

Reflections on Historicism of Reason in Light of Modernist Thought Viewpoint

Dr. Adel Leghrib

Researcher on Religious Studies, Algeria. Email: adel.leghrib2020@gmail.com.

Muhammad Mahdi Gorjian

Professor of Philosophy and Gnosticism, and a Member of the Scientific Board at al-Mustafa International University and Baqir al-Uloom University, Iran.

Abstract

This article discusses one of the contemporary topics that have been associated with modernity and post-modernity studies. It is the historicism of reason, in light of some viewpoints of Arab modernists who have tried to make use of this Western viewpoint in the Arab and Islamic intellectual arena. That which is meant by the historicism of reason is the changing and altering nature of reason; given that reason is not an absolute or abstract thing secluded outside of time and place, but rather, it is something completely associated with specific conditions and circumstances. The viewpoint undertaken by the followers of historicism of reason is based on a special view to reason, derived from Western thought, and it was set to be applied to language, the Quran, and Arab and Islamic thought. It is also based on a set of epistemological and ontological foundations. Following a descriptive and critical approach, the article discusses this viewpoint, trying to show its defects at both definition and foundations levels.

Keywords: historicism, reason, historicism of reason, Arkoun, al-Jabiri.

تأملات حول تاريخية العقل في ظل رؤية الفكر الحدائى

عادل لغريب

باحث في الدراسات الدينية، الجزائر. البريد الإلكتروني: adel.leghrib2020@gmail.com

محمد مهدي كرجيان

بروفيسور في الفلسفة والعرافان، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية وجامعة باقر العلوم، إيران.

الخلاصة

تهدف المقالة التي بين أيدينا إلى معالجة أحد الموضوعات المعاصرة التي اقترنت بأبحاث الحدائى وما بعدها، وهو موضوع تاريخية العقل، وذلك في ضوء رؤى بعض الحدائىين العرب الذين حاولوا توظيف هذه الرؤية الغربية في الفضاء الفكرى العربى والإسلامى. إنَّ المراد من رؤية تاريخية العقل هي الطابع المتغير والمتحول للعقل؛ على اعتبار أنَّ هذا الأخير ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً قابلاً خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط ببيئات وظروف محدّدة تماماً. تقوم رؤية أتباع تاريخية العقل على نظرة خاصّة إلى العقل استقوها من الفكر الغربى وحاولوا إسقاطها على اللغة والقرآن والفكر العربى والإسلامى، كما تتأسّس على مجموعة من المباني المعرفية والوجودية. ووفق منهج وصفى ونقدي تبين المقالة هذه الرؤية وتكشف عن ما تعانیه من ثغرات على مستوى التعريف، وما تقتضيه من تأملات على مستوى المباني.

الكلمات المفتاحية: تاريخية، العقل، تاريخية العقل، أركون، الجابري.

مجلة الدليل، 1202، السنة الثالثة، العدد الرابع، صص. 41-69

استلام: 2020/10/20، القبول: 2020/11/17

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف

المقدمة

يعدّ موضوع تاريخية العقل من الأبحاث المعاصرة التي تبلورت وارتست معالمها في ضوء العقلانية النقدية، وخصوصاً ما بعد الحداثية الغربية. وقد طُرِح هذا البحث في الآونة الأخيرة في الفضاء العربي والإسلامي؛ باعتباره أحد المشاريع النقدية المعاصرة التي تؤمن بنقد العقل من خلال فحص البنى الأساسية للفكر، وتحليل النظم المعرفية المسيطرة في الثقافة العربية الإسلامية. والأبحاث المرتبطة بنقد العقل تعدّ من الأبحاث القديمة بين الفلاسفة وعلماء الأديان، غير أنها أصبحت في العصر الحالي من المواضيع المحورية والمثيرة خصوصاً في الأوساط العربية والإسلامية.

هذا وتعدّ التاريخية وتاريخية العقل أرقى مرحلة تمّ بلوغها في فهم الأمور المرتبطة بالبشر، وأهمّ تطوّر فكري حصل في أوربا منذ عصر النهضة [كاسيرو، في المعرفة التاريخية، ص 7]، وفي فرنسا على وجه الخصوص [هاشم صالح، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 245]، والمتأمل في مفهومها الغربي يجدها تمثل موقفاً إبستمولوجياً (معرفياً) وأنطولوجياً من الحقيقة والوجود، فمن جهة كونها موقفاً أنطولوجياً تعبر عن مركزية الإنسان واستعداد الميتافيزيقيا، ومن جهة كونها موقفاً إبستمولوجياً (معرفياً)، فهي تعبر عن نسبية الحقيقة وبشريتها ورفض المطلقيات.

لقد سعى أتباع التاريخية العرب والمسلمون إلى توظيف هذه الرؤية في الثقافة العربية والإسلامية، وقد أثار مشروعهم المتمحور حول العقل ونقده الكثير من النقاش والجدال في الأوساط المعرفية العربية والإسلامية، ودارت حوله العديد من الأبحاث الأكاديمية والجامعية⁽¹⁾.

وبالرغم من أنّ بعض أتباع التاريخية حاولوا إرساء مشروعهم على فرضيات وأسس ومبانٍ معرفية متينة في نظرهم، وقاموا بعملية تشريح للثقافة العربية والإسلامية، بعد أن تجوّلوا بين مختلف قطاعاتها، محاولين الربط بين مختلف فروعها العلمية وميادينها الثقافية، وكان بيانهم في هذا الإطار شيقاً وجذاباً. إلا أنّ المتأمل في مشروعهم سيجد العديد من الشغرات التي بقيت شاغرة فيه، وخاصةً فيما يرتبط بالفرضيات والأسس والمباني التي شيّد المشروع عليها.

بناءً على هذا فإنّ المقالة التي بين أيدينا تسعى إلى بيان المراد من تاريخية العقل والمباني التي تقوم عليها ومناقشة ذلك.

1 - من هؤلاء: جورج طرابيشي وطه عبد الرحمن وعلي حرب ومختار الفجاريّ وكيجل مصطفى وغيرهم.

أولاً: تعريف مفهوم التاريخية

يحيل اصطلاح "تاريخية" - أو الأرخنة أو التاريخانية أو النزعة التاريخية - إلى التاريخ¹، وهذه المفردة ليست عربيةً بالأصالة، بل هي ترجمة لكلمة (Historicism)². أمّا معناها الأوّلي فيدلّ على النسبة إلى التاريخ: فعندما يوصف بها الشيء فإنّ ذلك يعني أنّ ذلك الشيء له وجود حقيقي، أي أنّه وجد فعلاً وجوداً تاريخياً يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطوري أو ماورائي؛ ولهذا يقول محمد أركون: «إنّ التاريخية عند المؤرّخين المحترفين هي: "تلك الخاصية التي يتميّز بها كلّ ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خياليّاً أو وهمّاً، والذي هو متحقّق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي"» [أركون، الفكر الاسلامي، ص 117].

كما أنّ مصطلح التاريخية هنا يعدّ من العناوين والصفات التي إذا أضيفت إلى أيّ أمر آخر فإنّها تشير إلى كونه مؤقتاً وعرضياً، وذلك من حيث إنّه وليد ظروف خاصّة، وإنّه مؤثّر وفاعل في نطاق تلك الظروف، وبالتالي فإنّه خارج تلك الظروف أو خارج ذلك الزمان والمكان، فإمّا أن لا يكون له دور من الأساس، وإمّا أن يفقد تلك الفعالية الخاصّة التي كانت يتميّز بها في تلك الحقبة، ويتحوّل إلى حقيقة أخرى مختلفة. [عرب صالح، تاريخ نكري ودين، ص 51]

فالأفكار والمبادئ والقيم التاريخية، وتتغيّر بتغيّر العصور والأزمان - كما يذهب أركون [أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 26] - ممّا يعني أنّها ليست ثابتة أو نموذجية، والأحكام الجمالية والقيم لا يمكن أن تصير عالمية، كما كان يدّعي عصر التنوير ذلك، فهي نتاج عصرها، ولا تفسّر إلاّ المحيط الذي نشأت فيه، فليس ثمة حقيقة عقلانية وكاملة ما دامت القيم هي من صنع البشر، وهذا الأمر يفسح المجال واسعاً لإبداعات الأفراد، ويكرّس بشكل كبير الحرّيّة التي تعدّ فضاء الإبداع بلا منازع. وعطفاً على ما سبق فإنّه لا يمكن اعتبار أفكارنا أو قيمنا أو سلوكنا أهمّ أو أعظم أو أفضل من قيم وحضارات أخرى سابقة؛ لأنّ كلّ القيم هي من إنتاج العصر الذي وجدت فيه، وهذا بدوره يفنّد فكرة المثال أو النموذج، فلا وجود للحقيقة المطلقة ولا حقيقة خارج التاريخ، فالحقيقة هي بنت

1 - يتجاوز تداول كلمة التاريخ المعنى الشائع والعرفي بأنّه علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية إلى رؤية فلسفية وإحالة في التفسير.

2 - المراد من هذا المصطلح غير التاريخية (Historite)، وكذلك لا يراد منه (Historicism) وهو نفس المصطلح، حيث استعمل من باب الاشتراك اللفظي، وقد استخدم هذا الأخير للدلالة على وجود قوانين وسنن اجتماعية وثقافية ثابتة تحكم حركة الأمم الحضارية - وهي نظرية متفرّعة عن الجدلية الهيكلية - وأنها لا يمكن أن تتخلّف، بل إنّه من الممكن التنبؤ بمصير أمة من الأمم بتطبيق هذه القوانين المحرّكة للتاريخ، وعلى هذا يوجد معنيان لمصطلح واحد، ممّا يسبّب الخلط أحياناً.

التاريخ أو نتاج مرحلة تاريخية معينة، أو لحضارة أو لإقليم، وهكذا دواليك، ثمّة نزعات تاريخية ظهرت في أوربّا، وقد تميّزت الواحدة منها عن الأخرى. [زتيلى، بنيديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، ص 64]

فالتاريخية (أو النزعة التاريخية) تعتقد أنّ التاريخ هو المبدأ الوحيد لتفسير النشاط البشري وسيرورة الأحداث. فتفسير كلّ الظواهر البشرية لا يكون إلا من خلال إخضاعها لشروطها التاريخية. فلا تتعدّى إلى أيّ مبدأٍ آخر. ومن هنا، ترفض الإحالة إلى مبدأ الغيب، وبقية المبادئ الأخرى في تفسير الأحداث، وتخضع كلّ الظواهر إلى شروط البيئة الثقافية والمادية التي وقعت الظاهرة فيها. [المصدر السابق، ص 58]

كما أنّ التاريخية بهذا المعنى الجديد لا تنظر إلى التاريخ باعتباره كياناً واحداً ومتجانساً، وإتّما تنظر إليه باعتباره حقلاً ومقاطع معرفية، فالمؤرخ الحديث - كما سيّضح فيما يأتي - يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها، ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكلّ خطوته ومحاوره وحدوده العامة. [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 234]

أ- التاريخية الفلسفية

لقد ذكرت للتاريخية أنواع متعدّدة، منها تاريخية هيغل (Georg Hegel) والتاريخية الكلاسيكية وتاريخية بوبر (Karl Popper) والتاريخية الفلسفية وغيرها⁽¹⁾؛ إذ تعدّ التاريخية الفلسفية من القراءات المفرطة للنزعة التاريخية؛ إذ تذهب إلى أنّ العقل يتغيّر ويتفكّك بواسطة التاريخ. وطبق هذه الرؤية فإنّ نشاط العقل البشري يتحدّد بصورة تامّة من خلال الواقع المقيّد بالشروط التاريخية. وهذه هي التاريخية التي انتهجها بعض المعاصرين من أمثال محمّد أركون ومحمد عابد الجابري وغيرهما.

إنّ التاريخية الفلسفية هنا هي نظرية التشطير التام والضروري للعقل البشري، والمراد من العقل مثلما سيأتي هو نشاط الفهم البشري وعمليات يجريها الذهن، ومن هنا فهي تختلف عن بقية أنواع التاريخية الأخرى؛ لأنّ موضوعها هو النشاط العقلاني. وممن يؤمنون بهذه النظرية نجد كلاً من غادامير (Hans-Georg Gadamer) ومارغوليس (Margolis) وريتشارد رورتي (Richard Rorty) ومكين تاير (MacIntyre). [عرب صالح، تاريخ نغرى ومرزهاى علم، ص 112]

1 - إنّ للتاريخية استخداماتٍ أخرى في مجال العمارة والاقتصاد والصناعة وغيرها، إلا أنّها خارجة عن نطاق هذا البحث، فلا طائل من ذكرها.

هذا، وللتاريخية في تجلياتها الفلسفية ركيزتان: الأولى أنّ الآفاق التاريخية لا تلعب دوراً مهماً في قدرة الإنسان على الفهم فحسب، بل إنّها تقوم بتقييده بشدّة، فهي تمثّل الحدود النهائية التي تحدث ضمن أطرها عملية المعرفة ولا يمكن أن تكون وراءها. والثانية أنّه على الرغم من أنّ هذه الآفاق هي المبادئ الأولى لنشاط العقل، إلّا أنّ لها إمكانيةً واحتماليةً في ذاتها، وليست مرتبطةً بالواقع بشكل مطلق أو كليّ. [المصدر السابق، ص 113]

وبهذا لا يمكن للعقل أن يتعدّى شروطه التاريخية؛ لأنّ هذه الأخيرة المحيطة بالعقل نفسها هي شروط واقعية، إلّا أنّه ليس لها مرفأً وجذور كلية ومطلقة، وليس لها من قدرة سوى تفسير ذهابها، فحقيقتها هي نفس واقعتها، وليس لها دعامة كلية أو مطلقة. وعلى هذا الأساس يقول مارغوليس: «ليس لأحد القدرة على الهروب من تاريخه المحلي والآني، وليس هنالك من سبيل للهروب من الشرائط التاريخية» [عرب صالح، تاريخ نغرى ودين، ص 59]. ويقول برنشتاين (Bernstein) ما يوافق ذلك: «ليس لنا القدرة على الهروب من القدرة الحيوية للتاريخ المؤثر، التاريخ الذي يبلور لنا دوماً ما نصير عليه» [المصدر السابق، ص 113].

هذا وإذا كانت التاريخية الكلاسيكية ترى أنّ فهم الإنسان يتغيّر بتبع تغيّر الثقافة والتراث والشروط المحيطة المختلفة، فإنّ التاريخية الفلسفية تعدّ التغيّر والتحوّل نابغاً من داخل ذات الإنسان، فلا يختلف كلّ إنسان من حيث الفهم عن إنسان آخر فحسب، بل لا بدّ له هو نفسه أن يتوقّع حدوث التغيّر والتحوّل في ذاته وفي الأداة التي يفكر ويفهم بها وهي العقل. وهذا التوقّع هو في حالة تجدد مستمرّ ولا ينتهي إلى حدّ معيّن، وبما أنّ كلّ واحد هو وليد الزمان والظروف المنحصرة به، فإنّ الحديث عن الفهم الأفضل غير صحيح، وكلّ ما هو موجود ليس إلّا فهوماً مختلفةً [قائمي نيا، القرآن ونظرية المعرفة، ص 512]؛ ومن هنا فقد ارتأت التاريخية الفلسفية أنّ تعمّم التاريخية لتشمل العقل ذاته.

ب- المراد من مفردة التاريخية في تركيب تاريخية العقل

إنّ المراد من التاريخية في هذا البحث هو التاريخية الفلسفية التي ترى أنّ العقل ذاته يتغيّر ويتحوّل عبر التاريخ. فقد عدّت العقل الحلقة المفقودة بالنسبة لأنواع التاريخية المختلفة، فقامت بتعميم التاريخية لتشمل العقل البشري ذاته. وقد تأثر البعض من أتباع الفكر الغربي الحداثي وما بعد الحداثي كمحمد أركون ومحمد عابد الجابري بهذا اللون من التاريخية، وقاموا بتوظيفه في نطاق الفكر العربي والإسلامي. فأركون مثلاً يعدّ هذه التاريخية عنصراً في تحوّل العقل، وبالتالي فإنّ عامل التكامل في العقلانية هو نتاج هذا العقل [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 237 و238]، فمطلق العقل -

سواء الإسلامي أم المسيحي أم غيره - تاريخي ومشمول لتصرّم الزمان. وعلى هذا الأساس فإنّ أركون يرى جميع النتائج الفكرية الحاصلة من العقلانية الإسلامية التي يفخر بها العرب والمسلمون في العصر الراهن حبيسةً المناخ العقلي للعصور الوسطى التي لا تحتوي على قيمة غير القيمة التاريخية، ولا يمكن لها أن تحظى بموقع أو مكانة في التفكير الحديث ومعطياته. يقول أركون في هذا المجال: «التاريخ يعلمنا أنّ النظام الفكري للحدائث غير النظام الفكري للعصور الوسطى. ولكنّ المؤمن التقليدي المنغمس كلياً في يقينياته لا يستطيع أن يرى ذلك. إنّه يلغي التاريخ؛ أي يلغي إمكانية حصول أشياء جديدة في التاريخ» [المصدر السابق].

وما يجدر التنبّه إليه هنا - قبل مناقشة هذه الفكرة - هو أنّ هذه الرؤية تنقض نفسها في حدّ ذاتها؛ لأنّها وليدة ظروف تاريخية وحبيسة المناخ العقلي الحديث إن صحّ القول، وبالتالي لا يمكن جعلها قانوناً وقاعدةً كليةً يتمّ إسقاطها على مختلف مراحل التاريخ البشري.

نعم، قد يقال إنّ التاريخيين قد توصلوا إلى نظريتهم من خلال آليات التفكيك والجهود العلمية الموضوعية المطلقة، وليس من خلال الظروف التاريخية - أو ما يطلق عليه في مبادئ العلوم بالمشهورات والمقبولات - النسبية المتغيرة، وفي الوقت نفسه هم يعدّون رؤيتهم الثقافية نسبيةً متغيرةً، ولكنها تتناسب مع هذا العصر بالذات لا غير، وللأجيال القادمة أن تغيّرها، وبالتالي لا ينبغي الخلط بين المنهج والرؤية.

لكنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ مسألة الكليّة والإطلاق مرفوضة أساساً، ولا تعبّر - حسبهم - سوى عن دوغمائية ووثوقية زائفة، ومن هنا فقد كان مجال نقد هذه الآليات والأدوات وردّها مفتوحاً على مصراعيه؛ نتيجة التغيّرات الحاصلة في مجال العلوم التجريبية، والتي يستقي منها العقل مبادئه.

كما أنّ هذه الآليات والأدوات التي يستخدموها لا تخلو من إشكال، فعلاوة على عدم اتّفاقهم حول تحديد حقيقة وماهية وكيفية تطبيق هذه الأدوات والآليات، فإنّهم استخدموها في المجالات كافة بما في ذلك مجال المعارف الحقيقية والبرهانية؛ ليتوصّلوا إلى ضرب الإطلاق، والقول بأنّ العلوم والمعارف برمتها نسبية وتاريخية ومتغيرة نتيجة تغيّر الظروف والمحيط الثقافي.

ثانياً: تعريف مفهوم العقل

بعد مفردة التاريخية يأتي الدور على تعريف العقل والمراد منه، حيث تشكّل مفردة العقل محوراً رئيساً في مسألة "تاريخية العقل" وقطب الرحي الذي تدور حول مختلف الأبحاث الأخرى المرتبطة به.

ومن هنا سيتم التركيز ضمن هذا القسم على تحديد مفهوم مفردة العقل كما قدّمه بعض المعتقدين بالتاريخية ضمن الفضاء العربي، كما سيتم مناقشة ما طرح من آراء في هذا الصدد بما يسمح به مجال هذا البحث.

أ- العقل في اللغة

لقد استخدمت مفردة العقل، مصدر "عقل يعقل" في كتب اللغويين بمعانٍ مختلفة¹، حيث جاء العقل في اللغة بمعنى الإمساك والمنع. ومما يستفاد من مجموع كتب اللغويين أنّ للعقل معنى: الفهم، والمعرفة، وقوة استيعاب العلم، والعلم، والتدبر، وقوة تمييز الحقّ عن الباطل والخير عن الشرّ. هذا وتختلف معاني العقل باختلاف الحقول العلمية². كما يمكن القول إنّ المستفاد من كلمات علماء اللغة والآيات والروايات هو أنّ المفردات المترادفة والقريبة من كلمة العقل هي: اللبّ، والنهية، والحجر، والحجا، والقلب، والحلم، والفهم، والمسكة والكياسة. وأنّ ما يقابل هذه المفردة ويضادّها هو: الجهل والحقق والجنون والسفاهة. [عادل لغريب، مدخل إلى معرفة معاني العقل في النصوص الدينية، ص 89 و90 و95]

وممن ذهب إلى القول بأنّ بعض هذه المفردات نظيرة للعقل الملاء صدرًا في تفسيره، حيث يقول: «العقل والفهم والمعرفة واللبّ نظائر» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص 258].

بناءً على هذا فإنّ ما عرضه المفكر محمد عابد الجابري من تحليل للمعنى اللغوي للعقل بأنّه يتعلّق بالجانب القيمي، وليس بالجانب المعرفي [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 31] هو محلّ تأمل؛ إذ إنّ المستفاد من تتبع مفردة العقل وما يرادفها أو ما يقابلها في كتب اللغويين هو أنّها تشير إلى جوهر واحد هو العقل بمعنى قوّة الفهم وإدراك حقائق الوجود من طريق العلم النافع والهادي إلى العمل الصالح والعبودية لله، وأنّ الاختلاف بين مفردة العقل وما يرادفها أو ما يقابلها يرجع إلى الآثار المتعدّدة للعقل وهو اختلاف اعتباري. [لغريب، مدخل إلى معرفة معاني العقل في النصوص الدينية، ص 89 و90 و95]

1 - انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، عقل؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة عقل؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، عقل؛ الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، عقل؛ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مادة عقل؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة عقل.
2 - الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح الأصول الكافي، ج 1، ص 30.

ب - مفهوم العقل في القرآن الكريم كما يرى أتباع التاريخية

يحاول المعتقدون بتاريخية العقل الرجوع إلى القرآن الكريم من أجل تحديد معنى العقل في ضوءه، وقد انتهى بعضهم كأركون والجابري إلى اعتبار العقل القرآني عقلاً يخاطب الأبعاد العاطفية أكثر ممّا يخاطب الفكر البشري، ومن هنا فهو مرتبط بالسلوك والأخلاق أكثر ممّا هو مرتبط بالأسباب والفكر، حيث يقول أركون مثلاً: «إنّ العبارات المتكرّرة في القرآن التي تشير إلى التذكّر والتفكير والفقه، لا تتطلّب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقةً» [أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص 195]. ويقول كذلك حول العقل في الرؤية الإسلامية والقرآنية: «عندما نحلّل النص كما هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا فإنّه من غير الممكن التحدّث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث، وأكثّر هنا مرّة أخرى، إنّ كلمة "عقل" على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن. هناك الفعل عَقَلَ - يَعْقِلُ وهناك صيغة النفي "لا يعقلون" وهناك صيغة "عقلوا" مرّة أو مرّتين حسب ما أظنّ، ولكن لا يوجد مصطلح عَقْل الذي سيُستخدم حاملاً لسانياً لمفهوم العقل فيما بعد»¹.

[Mohamed Arkoun: Lectures du Coran, op. Cit, p. 160. 154]

وقد تحدّث الجابري عن المراد من العقل، وذكر أنّ العقل في الثقافة الغربية - اليونانية والأوربية - يرتبط بإدراك الأسباب، أي بالمعرفة. بينما في الثقافة العربية يرتبط مفهوم العقل بالسلوك والأخلاق بشكل عام، وقد لمس ذلك من خلال تتبّعه لاستخدامات مفردة "العقل" في القرآن الكريم؛ إذ جاء معناها في الغالب مرتبطةً بالبعد القيمي المعياري، وهو التمييز بين الحسن والقبح، والخير والشرّ، وبين الهداية والضلال. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 31 و136 و139]

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في القرآن الكريم حسب رأي هؤلاء هو العقل العملي الذي يتمييز ببعده القيمي، وليس العقل النظري الذي يحاول البحث في طبيعة الموجودات وعملها.

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 41. يقول هاشم صالح في هامش هذه الصفحة من الكتاب إنّ أركون رأى أنّ معنى مفردة العقل الذي نستخدمه اليوم ليس هو على غرار ما يستعمله القرآن، وليس هو المعنى الذي أسقطه المتكلمون والمفسّرون في القرن الثالث الهجري بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ساحة العقل العربي - الإسلامي. فمعناها التزامني الإيتيمولوجي (أصول الكلمات) مرتبط بالبيئة البدوية للجزيرة العربية وتعني حرفياً الربط.

ثالثاً: تأمل حول رؤى أتباع التاريخية حول معنى العقل في القرآن الكريم

لقد تعرّض الجابري وأركون إلى مفهوم العقل في القرآن الكريم، والمتأمل فيه يجد أنّ مفهوم العقل أكثر سعةً وشمولاً من الأفق الضيق الذي أشار إليه الجابري وأركون، فبما أنّ العقل يشكّل محوراً رئيساً في الدين الإسلامي، وركيزةً أساسيةً في مختلف أبعاده العقديّة والأخلاقية والفقهية والاجتماعية وغيرها، فقد جاءت الخطابات القرآنية زاخرة بالمفردات الداعية إلى التفكير والتعقل: كالتفكير والتذكر والتدبر والتعقل والتعلم والتفقه والذكر واللبّ والتّهي، وجعلت هذه المحاور مداراً، إذ أكدت عليها في توجّهاتها أكثر من أيّ شيء آخر؛ فقد تكرّرت في القرآن الكريم كلمة العلم ومشتقاتها 779 مرّةً، وكلمة الذكر 274 مرّةً، والعقل 49 مرّةً، والفقه 20 مرّةً، والفكر 18 مرّةً، واللبّ 16 مرّةً، والتدبر 4 مرّاتٍ.

وقد أتى ذكر العقل في كتاب الله الكريم دائماً بصيغة الفعل: (نعقل، يعقلون، تعقلون، عقلوا، يعقل) ولم يأت بصيغة الاسم أبداً. والسبب في ذلك هو أنّ «لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة؛ ولذلك لم يستعمل في القرآن وإتما استعمل منه الأفعال مثل يعقلون» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 396].

والمتأمل في مجموع الآيات الواردة فيها هذه المشتقات، يجد أنّها أتت في سياق دعوة القرآن الكريم إلى التفكير والتدبر والنظر في أسرار الكون. وتشير الآيات إلى وظائف العقل، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: 24]، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 51]، ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [سورة التوبة: 87]، ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة ص: 29]. وفي المقابل لم يأمر الله - تعالى - عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً وهم عمي لا يشعرون. [محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار)، ج 1، ص 121 و 247 و 249 و 250] هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أنّ العقل موجود ومستعمل منذ بداية الخليقة، وعلى لسان الأنبياء الأولين، وجاء بكثافة في الوحي النبوي نظير قول النبي ﷺ: «العقل نور في القلب، يفرّق به بين الحقّ والباطل» [الديلمي، إرشاد القلوب، ج 1، ص 371]، وكذا في كلمات أهل البيت عليه مثل قول الإمام عليّ عليه السلام: «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وقوله: «الروح حياة البدن، والعقل حياة الروح» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 278]. وإتيان مشتقاته في القرآن يكشف عن وجود معناه الاسمي والمصدري في ذلك الوقت، الذي هو مبدأ الاشتقاق، وعدم مجيء الاسم في القرآن سببه أنّ القرآن يريد أن يدعو الناس إلى التعقل، لا إلى بيان ماهية العقل وأنحاء وجوده

الفلسفية وغيرها.

هذا، وإنّ قوّة العقل في حدّ ذاتها أمر تكويني وهبه الله لجميع خلقه، بينما الفكر والتعقل وكمال العقل يحتاج إلى إرادة البشر وتوظيف الاختيار الذي وهبهم إياه الله ﷺ للحصول عليه، وهو أمر يحتاج إلى بذل جهد وعناء فكري للوصول إلى المقاصد العالية والحقائق الكونية.

إنّ التعقل في المنظار القرآني هو فهمٌ مطابق لفطرة الإنسان [رضانيا، تفكر عقلي در كتاب و سنت، ص 77] أي أنه يكون وفق معايير منطقية وضعها الله في نفس الإنسان ليميّز بها بين الخير والشرّ، حيث جاء في تفسير الميزان: «إنّ المراد بالعقل في كلامه - تعالى - هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فبالبيان يتمّ العلم، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 43]» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 250].

فالعاقل في المنطق القرآني غير العالم، وبالتعبير المنطقي بينهما خصوص وعموم مطلق، أي أنّ كلّ عاقل عالم وليس كلّ عالم بعاقل، فالعالم إذا لم يوظّف علمه في المسار الصحيح المطابق للفطرة الإنسانية السليمة لا يمكنه أن يصير عاقلاً، ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ [سورة آل عمران: 19]، فليس كلّ علم يوصل الإنسان إلى الحقّ وإلى كمال العقل، إنّما العلم الراسخ والمصحوب بالتصديق هو الذي يصيّر الإنسان عاقلاً: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ﴾ [سورة المائدة: 46]، فقارون كان عالمًا - ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [سورة القصص: 78] - ولكنّه لم يكن عاقلاً؛ لأنّه لم يكن راسخًا في العلم، ولم يوظّف ذلك العلم في مساره الصحيح، ولم يصدّق بما جاءه من العلم.

هذا ويذهب صاحب تفسير المنار كما العلامة إلى أنّ المراد من الحكمة في القرآن هو البرهان العقليّ، بقرينة تقابلها مع الجدل والموعظة. [محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار)، ج 3، ص 77]

وعلى هذا الأساس فإنّ القرآن وإنّ لم يذكر شيئاً حول تعريف العقل وماهيّته ولا المفاهيم المرتبطة به، إلا أنّ بالإمكان استنتاج مجموعة نقاط من القرآن فيما يتعلّق بالمفاهيم المذكورة:

1- أنّ التعقل والتفكر هما قابليتان موجودتان لدى عامّة الناس.

2- أنّ الأفراد لا يتصرّفون بطريقة متشابهة عند استخدامهم تلك القابلية.

3- أنّ العقل وسيلة أو نوع من الإدراك الذي تكون معرفته يقينيةً.

4- أنّ مجال الإدراك العقلي يشمل النواحي النظرية والعملية المختلفة، كعلم الوجود والإلهيات والمعاد والأخلاق والأحكام. وأخيراً النتيجة المتوقعة من الاستعانة بالعقل والفكر والتدبر وما شابه ذلك هي تشخيص الحق وتمييزه عن الباطل وتحديد الاختلاف بينهما، وضمان السعادة المعنوية والأخروية. [مجموعة من المؤلفين، عين الحكمة.. العقل في تاريخ الفكر الإسلامي، ص 32]

رابعاً: المفهوم الاصطلاحي للعقل من منظور أتباع تاريخية العقل

لقد سعى أتباع تاريخية العقل إلى تقديم تعريف اصطلاحى للعقل ينسجم مع أطروحاتهم ذات النزعة التاريخية، وقد نتج عن تأثرهم ببعض المفكرين الغربيين المعاصرين - كما سيأتي - أن قدّموا للعقل تعريفاً مغايراً لما ألفه الحكماء والمفكرون المسلمون وغيرهم.

فأركون مثلاً، حينما يتحدّث عن العقل الإسلامي فإنّه لا يقصد منه عقلاً خاصاً أو متميّزاً يختصّ به المسلمون دون غيرهم، ومن هنا فهو يقول: «فالعقل الإسلامي لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً، مميّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العامّ ملكة مشتركة لدى كلّ البشر؛ وإنّما التمييز أو الفرق كامن كلّ في النعت؛ أي "الإسلامي"» [أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 18].

ما يقصده أركون من العقل هو تلك المعايير والمنطلقات الفكرية والمضمون الأيديولوجي، فهو يريد الإشارة إلى تلك المعايير والأطر الفكرية التي تهندس العقل، وكذلك كيفية السير المعرفي في الفكر الديني والإسلامي.

إنّ العقل في عصر الحداثة - كما يعتقد أركون - أصبح أكثر انفتاحاً نتيجة تجاوزه لتلك المبادئ التي تحكم العقل الأرسطي والديكارتي وغيره. وهكذا فإنّ العقل لم يعد جوهرًا ثابتًا، أو بنيةً قبليةً مطلقةً متعاليةً على الزمان والمكان تماثل ذاتها عند كلّ إنسان، بل أصبح العقل أداةً لإنتاج المعرفة تنمو وتتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة ذاتها. في هذا الإطار يقول أركون: «العقل ليس شيئاً قابلاً في الهواء وإنّما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيّد. العقل ليس جوهرًا ثابتًا يخرج على كلّ تاريخية وكلّ مشروطة. فللعقل تاريخيته أيضًا... إنّه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كلّ مفكّر» [أركون، الفكر الاسلامي.. نقد واجتهاد، ص 237].

إنّ المراد من العقل عند أتباع التاريخية كأركون والجابري مختلف تمامًا عن جميع تلك المعاني التي ذُكرت له في الفلسفة التقليدية الكلاسيكية. فقد تجاوزها أركون والجابري، واتّجها نحو آخر ما أنتجته

الفلسفة الفرنسية المعاصرة؛ لينهلا منها ويستقيا مفهومها الخاص عن العقل. يقول أركون: «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيدولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية» [أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، ص 43]¹.

وهكذا لم يعد العقل جوهرًا ثابتًا، أو حالة ذهنية فطرية وطبيعية قارة تحكم نظرة الفرد والجماعة، وهذا المفهوم كما يقول أركون «لم يعد أحد يقتنع بوجوده... ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه» [الإسلام، أوروبا، الغرب.. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص 24 - 28]. فنحن «أبعد ما نكون عن هذا التصور الذي لا يقوم على أساس علمي»، بل أصبح العقل أداة إنتاج المعرفة التي تنمو وتتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة ذاتها. فالعقل إذن كيان قابل للتوسع واستيعاب المستجدات المتغيرة باستمرار، فهو إذن خاضع لكل الملابس والحيثيات الزمكانية. [سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص 12؛ المالكي، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي - الإسلامي، ص 14]

ومن هنا ذهب أركون في تعريفه للعقل على أنه ليس أمرًا مجردًا وأنه شيء محسوس ومؤطر بشكل جيد، فللعقل تاريخيته أيضًا، وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر [المصدر السابق]. وهي الرؤية التي آمن بها الجابري كذلك، وشيّد على وفقها مشروعها النقدي حيث يقول: «إنّ هذا العرض الذي قدّمنا فيه بصورة مجملّة تطوّر مفهوم العقل... يؤكّد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرّك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلائية» [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 26]. «فالعقل كوني ومبادئه كلبية ضرورية... نعم، ولكن داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة فقط» [المصدر السابق، ص 16].

وعلى هذا الأساس، فقد أدخل الجابري وأركون العقل في إطار التاريخية والتبدّل عبر الزمن وفقًا لشروط اجتماعية وثقافية وسياسية معينة، وأراد أن يركّز على نسبة العقل وعدم تموضعه فوق التاريخ، وإصداره أحكامًا تصلح لكل زمان ومكان.

1 - ولعلّ ما يريده أركون هنا - وفقًا لأدبيات الحكماء من أرسطو وأفلاطون إلى الحكماء المسلمين اليوم - هو الإعراض عن الاهتمام بالعقل البرهاني الميتافيزيقي الثابت في الفلسفة، والاهتمام بالعقل الجدلي والخطابي، الذي يخضع بلا شكّ لبعض المبادئ والأسس المتغيرة وغير الثابتة، حيث تتغير بحسب الظروف بما فيها التاريخية منها، وقد فصل الحكماء والمناطق في هذه المسائل بإسهاب في كتبهم وتأليفاتهم المختلفة، مثلما سيأتي ضمن مطلب "تأملات عامة حول تاريخية العقل".

خامساً: تأملات حول المفهوم الاصطلاحي للعقل

يذهب بعض أتباع التاريخية إلى أنّ النظرة إلى العقل - قبل الرؤية العلمية المعاصرة - كانت بوصفه مجموعة من المبادئ، بحيث كان الفلاسفة السابقون من أمثال أرسطو وغيره ينظرون إلى العقل بوصفه محتوي (قوانين العقل عند أرسطو، أو الأفكار الفطرية عند ديكارت، والمقولات عند كانط). أمّا النظرة العلمية المعاصرة للعقل في أرقى مراتبها كما يتبنّاها الجابري وأركون فهي أبعد ما تكون من هذا التصور اللاعلمي؛ لأنّ قوام النظرة المعاصرة في العقل هي النظر إليه بوصفه أداةً وفاعليّةً، قادرةً على القيام بعمليات وفق المبادئ. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24]

لكن إذا تمّ الرجوع إلى مفهوم العقل عند أرسطو ومن تبعه من القدماء، وما أبدعه الحكماء والمفكرون المسلمون¹، فلن نجد مجموعة من المبادئ والقوانين كما تصوّرها الجابري وتبعه أركون، بل هو قوّة من شأنها أن تدرك المعنى مجرّداً عن الهيولى، وأن تركّب بعضها إلى بعض وتحكم لبعض على بعض، وإنّ هذه القوّة ليست فينا معشر الناس أوّلاً على كمالها الأخير وإثّها في تزايد دائم. [ابن رشد، رسالة النفس، ص 38 و84] وبعبارة أخرى إنّ العقل هو عبارة عن قوّة من شأنها أن تدرك، وليس مجموعة جاهزة من المبادئ والقوانين تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الوراثية سلوكهما وتصرفاتهما كما ظنّ الجابري مثلاً².

وأما قول هذا الأخير بأنّ مصدر هذه المبادئ هو الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يعيشه الإنسان، وبما أنّ هذا الواقع ليس على نمط واحد، فإنّ هذه القواعد العقلية تتعدّد وتباين بتعدّد وتباين أنماط الحياة الثقافية والاجتماعية. وإذا تجاوزنا الحياة الاجتماعية والثقافية، فلا بدّ أن ننظر إلى العقل على أنّه جملة من قواعد مستخلصة من موضوع ما، وأن ننظر إلى المنطق على أنّه فيزياء موضوع ما [الجابري،

1 - لقد تعرّض الأستاذ مرتضى مطهري والعلامة الطباطبائي في المقالة الخامسة من كتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي" إلى الاختلاف الكبير بين مختلف رؤى الغربيين، كرؤية ديكارت حول مبادئ العقل والفرق بينها وبين رؤية القدماء كأرسطو وغيره، وكذا ما تختلف عنه وعن رؤية الحكماء والمفكرين المسلمين، بحيث كشف عن كثير من الشبهات والإبهامات ومناشئها التي أوقعت الباحثين في الوقوع في العديد من المغالطات. وبيّنا بدقّة رؤية الحكماء المسلمين التي تتميز وتخالف رؤية ديكارت حول مبادئ العقل وغيره من مفكري الغرب. [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، ص 327]

2 - لقد ظنّ أركون والجابري أنّ أرسطو والحكماء كانوا يعتمدون على المبادئ الميتافيزيقية الثابتة المطلقة فقط في كلّ المجالات، بينما لم يكن التأكيد على ذلك سوى في البرهان الذي ينشد اليقين، أمّا في بقية الأمور الأخرى كالخطابة والجدل وغيرها... فإنّهم كانوا يستخدمون بعض المبادئ المتغيرة والنسبية بما يخدم سير الأبحاث التي كانت مورد اهتمامهم. ولكن بما أنّ أركون والجابري وغيرهما من أتباع التاريخية أخذوا في توجيه النقد والاتّهام مباشرةً إلى العقل البرهاني ونسف مبادئه، فسيتمّ التركيز على ذلك.

تكوين العقل العربي، ص 24 و25؛ الفقيه، الفكر الفلسفي العربي المعاصر.. إشكالية التأويل، ص [362]، أي فيزياء كلاسيكية تتناول الأجسام الصلبة، على اعتبار أن أرسطو قد تعامل مع الأجسام الصلبة بوصفها موضوعاً لمنطقه وقواعده العقلية. وبما أن العلم الحديث قد اخترق الجسم الصلب واكتشف الذرة والطاقة الموجية؛ فقد تغير الموضوع الذي يتعامل معه، وبذلك لا بد أن تغير القواعد العقلية التي تتعامل مع هذا الموضوع، وهذا ما يعني وجود عقل ومنطق جديدين.

إنّ لازم هذا الكلام هو أن تختلف النظريات العلمية المكتشفة في أورباً مثلاً عن تلك المكتشفة في مناطق أخرى؛ لأنّ الحياة الثقافية والاجتماعية مختلفة فيما بينها، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف المبادئ العقلية فيما بينها. وعلى هذا لن يكون هناك أيّ تفهيم وتفاهم، ولن يحصل أيّ نقل وانتقال معرفي بين البشر، لا قديماً ولا حديثاً، أي ليس ثمة ارتباط للثقافات السابقة بالثقافات والمجتمعات الحالية أو القادمة، وهذا ما يغلق تماماً مجال العلم.

ثمّ إنّ اعتبار المنطق الأرسطي فيزياء موضوع ما لا يخلو من إشكال؛ إذ إنّ المتأمل في هذا المنطق وموضوعه لا يجد له أية علاقة بالجسم الصلب ولا بهويته وحقيقته، وإنّما هو في غاية التجريد، خاصّة أنّ الهدف الذي دوّن من أجله هو تبيين كيفية بناء المعرفة الصحيحة وتمييزها عن سائر المعارف الأخرى، وموضوعه هو المفاهيم والمعقولات الثانوية التي لا توجد إلا في الذهن، والتي يتم الانتقال فيها من المعلوم إلى المجهول، ويطلق عليه المنطق الصوري؛ لأنّه يعني بصورة الاستدلال الصحيحة. أمّا مفهوم الجسم الصلب فليس من المعقولات الثانية، بل من المعقولات الأولى، كما أنّ موضوعه هو العلم الطبيعي من حيث الحركة والسكون، والذي يتم إثبات وجوده في علم ما وراء الطبيعة. [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 31]

وأما رفضه للمبادئ العقلية بحجة أنّها لا تواكب المعرفة العلمية المعاصرة، فلازمه ليس ردّ ما أنتجه ودوّنه أرسطو من معارف عقلية مجرّدة، بل انهيار ما أنتجه الفكر الإنساني قاطبة؛ لأنّ ردّ هذه المبادئ (عدم التناقض، ومبدأ الهوية، ومبدأ السببية) لن يجعل للمعرفة أساساً تقوم عليه. وهذا هو معنى السفسطة. بل العلم في حدّ ذاته عاجز عن المساس بها؛ لأنّ المساس بهذه المبادئ إخلال بالعلم والفكر نفسه.

يقول السيّد محمدباقر الصدر: «الواقع أنّ مبدأ عدم التناقض - وهو المبدأ القائل بأنّ التناقض مستحيل، فلا يمكن أن يتفق النفي والإثبات، في حال من الأحوال - هو أعمّ القوانين، وأكثرها شمولاً لجميع مجالات التطبيق، ولا تشدّ عنه ظاهرة من ظواهر الوجود والكون مطلقاً. وكلّ محاولة تستهدف الردّ عليه، أو إظهار الطبيعة بمظهر تناقض، فهي محاولة بدائية، قائمة على سوء فهم لمبدأ

عدم التناقض، أو على شيء من التضليل» [الصدر، فلسفتنا، ص 223]. بل إنّ هذه المبادئ هي ممّا عمد أركون نفسه إلى الاستفادة منها في دراسته. [انظر: أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكويه والتوحيدي، ص 102 و185 و128]

وأما فيما يرتبط بتوظيف العقل في إطار مسلمات مذهب معيّن أو مدرسة ما أو جهة محدّدة، فإنّه إذا لم يعمل على الرجوع إلى المقدمات البديهية البيّنة أو النظرية المبرهن عليها، فإنّ أدائه سيكون جدلياً لا برهائياً، ولا يمكن نسبة تنوّع العقل وتلوّنه في مقام الجدل إلى ساحة العقل في مقام البرهان، وبالتالي لا يجوز نقل حكم العقل الجدلي إلى العقل البرهاني [رجبي، المنهجية التأسيسية لمحمّد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، ص 45]، فما يذكره الجابري أو أركون أو أتباع ما بعد الحداثة من ألوان للعقل تندرج ضمن الحكمة الإسلامية في نطاق العقل الجدلي لا إطار العقل البرهاني الرصين الذي يقوم على أسس متينة ومناهج منطقية محكمة.

إنّ إنكار الأسس والمبادئ العقلية البديهية يقود إلى السفسطة، ويجعل المعرفة البشرية لا تقوم على أساس متين تستند عليه. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ بناء ومشروع فكري يشيّد على إنكارها، فهو في حقيقته سفسطة ليس إلا، وإن بدا في ظاهره أنّه متماسك ورصين.

بعد التطرّق إلى معنى التاريخية ومعنى العقل، يأتي الدور إلى المراد من رؤية تاريخية العقل، وذلك في ضوء ما ذكر من توضيحات حوله فيما سبق.

إنّ المراد من رؤية تاريخية العقل هو الطابع المتغيّر والمتحوّل للعقل، وبالتالي الطابع المتغيّر للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل، فالعقل - حسب رؤية أتباع تاريخية العقل - ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان، وإنّما هو شيء مرتبط بمحيثيات وظروف محدّدة تماماً. [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 237؛ عرب صالح، اندیشه نوین دینی، ص 112]

وبعبارة أخرى إنّ العقل ليس شيئاً مجرداً وإنّما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيّد. والعقل ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كلّ تاريخية وكلّ مشروطية، بل إنّ له تاريخيته أيضاً باعتباره مرتبطاً أساساً بالبيئة والمجتمع والحالة التطوّرية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كلّ مفكّر.

سادساً: مباني تاريخية العقل وأسسها

من أجل تحليل رؤية تاريخية العقل وتفسيرها وفهمها يتوجّب الرجوع إلى الأسس والمباني والمبادئ التي تبتني عليها. وعلى هذا الأساس، فإنّ معرفة مباني تاريخية العقل هي أمر ضروري؛ وذلك من أجل

الوقوف على حقيقتها وأبعادها ومدى حقانيتها وما ترمي إليه. ومن هنا سيتم التطرق - بما يسمح به مجال هذا البحث - إلى بعض المباني التي تتأسس عليها رؤية تاريخية العقل، وهي المباني المعرفية والوجودية والإنثربولوجية.

أ: المباني المعرفية لتاريخية العقل

تبني رؤية تاريخية العقل على مجموعة من الأسس المعرفية، بحيث يمكن إرجاعها إلى النموذج البنيوي وتطبيقاته وفق نظرية ميشال فوكو (Michel Foucault) في الحفر المعرفي (The Archaeology of Knowledge) والنظام المعرفي "الإبستمي" (Episteme) والقطيعة المعرفية (Epistemology Rupture)، وبالإمكان تلخيص هذه المباني كما هو آت:

- ينطلق أتباع تاريخية العقل في التأسيس لهذه الفكرة على أساس العقل النسبي، فالعقل باعتباره قوةً مدركةً للكليات وتكون أحكامه مطلقةً وثابتةً، لم يعد محلّ اعتماد من قبل أتباع تاريخية العقل. فمثلاً بعض هؤلاء حينما يتعرّض إلى مسار العقل في الثقافتين الأوربية والعربية، ينتهي إلى القول بتاريخيته ونسبيته. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 26]. ومن هنا؛ فلا وجود لعقل كلي؛ لأنّ العقل الكلي هو "كلي" فقط داخل الثقافة التي أنتجته، فبما أنّ العقل أداة تتمثّل في جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما. وهذا ما نجده بصورة معلنة وأكثر وضوحاً عند أركون حينما يقول: «ينبغي أن نعلم هنا أنّه عقل تعددي؛ لأنّ كلّ مدرسة أو كلّ مذهب راح يعتمد على مجموعة من المسلّمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيّداً» [أركون، الفكر الاسلامي.. نقد واجتهاد، ص 231].
- إنّ أتباع تاريخية العقل يرفضون وجود البدهيات ومبادئ العقل؛ باعتبارها أساساً للمعرفة، ويعتقدون أنّ الأشياء تفقد فرديتها، والإنسان لا يتعرّف عليها إلا من خلال علاقاتها بالمجموعة التي ينتمي إليها. كما أنّ الواقع هو بنية لا كائنات أو أشياء. وبالتالي فالفكر أيضاً بنية تتشكّل من خلال الممارسة العملية. [المصدر السابق، ص 236 و237]،
- فالفكر متحرّك يساوق حركة الإنسان وفعاليته. وعلى هذا الأساس ستلعب المعرفة الخيالية دوراً كبيراً في نطاق العقل وإصدار أحكامه التي ستتخذ طابعاً وقتياً ومرحلياً وليس كلياً ومطلقاً. [المصدر السابق، ص 37]
- يعتقد أتباع تاريخية العقل أنّ المنظومات الفكرية التي ينشئها العقل استناداً إلى

المنظومات الأولية التي يستقيها من نشاطه العملي وتجاربه في الطبيعة وحياته في المجتمع ليست منظوماتٍ مطابقةً للواقع دومًا، بل قد يحدث أن يقوم الفكر ببناءات نظرية قد لا تنطبق على واقع معيّن، ولكنها تبقى صحيحةً متماسكةً من الناحية المنطقية (منطق العلوم المعاصرة). وفي هذه الحالة قد يستلزم انطباقها مع واقع ما افتراض هذا الواقع. [قائمي نيا، نماذج المعرفة الدينية، ص 49]

- يعتمد أتباع تاريخية العقل على اللاواقعية الأنطولوجية؛ باعتبارهم لا يؤمنون باستقلالية متعلق المعرفة، بل يجعلونه تابعًا للمعرفة، فهو وإن كان من صناعة الذهن في ظرف الخارج، إلا أنه مع ذلك يبقى من صناعة الذهن وليس أمرًا مستقلًا عنه، الأمر الذي يفضي في نهاية المطاف إلى إنكار الواقع. إن الواقع كما يراه أتباع تاريخية العقل ليس أمورًا وأشياء خارج الذهن وتقابله، وإنما هو عبارة عن بنية. والمراد من البنية هو «مجموعة من العلاقات المستقلة عن العناصر التي تجري فيها وتتميز بكونها لا متغيرةً من خلال جميع التحوّلات التي يمكن إجراؤها على تلك العناصر» [الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ص 146]. ومن هنا فقد كان الفكر بدوره بنيةً تتشكّل من خلال الممارسة العملية. [المصدر السابق، ص 155]
- إنّ لكلّ مجتمع وثقافة نظامًا معرفيًا وإبستمياً معيّنًا للحقيقة، أو عدّة إبستميّات تتحكّم في المعارف وإنتاجها. [الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 58؛ أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 232]، والمراد من الإبستمي هو "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيته اللاشعورية" ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: «النظام المعرفي في ثقافة ما، هو بنيته اللاشعورية» [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 37].
- في كلّ حقبة تاريخية معيّنّة هناك خلفيّات هي الأساس الذي تبني عليه المعرفة، يتوجّب البحث عنها؛ لأنّ هنالك (إبستمياً) نظامًا خفيًا (لاشعوريًا) وراء الظواهر هو الذي يشكّل المعارف. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 46 و333]، فالإبستمي هو الخلفية التي تكمن وراء المعرفة في عصر معيّن، هو البنية التحتية التي تحدّد أشكال معارفه، بحيث تتحكّم فيها بصورة لا شعورية. [الجابري، بنية العقل العربي، ص 9]
- إنّ المعرفة ليست متصلةً ومستمرّةً بصورة كاملة باعتبارها تراكماً للحقائق في إطار مفهومي ثابت، بل هي متقطعة نتيجة التغيّرات العامة. وقد كان ذلك نتيجة ما دعا إليه أتباع التاريخية من إقامة قطيعة معرفية مع البنية السابقة، فالفكر الإسلامي المعاصر كما يرى بعض أتباع التاريخية في حاجة ماسّة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية؛ لينتقل من

مرحلة الميثولوجي (الأسطوري) والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية. [أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص 4]، وهذه القطيعة المعرفية تحدث عندما تتغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة، وطرق إدراكه للواقع، وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع. وهذا النوع من القطيعة قد بدأ يحدث بأوربا فقط منذ القرن السادس عشر الميلادي. [المصدر السابق، ص 7]

● لا يمكن اعتبار الحقيقة كليا وعمامة، بل هي محلية وموضعية، ومرتبطة بشروط وظروف خاصة، والمفهوم العام والكلي هو مجرد توهم. وفي الأساس ليس هنالك من حقيقة ومن واقعية، وإذا كانت فإنها تختص بالكائن الإنسان المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة. فالحقيقة تظهر لكي تعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي - تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها، ومن أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوغ مشروعية السلطة وتبررها [أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 125]، وهذا يعني أن الحقيقة ليست حكرا على مذهب دون غيره، كما أنها ليست بناءً منطقيًا لنظرية علمية بعينها دون تلك. [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 242]، والذي يتصور أن بإمكانه بلوغ صرح الحقيقة فهو بذلك يعلن نهايته وسقوطه القريب، وهذا ما انتهت إليه الأنوار حين أعلنت بكبرياء امتلاكها أساليب الحقيقة وتمكنها من نسج أقوال الحقيقة.

ب: تأملات حول المباني المعرفية لتاريخية العقل

إنّ هذا النموذج الذي اعتمد عليه بعض أتباع التاريخية في التأسيس للمعرفة العقلية، تشوبه العديد من الإشكالات:

1. أنّ أول ملاحظة يمكن ذكرها في هذا المجال هو الجمود المنهجي، وهذه إحدى الميزات التي تميز بها الفكر العربي المعاصر، فقد برزت فيه خلال العقود الأخيرة اتجاهات - لا تبعد [علي حرب، أوام الحداثة في المشروع الأركوني، ص 85] - تلتقط نماذج وآليات وأدوات معرفية غريبة جاهزة، وتحاول تطبيقها بحذافيرها [ميري وإبراهيمي بور، نظرية نقد العقل العربي.. دراسة نقدية، ص 264 فما بعد]، وهذه الطريقة في التعامل تحنط العقل وتفتقر إلى الإبداع وإلى الترابط [علي حرب، نقد النص، ص 85]، بل ربّما يكون تطبيق بعض النماذج والنظريات

بصورة غير صحيحة، وتكون له نتائج وخيمة في الكثير من الأحيان. فمثلاً يقول أحدهم: «لقد اشتهر باشلار بمصطلح القطيعة الإستمولوجية، الذي انتقل تأثيره إلى العالم العربي، وقد اعتمده محمد عابد الجابري في كتابه "نقد العقل العربي"، لكنّه لم ينجح في تطبيقه كما ينبغي» [هاشم صالح، محاضرات الحداثة التنويرية.. القطيعة الإستمولوجية في الفكر والحياة، ص 67].

2. أنّ أهمّ خصّيسة من خصائص المعرفة العقلية عند أتباع تاريخية العقل هي أنّها تقوم على مجموعة من الفرضيات الذهنية، وليس على أسس ومبادئ بديهية، ولا تهدف إلى كشف الواقع بقدر ما تحاول أن تخلق وتبتدع مفاهيم جديدة. وأحكامها ليست مطلقةً وكليّةً بل إنّها محصورة وموضوعية، وهي ليست ثابتةً، بل هي متغيرةً ومتحوّلة. وهذا ما يستلزم السفسطة التي نهض أرسطو سابقاً لردّها، غير أنّها اليوم اكتست ثوب العلم المعاصر. فمع أنّ أتباع تاريخية العقل لا يصرّحون بالسفسطة، إلّا أنّ مبادئهم تستلزم القول بها، بحيث يمكن اعتبار التشكيك البنيوي والسفسطة واحداً من لوازم تاريخية العقل وتبعاتها، ولا سيّما وأنّ مبدأ نسبية الإدراك والحقيقة يلزم التشكيك والسفسطة. وحيث يكون التشكيك والسفسطة ملازمًا لمباني تاريخية العقل فإنّ بطلانه سوف يشكّل دليلاً على بطلان مباني تاريخية العقل. يقول الأستاذ مطهري: «إنّ المحقّقين من الحكماء والفلاسفة وجدوا أنّ الحجر الأساس الذي يبدأ منه البحث هو مبدأ أنّ هناك واقعيةً، وبذلك يتميّز البحث الفلسفي عن السفسطة، وهذا الأصل يقيني وفطري وهو مورد للقبول والإذعان من كلّ إنسان حتّى السوفسطائي، وإن لم يكن ملتفتاً إليه» [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 3، ص 367].

3. أنّ رؤية تاريخية العقل تناقض نفسها بنفسها، إذ إنّ هذه الرؤية في حدّ ذاتها وليدة الواقع، ونتيجة ظروف زمكانية وثقافية معيّنة، ومن هنا فإنّ الأحكام التي تصدرها لن تخرج خارج نطاق التاريخ، فالذين قدّموا هذه الرؤية لم يخرجوا من ثقافتهم وواقعهم وزمانهم، بمعنى أنّهم ليسوا فوق الزمان، وإنّما هم يتحدثون ضمن التاريخ. وعلى هذا الأساس فإنّ هذه النظرية وغيرها هي وليدة واقع معيّن لا يمكن أن تتعدّاه إلى غيره أو أن تنطبق عليه. وقد أقيمت البرهان على عدم صحّتها. [المصدر السابق، ج 1، ص 504]

4. أنّ هذه الرؤية البنيوية التي يتبنّاها بعض أتباع التاريخية تبعاً لفوكو تؤدّي لا محالة إلى إلغاء البشر والموجودات، وكذلك إلى إقصاء الواقع وكلّ فعالية إنسانية؛ لأنّها تعطي المكانة الأولى للإبستمي، أي تلك الشبكة اللاشعورية والمجهولة من القواعد والمبادئ التي يؤول إليها الخطاب المعرفي في نهاية الأمر؛ لأنّ النظام المعرفي اللاشعوري هو المسؤول عن إنشاء

- المعارف والتحكّم فيها، وليس عقل الإنسان والبشر أو الواقع والموجودات.
5. بما أنّ الحقيقة - وفق رؤية تاريخية العقل - ليست واحدة وليست عامّة، وإنّما هي خاضعة للشرائط التاريخية، وثمة خلفيات هي الأساس الذي تبتني عليه المعرفة في كلّ حقبة تاريخية، فإنّه لا يبقى مجال للحكم أو المقارنة أو التقييم بين نظامين معرفيين. ولا توجد معايير يمكن من خلالها معرفة النظام المعرفي المناسب.
6. أنّ القطيعة التي يدعو إليها أتباع التاريخية أمثال أركون والجايري بتبع باشلار وفوكو غير ممكنة؛ لأنّ هذا الانقطاع غير ممكن أصلاً، ولم يحصل يوماً من الناحية التاريخية، لامتدادات التراث وتجذّره في بنيات الإنسان ومقوماته النفسية والعقلية والادراكية. [طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 9]
- وأما ما حدث للناس في الغرب بعد الثورة الفرنسية، فليس قطيعةً كئيّة مع التراث الماضي برمته، وبالتالي لا يمكن اعتباره قطيعةً تامّة مع العقل الذي كان سابقاً عن الثورة الفرنسية، وإنّما هو قطيعة جزئية مع نمط معيّن من المدركات والمعارف التي تقع ضمن بعض المدركات الاجتماعية الاعتبارية التي يمكن أن تخضع للتغيّر. [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 598]
7. أنّ إحدى مفارقات بعض أتباع التاريخية هي الادّعاء بأنّ العلماء خاضعون للنظام المعرفي والخلفية اللاشعورية الحاكمة على العملية الذهنية والعقلية في كلّ مجتمع من مجتمعاتهم، ومن جهة أخرى فإنّ أتباع التاريخية هؤلاء أنفسهم قد أدركوا رؤى العلماء كأقّة (علماء المشرق مثلاً وعلماء الغرب وعلماء اليونان وعلماء الفرس و...)، بحيث إنّهم بينوا علّة الاختلاف والقطيعة معهم. ومن هنا فإنّ رؤية تاريخية العقل تحمل بذور فنائها في ذاتها؛ إذ إنّ من يعيش في ظروف تاريخية وثقافية معيّنة لا يمكنه - بناءً على رؤيته التاريخية - تعميم ما وصل إليه على سائر الثقافات والجماعات والظروف الأخرى. وهذا ما أوقع أتباع تاريخية العقل في مغالطة "المصادرة على المطلوب" حينما أخذوا ينطلقون من آراء محدودة ويعمّمونها على الفرق والطوائف كافةً.
8. فيما يرتبط بتأثير الثقافة والمجتمع في الأسس الفكرية والنظريات العلمية، فيمكن القول إنّ المفكر في مسار العلم لا يكون مجرداً من العوامل والخلفيات الفردية والاجتماعية، بل إنّ يتأثر بالمجتمع على نحو طبيعي، حيث يأخذ الكثير من مبادئه من صلب الثقافة، ويقيم نظرياته عليها. إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ المباني والنظريات مجردة عن المجتمع، فهو مخالف للحقيقة، وبالتالي القول بأنّ هذه الأمور ذات هوية تاريخية بحتة. بل إنّ لهذه الأصول

الأولية وكذلك النظريات الناشئة منها، واقعية ذاتية بغض النظر عن المجتمع، وإتّها تعبّر عن حقيقة، وتتّصف بالصدق والكذب بلحاظ مطابقتها أو عدم مطابقتها لها، ولها قابلية إصدار الأحكام العملية. وبعبارة أخرى فإنّ للعناصر والعوامل والخلفيات الفيسولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية دورًا إعداديًا في المعرفة، فهي تمثّل ظرفًا للظهور والتحقّق التاريخي للعلم.

9. أنّ العقل السليم هو الذي يفرض على الإنسان السير وفق معايير ثابتة وصحيحة في قبال الخيال والوهم اللذين لا يعيران أهميّة للمطابقة مع الواقع. ومن هنا فإنّ العقل بنفسه يحكم بضرورة أن يسلك طرقًا واضحة ويتّخذ مناهج متينة وصائبة من أجل بلوغ الحقيقة. ومع أنّ بلوغ هذه الحقيقة صعب إلاّ أنّه ليس محالًا. وعلى هذا الأساس فقد جمعت ودوّنت ضوابط ومعايير خاصّة بالتفكير الصائب والاستدلال المتين عبر التاريخ تحت مسمّى علم المنطق. وهو العلم الذي يهتمّ بطرق التفكير السليم الموصل للواقع والحقيقة وقواعده. ومع أنّ تطبيق هذه القواعد حين عملية التفكير ضروري إلاّ أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ المطبق لها قد يكون صحيحًا دائمًا في تطبيقاته، بل قد يخطئ في العديد من الحالات؛ نتيجة تدخّل عوامل أخرى ترجع إلى المنطبق ذاته.

10. أنّ العقل لم يفرض عليه أحد أيّ قانون أو معيار، وإتّما هُنّس من قبل خالق الكون بهذه الطريقة، فمثلاً لا يمكن للعقل أن يرفض مبدأ عدم إمكانية اجتماع النقيضين؛ لأنّ نفس العقل يقول بأنّ مخالفة هذا المبدأ تؤدّي إلى المحال الذاتي. إنّ العقل مبرمج على السير في إطار خاص، ولا يمكنه أن يتعدّاه، لا لأنّ الله أو الدين هو الذي فرض عليه ذلك تشريعياً، وإتّما هندسته كانت هكذا تكوينياً.

ج- المباني الوجودية لتاريخية العقل

إنّ المراد من البعد الوجودي والأنطولوجي هو وجود العالم والأشياء الموجودة فيه. وقد تأثّر أتباع تاريخية العقل بفلاسفة ما عبد الحداثة فيما يرتبط بالمباني والأسس الأنطولوجية التي شيّدوا عليها رؤيتهم حول تاريخية العقل. ومن أهمّ تلك المباني الأنطولوجية هو الفردانية والضرورة.

ثمّة عنصران مهمّان من العناصر المبنائية للتاريخية لعبا دورًا بارزًا في بلورتها هما: الفردانية (individuality) بدل التعميم، والتطوّر (Development) بدل العينية والثبات، والمراد من الفردانية هنا هو أنّ الظواهر التاريخية والثقافية منحصرة ومحدودة ومتفرّدة، ومن أجل تبيينها ليس علينا الرجوع

إلى الأصول والمبادئ المشتركة. ومعنى التطور والسيرورة هو أنّ فردية كلّ شخص هي نفسها تاريخ تحوّله وتطوّره في عملية السيرورة عبر تاريخه المعين، وليس أنّه أمر ثابت. [عرب صالح، تاريخ نغرى ودين، ص 57 و58]

ينسجم التفرد والانفراد في الفلسفة الوجودية مع العنصر الفردانية. فكلّ وجودي هو شخص منفرد لا مثيل له. كما يلزم الفردية - الفردانية - نظريتان لا تنفكان عنها: التمرد على كلّ المرجعيات العليا على الفرد، وعدم الاعتقاد بأيّ وسيلة معرفية أعلى من العقل الفردي الجزئي. وعلى هذا الأساس تنكر التعاليم البروتستانتية أيّ نظام له صلاحية تبين المذهب الديني الغربي بطريقة مشروعة لتطرح بدل ذلك ما يدعى بأنّه "حرية النقد"، أي أنّها تبين ناتج عن حكم شخصي ويكون قائماً على استخدام العقل الفردي الجزئي فحسب. ومن هنا كانت النتيجة الطبيعية لهذا الأساس أن ظهرت مجموعة كبيرة من النحل والفرق بحيث لا تشير كلّ منها إلى شيء أكثر من العقيدة الشخصية لبعض الأفراد. تزول في حقل الدين العناصر العقلانية الثابتة ليصبح الدين "إحساساً دينياً"، أي مجموعة من الآمال المبهمة والعاطفية التي لا يمكن تبريرها بأية معرفة واقعية. وهذا ما يمكن مشاهدته بوضوح كذلك في أبحاث محمد أركون وكلماته. [أركون، تاريخية الفكر الاسلامي، ص 39]

أما بالنسبة لعنصر السيرورة أو التطور فيمكن القول إنّ التاريخية تنتهي إلى التقدمية (progressism)، أي أنّ التاريخ يتقدم ولا يتكرّر لأحد، ويتوجّب البحث عن حقيقة الأمور في إطار تطورها وتوسّعها. فحقيقة كلّ شيء هي طبيعته السائلة. وهذا معنى كلام هايدغر عندما يقول: «وجود الإنسان يكتسب معناه في الإطار الزمني» [هايدغر، الوجود والزمان، ص 34]. ف "التاريخية" قائمة على ديناميكية التغيير، وتكرس التطور المستمرّ بدل الثبات. وهذه المسألة قد تبلورت بصورة واضحة من خلال البحث الأركيولوجي الذي مرّ ذكره.

وعلى هذا الأساس فإنّ أتباع تاريخية العقل كأركون مثلاً اعتبروا فكرة الحقيقة متجسّدة دائماً وفي كلّ مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. وهي صدّى للاحتياجات والتحدّيات والتطلّعات الموجودة لدى جماعة من الناس. ومن هنا فليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخصّ الكائن الإنساني المتفرد والمتشخّص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس. كما أنّها موجّهة لكي تعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي - تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها وعلى الحقيقة [أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 37]، فلا حقيقة متعالية ومجرّدة، ومن قال بها فإنّه سينتهي لا محالة إلى النزعة الدوغمائية.

وما دامت الحقيقة هي صدّى الثقافة الاجتماعية لدى أفراد معيّنين وفي نطاقات محدودة، فإنّها من

جهة أخرى - كما نرى مع الجابري وأركون - تاريخية، بمعنى أنّ الحقيقة ليست واحدةً عبر التاريخ، وإتّما هي مختلفة عبر حقب وأزمان وعصور مختلفة - كما أثبتته الحفر الأركيولوجي - فهي متغيّرة وفي حال حركة وتطورٍ وصيرورة.

ومن هنا لم تعد الحقيقة مسألة قبلية أو أزلية ثابتة، وإتّما غدت أمرًا إنسانيًا تتبدّل تبعًا لحيثيات أنطولوجية لا تخرج عن سيرورة التاريخ. وإذا كان القدماء قد آمنوا بالحقيقة المطلقة والواقع المطلق، فإنّه في الوقت الذي ينبغي فيه حسب الرؤية الجديدة إدراك حدود التواجد الإنساني في هذا العالم المحصور، وفي هذه الدنيا المتغيّرة التي لا تثبت على حال، فإنّه لن يبقى سوى رؤية ذاتية للإنسان الفرد الحقّ الكامل في أن يتصوّر عيشته بالصورة التي تحلوه.

د- تأمل حول المباني الوجودية لتاريخية العقل

تعاني المباني الوجودية لتاريخية العقل من الكثير من الملاحظات:

فأولاً: أنّ أول ما يرد على دعاوى هذه الرؤية أنّه لم يؤت على ذكر دليل أو تبرير عقلي أو نصّي عليها. وبعبارة أخرى فإنّ كلمات أتباع تاريخية العقل بدل أن تكون قائمةً على الدليل فإنّها قائمة على العلة؛ بمعنى أنّهم لمّا شاهدوا في العديد من الحالات تأثر الإنسان بالثقافة والأوضاع والأحوال الزمانية والمكانية، فإنّهم عمّموا ذلك وذهبوا إلى طرح هذه النظرية، لكن لا يوجد في كلامهم دليل على أنّ عقل الإنسان لا يمكنه بالضرورة أن يصل إلى الواقع، أو ليس هنالك واقع بصرف النظر عن تأثير التاريخ والزمان والمكان الخاصّ به.

فما هو المحذور في أن يكون هنالك واقع وراء مدركات الإنسان وبإمكان الإنسان بلوغه من دون أخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار. فلا دليل على ذلك إلا أن يكون التاريخ والثقافة من الأبعاد والحيثية الوجودية للإنسان، التي لا تقبل الانفكاك عنه، وهو ما سيؤدّي إلى عدّة محاذير منها:

1- لو كان التاريخ والثقافة المرتبطة بعصرٍ من العصور من الأبعاد الوجودية للإنسان بحيث تشكّل عقله وتكون منفردةً ويكون هناك علاقة تأثير وتأثر متبادل وضروري بينهما، فإنّه لا يمكن حصول أيّ اشتراك بين فردين حول فهم أية مسألة؛ لأنّ الأوليات والفرضيات سوف تتغيّر بتغيّر الزمان، وهي في حال صيرورة وسيلان. في حين أنّ الكثير من المسائل اتّحدت حول الآراء واشتركت فيها الأقوام، بالرغم من مرور قرون متمادية حولها. ويمكن لحاظ ذلك فيما يتعلّق بأسس المسائل العقدية الكبرى، حيث يشترك فيها المسلمون كافةً منذ أكثر من 14 قرنًا على الرغم من اختلافهم ثقافيًا واجتماعيًا. فهل

يمكن القول إنّ تلك الفرضيات والأوليات خلال 14 قرناً لم تتغيّر؟ وإنّ الظروف الاجتماعية والثقافية بقيت ثابتةً وخالدةً؟

2- الوقوع في النسبية، فعند القول إنّ العقل تاريخي وتابع لظروف الشخص الثقافية والمحيط والاجتماع، فإنّ من الضروريّ بالتالي الوقوع في هذا المحذور، وهو أنّ عقل المعصوم - بما فيه عقل النبي ﷺ - نسبي؛ إذ لا يمكن التفكيك بين عقله واعتباره مطلقاً وبين بقيّة العقول الأخرى؛ لأنّه لا يوجد ملاك ومعياري يمكن الاعتماد عليه.

ثانياً: أنّ القول بعدم وجود حقيقة وراء ذهن تكون المعارف والإدراكات مطابقةً لها، لا يترك مجالاً لتأسيس المعرفة. وستغيب فيها المعيارية، فأتباع تاريخية العقل يتبنون رؤية التماسك حول الواقعية، بمعنى أنّ التناسب هو ملاك صحّة المعارف وصدقها، ولكنّ هذه الرؤية تعاني من الكثير من الإشكالات من بينها:

1- يلزم هذه الرؤية التسلسل والدور؛ لأنّه لا بدّ من إثبات صحّة قسم من القضايا من خلال إثبات التماسك مع القسم الآخر، وكذلك الأمر بخصوص الأخير.

2- ما هو ملاك الصدق المطروح بخصوص هذه الرؤية نفسها؟ هل هو التماسك نفسه أو شيء آخر؟

3- أنّ مقتضى غريزة البحث والسعي نحو الحقيقة الكامنة في الإنسان وسعادته المنوطة ببلوغها، وما ذكر ليس سوى محاولة للفرار من أصل المسألة من خلال صبغها بشكل سطحي.

4- أنّ أيّ خرافة أو كذوبة يمكن أن تكون معرفةً صادقةً إذا تمّ نسجها بشكل متماسك ومتمين.

نعم، قد يقال إنّ التماسك قد حدث بواسطة الحسّ والعقل والتجارب البشرية، وبالتالي لا يسمح باعتبار الخرافة والأسطورة معرفةً حقيقيةً.

والجواب واضح: فلو فرض صحّة هذا الادّعاء، فإنّه لم ينشأ عن التماسك بل من باب مطابقة قسم من القضايا الحاصلة من الحسّ والتجربة، وإلا لو كان هناك احتمال لوجود خلل نظمي واحد في جميع المعارف البشرية لتهاوت تلك المعرفة، ولن تصبح سوى خرافة وأسطورة متناسقة أو شبهها. [معلمي، معرفت شناسی، ص 161]

والحاصل هو أنّ رؤية أتباع تاريخية العقل تواجه أزمةً داخليةً، إضافةً إلى أنّها لن تقدّم شيئاً لرفع المشكلة المعرفية؛ بل تجاوزت جوهر المشكلة وهربت منها من دون أن تحلّها. وفي هذا المجال لا بدّ من التذكير أنّ نظرة الحكماء المسلمين القائلين بالمطابقة التامة هي الصحيحة وفقاً للعقل السليم، وتتضمّن التماسك والانسجام، بل إنّ التجربة والعقل يتمتّعان فيها بقيمة حقيقية بالمعنى الصحيح.

النتيجة

إنّ رؤية تاريخية العقل مثلما وظّفها أتباعها ليست سوى محاولة لدراسة مكوّنات العقل العربي وآلياته بمنهجية عقلانية غربية معاصرة، وعلاوةً على أنّها خالية من البراهين القاطعة في المسائل التي حاولت علاجها، فإنّها تعاني من العديد من الأزمات على مستوى التحديد المفهومي، وعلى مستوى المباني المعرفية والوجودية التي تركز عليها، بل إنّها تحمل بذور فنائها في ذاتها؛ فالعقل الذي يتحدّث عنه أتباع تاريخية العقل يندرج ضمن الحكمة الإسلامية في نطاق العقل الجدلي لا إطار العقل البرهاني الرصين الذي يقوم على أسس متينة ومناهج منطقية محكمة. ومن هنا لا يمكنهم تعميم أحكام هذا العقل - أي الجدلي - على بقية أحكام العقل بما في ذلك البرهاني.

لقد انتهت تاريخية العقل إلى أنّ إنكار الأسس والمبادئ العقلية البديهية يقود إلى السفسطة والنسبية الباطلة، ويجعل المعرفة البشرية لا تقوم على أسسٍ متينٍ تستند عليه. كما غابت عنها المعيارية، واقتربت بالتالي إلى الفوضوية والوادية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط1، 1404هـ

ابن رشد، محمد الوليد، رسالة النفس، رسالة النفس، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994 م

أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب.. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقى.

أركون، محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، بيروت، 1996 م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

أركون، محمد، الفكر الاسلامي، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.

أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت - الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.

أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 1991 م.

أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 1997 م.

الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1996 م.

الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991 م.

الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1991 م.

الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي.. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، 1993 م.

الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 4، 1991 م.

الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم.. العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 1994 م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط 4، 1990 م.

حرب علي، نقد النص (النص والحقيقة)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1995 م.

الدليمي، الحسن بن أبي الحسن، إرشاد القلوب المنجي من عمل به من أليم العقاب، تحقيق هاشم الميلاني، إيران، دار

الأسوة، ط 1، 1417 هـ.

الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979 م.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، 1416 هـ.

رضانيا، حميد رضا، تفكر عقلي در كتاب وسنت [التفكر العقلاني في الكتاب والسنة]، قم، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، ط 2، 1394 ش.

الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1414 هـ.

زتيلى خديجة، بنيديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، القاهرة، المركز العربي الاسلامي للدراسات الغربية.

سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع.. الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت وغيرها، المركز الثقافي العربي وغيره، ط 1، 2006 م.

الشريف الرضي، محمد ابن الحسن، نهج البلاغة (صبيحي صالح)، قم، الهجرة، 1414 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، قم، بيدار، 1379 ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، طهران، مركز دراسات العلوم الانسانية والمطالعات الثقافية، ط 2، 1383 ش.

صالح، هاشم، محاضرات الحداثة التنويرية: القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة، بيروت لبنان، دار الطليعة، ط 1، 2008 م.

الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، قم، مؤتمر الشهيد الصدر، ط 2، 1382 ش.

الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مقدمة وتعليق الأستاذ مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق، ط 1، 1421 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، انتشارات اسلامي، ط 5، 1417 هـ.

طرابيشي، جورج، مجموعة نقد العقل العربي: نظرية العقل، بيروت، دار الساقى، ط 1، 1996 م.

طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، المؤسسة الحديثة للنشر، ط 1، 1987 م.

عرب صالحى، محمد، تاريخ نگرى ودين [التاريخية والدين]، طهران، انتشارات مركز تحقيقات فرهنگى و اندیشه اسلامي، ط 1، 1391 م.

الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، ج 1، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط 1، 1408 هـ.

الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 2005 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، قم، نشر الهجرة، ط 2، 1409 هـ.

الفقيه، شبر، الفكر الفلسفي العربي المعاصر.. إشكالية التأويل، بيروت، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط 1، 2009 م.

الفيومي المقري، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العصرية، ط 2، 1418 هـ.

كاسيرو، إرنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية للطباعة، ط 2، 1997 م.

المالكي، عبد الله، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي.

مجموعة من المؤلفين، عين الحكمة: العقل في تاريخ الفكر الإسلامي، ترجمة عباس جواد، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، 2015 م.

مجموعة من المؤلفين، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، النجف، المركز الإسلامي للدراسة الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط 1، 2019 م.

محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.

معلمي، حسن، معرفت شناسی [نظرية المعرفة]، قم، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، ط 1، 1383 ش.

أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29.

حرب، علي، أوهام الحدائفة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، العدد 21، السنة 5، خريف 1993 م.

عادل لغريب، مدخل إلى معرفة معاني العقل في النصوص الدينية، مجلة العميد، السنة الرابعة، المجلد السابع، العدد 28.

عرب صالحى، محمد، اندیشه نوین دینی، سال چهارم، شماره چهاردهم، پاییز 1387 ش.

عرب صالحى، محمد، تاريخ نگرى ومرزهاى علم [التاريخية وحدود العلم]، مجلة الدراسة الفكر الديني المعاصر، السنة الرابعة، العدد الرابع، خريف 1387 ش.

قائمي نيا، عليرضا، مجلة روافد فكرية، العدد 1، السنة الأولى، خريف 2012، مركز نشر روافد للدراسات والبحوث الفكرية، قم.

ميري، محسن، وقاسم إبراهيمي پور، نظرية نقد العقل العربي؛ دراسة نقدية، ترجمة حسن الصراف، مجلة العقيدة، العدد 11، صفر 1438 هـ.