العقل العربيّ وإشكالاته

مسبقات التفكير النظرية

. رضوان جودت زيادة* .

كيف فكّر العقلُ العربيُّ في عقله؟

أن نفكّر في العقل معناه أن نفكّر في ذاتنا ووجودنا، بما يَعْنيه هذا الوجودُ من مساءلة الماضي والنظر إلى المستقبل معًا. وهذا هو بالضبط منطوقُ المفكّرين العرب المحْدثين لدى تعاملهم مع العقل؛ يقول أحدُهم: «إنّ قضيّة العقل العربيّ هي قضيّتُنا الحضاريّةُ الأولى، لأنّها القضية التي تتوقّف عليها مواجهتُنا لجميع قضايانا المصيريّة مواجهةً قويمةً...»[1] يبدو العقل هنا بمثابة المحوّلة التي إنْ عرفنا فكّ رموزها وأسرارها نَقَلْنا من التخلُّف إلى الحداثة، ومن الرجعيّة إلى التقدُّم. ولكنْ مَنْ تراه يَمْلك هذا السرَّ ويستطيع أن يَفضّ هذا اللغز؟ هنا تَطْرح الإيديولوجيا نفسَها مالكةً للحقيقة، وتقدّم أجوبتَها الجاهزةِ والناجزة: ففي اتّباعها صلاحُ الأمّة، وفي الابتعاد عنها الخسرانُ المبين.

ما نَطْمح إلى تحقيق الإجابة عنه هو: كيف فكّر العقلُ العربيُّ في عقله؟ وبلغة لالاند: كيف فكّر العقلُ المكوِّنُ العربيُّ في العقل المكوَّن العربيّ؟ وما هي آليّات التفكير التي حَكَمت المثقفين العربَ عند تفكيرهم في العقل؟

رهان العقل... سحر التغيير

من الممكن القولُ إنّ كلّ الأسئلة التي طرحها المفكّرون العرب، وكلّ الأجوبة التي قدّموها، تَكْمن في الكشف عن السبب القائم وراء استعصاء العرب على النهوض وعدم قدرتهم على التوافق مع العصر. وحين راحوا يتلمّسون أسبابَ تخلُّفهم طَرَحوا قضيّةَ الاستعمار. ولكنّ بلدانًا عربيّة عدّة لم يطأْها الاستعمارُ مابرحتْ تراوح مكانَها القائمَ تحت خطّ التقدُّم. فأعادوا التفكير في ذاتهم هذه المرّة، فوجدوا إرثًا تاريخيّاً كبيرًا لم تقوَ ظهورُهم على حمله، فحَزموا أمرَهم وقرّروا أن يبدأوا بحلّ إشكاليّتهم مع التراث. ودَخَلْنا دوّامةَ الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة، إلى آخر هذه الثنائيّات التي لم تَنْتهِ بعدُ.

سئم العربُ من ذلك، وداخَلَهُمْ شكٌّ كبير في أن يكون عمادُ النهضة لدى غيرهم من الأمم عائقًا لهم دونها. فنشأتْ ظاهرةُ الانتقال من موقفٍ إلى ضدّه لدى عددٍ من المفكّرين العرب، كما حدث مع زكي نجيب محمود في **تجديد الفكر العربيّ** في ما يخصّ مشكلةَ التراث.

ثم حزم المفكّرون العربُ أمرَهم مرّةً أخرى، وقرّروا أن يبدأوا بذاتهم أولاً. لكنّ الذات لا تتعيّن إلاّ بوعي ذاتها، وهذا غير متحقّق إلاّ بعقلها. ولذا وضع المثقفون العقلَ العربيَّ على الطاولة وبدأوا بتشريحه من جديد

أ ـ أصحاب الإيديولوجيا التقدُّميّة.

وهكذا راح بعضُهم يتساءل: «هل العقل العربيّ خرافيّ؟»[2] دون الوقوف ولو للحظة أمام هذه الإطلاقيّة المخيفة، مع أنّه يعرِّف نفسَه بأنّه يَنْتمي إلى الإيديولوجيّة العلميّة التقدُّميّة. ويجيب بكثيرٍ من الثقة: «أنّ المواقف الخرافيّة الكامنة والمغلّفة بقشور رقيقة من التعليم تشكّل جوهر العقليّة الاجتماعيّة لدى المجتمع العربيّ.» لكنْ ما السبب وراء انتشار الخرافة في هذا العقل؟ هنا تجيبنا الإيديولوجيّة العلميّة، وبكثيرٍ من الثقة والحماس أيضًا، بـ «أنّها نابعة من صلب الإيديولوجيا الدينيّة ذاتها، وبسبب انعدام الحريّة الفكريّة والحريّة الاجتماعيّة بالمفهوم التقدُّميّ، وبسبب استمرار تحكُّم الفئات المحافظة ذاتِ العقليّة العشائريّة الفرديّة سواءً مباشرة أو عن طريق بيروقراطيّاتٍ

---

* ـ باحث سوري.

١ ـ د. حسن صعب: **تحديث العقل العربيّ ـ دراسات حول الثورة الثقافيّة اللاّزمة للتقدُّم العربيّ في العصر الحديث** (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٠)، ص ٣.

٢ ـ د. إبراهيم بدران ود. سلوى الخماش، **دراسات في العقليّة العربيّة: الخرافة** (بيروت: دار الحقيقة، ط ٣، ١٩٨٨)، ص ٨.

وشبهِ برجوازيّاتٍ عسكريّةٍ أو متعسكرة.»[1] فالدين يقف إذًا وراء انتشار الخرافة وانعدام الحريّة ـ لا الحريّة بإطلاق، بل تلك المشروطة بالمفهوم «التقدُّميّ» فقط! ومادام السببُ قد عُرف، فما السبيلُ إلى إزالته لتعود الأمورُ إلى مجراها الطبيعيّ وليعودَ العقلُ العربيُّ عقلاً بلا خرافة؟ هنا تُسارعُ الإيديولوجيا بالجواب: إنَّه «الثورة» التي تتحقَّق من خلال «علمنةِ وتحديثِ العلاقات والمفاهيم الإنتاجيَّة والاجتماعيَّة عن طريق التغيير الجذريّ المتواصل الواعي.»[2]

قبل أن نَنْتقل إلى نموذجٍ آخر من الرهان على العقل وقدرته السحريَّة على التغيير، لا بدّ أن نَهْمس في أذن هذه الإيديولوجيا سؤالاً نراه صعبًا على التفسير لديها: فمن يقوم بهذه الثورة مادام العقلُ العربيُّ سادرًا في الخرافة؟

لنَنْتقلْ إلى نموذج آخر، شقيقٍ للسابق في الإيديولوجيا، ولكنَّه مختلفٌ عنه في مقاربة الموضوع. هذا الآخر لا يأْتي العقلَ العربيَّ من قِبَلِ الخرافة وإنَّما يَعْتبر أنَّ العقل العربيّ **كلَّه** في أزمة، ويرى أنَّ التردّي العربيّ القائم الآن لا مخرج له سوى التسلُّح بالمنهج القائم على الذاتيّ والموضوعيّ. فثمَّة منهجان رئيسيَّان، في زعمه، لطريقة صنع العرب حياتَهم: النموذج الرأسماليّ، والنموذج الاشتراكيّ. الأوَّل أدّى إلى تكوين عقلٍ غيرِ قوميّ وغيرِ علميّ وغيرِ بنائيّ، ويَعْجز تمامًا عن تخطّي حالة التخلُّف الراهنة: بينما يؤدّي الثاني إلى تكوين عقلٍ قوميٍّ علميٍّ بنائيٍّ مرتبك، دون مستوى العقل المطلوب للتخطّي المذكور.[3] وهكذا تصنِّف الإيديولوجيا العقولَ تنازليّاً: إذ بقَدْر ما يكون العقلُ وفيّاً لها يكون علميّاً وقوميّاً وبنائيّاً ويحتلّ المرتبةَ الأعلى: وبقدْر ما يزداد خصومةً لها يكون غيرَ قوميّ وغيرَ علميّ وغيرَ بنائيّ وتتراجعُ درجاتُه إلى الحضيض. ولكنْ إذا «كانت الرأسماليَّةُ في البلاد العربيَّة لم تَعْمل على ابتكار قيم جديدة أو وجهةِ نظرٍ جديدة لا عن العالم ولا عن الحياة وإنَّما ظلّت قانعةً بجهلها وراضيةً ببهيميّتها [كذا]... فإنَّ العقل الذي أَسْهمت البورجوازيَّةُ العربيَّةُ في تكوينه لم ينشأْ لا في صراع مع الطبيعة ولا في مواجهة الصناعة المتجدِّدة. بل يُمْكن القول إنَّ شروطَ تجهيل العقل هي وحدها الشروط المتحقِّقة.»[4] وإذا كان هذا هو حالَ العقل البرجوازيّ فما هو حالُ العقل الاشتراكيّ في البلاد العربيَّة؟ يقول الكاتب: «لقد خلق النموذجُ الاشتراكيُّ لدى العقل الأوروبيّ نزوعًا قوميّاً متناميًا، فيما يُفْترض أنَّه وَجْهٌ لبناء جامعةٍ إنسانيَّةٍ شاملة. إلاَّ أنَّ الرأسماليَّةَ حَرَفَتْ مسارَه ليصبح تعصُّبًا قوميّاً... أمَّا في الأقطار العربيَّة فإنَّ القوى ذاتَ التوجُّه الاشتراكيّ لم تنشأْ على نحوٍ واحد، بل أدّى اختلافُ العوامل الموضوعيَّة والذاتيَّة بين قطر عربيّ وآخر إلى تكوين أكثرِ من صيغة للتحكُّم في تكوين الفكر الاشتراكيّ... وبالتالي أكثر من عامل لتحديد بنية العقل.»[5]

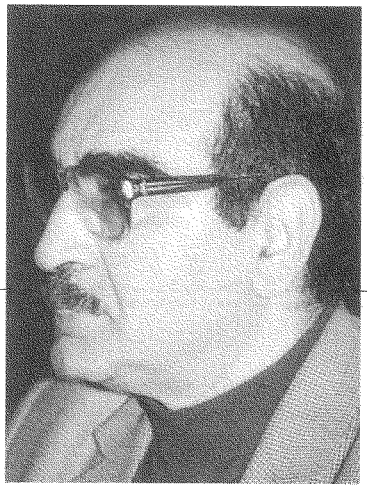
وهكذا يَظْهر مدى هيمنة الإيديولوجيا على العقل بدل أن يكون العقلُ حاكمًا للإيديولوجيا. فالعقل الاشتراكيّ، بحسب هذه الإيديولوجيا، يمثِّل المخرجَ الوحيدَ للأزمة التي يعيشها العقلُ العربيّ، وكلُّ خطإٍ أو انحرافٍ ليس ناتجًا حتمًا عن تركيبة هذا العقل (إذ هو براء من الأخطاء) وإنَّما تُمْكن إعادتُه وبكثيرٍ من اليسر إلى عوامل خارجيَّة وإلى قوى التحكُّم الرأسماليَّة والرجعيَّة التي تتربَّص بهذا العقل.

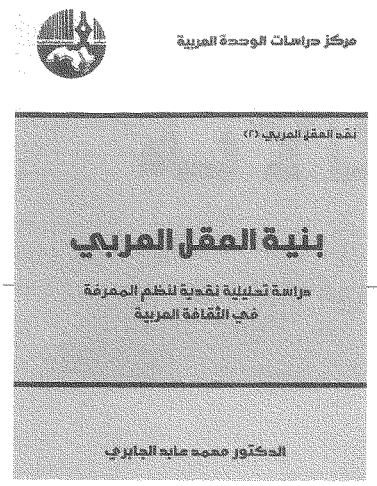
يتساءل هذا العقل عن هيمنة التراث في الساحة الثقافيَّة العربيَّة، ويَعْتبر أنَّ العقل

---

١ ـ٢ ـ المصدر السابق، ص ٨، ٩، ٣١٢.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ د. حامد خليل، **أزمة العقل العربيّ** (دمشق: دار كنعان، ط ١، ١٩٩٢)، ص ٥، ٦، ٢٠.





مع محمد عابد الجابري أصبح العقل ونقدُه وتحليلُه مدار اشتغال معظم المفكّرين العرب

العربيّ أصبح مصابًا بحمّى التراث. ويجيب عن سؤال نفسه بنفسه: «إنّ ما حدث لا يَدْعو إلى التفاؤل. بل لن نبالغ إنْ قلنا إنّ حجم التراجع الذي سجّله ذلك العقلُ كان أكبرَ بكثيرٍ ممّا حقّقه من تقدُّم في هذا المجال. فقد وجدت القوى الرجعيّةُ الفرصةَ سانحةً للانقضاض على بقايا الفكر التقدُّميّ التي لم تَسْقط بعد، ونجحتْ إلى حدٍّ كبير في زعزعة ثقة الجماهير به، وحَشْرِه في خانة الدفاع القاتلة.»[١] فعدم قدرة العقل الاشتراكيّ على التغيير لا تعود إلى بنيته الداخليّة، وإنّما إلى الحصار المضروب عليه من قبل القوى الرأسماليّة والبرجوزاريّة والرجعيّة، بل من قبل الجماهير أيضًا التي يَجْعل تعليمَها وتثويرَها غايتَه وهدفَه! هنا تثور الإيديولوجيا على نفسها وتُعْلن أنّ أيّ طريقٍ لتحديث العقل العربيّ إنّما «يتطلّب تغيُّراتٍ نوعيّةً وكميّةً سريعةً في الفكر والسلوك. وليس هناك مَنْ يماري اليومَ في ثوريّة التحديث... ولكنّ التساؤل هو حول العلاقة بين الثورة والعنف.» ولا يَتْرك الكاتبُ لنفسه ولقارئه فسحةً لالتقاط الأنفاس، بل يصيح بأعلى صوته: «إنّ الاستقراء التاريخيّ يدلّنا على أنّ الإنسان يواجِهُ حالاتٍ تَفْرض عليه اختيارَ العنف طريقًا للحريّة والتقدُّم.»[٢] فالثورة مطلوبة لتحديث هذا العقل العربيّ وجعله عقلاً علميّاً اشتراكيّاً، والعنفُ مبرَّرٌ لتحقيق هذه الثورة.

طبيعيٌّ بعد ذلك أن تَرْفض هذه الإيديولوجيا أيَّةَ قراءةٍ أخرى للعقل. وهكذا يَعْتبر أحدُهم أنّ قراءة الجابري للعقل تَحْوي نزعةً مثاليةً صارخة ولكنّها تحاول أن تَسْتر هذه العورةَ بأقوال ماديّة أو شبهِ ماديّةٍ متناقضةٍ[٣] ـ وهذه أحبولة إيديولوجيّة رئيسيّة في فكره، وغالبًا ما يَلْجأ إليها في ستر «عورات» أطروحته.[٤]

ب ـ أصحاب الإيديولوجيا الإسلاميّة. ليست الإيديولوجيا الماركسيّة بدعًا بين الإيديولوجيّات العربيّة التي راهنتْ على العقل باعتباره محرّكَ التغيير وأداتَه. بل إنّ الإيديولوجيا الإسلاميّة اعتبرتْ «أنّ ما أصاب الأمّةَ من تشرذمٍ، وتشتُّتٍ في تعدُّد الأنظمة، واصطناعِ الحدود، إلى جانب فقرٍ وجهلٍ الشعوب العربيّة... شواهدُ واقعيّةٌ تَسْتوجب التأمُّلَ والتبصُّرَ في واقع العقل العربيّ لأنّه هو الأحرى أن يُلامَ على ما أصاب الأمّة.»[٥] وهكذا يغيب أيُّ سياق سياسيّ أو اجتماعيّ أو اقتصاديّ لتفسير الأزمات المعقّدة والمتشابكة، ويَحْضر فقط «العقلُ العربيُّ» بوصفه علةَ الأزمة ومعلولَها. ومادامت الأزمة قد اختُصِرَتْ إلى هذه الرؤية فحلُولها تُخْتصر أيضًا بالاعتماد على إعادة تشكيل العقل العربيّ: يقول الكاتب الإسلاميّ: «إنّ تحليلَ هذا العقل ومعرفةَ إيجابيّاته وسلبيّاته يُعدّ منطلقًا سليمًا ومدخلاً طبيعيّاً لأيّ محاولة من شأنها استعادةُ هذا العقل لرشده ووعيِهِ ومن ثم الانطلاقُ نحو مستقبله المشرق.»[٦] علينا إذن، بحسب هذا المنطق، أن نَقْتصر في مناقشتنا للتخلُّف العربيّ الراهن على العقل العربيّ بوصفه علةَ الداء. وبُعْده عن المنهج الإسلاميّ هو سببُ العلة، ولذلك فإنّ تنضيدَه وفق هذا المنهج كفيلٌ بإزالة كلّ هذا التخلُّف عن الواقع العربيّ.[٧]

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٣.

٢ ـ د. حسن صعب، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

٣ ـ ٤ ـ د. هشام غصيب، **هل هناك عقل عربيّ؟ قراءة نقديّة لمشروع محمد عابد الجابري** (عمّان: دار التنوير العلميّ، ١٩٩٣)، ص ٢٦، ٤٣، ٢٢٦.

٥ ـ ٦ ـ د. عبد الرحمن الطريري، **العقل العربيّ وإعادة التشكيل** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ١٩٩٣)، ص ٣١، ٥٤.

٧ ـ المرجع نفسه، ص ٩٠. وانظر أيضًا: د. محمد إبراهيم الفيومي، **تأمّلات في أزمة العقل العربيّ** (القاهرة: دار الفكر العربيّ، ط ٢، ١٩٩١).

ولا تَكْتفي هذه الإيديولوجيا بذلك، بل تحاول أن تَرْسم ملامحَ للعقل العربيّ **بعد** عمليَّة إعادة التشكيل المطلوبة. إذ «من ملامح العقل العربيّ بصورته الجديدة بعد إعادة تشكيله أن يميِّز بين الحقوق والواجبات، وأن يتحوَّل من حياة التَّرَفِ والدَّعةِ والسكونِ إلى حياة الجدّ والنشاط والحيويَّة. وعليه أن يَكْتسب خاصيَّة العمل الجماعيّ، وأن يكون دقيقًا في تعامله مع غيره، وألاَّ يكون دُمْيةً يوجِّهونه كما يشاءون، وكذلك عليه أن يتميَّز بخصلة المبادرة والمبادأة [!]»[1]

ولكنْ كيف نَنْتقل من المستوى الاجتماعيّ والتجريبيّ إلى المستوى المعرفيّ دون أن نُدْرك أنَّ القفز غير مُمْكن قبل عملية إعادةِ تقعيدٍ نظريّ للمعطيات المعرفيَّة الموجودة ثم العمل على ربطها بالواقع القائم؟ إلاَّ أنَّ الإيديولوجيا تَبْدو قادرةً على تجاوز كل ذلك رغم ادِّعائها أنَّها تتبنَّى المنهج العلميّ. فما وجدناه لدى الإيديولوجيا الماركسيَّة أو الإسلاميَّة متقاربٌ من حيث الرهانُ على العقل عصًا سحريَّةً قادرةً على إخراجنا ممّا نحن فيه ونَقْلِنا إلى ما نريد أن نكون عليه، دون تحرُّجٍ معرفيٍّ يقول بأنَّ العقل مشروطٌ بظروفه التاريخيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي يعيشها ويتشكَّل وفقها ووفق تأثيراته فيها.

ج ـ الجابري وأصحاب الدراسات المعرفيَّة. الخروجُ من وحل الإيديولوجيا وتجاوُزُ المسبَّقات النظريَّة: هذا هو ما حَلمتِ الدراساتُ المعرفيَّةُ بتحقيقه، وعلى رأسها دراسةُ الجابري الأشهر في نقد العقل العربيّ. فالجابري يقرِّر أنَّ استخدامه لفظةَ «عقل» بديلاً من «فكر» هو تجنُّبٌ للإيديولوجيا وابتعادٌ عنها، لأنَّ ما يهتمّ به ليس الأفكار بذاتها بل الأداةَ المنتِجة لهذه الأفكار.[2]

لم يَكُنْ الجابري مختلفًا عن غيره من أصحاب الإيديولوجيَّات في الرهان على العقل لتحقيق سِحْرِ التغيير. بل إنَّه يكاد يكون الأكثرَ تعلُّقًا بهذا السحر، إذ إنَّه يَفْتتح مشروعَه كالتالي: «إنَّ نقد العقل جزءٌ أساسيٌّ وأوَّليٌّ من كل مشروعٍ للنهضة. ولكنَّ نهضتنا العربيَّة الحديثةَ جرتْ فيها الأمورُ على غير هذا المجرى. ولعلّ ذلك من أهمّ عوامل تعثُّرها المستمرّ إلى الآن. وهل يُمْكن بناءُ نهضة بعقلٍ غيرِ ناهض، عقلٍ لم يَقُم بمراجعةٍ شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوُّراته ورؤاه؟»[3] وهكذا تؤجَّل النهضةُ، بحسب هذا الخطاب، إلى حين حَسْمِ قضيةِ نقدِ العقل، وإلى حين انتهاء عمليَّة النقد والتفكيك والتشريح.

لا أبالغ في القول إنَّ لحظة الجابري في نقد العقل العربيّ كانت حاسمةً في الفكر العربيّ المعاصر. فلقد تمكَّن من خلق إشكاليَّةٍ جديدة حين كان الفكرُ العربيُّ مايزال يتعيَّش على الإشكاليَّات التي خلَّفها له «عصرُ النهضة.» وما الردود والتعقيبات المتلاحقةُ عليه إلاَّ أكبرُ دليل على مدى تغلغل إشكاليَّة نقد العقل في الخطاب العربيّ. بل إنَّ مشاريعَ مضادَّةً تصدَّتْ لمجابهة هذا المشروع[4] دون أن تنفي أهميةَ هذا المشروع وحصيلتَه المعرفيَّة الهائلةَ التي خلَّفها.

لقد نقل الجابريّ الفكرَ العربيَّ إلى حقلٍ بِكْرٍ لم تطأه قدمٌ بالنِّسْبَةِ الذي وطأتْه قدماه. فأصبح العقلُ ونقدُه وتحليلُه مدارَ اشتغال معظم المفكّرين العرب، الأمر الذي خلق هالةً من السحر على «العقل» وقدرته العجيبة على التغيير. وها إنَّ أحد المثقفين يتابعه فيقول: «ستُفتح الآفاقُ أمام منظوماتنا المعرفيَّة لتتابعَ

---

١ ـ المرجع نفسه، ص ٤٢.

٢ ـ ٣ ـ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط ٦، ١٩٩٤)، ص ١٢، ٥.

٤ ـ انظرْ جورج طرابيشي، **نظرية العقل** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧) **وإشكاليّات العقل العربيّ** (بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٨). وانظرْ أيضًا طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ٢، ١٩٩٦).

تصاعدَها في بنائها الأنتروبولوجيّ المعرفيّ المعاصر المؤكِّد لهويّتنا... وبالتالي ستتوفَّر إمكانياتُ ومقدِّماتُ الإجابة التاريخيَّة عبر إنجاز مشروع نهضويّ عربيّ من خلال دولة وطنيَّة عربيَّة واحدة أداتُها الكتلةُ الوطنيَّة الديموقراطيَّة ذاتُ الأفق الاشتراكيّ وبعموم الساحة العربيَّة، وتحقِّق إمكانيَّةَ فكّ الارتباط والاستقلال عن مراكز العولمة الإمبرياليَّة وتُسْقط أداتَه المشروعَ الصهيونيّ.»[1] على العقل العربيّ إذًا أن يقدِّم الإجابةَ عن المشروع النهضويّ العربيّ وعن الدولة الوطنيَّة العربيَّة الموحّدة وعن الكتلة الوطنيَّة الديموقراطيَّة المشروطة بالأفق الاشتراكيّ؛ وعليه تحقيقُ الاستقلال عن العولمة الإمبرياليَّة؛ وعليه ـ فوق ذلك كلّه ـ أن يحقِّق الانتصارَ على المشروع الصهيونيّ. العقل العربيُّ هنا أشبهُ بالعملاق الضخم[2] المأسور الذي ستحرِّره عمليَّةُ النقد ليحقِّقَ كلَّ ما نَطْمح إليه. ولا ريب في أنَّ هذه الصورة أشبهُ بأفلام الرسوم المتحرِّكة التي تَنْتَظر لحظةَ وصول البطل ليحقِّق الخيرَ ويَهْزم الشرَّ!

إيديولوجيا العقل والصراع مع الذات

إذا كانت الإيديولوجيا العربيَّة بكلّ تلويناتها قد راهنتْ على العقل بوصفه مفتاحَ التغيير، فإنَّ رهانها هذا لم يكن على العقل بإطلاقٍ بقَدْر ما كان على العقل المؤطَّر بالإيديولوجيا. ولذلك نَسْتطيع القول إنَّ الخطاب الإيديولوجيّ هو خطابٌ مضادٌّ للحقيقة لأنَّه لا يروم المعرفةَ بقدْر ما يَبْتغي السياسةَ ـ والسياسة هنا ليست علمًا له أصولُه وقواعدُه وإنَّما هي كسبٌ للأنصار والجماهير وتبخيسٌ للخصم والآخر. وهذا بدوره يؤكِّد لنا أنَّ العقلَ العربيّ هو عقلٌ مصادرٌ ومحكومٌ بمسبَّقات نظريَّة محدَّدة سلفًا. لذلك حقَّ لبرهان غليون أن يقول: «لقد تحوَّلَ مفهومُ العقل حسب حاجات الصراع الإيديولوجيّ فأصبح شعارًا بقَصْد الانتماء إلى معسكر ضدّ آخر، ونَزْع شرعيةِ الكلام عن الخصم.»[3] وهكذا يصبح العقل محطَّ تجاذب التيارات الإيديولوجيَّة كافةً، كلٌّ يدَّعي وصلاً له ونَسَبًا إليه، الأمرُ الذي نَزَعَ عن العقل مفهومَه الاعتباريَّ بوصفه معيارَ الوعي بالذات والواقع وحوَّله أداةً للصراع السياسيّ. وهذا ما أدَّى أيضًا إلى إلغاء وظيفته في المجتمع بوصفه شرطًا من شروط التغيير الاجتماعيّ، ونسفًا مهمًّا من أنساق الفعل السياسيّ والاقتصاديّ.

إنَّنا نحاول الابتعاد ما أَمْكن عن طرح مفهوم مثاليّ للعقل يَعْزله عن التلوُّث بالواقع. كما أنَّنا نحاول، وبالمسافة نفسها، أن نُبْعدَه عن أيِّ مفهوم إيديولوجيّ يَعْزله عن الفعل ويُسْقطه في فخّ الصراع مع الآخر. وهذا ما يبرِّر لنا التقسيمَ بين «المعرفيّ» و«الإيديولوجيّ.» ومع أنَّنا لا نُنْكر أنَّ المعرفيَّ نفسَه يتخلَّله الإيديولوجيُّ ويَسْكن فيه، فإنَّنا نَسْتطيع أن نحاكِمَ المعرفيَّ استنادًا إلى **الجرعة** التي يتلقّاها من الإيديولوجيّ ـ إذ هناك

---

١ ـ د. جمال الدين الخضور، **مأساة العقل العربيّ ـ دراسة في البناء الأنثربولوجيّ الثقافيّ المعرفيّ العربيّ المعاصر** (دمشق: دار الحصاد، ط ١، ١٩٩٥)، ص ١٨٧.

٢ ـ يقول أندريه لالاند: «من اليسير أن يشمئزّ المرءُ من العقل عندما يطْلب منه المحال. ذلك أنَّ العقل ليس جانّاً، وليس عليه أن يجدِّد من أجلنا معجزةَ الخلق من العدم. وإنَّما العقلُ قوَّةُ عَمَلٍ كبرى ذاتُ آثار مرئيَّة، ولكنَّه لا يتكشَّف إلاَّ بعمله فيما يُنْتج وفي نجاح مشروعاته أو إخفاقها.» **العقل والمعايير**، تقديم وتعريب د. عادل العوا (دمشق: مطبعة الشركة العربيَّة، ١٩٦٦)، ص ١٩٦.

٣ ـ د. برهان غليون، **اغتيال العقل ـ محنة الثقافة العربيَّة بين السلفيَّة والتبعيَّة** (بيروت: دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٧)، ص ٢٥٠.

إيديولوجيٌّ أقلُّ وأكثرُ، وما يَضْبط ذلك ويوقِّته هو العقلُ نفسُه **بعد** تحريره من مسبَّقاته النظريَّة التي تَأْسره. وذلك لا يتأتَّى بمَدْح العقل وذمِّ اللاعقل، على ما نرى لدى الإيديولوجيا القوميَّة التي تَقْصد من ذلك تمجيدَ العرب وتفضيلَهم. يقول أحدهم في ذلك: «لقد أنشأ العربُ مذهبًا جديدًا عُرف بالمذهب العربيّ أو الطريقة العربيَّة التي تقوم على جعل العقل المرجعَ والدليلَ والحَكَم... ممّا كان له أكبرُ الأثر في التقدُّم الذي أصاب المعرفةَ الإنسانيَّةَ من طريقتهم هذه...»[1] لكنْ عبثًا نحاول الحصولَ على مفهومٍ واضحٍ للعقل يَسْتدعي هذا السيلَ منَ المديحِ، إذ إنَّ كلَّ ما نَجِده لدى الكاتب شواهدُ ليُقْنع قارئه بالمكانة الرفيعة التي احتلَّها العقلُ عند العرب، مبتدئًا بالقرآن وبالأحاديث النبوية، ومعرِّجًا على الصحابة ثم الفقهاء والحكماء، ومنتهيًا بالفلاسفة من مثل إخوان الصفاء وغيرهم.

خاتمة: تحديد مفهوم للعقل

إنَّ الخروج من هذا الصراع على العقل يَقْتضي بدءًا تحديدَ مفهومٍ للعقل لا يُخْرجه من تاريخه وزمانه، بل يعيد الاعتبارَ إليهما ركيزتَيْن أساسيَّتَيْن في بناءِ أيّ نظامٍ للعقل. وهذا النظام هو «خلاصةُ تجربة اجتماعيَّة وإنسانيَّة شاملة في الوقت نفسه. ويجسِّد كلُّ مجتمع في تاريخ تمدّنه هذا النظامَ، ويكرِّر جزئيّاً أو كليّاً تجربةَ المجتمعات كافَّةً. والعقل وفقًا لذلك نظامٌ مركَّب ومكتسب، وهو مرتبطٌ بثقافةٍ تَعْكس الشروطَ الاجتماعيَّةَ والتاريخيَّة التي أَنْتجها والإشكاليَّاتِ التي صاغَتْها.»[2] الفعل الاكتسابيّ للعقل يَنْفي عنه المفهومَ الذي شكَّلته الدراساتُ البنيويَّةُ والحفريَّات، ومفاده أنَّه عقلٌ سكونيّ تشكَّل وانتهى في الماضي وأنَّنا إنَّما نعيش رواسبَه ونتائجَه. فالحقّ أنَّ «العقل لا يورَّث ولا يُكتَشَف بل يُكْتَسَب بالتجربة المتجدِّدة: فعقلُ الفرد هو حصيلةُ تجربة جماعيَّة تتلخَّص في عقليَّة. العقل إذًا عقولٌ، وكلُّ واحد مرتبط بسلوك جماعيّ.»[3]

وبذلك نأمل أن نكون قد حاولنا نَزْعَ الأسطرة عن العقل وإعادةَ الاعتبار إليه، مع احتفاظنا باستقلاله عن التاريخ واندماجه معه في الوقت نفسه. وبذلك أيضًا نأمل أن يحقِّق العقلُ ما نَطْلبه منه، بَدَلَ أن نعلِّق عليه أحلامًا وأوهامًا زائفة لا تُنْتِج إلاَّ عكسَها.

دمشق

---

١ - قدري حافظ طوقان، **مقام العقل عند العرب** (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص ١٣.

٢ - د. برهان غليون، مصدر سابق، ص ١٥٨.

٣ - عبد اللّه العروي، **مفهوم العقل ـ مقال في المفارقات** (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، ١٩٩٦)، ص ٣٤٣.