مفهوم العقل في الفكر المغاربي المعاصر

د. الزواوي بغورة

جامعة قسنطينة

إن انتقال المناقشة النظرية في الفكر العربي المعاصر من أسئلة الخطاب الديني للحركات الإصلاحية السلفية إلى أسئلة الخطاب الإيديولوجي – السياسي– للقومية العربية، ثم إلى اشكاليات الخطاب الفلسفي العربي بتياراته ومدارسه المختلفة من وجودية وشخصانية ووضعية منطقية وبنيوية وغيرها، يعد علامة بارزة على تطور الفكر العربي المعاصر مشرقه ومغربه. ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا أن الفكر المغاربي ق ساهم بشكل ملموس وملحوظ في الخطابات الفلسفية العربية المعاصرة، ابتداء من النصف الثاني للقرن العشرين، حيث ظهرت محاولات فكرية ذات طبيعة فلسفية واضحة. ولعل من بين أهم القضايا التي تميز بها الخطاب الفلسفي المغاربي، تلك القضية المتصلة بالعقل والنقد وهي قضية فلسفية بالدرجة الأولى.

منذ الثمانيات من القرن العشرين، بدأ تبلور خطاب الفكر المغاربي حول العقل وضرورة النقد، ولعل أول من بدأ هذا الحديث هو "محمد عابد الجابري" الذي يرى: (أن نقد العقد جزء أساسي وأولى من كـــــــــل

مشروع للنهضة)[1]. فماذا يعني الجابري بالعقل والنقد؟ إن العقل المقصود عند الجابري هو ما سماه بـ" العقل العربي"، لأنه إذا كان العقل إنساني بطبيعته وأحكامه ويتميز بالكلية والضرورة، فإن هذه الكلية في نظره، كلية خاصة بثقافة معينة، أي أنه لا يمكن في نظره أن نفصل العقل عن منتجاته الثقافية. وهذه أطروحة في غاية الخطورة المعرفية، إذ كيف يتأسس العلم عندما تكون كلية العقل كلية محلية، خاصة وأن الجابري يدعو إلى القيام بالتحلل العلمي. يقول أن ("العقل الكلي" وهو "كلي" فقط داخل الثقافة التي أنتجته)[2]. وعليه فإن المقصود بالعقل كما يقول هو: (العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة)[3]. من هنا يتحدث الجابري عن العقل العربي وليس العقل الإسلامي مثل ما نجد ذلك عند محمد أركون، أن العقل باعتباره ملكة معرفية إنسانية، تتخذ تمظهرات مختلفة، مثل ما يذهب إلى ذلك فتحي التريكي.

فما هي مميزات هذا العقل العربي؟ يستعمل الجابري مفهوم المقاربة كما صاغه "باشلار" مؤسس الابستمولوجية العقلانية، ليحدد مضمون العقل العربي، كما يعود إلى عدد من المفاهيم المختلفة التي تعود إلى الفكر الغربي، من هنا يطرح سؤال العلاقة بين عقل عربي خاص يتم تحليله بأدوات غير أدواته، ومن هنا تنشأ أيضا جملة من المفارقات التي يحاول الكثير من الكتاب ومنهم الجابري التخلص منها، ولكن من دون جـــــــدوى، لأن

---

[1] . محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1989، ص.05.
[2] . المصدر نفسه، ص.26.
[3] . المصدر نفسه، ص.05.

التمشي الأولي في ذاته ملتبس، إن لم يكن متناقضا، وحتى نبين بعض وجوه القصور في هذا المنحى، فإننا نجد الجابري يربط "العقل العربي" بالنظم المعرفية المكونة للثقافة العربية، ويفصل بين الجانب المعرفي والإيديولوجي، ويهتم بالعقل، ويهمل اللامعقول، وهو فصل نجده كذلك في التيار الوضعي وفي الماركسية، كما قرأها التوسير، ويقتصر على الثقافة العالمة، مستغنيا عن الثقافة الشعبية، بالرغم من أنه يربط بين العقل والثقافة، ويهدف إلى التحرر من كل ما هو متخشب وميت، بغرض فسح المجال للحياة من جديد.

العقل ليس الفكر، لأن الفكر في نظره كالإيديولوجية، يتصل بمضمون الأفكار والآراء، أما العقل فيرتبط بالأدوات المنتجة للأفكار ولكن هل يمكن الفصل فعلا بين الفكر وأدواته؟ اللهم إلاّ على سبيل المنهج، ما دامت الأفكار مرتبطة بطريقة إنتاجها؟ إنه وعلى الرغم من إدراكه لهذا الاصطناع، إلاّ أنه يعتقد أنه ضروري بالنسبة له، كما يميز بين الفكر والمحيط، وبين الفكر واللغة، ليستنتج أن العقل العربي هو: (الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن)[1]. إن أهمية هذا التعريف بالنسبة للمؤلف، إنه يبعد التحليل الإيديولوجي ما دام يهتم بالأدوات، وهذا التمييز قال به التوسير الذي يوظفه الجابري، من دون أن نسأل عن هذا التوظيف الذي يسميه بالتوظيف الإجرائي للمفاهيم، والذي سنعود إليه في نهاية تحليلنا لهذا العنصر، لأننا نريد الآن أن نطرح سؤالا أساسيا عن هذا الفصل الذي يعتمده الجابري وهو: هل الأدوات بعيــدة

[1] . المصدر نفسه، ص.14.

فعلا عن الإيديولوجية ؟ إن باشلار الذي يعتمده الجابري يقول: (إن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها)[1] . وهذه المعاصرة لا تلبي فقط الحاجات العلمية، بل وكذلك الحاجات الايديولوجية، من هنا تغير وتجدد الأدوات والمناهج عبر تاريخ الفكر العلمي.

إن الهدف المقصود من نقد العقل العربي عند الجابري هو (التحليل العلمي لـ"عقل" تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية).[2]، ولكن إذا أردنا التحديد والدقة وجب القول بالثقافة العربية العالمة، أي تلك المبادئ والقواعد التي يضعها النظام المعرفي، أو الابستمية كما صاغها ميشيل فوكو، وهكذا يختلف"العقل العربي" في نظر الجابري عن "العقل اليوناني" و"العقل الأوربي"، وموضوع الاختلاف هو الأدوات والمبادئ، وليس الأفكار، ما دام تعريفه للعقل تعريف قائم على الأدوات: يقول:(ونحن نعتقد – وهذا ما سنبينه لاحقا- إن الثقافة العربية، وبعبارة أدق: الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام، موضوع ذو خصائص مميزة، تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه فعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوربا، وبالتالي فإن القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوربي)[3]. مما يفيد أن الأدوات هي المقررة للاختلاف، هذا إذا زعمنا أن الأدوات التي اعتمدها العقل العربي تختلف فعلا عن بقية الأدوات التي استخدمتها بقية العقول، وإذا كنا لا نستطيع هنـــــا أن

[1] G.bachelard.: le nouvel esprit scientifique, ed, puf, 1970,p.186 .

[2] . محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، 14.

[3] . المصدر نفسه، ص.26.

نتوسع في تحليل هذه الأطروحة، فإنه من المفيد طرح هذا السؤال وهو: أية أدوات استعملها العقل العربي ولم تستعملها العقول الأخرى؟ خاصة إذا توقفنا عند استدلالات الجابري ومنها، على سبيل المثال، أن لكل عقل ثوابته، وهكذا يكون للعقل اليوناني والأوربي ثابتان هما: العقل والطبيعة، والعلاقة بينهما، والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرار هذه العلاقة[1].

من الواضح أن هذه موضوعات وليست مبادئ ولا أدوات، كما يجب التساؤل أن كان صحيحا تاريخيا مثل هذا الانتقاء في الموضوعات والأدوات، أم أن هذا يعبر عن نوع من الاختزال يلبي أهداف المؤلف التي لا يعلن عليها. وإذا كان العقل الغربي كذلك، فإن العقل العربي يتمحور حول الأقطاب الثلاثة: الله، الإنسان، الطبيعة.[2] والسؤال أليست هذه كطلك موضوعات العقل الأوربي كما تعبر عن ذلك الثقافة اليهودية المسيحية، بل كما عبر عنها مؤسس الفلسفة الحديثة "ديكارت"؟. لا يجد الجابري حرجا في اختصار الأقطاب الثلاثة إلى قطبين الله والإنسان. وهنا يفكر الجابري حرجا في اختصار الأقطاب الثلاثة على قطبين الله والإنسان. وهنا يفكر الجابري الدين، من دون أن يعلن ذلك صراحة، وعليه أليس من الأجدر أن يحدثنا عن العقل الديني العربي أو الإسلامي، بدلا من كل المقاربات عير المجدية، مادامت تحيلنا إلى موضوعات أو موضوعين، هما في الحقيقة موضوع واحد هو الله، كما تعبر عن التجربة الدينية، أما الإنسان فمن الضروري التساؤل عن معنى الإنسان، وأي إنسان مقصود في ظل تلك العلاقة القطبية؟ ودون الدخول في استخلاصات اختزالية قابلة للمناقشة كقوله (هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العـــــقل أن

[1] . المصدر نفسه، ص.27.
[2] . المصدر نفسه، ص.29.

يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهنالك في الثقافة اليونانية– الأوربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة، أو على الأقل ضامنا لصحة فهمه لها)[1].

وعلى الرغم من أن هذا حديث في المواضيع وليس في الأدوات، فإن الجابري يصر على أن حديثه مرتبط بالعقل باعتباره (منظومة من القواعد)، لينتهي إلى استخلاصات عامة قابلة للمناقشة، منها أن العقل الأوربي يرتبط بإدراك الأسباب، أما العقل في الثقافة العربية فيرتبط بالسلوك والأخلاق، وأن العقل العربي ينتقل من الأخلاق إلى المعرفة، وليس من المعرفة إلى الأخلاق، ومرجعية الجابري في هذه الاستخلاصات، بعض المفاهيم الواردة في لسان العرب، وبعض الآيات القرآنية، وسنعرف لاحقا وجهة نظر أركون المغايرة لهذه الاستنتاجات ، بالرغم من كونها تعتمد على القرآن، وهو ما يطرح مشكلة قراءة التراث أو كيف نقرأ التراث؟.

يعتقد الجابري أن العقل العربي مرتبط بالوجدان والسلوك والقلب، وعليه فالعقل العربي تحكمه (النظرة المعيارية إلى الأشياء)[2]. كما تقول الانتروبولوجية الاستعمارية. وهذا ما يؤكد تعريفه للنظرة المعيارية، أنه وكما يقول: (إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص(والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية، لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه)[3].

---

[1] . المصدر نفسه، ص.29.
[2] . المصدر نفسه، ص.31.
[3] . المصد نفسه، ص.32.

إن مسعى الجابري في حديثه عن العقل العربي هو العمل على ربط هذا العقل بتاريخيته، ولكن بأي معنى يفهم التاريخية؟ يربط الجابري العقل بالثقافة ويتحدث عن الزمن الثقافي بدلا من التاريخية صحيح أن العقل الإنساني يتخذ مظاهر مختلفة في التاريخ، لكنه عقل واحد، إلاّ أن الجابري يعتقد أن للعقل العربي جوهر خاص به، متعلق، بأدواته، ما دام يرى أن الكلية التي هي شرط العقل مقصورة على ثقافة معينة من هنا وجب السؤال عن معنى التاريخية التي يقول بها، فما معنى التاريخية، ويماثل بينه وبين زمن اللاشعور، الذي هو (زمن متداخل متموج على شكل لولبي..)[1]، والنتيجة هي كما يقول: (وأكاد أقرر أن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها "السكون" لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها)[2]. والحجة في ذلك، هو عصر التدوين الذي تأسست فيه كل المعارف والمنتجات الخاصة بالعقل العربي، أو بتعبير آخر، تأسس فيه العقل العربي، وإذا كان هنالك ثلاثة عصور في الثقافة العربية، هي العصر الجاهلي، والعصر الإسلامي، وعصر النهضة، فهي، في نظره، مجرد جزر حاضرة تزامنيا في الوعي العربي، أو كما يقول (حضور هذه "الجزر الثقافية" الثلاث في الوعي العربي، أو كما يقول: متزامنا)[3]. كما أن التاريخ الثقافي العربي في نظر المفكر تاريخ مجزء (تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي)[4]. قد لا نحتاج إلى التعليق على هذه الخلاصات الخاصة بالمفكر، والتي من خلالها يطرح مشكلة التقدم، المقرونة بالبدايات الثلاثة التي يربطها مع مشكلة الاستمرارية، لذا فإن مشكلة التقدم العربي تطرح في إطار ازدواجية الكيان العربي، أي مـن

---

[1] . المصدر نفسه، ص.41.
[2] . المصدر نفسه، ص.42.
[3] . المصدر نفسه، ص. 44.
[4] . المصدر نفسه، ص.46.

خلال مظهر الوحدة، حيث يكون الزمن الثقافي العربي واحد، ولكن إذا نظرنا إليه من خلال الخصوصية وجدناه أزمنة ثقافية متعددة، ومعنى هذا أن المنظور هو المقرر، وليس الوقائع المعطيات، وللخروج من هذه الازدواجية وجب إحداث قطيعة في نظره(قطيعة قوامها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة)[1].إذن المسألة إرادات وأهداف خاصة بالمؤلف، وليست مسألة الدرس العلمي وشروطه.

لقد بينا من خلال تحليل مفهوم العقل العربي عند الجابري جملة من الصعوبات، منها هذا التمييز التعسفي بين العقل ومضمونه وأدواته، والإشكالية المعرفية للكلية والاختزالية، الناجمة عن قصر مضمون الثقافة عن الثقافة العالمة، بالرغم من أن المفكر يعمل على الكشف عن النظام المعرفي، بالإضافة إلى أدوات التحليل المعتمدة من طرف الكاتب، وهي أدوات تابعة للعقل الأوربي بلغته، من مثل المقاربة والتمييز بين الإيديولوجي والعلمي، والبنية اللاشعورية، والابستمية أو النظام المعرفي، مما يطرح مشكلة المرجعية. ولعل هذه الاعتراضات والصعوبات هي التي أدت بمفكر مغاربي آخر هو محمد أركون، إلى الحديث عن العقل الإسلامي، بدلا من الحديث عن العقل العربي.

يعرف أركون الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق[2]. التي يعتبرها متأخرة على مستوى طرق البحث، وخاصة في إهمالها للأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني، مثل الميثولوجيا والشعائر والموسيقى، وتنظيم المدن، وفن العمارة والرسم...إلخ وإذا كانت هذه هي وضعية الإسلاميات الكلاسيكية، فإن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تتجاوز هذه النقائص، وذلك بواسطة استغلالها لنتائـــــــج

[1] . المصدر نفسه، ص.52.

[2] . محمد أركون: حول الانتروبولوجيا الدينية – نحو إسلاميات تطبيقية، في الفكر العربي المعاصر، العددان 6-7 من سنة 1980، ص.27.

العلوم الإنسانية وطرائقها، وإخضاع النص القرآني، بشكل خاص لـ: (محك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الالسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى)[1].

تتكون الإسلاميات التطبيقية من ممارسات علمية متعدد الاختصاصات قصد بحث موضوعها من جميع الجوانب، ولأن اهتمامها معاصر فإنها: (تزيد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها)[2]. ذلك أنه إذا ما أخذنا، في نظر أركون، بعين الاعتبار: (الحقيقة الاجتماعية الشاملة، فإنه يبدو لنا أن الحالة الراهنة للبلدان العربية والإسلامية تتميز بنقص في التمثل، أو الدمج ما بين موقف ماضوي همه المطالبة بالأصالة العربية الإسلامية، ثم الانفتاح على الحداثة المادية المنقطعة عن الحداثة الثقافية...)[3]. ولعله من الجدير بالملاحظة هنا، أن أركون يصرح بأنه استقى تسمية الإسلاميات التطبيقية من "روجيه باستيد"، إلا أن مضمونها كما تبينه نصوصه، تلتقي وما يسميه ميشيل فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك أنها: (تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات، والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية واقتصادية وتصورات إيديولوجية...إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات)[4].

ولإنجاز هذا المشروع، يتبع أركون المنهجية المتعددة الاختصاصات، التي تستفيد من مختلف منجزات العلوم الإنسانية كالألسنية وعلم الاجتمـــــاع

---

[1] . المصدر نفسه، ص.30.
[2] . المصدر نفسه، ص.31.
[3] . المصدر نفسه، ص.32.
[4] . محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد29، 1984، ص.39.

وعلم النفس والانتربولوجيا والتحليلات الفلسفية الجديدة، كالتفكيك عند دريدا، والتحليل الاركيولوجي عند ميشيل فوكو[1]. أنها طريقة تعكس بأسلوب آخر، مشروعه الفكري في دراسة الفكر العربي بطرائق حديثة، بهدف تحرير ذات الفكر ، كي يساهم في الحداثة العالمية، وهذه الطريقة تشتغل في التاريخ والتراث وفي الحاضر والحداثة.

شكلت هذه الأفكار المقدمة الأساسية لما سيسميه لاحقا بالعقل الإسلامي، فماذا يقصد به أركون؟ ولماذا العقل الإسلامي وليس العقل العربي أو العقل فقط؟ يقول أركون: (لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المثيرة لسائق القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخية)[2]. يبين هذا النص، أن المقصود بالعقل الإسلامي ، هو العقل في التاريخ الإسلامي، أو تمظهرات العقل في التاريخ الإسلامي، والأشكال المختلفة للعقلانية التي عرفتها هذه المجتمعات عبر تاريخها، بعد الإقرار بهذه الأطروحة المركزية، يعمد أركون إلى تحديد العقل كملكة بوجه عام، وعلاقته بالمخلية والخيال والوعي والذاكرة، والتمييز بين العقل الإسلامي والعقل العربي، مؤكدا أن العقل الإسلامي أوسع من العقل العربي، ولأنه يهدف إلى الإمساك بالظاهرة الدينية، فإن العقل الإسلامي سيساعده أكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربي.

وعليه سيقوم بتحليل تفكيكي، ونقد ابستمولوجي، لمبادئ العقل وآلياته، وخاصة المفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والمستحيل التفكير فيه، والنتائـــــج

---

[1] . المصدر نفسه، ص.41.
[2] . محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص.43.

بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم الحقل المسموح التفكير فيه، وهذه الحدود الثلاثة الأخيرة، تعود بشكل أساسي إلى ميشيل فوكو[1]وفي هذا السياق نرى من الأهمية الإشارة إلى قراءة أركون، لمعنى العقل في النص القرآني. وكما هو معلوم، فلقد وردت بعض صفات العقل في القرآن، وبينها الكثير من الباحثين في هذا المجال، على أنها دليل على أهمية العقل في القرآن، وعلى الدعوة إلى إعمال العقل، إلاّ أن أركون لا يتفق مع هذا الرأي، لماذا؟ لأنه يرى أن: (كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن، هنالك الفعل عقل/يعقل. وهناك صيغة الذين (لا يعقلون)، وهنالك صيغة الإثبات مرة أو مرتين (عقلوا) ولكن ليس هنالك كلمة (عقل) في كل النص)[2]. بناء على هذه المعطيات اللغوية النصية، يخلص أركون إلى: (أنه إذا ما حصرت نفسي بالنص القرآني، فأنني أعتقد أننا لا نستطيع العثور على هذا العقل كما سيحصل فيما بعد، أثناء دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية- الإسلامية، صحيح أن هنالك دعوة للذكاء والتعقل في القرآن، دعوة للناس لكي يستخدموا ذكاءهم وملكاتهم في التعرف على الأمور...(لكن) هذا العقل ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيولوجيين وعلماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة...)[3].

كما يميز أركون بين العقل المستقبل، الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا، وهذا هو العقل الفلسفي، والعقل الديني الذي يشتغل داخل إطـــــــــار

---

[1] . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، 1986، الفصل الثاني، وكذلك : الإسلام والحداثة، في مجلة ، التبيين، العددان 2-3، 1990.

[2] . محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي1986، ص. 235.

[3] . المصدر نفسه، ص.224، ملاحظة: يمكن العودة كذلك إلى كتابة: الفكر العربي، حيث يرصد عند الاستخدامات المذكورة لكلمة العقل في القرآن، لكي يخلص إلى نفس النتيجة وهي أن: (القل (في القرآن) فاعلية ولا يدل على ملكة محددة.)ص.98.

المعرفة الجاهزة، ويستخرج المعرفة الصحيحة، استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة، ولذا فهو عقل تابع، لأنه لا يطرح مشكلة أصل الوحي ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة، وبناء على هذه الفروقات والتحديدات، يكون العقل الإسلامي المقصود، من طرف محمد أركون هو: (العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة هذه المجتمعات، وليس في المجتمعات العربية، وإذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة، فإننا نتوصل عندئذ إلى مستوى من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته، ونتجاوز بذلك الإطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها)[1].

يخضع العقل الإسلامي لمعطى الوحي، واحترام السيادة، والهيئة، وتقديم الطاعة لها، مع تصور محدد عن العالم، فهنالك في نظر أركون واستنادا إلى الدراسات الابستمولوجية الفضاء العقلي القروسطي، الذي يتشكل من عقول متعددة ضمن ابستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة، أن هذه التحديدات المعرفية، تجعل من العقل معطى تاريخي، أو أنها تمكن من الدراسة التاريخية للعقل، وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو، وخاصة عندما يتحدث عن أشكال العقلانية أو أنماط العقلانية "les modes de rationalité".[2] هنالك، إذن، عقول مختلفة، تخترق الثقافة العربية الإسلامية، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، والاسماعلية... وهي: (تختلف في مجموع المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت، ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضا أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحـدث

[1] . محمد أركون: الإسلام والحداثة، في مجلة التبيين، العددان 2 -3 سنة 1990، ص.207.
[2] . محمد أركون: حوار البدايات، مقابلة في الفكر العربي المعاصر، العددان 68 -69 سنة 1989، ص.91.

عن وجود عقل إسلامي، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها)[1]. أي أن العقل الإسلامي، بمميزاته المشتركة يرادف ما اصطلح عليه فوكو بـ"الابستمية". أن دراسة العقل الإسلامي، بهذا المفهوم مع الأدوات المنهجية المستخدمة في التحليل، هي في نظر أركون ، أحد أهم الإمكانيات التي تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التي يعتقد أنها أساس كل حداثة.

وهكذا نخلص إلى القول، أن العقل في الفكر المغاربي المعاصر يتميز بـ :

1- إن مرجعية العقل عند المفكرين المغاربة مرجعية عربية وغربية على السواء، مع تغليب فيما يتعلق بالمرجعية الغربية للمدرسة الابستمولوجية الفرنسية، ممثلة بباشلار وكونغليم والتوسير وفوكو، هذا الأخير الذي تم توظيف جملة من مفاهيمه، وخاصة ما تعلق بالابستمية، أو نظام الفكر، والانفصال، والمفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، مع فروقات في التوظيف، والامكانية، والتطبيق، وإذا كان أركون لا يطرح مشكلة المرجعية وتوظيفها، فإن الجابري حاول من خلال مفهوم الإجرائية تبرير توظيفاته الانتقائية، بغرض التأكيد على خصوصية موضوعه.

2- أننا نعتقد أن العقل لا يمكن إلاّ أن يكون كونيا إذا أراد أن يكون فلسفيا، كما أنه لا يمكن للنقد أن يكون فلسفيا، إلاّ إذا كان نقدا معرفيا للبنية المنطقية والعلمية للموضوع، وأن هذا لا يمنع قيام الخصوصية ولا الهوية، لذا فإن الحديث عن عقل عربي أو إسلامي كما صاغه الجابري أو أركون ليس إلاّ خطابا ثقافيا يلبي حاجات ثقافية، وإن المنحى التاريخي والفلسفي لموضوع العقل، هو الذي يمكننا من تحقيق تلك النقلة الفلسفية للخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

---

[1] . محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1993، ص. 232.

3- لا يمكن فصل هذه المحاولات الفكرية عما يجري في العالم العربي، مشرقه أو مغربه، ولا عن مقتضيات الحداثة، والتحديث الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري، مثل ما يظهر ذلك في محاولات الكثير من المفكرين المغاربة، أمثال عبد الله العروي في العديد من مفاهيمه، ولا سيما في "مفهوم العقل" أو طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي "فقه الفلسفة" أو مالك بن نبي في "مشكلات الحضارة" أو هشام جعيط في أعماله الفكرية والتاريخية، وخاصة في كتابه "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي"...إلخ.