الفصل الرابع

المعرفة الفطرية في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي

أنور الزعبي[1]

مقدمة

تمثل الفطرة في العُرف العربي الإسلامي أساس كل معرفة، ومنطلق عملية التعقل بأسرها، فيما لم تحظ في الفكر الفلسفي بالأهمية الموازية بوصفها هذا، وأكثر ما التفت إليه بما يوازيها يعرف بالبدهيات أو الأوليات، في حين لا تشكل هذه سوى جانب ضئيل من الفطرة كما سنتعرف. لذا، فإن محاولة بيان مفهوم الفطرة، والطرح الشرعي له، وتفهم بعض المفكرين البارزين له تحديداً، يفيد فائدة عظمى في إلقاء الضوء على كثير من المسائل الكبرى التي تضمنتها الشريعة، والمتعلقة بالمعرفة والوجود، والإنسان، والعبادة، وفعالية التعقل.

وعليه، فلا عجب أن أَوْلى العلماء هذا المفهوم مكانة عالية في الفكر العربي الإسلامي، لا سيما ضمن تيار علماء الأصول، ممن لهم باع في الفلسفة؛ كابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون. الأمر الذي يدفعنا إلى محاولة بيان هذا المفهوم، ومناقشة ما يحيل إليه من مسائل وقضايا تتعلق بالمعرفة والمنهج؛ كالشك، والحدس، والذوق، فضلاً عن الاستدلال.

إن تعقب مثل هذه القضايا وكشفها وبلورتها، يوفر مرجعية معرفية إسلامية

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد الخامس. باحث ومفكر في الفلسفة والفكر الإسلامي، (توفي -رحمه الله- عام 2010م).

خصبة، موازية ومتقاطعة مع الفكر الفلسفي جملة في مسألة المعرفة والمنهج، وهي جديرة بأن يُعولَّ عليها في تحديد العقل والعقلانية، وإنتاج المعرفة الحق وتداولها.

أولاً: أبعاد مفهوم الفطرة الشرعية والإنسانية

إن لمفهوم الفطرة أبعاداً شرعية وأخرى إنسانية، وبيان ذلك الآتي:

1 - البُعد الشرعي للفطرة

كي نقف على أبعاد هذا المفهوم، في سائر المجالات، نرى أن نورد أولاً بعض الآيات الكريمة التي ذكر فيها مفهوم الفطرة لدلالاتها البالغة. يذكر الله تعالى الفطرة في بعض الآيات الكريمة بقوله:﴿ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[الأنعام: 11]، ﴿ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾[الأنعام: 79]، ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ﴾ [الملك: 3]، ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [الروم: 30]، ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [إبراهيم: 10]، ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ ﴾ [الإسراء: 51]... وغيرها من الآيات.

فهذه الآيات الكريمة وغيرها، تقدِّم تصوراً شمولياً لمسائل كبرى، وجودية، وإنسانية، وشرعية. فجميع الموجودات قد فطرت على هيئة تجري على سنن لها، لا تبديل فيها، الأمر الذي يدع نظام الوجود قائماً وشاملاً، لا تفاوت فيه من حيث وجوب قيامه على أساس هذه الفطرة، وهذا ما ينبغي على الإنسان أن يتمثله ويركن إليه ويتخذه منطلقاً في توجهاته جميعاً؛ توجهه المعرفي، وتوجهه التعبدي، وكل توجه يتوجهه، وبهذا يبتعد عن منطلقات أخرى في إقامة معرفته واعتقاداته؛ كالشك مثلاً. وتقدِّم هذه الآيات من خلال سياقاتها نموذجاً لكيفية الركون إلى الفطرة في عمليات الاستدلال، فقوله تعالى بعد محاولة إبراهيم -عليه السلام- الاستدلال في سورة الأنعام وعجزه عنه: ﴿ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ ﴾ [الأنعام: 79] وقوله تعالى: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [إبراهيم: 10] يستفاد منه، أنه ينبغي مجرد ملاحظة ما فطر عليه الوجود،

للإيمان بخالق لهذا الوجود. يؤكد هذا السياق بوجوب الركون إلى الفطرة يقول تعالى: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء: 51]. فالرجوع إلى الفطرة هو الذي ييسّر عمليات الاستدلال، وهذا ما ينبغي أن يكون أساس كل توجه اعتقادي. لذا، انعطف إبراهيم -عليه السلام- للفطرة. ولنلاحظ أن الدين الحنيف، وهو الشريعة الإسلامية، إنما يتم بوعي هذه الفطرة وتمثلها، فالشرع هدى بهذا الاعتبار أيضاً. يقول تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ ﴾ [الزخرف: 27]، كذلك يرتبط الجزاء بالفطرة. يقول عزّ وجل: ﴿ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [هود: 51].

إن ما سلف جميعاً يبين ترابط نظام الوجود بالمعرفة الإنسانية، وبالتوجه التعبدي؛ فالفطرة نظام شامل للوجود ومكوناته، يشمل الناس والأشياء جميعاً. لذا، لا بدّ من أخذ هذه الفطرة الشمولية العامة بالحسبان في إقامة المعرفة، بما في ذلك الفطرة الإنسانية، وبعد تمثُّل ذلك التناغم بين مكونات الفطرة بشمولها يمكن التوجه للاستدلال، والفطرة الإنسانية تتضمن كثيراً من الاعتقادات الضرورية للتمثُّل المعرفي السديد، وتتضمن الإقرار بوجود النظام الفطري لكل المخلوقات بعامة، فنحن للوهلة الأولى، عموماً، نتصور الأشياء على ما هي عليه، لا على خلاف ذلك، وتتضمن الإقرار بعدم تفاوت المخلوقات، وأنها تسير وفق سنن لا تبديل فيها، وتتضمن الإيمان بخالق هذه الفطرة، وتتضمن كثيراً من المعارف التي لا يملك المرء، مهما يكن من أمر، إلا أن يتمثّلها، وسنرى أن هذا يشمل الغريزة، والبداهة، والميزان، وغيرها من المسائل التي لا بدّ من الإقرار بها فطرياً، فهذه هي التي يترتب الركون إليها في كل ما يلحق من معارف ومعلومات، وإلا فلن يستقيم أمر المعرفة على وجه، ومن هنا يقول ابن حزم: "فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر."[2] ويقول الغزالي: "ومهما انتهى كلام الخصم إلى مجاهدة الضرورة فلا وجه إلا الكف عنه والاقتصار على تعزيته فيما أصيب به من عقله."[3] ويقول: "الأوليات ليست

(2) ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد. **رسائل ابن حزم**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م، ج4، ص286.

(3) الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، عمّان: دار البشير، 1993م، ص 88.

مطلوبة فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد اختفى."[4]

إن المسائل الفطرية مسائل ضرورية لقيام الاعتقاد، ولو عن طريق المصادرة والتسليم. فإذا تم تجاهل هذا، لا يمكن للمعرفة أن تقوم على أي وجه كان، وهذا ما لاحظه مفكرونا.

2 – البُعد الإنساني للفطرة

إذا توجهنا إلى ما فهمه المفكرون المسلمون من دور لهذه الفطرة، التي لا بدّ للقلب من أن يكون متمثلاً لها على وجه من الوجوه، سنجد أن ابن حزم –وله معالجات وفيرة في هذا الموضوع تبين مدى ريادته لهذا التيار– يرى أن كل المعارف تنطلق من هذه الفطرة، وهي حالة التمييز،[5] المتضمنة الإقرار بالأوائل الحسيَّة، مما يَرِد عبر الحواس الخمس، والأوائل العقلية، التي تَرِد بوصفها مَلَكة توفر له البدهيات، وهذا يؤدي بالطفل في مرحلة التمييز إلى أن "يعرف أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها."[6] ومن الفطرة أيضاً: "معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً، وهذا مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم، فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل، وها هنا أيضا أشياء، غير ما ذكرنا، إذا فتشت وجدت، وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره، وليس يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه. فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس، ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات، ولا يصح شيء إلا بالرد عليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط... ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك إلا أنّه فِعْل الله عز وجل في النفوس."[7]

ونجد الغزالي يتابع تصور الأوائل في مرحلة التمييز، مثل: "العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص لا يكون في مكانين في وقت واحد، لأن هذه

---

(4) الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، بيروت: المكتبة الثقافية، ص11.

(5) ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص286.

(6) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت: دار الجيل، 1985م، ج1، ص 38.

(7) المرجع السابق، ج1، ص22–41.

العلوم موجودة وتسميتها عقل ظاهر."[8] ويضيف: "هذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة (القلب) بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود، حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج، وكأنها كانت مستكنة فظهرت"، وهي ضرورية، "فالضرورة ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة كقولنا الكل أعظم من الجزء والاثنان أكبر من الواحد."[9] كما يرى أن الفطرة تتضمن، الإيمان بالله، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، أعني أنها كالمتضمنة فيها لقرب استعدادها للإدراك. وتسمية هذا النمط تذكراً ليس ببعيد.[10]

أما ابن تيمية، فإننا نجد لديه تجلياً في فهم الفطرة، بالاستفادة من كل ما سبق، وردّ جميع المعارف إليها، محلقاً بها في أجواء معرفية دقيقة متميزة، الأمر الذي يوفر للفطرة في الفكر العربي الإسلامي مرجعية مهمة في الوقوف على دقائق هذا النوع من المعرفة، ولقد سبق لنا في مناسبات عدة أن نوهنا بهذا.[11]

فالفطرة كما يرى ابن تيمية تتضمن معرفة الإنسان بوجوده، ومعرفته بوجود خالقه، ومعرفته بالقضايا البدهية، وجميع المعارف الضرورية. ويعرّف ابن تيمية العلم الضروري بقوله: "الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه، فالمرجع إلى كونه ضرورياً إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه."[12] ويرى أن الفطرة تتضمن صور الاستدلال جميعاً، سواء أكان شمولياً أم قياس تمثيل، فهي مودعة في نفوس الناس ويستعملونها بتلقائية وعفوية، بل إنه وغيره من العلماء نقدوا المنطق الأرسطي على هذا الأساس. وتشمل الفطرة، اللزوم سواء أكان

---

(8) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، سوريا: دار إحياء التراث، ج1، ص 86. انظر أيضاً:
– الغزالي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص48.

(9) المرجع السابق، ص86.

(10) المرجع السابق، ص87.

(11) الزعبي، أنور. **واقعية ابن تيمية**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الأعلام، 2003م، ص108.

(12) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **نقض المنطق**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ص38.

واقعياً أم منطقياً،[13] كما يرى أنها تبقى مواكبة للفعل المعرفي؛ إذ يقول: "فإن الله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، فما كان حقاً موجوداً صدّقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة وأحبته واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف، وما كان باطلاً معدوماً كذبت به الفطرة فأبغضته وأنكرته."[14]

أمّا ما يمكن الاعتراض به من كون التجربة مصدراً وحيداً للمعرفة بداية، فيردّ ابن تيمية بأن "كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق، ومعلوم أن مجرد التعليم والتحضيض لا يوجب العلم والإرادة، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا لو علّم البهائم وحضّضها لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، والسبب في الموضعين واحد، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل."[15] ويقول: "هب أنه لا بدّ من الداعي للعلم من الخارج، لكن في النفس ما يوجب ترجيح حق على الباطل في الاعتقادات والإرادات، وهذا كافٍ في كونها ولدت على الفطرة"[16] ولذلك لا يمكن الاستدلال إلا بالرجوع إليها. يقول: "متى كان العلم مستفاداً بالنظر، فلا بدّ من أن يكون عند الناظر، من العلم المذكور الثابت في قلبه، ما لا يحتاج حصوله إلى نظر، فيكون ذلك المعلوم أصلاً وسبباً للتفكر الذي يطلب به معلوما آخر."[17]

أمّا ابن خلدون فلا يخرج عن تصور أسلافه، وإن لم يتعمقه، فهو يردّ للفطرة والجبلّة ومرحلة التمييز التصوراتِ الأساسية للمعرفة، حتى ما يتجاوز الفطرة منها، ويرى أن "كل ما يقع في النفس من تصورات مجهول سببه... إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً."[18]

---

(13) الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص109.

(14) ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص29.

(15) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1979م، ج8، ص411.

(16) المرجع السابق، ج8، ص463.

(17) ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص25.

(18) ابن خلدون. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: دار نهضة مصر، ج3، ص1069.

إذن، هي الفطرة في ضوء الطرح الإسلامي لها؛ فطرة فطرت الموجودات جميعاً عليها. ففيما يتعلق بالموجودات كأجسام، فهي الطبيعة، أو الخلقة التي تتبدّى بها الأشياء، والسنن التي تجري عليها، وفيما يتعلق بمعرفة الإنسان، هي المعلومات والصور التي استقرت في قلبه عن تلك الأشياء بضرب من الإدراك المباشر، حال وصوله مرحلة التمييز، ففي هذه المرحلة، تلزم الفطرة الإنسان لزوماً لا انفكاك منه إلا بعارض، قد تفسد معه هذه الفطرة، وقد يكون هذا ناشئاً عن مرض في الحواس أو العقل، وهذا يعالج بما يزيل المرض، أو ناشئاً عن وسوسة الشيطان، وهذه لا تندفع بغير الاستعاذة بالله، والثبات على الاعتقاد بالفطرة.

والشك بالفطرة ممكن. ولكن، لا يمكن دفعه بالبرهان؛ لأن البرهان لا يقوم إلا على الإذعان للأوائل الفطرية، ومن ثم فإن الدليل على الفطرة ليس سوى حضورها في القلب وعدم إمكان دفعها عن النفس، وها هنا تتأكد مقولة نجم الدين الكبري: "علم اليقين عندنا واردات ترد إلى النفوس تعجز النفوس عن ردها،"[19] خاصة ما هو منها متمثل في جميع أفراد الإنسان ويلاقي إجماعاً عاماً.[20] من هنا يقول ابن تيمية: "إن معرفة الإنسان بكونه يعلم أو لا يعلم رجوعه إلى وجود نفس عالمة، ولهذا لا نحتج على منكر العلم إلا بوجود أنفسنا عالمة."[21] وركونا إلى هذا ذهب إلى اعتماد الفطرة مرجعاً كلياً في العقليات الصحيحة حين يقول: "العقليات الصحيحة ما كان معقولاً للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها، وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم، وإن فسد رأي قوم لم يلزم فساد رأي آخرين، لكن إذا تنازع الناس، وادعى كل فريق أن قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صحته وشهادته، كتاب منزَّل من السماء يحكم بينهم، وإما شهادة تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك."[22] وفضلاً عن هذا، فإن ابن تيمية –وهذا إبداع كبير منه في ذلك الوقت– يرى أنه

(19) ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص38.

(20) المرجع السابق، ص38.

(21) المرجع السابق، ص27.

(22) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج7، ص73.

إنْ لم يعتقد بالفطرة منطلقاً يقينياً، يمكن أن يؤخذ بها على أساس مبدأ الفرضية أو المصادرة أو التسليم، فهذا يفي منطلقاً في المعرفة؛ إذ يقول: "كل العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداء من مصادرات يأخذها مسلمة إلى أن تتبرهن فيما بعد."[23] ولا مسلّمات أجدر بالركون إليها مما توفّره الفطرة.

ثانياً: الفطرة والمعرفة

1 – الفطرة والمعرفة

في ضوء هذه التحليلات العميقة للفطرة ودورها المعرفي، يمكننا القول، إذن، إن الإنسان لا يملك أن يعرف إلا بالانطلاق من معرفة سابقة، تحصل بضرب من الإدراك المباشر تمثله الفطرة. وهذا لا يعني أن الإنسان يولد مزوداً بالمعرفة، فهو في العرف الإسلامي يخرج من بطن أمه لا علم له بتاتاً، كما تنطق الآية الكريمة: ﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[النحل: 78]. ولكنّه في مرحلة التمييز، يميز في نفسه معرفة لا بدّ من الإقرار بها، لا يعرف كيف حصلت له، ولا يملك سوى استثمارها في كل توجهاته المعرفية والسلوكية اللاحقة، فهي من هذا الوجه فطرية. أمّا من وجه آخر فهي تجريبية، ومن هنا يقول ابن تيمية: "إن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها."[24] ولا تنافي هنا بين تجريبية المعرفة وفطريتها. ولكن، باعتبارين مختلفين، الأمر الذي لا يدع هنا خلافاً في هذه المسألة، فثمة مرحلة تجريبية لا واعية تقطع للوصول إلى الفطرة، بوصفها قالباً ضرورياً تنتهي إليه التجربة، وهذا فعل –لله سبحانه– في النفوس البشرية.

وها هنا قد يرد تساؤل: فإذا كانت الفطرة تمثل قالباً تنصاع له الأشياء، فما الفرق بينه وبين اللوغوس أو العقل الكلي اليوناني أو العقل الفعال؟ ألا يقوم بالوظيفة ذاتها. ثم: ما الفرق بينه وبين الكتاب وعلم الله سبحانه؟ الفرق في

(23) ابن تيمية. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، بيروت: دار العربية، 1978م، ج2، ص69.

(24) ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م، ج1، ص90.

تقديرنا أن القالب هنا ليس سوى تجسُّد للطبيعة ذاتها في مرحلة ما، وفقاً للإرادة الإلهية والسنن التي تودع فيها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة: 117]. فالكتاب إنما يحصي حدثان: الوجود، وما يجري فيه فعلاً. أما علم الله سبحانه، فهو يغطي الإمكان بكل احتمالاته، ولا يحتاج من الإنسان إلا إلى الإبحار فيه والانتفاع منه، ولا يحتاج الأمر إلى وسيط أو وسائط لا داعي لها كي يتحقق هذا العلم، فليس هنا موجودات مفترضة زائدة على الحاجة يمكنها القيام بدور في عملية الخلق، ولها استحقاقاتها، وبالتالي فإن المعرفة لا تتعلق بالارتباط بهذه الوسائط، وإنما الانطلاق من الفطرة الإنسانية، المتواصلة مع الفطرة التي فطرت عليها الأشياء ذاتها، نحو علم لا يشكل نظاماً مغلقاً، وإنما إمكانية مفتوحة للتواصل، يقوم القلب فيه، بوساطة التعقل، بتقييد ما ينتفع به منها وحفظه وتثبيته ومنعه، فهذا مما يستنتج من سياقات الذكر الحكيم، يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ ﴾[الأنعام: 98]. ونشأة النفس الواحدة هنا يمكن أن تتمثل في الفطرة المتماثلة التي فطر الناس عليها كطور نشأة، قبل التوجه إلى ما فطرت عليه الأشياء تقصداً واكتساباً لنيل معرفة بها، كل بقدر طاقته، فهذه المعرفة الأولية أكدتها الشريعة، وقد جاء في الحديث الشريف أيضاً: "كل مولود يولد على الفطرة."[25]

أمّا المعرفة التالية للفطرة فتقتضي النظر والتفكر، يقول تعالى حاثاً العباد على هذا الطور التالي من المعرفة التي يملكون القيام بأعبائها: ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ [الأعراف: 185]، ويقول: ﴿ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗى ﴾ [الروم: 8]، كما يقول: ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: 53]. أما الإبحار في العلم، فيقول تعالى: ﴿ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: 76] ويقول سبحانه: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: 255]، ويقول عزّ وجل: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ [الأنعام: 59]

---

(25) البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين.

إذن، فالفطرة بأوجهها تشكل طوراً ومنطلقاً لا غنى عنه في العرف الإسلامي، ومن هذه الأوجه كونها تعني الطبيعة الجسمانية للوجود، وكذلك الفطرة الإنسانية الوجدانية، وهذه تتضمن: الميزان، والبديهة، والغريزة، والنزوعات الأساسية التي يجد الإنسان نفسه ينزعها؛ كالنزوع نحو ما يسره وتجنب ما يؤلمه، ومحبته الحق وكرهه الباطل، وغير هذا مما لا حصر له.

ولئن تقصينا ما تعنيه الفطرة في العُرف العربي الإسلامي، بما يشكل اختلافاً عن فكرة اللوغوس والتصور اليوناني برمته، لوجدنا أنها:

- تشكل المبدأ الإبستمولوجي الوحيد المشترك للوجود والمعرفة معاً، وتضمن لهما موضوعيتهما، فهما ليس صنع الإنسان بحال، وهذا يعني عدم إمكان فصل المعرفة عن الوجود بحال.

- تتضمن الميزان أو صور الاستدلال جميعاً، بالتسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات.

- تشكل منطلقاً قبلياً ضرورياً للمعرفة الاستدلالية بكل توجهاتها، وهذا يعني أن المعرفة لا بدّ لها أن تقوم على معرفة سابقة، وبذا تؤسس لقدرات الإنسان وإمكانياته في تحصيل المعرفة.

- ترتكز على عالم الشاهد، بما فيه النفس، مسرحاً لبدء اقتناص المعرفة، ولا تفترض وجود لوغوس أو عقل فعال، أو غير هذا من موجودات تتسم بالمحايثة أو المفارقة.

- تعتمد مركزية القلب، منفعلاً فاعلاً، ومحلاً للتصور، ونقطة انطلاق في المعرفة والسلوك.

- تؤكد مركزية الذات الإنسانية في الوجود، وبالتالي إنسانية الوجود ومعرفته.

- تقتضي ملكات؛ كالذوق والحدس، إلى جوار التعقل، ونزوعات عدة تواكب الإنسان في معرفته وسلوكه؛ كالمحبة للملائم، والنفور من الضار.

- لا تستدعي فكرة الجوهر بكل مقولاته، ولا تفترض وسائط في عملية الخلق، أو المعرفة، أو أي عقول كليّة مفارقة.

– لا ترى في الكلي سوى آلية يستفاد منها في تيسير تحصيل المعرفة.

– تقوم المعرفة على المعين والمشخص والجزئي، وما يتداول عليه من كيفيات.

إنَّ الفطرة نظام سنن طبيعي للموجودات كلها، تتبدَّى به نمطياً لاإرادياً، ونظام حياة غريزياً للأحياء، ليفي نسبياً بمتطلبات عيشها، ونظام انطلاق في المعرفة والسلوك بالنسبة إلى الإنسان، له أجل مسمى.

إن هذا التصور يؤصل للمعرفة بوصفها فعالية إنسانية، ويدفع بها نحو آفاق عريضة يمكن السير فيها بغير حدود. ولكن، على أسس منضبطة، ويؤكد في الوقت ذاته احتياج هذا كله لافتراض فكرة الإلوهية الواحدة. لذا، كانت الفطرة أيضاً منطلقاً في الاستدلال على وجود الله –سبحانه وتعالى– في القرآن الكريم ولدى علماء المسلمين، وبرُجع إليها في الاعتقاد بالشريعة.

2 – الفطرة وملكات المعرفة

ضمن هذا السياق، وفي ضوء التحليلات السالفة، وضوء التفسيرات التي قدمها المفكرون المسلمون للتوجه العربي الإسلامي للفطرة، لعله من المناسب الآن استثمار ما مضى جميعاً في الإجابة عن سؤال: كيف نعرف؟ واتصاله بسؤال الماهية للعقل. ما دامت الفطرة –حصراً– تشكل منطلقاً للمعرفة، فإن هذا يدعنا نتوغل أكثر في فهم طبيعة العقل وماهيته في الفكر العربي الإسلامي. ولا بدّ لنا هنا، في ضوء العرف العربي الإسلامي، من ملاحظة أن ثمة مسلمات ينبغي الانطلاق منها في تكوين رؤية كلية شاملة لموضوع المعرفة، وأول هذه المسلمات، بطبيعة الحال، القلب؛ تلك الذات الإنسانية الواعية المستوعبة المدركة لما يرد عليها من أحاسيس ومشاعر، فهذا القلب ليس حاسة مادية من حواس الإنسان، وإلا لكان أداة أو منفذاً أو مسرباً فحسب يؤدي إلى غيره، مما يمكن عدّه وظيفة له؛ كالحواس مثلاً، أو القلب بما هو أداة لضخ الدم، غير أن القلب الموصوف ليس كذلك، فهو قلب معنوي، ومركز استقطاب ومستقرّ، تتوارد إليه الأشياء عبر الحواس أو الأدوات، ويترجمها إلى تمثل ففهم؛ سواء

أكان مصدره سمعياً أم بصرياً أم ذوقياً، أو بنوع من الاشتراك بين تلك الأدوات، ولا بدّ من افتراض الفطرة، كما لمسنا، وافتراض وجود قوى مواكبة لا بدّ من التسليم بها؛ كالذوق، والحدس، والعناية مثلاً؛ إذ ما الذي يجعل الاهتمام وارداً بعنصر أو مركب، مما يرد على الحواس والمشاعر، وغض النظر عن غيره، أو متابعة أمر من الأمور وإهمال آخر، لا سيما في بداية انطلاق المعرفة والسلوك؟ وما الذي يدع المرء عرضة للإدراك المفاجئ، في مناسبات معينة يتوصل من خلاله إلى معلومات طارئة؟ وما الذي يخلصه في مواقف متعددة، يبدو من العسير تجنب نتائجها بأي وسيلة، فلا يجد نفسه إلا سليماً معافى منها؟!

لماذا نميل أو ننزع إلى أشياء دون أخرى، والالتفات الفوري إلى أنها أكثر أهمية، أو قيمة؟ إن هذا فعل ذوق أولي للقلب لا يمكن إلا التسليم به، ثم مراقبة نموه وتطوره وكيفية مرافقته للعمليات المعرفية المختلفة، فالطفل مثلاً يتمرن عبر حاسة الذوق على التفرقة بين مواد صالحة له وغير صالحة، نافعة أو ضارة، تؤدي دورها في الارتياح الذي يستشعره بإزاء مواقف أو وقائع دون غيرها، والقلق من مواقف أخرى، فما الذي يوجهه في مبتداه نحو هذا؟

إن هذا لا يُفسَّر إلا بتطور ذوقه الحسي الموجَّه إلى ذوق آخر، لا يتعلق بالإحساس والمشاعر فحسب، بل يتعلق بِمَلَكة تنشأ أولاً بأول، وقد تقوى لدرجة أنها يمكن أن تحكم معرفة الشخص وسلوكه وتكوين مزاجه كلياً، بل والتدخل في تكوين رؤيته العامة للمجتمع والحياة والوجود، من حيث القيمة الاعتبارية التي يمنحها لأمر أو شيء ما، والذوق قد يتعرض للفساد، لسبب أو آخر، أيضاً مثلما الفطرة.

أمّا بالنسبة إلى الحدس، فما الذي يجعل القلب في حالة تأهب وتقافز باتجاه التوصل إلى نتائج فورية، قد يستدعيها الموقف المحيط بالشخص أو المناخ الذي يجد نفسه فيه؟ إن ملكة أخرى تنشأ ها هنا وتدفع بالشخص إلى السرعة في مواجهة المواقف أو إنجاز الأمور، وهي تنشأ قطعاً معتمدة على الخبرة التي تشرع بالتراكم، وتصبح مِلْكاً للشخص. إن هذا الحدس قد يستمر في حالة نمو وتطور أيضا؛ كي يحقق للشخص ما ينشد من سرعة الاستجابة

للمواقف المتعددة المعقدة، التي يجد نفسه بإزائها، وتتطلب حلولاً سريعة؛ كي يشرع في الاستجابة على أساس منها، وقد يعرض له الخطأ أيضاً.

إن ملكتي الذوق والحدس هنا لا يمكن إلا افتراضها، ولا يمكن إلا أن تكون معتمدة على حصيلة خبرة مبكرة، يمكن القول بأنها لاإرادية، نشأت بفعل تعرض الشخص لمؤثرات متعددة تستغرق زمناً، فهذه الملَكَات لا تنشأ بولادة الطفل، وإنما تنشأ أو تُلاحظ بعد قطعه مرحلة تؤدي فيها الفطرة بمكوناتها الدور الأساس في تشكله. والفطرة، كما ذكرنا، شأن يجد المرء نفسه منغمساً فيه، بحيث تكون محصلته أن يتمثل القلب، عبر التكرار للوقائع والاستجابات لها، أنماطاً من الخبرة، تنتهي إلى الاستقرار على حال، مثلما يشاهد من سلوك بعض الكائنات المتكرر التماثل، كما يجد القلب في ذاته استقراراً لمسائل تقع بداهة له، ويمكن الحفر في عملية تشكّل الفطرة أكثر مما عرضنا، ولكن هذا سيدعنا نذهب بعيداً في البحث بما لا يتسع له المقام، ولا نحتاج إليه هنا عموماً في ضوء التسليم بالفطرة، فلا مناص من التسليم بها، ولو أخيراً.

يقول أحد العلماء المعاصرين ممن ينزعون إلى نظرة جديدة للعلم في مقابل نظرة قديمة أنتجتها الحضارة الغربية حتى مستهل القرن العشرين وتوجت بالحداثة: "إن هذه النظرة القديمة ترفض الخبرة العامة؛ إذ تعتبرها غير جديرة بالثقة، ويحاول بيكون[26] وغاليليو[27] وديكارت[28] أن يستعينوا بخبرة العلم المتخصصة لتحل محلّها، إلا أن علماء النظرة الجديدة يولون الخبرة العامة اهتماماً كبيراً، مشيرين إلى أن العلم لا يحل محلها، بل هو يبني عليها بوصفها أساساً له."[29] وفي هذا يقول أحد العلماء: "وربما كان كلامي في هذا المقام اعترافاً فعلياً بأن العلوم الإنسانية والفطرة السليمة كانت منذ البداية تسير في

(26) فرانسيس بيكون: فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على الملاحظة والتجربة. [المحررون]

(27) غاليليو: عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، يعد من اوائل الذين طبقوا التجريب في البحوث العلمية، ونظريته في مركزية الشمس معروفة. [المحررون]

(28) رينيه ديكارت: فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات، اشتهر بمنهج الشك المنهجي. [المحررون]

(29) أغروس، سوبرت، وستانسيو، جورج. **العلم في منظوره الجديد**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 1989م، ص103.

الاتجاه الصحيح، وبأننا نحن المشتغلين بالعلوم قد ضللنا الطريق."[30] ويقول تشومسكي:[31] "الطفل يمتلك معرفة فطرية بمبادئ القواعد العامة، فهو قادر على تعلم أي لغة بشرية... إن ما يحدث هو أن الطفل عندما يجابه بمعطيات لغة معينة، يرسم خريطة الملامح السطحية على القواعد العميقة التي نال منها معرفة فطرية، وبذلك يفلح في تركيب أنموذج نحوي متماسك، يتيح له أن يفسر وينتج الجمل الجديدة في اللغة التي هو بصددها."[32]

إن هذه الفطرة لا يمكن للمرء أن يصنعها بنفسه على نحو إرادي، ولكنها تأتي من محصِّلة تفاعله مع البيئة، فلا يلبث المرء إلا ويجدها في ذاته، وبهذا فهي ضرب من تحصيل الحاصل الواقعي، الأمر الذي يسوغ القول بالفطرة، ووجوب اعتمادها منطلقاً في الفعل المعرفي، لا سيما وأن هذا يُلحظ في جميع أفراد النوع، غير أن هذا لا يعني عدم اختلاط الفطرة، أو الركون إليها دون تمحيص، أو عدم تعرضها لما يفسد تمثلها أو يشوش إدراكها، وهذا جميعه قابل للمراجعة للتثبت منه، أو خاضع لموازين ذاتية فيها ينبغي استثمارها.

ثالثاً: متعلقات الفطرة

إن للفطرة متعلقات عدة، نذكر منها:

1 - الفطرة والقلب

إن مهمة القلب الأولى، بوصفه ذاتاً مركزية وقالباً للمعرفة، استقطابُ أي حصيلة ممكنة واستيعابها، لذلك سمي فعله الأولي البسيط وعياً. والحق أن القلب هنا يستوعب جميع الظواهر التي ترد إليه، الأمر الذي يستدعي تنظيم هذه الظواهر، حسِّية كانت أم شعورية أم غير هذا. إن القلب يشبه في بدايته الخازن، وقد وردت إليه بضائع مختلفة السلع والأصناف على نحو تراكمي، فيأخذ على عاتقه، بوصفه ملاحظاً وموجهاً وقالباً، بتصفحها وإيداعها المستودع

(30) المرجع السابق، ص104.

(31) أفرام نعوم تشومسكي: أستاذ جامعي في اللغويات، وهو صاحب نظرية النحو التوليدي، وهو ناشط سياسي، وله كتابات كثيرة تهاجم السياسة الاستعمارية الأمريكية. [المحررون]

(32) كوتنجهام. جون. **العقلانية متجددة**، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1997م، ص138.

بنوع من التنظيم، ضمن أوعية، وأرفف، وأقسام، تيسِّر من إمكانية الرجوع إليها، والتداول فيها حال الطلب، وهذا الدور للتصفح والإيداع والتصنيف يعتمد الرمز واللغة، بوصفهما يستوعبان السلع والأصناف والمزيد منها، فيكون الرمز واللغة بذلك ملصقات أو لافتات فحسب، توضع على السلع والأصناف، لتمييز بعضها من بعض؛ سواء على المستوى الانفرادي أم التجميعي التماثلي، ولا يخفى هنا دور الرمز واللغة في تيسير تعبئة السلع والأصناف ضمن أوعية تشكل المجاميع كأنواع، أو حزمها بعضها بعضاً فتصبح أجناساً. إن هذه العملية متعلقة بمقولة الكيف والكم، الأمر الذي يجعل الرياضة واللغة أساسيتين في الفعل المعرفي، وهذا يجعل الألفاظ الكلية مسوغ إنتاجها، ومن ثم تحولها إلى مفاهيم لها ماهياتها.

إن هذا يتزامن وعملية الإدراك، فلا يمكن وعي شيء واستيعابه دون إدراكه، ولا أن يدرك شيء دون استيعابه، والحصيلة الكلية لهذا ما يمكن تسميته ذهناً، وهو ليس إلا حصيلة وعي وإدراك، وهذا يحصل بعضه فطرياً، لكن غيره يحصل بالاكتساب، بما فيه الرمز واللغة، من هنا يمكن الوثوق بفطرية المعرفة وكسبيتها أيضاً، غير أن الفطرية يشترك فيها الناس جميعاً إلا من عارض، والمكتسبة يتفاوت الناس فيها، وهذا جميعاً يحتاج إلى ميزان.

إذا عدنا إلى القلب، بوصفه ذاتاً مستقطبة دافعة، وناظراً إلى فعالية التعقل، المشتملة على الوعي، والإدراك، فالتذكر، والنظر، والتفكر، والتفقه، والتدبر، والاعتبار نهاية بالعلم، سنجد أن له خصائص لعل أبرزها الحرية شبه التامة، فيما يتعلق بما يتجاوز الفطرة، وقد يلحق هذا الفطرة أيضاً. ولكن، ليس من غير تعسف. الحرية هنا بمعنى استقرار أي تمثل على نحو من الأنحاء، فالقلب ابتداءً، لا يمكنه إلا أن يستقبل خواطر تلح عليه ويترجمها إلى تصورات؛ سواء أكان مصدرها عالم الحس، عبر الحواس المختلفة، أم ما يرد إليه نتيجة المشاعر التي تنتاب النفس، أم ما يرد إليه ولا يعرف له سبباً مباشراً إلا أن يفترض له سبباً. المهم أن القلب هنا يبدأ بالانعكاس على ذاته، بالتأمل والنظر في كل ما يحصل، والتحديق هنا وهناك والتفتيش في محاولة لإيجاد العلائق والروابط بين مقتنياته، لينتهي إلى قناعات معينة بإزاء أشياء معينة، فيأخذ باستعراضها، متصفحاً مراجعاً،

ومقابلاً موازناً، ومفترضاً مستنتجاً، بمواكبة الذوق والحدس، كي يستقر على تصور أولاً، ثم حكم يربط فيه أمراً بآخر، متعقباً كل ما بوسعه بهذا الخصوص لينتهي إلى العلم.

بطبيعة الحال لا تجري العمليات المعرفية السالفة، لدى جميع الناس، على ذات النمط أو التراتب، فقد يتم التجاوز أو القصور، نتيجة ضغوط الانفعالات والعواطف وتقدير المصالح، وقد تترافق خطواتٌ معاً، أو يتم تجاوز خطوات، وقد تتعرض الوسائط كالحواس والمشاعر وغيرها إلى ما يؤثر في كفاءتها، وكل هذا له أثره في دقة التوصل إلى معرفة علمية، الأمر الذي لا يدع الموازين الفطرية عاملة على وجهها الأكمل، ويدع الفوارق المنهجية والمعرفية بين الناس متفاوتة تفاوتاً بينياً، ويعود ذلك إلى كفاءاتهم وتحصيلهم، واختلاف تجاربهم، وسلامة الملَكَات التي يستعملونها، والأهداف التي يسعون إليها، وبهذا تبقى المعرفة غير مستوفية درجتها العلمية، وتتراوح بين خاطئة إلى ظنية إلى يقينية، الأمر الذي يلزم معه التحلي بالموضوعية، والتحقق من سلامة الوسائط والأدوات والأساليب التي يمكن استثمارها بكفاءة، وتشغيل فعالية التعقل بأوفى ما تكون.

في ضوء هذا الطرح، يمكننا القول، إذن، إن هذه العمليات جميعاً، باستثناء الفطرة، عمليات عقلية إرادية، أو تندرج ضمن مفهوم العقلانية؛ لأن كل هذه العمليات، من الوعي المستقصد إلى العلم، تنتمي إلى منظومة واحدة، يعمل فيها القلب فعالية التعقل المنبثقة عنه والعائدة إليه، كي يتمثل حصيلة كل تلك العمليات، بل تمثل كل خطوة يخطوها التعقل، وهذا يتم بسرعة خيالية، سواء في القدرة على الوعي والاستيعاب، أو الإدراك والنظر. وقد يحتاج الأمر إلى التمهل والأناة والصبر، وهو بذلك واقع تحت ضغوط شتى؛ كضغوط النفس، أو الـمَلَك، أو الشيطان. أما ضغط النفس، فهو ناتج عن العلاقات الوجدانية، بينه ككائن، وبين الموجودات الأخرى التي تشاركه الوجود، إنسانية كانت أم غير هذا. فالحب مثلاً يقوم بدور ضاغط، وربما عائق أيضاً لاستمرار فعالية التعقل على الوجه المنشود، وقد يكون مصيباً. والغضب، أو الإعجاب، وغير هذا من عواطف، ربما تؤدي دوراً إيجابياً، وربما تؤدي دوراً سلبياً، لا بإزاء الشخص

نفسه وحسب، ولكن بما يؤثر في مختلف الأشياء التي تشاركه الوجود.

أما ضغط الشهوة، فهو أشد وأنكى في دفع تلك الفعالية أو عرقلتها. ومع هذا، فإن العواطف والانفعالات والشهوات من الضروري أن ترافق فعالية التعقل، وذلك يتطلب التوازن أيضاً، فالإنسان ليس كائناً عاقلاً فحسب، بل كائناً منفعلاً، مسروراً متألماً، ولعل الضغط الزائد هنا، يتحول بالفعالية العقلية لتكون مسخَّرة لخدمة الموقف الانفعالي الذي يجد فيه المرء نفسه. بيد أن جانباً في القلب، وهو لبّه، يبقى حريصاً على الإيجابية والاعتدال، تبعاً لما يقدّر من تشغيل فعالية التعقل بأبعادها كلها، لتكون على انسجام وتناغم مع الانفعالات والعواطف، ومختلف الأشياء، وقد لا يتمكن. ومن هنا يمكن القول إن اعتبار القلب مركزاً للذات الإنسانية يدعه شفافاً رقيقاً ليناً، على صلة معتدلة بالعواطف والانفعالات، بعكس العقل الموصوف فلسفياً كجوهر مستقل، الذي يتباعد عن الاعتدال حتى حالة الجفاف، لقد أوصى غوته تلميذه أكرمان أن يفكر بالقلب.[33] ويرى رسل[34] أن "العقل هو عنصر تنسيق وتواؤم أكثر مما هو عنصر خلق وإبداع، وحتى في المجالات المنطقية الخالصة، فإن البصيرة هي التي تصل أولاً إلى الجديد. والتعارض بين العقل والملكات الغريزية هو في الحقيقة تعارض وهمي، لأن هذه الملكات تؤدي إلى الأفكار والعقائد، ويكون على العقل بعدئذ تفنيدها أو تأكيدها."[35]

أما ضغط الـمَلَك فهو لا يشير إلا بخير. وأما ضغط الشيطان فلا يشير إلا بسوء، ويبقى القرار للقلب أن يستجيب أو يرفض.

نحن هنا بإزاء ميزان معياري لما ينبغي أن يكون عليه القلب، وما يواكبه وما يتفاعل معه، إضافة إلى فعالية التعقل التي تعود إليه، ليؤدي هذا دوره جميعاً في حفظ الشخص وبقائه، وانتفاعه بما يعرض له من مواقف مختلفة، مجتازاً المرحلة تلو المرحلة، إلى وضع يفترض فيه أن يكون أفضل من سابقه،

---

(33) البنا، جمال. **الإسلام والعقلانية**، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ص56.

(34) رسل: فيلسوف إنجليزي كان من أسرة عريقة، شغل مناصب سياسية لأجيال عدة. جمع بين العديد من العلوم؛ كالرياضيات، والمنطق، والسياسة، والتربية، والأخلاق، ونظرية المعرفة. [المحررون]

(35) البنا، **الإسلام والعقلانية**، مرجع سابق، ص58.

وبما يحقق له مشروعاً حياتياً مثمراً، وإذا ما تتبعنا هذه المراحل، وجدنا أن مرحلة المعرفة الفطرية، لا بدّ لها أن تسبق مرحلة المعرفة الحسية الواعية، وهذه لا بد لها أن تسبق المعرفة العقلية إبستمولوجياً. وفي هاتين المرحلتين، قد يخضع المرء للتجربة والخطأ فيما يتعرض له من استدلالات، ليستفيد من خلال هذا حصيلة معرفية بالوقائع والأحداث التي يقصدها ليتبين أمرها، مما يقتضي اللجوء إلى معايير يحاول من خلالها فرز الصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والخير من الشر، وقد يتوه، الأمر الذي يستدعي إجراء فوق العادة، يتمثل بتفعيل الموازين الفطرية.[36]

ها هنا لا بدّ أن يعتمد المرء على الاستقراء وتجاربه الناجعة أولاً، واستنباطاته ثانياً. والاستقراء والتجربة تقومان على آلية التمثيل، والمضاهاة للعناصر المكونة للموضوعات، الأمر الذي يفضي إلى حصيلة استقرائية وتجريبية ترجح له كون الشيء يندرج في كذا وكذا، أو يتصف بكذا أو كذا، أو يرتبط بكذا وكذا، أو سببه كذا وكذا، ثم ينتقل بعد هذا إلى بقية الأشياء وفق المبدأ عينه، للكشف عن مقدار علاقات التماثل أو التباين، مما يوفر له خطاطة أولية قابلة للمراجعة والتعديل، يستعين بها على متابعة التصور والسلوك، وهذه المرحلة تعتمد الفطرة والملكات المصاحبة، كالذوق والحدس. أما المرحلة الثانية فستبدو خارطة أولية، تتحول فيها الخارطة إلى شيء تبدأ ملامحه بالظهور والتهيؤ، بما يشكل معالم شبه واضحة، وقد عُبِّئت بالتضاريس المختلفة، وفي حال المراجعة لما يجري، يمكن للمرء أن يكتشف المناهج التي تدور عليها معرفته الاستدلالية ولوازمها، سواء أكانت معرفة استدلالية، أم تجريبية مادية، أم استنباطية صورية.

يقتضينا المقام هنا، وقد أوردنا أن المعرفة، بوصفها استدلالية، تقوم على التمثيل والاعتبار، أو الاستقراء والقياس، لا يمكن لها إلا أن تنطلق من معرفة فطرية سابقة، وأن الشك ممكن فيها، ولكنه لا يندفع بالبرهان، وأن ثمة ملكات تواكب الفعل المعرفي وترعاه، وتشارك فعالية التعقل عملها، وأعني بذلك ملكتي الحدس والذوق الفطريتين.

---

(36) الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص111.

2 – الفطرة والشك

لقد ركن الفلاسفة غالباً إلى أن المعرفة اليقينية تبدأ بالشك، لا سيما المنهجي منه، وقد عبَّروا عن هذا بمصطلحات كثيرة، منها: الشك المنهجي، وتعليق المعارف، ووضع المعرفة بين قوسين، وتعليق العالم، والبحث عن نقطة انطلاق أولى، أو مرتكز أساس، إلى غير هذا من مصطلحات، حتى بات الشك عرفاً تقليدياً في البحث عن المعرفة، فهل هذا الأمر مؤكد ومفروغ منه، أم أنه يحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر وتدقيق وتوضيح، كي لا يؤخذ على أن المعرفة اليقينية لا يمكن أن تنطلق إلا من الشك، أو كما يقال أحياناً؛ من نقطة الصفر؟ أو كما وُسِم الشك الديكارتي أنه"البدء من لا شيء."[37]

مع أن كثيراً من الفلاسفة تبنوا هذا الأمر، فهذا –فيما نقدر– غير مسوغ تماماً على النحو المطروح، ولا يمكن له أن يتم على وجه من الوجوه المدّعاة؛ ذلك أن المعرفة، كما لمسنا في الطرح العربي الإسلامي، أياً كان شأنها، لا بدّ لها من أن تنطلق من معرفة سابقة. وفيما نرى فإن التسلسل يبقى قائماً إلى أن ينتهي إلى وضع تكون فيه المعرفة في بدايتها موهوبة وضرورية لا مكتسبة، فالمسألة التي تواجه الوعي في بداية نشاطه المعرفي تتمثل في أنه يتعرض لحالة حضور وتعايش مع أطراف لا حصر لها، عبر الفطرة، بوساطة الشعور والإحساس، ومصافحة الأشياء جملة، أو كما يقول ابن تيمية: "كل من تطلب معرفته بالدليل، فلا بدّ أن يكون مشعوراً به قبل هذا حتى يطلب الدليل عليه، أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النفس، فلا يكون مطلوباً لها، وإذا كان مطلوباً لها، فلا يمكن أن يستدل عليه بشيء حتى يلزم من تحقق الدليل تحققه."[38] فهذا يحصل تلقائياً، ولا يبحث فيه المرء ليجده، فهو موهوب وحاضر ومعايش في ذات اللحظة التي يعي فيها الإنسان الأشياء، سواء من حيث النشأة، أو عند استرجاعها لاحقاً عند بدء الاستيثاق من أي نوع من أنواع المعارف. لذا، لا يمكن القول إن الوعي ينبغي أن ينطلق من حالة فارغة أو لا محددة أثناء تعامله مع الأشياء معرفياً. وينبغي للوعي كي يقوم بدوره المعرفي أن يمتلك قدرات

(37) كوتنجهام، **العقلانية متجددة**، مرجع سابق، ص48.

(38) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، مج8، ص533.

وأدوات ووسائط، لا يمكن له التعامل مع الأشياء ومن دونها، مثل: الوعي، الإدراك، الحواس، المخيلة، النظر، فكل هذا من لوازم البحث المعرفي، وكذلك فإن من لوازمه وجود المدركات ذاتها، على طبيعتها، بصرف النظر عن كيف كانت تبدو.

لذا، فإنه من غير المنطقي أن يتم تجاهل هذا أو الشك فيه أو تعليقه، لصالح وضع افتراضي يمثله الشك المطلق أو المنهجي، أو الانطلاق من نقطة الصفر، أو البحث عن مرتكز أساس، أو ما يقوم مقام ذلك، كنقطة في انطلاق المعرفة، غير الفطرة طبعاً، فهذا كله من باب المصادرة أو التسليم الذي لا يثبت في رأينا، حين التدقيق؛ ذلك أن اختيار منطلق ما، إذا كان لا بدّ له أن يتم، فإنه يتم في ضوء استعراض تمام تجربة الفيلسوف أو المفكر، والاستعراض بحد ذاته، حتى وإن لجأ الفيلسوف إلى اعتماد بعض التسويغات، هو الأساس، الأمر الذي يعيد نقطة الانطلاق أو ما هو مصادر أو أكثر تسويغاً إلى المعرفة التي يمكن وصفها بالفطرية، أو العامة، أو الساذجة.

وبهذا فإن المعرفة التي تُدعى فطرية، وربما تتوسع إلى ساذجة أو عامة، وهذا يشمل افتراضاً لدى الفيلسوف كل مرحلة ما قبل التفلسف، لا بدّ لها من أن تشكل منطلقاً في الفعل المعرفي، وتعود هذه المعرفة حين ترجع للفطرة، لا للمحاكمات العقلية، أو المراجعات النقدية، كي نتوصل إلى حقائق ضرورية أولية، فهي شأن فطري حدسي ذوقي، وهي بهذا سابقة على أي معرفة أخرى، ولا بدّ لبعضها من أن يكون معولاً عليه ومثمراً من غير عيار فلسفي، لا كما هو الشأن مع تبني حقائق استدلالية لاحقة مثلاً؛ كالكوجيتو (ديكارت)،[39] أو التقاط البداهات (هوسرل).[40] ولا يعني هذا أن المعرفة الفطرية أو العامة أو الساذجة، هي جميعاً معرفة مؤكدة موثوقة مثمرة تماماً، أو غير قابلة للمراجعة والنقد وإعادة النظر، وكشف كيفية حصولها وكيفية تنقيتها مما يلحق بها من

(39) الكوجيتو تعني عنده: "أنا أفكر إذن أنا موجود".[المحررون]

(40) إدموند هوسرل: فيلسوف ألماني ومؤسس الفينومينولوجيا (الفلسفة الظاهراتية)، وهو تيار فلسفي يدرس الخبرة الإنسانية بمحاولة الاستقلال عن القيم والأحكام الذاتية. [المحررون]

أوهام، بل فيها مما هو غير يقيني ومختلط شيء كثير. ويعود هذا إلى قصور كثير من القدرات والأدوات والوسائط، وعدم تفعيل الميزان، وغير هذا، لكن مما يمكن تصويبه. وهذا يعني أنه لا بدّ من الانطلاق من هذه المعرفة، على علّاتها، إلى معرفة متخصصة أكثر سوية. "ولكن هذه المعرفة التخصصية، إن كانت معزولة في حقل ضيق، لا قيمة لها البتة، إلا إذا أدمجت في سائر حقول المعرفة، والمعرفة الناشئة عن الخبرة العامة تتيح أرضية مشتركة يستطيع أن يلتقي عليها جميع المتخصصين في العلوم والفلسفة والفنون."[41]

3 - الحدس والذوق

ثمة عناصر كثيرة تؤدي مهمة في إقامة المعرفة، بدءاً من حالتها الفطرية، إلى حالتها المستخلصة المنتقاة، إلا أن هذا جميعاً، وما يتصل به من مناهج معتبرة في المعرفة. كالاستدلال، وغيره من أساليب، يعود إلى جوار إعمال فعالية التعقل، إلى ملكات تلقائية موهوبة تفعل فعلها؛ كالحدس، والذوق، فهاتان الملكتان ترافقان عملية التعرف بأسرها، وتواكبانها، سواء أكانت المعرفة موهوبة أم مكتسبة، وإلا لاضطربت المعرفة، وهاتان الملكتان تسيران وتؤطران اتجاهات المعرفة كلها. وقد يستغرب المرء دَوْري الحدس والذوق البالغي الأثر في قيام المعرفة وتطورها، منذ وقوعها وحتى بلوغها شأواً بعيداً في مراحلها المتقدمة، أو ذهابها في اتجاه دون آخر. والذي يجري حقاً أن عناصر متعددة تتفاعل فيما بينها حتى تقوم المعرفة، منها: الأشياء، والإحساس، والشعور، والحدس، والذوق، والتعقل. وحتى ترتقي هذه المعرفة، طوراً فآخر، فهي تتبع نظاماً لا بدّ له أن يعتمد على هذه العناصر وغيرها مجتمعة، بدءاً من توفيرها لمعرفة فطرية أو عامة أو ساذجة، على نحو تلقائي، ثم مراجعتها في ضوء إعادة النظر والاستبصار والاستشراف، التي عادة ما يقوم بها من حين إلى آخر مفكر ما، حين يأخذ بالنظر في هذه المعرفة، ليعيد قراءتها ونَظْمها مجدداً، بما يؤمِّن تماسكها واتساقها أكثر فأكثر، وكل هذا ينبغي له أن يكون متسقاً ولو مع بعض الفطرة، وإلا لو كان معارضاً للفطرة جميعاً، كإنكار الحقائق أو الشك فيها، فإنه لا يعتد به.

---

(41) أغروس، **العلم في منظوره الجديد**، مرجع سابق، ص105.

ودور الحدس والذوق هنا كبير، ومن الطبيعي كذلك أن تتنامى المعرفة تلقائياً في ضوء أفعال الطبيعة والإنسان، وضوء الاجتماع والعمران، وتوسع رقعة الاتصال. ولا شك في أن النقلات النوعية في المعرفة، تعتمد على جمع حصيلة وافرة من المعلومات الفطرية وغربلتها، ثم المنهجية، وكذلك تفعيل أكثر لملكتي الحدس والذوق، اللتين تتناميان وتترقيان بدورهما، إضافة إلى فعالية التعقل، ومحاولة تبين أكثر العناصر والخطوات دوراً وثِقة في نشأة المعرفة وتطورها.

إذن، فالحالة المعرفية التي يمكن عدّها متقدمة متطورة، ومتجاوزة للمعرفة الفطرية، إنما تنشأ من خلال إعادة القراءة والمراجعة للمعطى المعرفي في ضوء اعتبارات كثيرة، لا تنفصل عمّا سلف من عناصر وملَكَات، الأمر الذي يهيئ مستوىً جديداً تكون فيه المعرفة أكثر دقة وتسويغاً وأكثر نمواً واتساعاً، استناداً إلى الخطوات والعناصر المنهجية، وهذا بالطبع لا ينشأ من حالة الشك المنهجي، أو تعليق المعارف، أو ما يوازي هذا، إلا إذا رأينا الشك المنهجي هنا، ليس حالة سابقة وأولية في بناء الفعل المعرفي، ولا ممهدة للمعرفة برمتها، أو تشكل تجاهلاً للمعرفة الفطرية، التي تشكل المنطلق الفعلي في بناء المعرفة بكل آفاقها، وإنما بوصفه إعادة القراءة والنظم والمراجعة للمعطى المعرفي فقط، فهذا مقبول، لكن مفهوم الشك المنهجي، أو ما يوازيه، لا يصور على هذا النحو، فهو يصوّر على أنه شرط انطلاق في الفعل المعرفي وبداية له، أو تعليق للمعارف أو العالم جملة، أو وضعها بين قوسين، أو التخلص من كل معرفة سابقة، أو التعالي على ذلك، الأمر الذي يدعنا نقرر أن الشك المنهجي، كما طرح واستوعب، لا يستقيم، وما يجري حقاً في الفعل المعرفي، في بدايته خاصة، إنما يمكن عدّه بكل تأكيد إعادة قراءة ومراجعة ونظم جديد للمعطى المعرفي يتماهى بالحدس والذوق، وأنه يتم في مرحلة بعدية لاحقة، وهذا يؤكد أن المعرفة لا بدّ لها أن تنطلق من معرفة سابقة، وأنها لا تتم بعيداً عن الحدس والذوق في سائر أطوارها، إلى جوار الحس والعقل على نحو تلقائي.

يضاف إلى هذا أن الشك المنهجي، كما هو مطروح، بالضرورة ينتهي دوره في حال إثبات بعض الحقائق أو حقيقة واحدة قابلة للبناء عليها؛ كالبداهات،

أو الأوائل، أو أي مبدأ مختلف. غير أن إعادة القراءة والنظم والاستشراف مع هذا تبقى مستمرة وتتطلب الشك المنهجي من حين إلى آخر، بسبب من طروء الأفكار الجديدة وتنامي المعارف وتراكمها، لا سيما ما تم منها على نحو تراكمي تلقائي توفره الظروف. وبهذا فإن كل تطور بالمعرفة يستدعي إعادة قراءة ونظم واستشراف، في حين لا يستدعي الشك المنهجي، كما هو مطروح، سوى مرة واحدة، تنتهي بعد تأكيد مبدأ واحد والبناء عليه. لذلك بدا كل مذهب فلسفي وكأنه مستقل بنفسه، وهذا ما فطن له ابن تيمية حين وصف أصحاب الطريقة الفلسفية الكلامية؛ إذ قال: "فإنَّهم ابتدأوا بنفوسهم فجعلوها هي الأصل الذي يفرِّعون عليه، والأساس الذي يبنون عليه، فتكلموا في إدراكهم للعلم، أنه تارة يكون بالحس، وتارة بالعقل، وتارة بهما، وجعلوا العلوم الحسية والبدهية ونحوها هي الأصل."[42] وهذا ما تم التفطن له لاحقاً، منذ ديكارت على الأقل، يقول أحد الباحثين: "الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ديكارت يلتزمون بهذا المنطق المتسم بالذاتية، بالذات المفكرة بدلاً من العالم، ولا تزال هذه تعتبر البداية الطبيعية للفلسفة حتى يومنا هذا."[43] في حين يرى ابن تيمية كما ذكرنا أن "الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا، تابعة لها."[44]

وما يحصل حقيقة أن كل مفكر أو فيلسوف -تقريباً- له الحق في أن يعيد القراءة والنظم والاستشراف للمعطى المعرفي على طريقته. وفي هذه الحالة، لا ينصاع فقط إلى بعض المعرفة الفطرية أو العادية أو العامة فقط. ولكن، للنظر في كل ما طرح من تراكم معرفي نامٍ متجدد. وكل هذا بالنسبة إليه هو، أو ينبغي أن يمثل له، معرفة عادية أو عامة، لصالح ما يمكن أن يعدّه هو معرفة مؤكدة موثوق منها، لكن هذا لا يعني الانطلاق من لا شيء. وفي ضوء ما سلف، طالما تبنى الفلاسفة منظاراً مختلفاً في الحكم على الأمور، وكذلك المفكرون والعلماء، وأن الشك قد راودهم بإزاء قضايا وقضايا، غير أن هذا لا ينبغي أن يشمل ما

(42) ابن تيمية، **فتاوى ابن تيمية**، مرجع سابق، ج2، ص26.

(43) أغروس، **العلم في منظوره الجديد**، مرجع سابق، ص93.

(44) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ج1، ص90.

تمثله الفطرة، أو بعضه على الأقل. ومن هنا يمكن تفهم قول هيدجر:[45] "لقد ارتكب ديكارت خطأ حين شك أكثر مما يلزم، وتوقف عن الشك قبل بلوغ اليقين."[46]

ما نريد تأكيده هنا، هو أن المعرفة لا يمكن لها إلا أن تنطلق من معرفة سابقة تهيئها الفطرة، من غير انفكاك عن ملكات الإنسان، وأنها تتنامى وتتطور من خلال إعادة القراءة والنظم والاستشراف، حقبة فأخرى، وأنَّ مَن يتولى هذا ليس فرداً بعينه أو جهة بعينها، وإنما تنتهي جهود الأفراد والجماعات إلى حصيلة قد يستقطبها فرد أو أكثر، بوسعهم اقتحام ميدان إعادة القراءة والنظم والاستشراف، وأن هذا يترافق وعناصر الإنسان المعرفية وملكاته، وهذا ما انتهى إليه الرأي بالقول: "إن العلم مؤسس على اليقين لا على الشك، فإذا كان هناك في أي وقت تشكيك في نظرية ما، يستطيع المرء أن يلجأ إلى حقيقة أعم وأكثر ثباتاً، فالشك ليس مبدأ من مبادئ الاكتشاف العلمي، إن الدهشة لا الشك هي التي تبث الحياة في العلوم."[47]

إذن، فالدعوى بأن المعرفة يمكن لها أن تنطلق من حالة الشك المنهجي في كل الأشياء، أو تنطلق من نقطة الصفر، أو تقتضي مبدأ غير الفطرة، هي غير دقيقة، ويمكن أن يستدل بها -بكل ثقة- على أنَّ المعرفة تنشأ من معرفة سابقة، مهما يكن شأنها، وأن قيامها يتطلب ملكات وأدوات عدة، وأن تدقيقها وتناميها وانديا حها يتم عبر منهجية إعادة القراءة والنظم والاستشراف، بما يتماهى بالبداهة والفرض والمصادرة والتسليم، بداية. وهذا معناه، في المحصلة، أن الإنسان يخضع للعناية، وأنه لا يترك سدى. وفي الواقع، فإن تلك النظرة هي التي نظر المفكرون المسلمون من خلالها إلى الشك، فهو في حد الإمكان ومستلزم للأمر النظري لا قبل ذلك. يقول ابن حزم: "نفي الحقائق والشك فيها ممكن حتى

---

(45) مارتن هيدجر:فيلسوف ألماني، تلميذ أدمون هوسرل. كان مشتغلاً بإقامة أنطولوجيا ظاهرية؛ أي علم للوجود مؤسس على الظواهر. ومن أهم إنجازاته: إعادة توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية أو اللاهوتيه. [المحررون]

(46) هيدجر. **مبدأ العلة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991م، ص16.

(47) أغروس، **العلم في منظوره الجديد**، مرجع سابق، ص104.

يقوم البرهان على الصحيح منها."[48] ويقول الغزالي: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال."[49] ويقول ابن تيمية: "الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم، لاسيما إذا كانت طرقه خفية طويلة، فمن لم يعرف تلك الطريق يشك فيه."[50]

غير أن هذا الشك لا ينطبق على معطى الفطرة بوجه عام، وإنما هو محصور بالأمور النظرية فقط؛ أي ما بعد الفطرية، وإلا فالفطرية قد صححتها الخلقة كما يرى ابن حزم؛ إذ يقول: "الأوائل التي يؤخذ منها البرهان، أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها."[51] والشك عند الغزالي ليس منطلقاً للمعرفة كما أشيع، وإنما هو منطلق للنظر حصراً، فهو يقول: "من لم يشك لم ينظر"، ولم يقل "لم يعرف" وأنه في أثناء الأزمة الشكيّة بقي محتفظاً ببعض الأمور الإيمانية عبر الفطرة، منها الإيمان بالله والنبوة واليوم الآخر.[52]

أما ابن تيمية، فهو يرى أن النظر ينقطع بغير الركون إليها، "الشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأن غاية طريق النظر أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية الضرورية لم يناظر."[53] إذن، فالشك في العرف العربي الإسلامي غير مسوغ إلا بإزاء المعرفة الاستدلالية، لا المعرفة الفطرية في قرارها، فهذه توجبها الضرورة، وهذا ما يؤكده المفكرون المسلمون. وفيما نرى، فإن للقلب بوصفه لبّاً الدور الرئيس في هذه المسألة. ولا يعني هذا ألا يقع الإنسان ضحية الوسوسة، أو أخطاء الحواس، أو نزغ الشيطان، ولكن هذا جميعاً من الممكن

(48) ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص123.

(49) الغزالي، محمد بن محمد. **ميزان العمل**، بيروت: دار الكاتب العربي، 1983م، ص137.

(50) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج8، ص441.

(51) ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص37.

(52) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص45.

(53) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج3، ص310.

تداركه، وما الشك الذي تعرض له الغزالي إلا من هذا القبيل؛ إذ لم يخرج منه إلا بالثقة بالفطرة، يقول: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف."[54] وبهذا، فإن النور الذي قذفه الله في قلبه مثبت لهذه الفطرة لا غير.

4 – الفطرة والفلسفة

في ضوء هذا الطرح يمكننا القول إن الفلسفة لا تعدو كونها مراجعة كلية شاملة للمعطى المعرفي، وإعادة قراءته واستبصاره واستشرافه، سواء أكان مصدر بعضه الفطرة، أم الخبر، أم الاستدلال، لتشكيل رؤية عامة له على قاعدة تبدو أكثر ثباتاً، في حين تكون مهمة العلم، مراجعة ونظم واستبصار واستشراف حقل من حقول المعطى المعرفي، أو نظرية أو فكرة فيه، والتوصل إلى أحكام بشأنها. أما ما يقال بأن الفلسفة يمكن أن تكون جزئية وحقلية، أو أن العلم كلي شمولي، فهذا ليس بدقيق إطلاقاً، ولنا هنا، في ضوء هذه النظرة، أن نتأمل علاقتيهما ببعضهما بعضاً، وكون الفلسفة حاضنة للعلوم، كي تتضح لنا الصورة، ونتأمل أيضاً، فيما إذا كان أي توجه فلسفي يمكن له أن يتجاهل الفطرة أو لا يعبأ بها! ولعلنا هنا نورد ما التفت إليه هيدجر لاحقاً حين يقول: "إن الوجود يكلمنا وإن بسبل مختلفة بوصفه تفتحاً فطرياً، وبوصفه فطوراً، وبوصفه موضوعية، ويكلمنا ما يسمى (راتيو)كعِلَّة وعقل أيضاً، وما يبدو غامضاً ويتطلب البحث الدقيق هو هذا الاتحاد، أو هذا الانتماء المتبادل، الذي يجمع هذه الأشياء."[55]

لو دققنا النظر الآن في المعرفة، منذ نشأتها حتى تطورها وانديا‌حها، لوجدنا أن الركيزة التي تعتمد عليها المعرفة، بكل أنواعها، تعتمد أيضاً على علاقتي الاقتران واللزوم، فهذا ما يجعلها قابلة لأن تكون معرفة مسوّغة مستفاد منها إضافة إلى علاقات أخرى؛ كعلاقتي المضاهاة أو المماثلة؛ كالتشابه، والاختلاف، وغيرها، وهذا جميعاً يعتمد على فعل تقييد وحفظ وتثبيت ومنع بمواصلة مرافقة

(54) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص11.

(55) هيدجر، **مبدأ العلة**، مرجع سابق، ص115.

الفطرة، والشعور والإحساس والحدس والذوق، فهذه لا تكف أبداً عن الفاعلية، ولعل كل ما سلف جميعاً يمكن وصفه بمرحلة التمييز؛ ذلك أن كل الأشياء تشبه بعضها من وجوه، وتختلف عن بعضها من وجوه، وهذا يؤدي إلى كشف الفروق القائمة بينها من وجوه عدة، من حيث: الشكل، والمقدار، والحجم، واختلاف العناصر، واختلاف الوظائف، أو كيفية تشابه هذا جميعاً واختلاف بعضه مع بعض، وخضوعه لعملية اقتران ومضاهاة بينية، ليرى إذا ما كان الشيء للشيء مساوياً، أو مكافئاً، أو نظيراً، أو مشابهاً، أو مختلفاً، أو بوسعه أن يكون بديلاً في مقام ما، أو عضيداً، إلى غير ذلك من علاقات. يضاف إلى هذا أن كثيراً من الأشياء تلازم بعضها بعضاً، وتخضع بهذا، لعلاقات اقترانية، وتزامنية، وتجاورية، وسببية، وغير هذا من علاقات الانتماء أو الاشتمال، والتكافؤ، والمماثلة، والمنافاة، وأمثالها، وجميعها متلازمة ولا تخرج عن كونها تقييداً وحفظاً وتثبيتاً ومنعاً.

ولكن هذه العلاقات تأتي وكأنها أكثر تعقيداً، من العلاقات التمييزية؛ علاقات تعتمد على استخدام قوى حدسية استدلالية، وليست حدسية حسية حسب. وتخضع أيضاً لذوق فني، وليس إلى ذوق فطري فحسب، وهذا معناه أن ثمة مراحل في التمييز نفسه، ومراحل في الحدس والذوق أيضاً، تترقى عن سابقتها، فإذا ما استمر الحال أيضاً، فإننا نجد مراحل أخرى استدلالية موجهة، فضلاً عن التلقائية، وهي تترافق والحدس والذوق أيضاً، فكل هذا يتدافع ونشوء المعرفة وتطورها وترقيها، لتصل إلى مستوى الضرورة المستقرة ضمن نسق ما. ومناط التأثير في هذا أكثر من غيره، هو الركون إلى ما تتمتع به الأشياء من تلازم. وبناء على ذلك، فإن العلاقة اللزومية يُعتمد عليها في كشفنا للارتباطات القائمة بين شيئين فأكثر، وما هو ملازم لهذا، أو ملزوم له، أو لازم له. واللزوم لا يخرج عن كونه تقييداً وحفظاً وتثبيتاً ومنعاً، الأمر الذي يدعه شأناً عقلياً أيضاً، فلهذه اللزوميات خصائصها المعرفية المختلفة في أوضاع متعددة، يضاف إلى هذا ما يدعى الاستتباع بوصفه لزوماً من درجة مضافة.

فهذا جميعاً يعيد المعارف الضرورية كلها إلى العلاقات اللزومية، التي تبدو سلاسل نسقية متراتبة متراكبة، سواء على مستوى علاقة التصورات بعضها

ببعض، أو علاقات الأشياء الطبيعية بعضها ببعض. والعلاقات اللزومية الفردية تقوم أيضاً بين التصورات والأشياء، والأشياء والتصورات، الأمر الذي يعيد كل ما يوصف بأنه معرفة مؤكدة إلى علاقة اللزوم بأشكالها، وبهذا تتبدى المعرفة نسقاً. وبعض المعرفة الفطرية العامة أساساً يعتمد على علاقة اللزوم، أو تلازم الوعي والأشياء، أو المعطى الخارجي، قبل استكشاف سلاسل ارتباطاتهما المتراكبة، كما أن عمليات القراءة والنظم والاستشراف تسعى إلى غربلة مختلف العلاقات للتثبت من لزوميتها، عبر أشكالها العديدة، لتقنن ويستفاد منها في كشف علاقات لزومية أكثر تعقيداً، وليس من شرط أن يبقى هذا اللزوم آبداً، فبعض العلاقات اللزومية قد تبقى للحظة، أو مدّة قد تطول وتقصر، ويمكن أن تكون وقتية أو مرحلية، ويمكن أن تكون آبدة بمقياس نسبي، وجميعها تمنح معرفة مؤكدة، وليس من شرط اللزوم دوامه، غير أنه بالوسع إعادة إنتاج بعضه حيثما أمكن، وهنا يتركز مجال الانتفاع بهذه المعرفة واستثمارها، بما يدع الاختراع والإبداع مواكبين للاكتشاف.

رابعاً: مستويات المعرفة

ولا بدّ لنا هنا من أن نستدرك بأن كل مستوى من مستويات المعرفة، بدءاً من فطريتها إلى عمليتها، إنما تبدأ حائرة تخمينية، أو تعتمد على حدس ضعيف، ثم تترقى إلى أن تكون اقتناعية اعتقادية، ذات حدس أقوى يعتمد القرائن، ثم تترقى إلى أن تكون يقينية ذات حدس مشبع يعتمد الدليل، واعتُبِرَ هذا بما يجري في أروقة القضاء، وسير الدعوى في القضية، فلدى بدء الدعوى يكون القاضي شاكاً حائراً، ثم يميل إلى الظن إذا تواردت القرائن، ولكنه لا يحسم إلا حال توفر الدليل القاطع، لذا عُرّف الظن بأنه: "الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك. وقيل: الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان."[56]

وكي يتحقق اليقين، فإن علاقة اللزوم تبقى ماثلة، سواء بين فرد وفرد، أو بين فرد أو جملة أشخاص، ضمن النوع أو الجنس، أو جزء لمجموع، أو بين كُلّ وكُلّ، أو مجموع الأجزاء إلى مجموع آخر، وها هنا تتركز قيمة

(56) الجرجاني، الشريف علي بن محمد، **التعريفات**، الجزائر: الشركة الوطنية، 1975م، مادة "الظن".

التمثيل والمضاهاة والتمثيل والقياس بأنواعه؛ ذلك أن علاقات الأشياء الكيفية والكمية بعضها ببعض يمكن أن تتخذ صوراً تستمد من علاقات اللزوم، كما ينبغي ملاحظة أن نطاقات المعرفة ليست ذات بُعد واحد، وإنما أبعاد مختلفة، فبُعد اللزوم المنطقي لعلاقة التصورات بعضها ببعض، غير بُعد اللزوم الواقعي لعلاقات الأشياء في الخارج بعضها ببعض، وإن شمل اللزومُ الصوري اللزومَ الواقعي أحياناً، فبالوسع استقصاء علاقات التصورات بعضها ببعض، كما هو الحال بالنسبة للمنطق الصوري، وعلاقات الأشياء بعضها ببعض مثلما هو الحال في المنطق المادي.

وهذا ما يفصل المنطق الصوري عن المادي، في حين أنهما متكاملان؛ إذ يُعنى المنطق الصوري أكثر بعلاقات التصورات من حدود ومفاهيم وقضايا بعضها ببعض، ضمن نسق ما، بينما يُعنى المادي، بكيفية بناء المفهوم أو القضية الواحدة، وكيفية تطابقهما مع العالم الخارجي، وكي يتم استدلال متكامل؛ ينبغي أن يشتمل على تمثيل، أو استقراء ملاحظة وتجريب، واستنباط معاً، لتتعين المفاهيم من خلال الاستقراء بالملاحظة على قاعدة التمثيل، ومن ثم إدراجها في القضية الواحدة من خلال الاستقراء والتجربة، ويتحصل على أساس من هذا ماهيات المفاهيم، ومن ثم ربطها بقضايا أخرى بالاستنباط. ومن شرط الاستقراء المطابقة لعالم خارجي، ومن شرط الاتساق عدم التناقض بين المفاهيم والقضايا، فتكون المحصلة قائمة على علاقات لزومية، بين الأشياء بعضها ببعض، والتصورات بعضها ببعض، وبين التصورات والأشياء جميعاً. وتتبدى أولياً كاقتران، أو ارتباط، أو اشتمال، أو انتماء، وغير هذا من علاقات منطقية. والمقصود بهذا أن ثمة أبعاداً مختلفة لعلاقات اللزوم، وأنها تشتمل على حقول عدة، وأنها جميعاً تتماهى بفاعلية حدسية وذوقية.

أما ما يراه المشتغلون في حقل المعرفة بأن الحدس هو أحد وسائل المعرفة باستقلال عن الحس والعقل، وأنه ينتج قضايا يمكن القول إنها خارجة عن الركون إليهما، ويدللون على هذا بالقضايا الأخلاقية مثلاً، أو بعض المبادئ الحدسية، فهذا في رأينا غير مسوّغ، وإنما يمكن اعتبار الحدس عماداً في الفعل

المعرفي كله، وأنه يتماهى والمعرفة الحسية والعقلية ولا يستقل عنهما، وأنه ملكة أو طاقة تتماهى والحس والعقل، وأنهما لا يعملان من دونه أو يعمل من دونهما. وقد تنتابنا الغرابة إلى حد بعيد؛ إذ نلاحظ أن معظم أو كل خطواتنا المعرفية اليومية تعتمد على حدس كثير، سواء أكان حدساً تخمينياً، أم حدساً بقرائن كالفراسة، أم حدساً قوياً يولِّد الحقائق. ولنأخذ تفاصيل حياة أحدنا اليومية مقياساً لما يضطلع به الحدس من وظيفة في أفكارنا وأفعالنا. فإذ ينهض أحدنا من النوم لا يسترجع وعيه بنفسه وما حوله إلا بحدسه، ومن خلال جميع المعطيات الحسية والعقلية التي تحيط به يدرك -حدساً- أنه في بيته، وأن عليه أن ينهض، وأن يجهز نفسه لبدء يومه، فهذا لا يستدل عليه المرء استدلالاً، ولا يحتاج إلى اتباع خطوات حسية أو عقلية كي يعتقد به، فهو ممارسة للوعي وللحضور في العالم في ذات لحظة الوعي به، فهناك حساسية ما، أو ملكة ما، بوسعها الوعي بالموقف أياً كان شأنه، وذلك بالتعامل معه على أهبة اليقظة والاستعداد، فهذا مما توفره ملكة الحدس فينا، وكل خطوة مضافة في حياتنا اليومية تبقى موصولة بهذه الأهبة والاستعداد، فإذا ما تلاحقت الظواهر والمدركات، فإن جاهزية ملكة الحدس تكون فاعلة نشطة، بصرف النظر عن قوتها ودقتها تبعاً لظروف ما يجري أو أهميته، وهذا شأن فطري.

من الممكن هنا استعمال أي وسيلة أو منهج من مناهج المعرفة وخطواتها، كالركون للفطرة، واللغة، والاستدلال بشقيه، (الصوري والمادي) والإلهام، والرؤيا، والوحي، غير أن هذا لا يتم باستقلال عن جاهزية الانتباه وملكة الحدس هذه. فكل أمر طارئ على لحظات الشعور والإحساس قد يتطلب اتخاذ موقف أولي وسريع بإزائه، وهذا ما تقوم به ملكة الحدس قبل استيعاب الموقف واستعمال الرويَّة فيه للبتِّ بشأنه، الأمر الذي يؤكد تدفقية ملكة الحدس واستمراريتها في التفاعل مع ما يجري. يضاف إلى هذا أن ملكة الذوق أيضاً تفعل فعلها بإزاء ما يجري، فإلى جوار اتخاذ الموقف أو إجراء تقويم ما، ثمة ضغط ما باتجاه تهدئة المشاعر والأحاسيس والانفعالات لتتخذ وضعاً مريحاً لا متعباً، ساراً لا مزعجاً، الأمر الذي يؤكد ارتباط المعرفة بالعواطف والانفعالات، ويدفع باتجاه التعامل مع ما يجري من أحداث بطريقة تؤمن الوضع المتوازن.

وبما أن الأمر كذلك، فإن ما ينتج من معرفة بما يجري لا ينفصل عن هاتين الملكتين، الأمر الذي يجعل المعرفة ليست مجردة أو موضوعية مطلقة، وإنما معرفة موضوعية نسبية موجهة.

ويمكن ملاحظة هذا من اختلاف المواقف بين بني البشر والأفراد والمجتمعات المختلفة، فمن تباين قدراتهم الحسية، وهي تتفاوت في الفاعلية، وأذواقهم، وهي تتباين في الأغراض، فضلاً على حجم إلمامهم بطرق المعرفة وأساليبها التي أكدنا بأن جميع أوجهها تتماهى بملكتي الحدس والذوق، فإن ملكتي الحدس والذوق تبقيان فاعلتين نشطتين وترافقان عمليات التعرف بأسرها، حتى أثناء القيام بالاستدلال استنباطاً عقلياً أو استقراء تجريبياً. ففي أثناء الاستنباطات أو التجارب تلمح فجأة حقيقة ما تبدو ثابتة أو على الأقل قابلة للافتراض عليها،لم تكن واردة في الحسبان في أثناء العمليات المنهجية المتبعة، يضاف إلى هذا أن ملكة الذوق، وهي ممكنة التهذيب والصقل، تبقى فاعلة فعلها أيضاً في توجيه المعرفة نحو نطاقات تضغط بالاتجاه إليها، ويتجلى ذلك في مسيرة امرئ ما، أو مجتمع ما، أو حضارة ما، ويدع كل توجه مستقل عن الآخر نسبياً، وهذا لا يترك المعرفة مجردة من أي غاية، بل خاضعة لميول الإنسان واهتماماته وحاجاته وتطلعاته، فردياً وجماعياً، فهي، فضلاً عن نسبيتها على هذا المستوى، نسبية أيضاً على مستوى علاقات الأشياء جميعاً بعضها ببعض.

إذن، فدورا الحدس والذوق لا يقفان عند حدود إنتاج قضايا مختلفة عن القضايا الناتجة عن الاستدلال والنظر، بل يتماهيان فيها، ولا أدل على هذا من محاولة العبور من قضية إلى أخرى، أو ربطها فيها، عبر علاقة الاقتران، فهذا يستلزم عبور منطقة ما بين القضيتين اللتين اخترتا لتكونا موضوعاً للنظر والتفكير، فإن التفكير في خيار قَرْن قضية بأخرى، لتنضوي ضمن نسق ما، لا يمكن إجراؤه إلا بملكة الحدس متماهية بملكة الذوق، تماماً مثلما هو حال الربط بين جملتين موسيقيتين ضمن لحن ما، أو ربط صدر بيت من الشعر بعجزه، فها هنا منطقة إبداع لحظي يتم على أسس مختلفة، قد تتعلق بالاستدلال، لكنها جميعاً تتطلب الحدس السريع والذوق الضاغط، ذلك الذي يتم دفعة واحدة، كي يتحقق الإبداع.

لو حاولنا الآن تفهم وجهة نظر القائلين بحدسية المعرفة وذوقيتها إلى جوار استدلاليتها، كالغزالي وابن تيمية مثلاً، لوضح لنا الآن المقصود بقول الغزالي عن الحدس من أنه قياس خفي، وأن المعرفة الذوقية هي كشف للمجمل وانفعال به. يعرّف الغزالي الحدسيات بقوله: "ومن قبيل المجربات" الحدسيات "وهي قضايا مبدأ الحكم فيها حدسٌ من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته، وتوليه الشهادة لأمور، فتذعن النفس له، بحيث لا يمكن التشكيك فيه، وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس. وفي مثل هذا المقام يقال من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك"[57] ويقول: "لا تعارض طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر، في نفس العلم، ولا في محله، ولا سببه."[58] ويقول ابن تيمية: "والحدسيات عند من يثبتها من التجريبيات... وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضاً أمور معينة جزئية."[59] أما ابن خلدون فهو يعوِّل على الحدس تماماً ويعدّه إلهاماً حين يقول: "فإذا ما ابتليت بمثل ذلك، وعرض لك ارتباك في فهمك، أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطَّرح ذلك، وانتبذ حُجب الألفاظ، وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرتَ عليه، وسرِّح نظرك فيه، وفرّغ ذهنك له للغوص على مرامك منه، واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظار قبلك، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، فإذا فعلت ذلك، أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإلهام الوسط، الذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر، وفطره عليه كما قلنا، وحينئذ، فارجع إلى قوالب الأدلة وصورها فأفرغها فيه، ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة، وثيق العرى، صحيح البنيان، وأما إذا وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية، وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية، تستوي جهاتها المتعددة، وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميز من جهة

(57) الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم**، مرجع سابق، ص167.

(58) الغزالي، أبو حامد. **معارج القدس**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1986م، ص192.

(59) ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص202.

الحق، إنما تستبين إذا كانت بالطبع فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتسدل الحجب على المطلوب، وتقعد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النظَّار المتأخرين، والذريعة إلى درك الحق بالطبع، إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد من الأوهام، وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه لذلك في الأكثر."[60]

ولئن ذهبنا إلى الآراء الجديدة حول هذا الموضوع فإننا نجد بوبر[61] يقول: "إن كل كشف يحتوي عنصراً لا عقلياً، أو على حدس مبدع خلاق بالمعنى الذي ذهب إليه برجسون.[62]"[63] ولكن، يمكن اقتراح التصويب هنا، في ضوء الفهم العربي الإسلامي، بالقول: إن كل كشف واختراع يترافق وحدس وذوق، ولا يتم التعرف على الأشياء والتعامل معها من دونهما.

خاتمة

إن هذه المعالجات جميعاً تنتمي إلى فلسفة المعرفة والمنهج، ولئن لخصنا في ضوء ما مضى، كيفية قيام المعرفة، وبيان مصادرها، وخطواتها، ووسائل تحقيقها، وغايتها، ودرجاتها، وحدودها، في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي، فإننا نجد أن منشأها نابع من المعرفة الفطرية أو العادية أو الساذجة، وأن مصادرها حسية شعورية إخبارية، وأن وسائل تحقيقها تعتمد على الحواس وفعالية التعقل بأسرها، بما فيه الاستقراء والاستنباط ووسائل أخرى كالعلامة والأمارة، بمرافقة حثيثة من ملكتي الحدس والذوق وضغط الحاجات، وأن غايتها معرفة ما ينطوي عليه الإنسان والوجود من مدركات بما يعود عليه بالنفع وحسن الخاتمة، وأن درجاتها ظنية، فإقناعية، فبرهانية.

---

(60) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص1247.

(61) كارل بوبر: فيلسوف إنجليزي، متخصص في فلسفة العلوم، أهم ما يميز أعماله الفلسفية البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية. [المحررون]

(62) هنري برجسون: فليسوف فرنسي حصل على جائزة نوبل للآداب. ترتكز أعماله على الفكر المتحرك، وقد قسم الوقت إلى وقتين؛ الوقت الأول: العلمي المعروف، والوقت الثاني: الوقت النفسي، وهو الذي يعيشه الإنسان ويستمتع به، وهو الوقت الحقيقي عنده. [المحررون]

(63) بوبر، كارل. **منطق الكشف العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، 2001م، ص68.

وينبغي ملاحظة أن هذه الصفات هنا، ليست صفات ذاتية للقضايا، بأن لا يوجد إلا حق أو باطل، وإنما هي صفات عرضية لأحوال الشخص بإزائها، لأن كل وصف منها قد يتغير بتغير قيمة الدليل المصاحب لها، وأن حدودها تقف عند معرفة الظواهر وعلاقاتها، والظواهر هنا تعني ما يصافح الوعي من متمايزات، بما فيه الآثار الدالة على ما يزيد على هذا، وأنها تتماهى بملكات عدة كالحدس والذوق لا بدّ من افتراضها حتى يستقيم الأمر، وأنها أعقد مما قيل فيها.

وكل هذا يعبِّر عن علاقات اللزوم، الذي تقترن الأشياء بعضها ببعض من خلاله، وهو غير مثمر إلا في ضوء كون العقل فعالية للقلب، التي لا تخرج عن كونها تقييداً وتثبيتاً وحفظاً ومنعاً. إن هذا في مجمله يعني أن الإنسان ذو أهلية عندما يزود بالعقل ويوصف بالعاقل، ومن ثمّ المسؤولية عن خياره وتوجهه طالما أنه عاقل.