

العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي

■

إهداء

بعد حمد الله أولاً وأخيراً والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أهدي هذه الثمرة الفكرية إلى من أرسله الله هداية ورحمة للعالمين، إلى آخر الأنبياء محمد بن عبد الله صلوات ربي عليه وسلامه.

د. مناد طالب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

:

كثيراً ما يوضع الإسلام والفكر الإسلامي عموماً، عند البعض، في مقابل العقلانية ويوصم بالفكر اللاعقلاني. وهي دعوى وجدناها ليس فقط عند المستشرقين غير المنصفين وحسب، بل وحتى عند بعض المفكرين الذين ينتسبون إلى الإسلام، وهم منقسمون إلى فئتين متعارضتين. ومع أن الفئتين يمثلان قطبين متعارضين داخل مجتمع واحد: قطب يدعو إلى العقلانية الغربية والقطيعة مع الفكر الإسلامي بحكم أنه لاعقلاني، وقطب يدعو إلى العيش مع الماضي ونبذ كل ماله صلة بالعقل والعقلانية لأنهما مصدرا الكفر والانحلال، فالنتيجة عندهما واحدة وذلك لأنهما بالرغم من تعارضهما واختلافهما في المقدمات، فهما يشتركان في نتيجة إبعاد البعد العقلاني عن الإسلام والفكر الإسلامي الأصيل بالنبذ أو النفور.

فوجود القطب الأول قد يكون راجعاً إلى تطرف القطب الثاني الذي يدعو إلى التخلي عن حجة العقل التي هي في حقيقة الأمر أفضل ما كرم به الخالق أفضل مخلوقاته، أو قد يكون راجعاً إلى انبهاره بالتطور الهائل الذي حققه الفكر الغربي الذي قام في مجمله كفعل معاكس لما كانت تمليه عليه الكنيسة من أباطيل ومن أشياء كانت تعتقدها حقائق مطلقة في الوقت الذي كانت تظهر فيه للعقل على النقيض من ذلك، فكان من بعض مفكرينا أن سحبوا الصورة نفسها على الإسلام فقرروا أن ينبذوه وراء ظهورهم انطلاقاً لا من دراستهم للإسلام دراسة موضوعية بل من نظرتهن إلى هذه الطائفة

المتطرفة وكأنها هي الممثل الحقيقي للإسلام وفلسفته، ولو رجعوا إلى الإسلام وفلسفته، ومن غير فكرة مسبقة، بل بنية معرفة الحقيقة لا غير، لما انتهوا، في اعتقادنا، إلى معاداة الفكر الإسلامي الأصيل اليوم والاهتمام بالفكر الغربي مع العلم أن الاهتمام بالفكر الغربي الذي هو غريب عنا لا يحل مشاكلنا. والقطب الثاني ما كان ليوجد أو ليولد ولادة ذاتية، بل قد يكون هو الآخر عائداً إلى تطرف ممثلي المذهب العقلاني سواء أكان ذلك في القديم أو في الحديث. والمذهب العقلاني.

قديمًا، لم يظهر تطرفه إلا في صورة الفكر الاعتزالي لما أراد أن يفرض بعض أفكاره ومعتقداته على غيره بالقوة وكان وقتئذ يمثل الفكر الرسمي للدولة العباسية ووصل بهم الأمر إلى حد التقاتل فضلاً عن الفتنة التي أحدثوها وعرفت في التاريخ «بفتنة الإمام أحمد»، ومن هنا ربّما ولد هذا التيار المعارض للعقل والعقلانية وأخذ ينمو ويزداد نمواً إلى أن وصل إلى حد رفض كل ما له صلة بالعقل والعقلانية حديثاً في مقابل التطرف العقلاني الحديث المعادي للفكر الإسلامي هو الآخر جملة وتفصيلاً.

ولعل شدة التطرف وتزايدها اليوم بين الفريقين تعود إلى أن المذهب العقلاني القديم، بغض النظر عن صواب أو خطأ فكره، مع تطرفه، بنى مذهبه على أساس مرجعية فكرية تاريخية ذاتية، فكان أن تسبب في ظهور أو ميلاد تيار معارض له ومتطرف بقدر التطرف اللاعقلاني للمذهب العقلاني القديم نفسه. أما المذهب العقلاني الحديث هذا، مع تطرفه، فهو يبني مذهبه على أساس مرجعية فكرية تاريخية غريبة عن تاريخه الفكري الذاتي، فكانت القطعية التامة مع الذات وكان أن ازداد الطرف المعارض في

تطرفه بقدر تطرف هذا الأخير وأدى الأمر بهما إلى أن يلغي كل واحد منهما الآخر إلغاء تاماً.

وهكذا، ومن هذا التعارض المشبوه، ولدت دعوى معاداة الإسلام وفلسفته للعقل والعقلانية، ومنه أخذت تستمد «مشروعيتها المزيفة» وتسعى إلى أن تتحول شيئاً فشيئاً إلى حقيقة مسلمة: فهل فعلاً الإسلام وفلسفته الأصلية معاديان للعقل والعقلانية؟ أم أن دعوى هؤلاء هي مجرد دعوى باطلة؟

من هنا جاء هذا الكتاب ليبطل دعوى من يدعي عدم الحاجة إلى إعمال العقل أو دعوى من يدعي عدم الحاجة إلى الدين والاعتماد على العقل كمصدر للمعرفة دون سواه.

ثم إذا كانت العقلانية تعني العقل كسلطة وكمصدر للمعرفة، وكأسلوب ومنهج في التفكير قائماً على مبادئ العقل وحدها، فهو جاء كذلك ليتساءل ويكشف عن مكانة العقل كسلطة معرفية إلى جانب النقل في الفكر الإسلامي، أي هل النقل يقبل بالعقل إلى جانبه كسلطة وكمصدر للمعرفة أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإثبات، فما هي هذه المكانة التي يخصصها النقل للعقل؟

هذا هو إذن الغرض الذي أُلّف من أجله هذا الكتاب، وهذه هي أهم التساؤلات التي يريد أن يعالجها ويسعى إلى أن يجد لها جواباً شافياً ومقنعاً والله نسأل أن يوفقنا إلى ما فيه خير أمتنا ويرزقنا إتباع نبيه محمد ﷺ وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الباب الأول

الفصل الأول: مفهوم العقلانية في الفكر الغربي

الفصل الثاني: القرآن الكريم والسنة النبوية والحث على التحكيم العقلي.

الفصل الثالث: صور ومفاهيم العقل في القرآن والسنة.

الفصل الرابع: مميزات العقلانية في الفكر الإسلامي

الفصل الأول

إن الدارس المتفحص للفكر الفلسفي اليوم لا يتردد في الحكم بأن مفهوم العقلانية ليس هو وليد اليوم وإنما هو مفهوم قديم حديث: قديم لأن جذوره الفكرية كمحتوى تضرب في عمق تاريخ الفكر البشري، وحديث لأنه كمصطلح مذهبي ظهر إلى الوجود مع مطلع القرن السابع عشر الميلادي في أوروبا ليأخذ بعدها أبعاداً مذهبية تعددت بتعدد الفلاسفة الأعلام الغربيين.

وأصل مصطلح العقلانية مأخوذ من كلمة لاتينية (ratio) أي (raison) وهو مقابل كلمة (عقل) في اللغة العربية وتعني في مدلول الفكر الفلسفي مظهراً من مظاهر التفكير الذي يشيد باستعمال العقل في المجال المعرفي على أساس أن الأفكار هي أفكار قبلية (A priori) أي مصدرها العقل ولا تأتينا من التجربة. أو قل، بصفة عامة مذهب يقرّ بوجود العقل ويصرح بأسبقيته وسلطته⁽¹⁾. وهو مذهب يقابل في أغلب الأحيان بالنزعة التجريبية (Empirisme) التي تولي أهمية لدور التجربة وعلى وجه الخصوص للإدراك الحسي.. والواقع أن ضبط مفهوم العقلانية لدى كل مذهب جاء وفق الوظيفة المضبوطة والمتوقع أنها منوطة بالعقل والاستعداد الفكري الكامن في العقل والمناسب لتلك الوظيفة. من ذلك ما جاء ذكره في قاموس لالاند (Lalande) إذ نجده يقول : «[العقلانية] بالمعنى

(1) Voir: Foulquie P. et Saint Jean , Dictionnaire de la langue philosophique , P.U.f , Paris , 1962 , PP. 609-610.

الميتافيزيقي مذهب يرى أن لا وجود لأي شيء بلا موجد وذلك بطريقة منطقية إن لم يكن بطريقة واقعية فكل شيء قابل للفهم»⁽¹⁾.

ثم ينتقل بعدها (لالاند) ليوضح لنا أن المفهوم هذا قد يتفاوت ضبطه إذا ما نظر إليه من زاوية مصادر المعرفة. فمثلاً، إذا قوبلت العقلانية بالتجريبية (Empirisme) فهي: «مذهب يرى أن كل معرفة يقينية فهي تصدر عن مبادئ لا يمكن الاعتراض عليها، وقبلية وواضحة، وتكون هذه المعرفة لازمة عنها بالضرورة، وحيث الحواس لا يمكن لها أن تقدم سوى نظرة ملتبسة وظرفية عن الحقيقة»⁽²⁾. وهذه نظرة تتطابق والنظرة الديكارتية لمفهوم العقلانية مثلاً.. أو هي: «مذهب يرى أن التجربة ليست ممكنة سوى لفكر يملك (...) نسقاً من المبادئ الكلية والضرورية ينظم بها المعطيات التجريبية»⁽³⁾. وهذه نظرة تتطابق مع النظرة الكانطية.

وأما من وجهة نظرة لاهوتية غربية فهي: «مذهب يرى أنه لا يجب الوثوق إلا في العقل (على أساس أنه نسق من المبادئ الكلية المنظمة) ولا يقبل في العقائد الدينية سوى ما كان منطقياً ومرضياً بالنسبة للإدراك الفطري»⁽⁴⁾.

(1) Lalande A. , Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, Paris , 1968. P. 889.

Texte: « Au sens métaphysique doctrine d'après laquelle rien n'existe qui n'ait sa raison d'être de telle sorte qu'en droit, sinon en fait ».

(2) Ibid , P. 889. Texte: « Doctrine d'après laquelle toute connaissance certaine vient de principes irrécusables, a priori , évidents, dont elle est la conséquence nécessaire et, d'eux seuls les sens ne pouvant fournir qu'une vue confuse et provisoire de la vérité, il n'est rien qui ne soit intelligible ».

(3) Ibid , P. 889. Texte: « Doctrine d'après laquelle l'expérience n'est pas possible que pour un esprit possédant (...) un système de principes universels et nécessaires organisant les données empiriques ».

(4) Ibid, P.889. Texte: « Doctrine d'après laquelle on ne doit se fier qu'à la raison (au sens C (c'est-à-dire un système de principes universels et nécessaires organisateurs.) et n'admettre dans les dogmes religieux que ceux quelle connaît pour logique et satisfaisant selon la lumière naturelle ».

و في الإطار نفسه، نجد الفيلسوف الفرنسي (لوسان) René Le Senne (1882-1954) يضبط لنا هذا المفهوم بعد أن ذكرنا بأن أفضل طريقة نعرف بها محتوى مفهوم فلسفي ما هي أن نبحث عن المفهوم أو المفاهيم التي تضاده ونميزه عنها - وهو يقصد مقابلة العقلانية بالزرعة التجريبية - فيقول: «العقلانية هي الفلسفة التي تؤسس العلم على أساس معرفة العلاقات الضرورية فيما بين الأفكار. وكل تقدم علمي فهو بالنسبة لها يمثل نجاحاً للعقل على المظاهر التجريبية والنزوات النفسية»⁽¹⁾. ليقول بعدها بقليل: «فلم تعد التجربة هي التي تؤسس معرفة القوانين، إنه العقل أي القوانين هي التي تؤسس التجربة»⁽²⁾.

وبناء على هذا التباين الذي قدمنا منه بعض النماذج، أجمع سواد المفكرين. والباحثين، بالنظر إلى تاريخ الفكر، على أن الجذور التاريخية لمفهوم العقلانية كمحتوى تعود إلى الفكر الفلسفي اليوناني إذ بلغ أوجه قديماً مع الفيلسوف أرسطو الذي صار الفكر البشري من بعده يدين له بالكثير.

ومن هنا يمكن أن نقول إن العقلانية قد ظهرت في أشكال مختلفة في كل الحقب تقريباً، ومن ثم يمكن أيضاً أن نطلق وصف العقلاني على أمثال كل من الفيلسوف أفلاطون أو الفيلسوف أرسطو أو الفلاسفة الرواقيين... الخ. وذلك لأن العقل الذي يسمح بربط الأفكار في إطار نسق برهاني مشترك بين جميع هؤلاء الفلاسفة.

(1) Le Senne R., Introduction à la philosophie, P.U.F, 5eme édit., Paris ,1970,P.27. Texte: « Le rationalisme est la philosophie qui fonde le savoir sur la connaissance des rapports nécessaires entre les idées. Chaque progrès du savoir est pour lui la victoire de la raison sur les apparences empiriques et les impulsions irréflechies ».

(2) Ibid, P.29. Texte: « Ce n'est plus l'expérience qui fonde la connaissance des lois ,c'est la raison c'est-à-dire les lois qui fondent l'expérience »

وكما أجمع الباحثون على أن الجذور التاريخية لمفهوم العقلانية تعود إلى العهد اليوناني، فقد أجمعوا كذلك على أن هذا المفهوم، كمصطلح مذهبي، قد ظهر حديثاً وميّز خاصة التيار الفلسفي الذي شيد في القرن السابع عشر الميلادي من طرف الفيلسوف، أب الفلسفة الحديثة، ديكارت René Descartes (1596-1650م) وقام على أنقاض نقده للفكر الأرسطي نفسه.

و مع ذلك، فهناك من المؤرخين للفكر الفلسفي من يعيد تأسيس هذا المفهوم إلى مفكر سبق ديكارت بقليل وهو (مونتاني Montaigne 1533-1592م) ولو أن هذا الأخير يعدّ أدبياً أكثر مما يعدّ فيلسوفاً، فإنه كان له الفضل في بعث فكر ديكارت والتأثير فيه: «ولقد أوضح (ليون برونشفيج Brunschvig L 1869-1944م) في كتابه الرائع عن ديكارت وبسكال بوصفهما قارئين لمتناني» تأثير (مونتاني) توضيحاً وافياً بحق. فعنده استعاد الوعي وعيه بنفسه، كما فعل من قبل عند سقراط. وقد أراد (مونتاني) أن يبين لنا الشكل الشامل للوضع الإنساني. ولقد كان في تأكيد ملكة الحكم (Le jugement) التي هي -على حدّ قوله - أعدل هبة منحتنا إياها الطبيعة، يعدّ أحد ممثلي النزعة العقلانية (Rationalisme) وبتساؤله المستمر يعدّ أحد ممثلي النزعة الشككية (scepticisme)»⁽¹⁾.

ولا ريب في أن ديكارت، رغم الفضل الذي كان لمونتاني أو لغيره عليه، يعدّ من أقطاب وباعثي الفكر الغربي الحديث ومؤسس المذهب العقلاني كـفيلسوف في صورته الجلية.

(1) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د/فؤاد زكريا، الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص4. مع تصرف في ضبط بعض المصطلحات المعربة.

وبنظرة عامة - سنفصل النظرة لاحقاً- فالعقلانية الديكارتية كان شغلها الأول هو كيف تجتنب شروح وتعليقات المدرسة السكولاستيكية أو الفلسفة المدرسية (scolastique) لأنها تعتقد أنه يجب على التفكير أن يكون حراً وأن يكون من طرف فاعل واحد.

ثم إن الرياضيات قدمت لديكارت الطريقة المناسبة للخطوة العقلية بحكم أنها تمثل المثال لكل العلوم وذلك لأنها تطرح المسائل بطريقة واضحة وصريحة، وتمتلك المفاهيم والمبادئ التي بفضلها يمكن اكتشاف بعض الحقائق الكلية والواضحة، وتستخلص عن طريق الاستنباط (Dédution) مبادئ لا يمكن الطعن فيها أو الاعتراض عليها. والعقلانية الديكارتية تفترض أن الحقائق الضرورية هي حقائق فطرية وليست وليدة التجربة الحسية، ومع ذلك فالعقلانية الديكارتية لا تستبعد التجربة التي هي ضرورية للاستشعار بهذه الأفكار الفطرية.

ثم تطور هذا المظهر العقلاني فيما بعد مع الفيلسوف سبينوزا (Spinoza B.) (1677-1632) وليبنيز (Leibniz G.W.) (1716-1646) خاصة. أما العقلانية الكانطية (نسبة إلى كانط (E. kant) (1804-1724) فهي قائمة على أساس النقد، النقد الثلاثي: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. وغايتها في ذلك ضبط عملية التفكير كما تعتقد، وتحديد مجالات قدراتها أو تدخلها في الحقل المعرفي.

وأما بالنسبة إلى الفلسفة الهيكلية (نسبة إلى هيكل (Hegel G.W.F.) (1831-1770) فهي تتلخص في مقولته الشهيرة: «كل ما هو عقلي هو واقعي وكل ما هو واقعي فهو عقلي»⁽¹⁾، وهذه الفلسفة تعد شكلاً من أشكال العقلانية المطلقة.

(1) للتوسع أنظر: هيكل، فلسفة الحق -تمهيد-. نقلاً عن: Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P. 890.

في حين نجد العقلانية الاستمولوجية تطبقه في مجالات أخرى من البحث الفلسفي. في الأخلاق مثلاً، تظهر في الطرح الذي يرى أن المبادئ الأخلاقية هي مبادئ فطرية في الإنسان وأن هذه المبادئ الأساسية الأولى هي ضرورية بالنسبة إلى الملكة العقلية. والأمر كذلك في علم اللاهوت الغربي، فالموقف العقلاني، في نظرهم، يدعم فكرة أن المبادئ الأساسية للدين هي مبادئ فطرية وضرورية وأن الوحي ليس ضرورياً وهذا عكس المذهب الذي يدافع عنه المؤمنون بالإله دون الوحي (Déisme) وهو دين طبيعي يقوم على مجرد العقل أو الفطرة وقد ظهر في القرن 17هـ و18هـ في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا، من رواده هاربرت E. Herbert (1648-1583) وتولند J.Toland (1670-1722) وبلونت C.Blount (1654-1693)⁽¹⁾.

والفلسفة الحديثة، عقب العقلانية الوضعية المنطقية التي تعتقد أن المعرفة تتلخص في مجموعة من القضايا المنطقية القائمة على أساس معطيات تجريبية، لا يمكنها، من وجهة نظر عقلية، أبداً إبعاد دور التجربة من العمل المعرفي. ولعل هذا الذي كان وراء تقديم بعض الأطروحات التي كانت في طروحاتها أكثر مرونة بالنظر إلى طروحات الوضعية المنطقية منها أطروحات: كين W. Quine (1908-2000) وبوبر S. K. R. Poper (1902 - 1994) وغيرهم، ورأوا أن مجال الفلسفة هو الاستمولوجيا.

وبعد هذه المسحة العامة والموجزة لفكرة العقلانية وتطورها في الغرب، رأينا أن نقدم، كنموذج للفكر العقلاني الغربي، العقلانية الديكارتية بحكم أنها أساس الفلسفة الحديثة بإجماع الباحثين والنقاد ولاعتبارات فكرية أخرى ستجلى لاحقاً.

(1) Voir :Berthelot A., Hartwig D., Giry A., La grande encyclopédie ,T6-19-30, Artibonite-Baillie, Paris, P.144 – 1157-1178.

يقول لوسان (R.Le Senne): «إن أهم ما يشغل الفيلسوف العقلاني هو أن يأتي بأفكاره مرتبة، متبعا في ذلك عالم الرياضيات الذي يبدأ في عمله خطوة بعد خطوة، ينتقل فيه من البسيط إلى المركب ومن المباشر إلى غير المباشر من غير أن يفقد حلقة من حلقات تفكيره»⁽¹⁾.

لعل هذه الفكرة هي من أهم ما كان يشغل الفيلسوف والرياضي ديكارت. فقد سعى، معتمدا في ذلك على العقل وحده، إلى البحث عن الطريقة المثلى التي تمكنه من بلوغ الحقيقة خاصة وأنه اكتشف أن الطريقة الأرسطية طريقة عقيمة بحكم أن نتائجها دوما مصرح بها مسبقاً ولا تصلح لأن تعلمنا شيئا جديداً، فكانت طريقة عالم الرياضيات، كبديل للطريقة الأرسطية، هي الطريقة التي اهتدى إليها. فطريقته واضحة مرتبة الحلقات

ومترابطة. غير أن الذي كان يؤرقه هو ضرورة العثور على بداية حلقة التفكير الفلسفي التي تؤسس وتعطي المشروعية للحقائق المتفرعة عنها؛ ومن ثم صار السؤال الجوهرى الذي يبحث له ديكارت عن جواب هو: ما هو السبيل الذي يوصلنا إلى حقيقة تكون بمثابة قاعدة صلبة ثابتة تنبني عليها العلوم أو منطلقاً لا ينال منه الزمن ولا يدع مجالاً للشك تؤسس عليه المعرفة الحققة؟

وكانت البداية أن اكتشف ديكارت أولاً وحدة المعرفة التابعة لوحدة العقل الإنسانى. فمع إنجاز كتابه الأول (قواعد لقيادة العقل) — وهو عمل لم ينهه — عام 1628م وكتابه «طريقة في المنهج من أجل قيادة أفضل للعقل والبحث عن الحقيقة في العلوم» عام 1637م، وقد كان متوقفاً أن يكون عنوانه: (مشروع علم كلي

(1) Le Senne R., Introduction à la philosophie, P. 31. Texte: « Le souci principale d'un philosophe rationaliste est de mener par ordre ses pensées suivant l'exemple du mathématicien qui procède pas à pas ,du simple au complexe, de l'immédiat à l'éloigné sans sauter aucun des anneaux de l'enchaînement».

يُمْكِنُ طبيعتنا من أن ترتفع إلى أعلى درجة من الكمال)، صرّح ديكارت بأن العقل الإنساني واحد وهو ملكة مشتركة بين جميع الناس ومن ثم فالمعرفة واحدة وذلك بالرغم من وجود تنوع في الأشياء التي هي موضوع لهذا العقل. ومن هنا فكل العلوم الناشئة حول الأشياء هي تابعة للعلم الأول. وهذا الذي أشار إليه في أحد كتائيه هذين حين قال إن: «الحاسة السليمة (أي العقل) هي أعدل قسمة بين الناس (...). فليس معقولا أن الكل يخطئ؛ بل هذا يشهد أن قوة الحكم السديد والمميّزة بين الصدق والكذب والتي نسميها الحاسة السليمة أو العقل هي بالطبع نفسها عند كل البشر»⁽¹⁾. وهذا الحدس الأساسي الذي يربط بين الكتائين السالفي الذكر هو نفسه نجده يتكرر أو يتأكد في رسالة المدخل لكتابه (مبادئ الفلسفة) الذي صدر عام 1644م، وتم نقله إلى الفرنسية عام 1647م. وفيه يقدم لنا ديكارت الفلسفة كشجرة تمثل الجذور فيها الميتافيزيقيا والجذع يمثل الفزياء وتمثل الفروع باقي العلوم التي اخترعها في ثلاثة علوم أساسية وهي: الطب والميكانيكا والأخلاق. وهذا المخطط للفلسفة يعكس من دون شك النظرة الديكارتية لمصدر حصول المعرفة الحقة وتطوراتها.

وبعد أن تأكد ديكارت من «القسمة العادلة» انتقل بنا من خلال كتبه، وبعقل ثابت ومتأن إلى كشف ثان وهو «الطريقة في المنهج» التي جاءت كبديل للمنطق الأرسطي بعد أن وجد أن هذا الأخير هو مجرد منطق عقيم.

(1) Descartes R. , Discours de la méthode, suivis de: les passions de l'âme ,booking international 1995,Paris,P. 15.

Texte: « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. (...) il n'est pas vraisemblable que tous se trempent, mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux ,qui est proprement ce qu' on nomme le bon sens ,ou la raison ,est naturellement égale en tous les hommes ».

لقد تبين له أن كشف الحقيقة في العلوم مشروط بمراعاة «القواعد الأكيدة»: «لأنه لا يكفي أن نملك فكراً جيداً ولكن المهم توظيفه بكيفية جيدة»⁽¹⁾.

ولما درس ديكارت في شبابه علوم الفلسفة والمنطق والرياضيات - وقد اعتقد أنها هي التي ساهمت في وضع مخططه - أدرك بعقله الناقد أنه بالنسبة للمنطق مثلاً: «جميع أقيسته والأكثر من باقي تعاليمه تصلح فقط لأن تشرح للآخرين الأشياء التي كانوا يعرفون من قبل، أو حتى، كفن (لول) Lulle مثلاً، أنها تتحدث عن تلك التي نجهل من غير أن تحكم عليها، بدلا من أن تعلمهم إياها»⁽²⁾.

ومن هنا حاول ديكارت، كما يذكر في كتابه (طريقة في المنهج)، أن يبحث عن طريقة أخرى تجمع محاسن طرق هذه العلوم الثلاث دون مساوئها، وأحسنها طريقة ما اشتملت على أقل القواعد. وكما أن كثرة القوانين في الدولة تساعد في أغلب الأحيان على خلق الأعذار لمن يبحث عنها، فالدولة الأكثر تنظيماً إذن هي الأقل قوانين، لأن القليل منها يسهل مراقبته ومن ثم يقول ديكارت: «فبدلاً من هذا العدد الهائل من التعاليم التي تكون هذا المنطق [الأرسطي] أعتقد بأنه يمكن أن أكتفي بالقواعد الأربعة الآتية، المهم هو أن يكون لي حزم صارم ودائم لا يجعلني أغفل عنها ولو مرة واحدة [سيأتي ذكر القواعد في حينها]»⁽³⁾.

(1) Ibid, P.15. Texte : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».

(2) Ibid, P. 31. Texte: « Pour la logique ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu ' on sait ou même , comme l'art de Lulle ,à parler sans jugement de celles qu ' on ignore, qu 'à les apprendre ».

(3) Ibid, P.32. Texte: « Au lieu de se grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seul fois à les observer ».

بهذا يمكن القول إن تأسيس طريقة العقلانية الديكارتية يعني إبعاد ورفض المعارف الظنية والاستجابة الصارمة لقاعدة الوضوح، وأولى القواعد الأربعة التي رتبها ديكارت هي أن: «لا أقبل أبداً أي شيء على أساس أنه صحيح إذا لم أعرفه بكل وضوح على أنه كذلك»⁽¹⁾. أي تجنب كل ارتجال أو تسرع في الأحكام والعمل بكل دقة على أن لا يقبل الشيء إلا إذا ظهر واضحاً متميزاً.

والقاعدة الثانية هي: «أن أقسم كل مشكلة أريد فحصها إلى أكبر عدد ممكن ولازم من الأجزاء حتى تعالج معالجة جيدة»⁽²⁾. وهذا ما يمكن تسميته بعملية أو قاعدة التحليل؛ وهي قاعدة تقتضي أن تكون المشكلة المراد معالجتها مشكلة مستعصية عن الفهم المباشر لأن ما هو بديهي فهو واضح ومتميز لا يحتاج إلى تحليل. ثم إن التحليل هو البحث عن العناصر البسيطة حتى تدرك بداهة عن طريق الحدس العقلي أو الاستدلال المرتكز على ما هو بديهي⁽³⁾.

أما القاعدة الثالثة فهي: «أن أقود أفكارني بنظام، أبدأ بالأشياء التي تكون معرفتها أكثر يسراً وسهولة ثم الصعود شيئاً فشيئاً إلى غاية المعرفة الأكثر تركيباً، وأفرض النظام على تلك التي لم تكن منتظمة طبيعياً مع بعضها البعض»⁽⁴⁾.

ولعل هذه القاعدة التي تعرف بقاعدة التأليف أو التركيب أهميتها تكمن في أنها هي التي تجعل النتائج مشروعة وذلك لأن النتائج لا تكون كذلك إلا إذا

(1) Ibid, P.32. Texte: «.. ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je la connusse évidemment être telle ».

(2) Ibid, P. 33. Texte: «.. de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en tant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ».

(3) أنظر: مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر،

بيروت، 1983، ص109.

(4) Ibid, P.33. Texte: «.. de faire partout des dénombrements si entiers et des revue si générales que je fusse assuré de ne rien omettre ».

انتظمت من البسيط إلى المركب وكانت لازمة لزوماً ضرورياً عن بعضها البعض وفي كل مرحلة من مراحل التركيب.

وأما القاعدة الرابعة والأخيرة والتي تعرف بقاعدة الإحصاء، فهي أن: «أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة تجعلني أطمئن إلى أنني لم أهمل أي شيء من عملياتي هذه»⁽¹⁾. وهذه القاعدة تدعونا إلى أن نتثبت من صحة كل عمل تمّ ونسد كل طرق الريب وأن نستوثق من أننا لم نغفل أي جزء من أجزاء المشكلة المراد فحصها أو معالجتها. هذه الطريقة المحكمة والواضحة جعلت العقل الديكارتي يخلص إلى أن كل عمل علمي عليه أن يتبع طريقاً يبدأ من المفاهيم الأكثر بساطة، «الواضحة والبيّنة»، ثم وبطريقة استنباطية متلاحمة، ينتقل إلى المفاهيم الأكثر تركيباً وتكون لازمة لزوماً ضرورياً عن الأولى. ولعل هذا الذي دفع بديكارت إلى أن يشهد بأن علم الرياضيات وخاصة الهندسة منه، بعمله الاستنباطي و«وضوح أفكاره»، يقدم النموذج المنهجي القابل لأن يطبق في كل مجالات المعرفة، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يطبق هذه الطريقة على مسائل باقية العلوم الأخرى. ولما كانت مبادئها مستمدة من الفلسفة التي لم يعثر فيها بعد على أي حقيقة، فكّر في أن يقوم بهذا العمل الفلسفي قبل أي عمل آخر لكن في سن يكون فيه أكثر نضجاً من سن هذه المرحلة لأنه رأى فيه العمل الأكثر أهمية في الحياة العلمية ومخاوف السقوط في الأحكام المتسارعة أو المتحيزة فيه في هذه المرحلة من حياته تكون أكبر.

(1) Descartes R. , Discours de la méthode, P.33. Texte: «..de conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés: et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne précèdent point naturellement les uns les autres ».

ولما بلغ هذه المرحلة من التفكير (مرحلة سن النضج) يكون العقل الديكارتي قد بلغ مرحلة حاسمة وهامة جداً لأنها كانت المرحلة التي كشف فيها عن الحقيقة الفلسفية الواضحة والتميّزة وكانت القاعدة الصلبة التي من دونها لا يمكن إعطاء أي ضمان أو مشروعية للحقائق المتفرعة عن مبادئها.

وللوصول إلى هذه القاعدة الصلبة المتمثلة في أولى الحقائق التي تؤسس للفلسفة التي يبحث عنها ديكارت - وقد أدرك أن الطريقة المكتشفة هي السبيل الأنجع لكشف الحقائق بما في ذلك حقائق الميتافيزيقا- كان على ديكارت أن يردّ كل شيء انتابه شك فيه، فقال: «أعتبر كل شيء راودني فيه أدنى شك خاطئاً وهذا حتى أتبيّن إذا ما كان في الأخير سيبقى شيء لا يقبل الشك»⁽¹⁾.

وقد استعاد ديكارت حجج مذهب الشكاك ليشارك في جميع المعارف الموروثة وفي جميع الوسائل المنتجة لتلك المعارف. فشك في الحواس ولم يطمئن لحقائقها لأنه: «كل ما تلقينته [كما يقول] حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو عن طريق الحواس غير أنني وجدت في بعض الأوقات الحواس تخدعني ومن الحكمة أن لا نطمئن أبداً كل الاطمئنان إلى من سبق وأن خدعنا مرة»⁽²⁾.

(1) Ibid,P.47. Texte: «... et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qu'il fut entièrement indubitable ».

(2) Descartes R. , Méditations métaphysiques, Librairie générale française, Paris, 1990, P.30. Texte : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai , et assuré, je l'ai appris des sens , ou par les sens ,or j'ai quelquefois éprouvé que ses sens étaient trompeurs , et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ».

ومن الشك في الحواس وعدم الاطمئنان لها ينتقل ديكارت إلى الشك في المعقولات، وهذا بالرغم من أنه كان يثق في يقين الرياضيات إلا أن نهجه الشكي الذي صار بمثابة وسيلة بحث عن الحقيقة الفلسفية الأولى جعله يعدل عن يقينها، وكذا الأمر بالنسبة للهندسة التي شكك فيها بعد أن كانت السبيل القائم على البدهة والوضوح واليقين. كل هذه العمليات العقلية التي تبدو ثابتة ومجردة لم تعد فجأة كذلك بسبب أن ديكارت لاحظ أن البشر يخطئون في استدلالات العقل الرياضية وقد يختلفون في أبسط العمليات منها. فالمفاهيم البسيطة التي هي بمثابة حقائق العقل البشري التي يجب أن لا يشك فيها عاقل افترض ديكارت عدم صحتها لأننا إذا فصلنا العقل عن الوجود فلا ضامن لنا أن خمسة (5) هي نتيجة جمع ثلاثة (3) واثنين (2)، ومن هنا، فمع أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم تحتوي على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه، نجد ديكارت يقول: «مع ذلك فقد رسخ في ذهني (...) أن هناك إلهاً قادراً على كل شيء (...) ثم لما كنت أرى أحياناً، كيف أن الآخرين يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم يدركونها بأكثر يقين، فلعله أراد لي أن أغلط أيضاً كلما جمعت اثنين (2) وثلاثة (3) (...) ومع ذلك فأنا لا أشك في أنه لا يأذن بذلك»⁽¹⁾.

والفكرة نفسها نجدها تتكرر مع ديكارت في موضع آخر، وبمزيد من الشك، إذ يقول: «حتى في الأشياء التي نزن أننا على بينة منها فإنه مادام قد سمح بأن نضل في الأحيان، كما علمنا من ملاحظة الواقع، فلم لا نستطيع أن يسمح

(1) Ibid, PP. 38-40. Texte: « Toutefois il y'a longtemps que j'ai dans mon esprit (...), qu'il y'a un Dieu qui peut tout. (...) Et même comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, (...) et néanmoins je me puis douter qu ' il ne le permette ».

بأن نضل على الدوام»⁽¹⁾، بل وقد سبق وأن عرضها في صورة قريبة من هذه في كتابه (طريقة في المنهج) حيث قال: «لما وجدت أن هناك رجالاً يخطئون في استدلالاتهم، حتى في أبسط مسائل الهندسة ويأتون فيها بالمغالطات وإنني كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس اعتبرت باطلاً كل استدلال كنت أحسبه من قبل برهاناً صادقاً»⁽²⁾.

وبينما نجد العقل الديكارتي قد استعاد حجج مذهب الربيين وشك في كل شيء فإذا بحقيقة أولى مطلقة مقاومة لكل شك تجعله يتجاوز طروحات هذا المذهب، إنها حقيقة: «أنا أفكر أنا موجود». وهي الحقيقة التي تصير مع ديكارت الأساس والمبدأ الأول لكل معرفة. فكيف برزت هذه الحقيقة المطلقة إلى الوجود؟ ولإجابة على هذا السؤال وجدنا العقل الديكارتي يصرح قائلاً: «ولكن، وعلى الفور [أي عقب الشك]، انتبهت، وأنا أفكر في أن كل شيء كان خاطئاً، إلى أنه يجب ضرورة أن (أنا)، الذي يفكر في هذا، يمثل شيئاً ما: ولاحظت أن هذه الحقيقة «أنا أفكر إذن أنا موجود» هي غاية في الإحكام والضمان بحيث لا يمكن لأغرب فرضيات الشكاك أن ترزعزعها»⁽³⁾.

(1) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1993، ص55.

(2) Descartes R., Discours de la méthode, PP.47-48. Texte: « Et pource qu'il y'a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simple matières de géométrie, et y font les paralogismes, jugeant que j'étais sujet a faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses tous les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations ».

(3) Ibid, P.48. Texte: « Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux ,il fallait nécessairement que moi , qui le pensais, fusse quelque chose :et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler ».

ولما تبين لديكارت أن هذه الحقيقة هي غاية في الوضوح والبساطة والتميز أضاف قائلاً: «حكمت بأنني أقدر، مطمئناً، أن أتخذها مبدأً أولياً للفلسفة التي كنت أبحث عنها»⁽¹⁾.

وقد تعرض ديكارت للفكرة نفسها أيضاً في كتابه (مبادئ الفلسفة) ولاحظ أنه: «مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر»⁽²⁾. ومعناه أننا عندما نشك في جميع الأشياء فإننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين. من هنا وجد ديكارت يقينا أن الشك يستلزم الشك الذي هو نوع من التفكير أو نوع من التفكير الذي لا يمكن أن يشك فيه أي أنه لا يمكن أن يشك في كونه يشك.. في كونه يفكر. وهذا النوع من التفكير الضيق أي التفكير في التفكير يقتضي ضرورة الوجود، أي: "وجود كائن مفكر، وحتى هذه اللحظة لا نعرف وجودا سواه ولهذا كان ديكارت أبا المثالية الحديثة فهو يبدأ من الفكر وينتهي إلى الفكر، كما يقول (هاملان) Hamelin O. (1856-1907)»⁽³⁾. ومن حينها صارت هذه الحقيقة التي عرفت بالكوجيتو (cogito) معياراً للأفكار الواضحة المتميزة ومهداً للتمييز فيما بعد بين ما هو روحي وما هو مادي، ومهداً للبرهان على وجود الإله، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه (نظرية الحقيقة الديكارتية) أي أن الحقيقة صفة لكل فكرة أو لكل شيء واضح ومتميز⁽⁴⁾.

(1) Ibid, P.48. Texte: « je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ».

(2) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص56.

(3) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارت، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د/فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص9.

(4) Voir : Descartes R. , Discours de la méthode, P.49.

ولما ثبت لدى ديكارت وجود «الأنا المفكرة» يكون قد ثبت لديه أن النفس تفكر دائماً، لأن «الأنا المفكرة» توجد بعدد ما تتكرر فيها عبارة «أنا أفكر، أنا موجود». ولما صار وجود «الأنا» لا يتحقق إلا بمثل هذه الطريقة، قلنا إن الفكر لا يتوقف في «الأنا» مطلقاً وهذا الذي عبّر عنه ديكارت بقوله: «إن النفس تفكر دائماً»⁽¹⁾ أي أن وجودها مرهون بماهيتها أو قل إن الماهية تقتضي الوجود أي أن الإنسان لما لم يكن في مقدوره أن يوقف تفكيره في الوقت الذي أمكنه أن يتصور عدمية الجسم أو العالم الخارجي من حوله، أدرك بكل وضوح وجلاء وجود ماهيته المفكرة، وهذا يعني أيضاً أن هذه الماهية، النفس المفكرة، هي حقيقة متميزة كل التمييز عن الجسم الذي هو محل لها، وهي حقيقة كان قد أشار إليها ديكارت حين قال: «عرفت من هذا [أي من عدم إمكان توقف تفكيري] بأنني جوهر ماهيته أو طبيعته التفكير، ووجوده لا يحتاج إلى أي محل ولا هو متعلق بأي شيء مادي، بحيث أن هذا الأنا أي الروح التي بها أنا موجود على الشكل الذي أنا عليه هي متميزة كلية عن الجسم وأفضل منه معرفة»⁽²⁾.

وإلى حلقات سلسلة هذه الحقائق المكتشفة، يضيف العقل الديكارتي حلقة أخرى ضرورية وذلك أنه لما كان يتأمل في الأشياء التي كان يشك فيها، انتبه إلى أنه بفعله هذا إنما هو يؤكد وجوده الناقص لأنه رأى أن الكمال المطلق هو أن تعرف لا أن تشك. ومن هنا أخذ ديكارت يبحث من أين جاءت فكرة التفكير في شيء هو أكثر كمال مما هو عليه، فأدرك وبكل وضوح أنها جاءت من طبيعة

(1) et(2) Ibid ,PP.48-49. Texte: « je connus de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par la quelle je suis ce que je suis ,est entièrement distincte du corps ,et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui ».

هي، بالطبع، أكثر كمال منه. فبالنسبة للأفكار التي كوّنّها عن الأشياء المادية الخارجة عن ذاته مثلاً لم يجهّد فكره في البحث عن مصدرها لأنها لا تملك شيئاً يجعلها أسمى منه بل إذا كانت هي حقائق قائمة فذلك راجع إلى (أنّاه المفكرة) التي تملك بعض الكمال وإلا هي راجعة إلى العدم أي أنها كانت موجودة في (أنّاه) لما فيه من نقصان. ولكن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة لفكرة الموجود الذي هو أكثر كمالاً من (أنّاه): لأن امتلاكها من العدم أمر يستحيله العقل السليم.. ولا من (أنّاه) لأن الكامل لا يمكن أن يتوقف عن الأقل كمالاً ومن ثم فلا يمكن أن تكون قد وضعت في (أنّاه) إلا بواسطة طبيعة تكون أكثر كمالاً منه بل وتكون مصدراً لكل الكمالات التي يمكن أن يتصوّرّها، هذه الطبيعة هي الإله⁽¹⁾. ومنه ففكرة الكمال تقتضي فكرة الوجود وذلك لأن الكائن الكامل هو الكائن الموجود فعلاً وإلا كان هناك تناقض بين معنى الكمال والوجود وكان هذا الكائن، تبعاً لذلك، كائناً ناقصاً؛ وهذا دليل عرف بالدليل الأنطولوجي.

وهناك دليل آخر على وجود الإله القائم على حقيقة (الكوجيتو) (cogito) بل قل على (الدوبيتو) (dobito) الديكارتية في صيغته الأولى «أنا أشك». فمن شكّه تولّد شعوره بالنقص الذي ولّد بدوره حقيقة أخرى واضحة هي وجود الإله. ويمكن ضبط الصورة المنطقية لهذه السلسلة في الشكل المنطقي الاستنباطي الآتي: أنا أشك، إذن أنا ناقص، إذن لديّ فكرة الكامل، إذن فالكامل موجود. وهذا البرهان الذي يقدّمه ديكارت على وجود الإله يعرضه أحياناً في صورة مضمرة قائلاً: أنا أشك فالإله موجود⁽²⁾. ومن هنا نفهم أيضاً ضرورة الإله عند

(1) Voir :Descartes R., Discours de la méthode ,PP.49-50. Voir aussi : Méditations métaphysiques, P.116 et ce qui suit.

(2) تجدر الإشارة هنا إلى أن ديكارت قدّم ثلاث أدلة عقلية تثبت وجود الإله وهي:

1- دليل الكمال. 2- الدليل الأنطولوجي. 3- دليل الخلق المستمر، وهو قريب من الثاني ومكمل له.

ديكارت كضامن لمعارفنا، لأنه لولا يقينه بوجود الإله لبقى حبيس (الكوجيتو) يعرف نفسه ولا يعرف شيئا آخر، ولهذا قال ديكارت: «.. قبل أن أعرف الإله لم يكن في استطاعتي أن أعرف أي شيء آخر معرفة كاملة، والآن وقد عرفته، صار في وسعي أن أعرف الكثير من الأشياء معرفة كاملة، ليس فقط تلك التي تتعلق بالإله بل والتي تتعلق أيضا بالطبيعة الجسمانية»⁽¹⁾. وهذا هو الذي كان وراء كشف «الحقائق الأبدية» المعروضة في رسالته التي بعث بها إلى (مارسان) Mersenne في عام 1630م، ومؤداها أن كل أنواع الحقيقة تتوقف على الإله وليس العكس، فهو الخالق والضامن لها.

وخلاصة القول: إن ما توصل إليه ديكارت من إثباتات دقيقة يعود إلى عقلانية أنتجها شك منهجي قوامها التفكير أو العقل الفطري المتمثل في الحدس الفوري الذي سمح له بإدراك حقائق جاءت متوالية إذ بعد أن حدس أو كشف أولى الحقائق أو قل أولى البديهيات الفطرية انتقل فيما بعد إلى إدراك حقائق أخرى: فمن حقيقة الفكر (الشك) إلى الفكر ثم إلى النفس الإنسانية ثم إلى الموجود المطلق الكامل ثم إلى العالم الخارجي.. إنها عقلانية يمكن أن نصفها بالمحكمة لأنها تعكس منظومة فكرية متدرجة يتم فيها توليد الأفكار انطلاقا من حقائق بديهية حدسية واضحة تنبثق من نور العقل الفطري وبعيدة عن كل تجربة- وهذا لا يعني أنها تستبعد التجربة-، وبعبارة أخرى فهي عقلانية تقوم أساسا على أسبقية الفكر على المادة لما يحتويه من حقائق أبدية مصدرها الإله إذ العقل هو

(1) Descartes R. , Méditations métaphysiques ,PP.198-200.

Texte: « qu'avant que je le connaisse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose.Et à présent que je le connais ,j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses non seulement de celles qui sont en lui ,mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle ».

الذي يكتشف اليقين وذلك بواسطة المنهج الرياضي الذي جمع أساساً بين طريقتين سليمتين في التفكير هما الحدس والاستنباط:

فأما الحدس فهو عمل عقلي يمكننا من الإدراك بطريقة مباشرة، دفعة واحدة وفي زمن واحد فهو: «يبصرنا مباشرة بالطبائع البسيطة»⁽¹⁾ وذلك كقولنا النصف أصغر من الكل.

فالمعرفة الحدسية إذن هي المعرفة البديهية الواضحة بذاتها إذ تستمد شرعيتها من ذاتها وبذاتها، وهي في غنى عن كل برهان أو دليل معقّد يحقّقها⁽²⁾. فهي تتولد من العقل السليم ذي البصيرة الحية التي ترى حقيقة الشيء وماهيته بسبب بساطته وجلالته، وتتجنب في ذلك كل ما قد يزيغها عن هذه الحقيقة الأولية كتأثيرات الحس والأوهام وما إلى ذلك من المضللات فهي «طبائع بسيطة»⁽³⁾ لا تحتاج إلى نظر.

وأما الاستنباط فهو نوع من الاستدلال الرياضي يبدأ بفكرة رياضية أولية بديهية حدسية ليصل إلى اكتشاف حقائق جديدة كانت مجهولة من قبل أي استنتاج تركيبي، فهو كما يقول ديكارت: «...أبدأ بالأشياء الأكثر بساطة

(1) يوسف الحاج، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، دار مكتبة الحياة بيروت، بدون تاريخ، ص51.

(2) يرى المنطقة اليوم أن مثل هذه الحقيقة ليست مطلقة وذلك لأن قضية واحدة بذاتها قد تكون بديهية في نسق ومبرهنة في نسق آخر وعليه فلا معنى للقول أن قضية ما بديهية أو مبرهنة إلا ضمن نسق معين، وإن اعتقد البعض أن البديهيات بيّنة بذاتها فذلك لأنهم لم يشكوا بصدقها. أنظر: كريم متى، المنطق الرياضي ص132-133.

(3) أنظر: لويس جنيفاف روديس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلوط، منشورات عويدات، بيروت، 1985م، ص20-21.

والأكثر سهولة ولا أنتقل إلى أخرى إلا إذا تبين لي أن الأولى لم تعد ترغيني في شيء أو بعبارة أخرى إلا إذا ظهرت لي الأولى واضحة متميزة»⁽¹⁾.

وبناء على هذا يمكن القول: إن الحدس يؤسس للحقيقة ويضفي عليها روح الشرعية العلمية والاستنباط يوسع مجالها.

وفي ختام هذا الفصل، فالشيء الذي يمكن أن نذكر به ونؤكد على أهميته هو تلك الحقائق الفطرية الموضوعة في العقل والتي من دونها - حتى لمن يدّعي أن المعرفة مصدرها التجربة - لا يمكن للإنسان أن يكون إنساناً عارفاً متمدناً ومدركاً لأصل وسبب وغاية وجوده: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽²⁾.

(1) Descartes R., Regles pour la direction de l'esprit , Traduction J. Sirven, Librairie philosophique J. Vrin, Paris , 1932, P.28. Texte: "...débutant toujours par les objets les plus simples et les plus faciles , je ne passe jamais à d'autres sans qu'il me semble que les premiers ne me laissent plus rien à désirer".

(2) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية: 21.

الفصل الثاني

إن من أهداف هذا الفصل كشف النقاب عن حقيقة تستدعي دحض أو إبطال رؤية من يعتقد ويدفع غيره إلى الاعتقاد أن مفهوم العقلانية هو مفهوم يوضع دائماً وأبداً في مقابل كل فكر إسلامي، وهو بذلك - وقد وجد من ينصره - يريد أن يحجّر هذا الفكر ومن ثمّ يجهز عليه إلى الأبد... والحقيقة أن العقلانية التي يصرون على جعلها - عن قصد أو غير قصد - في مقابل الفكر الإسلامي إنما هي من لدن هذا القرآن وهذه السنة النبوية واللذين يمثلان حجر الزاوية والقاعدة الخلفية للفكر الإسلامي برمته.

ولما كان موضوع هذا الفصل ينحصر على وجه الدقة في تقصي وإبراز كيف أن القرآن والسنة النبوية هما المصدران والمرجعان الأساسيان لهذه العقلانية، فإن مسألة فكرة العقلانية الإسلامية تبدو في غاية الدقة، وتحتاج منا إلى ضبط وبيان صارمين من حيث كونها تتميز ببعض المميزات تجعلها تلتقي مع غيرها في العقلانيات حيناً وتختلف عنها حيناً آخر. والأمر كذلك، فقد أفردنا فصلاً في نهاية هذا الباب، فيه نحاول أن نحصل كل ما يجعل هذه العقلانية الإسلامية تظهر في صورتها المتأصلة المشرقة والمتمايزة والمتكاملة.

ولهذا فإن السؤال الذي يواجهنا هنا هو: ما هي الدلائل التي تجعلنا نجزم بأن الدعوة أو الحث على التحكيم العقلي هو من صميم الفكر الإسلامي الرسمي أو أن مرجعية هذا التحكيم العقلاني تعود في أساسها إلى الأصلين الأولين لهذا الفكر وهما القرآن والسنة؟

لا شك في أن لكل أمة من الأمم سمات عامة في أساليب تفكيرها تصقلها بالدرجة الأولى أحوالها المادية العامة من جهة، وردود أفعال البشر من هذه الأحوال ذاتها من جهة أخرى. وأن هذه السمات في الأمم كانت بالأمس أظهر وأدوم منها اليوم لسبب أن سبل الاتصال بالأمس كانت جدّ محدودة بين الأمم بل حتى بين أفراد الأمة الواحدة نفسها، وهو الشيء الذي يجعل بحق هذه السمات أكثر ثبات وأقل عرضة للتغيير.

والأمة العربية قد عكست بحق هذا النموذج من الأمم، وربما أكثر من ذلك إذا ما علمنا أن الأمة العربية التي كانت يومئذ تنحصر في شبه الجزيرة العربية قد أخبرنا عنها التاريخ أنها لم تتعرض لأي تأثير ولا لأي غزو خارجي شوّش ما ألفه العرب من أساليب تفكير أو ما توارثوه من عادات وتقاليد وأعراف اجتماعية. وإن كانت هناك بعض الديانات قد دخلتها، وأخص بالذكر اليهودية والنصرانية، فإن هذه الأخيرة كانت محدودة الانتشار وسطحية الأثر لم تتعد أطراف الجزيرة العربية، ولم تتغلغل في أغلبية سكانها ولم تبدل سماتها العامة⁽¹⁾.

هذه السمات انصهرت في وحدة اللغة علما بأن اللغة ليست مجرد كلمات ولسان منطوق وقواعد محددة، بل هي أكثر من ذلك إذ هي الوعاء الحقيقي للمعرفة والتفكير والمعبر الحقيقي عن بيئتهم المادية وأساليب استيعابها وتقديرها.

ولما كان القرآن منزلاً على أحد أفراد هذه الأمة العربية الخالص محمد بن عبد الله ﷺ، وكان موجهاً في بداية أمره إلى هذه الأمة العربية قبل أن يتوجه إلى العالمين، متدرجاً من: «وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»⁽²⁾. ثم: «وَأِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ

(1) صالح أحمد العلي، الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي - مكانة العقل في الفكر

العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص14.

(2) القرآن الكريم، سورة الشعراء، الآية 214.

وَلَقَوْمِكَ⁽¹⁾، ونزل: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»⁽²⁾. غايته: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»⁽³⁾.

هذه الأسباب جميعها - ولغيرها - جاء القرآن الكريم كوثيقة لا يخالطها باطل معبراً عن سمات هذا العقل العربي، ومن ثمة منظراً له وحاتاً على تحكيمه في نبذ ما ورثوه من أباطيل واعتناق ما جاءهم به ابنهم وأمينهم محمد الأمي ﷺ وفق نسق منطقي فطري يتماشى وعقلانية ذلك العربي الجزيري الفطرية: «ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل»⁽⁴⁾.

وقد تشوب الفكرة هذه شائبة كون الرسول ﷺ قد واجه في المدينة صنفاً من اليهود قليلي العدد، كانوا قد احتفظوا بكتبهم لأنفسهم، وقد توجه إليهم القرآن بالخطاب في بعض آياته. غير أن هذه الشائبة لا تفتأ أن تزول إذا ما علمنا أن هؤلاء اليهود قد عايشوا العرب وأقاموا بينهم لمدة طويلة وهو الشيء الذي أدى بهم إلى أن يتأثروا بحياة العرب، وبأساليب لغتهم وتفكيرهم، فكان تأثرهم بالعرب أوسع من تأثيرهم فيهم⁽⁵⁾. ولهذا نرى أن القرآن عندما يوجه إليهم الخطاب فهو يعتمد نفس المنطق الفطري الذي اعتمده مع العرب أنفسهم.

وقد جاء القرآن - كوثيقة تاريخية هامة - ليكشف لنا أيضاً كيف أن العرب عرفوا جملة من الأساليب المعرفية، منها ما كان باطلاً لا يوصل إلى المعرفة الحقة بل إلى مجرد أراجيف كأساليب الكهان والعرافات والسحرة والشعراء وما

(1) القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية 44.

(2) القرآن الكريم، سورة الشعراء، الآية 195.

(3) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية 4.

(4) الإمام الشاطبي، الموافقات، ج II، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ص 52.

(5) صالح أحمد العلي، الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي، ص 16.

شابه ذلك وقد ذكرت جميعها في القرآن مع ذكر بطلانها وردّها، وهي أساليب - باستثناء الشعر - لم تعرف إلا عند القلة القليلة. ومنها ما كان سبيل المعرفة الحقة نوجزهما في صنفين: أولهما الوحي الصادق المنزل على الأنبياء حصراً وكان آخر الأنبياء والرسل محمداً ﷺ. وثانيهما العقل وهو القوة التي أودعها الله عباده وكرمهم بها، وهي حجته عليهم، ولذلك لم يأتهم القرآن إلا من جهتها، ودعاهم إلى تحكيم هذه القوة، ولم يجادلهم إلا بها، لكونها الوسيلة الصارمة إلى كشف الوحي وحقيقة النبوة ومن ورائهما حقيقة التوحيد، وهي الرسالة المحمدية، حجة الله الثانية على عباده.

فماذا إذن عن ظاهرة القرآن الداعي إلى التوحيد والتحكيم العقلي؟

إن المتتبع الفاحص لأي القرآن الداعية إلى الإيمان يلاحظ أنه لم تذكر آية في هذا المجال إلى وهي تطالب العقل بأن يراجع فيه ذاته ويحكم إليها، وتذكره بأنه إذا ما فعل ذلك، بعيداً عن كل ما يمكن أن يعيق نهجه الفكري من هوى أو موروث اعتقادي أعمى، فإن الحقيقية، لا محالة، تنكشف أمامه ويتعرّف إليها في أنقى صورها.

ومن هذه الآيات ما جاء ذكره في القرآن على لسان النبي محمد ﷺ وهو يخاطب القوم من الكفار والمشركين بأن يتبعوا ما يعقل دون سواه، شاجباً بذلك كل ما ورث عن جهل وظلال، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽¹⁾. ولعل ما يسترعي الانتباه هنا هو أن الله عاب على القوم اتباعهم آبائهم لسبب عدم الاحتكام إلى العقل والاكتفاء باتباع الموروث من جهة، ومن جهة أخرى ردّ القرآن موروث الآباء لسبب أن الآباء كانوا قد جانبوا العقل.

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 170.

فاتباع ما أنزل الله دعوة موجهة للذين يعقلون، للذين يحتكمون إلى عقولهم وذلك: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ»⁽¹⁾. والبيّنة نشاط عقلي محظ لا يظهر إلا لذي حجر.

ولذلك نلاحظ أن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتكرّر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه⁽²⁾.

وفعل «عقل» بالمعنى الفلسفي أي ربط الأفكار بعضها ببعض في صورة برهانية عقلية قصد الإدراك، يتكرر في القرآن ويتأكد في تسعة وأربعين آية. ويأتي على شكل استفهام استنكاري «أفلا تعقلون»؟ في ثلاثة عشر موطناً من القرآن الكريم. ومن هذه الآيات ما جاء مخاطبا القوم الكافرين الذين قرّروا عدم الاستماع إلى الدعوة المحمدية فيصمهم بأنهم قوم لا يعقلون، حيث يقول المولى تعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ»⁽³⁾.

ويقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «فإنك كما لا تقدر على إسماع الأصم، فكذلك لا تقدر على هداية هؤلاء إلا أن يشاء الله»⁽⁴⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 42.

(2) عباس محمود العقاد، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1971، ص829.

(3) القرآن الكريم، سورة يونس، الآية 42-43.

(4) الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج2، ص195.

ويعزىد من العمق يقول الزمخشري: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ» معناه: (...). أتطمع أنك تقدر على إسماع الصم ولو انظم إلى صممهم عدم عقولهم؟ لأن الأصم العاقل ربما تفرس واستدل إذا وقع في صماخه دوي الصوت، فإذا اجتمع سلب السمع والعقل جميعاً فقد تم الأمر»⁽¹⁾.

ويصم القرآن هؤلاء الكفار تارة أخرى لكونهم لا يعقلون - مع العلم أنهم يملكون بالفطرة عقولا كباقي البشر إلا أنهم لا يحكمونها فيما أنزل من عند الله - بأنهم كالأنعام التي لا تعقل، وفي هذا يقول تعالى: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»⁽²⁾. وجاء في تفسير ابن كثير عن هؤلاء أنهم: «كالدواب السارحة التي لا تفقه ما يقال لها، بل إذا نعق بها راعيها، أي دعاها إلى ما يرشدها لا تفقه ما يقول ولا تفهمه بل إنما تسمع صوته فقط، هكذا روي عن ابن عباس»⁽³⁾. وأتى هؤلاء القوم أن يفقهوا ما قيل لهم دون أن يستعملوا عقولهم.

ولا يقف القرآن عند هذا الحد بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيما يصف هؤلاء القوم الكافرين الذين حادوا عن تحكيم عقولهم السليمة فيما دعوا إليه من التوحيد، بأنهم كالأنعام بل هم أضل، فيقول: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا. أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»⁽⁴⁾. وهم أضل سبيلاً لأن الأنعام لا تملك العقول وهم يملكونها، فهم بذلك: «أسوأ حالاً من الأنعام السارحة، فإن تلك تفعل ما

(1) الزمخشري، الكشاف، المجلد الثاني، دار المعرفة، بيروت، ص 238-239.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 171.

(3) الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج 1، ص 150.

(4) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية 43-44.

خلقت له، وهؤلاء خلقوا لعبادة الله وحده، وهم يعبدون غيره ويشركون به، مع قيام الحجة عليهم وإرسال الرسل إليهم⁽¹⁾. والحجة هنا حجتان عليهم: حجة العقل وحجة الرسل، فكان أن استحقوا الوصف بأنهم شرّ الدواب في موطن آخر من القرآن: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»⁽²⁾. أي: «شرّ الخلق وشرّ البهائم التي تدب على الأرض هم الذين فقدوا العقل الذي يميّز به المرء بين الخير والشر»⁽³⁾.

وفي هذه المسألة بالضبط، مسألة «ما أنزل الله» والدعوة إلى الرجوع فيه إلى العقل نجد أحد المستشرقين، مكسيم رودنسون M. Rodinson (ولد عام 1915) المتميز بنوع من الموضوعية تجاه الفكر العربي الإسلامي، يتعامل مع القرآن باعتباره كلام الله من خلال نبيه، فيتكلم مرة عن تعاليم القرآن وعقل القرآن، ومرة أخرى عن تعاليم محمد ﷺ وعقل النبي، وما يهمنا في هذا دون غيره هو تنبيهه إلى الطرح العقلاني للقرآن منظورا إليه باعتبار الموحى إليه يخاطب فيه العقل السليم وهذا عكس الديانات السابقة له - وهي على الصورة التي وصلتنا - والمتمثلة في اليهودية والمسيحية، فيقول: «القرآن كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مكانا جد كبير. فالله لا ينفك فيه يناقش ويقيم البراهين. بل إن أكثر ما يلفت النظر هو أن الوحي نفسه، هذه الظاهرة الأقل اتساماً بالعقلانية في أي دين، الوحي الذي أنزله الله على مختلف الرسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد يعتبره القرآن هو نفسه أداة للبرهان (...) والكفار، أولئك الذين يرفضون الاستماع إلى دعوة محمد، يوصفون بأنهم قوم لا يعقلون، لأنهم قاصرون عن أي جهد عقلي

(1) الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج2، ص633.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 22.

(3) الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج15، ص149.

يهز تقاليدهم الموروثة. وهم بهذا كالعجموات والأنعام، بل أكثر عجمة. ولذلك كان الأب «هنري لامنس» على حق في قوله إن محمداً «ليس بعيداً عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشري»⁽¹⁾.

ولعل هذه العاهة التي تكلم عنها الأب «هنري لامنس» وما يترتب عنها نلمسها بكل وضوح في قوله تعالى الذي يعكس جواب الكفار وقد سيق بهم إلى جهنم، فسألهم خزنتها ألم يأتكم من قبل من ينذركم بهذا المصير: «قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ. وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»⁽²⁾.

ويقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»: «أي لو كانت لنا عقول نتفعل بها لما كنا على ما كنا عليه، من الكفر بالله والاعتزاز به، ولكن لم يكن لنا فهم نعي به ما جاءت به الرسل، ولا كان لنا عقل يرشدنا إلى اتباعهم»⁽³⁾. والواقع أن هؤلاء الكفار كانت لهم عقول إلا أنهم لم يحتكموا إلى هذه القوة المفكرة والتي منحهم الله إياها حتى يسترشدوا إلى الحق الذي ليس بعده إلا الضلال، ولهذا يقول المحاسبي: «فما عرف الله إلا بالعقل ولا أطيع إلا بالعلم»⁽⁴⁾. ويؤكد الإمام الرازي هذا المعنى بقوله: «لو كنا نسمع الإنذار سماع من كان طالباً للحق أو تعقله عقل من كان متأملاً

(1) مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص85-86.

(2) القرآن الكريم، سورة الملك، الآية 9-10.

(3) الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج3، ص528.

(4) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم حسين القوتلي، ط3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1982، ص135.

متفكراً لما كان من أصحاب السعير، وقيل إنما جمع بين السمع والعقل، لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل»⁽¹⁾.

وإلى هذا المعنى تقريباً ذهب الإمام الزمخشري حيث قال: «(لو كنا نسمع) الإنذار طالبين للحق. أي نعقله عقل متأملين»⁽²⁾ بعد سماعه.

وهذا يجيلنا إلى أن نستنتج أن الحقيقة التي جاءنا بها القرآن هي حقيقة تدرك بالعقل، وأن من جانب العقل جانب هذه الحقيقة. فالعقل إذن أداة ضرورية لا مناص منها في درك الحقائق والإرشاد إلى العقائد الصحيحة.

غير أنه إذا كانت الحال هي هذه، فإن كشف الحقيقة القرآنية وفهمها لا يقف عند هذا الحد التجريدي وإلا صار المؤمن بهذه الحقيقة، بعد إدراكها، كالكافر بها جحوداً مع إدراكها لسبب: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»⁽³⁾، بل وأكثر من ذلك أن منهم من يذهب إلى حدّ تحريفها وهو يعقلها إنكاراً للحق وتمادياً في رده، وقد سجّل لنا القرآن هذا وهو يحدثنا عن اليهود قائلاً: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»⁽⁴⁾.

ولعل ما يشد انتباهنا هنا هو قوله تعالى: «من بعد ما عقلوه»، فإن هذا الصنف من اليهود قد عقل الحقيقة الربانية أجدادهم من قبل إلا أنهم لم يعملوا بها، بل ازدادوا شططاً وراحوا يحرفون الكلم عن مواضعه ليضلّوا غيرهم من الناس، وما الأبناء إلا لضلّاهم راعون.

(1) الرازي، التفسير الكبير، ج 29، ص 65.

(2) الزمخشري، الكشاف، المجلد 4، ص 136.

(3) القرآن الكريم، سورة النمل، الآية 14.

(4) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 75.

والمقارنة هنا تظهر لنا أهمية وضرورة انتقال العقل من إدراكه للحقيقة إلى مجال العمل بها، وهنا يظهر ما يمكن تسميته بالعقل العملي، وهذه إحدى المميزات الأساسية التي تميّز بها العقل في الإسلام - وهو أمر سنعود إليه بالتفصيل في حينه وذلك عندما نتعرض إلى مميزات العقلانية في الإسلام في الفصل الرابع من هذا الباب الأول - وهو أمر كان قد تفتن إليه، على غرار الكثير من العلماء المسلمين، المستشرق (رودنسون) حيث يقول: «على أن الفهم العقلي للحقيقة لا يكفي وحده، فيهود المدينة مثلاً كانوا يفهمون الدعوة كل الفهم، ولكنهم كانوا لا يلبثون أن يحرفوها عامدين. وكذلك ينبغي الانتقال من العقل المحض إلى العقل العملي، وإدراك أن الخير والمصلحة هما اتباع ما أمر به الله، والالتحام بالجماعة التي يبينها رسوله بأمر منه»⁽¹⁾. ولعل قمة ما وصلت إليه العقلانية الإسلامية هو كشفها لهذه الحقيقة المطلقة، وعلى أساسها بنت نسقها الفكري المعرفي والعملي.

وهذا الربط الموجود بين عالم العقل وعالم الوجود الواقعي المعيش هو نفسه الذي نجده قد تجسد في الحياة اليومية للقبائل العربية. وكان القرآن، وهو الذي يتوجه بخطابه إلى هذه القبائل العربية قد استثمر، وبلغه القوم ومنطقهم، كل مفاهيم ومعاني ومصطلحات حياتهم الاجتماعية منها والاقتصادية في جعل هذا الوحي يتناسب مع مستوى قدرات وأساليب استيعاب هذا القوم اللغوية والمنطقية.

ومن أهم ما تميّزت به قبائل العرب قبل الإسلام هو اعتمادهم في أغلب نشاطاتهم على التجارة، وحرصهم الشديد على أن تكون تجارة رابحة، ومحمد ﷺ كان رجلاً من أبناء رجالهم مارس التجارة وتفوّق فيها... وصار عندهم الفلاح مرهوناً بالصفقات الرابحة ومن ثمة بتجارة قائمة على دقة الحسابات... والقرآن الكريم، وقد أخذ باعتباره هذه الظروف، أعطى لهذا المفهوم، مفهوم التجارة

(1) مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ص 87.

بعداً، على غرار بعده الطبيعي، بعداً أعمق وأسمى، إنه مفهوم التجارة مع الله. وفي هذا يقول «شارل توراي» في دراسته الدقيقة عن «مصطلحات اللاهوت التجارية في القرآن»: «العلاقات المتبادلة بين الله والإنسان هي علاقات تجارية بحتة (...) وكل شيء لديه قدوة للتجارة الحسنة، والحياة صفقة، يربح فيها المرء أو يخسر. فمن عمل صالحاً أو طالحاً فله جزاؤه، حتى في الحياة الدنيا. وبعض الديون مؤجلة لأن الله ليس بالدائن الملحاح. كما أن المسلم يقرض الله حين يدفع سلفاً ثمن الجنة، فتحسن تجارته، أما الكافر فقد باع الحق الإلهي بالثمن البخس، ولذلك يفلس (...) فإذا جاء يوم البعث أجرى الله حساباته الأخيرة مع البشر فقرئت أعمالهم في اللوح ووضعت في الميزان، ثم استوفى كل حقه، مسلماً كان أم من أهل الكتاب. ولكن للمسلم ترجيحاً لأن له أجراً مضاعفاً على ما قدمه من عمل صالح». والملفت للانتباه هو الملاحظة التي ختم بها «توراي» قوله هذا وهي: «من الصعب أن يتصور المرء لاهوتاً أكثر دقة رياضية»، ودقة الرياضيات تفترض العقلانية⁽¹⁾.

وفي نفس السياق الفكري دائماً، وتأكيداً لفكرة أن الفكر الإسلامي الأصيل إنما يقوم على أعمال العقل والحث على تحكيمه في قبول أو رفض كل ما يعرض للمسلم، تستوقفنا حادثة بدء نزول الوحي على النبي محمد ﷺ نفسها.

والسؤال الذي نطرحه هو: كيف كان حال النبي وهو يتلقى لأول مرة الوحي؟ وما سبب تلك الحال؟ وبعبارة أخرى ما هو المعيار الذي استند أو احتكم إليه في أن ما يتلقاه إنما هو الوحي... وليس غير الوحي؟

روى الإمام البخاري عن السيدة عائشة حديثاً تصف فيه كيفية بدء الوحي تقول فيه: «أول ما بدئ به ﷺ الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا

(1) نقلاً عن: مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ص 88.

جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التَّعبّد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما أنا بقارئ قال فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: اقرأ فقلت ما أنا بقارئ فأخذني فغطّني الثالثة ثم أرسلني فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المحروم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّي ابن عم خديجة وكان امرأً قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيراً قد عمي فقالت له خديجة يا ابن عمّ اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ما ذا ترى فأخبره رسول الله ﷺ ما رأى فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جذعاً ليتني أكون حيّاً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: أو مخرجي هم؟ قال نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً ثم لم يلبث ورقة أن توفي وفتر الوحي»⁽¹⁾.

إن أول ما يسترعي الانتباه في هذا الحديث أنه من الأسس التي يترتب عليها حقائق الدين عقيدة وتشريعاً، فظاهرة بدء الوحي هي القاعدة التي إن صحت

(1) صحيح البخاري، المجلد الأول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، رقم الحديث 3، ص4.

صح ما انبنى عليها كله وإن فسدت فسد كله. ولهذه الأهمية الكبرى نحن نتساءل عن كيفية بدء الوحي هذه.

إن محتوى الحديث يكشف لنا عن جملة من الحقائق المهمة منها أن الرسول ﷺ وهو في عزله في غار حراء يدخل عليه دون إذن جبريل عليه السلام ويقف أمامه، ثم أكثر من هذا أنه يشده شداً ثلاث مرات متتالية حتى بلغ منه الجهد ثم يرسله قائلاً له اقرأ، ومحمد ﷺ يرد عليه ما أنا بقارئ وكأنه يقول له إن ما تراه ليس من نسيج الخيال ولا هو إلهام ترتب عن مجاهدة داخلية أو أمر تحدثك به نفسك، إنما هي حقيقة تزف إليك فاقراً باسم ربك الذي خلق، فالغرض من هذا كله إذن هو: «حتى يتبين أن ظاهرة الوحي ليست أمراً ذاتياً داخلياً مردّه إلى حديث النفس المجرد. وإنما هي استقبال وتلق لحقيقة خارجية لا علاقة لها بالنفس وداخل الذات»⁽¹⁾.

وترتب على كل هذا أمر طبيعي إذ انتاب محمداً ﷺ خوف ورعب نتيجة لما سمع ورأى. وأسرع عائداً إلى بيته يرجف فؤاده ويستأنس بزوجه خديجة. وبعد ذهاب الروع عنه، أخبرها الخبر وهو في حيرة من أمره. والحال هذه، فإن الرسول ﷺ يكون قد كشف لنا عن ظاهرة فكرية منهجية لا يتميز بها إلا العقل، إنه الشك. الشك المنهجي الذي انتابه وجعله يفكر ويتساءل عما إذا لم يكن هذا الذي تلقاه هو عمل الجان. فكان منها أن طمأنته بأن ما يتميز به من أخلاق عظيمة توحى بأن الله لن يخزيه أبداً. وهذه نتيجة توصلت إليها خديجة رضي الله عنها لا نعتقدها إلا ثمرة من ثمرات تحليلات وتركيبات العقل.

(1) البوطي (سعيد رمضان)، فقه السيرة، دار الشهاب، الجزائر، 1988، ص 85.

ولما كان الشك لم يتبدد كله، التجأت خديجة إلى ابن عمها ورقة بن نوفل وهو صاحب تجارب كثيرة في الحياة، فقد جمع بين الحكمة والتجربة - كما أشار إلى ذلك الحديث الشريف- وهو ما يجعله رجل مشورة راجحة دون منازع، وكان منه بعد أن سمع من محمد ﷺ ما سمع أن قال: «هذا الناموس الذي نزل الله على موسى». والناموس معناه صاحب السر جبريل عليه السلام، وهو بقوله هذا يؤكد له أن ما جاءك هو الحق وليس من الجان في شيء، وكان قد جاء الأنبياء مثله من قبلك وتنبأ له - بناء على خبرته وعلمه - بأن قومه سيخرجونه.. وقد تحققت نبوءته.

كل هذا الريب والحيرة كان سببه فضيلة العقل وإصراره على أن المرء لا يرضى بالشيء طالما يراوده الشك فيه وأنه يبقى يبحث وينقب إلى أن يتخلص من غاشية اللبس والريب ولا يطمئن إلا لبينة: **﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لَيْطُمِّنَ قَلْبِي﴾** (1).

ويزداد المرء يقيناً بهذا الطرح وهو يطالع على الحديث الذي رواه ابن هشام - بعد أن روى الحديث الذي سبق ذكره - وقد جاء تحت عنوان: تثبت خديجة من الوحي. ومفاده أن خديجة رضي الله عنها قالت لرسول الله ﷺ: «أي ابن عم، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريل عليه السلام، كما كان يصنع، فقال رسول الله ﷺ لخديجة: يا خديجة، هذا جبريل قد جاءني، قالت: قم يا بن عم فاجلس على فخذي اليسرى، قال: فقام رسول الله ﷺ فجلس عليها، قالت هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحول، فاجلس على فخذي اليمنى، قالت: فتحول رسول الله ﷺ - فجلس على فخذه اليمنى، فقالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت فتحول فاجلس في

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 260.

حجري؟ قالت: فتحوّل -رسول الله ﷺ - فجلس في حجرها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قال: فتحسرت وألقت خمارها ورسول الله - ﷺ - جالس في حجرها، ثم قالت له: هل تراه؟ قال: لا، قالت يا بن عم، اثبت وأبشر، فوالله إنه لملك وما هذا بشيطان»⁽¹⁾.

والواضح من عرض هذا الحديث أنه يكشف لنا عن صورة عقلانية لم تبق للشك مجالاً في أن ما تلقاه محمد ﷺ إنما هو الوحي المنزل عن طريق جبريل عليه السلام، وهو الذي سبق أن أنزل مثله على أنبياء الله من قبله، وأن الإيمان، مهما كان نوعه، لم ولن يأتي بطريقة لا عقل فيها، بل العقل فيه ضرورة لا بد منها لتبديد كل الشكوك والوصول إلى اليقين المطلق، وما الاختبارات التي اخضع لها هذا الملك (جبريل عليه السلام) إلا نهج لا يمكن أن يتصف به غير العقل، وهي الطريقة نفسها التي يكشف عنها القرآن الكريم وهو يدعو الناس إلى التوحيد إذ يطالبهم دوماً بالعودة إلى عقولهم الفطرية والاحتكام إليها ليتبين لهم أن ما أنزل على محمد ﷺ إنما هو الحق من ربهم: «ولا نستطيع أن ننكر أن الإيمان القرآني هو شيء أكثر من مجرد الاقتناع العقلاني ومن تقبل الحقائق الموحى بها إلى الرسول ذلك أن هذا الاقتناع يستتبع موقفاً يلتزم به الكائن كله (...) ولكن هذا لا يفترض بالضرورة وجود عنصر لا عقلاني في عملية اكتساب ذلك الإيمان. ولن نجد في كل القرآن أي حديث عن إيمان يأتي عفواً، بإشراق حدسي لا عقل فيه. صحيح أن الوحي هبط على محمد ﷺ وسط الرعدات الصوفية، ولكن الحديث الذي يصف هذه الرعدات في فرائض الرسول يؤكد أنه في بداية الأمر تشكك في

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت لبنان، 1999، ص271/. والحديث في تاريخ الطبري، ج2، ص303/. والسير والمغازي، ص133/. نهاية الأرب ج16، ص174-175/. وتاريخ الإسلام (السيرة)، ص134.

مصدرها، وتساءل أليس الذي به من وحي الشيطان، فذهب يحدث بذلك «المختصين» في شؤون الوحي مثل ورقة بن نوفل، ابن عم زوجته، وهو الموحد الباحث عن الله؛ كما اقتضى الأمر أن يشجعه أهله، وأن يتبادل الحديث مع جبريل، وأن يخضع هذا الملاك لاختبارات تثبت له أن ما يحمله إليه كان حقاً رسالة إلهية. ولئن كانت معلومات الأحاديث هذه غير كافية لإقناعنا، ككل ما يأتي من هذا المصدر، فهي هنا مؤيدة بالقرآن، والقرآن وثيقة لا يرقى إلى صحتها شك»⁽¹⁾.

وإذا كان القرآن يدعونا إلى تحكيم العقل لكونه الوسيلة الفعالة المبنية على الحجة الفطرية التي لا يمكن ردّها إلا من طرف جاحد، مكابر ومعاند، والموصلة إلى الحق المطلق، فإنه لم يقتصر على مجرد هذا العقل وحسب، بل نظر إلى المؤثرات الحسية وأولاهها اهتماماً كبيراً وذلك سواء أكانت هذه المؤثرات الحسية - والتي يسميها القرآن بالبيئة نسبة إلى العقل وهنا تكمن أهميتها - آثارية - تاريخية أو طبيعية بحتة.

فأما المؤثرات التاريخية فإننا نلمسها ونحن نتابع قصص القرآن وهو يخبرنا عن عاقبة الأمم المكذبة بالرسول في غابر الأزمنة نذكر منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ. فَلَمَّا رَأَوْا بِأَسَنًا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ. فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بِأَسَنًا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾⁽²⁾.

(1) ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ص 89.

(2) القرآن الكريم، سورة غافر، الآيات 82-83-84-85.

فمن هذه الآية نكتشف مرة أخرى أن الإيمان في القرآن يظل دائماً على صلة وثيقة بالاعتناع العقلي ولو كان مبنيًا على البديهة الحسية، ودليل ذلك أن القرآن - كما ذكرت الآيات - ينبّه القوم المتأخرين إلى أن يسيروا في الأرض ويلاحظوا بعقولهم الآثار التاريخية المحسوسة إذ أن أقواماً كافرين كانوا أكثر عدداً وأشدّ قوّة وآثراً في الأرض من هؤلاء المتأخرين، وقد اعتقدوا أن ما عندهم من العلم سيغنيهم عما جاءتهم به الرسل من البينات وظلّوا على كفرهم، إلا أن كل هذا لم يكن ليغني عنهم شيئاً عند نزول البأس، وعندما عاينوه، أيقنت قوة العقل، بعد أن كانت معطلة من قبل نتيجة العناد والمكابرة الناتجين عن الهوى، أن ما جاءت به الرسل هو الحق، فسارع القوم إلى الإيمان عبثاً لأن الآوان كان قد فات. والعبرة من هذا كله أن هؤلاء القوم كانوا قد عطّلوا عقولهم لما جاءهم الرسل بالبيّنات، فكفروا وحقّ بهم ما كانوا يستهزئون، وعلى القوم المتأخرين - وقد صار في وسعهم أن يعاينوا آثار المتقدمين - أن لا يرتكبوا الخطأ نفسه، فإن فعلوا وعطّلوا عقولهم وتمسكوا بما وجدوا عليه آباءهم وتمادوا في الكفر والطغيان فإنهم سيلقون المصير نفسه إن عاجلاً أم آجلاً؛ ويؤكد هذا المعنى الإمام الرازي بقوله: «يعني الهلاك والبوار، مع أنهم كانوا أكثر عدداً ومالاً وجاهاً من هؤلاء المتأخرين، فلما لم يستفيدوا من تلك المكنة العظيمة والدولة القاهرة، إلا الخيبة والخسارة، والحسر والبوار، فكيف يكون حال هؤلاء الفقراء المساكين»⁽¹⁾.

ثم يسلط الإمام الرازي الضوء على هذه البيّنات الآثارية - التاريخية الحسية ليظهر إمكانية وسهولة التأكد منها فيقول: «أما بيان أنهم كانوا أكثر من هؤلاء عدداً فإنما يعرف من الأخبار، وأما أنهم كانوا أشدّ قوّة وآثراً في الأرض، فلأنه قد بقيت آثارهم بحصون عظيمة بعدهم، مثل الأهرام الموجودة بمصر (...) ومثل

(1) الرازي، التفسير الكبير، ج28، ص91.

ما حكى الله عنهم أنهم كانوا ينحتون من الجبال بيوتاً [وهذه أيضاً ما زالت إلى اليوم] ⁽¹⁾.

إذن البينة هنا كانت أولاً مع القوم المتقدمين وظهرت في بأس الله المتعين، وقد فعلت فعلتها إذ كانت دليلاً حياً جعلت العقل وقد تخلص من هواه يقتنع فيؤمن وإن لم ينفعه وقتها إيمانه، ومن هذا نستنتج أن: «الآيات التي تروي ذلك تحمل الدليل على أن هنالك تماثلاً بين الإيمان وبين الاقتناع أمام البينة. وما يفعله الله هو الإذن للبينة الموضوعية بأن تحدث أثرها المقنع» ⁽²⁾.

وكانت البينة ثانياً مع القوم المتأخرين وقد أخذت شكل العبرة المدعمة بالأدلة المادية. فإن كان الإيمان لهؤلاء القوم المذكورين في الآيات السالفة الذكر لم يكن لينفعهم لفوات آوانه، فقد يجعل عقل القوم الذين جاءوا بعدهم يعتبر بمثل هذه الحادثة التاريخية التي آثارها لم تزل شاهدة عليها حتى اليوم، وهذا مصداقاً لقوله تعالى: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» ⁽³⁾، وقوله: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ، وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» ⁽⁴⁾. بمعنى أن هذه الآيات، وهي كون الإنسان خلق حرّاً، وضعها الله أمامه كبينات عينية حاسمة تعمل عملها بمجرد أن يعمل حواسه وملكة المحاكمة فيه.

وهذا إذن نوع من النماذج من الآيات القرآنية الدالة والحاشية صراحة على التحكيم العقلي وفق عمليات فكرية بسيطة، جميعها لا يحتاج إلى تفكير غامض

(1) المصدر نفسه، ص 92.

(2) ماكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ص 89.

(3) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 69.

(4) القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية 34-35.

ولا إلى تحليل معقد، بل هي من البساطة والوضوح. يمكن لدرجة أن جملها يدرك بالعقل إدراكاً بديهياً.

وإلى جانب هذه النماذج، تضاف نماذج أخرى مكملّة للأولى، وتقوم أساساً على البديهيات الحسية، إنها الآيات الكونية الطبيعية. وهي الأخرى من الآيات التي يطلب القرآن النظر إليها لتكون أساساً للتفكير والتدبر، ويدعو الإنسان إلى أن يحكم فيها عقله السليم، ومتى فعل أدرك أنها آيات بينات ظاهرة أو بديهيات حسية تحتاج إلى تفاعل بديهي عقلي بسيط، تؤهل الإنسان إلى أن يستدل من خلال الصنعة على الصانع ومن خلال الإتقان على المتقن ومن خلال الوجود على الواحد. وقد جاء ذكر هذه الآيات في كثير من السور القرآنية نذكر منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾.

ولعل ما يساعدنا على فهم هذه الآية أكثر هو سبب نزولها حيث ورد على لسان عطاء الله: «نزلت على النبي ﷺ بالمدينة (وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)، فقال كفار قريش بمكة: كيف يسع الناس إله واحد؟ فأنزل الله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) إلى قوله: (لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)، فبهذا يعلمون أنه إله واحد، وأنه إله كل شيء، وقال أبو الضمى: لما نزلت (وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ) قال المشركون: إن كان هكذا فليأتنا بآية فأنزل الله عز وجل: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) إلى قوله (يَعْقِلُونَ)⁽²⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 164.

(2) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج1، ص147-148. / والنيسابوري، أسباب النزول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ - 1986م، ص25-26.

فالتأمل في سبب نزول هذه الآية يتكشف له أكثر مدى أهمية هذه الآيات الكونية كوسيلة استدلالية: استدلال بالمتعين على ما وراء المتعين، وهو الخالق المنفرد، كما يعني ربط السبب بالمسبب ارتباطاً وجوياً عقلياً أي ربط هذا العالم المشاهد بصانعه غير المشاهد ولا يأتي هذا الاستدلال إلا بالرجوع إلى العقل والاحتكام إليه، ولهذا السبب اختصت هذه الآية بقوم دون قوم واقتصرت على ذوي العقول فقط ويظهر هذا في قوله تعالى: (لآيات لقوم يعقلون). وإذا كانت البهائم لا تشملها هذه الآية بعينها فإنها قد تشملها مجازاً لكن لتجعل منها وفق قاعدة المفهوم الفئة المقصية من فئة العقلاء، فكم من حيوان ناطق صار كالبهائم بل أضل بسبب تعطيل عقله، إذ البهائم همها الوحيد هو حفظ بقائها ولم تكن لتكلف بشيء. أما الإنسان العاقل، فهو دون ريب في منأى عن العبث بسبب العقل الذي أودعه الله فيه، أما وقد استغنى عن هذا العقل واستهواه عالم العبث فهو ليس كالبهائم وحسب بل أضل بسبب هذا التعطيل وهذا الاستغناء الإرادي. إذن لهذا كان التأمل والتدبر والاستدلال من خصائص العقل دون سواه، وكان أن خص القرآن في هذه الآية فئة العقلاء وفقط، لأن العقلاء هم وحدهم الذين يدركون أن من وراء هذه الآيات الكونية الظاهرة، واحداً أحداً، ولهذا قال ابن كثير: «في هذه الأشياء دلالات بيّنة على وحدانية الله تعالى»⁽¹⁾. ويقول الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: (لآيات لقوم يعقلون)، أي: «ينظرون بعيون عقولهم ويعتبرون لأنها دلائل على عظيم القدرة وباهر الحكمة، وعن النبي ﷺ: «ويل لمن قرأ هذه الآية فمج بها» أي لم يتفكر ولم يعتبر فيها»⁽²⁾.

(1) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج1، ص147.

(2) الزمخشري، الكشاف، ج2، ص151.

وفي المجال نفسه تبحّر الإمام الفيلسوف الرازي دون أن يأتي على جميع أطراف هذه الآية لأنها الكلام الذي وصفه الله بأنه قرآن كريم وكرمه أنه كلما تدبرته أكثر أعطاك أكثر.

ومما ذكره فيها، بعد أن تعرض إلى جملة من المسائل، ما جاء في المسألة الثالثة: «دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض»⁽¹⁾.

والمسترعي للنظر هنا هو قول الإمام الفيلسوف: «وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض». ومعناه أن التقليد يجعل من الإنسان مجرد مؤمن موحد في الظاهر، والعقل يجعل منه مؤمناً موحداً في الجوهر لعله في العقل وهي البرهان والداحض لكل ريب.

وبعد أن تعرض الإمام الفيلسوف في هذا المقام إلى كيفية وبيان الاستدلال بأحوال الأنواع الثمانية الكونية المذكورة في الآية القرآنية، ختم الكلام قائلاً: «أما قوله تعالى (لقوم يعقلون) فإنما خص الآيات بهم لأنهم الذين يتمكنون من النظر فيه، والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمه ليقوموا بشكره، وما يلزم من عبادته وطاعته»⁽²⁾.

ومما يشد الانتباه أيضاً في تفسير هذه الآية، هو ما ذهب إليه المفكر محمد إقبال (1873-1938) فقد لاحظ أن الإنسان في حقيقة أمره مخلوق أعدّ لأن لا يكون له نظير بين جميع المخلوقات في قوته، لا لقوة عضلية فيه إنما لقوته العقلية والروحية اللتين بهما يقوى ويدع ويرقى ويتقدم، على أن تقدمه هذا يقوم أساساً

(1) الرازي، التفسير الكبير، المجلد II، ص 198.

(2) المصدر نفسه، ص 225.

على ضبط العلاقة المتبادلة بينه وبين الحقائق الوجودية التي تواجهه، وهذه العلاقة مصدرها الإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي فتنشأ بذلك المعرفة.

وبعد أن يستحضر محمد إقبال آيات خلافة الإنسان في الأرض⁽¹⁾، يهتدي إلى أنها آيات تشير إلى أن الإنسان مزود بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء الأشياء. ومعناه أنه يكون التصورات لها. وتكوين التصورات يعني إدراكها وفهمها. فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراك، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة، ومن هنا تظهر أهمية تأكيد القرآن على هذا الجانب من الملاحظة.

ثم يقدم لنا المفكر محمد إقبال بعض الآيات دعماً لفكرته هذه منها الآية السالف ذكرها، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا. ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾.

ويخلص المفكر إلى القول أنه لا شك أن أول ما يستهدفه القرآن حين يوجه الفكر الإنساني إلى عالم الظواهر الطبيعية المحسوسة لبعثه على التأمل والاستدلال هو أنه يبعث في نفسه شعوراً بوجود من تعدد هذه الطبيعة دليلاً على وجوده⁽⁴⁾. وهو شعور فطري كنّا قد لامسناه عند الفيلسوف العقلاني ديكارت (1596-

(1) أنظر: سورة البقرة، الآية، 30-33.

(2) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية 45-46.

(3) القرآن الكريم، سورة الروم، الآية 22.

(4) محمد إقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، تر: عباس محمد، ط2، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968، ص 19 إلى 21.

1650) لما أخذ الظاهرة الطبيعية البشرية منطلقاً له إذ فكرة الشك التي قاومت الشك نفسه عنده جعلته يشعر بأنه موجود، وموجود غير كامل، وجعلت فكرة موجود كامل ومستقل عن غيره، أي الإله، ترسم في ذهنه في غاية الوضوح والتميز، ولهذا أردف قائلاً: «ومن هنا فقط لكون هذه الفكرة موجودة في ذهني.. فإنني استخلص بكل بداهة وجود الإله.. بحيث لا اعتقد أن العقل البشري يستطيع أن يعرف شيئاً بداهة وتوكيد أكثر مما يستطيع أن يعرف وجود الإله»⁽¹⁾.

ومن هنا يتبين لنا أن هذا النوع من النظر هو نظر عقلاني ليس فقط لا يتعارض والنظرة القرآنية وحسب بل دعا إليه القرآن وحث عليه وأسس له في مواطن كثيرة من آياته. وما محاولة ديكارت العقلانية هذه وما تبعها إلا نتيجة تولدت من النظر في طبيعة النفس البشرية، وقد قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽²⁾.

فهي إذن دعوة صريحة لا يردّها إلى جاحد، دعوة إلى تحكيم العقل مطلقاً في مثل هذه الآيات الكونية والأمثال من حيث هي شدة في الخلق وآية في الإتيان والإحكام، ومتى احتكم الناس إلى عقولهم السليمة فلعلها تهديهم إلى الإيمان. من هو وراء هذا الخلق المتعين، وعندها فقط يبلغون درجة العالم: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾⁽³⁾. ومن هنا قد نفهم قوله تعالى:

(1) Descartes R. , Méditations philosophiques (4ème M), PP.142-144. Texte : « Et de cela seul que cette idée se retrouve en moi, ou bien que je suis, ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu.(...) que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude ».

(2) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية 21.

(3) المصدر نفسه، سورة العنكبوت، الآية 43.

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾...⁽¹⁾ بمعنى تيقن أنه لا إله إلا الله، أو قل: اعقل أنه لا إله إلا الله إذ العقل دليل العلم، وإن كان من القوم من يرى أن دليل العلم هنا الإخبار فإننا نقول: حتى وإن كان إخباراً فعلى السامع أن يعقلن هذا الإخبار وإلا صار في زمرة المقلدين وهي زمرة يتبرأ منها الشرع كما سبق وأن بينا ذلك.

هذه فكرة عن بعض النماذج التي جاء ذكرها في القرآن الكريم والتي تحت صراحة على تحكيم العقل. أو عن السنة النبوية الشريفة بوصفها تبياناً وتفصيلاً لما في الكتاب فهي تأتي في الرتبة الثانية بعد القرآن، وقد قدّمت لنا هي الأخرى نماذج واضحة تقيم للعقل وزناً عظيماً وتعطيه مكاناً خاصاً بوصفه نعمة إلى جانب نعمة الشرع، أنعم الله به على عباده وجعله مناط التكليف وحجة عليهم أو لهم.

فهناك الكثير من الأحاديث الشريفة تدعونا إلى الرجوع إلى العقل وتحكيمه في أمور كثيرة، منها ما كان دعوة إلى تحكيمه مطلقاً، ومنها ما كان دعوة تتفاوت في نسب الإطلاق.

ففي حديث عن عطاء قال: «انطلقت أنا وابن عمر وعبيد بن عمير إلى عائشة رضي الله عنها، فدخلنا عليها وبيننا وبينها حجاب، فقالت: يا عبيد ما يمنعك من زيارتنا، قال: قول الشاعر زر غباً تزدد حباً، فقال ابن عمر: ذرينا أحررينا بأعجب ما رأيته من رسول الله ﷺ؟! فبكت وقالت: كل أمره كان عجباً، أتاني في ليلتي حتى مس جلده جلدي ثم قال: «ذريني أتعبد لربي عز وجل» قالت، فقلت: والله إني لأحب قربك، وإني أحب أن تعبد ربك، فقام إلى القربة فتوضأ ولم يكثر صب الماء، ثم قام يصلي فبكى حتى بلّ لحيته، ثم سجد فبكى

(1) المصدر نفسه، سورة محمد، الآية 19.

حتى بلّ الأرض، ثم اضطجع على جنبه فبكى حتى إذا أتى بلال يؤذنه بصلاة الصبح، قالت، فقال: يا رسول الله ما يبكيك وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: «ويحك يا بلال وما يمنعني أن أبكي وقد أنزل الله علي في هذه الليلة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾»⁽¹⁾، ثم قال: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها»⁽²⁾.

ودلالة الحديث هنا في استخدام العقل واضحة لا تحتاج منا إلى التكلف ولا إلى الاستدلال بمخلوقات الله على خالقها علماً بأن الحديث جاء مخصصاً وتبياناً لهذه الآية: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ»، ولهذا لما سئل الأوزاعي ما غاية التفكر فيهن؟ قال: يقرؤهن ويعقلهن. ولعل الدافع نفسه هو الذي كان وراء مقولة الإمام الحسن البصري: تفكر ساعة خير من قيام ليلة⁽³⁾.

وقول رسول الله ﷺ: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها» وكأنّي به يقول إن مجرد قراءة هذه الآية تثير في أولي الألباب بداهة التفكر والاستدلال بأن من وراء هذه الآيات المحسوسة خالقاً خلقها وجعلها حافزاً لمن أراد أن يذكر أو أراد

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 191.

(2) عن مختصر ابن كثير، ج1، ص348. والحديث رواه ابن مردويه عن ابن عباس، وذكره أبو حامد الغزالي في كتابه الإحياء، ج4، ص334، وفي ج6، ص44. وقد قام بتخريجه في هامش الكتاب الإمام الحافظ العراقي ومن جملة ما ذكره أنه رواه ابن حبان في صحيحه من رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء... وهو عند مسلم من رواية عروة عن عائشة مقتصراً على آخر الحديث.

(3) أنظر: الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج6، تخريج الأحاديث للإمام الحافظ العراقي، دار الثقافة، الجزائر، 1991، ص44.

شكوراً، والذي يتجنب التفكير فيها إنما يتجنبه بإرادته التي تعمل في اتجاه معاكس لبدهاة التفكير، ولهذا يصح أن نقول ويل لمن خالف نعمة العقل الفطري الذي ما كان ليجانب الصواب لولا هذه الإرادة التي أثبت إلا أن يجانبه فاستحقت الويل.

ولعل من الأمثلة الدالة، في تراثنا العربي، على سلامة العقل الفطري وقدرته على الهداية متى تمّ الرجوع إليه وتحكيمه في مثل هذه الآيات الكونية هو ذلك الدليل الذي ساقه أحد الأعراب لما سئل عن كيفية معرفته لربه فأجاب: «إذا كانت البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام تدل على المسير، فأرض ذات فجاج وسماء ذات أبراج ألا تدل على اللطيف الخبير».

وهو الدليل نفسه الذي جادل به الإمام أبو حنيفة الدهريين مرة عندما قال: «ما تقولون في رجل يقول لكم: إني رأيت سفينة مشحونة، مملوءة بالأمّعة والأعمال، قد احتوتها في لجة البحر أمواج متلاطمة، ورياح مختلفة، وهي من بينها تجري مستوية ليس فيها ملاح يجريها، ويقودها، ولا متعهد يدفعها، ويسوقها، هل يجوز ذلك في العقل؟ فقالوا: لا، هذا شيء لا يقبله العقل، ولا يجيزه الوهم، فقال أبو حنيفة رحمه الله: فيا سبحان الله إذا لم يجز في العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا محرّ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها، وتغيّر أمورها، وأعمالها، وسعة أطرافها، وتباين أكنافها من غير صانع، وحافظ ومحدث لها»⁽¹⁾.

أما مآثورات السنة النبوية التي تزكي العقل وتحض على تحكيمه، صراحة أو ضمناً، فهي كثيرة. غير أن أحاديث العقل هذه قد أثارت الكثير من الجدل عند العلماء والباحثين، ومحضت أشدّ تمحيص فكان أن انقسموا إلى من زعم أنه لم

(1) ذكره محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، دار الفكر العربي، بيروت، ص74.

يصح حديث في العقل عن رسول الله، وإلى من زعم أن أحاديث العقل صحيحة وإن جاء بعضها بإسناد ضعيف، ذلك أن روحها تتفق مع روح الإسلام ولا تعارضه⁽¹⁾.

وحتى لا نؤسس إلا على ما هو أصيل، حرصنا على أن لا نرجع إلا إلى ما كان صحيحاً من الأحاديث وذكرنا في الصحاح أو إلى ما تم تخرجها من طرف مختصين في علم الحديث، وقد أتينا على ذكر واحد منها.

وروى الشيخان وغيرهما من أصحاب الصحاح حديثاً يكشف لنا عن أهمية العقل وضرورته في التحكيم أو الاحتكام وأن قيمة المرء من قيمة عقله. فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمرّ على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال فذلك نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها»⁽²⁾.

ومعنى هذا أن للمرأة عقلاً مثل عقل الرجل غير أن عقلها لم يكن في منأى من الريب لسبب ليس هو في تكوينها العقلي وإنما لعلة قد تعود إلى نسيانها الزائد عن الرجل، وهو الأمر الذي أقره القرآن الكريم إذ يقول: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ

(1) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم حسين القوتلي، ط3، دار الفكر، 1982، ص121-122.

(2) البخاري، صحيح البخاري، تحقيق ديب النعا، ج2، ط3، دار بن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ/1897م، رقم1393، ص531.

مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى⁽¹⁾. أي إذا ما نسيت الواحدة منهما الشهادة ذكرتها الأخرى، فكان النسيان هنا علة لوجوب الاثنين، والنسيان قدح في الضبط وليس قدحاً في سلامة العقل.

وقد يكون الضلال المشار إليه في الآية يعني غلبة العاطفة المفرطة لدى المرأة وهو ما يجعلها تضل وتعيد عن الصواب فتحتاج إلى أخرى تذكرها بالحق. وفي الحالتين، فإن في الحديث دعوة صريحة إلى تلمس الحكم السليم من العقل السليم لأنه هو وحده الحكم الفصل في مثل هذه المواقف.

وفي حديث صحيح آخر نجد الرسول ﷺ يلوّح إلى أهمية العقل مرّة أخرى وأنه الحجة التي لا يمكن تجاوزها. فالقاضي لا يمكن له أن يصدر حكماً إلا وهو يتمتع بكل قواه العقلية حتى يتبين الحق من الباطل وإلا انتقض حكمه، وقد أشار الرسول ﷺ إلى هذا بقوله: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»⁽²⁾.

والغضب يذهب العقل، والمحكوم عليه لا يمكن محاكمته إذا ما كان مختل العقل. فبالعقل نحكم⁽³⁾ وبالعقل نحاكم، ولهذا تساءل رسول الله ﷺ، لما جاءه معاذ بن مالك الأسلمي يعترف أمامه بالزنا، فقال رسول الله ﷺ: «أتعلمون بعقله بأساً تنكرون منه شيئاً». فيجيب: «ما نعلمه إلا وفي العقل»⁽⁴⁾. فالرسول ﷺ قد

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 282.

(2) البخاري، صحيح البخاري، ج6، رقم 6739، ص2616.

(3) ليس معناه التشريع إنما معناه الوسيلة المعتمد عليها في الوصول إلى الحكم الملائم، ولو أنه بإمكان العقل أن يحسن ويقبح فالتشريع يبقى من خصائص الشرع.

(4) مسلم، صحيح مسلم، ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، رقم 1695، ص1323.

تردد في إصدار الحكم على هذا «العقل» وإقامة الحدّ عليه لا لشيء إلا لأنه أراد أن يطمئن إلى سلامة عقل ماعز.

وقد روى ابن عبد البر في كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله»: «عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله. قال فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال اجتهد رأيي لا ألو. قال فضرب بيده في صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله»⁽¹⁾. والحديث صريح في نصّه على الاجتهاد في غياب النص، ولا اجتهاد إلا بالعقل.

ويذهب رسول الله ﷺ إلى أبعد من هذا حيث لا يكتفي بحثنا على الاحتكام إلى العقل عند غياب النص بل يشجّعنا على فعل ذلك وهو يكشف لنا أن المجتهد مأجور على مطلق الاجتهاد حتى وإن جانب الصواب، فيقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»⁽²⁾.

وذكر أبو حامد الغزالي في كتابه (الإحياء) جملة من الأحاديث تتعلق بالعقل وشرفه وحقيقته وأقسامه نذكر منها ما جاء عن أنس رضي الله عنه أنه قال: «أثنى قوم على رجل عند النبي ﷺ حتى بالغوا، فقال ﷺ: كيف عقل الرجل؟ فقالوا: نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله؟ فقال

(1) نقلاً عن: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ، ص123. والحديث رواه أبو داود والدارمي والترمذي والنسائي وابن ماجة والإمام أحمد.

(2) البخاري، صحيح البخاري، ج6، رقم 6919، ص 2676. والحديث رواه أيضاً النسائي وابن ماجة والإمام أحمد في مساندهم.

رسول الله ﷺ: إنّ الأحمق يصيب بجهله أكثر من فجور الفاجر، وإنّما يرتفع العباد غداً في الدرجات الزّلفى من ربّهم على قدر عقولهم»⁽¹⁾.

وعن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله»⁽²⁾.

وإننا نعتقد أن مكانة العقل وشرفه في الإسلام وقيّمته الضرورية في الهداية ظاهرة من الحديثين لدرجة أن قوّة ظهور الشيء عند البعض قد تخفي عنهم الشيء ذاته، فهي كما قال أبو حامد الغزالي: «مما لا يحتاج إلى تكلف في إظهاره، لاسيما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة»⁽³⁾.

هذا إذن فيض من غيض من آيات الله وأحاديث رسوله ﷺ، وهي جميعها تعلي من شأن العقل وتحثنا على الرجوع إليه لتجعل منه الحكم الفصل في الأمور: منها ما يكون له الحكم فيها مطلقاً شريطة أن يكون هذا العقل مستنداً إلى فطرته السليمة بل العلماء يلحّون ويشترطون في صحة هذه الأمور مرجعيته، ومن هذه الأمور ما تعلّق بالعقيدة قبولاً أو رداً أو دفاعاً، أو ما تعلّق بالعلوم الطبيعية وما

(1) الغزالي، الإحياء، ج I، ص 109. والحديث ذكره ابن المحبر في العقل بتمامه والترمذي، الحكيم في النوادر مختصراً وخرجه الإمام الحافظ العراقي على هامش كتاب الإحياء، ص 109.

(2) المصدر نفسه، ص 109. والحديث ذكره أيضاً ابن المحبر في العقل وعنه الحارث بن أبي أسامة وخرجه الإمام الحافظ العراقي أيضاً على هامش كتاب الإحياء، ص 109.

(3) المصدر نفسه، ص 108.

تفرع عنها، وهي ما اختص به الفلاسفة - بالمفهوم القديم للكلمة - وعلماء الكلام. ومنها ما يكون التحكيم فيها نسبياً يتنامى أو يتضاءل طرداً حسب اختلاف مستويات علاقة هذا العقل مع النقل: فمنها ما يكون فيها الرجوع إلى العقل بنسبة عالية لدرجة أن العقل لا يستمد من الشريعة في معالجتها إلا روحها وأطرها أو مقاصدها وهذا الحكمة اقتضاها الله تعالى ذلك أن الحوادث أو العوارض متجددة لا تنحصر ولا تنتهي إلا بانتهاى هذا العالم نفسه، وهو ما عبّر عنه العلماء بقولهم: حيثما تكون المصلحة فثمّ شرع الله؛ وهو الأمر الذي اختص به علماء الأصول.. وأطلقوا على هذا العلم مصطلح العلوم العقلية ومدارها القياس وأشباه القياس، ولعل في قولي أبي عمر بن عبد البر وابن أبي خيثمة ما يؤكد هذا المنصب ويزيده تأصيلاً، حيث يقول الأول: «وروينا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت: أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال: أنا أقول برأي وتقول برأيك». وعن الثاني قوله: «حدثني أبو ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عبد الملك بن أبجر عن الشعبي عن مسروق قال: سألت أبي بن كعب عن شيء فقال: أكان هذا؟ قلت: لا، قال: فأجمنا حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأياً»⁽¹⁾.

ومن الأمور ما كان العقل فيها ضابطاً للأحكام ومفصلاً لها تارة ومفسراً ومبيناً طوراً وهي ما نجد لها أثرها في علم فقه المعاملات.

ومنها ما كان العقل فيها مجرد محقق. فمتى صح التحقيق وجب القبول والتطبيق وهي ما نجد لها أثرها في علم فقه العبادات وعلم الحديث، وهذه كلها مستويات للعقل سنتعرض لها لاحقاً بمزيد من التفصيل. ولهذه الأسباب جميعها

(1) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998، ص70.

والأسباب أخرى لم نذكرها، نلاحظ أن التحكيم العقلاني في الإسلام لم يعرف مستوى واحداً بل عرف مستويات متفاوتة ومتنوعة بتنوع مواضعها وذلك على قدر اتساع أو انحصار مجال مناورة هذا العقل إلى حوار النقل، وكان لهذا التزامل أن أنشأ نسقاً فلسفياً يقوم على مبادئ عقلية فطرية تعضدها في كشف الكثير من الحقائق أحياناً المنطلقات الحسية.. فكان أن عرفنا مثلاً بالحجة أن للعالم خالقاً وأن الخالق واحد وأن الكتاب حجة.. فانتظم النسق متدرجاً إلى فروعه، وصار للعقل الإسلامي، وهو يجتهد ويكشف ويعايش المستحدثات، ضوابط وقواعد وقوانين تجنبه إذا ما رعاها، ولو نسبياً، الوقوع في الخطأ.

وخلاصة القول: إنه من خلال عرضنا لبعض النماذج من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية نكون قد كشفنا في هذا الفصل عن أهمية التحكيم العقلي وعن مشروعيته وأصالته وأنه لم يكن ليلغي الوحي بل جاء لضرورة الوحي نفسه ألح عليها إذ الوحي لم يكن ليخاطب إلا أصحاب العقول، وبالعقل يتم التمييز بين الصالح والطالح من الأديان، وأن الذي أنزل علينا الكتاب هو الذي وهبنا العقل، ولم يفعل عبثاً - حاشاه - إنما فعل ذلك: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾⁽¹⁾، ومعنى: «قوله «ليهلك» بدل منه واستعير الهلاك والحياة للكفر والإسلام: أي ليصدر كفر من كفر عن وضوح بيّنة لا عن مخالطة شبهة، حتى لا تبقى له على الله حجة، ويصدر إسلام من أسلم أيضاً عن يقين وعلم بأنه دين الحق الذي يجب الدخول فيه والتمسك به»⁽²⁾.

والقرآن، وإن لم يستخدم صراحة إلا فعل «عقل» على كثرته، والعبرة ليست بالفعل أو الاسم وإنما بالمعنى المراد تبليغه، فقد استخدم صوراً ومفاهيم

(1) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 42.

(2) الزمخشري، الكشاف، المجلد 2، ص 160.

أخرى للعقل تتماشى والتفكير الفطري للإنسان وكلها تشهد على البعد العقلاني الذي لم يأت القرآن من خلاله ليصالح العقل ويصلح هذه العلاقة التي أفسدها أصحاب الإنجيل ومن قبل أتباع التوراة، بل جاء ليؤسس أصلاً لهذا البعد ويحدد له الوظيفة التي لها وجد.. وينبغي أن يوجه الانتباه هنا إلى أمر وهو في غاية الأهمية وهو أن هذا القول لا يجزنا إلى اعتبار الخطاب القرآني والخطاب البشري خطاباً واحداً لسبب بسيط أن الاختلاف في الطبيعة يقتضي الاختلاف في الحكم ومن ثم لا يلزم منه أصلاً المطابقة في التفكير ابتداءً بين الوحي والبشر، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، إنما المراد من هذا كله هو أن ننظر إلى هذا الخطاب القرآني باعتبار المتلقي لا باعتبار الموحى، ولا يخفى على أحد أن الغاية من هذا الوحي هو إبلاغه إلى بني البشر، وقد تم الإبلاغ وفق ما اقتضاه الله من نعمة العقل التي كان قد أنعم بها على عباده.

وهذه المفاهيم وهذه الصور للعقل المعبر عنها في القرآن هي موضوع الفصل الموالي؟

الفصل الثالث

إن ما يميز العقل هو استنتاجه القائم على المبادئ الفطرية التي إذا ما التزمت في التفكير كان التفكير محل قبول عند جميع ذوي العقول السليمة، ومنطقياً، ومقنعاً لا يردّه إلا جاحد أو مكابر معاند. ومبادئه تنحصر أساساً في مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ العلية ومبدأ الغائية. ولما كان صدق الخطاب يعرف مبدئياً من عدم تناقضه كان وجيهها أن يتصدر هذه المبادئ مبدأ عدم التناقض الذي عدّه أرسطو أوكد المبادئ بامتياز، وأطلق عليه اسم مبدأ المبادئ لأن باقي المبادئ جميعها تستند إليه، وفيه يقول: «المبدأ الأكيد بامتياز هو الذي لا يقبل الخطأ. وعليه فهذا المبدأ يجب أن يكون أعرف المبادئ لأننا دائماً نخطئ فيما لا نعرف، وأن يكون المبدأ الذي ليس فيه من الشك شيئاً، لأن المبدأ الذي لا بدّ من امتلاكه لمعرفة كل شيء ليس بافتراض. وأخيراً فالمبدأ الضروري معرفته لمعرفة أي شيء يجب أيضاً امتلاكه بالضرورة للدخول في أي نوع من الدراسة. ولكن هذا المبدأ ما هو ؟ إنه ما سنقوله: إنه من المستحل أن المحمول نفسه ينتمي ولا ينتمي إلى نفس الموضوع، في نفس الوقت وتحت نفس العلاقة»⁽¹⁾.

(1) Aristote, La métaphysique, Liv. IV, Trad. Par Alexis Pierron et Charles Zévot, Ebrart, Librairie-Editeur, Paris, 1940, P.114. Texte : "Le principe certain par excellence est celui au sujet duquel toute erreur est impossible. En effet, le principe certain par excellence doit être et le plus connu des principes, car toujours on se trompe sur les choses qu'on ne connaît pas ; et un principe qui n'ait rien d'hypothétique, car le principe dont la possession est nécessaire pour comprendre quoi que ce soit, =

إذن العقل يعرف بصورته المنطقية المتمثلة في الاستنتاج المبني على قوة الحجة التي تستمد شرعيتها من فطرية مبادئ العقل التي هي غاية في الوثاقة. وهذا الاستنتاج قد يعرف صوراً وأشكالاً مختلفة، وأقوى هذه الصور، الصورة المباشرة لكونها تعتمد البساطة والوضوح والمباشرة في الانتقال من المقدمات إلى النتائج أو قل من المقدمة إلى النتيجة، ولعل هذه الصور هي التي نجد رسمها المتنوع في القرآن الكريم.

وقبل العرض التفصيلي لصور العقل هذه، حري بنا أن نتعرض أولاً إلى مفاهيم العقل، على اختلاف أنواعها، المشار إليها صراحة في القرآن.

فقد سبق وأن بينّا في الفصل السابق كيف أن القرآن لم يكن ليعارض العقل بل كان هو الأصل في التأسيس له، وحثنا في الكثير من آياته على الرجوع إليه وتحكيمه في أخطر المسائل حيث تعرّفنا، ونحن ننظر إلى القرآن من الداخل، على مدى استناده (في دعواه، ولو جزئياً، أنه وحي وأنه الحق من الله وأن لا إله إلا الله لا شريك له) على الحجة والعقل. فما مفهوم هذا العقل قبل أن نعرف صور حججه؟

إن مفهوم العقل يتلخص أساساً في تلك الصورة التي تحصل في العقل عن نفسه سواء أكان ذلك بالقوة أم بالفعل لأنها قد تأخذ معناها الفعلي في قوالب لغوية. والمفهوم والمعنى وإن اتحدا بالذات فهما: «مختلفان باعتبار القصد والحصول. فمن حيث إنها (الصورة) تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث أنها

=n'est pas une supposition. Enfin, le principe qu'il faut nécessairement connaître pour connaître quoi que ce soit, il faut aussi le posséder nécessairement, pour aborder toute espèce d'étude. Mais ce principe, quel est-il ? C'est ce que nous allons dire: Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport».

تحصل في العقل سميت بالمفهوم»⁽¹⁾. وصورة العقل هذا لا ترسم - في اعتقادنا - إلا من خلال معرفة مكونات هذا الفعل ووظيفته.

وبعيداً عن الخوض في بعض المفاهيم الميتافيزيقية المعقدة والمختلفة عن العقل، فإن من جملة الصور التي تم ضبطها عنه هو ما جاء عن ديكارت أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ويعرف بقوة الإصابة في الحكم والتمييز بين الصحيح والفساد، معتمداً في ذلك على بدهته كما تنص على ذلك القاعدة الأولى المذكورة في كتابه: «مقالة في المنهج»⁽²⁾. والبدهة هذه ليست إلا أمراً فطرياً تجعل العقل يميز بين الشيء ونقيضه ويستخلص النتائج من المقدمات بطريقة بديهية مباشرة هي غاية في البساطة والوضوح... ولعل المبادئ الفطرية السالف ذكرها هي البدهة عينها وهي التي - كما لاحظ ديكارت وغيره قبله أمثال أرسطو وليبنتز - جعلت العقل أعدل قسمة بين الناس وأعطت البشر مقاما مشتركاً توحدت فيه المعايير حيث يحتكمون إلى مبادئ واحدة مشتركة وعلى رأس هذه المبادئ كما نبه إلى ذلك أرسطو مبدأ عدم التناقض الذي نجد له صورة ضمنية في جميع المبادئ العقلية الفطرية الأخرى.

وأما أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) فقد رأى أن العقل اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة، والمشارك لا يكون له حد جامع. وأما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه:

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص1617.

Descartes R., Discours de la méthode, première et deuxième partie, booking international, paris, 1995, P.15- 32.

(2) Descartes R., Discours de la méthode , première et deuxième partie, booking international, paris, 1995, P.15- 32.

فيحصر الوجه الأول في أنه صحة الفطرة الأولى في الناس وهي قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

وأما الثاني فهو ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيجتمع له معان في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض. ولعل الملاحظ هنا هو أن الاستنباط لا يكون إلا بفضل الفطرة الأولى.

وأما الثالث فتعكسه الهيئة الموجودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئته وكلامه واختياره. وهذا في اعتقادنا ما هو إلا ثمرة العقل الذي شحذته التجارب بجميع أنواعها. وقد قصد في الوجه الأول بصحة الفطرة الأولى صحة الغريزة⁽¹⁾.

وأما في كتابه «الإحياء» فإنه يذهب إلى أن العقل اسم يطلق على أربعة معان:

فالمعنى الأول يجاري فيه أستاذه الحارث بن أسد المحاسبي وهو ما استعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وبعبارة المحاسبي: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لأدراك الأشياء.

والثاني تعكسه العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد... وهو الذي عناه بعض المتكلمين. والملاحظ هنا هو أن المعنى الأول والثاني هنا يمكن ردهما إلى المعنى الأول الذي ذكره عند الجمهور.

والثالث تعكسه العلوم التي تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال.

(1) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط3، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1981، ص207-208.

وأما الرابع فهو أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها.. فالأول هو الأس والسنخ والمنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث هو فرع الأول والثاني، إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى، فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب، ولذلك قال علي كرم الله وجهه:

رأيت العقل عقليين	فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع	إذا لم يكن مطبوع
كما لا تنفع الشمس	وضوء العين ممنوع ⁽¹⁾

وإلى هذا التدرج الوظيفي لملكة العقل يذهب الفلاسفة مع اختلاف في المصطلحات. ويؤسسون لهذا التدرج بالعقل الهولاني ابتداءً، ويعنون به مجرد الاستعداد النفسي لإدراك المعقولات، ولعل هذا ما يميز الصبي الصغير أو قل هو العقل المرادف للعقل بالقوة.

ويلي هذه المرتبة في سلم التدرج العقل بالملكة ويعنون به العلم بالضروريات إذ تنتهي مع النفس إلى حد التمييز والتصديق بكل ما عرض عليها من ضروريات، وتصير مستعدة لاكتساب النظريات.

ويأتي في الرتبة الثالثة ما اصطلح عليه بالعقل بالفعل ويعنون به إما ملكة استنباط النظريات من الضروريات أي أن الشخص متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات، وتحصل هذه الحالة عندما تصير طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه. وإما يعنون به حصول النظريات أو المعقولات

(1) الغزالي، الإحياء، ج1، ص112.

النظرية في الذهن بتكرار الاكتساب بحيث متى شاء أحضرها بالفعل من غير تحشّم كسب جديد. فيصير على القول الأول ملكة الاستنباط والاستحصال وعلى القول الثاني ملكة الاستحضار. ورابع هذه المراتب العقل المستفاد ومعناه الحضور المستديم للنظريات في العقل. وهذه المراتب مجتمعة هي التي تعرف عند الفلاسفة بالعقل النظري أو بالقوة النظرية وهي قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة⁽¹⁾. وسنعود إلى هذا بالتفصيل عند التعرض إلى مظاهر العقلانية عند الفلاسفة المسلمون في الفصول اللاحقة.

و أما المتكلمون وقد تجنبوا كل هذه التقسيمات وردّوا ما أسماه الفلاسفة بالعقل النظري إلى مجموع التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة إذ: «به يميز بين الحسن والقبيح»⁽²⁾.

وحده القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 453 هـ) بقوله: «إنه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين - وهو الأمر نفسه الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان وقد فرق بين العقل كتصورات فطرية (المبادئ) وبين العلم كإكتساب يحصل للنفس»⁽³⁾.

والذي نريد أن نصل إليه رغم الاختلاف في التقسيمات والمصطلحات هو أن هؤلاء جميعاً يؤكّدون على فطرية العقل ابتداءً، غير أن هذه الفطرة قد تزاد

(1) أنظر: التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج II، ص 1197-1198.

وكذلك: الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 207-209.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية، تونس، 1974، ص 139.

(3) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 208.

شحذاً وكمالاً بما يكتسبه الإنسان من العلوم التجريبية، وأن هذه الفطرة بدونها لا يتم للإنسان إدراك الحقائق. وإذا علمت أن مرجعية هؤلاء جميعاً رغم تأثر البعض منهم بالفكر الأرسطي هي القرآن والسنة أدركت أن ما يدعوا إليه القرآن هو العقل الفطري الذي أودعه الله الإنسان وهو عبارة عن مجموعة من المبادئ القبلية أو حقائق ضرورية قبلية تنظم المعرفة وتنتجها- وهو ما سنحاول الكشف عنه لاحقاً - وهو المفهوم نفسه الذي اهتدى إليه ديكارت (ت 1650م) حيث أدرك أن العقل هو قوة الإصابة في الحكم بالفطرة، وهو المفهوم نفسه أيضاً الذي اهتدى إليه الفيلسوف ليبنتز (leibenz) حيث قال: «إن الدليل على أصل الحقائق الضرورية يأتي من العقل وحده. والحقائق الأخرى تأتي من التجارب أو من ملاحظات الحواس ويستطيع عقلنا أن يعرف النوعين من الحقائق، إلا أنه مصدر الحقائق الأولى، وأياً كان عدد التجارب الجزئية التي يمكننا الحصول عليها من حقيقة كلية، فإنه لا يمكننا التأكد منها نهائياً بواسطة الاستقراء إن لم نعرف ضرورتها بواسطة العقل»⁽¹⁾.

ولعل ما يجعلنا نجزم، والقرآن يتوجه بخطابه إلى جميع الناس العقلاء متعلمين كانوا أو غير متعلمين، مع ديكارت بأن العقل هو بالفعل أعدل قسمة بين الناس ونقف إلى جانب (ليبنز) فيما ذهب إليه هو سبب بسيط مفاده أن التجربة البشرية أثبتت لنا أن البشر يولدون مزودين بتصورات ضرورية فطرية تجعل التفكير لديهم يستقيم ضرورة دون سبق تعلم شريطة أن تلزم هذه التصورات الفطرية.

(1) Leibenz, Nouveaux essais ,L1. Chap. 1. § 5, garnier flammarion, paris, 1976. P65.

مع اعتماد ترجمة النص ل: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ص8-9.

ومن هنا كان اعتقادنا أن القرآن الكريم عندما يدعو الناس ويحثهم على تحكيم عقولهم الفطرية إنما هو يدعوهم إلى التزام هذه المبادئ الفطرية أو الحقائق الضرورية والأبدية التي هي واحدة لدى جميع الناس للوصول إلى أولى وأهم الحقائق الكونية وعلى رأسها إثبات الذات وإثبات وحدانية الخالق وهو أمر كان قد أكدّه ليبنتز (Leibniz) حيث قال: «.. ولكن معرفة الحقائق الضرورية والأبدية هي الشيء الذي يميّزنا عن الحيوانات العادية ويملّكنا العقل والعلوم؛ ويسمو بنا إلى معرفة ذواتنا ومعرفة الإله. وهو ما نسمّيه في أنفسنا النفس العاقلة، أو العقل»⁽¹⁾. أما المعطيات الحسية فهي إلى جانب هذه التصورات تكون بمثابة وسائل استدلالية ينطلق منها العقل ليصل إلى ما هو وراء هذه المعطيات الحسية.

فهذه المبادئ إذن هي التي تكونّ الأصول الأولى التي يبنى عليها كل مجهود عقلي، وأول ما نعي به المنطق الأرسطي الصناعي الذي ما كان ليكون لولا هذه التصورات الفطرية الضرورية الأبدية الموجودة لدى الناس جميعا والتي متى استعملت من طرفهم بطريقة سلمية، وبوعي منهم أو بغير وعي كان الاستدلال صحيحا والمعرفة يقينية، وفي هذا يقول ليبنتز: «هناك مبادئ نظرية تؤثر على الدوام في استدلالنا على غرار ما تفعل المبادئ العملية في إرادتنا، وعلى سبيل المثال فإن كل الناس يستعملون قواعد الاستنتاجات بواسطة (منطق طبيعي) دون أن يتبهاوا إلى ذلك»⁽²⁾.

(1) Leibniz , Principe de la nature et de la grace fondés en raison, et Monadologie, §. 29 ,3eme édition, P.U.F, Paris,1986,P.87. Texte : « Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou Esprit ».

(2) Leibniz ,Nouveaux essais, L1. § 3. P74.

مع اعتماد ترجمة النص ل: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص14-15.

وفي ضوء هذا كله، سنسعى إلى كشف مفهوم وصور العقل في القرآن الكريم من خلال كشفنا لجملة المفاهيم العقلية المترادفة أولاً وجملة الاستدلالات أو الحجج الفطرية التي بها تم إثبات حقيقة الإسلام ثانياً، والتي تعكس بحق صور العقلانية الفطرية في أوضح وأبسط صورها، وهي قابلة لأن تترجم إلى صور منطقية صناعية وتكشف لنا بالحجة دعوى عقلانية الخطاب القرآني من جهة، ويتبين لنا من جهة أخرى، ومن طريق آخر جلي، وعلى غرار ما عرفنا في الفصل السابق، كيف أن القرآن يحننا مرة أخرى على تحكيم العقل والرجوع إليه من أجل إثبات الحقائق أو عضدها.

وبناء على هذا فالمتبع لأي القرآن يجد أن القرآن قد يستعمل مفهوم «العقل». بمعنى الإدراك والتمييز الفطري بين الصحيح والفاقد وبين الحق والباطل أو بين الحسن والقبيح حيث تكرر فعل «عقل» في عدد من الآيات يصل إلى 49 آية منها ما كان في محل استفهام واستغراب، كقوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾. والآية هذه، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه، نزلت في يهود المدينة، كان الرجل منهم يقول لصهره ولدوي قرابته ولمن بينهم وبينه رضاع من المسلمين: أثبت على الدين الذي أنت عليه وما يأمرك به هذا الرجل، يعنون محمد ﷺ، فإن أمره حق. فكانوا يأمرون الناس بذلك ولا يفعلونه⁽²⁾.

ولما كانت العبرة هنا بعموم اللفظ لا بخصوص الحادثة، فإن المفهوم المستمد من الآية هو أن الإنسان إذا ما رجع إلى عقله فإنه يدرك بداهة، ودون عناء

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 44.

(2) النيسابوري (أبو الحسن)، أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1986،

ولا تكلف، أن الذي يأمر الناس بالبر يكون قد أدرك حقيقته وغايته من قبل ففعله ودوام على فعله ثم أمر غيره بفعله لما في فعله من مصلحة له ولهم. أما الذي يأمر الناس بالبر وينسى نفسه فلا نخاله إلا واحداً من الاثنين: إما أنه فاقد لعقله وهذا لا لوم عليه. وإما أنه حاقد مخادع يبيّت من وراء الحق باطلا. ولما كان القوم من اليهود الذين ليسوا بفاقدي العقول ولا ممن يريد بكلمة حق باطلا في هذه الحالة لأن الدعوة إلى الإيمان بمحمد ﷺ حق لا يمكن أن يندس فيها ولا أن ينجر عنها باطل علما بأنهم كانوا يتلون هذا في كتبهم، كان حدير بذوي العقول أن يستفهموا ويستغربوا من تصرف هؤلاء ويقدرّون أن عملهم طيش وهوى وأنه ليس من العقل في شيء. ولما كان القرآن موجّهاً لذوي العقول استنكرت الآية الكريمة عمل هؤلاء وخاطبتهم وفق نسق عقولهم، ودعتهم إلى الرجوع إليها إذا ما أرادوا إدراك الحق. وقد تكرر فعل «عقل» في سياق الاستفهام والاستنكار في القرآن الكريم أربع عشرة مرة.

ومن الآيات ما جاء فيها «عقل» في محل تأكيد على إدراك القوم، وأن من أراد درك الحقيقة عليه بالعقل، فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾.

ولعل ما يروي عن أحد الأعراب لما سئل عن كيفية معرفته لربه فساق لهم دليلاً غاية في البدهاة، فقال: «إذا كانت البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام تدل

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 164.

على المسير، فأرض ذات فجاج وسماء ذات أبراج ألا تدل على اللطيف الخبير»،
لخير ما يمكن أن نشرح به هذه الآية وأظهر دليل ملموس على مفهوم العقل
الفطري الذي ما انفك القرآن الكريم يحثنا على أن نحتكم إليه عسانا نهتدي، كما
أنه في الوقت ذاته يلفت انتباهنا إلى أن الأثر الحسي -في هذه الآية- وسيلة
استدلال يستدل بها العقل على من هو وراء هذه المظاهر الحية، والأعرابي هذا
وقد استند إلى عقله الفطري، وانطلق من مقدمات حسية، كان قوله أفصح
وأوجز، وكانت حجته أظهر وأبين.

ولهذا السبب انتهى علماء المسلمين إلى القول بأن معرفة الله بالدلائل الدالة
عليه هي أمر واجب، وقد هيا الله للإنسان أمرين هامين ليساعده على بلوغ المرام،
أولهما: العقل الذي فطره عليه. وثانيها: الرسالة التي حملها الرسل إلى هذا الإنسان
لتذكيره وتنبيهه وكشف الحق له من الباطل من جهة وحثه على النظر العقلي فيما
سمع أو شاهد من الآيات الظاهرة والدلائل البينة وهي كلها آيات استدلال على
الخالق بآثاره. وفي هذا يقول عباس محمود العقاد: «من مزايا القرآن الكثيرة مزايا
واضحة يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين لأنها تثبت من تلاوة
الآيات ثبوتاً تؤيده أرقام الحسابات ودلالات اللفظ اليسير، قبل الرجوع في
تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التي قد تختلف فيها الآراء.

وتلك المزية هي التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة
والتكليف»⁽¹⁾.

ثم يذكر العقاد أن إشارات الأديان الكبرى إلى العقل تأتي عرضاً غير
مقصودة، وقد يلمح القارئ فيها في بعض الأحيان شيئاً من الزرابة بالعقل أو

(1) عباس محمود العقاد، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، ج5، دار الكتاب العربي،
بيروت، 1971، ص829.

التحذير منه، فيقول: «ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه»⁽¹⁾.

وفي الأحاديث الشريفة التي هي الشارح الأول للقرآن والمفصل له، فإن مفهوم العقل فيها جاء بمعناه الفطري كما جاء بمعناه المكتسب، غير أن المكتسب هذا ليس إلا الفطري وقد ازداد نضجاً ومراساً بالتجربة وقد وجدنا له في القرآن أيضاً ما يبرره وسنعود إليه في الوقت المناسب.

ومن الأحاديث الدالة على المفهوم الفطري للعقل قوله ﷺ: «أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطى، وبك أثيب، وبك أعاقب»⁽²⁾.

ويدعم هذا حديثان آخران، وإن كان أولهما جاء أيضاً بسند ضعيف فإن الثاني لم يكن كذلك كما جاء في تخريج الحافظ العراقي له على هامش كتاب الإحياء. وجاء في الحديث الأول قوله ﷺ: «ما خلق الله عز وجل خلقاً أكرم عليه

(1) المصدر نفسه، ص 829.

(2) الحديث رواه الطبري في الأوسط وقال السيوطي في «الدرر» أن لهذا الحديث أصلاً صالحاً، وقد قام بتخريجه الإمام الحافظ العراقي على هامش كتاب «الإحياء» لأبي حامد الغزالي، ج I، ص 109. جاء فيه أن: الحديث رواه الطبري في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

من العقل»⁽¹⁾. والحديث الثاني هو جزء من حديث طويل جاء في أعقاب سؤال سأل به عبد الله بن سلام رضي الله عنه النبي ﷺ كان في آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت: «يا ربنا هل خلقت شيئاً أعظم من العرش؟ قال نعم: العقل..»⁽²⁾.

غير أن هذا العقل الفطري المؤهل لأن يدرك الأمور ويميّز بين الفاسد والصحيح، والخير والشر، والحسن والقبيح، فإنه أيضاً مؤهل لأن يزداد حنكة وعلماً كلما احتك بالتجربة فيصير إلى ما يمكن أن نطلق عليه العقل المكتسب وهو ما كان مناط التكريم متفاوت بتفاوت نسبة الاكتساب، ولا ريب في أنه هو الذي أشار إليه الرسول ﷺ لما قال لأبي الدرداء: «إزدد عقلاً تزدد من الله قرباً»⁽³⁾.

وقد سبق لنا، في هذا الفصل، أن عرفنا النوعين - الفطري والمكتسب - والعلاقة بينهما من خلال الآيات الشعرية التي استشهدنا بها وهي للإمام عليّ كرم الله وجهه.

وبهذا المفهوم للعقل الفطري خاصة والمكتسب عامة وبمرادفات مختلفة له نجد الخطاب القرآني يخاطب أيضاً الخلق وفق ما يقتضيه المقام ويتدرج مع هذا المفهوم تدرجاً علمياً وعملياً كما يظهر هذا من قوله تعالى: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»⁽⁴⁾.

(1) الحديث من تخريج الحافظ العراقي عن الترمذي، «الحكيم في النوادر» بسند ضعيف من

رواية الحسن عن عدة من الصحابة على هامش كتاب «الإحياء»، ج I، ص 112.

(2) الحديث من تخريج الحافظ العراقي عن ابن الحبر من حديث أنس بتمامه والترمذي،

«الحكيم في النوادر» مختصراً، على هامش كتاب «الإحياء»، ج I، ص 115.

(3) نفس المخرج ونفس المصدر، ص 112.

(4) القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية 11.

أما عن مرادفات هذا العقل، فإننا نجد أن القرآن الكريم قد تحدث عن «القلب» ومن وظائفه التفكير والتعقل في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽¹⁾. وقد جاء في تفسير ابن كثير: «(إن في ذلك لذكرى) أي لعبرة (لمن كان له قلب) أي لب يعي به، وقال مجاهد: عقل»⁽²⁾، «وفسره ابن عباس بالعقل (...) وقال أبو الليث (لمن كان له قلب) أي عقل»⁽³⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن كلمة «قلب» هي من الألفاظ المشتركة في معانيها، وأن من جملة تلك المعاني «العقل» المفكر، أما «القلب» المضغة فهو في اعتقادنا أمر آخر وإن كنا لا نستبعد علاقته بالعقل من جهة الانفعال بمدركاته!

وورد في القرآن الكريم مفهوم العقل بلفظ «الحجر»، وجاء ذكره في سورة الفجر حيث قال تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ. وَلَيَالٍ عَشْرٍ. وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ. وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ. هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ﴾⁽⁴⁾.

وقد فسّر ابن كثير قوله تعالى (هل في ذلك قسم لذي حجر) قائلاً: «أي لذي عقل ولب وحجر، وإنما سمي العقل «حجراً» لأنه يمنع الإنسان من تعاطي ما لا يليق به من الأفعال والأقوال، وحجر الحاكم على فلان إذا منعه التصرف»⁽⁵⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة ق، الآية 37.

(2) محمد علي الصابوني، مختصر ابن كثير، ج3، ص378.

(3) إسماعيل حقي، روح البيان، ج9، ص39/ نقلاً عن: المحاسبي. العقل وفهم القرآن،

تقديم وتحقيق حسين القوتلي، ص120-121.

(4) القرآن الكريم، سورة الفجر، الآيات 1، 2، 3، 4، 5.

(5) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج3، ص636.

والظاهر أن الله عز وجل قد أقسم بهذه المخلوقات الخمس وبغيرها في مواقع أخرى، وليس له ذلك إلا هو، وذلك لبيان فضلها ونعمها على الإنسان ولا يظهر هذا الفضل وهذه النعمة وإدراك قيمتها إلا لذي عقل وفكر: «والله ما أقسم إلا بما هو عظيم». يقول تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾. وقال الحسن «لذي حجر» أي لذي حلم، وقال أبو مالك: لذي ستر من الناس، وقال الجمهور: الحجر هو العقل، وقال الفراء: «الكل يرجع إلى معنى واحد (لذي عقل ولذي حلم ولذي ستر) والكل بمعنى العقل»⁽¹⁾.

ويذهب الإمام الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «(لذي حجر) أي هل هو قسم عظيم يؤكد بمثله المقسم عليه. والحجر: العقل لأنه يحجر عن التهافت فيما لا ينبغي، كما سمي عقلاً ونهيه لأنه يعقل وينهى، وحصاه من الإحصاء وهو الضبط. وقال الفراء: يقال إنه لدو حجر إذا كان قاهراً لنفسه ضابطاً لها»⁽²⁾.

وأما ورود مفهوم العقل في القرآن تحت اسم «النهي» فقد جاء في موضعين وقد أطلقت هذه التسمية على أصحاب العقول لأنهم الذين ينتهي إلى أمرهم أو ينهى إليهم الأمر ويأخذ الناس برأيهم في المشورة: «وقيل سمو بأصحاب النهي لأنهم ينهون النفس عن القبائح»⁽³⁾. يقول تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى. كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾⁽⁴⁾. وهاتان الآيتان

(1) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير - في تفسير سورة الفجر -، ج4، ص422. نقلاً

عن: محمد الصالح، قيمة العقل في الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، بدون تاريخ، ص103.

(2) الزمخشري، الكشاف، المجلد 4، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص249.

(3) الإمام الرازي، مختار الصحاح، نقلاً عن: محمد الصايم، قيمة العقل في الإسلام، ص103.

(4) القرآن الكريم، سورة طه، الآية 53، 54.

تذكرنا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... [إلى قوله] لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾. واعتقد أنه لا شطط إذا ما قلنا إن الآيتين تفسر الواحدة منهما الأخرى فيلزم من هذا القول قولنا: إن قوله تعالى: (لآيات لأولي النهى) هو نفسه قوله (لآيات لقوم يعقلون) ويترتب على هذا بداهة أن «أولي النهى» هم «أصحاب العقول»، ولذلك قال ابن كثير: «(إن في ذلك لآيات) أي لدلالات وحججاً وبراهين (لأولي النهى) أي لذوي العقول السليمة المستقيمة»⁽²⁾.

ويؤكد هذا المسعى الإمام الرازي بقوله: «(إن في ذلك) أي فيما ذكرت من هذه النعم (لآيات) أي لدلالات لذوي النهى أي العقول والنهية العقل. قال أبو على الفارسي، النهي يجوز أن يكون مصدراً كالهدي ويجوز أن يكون جمعاً»⁽³⁾.

وجاء في الآيات الثانية قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾⁽⁴⁾. وهنا نتساءل: من الذي يعتبر بالوقائع فينتهي عما ينبغي الانتهاء عنه ويعمل بما ينبغي العمل به؟ لا ريب في ذلك إن قلنا إنهم العقلاء، دون السفهاء، ومن هنا نجد القرآن الكريم يتوجه مرة أخرى إلى ذوي العقول تحت عنوان: أولي النهى. فأولوا النهى هم وحدهم الذين يرجعون عن ضلالهم بعد أن رأوا ما رأوا من الآيات الإلهية الظاهرة للعيان والمتمثلة - في هذه الآية - في المساكن الأثرية التي أهلك الله قرونها وصار اليوم أولو النهى يطأونها بأقدامهم معتبرين، وهي الشاهد الحي

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 164.

(2) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج3، ص484.

(3) ذكره الرازي، التفسير الكبير، الجزء 22، ص69.

(4) القرآن الكريم، سورة طه، الآية 128.

الذي يقول لهم بلسان حاله: كان هنا أقوام، أهلكوا عن آخرهم لسبب أنهم لم يستجيبوا للرسول. فإن اتبعتموهم، وأنتم أولو النهى، فإن الحجة تقام عليكم، ومصيركم مصيرهم آجلاً أو عاجلاً. وقد جاء في تفسير ابن كثير لقوله تعالى: «إن في ذلك لآيات لولي النهى»: أي العقول الصحيحة والألباب المستقيمة⁽¹⁾.

ومن مرادفات مفهوم العقل في القرآن أيضاً «الحلم» حيث يقول المولى عز وجل: «أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون»⁽²⁾، «أي عقولهم تأمرهم بهذا الذي يقولونه فيك [يا محمد] من الأقاويل الباطلة التي يعلمون في أنفسهم أنها كذب وزور»⁽³⁾، ولما كانت الأحلام السديدة لا تأمر إلا بالحق أعقب الله قوله هذا بقوله: «أم هم قوم طاغون»، وهم كذلك.

وقد أطنب الإمام الرازي في شرح هذه الآية وخلاصته أنه يقول في قوله تعالى: (أم تأمرهم أحلامهم بهذا؟) وذلك لأن الأشياء إما أن تثبت بسمع وإما أن تثبت بعقل فقال هل ورد أمر سمعي؟ أم عقولهم تأمرهم بما كانوا يقولون؟ أم هم قوم طاغون يغتزون، ويقولون ما لا دليل عليه سمعاً ولا مقتضى له عقلاً؟.

أو قوله (تأمرهم أحلامهم) هو إشارة إلى أن كل ما لا يكون على وفق العقل، لا ينبغي أن يقال، إنما ينبغي أن يقال ما يجب قوله عقلاً، فهل صار [كل] واجب عقلاً مأموراً به؟

ويتساءل الإمام: ما الأحلام؟ فيقول: جمع حلم وهو العقل وهما في باب واحد من حيث المعنى، لأن العقل يضبط المرء فيكون كالبعير المعقول لا يتحرك في مكانه، والحلم من الحلم وهو أيضاً سبب وقار المرء وثباته، وكذلك يقال

(1) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج2، ص498.

(2) القرآن الكريم، سورة الطور، الآية 32.

(3) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج3، ص322.

للعقول النهى من النهي وهو المنع، وفيه معنى لطيف وهو أن الحلم في أصل اللغة هو ما يراه النائم فينزل ويلزمه الغسل، وهو سبب البلوغ وعندما يصير الإنسان مكلفاً، وكان الله تعالى من لطيف حكمته قرن الشهوة بالعقل، لا العقل الذي به يحتز الإنسان من تخطي الشرط ودخول النار، وعلى هذا ففيه تأكيد لما ذكرنا من أن الإنسان لا ينبغي أن يقول كل مقول، بل لا يقول إلا ما يأمر به العقل الرزين الذي يصحح التكليف⁽¹⁾.

وإلى هذه المرادفات لمفهوم العقل في القرآن تضاف مرادفة «اللب» وهي تعني العقل لأن لب الشيء عادة جوهره، وجوهر الإنسان وحقيقته عقله. وقد جاء ورودها في القرآن في ستة عشر موطناً.

وذكر الإمام الرازي في «مختار الصحاح» أن: «اللب العقل وجمعه ألباب وألب كأشد»⁽²⁾.

والمتتبع الفاحص لأي القرآن قد يلاحظ أن الخطاب القرآني وهو يستخدم مصطلح «أولو الأبواب» لا يستخدمه إلا في مقام التشريف والتعظيم والفهم الراسخ، فهو خطاب لأناس عقلاء جداً لهم نصيب وافر من الفهم والوعي وربما كان نصيب العقل الوازع الذي يقتصر على كف صاحبه عن السوء، ومن هنا ربما أيضاً جاز لنا أن نسمي هذا العقل (اللب) بالعقل المكتسب الذي هو العقل الفطري وقد صقلته التجارب وزادته علماً على علم وهو يمارس إلى جانبها عملية التفكير والتدبر والتعلم، وبذلك استحق أولو الأبواب أن يكونوا هم أهل العدل، يقول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽³⁾.

(1) الرازي، التفسير الكبير، ج28، ص257.

(2) الرازي، مختار الصحاح، أ-هـ/ نقلاً عن: محمد الصايم، قيمة العقل في الإسلام، ص98.

(3) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 179.

والظاهر من الآية أنه سبحانه وتعالى أراد أن يدلل ويكشف لنا عن حقيقة جوهرية وهي أن في هذا التشريع دفعاً للمفاسد وجلباً للمصالح وإحياء للنفوس، ومن ذا الذي يتسع فهمه إلى أن في العقل إحياء للنفوس إلا أهل العدل، ذوو العقول السديدة، أولو الألباب، فكان أن ذكرهم الله بذلك لعلهم يتقون، و(لعل) في القرآن تفيد تحقيق الشيء لارجاءه. وبهذا يصير الاحتكام إلى العقل هو من المصادر التي تكشف عن أغوار الحقائق التي تتضمنها دعاوي القرآن والعبر فيه، ومن ثم استحق أن يكون مصدر التقوى في القلوب، ولهذا قال ابن كثير في معنى قوله تعالى ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ معناه: «يا أولي العقول والأفهام والنهي، لعلكم تنزجرون وتزكون محارم الله ومآثمه [أي تتقونه]»⁽¹⁾.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾. فهذه الآية تذكرنا بالآية (164) من سورة البقرة والآيتين (53 و54) من سورة طه على سبيل الذكر لا الحصر، وقد سبق لنا التعرض لها، والجدير بالملاحظة أن مقارنتها تجعلنا نخلص إلى أن مفهوم (أولي الألباب) ومفهوم (أولي النهي) ومفهوم (أولي العقول) هي مفاهيم متطابقة من حيث المعنى ابتداءً.

هذه إذن بعض النماذج من مرادفات مفهوم العقل في القرآن وقد يتسع المفهوم إلى غيرها من المرادفات الأخرى «كالرشد» الذي لا يعبر إلا عن تمام العقل أو «الفقه» و«التدبر» و«الاعتبار» و«الحكمة»... وهي مرادفات نعتقدها صفات جوهرية في العقل وقد استخدمها الخطاب القرآني في الكثير من المرات.

(1) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج1، ص157.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 190.

كل هذا الرصيد من المفاهيم، من دون شك، يرفع النقاب عن كون الخطاب القرآني هو خطاب يتوجه إلى ذوي العقول السليمة من جميع أصناف البشر، مسلمين كانوا أو نصارى أو يهوداً أو كفاراً أو دهرين... وهو بهذا يحثنا على إعمال العقل وعلى تحكيمه في القضايا المصيرية كإثبات عقيدة التوحيد الخالص وإبطال غيرها من العقائد الفاسدة.

أما ما يتعلق بصور العقل في القرآن، فهي الأخرى تثبت - ولو كانت وحدها لكفت - بما لا يدع مجالاً للشك، أن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، ودعوة قوية أخرى وحث صريح على إعمال العقل وتحكيمه. وقد جاءت صور العقل هذه - والقرآن مليء بها - وفق ما يقتضيه التدليل أو البرهان العقلاني المبني أساساً على الفطرة أو البدهة وهو ما سنحاول كشفه من خلال تقديمنا لبعض النماذج منها أيضاً. إذ العبرة في هذا المقام بالنموذج لا بالإفراط فيه. غير أن الأمر يقتضي منا قبل الخوض فيه أن نخرج على نقطة نراها جدياً مهمة، تجنّبنا اللبس وسوء التأويل، وتتمثل في نوعية الخطاب القرآني: أهو خطاب منزّل باعتبار الموحى (الله) أم هو باعتبار الموحى إليه (البشر)؟

لا ريب أن المخاطب عندما يخاطب غيره وهو قاصد إفهامهم يجب عليه أن يخاطبهم بما يفهمون وبما تدركه عقولهم وباللغة التي يفهمون إذ من جدوى الخطاب أن يفهمه المتلقي، ومن ثم فالخطاب ونوعيته إنما يراعى فيه طبيعة المتلقي لا المخاطب. فالأبكم الأصم مخاطبته تقتضي لغة الإشارات إذا ما أردنا إفهامه ولا سبيل لنا سواها، ومن ثمة فتحديدنا للغة الإشارات إنما أملتأها علينا طبيعة الأبكم الأصم لا طبيعة المتحدث.

وإذا كنا نلاحظ في هذا المثال الفارق بين كفاءة المخاطب والمتلقي، فالأجدر بنا أن نلاحظ هذا الفارق بين الموحى (الله) والموحى إليه (الإنسان) خاصة إذا ما

علمت أن الاختلاف بينهما هو اختلاف في الطبيعة، فطبيعة الخالق غير طبيعة المخلوق وهو الذي: «ليس كمثله شيء»⁽¹⁾. وهذا مما يوجب اختلافاً في الاعتبار بين الخالق والمخلوق.

والذي نريد أن نصل إليه هو أن محاولة كشفنا لصور العقل في القرآن الكريم إنما تقوم على أساس اعتبارنا لمعاني القرآن من حيث هي متلقاة في لغة يفهمها البشر، ومن حيث هي واردة في مبان يدرك من خلالها الناس المعاني المراد تبليغهم إياها، لكن وفق اتفاق البشر على الكيفية التي بها يتم إدراك المعاني بواسطة المباني التي تتخذها طبيعتهم البشرية طريقاً للوصول إلى هذه المعاني أو إلى تبليغها. وبالتالي فلا يلزم مما نجده عند الإنسان من صور عقلانية أن يكون لله مثلها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فالصور العقلانية الموجودة في الخطاب القرآني، هي صور مرادة من الله، دون أن يلزم من إرادته لها أن تكون هي الصور المناسبة لطبيعته، بل هي صور مناسبة لطبيعة الإنسان الذي يخاطبه الله⁽²⁾، ومن ثم فكشفنا إذن أن الخطاب القرآني يحمل في ثناياه صوراً عقلانية – وهو ما نسعى إلى إثباته – إنما ذلك يتم من جهة كون هذا الخطاب جاء يراعي طبيعة وسائل الفهم البشرية. ولما كان العقل هو أشرف وأضبط وسائل الفهم لدى الإنسان جاء القرآن ليخاطب فيه هذا العقل، وخاطبه وفق ما تقتضيه طبيعة هذا العقل ووفق المعاني والمباني اللغوية التي يفهمها هو دون أن يلزم من ذلك امتناع مخاطبته من طرق أخرى، ويقول تعالى في هذا: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.

(2) أنظر: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000، ص 16-18.

(3) القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 2.

واحتمال المعنى أننا أنزلناه وفق أساليب ومباني تفكيركم ولا يلزم منه إلا أن يعقل ومن لم يفعل فذلك إما لعاهة فيزيولوجية دماغية فيه فيعذر وإما «لعاهة» نفسية كالمكابرة فيضل ويضل مع أننا نسلم بداهة أن العلاقة بين المعنى والعبارة اللغوية الدالة عليه، مع وجودها، فهي ليست ضرورية، وما اختلاف اللغات إلا دليل على اختلاف أدوات التعبير عن المعنى الواحد الذي كثيراً ما تتناقله لغات شتى طبيعية كانت أو صناعية دون أن تتغير في معناه، وما دامت لغة الوحي بشرية فهي قابلة لأن تترجم إلى غيرها من اللغات: "ولكن صور الوحي المنطقية تبقى دائماً مرتبطة بالنظام اللغوي الذي أنزل به هذا الوحي... [غير أن] هذه الصور المنطقية، من حيث هي صور عقلية مستقلة عن أوعيتها اللغوية، تبقى صالحة للنقل التام من لغة الوحي [إلى لغات أخرى لسبب أن هذه الصور المنطقية هي صور فطرية يشترك فيها الناس كافة]"⁽¹⁾.

ومن ثم فالتفكير المنطقي إنما يعتمد في سلامته أساساً على المعنى والبناء وفق مبادئ العقل الفطرية الثابتة لا وفق قواعد وبناء اللغات، التي تتغير من لغة إلى أخرى وإن كنا لا نستغني عن هذه القوالب اللغوية لأنها ضرورية في نقل الفكر وتكوين الأفكار.

فالتفكير إذن يكون عقلانياً، ويعرف صحيحه من فاسدة بقدر ما يوافق أو يخالف مبادئ العقل الفطرية المتمثلة أساساً في مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية. وإذا كانت مادة التفكير قد تتغير من زمن إلى آخر، فإن صورته، وإن تعددت اليوم واتسعت إلى ما يعرف اليوم بالمنطق الرمزي أو الرياضي، فما عرف منها قديماً لم يزل إلى اليوم وإلى الغد صحيحاً ما دام الإنسان كائناً، وأن المنطق الأرسطي رغم تطوره إلى المنطق

(1) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ص 19.

الرياضي اليوم، فهو باق كنسق عملي إلى جانب الأنساق المستحدثة: «ففي الوقت القصير الذي يفصلنا عن أرسطو أي حوالي ثلاثة وعشرين قرناً، وهي فترة ضمن ملايين السنين التي تنسب اليوم إلى عمر الإنسان، فإنه لا يوجد ما يدعونا إلى أن نظن أن الطبيعة البشرية قد تغيرت بصورة محسوسة. فنحن اليوم نعرف ونستدل، وباختصار إن لم نفكر فيما كان يفكر فيه، فإننا على الأقل نفعل ذلك كما كان يفعل. وحديثه عن القياس في حد ذاته ما يزال صحيحاً لدينا»⁽¹⁾، ثم وإن تعددت أنساق التفكير اليوم - إلى جانب النسق الأرسطي - فإن مبادئ العقل الفطرية كانت وما زالت ثابتة ولا تستقيم الأنساق الفكرية إلا بها.

ولما كان الخطاب القرآني متوجهاً إلى جميع الملل والنحل التي سبقتة إلى الظهور أيضاً، وكان قد اعتمد معهم وسيلة الحجة العقلية لأنه خاطب فيهم العقل، فإن هذه الحجة لا يمكن لها أن تخرج عن البناء المنطقي الذي هو الصورة الوحيدة المعبرة عن العقل وفق مبادئه الفطرية.

وقد اعتقد البعض أن الحجة العقلية في الجدل إنما مردها إلى ظهور الفرق الكلامية المتجادلة حول المسائل الخلافية في العقيدة والشرعية، ومنهم من يرد سبب ظهورها إلى بدء حركة الترجمة للكتب الفلسفية اليونانية، غير أن قارئ القرآن ومتدبر آياته يكشف بدون لبس كيف أن القرآن الكريم هو المرجع والمؤسس لهذه الحجة العقلية وقد سبقنا إلى مثل هذا الرأي علماء أفاضل منهم الإمام ناصح أبو الفرج عبد الرحمن الأنصاري المعروف بإبن الحنبلي (554-634هـ) الذي وضع رسالة سماها (استخراج الجدل من القرآن الكريم)، أشار فيها إلى موطن الجدل والحجاج التي استعملها الخطاب القرآني في الدعوة إلى

(1) Gilson E., Linguistique et philosophie, J.Vrin, Paris, 1969, P.89.

نقلاً عن: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص 21.

الدين الحق والرد على دعاوي خصومه، من دون أن يكون لهذا الخطاب أية صلة بالكتب اليونانية⁽¹⁾. أو ما وقف عليه الشيخ الدكتور درّاز في بحثه القيم حول «دستور الأخلاق في القرآن الكريم» حيث قال: «.. القرآن حين يعرض نظريته عن الحق، وعن الفضيلة لا يكتفي دائماً بأن يذكر بها العقل ويشير أمرها باستمرار أمام التفكير والتأمل، وإنما يتول هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه. وفضلاً عن ذلك، فإن طبيعة استدلالاته، والطريقة التي يسوق بها الدليل؛ قد اختيرت كلتاهما على وجه يفهم أعظم الفلاسفة دقة، وأشد المناطق صراحة..»⁽²⁾.

ولذلك نخلص إلى القول إن الخطاب القرآني نحسبه جاء مؤسساً وفق القواعد المنطقية الفطرية وذلك لأسباب ارتبطت بالأمة التي خاطبها وبلغتها وبالغاية التي من أجلها نزل، أهمها، أولاً: ثبوت عدم انتشار العلوم اليونانية في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام وأثناء ظهوره. ثانياً: الحياة البسيطة التي كان يعيشها العربي آنذاك والمبنية أساساً على النظر الفطري للأمور. وثالثاً: أن القرآن نزل بلغة أمة لا تكثرث للشيء إلا بمقدار ما ينتجه من فائدة عملية - وهي فلسفة أقرها القرآن ودعّمها - مداركها تقوم أساساً على البدهة والتجربة، مضافاً إلى ذلك كله أن القرآن لم تكن له صلة بالكتب اليونانية، وما كانت لتكون هذه الصلة، فهو كتاب سماوي من غني لا يحتاج إلى أحد، نزل باعتبار لغة العرب وأسلوب تفكيرهم، غايته في ذلك الإبلاغ.

(1) أنظر: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص2.

(2) محمد عبد الله درّاز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين ومراجعة د. محمد بدوي، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار البحوث العلمية، الكويت، 1400هـ-1980م، ص15.

ولعل من خصائص النظر الفطري، هو مجيئه وفق صور منطقية فطرية بسيطة غير معقدة يستعملها عادة جميع المستدلين وتكون على شكل أقيسة مضمرة تتميز بالإيجاز وحذف ما هو معلوم منها بداهة أو ما يمكن إدراك نتائجه من غير العودة إلى أجزائه بالفطرة السليمة، وهو ما نجد له أثره في القرآن، في مجالات شتى أغلبها يندرج تحت: مجادلة القرآن في إثبات صحة العقيدة الإسلامية وفساد سائر العقائد الأخرى المحرفة منها أو القائمة على الوثنية الملقية بأغلالها على كاهل البشرية. ومن ذلك بيان فساد الشرك بجميع أنواعه وإبطال فكرة تأليه الإنسان نفسه والرد على الملحدين وعلى منكري البعث وبالمقابل إثبات وحدانية الإله وإثبات نبوة محمد ﷺ وإبطال دعاوي الرافضين لدعوته ولدعوة الأنبياء الذين جاءوا من قبله. بمجادلتهم بالتي هي أحسن.. ومسائل أخرى.

والجدل معناه: «دفع المرء خصمه عن فساد قوله لحجة أو شبهة. أو يقصد به تصحيح كلامه. وهو الخصومة في الحقيقة»⁽¹⁾. أو: «الغرض منه إلزام الخصم، والتغلب عليه في مقام الاستدلال»⁽²⁾. والغرض من الاستدلال هو الإقناع ولا يكون كذلك إلا إذا اعتمد البداهة الجلية المباشرة أو ما لزم من هذه البداهة أو مما كان مسلما به من الطرفين وهذا هو ما يعرف بالدليل، وعند ذاك فإنه لا يليق بذوي الألباب أن تمنعه أو ترده إلا لعناد أو جحود. وكان من أغراض القرآن الكريم تصحيح ما فسد من العقائد والشرائع بالحجة المقنعة، وقد اتبع في ذلك طرقا عديدة في الجدل. فإذا كان القول مثلا مقترنا بالدليل كان على السامع أن يقف منه موقف المنع أو المعارضة أو النقص فكان إذن من أنواع الجدل: الجدل

(1) الجرجاني، التعريفات، ج1، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405، ص101.

(2) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934، ص5.

بالمنع والجدال بالمعارضة والجدال بالنقض. وقد استخدم القرآن الكريم جميعها. وإلى جانب هذه الأنواع، استخدم أيضا الجدال بالقول بموجب العلة والجدال بتعليل الحكم، والجدال بإيراد الخطاب على شبه صورة القياس، والجدال بالترجيح، والجدال بالمفهوم. وسنقتصر على عرض نماذج منها، وهي جميعها تكشف لنا بوضوح عن صور العقل الفطرية الموجودة في القرآن الكريم، ثم نردفها بمحاولة ترجمتها إلى الصور المنطقية الصناعية التي وردت عليها هذه الحجج ليتبين رشد الدعوى من غيرها بمزيد من الوضوح.

I- الجدال بالمنع:

وغايته الامتناع عن تصديق الدعوى المقدمة من طرف الخصم لما فيها من شطط. ولما كان القرآن الكريم قد جاء ليبطل ما فسد من العقائد والشرائع، فإنه قد اعتمد هذا النوع من الجدل خاصة في إبطاله دعاوي أصحاب فكرة تعدد الآلهة أو دعاوي المشركين جميعهم.

ولما كان المنع عند أصحاب العقول السليمة لا يجري على ما هو بديهي، فهو إما منصب على مقدمات الدليل المقدم من طرف الخصم وإما على فساد لزوم النتيجة من هذه المقدمات وهو ما نجد له أثره في القرآن الكريم وفي الكثير من المواطن منها ما استخدم في إثبات الوحدانية كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁽²⁾ وقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 42.

(3) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، الآية 91.

فالآية الأولى تعكس لنا بقوة إبطال عقيدة الشرك وتبيّن فسادها وتعيد ترتيب الأمور على أصولها وتفسر الحوادث وفق مبدأ السبب الكافي الذي يعيدنا إلى العلة الحقيقية، علة الخلق لا علة الملحدّين التي ترفض أن تخرج من العلل الثانية في الحوادث إلى العلة الأولى التي تفسر وجود هذه العلل الثانية نفسها.

وبنفس القوة ومن طريق آخر تقوم الآية الثانية بإبطال عقيدة الشرك من خلال إبطال فكرة تعدد الآلهة وتبيّن أن من طبيعة التعدد التنافس على الريادة والرياسة وفي إبطال التنافس إبطال التعدد ومن ثم كما قال ابن عباس: «لو كان مع الله آلهة لطلبوا منازعة، وقتلاً كما يفعل ملوك الدنيا مع بعضهم... أو لطلبوا- كما قال سعيد بن جبير - طريقاً إلى الوصول إليه ليزيلوا ملكه ولأنهم شركاؤه»⁽¹⁾. وبما أنهم لم يفعلوا ولن يفعلوا فإن في هذا حجة كبرى على منع دعواهم وتثبيتاً لعقيدة التوحيد.

أما وقد يكون الابتغاء من باب الزلفة عنده، فالأمر قد يكون كما قال قتادة: «لا بتغوا القربة إلى ذي العرش سبيلاً والتمست الزلفة عنده. والقوم اعتقدوا أن الأصنام تقربهم إلى الله زلفى، فإذا اعتقدوا في الأصنام أنها محتاجة إلى الله سبحانه فقد بطل أنها آلهة»⁽²⁾. لأن الله غني الكل يحتاج إليه ولا يحتاج إلى أحد، وفي هذا دليل عقلي قوي آخر يبطل تعدد الآلهة.

ومن الشرك في العبادة، عبادة النصارى للمسيح (عليه السلام) اعتقاداً منهم أنه ابن الله تارة وأنه إله طوراً فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فجاءت الآية الثالثة لتبطل هذا الإدعاء وتبطل معه ادعاء تعدد الآلهة بنفس قوة الآيتين السابقتين إذ أنها فرضت جديلاً أنه لو تعددت الآلهة عن طريق افتراض الولد أو الند للزم عند هذا

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، مصر، ص 3881.

(2) المصدر نفسه، ص 3881.

أن يكون لكل إله نصيب مما خلق بحكم أن الاشتراك في الألوهية يقتضي المماثلة في القدرة على الخلق، وإذا كان الأمر كذلك، فإن بعضها سيعلو ويظغى على البعض الآخر. ولما كان العالم منتظما وغير مضطرب ثبت بالدليل انتسابه إلى مدبر واحد. وفي هذا يقول الزمخشري في قوله تعالى: «(لذهب كل إله بما خلق) لا نفرّد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبدّ به، ولرأيتهم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا، كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متميزة وهم متغالبون، وحين لم تروا أثرا لتمايز الممالك وللتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء»⁽¹⁾.

والملاحظ أن هذه الاستدلالات الواردة في الآيات الثلاث وإن اختلفت من حيث اللفظ فمعناها واحد إذ جميعها تصب في توحيد الخالق وإبطال تعدد الآلهة وهذه الآن صورها وفق البناء المنطقي الصناعي، وهي كلها أقيسه مماثلة لبعضها بعض ولم تختلف إلا من حيث التركيب أو المادة، وهي من الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاستثنائي المتصل، وهو ما يعرف أيضا بضرب الرفع:

1- صورة الاستدلال في سورة الانبياء، الآية (22).

لو كان فيهما (السموات والأرض) آلهة إلا الله لفسدتا
لكنها لم تفسدا

إذن فليس فيهما آلهة إلا الله

2- صورة الاستدلال في سورة الإسراء، الآية (42).

لو كان مع الله آلهة لطلبوا منازعته وقتاله كما يفعل ملوك الدنيا

(1) الزمخشري، الكشاف، المجلد 3، ص 40.

لكن لم ينازعه ولم يقاتله.

إذن ليس مع الله آلهة ألبتة.

3- صورة الاستدلال في سورة المؤمنون، الآية (91).

لو اتخذ الله ولداً أو كان معه آلهة لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض.

لكن لم يذهب كل إله بما خلق ولا علا بعضهم على بعض.

إذن لم يتخذ الله ولداً وليس معه آلهة.

ومن أمثلة هذا النوع من الجدال - وهي كثيرة في القرآن - ما نجد له أثره أيضاً في مجال دفع الشبهة عما ينافي عصمة الأنبياء، منها قصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز، وقد جاء ذكرها في الآيات (26)، (27)، (28) من سورة يوسف إذ يقول الله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ. فَلَمَّا رَأَى قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾.

ولعل من أهم ما يلفت النظر في هذه الآيات شيئين أساسيين: أولهما أن الشاهد لم يكن من أهل يوسف عليه السلام بل من أهل امرأة العزيز وفي هذا دفع للذاتية والأهواء وإفشاء مزيد من الموضوعية على الدليل إذ من جريان العادة والعاطفة أن يقف الفرد إلى جانب أهله. والثاني أن الشاهد لجأ ليس إلى مجرد الخبر بل إلى دليل عقلي منطقي هو في غاية الإحكام، وجاء مبنياً على مشاهدة

الوقائع التي هي بمثابة دلائل بديهية مادية لا يمكن ردها من أي ذي عقل سليم:
ويمكن ترجمته إلى الصورة المنطقية الصناعية الآتية:

إن كان قميص يوسف قدّ من قبل فقد صدقت امرأة العزيز وهو من
الكاذبين.

وإن كان قميص يوسف قدّ من دبر فقد كذبت امرأة العزيز وهو من
الصادقين.

لكن قميص يوسف قدّ من دبر.

إذن كذبت امرأة العزيز وهو من الصادقين.

وهذا القياس استثنائي متصل جاءت كبراه مركبة من مقدمتين ويمكن حله
إلى قياسين استثنائيين الأول منهما غير منتج أو لا يلزم منه شيء لأن مقدمته
الكبرى لم تتحقق، وأما القياس الثاني فكان على صورة:

- قياس استثنائي متصل من ضروب الوضع:

إن كان قميص يوسف قدّ من دبر فقد كذبت امرأة العزيز وهو من
الصادقين

لكن قميص يوسف قدّ من دبر

إذن فقد كذبت امرأة العزيز وهو من الصادقين.

II- الجدل بالمعارضة:

الجدل بالمعارضة أو التعارض: «وهو - عند الأصوليين - إقامة الدليل على
خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم. والمراد بالخلاف المنافاة، فالمعترض يسلم دليل

المستدل، وينفي مدلوله دليل آخر يدل على خلاف مدلوله»⁽¹⁾. وهو مجهود فكري يختص به العقل وحده.

ومن صورة هذا النوع من الجدال ما نلمسه في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁽²⁾.

والآية هنا تذكرنا بذلك النمرود بن كنعان ملك بابل الذي عاصره إبراهيم عليه السلام وقد آتاه الله الملك وطالت مدته في الملك فكان أن طغى وتجبر فكفر وادعى الألوهية وظن أن ما يحدث من حوله وفي قومه إنما هو حادث بإرادته وقدرته ومن جملة ذلك الحياة والموت، وهو بذلك يكون قد عطل في نفسه وفي قومه الذين اتبعوه المبادئ العقلية الفطرية السليمة ومنها مبدأ العلية أو مبدأ السبب الكافي الذي يقتضي منه العودة فيه دائما إلى العلة الأولى التي صدر منها الوجود ابتداء وعدم الاكتفاء بالعلل القريبة شأن الفيلسوف اليوناني أرسطو، المعلم الأول في الفلسفة، الذي انتهى إلى المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك⁽³⁾ وكان على إبراهيم عليه السلام أن يذكره بهذه الحقيقة.

وظاهر الآية يوحي أنها جاءت في محل: «جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة، ومتى ادّعى (النبي)

(1) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص 1571.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 258.

(3) ليس معنى هذا أن إله إبراهيم صفاته هي نفس صفات إله أرسطو، إنما المراد هو التفتن إلى «الأول».

الرسالة فإن المنكر يطالبه بإثبات أن للعالم إلهاً⁽¹⁾. ويمكن تصويره على الشكل التالي: من هو ربك؟ فأجابه إبراهيم عليه السلام: «رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ» أي: «إنما الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها وعدمها بعد وجودها»⁽²⁾. فكان ردّ النمرود أن ادعى المماثلة في الإحداث بواسطة الأسباب الطبيعية كأن يأتي برجلين استحقا القتل فيأمر بقتل الأول ويسمى ذلك مماتاً ويعفو عن الثاني ويسمى ذلك حياة فيكون فعله هذا - في نظره - مماثلاً لفعل من يحدث من العدم ويعدم الحادث، وادعى بذلك أن العلة الأولى إليه تصير فكان جوابه: «أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ»، وقد ادعاها من بعده فرعون لما قال لقومه: «مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي»⁽³⁾.

ولما ردّ عليه النمرود بنفس الحجة متجاهلاً الأسباب الحقيقية، ما كان من إبراهيم عليه السلام إلا أن نقله إلى ما هو أكثر بساطة أو بداهة حتى يجعله هو ومن اعتقد معتقده يدرك أن المحدث الحقيقي إنما هو المحدث للأسباب الطبيعية لا الذي يعتمد عليها لإيجاد الحوادث، فنقله إلى النظر في العلة المحدثه لحركة الكواكب ومنها حركة الشمس فقال له: إذا كنت بحق إلهاً كما تدعي فلك أن تفعل عكس ما يفعل ربي: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ». ولما كان من البداهة أن هذا أمر لا يقدر عليه البشر ولا أن يحصل ذاتياً انتبه النمرود إلى تطاوله وإلى الفرق الكبير بين المحدث بواسطة الأسباب الطبيعية وبين المحدث لهذه الأسباب الطبيعية نفسها، فكان منه أن أصابه البهت فألجم عن الجواب.

(1) الرازي، التفسير الكبير، ج7، ص23.

(2) الصابوني، مختصر ابن كثير، ج1، ص234.

(3) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 38.

ويمكن لنا ترتيب هذه الحجة المبهمة في شكل قياس منطقي حملي وعلى مرحلتين⁽¹⁾:

- المرحلة الأولى وهي لإثبات دعوى إبراهيم عليه السلام، وصورتها:
لا حادث من دون محدث
والموت والحياة حادثان

إذن فلا موت ولا حياة من دون محدث
وهذا قياس من الضرب الثاني في الشكل الأول من القياس الحملي.
- المرحلة الثانية وهي لإبطال دعوى النمرود وصورتها.
المحدث الحقيقي للموت والحياة هو المحدث لأسبابهما الطبيعية
ولست يا نمرود محدثاً لأسبابهما الطبيعية

إذن فلست يا نمرود المحدث الحقيقي للموت والحياة.
وهذا قياس من الضرب الثاني من الشكل الثاني من القياس الحملي. والأمثلة
من هذا النوع من الجدال بالمعارضة في القرآن الكريم كثيرة وهذا أحدها على
سبيل المثال لا الحصر.

III- الجدال بالترجيح:

والترجيح في اللغة معناه: «جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً غالباً زائداً»⁽²⁾.

(1) محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص127.

(2) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص415.

قال الجرجاني: «هو إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر»⁽¹⁾. والإثبات هذا لا يكون إلا بوجود مزيد من القوة في أحد الدليلين.

وقد استخدم القرآن الكريم هذا النوع من الجدال في عدة مواطن من آي القرآن وقد جاء مناسباً لمقامه. ومن صوره ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾.

وهذه الآية تعكس لنا جزءاً من الحجج التي استعملها أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام ضد قومه من عبدة الأصنام وقد خوّفوه بأن الأصنام التي عابها وخط من شأنها سوف تنتقم منه شر انتقام، فما كان منه إلا أن حرّك فيهم العقول ودفع بها إلى التفكير السليم منبّها إيّاهم إلى أنه من غير المعقول أن تخوّفوني بما تصنعون بأيديكم من تماثيل وهي على الدوام تحتاج في حركتها إلى من يحركها إذ ليس في مقدورها حتى رد الأذى عن نفسها. بينما أخوفكم أنا بالنافع الضار الخالق لكل شيء والمدير له، وعلى العاقل أن يتساءل: أي الفريقين هو أحق بالأمن؟ ومن دون شك فإنه سيدرك بدهته أن الذي يخاف النافع الضار ويترك من لا ينفع ولا يضر هو الأحق بالأمن. ولهذا قال لهم: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ﴾ وهم لا يردون الأذى عن أنفسهم: ﴿وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ﴾ وهو خالق كل شيء وهو النافع الضار.

ويمكن ترجمة هذه الحجة المنطقية إلى القياس الآتي:

صاحب الحجة هو الفريق الأحق بالأمن.

(1) الجرجاني، التعريفات، ص78.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 81.

والموحد من دون المشترك صاحب حجة.

إذن الموحد من دون المشترك هو الفريق الأحق بالأمن.

ومن أمثلة هذا الجدال أيضاً - وهي كثيرة - ما جاء على لسان مؤمن آل فرعون لما قال لقومه: ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ﴾⁽¹⁾.

وهذه حجة تعرف بالحجة العظمى أو حجة الرهان وهي تذكرنا بالرهان البسكالي أو قل رهان أبي العلاء المعري من قبله لما قال:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فليست بنادم أو صح قولي فالحسار عليكما⁽²⁾

وهي حجة جاءت في أعقاب حجاج موسى عليه السلام المتتالية أمام فرعون المتأله. ولما كان فرعون غير قادر على مقارعة الحجة بالحجة أو قل لما أحس بهشاشة «حججه» أمام حجج موسى عليه السلام، وأحس بالضعف والانهازم وفقدان سلطانه على قومه، لجأ إلى منطق القوة وهم بقتل موسى عليه السلام هو وقومه، وعندها تدخل رجل حكيم من آل فرعون وقد عرف حجاج موسى عليه السلام طريقاً إلى عقله وكان يكتنم إيمانه، تدخل ليدافع عن موسى فلجأ إلى هذه الحجة التي تقوم على المراهنة على تصديق موسى عليه السلام إذ نتيجتها في كلتا

(1) القرآن الكريم، سورة غافر، الآية 28.

(2) نقلاً عن: حسام الألوسي، مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي

-مكانه العقل العربي- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 120.

الحالتين لا تكون ضارة بصاحبها بل قل إن كان المدعي صادقاً فالريح يكون مضاعفاً وإن كان كاذباً فالخسارة تعود عليه فقط، ولهذا ففي كلتا الحالتين فلا ينبغي أيضاً قتله. وهي حجة فيها إخراج للخصم ولهذا السبب فهي تعرف عند المنطقيين بقياس الإخراج، وصورته⁽¹⁾:

إما أن يكون موسى كاذباً، وإما أن يكون صادقاً فيما ينذركم به
فإن يكن كاذباً، فعليه كذبه، ولا يضركم كذبه
أ/ فلا ينبغي قتله.

وإن يكن صادقاً، يصبكم بعض الذي يعدكم، ويكون بهذا قد نصحكم
ب/ فلا ينبغي قتله.

هذه إذن مجرد نماذج من صور العقل في القرآن الكريم، فيها دعوة أخرى صريحة إلى إعمال العقل والحث على تحكيمه في الأمور المصيرية خاصة منها العقائدية، ولا تعارض فيها بين العقل السليم والنقل، وكيف وقد أثبتنا أن القاعدة الأصولية النقلية تدعو إلى تحكيم العقل وتكشف أن القرآن إنما يخاطب فينا أصحاب العقول، وتجعل من العقل إما حجة لنا أو علينا عند الله، وهو مناط التكليف.. وكان من نتاج هذا كله أن صار التفكير في الإسلام فريضة إسلامية.

وإلى جانب هذا، يجدر بنا أن نذكر أن الصور المنطقية التي وقفنا عليها في القرآن إنما هي بحسب اللغة البشرية التي نزل بها الوحي وبالقدر الذي تسمح به من التعبير، وإن كانت ليست هي الصور الوحيدة الكفيلة بنقل هذا الوحي من الموحى إلى الموحى إليه من البشر والله على كل شيء قدير.. وغرضنا هنا هو الكشف عن وجود مفاهيم العقل وصوره في القرآن، واعتقادنا أننا حققنا الغرض.

(1) انظر: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ص 129.

الفصل الرابع

لعل أول مسلمة يمكن أن ننطلق منها في هذا البحث مفادها أنه لا توجد عقلانية واحدة، ولا عقلانية مطلقة لا تمت بصلة إلى واقع ولا هي محددة بزمان وأحداث وظروف تاريخية وإن كان في وسع الفيلسوف نسيباً، من الناحية النظرية، إعطاء مفهوم مشترك قد تدرج تحته جملة العقلانيات الممكنة.

وفي ضوء هذه المسلمة نحاول أن نستبين ما يمكن أن يكون أساساً مشتركاً بين العقلانيات، ومن ثم يصير لدينا معياراً نستند إليه لمعرفة مدى حضور أو غياب هذا الأساس المشترك في أي فكر تاريخي معيش يدعي العقلانية، لنخلص ثانياً، وفي تغاير المجتمعات في بنيتها الاجتماعية والفكرية، إلى ما قد يميّز عقلانية عن عقلانية أخرى ونخص بالذكر ما قد يميّز العقلانية الإسلامية عن غيرها.

إن النهضة الحضارية الغربية الحديثة والمعاصرة لم تكن وليدة العدم، وهي نهضة تميّزت بكونها علمانية في جميع أبعادها، وبالرغم من أنها تبلورت في مناخ مسيحي فقد جاءت كنتيجة رافضة لذلك المناخ ومنطقية له في آن واحد.

إن رفض اللاهوت المسيحي خاصة منه الكاثوليك اعتماد العقل سبيلاً إلى الإيمان⁽¹⁾ ومحاربة كل الحقائق العلمية التي كشف عنها هذا العقل أو تكفير كل مفكر عقلاني والعمل على إيدائه ومضايقته جعل هذه النهضة تتشبث أكثر بالعقل وحده وتمد بجسورها إلى الماضي البعيد، إلى العهد اليوناني حيث كان العقل أداة

(1) أنظر مثلاً، مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ص 90 وما بعدها.

للتفلسف أو للتأمل والتفكير، وكانت النتيجة أن صار الدين في عصر النهضة الأوروبية معادلاً لكل ما هو لا عقلاني.

وكان من صدى هذا الصراع أن جنى على أصول حضارتنا الإسلامية وجعل من أبنائها فرقتين متناحرتين، إن لم أقل فرقا: فرقة تنبذ كل ماله علاقة بالغرب، وفرقة مولعة بالحضارة الغربية تدعي لوحدها النظر العقلاني وتمنعه عمن ليس هو في صفها: «فتراهم يسحبون صورة الكنيسة الكاثوليكية على الإسلام ويسحبون صورة من يسمون بالأحرار أو بأصحاب العقل على أنفسهم وبهذا يجعلون المعركة الدائرة هنا امتدادا للمعركة التي دارت هناك، ومن ثمة تقرّر النتيجة في هذه المعركة كما تقرّرت في تلك دون أن يدقق، كما يجب، في مدى صحة هذا التشبيه القسري في الحالتين (...) بل دون أن يدقق تدقيقاً عميقاً، في مدى صحة ما يقال حول تلك المعركة في التجربة الأوروبية نفسها (...) وقد أدى ذلك إلى ويلات أصابت الفرد والجماعات في القيم والعلاقات ونهج الحياة (...) وكان نتيجة ذلك أن عشرات الملايين من أبناء تلك الحضارة زادوا بالكاثوليكية استمساكاً»⁽¹⁾.

وبهذا المنظور صار عندنا ما يسمى بالعقلاني وما يسمى باللاعقلاني، وقد دعم صف من يدعي العقلانية أكثر وأفادهم واقعنا المعيش الذي كشف عن مظاهر سلبية من تقليد أعمى وبدع ومشعوذات انتشرت في الأوساط الإسلامية نتيجة الانحطاط الذي أصاب المجتمع الإسلامي على جميع الأصعدة وعمّقه الاستدمار البغيض، والأدهى والأمر أن هؤلاء العقلانيين نسبوا هذه السلبيات، سواء أكان ذلك عن قصد أو عن غير قصد إلى أصول الإسلام بدلاً من أن تنسب إلى من يدعي الإسلام وهو بعيد عن هذه الأصول.

(1) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للشر، ط2، بيروت، لبنان، 1983، ص 183-184.

ولما كان من طبائع العقل السليم رفض كل ترهات ومشعوذات صار من البديهي عند كل من يحتكم إلى العقل أن يضع الإسلام والمسيحية على صعيد واحد معارضين للعقل والعقلانية. فهل لهذا الطرح من معقولية؟ وهل لهذه المقولة من صمود أمام الدراسات الموضوعية؟

إن الأسس التي تقوم عليها العقلانية يمكن ردها في الأصل إلى أساسين اثنين: الحدس والبرهان.

أما الحدس فهو المعرفة المباشرة، ويمكننا أن نفرق مبدئياً بين الحدس «التجريبي» والحدس «العقلي» أما الأول وإن كان نابعاً من العقل، فهو الذي يعمل تحت تأثير عالم الأشياء، وأما الثاني فهو الإدراك المباشر للعلاقة التي تربط بين فكرتين، فمثلاً الحدس العقلي هو الذي يسمح لنا بأن ندرك البرهان القائل إن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين أو إن العلاقة التي تربط بين العددين (4) و(2) هي علاقة (أكبر من) أو (أصغر من)، وفي هذا يقول ابن سينا: «الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذ أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول»⁽¹⁾. ويلاحظ هنا أن ابن سينا ركّز على إدراك الحد الأوسط لأنه لا قيام للقياس أو البرهان إلا به، ولذا نقول مع ابن سينا إن هذه الإشارة الدقيقة إلى أن الحدس هو إصابة الحد الأوسط هي إشارة جد صائبة، وأن عملية حدس الحد الأوسط هذه هي نفسها التي سبق وأن أشرنا إليها عندما تعرضنا في الفصل السابق إلى العقلانية الديكارتية وقلنا إن عملية البرهان نفسها لا يمكنها أن تقوم إلى على أساس الحدس العقلي، وقد سجّل ديكارت نفسه أن عملية استنتاج شيء من شيء آخر تتم بوساطة الحدس⁽²⁾.

(1) ابن سينا، النجاة، ص137.

(2) Voir: Descartes R., Règles pour le direction de l'esprit XI, in "Œuvres philosophiques", T1, Classiques Garnier, Paris, 1997,=

ومن هنا جاز لنا أن نقول إن الحدس هو جملة المبادئ المرتبة التي تساعدنا على الاستنتاج وهو ما أشار إليه التهانوي حين قال: «الحدس هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب»⁽¹⁾.

ويجب أن لا يقتصر فهمنا على أن حاجتنا إلى الحدس تكمن في كونه قاعدة ينطلق منها البرهان فقط، وأن البرهان وقد طوّر مراحله لم يعد في حاجة إلى ما هو غير مقصود وغير مختار، ذلك لأنه قد تبين لنا وبوضوح أن الحدس يؤسس للبرهان، وبالحدس يطور البرهان مراحله. فهو الذي يعطيه مشروعية الانتقال من مرحلة إلى مرحلة لاحقة، وبهذا المفهوم يحق لنا أن نقول: إن الحدس والبرهان، جنباً إلى جنب، يكشفان عن الحقيقة. هذا إن لم نتطرق لصالح الحدس ونقول، إن المعرفة أو الحقيقة كلها حدسية، ولعل هذا المعنى نفسه هو الذي قصده فيالاتو J. Vialatoux إذ، بالرغم من أنه يبدأ بالتمييز بين الحدس والنظر (البرهان)، فإنه ينتهي إلى أن المعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية: «ليستا منفصلتين في الواقع بل كلاتهما موجودة مع الأخرى»⁽²⁾ ليستنتج وبكل سهولة أن: «المعرفة هي دائماً النظر العقلي [وأن] كل معرفة، في الأصل هي معرفة حدسية، وأن الحدس وحده هو المعرفة»⁽³⁾.

=P.131. Texte : « ...La déduction simple d'une seule chose à partir d'une autre se fait intuitivement ».

(1) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص626.

(2) Vialatoux. J., Le discours et l'intuition, Blond et Gay, Paris, 1948, P.39.

Texte: «...Loin d'être réellement séparables, sont, en quelque sorte, concrètement présentes l'une à l'autre».

(3) Ibid, P.40. Texte : «... Connaître c'est toujours voir intellectuellement [et que] toute connaissance, au fond est intuitive, et que l'intuition seule est connaissance».

وأما النظر - إلى جانب الحدس - فهو ليس سوى: «سبيل عبور، ووسيلة، وطريقة للوصول إلى المعرفة، أو إن شئنا، هو معرفة في صيرورة، وفي تطور، وفي نشاط»⁽¹⁾.

ولهذا يخلص إلى القول: «لا يوجد نظر بدون حدس لأن هذا الأخير حاضر» «في الحد الذي ينطلق منه البرهان»، «وعلى طول مراحله» وفي «حدّه النهائي»⁽²⁾.

ومع هذا كله، يجدر بنا أن نشير إلى أن حدس النتيجة ليس هو الحدس المباشر، أو عبارة أخرى، ليس هو البديهية الأولى التي تؤسس للخطاب (النظر)، وعلى هذا يبقى علينا أن نحافظ على التمييز، ولو كان ضئيلاً، بين الحقيقة الفطرية، الحقيقة الأولى القاعدية والحقيقة المشتقة منها أو النظرية.

ولم يطلق القدماء لفظ البرهان إلا على الاستنتاج العقلي الذي يلزم منه النتيجة عن المبادئ اضطراباً. أما المحدثون فإنهم يطلقون هذا اللفظ على الحجة العقلية والحجة التجريبية معاً. وقد أوردوا مصطلح الحجة التجريبية في خطابهم لسبب أن هذه الحجة تستند في قوتها إلى عالم الأشياء أو قل إلى التجربة. وأكمل البرهان، البرهان الرياضي لأنه استنتاج مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني⁽³⁾.

(1) Ibid, P.41. Texte: «... voie d'accès, moyen, méthode pour arriver à connaître; ou, si l'on préfère, connaissance en devenir, en développement, en travail».

(2) Ibid, P.41 et 47. Texte: «... Il n'y a pas de discours sans intuition, puisque celle-ci est présente «au terme initial du procès discursif», «de long de son trajet» et a son «terme final»».

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص206-207.

ولما كان الحدس هو المؤسس للبرهان أو للنظر العقلاني وهو الباسط له فإنه لا يمكن تصور نظر عقلاني بدون حدوس، ولا حدس ولا نظر بدون عقل، ولا عقل بدون مبادئ فطرية، فالنظر العقلاني هو جملة حدوس أو مبادئ فطرية مرتبة على شكل تجعل الاشتقاق المعرفي مشروعا والخطأ فيه ممتنعا، ألا ترى أن النظر العقلاني السليم لا يكون سليماً إلا إذا قام على أساس مبدأ عدم التناقض الذي هو أوثق المبادئ، وإليه تستند المبادئ الأخرى كلها، وعليه فإذا كان النظر يتأسس على الحدس ولا يؤسس له كان واضحاً أن الذي يؤسس للحدس إنما هي المبادئ الفطرية التي تأخذ شكل الحدس في صورته العملية، بمعنى أن هذه المبادئ جميعها لا تظهر بالوضوح الكافي كضرورة وحدس إلا عند الاستعمال، أعني لا تظهر إلا مع الخطاب والخطاب الفطري خاصة، وفي هذا يقول «فيالاتو»: «المبادئ، من دون شك، بديهية لكن بذاتها. وبدون ذلك فلن تكون هي المبادئ بل تفترض مبادئ أخرى. فهي تؤسس كل خطاب (نظر) قبل أن تلزم منه. ولكن هذا القول لا يعني أنها حدسية مستقلة عن الخطاب الذي تحكمه، فهي تؤسس وتقود بفضل الخطاب، وبكلمة واحدة، فهي تكشف عن بدايتها ويتضح حدسها عند الاستعمال»⁽¹⁾.

(1) Vialatoux J., Le discours et l'intuition, P.57. Texte: « Sans doute, les principes sont évidents, non par autre chose, mais par eux-mêmes. Sans quoi ils ne seraient plus les principes et supposeraient d'autres principes. Ils fondent tout discours avant d'en résulter. Mais dire cela, n'est point les dire intuitif indépendamment du discours auquel ils président. C'est à la faveur du discours qu'ils fondent et conduisent, c'est en un mot, à l'usage, qu'ils révèlent leur évidence et que s'éclaire leur intuition».

إذن المبادئ العقلية فطرية⁽¹⁾ وضرورية وهي التي تؤسس لكل علم لأنه لا يمكن أن تفترض وإلا بقيت الحقيقة وباستمرار مطاردة إلى مالا نهاية، وعند ذلك تستحيل المعرفة ويستحيل معها العلم، إذ الافتراض الحالي يبقى دوماً في حاجة إلى افتراض سابق له، والافتراض ظني ولا يبنى العلم على الظن. ومن هنا فإن «بداهة المبادئ» تستوقفنا وتكشف لنا عن الحقائق الأولى التي يقوم عليها كل برهان، والتي عندها يجب الوقوف، وتبنى على أسسها العلوم، وأساس أسسها وأوثقها مبدأ عدم التناقض.

ولما تبين لنا أن المبادئ العقلية هي من الأهمية بمكان لدرجة أن الحقيقة لا تقوم إلا بقيامها، وتبينت لنا فطريتها وبدايتها، فإن هذا يستدعي منا أن نقف على مميزات هذه الفطرة ومن ثمة على قوة حجتها.

إن القول إن المبادئ العقلية هي مبادئ فطرية يعني أنها هبة إلهية يولد الإنسان مزوداً بها في صورة قدرة طبيعية تجعل العقل ينتقل من المعطى إلى المبدأ من غير الوقوع في الخطأ ومن غير سبق تعلّم، وسواء أكان هذا الانتقال في حدود الاحتكاك بالواقع أو من غير احتكاك، لأنه، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق، فإن البديهية الحسية تضاهي البديهية العقلية من حيث القوة، وقد لا تظهر البديهية العقلية إلا ساعة احتكاكها بالواقع الحسي، وهو الأمر الذي أولاه القرآن الكريم اهتماماً كبيراً، وكثيراً ما طلب منا أن نتخذ الآيات الكونية منطلقاً للإيمان مثلما طلب منا العودة إلى العقل في أبسط صورّه أعني العقل الذي يولد به الناس جميعاً.

(1) هذا عكس ما يذهب إليه التجريبيون القائلون بأن مصدر كل حقيقة هي التجربة، يرى الواقعيون أن التجربة وإن كان لها نصيب في المعرفة فإن المعرفة الضرورية لا مصدر لها سوى العقل.

وإذا كانت المبادئ الفطرية هذه يمتنع فيها الخطأ، فإن الحجة التي تقوم على هذه المبادئ هي حجة فطرية قوية يمتنع هي الأخرى فيها الخطأ إذا ما تم التزام الشروط الضرورية فيها.

ولعل أول وأهم ما يميّز العقلانية الإسلامية أنها تقوم أساساً على الحجة الفطرية، فماذا عن هذه الحجة الفطرية وما هي خصائصها؟.

إن من جملة ما يميّز الحجة الفطرية أنها وسيلة يحصل بها الإقناع من أقرب الطرق، ولا يكون الأمر كذلك إلا إذا كان القياس مباشراً أو مضمرّاً حيث يعتمد العقل فيه في حدس النتائج على مبدأ عام مفاده أن المقول على الكل مقول على أجزائه... ولهذا نجد المستدل في هذا القياس يتغاضى عن ذكر بعض مقدماته ويعتمد إلى إخفائها لأننا نعلمها، وقد يلجأ أحياناً إلى إخفاء النتيجة نفسها وذلك حسب ما يقتضيه الحال، فالضمير إذن هو: «قول مؤلف من مقدمتين مقترنتين، يستعمل بحذف إحدى مقدمتيه المقترنتين، ويسمى ضميراً، لأن المستعمل له يضمن بعض مقدماته ولا يصرح بها، ويعمل فيه أيضاً على ما في ضمير السامع مع معرفة المقدمات التي حذفها»⁽¹⁾ أو هو: «... الطريقة العادية التي يعبر بها الناس عن استدلالاتهم عندما يحذفون القضية، أحياناً الكبرى، وأحياناً الصغرى، وأحياناً النتيجة»⁽²⁾ أو هو كما يسميه أبو حامد الغزالي بأنه: «المائل للنقصان فبأن نترك إحدى المقدمتين أو النتيجة (...) ولكن قد تترك لوضوحها (...) وقد تترك الكبرى إذا قصد التلبس...»⁽³⁾ لكن «ينبغي أن يكون عين عقلك مقصورة على

(1) جعفر آل يسين، الفرابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، 1985، ص332.

(2) Arnauld A. et Nicole P., Logique de port royal, P.U.F, Paris, 1965,P.227.

(مع اعتماد ترجمة الأستاذ يعقوبي للنص، المرجع نفسه، ص29).

(3) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 130-131.

المعنى، وموجهة إليه لا إلى الأشكال اللفظية، فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده، ويرد إلى ما ذكرناه في القياس، فقوته قوة قياس وهو حجة⁽¹⁾. ولأن الخطاب القرآني منزّه على أن يكون فيه تلبّيس، فهو يقوم على أساس القصد الأول لأنه بني على اعتبار الفطرة البشرية السليمة، والفطرة تقتضي المباشر من القول وحذف ما كانت الفطنة الفطرية في غنى عنه، بل قد يُلدّها أو يقلّل من قيمتها ذكره. والأمثلة من هذا في القرآن الكريم كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ، ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾⁽²⁾، فالآيتان هنا تكشفان عن حقيقة وهي أن الكفّار الذين يعتقدون أن ما بينهم وما بين النبي محمد ﷺ من خصام حول التوحيد.. هو مجرد أخذ ورد في الكلام وتطاول، وأن تطاولهم عزة وإذلال لغيرهم ولو كان في ذلك مكابرة لأن هذه المكابرة لا ينبغي عليها شيء إذ المنتصر من ينتصر اليوم، وأن الأمر لا يؤول إلى من يختصمون عنده في نهاية المطاف يوم القيامة ليحق الحق ويبطل الباطل... بل كل ما في الأمر قولهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾⁽³⁾ وعند ذلك ينتهي كل شيء، فينبههم تعالى، مثيراً فيهم العقل، إلى أن المسألة ليست بمثل هذه النظرة العبثية، وأن ما هم فيه من الاعتقاد هو ناتج عن قصور في النظر وفساد في الفطرة، إذ الفطرة تقتضي أن رد الحق إلى صاحبه ومعاقبة المعتدي يحتاج إلى من يقوم به، ولما كان العدل في هذه الدنيا وجوده نسيباً فإن وجوده المطلق كائن لا محالة في مكان غير هذا المكان وهو الذي تكشف عنه الآيتان لهؤلاء المختصمين، ومعهم كل مختصم اليوم، بأنهم جميعاً مَيِّتُونَ ومختصمون عند ربهم مرة أخرى، وهذه نتيجة لقياس

(1) المصدر نفسه، ص130.

(2) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآيتان 30-31.

(3) القرآن الكريم، سورة الجاثية، الآية 24.

ضمير ما كانت لتكون لولا وجود المقدمتين المضمرتين لفظاً لا ذهنياً. وعلى هذا
جاز لنا رد القول المذكور في الآيتين الكريميتين إلى القياس التالي:
كل متخاصم في الدنيا ميّت ومتخاصم مرة أخرى عند ربّه
وأنت وهم متخاصمون في الدنيا

إذن فأنت وهم ميتون ومتخاصمون مرة أخرى عند ربّكم.
وإذا كان القياس الضمير يضمّر إحدى مقدماته أو النتيجة نفسها لأن ذلك
يعود إلى شدة وضوحها وعدم الحاجة إلى ذكرها، وأنه عنوان الطريقة العادية التي
يعبر بها الناس عند استدلالاتهم. وإذا عرفت أن الخطاب القرآني يتوجه إلى عامة
الناس وخاصتهم يخاطب فيهم الفطرة السليمة، فإنك ستدرك لا محالة لماذا كان
القياس الضمير هو الغالب والمؤهل لأن تبني عليه الحجج القرآنية، وستدرك أن
العقلانية الإسلامية هي عقلانية قوامها الحجة الفطرية، الحجة التي هي غاية في
القوة والوضوح لأنها تستمد قوتها من قوة مبدأ عدم التناقض الفطري. فالذي
يرفض أن النبي ﷺ وخصومه ميتون ومتخاصمون مرة أخرى عند ربهم حتى
يفصل فيما بينهم مطلقاً وقد أقر من قبل أن كل متخاصم في الدنيا ميّت
ومتخاصم مرة أخرى عند ربّه متناقض، والمتناقض ليس بالعقل في شيء خاصة إذا
ما علمت أن رد مبدأ من مبادئ العقل الفطرية هو رد لمبدأ عدم التناقض نفسه،
ولذا كانت أقوى الحجج هي الحجة التي يمتنع فيها التناقض.
وللحجة الفطرية خصائص⁽¹⁾ يمكن أن نحملها فيما يلي:

1- أنها حجةٌ بديهية يستوعبها العقل البشري على الفور، ومعنى هذا أن جميع
حدودها والعلاقة التي تربط بينها هي في غاية الوضوح ولا تكلفنا أكثر من

(1) أنظر: محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم، ص 34 وما بعدها.

أن ننظر فيها وفق مبادئ العقل الفطرية المشتركة بين جميع الناس خاصتهم وعامتهم على حد سواء. وبعبارة أخرى، فهي التي تفرض نفسها على الفكر مباشرة وبقوة لدرجة أنه لا يكون من الضروري معها البرهنة أو التدليل. وهي في نظر (ديكارت) معيار الحقيقة. فالفكرة لا تكون بديهية إلا عندما تكون واضحة ومتميزة عن غيرها، ولهذا قال: «المعرفة التي يمكن أن نقيم على أساسها حكما موثوقا لا ريب فيه يجب أن تكون واضحة ومتميزة أيضاً»⁽¹⁾. ويقول أيضا: «قضيت بأنه أصبح في مقدوري أن أتخذ كقاعدة عامة أن الأشياء التي نراها واضحة جدا ومتميزة جدا كلها صحيحة»⁽²⁾.

وهي الفكرة نفسها التي نجدها عند صاحبي منطق (بور رويال) حيث يقولان: «كل الناس متفقون على أن هناك قضايا واضحة جدا وبديهية جدا، من تلقاء ذاتها لدرجة أنها ليست في حاجة إلى برهنة، وأن كل التي لا يمكن برهنتها يجب أن تكون كذلك لكي تكون مبدأ لبرهنة حقيقية مثل أن الكل أكبر من الجزء»⁽³⁾.

-
- (1) Descartes R., Principes de la philosophie, in « œuvres et lettres », Bibliothèque de la pleiade, 1953, P. 45. Texte: «...la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte».
 - (2) Descartes R., Discours de la méthode, 4ème partie, Brookking international, Paris, 1995, P.49. Texte: «(...) je jugeais que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies».
 - (3) Arnold et Nicole, Logique de port-Royal, P.U.F, Paris, 1965, P.44. Texte: « Tout le monde demeure d'accord qu'il y'a des propositions si claires et si évidentes d'elles-mêmes quelles n'ont pas besoin d'être démontrées et que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principe d'une véritable démonstration. Exemple : le tout est plus grand que la partie».

إذن فالبداهة في الحجة الفطرية أساسية ولهذا فهذه الحجة الفطرية لا تحتاج إلى البرهان إطلاقاً خاصة إذا ما علمت أنها وسيلة العامة والخاصة وأن العامة ليست من أهل البرهان المعقّد في شيء. فالعامة تحتاج إليها في أبسط صورها حتى تقتنع. وأما الخاصة -إلى جانب أنها تسلم بأبسط صورها- فحاجتها إليها أنها تقيم على أساسها البرهان. ولا تشترط في الحجة الفطرية إلا أن يكون السامع -كي تحصل له في ذهنه صورتها - ملماً بصور دلالة الألفاظ على معانيها حتى لا ينصرف عقله إلى غير ما وضعت له أو إلى غير المعنى المراد إبلاغه أو تصوره بطريقة عفوية.

ففي قوله تعالى: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾⁽¹⁾ من الواضح البين - وإن كان المعنى هنا مجازياً - أن قوله تعالى (يرسل السماء) معناه ينزل المطر لا غير، وإلا لما حصل الغرض علماً أن التصور يحصل هنا بالفهم الكلي للعبارة لا بمجرد الفهم الجزئي لعناصرها. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾⁽²⁾ فظاهر في الآية أن المعنى المراد بالأموال والأولاد والفتنة إنما هو المعنى الحقيقي لها لا المجازي، ولو تجاهلنا ذلك لما حصل لدينا غرض الآية. فالمعنى المجازي إذن يتم تصوره بـ: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له من وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»⁽³⁾. والمعنى الحقيقي يتم تصوره بـ: «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع، وإن شئت قلت في مواضعه، وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره»⁽⁴⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة هود، الآية، 52.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية، 28.

(3) الجرجاني، أسرار البلاغة، مطبعة وزارة المعارف، استنبول، 1954، ص 225.

(4) المصدر نفسه، ص 224.

ومن المعلوم أن الدلالة أنواع منها النوع التام أي دلالة تعني مطابقة اللفظ للمعنى مطابقة تامة: «ولا يصلح أن تكون موضوعاً للمعاني الدقيقة التي لا يفهمها إلا الأذكىاء»⁽¹⁾ حتى تكون واضحة في متناول عامة الناس وخاصتهم ويفهم من اللفظ تمام معناه.

ويضاف إلى هذا النوع من الدلالة، دلالة التضمن ومعناها أن يدل اللفظ على معنى يتضمنه من غير حاجة إلى التصريح به لأن الضمني لا يخرج عن كونه صفة من الصفات الذاتية للشيء ولا يفهم الشيء إلا بصفاته، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾⁽²⁾ فإنه يفهم من مجرد سماع كلمة «المطففين» الجور في الميزان بحيث يستوفون الكيل لأنفسهم ويخسرونه لغيرهم.

وقد نجد اللفظ يتسع إلى فهم معان تزيد على المعاني الأساسية للمفهوم الذي حدده اللفظ كالأرض التي يفهم منها قابلية الإعمار والانتفاع بها، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا﴾⁽³⁾ إذ مفهوم الأرض تحده ماهيتها المتمثلة في أن الأرض كوكب حي ويلزم من هذا المفهوم أن الأرض قابلة للإعمار والانتفاع وإلا فأتت حكمة الذلول هنا.

2- إلى جانب أن هذه الحجة بديهية فهي بسيطة في عناصرها ومباشرة في نتائجها بمعنى أنها تحقق المطلوب من أقصر الطرق وبأوضحها، وتأبى التركيب في الحدود الذي قد يؤدي إلى الخلط في الدلالات أو إذا زاد عن متطلبات الفطرة نتج عنه أحكام جدّ معقّدة لا يمكن استيعابها إلا بعمليات التحليل التي هي

(1) يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، مطبعة المقتطف، مصر، 1914، ص. 27. نقلاً عن:

محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن، ص. 36.

(2) القرآن الكريم، سورة المطففين، الآية 1.

(3) القرآن الكريم، سورة الملك، الآية، 15.

من نصيب الخاصة وحدهم دون عامة الناس إذ بقدر مدّ سلسلة البرهان تتعقّد العلاقة بين الحدود والقضايا وتضعف شدّة الربط بين المقدمات ونتائجها عند الخاصة من الناس، فضلا عن عامتهم.

وأهم ما في الحجة الفطرية أن تكون أفكارها الأولى أي تصوراتها بسيطة واضحة كل الوضوح لأنها تمثل العنصر الأول لكل معرفة وفي هذا يقول كل من أرنولد (-/1694) ونيكول (-/1695) Arnould et Nicole: «كلمة فكرة هي من الكلمات الشديدة الوضوح بحيث لا يمكن لنا أن نشرحها بغيرها، لأنه لا يوجد ما هو أوضح وأبسط منها»⁽¹⁾.

3- الحجة الفطرية تقوم على أساس المبادئ العقلية التي هي مبادئ فطرية ضرورية لسلامة كل معرفة علمية، وقد سبق أن بينّا كيف أن المبادئ العقلية هي في حقيقة أمرها المؤسسة للحدس إذ الحدس لا يقوم إلا بها ويتجلى أمر ذلك عند الاستعمال، وفي هذا يقول ديكارت Descartes: «هذه المبادئ يجب أن يكون لها شرطان، الأول، أن تكون المبادئ غاية في الوضوح وغاية في البساطة بحيث لا يستطيع العقل الإنساني أن يشك في صدقها عندما يعزم بكل جدية على أخذها بعين الاعتبار؛ والثاني، أن تكون معرفة الأشياء الأخرى تابعة لها بكيفية تستطيع المبادئ فيها أن تكون معروفة من غير حاجة إلى هذه الأشياء وليس العكس»⁽²⁾.

(1) Arnould A. et Nicole P., Logique de port -royal, (1,5) Texte : « Le mot d'idée est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples ».

(2) Descartes R., Principes de la philosophie (Préface). Texte : « Ces principes doivent avoir deux conditions, l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ;=

ومن هذه المبادئ الفطرية المبدأ الذي كان أرسطو قد صاغه كقاعدة أساسية يستقيم بها القياس وهي أن: المقول على الكل مقول على أجزائه وكذا المقول على لا واحد⁽¹⁾. فمثلاً إقرارك بأن الجنس (س) يتصف بالصفة (ب) لا يميز لك بداهة أن ترفع هذه الصفة (ب) عن أحد أنواع هذا الجنس (س). أو إذا أقررت أن الجنس (س) لا يتصف بالصفة (ب) فعندئذ يكون من غير المعقول أن تثبت هذه الصفة (ب) لأحد أنواع هذا الجنس (س). فقله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾⁽²⁾ أي كل من هو من أهل الأرض يتصف بالفناء، وهذا يقتضي بداهة أن أي نوع يدخل تحت هذا الكل يتصف بنفس الصفة وهي الفناء وعليه فالإنسان والفرس بوصفهما مثلاً نوعين يدخلان تحت هذا الجنس، فانيان. وإذا ما قمنا برد هذه الحجة الفطرية إلى قياس صناعي قلنا:

كل أهل الأرض فانون

ونحن البشر أهل الأرض

إذن نحن البشر فانون.

والجدير بالملاحظة هنا هو أن جل الحجج القرآنية جاءت وفق هذه القاعدة التي هي من خصائص الحجة الفطرية وهذا يثبت مرة أخرى أن العقلانية الإسلامية هي عقلانية فطرية أملت بها طبيعة الخطاب الموجه إلى عقول عامة الناس وخصائصهم على حدّ سواء.

=l'autre, que ce soit d'eux que dépendre la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ».

(1) Voir : Aristote, Les premiers analytiques, Trad., J. Tricot, Lib.Vrin, Paris, 1936, (1-24b-25/30.P.5.)

(2) القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية، 26.

وإلى جانب هذا المبدأ، فكثيراً ما تقوم الحجة الفطرية على مبدأ العلية ومبدأ الغائية. ومبدأ العلية يقتضي أن تكون لكل حادث علّة خارجة عنه ومؤثرة فيه، لأنه لا يمكن للشيء أن يوجد نفسه وإلاّ لزم أن يكون الشيء موجوداً قبل أن يوجد وفي هذا استحالة منطقية، وفي هذا يقول الجرجاني: «والعلّة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه»⁽¹⁾. وهو المفهوم نفسه الذي نجده عند العامة ولو أن الحكماء قد يزيدون على العامة في تقسيمهم لعلّة الشيء إلى قسمين: «الأول ما يتقوم به الماهية من أجزائها، ويسمّى علّة الماهية. والثاني ما يتوقف عليه اتصاف المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمّى علّة الوجود»⁽²⁾. وإن تأملت الأول وجدته لا يخرج عن كونه مندرجاً في الثاني ومن ثم أدركت أن ما أدركته الخاصة هنا لا يزيد عن العامة إلا في التحليل والدلالات وأدركت أن مبدأ العلية هو من المبادئ التي تقوم عليه الحجة الفطرية، وقد كان منتشراً بين عامة الناس ولم يكونوا يجهلون منه إلى الصياغة العلمية. وإذا سلّمنا أن العلّة مرادفة للسبب كما هو عند الكثير من العلماء⁽³⁾ فهمنا أن ما قلناه هاهنا يدعّمه الفيلسوف شبنهاور Schopenhauer (1860/1788) بقوله: «لقد كان (ليبنتز) أول من وضع صورة مبدأ السبب كمبدأ أساسي لكل معرفة ولكل علم. وقد فحّم أمره في عدّة مواضع من كتبه متظاهراً بالعظمة، كما لو كان هو الذي اخترعه. ومع ذلك فإنه لم يقل أكثر من أن كل شيء، دائماً وبلا استثناء، يجب

(1) الجرجاني (محمد بن محمد بن علي)، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار

الكتاب العربي، بيروت، 1405، ص201.

(2) المصدر نفسه، ص202.

(3) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد 1، ص648. والتهانوي، كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم، المجلد 1، ص926. المجلد 2، ص1206.

أن يكون له سبب كاف حتى يكون على ما هو عليه وليس على غير ذلك. وهذا من دون شك ما عرفه الناس جميعاً من قبله»⁽¹⁾.

وإذا أدركت أن القرآن الكريم يخاطب ذوي العقول من الناس عامتهم وخاصتهم على حدّ سواء، وهو يعرض عليهم أهم القضايا المصيرية وأخطرها، وعلى رأس هذه القضايا قضية التوحيد، وأدركت مع (شوبنهاور) أن مبدأ السببية (العلّة) هو من جملة المعارف المشتركة بين عامة الناس وخاصتهم، واقتنعت مع (ليبنتز) بقوله: «وهذا المبدأ الكبير (مبدأ السببية) موجود في جميع الحوادث ولا يمكن تقديم أي مثال مضاد له. ومهما تكن هذه الأسباب المحددة غير معلومة لدينا في الغالب، فإننا نحدها. وبدون هذا المبدأ الكبير فإننا لا نستطيع أن نثبت وجود الإله»⁽²⁾. أدركت أن العقلانية الإسلامية هي عقلانية تعتمد أيضاً على هذا المبدأ الفطري، وهو مبدأ فعال، لا يستدعي أكثر من أن يستغل بطريقة عفوية، من غير مكابرة أو جحود متعمد، في إثبات وجود الخالق.

وأما مبدأ الغائية، فهو الآخر نعتقه فطرياً، ولا يتنكر لفطريته عاقل. ومفاده أن كل حيوان فهو يعمل لغاية. وإذا نظرنا إلى المسألة نظرة تاريخية وجدنا أن أول من نبّه إلى هذا المبدأ هو الفيلسوف أرسطو حيث يقول: «إذن إذا كانت الأشياء الصناعية تنتج لأجل غاية ما، فإن ما تنتجه الطبيعة هو كذلك»⁽³⁾. وقوله:

(1) Schopenhauer, De la quadruple racine du principe de raison suffisante, trad : Giblin- Vrin, Paris , 1972, chap. 5 §33.P.113.

(2) Leibinz, Théodécée, Aubier, Paris, 1962, § 44. مع اعتماد ترجمة أ/محمود يعقوبي للنص، المرجع السابق، ص 43.

(3) Aristote, Physique, Les belles lettres, Paris, 1966, 2,8 (199 a-b). Texte : « Si donc les choses artificielles sont produites en vue de quelque fin, les choses de la nature le sont également ».

«الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً. ذلك أن جميع الأشياء الطبيعية لها غاية، أو تابعة لما له غاية»⁽¹⁾.

والاعتراض هنا قد يأتي من جهة أن أفعال الطبيعة خالية من كل قصد واختيار وتصور، أي من كل وعي وأن كل ما في الأمر أن هذه الغايات الطبيعية إنما هي معتقدة كذلك لسبب تكرار حدوثها وتعاقبه في الواقع بطريقة آلية فقط، وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة إلى نوع من الاعتراض أو التحفظ إزاء اعتبار الغائية مبدأً طبيعياً فكان منهم أن انقسموا إلى قسمين: منهم القائلون بضرورته للعلم ومنهم من قصره على الأفعال البشرية فقط. والذين كان من رأيهم أن كل موجود فهو يفعل لغاية يعلّلون ذلك بأن الغايات الجزئية في هذا العالم هي غايات مرتبطة بغاية كلية والدليل على ذلك أن الغايات الجزئية تظهر دوماً منظمة ومرتبطة لغاية ولا تكون هذه الغاية الكلية غير الإله الذي يدير كل شيء⁽²⁾. والمهم من هذا كله أن الكل، على الأقل، يجمع على أن أفعال العقلاء – وإن ارتبنا في أفعال الطبيعة – لا تخلو من غاية متصورة واعية. ولهذا نقول: حتى ولو كان لانقسام الفلاسفة ما يبرّره، فإن هذا لم يكن ليمنع اتفاقهم على أن أفعال العقلاء لم تكن لتحصل لغير غاية، وإن كان الأمر كذلك فإن هذا فيه من الدلالة ما يكفي لأن يجيز لنا أن نقول إن الغائية مبدأً فطرياً في الإنسان تستند إليه أفعاله، وقد تتسع دائرته إلى باقي الحيوانات ولو أن أفعالها تخضع لمجرد غريزة حفظ البقاء دون أن تشمل الطبيعة لأنها غير واعية، وفي هذا يقول كانط Kant (1724-1804): «لمعرفة ما إذا كان شيء ما ممكناً من حيث هو غاية، أي لكي يجب أن نطلب

(1) أرسطو، كتاب النفس، الكتاب 3، نشرة عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948، 12-434-أ - 30-31.

(2) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج II، ص 124.

علية أصله لا في آلية الطبيعة بل في علة، ملكة الفعل لديها تحددها تصورات، يجب أن لا تكون صورته ممكنة من مجرد قوانين طبيعية، أي من القوانين التي يمكننا أن نعرضها بواسطة الفهم وحده المسلط على موضوعات الحواس⁽¹⁾. ومعنى هذا أن حدوث أي ترتيب - وإن كانت الطبيعة تشارك فيه من حيث أنها مادة خامة - فإنه لا يحصل إلا بوجود قوة واعية من ورائه تسمى بالفهم على مستوى ترتيب أو توحيد الظواهر الطبيعية بواسطة القواعد، وبالعقل على مستوى ترتيب أو توحيد قواعد الفهم نفسها بواسطة المبادئ⁽²⁾.

إذن هذه بعض خصائص الحجة الفطرية التي تجعل منها حجة كلية عامة لدى جميع البشر يستوون عندها ويلتزمون بها، ويدعون إليها أيضا لأنها ضرورية وضرورتها في فطريتها فهي لا تحتاج إلى من يثبتها.. وأن ما أثبت بواسطتها يستمد قوته من ضرورتها هذه، وهذه هي أهم ما يميز العقلانية الإسلامية التي قامت على أساس اعتبار الطبيعة البشرية أي اعتبار العقل الفطري فيها، العقل الذي يكون قد أسس لكل عقلانية صناعية ظرفية، تتوافق أحيانا وتختلف أخرى وقد تصل إلى حد التعارض ولا تجد سبيلا إلى رفع الاختلاف أو التعارض إلا بالعودة إلى الأساس الذي منه تفرعت.

فهذه مثلا فلسفة أرسطو الذي عرف عند الفلاسفة بالمعلم الأول، أو فلسفة ديكارت الذي عرف بأبي الفلسفة الحديثة أو فلسفة (ليبنتز) الذي ينسب إلى كبار الديكارتيين أو (كانط) أو غيرهم من الفلاسفة العقلانيين الكبار، هذه

(1) Kant, Critique de la faculté de juger, Trad : A.Philomenko ,Vrin, Paris, 1968, §64, P.18

(مع اعتماد ترجمة أ/يعقوبي، المرجع السابق، ص.44).

(2) Voir : Kant, critique de la raison pure, P.U.F, Paris, 1953, P.254-256.

الفلسفات كلها لم تقم إلا على هذا الأساس. ثم إن نسبة صحة كل فلسفة تقاس بالنظر إلى نقطة بدايتها قبل النظر إلى امتداداتها. ومن هنا نقول: إن كل بناء فلسفي ميتافيزيقي يستمد قوته وقيّمته من قوة وصحة اللبنة الفكرية الأولى التي قام عليها. فبقدر ما تكون الأصول سليمة تكون الفروع كذلك، أو بعبارة أخرى بقدر ما يكون الحدس البديهي القائم على المبادئ الفطرية سليماً بقدر ما يكون بناء النسق الفلسفي محكماً. فديكارت مثلاً وهو يبحث عن فلسفة يقيمها يكون قد ذهب إلى أبعد ما يمكن أن يصل إليه شكّه. فكل حقيقة اعتقدها ولم تصمد أمام شكّه تجاوزها إلى غيرها، إلى أن انتهى إلى الحقيقة التي عرفت عنده بالكوجيتو، وهي حقيقة لم يكن في مقدور شكّه أن يتخطاها إلى غيرها: «ولأن المشكوك فيه لا يؤدي أبداً إلى الموثوق فيه، فإن «أنا موجود» الديكارتية لم يولد من الشك، ولم ينتج عنه. فهو بالأحرى يقاوم الشك ويفرض نفسه لا بفضل أسباب الشك، ولكن رغم وجود كل هذه الأسباب. وبهذا المعنى فهو يعبر عن حقيقة بديهية»⁽¹⁾.

وهكذا نلاحظ أن ثقل النسق الفلسفي يكمن إذن في نقطة بدايته، ومن ثم يمكن القول إن قمة ما يبلغه التفكير العقلاني هو بدايته لا نهايته، وأريد أن أركز على هذه الحقيقة لأنها هي حجر الزاوية في العقلانية الإسلامية. ولعل من أهم المعضلات الفلسفية الأساسية التي تعرض إليها الفلاسفة العقلانيون أو بالأحرى فرضت نفسها على كل فيلسوف عقلاني أصيل معضلة وجود الله ووجود النفس.

(1) Badi KASM, l'idée de preuve en métaphysique, P.U.F, Paris, 1959., P.258.

Texte : « Et, puisque le douteux ne peut jamais conduire au certain, le « je suis » de Descartes ne naît pas du doute, n'en sort pas. Il résiste plutôt au doute et se pose, non grâce aux raisons de douter, mais malgré toutes ces raisons. En ce sens il exprime une vérité évidente ».

وإذا كان من الفلاسفة أو المفكرين من يرى أن إثبات هاتين القضيتين أمر صعب جداً أو أن إمكان إثباتها وعدمه متساويان فإن الكثير من الفلاسفة الكبار يرون أن الخوض في هاتين المعضلتين، وعلى وجه الخصوص قضية وجود الله، هو من مقدور العقل الفطري إذ: «الذي وهبنا الفضل بأن نعتقد وجود الأشياء، قادر على أن يهبنا إياه أيضاً لكي يجعلنا نعتقد أنه موجود»⁽¹⁾ بل قضية وجود الله هي من أسهل معضلات العقل الفطري إدراكاً، بل: «هذه المعرفة بلغت من السهولة مبلغاً يجعل غير المتمكنين منها مذنبين (...) ولهذا اعتقدت أنه لن يكون الأمر مخالفاً لواجب الفيلسوف إذا ما بينت هنا كيف وبأي طريقة نستطيع، من دون أن نخرج عن ذواتنا، معرفة الإله معرفة أيسر وأوثق من معرفتنا لأموور الدنيا»⁽²⁾.

ولما كانت الحجة الفطرية قاهرة، وكان الذي يسعى إلى ردها مثله كمثل الذي يصر على عدم الرؤية رغم سلامة البصر وانفتاح جفن العين في وضوح النهار، كتب ديكارت يقول: «إن الحجج التي أستخدمها هنا، في تقديري، تضاهي بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة. ومع ذلك أخشى أن لا يفهمها الكثيرون كل الفهم، إما لأنها طويلة بعض الشيء ويتوقف بعضها على

(1) Descartes, Méditations métaphysiques, Textes annexes, Trad : du Due de liynes, Présentation et Trad : de M. Beyssade, Librairie Générale Française, Paris, 1990. P. 266. Texte : « ...qui donne la grace pour faire croire les autres choses la peut aussi donner pour faire qu'il existe ».

(2) Ibid, PP.266-268. Texte : « ...elle (la connaissance de Dieu) est si facile que ceux qui ne l'ont point sont coupables (...) c'est pourquoi j'ai cru qu'il ne serait pas contre le devoir d'un philosophe si je faisais voir ici comment et par quelle voie nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connaissons les choses du monde ».

بعض، أو في الأساس لأنها تتطلب فكرا متحررا كلية من كل أفكار مسبقة وبوسعه التخلص بكل سهولة من التعامل مع الحواس (...) بل كثيرون ممن يطلبون الشهرة بأنهم من ذوي العقول القوية، لا يهتمون إلا بمحاربة أظهر الحقائق بكل مكابرة»⁽¹⁾.

إذن فعلية إثبات وجود الله وما يتبعها من إثبات لحقائق أخرى متصلة بها هي من مهام العقلانية الفطرية. فإذا كان الأمر كذلك، فإننا نتساءل عن سلامة فطرة ذلك الذي يعتقد أن الفكر الإسلامي الرسمي والأصيل يعارض مثل هذا البعد العقلاني وقد استخرجنا من القرآن أكثر من دليل فيما سبق وأظهرنا بكل وضوح كيف أن الاعتقاد لا يقوم إلا على أساس العقل في مقابل رفض كل تقليد أعمى واتباع للآباء: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽²⁾.

إن الفكر الإسلامي الأصيل لا يعارض مثل هذه الفطرة العقلانية، بل يحث على النظر العقلاني ويؤسس له، وفي هذا يقول محمد عبده (1849-1905م): «جاء القرآن (...) لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته (الني ﷺ) ولكنه أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكرّ عليها بالحجة وخاطب

(1) Ibid, P.274. Texte : « ... j'estime que celles dont je me sers ici, égalent, voire même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie, j'appréhende néanmoins qu'elle ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elle sont aussi un peu longues et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens (...) et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation d'esprit fort, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre avec arrogance les vérités les plus apparentes ».

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 170.

العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه (...). وتأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل»⁽¹⁾.

ولهذا كان حريا بنا أن نقول مع (رودنسون (ماكسيم) 1915/-) وبكل موضوعية: «لن تجد في كل القرآن أي حديث عن إيمان يأتي، بإشراق حدسي لا عقل فيه»⁽²⁾.

هذا يجعلنا نخلص إلى القول إن أول واجب على العقل القيام به هو تثبيت نقطة الانطلاق لأنها الأساس الذي تبنى عليه فلسفته النظرية، الفلسفة التي بها ينمو ويتطور روحيا وماديا وأحسبها نقطة تكمن في معرفة الله أولا بعد معرفة الذات الإنسانية علما أن علاقة الإنسان بأخيه الإنسان تقاس بمدى قوة علاقته بربه، ومن ثمة فالإيمان بالله مطلب عقلي، والإيمان بالشرع متوقف على الإيمان بالله، وهكذا: «تقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به إليهم وإرادته لاختصاصهم برسالته وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»⁽³⁾.

(1) محمد عبد، رسالة التوحيد، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1982، ص44-45.

(2) مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ط1، ترجمة نزيه الحكيم III، دار الطليعة، 1982، ص89.

(3) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص45.

ويمكننا أيضاً أن نستأنس بنص آخر للشاطبي (-/790هـ) يدور موضوعه حول مقاصد الامتثال يكشف من خلاله أن من مهام العقل الفطري أن يكون الوسيلة المؤدية إلى العلم بوجود الله فيقول: «... من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً وهو النظر الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به»⁽¹⁾.

وفي هذا المقام يقول أبو حامد الغزالي: «وقد اصطاح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري (...) فالبرهاني من العلوم العلم بالله وصفاته وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد...»⁽²⁾ وهذا هو عمل العقل الفطري.

إذن من هذا نؤكد مرة أخرى أن النظر الأول (كإثبات وجود الله مثلاً...) هو موضوع العقل الفطري، هو نظر قال به مفكرو الإسلام مثل غيرهم من المفكرين العقلانيين النظريين غير المسلمين لسببين رئيسيين: السبب الأول هو أن البحث عن الكائن المطلق كان مطلباً عقلياً منذ القدم، والسبب الثاني أن القرآن نفسه يحث الناس على الرجوع دوماً إلى عقولهم الفطرية لأنها الوسيلة الناجعة في إصابة الحق وتجنب كل معتقد لا يقوم على الحجة أو البرهان.

هذه إذن بعض مواقف مفكري الإسلام تدعم قولنا إن اعتماد العقل الفطري خاصة في الأمور المصيرية، هو مطلب قرآني، فهو العقل الذي كنا قد عرفنا أن من خصائص حجته البدهة والبساطة والمباشرة في الفهم... وإن إصابة الحق معها إذا ما روعي فيها شروطها، كانت مطلقة.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص227.

(2) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص188.

ولعل هذه العقلانية الفطرية هي التي دفعت بإبن تيمية خاصة ومن بعده ديكرت وفلاسفة آخرين منضوين تحت ما عرف باسم المذهب التجريبي إلى نقد العقلانية الأرسطية وكان نقد ابن تيمية للمنطق المشائي عامة نقداً أصيلاً المتبع له يكشف لا محالة عما يميّز العقلانية الإسلامية عن غيرها من العقلانيات خاصة منها اليونانية دون أن يؤدي هذا التمييز إلى تعارض في الأصل الذي هو العقل الفطري، العقل الذي هو أعدل قسمة بين الناس لأن التمايز كان ناتجاً عن إرادتين: واحدة كانت تابعة لفطرة العقل وأخرى أرادت أن تحمل العقل تابعا لها، فنتج عن الأول العقلانية الإسلامية ونتج عن الثانية العقلانية اليونانية مثلاً.

وإذا كان الفلاسفة النقاد ردّوا المنطق الأرسطي لاعتبارات منها على وجه العموم أنه يعتمد على قياس يقوم على الكلي في أساسه ومن ثم لا يفيدنا بجديد في شيء، فإن ابن تيمية كان قد ردّه لاعتبارات أخرى أيضاً منها أن الاعتقاد المشائي القائل على لسان أبي حامد الغزالي (450-505هـ): «والمعرفة قسمان: أولي وهو الذي لا يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على آخر جملي غير مفصل فيطلب تفصيله، وكذلك العلم ينقسم إلى أولي، وإلى مطلوب. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس وكان طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها»⁽¹⁾ هو اعتقاد غير صحيح، ومراده أن المعارف أنواع منها ما هو بديهي يتأتى بالفطرة كالمبادئ العقلية التي بدونها لا يمكن للإنسان أن يحصل على أية معرفة أو كالمدرجات الحسية. ومنها ما هو غير بديهي يتأتى بالاكْتِسَاب. ومنه أمكننا القول أن المعرفة إما تصورات والتصور غير البديهي لا يكون إلا بالتعريف وإما تصديق والتصديق لا يتأتى إلا بالقياس الشمولي.

(1) الغزالي (أبو حامد)، محك النظر، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966، ص 9.

والمطلع على ما كتب ابن تيمية في نقد المنطق المشائي يدرك أن الاختلاف بينه وبين المشائين عموماً ليس فيما اعتقدوه أولاً بل فيما اعتقدوه مطلباً غير أولي والذي لا يتأتى في نظرهم إلا بالتعريف إن كان تصوراً أو بالقياس إن كان برهانياً؛ وعليه يكشف لنا ابن تيمية أولاً أن التعريف ليس هو الوسيلة المؤدية إلى معرفة الأشياء بل التعريف نفسه لا يمكن تأليفه إلا بعد معرفة الصفات الحسية التي تكون التعريف (مع الملاحظ أن ابن تيمية لم يكن يفرق بين التصور والمعرفة وأنهما شيء واحد) لأن الإنسان يتصور الموجودات بحواسه الظاهرة أو بمشاعره الباطنة ولا يمكنه تصور شيء بدونهما وهذه هي التي تعرف بها الأشياء⁽¹⁾. ومنه فالتعريف ليست وظيفته حد الماهية وإنما هو تمييز بين الماهية وأخرى من خلال التمييز بين صفاتها الحسية لأن أصل المعرفة هو التجربة الحسية التي هي وحدها كفيلة بأن تقدم لنا الأشياء متميزة تبعاً لما تختص به من صفات حسية لأن العبرة هي بما يحصل في التجربة الحسية وليس بما يحصل في الوجود الذهني المجرد أي المعنى الكلي المجرد الذي تفقد عنده الأشياء خصائصها.

ثم يكشف لنا أن الاعتقاد المشائي القائل إن التصديق لا يكون إلا بالقياس القائم على القضية الكلية هو الآخر اعتقاد مردود لسبب أن القضية الكلية في حد ذاتها لا تحصل أصلاً إلا باستقراء الأجزاء وبالتالي فإن القياس لا يقوم إلا على الاستقراء لأن كليته هي في حقيقة أمرها تجريد لجمع من القضايا الجزئية الحسية المتماثلة في صيغة شاملة واحدة وهذا ما يدفعنا إلى القول إن الاستقراء الذي أنتج هذه الكلية إنما هو استقراء يمكن أن يؤول إلى ما يعرف عند مفكري الإسلام بقياس التمثيل الذي يحكم فيه على الشيء بحكم مثله، ومن ثم تتكون لدينا قضايا جزئية متماثلة كانت قد حصلت في التجربة الحسية وتجريدها نحصل على

(1) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، ط1، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951، ص186.

الأساس الذي يقوم عليه القياس الأرسطي وهو القضية الكلية، ومن ثم جاز لنا أن نقول إن القضية الكلية في حقيقة الأمر هي نهاية الاستنتاج وليست بدايته فأنى لنا أن نقول إذن إن العلم لا يكون إلا بالكلي؟! أو إن القياس الشمولي هو السبيل الوحيد إلى تحصيل اليقين؟!

والذي نريد أن نخلص إليه هو أن المعرفة في الفكر الإسلامي هي معرفة فطرية مباشرة مصدرها إما حدس حسي وإما حدس عقلي وذلك تبعاً لطبيعة الموضوع، قوامه مبدأ اللزوم المادي بين الأشياء المتماثلة في الصفات كما هي واقعة في التجربة الحسية لا مبدأ الاندراج المهاوي كما هو قائم في القياس المشائي حيث يقوم الفكر وفقاً لعلاقة الاستلزام بربط أمرين ربطاً ضرورياً أو تجريبياً، ومن خلال هذه العملية يجوز لنا أن نستدل، بكل وثاقة، بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده، وبانتفاء نقيضه على ثبوته، وبثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم⁽¹⁾ وهي العلاقة التي أكدها على سبيل الذكر، فيما بعد الرياضي والمنطقي المعاصر برتراند راسل Bertrand Russel (1872-1970) إذ يقول: «ترجع الأهمية الأساسية للزوم الصوري إلى أنه متضمن في جميع قواعد الاستنباط»⁽²⁾.

ومن هذا التلازم يكون الإيحاء إلى أن أحد الشئيين علة للآخر وبذلك يكون الاستدلال قوامه العلم بالعلة وهو أمر فطري، ولهذا كان منطق الشريعة هو المنطق القائم على قياس التمثيل حيث العلة فيه تثبت على أساس استقراء الجزئيات في الواقع وهو الشيء الذي جعل القياس الشمولي لا يكون صالحاً لها (الشريعة) ولا

(1) أنظر: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لأهور، 1976، ص163.

(2) برتراند راسل، أصول الرياضيات، تر: محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الاهواني، ج1، دار المعارف، مصر، 1958، ص85.

للعلم بالموجودات الميتافيزيائية بدءاً بواجب الوجود لكونه وجوداً متعيناً في حين أن مع الكلّي تزول كل خصائص الأشياء، فلماذا إذن الإدعاء بضرورة إيراد الحجة في صورة القياس الشمولي فقط حتى يحصل لنا العلم؟! ولذلك كله يبقى قياس الشمول صورة من صور الأقيسة وليس الوحيد⁽¹⁾.

وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية يستبطن بحق نظرية في المعرفة تقوم على أساسين فطريين مستمدّين من القرآن الكريم عقيدة وشرعاً، هذان الأساسان هما الحدس الحسي والحدس العقلي، وهذا من دون شك ما يجعلنا نقوى على القول أكثر من ذي قبل إن القرآن الكريم ليس فقط يحث على التحكيم العقلي بل يؤسس لعقلانية فطرية قادرة على الدفاع عن عقيدته من جهة، وإنشاء نظرية في المعرفة من جهة أخرى يلتقي فيها النقل الصحيح والعقل الصريح والتجربة الحسية فيحدث التطور المنشود ببعديّة الروحي والمادي.

والقول إن الفكر الإسلامي، لكونه يؤمن بالشرع، قد يثير لدى البعض مسألة أن هذا الإيمان يبعد صفة العقلانية عن هذا الفكر، قول غير صائب. ولذا، وللتذكير - بعدما أثبتنا من قبل كيف أن الإيمان لا يتأتى إلا بالعقل - نقول إن الفكر الإسلامي هو فكر عقلاني فطري مؤمن يجاري في هذا العقلانية الديكارتية المؤمنة مثلاً، وليست هي الوحيدة.

ولما كانت قمة ما تصل إليه أي عقلانية هي نقطة البدء، لأنه بقدر ما تكون هذه القاعدة صلبة بقدر ما يكون البناء كذلك، والقاعدة أصل والبناء فرع لها. فإن قمة العقلانية الإسلامية - وقد سبقت الإشارة إلى هذا - هي إثباتها للكائن اللامتناهي، الواجب الوجود والحائز على جميع أنواع الكمالات، وهي في هذا، من

(1) للمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

حيث إثباتها لهذه النقطة على الأقل، لم ولن تتميز مثلاً عن فلسفة ديكرارت العقلانية في شيء. غير أن هذه العقلانية الإسلامية بعد إثباتها لوجود الله تسلّم إليه من خلال رسالة نبيه محمد ﷺ وبعد أن يتبيّن لها بالبرهان أن هذا النبي حق وأن ما جاء به لا يجانب الحق بل هو عين الحق⁽¹⁾، ولهذا فانصياعها لهذا إنما هو انصياع لفطرتها السليمة. ويلزم عن هذا القول أن العقلانية الإسلامية هي عقلانية مؤمنة بالشرع، تبنت مبادئه بعدما تبين لها قطعيتها بالدليل العقلاني فكانت لنفسها نسقاً فلسفياً، فصارت مبادئ الشرع بالنسبة إليها كالقضايا الأولية أو البديهيات لأي نسق من الأنساق المنطقية أو الفلسفية عموماً: «والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه»⁽²⁾. وإلى هذا يشير الشاطبي فيقول: «من العلم (...) القسم الأول هو الأصل (...) وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها (...) فالوضعيات قد تجري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها. إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة من كليات مطردة عامة قابلة، غير زائدة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها.

وهذه خواص الكليات العقليات، وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار⁽³⁾. ولهذا فالقول الفصل، هو أن العقل بتبنيه للوحي يكون قد كشف أن ما جاء به الوحي هو عين العقل السليم، ومن ثمّ فإن الآخذين بالوحي يرون في ذلك قمة

(1) أنظر مثلاً: محمد عبده، رسالة التوحيد، ص44، 45، 57، 103.

(2) المصدر نفسه، ص53.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص43-44.

ما وصلت إليه العقلانية في الفكر الإسلامي وأن المبادئ التي تبنتها بطريقة عقلانية أصبحت تمثل لديها قناعة رفعتها إلى مستوى المسئلة أو البديهية أو على الأقل إلى مستوى المبرهنة على غرار ما يفعله أي نسق منطقي معاصر، إذ يمكنه البناء على أية مبرهنة يكون قد توصل إليها من دون أن يחדش ذلك في منطلقه أو نتائجه شيئاً ولا يشترط في البناء إلا أن يكون الانتقال فيه مشروعاً: «لأن ما أدى إليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح إذ الحق لا يضاد الحق»⁽¹⁾.

وبناء على كل ما ذكرنا جاز لنا أن نقول إن ما حققه الإمام الشافعي مثلاً في كتابه «الأم»، وعلى غرار ما يستنبطه كل فكر فقهي أو فلسفي، يمكن اعتباره أول نسق منطقي أصيل في ظل عقلانية أصيله مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة: وهو عمل جبار لا يحتاج اليوم إلا لمن يتمم مسار هذا العالم الجليل أو مسار غيره من العلماء الأجلاء في شتى المجالات بنظرة عقلانية أصيلة.

وإذا تقرر ما سبق فإن الفارق أو التمييز بين عقلانية وأخرى لم يعد سوى مجرد فارق أو تمييز فرعي إذ لكل عقلانية مسلّمات تنطلق منها، والفارق الحقيقي إن وجد إنما هو على مستوى ما تحمل كل عقلانية من مقولات ومدى عقلانيتها وسلامتها: «وليس هذا الذي نسمّيه علماً، إلا عقلانية اتخذت لها منحى معيناً من مناحيها الكثيرة، فلربما اتجهت النظرة العقلانية تلك نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها في ترتيب هرمي يضع الأعم فيها فوق الأخص، كما حدث لليونان الأقدمين، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع، كما حدث للمسلمين الأولين، أو ربما اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها بنفسها كما حدث لعصرنا القائم»⁽²⁾. غير

(1) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق - ترجمة المصنف -، ص 8.

(2) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط 3، دار الشروق، القاهرة، ص 196.

أن هذه الشهادة الأخيرة، ولو أنها تكشف لنا عن أن هناك عقلانيات اتفقت في المصدر وتميزت عن بعضها البعض في الموضوع وذكرت من بينها العقلانية العربية الإسلامية، فإننا نعتقد أنها لم تنصف هذه العقلانية لما حصرت موضوعها وفقط في تحليل ما نزل به الوحي من تشريع.

والواقع أن هذه العقلانية كانت قد أبدعت في كثير من المجالات، فإلى جانب أنها أبدعت في العلوم التشريعية، فقد أبدعت أيضا في باقي العلوم نذكر منها علم الحساب والجبر مع الخوارزمي أو في العلوم الطبيعية مع الحسن بن الهيثم أو في الطب مع أبي بكر الرازي وابن سينا.. وإذا كان المقام هنا لا يسمح لنا بأن نعرج على ذكر تفاصيلها، فإن الجدير بالملاحظة هنا هو أن هذه العلوم جميعها راعى فيها أصحابها مقاصد الشريعة: «ويبدو أن الذي دعا الخوارزمي إلى العناية بالحساب والجبر، ليس مجرد الرغبة في المعرفة، بل الحرص الشديد على الانتفاع بهما في حل مشاكل الإرث، فهو بعد أن يتحدث عن بعض طبائع الأعداد، ويشرح العمليات الحسابية الأربع، يأخذ في تطبيقها على مسائل يفترضها في كيفية توزيع الإرث، بما يتفق مع نص الشريعة، وفي طريقة استخراج المساحة من مقياس الأضلاع والزوايا في الأشكال الهندسية على اختلافها»⁽¹⁾.

هذا التحليل يحيلنا على فكرة أخرى مفادها أن العقلانية الإسلامية، مع كونها فطرية ومستمدة من صميم القرآن الكريم، قابلة لأن تتكيف مع جميع العلوم بكل أبعادها وتنوع موضوعاتها، وقد تكيفت من قبل وكان من صور هذا التكيف أن جعلها تظهر في مستويات مختلفة، وهذا الظهور وهذه المستويات هي مواضيع الباب الثاني والباب الثالث اللاحقين.

(1) كمال البازجي، الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، الدار المتحدة للنشر، ط1، بيروت، 1975، ص42، 41.

الباب الثاني

الفصل الأول: القياس الأصولي مطلب قرآني وعقلي

الفصل الثاني: النظر العقلاني عند الأصوليين:

أ / البنية المنطقية للقياس الفقهي.

ب/ المصالح المرسلة والاستحسان.

الفصل الثالث: العقلانية والمناظرات العلمية بين علماء الأصول.

الفصل الأول

لعل أهم تساؤل يتبادر إلى أذهاننا في هذا المقام هو، إذا كان الله عز وجل يحثنا على العودة إلى العقل وتحكيمه في أمهات الأمور المصيرية، فهل يعقل أن نقول مع قلة من أهل الظاهر والإمامية، وشذوذ النظام: إن الشريعة الإسلامية لا تقبل بالقياس لكونه صورة من صور العقلانية، وهي في غنى عنه علما بأن النصوص الشرعية منتهية والحوادث والوقائع غير منتهية أي يصعب حصرها؟ لاشك أن العقل السليم يقضي بداهة بأن الذي يرخص في وضع أساس البناء ولا يرخص في البناء متناقض. وكل تناقض مردود. والقياس بجميع أنواعه هو هذا البناء والعقل هو هذا الأساس. فبالقياس يكشف العاقل عن قدراته الفكرية وتكيفه مع الوقائع والمستجدات، وبعدمه تهدم أكثر العلوم أو تعطل: تجريبية كانت أو نظرية؛ وقد ذهب الإمام الجويني (419-478هـ) إلى القول - فيما يتعلق بالعلوم الشرعية - بأن تسعة أعشار الفتاوى والأقضية صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر⁽¹⁾.

فما هو القياس وما هي الأدلة المستفادة من النص والعقل على حجته؟ القياس هو أحد أهم مباحث علم أصول الفقه. وعلم الأصول أولا يمثل جانبا هاما من جوانب الفكر الفلسفي الأصيل عند المسلمين. وسمي بعلم الأصول لأنه يهتم بالأصول التي هي مجموعة القواعد التي يبنى عليها علم الفقه: «والأصل ما يثبت

(1) الإمام الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ص768.

حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره»⁽¹⁾. فعلم أصول الفقه إذن ينحل إلى الأصول التي تعني القواعد مضافة إلى الفقه الذي هو بمعناه الاصطلاحي: «العلم بالأحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال»⁽²⁾. ومن هنا تتضح لنا بكل جلاء - ونحن لم نتحدث بعد عن الاستدلال - أهمية العقل ومكانته في بناء أصول الفقه هذه. فالأصول هذه ما هي إلا قواعد عقلية إذا ما التزمها الفقيه مكتته من استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية من غير الوقوع في الخطأ. وفي هذا، من الناحية الصورية، يلتقي، في ظننا، علم أصول الفقه هذا مع علم المنطق كما عرفه الفلاسفة اليونان من قبل والذي هو عبارة عن قواعد تعصم العقل من الوقوع في الخطأ، وهذا ما جعل الإمام الغزالي يقول: «فإننا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعيابه»⁽³⁾.

وعلى هذا، فعلم أصول الفقه - وهو منطق - بالنسبة للفقيه كمثل علم المنطق لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويسدد خطواته، وبه يتبين الاستنباط الصحيح من الاستنباط الفاسد⁽⁴⁾. فمثلاً عندما يستنبط الفقيه حكمه من أن الصلاة واجبة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾⁽⁵⁾ من دون أن يجد أدنى معارضة من غيره من العلماء فذلك لأن مشروعية الحكم أو صحة استنباطه هذا كان مشفوعاً لها بالقاعدة الأصولية التي تقرر أن الأمر يقتضي الوجوب.

(1) الجرجاني، التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية، 1321هـ، ص22.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصطفى البابي، الحلبي، القاهرة، 1937، ص3.

(3) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص28.

(4) أنظر: الإمام محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، ص2-6.

(5) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 43.

ولما كان علم أصول الفقه يتناول أصول الأحكام الكلية التي تندرج تحتها المسائل الفرعية الشرعية العملية فقط كما قرر ذلك الشاطبي (ت 790هـ) إذ يرى أن كل مسألة من مسائل أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية... فوضعها في أصول الفقه عارية، فإن كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي وأن الاشتغال بالمباحث النظرية التي لا تنبني عليها فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة مذموم شرعاً⁽¹⁾ - إن هذا المنحى هو الذي يفسر لنا الاتجاه التعليقي الأصيل عند علماء أصول الفقه في قياسهم الأصولي وما ألحق به من مناهج في البحث عن «العلل» في الشريعة أو عن مسالكها، مما أدى بهم إلى اكتشاف مناهج في ذلك كالمناسبة والشبه والطرْد والدوران والسرر والتقسيم وتنقيح المناط، وهي المناهج نفسها التي عرفها علماء المنهج التجريبي الحديث وعلى رأسهم فرانسيس بيكون Bacon Francis (1626/1561م) وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill (1806-1873م).

والقياس ثانياً يعد من أهم مظاهر العقلانية الإسلامية عند الأصوليين ويعكس بحق منهجهم الأصيل المتميز عن المنهج الأرسطي في القياس. وهو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط أو التشريع عند أهل السنة من المسلمين - بعد كتاب الله وسنة نبيه والإجماع - الذي به تستخرج أحكام الفروع من النصوص الأصلية. وقد جعلته مدرسة الرأي في الكوفة على رأس المصادر العقلية المشروعة في مقابل المصادر النقلية البحتة. ولهذا أمكننا القول: إن القياس هو عملية عقلية اجتهادية،

(1) أنظر: الإمام الشاطبي، الموافقات، ج1، ص20-21. وما ذهب إليه الشاطبي مستمد من النهج القرآني ويظهر في مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: من الآية 189).

المغزى منها إلحاق واقعة أو حادثة لم يرد بشأنها نص قرآني أو سني أو إجماع بواقعة أو حادثة أخرى حكمها منصوص عليه أو قام الإجماع عليه وذلك لاشتراك الواقعتين أو الحادثتين في علّة الحكم مثلاً كإلحاق حكم شرب الخمر بالحكم الكلي القائل: كل مسكر حرام لعلّة مشتركة بينهما وهي الإسكار، وحكم شرب الخمر أمر منصوص عليه في القرآن الكريم وهو الحرمة لعلّة فيه وهي الإسكار، ويظهر هذا من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»⁽¹⁾.

وللقياس عدة تعريفات ذكرها الأصوليون منها ما جاء على لسان الإمام الباقلاني (القاضي أبي بكر) (338-403هـ) واختاره جمهور المحققين أنه: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر، جامع بينهما: من [إثبات] حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما»⁽²⁾.

وما يلاحظ على هذا التعريف هو ذكره للفظ «المعلوم» الذي يشمل الموجود والمعدوم لأن القياس يجري فيهما جميعاً. غير أنه لم يسلم من الانتقادات ورموه بالدور لأن قوله «في إثبات حكم لهما» مشعر بأن الحكم - في الأصل والفرع - مثبت بالقياس وهذا ملزم للدور⁽³⁾، وهو التعريف نفسه الذي كان قد قال به الغزالي في كتابه المستصفى.

(1) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآيتان 90-91.

(2) الإمام الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ط2، تحقيق د/فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص8.

ثم يذكر لنا الرازي تعريفاً آخر كان قد قاله الأصولي أبو الحسين البصري المعتزلي ومفاده: «أنه (القياس) تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد». ثم يضيف ليقول: «وأظهر منه - أن يقال: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر [لأجل] اشتباههما في علّة الحكم - عند المثبت»⁽¹⁾.

وأما الآمدي (551-631هـ) فيعرّف القياس، بعد أن انتقد ما ذهب إليه الإمام الغزالي (450-505هـ) والباقلاني (338-403هـ) في تعريفهما من أنه مستلزم للدور، بأنه كناية: «عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل»⁽²⁾. لكنه يسقط هو الآخر في إشكال وقفه الاستواء على العلّة المستنبطة فقط من حكم الأصل وفي هذا إهمال للعلّة المنصوصة التي بها يميّز القياس الجلي والقياس الخفي المبني على العلّة المستنبطة.

في حين ينتهي الشوكاني (1173-125م) إلى تعريف يرجّحه مفاده أن القياس هو: «استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما»⁽³⁾. فلا استخراج يعني اللزوم وهو من الناحية المنطقية أظهر للمعنى ويشمل الإثبات بالنسبة إلى حكم «الفرع» أو حمّله على الأصل أو إلحاقه به. وأما قول الشوكاني «حكم المذكور لما لم يذكر» ففيه رفع لفكرة الدور من جهة وفيه من جهة أخرى تنبيه - في اعتقادنا - على أن الحكم في كليهما يصير بعد القياس على درجة واحدة من القطعية واليقين، لأن ما سمي بحكم الفرع كان بالإمكان أن يكون في تقرير الله جل وعلا هو الأصل المعلن لو شاء الله ذلك وعندها يصير الأصل المزعوم هو الفرع بالقياس ولكن الله شاء ما شاء لحكمة قد لا يعلمها إلا هو،

(1) المصدر نفسه، ص 11.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، المكتبة العلمية، بيروت، 1980، ص 3-4.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص 198.

وهو: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»⁽¹⁾، ولهذا ذكر كلمتي «المذكور»
«وما لم يذكر» بدلاً من كلمتي الأصل والفرع.

وأما قوله «بجامع بينهما» فهو شامل للعلّة بنوعيتها المنصوصة والمستنبطة، أو
لأي شبه موجود بين المقيسين. والغاية في جميع الأحوال هو بيان معرفة حكم غير
منصوص على حكم وذلك بإلحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه في الكتاب
والسنة وذلك لوجود علّة جمعت بينهما، وهذا ما كان أشار إليه الإمام الشاطبي
(150-204هـ) من قبل بقوله: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على
سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه اتبعه، وإذا لم يكن فيه بعينه
طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد قياس»⁽²⁾. ولو أن الاجتهاد
أوسع من القياس.

ونختم التعريفات هذه بتعريف الفيلسوف والفقيه ابن رشد (520-595هـ)
للقياس الشرعي حيث يقول فيه: «(هو) إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع
بالشيء المسكوت عنه لشبه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلّة
جامعة بينهما ولذلك كان القياس الشرعي صنفين قياس شبه وقياس علّة»⁽³⁾.
والملاحظ هنا هو أن ابن رشد لا يدخل ما عرف عند بعض الأصوليين بقياس
الدلالة تحت مصطلح القياس: «لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة
تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ»⁽⁴⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 23.

(2) الإمام الشافعي، «الرسالة»، ط2، الحلبي، مصر، 1983م، ص25-26.

(3) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريفة، الجزائر، 1989م، ص4.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريفة، الجزائر، 1989م، ص4.

هذا عن بعض تعريفات القياس الأصولي وسنعود إليه (القياس) في الفصل
اللاحق. بمزيد من التفصيل وذلك عندما نتطرق إلى مظاهر العقلانية فيه من خلال
إظهار بنيته المنطقية.

وعن مشروعيته أو حجيته، وإن كان من الأصوليين من يأبى أن يتخذ
القياس مصدراً للتشريع وهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك قلة⁽¹⁾، فإن الأدلة على
مشروعيته ظاهرة بيّنة عند الجمهور ويمكن حصرها في أربعة مصادر: النص
القرآني، والنص السني، وعمل الصحابة (الإجماع) والمصدر العقلي.

I - الأدلة القرآنية:

إن النصوص الدالة على مشروعية أو حجية القياس في القرآن الكريم هي
أكثر من نص واحد نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ
الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا
وَوَدَّوْا أَنْهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ
فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي
الْأَبْصَارِ﴾⁽²⁾. هذه الآية التي جاءت بمعرض الحديث عن يهود بني النضير وجه
الاستدلال بها أن الله تعالى يخبرنا عما حاق بهؤلاء القوم من دمار وهلاك من
حيث لم يحتسبوا لما نكثوا العهد وخانوا الله ورسوله، وكان أن أجلاهم الرسول
ﷺ من ديارهم وبدؤوا يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وحتى لا ينزلق
المؤمنون إلى مثل هذه المواقف الدنيئة المخزية، تطلب الآية الكريمة من أولي

(1) هؤلاء هم الظاهرية والإمامية والمتكلم النظام، مع العلم أن مؤسس الظاهرية داود
يقول بالقياس الجلي وأن الذي شذ عن هذا هو ابن حزم الظاهري واتباعه ومن قبله
النظام المعتزلي.

(2) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 2.

الأبصار أي ذوي العقول السليمة النظر فيما حل بهؤلاء اليهود مقابل فعلتهم هذه، والاعتبار والاتعاظ فلا يفعلوا مثلهم لئلا يصيروا إلى ما صاروا إليه إذ العبرة في الآية بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وفي هذه الصورة العقلية عين القياس: «فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في «المجازة»: فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها: دفعا للاشتراك. والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع: فكان داخلا تحت الأمر»⁽¹⁾.

وهكذا، فلما تبين أن الاعتبار من العبور والعبور هو المجازة، والقياس مجازة بالحكم من الأصل إلى الفرع تبين أن القياس اعتبار، فضلاً عن أن «القياس اعتبار» هي قضية مسلمة لا تحتاج إلى دليل. ولما كان الاعتبار مأموراً به شرعاً «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» كان القياس الصحيح اعتباراً ومأموراً به شرعاً لتزادف الكلمتين من هذا الوجه. ثم أن القرآن لم يستخدم كلمة القياس واستخدم بدلها كلمة اعتبار لأن الاعتبار اسم مدح: «بخلاف اسم القياس فإنه ينقسم إلى حق وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجيء في القرآن مدحه ولا ذمه»⁽²⁾، وأن استخدامه في القرآن، لكونه يحتمل المدح والذم والصحة والفساد، لا يؤدي الغرض إلا مضافاً إلى غيره من الكلم وفي هذا قدح في بلاغة القرآن الكريم.

ومن ذلك قوله تعالى: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»⁽³⁾.

(1) الإمام الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص26.

(2) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998، ص135.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 83.

فهذه آية قرآنية، أهم ما يلفت النظر فيها كلمة «ردّوه» وكلمة «أولي الأمر» وكلمة «يستنبطونه». فأما الردّ فهو إلحاق أمر بأصله وأما أولي الأمر في مثل هذه الحال فهم العلماء على أحسن تقدير. والاستنباط فهو استخراج حكم من حكم نتيجة وجود علاقة تربط أو تجمع بينها. هذا ما يفهم من عموم اللفظ لا من خصوص سبب الآية التي كانت قد نزلت لما شاع خبر تطبيق رسول الله ﷺ أزواجه بين الناس فكان علي من استنبط من الرسول بطلان الخبر ولهذا قال ابن كثير: «ومعنى يستنبطونه أي يستخرجونه من معادنه»⁽¹⁾.

وإذا نظرنا إلى عموم اللفظ، وجمعنا كل ما قلناه آنفا وجدنا أن عملية الاستنباط هذه هي عملية عقلية بحتة وهي عين القياس ولا أهل لها إلا أولي الأبصار وهم العلماء الذين هم وحدهم القادرون على تحقيق أنماط الحكم وإلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص من الشارع: «فصارت هذه الآية كالنص في إثباته»⁽²⁾.

ومن المطابق لهذه الآية والمؤكد لها قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»⁽³⁾.

ومعنى الآية أن الله أمر المؤمنين بأن يحتكموا إلى كتاب الله وسنة نبيه في حال تنازعهم وذلك: إما بالرجوع إلى النص والبحث عن عين الحادثة وإما بإلحاق ما تنازعوا فيه ولم يكن فيه نص صريح بما فيه نص وبهذه العلاقة المتعدية من حكم المذكور إلى حكم ما لم يذكر يكونون قد حصلوا حكم الله في الأمر

(1) محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج1، ص417.

(2) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب)، أدب القاضي، تحقيق محي هلال سرحان، ج1، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص564.

(3) القرآن الكريم، سور النساء، الآية 59.

المتنازع فيه، ولهذا قال ابن كثير: «[ففي الآية] أمر من الله عزّ وجل بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة»⁽¹⁾. وفي هذا تكاتف بين العقل والنقل، وهذا عين القياس أيضاً.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽²⁾ وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾⁽³⁾.

هاتان الآيتان تدلان: «على أن ليس من حادثة إلا والله فيها حكم قد بينه من تحليل أو تحريم وأمر ونهي. وقد تجد أكثر الحوادث غير منصوص على أحكامها والمسكوت عنه أكثر من المذكور فدلّ على أن ما أخفاه مستتبط مما أبداه وأن الجلي دليل على الخفي لنص الكتاب تبيانا لكل شيء»⁽⁴⁾، «وليس في الكتاب [مثلاً] مسألة الجد والأخوة ومسألة الحرام إذا لم يكن الاقتباس من المعاني التي في الكتاب»⁽⁵⁾. وفي هذا دليل آخر على مشروعية أو حجية القياس وهو دليل قام على تكامل بين الدليل النصي والدليل العقلي.

هذه إذن بعض النماذج من النصوص القرآنية التي تثبت أن إعمال العقل هو الأصل الرابع من أصول التشريع بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع.

II / الأدلة السنية:

وأما عن الأدلة المستفادة من السنة على حجية القياس وبالتالي على إعمال العقل فهي الأخرى جاءت في أكثر من حديث صحيح، نذكر منها حديث معاذ

(1) محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ج1، ص408.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 38.

(3) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 89.

(4) الماوردي، أدب القاضي، ج1، ص565. وانظر كذلك: الرازي، المحصول، ج5، ص45.

(5) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص293.

ابن جبل لما أقرّه النبي ﷺ على اجتهد رأيهِ فيما لم يجد فيه نصاً وارداً عن الله أو عن رسوله، حيث قال شعبة: «حدثني أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: اجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ»⁽¹⁾.

وقد قال فيه ابن القيم الجوزية - رغم أن من المحدثين من طعن في سنده وفي متنته -: «فهذا حديث وإن كان عن غير مسمّين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث (...) ولا يعرف في أصحابه متّهم ولا كذاب ولا مجروح (...) كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به. وإلى هذا ذهب أبو حامد الغزالي من قبل لما قال: «وهذا حديث تلقته الأمة بالقبول ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلًا بل لا يجب البحث عن إسناده، وهذا كقوله: «لا وصية لوارث» و«لا تنكح المرأة على عمتها» و«لا يتوارث أهل ملتين» وغير ذلك مما عملت به الأمة كافة»⁽²⁾.

(1) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2، دار الكتاب العربي، 1998، ص194. وكذلك الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج3، ص99. والحديث رواه أبو داود في القضية 302/3 رقم 3592. والترمذي في الأحكام 16/3 رقم 1327، وقال عنه: ليس إسناده عندي متصل، ورواه أحمد في المسند 230/5، وغيرهم من المحدثين.

(2) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص293.

ومعنى هذا، أن هذه الأحاديث وأمثالها ليست موصولة من جهة الإسناد، ولما تلقتها الكافة عن الكافة بالقبول لم ينظروا إلى أسانيدها وكذلك كان حديث معاذ بن جبل وهو حديث، وإن كان مخصوصاً في تأصيل الاجتهاد بالرأي، فهو يتناول القياس من جهة العموم لأن القياس ليس إلا نوع من الاجتهاد بالرأي.

وجاء في الصحاح عن رسول الله ﷺ، في حديثه مع الجارية الخثعمية عندما: «قالت: يا رسول الله، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: رأيت لو كان على أهلك دين فقضيت به أكان ينفعه ذلك؟ فقالت: نعم، فقال لها: فدين الله أحق بالقضاء»⁽¹⁾.

والحديث هذا يعد نصاً صريحاً في إثبات القياس لكونه ﷺ ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء، وهذه ميزة القياس.

وبنفس المعنى، وعلى نفس الطريقة أجاب الرسول ﷺ عمر بن الخطاب لما سأله عن قبلة الصائم أو أنه قبل وهو صائم، فقال: «أرأيتم لو تميمضت بماء ثم مجحته أكنت شاربه؟!»⁽²⁾.

وبهذا يكون الرسول ﷺ قاس قبلة الصائم من دون إنزال على مضمضة الصائم من دون ابتلاع وكان الحكم أن مثل هذه القبلة لا تفسد الصوم لأنها شبيهة بمضمضة الصائم والعلّة الجامعة بينهما أنه لم يحدث في كلتا المقدمتين الموجب لإفساد الصوم.

(1) أنظر: الرازي، المحصول، ص52. والحديث أخرجه الإمام الشافعي في مسنده والإمام البخاري (300/3) ومسلم (97/9-98) ومالك في الموطأ (359/1) وغيرهم من الحديثين.

(2) المصدر نفسه، ص49. وكذلك: الغزالي، المستصفى، ص293. والحديث أخرجه أبو داود (779/2) والحاكم في المستدرک (431/1) وصححه على شرط الشيخين، وأحمد في المسند (21/1) وغيرهم..

ومن ذلك أيضاً ما جاء في الحديث الصحيح: «أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، وإنني أنكره، فقال له رسول الله ﷺ: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: قال فما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورك؟ قال: إن فيها لورقاً، قال: فأنى ترى ذلك جاءها؟ قل: يا رسول الله عرق نزعته، قال: ولعل هذا عرق نزعته»⁽¹⁾.

والنص هنا أيضاً غاية في الوضوح، يبين كيف قاس رسول الله ﷺ أحد نوعي الحيوان وهو ولد البشر على النوع الآخر وهو ولد الإبل. هذه بعض الأحاديث النبوية التي يستفاد منها من دون شك استعمال العقل وفي هذا ما يغنيها عن ذكر غيرها وهو كثير.

كل هذا كان يحدث والرسول ﷺ بين أصحابه والوحي ينزل يزامن الوقائع والأحداث ولم يكن من صحابته إلا الرجوع إليه كلما اقتضى الأمر ذلك.

III / أدلة الصحابة (الإجماع) على مشروعية استعمال العقل:

بعدما اكتمل الوحي، وانتقل الرسول ﷺ إلى جوار ربّه، والحوادث تتجدد وتتماثل، فما كان أمام الصحابة رضوان الله عليهم إلا التأسي برسول الله ﷺ مصداقاً لقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»⁽²⁾. فقاس صحابة رسول الله ﷺ ما لا نص فيه على ما فيه نص.

(1) أنظر: ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 191، 192. والحديث رواه البخاري في الطلاق (68/7-69)، وفي الاعتصام (125/9) ومسلم في اللعان (1137/2) رقم 1500 وغيرهم كأبي داود والترمذي والنسائي.

(2) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 21.

وقد روت أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه الوحي. ودل عليه قوله تعالى: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾⁽¹⁾. وليس الرأي إلا تشبيها وتمثيلا بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبه به. ولذا قال عمر: يا أيها الناس إن الرأي كان من النبي عليه السلام مصيبا فإن الله تعالى كان يسدده، وإنما هو منا الظن والتكليف، فلم يفرق إلا في العصمة⁽²⁾.

ولذلك، واعتمادا على حديث رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فجملواها وباعوها وأكلوا ثمنها»، حيث علل الرسول تحريم ثمن الشحوم بتحريم أكلها، استدل عمر بن الخطاب قياسا على التعليل نفسه في ردّه على سمرة بن جندب لما أخذ الخمر في عشور أهل الذمة وباعها⁽³⁾. ومعنى هذا أن الرسول ﷺ بيّن كيف أن اليهود قد أباحوا ما حرّم الله عليهم اعتمادا على المكر حيث قاموا ببيع الشحوم التي كان الله قد حرّم عليهم أكلها، فأكلوا ثمنها وجعلوا، وفقا للمكر والمراوغة، ما يعادل ما حرّم عليهم بالتبادل حلالا ولهذا لعنهم الرسول ﷺ. والعمل الذي قام به سمرة مماثل لما قام به اليهود وهو ما تفتن إليه عمر بن الخطاب بعد أن قاس عمل سمرة على عمل اليهود المذكورين في الحديث، ولما بلغه عمل سمرة بن جندب قال: قاتل الله سمرة وتلا الحديث.

ومن ذلك أيضاً أن الصحابة رضي الله عنهم جعلوا العبد على النصف من الحر في النكاح والطلاق من غير أن يكون في ذلك نص جلي إلا أنهم قاسوا ذلك على ما نصّ الله عليه وذلك في قوله: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ

(1) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 105.

(2) انظر: الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ص 294.

(3) أنظر: ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 201. وكذلك:

الغزالي، المستصفى، ص 294.

نَصَفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ⁽¹⁾. وقد ثبت هذا عن عمر - وغيره من الصحابة - أنه قال: ينكح العبد اثنتين⁽²⁾.

ومنه كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري عند توليته القضاء بالبصرة، وفيه: «الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال [وفي رواية: «أعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك»]. وفي أخرى «أعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك»]. ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها»⁽³⁾.

والمتفق عليه عند العلماء أن النصوص جميعها - نصوص روايات الكتاب - صريحة في المقصود متفقة في المعنى. والكتاب أهم النصوص التي اعتمد عليها القياسيون في الشريعة ورأوا أن الكتاب لم ينكره أحد من الصحابة، بل جميعهم اتفقوا على القول بالقياس ومنه فهو أول أصول الشريعة ولا يمكن لفقيه أن يستغني عنه. وفي هذا دليل الإجماع على أن إعمال العقل لمعرفة ما لا نص فيه أمر مطلوب من الشارع.

ولعمر ابن الخطاب مواطن كثيرة ثبت عنه فيها الاستدلال العقلي من غير أن يعارضه في ذلك أحد من الصحابة رضوان الله عليهم.

وثبت في كتب السيرة والأصول أن أبا بكر - الخليفة الأول -، على سبيل المثال، لما قاتل بني حنيفة مانعي الزكاة حتى تأديتها كان قد علل ذلك بالقياس

(1) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 25.

(2) أنظر: ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص201.

(3) المصدر نفسه ص132. وكذلك: الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ص54. والنص جزء من خطاب عمر وقد أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (135/10) والدارقطني (206/4) وآخرون.

حيث قاس الزكاة على الصلاة، وقد تبين ذلك من مسائلة عمر له حيث قال: «فكيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها؟» فقال أبو بكر: ألم يقل إلا بحقها؟ فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقام الصلاة، فلا أفرق بين ما جمع الله. والله لو منعوني عقالا مما أعطوا النبي عليه السلام لقاتلتهم عليه».

والممتنعون عن أداء الزكاة كانوا قد برّروا ذلك بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النص وقالوا: إنما أمر النبي عليه السلام بأخذ الصدقات لأن صلاته كانت سكنا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا، إذ قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾⁽¹⁾. فأوجبوا تخصيص الحكم بمحل النص؛ وقاس أبو بكر ومن وراءه الصحابة - وهذا عين الإجماع - خليفة الرسول على الرسول حيث الرسول ﷺ كان يأخذ للفقراء لا لحق نفسه والخليفة نائب في استيفاء الحقوق⁽²⁾.

ومثاله ثبت عن علي كرم الله وجهه في غير مناسبة ومنه أن عمر بن الخطاب شاور الناس في حد الخمر، وقال: إن الناس قد شربوها واجتزعوا عليها، فقال له علي كرم الله وجهه: إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فاجعله حد الفرية، فجعله عمر حد الفرية ثمانين⁽³⁾. وهذا قياس صريح قاس فيه علي شرب الخمر على القذف لأن الشرب مظنة القذف، فكان الحد واحداً.

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 103.

(2) أنظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص 286.

(3) أنظر: ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 203. والغزالي،

المستصفى، ص 287. والحديث رواه مالك في الموطأ (842/2) ورواه غيره.

ومنه أيضاً حكم الصحابة بإمامة أبي بكر رضي الله عنه علماً بأنه لم يكن في ذلك نص وأن كل ما قيل عن وجود نص عليه أو على عليٍّ أو على العباس إنما هو مجرد دعوى، ولو كان الأمر كذلك لما سكت المنصوص عليه على هذا الحق الجليل؛ وقالوا: رضي الله رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدينانا؟ فقاموا بذلك الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة⁽¹⁾.

والواقع أن الأقيسة من هذا القبيل عن الصحابة كثيرة ومتنوعة، والعبرة هنا من المثال والمثاليين وليس بمجرد كل النوازل التي تم فيها قياس. وخلاصة القول أن الصحابة بإجماعهم على حكم شرعي، جعل العلماء يتفقون على أن إجماع الصحابة هو من أقوى الأدلة التي يستند إليها مثبتو القياس حيث: «بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي»⁽²⁾.

IV / الأدلة العقلانية على حجية القياس:

أما عن الأدلة العقلانية التي تثبت أن استعمال العقل في توسيع التشريع مطلب إسلامي فهي كثيرة نذكر منها بادئ ذي بدء أن القياس دليل تؤيده الفطرة السليمة والمنطق الصحيح، والسبب في ذلك غاية في الوضوح والبساطة إذ لا خلاف بين بني البشر على الإطلاق في أن ما يجري من حكم على أحد المتماثلين يجري بداهة على الآخر لسبب بسيط أيضاً هو أن المساواة في العلة تجعل الفارق بين المتشابهين معدوماً ومن ثم ينتج عنه المساواة في الحكم، ثم وقد استقر: «في

(1) أنظر: ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ص202. / والغزالي، المستصفى، ص286.

(2) الشوكاني (محمد بن علي)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة الباب الحلي، مصر، ص303.

فطر العقول أن يستدل بالشاهد على الغائب»⁽¹⁾ فلا استدلال بالمعلوم على المعلوم لعلّة جامعة بينهما هو من باب الأولى والأرّجح فطرياً، ولهذا قال الإمام فخر الدين الرازي: «إن القياس يفيد ظن [دفع] الضرر - فوجب جواز العمل به (...) [ولـ] أن العاقل يعلم ببديهة عقله بأنه [لا] يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما، بل يجب - لا محالة - ترجيح أحدهما على الآخر، ونعلم - بالضرورة - أن ترجيح ما غلب على ظنّه خلّوّه عن المضرة، على ما غلب على ظنّه اشتماله على المضرة أولى من العكس، ولا يعني لجواز [العمل] بالقياس إلا هذا القدر»⁽²⁾.

ومن أدلة العقل أيضاً أنه معلوم لدينا أن نصوص الشارع محدودة متناهية والوقائع والحوادث مما يتعذر جرده أو حصره، ولما كان من العسير إن لم يكن من المحال تصور احتواء المتناهي لما يتعذر حصره وجرده، أو تعذر وجود نص خاص - من الناحية العملية المعتادة - في كل واقعة، كان من البدهة بمكان اللجوء إلى الاجتهاد ومنه إلى القياس الذي هو من أهم وسائله؛ وفي هذا يقول الشهرستاني (479-548هـ): «وبالجملة نعلم قطعاً وبقينا أن الحوادث والوقائع في العبارات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهد»⁽³⁾.

(1) الماوردي، أدب القاضي، ص 574.

(2) الإمام الرازي، الحصول في علم أصول الفقه، ص 98-99-100.

(3) الشهرستاني، الممل والنحل، تعديل وتقديم صدقي جميل العطار، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 160-161.

ويدعم هذا المذهب ابن رشد بقوله: «وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي»⁽¹⁾.

ثم إنه لمن المعلوم أن الشارع ما شرع حكماً إلا وكان من ورائه جلب مصلحة أو منفعة للناس أو دفع مفسدة أو مضرة عنهم.

فمثلاً إذا ما علمت أن شرب الخمر حرام بحكم النص لعله فيه هي الإسكار وهي تفسد العقل، وأن المصلحة التي من أجلها شرع الحكم تقتضي الحفاظ عليه، فإن العقل الذي أدرك هذه المصلحة سيقضي بتحريم كل شراب أو كل ما يسبب الإسكار لسبب بديهي عقلي قوامه مبدأ عدم التناقض إذ لا يتصور أن يقوم الشارع بتحريم مسكر وإباحة مسكر غيره في الوقت ذاته، وقد علمت مع المعتزلة أن العقل يحسن ويقبح إلا أننا لا نسلّم بأنه يشرع رغم امتلاكه لقدرة التحسين هذه والتقييح، وهي القدرة التي جعلت ابن تيمية (661-728هـ) يصرح بأن صريح المعقول موافق لصحيح المنقول.

ويقدم لنا الشاطبي دليلاً عقلانياً مقنعاً هو الآخر في الموضوع وقد بناه على أصل مفاده أن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق ويرى أن هذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة منها أنه يعطي قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه ويعلل ذلك بأن الخطاب الخاص ببعض الناس وما تبعه من حكم خاص كان واقعاً والوحي ينزل كثيراً من غير أن يؤتي فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع ولهذا، يقول الشاطبي، فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار شريعة، الجزائر، 1989، ص 2-3.

إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، بمعنى أن المراد منه العموم وإن انبنى على خطاب الخصوص لأن الخصوص هنا كان في إلحاق غير المذكور بالمذكور: فأرشدنا ذلك - يقول الشاطبي - إلى أنه لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها وهو معنى القياس وتأييد بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانشرح الصدر لقبوله⁽¹⁾.

وهكذا ظهر لنا جلياً كيف أن القياس حجة بدليل العقل، وبدليل القرآن والسنة والإجماع على نحو ما بيناه من قبل، وأن هذه الحجية اقتضتها الشريعة لأنها نزلت رحمة للعالمين ومراعاة لمصالح العباد ومسايرة لمستجدات كل عصر، فكانت بفضل هذا الاجتهاد والقياس المشروعين داعية إلى استعمال العقل وقبول أحكامه فيما لم ينص عليه الشارع أصلاً.

(1) الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد 2، دار الفكر، بيروت، ص 171-172.

الفصل الثاني

(1):

أ/ البنية المنطقية للقياس الفقهي.

ب/ المصالح المرسلة والاستحسان.

لقد عرفنا في الفصل السابق أهم تعريفات القياس الأصولي وتكاملها، وبيننا حجّة استعمال العقل من خلال حجّة القياس نصاً وعقلاً.

وفي هذا الفصل، وفي الفصل الذي يليه، فإن الاهتمام سينصب عموماً حول مظاهر العقلانية عند الأصوليين، ومن ثمة فمهمتنا هنا هي تتبع المواطن الفكرية البارزة التي نلمس منها النظر العقلاني عند الأصوليين، فكانت البداية في هذا الفصل مع:

أ/ البنية المنطقية للقياس الفقهي

لقد قسم العلماء القياس من حيث الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه، وقد ورد جميعها في القرآن⁽²⁾. غير أن هذا التقسيم لم يجد قبولاً لدى البعض منهم، ورأى هذا البعض أن ما عرف بقياس الدلالة لا يمكن إلحاقه

(1) الملاحظ هنا هو أننا لا نفصل بين الأصولي والفقيه لأن الفقيه لا يكون فقيهاً إلا بالأصول والأصولي المتضلع لم يكن ليدرك الأصول إلا وهو عالم بمجالات تطبيقاتها. ومن هنا فإننا نقصد بالأصولي الأصولي والفقيه معاً علماً بأن القياس الأصولي غير القياس الفقهي. فالأول يثبت الأصول والثاني يثبت الفروع، وكلاهما من إنتاج الأصولي.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريعة، الجزائر، 1989، ص4.

بأنماط القياس لأنه يبنى أساساً على دلالة اللفظ لا على أثر العلة، والدلالة تقوم على معنى اللفظ في الأصل، فكل ما اتسعت إليه دائرة دلالة معنى اللفظ في الأصل كان حكمه حكم الأصل، وبعبارة أخرى فهو لفظ خاص وهو الأصل المنطوق به وقد أريد به عام وهو الفرع المسكوت عنه. بينما القياس هو انتقال من خاص إلى خاص لعلّة أو شبه جامع بينهما. ونتيجة لوجود تطابق في الصورة بين القياسين من حيث الأركان كان الشبه بينهما كبيراً جداً، ولهذا يقول ابن رشد (595/520هـ): «إن المسكوت عنه [في القياس] يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ. وهذان الصنفان يتقاربان جداً لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق».

وأما قياس الشبه فهو لا يقوم على يقين بل على مجرد إدراك تقريبي هو أقرب إلى الفساد منه إلى الصحة، ولم يذكره الله سبحانه إلا على لسان المبطلين الذين خانهم الدليل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾⁽¹⁾، فكان الأصل في هذا القياس هو يوسف عليه السلام والفرع هو أخوه بنيامين، ولتبرير «سرقة» بنيامين ألحقوا الفرع بالأصل من غير دليل قاطع جامع، بل اعتمدوا في ذلك على مجرد شبه بينه وبين يوسف وهو الأخوة، ولما كان يوسف -في نظرهم- قد «سرق» من قبل فكذلك أخوه اليوم: «و هذا هو الجمع بالشبه الفارغ، والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة لو كانت حقاً، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شبه خال عن العلة ودليلها»⁽²⁾. ولما كان

(1) القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 77.

(2) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، ص 147.

هذا القياس خالياً من كل بعد عقلائي، فإن القرآن الكريم لم ينزله إلا المنزلة التي تناسب معطلي العقول ولم ينسبه إلا لهم والأمثلة من هذا في القرآن كثيرة.

وإذا تقرّر ما سبق أي تبين لنا أن ما عرف بقياس الدلالة هو من صنف الاستدلال المبني على اللفظ الخاص المتعدي إلى العام بجامع الدلالة اللفظية لا غير، وجاز لنا أن نخرجه من دائرة القياس القائم على الشبه بين المتماثلين، وأن ما عرف بقياس الشبه هو قياس متراوح من حيث دلالة مشروعيته بين الشك والفساد ولا يبلغ درجة اليقين بحال من الأحوال، ظهر لنا أن القياس الحقيقي الذي يتماشى والفطرة البشرية والذي نبّه إليه القرآن الكريم وخاطب وفقه ذوي العقول السليمة هو القياس المبني على العلة التي هي الشبه الحقيقي والتي تجعل العقل الفطري يجمع أو يلزم بين المتماثلين ويشركهما في الحكم، وهذا الوصف وحده هو الذي يرفع هذا القياس إلى درجة القطعية واليقين المنطقي في التحصيل.

ولهذا القياس أركان أربعة يجري وفقها ولا ينتظم إلا بها، فإذا انعدم ركن بطل القياس أو خرج عن قطعيته و يقينه. وأول أركانه هو وجود المقيس عليه أو المشبه به والمسمى عند علماء الأصول بالأصل وهو المعلوم ابتداءً بحكم نص الشارع عليه. ومثاله تحريم شرب الخمر لعلّة الإسكار. فالخمر هنا هو الأصل وقد نص الشارع عليه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾⁽¹⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 90-91.

وعن عائشة زوج النبي عليه السلام، أنها قالت: «سئل رسول الله ﷺ عن البتع، فقال: كل شراب أسكر فهو حرام»⁽¹⁾.

وعن ابن وعلّة المصري، أنه سأل عبد الله ابن عباس عمّا يعصر من العنب، فقال ابن عباس: «أهدى رجل لرسول الله ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ: «أما علمت أن الله حرّمها؟ قال: لا، فسارّه رجل إلى جنبه، فقال له ﷺ: بم ساررت؟ فقال: أمرته أن يبيعها، فقال له رسول الله ﷺ: إن الذي حرّم شربها حرّم بيعها، ففتح الرجل المزدتين حتى ذهب ما فيها»⁽²⁾.

فالحكم الشرعي الأصلي الوارد في هاتين الآيتين وفي هذين الحديثين هو تحريم الخمر على سبيل المثال لعلّة الإسكار.

فالقول: «كل شراب أسكر فهو حرام» إذن هي المقدمة الأصلية في القياس الأصولي وهي التي تعرف أو تقابل في القياس الشمولي المقدمة الكبرى وتصاغ عادة على الشكل التالي: كل مسكر حرام كما جاء في الحديث، وهو الركن الأول.

وأما الركن الثاني فيه فهو المقيس أو المشبه والذي يسمّيه الأصوليون بالفرع، ولم ينص الشارع على حكمه ويراد معرفته، ولا يتم ذلك إلا برده إلى حكم الأصل، ومثاله النبيذ المسكر والذي لم يرد في شأنه نص.

«فالنبيذ مسكر» هي المقدمة الفرعية من القياس الأصولي وهي ما يقابل في القياس الشمولي المقدمة الصغرى.

والركن الثالث في القياس هو حكم الأصل، وهو حكم الشارع في المقيس عليه وهو المستمد إما من الكتاب أو السنّة أو الإجماع، وهو الحكم نفسه المتعدي إلى

(1) أنظر: الموطأ للأمام مالك، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، الحديثان رقم 1538-

1541. والحديث الثاني في صحيح مسلم، باب المساقاة، رقم 2957.

(2) المصدر السابق.

حكم الفرع وعنه تلزم النتيجة المراد إثباتها وهي أن النبيذ حرام وهو ما يوازي في المنطق الشمولي، بناء على المقدمتين السالفتين، لزوم النتيجة: النبيذ حرام، وباختصار:

كل مسكر حرام

النبيذ مسكر

إذن النبيذ حرام

والركن الرابع في القياس هو العلة وهي أهم حد في القياس إذ قد تغنيا حتى عن ذكر الأصل⁽¹⁾ وهي الوصف الذي بنى الشارع الحكم عليه في الأصل، وبعبارة أخرى هي مناط الحكم وهي الوسط بين المتماثلين وسبب التقائهما وبها - إذا ما وجدت في الفرع - يتعدى حكم الأصل إلى حكم الفرع يقينا، وهي وحدها الموجبة للحكم، ومثالها كما في المثال السابق علة الإسكار الجامعة بين الخمر والنبيذ أو بالأحرى بين المحرّم والنبيذ. فقد بيّن الشارع أن تحريم الخمر كان لعلّة الإسكار وليس لغيره. فإذا علمت أن شرب النبيذ مسكرا أدركت أن حكمه حرام لأن العلة الموجبة للتحريم في حكم الفرع وهي الإسكار هي نفسها التي وجدت في الأصل فلزم عن ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع. والعلّة هذه التي هي الوسط بين الأصل والفرع هي التي تعرف في قياس الشمول بالحد الأوسط، وبهذا تظهر بداهة الصورة العقلية الموحدة بين القياسين والملزمة لتتأججهما وإن اختلف شكلهما.

ولعل هذا هو الذي دفع بابن تيمية (661-728هـ) إلى التأكيد على المماثلة بين القياس التمثيلي والقياسي الأرسطي الشمولي ردا على أولئك الذين يخصصون قياس التمثيل بالشرعيات وقياس الشمول بالعقليات لأن مبدأ الاستدلال فيهما

(1) انظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص193. وقد قدّم أمثلة واضحة على ذلك واختارها من الأحاديث النبوية.

واحد ذلك أن الحد الأوسط في القياس الشمولي والعلّة في قياس التمثيل سبب في صدق الكلية وبالتضمن في صدق الجزئية التي هي النتيجة إذ المعنى الكلي في الأخير ليس سوى مثال في الذهن لجزئياته⁽¹⁾.

فحقيقة القياسين إذن وصبغتهما العقلانية إنما مردّها إلى فكرة اللزوم الناتجة عن وجود العلّة المؤلفة بين الطرفين في القياسين أو الحد الأوسط، بغض النظر عن طبيعتها في كل الفلسفتين، فالوساطة هذه هي التي أعطت للقياس بنية عقلانية حقيقية جعلت النتيجة فيهما معاً محصلة تحصيلاً منطقياً صرفاً.

ونظراً لأهمية هذا الوسط الحركي المتمثل في العلّة والذي مكّن العقلانية الإسلامية من التكيّف مع كل المستجدات والوقائع المستجدة، اهتم علماء الأصول بالبحث العميق في العلّة ومسالكها وتعديتها المنطقية عند ثبوتها بالطرق العلمية المتكاملة التي أوجدوها وضبطوها مع مرّ العصور، وقد علمنا أن جمهور العلماء قد أجمعوا على أن اعتبار ومراعاة مقاصد الشريعة، وقد ثبت هذا الاعتبار بالاستقراء ودلت عليه علامات كان الشارع قد وضعها خصيصاً لذلك، هو أمر تعبدي⁽²⁾، أمر به الشرع، وندب به إليه القادرين عليه لكشف ما سكت عنه الشارع من الأحكام في غياب الدليل الشرعي القاطع على الحكم ولا يتم هذا إلا باستعمال العقل باعتبار أن: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»⁽³⁾، ذلك أن من خاصية

(1) أنظر: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ط3، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1977. ص118-119.

(2) أنظر مثلاً: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص183.

(3) الشاطبي، الموافقات، المجلد1، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ، ص211.

العلّة تقييد الحكم وتخصيصه وهو الذي نلمسه في أحكام العادة دون أحكام العبادّة في أغلب الأحيان الشيء الذي جعل نصوص هذه الأخيرة تخرج على أن تكون محل قياس عليها، ولهذا قال الشاطبي (ت790هـ): «فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد. والأحكام العادية تدور معه حيثما دار فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز (...)» وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص بخلاف باب العبادات»⁽¹⁾.

والذي نريد أن نحتفظ به هنا، من كلام الشاطبي، ونرشد إليه هو اللازم بداهة من هذا الذي ثبت بالاستقراء وهو أن الأحكام المعلّلة بالمناسب على أغلبيتها قائمة على أساس عقلاني، إذ العقل بفطرته قادر على تتبع المصالح واستقراءها وإظهار عللها أو المناسبة التي شرعت لها، فإذا ما أثبت هذه الحلقة المفصلية أي المناسبة ألحق كل علّة مناسبة بحكمها ومفصل كل فرع بهذا الأصل كلما كان الجامع بينهما العلّة نفسها.

وهكذا، وبتظافر جهود كل النظّار، تمكّنوا من إثبات التعليل العقلاني انطلاقاً من النصوص الشرعية ذاتها بعدما انتهوا إلى أن مراعاة المصالح واجتناب المفساد الدائرة كلها حول الكليات الخمس، هي من صلب مقاصد الشريعة، ولاحظوا أن الأحكام وإن لم تكن كلها معلّلة بصريح النص، فمنها ما هو معلّل تعليلاً ضمناً أملاه نظم لغوي معين بالوضع وهو الذي أشار إليه سيف الدين الآمدي (551-631هـ) حين قال: «وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل»⁽²⁾، فكان أن وجد من

(1) المصدر نفسه، ص213.

(2) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص366.

العلماء الحاذقين من عمد إلى ضبط المسالك التي تجعلهم يعيّنون العلة بكل دقة مما ليس بعلة متى سكت الشارع عن تعيينها، وقد استلهموا طرقهم هذه من الطرق الشرعية ذاتها حيث استبان لهم أنهم لما: «كانت الطرق الشرعية إما لفظاً وإما استنباطاً كانت طرق التعليل الشرعية إما لفظاً وإما استنباطاً»⁽¹⁾.

وبعد أن تقرر لديهم هذا وثبتوا عليه انتهى بهم الاجتهاد في العلة إلى طرق رئيسية ثلاث:

1- تحقيق مناط الحكم. 2- تنقيح مناط الحكم. 3- تخرّيج مناط الحكم.

والطرق جميعها تهدف إلى مراعاة العلة المناسبة للحكم، غير أنه في الحالتين الأوليتين تكون العلة منصوفاً عليها بأمارات لفظية ولم يبق سوى ضبطها بيقين، مع ملاحظة أن الحالة الثانية يمكن أن توجد ضمن الحالة الثالثة حيث «التنقيح» عندها يقترب من معنى «السبر والتقسيم». فعند الحالة الثالثة نجد أن الشارع ذكر الحكم وسكت عن علته، فلجأ النظّار إلى استنباطها بإعمال العقل والنظر، وكان هذا بعد أن تبين لهم أن العقل إذا كان قادراً بفطرته على إدراك وفهم المناسبة بين الحكم وعلته المنصوصة فهو أيضاً قادر على أن يتعرف على المناسبة التي تجعله يهتدي إلى استنباط علة الحكم المسكوت عن علته، وتبين عندهم في الأخير أن المناسبة بين الصفة والحكم مناسبة مشروعة، قادرة وكافية على إرشاد العقل إلى المسلك الذي يعرفه بالعلة، أو بعبارة أخرى أن معقولية المناسبة هذه تكشف عن تلازم بين الوصف والحكم كان الشارع قد أراده وأمر به، وهذا هو الذي أكّده الشاطبي في قوله: «وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات أعني الشارع»⁽²⁾.

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج2، المعهد الفرنسي، دمشق، 1965، ص775.

(2) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، ج1، ص134.

ونتيجة لهذا الفهم وقف العلماء على طريقين أساسيين:

الطريق الأول: هو طريق العلة المنصوصة أو النقلية وتشمل:

أ/ العلة المصرح بها في النص القرآني أو السنّي.

ب/ علة الإجماع التي صارت كالمنصوص عليها.

الطريق الثاني: هو طريق عقلاني عرف بطريق العلة المستنبطة، وعندها أفرغ النظّر وسعهم في ضبط مسالكها وانتهى بهم الجهد الفكري إلى حصرها في عشرة مسالك بعد أن كان المجتهدون الأوائل يكتفون بحدسها دون التصريح بها، وكان الإمام الشافعي (150-204هـ) أول من أسس لهذا العلم ودوّن معامله الكبرى في كتابه المسمى «بالرسالة».

ومن أهم هذه المسالك العقلانية نذكر أربعة منها باختصار شديد، كان علماء الأصول قد أجمعوا على أهميتها من حيث أنها جدّ إجرائية مع إظهار مدى عقلانيتها:

1- طريق المناسبة: وهي طريقة تعتمد أساساً على الفطرة السليمة لدى المجتهد ومفادها أن الوصف إذا كان مناسباً للحكم كان هو علته أو قل: «إثبات العلة بإبداء مناسبتها للحكم»⁽¹⁾. ولما كان قد تبين بالاستقراء أن مقاصد الشريعة إنما انبنت على أساس غايته جلب المصالح ودفع المفاسد، تقرر أن معيار المناسبة هو أن يكون الوصف المناسب موافقاً لهذا المقصد العام، وهذا عين مقصد الفطرة السليمة.

وذكر الرازي (544-606هـ) في هذا الشأن مذهبين: الأول: «أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً»، بمعنى جلب المصلحة ودفع المضرة

(1) أنظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص311.

وهي مقاصد من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما؛ وهو تعليل ذهب إليه علماء أصول الماتريديّة والمعتزلة وآخرين.

والثاني: هو: «الملائم لأفعال العقلاء في العادات»، فإنه يقال «هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة» -أي: الجمع بينهما في سلك واحد متلائم...⁽¹⁾ وهو تعليل قالت به الأشاعرة⁽²⁾. والمذهبان يحرصان كما هو ظاهر -وإن اختلفا- على فطرية المناسبة.

فالإنسان، بالعودة إلى فطرته، يستطيع أن يضبط جميع الأوصاف المناسبة لجميع أحكام العادات المتجددة، ومن أظهر مدارك فطرته درك المصلحة وجلبها وتمييز المفسدة ودروها: «وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم»⁽³⁾ ⁽⁴⁾ وارتسمت صورته المنطقية في العقول وفق قاعدة عامة تقوم أساساً على فكرة التداخل بين العام والخاص؛ مفادها أن علّة كل تشريع هي حفظ لإحدى الكليات الخمس منها حفظ العقل. والخمر حرّمت لأنها تشمل على وصف يزيل العقل. فالوصف المناسب إذن هو الإسكار. لكن الملفت للنظر أنه قد يكون لحل الحكم عدّة أوصاف وعلى المجتهد أن ينتهي إلى ضبط وصف مناسب واحد من خلاله تتعيّن عليّة ذلك الحكم. وإذا تعيّن للمجتهد وصفان مناسبان فالغلبة للذي تترجح عليّته: «وبالجمله فالأوصاف [إنما] يلتفت إليها إذا ظنّ التفات الشرع إليها، وكل ما كان التفات الشرع إليها - أكثر: كان ظن كونه معتبراً - أقوى وكلما كان الوصف والحكم -أخصّ: كان

(1) أنظر: الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، ط2، تحقيق د/فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص157-158-159.

(2) المصدر السابق.

(3) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص311.

ظن كون ذلك الوصف معتبراً- في حق ذلك [الحكم] أكد: فيكون لا محالة- مقدما على ما يكون أعَمّ منه»⁽¹⁾.

2- السير والتقسيم: «و هو دليل صحيح، وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلّل ولا علّة له إلا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فتعيّن الآخر»⁽²⁾.

ومنه فالتقسيم معناه، حصر الأوصاف الموجودة في الأصل والتي يمكن أن تكون علّة للحكم.

والسير معناه: اختبار كل وصف من هذه الأوصاف على أساس الشروط التي يجب توافرها في العلّة قصد تعيين الوصف الملائم لأن يكون علّة ذلك الحكم أو كما قال الإمام الجويني (419-478هـ): «معناه على الجملة أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتبّعها واحداً واحداً ويبيّن خروج أحدها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه»⁽³⁾. على أن يكون السير منحصراً لا منتشرأً، ومثاله: «أجمعت الأمة على أن حرمة الربا في البر معلّلة، وأجمعوا على أن العلّة إما المال، أو الكيل، أو الطعم؛ وبطل التعليل بالمال والكيل، فتعيّن الثالث»⁽⁴⁾ لأن المعروف من الشارع أنه لم ينط أحكامه في الربا بكون الأشياء الربوية مملوكة ولا بكونها مكيّلة فتعيّن عندها الوصف الثالث وهو الطعم.

ولعل أهم ما يلفت النظر هنا هو الصورة العقلانية لهذه الطريقة حيث الإبقاء على عنصر واحد إنما يعود ذلك إلى ما تتميز به العلّة من بداهة في

(1) الرازي، المحصول، ج5، ص217.

(2) الغزالي، المستصفى، ص311.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ط2، دار الأنصار، القاهرة، 1400هـ،
فقرة 772.

(4) أنظر: الرازي، المحصول، ج5، ص217، بتصرف.

الاستقلال بالتأثير إيجاباً ونegياً⁽¹⁾.

3- الدوران: «ومعناه أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف، ويتنفي عند انتفائه»⁽²⁾.

كالتحريم مع السكر في العصير أو زوال التحريم مع زوال السكر بصورته خلا أو كالتحريم مع السكر في الخمر وعدمه مع عدم السكر في الحليب، فدل على أن العلة في التحريم السكر، ومن هنا كان للدوران عمليتان متلازمتان، الأولى: وجود الحكم بوجود الوصف، والثانية انتفاء الحكم بانتفاء الوصف، لذا سُمّاه كثير من الأصوليين: الطرد والعكس؛ مع ملاحظة أن الدوران قد لا يكون إلا في حالة الوجود أو في حالة العدم، وقد يكون فيهما معاً، وصورته المنطقية تكمن في التلازم الاقتراضي الدائر بين أمرين بحيث كلما وجد الوصف وجد الحكم أو قل كلما وجدت العلة وجد المعلول، فدلّ على أن الوصف المتسبب في هذا التلازم هو عين العلة.

ومع هذا نتساءل: هل الأحكام الشرعية ترتبط دائماً بعلة لها من الناحية الصورية فتقوم عند قيام علة لها وتتخلف عند تخلفها؟

الواقع أن الاستقراء أثبت أن الحكم الشرعي يرتبط دائماً بعلة الظاهرة المنضبطة بالمسلك أو المسالك السالفة الذكر والمعتبرة مظنة لحكمته، وإلا كيف نفسر أنه كلما قام الدليل على العلم بأن الوصف الظاهر المنضبط لم يعد مظنة لحكمة الحكم، فقد أثره وارتفعت صفته وبطل أن يكون علة حقيقية. فعقد البيع مثلاً هو علة لنقل الملكية من البائع إلى الشاري لعلة تكمن في التراضي بين الطرفين

(1) أنظر: محمود يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت

مل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 104.

(2) الرازي، المحصول، ج 5، ص 207.

والدال على الحاجة إلى البيع والشراء، فإذا ما انتفت هذه العلة بحيث يتم البيع تحت الإكراه مثلاً فإن حكم البيع يبطل لأن في الإكراه رفعاً لعلّة التراضي.

وهكذا فالأحكام الشرعية من الناحية الصورية ترتبط دائماً بعللها حيث تقوم بقيامها وتخلّف بتخلّفها، ويتضح لدينا أكثر أن نتائج القياس مرهونة بوجود الحد الأوسط، وقد أجمع النظار على أنه إذا تم ضبط هذا الحد أي العلة، فإن هذه العلة تصير ملزمة وموجبة للحكم ولو أن الاختلاف قائم في نوعية هذا اللزوم. فذهب بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور إلى أنه يفيد الظن بالعلية، لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاته وإنما هي علاقة منصوبة فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن أنه مصرف⁽¹⁾، ويذهبون إلى أن الدوران هو: «أقوى ما يثبت به العلل. وذكر أبو الطيب الطبري (348-450هـ) أن هذا المسلك من أعلى المسالك المظنونة، وكاد يدعي إفضائه إلى القطع»⁽²⁾.

4- تنقيح المناط: «هو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقرن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم»⁽³⁾، بمعنى بذل الجهد من أجل تهذيب ما نيط به الحكم من أوصاف لا دخل لها في العلية، وضبط علته الشرعية الصحيحة.

وانطلاقاً من هذا التعريف قد يظهر للبعض أن تنقيح المناط ليس سوى السير والتقسيم لأن كليهما يقوم على البحث والاختبار وانتقاء ما يصلح واستبعاد ما لا

(1) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص221.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، فقرة 796.

(3) المقدسي (ابن قديمة)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذاهب الإمام

أحمد ابن حنبل، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص249.

يصلح وهو الذي قال به الإمام الرازي إذ نفى وجود الفارق بينهما حين قال: «فهذا [تنقيح المناط] هو طريقة السبر والتقسيم - من غير تفاوت أصلاً»⁽¹⁾. والحقيقة غير ذلك لأن مسلك السبر والتقسيم يعمد إليه المجتهد لمعرفة علّة الحكم وقد انعدمت لديه العلّة المنصوصة أصلاً. أما تنقيح المناط فيكون عندما يدل نص على علّته وتكون هذه العلّة مقترنة بعدة أوصاف دون أن يتم تعيين وصف بعينه على أنه العلّة، فيلجأ المجتهد إلى تهذيب علّة الحكم. وقد ردّ الشوكاني (1173 - 1250هـ) على الرازي (544-606هـ) بأن بينهما فرقاً ظاهراً وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلّة إما استقلالاً أو اعتباراً، وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلّة⁽²⁾.

والهدف من هذه الطرق كلها هو إرساء قواعد منهج دقيق كفيل بأن يقضي على الاختلاف في المنطلقات التي ينطلق منها كل مجتهد، ومن ثم الوصول إلى قياس معياري سليم وقطعي.

والطرق السالف ذكرها هي طرق متداخلة ومتكاملة فيما بينها، الواحدة تعضد الأخرى وتكملها من غير تكرار في الوظيفة، فكانت بمثابة نسق محكم لا يقبل التكرار ولا يسمح بالتناقض. وبه ضمن المجتهدون السبيل إلى أهم حد في القياس، العلّة التي هي العصب الحيوي والحركي فيه، والتي من دونها يتعطل القياس عن الإنتاج، إنها الوساطة الضرورية في كل بنية منطقية قياسية، صورية كانت أو مادية.

ولما ثبت لدينا مطلقاً أن من وراء كل حكم شرعي جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وهذه هي أهم وأعم قاعدة شرعية، أمكننا القول إن مقاصدها الثابتة

(1) الرازي، المحصول، ج5، القسم 2، ص231.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص222.

مبنية على مبدأ العلّة الشرعية، وأنه متى عرفنا هذه العلّة عرفنا ليس فقط أحكام الوقائع الآنية بل وحتى المستقبلية منها مثلما عرفنا وسنبقى نعرف بفطرتنا السليمة الثابتة أن الثلاثة أكبر من الاثنين وأن المقول على الكل مقول على أجزائه وأن لكل معلول علّة أو سببا كافيا. ومن ثمة فالبنية المنطقية للقياس الشرعي يصير لها من الضمان والوثوق على قدر إيماننا وثقتنا نحن بدرجة ارتباط الأحكام الشرعية بعلمها وبمدى سلامة هذا الارتباط.

أما وقد عرفنا هذا الارتباط وهذه العلّة من طريقين: طريق النقل وطريق العقل، فإنه لم يعد هناك ما يدعو إلى التشكيك ولا إلى الطعن فيما ينتج عن هذه البنية المنطقية الشرعية، وأن كل شك أو طعن إنما هو تشكيك وطعن في العقل نفسه: «فإن قول الشارع: «حرمت الخمر لكونها مسكرة» - يقتضي إضافة الحرمة إلى كل إسكار، وذلك يدل على أن العلّة - هي الإسكار: فوجب أن يترتب الحكم عليه أينما وجد»⁽¹⁾ لأن الذي: «علم علّة الحكم - في الأصل - ثم علم حصول مثل تلك العلّة - في الفرع - فإنه لا بد وأن يعلم ثبوت الحكم في الفرع»⁽²⁾.

ويذكر الإمام الرازي (544-606هـ) على أن أكثر المتكلمين اتفقوا على صحة القياس في العقليات ومن ذلك نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد؛ وقالوا: «لا بد من جامع عقلي، والجامع أربعة: العلّة، والحد، والشرط، والدليل» ويذكر أن أقوى الوجوه هو الجمع بالعلّة؛ ولما كان القياس يعتمد على مقدمتين فإنه: «يلزم من العلم بتبينك المقدمتين: حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع» وبعبارة أخرى: «إذا رأينا الحكم حاصلًا في صورة معينة، ثم قامت الدلالة على أن المؤثر - في ذلك الحكم - هو الوصف الفلاني، ثم قامت الدلالة على أن ذلك الوصف،

(1) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج5، القسم 1، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص122.

حاصل في هذه الصورة الثانية - : لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية»⁽¹⁾. وهذا هو عين الصورة المنطقية وبنائها.

وقد تقرّر هذا الذي قال به الإمام الرازي (544-606هـ)، وبالموازاة مع الصورة المنطقية للقياس الشمولي، فإننا لا نختلف إذا قلنا إن العامل المشترك بين المنطقيين الشمولي والتمثيلي، من حيث الصورة المنطقية، هي فكرة علاقة اللزوم بين المقدمات والنتائج وأن مصداقية العلاقة هذه وشرعيتها تكمن في وجود حد أوسط جامع بين المقدمات والذي به يتم التعدي إلى النتائج أو الأحكام وهو ما يعرف بالعلّة في قياس التمثيل الأصولي، وهذه العلاقة - علاقة العلية - هي مدرك عقلي صرف وهو الأمر الذي جعل أبا حامد الغزالي يؤكد أن: «العلّة توجب المعلول»⁽²⁾ والأمر كذلك في الشرعيات، لأن مبدأ مراعاة الشريعة لمصالح المكلفين وتعليل أحكامها بهذه المصالح مبدأ كلي عام أبدي جمع بين الأصوليين الحنفيين والمالكيين والشافعيين والحنبلين، بل وجمع الأصولي المعتزلي والأصولي السني الأشعري لأنهم - وبالإجماع - يعدونه معلوماً من الدين بالضرورة⁽³⁾.

والفرق هنا ليس إلا ظاهرياً فإذا كان الانتقال في القياس التمثيلي يظهر في شكل انتقال من الجزء إلى الجزء فذلك لأن مقدمته الكبرى حذفت منه فقط ولأن إجراء التمثيل لا يكون إلا عند معرفة العلة التي هي الحد الأوسط في القياس الشمولي، بل في بعض الحالات، وقد نص الشارع على المقدمة الكبرى، يكون الانتقال في القياس التمثيلي من الكل إلى الجزء تماماً كما في القياس الشمولي وذلك كقول الشارع: «كل مسكر حرام»، والنبذ مسكر، فالنبذ إذن حرام.

(1) المصدر نفسه، ص335.

(2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، دار المعارف، ج1، ط2، مصر، ص120.

(3) الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، الجزء 2، دار الفكر، ص28-29.

ونحن إذ نقول بهذا التقارب، فإننا وضعنا جانباً كون هذا اللزوم هو لزوم اندراج ماهوي بين الحدود كما هو الحال عند أرسطو أو لزوم إيجاب أو عادة كما هو الحال عند المفكرين المسلمين لأن المسألة هذه هي مسألة كلامية خارجة عن مجال انشغالنا الذي هو إبراز وإقرار البنية المنطقية للقياس التمثيلي بنفس الدرجة التي هي عليها في القياس الشمولي.

وفكرة اللزوم المنطقية هذه، هي فكرة يشترك فيها كل قياس بما في ذلك الاستقراء بوصفه انتقال من بعض الأجزاء - أو كلها عند الاستقراء التام - إلى الكل وهو الأمر الذي كان قد أكدته برتراند رسل (B. Russel 1872-1970) حيث يقول: «ترجع الأهمية الأساسية للزوم الصوري إلى أنه متضمن في جميع قواعد الاستنباط»⁽¹⁾. وهو الأمر نفسه الذي كان قد نبّه إليه الإمام ابن تيمية (661-782هـ) وقد جعل اللزوم مبدأ لجميع أنواع الاستدلال مع وجود فارق في الدرجات يتراوح بين اليقين والرجحان والظن، و: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه»⁽²⁾. ويرجع ابن تيمية درجة اليقين في القياس إلى مادة القياس قبل صورته لأنه: «إذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صور قياس التمثيل أو صورة قياس الشمولي فهي واحدة»⁽³⁾، والفارق إن وجد فهو في أن لزوم «التمثيل» في أغلبه مادي قبل أن يكون لزوماً معنوياً، أي لزوم يتم وفق التساوق بين الوقائع الذي ينجر عنه تساوق في المعاني، بينما لزوم «الشمول» هو لزوم صوري بالدرجة

(1) برتراند رسل، أصول الرياضيات، ترجمة محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، ج1، دار المعارف، مصر، 1958، ص85.

(2) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ص163.

(3) المصدر نفسه، ص201.

الأولى، مجاله العقل المجرد إذ القياس عند أرسطو: هو برهان يتم فيه وضع أشياء ينتج عنها شيء آخر غير هذه المعطاة بالضرورة لمجرد توفر هذه المعطيات المجردة وذلك سواء تعلّق الأمر بمقدمات جدلية أو برهانية كما يذكر ذلك أرسطو نفسه⁽¹⁾.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هو: ما مصدر هذا «المعطى» الذي يجعل من المقدمات مقدمات قطعية صادقة؛ بعبارة أخرى ما الذي يرفعها إلى درجة المقدمة البرهانية أو إلى درجة القطع أو الصدق؟

لقد رأينا مع أرسطو كيف أن المبادئ الأولية هي التي تحدد قطعية أو عدم قطعية هذه المقدمات أي أن شرعية المقدمات تستند إلى المبادئ الفطرية للعقل أي إلى الحدس. وإذا فحصنا مقدمات القياس الأصولي وجدناها هي الأخرى قطعية الدلالة لأنها تستند إلى مصدر قطعي، يقول الشاطبي (ت790هـ) في هذا: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه. أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية. وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً (...) والمؤلف من القطعيات قطعي»⁽²⁾. ولهذا السبب يضيف الشاطبي فيقول: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلى قطعية (...) وهي إما عقلية كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاث الوجوب والجواز والاستحالة وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً»⁽³⁾.

(1) Voir : Aristote , Organon III, Les premières analytiques, trad. , J.Tricot , J. Vrin, Paris, 1936 (25b, I, 4, 30-35,P.13).

(2) الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج1، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص12-13.

ثم إن الاتفاق في الأمة حاصل بل وحتى من سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: «وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين (...) بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»⁽¹⁾.

وقد علمنا في فصل سابق كيف أن أصل الشريعة، الأصل الكلي الأول معلوم بالبدهة السليمة إذ: «تقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلى من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل (...) وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»⁽²⁾.

ثم إذا علمنا أن الحدس الذي هو مصدر المقدمات البرهانية له مصدران: مصدر عقلي ومصدر حسي وضعي إذ الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي أدركنا أن الكليات الشرعية التي هي من جملة الوضعيات - لأن العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات الأفراد - تجاري العقلية في إفادة العلم اليقيني، فإذا أضفنا هذا إلى ذاك استوت الشرعيات مع العقلية بهذا الاعتبار وهي ثابتة لا تتبدل⁽³⁾.

وإذا كنا نجد فيما ذهب إليه أبو حامد الغزالي (ت505هـ) بعض الاستثناء في مقابلته بين المقدمات العقلية والفقهية بعد أن أكد أن: «لا مخالفة بينهما في

(1) الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج1، دار الفكر، بدون تاريخ، ص15.

(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1982، ص45.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد1، ج1، ص44. إذ جزء من الفكرة هنا مستوحى من فكرته.

صورة القياس»⁽¹⁾ يقول: «وإنما يتخالفان في المادة ولا في كل مادة، بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقلیات يصلح للفقہیات، ولكن قد يصلح للفقہیات ما لا يصلح للعقلیات كالظنیات»⁽²⁾، فإننا قد وجدنا فيما ذهب إليه ابن تیمیة ما یسند القول إن الشرعیات تجاری العقلیات فی الیقین وقد رأى أن دعوى المشائیین الذین لا یقبلون إلا القضايا البرهانية العقلية، لأن القضايا الحسية والتجريبية والمتواترة (الإخبارية) إنما: «یختص بها من علمها بهذا الطريق [الحواس أو التجربة أو الخبر]. فلا تكون حجة على غیره، بخلاف غیرها فإنها مشتركة یتحتج بها على المنازع»⁽³⁾، هي دعوى باطلة.

فالناظر فی القول یجد أن المشائیین یردون حجة هذه القضايا لأنها قضايا غیر مشتركة بین كافة الناس؛ وانطلاقاً من هذه الفكرة نفسها رد ابن تیمیة هذه الدعوى لأن القضايا الحسية.. هي الأخرى مشتركة بین الناس من حیث مصدرها وأسبابها، فالحواس واحدة ومشتركة لدى جمیع الناس مما یجعلهم - دون استثناء - یشترون فی رؤية الأشياء كما یشترون فی القضايا الحسية النابعة من التجربة وفی موضوع الخبر؛ ثم إن القضايا التجريبية إنما تتقرر بالحس من حیث المصدر وبالعقل من حیث التألیف العلیّ لأجزائها - وهو أمر قد تقرّر الیوم وبث فیہ أصحاب المذهب التجريبي الحديث والمعاصر - ومن ثمة فدعوى المشائیین هذه لم یعد لها ما یررّها وأن قضايا القیاس الأصولي لكونها ترتد فی الأخير إلى الحسیات المشتركة أصبحت فی درجة واحدة من حیث الیقین المادي مع العقلیات؛ وهذا هو الذی - بالإضافة إلى صورتها - یجعل من البنية المنطقية للقیاس الأصولي غاية فی الوثاقة، ویجعل منها بنية عقلانية بنفس درجة البنية المنطقية للقیاس الشمولي.

(1) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط3، دار الأندلس، بیروت، 1981، ص150.

(2) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط3، دار الأندلس، بیروت، 1981، ص150.

(3) ابن تیمیة، کتاب الرد على المنطقیین، ص 92.

وبهذا نكشف مرة أخرى عن مظهر آخر مضىء من مظاهر إبداعات العقلانية وعلى هذا المستوى من مستويات الفكر الإسلامي الأصيل، وكم هي حاجتنا اليوم كبيرة إلى مثل هذا الإبداع وإلى مثل هذا البعد العقلاني الذي يجعلنا نتكيف مع واقعنا الحاضر من غير أن نطمس أصالتنا أو نصير غيرنا.

ب/ المصالح المرسلة والاستحسان.

تبعنا في المبحث السابق من هذا الفصل مظهرا من أهم مظاهر العقلانية الإسلامية وذلك من خلال كشفنا عن البنية المنطقية للقياس الأصولي التي وجدنا أنها تكافئ البنية المنطقية للقياس الشمولي من حيث سلامة الصورة الزومية للقياس ومن حيث صدق نتائجها المتوقف بالدرجة الأولى على الصدق المادي للمقدمات.

وسنحاول في هذا المبحث من نفس الفصل الكشف عن مظهر آخر من هذه العقلانية وذلك من خلال عرضنا لموضوع المصالح المرسلة والاستحسان وإظهار نسبة الحاجة إلى العقل في ضبط هذه المصالح وبناء أحكامها.

لقد اتفق جمهور العلماء على أن اعتبار مصالح العباد عامة مقصود شرعا، واعتبارها من حيث وصفها الشارع كذلك ثابت باستقراء أحكام الشريعة نفسها. والمصلحة هذه تتحقق وفق قاعدة عامة تتلخص في جلب المنفعة ودفع الضرر عن الناس ولا يتأتى ذلك إلا بالمحافظة على الضروريات أولا ثم الحاجيات ثانيا فالتحسينات ثالثا التابعة لكل كلية من الكليات الخمس المتمثلة في: إقامة الدين وإحياء النفوس وعدم إتلاف المال وحفظ النسل والعقل من الفساد.

والمصالح قد تكون عامة في حق الخلق كلهم وقد تمس أغليتهم وقد تختص بأحد منهم والعام مرجح على الغالب والغالب مرجع على ما دونه.

ومن هذه المصالح أقسام، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي (450 - 505هـ):
«المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها،
وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها»⁽¹⁾.
فالقسم الأول ما يرجع أصله إلى قياس وهو معتبر شرعا. والقسم الثاني ويشمل
المصالح الملغاة التي يترتب على اعتبارها إلغاء مصلحة أرجح منها، وقد تكون
منصوصة، كما قد يكون الإلغاء عندها مثلا إلغاء للمصلحة الخاصة في مقابل الإبقاء
على المصلحة العامة، وعندها يصير الاعتبار هنا أو الإلغاء مشروطا. وأما القسم
الثالث فهو المقصود بالبحث هنا وهي المصالح المرسلّة والمستحسنة ويراد بها المعاني
التي يحصل من إناطة الحكم بها وبنائه عليها جلب منفعة للخلق أو دفع مفسدة
عنهم: «و لم يشهد لها من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين»⁽²⁾.

وهنا نتساءل: إذا كان هذا النوع من المصالح لم يشهد له من الشرع
بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، فماذا يشهد له بالاعتبار؟ أهو شاهد العقل أم
شاهد الهوى؟ وإذا شهد له أحدهما فإلى أي مدى ينفرد هذا الشاهد باعتبار هذه
المصالح وضبط أحكامها؟

وإذا بدأنا القول بأن شاهد الهوى تنعدم فيه الحكمة بإجماع كل العقلاء وقد
شهد الشرع بذلك في أكثر من موضع من آي القرآن ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا
دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽³⁾.

(1) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص 173. / أنظر كذلك: الشاطبي، الاعتصام، الجزء

2، ضبط وتصحيح / أحمد عبد الشافي، دار شريفة، الجزائر، ص 352 وبعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

(3) القرآن الكريم، سورة ص، الآية 26.

فإذا أزحنا هذا الشاهد عدلنا إلى شاهد العقل الذي نعتقده سبيل الرشاد والحكمة، ولذلك كان الحكماء هم أعقل الناس وأقربهم إلى الحق من سائر الناس بعد الأنبياء والرسل، وقد أشاد بهم القرآن في كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾. كما جعل الشارع مناط التكليف العقل.

فإذا ثبت هذا جاز لنا القول إن العقل هو الشاهد الذي هو وراء اعتبار المصالح المرسلة وهو ما قد يشفع لبعض الفرق التي تعتمد العقل كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي، لكن هل يمكن التسليم بهذا الذي ذهبت إليه هذه الفرق مطلقاً؟

لاشك أنه إذا سلمنا أن المصلحة المرسلة هي كل ما لم ينص الشارع على حكمه ولم يقم أي دليل شرعي على اعتباره أو إلغائه سلمنا أن لا شيء وراء اعتبارها غير العقل.

غير أن هذا العقل، وقد أدرك حقيقة مبادئ الشرع وتشبّع بها وبنى عليها أحكامه الفرعية المقيسة وأدرك أن وراء هذه الشريعة المرنة مقاصد تنتهي جميعها عند مصب المصلحة العامة والكلية التي مفادها جلب المنافع للناس ودفع المضار عنهم ما لم تعارض نصاً شرعياً، أدرك هذا العقل أن اجتهاده مهما كان عقلاًانياً فإن هداه إنما هو هدى مستمد من هدى الله ومستند إليه، ومن هذه المساند العامة قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية، 12.

(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 6.

(3) القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 78.

إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»⁽¹⁾ وقول رسوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»⁽²⁾ الذي يعني أن ما شرع لنا من الدين مرفوع عن المكلفين في حالة الضرر ومنه فإننا نرى أن المصلحة المرسلة هي الوصف المناسب الذي يدركه العقل والملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو رفع مضرة والذي لا نص أو دليل عليه سواء من حيث الاعتبار أو عدم الاعتبار، إلا أن العقل في ذلك لا يخرج عن القواعد العامة المشار إليها آنفاً، وفي هذا ما يكفي - عند جمهور العلماء - لأن يخرج العقل عن دائرة التشريع وأحكامه مهما بدت مجردة فإنها لا تخرج عن كونها مركبة في إطار مبادئ الشريعة العامة وهي مبادئ تتطابق ومبادئ العقل الصريح تمام التطابق.

ومهما يكن من أمر، فالذي يهمنا هنا هو الكشف عن البنية المنطقية التي يتم بها ضبط أحكام هذه المصالح المرسلة أو المستحسنة.

من هنا نرى أن المتبع لأعمال نظار هذا العلم الأصولي يجد أن من العلماء من رفض اعتبار المصالح المرسلة حجة لاعتقاد أن مصدرها محض العقل والعقل ليس بمشروع، وكثير منهم اعتبرها حجة وتمسك بها كالإمام أبي حامد الغزالي والإمام البيضاوي (ت685هـ) وغيرهما، ووصفوها شروطاً تضبطها. ومن العلماء من سواها بالاستحسان واعتبرها حجة، وأصل استدلالها عنده مقدم حتى على القياس التمثيلي⁽³⁾ واسترسل فيها استرسالاً وقد اقتصر ذلك على قسم العادات لكونها جارية على المعنى المناسب الظاهر للعقول دون العبادات التي لا يلتفت فيها إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، ودون أن يخرج في قسم العادات

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 107.

(2) أنظر: الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص357.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج1، ص16-17.

عن قصد الشارع ولا أن يناقض أصلاً من أصوله بدليل أن للمعنى المحصل في هذا الباب جنساً اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، إنه إمام المدينة المنورة، الإمام مالك رحمه الله، وقد وضع لهذه المصالح شروطاً أهمها:

- أن تكون من قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، أي أن يكون الوصف مناسباً للحكم بحيث إذا أضيف الحكم إليه كان معقول الإنابة.

- وأن يراعي فيها مقصود الشارع وذلك بأن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله.

- وأن يكون العمل بها مؤدياً إلى رفع حرج لازم في الدين⁽¹⁾.

والتأمل في هذه الشروط تجعله يكشف عن بنية منطقية هامة خلاصتها أن الأصل الكلي يجري مجرى العموم في الأفراد أو بعبارة منطقية أخرى يجري مجرى (المقول على الكل مقول على أجزائه) بحيث:

إذا كانت مقاصد الشريعة معتبرة شرعاً وفق الوضع المعقول⁽²⁾ جلب مصلحة أو درء مفسدة أو رفع مضرة.

وكان قصد المصالح المرسله غير المنصوص عليها لا يخرج عن هذه المقاصد ولا يناقضها. كان الحاصل أن قصد المصالح المرسله معتبر شرعاً جلب مصلحة أو درء مفسدة أو رفع مضرة، ومنه يمكن إنشاء الصورة المنطقية التالية:

(1) أنظر: الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص 366-367.

(2) وفي نظر المعتزلة اعتبار المصالح والمفاسد هو بحسب ما أداهم إليه العقل، والشرع كاشف بمقتضى ما أداه العقل وهذا ما يعرف عندهم بقاعدة التحسين والتبجيل. /أنظر:

الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 29.

كل ما كان جلباً لمصلحة أو درءاً لمفسدة أو رفعاً لمضرة وفق قصد الشارع فهو مباح شرعاً.

المصالح المرسلة المعتبرة جلب للمصالح ودراء للمفاسد أو رفع للمضار وفق قصد الشارع

إذن المصالح المرسلة المعتبرة مباحة شرعاً.

ولكي نوضح الأمر أكثر نلجأ إلى المثال التالي:

من المصالح المرسلة التي استقاهها الإمام مالك (93/ 179 هـ) من عهد الصحابة وجعلها مبرراً يستند إليه في مذهبه مصلحة جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ وليس ثم نص على جمعه وكتبه.

فقد روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه وهو من أقرب مقربي الرسول عليه الصلاة والسلام حيث تربى في بيته وأحد حفاظ القرآن الكريم، قال: أرسل إليّ أبو بكر رضي الله عنه [بعد] مقتل أهل اليمامة، وإذا عنده عمر رضي الله عنه قال أبو بكر: (إن عمر أتاني فقال): إن القتل قد استمرّ بقراء القرآن يوم اليمامة، وإنني أخشى أن يستمرّ القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير، وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قال: فقلت له: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال لي: هو - والله - خير.

فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري له، ورأيت فيه الذي رأى عمر (...). ورد أبو بكر على زيد بعد أن سألته هو الآخر: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ هو والله خير... وقد تم ذلك وهو عمل لم ينقل فيه خلاف عن أحد الصحابة⁽¹⁾.

(1) أنظر: الشاطبي، الإعتصام، ج (2)، ص 354.

والأمثلة من هذا كثيرة، والحاصل أن كل ما جرى وفق الأصل الكلي فهو مباح شرعاً لأن ما جرى على الأصل الكلي يجري بالتضمن على أجزائه، وغاية الأصل الكلي مجملاً هو كما لخصه رسول الله عليه الصلاة والسلام في قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

فإذا تقرّر هذا واستقام، استقامت وتقرّرت لدينا الصورة المنطقية التالية:

كل ما فيه رفع للضرر وجلب للمصلحة وفق وضع الشارع مباح
وجمع القرآن فيه رفع للضرر وجلب للمصلحة وفق وضع الشارع

إذن جمع القرآن مباح.

وهذه صورة منطقية مكافئة -من جهة- للقياس الأصولي الذي يكون فيه الأصل مصوغاً في شكل قضية كلية، وعندما تثبت القضية الكلية بالنص أو الإجماع فإن القضايا الجزئية تثبت بثبوتها عن طريق التضمن كما ذهب إلى ذلك النظام⁽¹⁾ (ت 231 هـ)، أو كما ذهب ابن تيمية (661/ 728 هـ) إلى أن القضية الكلية إذا كانت: «معلومة بنص المعصوم، فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال بقياس التمثيل»⁽²⁾، وأصل استدلال القضايا المرسلة من هذا القبيل، ولعل هذا الذي جعل الإمام مالك يرجع أصل الاستدلال على القضايا المرسلة والاستحسان إلى هذا الأصل الكلي ويقدمه على القياس التمثيلي⁽³⁾ لما فيه من قوة التلازم بين الطرفين طرف قصده الشارع جملة وهو الأصل وطرف داخل تحت هذا القصد بالتضمن.

(1) أنظر: الغزالي، المستصفى، ص 272.

(2) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، ص 245.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، ج 1، ص 16-17. / والإعتصام، ج 1، ص 371.

ومن جهة أخرى فإننا نجد هذه الصورة المنطقية مطابقة لصورة الشكل الأول من القياس الشمولي القائم على مبدأ: المقول على الكل مقول على أجزائه؛ ولعل هذا ما أدى بالإمام الشاطبي إلى استخلاص ما جملته: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح (...)» وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبني على هذا الأصل⁽¹⁾. والأمثلة في هذا المجال كثيرة إلى درجة أنه جاء عن الإمام مالك أن الاستحسان الذي هو مساو للمصالح المرسلة تسعة أعشار العلم، وحتى الاستحسان الذي عرفت به الحنفية أو المذهب الحنفي أرجعه العلماء أيضاً إلى نفس أصل المصالح المرسلة وسقط بهذا إحراج أولئك الذين كان يعتقدون أن الاستحسان بدعة بقولهم إنه إذا كان الاستحسان بدليل فلا فائدة لهذه التسمية وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن.

ونجد في القرآن ما يقدح في مذهبهم هذا أكثر كقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾⁽³⁾ وغيرها من الآيات. وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»⁽⁴⁾، ولا تكون الرؤية هنا إلا بالعقل.

وذكر الشاطبي (ت790 هـ) أن الاستحسان معتبر شرعاً عند الإمام مالك وأبي حنيفة: «والذي يستقري في مذهبهما أنه يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين. هكذا قال ابن العربي -قال- فالعموم إذا استمر، والقياس إذا أطرده، فإن مالكا

(1) الشاطبي، الموافقات، المجلد الأول، ج 1، ص 16.

(2) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 55.

(3) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 15-17.

(4) أنظر: الشاطبي، الإعتصام، ج 1، ص 370.

وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى -قال- ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس»⁽¹⁾.

والذي يظهر من هذا القول أن الاستحسان عمل بالترجيح إذ يعدل المجتهد عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى ما يخالفه لوجه أقوى يقتضي هذا العدول عنده، ولا يكون الترجيح عندها إلا بالعقل الذي يزن شبه المعادلة ليعدل عن الراجح إلى الأرجح.

ويبدو أن من الحنفيين من يفرق بين القياس الضعيف والقياس العلي القوي، وقد عرفنا مع مالك كيف أنه يقدم الاستدلال المصلحي المرسل على القياس التمثيلي للسبب الذي ذكرناه، ولهذا السبب - في اعتقادنا - يقول بعض الحنفية في الاستحسان: «إنه القياس الذي يجب العمل به، لأن العلة كانت علّة بآثرها: سمّوا الضعيف الأثر قياساً والقوي الأثر استحساناً، أي قياساً مستحسناً، وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين، وهو يظهر من استقراء مسائلهم في الاستحسان بحسب النوازل الفقهية»⁽²⁾، ومثاله:

ترك مقتضى الدليل في السير لتفاهته ونزارته لرفع المشقة، وإثار التوسعة على الخلق. ومن ذلك إجازة العلماء التفاضل في السير في المراتلة الكثيرة كما أجازوا البيع بالصرف إذا كان أحدهما تابعا للآخر وبدل الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما مع العلم أن الأصل في جميعهما المنع لما في الحديث من أن «الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل سواء بسواء، وأن من زاد أو إزداد فقد

(1) المصدر نفسه، ص 370.

(2) المصدر نفسه، ص 370.

أربى». ووجه ذلك كله أن التفاه هو في حكم العدم وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف⁽¹⁾.

وفي هذا استدلال بأصل كلي فيه أكثر من نص ويمكن ترجمته إلى الصورة المنطقية التالية:

كل ما كان فيه حرج ومشقة مرفوع عن المكلف
والنزارة أو التفاه اليسير من المعاملات حرج ومشقة

إذن النزارة أو التفاه اليسير في المعاملات مرفوع عن المكلف.

وفي هذه البنية المنطقية ما يطابق تماماً الشكل الأول من القياس الحملي. وقد استقر هذا الأمر في أذهان المجتهدين المثبتين لحجية المصلحة المرسلّة واستقام لديهم بعد أن أدركوا أن الأصل في أحكام الشريعة كلّها أنها تقوم بقيام عللها وتدور معها وجوداً وعدماً. ثم إن هذه العلل لا بد أن تشتمل على مصلحة أو مضرة تتماشى والحكم الذي أقرّه الشارع أمراً كان أو نهياً. وقد ثبت هذا، فلم يعد هناك ما يحول دون الاستدلال بالمصلحة المرسلّة عند غياب النص أو ما يعادله من إجماع أو قياس خاصة وقد أدرك جمهور العلماء أن مصالح العباد في تكثّر وتجدد مستمرين وهذا ما يتناسب طرداً مع أن الشريعة تناسب وتلائم كل الأمكنة والأزمنة والأحوال ماضيها وحاضرها ومستقبلها وفي هذا مرتع خصب للعقلانية الإسلامية ومظهر آخر من مظاهرها لا يخفى على ذوي الأبواب.

(1) أنظر الشاطبي، الإعتصام، ج (2)، ص 373.

الفصل الثالث

المناظرة كما عرفها أهل الاختصاص: «هي علم يعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب ونفيه أو نفي دليله مع الخصم (...) والآداب الطرق، وموضوع هذا العلم البحث. وتطلق المناظرة أيضا في اصطلاح أهل هذا العلم على النضر في الجانين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب (...) وكان غرضهما من ذلك إظهار الحق، والصواب يسمى ذلك التوجه [بين الخصمين] بحسب الاصطلاح، مناظرة وبجثاً...»⁽¹⁾.

والمتتبع الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي يجد أن علم المناظرة هذا قد ظهرت بواذره في عصر الخلافة الراشدة قبل أن يعرف شيوعا واسعا في القرن الرابع الهجري حتى لا تكاد مدينة كبيرة تخلو من عقد تلك المجالس بين كبيرين من علمائها ولا سيما في العراق وفي خراسان. وكانت تعقد أمام الوزراء والكبراء ويحضرها كثير من أهل العلم الشيء الذي جعلها في أعين الكثير تحيد عن مقصدها العلمي الخالص⁽²⁾ سواء من حيث المبدأ أو الدافع إليها أو من حيث النتيجة المتوخاة.

وغرضنا هنا ينحصر في تتبع مظاهر العقلانية الإسلامية من خلال عرضنا لبعض النماذج من المشاهد الفكرية لبعض المناظرات العلمية الهادفة إلى كشف

(1) التهانوي، كشف اصطلاحات القانون والعلوم، ج2، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1969، ص 1652.

(2) أنظر: الشيخ محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار شريعة، الجزائر، ص335.

الحق وتثبيته وإبطال الباطل وردّه وفق منطق عقلي صرف. وكانت البداية في تاريخ هذا النوع من الفكر مع البديهة الفطرية حيث الفكرة فيها لم تكن تحتاج إلى تأمل طويل ولا إلى بحث معمق بل كانت الفكرة فيها تساير المواقف الطارئة التي لا تدع للخصم فيها مجالاً واسعاً للتفكير والتأمل، ومع ذلك كانت تأتي فيها الأحكام قوية مبنية على حجج لا ترد، سلاحها في ذلك قوة البديهة أو الفطرة السليمة التي تفحم الخصم ولا يردّها إلا المعاند المكابر.

ولكي يتكشف لنا هذا العقل البديهي الفطري أكثر نعود بذاكرة التاريخ إلى عهد الخليفة عليّ كرم الله وجهه لنقف وقفة عند المعركة التي نشبت بينه وبين معاوية والتي أفرزت لنا نوعاً من المناظرات الخالدة حيث ظهر فيها الإدراك الفطري المباشر بكل عنفوانه وصفائه. وكشف لنا عن عقلانية جدالية فطرية مصقولة بطريقة محكمة ومقنعة.

فبعد مقتل عثمان الخليفة، بويع عليّ أميراً للمؤمنين. غير أن معاوية، الذي كان والياً على الشام، والسياسي الداهية عمرو بن العاص، الذي التحق به، وأتباعهم رفضوا البيعة ما لم يتم القصاص من قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه. والواقع أنهما وجدا (معاوية وعمرو) في الحادثة الفرصة المناسبة لانتزاع مقاليد الحكم.

وحاول عليّ كرم الله وجهه أن يعالج الأمر في بدايته بالحكمة فأرسل رسلاً إلى الأقطار الإسلامية منهم سيرة الجهنّي إلى معاوية بالشام، غير أن معاوية لم يجبه وأعادته رفقة رسوله قبيصة العبسي الذي حمّله كتابه إلى عليّ. ولما أتاه، دفع إليه طوماراً، ففض عليّ ختمه فلم يجد فيه أي كتاب، وكانت أولى المناظرات بينهما، فقال عليّ للرسول: «ما وراءك؟»

قال: آمن أنا؟

قال [عليّ]: نعم إن الرسول لا يقتل.

قال: ورائي أنّي تركت قوما لا يرضون إلا بالقود.

قال [عليّ]: ممّن؟

قال: من خيط رقبتك وتركت ستين ألف شيخ تبكي تحت قميص عثمان وهو منصوب لهم قد ألبسوا منبر دمشق.

قال عليّ: أمني يطلبون دم عثمان ألسن موتورا كثره عثمان؟ اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان نجا والله قتلة عثمان إلا أن يشاء الله، فإنه إذا أراد أمرا أصابه، أخرج.

قال: وأنا آمن؟ قال [عليّ]: وأنت آمن⁽¹⁾.

والتأمل في هذا الحوار الجدلي يكشف من خلال ردّ عليّ عن عقلانية فطرية تهوى إظهار الدليل ومقارعة الحجة بالحجة. فهو يتساءل عن كيفية إلزامه دم عثمان وهو لا يدري من قتله وفي موضع المظلوم العاجز المبتور حقّه وقد خرج من معركة الجمل ليجد نفسه أمام فتنة معاوية تتفاقم. فكانت المواجهة في البداية إذن بهذه الصورة العقلانية الفطرية الهادئة القائمة على أصل كلّ في الدين وفي العقل مفاده عدم التكليف بما لا يطاق، وعليّ لم يكن في مقدوره -و الفتنة كما علمت - فعل أكثر مما فعل. و هي صورة إذا ما ترجمت إلى الصورة المنطقية الصناعية كانت كالآتي:

كل موتور عاجز عن الأخذ بثأر عثمان

وأنا (عليّ) موتور كثره عثمان

إذن أنا عاجز على الأخذ بثأر عثمان.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، إدارة الطباعة المينرية، مصر، 1356هـ، ص104.

وبعد تبادل الرسل وتأهب معاوية للقتال رأى عليّ كرم الله وجهه أن لا مفرّ من القتال. وكانت الحرب قرب الفرات ليقتتلوا حيناً ويتبادلوا الرسل حيناً آخر. وبعد قتال شديد دام أياماً ظهرت لمعاوية وعمرو بن العاص دلائل الهزيمة فكان منهما أن لجأ إلى المكر والخداع. وكان الرأي لعمرو بن العاص وكان من مكره قوله لمعاوية: «هل لك في رأي أعرضه عليك لا يزيدنا إلا اجتماعاً ولا يزيدهم إلا فرقة؟ قال: نعم، قال: نرفع المصاحف ثم نقول لما فيها هذا حكم بيننا وبينكم فإن أبى بعضهم أن يقبلها وجدت فيهم من يقول: ينبغي لنا أن نقبل فتكون فرقة بينهم وإن قبلوا ما فيها رفعنا القتال عنا إلى أجل»⁽¹⁾.

ولا تخفى على أحد هذه الصورة المنطقية الدقيقة التي لجأ إليها عمرو بن العاص ومادتها مادة قياس الإحراج وخلاصتها:

دلائل الحرب تنذر بالهلاك والمخرج في أن نرفع كتاب الله حكماً بيننا وبينهم إن أبى البعض قبل الآخر، فتكون فرقة بينهم،
وفي هذا مخرج لنا.

وإن قبلوا التحكيم كلهم رفعنا عنا القتال إلى أجل،

وفي هذا مخرج أيضاً لنا.

ورفع أتباع معاوية المصاحف منادين هذا كتاب الله بيننا وبينكم وكان الذي توقعه عمرو بن العاص ودبّ الخلاف بين جماعة عليّ: طائفة تواصل القتال وقائدهم الأشتر وأخرى قالت: «نجيب إلى كتاب الله»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 161.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ورغم تدخل عليّ وكشفه لحقيقة معاوية وعمرو بن العاص وأنهم: «ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن [قائلاً] أنا أعرف بهم منكم قد صحبتهم أطفالاً ثم رجالاً فكانوا شر أطفال وشر رجال. ويحكم والله ما رفعوها إلا خديعة ووهنا ومكيدة (...)» فإني إنما أقاتلهم ليدِينُوا بحكم الكتاب فإنهم قد عصوا الله فيما أمرهم ونسوا عهده ونبذوا كتابه»⁽¹⁾، فقد أرغموه على المودعة وقبول التحكيم.. وكان لهم ذلك.

ومن غير أن نطيل في سرد وقائع هذه الحرب، لأن غرضنا إنما هو تتبع بعض أولى المناظرات الفكرية التي كانت بحق مظهراً من مظاهر العقلانية الإسلامية الفطرية، نورد هذا النص الذي خاطب به الأشتر أولئك الذين أبوا إلا أن يوقفوا الحرب، فقال لهم: «يا أهل العراق يا أهل الذل والوهن أ حين علوتم القوم وظنوا أنكم لهم قاهرون رفعوا المصاحف يدعونكم إلى ما فيها وهم والله قد تركوا ما أمر الله به فيها وسنة من أنزلت عليه (...)» أمهلوني عدو الفرس فإني قد طمعت في النصر. قالوا: إذن ندخل معك في خطيئتك. قال: فخبروني عنكم متى كنتم محقّين أ حين تقاتلون وخياركم يقتلون؟ فأنتم الآن إذا أمسكنم عن القتال مبطلون أم أنتم الآن محقّون فقتلكم الذين لا تنكرون فضلهم وهم خير منكم في النار. قالوا: دعنا منك يا أشتر قاتلناهم الله وندع قتالهم لله. قال: خدعتم واتخذتم...»⁽²⁾.

في هذه المناظرة نجد الأشتر، لكي يقنع أصحابه ويلزمهم الحجة يلجأ إلى اعتماد أهم مبدأ فطري وهو المبدأ الذي كان أرسطو قد أطلق عليه اسم: مبدأ

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبادئ وأوثقها، إنه مبدأ عدم التناقض⁽¹⁾ الذي هو علامة صحة العقل وسلامة استدلاله، والجامع بين الإقرار بهذا وبين عدم العمل به أي معارضته إنسان متناقض. والتناقض هو علامة ضعف العقل، وهو أحط صفة تنسب إلى العاقل، وهذا هو الذي أراده الأشتر في مناظرته القوم حيث اعتمد مبدأ عدم التناقض - قصد ذلك أم لم يقصد - الذي من خلاله كشف للذين أوقفوا الحرب أنهم سفهاء متناقضون في القول والعمل حيث ركب عليه قياسا محرجا وصورته هي:

إما أنكم كنتم محقين حين قاتلتم أهل الشام ومن ثمة فأنتم حين أمسكنكم عن قتالهم مبطلون.

وإما أنكم الآن حين أمسكنكم عن قتالهم محقون ويكون قتلاكم الذين لا تنكرون فضلهم وهم خير منكم في النار.

لكنه محال أن يكون خيركم من القتل في النار

فأنتم إذن حين أمسكنكم عن القتال مبطلون.

وهذا قياس استثنائي منفصل من الضرب الأول من الشكل الأول، وهو القياس الذي يعرف عند علماء الأصول والمتكلمين بالسير والتقسيم، وقد استخدموه كوسيلة فعالة في إثبات الوصف المناسب للحكم أي علة الحكم. وهو قياس مادته تستند إلى أصل كلي في الدين، من ذلك قوله تعالى في الذين خرجوا عن جماعة المؤمنين: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾⁽²⁾. وقوله ﷺ في أن

(1) Voir: Aristote, La métaphysique, Trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1996, G.1005b-12/21.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 115.

الحق مع الجماعة المؤمنة: «إن الله لن يجمع أمتي إلا على الهدى»⁽¹⁾. وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن أمتي لا تجمع على ضلالة»⁽²⁾ وقوله تعالى في مآل أهل الإيمان: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»⁽³⁾ وغيرها من النصوص كثير.

وخلاصة هذا الأصل أن كل الذين التزموا سبيل جماعة المؤمنين هم على الحق وحسن أولئك مصيراً، ومن ثم فهم الأحق بالإتباع، ورمز هذه الجماعة ممثل في عليّ كرم الله وجهه، فهو صهر رسول الله وابن عمّه وأول الصغار المعتنقين للإسلام ولم يتأخر عن أي غزوة قادها رسول الله ﷺ خاصة منها غزة بدر الكبرى وهم الذين قال فيهم عليه الصلاة والسلام: «(...) وما يدريك لعل الله اطلع على من شهد بدرًا فقال اعملوا ما شئتم قد غفرت لكم...»⁽⁴⁾ فأنى لهم أن يكونوا من أهل النار!؟

وأما الذين حادوا عن سبيل هذه الجماعة فهم على الباطل وساء أولئك مصيراً.

ولما كان اتباع عليّ هم الذين يمثلون الجماعة واتباع معاوية هم الفئة المسلحة عنها فقد أصبح ظاهراً قتال الفئة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله وأصله يعود إلى قوله تعالى: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ»⁽⁵⁾ وأمر

(1) الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، مسند القبائل، رقم الحديث 25966.

(2) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، رقم الحديث 3940.

(3) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 127.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، رقم الحديث 2785.

(5) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية 9.

الله هنا هو الدخول أو بالأحرى العودة تحت راية الجماعة المؤمنة المتمسكة بجبل الله المتين وتجنب البغي والفتن والشقاق والعمل على حفظ مكونات الأمة من الهلاك والزوال وعلى رأسها حفظ الدين وحفظ النفس.

وبعد أخذ ورد أرغم علي على الخديعة واتفق الجميع على التحكيم، وانتهى الأمر إلى أن يكون عمرو بن العاص ممثلاً لإتباع معاوية وأبو موسى الأشعري ممثلاً لإتباع أمير المؤمنين بالرغم من مراجعة عليّ لأتباعه في اختيارهم لأبي موسى الأشعري لكنهم أصروا على اختيارهم.

واجتمع الموفدان بعد أن اشترط فيهما بأن يعملوا بما في كتاب الله لا يعدوانه فإن لم يفعلوا نقض الاتفاق، وكانت الوثيقة التي حرّراها بعد أن اقتضى الأمر من عليّ أن يتنازل عن إمرته: «هذا ما تقاضى عليه عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان (...) إننا ننزل عند حكم الله وكتابه وأن لا يجمع بيننا غيره (...) وما لم يجدها في كتاب الله فالسنة العادلة..»⁽¹⁾.

قرأ الكتاب على اتباع معاوية فرضوا به لكنه لما قرئ على اتباع عليّ صاح منهم عروة بن أديّة: «.. تحكّمون في أمر الله الرجال لا حكم إلا لله»⁽²⁾. وكانت أول نافذة تفتح على فتنة الخوارج. وقد اضطررنا إلى سرد هذه الوقائع ملخصة حتى يتبين لنا بكل وضوح منطق وحجة كل فرقة على حدة.

ولما قيل لعلي: إن الأشتر لا يقر بما في الصحيفة ولا يرى إلا قتال القوم قال عليّ:

«وأنا والله ما رضيت ولا أحببت أن ترضوا فإذا أبيت إلا أن ترضوا فقد رضيت وإذا رضيت فلا يصح الرجوع بعد الرضا ولا التبديل بعد الإقرار إلا أن

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج3، ص 162.

(2) المصدر نفسه، ص 163.

يعصى الله ويتعدى كتابه فقاتلوا من ترك أمر الله»⁽¹⁾.

والمأمل في ما جرى بين عليّ وأتباعه الرّاضين - الرافضين للتحكيم يكشف عن عقل ثاقب يدير من خلاله عليّ حواراً مع أتباعه كاشفاً لهم عن زللهم تارة وعن تناقضهم تارة أخرى مستنداً في ذلك إلى أصول كلية شرعية.

فبعد أن رأينا من قبل كيف أن فئة من أتباع عليّ والتي ليست بالقليلة حثت عليّاً على أن يقبل التحكيم حين رفع معاوية وأتباعه المصاحف على أسنّة رماحهم، بل أكرهوه على ذلك، حتى إذا ما تم الأمر على النحو الذي رأينا، صاحوا: «لا حكم إلا لله»، وتنگّروا للتحكيم بعد أن قبلوه، بالرغم من أن الموفدين طلب منهما أن لا يحتكم إلا لكتاب الله، وفي موقفهم هذا لعمرى تناقض عجيب.

وقد رد عليّ موقف هذه الفئة التي أوقعت نفسها في هذا التناقض وسفّهت بذلك أحلامها معتمداً في ذلك على أصل كلّ في الدين استمدّه من قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾⁽²⁾. ولو شئنا ترجمة هذه الصورة الفكرية إلى الصورة المنطقية الصناعية لكان شكلها كالاتي:

كل من عاهد كان عليه واجب الوفاء بالعهد

وأنتم عاهدتم القوم على التحكيم

إذن عليكم واجب الوفاء بالعهد.

(1) المصدر نفسه، ص 163.

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 34.

أما وقد ناقضتم العهد من غير عذر مشروع فأنتم متناقضون في موقفكم هذا، وفي تناقضكم سفه لعقولكم وخروج عن أمر الله وأنتم في زعمكم الداعون إليه.

وتم التحكيم لاحقاً، في الوقت الذي اتفق عليه، وكانت المكيدة. فقد تحايل عمرو بن العاص - تماماً كما توقع عليّ - على أبي موسى الأشعري لغفلة فيه حيث خلع هذا الأخير علياً ومعاوية وجعل الأمر شورى بين المسلمين تماماً كما اتفقا، وقام بعده عمرو ليقول: «...وأنا أخلع صاحبه كما خلعه، وأثبت صاحبي معاوية، فانه وليّ ابن عفان والطالب بدمه وأحق الناس بمقامه...»⁽¹⁾ وهنا كانت الخديعة لأن المتفق عليه هو خلع الرجلين وجعل الأمر شورى بين المسلمين. ولزم عن هذا أن نقض العهد من أساسه.

وعلى الرغم من هذا، وإظهار عليّ تناقض وضلال الفئة التي اعتزلته وإلزامها الحجة إلا أنها أبقت على الفتنة بل وذهبت إلى حدّ تكفيره وطالبته بالتوبة.

وطلبا للحق والتزاماً بقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽²⁾ لم يتوقف عليّ أمير المؤمنين على مناظرة القوم وكشف ضلالهم كلما أتاحت الفرصة لذلك. ومن ذلك أنه بعث بـابن عباس إليهم (الخوارج) وطلب منه أن لا يعجل إلى جوابهم وخصومتهم حتى يلحق به، غير أنه لم يصبر على ذلك وهم يكلمونه في الأمر..

وبعد أن تحرى عليّ عن طريق رسوله زيد بن النضر رأس القوم فيهم خرج إليهم عليّ وهم يخاصمون ابن عباس فأمره بالانتهاء عن كلامهم ثم تكلم فحمد الله

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 3 نص 168.

(2) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

وأثنى عليه ثم قال: اللهم إن هذا مقام من أفلح فيه كان أولى بالفلاح يوم القيامة ...
وطلب زعيمهم فقالوا هو ابن الكواء.

فقال عليّ: فما أخرجكم علينا؟

قالوا: حكومتكم يوم صفين.

قال: أنشدكم بالله أتعلمون أنهم حيث رفعوا المصاحف فقلتم نجيبهم إلى كتاب الله، قلت لكم إني أعلم بالقوم منكم إنهم ليسوا أصحاب دين ولا قرآن، إنني صحبتهم وعرفتهم أطفالاً ورجالا فكانوا شر أطفال وشر رجال، امضوا على حكم وصدقكم، فإثما رفع القوم هذه المصاحف خديعة ودهنا ومكيدة، فرددتهم علي رأيي، وقلتم: لا، بل نقبل منهم، فقلت لكم: اذكروا قولي لكم ومعصيتكم إيائي، فلما أبيتم إلا الكتاب اشترطت على الحكمين أن يحييا ما أحيا القرآن، وأن يميتا ما أمات القرآن، فإن حكما بحكم القرآن فليس لنا أن نخالف حكما يحكم بما في القرآن الكريم. وإن أبيا فنحن من حكمهما براء.

قالوا: فخبّرنا أترأه عدلاً⁽¹⁾ تحكيم الرجال في الدماء؟

فقال: إنا لسنا حكمنا الرجال إنما حكمنا القرآن، إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال.

قالوا: فخبّرنا عن الأجل لم جعلته بينك وبينهم؟

(1) هنا يشيرون إلى الآية الكريمة التي كان ابن عباس حاججهم بها وهي ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (المائدة: من الآية 95). وكانوا قد قالوا له: أو تجعل الحكم في الصيد والحدث يكون بين المرأة وزوجها - وهذه آية أخرى (الآية 35) من سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾... - كالحكم في دماء المسلمين. أنظر: محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934، ص166.

قال: ليعلم الجاهل. ويثبت العالم، ولعل الله عز وجل يصلح في هذه الهدنة هذه الأمة، ادخلوا مصركم رحمكم الله، فدخلوا من عند آخرهم.

فإذا تأملنا هذه المناظرة أمكننا أن نستخرج منها ثلاث صور فطرية منطقية دقيقة يمكن تحويلها إلى الصور الصناعية الآتية:

الصورة الأولى:

كل من يقبل بالتحكيم فهو ملزم به
وأنتم (الخوارج) قبلتم بالتحكيم

إذن فأنتم ملزمون به.

ومنه فالخروج عنا باطل. وهذه الصورة هي من صور الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الأرسطي.

الصورة الثانية:

نحن (عليّ) رفضنا التحكيم وتبنأنا بالخديعة بناء على تجربتنا معهم
ومعرفتنا بهم. فلما أبيتم إلا الكتاب، اشترطنا إحياء ما يحييه الكتاب وإماتة ما يميت
الكتاب، وقلنا:

إن حكم الموفدان بما في الكتاب التزمنا
وإن خالفا ما في الكتاب كنا من حكمهما براء
لكنّهما خالفا ما في الكتاب

إذن نحن من حكمهما براء.

ومنه فالخروج عنا باطل. وهذه الصورة من صور القياس الشرطي المتصل وهو من ضروب الإثبات أو الوضع بالوضع.

الصورة الثالثة:

كل من نطق بما في القرآن حَكَّم القرآن وليس الرجال
ونحن لم ننطق إلا بما في القرآن

إذن نحن حَكَّمنا القرآن وليس الرجال.

وهذه الصورة هي كسابقتها من صور الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي.

غير أن هذه الفئة مع كل ذلك لم تلتزم الحق وما انفكت أن عاودت إحياء الفتنة.

ولما تبادى الخوارج في ضلالهم، وقد قتلوا أحد أصحاب رسول الله ﷺ⁽¹⁾ لقوله عدلا في عليّ، وقالوا لعليّ لما طالبهم بقاتل هذا الصحابي الجليل: ولئن ظفرنا بك لقتلناك، أتاهم عليّ في جيشه، وقبل قتالهم، كانت المناظرة الآتية، وهذا بعضها:

عليّ: ماذا نقمتم منّي؟

الخوارج: (...) نقمنا عليك نحو إمرة أمير المؤمنين عن إسمك في الكتاب (...).
لما نازعك معاوية في ذلك.

عليّ: فعلت مثل ما فعل رسول الله ﷺ يوم الحديبية (...). [وبهذا يكون عليّ قد أشهر في وجوههم الأصل الرابع من أصول الدين - وهو لم يكن قد عرف

(1) هذا الصحابي الجليل هو خباب بن الأثر.

بعد كمعرفة صناعية - وهو القياس التمثيلي حيث قاس عمله على عمل الرسول عليه الصلاة والسلام لتطابق الحادتين ولم يتغير فيها غير الزمن والمكان والأسماء، ويؤكد هذا عليّ بقوله]: وأخبرني رسول الله ﷺ أن لي منهم يوما مثل ذلك (...).

الخوارج: فلم قلت للحكمين فإن كنت أهلا للخلافة فأثبتاني، فإن كنت في شك في خلافتك فغيرك بالشك يكون أولى.

[ويلجأ مرة أخرى عليّ إلى القياس التمثيلي ليرد دعواهم فيقول]:

عليّ: إنما أردت بذلك النصفة لمعاوية، ولو قلت للحكمين أحكما لي بالخلافة لم يرض بذلك معاوية، وقد دعا رسول الله ﷺ نصارى نجران إلى المباهلة وذكر الآية⁽¹⁾، فانصفهم بذلك من نفسه، ولو قال ابتهل فاجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارى بذلك. لذلك انصفت أنا معاوية من نفسي، ولم أدر غدر عمرو ابن العاص.

[وظاهرة هنا الكيفية التي قاس عليّ عمله بها مع معاوية على عمل رسول الله ﷺ مع نصارى نجران].

الخوارج: فلم حكمت الحكمين في حقّ كان لك؟

عليّ: وجدت رسول الله عليه الصلاة والسلام قد حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة، ولو شاء لم يفعل، وأقمت أنا أيضا حكما لكن حكم رسول الله عليه الصلاة والسلام حكم بالعدل. وحكمي خدع حتى كان من الأمر ما كان، [و في هذا أيضا قاس عليّ كرم الله وجهه عمله على عمل رسول الله ﷺ، ثم قال عليّ لهم]: فهل عندكم شيء سوى هذا؟

(1) أنظر: القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 61.

[ولما عاد القوم إلى عقولهم، انكشفت لهم الحقيقة، فكان الإذعان، فسكت القوم وقال أكثرهم]: صدق والله، وقالوا: التوبة، واستأمن إليه منهم ثمانية آلاف وبقي أربعة آلاف مكابرة وكان القتال وهزمهم عليّ شر هزيمة حتى كاد أن يبيدهم جميعاً⁽¹⁾.

ولعل أهم ما يلفت نظرنا هنا هو أن ما فعلته الحجة العقلية (توبة ثمانية آلاف) لم يفعله ولن يفعله السيف ولو أن السيف وسيلة ضرورية وأخيرة لقطع دابر الشر متى استفحل الشر وكابر.

وللسلف الصالح من مثل هذه المناظرات كثير ويكشف عن عقل ثاقب وحجج دافعة لا يردّها إلا سفيه أو مكابر كما فعل مكابرو الخوارج مع الإمام عليّ.

وعرضنا لهذه المناظرات ما هو إلا نموذج من النماذج التي كانت وراء تأسيس وتشريع المناظرات العلمية اللاحقة والتي لم يخل عصر منها فيما بعد، وهذا على غرار ما فعله الرسول ﷺ مع اليهود والنصارى في أكثر من مرة.

ومن هذه المناظرات اللاحقة نخص بالذكر بعض المناظرات التي جرت بين علماء الأصول والتي أقيمت من أجل إظهار الحق رغبة في اتباعه والانصياع له ليس غير. من هذه إذن نرصد تلك التي دارت بين الإمام الليث بن سعد مفتي مصر وقتها والإمام مالك بن أنس مفتي المدينة من غير أن يجمعهما مقام واحد، وقد نالت من الشهرة ما نالت، وهذا أهم ما جاء فيها:

1- رسالة مالك إلى الليث بن سعد.

بعد السلام والحمد والدعاء.. قال مالك:

(1) أنظر: محمد أبو الزهرة، تاريخ الجدل، 1934، ص 167-168.

(...) بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا
(...) وأنت (...) حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه فإن
الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ
اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽¹⁾.

وقال تعالى: ﴿فبشر عباد. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ
الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾.

فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها تنزل القرآن (...)
ويسن لهم (رسول الله ﷺ) فيتبعونه (...).

ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته (...) ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل، ويتبعون تلك السنن،
فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً ومعمولاً به لم أر لأحد خلافه، للذي في أيديهم من
تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها ولا ادعاؤها.

ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه
من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم .
ثم ختم رسالته ...⁽³⁾.

فإذا تأملنا مضمون هذه الرسالة وجدنا أن مالكا سعى إلى إثبات حكم وفق
ما يقتضيه العقل السليم حتى إذا أتى على تقريره دعا الليث مفتى مصر إلى التزامه

(1) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 100.

(2) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآيتان 17-18.

(3) أنظر: أحمد الشرباص، الأئمة الأربعة، دار الهلال، بدون تاريخ، ص 99-100.

لأن أمثاله من ذوي النظر والبصيرة قد التزموه. وقد لجأ مالك إلى إثبات ذلك إلى القياس مع العلم أن مالكا يعدّ عمل أهل المدينة أصلاً من أصول الدين..

والأصل في هذا القياس هو عمل أهل المدينة وقد دَعَّمه بالآيتين السالفتي الذكر خاصة قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ. الْآيَةُ﴾⁽¹⁾. ولعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار أمثلهم رسول الله ﷺ، فهو القدوة والأسوة الحسنة ثم صاحب فالتابع. ولا يمكن للأمم الأخرى أن تتبوأ نفس المكانة لأن عمل أهل المدينة مبني على أصول متكافئة لا نجد لها أثراً في غير المدينة المنورة خاصة ومكة المكرمة.

ولما كان المهاجرون والأنصار هم الأصل، فالتابعون هم الفرع. ومن التابعين من هم أفضل منا ولم يحددوا عن تلك السبيل فكيف بنا نحن اليوم تابعي التابعين. فالحكم ظاهر ولازم وما علينا إلا أن نكون من الذين اتبعوهم بإحسان.

إذن اتباع أهل المدينة واجب لعلّة الهجرة إليها ونزول القرآن بها... ولما كانت هذه العلّة لا نجد لها أثراً في أهل مدينتكم فأنتم إذن تبع لهم علماً بأن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً.

ويمكن ترجمة هذه الصورة المنطقية إلى الصورة الصناعية الآتية:

كل الناس تبع لأهل المدينة بحكم الهجرة إليها ونزول القرآن بها.

واللّيث واحد من هؤلاء الناس

إذن اللّيث تابع لأهل المدينة أي عليك واجب اتباعهم في الفتوى.

(1) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 100.

وفي هذا مظهر من مظاهر العقلانية الإسلامية التي عرفت كيف توظف العقل إلى جانب النقل.

وبعد تسلّم الرسالة، ردّ الليث عليها برسالة أطول منها، وهذا أهم ما جاء فيها: بعد السلام والحمد والدعاء.. قال الليث:

قد بلغني كتابك (...).

وأنه بلغك أنّي أفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم (...) وأنّ الناس تبع لأهل المدينة التي كانت بها الهجرة، وبها نزل القرآن.

وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك إن شاء الله تعالى (...) وما أجد أحدا ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلا لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا آخذ بفتياهم فيما أفتوا عليه منّي (...).

وأما ما ذكرت من مقام رسول الله بالمدينة ونزول القرآن بها (...) وأنّ الناس صاروا تبعاً لهم فيه، فكما ذكرت..

وأما ما ذكرت من قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ... الآية﴾. فإن كثيرا من أولئك السابقين خرجوا في الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجنّدوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بينهم كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره القرآن والسنة..

وتقدمهم عليه أبو بكر، وعمر، وعثمان (...) ولم يكن أولئك الثلاثة مضيّعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأمر اليسير لإقامة الدين (...)

فلم يتركوا أمرا فسّره القرآن، أو عمل به النبي ﷺ، أو أتمروا فيه بعده إلا علّموهموه.

فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر، وعمر، وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا، لم يأمرؤا بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمرا لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم..

مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا بعد في الفتيا في أشياء كثيرة (...)
ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ - سعيد بن المسيب ونظرائه - أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا من بعدهم، فحضرتهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب، وربيعة بن عبد الرحمن..

وكان من خلاف ربيعة لبعض من قد مضى ما قد عرفت وحضرت (...)
حتى اضطررك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه.

(...) ومع ذلك - بحمد الله - عند ربيعة خير كثير، وعقل أصيل (...)
وطريقة حسنة في الإسلام (...).

وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقيناه، وإذا كاتبه بعضنا (...)
فهذا الذي يدعوني إلى ترك ما أنكرت تركي عليه..⁽¹⁾

فهذا النص هو النصف الأول من الرسالة وقد انتهى إلى حكم كان الليث حاك خيوطه بطريقة منطقية محكمة ودقيقة بحيث سلّم بالذي قال به الإمام مالك ثم بنى عليه نتائجه وهذه هي صفات العقلانية الجدالية.

قد سلّم الليث للمالك أن الناس تبع لأهل المدينة حقا والخارج عن ذلك السبيل موجب للخوف على نفسه ليثبت عكس ما ذهب إليه مالك وهو أن الليث في فتواه لم يخرج عن أهل المدينة - وقد ادعى مالك خروجه عنهم - بل

(1) أنظر: المرجع نفسه، ص 103 وما بعدها. / وانظر كذلك: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ص 75 وما بعدها.

سلك سبيل السابقين والتابعين لهم بإحسان ولم يخرج عن سننهم، وكان بناؤه المنطقي كالآتي:

أ/ الناس تبع لأهل المدينة هذا أمر لا جدال فيه للعلّة السالفة الذكر. لكن الذي يجب الوقوف عنده هو هل أهل المدينة هم رجالها الذين صاحبوا رسول الله ﷺ وإن خرج البعض منها بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، أم هم أهلها ماداموا فيها باقون ومتى خرجوا منها خرجوا من دائرة الانتساب إلى هذه الأهلية؟ ولا شك أن أهل المدينة هم رجالها السابقون من المهاجرين والأنصار أولاً ثم التابعون لهم بإحسان ثانياً.

فإذا تقرر هذا، ثم عرفنا أن السابقين من المهاجرين والأنصار قد تفرقوا بين الأقطار الإسلامية وجنّدوا حولهم الأجناد، فظهروا بينهم كتاب الله وسنة نبيه. وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين لم يضيّعوا أجناد المسلمين. فإنه إذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم بإحسان.

وعليه فالتابع للسابقين الذين بقوا بالمدينة أو خرجوا منها إلى أقطار أخرى فهو تابع لأهل المدينة.

ويمكن ترجمة هذه البنية المنطقية إلى الصورة المنطقية الصناعية الآتية:

التابع للسابقين من المهاجرين والأنصار تابع لأهل المدينة
أهل مصر والشام والعراق تابعون للسابقين من المهاجرين والأنصار الذين
خرجوا إليهم

إذن أهل مصر والشام والعراق تابعون لأهل المدينة.

ب/ يقول الليث لمالك:

اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في الفتيا. وأنت تعلم ذلك. ثم اختلف التابعون. أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين من بعدهم وقد عايشت أنت يا مالك اختلافهم..

فإذا ثبت هذا، وقد ثبت. لزم عنه - وأنا وأنت من تابعي التابعين لأهل المدينة- مشروعية الاختلاف بيني وبين غيري في الاجتهاد بالرأي وفي هذا وجه آخر من وجوه الاتباع لأهل المدينة.

وفي هذا أيضا نكشف عن بناء منطقي فطري غاية في الإحكام والدقة بحيث لزم عن مقدماته تعدي الحكم إلى النتيجة لزوماً عقلياً لا جدال فيه، وصورته الصناعية هي كالآتي:

كل تابع للسابقين والتابعين لهم بإحسان مشروع له الاختلاف كما كان مشروعاً لهم من قبل

ونحن (الليث ومالك ...) تابعون لهم

إذن نحن (الليث ومالك...) مشروع لنا الاختلاف.

وهذا قياس حملي من الشكل الأول الذي هو أضمن الأشكال من الضرب الأول.

وعمّا جاء فيما تبقى من النصف الثاني من الرسالة، وقد رصده الليث ليجعل منه الجانب التطبيقي لما نظر له، فقد قدّم لنا فيه جملة من المسائل وهي:

1-: «وقد عرفت أيضا سبب إنكاري أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر، ومطر الشام أكثر من مطر المدينة (...) ولم يجمع منهم

إمام قط في ليلة مطر، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وعمر بن العاص، ومعاذ بن جبل - وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «أعلمكم بالحلل والحرام معاذ بن جبل» (...) - وشرحيل بن حسنة، وأبو الدرداء، وبلال بن رباح.

وكان أبو ذر. بمصر والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وجمص سبعون من أهل بدر. وبأجناد المسلمين كلها، وبالعراق ابن مسعود، وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين، ونزلها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة سنين، وكان معه أصحاب رسول الله ﷺ، فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء قط. [فكيف إذن ينكر عليّ إذا أفنيت بعدم الجمع وأتهم بالخروج عن جماعة أهل المدينة؟].

2-: ومن ذلك إنكاري القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفت أنه لم يزل يقضى بالمدينة به، ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام ولا بجمص ولا بمصر ولا بالعراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون: أبو بكر، وعمر، وعثمان وعلي.

ثم ولي عمر بن عبد العزيز - وكان كما علمت في إحياء السنن، والجد في إقامة الدين، والإصابة في الرأي والعلم بما مضى من أمر الناس - فكتب إليه زريق ابن الحكم: إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق. فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: إنا كنا نقضي بذلك في المدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا تقضي إلا بشهادة رجلين عدلين، أو رجل وامرأتين.

ولم يجمع بين المغرب والعشاء قط ليلة المطر، والمطر يسكب عليه في منزله الذي كان فيه بخنصرة⁽¹⁾

(1) خنصرة: بلد بالشام من عمل حلب، كان يسكنها خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز.

ساكناً⁽¹⁾.

هذه نماذج من جملة المسائل المتنوعة التي ذكرها اللّيث وقد بلغ عددها العشرة وكان في مقدوره أن يزيد كما ذكر هو، وكانت كلها تدور حول مشروعية الاختلاف، وقد ذكر في البعض منها كيف كان مالك نفسه يخالف في الكثير من الفتيا الكثير من أهل المدينة...⁽²⁾

وخلاصة القول أن اللّيث بعقله الثابت ونظره الثاقب استطاع أن يثبت أن الذي أنكره عليه مالك لم يكن فيه مخالفاً لأهل المدينة بل كان فيه على النقيض من ذلك تماماً. وإن ثبت وخالفهم في بعض الفتيا فهو لم يخالف إجماع أهل المدينة بل خالف بعض أهلها دون البعض وقد سبقه إلى هذا الكثير من السابقين والتابعين وتابعي التابعين بما في ذلك مالك نفسه صاحب الدعوى وشيوخه يحيى بن سعيد، وربيعة بن عبد الرحمن، وابن شهاب الزهري، وفي هذا، من غير شك، ما يلزم مالك الحجة خاصة واللّيث يقول لمالك: هؤلاء هم شيوخك بأعمالهم يؤيدون موقفك.

كل هذا - يقول اللّيث - لزم عنه أن جعلني أثبت على ما أنا عليه. وما كان اللّيث ليثبت على ما هو عليه لولا هذه العقلانية اللّيثية التي استطاعت أن تعيد السيل إلى مجراه، فمحّصت الحق وجلّته ودحضت ما دونه كما تدحض الشمس ظلمة الليل.

وما هذه المناظرة إلا نموذج وفيض من غيض، وقد عرفها علماء الأصول كعلم ومارسوها في كثير من الحالات خاصة بعد ظهور المذاهب الأربعة وبعد أن جرى الخلاف بين المتمسكين بها. وكان الغرض من إقامتها: «تصحيح كل

(1) أنظر: أحمد الشرباص، الأئمة الأربعة، ص 105 وما بعدها. / وأنظر كذلك: ابن قيم

الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العلمين ص 75 وما بعدها.

(2) أنظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها وما بعدها.

منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قوية. يحتج بها كل على صحة مذهبه الذي قلّد وتمسك به (...) فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة، ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهداهم⁽¹⁾. وهذا ميدان كانت العقول الأصلية فرسانه، وقد اختلفت في أحكام فرعية حيناً كما اتفقت في أحكام حيناً أخرى، وهي في هذا مثلها مثل العقلانيات الإنسانية جمعاء تختلف هنا وتتفق هناك...: «وقد جمع الساعاتي [وهو من علماء الحنفية] في مختصره في أصول الفقه جميع ما ينبي عليها من الفقه الخلافيّ، مدرجاً في كل مسألة منه ما ينبي عليها من الخلافات»⁽²⁾.

والملاحظ أن هذه المناظرات لم تترك دون أن تضبط أصولها وقواعدها وآدابها حتى لا تخرج عن الغاية السامية التي أقيمت لها خاصة وقد ظهر منها ما كان لمجرد المباهاة والتظاهر والعناد.. ولهذا ظهر ما سمي بعلم الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم⁽³⁾. أو قل: «إنه معرفة بالقواعد، من الحدود والآداب في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي في الفقه أو غيره»⁽⁴⁾.

ولما كان هذا العلم فيه من القصد الحسن ما فيه من جهة ومن العناد وحب الظهور والتطاول لمن انبرى لمثل هذه المواصفات من جهة أخرى، وكثيراً ما كان

(1) ابن خلدون، المقدمة، ط2، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص819.

(2) المصدر نفسه، ص 840.

(3) المصدر نفسه، ص 821.

(4) المصدر نفسه، ص 820 - 821.

النظر المنطقي في هذه الجهة الأخيرة: «أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي. إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة يتحرى فيها طرف الاستدلال كما ينبغي»⁽¹⁾، ولا استدلال بغير العقل.

ولما كان يكفيننا من العبرة المثال والمثالان، فسنتصر على ما عرضنا لنتقل إلى ميدان ومستوى آخرين من ميادين ومستويات هذه العقلانية الإسلامية اللذين هما موضوع انشغالنا في الباب الثالث والموالى.

(1) المصدر نفسه، ص 820.

الباب الثالث

الفصل الأول: طبيعة النظر العقلاني عند المعتزلة والأشاعرة.
الفصل الثاني: التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفلاسفة المسلمين.

الفصل الأول

رأينا فيما سبق من الباب الثاني مظهراً من مظاهر العقلانية الإسلامية ومستوى من مستوياتها وذلك من خلال تتبعنا للنظر العقلاني المتجه نحو الجانب العملي للدين أي الجانب الخاص بأصول أحكام الشرائع العملية وهو ما كان مجال بحث علماء الأصول؛ وسنعرض هاهنا مظهراً ومستوى آخرين من مظاهر ومستويات هذه العقلانية ويتعلق الأمر بأصول الدين ولكن من حيث تناولها للأمور الاعتقادية وهو مجال علماء الكلام.

وقد عرّف علماء الكلام هذا العلم بعدة تعريفات منها: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁽¹⁾، أو هو، كما عرّفه ابن خلدون (732-808هـ): «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽²⁾. وذهب الفيلسوف الفارابي إلى أنه صناعة: «يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال»⁽³⁾.

(1) التهانوي، كشف اصطلاح الفنون والعلوم، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص29.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ، ص821.

(3) الفارابي، إحصاء العلوم، مطبعة السعادة، القاهرة، 1250هـ-1931م، ص71.

والظاهر من هذه التعاريف أنها تجمع على أن علم الكلام يقوم على النظر العقلي في الدين وهو يرمي إلى إثبات هذه العقائد أو نصرتها أو الحجاج عنها؛ وفي الوقت ذاته يرد ويدفع الشبه عنها ويزيف ما دونها من الأقاويل، فهو أي علم الكلام: «إزاء علم المنطق للفلاسفة...»⁽¹⁾ وهذا يعني أن علم الكلام وعلم المنطق سواء بسواء، مادة كل منهما المبادئ الفطرية للعقل، وإن كان هناك اختلاف فهو في الموضوع الذي يتناوله كل منهما.

غير أننا، ونحن نراجع ما قاله علماء الكلام، على اختلاف مذاهبهم، لاحظنا أنه بإمكاننا الذهاب إلى أبعد من ذلك لأننا وجدنا المتكلمين يجعلون من علم الكلام ليس فقط القوة التي يقتدر معها على إثبات العقائد الدينية على الغير بعد التسليم بها، بل يجعلونه المنطق الذي يتم به العلم بأصول هذه العقائد الدينية أي أصول المعرفة التي هي أصل هذه العقائد بحيث إن هذه الأصول لا تقوم إلا على أساس العقل حتى عند الأشاعرة فضلاً عن المعتزلة: «فمعرفة الله تعالى [عند الأشاعرة] بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب [وعند المعتزلة بالعقل تجب قبل ورود السَّمْع.. والتكاليف ألطاف إلهية أرسلت امتحانا واختياراً]»⁽²⁾. وهذه هي أولى لبنات العقلانية الإسلامية، وهي نقطة تقاطع فيها مع كل باقي العقلانيات الإنسانية.

فالإيمان بالله حاصل، وواجب بالعقل عند المعتزلة قبل أن يكون واجباً بالشرع وهذا لسبب منطقي مفاده أن الإيمان بالشرع متوقف على الإيمان بالله. فلو أجزنا توقف الإيمان بالله على الإيمان بالشرع لصار الأمر من الناحية المنطقية محالاً، لأنه لو توقف مثلاً (س) على (ج) و(ج) على (س) للزم عنه توقف (س) على (س) أو (ج) على (ج) أي لزم عنه توقف الشيء على نفسه وهذا محال عقلاً.

(1) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، اسطنبول، 1286هـ - 1885م، ص 16.

(2) الشهرستاني، الممل والمحل، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 35 - 36 - 81.

فإذا تقرّر عندنا هذا، أمكننا القول إن علم الكلام ليس إثباتاً لعقائد مسلم بها أو نصرة لها وفقط بل هو علم يعكس عقلانية إسلامية لم تكن لتؤمن ثم تستدل كما هو أساس بعض الأديان بل استدلت ثم آمنت وإيمانها المستدل عليه صار بمثابة المسلمات العقلية التي تحولت فيما بعد إلى أصول انبنت عليها فروع متشعبة لاحقة، وعلى هذا النمط الفكري بنت هذه العقلانية نسقها.

فحصول المعرفة هذه التي لا تتم إلا بالعقل هو إذن معرفة ضرورية في الأساس وهي أساس العقلانية الإسلامية ومنها استمدّ نسقها الفكري مشروعيتها. وقد ذهب محمد عبده (1849-1905م) رائد الإصلاح اليوم إلى أن: «...علم الكلام (...) مبناه الدليل العقلي (...) وقلما يرجع فيه إلى النقل، اللهم إلا بعد تقرير الأصول ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع منها، وإن كان أصلاً كما يأتي بعدها (...) وتقرر بين المسلمين كافة (...) أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله»⁽¹⁾.

ثم إن الأشاعرة إن كانت تقول إن أصول المعرفة تحصل بالعقل ولا تجب إلا بالسمع فذلك لا اعتقادها أن القول بوجوب أصول المعرفة قبل ورود السمع مناف لقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً»⁽²⁾. والواقع أن هذه الآية-في اعتقادنا- قد لا تنافي الوجوب العقلي ويمكن أن تحمل معنى أن العقل وإن أوجب المعرفة فالأمر والنهي لا يقومان في الأمة- وإن أقامها العقل - إلا بسلطة الشرع أي أن الثواب والعقاب الأخروي لا يترتب إلا على أساس التكليف الشرعي، وأما ما كان عقلياً ووافق السمع في التكليف فهو كذلك، وما أوجبه العقل وسكت

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، تقديم الشيخ القاضي حسين يوسف الغزال، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1982، ص43-45.

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 15.

عنه الشرع فالعمل به مصلحة والامتناع عنه كالمعدوم، ولو أن احتمال مخالفة العقل الصريح للشرع الصحيح، كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية، منعدم.

ومحمل القول أن المتكلمين، على اختلافهم، متفقون على أن علم الكلام يعتمد على العقل في أمر العقائد الدينية ثم هم منقسمون بين من يرى أن علم الكلام يثبت العقائد الدينية بالبراهين العقلية ليدافع عن هذه العقائد فيما بعد بنفس الأسلوب وقد أكدها الشرع لطفاً منه بالعباد وامتحاناً واختياراً لهم؛ هؤلاء هم فئة المعتزلة ويمثلون أبعد حدود ومستويات العقلانية الإسلامية، وبين من يرى أن علم الكلام ينحصر بمجوده في إثبات العقائد الدينية التي نص عليها الشرع بالبراهين العقلية، مع أنهم قالوا: إن أصول هذه المعرفة بالعقل تحصل. وهذه الفئة الأخيرة تريد أن تقول لنا أن العقلانية الإسلامية – بعد أن أوقفت الوجوب على الشرع – إنما هي عقلانية توكيدية دفاعية أي أن وظيفتها الإسلامية هي تأكيد للسمع ودفاع عن نصوصه بإثباتها أو دفع الشبه عنها؛ وقد وجدنا مصطفى عبد الرزاق (1302-1366هـ) يقول: «هذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في أن العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس بعد ذلك البراهين النظرية أو هي ثابتة بالعقل على معنى أن الأصول الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية»⁽¹⁾. ولعل هذا يكشف لنا عن مدى إعمال هؤلاء النظائر للعقل في تقريراتهم الكلامية.

ولما كانت المعتزلة والأشاعرة هما الفرقتان الأكثر تمثيلاً لهذين القطبين والأكثر بروزاً على مستوى تاريخ هذا العلم من غير أن نقلل من أهمية ومكانة باقي الفرق، ارتأينا أن نأخذهما كنموذجين نبرز من خلالهما، وبأكثر من

(1) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ص264.

التفاصيل، مظاهر العقلانية الإسلامية على هذا المستوى من الفكر العربي الإسلامي الأصيل.

ولعل أول ما يلفت النظر عند هؤلاء المتكلمين هو حرصهم الشديد على إظهار مشروعية النظر وأصالة الفكر والموضوع.

فأما الموضوع، فقد التزموا على اختلاف فرقهم، بما حدده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد، وكذا مصطلحاتهم.. فهي جميعها اشتقت من صميم القرآن الكريم كمصطلح الأعراض والأجسام وفكرة الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما استعمال العقل فقد أكد المتكلمون على أنه واجب في الدين وعارضوا المنكرين لذلك بالسمع والبرهان.

وجملة ما دَعَمُوا به قولهم الدعوة إلى الله ومجادلة ومحاوراة أهل الديانات والمذاهب على اختلاف مشاربهم بالتي هي أحسن، وقد امتثلوا في ذلك قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾. ودعوته - جلا وعلا - إلى استعمال العقل في البحث وتقصي أسرار الكون للاعتبار، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁽²⁾ وغيرها من الآيات التي تحث على التفكير والتدبر والنظر⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآيتان: 190-191.

(3) انظر مثلاً: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12 (النظر والمعارف)، نشرة وزارة الثقافة، مصر، ص181. / الماتريدي، التوحيد، دار الشرق، بيروت، ص11، 1. وغير هؤلاء من المتكلمين.

كما أخذ المتكلمون جل كلامهم في أصول التوحيد من القرآن نفسه حيث وجدوه لا يتعرض إلى إيمان إلا ويصاحبه نظر عقلي ولنا في أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام - على سبيل المثال - أسوة لما رفض أن يعبد الآفلين⁽¹⁾، كما وجدوا في قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»⁽²⁾. وفي غيرها من الآيات أساس براهينهم وحجاجهم في التوحيد المبنية على التدافع والتغالب، وكذا كان الأمر في غير هذه المسائل الاعتقادية. ولنا الآن أن نتعقب مظاهر النظر العقلاني عند كل فرقة من الفرقتين:

أ/ فرقة المعتزلة.

تعود نشأة المعتزلة عموماً إلى ظروف سببتها حملة فكرية معادية من الأديان على اختلاف اتجاهاتها والتي غلبها الإسلام على أمرها، وكان هدفها (المعتزلة) الرئيسي الدفاع والذود عن هذا الدين العالمي السموح بقوة العقل مصداقاً لقوله تعالى: «وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽³⁾.

ولما وجدوا في القرآن، فضلاً عن العقل نفسه، ما يحثهم على استعمال العقل انتهى بهم البحث إلى تأسيس وتأصيل منظومتهم الفكرية بحيث الدارس لهذه الفرقة لا يتسنى له فهم مذهبها والوقوف على مدى إعمالها للعقل إلا بالرجوع إلى هذا الأصل القاعدي والذي مفاده أن النظر أو عموم التكليف - في نظرهم - واجب عقلاً قبل ورود السمع، والعلة في ذلك هي الضرورة التي تتلخص في أن معرفة الله مثلاً تحصيل بالعقل قبل السمع وإلا توقف الأمر على نفسه أو قل كنا

(1) انظر: الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد، الدكن، 1344، ص4.

ومن هذه الفكرة أخذ «مبدأ التغير» المفضي إلى حدوث العالم.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

مستدلين بفرع للشيء على أصله⁽¹⁾.. ونص الشرع على ذلك فمرّدّه إلى سبيل «التوكيد والترغيب»⁽²⁾.

ولهذا كان أول الواجبات التي تجب على الإنسان عندهم هو النظر المفضي إلى معرفة الله تعالى، والمخل بأداء هذا الواجب استحقّ الذم والعقاب كما يؤكد ذلك شيخهم أبو الهذيل العلاف (135 - 226هـ) بقوله: «إنه يجب عليه [المكلف] أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً»⁽³⁾.

وعند القاضي عبد الجبار (ت415هـ) تكون بالنظر من غير ضرورة لأن معرفته تعالى ليست معرفة ضرورية ولا حسية، وحاول إثبات ذلك وأورد الكثير من الأدلة منها أنه لو كان العلم بالله ضرورياً - على زعم الجاحظ⁽⁴⁾ - لوجب في العادم له أن يكون معذوراً، لأن ذلك راجع إلى الله تعالى، وينشأ عن هذا تعذر الكفار في تركهم هذه المعرفة.

وأيضاً لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات، ومعلوم أنهم اختلفوا فيه فمنهم من أثبتته ومنهم من نفاه، واستشهد القاضي بواقع إنكار بعض المفكرين العلم بالله كابن الراوندي (205-245هـ) وأستاذه أبي عيسى الوراق. ولا يتم ذلك عن طريق المشاهدة الحسية لأن هذا محال

(1) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص41.

(2) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج13 (اللطيف)، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1962، ص142.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ط1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص41.

(4) أنظر: عبد الجبار، المغني، ج12، (النظر والمعارف)، ص316.

في حق الله تعالى، وعلى هذا فلا سبيل إلى معرفة وجود الله إلا بالعقل، ولو أن الأدلة تعددت [عقلية وسمعية] فهي تستند جميعها إلى العقل أي أن صحة السمع تتوقف على العقل: فمعرفة وجود الله لا تنال إلا بحجة العقل وما عداها فهو فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. فهي الأصل الذي تقوم عليه حجة السمع من كتاب وسنة وإجماع. فالكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله، وأما السنة إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم، وهكذا الحال في الإجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السنة، وكلاهما فرع على معرفة الله⁽¹⁾.

فلما تقرر لدى المعتزلة هذا، جعلوا دون تردد «النظر» أول واجبات الإنسان، ومن هنا جاء تقديمهم لهذا الأصل أي العقل على باقي الأصول لا على أساس تفضيلي بل على أساس ترتيبي، فقالوا: «إن العقل دلالة، لأن به يميز بين الحسن والقيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع؛ وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم: فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور، فهو مؤخر؛ وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل⁽²⁾، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة

(1) أنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 40 وما بعدها.

(2) يلجأ القاضي عبد الجبار إلى إثارة هذه الفكرة ليثبت من خلالها وجوب النظر ويرى أن الله لم يكن لينصب الأدلة على معرفته لغير العاقل لأن ذلك بداهة مناف للحكمة، فإذا نصبها، والآيات الكونية تشهد على ذلك، لزم أن يكون النظر واجبا على العاقل. أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج 12 (النظر والمعارف)، تحقيق د/ إبراهيم مذكور، القاهرة، 1962، ص 510.

وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل، من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام (...). ومتى عرفنا بالعقل إلها منفردا بالألوهية، وعرفناه حكيما نعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلًا للرسول ومميزاً له بالاعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة؛ وإذا قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الإجماع حجة»⁽¹⁾.

وقد تبين لنا كل هذا، وعرفنا المنطلق أو الأصل الذي أقامت عليه فرقة المعتزلة منظومتها الفكرية والمبررات الفكرية والسمعية التي أَلْجَأَتْهَا إلى مثل هذا التأصيل التأسيسي، فلم يعد يخفى علينا البعد العقلاني لهذه الفرقة الاعتزالية من جهة وحرصها الشديد على أصالة هذه النظرة من جهة أخرى من خلال كشفها أن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول.

وأهم ما يلفت النظر في هذا الأصل هو القول فيه بفكرة «الوجوب» العقلي التي هي العصب الحركي في كل المنظومة الفكرية الاعتزالية، إذ هذا الأصل العقلاني القاعدي هو بداية النسق المنطقي الاعتزالي الذي ما يفتأ يتسع إلى ما يعرف عندهم بنظرية «التحسين والتقيح» العقلين، فهي نظرية ترتبط جوهرها بكل أصول المنظومة الفكرية الاعتزالية.

فإجماع المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع يلزم عنه بداهة القول بالتمييز العقلي بين الحسن والقبح - ومن غير شك أن معرفة هذه الأصول وفي مقدمتها معرفة الله بالدليل وشكر نعمه عين التحسين - ومن ثم فطلب الحسن واجتناب القبيح واجب عقلي كذلك⁽²⁾. ومنذ ذلك صار

(1) القاضي عبد الجبارة، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 139.

(2) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 35-36.

«الوجوب العقلي» هو جواد المعتزلة الجامح والمعيار الذي تقاس به المسائل كلها. فالعقل عندهم قادر على اكتشاف ما في الأشياء أو الأفعال من قبح أو حسن، من فساد أو صلاح.. لذا قالوا: العقل يكشف الحسن والقبح ويأمر بهما.

وقالوا بأن العقل كاشف للحسن والقبح في الأشياء وليس بموجد لهما لأنهم أدركوا أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فيهما ومن ثم قالوا بأن الشرع في أمره بالأشياء ونهيه إنما هو تابع لما في هذه الأفعال من حسن وقبح ذاتيين، ودوره الإخبار عنهما: وفي هذا يقول أبو الهذيل العلاف (135هـ-226هـ) بعد أن فرقت المعتزلة بين إرادة الله التي هي أزلية وبين موضوع إرادته الذي هو محدث: «إن إرادة الله للإيمان هي غير الإيمان وغير الأمر به، فالخير خير في ذاته، والشر شر في ذاته، وليس بموجب إرادة الله له، فالله يريد الخير لأنه خير، وينهى عن الشر لأنه شر في ذاته»⁽¹⁾.

وقد يكون القبيح مثلاً صفة زائدة على وجود الشيء، ويكون من الوجوب العقلي إذا وجدت فيه مثل الصفات التالية:

«فالكلام قد يقبح لأنه عبث، وقد يقبح لأنه أمر قبيح ولأنه نهى عن حسن (...) وإيجاب ما ليس بواجب (...) أو تكليف بما ليس له صفة زائدة على حسنه إذا لم يحصل له ضرب من الفائدة (...) والإرادة تقبح لكونها عبثاً وقد تقبح لكونها إرادة القبيح وإرادة لما لا يطاق (...) وأما الاعتقادات فتقبح لأنها جهل (...) وقد يقبح الاعتقاد لأنه تقليد»⁽²⁾.

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ص146.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج6، القسم 2 (الإرادة)، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، ص61.

والوجوب العقلي هاهنا يظهر بداهة من كون أن كل عاقل بمقدوره إدراك هذه الصفات في أي فعل أو كلام. فلا اختلاف في: «أن كل عاقل يعلم قبح الظلم متى كان علمه خاليا من النفع أو دفع ضرر، وتكليف ما لا يطاق إذا لم يحصل فيه نفع أو دفع ضرر»⁽¹⁾، ولهذا أيضا يجب أن نذكر أن العقل عند المعتزلة حين يدرك القبح في الشيء مثلا فهو لا يوجده بل، مثل الشرع، فهو يكشف عنه ويدل عليه وهذا لما في الأشياء من خصائص جوهرية وحقائق ثابتة.

والأوجه التي لأجلها يحسن الشيء هي نقيض الأوجه التي لأجلها يكون قبيحا، وكذلك سائر الأفعال إذ الفعل مثلا إنما يكون حسنا إذا انتفى عنه وجوه القبح وزاد في ذاته صفة أخرى هي صفة نفع الغير أو دفع الضرر عنهم⁽²⁾.

والعقل لا يتعارض في هذا مع الشرع فهو يحسن ويقبح أي يكشف ما حسن وقبح الشرع شريطة أن تتوفر للعقل دلائل وخصائص الفعل التي بها يحسن أو يقبح، وإحجابه عن ذلك إنما يبرر بعدم توفرها. وهذا هو الذي أشار إليه القاضي عبد الجبار (ت415هـ) حين قال: «إنما يكشف السمع عن حال هذه الأفعال كما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه لأننا لو علمنا بالعقل أن في الصلاة نفعا عظيما وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا»⁽³⁾.

ولهذا رأت المعتزلة أنه ليس الشرع هو الذي يحدث القبح أو الحسن في الشيء، وإنما هو يخبر عنهما فقط: «فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن، أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك في حال الحسن أو القبح»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص67.

(2) المصدر نفسه، ص50-70.

(3) المصدر نفسه، ص56.

(4) المصدر نفسه، ص65.

ومنه فالقول بأن الله تعالى أوجب الشيء، فهو عند المعتزلة، إعلام بوجوب الواجب عقلاً وذلك بأن مكنا بمعرفته بنصب الأدلة؛ وفي هذا نكشف عن منتهى التطابق بين العقل والشرع كما نكشف فيه عن دفاع ضمني معقلن عن الدين وانطلاقاً من الدين ذاته.

وبعد أن استقام لدى المعتزلة أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع وصار الحسن والقبح كمبدأين أوليين واجبين بالعقل لزم عن هذا القول الأخير أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يخلو فهمه من أن يكون فهماً عقلاً. فالأمر بالمعروف هو أمر بالحسن وجوباً لما في ذلك المعروف من صفات ذاتية، والنهي عن المنكر نهى عن قبح وجوباً لما في ذلك المنكر من صفات ذاتية، أي أن الأمر بالمعروف يكون تبعاً لما ندرك حسنه وصلاحه بالعقل والنهي عن القبح يكون تبعاً لما ندرك قبحه وعدم منفعة بالعقل، أو قل فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر⁽¹⁾ وقد: «اجتمعت المعتزلة إلا الأصم⁽²⁾ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك».

ولما كانت المعرفة بالحسن والقبح العقليين كمبدأين أوليين هي من جملة الدواعي إلى فعل الشيء أو تركه، مثل أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من توابع هذه المعرفة، فإنه يترتب على هذا تأكيد مبدأ حرية الإرادة الإنسانية ومن ورائها تأكيد العدل الإلهي والقول بمسؤولية الإنسان المطلقة في الفعل، فهو وحده المسؤول عن فعله خيره وشره. وحقيقة الثواب والعقاب في الدار الآخرة اللازمين

(1) انظر: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، ص 203.

(2) وهو أبو بكر بن كيسان الأصم ويعد من الطبقة السادسة للمعتزلة التي تشمل أعظم رجالها.

عن العدل الإلهي لدليل آخر على ذلك إذ كيف يعقل عندهم أن يحاسب الإنسان على أفعاله إذا لم يكن مسؤولاً عنها وقادراً على فعلها أو الامتناع عنها. فعدالة الله في حد ذاتها - فضلاً عن هذين المبدئين - تقتضي في نظر المعتزلة وجود إرادة حرة لدى الإنسان في مقابل التكليف الشرعي الأمر الذي يترتب عليه عدم التسوية بين الطاعة والمعصية وبين الإيمان والفسق، وعند ذاك يكون للأصل الآخر الذي يعرف بالوعد والوعيد معنى معقول ولهذا، ووفق هذه المعرفة أيضاً، كانت نظرتهن إلى يوم القيامة قائمة على أساس الاستحقاق والعوض.

ولما كان العبد قادراً على أفعاله نتيجة الحرية المطلقة التي يتمتع بها ومسؤولاً كل المسؤولية عنها فهو أصل أو مصدر خيرها وشرها. فالفعل فعله على الحقيقة لا على المجاز ومن ثم قالت المعتزلة بأن العبد خالق لأفعاله لأن الله منزه عن فعل الشر وفي فعله قبح فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فضلاً عن أنه لو خلق الظلم لكان ظالماً مثلما لو خلق العدل كان عادلاً - علماً أن المعتزلة تفرق بين الحسن والقبح من جهة والنفع والضرر من جهة أخرى، فليس كل ما هو نافع حسناً ولا كل ضار قبيحاً إذ ليس كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس قبيحاً - ومنه أوجبوا أن الله يراعي مصالح العباد وأصلوا لهذا بالعدل الإلهي الذي هو الأصل الثاني بعد التوحيد، فكما أنهم نزهوا الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، وجعلوا هذا الأصل دليلاً على صحة التحسين والتقبيح العقليين حيث يقتضي هذا الأصل من الإنسان أن يكون وراء التمييز بين الحسن لما فيه من صفات حسنة ذاتية وبين القبح لما فيه من صفات قبيحة ذاتية⁽¹⁾.

(1) أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج3، الإرادة، ص20-41-341. وكذلك: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص203-223. وكذلك: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص184-185-245-253-254-539=.

والمتمعن في هذه الآراء بجدها مبنية وفق نسق منطقي متكامل وتحسّد فيما يعرف عندهم بالأصول الخمسة، وهي تعكس بحق البعد العقلاني لهذه الفارقة وأصالته.

وإذا سلمنا بهذا البناء العقلاني الاعتزالي فإن السؤال الذي يبقى يحتاج إلى مزيد في الإيضاح ونريد طرحه على المعتزلة هو: ما الغرض من سن الشرائع في مثل هذه الحالات؟ تجيبنا المعتزلة بأن: «ورود التكليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختياراً» **﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾**⁽¹⁾.⁽²⁾، لأن بعث الرسل لا يلجئ الإنسان إلى الإيمان وإلا ارتفع التكليف أمام هذه الدواعي والألطاف ولما كان هناك مبرر للحساب⁽³⁾. ثم لما كان الإدراك العقلي يسبق التكليف السمعي عند المعتزلة لضرورة وجوب معرفة الله أولاً ثم الوصول إلى معرفة ما كلفناه فيما بعد، فإن النص على ذلك إنما جاء - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - على سبيل التوكيد والترغيب. ثم إن القاضي عبد الجبار (ت415هـ) يؤكد ويثبت ضرورة السمع كطريق للاتصال والخلاص مؤكداً بذلك كون الله أكثر من مجرد ضرورة منطقية يتطلبها نسق فكري، كما هي الحال عند أرسطو مثلاً، الله عند عبد الجبار ليس

=وكذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، ص35 وما بعدها. / وكذلك: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (1) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص119-172.

(1) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 42.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص36.

(3) أنظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج1، وزارة الثقافة المصرية، بدون تاريخ، ص97-101.

إلهاً مستريحاً بل هو عناية ولا سبيل للاتصال به غير ذلك الذي رتبته، ولا مجال لنيل رضاه بغير ما أمر به⁽¹⁾.

هذا يجعلنا نخلص إلى القول إن العقل في نظر المعتزلة هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية، ثم إذا كانت الأخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل فهي تقبل كأخبار صادقة وإن خالفت لجأوا إلى التأويل حتى تستقيم الأمور مع مبادئ العقل، ولذلك نجد أن المعتزلة تتخذ من المقدمات العقلية دائماً منطلقاً لها وترتب عليها أحكاماً. فهي تعتقد أن العقل قادر على كشف ما هو كائن من حسن أو قبح في الأشياء تماماً كما يكشف الشرع عن ذلك. وقد وجدت في الكتاب نصوصاً يعارض ظاهرها بعض ما ذهبت إليه فلجأت، معتمدة في ذلك دائماً على العقل، إلى فكرة التأويل حيث أولت ما اعتقدته آيات متشابهات إلى ما يوافق مذهب العقل وما اعتقدته آيات محكمات من ذلك مسألة إبطال الرؤية بالأبصار في الآخرة، أو مسألة الاستواء على العرش الذي فهمت منه معنى الملك أو الاستيلاء أو الغلبة وإلا وصف الله بالجسمية.

هذه إذن لحظة عن مظاهر العقلانية عند المعتزلة التي تجلت لنا بكل وضوح من خلال نسقها العقلاني المتناسك، وغرضنا ينحصر في إظهار هذا الجانب وليس في نقد نسقها أو نقد نتائجها وهو نسق كما لا يخلوا من إيجابيات فكذلك هو لا يخلوا من سلبيات، وهو مقال يعالج في مقام آخر.

ب/ فرقة الأشعرية:

وهي فرقة تنسب إلى مؤسسها أبي الحسن الأشعري (260هـ - 324هـ)، وكان هذا الأخير معترلاً وخرج منه بعد مناظرة جرت بينه وبين أستاذه أبي علي

(1) حسني زنيه، العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار - دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص 127.

الجبائي⁽¹⁾ وقد دار موضوعها حول وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله. وقد جاء فيها أن الأشعري سأل أستاذه الجبائي: ما قولك في ثلاثة إخوة: مؤمن وكافر وصبي صغير؟ فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل السلامة. فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا. يقال له إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها. قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك من قبل أن تنتهي إلى سن التكليف. قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب قد علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيراً؟ فانقطع الجبائي.

والذي يهمننا من هذه المناظرة بالدرجة الأولى هو أنها نقطة هامة، تمكننا ليس فقط من تحديد وضبط آراء أبي الحسن الأشعري بل وحتى تطورات المذهب الأشعري برمته.

لقد رأينا كيف أن المعتزلة جعلت من العقل الحكم المطلق الذي ترد إليه كل الأمور فكانوا بذلك يمثلون العقلانية الإسلامية المطلقة، وكان من نتائجه أن قالوا بفكرة الوجوب العقلي في كل شيء ومن ذلك قولهم بفكرة وجوب مراعاة فعل الصلاح والأصلح على الله. ومعنى هذا أن أفعاله تعالى جميعها معللة وهو ما يجعل منها أفعالاً ضرورية.

فكان من هذه المناظرة أن دحضت فكرة الوجوب هذه على فعل الله أو تعليل كل أفعاله وقد جاء في محكم تنزيله: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»،

(1) هناك أسباب أخرى تذكر في خروج أبي الحسن عن الاعتزال منها ما ذكرنا لسبب موضوعي.

كما أنها نبهت أبا الحسن الأشعري إلى أن العقل البشري وإن كان حجة الله على عباده وسبيل المعرفة ولا تكليف بدونه فهو قاصر عن الإحاطة بالحكمة في كل أفعال الله ومن ثمة فهو لا يصلح لأن يكون بالمعنى المطلق ميزانا توزن به كل أفعال الله، وقد قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ. كَلَّا...﴾⁽¹⁾.

فلما تقرر هذا عند أبي الحسن الأشعري كانت له الأسس الأولى التي أقام عليها المذهب كله ليتطور فيما بعد ويتكامل مع تلامذته الأعلام.

ومن هذه الأسس أنه لما كانت صحة الشريعة والعمل بها يتوقفان على معرفة الله تعالى أولاً قال: «فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل...»⁽²⁾ ولم يقل «تجب» كما قالت المعتزلة ذلك أن القول بالوجوب في كل شيء أوقع العقل نفسه في الكثير من الحرج من ذلك المناظرة السالف ذكرها.

ثم إن الأشعري وإن اتفق مع المعتزلة على أن طريق معرفة الأصول هو العقل، وفي هذا إقرار بأسبقيّة العقل على الشرع أو النقل من حيث الرتبة الزمنية مع العلم أن المنقول لا يعارض العقول، فإنه لا يقدم هذه العقلانية على السمع من حيث إدراكها لما هو واجب، ولهذا قال: «والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً إيماناً منه أن لا حسن إلا ما حسنه السمع، ولا قبح إلا ما قبحه السمع وأن القول بأن العقل يحسن ويقبح إنما هو إقرار بوجود أكثر من مشرع واحد وقد علمنا أن لا مشرع إلا الله ولا موجب إلا ما أوجبه هو، ولهذا قال أبو الحسن - بعد أن قال أن معرفة الله بالعقل تحصل:»

(1) القرآن الكريم، الفجر، الآيات، 15-16-17.

(2) الشهر ستاني، الملل والنحل، ص81.

«وبالسمع تجب»⁽¹⁾. وقد دعم قوله هذا بقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»⁽²⁾. ويلزم من هذا جواز القول إن النظر العقلي واجب لكنه واجب بالسمع لا بالعقل.

وعند هذا الأصل تفترق المعتزلة والأشاعرة، ولو أن كليهما لا يتخليان عن العقل وقيمته. فبينما تقر المعتزلة بالوجوب العقلي، فنجد الأشاعرة تقر بالوجوب السمعي ولا تقر للعقل إلا بالمعرفة وعرضها بالحجة والبرهان.

وامتداد لهذا الأصل، فكما أن معرفة الله تحصل بالعقل ولكنها تجب بالسمع: «فكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله تعالى شيء بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فيقتضي نقيضه من وجه آخر»⁽³⁾.

وينبغي على هذا، وعلى النقيض مما ذهبت إليه المعتزلة، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتزام الفضيلة والامتناع عن الرذيلة مرده إلى السمع لا إلى العقل، فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع والعقل مهمته تنحصر أساساً في أن يثبت ذلك ويؤكد كده كما ورد في النص بالحجة والبرهان.

وعلى العموم، فإذا كانت المعتزلة ترى أن العقل هو الموجب لكل أمر والسمع ألطاف بتوسط الرسل وتأكيده لما أوجبه العقل ومن ثم فالنقل تابع للعقل عند التعارض حيث يخضع النقل لمقتضيات العقل، فإن الأشاعرة تقلب الأمر رأساً على عقب في مسألة الإيجاب. فهي وإن اعترفت بالسبق الزماني للعقل على النقل

(1) المصدر نفسه، ص 81.

(2) القرآن الكريم، الإسراء، الآية 15.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 81-82.

في تحصيل معرفة الله، فهي لا تقر بوجوب هذه المعرفة إلا بعد ورود السمع، فالوجوب شرعي والتكليف شرعي ووجوب معرفته تعالى بالعقل شرعي.

والأشعري، وقد كان معتزلياً إلى سن الأربعين، أدرك أن الإيمان بفكرة العقل وفق النظرة الاعتزالية يؤدي إلى تبعية النقل للعقل وهذا ليس نصراً للدين بل هو استبدال عقيدة العقل بعقيدة النقل إذ العقل مرجح عند التعارض على النقل، فهل عقيدتنا عقيدة عن الله أم عقيدة عن العقل البشري فضلاً على أنه قد تبين له في الكثير من مناظراته قصور العقل في إدراك كل شيء؟

لهذه الأسباب رأى الأشعري أن يجعل العقل خادماً للنقل وقد أثبت الدين نفسه ضرورة النظر العقلي، فهو السبيل إلى معرفته تعالى وتوحيده ومعرفة صفات كماله من غير تشبيه ولا تجسيم ثم إثبات صدق رسله وما أرسلوا به. ثم إلى هذا كله يضاف ضرورة الدفاع عن هذا الدين ضد المنكرين ورد شبههم، ولا يتسنى ذلك لهم إلا بالعقل لأن النقل عندهم ابتداء محل إنكار.

وعلى هذا النمط من التفكير صنف الإمام الأشعري كتبه. فكان يقيم أدلته العقلية على الأدلة القرآنية وتارة يستمد الأدلة من الآيات القرآنية ثم يصوغها صياغة عقلانية والغرض من ذلك هو الانتقال بالنص من درجة السمع إلى درجة البرهان والإيقان.

ومن الأمثلة على ذلك أننا نجد الأشعري يستدل على وجود الله بإحكام الصنع والتدبير في العالم. فالمتبصر في ذاته هو يجدها قد انتقلت من طور إلى طور، فمن نطفة في الرحم إلى علقة إلى مضغة إلى لحم وعظام ودم. ولما كان الإنسان عاجزاً عن إحداث مثل هذا الانتقال في نفسه، وكما أنه لا يجوز أن يتحول القطن فيصبح غزلاً مفتولاً ولا ثوباً منسوجاً بغير غازل ولا ناسج. وكما من وجد قصراً منيفاً لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل بنفسه إلى حالة الآجر وينتضد على بعض

من غير صانع ولا بان، كذلك حال الإنسان⁽¹⁾. وهو دليل كان الأشعري قد استمده من القرآن الكريم، من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽²⁾.

وإلى جانب اعتماد دليل النظر في النفس اعتمد تلميذه الباقلاني دليل النظر في آيات الله الكونية أو قل الاستدلال على وجود الله بآثاره وأفعاله الكونية أي: «الاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»⁽³⁾، وهذا النظر فيما يبدو هو أول ما فرض عز وجل على جميع عباده وقد وجد في القرآن آيات كثيرة تحث على ذلك.

لقد أدرك المتكلمون وفقا لقانون السببية أن الصنعة تدل على صانعها كما أن الفعل يدل على فاعله، ورأوا أنه: «لابد للصورة من مصور، والبناء من بان، وإنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صانع وحياسة لا من ناسج، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صانعها، إذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصورات»⁽⁴⁾.

(1) أنظر: الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص3.

(2) المؤمنون، الآيات، 12-13-14.

(3) الباقلاني، الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، مصر، 1993، ص22.

(4) الباقلاني، التمهيد، نشرة الأب مكارتي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص23.

ونذكر من نماذج أبي الحسن الأشعري أيضا ما يتبين لنا كيف كان يجعل من العقل خادما للنص. فبدأ في كتابه (الإبانة) بعرض ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة في العقيدة ثم ثبت ما ذكره من قول وفق مقتضيات النظر العقلاني المبني أساسا على الحجة والبرهان.

فمثلاً يتعرض إلى فكرة رؤية الله تعالى بالإبصار في الآخرة، فيقول: قال الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ يعني مشرقة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾⁽¹⁾ يعني رائية، وليس يخلوا النظر من وجوه نحن ذاكروها:

- إما أن يكون الله عز وجل عنى نظر الاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾⁽²⁾.

- أو يكون عنى نظر الانتظار كقوله تعالى: ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾⁽³⁾.

- أو أن يكون عنى نظر التعطف كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾⁽⁴⁾.

- أو يكون عنى نظر الرؤية.

ثم يبدأ الأشعري في عملية حذف لكل ما لم يكن الله قد عناه بالنظر في تقديره فيقول: فلا يجوز أن يكون الله عز وجل عنى نظر التفكير والاعتبار، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار.

(1) القرآن الكريم، سورة القيامة، الآيتان 22-23.

(2) القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآية 17.

(3) القرآن الكريم، سورة يس، الآية 49.

(4) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 77.

ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه، فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما ذكر أهل اللسان نظر القلب، فقالوا: أنظر في هذا الأمر بقلبك، لم يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب. وأيضا فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت»⁽¹⁾ من العيش السليم والنعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا، لم يجوز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع حضوره ببالهم.

وإذا كان ذلك كذلك، فلا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة، صح القسم الرابع من أقسام النظر. وهو أن معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى ربها عز وجل⁽²⁾.

وهذا النوع من الاستدلال العقلاني هو ما يعرف بالسير والتقسيم والحذف حيث يقوم الناظر بحصر كل الفروض المحتملة الواردة في المسألة ليقوم بعدها باختبار صلاحية كل فرض على حده فيبطل كل ما تبين وتؤكد فساده بالعقل ولا يبقى في الأخير إلا ما يراه صالحاً.

ومن ذلك أيضاً جملة البراهين التي قدمها الأشعري على أن كلام الله غير مخلوق رداً على ما كانت قد قالت به المعتزلة، فيقول: «ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق، قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ

(1) مقطع من حديث رواه البخاري ومسلم في صحيحهما تحت رقم 3244 ورقم 189 على التوالي.

(2) أنظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ط3، مكتبة دار لبنان، دمشق، بيروت، 1996، ص58-59.

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»⁽¹⁾. فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون مقولاً له: «كُنْ فَيَكُونُ»، ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول «كُنْ» لكان للقول قول، وهذا يوجب أحد الأمرين.

إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق.

أو يكون كل قول واقعا بقول لا إلى نهاية، وذلك محال، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق.

وهذا برهان يقوم أساساً على مبدأ عقلي مفاده أن لكل حادث بداية ولكل حادث محدث تقف عنده المحدثات وهو ما يعرف عند الفلاسفة بمبدأ السببية، وخلاصته أن فكرة التسلسل في أن كل قول واقع بقول إلى ما لا نهاية، فيه استحالة عقلية ومن ثم فمن البديهي ومن الضروري الوقوف عند حد وفي ذلك الوقوف ثبوت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق؛ ويمكن صياغته على الصورة المنطقية الآتية:

كل شيء مخلوق بقول من الله.

وكلام الله قوله وقوله إما مخلوق بقوله أو غير مخلوق.

فإن كان قوله غير مخلوق لزم عنه أن كلامه غير مخلوق.

وإن كان مخلوقاً فهو مخلوق بقول وهذا يقتضي منا:

إما الصعود إلى ما لا نهاية وإما التوقف عند نقطة تكون هي البداية.

ولما كان التسلسل مستحيلاً ثبت أن قوله هو كلامه وأنه غير مخلوق.

وهذه صورة قياس الإحراج.

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 40.

وهي الصورة نفسها التي نجدها عند أرسطو أو القديس طماس في تدليلهما على وجود الإله انطلاقاً من فكرة الحركة، وخلصتها:

«كل متحرك فهو متحرك بغيره. وهذا يفسر وجود الحركة، ومثاله حركة الشمس. إذن الشمس متحركة لأن شيئاً ما يحركها. ولكن الذي يحركها فهو إما متحرك أو غير متحرك. فإن لم يكن متحركاً ينتج عنه بالضرورة فرض محرك لا يتحرك (يحرك ولا يتحرك) وهو الذي نسميه الإله. فإن كان متحركاً فمعناه أن محركاً غيره يحركه. وعند ذاك إذن إما متابعة التسلسل إلى ما لا نهاية وإما الوقوف عن محرك لا يتحرك. ولما كان التسلسل إلى ما لا نهاية مستحيلاً، فمن الضروري إذن التسليم بمحرك أول لا يتحرك»⁽¹⁾.

وقد طوّر تلامذة الأشعري منهم الباقلاني (ت403هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت429هـ) والجويني (419-470هـ) وأبو حامد الغزالي (450 - 505هـ) وغيرهم نمط تفكيرهم بعد أن تيقنوا من أن العقل هو القوة المعول عليها في تأصيل أسس العقيدة.

(1) Gilson, Etienne , Le Thomisme, 5ème éditions, Vrin, Paris, 1948, P.90. Texte: « Tout ce que est mû et mû par quelque autre. Or, il tombe sous le sens qu'il y a du mouvement, par exemple le mouvement solaire. Donc le soleil est mu parce que quelque chose le meut. Mais ce qui le meut et mû ou ne l'est pas. S'il ne l'est pas, nous tenons notre conclusion, à savoir la nécessité de poser un moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il est mû c'est qu'un autre moteur le meut, ou bien donc il faut remonter à l'infini, ou bien il faut poser un moteur immobile ; or on ne peut pas remonter à l'infini ; il est donc nécessaire de poser un premier moteur immobile ».

فلجأوا إلى تأسيس العقيدة على مقدمات عقلية تلزم عنها بالاستدلال إثبات أو تقرير أصول عقائدية⁽¹⁾ أولها الإقرار بثبوت الربوبية. فذهبوا إلى تقسيم الموجود إلى قسمين: قديم ومحدث، وهو التقسيم نفسه الذي ذهب إليه الفلاسفة المسلمون المشائيون وإن اختلفت المصطلحات وقالوا بواجب الموجود ويمكن الوجود. وهذه بدهة عقلية، فهي كما يقول الإمام الجويني: «قسمة بديهية نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها، فإنها مستندة إلى نفي وإثبات وليس بين النفي والإثبات رتبة»⁽²⁾.

ثم فرّع عنها الأشاعرة نتائج عقلية انتهت بهم بعد نظر واستدلال إلى أن العالم محدث لتعلق الأعراض به وأن لا وجود لها إلا بوجوده، وأن الله قديم والقدم أخص صفاته وهو منزّه عن الأعراض، وأنه لكل حادث محدث قديم هو الله، وهذا هو معنى نظرية الخلق عند الأشاعرة. وضرورة وجود هذا القديم يلخصها الباقلاني فيقول: «إن فاعل المحدثات لا يجوز أن يكون محدثاً، بل يجب أن يكون قديماً. والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثاً. وكذلك القول في محدثه، إن كان محدثاً، في وجوب حاجته إلى محدث آخر، وذلك محال، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث، إذا كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء»⁽³⁾.

(1) أنظر مثلاً: كتاب الباقلاني، الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993م.

(2) الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرون، دار المعارف الإسكندرية، 1969، ص139. وكذلك: الباقلاني، التمهيد، ص17 وما بعدها.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص25.

وخلاصة دليل الباقلاني هذا، الذي قام على قانون عقلي صرف، أن لكل حادث محدث، غير أن سلسلة الحوادث هذه لا يمكنها عقلاً أن تعود إلى ما لا نهاية من محدثات بل تقف عند فاعلها الأول القديم الذي لا يجوز فيه الحدوث لأنه يستحيل وجود شيء من الحوادث إذا ما كان وجوده مشروطاً بوجود ما لا نهاية له من المحدثات شيئاً قبل شيء. ويمكن ضبط هذا الدليل في الصورة المنطقية الآتية:

الذي لا يحتاج إلى محدث فهو قديم وجوباً
وفاعل المحدثات لا يحتاج إلى محدث

إذن فاعل المحدثات قديم وجوباً.

وأما عن إثبات الوجدانية فقد لجأ المذهب الأشعري إلى حجج تؤول كلها إلى دليل الممانعة والتمانع⁽¹⁾، أو كما يسميه أبو حامد الغزالي بميزان التعاند⁽²⁾، وهو دليل انبنى أساساً على أهم وأوثق المبادئ العقلية وهو مبدأ عدم التناقض ومفاده أن العمل أو التدبير عن إلهين وفي اتجاهين مختلفين يلزم عنه وجوب تناقض صارخ، ومن ثم يؤدي هذا إلى نشوء خلاف بينهما ففساد في الكون فضلاً عن عجزهما معاً أو عجز أحدهما. ولما لم يكن هذا لزم عنه وجوباً أنه لا إله إلا الله، وهو دليل استمده الأشاعرة من قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ

(1) أنظر مثلاً: الأشعري، اللمع، تحقيق الأب مكارتي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1952، ص2. وكذلك: الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق الفردجيوم، دار المعرفة، بيروت، 1975، ص92 وما بعدها.

(2) الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص65-75.

إِذَا لَا بُتَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا⁽¹⁾ ومن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽²⁾،⁽³⁾.

هذه إذن بعض النماذج التي تعكس لنا مظهراً آخر من مظاهر العقلانية في الفكر الإسلامي، وهي عقلانية قد شكلت النسق الأشعري مثلما شكلت من قبل النسق المعتزلي مع نسب متفاوتة في التوافق مع النقل؛ ومن غير أن نرجح عقلانية على أخرى لأن المقام ليس مقام تحكيم أو تقويم، نقول: إن المذهبين يتفقان على أن المعرفة العقلية سابقة على كل معرفة وواجبة على كل فرد وإن اختلفا في مصدر الإيجاب. فالمعتزلة تراها واجبة بالعقل قبل ورود السمع والأشاعرة تقول بالعقل تحصل لكنها لا تجب إلا بعد ورود السمع لأن التحسين والتقييح ليسا من اختصاص العقل عندها، ولهذا كانت مهمة العقل بعدها عند الأشاعرة هي إثبات المسلمات النقلية بالحجة والبرهان، وهو ما يمكن تسميته بعقلنة النقل، بيد أن المعتزلة بنحدها تبني نسقها الفلسفي منذ البداية على مقدمات عقلية بديهية كعدل الله وتنزيهه عن النقص.. (مع العلم أن الأشاعرة - التلاميذ هم أيضاً لجأوا إلى مثل هذه المقدمات لإقرار الأصول العقائدية) وسبب هذا الاختلاف كله يرجع إلى سبب واحد هو الوجوب: أهو عقلي أم نقلي؟ وقد رتبته المعتزلة على أساس أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان ومن ثم كان الوجوب عقلي. ورتبته الأشاعرة على أساس أنهما شرعيان فلزم عن ذلك أن كان الوجوب شرعياً، غير أنه لا يدخل في هذا الصنف المختلف فيه من التحسين والتقييح غير ذلك الذي يستحق فيه فاعل

(1) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 42.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) أنظر: الباقلاني، الإنصاف، تحقيق الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993،

الفعل المدح أو الذم، إذ الحسن هو ما يعلّق بالمدح عاجلاً (مدح الناس) والشواب آجلاً (ثواب الله). والقبح هو ما يتعلّق بالمدح عاجلاً (ذم الناس) والعقاب آجلاً (عقاب الله). وهما بهذا المعنى يقعان وصفا للأفعال الاختيارية أما ما عدا هذا النوع من التحسين والتقبيح فالكل يجمع على أنهما عقليان معترلة كانوا أو أشاعرة كالأمور القطعية والتي لها واقع خارجي كالكمال والنقص والعلم والكرم.. أو كالأمور القطعية التي توافق الطبع أو تخالفه وهو ما يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة عن الفاعل وهي تختلف باختلاف الأذواق والأغراض كالشرب مع العطش فهو حسن ومع الارتواء فهو غير حسن⁽¹⁾.

والجدير بالملاحظة هنا هو أن كلتا العقلانيتين مع ما ظهر بينهما من اختلاف كانت غايتهم واحدة هو التأصيل العقلاني للدين والدفاع عنه ورفع كل تعارض ظاهري بين العقل والنقل، وهو أيضاً ما كان دأب كل مفكر مسلم أصيل مهما كان انتماءه المذهبي.

فابن تيمية مثلاً (661-728هـ) وهو يحسب على السلفية الحنبلية قد ذهب في كتاب له سماه (درء تعارض العقل والنقل) إلى أن العقل بوصفه غريزة فطرية: «ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له (...) وهي [الحياة والغريزة] أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له»⁽²⁾.

(1) انظر: مفيد الفقيه، العقل في أصول الدين، الدار العالمية، بيروت، 1992، ص74-75.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، 1971، ص89.

بل ذهب ابن تيمية إلى حد المقاربة بين المذهبين الاعتزالي والأشعري في فكرة التحسين والتقبيح حينما قال: وقد ظن بعض الناس أن من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ينفي القدر، ويدخل مع المعتزلة في مسائل التعديل والتجوير، وهذا غلط.. وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك.. لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة كما اعتقد غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح إذا لم يرد شرع بذلك لأنه خلاف النص: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»⁽¹⁾.. والنوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه. أو لا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود، ففداه بالذبح⁽²⁾.

وكان مذهب ابن القيم الجوزية (691-751هـ) وهو تلميذ ابن تيمية مذهب الأستاذ نفسه، فهو يرى أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المشمومات والمرئيات والمطعومات. ومن ثم فالحسن والقبح عنده عقليان، وقد استدل على سبيل المثال بقوله تعالى:

(1) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 15.

(2) انظر: ابن تيمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، الجزء 8، مكتبة المعارف، الرباط، 1374، ص 428-434-435-436.

﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾⁽¹⁾ ليقول: فأني نص أصرح وأوضح من هذا؟ أي أن الحلال كان طيباً قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه. كما يستدل بقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمُ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾⁽²⁾. فأني شيء أصرح من هذه الآية في أن الحسن والقبح وصفان عقليان. غير أن ابن القيم، ورغم الذي قرره، يستدرك ليبين أن حل هذا وخبث ذلك لم يستند من نفس الحل والتحريم. فالحسن والقبح مع أنهما عقليان لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الشرع لا يكون الفعل قبيحاً موجباً للعقاب مع كونه قبيحاً في نفسه، فالله سبحانه لا يعاقب أحداً إلا بعد إرسال الرسل، يقول تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽³⁾. ويقول تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽⁴⁾.

وإلى هذا يذهب بعض الأحناف والشافعية والمالكية⁽⁵⁾ إذ هم جميعاً يرون أن الحسن والقبح عقليان، وأن الحسن ما كان حسناً لذاته أو لصفة من صفاته، والقبح ما كان قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته، ولكن التكليف لا يكون إلا بعد إرسال الرسل، ولا عقاب قبل البعثة ولو كان الفعل قبيحاً لذاته. وقد زاد الأحناف على هؤلاء وجاروا المعتزلة في أن فعل العبد الاختياري حسناً كان أو قبيحاً يقتضي الأمر

(1) القرآن الكريم، سورة الاعراف، الآية 157.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 160.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 165.

(4) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 15.

(5) أنظر: الإمام القرافي، الذخيرة، ج1، ط1، تحقيق د/محمد حجي، دار الغرب الإسلامي،

1994، ص71.

أو النهي لكنهما اختلفا في أن العبد إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه هل يعرف أمر الله فيه أولاً؟ فأجابت المعتزلة بالإيجاب، وقال أكثر الأحناف: لا⁽¹⁾.

وهذا مظهر آخر من مظاهر العقلانية الإسلامية ومستوى من مستوياتها الذي هو أشبه ما يكون بطريق وسط بين العقلانية الاعتزالية من جهة والعقلانية الأشعرية من جهة أخرى، تجعل العقل الصريح الفطري مطابقاً لصحيح المنقول من دون أن تجعل منه ذلك العقل العارف بأوامر الله ونواهيه من الأفعال والموجب لها قبل ورود السمع؛ فالطيب طيب ومع ذلك فقد يجعل أمر الله بعضه منهياً عنه وذلك لسبب قد يدركه العقل وقد لا يدركه؛ وهذا ظاهر من قوله تعالى: ﴿فَبُظِّلِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ﴾⁽²⁾. فالحسن والقبح إذن ليسا بواجبين ما لم يوجبهما الشرع.

هذا ولا بد أن نشير إلى أن العقلانية الأشعرية قد عرفت - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - تطورات نوعية مع تلاميذ الأشعري حيث إن كل واحد منهم ساهم بقسط في تنامي وتكامل نسق هذه العقلانية وسأيرت هذه التطورات مفاهيم ومصطلحات جديدة اقتضتها المراحل المتعاقبة.

لقد رأينا مع العقلانية الاعتزالية كيف أنها بنت نسقها على أساس منطق ذي قيمة ثنائية: النفي أو الإثبات أي منطق قائم على أساس المبدأ الثالث المرفوع: القدم أو الحدوث، الوجدانية أو التعددية... فالصفات الإلهية مثلاً عندهم إما أن تكون هي عين الذات وإما ألا تكون حتى لا تنتهي إلى قديمين.

(1) انظر: محمد الصايم، قيمة العقل في الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1980، ص35.

وكذلك: ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، القدر، ج8، ص428.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 160.

أما مع العقلانية الأشعرية فإننا نلاحظ، مع المؤسس الأول أنه بني نسق مذهبه على أساس منطق متعدد القيم أو على وجه التحديد ثلاثي القيم، فلم يعد هناك نفي أو إثبات فقط بل ظهر احتمال ثالث بين النفي أو الإثبات وهو ما يعرف بمبدأ التجويز عند الأشاعرة ومفاده أن ما لا حجة على امتناعه فليس فاسداً. فالصفات عندهم مثلاً ليست هي عين الذات ولا هي غيرها⁽¹⁾، فهي ليست عين الذات حتى لا يفضي بنا الأمر إلى إبطال صفات كان الله قد وصف بها نفسه، ولا هي غيرها حتى نلتزم قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»⁽²⁾.

ومما لا شك فيه أن ظهور هاتين العقلانيتين وفق هذين المنطقيين ناتج عن الزاوية التي نظرت منها كل فرقة إلى المشكلة التي واجهتها وتواجه كل مفكر مسلم أصيل، وهي مشكلة العلاقة الجدلية القائمة بين النقل والعقل والكيفية التي تمت بها معالجتها. وظاهر أن نظرة العقلانية الأشعرية إلى هذه الثنائية هي مقلوب نظرة العقلانية الاعتزالية، فلا لبس عندهم في أن العقل رديف النقل كما يقول الغزالي (ت 505هـ) وخادم متفهم له «فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآداء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء (...) فالمعرض عن العقل مكثفياً بنور القرآن، مثاله المعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان (...) فالعقل مع الشرع نور على نوره»⁽³⁾.

وفي إطار هذه النظرة التأسيسية حيث العقل، بعد أن أصل الأصول لم يعد أمامه غير ضرورة فهم «النص» التفصيلي والعمل على عقلنته بالحجة والبرهان.

(1) أنظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، سوريا، 1996، ص 44-45. وكذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1997، ص 76.

(2) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.

(3) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص 28، 29.

وعندما كان العقل عند الأشعرية يسعى في هذا الاتجاه فقد أنشأ نسقه وطوّر مفاهيمه. فالباقلاني مثلاً (ت403هـ) انتهى إلى وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار كإثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول⁽¹⁾⁽²⁾. فكان بهذا تطور نوعي في النسق المنهجي أو البناء المنطقي للأفكار، كما يبدو أن الباقلاني هو أول من لجأ إلى الموضوعات الطبيعية تدعيماً للفكر الأشعري، وأثره واضح بيّن في كتابه «التمهيد» أو كتابه «الإنصاف».

ومن التلاميذ نذكر أيضاً الإمام أبا المعالي الجويني (ت478هـ) الذي اتبع آراء مؤسس المذهب واستفاض فيها، وكانت طريقته في العرض هي الطريقة التي استقرت عليها خاصة كتب الباقلاني أو عبد القاهر البغدادي (ت429هـ) من بعده. غير أن المذهب الأشعري أصبح معه يستند أكثر أو في الأغلب إلى أدلة العقل من غير أن ينحرف عن المذهب وهو ما يشير إليه عنوان أحد كتبه: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، والعقل الأشعري هنا، قصد أم لم يقصد، وهو يرشد إلى قواطع الأدلة إنما هو يشرع للمعرفة ما ينبغي لها من شروط وأحكام.

وأما الغزالي (ت505هـ) الذي يرى أن القطعيات ثلاثة أقسام ويذكر الكلامية والأصولية والفقهية فهو يقول: «أما الكلامية فعني بها العقلية المحضة والحق فيها واحد ومن أخطأ الحق فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة وبعثة الرسل (...) وجميع ما الكلام

(1) هذه الفكرة لم تبق قائمة مع المتأخرين من الأشاعرة.

(2) أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ط2، مكتبة المدرسة ودار الكتب اللبناني، بيروت، 1979، ص834-835.

فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة وُحد المسائل الكلامية المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود السمع»⁽¹⁾. فإنه يكشف لنا من خلال قوله هذا عن مهمة العقلانية الإسلامية إذ بها يتم تأصيل الأصول والتقعيد للعقائد الإيمانية، كما أنه يعتبرها عقلانية مبيّنة للشرع ومدافعة عنه في مقابل المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة خاصة منهم الفلاسفة الإسلاميين حيث المعارضة معهم قد بلغت ذروتها لما ألف كتابه «تهافت الفلاسفة» وقد كان أستاذه عبد القاهر البغدادي قد مهّد لها لما قدّم أدلة على حدوث العالم وحول المعارضة من وجهة المعتزلة إلى وجهة هذه الفئة. فبعد أن كانت عقلانية أبي الحسن الأشعري تقول: هذا هو الحق فاتبعوه؛ نجدها مع عبد القاهر البغدادي تقول: هذا هو الباطل فاجتنبوه، لكن هذه العقلانية نجدها مع أبي حامد الغزالي تزيد في توسيع دائرة المواجهة لتعارض الفلاسفة فضلا عن غيرهم لأنها رأت فيهم أشد الفرق خطرا على العقيدة. وقد قصر أبو حامد هذه العقلانية على أهل الاختصاص دون العوام لاعتقاده أن: «إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة (...) ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم (...) فوجب أن يكون (...) قائم بالحق (...) يقاوم دعاة المبتدعة، ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة»⁽²⁾، ولا سبيل إلى هذا غير سبيل العقل.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن عقلانية الغزالي هذه ليست مطلقة بل ولها حد تقف عنده وذلك عند حد طور النبوة الذي هو طور فوق طور العقل، وكان من وراء هذا الطور أن اكتشف الغزالي معرفة أخرى غير المعرفة العقلية

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص 348.

(2) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993، ص 43.

ومنهجاً غير المنهج العقلي، إنها المعرفة اللدنية التي تميّز بها الصوفيون والقائمة على أساس المنهج الذوقي، وهذا ظاهر من قوله: «ووراء العقل طور آخر (النبوة) تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب (...) العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات»⁽¹⁾، وهذا أمر لم تنظر له الأشاعرة من قبل.

وبعد الغزالي وابن تيمية (ت524هـ) والشهرستاني (ت548هـ) جاء دور علم الكلام الفلسفي مع الرازي (فخر الدين) (544 – 606هـ) حيث يجد النقل سنده في العقل بل نسجل معه ترجيح الظواهر العقلية على الظواهر النقلية لأنه في تقديره لا يمكن أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فالقدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً⁽²⁾.

ومن بعد عضد الدين الإيجي (ت756هـ) بلغ الكلام الأشعري مع الإمام محمد عبده (1266 – 1323هـ) وآخرين مبلغاً تواصلت فيه العقلانية الإسلامية تساوق أحياناً أو تواجه أحياناً أخرى أنواعاً من العقلانية الواردة على المسلمين من الحضارة الأوروبية التي أصبحت فيها العقلانية مرادفة للإلحاد والمادية.

تلك إذن لحظة عن مظاهر العقلانية في علم الكلام حاولنا استقراءها من خلال فرقتين هما من أكبر الفرق الكلامية الإسلامية تأثيراً المعتزلة والأشاعرة.

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص92.

(2) أنظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، طبعة الحسينية، 1323هـ، ص32.

الفصل الثاني

عملنا في هذا الفصل سينصب على مظاهر العقلانية عند الفلاسفة المسلمين وذلك من خلال تتبع محاولاتهم الفكرية التي كانت ترمي، بطريقة أو بأخرى، إلى التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل ممثلاً في الفلسفة اليونانية والنقل ممثلاً في الرسالة السماوية المحمدية.

ويمكن القول منذ البداية إن ثمة اتفاقاً بين فلاسفة الإسلام على موافقة الفلسفة للدين بحكم اتفاقها في الموضوع والغاية وإن اختلفت حقيقة آرائهم في هذا التوفيق.

فموضوع الفلسفة والدين واحد وغايتهما واحدة. فكلاهما يتناول الحق الأول الذي هو، في منظورهما، علة كل شيء وهو الله تعالى ثم العمل بالفضائل المرتضاة عنده، وفي هذا يقول الفيلسوف الكندي (ت 260هـ): «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراز منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها»⁽¹⁾ وكل من هاجم الفلسفة ورددها ورمى أصحابها بالكفر - ويقصد هنا الكندي أولئك الفقهاء ضيقي الفطنة الذين قصدوا

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ج 1، تحقيق د/محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 35.

الترؤس والتجارة بالدين_ يقول فيهم الكندي: «يحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً»⁽¹⁾.

والكندي يقول هذا، وهو كله إيمان وإيقان - فضلاً على أن الدين نفسه دعا إلى التماس هذا العلم، علم الاستدلال والبرهان - بضرورة اللجوء إلى طريق العقل. فحتى أولئك الذين لا يحبون النظر الفلسفي مضطرون إلى اقتنائه لأنه في حالة عدم إجابته مطالبون بإحضار علة ذلك، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم⁽²⁾.

وإلى مثل هذا ذهب باقي الفلاسفة المسلمين كالفارابي (ت 339هـ) وابن سينا (ت 428هـ) وابن طفيل (ت 581هـ) وابن رشد (ت 595هـ) وإن اختلفت رؤاهم في كيفية ذلك.

وتبعاً لهذا الاختلاف يمكن القول بوجود ثلاث اتجاهات في هذا الأمر:

الاتجاه الأول: يمثله الفيلسوف أبو إسحاق الكندي، ويعد امتداداً للاتجاه الكلامي الاعتزالي، وإنتاجه الفكري وتداخله مع الفكر المعتزلي خير دليل على ذلك⁽³⁾.

وهذا الاتجاه وإن دافع عن العقل والفيلسوف فهو لم يقتنع - كما ذهب إلى ذلك الفارابي - من أن العقل والفيلسوف أسمى من النقل والني بل، وعلى العكس من ذلك، لم تفتنه الفلسفة، ورأى أن الفلسفة وإن اتفقت مع النقل في الموضوع والغاية فإن طريقتهما ليس واحداً. فأما الفلسفة فهي أقسام تختلف

(1) المصدر نفسه، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) أنظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د/ كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص 109.

طريقها باختلاف منابع المعرفة الإنسانية. فهناك أولاً منبع المعرفة الحسية وهي إدراك مباشر لما هو خارجي، وفعل الإحساس هذا يفضي إلى تكون صور في القوة المصورة لتنتقل فيما بعد إلى القوة الحافظة العقلية لتختزن فيها، وعندها فقط تكتسب نوعاً من الثبات. وتأتي بعدها المعرفة العقلية وإن كانت أقرب من طبيعة الأشياء بحكم أنها علم الأشياء بحقائقها فهي فوق الإدراك الحسي وموضوعها الكلي المفارق للمادة فهو علم تجريدي فضلاً على أن إدراكه إدراك غير مباشر يتم بتوسط الاستدلال القائم على المبادئ الفطرية الأولى للمعرفة، فصحة النتائج عند ذاك تحصل بعد استنتاج قائم على سلسلة من المقدمات المسلمة ترتبط فيما بينها ارتباطاً منطقياً ضرورياً⁽¹⁾. ولهذا خص الكندي الماورائيات والرياضيات بالبرهان.

ويرى الكندي أن أهم القضايا الأساسية التي جاء بها الدين هي معرفة الله تعالى ووحدانيته وإضافة صفات الكمال لذاته جل وعلا وإرسال الرسل والإيمان بالبعث وهذا ما تقول به الفلسفة أيضاً.

فالأدلة العقلية التي يقدمها الكندي على إثبات وجود الله أدلة تعتمد على بداهة الحس والعقل معا الموجهة نحو النظر إلى ما في الكون وما فيه من اتساق وعناية فضلاً عن النظر إلى النفس الإنسانية ذاتها، وهو الطريق نفسه الذي نبه إليه الشرع وحث عليه. وهذا نفسه ما جعل أحد الباحثين يقول: «الكندي قدّم لنا الكثير من الأدلة على وجود الله ووحدانيته. منها ما يستند إلى فكرة حدوث العالم (...) ومنها ما يستند إلى الصعود من التركيب والكثرة التي نراها في العالم إلى ذات إلهية واحدة تعد خارج هذا العالم. ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس في البدن الإنساني ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبر العالم. وأخيراً يسوق لنا

(1) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، في الفلسفة الأولى، ص 37. وما بعدها.

الكندي دليله الذي يستند إلى تقرير الغائية والعناية..»⁽¹⁾، ويكفيينا من هذه الأدلة، وكمظهر من مظاهر العقلانية عند الكندي، نموذج واحد نقدمه وهو دليل وجود الله. ويعمد الكندي في هذا إلى جملة من الأدلة تنطلق إما من حدوث العالم أو عوارض هذا الكون كالكثرة والتركيب هي ليست ذاتية فيه، أو من فكرة التمثيل بين النفس في البدن وتديرها له والله بالنسبة للعالم كله، وكلاهما قوتان خفيتان مدبرتان، أو إلى فكرة أن النظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له.

فدليل حدوث العالم مثلاً يعني أن العالم عند الكندي إذا كان محدثاً فإن هذا المحدث يقتضي ضرورة وجود علة أحدثته عن (ليس) أي من عدم وهذه العلة هي الله، وفي هذا يقول الكندي في رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم - وقد أثبت أن ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له مع نفي اللاتناهي في الحركة والزمان بوصف الزمان غير مستقل عن الحركة والحركة تابعة للجرم - : «وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة فآنية الجرم ليست لانهاية لها، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذا محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث، والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطراراً عن ليس»⁽²⁾. فحدوث الزمان إذن يفضي إلى حدوث الحركة وحدوث الحركة إلى حدوث الجرم اضطراراً ومنه فواء كل منهما أي الآنية والجرم محدث اضطراراً. ويمكن ترجمة هذا الدليل إلى الصورة المنطقية الصناعية الآتية:

(1) أنظر: محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ط6، دار المعارف، 1978، ص 87-88.

(2) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، في الفلسفة الأولى، ص 57.

أ/ كل ماله نهاية فهو محدث ب/ وكل محدث له محدث
الجرم له نهاية بنهاية آنيته الجرم محدث

إذن الجرم محدث. إذن الجرم له محدث وهو الله.

وهكذا يخلص الكندي إلى القول بحدوث العالم كدليل على وجود الله، فالعالم محدث وله محدث هو الله تعالى وهو المذهب نفسه الذي ذهب إليه المتكلمون معارضين بذلك ما ذهب إليه أرسطو ومن تبعه من المشائين المسلمين. وقد التزم الكندي في إثبات ما ذهب إليه لغة فلسفية ومنطقاً قوامه المقدمات الرياضية والبديهيات المحكمة، وهذه هي أهم ميزات العقلانية الكندية.

وأما عن علوم الأنبياء فطريقها ليس التحصيل والاكتساب بل طريق الإلهام الإلهي، وتكون بلا طلب ولا تكلف. وإذا كان الفلاسفة يحتاجون إلى تدريب وتجربة وطول بحث وحيل تعتمد المبادئ المنطقية والرياضية وتأتي خلال الزمان، فإن الرسل، يقول الكندي: «فلا بشيء من ذلك، بل بإرادة مرسلها جل وتعالى بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره، تستيقن القول أن ذلك من عند الله جل وتعالى»⁽¹⁾.

وطريق هذه العلوم فوق طريق علوم الفلسفة ومقدم عليها في نظر الكندي بالرغم من إشادته بالفلسفة وبالفلاسفة الذين سبقونا وإن كانوا من الأمم المبينة لنا⁽²⁾ وذلك للأسباب الآتية:

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، تحقيق وتقديم، د/محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، ص373.

(2) المصدر نفسه، في الفلسفة الأولى، ص102.

أ/ قوة الإقناع في التعبير القرآني تفوق طرق البشر في ذلك. فطريق الأنبياء يمتاز بالإيجاز والشمولية والبداهة. ويقدم لنا الكندي في هذا المجال مثالا من القرآن عن أولئك الذين أنكروا البعث حيث يورد لنا القرآن أولا تساؤل المنكر ثم يردفه بالجواب، فيقول تعالى: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ. الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ»⁽¹⁾.

وفي محاولة منه لإظهار هذا الدليل يقول لو سئل الفيلسوف مثل هذا السؤال المتعلق بالأمور الخفية الحقيقية، حتى وإن استعان بكل ما يملك من حيل وتحصيل لما أجاب بمثل هذا الجواب الموجز والمتميز بشدة البيان وقلة الكلم والإحاطة بالمطلوب وقوة الإقناع المستمدة من قوة البداهة في الطرح.

سأل المنكر للبعث وهو كله اعتقاد أن محمدا عليه الصلاة والسلام لن يجد لسؤاله جوابا، يا محمد: «من يحيي العظام وهي رميم؟» فكان الجواب المفحم من عند الواحد الحق جل وعلا: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ». وهنا يقول الكندي: فأني دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فمممكن، إذا بطلت بعد أن كانت، وصارت رميمًا، أن تكون أيضاً؟ فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه وأيسر من إبداعه، فأما عند باريهم فواحد، لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أثمرت، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلا عن العقل، فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مقرر أنه كان بعد أن لم يكن، وعظمه لم يكن هو معدوم، فعظمه كان اضطراراً، بعد أن يكن، فإعادتها وإحيائها كذلك أيضاً، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، فمممكن أيضاً أن تصير حيّة، بعد

(1) القرآن الكريم، سورة يس، الآيات 78-79-80.

إذ هي لا حية. ثم يبين أن كون الشيء من نقيضه موجود: إذ قال: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» فجعل من لا نار ناراً أو من لا حار حاراً فإذا الشيء يكون من نقيضه اضطراراً... فأى بشر - كما يعقب الكندي - يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله عليه السلام فيها من إيضاح أن العظام تحي بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت من مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية⁽¹⁾.

ودليل هذه السورة القرآنية البسيط والمفحم يمكن نقله إلى الصورة المنطقية الصناعية الآتية وقد ذكر الكندي أن ما ذكره الوحي لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية⁽²⁾:

كل من انشأ العظام أول مرة من (ليس) قادر على أن يحييها وهي رميم من (أيس).

والله أنشأها أول مرة من (ليس)

إذن الله قادر على أن يحييها وهي رميم من (أيس).

وهذا شاهد على موافقة صريح العقلانية لصحيح المنقول مع فوقية المنقول عند الكندي لما فيه من مميزات تفوق مميزات العقلانية البشرية.

(1) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ص 373-374-376.

(2) المصدر نفسه، رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ص 244.

ب/ يسجل الكندي أيضاً أن طريق الأنبياء فوق طريق الفلاسفة لأن مصدر العلم عند كليهما متفاضل لدرجة لا مجال فيها للماثلة، فيقول: «كعلم الرسل صلوات الله عليهم (...) إنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث (...) بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه، ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر»⁽¹⁾.

وفي هذا إشارة واضحة من الفيلسوف الكندي إلى أن الوحي مقدم على الفلسفة لأنه أكثر وثوقاً من حيث المصدر وأشد إقناعاً من حيث المنهجية التي يتم من خلالها إيصال المعرفة، بل وأكثر من ذلك فإن ثمة من الأمور المعرفية ما لا يمكن للعقل أن يبلغها إلا بطريق الوحي، ومع ذلك فلا تعارض بين العقلانية الكندية والوحي بل العقل شارح للدين ومبرهن على صحته، فالموضوع عندهما واحد والغاية واحدة. والكندي بهذا، مع إعجابه بالفلسفة ممثلة في أرسطو وأفلاطون، فهو بقي أصيلاً في فكره، وأنزل العقل منزلته وألزمه قدره ومكانته. فالعقل مرهون بناموس العلة حيث أجري الله الطبيعة بحسب هذا الناموس في الأصول العادية ولا مانع لخرقها إذا ما أراد الله ذلك، ومن ذلك معجزات الأنبياء.

وإذا كانت الشريعة قد نصت على أن الله خلق الكون من (ليس) ورأت الفلسفة أن لا (أيس) من (ليس) ففي ذلك تكامل لا تعارض لأن الخلق من لا شيء هو أمر خاص بالله وحده إذ ليس كمثله شيء، وما رأت الفلسفة فذلك تابع للقدرة الإنسانية التي لا يمكن لها أن تصنع إلا إذا توفر لها: المادة والزمان والآلة التي يتم بها الصنع... أما أمره تعالى إذا أراد شيئاً فإنما يقول له ﴿كُنْ

(1) المصدر نفسه، رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس...، ص 372-373.

فَيَكُونُ»⁽¹⁾ ⁽²⁾ ومن هنا يظهر التكامل القائم بين العقل والنقل ويدحض كل تعارض بينهما.

والذي نريد أن نلفت النظر إليه في أعقاب هذا العرض، هو أن الكندي قد بيّن لنا، بالدليل العقلي الذي لا يمتلكه إلا من كانت له بحق مواصفات الفيلسوف الجاد، موافقة عقلانية الفيلسوف للنظرة العقلانية في القرآن وأخرج الفلسفة (العقل) من محال كانت الفلسفة اليونانية قد أوقعتها فيه وهي استحالة تقبل العقل الإيجاد من عدم. فبيّن أن العقل لكونه مرهون بقانون العلة وبأن القدرة الإنسانية على الإيجاد لا تكون إلا بوجود المادة والزمان وآلة الصنع، اعتقد أن لا إيجاد إلا من شيء، وفات هذا العقل أن صفات الخالق هي غير صفات المخلوق وإلا تساوا في القدرة. فمن صفاته – بحكم أنه المسبب الأول – الإيجاد من عدم الذي بموجبه أي الخلق يمكن للعقل أن يفصل بين الخالق والمخلوق ويكشف عن أصل وجود الكون والإنسان معا من غير أدنى غموض أو ملابسة.

كما بين الفيلسوف الكندي، انطلاقاً من مقارنة بين الدين والفلسفة، فوقية النظرة العقلانية في القرآن على عقلانية الفيلسوف وفوقية طريق النبي على طريق الفيلسوف، كما تتبعنا ذلك من قبل، ولم يكن ذلك من باب التحامل على الفلسفة أو القصد المبيّت للتقليل من شأنها، وقد علمنا موقفه من الفلسفة، وإنما أوصلته إلى هذا الموقف وإلى الذي من قبله عقلانية هي من الدرجة الثانية مقارنة «بعقلانية القرآن»، تمتلك كل مواصفات العقلانية التي تسعى، بحسب تعبير الكندي – إلى قنية الأشياء بحقائقها.

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 117.

(2) أنظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس...، ص 375 وما بعدها.

فحقيقة الوحي كانت أقوى وأوثق من حقيقة الفلسفة لأنها تقوم من حيث المصدر على إرادة الله في تطهير الأنفس وإنارة الحق وتسديد الأنفس إليه، وهي حقيقة خاصة بالرسول دون سائر البشر. وكذلك هي من حيث المنهج لأنها تتميز بالإيجاز والشمولية والبداهة تفوق طرق البشر في ذلك.

أما حقيقة الفلسفة – وإن كان لا يستهان بها – فمنبعها الحس والعقل كما عرفنا من قبل. ولما كانت لهذه المعرفة عوارض تجعل معرفتها ليست دائما يقينية أو متفاوتة اليقين، كانت أقل في القوة والوثاقة من حقيقة الوحي، ولنا في اختلاف آراء الفلاسفة أقوى دليل.

ولا شك في أن العقل الصريح لا ينازع في أن ما كان مصدره الإرادة الإلهية المتصفة بالكمال هو فوق ما كان مصدره عالم الحس والإنسان المخلوق المتصف بالنقص. ولكن، ومع هذا التفاوت، فبالعقل الصريح تحصل قنية الأشياء بحقائقها من ذلك حصول الإيقان بالحق الذي هو من عند الله، وأن لا تعارض بين الفلسفة في صفاء نظرتها والدين في نقله الصحيح ولو اهتمت العقلانية نفسها إلى أفضلية «العقلانية القرآنية» على العقلانية الفلسفية للأسباب السالف ذكرها.

الاتجاه الثاني:

اتجاه يمثل الفيلسوف أبو نصر الفارابي (ت 339هـ). وهو اتجاه معاكس تماما لما ذهب إليه الفيلسوف الكندي، فعلم الفيلسوف عنده أيقن من علم النبي.

لقد نهل الفارابي من الفلسفة اليونانية إلى حد جعله يقدر العقل. فالعقل عنده فوق كل اعتبار، فهو أفضل المصادر المعرفية وأيقنها وقد تجسد في الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، وهذا التقديس دفع به إلى محاولة التوفيق بين فكرين مختلفين

كل الاختلاف⁽¹⁾ اعتقاداً منه أن العقل واحد والفلسفة واحدة وإن اختلفت المظاهر وطرق التعبير.

وجاء على لسان الدكتور إبراهيم مذكور⁽²⁾ أن هدف الفارابي هو بناء نظام للكون يوفق بين ما يقتضيه العقل وبعض الضروريات الدينية، وفي مثل هذا النظام تصبح نقطة البداية والدعامة الأولى للبناء الفلسفي بأسره هي قضية العلاقة بين الواحد والكثرة أي بين الموجود الأول وباقي الموجودات. وهي القضية التي تم عرضها في ما يعرف بنظرية الفيض عند الفارابي.

ولما كان العقل عند الفلاسفة المشائين هو أساس المعرفة اليقينية فإننا سنحاول تتبع تحليلهم العقلي الذي أدى بهم إلى إقامة نظرية الفيض هذه، وهل اعتمادهم على مجرد العقل كان كافياً لأن يصلوا في نهاية تحليلهم إلى ما يقنع العقل نفسه؟

إذا كان الفارابي يرى أن نظرية الخلق هي ما يستحيله العقل، فقد اعتقد أن نظرية الفيض هي البديل الذي يجب التسليم به. ولبناء هذه النظرية نجده يقسم الموجودات إلى قسمين: «أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود»⁽³⁾.

وإذا كان ممكن الوجود يحتاج في وجوده إلى علّة وهذه إلى علّة أخرى... إلخ، فإن سلسلة العلل تنتهي جميعها إلى واجب الوجود بذاته الذي هو

(1) محاولة التوفيق كانت بين أفلاطون وأرسطو وقد ألف في ذلك كتاباً سماه: «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو».

(2) Voir : Madkour (Ibrahim), La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934, P.46.

(3) الفارابي، عيون المسائل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907، ص 23.

السبب الأول لوجود الأشياء جميعها. ونجد تفسير هذا في صدور الموجودات عن هذا الأول وفق ما يعرف عند الفارابي بنظرية الفيض بعد أن سلّم بأن لا شيء من لا شيء ومن ثم بفكرة قدم العالم، وهي نظرية مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، ومؤداها أن واجب الوجود بذاته - وهو الله - يعقل ذاته، ويعقله لذاته يتم صدور العالم عنه على الترتيب. فأول فيض عن الأول يسميه الفارابي بالعقل الأول الذي لزم عنه الفلك الأعلى. وبنفس الطريقة يتواصل الفيض إلى أن يقف عند العقل العاشر ويطلق عليه الفارابي اسم العقل الفعال الذي هو: «العقل الأخير منها. [وهو] سبب وجود الأنفس الأرضية من وجهه وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر»⁽¹⁾.

ومن ثم فمصدر المعرفة القريب - في نظر الفارابي - هو العقل الفعال، ولا وجود للمعرفة الإنسانية الحقة إلا بالاتصال به.

ولعل أول ما يشد انتباه الباحث وهو يطلع على نظرية الفيض هذه، والتي جاء بها الفارابي كبديل لنظرية الخلق من عدم التي استحالتها العقل الفارابي، أنها نظرية يلفها الكثير من الغموض والصعوبة في الطرح ولا ترقى إلى درجة المعرفة اليقينية التي اعتقد الفارابي أن مصدرها العقل وحده. فهناك جملة من التساؤلات تبحث عن جواب لها من ذلك: كيف يتم على وجه التدقيق، صدور العالم عن واجب الوجود الذي هو الله إن لم يكن بالخلق من عدم؟! يجيبنا الفارابي بأنه يتم عن طريق الفيض. لكن ما نوع هذا الفيض؟ أهو عبارة عن تخلي واجب الوجود (العلة الأولى) عن جزء منه لما أسماه الفارابي بالعقل الأول؟ أم أن الفيض هو مجرد مفهوم مجازي ينوب عن مفهوم الخلق اقتضته مجرد اللغة الفلسفية؟

(1) الفارابي، عيون المسائل، ص 25.

الفيض لغة هو كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله. فالفيض ماء زائد على موضعه ثم نقل الفيض إلى الوهّاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونها سببا في التجاوز إلى الغير. أو قل إلى المواهب أولا أي تشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع النافعة في الطرفين ثم قل منه إلى الوهاب بطريق المجاز المرسل. فالنقل على الأول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة.

والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود.. والفيّاض في قولهم المبدأ الفيّاض على المعنى الأول بمعنى النسبة أي ذو الفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مرّ من جعله بمعنى الوهّاب مجازاً⁽¹⁾.

فإذا أخذنا بفكرة المبدأ الفيّاض مجازا بمعنى الوهاب الذي يهب الحياة كما يهب الوجود قلنا أن الفيض والخلق شيء واحد، ومنه نفهم قول ابن سينا (370-428هـ): «فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مбайناً لذاته»⁽²⁾ فيكون معنى قوله «فيضاً مбайناً لذاته» أنه مخلوق من عدم وليس جزءاً من المبدأ الفيّاض.

أما إذا فهمنا من قوله «فيضاً مбайناً لذاته» بمعنى أنه جزءاً مستقل عن المبدأ الكل استقلالاً مбайناً لذاته فهمنا ضرورة أن المبدأ الفيّاض أو واجب الوجود هو وجود مركب من أجزاء والعالم جزء منه اكتسب وجوداً مستقلاً بطريقة الفيض.

فإذا ثبت هذا قلنا إن الفيض هو وجه من الوجوه المعبرة عن فكرة وحدة الوجود المقررة بقدّم العالم. وإن كان هناك تقدّم لواجب الوجود على ممكن

(1) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص1294-1295.

(2) ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، 1331هـ، ص450.

الوجود إنما هو في الرتبة لا في الزمان كتقدم العلة على المعلول عندهم لأنه لا يتصور في مفهومهم أن يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلاً⁽¹⁾. وهذه نظرية تتعارض والنظرة الفلسفية الإسلامية الأصلية التي ترى أن العالم ليس بقديم وأن العقل لا يستحيل صدور محدث من إرادة قديمة.

ثم إن نظرية الفيض هذه تبدأ، عند المشائين، عندما يعقل الله ذاته أي أن علة وجود الأشياء هي علمه بما يجب عنه، بمعنى آخر أن سبب الفيض هو التعقل ومنه: «فالأول ليس وجود لأجل غيره، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه»⁽²⁾.

وإذا أقر المشائيون أن الأول ليس وجوده لأجل غيره وذلك لسبب تعقله الذاتي قلنا: فلماذا التعقل؟ أي لماذا يتعقل الأول ذاته؟ وماذا لو تعقل ذاته من غير فيض؟ أم أن التعقل الذاتي يوجب الفيض ضرورة؟ وعند ذاك نقول: أهو مجبور على أن يتعقل ذاته؟ أم هو مختار في تعقل ذاته؟ فإن قلنا بالأول كان وجوده لأجل غيره ضرورة وإن قلنا بالثاني كان مصدر التعقل إرادته. وإذا ردّ التعقل إلى إرادته فالأولى أن يرد العالم إلى إرادته ومن ثم القول بنظرية الخلق بدلا من القول بنظرية الفيض التي كان قد قال بها أفلوطين.

ومن ضعف هذه النظرية أن المشائين، وعلى رأسهم الفارابي، عندما يُسألون عن سبب التوقف الفجائي غير المبرر لعملية الفيض عند العقل العاشر (العقل الفعال)، لا نجد عندهم تعليلاً غير أن تسلسل الموجودات بعضها عن بعض

(1) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط وتعليق د/جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993، ص39.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق (المكتبة الكاثوليكية)، بيروت، 1986، ص 55.

لا يمكن أن يكون بلا نهاية. فالعقول المفارقة إذا فاضت عن الأول: «حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته (...) ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً»⁽¹⁾. فما الذي كان وراء استحالة التخطي إلى ما دون العقل العاشر؟ هل خلا العقل الفعال من التركيب المنتج للكثرة أم عجز على أن يعقل ذاته ويعقل العقل الذي هو قبله؟ أم أن ثمة إرادة فوقية قضت أن لا تكون غير الذي كان؟ ثم ما الذي أدرى الفارابي أن الوجود محصور فقط فيما وصف؟ وفي هذا يقول ابن خلدون: «اعلم أن هذا الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك: «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»⁽²⁾ وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام...»⁽³⁾.

أما عن علاقة واجب الوجود بموجوداته فإن نظريته هذه لا تجعل منه غير أنه يتسبب في وجود العقل الأول عن طريق تعقل ذاته وفي إيجاد العقل الثاني عن طريق تعقل الأول لواجب الوجود ليوكل بعدها الأمر كله إلى ما دونه من العقول المفارقة وإلا قلنا، حسب منطق الفارابي، أن الكثرة التي لزمت العقول المفارقة هي من واجب الوجود، ومن ثم كان علمه لا يعدو أن يكون علماً بالكليات، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة المشائيون، دون الجزئيات لأن الجزئيات، في نظرهم،

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 57.

(2) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 8.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 595-996.

تفضي إلى التغير والتغير ليس من صفات الواحد؛ وكل هذا من غير شك يجعل من إله الفارابي أبعد ما يكون عن موجوداته التي أوجد.

وخلاصة ما ذهب إليه الفارابي أنه، واعتماداً على العقل، أراد أن يوفق بين الوحي كحقيقة إلهية وبين الفلسفة كحقيقة عقلية أرسطية فكان لزاماً عليه أن يوفق أو يجمع بين المتناقضين: بين فلسفة أرسطو القائلة بقدّم العالم وبين الوحي المصرح بخلقه من عدم. غير أنه لم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي اقتبسها من الأفلاطونية الحديثة. ولو تأتى الفارابي وأمعن النظر ملياً في الموضوع لكان فكراً في أن ينتقد هذه النظرية التي هي وليدة النظرة الأفلاطونية ولو من وجهة نظر أرسطية بدلاً من أن يحاول أن يقدمها كبديل لنظرية الخلق ولو على حساب الجمع بين المتناقضات.

أما عن تولد المادة من هذه العقول المفارقة فإننا لم نجد له تفسيراً واضحاً منه غير قوله أنها تصدر عن تعقل العقل ذاته أو لطبيعة الإمكان المندرجة في ذاته⁽¹⁾. وكل هذا يكشف لنا كيف كان العقل الفارابي ينتقل من محال إلى محال عقلي وهو الذي حاول أيضاً أن يجمع بين فكرين متناقضين ممثلين في فكري أفلاطون وأرسطو وذلك في كتابه الذي أسماه: «الجمع بين رأي الحكيمين».

ولعل محاولة الجمع بين المتناقضات عند هذا الفيلسوف المشائي وأمثاله من الأمور التي شجعت الغزالي من أن يرد عليهم بالعقل نفسه والدفاع عن نظرية الخلق التي جاءت بها الشريعة المحمدية فكشف عن جملة من التهافقات ذكرها في كتابه: «تهافت الفلاسفة».

وأما عن مقارنة الفارابي بين معرفة الفيلسوف ومعرفة النبي فإن ذلك، في نظره، يعود إلى الآلة التي يتلقى بها كل منهما المعرفة لا إلى مصدرهما لأن

(1) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 7-8.

مصدرهما واحد. وعلى هذا الأساس يرى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو العقل الفعال، ولا وجود للمعرفة الحقة إلا بالاتصال به.

ولما كان العقل عنده يقال على: العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال، والثلاثة الأولى منها عقول إنسانية⁽¹⁾. فإن غاية العقل الإنساني هو أن يتصل بهذا العقل الواهب للصور (العقل الفعال) ويتشبه به. وبهذا يكشف لنا الفارابي أن المعرفة الحقة واليقينية هي ما يفيض به هذا العقل الفعال من صور بكيفية إشراقية على العقل الإنساني الذي يسعه فيما بعد أن يبني على هذه المعرفة التي يسميها الفارابي بالعلم الأول باقي المعارف النظرية الاستدلالية وهذه درجة لا يبلغها إلا الحكيم أو الفيلسوف: «فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل، وروية وذكر، وتشوق إلى الاستنباط...»⁽²⁾ والغاية القصوى (منها) أن: «هذه المعقولات إنما جعلت ليستعملها في أن يصير إلى استكمالها الأخير...»⁽³⁾.

وأما القوة المتخيلة فهي مجال ترسم للصور إذ تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، ولها أن تفرد بعضها عن بعض أو تركيبها تركيبات مختلفة. ولفعل تخيلها وجهان: تخيل شيء مضى أو تخيل شيء يرجى ويتوقع. ولها فعل ثالث وهو المحاكاة فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس، ولأن هذه القوة ليس لها أن تقبل المعقولات التي تتلقاها من القوة الناطقة فإنها تحاكيها بما تحاكيها في المحسوسات⁽⁴⁾، وليس

(1) انظر: الفارابي، مقالة في العقل، مطبعة السعادة، ط1، القاهرة، 1907، ص12 وما بعدها. / وكذلك: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص101 وما بعدها.

(2) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص105.

(3) المصدر السابق.

(4) أنظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص89. / وكتابه: السياسة المدنية (أو السياسات المدنية)، تحقيق د/فوزي مزي نظار، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص37. / وكتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص108-110.

المتلقي للعلم اليقيني كالحاكي له في نظر الفارابي. والوحي الذي يتلقاه كل نبي هو من أثر هذه المخيلة، لأنه: «لا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته نهاية الكمال، فيقبل، في يقضته، عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محركاتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهها. فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية»⁽¹⁾.

وما يلاحظ على هذه النظرة العقلانية الفارابية أنها نظرة ميتافيزيقية قامت على أساس متناقض أرسطو - أفلوطيني فضلاً على أنها تتعارض والنظرة القرآنية فيما ذهبت إليه من تأويلات تجاه أهم القضايا الفلسفية الأصولية المعالجة: فإلى جانب قولها بنظرية الفيض التي تعارض كلية نظرية الخلق القرآنية، فهي تذهب إلى أن الوحي ليس منة من الله على من يختار من عباده رسلاً إلى من يشاء من الأقسام إنما هو نتاج عملية سيكولوجية. فالنبوة عند الفارابي تنال بالجهد والاكتساب الإنساني أي أن كل إنسان بوسعه أن يصير نبياً بمحض اجتهاده لا غير، وهذا طبعاً مخالف ومعارض صراحة لما ذكر في القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾⁽²⁾ مخاطباً موسى عليه السلام، فضلاً على أن الوحي، كما جاء ذكره في القرآن، يأتي من عدة طرق لا من طريق واحد.

وعلى كل فالفيلسوف والنبي، في نظر الفارابي، هما الوحيدان المؤهلان لأن يتصلا بالعقل الفعال. فمصدر الحقيقة واحدة، والحقيقة التي تفيض عن هذا المصدر واحدة، وفي هذا المقام تظهر لنا أيضاً محاولة التوفيق عند الفارابي بين العقل والوحي أو بين الفيلسوف والنبي، ولا اختلاف بينهما إلا في طريقة الاتصال: فالأول يعتمد طريق التأمل والنظر البرهاني، ويعتمد الثاني طريق المخيلة

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 115.

(2) القرآن الكريم، سورة طه، الآية 13.

لأن التعليم يلتزم بشيئين: أولاً تفهيم ذلك الشيء وإقامة معناه في النفس وثانياً إيقاع التصديق بما فهم وأقيم معناه في النفس. ويتم التفهيم: إما بأن تعقل ذاته أو يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإقاع التصديق يتم إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل العلم بالموجودات، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن طريق الإقناعية كان ذلك طريق الملة أي الدين⁽¹⁾.

ولما كان ناتج العقل (الفلسفة) يقينيا وكان ناتج المخيلة (الوحي) اقناعياً، ومعلوم أن درجة اليقين فوق درجة الإقناع، لزم عن ذلك، في نظر الفارابي، أن يكون النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف بالرغم من أن كليهما ينهلان من معين واحد - وهذا غير الذي أثبتته لنا العقلانية الكندية من قبل إذ رأت أن العكس هو الأسلم والأصح لاعتبارات أكثر عقلانية وواقعية، من ذلك أن مصدر المعرفة عند كليهما ليس معيناً واحداً بل معينين يختلفان كل الاختلاف.

ولهذه الأسباب، رأى الفارابي أن رئيس المدينة لا يخلو من أن يكون فيلسوفاً أو نبياً أو كليهما لأن الإنسان إذا ما استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة: «كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي»⁽²⁾. وكلاهما ضروري في المجتمع لأن الطرق

(1) أنظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 88-89.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 125.

الإقناعية والتخيلات في نظر الفارابي إنما تستعمل في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن. وطرق البراهين اليقينية من أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة، تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً⁽¹⁾.

وبناء على هذا الذي انتهى إليه الفارابي نقول: إذا كان الفيلسوف هو أعلى مرتبة من النبي فلماذا يقبل الفارابي بالرئيس الأدنى (النبي) للمدينة مع وجود الرئيس الأعلى (الفيلسوف) وهو مؤهل عند الفارابي لأن يكون أفضل رئيس لها؟ أ لأن الفيلسوف هو للخاصة فقط ولا يمكنه التعامل مع العامة؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون حال الفيلسوف الرئيس في مدينته عند غياب النبي؟ أم أن الفيلسوف يمتلك الطريقتين (طريقة البرهان وطريقة الإقناع) في حين أن النبي لا يمتلك إلا طريقة الإقناع وبهذا استحق الفيلسوف العلوية..؟ ثم إذا صحت علوية الرئيس الفيلسوف فلماذا كان الأنبياء والرسل في الأمم والفيلسوف بعلمه اليقيني في وسعه أن يرفع البشرية إلى أرقى مرتبة ممكنة يعجز النبي بعلمه الظني أن يرفعها إلى تلك المرتبة؟ والجواب أنه: إما لأن الفيلسوف هو من طينة الخاصة وللخاصة هو فقط أي لا يعقل عنه غير الفلاسفة ومن ثم يصير وجوده في المدينة، بالنسبة للعامة، كعدمه لأنه لا يملك وسيلة تمكنه من أن ينزل إلى مستوى العامة ليرتفع بها ولو إلى مستوى فوق العامة وما دون الخاصة كما كان مطلوباً فعلة من فيلسوف مغارة أفلاطون وفي هذا عجز والعجز صفة نقص وقدح في فوقيته. وإما الخاصة والعامة على حد سواء كلاهما يحتاجان إلى النبي لأن في علمه المطلق (الوحي) ما يغني العامة ويستلهم الخاصة، والمحتاج دون المحتاج إليه، ومن ثم فالحالتان تستدعي ضرورة وجود نبي يهتم بهداية الخاصة والعامة على حد سواء وفي هذا بطلان فوقية الرئيس الفيلسوف وأفضليته.

(1) أنظر: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 85.

ثم بماذا كان يجيبنا الفارابي، وهو يعلم أن الفيلسوف ليس في حاجة إلى النبي، لو سألناه: كيف نفهم قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁽¹⁾ أو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾⁽²⁾ أكان سيتأول الآيتين ويخرج الفلاسفة من دائرة العالمين ويكون بذلك قد أخرج نصا محكما إلى دائرة المتشابهة؟! وليس أمامه، في اعتقادنا، غير ذلك أو الرجوع عما انتهى إليه بعقله.

وهكذا نلاحظ أن الفارابي، رغم محاولة التوفيق هذه، كانت مرجعيته الفكرية في الأصول يونانية أكثر مما هي قرآنية وكان من الممجدين للعقل الميتافيزيقي، ولهذا قيل عنه: «كان الفارابي يعيش في عالم العقل، ابتغاء الخلود، وكان ملكا في عالم العقل»⁽³⁾ لكن ملكيته هذه لم تأمنه الوقوع، في الكثير من الحالات، في محال عقلي وهو يسعى إلى الخروج، في نظره، من محال عقلي سابق. ولعل هذا لدليل قاطع على أن العقل بمفرده لا يمكنه الخوض في كل المسائل الميتافيزيقية خاصة المسائل التفصيلية الأكثر غورا في الغيبات مما يستدعي ضرورة استرشاد العقل فيها بالوحي.

وهذا الآن نموذج فكري تطبيقي يعكس لنا مظهرها من مظاهر الاستدلالات العقلانية الفارابية وهو الاستدلال على وجود الله.

يعتمد الفارابي في هذه البرهنة على ما يسميه العلم الأول (البديهيات) وهو ما فاض من العقل الفعال على العقل الهولاني ليستنبط منه غيره من العلوم، من

(1) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية 1.

(2) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 158.

(3) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص154.

ذلك إثبات وجود الله. فبالفحص المرتب بدءاً بالمستوى الطبيعي ثم المستوى ما بعد الطبيعي تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها⁽¹⁾.

وبناء على هذا يرى الفارابي أنه بالنظر إلى قانون العلة الساري في الكون كله يمكن أن نصل إلى معرفة الصانع، السبب الأول لوجود الأشياء. غير أن الفارابي يميز في هذا بين طريقين: الطريق الأول هو الاستدلال على الصانع عن طريق النظر في آثاره في الكون. والطريق الثاني هو النظر العقلي المحض لفكرة الوجود وهو أوثق الطريقين في نظره بحكم أن الإنسان قد يصعب عليه التخلص من الحس.

وخلاصة هذا الدليل يبدأها الفارابي بالتمييز بين نوعين من الوجود: واجب الوجود وممكن الوجود، فيقول: إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود.

وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول.

أما واجب الوجود فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود⁽²⁾.

(1) أنظر مثلاً: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 39 وما بعدها.

(2) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 23.

ويظهر من هذا البرهان العقلي المؤسس على بداهة أن الوجود لا يخلو من واجب وممكن⁽¹⁾ أن الفارابي ذهب إلى حصر جملة الاحتمالات الممكنة الواردة بين العلل والمعلولات.

أولها: أن تكون سلسلة العلل والمعلولات بلا نهاية.

وثانيها: أن تكون علاقة العلل بالمعلولات على سبيل الدور.

وثالثها: أن تنتهي العلل إلى أول.

فأبطل الاحتمالين الأولين بالرجوع إلى مقدمة ممكن الوجود التي لزمّت عنها مقدمة أخرى مفادها أن الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا لأن وجودها بذاتها ممكن وبغيرها واجب وعند ذاك فلا غنى لوجودها عن علة، ومن ثم لا يجوز كونها على سبيل الدور لأنه يلزم من ذلك أن يكون الشيء سببا لنفسه وهذا محال عقلاً.

ويترتب عن هذا كله، وهو الاحتمال الثالث، أنه لا بد من انتهاء العلل إلى واجب الوجود وهو الموجود الأول والذي إذا فرض غير موجود - وهذا على عكس ممكن الوجود - لزم عنه محال ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء.

والناظر المنصف، إذا تأمل هذا الاستدلال، وطرح جانبا فكرة قدم أو حدوث ممكن الوجود وكيفية صدور الموجودات عن الأول (واجب الوجود)، وقد سبق مناقشة هذه المسائل، قلنا أن العقل الفارابي لم يكن في مجمله متهافتا وأن

(1) هذه المقدمة البديهية شبيهة بمقدمة المتكلمين القائلة بأن الموجود لا يخلو من قديم ومحدث، بل فكرة الممكن والواجب نفسها نجدها عند المتكلم الماتريدي كما نجدها متداولة عند الإمام الجويني والرازي وغيرهما.

استدلالاته منها ما هو غاية في الدقة من ذلك هذا الاستدلال المفضي إلى إثبات واجب الوجود.

الاتجاه الثالث: وأما الاتجاه الثالث فهو ذلك الذي يمثل الفيلسوف ابن رشد (520 – 595هـ) ومذهبه أقرب إلى التوسط لأن الحقيقة عنده واحدة وإن كان لها مظهران: مظهر ديني ومظهر فلسفي.

غير أن إعجاب ابن رشد بأرسطو إلى درجة التعصب الأعمى جعله يرى فيه الإنسان الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل وأن مذهبه إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان، ومن ثمة فأرسطو – في نظره – يمثل أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني حتى أنه ليميل إلى تسمية بالفيلسوف الإلهي⁽¹⁾.

وبناء على هذا جاز لنا أن نقول، إن مظاهر العقلانية الرشدية تظهر لنا من خلال توظيف العقل في إثبات أن «الحقيقة الأرسطية» لا تتعارض وحقيقة الوحي، كما وظف أفكار أرسطو – لا كما فهمها المشايخ المسلمون الذين قولوه، في اعتقاده، ما لم يقله – في فهم العقيدة الإسلامية خاصة منها ما تعلق بالمتشابه من أي القرآن وقد أدرك، انطلاقاً من الشرع ذاته، أن الواجب فيه، في حق الخاصة، التأويل، ومن هنا فقط، في نظره، يمكن رفع كل تعارض ظاهري في الشرع وفصل المقال فيه وتقرير ما بين الشريعة والحكمة الأرسطية من الاتصال.

وكان أول ما اهتم به ابن رشد في كتابه «فصل المقال» هو أن يبين بالدليل العقلي المدعم بالدليل النقلي أن الشرع يحث على وجوب النظر عموماً والنظر المنطقي الفلسفي خصوصاً. ففعل الفلسفة في نظره ليس شيئاً أكثر من النظر في

(1) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 256-257.

الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ثم إنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم. ولما كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فلم يبق سوى معرفة إذا ما كان الفلسفة واجبة بالشرع أم مندوب إليها.

وعند ذلك يلجأ ابن رشد إلى إظهار بعض الآيات القرآنية التي تثبت دعوة الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به منها قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁾. وهذا نص، يقول ابن رشد، على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا. ويذكر قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽²⁾، ليقول: وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات، وقد ذكر غيرها من النصوص، ليخلص إلى القول: وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. ويبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس - وهذا هو المسمى برهاناً⁽³⁾ - وما القياس البرهاني في نظر فيلسوفنا إلا ما ذهب إليه من قبل الفيلسوف أرسطو.

ولما تقرر هذا عند ابن رشد، ووجد أن التعليم عند أهل العلم بالكلام صنفان: تصور وتصديق، وكانت طرق التصديق لا تخرج عن كونها برهانية أو

(1) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 2.

(2) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 184.

(3) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط3، دار الشروق

(المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، 1986، ص27 وما بعدها.

جدلية أو خطابية، وطرق التصور اثنان: إما الشيء نفسه وإما مثاله، ونظر في الناس فوجد طباعهم في التصديق متفاضلة، فعامّة الناس وهم الأكثرية لا تسعهم طرق الجدل فضلا عن طرق البرهان. والجدليون فوق العامة ودون البرهانيين فكان الناس ثلاثة أصناف: أهل خطابة وأهل جدل وأهل برهان. وتبيّن له بما لا يدع مجالا للشك أن مقصود الشرع كان تعليم الجميع.. استلزم من هذا وأوجب أن الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور، وقد وجد هذا في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾ وليست الحكمة عند ابن رشد شيئا أكثر من معرفة الأسباب⁽²⁾ أي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع وهذا عين فعل الفلسفة.

وهكذا ثبت بالدليل العقلي المدعم بالدليل النقلي أن الفلسفة واجبة شرعا. غير أن المشكلة لا تكمن في شرعية وجوب الفلسفة أو عدم شرعيتها بقدر ما تكمن في نوعية الفلسفة المعتمدة ونسبة أو إطلاق أحكامها وتأويل ما عارضها من نصوص شرعية على أساس أنها أي الفلسفة الأرسطية، في نظر ابن رشد، هي الحق الذي لا يشوبه باطل.

أما عن حصر الحقيقة في فلسفة أرسطو دون غيرها من الفلسفات فإننا نقول: هذا أشبه ما يكون بتأليه العقل الأرسطي إذ اعتقد أن كمال العقل والحقيقة قد تجسدا فيه وصارت فلسفة أرسطو هي المعيار أو المحك الذي به يعرف الحق من

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

(2) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص34-35.

(3) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق د/ محمود قاسم، ط2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1969، ص145.

الباطل. ومن غير شك، فإن في هذا الموقف الرشدي انتقاص من العقل الرشدي ذاته. ثم إن الحكم إذا ما كان منشأه التعصب والانبهار لا يخلو من أن يكون حكماً متهافتاً لا روية فيه.

وأما عن شرعية التأويل للمتشابه من آي القرآن، فإن ابن رشد يثبتها انطلاقاً من إحدى القراءات لآية التأويل، القراءة التي ترى عند تلاوة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽¹⁾ الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ بدلاً من الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ مع العلم أن القراءات الرسمية تقر بالوقف الثاني. غير أن ابن رشد وضع لهذا التأويل ضوابط محكمة قد تمنع الزيغ والشطط.

ولما كنا قد عرفنا مع ابن رشد، من طريق العقل والشرع كيف أن طريق العوام في تحصيل المعرفة تختلف عن طريق الخواص في تحصيلها وذلك بعد أن بين أن طبائع الناس في التصديق متفاوتة فقد تبين له أن للمعرفة مصدرين: البداهة الحسية والبداهة العقلية. فأما البداهة الحسية فهي الطريق التي يحصل منها إدراك الجزئيات أي إدراك المعنى في هيولى. وأما البداهة العقلية فهي الطريق التي يحصل منها إدراك الكليات أي إدراك المعنى مجرداً من الهيولى.

وتبعاً لهذا كان انقسام القوة الناطقة إلى قوة نظرية وقوة عملية وتسمى الأولى بالعقل النظري وتسمى الثانية بالعقل العملي.

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7.

وهاتان البداهتان هما اللتان عرفتا عند ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» ببداهة الجمهور وبداهة الخاصة، وعلى أساس هذه البداهة عموما انتقد المتكلمين وبدعهم في كثير مما ذهبوا إليه.

فأما بداهة الجمهور فقد أقرها ابن رشد عقلا وشرعا، فحركة العقل الاستنباطية البسيطة تنبني على البداهة. والشرع وإن قصد جميع أصناف البشر فتركيزه على طرق تصديق الجمهور كان أكثر إذ هي مشتركة بين جميع الأصناف، ولهذا قال ابن رشد: «وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت، في الأكثر، قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى»⁽¹⁾ وهي: «البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به»⁽²⁾.

ولهذا أيضا لما تعرض ابن رشد لفكرة نفي الجسمية عن الخالق عند المتكلمين والتصريح بها للجمهور رأى أن مثل هذا التصريح لا يليق بتصورهم ذلك أنه من العسير أن يجمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجودا ليس بجسم خاصة وأن: «العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل؛ بل ما لا يتخيلون هم عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن التصديق بوجود ما ليس يتمخيل غير ممكن عندهم، لهذا عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل (...) مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه»⁽³⁾ ومنه فالذي لا تعرض فيه شبهة عند سليمان الفطرة هو أن لا يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها وهذا هو ظاهر الشرع.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 148-144.

(2) المصدر نفسه، ص 144.

(3) المصدر نفسه، ص 190.

وأما بداهة الخواص فقد أقرها أيضا ابن رشد عقلا وشرعا إذ العمليات العقلية المجردة والمركبة ما كانت لتكون لولا بناؤها على البداهة فضلا على أنها مشتركة بين الجميع. والشرع فيه ظاهر يحمل على ظاهره وباطن يقبل التأويل. وفهم هذا الباطن لا يليق إلا بأهل التأويل أي أهل البرهان دون سواهم وهم الذين ذكرهم الله في قوله تعالى على غرار باقي الأصناف: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽¹⁾. فالحكمة هي البرهان وهي معرفة الموجودات بأسبابها في نظر ابن رشد، وهي درجة فوق المجادلة فضلا عن الخطابة، بل وأكثر من ذلك ففي الكتاب آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات، وحرري بالمتشابه ألا يؤخذ على ظاهره وإلا جهلنا على الكتاب وقلنا بتعارض آياته سواء علينا أصرحنا بذلك أم لم نصرح.

أما المتفطن فإنه يدرك أن ورود الشرع فيه ظاهر وباطن وتنوعه راجع إلى وجود اختلاف في نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. ثم ورود الظواهر الشرعية المتعارضة هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل المؤدي إلى رفع وتجاوز التعارض. وعند ذاك استظهر ابن رشد قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ...» إلى قوله: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»⁽²⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7. وهي كاملة: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: 7) «مع ملاحظة أن ابن رشد قرأ الجزء الأخير من الآية على طريقته إذ سجل وقفاً بعد قوله تعالى «والراسخون في العلم» بدلاً من الوقف عند «إلا الله» وبهذا اعتبر الله والراسخين في العلم فقط هم الذين يعلمون تأويل المتشابه.

ومن هنا فمحمل القول أنه لما كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة هذا الحق، يقول ابن رشد: فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإن ظهر عدم موافقة ظاهر النص لما أدى إليه البرهان فذلك لأن ظاهر النص عند ذاك يقتضي التأويل⁽¹⁾، التأويل الذي لا يصرح به إلا لأهل التأويل.

وبناء على ما سبق وضع ابن رشد ضوابط للتأويل إذ ليس كل ما ذكر في الكتاب قابل للتأويل ولا كله يحمل على ظاهره. فبيّن أولا أن معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة على حد قول ابن رشد، ويعني من ظاهر الدلالة إلى باطنها [ولو أن العبارة كانت تكون أصح في اعتقادنا لو عكست وقيل: إخراج دلالة اللفظ من المجاز إلى الحقيقة] ويتم هذا من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التحوز، ولا أن يخرج المؤول عن روح النص.

ثم بيّن ابن رشد أن ما أجمع على ظاهره بطريق يقيني أو أجمع على تأويله فلا يصح فيه غير ما أجمع عليه. وأما إن كان الإجماع على ظاهره ظنيا فقد يصح فيه التأويل. وذكرنا عند ذاك بما ذهب إليه أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) وأبو حامد الغزالي (ت 505هـ) وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع الظني باللجوء إلى عملية التأويل.

ثم إن للشرع، في نظر ابن رشد، أصولا ثلاثة من لم يقر بها كان كافرا وهي: الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الآخروي، ولا سبيل إليها إلا من طريق الدلائل الثلاث أعني الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية. وظاهر الشرع هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان. فإن كان الظاهر من نحو

(1) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص 35-36.

الأصول فالمتأول له كافر وهذا يعني أن ههنا ظاهر من الشرع متعلق بالمبادئ لا يجوز تأويله، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهناك أيضا ظاهر كان على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر أو بدعة⁽¹⁾، من ذلك آية الاستواء وحديث النزول. كل هذا حتى يتم التصديق لكل من طريقه، ويسلم المجتمع من كل انقسام شيعي أو تفكك. ولهذه الأبعاد فقط التي يراعى فيها طرق وطبائع الناس في التصديق أيضا يكون التوفيق بين المعقول والمنقول أو قل بين الفلسفة الصريحة والشرعية الصحيحة لأن: الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة (...). المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجواهر⁽²⁾.

وقد اختار لنا ابن رشد نماذج من الشرع تمثل صوراً من صور العقلانية الفطرية التي من مميزات أن طرقها جاءت بسيطة، قليلة المقدمات المعروفة بنفسها⁽³⁾، وهي أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة للأكثر من الناس في وقوع التصور والتصديق.

فبعد أن قام - في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة.. - بنقد الفرق الكلامية والفلاسفة وقارع العقل بالعقل وكشف - في نظره - عن بعض أخطائهم من

(1) يذكر لنا ابن رشد في «فصل المقال» أيضا أربع طرق مشتركة للأكثر من الناس في وقوع التصور والتصديق: 1- مشتركة خاصة في التصور والتصديق وصنف الأقاويل فيه لا يؤول. 2- أن كان نتائجه مشالات للأمور فتأويل نتائجه جائز. 3- عكس السابق إذ قد يتطرق التأويل إلى المقدمات دون النتائج. 4- صنف يقرره الجمهور على ظاهره ويؤوله أهل التأويل.

(2) انظر: ابن رشد، فصل المقال، ص44-45-46-51-58.

(3) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص193. أو عد إلى الفصل الرابع من الباب الأول لهذه الرسالة.

ذلك أنهم ابتدعوا في طرق التدليل على وجود الله أو وحدانيته أو طرق حدوث العالم، كشف لنا في المقابل عن أدلة منطقية فطرية استقرأها من صميم الشرع ذاته، منها: دليل العناية ودليل الاختراع.

أ- دليل العناية الدال على وجود الله.

ومفاد الطريق هذا هو الوقوف على العناية بالإنسان وأن جميع ما خلق من موجودات هو من أجل هذه العناية، ومبناه على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد وليس يمكن أن تكون بالاتفاق. وهذا أمر ظاهر يبين بالعقل والحس معا. فاليقين حاصل لكل ذي فطرة سليمة أن الليل والنهار والشمس والقمر موافق وجودهما لوجود الإنسان مثلما هو موافق لوجودهما وجود الأزمنة الأربعة والأرض التي مهدت له، وكذا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وغيرها كثير من الموجودات... بل العناية ظاهرة في أعضاء الإنسان ذاته وأعضاء الحيوان... ولهذا كله وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات⁽¹⁾.

ويمكن صياغة هذا الدليل وفق الصورة المنطقية البسيطة الآتية:

كل موافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد

جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان

إذن جميع الموجودات هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد وهو الله.

(1) المصدر نفسه، ص 150 - 151.

وهذا قياس حملي من الشكل الأول من الضرب الأول، وهو أتم الأشكال..
وأما عن الآيات المنبهة إلى هذا فهي كثير منها قوله تعالى: ﴿لَمْ نَجْعَلِ
الْأَرْضَ مِهَادًا. وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾⁽¹⁾.
ب- دليل الاختراع الدال على وجود الله.

وهذه الدلالة - يقول ابن رشد - يدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود
النبات ووجود السماوات... وهي تنبني أيضا على أصلين موجودين بالقوة في
جميع فطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة. فرويتنا المحسوسة المتكررة
لأجسام جمادية ثم تحدث فيها الحياة لتجعلنا نعلم قطعاً أن ههنا موجدًا للحياة
ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى، وكذا السماوات المسخرات والمأمورة بالعناية
بما ههنا لدليل على أن المسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة. والأصل
الثاني: هو أن كل مخترع له فاعل مخترع بداهة. فيلزم من هذين الأصلين أن
للموجود فاعلاً مخترعاً له ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته
أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات في
مقابل الاختراع الإنساني الذي يتم في نطاق ما خلق الله⁽²⁾.

ويمكن صياغة هذا الدليل أيضا وفق الصورة المنطقية البسيطة الآتية:

كل مخترع له فاعل مخترع

الموجودات مخترعة

إذن الموجودات لها فاعل مخترع هو الله

(1) القرآن الكريم، سورة النبأ، الآيات من 6 إلى 16.

(2) أنظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 151.

وهذا قياس حملي هو كذلك من الشكل الأول من الضرب الأول. وأما الآيات المنبهة إلى مثل هذا الدليل فهي الأخرى كثيرة منها قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾⁽¹⁾ وهناك آيات أخرى تنبئه إلى الدليلين معاً.

أما دليل الحدوث أي حدوث العالم، فقد كشف ابن رشد انطلاقاً من الشرع دائماً، أن دليل العناية، ومن طريق آخر غير الذي سلف، قد اعتمد للتدليل على حدوث أو اختراع وتقدير العالم، وأن هذا العالم لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه؛ ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فوجده قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يدرك أنه لو وجد على غير هذه الحال لم توجد فيه تلك المنفعة، علم، على القطع، أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه ما كان ليحصل هذا عن مجرد اتفاق. فضرورة وجود الموافقة هذه يعني ضرورة وجود الاختراع والمخترع، والأمثلة على هذا تتعدد بتعدد الموجودات.

وهذا الدليل القطعي والبسيط يقوم على أصلين بديهيين تلزم عنهما بالضرورة نتيجة مفادها أن العالم مصنوع وأن له صانع، ويمكن صياغة هذا الدليل وفق الصورة المنطقية البسيطة الآتية:

كلما كان الشيء المحسوس في وضعه وتقديره موافقاً كل الموافقة للمنفعة الموجودة فيه والغاية المطلوبة فهو مصنوع ضرورة.

والعالم في وضعه وتقديره موافق كل الموافقة للمنفعة الموجودة فيه والغاية المطلوبة.

(1) القرآن الكريم، سورة طارق، الآيتان 5-6.

إذن العالم مصنوع ضرورة وله صانع⁽¹⁾.

هذه إذن بعض النماذج التطبيقية للعقلانية الفطرية التي كشف عنها ابن رشد والتي هي من صميم الشرع، وهي أساس العقلانية البرهانية أي الصناعية المركبة التي هي من اختصاص أهل البرهان دون سواهم، وكان الشرع - مع تركيزه على العقلانية الفطرية - قد نبه أيضا إليها بحكم أن في الشرع ما لا يمكن إجراؤه على ظاهره بل التأويل من حقه واجب، وفق شروطه وإن كانت نتائجه تبقى في حدود الاجتهاد، ولا يتسنى التأويل إلا لأهله، وأهله هم البرهانيون، والبرهان في أكثره يستدعي استدلالات ومقاييس مركبة وطويلة، ونتائج البوح بها إلى غير أهلها كفر في نظر ابن رشد.

وخلاصة القول هنا إن ابن رشد حاول بالدليل العقلي والنقلي أن يثبت أن العقلانية الفطرية هي مقصد الشرع في تعليم الجمهور وهي السبيل التي سلك بالناس في تقرير الأصول. أما العقلانية البرهانية المركبة فهي السبيل التي نبه إليها الشرع، وبها يتم رفع كل تعارض بين كل منقول صحيح ومعقول صريح، ولهذا قال ابن رشد: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»⁽²⁾.

(1) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 193 وما بعدها.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص 36.

وبهذا يكون ابن رشد، من جهة نظر منهجية، قد سلك فيما يبدو مذهباً
وسطاً بين المذهبين اللذين سلف ذكرهما، وكشف لنا من خلاله عن عقلانية
بلغت من الاتصال مع الشرع حداً - بغض النظر عن نتائج اجتهاده - جعل
منهما على حد قوله، الأختين المتراضعتين المتحابتين بالجوهر والغريزة.

الباب الرابع

الفصل الأول: العقلانية الإسلامية عقلانية دفاعية.

الفصل الثاني: العقلانية الإسلامية وضرورة التكيف.

الفصل الثالث: العقلانية الإسلامية والعلم.

الفصل الأول

بعد أن تبين لنا مشروعية النظر العقلاني في الإسلام، وتبعنا مظاهره فيما سلف من الفصول، ظهر لنا أن للعقلانية مكانة هامة في الفكر الإسلامي، وأن مهامها لا تقتصر على ميدان دون آخر، أو مستوى دون آخر مع ملاحظة أن نسبة الحضور أو الغياب تشتد وتضعف من مستوى لآخر؛ فمن حضور كلي إلى غياب نسبي.

وبعدما تقرر لدينا هذا، تراءى لنا أن مكانتها اليوم لا تقل عن مكانتها بالأمس إن لم تكن أشد.. فمبادئ الحوار اليوم وطرقه قد زادت توسعا وحدة وتعقيدا أكثر من ذي قبل، ناهيك عن صيرورة متطلبات الحياة العصرية وتجدها ببعدهما الحضاري الاجتماعي الثقافي والعلمي.

فبالأمس أدرك أسلافنا مكانة هذه العقلانية ومهامها ووظفوها أحسن توظيف فكان أن أقاموا حضارة لم يسبقهم إليها أحد، ومن بين هذه المهام، مهمة وجدنا علم الكلام، على وجه الخصوص، قد انبرى لها من قبل على أحسن وجه، وهي من أجلّ المهام اليوم: إنها مهمة الدفاع عن هذا الدين الحنيف الحق. فعقلانية علم الكلام إلى جانب كونها تؤسس للدين: «يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»⁽¹⁾، أو يقتدر معها: «على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁽²⁾.

(1) الفارابي (أبو نصر)، إحصاء العلوم، ج1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931، ص71.

(2) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1،

بيروت، 1996، ص29.

لقد وجد الإسلام في البلاد التي فتحها أقواما يدينون بديانات شتى، ففي سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس انتشرت فرق المجوسية المتعددة كالزردشتية و فرق الثنوية كالمناوية والمزدكية..⁽¹⁾ وكان من نتائج هذا الاتصال المستمر أن كان من أصحاب تلك الأديان من تركوا أديانهم ودخلوا في الإسلام لكنهم لم يستطيعوا التخلص من عقائدهم القديمة ولا من سلطانها، فنقلوا إلى الإسلام - عن غير قصد - بعض تلك المعتقدات ونشروها بين أهله.

والأخطر من هؤلاء هم أولئك الذين اعتنقوا الإسلام لا عن إيمان واقتناع به وإنما لغايات في نفوسهم - وهذا يصح عن بعض الفرس واليهود خاصة -: فعل بعضهم ذلك طمعا في مال يجنيه أو جاه يناله، وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم فآظهروا الإسلام وأبطنوا عداوته، وأخذوا يروجون بين أبنائه - مثل ما هو عليه الحال اليوم- من الأفكار والآراء ما لا تقره العقيدة الإسلامية، حبا في تشويه تلك العقيدة ورغبة في إفسادها.

يضاف إلى هذا أن من أرباب الديانات الأخرى يهود ونصارى من أثار بين المسلمين مسائل دينية لم تخطر لسلف الأمة من قبل خاصة وقد وجد بعضهم من ولاة الأمة الأمويين من اسند إليهم مناصب هامة في الدولة فسهل لديهم الاحتكاك واغتمموا الفرص من ذلك ما قام به القديس يحيى الدمشقي (81هـ-137هـ) ناهيك على أنه كان يعتمد في الدفاع عن عقائده الدينية على الأدلة العقلية، وقد صنف في ذلك كتاباً وضعه في شكل محاوراة بين عربي مسلم ومسيحي ينتصر فيه للمسيحية⁽²⁾. ودخل بعدها القوم في مناظرات كلامية

(1) أنظر: الشهرستاني، الممل والنحل، دار الفكر، ط1، بيروت، 1997، ص185 وما بعدها.

(2) أنظر: زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974، ص21 وما بعدها. / وكذلك: مقدمة الدكتور نيرج لكتاب الانتصار لصاحبه الخياط المعتزلي، ص35.

وظهرت للوجود أفكار غريبة عن الدين الإسلامي فكان من الضروري أن يقوم رجال تسلّحوا بالعقل يقارعون الحجة بالحجة ويردون كل قول زائف ويثبتون في المقابل ما جاء به الدين الحنيف ويقربونه إلى أذهان الأمم الأخرى، هؤلاء الرجال هم المعتزلة والأشاعرة وآخرون من أهل السنة.

اهتمت هذه الفرق إذن بدراسة المسائل «اللاهوتية» التي أثارها أهل الديانات الأخرى أو فرق المجوس المندسة خاصة، ووقفوا على حقيقة خطيرة هي أن تلك المسائل كانت غايتها إفساد العقيدة الإسلامية كما سلف الذكر.

وكان خطر أهل الكتاب يكمن في ضلالهم وكان القرآن الكريم نفسه يوصينا بأن نجادلهم بالحسنى وعدم التعدي عليهم. وقد فعل ذلك من قبل نبينا محمد ﷺ معهم لما أسرع إليه وفد من أهالي نجران إلى المدينة يجادلوه في حقيقة المسيح وهو في بدء دعوته وقد راعهم أن يدعى يسوع في عقيدة المسلمين بعبد من عبيد الرب.. وناداهم في رفق ألا يغلوا في دينهم وألا يقولوا عن الله غير الحق، وأن لا يعبدوا إلا الله وحده، وأن المسيح وأمه عبدان يأكلان الطعام..⁽¹⁾ وقد سجل القرآن هذا بأدق وأبسط ما يمكن: ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽²⁾ في سورة النساء والمائدة خاصة. وهذا التوحيد الخالص هو الذي حمل لواءه نظار الإسلام وأخذوا يدافعون عنه كما علّمهم ذلك الكتاب بالحكمة والمجادلة الحسنة سلاحهم في ذلك العقل الفطري الذي هو حجة الله على خلقه بعد الرسل خاصة وأن مسيحية أهل ما بين النهرين والشام ومصر غير مسيحية أهل نجران النصّية فقد وجدوهم مسيحيين متفلسفين متسلحين إلى حد كبير بالمنطق الصوري الموروث عن الحضارة اليونانية. ولما رأى نظار المسيحية اتباعهم

(1) أنظر : النشار (على سامي)، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج1، ص52.

(2) القرآن الكريم، سورة ق، الآية 37.

يعتقدون الإسلام لما فيه من فض للخلاف الشديد الذي كان قائما بين فرقهم الملكانية والنساطرة واليعقوبية حول طبيعة المسيح وحقيقته هبّ هؤلاء النظار يدافعون عن نظرياتهم في طبيعة المسيح، فتصدى لهم نزار الإسلام وبدأ عندها جدال عقلائي محض حول وحدة الله وطبيعته وصفاته. وما لبث أن اشتد هذا الجدل مع يوحنا الدمشقي (ت749) حول هذه الوحدة وطبيعة الكلمة أيام الحكم الأموي كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

ثم تتابع النقاش في عهد العباسيين، وقاومت المعتزلة المسيحية مقاومة عقلائية شديدة فكشفت تهافتها وتناقضها وقطعتها مثلما فعلت معها باقي الفرق الإسلامية الأخرى من أهل السنة كالأشاعرة ومن بعدها الظاهرية أو الشيعة. ولنا في الإمام الجويني مثالا (ت478هـ) الذي ناقش المسيحية مناقشة شديدة وفي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ) الذي ترك لنا فصولا في كتابه «التمهيد» يناقش فيها المسيحية مناقشة عقلائية دقيقة يطل فيها مذاهبهم ويدافع في الوقت ذاته وبالوسيلة ذاتها عن التوحيد⁽¹⁾ وفي ابن حزم الظاهري (ت515هـ) ومن بعدهم في ابن تيمية (ت728هـ) وفي تلميذه ابن القيم الجوزية (ت751هـ) أبرز مثال على ذلك وغيرهم كثير إذ الجدل قائم إلى اليوم.

أما اليهود المغضوب عليهم فقد قاوموا الإسلام بشتى المؤثرات والدسائس التي أقاموها ضد محمد ﷺ وفي الأمة الإسلامية من بعده كما لمّحنا إلى ذلك من قبل، ويؤكد القرآن هذا إذ يقول: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا»⁽²⁾ ومع هذا فإن خطرهم في أوله مع غدرهم وخيانتهم كان مقتصرًا على المسائل الفكرية الدائرة حول التجسيد ومسألة النسخ في دينهم.

(1) أنظر الباقلاني، التمهيد، من ص 78 إلى 99.

(2) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 82.

وأخطر من هؤلاء وأشد فساداً هم أولئك الذين يشنون سمومهم في خفاء، ومنهم من يظهر الإسلام ويبطن عداوته وهؤلاء هم من تسلل إلى الإسلام من أهل الفرس أو من اليهود الذين أخذوا يكيّدون للإسلام بشتى الوسائل ويسعون جاهدين للقضاء على سلطان العرب السياسي وإفساد دينهم الإسلامي فكان أن أقام اليهود «بدء الفتنة» سياسياً في موضوعات الإمامة ثم أشعلوا أوارها دينياً حول «القدر والجبر» والتجسيم والتشبيه بما أدخلوه من عقائد مختلفة في الإسلام وأحاديث موضوعة دعت نظار المسلمين إلى مناقشتها بالعقل وإبطالها وردّها في مقابل الدفاع عن فكرة التوحيد الخالص التي صرخ بها القرآن الكريم في وجه كل مشرك أو كافر.

لقد ذكر لنا الشهرستاني (479 - 548هـ) وغيره أن عبد الله بن سبأ هو أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى علي كرم الله وجهه يوم أن قال له: أنت، أنت يعني أنت الإله وكان يهودياً فأسلم، وهو أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي رضي الله عنه. ثم إن أفكار الرجعة والبداء والتشبيه هي من آراء شيعة غالية يهودية الأصل⁽¹⁾. كما أن الأحاديث الموضوعة حول التجسيم والتشبيه كان من فعل اليهود الذين دخلوا الإسلام وهي كلها مستمدة من التوراة التي كانت مملأة بالمتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً والنزول عند طور سينا انتقلاً والاستواء على العرش استقراراً وغيرهما من المتشابهات⁽²⁾.

وكان أن أدرك المعتزلة قبل غيرهم هذا الخطر الزاحف والمهدد لعري الإسلام فأعلنوا جهادهم الفكري على هؤلاء الزنادقة من غنوصية ويهود وغيرهم، ولعل

(1) أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، دار الفكر، ط1، بيروت 1997، ص. 139-140.

وكذلك: علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ج1، ص46-50.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص172. والمرجع نفسه، ص46-47.

أقوى دليل على ذلك أن جل كتبهم، كما يذهب إلى ذلك العالم المعاصر محمد بن زاهد الكوثري (ت1371هـ)، إنما وضعت للرد على الرافضة والجهمية الجبرية والثنوية وسائر المجوس والدهرية والسمنية دون غيرهم، ومناظراتهم الكثيرة المشهورة إنما كان معظمها مع المخالفين الفرس لا مع سواهم. وأول من فعل ذلك منهم مؤسس الفرقة واصل بن عطاء (81 - 131هـ) إذ روى عمرو الباهلي أنه قرأ الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية لواصل وكان فيه نيف وثمانون مسألة⁽¹⁾.

وسلك أصحابه وتلامذته من بعده دربه في الرد على المخالفين حيث كان عمرو بن عبيد (88 - 144هـ) يناظر كل من التقى به منهم، فناظر جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه. واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعهما⁽²⁾.

وكان أبو الهذيل العلاف (131 - 235هـ) أكثر خلفاء واصل ملاحقة لهؤلاء الزنادقة حيث ذكر بشر بن يحيى أن له ستين كتاباً في نقض مذاهب المخالفين وإبطال حججهم. وأشهر مناظراته كانت مع صالح بن عبد القدوس الثنوي الزنديق فقطعه وألزمه الحجة مراراً⁽³⁾. وجمع بينه وبين شيخ الرافضة هشام ابن الحكم بمكة وحضرهما الناس فظهر من انقطاع شيخ الرافضة وفضيحته وفساد

(1) أنظر: ابن المرتضي، المنية والأمل، ص21، نقلاً عن: علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص414.

(2) أنظر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص24. نقلاً عن: زهدي جار الله، المعتزلة، ص39.

(3) أنظر: ابن المرتضي، المنية والأمل، ص27، 25. نقلاً عن: زهدي جار الله، المعتزلة، ص40.

قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام. وهو مجلس محكيّ في أيدي الناس معروف في أهل الكلام⁽¹⁾. وذكر له ابن خلكان (608 - 681هـ) كتابا سماه: كتاب ميلاس ويذكر ابن خلكان أن ميلاس هذا كان مجوسيا فاسلم وسبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من علماء الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فاسلم ميلاس عند ذلك⁽²⁾.

وهذا النظام (ت231هـ) الذي قال فيه الدكتور نيرج بعد أن بيّن أن المعتزلة كانوا أشد المسلمين دفاعا عن الإسلام في ذلك الزمان وحمية على مخالفيه: وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى، ليكشف لنا بعدها عن سلاح هذه الفرقة، أي المعتزلة قائلاً إن هذا العمل الدفاعي للمعتزلة لم يصدر عن هوى ولم يقع عبثاً بل قامت المعتزلة بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل ويعني به مواصفات الدفاع العقلاني. ثم يصرّح أن تلك المناظرات بين المعتزلة والملحدين وأصحاب سائر الأديان ما كانت لتقوم لولا فكرة الدفاع العقلاني هذا وبذلك كانت هي مصدر كلام هذه الفرقة ومأخذ أرائها ومناطق دلائلها ولا يفهم شيء من مغزى كلامها إلا عند المراجعة على هذا الأصل، أي الدفاع العقلاني عن دينها الحنيف⁽³⁾ وهذا الكلام نفسه ينسحب على جل مبادئها الخمسة.

(1) أنظر: الخياط، الانتصار، ص137.

(2) أنظر: ابن خلطان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ج4، دار الثقافة، بيروت، 198، ص266.

(3) أنظر: مقدمة الدكتور نيرج لكتاب الانتصار للخياط، مكتبة الكليات الأزهرية، دار

الندوة الإسلامية، بيروت، 1988، ص37.

وظهور كتاب «الانتصار» للمعتزلي الخياط جاء ليؤكد كل التأكيد هذا ويكشف لنا من جهة أخرى ومن مصدر غير الخصوم عن دور المعتزلة في الذود عن الدين الخفيف بنظرة متمرسة وذكر لنا العديد من فرسانها وفي مقدمتهم واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وأبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ وغيرهم وكذا القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه «تثبيت دلائل النبوة».

لقد جاء عن صاحب هذا الكتاب أي «الانتصار»، أول ما جاء فيه قوله: «...اللهم إنا نستعينك على جهاد الأعداء والرد على السفهاء ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا»⁽¹⁾. فنوع جهاد الأعداء المقصود هنا هو جهاد العقل بالعقل، غير أنه ليس كل ما صدر عن أي عقل حجة ولذلك أضاف قوله: والرد على السفهاء أي أن من الناس من يبقى سفيها وإن بلغ عتيا، أو قد يعتمد السفه ويقصده الحاجة في نفسه وهذا الذي قصده الخياط وقصد به على وجه الخصوص ابن الروندي (ت298هـ) الملحد، والسفه هو مجانبة العقل الصريح الذي هو عين الحق ومن ثم كان لا بد أن يقوم العاقل أبدا بالرد على مزاعم السفهاء أو متعمدي السفه ويدفعهم.

وقد بدأ الخياط، وفق ما يقتضيه العقل، يكشف سفه ابن الروندي العام قبل أن ينتقل إلى كشف تفاصيل سفهه فيضع لذلك المقدمات ويرتبها ليخلص بعدها إلى ما يلزم عنها من نتائج وفق ما يقتضيه البناء المنطقي السليم، ولما كان عالم مقال سفه ابن الروندي العام هو الأخلاق، لجأ الخياط إلى مقدمات عقلية أخلاقية. فالذي لا يحترم حكماء القوم وكبراءهم ولا يقدّرهم ولا ينزلهم المنزلة اللائقة بهم بل ويتقوّل عليهم ما ليس فيهم بهتاناً وزوراً لا يعقل أن لا يفعل ذلك مع من هم دونهم. فابن الروندي الذي تم إبعاده عن مجالس المعتزلة لسفه حمله

(1) الخياط، الانتصار، ص45.

الغيض على أن يزيد لسفهه سفهاً آخر ولا عجب في ذلك لأن من أنكر خالقه ووصفه بما لا يوصف به وتناول على الأنبياء وطعن في آياتهم وبهت السابقين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان لا جرم أن يفعل فعلته هذه وأكثر مع من هم دونهم وهم المعتزلة⁽¹⁾.

وقد ذكر بعض مؤرخي الاعتزال كابن المرتضى والقاضي عبد الجبار أن ابن الروندي هذا قد استدرك وتراجع عن سفهه هذا وتاب قبل موته.

والحقيقة أن كتاب «الانتصار» هو رد على تهافت ابن الروندي الملحد على المعتزلة وبهتانه لهم ومن ورائه دفاع عن التوحيد كما فهمته المعتزلة من نصوص القرآن بالعقل وإبطال ما ذهب إليه الفرق الهدامة وعلى رأسها الطوائف التي جمعت بين الرضا والزندقة. والزندقة مذهب الثنوية. وقد ذكر صاحب الفهرست ابن النديم (ت 385هـ) عدداً ممن أظهر الإسلام وأبطن الزندقة منهم: أبو شاعر الديصاني الذي يدل مجرد لقبه على أصله وعدّه الخياط من الرافضة، ومنهم أبو عيسى الوراق وتلميذه ابن الروندي وهما من الرافضة⁽²⁾ كما يذكر الخياط، ومنهم نعمان وابن طالوت وهما من شيوخ ابن الروندي وكان هؤلاء من الزنادقة المتأخرين الذين ظهروا بعد محنة الزنادقة في أول دولة بني عباس ناهيك عن المتقدمين. وكان منهم ابن المقفع (ت 760) الذي كان أصله مجوسياً ثم انتقل إلى الإسلام وانتسب إلى الرافضة⁽³⁾، وغيرهم كثير.

(1) أنظر: الخياط، الانتصار، ص 45-46.

(2) منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً كالشيعة الغلاة أو الغالية الذين قالوا بإلهية علي وطائفة منهم صحبت المعتزلة.. وقالت الرافضة بأسرها إن الأمة بأسرها إلا نفرًا اجتمعوا على خلاف رسول الله في الاستخلاف (يقصدون استخلاف علي) ولهذا رفضوا هم الخلافة وقالوا بإمامة علي... أنظر الجاحظ، الانتصار، ص 48-49.

(3) أنظر: الخياط، الانتصار، ص 142، 41، 149، 150، 152. ومقدمة الكتاب ص 35، 36.

وكم من ثانويين ناظرهم أبو الهذيل العلاف في البصرة، ونقل عددا كبيرا منهم إلى الإسلام، منهم مجوسي اسمه ميلاس كما سلف الذكر وكما ورد في كتاب ابن المرتضى في ترجمة أبي الهذيل⁽¹⁾.

وينقل لنا الخياط في كتابه «الانتصار»⁽²⁾ صفحات عن مدافعة المعتزلة للمانوية والرافضة مدافعة عقلانية من ذلك ما حكاه عن إبراهيم بن سيار النظام وهدمه قول المنانية بقديم الاثنين، فيذكر أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان وأن الصدق خير وهو من النور والكذب شر وهو من الظلمة. وعند ذاك سألهم النظام عن المسألة ألزمهم فيها وهدم بها فكرتهم، فقال لهم: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه: من الكاذب؟ قالوا: الظلمة، قال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: «قد كذبت وقد أسأت» من القائل: «قد كذبت؟» فاحتلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون. وعند هذا كشف لهم إبراهيم أن تفكيرهم يتعارض والاستدلال المنطقي السليم إذ ما رتبوه من مقدمات لا يستقيم مع ما لزم عنه من نتائج، فقال لهم: إن زعمتم أن النور هو القائل: «قد كذبت وأسأت» فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله والكذب شر فقد كان من النور شر وهذا ما ليس تقولون به ومنه هدم قولكم. وإن قلتم إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت» فقد صدقت والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم، وهذا أيضا هدم لقولكم بقديم الاثنين. ومن غير شك أن في هدم القول بالاثنتين برهانا بالخلف على القول بقديم الواحد الأحد، وما كان ليكون هذا الهدم وهذا الإثبات لولا هذا العقل الصريح الذي من الله به على

(1) أنظر: مقدمة د/نيرج لكتاب الانتصار للخياط، ص36.

(2) أنظر: الخياط، الانتصار، ص64-65.

الإنسان وجعله حجة له أو عليه... فكان حجة للمسلم يدفع بها الظلم ويحق بها الحق، وحجة على الثانوي المعاند الذي لازم الباطل رغم ما تبين له بها من الحق: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾، وبهذا الدفع كثيراً ما اندحض الباطل وولى وزهق.

ومن ذلك أيضاً ما نقله عن مهاجمة ابن الروندي للجاحظ فيما ذكره هذا الأخير في كتابه «فضيلة المعتزلة» مقابل انتصاره لمذهب الرافضة فيقول ابن الروندي مخاطباً الجاحظ على لسان الخياط⁽²⁾: أيهما أشنع: القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها غير متناهي القدرة ولا محدود العلم ولا يلحقه نقص ولا يدخله تغيير ولا تستحيل منه الأفعال لا يزال قادراً عليها، أم القول بأن الله شيء ليس بجسم متناهي القدرة والعلم، وأن لما في ملكه وسلطانه آخراً سيفعله فإذا فعله لم يخف عدوه منه ضرراً. ونيابة عن الجاحظ، لأنه لم يعد على قيد الحياة، يرد الخياط عليه فيقول: «كيف يجوز للرافضة القول بأن الله عز وجل جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها مع قولها بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد وأنه ذو ثورة وقدر وهيئة... ولعمري في هذا كما هو ظاهر لعين التناقض، وهل يكون الجسم جسماً إلا لأنه ذو صورة وهيئة يتحرك ويسكن ومن كانت هذه صفاته فهل يمتنع عقلاً أن يكون كالأجسام؟ فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

وتثبيتاً للوتد أكثر يضيف الخياط مذكراً الرافضة بقولها، فيقول: «وكيف لا يكون محدود العلم من علمه محدث وهل يكون محدث غير محدود، وكيف لا يدخله تغيير وقد كان غير عالم ثم علم؟ ولو أرادت الرافضة أن تزعم أن ربها

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 251.

(2) انظر: الخياط، الانتصار، ص 114-115.

محدث يشبهها في جميع المعاني وفي جميع الوجود هل كانت تعدو ما وصفته به ؟
تعالى الذي «ليس كمثله شيء» عما وصفه به الجاهلون.

لقد دحض بها الخياط ما ذهبت إليه الرافضة وأوقعها في أسفه ما تتنصل
منه العقول الساذجة فضلاً عن العقول الراسخة ليقول بعدها ويكشف إلى جانب
سفه ابن الروندي كذبه : إن قول صاحب الكتاب (ابن الروندي) : «إن الله
شيء ليس بحسم متناهي العلم والقدرة» يريد به أبا الهذيل العلاف، فكذب
وباطل، لم يقل أبو الهذيل قط : إن الله متناهي العلم والقدرة، وذلك أن أبا الهذيل
كان يقول : إن علم الله هو الله، والله عنده ليس بذي غاية ولا نهاية و«ليس
كمثله شيء»، وكانت غايته من هذا أن لا قديم إلا الله وأن القول بأكثر من
قديم مناف للتوحيد الخالص.

هذه إذن مجرد نماذج مما ذكر الخياط في كتابه «الانتصار» عن دفاع
المعتزلة العقلاني عن التوحيد في مقابل دحض أقوال الزنادقة على اختلاف
مسمياتها من ثنوية ورافضة.. وما لم نذكره كثير: «وهل [فيما يزعم الخياط] على
الأرض أحد رد على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته
محدثة سوى المعتزلة كإبراهيم وأبي الهذيل ومعمار والأسواري وأشباههم؟ وهل
يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج
لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد فيه على أصناف الملحد من
الدهرية والثنوية سواهم؟»⁽¹⁾.

أما عن الأشاعرة، فقد اخترنا كنموذج - لا على سبيل التفضيل وإنما على
سبيل الذكر - أبا حامد الغزالي، وقد اخترنا له من أعماله كتابين «القسطاس
المستقيم» و«فضائح الباطنية».

(1) الخياط، الانتصار، ص 56.

ففي كتابه «القسطاس المستقيم» يكشف لنا فيه عن عقلانية نضالية دفاعية دقيقة تدافع عن الحق وتبطل مزاعم الباطنية⁽¹⁾ ودعواهم القائلة بأن التعلم الحقيقي لا يحصل إلا من إمام معصوم.

وفي حوار هادئ بينه وبين رجل من أهل التعليم يظهر له بالدليل العقلاني القاطع أن الذي يملك مسببات حصول المعرفة وتقويمها لم ولن يعد في حاجة إلى إمام معصوم، أي إذا تقرر هذا بالدليل، فدعوى ضرورة وجود إمام معصوم - علماً أن العصمة في أمر الدين من سمات الأنبياء فقط - دعوى باطلة، وينبغي العزوف عنها والتوبة منها أبداً.

وكانت البداية أن سأل الباطني أبا حامد قائلاً: فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة أتميزان الرأي والقياس وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس، أم يميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم المعلم وما أراك تحرص على طلبه؟⁽²⁾.

وبعد أن بين الغزالي للباطني أن الناس منازل ومن ثمة كانت دعوتهم إلى الحق لا تتم إلا إذا روعي فيها هذه المنازل التي أكدها القرآن بقوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁽³⁾.

كان ضرورياً التزام هذه المنازل حتى توتي أكلها ولنا أسوة حسنة من القرآن في إبراهيم الخليل عليه السلام حين حاج خصمه «نمرود» فقال: «رَبِّي الَّذِي

(1) أنظر: الغزالي، فطائح الباطنية، ص 21 وما بعدها لمعرفة هذه الفرق وسيأتي الحديث عنها. وسموا بالباطنية لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويل.

(2) الغزالي (أبو حامد)، القسطاس المستقيم، ط 2، مطبعة التقدم II، مصر، بدون تاريخ، ص 14-15.

(3) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

يُخَيِّ وَيُمِيت». فلما رأى أن ذلك لا يناسب «غرود» وليس حسنا عنده حين قال: «أَنَا أُحْيِي وَأُمِيت» عدل إبراهيم إلى الأوفق لطبع «غرود» والأقرب إلى فهمه فقال: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ» وعند ذلك: «فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ»⁽¹⁾. وإذا استوعرت هذه الطريقة التعليمية المشرقة من عالم النبوة -يقول الغزالي- عليك أن تزن معرفتك بالقسطاس المستقيم⁽²⁾.

وعند هذا الحد أخذ أبو حامد الغزالي يكشف عن القسطاس المستقيم وأن موازينه مستمدة من القرآن الكريم، وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن. وحتى يقرب الفهم للباطني أكثر ضرب له في البداية، مثلاً بميزان الذهب... ومن جملة ما سأله أبو حامد قوله: فمن أين تعلم أن الميزان صادق؟ أي متساوي الكفتين، فقال: أعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل لي من مقدمتين: إحداهما تجريبية إذ الثقل يهوى إلى أسفل، والأثقل أشد هويًا، فهذه مقدمة كلية تجريبية حاصلة عندي ضرورة. والأخرى حسية إذ أنني شأهدت الميزان بعينه لم تهو إحدى كفتيه... فهذه مقدمة حسية فلا أشك فيها أيضاً، مما يلزم منهما عندي نتيجة ضرورية، وهي العلم باستواء الميزان، وعند ذاك قال له أبو حامد: وهل هذا إلا رأي وقياس؟!

ولعل هذا، كما تلاحظ، استدراج عقلائي من أبي حامد الغزالي وينم عن عقلائية جدالية محكمة غايتها إظهار الحق والدفاع عنه وإبطال ما كان باطلاً، وقد خلص إلى أن الذي يعرف صحة الميزان وكيفية الوزن به لم يعد في حاجة إلى مراجعة واضع الميزان⁽³⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 258.

(2) أنظر الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 18-19.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص 24-25.

وقياساً على هذا الميزان الجسماني في المعنى دون الصورة يعرض أبو حامد أمام الباطني مفهوم ميزان المعرفة بعد أن أخذ عهداً من الباطني أنه إذا كان هذا الميزان ظاهراً كالميزان الجسماني عدل عن مذهبه وأخذ به وعند ذاك قال أبو حامد، وقد توسم فيه شمائل الكياسة : سأكشف لك عن الموازين الخمسة المنزلة في القرآن لتستغني بها عن كل إمام معصوم، وتجاوز حد العميان... وهي في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام، الأكبر⁽¹⁾، الأوسط، والأصغر فيصير الجميع خمسة⁽²⁾.

والقسم الأكبر هو ميزان الخليل صلوات الله عليه وسلامه الذي استعمله مع «نمرود» فمنه تعلمنا هذا الميزان ولكن بواسطة القرآن. وقد أنشئ الله على حجته التي أتاها نبيه بعد حجاجه «نمرود» فقال تعالى : ﴿وَلَيْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾⁽³⁾. ثم يقول الغزالي: فنظرت في ميزانه كما نظرت أنت في ميزان الذهب... فوجدت في هذه الحجة (الميزان) أصلين تولدت منهما نتيجة ضرورية، والقرآن مبناه على الحذف والإيجار، وكمال الصورة المنطقية تقول:

كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله.
والله هو القادر على الإطلاع دونك يا نمرود.

إذن الله هو الإله دونك يا نمرود.

(1) الأكبر، يقول أبو حامد، يتسع لأشياء كثيرة لذا سمّيته الأكبر والأصغر خلافه والأوسط بينهما.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص 26 وما بعدها.

(3) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 83.

فالأصل الأول لا يشك فيه أحد لأن الإله كان عندهم وعند كل أحد هو القادر على كل شيء، وهذا أصل معلوم بالوضع والاتفاق، والأصل الثاني معلوم بالمشاهدة. فعجز «نمرود» وعجز غيره سوى من يحرك الشمس مشاهد بالحس، فنعلم من هذين الأصلين أن «نمرود» غير قادر على تحريك الشمس وأنه ليس باله وإنما الإله هو الله تعالى... وعند ذاك سلم الباطني بصدق المعرفة القياسية الضرورية وخلاصة هذا القياس التجريدية أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة، ومعياره العلوم الأولية الضرورية المستفادة إما من الحس أو التجربة أو ضرورة العقل شرط أن تكون الصفة مساوية للموصوف أو أعم منه أي الحكم على الأعم حكم على الأخص، من ذلك قولك:

المطلع هو الإله ← حكم على الصفة.

وربي هو المطلع

إذن ربي هو الإله ← حكم على الموصوف.

والقائل بإبطال هذا قائل بإبطال تعليم الله تعالى أنبياءه وبإبطال ما أثنى الله عليه وهي حجته التي أتاها إبراهيم عليه السلام على قومه، وفي إبطال هذا إبطال للرأي والتعليم معاً⁽¹⁾.

أما الميزان الأوسط فهو أيضاً للخليل إبراهيم مأخوذ من القرآن ومفاده أن كل مثلين وصف أحدهما بوصف فسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان، ومثاله قول الخليل: لا أحب الآفلين، وكمال صورة هذا الميزان.

(1) أنظر المصدر نفسه، ص 30 وما بعدها.

ليس الإله آفلا.
القمر آفل.

إذن ليس القمر إلها.

وهذا ميزان إذا صدقت عندك منه المقدمات لزمّت عنها نتيجة ضرورية، وقد علّم الله نبيه محمد ﷺ هذا الميزان في مواضع كثيرة من القرآن إقتداءً بأبيه الخليل صلوات الله عليهما، وقد ذكر أبو حامد أمثلة على ذلك، في كتابه هذا، من القرآن الكريم (1).

وأما عن الميزان الأصغر (2) فهو الآخر - يقول الغزالي - تعلّمناه من القرآن حيث علّمه الله نبيه محمد ﷺ، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ (3).

ووجه الوزن أن قولهم بنفي إنزال الوحي على البشر قول باطل وصورته:
موسى عليه السلام أنزل عليه الكتاب.
وموسى بشر.

إذن بعض البشر أنزل عليه الكتاب.

وتبطل بهذا إطلاق الدعوى بأنه ما أنزل كتاب على بشر أصلاً، ومن هذه الصورة في القرآن كثير.

(1) أنظر المصدر نفسه، ص 40 وما بعدها.

(2) أنظر المصدر نفسه، ص 45 وما بعدها.

(3) القرآن الكريم، سورة الإنعام، الآية (91).

وإن صدك الشك - يقول أبو حامد للباطني - في بعض أصول هذه الصورة ومقدماتها فاعلم أن المقصود بها محاجة من لم يشك فيها، وأما أنت فالمقصود في حقك أن تتعلم من هذا الوزن كيفية الوزن في سائر المواضع، وحد هذا الميزان أن كل وصفين اجتماعاً على شيء واحد فبعض آحاد الوصفين لا بد وأن يوصف بالآخر بالضرورة ولا يلزم أن يوصف بأنه كله لزوم ضروري بل قد يكون في بعض الأحوال وقد لا يكون... فلا يوثق به مطلقاً.

وبناء على هذا فالميزان الأكبر تستفاد منه المعرفة بالإثبات العام والإثبات الخاص والنفي العام والنفي الخاص، وأما الثاني فيوزن به فقط النفي العام والخاص، والثالث يوزن به الخاص فقط، ولعلك لاحظت أن هذه الموازين القرآنية هي موازين عقلانية مماثلة للأشكال المنطقية الصناعية الثلاثة المعروفة.

وأما ميزان التلازم⁽¹⁾ فهو مستفاد من قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»⁽²⁾ ومن قوله تعالى: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا»⁽³⁾ وفي قوله تعالى: «لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهَا»⁽⁴⁾ وتحقيقه مثلاً أن تقول:

لو كان للعالم إلهان لفسد، ومعلوم أنه لم يفسد.

فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهي نفي أحد الإلهين... وهكذا.

والموازين سلاليم العروج إلى السماء ثم إلى خالق السماء، وهذه الأصول (المقدمات) درجات السلاليم... وحد هذا الميزان: أن كل ما هو لازم للشيء فهو

(1) أنظر المصدر نفسه، ص 50 فما بعد.

(2) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 42.

(4) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 99.

تابع له في كل حال وليس غير، ولعلك هنا أيضا لاحظت مماثلة هذا الميزان القرآني لأحد أقيسه المنطق الصناعية وهو القياس الشرطي المتصل.

وأما ميزان التعاند⁽¹⁾ فمنه في القرآن قوله تعالى في تعليم نبيه ﷺ: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽²⁾ فإنه لم يذكر قوله «إنا أو إياكم» في معرض التسوية والتشكيك بل فيه إضمار أصل آخر وهو: لسنا على ضلال في قولنا: إن الله يرزقكم من السماء والأرض، فإنه هو الذي يرزق من السماء والأرض بإنزال الماء ومن الأرض بانبثاق النبات فإذا أنتم ضالون بإنكار ذلك، وهذا أيضا ميزان قرآني مماثل لإحدى صور المنطق الصناعي، وصورته الكاملة:

إما أننا على ضلال وإما أنكم على ضلال

لكننا لسنا على ضلال

إذن فأنتم على ضلال.

وهكذا، وبالنظر العقلاني، استطاع الغزالي أن يثبت لهذا الباطني أن موازين معرفة الأصول الاعتقادية، وبالأستناد إلى نماذج من القرآن نفسه، إنما هي موازين عقلانية بحتة تغنينا عن كل إمام معصوم، وأما ما كان ولا بد أن نرجع فيه إلى المعلوم فذاك إنما هو عائد: إما إلى الكتاب وإلى السنة وهما كافيان شافيان فيه، وإما إلى المعلّم مطلقا إذا ما تعلق الأمر بمعرفة هذه الموازين التي تحررنا وتغنينا عن كل إمام يعتقد، عن جهالة، العصمة فيه.

(1) أنظر المصدر نفسه، ص 56 فما بعدها.

(2) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية من 24.

ثم يجثم الغزالي حواراه مع الباطني بالاستنتاج الذي مفاده أن المسلم له في محمد ﷺ وعلماء أمته ما يغنيه عن كل إمام معصوم، والنظر إن كان بابا من أبواب العلم المؤدية إلى معرفة صدق الرسول ﷺ، فإن ثمة طريقا آخر هو أكثر وضوحا ووثوقا وهو طريق العارفين المستمند هو الآخر في نظره من القرآن؛ ليلاحظ في الأخير أن القسطاس المستقيم، مع ما عرفناه من قبل من نظر، ليس هو ما يعرف بالرأي والقياس - ولا شك أنه يقصد هنا الرأي والقياس الكلامي الاعتزالي، - ليقول : أما الرأي والقياس فمثاله قول المعتزلة يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية الأصلح لعباده وإذا طلبوا بتحقيقه لم يرجعوا إلى شيء إلا أنه رأي استحسناه بعقولهم في مقايضة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم، ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا أرى التعويل عليه فإنه ينتج نتائج تشهد موازين القرآن بفسادها كهذه المقالة فإني إذا وزنتها بميزان التلازم قلت: لو كان الأصلح واجبا على الله تعالى لفعله ومعلوم أنه لم يفعله - ويذكرنا بعدها الغزالي بمثال تفاوت مقام الأموات الثلاث في الآخرة: العامل البالغ، وغير البالغ، والمقصر البالغ - فدل على أنه غير واجب فإنه لا يترك الواجب.

ولعل ما يسترعي الانتباه هنا هو أن الغزالي يرى النظر نظرين: نظر مشروع نجد له أصلاً ونموذجاً في القرآن ونظر فاسد مذموم تشهد له موازين القرآن بفساده، وبعبارة أخرى فالأقيسة الصحيحة أي الموازين التي شهد لها القرآن مشروع الأخذ بها وما دونها فهو فاسد يأباه الشرع والفطرة السليمة معاً، ولهذا ختم قوله: فقد علمتكم كيف يوزن المعقول بالإسناد إلى المنقول ليكون القول منهما أسرع إلى القبول وإياكم أن تجعلوا العقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً⁽¹⁾.

(1) أنظر المصدر نفسه، ص 101 وما بعدها.

لقد بين الغزالي وبكل وضوح أن موازين العقل الصريح منشأها القرآن وما شهد له القرآن فلا حرج فيه بل هو ضروري الاحتكام إليه لأنه يشهد للحق ويدافع عنه بالحجة الدامغة وما لم يشهد له فهو ذاك الذي اصطلاح عليه بالرأي أو القياس المحضور.

وفي كتابه «فضائح الباطنية» يكشف لنا أيضا أبو حامد الغزالي عن عقلانية دفاعية تحق الحق وتكشف عن بدع وضلالات الباطنية واحتياهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم إلى أفكارهم الواهية وقد لخصها أبو حامد في قوله: «[هي] ذب عن الحق المبين ونضال، دون حجة الدين، وقطع لدابر الملحدن (...) إذ يقل على بسيط الأرض من يستقل في قواعد العقائد بإقامة الحجة والبرهان بحيث يرقىها من حضيض الظن والحسبان إلى يفاع القطع والاستيقان (...) لما نجم في أصول الديانات من الأهواء...»⁽¹⁾.

وإذا كان أبو حامد يأبى العقلانية السفسطائية المغالطة والمتناقضة، فهو يطالب بعقلانية تحترم: «مطابقة أوضاع الجدال وموافقة حدود المنطق عند النظر»⁽²⁾.

وبعد أن كشف لنا أبو حامد، في كتابه هذا عن فرق الباطنية وأسمائها وغرضها الأقصى الذي هو السعي إلى إبطال الشرائع، أخذ يكشف لنا عن حيل الباطنية التسع⁽³⁾ المستخدمة في دعوتهم وكيف أنها تتحسس دوماً فريستها في غير الفطناء من الناس لأن الفطنة بنت العقل، والعقل الصريح سلاح الحق ومبدد

(1) الغزالي (أبو حامد)، فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي القطب، المكتبة العصرية

للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

(3) وهي: الزرق والتفرس، التأنيس، التشكيك، التعليق، الربط، التدليس، التلبيس، الخلع، ثم السلخ وهي مما ترى حيل متدرجة.

الضلال، ولهذا كان من تدليسهم على الأمة أن يبدؤوهم بأن يفسدوا عليهم عقولهم بقولهم: إن منار الجهل تحكيم الناس عقولهم الناقصة وآرائهم المتناقضة، وأعرضهم عن الإتيان والتلقي من أصفياء الله وأئمتة والذين هم خلفاء رسوله من بعده وهم المطلعون على معاني القرآن..⁽¹⁾

وإلى هذا العارض - عارض ضعف العقول - تضاف عوارض أخرى تجعل بعض العقول تنخدع لاستخفافات الباطنية أهمها: من الناس من يضمر العداة للإسلام ليس طلباً للحق بل لحقد في صدره عليه أو جرياً وراء الأهواء... ولعل أهم ما اتفقت كلمتهم عليه هو إبطال الرأي والدعوة إلى التعلم من الإمام المعصوم المزعوم والذي - في نظرهم - لا يخلو عصر منه، وهذا عمدة معتقدهم وما عداه - كما يقول أبو حامد - فهو هذيان ظاهر البطلان وكفر مسترق من الثنوية والمجوس..⁽²⁾

وخلاصة منطقهم أو مبدأ مجادلته يمكن صياغته في الصورة المنطقية الآتية:
الحق إما أن يعرف بالرأي وإما أن يعرف بالتعلم من الإمام المعصوم.
لكنه لا يعرف بالرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء.

إذن، الحق يعرف بالتعلم من الإمام المعصوم (وهو القائم بالأمر في مصر في زمانهم ذاك).

وهذا استدلال مبني على مقدمات لا هي ضرورية ولا هي عن نظر ولا هي حسية ولا هي شرعية وإنما هي مقدمات وهمية، وما بني على فاسد فهو فاسد.

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 35 وما بعدها.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص 44 وما بعدها.

وبعد أن حرر أبو حامد أدلتهم: «على أقوى وجه في الإيراد، وربما يعجز معظمهم عن الإتيان في تحقيقه إلى هذا الحد»⁽¹⁾ أخذ في الرد عليها جملة وتفصيلاً وذلك بكشف بطلان المقدمات التي بنوا عليها استدلالهم أو بكشف فساد استعمالها أو تناقض آرائهم.. فردهم إلى بداهة العقل فقطعهم وسفّه عقولهم⁽²⁾.

ومجمل الرد - دون التعرض إلى تفاصيله لأنه يطول بنا عرضها وليس ذلك غرضنا- على ما تعلق بأدلتهم على إبطال النظر في مقابل إثبات التعلم من الإمام المعصوم، والتي كانت أقرب إلى الاستدلال المنطقي من غيرها، هو أنهم حاولوا- كما بيّن أبو حامد ذلك- إبطال نظر العقل وإثبات وجوب التعلم من الإمام المعصوم بالعقل نفسه، وفي هذا، من غير شك، دليل على نقض مذهبهم جملة وردّ كاف على إثبات النظر وليس نفيه.

وبعد أن قدّم أبو حامد نقداً دقيقاً للمقدمات التي بنت عليها الباطنية مذهبها، ورد بالتفصيل على أدلتهم وإبطالها بالدليل العقلي، تتبع دعواهم في إثبات الإمامة أو فكرة الإمام المعصوم ليبطلها هي الأخرى ويكشف بعدها عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدم ورأى أن الحكم فيهم بمثل هذا لا يكون إلى عن بيّنة دقيقة ظاهرة، ثم ينهي كتابه هذا بإقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصره هو الإمام المستظهر بالله، مع الكشف عن الوظائف الدينية التي بالمواظبة عليها يدوم استحقاق الإمام.. إذن فلا عصمة لمخلوق بعد آخر الأنبياء محمد ﷺ والإمامة استحقاق.

وهكذا ثبت بالدليل العقلي أن دعوى الباطنية هي دعوى باطلة لا تقوم على أساس دينياً كان أم عقلياً.

(1) المصدر نفسه، ص 77.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص 86 وما بعدها.

الفصل الثاني

لقد تبين لنا فيما سبق من البحث كيف أن القرآن الكريم يدعو إلى تحكيم العقل في أجل الأمور، كما تبين لنا دور ومكانة العقل في كثير من مستويات الفكر الإسلامي، هذا مما يوحي إلينا أن العقل أداة من أدوات الشرع لا يمكن كما لا يسع لأحد أن يلغيه أو يعطله.

وإذا كانت حاجة المسلم إليه بالأمس ماسة، فاليوم حاجتنا إليه أمس إذ المسلم اليوم مطالب بأن يتكيف مع عصره وذلك لأن وجوده مرهون بهذا التكيف.

ثم إن التكيف هذا سنة كونية وعملية ضرورية مستمرة نحسبها الوسيلة الموضوعية المحققة لمبدأ عام فحواه أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. فكيف السبيل إذن إلى هذا التكيف والشريعة قد نزلت على سيدنا محمد ﷺ منذ خمسة عشر قرناً؟

إن الذي يتقادم ويلى إنما هو الفكر الإسلامي، الفكر الذي هو ناتج عن تفاعل بين عقل المسلم من جهة وأحكام هذا الدين الخالد في كلياته من جهة أخرى. وهذا التقادم وهذا البلي راجعان إلى سنة الله في خلقه من حيث أن التاريخ صيرورة متعاقبة، فجديد اليوم قديم الغد، وما صلح اليوم من فكر كثير منه قد لا يصلح للغد مثلما صلح بالأمس من فكر صار غير صالح اليوم، والسر في ذلك أن كمية المعارف العقلية والعلمية ليست ثابتة وهي كثيراً ما ينسخ بعضها بعضاً أو يكتثره وهي تختلف باختلاف الزمان والمكان ناهيك عن ظروف وأنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة والمتجددة باستمرار فكان لا بد للعقلانية

الإسلامية المضطلة بعملية التفكير عبر الأجيال والموجهة بنصوص ومقاصد المهدي الأزلي الخالد أن تتكيف مع عصرها وفق نوع وكمية هذه المعارف وهذه الظروف والأنماط المعيشية المختلفة وغير الثابتة.

ومن هذا يبدو لنا أن عملية التكيف هذه تتم وفق منهج عقلي - واقعي يساير الواقع أبداً ويتفهم مسأله التي قد تتشابه ولا تتطابق مرتبا لكل حادثة حكما متزامنا يستغرقها ويختص بها. فالقرآن الكريم لم ينزل دفعة واحدة، ولا في وقت واحد وإنما نزل منجما على الأحداث... تقع الحادثة وتختلف فيها مواقف الناس فيهرعون إلى منبع الوحي فيأتي الحكم من الله ومعه القول الفصل. وكان رسول الله ﷺ قليلا ما يقف في الناس يعرض عليهم تعاليم الإسلام وإنما كان يعلمهم مع وقوع كل حادثة، أو واقعة وفي كل موقع.

وإذا تقرر هذا، فالصواب هو في اتباع هذا المنهج الرباني - العقلاني الذي يمكننا من أن نجعل أحكام الأصول المطلقة تساير الأحداث والوقائع وتكيفها حسب ظروف ومعارف كل جيل من الأجيال من غير أن نخرق مقصدا من مقاصد الشريعة أو نصاً جلياً وبذلك نحقق، وعلى الحقيقة، قول الإمام مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»⁽¹⁾. ونفهم جيدا أن نصوص القرآن الكريم تحوي الحقيقة المطلقة والفهم النسبي في آن واحد، وإن لم نفعل: «فإننا سنبقى عالة على تراث أصبح القليل منه نافعا حياً، والكثير منه تالفاً ميتاً، لأننا سنقدم للناس تأويلاً تاريخياً جعل الإسلام في القرن العشرين ديناً خارج الحياة، وبذلك جعلنا القرآن نفسه تراثاً، وليس كما أراد الله كتاباً حياً متفاعلاً مع الحياة في كل عصر وفي كل مكان»⁽²⁾.

(1) أنظر: ابن تيمية، مجموع النساوي، ج1، ص 241.

(2) أحمد عبيد الكبسي، العقل والقرآن حيمان فرق بينهما الجهل - مكانة العقل في الفكر العربي - ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 53.

إن المستقري لأحكام الشريعة يجد أن هذه الأخيرة وضعت لأجل مصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذا أمر مقطوع فيه لأننا وجدنا الأحكام جميعها معللة بمصالح العباد. وقد اتفق علماء الأصول على إثبات العلل للأحكام الشرعية مع قولهم إن العلل المتعينة نصاً أو تلويحاً هي بمعنى العلاقات المعرفة للأحكام خاصة، وهذا حتى يتجنبوا السقوط في فكرة القول بوجوب مراعاة الله لمصالح العباد في أفعاله التي قال بها غلاة المعتزلة، وهي مسألة كلامية فرعية بالنسبة للإقرار بقاعدة مراعاة المصالح، إذ كونها تدخل تحت الوجوب أو غير الوجوب أمر ليس بقادح فيها: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي⁽¹⁾ ولا غيره فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِقَالِ الْإِنسَانِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»⁽²⁾. [ثم ذكر غيرها من الآيات] وأما التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن يحصى...»⁽³⁾.

والذي يسترعي الانتباه أكثر هو ما خلص إليه الإمام الشاطبي (ت 790) في أعقاب هذا التدليل حيث يقول: «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة». ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجر على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه [تعالى]...»⁽⁴⁾ ففكرة القطع

(1) لأن الرازي زعم أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة أصلاً. / أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج1، ص10.

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 165.

(3) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد الأول، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1341هـ، ص2-3.

(4) المصدر نفسه، ص3.

بأن الأمر مستمر —وهو كذلك — في جميع تفاصيل الشريعة بأننا مطالبون بأن نجري على مقتضاه هذه التفاصيل هو مفتاح من أهم مفاتيح عملية التكيف الضروري التي نرمي إليها في هذا المبحث، ومصالح العباد لا تخرج عن مقاصد الشريعة المحفوظة بالتكاليف في الخلق والتي بها يستقيم حال الدين والدنيا. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فهي ما كان قيام الدين والدنيا يتوقف عليها بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة بل جرت على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة وما يترتب عنه عن نعيم بل مجرد الرجوع بالخسران المبين.

وأما الحاجيات فهي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المتسبب في الغالب في وجود الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ولو أنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية، مثلها مثل الضروريات، في العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات.

وأما التحسينات فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، وهي داخلة في قسم مكارم الأخلاق وجارية فيما جرت فيه الضروريات والحاجيات، والعلاقات التي تربط هذه الأقسام الثلاثة فهي إما أصلية وإما متممة وإما مكملة. فالحاجيات كالتمة للضروريات والتحسينات كالتكملة للحاجيات وأما الضروريات فهي أصل المصالح⁽¹⁾ وعليها مدار بحثنا ولو أن ضرورة المحافظة على الحاجي والتحسيني مطلوبة لأن في حفظهما حفظ للضروري نفسه.

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 3-6.

وحفظ مقاصد الشريعة الضرورية يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وهو مراعاتها- كما يشير إلى ذلك الإمام الشاطبي- من جانب الوجود. والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع وهو مراعاتها- كما يذكر الإمام الشاطبي أيضاً- من جانب العدم: فأصول العبادات الراجعة إلى حفظ الدين والعبادات الراجعة إلى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات، فرجوعها هذا كله هو من جانب الوجود. أما الجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم. وبذلك فمجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة⁽¹⁾. ومصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على هذه الكليات الخمس التي هي في الوقت ذاته كليات عقلية.

وثابت أن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل بها نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء وذلك سواء تعلق الأمر بما كان منها ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً، فإنها لو وضعت على أساس يمكن أن يختل نظامها أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها إذ تتساوى إذ ذاك المصالح بالمفاسد. لكن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ولذلك كان لا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً و كلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، وهذا ثابت أيضاً بالاستقراء. وأيضاً فالأمور الثلاثة (ضروريات، حاجيات، تحسينيات) كلية في الشريعة لا تختص على الجملة وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي وإن خصت بعضاً فعلى نظر الكلي. فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات وتنزله للجزئيات لا يخرم كونه كلياً وهذا المعنى إذ ثبت دل على كمال النظام في التشريع وكمال النظام فيه يأبى أن

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 4.

ينحرم ما وضع له وهو المصالح⁽¹⁾، وهذا مفتاح آخر عام وهام به تستقيم عملية التكييف التي نتطلع إليها في هذا الفصل.

ثم إذا أدركنا أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على هذه الكليات الخمس وأن المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس أدركنا أن حفظ الله للشيعة المنصوص عليه إنما هو حفظ لكلياتها، وأصول الفقه إنما هي راجعة إلى هذه الكليات المحفوظة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات التي هي منتظمة في مجموع الكليات الخمس: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهي كما قلنا، إلى جانب أنها شرعية، كليات عقلية. وما كان كذلك فهو قطعي، وقد ضبط الشاطبي جملة من الأدلة على ذلك: بيان الأول منها ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما. والمؤلف من القطعيات قطعي. والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقلية. ولا إلى كلي شرعي بحكم أن الظن متعلق بالجزئيات ولو جاز تعلقه بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة. ثم لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ومنه لجاز تغييرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها. والثالث أنه لو جاز جعل الظن أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق. فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 25.

من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات⁽¹⁾.

وإذا تقرر هذا، فقد تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الكليات قطعية بالشرع وقطعية بالعقل. والمؤلف من القطعين لا يكون إلا قطعياً، وهذه قاعدة عامة مطردة حاجة العقل المسلم إليها في كل عمليات التكيف - فيما لا نص فيه - حاجة ضرورية لا مناص منها.

وإذا عرفنا أيضاً أن المصلحة هي قصد الشارع وأنها محققة في كليات الشريعة وعند أهل الحكمة من الفلاسفة وغيرهم، عرفنا الذي قصده أيضاً الشاطبي في قوله: «فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع»⁽²⁾.

وقوله أيضاً: «.. فأما المقاصد الأصلية فهي التي لاحظ فيها للمكلف. وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة وإنما قلنا أنها لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت»⁽³⁾. وعرفنا بعدها أهمية هذه القاعدة المطردة التي هي سر ضمان بقاء وصلاح الشريعة المحمدية لكل زمان ومكان. فالعقل المسلم الصريح وقد حصل له اتفاق مع الشرع في اعتبار هذه الكليات القطعية الضرورية قد حصلت له المناعة المنطقية الكافية أو قل الراجحة في أن يجعل المسلم المعاصر يحقق تكيفه المعتدل مع عصره أو قل مع ما يعرض عليه من أمر غير معين مما لا

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 10 - 11.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 26.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 44 - 45.

ينحصر وهذا عين ما فعله التابعون من أمثال الإمام مالك أو السابقون قبله من الصحابة ولو بنسب أقل وذلك لقلة ما دعت الحاجة إليه.

ومن هنا كانت لهذا القسم من العلم القطعي المشترك بين الشرعي والعقلي خواص ثلاث⁽¹⁾:

1- العموم والإطراد. ولذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق. وإن كانت آحادها الخاصة لا تنتهي فالشريعة عليها حاكمة أفرادا وتركيبا. وهو معنى كونها عامة وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما فهو راجع إلى عموم.

2- الثبوت من غير زوال. فلا نسخ فيها بعد كمالها ولا تخصيص لعمومها ولا تقييد لإطلاقها ولا رفع لحكم من أحكامها:

3- كون العلم حاكما لا محكوما عليه. بمعنى كونه مفيدا لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل. وهذه الخواص جميعها هي عين خواص الضروريات أو الكليات العقلية.

وهذه الكليات الشرعية- العقلية هي الأصول التي تستند إليها الفروع التي لا تنحصر أو تنبني عليها ولهذا سماها الشاطبي بصلب العلم وهي القطعي والثابت من الشريعة والمعنية بالحفظ ومقصد الراسخين، ولهذا قال فيها: «وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنها علم أصل (...) إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة (...) وحاكمة غير محكوم عليها»⁽²⁾.

(1) أنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 44-45.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

ولما كانت هذه الكليات الشرعية مطردة عامة وثابتة، أضاف الشاطبي قائلاً: «.. وهذه خواص الكليات العقلية. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما»⁽¹⁾.

ولما تبين للشاطبي أن هذه الكليات هي ثابتة بالشرع كما هي ثابتة ببداهة العقل صدرّ كتاب الأدلة بقوله: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول»⁽²⁾.

وذكر أدلة على ذلك، فضلاً عما سلف ذكره، منها أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، ولكنها أدلة باتفاق العقلاء فدل أنها جارية على قضايا العقول، ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية وعلى الأحكام التكليفية. وذكر كذلك أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، أي التكليف بتصديق مالا يصدق العقل ولا يتصوره.. وهو باطل. وذكر أيضاً أن مورد التكليف هو العقل وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً وعدّ فاقده كالبهيمة المهملة، وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف وإلا كما لزم سقوط التكليف على غير العقلاء لزم سقوطه على العاقل بأشد منه، وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلاً. وذكر غير هذا من الأدلة التي تؤكد أو تقرر عدم تنافي الأدلة الشرعية قضايا العقول الصريحة⁽³⁾.

ومن هذا كله يتجلى لنا البعد العقلاني لهذه الشريعة السمحاء وأنها نزلت وفق متطلبات الفطرة السليمة لدى الإنسان. فالعقل الصريح ما كان ليعارض

(1) المصدر نفسه، ص 44.

(2) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ج3، ص 13.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص 13.

الشريعة الصحيحة ولا الشريعة الصحيحة لتعارض العقل الصريح بل كل يدعم الآخر ويشهد له بالسداد، وهذا عين ما ذهب إليه ابن تيمية (661 هـ-728 هـ) في مؤلفه «درء تعارض العقل والنقل» أو كما يسمى أحياناً «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، ومن جملة ما جاء في هذا الصدد قوله: «.. كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي..»⁽¹⁾ أو قوله الذي أفضى به الاستدلال إليه: «.. ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألته بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط قط...»⁽²⁾.

أو قوله: «ولا يعارضها [أي النصوص الثابتة] إلا ما فيه إشتباه واضطراب وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق»⁽³⁾. وهذا جار في أصول الدين كما هو جار في أصول الفقه وفيما ركب منها (أي الأصول) أو لزم عنها ضرورة.

ونجد الأمر نفسه مقرراً لدى ابن القيم الجوزية (691-751 هـ) لما قال: «.. ليس من الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم فيه مخالف، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها وجوداً وعدماً، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل»⁽⁴⁾.

ومن موافقتها للميزان والعدل أن الشريعة وضعت على الطريق الوسط الأعدل. فقد ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه هو القدرة على المكلف

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ص 155.

(4) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 2، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998م، ص 63.

به وإن خلط بالمشاق فإن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعانات فيه والنصوص الدالة على ذلك كثيرة، ولكن إذا كان لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما فإنه لا تسمى في العادة المستمرة مشقة كمشقة طلب المعاش.. بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان ويذمون به بذلك. فكذلك المعتاد في التكاليف. ومنه فضبط المشقة هو ما كان خارجاً عن المعتاد. وما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف. بل المشقة في نفسها هي العنت والخرج وهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة والخرج مرفوع عن الأمة شرعاً وعقلاً باتفاق⁽¹⁾.

فالشريعة إذن جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه إلى أحدهما ويكون كسباً للعبد من غير مشقة عليه ولا انحلال بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال، ومن هنا فإذا نظرنا في كلية شرعية وتأملناها فإننا نجد لها حاصلة على التوسط، فإن حدث ميل إلى جهة طرف من الأطراف فذلك يكون في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فإن لم يكن رأينا التوسط لائحاً ومسلوك الاعتدال واضحاً وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه. والتوسط يعرف بالشرع، وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء كما في الإسراف والإكثار في النفقات⁽²⁾.

هذه جملة من المقدمات ستشهد على أن للعقل دوراً يلعبه إلى جانب النقل، كما تسمح بضبط منهج قويم إذا ما التزم العقل المسلم به مكنه من أن يتكيف

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 82-83.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص 110-114.

مع نوازل ومستجدات كل عصر وذلك وفق ما تقتضيه مصالح المجتمع آخذاً بالاعتبار كل التصورات العلمية والمعرفية من غير أن يخرق مقصداً من مقاصد الشريعة أو يعارض نصاً جلياً، وكيف وقد صارت هذه المقاصد في العقل كليات مطردة عامة وثابتة.

فالمسلم اليوم يعيش أحداثاً ووقائع لم يسبق له أن عرف لها مثيلاً أفرزتها التطورات الهائلة في جميع الميادين. فهل المسلم يبقى يعيش الماضي في الحاضر وهذا مالا يمكن له أن يحققه لأن آليات عيش الماضي لا تقوى على مسايرة مقتضيات العصر، أم أنه يستورد آليات العيش من غيره فيفقد بذلك ذاته من غير أن يقوى على استيعاب ذات الآخر؟

إن سنة التطور تقتضي فيه ضرورة التكيف مع العصر ومستجداته، غير أن ضرورة التكيف هذه تحتاج إلى ضوابط وقواعد حتى تكون في الاتجاه السليم.

ولعل أول شيء تجدر الإشارة إليه هو أن الشريعة، كما سلف ذكره، بحسب المكلفين كلية عامة أي أن كل المكلفين داخلون تحت أحكامها فلا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض ولا استثناء إلا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ أو ما ثبت فيه الاختصاص به بدليل كقوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾ أو ما خص هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة أو كاختصاص أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعنان الجذعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجزئ عن أحد بعدك». والأدلة على ذلك من عدة أوجه أولها استقرار النصوص الدالة على ذلك. وثانيها أنها لو وضعت على الخصوص لم تكن

(1) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 50.

موضوعة لمصالح العباد بإطلاق لكنها كذلك فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص. وثالثها إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيِّروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم إما بالقياس أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي أو غير ذلك من المحاولات..⁽¹⁾ ومعلوم أن جامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به، فالقادر على القيام بما كلف به مكلف به على الإطلاق والعموم ويسقط عن غير القادر عليه بإطلاق.

فإذا تقرر هذا يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

I- ما نص الشارع عليه من أحكام.

I-1- ما كان على صيغة العموم فلا إشكال فيه وهو جار على العموم وكل أفراد المكلفين داخلون تحت حكمه ودور العقل هنا هو التنزيل الدقيق للحكم وفق الكيفية التي يراعى فيها ظروف أو شروط المكلف.. فهي كلية تقضي على كل جزء تحتها: «وفي هذا يدخل التنبيه بالأعلى على الأدنى»⁽²⁾. ومثل هذا الكلي أو هذا العموم محسوب في الشريعة من الثواب وهو مما قصده الشارع بالحفظ، وهو ثابت لأنه يتسع إلى كل الجزئيات المتماثلة في الصفات التي تقبل الدخول تحت هذا الكلي مطلقاً، وهذا جار في كل زمان ومكان على كل مكلف أحمر كان أو أسود ولا يختلف عن هذا إلا الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف.

I-2- ما وضع على صيغة الخصوص وأريد به عام. وهذا الصنف من الأحكام «الخاصة» قصد العموم منه ثابت بإجماع العلماء المتقدمين عن الصحابة أو

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 169-171.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريفة، الجزائر، 1989، ص 4.

التابعين أو ممن جاءوا بعدهم بحيث لا يكون الحكم على «الخصوص» في النازلة الأولى مختصاً بها، ومن أوضح الأدلة على ذلك ما جاء ذكره في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾⁽¹⁾ فقرر الشارع الحكم في مخصوص وهو الرسول ﷺ ليكون عاماً في المؤمنين، فصار كل حكم «خاص» من هذا القبيل في الشريعة عاماً بإطلاق، وصحة الإجماع في هذا قاطعة لكل شبهة لمن كانت له دراية بأحكام الشريعة. وهذا الصنف من الخاص - العام تابع للصنف الأول ولاحق به من حيث الثبوت والعموم فهو أيضاً ثابت كلي إذ الحكم فيه يتنزل على كل مماثل من الأفراد أو يجري في الأفراد مجراه في «الخاص - العام»، فصار هو الآخر في حكم التنبيه بالعام على الخاص أو بالأعلى على الأدنى، ودور العقل فيه عين الدور السابق.

وتقرير هذا ترتب عليه أمران هامان ذلك أن أمثال ما نزل فيه نص «خاص - عام»، وهي من أصناف ما عرف عند علماء الأصول بالنوازل التي سكت عنها الشارع، الحكم فيها يجري مجرى العموم:

I-1-أ- إما بالقياس لأن الحكم «الخاص» كان واقعاً في زمن الرسول ﷺ كثيراً ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع، والشريعة موضوعة على العموم والإطلاق، إلا فيما دل على خصوصه دليل كالذي سلف ذكره: «فأرشدنا ذلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها وهو معنى القياس وتأيد بعمل الصحابة»⁽²⁾. ولذلك فالصحابه وقد أدركوا هذا السر الذي هو عظيم الفائدة: «صَيَّرُوا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن

(1) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 37.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 171-172.

تجري على العموم»⁽¹⁾. مع العلم أن كثيراً ما يقوم القياس الشرعي على أساس مقدمة كلية ابتداءً كتحريم الخمر بجميع أنواعها لقوله ﷺ: «وكل مسكر حرام»⁽²⁾. ومن غير شك أن عملية من هذا الصنف المنطقي الدقيق والهام أصول الأدلة فيها ترجع إلى ضربين: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى العقل أو الرأي المحض⁽³⁾. إلا أن الضربين مفتقر كل منهما إلى الآخر وذلك لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى الشرع، ولو أن خواص الكليات الشرعية هي عين خواص الكليات العقلية، والحيلة إنما أخذت لسبب احتمال طغيان الهوى على العقل فيقع في الضلال ومن ثمة كان المقصد الشرعي من وضع الشريعة - بالإضافة إلى التفاصيل التي يتعذر الكثير منها على العقل - إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾. وهناك غيرها من الآيات التي تدم اتباع الهوى المضل عن الحق ولو مع وجود العقل والشرع معاً.

والضرب الأول ما عاد إلى الكتاب والسنة، والضرب الثاني ما عاد إلى القياس والاستدلال. ويلحق بالضرب الأول الإجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا، ويلحق بالثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا أنها راجعة على أمر

(1) المصدر نفسه، ص 170.

(2) الحديث سبق تخريجه.

(3) هذه القسمة ممكنة فقط بالنسبة إلى أصول الأدلة وإلا احتاج كل منهما إلى الآخر.

(4) القرآن الكريم، سورة ص، الآية 26.

نظري وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية⁽¹⁾، وهذه ترتيبات سترجع إليها في حينها هي الأخرى.

والمسترعي للانتباه هنا هو أهمية ومكانة العقل إلى جانب النقل في هذا المستوى من البحث. فإذا كانت الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول وهو العمدة إذ هو مستند الأحكام التكليفية من حيث دلالة على الأحكام الجزئية الفرعية أو من حيث جهة دلالة على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية فإنه (الضرب الأول) يبقى مفتقرا إلى العقل إلى الحد الذي قد تتعطل فيه تسعة أعشار الأحكام الفقهية.

فالمقياس - نرجئ بقية الأدلة الاستحسان والمصالح المرسل إلى حينها - كما هو معلوم ينبني في عمومها على مقدمتين وحد مشترك، ومنه: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم [مطلقاً]. والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية»⁽²⁾ والأمر جار في كل مطلب عقلي أو نقلي لأنك إذا قلت: كل مسكر حرام، وهي مقدمة شرعية، وشرع المكلف مثلاً في تناول خمر قيل له: أهذا خمر أم لا؟ لأنه لا بد من النظر في كونه خمرًا لأنه مسكر وهو معنى تحقيق المنط، فإذا وجد فيه الإسكار، وهذه مقدمة نظرية، فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه، فتكون بهذا إحدى المقدمتين نظرية وهي المفيدة لتحقيق المنط وذلك مطرد في العقليات أيضاً⁽³⁾، فماذا لو أضيف إلى هذا أن خواص الكليات

(1) أنظر الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 114، 114. / و ج3، ص 21-22.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 23.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج3، ص 21 وما بعدها.

الشرعيات (الضروريات الخمس) هي عين خواص الكليات العقلية؟

I-1-ب- وإما على العموم المعنوي. وذلك لأن كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيّد ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وكلّ إلى عقل أو رأي المكلف، وهذا القسم أكثر ما نجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى⁽¹⁾. ولما كان محالاً أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها صار من الواضح بمكان أن تجرى هذه الجزئيات مجرى العموم المعنوي. ولما كان هذا الصنف خاصاً قد أريد به عام صار في حكم ما يجري على العموم المعنوي، ولما كان هذا الصنف خاصاً قد أريد به عام صار في حكم ما يجري على العموم المعنوي أو هو في نظر البعض في حكم التنبيه اللفظي بالأعلى على الأدنى: «لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ»⁽²⁾. ولو أن العموم المعنوي يمكن أن ينزل منزلة القياس الشمولي والمسألة خلافية. وهذا القسم يمكن إلحاقه أيضاً بالقسم الأول الذي يجري في الأفراد مجرى العموم مطلقاً. والحاصل أن الأمر هنا طرف منه راجع أيضاً إلى العقل، فهو المحقق دوماً للمناط الذي يجعل عملية التكيف تتم في إطار مقاصد الشريعة غير إفراط ولا تفريط.

II- ما سكت عنه الشارع، وهو على ضربين⁽³⁾:

II-1- أن يسكت عنه الشارع وموجبه المقتضى له قائم فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان. فهذا الضرب السكوت فيه كالنص، ويصير الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ومخالفة لما قصد الشارع.

(1) أنظر: المصدر نفسه، ج3، ص 25.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص 4.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 287 وما بعدها.

فالواجب الوقوف عند ما حدّ الشارع، ومن ذلك سجود الشكر الذي اعتبره الإمام مالك -لمن فعله- بدعة لأن ما فات من أمر الناس - وهو يعد إجماعاً عند مالك- لم يقرّره. والعقل في هذا أن يتحرى مثل هذه المسائل وأن يقيها على ما اعتاد الناس عليه ما لم يكن في ذلك ضرر أو مخالفة لمقاصد الشريعة.

II-2- أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقدر لأجله ويدخل في هذا القسم النوازل التي وقعت بعد رسول الله ﷺ إذ لم تكن موجودة أو سكت عنها مع وجودها، وقد وجدت، احتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها فكان إجراؤها على ما تقرّر في كليات الشريعة، من ذلك ما أحدثه السلف الصالح كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناعات وغير هذا من النوازل المشابهة.

ثم إنه ثبت عند علماء الأصول في العادات الالتفات إلى المعاني⁽¹⁾ من ذلك أنهم وجدوا بالاستقراء الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار أي أننا نرى أن الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز. وكذلك وجدوا أن الشارع توسع في بيان العلة في باب العادات، وأكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول فظهر من أن الشارع قصد منها اتباع المعاني أي العلة لا الوقوف مع النص بخلاف ما هو جار في العبادات. وهذا الفهم السليم هو الذي جعل الإمام مالك يعتمد على هذه القاعدة الهامة ليوسع هذا القسم إلى حد القول فيه بقاعدة المصالح المرسلة كما قال بالاستحسان الذي هو المفاضلة بين حكّمين مستنديين إلى النصوص ترجيحاً لأحد الحكمين على الآخر لأن الراجح منهما أوفى بالقصد وأقرب إلى السبب المشروط في أجزائه، ونقل عنه أنه قال: إنه تسعة أعشار العلم. والمصالح المرسلة هي التي لم تنقيد بنص ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بإلغائها

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 213 وما بعدها.

أو اعتبارها ولم يسبق لها نظير ويتلقاها العقل السليم بالقبول لأنها عمل تتحقق به مصلحة الأمة في حالة من الحالات فيتصرف فيها الإمام المسؤول بما يوافق تلك المصلحة ويمنع الضرر من فواتها.. وقد تمسك بها الإمام مالك على شرط إلتزامها بالمصالح التي تشهد لها الأصول الكلية، ومن هنا قال الشاطبي: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معيّن وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته هو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه (...) ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي»⁽¹⁾.

وربّما رد البعض هذه القاعدة لاعتقاده أن حاصلها لا يصل إلى القطع، والواقع: «وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي [شرعي-عقلي] والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعيّن وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه، كما أنه قد يكون موجوداً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل»⁽²⁾.

ودخل بهذا كل ما ليس فيه نص من النوازل تحت هذه القاعدة التي يمكن ردها إلى قسم ما يجري على العموم المعنوي الذي هو جار وفق جريان الكليات الشرعية- العقلية على أجزائها. والحاصل أنه ينظر في وجوه المصالح، فما وجد فيه مصلحة قبل إعمالاً للمصالح المرسلة، وما وجد فيه مفسدة ترك إعمالاً للمصالح المرسلة أيضاً، واعتقد أن ضرورة التكيّف التي نرمي إليها وهي مسألة عصرية ملحة إنما أكثرها من باب المصالح المرسلة التي ينبغي أن يتكفّل بها العقل المسلم المتشبع والعالم بأسرار الشريعة ومقاصدها.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

ثم إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في جميع العهود واعتمد عليه العقلاء من أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم حتى جرت بذلك مصالحهم واعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات وقد أقرت الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية وأشباهها وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق.

إن التأكد من اعتبار مصالح العباد شرعاً وعقلاً- والمصالح تعرف بمسالكها المشروعة- قد جعلنا نصر أكثر على أن الشرع قد خول العقل خاصة فيما لا نص فيه سلطة استنباط الأحكام وهو وحده يمكننا من حل معادلة ثبات النص وحركية المعنى أو قل هو وحده القادر على حل معادلة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان مع تناهي نصوصها من جهة وعدم تناهي الحوادث التي قد نتشابه ولا تتطابق من جهة أخرى. إذن فالتفاعل بين المسلم ومتطلبات عصره أو تكيفه مع عصره لا سبيل إليه إلا بالعقل الصريح المنضبط بالمقاصد الكلية العقلية- العقلية الخالدة. ولهذا كان حاصل ما رمى إليه الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» أنه لاستنباط أحكام الشريعة الإسلامية يحتاج العقل المسلم إلى أمرين : أحدهما علم لسان العرب. وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها جملة وتفصيلاً⁽¹⁾. وهذا عين ما فهمه سلفنا الصالح وطبقوه في الميدان على أحسن وجه.

فقد اجتهد الصحابة رضوان الله عليهم وكيّفوا النصوص في حدود كليات الشريعة ومقاصدها وذلك تأسيساً برسول الله ﷺ الذي اجتهد وكيّف النصوص⁽²⁾

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 52 وما بعدها.

(2) أنظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص 222 وما بعدها.

وأقر الاجتهاد لصحابته من ذلك ما جاء في حديث معاذ بن جبل المشهور⁽¹⁾.

ومن هذه النماذج نذكر حادثة خلاصتها أن فتيانا -من مزنية- سرقوا ناقة وذبجوها وأكلوا لحمها. ولما جيء بهم إلى عمر أمير المؤمنين اعترفوا بذلك ولم ينكروا. فنظر في وجوههم، وهو الحاكم المتأني المتفرس، فرأى هزالا باديا، فسأل عن سيدهم، فعرف بأنه عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة، فأرسل يستدعيه وكان من عمر لما حضر أن أنه تأنيباً شديداً قائلاً له: «لقد هممت أن أقطع أيدي هؤلاء لولا ما أعلمه من أنكم تدبونها وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه أحل له»، ثم ألزمه تأدية ثمانمائة درهم لصاحب الناقة علاوة على ثمنها الذي طلبه صاحبها وهو أربعمائة درهم وذلك تأدياً له على تجويع فتيته وعلى الذنب الذي فعلوه بدافع هذا الجوع⁽²⁾.

فانظر كيف كيّف عمر هذه الحادثة وأنزلها منزلة حكم المضطر الجائع الذي أباح الله له أكل الحرام حتى يبقى على حياته أو حكم المكروه على فعل الشيء بدلا من أن يقيم على هؤلاء الفتية حد السرقة لأنه أدرك جيدا أن من مقاصد الشريعة حفظ النفس وأن مصلحة حفظ النفس مقدمة على مصلحة حفظ المال ولذا نقل الحكم فيها إلى الغرامة أو الغرم المضاعف الذي لحق سيد الفتية لا الفتية. ومن هنا نفهم قول على بن أبي طالب: «إنما هو [الكتاب] خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»⁽³⁾، ونفهم أن عمر تكلم بما حكم - رغم توفر النص المتعين - لسببين: أحدهما لعدم توفر شروط إنزال الحد، وثانيهما أن

(1) أنظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 194.

(2) أنظر: عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ط5، دار المعارف، مصر، بدون

تاريخ، ص 135.

(3) أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934، ص 167.

المصلحة أي مصلحة حفظ النفس اقتضت غير ذلك. وهذا لم يكن سوى نوع من أنواع التكيف الذي هو متعدد بتعدد الأحوال والظروف والمكان والزمان.

ومن ذلك تمييز عمر في قسمة الغنائم على الفاتحين من الجيوش بين ما هو منقول وبين ما هو ليس بمنقول أي الأرض المغنومة، وذلك إثر الاختلاف الذي وقع بين الصحابة حول قسمة غنيمة «أرض السواد» أو عدم قسمتها. فالقائلون بقسمتها بين الفاتحين لها بعد رفع الخمس منها⁽¹⁾. والقائلون بترك الأرض لأهلها على أن يدفعوا الخراج عنها حتى يجعلوا كافة المسلمين يستفيدون من خراجها على مر العصور.

وكان رأي عمر بن الخطاب من رأي الجماعة الثانية التي كان من بين أفرادها علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن الزبير ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم جميعاً على أن يجعل خراجها حيثما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين. والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.

وظاهر أن تكليف عمر لهذه النازلة كان فعلاً تم وفق ما تقتضيه مصلحة المسلمين العامة فضلاً عن أنه وجد فيما اعتقد نصاً معيناً نصر به رأيه حيث قال: «(...) أرايتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرايتم هذه المدن العظام لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدراار الطعام عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها؟ لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق»: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»⁽²⁾. هذه نزلت في بني النضير، والآية: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ

(1) أنظر: القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 41.

(2) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 6.

وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً
بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»⁽¹⁾. هذه عامة في القرى كلها، ثم قوله تعالى: «لِلْفُقَرَاءِ
الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ
وَرِضْوَانًا»⁽²⁾. إنها للمهاجرين. ثم الآية بعدها: «وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ
مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا
وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»⁽³⁾. وهذه للأنصار ثم ختم
الآية: «وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالْإِيمَانِ»⁽⁴⁾. وهذه عامة، فاستوعبت الآية الناس، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء
جميعاً، فكيف نقسمه على هؤلاء وندع الذين جاءوا أو يجيئون من بعدهم»⁽⁵⁾.
ورفع النزاع بعد هذا.

وهذا التكييف الذي ذهب إليه عمر هو الذي يمكن أن نسميه بالفهم
الاجتماعي للنص الذي يجعل النصوص قابلة لأن تحتل عدة أوجه لنازلة واحدة.
وهذه الأوجه تملئها مصالح المسلمين العامة المتغيرة بتغير الأحوال والأزمان
والمعارف. لقد أدرك عمر بعقله الثاقب هذه المتغيرات، وأدرك أن النصوص ما
كانت لتنفوت مصلحة عامة للمسلمين في مقابل مصلحة خاصة أو ضيقة قد تعود
على المسلمين بالضرر في المستقبل القريب، ولهذا أيضاً وجدنا الإمام مالك يقول

(1) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 7.

(2) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 8.

(3) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 9.

(4) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 10.

(5) محمد أبو زهرة، من محاضرات في المجتمع الإسلامي، معهد الدراسات الإسلامية،

القاهرة، بدون تاريخ، ص 37.

في المسألة: «لا تقسم الأرض وتكون وفقاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين (...). إلا أن يرى الإمام في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة فإن له أن يقسم الأرض»⁽¹⁾.

ومن ذلك أيضاً تكييف صحابة رسول الله لكثير من النوازل في عصر الخلافة الراشدة. فقد أجمعوا على إلغاء سهم المؤلف قلوبهم من الزكاة لأن المصلحة لم تعد تقتضي إبقائه، كما أجمعوا على تعليق حد السرقة عام الرمادة لأن القصد من الحد لم يعد قائماً وحفظ النفس مقدم على كل اعتبار إلا اعتبار الدين. وأجمعوا على مضاعفة عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة وقد كانت على عهد رسول الله ﷺ أربعين جلدة وذلك لتفشي الظاهرة. وكان عمر إذا أتى بالرجل القوي المنتهك في الشراب ضربة ثمانين وإذا أتى بالرجل الذي كان منه الزلة الضعيف ضربه أربعين⁽²⁾. وهم بهذا لم يعطلوا نصاً ولم يلغوا حكماً ولم يعارضوا مقصداً من مقاصد الشريعة بل حملوا النصوص أو كيّفوها وفق الوجوه التي تحتمل وأدركوا أن هذه المقاصد الربانية- العقلانية تأبى أن تقام على أساس منطق جامد ذي قيمة وحيدة وفقط بل هي تتسع إلى منطق حيوي متعدد القيم الذي هو رمز التقدم والتطور على الدوام، ولا سبيل إلى هذا إلا بالعقل الذي منّ الله به على عباده من دون المخلوقات الأخرى، وهذا عين ما يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽³⁾ وقد جاء في تفسير هذه الآية عن الرازي (544-606هـ) ما خلاصته: إنها تدل على

(1) أنظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار شريعة، الجزائر، 1989، ص287.

(2) أنظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص203. أنظر أيضاً: الحديث الذي رواه في الموطأ في الأشربة، باب الحد في الخمر رقم 1531، دار الكتب، الجزائر، 1987، ص491.

(3) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 83.

أمور- نذكر من هذه الأمور- أحدها أن من أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط، وثانيها أن الاستنباط حجة (...) ومنها أن النبي ﷺ كان مكلفاً باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر من العلماء الراسخين. فالرسول ﷺ ومن بعده العلماء الراسخون في العلم مكلفون بالاستنباط أي بفهم النصوص فهماً اجتماعياً متطوراً ومتحرراً يجعلهم يستنبطون الأحكام منها وفق ما يقتضيه الحال والزمان والمصلحة..⁽¹⁾ وما التكييف إلا نوع من الاستنباط. وهذا أيضاً هو الذي فهمه التابعون، وحاولنا توضيحه، وكان من مظاهره: التقعيد لمبدأ المصالح المرسلة عند الإمام مالك أو مبدأ الاستحسان عنده أو عند الإمام أبي حنيفة وغيره، أو انتقال الإمام الشافعي من مذهبه العراقي القديم إلى مذهبه المصري الجديد وغير هذا كثير مما اقتضته مصالح المسلمين المتغيرة بتغير الأمكنة والأزمنة والأحوال.

وهذا هو الذي دفع جمال الدين الأفغاني (1839-1896م) يوماً إلى القول، وقد ذكر في مجلسه مرة قول للقاضي عياض وتعصب له بعضهم: يا سبحان الله إن القاضي قال ما قال على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه، وناسب زمانه فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال الناس الذين هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقولهم، علماً أن ما جاءوا به هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده⁽²⁾.

(1) أنظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، ج10، ص 200.

(2) أنظر: محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1931، ص 177-179.

ومن هنا طالب محمد عبده بتحرير العقل ورأى أن الشريعة الإسلامية شريعة عامة باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان ومكان، مهما تغيرت أساليب العمران، وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها، لأنها تتعلق بأحوال البشر ما وجدوا، ولا يحيط بذلك علما إلا عالم الغيب والشهادة، وهو الذي جعل أساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، إذ مصالح البشر في كل آن مبنية على حفظ هذه الكليات الخمس التي منها السعادة في المعاش والمعاد⁽¹⁾، وهذا الأخير هو الذي شهدت به العقول من أهل الحكمة الفلسفية على الدوام.

وهكذا يتبين لنا بكل وضوح كيف أن العقل أداة هامة إلى جانب النقل، كان له بالأمس دور فعال في تكيف المسلم مع كل النوازل حسب تغير الأوضاع والأوقات وكذلك ينبغي أن يكون اليوم والمتنكر لمثل هذا الدور لا نراه إلا جاهلاً أو متحجراً أو متطرفاً.

فالقرآن الكريم خطاب موجه لكل البشر إلى يوم القيامة، والمذاهب الإسلامية بالأمس مثلاً لم تكن سوى مجرد تفاعل موضوعي مع النقل في زمن معين، وليس من عقل أو عاقل لا يقتنع بأن هذا التفاعل الموضوعي شامل لكل زمان ومكان - ومذهب الشافعي خير دليل على ذلك- وإنما الصالح لكل زمان ومكان هو القرآن والسنة النبوية على المنهج الذي سلكه الرسول ﷺ وأصحابه الراشدون من بعده، ومنه صار واجبا على الراسخين في العلم اليوم أن يقوموا مقام هؤلاء بالأمس وأن يكتفوا هذا الدين وفق تطورات العصر العلمية ومتغيراته الاجتماعية.

(1) أنظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ العام، ج1، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص614.

الفصل الثالث

جاء في تقديم الشيخ رشيد رضا لكتاب أستاذه محمد عبده: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ما يلي: «جاء الإسلام (...) فلم يمر قرن واحد حتى جدّد للعالم كله ديناً قيماً، وعلماً محكماً، ومدنية سعيدة وسياسة رشيدة (...) ونفخ في الإنسان روحاً جديداً أعطاه من جراثيم الحياة ما لا يقبل الفناء، ما دامت الأرض والسماء»⁽¹⁾.

ولما تخلى هذا الإنسان المسلم عن كل أصول الإصلاح التي يدعوها إليها دينه في الوقت الذي أخذ ببعضها الغرب صار الفارق الحضاري بين المسلم ورجل الغرب على غير ما كان عليه بالأمس تقريباً وانقلبت الأوضاع ليتصدر الركب الحضاري من كان في المؤخرة ويتزحزح إلى المؤخرة من كان يتصدره.

لقد قطع الغرب أشواطاً في العلم والمعرفة. ومع ما حقق من تقدّم تكنولوجي كبير إلا أنه لم يربح المعركة مع الإنسان إلا في بعدها المادي وذلك لأنه اعتمد فلسفة عقلانية اقتصر مجال بحثها تقريباً على عالم الفيزيقا، وقد كان لتلك الوجهة يومئذ ما يبررها.

من هنا كان جديراً بنا أن نتساءل نحن المسلمين عن الخاصية التي تميّز فلسفتنا العقلانية في علاقتها بعالم الفيزيقا عن غيرها من الفلسفات: هل هي مطالبة بالخوض في عالم المادة واكتشاف نواميس هذا الكون الهائل واستغلالها في تسخير

(1) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، تقديم وتعليق الشيخ رشيد رضا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1958، ص5.

الكون لخدمة الإنسان، وتكون قد فعلت بذلك مثلما فعلت العقلانية في الغرب؟ أم أنها مطالبة - إلى جانب هذه الغاية المادية - بتحقيق غاية أخرى هي أكثر سموًا؟ أي، بعبارة أخرى، هل العقلانية في الفكر الإسلامي مطالبة بمجرد استيعاب العلم وتسخير كل ما في الكون للإنسان؟ أم أنها مطالبة بتجاوز هذا العلم وهذا التسخير إلى غاية أخرى أكثر سموًا وإنسانية؟.

لقد سبق لنا في فصول سابقة أن بينّا كيف أن القرآن يدعو الإنسان إلى تحكيم عقله في التماس الحق واتباعه، بل ذهب القرآن إلى أبعد من ذلك حيث ذم أولئك الذين يعطلون عقولهم وحواسهم ووصفهم بالبهائم ومن هم أضل سبيلاً، فقال: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾⁽¹⁾.

ومن هنا كان الإقرار بوجود الخالق وإنزاله للكتب وإرساله للرسل مهمة منوطة بالعقل الصريح وحده. ثم وجد في كليات الشريعة عين كلياته فتقولب العقل الصريح بالنقل الصحيح فكان ما أسميناه بالعقلانية الإسلامية. وفي ضوء هذا التشكيل ستتحدد نوعية النظرة العقلانية للمسلم إلى العلم واكتشاف أسرار الكون وقوانينه واستثمارها في خدمة الإنسانية على الصعيد المادي أو على الصعيد الروحي.

وإذا تقرّر هذا جاز لنا القول إن العقلانية الإسلامية هي عقلانية مؤمنة، أسس لها القرآن نفسه وذلك بدعوته العقل إلى النظر في الكون والاعتبار، ومن هذا فهي عقلانية تقوم على ثنائية الفكرة والواقع أو العقل والتجربة، ولنا في أي القرآن الكثير من الشواهد.

(1) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 179.

ولهذا لاحظ الباحثون أيضاً⁽¹⁾ أنه إذا كان القرآن قد دعا إلى تحرير العقل، والاعتداد به، فإنه لم يكتف بذلك، وإنما مضى نحو تأسيس نظرة عقلانية أو منهجية للعالم المحيط بالإنسان، لتحقيق هدفين: أولهما تكوين معرفة صحيحة عن عالم المادة والحياة، وثانيهما تكوين عقيدة مرتكزة على هذه المعرفة.

ومن أجل تكوين معرفة صحيحة عن عالم المادة والحياة نجد القرآن يوجه العقل نحو منهج المعرفة الإنسانية وموضوعاتها:

أما عن موضوعات المعرفة الممكنة فنذكر أن من أبرزها مظاهر الطبيعة والنفس والاجتماع الإنساني أي موضوعات العلوم المادية والإنسانية بصفة عامة والتي تسمح للإنسان من أن يكشف عن طريقها قوانين المادة الجامدة والحياة وأسرار الحياة.

فالمتبع لآي القرآن يجد الكثير منها وهي تتحدث عن «الخلق» توجه العقل إلى النظر في الطبيعة عامة وإلى «كيفية» التكوين الطبيعي للظاهرة خاصة «وكيفية» حدوثها وإلى التغيرات المتعاقبة التي تطرأ عليها واختلاف بعضها عن بعض، وهذه التوجيهات كلها هي من خصائص الملاحظة العلمية، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا

(1) أنظر: الكتاني (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، دار الثقافة، ط 1، الدار البيضاء، 1412هـ - 1922م، ص 383.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 164.

وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ. تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا/..... ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ⁽³⁾﴾ وغيرها كثير.

ومع توجيه القرآن العقل الإنساني إلى ما خلق الله من آيات كونية فإنه يؤكد على أن هذا الخلق لم يكن عبثاً وإنما جاء من أجل غاية، ويتم في نظام محكم لا تفاوت في الخلق ولا شيء يحدث بغير حق والكل تسخير من الله للإنسان، ولا يبلغ التسخير غايته إلا في إطار اكتشاف الأسباب والأخذ بها، وهذا عين العلم. ومن الآيات القرآنية الدالة على أن الكون يسير وفق سنن ونواميس محكمة قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ⁽⁴⁾﴾.

وإذا فحصنا القرآن أكثر وجدناه يلفت نظرنا إلى أن الكون كله على تقدير دقيق، وإذا نظرنا إلى ما حققه العلم من كشوفات وأسرار كونية أدركنا هذه الحقيقة وهي أن الكون كله وحدة متكاملة متحركة داخل نظام محكم مطرد وفق سنن ثابتة لا تتغير، وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله: ﴿.. مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ

(1) القرآن الكريم، سورة ق، الآيات 6، 7، 8.

(2) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآيتان 45، 46.

(3) القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآيات: 17، 18، 19، 20.

(4) القرآن الكريم، سورة يس، الآيات: 38، 39، 40.

يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ»⁽¹⁾ وبصر العلم (الملاحظة العلمية) أكثر إدراكا لهذه الحقيقة من بصر الملاحظة العابرة، وهو المقصود من الآية، إذ الملاحظة العابرة قد لا يترتب عليها شيء، وفي هذا من غير شك إقرار بأهمية العلم وضرورته لكشف الحقائق التي لم تكن لتوجد عبثاً.

وهذا النظام المحكم المطرد هو الذي يطلق عليه علماء الطبيعة المحدثون اسم «مبدأ الحتمية في الطبيعة» وهو أساس التقدم العلمي في العصر الراهن. والواقع أن الفرق يكمن في مصدر هذه الحتمية: أهو طبيعي كما يقول الطبيعيون وأشباههم أم إلهي؟ وفي هذا يقول ابن باديس (1889 - 1930): «والقدر (...) من مقتضى كمال العلم، والإرادة من صفات ربنا. فالقدر في دائرة الاعتقاد والشرع في دائرة العمل وعلينا أن نعمل بشرع الله ونتوسل إلى المسببات المشروعة بأسبابها (كتوسلنا للنسل بالزواج وللزراع بالحرث والعلم بالتعلم والبحث... مع الإيمان بالقدر) ونؤمن بسبق قدر الله فلا يكون إلا ما قدره منها...»⁽²⁾، فالقدر بهذا عند العقل المسلم هو نظام التوحيد المحكم القائم على مبدأ السببية الذي لا يتبدل وهو عند العقل الطبيعي نظام الطبيعة الحتمي الذاتي، ومعرفة قوانين الطبيعة في كلا الحالتين منتج للعلم الذي به يتم تسخير كل ما في الكون لخدمة الإنسانية، وكل اكتشاف هو خطوة نحو: «كمال العلم».

ولقد سجل الفيلسوف محمد إقبال (1873 - 1938) نقاطاً هامة وهو يحدثنا عن طبيعة العالم الذي نعيش فيه كما صوره القرآن⁽³⁾، من ذلك أنه أدرك

(1) القرآن الكريم، سورة الملك، الآيتان 3، 4.

(2) ابن باديس (عبد الحميد)، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، رواية وتعليق محمد الصالح رمضان، مطابع الكيلاني، القاهرة، بدون تاريخ، ص 96.

(3) أنظر: محمد إقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1968، ص 16 وما بعدها.

أن أول ما يقرره القرآن أن العالم لم يخلق عبثاً - كما أشرنا - مجرد الخلق لا غير، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.

ثم يلتفت انتباهنا هذا الفيلسوف إلى حقيقة أخرى ويطلب منا أن نضعها موضع الاعتبار وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...﴾⁽²⁾.

وأكثر من ذلك أنه يشعرنا بكل قوّة أن هذا العالم مرتب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾⁽³⁾. فالعالم بهذا هو كتلة وليس إنتاجاً مكتملاً ومنه فهو قابل للتغير والتبدل: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽⁴⁾.

ليخلص إلى نتيجة هامة كان على الإنسان وخاصة المسلم منه أن يتدبرها ويعمل بها وهي أن هذا الامتداد العظيم في الزمان والمكان أي تقلب الليل والنهار وسباحة الكل في الفلك... يحمل في ثناياه الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه أن يتفكر في آيات الله ستم له الغلبة على الطبيعة وذلك بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة. وفي هذا تأسيس وتطوير للعقلانية دائم في حياة الإنسان المسلم.

(1) القرآن الكريم، سورة الدخان، الآيتان 38، 39.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآيتان، 190، 191.

(3) القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 1.

(4) القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية 20.

والذي نبنيه على هذا أن العقل المسلم مطالب دوماً بالنظر القائم على الملاحظة العلمية في آيات الله، النظر الذي سيمكّنه من الكشف عن الوسائل التي بها سيجعل تسخير الطبيعة له حقيقة واقعية، وهذا الذي أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾.

فالعقلانية الإسلامية إذن هي عقلانية مطالبة بالنظر الواقعي العلمي الذي يمكّنها ابتداءً من استيعاب العلم الذي هو السبيل الوحيد المفضي إلى السيطرة على عالم الشهادة، وبذلك تكون المعرفة العلمية في المنظور الإسلامي منشأها الإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي لأن القرآن عندما يطالبنا بالوقوف على هذا العالم والقوانين التي تحكمه إنما يطالبنا بأن ننظر ونستدل بحكم ما هو مغرور في فطرة العقل من تميّز ومعارف ضرورية أولية.

وهذا الذي أكدّه الفيلسوف أقبال واستخلصه من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾⁽³⁾ أن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء الأشياء، أي أنه يكون التصورات لها والذي يعني إدراكها وفهمها. فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة

(1) القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية 20.

(2) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 12.

(3) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآيات: 31، 32، 33.

على الإدراكية، وأتى بجملة من الآيات القرآنية الأخرى التي تؤكد ذلك، لينتهي إلى نقطتين هامتين هما من خصائص العقلانية العلمية الإسلامية:

1- أن الاتجاه العام للقرآن الكريم هو اتجاه تجريبي مما كوّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث.

2- أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعدّ هذه الطبيعة آية عليه⁽¹⁾.

وفكرة التأسيس للمنهج التجريبي قد وقف عليها الكثير من الباحثين⁽²⁾ اليوم ويبنوا أن الأسس الأولى للمنهج التجريبي إنما وضعها المفكرون المسلمون الأصلاء الأوائل وخاصة منهم علماء الأصول. والقرآن هو الذي كان وراء لفت نظر العقل المسلم إلى مثل هذا المنهج الواقعي، وفي هذا يقول أحد هؤلاء الباحثين: «وأهم جانب يمليه القرآن على العقل إملاء لا هوادة فيه هو تلقينه منهج اكتشاف الحقيقة (...) واكتشاف الحقيقة في القرآن مرتب على حقيقة أولية هي اعتبار الحقيقة ملابسة للواقع. فالقرآن يدعو بصريح العبارة إلى استقراء الوقائع والأحداث وتتبع الحقائق الجزئية باعتبارها دالة على الكل سواء في الطبيعة المادية أو في النفس أو في الاجتماع (التاريخ)»⁽³⁾.

(1) أنظر: محمد إقبال، تحديد الفكر الديني في الإسلام، ص 21.

(2) أنظر مثلاً: النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، ط 3، بيروت، 1984، وكذلك: محمود يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، وآخرين.

(3) الكتاني (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، ص 387.

ولهذا فالمسلم، في علوم الاجتماع، على سبيل المثال، لم يعد من حقه انتظار المعجزات وخوارق العادات ولا أن يعول بعد الأنبياء - ومحمد ﷺ هو آخر الأنبياء - في السعي وراء الحق والدعوة إليه على غير دليل، خاصة وأن القرآن يدعو الإنسان - لتقويم الأنفس وإصلاح أعمالها في معاشها ومعادها - إلى أن يعتبر بسنن الاجتماع التي كان قد أوجدها الله في صورة لا تتبدل ولا تتحول، فأقر ذلك تعالى بقوله: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»⁽¹⁾ وبقوله تعالى: «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»⁽²⁾، وبقوله تعالى: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا. أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...»⁽³⁾ إلى آخر الآية.

وقد وقف محمد عبده (1266 - 1363هـ) عند هذه الآيات ليقول: «في هذا يصرح الكتاب أن الله في الأمم والأكوان سننا لا تتبدل. والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين (...) والذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يردّ إليها أعماله ويبيني عليها سيرته (...) فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن؛ فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه؟»⁽⁴⁾.

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 137.

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 77.

(3) القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 43-44.

(4) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 47-48.

وفي هذا يكشف لنا محمد عبده على أن ما يصل إليه العقل إذا ما اتبع السنن التي لا تتبدل في شتى العلوم فإن النتائج المحصل عليها لا تعدو أن تكون مسابقة لطبيعة الكتاب ومن هذا فالعقلانية المماثلة أو التي تطابق كلياتها كليات الكتاب لا يمكنها أن تعادي العلم بل تدعو إليه بإلحاح وتوجهه. فالدين الإسلامي، كما يذكر محمد عبده، هو الذي انطلق بالعقل في سعة العلم ليقف به على أثر من آثار الله أو يكشف به سرا من أسرارهِ في خليقته، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته فكانت بذلك جميع الفنون مسارح للعقول، ولما وقف الدين وقعد طلاب اليقين وقف العلم وسكنت ريجهُ تدريجياً⁽¹⁾.

فإذا تبين لنا أن الدين الإسلامي متسامح إلى أبعد الحدود - كما أثبت ذلك مثلاً الإمام محمد عبده في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة» - مع جميع أصناف العلوم النافعة للإنسانية بل ويلح في الدعوة إليها، ومجدّ العقل الذي به يكشف الإنسان هذه العلوم ويستوعبها فإنه تبين لنا أن العقلانية في الفكر الإسلامي الأصل هي عقلانية ليست معادية للعلم بل هي المؤسسة له والداعية إلى استيعاب شتى أصنافه؛ وهذا الذي تفعله العقلانية في الغرب اليوم؛ وعند ذاك نتساءل: إذا كانت العقلانية في الفكر الإسلامي تهدف إلى عين ما تهدف إليه العقلانية في الفكر الغربي أي الدعوة إلى العلم، فلماذا إذن التمييز والتحفظ؟!

لقد سبق وأن أشرنا أن العقلانية العلمية الإسلامية تهدف إلى غايتين أساسيتين: الأولى: هي غاية قربية وهي تكوين معرفة صحيحة عن عالم الطبيعة والحياة وذلك باكتشاف قوانينها واستغلالها لتسخير كل ما في الكون لصالح الإنسانية. وهذه غاية مشتركة لا تنفرد بها عقلانية دون أخرى. والثانية: هي غاية قصوى وهي المطلب الأسمى لها وتتمثل في تكوين عقيدة مرتكزة على هذه المعرفة،

(1) أنظر المصدر نفسه، ص 91.

أي أن هذه المعرفة الصحيحة عن عالم الطبيعة والحياة لا ينبغي أن تكون هي الغاية القصوى للعقل الإنساني إنما هي الوساطة التي تبعث في نفس الناظر المتأمل الشعور بمن تعد هذه الطبيعة وهذه الحياة آية عليه.

ولقد نقل لنا الأستاذ العقاد⁽¹⁾، في هذا الباب، حادثة ملفتة حقاً للنظر ذلك أنه يروى عن «نابليون بونابرت» (Napoleon B.) أنه سأل العالم الفلكي الفرنسي المشهور «لابلاس» (La Place P.S) (1749-1827): أين تجد مكان العناية الإلهية في نظام السموات؟ فأجابه «لابلاس»: لست أدري مكاناً لما يسمى العناية الإلهية في ذلك النظام يا صاحب الجلالة...

والذي يريد قوله هذا العالم الفلكي بهذا الجواب أنه يستطيع أن يفسر دوران الأفلاك بقوانين الحركة وخصائص المادة الطبيعية وليس عنده حاجة إلى تفسير آخر غير هذا.

ولعل جواب «لابلاس» ابتداء كان في إطار الأسباب القريبة للظاهرة أملاه عليه نظام الفلك الذي هو عنده مشاهدات معتادة متكررة وليس بالمستلزمات العقلية. وما كان من عالم المشاهدة لا يلفت بدهاة النظر إلا إذا كان مثيراً للعجب.. ورغم ما ينطوي عليه هذا النظام الفلكي من عجب فإن حكم العادة (المشاهدة المتكررة) جعل إثارة العجب لا تتأتى إلا من نظر أي بعد تفكير واستدلال لا من بدهاة المشاهدة المعتادة. ثم إن هذه المشاهدات التي هي ليست بمستلزمات ولا بديهيات عقلية – لأنه إذا كان للعقل أن يستلزم أن الأصغر والأكبر من الأشياء لا يتساويان، فإنه ليس له أن يستلزم أن تأتي الحركة من

(1) انظر: عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ، ص 83 وما بعدها.

الحرارة... - فإن كل ما يحدث على صورة منها ولا يحدث على صورة أخرى فهو محتاج إلى التفسير غير مستغن بنفسه عن الفهم والتعليل...

ومن هنا لاحظ العقاد أننا نضحك من الطفل الذي نسأله: لماذا - مثلاً - انكسر الإناء؟ فيجيب: لأنه وقع. ونسأله: لماذا ينكسر إذا وقع؟ فيرد هكذا. ولا يكلف عقله سؤالاً بعد هذا الجواب.

وعلى هذه «الصورة» كان جواب «لابلاس» في محصولة لسؤال «نابليون»: لماذا يدور هذا الفلك هذا الدوران؟ لأنه يدور هذا الدوران ولا بد أن يدور هذا الدوران وذلك لأنني رأيته يدور هذا الدوران.

والأستاذ العقاد، وهو يعقب على هذا الكلام، يكشف لنا عن الفرق القائم بين العقلانية العلمية الإسلامية وبين عقلانية «لابلاس» ففي الوقت الذي تقف عقلانية «لابلاس» عند حدود النظرة المماثلة لنظرة الطفل، فإن عقلانية المسلم العلمية تستوعب الظاهرة لكنها تتجاوزها إلى من تعد هذه الظاهرة العجيبة آية عليه أو قل بلغة السببية ينتقل من الأسباب إلى مسبب الأسباب، ولهذا يلاحظ العقاد أن من تكون إجابته شبيهة بإجابة الطفل فهو هازل يستخف بالأعجوبة التي أمام عينيه لمجرد كونها أمام عينيه كأنه يريد أن تكون الأعجوبة مما لا يراه ولا يراه إنسان.. بينما نجد أجهل الجهلاء يتعلم من القرآن الكريم فهما أعمق من فهم «لابلاس»، فإنه يتعلم من أن المعجزة قائمة حواليه حيثما جال بعينه ويؤمن أن كل ما خلق الله في هذا الكون معجزات وآيات لذوي العقول، لكنها المعجزات التي يعمل العقل لفهمها وليست هي المعجزات التي تبطل عمل العقول.

وهذه الآيات المعجزات الماثلة في كل أنحاء الكون والمثيرة للعجب كثيراً ما يلفت القرآن العقل البشري إلى النظر والتأمل فيها لا لذات النظر والتأمل بل لأنها تدل على عظمة وقدرة من هو وراء هذا الخلق العجيب، فتبارك الله أحسن

الخالقين، ولهذا نجد رسول الله ﷺ يقول حول قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽¹⁾: «ويل لمن لا كها بين فكيه ولن يتدبر معناها»⁽²⁾. أو حول قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ [إلى قوله تعالى] لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾ كما ذكر ذلك الزمخشري (ولد 467هـ) في تفسيره «الكشاف»⁽⁴⁾ قوله ﷺ: «ويل لمن قرأ هذه الآية فمَج بها» أي لم يتفكر فيها ولم يعتبر بها.

وجاء في ذكر أسباب نزول هذه الآية عن ابن عباس قال: أتت قريش اليهود، فقالوا: ما جاءكم به موسى من الآيات؟ قالوا: عصاه، وبده بيضاء للناظرين، وأتوا النصراني فقالوا: كيف كان عيسى فيكم؟ فقالوا: يرى الأكمه والأبرص، ويحي الموتى، فأتوا ﷺ، فقالوا: ادع لنا ربك يجعل لنا الصفا ذهباً فأنزل الله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽⁵⁾.

وفي هذا دعوة صريحة إلى السمو بالنظر إلى ما وراء الاكتشافات العلمية العجيبة وعدم الاقتصار على تفسير الظاهرة بإرجاعها إلى مجرد مسبباتها الحسية القريبة بل علينا أن نرتفع بالنظر إلى مسبب الأسباب، وأن المعجزة المتكررة التي

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 190.

(2) نقلاً عن: محمد الصالح، قيمة العقل في الإسلام، تقديم الشيخ يوسف البدري، مكتبة الزهراء، القاهرة، بدون تاريخ، ص53.

(3) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 164.

(4) الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ص326.

(5) أبو الحسن النيسابوري، أسباب النزول، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1402هـ – 1982م، ص 79، 80.

تتم وفق الأسباب المتكررة لا تقل من حيث الدلالة أو الاعتبار، لمن نظر وتمعن فيها، عن المعجزة الخارقة لما اعتاد عليه الناس: فالمعجزة معجزتان: معجزة موجهة للعقل يستوعبها ويقتنع بها لتحرك فيه الشعور إلى من تعدّ هذه المعجزة المتكررة آية حسية عليه، وهي مبثوثة في كل مكان. ومعجزة موجهة للذين عطّلوا عقولهم أو ترددوا أو كابروا، وهي من غير ما اعتاد عليه الناس من سريان منتظم لقوانين الطبيعة، لتبتهتهم فينتبهوا أو يزدادوا ضللاً.. ولا شطط إن قلنا إن المعجزة الأولى هي التي يطالب بها القرآن العقل الإنساني من غير أن يلغي الثانية التي تفعل فعلتها في الكل وبدرجات متفاوتة، وبذلك يؤسس القرآن لما نسميه بالعقلانية العلمية الإسلامية، ومن هنا قال العقاد: «والإسلام... دين العقل... والتفكير فريضة فيه»⁽¹⁾.

وقد وقف ابن خلدون (732 - 808هـ) عند نقطة مميّزة فرّق بها بين المتكلم (المسلم) والفيلسوف (المشائي) تمثلت في الغرض من النظر في الكائنات. فالفيلسوف: «نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد»⁽²⁾.

فماذا لو تجتمع النظرتان لتضاف إلى نظرة العالم التجريبي الذي يكشف في مخبره دقائق المعجزات الكونية فيسوق النظريات والقوانين فتزيده نتائج أكثر إدراكاً وتقرباً من الفاعل الذي خلق الكون فقدّره في سنن لا تتبدل، فأحسن تقديره.

(1) العقاد (عباس محمود)، التفكير فريضة إسلامية، ص 85.

(2) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، 1979،

فالمتكلم إذا قصر إدراكه على أن الدين هو مجموعة من العقائد وأرجعه إلى نسق من المعاني المنطقية فهو لم يحفل بإدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور ومن ثم غاب عنه أنه في ميدان المعرفة العلمية أو الدينية لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة. وكذا عالم التجربة ليس عليه أن يقتصر اللزوم العقلي على عالم الحس دون أن ينقله إلى ما وراء هذا العالم الحسي إذ عالم الحس دلالة شاهدة على عالم الغيب.

ولا يخلوا من المفكرين والفلاسفة من يحدثنا عن قصور العقل الإنساني، من أولئك نجد في الفكر الغربي الفيلسوف الألماني «كنط» E. KANT (1724-1804) مثلاً الذي من جملة ما ألف كتاباً سماه «نقد العقل الخالص» وفيه يكشف عن دور العقل وحدوده المعرفية⁽¹⁾ ويقضي بذلك على المذهب العقلي التقليدي الذي كان سائداً قبله. ومن المفكرين المسلمين نذكر الفيلسوف أبا حامد الغزالي (450 - 505هـ) الذي من خلال تشككه الفلسفي نجده يصل إلى النتيجة نفسها وهي محدودية العقل وقصوره⁽²⁾: «غير أن هناك فارقاً هاماً بين الغزالي و(كنط)، فإن (كنط) تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة. أما الغزالي فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية، وألفى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه. وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية»⁽³⁾.

(1) Voir: Kant. E, Critique de la raison pure, PUF, Paris, 1979, p.258, 269, 271.

(2) أنظر: الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، حققه وعلّق عليه عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 92.

(3) محمد إقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، ص 11.

ولعل ما تجدر الإشارة إليه هنا هو تلك الملاحظة القيّمة التي لفت نظرنا إليها الفيلسوف محمد إقبال⁽¹⁾ (1873-1938) وهي أن أبا حامد الغزالي باكتشافه لطريقة الوعي الصوفي الموصلة للانتهائي واقتناعه بتناهي العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة، دفعه لأن يضع حداً فاصلاً بين الفكر والبداهة وفاته أنهما متصلان اتصالاً أساسياً وأن العقل لا بد أن يظهر لنا في صورة من التناهي والعجز وذلك لاتحاده بالزمان المتحدّد؛ ومن ثم فالرأي القائل بأن تناهي العقل يحجبه عن إدراك غير المنتاهي رأي ينهض على تصور خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة. والواقع أن الشك في العقل إنما مردّه إلى قصور الفهم المنطقي الذي يواجه كثرة من الجزئيات المتنافرة فيما بينها والتي يصعب ردّها جميعاً إلى وحدة واحدة والحق أن الفهم المنطقي يعجز عن تصور هذه الكثرة عالماً واحداً متماسكاً، فنجدّه يلجأ إلى التعميم الوهمي القائم على وجوه التشابه.

لكن الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لانتهائي سار فيها، والتصورات المنتاهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تجليّه. فالفكر متحرك فعّال يتكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لانتهائية، مثله مثل الحبة تحمل في ثناياها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة.

من هنا يلاحظ محمد إقبال أن الفكر هو «الكل» في حركة تكشفه عما في ثناياه. فهو يبدو للنّاظر إليه من زاوية الحدوث كسلسلة من معيّنات موجودة في الكل الأكبر، هذا الكل الأكبر - باستعمال المحاز القرآني - هو نوع من «اللوّح المحفوظ» يشتمل على جميع إمكانات المعرفة التي تتعيّن بعد، تخرج إلى الوجود في سلسلة من التصورات المنتاهية تبدو في الزمان المتحدّد أنها واصله إلى وحدة ماثلة فيها بالفعل.

(1) أنظر، المصدر نفسه، ص 11 وما بعدها.

وفي أعقاب هذه الأفكار يصل بنا الفيلسوف إقبال إلى خلاصة مركزة، يقول فيها: «والواقع هو أن حضور اللانهائي الكلي في حركة الفكر هو الذي يجعل التفكير النهائي ممكناً، ولكن (كنط) والغزالي، على سواء فاتفهما أن يدركا أن الفكر في حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تنافيه. والمتناهيات الطبيعية متنافرة فيما بينها، وليست المتناهيات الفكرية كذلك»⁽¹⁾.

وعند ذاك يمكن القول إن الإسلام إذا كان يقر بإمكان السمو بالحياة العقلية ليس عن طريق قوى عالم أجنبي عن نفس الإنسان وإنما يتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها، فإنه يكمل هذه النظرة بنظرة أخرى ويقرّ أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلي على هذا النحو ليس غريباً عن عالم المادة، بل هو متغلغل في أعماقه.

وإذا ثبت هذا قلنا إن العقلانية العلمية الإسلامية هي طريق تبدأ بالمتناهيات الطبيعية أي الموجودات المحدودة في عالم المادة التي هي متنافرة فيما بينها لتأخذ شكل المتناهيات الفكرية التي ليست هي كذلك، وعندما ينشغل الفكر بالعالم الفسيح فإنه يحطم حدود تنافيه تدريجياً ويستمتع باللانهائي الموجود فيه بالقوة، أي أن حركة الفكر ممكنة بسبب حضور اللانهائي حضوراً ضمناً في ذاته المتناهية – كما أسلفنا القول – ومن هنا كان: «الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعددة»⁽²⁾.

وكثيراً ما وجه القرآن العقل إلى التأمل أولاً ثم خاطب العقل المتأمل بأن «الخلق» لم يكن عبثاً وأن كل شيء كان بقدر لا تفاوت فيه. فما من شيء يحدث إلا وهو في نظام محكم موجه نحو غايات عليا. ومن ثم يشعر العقل

(1) المصدر نفسه، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

العلمي، الذي حوّل البحث والكشف، أن الحياة المادية ذاتها، فضلاً عن الحياة الروحية، موجهة نحو غاية معلومة، وأن ما يطبعها من تكامل بين ظواهرها فهو عائد إلى الفاعل الذي أبدعها والحكمة التي حددت سيرها وذلك بأن وضع فيها سنناً كونية ثابتة لا تبدل وهو ما أطلق عليه العلم الحديث اسم «الحتمية الطبيعية»: «إن المعرفة أو العلم الطبيعي ليس غاية يقف عندها العقل، لأن العقل الذي يكتفي بأن يعرف كيف تتعاقب الظواهر وتتغيّر وتتوالد الأجناس وتتفاعل العناصر، وتتحول المادة، ساعياً إلى استغلال ذلك في حياته المادية عقل ناكص عن المضى في طريق الهداية إلى ما وراء الظواهر ذاتها»⁽¹⁾.

وإذا كان العلم بجميع أنواعه يكتسي هذه الخاصة وهي أنه ليس علماً لذاته وإنما هو لغايتين: الأولى تقف عند تسخير الطبيعة قصد جلب المنافع ودرء المفاسد. والثانية تتجاوز الأولى لكي تقف على «الحق» الذي هو وراء هذا التسخير الحقيقي، فهو خالق الكون وسننه الثابتة، وهو خالق العقل في الإنسان الذي يكشف ويعتبر.

ولما كان القرآن ذاته يدعو ويحث على مثل هذه العلوم للمنفعة والاعتبار صار الجيب للدعوة والباحث في مجال العلم متعبداً، بل تعبده أشد من تعبد العابد المقتصر على أداء الفرائض والشعائر...: «فالعلم في الإسلام يتناول كل موجود، وكل ما يوجد فمن الواجب أن يعلم، فهو علم أعم من العلم الذي يراد لأداء الفرائض والشعائر، لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام، إذ كان خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى سر الله في خلقه وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه

(1) الكتاني (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم،

ومن حوله...»⁽¹⁾. ومن هنا نفهم القصد من قوله تعالى: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»⁽²⁾ وقوله تعالى: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»⁽³⁾. ألا ترى أن الدرجات هي تحصيل الخشية (الإيمان) والخشية تحصيل العلم فصار الكل تحصيلاً للعلم ومن هنا قال تعالى أيضاً: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»⁽⁴⁾. وإذا كان العلم موجباً للخشية فهو موجب أيضاً لأن يقدر الإنسان الله حق قدره فكان بذلك خير عباده.

ومما جاء عن الرسول ﷺ في فضل هذه العبادة قوله: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم...»⁽⁵⁾ وقوله ﷺ: «... وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب وإن العلماء ورثة الأنبياء...»⁽⁶⁾.

وهذا بالإضافة إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الكثيرة التي وردت في فضل المعرفة والحكمة وفريضة العلم على كل مسلم ومسلمة. وهكذا يتبين بكل جلاء ومما لا يدع مجالاً للشك أن العلم لدى العقل المسلم صار ليس مطلوباً للمنفعة فحسب بل هو فريضة إسلامية وعبادة من أفضل العبادات التي يتقرب بها العبد من ربه ويعرفه بها حق المعرفة.

(1) العقاد (عباس محمود)، التفكير فريضة إسلامية، ص 61.

(2) القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 9.

(3) القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية 11.

(4) القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 28.

(5) الحديث رواه الترمذي وقال حديث حسن، وذكره الإمام النووي، رياض الصالحين، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 451، رقم الحديث: 1388.

(6) الحديث رواه أبو داود والترمذي في مسنديهما، وذكره أيضاً الإمام النووي، المصدر السابق، ص 452، رقم الحديث 1389.

غير أن هذه الحقيقة قد تجعل المرء يتساءل: إذا كان هذا هو موقف الإسلام والعقل المسلم من العلم، فلماذا تأخر معظم المسلمين اليوم؟ وهذا يجربنا إلى أن نسأل سؤالاً آخر وهو: إذا لم يتقدم الإنسان المسلم بالأمس ويقم حضارته التي سطعت على الغرب إلا بهذا الدين ومحفزاته، فهل يعقل أن يكون سبباً في تخلفه اليوم ما كان سبباً في تقدمه بالأمس؟.

الواقع أنه إذا كان عالمنا الإسلامي اليوم يعيش التخلف المتفاوت بين أقطاره فهو ليس مما يصح أن ينسب إلى الإسلام ولا إلى العقل المسلم الأصيل. وقد ألف الإمام محمد عبده كتاباً⁽¹⁾ يكشف فيه عن دعوة الإسلام إلى العلم وتسامحه مع العلماء مهما كانت عقيدتهم في مقابل عداوة المسيحية للعلم والعلماء. وإذا كان محمد عبده قد برأ الإسلام وسلفه من الملام، وقدم على ذلك أدلة وشواهد من الكتاب والواقع التاريخي المعيش للمسلمين الأوائل، فإنه لم يفعل مع المسلمين المتأخرين الذين تحبطوا ويتحبطون في التخلف فكشف لهم داءهم الذي رده في معظمه إلى السياسة غير الرشيدة ودلهم على طريقة العلاج التي هي من صميم الإسلام فذكر ما ذكر، من ذلك قوله: «وأما ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو مما لا يصح أن ينسب إلى الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفائها ونصوع بياضها، ليس فيها ما يصح أن يكون أصلاً يرجع إليه شيء مما ذكرت [أي مما جنته السياسة السيئة على الإسلام] (...) وإنما هي علّة عرضت للمسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم، وكان

(1) عنوان الكتاب: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» وهو بمثابة رد على أحد كتاب المسيحية الذي قال: «إن المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام، وأن الإسلام أكثر اضطهاداً للعلم والفلسفة من النصرانية». وقد نشر هذا في «مجلة الجامعة». أنظر: مقدمة رشيد رضا للكتاب، ص 7.

السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم هو السياسة، كذلك هو تلك الشجرة الملعونة في القرآن: عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين- هو السياسة»⁽¹⁾.

وقد بين الإمام عبده كيف خبّت السياسة العمياء على الإسلام وعلمائه. وقد ضرب لنا مثلاً لذلك بالخليفة العباسي المعتصم الذي مكن الترك من سلب الأمة⁽²⁾ فكان أن: «نظروا إلى ما كانوا عليه من فخخة الوثنية (...) فاستعاروا من ذلك للإسلام ما هو براء منه (...) والغوغاء عون الغاشم وهم يد الظالم (...) وسنوا لنا من عبادة الأولياء والعلماء والمتشبهين بهم ما فوق الجماعة، وأركس الناس في الضلالة، وقرروا أن المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم، وجعلوا ذلك عقيدة حتى يقف الفكر وتحمّد العقول (...) وأن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد من الأخبار من أحوال آخر الزمان...»⁽³⁾ وهذه هي السياسة التي قصد والتي جنت على الإسلام ما جنت. فانتقل المسلم الذي كانت ضالته الحكمة، والعلم عبادته الأسمى إلى رجل هو بالدرأويش ألسق، فانتشرت في أوساط المسلمين الخرافات بدل الحقائق والجهل بدل العلم...: «والعامل الأقوى في حمل النفوس على قبول هذه الخرافات إنما هو السذاجة، وضعف البصيرة في الدين، وموافقة الهوى - أمور إذا اجتمعت أهلك (..) فكل ما يعاب الآن على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سموه إسلاماً (...) [وهو] علة لا بد أن تزول»⁽⁴⁾.

(1) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 87، 88.

(2) لأنه ظن أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي، لأن العلويين كانوا ألقب ببيت النبي ﷺ.

(3) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ص 88، وما بعدها.

(4) المصدر نفسه، ص 90، 91.

حقاً، لقد مرت وتمر، كما يثبت التاريخ، بالأمة الإسلامية حقب وعصور متباينة جهلت فيها الإسلام نفسه فجهلت فضل العلم كما جهلت فضل الدين الذي كان المحفز للعلماء عند السلف، العلماء الذين دفع بهم الدين إلى أن يوجبوا على المسلم أن يتعلم حيث وجد العلم، ومن ثمة فموقف الإسلام والعقل المسلم الأصيل من العلوم كافة والواقعي منها خاصة لا يحتاج إلى بيان لمن تتبع آي القرآن وأحاديث الرسول ﷺ. فالتفكير الواقعي اليوم هو: «ذلك التفكير الذي زكّاه الإسلام نفسه، في المراحل الأولى من تاريخه الثقافي على الأقل»⁽¹⁾. والفرق بين التفكيرين: الغربي⁽²⁾ والإسلامي كامن في الوقوف عند نتائج العلم أو تجاوزها إلى من تعد هذه النتائج دليلاً على وجوده الكامل لأن: «عناية القرآن بالطبيعة ليست شيئاً أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة – لا مجرد رغبة جامحة في التحكم – وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميتها».

ومن هنا حق على العقل المسلم أن يعلم أن التفكير بجميع أنواعه يوجب الإسلام وأن الإسلام يوجب التفكير بجميع أنواعه: «لقد تعلمت الطبيعيات القديمة نقد أسسها التي قامت عليها أولاً، فأدى هذا النقد إلى سرعة اختفاء المادية التي قالت الطبيعيات بوجودها أول الأمر. وليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقاً متبادلاً بينهما لم يكن حتى اليوم منتظراً».

تلكم هي العلاقة التي ينبغي أن تكون بين عقل المسلم والعلوم، فالعقلانية العلمية التي يؤسس لها الإسلام تنظر إلى العلم ليس كأداة تسخر بها الطبيعة لخدمة الإنسان وحسب بل وكأداة تجعل الروح تسمو وترقى حيث الملكوت الأعلى...

(1) محمد إقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، ص1.

(2) ليست كل العقلانيات الغربية كذلك من ذلك العقلانية الديكارتية وعقلانية ليبنتز.

وإذا استعاد المسلمون اليوم هذه الحقيقة أدركوا أن الإسلام لم ولن يكون في عدااء مع العلم بل: «ستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفتة وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل لك على زواله، بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله، ولطف الله بتقييض أناس للكتاب ينصرونه ويدعون إليه ويؤيدونه، والحوادث تساعدهم، وسوط عذاب الله النازل بالجامدين ينصرهم (...) هذا الكتاب (...) العلم يتبعه وهو خليله الذي لا يأنس إلا إليه، ولا يعتمد إلا عليه».

:

وأخيراً... صار في وسعنا الآن أن نستخلص بعض النتائج التي تكشّفت لنا عقب هذه الدراسة.

في اعتقادنا، يمكن أن نقول: إن مجرد محاولة الخوض في مثل هذا الموضوع الذي يدخل ضمن محاولة التغيير التي نريد لها - كما يريد لها غيرنا من الباحثين - أن تكون من داخل تراثنا، أو مجرد محاولة تعبيد الطريق الذي يسمح للفكر الإسلامي أن يتقدم بثبات، هو في حد ذاته عمل جاد ينبغي اعتباره.

إن عصرنا اليوم صار فيه كل شيء يقتضي: إما التكيّف الذكي الذي يفرق بين ما هو ثابت في ديننا وبين ما هو متغير وقابل لإعادة النظر والمراجعة، بل وحتى إمكان التخلص - كما يقول أحد الباحثين -⁽¹⁾ من التراكمات الغالطة، والعادات والتقاليد البالية التي فرضت على الناس دون وعي ومعرفة صادقة، ومن ثم حفظ ذاتيتنا وفرض بقائنا. وإما الانعزال والانغماس في الماضي والعيش على هامش التاريخ والرضى بالموت البطيء، فتتداعى علينا الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها.

ولنلق الآن نظرة سريعة تضم في رؤية شاملة مجموع النتائج التي انتهت إليها بحثنا قبل أن نعرضها مفصلة.

لقد تبين لنا بكل وضوح أن الفكر الإسلامي الرسمي ليس هو ذلك الفكر الذي يوضع في مقابل العقلانية أو معاداتها كما يعتقد المتطرفون من الفئتين (أي العقلانيون والرافضون للعقلانية) أو الحاقدون على هذا الفكر الإسلامي، بل وعلى النقيض من ذلك يمكننا أن نقول الآن، وبعد دراسة متأنية، إن الفلسفة القرآنية

(1) أنظر: د/عبد الرحمن الطبري، العقل العربي وإعادة التشكيل، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1413هـ، ص139.

بحكم أنها المصدر أو المرجع الأساسي والوحيد لكل فكر إسلامي أصيل، ليس فقط فلسفة لا تعادي العقلانية بل يمكن لنا أن نقول إنها الفلسفة التي تؤسس لها وتصبغها بالصبغة التي تجعلها تتميز عن باقي العقلانيات التي تتعدد هي الأخرى بتعدد مؤسسيها، عقلانية مؤمنة كانت أو ملحدة... ويأتي هذا بعد أن أوشك أصحاب هذه الدعوى - دعوى أن الفكر الإسلامي لا عقلاني - أن يجعلوها حقيقة واقعية وقد ساعدهم بعض من هم يعتقدون أنهم يمثلون، دون غيرهم، هذا الفكر الإسلامي على العمل على تحقيق هذه الدعوى. والحقيقة - كما شهد لها حتى من هو من غير المسلمين - هي على غير ما يعتقدون. فالذي أعطانا حجة النقل هو نفسه الذي أعطانا حجة العقل وليس من الحكمة في شيء أن تعطل إحدى الحجتين أو أن يتصور أن الله منحنا إحداهما عبثاً، وقد علمنا أن مفعول النقل ينعدم بانعدام مفعول العقل كما أن مفعول العقل لا يستقيم كلية إلا بمفعول النقل، فهما حجتان شبيهتان بجناحي الطائر الذي لا يمكن أن يطير إلا بهما معاً.

وقد اتفق أيضاً بعض الباحثين⁽¹⁾ على أن الفكر الإسلامي الذي يمكن أن نصفه بالعقلاني هو ما كان وفقط نسخة شبيهة أو مطابقة للفكر اليوناني وذلك لأن الدارس منهم للفكر الإسلامي لم يكلف نفسه النظر إلى غير ما كانت له صلة بالفكر اليوناني وكل هذا حتى يثبتوا أن العقلانية هي وفقط ما كان امتداداً للفكر اليوناني، وأن تأثير المفكرين المسلمين في الفكر الغربي إنما يمر عبر كونهم مجرد نقلة أمناء للعلم والفلسفة اليونانيين إلى الأوروبيين في العصر الوسيط، ومن ثم فليس هناك ما يمكن أن يوصف بالفكر العقلاني إلا هذا الفكر اليوناني.. ولما كان

(1) أنظر مثلاً: أرنست رنيان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه القاهرة، 1957، ص17. وهناك من يشهد بعكس ذلك، أنظر مثلاً:

Gilson E., La philosophie au moyen age, Payot, Paris, 1947, P.346.

الفكر الإسلامي الأصيل فكراً غير الفكر اليوناني صار، سواء صرح بذلك أو لم يصرح به، فكراً معادياً للعقلانية، وقد وجدت هذه الفكرة في بعض بني جلدتنا تربة خصبة جعلتها تنمو أكثر لتنتج لنا أفكاراً متطرفة ومشاريع تصل أحياناً إلى حد التعارض، منها ما كانت مرجعيتها لا تمت إلى مرجعيتنا بأية صلة، تنبذ الفكر الإسلامي الأصيل إلى حد القطيعة وذلك بحجة أنه فكر – في نظرها – لا عقلاني في الوقت الذي تدعى لنفسها النظر العقلاني وتسعى إلى فرضه على الجميع. ومنها ما تنبذ كل ما يمكن أن يمت بصلة إلى النظرة العقلانية بحجة أنها رمز الإلحاد والكفر... وهذا أو ذاك هو عين الخطأ الذي وقفنا عليه في دراستنا هذه.

لقد مكنا بحثنا هذا من ضبط وتمييز العقلانية الإسلامية من خلال ضبط وتمييز مكانة العقل في الفكر الإسلامي إلى جانب النقل، ووجدنا عموماً أن أعمال العقل إلى جانب النقل أمر كان عند السلف وسيبقى مستمراً وليس في مقدور أي أحد أن يحجر العقل أو يهمله. وقد توصلنا إلى ضبط هذه المكانة انطلاقاً من دراسة عدنا فيها إلى المرجع الرسمي للفكر الإسلامي قبل العودة إلى الدراسات التي تفرعت عن هذا المرجع؛ وهذه أهم النتائج التفصيلية:

1- لقد تبين لنا أولاً أن العقلانية تتنوع وتتعدد بتنوع وتعدد المذاهب مثالية كانت أو مادية... وهي كمصطلح لم تعرف إلا حديثاً. ويعد ديكارت (1596-1650م)، الفيلسوف الفرنسي، أب الفلسفة الحديثة، هو المؤسس للمذاهب العقلانية اللاحقة.

2- تبين لنا أيضاً أن العقلانية لا تعني الإلحاد أو الإيمان بل كلاهما نتاج تفكير معين لفلاسفة عقلانيين معينين ومن ثم يمكن أن نقول: فكما أننا نجد عقلانيات وليس عقلانية واحدة، فإننا نجد أيضاً عقلانيات منها ما هي مؤمنة مع تنوعها ومنها ما هي ملحدة مع تنوعها أيضاً، وقد تعرضنا لنموذج من نماذج العقلانيات المؤمنة وهو نموذج العقلانية الديكارتية.

3- تأكد لنا أن قوة أو ضعف أي عقلانية يستمد من قوة أو ضعف الأساس الذي تقوم عليه والمتمثل في الأفكار أو المبادئ الفطرية أو العلم الأول - كما يسميه الفارابي - من جهة، وعلى المنهج المتبع في استنباط الحقائق اللاحقة من الحقائق الأولى، وبقدر ما يكون العلم الأول واضحاً ومتميزاً بقدر ما يكون صادقاً ومقبولاً عقلاً، وبقدر ما يكون مركباً، غامضاً ومتداخلاً بقدر ما يكون للكذب والرفض العقلي أقرب. وأما قبول أو رفض النتائج المستنبطة من العلم الأول فهو يتوقف على مراحل الاستنباط ومدى تلاحمها، وحتى التجريبيون الذين يدّعون أن مصدر المعرفة هو التجربة - ونحن لا ننكر دورها إلى جانب العقل في الحقل المعرفي - لا تقوم إلا بتدخل الأفكار القبلية (الفطرية): هذا مثلث - كما يقول الفيلسوف لوسان R. Le Senne⁽¹⁾ - لنفرض أننا قسنا أضلاعه ووجدنا مجموعها يساوي مترين (2م)، فإن التجربة هي التي سمحت لنا بمعرفة ذلك. ولكن إذا مكّنتنا من أن نسجل هذا الواقع، فإنها لا تستطيع أن تمكّنا ولا تعلّمنا ماذا سيكون الأمر نفسه مع مثلث آخر. ولا لماذا كان الحال كذلك بالنسبة لهذا المثلث. أما عالم الرياضيات، فهو على العكس من ذلك، يبرهن أن مجموع زوايا هذا المثلث يساوي زاويتين قائمتين. وكان في وسعه أن يفعل ذلك بالمنقلة فتكون مجرد معرفة تجريبية، ولكنه استنبطها انطلاقاً من مبادئ ضرورية أو كلية ومن نظريات تم إنشاؤها من قبل. فهو يعرف لماذا قدّر هذه النتيجة ويعرف في أي الظروف يستطيع أن يقرّها دائماً: إنها معرفة عقلية، فهي قادرة حتى على أن تستغني عن التجربة، أما التجربة فليس لها ذلك. فمن دون المبادئ الفطرية فلا يمكن

(1) Voir: Le Senne René, Introduction à la philosophie, P.U.F, Paris, 1970, p.24.

للإنسان أن يكون عارفاً ولا مدركاً لأصله ولا لسبب وغاية وجوده. وهذه نتيجة جد هامة وسنذكر بأهميتها في نقطة لاحقة.

4- بالمقارنة بين العقلانية الديكارتية والعقلانية الإسلامية وجدنا أن العقلانيتين متقاربتين سواء من حيث المنهج أو من حيث المرامي، وهذا كان من جملة الدوافع التي جعلتنا نفضل تقديم العقلانية الديكارتية كنموذج للعقلانية الغربية.

5- إن العقل الذي تقوم عليه أي عقلانية هو نفسه الذي يتوجه إليه القرآن بالخطاب. فالقرآن لا يخاطب إلا ذوي العقول في الوقت الذي نجده يذم معطلها وينزل أصحابها منزلة البهائم أو منزلة من هم أضل سبيلاً، ولا شك أن الذي يجعل معيار سمو أو انحطاط الإنسان هو العقل الحي، لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون معادياً لهذا العقل.

6- إنا وجدنا القرآن يحث على تحيكم العقل في أخطر الأصول، أي في إثبات حقيقة الموجود المطلق وإثبات وحدانيته وأن القدم أحص صفاته وأنه عالم قادر على إنزال الكتب وإرسال الرسل وأن الرسول والكتاب حق... الخ، وهذه حقيقة أجمع عليها نظار المسلمين، وهذا مستوى من مستويات المعرفة كان حضور العقلانية فيه حضوراً مطلقاً.

وأما عن مفاهيم وصور العقل في القرآن الكريم فإننا وجدنا أن القرآن كلما دعا الناس إلى الإيمان بآله واحد، خالق السماوات والأرض وما بينهما، حكمهم في ذلك إلى عقولهم:

أ- إما بتعقيب الآيات الداعية إلى الإيمان والتوحيد بالتفكر أو بالتعقل: «يتفكرون»، «يعقلون»، «تبصرون»...

ب- وإما بعرض الدعوة إلى التوحيد في صور عقلانية محكمة تتماشى تماماً وتركيبية العقل الذي وجه إليه هذا الخطاب القرآني. فهو الذي خلق هذا العقل

وهو أدرى من كل ذي علم بطرق استيعاب هذا العقل للمعرفة باستعمال مبدأ السببية ومبدأ الغائية، من هذه الصور تلك التي تمثلت في الطريق الذي انتهجه مثلاً سيدنا إبراهيم عليه السلام في إيمانه، أو في خطابه عليه السلام مع (نمرود) ودعوته إياه... وهذه الصورة العقلانية المحكمة والموجزة والتي تعجز كل فيلسوف مقتدر على الإتيان بمثلها أو بصورة في مثل شكلها - كما لاحظ ذلك الفيلسوف الكندي - لا تلزمن القول بأن القرآن مصدره عقل إلهي، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فهو كما قال عن نفسه: «ليس كمثله شيء»⁽¹⁾، إنما كل ما في الأمر أن إرادته الحرة وحكمته اقتضتا أن يكون خطابه مركباً وفق الصور المنطقية التي تتماشى والنظرة العقلانية الإنسانية وإلا ما الحكمة من أن نرسل خطاباً لقوم لا يفقهونه.

7- يدعونا القرآن إلى الاعتبار من خلال أعمال العقل في النظر في مخلوقات الله جميعها مادية وغير مادية بما في ذلك النفس الإنسانية، وفي هذا دعوة إلى النظرة التأملية - الواقعية أو قل ما يمكن تسميته بالعقلانية العلمية التي تجمع ما بين العقل والتجربة في حقل المعرفة.

كما أن العقلانية الإسلامية تنحو نحو التطبيق وذلك لأن الحقيقة التي جاءتنا بها «العقلانية القرآنية» هي حقيقة ليس للعقل أن يدركها وحسب بل وعليه العمل بها وإلا صار المؤمن بها أو الجاحد لها أو الكافر بها على حد سواء.

8- بينت لنا دراستنا أن الفلسفة القرآنية التي يرميها البعض - عن قصد أو غير قصد - بأنها فلسفة معادية للعقلانية هي - كما أشرنا من قبل - فلسفة تؤسس للعقلانية الفطرية وتوجهها الوجهة السليمة.

(1) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.

9- ظاهرة بدء الوحي كشفت لنا عن أهمية ومكانة العقل في الحقل المعرفي. فتتبعنا للظاهرة جعلنا نقف على منهج عقلائي شكّي دقيق، وذلك أن الرسول ﷺ عند تلقيه الوحي انتابه شعور من الشك فيما حدث له فرجع يرتعد إلى زوجته خديجة رضي الله عنها التي قامت بتهدئة روعه وراحت تعرض عليه مقدمات أي ما هو عليه من خصال، لا تحسبها تؤدي إلا إلى نتائج محمودة، ولم تكتف بهذا بل، زيادة في التمحيص، ذهبت به إلى ابن عمها ورقة بن نوفل لتعرض عليه الأمر وهو من أهل العلم والدراية والمشورة. وأكثر من ذلك فحديث ابن هشام الذي ذكر تحت عنوان: تثبت خديجة من الوحي، يجعلنا نكتشف عقلا غاية في التمحيص والتثبت من حقيقة أن الزائر إنما هو جبريل عليه السلام، رسول الله إلى أنبيائه من قبل، وليس غيره.

10- وجدنا أن السنة النبوية تدعو إلى إعمال العقل فيما لا نص فيه وهذا يكشف أيضا عن عقلانية مفتوحة موجهة لأن كليات الشريعة تكون قد اجتمعت في العقل مما يجعله قادرا على استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، من غير تجاوز للأصول التشريعية القرآنية، وهي نقطة تجلّت لنا أكثر عندما بحثنا موضوع العقلانية الإسلامية وضرورة التكيف بواسطة الاجتهاد الفقهي.

11- دراسات الباب الأول جعلتنا نخلص إلى ضبط مميزات العقلانية في الفكر الإسلامي:

أ- أنها عقلانية فطرية لأنها تقوم: إما على الحدس العقلي المباشر وهو ما يعرف بالمعرفة البديهية أي القائمة على البداهة التي لا تحتاج إلى نظر، وإما على مقدمات قليلة ومضمرة تجعل النظر فيها شبيها بالحدس العقلي المباشر، وأشبهها في ذلك طريقة كشف الحقيقة الأولى عند ديكارت: «أنا أفكر، أنا موجود».

ب- «العقلانية القرآنية» جاءت حجتها فطرية لأنها عقلانية تخاطب العامة والخاصة من الناس فضلاً على أن العامة تمثل السواد الأعظم من الناس، ولا سبيل إلى تفهيم العامة إلا من هذا الطريق. وهذه نتيجة هامة (أي فطرية العقلانية الإسلامية) انتهى إليها الكثير من الفلاسفة المسلمين منهم على سبيل المثال: الفيلسوف الكندي الذي رأى فيها عقلانية من الدرجة الأولى لا تطاولها أي عقلانية إنسانية: من حيث القوة والإيجاز في الإقناع أو الإثبات. أو الفيلسوف ابن رشد الذي رأى في كتابيه «مناهج الأدلة» أن طريقة المعرفة هو طريق البداهة الحسية والبداهة العقلية، وهي الطريقة الغالبة في الفلسفة القرآنية والتي ينبغي أن يخاطب بها فقط جمهور الناس. والفكرة نفسها نجدها تتكرر أو تتأكد مع الفيلسوف ابن تيمية في صورة منطق فطري اعتبره أساساً للمنطق الأرسطي.

12- القول بفطرية العقلانية الإسلامية ليس معناه أنها عقلانية تعادي العقلانية الصناعية بل:

أ- ليس هناك معرفة من دون وجود لأفكار فطرية قبلية وهو ما وقفت عليه العقلانية الديكارتية ومثيلاتها عند كانط.

ب- العقلانية الفطرية تؤسس للعقلانية الصناعية، وإذا كانت العقلانية الفطرية تستوعبها الخاصة والعامة على حد سواء، فإن العقلانية الصناعية هي للخاصة دون العامة، وهذا أيضاً نبّه إليه الكثير من النظار المسلمين أمثال الفيلسوف أبي حامد الغزالي مثلاً وذلك في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، أو ابن رشد الذي قصر النظر الفلسفي والتأويل على الخاصة دون العامة وأقام نقده للفرق الكلامية على هذا الأساس بالدرجة الأولى، ويظهر هذا خاصة في كتابيه «مناهج الأدلة» «وفصل المقال»... وهذا الذي يجعلنا ندرك أن العقلانية الإسلامية مستويات: فالناظر في الأصول ليس كالناظر في الفروع، والراسخ في العلم ليس كالعامي.

13- كما تبين لنا أن نسبة حضور العقلانية الإسلامية تزيد وتنقص من مستوى معرفي لآخر، وقد اخترنا بعض المستويات، ووجدنا أن مظاهرها مثلاً عند علماء الأصول أكثر ما تبرز:

أ- في البنية المنطقية للقياس التمثيلي الذي يقوم عموماً، مثله مثل القياس الشمولي تماماً، على أساس اللزوم العقلي المبني على مقدمتين وحد أوسط الذي هو متمثل في العلة التي تربط بين حدي النتيجة في القياس وإن اختلفت تسمية الحدود بين النوعين من القياسين، بل إن القياس الشمولي لا يقوم إلا على أساس القياس التمثيلي. والقياس التمثيلي يقوم على ضرورة تحقيق المناط والتحقق من المقدمة الصغرى أي دخول حكم الفرع في حكم الأصل وكلاهما يحتاجان إلى تطبيق أحد قوانين العقل.

ب- إلى جانب القياس الأصولي وجدنا العقلانية تظهر أيضاً على مستوى الأحكام الفقهية الخاصة بالمصالح المرسلة والاستحسان وهي تمثل تسعة أعشار الفقه. وأحكامها - خاصة المصالح المرسلة - تبني على قانون عقلي هام وهو: ما يجري على الكل يجري ضرورة على الأجزاء سواء تم ذلك على أساس الدلالة اللفظية أو القياس.

ت- إلى جانب هذا وذاك وجدنا أيضاً المناظرات العلمية التي كثيراً ما تدور بين علماء الأصول وتقوم بالدرجة الأولى على الحاجة العقلية البحتة وقد كشفنا على أكثر من مثال في ذلك.

14- أما عن النظر العقلاني عند المتكلمين فقد اكتفينا أيضاً ببعض النماذج ووجدنا:

أ- أن النظر العقلاني عند المعتزلة هو أشبه، من حيث المنهج خاصة، بالنظر عند الفلاسفة. فالمعتزلة تعتمد مطلقاً على العقل في إثبات العقائد الإيمانية

وفي إثبات ما قد تتوقف عليه تلك العقائد كالجواهر الفردة وتركيب الأجسام والحدوث وغيرها... فهم ينطلقون من مقدمات عقلية بحتة، والشرع في نظرهم يؤكد ما أثبتته العقل ومن ثم قالوا: بالعقل تحصل المعرفة وبه تجب وبالشرع تتأكد. ب- أما الأشاعرة، وإن كانوا يعتمدون على العقل في إثبات العقائد الإيمانية... فهم ينطلقون - فيما عدا الأصول الأولى - من مقدمات شرعية، وذلك لأنهم يقرّون بأن المعرفة الشرعية بالعقل تحصل ولكنهم لا يقرّون بوجوبها عقلا: فالمعرفة الشرعية عندهم بالعقل تحصل وبالشرع تجب ومن ثم كان على العقل أن يكون في خدمة النص الشرعي، وهذا عكس ما ذهب إليه المعتزلة، وقد عمل الأشعري وتابعوه على تحقيقه.

ج- من هنا وجدنا أن المعتزلة تقرّ بقدرة العقل على التحسين والتقبيح، وقد أوصلهم هذا العقل غير المنضبط بالشرع إلى حد القول مثلا بفكرة وجوب مراعاة الله الأصلح لعباده.

أما الأشاعرة فهي لا تقرّ بفكرة التحسين والتقبيح العقليين ولا بفكرة الوجوب العقلي التي أبطلتها بالعقل نفسه، لأن الذي يحسن ويقبح إنما هو الشرع. د- وقد وجدنا موقفا ثالثا يجمع بين موقفي المعتزلة والأشاعرة وهو موقف ابن تيمية الذي يعدّ ممثل المذهب السلفي، ويرى أن العقل في مقدوره التحسين والتقبيح ومع ذلك فالموجب هو الشارع وليس العقل، وهذا إيماننا منه أن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح. فما أوجبه الشرع فالعقل يحسنه ولا تعارض بينهما.

ومع كل هذا فإننا وجدناهم جميعا يعتمدون على العقل في إثبات أفكارهم، كما أنهم يجمعون على أن المعرفة تحصل بالعقل، وإن اختلفوا في وجوبها أو عدمه، وأهمية هذه المعرفة تستمد من أنها تمكّننا من إثبات الأصول

الإيمانية ابتداء كإثبات الوجود الكامل... ومن هنا تأتي فكرة أسبقية العقل على النقل لا من جهة التفضيل أو الصدق، بل من جهة الترتيب المنطقي الإنساني النسبي الذي يقتضي وجود المثبت قبل المثبت، ومن خلال هذا تظهر جليا أهمية العقلانية في الفكر الإسلامي.

15- أما عن مظاهر العقلانية عند الفلاسفة المسلمين فهم يعتمدون العقل كمصدر للمعرفة والإثبات مطلقا وبه حاولوا التوفيق بين العقلانية كفلسفة والدين كوحي، ولعل هذا الجانب المتمثل في الروح الإسلامية والذي تشبع به كل الفلاسفة المشائين المسلمين هو الذي جعل فلسفتهم تتميز عن الفلسفة اليونانية.

16- غير أننا وجدنا العقلانية المشائية كثيراً ما تنتقل من محال عقلي إلى محال عقلي آخر، ومن ثم تبين لنا أن العقل غير المنضبط بالوحي قد يصل أحيانا إلى حد محاولة الجمع بين النقيضين، وهو ما قام به الفيلسوف الفارابي لما حاول الجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو من خلال ما جاء في كتاب الربوبية الذي هو في الحقيقة لأفلوطين وليس لأرسطو ولا لأفلاطون. وبالمقابل، فالعقل المنضبط بالوحي أحكامه معتدلة وشططه فيها إن وجد قليل.

ولعل محاولة الفيلسوف الكندي في الجمع بين العقل والنقل انطلاقاً من العقل نفسه هو أظهر مثال على ذلك. فقد وجدناه يكشف لنا عن عقلانيتين: «عقلانية» الفلسفة القرآنية التي هي عقلانية من الدرجة الأولى وعقلانية الفيلسوف التي هي من الدرجة الثانية... وبعقلانية الفيلسوف أثبت لنا الكندي الفارق بينهما سواء بالنظر إلى مصدر كل منهما أو بالنظر إلى حجتهما من حيث القوة الإيجاز.

وبينما نجد أيضاً الفيلسوف الفارابي، في عرضه لنظرية الفيض التي قدمها كبديل لنظرية الخلق ينتقل فيها من محال إلى محال عقلي آخر، نجد الفيلسوف الكندي يقرّ بنظرية الخلق بالعقل ويؤكد لنا أن الاستحالة العقلية الفرايية لنظرية الخلق إنما مردّها إلى خلط بين صفة الإيجاد عند العبد وصفة الإيجاد عند الربّ. فالعقل يحيل الخلق عند العبد ولا يحيله عند الربّ لعدم وجود التماثل بين صفات الموجودين. فالعبد إن كان لا يوجد الشيء إلا من مادة، فالربّ ﴿ليس كمثله شيء﴾⁽¹⁾ وأمره إن أراد شيئاً أن يقول له: ﴿كن فيكون﴾⁽²⁾ وهذا معنى الخلق، ومعنى أن العالم محدث وليس قديماً كما تحاول أن تثبته نظرية الفيض لاعتقاد أن المعلول لا ينفصل عن العلة.

17- الفلسفة، بغض النظر عن نتائجها، ينبغي أن تكون حكراً على الخاصة وهو ما أكّده الفلاسفة المسلمون من الفارابي إلى ابن رشدن وهي للعامة فتنة لافتقارها إلى معارف كثيرة ليس موجودة لدى غير أصحابها.

18- من أهم النتائج التي ينبغي الوقوف عليها أيضاً هي ما تعلق بمكانة العقلانية الإسلامية. فقد تبيّن لنا، بعد الدراسة، أن العقلانية كما قرّر ابن رشد هي الأخت الرضيعة للشرعية الإسلامية أو هي، كما قدرنا نحن، البنت الرضيعة لها لأن الفلسفة القرآنية هي المؤسسة لها.

ولما كانت العقلانية تختلف أيضاً باختلاف ذوات الأمم لأن كل حضارة لابد أن تعبّر عن ذاتيتها في صورة من صور العقل فإن العقلانية الإسلامية تتميز عن باقي العقلانيات بتميّز ذات أمّتها عن باقي ذوات الأمم الأخرى ومن ثم فمكانيّتها قد تختلف عن مكانة باقي العقلانيات من جهة، ومن جهة أخرى

(1) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.

(2) القرآن الكريم، سورة يس، الآية 82.

فمكانتها اليوم لا تقل أهمية عنها بالأمس وهي تُستمد من قيمة الدور الضروري الذي تلعبه داخل المجتمع أو الأمة الإسلامية لأن قيمة الدور يستلزم قيمة العقل، ومن مهامها:

أ- أنها عقلانية دفاعية. فقد انبرى النظار المسلمون من قبل من معتزلة وأشاعرة وغيرهم، وسلاحهم في ذلك العقل، للدفاع عن العقائد الإسلامية بدءاً بإثباتها على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبهة المبطلين⁽¹⁾، والمهمة اليوم لا تقل عن مهمة الأمس خاصة في ظل التطورات المعاصرة التي تنحو نحو فرض فكرة العولمة، ثقافة القوي التي تريد أن تبتلع كل شيء بما فيها خصوصيات الأمم، وباسم القوة المتنكرة في ثوب الديمقراطية..

ب- للعقلانية مهمة أخرى هامة وضرورية تتمثل في مساندة المسلم لعصره، والتكيف معه. فالعوامل، على جميع الأصعدة، في تغيّر مستمر مما يجعل النوازل والمستجدات التي قد تتشابه ولا تتطابق لا تتحدد بعدد. ولما كانت أصول الشريعة متناهية والنوازل غير متناهية، تبين أن الثابت في الشريعة كلياتها، وهي كليات لا تتعارض وكليات العقل الصريح ومن ثم كان لا بد أن كل ما لا نص فيه فهو داخل تحت هذه الكليات ويجري وفق قانون ما يجري على الكلي يجري بالضرورة على أفرادها وهذا إما على أساس الدلالة اللفظية أو القياس، وهذه من مهام العقل إلى جانب النقل، وهو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها المسلم أن يتكيف مع كل المتغيرات الطارئة. فنسبة المتغيرات إلى الثابت الكلي الذي وعد وتكفل الله بحفظه، والله الحمد، كنسبة فروع شجرة إلى أصولها. فالفروع يمكن تجديدها وتوجيهها الوجهة التي نريد وذلك كلما دعت الضرورة أو الحاجة إلى ذلك، لكن ميزة

(1) أنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص 30-31.

الأصول أن تبقى دوما ثابتة لتعطي نفس الثمار في فروع جديدة ومتجددة وهي كذلك وإلا اضطربت المتغيرات باضطرابها... وأكثر المتغيرات نحسبه من قضايا المصالح المرسل... وكذلك كان دور العقل بالأمس وكذلك يكون اليوم.

ج- ومن مهام العقلانية الإسلامية أيضا أنها عقلانية علمية تسير تطور العلم فهي تتطور. وهي تدعو إلى العلم وتعتبره أكثر من ضرورة. فهي إلى جانب أنها تعتبر العلم وسيلة لتسخير الطبيعة وجعلها في خدمة الإنسان فهي تتجاوز نتائجه إلى حقيقة هي أسمى من هذه الحقيقة المادية العاجلة. فهو، في نظرها، بكشفه عن نتائجه العجيبة، إنما هو يدل بالأثر المادي على خالق هذه العجائب، ومن غير شك أن هذا يجعل العالم يعرف ربه أكثر ويقدره حق قدره، ومن هنا صار العلم فريضة وعبادة، تطالبنا دوما بالمزيد من العلم لأن استمرار العبادة يقتضي استمرار العلم ويقتضي توجيهه نحو ما يتمشى ومرامي العبادة هذه التي تصب كلها في جلب المصالح للعباد ودفع المفاسد عنها.

هذه بعض مهام العقلانية الإسلامية وليست كلها. فقد كان بالإمكان كشف مهام أخرى للعقل في علوم أخرى كعلم التفسير مثلا أو علم التصوف. وهي مواضيع تبقى مفتوحة للبحث.

فهرس المصادر والمراجع

أ/ الكتب المطبوعة بالعربية

1- القرآن الكريم.

2- كتب الحديث:

مالك بن أنس أبو عامر، الموطأ، دار الكتب، الجزائر، 1987.

محمد بن إسماعيل أبو عبد البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق د/مصطفى ديب البغا، ط3، دار بن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ/1987.

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق فؤاد عبد الباقي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

موسوعة الحديث الشريف، الكتب التسعة (صحيح البخاري ومسلم، الترمذي، النسائي، داود، ماجه، أحمد، مالك، الدارمي).

3- كتب التفسير:

محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1401هـ/ 1981م.

محمد علي الصابوني، مختصر تفسير بن كثير، شركة الشهاب، الجزائر، 1411هـ/ 1999م.

الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

4- المصادر والمراجع الأخرى.

إبراهيم بن موسى أبو إسحاق الشاطبي،

- الموافقات في أصول الأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

- الاعتصام، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي، دار شريفة، الجزائر، بدون تاريخ. ابن الأثير.

الكامل في التاريخ، إدارة الطباعة المينرية، مصر، 1356هـ.

أحمد بن الطيب القاضي أبو بكر الباقلاني،

- كتاب التمهيد، نشرة الأب مكارتي المكتبة الشرقية، بيروت، 1957.

- الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط3، مكتبة الخانجي، مصر، 1993.

أحمد بن محمد أبي بكر أبو العباس بن خلكان،

وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968.

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية،

- نقض المنطق، ط1، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951.

- كتاب الرد على المنطقيين، ط3، إدارة ترجمان السنة، لاهور، 1976.

- مجموع فتاوي بن تيمية، مكتبة المعارف، الرباط، 1374هـ.

- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، 1971.

أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين القرافي، الذخيرة، ط1، تحقيق د/محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1994.

أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (1) المعتزلة، (2) الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1996.

أحمد الشرباص، الأئمة الأربعة، دار الهلال، بدون تاريخ.

أحمد عبيد الكبسي، العقل والقرآن حيمان فرق بينهما الجهل-مكانة العقل في الفكر العربي - ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.

أرسطو، كتاب النفس، الكتاب III، نشرة عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948.

أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتز، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1957.

برتراند رسل، أصول الرياضيات، ترجمة محمد موسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، مصر، 1958.

جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د/فؤاد زكريا، الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

جعفر آل يسين، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، 1985.

حسني زينه، العقل عند المعتزلة-تصور العقل عند القاضي عبد الجبار-دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982.

الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي أبو عبد الله، العقل وفهم القرآن، تقديم حسين القوتلي، ط3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1978.

الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، 1331.

دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938.

ديكارت رنيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ط3، دار الشروق، القاهرة. 1938.

زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلوية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
صالح أحمد العلي، الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي - مكانة العقل في الفكر العربي - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
عباس محمود العقاد،

- التفكير فريضة إسلامية، مكتبة رحاب، الجزائر، بدون تاريخ.
- الديمقراطية في الإسلام، ط5، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
- موسوعة عباس محمود العقاد، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1971.

عبد الجبار أبو الحسن القاضي،
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج1، نشرة وزارة الثقافة، مصر، بدون تاريخ. ج6، الإرادة، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، بدون تاريخ. ج12، النظر والمعارف، نشرة وزارة الثقافة، مصر، بدون تاريخ. ج13، اللطف، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1962.

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د/عبد الكريم عثمان، موفم للنشر، الجزائر، 1990.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية، تونس، 1974.

عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، رواية وتعليق محمد الصالح رمضان، مطابع الكيلاني، القاهرة، بدون تاريخ.

عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.

عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، اسطنبول، 1286هـ/1885.

عبد الرحمن الطريفي، العقل العربي وإعادة التشكيل، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1413هـ.

عبد الملك أبو محمد بن هشام، السيرة النبوية، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1999.

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني إمام الحرمين،

- البرهان في أصول الفقه، ط2، دار الأنصار، القاهرة، 1400هـ.

- الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرين، دار المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ.

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.

علي بن اسماعيل أبو الحسن الأشعري،

- استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر آباد، الدكن، 1344هـ.

- مقالات الإسلاميين، تصحيح هلموت ريتز، ط1، دار النشر فرانز شيانز،
قيسبادن، 1980.

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الأب مكارتي، المطبعة
الكثوليكية، بيروت، 1952.

- الإبادة عن أصول الديانة، ط3، مكتبة دار البيان، دمشق، بيروت،
1996.

علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن النيسابوري، أسباب النزول، ط1، دار
المكتبة العلمية، بيروت، 1406هـ/1986م.

علي بن محمد بن علي الجرجاني،

- أسرار البلاغة، مطبعة وزارة المعارف، اسطنبول، 1954.

- التعريفات، ط1، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت،
1405هـ.

علي بن محمد بن سالم سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،
دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محي
هلال سرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971.

علي سامي النشار،

- نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط3، دار المعارف، مصر، 1965.

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، دار النهضة العربية، 1984.

كمال البازجي، الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط،
ط1، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1975.

كمال يوسف الحاج، رنيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

لويس حنيفاف رودنسون، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبد الحلوط، منشورات عويدات، بيروت، 1988.

ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د/كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974.

محمد أبو زهرة،

– أبو حنيفة، دار الفكر العربي، بيروت، بدون تاريخ.

– أصول الفقه، دار الفكر العربي، 1958.

– تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934.

– محاضرات في المجتمع الإسلامي، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، بدون تاريخ.

محمد اقبال، تحديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي (بك) ود/مهدي علام، ط2، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.

محمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد،

– فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، ط3، دار الشروق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، 1986.

– منهاج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق د/محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996.

– بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار شريفة، الجزائر، 1989.

محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، كتاب التوحيد، دار الشرق، بيروت، بدون تاريخ.

محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني،

- نهاية الإقدام، تحقيق الفرد جيوم، دار المعرفة، بيروت، 1975.

- الملل والنحل، تعديل وتقديم صدقي جميل العطار، ط1، دار الفكر، بيروت، 1997.

محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي،

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، طبعة الحسينية، 1323هـ.

- المحصول في علم أصول الفقه، ط2، تحقيق د/فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.

محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان أبو نصر الفارابي،

- عيون المسائل، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق البير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، 1986.

- مقالة في العقل، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907.

- كتاب تحصيل السعادة، ط1، قدم له وعلق عليه وشرحه د/علي بو

ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 1995.

- السياسة المدنية (أو السياسات المدنية)، تحقيق د/فوزي مئري نجار، ط1،

المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

- إحصاء العلوم، مطبعة السعادة، القاهرة، 1250هـ/1931م.

محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، المعهد الفرنسي، دمشق، 1965.

محمد بن محمد أبو حامد الغزالي،

- الإحياء في علوم الدين، ط1، دار الثقافة، الجزائر، 1411هـ، 1991م. وقد خرّج أحاديثه الإمام الحافظ العراقي.

- معيار العلم في فن المنطق، ط3، دار الأندلس، بيروت، 1981.

- محك النظر، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966.

- المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

- فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي القطب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1422هـ - 2001.

- القسطاس المستقيم، ط2، مطبعة التقدم، مصر، بدون تاريخ.

- المنقذ من الضلال، حققه وعلق عليه عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

- الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1993.

- تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط وتعليق د/جيرار جهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993.

- مقاصد الفلاسفة، ط2، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

محمد بن علي بن محمد التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996.

محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998.

محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1937.

محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع أبو عبد الله الشافعي، الرسالة، ط2، الحلبي، مصر، 1983.

محمد الحضري بك (الشيخ)، تاريخ التشريع الإسلامي، دار شريفة، الجزائر، بدون تاريخ.

محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ العام، ط1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931.

محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الشهاب، الجزائر، 1988.

محمد الصايم، قيمة العقل في الإسلام، تقديم الشيخ يوسف البدري، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1980.

محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ط6، دار المعارف، 1978.
محمد عبده،

- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، تقديم وتعليق رشيد رضا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1958.

- رسالة التوحيد، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1982.

محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1412هـ/1992م.

محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1931.

محمود يعقوبي،

- مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل،
ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.

- المنطق الفطري في القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000.

- ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف
والترجمة والنشر، بدون تاريخ.

مفيد الفقيه، العقل في أصول الدين، الدار العالمية، بيروت، 1992.
مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط3، دار
الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979.

منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ط2، دار الكلمة للنشر، بيروت،
1983.

مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ط1، دار الطليعة للطباعة
والنشر، بيروت، 1983.

يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، مطبعة المقتطف، مصر، 1914.
يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد الهادي
أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.

ب/ الكتب المطبوعة باللغة الأجنبية.

Aristote ,

-Les premiers analytiques , Trad: J. Tricot , J. Vrin , Paris , 1936.

-La métaphysique , Liv.IV , Trad: Alexis Pierron et Charles Zivot , Ebrand , Librairie-Editeur , Paris , 1840. Ou Trad: J. Tricot , J. Vrin , Paris , 1966.

-Physique , Les belles lettres , Paris , 1966.

Arnauld A. et Nicole P. ,

Logique de Port Royal , P.U.F. , Paris , 1965.

Badi Karm ,

L'idée de preuve en métaphysique , P.U.F. , Paris , 1959.

Berthélot A., Derinbourg H., Giry A., et d'autres, La grande Encyclopédie, Artibonite-Baillie, Paris, Sans date.

Blanché R. ,

Introduction à la logique contemporaine , A. Colin , Paris , 1957.

« L'axiomatique » , P.U.F. , Paris , 1965.

Descartes R. ,

Règles pour la direction de l'esprit , Trad: J. Sirvin , Librairie philosophique , J. Vrin ,

-Paris , 1932.

-Discours de la méthode , Suivis de: Les passions de l'âme, Bouché-Latour international , Paris , 1995.

Méditations métaphysiques , Texte Latin et traduction du Duc de Luynes , Présentation et traduction de Michelle Beyssade , Librairie générale Française , Paris,1990.

Principes de la philosophie , In « oeuvres et lettres» , Bibliothèque de la pléiade , 1953.

Foulquie P. , et Saint Jean , Dictionnaire de la langue philosophique , P.U.F. , Paris , 1962.

Gilson Etienne ,

-Le Thomisme , 5eme édition , J. Vrin , Paris , 1948.

-Linguistique et philosophie , J. Vrin , Paris , 1969.

-La philosophie au moyen age , Payot , Paris , 1947.

Ibrahim Madkour ,

La place d' Alfarabi dans l'école philosophique musulmane , Paris , 1934.

Kant E. ,

-Critique de la raison pure , P.U.F., Paris , 1953.

-Critique de la faculté de juger , trad: A. Philomenko , J. Vrin, Paris , 1968.

Lalande A. ,

Vocabulaire technique et critique de la philosophie , P.U.F. , Paris, 1968.

Leibniz G. W. ,

-Théodicée , Aubier , Paris , 1962.

-Principes de la nature et de la grace fondés en raison , et Monadologie , 3eme édit., P.U.F., Paris , 1986.

-Nouveaux Essais , L1 , Garnier Flamartion , Paris , 1976.
Le Senne R. ,
Introduction à la philosophie , 5eme édition , P.U.F., Paris ,
1970.
Schopenhauer A. ,
De la quadruple racine du principe de la raison suffisante ,
Trad: Gibelin-Vrin , Paris , 1962.