

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 وليبنز - 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 لملكة 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 هو 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) Leibinz, 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 تكوّن الأصول الأولى التي ينبنى عليها كل مجهود عقلي، وأول ما نعني 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 حاقّد مخادع يبيّت من وراء الحق باطلاً. ولما كان القوم من اليهود الذين ليسوا بفاقدي العقول ولا ممن يريد بكلمة حق باطلاً في هذه الحالة لأن الدعوة إلى الإيمان بمحمد ﷺ حق لا يمكن أن يندس فيها ولا أن ينجر عنها باطل علماً بأنهم كانوا يتلون هذا في كتبهم، كان جدير 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 هيأ 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 مقتضية 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 والتزمذي، «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 لعلبة (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» المضغعة 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 لِذِي 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 مصدرًا 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 يغترون، 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⁾.

والمتبوع الفاحص لأي القرآن قد يلاحظ أن الخطاب القرآني وهو يستخدم مصطلح «أولو الألباب» 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 الألباب 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 والنهى، 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 النهى) 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 فتحددنا اللغة الإشارات إنما أملتها 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 سبقته 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 أفاض 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، ص21.

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 الجدال 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 إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁽²⁾ وقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى 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 جدلاً 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 قَمِيصَهُ 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 المحدثة 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 أَشْرَكْتُم 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 أَشْرَكْتُم 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.