

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، ص 137.

(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 كلتاهما 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 اضطراراً. 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», «le long de son trajet» et a son «terme final»».

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979،

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 تلبيس، 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 يُلدها 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 الكفار 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 بالعاقل 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 تصويره 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: ﴿وَأَعْلَمُوا 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 تصويره بـ: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له من وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»⁽³⁾. والمعنى الحقيقي يتم تصويره 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 دلالاته تعني مطابقة اللفظ للمعنى مطابقة تامة: «ولا يصلح أن تكون موضوعة 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 لِلْمُطَفِّفِينَ﴾⁽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 بينا 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 البدهة 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 (ليننتز) 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 يميز 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 شكه. فكل حقيقة اعتقدها ولم تصمد أمام شكه تجاوزها إلى غيرها، إلى أن انتهى إلى الحقيقة التي عرفت عنده بالكوجيتو، وهي حقيقة لم يكن في مقدور شكه 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 لأمر 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 الأحكام 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 الميتافيزائية بدءاً بواجب الوجود لكونه وجوداً متعيناً في حين أن مع الكلي 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 مستمدتين 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 ببعدية 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 ديكرت 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 نسميه 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.