مكتبة
مؤمن قريش

زكي الميلاد

الإسلام والعقلانية

ضد الجمود وضد الاستلاب

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

المعقب

الإصدار
١٨

الإسلام والعقلانية

ضد الجمود وضد الاستلاب

ⓒ أطياف للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الميلاد، زكي
الإسلام والعقلانية ضد الجمود وضد الاستلاب / زكي الميلاد
القطيف ، ١٤٣٥هـ
١٨٧ص ، ٨, ١٤×٢١سم
ردمك: ٤-١-٩٠٥٢٨-٦٠٣-٩٧٨

١- الإسلام والمذهب العقلي أ. العنوان
ديوي ١٤٩٧, ٢٤١ ١٤٣٥/٢٥٦٦

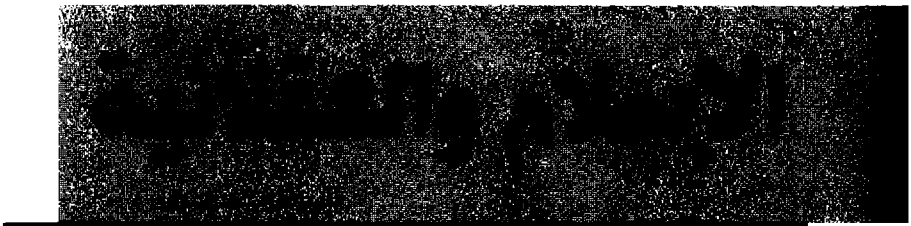
رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٥٦٦
ردمك٤-١-٥٢٨-٩-٦٠٣-٩٧٨

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأيّة وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أيّة وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

طبع في لبنان

زكي الميلاد



ضد الجمود وضد الاستلاب

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بسم الله الرحمن الرحيم

الإصدار رقم (١٨) من إصدارات:

ابن المقرب

لجنة رعاية الإبداع

بملتقى ابن المقرب الثقافي

للتواصل:

markaz.nabaa@gmail.com

markaz.nabaa

@markaz_nabaa

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَة

التنفيذ الفني

تأسيس

للتواصل الفني:

tanseeq.20 @ gmail.com

0551480709

0568331196

تصميم الغلاف الخارجي:

علي عبدالمجيد النمر

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

أطياف للنشر والتوزيع
هاتف/فاكس: ٨٥٤٩٠٤٥ (٣) ٩٦٦+
جوال: ٥٠٥٨٦٨٧٧١ - ٩٦٦+
القطيف - شارع القدس
ص.ب. ٦١٢١٥ القطيف ٣١٩١١
المملكة العربية السعودية
E-mail: atyaf-pd@hotmail.com

محتويات الكتاب

مقدمة ٧

الفصل الأول

إشكالية فكرة العقلانية في المجال العربي المعاصر

١ـ فكرة العقلانية.. إشكالية مزدوجة ١٣
٢ـ فكرة العقلانية.. والثقافة الأوروبية ١٨
٣ـ فكرة العقلانية.. وموجة النقد ٢٣
٤ـ فكرة العقلانية.. والحجب عن الثقافة الإسلامية ٢٧
٥ـ فكرة العقلانية.. والنقد في المجال العربي ٣٦

الفصل الثاني

إشكالية فكرة العقلانية في المجال الإسلامي المعاصر

١ـ الخشية من العقل.. الجذور الفكرية والتاريخية ٤٩
٢ـ الخشية من العقل.. صور وتجليات ٥٨
٣ـ الخشية من العقل.. والتراجع الحضاري ٦١
٤ـ مناصرة العقل والعقلانية ٦٤

الفصل الثالث

القرآن الكريم.. وخطاب العقل والعقلانية

١ـ تفرد خطاب العقل في القرآن ٧١
٢ـ خطاب العقل في القرآن.. مفارقات متغايرة ٧٤
٣ـ خطاب العقل في القرآن.. والصيغة الفعلية ٧٧
٤ـ أركون وخطاب العقل في القرآن ٨٤

٥. الجابري وخطاب العقل في القرآن ٩٠
٦. العقاد وخطاب العقل في القرآن ٩٣

الفصل الرابع
نظرية ختم النبوة.. ودور العقل في الإسلام

١. إقبال.. ونظرية ختم النبوة ١٠١
٢. شريعتي.. ونظرية ختم النبوة ١٠٦
٣. البهشتي.. ونظرية ختم النبوة ١١٠
٤. الطباطبائي.. ونظرية ختم النبوة ١١٤
٥. المطهري.. ونظرية إقبال ١١٨
٦. سروش.. ونظرية إقبال ١٢٣
٧. ملاحظات ونقد ١٣٠

الفصل الخامس
أصول الفقه.. وتطور فكرة العقلانية في المجال الإسلامي

١. أصول الفقه.. والمقولات العقلية ١٤٣
٢. العقل دليلا ١٤٦
٣. بناء العقلاء ١٥٥
٤. ما حكم به العقل حكم به الشرع ١٦٤
٥. العقل بين اتجاهين متعارضين ١٦٧
٦. نتائج ومستخلصات ١٧١

مقدمة

يحاول هذا الكتاب أن يفتح الحديث عن فكرة العقلانية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، الفكرة التي شهدت تقلصا وتراجعا في مجتمعات المسلمين، وكادت تتحول إلى فكرة منبوذة وغير محبذة لا أقل عند شريحة من الناس، لأنها تحرض على نقد تقاليد ومواقف وسلوكيات اجتماعية وتربوية وثقافية، باتت مألوفة وراسخة ومتوارثة، لكنها ليست حميدة بالضرورة، وليست فعالة في ميادين التنمية والنهضة والتقدم.

كما أنها الفكرة التي حاولت الاتجاهات المغايرة مصادرتها، وإعلان تملكها وبطريقة حصرية، والتباهي بها والتفاخر، وسحبها من ساحة الاتجاهات الدينية، وذلك على خلفية أن الدين بطبعه وطبيعته يفرض قيودا على العقل، ولا يطلق له العنان، ويخشى منه ومن تفلته، وله سيرة طويلة في النزاع معه.

فهل الإسلام حقا يخشى العقل والعقلانية ولا يحبذهما؟

أم أن الإسلام لا ينتصر لشيء كانتصاره للعقل، ولا ينتصر على شيء إلا بالعقل.

وهل الدين الذي اتخذ من العقل حجة وبرهانا وسبيلا يخشى من العقل!

وهل الدين الذي استعمل في كتابه الكريم، كل أفعال العقل، ودعا لقوم يعقلون، يخشى من العقل!

وهل الدين الذي فتح المجال، ليكون العقل دليلا رابعا إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع يخشى من العقل!

لكن أين هذا العقل في ساحة المسلمين؟ وأين هذه العقلانية في سلوك الناس في مجتمعات المسلمين؟

وقبل ذلك، أين المثقفون عن هذا العقل وهذه العقلانية؟

لماذا ذهب هؤلاء يفتشون عن العقل والعقلانية خارج منابعهم، وخارج ثقافتهم، وخارج تاريخهم، وخارج دينهم؟

ولماذا حجبوا عن أنفسهم الاقتراب والتواصل مع هذا العقل وهذه العقلانية؟ وسلكوا طريقا بعيدا ينتمي إلى الغرب وثقافته؟ ظنا منهم أنه الطريق الذي لا طريق سواه في تحصيل واكتساب العقل والعقلانية؟

هذه الإشكالية، هي محور الفصل الأول في هذا الكتاب.

ومن وجه آخر، لماذا ظهرت مواقف الخشية من العقل في أوساط دينية، ظنوا أن لا نجاة لهم ولدينهم وأخلاقهم، إلا في إتباع هذا السبيل؟

في حين كان يفترض من هؤلاء الذين ينتمون إلى المجال الديني، أن يكونوا أكثر بعدا من هذه المواقف، وأشد الناس تحذيرا من هذه الخشية تجاه العقل والعقلانية.

وهذه الإشكالية، هي محور الفصل الثاني في هذا الكتاب.

وتطرقت الفصول الأخرى، إلى فكرة العقل والعقلانية في خطاب القرن الكريم، وفي حقل أصول الفقه، ومن جهة علاقتها بنظرية ختم النبوة.

ومن حيث الوجهة، فإن هذا الكتاب ينتمي إلى حقل الإسلاميات المعاصرة، الحقل الذي يؤطر معظم ما نشرته من كتابات ومؤلفات.

ومن حيث التطلع، فإن هذا الكتاب يتطلع إلى تطوير المعرفة بفكرة العقلانية في المجال الإسلامي، وتنمية الوعي بهذه الفكرة، ولفت الانتباه إليها، واستعادة الحديث عنها، أملا في تحويلها إلى عمل وسلوك في حياتنا اليومية، الفردية الاجتماعية، ولتكون أداة لنا، وسلاحا في مواجهة وتفكيك ذهنية الخرافات والأوهام، ونبذ الموروثات الميتة، والتقاليد الجامدة، وكل ما يندرج في إطار اللامعقول، وما يقع ضد العقل والعقلانية.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد
٢٦ رمضان ١٤٣٤هـ
٤ أغسطس ٢٠١٣م

■ ١ ■

فكرة العقلانية.. إشكالية مزدوجة

تحددت إشكالية التعامل مع فكرة العقلانية في ساحة الفكر العربي المعاصر، في اتجاهين متشابكين، اتجاه يتسم بطابع التكفير والإهمال، وقد يصل إلى حد الطمس والإلغاء، ويتعلق بطريقة التعامل مع فكرة العقلانية في الإسلام والثقافة الإسلامية، واتجاه يتسم بطابع الدهشة والانجذاب، وقد يصل إلى حد التبعية والافتتان، ويتعلق بطريقة التعامل مع فكرة العقلانية في أوروبا والثقافة الأوروبية.

ومنشأ هذه الإشكالية المزدوجة يرجع بصورة عامة إلى عاملين أساسيين، عامل ذاتي له علاقة بالأفراد والأشخاص، وعامل موضوعي له علاقة بمعادلات التقدم والتراجع.

العامل الأول له طابع تكويني، ويتصل بطريقة التكوين الثقافي والذهني والنفسي عند شريحة من المثقفين التي انفتحت من جهة على الثقافة الأوروبية، وتعلقت بها تعلماً وتعليماً، مطالعة وبحثاً، وحتى إمتاعاً ومؤانسة، وانغلقت من جهة أخرى على الثقافة الإسلامية، وقطعت الصلة بها، بين من انسلخ عنها، وبين من انقلب عليها، وبين من جهل بها.

ومعظم من ينتمون لهذه الشريحة هم من الذين درسوا وتعلموا في

الجامعات الغربية، الأوروبية والأمريكية، وهناك اكتسبوا ثقافتهم، وحصلوا تعليمهم، وحضروا وناقشوا بحوثهم وأطروحاتهم العليا، وكانت برعاية وإشراف باحثين ومستشرقين أوروبيين وأمريكيين.

وبعضا من هؤلاء بقي هناك، إما بدواعي البحث والتدريس في الجامعات والمراكز، وإما بدواعي التكيف مع نمط العيش والحياة الأوروبية وتفضيله على نمط العيش والحياة الشرقية، وإما بدواعي لها علاقة بالتضييق على حرية التعبير عن الرأي، وتقلص هامش الحريات العامة، وتردي حقوق الإنسان في البلاد العربية والإسلامية.

والمكاشفات التي جاءت من بعض هؤلاء المثقفين، كشفت عن طبيعة العوامل والبيئات المؤثرة في ارتباط هؤلاء المثقفين بالثقافة الأوروبية، وانقطاعهم عن الثقافة الإسلامية، وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى شهادتين، شهادة من المشرق العربي تلفت النظر إلى تأثيرات الثقافة الأوروبية في جانبها الأنجلو سكسوني، وشهادة من المغرب العربي تلفت النظر إلى التأثيرات الثقافة الأوروبية في جانبها الفرانكفوني.

الشهادة الأولى أشار إليها الدكتور زكي نجيب محمود، الذي كان على درجة عالية من الوضوح والصدق، واكتسبت هذه الشهادة شهرة واهتماماً، وأهمية أيضاً، في هذه الشهادة يقول الدكتور زكي نجيب محمود: إنه «واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون، بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، الفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في

أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي، لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة، يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين... ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجئ وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد» [1].

والشهادة الثانية أشار إليها الباحث التونسي الدكتور محمد الطالبي، شرح فيها كيف تأثر من كان في جيله بالثقافة الأوروبية خلال فترة الدراسة في فرنسا، وكيف أنه سلم من هذا التأثير، وحسب روايته أنه حين سافر للدراسة إلى فرنسا سنة ١٩٤٧م، كانت باريس آنذاك مسرحاً للتيارات الفكرية المتنازعة تنازعاً قوياً، فالحركة الشيوعية الفرنسية كانت في عنفوانها، وظلت تحاول إسقاط كل طلبة شمال أفريقيا، وتتقدم إليهم بوصفها تمثل الفكر المنفتح على قضايا العالم الثالث، وتمد لهم يد المساعدة، وتأثر بها بعض زملائه التونسيين.

وفي جانب آخر، كان جان بول سارتر في ذروة مجده وتأثيره، ويتزعم الحركة الوجودية، وتأثر منها المفكر المصري المعروف عبد الرحمن بدوي الموجود في باريس آنذاك، وأعد أطروحته الشهيرة حول الوجودية بعنوان (الزمان الوجودي)، إلى جانب كذلك، الاتجاهات العقلانية الإلحادية، ونشاط الأوساط المسيحية الدينية التي أحست أنها المستهدفة أكثر من غيرها بالفكر الوجودي والعقلاني الإلحادي.

وفي ظل هذه الأجواء المؤثرة بشدة، يقول الدكتور الطالبي كان يمكن له أن يتأثر بالشيوعية أو المسيحية أو العقلانية التي تنفي وجود الله، أو بالوجودية، كما حدث لبعض أصدقائه، غير أنه قد حافظ

على الموروث الديني الذي بقي معه في فرنسا[٢].

هذا عن العامل الذاتي، أما العامل الموضوعي الذي له علاقة بالتقدم والتأخر، فإن هذه الشريحة من المثقفين هالها من جهة التقدم الحاصل في أوروبا على المستويات السياسية والاقتصادية والعلمية والتربوية والصحية والبيئية وغيرها، وهالها من جهة أخرى التأخر الحاصل في عالمنا العربي والإسلامي على المستويات كافة.

وبتأثير التقدم في أوروبا اندفع هؤلاء المثقفون نحو الارتباط بالثقافة الأوروبية، وبتأثير التأخر في بلادنا اضطربت علاقة هؤلاء بالثقافة الإسلامية، بين من قطع الصلة بها، وبين من انسلخ عنها، وبين من انقلب عليها.

وحسب تحليل ابن خلدون الذي ما زال موثوقا به، ومفضلا أيضا في الدراسات الاجتماعية، أن اندفاع هؤلاء المثقفين نحو الارتباط بالثقافة الأوروبية، جاء تحت تأثير ما يسميه ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بالإقتداء بالغالب، وفي تفسيره أن السبب في ذلك يرجع عنده «أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها، وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الإقتداء أو لما تراه. والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله. وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما

ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم»[٣].

والخلاصة، أن بتأثير هذين العاملين الذاتي والموضوعي، حصلت إشكالية تعامل المثقفين مع فكرة العقلانية في الثقافتين الأوروبية والإسلامية.

■ ٢ ■
فكرة العقلانية.. والثقافة الأوروبية

المثقفون الذين اتصلوا بفكرة العقلانية في الثقافة الأوروبية، برروا هذا الموقف بثلاثة عناوين، اتخذوا منها ذريعة لإكساب هذا الموقف تقبلاً ومشروعية عندهم، وهذه العناوين الثلاثة هي:

اولاً: عنوان العقل الكوني، في نظر هؤلاء المثقفين أن علاقتهم بفكرة العقلانية في الثقافة الأوروبية هي علاقة بعقل كوني، ويراد بهذه الكونية أحد أمرين أو هما معاً، الأمر الأول أن الكونية هي من طبيعة العقل، فالعقل هو العقل في كل زمان وفي كل مكان، وفي كل الثقافات والحضارات القديمة والحديثة، لا يختلف ولا يتغير من حيث الماهية والطبيعة.

والأمر الثاني أن امتداد الثقافة الأوروبية في مجتمعات العالم مكنها من إعطاء العقل بعداً كونياً، وبشكل جعل هذه الثقافة تعبر عن عقل كوني بإمكان كل الثقافات الانفتاح عليه، والتواصل معه، في سابقة نادرا ما تحصل في تاريخ الحضارات.

وأشار إلى هذا العنوان بوضوح كبير، الدكتور عبد الإله بلقزيز الذي فرق بين العقل الديني في الثقافة الإسلامية، والعقل الكوني في الثقافة الأوروبية.

فحين تساءل بلقزيز كيف عاش الفكر العربي المعاصر علاقته بالعقل كأداة وكفعالية وكمرجع؟

أجاب بقوله: إن العرب لم يصطدموا بسؤال العقل حديثاً، فقد خاضوا في شؤون العقل منذ العصر الكلاسيكي للثقافة العربية، وقدموا مساهمتهم حوله في أعلى درجات تمظهرها في الرشدية، التي ذهبت بالعقل إلى مستوى الصيرورة سلطة مرجعية عليا في الثقافة الإسلامية آنذاك، محررة إياه من الحجر الفقهي المتزمت، ومعيدة الاعتبار إلى الفلسفة بعد أن نالت منها سهام فتوى التكفير الغزالية.

على أن هذا العقل الفلسفي الإسلامي الذي كرسته الرشدية في التراث النظري العربي الوسيط، لم يكن في نظر بلقزيز أكثر من عقل ديني، وهذا العقل ليس هو ما يعنيه في التساؤل الذي طرحه، وما يعنيه هو عقل آخر.

وحسب قوله، وبنص عبارته «هو العقل الكوني: أي العقل الديكارتي الذي قامت على أعمدته ثقافة أوروبا الحديثة التي تعممت قيمها، خارج جغرافيتها الترابية واللغوية والثقافية الأصل، لتصير الثقافة الكونية المسيطرة، وتصير عنوان الحداثة الفكرية. هذا العقل هو الذي وضع الفكر العربي، والمجتمع العربي التقليديين، أمام تحد ضخم، وكان مناسبة لامتحان قابلية الوعي العربي للتكيف النظري والتجدد المعرفي»[٤].

ولم يكتف بلقزيز بهذا القدر، فقد ظل يرجع ويكرر الحديث عن العقل الكوني قاصداً به العقل المتولد عن الثقافة الأوروبية، وممتدحاً الذين لم يترددوا حسب قوله في الانتظام في العقل الكوني، ومدافعين عنه لتعميم قيمه في الثقافة العربية.

ثانياً: عنوان العقل الحديث، في نظر هؤلاء المثقفين أن علاقتهم بفكرة العقلانية في الثقافة الأوروبية هي علاقة بعقل حديث تشكل في الأزمنة الحديثة، وعلى خلفية القطع والتجاوز للعصور الوسطى وحتى العصور القديمة، وهو من هذه الجهة يمثل أحدث طور وصل إليه العقل الإنساني في مسارات تطوره عبر التاريخ الإنساني الطويل والموغل في القدم.

وما قبل هذا العقل وما دونه هو عقل قديم أو عقل غير حديث، لا يجاري العقل الحديث الأوروبي، ولا يرتقي إلى مستواه ومستوى التجربة التي وصل إليها، وإلى القيم التي عبر عنها، والفعالية التي اتسم بها، والإنجاز الذي حققه.

وتكفي عند هؤلاء المثقفين المفاضلة ما بين عقل قديم وعقل حديث في اختيار التعلق بالعقل الحديث، وبالعقلانية المتولدة منه، ومن تجربته وثقافته وتاريخه.

وكلمة حديث التي تقابل كلمة قديم، لها إيقاع ساحر في أذهان المثقفين، ولها وزن ثقيل في ميزانهم الفكري، ولها قيمة شديدة الاعتبار في منظومتهم القيمية، فهم الذين يعتبرون أن المثقف يمثل نمطاً حديثاً، ولا يكون إلا بهذا النمط الحديث، وجاء معلناً عن هذا النمط الحديث، ومنتصراً له على باقي الأنماط الأخرى الموصوفة في قاموسهم الفكري بالأنماط البالية أو القديمة أو التقليدية أو العاجزة أو الجامدة أو المتحجرة أو المنغلقة أو غير ذلك من أوصاف تقع جميعها على الضد من وصف الحديث.

ومن المعروف أن الأوروبيين هم الذين أطلقوا على العقل الذي تشكل في محيطهم الثقافي والتاريخي بالعقل الحديث، وتبعهم في ذلك

المثقفون في المجال العربي.

ثالثاً: عنوان أن العقلانية هي ابتكار غربي حديث، فهؤلاء المثقفون يرون أن علاقتهم بفكرة العقلانية في الثقافة الأوروبية، جاءت على خلفية أن العقلانية هي ابتكار غربي حديث، وأشار إلى هذه المقولة بهذا الوضوح المفكر اللبناني علي حرب في كتابه (الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي).

وحسب هذا التصور فإن هذه العقلانية قد تبلورت وتشكلت وتحددت، مفهوماً ومذهباً وتاريخاً ومسلكاً في محيط الثقافة الأوروبية، وعلى أرضية الانتساب إليها.

وهذا ما يفسر ما هو حادث في كتابات هؤلاء المثقفين حين يحصرون الحديث عن العقلانية في نطاق الثقافة الأوروبية، ويتتبعون أطوارها ومراحلها، حقبها وأزمنتها، مجالاتها وميادينها، مستوياتها ودرجاتها، بيئاتها ومجتمعاتها في نطاق الثقافة الأوروبية، متخذين من الفيلسوف الفرنسي ديكارت نقطة البدء، فعن طريقه عبرت الفلسفة إلى الأزمنة الحديثة، وانتقلت إلى ما عرف بالعصر الحديث، ولقب في الأدبيات الأوروبية بأبي الفلسفة الحديثة.

والأوروبيون هم الذين سلكوا هذا النهج في تصوير أن العقلانية إنما نبتت وأينعت وترعرعت وأتت أكلها في تربة ومحيط الثقافة الأوروبية، ومن بعدهم وإتباعاً لهم جاء هؤلاء المثقفون واتبعوا سبيلهم، واهتدوا بهديهم، وكتبوا على منوالهم.

ومن أوضح الكتابات الأوروبية في هذا الشأن، كتاب الباحث البريطاني جون كوتنغهام (العقلانية.. فلسفة متجددة)، الذي اتخذ من

الثقافة الأوروبية إطاراً نهائياً للحديث عن فكرة العقلانية، مبتدأ من أفلاطون الذي أطلق عليه وصف أبو العقلانية لدوره الحاسم حسب قوله في تحديد المعرفة الفلسفية الحقيقية وطبيعة موضوعاتها، ومنتهياً بكارل بوبر المدافع على طول الخط عن العقلانية.

ولم يتخط كوتنغهام إطار الثقافة الأوروبية، وكأن العقلانية هي شأن أوروبي، ولا شأن لها في الثقافات الأخرى غير الأوروبية، وأقل ما يقال عن هذا الموقف إنه موقف غير عقلاني، وضد العقلانية، لأنه موقف شديد التحيز للثقافة الأوروبية.

هذه هي تقريباً صورة الموقف عند هؤلاء المثقفين في تبرير انحيازهم وتعلقهم بفكرة العقلانية في الثقافة الأوروبية، وهذا الموقف لا يمكن التسليم به من دون نظر ونقاش، وهو لا يصلح إلا لمن يريد أن يقطع الطريق على البحث عن منابع العقلانية في الإسلام والثقافة الإسلامية.

■ ٣ ■

فكرة العقلانية.. وموجة النقد

العقلانية التي تمسك بها المثقفون في المجال العربي، واعتبروا أنهم وجدوا فيها ضالتهم، وكان لها وقع السحر عليهم، وظلوا يدافعون عنها، ويستنجدون بها، هذه العقلانية ومن دون أن يحتسب هؤلاء تعرضت إلى موجة عنيفة من النقد في داخل معقلها، وفي حصنها الحصين، وزج بها في دائرة الشك، ووضعت موضع المساءلة والاتهام.

هذه الموجة العنيفة من النقد جاءت من تيار فكري متعاظم يمثل أحدث ما أفرزته الثقافة الأوروبية، هو تيار ما بعد الحداثة الذي ارتفع صوته وكان مدوياً في ساحة الثقافة الأوروبية المعاصرة، وتمثلته شخصيات فكرية لامعة ومؤثرة، من أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا وجيل ديلوز وآخرين، الذين مثل لهم نيتشه ومارتن هيدغر مصدر استلهام.

ولعل هذه الموجة من النقد، كان لها وقع الصدمة على هؤلاء المثقفين في ساحة الفكر العربي، ولسان حالهم يقول: هل العقلانية بحاجة إلى نقد وهي منبع النقد! وهل العقلانية بحاجة إلى نقد وهي أعلى مراتب الفضيلة! وهل العقلانية بحاجة إلى نقد وهي التي لا سلطان عليها، فلا سلطان على العقل إلا العقل نفسه! وهل العقلانية بحاجة إلى نقد في

ظل عالم تطحنه الحروب، وتتفشى فيه النزاعات، وتتبعث منه نزعات التعصب والتطرف والتحجر، وإلى ما هنالك من تساؤلات تعجبية ليست لها نهاية.

وأمام هذه الموجة من النقد، كان السؤال ما هو العمل؟

هل من الأصلح البقاء والاستمرار والانتظام في مسار العقلانية كما هو حال الموقف قبل ظهور هذه الموجة؟ أم أن من الأصلح التحول والانتقال إلى مسار نقد العقلانية؟ أم أن الأصلح لا هذا ولا ذاك، وإنما إعادة النظر في الموقف من أساسه تجاه الحالتين العقلانية ونقدها؟

في هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف ظلت تتجاذب ساحة الفكر العربي المعاصر، هذه المواقف هي:

أولاً: هناك من يرى أن من الخطأ القاتل الانخراط في موجة نقد العقلانية، ومحاولة تمثل خطابها في المجال الثقافي العربي، وذلك انطلاقاً من خلفية أن اللحظة التاريخية التي تمر بها المجتمعات الغربية قد تبرر لها تبني مثل هذا المسلك النقدي، ولا خشية على هذه المجتمعات التي تشبعت بالعقلانية.

وهذا بخلاف اللحظة التاريخية التي تمر بها المجتمعات العربية، لكونها لم تتشبع بالعقلانية وقيمها ومبادئها ومناهجها، وبالتالي فإن من المناسب لثقافتنا ومجتمعاتنا حسب هذا الرأي، هو التواصل والانفتاح مع خطاب العقلانية في الغرب، وليس مع خطاب نقد العقلانية.

ولعل الكاتب السوري هاشم صالح يعد من أكثر المدافعين عن هذا الموقف، الذي طالما أشار إليه، وظل يذكر به في مقالاته ومراجعاته،

وقد شرحه بصورة وافية في مراجعته لكتاب المفكر الفرنسي بيير فوجيرولاس أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون، والموسوم (تحولات الفلسفة)، فحين وصل الحديث عن نيتشه، اعتبر صالح أن رد فعل نيتشه على العقلانية الغربية غير مفهوم بالنسبة للقارئ العربي الذي لم يشبع من العقلانية، بل ولم يجربها، على عكس القارئ الغربي الذي يعيش في ظلها منذ عدة قرون، وشبع منها حتى درجة التخمة حسب وصفه.

ويضيف صالح فثقافتنا التي انقطعت عن الفكر الفلسفي منذ هزيمة ابن رشد أمام الغزالي، هي بأمس الحاجة إلى العقلانية الفلسفية والعلمية، ولهذا السبب فإنه كما يقول يتردد في نقل نيتشه إلى اللغة العربية قبل نقل كل تاريخ العقلانية الفلسفية من ديكارت إلى كانت وهيغل.

ويعزو صالح سبب فشلنا في فهم الفلسفات الغربية منذ أكثر من قرن، هو أننا في نظره نترجمها من دون سياقاتها، فتفكيك العقلانية الفلسفية لم يعد يشكل خطراً على الثقافة الأوروبية لأن العقلانية راسخة فيها، ولكنه يشكل ليس فقط خطأ، وإنما جريمة للثقافة العربية التي هي بأمس الحاجة إلى زرع العقلانية الفلسفية والعلمية فيها[٥].

ثانياً: هناك من يرى وبخلاف الموقف السابق، أن لا ضرر على الثقافة العربية من الانفتاح على موجة نقد العقلانية في الخطاب الغربي، ويذهب إلى هذا الموقف ويدافع عنه بشدة، علي حرب وحسب قوله: إن «الذين يقولون بأنه لم يحن أوان النقد الجديد، بحجة أن قيم العقلانية لم تترسخ بعد في الفكر العربي أو لم يتشربها العقل العربي، إنما يضعون أنفسهم في موقف قريب من موقف الغزالي، الذي كان يطالب بزجر الناشئة عن الخوض في العلوم الرياضية خشية عليهم من فساد

عقائدهم، أي أنه ليس أمام المعترضين على نقد العقلانية الحديثة سوى المطالبة بسحب الأعمال النقدية المعاصرة من سوق التداول، أو منع تدريسها في الجامعات»[٦].

ويلتقي مع هذا الموقف من وجه آخر، ما أشار إليه الدكتور هشام جعيط الذي يرى أن الثقافة الغربية حدثت فيها ردة فعل على العقلانية المبسطة للأمور، من شوبنهاور إلى نيتشه إلى السريالية إلى هيدغر، وغدا المثقف التقدمي يضحك من كلمة عقلانية، وبات من السخف حسب قوله التبجح بالعقلانية في مجتمعاتنا، والخوف كل الخوف على العالم العربي في نظر الدكتور جعيط أن يستعيد القرن التاسع عشر الأوروبي، ونحن نلج أبواب الألفية الثالثة[٧].

ثالثاً: ما بين الموافقة والمخالفة، هناك من يرى أن الإشكالية في المجال العربي، ليس في رفض أو قبول نقد العقلانية الغربية، وإنما هي في أصل العلاقة بالعقلانية.

ويذهب إلى هذا الموقف الدكتور عبد الإله بلقزيز ويشرحه بالقول: في كل هذه المفارقات، لا تواجهنا إلا حقيقة واحدة إن العلاقة بمسألة العقل والعقلانية ما زالت علاقة مضطربة في الفكر العربي، والوعي بها مازال وعياً لا تاريخياً حتى الآن[٨].

مع ذلك ستظل الإشكالية دائماً في كيف نبتكر عقلانيتنا، وكيف نمارسها في مجالنا، لا أن نتعلق بعقلانيات الآخرين، ونتجادل حولها، ونحن مازلنا نختلف على عقلانيتنا!

■ ٤ ■

فكرة العقلانية.. والحجب عن الثقافة الإسلامية

الوجه الآخر في إشكالية التعامل مع فكرة العقلانية في ساحة الفكر العربي المعاصر، يتصل بطريقة التعامل مع فكرة العقلانية ومنابعها في الإسلام والثقافة الإسلامية، فهناك ما يشبه التنكر والإهمال، وقد يصل إلى حد الطمس والإلغاء، وقطع الطريق عن تلمس منابع هذه الفكرة في الإسلام والثقافة الإسلامية.

وعند النظر في هذه الإشكالية وخلفياتها وأبعادها، تتكشف المواقف التالية:

أولاً: هناك من يرى أن العقلانية ومنابعها هي سمة خاصة بالغرب، وتتفرد بها الثقافة الأوروبية، وليس لها أي أساس متين في الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي.

ومن قال بهذا الرأي، وصفهم الدكتور طه عبد الرحمن بأنهم أصابهم الافتتان بالعقلانية، وصل بهم إلى الميل بتخصيص أهل الغرب بهذه العقلانية، حتى كأن غيرهم إن لم يحرموا منها كلياً، فلا أقل من أنهم لم يعرفوها في خلوصها وإطلاقها كما عرفها أهل الغرب[٩].

وحسب تصور هؤلاء أن الثقافة الأوروبية قامت وتشكلت على مرجعية العقل، بينما الثقافة الإسلامية قامت وتشكلت على مرجعية الوحي،

الأمر الذي يعني أن الثقافة الأوروبية هي أقرب إلى العقل الخالص وأوثق علاقة به، العلاقة التي ترجع في نظر هؤلاء إلى تراث موغل في القدم، يرجع إلى الثقافة اليونانية القديمة التي مثلت في نظر الأوروبيين عصر العقل في تاريخ تطور الفكر الإنساني، لأنها شهدت ميلاد الفلسفة والمنطق.

ويقترب من هذا الموقف، ما أشار إليه الدكتور عبد الإله بلقزيز عند مقارنته ما بين العقلانية الليبرالية والعقلانية الإصلاحية الإسلامية، حيث يرى أن العقلانية الأولى أعلى جرعة من العقلانية الثانية، والسبب يرجع عنده إلى تحرر العقلانية الليبرالية من سلطة النص الديني الحاكم على العقلانية الإسلامية، واعتماد العقلانية الليبرالية من سلطة النص الديني الحاكم على العقلانية الإسلامية، واعتماد العقلانية الليبرالية على أصول عقلية حديثة تخلصت من الحاكمية الأرسطية، وخاضت في فتوحات معرفية لم تلجها الثقافة العربية الإسلامية[١٠].

ثانياً: هناك من يرى أن شعلة العقلانية في الثقافة الإسلامية انطفأت بعد عصور التراجع والجمود التي مرت على العالم الإسلامي وفعلت فعلها فيه، وتركت أثرها في ميادين العلم والمعرفة والفكر والتي هي روافد ومنابع العقلانية، في المقابل توقدت شعلة العقلانية في الثقافة الأوروبية بعد عصور التقدم والنهوض، وتركت أثرها في ميادين العلم والمعرفة والفكر، ومن يريد البحث عن العقلانية فعليه أن يفتش عنها في منابع توقدها، وليس في منابع انطفائها.

ويستند هذا الموقف، على خلفية أن العقلانية تتأثر صعوداً وهبوطاً، توقداً وانطفاءً بجدلية التقدم والتراجع، فمع حركة التقدم تتأثر

العقلانية صعوداً وتزداد توقداً، ومع حركة التراجع تتأثر هبوطاً وتزداد انطفاء.

ويقترب من هذا الموقف، ما أشار إليه الدكتور كريم أبو حلاوة الذي يرى أن العقل الفعال حسب وصفه قد غادر بيئته العربية والإسلامية، وأصبحت الفلسفة التي كانت تتويجاً للمعنى العقلاني في التفكير نبتاً شيطانياً وغريباً، وتكفلت عصور الانحطاط الطويلة من اقتلاع ما تبقى من غرسها في الوجدان العربي.

وبعد هذه المغادرة باشر العقل فعاليته في وسط حضاري مغاير، يقصد به الدكتور أبو حلاوة المجتمع الأوروبي حيث تمكنت العقلانية الوليدة من إخضاع الطبيعة تدريجياً، وساهمت في تحديد واكتشاف العالم الطبيعي وعبره موقع الإنسان في العالم، ومن ثم موقع الأرض في الكون، متوسلة العلم الطبيعي والعقلانية الأداتية، فكانت الثورة الصناعية، ومن ثم الثورة العلمية التقنية، وصولاً إلى ثورة مجتمع المعلومات[١١].

ثالثاً: هناك من يرى أن العقلانية وجدت في الثقافة الإسلامية، لكن هذه العقلانية وصلت إلى ذروتها في الثقافة الأوروبية، وذلك بعد النهضات والثورات والفتوحات التي شهدتها أوروبا منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر، وعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، مروراً بعصر الحداثة والعولمة وثورة المعلومات في القرن الحادي والعشرين.

وهذا يعني أن من يريد العقلانية فعليه أن يتواصل مع ذروة تقدمها، والتي تتجلى اليوم في الثقافة الأوروبية.

ويقترب من هذا الموقف، ما أشار إليه الدكتور عبد الإله بلقزيز الذي

يرى أن العقلانية استأنفت انتصاراتها المعرفية، وانتشارها في العصر الإسلامي الوسيط على يد فرسان أشداء كان أبو الوليد ابن رشد أبرزهم، مع ذلك تظل العقلانية الديكارتية في نظره تمثل اللحظة المعرفية الأكثر تأثيراً في صناعة ملامح العصر الحديث، وفي إحداث أعظم الانقلابات المعرفية فيه[١٢].

رابعاً: هناك من يرى صراحة ضرورة القطيعة مع فكرة العقلانية في الثقافة الإسلامية، والانتظام الكلي والتام مع فكرة العقلانية في الفكر الحديث، وهذا هو الطريق الحتمي أمام العرب والمسلمين إذا أرادوا تغيير أوضاعهم، والانتقال بها نحو مسارات التقدم والمدنية.

ولا بد من هذه القطيعة في نظر هؤلاء كشرط للالتحاق بركب العقلانية الحديثة، فمن دون هدم القديم لا يتحقق البناء الجديد، ولا بد من هذه القطيعة للتعبير عن الرغبة الجادة وامتلاك الإرادة الحقيقية في الالتحاق بركب العقلانية الحديثة، ولا بد من هذه القطيعة للتخلص من إرث العقلانية القديمة ومن نظام العقلانية القديم، للالتحاق بإرث العقلانية الحديثة ونظام العقلانية الحديث.

ومن الذين يتبنون هذا الموقف صراحة ومن دون خشية ولا مواربة، الدكتور عبد الله العروي وأشار إليه في كتابه (مفهوم العقل) الذي سخره لهذه المهمة، وبذل جهداً مكثفاً في سبيل تأكيدها والبرهنة عليها، وحشد لها ما استطاع من الأفكار والنظريات والمواقف والوقائع، وبالعودة إلى حقول معرفية متعددة فلسفية وكلامية ومنطقية وتاريخية واقتصادية، وحتى حربية.

والذي دفع الدكتور العروي أن يتخذ هذا الموقف وينحاز إليه، وينافح عنه، ويتمسك به بهذه الشدة، هو أنه يرى أن البشرية تنتظم في تجربة

تاريخية واحدة، وتسير في ركب تاريخي كوني تصاعدي واحد، وتحكمها قوانين التاريخ وهي قوانين واحدة وثابتة، تجري وتسري في كل الأمم والمجتمعات بغض النظر عن أديانها وثقافاتها وهوياتها، وهذا ما يفسر علاقته بالفكر التاريخي، وانتمائه إلى ما يعرف بالتاريخانية.

وفي كتابه (مفهوم العقل)، توقف الدكتور العروي أمام محطتين فكريتين بارزتين في تاريخ تطور الفكر الإسلامي الوسيط والحديث، وأراد تخطيهما وتطبيق مفهوم القطيعة عليهما، حتى يتسنى للعرب والمسلمين الالتحاق بركب العقلانية الحديثة.

وهاتان المحطتان تمثلتا في تجربتي ابن خلدون في القرن الثامن والتاسع الهجريين، الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، ومحمد عبده في القرن الرابع عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي.

ولا شك أن اختيار هذين الاسمين جاء مقصوداً جداً، ومخططاً له بعناية، ويتصل بصميم ما كان يسعى إليه الدكتور العروي، فهذين الاسمين مثلا في نظر العديد من المفكرين والمؤرخين أعلى تجليات العقلانية في تاريخ تطور الثقافة الإسلامية في عصريهما، وكسرهما وتقويضهما يعني كسر وتقويض هذه التجليات للعقلانية في أعلى درجاتها، وعندئذ يكون الطريق سالكاً نحو الانتظام في العقلانية الحديثة.

ولعل أكثر نص يشرح ما يريد الدكتور العروي قوله في علاقة مفهوم العقل بالتاريخ، واستظهار إشكالية العقلانية في مجالنا، النص الذي يقول فيه إن «مفهوم العقل عند كبار مفكرينا، حتى الأكثر تشبثاً به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده بين أنصار الإصلاح في القرن الأخير، غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على

البشرية جميعاً، فعندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم، فلا يكون تجاوب ولا تفاهم، نظن أننا نتكلم على بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات،

بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهو بكل بساطة التاريخ، لو لم يتحقق تاريخياً المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل» [١٣].

وحسب هذا النص، أن هناك مفهوماً للعقل غير مكتمل في مجالنا، وعرفنا ذلك بالنظر إلى مفهوم آخر للعقل يهيمن اليوم على البشرية جمعاء، وقد تحقق تاريخياً، ومن هنا جاء تأكيد الدكتور العروي على الانتظام في التجربة البشرية التاريخية.

واتساقاً مع هذا الموقف، جاءت مقولة «ما هو متاح للبشرية جمعاء»، التي ابتكرها الدكتور العروي واتخذ منها نظرية في نقد عقلانيات ابن خلدون ومحمد عبده، والقطيعة معهما، وفي تأكيد الانتظام في العقلانية الحديثة، وحين توقف الدكتور كمال عبد اللطيف عند هذه المقولة وصفها بأنها مقولة قوية ودالة[١٤].

وتطبيقاً لهذه النظرية في نقد عقلانية محمد عبده، يرى العروي أن ما كان أفقاً بالنسبة لابن رشد أصبح حداً بالنسبة لمحمد عبده، أفقاً بالنسبة لابن رشد لأنه فكر فعلاً في نطاق المتاح للبشرية جمعاء، في حين لا يستطيع العروي تأكيد القول إن محمد عبده فكر في إطار ما كان متاحاً للبشرية في عهده، لأنه حين أجاب على سؤال طرحه الغرب الحديث، فإنه في جوابه اعتمد – حسب قول العروي – على مادة ليست هي كل ما هو متاح للبشرية، لهذا انقلب ما كان أفقاً عند ابن رشد إلى سد عند محمد عبده[١٥].

وفي نقده لابن خلدون من هذه الجهة، يرى العروي «أن العقل عند ابن خلدون وسائر المفكرين المسلمين، إذ يحاصر الوهم وينفيه عن مجال النشاط البشري الجدي، يحد ذاته بذلك، يمنع العقل ذاته بمحاصرة الوهم من الزيادة في التعقل، فلا تتعدى العبارة اللفظ، ولا يتعدى الرمز الحرف، وواضح للجميع ما لهذا الحصر من أثر سلبي على تطور العلوم»[١٦].

وفي خاتمة كلامه عن ابن خلدون، يرى العروي أن ابن خلدون طبق «على الواقعات، أحداث التاريخ البشري، منطق الكوائن والطبائع بمعنى المتكلمين والحكماء، فسد الطريق في وجه عقل العمل البشري، وبالتالي عقل الطبيعة كما فهمها الفكر الحديث، مجال تجارب الإنسان المتجددة، فجعل العقل والعلم والحق في جانب، والوهم والظن والباطل في جانب مقابل.

أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك، لكنه توقف عند حده ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعم كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة، فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل، وحصره هذا هو حصر الجميع، من يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات»[١٧].

والنتيجة التي يريد العروي الانتهاء إليها هي: «الإقرار أن العقل عقلان: أحدهما يهم الفكر وحده، مهما كانت المادة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أياً كانت، الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات،

أفعال البشر المتجددة»[١٨].

ومع هذه المفارقة ما بين هذين المفهومين للعقل، وجب في نظر العروي إحلال القطيعة بينهما، بوصفها قطيعة بين القديم والحديث، وأن لا حاجة له للتذكير حسب قوله أن هذا الكتاب بني كله على واقع القطيعة المذكورة، وقبلوها كمسلمة.

وإذا كان ابن رشد سلم من نقد العروي، واعتبره دعامة من دعائم التاريخ الكوني، وأن فكره وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك في المنطقة المحيطة به، ولم يذهب أحد أبعد منه في سبر المعضلات التي تطرق إليها، وانجذب إليه كبار اليهود والنصارى، وابن رشد هذا الذي سلم من النقد الصارم للدكتور العروي، لم يسلم من الدكتور محمد أركون ونقده الصارم، وما طبقه العروي على ابن خلدون ومحمد عبده طبقه وبالطريقة نفسها أركون على ابن رشد الذي حاول الكشف عن محدوديته المعرفية والتاريخية، ووضعه في إطاره الزمني المنتهي، الذي يعني بالنسبة إليه ضرورة القطع والقطيعة معه، لأن الفكر الحديث في نظره تجاوزه، وأصبح من الماضي، وبدت تفصله عن الحداثة الراهنة مسافات لا نعرف مداها.

وحسب نص أركون يقول: « ينبغي ألا ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره، وتنبغي موضعته تاريخياً داخل هذا العصر (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) بكل الإمكانيات العلمية المحددة، والمحدودة لذلك العصر، لقد حاول البرهنة على رأيه مستخدماً وسائل عصره، وتوصل إلى نتائج معينة، لكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع، ولا تلزمنا اليوم إطلاقاً. وإذا ما اطلعنا على رأي

العلم الحديث بمشكلة السببية وقارناه برأي ابن رشد استطعنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بينهما. وعندئذ نعرف مدى المسار المقطوع بينه وبين الحداثة الراهنة. هكذا ينبغي أن نمارس العمل المنهجي والتاريخي، ونطبقه على الفكر العربي ـ الإسلامي»[١٩].

■ ٥ ■

فكرة العقلانية.. والنقد في المجال العربي

لم تسلم فكرة العقلانية من النقد في ساحة الفكر العربي المعاصر، وباتت هذه الفكرة تتعرض إلى نقد شديد، نتيجة ما أصابها من تعثر وتشوه على مستويي النظر والعمل، ومن جوانب وأبعاد هذا النقد مايلي:

أولاً: هناك من يرى أن العقلانية في المجال العربي تحولت إلى عقلانية معاقة وجامدة، ولم تعد قادرة على ممارسة وظائفها في فتح دروب جديدة للمعرفة، أو في تكريس قيم التنوير والحداثة، أو في دفع عجلة التقدم الاجتماعي، أو في مواجهة نزعات التعصب والجمود والتحجر، أو في توسيع أفق الرؤية إلى العالم.. إلى غير ذلك.

وفي هذا النطاق، يرى علي حرب ضرورة التفكير بإخضاع مقولة العقلانية إلى النقد والتشريح، سيما أن هذه المقولة تستخدم أحياناً من قبل بعض المثقفين العرب أداة حجب وتمويه، بدل أن تكون سبيلاً إلى الكشف والتنوير[٢٠].

ثانياً: هناك من يرى أن العقلانية تحولت إلى أشبه ما تكون بأيديولوجية مغلقة ومتحيزة، وذلك نتيجة شدة التعلق والافتتان بها، وشدة الدفاع عنها، بطريقة تظهر وكأن العقلانية أفرغت من محتواها، وانقلبت على ماهيتها، وتحولت إلى ما يمكن وصفه

بعقلانية مضادة على العقلانية نفسها.

وفي هذا الشأن يرى عبد الإله بلقزيز أن الذين دافعوا عن العقل والعقلانية دفاعاً حازماً، ذهبوا أحياناً إلى حد الإيغال في تحويل العقلانية إلى عقيدة فكرية لا سبيل إلى مساءلة بديهياتها، الأمر الذي قضى بتحويل الدوغما العقلانية نفسها إلى ممارسة فكرية لا عقلانية[٢١].

ثالثاً: هناك من يرى أن فكرة العقلانية تواردت عليها ضروب من الشبهة والإشكال، وتطرقت إليها صنوف من الخلل والفساد، الأمر الذي استدعى ضرورة إعادة النظر في هذه الفكرة، وهذا ما لم يحدث في نظر الدكتور طه عبد الرحمن الذي دعا إلى عقلانية تكون موافقة للأخلاق الإسلامية، وكان من المفروض في نظره «أن يؤدي اختلاف دعاة العقلانية في اتجاهاتهم العقدية مع اتفاقهم في ممارسة الدعوة إليها على أوسع نطاق، إلى أن ينتبه المفكرون أو المنظرون المسلمون والعرب إلى ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية، وذلك بأن يتعاطوا لتمحيص مبادئها ومناهجها وقيمها، حتى يتبين لهم مدى وحدود وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغييرية التي علقت عليها واستعملت لأجلها، لكن ظل هؤلاء المنظرون والمفكرون في غفلة تامة عن ضرورة هذا التمحيص، وأبوا إلا التمادي في التعلق بالعقلانية والاحتجاج بها والاحتكام إليها، نظراً لراسخ إيمانهم بكمال مبادئها وتجانس مناهجها وسلامة مآلاتها، حتى أنهم لو فوتحوا في أمر هذا التمحيص، وأشعروا باستعجال الحاجة إليه، لكرهوا الدخول فيه لما بلغه هذا الاعتقاد من أنفسهم»[٢٢].

وسعيا منه إلى ملأ هذا الفراغ في الفكر الإسلامي والعربي، وطلبا

للخروج من هذه الغفلة الطويلة، ندب الدكتور طه عبد الرحمن نفسه حسب قوله للإسهام في عملية النقد المطلوبة للعقلانية، ولا سيما أن الاقتناع حاصل له بأنه لا يتصور أن يجتمع على معنى واحد للعقلانية من أخذ بأخلاق الدين ومن أبى أن يأخذ بها، كما أن الاقتناع حاصل لديه أيضاً، بأن عدم تحقق الأول من الوجه الذي تدل به العقلانية عند الثاني من شأنه أن يوقعه في الأخذ، من حيث لا يشعر، بطرق في العقلانية تضر به، وذلك لغلبة طرق العقلانية المبنية في غياب التخلق، فضلاً عن التخلق الديني، داخل الممارسة الفكرية والعلمية بوجه عام.

رابعاً: وجد الدكتور عبد الإله بلقزيز أن ما يثيره أي حديث في حصيلة العقلانية في الفكر العربي المعاصر، ناجم حسب قوله عن عملية المماهاة التي أقامها كثير من مؤرخي الفكر العربي المعاصر بين العقلانية وبين تيار الليبرالية العربية، بقصد إخراج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية إخراجاً كاملاً، وإدخاله في خانة الفكر السلفي.

وأن هناك شكلاً تمثيلياً جلياً على حد وصف بلقزيز لهذه المماهاة في كتاب أرخ لذاك الفكر الليبرالي، هو كتاب (الفكر العربي في عصر النهضة) لألبرت حوراني، وفي كتاب آخر هو (المثقفون العرب والغرب) لهشام شرابي، ودرجت على هذا المنحى دراسات أخرى كان حاصلها تكريس نظرة نمطية إلى الفكر العربي.

ويتمم الدكتور بلقزيز كلامه بالقول: ومع أن دراسات أخرى صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة، حاولت أن تعيد رسم ملامح العقلانية في الفكر العربي المعاصر بالانفتاح المنهجي على سائر نصوصه وتياراته، وتصحيح الرؤية الأيديولوجية الناحية منحى إقصاء الفكر الإصلاحي

الإسلامي من رحاب العقلانية، بفرض النظر إليه بوصفه لحظة من لحظاتها.

ومن أهم هذه الدراسات في تقدير بلقزيز كتاب الدكتور فهمي جدعان (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، مع ذلك بقي في حكم الثابت حسب قول بلقزيز ذلك التلازم الذي بات عضوياً بين تيار الليبرالية حصراً، وبين العقلانية بتأثير أحكام تلك المقاربة الأيديولوجية التي كان لها الفشو والذيوع أكثر من غيرها في ميدان تاريخ الفكر العربي، وفي ظن بلقزيز أن هذه المقاربة الأيديولوجية بحاجة إلى نقد عميق يعيد تصحيح النظر إلى هذا الفكر[٢٣].

وهذا الرأي يمثل تطوراً في موقف الدكتور بلقزيز، فما لم يذكره بلقزيز أنه قبل هذا الرأي كان واقعاً تحت تأثير الموقف الأيديولوجي الذي وجه إليه نقده واعتراضه، ففي كتابه (أسئلة الفكر العربي المعاصر) ظل بلقزيز يكرر الحديث لافتاً النظر إلى ثلاث مفارقات دارت بين تيارات الوعي العربي المعاصر منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم حول مسألة العقل والعقلانية.

المفارقة الأولى أطلق عليها بلقزيز تسمية استهجان العقل، موجهاً نقده وغضبه على ما أسماه السلفية وتيار السلفية، وحسب قوله: «انبرت السلفية من ضمن تيارات فكرية أخرى رديف لتسفيه دعوة العقل الكوني التي لعلعت في أجواء توسع أوروبا الاقتصادي والثقافي في المسرح التاريخي العربي. كانت السلفية مهتمة بإنعاش المعرفة الإسلامية ومدها بفرص البقاء والمقاومة، وكانت تحتاج في هذا إلى أن تنهل من معين العقل والعقلانية الحديثة. لكنها حاذرت على الدوام

من أن تدفع ثمن هذه الاستفادة من العقل الإسلامي ومركزيته ومرجعيته، أو أن تجد نفسها مدعوة تحت ضغط الحاجات المعرفية المتزايدة إلى الانتظام في منطق العقل الحديث. لقد ظلت مصرة على أرجحية ومركزية العقل الإسلامي الموروث، على العقل الغربي الوافد. وحين كانت تلجأ إلى هذا الأخير، كانت تبرر حاجتها إليه بكونه يعبر عن ذات القيم والمضامين التي انطوى عليها العقل الإسلامي، بما يرفع عن استعمالها العرفي المحدود له تهمة الانتساب إليه.

على أنه لم يكن من الممكن الاستمرار في وضع طربوش إسلامي على رأس العقل الكوني يبرر الأخذ به والاستعانة ببعض قيمه. فما أن استنفذت الدعوة السلفية إمكانيتها التصالحية التوافقية مع العصر، حتى كانت تنجب وليدها المشوه الأصولية النكوصية المنغلقة»[٢٤].

والمفارقة الثانية تمثلت في نظر بلقزيز وبنص كلامه «في نشؤ خطاب تنويري تقاسم التعبير عنه كل من التيار الليبرالي والتيار الماركسي، وقد أحل العقل والعقلانية محل الصدارة في مشهد التقدم الذي تطلع إلى رسمه»[٢٥].

وبعد هذا الكلام وجد بلقزيز أن من باب الأمانة في تدوين وقائع التاريخ، الاعتراف بأن لوناً من ألوان تأصيل النظر العقلاني في الفكر العربي، وتوسل العقل أداة لتنمية الفكر والمجتمع والتاريخ، كان قد جرى ولكن ضمن حدود نسبية وصفها بين قوسين في إطار الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر، سواء في طبعته الليبرالية الأولى مع فرح أنطون وأديب إسحاق، أو في طبعته السلفية مع الأفغاني وعبده والكواكبي[٢٦].

وإطلاق وصف السلفية على الأفغاني وعبده والكواكبي، هو تحديداً

ما أراد بلقزيز نقده حين التفت إلى الذين تقصدوا إخراج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية، وإدخاله في خانة الفكر السلفي.

وهذا يعني أن الدكتور بلقزيز قد غير في موقفه، الموقف الذي قال عنه من قبل إنه يحتاج إلى نقد عميق يعيد تصحيح النظرة إلى الفكر الإصلاحي الإسلامي، لكن هذا التغير لم يشر إليه بلقزيز، وكان من الأولى أن يشير إليه بنفسه شارحاً ظروفه وموجباته، وقاطعاً الطريق على تأويلات الآخرين التي قد لا يرتضيها، أو لا يرى فيها صواباً أو اقتراباً من الصواب.

خامساً: هناك من يرى كعلي حرب أننا في المجال العربي لم نبتكر في هذا العصر عقلانية نقدمها إلى العالم فروعاً للعلم، أو أنظمة للحكم، أو نماذج للعمل، أو صيغاً للعلاقات بين البشر، ولم نمارس بعد علاقتنا بالعقل بطريقة حية فاعلة، لا من جهة التعاطي مع العقلانيات الموروثة عن الماضي، ولا من جهة التعامل مع العقلانيات المقتبسة عن الغربيين.

ولم نستخدم في نظره العقلانية الحديثة بصورة خلاقة ومنتجة، والدليل عنده أننا ما زلنا، من حيث علاقتنا بالغير وبالعالم، ننفعل أكثر مما نفعل، ونتلقى أكثر مما نصدر، ونستهلك أكثر مما ننتج، ونستدرج أكثر مما نستدرج، وهكذا لم نتمكن حتى الآن من بلورة صيغة جديدة مبتكرة لعلاقتنا بالعقل والعالم والعصر، أي إننا لم نستخدم العقلانية بطريقة تؤدي إلى توسيع نطاق المعرفة، أو تحديث أدوات الفهم، أو مضاعفة إمكانيات العمل والتدبير. والأرجح أننا نستعيد مفهوم العقلانية، الذي هو ابتكار غربي حديث، لكي

نتكلم عليه على سبيل العرض والشرح، أو الترداد والتكرار، من دون الخلق والابتكار، فالعقلانية تحتاج إلى إعادة ابتكار أو إنتاج، وإلا غدت معرفة ميتة أو جثة فكرية[٢٧].

سادساً: حين توقف الباحث التونسي الدكتور هشام جعيط في تسعينيات القرن العشرين، أمام مقولة النزعة العقلانية في الإسلام، وجد أن هذه المقولة خضعت لتوظيفات أيديولوجية لها علاقة بطبيعة النزاعات السياسية، والخصومات الفكرية.

وحصل هذا التوظيف الأيديولوجي في نظر الدكتور جعيط في فترتين، الفترة الأولى حصلت في مرحلة ما بعد الاستقلال، وقيام الدولة القطرية في العالم العربي، فالذين أتوا إلى مراكز السلطة يصفهم الدكتور جعيط ويقول عنهم أنهم «كلهم تحديثيون بدرجة أو بأخرى، وغالبا ما يكونون علمانيين أو حتى غير مؤمنين سراً أو جهراً، فاستعملوا إزاء الغرب المكروه –المحبوب لغة أخرى، وبرزت كلمات جديدة من مثل العقلانية والنزعة الإنسانية بالنسبة للغرب، والغيبية بالنسبة للإسلام كوصمة، والكل يدخل في تصور للحداثة بدون فهم دقيق لجذورها ومركباتها وتطوراتها».

والفترة الثانية حصلت في مرحلة الصدام بين من يسميهم الدكتور جعيط الحركات الأصولية والنظم الحديثة، وحسب قوله: «وبما أن الحركات الأصولية برزت وتجذرت في المجتمعات الإسلامية منذ أمد قريب، وغدا هدفها المعلن هو الإطاحة بالنظم التحديثية من جهة، وإعادة أسلمة المجتمع من جهة أخرى، في كل صغيرة وكبيرة تجاوزاً للتلفيقية التي طغت منذ قرن، فقد شنت الحملات ضد نزعتها الظلامية، وأريد تقديم وجه باسم للإسلام، محتواه أن الإسلام دين

التسامح والعقلانية والنزعة الإنسانية، وأن المسلمين الحقيقيين هم أولئك الذين يتحلون بهذه الصفات»[٢٨].

هذه بعض جوانب وملامح نقد فكرة العقلانية في ساحة الفكر العربي المعاصر من داخله، وبلسان المتمثلين له.

الهوامش

(١) زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٥.

(٢) محمد الطالبي. عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٦م، ص٢٣.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة، ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م، ص١٤٦.

(٤) عبد الإله بلقزيز. أسئلة الفكر العربي المعاصر، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١م، ص٥٢.

(٥) هشام صالح. تفكك العقلانية سيشكل جريمة بحق الثقافة العربية والإسلامية، صحيفة الشرق الأوسط، لندن، ٢٣ أبريل ٢٠٠٣م.

(٦) علي حرب. الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص٢٦٠.

(٧) هشام جعيط. أزمة الثقافة الإسلامية، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠م، ص٤٨.

(٨) عبد الإله بلقزيز. أسئلة الفكر العربي المعاصر، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٩) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق.. مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٥٩.

(١٠) عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ص٨٥.

(١١) كريم أبو حلاوة. نحو عقل تواصلي.. الثقافة العربية ورهانات العصر، دمشق: دار الأهالي، ٢٠٠٢م، ص٦٦.

(١٢) عبد الإله بلقزيز. أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص٦٤.

(١٣) عبد الله العروي. مفهوم العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص١٨.

(١٤) كمال عبد اللطيف. الحداثة والتاريخ.. حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩م، ص١٣٤.

(١٥) عبد الله العروي. مفهوم العقل، مصدر سابق، ص٣٣.

(١٦) عبد الله العروي. المصدر نفسه، ص٣٥٠.

(١٧) عبد الله العروي. المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١٨) عبد الله العروي. المصدر نفسه، ص٣٥٨.

(١٩) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي. العقل والعقلانية.. نصوص مختارة، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٧م، ص١١٢.

(٢٠) علي حرب. الماهية والعلاقة، مصدر سابق، ص٢٤٧.

(٢١) عبد الإله بلقزيز. أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص ٥٧.

(٢٢) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص٦٠.

(٢٣) عبد الإله بلقزيز. العرب والحداثة، مصدر سابق، ص٨١.

(٢٤) عبد الإله بلقزيز. أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص٥٣.

(٢٥) عبد الإله بلقزيز. المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢٦) عبد الإله بلقزيز. المصدر نفسه، ص٥٩.

(٢٧) علي حرب. الماهية والعلاقة، ص٢٤٦.

(٢٨) هشام جعيط. أزمة الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٢.

٢ [illegible]

■ ١ ■

الخشية من العقل.. الجذور الفكرية والتاريخية

تحددت بصورة عامة إشكالية التعامل مع فكرة العقلانية في المجال الإسلامي القديم والوسيط والحديث، في موقف الخشية من العقل، وتجلت هذه الخشية في العديد من المواقف والصور، وتمثلت في أشكال من الاحتياطات والتحفظات تارة، وفي أشكال من القيود والاكراهات تارة أخرى، وفي أشكال من التخوفات والتحذيرات تارة ثالثة، وغيرها من أشكال أخرى، وشملت ميادين النظر والعمل.

ومدار هذه الخشية ومركبها، يتحدد في الخوف من اختلال توازن العلاقة بين العقل والدين، واضطراب هذه العلاقة بطريقة تؤدي إلى تقدم العقل على الدين، أو تفوق العقل على الدين، أو خروج العقل عن سيطرة الدين، أو تحويل الدين إلى مجرد قوانين عقلية يتحكم فيها العقل، أو الإعلاء من شأن العقل بما يؤدي إلى التحلل من الالتزامات الدينية ومن الشعائر والعبادات، أو إضعاف الإيمان والوازع الإيماني، أو جعل الدين ساحة للمناظرات والمناقشات العقلية الجدلية العقيمة، أو غيرها.

وكان من نتيجة هذه الخشية على المدى الطويل، توقف أو تعثر نمو العقلانية في ساحة المسلمين وضمورها وانحدارها، وإعاقة تقدمها، فلا يمكن للعقلانية أن تنمو في مجتمع تسوده وتتغلب فيه أجواء

الخشية والتخوف والتحفظ من هذه العقلانية، وبشكل تتحول فيه هذه العقلانية إلى ظاهرة سلبية منبوذة تستدعي الحذر منها، بدل أن تصبح ظاهرة ايجابية مطلوبة تستدعي الارتباط بها.

ولا شك أن هذه الخشية بهذه الصورة لم تأت من فراغ، أو من دون مقدمات، أو بلا سياق، ولا تحدث فجأة أو من دون أسباب وأرضيات مؤثرة، وليس من الصعب والعسير الوقوف على طبيعة هذه الخشية، والتعرف على أسبابها وسياقاتها وأرضياتها.

وعند النظر في طبيعة هذه الخشية، يمكن القول إنها ترجع في جذورها وأساسياتها إلى أزمنة قديمة في التاريخ الإسلامي، ظلت وبقت في ثقافة المسلمين، وجرى توارثها من تلك الأزمة القديمة إلى اليوم، الأمر الذي يعني أن هذه الخشية كان لها من الرسوخ والبقاء طيلة هذه الأزمنة الطويلة والبعيدة.

وفي هذا النطاق، يمكن التوقف عند ثلاث محطات فكرية مؤثرة، حصلت في ثلاثة أزمنة فاصلة، طالما توقف عندها المفكرون والمؤرخون العرب والمسلمون، وحتى الأوروبيون من باحثين ومستشرقين، وهذه المحطات هي:

أولا: ظهور المعتزلة تقدمهم وتراجعهم

عرفت المعتزلة في تاريخ تطور الفكر الإسلامي القديم بموقف تقدير دور العقل، وعرفوا بفرسان العقلانية، وارتبط الحديث عنهم في كتابات المتقدمين والمتأخرين مفكرين ومؤرخين بالحديث عن العقل وعلاقته بالدين، ومثلت هذه السمة علامة الدهشة في هذه الجماعة

الفكرية التي ظهرت منذ وقت مبكر في تاريخ الثقافة الإسلامية.

وأمام هذه الجماعة انقسمت مواقف المسلمين قديما وحديثا، بين من أيدها وامتدحها ودافع عنها، واعتبرها أنها مثلث جماعة فكرية متقدمة أسهمت في تقدم الثقافة الإسلامية وازدهارها، وبين من عارضها وذمها وشكك فيها، واعتبرها أنها مثلث جماعة فكرية خطيرة دفعت بالثقافة الإسلامية نحو الاضطراب، وأدت إلى تهوين الدين، وفتحت الباب أمام تسلل ونفوذ الأفكار والثقافات الأجنبية.

ومن الذين أيدوا هذه الجماعة من المعاصرين، الكتاب المصري أستاذ الفلسفة بدار العلوم الدكتور محمود قاسم الذي أعلن صراحة أن المعتزلة هي «أقرب الفرق إلى روح الدين، لأنها أدركت حقيقة الإسلام، فتمسكت بفرائضه وعقائده، ووفقت بقدر ما استطاعت بين هذه العقائد وبين العقل الذي جعلته مقياسا لكل شيء»[1].

وعن الذين قالوا أن مسلك هذه الجماعة يوشك أن يوهن الدين، ويجتث أصول العقيدة في النفوس، استنادا على قاعدة أن للشرع حقيقته، وللعقل حقيقته، وقد تختلف الحقيقتان، فإذا جعلنا العقل مقياسا لكل شيء كان معنى ذلك أننا نضحي بالدين من أجل العقل.

وأمام هذه الاعتراض يرى الدكتور قاسم أن هذه الحجة ليست «حديثة العهد، فقد وجدناها لدى أصحاب الديانات الأخرى، ممن يقولون بوجود حقيقتين، أو ممن يسلمون صراحة بأن الدين يحتوي على عقائد تناقض العقل؛ ومع ذلك فمن الواجب في رأيهم أن يضحى الإنسان بعقله من أجل عقيدته. غير أن الإسلام لا يخشى العقل، فإن من شروط تكليف الناس بالإيمان به أن يكونوا عقلاء، وليس من حسن السياسة في شيء أن ينصب دين من الأديان نفسه لنصرة العقل،

ثم يحاول الحجر عليه وتقييده بالأغلال، أو التضحية به»[٢].

ومن الذين عارضوا هذه الجماعة من المعاصرين، شيخ الأزهر الأسبق الدكتور عبد الحليم محمود الذي أعلن صراحة أن المعتزلة طائفة من طوائف إبليس، لم يسجدوا لله سجود خضوع وإذعان، ومذهبهم قائم على تحكيم العقل في الدين، ومثلوا أول محاولة مذهبية منظمة لإقحام البشرية في دائرة الوحي، وهي محاولة أساسها من غير شك في نظر الدكتور محمود، طغيان البشرية، وغلبة الهوى، وإن ظهر ذلك في صورة من التلبيس مموهة ترى أن عملها خدمة للدين[٣].

ومع تراجع المعتزلة وتقدم خصومهم الذي دام واستمر منذ ذلك الوقت إلى اليوم، تغيرت صورة الموقف تجاه العقل والعقلانية في ساحة الفكر الإسلامي، وأصبحت شبهة الاعتزال والمعتزلة تلاحق كل من يدعو إلى العقل والعقلانية، من دون فرق أو تمييز بين من يقترب من المعتزلة ومن يبتعد عنهم، وبين من يتفق معهم ومن يختلف.

ودل على ذلك ما أشار إليه الدكتور عبد الحليم محمود، الذي يرى أن «كل من نهج النهج العقلي في الدين في العصر الحاضر، إنما هو تابع من أتباع المعتزلة»[٤].

ومن صور تأثير تراجع المعتزلة في تغير الموقف تجاه العقل، ما أشار إليه الدكتور محمد علي الجوزو، الذي يرى أن المعتزلة كانوا «هم السبب فيما لجأ إليه أهل السنة من رفض أحاديث العقل لتأثرهم بالفلسفة»[٥].

وقد وجد الدكتور الجوزو عند حديثه عن العقل في السنة، أن هذه الأحاديث بالذات «قام حولها جدل كبير بين علماء المسلمين، فمنهم من رفضها رفضا قاطعا وادعى أنه لم يصح حديث واحد في العقل،

ومنهم من قبل هذه الأحاديث، أو قبل قسما منها مع التضعيف، وذلك ربما يرجع إلى تصادم الآراء بين المعتزلة الذين غالوا في تقدير العقل، وبين احمد بن حنبل وأهل الحديث ممن وقفوا في وجه هذه المغالاة، والتزموا بالنص»[٦].

وللبرهنة على هذا الأمر، أشار الجوزو إلى ما تشكل من موقف تجريحي تجاه أول كتابين في فضل العقل، الكتاب الأول من تصنيف داود بن المحبر المتوفى سنة ٢٠٦هـ ٨٢١م، والكتاب الثاني من تأليف ابن أبي الدنيا المتوفى سنة ٢٨١هـ ٨٩٤م، إذ جرى تكذيب الأحاديث الواردة في هذين الكتابين حول فضل العقل.

ومن بين الأقوال الواردة في هذا الشأن، توقف الجوزو عند قول يحيى بن معين وموقفه من ابن المحبر، إذ قال عنه «صحب قوما من المعتزلة فأفسدوه»، ووجد الجوزو في هذا القول أنه يشير إلى نقطة مهمة ربما تكون هي السبب الرئيسي لرفض أحاديثه كلها، وهي علاقته بالمعتزلة الذين بالغوا في تقدير العقل[٧].

وحين توقف الباحث العراقي الدكتور محمد شريف أحمد أمام هذه القضية، اعتبر أن تغلب خصوم المعتزلة أدى إلى تشكل تصور مريب عن العقلانية، وإلى خصومة مفتعلة بين الدين والعقل، وحسب رأيه «أن رؤية الأشاعرة بشأن شكلية القيم وتجذرها في عقول العامة، وتغلبها في المنهجية الرسمية أدت إلى ضمور دور العقل الإسلامي في إغناء التجارب الإنسانية»[٨].

وعند حديثه عن المعتزلة، وفي خاتمة الحديث اعتبر الدكتور إبراهيم مدكور أنه «قد أصبح واضحا اليوم، أن المعتزلة فتحوا أبوابا شتى أمام الفكر الإسلامي، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية

والفلسفية، وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام، وعوق حركة التقدم والتطور»[٩].

ثانيا: أزمة إغلاق باب الاجتهاد

هذه كانت أخطر أزمة فكرية أصابت العقل الإسلامي في الصميم، وتأثر منها الفكر الإسلامي في جميع مراحله الزمنية والتاريخية، وأعاقت تطوره وتقدمه في المجالات كافة، وشلت قدرته الاجتهادية في مواكبة تطورات الزمن، وتحولات العالم، وتجددات الحياة، وفي التواصل والتفاعل مع حركة ونهضة العلوم والمعارف الإنسانية.

وخطورة هذه الأزمة تكمن في أنها حصلت منذ وقت مبكر يرجع إلى القرن الرابع الهجري، وبقيت هذه الأزمة واستمرت بكل تداعياتها ومضاعفاتها إلى اليوم، واعترف الجميع بحصولها علماء وفقهاء ومؤرخين، وكشف هؤلاء عن خطورتها وفداحتها، وعرفوا بالأرضيات والسياقات التي تأثرت بها، وكيف أجبرت هذه الأزمة على اتخاذ هذه الخطوة بالإعلان صراحة عن إغلاق باب الاجتهاد، الباب الذي ما كان ينبغي أن يغلق أبدا، وأن يظل مفتوحا أبدا.

وقيل على لسان العلماء والفقهاء والمؤرخين إن إغلاق باب الاجتهاد جاء لوضع حد لحالة الفوضى والاضطراب التي بلغت في المجال الديني والفقهي درجة حرجة وخطيرة، ونقل الخطيب البغدادي في كتابه (تاريخ بغداد)، أن البعض صار يحلل تارة، ويحرم تارة في القضية الواحدة.

وقيل إن هذا الإغلاق جاء لإيقاف تدخل الحكام وأهل السياسة في

أمور الشريعة والدين، وذلك بعد أن تماد هؤلاء في تدخلاتهم، وسوغوا لأنفسهم هذا العمل من دون وجه حق، وتعمدوا إثارة النزاع والشقاق والانقسام بين العلماء والمذاهب والجماعات، بتغليب طرف على طرف آخر، وترجيح رأي في مقابل رأي آخر، وتقريب جماعة على حساب جماعة أخرى، وهكذا، وأوضح شاهد على ذلك قضية خلق القرآن التي وصفت في تاريخ الثقافة الإسلامية بالمحنة، في إشارة على خطورتها، وكيف أنها أحدثت شرخا وانقساما في الأمة ما زال إلى اليوم في ذاكرة الثقافة الإسلامية.

وقيل إن هذا الإغلاق حصل في ظرف شاع فيه التعصب المذهبي، الذي كرس الخلافات، وأورث النزاعات الفقهية والكلامية، وكانت له امتدادات وتداعيات ثقافية واجتماعية في مجتمعات المسلمين، وقد ضاقت الأمة ذرعا من هذا التعصب الذي رسخ حالة الجمود والتقليد، وعطل حالة الإبداع والابتكار، وأخذ البعض يتحدث عن حالة من الانحطاط الفكري والثقافي أصابت الأمة.

هذه الأزمة والوضعيات التي تولدت منها وما ترتب عليها، كانت لها تداعيات مباشرة على فكرة العقلانية، فقد أسهمت في تعطيل نمو وتطور هذه الفكرة في ساحة المسلمين، وأدت إلى ضمورها وتراجعها، وحجبت الرؤية عنها، وقلبت طريقة النظر إليها، وغلبت موقف الخشية منها.

ثالثا: تقدم الغزالي وتراجع ابن رشد

هذه الأزمة كانت لها ارتدادات شديدة على مسارات الفكر الإسلامي في جميع مراحله وأطواره، وظلت حاضرة ومؤثرة على طول الخط، يتوقف عندها المؤرخون في دراساتهم التاريخية، ويتذكرها المفكرون في

كتاباتهم الفكرية، ويرجع إليها المتكلون في أبحاثهم الكلامية، وما زالت هذه الأزمة تحتفظ بهذا الارتداد إلى اليوم، وكأنها حصلت بالأمس القريب، وليس في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي.

والانطباع الذي تشكل على أثر هذه الأزمة، أن الغزالي سدد ضربة موجعة لفكرة العقلانية في ساحة الفكر الإسلامي، جمدت فاعلية هذه الفكرة، وشلت قدرتها، وأعاقت نموها، وأطفأت شعلتها، وأدخلتها في أزمة طويلة امتدت إلى اليوم.

هذا الانطباع تكرر وتواتر كثيرا في كتابات تاريخية وفكرية وكلامية، وأشار إليه العديد من الباحثين والمؤرخين العرب والمسلمين، وحتى الأوروبيين باحثين ومستشرقين، كانوا على قناعة راسخة به.

ومن الذين أشاروا لمثل هذا الانطباع الكاتب المصري المستشار محمد سعيد العشماوي الذي يرى أن الغزالي ختم على العقل الإسلامي نهائيا ودون رجعة، إلا بمراجعة كاملة من مسلمين علماء مخلصين للدين والإنسانية، يكون لديهم العلم والشجاعة لمواجهة تراث شمولي خاطئ[٩].

وبحسب هذا الانطباع، يكون الغزالي بفلسفته الصوفية قد تغلب في ساحة الفكر الإسلامي على ابن رشد وفلسفته العقلية، التغلب الذي كان إيذانا في نظر الدكتور محمود قاسم بالانتصار النهائي لأهل الجمود والتقليد، وبسببه بدأ النوم العميق الذي استغرقت فيه البلاد الإسلامية طيلة سبعة قرون، والذي ما زال باسطا ذراعيه على كثير من هذه البلاد حتى يومنا هذا[١٠].

وبحسب هذا الانطباع في نظر الدكتور محمد عابد الجابري، يكون الغزالي قد كرس وضعية العقل المستقيل، الذي يتسم بفقدان الثقة في العقل، في حين انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا وخلقت هناك تيارا فكريا ثوريا حرك عجلة التقدم بالصورة التي مكنت العلم فيما بعد أن يقوم بدوره التاريخي في النهضة الأوروبية الحديثة[11].

ومن هنا يتبين أن هذه المحطات التاريخية الثلاث التي ترجع إلى نهاية القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي، هي التي أدت إلى تغير الموقف وتراجعه تجاه فكرة العقلانية في ساحة الفكر الإسلامي الوسط والحديث.

والأمر الأكيد لو أن المعتزلة هي التي بقت وتغلبت لكانت صورة الموقف تجاه فكرة العقلانية مختلفة عما هي علية اليوم، ومن هذه الجهة يرى الكاتب المصري أحمد أمين «أنه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الأمرين، أعني سلطان العقل وحرية الإرادة بين المسلمين في عهد المعتزلة إلى اليوم، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي»[12].

ولو أن باب الاجتهاد بقي مفتوحا ولم يغلق لكانت أيضا صورة الموقف تجاه فكرة العقلانية مختلفة عما هي علية اليوم، وهكذا لو أن ابن رشد هو الذي تغلب على الغزالي لكانت كذلك صورة الموقف تجاه فكرة العقلانية مختلفة عما هي عليه اليوم.

■ ٢ ■

الخشية من العقل.. صور وتجليات

من المواقف التي تجلت فيها الخشية من العقل في المجال الإسلامي المعاصر، موقف الشيخ عبد الحليم محمود في كتابه (الإسلام والعقل)، الكتاب الذي فرح مؤلفه بصدوره، وأنه حسب قوله لم يفرح في يوم الأيام بظهور كتاب له بمقدار فرحته بظهور هذا الكتاب، واعتبر أنه يعبر عن منهجه الخاص في حياته الفكرية، المنهج الذي يصفه بمنهج الإتباع.

في هذا الكتاب وضع الشيخ عبد الحليم محمود العقل في دائرة الشك والاتهام، وظل يخطئه، ويصوب عليه سهام النقد، وكأنه بمثابة خطر ينبغي وقاية الدين منه، وحمايته من شره وبلائه، وتحصينه من سيئاته وآفاته، وبقي المؤلف على هذا الموقف متمسكا به من أول الكتاب إلى نهايته.

وفي هذا النطاق، انتقد المؤلف مقولة أن الإسلام دين العقل، وهي المقولة التي دافع عنها، وتمسك بها المصلحون المسلمون وتواترت في كتابهم ومؤلفاتهم، فقد أشار إليها علال الفاسي في كتابه (النقد الذاتي) الصادر سنة ١٩٥٢م، والشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه(حرية الفكر في الإسلام)، واعتبرها الدكتور عبد الله العروي

أنها تمثل مقولة دعاة الإصلاح الجوهرية[١٣].

في حين اعتبر عبد الحليم محمود هذه المقولة، أنها تعني في نظر أصحابها أن الدين يحكم العقل في المسائل والمبادئ والقواعد، وينتهي ذلك لا مناص في نظره بأن يكون العقل هو القائد وليس الدين، وهذا في حكمه قلب للأوضاع، وانحراف عن الصراط المستقيم[١٤].

وفي هذا النطاق أيضا، أظهر المؤلف انحيازا نفسيا وفكريا واضحا للغزالي الذي ظل يسانده ويبجله، ولا يذكر اسمه إلا ويسبقه بوصف الإمام، في مقابل ابن رشد الذي ظل يخطئه ولا يبجله، وجرده عن أية صفة حين يذكر اسمه، فذاك الإمام وهذا ابن رشد.

وفي نظر عبد الحليم محمود أن الغزالي حمل على الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة وهو العقل، حملة عنيفة، وهجم عليه هجوما قويا، ولم يفتر قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم (تهافت الفلاسفة) إلى أن انتهت به الحياة[١٥].

ويضيف عبد الحليم محمود بقوله «ومضى الزمن في طريقه بعد الغزالي، حتى نشأ ابن رشد فأخذ يهدم آراء الإمام الغزالي في نقد الفلاسفة، وكان أبرع رد على ابن رشد أن عمله هذا إنما كان تأييدا للإمام الغزالي أكثر مما كان هدما له. وإن كل من يتأمل قليلا في الموضوع يرى أن رأي الإمام الغزالي هو أن العقل الذي يبني هو العقل الذي يهدم، إن ابن رشد بعلمه هدم نفسه، وأيد موقف الإمام الغزالي»[١٦].

ومن أشد المواقف حدة وغرابة، اعتبار عبد الحليم محمود طائفة الفلاسفة العقليين الإلهيين أنهم خلفاء إبليس، لأن الفلسفة العقلية في

نظره ليست إلا محاولة تحكيم العقل فيما أتى به الوحي، وهذه الفلسفة عنده «هي من غير ما ريب تريد أن تخترع عقليا، ما فرغ منه الوحي في قضاياه ومبادئه، إنها تريد ابتداع دين عقلي بجوار الدين الإلهي، وهذا الدين العقلي يختلف من فيلسوف إلى آخر، وهو من أجل ذلك يختلف في هذه القضية أو تلك مع الدين الإلهي. فإذا كانت البيئة متشعبة بالدين الإلهي، يغمر قلبها الإيمان، وتغمر وجدانها الهداية، حاول المتفلسفون في طريقة إبليسية أن يوفقوا بين الدين والفلسفة. ومعنى هذا أنهم يجعلون موقف اختراعاتهم العقلية بالنسبة للدين، موقف الند للند، فيحاولون التوفيق، فيخطئهم التوفيق، فيما يأتون وما يدعون، ذلك أنهم قلوبهم وأفئدتهم هواء»[١٧].

هذا الموقف الشكاك من العقل، يبدو أنه أثار غضب الكاتب البحريني الدكتور محمد جابر الأنصاري الذي شن هجوما لاذعا على الشيخ عبدالحليم محمود وموقفه تجاه العقل، هجوما اختلط فيه الثقافي بالسياسي، إذ اعتبر الدكتور الأنصاري أن من المدهش هذا العداء الصريح للعقل الإسلامي الذي حسب قوله: «لم يبرز بمثل هذا الوضوح إلا في زمن التصالح مع إسرائيل أيام كامب ديفيد، ويبدو أنها ليست صدفة أن يتولى مشيخة الأزهر في ذلك الحين رجل كالشيخ عبدالحليم محمود، ولعله من مقتضيات عقد الصلح مع إسرائيل إعلان الحرب ضد العقل في الإسلام، وتكريس القطيعة مع العقل الإسلامي ذاته، وليس مع العقل المادي أو العلماني الذي يمكن سحب جواز مروره من الضمير الإسلامي بسهولة، ولكن المطلوب تحطيم العقل الإسلامي ذاته كرافعة للتقدم الحقيقي، وبلوغ القوة الحضارية في العالم الإسلامي، تلك هي المسألة»[١٨].

■ ٣ ■
الخشية من العقل.. والتراجع الحضاري

موقف الخشية من العقل تكرس في ساحة الفكر الإسلامي نتيجة التراجع الحضاري الذي أصاب الأمة وألقى بظلاله على الجوانب كافة، وفي مقدمتها الجوانب الفكرية والثقافية التي عادة ما تكون الأكثر تضررا في مثل هذا الوضعيات.

وهناك علاقة طردية يمكن التسليم بها في هذا الشأن، وتتصل بتأثيرات عاملي التقدم والتراجع في تغير الموقف تجاه العقل والعقلانية، ففي وضعيات التقدم يكون الموقف عادة تجاه العقل والعقلانية أكثر قربا وانفتاحا وثقة وتوهجا، وفي وضعيات التراجع ينقلب الموقف ويكون عادة أكثر بعدا وانكماشا وحذرا وجمودا.

وهذه العلاقة الطردية تحصل في الأمم والمجتمعات كافة، القديمة والحديثة، ولا تتأثر من هذه الجهة بعوامل الدين والثقافة واللغة، ولا بغيرها من العوامل الأخرى الطبيعية والاجتماعية.

ومن وجه آخر أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى صورة عكسية لهذه العلاقة الطردية، إذ اعتبر أن التأخر والتقدم يتأثر بالعقل خمودا ويقظة، فحين تساءل لماذا لم تتمكن النهضة العربية في القرون الوسطى من شق طريقها نحو التقدم المطرد؟

أجاب بقوله إن هذا السؤال سيظل ناقصا ومحدود الآفاق ما لم يطرح على الصعيد الإبيستيمولوجي ما لم يتجه مباشرة إلى العقل العربي ذاته، وحسب رأيه إن المسلمين إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه[١٩].

والجانب الأكيد أن في وضعيات التراجع الحضاري تتقدم مواقف الخشية من العقل والعقلانية، ويرتفع رصيدها، وتكون أكثر تقبلا وتأثيرا وامتدادا، وتتراجع في المقابل المواقف المناصرة للعقل والعقلانية، وينخفض رصيدها، وتكون أقل تقبلا وتأثيرا وامتدادا، وتتغير هذه الصورة وتنقلب تماما في ظل وضعيات التقدم الحضاري.

وهذا ما يفسر في نظر البعض تغلب موقف الغزالي وفلسفته الصوفية في ساحة المسلمين على موقف ابن رشد وفلسفته العقلية، ولعل أوضح صورة على هذا الأمر ما أشار إليه الدكتور محمد عمارة الذي يرى أن الدولة « العثمانية، مؤسسات وشيوخا وسلاطين، كانت تشجع الفكر المؤسس على الخرافة، وتنفر من الفلسفة، وتعادى أداتها في البحث، وهو العقل. وإذا كان المقام لا يتسع لاستقصاء أدلة هذا الحكم الذي لا نعتقد أنه موضع خلاف بين أغلب الباحثين، فإن بعض الأمثلة تكفي في هذا المجال. فالإمام الغزالي قد ألف كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي شن فيه أكبر هجوم على الفلسفة والفلاسفة، وعلى قوانين السببية وقوانين الطبيعة.. الخ، ورد عليه أبو الوليد ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) الذي انتصر فيه للفلسفة والعقل والعقلانية، فلما جاء الكتاب التركي العظيم حاجي خليفة (١٠١٧ - ١٦٠٧ هـ ١٦٠٩ - ١٦٥٧م) فصنف موسوعته (كشف الظنون عن أسامي

الكتب والفنون)، وهي التي أحصى فيها العلوم والفنون والكتب التي وضعت فيها، كانت وقفته أمام هذين الكتابين تجسيدا لمكان كل منهما في المناخ العثماني. فهو قد أفرد حديثا لتهافت الفلاسفة أستغرق مائة واثنين وثلاثين سطرا، بينما لم يفرد لتهافت التهافت حديثا، وإنما عرض له في التذييل والتعقيب على حديثه عن كتاب الغزالي، ولم يزد هذا التعقيب عن ستة أسطر فقط لا غير»[٢٠].

وهذا ما يفسر أيضا، في نظر آخرين نجاح فلسفة ابن رشد العقلية وتقدمها في الغرب عند الأوروبيين، وفشل هذه الفلسفة وتراجعها في الشرق عند العرب والمسلمين.

وأشار إلى مثل هذه الملاحظة الشيخ عبد المتعال الصعيدي الذي يرى أن فلسفة ابن رشد حين نقلت «إلى أهل أوروبا في أوائل عصر النهضة، فعرفوا لها فضلها، وانتفعوا في نهضتهم بها، ولم يتنكروا مثل المسلمين لها، حتى وصلوا إلى هذه النهضة الحديثة، وأخذ المسلمون يتقهقرون حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه من التأخر»[٢١].

وهذا ما يفسر كذلك، تعرف الأوروبيين منذ وقت مبكر على ابن خلدون ومقدمته الشهيرة التي عدت فاتحة لتأسيس علم الاجتماع، وتأخر هذا التعرف عند المسلمين الذين تعرفوا عليه وعلى مقدمته تاليا وعن طريق الأوروبيين، وليس من أنفسهم، والمفارقة الغريبة والمحيرة أن ابن خلدون الذي تأخرنا في التعرف عليه، أصبح في نظر البعض أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ معه لا مع مدافع نابليون التي يقال أنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق، وأشار إلى هذا الرأي الدكتور فهمي جدعان في كتابه (أسس التقدم عند مفكري الإسلام).

■ ٤ ■

مناصرة العقل والعقلانية

مع وضعيات التراجع الحضاري إلا أن المواقف المناصرة للعقل والعقلانية لم تنقطع أو تتوقف عن ساحة المسلمين، لكنها لم تكن الأرفع صوتا، والأكثر حضورا وتأثيرا.

ومن أبرز هذه المواقف التي لفتت الانتباه في العصر الحديث، موقف الشيخ محمد عبده الذي أصبح قطبا في كتابات المؤرخين والمفكرين المعاصرين حول العقل والعقلانية في الإسلام، فقد عده الدكتور إبراهيم مدكور من أنصار المذهب العقلي، وأنه بذل جهودا كثيرة في التوفيق بين النقل والعقل، وبين الدين ومستحدثات العلم، وأيد المعتزلة تأييدا شديدا فيما ذهبوا إليه من حرية الفرد واختياره[٢٢].

ومن شدة حضور خطاب العقل في كتابات الشيخ محمد عبده، اعتبره الدكتور عبدالله العروي أنه لا يكاد يكتب صفحة واحدة دون أن يستعمل كلمة عقل أو كلمة مشتقة منها (عقلي، تعقل، معقول، عقلاني، الخ)، أو مرادفة لها إما بكيفية واضحة مثل استعمال كلمات (نظر، تفطن، تأمل، تدقيق)، وإما بكيفية خفية مثل استعمال كلمات (حكمة، عدل، نظام..)[٢٣].

وقد كشف الشيخ محمد عبده عن نزعته العقلية وبوضوح كبير في

كتابه (الإسلام دين العلم والمدنية)، وتحديدا عند حديثه عن أصول الإسلام التي أعطاها مضامين عقلية، وجعل من العقل مكونا بنيويا فيها، إذ اعتبر أن النظر العقلي لتحصيل الإيمان هو الأصل الأول، وحسب شرحه «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟»[٢٤].

وعن منبع هذه النزعة العقلية عند الشيخ محمد عبده، يرى الدكتور محمد عمارة أن الشيخ محمد عبده تعرف على هذه النزعة العقلية في أول عهده عن طريق السيد جمال الدين الأفغاني، وحسب روايته: عندما جاء الأفغاني إلى مصر عقد بمنزله حلقه درس أملى فيها تعليقاته على شرح الدواني للعقائد العضدية، وأفاض في الحديث باحترام وعمق عن فلسفة الإسلام وفلاسفته، وكان يذكر الناس بأشياء قد نسوها، وأعلام كادوا أن يجهلوهم، وكان محمد عبده لا يزال طالبا بالأزهر يومئذ، ويخرج من بيت الأفغاني إلى الجامع الأزهر، فيجمع نبهاء الطلاب ويعيد عليهم ما سمعه في بيت جمال الدين، ولم يكن الأزهر يوم ذاك يطيق مجرد سماع مصطلحات وأسماء مثل الفلسفة والمنطق والمعتزلة..، فلما علم الشيخ عليش أن اسم المعتزلة قد تردد في جنبات الأزهر حمل عصاه وذهب ليكسر عظام محمد عبده[٢٥].

ومن النصوص التي لفتت الانتباه إلى النزعة العقلية عند الأفغاني، النص الوارد في كتابه (الرد على الدهريين) الذي يقول فيه: «إن الدين الإسلامي يكاد يكون متفردا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا

دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون، وتبكيت الخابطين في عشواء العماية والقدح في سيرتهم، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خطاب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة، وإهمال العقل»[٢٦].

لكن هذه النزعة العقلية في ظل وضعيات التراجع الحضاري أصابها الالتباس، وتعرضت لحصار ضيق عليها فرص التأثير والامتداد، وتناولتها الألسن والأقلام بالذم والقدح، بتغليب جوانب الضرر على جوانب النفع، وبشكل يقطع الطريق على الاستفادة من منافعها ومكاسبها.

ولا أدل على ذلك ما أشار إليه الشيخ عبدالحليم محمود بقوله: «لا مناص من الإقرار بأن مدرسة الشيخ محمد عبده، إنها هي مدرسة اعتزالية في مبادئها وأصولها، وهي مدرسة اعتزالية في غاياتها وأهدافها، ذلك أنها تضع قضايا الدين في ميزان عقلها، فتنفي وتثبت، حسبما تقتضيه الأهواء والنزعات. والمدرسة العقلية في الدين، أيا كانت وفي أي مكان وجدت، وفي أي زمان نشأت، لم تسجد لله سجود خضوع وإذعان، وإنما سجدت للعقل، وعبدت العقل فتفرقت إلى ما لا يكاد يحصى من الفرق ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾»[٢٧].

الهوامش

(١) محمود قاسم. الإسلام بين أمسه وغده، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص٥٤.

(٢) محمود قاسم. المصدر نفسه، ص٥٤.

(٣) عبدالحليم محمود. الإسلام والعقل، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٨م، ص٣٩ -٥٤٠

(٤) عبدالحليم محمود. المصدر نفسه، ص٤٠

(٥) محمد علي الجوزو. مفهوم العقل والقلب في القرآن و السنة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ص١٣٩.

(٦) محمد علي الجوزو. المصدر نفسه، ص ١٣٥

(٧) محمد علي الجوزو. المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٨) إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو للطباعة، ج٢، بدون تاريخ، ص٤٥.

(٩) محمد سعيد العشماوي. العقل في الإسلام، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤م، ص٧٢.

(١٠) محمود قاسم. الإسلام بين أمس وغده، مصدر سابق، ص٥٥.

(١١) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٣٣٦-٣٣٩.

(١٢) أحمد أمين. ضحى الإسلام، ج٣، ص٧٠

(١٣) عبدالله العروي. مفهوم العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص١٠٠.

(١٤) عبدالحليم محمود. الإسلام والعقل، مصدر سابق، ص١٧.

(١٥) عبدالحليم محمود. المصدر نفسه، ص٨٢.

(١٦) عبدالحليم محمود. المصدر نفسه، ص٨.

(١٧) عبدالحليم محمود. المصدر نفسه، ص٣٩.

(١٨) محمد جابر الأنصاري. مساءلة الهزيمة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠١م، ص١٥.

(١٩) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣٤٢.

(٢٠) محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١م، ص٣٠٠.

(٢١) عبدالمتعال الصعيدي. حرية الفكر في الإسلام، القاهرة: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٩م، ص١٢١.

(٢٢) إبراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ج٢، ص٤٥.

(٢٣) عبدالله العروي. مفهوم العقل، مصدر سابق، ص٤٨.

(٢٤) محمد عبده. الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق: عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص١٣٠.

(٢٥) محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص٣٠٠.

(٢٦) جمال الدين الحسيني الأفغاني. رسائل في الفلسفة والعرفان، إعداد: هادي خسروشاهي، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٧هـ، ص ١٨٢.

(٢٧) عبدالحليم محمود. الإسلام والعقل، ص٤٠.

٣

تحليل العمل والعملية في نموذج الكيان

■ ١ ■
تفرد خطاب العقل في القرآن

تحدث القرآن الكريم عن العقل والعقلانية في آيات كثيرة مكية ومدنية، جاءت صريحة وواضحة، لا تحتاج إلى تأويل أو برهان، ووردت بطريقة تلفت الانتباه بشدة، وتثير الدهشة بأعلى درجاتها، وتبعث على التأمل والنظر في خطاب العقل والعقلانية، وتستدعي الحاجة لاستكشاف حكمة هذا الخطاب ومقاصده، وضرورة التعرف على حقله الدلالي.

ومنشأ هذه الدهشة، يرجع بصورة أساسية إلى أمرين، هما:

أولاً: إن القرآن هو كتاب سماوي منزل من الله سبحانه، وجاء لدعوة الإنسان إلى الإيمان بالغيب، وإخلاص العبودية لله وتوحيده وطاعته، والإيمان برسله وكتبه واليوم الآخر، وإذا به يتحدث عن العقل والعقلانية بهذا الخطاب المدهش، وبهذه الطريقة اللافتة التي وردت في آياته الكريمة.

ثانياً: تفرد القرآن بهذا الخطاب عن جميع الكتب السماوية السابقة عليه، وهو أول كتاب سماوي يتحدث عن العقل والعقلانية بهذه الصورة المثيرة للدهشة.

هذا التفرد لفت انتباه الكثيرين في ساحة الفكر الإسلامي، وأشاروا

إليه بعناية، وتوقفوا عنده باهتمام مؤكدين عليه، وقاطعين به.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى ثلاثة وجهات نظر، تنتمي إلى ثلاث بيئات في المجال العربي، فقد أشار إليه الكاتب المصري عباس محمود العقاد بقوله: في كتب الأديان الكبرى هناك «إشارات صريحة أو مضمونة إلى العقل أو إلى التمييز، ولكنها تأتي عرضاً غير مقصودة، وقد يلمح فيها القارئ بعض الأحايين شيئاً من الزراية بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلة العقائد، وباب من أبواب الدعوى والإنكار.

ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم، والتنبيه إلى وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة، ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة»[1].

وأشار إليه الدكتور طه جابر العلواني من العراق، في تقديمه لكتاب (القرآن والنظر العقلي)، بقوله: إذا «بحثنا عن رعاية القرآن العظيم للعقل والفكر والنظر العقلي، نستطيع أن نقول إن البشرية ما عرفت في قديمها أو حديثها من كتاب سماوي أو وضعي أشاد بالعقل، و حض على الحفاظ عليه، وأحاطه بسائر الضمانات التي تهيئه لأداء دوره على أفضل وجه وأكمله كالقرآن العظيم، فأنت تقرأ قاموس الكتاب المقدس، فلا تجد فيه كلمة العقل، ولا ما في معناها من أسماء هذه الفطرة البشرية، التي فضل الله الإنسان بها على جميع أنواع هذا الجنس الحي كاللب والنهى، لا لأن هذه المادة لم تذكر في كتب العهدين مطلقاً، بل لأنها لم ترد فيها أساساً لفهم الدين ودلائله، والاعتبار به، ولأن الخطاب بالدين موجه إليه، وقائم به وعليه، وكذلك الأمر فيما يخص مصطلحات التفكر والتدبر والنظر

في العالم، التي هي أعظم وظائف العقل»[٢].

وأشار إليه كذلك، الكاتب التونسي الدكتور محمد الطالبي، الذي يرى أن القرآن يخاطب الإنسان كله حساً وشعوراً وملاحظةً، ولا سيما عقلاً، وليس من هذا شيء قط في كلا العهدين، حيث على الخصوص لا خطاب أبداً للعقل، ولا وجود في كليهما لكلمة عقل بالمرة، بينما في القرآن الله باستمرار يستفهم الإنسان، ويستفزه ويربط معه الحوار[٣].

وخطاب العقل في القرآن، سيظل يثير الدهشة دوماً، إلى القريبين منه وحتى البعيدين، المؤمنين به وحتى المخالفين، وسيكون باعثاً مستمراً يحرض على التأمل والنظر لتكوين المعرفة بحكمة هذا الخطاب وفلسفته.

وكأن في موقف القرآن أن لا خشية على الإيمان من العقل، ولا حضر ولا منع ولا تضييق عليه، ولا خوف ولا حذر منه، وإنما الخوف والخشية من أولئك الذين قال عنهم القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[٤].

والخوف والخشية من ذهنية أولئك الذين وصفهم القرآن، في قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٥].

■ ٢ ■

خطاب العقل في القرآن.. مفارقات متغايرة

أمام هذا الخطاب القرآني المدهش حول العقل والعقلانية، هناك ثلاث مفارقات مضادة ومباينة لهذا الموقف القرآني، تتصل بثلاثة نطاقات مختلفة، هي:

النطاق الأول: المفارقة هنا تتحدد في عدم التناسب الشديد ما بين خطاب العقل والعقلانية في القرآن، وما بين تقلص وتراجع خطاب العقل والعقلانية في ثقافة واجتماع جمهور المسلمين المعاصرين.

وهذه ظاهرة واضحة لا تحتاج إلى براهين للتثبت منها، أو الاستدلال عليها، وذلك لشدة وضوحها وظهورها، فالعقل كأداة وفاعلية وضوابط ومعايير، يكاد أن يكون الغائب الأكبر في حياة المسلمين العامة، ويتجلى هذا الغياب أو التقلص في صور وأنماط كثيرة ومتنوعة، ويظهر ويتمثل في مختلف مجالات وأبعاد الحياة، الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، ونحسه ونشعر به في المواقف والسلوكيات اليومية.

وطالما أشارت الكتابات إلى هذه الظاهرة، وفصلت الحديث عن صورها ومظاهرها، وكيف أن ثقافة وذهنية الخرافات والأساطير والأوهام ما زالت حاضرة ومؤثرة في حياة الناس اليومية، وتفعل فعلها

في تغييب العقل وتقلصه وتراجعه، وتغليب اللامعقول، وما هو ضد العقل والعقلانية.

النطاق الثاني: المفارقة هنا تتحدد في عدم التناسب الشديد ما بين خطاب العقل والعقلانية في القرآن، وما بين مواقف الخشية من خطاب العقل والعقلانية التي تظهر في ساحة الفكر الإسلامي، المواقف التي انعكست على طريقة النظر لخطاب العقل في القرآن من جهة الحد لأهمية وقيمة وفعالية هذا الخطاب.

ولعل أوضح من أشار إلى مثل هذه المواقف، الشيخ عبد الحليم محمود الذي افتتح الفصل الأول من كتابه (الإسلام والعقل)، في نقد وتخطئة الذين تمسكوا بخطاب العقل في القرآن، حسب قوله: «يحلو لكثير من الناس أن يتحدث عن موقف القرآن من العقل، ويذكر في بحثه أو محاضرته إن القرآن هو كتاب العقل، وأنه بأكمله دعوة صارخة لتحرير العقل من عقاله، وأنه يدعونا بعبارات تختلف في أسلوبها وتتحد في معناها، إلى استعمال العقل ووزن كل شيء بميزانه، وأنه يترك لنا الحرية في أن نعتقد ما يرشد إليه عقلنا، وأن نتبع السبيل الذي ينيره منطقنا، أو يهدينا إليه تفكيرنا.

وهم في هذا يؤمنون في إخلاص أنهم يخدمون الدين بموقفهم، ويؤيدون القرآن بإيمانهم، ويعتبرون ذلك نسقاً فريداً في المذاهب، ونمطاً من سعة الأفق لا تصل إلى سموه العقائد السابقة، أو المعاصرة.

وهم لا يلقون القول، دون أن يستندوا في آرائهم على الآيات القرآنية نفسها، وعلى موقف المسلمين أنفسهم في تاريخهم الطويل، من الفكر الإنساني، ومن المفكرين الذين اتبعوا منطقهم وتفكيرهم الخاص»[٦].

وبخلاف هذا المنحى وتخطئة له، يرى الشيخ عبدالحليم محمود «أن القرآن في حقيقة الأمر نزل ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي، والإنسان إنسان بالجانب الروحي منه، وكلما سما الإنسان روحياً كان أعلى في معنى الإنسانية. والمعنى الروحي، ووسيلة المعنى الروحي لا سبيل إلى تحديدها من الإنسان نفسه، وإنما تحديدهما موكول إلى الله سبحانه.. وكل من حاول أن يتخذ طريقاً آخر فإنما يجري وراء سراب»[٧].

النطاق الثالث: المفارقة هنا تتحدد في عدم التناسب الشديد ما بين خطاب العقل والعقلانية في القرآن، وبين ما ظهر في ساحة الفكر العربي المعاصر من مواقف قلصت وضيقت أفق الخطاب القرآني، وصورت أن خطاب العقل في القرآن لا يراد منه مفهوم العقل الذي نعرفه اليوم، ويعرفه الفكر الحديث بالمعنى الفلسفي اليوناني والأوروبي القديم والحديث، وإنما يراد به مفهوماً آخر لا يعطي العقل دوراً كبيراً، ولا يوسع من أفقه ومداه، كما هو في الفكر الحديث.

وأشار إلى مثل هذه المواقف كل من الدكتور محمد أركون، والدكتور محمد عابد الجابري، كل واحد بطريقته، وهذا ما سوف يتضح لاحقاً.

هذه المفارقات الثلاث، باختلاف بنياتها ومنظوراتها كشفت عن أفق ضيق في النظر لخطاب العقل والعقلانية في القرآن، وتسببت في إعاقت طرق التواصل الفعال مع هذا الخطاب، وحجبت فرص الإستفاده منه.

■ ٣ ■
خطاب العقل في القرآن.. والصيغة الفعلية

من الملاحظات التي لفتت الانتباه بشدة في خطاب القرآن الكريم، أن جميع تسميات العقل وردت بصيغة الفعل، ولم ترد مرة واحدة بصيغة الاسم، وقد توقف عند هذه الملاحظة الكثير من الباحثين العرب والمسلمين، وحتى من الأوروبيين، وسوف يتوقف عندها كل من ينظر ويتأمل في خطاب العقل والعقلانية في القرآن.

وتعد هذه الملاحظة، واحدة من أخص خصائص الخطاب القرآني في هذا الشأن، وهي وثيقة الصلة بطبيعة رؤية القرآن لمفهوم العقل، ولكل ما يتصل بحقله الدلالي، ومن دون النظر لهذه الملاحظة، لا يمكن اكتمال المعرفة بهذا الخطاب القرآني، وفهم منطقه وحكمته، وإدراك غايته ومقاصده، فهذا العموم بالصيغة الفعلية جاء مقصوداً ودالاً، ولا بد من أخذ هذه العموم في تكوين المعرفة بمفهوم العقل في الخطاب القرآني، والنظر إلى هذا المفهوم في إطار العموم.

وعند النظر في المواقف والتصورات المطروحة أمام هذه الملاحظة، يمكن تحديدها في اتجاهين أساسيين، اتجاه حاول أن يقلل من أهمية هذه الملاحظة، فاصلاً بينها وبين مفهوم العقل بالمعنى الحديث، واتجاه حاول أن يرفع من أهمية هذه الملاحظة، ويزيد من قيمتها وقيمة النظر

إلى العقل والعقلانية.

الاتجاه الأول عبر عنه بصورة عامة، أولئك الذين يقتربون من الفكر الأوروبي، ويتواصلون مع مناهجه الحديثة، والاتجاه الثاني عبر عنه بصورة عامة، أولئك الذين يقتربون من الفكر الإسلامي، ويتواصلون مع مناهجه الإسلامية.

وفي نطاق الاتجاه الأول، يمكن الإشارة إلى ثلاثة أقوال متقاربة من حيث المنحى العام، هذه الأقوال هي:

القول الأول: أشار إليه المستشرق الفرنسي شارل بلا، رئيس معهد الدراسات الإسلامية بجامعة السوربون، في كتابه (رسالة في الحلم)، وفي ترجمة أخرى بعنوان (فكرة الحلم في الأخلاق الإسلامية)، في هذا الكتاب اعتبر المؤلف أن العقل لم يرد بصيغة اسمية في القرآن، وهذا يدل في نظره على عدم استخدام القرآن للفظ العقل بمفهومه الحديث، وأن المقصود من استخدام الصيغة الفعلية، هي للدلالة على مفهوم آخر غير مفهوم العقل.

القول الثاني: أشار إليه الدكتور محمد أركون، الذي أفرز حسب قوله، مجموعة كبيرة من المفردات في القرآن، واعتقد أنها دقيقة بما فيه الكفاية، وتبين له أن كلمة عقل غير موجودة في القرآن، والشيء الموجودة هو صيغ فعلية لا اسمية، على هيئة ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

الأمر الذي يعني في نظر أركون، أن القرآن لا يستخدم مفهوم العقل بالمعنى الذي نعرفه اليوم، وكما سيفرض نفسه فيما بعد على الفكر العربي والإسلامي، وبشكل خاص في القرنين الثالث والرابع الهجريين[٨].

وحين توقف أركون أمام عبارة ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، اعتبر «أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن، لا يعني مفهوم العقل كما نعرفه، وإنما يعني التعرف على الشيء، أو التحقق من حقيقة موجودة سابقاً، لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها، ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة، وممارسة سلوكية مناسبة»[٩].

وفي شرحه لهذه العبارة، وإمعاناً في التأكيد عليها، يرى مترجم الكتاب هاشم صالح، وأما بالنسبة «للعقل المؤمن التقليدي، فليس هناك أي معرفة استكشافية أو جديدة في الكون، لسبب بسيط هو أن كل شيء كان قد ذكر في النصوص، وعرف مرة واحدة وإلى الأبد. وبالتالي فإن مهمة المؤمن هي أن يتعرف عليه من جديد، على ضوء ما حفظه من النصوص، حتى علم الذرة موجود في النصوص. ومعنى كلمة عقل في القرآن هو هذا ولا شيء آخر، إنه معنى أصلي إيتمولوجي ينتمي إلى شبه الجزيرة العربية، وليس ذلك المعنى الإسقاطي الذي خلعه عليه المسلمون، بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية الإسلامية»[١٠].

القول الثالث: أشار إليه الدكتور محمد عابد الجابري، الذي يرى أن كلمة عقل في القرآن، إنما تعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر، وبين الهداية والضلال، ومما له مغزاه في هذا المعنى، حسب قول الجابري، أن القرآن لا يستعمل مادة (ع.ق.ل) في صيغة الاسم، فلفظ العقل لم ترد قط في القرآن، وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات[١١].

هذا عن نطاق الاتجاه الأول، وفي نطاق الاتجاه الثاني الذي حاول أن يبرز أهمية وقيمة استعمال الصيغة الفعلية في مورد الحديث عن العقل

في الخطاب القرآني، فيمكن الإشارة إلى قولين متقاربين ومتعاضدين، هما:

القول الأول: أشار إليه الشيخ محمد علي الجوزو، الذي يرى أن القضايا العقلية لا تتعلق بالصيغة الاسمية، قدر تعلقها بعمل العقل ودوره الفعلي، وإذا كان العقل قد ورد في القرآن الكريم بالصيغة الفعلية، فإنه جاء بصيغة اسمية في المترادفات التي استخدمها القرآن، وهي تعني العقل، وما هو أدق تعبيراً من العقل، كاللب والحجر والنهى[١٢].

القول الثاني: أشارت إليه الكاتبة المصرية الدكتور فاطمة إسماعيل، التي أعدت رسالة ماجستير بعنوان (القرآن والنظر العقلي)، تقدمت بها إلى قسم الفلسفة، كلية البنات، جامعة عين شمس سنة ١٩٨٩م، وصدرت في كتاب سنة ١٩٩٣م، في هذه الرسالة ترى الدكتورة فاطمة أن لفظ عقل لم يرد في القرآن الكريم على الإطلاق، لأن العقل ليس له ماهية قائمة بذاته، وإنما هو عمليات عقلية صرحت بها الآيات الكريمة في مواضع كثيرة[١٣].

وفي نظر الدكتورة فاطمة، أن العقل لم يكن في القرآن موضوعاً للمعرفة في حد ذاته، بل الظواهر العقلية هي التي يمكن أن تكون موضوعاً لدراسة العقل، وليس لنا أن نتساءل ما العقل؟ لأنه سر وقف فيه أصحاب العقول حائرين، كما وقفوا إزاء الروح.

ومن هذه الجهة، ترى الدكتورة فاطمة أن العقل القرآني، يختلف عن العقل اليوناني، فالعقل اليوناني كان عقلاً مجرداً، وظل منشغلاً بالبحث عن ماهية العقل بوصفة جوهراً قائماً بذاته، في حين أن العقل القرآني اهتم بالوظيفة العقلية التي تصف ما وراءها من عقل،

والتأكيد على ارتباط العقل بالعمل، لأن القرآن لا يذكر العقل إلا في مقام التنبيه إلى وجوب العمل به[١٤]. وهذا ما يفسر عند الدكتورة فاطمة لماذا وردت كلمة عقل ومشتقاتها بالصيغة الفعلية، وليست بالصيغة الاسمية.

يضاف إلى ذلك، أن القرآن الكريم إنما تحدث عن أفعال العقل، للتأكيد على الضرورة إعمال العقل، ولكي يلفت النظر إلى أن قيمة العقل هي في إعماله، وبهذا الإعمال يتجلى العقل عند الإنسان، فالله سبحانه وتعالى أودع العقل عند الإنسان ليكون فعلاً متجلياً ومتحققاً، وهذه الحقيقة هي من أبرز ملامح ومكونات فكرة العقلانية في التصور الإسلامي.

وهذا يعني أن عنصر الدهشة في الخطاب القرآني، أنه تحدث عن العقل بصيغة الفعل وليس بصيغة الاسم، ولو أنه تحدث عنه بصيغة الاسم من دون صيغة الفعل، لما كان هناك وقع لهذه الدهشة في الخطاب القرآني.

ومن هذه الجهة، تكمن أهمية الخطاب القرآني، وتحدد هذه الأهمية في الأبعاد التالية:

أولاً: إن القرآن الكريم هو كتاب عمل وسلوك، وليس كتاباً للرأي والنظر، ومنطقه هو منطق العمل وليس منطق الرأي، ويدعو دوماً إلى العمل، وتشمل دعوته الأفراد والجماعات والمجتمعات وحتى الأمم، ولسان حاله ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[١٥].

ولسان حاله أيضاً ﴿ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖ ﴾[١٦].

ومن هذه الجهة، فإن القرآن الكريم جاء متسقاً مع منطقه وحكمته وخطابه، حينما استعمل العقل بصيغة الفعل لأنه كتاب عمل ويدعو إلى العمل، وصيغة الفعل تدل على العمل خبراً وإنشاءً.

ثانياً: إن صيغة الفعل في الخطاب القرآني، تدل على الحركة التي تقابل السكون، بمعنى أن العقل ينبغي أن يكون في حالة حركة وحركة دائمة، وليس في حالة سكون.

ويتصل بهذا المعنى ما ذهب إليه الدكتور زكي نجيب محمود الذي حدد معنى العقل من خلال مفهوم الحركة، وحسب قوله «فأما التحديد الذي أريد أن أحدد به معنى العقل، فهو الحركة التي انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلة إلى غاية تؤدي إليها تلك الوسيلة، وأهم كلمة في هذا التحديد هي كلمة حركة، فإذا لم يكن انتقال من خطوة إلى خطوة تتبعها فلا عقل، إذا أدركت شيئاً دون أن تنتقل من هذه الحالة الإدراكية إلى حالة تليها، وتتوقف عليها فلا عقل»[١٧].

ثالثاً: إن أخلص ما خلص إليه الدكتور عبدالله العروي في كتابه (مفهوم العقل)، الذي بذل فيه جهداً بحثياً ونظرياً واضحاً، هو «الإقرار أن العقل عقلان: أحدهما يهم الفكر وحده، مهما كانت المادة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أيا كانت. الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة»[١٨].

ويرى الدكتور العروي أن عقل الفعل يتأصل في نقض عقل الاسم، ولا

يكون الإصلاح إصلاحاً إنشائياً إلا في إطار الأول وخارج إطار الثاني، ولا يكون العقل عقلانية ولا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل[١٩].

وكان بإمكان الدكتور العروي أن يتوصل إلى هذا المعنى المدهش بالنسبة إليه، من خلال الخطاب القرآني الذي صور العقل في إطار الفعل، وليس في إطار الاسم، وكان ناظراً إلى العقل في صورته الفعلية، وليس في صورته الاسمية.

■ ٤ ■
أركون وخطاب العقل في القرآن

تحدث الدكتور محمد أركون عن خطاب العقل في القرآن، في محاضرة له بعنوان (العجيب الخلاب في القرآن) قدمها في المؤتمر العلمي الذي عقدته منظمة تقدم الدراسات الإسلامية بباريس سنة ١٩٧٤م، ونشرت لاحقاً في كتاب جماعي باللغة الفرنسية سنة ١٩٧٨م، وأعاد أركون نشرها أيضاً في كتابين له هما (الفكر الإسلامي قراءة علمية) الصادر في ترجمته العربية سنة ١٩٨٧م، وكتاب (قراءات في القرآن) الصادر بالفرنسية سنة ١٩٨٢م.

وعند النظر في هذه المحاضرة يمكن تحديد رؤية الدكتور أركون لمفهوم العقل في القرآن، في ثلاثة أركان، هي:

الركن الأول: يرى أركون أن «التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبي للمقاطع القرآنية التي تحتوي على فعل عقل يعقل يكشف عن فعالية الإدراك، والتصور لدلالات متعالية يقوم بها وعي لا يتجزأ، هذه الدلالات متضمنة في العلامات ـ الرموز، يتمثل هذا الإدراك ـ الإحساس ـ في آن معاً بعملية الحجز أو الربط والتذكر (تفكر، تذكر) وفي فهم الخطاب (فقه)، وفي إحساس صميمي بالمعنى (شعر)، ثم هو يتمثل أخيراً في العلم الآني والكلي (علم)، الذي يولد الموافقة

والخضوع لكلام الله الخلاق. نلاحظ أن كل هذه الأفعال التي بين قوسين، قد استخدمت مرات عديدة كبدائل لكلمة عقل، ضمن عبارات ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة، من مثل: (ولكن أكثر الناس لا يتفكرون... لا يتذكرون... لا يفقهون... لا يشعرون)، أو كما في الجمل التالية: (ذلك شعب يتفكر... ويفهم... ويعلم...)، أو (لم لا تتفكرون... لا تتذكرون... هل أنتم على هدى... ولكنهم لا يشعرون... لا يعرفون... لا يفقهون...)»[٢٠].

الركن الثاني: إن هذه العبارات المذكورة في الآيات القرآنية، ذات التلوينات الواضحة حسب وصف أركون، لا تتطلب في نظره «استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية، ترد هذه العبارات أو الآيات دائماً بعد التذكير بنعم الله على البشر، وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي، إنها تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان استبطان الآيات، لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة وقوة. ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب وليس العقل، كما يتجلى ذلك واضحاً في آيات عديدة من القرآن من مثل: (الله يفتح القلب أو الصدر للإيمان) أو على العكس (يختم على قلبه)، يطبعه ويجعله قاسياً، (ران، قا)، ويعميه ويتركه لشهواته ونفاقه وكفره وكدره وعدم إحساسه ومعارضته»[٢١].

الركن الثالث: في هذا الركن يتحدد ما يخلص إليه أركون، وما يريد البناء عليه، حين قوله «هكذا ينبغي إذاً ألا نبني أوهاماً كثيرة على تواتر المفردات ذات التلوينات العقلية في القرآن»، وبتوضيح أكثر

لهذا الاستنتاج يقول في الهامش «أي ينبغي ألا نظن أن كثرة هذه المفردات تشكل دليلاً على وجود العقل بالمعنى الفلسفي الأرسطي، الذي لم يدخل الساحة الثقافية العربية والإسلامية إلا فيما بعد»[٢٢].

ولا شك أن هذه النظرية تثير جدلاً ونقاشاً في أركانها الثلاثة، ففي ركنها الأول حاول أركون تحليل الألفاظ التي تتصل بمفهوم العقل في القرآن بالعودة إلى معنى العقل في اللغة العربية والثقافة العربية إبان عصر نزول القرآن، استناداً على ما يسميه بالقراءة التزامنية للقرآن، كما يعرفها علماء الألسنيات اليوم، وهو يفاخر بهذه القراءة، التي يقصد بها «القراءة المطابقة زمنياً للنص المقروء، أي القراءة التي تحاول العودة إلى الوراء، إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته وتركيباته بمعانيها السائدة آنذاك، وليس بالمعنى السائد اليوم»[٢٣].

وعلى هذا الأساس يتحدد عند أركون مفهوم العقل في القرآن بمعنى الحجز والربط والتذكر، ثم التعرف على الشيء، والتعرف على الشيء في قاموسه يعني «التحقق من حقيقة موجودة سابقاً، لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل»[٢٤]، وبالتالي فإن ما يقصده القرآن بعبارة ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، لا يعني عنده مفهوم العقل كما نعرفه اليوم، وإنما هو مفهوم ينتمي إلى شبه الجزيرة العربية، أي إلى بيئته وزمنه.

وهذه ملاحظة شديدة الحساسية، ومتشربة بروح الاستشراق الغربي، لأنها تتعامل مع القرآن المنزل كما تتعامل مع أي كتاب وصلنا من ذلك العصر، والمتأثر بجميع الأطر والعوامل الثقافية والاجتماعية لتلك البيئة، وكأن هذه الملاحظة تريد القول أن القرآن ينتمي إلى البيئة الثقافية والاجتماعية التي جاء لمخاطبتها، ويتحدد بالزمان والمكان الذي نزل فيه، وهذا القول لا يقول به إلا المستشرقون أو المتأثرون بهم.

ورداً على هذه الملاحظة نقول: إن القرآن الكريم خاطب مجتمع الجزيرة العربية، وتكونت علاقته الأولى بهذا المجتمع، لأنه كان لابد أن يخاطب مجتمعاً محدداً، ويكوّن علاقة بهذا المجتمع، ولأن الله سبحانه أرسل رسله وأنبياءه إلى مجتمعاتهم أولاً، ولكي يتحدثوا بلسان قومهم، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[٢٥].

وهذا لا يعني على الإطلاق أن يتحدد خطاب القرآن بذلك المجتمع، وينحصر بذلك الزمان والمكان، وإلا لما كان يختلف عن أي كتاب بشري آخر.

ويتصل بهذا المعنى ما أشار إليه أحد المشاركين الذين ناقشوا أركون في محاضرته، واسمه بو يحيى حيث اعتبر أن الدعوة للعقل هي شيء أساسي في الإسلام وفي القرآن، ولكي لا يصدم هذا الدين الجديد الشعب الموجه إليه، فإنه كان لازماً ألا يفرض عليه أو يدخل إليه مفاهيم غريبة جداً عنه كمفهوم العجيب المدهش، والساحر الخلاب، لأنه حينئذ يكون ممكناً دعوتهم لقبول دين يتوجه إليهم بعقلية غير عقليتهم، وإذا ما تفحصنا نص القرآن وجدنا أن مكانة الغريب والعجيب المدهش ضعيفة فعلاً بالقياس إلى مكانة العقل والدعوة للتفحص والنظر، أي مراقبة كل ما يحيط بالإنسان الذي يتوجه إليه هذا الدين[٢٦].

نقد الركن الثاني

في الركن الثاني حاول أركون تصوير أن مفهوم العقل في القرآن يطابق معنى القلب، وهو عضو الإدراك في القرآن وليس العقل، والذي يوافق

بشكل عفوي حسب قوله على صحة ما كان قد رآه أو عرفه أو تعرف عليه، ولأن الأفعال التي استخدمها القرآن كبدائل لكلمة عقل جاءت في نظره بتلوينات عاطفية واضحة، لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي.

وهذا يعني أن العقل في القرآن حسب تصور أركون، هو عقل وجداني أو باطني أو أخلاقي، وليس عقلاً برهانياً أو استكشافياً أو منطقياً وفلسفياً، والذي هو العقل في نظره وليس ذلك العقل القلبي أو الأخلاقي.

وعند النظر في هذه الملاحظة ومناقشتها، يمكن تقسيم الآيات التي تحدثت عن العقل والقلب إلى ثلاثة أقسام، آيات تحدثت عن العقل، وآيات تحدثت عن القلب، وآيات تحدثت عن العقل والقلب معاً، مثل قوله تعالى ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾[٢٧].

والذي يفهم من هذا التقسيم أن هناك فصلاً من جهة، واتصالاً من جهة أخرى في العلاقة بين العقل والقلب في القرآن. هناك فصل بمعنى التمايز بين العقل والقلب من جهة الطبيعة والوظيفة والملكة، فالآيات التي تحدثت عن العقل كانت قاصدة العقل في معناه ومبناه، والآيات التي تحدثت عن القلب كانت قاصدة كذلك القلب في معناه ومبناه.

وهناك أيضاً اتصال بمعنى التقاء وظيفة العقل بوظيفة القلب، واللافت في الآية التي جمعت بين العقل والقلب، أنها ربطت جانب الفعل في القلب إلى العقل (فتكون لهم قلوب يعقلون بها)، وكأن الآية تدعو إلى عقلنة القلب، وربطت القلب بالعقل بخلاف ما ذهب إليه أركون بربط العقل بالقلب.

نقد الركن الثالث

في هذا الركن حاول أركون تصوير أن حديث القرآن عن أفعال العقل لا يشكل في نظره دليلاً على وجود العقل الذي نعرفه اليوم، ويرى أن العقلانية في المجال الإسلامي اتصلت بالنزعة الإنسانية، وجاءت نتيجة اتصالها بالتراث اليوناني القديم والأرسطي منه بشكل خاص.

وقد اعتبر المستشرق الفرنسي جان بول شارني أن أركون قام بتفريغ الحالة العقلانية في القرآن، أو انه وضعها بين قوسين، الرأي الذي استغربه أركون نفسه، وفي رأيه أنه إذا كانت هناك بذور للعقلانية كامنة أو في حالة كمون في القرآن، فإنها مشروطة بالانفتاح على ما يسميه بالعجيب المدهش، أي على الاندهاش والانبهار[٢٨].

ولا شك أن أركون بهذه الرؤية، قد أفرغ العقل والعقلانية من مضمونهما ومحتواهما في القرآن الكريم، وأغلق الطريق على إمكانية استلهام العقلانية من القرآن، وهو لا يعترف بأي فضل للقرآن في تشكيل النزعة العقلانية عند المسلمين.

وبخلاف هذا الرأي ما وجده المستشرق الفرنسي جاك بيرك، الذي أمضى أكثر من عشرين عاماً في ترجمة معاني القرآن، بقوله في حوار معه «لقد أقنعتني الدراسة المعمقة للقرآن بالمكانة الكبيرة التي يفسحها دينكم للعقل البشري»[٢٩].

والقرآن الكريم أراد أن يدل على العقل بحديثه الواسع عن أفعال العقل، التي هي أقوى وأوضح وأوثق مصداق عن العقل والطريق إليه، وعن إعماله والتبصر به.

■ ٥ ■

الجابري وخطاب العقل في القرآن

تحدث الدكتور محمد عابد الجابري عن خطاب العقل في القرآن، في كتابه (تكوين العقل العربي) الصادر سنة ١٩٨٤م، وتطرق إليه في موردين مختلفين من جهة السياق، مورد يتصل بتحديد معنى العقل، ومورد آخر يتصل بتحديد معنى المعقولية، وهذان الموردان، هما:

المورد الأول: في هذا المورد جاء الحديث عن العقل في سياق الكشف عن المفارقة والاختلاف بين مفهوم العقل في الثقافة اليونانية القديمة والثقافة الأوروبية الحديثة من جهة، ومفهوم العقل في الثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى.

وتحددت هذه المفارقة عنده في أن معنى العقل في الثقافتين اليونانية والأوروبية يرتبط بإدراك الأسباب، أي بالمعرفة. بينما في الثقافة العربية يرتبط معنى العقل بالسلوك والأخلاق، ويتصل بهذا المعنى حسب رأيه خطاب العقل في القرآن الحكيم، الذي يعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر، وبين الهداية والضلال.

ولهذا نجد حسب قول الجابري أن القرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل بالمعنى الأخلاقي، كما في قوله ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا

يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ [٣٠].

وهكذا الآيات التي تربط بين العقل والهداية والمسؤولية، مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [٣١]، إلى جانب آيات أخرى[٣٢].

المورد الثاني: في هذا المورد جاء الحديث عن العقل، في سياق الكشف عن كيف تتحدد المعقولية في البيان العربي والكلام الإسلامي؟

ويرى الجابري أن البيان العربي بوصفه الكلام العربي، إنما يجد بدايته الفعلية، وفي أعلى مراتبها وأكملها في القرآن الكتاب العربي المبين. وهذا يعني عنده أن المعقولية في البيان العربي إنما تتحدد أولاً وقبل كل شيء داخل الكلام القرآني، وبالضبط في جدلية المعقول واللامعقول في خطابه.

وفي نظر الجابري أن مدار جدلية المعقول واللامعقول في الخطاب القرآني، تتحدد في صورة الصراع بين التوحيد والشرك، فالقرآن حسب قوله يقدم «تاريخ البشرية بأجمعه على أنه تاريخ هذا الصراع، فمنذ آدم أبي الخليقة، إلى محمد خاتم النبيين والمرسلين، والأنبياء والرسل يخوضون صراعاً مريراً مع أقوامهم من أجل إقرار عقيدة التوحيد التي تتلخص في عدم الإشراك مع الله إلاهاً آخر. ومن هنا كان المعقول في القرآن يتحدد باللامعقول، ذلك لأنه لما كان الشرك أي القول بتعدد الآلهة، ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله العقل، - إذ ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾-، فإن نقيض الشرك أي التوحيد، هو وحده المقبول، ومن هنا يقدم القرآن كفاح الأنبياء والرسل على

أنه كفاح من أجل نشر خطاب العقل وترجيحه، بل وتسويده على خطاب اللاعقل، الخطاب المكرس للشرك»[٣٣].

ويتمم الجابري كلامه بالقول أن «الكون ونظامه، والقرآن وبيانه، هما العنوان الرئيسيان في الإطار المرجعي الذي يستند إليه العقل في القرآن في صراعه مع اللاعقل مع المشركين الذين يطلبون حضور ما وراء الطبيعة في الطبيعة، صادرين عن نفس المنطق الذي يؤسس عبادتهم للكواكب والأصنام، والذي يقوم على وضع وسائط بين الله والناس تمارس نوعاً من التأثير الإلهي»[٣٤].

ومن حيث الدلالة يضيف الجابري فإن نظام الكون وبيان القرآن متساويان «نظام الكون دليل وجود الله ودليل وحدانيته، وبيان القرآن دليل نبوة محمد ودليل صدق رسالته، وهما معاً في ارتباطهما وتكاملهما يؤسسان المعقول الديني العربي ضداً على اللامعقول العقلي الذي يعني على مستوى الخطاب القرآني الشرك بالله وإنكار النبوة»[٣٥].

وعند النظر في هذه النظرية، يمكن القول أنها في موردها الأول هناك جانب اتفاق، وهناك جانب اختلاف، جانب اتفاق في جهة تأكيد العلاقة بين العقل والأخلاق، وجانب اختلاف في جهة تصوير أن معنى العقل في القرآن إنما يتحدد في ذلك الجانب لا غير، والحال ليس كذلك. فمفهوم العقل في القرآن هو أكثر سعة وشمولاً من الأفق الضيق الذي أشار إليه الجابري، الأمر الذي تطلب منه مزيداً من النظر والتأمل والاستكشاف، وهذا ما كان ينقصه فعلاً، بخلاف المورد الثاني الذي شرح فيه علاقة العقلانية واللاعقلانية بالتوحيد والشرك في القرآن، وبذل فيه قدراً من الجهد يفوق ما بذله في الحديث عن المورد الأول.

■ ٦ ■
العقاد وخطاب العقل في القرآن

إذا كان أركون والجابري قد ضيقا أفق خطاب العقل والعقلانية في القرآن الكريم، فإن الأديب المصري عباس محمود العقاد قد وسع من أفق هذا الخطاب، بشكل يصلح أن يمثل موقفاً نقدياً لرؤية أولئك الذين ضيقوا أفق هذا الخطاب.

وتحدث العقاد عن هذا الخطاب في كتابه (التفكير فريضة إسلامية)، ورجع إليه أيضاً في كتابه (الإنسان في القرآن)، وحسب رأيه أن تكرار الإشارة إلى العقل في القرآن الكريم لا يأتي بمعنى واحد من معانيه التي يشرحها النفسانيون من أصحاب العلوم الحديثة، بل هي تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته، فلا ينحصر خطاب العقل في العقل الوازع، ولا في العقل المدرك، ولا في العقل الذي يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح، بل يعم الخطاب في الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصته أو وظيفته[٣٦].

ويقصد العقاد بالعقل الوازع، ملكة العقل التي يناط بها الوازع الأخلاقي، أو المنع عن المحظور والمنكر، ويقصد بالعقل المدرك،

ملكة الإدراك التي يناط بها الفهم والتصور.

وقد عدد العقاد الآيات التي خاطبت العقل بحسب هذه الأقسام، فمن الآيات التي خاطب العقل الوازع في نظره، تلك الآيات التي تبتدئ بالزجر وتنتهي إلى التذكير بالعقل، لأنه خير مرجع للهداية في ضمير الإنسان، ومن هذه الآيات التي أشار إليها، قوله تعالى ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٣٧)، وقوله تعالى ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ (٣٨) وقوله تعالى ﴿ يَٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِى ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٣٩).

ومن الآيات التي خاطبت العقل المدرك، تلك الآيات التي توجهت إلى أولي الألباب، لأن اللب في نظره هو معدن الإدراك والفهم في ذهن الإنسان، وهذا ما يدل عليه اسمه في اللغة العربية، ومن الآيات التي أشار إليها في هذا الشأن قوله تعالى ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (٤٠)، وقوله تعالى ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (٤١)، وقوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (٤٢).

ومن الآيات التي خاطبت العقل الذي يناط به التأمل والتفكر، تلك الآيات التي أشارت إلى الفكر والنظر والبصر والتدبر والاعتبار والذكر والعلم، وسائر الملكات الذهنية، ومن هذه الآيات قوله تعالى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٤٣)، وقوله تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا

تَتَفَكَّرُونَ ﴾[٤٤]، وقوله تعالى ﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴾[٤٥].

وبهذه الآيات يتبين عند العقاد، وهو يختم حديثه «أن العقل الذي يخاطبه الإسلام، هو العقل الذي يعصم الضمير، ويدرك الحقائق، ويميز بين الأمور، ويوازن بين الأضداد، ويتبصر ويتدبر ويحسن الأذكار والروية، وأنه هو العقل الذي يقابله الجمود والعنت والضلال، وليس بالعقل الذي قصاراه من الإدراك أنه يقابل الجنون. فإن الجنون يسقط التكليف في جميع الأديان والشرائع، وفي كل عرف وسنة، ولكن الجمود والعنت والضلال غير مسقطة للتكليف في الإسلام، وليس لأحد أن يعتذر بها كما يعتذر للمجنون بجنونه، فإنها لا تدفع الملامة، ولا تمنع المؤاخذة بالتقصير»[٤٦].

هذه بعض ملامح خطاب العقل والعقلانية في القرآن الكريم، وطبيعة المواقف والاتجاهات المتشكلة حول هذا الخطاب في ساحتي العرب والمسلمين.

الهوامش

(١) عباس محمود العقاد. التفكير فريضة إسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص٩.

(٢) فاطمة إسماعيل. القرآن والنظر العقلي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م، ص١٥.

(٣) محمد الطالبي. ليطمئن قلبي، تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٧م، ص١٢٥.

(٤) سورة البقرة. آية ١٧٠.

(٥) سورة البقرة. آية ١٧١.

(٦) عبدالحليم محمود. الإسلام والعقل، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٨م، ص١٥.

(٧) عبد الحليم محمود. المصدر نفسه، ص٢١.

(٨) محمد أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص٢١٣.

(٩) محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠م، ص١٠.

(١٠) محمد أركون. المصدر نفسه، ص٣١، هامش رقم٥.

(١١) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٣١.

(١٢) محمد علي الجوزو. مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ص١٧.

(١٣) فاطمة إسماعيل. القرآن والنظر العقلي، مصدر سابق، ص٦٣.

(١٤) فاطمة إسماعيل. المصدر نفسه، ص٧٩.

(١٥) سورة التوبة. آية ١٠٥.

(١٦) سورة آل عمران. آية ١٩٥.

(١٧) زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٣١٠.

(١٨) عبدالله العروي. مفهوم العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص٣٥٨.

(١٩) عبدالله العروي. المصدر نفسه، ص٣٦٤.

(٢٠) محمد أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٢١) محمد أركون. المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٢٢) محمد أركون. المصدر نفسه، ص١٩٤.

(٢٣) محمد أركون. المصدر نفسه، ص٢١٣.

(٢٤) محمد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص١٠.

(٢٥) سورة إبراهيم. آية ٤.

(٢٦) محمد أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢١٢.

(٢٧) سورة الحج. آية ٤٦.

(٢٨) محمد أركون. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٢٠-٢٢٢.

(٢٩) جاك بيرك. حوار مع صحيفة الأهرام المصرية، تاريخ ١٤ يوليو ١٩٩٥م.

(٣٠) سورة الأعراف. آية ١٧٩.

(٣١) سورة الأنفال. آية ٢٢.

(٣٢) محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٣١.

(٣٣) محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٣٤) محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ١٣٢.

(٣٥) محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٣٦) عباس محمود العقاد. التفكير فريضة إسلامية، مصدر سابق، ص٩.

(٣٧) سورة البقرة. آية ٤٤.

(٣٨) سورة المائدة. آية ٥٨.

(٣٩) سورة هود. آية ٥١.

(٤٠) سورة البقرة. آية ٢٦٩.

(٤١) سورة آل عمران. آية ٧.

(٤٢) سورة الزمر. آية ١٨.

(٤٣) سورة البقرة. آية ٢١٩.

(٤٤) ٤٤. سورة الأنعام. آية ٥٠.

(٤٥) سورة النحل. آية ١٣.

(٤٦) عباس محمود العقاد. التفكير فريضة إسلامية، ص٢٠.

٤

الطريق إلى الوعي
ودور العقل في الإطار

■ ١ ■

إقبال.. ونظرية ختم النبوة

حاول الدكتور محمد إقبال ربط فكرة ختم النبوة بتطور دور العقل في الإسلام، و أشار إلى هذه النظرية عند حديثه عن روح الثقافة الإسلامية في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وجاءت في سياق الكشف عن القيمة الثقافية لفكرة ختم النبوة، التي وصفها إقبال بالفكرة الإسلامية العظيمة.

وعند النظر في هذه النظرية، يمكن تحديدها في العناصر الآتية:

أولاً: توقف إقبال عند تعريف النبوة، ويرى أنها «ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيها جديدا، وتشكيلها في صورة مستحدثة، فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية ليطفوا ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على التقديم، وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة».

ثانياً: من تعريف النبوة انتقل إقبال إلى مفهوم الوحي وطرق استعماله في القرآن الكريم، فالحق عنده كما يقول «أن الطريقة التي استعمل بها القرآن لفظ الوحي تبين أنه يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرج

والتطور في الوجود. فالنبات الذي يزكو طليقا في الفضاء، والحيوان الذي ينشئ له تطوره عضوا جديدا ليمكنه من التكيف مع بيئة جديدة، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقا لحاجات مستقبل الوحي، أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه».

ثالثاً: من تحديد مفهوم الوحي، انتقل إقبال إلى ربط ظاهرة النبوة بمراحل تطور البشرية نفسيا واجتماعيا، إذ يرى إقبال أن «في طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسميه الوعي النبوي، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي، والاختيار الشخصي، وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل».

رابعاً: عند حديثه عن مراحل تطور البشرية، توقف إقبال عند مرحلة مولد العقل، إذ يرى أن «الوجود أخذ بمولد العقل، وظهور ملكة النقد والتمحيص تكبت الحياة، رعاية لمصلحتها، التكوين والنمو لأحوال المعرفة التي لا تعتمد على العقل، والتي فاضت القوى الروحانية خلالها في مرحلة مبكرة من مراحل تطور الإنسانية، والإنسان محكوم أساسياً بالعاطفة والغريزة. أما العقل الاستدلالي، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيدا لبيئته فأمر كسبي؛ فإذا حصلناه مرة وجب أن نثبت دعائمه ونشد من أزره، وذلك بكبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه».

خامساً: في إطار فكرة التطور، حاول إقبال النظر إلى النبوة في الإسلام من زاوية العلاقة ما بين العالم القديم والعالم الحديث، وفي نظره «أن العالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة، عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى نسبيا يكاد يحكمه

الإيحاء، ولكن يجب ألا ننسى أن قيام هذه المذاهب في العالم القديم، كان من عمل التفكير المجرد، وهو لا يعدو أن يكون تنسيقا لمعتقدات دينية غامضة، ولتقاليد اصطلح عليها الناس، دون أن يجعل لهم سلطانا على أوضاع الوجود المحسوس».

ومن هذه الزاوية، يبدو لإقبال أن نبي الإسلام «يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم اتجاهها الجديد، ومولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي».

سادساً: مع مولد الإسلام ومولد العقل الاستدلالي، يقترب إقبال من فكرة ختم النبوة، إذ يرى أن «النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وإن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو».

سابعاً: إن ختم النبوة، كشفت عنها وترتبت عليها في نظر إقبال، العديد من الصور، وحسب رأيه أن «إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة».

ثامناً: إن فكرة انتهاء النبوة، لا تعني في نظر إقبال توقف أو انقطاع الرياضة الصوفية، التي يرى أنها تمثل حقيقة من حقائق الحياة، وحسب قوله: إن فكرة انتهاء النبوة «ليس معناها أن الرياضة الصوفية

وهي لا تختلف من حيث الكيف عن النبوة، قد انقطع وجودها الآن بوصفها حقيقة من حقائق الحياة. والحق أن القرآن يعد الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة، فالذات الإلهية ترينا آياتها في أنفسنا وفي العالم الخارجي على حد سواء، ولهذا وجب على الإنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة العلم».

تاسعاً: إذا كانت فكرة ختم النبوة، قد ارتبطت في الإسلام بمولد العقل الاستدلالي، فإن هذا لا يعني في نظر إقبال إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا، وحسب قوله: إن فكرة انتهاء النبوة لا ينبغي أن «يفهم منها أنها تفرض أن مصير الحياة في نهاية، هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا. فمثل هذا ليس ممكنا ولا مرغوبا فيه، إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية، إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلا خارقا للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر. ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجية تحول دون نمو مثل هذا السلطان، وعمل هذه الفكرة هو أنها تفتح سبيلا جديدا للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان»[1].

هذه هي ركائز وأركان نظرية إقبال في ختم النبوة، بأقواله ونصوصه الواردة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وعلاقتها بتطور مفهوم العقل في الإسلام.

وقد أثارت هذه النظرية نقاشا جدليا ونقديا واسعا في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، إذ تعددت حولها وتباينت المواقف ووجهات النظر، بين من وجد فيها فرصة للدفاع عن العقل والعقلانية، وبين من وجد فيها إخلالا في توازن العلاقة ما بين الوحي والعقل.

والملاحظ أن النصيب الأكبر من هذا النقاش الجدلي والنقدي، حصل في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، إذ يتمتع إقبال هناك بحضور وتأثير فكري وأدبي يفوق ما هو عليه في المجال العربي، وساعد على ذلك أن إقبال اعتمد اللغة الفارسية في نظم العديد من قصائده الشعرية، القصائد التي لقت صدى وإعجابا عند الإيرانيين، الذين عرف عنهم تذوقهم للشعر، ومن هذه النافذة الأدبية ولج إقبال إلى ساحة الفكر والأدب هناك.

■ ٢ ■
شريعتي.. ونظرية ختم النبوة

أظهر الدكتور علي شريعتي في إيران، تأييدا واضحا لنظرية إقبال في ختم النبوة، ويعد إقبال من الشخصيات التي تأثر بها شريعتي، وكشف شريعتي عن علاقته وتأثره بإقبال في كتاب خصصه عنه بعنوان (نحن وإقبال)، وهناك من يرى أن شريعتي كان مولعا بإقبال، ويعتبره نموذجا رائعا في القرن العشرين[٢].

ومن هذه الجهة، يعد الدكتور شريعتي أحد أبرز المفكرين الذين عرفوا بإقبال فكره وأدبه وشخصه في المجال الفكري والأدبي الإيراني، وأحدث تموجا لأفكاره وأشعاره ومقولاته، ومنها نظرية ختم النبوة التي أسهم شريعتي في إثارة النقاش الجدلي والنقدي عنها في ساحة الإيرانيين.

لم يتوسع شريعتي كثيرا في الحديث عن هذه النظرية، ولم يفرد لها كتابا أو فصلا في كتاب، وإنما تطرق إليها مرات عدة في كتاباته ومحاضراته، وأشار إليها في كتابيه (معرفة الإسلام)، و(العودة إلى الذات)، وهذان الكتابان هما من أشهر مؤلفاته، وأكثرهما اهتماما عند الآخرين، إلى جانب كتاب (التشيع العلوي والتشيع الصفوي).

ولعل من السهولة حصر النصوص التي تشرح وجهة نظر شريعتي في

هـذا الشـأن، وسـوف تسـاعد هـذه النصـوص علـى تكـوين المعرفـة برؤيتـه، وبطريقتـه في التعـبير عـن هـذه الرؤيـة مـن الناحيـة البيانيـة واللسانية، وهذه النصوص تكاد تتحدد في نصين أساسيين هما:

النص الأول: يقـول شـريعتي «أن النبي عنـدما يصـف نفسـه بأنـه خـاتم الأنبياء، لا يريد القول بأن ما قاله يكفي البشرية إلى الأبد، بل مـراده من الخاتمية أن الإنسانية كانت إلى ذلك الحين محتاجة إلى هـدايتها من قبل ما وراء الطبيعة والتربية البشرية، أما الآن أي في القرن السـابع المـيلادي، وبعـد ازدهـار الحضـارة اليونانيـة والرومانيـة ومـن ثـم الإسلامية، وبعد نزول التوراة والإنجيل وعلى أثرهما القرآن. فقد تلقت البشرية ما يكفي من التعاليم الدينية، ولم تعد هناك ضرورة للمزيد من مـا وراء الطبيعـة، فالإنسـان قـادر مـن الآن فصـاعدا وبـدون الـوحي على سلوك طريقه في الحيـاة دون الحاجـة إلى نبي جديد، وهـذا معنـى الخاتميـة، أي أنـه لا رسـول بعـد اليـوم، انطلقـوا بالاعتمـاد علـى أنفسكم»[٣].

النص الثاني: يقول شريعتي »في الإسلام أفهم الخاتمية على أسـاس أن الرسالة التي تعهد الأنبياء بها بين أقوامهم حتى الآن، على المفكرين أن يواصلوها من الآن فصاعدا. لكن ليس هذا الصنف من المفكرين الـذي يملـك معلومـات في أحـد فـروع العلـوم، بـل هـذا الصـنف مـن المفكـرين الـذي يتمتـع بشـعور النبـوة، الشـعور الـذي دفـع المهـاجرين المنحطين الوثنيين المتفرقين في منطقـة بـين النهـرين، إلى طريـق وضـع أساس أعظم حضارة، وثقافة مادية ومعنوية قديمة، وهو الشعور الـذي نجى قوما أذلاء جبلوا على العبودية والخضوع لفرعون، والعبودية لأمـة غريبـة، وجعلـهم صـناعا جـديرين بالثقافـة العظيمـة الفياضـة في

فلسطين، وهو الشعور الذي نفخ روحا لطيفة، وهادئة، وإنسانية في مسارح القتل، والقسوة في المجتمع الروماني، وميادين المصارعين المخزية، وقصور قيصر السوداء المظلمة الظالمة محترفة الجريمة، وسمت بمواطن القسوة، والدم، والسلاح إلى مستوى العاطفة والإيمان، والروحانيات، وفي النهاية هو الشعور الذي جعل من بدو غلاظ ومغمورين، وبدائيين في صحراء ما بناة لأعظم حركة عالمية، وأعظم حضارة، وثقافة في التأريخ الإنساني.

هذا الشعور الإنساني الخاص، وما فوق العلمي هو محول الإنسان والمجتمع، وعلاوة على منبعه الميتافيزيقي، يمكن كوعي ذاتي خلاق، ومسؤول أن يواصل كذلك حياته وحركته، ودوره في خلق الإنسان وبناء المجتمع، والمقصود به المفكرون الذين يتعهدون بمثل هذه الرسالة الصعبة والخطيرة، وينبغي عليهم أن يمسكوا بزمام تأريخ الغد في أيديهم»[٤].

وما يريد الدكتور شريعتي قوله في هذا النص، أن في «عصر الوحي كان هناك الرسل، وبعد ختم الوحي بدأ عصر الفكر، أي عصر المفكرين»[٥].

وإذا كانت هناك نصوص أخرى، فعلى الأغلب أنها تدور في فلك هذين النصين، ولا تخرج عليهما أو تتجاوزها.

والنص الأول، هو الذي أثار نقاشا وجدلا، اختلافا واعتراضا عند البعض، أما النص الثاني فكان بعيدا عن ساحة الجدل والنقاش، ومن جهة أخرى فإن النص الأول أسبق زمنا وتاريخا من النص الثاني، وهما في الأصل نصين شفهيين، فالنص الأول جاء جوابا على سؤال أثناء الدروس والمحاضرات التي ألقاها شريعتي على طلبة كلية الأدب

بجامعة مشهد خلال العام الدراسي (١٩٦٦ -١٩٦٧م)، والنص الثاني ورد في محاضرة ألقاها شريعتي في حسينية الإرشاد بطهران التي افتتحت سنة ١٩٦٩م، وأغلقت سنة ١٩٧٣م.

وعندما أشار شريعتي إلى النص الأول ذكر بكلام إقبال، لكنه اعتبر أن هذا النص يمثل رأيا شخصيا له، وإنه مسؤول عنه، والمعترضون على هذا النص، وجدوا فيه دعوة لتحجيم دور الوحي، وإخلالا لدور الدين ومكانته في الحياة.

■ ٣ ■

البهشتي.. ونظرية ختم النبوة

ألقى الدكتور محمد البهشتي محاضرتين على طلبة مدرسة الحقانية في مدينة قم الإيرانية، تناولتا الحديث عن الدكتور شريعتي وموضوع الخاتمية، ونشرتا لاحقا في كتاب حمل عنوان: (الدكتور علي شريعتي باحث على طريق التكامل).

في هاتين المحاضرتين شرح الدكتور البهشتي أن الباعث عليهما، هو ما أثاره الشيخ مصباح اليزدي من اعتراضات على الدكتور شريعتي، إذ خصص الشيخ اليزدي حديثا وحوارا مع بعض طلبة مدرسة الحقانية لنقد كتابات شريعتي، وحدد ثلاثة انتقادات تتعلق بثلاثة موضوعات عقائدية، هي النبوة والإمامة والمعاد، وكان في مقدمة هذه الانتقادات قضية الخاتمية، وما يتصل بالوحي ودور الأنبياء.

وحسب شرح الدكتور البهشتي فإن الشيخ اليزدي اعتبر أن شريعتي ذهب في تلك القضايا الثلاث، إلى ما يخالف الأسس الثابتة والأكيدة للشرع الإسلامي، ودعا الطلبة الذين استمعوا إليه إلى المطالعة والتحقيق والبحث في هذه الموضوعات والقضايا، وطلب منهم إذا توصلوا إلى النتائج نفسها التي توصل إليها الشيخ اليزدي، شاطروه الموقف في إماطة اللثام عن الأفكار الباطلة لشريعتي، تفعيلا للواجب

الديني الملقى على عاتقهم، وأما إذا وجدوا أن موقف الشيخ اليزدي كان خطأ فعليهم أن يلفتوا نظره إلى هذا الأمر، كي يعزف عن متابعة البحث فيه.

وحين رجع إليه الطلبة أنفسهم الذين استمعوا من قبل لكلام الشيخ اليزدي، طالبين معرفة رأيه، خصص الدكتور البهشتي محاضرتين في هذا الشأن.

وعند النظر في هاتين المحاضرتين، يمكن تحديد رؤية الدكتور البهشتي وموقفه في ثلاثة أبعاد، هي:

البعد الأول: له علاقة بالطريقة والأسلوب في التعامل مع الأفكار والأشخاص، ومن هذه الجهة يرى الدكتور البهشتي ضرورة أن يكون الحوار والنقاش في أجواء هادئة، وبعيدا عن الضجيج، حتى يجري تبادل الرؤى بصورة منطقية وبناءة، خاصة في المؤسسات التي تتطلع إلى إدارة شؤونها بروح إسلامية، مع تأكيده على تعويد الذات بالحديث الهادئ والمنطقي، وأن يكون الإنسان مهتما بالحق، وحريصا في كلامه وسلوكه ومواقفه لئلا يتضرر الحق بسببه مع أن الحق لا يتضرر(٦).

البعد الثاني: له علاقة بطريقة تكوين المعرفة بفكرة ختم النبوة، ومن هذه الجهة تساءل الدكتور البهشتي: ما الشيء الذي اختتم في ختم النبوة؟

وتحددت إجابته على هذا السؤال، في نقاط أربع هي:

١ـ إن ختم النبوة تعني أن عملية تلقي النداء الإلهي للخلق وإبلاغه إياهم قد انتهت، ولم يعد هناك أحد يتلقى الوحي من الله تعالى، ويبلغه

للناس بعد نبي الإسلام.

٢ـ النبي نذير وبشير، والإنذار والتبشير القائمان بوجود النبي وفي مستواه، هما أمر قائم بذاته، لكن أصل الإنذار والتبشير ليس كذلك، فهما يقعان على عاتق الجميع وعلى كل واحد.

٣. النبي يتمتع بقوة جذب، فهو أسوة يخلق بإيمانه وعمله وتقواه نوعا من الجاذبية لا تنتهي بختم النبوة، وعلى كل مسلم وخاصة من يرى في نفسه ودوره منزلة من مراتب الهداية والقيادة أن يكون له شيء من الجاذبية التي تقرب الناس إلى الله تعالى.

٤. إن النبي جاء بشريعة جديدة وكتاب جديد، وهذا الدور قد انتهى بالتأكيد مع النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، إذ لا وجود لأي شخص بعد رسول الإسلام يأتي بشريعة جديدة وكتاب إلهي، وهذا هو الدور المختص بالخاتمية[٧].

البعد الثالث: له علاقة بطريقة فهم كلام الدكتور شريعتي، ومن هذه الجهة توقف الدكتور البهشتي أمام النص الأول السالف الذكر للدكتور شريعتي، وطرح تساؤلات حول ما هو مراد صاحب هذا النص؟

وتابع الدكتور البهشتي بقوله: إذا كان مراد المتكلم القول بأن القضايا التي كانت تحل في عهد النبي عن طريق الوحي لا بد من حلها اليوم عن طريق التفكير والتدبر، فهذا أمر مفهوم، ولا يستدعي وضع علامة الانحراف أمامه.

وإذا كان المراد منه القول بأن البشرية بلغت مرحلة لا تحتاج معها إلى ما جاء به الأنبياء، فهذا كفر وإلحاد وزيغ عن القرآن الكريم، وما يعترض

هذا الأمر، هو كيف نوفق بين هذا المراد وبين من يستند في كلامه وكتاباته ونشاطاته إلى الإسلام والقرآن الكريم وأقوال أئمة الدين.

وعن رأيه الشخصي، يرى الدكتور البهشتي أنه لم يفهم من النص المذكور معنى الارتداد والانحراف، وحتى من عبارة «العقل يحل محل الوحي»، فهل هو في الأمور كافة؟ أم أنه يحل محله في الأمور التي كان للوحي فيها قول الفصل سابقا؟ وهي الآن غير موجودة حتى يقول الوحي فيها رأيه؟.

وأما عن علاقة الخاتمية بالتكامل العقلي، فإن من المستحيل حسب قول البهشتي فهم معنى الخاتمية بمعزل عن التكامل العقلي، وهذا ما يقوله المعترضون أيضا، ويضيف البهشتي أليس الاستدلال الشائع يقول إن البشرية طوت من قبل مراحل من التكامل الثقافي والعقلي حتى بلغت مرحلة ظهر فيها النظام الأخير، ومعنى هذا أن التكامل العقلاني للبشرية له مدخلية في معنى الخاتمية[٨].

■ ٤ ■

الطباطبائي.. ونظرية ختم النبوة

نشر السيد محمد حسين الطباطبائي بحثا قصيرا حول ختم النبوة، كان واضحا عليه تركيزه على نقد كلام الدكتور شريعتي من دون أن يسميه، بل إن البحث جاء خصيصا لنقد كلامه ومتمحورا حوله، ومستندا عليه.

أو أنه جاء جوابا على سؤال تعلق بكلام الدكتور شريعتي، الذي أثار في وقته جدلا ونقاشا، وتحدد هذا السؤال في هل أن مآلات الخاتمية تعني بالتحديد الإعلان عن عصر العقل، بالشكل الذي يكون فيه العقل بديلا عن الوحي؟

وقبل أن يبدي السيد الطباطبائي رأيه حول هذا السؤال، توقف عند طبيعة الاستدلال الذي يتقوم به كلام الدكتور شريعتي، وحسب رأي السيد الطباطبائي فإن هذا الاستدلال يقوم على «أن الإنسان يخضع كسائر أنواع الوجود الأخرى إلى مسيرة التكامل، وخلال هذه المسيرة تكتسب المجتمعات البشرية بمرور الزمان وتبدل الأعصار أوضاعا وجودية خاصة تنتج بدورها شروطا جديدة تدعو إلى بروز احتياجات تربوية معينة.

وهكذا تتطلب كل مرحلة من مراحل التكامل الإنساني نمطاً حياتياً

يتسق مع شروط المرحلة واحتياجاتها، وبالتالي فإن كل مرحلة ستكون بحاجة إلى تكاليف وأحكام دينية جديدة تنسجم مع شروطها وتشبع حاجاتها.

ومعنى ذلك تحديدا أننا لا نستطيع أبدا أن نفترض وجود دين أو صيغة حياتية معنية يتسمان بالاستمرار والأبدية، وهذا ينسحب على الإسلام نفسه الذي لا يمكن أن يكون دائما أبديا»[٩].

ومن الواضح في نظر السيد الطباطبائي فإن هذه النتائج هي حصيلة طبيعية تترتب على المساق لختم النبوة، فمفهوم الخاتمية بالمعنى المشار إليه يفترض «أن الإنسان قبل البعثة يتسم بالضعف العقلي والإدراكي بحيث كان بحاجة في حياته إلى الهداية المستمدة مما وراء العقل - الغيب، الوحي، السماء، النبوة - بيد أنه مع النبوة الخاتمة - القرن الميلادي السابع - أصبح أمام تراكم حضاري ديني بلغ به درجة النضج العقلي من ناحية، وجعله مستغنيا عن الوحي والنبوة من ناحية الثانية.

فعلى الخط الحضاري شهد الإنسان حضارات اليونان والروم، وعاصر ولادة الحضارة الإسلامية. وعلى الخط الديني نزلت إلى البشر الكتب السماوية من توراة وانجيل وقرآن فتشبع الإنسان بهدي الوحي والتربية ما فوق البشرية، وبلغ مرتبة من الرشد العقلي يستغني بها عن النبوة والوحي، وهكذا أصبح بمقدور الإنسانية أن تواصل مسارها الحياتي بالاعتماد على ذاتها وقدراتها العقلية والإدراكية معلنة بذلك انتهاء عصر الوحي في مقابل بداية عصر العقل».

هذه الرؤية بمقدماتها ونتائجها لا يمكن التسليم بها في نظر السيد الطباطبائي، وهي في تصوره بحاجة إلى نقد ونقاش من الجهات التالية:

اولاً: كما أننا لا نستطيع أن نشك بأن الإنسان يتحرك على الصعيد الفردي والاجتماعي في إطار مسيرة التكامل، فإننا لا نستطيع أن نشك أيضا بأن هذا الإنسان محدود من الوجهة الواقعية، وأن مساره التكاملي لا يمكن أن يكون أمرا غير متناه من الوجهتين الكمية والكيفية، فالتكامل مهما بلغ من السعة والتفصيل لا يمكن أن نفترضه لا متناهيا، بل لا بد له أن يتوقف حين يبلغ مداه ونهايته.

وفي المحصلة الأخيرة لا بد أن نصل في المرحلة التي يبلغ فيها التكامل نهايته ومداه إلى منهج حياتي ثابت، ومنظومة مستقرة غير متغيرة تحكم حياة الإنسان.

ومن هنا نستنتج أن مسيرة التكامل الإنساني هي بنفسها دليل على ضرورة تحقق الدين الثابت الأبدي، وليست دليلا على نفي وجود مثل هذا الدين.

ثانياً: إن وضع حضارة اليونان والروم على صعيد واحد، مع معطيات تربية السماء للإنسان وإمداده بهداية ما وراء العقل، هو أمر يتنافى مع صريح القرآن الكريم، فتلكما الحضارتان

هما محصلة لأفكار وثنية، وعبوديات زائفة، وقوانين وضعية، بحيث وصفهما القرآن بالضلال، ونعت منهجهما بالهلاك.

وحتى ما كان من أعمال تلك الحضارتين يبدو بصورة الأعمال الصالحة، فقد عدها القرآن ضربا من ضروب الإحباط والباطل الذي لا أثر له سوى الضلال، والآيات الدالة على ذلك كثيرة.

ومن الواضح أن حضارة مثل هذه لا يمكن أن تدخل التراث الإنساني كدليل للهداية، أو تكون معطياتها معيارا يوصل الإنسان للسعادة.

ثالثاً: ثمة تناقض صريح في الرؤية المطروحة، فمن جهة ترى تلك الرؤية، أن العقل الإنساني شهد بدءا بالقرن الميلادي السابع - بداية البعثة النبوية لخاتم النبيين - نضجا بلغ به درجة الرشد والتكامل، بحيث أضحى الإنسان مستغنيا عن شريعة السماء وهداية الوحي، ثم نذعن من جهة ثانية بظهور البعثة ومجيء الشريعة الخاتمة، فإذا كان العقل الإنساني بلغ كماله ورشده، فما الحاجة إذا لانبثاق الدعوة الجديدة، وظهور الشريعة الخاتمة، هذه الشريعة التي يصفها القرآن الكريم بأنها أسمى الشرائع وأشملها، وأكثرها اكتمالا من الشرائع السماوية السابقة[١٠].

■ ٥ ■

المطهري.. ونظرية إقبال

توقف الشيخ مرتضى المطهري باهتمام عند نظرية إقبال في ختم النبوة، وشرحها وناقشها بطريقة نقدية في كتابه (الوحي والنبوة)، واعتبر الشيخ المطهري أن إقبال مع جميع النقاط الدقيقة التي انتفع بها كثيرا في الموضوعات الإسلامية التي عالجها وتطرق إليها في كتبه، إلا أنه قد أخطأ في تبرير فلسفة ختم النبوة وتفسيرها.

وبعد أن عدد الشيخ المطهري أركان هذه النظرية وأصولها، كما شرحها إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وجد أن من المؤسف حسب قوله أن تكون هذه الفلسفة مجروحة وغير صحيحة في كثير من أصولها، وتحددت ملاحظاته وانتقاداته في النقاط التالية:

أولاً: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، لم يكن عدم الحاجة إلى وحي جديد ونبي جديد فحسب، بل لا حاجة مطلقا لتوجيه الوحي، لأن توجيه العقل التجريبي قد حل محل توجيه الوحي. وإذا كانت هذه الفلسفة صحيحة فهي فلسفة ختم الدين لا ختم النبوة، وأن عمل الوحي الإسلامي يكون فقط إعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل والعلم. ولم يكن هذا الموضوع مخالفا لضرورة الإسلام فحسب، بل

هو مخالف لنظرية إقبال نفسه.

إن جميع مساعي إقبال تتركز في أن العلم والعقل واجبان للمجتمع البشري، ولكنهما غير كافيين، فالبشر يحتاج إلى الدين والإيمان الديني بقدر ما يحتاج إلى العلم.

هذه النظرية المشوبة بالخطأ في نظر المطهري حصلت بسبب الاستنتاج الخاطئ في اعتبار أن حاجة البشر إلى الوحي والأنبياء هي من نوع حاجة الطفل إلى معلم الصف، فالطفل يرقى كل سنة إلى صف أعلى، ويستبدل المعلم بمعلم آخر، فالبشر أيضا يتقدم إلى مرحلة عليا دورا فدورا وتتغير شريعته وقانونه، والطفل يصل إلى آخر صف ويأخذ شهادة التخرج، ومن ثم يبادر بنفسه إلى التحقيق مستقلا عن المعلم والأستاذ، والبشر أيضا يأخذ شهادة التخرج وعدم الحاجة إلى كسب العلم الكلاسيكي في دور الخاتمية بإعلان ختم النبوة، ويبادر بنفسه مستقلا إلى التحقيق بدراسة الطبيعة والتاريخ، وهذا معنى الاجتهاد، إذا فختم النبوة يعني وصول البشر إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي.

ويرى المطهري أن مثل هذا التفسير لختم النبوة خطأ دونما شك، وإن نتائج هذا النوع من التفسير حول ختم النبوة هي أشياء لا إقبال يقبلها، ولا الأشخاص الذين استنتجوا مثل هذه النتائج من كلام إقبال.

ثانياً: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، كان من الواجب أن ينتهي أيضا ذلك الشيء الذي يسميه إقبال التجربة الباطنية، مكاشفات أولياء الله، لأن الفرض على أن هذه الأمور من نوع الغريزة، وبمجرد ظهور العقل التجريبي فإن الغريزة التي هي توجيه من الخارج تخمد. والحال أن إقبال بنفسه يصرح بأن التجربة الباطنية باقية إلى الأبد، وفي رأي الإسلام أن التجربة الباطنية هي إحدى مصادر المعرفة

الثلاثة، ولإقبال نزعة عرفانية شديدة، ويعتقد كثيرا بالإلهامات المعنوية، ويرى أن إلهامات أولياء الله وكراماتهم ومكاشفاتهم لم تنته بانتهاء النبوة، ولكن حجيتها الماضية واعتبارها قد انتهيا.

كانت المعجزة والكرامة في الماضي عندما كان العقل التجريبي لما يولد بعد، سندا طبيعيا تماما، وموضوع قبول لا يقبل التشكيك، ولكن هذه الأمور لا حجية لها، ولا سند بالنسبة إلى الإنسان الناضج الواصل إلى الكمال العقلي إنسان دور الخاتمية، ويجب أن توضع موضع التجربة العقلية كأي حادثة أو ظاهرة أخرى، كان عصر ما قبل الخاتمية عصر المعجزة والكرامة، أي إن المعجزة والكرامة كانتا قد سيطرتا على العقل، ولكن عصر الخاتمية هو عصر العقل، ولا يأخذ العقل النظر إلى الكرامة دليلا على شيء، إلا أن يكشف صحة حقيقة مكشوفة عن طريق الإلهام واعتبارها وفقا لموازينه.

ويرى الشيخ المطهري أن هذا الجزء من كلام إقبال مجروح أيضا، سواء من ناحية دور ما قبل الخاتمية، أم دور ما بعد الخاتمية.

ثالثاً: يرى الشيخ المطهري أن اعتبار إقبال الوحي نوعا من الغريزة كان خطأ، وترتبت عليه أخطاء أخرى، فإقبال يرى أن الغريزة لها ميزة طبيعية لا اكتسابية ولا شعورية، وهي أقل مرتبة من الحس والعقل، وقد أودعها في الحيوانات قانون الخلقة في المراحل الأولى لحياة الحيوان الحشرات وما يقل عنها، وتضعف الغريزة وتخمد بنمو الهدايات العليا في المراتب الحس والعقل، لهذا فإن الإنسان الذي يعتبر أغنى الحيوانات من ناحية التفكير، أضعفها من ناحية الغريزة.

وهذا بخلاف الوحي الذي هو هداية خارجة عن نطاق الحس والعقل، بالإضافة إلى أنه اكتسابي إلى حد كبير، وأكثر من ذلك أنه في

أعلى درجة من الوعي، وجانب وعي الوحي أسمى من الحس والعقل بمراتب لا توصف، والفضاء الذي يكتشف عن طريق الوحي أوسع وأعمق من الفضاء الذي يتمكن العقل التجريبي من اكتشافه.

وفي نظر المطهري أن إقبال لو كان يدقق ويتعمق بصورة أكثر في آثار أولئك الذين يكن لهم الاحترام، لعلم أن الوحي ليس من نوع الغريزة، فهو روح وحياة أسمى من الروح والحياة العقلية.

رابعاً: يرى الشيخ المطهري أن إقبال واجه نفس الخطأ الذي واجهه عالم الغرب، ولكن الطريق الذي سلكه في فلسفة ختم النبوة يصل إلى هذه النتيجة. وقد عرف إقبال الوحي بأنه نوع من الغريزة، ويدعي أن واجب الغريزة ينتهي بعمل جهاز العقل والفكر، وتخمد الغريزة نفسها، هذا الكلام صحيح، إذا كان الجهاز التفكير يسلك نفس الطريق الذي كانت الغريزة تسلكه. ولكن إذا فرضنا أن للغريزة واجبا ولجهاز التفكير واجبا آخر، لا يبقى دليل لعطل الغريزة بعد عمل جهاز التفكير. إذا لنفرض أننا اعتبرنا الوحي نوعا من الغريزة، ونعتبر عمل هذه الغريزة عرض نوع من النظرة للعالم والفكرة التي لم تكن صنعية العقل والتفكير، فلا دليل لانتهاء عمل الغريزة بنمو العقل البرهاني والاستقرائي على حد تعبير العلامة إقبال نفسه[١١].

بعد هذه الملاحظات النقدية على نظرية إقبال في ختم النبوة، أبدى الشيخ المطهري انطباعا أو تقييما لشخصية إقبال، وحسب رأيه إن «العلامة إقبال بكل نبوغه وشخصيته وتحرقه الإسلامي، يبتلى أحيانا ببعض الأخطاء الفاحشة على أثر أن ثقافته ثقافة غربية، والثقافة الإسلامية هي ثقافته الثانوية، أي إن دراساته كلها كانت في الفروع الغربية، وله في الثقافة الإسلامية لا سيما الفقه والعرفان

وقليل من الفلسفة مطالعات فقط، وقد أشرنا في الجزء الخامس من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، إلى قصور فكرة إقبال في الموضوعات الفلسفية العويصة»[١٢].

■ ٦ ■
سروش.. ونظرية إقبال

جدد الدكتور عبد الكريم سروش النقاش الجدلي والنقدي حول نظرية إقبال في ساحة الفكر الديني في إيران، ووسع من دائرته، ورفع من وتيرته، وظهر في موقف المساند لإقبال، والناقد لرؤية الشيخ المطهري وموقفه من إقبال، وطريقة تحليله لنظرية ختم النبوة.

وشرح الدكتور سروش رؤيته لنظرية إقبال في كتابه (بسط التجربة النبوية)، وعند النظر في هذه الروية، يمكن تحديدها في ثلاث جهات، جهة تتصل بشرح نظرية إقبال، وجهة ثانية تتصل بنقد رؤية الشيخ المطهري، وجهة ثالثة تتصل برؤيته هو لنظرية إقبال.

عن الجهة الأولى التي تتصل بشرح نظرية إقبال، يرى الدكتور سروش أن إقبالا هو أول شخص بحث مسألة ختم النبوة على المستوى الفلسفي والتاريخي، وذكر نقاطا مهمة في هذا الباب، وكان صريحا جدا، ولم يستخدم أدوات الاحتياط إطلاقا.

وفي شرحه لهذه النظرية، يقول الدكتور سروش أن إقبالا يرى أن البشرية مرت بمرحلتين، المرحلة الأولى التي كانت واقعة تحت سيطرة الغرائز، والمرحلة الثانية عندما ازدادت قوة العقل وتغلبت على الغريزة، وحينئذ أصبحت البشرية تتحرك في خط الرشد وبقيادة العقل لا بقيادة

الغريزة، وهذا لا يعني أن الغرائز تعطلت تماما، بل إن مرحلة جديدة في حياة البشر قد بدأت من خلال سيطرة العقل الاستقرائي على حد تعبير إقبال، ولهذا السبب انتهت المرحلة التي اقتضت بعث الأنبياء في العصور السالفة، وقد وصلت البشرية إلى مرحلة لا تحتاج فيها إلى قيادة نبي، ولا هي قادرة على خلق نبي.

ومن خلال هذه الرؤية، فإن نبي الإسلام يقف برزخا بين مرحلتين في التاريخ البشري، فمن حيث المبدأ والمنبع فإن خطابه يرتبط بالعالم القديم، وأما من حيث المحتوى والمضمون فيرتبط بالعالم الجديد، إن منبع خطابه النبوي هو من جنس الوحي، والوحي بدوره كما يرى إقبال هو من جنس الغريزة ولكن مضمونه ومحتواه خطاب عقلاني، أي أنه يدفع بالإنسان والبشرية لسلوك خط العقلانية والاستفادة من العقل الاستقرائي، والتأمل في عالم الطبيعة والتاريخ في ما يمثلانه من مصدرين مستقلين للمعرفة البشرية.

فعند ظهور هذه التأملات والمفاهيم ووصول العقل إلى مرتبة الحجية انتهت حجية الغريزة أو الوحي في ما يمثله من مصدر معرفي للإنسان، وكما يقول إقبال: إن هذا المعنى يعد من كمال النبوة حيث أدرك النبي لزوم ختم نبوته، وأن عليه أن ينسخ نفسه، أي أنه أدرك هذه الحقيقة وهي أن التاريخ البشري لا يتحمل بعد الآن ظاهرة النبوة، وقد بدأت مرحلة العقلانية بالظهور، وينبغي للإنسان أن ينظر إلى مضامين الوحي والتجارب الدينية بل إلى جميع المعارف البشرية برؤية نقدية، ولذلك انتهت المرحلة التي كان الأنبياء والأولياء يستمدون ولايتهم على الناس من السماء.

لم يقنع إقبال بحدود هذا الرأي، بل تجاوزه إلى القول بأننا نحن

المسلمين نعتبر من أكثر الناس في العالم حرية على مستوى الدين لأننا نعتقد بختم النبوة، ولا نجلس بانتظار المصلح السماوي ليعود إلينا مرة أخرى، ويصحح أخطاءنا ومسيرتنا، ويأخذ بأيدينا كالأطفال في خط الصلاح والمسؤولية، ومن هنا نجد باب النقد مفتوحا أمامنا، وعين عقلانيتنا بصيرة فلا يوجد أي رأي أو فتوى أعلى وأقوى حجية من فتوى العقل. إن إلغاء الكهنوت وسلطنة المؤسسة الدينية شاهدة على هذا المعنى وملازم للقول بختم النبوة، لأن مرحلة الهداية المباشرة قد انتهت، والإنسان المعاصر يستطيع من خلال الاستفادة من التراث البشري أن يقود سفينته رغم تحديات الظروف الصعبة، ويوصلها إلى ساحل الأمان في حركة الواقع[١٣].

وعن الجهة الثانية التي تتصل بنقد رؤية الشيخ المطهري، يرى الدكتور سروش أن الشيخ المطهري لم يحالفه التوفيق في فهم رأي ونظرية إقبال، فكان نقده لهذه النظرية مجانبا للصواب.

وعند النظر في ملاحظات سروش على نقد المطهري لنظرية إقبال، يمكن تحديد هذه الملاحظات في النقاط التالية:

أولاً: يرى سروش أن المطهري قد تحول في موقفه تجاه إقبال، من موقف التمجيد والتقدير إلى موقف الطعن والتجريح، وحسب رأيه أن المطهري ألقى سنة ١٩٦٨م بعض المحاضرات في حسينية الإرشاد، نشرت لاحقا في السنة نفسها بكتاب حمل عنوان (محمد خاتم النبيين)، في هذه المحاضرات تحدث المطهري عن نظرية إقبال من موقع التمجيد والتقدير، ونقل مقاطع طويلة من نظرية إقبال وصفها بأنها كلام لطيف.

وظهر الشيخ المطهري في هذه المحاضرات، كما يقول الدكتور

سروش أن رأيه حول الخاتمية كان متأثرا فيه بوضوح بنظرية إقبال، وحتى في الموارد التي لا يأتي فيها على ذكر اسمه، حيث كانت نظرية إقبال مشهودة في كلمات المطهري.

ويضيف سروش وبعد عشر سنوات وتحديدا في سنة ١٩٧٨م، نشر المطهري كتابين هما (الحركات الإسلامية في القرن الأخير)، و(الوحي والنبوة)، في هذين الكاتبين تغير موقف المطهري من نظرية إقبال، إلى موقف الطعن والتجريح.

وحسب رأي سروش أن المطهري ظهر في هذين الكتابين باتهام إقبال بأنه يستوحي أفكاره من الغرب، ولا يفهم شيئا عن الفلسفة الإسلامية، وأن نظريته في ختم النبوة تنتهي إلى مقولة ختم الدين، واعتبار أن شخصيته أدنى مستوى من السيد جمال الدين الأفغاني، وتحولت عبارته عن نظرية إقبال من كلام لطيف، وصارت فلسفة مخدوشة[١٤].

ثانيا: يرى سروش أن المطهري اعتبر أن إقبال بنى رأيه في معنى ختم النبوة على وصول البشرية لمرتبة الاكتفاء الذاتي وعدم الحاجة إلى النبوة، وهذا يعني في نظر سروش أن المطهري فهم كلام إقبال من خلال نافذة الحاجة إلى الدين، ومحورية لزوم النبوة.

وعند التدقيق في كلمات إقبال يتبين لسروش أن إقبال لم يفكر في مسألة الحاجة إلى النبوة، ولم يكن بصدد إثبات أو نفي الحاجة إلى الوحي والدين، وأن نظريته لا تستدعي مثل هذه المعطيات.

وفي نظر سروش أن نظرية إقبال بغض النظر عن صحتها وعدم صحتها، كانت في مقام بيان أن الطبيعة والتاريخ بما أنهما غير

قادرين بعد الآن على إنتاج نبوات، فإن من الطبيعي أن تختم النبوة بنبي الإسلام.

وعلى هذا فإن تحليل إقبال لنظرية ختم النبوة يختلف عن تحليل المطهري، ويعتقد سروش أن تحليل إقبال «يقوم على أساس منهج كانت، وفي صدد الكشف عن شروط إمكان أو امتناع تجربة بشرية معينة، وهذا التحليل يختلف عن تحليل المطهري في نقده لإقبال وجوابه عن هذا السؤال: هل تحتاج البشرية إلى ظهور أنبياء آخرين بعد نبي الإسلام أم لا؟ ومن هنا نرى أن إقبالا، وخلافا للمطهري، لم يشر في كلماته إلى تحريف كتب الأنبياء السابقين، وعدم تحريف القرآن في عملية الاستدلال على هذا المعنى، لأنه يرى أن هذا المفهوم لا يدخل في صميم تحليل مسألة الخاتمية»[١٥].

ثالثاً: يرى سروش أن اتهام إقبال بأنه قد استوحى أفكاره الفلسفية من مصادر غربية، فهل المطهري بعيد عن هذا النقد وغير مشمول بهذه الشكوى؟ وهل فلسفته تمثل فكرا إسلاميا خالصا؟ وأن ما يسميه بالفلسفة الإسلامية لا يخرج عن إطار وروح الفلسفة اليونانية أي الغربية في جوهرها وعمقها؟

ويعتبر سروش أن المطهري كما كان مخطئا في فهم ومفاد نظرية إقبال عن الخاتمية، فكذلك هو مخطئ في نقده له، وحتى في حكمه على الفلسفة الإسلامية وما يعطيها من قيمة عالية، ولو أننا سألنا عرفاء الإسلام العظام كمولوي والعطار والغزالي لقالوا إن ضرر الفلسفة التي تسمى الفلسفة الإسلامية على الإسلام أكثر من نفعها.

في حين أن إقبالا في نظر سروش كان مطلعا على آراء الفلاسفة الغربيين وبالذات كانت وهيغل وبرغسون ونيتشه وغيرهم، وقد

استفاد من أفكارهم وآرائهم في حل بعض التعقيدات الفكرية، ومن جهة أخرى فإن إقبالا كان «يتحرك في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، من موقع تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة الفكر اليوناني والفلسفة اليونانية، وكان يشعر بمرارة من أن المسلمين كانوا يفهمون القرآن ولمدة قرون مديدة بأدوات الفكر والمنطق اليوناني»[١٦].

أما الجهة الثالثة التي تتصل برؤية سروش لنظرية لإقبال، فهو يرى أن إقبالا طرح نظريته في إطار الفكر البرغسوني نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون رغم أنه لم يذكر اسمه، إلا أن من الواضح عند سروش أن إقبالا كان متأثرا بما ذهب إليه برغسون الذي يرى أن قوة الحياة أو الغريزة تتحرك في خط النمو والرشد إلى أن تصل إلى مرتبة تتولد فيها العقول، ومع ولادة العقل لا تبقى هناك ضرورة لوجود قوة الغريزة، فالحياة تمتد وتتسع من خلال العقلانية، وبذلك تتولد مرحلة جديدة في حياة الإنسان والتاريخ، والخاتمية تتعلق بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ البشري[١٧].

والملاحظة الثانية عند سروش أن نظرية إقبال تتحدد في إطار وقوع الواقعة التي تعني الاعتقاد بالخاتمية كأصل ثابت مسلم به، ومن ثم يقرر أن البشرية قد وصلت إلى حالة تستوجب الخاتمية، وإلا فالنبوات مستمرة.

وهذا التحليل في نظر سروش غير قادر على استشراف المستقبل إطلاقا، بمعنى أنه لولا وجود الآيات والأحاديث النبوية في تقدير هذه الحقيقة، فلا أحد بإمكانه إصدار حكم قطعي بشأنها، والقول بأن البشرية وصلت في حركة الحياة الدينية والمعرفية إلى مرحلة لا حاجة بها إلى النبوة فلا مفر من ختم النبوة.

والخاتمية في نظر سروش تعني أن نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، وأن دينه آخر الأديان، وشخصيته آخر شخصية حقوقية نبوية، وعصره يمثل آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية، وبعده لا يمكن أن تتوافر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد، والأهم من ذلك أن كلامه يستمد رصيده وقوته من شخصية النبي نفسه، ... وبذلك نرى فتح باب الاجتهاد في الدين، وذلك من خلال الاستفادة من أدوات العقل والمنطق والاستدلال بالشواهد العينية والموضوعية من أجل عقلنة هذا الدين، ... وبهذا المعنى يكون باب الولاية والنبوة موصدا بعد النبي، فبعد رحلة النبي يتساوى جميع أفراد البشر في دائرة التكليف وتعيين الحكم، وتكون الأفضلية للتقوى والتعقل. فعندما يقول إقبال: إن مرحلة النبوة قد ختمت بظهور طلائع العقلانية، فليس مقصوده وجود تقاطع وتضاد بين العقل والنبوة، بل مقصوده هو انتهاء مرحلة الولاية الشخصية لشخص معين، فبعد ختم النبوة يصل الدور إلى العقل الجمعي بصفته الكلية ليكون حاكما ووليا ومورد اعتماد الناس[١٨].

■ ٧ ■

ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة من عرض النظريات والمناقشات، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، ومنها:

أولاً: إن هذا التنوع والتعدد في النظريات والأفكار، أظهر هذا الموضوع بمظهر الغنى والثراء، والموضوع الذي ينال هذا المستوى من العناية والاهتمام فإنه يحافظ على حيويته وتجدده، وعلى بقائه وديمومته، ويكون عصيا على الإهمال والنسيان.

وهذه لعلها أول محاولة على ما أظن تجمع وتألف ما بين هؤلاء الأشخاص ونظرياتهم وأفكارهم ومناقشاتهم، بحيث يمكن القول إن النظر لهذا الموضوع أصبح مغايرا ومختلفا عما كان عليه من قبل حين كان مجزأ ومفككا، أو ليس بهذا القدر من الجمع والتأليف.

ولم يعد مجزيا بعد الآن النظر لهذا الموضوع، دون الاحاطة والإطلاع على هذه النظريات والأفكار.

ثانياً: هناك قدر من الغموض والإبهام والتعقيد في طريقة صياغة نظرية إقبال، ولا أدري هل هذه الملاحظة هي أثر من آثار الترجمة التي تتسبب في أحيان كثيرة بهذا النوع من الإشكالات، أهم هي أثر من آثار إقبال نفسه الذي يتحدث بنزعتين، نزعة روحانية أو صوفية يطلق

عليها التجربة الباطنية، ونزعة عقلية وثيقة الصلة بالفلسفة الأوروبية.

وندرك هذا القدر من الغموض والإبهام والتعقيد في ما نراه من اضطراب في الآراء والمواقف والتحليلات عند الكتاب والباحثين وحتى عند بعض العلماء والمفكرين الذين توقفوا عند نظرية إقبال تحليلا وتأويلا، تفسيرا وتوصيفا، نقدا ومناقشة.

وندرك أيضا هذا القدر من الغموض والإبهام والتعقيد حين نجد مفكرا مثل الشيخ مرتضى المطهري الذي يقال عنه إنه في مرحلة فهم نظرية إقبال بطريقة، وفي مرحلة أخرى تغيرت هذه الطريقة من الفهم.

ومن ملامح الغموض والإبهام والتعقيد في كلام إقبال، حين يعرف النبوة بقوله: «إنها ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيها جديدا، وتشكيلها في صورة مستحدثة، فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم، وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة، وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصا بالإنسان بأي حال من الأحوال»[١٩].

أليس هذا الكلام الغامض والمبهم في تعريف النبوة، بحاجة إلى تفكيك في كلماته وعباراته، وبحاجة إلى تأويل وتفسير في معناه ومبناه؟

وهكذا حين يقول إقبال «أن نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها»[٢٠].

فماذا يقصد إقبال بالعالم القديم والعالم الحديث، وماذا يقصد من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، ومن العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، أظن أن هذا الكلام حير كل من توقف عنده، وتضاربت الآراء في تفسيره وتحليله وتأويله وبطريقة لا يمكن الجزم بها.

ثالثاً: لعلنا لا نختلف إذا قلنا إن وظيفة العقل في الإسلام من حيث السعة والأفق بعد ختم النبوة قد اختلفت أو تغيرت عما كانت عليه قبل ختم النبوة.

بمعنى أن ختم النبوة جاء لكي يعطي سعة وأفقا أكبر لدور العقل ووظيفته في الإسلام، وبعبارة أخرى أن ختم النبوة أعلن عن مرحلة جديدة لدور العقل ووظيفته في الإسلام.

لكن محل النزاع في نظرية إقبال، يدور حول هل أن ختم النبوة يعني إحلال العقل محل الوحي، وانتهاء عصر الوحي وبدء عصر العقل!

فهناك من حاول تغليب هذا المعنى، تأويلا لوظائف ومقاصد أيديولوجية يراد منها تضييق مساحة النص الديني ودور الدين في الحياة، وعلى خلفية أن عصر العقل إنما يبدأ بعد عصر الوحي والدين، وكونه أي العقل يمثل مرحلة أعلى من مرحلة الدين.

لكن هذا المعنى ليس له ظهور بين في نظرية وكلام إقبال، وإنما هو تأويل، وتأويل أيديولوجي تام.

فإذا كان ختم النبوة لا يعني عند إقبال إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا حسب قوله، فمن باب أولى عنده إنها لا تعني إحلال العقل محل الوحي.

وأستطيع أن أكون قاطعا وجازما في أن إقبالا لا يريد ولا يقترب أساسا من فكرة إحلال العقل محل الوحي، ولو أن إقبالا علم بهذا التأويل لنظريته لأعاد صياغتها بطريقة تقطع الطريق على تأول هذا المعنى، مع قناعتي أن هذه النظرية هي بحاجة إلى إعادة صياغة من إقبال نفسه لتكون أكثر وضوحا وتماسكا.

رابعاً: اعتبر الشيخ مرتضى المطهري في أولى انتقاداته على نظرية إقبال، أن إقبالا بقصد أو من دون قصد، أراد ختم النبوة فانتهى إلى ختم الدين، حين أحل توجيه العقل التجريبي محل توجيه الوحي.

هذه الملاحظة التي أشار إليه الشيخ المطهري في كتابه (الوحي والنبوة)، أعاد التذكير بها في كتابه (الحركات الإسلامية في القرن الأخير)، مستدلا بها على أن إقبالا لم يكن يمتلك معرفة عميقة بالثقافة الإسلامية، وأن مطالعاته في سائر العلوم والمعارف الإسلامية هي مطالعات سطحية.

ولعل الشيخ المطهري هو أول من أشار إلى هذه الملاحظة، وأظن أنه آخر من قال بها أيضا، لأن هذا الاستنتاج الذي توصل إليه المطهري هو في نظري استنتاج بعيد، بعيد عن المبنى، وبعيد عن المعنى، بعيد عن المبنى لأن الكلام اللفظي لإقبال لا يعطي المعنى الذي أشار إليه الشيخ المطهري، وبعيد عن المعنى لأن إقبال لم يكن بصدد إحلال توجيه العقل التجريبي محل الوحي، ولم يكن يريد القول إن عمل الوحي جاء لإعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل، وهذا ما يعرفه الشيخ المطهري قبل غيره.

وأظن أن الشيخ المطهري ما كان بحاجة إلى إثارة هذه الملاحظة التي تضع نظرية إقبال في دائرة الشك والالتباس، فهذه الملاحظة هي أشد

الملاحظات حساسية في التعاطي مع نظرية إقبال.

خامساً: لاحظ الباحثون الإيرانيون تغيرا في موقف الشيخ المطهري تجاه نظرية إقبال، إذ تحول من الموافقة والتأييد كما ظهر في كتابه (محمد خاتم النبيين)، إلى المخالفة والتفنيد كما ظهر في كتابه (الوحي والنبوة).

ولتفسير هذا التحول في موقف الشيخ المطهري، وقفت على رأيين، رأي يرجعه إلى عامل فكري له علاقة بتطور الموقف الفكري عند المطهري، ورأي آخر يرجعه إلى عامل ذاتي له علاقة بالخصومات الفكرية التي مرت على المطهري.

الرأي الأول أشار إليه الباحث الإيراني محمد جعفري، الذي يرى أن الشيخ المطهري تصور في أول الأمر أن إقبالا كان بصدد بيان فلسفة ختم النبوة التبليغية لذلك أيده وأثنى عليه، وذلك بناء على أن المطهري كان يقسم النبوة إلى تشريعية وتبليغية، ويعتقد أن الإنسان بعد الدين الخاتم بلغ سن الرشد فكريا واجتماعيا، وتولى بنفسه مهمة الدعوة إلى الدين وإقامته.

ويضيف جعفري لكن المطهري بعد عشر سنوات، وأثناء تأليفه كتاب (الوحي والنبوة)، لاحظ أن إقبالا لا يفرق بين النبوة التبليغية والنبوة التشريعية، واعتبر أن تحليله يشمل كلتا الحالتين لذلك خالفه وبادر إلى نقد نظريته[٢١].

والرأي الثاني أشار إليه الدكتور عبد الكريم سروش، الذي يرى أن تغير موقف الشيخ المطهري له علاقة بالصراع الذي حصل بينه وبين الدكتور علي شريعتي، وما تولد عنه من سوء ظن شديد بالمثقفين

المتدينين من غير رجال الدين، أدى في نظر سروش إلى تعميق واتساع الهوة ما بين هاتين الشريحتين، كما أدى أيضا إلى ظهور جماعة المنهائيون التي ترى عدم الحاجة إلى رجال الدين في عملية التدين، وظهور جماعة الفرقان التي دعت إلى التخلص من سيطرة رجال الدين، وراح ضحيتها الشيخ المطهري نفسه[٢٢].

وأساس هذه الملاحظة، أن إقبالا كانت له منزلة مؤثرة في الحياة الثقافية في إيران خلال فترة ستينات وسبعينات القرن العشرين، وكانت أفكاره ونظرياته تؤول بطرق مختلفة، وتوظف أحيانا في النزاعات الفكرية التي جرت بين الأشخاص والتيارات والجماعات المتنازعة فكريا واجتماعيا.

مع ذلك فإني أشك أن يكون المطهري قد غير رأيه تجاه إقبال ونظريته بسبب خلافه ونزاعه مع شريعتي كما ظن سروش، وأرى أن ما حصل عند المطهري كان طبيعيا، ويحصل عادة مع مرور الوقت عند كل إنسان، وأظن أن هذا ما حصل عند المطهري بعد مرور عشر سنوات.

سادساً: أضاف الدكتور عبدالكريم سروش التباسا لنظرية إقبال، حين وضع هذه النظرية في إطار نظرية برغسون من جهة، ونظرية نهاية التاريخ من جهة أخرى، إذ افتتح سروش شرحه لنظرية إقبال بربط هذه النظرية بالفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، واختتم شرحه لهذه النظرية بربطها بنظرية نهاية التاريخ.

فقد اعتبر سروش أن إقبالا طرح نظريته في إطار الفكر البرغسوني، ورغم أنه لم يذكر اسم برغسون إلا أن من الواضح عند سروش أن كلامه كان متأثرا بما ذهب إليه برغسون، واختتم شرحه لهذه النظرية بالقول «والجدير بالذكر أن إقبالا يرى في نظرية الخاتمية

مفهوما شبيها بنظرية نهاية التاريخ، فمدلول قضية لا نبي بعدي، هو لا قوم بعدنا، فبعد أمة الإسلام لا تأتي أمة تعيش الانسجام الديني في حركة المجتمع البشري، وكما أن نبينا خاتم الرسل فنحن أيضا خاتم الأقوام والملل»[٢٣].

ولو اطلع إقبال نفسه على هذا التحليل، لكان أول المعترضين عليه، فما قيمة هذه النظرية من الوجهة الإسلامية إذا كانت تبدأ من برغسون وتنتهي بفوكوياما صاحب مقولة نهاية التاريخ، وهي النظرية التي أراد منها إقبال الكشف عن قيمتها الثقافية بوصفها إحدى الفكر الإسلامية العظيمة.

وبهذا يكون سروش قد أضاف التباسا لنظرية إقبال، التي ما كانت تنقصها الالتباسات، بدل أن يقدم شرحا وتوضيحا.

سابعا: اعتبر الدكتور سروش أن كلام الشيخ المطهري عن إقبال في كتابه (الحركات الإسلامية في القرن الأخير)، جاء مشحونا بالتوتر والغضب والألفاظ الخشنة[٢٤].

وحين رجعت إلى كتاب الشيخ المطهري، وجدت صورة مغايرة تماما عن الصورة التي أشار إليه الدكتور سروش، ففي هذا الكتاب تحدث المطهري وباهتمام كبير عن الخصائص الايجابية لإقبال وعدد ستا منها، ثم امتدح موقفه من التشيع، واعتبر أنه نظم أشعارا ثورية وحكيمة باللغة الفارسية في مدح أهل البيت، لا يمكن أن نرى لها نظيرا بين كل شعراء الفرس من أهل الشيعة، ثم تحدث عن فلسفته واعتبر أنه صاحب فلسفة يسميها فلسفة الذاتية.

وبعد كل هذا الحديث الايجابي والخصائص الايجابية، أشار

المطهري إلى نقاط الضعف عند إقبال، وحددها في نقطتين لا غير، الأولى أن معرفته بالثقافة الإسلامية لم تكن معرفة عميقة مع أنه يعتبر فيلسوفا إسلاميا بالمفهوم الغربي.

والثانية أن إقبالا لم يسافر إلى الدول الإسلامية، ولم يطلع عن قرب على أوضاع التيارات والحركات والنهضات الإسلامية، ولهذا السبب فإن تقييمه لبعض الشخصيات والحركات في العالم الإسلامي كانت خاطئة خطأ فاحشا[٢٥].

وإذا كان هناك من يختلف مع الشيخ المطهري بشأن الملاحظة الأولى على إقبال، فإن من الصعب الاختلاف معه بشأن الملاحظة الثانية، حيث امتدح الحركة البهائية في إيران، وحركة أتاتورك في تركيا.

الأمر الذي يعني أن سروش لم يكن موضوعيا في تصويره لموقف المطهري من إقبال في كتابه (الحركات الإسلامية في القرن الأخير).

ثامناً: إذا كان كلام المطهري عن إقبال في نظر سروش كان مشحونا بالتوتر والغضب والألفاظ الخشنة، فإن كلامه هو أيضا عن المطهري كان مشحونا بالتوتر والغضب والألفاظ الخشنة.

فحين دافع سروش عن إقبال أمام كلام المطهري، من جهة أنه قد استوحى أفكاره الفلسفية من مصادر غربية، التفت سروش إلى المطهري وتساءل بقوله: وهل هو بعيد عن هذا النقد وغير مشمول بهذه الشكوى؟ وهل فلسفته تمثل فكرا إسلاميا خالصا؟ وهل ما يسميه بالفلسفة الإسلامية لا يخرج عن إطار وروح الفلسفة اليونانية أي الغربية في جوهرها وعمقها؟

ويضيف سروش أن المطهري كما كان مخطئا في فهم عمق ومفاد

نظرية إقبال عن الخاتمية، فكذلك هو مخطئ في نقده له. وكذلك الحال في حكمه على الفلسفة الإسلامية فيما يعتبر لها من قيمة عالية، والحقيقة أنه لو سألنا عرفاء الإسلام العظام كمولوي والعطار والغزالي لقالوا إن ضرر الفلسفة التي تسمى الفلسفة الإسلامية على الإسلام أكثر من نفعها.

ولم يكتف سروش بهذا القدر فقد فتح هامشا في ذيل الكتاب متمما كلامه المشحون بالتوتر والغضب، ونص كلامه: «إن كلام الشيخ المطهري وموقفه السلبي من الفلسفة الغربية ليس له مبرر على الإطلاق، والحق أن المطهري لو حاز درجة (١٠٠) في الفلسفة الإسلامية، فإن درجته في الفلسفة الغربية لا تكاد تصل إلى (١٠) في أحسن الأحوال، إن شرحه لفلسفة السبزواري المنظومة الذي يعد من أفضل ما كتبه المطهري في الفلسفة، يبين بوضوح مقدار إطلاعه على الفلسفة الجديدة، وخصوصا فلسفة الآناليتيك. وعلى سبيل المثال لو ألقينا نظرة على بحثه في موضوع الاستقراء وسطحية هذا البحث في الفلسفة الإسلامية إلى جانب التعقيد الشديد، والعمق والغموض في الفلسفة الجديدة لأدركن مدى البون الشاسع بينهما، والأغرب من ذلك مساهمة ومشاركة أساتذة الفلسفة في بلداننا في هذه البحوث الفلسفية التي تثير البكاء بل الضحك»[٢٦].

أليس هذا الكلام جاء مشحونا بالتوتر والغضب والألفاظ الخشنة وحتى غير اللائقة!

هذه مناقشات فكرية ونقدية متعددة ومتباينة، ووجهات نظر حول نظرية إقبال في ختم النبوة وعلاقتها بدور العقل في الإسلام.

الهوامش

(١) محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص١٤٣ - ١٤٥.

(٢) فيروز راد وأمير رضائي. تطوير الثقافة دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، ترجمة: أحمد الموسوي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٦٩.

(٣) علي شريعتي. معرفة الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٤م، ص١٣٢.

(٤) علي شريعتي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتاء، طهران: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص١٩١.

(٥) علي شريعتي. المصدر نفسه، ص١٩٥.

(٦) محمد الحسين البهشتي. الدكتور علي شريعتي باحث على طريق التكامل، ترجمة: لجنة الهدى، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص٣٢.

(٧) محمد البهشتي. المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٩.

(٨) محمد البهشتي. المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٦.

(٩) محمد حسين الطباطبائي. مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ترجمة: جواد علي كسار، قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨هـ، ص٣٤٢.

(١٠) محمد حسين الطباطبائي. المصدر نفسه، ص٣٤٣ - ٣٤٤.

(١١) مرتضى المطهري. تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، محمد وعلي النبي والإمام، كتاب: الوحي والنبوة، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص١٧٦ - ١٨١.

(١٢) مرتضى المطهري. المصدر نفسه، ص١٨٢.

(١٣) عبدالكريم سروش. بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م، ص٢٥٥ – ٢٥٨.

(١٤) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص٢٦٢.

(١٥) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص٢٦٧.

(١٦) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(١٧) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص٢٥٥.

(١٨) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٩) محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٣.

(٢٠) محمد إقبال. المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢١) محمد جعفري. العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة: حيدر نجف، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص١٦٣.

(٢٢) عبدالكريم سروش. بسط التجربة النبوية، مصدر سابق، ص ٢٦٢.

(٢٣) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢٤) عبدالكريم سروش. المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢٥) مرتضى المطهري. تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، الثورة والدولة، كتاب: الحركات الإسلامية في القرن الأخير، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢٦) عبدالكريم سروش. بسط التجربة النبوية، ص ٢٦٩.

٥

■ ١ ■

أصول الفقه.. والمقولات العقلية

في أصول الفقه عند المسلمين الإمامية، وردت وتواترت العديد من المقولات التي تلفت الانتباه بشدة إلى فكرة العقل والعقلانية، ولم تكن هذه المقولات مجرد مقولات عادية أو عابرة أو هامشية، كما لم تكن مجرد مقولات بسيطة أو ضعيفة أو باهتة من جهة المعنى والمحتوى والمضمون، بل كانت مقولات تتصف بدرجة عالية من الأهمية والفاعلية والتأثير، رجع إليها، وتوقف عندها، ونظر فيها، كل الذين درسوا وبحثوا وكتبوا في هذا الفن، من علماء الأصول، ومن الباحثين والمشتغلين بهذا الحقل.

من هذه المقولات التي نقصدها، مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائية، ومقولة المستقلات العقلية والمستقلات غير العقلية، ومقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، ومقولة أن الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، إلى اعتبار أن العقل دليل رابع إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع.

والملاحظ أن هذه المقولات، قد جرى صياغتها بطريقة تلفت الانتباه إلى تراكيبها اللغوية واللسانية، وبشكل يكسبها مزيدا من العناية والاهتمام، وجاءت متناغمة مع طريقة صياغة أصول الفقه، الصياغة

التي اتصفت بدرجة عالية من الدقة والضبط والإحكام، وعدت هذه واحدة من أبرز سمات هذا الفن، الذي حافظ على تخصصه وتماسكه، وبقي بعيدا عن الخوض فيه كتابة وتصنيفا من خارج أهل الاختصاص، ولم يعرف الهرج والمرج، أو التطفل والعبث.

لهذا فإن مقولات هذا الفن، تتسم عادة بالتماسك والإحكام، ومنها تلك المقولات التي أشرنا إليها، كما اتسمت هذه المقولات أيضا، بالتراكم والثراء في حقلها الدلالي، وظلت تستقطب النظر والنقاش باستمرار، وما زالت تحافظ على هذه الدينامية، وستظل تحافظ عليها بحكم طبيعتها ونوعيتها.

وأهمية هذه المقولات وقيمتها، ومصدر حيويتها وفعاليتها، يكمن في أنها جاءت متصلة بجميع أبواب وأقسام أصول الفقه، من مباحث الألفاظ في أول أقسام هذا الحقل، إلى مباحث التعادل والتراجيح في آخره، مرورا بالمباحث العقلية، ومباحث الحجة، ومباحث الأصول العملية، وذلك حسب التقسيم الحديث الذي اعتمده الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه الشهير (أصول الفقه).

وفي كل هذه الأبواب والأقسام، كانت المقولات العقلية حاضرة ومؤثرة بحسب القضايا والموضوعات، ومحفزة على النظر والنقاش، ومنبهة إلى العقل دليلاً تارة، وقاعدة تارة أخرى، وكاشفة عن المدى الواسع لخطاب العقل في أصول الفقه، الخطاب الذي يكاد يشكل البنية الأساسية لهذا الفن.

فالوسائل الرئيسية التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها، مردها في نظر السيد محمد باقر الصدر إلى وسيلتين رئيسيتين هما: البيان الشرعي الكتاب والسنة، والإدراك العقلي، فلا تكتسب أي قضية

طابع العنصر المشترك في عملية الاستنباط، ولا يجوز إسهامها في العملية إلا إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيستين[1].

وحين أراد الشيخ مرتضى المطهري، تقسيم مسائل علم الأصول بشكل عام، فقد قسمها إلى قسمين: قسم الأصول الاستنباطية وقسم الأصول العملية، والأصول الاستنباطية عنده على قسمين: القسم النقلي ويشمل كل المباحث المرتبطة بالكتاب والسنة والإجماع، والقسم العقلي المرتبط حسب قوله صرفا بالعقل[2].

وأوسع من ذلك ما أشار إليه الدكتور عبدالهادي الفضلي، عند بحثه عن مصدر أصول الفقه، إذ توصل إلى أن مصدر أصول الفقه هو العقل، ويراد به هنا سيرة العقلاء، وإلى هذه السيرة حسب قول الدكتور الفضلي ترجع كل المدركات العقلية التي يذكرها الأصوليون في أبواب الأصول، وإن ما ورد في نصوص شرعية آيات أو روايات، في قضايا الأصول، هي إقرار وإمضاء للسيرة العقلائية[3].

والجدير بالإشارة إن هذه المقولات المذكورة، إنما وردت وعرفت وتواترت في كتب ودراسات علماء الأصول الإمامية، وغابت ولم ترد وتعرف في كتب ودراسات علماء الأصول السنة، ومتى ما وردت عندهم فالحديث عنها لا يكون إلا طارئاً ومتفرعاً عادة، أو بقصد محاججتها والتشكيك فيها غالباً، ومن هنا جاء التركيز في هذا الموضوع على المدرسة الإسلامية الإمامية.

■ ٢ ■
العقل دليلا

تطور الفكر العلمي الأصولي عند علماء الإمامية إلى مرحلة، جرى فيها اعتبار العقل دليلا رابعا إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع، وهي المصادر التي باتت تعرف عند الأصوليين بمصادر الأدلة، أو مباحث الحجة، أو أدلة الأحكام، أو الأدلة الأربعة.

وتمثل هذه المصادر الأربعة لب علم الأصول وجوهره، وتتفرع عنها، وتتصل بها، جميع المسائل والقضايا الأصولية الأخرى، في كل أقسام وأبواب أصول الفقه.

ويعد هذا التطور الأهم في تاريخ تطور الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية، ولم يكن تطورا عاديا بكل المقاييس، ولم يكن سهلا على الإطلاق، ولا ينبغي المرور عليه من دون الالتفات إليه، والتوقف عنده مليا، والتمعن فيه عميقا، والتبصر في أبعاده وخلفياته ونتائجه، وذلك لأنه يكشف عن موقف في غاية الأهمية تجاه العقل، لأول مرة يحصل بهذا النمط في تاريخ الثقافة الإسلامية.

ولشدة أهمية هذا التطور، فقد أصبح فيما بعد يلفت انتباه الناظرين له من خارج المدرسة الإمامية لتفردها بهذا الموقف، ولكونه يتصل بالعقل تحديداً، العقل الذي طالما كان ساحة لمعارك فكرية عنيفة

بين المدارس الكلامية في تاريخ تطور الثقافة الإسلامية.

ومن الذين لفتهم هذا الانتباه، الكاتب الفلسطيني الدكتور رشدي عليان، الذي كان يعمل في العراق، وحينما اتيحت له فرصة الإطلاع على عيون كتب الإمامية في أصول الفقه، فإن ما لفت انتباهه بقوة وعنف حسب قوله، هو جعلهم العقل أحد مدارك الأحكام الشرعية في مقابل الكتاب والسنة والإجماع، ووجد في هذه المسألة موضوعاً يستحق البحث، فوقع اختياره عليه ليكون موضوعاً لرسالته في الدكتوراه، ولم يكن بحاجة حسب قوله، لأن يجهد نفسه في البحث عن موضوع آخر، بعد أن وجد ضالته في هذا الموضوع[٤].

ومضى الدكتور عليان في طريقه، وأنجز هذه الرسالة سنة ١٩٧٠م، وناقشها في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة سنة ١٩٧١م، وكانت بعنوان (دليل العقل عند الشيعة الإمامية.. بحث موضوعي للدليل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية مقارن بآراء المذاهب الإسلامية)، ونال عليها من لجنة التحكيم بعد المناقشة، مرتبة الشرف الأولى، وفي سنة ١٩٧٣م صدرت في كتاب في بغداد، قدم له السيد محمد تقي الحكيم.

وتعد هذه الرسالة أوسع محاولة أكاديمية في دراسة دليل العقل عند الشيعة الإمامية، وقد بذل فيها الباحث جهداً واضحاً، مع علمه سلفاً أن الموضوع شاق، وبحاجة إلى جهد جهيد، وأشفق عليه حسب قوله معظم الذين رجع إليهم في مناقشة الموضوع من الفريقين، فعلماء الإمامية الذين قصدهم في مدينة النجف العراقية، أشفقوا عليه لأن الموضوع من القوة والمتانة إذ يصعب على من هو خارج مدرسة الإمامية الإلمام بكل جوانبه، والاحاطة بجميع أبعاده، وأشفق عليه علماء

الأزهر في القاهرة، الذين كان في تقديرهم أن الفكرة جميلة جداً، لكن هناك الكثير والكثير جداً من العقبات والصعاب ما يمكن أن يحول دون إخراجها إلى حيز وجود، فزاده هذا الإشفاق من الطرفين عزماً على المضي، وحسب عبارته «فزادني ذلك إصراراً على ركوب متن الخطر»[٥].

وفي النهاية، أنجز الدكتور عليان عملاً يستحق التنويه والتقدير، وبات يمثل مصدراً مهماً في مجاله، وما زال يحتفظ بهذه السمة إلى اليوم، نتيجة ندرة الكتابات في هذا الشأن.

وأما لجنة التحكيم فقد اعتبرت أن موضوع الرسالة خطير للغاية، وأنه لم يكتب عنه أحد من المحدثين المعاصرين، كتابة مستقلة أو جيدة أو جامعة[٦].

وهذه اللجنة كانت مكونة من ثلاثة أشخاص، هم: الدكتور أحمد فهمي أبو سنة مشرفاً، والدكتور محمد علي السايس مناقشاً، والدكتور عبد الغني عبد الخالق مناقشاً أيضاً.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح، كيف حصل هذا التطور عند علماء الإمامية، بالشكل الذي أوصلهم إلى جعل العقل دليلاً رابعاً، وليكون بهذه المرتبة المتقدمة في مجال الاستنباط والبحث الأصولي، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع؟

عند النظر في هذا السؤال الجوهري، يمكن التوصل إلى ثلاثة أقوال متفرقة، تقترب بصورة من الصور من الإجابة عنه، وهذه الأقوال الثلاثة هي:

القول الأول: أشار إلى هذا القول الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه

(أصول الفقه)، فحين تساءل هل للعقل موضع من الأحكام الشرعية، وهل المكلف مأخوذ بما يقضي به العقل بجوار ما يقضي الشرع؟

أجاب الشيخ أبو زهرة بالقول: «لقد قال الشيعة من علماء المسلمين، أن العقل مصدر فقهي فيما لم يرد به كتاب أو سنة، على أنهم يعرفون السنة بمعنى أوسع، ولكن اعتباره مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي عند الإمامية على أساس من الشرع، فبإذن منه جعل لهم الحق في الأخذ بما يشير إليه العقل»[٧].

وفي نظر الشيخ أبو زهرة أن الحق في الخلاف بين الشيعة وجمهور المسلمين، في اعتبار العقل دليلاً حيث لا نص، وعدم اعتباره دليلاً، أساسه هو الخلاف في مسألة التحسين العقلي.

ومن هذه الجهة، يصل الشيخ أبو زهرة، إلى القول الذي نريد الالتفات إليه، والتوقف عنده، إذ أرجع أبو زهرة أن اعتبار العقل دليلاً عند الشيعة الإمامية جاء بتأثير إتباع منهج المعتزلة، وحسب قوله «فالشيعة الإمامية لأنهم ينهجون منهج المعتزلة في العقائد، اعتبروا العقل مصدراً من النصوص، وجمهور الفقهاء حيث لا ينهجون منهج المعتزلة لم يعتبروه أصلاً»[٨].

القول الثاني: أشار إلى هذا القول الشيخ مرتضى المطهري، الذي يرى أن هذا التطور الذي حصل عند الشيعة الإمامية في اعتبار العقل دليلاً رابعاً، إنما جاء على خلفية السعي نحو إظهار التناغم والانسجام مع جماعة المسلمين، فحين قال هؤلاء أن أدلة الأحكام الشرعية أربعة، وبتأثير الانسجام مع هذا الموقف حاول علماء الإمامية ترييع أدلة أحكام أيضاً، فقالوا بدليل العقل ليكون بدلاً عن دليل القياس عند جمهور المسلمين السنة.

وحسب قول الشيخ المطهري «أن علماء الشيعة كانوا دائماً يسعون إلى التزام جانب الوحدة والاتفاق في الأسلوب، والانسجام مع جماعة المسلمين، من ذلك مثلاً أن أهل السنة يرون الإجماع حجة وينزلونه منزلة تقرب من القياس، من حيث الأصالة والموضوعية، والشيعة لا يقبلونه كذلك، بل يقبلونه بشكل آخر، ولكنهم في سبيل الوحدة، واتفاق الأسلوب أطلقوا اسم الإجماع على ما يقبلونه، فالشيعة كانوا قد قالوا إن الأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أي اعتبروا العقل بدلاً من القياس»[٩].

القول الثالث: أشار إلى هذا القول الشيخ محمد رضا المظفر، الذي قدم شرحاً تاريخياً قيماً ومهماً لتطور مفهوم العقل في الدراسات الأصولية عند الإمامية، ويفهم من كلامه إن هذا التطور وتراكمه التاريخي هو الذي أسهم في تجلية وتنقيح دليل العقل، بالشكل الذي يكون دليلاً شرعياً رابعاً عند علماء الإمامية المتقدمين.

وحسب شرحه التاريخي، يرى الشيخ المظفر أن أقدم نص وجده في الإشارة إلى دليل العقل في دراسات الأصوليين، هو ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣هـ، في رسالته الأصولية التي نقلها الشيخ الكراجكي، في هذه الرسالة لم يذكر الشيخ المفيد الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة هي الكتاب والسنة، النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول، ثلاثة أيضاً هي اللسان والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه هو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

وأول من وجده الشيخ المظفر، يصرح بالدليل العقلي من الأصوليين،

هو الشيخ ابن إدريس المتوفى سنة ٥٩٨هـ، في كتابه السرائر، الذي قال فيه «فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها».

وأحسن من رآه الشيخ المظفر، في بحث دليل العقل بحثاً مفيداً حسب وصفه، هو السيد محسن الكاظمي في كتابه المحصول، وكذلك تلميذه الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب الحاشية على المعالم[١٠].

هذه الأقوال الثلاثة، إذا نظرنا إليها بصورة مفككة تكون قيمتها المعرفية والتفسيرية أقل، بينما تكون قيمتها المعرفة والتفسيرية أكبر إذا نظرنا إليها بصورة مركبة.

ومن وجه آخر، فإن القول الثالث هو أكثر قيمةً وتماسكاً من القولين الأخريين، فالقول الأول ليس ثابتاً عند علماء الإمامية، بالصورة التي أشار إليها الشيخ أبو زهرة، ولا يمثل سبباً تاماً في الارتقاء بالعقل ليكون دليلاً رابعاً.

وليس ثابتاً عند علماء الإمامية، لأن التقارب في الموقف بين الشيعة والمعتزلة، لا يعني بالضرورة تأثر الشيعة بالمعتزلة، حتى لو اشتهر المعتزلة بهذا الموقف، وقد يكون الحاصل هو العكس، وهذه هي الفرضية الغائبة واللامفكر فيها، لكنها فرضية لها أساس، إذا عرفنا طبيعة العلاقة بين رجالات المعتزلة الأوائل، وبعض رجالات مدرسة أهل البيت في بالمدينة المنورة.

وهذا القول لا يمثل سبباً تاماً، لأن حتى من دونه كان من المرجح أن يحصل التطور الذي حصل فعلاً في ارتقاء العقل ليكون دليلاً رابعاً.

وأما بالنسبة إلى القول الثاني الذي أشار إليه الشيخ المطهري، فهذا

القول يلفت النظر إلى جانب شديد الأهمية من جهة قيمته الدلالية، بحاجة إلى تسليط الضوء عليه، لأنه يكشف عن جانب يكاد يكون غائباً عن الأذهان، وبعيداً عن التداول، ويبرز المنحى التوافقي والتقاربي عند علماء الإمامية على مستوى أصول الفقه، وهذا موقف بلا شك يسجل لهم.

مع ذلك فإن هذا القول مع ما له من تأثير نسبي، إلا أنه لا يمثل سبباً تاماً أيضاً، لأن من دونه كان من المرجح كذلك، أن يأخذ العقل طريقه في التطور ليكون دليلاً رابعاً.

والقول الثالث أكثر قيمةً وتماسكاً، لأنه أكثر قرباً من المرام، وأفصح درايةً وتفصيلاً، ولكونه استند على تحليل تاريخي كشف عن أن الموقف تجاه العقل عند الأصوليين، ظل في حالة تطور وتجدد وتراكم حتى وصل إلى ما وصل إليه.

الأمر الذي يعني أن هو التطور لم يحصل فجأة، أو بطريقة فورية، أو من دون مقدمات، أو بعيداً عن أي سياق تاريخي، أو خارج الحراك الفكري والأصولي، وإنما هو تطور استغرق وقتاً طويلاً، وارتبط بسياق تاريخي متحرك، وشهد حراكاً فكرياً وأصولياً متجدداً ومتراكماً، حتى بلغ به إلى هذه النتيجة، في اعتبار العقل دليلاً رابعاً.

إلى جانب هذه الأقوال الثلاثة، يمكن أن نظيف عاملاً مؤثراً في هذا النطاق، هو العامل الروائي المتعلق بالروايات الشريفة التي أعطت العقل صفة الحجة، وجعلته إلى جانب حجة الأنبياء والأئمة، وهي الروايات التي عرفت وتواترت في الكتب والدراسات الأصولية، ومن هذه الروايات يمكن الإشارة إلى روايتين معروفتين، الرواية الأولى

وردت عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بقوله «حجة الله على العباد النبي والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل»[11].

والرواية الثانية وردت عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، مخاطباً هشام بن الحكم قائلا: «يا هشام إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»[12].

وهذا النص الثاني في نظر السيد محمد باقر الصدر، يقرر بوضوح حسب قوله، وضع العقل إلى صف البيان الشرعي أداة رئيسية للإثبات[13].

ومن وجه آخر، اعتبر الشيخ جعفر السبحاني أن تخصيص ما دل على حجية العقل في هذه الروايات، بالمعارف والعقائد هو تخصيص بلا وجه[14].

وما يؤكد تأثير هذا العامل الروائي، إن هذه الروايات وبالذات الرواية الثانية، دائما ما يستشهد بها في الدراسات الأصولية عند الحديث عن إثبات حجية العقل، في اعتباره دليلاً رابعاً لمصادر الأحكام الشرعية.

ومن الممكن القول إن إمعان النظر في هذه الروايات عند الأصوليين، قربهم كثيراً من الدليل العقلي، وزاد في ثقتهم، وألهمهم اطمئناناً في جهتين أساسيتين، في جهة الحجية بمعنى إعطاء العقل صفة الحجية، وفي جهة الرتبية بمعنى إعطاء العقل رتبة إلى جانب الكتاب والسنة أو البيان الشرعي حسب وصف السيد محمد باقر الصدر.

هذا عن الأقوال التي حاولت أن تقدم تفسيراً، في الإجابة عن كيف

ولماذا أصبح العقل دليلا رابعا عند المدرسة الإمامية.

وأما عن منزلة وقيمة الدليل العقلي في الدراسات الأصولية، فمن هذه الجهة يرى السيد محمد تقي الحكيم أن دليل العقل بالذات، يعتبر من أهم ما عني به الأصوليون على اختلاف مدارسهم الفكرية، وأكثرها تركيزاً، وأن مسائله مشتتة في ثنايا الكثير من الكتب الأصولية، وبعضها مبحوث في غير مظانه الرئيسية في هذا الكتب[١٥].

وعند بحثه حول هذا الموضوع، اعتبر الدكتور رشدي عليان أن أفضل من بحث الدليل العقلي على الإطلاق فيما يعلم، هو الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه)، الكتاب الذي يمتاز بحثه حسب قول الدكتور عليان، بدقة العبارة، وجمال العرض، وحسن التنسيق، وقد بحث الدليل العقلي بحثاً موضوعياً فجرده مما ألصق به، وأدخل عليه مما هو غريب عنه، كما واعتبر الدكتور عليان أن الشيخ المظفر قدم أفضل التعاريف وأسدها للدليل العقلي[١٦].

وفي تعريفه للدليل العقلي، يرى الشيخ المظفر أنه «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[١٧].

وبهذا المعنى صرح كما يقول الشيخ المظفر جماعة من المحققين المتأخرين، وعقب على ذلك بقوله «وهذا أمر طبيعي لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب والسنة، لا بد ألا يعتبر حجة إلا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون، وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية»[١٨].

■ ٣ ■

بناء العقلاء

من المقولات التي استوقفت انتباهي كثيرا خلال مطالعاتي في الكتب الأصولية، مقولة بناء العقلاء، وطالما تمنيت معرفة كيف جرى التوصل إلى هذه المقولة واكتشافها، وما هو السياق التاريخي والمعرفي لتطورها؟ وكيف نمت وتحددت بالصورة التي وصلت إليه في الدراسات الأصولية؟

وبعبارة أخرى، ما هو تاريخ ميلاد هذه المقولة؟ من أين يبدأ وإلى أين ينتهي؟ وما هي الفترة الزمنية التي قطعتها هذه المقولة، والمراحل التي مرت بها، والسياق المعرفي الذي تفاعل معها!

وذلك لأن هذا النمط من المقولات، لا يظهر عادة ويعرف ويتشكل من دون أن تكون له سيرة فكرية وتاريخية تعرف به، وتشهد له، وتدل عليه.

وبقدر ما أن هذه المقولة تلفت النظر إلى ذاتها، بقدر ما تلفت النظر أيضاً إلى أصول الفقه بوصفه المجال الذي تنتمي إليه، وتتحدد به، وفي ساحته عرفت ونمت وتطورت، ووصلت إلى ما وصلت إليه، فأهمية هذه المقولة وقيمتها تلفت النظر إلى أهمية أصول الفقه وقيمته، وتخلق هذه المقولة يلفت النظر إلى تخلق أصول الفقه.

ومن وجه آخر، فإن هذه المقولة بإمكانها أن تفتح أفقاً واسعاً أمام

تطور وتقدم أصول الفقه، وبالذات في الميادين المتصلة بالمعارف والعلوم الاجتماعية والإنسانية، التي اتخذت من العقل مرجعاً لها في تحليل وتفسير وتأطير السلوك الإنساني، والخبرة الإنسانية.

وفي مقابل فإن هذه المقولة، تكشف عن الأفق الواسع الذي يتسم به أصول الفقه عند الإمامية، من جهة انفتاحه على العقلاء كل العقلاء بما هم عقلاء، مقدراً خبرتهم وحكمتهم، ومعترفاً بأثرهم وتأثيرهم، ورافعاً من شأنهم ومنزلتهم، وداعياً إلى التواصل معهم، والإقتداء بهم، والاستفادة منهم.

وعند النظر في هذه المقولة، وكيفية التوصل إليها، يمكن الكشف عن الفرضيات الأربع التالية:

الفرضية الأولى: تتحدد هذه الفرضية في الدليل العقلي، فمن المحتمل أن الاشتغال الواسع بهذا الدليل اكتشافاً وتنقيحاً وتقعيداً وتفريعاً، أوصل إلى هذه المقولة أو الاقتراب منها، وذلك بوصفها مقولة تنتمي إلى المجال العقلي وتتفرع منه، فالعقل الذي وصل إلى منزلة يكون فيها دليلاً راجحاً، لا بد أن تتفرع منه قواعد ومقولات تكتسب تماسكها وحجيتها من هذا الدليل، وتحمل صفته وعنوانه، وتتزود من أدلته وبراهينه.

الفرضية الثانية: تتحدد هذه الفرضية في أن مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائية، جاءت تفريعاً عن مقولة سيرة المتشرعة، السيرة التي تعني حسب قول السيد محمد باقر الصدر السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع[١٩].

وحسب هذه الفرضية، فإن التوصل والاشتغال بسيرة المتشرعة، والذي

كان من السهل أو من الممكن التوصل إليها، هو الذي قاد فيما بعد التوصل إلى مقولة بناء العقلاء أو الاقتراب منها، لكونها جاءت تفريعاً عليها، وتقسيماً لها من الجهتين الشرعية والعقلية.

ويدل على ذلك اشتراك هاتين السيرتين في مبحث واحد، يطلق عليه في الدراسات الأصولية مبحث السيرة. وفي هذا المبحث هناك من قدم الحديث عن سيرة المتشرعة كالسيد محمد باقر الصدر في كتابه (المعالم الجديدة للأصول)، وهناك من قدم الحديث عن سيرة العقلاء كالشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه).

ويكشف عن ذلك أيضاً، نمط العلاقة ما بين هاتين السيرتين، الذي صوره الشيخ المظفر في مفتتح باب السيرة بقوله: «المقصود من السيرة استمرار عادة الناس، وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم، وتسمى السيرة حينئذ السيرة العقلائية، والتعبير الشايع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ببناء العقلاء.

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالإمامية مثلاً، وتسمى السيرة حينئذ سيرة المتشرعة، أو السيرة الشرعية، أو السيرة الإسلامية»[٢٠].

الفرضية الثالثة: تتحدد هذه الفرضية في أن مقولة بناء العقلاء، جرى التوصل إليها من ما يمكن أن نسميه نظرية اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء، وبعبارة الشيخ المظفر عن هذه النظرية «فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم - أي العقلاء - لأنه منهم، بل هو رئيسهم»[٢١].

وبعبارة أخرى، للشيخ المظفر نفسه أن «الشارع من العقلاء بل هو

رئيسهم، وهو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم»[٢٢].

وبعبارة ثالثة، يقول المظفر إن «الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية، يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان ولبلغه الناس»[٢٣].

وعبارة رئيسهم التي تعني أن الشارع المقدس رئيس العقلاء، هذه العبارة تكررت وتواترت مرات عدة في كتاب (أصول الفقه) للشيخ المظفر، وبالذات في الجزء الثاني، وكان لافتاً جداً من الشيخ المظفر تكرار هذه العبارة، في كتاب لم يكتب أساساً بلغة إنشائية، ولم يكتب أيضاً على طريقة التأليفات العامة والعادية، وإنما كتب بلغة أهل الفن التي تتسم عادة بالضبط والإحكام، وليكون مقرراً دراسياً لما قبل المرحلة العليا، الأمر الذي يعني أن تكرار هذه العبارة ربما كان مقصوداً للتأكيد عليها، والتمسك بها، ولفت النظر إلى أهميتها وقمتها، وإلى حقلها الدلالي.

ونظرية اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء، تعني أن الشارع المقدس في مخاطباته ومواقفه وتعليماته لم يخترع لنفسه مسلكاً مغايراً أو مخالفاً أو مصادماً لمسلك العقلاء بما هم عقلاء أصالة، بل إن الشارع جاء أساساً لمخاطبة العقلاء، ولتربية الناس ليكونوا من صنف هؤلاء العقلاء، الذين يحكمون عقولهم، ويتحرون قدر الإمكان الوقوع في الجهل أو التسرع أو الطيش.

ولا شك أن نظرية بهذا الأفق الواسع في النظر إلى العقلاء، وبهذا التقدير والاعتبار لهم، تجعل من الممكن التوصل أو الاقتراب من مقولة بناء العقلاء.

الفرضية الرابعة: تتحدد هذه الفرضية في أن هناك العديد من المسائل الأصولية التي نبهت الأصوليين إلى سلوك العقلاء، وقربتهم من ثم إلى مقولة بناء العقلاء.

فقد ثبت عند هؤلاء الأصوليين، أن سلوك العقلاء هو أوثق دليل لإثبات بعض المسائل الأصولية، وبعد أن تعددت هذه المسائل وامتدت إلى معظم أبواب وأقسام أصول الفقه، من أوله في مباحث الألفاظ، إلى آخره في مباحث التعادل والتراجيح، هذا التعدد في المسائل والامتداد في الأبواب، جعل من المرجح أن يتنبه الأصوليون إلى قاعدة بناء العقلاء، ويقتربوا منها.

وذلك لما عرف عن الأصوليين من النباهة والفطنة والذكاء، ومن يعرف أصول الفقه يدرك أن الأذكياء من طلبة العلم الشرعي، هم الذين يقتربون من هذا الفن، وهم الذين يصبرون عليه، ويدركون قيمته، ويتمكنون منه.

هذه في نظري هي الفرضيات الممكنة، التي مهدت الطريق للتعرف على مقولة بناء العقلاء، والاقتراب منها عند الأصوليين.

وعند التوقف أمام مقولة بناء العقلاء من جهة المعنى، فهي تعني حسب تعريف السيد محمد باقر الصدر عبارة عن ميل العام عند العقلاء المتدينين وغيرهم نحو سلوك معين، من دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل، كالميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم.

وتختلف هذه المقولة في نظر السيد الصدر، عن مقولة سيرة المتشرعة، في أن سيرة المتشرعة هي وليدة البيان الشرعي، ولهذا تعتبر كاشفة

عنه، أما مقولة بنا العقلاء فمردها إلى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين، لا كنتيجة لبيان شرعي، بل نتيجة لمختلف العوامل والمؤثرات الأخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم.

ولأجل هذا ـ والكلام للسيد الصدر ـ لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه مقولة بناء العقلاء، على نطاق المتدينين خاصة، لأن الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

ومن هنا يرى السيد الصدر أن الاستدلال بالسيرة العقلائية يجب أن ينهج نهجاً مختلفاً عن نهج الاستدلال بسيرة المتشرعة، وذلك باعتبار أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل، ولم تردع عن الانسياق معه، كشف سكوتها عن رضاها بذلك السلوك، وانسجامه مع التشريع الإسلامي[٢٤].

وما يؤكد أهمية وقيمة مقولة بناء العقلاء، ويكشف عن أثرها وتأثيرها في أصول الفقه عند الإمامية، هو تطبيقاتها الواسعة في مختلف مباحث هذا الفن، والاستناد عليها في بعض القضايا كوسيلة إثبات رئيسية، والنظر إليها في قضايا أخرى بوصفها تمثل عمدة الأدلة الاثباتية.

والمقام لا يتسع لتتبع جميع هذه التطبيقات، الأمر الذي يقتضي الإشارة إلى بعضها، وسوف نكتفي بثلاث تطبيقات، هي:

اولاً: عند الحديث عن حجية ظواهر الكلام، والذي يتصل بالبحث عن ظواهر الكلام في الكتاب والسنة، تساءل أهل الأصول: هل أن ظواهر الكلام حجة أو لا؟

بمعنى هل أن ظاهر الكلام يكشف عن مراد المتكلم حقيقة أم لا؟

أمام هذه القضية، استند الأصوليون على قاعدة بناء العقلاء في إثبات حجية الظواهر، ويقصدون بها حجية ظواهر الكلام، واعتبر الشيخ المظفر أن لا دليل آخر في إثبات هذا الأمر غير بناء العقلاء[٢٥].

وليس من شك في نظر الشيخ محمد جواد مغنية، أن ظاهر الكلام بيان ودليل يوجب العمل به، لا فرق في ذلك بين كلام الكتاب والسنة وغيرهما، ولا يختلف عاقلان في أن المعنى المدلول عليه بظاهر اللفظ، أي لفظ، هو المقصود والمراد للمتكلم، وأنه حجة له وعليه، ولولاه ما انتظم شيء من الحياة الاجتماعية[٢٦].

ثانياً: عند الحديث عن حجية خبر الواحد، استند الأصوليون بثقة تامة على قاعدة بناء العقلاء، ونلمس هذه الثقة بوضوح كبير في كلام الشيخ المظفر، الذي اتخذ من بناء العقلاء مفتتحاً عند حديثه عن دليل حجية خبر الواحد، وحسب قوله «إنه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب، استقرار بناء العقلاء طراً، واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله، ويطمئنون إلى صدقه، ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم..

وعلى هذه السيرة العملية، قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي، ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس، جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك، في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر..

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس، بما فيهم المسلمون، على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم، لأنه منهم بل هو رئيسهم. فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس، ما دام أنه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء، لأذاعه وبينه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر»[٢٧].

ونقل الشيخ المظفر كلام شيخه محمد حسين النائيني، الذي اعتبر أن بناء العقلاء هو عمدة الأدلة في هذه القضية، ونص كلام النائيني «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة، فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية، القائمة على الاعتماد على خبر الثقة، والاتكال عليه في محاوراتهم»[٢٨].

ثالثاً: عند الحديث عن الاستصحاب في مباحث الأصول العملية، فإن أول دليل استند عليه الشيخ المظفر في هذا الشأن هو بناء العقلاء، وافتتح حديثه بالقول «لا شك في أن العقلاء من الناس، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، جرته سيرتهم في عملهم، وتبانوا في سلوكهم العملي، على الأخذ بالمتيقن السابق، عند الشك اللاحق في بقائه، وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي، ولما قامت لهم سوق وتجارة...

فإن بناء العقلاء في عملهم، مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم؛ مع الالتفات إلى ذلك، والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية، يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان ولبلغه الناس»[٢٩].

ونقل الشيخ محمد جواد مغنية، أن جماعة من العلماء ذهبوا إلى أن بناء العقلاء، هو الأصل والعمدة في أدلة الاستصحاب، واستشهد بكلام الفقيه رضا الهمداني في تعليقه على كتاب الرسائل للشيخ مرتضى الأنصاري، إذ يرى الهمداني أن العلماء يعتبرون الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وعنده أن «العمدة في الاستصحاب بناء العقلاء، والأخبار منزلة عليه، وإمضاء له»[٣٠].

هذه لمحة عن مقولة بناء العقلاء عند الأصوليين الإمامية، وقيمتها ومنزلتها، وبعض تطبيقاتها.

■ ٤ ■

ما حكم به العقل حكم به الشرع

تعد هذه المقولة من أقوى المقولات الأصولية مبنى ومعنى، في نفي التباين والتعارض نفياً تاماً ونهائياً بين العقل والشرع، وكان يفترض من هذه المقولة، أن تضع حداً للجدل والسجال القديم والجديد حول هل أن العقل والشرع يلتقيان أم ينفصلان، يقتربان أم يبتعدان، يتعاضدان أم يتعارضان؟

وأهمية هذه المقولة وقيمتها، تكمن كحال المقولات السابقة، في أنها عرفت وتحددت في ساحة أصول الفقه، الحقل الذي يعطي صفة التأثير لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات مؤثرة، ومؤثرة بصورة دائمة.

كما أنه الحقل الذي يعطي سمة التماسك لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات متماسكة، وهذا هو حال معظم أو جميع المقولات التي تنشأ وتتأسس في ساحة أصول الفقه، بوصفه حقلاً شديد التماسك والإحكام، وكان بعيداً عن ما يعرف في اللغة بظواهر الإنشاء والإرسال والتقول كيف ما كان، وعن التسامح والتساهل في استخدام الألفاظ والعبارات غالباً.

وقد أطلق الأصوليون على هذه المقولة، تسمية الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع، ويبحثونها في باب المستقلات العقلية، وهي عمدة

هذا الباب، والذي يتوقف وجوداً وعدماً على ثبوتها أو نفيها.

وحين توقف الدكتور رشدي عليان عند هذا الباب، اعتبره أنه من أهم بحوث المستقلات العقلية، وما قبله هي بحوث ممهدة له، وما بعده متوقف عليه[٣١].

وهذه الملازمة العقلية عند الأصوليين، تحددت في ضوء التساؤل الذي طرحه الشيخ المظفر بقوله: إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهل هذه الملازمة ثابتة أم لا؟

والحق عند الشيخ المظفر إن هذه الملازمة ثابتة عقلاً، وحسب رأيه «فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، أي إنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء، لما فيه من حفظ النظام، وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل بل خالق العقل، كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض»[٣٢].

ولشدة وثوق الشيخ المظفر بهذا الرأي، تعجب من موقف الذين انكروا هذه الملازمة، مع قول هؤلاء بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأن في ظنهم حسب قول الشيخ المظفر، أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ولو بطريق نظري، أو من غير سبب عام، فإنه يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، واعتبار أن القائلين بالملازمة يقولون بالملازمة أيضاً في مثل هذه الحالات.

ورداً على هؤلاء، ويقصد بهم تحديداً صاحب الفصول الذي لم يعرف له موافقاً حسب قول الشيخ المظفر الذي يرى «أن قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء، وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان، ولو لم تتطابق عليه الآراء، أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة...

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء، أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنه – أعني العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع»[٣٣].

ولأجل هذا يعتبر الشيخ المظفر أن «ليس كل ما حكم به الشرع، يجب أن يحكم به العقل، وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقل»، ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام»[٣٤].

بهذه المناقشة الأصولية لهذه الملازمة العقلية، يكون أصول الفقه أحد أهم الحقول المعرفية في النظر للعلاقة بين العقل والشرع، وفي ساحته ثبتت الملازمة بين العقل والشرع، وتحددت بصورة برهانية واستدلالية، وكشفت هذه الملازمة عن خبرة أصول الفقه، وهي خبرة عمادها البرهان والاستدلال.

■ ٥ ■
العقل بين اتجاهين متعارضين

في تاريخ تطوره واجه الفكر الأصولي عند الإمامية تحديات عنيفة، كان من الممكن لها أن تقلص فيه نزعه العقلانية إلى أقصى حد، وتدفع به نحو التراجع والجمود، وتحجب عنه إمكانية أن يتطور العقل ليكون دليلاً رابعاً، وأن يصبح لقاعدة بناء العقلاء كل هذا الوزن والتأثير، واعتبار الشرع سيد العقلاء ورئيسهم، وتقطع عليه الطريق في إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

مع ذلك تغلب الفكر الأصولي على هذه التحديات، وحافظ على مساره التطوري، ووصل إلى ما وصل إليه اليوم من النضج العقلي، ورسوخ النزعة العقلانية، وتبلور الدليل العقلي، وسائر المقولات العقلية الأخرى.

هذه التحديات التي نقصدها، تحددت في اتجاهين متعارضين، اتجاه ينزع نحو تصويب العقل بدرجة عالية من الانفتاح، واتجاه مغاير تماماً ينزع نحو تعطيل العقل بدرجة عالية من الانغلاق.

ولعل السيد محمد باقر الصدر هو أكثر من لفت الانتباه إلى هذين الاتجاهين معاً، وذلك في سياق حديثه عن تاريخ تطور الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية، وحسب رأيه أن تاريخ التفكير الفقهي شهد اتجاهين متعارضين نحو الإدراك العقلي، اتجاه يدعو إلى العمل بالعقل

في نطاقه الواسع، الذي يشمل الإدراكات الناقصة، وجعلها وسيلة رئيسة للإثبات في مختلف المجالات، واتجاه آخر يشجب العقل ويجرده من جعله وسيلة رئيسة للإثبات، واعتبار البيان الشرعي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عملية الاستنباط.

ويرى السيد الصدر أن المعركة مع الاتجاه الأول هي معركة ضد استغلال العقل، والمعركة مع الاتجاه الثاني هي معركة إلى صف العقل[٣٥].

وعند النظر في هذين الاتجاهين المتعارضين، يمكن تسجيل المفارقات التالية:

اولاً: إن الاتجاه الأول كان مؤثراً في الحد من مساحة دور العقل في مجال الكشف عن أحكام الشريعة، بإخراج بعض العناوين مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة بوصفها تفيد الظن في نظر المدرسة الإمامية، بينما الاتجاه الثاني كان مؤثراً في التوسع من مساحة دور العقل، التوسع الذي دفع لأن يصبح العقل دليلاً رابعاً، إلى جانب التطورات الأخرى المتعلقة بدور العقل ووظائفه.

ثانياً: إن الاتجاه الأول لم يكن موضع خلاف أو نزاع عند الأصوليين الإمامية منذ الأزمنة القديمة إلى اليوم، إذ كانوا وما زالوا على موقف واحد صريح وواضح، من جهة الرفض والمنع، المستند أساساً على الروايات الثابتة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وفي مقدمتها الروايتين اللتين تكرر الحديث عنهما في المؤلفات الأصولية، وهما الروايتان المرويتان عن الإمام الصادق عليه السلام، الرواية الأولى «إن الدين الله لا يصيب بالعقول»، والرواية الثانية «إن السنة إذا قيست محق الدين».

بينما الاتجاه الثاني كان موضع خلاف ونزاع شديدين في ساحة علماء الإمامية، وبالذات خلال الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر الهجريين.

ثالثاً: إن الاتجاه الأول مثل تحدياً للفكر الأصولي الإمامي من خارجه، وظهر مبكراً إذ يرجع إلى الأزمنة الأولى. بينما الاتجاه الثاني مثل تحدياً للفكر الأصولي الإمامي من داخله، وظهر تالياً، إذ يرجع إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجري، لكنه كان أشد قوةً وتأثيراً من الاتجاه الأول.

رابعاً: إن الاتجاه الأول أحدث تمايزاً واضحاً وراسخاً ما بين المدرستين الإسلاميتين السنية والشيعية في مجال أصول الفقه، فمن جهة عد القياس والاستحسان والمصالح المرسلة في المدرسة الإسلامية السنية، من جملة الأدلة التي يستند عليها في إثبات الأحكام الشرعية، بينما في المدرسة الإسلامية الشيعية ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

ومن جهة أخرى، عد دليل العقل، وبناء العقلاء، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في المدرسة الإسلامية الشيعية من جملة الأدلة والقواعد التي يستند عليها في إثبات الأحكام الشرعية، بينما في المدرسة الإسلامية السنية ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

في حين أن الاتجاه الثاني أحدث تمايزاً واضحاً وراسخاً ما بين اتجاهين في داخل المدرسة الإسلامية الشيعية، هما الاتجاه الأصولي نسبة إلى أصول الفقه، وانتصاراً له بوصفه منهجاً ومجالاً للاجتهاد، والاتجاه الأخباري نسبة إلى الأخبار، وانتصاراً لها بوصفها طريقاً آمناً للتعبد وتحصيل الأحكام الشرعية.

وفي وقتها كان الاتجاه الأخباري يمثل اتجاهاً كبيراً من حيث الوزن والامتداد البشري والجغرافي، أما اليوم فلم يعد يحتفظ بذلك الوزن والامتداد، فقد تقلص وتراجع بصورة كبيرة، ولم يعد له أثر يذكر. واحتفظ الاتجاه الأصولي بتفوقه وتجذره وتسيده في المجتمعات الشيعية كافة.

هذه بعض المفارقات العامة، ما بين الاتجاهين اللذين اعترضا مسار تطور الفكر الأصولي الإمامي، من جهة علاقته بالعقل.

وما ينبغي الإشارة إليه، أن ظهور الاتجاه الأخباري مثل أعظم باعث في طريق نهضة وتقدم الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية، ولولا ظهور هذا الاتجاه وما مثله من تحدي عنيف، ما وصل أصول الفقه والفكر العلمي الأصولي إلى ما وصل إليه اليوم من تجدد وازدهار.

ومن جانب آخر، فإن هذا التحدي تركز بصورة أساسية في ساحة العقل، وفي هذه الساحة كانت المعركة الفكرية العنيفة بين الاتجاهين الأصولي والأخباري، الأمر الذي اقتضى من الاتجاه الأصولي أن يدخل هذه المعركة، بسلاح العقل انتصاراً به، وانتصاراً له.

وبهذا السلاح تغلب الاتجاه الأصولي على الاتجاه الأخباري وتفوق عليه، وكسب المعركة، واصطف إلى جانبه الجمهور الشيعي العام.

ومن هنا فإن الاتجاه الأخباري، شكل باعثاً قوياً في الكشف عن الجوانب العقلية في أصول الفقه، وفي تأصيلها وتقعيدها، والتوسع فيها بالطريقة التي جعلت المنحى العقلي يصبح من أبرز ملامح الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية.

■ ٦ ■
نتائج ومستخلصات

بعد هذه الجولة، وما تضمنت من نقاشات وتأملات وتحليلات، بقيت الإشارة إلى بعض النتائج والمستخلصات، ومنها مايلي:

أولاً: ثبت بشكل قاطع أن أصول الفقه، مثل منبعاً ثرياً لفكرة العقلانية في المجال الإسلامي، وكيف أنه أسهم في تطور هذه الفكرة، وأضاف إليها وإلى حقلها الدلالي مضامين وأبعاداً شديدة الأهمية، وفتحها على حقل في غاية الفاعلية والتأثير هو حقل التشريع الإسلامي.

وأصبح من الممكن دراسة العلاقة بين فكرة العقلانية وأصول الفقه من جهة، ودراسة فكرة العقلانية في ساحة أصول الفقه من جهة أخرى.

وهذا ما لم يلتفت إليه كثيراً على أهميته وقيمته، فالمثقفون من جهتهم لا يلتفتون لهذا الأمر، نتيجة عدم قربهم من أصول الفقه وغربته عليهم. والأصوليون من جهتهم لا يلتفتون لهذا الأمر كثيراً، نتيجة انقطاعهم أو عدم تواصلهم مع المعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والانشغال الحصري غالباً بالدراسات الفقهية والأصولية.

ثانياً: ما جرى الحديث عنه، يكشف عن دور علماء الإمامية في إحياء وتحريك فكرة العقلانية في ساحة الفكر الإسلامي، انطلاقاً من علم أصول الفقه، لكنه الجانب الذي لم يعتن علماء الإمامية في

إبرازه، وتسليط الضوء عليه، والتنبيه إلى أهميته وقيمته، وإلفات نظر الآخرين إليه، والآخرون من جهتهم لم يتنبهوا إلى هذا الجانب، ولم ينبههم إليه أحد.

وهناك تقصير واضح من علماء الإمامية في هذا الشأن، وتأخروا كثيراً في التنبه إليه، وما زالوا متأخرين أيضاً، ويكفي للدلالة على ذلك، إنني حين بحثت في هذا الموضوع، لم أجد في حدود متابعتي كتابات أو دراسات أرجع إليها، واستند عليها غير المؤلفات الأصولية، وهذا ما يثير الدهشة حقاً!

ثالثاً: إن من يريد التعرف على النزعة العقلانية عند الشيعة الإمامية، عليه الذهاب إلى أصول الفقه، فهو الحقل الذي برع فيه علماء الإمامية، وتجلت فيه عبقريتهم الفكرية والأصولية، وفي ساحته خاضوا معاركهم النقدية والحجاجية انتصاراً للعقل والموقف العقلي.

وقد كشف أصول الفقه، عن نزعة عقلية فاعلية ومؤثرة عند المدرسة الإمامية، بحيث يمكن القول إنهم أصحاب نزعة عقلية حقيقية، ومن يريد التعرف عليها، والتواصل معها فعليه الذهاب إلى أصول الفقه، قبل الذهاب إلى أي حقل آخر.

رابعاً: إن هذه النزعة العقلية الحقيقية عند الشيعة الإمامية، هي أكثر ما يشكك ويخطئ موقف الدكتور محمد عابد الجابري، الذي صنف المسلمين الشيعة وحصر معارفهم ومناهجهم في زاوية العرفان أو النظام العرفاني، وجعلهم في مقابل من ينتسبون حسب تصنيفه إلى نظامي البيان والبرهان، وهي الأنظمة الثلاثة التي حاول الدكتور الجابري دراستها في كتابيه (تكوين العقل العربي)، و(بنية العقل العربي).

في هذين الكتابين، قدم الجابري صورة مشوهة ومنقوصة عن الشيعة الإمامية، وجعل منهم أبعد ما يكونوا عن البرهان والمسلك العقلاني، واعتبر أنهم يطلبون المعرفة من غير الطرق والمسالك العقلية والبرهانية، وبقي على هذا الموقف، ولم يذكر للشيعة الإمامية فضيلة تتصل بجانب العقل والبرهان، تخفف من وطأة الصورة المشوّهة والمنقوصة التي أثارت حفيظة ونقمة العلماء والمثقفين الشيعة، الذين اعترضوا بشدة على هذا الموقف غير الموضوعي عند الجابري.

ولا أدري، لعل الجابري لم يلتفت إلى أصول الفقه عند الشيعة الإمامية، وما فيه من نزعة عقلية وبرهانية تكاد تكون طاغية في هذا الحقل، ولهذا فإن تغييب هذا الحقل أو غيابه أبعد الجابري عن تلمس المنحى العقلاني عند الشيعة الإمامية.

خامساً: من الملاحظ أن المقولات العقلية التي عرفت في أصول لفقه، وكشفت عن المنحى العقلاني عند الشيعة الإمامية، هذه المقولات لم تتحرك خارج أصول الفقه، وبعيداً عن هذا الحقل، ولم تصل إلى المجالات المعرفية الأخرى، وبالذات المجالات التي تتصل بالمعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

في حين كان من الممكن بل من الضروري، الاستفادة القصوى من هذه المقولات الذهبية، ومن هذا المنحى العقلاني في غير مجال أصول الفقه، وهذا ما يمثل نقصاً وضعفاً بحاجة إلى تدراك، ولن يجري تداركه إلا بعد البحث عن الروابط والصلات المنهجية والمعرفية بين أصول الفقه والمعارف والعلوم الإسلامية والاجتماعية.

الهوامش

(١) محمد باقر الصدر. المعالم الجديدة للأصول، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ، ص٤٦.

(٢) مرتضى المطهري. تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، مجلد العرفان والدين والفلسفة، كتاب: أصول الفقه، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص٤٣٥.

(٣) عبدالهادي الفضلي. دروس في أصول الفقه، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، ج١، ٢٠٠٧م، ص١٢٨.

(٤) رشدي عليان. دليل العقل عند الشيعة الإمامية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٢٣.

(٥) رشدي عليان. المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦) رشدي عليان. المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٧) محمد أبو زهرة. أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م، ص ٦٩.

(٨) محمد أبو زهرة. المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٩) مرتضى المطهري. تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، مجلد الثورة والدولة، كتاب: الاجتهاد في الإسلام، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص ٣٥١.

(١٠) محمد رضا المظفر. أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الأعلمي، بلا تاريخ، ج٢، ص١٢٤.

(١١) محمد بن يعقوب الكليني. الكافي، كتاب العقل والجهل، ج١، حديث ٢٢، ص ٢٥.

(١٢) محمد بن يعقوب الكليني. المصدر نفسه، ج١، حديث ١٢، ص ١٦.

(١٣) محمد باقر الصدر. المعالم الجديدة للأصول، مصدر سابق، ص ٥٩.

(١٤) جعفر السبحاني. رسائل أصولية، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٥هـ، ص ١٧.

(١٥) رشدي عليان. دليل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ١٠.

(١٦)رشدي عليان. المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٧)محمد رضا المظفر. أصول الفقه، مصدر سابق، ج٢، ص ١٢٥.

(١٨)محمد رضا المظفر. المصدر نفسه، ج٢، ص١٢٥.

(١٩)محمد باقر الصدر. المعالم الجديدة للأصول، ص ٢٠٩.

(٢٠)محمد رضا المظفر. أصول الفقه، ج٢، ص ١٧١.

(٢١)محمد رضا المظفر. المصدر نفسه، ج٢، ص ٩٢.

(٢٢)محمد رضا المظفر. المصدر نفسه، ج٢، ص ٩٨.

(٢٣)محمد رضا المظفر. المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٨٩.

(٢٤)محمد باقر الصدر. المعالم الجديدة للأصول، ص ٢١١.

(٢٥)محمد رضا المظفر. أصول الفقه، ج٢، ص ١٤٠.

(٢٦)محمد جواد مغنية. علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥م، ص ٢٢٢.

(٢٧)محمد رضا المظفر. أصول الفقه، ج٢، ص ٩١ - ٩٢.

(٢٨)محمد رضا المظفر. المصدر نفسه، ج٢، ص ٩٢.

(٢٩)محمد رضا المظفر. المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٨٩.

(٣٠)محمد جواد مغنية. أصول الفقه في ثوبه الجديد، مصدر سابق، ص ٣٥٨.

(٣١)رشدي عليان. دليل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ١١٩.

(٣٢)محمد رضا مظفر. أصول الفقه، ج١، ص ٢٣٧.

(٣٣)محمد رضا مظفر. المصدر نفسه، ج١، ص ٢٣٩.

(٣٤)محمد رضا مظفر. المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤٠.

(٣٥)محمد باقر الصدر. المعلم الجديدة للأصول، ص ٥١.

ثبت المصادر

١. القرآن الكريم

٢. أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

٣. أركون، محمد. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٠م.

٤. إسماعيل، فاطمة. القرآن والنظر العقلي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م.

٥. إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م.

٦. بلقزيز، عبد الإله. أسئلة الفكر العربي المعاصر، اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١م.

٧. البهشتي، محمد الحسين. الدكتور علي شريعتي باحث على طريق التكامل، ترجمة: لجنة الهدى، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م.

٨. الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

٩. الجوزو، محمد علي. مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.

١٠. سروش، عبد الكريم. بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.

١١. شريعتي، علي. العودة إلى الذات، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتاء، طهران: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٢م.

١٢. شريعتي، علي. معرفة الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٤م.

١٣. الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة للأصول، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ.

١٤. الطباطبائي، محمد حسين. مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ترجمة: جواد علي كسار، قم: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨هـ.

١٥. العروي. عبدالله. مفهوم العقل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

١٦. العقاد، عباس محمود. التفكير فريضة إسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

١٧. عليان، رشدي. دليل العقل عند الشيعة الإمامية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

١٨. قاسم، محمود. الإسلام بين أمسه وغده، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.

١٩. محمود، عبد الحليم. الإسلام والعقل، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٨م.
٢٠. المطهري، مرتضى. تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، محمد وعلي النبي والإمام، كتاب: الوحي والنبوة، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م
٢١. المظفر، محمد رضا. أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الأعلمي، بلا تاريخ.
٢٢. مغنية، محمد جواد. علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥م.

صدر للمؤلف

١. **الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري**
بيروت: دار البيان العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢. **تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية**
بيروت: دار البيان العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣. **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
الطبعة الثانية: دمشق، دار الفكر، ١٩٩٨م، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٧م.

٤. **الحركة الإسلامية وآفاق العمل الفكري**
بيروت: دار البيان العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥. **الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٦. **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٧. **خطاب الوحدة الإسلامية: مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٨. **الإسلام والغرب.. الحاضر والمستقبل**
دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، بالاشتراك مع: تركي علي الربيعو (سلسلة حوارات لقرن جديد).
الطبعة الثانية: ٢٠٠١م.

٩. **الجامع والجامعة والجماعة: دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي**
القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
الطبعة الثانية: بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧م.

١٠. **المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
الطبعة الثانية: بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

١١. **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**
بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
الطبعة الثانية: بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.

١٢. **محنة المثقف الديني مع العصر**
بيروت: دار الجديد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
الطبعة الثانية: بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٦م.
الطبعة الثالثة: بيروت، المركز الإسلامي الثقافي، ٢٠١٢م.

١٣. **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته المعاصرة**
قم: إيران - كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
الطبعة الثانية: بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.

١٤. **الإسلام والمرأة.. تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
الطبعة الثانية: بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

١٥. **من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١٦. **المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية للثقافة**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
الطبعة الثانية: بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.
الطبعة الثالثة: الجزائر، دار الشاطبية، ٢٠١٢م.

١٧. **نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم**
الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
الطبعة الثانية: نادي أبها الأدبي ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠١٣م.

١٨. **تعارف الحضارات**
دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٩. **الإسلام والمدنية.. حوارات حول الفكر الإسلامي قضاياه ومسائله وإشكالياته**
بيروت: الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٠. **هاملتون جيب وكتابه الاتجاهات الحديثة في الإسلام**
الرياض: كتيب المجلة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢١. **الإسلام والإصلاح الثقافي**
القطيف: مركز آفاق للتدريب والدراسات وأطياف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٢. **الإسلام والتجديد.. كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٣. **محمد إقبال والتجديد الديني والفلسفي**
بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٤. **هل المثقفون في أزمة؟**
حائل: النادي الأدبي بحائل، ومؤسسة الانتشار العربي في بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٢٥. **نحن والثقافة.. تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلياته**
الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٢٦. **الحوار في القرآن.. نماذج ومبادئ**
الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
الطبعة الثانية: ٢٠١١م، الطبعة الثالثة: ٢٠١٢م.

٢٧. **الإسلام والعولمة.. لماذا لا تكون العولمة مكسبا لنا؟**
بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٨. **الإسلام والحداثة.. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**
بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٩. **الإسلام وحقوق الإنسان.. تطور الفكر الإسلامي المعاصر من التأصيل إلى التقنين**
الرياض: كتاب المجلة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٣٠. **دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية**
الرياض: النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٣١. **تجديد أصول الفقه.. دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٣٢. **السيد محمد باقر الصدر والتجديد الفكري والأصولي**
القطيف: مركز الفقاهة للدراسات والبحوث الفقهية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٣٣. **الإسلام والنزعة الإنسانية.. كيف نعطي النزعة الإنسانية قوة في المعنى؟**
الباحة: النادي الأدبي بالباحة ومؤسسة الانتشار العربي في بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.