بسم الله الرحمن الرحيم

مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي

المنتدى الإسلامي الكاثوليكي الثاني

موقع المغطس - الأردن

٢٥ - ٢٧ ذو الحجة ١٤٣٢هـ الموافق ٢١ - ٢٣ تشرين ثاني/ نوفمبر ٢٠١١م

العقل والعقلانية في القرآن

الدكتور إبراهيم كالن

ترجمه من الإنجليزية الأستاذ سامر السّت

عمّان - المملكة الأردنيّة الهاشميّة

يَعِيْب القرآن الكريم على الذين يتّبعون آباءهم اتباعاً أعمى وفق سلطة متوارثة دون التحقق من صحة السبل التي يتبعونها:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة، ٢: ١٧٠).

العقل والعقلانية في القرآن

إبراهيم كالِن

يقوم هذا البحث على مناقشة حجة بسيطة مفادها أنّه بعيداً عن كون العقل كياناً قائماً بذاته، فإنّه يؤدّي وظيفته ضمن سياق أكبر للوجود والمعقولية والتفكير الأخلاقي. وهو يعبّر عن واقع الأشياء مثلما يكشف عنها. وتنشأ العقلانية ضمن سياق من المعنى والمغزى يتجاوز العمليات الداخلية للذهن الإنساني الفردي. ثم إنني سأحاول أن أبرهن أيضاً على أنّ العقل بذاته ليس أصلاً ولا أساساً للعلم أو الحق أو العقلانية لأنّ مواجهتنا المعرفية للعالم تحدثُ في سياق أوسع للعلاقات والدلالات. وعلاوة على ذلك، فإنّ المعاني المرتبطة بالمفهوم واللغة لكلمة العقل – التي تشكل قائمة طويلة من العبارات المعرفية المترابطة – تقدّم منظومة من التفكير أوسع مما يمكن أن تفسّره العقلانية الحسابية والخطابية. ويتعامل القرآن الكريم مع العقل والعقلانية في مثل هذا السياق التفكيري الأوسع.

وإنّ أيَّ مفهوم للعقلانية – يمكن وصفه على نحو صحيح بأنّه "إسلامي" – يعمل في سياق ما أسميه ميتافيزيقا الخَلْق الذي يُسَلِّم بأن العالم قد خلقه إله مريد حكيم؛ ويبدأ بمقدمة مفادها أنّ العالم له بداية ونهاية وأنّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص، ٢٨: ٨٨). ويرسم المبدأ والمعاد مجالاً وأفقاً لمداولاتنا العقلانية وخياراتنا الأخلاقية. والبشر، كالكون، خُلِقوا لمقصد تحقيقه غير ممكن ضمن حدود وجود ذاتي للعقل البشري؛ ويجري عمل العقل مقابل خلفيةٍ لوجود عقلانية تربط البشر بغيرهم من البشر من جهة، وبالله والكون من جهة أخرى.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الخلق هو صنع الله البديع ويعكس قدرته الخلاّقة؛ وبما أنّ الله تعالى يخلق في أحسن تقويم ودائماً هناك مقصد لهذا الخلق، فإن الكون ذو نظامٍ ومعقولية منطويين فيه. والحقُّ – حين الوصول إليه

بشكل صحيح – هو "إظهار" هذا النظام الحقيقي والمعقولية اللذين أنعم الله الخالق بهما على الوجود. وحين يستقصي العقل الظواهر الطبيعية والكون فإنّه يبحث فيها عن هذا النظام وهذه المعقولية، لأنه من دون نظام وبناء ومعقولية لا نستطيع معرفة أي شيء. ويعني تسميةُ شيء – بدونه لا يمكننا فهم العالم –إعطاءَه مكاناً ملائماً ودلالة مناسبة في نظام الأشياء. وإنّ وجوداً غير ذاتي للعقل – يؤيده القرآن – يفسّر العقلانية بأنّها إظهار مبادئ المعقولية المستقاة من الصفات الجوهرية لنظام الوجود. ومن ثمّ فإنّ "العقلانية بوصفها معقولية" تختلف بوضوح عن المفاهيم الحالية للعقلانية الأداتية التي تختزل وظيفة العقل – أهم ميزة أساسية للإنسان – إلى الاستفادة المنطقية من وسائل متاحة للوصول إلى غاياتنا المعلنة[1].

إذن العقلانية وظيفة للوجود والتفكير وتحدث في سياق تواصلي وذاتي بيني. والقول بأن شيئاً ما معقول يعني أنّ له نظاماً وبناءً مُعيَّنَيْن نستطيع بهما فهمه؛ كما يعني من حيث إنّه معقول أنّه يمكن نقله إلى الآخرين بوساطة لغةٍ وبراهين عقلانية. وهذا السياق الذاتي البيني للعقلانية الذي يؤكّده القرآن في مناسبات متنوعة يضع العقل والعقلانية فوق العمل الفردي لذهن ذاتي منفصل. وتماماً مثلما أننا نحن البشر جزءٌ من حقيقة أكبر، فإنّ تفكيرنا أيضاً يؤدي وظيفته ضمن سياق أكبر للمعقولية. وباستخدامه صيغة الجمع يوضح القرآن الكريم آياته "لقوم يعقلون" ويعيب على "الذين لا يعقلون" (انظر مثلاً: البقرة، ٢: ١٦٤؛ المائدة، ٥: ٥٨؛ الرعد، ١٣: ٤؛ النحل، ١٦: ١٢). ومِن كَشْفِ المعقولية الجوهرية في الأشياء للعلاقات بين الثقافات تنشأ العقلانية في شبكة من العلاقات والاتصالات تتجاوز الإجراءات الداخلية للعقل البشري.

ويشارك الإسلام إلى حد كبير هذا المفهوم الخاص بالعقلانية مع اليهودية والمسيحية؛ وإنّ تصنيف العقل ضمن السياق الأكبر للوجود يتعارض مع الاتجاه الرئيس للنَزعة العقلانية الحديثة.فمنذ عهد التنوير الأوربي أعلن العقل استقلاله وطوّر رؤية خاصة به بأنّه الأصل المطلق والوجود الأكثر حقيقيةً للواقع. وفي عصر تقاس فيه العقلانية بخصائص قابلة للقياس وقرارات مبرمجة حاسوبياً فإنّ الأسس الوجودية للعقل قد تغيرت تغيّراً جذرياً، وأشكال العقلانية المعالجة بمثالية عالية، واللاإنسانية في النهاية، قد حُددت بأنها منسجمة مع العقل والمنطق. غير أنّه مقابل مفهوم العقلانية باعتباره قوة حاسوبية، فأهم خصالنا الإنسانية الفريدة وهي العقل – الخاصية ذاتها التي تميزنا عن سائر المخلوقات وتعطينا بشكل واضح امتيازاً عليهم (الإسراء، ١٧: ٧٠) –تؤدّي وظيفتها أساساً في

[1] انظر: ميلتون ك. مونيتز، *The Question of Reality* (مسألة الحقيقة)، (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ١٩٩٠)، صفحة ١٢٤.

سياق نوعي وقِيَمي. وما أُطلق من تهم باللاعقلانية والتصلّب العقدي ضد الإسلام سببه إلى حدّ ما أنّ مفهوم العقلانية كما تطوّر في التراث الفكري الإسلامي يلغي الدافع الرئيس لمفاهيم العقلانية الحديثة وما بعد الحديثة الذي بزغ في الغرب منذ القرنين ١٦ و١٧.

وبدافع من الحماسة الدينية عدّ معظمُ مسيحي العصور الوسطى الإسلامَ مضاداً للعقل ورأوه مبنياً على الإيمان الأعمى والجهل والعنف والمتع الدنيوية؛ وكان هناك زعمٌ بأن الدين الإسلامي قد جذب إليه الكثير من الأتباع ليس لأنه قدَّم حججاً مقنعة بل لأنه كان يروق لأجسادهم – الجزء الأدنى من الكائن البشري. وعلاوة على ذلك زعموا أن الإسلام قد أيّد العنف ضد غير المسلمين لإكراههم على الدخول فيه لأنّه لم يكن بوسعه أن يقدّم حججاً عقلانية لإقناع غير المؤمنين؛ وأنّ استخدام العنف وإعلان الجهاد ضد غير المسلمين قد أظهر كَم كان الإسلام غير عقلاني وكيف أنّ الدين الإسلامي متعارض مع طبيعة الأشياء. ولا غرابة في أن التهم باللاعقلانية والعنف قد بقيت إلى الحقبة الحديثة؛ واليوم تَسُوْق الأصوات المتشددة بمناهضة الإسلام وبالرُهاب منه مزاعمَ مشابهة لنعت الإسلام والمسلمين بعدم العقلانية والعنف.

بيد أنّ للتاريخ أدواره في عملية التوازن، فقد قام بعض نقّاد المسيحية في العصور الوسطى مثل بيتر بايل وهنري ستَب بالدفاع عن الإسلام باعتباره ديناً أقرب للعقل من الكنيسة الكاثوليكية، وقد مدحا بساطة الدين الإسلامي مقابل تعقيدات اللاهوت والطقوس في المسيحية وعبّرا عن إعجابهما بالحالة المتقدّمة للحضارة الإسلامية. بينما زعم أناس مثل روجر بيكون بأنّ الفيلسوفين المسلمين الفارابي وابن سينا قد حققا صرحهما الفلسفي رغماً عن الإسلام لا بسببه، وأنهما تظاهرا بالإسلام تجنباً لاضطهاد دينٍ غير متسامح؛ في حين كان مفكرون مناهضون للكاثوليكية في العصور الوسطى يعتقدون بأنّ الإسلام قد أجاز التفكير العقلاني والبحث العلمي أكثر من الأديان الأخرى[٢].

ويعدُّ النقّاد العلمانيون الإسلامَ في الأساس غير متوافق مع الروح الإنسانية العلمانية للحداثة، ومن ثمّ فهو متعارضٌ مع الأساس العقلاني العلمي المفترض للثقافة الحديثة. كما أشاروا إلى التباينات بين الأديان التقليدية

---

[٢] انظر إلى مقالتي "Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11th" (جذور سوء الفهم: تصورات أوربية–أمريكية عن الإسلام قبل أحداث ٩/١١ وبعدها) في *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition* (الإسلام والأصولية وخيانة التراث)، جوزيف لومبارد (محرر) (بلومنغتون إنديانا: وورلد وسدوم، ٢٠٠٩، الطبعة الثانية، من الصفحة ١٤٩–١٩٣.

والمفاهيم الحديثة المتعلّقة بحقوق الإنسان والمساواة والحرية. ويدّعي عقل التنوير الاستقلالية والكفاية الذاتية ويرفض أي سلطة خارجية سواء كانت تاريخاً أو تراثاً أو ديناً؛ وهو لا يرفض الدين جملة وتفصيلاً بل يخضعه إلى استقراء العقل الإنساني الفردي، ويرسم حدوداً للمعتقَد الديني ويأبى أي دور أو سلطة للدين خارج هذه الحدود.

وعلى شاكلة نقّاد العصور الوسطى، يربط نقّاد الإسلام العلمانيون بين اللاعقلانية والعنف ويزعمون بأنّ "الإرهاب الإسلامي" نتيجة للطبيعة غير العقلانية للدين الإسلامي. ويضيف المستشرقون المتشددون أشياء أخرى إلى القائمة: مثل اضطهاد المرأة، وانتهاك حقوق الأقليات وحرية الصحافة، وحتى الفقر والفساد، إلخ.. بأنها جميعاً ذات صلة إلى حدّ ما بالتراث الإسلامي الذي لم يكن يسمح بالتفكير الحر وأنّه كان يقمع التقصّي الحر والاختلاف والتعددية. ولا يخفى أنّ هذا تشويه مبالغ فيه للتراث الإسلامي ومبني على اعتبارات سياسية بدلاً من أن يكون مستنداً إلى تحليل سليم لوقائع تاريخية. وأقل ما يُقال أنّه مما يؤسف له أنّ معظم النقاشات الراهنة حول الإسلام والعقل والعقلانية والعلم في أوساط عامّة في الغرب متأثّرة بهذه الآراء المبسَّطة وغير الواقعية مع أنّها مؤثّرة نافذة.

السياق الحديث: عقل التنوير

ادّعت الحداثة، عبر عصر التنوير، التفوّق على التراثات الأخرى والثقافات غير الغربية بسبب زعمها بأنها تؤسس الأشياء على العقل ومن ثمّ فهي تخلق نظاماً عقلانياً بشكل أساسي، إن لم يكن على نحو صِرف. وخلافاً للمزاعم المفترضة للإيمان المسيحي المفترق عن العقل فقد سعى فلاسفة عصر التنوير إلى تبرير أي شيء على أساسٍ من "الأفكار الواضحة والجلية" وفق مقولة ديكارت. والسؤال الذي أجاب عنه كانْت بمقالته الشهيرة عام ١٧٨٤ لخّص ما للعقل والعقلانية من صلة بكيفية العيش الذي كان علينا أن نعيشه في عالَم ما بعد العصور الوسطى: هل نعيش في عصر مستنير؟ فقد كان كانْت يعتقد بأنّ جيله عاش في "عصر تنوير" بدلاً من كونه يعيش في "عصر مستنير". والفرق الدقيق بين الاثنين لا ينبغي الاستخفاف به. فالعصر المستنير هو عصرٌ تتبع فيه العناصر المحدِّدة للثقافة والمجتمع والسياسة مبدأ العقل؛ وهو كما يفترض حالةٌ ناضجة للإنسانية والعقلانية: عالَمٌ هزم العقل فيه القوى المضادة له. وفي المقابل، عصر التنوير هو عصر تتواصل فيه المعركة من أجل روح الإنسانية وتقاتل قوى العقل الجهلَ والظلام؛ وهو يشير إلى عمليةٍ من التدرّج في النضج

والعقلانية: هدفٌ تتحرك نحوه الإنسانية جمعاء. وبما أنّ عهد العقل قد بدأ فنهاية التاريخ صارت في متناول أيدينا – نهاية لا ريب قادمة حينما يبزغ نور العقل على الإنسانية جمعاء بمن في ذلك غير الأوربيين.

وقد عرّف كانْت التنوير بأنّه "تحرر الإنسان من الوصاية التي جلبها لنفسه؛ والوصاية هي عجز الإنسان عن الاستعانة بفهمه دون توجيه من الآخرين". وقد أوجد عدم نضج الإنسان الكثير من الظلم والجهل اللذين شكّلا تاريخ البشرية. ويصف كانْت جوهر التنوير بأنّه "الجرأة على التفكير" بحرية. "*Sapereaude*! أي تجرّأ على أن تستخدم عقلك! هذا هو شعار التنوير"[٣].

ومن الأوساط الأكاديمية إلى السياسة الشعبوية، صار الآن النقاش حول عقل التنوير نقاشاً حول الافتقار المزعوم للعقلانية والإنسانية في الإسلام. وتساءل لويس دوبريه في مقدّمته على مؤلَّفه عن التاريخ المشرق لعصر التنوير، وقد أذهلته الهجمات التي حدثت في ٢٠٠١/٩/١١، "عمّا إذا كان هنالك أي غاية من الكتابة عن عصر التنوير في زمن بدا أنّه يعلن بوحشية كبيرة نهاية قيمه ومُثُله". ولا يقصد دوبريه أن يصرّح بأنّ الثقافة الإسلامية "غير مستنيرة"، ولكنّه كتب أنّه "لم يكن الإسلام ليمرّ بمرحلة مطوّلة من الاختبار النقدي لصحة رؤيته الروحية، مثلما فعل الغرب خلال القرن الثامن عشر"[٤]. ولم يبيّن دوبريه لماذا يحتاج الإسلام إلى إعادة نظر في "صحة رؤيته الروحية"، بيد أنّه يردد بوضوح وجهة نظر شائعة على نحو متزايد حول ما يسمّى "الإصلاح الإسلامي". وقد كانت هناك أصوات أخرى مقلقة أكثر تدعو إلى "تنوير إسلامي" ينقذ المسلمين من التخلف والعالَم من دين لا عقلاني وخطير[٥].

ومن الخطأ الشائع افتراض أن العقل كان الميزة الوحيدة للتفكير التنويري منذ القرن الثامن عشر؛ فقد منحت المجتمعات التقليدية العقلَ مكاناً مهمّاً في اللاهوت والقانون والسياسة والأخلاق والفن ومجالات أخرى للحياة الإنسانية. وقد أنتج التراث الفكري الإسلامي، على سبيل المثال، مؤلفات ضخمة حول العقل والعقلانية والمنطق والتفكير والتأمّل والبحث العلمي وهلمّ جرا. ومن المذهب السني والشيعي إلى الفلسفة المشّائيّة

---

[٣] إيمانويل كانْت، "What is Enlightenment?" (ما هو التنوير؟) في *Kant on History* (كانْت: حول التاريخ)، تحرير لويس وايت بِك، (نيويورك: شركة ماكميلان للنشر، ١٩٦٣)، صفحة ٣.

[٤] لويس دوبريه، *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (عصر التنوير والقواعد الفكرية للثقافة الحديثة)، (نيوهافن ولندن: مطبعة جامعة ييل، ٢٠٠٤)، المقدمة، ix.

[٥] كان عنوان عمود لتوماس فريدمان في صحيفة *International Herald Tribune* بتاريخ ٢٠٠١/١٢/١٦: "مطلوب، تنوير إسلامي ينهي التعصب الديني". ولا يزال المحافظون الجدد الأمريكيون متحمّسين لبدء ثورة تنويرية جديدة في الإسلام. وفي ذات الأسبوع أعرب محررو مجلة *National Review* المحافظة عن أسفهم حيال الإسلام إذ لم يمر "بتجربة تهذيبية" من التنوير.

والتصوّف تمتلئ المؤلّفات العريقة بفصول تتحدّث عن شرف العقل وفضائل العلم والبركات الروحية لاستخدام المرء لعقله كما ينبغي. ومع ذلك فإنّ المفاهيم بشأن العقل والعقلانية التي تطوّرت في هذا التراث مختلفة جذرياً عن نظرائه الحديثين. وقد رأت المجتمعات التقليدية العقل جزءاً من واقع نطاقه أكبر، ووضعتهما ضمن سياق أوسع للوجود والمعنى، ولكي يؤدي العقل وظيفته كما ينبغي، عليه أن يتقبّل موقعه ضمن نظام أشياء أكبر من الذات العارفة. ووفق ما سأناقشه، يَعُدُّ القرآنُ العقلَ البشري جزءاً من واقع أكبر، دلالته لا يمكن أن يحصرها ويكشفها فقط تحليلٌ منطقي أو تجريد مفهومي أو خطاب عقلاني، إذ على العموم يعدّ الواقع دائماً أكثر من مجرّد تركيباتنا المعرفية له.

ومن حيث إنّ العقل سمة من سمات الحداثة فقد صُوِّر بأنّه مبدأ ذاتي التنظيم وحاكم على الحقيقة، من العلوم الرياضية والفيزيائية إلى النُظُم الاجتماعية والسياسية. وتقول إحدى الإشادات الحديثة به: "تعني فضيلة العقلانية الاعترافَ والقَبولَ بالعقل باعتباره مصدرَ الإنسانِ الوحيدَ للعلم وحَكَمَه الوحيدَ على القيم ومرشدَه الوحيدَ للفعل"[٦]. ولكن في الواقع هذا الرؤية النخبوية بخصوص العقل – التي ينافح عنها بحماسة عالية فلاسفة أكاديميون من الوضعيين ومن الذين يعلنون أنفسهم أتباع مذهب العقلانية التنويرية – لم تعمل قط كما هو متوقَّع؛ ولم تفِ بما وعدت به، أي حرية الأفراد وعقلانية المجتمع وعلمية الثقافة والتزام العقل في السياسة والعدالة الاقتصادية، وغير ذلك. وهذا بذاته يدعو إلى تأمّل عميق بشأن معقولية مشروع التنوير الخاص بالعقل المحضّ. وعلى كلٍّ حال، يبدو أن عناصرَ من "اللاعقلانية" قد انسلت إلى النظام العالمي الجديد الذي وعد به التنوير؛ وإنّ المجتمع الرأسمالي الحديث بنزعته اللاشخصانية المراوغة وفردانيته الفجة وعنفه البنيوي لبعيد كلّ البعد عن نظامٍ اجتماعي عقلاني.

ومنذ انتصار مذهب العلمية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لم تنقطع المناداة بالعقل،شأنه شأن المنطق والبحث العقلاني، باعتباره سمة من سمات الحداثة ليس بسبب أننا نريد فهم حقيقة الأشياء بالمعنى الإغريقي للكلمة، لكن بسبب الاعتقاد بنظام عقلاني بحت يجعلنا نمتلك سيطرة كاملة على العالم. وتقدّم العقلانية الأداتية التي تحدد مخططات القيم والنُظُم التعليمية والأنظمة السياسية والحيوات اليومية تبريراً جاهزاً وفي المتناول للسيطرة والتنبُّؤ والهيمنة، وتعطي معنى مزيفاً إلى حدٍّ كبير للأمن والرضا والإشباع[٧]. وهي تصرّح مؤكّدة أنّ

---

[٦] إين راند، *The Virtue of Selfishness* (فضيلة حب الذات)، (المكتبة الأمريكية الجديدة، ١٩٦٤)، صفحة ٢٥.

[٧] للاطّلاع على وجهة نظر خاصة بالحداثة بأنّها سيطرة وتنبُّؤ، انظر: ألبرت بورغمان، *Crossing the Postmodern Divide* (عبور فجوة ما بعد الحداثة)، (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٩٢).

الأشياء تكون ذاتَ أهمية من حيث إنّ لها قيمة انتفاع بالنسبة لنا؛ إذ "العقلاني" هو "النافع". فالأشياء لم يعد لها معقولية أو "عقلانية" جوهرية، إنما لها قيمة انتفاع ونحن أحرار في الاستفادة منها على النحو الذي نريد.

وقد تأرجح العقل في الحقبة الحديثة بين تطرّفيّ النزعة الوضعية المنطقية والنزعة التاريخية الراديكالية. إذ الرأي الأول الذي تمثّله حلقة فيينا وأتباعها فسّر العقل بأنّه مبدأ مطلق وأزلي لا يتأثّر بالتاريخ أو بالعادات أو بِسِمات الضعف البشري مثل العاطفة والرغبة. والعقلانية تعني ببساطة إثبات أنّ مفاهيمنا متطابقة مع الواقع، وتعني الاستنتاج الذي يلائم الوقائع التي بين أيدينا. وبهذا المعنى فإنّ العقلانية في أساسها هي "ترابط منطقي" وتجد تعبيرها الأصفى والأنقى في المنطق الصوري والمنهج العلمي[٨]. وليس من معايير أخرى تعدّ أساساً للعقلانية، ويجب أن يُحكم على قيمة كلِّ شيء من الدين إلى الفن والتعليم وفقاً للإملاءات المنطقية والعلمية لهذا العقل اللاتاريخي. ومن ثمّ يجب أن تُستمد القيم التي علينا أن نعيشها من وقائع الطبيعة التي يتعيّن استقصاؤها عبر البحث العقلاني والتحليل المنطقي؛ وما سوى ذلك ينبغي رفضه بوصفه هراءً غيبياً ماورائياً.

أمّا الرأي الثاني الذي تمثّله موجات ما بعد الحداثة والنزعة البنائية منذ ستينيات القرن العشرين فقد فكَّك العقل إلى درجة تحويله إلى منتج ثانويلسيرورات اجتماعية تاريخية. وكما هو حال جميع السمات والدوافع البشرية يعدّ العقل تاريخياً مفهوماً بنائياً يختلف معناه ووظيفته من وسط اجتماعي إلى آخر. وتعني العقلانية تطبيق مقدرة التفكير البشرية على أوضاع مختلفة لحل المشاكل، إذ لها معنى فقط في سياق قضايا أو معضلات أو مسائل معيّنة؛ واعتماداً على أنواع مختلفة من الحاجات الإنسانية تتخذ العقلانية دلالات ووظائف جديدة. ويصرُّ المدافعون عن هذا الرأي المحدود للعقل على أنّ هذا لا يقلل من شأن العقل أو يقترح منهجاً غير عقلاني لفعل الأشياء، بل إنّه بدلاً من ذلك يعترف بحدود العقل البشري. وبهذا المعنى، لا تعني العقلانية بالضرورة الاستنتاجَ الملائم للوقائع. وهناك أحوال يعدّ فيها مبدأ "أي شيء مقبول" نافعاً ووظيفياً أكثر من بعض المفاهيم التجريدية والرياضية للعقل[٩].

---

[٨] راجع: تشارلز تايلور، "Rationality" (العقلانية) في كتابه *Philosophy and the Human Sciences* (الفلسفة والعلوم الإنسانية)، المجلد الثاني، (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٨٥)، صفحة ١٣٤.

[٩] باولفييَرابند الذي أخذ على عاتقه في كتابه *Against the Method* (ضد المنهج) (١٩٧٥) فضح زيف الدعاوي المطلقية للعلم الوضعي ربما يعدّ أشهر مناصري الرأي الثاني. ويقدّم كتاب *Philosophy and the Mirror of Nature* (الفلسفة ومرآة الطبيعة) (١٩٧٩) لريتشارد رورتي نقداً بنائياً آخر لمشروع التنوير الخاص بالعقل المحض. وبديل رورتي هو نوعاً ما عقل ذاب في الدراما الإنسانية. وللاطّلاع على مناقشة مسارات العقل الحديث في الفلسفة الغربية في القرن العشرين، انظر: ستيفن تولمن، *Return to Reason* (الرجوع إلى العقل) (كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠١).

وقد كان لمفهوم العقل مسارٌ مختلف في التراث الإسلامي، وقد تفادى تطرّفيّ النزعة المطلقية الوضعية والنسبية الراديكالية. والعقل الذي نشأ من داخل الرؤية الإسلامية للعالَم طرح نسقاً مختلفاً من التفكير حول الوجود والكون والحالة الإنسانية والله؛ وقد عُدَّ جزءاً من حقيقة أكبر بدلاً من مبدأ ذاتي التنظيم وأداة قائمة بذاتها. وكما سأبحثه لاحقاً، إنّ الذي يحدّد النسق القرآني للتفكير بشأن العقل والعقلانية إنّما هو هذه الرؤية المتكاملة الجامعة للحقيقة.

العقل الاستدلالي *Ratio* والعقل المعرفي *Intellectus*

قبل المضي قدماً، من المناسب ذكر كلمات توضيحية في محلّها حول تفريع حصل بشأن العقل–الفكر نتيجة لتحوّل فلسفي مهمّ في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. ولن أغامر بالخوض في هذا التاريخ إذ يتطلّب معالجة مفصّلة؛ ولكن تجدر الإشارة بشكل موجز إلى أنّه ورد العقل الاستدلالي *ratio* والعقل المعرفي *intellectus* للدلالة على منهجين منفصلين للنظر إلى الواقع في أواخر العصور الوسطى، ومنذ ذلك الحين أخذت الكلمتان سبلاً مختلفة. فقد صار تداول العقل الاستدلالي *ratio* فيما يخصّ التحليل المنطقي والتجريد والاستنباط والاستنتاج ووظائف منطقية أخرى للعقل؛ وبهذا المعنى الواسع، شكّل العقل الاستدلالي في الأصل أساس المعرفة العلمية وادّعى الدقة والقطعية. في المقابل ورد العقل المعرفي *intellectus* للإشارة إلى العلم الحدسي وعلوم الحكمة، الذي فُصِل الآن تماماً عن الاستقصاء العقلاني والتحليل المنطقي؛ وقد عُدَّ ضمنياً فاقداً للأساس المتين شأنه شأن العقل الاستدلالي، لأنه يتناول الحديث عن مفردات ذاتية مثل الحدس والتصوّر والإشراق، ولكن لا براهين ولا دليل ولا إثبات.

ولولا الافتراق اللاحق بين المذهب الطبيعي العقلاني والفكر الروحاني في التراث الغربي، لكان ممكن أن يكون مجرَّد فرق استكشافي. وفي واقع الأمر حافظ التراث التوماوي على علاقة تكميلية بين العقل الاستدلالي والعقل المعرفي، ورأى أنهما غير متعارضَين ولكنهما يتناولان جوانب مختلفة للحقيقة ذاتها[١٠]. بيد أنّه كما يُظهِر التاريخ فيما بعد، فقد استُخدِمت العبارتان لتمثيل منهجَين مختلفين جوهرياً لفهم العالَم وإجراء محاكمات أخلاقية. فصار العقل الاستدلالي الأداة الرئيسة للعلوم الطبيعية الذي سبق أن جرّد الطبيعة من كلّ ما لديها من معقولية

[١٠] انظر: دينيس تورنَر، *Faith, Reason and the Existence of God* (الإيمان والعقل ووجود الله)، (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ٢٠٠٤)، تحديداً من الصفحة ٧٥–٨٨.

جوهرية ودلالة رمزية، وادّعى أسلوباً منفصلاً للعقلانية. وهناك تباعد آخر للعقل الاستدلالي عن العقل المعرفي قُصد به أنّ "التحليل العقلاني" لم يعد من شأنه أن يكشف النقاب عن المعقولية الكامنة في الأشياء أو عن دلالتها الرمزية أو قيمتها الروحية. وقد أوجدت العقلانية نطاقاً جديداً للحقيقة خاصاً بها وودّعت تجربتنا الشمولية للواقع. وسعت النزعة العقلانية مقرونة بالنزعتين الطبيعية والوضعية إلى اختزال الواقع إلى الكفاءات التحليلية للذهن البشري وحدّدت التفكير الكمي–الحسابي بأنّه المنهج الموثوق الوحيد لمعرفة واقع الأشياء. وعلى الرغم من أنّ لاهوتيين مسيحيين معاصرين – يوزفبيبَر مثال على ذلك – قد أصرّوا على أنّ كلاً من العقل الاستدلالي والعقل المعرفي يشكّلان معاً سيرورة صحيحة لتحصيل المعرفة، إلا أنّ تشعّب أنماط التفكير الخطابي والحدسي قد أدّى دوراً أساسياً في علمنة الصورة الحديثة للعالم وتجريد القدسية عن الطبيعة.

إنّ مثل هذا الفرق لم يحصل قط في التراث الإسلامي؛ إذ تعني كلمة "عقل" ما أشير إليه في المعنيين اللذين جرى بحثهما آنفاً، فالعقل بالفطرة قادر على أداء وظيفتي التحليل المنطقي والمعرفة الحدسية بلا تباين. وعلاوة على ذلك فإنه العقل ذاته الذي يوجّه إرادتنا في خياراتنا الأخلاقية. وصحيح أنّه في التراث الفكري الإسلامي المتأخر قد طرح الفلاسفة فرقاً عاماً بين البحث والذوق، أي العلم المدرَكَ؛ ومع ذلك فإنّ نمطَي التفكير هذين يكمّلان بعضهما البعض ويعيناننا على كشف بنية الواقع المتعددة الطبقات التي في النهاية تطالب بمقاربة ذات أبعاد متعددة. وبكلمات ملا صدرا الذي يجسّد هذا التراث: "البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي"[١١].

وحين يصرّح المسلمون، تحت ضغط العقلانية الحديثة ومن جرّاء عقدة النقص تجاه الغرب، بأنّ "الإسلام دين العقل"، لم يكن قصدهم أنّ الدين الإسلامي، أو أي دين من وجهة النظر هذه، يمكن اختزاله إلى العقل البشري. فمن شأن مثل هذه الدعوى أن تحيل الدين إلى بيان تجريبي أو قضية منطقية. الدين – من حيث التعريف – ينبغي أن يكون له بُعد يتجاوز العقل، وإلا فليس هناك من داعٍ إلى الوحي الرباني والأنبياء. ولكن

---

[١١] ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١) الجزء الأول، ٢، صفحة ٣١٥. وفي موضع آخر يقول: "والفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصحّة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً"؛ملا صدرا، التفسير، سورة الواقعة، المجلّد السابع، صفحة ١٠. وللمزيد حول هذا الشأن، انظر كتابي *Knowledge in Later Islamic Philosophy: MullaSadra On Existence, Intellect and Intuition* (المعرفة في الفلسفة الإسلامية المتأخرة: ملا صدرا حول الوجود والعقل والحدس)، (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠١٠)، من صفحة ٢١٧–٢٢١.

الذي هو متجاوز للعقل لا يعني أنّه مضادٌ له، إنما يعني أنّه فوق–عقلاني ويفوق المقدرات المعرفية للعقل البشري. وليس الفوق–عقلاني لاعقلانياً إذ بوسع العقل الإقرار بما هو كائنٌ خارج قدراته؛ وهذا الإقرار ليس مخالفاً للمنطق لأنه لا يقول جهلاً أو لا أدريةً أو إيماناً أعمى، بل اعتراف تأمّليّ ذاتي بحدوده. والعقل لا يمكنه التفكير بلا قواعد ومبادئ معيّنة؛ والحرية ليست إلغاء جميع القيود والقواعد، بل استعمال العقل مقترناً بالفضيلة[١٢].

وما هو حقاً فريدٌ ومدهشٌ بخصوص العقل البشري أنّ بوسعه أن يحدّد قيوده بشأن ما يستطيع وما لا يستطيع معرفته. وهذا التحديد الذاتي للعقل عملٌ عقلاني ويشير إلى السياق الأوسع للوجود والمعقولية، الذي يؤدّي وظيفته ضمنه؛ وهذا ما حاوله الإمام الغزالي بنقده للفلسفة المشائية إذ حاول على نحو انتقادي أن يرسم حدود العقل النظري في مجال الماورائيات المحضة إذ كان يعتقد أنها تنتمي إلى عالَم الغيب. وقد سعى كانْت أيضاً – ملزماً نفسه بمهمّة مماثلة ولكن بالعمل بمقدمات منطقية مختلفة – إلى وضع حدود العقل في كتابه "نقد العقل المحض"، إذ قال: "للعقل البشري في نوع معارفه هذا القَدَر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردّها لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري"[١٣].

الأساس الوجودي (الأنتولوجي) للعقلانية القرآنية

قبل قيام الترجمة العربية لنصوص الفلسفة الإغريقية بزمن طويل، واجه المسلمون مفهوم العقل كما هو مجمل في القرآن والحديث. وفي تباين شديد عن زمن الجاهلية، مثّل الإسلام عهد الإيمان والعلم والعدل والحرية في وقت واحد. وكان يعني الدخولُ في الإسلام هجرَ العادات العقلية والاجتماعية لزمن الجاهلية والشرك والظلم والفساد؛ وكان يعني تأسيسَ نظامٍ اجتماعي سياسي جديد قائم على العقل والعدل والمساواة والفضيلة. كما كان يتطلّب وجوداً جديداً للعقل للتغلّب على المنطق الشركي والاستخفاف الأخلاقي. ولم يكن هذا ممكناً إلا بتقديم رؤية جديدة للعالَم ونمط جديد من التفكير.

---

[١٢] ما كان على كانْت أن يقوله بهذا الصدد جدير بالاقتباس: "إذا لم يُخضِع العقلُ ذاتَه للقانون الذي يسنّه لنفسه، فسيضطر إلى الانحناء تحت نير القانون الذي يفرضه عليه الآخرون، لأنه بلا أي قانون –أياً كان – لا شيء، حتى السخافة الكبرى، يمكن أن يثبت طويلاً؛ ومن ثمّ فالنتيجة الحتمية لهذا الغياب المعلن للقانون في التفكير (انعتاق من قيود العقل) هي ضياع حرية التفكير في النهاية". كانْت، "What is Orientation in Thinking?" (ما التوجيه في التفكير؟)، ترجمة ل. و. بيك، ضمن *Kant"s Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy* (نقد العقل العملي وكتابات أخرى حول الفلسفة الأخلاقية عند كانْت)، (شيكاغو، ١٩٤٩)، صفحة ٣٠٤.

[١٣] كانْت، *The Critique of Pure Reason* (نقد العقل المحض)، ترجمة نورمان كيم سميث (لندن، ١٩٣٣)، صفحة A viii.

ومن أجل أن نفهم مكانة العقل والعقلانية في القرآن ولاحقاً في التراث الفكري الإسلامي، ينبغي أن نستكشف الأساس الوجودي للعقل ونمط التفكير اللذين يؤيّدهما القرآن من خلال ما جاء فيه من قصص ووصايا واستدلالات وقياسات وأوامر وتحذيرات ومحامد ووعود بالثواب ووعيد بالعقاب. وهناك طيف واسع ثري حَوَى استدلالات منطقية ووصايا أخلاقية ترمي إلى تنبيه ضمائرنا كي يُمْكِنَنا النهوض إلى استخدام قوانا الحسية والعقلية على نحوٍ يليق بإنسانيتنا. يقول الله تعالى في القرآن الكريم:

﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (الزمر، ٣٩: ٢٧).

إذ يشير المثل هنا إلى تشبيهات وقصص يجري بها تبليغ رسائل أساسية – رسائل ربما تبقى عصيَّة على الوصول إلى الذهن البشري لولا ضرب الأمثال. لكن بما أنه لا تخلو قصة أو مثال من المضمون الإدراكي المعرفي، فإنه استدعاء ملفِتٌ للعقل والخيال، لعلَّنا "نتذكر" ما هو ضروري أساسي.

إنّ سبيل التفكير الذي نجده في القرآن لا يتألّف من تجميع وقائع، ولا بتعداد صارم للأوامر والنواهي؛ بل إنه تعهّد سليم مجدٍ يتطلّب شروعاً في رحلة فكرية وأخلاقية وروحية ويستغرق كينونتنا بالكامل ويتغلّب على جملة ازدواجيات مثل الحسّي مقابل العقلاني والمادي مقابل الروحاني والفرد مقابل الكون والطبيعة مقابل الثقافة. ويعكس هذا النمط المتكامل للتفكير الذي يجسّده القرآن بأسلوبه الفريد طبيعة الواقع الذي هو متضامن الأجزاء ومتعدد الطبقات؛ ويحثّنا هذا النمط على رؤية الاتصال التبادلي بين الأشياء وكيف يؤدي شيءٌ إلى شيءٍ آخر في السلسلة العظيمة للوجود.

إذن النمط القرآني للتفكير ليس في الأصل نمطاً وصفياً بل هو توجيهي؛ فالقرآن لا يقوم بمجرد وصف الأشياء على أنّها وقائع أو معلومات، إنما القصد من قصصه الموحية وتشبيهاته الأخاذة وأوصافه الحيّة لمخلوقات الله وتدبيره في مسار التاريخ أن نغيّر الطريقة التي نرى بها الأشياء ومكاننا في العالَم؛ وهو يتوخّى تغيّر الضمير الإنساني بحيث يكون بمقدورنا أن نعيش حياةً تقوم على الإيمان السليم المبرَّر والفضيلة[١٤]. وحينما يتنبّه هذا الضمير ويبلغ إلى أن يضع في اعتباره الأشياء كما هي في الواقع، فكلُّ شيءٌ يقع في محلِّه: أي تبدأ عقولنا وتفكيرنا وأعضاء حواسّنا ونظرنا وسمعنا وإدراكنا ومحاكماتنا الأخلاقية بأن تجتمع وتلتئم. وضمن هذا السياق

[١٤] راجع: فضل الرحمن، *Major Themes of the Qur''an*(مواضيع القرآن الكبرى)، (مينيابولس: بيليوثيكاإسلاميكا، ١٩٩٤)، صفحة ٢٢.

الأوسع للتفكير المتآلف والاستبصار الأخلاقي ينهض العقل والعقلانية. فالعقل يؤدّي وظيفته ضمن هذا السياق الأوسع لكينونتنا ووجودنا في العالم وللاستجابات الإنسانية التي نعطيها للواقع؛ بعيداً عن كونه بذاته مبدأً للحقيقة وأساساً لها.

ومن حيث نسبة وجود العقل إلى شيء أوسع مما هو بشري صِرف، فليس بوسع هذا العقل أن يعرف الله بمعنى "الإحاطة" به إذ لا يستطيع الكائن المقيّد أن "يحيط" بالمطلق. والله لا يمكن معرفته تجريبياً لأنّ العلم التجريبي يقتضي حدوداً وموضعاً وعلاقة ونسبية، وغير ذلك، والله تعالى منزّه عن ذلك كلّه ولا ينطبق عليه؛ ولكن الله يُعرَف من خلال العقل/الإدراك إلى الحدّ الذي يمكن به إدراك المطلق وغير المقيّد بالحدس والفهم والدلالة عليه بقضايا ومفاهيم وتشبيهات صورية. وإنَّ توقُّعَ العقلِ أن يقوم بأكثر من ذلك سيكون خرقاً لحدوده وقيوده. ومثل مكوّنات الواقع الأخرى، إن كان العقل جزءاً من نظام الوجود وليس كلَّه فلا سبيل إذن أبداً أن يحيط بالكلَّ تماماً؛ وهذا لا يقلل بحال من الأحوال من شأنه أو وظيفته. فالله هو الحقيقة المطلقة، الذي هو منشئ كلِّ شيء "وهو بكل شيء محيط". ولذلك نقرأ في القرآن: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام، ٦: ١٠٣).

وعلى غرار المحبة والبرّ والإحسان والحكمة والروحانية والفن، تعدّ العقلانية استجابة إنسانية أساسية لنداء الواقع، فهي تُمكِّننا من كشف البنية المعقولة لنظام الوجود؛ وتدعونا إلى التغلب على وجودنا الحسّي والاتصال بعالم الطبيعة بالمعنى العقلاني والأخلاقي في المقام الأول؛ وتحثّنا على ترسيخ نظام اجتماعي سياسي يقوم على الفضيلة والعدل والحرية. ويعرض القرآن وجهة نظر للشخص الإنساني تتشكّل وفقها إنسانيتنا بوساطة "العقلانية" (العقل والنطق) وتلك الصفات الأخرى التي تعدّ بصورة متساوية مركزيةً للمهمّة المنوطة بنا لإضفاء استجابة ذات معنى وجدوى للواقع. ويعني هذا بالمفهوم الوجودي (الأنتولوجي) إدراك حقيقة الأشياء وفهمها كما هي، والنظر إليها على أنّها "أمانة" من الله. وإنّ استجابة الإنسان للدعوة الربانية إلى حماية أمانته سبحانه هي أن يصبح خليفته في الأرض ومن ثمّ يستسلم له، وهو المعني الحرفي للإسلام. وفي اللغة الدينية الرسمية هذا الخضوع يسمّى "عبادة" التي هي العمل الإنساني الأسمى الذي يتجاوز حدود الوجود الإنساني ويربطنا بالمطلق واللامحدود.

وفي هذا الشأن، لا يعدّ نمط التفكُّر القرآني تجريبياً أو عقلانياً، تاريخياً أو منهجياً، يقينياً أو تربوياً، تحليلياً أو وصفياً – ليس أيّاً منها بل كلّها في آن واحد. فهو يجمع التحليل المفهومي بالمحاكمة الأخلاقية، والملاحظة

التجريبية بالإرشاد الروحي، والسرد التاريخي بالآمال الأخروية، والتجريد بالأمر الواجب. القرآن في الأصل هداية للناس (البقرة، ٢:٢) ومراده أن يقودنا من الجهل إلى العلم، ومن الظلمات إلى النور، ومن الظلم والبغي إلى الحرية. إذن تمتد العقلانية القرآنية من التجريبي والمفهومي إلى الأخلاقي والروحي. وأن تكون عقلانياً يعني أن تأبى الظلم والبغي وتعتنق الدعوة الربانية للعدل. وقد عرّف نبيُّ الإسلام ﷺ "الكيِّس" بأنّه "مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وعَمِلَ لِما بَعْدَ المَوْت"، (الترمذي، القيامة، ٢٥). وفي الفقه والعقيدة الإسلامية يُشترَط في حق المرء أن يكون عاقلاً كي يكون مسؤولاً عن أعماله لأنّه لا تكليف بلا عقل.

وهذا يشكّل في التراث الإسلامي الأساسَ للوجود الأخلاقي للعقل والعقلانية ويؤسس ارتباطاً قوياً بين الذكاء والعقلانية والفضيلة. يقول الحارث المحاسبي (توفي عام ٨٥٧) عن العقل: "هو غريزة لا يُعرَف إلا بفِعاله"[١٥]. ويقوم العقل بمهمّة مبدأ العمل الأخلاقي ويسعي إلى أن يجعلنا أقرب إلى الله. ووفق استدلال الإمام المحاسبي، إذا كان المرء عاقلاً حقيقةً فسيسعى إلى تأمين خلاصه ونجاته في الدنيا والآخرة، ومن أجل ذلك عليه أن يستعمل عقله بشكل سليم. ويريد الحارث المحاسبي ببناء تحليله على "شرف العقل"، الذي جعله عنواناً لكتابه، أن يُظهر السمة الفريدة للعقل البشري لترسيخ إيمان سليم مبرَّر وحياة فاضلة. ويفضي الاستعمال السليم للعقل بنور الإيمان إلى تفكير عقلاني وسلوك أخلاقي. ويتعاضد المنطق والخبر المتعالي لإماطة اللثام عن طبيعة الأشياء وإدراك إنسانيتنا؛ ولكن ليس بوسع هذا أن يحصل إلا حين نرى العقل البشري يعمل في سياق تفكيري وتأمّلي أوسع.

العقل والتفكير في السياق

يعني فعل عَقَل أو فكَّر أو استعمل عقله حرفياً أمسك وحمى وحرس؛ فبالعقل نحمي أنفسنا من الزيف والخطأ والإثم. ولذلك كلمة "معقل"معناها "حصن". وهذا هو المعنى ذاته الذي تحمله عبارة "شخص عاقل". وهذا المعنى الأساسي للعقل لا ينبغي أن يُستخفّ به، لأنه يقع تحته المكوّن الأساسي للتفكير والتأمّل باعتباره الاستجابة الإنسانية الصحيحة لنداء الحقيقة. وعلى النقيض من محاولات اختزال العقل والعقلانية إلى كفاءة منطقية واستدلال إجرائي، فإنّ العقل باعتباره مبدأً للحقيقة وأداةً للمعرفة يمثّل تلاقياً مع واقع الأشياء. وليس التفكير مجرد عدّ الخصائص الفيزيائية للأشياء أو العلاقات المنطقية للمفاهيم، إنّه أكثر من مجرّد تصوير ذهني

[١٥] الحارث بن أسد المحاسبي، شرف العقل وماهيته، تحرير م. أ. عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، صفحة ١٩.

للأشياء، لأنّ التجريد الذهني، كما يؤكّد الفلاسفة المسلمون، لا يعطينا إلا صورة للواقع، ولكن هذه الصورة، شأنها شأن سائر التجريدات الذهنية، صورةٌ جامدة وليس بوسعها إطلاقاً أن تتساوى مع الواقع ذاته.

وإنّ المفاهيم المجرّدة ضرورية للتفكير العقلاني وتكوين الأفكار، غير أنّ التفكير يتطلّب أكثر من التجريد واستخدام المفاهيم، فهو يحدث في سياق مواجهة الواقع ويضعنا في علاقة مع شيء أكبر منّا. وهذا يعني النظر والمراقبة والاستماع والسماع والتفكّر والتأمّل ثم الاستنتاج العملي والأخلاقي الملائم؛ ويعني الاستجابة لما نواجه في الواقع. وهو ينطوي على تحليل عقلاني ولكنه ينطوي أيضاً على التزام أخلاقي. وفي معناه الأعمق، يحول التفكير دون نظرنا إلى الأشياء على أنّها وسيلة لغاية، ويتحدّى العقلانية الأداتية على أسس وجودية وروحية على حد سواء. وكما سآتي على نقاشه قريباً، إذا كان العالَم قد خلقه الله فلا يمكن لهذا العالم أن يُختَزَل إلى منفعة، فإنّ له دلالةً وقيمةً موضوعيتين وهو مستقل عنّا.

ومن حيث المبدأ، ليس هناك من ضيرٍ أساساً في فكرة أنّنا حققنا درجة من العقلانية باتباعنا لمبادئ وإجراءات، إذ إنّ اتباع قانون ما لا ريب أنّ من شأنه أن يعدّ عملاً عقلانياً وذا نفع ملائم في حياتنا اليومية واستكشافاتنا العلمية وقراراتنا الاقتصادية وحياتنا السياسية، وغير ذلك؛ ولكن في حين أنّ للعقلانية الأداتية استعمالاتها، إلا أنّها تتحرّك على سطح الذاتية الإنسانية ولا تربطنا ضرورةً بالحقيقة. ولا يضمن اتباع مبدأ ما حصولَ نتيجة عقلانية. وقد نتبع إجراء ما ونصل إلى نتائج معيّنة؛ وعلى الرغم من ذلك يمكن أن تكون النتيجة أبعد ما تكون عن العقلانية، بل قد تكون كارثة. فعلى شاكلة أنظمة استبدادية كثيرة، كان للنازية، على سبيل المثال، قانون ملزم، تحت حكم "عقلاني"من الناحية الإجرائية تحكم به ألمانيا. بيد أنّ مقاربتهم الأداتية للدين والتاريخ والعلم والسياسة دمرت صميمَ معنى إنسانية الإنسان. إذن مضمون ما نقوم به وجوهره يجب أيضاً أن يكون لهما أساس عقلاني.

يتوافق القرآن مع نظرة موضوعية للعقلانية بتأكيده أنّه ليست أدواتنا وإجراءاتنا فحسب ينبغي أن تكون عقلانية بشكل صحيح ومتطابقة مع واقع الأشياء، بل تصوّراتنا ومفاهيمنا الأساسية أيضاً. وتتأتى النظرة الموضوعية للعقلانية من المعقولية الجوهرية للوجود باعتباره خلق الله. وكلُّ عمل عقلاني من جهتنا هو عمل متطابق مع مبدأ العقل المندرج في طبيعة الأشياء؛ وكلُّ ما يخالف هذا المبدأ يهبط بنا إلى مضمار اللاعقلانية.

وإن العقلانية الموضوعية تدعمها أيضاً أنثروبولوجيا العقل ذاتها؛ ويرى معظم المفكرين المسلمين بأنّ العقل يستجيب لمعطيات تجريبية ومفاهيم مجرّدة بخواصّه الفطرية. وبعيداً عن كونه "صفحة بيضاء" مفترضة، يعكس العقل سمات أساسية للوجود، الذي يعدُّ جزءاً منه. ويقسّم الراغب الأصفهاني العقلَ إلى عقلين: عقل مطبوع وعقل مسموع؛ إذ يشير العقل المسموع إلى الأشياء التي يتعلّمها المرء بسماعها من الآخرين، وهو تقريباً يأتلف

مع التجربة ويشير إلى سياق العلاقات الإنسانية؛ بينما يشير العقل المطبوع إلى القدرة الخلقية الفطرية على فهم النظام المعقول وحقيقة الأشياء. وبالعقل المطبوع نعمُر العالم المعقول؛ وبالعقل المسموع نتعلّم بوساطة السماع من الآخرين وهو يشير إلى سياق العلاقات الاجتماعية والألفاظ اللغوية التي بها نسمي الأشياء.

والعقلان متشابكان متضافران إلا أنّ الأول له أسبقية على الثاني؛ وينسب الراغب الأصفهاني هذا التقسيم إلى الإمام علي بن أبي طالب في قوله: "العقل عقلان مطبوع ومسموع، ولا ينفع مسموع إذا لم يكُ مطبوع، كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوع"[١٦]. فإذن العقل يعمل بطريقين؛يعمل بنوعه المطبوع من الداخل والخارج، إذ يواجه العالم المرئي ويشهده بخواصّه الفطرية، وهو جزء من الفطرة التي هي نافذتنا لعالَم الوجود، ولذلك يجب حمايته كي "نرى" بشكل صحيح[١٧]؛ وبنوعه المسموع يتحرّك العقل من الخارج إلى الداخل، ويستوعب كل أجزاء المعطيات التجريبية والانطباعات من العالم الخارجي. وإنّه الجمع بين الاثنين، الداخلي والخارجي، هو ما يعطينا صورةً أكثر اكتمالاً لوظيفة العقل فيما يتصل بالواقع؛ إلا أنّ هذه الوظيفة الأساسية للعقل تحدث دائماً ضمن سياق أوسع للدلالة الوجودية (الأنتولوجية) والكفاءة المعرفية[١٨].

إنّ أهمّ وظيفة أساسية للعقل/الفكر هي أن يعمل كمرآة تعكس المعنى الجوهري ونظام الأشياء. ويكون للعقل بالقيام بهذه المهمّة صلة خاصة بالحقائق الإلهية لأنه ينبعث من الصفات الإلهية. وما يكتشفه العقل من نظام

---

[١٦] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (استانبول: كهرمان ياينيلاري، ١٩٨٦)، صفحة ٥١١. وقد تحدّث الحارث المحاسبي وأبو حامد الغزالي عن هذا التعريف الثنائي للعقل، انظر: الحارث المحاسبي، شرف العقل وماهيته، صفحة ٢٠.

[١٧] يحدد الفارابي هذا باعتباره أحد المعاني الستة للعقل؛ انظر: الفارابي، رسالة في العقل، تحرير موريس بويج (بيروت، لبنان: دار المشرق، ١٩٨٣) صفحة ٨-٩.

[١٨] طوّر التراث الفلسفي المتأخر نظرية معرفة وأنثرولولوجيا مفصلتين خاصتين بالعقل تتضمّنان العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، وأخيراً العقل الفعّال. وبما أنّه ليس بوسعي مناقشة هذه التفسيرات المتأخرة هنا، سأكتفي بالإشارة إلى النصوص التأسيسية بأسماء الفلاسفة. فبخصوص مناقشة الكندي وتصنيفه للعقل، الذي هو الأول بين الفلاسفة، انظر: مؤلفه "رسالة في العقل"، تحرير جان جوليفيه في *L''IntellectselonKindi* (العقل عند الكندي)، (لايدن، هولندا: بريل، ١٩٧١). وطوّر الفارابي تطويراً كاملاً السبر الأولي للكندي في مؤلفات متنوعة له، انظر على وجه التحديد: "رسالة في العقل". وناقش ابن سينا العقل بأنواعه ووظائفه في مؤلفات عديدة منها: "الشفاء" و"النجاة"، ولكن أيضاً "المبدأ والمعاد". وللاطّلاع على تحقيق موسّع بشأن آرائهم مقابل الموروث اليوناني، انظر: هربرت أ. ديفيدسون، *AlFarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (الفارابي وابن سينا وابن رشد حول العقل: نظرتهم لعلم الكون ونظرياتهم في العقل الفعال وفي العقل البشري) (نيويورك/أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٢).

وضرورة ومعقولية في الكون إنما هو مظهر لصفات الله وإرادته. ويعرض ملا صدرا وصفاً مشرقاً لهذا الجانب من العقل:

> "العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى له أن يشاهد بذاته ذات الأول [الله].. وإذ لا واسطة بينهما ولا حجاب.. فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات، إذ لا جهة أخرى ولا صفة زائدة، فذاته تعالى متجلٍّ بذاته على العقل الأول، فذات العقل الأول هي صورة هذا التجلي. وذات العقل كأنها صفحة مرآة يتراءى فيها صورة الأول، وكما ليس في صفحة المرآة شيء وجودي إلا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية أمر مغاير لحقيقتها، فكذلك ليس للعقل هوية إلا صورة هوية الأول إذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته.. وليس هناك أمران، ذات العقل وتجلي الحق له، إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي، ويستحيل أن يتكرر وجودان لشيء واحد. فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إن الله لا يتجلى في صورة مرتين. فثبت من ذلك أن وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه، وصورة ذات الحق ليست بأمر مغاير لذاته[١٩]".

مفردات التفكير في القرآن

يستعمل القرآن عدداً من الألفاظ الوثيقة الصلة بالعقل/الفكر والتفكير، منها التفكّر والقلب والفؤاد واللبّ، وينسجم كلّ منها مع مظهر من مظاهر الإدراك والتفكير والتأمّل. وهناك ألفاظ أخرى أيضاً تقع تحت الحقل الدلالي ذاته للعقل: كالعلم والفهم والفقه والإدراك والشعور والبرهان والحجة والبيّنة والسلطان والفرقان والتدبّر والنطق والحكم والحكمة والذِكر. وإن استخدام القرآن لهذه الألفاظ، التي يحتاج شرحها بالكامل إلى دراسة منفصلة، يؤسس سياقاً من التفكير المتكامل تكشف فيه مواجهتنا للواقع عن مظاهر مختلفة للحقيقة الجامعة الشمولية للوجود. والأهم من هذا، يقودنا ذلك إلى نمطٍ من التفكير يجمع بين الملاحظة التجريبية والتحليل العقلاني والمحاكمة الأخلاقية والتزكية الروحية.

كما تشير هذه المفردات الثرية إلى شمولية الإدراك والتفكير؛ وعلى النقيض من الفروق الفاصلة بين الإدراك الحسّي والتحليل المفهومي فإنّ مواجهتنا الطبيعية أو ذات "الرتبة الأولى" للأشياء تحدث باعتبارها تجربة

[١٩] ملا صدرا، رسالة الحشر، تحقيق محمد خواجوي مع الترجمة الفارسية (طهران: انتشارات مولوي، ١٩٩٨)، صفحة ٨٥-٨٦.

وحدوية، وفي إدراك الأشياء تعمل أعضاء الحسّ والعقل معاً. وإنّ الفروق الحادّة بين الصفات الحسّية التي تأتلف مع العالَم الفيزيائي المادي وبين المفاهيم الفكرية التي تتناغم مع عالَم الفكر هي تأمّلات التفريق الديكارتي بين المادة المتمددة *res extensa* والكيان المفكّر *res cogitans*، ولا يكاد يعطينا وصفاً دقيقاً للعملية الفعلية للإدراك والفهم. وتنتمي هذه التصنيفات إلى تأمّل من "الرتبة الثانية" في الواقع، الذي نميّز به بين الذات والموضوع، العالِم والمعلوم، المدرِك والمدرَك، الذهني والمادي، إلخ.. هذا وإنّ مواجهتنا ذات "الرتبة الأولى" للعالَم تحدث في سياق مختلف.

وتنشأ كلية تجربتنا المعرفية للأشياء من كلية الوجود؛ والمعرفة، مثل المواجهة، تعني أننا نقف أمام موضوع العلم، وهذا يضعنا في ارتباط خاص مع حقيقة الأشياء. وهذا المعنى للمعرفة بالعقل يكشفه أحد معاني جذر كلمة "عقْل" وهو عَقَلَ وربط ووصل، فالعقل يربطنا بالحق ومن ثمّ يفتح لنا أفقاً جديداً فوق السلسلة المألوفة للعلل. وباتجاه أفقي يتحرّك العقل البشري بين الوقائع والمفاهيم وعبرها ثمّ يربطها بعضها ببعض. وباتجاه عمودي يربط الأدنى بالأعلى. ويؤكّد القرآن تلاقي محورَي السببية: أي الأفقي الذي ينظّم عالَم العلل الفيزيائية والعمودي الذي يقدّم الأمر الإلهي للعالم الطبيعي. ولا تناقض بين الاثنين ولكنّهما يتّبعان قواعد مختلفة. إذ يتعاقب النهار والليل باعتبار ذلك جزءاً من النظام الطبيعي الذي نعيش فيه، ولا خلل في هذا القانون. ولكن أيضاً الله تعالى ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس، ٣٦: ٨٢). فكل عالَم للوجود يتطلّب نمط تفكير مختلف.

لقد حتّمت طبيعةُ الواقع نفسِه المفرداتِ الدقيقةَ الخاصة بالفهم والتعقّل والتفكير التي يستخدمها القرآن. إذ ليس بالمستطاع إدراك واقع متعدد الطبقات والأبعاد بنهج معرفي واحد؛ فهو يتطلّب مجموعة أكبر من الأدوات الخاصة بالقدرات المفهومية. وفي هذا الشأن يتحدّث القرآن عن "عالم الغيب" وعن "عالم الشهادة"؛ ويشير عالم الغيب إلى عالم الوجود الذي لا يعلمه إلا الله، وقد عرّض الله تعالى بهذا العالم ولكن المعرفة الشاملة به ليست متاحة لأحد سواه. وفي الوقت الذي لا يمكن فيه وصول التجربة الإنسانية إليه، يُرشد عالم الغيب مواجهتنا لعالم الشهادة ومن ثمّ يؤدي وظيفةَ دليلِ إرشاد لتحليلاتنا المفهومية ومحاكماتنا الأخلاقية، ثمّ بمعنى ماورائي وأخلاقي يقوم بتنظيم شؤون عالم الشهادة الذي نعيش فيه. ومن اللافت للنظر بشأن المفهوم القرآني لعالم الشهادة هو أنّه يعتمد التصوُّرُ الصحيح له على تجربة المشاهدة التي تختلف عن النظر والرؤية، إذ المشاهدة تعني الوقوف أمام الذي يقدّم ذاته؛ كما أنّه يستلزم الحضورَ إلى جانب النظر والرؤية. إنّه أشبه بتجربة النظر إلى

مشهد طبيعي وأخذ تصوّر شكلي *gestalt* له. ولدى التأمّل في منظر طبيعي نتحرّك بين الجزئي والكلي وفي كلِّ مرة نكتشف صلة جديدة.

وبهذا المعنى تعدّ مواجهتنا مع واقع الأشياء سيرورةً عقلانية ومفهومية ولكنّها تحدث ضمن سياق أوسع للمعقولية والدلالة يتجاوز التفكير المنطقي والخطابي الصِرف. وإنّ المفاهيم لم تُخلَق في فراغ، بل إنّها تأتلف مع مظاهر مختلفة للواقع وتنشأ في مواجهتنا لهذا الواقع الذي يصفه القرآن بأنّه "شاهد بالحق". ولذلك نحن "نرى" النور و"نلمس" الخشب و"نشمّ" الورد و"نذوق" الكرز و"ندرك" البعد و"نفكّر" باللامتناهي و"نشعر" بقرب الماء، و"نميّز" بين الشيء وظلّه و"نفهم" الأمر و"نستجيب" للنداء و"نذعن" للحق و"نقبل" الدليل و"نتأمّل" معنى الحياة، وهلمّ جرا. وكلٌّ من هذه الأفعال المعرفية يقول شيئاً عن قدراتنا الذهنية والمفهومية التي بها نفهم العالم. ولكن الأهم من ذلك أنّها تتواءم مع شيء خارجنا وتوسّع أفق ذاتيّتنا.

العقل والقلب والضمير الإنساني

وهذا مماثل لتجربة الواقع الوحدوية كمنظر طبيعي مؤثّر بدلاً من إطار معيّن يؤخذ منه لتحليله وتشريحه. ويحدّد القرآن القلب بأنّه الموضع الصحيح لتجربة الواقع الوحدوية، وهذا الذي تندمج فيه التجربة الإدراكية والتفكير المفهومي والمحاكمة الأخلاقية بعضها مع بعض. ونظراً لعاطفية "القلب" منذ المنعطف الديكارتي في الفلسفة الغربية، فإنّه من الجدير بالذكر أن القرآن يحدّد وظيفة معرفية وفكرية للقلب على نحو واضح؛ فالآيات التي تذكر القلب تشير إلى ضميرنا العميق الذي به نرى الواقع بالكامل، فهو يدمج التفكير العقلاني مع المحاكمة الأخلاقية. وحين يكون القلب طاهراً وعلى هداية صحيحة يتصدّر على القوى المعرفية الأخرى وينير لها سبيل الحق؛ ويؤدّي القلب والعقل وظيفةَ قناةٍ للاستبصار بحقيقة الأشياء وبالكيفية التي ينبغي أن نربط أنفسنا بها. وإنّه بهذا السياق حدّد اللغويون العرب العقل والقلب بكونهما مترادفين[٢٠]. وإنّ الغاية من التفكير بالعقل والقلب هي كشف النظام المعقول والإقامة فيه إذ منه تشتق كائنات معيّنة في الكون معانيها. ولم يرَ المفكّرون المسلمون أي تعارض بين العقل والقلب، أو بين التفكير العقلاني والتأمّل، أو بين المنطق والخبر المتعالي. وقد بدأ أحد كبار علماء الكلام، أبو حيّان التوحيدي، كتابه الشهير "المقابسات" بدعاء لله تعالى يقول فيه: "فهب لي بجودك ومجدك روح القلب بنور العقل"[٢١].

---

[٢٠] ابن منظور، لسان العرب، مادتا العقل والقلب، (بيروت، بلا تاريخ)، المجلد الأول، صفحة ٦٨٧ والمجلّد ١١، صفحة ٤٥٨-٤٥٩.

[٢١] أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي (تونس: دار المعارف، ١٩٩١)، صفحة ٧.

وهذا لا يُستغرَب إذا فهمنا كيف يعمل انخراطنا التجريبي والمفهومي بالأشياء. ولا ضمانة بأن تفضي معالجة أعضاء الحس إلى إدراك الأشياء بصورة صحيحة لأنّ الحواسّ تقع في تصنيفها تحت أصلٍ معرفي أسمى. ومع ذلك فإن الذي يجعل ما تدركه أعضاء حواسّنا — باعتبار هذا الإدراك تجربةً خامّ – مستساغاً ومعقولاً من جهة المعنى إنما هو العقل. فقد يكون لنا عينٌ نبصر بها ولكنّها قد ترى الأشياء على نحو مشوّه من جرّاء – لنقل مثلاً – انهيار عصبي[٢٢]. وقد يكون لنا آذان ونضعف عن السمع لأننا قد نختار أن لا نسمع أشياء معيّنة. وقد يكون لدينا عقول حادّة ولكننا قد لا نصل إلى النتيجة الصحيحة – لنقُل مثلاً – في نزاع قانوني، لأنّ رغبتنا في كسب القضية قد تطغى على حكمنا. إذن تؤدي قوانا الحسّيّة وظيفتها ضمن سياق أوسع لأوضاع مفهومية وعاطفية وأخلاقية؛ وتستلزم عملية الوصول إلى حقيقة شيء ما تجربةً وحدوية يدخل فيها مبادئ واعتبارات حسّيّة ومعرفية ونفسية وأخلاقية. والإمام الغزالي، الذي يتبع إرثَ سلفه معتمداً في تحليله على الحديث النبوي الشريف، يصف أعضاء الحسّ بأنّها "جنود القلب" ثم يقول: "فالقلب في حكم الملك، والجنود في حكم الخدم والأعوان"[٢٣]. وحتى الأداء الوظيفي السليم بدنياً لأعضاء الحسّ يعتمد على سلامة القلب ونقائه.

لقد وهِب الشخص الإنساني العقل ولذلك يمكنه الوصول إلى حقيقة الأشياء، ولكن عقله وحُكْمُه من الممكن أن تعلوهما غشاوة تصيبه من جانب الأنا والذات والشهوات الجسدية، مما قد يجعله يفقد قدرته على التمييز والاستبصار، ويمكن أن يتوهّم ظانّاً أنه يعلم وينسى طبيعة الأنا العنيدة والأمّارة. ومن هذا يأتي التحذير في القرآن الكريم:

﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ (الفرقان، ٢٥: ٤٣-٤٤).

"أي هم أسوأ حالاً من الأنعام السارحة، فإن تلك تفعل ما خلقت له، وهؤلاء خلقوا لعبادة الله وحده، وهم يعبدون غيره ويشركون به، مع قيام الحجة عليهم وإرسال الرسل إليهم؛ فحينئذ لم ينفعهم سمعهم ولا عقلهم"[٢٤]. ثم يمضي القرآن ليتحدى الذين بزعمهم يبصرون ويسمعون في حين أنّه في الحقيقة مطموسة بصائرهم:

---

[٢٢] قارن هذا بما قاله زرادشت للناس الذين لم يعيروه اهتماماً حين اضطر أن يقول: "هل على أحدٍ أولاً أن يمزّق آذانهم كي يتعلّموا أن يسمعوا بأعينهم؟"، ف. نيتشه، *Thus Spoke Zarathustra* (هكذا تكلّم زرادشت)، ترجمة ر. ج. هولينغديل (ميدلسيكس: كتب بنغوين، ١٩٦١)، صفحة ٤٥.

[٢٣] الإمام الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، صفحة ٣٢.

[٢٤] تفسير ابن كثير، صفحة ١١٤١.

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس، ١٠: ٤٢-٤٤).

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ (الأعراف، ٧: ١٧٩).

وهذا يوحي بأنّ امتلاك أعضاء الحواسّ لا يضمن إدراك الحق؛ وليس بوسع العلم التجريبي بذاته أن يكشف حقيقة الأشياء؛ إذ لا بد من سلامة القلب وأعضاء الحواسّ التي هي "جنود القلب":

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (الأحقاف، ٤٦: ٢٦).

وليس عدم الإبصار والسمع وغير ذلك ناشئ من خلل بيولوجي ولكنّ منشأه انغلاق الذهن والقلب عن رؤية الحق. يقول ابن كثير: "يعني ليس ينتفعون بشيء من هذه الجوارح التي جعلها الله سبباً للهداية"[٢٥].ويمكن من بعض الجوانب مقارنة ذلك بالجهد العقيم الذي يبذل في توضيح الألوان للأعمى، إذ إنّ الانفصال الوجودي الذي يفصل الكفيف الذي لا يرى عن تجربة الألوان يجعل الخطاب بشأن الألوان مستحيلاً. لكنّ الاعتلال الأكبر يكمن في الوهم بالظنّ بأنّنا نبصر الأشياء لأنّ لنا أعين، في حين أننا في الحقيقة لا نبصر[٢٦].ويؤكّد القرآن بأنّ "الإبصار" من حيث شهود الحق يتطلّب مبدأً للمعقولية أسمى من السمع والبصر المادّيين:

﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْا۟ مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾ وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِى ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ (النمل، ٢٧ :٨٠-٨١).

إذن ليس كافياً أن يكون للمرء جوارح سليمة، إذ تعوزها الهدايةُ إلى التبصّر والحكمة. وكما قال أفلاطون في محاورة فيدروس٢٥٠: "البصر هو الحاسّة الأكثر نفاذاً من بين حواسّ الجسد، ومع ذلك لا نرى الحكمة به". وينبغي أن يكون القلب صالحاً سليماً ونقياً طاهراً حتى يؤدّي وظيفته كما ينبغي. ويخلص الحكيم الترمذي (المتوفى عام ٩١٠)،معتمداً على ما ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في كتاب مهمّ يُنسَب إليه،

---

[٢٥] تفسير ابن كثير، صفحة ٦٥٩.

[٢٦] راجع: مارتن هايدِغر، *What is Called Thinking?* (ما الذي يُسمَّى فكراً؟)، ترجمة ج. ج. غري (نيويورك: كتب هارپر، ١٩٦٨)، صفحة ١٦٥.

إلى القول: "إنّ صلاح الجوارح بصلاح القلب، وفسادها بفساد القلب"[٢٧].إذن الصدر والقلب والفؤاد واللّبّ التي فصّل فيها الترمذي القول في كتابه لا تؤدّي وظيفتها باعتبارها أعضاء منفصلة، بل إنّها تقدّم سياقاً معرفياً وروحياً لتجربتنا مع الحق.

ويؤكّد القرآن الكريم ضرورة توفّر السلامة والاستقامة التامّة لقوانا الحسّية والنفسية والعقلية كي نُوهَب المعرفة، ويوصينا بأن "نسير في الأرض"، وهذا السير يعني أن ننظر إلى المشهد الكامل للوجود من أجل أن نضع الأمور في نصابها:

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ (الحجّ، ٢٢: ٤٦).

وحينما يعمى القلب كلُّ ما سواه في الجسد ينحرف ويُظلِم. وهناك خطر مماثل كامن في العمل بمقتضى الظنّ بلا دليل صحيح أو أساس متين؛ إذ لا يمكن أن يقبلَ العقلُ الظنَّ على أنّه الحق. وسواء علينا أقمنا ببحث علمي أم استقصينا أسس إيمان ديني، فإننا نحتاج إلى أكثر من الظنّ لنبني عليه ما ندّعي أنّه الحق. والمبدأ ذاته ينطبق على العلاقات الإنسانية والمواقف الأخلاقية (انظر: الحجرات، ٤٩: ١٢). والحقّ لا الظنّ هو ما يجب أن يكون أساس تبريرِ الإيمان:

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (يونس، ١٠: ٣٥-٣٦؛ وأيضاً، الأنعام، ٦: ١١٦).

ومن حيث إنّ القلب هو الأصل الحاكم على الملكات الحسّية والمعرفية فهو يعطي اليقين والبرهان لعقائدنا، ولكن هذا متوقّف على الحفاظ على أداء القلب لوظيفته بالشكل الصحيح. ووفق الأنثروبولوجيا الروحية للقرآن، على المرء أن يعتني على الدوام بقلبه وعقله وضميره وأن يحرس نفسه من الزيف والباطل. وحين يخطئ شخصٌ السبيلَ فيستبدل الباطل بالحقّ بتعنّت وقصد، ويبني حكمه على ظنٍّ محض ورغبات ذاتية أنانية، فإنّه يعوّد نفسه عادةً ذهنية معيّنة ويَفقد قدرته على التمييز بين الحق والضلال؛ وعندما يحصل هذا، وهو أمرٌ غير

---

[٢٧] أبو عبد الله محمّد بن علي الحكيم الترمذي، بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللّبّ، (عمّان: المركز الملكي للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٩)، صفحة ١٥. وللترجمة الإنكليزية للكتاب، انظر: نيكولاس هير، مترجم، "A Treatise on the Heart" (مقالة عن القلب)، ضمن *Three Early Sufi Texts* (ثلاثة نصوص صوفية قديمة)، ترجمة نيكولاس هير وآخرين، طبعة منقّحة (لويسفيل، كنتكي: فونسفايتي، ٢٠٠٩).

نادر نظراً لجسامة سلطان الهوى والشهوات على العقل، فإنّه "يُختم" على قلبه ويُضيِّع ضميره. ولذلك لا ينبغي فهم العبارة القرآنية ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ فهماً جَبرياً بحيث أنّ الله قد قدَّر الكفر على أناس معيّنين وجبرهم عليه؛ إذ إن من شأن هذا التأويل أن يعارض وجهة الرسالة التي جاء بها القرآن.والصحيح أنّه حين يظلّ المرء يتعهّد ارتكاب الخطيئة الفكرية والأخلاقية ذاتها ولا يتوب، فإنّه يعتاد عادةَ امتهانِ عقله، وأولئك المصرّون على ارتكاب الآثام والخطايا يدعهم الله وما هم فيه. وهناك آيات عديدة تصف هذا الإقفال للقلب والعقل والإدراك بأنّه خسران مبين كامل بالمعنى الفكري والأخلاقي على حد سواء:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة، ٢: ٦-٧).

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام، ٦ :٢٥).

﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ۝٤٤ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ۝٤٥ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا﴾ (الإسراء، ١٧: ٤٤-٤٦).

﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۘ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٢ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون، ٦٣: ١-٣).

وفي المقابل، أولئك الذين أشرقت قلوبهم وضمائرهم بنور الإيمان يجدون السلام والطمأنينة بذكر الله، وهذا "الوجدان" ليس أمراً انفعالياً أو تخيّليّاً، بل إنّه يلامس جوهر وجودنا ويصلنا بالله من جهة وبواقع الأشياء من جهة أخرى، ثمّ إنّه يهدي فكرنا وسلوكنا في الحياة، ويملأ حياتنا بالمعاني. ولذلك جاء في القرآن الكريم:

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ (الرعد، ١٣: ٢٨).

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الفتح، ٤٨: ٤).

وباختصار، يجب أن تكون ضمائرنا في حالة سليمة وموضع صحيح كي تؤدّي عقولنا وظيفتها كما ينبغي.

العقل والوجود والكون

تعدّ المواجهة الكاملة مع الواقع مكوّناً أساسياً للمفردات القرآنية الخاصة بالتفكير، وهي تنبثق من العلاقة الضرورية بين العقل والوجود. ومع أن كلمة "وجود" ليست مستخدمة في القرآن، غير أنّ الإطار العملي المفهومي الذي يتجلّى فيه عالم الخَلْق يشير إلى نظام وجود يظهر فيه صنع الله البديع. ومن حيثّ إنّ الوجود أساس جميع الموجودات فإنّه عطيّة الخَلْق الإلهي، وهو يتلقى إمداده من الله تعالى. وبهذا المعنى فإنّ الوجود هو وجه النظر الإلهي إلى عالم الخلْق؛ ويعرض النظام المخلوق نماذج متنوّعة للوجود، ويُظهر صوراً وأشكالاً معيّنة ويخصّصها. وفي حين أنّ هذه الصور أو "الأجزاء من الوجود" لها صفات مختلفة، إلا أنّها تتوحّد بما تقوم عليه من أساس حقيقة الوجود. والعبارة القرآنية"كلّ" التي يتكرّر استخدامها في الآيات الكونية تشير إلى هذا الجانب من الوجود: أي كلّ شيء مترابط بعضه ببعض من حيث إنّ الله ذاته خالق كل شيء، وهو الذي، كما ذكرنا، "بكلّ شيء محيط".

وإنّه بهذا السياق يجد العقل صلته الملائمة بالوجود؛ وهذا الوجود بحدّ ذاته معقول إذ خلقه الله على أبدع نظام، وما يخلقه الله له معنى وغاية ومعقولية كامنة فيه[٢٨]. وهذه الآية الكريمة تجمع بين غاية الخلق والتفكّر والدعاء:

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾ أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الروم، ٣٠: ٨-٩).

---

[٢٨] هذه المقدّمة المنطقية هي أيضاً أساس حجّة أنّ هذا النظام هو أفضل العوالم الممكنة التي أحدثتها قدرة الله. وللاطّلاع على هذه النسخة من حجّة "أحسن النظام"، انظر ما كتبته: "MullaSadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds" (ملا صدرا حول نظرية العدالة الإلهية وأفضل العوالم الممكنة)، *Oxford Journal of Islamic Studies* (مجلة أكسفورد للدراسات الإسلامية)، ١٨:٢ (٢٠٠٧)، من الصفحة ١٨٣-٢٠١.

ويخلق الله تعالى مع الحكمةِ غايةً وعنايةً، ولأنّه سبحانه المصدر النهائي الأعلى لكلِّ الوجود والمعقولية، فهو يهب خلقَه هذه الصفات ويُشبع نظام الخلق بالمعنى والغاية؛ وينبغي فهم القول المأثور: "أول ما خلق الله تعالى العقل" في هذا السياق. ويشير العقل هنا إلى المبادئ الكليّة للحقيقة والنظام والمعقولية التي جعلها الله كامنة في طبيعة الأشياء؛ فالعقل أول شيء خلقه الله تعالى لأنّه سبحانه يخلق الأشياء وفق نظام ومبدأ معيّن. "فالعقل أقرب الحقائق الخُلقية إلى الحقائق الإلهية"[٢٩]. وعلى النقيض من النزعة الذاتيّة الحديثة، ليس المعنى مجرّد صفة مميِّزة للعقل، فهو كالعلم تماماً لا يمكن اختزاله إلى العمليات الذهنية الداخلية كما هي الحالة عند ديكارت، إذ المعنى لا يمكن شطبه – حسب غاليلو – باعتباره "صفة ثانوية" يضعها العقل فوق الأشياء. وبما أنّ المعنى لا يُحدثه الذهن وإنّما يعبّر عنه ويعيّنه، فجوهره يقع خارج تركيباتي الذهنية المتعلقة به.

وإنّ المضمون الأخلاقي لهذه المقدّمة من الوضوح بمكان: أي أن يكون لديك معنى وغاية بطريقة غير ذاتية يقتضي حسّاً كبيراً بالمسؤولية. والإقرار بأننا، كما الكون، خُلِقنا لغاية يعني قبول المسؤولية الأخلاقية من خارج أنفسنا؛ ويخاطب القرآن الكريم الإنسان مباشرة تأكيداً لهذا المعنى:

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾ (المؤمنون، ٢٣: ١١٥-١١٦).

﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ (القيامة، ٧٥ :٣٦).

وفيما يتعلّق بالكون، فقد خلق الله تعالى الأشياء وخلق القوانين التي توجد هذه الأشياء بها؛ وهذه القوانين التي تسمّى سنّة الله ترفد بالإمداد مبادئ النظام والانسجام والدوام في الكون. وإنّها وظيفة العقل البشري في أن يكتشف هذه المبادئ الكلّيّة والصفات الجوهرية. ويشارك العقل بتعامله مع هذه المبادئ في النظام المعقول للوجود. والعقل قادر على اكتشاف هذه الأشكال الجوهرية للمعقولية لأنّها المبادئ العقلانية/المعقولة الكامنة في طبيعة الواقع؛ وبمقدورنا أن نحلّل عقلانياً وعلمياً الكون الماديّ لأنّه من الأساس يقدّم نفسه لمثل هذا البحث والاستقصاء. ولا يجد القرآن تعارضاً بين دراسة الكون بوصفه ظاهرة طبيعية وبين النظر إليه بأنّه معجزة الله الفائقة.

والكون برمّته آية من الله للناس يدلّ على شيء يفوقه ويتجاوزه. ويستخدم القرآن الكلمة نفسها "آية" للإشارة إلى آياته وكذلك إلى آيات الله في الكون، التي يمكن مقارنتها بما يسمى باللاتينية *vestigia Dei*. وتثبت المعاني

[٢٩] محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاح الفنون والعلوم (بيروت: دار الكتب العلمية)، المجلد الثالث، كشّاف، III، صفحة ٣٠٧.

المتعددة لكلمة "آية" الصلات العميقة بين آيات الله في كتابه المنْزَل وآياته في عالَم الخلْق: أي إنّ كِلا النوعين من الآيات جاء من عند الله، وكلاهما مقدّس، وينبغي التعامل معهما بعناية فائقة، ويتطلّبان أمانةً والتزام. وآيات الله بالمعنيَيْن مرتبطة مباشرة بالعقل والعقلانية لأنّها متوجّهة إلى العقل البشري كي يستطيع الإنسان أن يفهم واقع الأشياء (العقل النظري) ثمّ يسلك طريق الفضيلة والسعادة (العقل العملي). وإنّ واقعاً أساسياً و"مادّياً" مثل حساب عدد السنين وضبط الزمن هو حقيقةً "آية" لقوم يتفكّرون بنظام الكون ودقة تناسقه:

﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴾ (يونس، ١٠: ٥-٦).

يظهر الله تعالى هذه الآيات للناس ليتمكنوا من استعمال عقولهم فيستخرجوا منها النتيجة العقلانية المنطقية وهي أن يؤمنوا بالله. فكلّ آية في القرآن وفي الكون تدعو إلى استجابة من جانب الإنسان. وكما ألمح إليه إيزوتسو، بوسع الناس أن يقرؤوا هذه الآيات قراءة صحيحة ويصدّقوا بحقيقتها، وإلا يخفقون في استعمال عقولهم وينصاعون لرغباتهم وشهواتهم، ومن ثمّ يكذّبون حقيقتها؛ ففي حين أنّ الاستجابة الأولى تفضي إلى الإيمان الصادق مع اليقين، يزجّ الموقف الثاني بصاحبه في الكفر والإنكار[٣٠]. فالقراءة الخاطئة لآيات الله البيّنات تفصلنا عن الواقع وعمّا يمكن أن يكون سبباً لنجاتنا:

﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ (الملك، ٦٧: ١٠).

ولا يستطيع أن يفهم المعنى الحقيقي "للآيات" ويعمل بمقتضاها إلا الذين يمكنهم حقاً أن يستعملوا عقولهم:

﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (آل عمران، ٣: ١١٨).

وبإمكان الذين يعقلون أن يبدؤوا بفك شيفرة اللغة غير اللسانية للكون وأن يفهموا كيف يستسلمون لله. وتساعدنا هذه الحكمة العميقة في أن نرى الفرق بين الأعمى والبصير. والقرآن بليغ شديد بتأكيده أنّ إنكار الله واتّخاذ شركاء من دونه يخالف طبيعة الأشياء وينتهك مبدأ العقل:

---

[٣٠] توشيهيكوإيزوتسو، *God and Man in the Qur''an: The Semantics of the Koranic Weltanschauung* (الله والإنسان في القرآن: دلالات رؤية القرآن الكونية) (طوكيو: معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية، ١٩٦٤)، صفحة ١٣٦-١٣٧.

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ۩ ﴿١٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ (الرعد، ١٣: ١٥-١٦).

وحين يتّضح هذا، تنضمّ المشاهدة والتحليل المنطقي والتأمّل والدعاء بعضها إلى بعض:

﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٨٩﴾ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ (آل عمران، ٣: ١٨٩-١٩٤).

وعلى وفق القرآن الكريم، إنّ خلق الكون من قِبَل الله تعالى معقولٌ للغاية، ومن البداهة بمكان أنّ العقل ما لم تعوقه أسباب لاعقلانية فإنّه يدرك هذا ويقرّ به على الفور. وهذا الوعي والإدراك للحق عن طريق الحدس يشكل الأساس الضمني لجانب كبير من علمنا التجريبي والمفهومي. فإنّ الذين يقرّون بالحق عند رؤيته هم في الواقع يستعملون عقولهم على النحو الأصح والأتم. وترد في القرآن كلمة "أولي الألباب" لتمييزهم عن أولئك المهتمين فقط بأن يكونوا أذكياء. والألباب، وهي جمع "لبّ" وتعني جوهر الشيء وصميمه، تشير إلى إدراك عميق لحقيقة الأشياء التي نفهمها بعقولنا. ويقول ابن كثير في تفسيره لأولي الألباب: "أي العقول التامّة الذكية التي تدرك الأشياء بحقائقها على جليّاتها"[٣١]. ويصفهم الإمام القرطبي بأنّهم "الذين يستعملون عقولهم في تأمّل الدلائل"[٣٢]. فحينما يوضع العقل في موضع الاستعمال الصحيح فإنه يُحرز مراتب جديدة من الفهم، وتتلاشى العلامات الفارقة الحادّة بين التعقّل والتأمّل والدعاء؛ ويحصل هذا عندما يبدأ المرء بإحراز اليقين الذي لا يذر أيّ شك بخصوص حقيقة الشيء الذي يقف أمامنا. وفي هذا الشأن يولي القرآن الكريم الكثير من

---

[٣١] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٦)، صفحة ٣٣٤.

[٣٢] أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٤)، المجلد الأول، صفحة ٧٨٠.

التوكيد على طبيعة الحق البديهية والبيّنة بتحريمه إكراه الناس على الدخول في الإسلام، إذ بدلاً من ذلك ينبغي أن يكونوا قادرين على رؤية الحقّ بأنفسهم:

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، ٢: ٢٥٦).

وقد جاءت "لغة الكون" وحياً ظاهراً إلى العقل الإنساني في صورة أوامر صارمة وقوانين ومبادئ ونماذج، ولكن أيضاً في صورة رموز وقصص وأمثال قوية. ولا يرى القرآن تعارضاً بين أحكام المنطق الصارمة الواردة من صفات الله تعالى وبين رمزية الخلْق؛ فالقرآن يدعونا إلى اكتشاف النظام المثالي الكامل الذي خلقه الله في الكون، إذ إنّ النظام والتناسق البديع فيه لدليل على وجود خالقٍ حكيم. إلا أنه متوقَّعٌ منّا أيضاً أن ندرك لغة الكون الرمزية وكيف أنّها تسبّح بحمد الله في كلِّ لحظة بلا انقطاع:

﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ (الإسراء، ١٧: ٤٤)[٣٣].

وإنّ مقاربة اختزالية وعقلانية تحجِّم مداركنا المعرفية وتصيب قدراتنا الخيالية الإبداعية بالضمور من شأنها أن تمنعنا من فهم اللغة غير الخطابية للكون. ولدى عالم الخلْق حديث دائم مع خالقه لأنه عالَم "مسلم" (آل عمران، ٣: ٨٣)، أي أسْلَم لله واستسلم. ويشارك البشر بهذه الصفة مع الطبيعة بفارق أساسي واحد: بأنّ لهم إرادة حرة وعليهم أن يختاروا الإيمان على الكفر، والحق على الباطل، والفضيلة على الرذيلة[٣٤]. والذي كَمُل عنده حسّ الاستبصار بمقدوره أن يدرك بالحدس تسبيحَ الكون بحمد الله. وليس هذا التفكّر الحدسي "واسع

---

[٣٣] تشكّل هذه الآية وآيات مشابهة أساس الرأي السائد في التراث الإسلامي بأنّ الكون برمّته له حياة وأنّ "كلّ شيءٍ فيه روح". انظر: تفسير ابن كثير، صفحة ٩٣٢. ويرى ملا صدرا "أنّ لكلٍّ من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علماً وشعوراً بذاتها وبلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظّها من الوجود، إذ الوجود عين النور والظهور، وهو المتحد مع الصفات الكمالية الوجودية من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها"؛ أجوبة المسائل الكاشانية، في مجموعة رسائل فلسفية لصدر المتألهين، تحقيق حامد ناجي أصفهاني (طهران: انتشارات الحكمة، ١٣٧٥هـ)، صفحة ١٣٧. وللمزيد حول الحيوية الوجودية (الأنتولوجية) للكونيات الإسلامية، انظر ما كتبتُ في: *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (المعرفة في الفلسفة الإسلامية المتأخرة)، من الصفحة ٢٢٩-٢٣٢.

[٣٤] يصف التهانَوي هذا الأمر بعد أن أورد قولاً لأحد الحكماء: "ركّب الله في الملائكة العقل بلا شهوة، وركّب في البهائم الشهوة بلا عقل، وفي ابن آدم كليهما. فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شرّ من البهائم". محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، المجلد ٣، صفحة ٣١٤.

الخيال" خارج مشهد العقل، لأنّ العقل – كما أحاول أن أبرهن هنا — بإمكانه التوافق والتلاؤم مع تعبيرات غير رسمية تتصل بالحق وبوسعه فهم البصائر غير الخطابية التي نجتنيها من مواجهتنا للواقع.

العقلانية والأخلاق

التفكير الحدسي ذاته فعّال في خياراتنا الأخلاقية، وبما أنّ المبادئ الأخلاقية في معظم الأحوال بديهية، فنحن نعلم كيف ينبغي أن نتصرّف في هذه الأوضاع. ولكن هل يكفي أن يكون لدينا حجة بديهية حتى نكون قادرين على السلوك بعفّة وفضيلة؟ ونظراً إلى القوة الدافعة للعواطف الإنسانية، فإنّه حتى الاستعمال الصحيح للعقل لا يمكن لوحده أن يكون كافياً على الدوام في الاختيار الأخلاقي الصحيح. والسبب هو أنّه يتعيّن علينا أن نجمع بين العقل والإرادة – السِمتَيْن المميِّزتَيْن للإنسان – كي يكون سلوكنا على وفق ما نعتقد. وخلافاً لديكارت الذي يسمّي الشخص الإنساني "آلة تُفكر"، فنحن أيضاً كائنات تريد. وهنا "الإرادة" لا تخصّص فقط اختيار خيارٍ دون غيره، بل تشير إلى قدرتنا على الاختيار من بين احتمالات متاحة. ولكن بالمعنى القِيَمِي الأخلاقي تعني "الإرادة" اختيار الحق على الباطل والخير على الشر. ويقوم العقل والعقلانية بالمعنى الواسع الذي ناقشناه بهداية اختياراتنا وتشكيل مضمون سلوكنا الأخلاقي. إذن تسير العقلانية والأخلاق يداً بيد لأننا حيوانات عقلانية وكائنات أخلاقية في الوقت نفسه.

وفي القرآن الكريم هذا الأمر مذكور في العلاقة بين استعمال العقل وامتلاك الشعور الأخلاقي والروحي بتقوى الله تعالى. وكلمة "التقوى" – التي تترجم عادة بمعنى التيقظ والخوف من الله – تعني لغةً الحفظ والحراسة من الخطر؛ وفي الاصطلاح الشرعي التقوى "حفظ النفس عما يُؤْثِم"[٣٥]. ووفق ما جاء في الحديث الشريف، تعني التقوى تعظيم الله في القلب بما يحفظ النفس من كل باطل وإثم وقبيح. وبهذا المعنى تتقارب المعاني المفهومية للعقل والتقوى: أي كلاهما يشير إلى جهدنا الواعي لحفظ أنفسنا من العواقب اللاإنسانية واللاأخلاقية للإثم والظلم والبغي. إذن "العاقل من اتقى ربَّه وحاسبَ نفسَه"[٣٦].

ويقع تحت هذا المبدأ الأساسُ الأخلاقي لاختيار الخير على الشر والفضيلة على الرذيلة. ولا إشكال مع العقل في قَبول تقوى الله على أنّها مبدأٌ أخلاقي وروحي لأنّها مرشدة هادية لخياراتنا الأخلاقية. ولا نحقق إنسانيتنا

---

[٣٥] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، صفحة ٨٣٣.

[٣٦] التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، المجلد ٣، صفحة ٣١٤.

باعتبارنا "حيوانات عاقلة" إلا بالجمع بين المعقولية والمعنى والإرادة. والاختيارات الأخلاقية مستساغة عقلاً ليس لأنّها مجرد خيارات حرّة لنا بل لأنّها تسمح لنا بالمشاركة في النظام المعقول للوجود ومن ثمّ تمكننا من تجاوز أنفسنا والوصول إلى حقيقة أكبر. ووفق الموروث الأخلاقي الإسلامي يعدّ تعزيز العدل ومناصرته معقولاً وذا معنى لأنّ العدل يعني "وضع الشيء في مكانه الصحيح"؛ وعلى هذا النسق، فإنّ معارضة الظلم ومقاومته أمر معقول لأنّ الظلم يعني "وضع الشيء في غير مكانه"، أي تدمير النظام الذي يعطي المعنى للأشياء. ويعدّ عملٌ ما عقلانياً إذا تطابق مع واقع شيء ما وأولى اهتماماً كافياً لمكانه الصحيح؛ فمن المعقول تماماً أن يحمي المرء نفسه من قوى الأنانية والغرور والإثم المدمّرة، وخلاف ذلك يتعارض مع أساس إنسانيتنا. وتلخيصاً لهذه النقاط يقول ابن مسكويه: ".. إذا كان العدْل إنّما هو إعطاء ما يجب مَن يجب كما يجب، فمن المحال أن لا يكون لله تعالى الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة واجب ينبغي أن يقوم به الناس"[٣٧].

إذن نستطيع أن نستنتج أنّه أمرٌ عقلاني أن يكون المرء أخلاقياً، وبمقتضى مفهوم المخالفة، فإنّ اللاأخلاقية غير عقلانية لأنّها تتعارض مع مصالحنا الشخصية وتنتهك نظام الأشياء، بما يعود بالمقابل بالضرر علينا. وإنّ المعالجة القرآنية للخيارات الأخلاقية وكيفية وضعها ضمن السياق الأوسع للوجود ترسّخ مبدأ العقلانية باعتباره المكوِّن الأساسي لسلوكنا الأخلاقي. غير أنّ العكس صحيح أيضاً: فالعقلانية – باستيفاء كامل قوتها – تؤدّي إلى السلوك الأخلاقي وتمتدّ إلى سائر الناس ثم إلى الكون لتنتهي عند الله تعالى. ووفقاً للقرآن، فقد وُهِب الناسُ العقل للتمييز بين الصواب والخطأ من جهة، وبين الخير والشر من جهة أخرى. وبلغة العلم الصحيح والسلوك الأخلاقي، نحن نستعمل عقولنا للقيام بالاختيارات الصحيحة؛ ولا علاقة لهذا هنا بالجدل المعروف بين علماء الكلام المسلمين حول مسألة إن كنّا نعرف الأشياء بأنّها صحيحة وحسنة لأنّها هي كذلك بذاتها أو لأنّ الله خلقها على هذا النحو. فالنقطة الأساسية هنا أنّ التفكير الصحيح والسلوك الأخلاقي يتمّمان بعضهما البعض، ومن ثمّ فهما يرفضان أي انقسام بين العقل والعقلانية والإيمان والأخلاق. ولذلك يقول ابن حزم: "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة.. ويجب أن يكون للعلم حصة في كل فضيلة وللجهل حصة في كل رذيلة"[٣٨]. وفي سياق مماثل، يحدّد ابن مسكويه ما يلزم العاقل فيقول بأنّ عليه أن "يلتمس الفضيلة في نفسه

---

[٣٧] أحمد بن محمّد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ترجمه قسطنطين زريق إلى الإنكليزية: *"The Refinement of Character"* (بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٦٨)، صفحة ١٠٦.

[٣٨] ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، تحقيق طاهر أحمد مكّي، (جدة، دار المنارة، ٢٠٠٧)، صفحة ١٢٤.

العاقلة التي بها صار إنساناً، وينظر إلى النقائص التي في هذه النفس خاصّة فيروم تكميلها بطاقته وجهده"[٣٩].

العقلانية باعتبارها اتّساقاً منطقياً

إنّ التنقل من العقل والعقلانية إلى السلوك الأخلاقي وبالعكس موضوع متكرّر في القرآن الكريم وهو يكوّن أساس الإرث الأخلاقي الإسلامي. فحين يُهَذَّب العقل بشكل صحيح فإنّه يؤدي إلى عمل أخلاقي، والسلوك الأخلاقي بدوره يغذّي العقل. ويعدّ القرآنُ هذا القياس المنطقي البسيط بديهياً إذ إنّ تلقُّفَ أمر ما على أنّه صحيح ثم العمل بعد ذلك بخلاف مقتضاه ضربٌ من التناقضٌ؛ وهذا هو النفاق:

﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة، ٢: ٤٤).

ويُنكِر القرآنُ الكريم النفاقَ بقدر ما يُنكِر الكفر، وفي بعض الحالات يشدّد النكير عليه أكثر لأن النفاق إلى جانب كونه إخفاقاً للإرادة الإنسانية يخرق الاتصال المنطقي بين العقل والأخلاق، ومن ثمّ يلقي بنا في ورطة عدم الاتّساق المنطقي.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصفّ، ٦١: ٢-٣).

وينطبق مبدأ الترابط المنطقي ذاته على الإيمان بالله، فالآيات الكونية في القرآن الكريم التي تعطي وصفاً مشرقاً لكيفية خلْق الله للكون والإنسان تُحدِث حقيقة واقعة قويّة للعقلانية بوصفها اتّساقاً منطقياً، لأنّ هذه الآيات جميعها دون استثناء تخاطب الإنسان كي يحقق الاتصال المنطقي بين كونٍ في غاية الإعجاز في نظامه ودقة وظائفه وبين الإيمان بالله الخالقِ الذي خلق هذا الكون. وأولئك الذين يشركون بالله وهم يؤمنون بوجوده يناقضون أنفسهم تناقضاً بيّناً؛ وإنّ الذين يؤمنون بالله ولا يعتنون بهديه وإرشاده يعرضون حالة واضحة من عدم الاتّساق المنطقي.

---

[٣٩] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، *"The Refinement of Character"*، صفحة ٤٤. ثم يمضي بعد ذلك فيقول: "كما يغذو تلك النفس العاقلة بأغذيتها الملائمة لها فإنّ غذاء هذه هو العلم، والزيادة في المعقولات، والارتياض بالصدق في الآراء، وقبول الحق حيث كان ومع من كان، والنفور من الكذب والباطل كيف كان ومن أين جاء".

والآيات الآتية مع إبرازها للرحمة اللامحدودة في خلق الإنسان والعناية به تتحدّى التناقض الداخلي للشرك بالله، الذي يعدّ الخطيئة العظمى، وتبيّن بأنّ الشركَ لاعقلانية ظاهرة جليّة؛ وأمّا الذين يتفكّرون ويتأمّلون ويعقلون فلا يصعب عليهم أن يقرّوا بالله إذ هو أهلٌ للاعتراف والتسليم به سبحانه:

﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (النمل، ٢٧: ٦٠-٦٤).

تكشف هذه الآيات عن مقاربة جَدَلية قوية وتتضمّن التأكيد القرآني على الاتّساق المنطقي باعتباره أساساً لخطاب ملائم سليم بشأن العلاقة بين الإنسان والله من جهة، وبين الله والكون من جهة أخرى. وتعني العقلانية بوصفها ترابطاً واتساقاً منطقياً بأننا نخلص إلى النتائج الصحيحة من المقدّمات الصحيحة. ويوحي هذا بالنظر إلى استمرار افتراضاتنا الوجودية والأخلاقية بأنّ ملاحظاتنا التجريبية فيما يتصل بالكون تفضي إلى نتيجتها المنطقية في سياق إيماني توحيدي، أي الرضا بالله من حيث إنّه الله والعمل بمقتضى ذلك. ويورد القرآن الكريم بوفرة هذا المفهوم الإجرائي للعقلانية ويطبقه على قضايا كونية وعقدية وشرعية. ويتحدّى القرآن مشركي مكّة في تعرضه الكثير لهم في أن يتفكّروا بأنفسهم وينظروا إن كان تفكيرهم الضال عن الله له أي معنى عقلاني. إذ يمكن إحراز تصوّر مترابط منطقياً من الناحية العقلانية عن الله والكون عبر التفكير الصحيح إذا كان بمقدورنا استعمال عقلنا بشكل مقنع لقراءة الآيات في عالَم الشهادة.

خاتمة

كما حاولت أن أبرهن حتى الآن، العقلانية شأنها شأن المعقولية تحرّكنا خارج العمليات الداخلية لذهن وحيد متحرّر من أي ارتباط وتضعنا ضمن سياق أكبر للمعنى الوجودي. وتؤسس ميتافيزيقا الخلْق المفهوم القرآني وكذلك الإبراهيمي للعقلانية الموضوعية المستمَدّة من المعقولية الجوهرية لعالَم الوجود. وإنّ العلم، بوصفه كشف النظام المتأصل للأشياء وبنيانها، يرفض العقلانية الأداتية والذاتية وينشئ بدل ذلك سياقاً من المعقولية يؤدّي عقلنا وتفكيرنا فيه الوظيفة المنوطة بهما، على أنّ الأساس الوجودي للعقل مضمونٌ بمشاركته في النظام المعقول للوجود.

والقرآن الكريم من حيث إنّه كتاب وحي وهداية يعامل الإنسان والفكر بهذا السياق الأوسع للنظام المخلوق الخاص بالوجود. وفي حين نجد القرآن يولي ثقة كاملة بالعقل السليم السويّ إلا أنّه يحذّر من الاختزالية الوجودية والكبرياء المعرفي والغرور الأخلاقي. فالعقل هبةٌ من الله تعالى نصل بها إلى حقيقة الأشياء؛ بيد أنّه من غير المعقول أن نزعم أنّ العقل وحده يمكنه أن يمنحنا المعنى والحرية؛ إذ إنّ الإنسان يحتاج إلى هَدْيٍ روحي به يستنير العقل. والقلب باعتباره وجداننا العميق الضامن لهذه العقلانية الإجرائية التي نستخدمها في معاملاتنا اليومية لا يفوق أنماط التفكير الأخرى. والعقل الذي يغذّيه الإيمان يكتسب تبصّراً عميقاً في واقع الأشياء لأنّه قادر على أن يحدّد قيوده ويجد مكانه الملائم في دائرة الوجود. هذا وإنّ الإيمان الذي يفصح عنه العقل ويبلّغه يمكنه أن يأتي باليقين الذي يعدّه القرآن ضرورياً لسلامتنا الذهنية والروحية. (الأنعام، ٦: ٧٥؛ التكاثر، ١٠٢: ٥–٧). إنّها حقاً الحجّة البالغة!