

أسئلة العقل الديني وأدواره

صابر حباشة *

من إشكاليات العقل الديني

إنّ الإشكاليات التي تطرحها علاقة العقل بالدين منذ عصر النهضة إلى اليوم، كثيرة جدًا ومتشعبة، بعضها تاريخي يقوم على ضرب من الجدل المزمّن: أولوية العقل على النقل أو النقل على العقل، وبعضها الآخر مستحدث دعت إليه شواغل الفكر العربي الإسلامي المعاصر رغبة في تطوير عقل إسلامي قادر على التفاعل الإيجابي مع الراهن، دون التضحية بالموروث أو الرفض القاطع لمنجز العقل الغربي الذي بلغت كثير من تجلياته سمة الكونية. وليس التوفيق الذي تجنح إليه كثير من المقاربات المعتدلة بمطلب سهل، ولا هو بالإجراء الذي يمكن أن يحسم الإشكاليات العالقة.

وفي هذا السياق المحفوف بمزالق الاطمئنان إلى الحلول الجاهزة يبقى التحدي قائمًا وهو: كيف يلتزم العقل العربي الإسلامي بخطاب يحسن قراءة الواقع ويُجيد التعامل الإيجابي معه، دون أن ينبت عن الأصول الحضارية التي تشكّل الهوية الوجدان النابض في صميم هذا العقل؟ كيف يغتنم معاصرتة، دون أن يتحوّل إلى مجرد مرحّل أو مُهجّر أو مستورد لإشكاليات الآخر، نحو أفاقه الخاص، حداثيًا، أو مجرد مجترّ، خالغ للأبواب المفتوحة، تراثيًا؟

وتأتي بعض المحاولات التأويلية لعرض مقترحات تحاول كشف سبل تجريب أعمال العقل، خارج التشرنق داخل عقول قطاعية (العقل الفقهي، العقل العلمي، العقل التقني / الأدوات...) أو داخل مناهج ومدارس مؤطرة (المنهج الإبستيمولوجي، المنهج الإيديولوجي، المنهج البنيوي...) وتتأسس هذه المحاولات، التي نعتقد أنها مشاريع تفكير غير منجزة أو غير مكتملة، بقدر ما تطمح إلى التموّج على بساط الواقع العقلي العربي الإسلامي، الذي يشهد زخما من المحاولات المتفاصلة والمتناشرة، والتي يغلب على كثير منها استباق النتائج دون صبر على اختبار المناويل التي تُتخذ لفحص المعطيات الواقعية والفكرية. ولعل من آفات الأطروحات الفلسفية المجردة المعزولة عن الأبعاد المتشابكة للظاهرة العقلية، أنها تركز إلى حلول لفظية، لا تؤازرها مسوغات واقعية تنزل الطرح على أرض الواقع، خصوصا وقد أضحت المنظومات الفكرية متوالجة بعد سقوط القطبية الثنائية سياسيا وإيديولوجيا، وذوبان الكيانات القطرية الضيقة، اقتصاديًا.

وقد قامت نظريات تحليل الخطاب على مطارحة النصّ البشري وفق رؤى اجتماعية وتداولية متعدّدة، وكان للنصّ الديني حيز مهمّ في التنظير لتحليل الخطاب ودور حاسم في

قراءة الممارسات النصّية التطبيقية التي تبشر النصّ الدينيّ قراءةً وتأويلاً.

والناظر في مجمل مشاريع الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديثة يقف على حضور مبحث العقل حضوراً لافتاً، ويكفي استعراض بعض العناوين لمعرفة كثافة ذلك الحضور؛ فمن (اغتيال العقل) (1) إلى (نقد العقل) و(بنية العقل) و(تكوين العقل) (2)... ومروراً بـ(في نقد العقل الإسلاميّ) (3) و(مفهوم العقل) (4)... ووصولاً إلى (نقد العقل) (5) و(التكوثر العقلي) (6).. والقائمة طويلة. هذا الحضور الغزير للعقل في العناوين يعكس نظرة إلى حاجة الممارسة الفكرية في الفكر العربيّ الإسلاميّ إلى تنظيم الخطاب حول العقل في أشكال مُمنهجة، سواء اتخذت لها مشاريع تعود إلى مرجعية غربية كانطية (7) تحديداً، أو حاولت تأسيس (الإسلاميات) مجالاً معرفياً عصرياً على أنقاض المناهج الاستشراقية (8)، أو جعلت وكدها تأصيل العلاقة بين الفكر والواقع اعتماداً على رؤى تختلج فيها الكليات الإسلامية التراثية بجناحيها النظريّ والعملّيّ، مع الربط بالواقع المعيش (9).

ولعلّ مقاربات تحليل الخطاب الدينيّ قد وظفت، رغم الاختلافات التي تشكل رؤاها، مناهج تأخذ بأسباب الحداثة وتقيم جسوراً بين العقل الإسلاميّ والعقل الغربيّ. والملاحظ أنّ كثيراً من العلوم (اللسانيات - علم الأديان المقارن - الأنثروبولوجيا - الهرمينوطيقا - النقد الثقافي - الفينومينولوجيا - المنطق - علوم المعرفة،...) تتضافر في رسم المنهج المتبع لتحليل العقل في الخطاب الدينيّ، ولكن المحاولات ظلت رهينة تعميم مفرط، في حالة القراءات التي تحمل مشاريع كبرى، أو جزئية مجهرية لا تتجاوز مدونة محدودة، وهو ما يبرز في ما نرى - الحاجة إلى إقامة مشاريع مؤسسة على أعمال فرق بحث متعددة الاختصاصات توظف مختلف العلوم التراثية والحديثة في العلوم الإنسانية لمقاربة العقل في النصّ الدينيّ بشكل يؤدي إلى تحقيق رؤية أقرب ما تكون إلى التكامل والموضوعية.

ولعلّ تفكيك العقل في النصوص التراثية، تفكيكاً معرفياً وتداولياً لم يتمّ، فيما نعلم، إلا بشكل جزئيّ (10).

يبدو مشروع زرع بذور العقلانية في الخطاب الدينيّ، المولّي وجهه نحو أفق التراث، ينغلق عليه ويكتفي به اكتفاء مرَضياً، أمراً ضرورياً لمواكبة الطفرة العلمية والثورة التكنولوجية غير المسبوقة في هذا العصر ولإعادة التوازن للعالم الإسلاميّ المتجاوز لصدمة الحداثة والمرتهن بها، في أن واحد. قيم الحداثة التي لا مناص منها: العقل / العلم / القانون، هي أثنافي التقدم. وما تناقض معها من سلوك أو فكر، يجب أن يُعاد النظر فيه جذرياً، فنحن لا نستطيع أن نعيش الحاضر بروية ماضوية خالصة ولا بأفق استشراقيّ مستقبليّ محض.

من أدوار العقل في الخطاب الدينيّ

الملاحظ أنّ النصّ القرآنيّ قد فسح المجال للباحثين كي يقفوا على البعد العمليّ في العقل،

بدلالة عدم ورود صيغة (عقل) الاسمية في القرآن، بل ورد في صيغ فعلية، وهذه أمانة على أن العقل الإسلامي فاعلية عملية وحدث متجدد وليس حداً مغلقاً أو سوراً عالياً لا يتوفر عليه إلا نخبة أهل العلم (11) كما توحى بذلك المقاربات التي تجعل النص ذا وجهين أحدهما مكشوف للعام وثانيهما خفي لا يدركه إلا أهل النظر والعلم. فحرية التأويل قد أتاحت قدراً من المشاعية أو قل: ضرباً من الديموقراطية المعرفية التي عززتها حركة الطباعة الحديثة ووسائل الإعلام الرقمية، وإن كان ذلك الزخم فعالاً من الناحية الكمية لا من الناحية الكيفية بالضرورة.

والناظر في النصوص القديمة يجد ملخص صورة العقل فيها أنه:

- أداة غريزية (وهو ما يعرف بالعقل المحض والنظري، وفق التسمية الكانطية)

- ما توفره هذه الأداة الغريزية وتلك الطاقة الإدراكية من حصيلة معرفية وخبرة وفكرة ويسمونها بعضهم (العقل المكتسب) فهو نتيجة العقل الغريزي (العقل التجريبي والعملي، وفق النسق الكانطي)

وكما هو معلوم، في الأدبيات الإسلامية فإنّ العقل ميزة الإنسان، إذ يمثل قدرته على الإدراك والتميز والتمحيص. وتشدّد أهمية العقل في ربطه بالنصّ الدينيّ (12) حيث يضطلع العقل بمهمة مركزية تنحصر في استحصال المعنى من النصّ المركزي واستقراء الجزئيات والأدلة التفصيلية للأحكام فضلاً عن استنباط الأصول الكلية والقواعد العامة التي تحقق المصالح العامة وتمثّل المقاصد العامة للشرع.

ويتمثل دور العقل من زاوية نظر أخرى، في كونه (مناطق التكليف) بخطاب الشارع طلباً (الأوامر) أو كفاً (النواهي) أو تخييراً أو وضعا لأنّ التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال (المجنون (13) - الصبي).

واللافت أنّ النظرة الكلاسيكية في الحضارة العربية الإسلامية أنها كانت تصنف العلوم إلى علوم شريفة (علوم الدين) وعلوم دونها مرتبة (هي العلوم الدنيوية)، حتى وصل الأمر إلى تناف بين الحاجيات الواقعية والتهافت على العلوم الدنيوية، سواء كانت النية صادقة في التقرب إلى الله أو غير ذلك (رغبة في تحقيق مكاسب دنيوية من (صناعة) الفقه و(حيلة)، في عصور الانحطاط)، حتى اشتكى عالم، يُرمى، حدائياً، باللامعقول، هو أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، من أنك تمرّ بمدينة فيها ستون فقيهاً يختصمون في الفروع ولا تجد سوى طبيب واحد.

هذا الفصل بين العقل الدينيّ الفقهيّ الطاعني والعقل النظريّ المجرد الذي ينظر في المصلحة في حدّ ذاتها، هو الذي أوقع المسلمين، مع وجود أسباب واعتبارات أخرى كثيرة، طبعاً، في التخلف العلمي والتكنولوجي، وهو ما عجل بالاستعمار بمختلف أشكاله لعل أقساها (الغزو الثقافي).

ولا- يخفى أنّ العقل مثلما ينتج العلوم والمعارف النظامية النسقية (الرياضيات - الميتافيزيقا - النحو - الفلك - الفيزياء - الطب...) ينتج أيضا لمعارف الخيالية أو النصوص الأدبية، ولعلنا أحوج ما نكون إلى دراسة إنتاج العقل الخيالي، دراسة تخرج من إطار التقابل الضدي بين العقل والخيال (وتشكيلاته المختلفة سواء أكانت صوراً حلمية أو أساطير أو خيالاً- علمياً أو تهويمات شعرية...)، وذلك عبر مراجعة العلاقات المتشابكة التي تقوم في بعض نواحيها على حصول تغذية راجعة بين العقل الواعي والعقل اللاواعي، أو بين الواقع النفسي والواقع الموضوعي، في حياة الأفراد والمجتمعات، خصوصاً عبر الاستفادة من منجز تحليل اللاوعي الجمعي الذي قامت عليه دراسات التحليل النفسي اليونغي(14).

وفي التقاليد العربية الإسلامية، نجد دور العقل أن يضطلع بمهمة التأويل، بوصفه وقوفاً على المعنى الأوّل، أو رجوعاً إلى ذلك المعنى الأوّل. (فالمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)(15).

وقد ورد لفظ (التأويل) 17 مرّة في القرآن الكريم(16) وأما السلف فقد استعملوا لفظ التأويل بمعنيين الأول هو التفسير، تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التفسير والتأويل بهذا الاعتبار مترادفين أو متقاربين، واستندوا في ذلك إلى ما ورد في السنة حيث دعا الرسول لابن عباس أن يعلمه الله التأويل ولذا استعمل الطبري لفظ التأويل بنفس معنى التفسير. والمعنى الثاني للتأويل عند السلف هو معناه القرآني أي المآل والعاقبة والمصير(17).

فالخطاب الشرعي له مستويان تأويليان:

أ- التأويل بما هو فهم للمعنى، فهذا قد حدد الشرع ضوابطه التي هي قواعد التفسير.

ب- التأويل بما هو إدراك مباشر للحقيقة الخارجية للشيء. فما أطلعنا الله عليه من موجودات. فنحن نعرفه بالسمع والبصر والفؤاد في حدود ما تعين من كفياته، فقد بين الله لنا تأويله، وهذا لم يعد متوقفاً في إدراكه على مصطلح المجاز(18).

ويمكن أن نتخذ نموذجين لمعالجة بعض أنماط حضور العقل في الفكر الإسلامي قديماً اعتماداً على مقارنة الحارث المحاسبي من جهة وعبد الرحمن بن خلدون من جهة أخرى، دون أن يكون المقصد من اختيار هذين النموذجين سوى تفكيك حضور العقل دون ربط ذلك بخصوصية المنزع السلوكي أو المنهج التاريخي، المعتمدين لدى كل منهما على التوالي.

العقل في نصوص التصوّف المبكر

ينتمي الحارث المحاسبي (ت243هـ) إلى تيار التصوف الإسلامي المبكر(19)، قبل طغيان النزعة الطرقية في الأزمنة المتأخرة، والطريف أنّ كتابه (فهم العقل) يجعلنا

نراجع المسلمات التقليدية التي تجعل قراءة العلاقة بين التصوف والعقل هي علاقة قطيعة، نظراً إلى رواج العرفان ومخاصمة البرهان، حسب تلك النظرة التجزيئية... ولكننا لا نقع في القراءة المضادة التي تقوم على وسم النص الصوفي -عموماً- بعقلانية طلائعية، تجاوزت حدود العقل الفلسفي القروسطي وجنحت عبر التمدد الغنوصي إلى توسيع مدى العقل، وهذه النظرة موهلة في رفع لواء مناقضة القراءة التقليدية، دون أن يكون بديلها موضوعياً.

وقد رأينا أن نباشر نصّاً للحارث المحاسبي، يتعلق بتعريف العقل عنده. فقد أورد بعد الديباجة التقليدية من بسملة وإحالة على المؤلف وتصدير المتن بعنوان الباب (باب مائية [= ماهية] العقل وحقيقة معناه)، ما يلي:

(سألت عن العقل ما هو؟ و إنّي أرجع إليك في اللغة، والمعقول من الكتاب والسنة وتراجع العلماء فيما بينهم بالتسمية ثلاثة معاني: أحدها: هو معناه، لا معنى له غيره في الحقيقة.

والآخران اسمان جوّزتهما العربُ إذ كانا عنه فعلاً، لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماها الله -تعالى- في كتابه وسمّتها العلماء عقلاً.

فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا -اطلعوا عليها من أنفسهم بروية، ولا بحسّ، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه.

فبذلك العقل عرفوه، و شهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم(20).

يحافظ الحارث المحاسبي في هذا المقطع على منهجية واضحة حدّد فيها موضوع القول وهو ماهية العقل، و منهج الإجابة: وهو التطرّق إلى المعنى اللغويّ ثمّ المعنى الاصطلاحي.

وقد حصر المؤلف معاني العقل في ثلاثة. اعتبر أحدها هو المعنى الحقيقي أمّا الآخران، فاعتبرهما اسمين (جوّزتهما العرب) و لعله بذلك يشير إلى توسّع اللسان العربي و افتتانه في التعبير عن (العقل) بألفاظ و أسماء أخرى له أردفت به. و قد بيّن المحاسبي علاقة تلك الأسماء بمعنى (العقل) الحقيقي إذ قال: (كانا عنه فعلاً، لا يكونان إلا به ومنه). فالاسمان الآخران للعقل يتصلان به، وهو بالنسبة إليهما أصل عنه يصدران، وسبب عنه ينتجان و مادّة عنها يتولدان.

نستنتج من هذا المقطع معالجة ضمنية لقضية دلالية هامة تتعلق بظاهرة الترادف ويبدو وعي المؤلف بهذه المسألة شديداً إذ لم ينكر جريان الخطابات في معاملة اسمي العقل الآخرين معاملة المعنى الحقيقي، ومن ثمة فالمحاسبي لا يُلغي الترادف، و لكنه لا يقول به

لما في ذلك من خطر على عملية الحدّ التي هو بصددّها. فمعلوم أنّ الترادف يتناقض مع إجراء الحدّ المنطقي الذي يشترط فيه أن يكون جامعا مانعا.

حدّ العقل

إذا نظرنا في حدّ العقل تبين لنا من المقومات والشروط التي وضعها المؤلف في حدّ العقل - أنه رمى من خلالها إلى إخراج ما قد يشترك مع العقل في التعريف، من ذلك الخبر والنقل والحدس والحسّ.

فهو يقول عن العقل: (هو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، و لا- اطلعوا عليها من أنفسهم بروية، و لا بحسّ و لا- ذوق، و لا طعم. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه)(21).

فالناظر في البنية التركيبية للمقطع السابق يتبين قيامه على إثبات ونفي وحصر.

الإثبات: العقل: غريزة وضعها الله سبحانه- في أكثر خلقه.

النفي: العقل / الغريزة:

- لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض: نفي النقل، الخبر،...

- لم يطلعوا عليها من أنفسهم:

- لا بروية: نفي الروية

- و لا بحسّ: نفي اللمس

- و لا بذوق: نفي الذوق

- و لا بطعم: نفي الطعم

- الحصر: العقل / الغريزة: عرفهم الله إياها بالعقل منه.

فالإحصاء، أنّ للعقل أداة إدراك و موضوع إدراك بتوسط الذات الإلهية، وضعا لا دخل للبشر فيه.

فالمحاسبي يتحدث عن عقل (طبيعي) و لكنه لا- ينفي عنه الزيادة والتدرّج في المعاني المكتسبة، يقول: (فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول)(22).

فإذا أردنا أن نتبين آلية المحاسبي في استنباط هذا الحدّ، أمكننا الوقوف على كون الرجل اتخذ مراجع ذكرها في بداية النصّ (اللغة / المعقول من الكتاب و السنّة) و لذلك نراه يرفض بعض الأقوال تحدّ العقل لأنها لا تستوفي الاستجابة لمراجع المحاسبي إذ بعضها يكتفي بإرضاء مرجع واحد هو اللغة دون أن يوافق الكتاب و السنّة، ينقل المؤلف ذلك

قائلا:

(وقال قوم من المتكلمين: [العقل] هو صفة الروح، أي خالص الروح. واحتجوا باللغة فقالوا: لبّ كلّ شيء خالصه. فمن أجل ذلك سُمّي العقل لبّا. وقال الله عزّ وجل: (إنّما يتذكّر أولوا الألباب) (سورة الزمر، الآية 9) يعني أولي العقول.

ولا نقول ذلك إذا لم نجد فيه كتابا مسطورا ولا حديثا مأثورا (23).

فالمحاسبي لم يفتتن بالجانب المجازي في حدّ هؤلاء المتكلمين الذين نقل عنهم. غير أنّه لا يرفض كل قول استعاريّ في العقل إذ ينقل قولاً - لا يردفه برفض بل يسكت عنه (والسكوت علامة الرضا):

(وقال قوم: [العقل] هو نور وضعه الله طبعاً وغريزةً، يُبصر به و يُعبّر به. نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر.

فالعقل نور في القلب، والبصر نور في العين) (24).

ولعل تنكير (قوم) وعدم نسبتهم إلى المتكلمين، بل بناء استنتاج على قولهم يبدأ بالفاء يستخلص من قولهم قولاً - يقوم على المماثلة و القياس والقلب، لمّا يدعّم قبول المحاسبي لهذا التعريف على ما فيه من استعارة تمثّل العقل بالنور، ولما كانت هذه الاستعارة من الاستعارات القرآنية، فقد وافق عليها المؤلف ضمناً و ارتضاها، فضلاً عن كونها تدعّم احد فروع حدّه، وهو فرع نفي الحسيّة لأنّه قول يقوم على توازٍ بين الحسّ والعقل:

العقل نور في القلب

البصر نور في العين

فهو قول يعزز تقابل العقل مع الحسّ رغم محاولة التشبيه التي لا يخفى طابعها التفسيري. ودون أن نفيض القول في منزلة النمط الاستعاريّ في وضع الحدود، وكيف أنّ الرؤية التقليدية التي كانت تقوم على الفصل الباتّ بين لغة المنطق الصوري (الصناعي) وهي مجردة أحادية الدلالة، ولغة المنطق الطبيعي وهي مجازية متعددة الدلالة، قد أزاحها تصوّر يرى تراكب اللغتين عدم انفصام إحداها عن الأخرى وإن تميّزت كل منهما بسمات تمييزية ضرورية من أجل إيجاد توازن بن النمطين، ومن ثمة، فلا حاجة لنا إلى أن نبرز مكانة الاستعارة في الخطاب العلمي (والمنطق من العلوم، فهو (آلتها)). فلا غرابة أن تفتح الاستعارة مجال وضع الحدود. وإن كان المحاسبي قد كان مستجيباً لمنطق عصره، فتحاشى الصيغ الاستعارية عند وضع حدّ العقل، ولم يوردها إلا في معرض الشرح و التبسيط و التفسير. فلا يسوّغ لنا استسهال الخروج بأحكام تجافي الواقع كأن نزع أن خطاب المؤلف إرهاب بالزواج بين لغة المنطق الجافة و لغة الاستعارة بما يجعل هذه الأخيرة تحوز قدراً من الاعتراف كانت محجوبة عنه في نطاق التصرّ الكلاسيكي.

غير أنّ الدارس لا- يعدم مع ذلك إمكانية وضع افتراض منهجي يتمثل في القول بأنّ المحاسبي إذ لم يمتنع عن إيراد أقوال استعارية يمتنّ بها تصويره لحدّ العقل، إنّما استند إلى ما توفره الصبغة الاستعارية من نزعة حاجية -صحيح أنّها أدنى درجة من الطابع البرهاني الذي يقوم عليه الحد المنطقي- ولكنها نزعة تسهم في توطين النفس على قبول ما اجترحه المؤلف من تصميم للحد المنطقي. فتكون وظيفة الخطاب الاستعاري تجسير الفجوة بين المجرّد والمحسوس بتقريب الأوّل من الثاني، مع العلم أنّ حاجية الاستعارة تكون في هذا السياق- في خدمة الحدّ المنطقي(25).

العقل في القراءة الخلدونية

أولى ابن خلدون (ت808هـ) العقل أهمية خاصّة في (مقدمته)؛ إذ يقول، مبيناً بعض أدواره:

(العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال)(26). ويقول، مبيناً أنواعه:

(فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته)(27). ويواصل قائلاً: (هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات وصدقها وكذبها، يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك. ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي، فعلاً وتركاً)(28). إلى أن يستخلص قائلاً: ([...] وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال. وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم [...])(29).

فالعقول تنقسم إلى:

- 1- عقل تمييزي: يقع في مرتبة دنيا بما أنه يضطلع بالتمييز بين الإنسان والحيوان.
- 2- عقل تجريبي: يقع في منزلة وسطى بما أنه ينظم الحياة الاجتماعية للإنسان.
- 3- عقل نظري: يقع في مرتبة عليا باعتباره أرقى ملكات الإنسان.

ولعلنا لا- نجانب الصواب إن زعمنا أنّ هذا التجريد للعقل الإنساني يقربنا من القراءة الفلسفية للعقل البشريّ باعتباره سيرورة تاريخية وليس معطى سلفاً في شكله النهائي، وإن كان هذا التأويل يطرح إشكاليات عويصة منها العقل هل هو منة إلهية أم هو تطوّر بيولوجي أو طفرة ارتقائية خلال العصور؟ ولعل مقارنة سبينوزا (وغيره) في تقسيم وجود الإنسان إلى الإنسان الصانع والإنسان المفكر، ليست بعيدة عن مثل هذا التصوّر.

ولكن هذه القراءة تظل محض حدس فلسفي غير مدعم بأدلة عقلية؛ ذلك أن علماء الأنثروبولوجيا والبالينولوجيا ما زالوا يدرسون البقايا التي تم العثور عليها، ويقارنون الجماجم القديمة ويستخلصون منها تطوّر السلالات البشرية...

أما حضور الدين في العقل، فمتضمّن منذ العقل التمييزي لدى ابن خلدون (30)، وإن لم يصرّح بذلك صراحة، ولكنّ التكليف الديني مرتبط بالتوفر على عقل يتسامى به الإنسان عن المرتبة الحيوانية، ولا يشترط هذا التكليف التوفر على (عقل نظري)، فقط العلماء هم المطالبون بأن يتسموا بطاقة الاستتباط واستخراج الأحكام، أما عامة المكلفين فلا يُقرّر في حقهم هذا الشرط. بل إن صاحب (المقدّمة) يتحدث عن (الطبيعة الفكرية التي تميّز بها البشر بين سائر الحيوانات) (31).

وينطلق ابن خلدون من تصنيف ضمني، تقوم عليه المنظومة المعرفية التقليدية، يتمثل في تصنيف الناس إلى عامّة وخاصّة، قائلاً: (فليرجع الإنسان إلى أصوله و ليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن و الممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه و ليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق فإن نطاقه أوسع شيء فلا يفرض حداً بين الواقعات وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء فإننا إذا نظرنا أصل الشيء و جنسه و صنفه و مقدار عظمه و قوّته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله و حكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه) (32).

يلاحظ الناظر في هذا المقطع كيف يحتوي النظر الخلدوني للعقل مؤشرات المنطق التقليدي، من حضور الجهات (الممكن- الممتنع) وألفاظ التصنيف المنطقي (جنس- صنف- الحكم- الأحوال)، فضلاً عن التساوق الجلي بين (الوقائع والمادّة). غير أن اللافت أنّ ابن خلدون يتبنى الرؤية التقليدية لمملكة العقل التي تتكامل مع (مستقيم الفطرة)، وفي هذا ربط لأواصر التعريف والإجراء بين العقل في التصور الكلاسيكي والعقل في التصور الإسلامي، حيث يكون التلاؤم تاماً بين العقل الصريح والفطرة السليمة (المستقيمة). فالنصّ الخلدوني حصيلة استصفاة ونتاج تهجين عالٍ تمّ انطلاقاً من مرجعيتين إحداهما فلسفية يونانية تحديداً (33) والأخرى شرعية عربية إسلامية، ترى في الإسلام (دين الفطرة) (34).

ولم يتخلّف ابن خلدون عن مقارنة العقل من زاوية فيزيولوجية: (ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهي قوة تمثّل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن الأول من الدماغ: مقدمة للأولى، ومؤخرة للثانية. ثم يرتقي الخيال إلى الواهمة والحافظة فالواهمة لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد و صداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب. والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وهي لها كالحزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ: أوله للأولى، ومؤخره للأخرى. ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر. وآلته البطن الأوسط من الدماغ، وهي القوة التي يقع بها

حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل، فتحرك النفس بها دائماً لما رُكِبَ فيها من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية(35). طبعاً لا غرابة في أن يكون هذا الوصف مشوباً بالنظرة التقليدية للنفس ومنسجماً مع العالم حسب التقسيم الأرسطي، ومُطعماً بالرؤية الإسلامية في تقسيم الكائنات (ملائكة- بشر- شياطين،...) ولكن مجرد استدعاء البُعد العضوي في هذه المقاربة، يُعدُّ، إرهاباً بمقاربة معرفية للفكر البشري التي مازلنا نقع على مقاربات فلسفية جديدة لها إلى يومنا هذا، رغم تقدّم علم تشريح الدماغ والأعصاب(36)...

وقد نظر ابن خلدون في شروط القبول العقلي للأخبار، يقول: (ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط)(37).

فالعقل الخلدوني، يلخص الرؤية (الرسمية) للعلوم الإسلامية(38) بما فيها المجال التداولي المعرفي والأخلاقي الذي يحكم النظر في المسائل الدينية والدينيوية. فالعقل (آلة) تعصم من قبول الخبر المؤول تأويلاً يعارض المعقول، الديني والعرفي. ويبرز في نصّ ابن خلدون الإلحاح على العلوم المشكّلة للمنظومة الإسلامية (التعديل والتجريح)، وهي من خصوصيات النقد النصّي للمتن فضلاً عن (علم الرجال) في نقد السند، في العلوم الإسلامية المتنوعة، مع اختلاف بينها في درجة التشدد أو التساهل، باختلاف طبيعة النصّ المنقود، ومجال النظر، فبعض المواضيع أكثر حرجاً من بعض؛ ومن ثمة نلاحظ أنّ المنظومة التراثية تراعي في نقل النصوص الداخلة في التشريع، يقظة خاصة وتستوجب احتياطاً شديداً، أمّا ما عدا ذلك من نصوص تاريخية سردية وأدبية، فقد تمّ التساهل في روايتها(39).

ومن وجوه العقلانية الخلدونية، تبين (حدود العقل) وعدم الانسياق إلى الحماسة في (عقلنة) الإيمان بالنبوات، يقول: (وبهذا يتبين لك غلظهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة)(40). ولعل هذه الواقعية في التعامل مع المباحث العقديّة توقفتنا على عدم تغليب العقل (المتدين) أو الهاجس (التبشيري) عند صاحب المقدمة. ولا يتحرّج ابن خلدون من الفصل المنهجي بين المأخذ الديني لمبحث النبوة والإدراك العقليّ لمثل هذه الظاهرة الدينية، من حيث عدم تطويع الآلة العقلية لتستوعب المبحث في نوع من (المداهنة) العقلية، كثيراً ما يجنح لها الإيديولوجيون، تحت مسميات موضوعية زائفة. فلعل ابن خلدون باشر -من خلال مقاربتة (التتويرية) - (العلمنة) الإيجابية، التي لا تفصل قطعياً بين الدين والعقل كما لا تشترط الإلحاد المنهجي معياراً حاسماً في توخي الموضوعية عند قراءة النصّ الديني، بل تحسن المسايرة وتحكم التعايش بين المنظورين الشرعيّ والوضعيّ، دون أن يُدخل أحدهما الضيم على الآخر، مع احترازنا من تسرّب بعض الاختلال أحياناً إلى الرؤية الخلدونية، التي أفلحت في

تأسيس (علم العمران) على مبادئ عقلية موضوعية، ولكن اعترتها بعض حالات الفشل، في تطبيق هذه الرؤية الخصبة عند تدوين (كتاب العبر)، أي خلال الممارسة التفصيلية لهذا التأطير النظري العقلاني الرائد. فكيف نتجاوز هذا الانفصام بين موضوعية التنظير وإسفاف التطبيق، أحيانا؟ وكيف يكون العقل ضابطا للتأويل دون أن يتجاوز حدوده، التي كشفتها الفلسفة النقدية، وحتى النظرة الدينية، مع الفارق؟

في نقد العقل الديني وقراءاته

نقف انطلاقاً من قراءة تجليات العقل الديني في التراث على جملة من الملاحظات - النتائج:

1- لم يكن المنطق الحدّي التقليدي الذي سيطر على الفكر القروسطي، ليُسعَفَ ابن خلدون -ولا- غيره- ممّن كان ينتمي إلى هذه الدائرة الإبستمولوجية، بأن يرسم للعقل مساراً يتجاوز الإشكاليات المطروحة في عصره. والواقع أنّ المنطق الأرسطي ظل مهيمناً إلى حدود عصر الأنوار تقريباً، ولم تبدأ خلخلة بنيته المعرفية فعلياً إلا مع بناء العقلانية الديكارتية (رغم الزعم بالمشابهة الكثيرة مع شكّ الغزالي!) لنسق منطقي حديث تطوّر ليُعرف فيما بعد بمنطق القضايا، فلم تُعد هذه الآلة العقلية طوع أمر المتكلمين يستعملونها للاستدلال على وجود الخالق...

ولعلّ سياق الفلسفة الغربية الحديثة الذي شهد تنازعات شتى في مقاربة الشأن الديني، من إيمان محووط بالشك المنهجي (ديكارت)، إلى قتل الإله (نيتشه)، مروراً بالإلحاد (ماركس)،... قد جعل العقل الديني الغربي يشهد زعزعة شديدة عمّقتها الثورات الدينية المصاحبة (كالفيين ولوثر،...). ولم يكن فكر مشاريع النهضة العربية بمعزل عن قراءة هذه الأطوار والمراجعات، فتمّت محاولات إعادة النظر في العقل الديني انطلاقاً من نفي المسبقات الإيديولوجية، في سبيل الوصول إلى تشخيص دقيق لهذا العقل. ولا نظنّ أنّ هذه المحاولات قد بلغت مرتبة الانتظام الإبستمولوجي الذي يجعلها تصل إلى منزلة النسق الفكري المتكامل.

2- العقل هو مرجع التأويل الواقعي (إذا قبلنا بالطرح الهيغلي الذي يعتبر أنّ كلّ ما هو واقعي فهو عقليّ وكل ما هو عقليّ فهو واقعي) وإن جنح الأصوليون إلى اعتبار (العقل الشرعيّ مقدّماً على العقل الاستدلاليّ) (41)، إذ يرون أنّ كلّ دليل للعقل الاستدلاليّ معارض للعقل الشرعيّ يُعلم بطلانه بالعقل الاستدلاليّ نفسه (42). فالعقل الدينيّ يلتف حول الحقيقة الواقعية من جهة ادّعائه الوصاية على المقاصد النبيلة للشريعة. ومن ثمة تبدو دائرة التأويل محكمة الإيصاد، وإن تراوح القول بإغلاق باب الاجتهاد بين الخفوت والتصريح، وأحيانا قد تسقط دعاوى التجديد تحت ضغوط الالتزام بـ(عدالة السلف) أو (التأصيل الشرعيّ)، وهو ما قد يؤدي إلى:

أ- حصول تجديد في الخطاب الدينيّ لا- يتجاوز الشكل والعرض، ولا يظهر من خلاله

احترام العقل الحديث المتثور والقادر على المقارنة، إذ عندما يجدّ الجدّ يتمسك الفقيه باتباع سمت القدامى أو أصحاب السلطة (أولى الأمر)، وهو ما يجعل التحالف مناقضا لتطلعات العبور نحو التغيير الفعلي، على النحو الذي مارسته النظريات والممارسات الفلسفية المادية (من تأويل الواقع إلى تغييره)، وهو مطلب متجدد في كل عصر، عندما تتناقض أو تتعارض النصوص والوقائع.

ب- ظهور شطحات تأويلية تتأى عن المنطوق والمفهوم وعن المرجع والمقصد، بوصفها أعمالا- ارتدادية تحتجّ على الإقصاء بممارسة دور القراءة (المتهافئة)، تشويها لآلات الفحص العلمي التي يلمّ بها الفقهاء، الذين فرض عليهم منطلق العصر الانفتاح على علوم جديدة.

ج- عدم تطوير خطاب ديني يحترم العقل المعاصر ويحقق الاستفادة المطلوبة ممّا تمكّن منه وسائل الإعلام الحديثة (كالتلفزيون والإنترنت) من انتشار واسع، عبر استهداف جمهور أوسع، ولكن ظل الخطاب الديني أبعد ما يكون عن الالتزام الشمولي، يطرح القضايا الجزئية، يحسن رفع الشعار ويعجز عن ابتكار الحلول... فقد أصبح الخطاب الديني الفقهي، عموما، مفرطا في تشرذمه، ولم تتعدّ دوائر الاجتهاد حدود نفر قليل، لا يسمع بأعمالهم إلا نفر قليل أيضا. فهذا تحدّد جديد على الخطاب الديني: كيف يحترم عقل المشاهد المتعلم -الملمّ بعلوم عصرية- حتى لا- يشعر بالنشاز، وقد رحبت أبواب العلم والوقائع.

3- لعلّ من مقومات نجاح العقل الديني العربي الإسلامي أن يتخلص من عقدة الفصل بينه وبين العقل الغربي، باعتباره آخر، دون أن يكون في ذلك دعوة إلى تحقيق تطابق وهمي بين العقليين، وانطلاقا من نقد العقل الغربي في معالجته لمسألة الدين، يمكن وضع تصوّر يتجاوز هذا الانفصال الجائر بين المرتكز العلمي والمرتكز العقائدي في سبيل تطوير إنسان مسلم إيجابي لا يعيش انحصاما حادًا بين التعاليم والوقائع. ولا يعني نقد العقل الغربي الركون إلى عقل قروسي يفصل بسذاجة بين الفكر وآلات العصر معتبرا أنّها متميزة أنطولوجيا، ومن ثمة فيمكن أن نستدعي التكنولوجيا ونستبعد العلوم والعوائد (الضارّة)، وهذا البتر بين العلم ونتاجاته، ليس جائرا فحسب، بل هو يسهم في بلورة عقلية تستمرئ المغالطة وتشرعنُ الفصام. ومثلما نرفض البتر الجائر، ننأى بأنفسنا عن الربط الساذج القائم على ضرب من التمويه، حيث يعمد المفسرون إلى ربط نتائج العلم الحديث بأقوال دينية نصية مستخرجة من الكتاب والسنة. وهذا السلوك قد يحقق تعويضا نفسيا عن التخلف عن ركب الإنتاج العلمي والتكنولوجي، ولكنه يؤدي إلى حالة من العطالة، والسلبية والإرجاء، لأننا نجعل النصّ مهيمنا على الواقع، ولا نستفيد حتى من منجز الفكر المقاصدي الرائد (43) الذي حفز على نبذ الاحتكام إلى تكبيل السلوك في تسلطات جزئية، في سبيل الانطلاق في رحابة الكون، انطلاقا عقلية منهجية.

4- العقل الديني في الإسلام لم يحظ بقراءة فلسفية محضة (44)، بل كانت مقاربات العقل

الديني غير بعيدة عن التوصيف الديني للعقل، سواء أقصدنا بالنعته (الديني) نصوص الوحي أو نصوص التأويل، أي الواقعة كوسيط بين النص وبين الناس. وأسباب هذا (النقص) تعود إلى بقاء الأفق الفلسفي محشورا في زاوية الوافد، القادم في الأصل من قوم وثنيين، لو كان فيهم خير لوحدوا الله! فضلا عن التعامل الانتقائي الذي مارسه علماء الكلام والمتصوفة والفقهاء، مع المنطق، وهو من علوم الفلسفة، فقد استعملوه أو نبذوه، حسب المتاح المعرفي وأفق التقبل، دون أن يكون ثمرة تحليل مقنع لهذا الاجتزاء أو لذلك الرفض. ولم تكن العلوم الفلسفية مطروحة إلا عند علماء دين قلائل، كالقاضي ابن رشد الحفيد، وهو الذي مثل علامة مفارقة مميزة، رغم عدم انفصاله عن الإرث الأرسطي. ولعله يمثل حالة نادرة (للزواج) بين الفلسفة وعلم الكلام، وبعد محاولته، رضخ الفكر الإسلامي إلى عقل نصوصي اتهم من يدرس علوم الفلسفة بالزندقة.

الحواشي

- (* باحث وأكاديمي من المغرب.
- 1- عنوان كتاب لبرهان غليون.
- 2- هذه عناوين بعض كتب محمد عابد الجابري، وله أيضا (العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية)، وجميعها صادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 3- أحد كتب محمد أركون.
- 4- عبد الله العروي، ضمن سلسلة مفاهيم: مفهوم التاريخ، مفهوم الحرية.
- 5- هذا عنوان لجورج طرابيشي، ناقدا للجابري.
- 6- هذا عنوان أحد كتب طه عبد الرحمن، وله أيضا كتاب: تجديد المنهج في تقويم التراث، وينقد في فصوله الأولى مشروع الجابري.
- 7- يمكن اعتبار مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، النسخة العربية للأطروحات الكانطية في نقد العقل المحض ونقد العقل التجريبي.
- 8- لعل مشروع محمد أركون يدخل في هذا التوصيف.
- 9- إشارة إلى بعض كتب أبي يعرب المرزوقي (منزلة الكلي في الفلسفة الإسلامية) و(إصلاح العقل في الفلسفة العربية).
- 10- انظر: صابر الحباشة، من آليات تحليل الخطاب، مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السنة 9، العدد 22، 2005، ص 325-336. وقد استفدنا في الفقرة المتصلة بـ(العقل

في نصوص التصوف المبكر)، أدناه، من هذا البحث.

11- نشير هنا إلى احتكار المعرفة في العصور الوسطى، من قبل الخاصة: فلاسفة وفقهاء ومتكلمين.

12- إشكالية العقل والنقل من الإشكاليات المغلوطة ومن المسائل التي أعيت الخصوم في تاريخ الحضارة الإسلامية.

13- نحتاج في سياق الحضارة العربية الإسلامية إلى دراسة فلسفية أنثروبولوجية تحفر في تاريخ الجنون، في علاقته بمؤسسات المجتمع طوال التاريخ الإسلامي، على غرار ما صنعه ميشيل فوكو في السياق الغربي، عبر قراءة أركيولوجية لافتة.

14- نسبة إلى كارل غوستاف يونغ، تلميذ فرويد الذي انشق عنه، وإليه يُنسب مفهوم اللاوعي الجمعيّ.

15- سعيد بنكراد، مفاهيم في السيميائيات، موقع سعيد بنكراد على الإنترنت.

16- فريدة زمرو، التأويل عند ابن تيمية، موقع سعيد بنكراد على الإنترنت.

17- المرجع نفسه.

18- المرجع نفسه.

19- يقول عنه الجابري إنه (رائد التأليف في أخلاق الدين)، انظر: العقل الأخلاقي العربي، ص 199.

20- الحارث المحاسبيّ: (باب مائة العقل و حقيقة معناه)، ضمن: (العقل و فهم القرآن)، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي / دار الفكر، ط2، 1978م، ص 201-202.

21- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

22- المصدر نفسه، ص 205.

23- المصدر نفسه، ص 204.

24- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

25- في هذا السياق، لا نذهب مذهب نظرية الأعمال اللغوية، في تحليلها للاستعارة، إذ يشير بلانشيه (Blanchet) إلى أنّ سورل (Searle) يعتبر (أنّ الاستعارات لا تشتغل بالضرورة وفق التشابه، خلافا لما يزعمه فهم شائع للظاهرة) و يضيف قائلاً (كما أنّ الاستعارات لا تعمل أيضا بتفاعل دلالي مع كلمات أخرى لقول يشتغل على معنى حرفي). علما و أنّ سورل يقترح عدّة مبادئ لاختراع الاستعارات و لتحليلها تحليلا صائبا، فضلا عن أنّ الاستعارة عنده تشمل المجاز المرسل و الكناية.

Philippe Blanchet: la pragmatique: d'Austin à Goffman, (انظر:)
(.Paris, Bertrand-Lacoste, 1996, p-p.37-43)

26- ابن خلدون، المقدمة، ص 265.

27- ابن خلدون، المقدمة، ص 271.

28- ابن خلدون، المقدمة، ص 271.

29- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

30 - يعتبر عبد الله العروي أنّ العقل عند ابن خلدون (مجرد آلة ذهنية تتصرف في المحسوسات لحساب النفس)، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط3، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001م، ص 186.

31- المرجع نفسه، ص 344.

32 - ابن خلدون، المقدمة، ص 92. والملاحظ أنّ بعض الباحثين ربط ربطا طريفا بين إسهام ابن خلدون في (إصلاح العقل) وإسهام الشاطبي في (مقاصد الشريعة)، يقول هذا الأخير: (الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول لأنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا- غيره.. ولأنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا- يطاق...)
(الموافقات، ج 2، ص 27). انظر: عدنان محمد زرزور، ابن خلدون وفقه السنن، ضمن أبحاث مؤتمر ابن خلدون (الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح)، البحرين، مايو 2006م، ص 155.

33 - لا- نهتم، في هذا السياق، بطرائق عبور العقل اليوناني إلى السياق الحضاري الإسلامي، سواء عبر الترجمة أو الشرح.

34- فقد ورد في موطأ مالك: (و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ كَمَا تُتَاتَجُ الْأَيْلُ مِنْ بَهِيمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تَحْسُ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ قَالَ اللَّهُ لِعَلْمٍ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ). وفي صحيح البخاري، من حديث أبي هريرة: (قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تُتَاتَجُ الْبَهِيمَةُ بِبَهِيمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تَحْسُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) الْآيَةَ).

35- ابن خلدون، المقدمة، ص 41.

36 - من ذلك مقاربة جون سيرل (John Searle) الواردة في كتابه العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، 2000م. انظر: ترجمة الفصل الرابع بعنوان: كيف يعمل العقل: القصديّة، ترجمة سعيد الغانمي، مجلة العلوم الإنسانية، البحرين، العدد 12،

2006م، ص - ص 371-397. ويبيّن سيرل أنّ الاعتقادات تقتضي شروط إشباع، أي شروط حقيقة، كما أنّ لها اتجاهات ملاءمة من العقل إلى العالم لأنّ هدفها يكمن في أنّ تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء. ولعلّ هذا الفيلسوف يذكّرنا بما أشار إليه القدامى من مطابقة الأعيان لما في الأذهان.

37- ابن خلدون، المقدّمة: الكتاب الأول: الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحصر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب.

38 - بقطع النظر عمّا يلاحظه بعض الباحثين من شدة الاحتكاك بـ(الغرب) ويدعوه (الثغورية) وهي تلك الخصيصة التي تسم إبداع الغرب الإسلامي في الفكر الفلسفي التاريخي (ابن خلدون) والأصولي (الشاطبي). انظر: عدنان محمد زرزور، ابن خلدون وفقه السنن، ضمن أبحاث مؤتمر ابن خلدون (الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح)، البحرين، مايو 2006م، ص 155.

39- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، 1998م.

40- ابن خلدون، المرجع نفسه.

41- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص164.

42- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1994م، ص378.

43- بدءاً بـ(موافقات) الشاطبي ووصولاً إلى كتابي (مقاصد الشريعة) لكلّ محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، حديثاً.

44- عقد ابن خلدون باباً في (المقدمة) أسماه (في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها)، ودحض أهمّ مقالات الفلسفة اليونانية في الإلهيات، رغم اعترافه بثمرة لهذا العلم تتمثل في (شحنّ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين)، وهو بذلك يمارس ما ادّعيه من تعامل انتقائيّ مع المنطق.