

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

القسم الأول

السيد علي هاشم الموسوي

ملخص البحث

إنَّ التفكير خاصّيَّةٌ من خصائص الإنسان تفرّد بها عن غيره من المخلوقات التي تشاركه في الحياة ، فهو حيوانٌ ناطقٌ يسعى لفهم الكون من حوله وتشخيص مكانته منها ووضعها فيها، وقد أجاب أفلاطون قديماً حين سئل عن مكان البحث الفلسفي في عالم الوجود، ما الذي دعا الإنسان إلى التّفلسف؟

فقال: إنَّ الدهشة هي السبب الذي يدعو الإنسان إلى التّفلسف.

وهذا يعني أنّ الإنسان لا يأخذ عالم تجربته على ما هو عليه بكلّ بساطة، بل هو يتعجّب ويسأل: لماذا توجد الأشياء؟، ما الذي يؤثّر وراء الظواهر؟ لماذا نعيش؟ إلى ما لانهاية من الأسئلة التي يحاول البحث عن إجاباتٍ وافيةٍ لها؟

و"الشكّ" أيضاً واحداً من الأمور التي ساعدت على التّفلسف حيث يطال، مصادر معرفتنا في بعده النقدي كما يطال مشروعية القيم المتوارثة

◆ السيد علي هاشم الموسوي

والأعراف الاجتماعية على السواء.

وهناك بعض الأسئلة العامة التي إعتمدها بعض الفلاسفة لخلق

مواضيع هامة بالفلسفة ومنها:

- ماذا أستطيع أن اعرف؟ (الماورائيات).

- ماذا يجب ان أفعل؟ (الأخلاق).

- بماذا أمل؟ (الدين).

- ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا).

ويأتي هنا دور الدين لينظّم للإنسان أموره ومعاشه، ويرفده بالكثير من المعارف ليصحح له مساره، فلا يشذ في التفكير، إذ هناك حدود معرفية لا يمكن للإنسان أن يتخطاها لعدم قدرة العقل على إستشرافها، لذلك فإنّ العلاقة بين العقل والدين عملية قديمة قدم الإنسان، ولقد أعتبر تمرد إبليس على الحكم الإلهي وجهاً من أوجه هذه العلاقة التي تدخل بها مرحلة الصراع، وتقحم العقل في عملية قياسية لمحاولة تشخيص الحق ومكامن الخلل، وقد عمّم الشيطان تجربته ليسقط الإنسان معه أيضاً.

مدخل

دراسة في المفهوم والتعريف

يعتبر النقاش حول العقل والمعرفة العقلية نقاشاً معرفياً لازم للإنسان منذ أن وطأت قدمه أرض البسيطة، وكانت حجّيته تتأرجح بين الإفراط والتفريط، وسرعان ما انسحبت نقاشاته على التعاليم الدينية لتدخل بوتقة جدلية تجمع حولها المؤيدون والرافضون وأولئك الذين إختاروا طريقاً وسطاً ظناً منهم أنّ هذا ممّا يسمح لهم أن يكونوا الحلقة الأقوى في تاريخ الصراع. من هنا كان المقال ليشرح سير تطور العقل وآلياته في المجال المعرفي العام الذي هو الملاك في تأسيس المعرفة الدينية، مستندين في ذلك الى أفكار المدرستين الشرقية والغربية.

الكلمات الأساسية

العقل، الدين، أرسطو، افلاطون، الكندي، الفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، العقل النظري، العقل العملي.



المقدمة

لا يخفى أن التفكير خصيصةً من خصائص الإنسان تفرّد بها عن غيره من المخلوقات التي تشاركه في الحيوانية، فهو حيوانٌ ناطقٌ يسعى لفهم الكون من حوله وتشخيص مكانته منها وموقعيته فيها، وقد قال أفلاطون قديماً حين سئل عن مكان البحث الفلسفي في عالم الوجود، ما الذي دعى الإنسان إلى التفلسف؟

إنّ (الدهشة)^(١) هي السبب الذي يدعو الإنسان إلى التفلسف، ولقد أتاحت الدهشة للإنسان قديماً، كما أتاحت له حديثاً، أن يتفلسف....
والذي يُدهشُ ويسأل إنّما يشعر بالجهل....حتّى يتحاشى الإنسان الجهل بدأ بالتفلسف^(٢).

وهذا يعني أنّ الإنسان لا يأخذ عالم تجربته على ما هو عليه بكلّ بساطة، بل هو يتعجب ويسأل: لماذا توجد الأشياء؟ ما الذي يؤثر وراء الظواهر؟، لماذا نعيش؟ و....؟

فإذا كانت الأسئلة التي تتناول البديهيات المباشرة الحاضرة في كلّ زمانٍ قد صارت مثيرةً للإهتمام، فذلك أنّ المعرفة الجزئية المتعلقة بمعنى الكون وماهيته ما زالت خفيةً.

وكان " الشك " أيضاً من الأمور التي ساعدت على التفلسف حيث يطال مصادر معرفتنا في بعده النقدي، كما يطال مشروعية القيم المتوارثة والأعراف الاجتماعية على السواء.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

وقد أودعت الطبيعة^(٣) في الإنسان تميّزاً بيولوجياً عن غيره من الموجودات الحيّة يتمثل في سعيه إلى إستبدال التصرفات الغريزيّة الفطريّة بتصرفاتٍ يسيطر عليها العقل، كما يجعله أيضاً يقرّر حريّة مصيره ونوع معرفته وثقافته ومتى يجب أن يفعل ومتى يجب أن يفعل.

إنّ ماهيّة من هذا النوع تستلزم أيضاً تفكيراً عقلياً مستمرّاً^(٤) في الأسس التي تطال كينونة الإنسان وتصرفاته، والتّفلسف من المهّمات الأولى التي تقع على عاتق كلّ إنسانٍ مسؤولٍ، والفلسفة عملٌ تنويريٌّ بالمعنى الشهير الذي وضعه كانط^(٥)، ولقد إعتبر أفلاطون أنّ المسائل الفلسفيّة هي الحقّ والخير والجمال إذ فيها تنعكس كميّات الوجود كلّها، بينما صاغها كانط في العصر الحديث بأسئلةٍ تجمعها:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟ (الماورائيات).

- ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق).

- بماذا أمل؟ (الدين).

- ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا)^(٦).

ويأتي هنا دور الدين لينظّم للإنسان أموره ومعاشه، ويرفده بالكثير من المعارف ليصحّح له مساره، فلا يشدّ في التفكير، إذ هناك حدودٌ معرفيّة لا يمكن للإنسان أن يتخطّها لعدم قدرة العقل على إستشرافها، لذلك فإنّ العلاقة بين العقل والدين عمليّة قديمة قدم الإنسان، ولقد أعتبر ترمذ إبليس على الحكم الإلهي وجهاً من أوجه هذه العلاقة التي تدخل بها مرحلة الصراع، وتقحم العقل في عمليّة قياسيّة لمحاولة تشخيص الحقّ ومكامن الخلل، وقد عمّم الشيطان تجربته ليسقط الإنسان معه أيضاً، فإستغلّ ميوله الفطريّة نحو

الخلود، وصور لآدم الأكل من الشجرة المحرّمة في ممارسةٍ منطقيّةٍ معقولةٍ، فصده عن عبودية الله والإنصياع للذات الربويّة^(٧).

ولطالما تشعبت الأفكار والنظريّات بين مقحم للعقل في كلّ أمور الدّين، وبين محجم له في دائرة ضيقة، وبين طارد له من الساحة رأساً، ولكلّ مؤيّده، ولكلّ معارضه، ولكلّ أدلته، إلّا أنّ كلّ أولئك لم يستجيبوا لنداء المنطق القائل بوجوب إحترام الآخر وإقناعه لا إقصائه، فإكتسبت النزاعات التي جرت على مرّ التاريخ بعداً دموياً في كثيرٍ من الأحيان أدّى إلى إزهاق أرواح الكثير من البشر، فكانت ردّة الفعل الطبيعيّة أن تحرّر العقل عند أوّل مفترق طرقٍ أتاح له ذلك، مشكّلاً موجةً فكريّةً ضخمةً (تسونامي) لا تبقي ولا تذر ضدّ كلّ ما هو دينيٌّ أو يمت إليه بصلّة، فبرزت قضية العلم والتكنولوجيا لتقلب كلّ المفاهيم البشريّة، وكان عصر النهضة، ولاحقاً عصر التنوير، ولا تزال الإشكاليّة هذه إلى اليوم تعتبر أهمّ قضايا فلسفة الدّين حيث تدور معظم التحدّيات والإختلافات عليها.

وقد حفل التاريخ الفلسفي العامّ بإتجاهاتٍ ومعطياتٍ متفاوتةٍ حول طبيعة العقل ودوره في الإنتاج المعرفي؛ تتوزّع على ساحتين أساسيتين: الساحة الغربيّة من عصور ما قبل اليونان القديمة إلى الزمن الحاضر وكان الإتّجاه نحو العقل كأساسٍ وحيدٍ للبناء المعرفي^(٨)، يقابله إتّجاهٌ رفض العقل ولم يقدّم له إعتباراً يذكر في عمليّة البناء هذه^(٩).

الساحة الإسلاميّة، حيث تقاسمت المسألة إتّجاهاتٌ عدّة أيضاً، فلم يرَ العرفاء تلك المكانة للعقل في إنتاج المعرفة، ونحواً منحىً إشراقياً خاصّاً للوصول إلى الحقيقة، بينما ذهب المتكلّمون إلى قبول العقل بعد تأييد الشرع

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

له، يقابلها الفلاسفة في التأكيد على أهميّة العقل في البناء المعرفي، مع إختلافٍ في سعة دوره وفهم أحكامه ومعطياته لا يزال ساري المفعول إلى الآن^(١٠).

إنّ العلاقة بين العقل والدين لم تكن في يومٍ من الأيام علاقة صلحٍ ووثامٍ، وإنّما دائماً علاقةً متوترةً يحكمها الجدل والنزاع، التعارض والإمتناع، وقد إصطلح على مقولة: إنّ العقل لا يمكن أن ينسجم مع الإيوان، إذ إنّ كلاً منهما ينفي الآخر.

ولقد سأل ترتوليان المسيحيين الأوائل قائلاً: ما ربط أئينا بأورشليم^(١١)؟ في حين يرى باسكال أنّ للقلب أدلةً خاصةً به، والتي لا يعرفها العقل؛ وعبارته الألفظ تلك التي يقول فيها:

ربّما يضطر بعض الناس أن يعطّلوا قواهم العقلية كي يتحلّوا بالإيوان^(١٢).

وهناك من الباحثين من يرى أنّه لا يوجد من العلماء من رفض العقل ودوره المعرفي بشكلٍ مطلقٍ، حتّى من قبيل أصحاب النزعة الإيوانية المطلقة، سواء في العالمين الشرقي والغربي، لأنّ الإيوان لا يمكنه التخلي عن العقل ومدركاته، خصوصاً فيما يرتبط بفهم القضايا الدينية ومضامينها، فالعقل عندهم هو علم الإضطرار الذي يفرّق به الإنسان بين نفسه وبين الحمار^(١٣).

لذلك فهم يجلّون أنّ مواقف هؤلاء إنّما هي تجاه نمطٍ خاصٍ من العقلانية لا مطلقاً، ويؤلّون الكلمات التي ذكرت في رسالة بولس إلى أهل كولويسي حين قال:

" أنظروا أن لا يكون أحدٌ يسيبكم بالفلسفة وبغرورٍ باطلٍ "، فإنّه كان يقصد الفلسفة والحكمة الدنيوية، فالحكمة الدنيوية - كما يراها هو - حصيلة غرور

الإنسان الذي يحاول أن يتحدّى الحقيقة، ومعنى هذا أن بولس الرسول لا ينفي العقل بما هو عقلٌ، ويكفي في إثبات ذلك المطالعة السطحية لمؤلفات بولس كي يتّضح لنا الإستدلالات والتحليلات العقلية التي استفاد منها^(١٤).

وترتوليان الذي تهجّم على العقل ورفض كلّ ما وراء الإيمان، كان قد درس الفلسفة دراسةً متأنيةً، ووظّف أفكار الرواقيين في شرح وتفسير مبادئ العقيدة المسيحية^(١٥).

وباسكال الذي دعى الإنسان للتخلّي عن بعض مبادئه العقلية كي يؤمن، فقد سعى لتأسيس علمٍ جديدٍ يعرف بـ "علم الاحتجاج الديني" يهدف من خلاله للدفاع العقلاني عن المسيحية^(١٦).

هذا، وممّا يزيد الأمور تعقيداً أكثر عندما نلاحظ الاختلاف الفاحش في تعريف العقل ونتاجه النظري والعملي، على كلا الساحتين الغربية والإسلامية، بعد التسليم بهذه المقبولية للعقل على السواء، حاله حال ترسيم العلاقة بين العقل والدين.

وذهب فريقٌ منهم إلى أنّ العلاقة بين العقل والدين يمكن ترسيمها في

المحاور التالية:

- فهم النصوص المقدّسة.
- إستنباط المفاهيم الدينية من النصوص المقدّسة.
- بيان المفاهيم الدينية.
- إثبات القضايا الدينية.
- التنسيق والملائمة بين معطياته وبين النصوص المقدّسة.
- الدفاع عن المفاهيم الدينية وتوجيهها^(١٧) (Justification).

مفهوم العقل في الفلسفة العربية

تتعدّد معاني العقل وحمولاته في الفلسفة العربية الإسلامية، واختلطت عبر الترجمة وعمليات التفاعل المختلفة بمعانيه ودلالاته في الفلسفة القديمة: الفارسية، والهندية، والصينية، واليونانية، وغيرها، فتجاوزت معانيه الألفاظ اللغوية، فالعقل كلفظ لغويّ عربيّ مشتقّ من الفعل "عقل" الذي يعني الضبط والمنع والكفّ وسواها، ورغم أنّه لا يختلف في هذا معاني العقل في اللغة العربية كثيراً عن معانيه في اللغات والألسن البشرية الأخرى إلاّ أنّه كمفهوم تجاوز كثيراً هذه المدلولات اللغوية وبدأ بصياغة معانٍ خاصّة به ضيّقت كثيراً على العلماء مساحة التلاقي والحكم.

ولقد حصرت الفلسفة العربية نفسها إلى زمنٍ غير بعيدٍ في معالجتها للعقل في مثلثٍ من الفكر الأرسطي والأفلوطيني والدين الإسلامي، وقد وقعت - من هذه الجهة - في أخطاءٍ كبيرة، أهمّها الخلط بين مفهوم العقل اليوناني وبين مفهوم العقل الإسلامي، ونقصد بالمفهوم هنا كلّ العناصر التي تتعلّق بالجوانب العقلية في اليونان والإسلام.

ومن المعروف في مذهب أرسطو أنّ النّفس الإنسانية تجمع في ذاتها كلّ قوى النّفس التي دونها، من نباتيّة وحيوانيّة إلاّ أنّها تمتاز بشيءٍ يزيد على ذلك هو القوّة الفكرية أو العقل^(١٨).

العقل هذا واحدٌ بالذات يميّز فيه بين ناحتي فعله، فينسب إليها تبعاً لذلك، فهو من جهةٍ قوّةٌ فكريّةٌ يستعمل في تسميتها ألفاظاً مختلفةً من قبيل: الفكر، العقل النظري، القادر على المعرفة أو القوّة العلميّة، وهو من جهةٍ أخرى المرشد في الأعمال يستعمل في تسميته ألفاظاً من قبيل: العقل العملي

والعقل المدبّر المفكّر أو القوة المُقدّرة.

وإذا كان العقل النظري لا يفكّر في شيءٍ ممّا هو عمليٌّ، ولا يصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتجنّبهُ أو نسعى إليه، وبه نتعقّل الأشياء التي مبادئها ثابتةٌ، فإنّ العقل العملي هو الذي يعقل بقصد غايةٍ، وهو الذي يحكم في موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء، فغاية الأوّل إذن هي معرفة الحقيقة لذاتها، وغاية الثاني معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب، بل من حيث ما ينبغي أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال^(١٩).

ويصوّر أرسطو المشكلة في أهمّ نصٍّ له عن العقل الإنساني بقوله:

... ولكن كما أنّ في الطبيعة كلّها يوجد من جهةٍ شيءٌ هو الهیولی لكلّ نوعٍ، وهو كلّ تلك الأشياء بالقوّة، ويوجد من جهةٍ أخرى شيءٌ آخر هو العلة والفاعل الذي يفعله فيحدث كلّ شيءٍ، مثال ذلك فعل الصنعة في المادّة، فلا بدّ من أن يكون في النفس مثل هذا التمايز، ففيها من جهة العقل الذي منه تصير كلّ الأشياء، ومن جهةٍ أخرى العقل الذي يفعله تحدث كلّ الأشياء، فهو كموجودٍ ما شبيهه بالنور، فالنور أيضاً من جهةٍ ما يجعل الألوان التي بالقوّة ألواناً بالفعل^(٢٠).

وهذا العقل مفارقٌ غير منفعل، غير ممتزج، وهو من حيث الماهية موجودٌ بالفعل، وذلك أنّ الفاعل دائماً أشرف رتبةً من المنفعل، وكذلك المبدأ أشرف من الهیولی.

والعلم بالشيء بالفعل هو عين الشيء، أمّا العلم الذي بالقوّة فهو أسبق من العلم بالفعل بالزمان في الفرد لكنّه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان، ولكن ليس الأمر أنّه أحياناً يفكّر، وأحياناً لا يفكّر، وهو متى فارق لم

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

يفارق إلا ما هو عليه في ذاته، وهذا هو وحده اللامات الأبدية، ومع ذلك فنحن لا نتذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسدٌ، وبدونه لا يفكر^(٢١).

نستخلص من هذا النصّ عدّة ملاحظاتٍ تلخص موقف أرسطو من العقل هي:

- إن أرسطو يرى أن النفس أوسع نطاقاً من العقل، فهي تشتمل على القوة الفكرية وقوى أخرى، أو أن العقل نوعٌ من النفس آخر، بمعنى أنه جزءٌ منها.

- إن تقسيم أرسطو للعقل داخل النفس تقسيمٌ إعتباريٌّ غير حقيقيٍّ، وإنه لا يُعرف عن أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلاً، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة^(٢٢).

- إن العقل يقبل المفارقة، كما لا يتفاسد، أي: إن العقل قابلٌ لمفارقة النفس والبدن، ولا يتغيّر ولا يفسد بقبوله للمعقولات، لأن صورته غير مادية ولا تمتزج بشيءٍ آخر أياً كان^(٢٣).

يقول أرسطو: ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارةً ولا يفكر تارةً أخرى، فمتى فارق البدن فإنه يصير على غيره ما كان عليه، وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد في حين أن العقل المنفعل قابلٌ للفساد^(٢٤).

وهذا يعني أن أرسطو يعتبر العقل شيئاً موجوداً قبل الإنسان، وأنه يتصل به مدّة محدودة ثم يتركه، بينما القوى النفسية الأخرى غير مستقلة عن البدن وهي فانية بفنائه؛ وكذلك فإن العقل وحده في مقابل قوى النفس الأخرى هو الذي يأتي من الخارج وهو وحده الشيء الإلهي، أو الجوهر التام

الوجود الذي لا يفسد^(٢٥).

ومن الواضح أنّ الذي دعا فلسفة أرسطو إلى تعاطي مثل هذا التقسيم هو بحثه عن إجابة السؤال التالي: كيف يفكر العقل؟

ولذلك ولكي يجيب عن هذا السؤال فقد قام بقياس عمليّة الفكر المحض على عمليّة طبيعيّة بحتة، "فإنّ الشئيين في الطبيعة يشتركان في أمرٍ ما، فأحدهما يفعل والآخر لا يفعل"، ومن هنا كان الغموض والتعقيد^(٢٦).

ومع ذلك فقد فهم بعض الباحثين تقسيم أرسطو للعقل على أنّه إنقسامٌ ذهنيّ، وأنّ التمييز بين عقليين لا بدّ وأن يكون تمثلياً اعتبارياً، وأنهما - أي: العقلان - ناحيتان لشيء واحد^(٢٧).

وأما إذا إنتقلنا للعقل في الفلسفة العربيّة، نجد أنّ هذه المسألة قد فرضت نفسها بشكلٍ حادّ منذ نهاية القرن الثاني الهجري، يبين ذلك بهذا التراث الضخم الذي خلفه لنا أسلافنا في معالجة هذه القضية، معالجةً تنتهج في أكثرها منهجاً أرسطياً خالصاً تمتزج أحياناً بالأفلاطونيّة والأفلاطونيّة المحدثّة.

وقد أفرد الكندي أوّل الفلاسفة الإسلاميين رسالةً في العقل قال فيها:
".... فهتمت الذي سألت عن رسم قول في العقل على قول المحمودين من قدماء اليونان، ومن أحدهم أرسطوطاليس ومعلمه فلاطن الحكيم"^(٢٨).
وقد حذا الكندي حذو أرسطو في تقسيمه للعقل، مع فهمه كاملاً للأسباب التي دعت أرسطو إلى ذلك، وإن كان قد حاول أن يقتصر في رسالته على ما يتفق مع مبادئ الإسلام، لقد فهم الكندي السبب الذي دعا أرسطو إلى تقسيمه للصورة إلى صورتين، الصورة الهيولانيّة وهي الواقعة تحت الحسّ،

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

والصورة التي ليست بذاتٍ هيولى وهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعيّة الأشياء وما فوقها.

أمّا الفارابي فقد تناول مسألة العقل^(٢٩)، افتتحها بذكر المعاني المختلفة للعقل، قال:

" اسم العقل يقال على أشياء كثيرة

الأوّل: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنّه عاقل.

الثاني: الذي يردّه المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان.

الرابع: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق.

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب النفس.

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة.

وحين يتحدّث الفارابي عن معنى العقل الذي يقول به الجمهور فإنّه يرجع العقل عندهم إلى معنى التعقل، " وهؤلاء إنّما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في إستنباط ما ينبغي أن يؤثّر من خيرٍ أو يجتنب من شرٍّ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الإسم على من كان جيّد الرويّة في إستنباط ما هو شرٌّ، بل يسمّونه ما كراً أو داهياً^(٣٠) .

ثمّ بعد ذلك يتناول العقل الذي يردّه المتكلّمون المسلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء " هذا ممّا يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنّما يعنون به المشهور في بادي الرأي المشترك عند الجميع، فإنّ

بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل^(٣١).

والملاحظ أنّ الفارابي بتعريفه الأرسطي هذا جعل المسلمين يدورون في فلك الفكر الأرسطي، كما أنّه حين أراد أن يستنبط معنى العقل عند المتكلمين قد تتبّع كلماتهم، "وأنت تبين ذلك ذلك متى استقرت شيئاً شيئاً ممّا يتخاطبون فيه وبه، أو ممّا يكتبونه في كتبهم ويستعملون في هذه اللفظة.^(٣٢)"

ثمّ يستكشف خللاً وقع به المتكلمون عندما يعرفون العقل الأرسطي، "والتكلمون يظنون بالعقل الذي يردّدونه فيما بينهم أنّه هو العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان، ونحو هذا يؤمنون به، ولكنك متى استقرت شيئاً ممّا يستعملون من المقدمات الأولى تجدها كلّها مقدمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك، فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره"^(٣٣).

ثمّ يتحدّث الفارابي عن العقل العملي أو القوّة المفكّرة المدبّرة، وهو العقل الذي عرضه أرسطو، وقال: إنّهُ يريد به جزء النّفس الذي يحصل - بالمواظبة على إعتياد شيءٍ ممّا هو في جنسٍ من الأمور، وعلى طول تجربة شيءٍ ممّا هو في جنسٍ من الأمور على طول الزمان - اليقين بقضايا ومقدماتٍ في الأمور الإرادية التي شأنها أن تُؤثّر أو تُجتنّب، فإنّ ذلك القسم من النّفس أسماه العقل^(٣٤).

ثمّ يعاود الفارابي الدوران في فلك الفكر الأرسطي عندما يحاول أن يجيب عن الأسئلة المعرفيّة وهي: كيف يعمل العقل؟ كيف يفكر؟ كيف يتّصل بالصور؟

وقد قسّم في مقام الإجابة العقل إلى عقلٍ بالقوّة، وعقلٍ بالفعل، وعقلٍ مستفادٍ، وعقلٍ فعّالٍ.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

أمّا العقل الذي هو بالقوّة فهو نفسٌ ما، أو جزء نفسٍ، أو قوّة من قوى النفس، أو شيءٌ ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيّات الموجودات كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورةً لها^(٣٥).

أمّا العقل بالفعل فهو يحدث نتيجة تحوّل الصور إلى معقولاتٍ بالفعل، وإِتّحادها بالذات التي إنتزعتها، " فإذا حصلت فيها صور تلك الموجودات على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل.

والعقل بالفعل هو ذاته العقل المستفاد متى " عقلت المعقولات التي هي صورٌ له من حيث هي معقولةٌ بالفعل، وعلى هذا فإنّ العقل المستفاد أشبه بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل الذي بالفعل أشبه بموضوع ومادّةٍ للعقل المستفاد، والعقل الذي بالفعل صورةٌ لتلك الذات المادّية^(٣٦).

ثمّ يقفز الفارابي بالفلسفة الإسلاميّة إلى الأمام مؤسساً نظريّةً جديدةً تبعه عليها جلّ فلاسفة الإسلام بعده، فقال: إنّ العقل الفعّال كليٌّ وخارجٌ عن النفس الإنسانيّة.

ويشرح الفارابي نظريّته هذه قائلاً: ومن قوى النفس العقل العلمي، وهو الذي يتمّ به جوهر النفس، ويصير جوهرًا عقليًا بالفعل، ولهذا مراتب حيث يكون مرّةً عقلاً هيولانيًا، وأخرى عقلاً بالملكة، ومرّةً عقلاً مستفادًا.

وهذه القوّة التي تدرك المعقولات جوهرٌ بسيطٌ، وليس بجسمٍ، ولا يخرج من القوّة إلى الفعل، ولا يصير عقلاً تامًّا إلاّ بسبب عقلٍ مفارقٍ هو العقل الفعّال.

وهكذا فقد رسم الفارابي الطريق لمن جاء بعده من فلاسفة الإسلام عندما فصل العقل الفعّال عن النفس، ووضعه في أقرب الأفلاك إلينا وهو

فلك القمر^(٣٧)، " وتلك نقطة تحوّل في مذهب هذا الفيلسوف الكبير لأنّه يعرض لنا جانباً من الفلسفة الأرسطية، ثمّ يتّجه نحو مذهب الأفلاطونية الحديثة^(٣٨).

وكان التطبيق العملي لهذا المذهب أنّ الروح الإنسانيّة هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه وحقيقته منفياً عنه اللواحق الغريبة، مأخوذاً من حيث يشترك في الكثير، وذلك بقوة لها تسمّى العقل النظري، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض^(٣٩).

وهذا التدرّج في مراتب العقل عند الفارابي ضروريّ حتّى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجيّة أو مادّة الصور العقليّة، ثمّ يصعد منها عن طريق الإحساس، فالخيال، فالعقل بالقوّة، فالعقل بالفعل، فالعقل المستفاد الذي يقبل الفيض والإلهام من العقل الفعّال المفارق للنفس، وهذا هو معنى قول فلاسفة الإسلام " إنّ المعرفة الإنسانيّة نوعٌ من الفيض والإلهام"^(٤٠).

وبذلك يكون فلاسفة الإسلام قد حصروا أنفسهم داخل مثلث الفكر الأرسطي الأفلوطني، ولقد كان للفارابي خاصّة تأثير واضح فيمن جاء بعده من الفلاسفة، فقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى أنّ العقل جوهرٌ مجردٌ عن المادّة من كلّ الجهات، وهو المحرّك بحركة الكلّ على سبيل التشوق لنفسه ووجوده أو وجودٍ مستفادٍ عن الموجود الأوّل.

ويرى أنّ للإنسان قوتين؛ إحداهما معدّة للعمل ووجهها إلى البدن، وبها يميّز بين ما ينبغي أن يفعل في الأمور الجزئيّة ويقال له عقلٌ عمليّ، والثانية قوّة معدّة نحو النظر والعقل الخاصّ ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي،

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

وهذه القوّة الثانية تتدرج من القوّة إلى الفعل إلى المستفاد، وهو الذي يتلقّى الفيض^(٤١).

نزاع العقل والدين

ودخل العقل معركةً ضدّ النزعات الإيمانيّة، في إطار ما عرف بالعلاقة بين العقل والنقل (أو بين العقل والسمع أو بين العقل والشرع)، فإنّخذ موقع المدافع عن نفسه في أكثر المواضع، لأنّه إصطدم بأفكار المذاهب الدينيّة والسياسيّة السائدة ومدارسها، التي حاولت الهيمنة على مختلف سبل المعرفة وإخضاعها لسيطرتها. فقد دافع المتكلّمون عن حقّ العقل في النظر في كافّة المسائل، الدينيّة منها والدينيّة، وقالوا بتقديم العقل على النقل، ونظروا للمبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقلي على النقل"، ثم توسّع مفهوم النظر العقلي ليشمل الإهتمام بالطبيعيّات ودقائقتها والإلهيّات وجليها والرياضيّات والمنطقيّات وغيرها.

هذا، فيما امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله على الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلّة الثلاثة دليلاً رابعاً هو حجّة العقل، فأضحت الأدلّة: حجّة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلّا بحجّة العقل". وكذلك، فإنّ الأشاعرة مضوا في دروب المعتزلة، ودخلت محاجاتهم في إطار المعركة التي كانت قائمةً بين الإيمان والعقل أو بين النقل والعقل. وتطوّرت مسألة العقلانيّة لدى بعض الأشاعرة والمتكلّمين إلى حدّ إنكار الإيمان القائم على التقليد، ورأوا أنّ صحة الإيمان تقوم على النظر والاستدلال العقلي، وأضفوا على العقل صفاتٍ وحمولاتٍ كليّة، لذلك دعوا إلى إقامة الدّين على العقل، وجعلوه معياراً أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعاً أوّل،

بواسطته يمكن التمييز بين الخير والشر.

ومع تطوّر الفلسفة العربيّة الإسلاميّة تطوّر مفهوم العقل، وإكتسب دلالاتٍ ومركّباتٍ متعدّدة لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم، إلّا أنّه في جميع الحالات السابقة لم يخرج مفهوم العقل عن التصورات الميتافيزيقية، بوصفه جوهرًا بذاته، غير محسوسٍ، ومتّصل بعقول مفارقةٍ عليا.

أمّا بخصوص التّصوّر الفلسفي العربي الإسلامي المتأثر بالتصوّر الفلسفي الإغريقي، فقد إنعكست تلك التّصورات على المفهوم ودلالاته في أفكار الفلاسفة، ولم يخرج مفهوم العقل عن مجال توظيفاته واستثماراته في ضوء العلوم الدينيّة والوضعيّة.

وقد ميّز الكندي بين أربعة أنواع من العقل: العقل الفعّال: وهو العقل الذي يكون في فعلٍ دائمٍ، والعقل بالقوّة أي: كما كان وهو للنفس، والعقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوّة إلى الفعل، والعقل البائن أي: الظاهر^(٤٢). " وكان هذا التقسيم الأوّل في سلسلة من التصنيفات المماثلة لدى الأجيال اللاحقة من "الفلاسفة العرب".

وذهب الرازي إلى إعتبار العقل كافٍ لوحده في معرفة الخير والشرّ، والحقّ والباطل وما إلى ذلك من التقابلات، ولا حاجة للعقل في ذلك إلى أيّ مرجعٍ أعلى منه، وعوّل على المنهج التجريبي في البحث، وعلى قدرات العقل البشري وترقيته المطّرد.

وأخذ إخوان الصفا بالتأويل العقلي، بعد أن إعتبروا العقل زعيماً لجماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

أمّا الفلاسفة المشاؤون خصوصاً الفارابي وإبن سينا، فقد ربطوا بين العقل النظري (الفلسفة) والعقل العملي (الدين)، وكانت محاولة الفارابي في الربط بينهما من خلال فكرة المطابقة، تعتبر محاولة لبناء تعقلية تعمل على إيجاد أرضية فعلية وتقنية للعقل عبر الممارسة العملية، ممّا يعني إنفتاح العقل على الوجود والحياة، وهذه قضية شغلت مكانة محورية في إطار مسألة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري^(٤٣).

وقد عرّفها الفارابي بالقول: العقل النظري: هو قوّة يحصل لنا بها بالطبع، لا يبحث ولا بقياس. العلم اليقين بالمقدّمات الكلية الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أنّ الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدّمات.

وهذه هي التي منها نبتدئ فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع إنسان، وهذا العقل قد يكون بالقوّة عندما لا تكون الأوائل حاصلّة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي إستعداده لإستنباط ما بقي.

وهذه القوّة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره^(٤٤).

أمّا العقل العملي فهو قوّة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدّمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثّر أو يُجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا.

وهذه المقدّمات بعضها تصير كلبية ينطوي تحت كلّ واحدة منها أمر ممّا ينبغي أن يؤثّر أو يُجتنب، وبعضها مفردات جزئية تستعمل مثالات لما يريد

الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها، وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوّة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلاً بالفعل، كما أنّه يزداد بإزدياد التجارب في كلّ سنةٍ من سنيّ الإنسان في عمره^(٤٥).

وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن مصطلحا (العيان العقلي) و(العيان التجريبي)^(٤٦).

واستمرّ الحديث والإصطلاح عن العقل باعتباره جوهرًا بسيطاً، إلى كونه ملكةً فغريزةً معرفيّةً، فمعياريًا تميّز الحقّ والباطل، فمستعبراً بالحال لمعرفة المألّ على نهجٍ من الإيمان واليقين، إلى أن جاء ابن عربي ليبرز مكانة العقل الذاتي الوجوديّة أكثر بعد أن طرحت يتيمةً في فكر الكندي ومَن بعده، فإعتبر أنّ العقل هو أوّل موجودٍ ظهر، موجودٌ مقيّدٌ فقيرٌ يصطّلع عليه بالعقل الأوّل، "فأعطى للعقل معنى وجوديّاً بحثاً يصله - بما هو عقلٌ - مع ما يرتبط به من نسبٍ ووجوهٍ متعددة"^(٤٧).

كما أنّ الجيلي إعتبر في معرض حديثه عن العقل الأوّل أنّه "محلٌّ لشكل العلم الإلهي في الوجود، لأنّه العقل الأعلى، ثمّ ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح، واللوح تفصيله، والعقل الأوّل هو الإمام المبين"^(٤٨).

هذا، وإعتبر التهانوي أنّ ثمة "عقل الكلّ"، وهو ينبع من العقل الأوّل. "وبالجملة فالعقل الكلّ هو العاقلة، أي: المدركة النوريّة التي تظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الأوّل"^(٤٩).

وقد غاصت الصوفيّة والعرفاء في مراتب الوجود العليا لتفسيرها وتبيين

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

حقائقها ووظائفها وكيفية تنزلاتها وتجلياتها وشؤونها، مستفدين بذلك من فكرة العقل الوجودي الذاتي.

ولعل هذا البعد الانطولوجي في الحديث عن ماهية العقل بلغ أقصاه قبل ابن عربي عند الإسماعيلية الذين إعتبروا أن النفس إذا كانت علة الهيولي، فإن النفس عندها هي أول معلول العقل، والعقل أول معلول للباري تعالى، وأن الباري تعالى علة كل موجود مبدعه ومنتقنه ومنتمه ومكمله على النظام والترتيب الأشرف فالأشرف، وترتيب الموجودات عنه كترتيب العدد عن الواحد الذي قبل الإثنين^(٥٠)، فقالوا: " وإعلم أن علة وجود العقل هو وجود الباري عز وجل وفيضه الذي فاض منه، وعلة بقاء العقل هو إمتداد الباري عز وجل له بالوجود والفيض الذي فاض أولاً، وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل وإستمده من الباري تعالى، وعلة كمال العقل هي إفاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما إستفاده من الباري عز وجل"^(٥١).

وهكذا يأخذ العقل منحىً غيبياً إذ به كان عالم الخلق، فهو المتولد الأول عن الباري سبحانه، وهو توسط الفيض بتمامه وكماله وغاياته الوجودية^(٥٢)، وهذا ما لقي عند الحكماء موافقةً في الجملة، إذ في الوقت الذي قُدم فيه العقل كآلة ومنطق وحدود للتصورات والقضايا والمفاهيم، قُدم أيضاً بإعتباره علماً ومعرفةً إبداعيةً تشتعل به النفس لترتسم أبعاد الحقائق فيها، بل ولتولد الحقائق أيضاً، حيث إن العقل بالفعل عين المعقول، لا بل هو كل الأشياء، فمتى كان وجود العقل بالقوة كان معقوله أيضاً بالقوة، وكلما كانت القوة العاقلة أشد فعليةً، كانت معقولاتها أشد تحصلاً وأوكد وجوداً، إلى أن يصير

العقل عقلاً بالفعل، فعقلاً مستفاداً بسبب عود النفس إلى المبدأ الوهّاب، وإتصالها به كرّة بعد أولى.

ولا يخفى أنّ العقل المستفاد هو بعينه العقل بالفعل، إذ إعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الإتّصال بالمبدأ الفعّال، وسمّي به لإستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العودة وصورته كمال.

إنّ العقل الفعّال كمال عالم البدو وغايته، فإنّ الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسيّة هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان العقل المستفاد، أي: المشاهدات للعقليّات والإتّصال بالملأ الأعلى^(٥٣).

الاتجاهان الرئيسيان في فهم العقل

مهما تنوّعت تعاريف العقل لتشمل شتى مجالات المعرفة الإسلاميّة من فقه وأصول وفلسفة وكلام وعرفان وتصوّف، غير أنّ السياق التتابعي العام لمعنى العقل يضع الباحث أمام إجتاهين رئيسيين له:

الأوّل: العقل كآلة

وهو الإتّجاه الذي تعاطى مع العقل كآلة أو منهج لإستكشاف شبكة النسب والعلاقة بين الحقائق والأشياء بعد إدراك حدودها، وتكوين التصرّو المناسب لها، والذي يشكّل عالم المعقولات الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة. وهو نحو من الفهم للعقل بحسب وظائفه المهمة بهيئة الحقائق، ولعلّ هذا النحو هو الذي أطلق عليه شغل الباحثين، وهو "غاية درجات العامّة ونهاية ما يرتقي إليه العباد من أهل الظاهر إذا إستطاع المشتغل به أن يصل إلى درجة اليقين.



العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

وعن بعض أهل السلوك: إنه الحدّ الفاصل بين الخاصّة والعامّة، فهو أوّل خطوة من خطوات الخاصّة"^(٥٤).

الثاني: كذات صادرة عن الباري أو النفس

وهو الذي تعامل مع العقل بإعتباره فعالية إلهية أو إنسانية تصدر عن الباري أو النفس الناطقة، وله درجات كما أنّ للنفس درجات من التجرد، كالتجرد البرزخي، وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الأتم الذي هو فوق التجرد العقلي، ومعنى كونها فوق التجرد أن ليس لها حدّ تقف إليه ومقام تنتهي عنده، أي: ليس لها وحدة عددية، بل وحدة حقة حقيقية ظلّية"^(٥٥).

فهناك إذاً وحدة حقيقة لا ينفصل فيها العقل عن الله جلّ وعلا ولا عن النفس بمراتبها، إلا أنّ ذلك لا يمنع من تسمية بعض شؤونه أو تصرفات النفس الواحدة بوحدة لا تعداد فيها، من باب الإشارة التبيانية أو الاصطلاحية لبعض موارد تنزلاته وحركاتها والتي منها العقل، والذي يكون المراد منه في هذا الجانب المراتب الوجودية الدنيا، والبرهان النظري بترتيب المقدمات والأشكال القياسية والأقوال الشارحة.

وعليه يمكن تصوّره كامتداد لمراتب الوجود العليا ولحركة النفس في تعلّقها، يتجاوز الحدود المصطلح عليها عادة، "خاصّةً إذا وجدنا مسوغات نظرية وتداولية لمثل هذا التوسّع، والذي يمكن أن نعبر عنه بالتعقل، بل يصبح الأمر أكثر إلحاحاً إذا وجدنا في مجال النصّ الإسلامي ما يشير إلى العقل من خلال الصيغ الفعلية"^(٥٦).

وهذا ما يفسّر تقيّد الفيلسوف في الإسلام في رسم صورة ذهنية موافقة

للعالم العيني تجعل منه موجوداً متّحداً مع العالم الخارجي، بعدما ذهب إلى وجود الجسم والنفس والعقل بإزاء عالم المادّة وعالم المثال وعالم المجرّدات، فالجسم مادّيٌ بحثٌ كعالم المادّة، والنفس مجرّدةٌ ولكنها ترتبط بالمادّة كعالم المثال الذي هو عالمٌ مجرّدٌ لكنّه يملك خصوصيات المادّة، والعقل مجرّدٌ تامٌّ كعالم العقول التي هي مجرّداتٌ تامّةٌ^(٥٧).

الهوامش

- (١) المراد بالدهشة هو مواجهة العالم الخارجي، ثم محاولة حلّ ألغازه.
- (٢) كونزمان بيتر، بوركارد بيتر وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط ١٥، ص ١١.
- (٣) إن التعبير بالطبيعة هنا يراد به المعنى الفطري والخلقي للإنسان، لا ما يصطلح عليه بالمادة أو التطور البيولوجي المحيطي.
- (٤) والمستمر هنا قيد مقوم للإنسان، بمعنى انه لو انقطع أنا ما فإنه ليس بإنسان، وهذه دعوى لرد ما يقال من أن التفلسف نشأ في عصور متأخرة جداً عن وجود الإنسان.
- (٥) التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي، والقصور هو عجز الإنسان عن ان يكون لنفسه عقلاً دون ان يستعين بسواه.
- ولا يمكن تحديد ماهية الفلسفة عبر مفهوم غير واضح، فهي لا تتحدّد إلا بطريقة ممارستها، ففي أصل الفلسفة نجد الإنسان، إذ هو الذي تقع عليه مهمّة أن يجد نفسه في متاهة العالم الخارجي والداخلي.....، والذي يجهد للخروج من لعبة الخصوصيات بالإمساك بالخيط الأساسي لما هو مشتركٌ وعمّامٌ.
- ومن هنا أمكن أن نعرّف الفلسفة بأنّها محاولةٌ منهجيّةٌ وجادةٌ لإدخال العقل في العالم. فإنّ تكن فيلوسوفاً لا يعني إمتلاك وظيفةٍ مميزةٍ.
- إنّ كينونة الفيلسوف هي إرادته أن يصير ذاته وأن يخلق لنفسه في مساحة التفلسف مكاناً وإمكانيةً وتعبيراً.
- إنّ سيرورة الفلسفة التي يحاول الإنسان أن يخلق لنفسه الوضوح عن ذاته وعن عالمه، هي سيرورةٌ لا يمكن أن تقفل، وهي تالياً من الواجبات الأولى في كلّ زمانٍ. راجع اطلس الفلسفة ص ١١.

- (٦) المصدر السابق.
- (٧) جعفري محمد، العقل والدين، مركز الحضارة للفكر والتنمية، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت لبنان الطبعة الاولى سنة ٢٠١٠م.
- (٨) من هؤلاء، باراميندس، الإليائيون، أرسطو.
- (٩) كوبلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة جلال الدين مجتبوي، انتشارات سروش، طهران، ١٣٨٥، ج ١ تاريخ اليونان والروم، ص ٦١-٦٢، و ١٧١ فما بعد، وخير شاهد على ذلك ما قام به كانط من ردّ العقل النظري في قضايا الميتافيزيقيا.
- (١٠) أبرز آثار هذه الاختلافات حديثاً ما عرف بالمذهب التفكيكي الذي هو أشبه بالمذهب الاخباري، والتنويريون الذين يؤكّدون أنّ دخالة العقل في الأمور الشرعيّة دخالة غير منضبطة. راجع: عباس مرتضوي، علم وعقل از ديدگاه مكتب تفكيك.
- (١١) المقصود بأثينا الفلسفة وبأورشليم الكنيسة المسيحية، وجوابه المقدّر: لا ربط بينهما بتاتاً لأنّ كلاّ منهما ينفي الآخر.
- (١٢) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، إيران، ط ١، مؤسسة طرح نو، ص ٧٠.
- (١٣) تنسب هذه المقولة لأبي الهذيل العلاف، راجع أيوب بن حكيم الاعتزال؛ القدر والعقل والإستدلال، مجلة الحوار المتمدن الإلكترونية، العدد: ٣٦٩٨ - ٢٠١٢ / ٤ / ١٤.
- (١٤) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، إيران، ط ١، مؤسسة طرح نو، ص ٧١.
- (١٥) جعفري محمد، العقل والدين، ص ٢٥. بتصرف نقلا عن كتاب العقل والاعتقاد الديني.
- (١٦) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، إيران، ط ١، مؤسسة طرح نو، ص ٧١.
- (١٧) صادقي هادي، كلام جديد، قم، إيران، مؤسسة كتاب طه، ط ١، ١٣٨٥، ص ٣١

- (١٨) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٢.
- (١٩) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٢.
- (٢٠) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٤.
- (٢١) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٤.
- (٢٢) المتصوفة والعقل، ص ١١٣.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) الدكتور قاسم، في النفس والعقل ص ١٩٧.
- (٢٥) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، ٣٣٣.
- (٢٦) المتصوفة والعقل، ص ١١٣.
- (٢٧) مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٣٥، والمتصوفة والعقل، ص ١١٤.
- (٢٨) وقد اكتفى بذكر رأي أرسطو بعدما كان رأيه موافق لرأي أستاذه أفلاطون. ومن المعروف أن مصادر المعرفة عند الكندي هي: الحواس والعقل والخيال، فالحواس تدرك الجزئيات والصور المادية، والعقل يدرك الكليات والصور العقلية، أما الخيال فوسط بين الإثنين، فيدرك الجزئيات الكلية. راجع الفكر الإسلامي أصوله وآثاره، ترجمة احمد شلبي.
- (٢٩) المجموع من رسائل الفارابي، مقالة في معاني العقل، ص ٤٥ فما بعد.
- (٣٠) مقالة في معاني العقل، ص ٤٥.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه، ولكن ما هو العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب التحليلات

أو البرهان وتصوّره المسلمون أنّهم يقصدونه في كلامهم؟

" إنّ هذا العقل هو ما يمكن أن نطلق عليه أنه عقل الفطرة والغريزة"، وأما العقل الذي يذكره في كتاب البرهان فإنّه يعني به قوّة النّفس التي يحصل للإنسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكرٍ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت له... فإنّ هذه القوّة جزء ما من النّفس يحصل لها المعرفة الأولى لا يفكر ولا يتأمّل أصلاً. أنظر المجموع، مقالة في عيون المسائل، ص ٧٤، ومعاني العقل، ص ٤٧.

وبعد أن ينمو هذا العقل الطبيعي والفطري يتحوّل إلى ما أسماه أرسطو بالعقل النظري أو القوّة العلميّة، أو القوّة المفكّرة، " واليقين بالمقدّمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدّمات هي مبادئ العلوم النظريّة".

(٣٤) وهذا العقل يتزايد مع الزمان وينمو في الإنسان، " فتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كلّ زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم، والناس إنما تتفاضل في هذا الجزء من النّفس الذي سمّاه أرسطو عقلاً عملياً. أنظر المجموع، مقالة في معاني العقل، ص ٤٧-٤٨.

(٣٥) المجموع، مقالة في معاني العقل، ص ٤٧-٤٨.

(٣٦) المجموع، مقالة في معاني العقل، ص ٤٧-٤٨.

(٣٧) المتصوفة والعقل، ص ١٢١.

(٣٨) في النفس والعقل، د. قاسم، ص ٢٠٧.

(٣٩) الفارابي، فصوص الحكم، ص ١٥٥، والمسائل الفلسفية، ص ١٠٥.

(٤٠) مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٣٥.

(٤١) أنظر ابن سينا، الإشارات، ص ١٧٥، والشفاء، ج ١، ص ٣٥٦، وتسع رسائل في

الحكمة والطبيعيات، رسالة في الحدود، ص ٨٢.
ويفرق ابن سينا بين العقل الذي عند الجمهور والعقل الذي عند الفلاسفة والحكماء،
فالعقل الذي عند الجمهور يطلق على ثلاثة معانٍ، أما العقل الذي عند الحكماء فيطلق
على ثمان معانٍ.

(٤٢) وقد سبقه تقسيم الاسكندر الأفروديسي للعقول إلى "هيولي" و"مستفاد" و"فَعَال".
(٤٣) اختلف العلماء في حقيقة هذا التقسيم، فذهب قومٌ إلى عدم التفريق بين العقليين وأنَّ
أحدهما عين الآخر، وإنَّما الاختلاف فقط في المدركات، فالقوة المدركة واحدة، غاية
الأمر أنَّها تارة تدرك واقعا لا يستتبع جريا عمليا كإدراكها أنَّ الواحد نصف الإثنين،
وأخرى تدرك واقعا يستتبع جريا عمليا كإدراكها حسن الصدق؛ وقد نقل الحكيم
السبزواري كلاماً عن الفارابي والشيخ الرئيس يدلُّ على تبنيهما هذه النظرية حيث
قال: قال المعلم الثاني: إنَّ النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن
يعمله الإنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته.
وقد عرف الشيخ الرئيس في الإشارات القوة المسماة بالعقل العملي بأنَّها هي التي
تستنبط الواجب فيما يجب أن تفعل من الأمور الإنسانية جزئية لتتوصل به إلى أغراض
إختيارية من مقدمات أولية وذابغة تجريبية، وبإستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي
إلى أن تنتقل بها إلى الجزئي. أنظر السبزواري ملا هادي، شرح المنظومة، شرح وتحقيق
الشيخ حسن زاده آملي، مؤسسة التبليغ الإسلامي، قم، ط ٤، ١٣٨٠ ش، ص ١٦٦.
ومن أنصار هذا القول السيّد الصدر حيث قال بعد تعريفه للعقلين النظري والعملي،
وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأوّل، لأنَّه إدراك لصفة واقعية في الفعل، وهي
أنَّه ينبغي أن يقع، وهو الحسن، أو لا ينبغي أن يقع وهو القبح.....

وذهب قوم آخرون إلى أنَّ العقل النظري قوَّة تقوم بدور الإدراك، بينما العقل العملي
قوَّة تقوم بدور البعث والتحرك، فهما قوتان متغايرتان والكاشف عن تغاير ذاتيهما
هو الآثار الصادرة عن كلٍّ منهما، فالإدراك أثرٌ يغيّر البعث والتحرك، والبعث

والتحريك يغير الإدراك، فما يكون دراكاً لا يكون عمالاً، وما يكون عمالاً لا يكون دراكاً.

وقد صرح بهذا بهمنيار حيث قال: أعلم أن النفس الإنسانية التي ذكرنا أنّها واحدة وتتصرف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرف في القوى البدنية بالطبع لا بالاكْتساب بهيئتين، فيأحداها تقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة الذي نبينه من بعد، وهذه الهيئة تسمى عقلاً نظرياً، وبالأخرى تقبل على البدن ويتصرف في قواها ويسمى عقلاً عملياً، لأنّها تعمل النفس؛ وإنّها تسمى عقلاً لأنّها هيئة في ذات النفس لا في المادة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمالة فقط. أنظر: بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تعليق الشهيد مرتضى المطهري، منشورات جامعة طهران، ط ٢، ١٣٥٧ ش، ص ٧٨٩.

ويظهر من بعض المحققين تبني قول ثالث حيث يرى أنّ للنفس قوتين مدركتين لا قوة واحدة مدركة، ولكلّ منهما مدرك خاص بها لا تدركه الأخرى، فالعقل العملي عنده يمتاز عن النظري بأنّ العملي قوة أخرى غير العقل النظري، وهي قوة باعثة عمالة، لا أنّه فقط قوة مدركة. أنظر السند محمد، العقل العملي، مؤسسة ام القرى، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ، ص ٣٤٠.

(٤٤) والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط

(٤٥) البدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، دار ذوي القربى، قم، ط ٢، ١٤٢٩ هـ، ص ٧٣، نقلاً عن كتاب نصوص منتزعة للفارابي نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٤٨) المصدر السابق نقلاً عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٨١٤.

(٤٩) المصدر السابق نقلاً عن انور أبو خزام، معجم اصطلاحات الصوفية، ص ١٢٧.

(٥٠) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، لبنان، ج ٣، ص ١٨٤.

- (٥١) المصدر السابق.
- (٥٢) جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٣١.
- (٥٣) الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ج ١، ص ٦٠٤.
- (٥٤) القاشاني كمال الدين، شرح منازل السائرين، دار المجتبي، بيروت.
- (٥٥) أملي حسن زادة، شرح العيون في شرح العيون، انتشارات أميركبير، طهران، ط ١، ص ٢٠.
- (٥٦) جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٣٤.
- (٥٧) وقع خلاف بين العرفاء والحكماء والمتكلمين في تعدد العوالم، فذهب العرفاء إلى وجود خمسة عوالم هي: الصقع الربوبي، والذي فيه مقام الاحدية والواحدية، والذي فيه علام الصفات والأسماء ولوازمها التي هي الأعيان الثابتة، وعالم المظاهر الخلقية، وهو عالم العقول، وعالم المثال وعالم المادة، فهذه أربعة عوالم بإضافة عالم الإنسان الكامل أو الكون الجامع.
- أما الحكماء فيعتقدون بتثليث العوالم: عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة.
- وأما المتكلمون، فيعتقدون أن لا مجرد إلا الله تعالى، وكل ما سواه فهو مادي، ومنهم من ذهب إلى وجود مجرد غير الله تعالى. أنظر: سلمان الحجري محمد، فصول معرفية (قراءة في أهمية الشأن العقائدي)، تصحيح وإعداد أحمد عبدالله، ص ١٧.