العقلانية و التعصب

د.محمد عثمان الخشت

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

العقلانية والتعصب

تأليف

د/ محمد عثمان الخشت

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابى - المهندسين - الجيزة
ت: 33466434-(02)33472864(02) فاكس: 33462576(02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكترونى للإدارة العامة للنشر: publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 38330287 (02) - 38330289 (02) - فاكس: 38330296 (02)
البريد الإلكترونى للمطابع: press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسى: 18 ش كامل صدقى - الفجالة - القاهرة - ص. ب: 96 الفجالة - القاهرة
ت: 25909827 (02) - 25908895 (02) - فاكس: 25903395 (02)

مركز خدمة العملاء: 25909827 (02)
البريد الإلكترونى لخدمة العملاء:
customerservice@nahdetmisr.com
البريد الإلكترونى لإدارة البيع: sales @nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدى)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 13 شارع المستشفى الدولى التخصصى - متفرع من شارع عبد السلام عارف - مدينة السلام
ت: 2221866 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

احصل على أى من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب/CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع www.enahda.com

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أى جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابى صريح من الناشر.

مقدمة

العقلانية هى تيار يحكِّم العقل، العقل الذى يميز الله تعالى به الإنسان عن الحيوان. ومن أسف فإن كثيرًا من الناس لا يستخدمون عقولهم! بل وكثير من الناس الذين يستخدمون عقولهم يستخدمونها بشكل خاطئ، لأنهم لا يعرفون طريقة التفكير الصحيحة؛ أو لأنهم يُغلِّبون أهواءهم ورغباتهم ومصالحهم السريعة على أحكام العقل.

وهدف هذا الكتاب هو شرح وتحليل مفهوم العقلانية، وبيان مبادئها وأصولها، وأهم أعلامها، مع بيان جوانب الاتفاق والاختلاف بين أنواع العقلانية، والتمييز أيضًا بين العقلانيين واللاعقلانيين المتعصبين، بل والتمييز بين العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة.

ويقف هذا الكتاب عند مفهوم التعصب باعتباره أمرًا لا عقلانيًّا، سواء كان تعصبًا دينيًّا أم غير دينى. وفى ظنى يكمن المنشأ الفلسفى للتعصب والتطرف فى طبيعة منهج التفكير، فالعقل المتعصب عقل متطرف مغلق على نفسه، ومن ثم فهو مظلم، مثل الحجرة المغلقة التى لا نوافذ لها.. إنها لا ترى النور، ولا يمكن لمن بداخلها أن يرى شيئًا سواء فى الداخل أو الخارج..

إنه لا يستطيع أن يتجاوز ذاته. ومن هنا فإن صاحب العقل المغلق من المستحيل أن يرى أى شىء خارج عقله، لا يستطيع أن يتجاوز أفكاره المظلمة ولا يمكنه أن يرى غير أفكاره هو، ويعتبرها يقينية قطعية لا تقبل المناقشة، ومؤكدة بشكل نهائى! ويرجع هذا بدوره إلى حالة الانغلاق العقلى التى يعيشها، ومن ثم الطابع التعصبى التطرفى الذى يميز منهجية التفكير التى يستخدمها.

فأى متطرف فى الدين أو الفكر أو السياسة هو متعصب أو دوجماطيقى[1] بلغة الفلسفة.

والجسر الذى ينقل المرء من العقلانية إلى التعصب هو الدوجماطيقة. والدوجماطيقى هو شخص غير عقلانى، يعتقد اعتقادًا جازمًا أنه على صواب تام، وأن الآخرين على خطأ تام، إما لأنه لا يستخدم عقله مطلقًا، أو لأنه يستخدمه بطريقة خاطئة. فليست «اللاعقلانية» هى عدم استخدام العقل فقط، ولكنها أيضا استخدامه بطريقة خاطئة!

والشخص المتعصب يتسم بمجموعة من السمات مثل:

١- أنه لاعقلانى.. ويتخلى عن أسمى ما أعطى الله للإنسان، أعنى يتخلى عن العقل، بل إنه يرفضه، ويعمل ضده.

٢- الاستئثار بالحقيقة، أى يزعم أنه وحده الذى يعرف الحقيقة!

---

(١) الدوجماطيقية هي التعصب المطلق لكل ما يؤمن به الفرد أو الجماعة، والاعتقاد بامتلاك الحقيقة كلها. وهي تعريب لكلمة Dogmatism ، ولها ترجمات عديدة، مثل: إيقانية متطرفة، وثوقية، قطعية، توكيدية.

٣- عدم الرغبة فى فتح قنوات للحوار.

٤-عدم البحث عن الأرضية المشتركة مع التيارات الأخرى.

٥- الانغلاق على نظام قديم معين بصورة جامدة، وعدم التطور والتقدم.

٦- ثقافة التسلط، حيث الرغبة فى التحكم التام فى الآخرين وفرض أفكاره ورغباته وطريقة حياته عليهم.

٧- نفى الآخر، أى يعتبر المخالفين له على الباطل المطلق أو كفرة!

ويتردد لفظ العقلانية فى الساحة الفكرية عادة فى إطار الجدل الدينى-العلمانى[١]، حيث يحتكر الطرف العلمانى الحديث باسم العقلانية، فى حين يبدو وكأن الطرف الثانى الذى يدافع عن الدور الفعال للدين فى المجال العام بدوائره المختلفة يقف موقف التحفظ من العقلانية إن لم يُكِنَّ العداء لها.

وفى حين يرفع الفريق العلمانى شعارات الاستنارة ويتهم خصومه بالرجعية والظلامية والتعصب، بل والتمسك بالخرافة،

(١) أصل العَلْمانية Secularization واحد فى اللغة العربية كما فى اللغة الأجنبية. فى اللغة العربية لفظ علمانية مشتق من عَلْم: أى العالم. وفى اللغة الأجنبية مشتقة من اللفظ اللاتينى Saeculum أى العالم. البعض يعرفون العلمانية بأنها «فصل ما هو دينى عما هو دنيوى»، أو «فصل الدين عن الدولة»، لكن هناك من العلمانيين من يرفضون تعريف العلمانية بأنها «فصل الدين عن الدولة» لأن هذا الفصل معلول للعلمانية، أى أنه نتيجة للعلمانية وليس جوهر العلمانية أو علة العلمانية. أما جوهر العلمانية فهو التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق. أى التفكير فى الأمور الدنيوية بطريقة دنيوية وليس بطريقة دينية، أى عدم تحكيم الدين فى شئون الدنيا، وهذا هو تعريف د. مراد وهبه للعلمانية. المعجم الفلسفى ٤٦٧. وملاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩. ص٢١.

يتهم الفريق المنافح[1] عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحى وتقديم العقل على النص.

وأظن أن كلاً من الطرفين قد بالغ فى نفى الطرف الآخر. ولذلك فإن هذا الجدل يحتاج لكسر حلقته المفرغة، وتوضيح أبعاده، من أجل معرفة حقيقة العقلانية. إن مفهوم العقلانية المختطف من فريق، والمضطهد من فريق آخر، يحتاج لاستنقاذ، ولن يمكننا أن نقوم بذلك بدون تحليل فلسفى توضيحى وعميق للمفهوم، وهو ما سنسعى إليه هنا، مع تحليل التعصب لبيان أخطائه، وصفاته الرذيلة، والمخاطر الكبرى المترتبة عليه، وكيف ينشأ نتيجة التفكير غير العقلانى أحياناً، والمضاد للعقل أحياناً أخرى، أو ينشأ بسبب استخدام العقل بطريقة خاطئة أحياناً ثالثة، وربما نتيجة نفى العقل فى أغلب الأحيان، لا سيما إذا صاحب كل ذلك الطابع الدوجماطيقى الزاعم لامتلاك الحقيقة المطلقة!

واللَّه من وراء القصد..

د. محمد عثمان الخشت

---

(١) أي المدافع.

معنى العقلانية

- المعنى العام للعقلانية
- معانى العقل
- المعنى الاصطلاحى للعقلانية

★ معنى العقلانية

■ **المعنى العام للعقلانية:**

إن العقلانية منهج وطريقة فى التفكير تستخدم العقل كأداة للمعرفة، إنها أسلوب ينحو إليه البعض من الفلاسفة، بل ومن الفقهاء، داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، مُولِين العقل مكانة محورية سواء فى نظرية المعرفة أو فى فهم العالم. وفى حالة الفقه تحكيم العقل والاجتهاد فى فهم الشرع والوحى وتنزيله وتطبيق السُّنَّة، وتأصيل بُعدهما الإنسانى والاجتماعى لتحقيق مصالح الناس، وتحويلهما من وراء سياقهما التاريخى إلى قلب الواقع المتغير.

وليست العقلانية مذهبًا واحدًا مغلقًا يضم فريقًا من الأنصار، مثلما الحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية مثلاً، بل هى سمة يتسم بها العديد من التيارات والمذاهب، بدرجة أو بأخرى.

فالعقلانية طريقة فى التفكير تعتبر العقل مركزيًا فى توليد المعرفة الصحيحة، وتؤمن بقدرة العقل على فهم الوجود، وتوليد أو استنباط الحق والخير والجمال، وتحديد معايير العدالة [1].

■ **معانى العقل:**

العقل هو أداة تمكن الإنسان من الاستدلال على النتائج من المقدمات، ومعرفة الأمور اللامادية، ومعنى الأشياء، والعلاقات بينها. والعقل هو الذى يحدد المبادئ العامة فى كل علم.

(١) قارن: يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، ١٩٥٦، ص٧.

ويقال عن المعرفة العلمية إنها عقلية بمعنى أنها تستند إلى العقل فى تأويله للملاحظة والتجربة. فالعقل هو أصل المعارف وأصل العلم.

ويمكن التمييز بين العقل النظرى الخاص بالعلوم والمعارف النظرية، والعقل العملى الخاص بالسلوك والأخلاق، وهو الذى يوضح مبادئ السلوك الصحيح، وبه يتم التمييز بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والأمور القبيحة والحسنة[1].

والعقل فى اللغة العربية «قال ابن الأنبارى: رجل عاقل، وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخِذَ من قولهم: قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام، والمعقول: ما تعقله بقلبك. والمعقول: العقل، يقال: ما له معقول أى عقل، وهو أحد المصادر التى جاءت على مفعول كالميسور والمعسور. وعاقله فعقله يعقله، بالضمّ: كان أعقل منه. والعقل: التثبت فى الأمور. و العقل: القلب، والقلب العقل. وسمى العقل عقلاً؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط فى المهالك أى يحبسه، وقيل: العقل هو التمييز الذى به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان، ويقال: لفلان قلب عقول، ولسان سئول، وقلب عقول: فَهِم، وعقل الشىء يعقله عقلاً: فهمه. ويقال: أعقلت فلانًا أى ألفيته عاقلاً. وعقلته أى صيرته عاقلاً. وتعقل: تكلف العقل، كما يقال: تحلم وتكيس. وتعاقل: أظهر أنه عاقل فَهِم وليس بذاك. وفى حديث الزِّبْرِقان:

(١) قارن: د. مراد وهبه، المعجم الفلسفى، ص٤٥٨ وما بعدها.

أحب صبياننا إلينا الأبله العقول. قال ابن الأثير: هو الذى يُظَنُّ به الحُمْق فإذا فُتِّش وُجِد عاقلاً، والعقول فعول منه للمبالغة»[1].

وفى اللغة اللاتينية intellectus من الفعل intellegere بمعنى يفهم. ميز الرومان بين العقل والروح فأطلقوا لفظ mens على العقل، ولفظ anima على الروح.

■ المعنى الاصطلاحى للعقلانية:

هذا عن معنى العقلانية والعقل بشكل عام، لكن يتحدد معنى «العقلانية» المقصود بحسب المجال: نظرية المعرفة، الدين، علم الأخلاق، المنطق، العلم الطبيعى والرياضى. لكن الاستخدام الأكثر شيوعاً للكلمة يتعلق بنظرية المعرفة واقتراب التعامل مع الدين (وحيًا ونبوَّةً) كمصدر للمعرفة.

أما معنى العقلانية فى مجال **نظرية المعرفة**: فهو ذلك المذهب الذى يرى أن المعرفة اليقينية تُستمد من العقل لا من التجربة والحواس، ولا تُستقى من القلب أو الوجدان. فالمعرفة تُستمد من العقل؛ لأنها لابد أن تكون كلية بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، وضرورية بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزومًا ضروريًّا.

مثل قضية «كل المعادن تتمدد بالحرارة»، فهى كلية لأنها تشمل جميع الحالات الجزئية أى جميع المعادن، وهى ضرورية؛

(١) محمد بن مكرم بن منظور الإفريقى المصرى، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، لسان العرب – مادة (عقل) ج١١، ص٤٥٩.

لأن النتيجة «التمدد» تلزم عن المقدمة: تعرض الحديد لـ«الحرارة» لزومًا ضروريًا لا يخضع لأى استثناء، فأى معدن فى الدنيا إذا تعرض للحرارة لابد أن يتمدد.

وترى العقلانية الفلسفية أن الكلية والضرورة كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة لا يمكن أن تُستنتجا من التجربة، وأن عموميتها تُستنتج فقط من العقل نفسه: إما من التصورات المفطورة فى العقل (مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت)، أو من التصورات الموجودة فقط فى صورة الاستعدادات القبلية للعقل التى تمارس التجربة تأثيرها المنبِّه على ظهورها، لكن سمة الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تُعطَى لها قبل التجربة، وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة (مثل نظرية المقولات عند كَنْت Kant).

بهذا المعنى تقف العقلانية فى مواجهة التجريبية التى ترى أن المعرفة اليقينية تنبع من التجربة لا من العقل. وهكذا فإن حدود العقلانية فى نظرية المعرفة تتمثل فى كونها تنكر قضية أن الكلية والضرورة تنشآن من التجربة[1].

ومن ثم يكون المذهب العقلى Rationalism فى الفلسفة هو أى مذهب يرى أن كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية. ومن هذا الوجه يطلق على فلسفة أفلاطون وسبينوزا وليبنتز وهيجل وغيرهم.

(1) M. Rosenthal and P. Yudin, A dictionary of Philosophy. Moscow, Progress pubisher, 1967, PP. 378 - 79.

أما الاستخدام الثانى للعقلانية فيتعلق بالموقف من الدين؛ حيث يشير هذا الوصف إلى أصحاب الرأى القائل بأن الدعاوى الدينية ينبغى أن تُختبر بمحك عقلى[١].

وأحيانًا يشير إلى بعض القائلين بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة. وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين؛ لأن منهم من يقبل المعجزات ويسوغها عقلانيًا مثل ليبنتز.

وأحيانًا يُطلَق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية لكن بعد اختبارها اختبارًا عقليًا، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين فى ضوء العقل مثل الفخر الرازى، وابن رشد، وليبنتز.

فالعقلانية ليست بالضرورة ضد الدين، فهى تيار واسع وتركيبة متشعبة ومتنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن؛ لأن العقل بطبيعته نسبى فيما ينتهى إليه من نتائج.

وعلى سبيل المثال اعتقد لوك Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤) أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلى عليها، أما هيوم Hume (١٧١١ – ١٧٧٦) فأنكر ذلك، أى رفض أنها قابلة للبرهنة[٢]. وقد أثبت بعض العلماء موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل فى موقفه من الدين مثل أبى بكر الرازى.

---

(١) أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وآخرون، القاهرة مكتبة الأنجلو، ١٩٨٢م. ص٣١٢.

(2) S.Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, 1996. P.98.

وجدير بالذكر أن مصطلح العقلانية كان يُستخدم فى الفلسفة الحديثة لوصف الاتجاه المعارض للكهنوت المسيحى والدين، ولا يزال البعض يستخدم العقلانية -خطأ- لتعنى معنى متماثلاً مع العلمانية أو مع الإلحاد.

لكن من وجهة نظر علمية بحتة لا تعنى العقلانية بالضرورة هذه المعانى الازدرائية.

ويمكن القول أن موقف ابن رشد فى كتابه «فصل المقال فيما ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» دليل على أنه لا تعارض بين العقل والدين، وأن العقل لا يعارض الدين بالضرورة.

كما يمكن القول أن موقف ابن تيمية فى كتابه «درء تناقض العقل والنقل» دليل أن العقل الصريح والعقلانية الصريحة لا تدل فى حد ذاتها على موقف معادٍ للدين، ودليل على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول[١].

ولا شك أن بعض العقلانيين ضد الدين، لكن لا شك أن كثيرًا منهم يؤمنون بالدين، ويضعون الله تعالى فى قلب منظومتهم الفلسفية، ويؤمنون بالوحى ويسعون للتوفيق بين العقل والنقل بطرق مختلفة.

وعلى أساس هذا التمييز سوف نتناول العقلانية، مبينين طبيعة الاختلافات بين المتصفين بها، بين العقلانية المتطرفة والعقلانية المعتدلة.

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ.

أصول ومبادئ العقلانية

- العقل أصل المعارف اليقينية
- العقل والسببية
- العقل فى الشرع
- العلاقة بين العقل والنقل
- العقل وخوارق الطبيعة

★ أصول ومبادئ العقلانية

أصول ومبادئ العقلانية متنوعة، نظرًا لاختلاف العقلانيين فى تصورهم لطبيعة العقل، ومن ثم اختلفوا فى النتائج التى توصلوا إليها خصوصًا بشأن الدين، وسوف نُجمل أهم أفكارهم فى نظرية المعرفة والدين، مع ضرورة أن نضع فى الحسبان وجود فروق نوعية بين الفلاسفة العقلانيين.

١- العقل أصل المعارف اليقينية:

الفكرة الأساسية المشتركة بين العقلانيين فى نظرية المعرفة، هى اعتبار العقل أصل المعارف اليقينية والعلوم كلها، ومن ثم إنكار دور التجربة والحواس وإنكار القوانين الموضوعية فى الطبيعة، واستنباط شروط المعرفة اليقينية، والمبادئ والمصادرات والبديهيات من العقل وليس من الطبيعة[١].

٢- العقل والسببية:

العقليون يؤمنون بقانون السببية، أى أن لكل شىء سببًا، وأن العلاقة بين المقدمات والنتائج علاقة ضرورية. مثل العلاقة بين الحرارة وتمدد الحديد. وترتبط مشكلة السببية بالعقل ارتباطًا جوهريًا؛ لأن العقل فى نهاية التحليل يرتد بنيويًا إلى السببية.

وقد انعكس هذا التصور للعقل على اللغات الأوربية، حيث نجد أن كلمة Ratio اللاتينية أو ما اشتق منها، مثل كلمة Raison

(١) لينين، المادية والمذهب التجريبى النقدى: تعليقات نقدية على فلسفة رجعية، ترجمة د. فؤاد أيوب. دار دمشق، ١٩٧٥م. ص١٦٠.

الفرنسية وReason الإنجليزية – تدل تارة على ملكة العقل، وتارة على علاقة السببية.

ومن هنا فإن الحديث عن السببية هو حديث عن العقلانية؛ لأن السببية بشرطيها: الضرورية والكلية، تُستنبط عند العقلانيين من العقل الإنسانى لا من الطبيعة.

وهذا الرأى الجوهرى هو الثابت البنيوى الذى يميز كل الفلسفات العقلانية عن الفلسفات التجريبية المحضة التى ترى أن الروابط السببية والضرورة والكلية إنما توجد فى القوانين الموضوعية للطبيعة الخارجية، مستقلة استقلالاً تامًّا عن العقل الإنسانى. يقول لينين: «إن المسألة المعرفية العامة حقًّا التى تقسم التيارات الفلسفية ليست درجة الدقة التى توصلت إليها أوصافنا للروابط السببية، أو ما إذا كانت هذه الأوصاف، يمكن أن يُعَبَّر عنها بصيغ رياضية دقيقة، بل ما إذا كان مصدر معرفتنا لهذه الروابط هو فى القوانين الموضوعية للطبيعة أو فى خصائص ذهننا، كملكته الفطرية لتفهم بعض الحقائق القبلية»[1].

٣- العقل فى الشرع:

العقل فى الشرع غير العقل فى نظرية المعرفة الفلسفية. والعقل فى الشرع عند العقلانيين من المؤمنين له معنى مشترك. وهو الذى أشار إليه السرخسى، عندما ذهب إلى أن العقل عبارة عن «الاختيار الذى يبنى عليه المرء ما يأتى به، وما يذر، مما لا

(١) المرجع السابق، ص١٥٣.

تنتهى إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة. ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوِّه من هذا المعنى، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز، وأن فعله وقوله لا يخلوان من حكمة وعاقبة حميدة. وهذا لأن العقل لا يكون موجودًا فى الآدمى باعتبار أصله، ولكنه خلْق من خلق الله تعالى يحدث شيئًا فشيئًا، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضى من الزمان على الصبى إلى أن يبلغ صفة الكمال، فجعل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيرًا للأمر علينا؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة، والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك فى كل أحد من عباده من نقصان أو كمال، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك، فقام السبب الظاهر فى حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيرًا، وهو البلوغ مع انعدام الآفة، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبى قبل هذا الحد شرعًا؛ لدفع الضرر عنه لا للإضرار به؛ فإن الصبا سبب للنظر له. ولهذا لم يُعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له، ثم خبره فى أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام؛ دفعًا لضرر العهدة عنه كما لا يُجعل وليًّا فى تصرفاته فى أمور الدنيا دفعًا لضرر العهدة عنه؛ ولهذا صحَّ سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميِّزًا، فقد كان

فى الصحابة من سمع فى حالة الصغر، وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة... وقد قيل: إن العقل أصل لكل علم، وكان بعض أهل العلم يسميه أمَّ العلم، وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده»[١].

٤- العلاقة بين العقل والنقل:

اختلف الفلاسفة بشكل عامّ حول علاقة العقل بالنقل (أى الوحى)، فمنهم من قال هى علاقة انسجام وتوافق، ومنهم من قال هى علاقة تعارض وتضاد، ومنهم من قال هى علاقة انفصال.. للعقل مجاله وللشرع مجاله.

وقد وفَّق بعض الفلاسفة العقلانيين من المؤمنين بين الدين والعقل، مثل ابن رشد الذى يقول: «وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك... فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بَيِّن فى غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى...»[٢].

وإذا تقرر أن الشرع قد «أوجب النظر بالعقل فى الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه.. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة اللَّه تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل،

(١) السرخسى، الأصول، تحقيق أبى الوفا الأفغانى، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٢هـ، ٣٤٨/١.

(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨١، ط٢. ص٢٢.

أو الأمر الضرورى، لمن أراد أن يعلم اللَّه تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها...»[1].

إن ابن رشد يبنى العلاقة المعرفية بين الإنسان واللَّه على أساس «العقل» و«اللامعلوم»، وليس على أساس «العقل» و«اللامعقول»، فالإنسان يمكنه أن يعرف الحقيقة ويفهمها عبر اكتشافه للعالم بما فيه من مخلوقات، بواسطة البحث العقلى فى الوجود، فيقول: «إن كان فعل الفلسفة، من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها (أو بصفتها) أتمَّ كانت المعرفة بالصانع أتمَّ»[2].

فمعرفة الله ممكنة عبر معرفة العالم، وهذه المعرفة بالله ليست فوق العقل وخارج معاييره.

وهكذا نجد على سبيل المقارنة أن خطاب ابن رشد قد صرف العقل عن الانشغال التغييبى السلبى، وحوله إلى الدخول فى علاقة معرفية منتجة مع الحقيقة – الله بوصفها أو بوصفه لامعروفاً يمكن معرفته. فى حين أن فيلسوفًا مثل الفيلسوف الألمانى ليبنتز قد شغل العقل بحوار من طرف واحد مع اللامعقول الذى يظل دومًا بمنأًى عن العقل.

(١) المصدر السابق، ص٢٣ – ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢.

٥- العقل وخوارق الطبيعة:

لا يجيز بعض العقلانيين الإيمان بخوارق الطبيعة، وعلى سبيل المثال قد أنكر هيوم كل أمر خارق للطبيعة. يقول: «لنفرض أن كل المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن (الملكة اليصابات ماتت وأنها بعد أن دُفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية). لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى أعقبته. غير أنى أؤكد بلا شك أن موتها هذا كان أمرًا مزعومًا، وأنه لم يقع، ولا يمكن أن يكون حقيقيًا.. وأُجيبُ على ذلك: إن حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة حتى إننى أفضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذًا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة»[١].

فى حين قبل بعض العقلانيين المعجزات، وفسروها على أسس عقلانية، مثل الفيلسوف الألمانى ليبنتز[٢].

(1) Hume, An Enquiry concerning Human Nature, PP. 114 - 116.
(2) Leibniz, New Essays concerming Human Understanding P. 582.

نشأة وتطور العقلانية

- العقلانية عند اليونان
- العقلانية عند الفلاسفة المسلمين
- العقلانية فى الفكر الأوربى الوسيط
- العقلانية فى أزهى عصورها

★ نشأة وتطور العقلانية

العقلانية طريقة لها تاريخ طويل، وهى موقف لقطاع كبير من المفكرين، ولها جذورها فى الفكر الشرقى القديم، لا سيما فى مصر والهند. وقد بدأت كمنهج فلسفى فى الفلسفة اليونانية، مع سقراط، وأفلاطون.

■ العقلانية عند اليونان:

ربما يشيع أن العصر اليونانى كان عصر العقلانية بامتياز، لكن هذا الحكم ليس دقيقًا كل الدقة ؛ لأن الأديان بالمعنى الصوفى السحرى كانت موجودة فى اليونان فى العصر الذهبى قبل الإسكندر، و كانت الحضارة اليونانية ذاتها مزيجًا من العقلانية و الخرافة، وكان يسيطر عليها الأديان الوثنية الشعبية، والتى أُعدم سقراط بسبب الكفر بها، وكان يوجد بها أديان ذات طابع صوفى سحرى مثل الأورفية[1] التى كان يعتنقها فيثاغورس، أما الكهانة والخرافة فكانت تملأ الحياة والمعابد اليونانية.

لكن فى وسط هذا الركام، ظهر الفلاسفة العقلانيون؛ حيث بحث سقراط (٤٦٩ ق.م. – ٣٩٩ ق.م.) عن المعانى العقلية

(١) الأورفية Orphism : ديانة أسطورية يونانية ظهرت في القرن الثامن ق.م. اعتقدت أن الروح في الأصل كانت في العالم الآخر وسقطت إلى العالم الأرضي وحلت في الجسم، واعتبرت أن الحلول في الجسم والبقاء في الأرض ألم، أما الحياة في العالم الآخر فهي رحمة، وأثرت الأورفية بشدة في الفلسفة المثالية اليونانية، انظر:
M.Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, p.32.

الكلية. والمنهج الذى اعتمد عليه إنما هو منهج عقلانى وهو منهج التهكم والتوليد؛ فالتهكم: يقوم على السخرية من الخصم، وطرح الأسئلة التى تبدو ساذجة، ثم يحاول إثبات خطأ الإجابة التى تأتى ممن يجادله حتى يعترف المجادل بجهله. أما التوليد: فيهدف إلى توليد الحقيقة من عقل الخصم. حيث ثم يبدأ سقراط فى بيان إثبات أن المعرفة الصحيحة موجودة بالفعل فى عقل المجادل، ولا تحتاج إلا إلى إخراجها بالطريقة الصحيحة من العقل الإنسانى.

وقد تحول اهتمام الفلسفة معه من الطبيعة والكون إلى الإنسان والأخلاق. ويهدف سقراط إلى الوصول بالعقل إلى المبادئ الأخلاقية الكلية الثابتة.

أما أفلاطون (٤٢٧ق.م.-٣٤٧ق.م.) فقد قدم نظرية متكاملة فى المعرفة العقلانية، كانت أهم سماتها رفض المعرفة الحسية باعتبارها معرفة ظنية، وإبعاد الحواس عن المعرفة اليقينية، فالعقل هو أصل المعرفة، فالعلم اليقينى عنده عقلانى خالص، والعقل الخالص هو الذى يوصل لمعرفة الحقائق الأزلية «عالم المثل» دون أية مساعدة من الحواس. والعالم المحسوس ليس سوى أشباح للعالم الحقيقى الذى لا يمكن الوصول إليه إلا بالعقل.

ونظرًا لأن أفلاطون كان يقدس المعرفة العقلية المجردة الخالصة، اعتبر التفكير الرياضى، هو نموذج المعرفة الحقة، وكتب على أكاديميته عبارة «لا يدخل علينا إلا من كان رياضيًا».

ومن خلال المحاورات تتبين لنا ملامح نظريته فى المعرفة التى يمكن فيها التمييز بين أربع مراحل هى التى تكوِّن درجات منهجه الجدلى الذى أشار إليه فى محاورة السياسى، والمراحل الأربعة هى:

١-صورة محسوسة

٢-تعريف

٣-ماهية

٤-العلم

ويضع أفلاطون للجدل هدفًا وهو الوصول إلى الخير، والخير مرتبط بالحق، والفضيلة تتضمن الحث على التفلسف، والحق مرتبط أيضًا بالجمال. إذن يشمل الجدل الأفلاطونى ثلاث قيم هى: الحق، الخير، الجمال.

ويقسم أفلاطون موضوعات المعرفة إلى أربعة موضوعات:

١-المعقولات الخالصة (المثل)

٢-موضوعات الرياضة

٣-موضوعات الحس

٤-الأشباح والظلال

وفى قمة الوجود نجد الخير بالذات أو الخير المطلق وهو الموضوع الأسمى للمعرفة[١].

(١) انظر: د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج١ ص١ وما بعدها.

ومع أرسطو أصبح العقل هو ذلك الشيء الذى يدرك الأسباب، ويدرك الترتيب والنظام بين الأشياء، والعقل كيان يشتمل على مجموعة من القوانين المنطقية تساعده فى عملية الإدراك.

ومن الملاحظ أنه فى بداية الحضارة الإغريقية كانت العقلانية غير معارضة للدين الشعبى، ثم خرجت منه، فكان الدين إما هدفًا للحرب المباشرة والعلانية أو اللامبالاة والإهمال من الفلسفات الناشئة، كما هو الحال عند إكسينوفان الذى انتقد بشدة الدين الإغريقى. ثم أصبح التعارض أعنف عندما ظهرت فلسفات عقلانية ترفض الدين اليونانى كلية. ولقد اتُّهم سقراط بعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الدين الشعبى، ورفض أفلاطون أساطير الشعراء، وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود فى باب التربية فى محاورة «الجمهورية». لكن فى زمن تال تقبل الأفلاطونيون الجدد الدلالة والمضمون الكلى للدين الشعبى. وفهموا المعانى التى يدل عليها الدين الشعبى بالنسبة إلى الفكر العقلانى، وقاموا بتحويل التمثلات الأسطورية إلى صور فكرية عقلانية، ولم يكتفوا بذلك بل إنهم وظفوها كبديل عن اللغة المجردة، واستخدموها كأساليب لغوية مجازية للتعبير عن أفكارهم العقلانية.

■ **العقلانية عند الفلاسفة المسلمين:**

نظر الفلاسفة المسلمون إلى العقل باعتباره جوهرًا مجردًا يدرك ما هو غائب عنه عن طريق الاستدلال عليه بالوسائل المختلفة، أو بالتعبير القديم يدرك الغائبات بالوسائط (أى يدرك ما هو غائب عن طريق ما هو حاضر)، ويدرك المحسوسات

بالمشاهدة، أى يدرك ما هو محسوس عن طريق ما يشاهده و يعرفه معرفة مباشرة. كما نظروا إليه من زاوية عملية؛ فالعقل مأخوذ من عقال البعير، ومن ثم يمنع ذوى العقول من العدول عن سواء السبيل[1].

ويمكن القول: إن العقل اسم مشترك لمعانٍ عدة:

١- يطلق على «الفطرة الأولى» فى الناس؛ فيكون تعريفه: أنه قوة بها يجوز التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

٢- يقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون تعريفه: أنه معانٍ مجتمعة فى الذهن تكوّن مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض.

٣- يقال عقل لمعنى آخر وتعريفه: أنه هيئة محمودة للإنسان فى حركاته وسكوناته وكلامه واختياره.

فهذه المعانى الثلاثة هى التى يطلق عليها الجمهور من المسلمين اسم العقل[2].

لكن العقل بالمعنى الاصطلاحى هو: قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية، مثل:

أولاً: يدرك ماهيات الأشياء المادية، أى معرفة باطنها لا ظاهرها.

ثانيا: يدرك معانى عامة غير جزئية وغير محسوسة، مثل: الغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق

(١) الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبيارى بيروت، دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٥هـ. مادة عقل ص١٩٧.

(٢) ابن سينا، رسالة الحدود، ص١١ - ١٢.

والباطل، والوجود والعدم، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول.

ثالثا: يدرك العلاقات بين الأشياء أو بين أجزاء الشيء الواحد.

رابعا: يدرك مبادئ عامة فى كل علم وفى العلوم إجمالاً.

خامسا: يدرك وجود موجودات غير مادية[1].

ولقد حاول المتكلمون وبعض الفلاسفة المسلمين توظيف العقل للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية وللدفاع عنها ضد المهاجمين لها، مثل الكندى والفارابى وابن سينا؛ الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامى والعقلانية اليونانية.

وقد ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأساس، وإذا ما وُجِدَ بينه وبين الوحى تعارضٌ، فإنه ينبغى تأويل الوحى بما يجعله متفقًا مع العقل، على أساس «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز بتسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك»[2].

وقد ذهب بعض المفكرين مثل ابن تيمية إلى مخالفة بعض فلاسفة اليونان للمنطق التجريبى، حيث بيّن ثغرات منطقهم، وقام بتفنيد هذا المنطق باعتباره منطقًا عقيمًا لا يأتى بجديد. واللافت للنظر أن بعض المناطقة الغربيين المحدثين ساروا على

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ص.٤٥٨

(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٣٢.

طريق ابن تيمية نفسه فى رفض المنطق الأرسطى[1]. وقد بيّن ابن تيمية أنهم يصيبون فى الحساب والطبيعة وكثير من علم الفلك[2]، لكن فلاسفة المسلمين «خير وأدق، وقلوبهم أعرف، وألسنتهم أنطق»[3].

ومع هذا الموقف الناقد بشدة للعقلانية اليونانية، فإن ابن تيمية بيّن أن الفلسفة ليست كلها ضلالاً؛ فالفلاسفة الذين استناروا بنور النبوات واستقلوا بالنظر العقلى دون تقليد أعمى للفلسفة اليونانية، أصوب رأيًا وأدق قيلاً، مثل أبى البركات البغدادى فى كتابه «المعتبر فى الحكمة»؛ حيث إنه كما يقول ابن تيمية: «أثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه[4] ردًّا جيدًا، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله»[5].

■ العقلانية فى الفكر الأوربى الوسيط:

فى الفكر الأوربى الوسيط، تم التأرجح بين الأفلاطونية، والأرسطية. وظلت مسألة تطابق العقل مع الإيمان مشكلة كبرى على الدوام ؛ فقد كَيَّف المؤلفون الأوائل فى الكنيسة القديمة

(١) راجع: الرد على المنطقيين، مصدر بمقدمة سليمان الندوي، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بمباي، المطبعة القيمة، ١٩٤٩م.
ونقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١.

(٢) ابن تيمية، الرد على البكري، ج١/ ص١١٤.

(٣) المرجع السابق، ج١/ ص١١٥.

(٤) أى ابن سينا.

(٥) المرجع السابق، ج١/ ص٢٤٧.

الأولى أنفسهم مع الأفكار الأفلاطونية التى كانت مقبولة عندهم والتى لاقت استحسانًا عامًّا فى ذلك الوقت.

وشيئًا فشيئًا بدأ أرسطو يحتل مكانة أفلاطون عندما بدأ يسود الميل للبناء المذهبى فى الوقت الذى صار فيه اللاهوت (أى العقائد الدينية) مجموعات متماسكة من الأفكار والمبادئ بسبب قرارات المجامع الكنسية العامة التى اشتملت على صيغ دينية محددة.

ومن المعروف أن ثمة مجموعة من الفلاسفة ورجال الدين قد ساهموا فى تحويل مبادئ الدين إلى الصورة الفلسفية، مثل أوغسطين Augustine، وبوثيوس Boethius، وكاسيو دورس Cassiodorus، ويوحنا John، وبيدى Bede، وألكوين Alcuin، وأنسلم Anselm، وبعض رجال الدين الآخرين الذين تضلعوا فى الفلسفة الأفلاطونية.

ثم جاء فى النهاية رجال الدين الذين اعتمدوا على منطق أرسطو ونظرياته فى دراستهم، كما أن الفراغ الذى كان يحيط بحياة الأديرة أعطى مجالاً متسعًا لأسلوب التفكير التأملى الذى ساعد على انتشاره فلسفة أرسطو التى تم ترجمتها من اللغة العربية لضياع أصولها اليونانية.

ففى العصر الوسيط الأوربى[1] كانت العقلانية تتحرك داخل الدين، واتخذت عقائده مسلمات مطلقة، وصار العقل خادمًا للعقائد المسيحية، سواء عقائد الأرثوذكسية اليونانية أو عقائد

(١) يطلق العصر الوسيط الأوربى على الفترة من سقوط الإمبراطورية الرومانية فى القرن الخامس الميلادى إلى بدايات القرن الخامس عشر.

الكاثوليكية الرومانية. واعتبر العقل أداة للدين، مثلما هو الحال عند أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠)، وأنسلم(١٠٣٣-١١٠٩)، وتوما الأكوينى Thomas Aquinas (١٢٢٥ - ١٢٧٤)؛ حيث كانوا يوظفون الفكر الفلسفى فى تبرير العقائد، والدفاع عنها ضد الشبهات والانتقادات[١].

وعلى سبيل المثال نظر القديس توما الأكوينى إلى الوحى Revelation بوصفه مهيمنًا على العقل[٢]؛ فعند الأكوينى «الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة؛ مما يلزم عنه أنه ما من حقيقة من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل، أو بالعكس. ولكن بما أن العقل البشرى هزيل موهن، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة، إذا قيس إلى عقل ملاك من الملائكة، أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف عينه، يلزم عن ذلك أنه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق العقل وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان، فلنا أن نكون على ثقة أن حقيقة العقل المزعومة تلك، إن هى إلا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنَّى فى النقاش ونتروَّى ليستبين لنا كذبها»[٣].

وقبل حدوث الانشقاق الكبير فى أوربَّا، بعد نهاية العصر الوسيط وعلى وجه التحديد فى عصر الإصلاح، بين الكاثوليكية

(1) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, tr, E. S. Haldane and F. H. Simon, London, 1952. 1, pp. 72.

(2) D. E. Cooper, World Philosophies: An Historical Introduction, Oxford, Blackwell, 1996. PP. 174 - 5.

(٣) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣. ص١٧٤ - ١٧٥.

والبروتستانتية والذى لايزال قائمًا، كان هناك فى إيطاليا مجموعة من الفلاسفة الذين جادلوا فى فكرة تطابق الإيمان مع العقل، و«قد قام هؤلاء الفلاسفة بنقل أعمال ابن رشد (١١٢٦– ١١٩٨م)؛ لأنهم تعلقوا كثيرًا بهذا المؤلف العربى الشهير الذى كان يُلقب بالشارح، وذلك بسبب تفوقه، والذى يُعدّ الأوحد بين بنى جنسه الذى استطاع أن يتوغل بعمق فى معانى فكر أرسطو. وقد قيم هذا الشارح ما لدى الشراح الإغريق بناء على نظريات أرسطو وبناء على العقل (فى ذلك الوقت كان الاثنان متطابقين: العقل وفكر أرسطو)...»[١].

وذهب هؤلاء الفلاسفة الأرسطيين الرشديين إلى التمسك بحقيقتين متقابلتين: إحداهما عقلية والأخرى دينية[٢]. واعتقدوا أن مذهبهم قد قام عليه البرهان العقلى بشكل حاسم. وبناء على ذلك أعلنوا أن العقل يجزم بفناء النفس البشرية، بينما الدين يجزم بخلودها.

وهذا التمييز أدى إلى الشك، كما أن الانفصال بين الإيمان والعقل لاقى رفضًا شديدًا من الأساقفة وعلماء الدين. وفى عهد البابا ليو العاشر (١٤٧٥ – ١٥٢١)، أدان المجمع الكنسى Lateran Council الانفصال بين الجانبين، وتمّ حث العلماء للعمل على إزالة كل الصعوبات التى تضع العقل والدين فى موضع اختلاف[٣].

(1) Leibniz, Theodicy, ed. by Austin Farrer, Trans, by E. M. Huggard. London, Rutledge & Kegan Paul ITD. 1952, P.77.

(2) Leibniz, New Essays concerning Human understanding. Translated by A. G. Langley. New York: Macmillan, 1896. P. 5.

(3) Leibniz, Theodicy, P.80 - 1.

ومع هذا، استمرت نظرية التنافر والتقابل بين الدين والعقل، محافظة على وجودها بطريقة غير معلنة. وكان بونبوناتزى (١٤٦٢ – ١٥٢٥) موضع شك فى أنه يعتنق هذه النظرية مع أنه أفصح بما يخالفها. وظلت طائفة الرشديين متماسكة كمدرسة. ومن المرجح أن يكون كريمونينى الفليسوف الشهير فى عصره أحد الدعامات الأساسية لهذا المذهب[1].

■ العقلانية فى عصر الحداثة:

ظهر فى بداية العصر الحديث متغيرات جديدة فى طبيعة نظرة الإنسان إلى العالم، لعل من أهمها سيادة الرؤية الميكانيكية للعالم، أى تلك الرؤية التى تنظر إلى العالم باعتباره يعمل مثل الآلة الميكانيكية.

وقد وسعت تلك الرؤية الانشقاق بين الدين والعلم والفلسفة، وزادت الهوة بين ما هو مادى وما هو روحى؛ إذ غدا هذان العالمان على طرفى نقيض؛ فالطبيعة مادية ومحكومة بالحتمية الميكانيكية، والروح لا مادى ومحكوم بآلية غير حتمية، والعلم يزداد نفوذا، والروح لا يزال يناضل من أجل البحث عن حقيقة أسمى، والنزعة للسيطرة على الطبيعة تملأ الطموح الإنسانى، بينما الروح لايزال يحركه الشعور الدينى.

(1) Ibid.

وانظر مناقشة موسعة للموضوع كله عند:

Windeband, A History of philosophy, trans. by J.H. Tufts, New York, Macmillan & Co, 1893, PP.318 sq, 339 sq,359.

ومن ثم كانت الحاجة ماسة للمصالحة بين ما هو مادى وما هو روحى، بين ما هو علمى وما هو دينى. وقد جاءت بعض مواقف الفلاسفة المحدثين من الدين وعقائده عاكسة فى معظمها لهذه الحاجة.

لكن من ناحية أخرى وعند عدد آخر من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين قويت أجنحة الفكر العقلانى وانطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل.

وفى مطلع العصر الحديث، جاء ديكارت الذى يعده الكثيرون أبًا للعقلانية الحديثة[١]؛ لأنه من وجهة نظرهم انطلق من الفكر العقلانى الخالص كمقدمة أولى استنبط منها الحقائق اليقينية؛ حيث قال: «أنا أفكر إذن أنا موجود». كما قال بوجود أفكار فطرية فى العقل، خاصة المبادئ الرياضية.

ومن وجهة نظرنا أن ديكارت يعود إلى وجهة نظر القديس توما الأكوينى Thomas Aquinas (١٢٢٥ – ١٢٧٤) فى موقفه من الوحى Revelation بوصفه مهيمنا على العقل[٢].

ويجب أن نميز بين منهج ديكارت العقلانى، وبين مذهبه غير العقلانى فى جوانب كثيرة، والمنهج هو خطوات التفكير الصحيحة من أجل الوصول إلى الحقيقة، أما المذهب فهو مجموعة الآراء والأفكار التى يكونها المفكر عن العالم والإنسان والله.

---

(١) نصنف ديكارت هنا كعقلانى جريًا على عادة كتب تواريخ الفكر.

(2) D. E. Cooper, World Philosophies: An Historical Introduction, PP.174. - 5.

والمنهج الذى اقترحه ديكارت لاشك أنه منهج عقلانى، لكنه فى الواقع الفعلى لم يطبق هذا المنهج بشكل كامل على مذهبه. فهناك جوانب فى آرائه عن الله والعالم والإنسان تشتمل على عناصر غير عقلانية.

فمن الأمور التى تسترعى النظر فى فلسفة ديكارت، أن منهجه يبدو عقلانيًا، على ما يظهر سواء من القواعد التى يضعها فى كتيِّبه «قواعد لتدبير العقل» أو من القواعد الأربعة التى يضعها لمنهجه فى كتابه «مقال عن المنهج» (١٦٣٧)؛ فهى قواعد عقلانية.

أما حين ينظر المرء فى مذهبه، يكتشف أن المنطق الذى يحكمه منطق غير عقلانى، حيث نجد المفاهيم اللاعقلانية حاضرة فى بنية المذهب وتكوينه. ولو طبقنا منهج ديكارت على مذهبه لاكتشفنا أن مذهبه ملىء بالتقريرات اللاعقلانية.

إن منهج ديكارت الاستدلالى على حد تعبير فونتنيل Fontenelle (١٦٥٧ – ١٧٥٧) : «هو أعظم قيمة من فلسفته التى لو طبقنا عليها القواعد التى علَّمنا هو إياها، لوجدنا شطرًا كبيرًا منها أخطاء لا يقين فيها»[١].

وإذا نظرنا فى المنهج أولاً، نجد ديكارت طرح منهجه أولاً من الناحية التاريخية فى كتابه «قواعد لتدبير العقل»، ويعرف

(١) فونتنيل، استطراد عن القدماء والمحدثين، طبعة سنة ١٦٨٨، ص١٤٢. مقتبس عن د. عثمان أمين، ديكارت، ص٢٨٤.

هذا الكتاب بـ «القواعد Regulae»، وعنوانه الأصلى باللاتينية -وهى اللغة التى ألفه ديكارت بها - «Regulae Ad Directionem Ingenii». وهو العمل الرئيسى فى الفترة المبكرة من حياة ديكارت، وكُتب فى العشرينيات من القرن السابع عشر غالبًا بين سنتى ١٦٢٦-١٦٢٨، لكنه لم يكتمل ولم ينشر فى حياته، ونشر لأول مرة سنة ١٧٠١، رغم أن ترجمة هولندية ظهرت له سنة ١٦٨٤. وكانت خطته فى الأصل أن يُقسم لثلاثة أقسام، كل منها يشتمل على اثنتى عشرة قاعدة، لكن الجزء الأخير فُقد كله، والجزء الثانى لم يتم، حيث توقف عند شرح القاعدة الثامنة عشرة، وتوجد عناوين القواعد التاسعة عشرة والعشرين والحادية والعشرين مجملة دون شرح، ولا يوجد بعد ذلك شىء.

وتتناول الاثنتا عشرة قاعدة الأولى تصورنا للقضايا البسيطة التى يمكن تحصيلها بشكل يقينى، كما تتناول الحدس والاستنباط وهما العمليتان المعرفيتان الأساسيتان اللتان تنتجان المعرفة الواضحة والمتميزة عند ديكارت.

وتتناول الاثنتا عشرة قاعدة الثانية «المشكلات المفهومة على نحو كامل»، مثل تلك المشكلات القابلة للحلول الدقيقة فى الحساب والهندسة[١].

(1) J. Cottingham, R. Stoothoff And D. Murdoch (Eds.), The Philosophical Writings Of Descartes, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Vol. I, P.51.

أما الاثنتا عشرة قاعدة الأخيرة فهى التى كان مقدرًا لها أن تعالج «المشكلات المفهومة على نحو غير كامل»؛ حيث كان هدفها إظهار أن المشكلات الأكثر تعقيدًا للعلم الطبيعى يمكن أن تحل عن طريق معالجتها وفق المنهج الرياضى الكلى.

ومع أن القواعد تم تأليفها فى وقت مبكر جدًّا من حياة ديكارت، ومع أنها لم تكتمل، فإنها مصدر قيم لرؤى ديكارت فى المعرفة والمنهج[1].

أما كتابه الثانى «مقال عن المنهج» فيقرر فيه أن ثمة قواعد أربع يجب مراعاتها فى كل منهج يبحث عن الحقيقة، وتكفى هذه القواعد، إذا ما تم اتباعها بدقة، للوصول إلى اليقين. وتُعرف هذه القواعد على التوالى باسم: البداهة، التحليل، التركيب، الإحصاء والمراجعة.

ويحدد ديكارت مضمون هذه القواعد الأربع بقوله:

«الأول: ألا أقبل شيئًا ما على أنه حق، ما لم أعرف يقينًا أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكمِ قبل النظر، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك.

الثانى: أن أقسم كل واحدة من الموضوعات التى سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

(1) J. Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 152.

الثالث: أن أسير أفكارى بنظام، بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة؛ كى أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبًا، بل وأن أفرض ترتيبًا بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

والأخير: أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أنى لم أغفل شيئًا»[1].

وقارئ هذه القواعد الأربع، ومن قبلها القواعد الإحدى والعشرون، يجزم بعقلانيتها، ومن ثم يتوقع أن الفكر الدينى سيأتى مشبعا بالروح العقلانية، لكن ما يحدث بالفعل أن ديكارت سرعان ما يأتى بقاعدة تتضاد مع القاعدة الأولى، حيث يقوم موقفه الدينى على التسليم المطلق دون تطبيق قواعد الشك المنهجى.

إن ديكارت هنا لا يعبر عن روح فيلسوف حديث، وإنما يعود بنا تارة أخرى إلى النزعة اللاهوتية للعصور الوسطى.

وربما يجوز القول إن فيلسوفاً مثل ابن رشد أكثر تعبيرًا عن الروح الحديثة عندما اعتبر العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحى تعارضاً، فإنه ينبغى تأويل الوحى بما يجعله متفقًا مع العقل، على أساس تفسير اللفظ تفسيرًا مجازيًّا[2]، أى نقله من معناه الحقيقى إلى معناه المجازى.

(١) ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم، ترجمة د. محمود محمد الخضيرى، القاهرة، سميركو للطباعة والنشر، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة. ص٧٥ – ٧٦.

(٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص.٣٢

ومن العقلانيين فى القرن السابع عشر: سبينوزا Spinoza (1632-1677) بطريقته الاستنباطية العقلية الرياضية الهندسية، وعنده المعرفة أربعة مستويات، وأعلى مستوى فيها المعرفة العقلية الحدسية، وهذه المستويات كالآتى:

١-**المعرفة السماعية**: وهى التى يأخذها الإنسان عن طريق السمع، مثل علم الإنسان بتاريخ ميلاده، وهذه المعرفة فى أدنى مستوى.

٢-**المعرفة التجريبية الغامضة**: وهى المعرفة عن طريق الحواس، مثل أن النار تحرق. وهى معرفة غامضة ومختلطة.

٣-**معرفة العلة بمعلولها**: وهى معرفة لا تكون لدينا فيها فكرة واضحة عن العلة، ولكننا نستنبط فيها العلة من المعلول.

٤-**المعرفة العقلية الحدسية**: مثل معرفة أن الخطين المتوازيين لثالث متوازيان، ومثل معرفة خصائص شكل هندسى بناء على معرفة تعريفه. ولذا فالرياضيات هى نموذج المعرفة العقلية اليقينية؛ لأنها واضحة ومتميزة، يصل إليها العقل بنفسه، وتقوم على إدراك الشىء من تعريفه أو ماهيته[١].

ولهذا اتبع سبينوزا المنهج الهندسى فى استنباطه لجوهر فلسفته فى الوجود والمعرفة، وذلك فى كتابه «الأخلاق»، حيث سار على منهج إقليدس فى كتابه «مبادئ الهندسة»، وأهم معالمه هى:

(١) د. فؤاد زكريا، سبينوزا، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣، ص٧١.

١- التعريفات Definitions

٢- البديهيات Axioms

٣- القضايا Propositions

٤- البرهان Proof

بل واستخدم سبينوزا نفس الاصطلاحات الرياضية الهندسية، مثل: «المطلوب Q.E.D»، و«اللازمة أو ما يلزم Corollary»[١].

ومن العقلانيين فى القرن السابع عشر: جولينكس Geulincx (١٦٢٤ - ١٦٦٩)، ومالبرانش Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥)، وغيرهما من صغار الديكارتيين.

ومن أهم الفلاسفة العقلانيين فى هذا العصر الفيلسوف الألمانى ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦)، الذى قسم الحقائق إلى نوعين:

١-حقائق العقل: وهى الحقائق الأصلية الضرورية، وعكسها مستحيل.

٢- حقائق الواقع: لا يوجد بها أية ضرورة، ولذا هى عرضية ومحتملة؛ وعكسها ممكن[٢].

ولهذا فإن ليبنتز رفض المعرفة الحسية التجريبية لأنها محتملة غير يقينية. واعتبر المعرفة العقلية يقينية، ومبادئها

---

(١) انظر:

Spinoza, Ethics. Translated By A. Poyle, Introduction By George Santayana, London: J. M. Dent & Sons. (Evryman), 1948. PP. 1- 5.

(٢) ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٨. ص.١٤٤

فطرية فى الإنسان. وتقوم على مبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافى[1]، أما مبدأ عدم التناقض؛ فيضمن أن المعرفة العقلية تخلو من أى تناقض بين المقدمات والنتائج. ومن ثم فهى متسقة تمامًا. وأما مبدأ السبب الكافى: فبه نسلم أنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كافٍ يجعلها على هذا النحو دون غيره[2].

وذهب إلى وجود توافق تامّ بين الحقيقة العقلية والحقيقة الدينية، ولا مجال عنده لأى نوع من التنافر بينهما؛ فالحقيقتان منسجمتان، لكن أسلوب التوصل إلى الحقيقة الدينية مغاير لأسلوب التوصل إلى الحقيقة العقلية؛ فالأسلوب الأول هو الوحى الخارق للأساليب الطبيعية، بينما الأسلوب الثانى هو الاكتساب العقلى المؤسس على طرق طبيعية.

وهكذا ثمة طريقان أو أسلوبان، لكن الحقيقة واحدة تأخذ تارة اسم الحقيقة الدينية تبعًا لمنهج التوصل إليها، وتأخذ تارة أخرى اسم الحقيقة العقلية تبعًا لمنهج التوصل إليها. وانطلاقًا من هذا التوافق بين الحقيقتين يؤسس ليبنتز الإيمان على العقل، مع أنه فى أحيان كثيرة يرفع الإيمان فوق العقل ويعتبر العقل عاجزًا عن فهم العقائد الإيمانية.

(١) شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٥٦.

(٢) ليبنتز، المونادولوجيا، ص.١٤٣

يقول: «لا يوجد تناقض بين الحقيقتين؛ لأن قصد الإيمان هو الحقيقة التى أوحى الله بها بأسلوب خارق، بينما يختص العقل بالحقيقة التى تصل إليها القدرة العقلية الإنسانية بطريقة طبيعية دون أى عون من النور الإيمانى أو الحقيقة الإيمانية[1].

ومن جهة أخرى يرفض ليبنتز القول بحقيقتين منفصلتين إحداهما دينية والأخرى عقلية. ولهذا يستهجن رأى بعض الفلاسفة الأرسطيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الذين يتمسكون بوجود حقيقتين متقابلتين: حقيقة عقلية، وحقيقة دينية[2].

فالحقيقة واحدة سواء كانت عقلية أو دينية، ومن الخطأ الفصل بين العقل والدين؛ لأن «المفاهيم المطلقة والأفكار الضرورية والنتائج الحاسمة للعقل لا يمكن أن تتناقض مع الوحى، وحينما يرفض رجال الدين بعض المبادئ العقلية، فإن السبب يعود إلى أنها تنظر فقط إلى الضرورة الفيزيائية التى تتحدث عما يحدث عادة، وما هو قائم على الظواهر وليس على نحو ما قد حدث حسب مشيئة اللّه[3].

ويبدو لليبنتز وجود بعض الالتباس فى تعبيرات الذين يهاجمون الاختلاف بين العقل والإيمان. ويحدث هذا الالتباس

(1) Leibniz, Theodicy, P.73.
(2) Leibniz, New Essays. pp. 280 - 1.
(3) Leibniz, Theodicy, P.75.

فى الغالب نتيجة أن الأفكار الدينية ربما يكون قد تم شرحها لتبرير الإيمان بها بشكل كاف، ولكن لا يستطيع المرء أن يدركها ولا أن يفهم كيفية حدوثها.

ويرى ليبنتز أنه إذا أمكننا أن نؤمن بأسرار الدين بواسطة البراهين العقلية على حقيقة الدين، فإنه سوف يكون بمقدورنا تأييد الأسرار الدينية ضد الاعتراضات التى تواجهها. وبدون ذلك لن يكون الإيمان بالأسرار الدينية قائمًا على أساس راسخ. ومثل تلك البراهين التى تتعلق بحقائق الدين والتى لا تقدم سوى يقين أخلاقى، فى مقدورها أن تتوازن، بل بمقدورها أن ترجح تلك الاعتراضات على أسرار الدين، بشرط أن تكون تلك البراهين العقلية على حقيقة الدين مقنعة وحاسمة تمامًا[1].

وكما رأينا من قبل، فإن ليبنتز يرفض نظرية الحقيقتين المتقابلتين، ويؤكد أن الحقيقة واحدة؛ فلا يوجد تناقض بين ما يقوله العقل وما يقوله الدين. ولكن ماذا لو تعارض المعنى الحرفى للكتاب المقدس مع حكم مؤكد من أحكام العقل، كأن يكون هذا المعنى الحرفى مقررًا لأمر مستحيل منطقيًا أو على الأقل مستحيل فيزيقيًا.. هل الأكثر معقولية أن ننكر المعنى الحرفى أم ننكر المبدأ الفلسفى ؟

يجيب ليبنتز على هذا الإشكال بقوله: «بالتأكيد ثمة مقاطع لاتوجد صعوبة فى التخلى عن معناها الحرفى، مثلاً عندما

(1) Ibid., P.76.

يوصف الله بأن له أيدى وينسب إليه الغضب والندم وسائر العواطف الإنسانية، وإن لم نفعل ذلك وضعنا أنفسنا بالضرورة فى جانب المشبِّهين أو بعض المتعصبين الإنجليز الذين اعتقدوا أن هيرود Herod تحول فعليًا إلى ثعلب عندما ناداه المسيح بهذا الاسم. هنا تكون قواعد التأويل فى موضعها، أما إذا لم تمدنا بشىء يخالف المعنى الحرفى لصالح تفضيل القاعدة الفلسفية، وإذا كانت إضافة المعنى الحرفى لا تشتمل على شىء ينسب إلى الله أى نقص، ولا يستتبع أى خطر على ممارسة التقوى، فإن الأكثر أمنًا والأكثر معقولية حقًا أن نتبع المعنى الحرفى»[1].

واتباع المعنى الحرفى فى هذه الحالة واجب، حتى وإن كان غير مفهوم للعقل؛ فحكمة الله كما يقول القديس بولس تكون حماقة فى نظر البشر؛ لأنهم يحكمون على الأشياء طبقًا لتجربتهم فحسب وهذه التجربة محدودة جدًا، وكل شىء لا يتفق معها يبدو لهم سخيفًا. ويرى ليبنتز أن هذا الحكم من قبل البشر «طائش جدًا؛ لأنه يوجد فى الواقع عدد لانهائى من الأشياء الطبيعية التى تبدو أمامنا وكأنها سخيفة أو غير معقولة إذا أخبرنا بها، مثلما بدا الأمر لملك سيام عندما قيل له إن الثلج يغطى أنهارنا. لكن نظام الطبيعة ذاته غير القائم على أية ضرورة ميتافيزيقية، مؤسس فقط على رغبة الله الخيرة، ولهذا فإن الله ربما يغير من ذلك (أى من نظام الطبيعة) بواسطة

(1) Leibniz, New Essays concerning Human understading, P.589.

دواعى النعمة الإلهية العليا، مع أنه بالضرورة يواصل العمل داخلها على أساس الأدلة الجيدة وحدها التى يمكنها أن تأتى فقط من شهادة الله ذاته والتى يجب أن نذعن لها تمامًا عندما تتأكد صحتها على الوجه الأكمل»[١].

وثمة زاوية أخرى يطل منها ليبنتز على العلاقة بين الإيمان والعقل، هى التمييز بين ما هو فوق مستوى العقل وما هو مناقض للعقل. ولقد اعتاد اللاهوتيون من قبل إقامة مثل هذا التمييز؛ حيث وضعوا الأسرار الدينية فوق مستوى العقل، وتلك الأسرار التى لايستطيع أحد أن يفهمها أو يقدم لها تفسيرًا. وحددوا ما هو مناقض للعقل بأنه: كل رأى تم الاعتراض عليه ببراهين صحيحة لايمكن دحضها، واعتبروا أن أسرار الدين غير مناقضة للعقل؛ وإنما هى فوق مستوى العقل[٢].

يقول ليبنتز: «إن التمييز بين ما هو أسمى من العقل وما هو مناقض للعقل، تمييز مقبول، وذلك وفقًا للتمييز الذى عقدناه بين الضرورتين الفيزيائية والميتافيزيقية؛ لأن ما هو مناقض

(1) Ibid., P.582.

(٢) قال جون لوك بهذا التمييز أيضًا.
انظر:

Locke, Examination of malebranche's Opinion of seeing all things in God, philosophical works, bohn's ed, London, Vol. 2, P 455.

وقد كتب لوك هذا الكتاب ١٦٩٤ – ١٦٩٥ ونشر بعد وفاته.
وانظر أيضًا:

Peterking, the life of John locke, London, 1830, Vol.1, P.163.

للعقل إنما هو مناقض فقط للحقائق الحتمية واليقينية المطلقة. ولكن ما هو أسمى من العقل يناقض فقط ما اعتاد الإنسان على فهمه. وإننى لأشعر بالدهشة حينما أرى بعضاً من الأذكياء عارضوا هذا التمييز، وأدهش كذلك حينما أرى بيل BAYEL واحدًا من هؤلاء. إن هذا التمييز موجود على نحو يقينى. وتتجلى الحقيقة التى هى أسمى من العقل عندما لا تستطيع عقولنا وكل عقل مخلوق أن يفهمها»[1].

وإذا انتقلنا إلى القرن الثامن عشر نجد هيوم وهو نموذج من الفلاسفة الذين تعرضوا للدين، لكنه نموذج معاكس لديكارت، وهو عقلانى فى مجال الدين، أما موقفه من نظرية المعرفة فمحل خلاف. ونكتفى هنا بالإشارة إلى أن موقفه من الدين يمكن تحديده على أنه موقف نفى وإنكار لأى شكل من أشكال الدين.

وظهر فى القرن نفسه كَنْت الذى اعتبر العقل بمبادئه الأولية هو المنظم للانطباعات الحسية، والمنظم للتجربة. وبحث عن منجى للإيمان، وطور مذهبًا فلسفيًا فى الإيمان الأخلاقى، وذلك طبعًا على حساب إيمان الوحى.

ويطرح كَنْت مبادئ أربعة لإعادة تفسير النصوص الدينية التى يتضمن معناها الحرفى تعارضًا مع العقل، وهى ذات تداخل فيما بين بعضها البعض، وتتمثل فيما يأتى:

المبدأ الأول: يلزم إعادة تفسير أى نص دينى يشتمل على أى أمور مجاوزة لحدود العقل، بشكل يجعلها فى دائرته وداخل

(1) Leibniz, Theodicy, p. 88.

حدوده النظرية والعملية على السواء، بحيث تأتى متضمنة لقيمة خلقية ذات تأثير فى الحياة. وفى هذا المجال يجب فهم أى عقيدة تشبيهية على أنها تريد أن تقرب التصور الإلهى للإنسان العادى، وأنها لا تنص حقيقة على أى مشابهة بين الله والإنسان، ومن ثم ينبغى تأويلها تنزيهيا. وكذلك النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية، فينبغى تأويلها فى ضوء تأكيد حرية الإنسان ومسئوليته، حتى تتدعم الأسس النظرية لإقامة الأخلاق، فبدون الحرية والمسئولية لا يمكن قيامها.

المبدأ الثانى: يحمل الإيمان قيمة من حيث هو أداة للسلوك الأخلاقى. ومن ثم فإذا جاءت بعض النصوص لتضع معتقدًا ما فوق الأخلاق، لأن عقيدة بدون وظيفة أخلاقية لا قيمة لها ولا ينبغى أن تشكل ركنًا جوهريًّا من أركان الدين، حيث إن السلوك الأخلاقى هو وحده الذى يشتمل على قيمة، ولذا فإنه هو الذى يحتل الموقع الأهم.

المبدأ الثالث: يلزم إعادة تفسير النصوص الدينية لبيان مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله. فالإنسان بعهده الخاص هو المسئول عن ارتقائه الخلقى أو انحداره.

المبدأ الرابع: لابد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقى[1].

(1) Kant, the Conflict Of the Faculties, trans. M. J. Gregor, New York, PP. 39 ff.

وفى القرن ١٩ اتخذت العقلانية شكل المثالية المطلقة عند هيجل Hegel (١٧٧١-١٨٣٤م) الفيلسوف الألمانى، وهو من أكبر الفلاسفة فى التاريخ، وقد وحد بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، حيث قال: إن الموضوع واحد، وهو الله أو اللامتناهى، لكن الخلاف بينهما يكمن فى أسلوب التعبير، ففى حين تعبر الفلسفة بشكل فكرى مجرد، يعبر الدين بشكل مجازى. ذلك أن الروح ترتدى فى الدين شكلا خاصًا يمكنها أن تكون ملموسة، وتتخذ التمثيل أو المجاز مقرًا لها، بينما الروح فى الفلسفة تتخذ الفكر مقرًا لها وتعبيرًا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما[1].

ومنهج هيجل منهج عقلانى من نوع مختلف، إن منهجه هو المنهج الجدلى الذى تنتقل فيه الفكرة إلى نقيضها، ثم يتصارع النقيضان ويتفاعلان، وينشأ عن هذا فكرة جديدة مركبة من الفكرة ونقيضها، وتستمر الحركة حيث تمر الفكرة الجديدة بالمراحل الثلاث السابقة نفسها وهلم جرًا.

وهناك بالطبع فلاسفة عقلانيون بخلاف هيجل فى القرن التاسع عشر، لكن الغلبة فى هذا القرن كانت لتيارات أخرى، مثل الوضعية الاجتماعية، والتطورية، والمادية الجدلية.

وإذا أردنا أن نتعرف على مدى انتشار العقلانية فى العصر الحاضر، فسوف تقابلنا صعوبة حقيقية؛ لأن العقلانية ليست

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 78-9.

مذهبًا مغلقًا يضم أتباعًا، مثلما تضم الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية مثلا، بل هى نزعة ومنهج فى التفكير، ومن ثم لا يمكن التحدث عن طبيعة انتشار العقلانية كما نتحدث مثلا عن انتشار الماركسية أو الوجودية أو حتى البوذية.

ويمكن القول إجمالاً إن العقلانية سواء فى الفلسفة أو الدين أو علم الأخلاق أو الأدب أو أى ميدان من ميادين الدراسات الإنسانية والاجتماعية، لها وجود كبير فى المؤسسات الأكاديمية ومراكز الأبحاث، وبين المثقفين والكتاب، لكنهم ليسوا على طريقة واحدة فى فهم العقلانية، كما أنهم لا ينتهون إلى نتائج واحدة، لاسيما فيما يتعلق بالدين.

وفى نطاق العلوم الطبيعية والرياضية فقد تحول العقل من كيان يشتمل على مبادئ محددة (مثل قوانين العقل عند أرسطو، والمبادئ الفطرية عند ديكارت...)، إلى مجرد «أداة» تنظم إجراءات العمل العلمى. وكان هذا التحول بفضل الثورة العلمية الجديدة التى أحدثتها نظرية النسبية ونظرية الكم.

وقد تعرضت العقلانية – فى شقها المتعلق بنظرية المعرفة– لهجوم كبير من الوضعية المنطقية؛ حتى إن آير وهو أحد كبار فلاسفتها، أكد أن المشروع الوضعى يهدف أساسا إلى هدم العقلانية، وتحطيم الدعامة التى تقوم عليها؛ حيث يعمل على تفنيد مقولة العقلانية الرئيسية وهى «أن الحقائق الضرورية عن العالم المعلوم لنا يتم معرفتها عن طريق الفكر لا عن طريق التجربة. ولهذا إذا تمكنا من بيان أن الحقائق المشار إليها ليست

ضرورية، أو أنها ليست حقائق عن العالم، فإننا نكون قد قضينا على الأساس الذى تقوم عليه العقلانية»[١].

لكن رغم الهجوم على العقلانية، فقد استمرت فى البقاء، وأخذت شكلاً جديدًا مع تشومسكى عالم اللغة الكبير، حيث قدم مفهومًا عقلانيًا لطبيعة اللغة، وأيد الرؤية العقلانية فى الوصول إلى المعارف، وقال: إن الناس يولدون وهم لديهم معرفة فطرية بالقواعد الشاملة للغة، ورغم الاختلافات بين اللغات، فإنه توجد بنية عميقة مشتركة فى كل لغات العالم، وتشتمل تلك البنية على الفاعل، والجملة الفعلية، والجملة الاسمية...الخ[٢]. ولذا يوجد لدى الإنسان تخطيط فطرى محدد للغة فى العقول الإنسانية، أو بعبارة أخرى بنية لغوية مبرمجة وراثيًا، ودور التجربة هو مجرد تنشيطها[٣].

ومن ثم أطلت العقلانية فى نظرية المعرفة وفى فلسفة اللغة برأسها من جديد.

(1) Ayer, Language, Truth and Logic, London, Gollancz, 1946. P.73.

(2) Chomsky, N., Language and Mind. New York: Harcourt, Brace &World, 1968.. 25.

(3) Chomsky, N, "Recent Contribution to the Theory of Innate Ideas" repr. in Stitch, S. P, (ed.) Innate ideas. Berkeley: University of California Press, 1975.p. 129.

العقلانية فى الميزان

- العقل ضد تبرير الخرافات
- العقلانية والدين
- العقل ونظرية المعرفة

★ العقلانية فى الميزان

■ **العقل ضد تبرير الخرافات:**

بذل البعض من اللاعقلانيين قصارى جهدهم من أجل تبرير الخرافات، ورفعها فوق حدود العقل باعتبارها حقائق قصوى يعجز العقل عن فهمها؛ فالعقل قاصر ومحدود، وعليه أن يتقبل الأساطير فى إذعان مطلق!

ولا ريب أن فى هذا إعاقة لنمو فاعلية العقل النقدية تجاه اللامعقول، وإيقاف لقصدية الفكر نحو فهم المجهول واللامعلوم باعتباره يمثل تحديًا للعقل واستفزازًا لقدراته على نحو يجعله يسعى لاكتشافه وفهمه.

وهنا ينبغى التمييز بين نوعين من العلاقة: علاقة العقل باللامعلوم فى المعرفة العلمية، أى علاقة العقل بالمجهول، وعلاقة العقل باللامعقول، أى علاقة العقل بالخرافات عند بعض من يؤمنون بها.

إن علاقة العقل بالمجهول أو اللامعلوم ينبغى أن تكون علاقة إيجابية منتجة؛ حيث إن اللامعلوم يمكن أن يصير معلومًا بالبحث المتواصل، وتمثل هذه العلاقة مرتكزًا لتقدم المعرفة العلمية بالعالم والوجود.

أما علاقة العقل باللامعقول أو الخرافة، فهى علاقة سلبية مستسلمة؛ لأنها تسلب من العقل فعاليته وتضعه خارج إطار

إمكانية فهم الأسرار، وتسحب منه حق الحكم عليها، مع أنها تطالبه فى الوقت نفسه بالإذعان التام لها.

إن تسويغ الخرافات على أساس وضعها فوق العقل، هو إزاحة للوعى العقلى عن ممارسة دوره فى فهم العالم، والتمييز بين الحق والباطل، وإحباط لفاعليته التى تحفزه لاكتشاف اللامعلوم أو على الأقل تقليل مساحته تدريجيًا.

إن البعض يجهد نفسه لعقلنة الأسباب التى تكرس القطيعة المعرفية مع اللامعلوم، وترسخ مجتمع السحرة الذى يعطى اللامعقول أو الخرافة سلطة تستوجب الاستسلام للأسرار!

إن الدوافع العلمية هى التى قادت بعض الفلاسفة فى كل مواقفها الفلسفية، فى مقابل طائفة أخرى من الفلاسفة كانت تحركها الدوافع الدينية والأخلاقية، وطائفة ثالثة كان يُحركها النوعان من الدوافع، أى العلمية والدينية الأخلاقية.

يقول راسل: «عندما نحاول أن نحدد الدوافع التى قادت الناس إلى البحث فى المسائل الفلسفية، فإننا نجد بوجهٍ عامٍّ أنها يمكن أن تنقسم إلى مجموعتين متضادتين غالبًا وتؤدى إلى مذاهب شديدة الاختلاف. هاتان المجموعتان من الدوافع هما: الدوافع المستمدة من الدين والأخلاق من ناحية، وهناك الدوافع المستمدة من العلم.. ويمكن أن نأخذ أفلاطون وسبينوزا وهيجل كنماذج للفلاسفة ذوى الاهتمامات الدينية والأخلاقية أساسًا. وفى المقابل يمكن أن نأخذ ليبنتز ولوك وهيوم كممثلين للجناح العلمى. ونجد كلاً من هاتين المجموعتين من الدوافع حاضرة بقوة عند أرسطو وديكارت وباركلى وكَنْت»[1].

(1) Russell, Mysticism and Logic. London, Unwin books, 1963, P. 75.

إن الاختيار مطروح دومًا بين العقل كأيديولوجيا(أى العقل كمذهب فكرى جامد وتبريرى) والعقل كنقد (أى كأداة معرفية ناقدة للخرافات والأوهام).

ويمكن القول– تأسيسًا على ما سبق – أن الانحياز التاريخى والسياسى والعقائدى دفع بعض المفكرين مثل ليبنتز وهيجل لاختيار العقل كأيديولوجيا؛ بينما دفع صدق العقل مع نفسه البعض الآخر مثل ابن رشد و بايل وكنت إلى اختيار العقل كنقد. ولقد نتج عن اختيار بعض المفكرين احتواء الأيديولوجية للعقل، إلى فقدان العقل وظيفته كمقياس وميزان.

وهكذا نجد أن بعض المفكرين كان من المكرسين لدور العقل – الإجابة – الباحث عن التبرير. ولم يراهنوا على العقلانية النقدية التى تمثل الاختيار الفلسفى الحق؛ والتى تفتح الوجود باعتباره ساحة موضوعات لا تندّ عن الوعى العقلى، وتنزل الغوامض والأسرار من عليائها المصطنع نتيجة الخوف من المواجهة. وهذا ما مارسته كل التيارات العقلانية النقدية التى أرسلت رياح النقد الموضوعى على الأصنام والأوهام غير عابئة بالسلطة الرجعية التى تجعل العقل يقبل بخداع نفسه، ومن ثم أعطت للعقل دوره المستحق فى البحث عن المعنى لأية ظاهرة، وفى الكشف عن زيف كل ما ليس له معنى موضوعى من الأسرار، وفى الطرح الاستفهامى الباحث عن التفسير لا التبرير.

لذلك يبدو دور العقل عند العقلانية المنحازة وغير الصحيحة هو دور العقل – الإجابة – التبرير، بينما دور العقل فى العقلانية النقدية هو دور العقل – السؤال – التفسير.

■ العقلانية والدين:

من التسرع إصدار حكم واحد على جميع العقلانيين فى موقفهم من الدين كأنهم زمرة واحدة؛ فالعقلانية تيار واسع ومتشعب، وهناك العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة والعقلانية الهشة. والمنتمون إلى العقلانية لم ينتهوا إلى نتائج واحدة بشأن الدين؛ لأن العقلانية تيار ليس بالضرورة ضد الدين، فهى تركيبة متنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن؛ لأن العقل بطبيعته نسبى فيما ينتهى إليه من نتائج.

وبعض العقلانيين لا يجوّز الإيمان بخوارق الطبيعة مثل هيوم وكَنت، لكن بعضهم يقبلها ويسوغها عقلانيًّا مثل ليبنتز.

وكذلك بعضهم يقبل الدين وعقائده، لكنَّه يفهمها فى ضوء العقل ويبرهن عليها بأدلة عقلانية. وعلى سبيل المثال اعتقد لوك–وهو عقلانى فى الدين تجريبى فى المعرفة– أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلى عليها، أما هيوم فأنكر ذلك، أى رفض أنها قابلة للبرهنة[1].

وقد أثبت بعض العلماء موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل فى موقفه من النبوة مثل أبى بكر الرازى.

(1) Simon Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, P 98.

ولا شك أن كثيرًا من العقلانيين يتخذون من الدين موقفًا نقديًّا جزئيًّا أو شاملاً، لكن بعضهم يقبله كله كما جاء فى نصوصه الأصلية. ومن ثم ينبغى الحكم عليهم فردًا فردًا وليس كلهم جملة واحدة.

وترفض العقلانية المعتدلة العقلانية المتعصبة للملحدين وغيرهم من الذين جعلوا العقل معصومًا لا يخطئ، ومن الذين أنكروا مصادر معرفية أخرى.

كما ترفض موقف الذين يتسرعون برفض العقائد الدينية استنادًا إلى عقل ظنى، أو الذين يتسرعون بتأويل العقيدة لتوافق آراء غير يقينية، أو الذين يعتبرون العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة المطلقة.

ويرفض القرآن موقف الذين لا يستخدمون عقولهم ويشبههم بالبهائم. والإسلاميون فى أغلبهم ليسوا أعداء للعقل، ولا يعتبرون أنفسهم كما يقول جون اسبوزيتو: «أعداء للثقافة أو التقدم»[1].

إن الإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها، إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية التى ترفض أى مصدر للمعرفة غير العقل. لكنَّه يدعو إلى التعقل المبنى على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة.

(١) رضوان السيد، التهديد الإسلامي: وهم أم حقيقة؟ (جون اسبوزيتو)، في: مجلة الاجتهاد، العدد ٢١، السنة ٥، ١٤١٤هـ. ص ٢٣٠.

ويتجلى هذا بوضوح فى دعوة القرآن الكريم للتفكر، ومخاطبته لأهل العقول.

والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة. كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية على قضاياه الجزئية فى كل مرة يطرح فيها قضية من هذا النوع، ويدعو المتلقى لفحص هذه البراهين على أسس عقلانية فحصًا موضوعيًّا محايدًا لدرجة جعلت بعض المحللين يقولون بوجود تشابه بين الاستدلالات القرآنية والاستدلالات المنطقية، مثل الغزالى فى كتابه «القسطاس المستقيم» الذى بيّن فيه أن أصول القياس العقلى الأرسطى وأشكاله مستخدمة فى الاستدلال القرآنى.

وهناك كذلك من المحللين من يقول بوجود تشابه بين المادة القرآنية بخاصة وبين الفلسفة العقلية فى انتهاج طريق البرهان.

وعلى سبيل المثال يقول د.محمد عبد الله دراز فى رسالته للدكتوراه بالسربون: «إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية بخاصة، وبين الفلسفة– أن نلحظ أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق، وعن الفضيلة لا يكتفى دائمًا بأن يذكّر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه»[1].

(١) د.محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ، ص١٥.

ويطرح القرآن قضايا تستند إلى حجية العقل المنطقى مثل إثبات أن الله تعالى واحد، بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] هنا يرتب القرآن قضية شرطية، يستثنى فيها المقدم ولا يذكر التالى.

كما دعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]؛ فالعقل حجة وسند. وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلسفات والأديان التى تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولابد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله، ويتبع ما عليه الآباء والأجداد. وهذا خطأ كبير.

لقد أكد القرآن حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكر بمترادفات مختلفة عشرات المرات.

ومن مترادفات العقل: الحجر، ويسمى العقل حجرًا لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته[١]. يقول ابن قدامة: «يسمى العقل حجرًا، قال الله تعالى: ﴿هَلْ فِى ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِى حِجْرٍ﴾ [الفجر: ٥]، أى عقل، سمى حجرا لأنه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته، وهو فى الشريعة منع الإنسان من التصرف فى ماله»[٢].

(١) البعلي الحنبلي، المطلع على أبواب الفقه، تحقيق محمد بشير الأدلبي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠١ هـ، ص٢٥٤.

(٢) ابن قدامة، المغني، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ٤/٢٩٥.

وأيضًا من أسماء العقل: النُّهية، والجمع نهى[1]. وعند ابن منظور: النهى: العقل يكون واحدًا وجمعًا، وفى التنزيل العزيز: ﴿إِنَّ فِى ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِى النُّهَى﴾ [طه: ٥٤]، والنُّهية: العقل بالضم، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح. وفلان ذو نهية أى ذو عقل ينتهى به عن القبائح ويدخل فى المحاسن، وقال بعض أهل اللغة: ذو النهية الذى ينتهى إلى رأيه وعقله[2].

ومن مترادفات العقل: القلب[3]، قال الفراء فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، أى عقل[4]. ومن أسماء العقل الفؤاد، قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم:١١] وقد يعبر عن القلب بالفؤاد[5].

ويسمى العقل لبًّا؛ لأنه الذى يعلم الحق فيتبعه، فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه[6].

والمحصلة أن الإسلام يدعم العقلانية المعتدلة والتفكير العلمى والشك المنهجى، ويرفض العقلانية المتعصبة، كما

---

(١) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة منقحة، مصر، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، ١٤١٠ هـ. ٢/١١٣١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ١٥/٣٤٦.

(٣) الرازي، مختار الصحاح،تحقيق، محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان، ١٤١٥ – ١٩٩٥، ١/٢٢٨.

(٤) ابن منظور، لسان العرب ١/٦٨٧ .

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة، دار الشعب، ١٣٧٢، الطبعة الثانية،٩/٣٧٣.

(٦) ابن تيمية، شرح العمدة، تحقيق د. سعود صالح العطيشان، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣،٢/٥٨٣.

يرفض الإسلام موقف الذين يتسرعون برفض العقائد الدينية استنادا إلى عقل ظنى، أو الذين يتسرعون بتأويل العقيدة لتوافق آراء غير يقينية، أو الذين يعتبرون العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة المطلقة. وفى الوقت نفسه يرفض موقف الذين لا يستخدمون عقولهم بل ويشبههم القرآن بالأنعام. واعتبر أن العقل المنضبط هو مناط الاستخلاف وميزة الإنسانية وسمة البشرية وبه يتحقق الاستخلاف.

ومن ثم فقد آن الأوان لتحرير العقلانية من التيارات التى تحتكرها، فليست هى بأى حال مقترنة اقترانًا ضروريًا بها وجودًا وعدمًا، بل هى سمة للموقف العقلانى سواء انطلق من الواقع أو انطلق من الدين، وهى خطوة أصيلة لمنهج التفكير، لكنها ليست خطوة وحيدة ونهائية.

■ العقل ونظرية المعرفة:

لم تنتبه العقلانية -كتيار فى نظرية المعرفة- إلى أهمية التجربة فى تكوين المعرفة إلا مع الفيلسوف الألمانى كَنْت. حيث تحول العقل معه من منبع للأفكار الفطرية (أفلاطون - ديكارت) إلى بنية ذات مبادئ قبلية تضفى الوحدة على الانطباعات الحسية، وتعيد بناءها مما يسمح بقيام التجربة. فالتجربة ذاتها ليست ممكنة إلا بمبادئ العقل الضرورية الكلية.

وقد بالغت العقلانية فى البحث عن اليقين خارج التجربة، وأغلب العقلانيين، لاسيما غير المعاصرين، نظروا إلى العقل باعتباره كيانًا نهائيًا ثابتًا ومغلقًا.

ولا شك أن انغلاق العقل على ذاته يؤدى إلى الوقوع فى الأوهام؛ إذ لابد من مصادر أخرى للمعرفة مثل الواقع والعلم التجريبى والرياضى والحدس أو البصيرة.

والثغرة الأساسية فى موقف بعض العقلانيين هى الاعتقاد فى ثبات العقل وبواحديته أيضًا، أى إن العقل ثابت لا يتطور، وواحد لا يتنوع.

وقد وقع أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وليبنتز وكَنْت فى هذه الثغرة بإضفائهم الثبات المطلق على صورة العقل ومقولاته ومبادئه.

وهذا التصور أثبتت الابستمولوجية[1] المعاصرة قصوره، لأن العقل كأية ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور، وفى كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد. وهذا العقل المتطور هو الذى ندعو إلى تفعيله فى حياتنا المعاصرة ضد الخرافة والتخلف والتعصب.

(١) أي نظرية المعرفة.

التعصب والدوجماطيقية

- من العقلانية إلى التعصب
- التعصب وامتلاك الحقيقة المطلقة!
- التعصب بين التطرف العلماني والتطرف الدينى
- التعصب حيلة فكرية مخاتلة

★ التعصب والدوجماطيقية[1]

■ من العقلانية إلى التعصب:

الجسر الذى ينقل المرء من العقلانية[2] إلى التعصب، هو الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة ونفى الآخر! فهذا الاعتقاد يعنى بالضرورة أن المرء لا يفكر، وربما إن فكّر فإنه يفكر بطريقة خاطئة منافية لقواعد ومبادئ العقل المنطقى، وفى أحيان أخرى يفكر فى إطار دائرة مغلقة لا نوافذ لها.

ومن هنا فإن جسر الانتقال من العقلانية إلى التعصب، فى كلمة واحدة، هو «الدوجماطيقية».

والدوجماطيقية سمة للتفكير الجامد أحيانًا، وسمة أيضًا لعدم التفكير من الأساس أحيانًا أخرى، بينما التعصب سمة للتفكير والتصرف معًا وهنا تكمن الخطورة! وفى كثير من الأحيان يتم استخدام الكلمتين ليدلان على نفس المعنى. وهذا أمر يحدده السياق.

---

(١) – الدوجماطيقية – كما سبق أن فسرناها – هي التعصب المطلق لكل ما يؤمن به الفرد أو الجماعة، والاعتقاد بامتلاك الحقيقة كلها. وهي تعريب لكلمة Dogmatism، ولها ترجمات عديدة، مثل: إيقانية متطرفة، وثوقية، قطعية، توكيدية.

(٢) أستخدم العقلانية هنا حسب معناها العام، وليس معناها الاصطلاحى فى نظرية المعرفة بوصفها ميدانًا دقيقًا من ميادين الفلسفة. انظر الفرق بين الاستخدامين فى الفصل الأول. كما أستخدم «اللاعقلانى» بمعنى «المضاد للعقل» أو «المناقض للعقل»، وليس للإشارة إلى مصادر المعرفة الأخرى مثل: التجربة، والحس، والقلب، والحدْس... إلخ. فلفظ «اللاعقلانى» يحتمل معانٍ عدة، لا أقصد منها هنا إلا المعنى المشار إليه أعلاه.

■ الدوجماطيقية وامتلاك الحقيقة المطلقة!

ليست الدوجماطيقية تيارًا فلسفيًا أو دينيًا، وإنما هى – فى أكثر معانيها انتشارًا – سمة تتسم بها كل فرقة أو مذهب أو فلسفة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل، ولا تقرُّ بأنها قد تحتمل شيئًا من الخطأ أو النقص، و تقطع بأن ما تحوزه من معارف ومعتقدات لا يقبل النقاش ولا التغيير، حتى وإن تغيرت الظروف التاريخية، فهى مقدسة ومنزهة عن أى نقد، رغم أن هذه المعتقدات والآراء غير مبرهن عليها ببراهين قاطعة من العقل أو الواقع، ورغم عدم التمهيد لهذه المعتقدات بفحص نقدى تحليلى للأسس التى تقوم عليها، ودون بحث فى حدود وقدرات العقل المعرفية، فضلاً عن عدم تمحيص الطرق التى توصل إلى المعرفة الصحيحة.

وأى فرقة أو تيار أو فلسفة تعتقد أنها تملك الحقيقة المطلقة، فهى متعصبة أو دوجماطيقية؛ لأنها تتعصب تعصبًا مطلقًا لكل ما تؤمن به، ولا تتسامح مع آراء أو معتقدات الآخرين!

ولم يعد لمعظم الفلسفات الدوجماطيقية من وجود إلا فى بطون الكتب والدراسات، وبعضها له جمعيات علمية بحثية فى الغرب، ولهذه الجمعيات نشاط نظرى ملحوظ لا سيما على شبكة الإنترنت. غير أن الأصوليات الدوجماطيقية المتعصبة سواء الدينية أو السياسية لا تزال موجودة نظريًا وعمليًا وسياسيًا فى معظم بلدان العالم إن لم يكن كلها بدرجة أو بأخرى.

ويظهر التعصب – بوصفه تعبيرًا عن الدوجماطيقية – كسمة أيضًا وبوضوح فى بعض المواقف التى تتخذ موقفًا معاديًا من الحضارات الأخرى وتزعم أن نموذجها الحضارى هو النموذج الأمثل بشكل مطلق! ولذا فهى تعمل جاهدة على تعميم هذا النموذج من خلال العولمة وترسيخ مفهوم صراع الحضارات، التى تنظر فيه إلى حضارتها كممثلة للمدنية أما الحضارات الأخرى فهى بدائية!

ومن غير الخفى أن التعصب موقف وسمة تتحلى بها كثير من المذاهب الأيديولوجية والفلسفية والدينية الموجودة على الساحة فى كل بلدان العالم.

■ **التعصب بين التطرف العلمانى والتطرف الدينى:**

فى ظنى يكمن المنشأ الفلسفى للتعصب فى طبيعة منهج التفكير، فالعقل المتطرف عقل مغلق على نفسه، ومن ثم من المستحيل أن يرى غير أفكاره هو، ويعتبرها قطعية لا تقبل المناقشة، ومؤكدة بشكل نهائى! ويرجع هذا بدوره إلى الطابع الدوجماطيقى الذى يميز منهجية التفكير. فأى متطرف فى الدين أو الفكر أو السياسة متعصب أو دوجماطيقى بلغة الفلسفة كما قلنا سابقًا.

وهذا ما نجده فى التطرف الدينى والتطرف العلمانى على حدٍّ سواء، فموقفهما ينطوى على تعصب؛ لأن كلاً منهما ينحاز إلى آرائه بشكل مطلق، وينفى الآخر، ولا يقبل مناقشة أفكاره. وهذا ما يمكن أن نلمسه فى موقفهما من الدين.

فعلى الرغم من أهمية الدين القصوى، فإنه يبدو فى وضع يتميز بالالتباس، نتيجة المتغيرات الحضارية والفكرية الحديثة؛ حيث يجد الإنسان المعاصر نفسه بين حجرى رحى، يتمثلان فى تيارين متعصبين أصبح لهما السيادة فى الجدل الجارى على مختلف الساحات، أعنى تيار التطرف العلمانى وتيار التطرف الدينى؛ إذ يتصرف التيار الأول وكأن الله غير موجود ! بينما يتصرف التيار الثانى وكأن الإنسان غير موجود ! بمعنى أنه ينزع من الإنسان كل فاعلياته ومسئولياته ومواهبه.

التيار الأول جعل إلهه المال والقوة والرفاه الاجتماعى، والتيار الثانى يفهم تعاليم الله على أنها تعاليم شكلية حرفية تتعلق بالظواهر أكثر مما تتعلق بالبواطن والأخلاق؛ ومن ثم حوّلها من تعاليم للروح والجسد معاً إلى تعاليم شكلية فقط!

وكلا التيارين – رغم تعارضهما – يشتركان دون أن يعيا ذلك فى مجموعة من السمات التى تجعل الصراع بينهما صراعاً عقيماً، هى:

١–الاستئثار بالحقيقة.

٢– نفى الآخر.

٣– ثقافة التسلط.

٤– ثقافة التآمر.

٥– الانغلاق على نظام قيم معين بصورة جامدة.

٦– ثقافة التبرير.

٧– عدم الرغبة فى فتح قنوات للحوار.

٨-عدم البحث عن الأرضية المشتركة.

وهذه السمات تتقاطع فى معظمها بشكل واضح مع سمات التعصب التى ذكرناها فى مطلع هذا الكتاب.

وإزاء هذا الوضع المزدوج، والذى يطرح حلين، كلاهما «متطرف» تجد الإنسان المعاصر حائراً فى الاختيار. وربما ترجع هذه الحيرة من بين ما ترجع إلى عدم تبين المنشأ الفلسفى للتعصب عامة سواء كان تعصبًا دينيًا أم غير دينى.

وفى ظنى -كما قلت أعلاه- أن المنشأ الفلسفى للتعصب يكمن فى طبيعة منهج التفكير اللاعقلانى بكل سماته المشار إليها سابقًا.

■ التعصب حيلة فكرية مخاتلة[1]:

إن التعصب حيلة فكرية سلبية مخاتلة؛ لأن المتعصبين يتحدثون كما لو كان موقفهم قائمًا على براهين محكمة ونهائية! أى أنهم يخدعون غيرهم، بل ويخدعون أنفسهم دون أن يشعروا بأنهم أصحاب براهين محكمة مع أن براهينهم مليئة بجوانب الخلل.

وما هذا إلا لأن التعصب ينطوى على موقف منغلق غير قائم على التفكير التأملى؛ ومن ثم لا يستطيع أن يخرج وراء ذاته فيرى عيوب تفكيرها.

---

(١) أي مخادعة. والخَتْل أي الخِدَاع.. وخَتَلَ الذِّئبُ الصَّيدَ: تَخَفَّى له؛ وكلُّ خادع خاتلٌ و خَتُولٌ. والمُخاتَلة: مَشْيُ الصيَّاد قليلاً قليلاً في خُفْية لئلا يسمعَ الصيدُ حِسَّه، ثم جُعل مثلاً لكل شيء وُرِّي بغيره وسُتِر على صاحبه..انظر:
محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج١١ ص١٩٩.

إن هذا الموقف متهافت؛ خاصة أن أصحابه يؤكدون معتقداتهم غالبًا بسلطة الآباء دون برهان عقلى، ودون مراعاة الظروف المتغيرة، ودون أى احتمال لكونها ناقصة أو خاطئة. ولذا فالدوجماطيقية أيضًا بوصفها أساس التعصب هى «حيلة فكرية مخاتلة قائمة على تأكيد المرء لمعتقداته بأمرٍ وسلطان، ودون القبول بأنها قد تحتمل شيئًا من النقص أو الخطأ»[1].

والتعصب يرفضه كثير من علماء أصول الفقه الذين يراعون فى تفكيرهم المصالح المرسلة، والضرورات، والاستحسان، وظروف العصر. طبعًا فى إطار النصوص ظنية الدلالة وليست القطعية الدلالة، حيث إن الأخيرة قواعد عامة ومطلقة تصلح لكل زمان ومكان.. مثل: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً**﴾ [النساء:٥٨].. ﴿**أَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا**﴾ [الحجرات: ٩].

فالعدل قيمة مطلقة لا يختلف عليها اثنان من العقلاء، وهى صالحة لكل زمان ومكان.

ومن أكبر النماذج الفقهية الممثلة لمكافحة ورفض التعصب والمواقف المنغلقة الإمام الشافعى الذى اختلف مذهبه الفقهى

(١) أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية، مترجم إلى العربية تحت عنوان «موسوعة لالاند الفلسفية»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات، بيروت – باريس، دار عويدات، ١٩٩٦، ط١، ج١، ص٢٩٧.

فى مصر عن مذهبه القديم فى العراق؛ ومن بين أسباب هذا الاختلاف مراعاة ظروف الزمان والمكان، طبعا-مرة أخرى- فى إطار النصوص ظنية الدلالة.

قال الحصكفى، وهو من أشهر المؤلفين الأحناف فى الفقه الحنفى: «إذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفنا قلنا وجوبًا: مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب»[1]. ويُروى القول نفسه عن الإمام الشافعى. «والأئمة الأربعة منعوا الناس عن تقليدهم، ولم يوجب الله سبحانه وتعالى على أحد تقليد أحد من الصحابة والتابعين، الذين هم قدوة الأمة وأئمتها وسلفها فضلا عن المجتهدين وآحاد أهل العلم... لأن التقليد من صنيع الجاهل»[2].

والكتب التى ألفت لرد التقليد كثيرة، مثل «أعلام الموقِّعين عن رب العالمين» لابن القيم؛ مما يدل على ازدراء التقليد باعتباره أحد مظاهر التعصب.

لكن من جهة أخرى يتسم بعض علماء الفقه وأصوله بالتعصب؛ حيث يأخذون بالتقليد، ويرفضون مراعاة ظروف المكان والزمان، ولا يأخذون بالمصالح المرسلة والاستحسان وغيرهما من الأصول التى تراعى سنن التغير واختلاف الأحوال من عصر إلى عصر، وتحقيق مصالح الناس.

---

(١) محمد بن إسماعيل الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، الكويت، الدار السلفية، ١٤٠٥ الطبعة الأولى، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد. ج ١ ص ١٧.

(٢) صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، تحقيق: عبد الجبار زكار. ج ٢ ص ٤٠٣.

الأقدام الفخارية للتعصب

- اليقين المطلق دون براهين كافية
- قدرة العقل المطلقة
- افتقاد الروح النقدية
- سلطة القدماء أو غيرهم من أصحاب المكانة

★ الأقدام الفخارية للتعصب

تتنوع أصول ومبادئ التعصب بتنوع صوره وأشكاله. وهى لا تعدو أن تكون أقداما فخارية لقصر من الرمال، ولا تخرج عن كونها الأساطير المؤسسة للدوجماطيقية. وتتمثل فيما يلى:

■ **اليقين المطلق دون براهين كافية:**

الأصل الأول لكل تعصب: هو اليقين المطلق الذى تتسم به بعض المعتقدات اعتمادًا على التسليم دون الاستناد إلى براهين يقينية، ودون تمحيص أو تمهيد نقدى للأسس التى تقوم عليها، ودون أية قابلية للنقاش والحوار حول هذه المعتقدات، ودون أية إمكانية لتغييرها أو تعديلها بناء على ما يستجد من أحوال أو يتبدل من متغيرات علمية ومعرفية!

ولذا فالتعصب موقف جامد يعاند التطور والتجديد ومراعاة الظروف وتغير الأحوال، ولا يقبل النقاش ولا التغيير، حتى وإن تغيرت الظروف التاريخية، فآراؤه مقدسة ومنزهة عن أى نقد!

ومن ناحية أخرى فإن من الخطل[1] الزعم بأن أى تعاليم بشرية هى مبادئ وقواعد يقينية مطلقة تصلح لكل زمان ومكان. فالبشر ذوو عقول نسبية متغيرة، ومن ثم فإن على الإنسان أن

(١) الخطل: المَنْطقُ الفاسد، وقد خَطِل في كلامه وأخْطل. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر،تحقيق طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحى، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م، ج: ٢ ص: ٥٠.

يسعى لمعرفة الحقيقة بالبحث فى الكون، وفى النفس، مستخدمًا مناهج البحث العلمى سواء فى العلوم الطبيعية والرياضية أو العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومما يعارض طبيعة التفكير العلمى وسنن الواقع زعم الأصولية الماركسية – مثلاً – أن تعاليم ماركس وإنجلز ولينين إنما هى مبادئ وقواعد مطلقة تصلح لكل زمان ومكان! فقد أثبتت التجارب فشل الماركسية الذريع حتى فى مواءمة ظروف العصر الذى نشأت فيه: النصف الثانى من القرن١٩، والنصف الأول من القرن ٢٠. وذلك فى الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية، بل وفى بعض البلدان العربية. فما بالنا بالفشل الذى ستمنى به لو طبقت فى عصور أخرى!

أما «الشكيَّة المذهبية» التى تزعم بشكل يقينى–وهنا المفارقة– أن المعرفة غير ممكنة مطلقًا ؛ فهى دوجماطيقية سلبية، أى هى القفاز نفسه ولكنه مقلوب. لأنها تجزم بعدم وجود معرفة صحيحة عند أى فريق! وأن موقفها الشكى هو الصواب!

وبطبيعة الحال فإن «الشكيَّة المنهجية» غير «الشكيَّة المذهبية»، فالشكيَّة المنهجية هى مجرد خطوة فى عملية التفكير نحو المعرفة المضبوطة، مثلما فعل إبراهيم عليه السلام مع عقائد قومه فى الكواكب والنجوم ؛ فقد شك فيها وفق مراحل ذكرتها سورة الأنعام: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ**

الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّى هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِى لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٩].

ومثل هذه الشكيَّة المنهجية ليست دوجماطيقية على الإطلاق، على العكس من الشكيَّة المذهبية التى تجزم بشكل يقينى تام بأن المعرفة غير ممكنة مطلقا! فالشك المذهبى المطلق، دوجماطيقية؛ لكونه غير مؤسس على برهان، وهو خطأ فادح، لما يترتب عليه من آثار نفسية وحضارية مدمرة.

أما القرآن فيؤكد على إمكانية المعرفة ووجود معايير عقلية للمعرفة الصحيحة، وينتقد الأساليب الزائفة غير البرهانية، ويدعو للمعرفة التجريبية المبنية على النظر فى الكون والآفاق والنفس، وغير ذلك من الأساليب التى توصل للمعرفة المضبوطة.

■ قدرة العقل المطلقة:

من أشكال التعصب ذلك الاتجاه الذى يعتمد على الإيمان المطلق بقدرة العقل دون حد، فـ «يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين، وإذا كان مذهب الشك يوصى بالامتناع عن إثبات الحقائق أو نفيها، فإن العقلانية الدوجماطيقية ترى أن العلم الإنسانى لا يقف عند حد، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل إلى اليقين دون أية مساندة من التجربة. وقد سارت هذه النزعة فى فلسفة بعض

العقليين إبَّان القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة»[1].

ولذا فهى ضد الشكيَّة حسب هذا الشكل الذى يذكره المجمع.

لكن من جهة أخرى حسب وجهة نظرنا- فإن الملحدين والمنكرين للعقائد الدينية متعصبون كذلك؛ لأن موقفهم العقلى يستند إلى يقين مطلق وثقة كاملة فى صحة موقفهم وتصوراتهم وفى جزمهم بعدم وجود الله، رغم أنهم لم يحيطوا علما بالكون ولا بأنفسهم! يا لها من سذاجة !

كما نجد التعصب عند بعض التيارات المتعصبة فى علم الكلام وأصول الدين؛ حيث يؤكدون على قدرة العقل التى يزعمون مطلقيتها، ويعطونها الحق فى تناول الصفات الإلهية، دون أية شروط أو حدود! بينما فى المقابل يبالغ آخرون فى إنكار العقل ويؤكدون هيمنة المعنى الحرفى للنص المرجعى دون محاولة للتفاعل معه أو تفعيله فى إطار التنزيه. ومن ثم يفهمون آيات الصفات فهمًا تشبيهيًّا أو تجسيميًّا؛ استنادًا للفهم الحرفى الظاهرى لبعض النصوص، كما يفهمون آيات الأحكام بالمثل فهمًا حرفيًّا دون مراعاة الواقع وقواعد علم أصول الفقه.

فإثبات قدرة العقل المطلقة دوجماطيقية واضحة، وإنكار العقل نهائيًّا دوجماطيقية مقابلة. إنها القفاز مقلوبًا!

---

(١) مجمع اللغة العربية،المعجم الفلسفي، مصر،الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،١٣٩٩هـ، ص٨٥.

وللتعصب العقلى أشكال ساذجة، مثل التعصب أو «الدوجماطيقية الساذجة التى نلقى بها عند رجل الشارع، فرجل الشارع متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود،لا يقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد، يعتقد فى ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور»[١].

والموقف الفلسفى الأمثل هو الموقف النقدى الذى ينقد العقل لبيان قدراته وحدوده والشروط التى تحكم عمله وتبين ما الذى يستطيع العقل أن يعرفه، وما الذى لا يستطيع أن يعرفه، وما هى الطريقة المنضبطة التى يتوصل بها العقل إلى المعارف، فالعقل المنضبط بمعايير البرهنة والاستدلال العلمى له دور لا يُنكر فى عملية المعرفة بالواقع وفى الاستدلال على وجود الله تعالى، لكنه غير قادر على معرفة الغيب. مع الإقرار بنسبية العقل البشرى وتطوره بتطور العلم والمعارف، ومن ثم انتباذ الجمود الأيديولوجى النظرى الذى تتسم به الدوجماطيقية التى تعارض التنوع والحوار والتجديد والارتقاء وسنن التغير.

■ **افتقاد الروح النقدية:**

من الأصول التى تستند إليها كل التيارات المتعصبة أو الدوجماطيقيات افتقاد الروح النقدية. ومن هذه الزاوية تعد الدوجماطيقية مقابلا للنقدية[٢]. وهذا المعنى هو الذى أشار إليه كَنْت فى كتابه «نقد العقل المحض» عندما قال:

(١) د.يحيى هويدي،مقدمة إلى الفلسفة العامة،مصر، دار الثقافة،١٩٨٢،ص١٢١.
(٢) انظر: د. مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، ص١٩٤.

«لا يتعارض النقد مع الطريقة الدوجماطيقية للعقل فى معرفته المجردة من حيث كونها علما؛ لأنه يجب على العلم أن يكون دوجماطيقيًا دومًا، أى أن ينشئ براهين حاسمة استنادا إلى مبادئ قبلية، ولكن النقد يعارض الدوجماطيقية، أى الادعاء بإمكانية التقدم إلى الأمام بواسطة معرفة مجردة مستنبطة من مفاهيم مجردة(المعرفة الفلسفية) ومستندة إلى مبادئ مثل تلك يستخدمها العقل منذ أمد بعيد، بلا بحث عن كيفية توصله إلى إقرارها ولاعن مدى حقه فى إقرارها. فالدوجماطيقة هى الطريقة الدوجماطيقية للعقل المجرد بلا نقد سابق لقدرته الخاصة»[1].

ونجد فى هذا النص أن الدوجماطيقية لها استخدامان:

أولهما: إنشاء البراهين العلمية القاطعة المستندة إلى مبادئ قبلية، أى مبادئ عقلية أولية وضرورية غير مستمدة من التجربة؛ فهى قبل أى تجربة؛ إنها عقلانية بحتة، لكنها لا تأخذ من العقل إلا الأولى والضرورى، بعد نقد العقل ومعرفة حدوده وشروطه والقواعد التى تحكم عمله، مثل مبادئ الرياضيات وقضاياها، إنها عقلانية أولية ضرورية.

وهذا المعنى للدوجماطيقية غير متعارض مع النقدية، والنقدية هى الفلسفة التى تهتم بنقد العقل لبيان قدراته وحدوده

(1) Kant, Critique of pure Reason,. N.K. Smith, London, Macmillan, 1929. preface 2th edition. P.42.

والشروط التى تحكم عمله، وتبين ما الذى يستطيع أن يعرفه وما الذى لا يستطيع أن يعرفه.

ثانيهما: التوصل إلى معارف ميتافيزيقية (أى معارف تتعلق بما بعد الطبيعة)، دون نقد سابق لقدرات العقل وبيان حدوده المعرفية، ودون بيان للكيفية التى توصل بها العقل إلى هذه المعارف الميتافيزيقية، ودون بيان وجه الحق الذى استند إليه العقل فى إقراره لهذه المعارف. وهذه هى الطريقة الخاطئة للدوجماطيقية التى كان يستخدمها الفلاسفة الميتافيزيقيون حتى زمن كَنْت، أى حتى القرن الثامن عشر، مثل أفلاطون **Plato** وأوغسطين، وديكارت، وليبنتز وفولف، وغيرهم.

وبهذا المعنى الثانى تعارض الدوجماطيقية الفلسفة النقدية. وفى أحيان أخرى يستخدم كَنْت الدوجماطيقية كمعارض للشكيَّة فى معرض الحديث عن مصادر وطبيعة المعرفة [١].

■ **سلطة القدماء أو غيرهم من أصحاب المكانة:**

يتجلى هذا الأصل فى طريقة البعض فى تأكيد معتقداته عن طريق دعمها بسلطة الآباء أو الأجداد أو المفكرين أو العلماء أو غيرهم من أصحاب النفوذ، وهذه هى طريقة الذين يقولون: إن الحق يُعرف بالرجال! وبهذا المعنى تكون الدوجماطيقية «نظرية

(١) انظر مقارنة بين الدوجماطيقية والشكيَّة من وجهة نظر كَنْت عند:
D.E.Cooper, World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996.. 296-298.

تقرها السلطة الدينية، ويلتزم بها الأعضاء الواقعون تحت هذا السلطان»[1]، دون تمحيص أو برهان كاف.

وهذا ما أسماه الفيلسوف الإنجليزى فرنسيس بيكون أوهام المسرح، وهى الأوهام التى تنشأ عن الاعتقاد فى صحة كل ما يقوله القدماء من الآباء أو الأجداد أو المفكرين أو العلماء أو غيرهم من أصحاب النفوذ ؛ حيث يعتقد بعض الناس أن القديم كله صحيح لمجرد أنه صدر عن فقيه كبير من الفقهاء أو فيلسوف كبير مثل أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما من ذوى الأسماء الكبيرة فى تاريخ الإنسانية. والناس يخطئون عندما يتلقون آراء القدماء دون تمحيص ونقد. ويرى بيكون أنه لابد من النظر إلى نظريات القدماء ومذاهبهم على أنها تشبه المسرحيات؛ فكلاهما مخترع ولا علاقة له بالواقع الفعلى[2].

ويرفض القرآن بوضوح التسليم بأقوال السابقين دون الاستناد إلى براهين محكمة، فقال: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ**﴾ [البقرة:١٧٠].

وهذا أمر مستهجن وضد مبادئ العقل المنطقى وضد البداهة؛ لأن المعتقدات ينبغى أن تُؤسس على براهين وليس على سلطة

(١) د.مراد وهبة،المعجم الفلسفي، ص٣٣٠.

(2) F.Bacon, The Philosophical Works of Francis Bacon, London, Routledge, 1905, P. 270ff.

الرجال، ولذا قال الإمام على:«إن الحق لا يعرف بالرجال.. اعرف الحق تعرف أهله»[١].

ومن ثم انتبذ القرآن الطريقة الدوجماطيقية فى التفكير التى تقوم على «التسليم دون تمحيص»، وفى تاريخ الفلسفة يستخدم هذا المعنى للدلالة على الدوجماطيقية، جاء فى المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية: «واستعمل اللفظ بعده (أى بعد كَنْت) للدلالة على التسليم دون تمحيص»[٢].

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار صعب، تحقيق: فوزي عطوي. ج ١ ص ٤٩١. ومرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، بيروت: مؤسسة الرسالة – ١٤٠٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص٨٥.

الدوجماطيقية فى التاريخ

- الفلسفة القديمة والوسيطة
- الفلسفة الحديثة والمعاصرة

★ الدوجماطيقية فى التاريخ

■ الفلسفة القديمة والوسيطة:

نشأت الدوجماطيقية منذ بدأ الإنسان يزعم أنه قادر على معرفة الحقيقة المطلقة، وفى نطاق الفلسفة يمكن القول: إن أكثر المذاهب تمثيلاً للدوجماطيقية هى معظم الفلسفات القديمة، ومن المتعذر الحديث عن مضمون هذه الفلسفات فى هذا السياق؛ لأن الدوجماطيقية ليست مضموناً بقدر ما هى سمة وموقف يزعم امتلاك الحقائق اليقينية المطلقة.

وتعد فلسفات بارمنيدس، وأفلاطون، وأرسطو، والمدرسة الأفلوطينية الجديدة – نماذج للفلسفة الدوجماطيقية بامتياز. وقد ترك لنا بارمنيدس قصيدة «فى الطبيعة»التى يذكر فيها ما يعتقد أنه الحقيقة المطلقة على نحو دوجماطيقى يقينى. أما أفلاطون فمحاوراته تحمل اعتقادًا دوجماطيقيًّا بعالم المثل وبتصورات دوجماطيقية لطبيعة الكون والحياة والإنسان وشئون السياسة والاجتماع البشرى. ومن هذه المحاورات «محاورة الجمهورية»، و «فيدون» و«مينون»، و «القوانين» إلخ. ونجد الطابع الدوجماطيقى فى ميتافيزيقا أرسطو لا سيما فى كتابه «الميتافيزيقا». والحال نفسه فى أعمال أفلوطين[1]، لكن مع مزيد من الدوجماطيقية المفرطة لا سيما فى كتابه «التاسوعات».

(١) أفلوطين Plotinus: فيلسوف مصري يوناني ولد على الأرجح سنة ٢٠٣م. ومات ٢٦٩ أو ٢٧٠م.

وفى الحضارة الإسلامية عاشت التيارات والمذاهب ذات الطابع الدوجماطيقى بجوار التيارات العقلانية والمتسامحة. وتتجلى الدوجماطيقية فى كل المذاهب العقائدية فى علم الكلام التى تجزم بكفر المذاهب المخالفة لها. ومنشأ الدوجماطيقية تاريخيًا فى الحضارة الإسلامية هى فرقة الخوارج. أما فى المجال الفقهى فتظهر عند بعض الفقهاء الذين يأخذون بالتقليد وينكرون الاجتهاد.

وفى العصور الوسطى الأُوربيَّة، كل الفلاسفة المدرسيين وعلماء اللاهوت دوجماطيقيون، مثل أوغسطين وأنسلم وتوما الأكوينى.

■ **الفلسفة الحديثة والمعاصرة:**

أما فى العصر الحديث، فقد اعتبر كَنْت – الفيلسوف الألمانى – الفلسفات العقلية من أول ديكارت حتى فولف فلسفات دوجماطيقية، مرورًا ببسكال ومالبرانش واسبينوزا وليبنتز.

وقد اعتبر كَنْت أن فولف هو أكبر الفلاسفة الدوجماطيقيين جميعًا؛ لأنه لم يمهد طريق العلم بواسطة نقد العقل وبيان حدوده وقدراته.

ويعتبر كَنْت أن دوجماطيقية فولف تشتمل على نقص لا يمكن أن ينسب إليه وحده لأنه ينسب كذلك إلى طريقة التفكير الدوجماطيقية الذائعة فى عصره.

وكرستيان فون فولف :C.V.Wolff فيلسوف ألمانى ولد سنة ١٦٧٩م. ومات ١٧٥٤م. وله فضل على اللغة الفلسفية الألمانية، وكان تلميذ ليبنتز. ومن مؤلفاته «الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا» و«الكوسمولوجيا العامة» و«علم النفس التجريبى» و «اللاهوت الطبيعى» وغيرها.

وبعد فولف نجد فلسفة هيجل فى القرن التاسع عشر[١]، حيث زعمت امتلاك الحقيقة المطلقة وفسرت كل شىء بطريقة دوجماطيقية شاملة، واعتبرت نفسها الفلسفة المطلقة التى حازت كل معرفة بالحقيقة. ويمكن القول أن أكبر فلسفة اتسمت بالدوجماطيقية فى العصر الحديث هى فلسفة هيجل.

وفى الفلسفة المعاصرة، فإن الدوجماطيقية هى سمة الأصولية الماركسية التى تزعم أن تعاليم ماركس هى مبادئ وقواعد مطلقة تصلح لكل زمان ومكان.

والأصولية الماركسية تتسم بالجمود الأيديولوجى النظرى وهى سمة أى مذهب دوجماطيقى يرفض التجديد. وقد تعرض الماركسيون المحافظون لنقد شديد من الماركسيين الذين ينظرون بمرونة إلى تعاليم ماركس، كما أن الدوجماطيقيين الماركسيين بدورهم هاجموا هؤلاء المجددين؛ لأنهم فسروا تعاليم ماركس

(١) لمعرفة تفاصيل دوجماطيقية فلسفة هيجل لا سيما في موقفها من الأديان يمكن الرجوع إلى:

– د. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، نهضة مصر،٢٠٠٦. ورسالة دكتوراه.

بطريقة تتلاءم مع المتغيرات الدولية، يقول روزنتال ويودين: «إنهم يقومون بالهجوم على الماركسيين الذين أغنوا النظرية بفروض propositions ونتائج وتعميمات generalizations تتلاءم مع المهام tasks التى يقدمها العصر الجديد»[1]؛ مما يؤكد جمود الأصولية الماركسية، ومن ثم يؤكد دوجماطيقيتها.

ويمكن القول: إن الأمر نفسه يتكرر فى كل مذهب وكل دين، فهناك دومًا متعصبون أو دوجماطيقيون بجوار المجددين أو من يتمتعون بالمرونة والتسامح، هذا موجود – مثلاً – فى الرأسمالية، والعلمانية، والاشتراكية، والإسلام، والمسيحية، والهندوسية... إلخ.

كما أن التيارات السياسية، فى كل بلدان العالم، يوجد من بينها التيارات المتعصبة إما لمذهب سياسى جامد، أو عقيدة، أو أيديولوجية، أو قومية، أو أية مجموعة ما من الآراء تتسم بالدوجماطيقية وعدم المرونة أو التسامح.

كما نجد أن كثيرًا من المدارس الفلسفية والفلاسفة، تتسم مواقفهم بإحدى سمات الدوجماطيقية، أو تشتمل مذاهبهم على أصل أو أكثر من أصول الدوجماطيقية، ومن ثم تتخذ فلسفاتهم شكلاً أو أكثر من أشكال الدوجماطيقية المذكورة آنفا.

ومن المتعذر إحصاء الفلسفات والمذاهب الدوجماطيقية، خاصة أن الدوجماطيقية سمة وليست مذهبًا دينيًا أو عقليًا محددًا، بل هى سمة سارية فى معظم المذاهب، ولو عددناها لبلغت العشرات ! كما لو عددنا رجالها لبلغوا المئات إن لم يكن الآلاف !

(1) Rosenthal M. & Yudin, A dictionary of Philosophy,.129.

نهاية المطاف
التعصب والإرهاب
بين اللاعقلانية واللاأخلاقية

هكذا وجدنا أن التعصب أو العقل المغلق سمة كثير من المذاهب والتيارات، وهو المسئول الأول بعد المصالح الاقتصادية عن الصراع الحضارى، بل هو منشأ الحروب العقائدية التى لا تزال تشتعل بين الحين والآخر، حتى لو كانت تتخفى وراء شعارات أخرى!

ومن هنا فإن العودة إلى الموقف العقلانى السمح إزاء الحضارات والأديان والتنوع الإنسانى باتت أمرًا ملحًّا.

وسوف يظل التعصب تفكيرًا مضادًا للعقل المنطقى، وعملاً لا أخلاقيًّا. نقول هذا ونؤكد عليه رغم أننا لا ننكر العوامل الموضوعية التى تقف وراء هذه الظاهرة، حيث لا يشك أحد فى أن التعصب يولِّد التعصب، ولا شك أن الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لها دور كبير فى نشوء هذه الظاهرة.

والمجتمع الذى به تيارات متعصبة يحوى تناقضات وصراعات مصالح، ومن هنا فإن أيَّة رؤية تحليلية تنظر إلى

التعصب السياسى والعقائدى على أنه عنصر غريب عن المنتظم الحضارى، إنما هى رؤية مبتورة لأنها تجرِّد هذه الظاهرة من إطارها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى.

والتعصب يولد الإرهاب بكل الجوانب اللاعقلانية فيه، وهذا يعنى أن الإرهاب ينطوى على تناقضات باطنية تحركه فى جُوَّانيته. وإذا لم يحل أى مجتمع تناقضاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فلن يقضى على التعصب. وإذا لم يتخلَّ المجتمع عن التعصب ولم يتمكن من تحقيق توازن؛ فإنه ينجب حفّار قبره.

وحفّار قبره هو الإرهاب بكل ما فيه من لاعقلانية وغباء وحمق. ويظل الإرهاب -رغم ما يبديه من قدرة على التدمير- عاجزًا وقاصرًا ومنهارًا؛ لأنه يدفع إلى فعل كل شىء ولا يتوانى عن أى شىء مهما كان لاأخلاقيًّا - من أجل انتصار قضيته.

يظل هذا العنصر «اللاعقلانى» قاصرًا فى التعصب أو الإرهاب؛ لأنه ينطلق من موقف شديد التشنج والخطورة من شأنه أن يؤدى إلى أعمال شرسة وفظيعة ضد الآخرين، وإلى أعمال انتحارية يروح ضحيتها عادة الإرهابيون أنفسهم!

وليس بوسع أحد أن يفرض على الإرهابى الذى ينطلق من موقف متعصب لا عقلانى - قواعد وقوانين من خارج مفاهيمه وحقائقه هو؛ لأنه هو الذى يحددها ويختارها ويلتزم بها

بمقدار ما تخدم قضيته، وبما تتناسب مع الظروف التى يكافح فيها.

إن الإرهابى لا يراعى أى عُرف وأيَّة حُرمة اجتماعية أو سياسية، كما أنه لا يراعى أيَّة قاعدة أخلاقية تشكل عائقًا فى سبيله، إذ إنه يضع بتصرفه جميع الطرق والأساليب والوسائل الممكنة دون أن يتراجع أمام الصعاب مهما بلغت خطورتها؛ لأنه يلعب «لعبة الموت» فقط، الموت من أجل حياة بعينها يريدها دون غيرها.

فكل ما هو ممكن - عند الإرهابى -هو أيضًا مسموح به ومباح، والغاية تبرر الوسيلة، وكل ما هو نافع وفعّال فهو ضرورى ولا يمكن التخلى عنه لأى سبب من الأسباب خارج مستلزمات حاجته وإرادته التى تهدف بالأساس إلى التغلب على العدو وتحقيق الأهداف المرجوة وانتصار القضية الحقيقية من وجهة نظره.

فالمهم أن ينجح، لذلك لا يفرق بين الوسائل العادية والقانونية وبقية الوسائل الأخرى مهما بلغت حدًّا قصيًّا من العنف اللاأخلاقى واللاعقلانى.

فهو لا يتوانى عن ضرب أى هدف يقع على مطال يده، سواء كان من الممتلكات العامة أو الخاصة، أو كان إنسانًا عاديًّا أو أيَّة شخصية سياسية أو علمية أو اجتماعية، عندما يرى هو أن مصلحته قائمة فى هذا الفعل.

وكما قال أحد الحكماء: «أيتها الحرية، كم من الجرائم ترتكب باسمك»!، فإنه يمكن القول: «أيها الحق، كم من الجرائم ترتكب باسمك»!.

فالإرهابى إذ يحاول محو الاضطهاد والشرور والظلم من وجهة نظره - يعمد إلى الإمعان فى إثارة آلام وشرور أخرى أعمق وأشد، فباسم أىّ حق وباسم أيَّة أخلاق يموت الأبرياء ويموت العلماء لمجرد أنهم يخالفون الإرهابى فى الرأى والعقيدة ؟

وباسم أيَّة أخلاق لا يأمن الإنسان على نفسه وهو يشعر أنه مهدد بتصفيته جسديًا من مخالفيه فى التوجه أو العقيدة أو الأيديولوجية ؟

فى الواقع إن الإرهاب كسلاح فى التعامل مع الخصوم هو سلاح بدائى يفقد قيمه وينقض أخلاقياته بسبب مبدأ عدم التمييز بين الأهداف والوسائل أو مبدأ الضربة العمياء.

وفى الواقع إن محاولة التبرير الأخلاقى والعقلانى للإرهاب بالاستناد إلى الهدف - مهما كان نبيلاً ومشروعًا - يعنى جعل الأخلاق مجرّد مجاملة للنزعات والأهواء التى تسيطر على مجموعة بشرية أو طبقة أو حزب أو دولة ؛ وبالتالى تفقد الأخلاق مضمونها وتتصدع قوانينها.

فبديهى إذن صعوبة، بل استحالة، فهم ظاهرة التعصب والإرهاب بالنسبة للأخلاق المجردة والمبنية على المبدأين

الرئيسيين: الخير والشر ؛ إذ ليس بإمكان هذه الأخلاق أن تبرر التعصب والإرهاب – كوسيلة للحوار بين الخصوم – وإلا وقعت فى التناقض والانتفاء والعبثية. فعلى مستوى الأخلاق المجردة تظل المناقضة بين العنف والأخلاق لا يمكن تجاوزها، كما لا يمكن تجاوز المناقضة بين الإرهاب والفضيلة.

إن للإرهاب أسبابًا متعددة أهمها الظروف الاقتصادية والاجتماعية، والتكوين الثقافى والدينى والتفاسير المنغلقة.

إن الحديث عن حلٍّ لمشكلة الإرهاب يجعلنا ننظر للمسألة نظرة شاملة وعميقة تبدأ بالعدالة السياسية والاقتصادية على مستوى العلاقات الدولية بمعنى تحويل العولمة بدلاً من خدمة ولصالح أطراف معينة تصبح لكل الأطراف خاصة فى مجال التنمية.. وأيضًا اتخاذ علاقات عادلة بين الأمم على مستوى العلاقات الدولية. ومن المهم وجود تعريف محدد للإرهاب يراعى كل وجهات نظر الدول وتحقيق مصالح دول العالم أجمع.. بمعنى ألا يكون هناك تعريف للإرهاب على هوى ولمصلحة دول محددة وعلى حساب بقية دول العالم.. وكذلك يجب العمل على «عزل قادة الإرهاب عن جنود الإرهاب»، والمقصود هنا الأفراد الذين يتأثرون بمقولات الإرهابيين، وذلك بإحداث تغييرات ثقافية واجتماعية تعوق سهولة اتصال أصحاب الفكر الإرهابى بالأفراد القابلين للتأثر.

إن دور الدعاة مهم بشرط أن يطور الدعاة من أنفسهم، وأن يكونوا على معرفة بالتيارات الفكرية العلمية، وأن يتزودوا بالثقافات والعلوم الانسانية؛ حتى يستطيعوا التحدث بلغة العصر وبخطاب دينى متطور. فمن الضرورى المزاوجة بين المحصلة الفكرية التقليدية والإلمام بالتيارات والثقافات المعاصرة. لا سيما العلوم الاجتماعية والإنسانية.

كما أن دور التعليم بالغ التأثير لتدعيم النزعة العقلانية كطريقة للتفكير، وأسلوب للحياة، ومنهج لفهم الظواهر، والحكم على القضايا، ومعرفة الصواب والخطأ، والتمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، والجمال والقبح.

فالعقل هو المعيار، وهو الأساس، وهو المنهج. ولم تتقدم الإنسانية إلا بمقدار تغليبها لأحكام العقل؛ فالعلاقة بين التقدم والعقلانية علاقة طردية. ولا نلمس هذا فقط فى مظاهر التقدم العلمى والتكنولوجى، بل نلمسه أيضًا فى السياسة والأخلاق وفهم الدين.

المراجع الأجنبية والعربية

أ) المراجع الأجنبية:

- Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980.
- Cooper, D. E. World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996.
- Cottingham, A Descartes Dictionary, Oxford, Blackweel, 1994.
- Cottingham, J., Stoothoff, R. and Murdoch, D. (eds.) The philosophical Writings of Descartes, 2 vols, Cambridge, Cambridge University press, 1985. Volume III of the preceding, by the same translators and Anthony Kenny, Cambridge, Cambridge University press, 1991.
- Cottinghame, I.G. (ed.), Descartes, conversation with Burman, Oxford, Clarendon, 1976.
- Davies, B. Philosophy of Religion: A Guide And Anthology. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Garrett, D., (Editor), The Cambridge Companion to Spinoza. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hall, T.S.(ed.), Descartes, Treatise on Man, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972.
- Hamlyn, D. W., Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988.
- John Bowker (ed.), The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Kant, Critique of Practical Reason, tr. by L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs - Merrill, 1956.
- Kant, Critique of pure Reason, tr. by N.K. Smith, London, Macmillan, 1929. preface to 2th edition.
- Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934.
- Leibniz, Theodicy, ed. by Austin Farrer, Trans, by E.M.Huggare, London, R outledge & Kegan paul LTD. 1952.
- Leibniz, New Essays concerning Human understanding. Translated by A. G. Langley. New York: Macmillan, 1896.
- Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding. London: Black Swan, 1904.

- Magee B., Modern British Philosophy, London, 1971.
- Miller, V.R. and R.P. (eds.), Descartes, Principles of Philosophy, Dordercht Reidel, 1983.
- Moore, Some Main Problems Of Philosophy, London, 1953.
- Passmore John A., A Hundred Years of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967.
- Russell, B., Logic and Knowledge, London, George Allen & Unwin, 1905.
- Russell, B., Mysticism and Logic, London, Unwin Books, 1963.
- Schlick, Moritz, Problems of Ethics, tr. David Rynin, Dover Publications, New York, 1962.

ب) المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

- إ.م.بوشنسكى، الفلسفة المعاصرة فى أوربا، ترجمة د. عزت قرنى، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٢.
- ابن تيمية، شرح العمدة،تحقيق د. سعود صالح العطيشان، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣ هـ.
- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية،١٩٥١.
- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر بمقدمة سليمان الندوى، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبى، بمباى، المطبعة القيمة، ١٩٤٩م.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١ هـ.
- ابن رشد، فصل المقال فيما ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨١، ط٢.
- ابن قدامة، المغنى، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- أبو حامد الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٥.
- أبو حامد الغزالى، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١.

- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى: من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦.
- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة د.محمد فتحى الشنيطى. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٣.
- البعلى الحنبلى، المطلع على أبواب الفقه، تحقيق محمد بشير الأدلبى، بيروت، المكتب الإسلامى، ١٤٠١ هـ.
- بنروبى، مصادر وتيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة فى فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوى، القاهرة، دار النهضة المصرية ج١ سنة ١٩٦٤، ج٢ سنة ١٩٦٧.
- جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة،١٩٧٥.
- جورج طرابيشى، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠.

■ ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
■ السرخسى، الأصول، تحقيق أبى الوفا الأفغانى، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٢هـ.
■ د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
■ د. عزمى إسلام، اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، بدون تاريخ، ط١.
■ القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردونى، القاهرة، دار الشعب، ١٣٧٢، الطبعة الثانية.
■ لينين، المادية والمذهب التجريبى النقدى: تعليقات نقدية على فلسفة رجعية، ترجمة د. فؤاد أيوب. دار دمشق، ١٩٧٥م.
■ مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفى، مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٩هـ.
■ د. محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، مصر، الطبعة ١٣، ١٤١٧هـ.
■ د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن. ترجمه عن الفرنسية د. عبد الصبور شاهين، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ.
■ د. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول فى الأديان، القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٦ رسالة دكتوراه.

- د. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٧.
- د. محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٤.
- د. مراد وهبه، المعجم الفلسفى، القاهرة دار قباء، ١٩٩٩.
- د. مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، قباء، ١٩٩٩.
- د. يحيى هويدى، مقدمة فى الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٢.
- د. يحيى هويدى، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٦٨.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.

المحتويات

■ مقدمة ٣

■ **معنى العقلانية** ٧

– المعنى العام للعقلانية ٩

– معانى العقل ٩

– المعنى الاصطلاحى للعقلانية ١١

■ **أصول ومبادئ العقلانية** ١٥

– العقل أصل المعارف اليقينية ١٧

– العقل والسببية ١٧

– العقل فى الشرع ١٨

– العلاقة بين العقل والنقل ٢٠

– العقل وخوارق الطبيعة ٢٢

■ **نشأة وتطور العقلانية** ٢٣

– العقلانية عند اليونان ٢٥

– العقلانية عند الفلاسفة المسلمين ٢٨

– العقلانية فى الفكر الأوربى الوسيط ٣١

– العقلانية فى عصر الحداثة ٣٥

■ **العقلانية فى الميزان** ٥٣

– العقل ضد تبرير الخرافات ٥٥

- العقلانية والدين ٥٨
- العقل ونظرية المعرفة ٦٣
■ **التعصب والدوجماطيقية** ٦٥
- من العقلانية إلى التعصب ٦٧
- الدوجماطيقية وامتلاك الحقيقة المطلقة! ٦٨
- التعصب بين التطرف العلمانى والتطرف الدينى ٦٩
- التعصب حيلة فكرية مخاتلة ٧١
■ **الأقدام الفخارية للتعصب** ٧٥
- اليقين المطلق دون براهين كافية ٧٧
- قدرة العقل المطلقة ٧٩
- افتقاد الروح النقدية ٨١
- سلطة القدماء أو غيرهم من أصحاب المكانة ٨٣
■ **الدوجماطيقية فى التاريخ** ٨٧
- الفلسفة القديمة والوسيطة ٨٩
- الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٩٠
■ **نهاية المطاف :**

التعصب والإرهاب بين اللاعقلانية واللاأخلاقية ٩٣
■ مراجع البحث ٩٩

أحـــدث إصـــدارات

دكتور

محمد عثمان الخشت

- المعقول واللامعقول فى الأديان. (فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة).
- العقلانية والتعصب.
- كيف تكتب بحثًا؟

هدف هذا الكتاب هو شرح وتحليل مفهوم العقلانية، وبيان مبادئها وأصولها، وأهم أعلامها، مع بيان جوانب الاتفاق والاختلاف بين أنواع العقلانية، والتمييز أيضا بين العقلانيين واللاعقلانيين المتعصبين، بل والتمييز بين العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة، والعقلانية الهشة.

ويقف عند مفهوم التعصب سواء كان تعصبا دينيًّا أم غير دينى. ويبين أن المنشأ الفلسفى للتعصب والتطرف يكمن فى طبيعة منهج التفكير.

والمتعصب هو شخص غير عقلانى، يعتقد اعتقادًا جازمًا أنه على صواب تام والآخرين على خطأ تام، إما لأنه لا يستخدم عقله مطلقًا، وإما لأنه يستخدمه بطريقة خاطئة.

ويبين كيف أن التعصب يولد الإرهاب بكل جوانبه اللاعقلانية واللاأخلاقية، وأن المجتمع الذى لا يستطيع أن يقضى على التعصب والإرهاب ينجب حفّار قبره!

ومع أن الكتاب يشتمل على أفكار علمية عميقة، فإن المؤلف استطاع أن يعبر عنها بلغة واضحة بسيطة مدعمة بالأمثلة والشروح.

الناشر