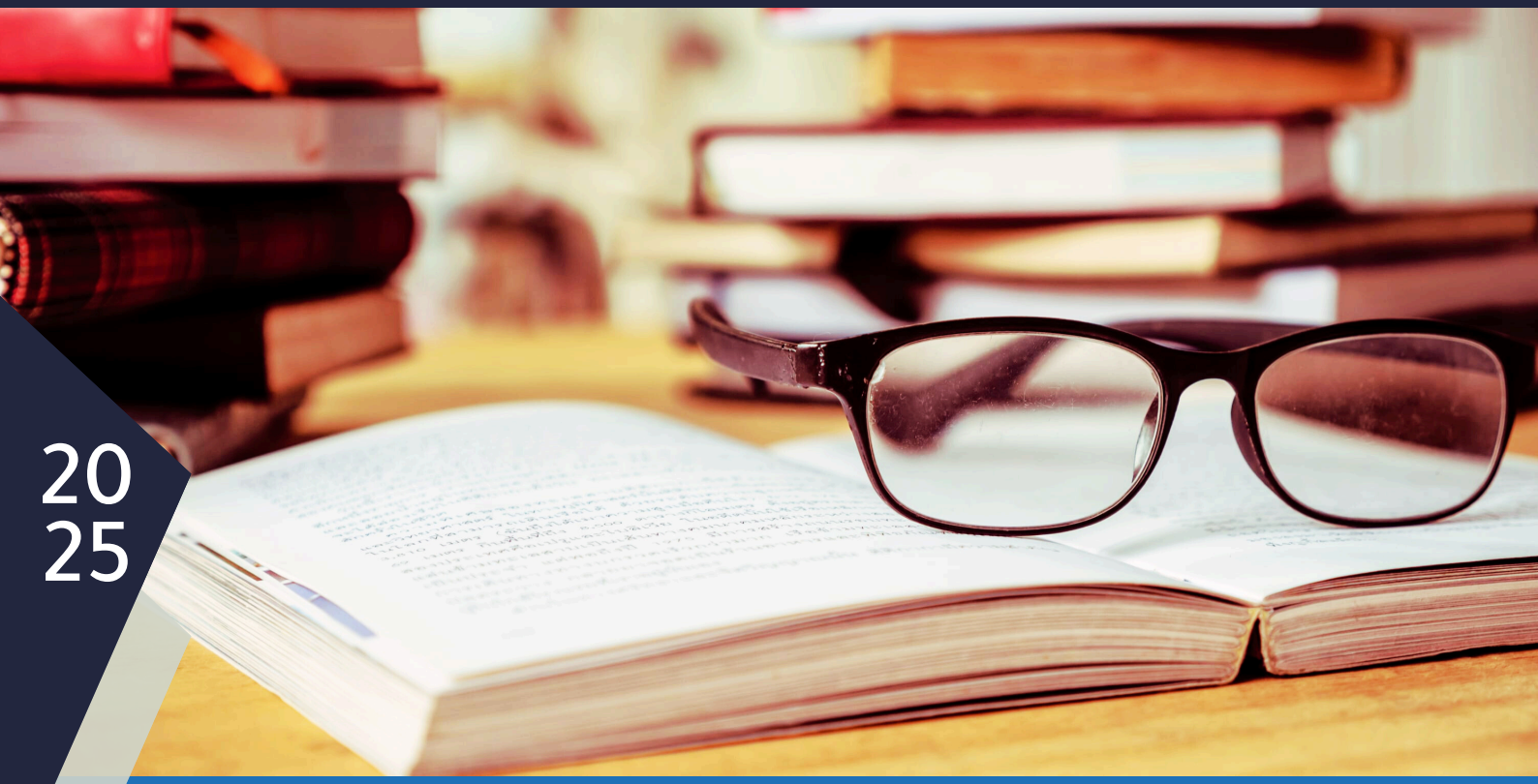
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

برهانية الفلسفة

فصول نظرية ونقدية في القول بالفلسفة المطلقة

إبراهيم ماين
باحث مغربي



2025

www.mominoun.com

بحث محكم
قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
2025-05-19

جميع الحقوق محفوظة © 2025

برهانية الفلسفة

فصول نظرية ونقدية في القول بالفلسفة المطلقة

ملخص:

عندما نريد عادة تمييز الفلسفة عن باقي الصناعات وأشكال المعرفة الأخرى، فإننا نلجأ إلى الحد الفاصل الذي يعرفها بأنها خطاب استدلالي وعقلي وبرهاني، ينتفي مع الخطاب الجدلي الرجحاني، وراج هذا التعريف بداية مع التقاء الفلسفة بالمنطق في الفكر اليوناني مع أرسطو بالخصوص، ووجد مقاومة من السوفسطائيين، ودرج اعتماده بشكل أكبر مع اتصال الفلسفة بالدين في الفكر المسيحي والإسلامي، وانتفع منه الدين؛ إذ متح من الفلسفة قوتها المنطقية ونهل أساليبها البرهانية، فأصبح بدوره برهانيًّا، لكنه وجد مقاومة من بعض الفلاسفة والمذاهب، كأوغستين في الفلسفة المسيحية، والغزالي في الفلسفة الإسلامية، بينما تكرس بشكل كبير مع ابن رشد، ما أدى إلى بروز آفة التقديس، إضافة إلى أن كون الدين برهانيا أدى إلى آفة التدليس على اعتبار أن برهانيته وظفت لغايات أيديولوجية، وهذا ما سنتبنه في هذا المقال منطلقين من أسئلة بريئة تهدف إلى فحص الآفات الناجمة من الإقرار ببرهانية الفلسفة التي لا تتوقف إلا حينما تبلغ الحقيقة، والتي تتعارض مع رجحانية الفلسفة، حيث تنتفي الحقيقة ويكون هدف الفلسفة هو البحث عن الحقيقة لا تحصيلها.

مقدمة:

ارتبطت الفلسفة أشد الارتباط في بدايتها باللوغوس الذي يرتكز أساسا على الاستدلال والبرهان العقلي المحتكم إلى النظام والتناسق ما أمكن لجعله يقينيا لا يقبل أن تتسرب إليه زمانة الشك والارتياب، ولا أن يتسلل إليه بلاء التخمين والالتباس، فهو يفترض فيها أن يكون جليًّا جلاء لا تعتريه ضبابية ولا يكتنفه تعتيم، حيث يصل من البداهة والتميز والوضوح درجة لا تسمح أبدا بنوازع الشك أن تزعزعه، بل إن الشك في البرهان العقلي القطعي يغدو ضربا من ضروب الجنون والخبل؛ لأنه ينبني على تمشي عقلي نستدل به على صدق حكم أو قضية، لذلك وصف بالبرهان الانتقالي؛ لأنه يجسر الصلة بين قضايا يقينية مترابطة ومنتظمة ومتسقة، ليخلص من خلالها إلى صدق قضية نتيجة، فإذا كانت القضايا التي بوأناها مكانة الانطلاق يقينية، فمن ذا الذي سيدحض شكًّا يقينية القضية التي استخرجناها مما سبق من القضايا؟! اللهم إذا كانت القضايا التي انطلقنا منها ظنية، فإننا حينذاك لا نرجو التيقن بقدر ما نبتغي التخمين؛ لأنه أنسب للظن منه إلى اليقين، ومعلوم أن الفلسفة كانت تنافح ضد أهواء الظن وولوع الرأي والدوغسا؛ لأنها تراهما عائقين يجب استئصالهما أيما استئصال، وإلا سيستبدان بالفكر ويقبران الحقيقة وينسفان بقدرة العقل على الإتيان بالبرهان القطعي والاستدلال اليقيني، بل إن اعتناق الفلسفة لخطاب اللوغوس قد نجم عنه انعتاق من خطاب «الميتوس» مع الإعلان عن قطيعة جذرية معه، على اعتبار أنه لا يستند في قوله على برهان عقلي، ولا على دليل واقعي يزكي بها طروحاته ومضامينه، ولا هو يستهويه النظام والتناسق ليستمرئ به على الأقل نتائجه ومسلماته، فجاز لنا أن ندرج القول الديني والأدبي والشعري ضمن خطاب «الميتوس» ومثال ذلك ثيوغونيا هيزيود وملاحم هوميروس الشعرية وأساطير أورفيوس، ونضيف إليه أيضا جلّ المنظومات التي تعمد إلى استعمال اللغة الطبيعية، لكي تحقق شرعية إقامة الحقيقة والتنصيص عليها لنفسها، فالدين يقيم حقيقته على أساس مفارق، لكن هذه المفارقة لا تساوق ذاتها في إطار الواقع الذي يقتضي التعبير عنه بلغة طبيعية تتلاءم مع مظاهره وظواهره.

والحق أن هروب الفلسفة القديمة من الواقع إلى المثال قد كرس لتصور ساد سواده بين الفلاسفة، هو أن الواقع يعج بمظاهر التشتت والفوضى، ولا ينبغي أن نثق فيه؛ لأنه مصدر لكل الأوهام والتخيلات التي تجثم على عقولنا وتمنعها من الاستنارة والاستبانة، وترهص قدرتها الفائقة على الصعود والتجرد من التعدد المتفشي في الواقع إلى المثال، حيث الوحدة والنظام، وهذا التصور - إذا شئنا أن نقول بشيء من المغالاة في التعبير – قد أغرى الفلاسفة وخلق لديهم نوعا من الهوس والولع بالحقيقة، فدأبوا على البحث عنها بكل ما أوتوا من قوى عقلية وتأملية، فكان بحثهم أشبه ببحث الأنبياء عن الله بصفته مطلقا.

إن طاليس كان أول فيلسوف بالنسبة إلى فرديريك نيتشه؛ لأنه أحدث نقلة نوعية في الفكر البشري من فكر يحتذي حذو الميتوس إلى فكر يقتفي أثر اللوغوس؛ وذلك بعدما أرجع «الكل إلى الواحد»، وهي الفكرة

التي رسمت معالم معظم الأنساق الفلسفية التي أعقبت الفلسفة الطبيعية القديمة[1]، حتى تقرر بأن الفلسفة إذا ما سلكت في الإتيان بالدليل العقلي مسلكا، فإنها تنتعش وتزدهر، وإذا ما انصرفت عن البرهان والتدليل، فإنها تنزع نزوع العمياء إلى المهانة والتذليل، فتفقد ألقها التأملي ويخفت نورها العقلي وتتزحزح عن مكانها الأصلي، المكان الذي يجعلها في مأمن عن مأثم قمين بأن يفسد مصداقيتها ويحلحل وثاقها، المكان الذي خص الفلسفة بخاصية الخاصة؛ أي إنها لا يمكنها أن تكون متاحة ومستساغة لدى عامة الناس؛ لأن كونها كذلك يعني إنزالها إلى مرتبة لا تليق بها، مرتبة تدنو بيها إلى أسفل السافلين، حيث تقبع البلاهة والبلادة والغباوة والقيل والقال، وتشييع ما لا يستحق من الأفكار الفاسدة والتصورات الزائغة والآراء الضالة التي لا تنبع من منبع عقلي، بل تتفجر هناك، حيث تستطيب النفوس ما اشتهتها من الآراء وما استلذته من الأفكار، والتي تعدو مستلذة ومستساغة لمجرد أنها بسيطة، والإنسان بطبعه يميل إلى البساطة ويتنكب من التعقيد، فما كان من الفلاسفة منذ اليونان إلا أن يسحبوا بساط الفلسفة من تحت أقدام الغوغاء والدهماء، بذريعة أن العقول لا تتساوى ولا تتشاكل؛ بمعنى أن عقل الفيلسوف إذ هو قادر على استنباط الحقائق بالتأمل المجرد باستخدام عقله يختلف جذريًّا عن عقل الإنسان العادي الذي لا يضني نفسه مشقة البحث عن الحقيقة، ويكتفي فقط بما راج من الآراء، ويتشبع بما يغصّ به المجتمع من القناعات، حتى إذا ما حصل وتقابل يوما ما مع الحقيقة، فإنه ينظر إليها شزرًا واحتقارًا، ودليلنا على ذلك هو نفور السوفسطائيين من النتائج التي كانوا يخلصون إليها إزاء تحاورهم مع سقراط الذي كان يعتمد على منهج استنباطي وبرهاني وتوليدي واستنتاجي، ولأن أفلاطون تتلمذ على يد سقراط، فقد كان من الطبيعي أن ينحاز له ويدافع عنه ضد مناوئيه من السوفسطائيين؛ إذ كنّ لهم البغض والكراهية، واضطغن من توجهاتهم وأفكارهم ومقت شخصياتهم وصفاتهم، وامتعض من زيف أقوالهم وباطل أعمالهم، وقد تبدى ذلك بشكل جليّ في معظم المحاورات التي نصب فيها أفلاطون السوفسطائيين كأعداء للفلسفة؛ لأنهم يعلّمون الناس الخداع والمناورة والتحايل عن طريق تمهيرهم في الحجاج والخطابة بالسير في سبل الإقناع بالإمتاع واللعب على الأوتار الحساسة عند الناس بالخداع الذي يجافي الحقيقة المبلغة بالبرهان والاستدلال، بل وأكثر من ذلك كانوا يعلّمونهم الباطل ويتقاضون أجرًا عليه، وهذا بحد ذاته يعدّ إثما لا يغتفر بالنسبة إلى أفلاطون، فالحقيقة لا تشترى ولا تباع، لكن الوهم يتاجر به ويتبضع على شكل مهارات مخاتلة ووسائل في الخداع.

وإذا صح أن تاريخ الفلسفة لا يعدو أن يكون تاريخاً لحواشي أفلاطون كما يقول الفيلسوف الألماني ألفرد نورث وايتهد، فلا جرم أن التمثل السلبي الذي عاث في سمعة السوفسطائيين سيمتد إلى ما بعد أفلاطون، ولا غرابة في أن السفسطة قد أضحت من اللامفكر فيه على الأقل إلى حدود الفلسفة المعاصرة، وأفضى ذلك إلى إتلاف التراث السوفسطائي وإشاعة التراث الأفلاطوني والأرسطي مع بتر أعضاء الطوبيقا والسوفسطيقا مضافا إليها الريتوريقا والبوطيقا قصدا عن هذا الأخير، والاحتفاء بأعضاء الأنولطيقا (البرهان) وقاطيفورياس

1 فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط 2، 1983، ص 46

(المقولات) وباري أرميناس (التفسير والعبارة) وتحليل القياس، مع أن كل هذه الأعضاء تنتمي إلى كتب المنطق عند أرسطو المشهورة باسم «الأورغانون»، وهي كلها آلات تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع باستثناء الآلات التي لا يشترط فيها أن تكون عقلية برهانية، كالجدل والمغالطة والخطابة والشعر أو البلاغة؛ لأنها لا تكترث لقوانين الفكر سواء من جهة التصورات أو من جهة التصديقات، بل تهتم بالدرجة الأساس بفن الكلام وإتقان صنعة الخطابة لتحقيق هدف واحد هو الإقناع، أخذًا بعين الاعتبار بأن الإقناع لا يعني بتاتا التيقين، فإذا حق لنا أن نقول إن البرهان يسعى إلى التيقين ببلوغ اليقين، فلا يحق لنا أن نعتبر الجدل آلة تصب في نفس الهدف؛ ذلك أن اليقين لا يحتمل الشك والرجعة، بيد أن الإقناع يقبل بتقليب الأفكار وتغيير القناعات.

ومردنا هنا هو أن نتساءل تساؤلاً نجترح فسحته من ضيق التعريف الفلسفي، وهو: هل يجذر بالفلسفة أن تحتجز نفسها داخل قوقعة البرهان والاستنتاج والاستدلال؟ أليس من حقها أن تنقض ذاتها بنقض النزعة العقلية والبرهانية المطلقة فيها، لتنقذ نفسها من إفلاس مفاهيمها وأنساقها ونظرياتها نتيجة إهمالها للنزعة الجدلية والحجاجية النسبية؟ ألا تكون الفلسفة قد زاحمت العلم على منصب لا يجذر عليها أن تتلقده؟ ألا تكون الفلسفة متناقضة مع ذاتها؛ إذ هي تبحث عن الحقيقة المطلقة؟ ألا تكون الفلسفة صديقة للإطلاقية والوثوقية مع إلحاحها على حقائق يقينية مبنية على البرهان ومستخلصة به بعدما كانت عدوة لها؟ وألا تكون بذلك قد خانت ذاتها كما يقول كارل ياسبيرز[2] وهي ترتد إلى المعرفة الشكلية والنهائية والمحددة؟ وهل الفلسفة بناء عقلي متناسق يشيد على صروح البرهان المطلق والمغلق، أم إنه خطاب جدلي وظني يلتفت إلى هامش الرجحان المعلق، حيث نكران الحقيقة وحضور النسبية؟

1. أكاديمية الفلسفة: لا يدخل إليها إلا من كان عقلانيا برهانيا

تشبه علاقة الفلسفة بالأسطورة علاقة الشمس بالقمر، فحينما يظهر أحدهما يختفي الآخر، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يظهرا معا في نفس الوقت، لذلك كان بزوغ نجم الفلسفة في اليونان بمثابة إعلان عن أفول نجم الأسطورة، وحصل الانتقال من المرحلة اللاهوتية المحكومة بالخرافات والأساطير والمحكيات إلى المرحلة الميتافيزيقية والعقلية المحكومة بنوع من التفكير المنظم الذي يسعى إلى فهم العالم بتجريده من عناصره الأسطورية أو لنقل مستلفين عبارة ماكس فيبر في غير سياقها التاريخي «نزع السحر عن العالم»[3] والتي تشير إلى احتقار ما هو ديني وثيولوجي على التمثلات العامة التي يتبناها الناس عن عالم وجودهم[4].

---

2 Karl Jaspers, Introduction à la philosophie, trad. Jeanne Harsche, Paris, éditions 10 -18, 2001, p.5

3 ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، ط 1، 1982، ص 20

4 كاترين كوليو، تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة: جورج كثورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1994، ص 80

إن ولادة الفلسفة في اليونان كانت تنذر بمجيء فكر علمي جديد[5]، دشنه الفيلسوف اليوناني هيراقليطس بصكه لمفهوم «اللوغوس» الذي يعني عنده العقل الكوني سعيا منه إلى فهم النظام السائد في العالم، بمنأى عن الميثولوجيات التي درجت على إضفاء الطابع البشري على ظواهر العالم ومظاهره، فخلقت آلهة في صلبها تعبر عن نقص الفهم المنقاد بالخوف الذي كان يساور الإنسان الإغريقي، فأقر - هيراقليطس - بوجود «قانون كلي» يحكم العالم وينظمه ويتحكم في صيرورته وتغيره الدائم، وبوسع العقول البشرية أن تبلغ معرفة صحيحة ويقينية عن الظواهر التي تعج بها الطبيعة، وأن تفهم هذا القانون شريطة أن تشارك في «العقل الكلي» بوصفه عقلا محايثا، لا عقلا مفارقا كما نجد عند أناكساغوراس بمفهوم «النوس»، وهو القوة المحركة التي تعمل على تنظيم الفوضى والتعدد الذي يطبع طبيعة العالم.

إن العقل بهذا المعنى، يشرف على عملية النظام، فلولاه لغرقنا في وحل الفوضى، ولما استطعنا فهم هذا الذي نحن فيه، بل لن نقدر أبدا على فهم أنفسنا، ففهم العالم من فهم أنفسنا، وفهم أنفسنا من فهم العالم، وفي هذا يقول أناكساغوراس: «والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي وجدت والتي توجد الآن والتي سوف توجد، وكذلك هذه الحركة التي بمقتضاها تدور الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها». إن العقل بهذا المعنى هو الذي يحكم العالم، وهو أساس فهمنا له، فلا ضير أن الفلسفة احتفت بالعقل لأنه هو عماد الحقيقة، فالحقيقة التي لا تستمد من العقل مشروعية كونها كذلك ليست حقيقة، والعقل الذي يجفف منابع الحقيقة ولا ينتج شيئًا يقينيا يستحق أن نؤسس عليه فهمنا للعالم ليس عقلا، بل هو أقرب إلى العقال منه إلى العقل، فإذا صدق أن الإنسان ككائن عاقل هو جزء من العالم، فإنه يصدق كذلك أن العالم عاقل يعبر عن نفسه في الموجودات العاقلة، وإن نحن نظرنا إلى العالم بنظرة العقل، فلن نرى فيه سوى العقل نفسه.

من هنا نستطيع أن نفهم معنى النسقية الفلسفية التي توهجت أيما توهج مع أفلاطون وأرسطو بتأثير مباشر من أناكساغوراس، وفكرة العقل المفارق الذي يشرف على تنظيم الأشياء المتناثرة والمتنافرة في العالم الواقعي؛ فالإنسان إذا تسنم وترفع عن هذا العالم المشوش والمتغير والمتقلب عن طريق الجدل الصاعد، فإنه سيتبين لا محالة جواهر الأشياء الثابتة في عالم المثل حيث الحقيقة المطلقة، وكان الجدل الارتقائي حلا لمعضلات فلسفية ورياضية وفلكية، من بينها، معضلة «تحير الكواكب» أو «الحركة التراجعية للكواكب» Mouvement rétrograde des planètes، حيث أسفرت الملاحظات والمشاهدات العينية والحسية المباشرة لعالم السماء أن الكواكب تسرع في حركتها وتبطئ وتتوقف، تتحرك مستقيمة، ثم تقفل راجعة، الشيء الذي أدى إلى الشك في إحدى المسلمات الأساسية في الكوسمولوجيا اليونانية، وهي أن حركة الكواكب دائرية منتظمة مضبوطة، وأن عالم السماء هو عالم الثبات والنظام، وألحت الضرورة أن تحل هذه المعضلة الفلكية داخل كنف الفلسفة،

5 جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، من المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2012، ص 633

وبالضبط مع الرهن الأفلاطوني أو ما يسمى عند الإبستيمولوجيين كبيار دوهيم «بإنقاذ المظاهر Sauver les apparences»، وفحوى هذا المفهوم الذي ارتبط بعلم الفلك أن ما نشاهده بالحواس كواقع متعين لا يعني بالضرورة أنه حقيقي؛ لأن الحواس خادعة وقاصرة، وجل ما تقدر على إظهاره الفوضى والتشتت والفساد. لذلك لا يجب أن نثق بها، وبالمقابل، ينبغي على عالم الفلك أن يؤسس لواقع يطبعه النظام والتناسق في عالم المثل عن طريق الجدل الصاعد، وبهذا المعنى، فالكواكب متحيرة لأن الحواس أقرت ذلك، لكن في الحقيقة، حركتها دائرية ومنتظمة لأن العقل أقر ذلك، وعند أفلاطون، العقل أسمى من الحواس، والمبنى أرفع من المعطى. وهكذا، تكون معضلة تحير الكواكب قد حلت فلسفيًّا، لاصطدامها بأنساق فلسفية قادرة على حلحلة جميع المعضلات، وحتى بعد أن انهارت هذه الأنساق – أي النسق الأفلاطوني والنسق الأرسطي – نتيجة الضربات الساحقة التي وجهت لهما، سيبقى الرهن الأفلاطوني حاضرًا في العلم الحديث، حيث سيقحم ديكارت مبدأ العطالة في الساحة العلمية والفلسفية، والذي ينص على أن المادة لا تفكر، وتبعا لذلك، فالتجارب العلمية في العلم الحديث هي تجارب قائمة على الافتراض بمحيد عن المادة والمؤثرات الخارجية، وخذ كمثال على ذلك، تجربة غاليلو في سقوط الأجسام في الفراغ. ونضيف هنا معضلة الأعداد الصماء عند الفيثاغوريين كذلك، وهي ليست مجرد مسألة رياضية، بل رجّة فلسفية زلزلت أحد أكثر النظم الفلسفية انسجاماً في العصر اليوناني. لقد كان الفيثاغوريون يؤمنون بأن الكون مكتوب بلغة العدد، وأن كل شيء يمكن التعبير عنه كنسبة بين عددين صحيحين؛ أي عبر الأعداد النسبية، هذه العقيدة لم تكن مجرد اعتقاد رياضي، بل كانت رؤية ميتافيزيقية للعالم، حيث أنسنة العدد وجعله جوهر الوجود. لكن هذه الهارمونيا المثالية سرعان ما تصدعت، حينما ظهر الدليل على وجود أطوال لا يمكن التعبير عنها كنسبة عددين صحيحين، وأشهرها طول قطر المربع ذي الضلع الواحد، والذي يساوي $\sqrt{2}$ وهو عدد غير كسري؛ أي إنه لا يمكن كتابته كنسبة عددين صحيحين، ما شكل خرقًا لقوانين الفيثاغورية. تقول الأسطورة إن أحد أتباع المدرسة، هيباسوس الميتابوني، هو من اكتشف هذه الحقيقة، ويقال إن الفيثاغوريين ثاروا عليه لدرجة أنهم أغرقوه في البحر، كأنهم يرمون بهذه الحقيقة المرعبة بعيدًا عن عالمهم المنظم.

إنه لمن المفارقات أن يكون مجتمع يؤمن بانسجام الكون هو نفسه من يكشف أول بوادر الفوضى في بنيته الرياضية! فما كان ينبغي أن يوجد، وُجد، وما كان يجب التفكير فيه، أصبح حقيقة. وهكذا، ولدت الأعداد الصماء من رحم مأساة فلسفية، حيث تحطمت أوهام البساطة الرياضية، وبدأ العقل الرياضي في مواجهة ما لا يمكن التعبير عنه بسهولة: اللاعقلانية في قلب العقلانية، واللامتناهي في صميم المتناهي، فكيف ستتعامل الفلسفة مع هذه المأساة؟

لحلّ هذه المعضلة فلسفيًّا، لا بد من إعادة النظر في الأسس التي أدت إلى اعتبارها معضلة أصلا، صحيح أن الفيثاغوريين رأوا العالم من خلال عدسة الأعداد النسبية، واعتبروا أن كل شيء يجب أن يكون قابلا للقياس

بهذه الأداة، لكن ظهور الأعداد الصماء كشف أن هذه الأداة ليست كافية لوصف الواقع بالكامل. إذن، هل المشكلة في العالم، أم في الأداة التي نستخدمها لفهمه؟

يمكننا تشبيه الأمر بمحاولة قياس منحنى بمسطرة مستقيمة: المشكلة ليست في المنحنى، بل في حدود أداتنا. من هنا، يمكن إعادة تأويل ظهور الأعداد الصماء ليس كخرق للانسجام، بل كدعوة لتوسيع مفهومنا عن الانسجام نفسه.

يمكننا كذلك أن نقول داخل النسق الأرسطي أن وجود العدد اللامتناهي في قلب العدد المتناهي هو وجود بالقوة في قلب وجود بالفعل، فالمتناهي موجود بالفعل، واللامتناهي موجود بالقوة.

وهنا تكمن قوة الأنساق الفلسفية؛ لأنها تستطيع أن تحتضن جميع المشكلات والمعضلات دون أن تتضرر من ذلك، فضلا على كونها قادرة على تفسير العالم والوجود بتراتبية معينة يطمح الإنسان بواسطتها إلى تحصيل المعرفة بالمثل والجواهر.

وحينما تتحصل لديه المعرفة بالمثل والجواهر سيستطيع حينذاك أن يكون معرفة بشأن العالم والظواهر، فتلوح له في الأفق أولا معرفة الله أو عالم الجواهر، ثم ثانيا عالم الظواهر، ثم ثالثا عالم النسخ المشوهة، فتجري معرفة النسخة بمعرفة الأصل، ولا يتحقق فهم سليم بالانحشار في قولبة النسخ الممسوخة والباهتة إذا ما لم ننفذ منها إلى رحابة الأصل وسعته، وضمن هذه التراتبية المعرفية والوجودية يحضر النظام، وأينما حضر النظام يحضر معه النسق، وأينما وجد النسق وجدت فلسفة علمية، و«ما لم تشكل الفلسفة نسقا، فإنها لن تكون نتاجاً علميًّا، فالتفلسف غير النسقي لا يمكن أن نتوقع منه سوى أن يكون تعبيرا عن خصائص شخصية خاصة للعقل، دون أن يتضمن مبدأ ينظم مضمونه»[6]، فالنتائج التي نخلص إليها من فلسفة لا نسقية تفتقر إلى اعتماد متبادل ووحدة عضوية، لا بد أن تعالج بوصفها فروضا لا أساس لها أو أنها مجموعة من الاقتناعات الشخصية. وأما الفلسفة النسقية المنسوجة بخيوط منتظمة، فلا مجال فيها للفروض والاقتناعات. إنها فلسفة تهيم بالمطلق وتعتمد على المنطق كمنهج، فالمنطق هو منهج الفلسفة لما كانت الفلسفة هي علم البرهان[7]، ولأن هذا الأخير يفترض أن الحقيقة معروفة سابقا يسهل اكتشافها بالاستعانة بالأسباب التي نعرفها بواسطتها، فإن الحقيقة هنا تذكر، وهو ما كان يدافع عنه أفلاطون في محاورة مينون، والنتيجة المتحصلة من هذا هو أن الحقيقة إذا ما استندت إلى البرهان، فإننا نتصورها معطاة بالضرورة لا تستدعي بناء بقدر ما تقتضي تمشيا، والتمشي العقلي أيسر من البناء العقلي.

---

6 هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2007، ص 70

7 حسن حنفي، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إشراف يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم، 1996، ص 48

ويجدر بنا أولا أن نلمع إلى فكرة مهمة بخصوص أفلاطون، وهي أن هذا الفيلسوف لا يظهر في بعض كتاباته ومحاوراته شيئا يحملنا على الإقرار بأنه فيلسوف برهاني بامتياز، بالرغم من أن الكثيرين قد يزعمون بأنه كذلك مستدلين في سبيل تأكيد زعمهم بمفاهيمه التي تتعلق بالعقل والبرهان والمنطق، بل إن أكثر حجة لتعزيز التأكيد هي أن أفلاطون كنّ العداوة للسوفسطائيين؛ لأنهم يعتمدون على الجدل والخطابة دون البرهان والمنطق، وهذا ما نلفيه في محاورات غورغياس ومينيكسينوس وأوتيديموس وغيرها، وما يعتمدون عليه لا يسلم بطبيعته من التهم الملتصقة به، كتهمة الخداع والمناورة والتضليل، وهذا مما لا يستسيغه منطق ولا يستحسنه عقل، وإننا نقول إن ما يسوقه هذا البعض من حجج لتأكيد طرحهم الذي يدعي بأن أفلاطون فيلسوف برهاني، إنما لا ينأى أبدا عن النسبية في القول والترجيح في الفكرة، فأفلاطون ليس برهانيا بإطلاق، وأمارة ذلك الأساليب الفنية البلاغية التي يوظفها في محاوراته في سبيل الدفاع عن موقف أو توضيح مفهوم أو فكرة، كأسلوب الدراما والمناقشة والشرح المرسل [8]، فضلا عن القصص والتشبيهات والتخييلات والتمثيلات المفعم بها متنه الفلسفي، وأسطورة الكهف دليلنا على فكرته حول المعرفة والحقيقة في محاورة «الجمهورية»، وحضارة أطلانتس المذكورة في محاورتي «أقريتياس» و«طيماوس» دليلنا أيضا على فكرته حول المدينة المثالية والمثل الأعلى للجماعات البشرية، وإن نحن أتينا على ذكر مثل هذه التمثيلات الجدلية، فلن ننتهي أبدا. لذلك، حق لنا أن نقول بدورنا إن أفلاطون طفق يصور بالرموز حين عجز البرهان عن التبيين والإيضاح[9]، ويكفينا أن نفهم هنا بأن توظيف البرهان مهما كانت قوته في التيقين لابد من إقرانه بالجدل والحجاج؛ فالبرهان وحده لا يعول عليه، مادام أن كل برهان وكل حجاج موجه إلى فرد مخاطب أو مجموعة أفراد، والأفراد مختلفون، فهناك من يفهم بالبرهان وهناك من يفهم بالجدل والحجاج، وهذا ما يفسر لنا الفكرة التي تقول إن سقراط قد حارب السوفسطائيين بأسلحتهم، وقد قررنا نتيجة كل ما سبق ألا نقفز على أفلاطون باتجاه أرسطو، على اعتبار أن الثاني هو الذي حدد أسس المنطق، وأغلب كتاباته منطقية وبرهانية، والأكثر من ذلك، إذا تأملنا التراث الفلسفي القروسطي الإسلامي منه والمسيحي، سنجد أنه متأسس على منطق أرسطو، إما بنقده ونقضه، وإما بتدعيمه وتطعيمه، لذلك جاز لنا أن نعتبره الرسول الأول للفلسفة النسقية التي عمرت طويلا.

وهذه النسقية التي اهتدت إليها العقول الفلسفية اليونانية قد شكلت أحد الأقطاب والثوابت الأساسية المشكلة للفكر الفلسفي الإغريقي، وقد حصرها محمد عابد الجابري في قطبين أو ثابتين أساسيين، وهما[10]:

اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة،

الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية.

---

8 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص 85

9 للوقوف عند بعض التصويرات يمكنك العودة إلى المحاورات المقترحة التالية: غورغياس، الجمهورية، فيدروس، فيدون، أقريتياس، ثيماوس

10 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 27

إن نظرة الفلاسفة الإغريق للعالم كما عرضناها بصيغتين مختلفتين آخذين نموذجي هيراقلطيس وأناكساغوراس تشكل الثابت الأول المتعلق بالجانب الوجودي والأنطولوجي. أما الهندسة النسقية التي تؤطر فهم هؤلاء الفلاسفة للعالم بها، فهي من الناحية المنهجية مرتبطة بالجانب المعرفي والإبستيمولوجي، وهذا الجانب بالتحديد هو الذي يثير اهتمامنا هنا، وفيه يقول الجابري مستطردا: «أما على صعيد المعرفة أو المستوى الابستيمولوجي، فإن قدرة الإيمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة معناه: الثقة به ثقة كاملة. هذا الإيمان هو الذي تأسس عليه المنطق الأرسطي الذي يعرف نفسه على أنه مجموعة من القواعد إذا راعاها الإنسان عصمته من الخطأ، وهذا الإيمان نفسه هو الذي أسس ويؤسس العلم الحديث والمعاصر: ألم يقل غاليلو إن كتاب الطبيعة، إنما تمكن قراءته بحروف الرياضيات وهي إنشاء عقلي خالص؟ ألم يؤسس ديكارت فلسفته على فكرة البداهة العقلية؟ ألم يعتمد العلم المعاصر، سواء عند معالجة عالم الذرة أو عالم الفضاء الأوسع، على الصياغة الأكسيومية أي على الإنشاءات الذهنية التي يشيدها العقل البشري انطلاقا من مقدمات يضعها وضعا، ودون الالتفاف خلال عملية البناء الى أي شيء آخر سوى حرصه الشديد على تجنب التناقض مع نفسه، مع فروضه وما يلزم عنها من نتائج؟»[11].

2 . المنطق والفلسفة: الاتصال الأول بالبرهان

لقد شكلت قيامة المنطق الأرسطي فتحا جديدًا هم الفلسفة بدرجة كبيرة؛ لأن المعنى الذي أضفي على المنطق وارتبط به هو المعنى نفسه نجده ملتصقا بالفلسفة، فإذا كان المنطق آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ والزلل، فالفلسفة كما نجد تعريفا لها عند ارسطو تحمل نفس المعنى؛ إذ يقول في كتابه دعوة للفلسفة: «ذلك أن الفلسفة وحدها تنطوي على الحكم الصحيح والتبصر المعصوم من الخطأ»[12]، والمطلع على الأرغانون الأرسطي خصوصا الكتب الأربعة الأولى منه[13]، وكتبه حول «ما بعد الطبيعة»[14] سيكتشف لا محالة ما تحبل بها من أساليب لغوية دقيقة ومجهدة ومضنية وجافة لا يصدق معها وصف شيشرون لأسلوب أرسطو بأنه يتدفق كنهر من تبر، والوصف الأصح والمناسب لكتبه في المنطق أن الأسلوب فيها يتقطع كجدول من حصى، وهذا ما تقتضيه طبيعة الموضوع، فليس أرسطو من يختار أسلوبه، بل وعورة الموضوع فرضت عليه أن ينتظم في مشيته، والأسلوب الأقدر على الانتظام هو أسلوب المنطق.

ونلفي عند الفيلسوف الألماني هيجل سؤالا لم يكن يبتغي منه جواباً بقدر ما كان الجواب يفيض منه، وهو سؤال «ما المنطق؟» وأبسط إجابة عن هذا السؤال حسبه هي: موضوع المنطق هو الحق أو الحقيقة، وهي

---

11 المرجع نفسه، ص 28

12 أرسطو، دعوة للفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص ص 34 - 35

13 الكتب الأربعة الأولى من الأورغانون هي المقولات والعبارة والتحليلات الأولى (القياس) والتحليلات الثانية (البرهان)

14 يحتوي كتاب ما بعد الطبيعة على ثلاثة عشر كتابا أسست للميتافيزيقا اليونانية، وهذه الكتب هي: ألفا، بيتا، غاما، دلتا، إبسيلون، زيتا، إيتا، ثيتا، إيودا، كابا، لامبدا، ميو، نيو.

كلمة - يقول هيجل - كانت ولا تزال سامية ونبيلة، وسوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح تشعر، غير أننا قد نلتقي - في الحال - بالاعتراض الآتي: «أنحن قادرون على معرفة الحقيقة؟»[15].

ويضيف على ذلك أرسطو تحديدات أخرى تهدف إلى التثبيت والتسكين؛ أي إن ما يبلغه الفيلسوف يترسخ في العالم بشكل ثابت لا يتحرك ولا يتغير، ويقول في ذلك: «إن الفيلسوف وحده من بين العاملين جميعا هو الذي يتصف بثبات قوانينه ونبلها؛ ذلك لأنه الوحيد الذي يحيا وبصره مثبت على الطبيعة وعلى كل ما هو إلهي. إنه يشبه الملاح الجيد الذي يرسي سفينة حياته عند ما هو أبدي ودائم، وهناك يلقي مرساته ويحيا سيد نفسه»[16]، ثم إن لهث الفيلسوف وراء الحقيقة قد عرى على رغبة جامحة لديه في المعرفة، فكما أننا نحس باللذة حينما نبصر؛ لأننا نحصل على معرفة جزئية من الإبصار، فإن نفس اللذة نتحصل عليها حينما نتبصر لأننا نحصل على معرفة كلية من التبصر، وهو ليس شيئا آخر أكثر من معرفة الأسباب والمبادئ والعلل الأولى، وطريق التبصر لا يكمن في أي شيء آخر ما خلا الفلسفة، و«كل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل، ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة»[17]، وطبقا لذلك، سيكون من الخطأ أن ندعي بأن العلل الأولى تتجاوز إمكان معرفتنا بها؛ لأن هذا الأمر سيقودنا إلى القول بالنسبية ودرء الحقيقة المطلقة، والصائب أن المعرفة بالأسباب واجب ضروري ما دمنا جزءًا من هذا العالم الذي يتأثر بها بشكل مفارق، وأن نثابر من أجل أن نصل إلى معرفة حول الحق، والحق ليس شيئا آخر سوى العلة الأولى التي سماها ارسطو بـ «المحرك الأول» الذي يحرك كل شيء ولا يحركه شيء، وهو الإله، وإذا قررنا بهذا المعطى؛ أي إن الفلسفة ترنو إلى معرفة الحق بمعرفة الله، فهذا يوحي بإقصاء جذري أو تبخيس وجودي للحواس وعالم الأشياء حيث تكمن النسبية وانعدام اليقين، وهذا الإقصاء جعل من المعرفة النظرية التي تحصل من خلال البحث في العلل والمبادئ علما خاصا بالفهم الخالص، فوق ذلك، بما أن المعرفة بعلة شيء ومبدئه يسمح لصاحبها بممارسة التعميم وإنتاج معرفة ذات طابع كوني، فإن المعرفة الفلسفية القائمة على هاتين المقولتين (علة – مبدأ) تتبدى، بفعل قوتها، كمعرفة شبه إلهية [18]. إن الفلسفة بهذا المعنى تتلحف بلحاف إلهي، ولكن ألا يجعلها ذلك تتطابق مع الدين؟

يجيب هيجل عن هذا السؤال بقوله: «والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين: فالموضوع في كليهما هو الحقيقة. وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين: عالم الطبيعة والروح المتناهي، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما»[19]، فطالما كانت الحقيقة التي نبحث عنها متوارية خلف اللاهوت أي خلف ما هو إلهي،

15 هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 81

16 المرجع نفسه، ص 53

17 د. عبد الرحمن بدوي، ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، مهرجان القراءة للجميع، 1995، ص 22

18 مانويل دوديكيز، العقل وأوثانه، ترجمة: عبد الله زارو، مجلة فكر ونقد، العدد 4، دجنبر 1997، ص 63

19 هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 45

فإن الفلسفة (الميتافيزيقا) كذلك تأبى أن تفارق الحقيقة الإلهية، والحال أنه لا نستغرب من ذيوع الفلسفات الميتافيزيقية اليونانية في العصر القروسطي وانكباب الأديان على الأخذ بها وتوظيفها في سبيل تدعيم طروحاتها ومعتقداتها، علما منها بأن هذه الفلسفات تبطن قوة استدلالية وبرهانية لا تضاهى، لا يمكن أن يتسرب إليها شك، ولا أن تتغلغل إلى صروحها ريبة أو التباس، والحق أن هذا الأمر قد دفع الفلسفة إلى داخل ما يسميه محمد أركون «بالسياج الدوغمائي المغلق» الذي صنعته الأديان السماوية. إن مفهوم الدوغمائي عنده يفيد في فهم بنية العقل اللاهوتي وكيفية اشتغاله، والمثير للاهتمام فيه هو أنه يستخدم نفس الجهاز العقلي ونفس المرجعيات المطلقة (...) ونفس الجهاز المفهومي القاعدي الذي يخلط، بدرجات متفاوتة، بين المضامين المفسرة لمعطى الوحي ونفس المعطيات الاستدلالية الأرسطوطاليسية والتركيبات الميتافيزيقية الأفلاطونية الجديدة»[20]، فهل يليق بالفلسفة أن تنزل منزلة الدين بمعناه اللاهوتي والأسطوري وتدنو إلى مرتبته، حيث الاعتقاد بدل الانتقاد؟ والتقرير بدل التغيير؟ أليس جذيرا بالفلسفة أن تقوم مقام النقد والهدم بدل مقام العقيدة والبناء؟ مقام الرجحان المعلق بدل البرهان المطلق؟ ثم هل الفلسفة توجب الحقيقة أم إن الحقيقة هي التي توجب التفكير فيها أي في ذاتها؟ وهو ما يستتبع القول بأن الحديث إنما ينبغي يكون – ليس حول الحقيقة كفكرة مجردة شبيهة بفكرة الإله في الديانات السماوية أو كاستعارة أو مجاز أو تشبيه اتخذ شكل الحقيقة مع مرور الزمن كما يرجح نيتشه ذلك، وإنما سعيي «أنا الشخصي» لها، وإزاء هذا، يسري التحول - حسب بول ريكور - من سؤال: «ما هي الحقيقة؟» إلى سؤال: «ماذا يعني البحث عن الحقيقة؟»[21]، ومن ثمة الانتقال من الفلسفة المالكة لحقيقة الحقيقة إلى الفلسفة الباحثة عن حقيقة الحقيقة، أي التي لا تكتفي بحقيقة واحدة يقينية تولدت من البرهان، بل تستمد قوة استمرار بحثها من تشوقها إلى المزيد، من عدم اقتناعها بالمطلق النهائي، من استمتاعها بطرح المزيد من الأسئلة. إنها بتعبير راسل مغامرة استكشافية وسياحة فكرية تنأى عن ضروب الصرامة البرهانية.

3 . الدين والفلسفة: الاتصال الثاني بالبرهان

ولو أننا قلبنا الأوراق ونبشنا قليلا في التراث الفلسفي الديني المسيحي، سنجد بعض النزر القليلة التي دلت على ذلك التحول، رغم أنه لا ينطوي على وعي في ذاته، ولا يمكن ذلك؛ لأنه مسوق بوعي ديني لبلوغ حقيقة لا تخرج عن نطاق اللاهوت، لكن ما يهمنا هنا ليس الحقيقة بحد ذاتها، بل السبيل إليها، وسنقف هنا عند مقتطف من كتاب «محاورة الذات» للقديس أوغستينوس، حيث يحاور فيها عقله[22]:

أوغستينوس: أتوق إلى معرفة الله والنفس.

---

20 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1999، ص 310

21 Paul Ricoeur, Histoire et vérité. Editions du Seuil, 1964, P. 46 - 47

22 القديس أوغستينس، محاورة الذات، ترجمة: الحور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط 1، 2005، ص 13

العقل: لا شيء أكثر؟

أوغستينوس: لا شيء على الإطلاق.

العقل: ابدأ إذن في البحث. ولكن فسر لي، أولا كيف يمكن لبرهان عن الله أن يجعلك تقول: ((لقد اكتفيت))؟

أوغستينوس: لست أدرك المدى الذي يبلغه ذلك البرهان لكي أقول ((اكتفيت)) لأنني، على ما أعتقد، لا أعرف شيئا كما أتوق إلى معرفة الله.

العقل: إذ ذاك، ما هي القاعدة التي يجب أن نسلكها؟ ألا تظن أنه يجب أولا أن نعرف الحد الذي يجب أن تصل إليه معرفتنا حتى إذا ما بلغناه اكتفيت به؟

ويظهر من محاورة أغستينس لعقله أنه يتنكر لكل معرفة قد اعتقد واهماً أنه تحصل عليها إزاء توظيفه للبرهان، ويعلمنا هنا حكمة مهمة فحواها أنه لو اعتمدنا البرهان وبلغنا به أسمى المعارف اليقينية؛ فهذا لا يعني البتة أن البحث قد انتهى وانتفى، وأن ما من شيء آخر يدعو إلى أن نقلب الحقائق ونبث فيها، بل يعني أن ما وصلنا إليه لا يتخطى أبدا حدود عقولنا، ويجب أن نعترف أنه مهما بلغنا من المعارف واكتشفنا من الحقائق، فإننا لا نصل نهائيا إلى الطريق المسدود، فالمعرفة لا تنتهي، والمعرفة الحقيقية هي المعرفة بحدود المعرفة، وكل معرفة جديدة إنما هي معرفة ضد معرفة قديمة تكذبها وتفندها كما يقول باشلار، ما عدا إذا ما كانت المعرفة مستخلصة بطريقة برهانية؛ لأنه، وفي هذه الحالة، يتحتم علينا فحص صحة البرهان بالنظر في مقدماته، وحتى إذا كانت المقدمات يقينية، فهذا لا يجب أن يقودنا بالضرورة إلى الإذعان ليقينية البرهان والانصياع ليقينية ما توصلنا إليه باعتماده، فكما أنه توجد براهين وبناءات استدلالية سالمة، توجد براهين فاسدة تقع عرضة لأخطاء فادحة، ولكن ينبغي أن ننتبه هنا إلى أن الكشف عن الخطأ في البرهان لا يشكل أبدا برهانا على كذب القضية؛ إذ من الممكن أن توجد براهين تقيم صدق قضية ما لا كيقين وإنما كاحتمال، وهذا ما سنقف عنده لاحقا.

ويكون فساد اليقين من فساد البرهان، وإن الفساد الأول لهو أعسر من الثاني، فمن تيقن من صدق قضية عن طريق الإتيان بالبرهان، فمن ذا الذي سيقدر على محق أثره من الأذهان؟! فما استقر على يقين وبني عليه وما ثبت بنظام واحتكم إليه وما رسخ بتناسق والتزم به، فلن يكون بمكنة أحد أن يزعزعه ولا أن يدب فيه الاضطراب، إلا إذا كان الاضطراب حالا به في داخله، وفي هذه الحالة، يكتسي نقد البرهان وهدمه طابعا إبستيمولوجيا.

لا يعني الشك في البرهان إخلالاً لمنطقه الداخلي أو لانسجامه الموضوعي، فشأن الشك كشأن البرهان، كلاهما ينطوي على حقيقة مطلقة، وإذا جاز لنا أن نشك في البرهان كما فعل ابن تيمية والغزالي، فالأحق أولا أن نشك في الشك نفسه. إن الشك ينخر في كل شيء حتى لا يبقى ما يشك فيه فيشك في نفسه، وقد يبدو غريبا عند البعض أن الشك يغمده نزوع قوي إلى التأكيد على حصول حقيقة كلية مطلقة، إذا سلمنا مسبقا بأن الشك يعاضد النسبي ويسانده، فكيف أمكن أن يكون الشك في نفس الوقت مرادفا للحقيقة المطلقة؟

يلوح لنا هنا تناقض واضح؛ ذلك أن الشك ينطوي على وجهين متناقضين ومتنافرين: وجه يقر بأن لا شيء حقيقي، ووجه يقر بأن لا شيء خاطئ، فهو حينما يهدم حقيقة دوغمائية جزئية مجردة، أو لنقل حقيقة برهانية، فهي توحي بفكرة الحقيقة الكلية المطلقة بشكل مبطن ومضمر[23]، فشكّي في أن «كل إنسان فان» هو استحضار لحقيقة أن «كل إنسان خالد»، ومن عكس هذه القضية تمخض البرهان، فالشك في الحقيقة الثانية هو الذي أدى إلى تأكيد الحقيقة الأولى، ومنبعه من التجربة، والأكيد أنه لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك [24]، لكن طالما أننا لا نعلم بحادث واحد لأناس امتد بهم العمر إلى أبعد مدى معين، [25] فإن قضية الخلود قضية كاذبة، ولكن ذلك لا ينفي إمكان تحققها كحقيقة إذا ما وجدت حالة واحدة امتد بها العمر إلى مدى لم يسبق لأحد أن بلغه، ومع ذلك يبقى الفناء الحقيقة الأجدر بالانطلاق منها للتعميم الخالص، بالرغم من أن هذه التعميمات ذات الطابع التجريبي تبقى مجرد وقائع، ونشعر - كما يقول راسل - أنه ربما كان هناك عالم آخر تكون فيه هذه الحقائق مخطئة، وإن كانت في العالم الواقعي صحيحة[26]، ومع ذلك، تبقى الدقة في البرهان شرطا أساسيا لنسف هذه الافتراضات المنبثقة من الاعتقاد في العادة، فكل إقرار هو في آخر المطاف نابع منها، هكذا تكلم هيوم.

ولكي يتمتع الاستدلال البرهاني بخاصية الدقة، فلا بد ألا ندخل في البرهان قضايا أو تصورات أو مقدمات لا يمكن تبريرها إلا بواسطة التجربة[27] كما هو الشأن مع المثال السابق الذكر، فكل استدلال – حسب بوانكاريه - يرد إلى معطيات مستمدة من بعض البديهيات القبلية وليس من التجربة، ومن ثمة سيظل عاجزًا عن إضافة أي شيء إليها، والنتائج التي يخلص إليها لا تعدو أن تكون ترددًا لها، ولا يمكن لأي مبرهنة - يستأنف بوانكاريه - «أن تكون جديدة ما لم يقحم في البرهنة عليها بديهية جديدة، كما لا يمكن للاستدلال أن يعيد إلينا إلا حقائق ذات بداهة مباشرة مستوحاة من الحدس المباشر ولن يكون هو إلا وسيطا دخيلا»[28]، إضافة إلى ذلك، فالبراهين تتأسس في كل لحظة على شيء لم يتم البرهنة عليه ولن تتم البرهنة عليه أبدا، وهو شيء لم يتم شرحه ولا يقبل

23 Merleau-Ponty, Signes, Classiques des sciences sociales, édition numérique, 2011, p 196 - 197

24 الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، القاهرة، ج 6، ص 35

25 برتراند راسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام ومحمود ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، 1947، ص 67

26 المرجع نفسه

27 عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 3، 1977، ص 83

28 هنري بوانكاريه، العلم والفرضية، ترجمة د. حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2002، ص 80

الشرح، وهو ما يسمى بالأوليات أو المسلمات[29]، ويمكننا أن نورد هنا كمثال عنها الهندسة الأقليدية القائمة على المسلمات الخمس، وهي مسلمات بديهية إذا استثنينا طبعا المسلمة الخامسة؛ أي مسلمة التوازي التي خلفت فجوة لم يستطع البرهان تغطيتها، ما أفسح المجال أمام إمكانية الانقلاب عليها، وبالفعل طرأ الانقلاب مع اكتشاف الهندسة اللاأقليدية. فليس كل برهان ثابت، وليس كل ثابت برهان، ثم ليس لكل شيء برهان، وليس للبرهان نفسه برهان كما يذكر فيلسوف العرب الكندي؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، وإذا افترضنا بأن لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة؛ لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم[30]، والأوائل هي الأوليات، وهي تندرج في خانة اليقينيات إلى جانب التجريبيات والمحسوسات التي تدخل في البرهان كمقدمات.

والبرهان الذي يتأسس على مقدمات ومسلمات تقتضي البرهنة عليها كمسلمات إقليدس يسمى «برهان إن»؛ لأنه يترك للعقل المجال للتساؤل دون أن يرضخه لنتائجه (نخص هنا مسلمة التوازي)، مما يدعو إلى الشك فيها باستمرار، وإعادة النظر في اليقينيات - المسلمات التي ينبني عليها البرهان مع الانتباه والإمعان في طبيعة هذه اليقينيات التي تتخذ كمقدمات، والسبيل للتحقق من صحتها هو قابليتها للمعرفة ضمن قياس برهاني، فكل برهان جديد يستلزم برهانا مسبقا بالضرورة[31].

وحري بنا أن ننتبه إلى مقدمات البرهان كي لا ننخدع بقوتها الظاهرة، ونتعامى عن المفارقات التي يمكن أن تعتريها، ونضرب مثالا على ذلك بمفارقة إبيمينيديس Le paradoxe d'Épiménide الذي كان رجلا عاش في جزيرة كريت في زمن ما قبل المسيح؛ إذ قال: «إن الكريتيون جميعهم كاذبون»، ونعتبر هذه مقدمة كبرى، وبما أن إبيمينيدس من كريت، فإنه أيضا كاذب كنتيجة!

ويمكن إيضاح مفارقة الكذاب بالتفكير في المقدمة الكبرى ونرمز لها بالجملة «أ»، فهي جملة خاطئة؛ أي إن الجملة «أ» تقول إن «أ» خاطئة: فإذا كانت «أ» صحيحة فإن «أ» خطأ، ولكن إذا كانت «أ» خطأ فمن الصحيح أن نقول إن «أ» خطأ، وبالتالي فإن «أ» صحيحة.

المتأمل في هذه المفارقة لن يصل في الحقيقة إلى أي حقيقة؛ لأن البرهان الذي يتعامل معه هو في الظاهر سليم وصحيح، ولكن الإمعان فيه يبرز مدى التناقض الذي يكتنفه، ومن أجل أن نتجنب الخوض في تحليله يكفينا أن نصف تلك المقدمة بأنها تفتقد كل قيمة حقيقية، ولا تنطوي على معنى محدد، ومع ذلك فمفارقة إبيميندس تقاوم أي حل نهائي لها وتصمد لتكون على حد تعبير رودي روكر «فجوة أبدية من اللامنطق»[32]،

---

29 Arne Naess, Ecologie, Communauté et Style de vie, trad Charles Ruelle, Edit. Dehors, 1992, p. 115

30 الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1948، ص 49

31 روبير بلانشي، المنطق وتاريخه. من أرسطو حتى راسل، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ، ص 104

32 رودي روكر، اللانهاية والعقل، ترجمة رزان يوسف سلمان، دار المدى، الطبعة الأولى، 2022، ص 206

تكشف عن حقيقة أن نسق المنطق يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء أكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة، ومن ثم فإن ضرره يغلب على نفعه، وهذا منطق برهاني معروفة مقدمته، ناهيك عن البرهان الذي تكون مقدماته منعدمة.

و أما في الحالة التي تكون فيها قابلية المعرفة بالمقدمات منعدمة، فإننا حينما نتشوق لبلوغ نتيجة منطقية انطلاقا منها قد نكون عرضة للخداع والوهم، فنحسب أن البرهان منطقي ويقيني في حين أنه لا يعدو أن يكون جدليًّا [33]، مما يدفعنا إلى القول إن الفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو الذين اعتمدوا على البرهان وازدروا من طريق الجدل الذي سار فيه السوفسطائيون، هم في الحقيقة أيضا ساروا فيما ازدروا منه، والفارق الوحيد بين السوفسطائيين والفلاسفة حسب فرانسيس بيكون هو «أن الأولين كانوا مرتزقة جوالين يطوفون بين البلدان المختلفة ويعرضون حكمتهم ويطلبون أجرا عليها، في حين أن الآخرين كانوا أكثر تبجيلا وسعة (...) إنهم كانوا احترافيين يحولون كل موضوع إلى مجادلات ويؤسسون مذاهب وعقائد فلسفية وينافحون عنها ومن ثم كانت مذاهبهم في معظمها حديث عجائز موجه لشبان جاهلين»[34]. إنهم يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب، فحكمتهم لفظية لا تثمر نتائج[35]، وتمخض عن هذه العقائد الفلسفية بالنسبة إلى فرانسيس بيكون أوهام انسربت إلى عقول البشر يسميها بأوهام المسرح Les Idoles du Théâtre الناشئة من القواعد المغلوطة للبرهان، ويرى بيكون أن «كل الفلسفات التي تعلمها الناس وابتكروها حتى الآن هي أشبه بمسرحيات عديدة تقدم وتؤدى على المسرح، خالقة عوالم من عندها زائفة وهمية (...) تكتسب قوتها الإقناعية من خلال التقليد والتصديق الساذج والقصور الذاتي (...) ويجب أن نحصن العقل البشري ضدها»[36].

وسنفحص طريق الجدل الذي ادعى بيكون أن فلاسفة اليونان يميلون إليه ويحترفون فيه معتمدين على الغزالي، ثم سنقف عند دعوى التبجيل والتقليد التي استهجنها بيكون معتمدين على نموذج ابن رشد؛ وذلك من أجل تمييز البرهان عن الجدل، والتحقيق في التبجيل الذي يؤدي إليه الانبهار بنتائج البرهان.

أشار حجة الإسلام الغزالي إلى ما نحسبه معقولا في البرهان، في حين أنه موهوم يتلفع بالمعقول؛ إذ يقول: «فتأمل لطف حيل العقل فيه فإنه استدرج الحس ووالوهم إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول، وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ورتبها ترتيبا لا ينازع فيها، واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها، إذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يتخلف الوهم والعقل عن

---

33 يعتبر ابن تيمية مثلا أن المقدمات التي يحتج بها الفلاسفة كابن رشد وابن سينا هي مقدمات جدلية وليست برهانية، لذلك صح أن ننعتهم بأهل الجدل. انظر: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان، الطبعة 1، 2005، ص 439 - 440

34 فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية، 2013، ص 61

35 المرجع نفسه، ص 63

36 المرجع نفسه، ص 31، بتصرف

القضاء بها، وهي العلوم التي يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات واستسلمها من الحس والوهم وارتهنها منهما، فصدقا بأن نتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية، ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيه وأخرج منها نتائج»[37]، وصدق وصف ابن الصلاح لهذا النوع من البرهان المضلل بأنه قعاقع[38]؛ بمعنى أنه لا يصدر إلا القعقعة، وهي أصوات لا معنى لها، فهو برهان قائم على كلمات جافة وجوفاء لا معنى لها في الحقيقة. لذلك، يتوجب أن نحترز من أمثال بعض المفارقات البرهانية (كمفارقة إبيمينيدس) التي قد لا تكون إلا لفظية[39]، نحسب أنها تقول شيئا ما في حين أنها لا تقول شيئا!

وينتج مما سبق فكرة أساسية لابد من التلميح لها، مفادها أنه إذا جاز لنا أن نعد جميع البراهين حججا، فإن الحجج ليست جميعها براهين؛ ذلك أن جنس الحجة مختلف تماما عن جنس البرهان، فإذا كانت الحجة تستقى من التجربة أو الواقع هادفة إلى الإقناع، فإن البرهان يستمد من العقل هادفا إلى التيقين.

ولا يعني حصول اليقين بأن البرهان قد انقدح في العقل وأثمر الاستسلام، بل لا يشترط في اليقين أن يحصل عن برهان؛ أي عن ترتيب وتناسق ونظام في الكلام تتراص فيه القضايا بشكل متماسك ومنسجم ومتلازم، بل قد يحصل عن فراغ ينبثق منه قبس من نور إلهي ينير طريق الحقيقة، والغزالي عاش هذه التجربة بعد شك وسفسطة امتدا طويلا وعبر عنها بقوله: «فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفي الله تعالى ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها عن أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة»[40].

امتنع الغزالي عن الخوض في طريق البرهان العقلي، واستعاض عنه بنور إلهي حل في صدره بغثة فأدرك به الحقيقة، وهذا النور هو ما يسميه بالإلهام أو النفث في الروع الذي يتحقق بواسطة القلب لا العقل[41]، فالقلب هو مرتع الأنبياء والأولياء. أما العقل، فهو وسيلة الفلاسفة والعلماء، ليخرج بذلك الغزالي من الفلسفة إلى التصوف، والمعرفة الفلسفية غير المعرفة التصوفية، فضلا على أن طريق كل منهما يختلف، بل إن اختلافه أحيانا يصل إلى درجة التعارض. لذلك، فقد كان الغزالي متذبذباً في فكره ومترنّحاً في مناهجه، فهو فيلسوف مع الفلاسفة، متصوف مع المتصوفة، فقيه مع الفقهاء، وغرف من مناهل عدة، حتى كاد يتيه بين تعددها، وما الشك الذي بلغ أوجه عند الغزالي إلا دليل على أن تضارب الأفكار المتعارضة في عقله قادته إلى الحيرة

37 الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2013، ص 32

38 أبو عمرو بن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، دار الحديث، القاهرة 2007، ص 96

39 أندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 91

40 الغزالي، المنقذ من الظلال، دار الأندلس، بيروت، ص 87

41 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (بدون تاريخ)، ص 18، 19

والارتباك، حتى كاد لا يعرف أيها يختار، فاحتار، وفي الأخير تراجع وعدل، وزاغ عن طريق البرهان ليمضي في طريق العرفان.

وقد أدى هذا الانزياح في فكر الغزالي إلى ضمور منهجه القائم على نظام الخطاب، وهو نظام يهتم بالمفعول الذي يصدر من خطاب معين، فلو كان الخطاب يؤدِّي إلى الضلال والآفات استغنينا عنه وحكمنا عليه بالزوال، وإذا كان الخطاب – مهما كان نوع هذا الخطاب – يؤدِّي إلى الحقّ والاستقامة قبلنا به وحكمنا عليه بالبقاء، فلا يهم أن يكون الخطاب برهانيًّا أو خطابيًّا أو جدليًّا، بل يكفي فيه أن يثمر مفعولا ينتفع به الدين، وفي المقابل نهض منهج آخر في العالم الإسلامي يعادي منهج نظام الخطاب عند الغزالي، وهو منهج انتظام الخطاب الذي برز بشكل كبير مع ابن رشد، وهو المنهج الذي يقوم على الانسجام والتماسك الداخلي والمنطقي للخطاب، فحقيقة كل خطاب تتحدَّد من هذا الشرط، والخطاب المنتظم والمتماسك هو الخطاب البرهاني فقط، وهو الذي لا يقع تحت تصرف العامَّة من الناس، بل يحظى به الخاصَّة فقط، فالعامة لا تقتنع إلا بالخطاب الجدلي، لأنَّ هذا النوع من الخطاب صمِّم فقط لغاية الاقناع، ومن هنا دعا ابن رشد إلى ضرورة الفصل والعزل بين مستويات الخطاب، حيث يتريد الخطاب البرهاني اليقيني القمة، ويتذيل الخطاب الجدلي من جهة، والمغالطي من جهة أخرى القائمة؛ فالأول يستمد قوته من انتظامه الموصل إلى اليقين، والثاني ينشط حينما يكون المبتغى منه ليس تحقيق اليقين بقدر ما هو إحقاق للإقناع.

ولما كان البرهان عند ابن رشد هو المنهج القويم والمستقيم الذي يكفل لسالكه أن يبلغ الحقيقة ويجافي أسراب الوهم ومتاهات التغليط، فإن نفس المنهج ينبغي للفلسفة أن تسلكه إذا ما رمت إلى بلوغ معرفة يقينية عن الله، والدال على ذلك هو قول ابن رشد: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[42].

ولو كانت الفلسفة تعتمد على منهج الجدل والشك لما استطاعت أن تصاحب الشريعة، ولما استطاعت أن تنحت لنفسها اسما بين المنظومات الدينية والثيولوجية في العصر القروسطي، ولاضمحل أثرها ولخبا شعاعها، لكن حضور جانب البرهان فيها كان أقوى وأطغى من جانب الجدل والرجحان، وكيف لا، ومعرفة الله تقتضي يقينا لا يماري فيه أحد، وهي معرفة لا تتيسر إلا بالبرهان الذي يتمشى بنا من تدبر الموجودات والمخلوقات إلى معرفة صانعها وخالقها، بوصفها أمارات وجوده، والاكتشاف الكوسمولوجي والفلسفي لهذه الأمارات كفيل بأن يدعم دعوى الملة، فلا يترك فيها ثغرة إلا وسدها ولا فجوة إلا وملأها، فالفلسفة إذن هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة[43].

---

42 ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، من مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص ص 85 - 86

43 أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي ط 2، دار المشرق، بيروت 1991، ص 47

على هذا الأساس، فإن الفلسفة لا تني تكون حقا، إن من جهة ما تحتوي عليه من قوة برهانية ومنطقية منهجيًّا، وإن من جهة ما تولد من هذه القوة من حقائق متسقة ومتماسكة، ولأن الشريعة كذلك حق، فالحق لا يضاد الحق، وهذه هي النتيجة التي خلص إليها ابن رشد متبعا تسلسلاً منطقيًّا لا يخلو من حكمة وإحكام لينفي التعارض الحاصل بين الحكمة والشريعة.

4 . الدين والفلسفة: الانفصال بالبرهان بين التخير والتحير

ولكن، إذا كان صاحب الشريعة هو الذي تحصل عنده الحق، وكان هذا الحق من عند الله عز وجل، موجبا له أن ينشر الحق المتحصل عنده، ألا يكون صاحب الشريعة مبعوثا، والمبعوث نبي؟ ثم، إذا كان صاحب الحكمة هو الذي تحصل عنده الحق، وكان هذا الحق مستنبطا من العالم وظواهره، ومن الاستدلال وأشكاله، ومن البرهان وألوانه، وكان صاحب الحكمة فيلسوفا، ألا يكون الذي أتى بالحق من اتصاله بالله عن طريق الوحي أحق بأن يكون في مرتبة أسمى من الفيلسوف، ألا يكون الفيلسوف مبعوثا إليه، وليس هو الباعث، وبديهي أن يكون المبعوث إليه مؤولا لما استقبله من المبعوث، والمؤول لا يؤتمن على تأويله، وإن كان أحق به من عامة الناس، وحقيقته حقيقة من الدرجة الثانية، وحقيقة النبي حقيقة من الدرجة الأولى، فيجذر على من أخذ بدين أن يحتذي بأنبيائه، لا بفلاسفته، مخافة إساءة فهم الدين.

ومن أخذ بدينه واحتذى بأنبيائه، فيجب عليه أن يقتنع بما يرد فيه من الخوارق والبدائع لا أن يقنع بها، وأن ينفعل بما يمليه عليه، لا أن يفعل فيه، فهو انفعال عقلي يرضخ العقل لما يمتنع عن الرضوخ له، وأن يخرج عن عادة عقله المنطقية فيعترف بأن المعجزات كلها صحيحة وثابتة كائنة لا ريب فيها ولا مرية، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبيس، فإن في الشريعة ما لا يقبله العقل الفلسفي، وإن قبل به فإنه يتقنع، ويأتي بما ليس قانعا به، والمقنع القانع لا يؤتمن، كما أن في العقل الفلسفي ما لا يقبله العقل الديني.

و ما لا يقبله العقل الديني شيئان: التخير والتحير.

فالتخير هو الاختيار بين البدائل المتعددة البديل الأفضل والأنسب، فهو ضرب من ضروب الانتقاء والتفضيل والاصطفاء، فالمتخير لا يستقر عند خيار أو بديل، بل يتردد ويترنح، فتارة يختار الشريعة؛ لأنها تقدم أجوبة شافية وحاسمة على الأسئلة التي تخامر عقله، وتارة أخرى يختار الفلسفة لأنها كذلك تقدم له أجوبة تستند إلى البرهان والاستدلال، فإذا كان المقصد من موضوع تنزيه الله في الإسلام الإجابة عن إشكال: هل الله كان قبل بداية العالم أم كان بعدها؟ فإن الشريعة تستطيع أن تحسم في حقيقة هذا الموضوع بالاستناد إلى النص القرآني، فتقول بحدوث العالم، ومنه قول تعالى: «الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون»[44]. وقوله: «أولم يروا كيف يبدئ

44 سورة السجدة، الآية 4

الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير (19) قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير (20)»[45]، وقوله: «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون (35) أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون (36)[46]».

وأغلب التفاسير التي أحاطت بهذه الآيات أكدت على نصها بأن العالم حادث، ولسنا نريد ذكرها هنا؛ لأنها لن تخدمنا في شيء، وجل ما يمكننا أن نقوله هنا هو أن الباحث والسائل يمكن يكتفي بهذه الآيات ليغذي نقص علمه ويغطي جهله بهذا الموضوع، ويسكت عن الإشكالات الأخرى التي من الممكن أن تراود عقله فتثير في نفسه الحيرة والشك المنبعثين من قبو الفلسفة، وكل ما خلا قوة النص القرآني فهو مهجور، والنظر فيه محظور، والمتخير فيه غير معذور.

وكذلك، يستطيع المنطق الفلسفي أن يدلي بدلوه في هذا الموضوع باعتماده على البرهان والاستدلال، فتنطلق من إقرارها بأن العالم حادث فتتخذه كمقدمة استدلالية، متمشيا برصانة إلى نتيجة منطقية لازمة عنها، على الشكل التالي:

المقدمة الأولى: العالم حادث

المقدمة الثانية: كل حادث لابد له من محدث

النتيجة: العالم لابد له من محدث يحدثه؛ أي يرجح وجوده على عدمه، وهو الله سبحانه وتعالى.

ويمكن أيضا أن تنطلق الفلسفة من مقدمة منطقية أخرى غير هذه، وتخلص منها إلى نتيجة أن العالم حادث، على الشكل التالي:

المقدمة الأولى: العالم متغير

المقدمة الثانية: وكل متغير حادث

النتيجة: العالم حادث

وللمتخير أن يرى الأنسب له طالما أن كلاهما يوصل إلى نفس النتيجة؛ فالتخير يكون بين بدائل تقدم كلها الجواب نفسه، لكنها تختلف في طبيعتها، فالشريعة تحسم بقوة النص، ووضعها ابن خلدون في الصنف الثاني من العلوم، واعتبرها قائمة على النقل تأخذ ممن وضعها، والآخذ بها مكتفي، والفلسفة تحسم بقوة البرهان،

45 سورة العنكبوت، الآيتين 19 و20

46 سورة الطور، الآيتين 35 و36

ووضعها ابن خلدون في الصنف الأول من العلوم، يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر[47]، والآخذ بهذه العلوم كادح، والمتخير لا هو بمكتفي ولا هو بكادح؛ لأنه لا يستكين إلى شيء لأنه الشيء الوحيد، بل يستكين إليه؛ لأنه الأفضل بين أشياء متعددة، وهذا مما يرفضه العقل الديني.

وإذا كان التخير اتخاذ اختيار بين اختيارات متعددة، فإن التحير هو عدم اتخاذ أي قرار نتيجة تعدد الاختيارات وينتج عنه التردد والتبلد، ولا يبتعد التحير عن معاني الشك والريبة والارتباك، فهو من جنسها، لافتقاره لليقين، وهو أضر بالعقل الديني من التخير، والمتحير هو المتنطع الذي لا يفهم من كلامه الغزير شيئا، فتجده تارة يساندك في الشريعة ويتحدث فيها حديث المتخصص، وتجده تارة أخرى يؤازرك في الفلسفة ويتحدث فيها حديث المتخصص، وإذا اختلطت عليه الحقائق جادل وساجل، واختلف وتنحل. لذلك لا نستغرب إذا ألفينا في دين مللا ونحلا متعددة، فتعددها من تعدد الآراء، وتعدد الآراء من كثرة الجدال في أمور الدين، وكثرة الجدال من حيرة المجادل، والحيرة مذمومة عند العقل الديني، وقد حبك الشهرستاني بيتين شعريين يصف فيهما المتجادلين المتكلمين؛ إذ يقول:

لعمري لَقَدْ طفْتُ المَعَاهدَ كُلَّهَا وَسَيَّرْتُ طَرْفِي بَيْنَ تِلْكَ المَعَاهِدِ
فَلَـمْ أَرَ إِلاَّ وَاضِـعًا كَـفَّ حَائِـرٍ عَلَى ذَقَـنٍ أَوْ قَـارِعًا سِـنَّ نَادِمِ

فالعقل الديني يمكن أن يأتلف مع العقل الفلسفي بحضور التخير، لكن الأمر يستحيل بحضور التحير؛ لأن هذا الأخير يفضي إلى الجدل وانعدام الحقيقة، وإن سارت الفلسفة في مسار الجدل والحيرة والشك نأت عن كونها حقا، فيصبح الحق خارجا عن ماهيتها، تدأب إلى بلوغه دون أن تكونه، وهنا تنفصل الأرض الواحدة إلى جزيرتين: جزيرة الشريعة وجزيرة الفلسفة.

لذلك يقول السجستاني إن «الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء، وصحيح كذلك أن الشريعة حق، لكنها ليست من الفلسفة في شيء. وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه. وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه. والأول مكفي والثاني كادح (...) ومن أراد التفلسف، فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التدين، فيجب عليه أن يعرد بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين»[48]، وبين المكانين يرمي الرامي ويهمي الهامي.

---

47 عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1961، ص 781

48 أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص ص 18، 19

ولعل هذا التمشي العقلي والتسلسل المنطقي هو ما دفع ابن رشد الى الافتتان بالفلسفة الأرسطية؛ ذلك أن هذه الفلسفة تقوم على نظام منسجم وبناء منطقي متماسك يشد بعضه بعضا، وهو الميزة التي افتقدتها الفلسفات السابقة عليه، فإذا أردنا أن نحكم على قضية من القضايا الواردة في المتن الأرسطي، فلن نحكم عليها من الخارج، بل من الداخل، والحكم النابع من داخل منظومة فلسفية لا يمكن أن يكون إلا صادقا، «لأن الصدق فيها متحقق داخل المنظومة لا خارجها»[49]، فمن الصعب أن نهدم منظومة متماسكة منطقيا ما إن لم يكن الخلل مبثوثا فيها وقابعا في داخلها.

5 . آفة التقديس في برهانية الفلسفة:

وهكذا، حظيت الفلسفة الأرسطية بمكانة ريادية متميزة في الفلسفة الإسلامية، خصوصا مع ابن رشد؛ وذلك لقوتها المنطقية وبنائها المتماسك وانسجام أطرافها ومكوناتها، وطبيعي أن الرجل الذي استطاع أن يشيد هذا الصرح المتين سينال وفير الثناء والإطراء، ومعلوم أن الثناء إذا زاد عن حده انقلب إلى تقديس وتبجيل، ولا غرابة إذا حصل هذا الانقلاب، بل حسبنا أنه قد حصل رغم تعدد التأويلات، وحصوله مفترض، فطالما أن المنطق الأرسطي منطق يقود إلى بلوغ المطلق لأنه مبني على البرهان، فهذا يشفع لأرسطو نفسه – بصفته مؤسسا له - أن يلقب بالحكيم المطلق[50] أو المعصوم عن الخطأ والزلل أو الإمام في حد وصف ابن خلدون[51]، وحتى ابن رشد نفسه قال عنه إنه «الرجل الذي كمل عنده الحق»، مما يعني أن حقا غيره لن يأتي أبدا بعده، وإن أتى فإنه مزيف ومزور.

وقد يفهم على أن قول ابن رشد ذاك ينم عن اعتراف لا عن تبجيل، والاعتراف بفضل أرسطو يسجل له لا عليه؛ لأنه فضيلة لا يأتي بها إلا من ضلع في العلم وغاص فيه، ولا ننسى أن ابن رشد – حسب الجابري – كان معجبا بالجمال النظري، وهو أشبه بالجمال الطبيعي، لأن هذا النوع من الجمال إذا ما تخصب به النظر، فإنه يتحول إلى مرآة ننظر من خلالها إلى الأشياء كلها وإلى القضايا جلها، ومنه يتقرر أن «ثناء ابن رشد على أرسطو، يتكرر في شروحه فعلا، ولكن فقط عندما يكون بصدد قضية وجد أن ما قاله بشأنها أرسطو هو أكثر مطابقة لما يقتضيه العقل وأن ذلك يجد مكانه الملائم والطبيعي في منظومته الفكرية، منظومة أرسطو»[52]، ويشبه الجابري ابن رشد بالفنان؛ لأنه «ينفعل للجمال النظري العقلي مثلما ينفعل الشاعر أو الرسام للجمال الطبيعي»[53].

---

49 د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، 1993، ص 241

50 أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج 2، ص 178

51 ابن خلدون، المقدمة، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 996

52 محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998، ص 174

53 المرجع نفسه.

بيد أن تبرئة الجابري لابن رشد من تهمة التقديس لا تنطوي على مصداقية يمكن الوثوق بها؛ لأن الحديث عن الاعتراف يجب أن يكون شاملا لكل الإنتاجات الفكرية البشرية، ولكل الشخصيات العظيمة في تاريخ الإنسانية بدون استثناء أو إقصاء، فكما أن لأرسطو شأن كبير في تاريخ الفكر البشري لا ينكره ناكر ولا يزدري منه مزدر؛ لأن أعماله تتكلم بدلا عنه، كذلك فإن فلاسفة ما قبل أرسطو لهم ما لهم من الإنتاج ما يجعلهم في موقع اقتدار، كأفلاطون وفلاسفة ما قبل سقراط وحكماء الشرق، بل حتى الفلاسفة الذين عاصروا ابن رشد أو سبقوه من تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحقون التقدير والاعتبار.

ويبقى سؤالنا بريئا عن الدافع الذي جعل ابن رشد (كنموذج) معجبا ومفتونا بفكر أرسطو؟

الجواب الذي نجده راجحا في سياق موضوعنا هو أن ابن رشد لم يكن في الحقيقة معجبا بأرسطو كشخص، ما يعني أن المسألة ليست مسألة اعتراف كما ادعى الجابري، بل كان معجبا بالبناء المنطقي البرهاني المطلق الذي وسم الفكر الأرسطي، ما يعني أن دعوى التقديس عندنا تبقى في موضع الترجيح، لسبب واحد هو أن البناء المعتمد في المنطق الأرسطي يقود بالضرورة إلى الحقيقة، ونفهم من ذلك أن الحقيقة أصبحت تكتسي بعدين: الأول هي الحقيقة كمعطى، بمعنى أنها مرتبطة بمبادئ العقل وأسس اشتغاله، وتؤطر عملياتنا العقلية، فتكون الحقيقة بهذا المعنى ملكة (وسيلة) فطرية جبل الإنسان على امتلاكها. الثانية هي الحقيقة كبناء؛ بمعنى أنها مرتبطة بالبرهان الذي ينطلق من المعطى العقلي ليصوغ حقيقة مبنية على مقدمات، فتكون الحقيقة نتيجة لا وسيلة؛ أي إنها مكتسبة تقتضي بحثا وتنقيبا، ويكفي أن نتوسل بالبرهان والاستدلال والاستنتاج حتى يتسنى لنا بلوغها.

وسواء أقررنا بالبعد الأول أو بالبعد الثاني، فإننا لا نفصل أبدا الفلسفة عن الدين، مادامت الحقيقة هي الغاية من كليهما، وهنا نزكي طرح الفيلسوف الألماني بأن موضوع الفلسفة هو عينه موضوع الدين؛ أي الحقيقة الخالدة التي أو ما يصطلح عليه عند هيجل بالروح المطلق.

فإذا كان موضوع الدين هو الحقيقة المطلقة ينتفي التفكير بمجرد الوصول إليها، فإن الأخذ بنفس الموضوع في الفلسفة يؤدي الى الانسحاق، ونتيجة ذلك هو تدين الفلسفة؛ أي جعلها مطلقة، وهو الأمر الذي حصل بالفعل مع الفلسفات الشرقية، وأصبحنا نتحدث عن البوذية والكونفوشيوسية والطاوية كديانات لا كفلسفات؛ لأنها أمست قائمة على معتقدات وتعليمات ثابتة يتبعها نفر من الناس، كما وحصل في الفلسفة الوسيطية، وجاز لنا في إطارها أن نستعمل مصطلحات كأسلمة الفلسفة وتهويد الفلسفة وتنصير الفلسفة[54]، ولسنا ندري المانع الذي حال دون تحول الفلسفة الأرسطية إلى دين، هل لأن أتباعها من خاصة الناس فقط؟ أم إنها بقيت في مستوى العقيدة، ولم ترقَ إلى مستوى الدين؟

54 تجدر الإشارة هنا إلى أن هيجل يصنف المسيحية على أنها الدين المطلق.

افترضنا سابقا أن ارتباط الفلسفة بالدين هو الذي جعلها ملهوفة إلى بلوغ الحقيقة وتواقة إليها، فلو أن الفلسفة فضلت الشك على الحقيقة، واستحسنت المحتمل واستهجنت من المطلق لكان عليها أن تقطع قطعا مع الدين كمجال للحقيقة المطلقة. وصحيح أن افتراضنا هذا ينطبق على الفلسفة الوسيطية فقط، إلا أنه يمكن أن نسقطه على فلسفة ديكارت كذلك بوصفها فلسفة لا تخلو من ملامح دينية، بل إن الملمح الديني هو أبرز ما يمكن أن نستشفه منها، بناء على مجموعة من المؤشرات التي تتبدى في بعض المفاهيم التي وظفها ديكارت في التأملات خصوصا، كمفهوم الضمان الإلهي، ومفهوم الشيطان الماكر، فهذه مفاهيم تبطن جوهرا ثيولوجيا يفصح عن صلة قوية تربط ديكارت بالعصور الوسطى، ومنه فدعوى القطيعة الابستيمولوجية مع الهيمنة الدينية في القرون الوسطى مع ديكارت هي دعوى باطلة وواهمة لا معنى لها بالنظر إلى هذه المؤشرات؛ فالمنهج الديكارتي العقلاني مجرد منهج مظهري. أما المنهج الديني، فهو المنهج الجوهري عنده؛ ذلك أن ما يضمن لنا حقيقة الحقيقة في آخر المطاف هو الإله بصفته أساسا لها وليس العقل.

إن الطابع العقلاني في فلسفة ديكارت هو مجرد قشرة خارجية تخفي نوازع دينية مبيتة في عقلانية الحداثة التي شغفت بالحقيقة، تلك الحقيقة التي قلنا أنها نالت من التقديس ما يكفي ليجعلها حقيقة مبنية على أساس ديني، والمعرفة التي خلص إليها ديكارت بعد أشواط مضنية من الشك هي معرفة سبق لبيكون أن وصفها بالمعرفة «حسب الطلب» ترتهن بخلفية سلطوية متوغلة في النفس الإنسانية تملي على الإنسان ما ينبغي التفكير فيه، وما يتوجب الخلوص إليه، فيجد في نفسه ميولا يدفعه إلى قبول ما يفضله، وما يتوافق مع عقيدته الراسخة، ولا يؤبه أبدا بما يتنافى معها، ولا يستشر العقل حق المشورة كأساس لأحكامه ومبادئه، ولأن العقل يمكن أن يتوسل به في سبيل دعم العقيدة والدفاع عنها، فإنه أضحى مجرد وسيلة لا أساس، تلوى مبادئه حتى تلائم العقيدة وتصاحبها، ويجر خلفها كما يجر الأسير في موكب.

6 . آفة التدليس في برهانية الدين:

إن المزج بين الفلسفي والديني، وبين البشري والإلهي يؤدي إلى نتيجتين حسب بيكون: إما فلسفة وهمية، وإما دين هرطقي[55]. فالفلسفة الوهمية هي الفلسفة المعتمدة على الاتباع بدل الإبداع، وتحتمل الفلسفة الاتباعية معنيين: المعنى الأول أنها ترضخ للعقيدة الدينية المتعالية الراسخة وتذوب فيها، فتوظف كوسيلة لخدمة مآرب دينية توسعية بالدرجة الأساس، والمقصود بالتوسع هنا هو ما يمكن تسميته بـ«إمبريالية الدين Impérialisme religieux»، ومعناه هو أن الدين قد توسع وانتشر مكانيا وامتد زمانيا بفضل العقل، والتاريخ يشهد أن الأديان لم تتوسع بالقوة المادية فقط، بل كذلك بالقوة البرهانية والعقلية، والفرق بين التوسع الأول والثاني، هو أن الأول خلق مجازر وحروب وصراعات دموية كالحروب الصليبية (1096-1291) والحملات الكاثوليكية ضد الهنود الحمر وغيرها، فضلا على أن الدين قد ارتبط بشروط سياسية واقتصادية

55 فرانسيس بيكون، الأورغانون الجديد، ص 52

استعمارية تخدم مصالح الدول الغربية بالأساس، وما نشر الدين المسيحي في الأراضي اللاتينية إلا ذريعة ساذجة لتبرير الحملة التوسعية الحاملة لمطامع سياسية واقتصادية أوروبية. أما التوسع بالقوة العقلية، فقد ساهم في تسويغ الدين تسويغا مقبولا يرتكز على قوة العقل البرهانية التي تفضي إلى زرع اليقين في العقول مهما اختلفت وتباينت مشاربها وخلفياتها، فالعقل هو القسمة التي تتقاسمها جميع الشعوب، لذلك، فلكي يقتنع شعب بدين جديد، ينبغي محاورته بلغة العقل، وليس بلغة الثقافة أو بلغة السلاح؛ لأن لغة الثقافة لن تجدي نفعا في تحقيق يقين جديد عند شعب معين مادام هذا الشعب يعتنق ثقافة مغايرة ويتشبث بها، ومعلوم أن مقارعة الثقافة بالثقافة تنتج الصراع والتصادم، وهذا ما عبرت عنه أطروحة صامويل هنتيغتون في صدام الحضارات، كما أن المواجهة بالسلاح تؤدي إلى حروب مأساوية، والحل الباقي هو العقل، فهو ليس فقط أكثر الأشياء عدلا، بل هو الأكثر سلما كذلك.

ونجترح هنا فسحة للحديث عن فرقة المعتزلة في تاريخ الإسلام بوصفها فرقة دأبت على الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وعملت على نشرها بإشهار سلاح العقل في وجه الابتذال الذي أصاب الدين جراء تجسيم الذات الإلهية والانحشار داخل الدائرة الضيقة لقراءة النص الديني قراءة حرفية نصوصية وسلفية مغلقة لا تحتمل الانفتاح والمرونة التفسيرية، حيث تفشى التقليد والتبعية العمياء المنزوية على نموذج عاقم وجامد في قراءة النصوص الدينية خصوصا الفرقة الداودية (الظاهرية) التي ترفض الوسائل المنطقية والعقلية في تفسير النص القرآني من قياس وبرهان، وعدتها من الأمور الظنية. لذلك دحرت العقل واحتفت بالنقل؛ أي النص القرآني والسنة النبوية.

والأكيد أن النقل وحده لا يكفي لنشر دين معين في بيئة ثقافية مختلفة؛ لأن ذلك سيفتح الباب أمام مجموعة من الشكوك والمشبوهات التي قد تؤدي إلى نتيجتين: إما رفض الدين بشكل كامل، وإما محاولة ترقيعه وتنقيحه ليتناسب مع مبادئ الثقافة المستقبلة له، وهذه النتيجة الثانية تحققت في بلاد الفرس، حيث امتنع الوجدان الفارسي عن التواشج والتناغم مع التعاليم الجديدة التي جاء بها الإسلام، لاسيما أن هذا الوجدان ارتوى بالديانة الماجوسية والزرادشتية، وبعدها المانوية والمزدكية، وهي ديانات تخالف مبدأ التوحيد الذي قام عليه الدين الإسلامي، فالزرادشتية هي ديانة مثنوية تؤمن بإلهين، إله الخير وهو أهورمازدا، وإله الشر وهو أهريمان، وسيكون من الصعب جدا، بل من المستحيل إقناع العقل الفارسي عن طريق النقل بوجود إله واحد، وهو العقل الذي ترسخت فيه هذه العقيدة المثنوية وتآلفت مع روحه. لذلك، فالإسلام الذي أخذت به بلاد الفرس ليس هو الإسلام الجوهري الأرثوذكسي المرتبط بالوجدان العربي، بل هو الإسلام الشيعي الممتزج بالتاريخ الفارسي والمنسجم مع طبيعة الثقافة الفارسية، ولا يجوز لنا أن نصف هذا الإسلام بأنه محرف أو مشوه؛ لأن النقل عادة لا يأخذ بجله، وإنما يأخذ فقط بجزئه من جانب التدين (دين عملي)، وأحيانا يأخذ باسمه فقط، فإذا أخذ بجزئه أصبح دينا مختلطا بثقافة معينة ومتوافقا معها عن طريق التنازل عن بعض التعاليم والمبادئ والقواعد التي جاء بها، ويكون مفعول الثقافة فيه أقوى من مفعوله فيها، حيث إنها تتوجه

إليه بنوع من الانتقائية التوفيقية، تغرف منه بعض الجوانب وتتجاهل جوانب أخرى وفق مصالح معينة أو قيود ثقافية محددة، وإذا أخذ باسمه فقط فإنه يمسي ديناً شكليًّا سطحيًّا لا يحتاج فيه إلى الغوص في الجوهر الروحي والفلسفي، ولا يستلزم فيه التعمق في فهم نصوصه، مما يجعل النص الديني مجرد رمز للتقديس لا ينظر في كلماته ولا يتأمل في معانيه، وما التسطيح والشكلية إلا مظهرين أساسيين فرضتهما النظرة الظاهرية للنص مع إهمال دور العقل في توطيد صلة الثقافة بالدين بشكل عميق وأصيل، فسلطة العقل أولى من سلطة الوجدان الثقافي والقومي، وسلطة القول الفلسفي أولى من سلطة النص الديني. لذلك، لا يليق بمنزلة القول الفلسفي أن يكون مقلدًا، ولو كان مقلدًا لانطبق عليه قول الغزالي بأن شرط المقلد أنه يسكت ويسكت عنه[56]، فهو ساكت لأنه لا يتحدث بلسانه بل بلسان غيره، والفلسفة تحدثت بلسان الدين، والدين تحدث بلسانها فتحول إلى هرطقة، وأيضا فهو مسكوت عنه لأنه أقدس ما قيل في الأقوال، لا يمكن تكذيبه، ولا يجوز أن نقول فيه قولا مخالفاً أو منافياً، وهكذا هو القول الديني الذي قال بالفلسفة ما قال حين احتذى بها واحتذت به.

وننطلق ها هنا لنؤكد أن الدين محرك أيديولوجي، لا يفجر من الفلسفة إلا ما ينتفع به في سبيل إقرار ذاته، ولا يأخذ منها إلا ما استطابه لتحصين مسلماته، ولو تركت الفلسفة لحالها في القرون الوسطى محلقة بعيدا عن الدين لكان القول فيها مختلفا، وسيكون من الصعب علينا حقا أن نتصورها محيدة عن الدين في هذه المرحلة بالتحديد، بل هذا لا يصدق.

ولا نقصد بالدين الهرطقي تغييرا في العقيدة، أو انحرافاً عن طريقها، أو تحريفاً في نصوصها، أو تجديفاً عن أصولها، بل نقصد به ذلك الدين الذي يحترف في الإتيان بالبدع والخرافات التي تتنافى مع أصوله، ويأتي هذا الدين كرد فعل على الأفكار والتصورات الجديدة ذات الطبيعة الفلسفية والميتافيزيقية التي تهدد جوهره وتترصد قدسيته وتشكل خطرًا على المؤسسة الحامية له، ويتخذ تعامله مع هذه الأفكار شكلين: إما أن يتم إعلان الحرب عليها وتكفيرها وقذفها بالهرطقة والزندقة، من حيث إن هذه الأفكار قلبت من منظوره، وإما أن يتم احتضانها واعتناقها وقبولها. ومهما يكن، فإن برهانية الدين، سواء ارتبطت بالفلسفة وجعلتها وهمية، أو ارتبطت به كدين وجعلته هرطقيا، فإنها برهانية مدلسة ملتبسة، ومعنى هذا هو أنه إذا كانت الآفة المرتبطة بالفلسفة هي آفة التقديس، فإن الآفة المرتبطة بالدين هي آفة التدليس؛ أي إنه يسلك مسالك معتمة تتصادم فيها المذاهب المتعددة، المحتفية بالبرهان بوصفه السبيل الوحيد لتبليغ الدين لغير الآخذ به؛ لأنه يعتمد على العقل، والرافضة للبرهان بوصفه سرداباً تضيع فيه الحقيقة، وتحرف داخله النصوص، ويفقد به الدين قوته؛ لأنه ينبع من أصل آخر ليس من جوهره في شيء، وانبثق من اتصاله بالفلسفة، ورغم أن في علاقة الفلسفة بالدين قول غزير إلا أن برهانية الدين تظل مدلسة ما لم تقع موقع اتفاق وإجماع.

56 أبي حامد الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مركز دار المنهاج للدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص 52

خاتمة:

يكفي أن نقول في النهاية، إن الفلسفة تستعصي على كل تعريف أو تحديد، ومن ادعى تعريفها بأنها معرفة عقلية واستدلالية وبرهانية، فإنه في الحقيقة يضيق الخناق عليها، والناظر في تاريخها سيكتشف من نظره المتفكر أنها اتخذت أشكالاً متعددة، واختلطت بألوان متنوعة من المعرفة. ففي المرحلة اليونانية يمكننا تعريف الفلسفة بالاستناد إلى ارتباطها بالمنطق، فنقول إنها عقلية برهانية، لكننا نغض الطرف عن السفسطة التي كانت بدورها فكرًا مترفعا عن الأسطورة، إلا أنه كان جدليًّا يعتمد على رجحانية الحقيقة، وإقصاء فئة السوفسطائيين من ساحة الفلسفة اليونانية والاحتفاء بالفلاسفة المناطقة كأرسطو هو أمر لا يستقيم، إلا إذا كانت غاية الفلسفة هي الحقيقة المطلقة لا النسبية. وفي المرحلة الوسطوية، يمكننا تعريف الفلسفة بالاستناد إلى ارتباطها بالدين، فنقول إنها عقلية برهانية هدفها الحقيقة المطلقة واليقينية، وهي الحقيقة الموجودة في الدين، وتحتم على الفلسفة أن تبقى برهانية كي لا تتعارض مع يقينية الحقائق الدينية، شرط أن يتخلى المتفلسف عما يرفضه العقل الديني البرهاني؛ أي التخير والتحير، وأن يكون بالمقابل مقدساً للحقيقة الدينية ومبجلاً لكل من يؤكدها ويقررها بقوة العقل لا بقوة النقل؛ لأن العقل هو الذي قاد الدين إلى التوسع والانتشار، وقلبا للنزعة الميكيافيلية في الدين، فإن الوسيلة تبرر الغاية، والعقل هو الوسيلة لتحقيق التوسع؛ وبمعنى آخر فهو السلاح الذي تم تدليسه وتلبيسه ليكون متوافقاً مع مآرب الدين، فبرهانية الدين هي برهانية مدلسة.

المصادر والمراجع العربية

نيتشه فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب: د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط 2، 1983

فيبر ماكس، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، ط 1، 1982

كوليو كاترين، تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة: جورج كثورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1994

فرنان جان بيار، الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة جورج رزق، من المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2012

هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2007

حنفي حسن، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، إشراف يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم، 1996

كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014

الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984

أرسطو، دعوة للفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ

بدوي عبد الرحمن، ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، مهرجان القراءة للجميع، 1995

دوديكيز مانويل، العقل وأوثانه، ترجمة: عبد الله زارو، مجلة فكر ونقد، العدد 4، دجنبر 1997

أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1999

القديس أوغستينس، محاورة الذات، ترجمة: الحور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط 1، 2005

الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، القاهرة، ج 6،

راسل برتراند، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام ومحمود ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، 1947

بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 3، 1977

بوانكاريه هنري، العلم والفرضية، ترجمة د. حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2002

الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1948

بلانشي روبير، المنطق وتاريخه. من أرسطو حتى راسل، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بدون تاريخ

روكر رودي، اللانهاية والعقل، ترجمة رزان يوسف سلمان، دار المدى، الطبعة الأولى، 2022

ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان، الطبعة 1، 2005

بيكون فرانسيس، الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية، 2013

الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2013

بن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، دار الحديث، القاهرة 2007

لالاند أندريه، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979

الغزالي، المنقذ من الظلال، دار الأندلس، بيروت،

الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (بدون تاريخ)

أبي حامد الغزالي، فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مركز دار المنهاج للدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017

ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، من مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997

الفارابي أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي ط 2، دار المشرق، بيروت 1991

القرآن الكريم

بن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1961

التوحيدي أبي حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ،

الجابري محمد عابد، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، 1993

أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج 2

الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1998

Les références

1. Jaspers karl, Introduction à la philosophie, trad. Jeanne Harsche, Paris, éditions 10 -18, 2001.

2. Naess Arne, Ecologie, Communauté et Style de vie, trad Charles Ruelle, Edit. Dehors, 1992

3. Merleau-Ponty, Signes, Classiques des sciences sociales, édition numérique, 2011.

4. Ricoeur Paul, Histoire et vérité. Editions du Seuil, 1964.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com