



إشكالية العلاقة بين العقل والنقل في الفكر الإسلامي الحديث نماذج مختارة

م.د. شفاء رضا عبدالرزاق السامرائي
جامعة سامراء/ كلية الآداب

Abstract

This study addresses the problem of the relationship between reason ('aql) and revelation/transmission (naql) as a central, recurring question in Islamic thought that has moved from its classical theological formulation to a modern one shaped by the encounter with Western modernity and the question of renaissance. Its hypothesis is that the alleged "conflict" between reason and revelation is not a problem in itself so much as a symptom of prior problems in defining what "reason" and "revelation" mean and in delimiting the domain and authority of each. Employing historical, critical-analytical, and case-study methods, the study traces the problem through the theological schools (the traditionists, the Ash'arīs, the Māturīdīs, and the philosophers), examines Ibn Taymiyya's resolution in Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa-l-Naql, and then analyzes six modern thinkers: Muḥammad 'Abduh, Muḥammad Iqbāl, Mālik Bennabi, Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān, Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, and Yūsuf al-Qaraḍāwī. It concludes that modern trends range between a conciliatory rationalism that nearly dissolves revelation into reason and a critical, foundational project that reconstructs reason itself on ethical and logical bases distinct from modern Enlightenment reason, and that the soundest path is one that prevents conflict at the outset by defining both terms and their domains.

Email:

dr.shifa.reda@uosamarra.edu.iq

Published: 1- 9 -2026

Keywords: العقل؛ النقل؛ درء تعارض العقل والنقل؛ الفكر الإسلامي الحديث؛ الحداثة؛ محمد عبده؛ محمد إقبال؛ طه عبد الرحمن.

هذه مقالة وصول مفتوح بموجب ترخيص
CC BY 4.0

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

المخلص

تعالج هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين العقل والنقل بوصفها إشكالية مركزية متجددة في الفكر الإسلامي، انتقلت من صياغتها الكلامية القديمة إلى صياغة حديثة فرضتها صدمة الحداثة الغربية وسؤال النهضة. وتتعلق من فرضية مؤداها أن «تعارض العقل والنقل» ليس مشكلة في ذاته بقدر ما هو عرض لمشكلات سابقة عليه في تحرير مفهوم «العقل» ومفهوم «النقل» وتحديد مجال كل منهما ومرجعيته. اعتمدت الدراسة المنهج التاريخي في تتبع تطوّر الإشكالية عبر المدارس الكلامية (أهل الحديث، والأشاعرة، والماتريدية، والفلاسفة)، ثم المنهج التحليلي النقدي في مقارنة الحلّ النيمّي في «درء تعارض العقل والنقل»، ثم منهج دراسة الحالة في تحليل ستة نماذج من مفكري العصر الحديث: محمد عبده، ومحمد إقبال، ومالك بن نبي، وطه عبد الرحمن، ومحمد الطاهر بن عاشور، ويوسف القرضاوي. وخلصت الدراسة إلى أن الاتجاهات الحديثة تتوزع بين نزعة عقلانية توفيقية تكاد تُذيب النقل في العقل (تُمثّلها بواكير مدرسة عبده)، ونزعة نقدية تأصيلية تعيد بناء العقل نفسه على أسس أخلاقية ومنطقية مغايرة للعقل الحداثي (تُمثّلها طه عبد الرحمن)، وأن أرحح المسالك ما جمع بين تحرير المفهومين وتحديد مجاليهما على نحو يمنع التعارض ابتداءً بدل معالجته بعد وقوعه.

المقدمة

قلّما ظفرت إشكالية في تاريخ الفكر الإسلامي بمثل ما ظفرت به إشكالية «العقل والنقل» من دوام وتجدد؛ فهي تكاد تكون الخيط الناظم الذي تُقرأ في ضوئه معظم الخلافات الكلامية والأصولية الكبرى، من مسألة خلق القرآن إلى التأويل والصفات، إلى حجة خبر الأحاد في العقائد، إلى موقف الشريعة من الفلسفة. وما إن يُظن أن المسألة قد استقرت في عصر حتى تنبعث في صياغة جديدة، لأن جذرها ليس ظرفياً، بل هو سؤال بنيوي عن مصادر المعرفة ومراتبها في التصوّر الإسلامي.

غير أن هذه الإشكالية اكتسبت في العصر الحديث زخماً مختلفاً كيفاً لا كمّاً. فبينما كانت في سياقها الكلامي القديم نقاشاً داخلياً بين مدارس تتقاسم المرجعية نفسها (الوحي)، صارت في العصر الحديث نقاشاً يُدار تحت ضغط مرجعية خارجية وافدة هي «العقل الحداثي» بصيغته العلمانية، الذي لا يكفي بمنازعة النقل في التأويل، بل يُنازعه في أصل الحجّة. ومن هنا فإنّ مقارنة الإشكالية في الفكر الإسلامي الحديث لا تصحّ إلا بوعي بهذا التحول في السياق؛ إذ إن كثيراً من المفكرين الذين سنعرض لهم لم يكونوا يجيبون عن سؤال المتكلمين القداماء، بل عن سؤال فرضته الحداثة: كيف نُثبت معقولية الوحي أمام عقلٍ لم يعد يعترف بغير سلطانه؟

وأزعم في هذا البحث أن الخطأ المنهجي الأكبر في تناول هذه الإشكالية قديماً وحديثاً هو الدخول فيها قبل تحرير طرفيها. فكلمة «العقل» تُطلق ويُراد بها معانٍ متباينة: الغريزة المدركة، والعلوم البديهية الضرورية، والنظر الفلسفي المخصوص، بل «العقل الأداتي» الحديث. وكلمة «النقل» تُطلق ويُراد بها الوحي المعصوم قطعي الثبوت والدلالة تارة، والفهم البشري الظني للوحي تارة أخرى. وكثير من دعاوى «التعارض» إنما هي تعارض بين ظنٍ عقليٍّ وظنٍ نقليٍّ، أو بين تأويلٍ للعقل وفهمٍ للنقل، لا بين قطعتين. ومن ثم ستكون العناية بتحرير المفهومين مدخلنا إلى المسألة كلّها.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في السؤال الآتي: كيف صاغ الفكر الإسلامي الحديث العلاقة بين العقل والنقل في مواجهة تحديّ الحداثة؟ وهل نجحت النماذج الإصلاحية في تجاوز مأزق التعارض الذي عانت منه المدارس الكلامية القديمة، أم أعادت إنتاجه في صيغ جديدة؟ وبعبارة أدق: هل قدّم المفكّرون المسلمون المعاصرون حلاً معرفياً للإشكالية، أم اكتفوا بمواقف توفيقية أو دفاعية تُعالج أعراض المشكلة دون جذورها؟

أهداف البحث وأهميته

يهدف البحث إلى تحرير مفهوميّ العقل والنقل تحريراً يكشف زيف كثيرٍ من دعاوى التعارض؛ وإلى رسم خريطة لمواقف المدارس الكلامية الكبرى بوصفها الخلفية التي لا تُفهم المواقف الحديثة بمعزلٍ عنها؛ وإلى تحليل ستة نماذج حديثة تحليلًا نقديًا موازنًا يبيّن منهج كلٍّ ونقاط قوّته وحدوده؛ وإلى استخلاص موقفٍ راجحٍ في كيفية ضبط العلاقة على نحوٍ يصون قطعاً الوحي ومعقوليته معاً. وتتبع أهمية البحث من كون هذه الإشكالية هي المفصل الخفي وراء أكثر السجلات الفكرية المعاصرة من قضايا التجديد والتأويل إلى موقع النصّ من العلوم الحديثة بحيث لا يستقيم موقفٌ في تلك السجلات دون تحرير الموقف من هذه الإشكالية الأمّ.

منهج البحث

سلك البحث ثلاثة مناهج: المنهج التاريخي في تتبع نشأة الإشكالية وتطوّرها عبر المدارس، لأنّ المواقف الحديثة امتدادٌ لتلك الجذور أو ردٌّ فعلٌ عليها؛ والمنهج التحليلي النقدي في تفكيك بنية كلّ موقف والكشف عن مُسَلّماته الخفية؛ ومنهج دراسة الحالة في مقارنة كلّ مفكّرٍ من النماذج الستة على جِدّة، مع الالتزام بمعياريّ رباعيّ موحدٍ في تحليل كلٍّ منهم: (١) منهجه العام، (٢) تصوّره لعلاقة العقل بالنقل، (٣) نقاط القوّة في طرحه، (٤) الملاحظات النقدية عليه. وقد حرصتُ على تمييز عرض الموقف عن نقده تمييزاً واضحاً، وعلى تمييز تحليلي الخاصّ عمّا هو منقولٌ ومنسوبٌ إلى أصحابه.

الدراسات السابقة

تناولت دراساتٌ عديدة جوانب من هذه الإشكالية، غير أنّها تتوزّع في الجملة على اتجاهين نادراً ما يلتقيان. اتجاهٌ يُعنى بالجانب الكلامي التراثي، ومن أبرز ما فيه العناية المتجدّدة بكتاب ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» بوصفه أنضج معالجةٍ تراثيةٍ للإشكالية؛ وهذا الاتجاه، على عمقه، قلّما يمدّ خطوطه إلى الفكر الحديث. واتجاهٌ آخر يُعنى بالفكر الإسلامي الحديث ورموزه (كعبده وإقبال وطه عبد الرحمن)، لكنّه كثيراً ما يعرض مواقفهم عرضاً وصفيّاً منفصلاً عن جذورها الكلامية، فيقرأ محمد عبده مثلاً بمعزلٍ عن خلفيته الأشعرية والاعتزالية، فتضيع دلالة موقفه. ومن الأعمال التي أفدّت منها في الجانب التأصيلي المعاصر مشروع طه عبد الرحمن، لا سيّما في «تجديد المنهج في تقويم التراث» وما بعده، لكونه من أعمق مَنْ أعاد طرح السؤال على مستوى «العقل» نفسه لا على مستوى النتائج. والفراغ الذي يسعى هذا البحث إلى الإسهام في سدّه هو الجمع بين الجذر الكلامي والامتداد الحديث في مقارنةٍ واحدةٍ نقديةٍ موازنة، بدل فصلهما كما هو الغالب.

المبحث الأول: تحرير المفهومين العقل والنقل

أولاً: مفهوم العقل

العقل في أصل اللغة من العَقْل بمعنى المنع والحبس والإمساك؛ ومنه عَقال البعير، سُمي به لأنه يمنع صاحبه من القبائح ويحبسه عما لا يليق. وهذا الأصل اللغوي دالٌّ؛ إذ يجعل الوظيفة الأولى للعقل ضبطيةً تمييزيةً لا إنشائيةً مستقلةً. وقد اضطربت عبارات المتكلمين والفلاسفة في حقيقته اضطراباً كبيراً: فمنهم من جعله جوهرًا مجردًا (كالفلاسفة)، ومنهم من جعله عَرَضًا وغريزةً وقوةً في النفس تُدرك بها العلوم (وهو الأقرب عند كثير من المتكلمين)، ومنهم من رده إلى العلوم الضرورية نفسها. والذي يعيننا هنا تمييزٌ يُعقل كثيرًا، وهو أن لفظ «العقل» يُطلق على مستوياتٍ متفاوتة الحجة: أولها البديهيات والضروريات العقلية (كاستحالة اجتماع النقيضين)، وهذه قطعيةٌ لا يتصور تعارضها مع نقلٍ صحيح. وثانيها النظريات العقلية القريبة من الضروري. وثالثها النظريات الفلسفية المخصوصة المبنية على مقدماتٍ ظنيّةٍ أو موروثةٍ عن فلسفةٍ بعينها (كالفلسفة اليونانية)، وهذه هي مصدر أكثر «التعارضات» المزعومة. ورابعها «العقل الأداتي» الحديث الذي حصر المعقولية في ما يخضع للتجربة والقياس الكمي، وأخرج الغيب والقيم من دائرة المعرفة. والخلط بين هذه المستويات، وإطلاق حكم أحدها على الآخر، هو أصلُ البلاء في هذه المسألة.

ثانيًا: مفهوم النقل

النقل ويُعبّر عنه بالسمع والخبر والوحي والشرع هو ما ثبت بطريق الرواية والإخبار عن المعصوم، وأصله الكتاب والسنة. غير أن الدقة تقتضي التمييز بين مرتبتين متغايرتين تُخلطان دائمًا: مرتبة «النص» بوصفه وحياً معصوماً، ومرتبة «فهم النص» بوصفه اجتهداً بشرياً قابلاً للخطأ. فالوحي قطعي العصمة، أما فهمنا له فمناه القطعي ومنه الظني. وكثير مما يُنسب إلى «النقل» في دعاوى التعارض إنما هو فهمٌ بشريٌّ ظنيٌّ للنقل، لا النقل نفسه. ويلتقي بهذا التحرير مِفصلٌ خلافيٌّ عميق هو مسألة «التحسين والتقبيح العقليين»؛ إذ إن جوهر النزاع بين المدارس في علاقة العقل بالنقل يعود في كثير منه إلى سؤالٍ سابق: هل يُدرك العقل حُسن الأفعال وقبحها استقلالاً، أم أن الحُسن والقبح شرعيان محضان لا مدخل للعقل فيهما؟ فمن أثبت للعقل إدراك القيم (كالمعتزلة، والماتريدية في الجملة) وسع مجال العقل حتى في مقدمات الشرع؛ ومن قصر ذلك على الشرع (كالأشاعرة) ضيق مجاله. وهذه المسألة في تقديري هي البؤرة الخفية لإشكالية العقل والنقل كلّها؛ إذ عليها يتفرّع موقع العقل: أهو منشئ للقيمة أم كاشف لها أم تابع فيها للنقل؟ وسيظهر أثر هذا المِفصل بوضوح في تقييم النماذج الحديثة، لا سيما مشروع طه عبد الرحمن الذي يعيد وصل العقل بالقيمة.

وبتحرير المفهومين على هذا النحو يظهر أن صورة «تعارض العقل والنقل» ليست صورةً واحدة، بل صورٌ أربع: تعارض قطعيٍّ عقليٍّ مع قطعيٍّ نقليٍّ (وهو ممتنع الوقوع، إذ يلزم منه اجتماع النقيضين)، وتعارض قطعيٍّ مع ظنيٍّ (فيُقَدَّم القطعيُّ أيًا كان مصدره)، وتعارض ظنيٍّ عقليٍّ مع ظنيٍّ نقليٍّ (وهو محلُّ الاجتهاد والترجيح). فأكثر ما ضُخِم بوصفه «معركةً بين العقل والنقل» ينحل عند التحرير إلى النوع الثاني أو الثالث؛ وهذه هي الفكرة المحورية التي سيبنى عليها تقييم النماذج اللاحقة.

المبحث الثاني: تطوّر الإشكالية في المدارس الكلامية

تمهيد: القطب الاعتزالي العقلاني

لا تكتمل خريطة المواقف الكلامية دون البدء بالمعتزلة؛ فهم القطب الذي تحدّدت بالنسبة إليه سائر المواقف نفياً أو إثباتاً. أعلى المعتزلة من شأن العقل إعلاء جعلوه أصلاً سابقاً على النقل في الرتبة المعرفية؛ فبه تُعرّف أصول الدين (وجود الله وصفاته وصدق الرسول) قبل ورود السمع، وبه يُحكّم على حُسن الأفعال وقبحها استقلالاً، حتى قرّروا أنّ العقل يوجب على المكلف النظر ومعرفة الله قبل بعثة الرسل. وترتّب على هذا الأصل أنّ النقل إذا ورد بظاهرٍ يخالف ما قرّره العقل، وجب تأويله رداً إلى مقتضى العقل؛ ومن هنا كانت تأويلاتهم الواسعة في الصفات والقدر والرؤية.¹

والمعتزلة بهذا هم الأصل الأبعد للقاعدة القائلة بتقديم العقل عند التعارض، وهي القاعدة التي ورثها عنهم في جوهرها وإن خالفهم في فروع متأخرو الأشاعرة كالرازي. وأهمية استحضار الموقف الاعتزالي أنّه يكشف أنّ «عقلانية» بعض الاتجاهات الإصلاحية الحديثة ليست ابتكاراً، بل هي في كثيرٍ من ملامحها إحياءً لروح اعتزالية قديمة في سياقٍ جديد؛ وهو ما سيّضح عند تحليل مدرسة محمد عبده.

أولاً: موقف أهل الحديث

مثّل أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل موقفاً يُقدّم النقل ويحتاط من الخوض الكلامي، لا لعداء للعقل كما يُشاع، بل لموقفٍ معرفيٍّ مؤداه أنّ العقل المجرد قاصرٌ عن الاستقلال في مسائل الغيب، وأنّ منهج المتكلمين في تقديم مقدماتٍ عقليةٍ ظنيّةٍ على ظواهر الوحي بابٌ إلى الاضطراب. ومن الظلم اختزالُ هذا الموقف في «النقلية» المحضة؛ فأهل الحديث يُعمِلون العقل في فهم النصوص والاستنباط، لكنهم يرفضون جعله حاكماً مستقلاً يُردّ إليه الوحي. والفارق دقيقٌ لكنه جوهري: بين العقل «آلة للفهم» والعقل «حاكماً على المفهوم».²

ثانياً: موقف الأشاعرة

سلك الأشاعرة منذ أبي الحسن الأشعري وتلامذته كالباقلائي والجويني والغزالي ثم الفخر الرازي مسلكاً وسطاً في الظاهر، يُعطي العقل دوراً في إثبات أصول العقائد (كوجود الصانع وصدق الرسول) ثم يُحيل في التفاصيل على النقل. غير أنّ هذا المسلك بلغ ذروته الإشكالية عند فخر الدين الرازي حين صاغ ما عُرف بـ«القانون الكلّي» في التعارض: أنّه إذا تعارض قاطعٌ عقليٌّ مع ظاهرٍ نقليّ، وجب تقديم العقل، ثم يُتوقّف في النقل بين التأويل والتقويض. وهذا القانون وإن قُصد به الاحتياط فتح باباً خطيراً؛ إذ جعل «العقل» (بمقدماته الفلسفية المخصوصة) مرجحاً يُقدّم على ظواهر الوحي، فأورث الأئمة قروناً من تأويل الصفات وغيرها.³

¹ ينظر في تقرير الأصول الاعتزالية: القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان؛ وله: المغني في أبواب التوحيد والعدل. [ص:].

² من مصادر موقف أهل الحديث والسلف: أحمد بن حنبل، الردّ على الجهمية والزندقة؛ وموفق الدين ابن قدامة، تحريم النظر في كتب الكلام. [ص:].

³ ينظر: أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة؛ وفخر الدين الرازي، أساس التقديس، حيث تقرير «القانون الكلّي» في التعارض. [ص:].

والملاحظة النقدية التي أراها هنا أنّ إشكال القانون الرازي ليس في مبدأ «تقديم القاطع»، فهذا صحيح لا نزاع فيه، بل في تسميته لمقدماتٍ فلسفيةٍ ظنيّةٍ «قواطع عقلية»، ثمّ في تسميته لدلالاتٍ نقليّةٍ قد تكون قطعية «ظواهر» قابلةً للتأويل. فالخلل في التوصيف السابق على القاعدة، لا في القاعدة ذاتها؛ وهذه نقطةٌ سيّني عليها ابن تيمية نقدّه كلّهُ.

ثالثاً: موقف الماتريدية

قاربت الماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي الأشاعرة في كثيرٍ من الأصول، لكنها منحت العقل مساحةً أوسع في بعض المسائل المفصلية؛ فذهبت إلى أنّ معرفة الله واجبةٌ بالعقل ولو قبل ورود الشرع، وأثبتت حسناً وقبحاً ذاتيين للأفعال يُدركهما العقل في الجملة، خلافاً للأشاعرة الذين ردّوا الحُسن والقبح إلى الشرع وحده. وهذا الفارق ليس تفصيلاً كلامياً هامشياً، بل هو موقفٌ من قدرة العقل على إدراك القيم استقلاً، وله امتداداتٌ عميقة في مباحث المقاصد والتعليل والأخلاق. ومن ثمّ فإنّ الماتريدية تُمثّل في هذه الجزئية موقفاً أكثر «عقلانية» من الأشاعرة، مع بقائها في دائرة أهل السُنّة.⁴

رابعاً: موقف الفلاسفة

ذهب فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد إلى القول بالتوافق بين الحكمة (الفلسفة) والشرعية، بوصفهما طريقين إلى حقيقةٍ واحدة. وأنضج صياغةً لهذا الموقف عند ابن رشد في «فصل المقال»، حيث قرّر أنّ الحقّ لا يُضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له، وأنّه متى أدّى البرهان العقلي إلى نتيجةٍ خالفت ظاهر الشرع، وجب تأويل الظاهر بما يوافق البرهان، لأنّ الشرع نفسه يدعو إلى النظر. وهذا الموقف، وإن بدا حلاً أنيقاً، ينطوي على مشكلةٍ جوهرية: فهو يجعل «البرهان» كما تحدّده فلسفةٌ بعينها موروثةً عن اليونان هو الأصل الحاكم الذي يُؤوّل لأجله الوحي، ما يُخضع النصّ لمقولاتٍ فلسفيةٍ خارجيةٍ ليست من جنسه. وهنا يلتقي إشكال الفلاسفة بإشكال القانون الرازي من حيث لا يقصدان.⁵

خامساً: منعطف الغزالي نقد الفلسفة من الداخل

لا يكتمل تصوير الجذر الكلامي دون الوقوف عند أبي حامد الغزالي، الذي مثّل منعطفاً حاسماً في العلاقة بين العقل الفلسفي والنقل. فالغزالي بعد تمكّنه من علوم الفلاسفة وجّه إليهم في «تهافت الفلسفة» نقداً من داخل أدواتهم نفسها، مبيناً أنّ كثيراً من دعاوهم «البرهانية» ليست براهين قطعية، بل مقدماتٍ ظنيّةٍ أُلْبست لبوس اليقين. وكشف تهافتهم في مسائلٍ كبارٍ كقدّم العالم وإنكار العلم الإلهي بالجزئيات وإنكار حشر الأجساد.⁶ وأهمية هذا المنعطف لموضوعنا أنّه يقدّم نموذجاً مبكراً للمنهج الأصوب في التعامل مع دعوى «العقل يعارض النقل»: وهو مناقشةُ العقل المدّعى في عُقر داره، وكشف أنّه ليس عقلاً صريحاً قاطعاً بل نظرٌ ظنيٌّ قابلٌ للنقض. وبهذا يكون الغزالي قد مهّد الطريق للمنهج الذي سيؤصله ابن تيمية لاحقاً: فبدل تقديم النقل تسليماً، أو تقديم العقل

⁴ أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف؛ حيث تقرير وجوب المعرفة بالعقل وإثبات الحُسن والقبح العقليين في الجملة. [ص:].

⁵ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، تحقيق محمد عمارة (دار المعارف). [ص:].

⁶ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف)؛ المسائل الكبرى: قَدَم العالم، والعلم بالجزئيات، وحشر الأجساد. [ص:].

استسلاماً، يُفكّك ادّعاء البرهانية نفسه. وهذا في تقديري هو الخيط الذي يصل بين نقد الغزالي للفلاسفة قديماً، ونقد طه عبد الرحمن للعقل الحداثي حديثاً: كلاهما يرفض التسليم بأنّ «العقل» الخصم عقلٌ محايدٌ قاطع، ويُخضعه هو للمساءلة.

المبحث الثالث: الحلّ التيمّي في «درء تعارض العقل والنقل»

جاء أبو العباس ابن تيمية ليخصّ الإشكالية بأضخم معالجةٍ تراثيةٍ عُرفت لها، في كتابه «درء تعارض العقل والنقل» (المسمّى أيضاً: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)، وهو في أصله ردٌّ مطوّلٌ على القانون الكلّي عند الرازي ومنّ نحا نحوه. وخلاصة موقفه كما أفهمه تقوم على دعوى محورية: أنّه لا يقع تعارضٌ حقيقيٌّ قطعيٌّ بين «صريح المعقول» و«صحيح المنقول» البتّة؛ فإنّ ظهر تعارضٌ، فلا بدّ أن يكون أحد الطرفين غير صريحٍ ولا صحيحٍ: إمّا أن يكون المعقول ليس صريحاً بل شبهةً في صورة برهان، وإمّا أن يكون المنقول ليس صحيحاً بل ضعيف الثبوت أو غير صريح الدلالة.⁷

وبنى على هذه الدعوى نقضاً للقاعدة الرازية من جهة أنّها تفترض إمكان التعارض بين قاطعين، ثمّ تُرجّح العقل ترجيحاً يستلزم القدرح في النقل جملةً؛ إذ إنّ صدق الرسول إنما عُرف بالعقل، فلو قدّمنا العقل على النقل كلّما تعارضاً، لقدحنا في الأصل الذي به ثبت النقل، فيلزم الطعن في العقل والنقل معاً. وهذا الإلزام في تقديري من أقوى ما في الكتاب؛ إذ يكشف تهافتاً داخلياً في القاعدة نفسها: فتقديم العقل المطلق يقوّض شرط ثبوت النقل، وتقويض النقل يقوّض حجّية العقل الذي شهد له.

غير أنّ الموقف التيمّي على قوّته ليس بلا إشكال. فمدارّ الحلّ عنده على التمييز بين «صريح المعقول» و«غير الصريح»، وبين «صحيح المنقول» و«غير الصحيح»؛ وهذا التمييز نفسه يحتاج إلى ميزانٍ يُحتكم إليه عند النزاع، وإلا انتقلت المشكلة من «أيّهما نُقدّم؟» إلى «أيّهما الصريح الصحيح؟» دون حسم. ومع ذلك يبقى إسهام ابن تيمية في نظري نقلةً حقيقية؛ لأنّه أزاح المشكلة من مستوى «الترجيح بين مصدرين» إلى مستوى «التحقّق من صحة كلّ طرفٍ ووضوحه»، وهو مستوى أعمق وأصوب، ويلتقي في جوهره مع ما قرّناه في تحرير المفهومين من أنّ أكثر التعارض متوهّم ناشئٌ عن الخلط بين القطعي والظنيّ.

ومن أعمق ما يُضيفه ابن تيمية أنّه لم يقف عند نقض القاعدة، بل قدّم تفسيراً لمنشأ توهّم التعارض؛ فردّه إلى أمرين: إمّا اشتباه في الدلالة اللفظية (فيُظنّ النصّ دالاً على ما لا يدلّ عليه)، وإمّا فساداً في المقدّمة العقلية (فُدّعيّ بداهةً ما ليس ببديهيّ). كما ربط صحّة العقل بالفطرة السليمة؛ فالعقل الصريح عنده هو ما وافق الفطرة التي فطر الناس عليها، لا العقل المشوب بالأهواء والمواضعات. وبهذا الرّبط يقترب ابن تيمية من نقدٍ مبكّرٍ لفكرة «العقل المحايد المطلق»، إذ يجعل العقل المعنبر عقلاً موصوفاً بالسلامة لا عقلاً مجرداً؛ وهي بذرةٌ سينمّيها لاحقاً من ينقد ادّعاء حياد العقل الحداثي.

على أنّ الإنصاف يقتضي القول إنّ الحلّ التيمّي أنجّع في نفي التعارض القطعيّ منه في إدارة التعارض الظنيّ الواقع فعلاً في اجتهادات الناس؛ فحين يتنازع مجتهدان في «أيّهما الأصح؟» يبقى الميزان العمليّ محتاجاً إلى مزيد

⁷ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، مبحث نقض القانون الكلّي. [ج/ص:].

تفصيل لم يستوفه الكتاب. ومع ذلك يبقى «الدرء» في تقديري أهم محاولة تراثية لتفكيك الإشكالية من جذرها، لا لمجرد ترجيح طرف على آخر.

المبحث الرابع: أثر الإشكالية في الفكر الإسلامي الحديث

انتقلت الإشكالية إلى العصر الحديث محملةً بآرثها الكلامي، لكنها لبست لبوساً جديداً فرضه اصطدام العالم الإسلامي بالحضارة الغربية الحديثة. فلم يعد السؤال: كيف نوفق بين برهان أرسطي وظاهر نص؟ بل صار: كيف تثبت جدوى الوحي وحجّيته أمام عقلٍ علميٍّ وضعيٍّ يزعم احتكار المعرفة، وينظر إلى الدين بوصفه طوراً بدائياً تجاوزه العقل؟ هذا التحول في طبيعة الخصم غير طبيعة الأجوبة؛ فصار كثيرٌ من المفكرين المسلمين في موقع الدفاع، يسعون إلى إثبات «عقلانية الإسلام» و«توافقه مع العلم»، وهو مسعى نبيلٌ في أصله، لكنه ينطوي على خطرٍ منهجيٍّ: أن يتخذ العقل الحداثي معياراً يُقاس عليه الوحي، فيقبل من الدين ما يوافقه ويؤوّل ما يخالفه، فيؤول الأمر من حيث لا يُقصد إلى إخضاع النقل للعقل الوضعي، وهو عين ما وقعت فيه القاعدة الرأية في صيغة حديثة.

ويتخذ هذا الخطر صورةً محدّدة في مسألة العلاقة بالعلم التجريبي؛ إذ نشأ في القرن العشرين تيّارٌ واسعٌ ينزع إلى إثبات «التوافق» بين النص والعلم الحديث عبر تأويل الآيات الكونية بما يوافق النظريات العلمية القائمة، فيما عُرف بـ«الإعجاز العلمي». وهذا المسعى على ما فيه من حُسن قصدٍ دفاعيٍّ ينطوي على مأزقٍ منهجيٍّ مزدوج: فهو أولاً يُخضع دلالة النص الثابت لنظريةٍ علميةٍ متغيّرة بطبيعتها، فيربط ثبات الوحي بتقلّب العلم؛ وهو ثانياً يقبل ضمناً أن العلم التجريبي هو المرجع الذي يُصدّق النصّ بمطابقته له، فيقلب العلاقة فيجعل النقل تابعاً للعقل التجريبي في التصديق. والمفارقة أن هذا التيار الذي يقصد نصرة النقل يُرسّخ من حيث لا يشعر سيادة المرجعية العلمية على المرجعية الوحيانية؛ وهو تجلٌّ حديثٌ لعين المأزق الرازي.

وفي مقابل هذا الاتجاه الدفاعي التوفيقي، نشأ اتجاهٌ نقديٌّ تأصيليٌّ لا يكتفي بمصالحة الإسلام مع العقل الحداثي، بل يُسائل هذا العقل نفسه، ويكشف أنه ليس «العقل» بإطلاق، بل عقلٌ تاريخيٌّ محكومٌ بمُسلّماتٍ فلسفيةٍ خاصّة (كالنزعة الوضعية والفصل بين القيمة والمعرفة). وهذا الاتجاه الذي يُمثّله طه عبد الرحمن بامتياز ينقل المعركة من الدفاع إلى المبادرة، ومن مصالحة الوحي مع عقلٍ مفروض إلى نقد ذلك العقل وبناء عقلٍ بديل. وبين هذين القطبين تتوزّع النماذج التي سنحلّلها.

المبحث الخامس: النماذج المختارة تحليل نقدي موازن

اخرت هذه النماذج الستة لأنها تمثل مجتمعة طيفاً يستوعب المواقف الرئيسة في الفكر الإسلامي الحديث من الإشكالية، ولأنها تتوزع على حقول متباينة (الإصلاح الكلامي، والفلسفة، وعلم الاجتماع الحضاري، والفلسفة المنطقية الأخلاقية، وأصول الفقه المقاصدي، والفقه التطبيقي)، بما يكشف أن الإشكالية الواحدة تقارب من مداخل شتى، وأن اختلاف المدخل يُنتج اختلافاً في مستوى المعالجة قبل أن يُنتج اختلافاً في النتيجة. وسألتزم في تحليل كل نموذج المعيار الرباعي نفسه (المنهج، والتصور، ونقاط القوة، والملاحظات النقدية)؛ ضماناً لتكافؤ المقارنة وعدالتها.

أولاً: محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)

منهجه العام: يمثل محمد عبده رأس المدرسة الإصلاحية العقلانية في المشرق، وقد انطلق مشروعه من تشخيص مؤداه أن سبب تخلف المسلمين هو الجمود والتقليد وإغلاق باب الاجتهاد، وأن الدواء إحياء العقل وتحريره. وقد صاغ تصوّره الكلامي في «رسالة التوحيد»⁸.

تصوّره للعلاقة: يُعلي عبده من شأن العقل إعلاءً كبيراً، حتى قرّر أن الإسلام دينٌ يخاطب العقل ويحتكم إليه، وأنه متى تعارض العقل القطعي مع ظاهر نقل، وجب الأخذ بالعقل مع تأويل النقل أو تفويضه وهي في جوهرها صياغة حديثة للقاعدة الأشعرية الرازية، لكن بنفسٍ اعتزاليٍّ أوضح، وفي سياقٍ يواجه فيه تحدّي العلم الحديث لا الفلسفة اليونانية.

نقاط القوة: لموقف عبده قوةً سياقيةً ظاهرة؛ فقد كان تحرير العقل من ربة التقليد ضرورةً إصلاحيةً في زمنه، وكان إبراز البعد العقلاني في الإسلام رداً مشروعاً على من رماه بالخرافة. كما أن ربطه الإصلاح بإحياء الاجتهاد أصاب مقتلاً حقيقياً في أزمة الفكر آنذاك.

ومما يعمّق فهم موقفه أن عبده وإن كان أشعريّ النشأة نزع في تقعيده للعلاقة نزوعاً اعتزالياً في إعلاء العقل وإثبات دوره في إدراك الحسن والقبح؛ فكان بذلك حلقة وصل بين الروح الاعتزالية القديمة وبين العقلانية الإصلاحية الحديثة، لكن في سياقٍ تبدّل فيه «العقل» الخصم: فلم يعد عقل المتكلمين، بل العقل العلمي الوضعي الوافد. وهذا التبدّل في مرجعية «العقل» هو مكن الخلل الذي سببته.

الملاحظات النقدية: غير أن في مشروع عبده كما أراه مأزقاً منهجياً؛ إذ إن إعلاءه للعقل تمّ في لحظة كان فيها «العقل» المهيمن هو العقل الوضعي الأوروبي، فوق خطر أن يصير هذا العقل لا العقل بإطلاق هو الميزان. ويظهر ذلك في نزوع تأويلي لدى بعض امتدادات مدرسته (لا سيما عند تلميذه رشيد رضا في طور، وأوضح منه عند الطهطاوي من قبل وبعض العقلانيين بعد) إلى تأويل المعجزات والغيبيات بما يوافق المألوف العلمي. والإشكال ليس في تكريم العقل، بل في عدم تحرير «أي عقل» يُكرّم؛ فحين لا يُميّز العقل الفطري الضروري عن العقل الوضعي التاريخي، يتسلّل هذا الأخير معياراً من حيث يُظنّ الأول. وهذه هي العلة نفسها التي شخّصها ابن تيمية في القاعدة الرازية، عائدة في ثوب حديث.

ثانياً: محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨)

⁸ محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة (دار الشروق). [ص: ١].

منهجه العام: يمثل إقبال شاعرًا وفيلسوفًا محاولة لإعادة بناء الفكر الديني الإسلامي على ضوء الفلسفة والعلم الحديثين، كما يدلّ عنوان عمله الأشهر «تجديد التفكير الديني في الإسلام». وهو لا يقارب المسألة من موقع الفقيه أو المتكلم التقليدي، بل من موقع الفيلسوف المطلع على الفكر الأوروبي (برجسون وهيجل والفلسفة الحيوية) الناقد له في آن.⁹

تصوّره للعلاقة: يميّز إقبال بين مصدرين للمعرفة: العقل الاستدلالي المفهومي، والتجربة الباطنية الحدسية (القلب)؛ ويرى أنّ الحضارة الغربية أفرطت في الأول وأهملت الثاني، وأنّ القرآن يجمع بينهما. وهو يُعلي من شأن التجربة الدينية بوصفها معرفة حقيقية لا انفعاليًا وجدانيًا، ويجعل «الاجتهاد» مبدأ الحركة في بنية الإسلام، داعيًا إلى إعادة تأويل الأصول في ضوء المستجدات.

نقاط القوة: أبرز ما يُحسب لإقبال أنّه لم يقف موقف الدفاع، بل نقد العقل الغربي من داخله، وكشف محدودية النزعة العقلانية الصرفة في الإحاطة بالوجود، فأعاد الاعتبار لمصدر معرفي (الحدس/التجربة الروحية) أقصته الحداثة. كما أنّ ربطه التجديد بالحركة والاجتهاد أعطى مشروعه حيوية تتجاوز التتظير.

ويُحسب لإقبال أيضًا وعيه بأنّ أزمة الفكر الإسلامي ليست في فائض من العقل بل في نوع من العقل؛ فقد نقد الجمود الذي أصاب الفكر حين تحوّل من طاقة حركية إلى نسق مغلق متأثر بالمنطق اليوناني الساكن، ودعا إلى استعادة «الروح الاستقرائية» التي يراها كامنة في القرآن ومنهجه في توجيه النظر إلى الآفاق والأنفس. وهذه الفكرة ربطت عقلانية القرآن بالمنهج التجريبي الاستقرائي لا بالمنطق الصوري من ألمع ما في مشروعه، وفيها استباق لكثير من النقاش اللاحق حول علاقة الوحي بالعقل العلمي.

الملاحظات النقدية: بيد أنّ مشروع إقبال يواجه إشكالين: أولهما أنّ اعتماده الواسع على فلسفات غربية بعينها (كالحيوية والتطورية) في إعادة بناء المفاهيم الإسلامية عرض بعض تأويلاته لأن تكون أسيرة تلك الفلسفات نفسها التي انتقدها، فوقع أحيانًا في ما فرّ منه. وثانيهما أنّ دعوته الجريئة إلى إعادة الاجتهاد في الأصول لم تُحط بضوابط منهجية كافية تميّز التجديد المشروع من الهدم؛ فبقيت طاقة تجديدية تحتاج إلى تعديد أصولي لم يكن إقبال بحكم تكوينه الفلسفي لا الأصولي في وارد تقديمه.

ثالثًا: مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣)

منهجه العام: يختلف مالك بن نبي عن سابقيه في أنّه لم يقارب الإشكالية من بابها الكلامي أو الفلسفي المجرد، بل من باب حضاري اجتماعي؛ فهمّه الأول «مشكلة الحضارة» و«شروط النهضة»، والعقل عنده ليس مبحثًا معرفيًا مستقلًا بقدر ما هو عامل في معادلة البناء الحضاري. وقد صاغ مفاهيمه الخاصة كـ«القابلية للاستعمار» و«عالم الأفكار».¹⁰

تصوّره للعلاقة: ينظر ابن نبي إلى الوحي (النقل) بوصفه الطاقة المحركة المؤسّسة للحضارة الإسلامية، وإلى العقل بوصفه الأداة التي ينبغي أن تُوجّه بتلك الطاقة لا أن تتفصل عنها؛ ويرى أنّ أزمة المسلم الحديث هي في

⁹ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)، المحاضرتان الأولى والسادسة. [ص:].

¹⁰ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، وشروط النهضة (دمشق: دار الفكر). [ص:].

اختلال العلاقة بين «الفكرة الدينية» و«الفعالية العقلية»، حيث جمُد الوحي في الطقوس وتعطلَّ العقل عن الفعل. فالإشكالية عنده ليست تعارضاً معرفياً بين مصدرين، بل انفصلاً وظيفياً بين طاقةٍ روحيةٍ وأداةٍ عقلية. ويُضيء مفهومه عن «عالم الأفكار» هذا التصوُّر؛ فالأفكار عنده نوعان: أفكارٌ مُطبَّقةٌ فعَّالةٌ تنبثق من مرجعيةٍ حيَّةٍ (وهي عنده مرجعية الوحي حين تكون حيَّة)، وأفكارٌ موضوعةٌ متحرَّجةٌ انفصلت عن أصلها. وأزمة العقل المسلم في نظره أنَّ أفكاره الدينية تحوَّلت من النوع الأول إلى الثاني، فصار الوحي حاضراً في الأذهان غائباً عن الفعل. فالعلاقة السليمة بين العقل والنقل عنده ليست مسألة ترجيح نظري، بل مسألة استعادةٍ فعَّاليةٍ: أن يعود الوحي مرجعيةً موجَّهةً للعقل في البناء، لا نصّاً مُجَبَّلاً معطَّلاً. وهذا تحويلٌ عميقٌ لمناط الإشكالية من الإبيستيمولوجيا إلى السوسيولوجيا الحضارية.

نقاط القوة: يتميَّز طرح ابن نبي بأنَّه أخرج المسألة من الجدل الكلامي العقيم إلى ساحة الفعل الحضاري، وربط سلامة العلاقة بين العقل والنقل بثمرتها العملية في النهضة؛ وهذا نقلٌ للسؤال من «ماذا نعتقد؟» إلى «كيف نبني؟»، وفيه إفادةٌ كبيرة، إذ يكشف أنَّ كثيراً من عُقَم الجدل النظري ناشئٌ عن انفصاله عن وظيفته الحضارية. الملاحظات النقدية: غير أنَّ هذا التميَّز نفسه هو مصدر حدِّ طرحه؛ فبتحويل المسألة إلى بُعدها الحضاري الوظيفي، لم يُقدِّم ابن نبي حلاً معرفياً للإشكالية الأصلية (متى يُقدِّم العقل ومتى يُقدِّم النقل عند التعارض؟)، بل تجاوزها إلى سؤالٍ آخر. وهذا ليس عيباً في مشروعه بقدر ما هو تحديدٌ لمجاله؛ فطرحه مكتملٌ للمعالجة المعرفية لا بديلٍ عنها، ومن يطلب عنده جواباً عن سؤال التعارض المعرفي يطلبه في غير مظانِّه.

رابعاً: طه عبد الرحمن (١٩٤٤-)

منهجه العام: يمثِّل طه عبد الرحمن في تقديري أعَمَق المعالجات المعاصرة للإشكالية، وأكثرها أصالةً منهجية؛ فهو فيلسوفٌ ومنطقيٌّ متخصصٌ في فلسفة اللغة والمنطق والأخلاق، قارب المسألة من جذورها لا من فروعها. وخلاصة مشروعه أنَّه لا يقبل الدخول في مصالحةٍ بين الإسلام و«العقل» قبل تفكيك مفهوم العقل نفسه، وكشف أنَّ «العقل الحداثي» الذي يُطلَب منَّا التصالح معه ليس عقلاً كونياً محايداً، بل عقلٌ تاريخيٌّ مشروطٌ بمُسلِّماتٍ خاصَّة، أخطرها فصلُ العقل عن القيمة والأخلاق.¹¹

تصوُّره للعلاقة: يعيد طه بناء مفهوم العقل بناءً أخلاقياً؛ فالعقل عنده ليس ملكةً مجرَّدةً مستقلَّةً عن القيم، بل هو «فعلٌ» موصولٌ بالعمل والأخلاق. ويميَّز بين مراتب للعقل: «العقل المجرَّد» الذي يشغل بالمعطى الأداتي، و«العقل المسدَّد» الذي يهتدي بالقيم، و«العقل المؤيَّد» الذي يتَّصل بمدد الوحي. وبهذا التقسيم يقلب المعادلة: فبدل أن يكون النقل موضوعاً يُعرض على العقل ليُجيزه، يصير الوحي مسدِّداً للعقل نفسه ورافعاً له إلى أعلى مراتبه؛ فلا تعارض بين عقلٍ مؤيَّدٍ ووحى، لأنَّ العقل في أعلى صورهِ إنما يكتمل بالوحي لا يعارضه.

نقاط القوة: قوَّة مشروع طه أنَّه ينقل المعركة من الميدان الذي فُرض علينا (الدفاع عن معقولة الوحي أمام عقلٍ مفروض) إلى ميدانٍ نختاره (نقد ذلك العقل وبيان محدوديته الأخلاقية)، فيتحرَّر الفكر الإسلامي من موقع التابع المدافع. كما أنَّ ربطه العقل بالأخلاق والعمل يعيد للمسألة بُعداً قيمي الذي جرَّده منه الحداثية، ويتقاطع في عمقه مع الحدس الماتريدي في إدراك العقل للقيم، وإن بأدواتٍ فلسفيةٍ حديثة.

¹¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، وسؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثية الغربية (المركز الثقافي العربي). [ص:].

ويحسن التنبيه إلى أن طه بهذا الوصل بين العقل والقيمة إنما يعالج المفصل الذي أشرنا إليه في تحرير المفهومين (مسألة التحسين والتقيح) من موقع جديد: فبينما دار النزاع القديم حول «هل يُدرك العقل القيمة؟»، ينقل طه السؤال إلى «أي عقل يُدركها؟»، فيقرر أن العقل المجرد عن التأييد الوحياني عاجزٌ عن تأسيس القيمة تأسيساً متماسكاً، وأنّ الوحي ليس منازعاً للعقل في القيمة بل مؤسسٌ لقدرته عليها. وبهذا يقلب الإشكالية رأساً على عقب: فالوحي شرطُ اكتمال العقل الأخلاقي لا خصمه؛ وهي نقلةٌ تتجاوز مجرد التوفيق إلى إعادة تأسيس.

الملاحظات النقدية: على أن مشروع طه لا يخلو من مأخذ: أولها كثافة جهازه المفاهيمي واصطلاحاته المنحوتة، بما يجعله عصياً على التداول ومحدود الأثر العملي رغم عمقه النظري. وثانيها أن تفكيكه للعقل الحدائي على وجاهته قد يُفضي عند بعض قارئيه إلى نزعةٍ رافضةٍ للعقلانية بإطلاق، وهو خلاف مقصده؛ إذ إن نقد «عقل» بعينه ليس نقداً للعقل، لكنّ الفارق قد يضيع في التلقي. وثالثها أن مشروعه، وإن قدّم إطاراً معرفياً رصيناً، يبقى في حاجةٍ إلى تنزيلٍ إجرائيٍّ على مسائل التعارض المعيّنة، وهو تنزيلٌ لم يكتمل بعد.

خامساً: محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣)

منهجه العام: وإن اشتهر ابن عاشور بتجديده في المقاصد وفي التفسير («التحرير والتتوير»)، فإنّ لموقفه من العلاقة بين العقل والنقل حضوراً واضحاً في منهجه، وهو موقفٌ يمتاز بالإنّزاع الأصولي بعيداً عن حدة الجدل الكلامي. ومقارنته للمسألة مقارنةً أصوليةً مقاصديةً لا كلاميةً مجردة.¹²

تصوره للعلاقة: يقوم تصوّر ابن عاشور على أن الشريعة معقولة المعنى، وأنّ لأحكامها مقاصدً وجكماً يُدركها العقل، فليس بين العقل السليم ومقاصد الشرع تنافٍ، بل العقل أداةٌ لكشف تلك المقاصد وتنزيلها. وبهذا يجعل ابن عاشور «التعليل» و«المقصد» جسراً بين العقل والنقل: فالنصّ معلّلٌ بمقصدٍ يعقله العقل، والعقل يشغل ضمن حدود ذلك المقصد لا خارجاً عليه.

نقاط القوة: ميزة هذا الطرح أنّه يتجاوز صيغة «التعارض» أصلاً إلى صيغة «التكامل الوظيفي»؛ فالعقل لا يقف موقف المنازع للنقل، بل موقف الكاشف عن حكمته. وهذا المسلك المقاصدي يُقلّل من مساحة التصادم إلى حدٍّ بعيد، ويوجّه طاقة العقل إلى فهم النصّ وتنزيله بدل الاعتراض عليه، وهو أقرب المسالك عملياً إلى ما رجّحناه من «منع التعارض ابتداءً».

الملاحظات النقدية: على أن هذا المسلك، بتركيزه على معقولة المعنى والمقصد، قد يواجه صعوبةً في التعدييات المحضة التي لا تُعقل علّها؛ فليست كلّ أحكام الشرع مدركة المقصد للعقل، وفي التعدييات يظهر حدّ «العقلنة المقاصدية». كما أن توسيع دائرة التعليل قد يُفضي إن لم يُضبط إلى إخضاع النصوص لمقاصد يُقدّرُها العقل، وهو الباب الذي حذرنا منه في البحث الموازي حول المقاصد. غير أن ابن عاشور نفسه كان مُدركاً لهذا الحدّ، مميّزاً بين ما يُعقل معناه وما يُتعبّد بظاهره.

سادساً: يوسف القرضاوي (١٩٢٦-٢٠٢٢)

¹² محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وتفسيره التحرير والتتوير (تونس: الدار التونسية للنشر). [ص: ١].

منهجه العام: يمثل القرضاوي الاتجاه «الوسطي» الذي حاول أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة في الخطاب الفقهي والفكري، وأن يقيم توازنًا بين إعمال العقل والاجتهاد وبين الالتزام بالنص. ومقاربتة للمسألة عمليةً فقهيةً أكثر منها نظريةً كلامية.¹³

تصوره للعلاقة: يقرّر القرضاوي أنّ لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، ويعمل العقل في مجاله المشروع: فهم النصوص، وتنزيلها، وفقه الواقع، والاجتهاد فيما لا نصّ فيه، والموازنة بين المصالح والمفاسد. لكنه يجعل النصّ القطعيّ حاكمًا لا يردّ بعقلٍ ظنيّ، فيقف موقفًا وسطًا بين من يُعطّل العقل ومن يُطلقه على النصّ. نقاط القوة: قوّة طرح القرضاوي في بعده التطبيقي والتدولي؛ فهو خطابٌ ميسورٌ واسع الأثر، نجح في تسويق إعمالٍ منضبطٍ للعقل والاجتهاد لجمهورٍ واسعٍ كان بين إفراطٍ في الجمود وتقريطٍ في التسبّب. كما أنّ ربطه إعمال العقل بمقاصد الشريعة وفقه الأولويات أعطى العقل مجالًا واسعًا دون أن يجعله حاكمًا على القطعيّات. الملاحظات النقدية: بيد أنّ طرح القرضاوي بحكم طبيعته الفقهية العملية يظلّ في مستوى «إدارة العلاقة» لا «تأصيلها المعرفي»؛ فهو يقرّر عدم التعارض ويعمل كلًّا في مجاله، لكنه لا يقدّم كما قدّم طه عبد الرحمن نقدًا معرفيًا لمفهوم العقل نفسه، ولا معالجةً فلسفيةً لجذر الإشكالية. فطرّحه حلّ إجرائيّ ناجع في التطبيق، محدود في التأصيل؛ وهو تقسيمٌ للعمل مشروعٌ، شريطة ألا يُطلَب من الخطاب الفقهي ما هو من شأن الخطاب الفلسفي.

المبحث السادس: مناقشة وموازنة ختامية

بالنظر إلى النماذج الستة مجتمعة، يتبيّن أنّها تتوزّع على محورٍ يمتدّ بين قطبين: قطب «المصالحة» الذي يقبل العقل الحداثي معيارًا ويسعى إلى إثبات توافق الإسلام معه (وتمثّله بواكير الاتجاه العقلاني عند عبده وبعض جوانب إقبال)، وقطب «المساءلة» الذي يرفض قبول ذلك العقل معيارًا ويُعيد بناءه من جذره (وتمثّله طه عبد الرحمن). وبينهما مواقف متفاوته: فابن نبي يزيج المسألة إلى بعدها الحضاري، وابن عاشور يذبيها في التكامل المقاصدي، والقرضاوي يُديرها إجرائيًا بميزان القطعي والظنيّ.

ويُعين على ضبط هذه الموازنة قراءة النماذج على محورين متقاطعين لا محورٍ واحد: محور «الموقف من العقل الحداثي» (أقبله معيارًا أم يُسائله؟)، ومحور «مستوى المعالجة» (أهو معرفيّ تأصيليّ أم إجرائيّ تطبيقي؟). فعلى المحور الأول يقف عبده قريبًا من قبول العقل الوافد، ويقف طه في أقصى المساءلة، ويتوسّط إقبال وابن نبي وابن عاشور والقرضاوي بدرجات متفاوتة. وعلى المحور الثاني يعلو طه وابن تيمية في التأصيل المعرفي، بينما يبرز القرضاوي في الإجراء التطبيقي، ويجمع ابن عاشور بين أصولية نظرية وتطبيق تفسيرية. وفائدة هذا التقاطع أنّه يكشف أنّ النماذج ليست متنافسة بالضرورة، بل كثيرٌ منها يشغل في مستوى مختلف؛ فمن قوّته في الإجراء لا يلام على قصور التأصيل، ومن عمق التأصيل لا يُطلَب منه يُسر التداول. والخطأ المنهجي هو الحكم على نموذجٍ بمعيار مستوى ليس هو مستواه.

والذي أرجّحه، تأسيسًا على ما تقدّم من تحرير المفهومين والحلّ التيمّي، أنّ أسلم المسالك ما جمع بين أمرين: تحرير المفهومين (تميّز مراتب العقل ومراتب النقل) على نحوٍ يكشف أنّ أكثر التعارض متوهم، وهو ما بدّاه ابن

¹³ يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة وهبة). [ص:].

تيمية وأصله؛ ومساءلة العقل الحداثي وكشف أنه ليس العقل بإطلاق، وهو ما أنجزه طه عبد الرحمن. فبالأول يُحلّ التعارض القديم، وبالتالي يُحلّ التعارض الحديث. أمّا المواقف التوفيقية التي تقبل العقل الحداثي معياراً ثم تسعى إلى مصالحة النقل معه، فهي على نبل مقصدها الدفاعي تعيد إنتاج القاعدة الراجية في ثوب حديث، وتُبقى الوحي في موقع المتهم الذي يلتمس البراءة أمام محكمة العقل الوضعي.

وأودّ أن أسجل تمييزاً لرأيي التحليلي عما سبق نقله أنّ هذه الموازنة لا تعني إسقاط قيمة الاتجاه الإصلاحية العقلاني؛ فقد أدّى وظيفة تاريخية لا يصحّ إنكارها في زمن الجمود. لكنّ تقويم الفكرة يقتضي قراءتها في ضوء مآلاتها المعرفية لا مقاصد أصحابها فحسب؛ فحسُنّ القصد لا يعصم من خطأ المنهج، ووظيفة البحث العلمي أن ينفذ البنية لا أن يحاكم النيات.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

- إشكالية العقل والنقل ليست مشكلة في ذاتها بقدر ما هي عَرَضٌ لمشكلة سابقة في تحرير مفهومي العقل والنقل وتحديد مجاليهما ومراتبهما؛ وأنّ أكثر «التعارض» ينحلّ عند التحرير إلى تعارض بين ظنٍّ وظنٍّ، أو خلط بين النصّ وفهمه، لا بين قطعيتين.
- الحلّ التيمّي في «درء التعارض» يمثل نقلة نوعية؛ إذ أراح المشكلة من «الترجيح بين مصدرين» إلى «التحقّق من صحة كلّ ووضوحه»، وكشف التهاؤف الداخلي في القاعدة الراجية القائلة بتقديم العقل مطلقاً.
- النماذج الحديثة تتوزّع بين مصالحة تقبل العقل الحداثي معياراً (فتقع في نظير القاعدة الراجية)، ومساءلة تعيد بناء العقل نفسه (وهي الأعمق والأصوب معرفياً وإن كانت الأصعب تداولاً)، ومواقف وسيطة حضارية ومقاصدية وإجرائية تُكمل المعالجة ولا تُغني عنها.
- أرجح المسالك ما جمع بين تحرير المفهومين (لحلّ التعارض القديم) ومساءلة العقل الحداثي (لحلّ التعارض الحديث)، بحيث يُمنع التعارض ابتداءً بدل معالجته بعد افتراض وقوعه.

ثانياً: التوصيات

- يوصي البحث بالألا يُدخّل في نقاش «تعارض العقل والنقل» قبل تحرير مصطلحي العقل والنقل تحريراً يميّز مراتبهما؛ فأكثر السجال ينتهي بهذا التحرير وحده.
- أفراد مشروع طه عبد الرحمن المعرفي بدراساتٍ تُنزّله إجرائياً على مسائل التعارض المعيّنة، وتُذلل عائق جهازه المفاهيمي، ليخرج من دائرة النخبة إلى دائرة التداول.
- إعادة قراءة الاتجاه الإصلاحية العقلاني (عبدّه وامتداداته) قراءة نقدية تميّز إسهامه التاريخي في تحرير العقل من مأزقه المنهجي في قبول العقل الوضعي معياراً، منعاً من الوقوع في المأزق نفسه بصيغ جديدة.
- الوصل بين الجذر الكلامي (لا سيّما المعالجة التيمّية) والامتداد الحديث للإشكالية في الدرس الجامعي، بدل فصلهما، لأنّ فهم المواقف الحديثة موقوفٌ على استحضار جذورها.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. درء تعارض العقل والنقل (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول). تحقيق محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان). تحقيق عبد الصمد شرف الدين. دار المعرفة.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة. تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. دار العاصمة.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق محمد عمارة. دار المعارف.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق محمد الطاهر الميساوي. دار النفائس.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر.
- ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر.
- ابن نبي، مالك. شروط النهضة. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر.
- ابن نبي، مالك. الظاهرة القرآنية. ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق فؤاد حسين محمود. دار الأنصار.
- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة محمد يوسف عدس. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. التمهيد في الرد على الملحدة المعتلة. تحقيق محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. مكتبة الخانجي.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. أساس التقديس. تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية.
- رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. دار الفضيلة.
- طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية. المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي.

- طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي.
- عبده، محمد. رسالة التوحيد. تحقيق محمد عمارة. دار الشروق.
- عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. دار الشروق.
- عبد الجبار الهمذاني، القاضي. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة.
- عبد الجبار الهمذاني، القاضي. المغني في أبواب التوحيد والعدل. الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. دار المعارف.
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس.
- القرضاوي، يوسف. العقل والعلم في القرآن الكريم. مكتبة وهبة.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. كتاب التوحيد. تحقيق بكر طوبال وأغلي ومحمد أروحي. دار صادر / مكتبة الإرشاد.
- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي. دار المعارف.