نصوص تمهيديّة

بين العقلِ والقلبِ

تُجمع المعاجم العربيّة على أنّ المعنى الابتدائي لكلمة "عقل" أعني المعنى الّذي يُحيل إلى المُشَخَّصُ المحسوس، هو "الرّبط". قال في لسان العرب : "وعَقَلَ البعيرَ يَعْقِلُه عَقْلاً وعَقَّلَه واعْتَقَله : ثَنى وَظِيفَه مع ذراعه وشَدَّهما جميعاً في وسط الذّراع، وكذلك النّاقة، وذلك الحَبل هو العِقالُ، والجمع عُقُلٌ ... والعِقال : الرّباط الّذي يعقل به". ذلك هو المعنى الابتدائي /الأصل الّذي تمدّنا به المعاجم العربية عن كلمة" عقل". أمّا المعنى الابتدائي/ الفرع الّذي تقدّمه لنا نفس المعاجم فهو قولهم : "عقل الدّواءُ بطنه يعقِلُهُ ويعْقُلُه عقلاً : أمسكه وقيل أمسكه بعد استطلاقه. واسم الدّواء : العَقُول. يقال : أعطني عَقُولا فيعطيه ما يمسك بطنه"، ومنه أيضا : "اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام". ثمّ ترتفع بنا المعاجم درجة أخرى على سلّم التعميم والتجريد فنقرأ – في لسان العرب دوما – : "رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه ... وقيل : العاقل : الّذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها". ثم ترتقي بنا ذاتُ المعاجم درجة أعلى على نفس السّلم فنقرأ ما يلي : "والمعقول ما تعقله بقلبك ... والعقل : القلب، والقلب : العقل . ويقال : لِفلان قلب عَقُول ولسان سؤول. وقلب عَقُول : فهِمٌ، وعقل الشّيءَ يعقله عقلاً : فهمه". وفي هذا المعنى يقول المحاسبي : " والعرب إنّمَا سمّت الفهم عقلا لأنّ ما فهمتَه فقد قيّدتَه وضبطتَه بعقلكَ، كما البعير قد عُقِلَ، أي قيّدت ساقه إلى فخذه".

هكذا ينتهي بنا تتبّع المعاني اللغويّة لكلمة "عقل" في انتظامها على سلّم الانتقال من المحسوس المشخّص إلى المعقول المجرّد إلى نتيجتين :

الأولى هي أنّ العقل بمثابة قَيْدٍ للمعاني، فهو يقيّدها ويحفظها ويربطها. وقد وردت في هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن منها قولُه تعالى : (يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (البقرة : 75) أي من بعد ما فهموه وقيّدوه ووَعَوْه. وفي هذا المعنى يُنْسَبُ إلى عمر بن الخطاب قولُه : " لمّا أنزل الله آية الرّجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها" كما يُروى أنّ شخصًا سأل أَنَسَ بنَ مالك قائلا : " أخبرني بشيء عقلته عن النبيّ"، أي أخذته وقيّدته ووعيته.

وإذن فـ" العقل" في المجال التداولي البياني/ الأصل هو عملية تقييد وحفظ للمعاني والمعارف الّتي تُتَلَقّى. إنّه فعل أو نشاط ولَيْسَ ذاتا، وبعبارة المتكلّمين هو عَرَضٌ ولَيْسَ جوهرا.

أمّا النّتيجة الثّانية الّتي ينتهي بنا إليها تتبّع المعاني اللّغوية لكلمة "عقل"، فهي أنّ هذا الفعل الّذي يقوم به "العقل"، فعل الرّبط والضبط والحفظ، يتمّ في "القلب" وبعبارة أخرى" العقل"في الحقل المعرفي البياني فعل أو وظيفة لعضو هو " القلب". وكما ذكرنا قبل، فقد ورد في لسان العرب: "المعقول : ما تعقله بقلبك"، فكأنّ القلب أداةٌ والعقلَ وظيفتُها. وقد وردت في القرآن آيات تفيد هذا المعنى، منها قولُه تعالى : (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا) (الحجّ : 46) وكذلك قوله : (لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا) (الأعراف : 179). وهذا يفهم منه أنّه كما أنّ الآذان أداة للسّمع والأعين أداة للإبصار، فالقلب كذلك أداة للعقل.

محمد عابد الجابري. "نقد العقل العربي"

المركز الثقافي العربي. الدّار البيضاء. 1991 ج 2. ص 208–209

القَلـب

عبارة قَلْب هي الأكثر شيوعا في النّصّ القرآني ولَيْسَ العقل. إنّ الإنسان يفهم بواسطة القلب تماما مثلما يرى بعينيه ويسمع بأذنيه. إنّ عمى القلب أو البصيرة هو جحود ومصدر للجهل. "فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (سورة الحجّ. الآية 46). وبذلك خَتَمَ اللهُ على قلوب أولئك الّذين لا يَفْقَهُون، ولم يَهْدِهِمْ إِلَى الصِّرَاطِ المُسْتَقِيمِ وَجَعَلَهُمْ يَضِلُّونَ سَوَاءَ السَّبِيلِ." كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ "(سورة يونس. الآية 74)" كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الّذينَ لاَ يَعْلَمُون" (سورة الرّوم. الآية 59). " كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ" (سورة غافر الآية 35) .

إنّ هذا الطبع على القلب سيكون في التفسير وفي علم الكلام موضوع جدل في مسألة الفعل الإنساني الحرّ. فالقلب مصدر العلم بالله أو الجهل به. لكنّ الأمر لا يتعلّق البتّة بإدراك عقلي محض وإنّمَا بمعرفة توجّه مسار الحياة. فحتّى يكون القلب فعلا مجال المعارف الرّبانيّة يجب أن تطمئنّ القلوب بذكر الله "أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب" (سورة الرّعد الآية 28). وإذا كان القلب مجال العلوم الدّينيّة فهو كذلك مجال هذه الرّحمة، و"هذا الإيمان على الإيمان" الّذي هو السّكينة الربّانيّة. "هُوَ الّذي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ "(سورة الفتح الآية 4).

عن دائرة المعارف الإسلاميّة. النّسخة الفرنسيّة
مقال "قلب" ل. قردات. – ص 507 ترجمة المؤلّفين

العَقـــلُ

العقْلُ على ثلاثة أوجه :

الأوّل يرجع إلى وَقار الإنسان وهيئته ، ويكون حدُّه أنّه هيئةٌ محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته

والثّاني يُراد به ما يكتسبه الإنسانُ بالتّجارب من الأحكام الكلّيّة، فيكون حدُّه أنّه معانٍ مجتمعة في الذّهن تكون مقدّمات تُستنبط بها الأغراضُ والمصالحُ.

والثّالث يراد به صحّة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حدُّه أنّه قوّة تُدرك صفاتِ الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها،

أمّا الفلاسفة، فإنّهم يطلقون العقل على المعاني التّالية :

1– **أوّل** هذه المعاني قولهم : إنّ العقل جوهر بسيط مُدْرِك للأشياء بحقائِقِها. وهذا الجوهر "لَيْسَ مركّبا من قوّة قابلة للفساد" وإنّمَا هو "مجرّد عن المادّة في ذاته مقارن لها في فعله". وهذا القول بجوهريّة العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة، فالفارابي يقول إنّ القوّة العاقلة "جوهر بسيط مقارن للمادّة، يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحديّ، وهو الإنسان على الحقيقة". وابن سينا لا يتحدّث عن القوّة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر، وهو يسمّي الجوهرَ المتبرِّئَ من الموادّ من كلِّ جهةٍ عقلا، وهو النَّفْسُ النّاطقة التي يشير إليها كلّ أحد بقوله : أنا.

2– **وثاني** هذه المعاني قولهم إنّ العقل قوّة النّفس الّتي بها يحصل تصوّرُ المعاني، وتأليفُ القضايا والأقْيِسَة. والفرق بينه وبين الحسّ أنّ العقل يستطيع أن يجرّد الصّورةَ عن المادّة، وعن لواحق المادّة، أمّا الحسّ فإنّه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذن قوّة تجريد، تنتزع الصّورَ من المادّة وتدرك المعاني الكلّيّة كالجوهر والعَرَض، والعِلّة والمعلول، والغاية والوسيلة، والخير والشّر إلخ.

3– والمعنى الثّالث للعقل هو القول : " قوة الإصابة في الحكم" أي تمييز الحقّ من الباطل، والخير من الشّر، والحسن من القبيح. وهذا التمييز لا يحصل عن قياس وفكر، بَلْ يحصل مباشرة وبالطبع. فكأنّ العقل كما قال (الرّازي) غريزةٌ يلزمها العلم بالأمور الكلّيّة والبديهة. وقد أشار (ديكارت) إلى هذا المعنى بقوله : إنّ القاعدة الأولى لطريقته هي أن لا يتلقّى على الإطلاق شيئا على أنّه حقّ، ما لم يتبيّن ببداهة العقل أنّه كذلك، فالعقل إذن بهذا المعنى مضادّ للهوى، لأنّ الهوى يمنع المرء من الإصابة في الحكم.

4– والمعنى الرّابع للعقل هو القول: إنّه قوّة طبيعيّة للنّفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلميّة، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدّينيّة المستندة إلى الوحي والإيمان.

5– والمعنى الخامس للعقل هو القول إنّه مجموع المبادئ القبليّة المنظّمة للمعرفة كمبدإ عدم التناقض، ومبدإ السّببية ومبدإ الغائية. وتتميّز هذه المبادئُ بضرورتها وكلّيّتها واستقلالها عن التّجربة.

6– والمعنى السّادس للعقل هو القول إنّه الملكة التي يحصل بها للنّفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. وإذا قلنا بوحدة العقل وموضوعه، دلّ العقل حينئذ على المطلق نفسِه. فكأنّ هذا العقل شيء مستقل عنّا، ونحن نتلقّاه من الخارج.

ويطلق لفظ العقل أيضا على مجموع الوظائف النّفسيّة المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك، والتّداعي، والذّاكرة، والتّخيّل، والحكم والاستدلال إلخ. ويرادفه الذّهن والفهم وهو مضادّ للحَدْس والغريزة. أمّا ملكة الفهم السّريع فتسمّى ذكاء.

والعاقل هو النّاطق أي المتّصف بالعقل، وكلّ من قال إنّ الإنسان عاقل عنى بذلك أنّ عقله يميّزه من الحيوان. والعاقل أيضا هو الّذي يفكّر تفكيرا صحيحا، ويحكم على الأشياء حكما صادقا، ويعمل عملا صالحا، فلا يسمّى عاقلا حتى يكون خيّرا، بخلاف الجاهل الّذي يستعمل فكره في فعل الشّر، فلا يسمّى عاقلا، بَلْ يسمّى داهيا أو ماكرا.

والعاقل أيضا هو الّذي يعرف كيف يكبَح جِماح نفسه، ويُعرض عن كلّ ما يجاوز نطاق قدرته، ويوقعه في المهالك، ولذلك قيل : دولة الجاهل من الممكنات، ودولة العاقل من الواجبات.

والعاقل أخيرا هو الّذي يتقيّد بالذّوق والعُرْف العام، أو بأَحكام القيم المقبولة في زمانه، ويرادفه المعتدل والمتّزِن.

والعقلانيّة هي القول بأوّليّة العقل وبقدرته على إدراك الحقيقة. وسببُ ذلك في نظر العقلانيّين أنّ قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجيّة، وأنّ كلَّ موجود معقول، وكلَّ معقول موجود، فإذا قالوا إنّ العقل قادر على الإحاطة بكلّ شيء، دون عون خارجي يأتيه من القلب أو الغريزة أو الدّين، كان مذهبهم مضادّا لمذهب الإيمانيّين الّذين يعتقدون أنّ العقل لا يكشف عن الحقيقة، وإنّمَا يكشف عنها الوحي والإلهام.

والعقلانيّة عند بعض علماء الدّين هي القول إنّ العقائد الإيمانيّة مطابقة لأحْكام العقل. ولهذه العقلانيّة ثلاثة أوجه : الأوّل هو القول إنّ العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدّينيّة، والثّاني هو الإعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقليّة، والثّالث هو الدّفاع "عن العقائد الإيمانيّة بعد فرضها صحيحة من الشّرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلّة العقليّة".

جميل صليبا. المعجم الفلسفي.

الشّركة العالمية للكتاب بيروت 1994 – ج 2 ص ص 84–86

1– ابحث في العلاقة بين المعنى المحسوس الّذي تحيل إليه كلمة "عقل" والمعنى المجرّد في النّصوص السّابقة ؟

2– ما العلاقة بين القلب والمعرفة ؟

3– ما الصّلة بين العقل والقلب في ما يخصّ المعرفة ؟

في مَعنى العقـــلِ

اسم العقل يقال على أَنْحَاء كثيرة :

أ– الشّيء الّذي به يقول الجمهورُ في الإنسان إنّه عاقل.

ب– العقل الّذي يُردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون هذا ممّا يوجبه العقلُ أو يَنفيه العقلُ.

ج– العقل الّذي يذكره الأستاذ أرسطوطاليسَ في كتاب البُرْهان.

د– العقل الّذي يذكره في المقالة السّادسة من كتاب الأخلاق.

هـ– العقل الّذي يذكره في كتاب النّفس.

و– العقل الّذي يذكره في كتاب ما بعد الطّبيعة.

أمّا العقلُ الّذي به يقول الجمهورُ في الإنسان إنّه عاقلٌ فإنّ مرجعَ ما يَعْنُونَ به هو إلى التّعقّل. فَمِنْ قَوْلِ هؤلاء أيضا يلْزَمُ أن يكون العاقلُ إنَّمَا يكون عاقلا مع جودة رَوِيّته إذا كان فاضلا، يستعملُ عند أرسطو رويَّته في أفعال الفضيلة ليفعل وفي أفعال الرذيلة ليُجتنَب. وهذا هو المتعقِّل. ومعنى المتعقِّل عند أرسطو هو الجيّدُ الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة ...

وأمّا العقل الّذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون في الشّيء هذا ممّا يُوجبه العقلُ أو يَنفيه العقلُ أو يقبله العقلُ أو لا يقبله العقل فإنَّمَا يعْنون به المشهورَ في بادئ رأي الجميع. فإنّ بادئَ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يُسمّونه العقلَ، وأنت تتبيّن ذلك متى استقريْت كلامهم شيئا ممّا يتخاطبون فيه وبه أو ممّا يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللّفظة.

وأمّا العقل الّذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان فإنّه إنَّمَا يعني به قوّةَ النّفس الّتي بها يحصُل للإنسان اليقينُ بالمقدّمات الكلّيّة الصادقة الضّروريّة لا عن قياس أصْلا ولا عن فكرٍ بَلْ بالفِطْرَةِ والطّبع أو منْ صِباه أو مِنْ حيثُ لا يشعر مِنْ أين حصلت وكيفَ حصلتْ.

وأمّا العقل الّذي يذكره في المقالة السّادسة من كتاب الأخلاق فإنّه يريد به جزءَ النّفس الّذي يحصل فيه بالمواظبة على اعتياد شيء ممّا هو في جنسٍ من الأمور وطولِ تجربة. وهذا العقل المذكور في المقالة السّادسة من كتاب الأخلاق يتزايد مع الإنسان طولَ عمره وتتمكّن فيه تلك القضايا وينضافُ إليها في كلّ زمان قضايا لم يكُنْ عندَه فيما تقدّم، ويتفاضل الناسُ في هذا الجزء من النّفس الّذي سمّاه عقلا تفاضلا متفاوتا. ومَنْ تكاملت فيه هذه القضايا في جنسٍ ما مِنَ الأمور صار ذا رأي في ذلك الجنس، ومعْنى ذي الرّأي هو الّذي إذا أشار بشيءٍ ما، قُبل رأْيُه ذلك مِنْ غيْرِ أن يُطالبَ بالبرهان عليه ولا يُراجعَ. وتكون مَشُوراتُه مقبولةً وإن لم يُقِمْ على شيء منها برهانا، ولذلك قلّما يصير إنسانٌ بهذه الصّفة إلاّ إذا شَابَ لأَجْلِ حاجةِ هذا الجزء من النّفس إلى طول التّجارب الّذي لَيْسَ يكون إلاّ في طول الزّمان.

وأمّا العقل الّذي يذكره في كتاب النّفس فإنّه جعله على أربعة أنحاء : عقلٍ بالقوّة وعقلٍ بالفعل وعقلٍ مُسْتَفاد وعقلٍ فعّال.

أبو نصّر محمد بن محمد الفارابي

"رسالة في العقل". دار المشرق بيروت الطبعة الثانية ص ص 3–12

حقِيقَةُ العقلِ وأقسـامُـهِ

اعلمْ أنّ هذا ممّا لا يحتاج إلى تكلّف في إظهاره لا سيّما وقد ظهر شرف العلْم من قِبل العقل. والعقلُ منبعُ العلْم ومطلعُه وأساسُه. والعلْمُ يجري منه مجرى الثّمرة من الشّجرة والنّور من الشّمس والرّؤية من العين. فكيف لا يَّشرف ما هو وسيلة السّعادة في الدّنيا والآخرة ؟ أو كيف يُستراب فيه والبهيمةُ من قصور تمييزها تحتشم العقل حتّى إنَّ أعظم البهائِم بدنًا وأشهدَها ضراوةً وأقواها سطوةً إذا رأى صورةَ الإنسان احتشمه وهابَه لشعوره باستيلائه عليه لِمَا خُصّ به من إدراك الحِيَل ؟ (...)

واعلمْ أنّ النّاس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة فصار ذلك سبَب اختلافهم. والحقُّ الكاشف للغطاء فيه أنّ العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان:

فالأوّل : الوصف الّذي يُفارق الإنسانُ به سائر البهائم وهو الّذي استعدّ به لقبول العلوم النّظريّة وتدبير الصّناعات الخفيّة الفكريّة وهو الّذي أراده الحارثُ بن أسد المحاسبي حيث قال في حدّ العقل : إنّه غريزة يتهيّأ بها إدراكُ العلوم النّظريّة وكأنّه نُورٌ يُقذف في القلب، به يستعدّ لإدراك الأشياء. ولم ينصِف من أنكر هذا وردّ العقل إلى مجرّد العلوم الضروريّة فإنّ الغافل عن العلوم والنّائم يُسَمَّيَانِ عاقليْن باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم. وكما أنّ الحياة غريزة بها يتهيّأ الجسمُ للحركات الاختياريّة والإدراكاتِ الحسيّة فكذلك العقلُ غريزة بها تتهيّأ بعضُ الحيوانات للعلوم النّظريّة (...).

الثّاني : هي العلوم الّتي تخرج إلى الوجود في ذات الطّفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلْم بأنّ الاثنيْن أكثر من الواحد وأنّ الشّخص لا يكون في مكانيْن في وقت واحد وهو الّذي عناه بعض المتكلّمين حيث قال في حدّ العقل : إنّه بعض العلوم الضروريّة كالعلْم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وهو أيضا صحيح في نفسه لأنّ العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهر وإنَّمَا الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلاّ هذه العلوم.

الثّالث : علوم تستفاد من التّجارب بمجاري الأحوال فإنّ من حنَّكَتْهُ التّجاربُ وهذّبته المذاهبُ يقال إنّه عاقل في العادة ومن لا يتّصف بهذه الصّفة فيقال إنّه غبيّ غَمْرٌ جاهل، وهذا نوع آخر من العلوم يسمّى عقلا.

الرّابع : أن تنتهي قوّة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشّهوة الدّاعية إلى اللّذّة العاجلة ويقهرها. فإذا حصلت هذه القوّة سُمّي صاحبُها عاقلا من حيث إنّ إقدامَه وإحجامَه بِحَسَبِ ما يقتضيه النّظر في العواقب لا بحكم الشّهوة العاجلة. وهذه أيضا من خواصّ الإنسان الّتي بها يتميّز عن سائر الحيوان.

أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدّين دار القلم. بيروت ط 3/ د.ت الجزء الأوّل. ص ص 79/81

* حاول أن تستنتج ماهو مشترك في تعاريف العقل من خلال النّصّيْن السّابقيْن.

تحديدُ مَعنَى العقلِ

التّحديد الّذي أريد أنْ أحدّد به معْنى "العقْل" – حين أستخدم هذه الكلمة في هذا السّياق – فهو الحركة الّتي انتقل بها من شاهد إلى مشهود، ومن دليل إلى مدلول عليه، ومن مقدّمة إلى نتيجة تترتّب عليها ومن وسيلة إلى غاية تؤدّي إليها تلك الوسيلة. وأهمّ كلمة في هذا التّحديد هي كلمة "حركة". فإذا لم يكن انتقالٌ من خطوة إلى خطوة تتبعها فلا عقْل. إذا أدركنا شيئا دون أن "ننتقل" من الحالة الإدراكيّة إلى حالة تليها وتتوقّف عليها، فلا عقْل.

إذا حملقتُ ببصري في ثمرة صفراء فلا أجاوز منها إلاّ أنّها شيء أصفر، فلا عقل .وإنّمَا يكون العقل إذا انتقلت من رؤية تلك الكُرَة الصّفراء إلى العلْم بأنّها شيء يؤكل ...

إذا زعمتُ أنّ حقيقةً مَا أشرقتْ على ذهني بلمْعَةٍ مفاجئة ، لم يكن قبلها من مقدّمات تؤدّي إليها، فلا عقل ، حتّى إذا صدقت تلك الإشراقة لأنّ صدقها حينئذ يعتمد على أداة أخرى من أدوات الإدراك – كالبصيرة أو الإلهام – غير أداة العقْل. فالعقل انتقالة دائما، هو انتقالة من عبارة لفظيّة إلى عبارة تَلْزَمُ عنها إذا ما كنّا في مجال "نسْتنْبِط" فيه حُكْما من حُكْمٍ ، أوْ هو انتقالة من شاهد إلى محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه إذا ما كنّا في مجال "نسْتَقْرِئُ" فيه حكما من مشاهدات.

واختصارا، فإنّ حدّ "العقل" هو أن ينتقل الإنسان من معلوم إلى مجهول، من شاهِدٍ إلى غائب، من ظاهر إلى خفيّ خبيءٍ، من حاضر إلى مستقبل لم يحضر بعدُ أمام البصر، أوْ إلى ماض ذهب وانقضى ولم يعد مرئيّا مشهودا، ومن ثمّ كان العقل هو الّذي يتعقّب الحدث إلى أسبابه ، أو إلى نتائجه. في الحالة الأولى يكرُّ راجعا من الحدث الظّاهر إلى علّة حدوثهِ وقد اختفت، وفي الحالة الثّانية يسْتشْرِفُ المستقبل قبل حدوثه، مرتكزا في ذلك على الحدث الماثل في لحظته الرّاهنة. وأمّا حين نرى الشّيء وقد انكشف وتجلّى، فلا عقل في ذلك.

زكي نجيب محمود "تجديد الفكر العربي" دار الشّروق. ص ص 310–311.

قُوى الإدراكِ العقلي

القوّة النفسانيّة الإنسانيّة الّتي تُمَيِّزُ الإنسانَ عن الحيوان تميّزا جوهريّا ، والّتي جُعلت من أجل وجود الإنسان على النّحو الأفضل هي " العقْل" أو" القوّة النّاطقة" وهي القوّة "الّتي بها يعقل الإنسان – على حدّ قول الفارابي – وبها تكون الرّويّة ، وبها يقتني العلومَ والصّناعاتِ ، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال"..

ويمكن القولُ باختصار، إنّ هذه القوّة النفسانيّة المدركة هي الّتي تحقّق الإدراكَ العقلي، أي إدراك المعاني إدراكا مجرّدا تماما عن المادّة أو الهَيولى دونما آلة جسمانيّة ما ظاهرة أو باطنة ..

والأساس الّذي يقوم عليه تقسيم الفلاسفة المسلمين للقوى النّفسانيّة المدركة –عموما – هو تدرّج ترتيب هذه القوى حسَب قدرتها على تجريد المادّة، حيث تتحدّد قيمتها المعرفيّة وفقا لقُربها من الحسّ أو بعدها عنه. ومن هنا تتدرّج هذه القوى في تصاعد بدايةً بالقُوى الحسّيّة الظاهرة، فالقُوى الحسّيّة الباطنة، التي تبدأ بالحسّ المشترك، فالمُصَوِّرَة (أو الخيال)، فالمتخيّلة، فالوَهْمُ، فالحافِظة أو الذّكر، فالقوّة النّاطقة العمليّة فالنّظريّة ..

وتعتمد كلّ قوّة من هذه القُوى على ما تُحقّق القوّةُ السّابقة عليها من إدراك فتصبح كلّ منها مُعينة أو خادمة للأخرى الّتي تترأّسُها ...وهكذا إلى أن تصبح القوّةُ النّاطقةُ هي رئيسةُ كلّ القوى الإنسانيّة المدركة الّتي تسبقها، ويُصبح لها سلطة التّحكّم فيها ، فهي ملِكٌ على البدن وموجِّهة لسلوكه وأفعاله.

ألفت كمال الروبي نظريّة الشّعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندي حتّى ابن رشد)

دار التنوير للطباعة والنشر. لبنان –ط1/1983. ص ص 46–47

1– ما حدّ العقل في النّصّيْن السّابقيْن ؟

2– بيّن كيف قسّم الفلاسفة المسلمون القوى النفسانيّة المدركة.

المنزعُ العقلي عندَ العَربِ

إنّ المشكلات الفكريّة تنبض عند أصحابها بالحياة حين تنبت معهم في أرض حياتهم العمليّة ذاتها، وهكذا كانت الحالُ مع أسلافنا عندما طُرحت أمامهم مشكلة نظريّة تريد حلاّ مقنعا، ولعلّها كانت أوّل مشكلة نظريّة تطرح أمامهم للبحث النّظري وأعني بها مشكلة الذّنوب الكبيرة ماذا يكون الحكم السّديد بالنّسبة إلى مقترفيها.

إنّهم لم ينزعوا هذه المشكلة من الهواء، بَلْ انبثقت لهم انبثاقا من أرض الحوادث، وفَرضت نفسَها على عقولهم فرضا نتيجة لازمة لواقعتيْ الجمَل وصِفّين : ففي كلتا الحالتين كان نفرٌ من أمّة المسلمين يقاتلون نفرا من أمّة المسلمين. وإذن فبيْن الفريقيْن خلاف احتدّ إلى درجة القتال وسفك الدّماء ولم يكن الأمر عندئذ يعدو أن يكون أحد الفريقيْن على الأقلّ على غيْر صواب، إن لم يكن الفريقان معا، وأمّا أن يكون كلاهما على صواب فضرْب من المحال، ومعنى ذلك أنّ أحد الفريقيْن على الأقلّ، إن لم يكن كلاهما معا، قد اقترف خطيئة كبرى في حقّ من قُتلوا بغير وجه حقّ، أفلَيْسَ من الطّبيعي في هذه الحالة أن يُسائل المرءُ نفسَه : تُرى ماذا يكون الحكم في مسلم ارتكب خطيئة كبرى ؟ ولقد كانت هذه المسألة بالفعل هي أوّل ما عرض أمام العقل ليوازن حُجّة بحجّة ثم يُصدر حكما يرضى عنه منطقه . على أنّ المسألة لم تقف عند حدودها الفقهيّة في الحكم على مؤمن أذنب، بَلْ ماهي إلاّ أن تفرّعت فروعا مسّت أحقيّة الخلافة لِمَنْ تكون، ومن ثمّ رأينا النّظريات السّياسية تبدأ في الظّهور وتتشعّب بين النّاس تيّاراتٍ ومذاهبَ.

في " بيت الحكمة" نشهد عمليّة التّرجمة عن اليونان الأقدمين قائمة على قدم وساق كما يقولون. والسّؤال الّذي يتعيّن طرحه هو : تُرى هل أفلحت هذه المادّة العقليّة المنقولة في أن تغيّر من الثّقافة العربيّة الأصيلة بحيث تحوّلها من الوقفة " الصّوفية" إلى الوقفة " العقليّة"؟

هذا هو شيخ المعتزلة العَلاّف، ينفرد وحدَه بعشر قواعد – كما يقول صاحب " الملل والنّحل" – نقرؤها عنه فإذا هي تمسّ لطائف أفكار تكاد تفلت منك رؤيتها لدقّة الفواصل فيها ورقّتها. وإذن فقد أصبحنا أمام عقل مرهف بالمعنى الدقيق لصفة الإرهاف، لأنّه عقل كحدّ الموسى. فلا غلظة في الفكرة المطروحة ولا خشونة في طريقة تناولها وتحليلها، كأَنّمَا المفكّر هنا يعالج لفيفةً من خيوط الحرير، يريد أن تستقيم بين أصابعه تلك الخيوط فلا يتداخل بعضُها في بعض.

إنّك مع الجاحظ إنّمَا تقف بإزاء رجل واضح النّظرة العقليّة، فهو إذا ما تناول موضوعا بالبحث، جمع الآراء المتضاربة كُلّها، ليعْرض أمام عقله الفكرة ونقيضها، ويدافع عن كُلّ منهما دفاعا يكاد يوهمك أنّها هي الفكرة التي يتبنّاها لنفسه، لكنّك سرعان ما تجد الحرارة نفسها في دفاعه عن نقيضها : فتراه يكتب في ذمّ الشّيء وفي مدحه بدرجة واحدة من القوّة، وقد يخلق لنفسه أشخاصا يُحاورهم ويُحاورونه – كما فعل أفلاطون في محاوراته – وذلك ليسبغ شكلا مقبولا على الحوار، فكأَنّمَا لكلّ جانب من الجانبيْن مؤيّد يؤيّد ويعارض الجانب الآخر.

ولم تكن النّظرة من إخوان الصّفا الّتي تُعْلي قدْر الفلسفة على قدْر الشّريعة من حيث الوظيفة الّتي تؤدّيها كُلّ منهما، لِتَقَعَ من كثيرين مواقع الرّضى، لكن هكذا كانوا أمْيَلَ إلى التّفكير العقلي منهم إلى التقليد وقَبُول الرّواية، ممّا أدّى بهم إلى ضرب من التّسامح الدّيني وسَعة الأفُق، بحيث لم يكادوا يُفرّقُون بيْن دين ودين، فالأديان كُلُّها سواء في تحقيق الغاية.

زكي نجيب محمود.

"المعقول واللاّمعقول" ط 3 بيروت 1981 ص 62

1– ما المشكلة الأولى الّتي واجهها العقل العربي الإسلامي ؟ وما سبب إثارتها ؟

2– لِمَ اعتبر الكاتب الجاحظ علَمًا ممثّلا للمنزع العقلي ؟

فِي الحِجـــاجِ

يمكن أن نُرجع كلَّ ما جاء من كلام على أطر الحجاج عند برلمان(Perelman) وتيتيكاه(Tytica) إلى مسألة واحدة هي تعريف الحجاج. وتتفرّع عنها مسائل صغرى هي الحجاج والاستدلال، والحجاج والخطابة، والحجاج والجدل.

1- تعريف الحجاج

يعرّف المؤلّفان موضوع نظريّة الحجاج بقوْلهما : موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب الّتي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يُعْرَض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التّسليم".

وفي موضع آخر من الكتاب يحدّثنا المؤلّفان عن الغاية من الحجاج فيقولان :" غاية كلّ حجاج أن يجعل العقول تُذعن لما يُطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجعُ الحجاج ما وُفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتُها لدى السّامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازُهُ أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفّق على الأقلّ في جعل السّامعين مهيّئين لذلك العمل في اللّحظة المناسبة .

يحصل لنا من هذيْن القوليْن شيء لا بدّ من التنبيه عليه منذ الآن وهو أنّ لفظ الحجاج (L'argumentation) يطلق على العِلْم وموضوعِه أيْ على النّظريّة وعلى المُحاجّة أيضا. وهذا التّعريف يثير مسائل عدّة من أهمّها وقد أجاب عنها المؤلّفان : كيف يحصل الاقتناعُ والحملُ على الإذعان في المحاجّة ؟ وما علاقة الحجاج بالجدل والخطابة خاصّة ؟

2- كيف يكون الحمْلُ على الإذعان ؟

ما فهمناه من كلام المؤلفيْن في كتاب "مصنّف في الحجاج، الخطابة الجديدة" أنّ تحقيق الاقتناع (Conviction) الذي هو غايةُ الحجاج يقعُ في منطقةٍ وسطى بين الاستدلال(Démonstration) والإقناع(Persuasion).

إنّ الاستدلال يقتضي أن تكون كافّةُ عناصره المكوّنةُ له غيرَ قائمة على التعدّد والاشتراك، فهي أحديّة المعنى بحيث تكون هذه العناصر ممّا يفهمه الناسُ جميعا بدون اختلاف بينهم ولا يثير تأويلُها أيّ مشاكل أو مسائل خلافيّة بينهم. والاستدلالُ غير مرتبط كذلك بمَقَامٍ مخصوص وهو في خصائصه هذه كلِّها على عكس الحجاج تماما حيث يكون التعدّدُ والاختلاف والخصوصيّة والارتباط بالمقام. إنّ الحجاج مجاله الخطابة أو هو أقرب إلى الخطابة كما سنرى في حين أن الاستدلال مجالُهُ المنطقُ.

إنّ الاستدلال هو أن تُستنبط من المقدّمات نتائجُ تفضي إليها تلك المقدّماتُ ضرورةً بدون أيّ لَبْس وهو مجال بحث المَناطقة الّذين يسْعَوْن إلى شَكْلَنَةِ الأنظمةِ بصرف النّظر عن محتوياتها. لَيْسَ الحجاج من هذا القبيل، فالحقيقة فيه لَيْسَت مضمونة ولا هي واحدة أو ضروريّة أو مفارقة ومتعالية وموضوعيّة شأنها في الاستدلال. إنَّمَا الحقيقة في الحجاج نسبيّة وذاتيّة لكنْ لا إلى غير حد، وهي مرتبطة بالمقام ولا تكون إلا تحت أنظار جمهور سواء أكان جمهورا كونيّا أم خاصّا أم متكوّنا من شخص واحد يُحاورُه الخطيبُ أو متكوّنا من شخص الخطيب وحدَه. فهو الخصم والحكم يحاجُّ نفسه.

على أنّ الحجاج مثلما أنّه لَيْسَ موضوعيّا مَحْضًا فإنّه لَيْسَ ذاتيّا مَحْضًا أيضا بمعنى أنّه لَيْسَ إقناعا على اعتبار أنّ الإقناع يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة ممّا لا يَدَعُ مجالا لإعمال العقل ولحريّة الاختيار إذْ مِنْ مقوّمات الحجاج عند المؤلفيْن "حرّيّة الاختيار على أساس عقليّ". إنّ الإذعان يكون بواسطة الاقتناع. وفرق ما

بين الإقناع والاقتناع كما يرى شانييه (Chaignet) "إنّ المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه، بواسطة أفكاره الخاصّة. أمّا في حالة الإقناع فإنّ الغيْر هم الّذين يقنعونه دائما".

عبد الله صولة. ضمن"أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم"

إشراف حمّادي صمّود كلية الآداب منوبة. 1998 ص 298 – 299

1– أين يكمن الفرق بين "الحجاج" و"الاستدلال"؟

2– ماذا فهمت من هذه المصطلحات : الإقناع – الاقتناع – الحمل على الإذعان ؟

3– استخلص صلة "الحجاج" بالعقل.

الحِجاجُ والاستدلالُ الحِجاجي

يُعتبر مفهوم الحجاج (المحاجّة) من المفاهيم المثيرة للالتباس بالنسبة إلى الباحث عن ضبطه وتحقيقه. ويعود ذلك إلى عدّة عوامل أهمُّها :

– تعدّدُ مظاهر الحجاج وتنوّعها (الحجاج الصريح، الحجاج الضمني، إلخ).

– تعدّدُ استعمالات الحجاج وتباين مرجعيّاتها : الخطابة، الخطاب، القضاء، الفلسفة، المنطق، التّعليم، إلخ.

– خضوعُ الحجاج في دلالته لما يميّز ألفاظ اللّغة الطبيعيّة من تأويلات متجدّدة، وطواعيّة استعماليّة.

1– المعنى اللّغوي للحجاج

في لغتنا العربيّة، نجد الحجاج والمُحاجَّة مصدرا لفعل حاجَجَ. وفي "لسان العرب" لابن منظور جاء ما يلي:

– حاججْته أي غلبْته بالحجج الّتي أدْليت بها.

– الحجّة هي البرهان أو ما دوفع به الخصمُ. وتجمع الحجّة على حُجَج وحجاج. ويقال حَاجَّهُ محاجّة وحجاجا أي نازعه الحجّة.

– التّحاجّ هو التّخاصم. والرجل المحجاج هو الرّجل الجدِل.

– الاحتجاج، مِنْ احتجّ بالشّيء أي اتّخذه حجّة. ويقال أنا حاججته فأنا محاجُّهُ وحجيجتُهُ أي مُغالِبُه بإظهار الحجّة التي تعني "الدليل والبرهان".

ونلاحظ من خلال هذه التّحديدات القاموسيّة أنّ لفظ الحجاج أو المحاجّة يحمل في مضمونه دلالة ومعنَى مستمدّيْن ممّا يشكّل سياقَه أو شرطَه التّخاطبي، المتمثّل في "التّخاصم" و"التّنازع" و"الجدل" و"الغلبة" كعمليات مأخوذة هنا بمعانيها الفكريّة والتّواصليّة.

وفي اللّغة الفرنسية – على سبيل المقارنة – نجد أنّ لفظة (Argumentation) تشير إلى عدّة معان متقاربة، أبرزها على الخصوص – حسب قاموس "روبير" – مايلي :

– استعمال الحُجَج.

– مجموعة من الحجج الّتي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة.

في القاموس ذاته نجد (Argumenter) تشير إلى الدّفاع عن اعتراض أو أطروحة بواسطة حجج، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج.

– ولاشكّ أنّ المعنى اللّغوي للحجاج في الفرنسيّة، لا يختلف في الجوهر عن معناه في العربيّة، على الأقلّ في وظيفته التسويغيّة والجداليّة.

2- **الحجاج ومعناه في "نظريّة الحجاج"**

قديما كان مفهوم الحجاج تابعا تبعيّة عضويّة واستعماليّة لمجالات وأفعال تتطلّبه وتستدعيه. أمّا بعض الأبحاث والكتابات الحديثة فقد جعلت منه موضوعا خاصّا بها. وقد تفاعلت هذه الأبحاث مع اللّغويّات والمنطق والفلسفة... ففي منظور بعض هذه الكتابات نجد الحجاجَ أو التدليل يشيران إلى ذلك الخطاب الصّريح أو الضّمني الّذي يستهدف الإقناع والإفحام معا، وَمهما كانت الطّريقةُ المتّبعة في ذلك، وهذا المعنى هو الّذي يأخذ به أبرزُ منظّري "نظريّة الحجاج" المعاصرة كشاييم بيرلمان (C H. Perelman) وميشال ماييير (M. Meyer) حيث يقول : "يعرّف الحجاج عادة بكونه جهدا إقناعيّا (إفحاميّا). ويعتبر البعدُ الحجاجي بعدا جوهريّا في اللّغة لكون كلّ خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجّه إليه ".

ومن هذه الزّاوية، يصبح الحجاج بعدا جوهريّا في اللغة ذاتها، ممّا ينتج عن ذلك أنّه حيثُما وجد خطاب العقل واللّغة فإنّ ثمّة استراتيجيّة معيّنة نعمد إليها، لغويّا وعقليّا، إمّا لإقناع أنفسنا أوْلإقناع غيرنا. وهذه الاستراتيجيّة هي الحجاجُ ذاتُه. وهي تستمدّ خصائصها وقيمتها من الحقل الذي تتحقّق فيه ويعطيها الشّرعيّة. وقد يكون هذا الحقل هو الحياة اليوميّة للنّاس وقيمتهم، أو يكون هو الفكر والتّفكير من أبسط درجاته إلى أكثرها تعقيدا وتجريدا.

ويترتّب على ما سبق أنّ الحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابيّة ظرفيّة، وإنّمَا هو بعدٌ ملازمٌ لكلّ خطاب على وجه الإطلاق، والسّبب في ذلك أنّ كلّ خطاب حالٌّ في اللّغة تمنحه هذه اللّغة العناصر الأوليّة والقاعديّة لكلّ حجاج، أيْ عناصر الاستدلال والتدليل.

إنّ الخروج من الدلالة القاموسيّة للحجاج إلى دلالته النّظريّة والاستعماليّة الواسعة والمتنوّعة، أي إلى فضاءاته المتشعّبة، سيضطرّنا إلى الاعتراف بوجود أكثر من سياق لهذا المفهوم، وأكثر من حقل وظيفي له. فهناك – على سبيل المثال – حجاج خَطابيّ (بلاغيّ) وحجاج قضائيّ (قانونيّ) وحجاج فلسفيّ أو رياضيّ، إلخ. ومن ثمّ، كان من البديهي، أيضا، أن يكون للحجاج كخطاب وكعمليّات استدلاليّة إقناعيّة علاقات معقّدة ومتجدّدة سواء مع البَلاَغَة الكلاسيكيّة والحديثة أو مع المنطق والبرهان، أو مع اللّسانيات والتداوليّات.

ونلاحظ، حاليّا، أنّ كلّ جنس من الأجناس المعرفيّة السّالفة يسعى – بأبحاثه – نحو ضمّ الحجاج إلى حضيرته الخاصّة، ومقاربته من زاويته المحدّدة. ونتيجةً لذلك، اغتنى مفهوم الحجاج، وطعِّم بمفاهيم ووظائف وتنظيرات مختلفة مازالت في تجدّد مستمرّ.

حبيب أعراب "الحجاج والاستدلال الحجاجي"

مجلّة عالم الفكر العدد 1 المجلّد 30 جويلية سبتمبر 2001. ص ص 97– 98

1– ما الفرق بين تعريف الحجاج في "لسان العرب" وتعريفه في قاموس "روبير" ؟

2– ارصد التّطوّر الّذي شهده فنّ الحجاج كما جاء في النّصّ.

3– لِمَ حرص كل جنس معرفيّ على ضمّ فنّ الحجاج إلى دائرته الخاصّة ؟

النّصّ الحِجاجِـــي

كثيرا ما يوفّق قارئ النّصّ الحجاجي في استخلاص الأطروحة إذا وجدها في أوّل النّصّ، وفي استخراج الحجج إذا كانت من الشّاهد القولي أو القياس المنطقيّ، وقد يتسنّى للقارئ أن يحدّد الفقراتِ الحجاجيّة وموقف المحاجّ من أطروحة الخصم دحْضا ودعْما إن كانت الأطروحة صريحةً، إلاّ أنّه قد لا يتبيّن المواضع والمقتضى وما بِه يُضمن العبورُ من الحجّة إلى الأطروحة... ذلك أنّ دراسة الحجاج وتعلّميّته حديثة العهد بَلْ إنّ نمط الحجاج لم يحظ بعناية رغم أهميّته في إكساب المتعلّم القدرة على التّفكير وهو ما جعل مصطلح الحجاج ومكوّناته لا تستقرّ نسبيّا إلاّ في السّنوات الأخيرة، إذْ كان الخلط شائعا بين الحجاج (Argumentation) والاستدلال (Démonstration) إلاّ أن برلمان (Perelman) دقّق الأمر فميّز الحجاجَ من الاستدلال وذهب إلى أنّ مجال الحجاج هو المُحْتَمَلُ الّذي يمكن أن يكون صَحيحا (le vraisemblable) واعتبره سليلَ الاختلاف وفضاء الحرّية وبديل العنف ورأى أنّ مدار الاستدلال هو البديهي واليقيني (Le vrai) في مجال العلوم وأنّ سيرورته قائمةٌ على الضّرورة وأنْ لا خلاف في موضوع الاستدلال. وزاددیکرو (Ducrot) تدْقيقًا في مفهومَيْ الحجاج والحجّة. ولئن حاول بواسي (Boissinot) تمييز الحجاج من الإقناع (Persuasion) فإنّ مزيّة شارودو (Charaudeau) في اعتباره الإقناع من الحجاج بَلْ من مقوّماته الثّلاثة :

أ– Propos "الأطروحة".

ب– Proposition إطار المساءلة والحكم وفيه يعلن المحاجّ عن موقفه بالدعم أو بالدّحض أو بالتّعديل.

ج – Persuasion إطار التفكير الّذي به يقتنع المتقبل وينخرط في أطروحة المحاجّ.

ولعلّك أيّها القارئ ممّن يتوق إلى أن يتعرّف إلى الأصول الّتي بُنيت عليها هذه المباحث وإلى مكوّنات كلّ مبحث وخطّة خطابه لتكون قادرا على التعرّف إلى مباحث حجاجيّة أخرى ...

ولعلّك وأنت تحلّل النّصّ الحجاجي ترغب في أن تعرف سبلا وأنشطة لا غنى عنها نقتصر على أجْداها وأيْسرها.

1– أنْ تميّز الخطابَ الحجاجي من خطابيْ السّرد والوصف وفق مقام التّواصل وخصائص كلّ نمط وذلك بأن تستخلص هدف الخطاب الحجاجي الإقناعيّ استنادا إلى منطق عقليّ أساسه مبدأُ عدم التّناقض.

2– أنْ تلاحظ الأطروحة التي قد ينفتح بها النّصّ أو ينغلق أو يحتضنها وسطه وأن تتبيّن موقف المحاجّ وسائر الأصوات المتحاورة.

3– أنْ تحدّد المقاطع الحجاجيّة وبناءها على ثنائية الحجّة/ الفكرة أو الحجّة/والفكرة والاستنتاج.

4– أنْ تستخرج الحجج وتتعرّف إلى أنواعها إذ لا تكون لأطروحة قوّةٌ حجاجيّةٌ ولن يشاطرك المتقبل الرّأي وينخرط في أطروحتك إلاّ إذا توفّرت قوّة الحجّة.

5– أنْ تبحث عن المواضع والمقتضى وتتعرّف إلى قانون العبور من الفكرة إلى الحجّة.

6–أ نْ تدرس الخطّة الحجاجيّة لتنوّعها وفق مقام الحجاج وثقافة المتقبل ...

عبد السّلام الوشّاني ومجموعة من المؤلفين – ضمن كتاب "في أنماط النّصوص"سيراس للنشر – 2001. ص ص 6 –21

1– ما الفرق بين الاستدال والحجاج حسب برلمان ؟

2– ما هي مقوّمات الحجاج ؟ وما هي السّبل الكفيلة بدراسته ؟

حَرَكَةُ التّرجمة عندَ العَرَبِ

بلغت حركة التّرجمة في خلافة المأمون أَوْجَهَا. والمأمون نفسُه عالِم كبير، أُولِع بالعلوم على اختلافها، وشغلته شؤونُ الفلسفة خاصّة، فاهتمّ بهذه الحركة اهتماما واسع النّطاق، وبَسَط يده في تعزيزها، وتكريم القيّمين عليها. فبنى لها دارا خاصّة سمّاها "بيتَ الحكمة"، وجعل هذه الدار مركزا للعلم والعلماء. وبثّ رُسُلَه في مراكز الفكر يصطادون الكتب الأعجميّة القيّمة على تنوّع مواضيعها. وحشد بَرَعَةَ المترجمين من الفرس والسِّرْيان، وأقام عليهم رئيسا عُرف بشيخ المترجمين. كان أشهرُهم حُنَيْن بنَ إسحاق. وكان شيخُ المترجمين يختار الكتبَ الخليقةَ بالتّرجمة، ويدفعها إلى المترجمين بحَسَب خبرتهم وبراعتهم، ثمّ يراجع التّرجمة قبل أنْ يأذن بنَسْخِها. وهكذا أُعيدت ثانيةً ترجمةُ بعض الكتب الهامّة الّتي لم يُرضَ عن ترجمتها الأولى، من مثل كتاب "المَجِسْطَى" وجاءت ترجمات " بيت الحكمة" هذه أصحّ وأوثق من التّرجمات السّابقة. وما كان "بيت الحكمة" معهدا للتّرجمة فحسبُ، بَلْ مدرسةً للعلْم، ودارا للنسْخ والنّقل، ومجلسا للمناقشة والجدَل، وقاعة للمطالعة، فإذا هو بحقٍّ مركزٌ للإشعاع الفكري في الحاضرة العبّاسيّة ...

ولم تقفْ حركة العرب العلميّة عند حدّ التّرجمة والنّقل والاقتباس، فإنّ علوما كثيرةً نشأت على أيديهم مُنْبَثِقَة من حاجاتهم الخاصّة، تسلّموا طائفة منْها – وكانت في وضع بدائي – فعمِلوا على تنْقِيَتِها، وقَبَسوا علوما أخرى راقية، ضبطوا قضاياها وأحكموا قواعدها. ولئنْ تخطّتِ العلومُ اليوم كلّ حدودِ بلغَتْها في كلّ عصر وأدركت من النّتائج في القرن العشرين ما لم يدرك في تعاقُب القرون الغابرة، فلا نَكيرَ بأنّ العربَ قد حَفِظوا تراث اليونان الضّخم، وأضافوا إليه ما وسِعتْهم الإضافةُ، وكانوا نقطةَ الانطلاق الّتي بدأت منها النّهضة العلميّةُ الأخيرة. ومِنَ الإنصّاف أنْ يقال : إنّ التّراث العربي يُعدّ مساهمة في بناء العلْم الإنساني، وحلْقةً من حلقات التقدّم الفكري الإنساني.

كمال اليازجي وأنطوان كرم

أعلام الفلسفة العربية ص ص 88 – 98 – 101

1– ما مميّزات حركة التّرجمة في عهد نشأتها وفي القرن الرّابع للهجرة ؟

2– ما الإضافة التي تحقّقها التّرجمة لبناء صرح الثّقافة العربيّة ؟

إزدِهارُ الحَرَكةِ العلميّةِ في العهدِ العبّاسِيّ الأوَّلِ

يرَى ابنُ خَلْدون أنّ العلْمَ يكثر حيث العمران، لأنّ العلْم شأنُه شأنَ الصّنائع بَلْ هو صناعةٌ "والصّنائع إنَّمَا تكْثر في الأمْصَار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف تكون نسْبة الصّنائع في الجوْدة والكثرة، لأنّه أمرٌ زائدٌ على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهْل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الإنسان وهي العلوم والصنائع.

وعلى هذا فقدْ كانت الحضارة في العراق أيّام العبّاسيّين أتمَّ منها في دمشْق أيّام الأمويّين، والمال أكثر، فكانت الصّنائع أتمّ والعلمُ أوفرَ.

على أنّ هناك أسْبابا أخرى في عصْرنا هذا غير الأسْباب العامّة من كثرة العمْران ونحوها.

منْها انتقال الخلفاء إلى العراق وتأسيس بغداد فيه، وقد كان العراق أوْفرَ حضارةً، ومنْ قديم كان يَفْخر على الشّام بعلومه حتّى في العهد الأمويّ.

ومنْها أنّ الدّولة العباسيّة أصبحت الغلبة فيها للفُرس وغيرهم ولم تعد الأمور كلُّها بيد العرب كما في العهد الأمويّ، فأمسك هؤلاء بزمام شؤون الدّولة .

ومنْها العلم، وقد كان الفرس قد قطعوا المراحل الأولى للعلْم وكادوا يصلون إلى آخرها، وكذلك شأن النّساطرة* وأمثالهم، فلمّا أعْطوا الحرّية اللاّزمة للعلْم نهضوا به وقادوا حركته على مثل المنهج الّذي كانوا يسيرون عليه في أُمَمِهِمْ قبل الإسلام.

ومنْها أنّ مرور أكثر من قرن على ظهور الإسلام وانتشاره، وفتوح البلدان وحكْمها بيد العرب مكّن من ظهور جيل من أبناء الفرس والروم وغيرهما، نشأ في بلاد إسلاميّة وأصبح مسلما إمّا باعتناق الدّين أوْ بالمَرْبى، وصار يُجيد العربيّة كأهلها، وجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه، فأنشأ باللّغة العربية ما كان يكْتبه آباؤه باللّغة الفارسيّة أو اليونانيّة، ودوّن في العلوم العربيّة على النّحو الّذي كانت تدوّن به العلوم في اللّغات الأخرى.

ومنْها أنّ الحياة الاجتماعيّة بالعراق واختلافها عن الحياة الاجتماعيّة في الشّام جعلت الحاجة ماسّةً لنوع من العلوم كان لابدّ منه، فدجْلة والفرات تلْجآن حَتْمًا إلى نظام في الريّ غير الّذي في الشّام وجزيرة العرب. وهذا يُلْجئ حتْما إلى النّظر في الخراج نظرا جديدا كان له من غير شكّ أثر في كتاب الخراج لأبي يوسف، واختلاف الحياة في البصرة والكوفة أوجد خلافا طبيعيّا بين مَدْرستيْ البصرة والكوفة في النّحو واللّغة والأدب وغيرها.

ومنْها – وهو فوق ذلك كلّه – أنّ الأمّة الإسلاميّة كانت قد مرّت بطوْر المسائل الجزئيّة المبعثرة، فكان لزاما أن يُسْلِمها ذلك إلى الطّورِ الآخر طور التّنظيم وتدوين العلوم وتميّزها . ولكنْ يجب أن نلاحظ هنا أنّ العلوم الّتي انتقلت هذا الانتقال إنّمَا هي العلوم النّقليّة من علوم دينيّة ولغويّة وأدبيّة، أمّا العلوم العقليّة من طبّ ومنْطق ورياضة ونحوها فقد بدأتْ في الأمّة الإسلاميّة منظّمة، لأنّ الأدوار الأولى – أدوار الأبحاث الجزئيّة كانت قد قُطعت من أزمان بعيدة في أممها كاليونان والهند والفرْس، وكانت قد وصلت إلى مرْحلة التّنظيم والتّدوين والتّبْويب، فلمّا نُقلت في العصْر العبّاسي إلى اللّغة العربيّة نُقلت بهيْئتها الكاملة، ولم تحتجْ إلى أن تمرّ بالمراحل الطبيعيّة من جديد، ولعلّ المؤلّفين في العلوم النّقليّة لمّا رأوْا العلوم العقليّة منظّمة هذا النّظام اقتبسوا منه في علومهم، وأدخلوا عليها ما استحسنوا من النّظم.

* نساطرة : جمع مفرده نسطر والنُّسْطُورِيَّة أُمّة من النّصارى يخالفون بقيّتَهم، وهم بالرُّومية نَسْطُورِسْ.

أحمد أمين، " ضحى الإسلام ". القاهرة ط 1956 ج 2 ص ص 13–16

1– بِمَ تميّزت الدّولة العباسيّة في العراق عن دولة بني أميّة في الشّام ؟

2– ما دور النّقل والتّدوين في إغناء الحركة العلميّة بالعراق ؟

3– ماهو فضل العلوم العقليّة على العلوم النّقليّة حسب ماورد في النّصّ ؟

عهدُ النّهضَةِ الفِكريّةِ العَرَبيّةِ

انتشرت الثّقافة الإسلاميّة في العصر العبّاسيّ انتشارا يدعو إلى الإعجاب، بفضْل التّرجمة من اللّغات الأجنبيّة، وخاصّة من اليّونانية والفارسيّة والهنديّة إلى العربيّة، و بفضْل نُضْجِ ملكات المسلمين أنفسهم في البحث والتّأليف، وتشجيع الخلفاء والسّلاطين والأمراء رجالَ العلم والأدب، وبفضْل كثرةِ العمران، واتّساعِ أفق الفكر الإسلامي بارتحال المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

ولا غَرْوَ، فقد كان من أثر قيام كثير من الدّول الّتي استقلّت عن الخلافة العباسيّةِ أنْ نَشِطتِ الحركة الفكريّة، وراجت الثّقافة، وزخر بلاَط هذه الدّول بالعلماء والشّعراء والأدباء وغيرهم. ومن ثَمَّ نرى صدى هذه النّهضة المباركة في بلاط كُلٍّ منَ السّامانيّين والغَزْنَويّين والبُوَيْهيّين والحمدانيّين في الشّرق، وفي بلاط الطّولُونيّين والإخشيديّين والفاطميّين في مصر، وفي بلاط الأمويّين في الأندلس. أضف إلى ذلك ظهورَ كثير من الفرق الّتي اتّخذت الثّقافة والعلْم وسيلة لتحقيق مآربها السّياسية والدّينيّة. وخيرُ مثال لذلك ما نشاهده من الآثار التي خلّفها المعتزلة ودُعاة الإسماعيليّة منَ العُلماء والمتصوّفين وغيرهم. وكان للجدَل والنّقاش الّذي قام بين هذه الفرق من ناحية وبينها وبين العلماء السُّنّيّين من ناحية أخرى أثَرٌ بعيد في هذه النّهضة العلْميّة الّتي يتميّز بها هذا العصر، وخاصة في القرن الرّابع الهجري على الرّغم ممّا انتاب العالمَ الإسلامي، بوجه عام، من تفكّك وانحلال، وما أصاب الخلافة العباسيّة من ضعف ووهن، ولكنّ قيام هذه الدّول ساعد على ازدياد الثّروة وكثرة العُمران، ثمّ على ازدهار العلْم نتيجة لذلك. يقول ابن خَلْدون في الفصل الّذي تكلّم فيه على أنّ العلوم إنّمَا تكثر في الأمصار :" وعلى نسْبة عُمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والتّرف تكون نسبةُ الصّنائع في الجودة والكثرة، لأنّه أمر زائد على المعاش. فمتى فَضَلَتْ أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصّرفت إلى ما وراء المعاش من التّصرّف في خاصيّة الإنسان، وهي العلوم والصّنائعُ. وَمَنْ تشوّف بفطرته إلى العلْم ممّن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدّنة، فلا يجد فيها التّعليم الّذي هو صناعيّ، لفقدان الصّنائع في أهل البدْو، ولا بدّ له من الرّحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلّها. واعتبرْ بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لمّا كثُر عُمرانها صدْرَ الإسلام، واستوتْ فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلْم، وتفنّنوا في اصطلاحات التّعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون، حتى أَرْبوا على المتقدّمين، وفاتوا المتأخّرين. ولمّا تناقص عُمرانها وابْذَعَرَّ* سكّانها انْطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفُقِدَ العلمُ بها والتّعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام".

* ابْذَعَرَّ النّاس : تفرّقوا.

حسن إبراهيم حسن

تاريخ الإسلام ج 3. ص ص 325–326

1– اذكر عوامل الازدهار الفكري العربي في القرن الرّابع الهجري.
2– بيّن كيف اتّخذت الفِرقُ الإسلاميّة العلم والثّقافة وسيلة لتحقيق مطامحها السّياسية.