International Journal for Scientific Research (IJSR)

المجلة الدولية للبحوث العلمية

Vol. (4), No. (9) September 2025 الإصدار (4)، العدد (9)

العقل اللغوي والقرآني

هدى بنت إبراهيم سليم العوفي

أستاذ مساعد، الفقه وأصوله، جامعة تبوك، السعودية

haloufy@ut.edu.sa

ملخص البحث

يتناول هذا البحث إشكالية "العقل اللغوي" في المجال العربي الإسلامي من منظور معرفي فلسفي ولساني، مركزًا على تداخله مع مفاهيم العقل القرآني، والخطاب العربي، والإطار الثقافي الذي نشأ فيه. ينطلق البحث من فرضية أن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل هي نظام معرفي يؤسس لتمثلات الإنسان عن الكون والوجود، ويعيد تشكيل مفاهيمه عبر التاريخ الثقافي والاجتماعي، وهو الأمر الذي تحقق في دراسة تاريخ العقل في الاستعمال العربي اللساني.

إذ يُحلل البحث مفهوم "العقل" في الاستعمالين: اللغوي والقرآني، مبرزًا الفوارق والتقاطعات بينهما، باستقراء تاريخ نشأة استعمالات العقل في المجال العربي الإسلامي، مبرزاً أهم الانعطافات التاريخية لهذا التشكل، مع مقارنات بالتصورات الفلسفية الغربية لمفهوم "اللوغوس" (Logos). كما يوضح كيف تَشكّل العقل العربي الإسلامي عبر الممارسة الخطابية والقرآنية، حيث غدت اللغة شبكة من العلاقات المفهومية والثقافية التي تربط بين المعرفة والأخلاق والشريعة والتاريخ.

أبرزت النتائج أن العقل اللغوي العربي تأسّس على معادلة تقوم على عدم الفصل بين الحقيقة والقيمة، وأن القرآن أسهم في إعادة صياغة المفاهيم العقلية في الثقافة العربية، من خلال ترسيخ بعد أخلاقي معرفي يرتبط بالإنسان والوجود. كما بيّن البحث أن العقل اللغوي لا يُختزل في بعد منطقي أو تجريدي فحسب، بل هو ممارسة اجتماعية ثقافية تشكّلت في ضوء السياق التاريخي العربي والإسلامي.

كما جاءت أهداف البحث متلائمة مع نتائج البحث حيث سعي البحث إلى:

1. توضيح طبيعة العقل اللغوي ودوره في تكوين المعاني والفكر.
2. تحليل العلاقة التفاعلية بين اللغة والتفكير من منظور علم النفس اللغوي.
3. استعراض النظريات المعاصرة في فهم معالجة العقل للغة.

الكلمات المفتاحية: العقل اللغوي، العقل القرآني، الخطاب العربي، الفلسفة الإسلامية، اللوغوس، اللغة والمعرفة.

International Journal for Scientific Research (IJSR)

المجلة الدولية للبحوث العلمية

Vol. (4), No. (9) September 2025 الإصدار (4)، العدد (9)

Linguistic and Quranic Mind

Huda bint Ibrahim Salim Al-Awfi
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and its Principles, University of Tabuk, Saudi Arabia
haloufy@ut.edu.sa

Abstract

This study addresses the problem of "linguistic reason" in the Arab-Islamic sphere from a philosophical and linguistic epistemological perspective, focusing on its intersection with the concepts of the Qur'anic reason, Arabic discourse, and the cultural framework in which it emerged. The study proceeds from the premise that language is not merely a tool for communication, but rather a cognitive system that establishes human representations of the universe and existence, reshaping these concepts throughout cultural and social history. This is demonstrated in the study of the history of reason in Arabic linguistic usage.

The study analyzes the concept of "reason" in both linguistic and Qur'anic usages, highlighting the differences and intersections between them. It examines the history of the emergence of uses of reason in the Arab-Islamic sphere, highlighting the most important historical turning points in this formation, and drawing comparisons with Western philosophical conceptions of the concept of "logos." It also demonstrates how the Arab-Islamic reason was shaped through discursive and Qur'anic practice, where language became a network of conceptual and cultural relationships that connect knowledge, ethics, Sharia, and history. The results highlighted that the Arab linguistic mind was founded on an equation based on the inseparability of truth and value, and that the Qur'an contributed to reformulating rational concepts in Arab culture by establishing a cognitive and ethical dimension related to humanity and existence. The research also demonstrated that the linguistic mind is not merely a logical or abstract dimension, but rather a sociocultural practice shaped in light of the Arab and Islamic historical context.

The research objectives were also consistent with the findings, as it sought to:

1. Clarify the nature of the linguistic mind and its role in shaping meanings and thought.

2. Analyze the interactive relationship between language and thought from a psycholinguistic perspective.
3. Review contemporary theories in understanding the mind's processing of language.

Keywords: Linguistic Mind, Qur'anic Mind, Arabic Discourse, Islamic Philosophy, Logos, Language and Knowledge.

مقدمة

عندما نشرع في كتابة تاريخ "الكلمة" وتنقُّلاتها في لغة ما، يتواجه الباحث وبشكل أصيل مع مشكلة معرفية عميقة، وهو إشكالية ليس من السهل إيجاد حلول معرفية لها: التمثُّل اللساني[1]، إشكالية مفاهيمة ناتجة عن "تقنين اللغة" عند من يجعل اللغة راسمة لقواعد قول الحقيقة، بل وتُسهم مساهمة أساسية عن تشكيل تصوّرات الإنسان عن الكون[2]، وبما أنَّ اللغة التي يُفكّر بها "المفكر الإنساني العالمي" هي لغة أعادت تشكيل المفاهيم التي ورثتها، بمفاهيم حديثة دائمة التغيَّر. [3]

وتُصبح الإشكالية مُضاعفة عند الحديث عن مفاهيم تأسيسية لثقافة ما يتقاطع فيها اللساني مع الثقافي بصورة عضوية لا يُمكن فصلُه ضمن شبكة علاقات معرفية تُشكِّل في مجموعها كُلاً متماسكاً يَبعُد إدراكه على ما هو عليه، كلما قُرأ كجزر متباعدة، أو جُعل ضمن تراتبية حداثية، ويُقترب من فهمه علي صورته كما هو في الممارسة كلما نُظر له جزءاً مركباً من أجزاء، يُفهم الكل بفهم أجزاءه، ويُدرك الجزئي بحقيقته بعلاقته مع الكلي، وتكون عندها اللغة ظاهرة إنسانية اجتماعية، بل هي بين الظواهر الاجتماعية كلها دليل نشاطها، ووعاء تجاربها، وبها تُستقصى الملامح المميزة لكل مجتمع، فلا شيء في الحياة يؤكد خصائص المجتمع ويبرزها على وجهها الحقيقي، كاللغة المرنة المطواعة التي تُعبر بألفاظها الدقيقة الموحية عن حاجات البشر مهما تشعبت، حتى تصير الرمز الذي به يُعرفون، والنسب الذي إليه ينتسبون (صبحي الصالح، ١٩٦٠، ص/٣٢) وهذا ما ستُعالجه هذه الورقة في مفهوم "العقل" بين "العقل اللغوي، والعقل القرآني" متخذةً من مفهوم "العقل" في السياق اليوناني الغربي سبيلاً للمقارنة والتبيان. **وذلك ضمن مبحثين:**

---

[1]) وهو تمثيل معرفي مركزي في علم النفس المعرفي وعلم الأعصاب، ويُعبَّر عن أحد العمليات العقلية التي يكتسب الإنسان بواسطتها المعرفة، والتمثيل العقلي هو الصورة الذهنية التي يُحدثها العقل للأشياء التي لا تستطيع الحواس الإحاطة بها. (طبيعة التمثيل المعرفي، بنين حامد، ٢٠٢١).

[2]) وهي نظرية أخذت تشكُلها الأخير مع دراسات اللسانيات الأنثربولوجية وصيغت بصيغة مركبة بـ "نظرية سابير. وورف" وقد بدأت مع نيتشه في مسألة "اللغة المقننة" ويشير إلى الآلة اللغوية التي ترتقي بها كلمة ما إلى رتبة المفهوم: المفهوم لس كلمة تُعبِّر عن جوهر شى م؛ وإنما هي كله تُعبِّر عن الشيء المشترك بين مجموعة أشياء.

[3]) كما سيظهر لاحقاً في البحث مع مفهوم "اللوغوس".

- المبحث الأول: اللسان العربي كممارسة خطابية.

- المبحث الثاني: العقل في الممارسة الخطابية العربية والقرآنية.

إن مصطلحات القرآن هي دائماً مصطلحات أخلاقية كونية، فإن القانون ولُد يوم ولدت الأخلاق من رحم الوحي الإلهي، في مستهل أول السور المكية، ففي ذلك الوقت والزمان بدأ "القانون الإسلامي"، وهكذا اكتسى المشروع الأخلاقي المركب بُعْداً "قانونياً" وسط أبعاد أخرى، تلك الأبعاد التي مثلت الشريعة المتكاملة التي بُنيت على الأخلاق وأُسست على القرآن منذ البدايات الأولى (وائل، ٢٠٢٠، ص. ٦٦).

وهذا التَّشاكل بين طبيعة المعرفة الكونية، والمعرفية القرآنية كما يَظهر في آيات ونصوص الوحي هي ما يُشكّل النطاقات المركزية التي تُشكّل شبكة العلاقات المعرفية[4] التي من طبيعتها العضوية أن الحقائق لا تنفصل عن القيمة، وهذا مسلمة أولى لتأصيل القول "التأصيل المعرفي" الذي نُحاول تقديم مقدمة منهجية له في هذه الورقة: وهذا النطاقات المركزية هي:

- **أصول الدين "دقيق الكلام وجليله"**: علم الكلام دقيقه المتعلق بالوجود والطبيعة والحركة والمادة وغيرها، وجليله المتعلق بالصفات الإلهية، بما فيه الكوني "الكسمولوجي" وفي هذا النطاق تقدم المعرفة فيه علماً للكون والخالق والخلق يرتكز بالكامل على القوانين المعرفية الأخلاقية الطبيعية. (وائل،٢٠١٦، ص.٣٠)، فقد تم تضمين الترسانة "المعرفية الأخلاقية" في نظام شمولي للاعتقاد في علم الكون، فهو في حد ذاته جزء من نظام "معرفي أخلاقي" يتجاوز لاهوت "الثيوصوفيا، والميتافيزيقا"، بحيث تظهر الارتباط العضوي بين معرفة "الخَلق" عامة، و "الخُلق" السلوك الحسن. يقول بير روسي (٢٠٠٤) واصفاً الطبيعة العملية للعلم في الشرق وعلاقته بالعقل: إنَّ الشرق يرفض في الحقيقة السديم العمياء، ويُفتِّش عن النِّظام في الطبيعة، كما يُفتِّش عنه في الفكر. فالعلم إذاً، وقبل كل شيء معرفة بالنظام الكلي، والبحث العلمي يعتمد على اكتشاف وتنظيم إشارات هذا النظام بغاية التزامه، أمّا الأخلاق فنهاية العلم، والعقل سنده (ص.١٤٣).
- **أصول التشريع بنوعيه "أصول الفقه العام وأصول الفقه المذهبي":** وفي هذا المستوى يظهر أثر "العلم" المرتبط بمفهوم "العقل" في العمل الجماعاتي بتحققه في الجماعة التي تتكون من أفراد"، وهنا يظهر أثر "جدل الداخل والخارج" فكلما امتلأ الفرد فاض أثره على الجماعة، وكلما تشبعت الجماعة بتلك "الشريعة" أثر على الأفراد داخله وإنْ لم يحملوا الأصل الأول "من أصول الدين"، والطرق المركزية التي يمكن أن تفسر "ما هي تلكَ الشريعة؟" هي:

[4]) وهذه الاستشكالات المعرفية ما سيكون عنوان الورقة الثانية.

- الارتباط بين اهتمامات الشريعة كسلطة وقوة منظمة من جهة والمعرفة والأخلاق من جهة أخرى.
- مفهوم الإنسان في الشريعة؛ من حيث نظر الشريعة له، ما هو "مفهوم الإنسان" الذي تتوجه له الشريعة بالممارسة الخطابية "المعرفية الأخلاقية"، فكيف ينظر الشرع للإنسان، وبالتالي يعامله؟
- الروابط والعلاقات بين الشريعة والسياسة بالمفهوم القديم؟
- والسؤال الحامل لكل العناصر المركزية السابقة هو "ما المعرفة" في "الشريعة"، وما هو العقل المرتبط "بالعلم" في تلك المعرفة؟

- **أصول التصوف،** وفي هذا المستوى يظهر تفعيل أثر المعرفي "العلم" في "عمل الفرد في الجماعة" وهنا يظهر جدل "التراكم الكمي الذي يتحقق به تشكل نوعي"؛ فكلما تحقق المعرفي في "عمل الفرد" وكثُر هذا التحقق، أصبحت هذه الكثرة "تكوثُراً" يؤدي تراكمه إلى تشكل نوعي جديد من ذلكَ "الإنسان الأرقى" الذي يمثل المقصد من الممارسة الخاطبية السابقة "أصول الدين وأصول الشريعة"، وهو "التحدي الأخلاقي" وأعني هنا "المعرفي الأخلاقي" وإن صحت العبارة بعد ما سيأتي من بيان "الديني" كما في "المفهوم العربي للعقل"، وفي هذا المستوى يدخل جميع أشكال التصوف "إن لم تؤثر على المستوى الثاني وأعني أصول الشريعة في تَشكُّله الجمعاتي، التي هي تحقق الفردي في الجماعة".

وعوداً على المسلمة التي تنطلق منها هذه الورقة وهي مسلمة "عدم الفصل بين الحقيقة والقيمة"، وسأناقشها بمناقشة أمرين أساسيين يتشكَّل من خلالها القول:

- **الأول:** ما هو اللسان العربي المقصود في هذه الممارسة الخطابية، وما علاقة اللغة بالفكر، وما أهميته عند الحديث في المستوى المعرفي الشرعي؟
- **الثاني:** ما هو العقل في هذه الممارسة الخطابية؟ وما هي دلالات "العقل" المعرفية والأخلاقية؟ وأيهما أسبق؟ وهل للنسق الثقافي الذي نشأ فيه ذلك العقل أهمية؟

المبحث الأول: اللسان العربي "ممارسة خطابية"

مناقشة استشكال اللسان العربي المقصود في الممارسة الخطابية وعلاقة اللغة بالفكر في المستوى المعرفي البنائي يتحقق بالتالي:

عند البحث في تاريخ علم من العلوم، لدى شعب من الشعوب، أو استقراء مراحل تطور ذلك العلم عبر حضارة ما، يُعتبر في الحقيقة إعادة تركيب البناء المنطقي، وصياغة الجهاز المفاهيمي لإنسان تلك

الحضارة من خلال الوقوف على (العلة) الأولى، أو الحدث الزماني الذي وجه المسار وحدد الغاية، فكيف يكون الحال عند محاولة الكشف عن البُنى التي شكلت تلك المفاهيم في ثقافة ما، أو التي أقيمت عليها قواعده، وتم تأسيس علومه بل مناهج تلك العلوم عليه، فعندها يكون الجهد فيه مضاعفاً لإعادة الكشف عن تراكيب الأبنية المنطقية الاجتماعية لمناهج لتلكَ الثقافة.

إن العرب في جاهليتهم كانوا قوة كامنة موجودة في حالة (طاقة كامنة) في شبه الجزيرة العربية، ولكنهم مع ذلكَ وصلوا بلغتهم إلى الغاية في تمثُلها المادي الوجودي "الحسي"، فكانتْ مفاخرتهم في "ترتيب القول" كما ظهر في "شعرهم" الذي هو ديوانهم، فكانت اللغة عند العربي قبل الرسالة غاية في ذاتها، وبقاءها فطرية في تمثلها الاجتماعي بعيدة عن مؤثرات الحضارات حولها جعلها معبّرة عن طبائع اجتماعهم "الفطري"، بمعنى آخر كان العرب أمة عذراء مازالت تختزن (طاقتها الحيوية) التي تنتظر الشعلة المفجرة لتحررها وتخرجها إلى عالم الموجودات بالفعل، بعد تكثيف طبيعة وجودهم الاجتماعي في تلك اللغة، فاحتاجت لروح "العلم /العقل" الذي لم يتولد إلا مع أول سورة نزلت في غار حراء المبتدئة بقوله جل شأنه: (اقرأ باسم ربك الذي خلق) العلق: ١ إذ تعتبر سورة (العلق) بمثابة نقطة الانعطاف التي أحدثت تغيراً جذرياً في المسيرة التاريخية لأمة (أمّية) كانت في إطار جغرافي، زمني، "اجتماعي".

وبالتالي أصبحت مُهيأة لحمل التاريخ الزماني "الروحي" للسابقين القائم على أصول وأُسس التوحيد مُبيناً لحقائق الوجود الكوني والإنساني التي هي قيمة وإنسانية بل جمالية في ذات الوقت، ليُعد الدعامة الإسنادية الرئيسية لظهور حضارة إنسانية جديدة في خصائصها وفي غايتها. واللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي (الوعاء) المُناسب لحمل التاريخ الزماني؛ لفطريته في الاجتماع الإنساني في نشأة متطاولة ممتدة هذه الفطرية الاجتماعية تفترض بداءة الحرف العربي وفجرية الإنسان الذي أبدعه. بمعنى أنهما نشآ وترعرعا واستوفيا شروط تكاملهما ونضجهما في بيئة محددة وهي حصراً الجزيرة العربية، لم تغزهما فيه لغة ما، ولا شعب آخر، والعكس صحيح (حسن عباس، ١٩٩٨، ص.٨).

وقد بيَّن ابن جني كيف يُنتج العربي فكره بمحاكاة معانيه، فقال: "سوقاً للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المراد، بمعنى أنه: كان يضع الحرف الأول بما يُضاهي بداية الحديث والحرف الوسط بما يُضاهي وسطه، والأخير بما يُضاهي نهايته" (ابن جني، ١٩٦٥، ج٢ ص ٢ ١٦٢ .١٦٣).

وبهذه اللغة تحددت صيغة العقل العربي المسلم في اجتماعه الطبيعي، إذ للعربية خصائص حسية وشعورية وجدانية قد جاءت الكلمة إرثاً عن مراحل غابية ثم زراعية ثن رعوية شعرية، فتحول كل حرف من حروفها بفعل تعامله مع الأحاسيس والمشاعر الإنسانية طوال آلاف الأعوام، إلى وعاء من الخصائص والمعاني، فما أن يعيها القارئ أو السامع، حتى تشخص الأحداث والأشياء والحالات في

مخيلته أو ذهنه أو جدانه، وبذلكَ ينوب الحرف في العربية عن الكلمة وتنوب الكلمة عن الجملة في دلالتها (حسن عباس، ١٩٩٨، ص. ٨). فكانت هذه اللغة المتجددة والتي تكونت في مُدد متطاولة حاملة للتاريخ الطبيعي الاجتماعي الذي تقارنت فيه "الحقائق /القيم" والتي من خلالها ستحدد مناهج ومفاهيم الفكر الحضاري الجديد.

فكان الإطار الفكري الجديد هو (اللغة العربية) بامتلاكها القدرة الإبداعية الواسعة، وبذلكَ أصبحت مناهج التفكُّر الحضاري الجديد يتم داخل هذا (الإطار)، وبواسطة هذه اللغة ذاتها، وهو تفكُّر لا تفكير، بمعنى أنه يَستمد من الآيات دلائله على غاياته ومآلاته في وجوده الزماني الممتد، فكان أول ما قام به العربي "كتابة اللسان العربي" الذي كوَّن نظرة الإنسان العربي المسلم إلى الكون وتصوره له ككل وكأجزاء، بقلمه "الخاص" وهو الخط العربي /القلم العربي"، فانتقل بهذه الدلالة أي: العمل العلمي المنظم الذي تم اختياراً قصدياً، المتمثل في جمع القرآن الكريم وتدوينه في مصحف، من "صوت عربي "صائتاً شعراً ومشافهاً" تمثّل في أشرف ما أبدعه العربي وهو الشِعر، إلى "لسان عربي مقروءاً ومكتوباً" له قواعد وبناء ومنهج، وهذا من أجل حفظه من اختلاط القراءات الصحيحة والشاذة ببعضها ودخول اللحن فيه. فتحولت اللغة إلى الأصل أو القاعدة المرجعية المعتمدة في مناهجهم الفكرية، الحاوية لزمانهم الروحي والوجودي، ومنه اتجهت عناية الأوائل بتلكَ اللغة جمعاً وتقعيداً وتأطيراً فكرياً ومنهجياً (جعفر، ٢٠٠٣، ص.٣).

كان هذا الحدث الزماني هو الذي نقل العربية من الطبع والمشافهة إلى مستوى الفهم والكتابة، وهكذا تشكَّل بهذا محيط اجتماعي ثقافي يرتكز اهتمامه القُطب لكافة أنواع الأبحاث العلمية بمنظومة مرجعية واحدة، هو (النص) القرآني العربي المبين كما تشكّلت فيه صفات ومعاني ومخارج حروفه العربية، والذي في إطارها تحدد (المفهوم) و(المنهج) الذي ينبني عليهما (العلم)، بحيث تتشكل إحداثياتها الأساسية سلفاً من محددات هذه الثقافة القائمة على منظومة مفاهيم وقيم اللسان العربي كما تشكّلت مع العهد الجديد للقراءة العربية.

فجاءت دراسات العديد من علماء اللغة وفقه اللغة قديماً وحديثاً بمعاني الحروف في اللغة العربية، وتساءلوا عن المعنى المرتبط بكل حرف، ولذلك انطلق ابن جني (١٩٦٥) في الخصائص يبحث عن هذه العلاقة عبر قاعدته "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" وسعى لاستخلاص معاني الحروف من معاني الألفاظ، وفي العصر الحديث كانت هناك جهود لتلمس معاني الحروف منها دراسة الدكتور صبحي صالح (١٩٦٠) التي ذكر فيها أن لكل حرف صوته -صفة ومخرجاً، وأن له إيحاءه دلالة ومعنى وأنه معبر عن غرض وأن كل حرف يستقل ببيان معنى خاص ما دام يستقل بإحداث صوت معين وأن لكل حرف ظل وإشعاع، إذ كان لكل حرف صدى وإيقاع. (ص. ٢٧٥) ومعظم دراسات القدامى للكشف عن مباني ومعاني

أصوات اللسان العربي في حُلتها المفهومية والمنهجية الجديدة كانت منصبة على زاوية واحدة، وهي الأصوات: من جهتين مخارجها وصفاتها؛ والحروف: مخارجها وصفاتها وطبيعتها.[5] فكانت الدراسة الصوتية في اللغة العربية من الناحية الوظيفية دالة على رؤية (معرفية) جديدة لمفهوم اللغة العربية وماهيتها وأصل نشأتها، وكانت ذات علاقة بالمجال المعرفي الجديد للحضارة العربية الإسلامية، وقد برع العرب وبرزوا في ذلكَ، فانطلقوا يُعالجون الأصوات الإنسانية بالبحث العميق، فقارنوا بين الحروف وصفاتها، ودرسوا أعضاء جهاز النُّطق وأخضعوا ذلكَ كله للملاحظة الشديدة، وعرفوا التناسب بين اللفظ ومدلوله، في حالتي البساطة والتركيب، وطوري النشأة والتوليد، وصورتي الذاتية والاكتساب (صبحي، ١٩٦٠، ص. ١٤٢).

و"كان الخليل بن أحمد الفراهيدي صاحب العين قد استطاع أن يعطي نظريته في الأصوات العربية هذه حسية المنشأ والممارسة بعدها اللساني من خلال ربط مستوى الأبنية الحسية للكلام بمستوى البناء الدلالي في اللغة، باعتبار أن المسألة اللغوية العربية غدت من مباحث الفيزياء المكانية والزمانية" (جعفر،٢٠٠٣، ص.٣)، وبعد أن كانت هذه الثقافة قد ولَّدت مع الشعر الجاهلي زمناً ثقافياً ثابتاً لا شعوري، حركته تراوحية (حركة اعتماد)، أي حركة الشيء في موضعه (حركة التوتر الكامنة في الجسم المعد للإطلاق) لا (حركة نقلة)، فاعلة مغيرة، تنقله من زمن إلى آخر. (الجابري، ٢٠٠٢، ص. ٨٢)، جاء القرآن الكريم وأحدث (حركة نقلة) لهذا الإنسان العربي الذي مازال على (الفطرة)، وغيّر من خصائصه النفسية والعقلية من خلال مخاطبته بلغته العربية، معتمداً في ذلك استعمال تلك الأدوات والآلات الصوتية التي ألفها سمع الشاعر الجاهلي المتمثلة في (الإيقاع) أو لنقُل (الجرس) و (الوزن) و (القافية)، واستعمال الصور والمشاهد (المتحركة) و(الساكنة) بل و(الألوان) خاصة في النزول المكي. (جعفر، ٢٠٠٣، ص.٧).

وهذا يعني أن الخليل هو واضع أسس المعرفة الواقعية الحسية، ومن ثمة وضع المذهب الواقعي للتفكُّر، بمعنى أن يكون المنطق في خدمة الواقع وليس العكس، فالمنطلق عند الخليل هو فكرة "المضاهاة" ومن ثمَّ تتركز نظريته التي تساوق معها ابن جني في كثير من خصائصه، على ما يسمى بـ (إمساس الألفاظ أشباه المعاني)، أو بمعنى (مساوقة الصيغ للمعاني)، فكأن الخليل كان يؤسس لعلم الفيزياء الصوتية عندما كان يختبر الأصوات على مستوى علاقة اللفظ بالمعنى، لأنه جعل مفهومه لفيزيائية الصوت، ولتصنيفه لمخارج الحروف على أساس مناطق النطق الفيزيولوجية كما ظهر لاحقاً في علم مُستقل هو (علم التجويد)، دعامة لعلم فقه اللغة (جعفر، ٢٠٠٣، ص.٩).

[5]) وهو ما يُسمى بـ "علم الاجتماع اللغوي" انظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح (ص.٢٢).

وبهذا تكون العربية بواقعيتها الفطرية[6]، وملابستها للإنسان في مراحل مختلفة من نشأته الأولى، أُعطيت مجمولاً ثقافياً تراكم فيه الزمان بلغة ثقيلة، كما عبّر القرآن عن نفسه (إنّا سَنُلقي عليكَ قولاً ثقيلاً) المزمل: ٥ فعندها لا تكون اللغة كما أراد لها العربي الأول فقط غاية في تعبيرها عن وجوده التاريخي، بل أصبحت غاية لُيعبر بها عن وجوده الزماني وما فوق الزمان وما بعد الوجود المادي، فانتقلت هذه اللغة من البعُد الأخلاقي التاريخي، إلى البعد الأخلاقي الزماني الممتد "بمعنى خلوده" الذي لا تكون اللغة مجرد وعاء للمعاني ووسيلة له، بل هي محاكاة لطبيعة وجوده "المادي و الأخلاقي في آن واحد"، وفعله الزماني التاريخي الأخلاقي، ضامن لخلوده في الزمان الممتد.

وإذ نؤكد أن علاقة اللغة بالفكر هي علاقة جدلية ذات اتجاهين متعاكسين ومتناظرين، فإن المعاني قائمة في التصور بدون اللغة، ومفهومة متميزة بدون اللغة، ولكن تمييز التصور الذي يُريده المتكلم من المعنى المتصور الذي لا يريده المتكلم لا يمكن إلا بدلالات حاصلة عن تاريخه الاجتماعي، فمعرفة الإنسان للأشياء وتمييزه بينهما حاصل بغير اللغة بمصادر المعرفة البشرية، وتمييز المتكلم لما أراده من معارفه حاصل أيضاً بغير لغة، وأما تمييزنا لما أراده المتكلم من تصوراته فلا يكون إلا برموز أبنيتها اللغة التي اكتسبتْ قيمتها بما تَعارف عليه الاجتماع الإنساني على أنها رمزٌ لدلالة، ولهذا كانت "حروف اللغة في بدايتها رسم للدلالات، ثم اكُشف" "الصوت، الحرف" الدال على "المصوَّر في الرسم"؛ إذن اللغة تعبير من المتكلم عن مراده، ووسيلة لما أراده المتكلم، لكنها ليست شرطاً للفكر في ذاته، فتكون عندها مواكبة اللغة للفكر أمراً ضرورياً، لتحديد مراد المفكّر أولاً، ولمشاركته في معرفته ثانياً. (ابن عقيل، ١٩٩٤، ص. ٢٦).

مما يعني أنَّ الدوال والأصوات "الحروف" التي تدلُّ على "المفهوم" هي مفاهيم طبيعية اجتماعية تعلّمها الإنسان من بيئة طبيعية بتكوينه الطبيعي المتحقق في لسانه العضوي، للتعبير عما اكتسبه الحس الظاهر والباطن من تصورات والذي هو وسيلة المعرفة، فيكون المفهوم الصوتي للحرف العربي حاملاً للمعنى من خلال تأثره بالبيئة الثقافية الطبيعية للحضارات الفطرية في المكان العربي خلال مراحلها التاريخية المتطاولة، وتكون طريقة "مساوقة الصيغ للمعاني" بالتراكيب في سياقاتها الإنسانية، مؤثرة فكراً وسلوكاً في تلك اللغة، كما عنون ابن سينا (٢٠١١) في كتابه الحروف لهذا المعنى بأنَّ هذه الحروف تُسمع من حركات غير نُطقية في حركات تُسمع في الطبيعة، كما في قوله في سماع حرف القاف في الطبيعة بأنه ناشئ في الطبيعة عن شق الأجسام وقلعها دفعة، وسرد أصوات حروف العربية عن أي حركة فيزيائية تُسمع. (ص.١٦٩).

[6]) وهذا التأسيس لنشأة للغة العربية يتقاطع مع جميع الأقوال في مسألة نشأة اللغة: اصطلاحية، توقيفية، طبيعية... انظر: خصائص اللغة العربية ومعانيها.

فهو ممن يربطون بين أصوات اللغة والأصوات الطبيعية الأخرى، ويحاول تلمس وجوه شبه بين كل حرف ما يشبه من الحركات التي نلحظها في حياتنا سواء تمت تلكَ الحركات بفعل فاعل أو مصادفة (فرغلي، ٢٠١١، ص.٩٧).

وكونها نشأت في تاريخ ممتد مما يجعلها دولاً محمَّلة بمدلولاتها الثقافية الزمانية الروحية؛ لتدل على مدلولاتها في الاجتماع الطبيعي التي تكونت بتأثير "بيئته الطبيعية" الحاملة للسياقات الثقافية، وبالتالي لا يمكن أن تُجرد الحقيقة عن القيمة في تلكَ الثقافة في لغتها، وهي وإن لم تكن حتمية، فإنها اقتران كسبي "مناسباتي" طبيعي تعلُّمي اجتماعي، فعندها تكون اختياراً واعياً حراً طبيعياً لمتكلمي ذلكَ اللسان العربي، إذ تقرر في قواعد اللسان العربي مراعاة المناسبة بين المعني اللغوي والمعنى الاصطلاحي، فتكون بذلك حقائق وجوده الاجتماعي، هي تعريف إنسانيته ومعرفته ذاته بحسب ما تتصل به معرفته، فيكون كمال لغته بكمال المعارف التي اتصلت بها (ابن عقيل، ١٩٩٤، ص. ٢٣)؛ وصلاً بين "حقيقته الوجودية وطبيعته الأخلاقية"، التي تكلّم بها نصه الروحي، جاعلاً من الكلمة "الصوت" في هذه "اللسان العربي المبين" رمزاً عن قيم الوجود الكوني ومنه "الإنساني" بفارق "إرادة الاختيار /الحرية" لتنتفي عندها الحتمية التاريخية في أثره المعرفي، فهي لم تقتصر على كونها معبرة عن التفكير، بل كانت كذلكَ أداة نمائه وارتقائه (المبارك، ١٩٧٢، ص.٢).

وهذه المناقشة للحقيقة اللغوية لمفهوم العقل، تستصحب مستويين في دراسة مفهوم العقل في اللسان العربي فهو لسان يِنطق بكلام الإله في تنزهه المُطلق، كما ينطق بكلام الإنسان في تعبُّده المخلص (طه عبد الرحمن، ص.٥٣) إذا يشتمل على كونية مطلقة، إذ تكلّم به الإله في ملكوته المطلق، وكونية زمانية تاريخية، تخضع لتجربة الإنسان في زمانيته.

المبحث الثاني: العقل في الممارسة الخطابية العربية والقرآنية

بعد أن خلص في مناقشة الاستشكال الأول أن اختيار اللسان العربي ليس اختياراً عشوائياً بحيث كان وسيلة للقول الثقيل فقط، بل كان حاملاً ومحمولاً، ويمكن القول أنَّه "وصيلة" من الوصل لمضامينه بحيث لا يتأتى بغير تلكَ اللغة، وذلكَ بتوفر شرائط احتمال القول التاريخي في زمانيته المتطاولة فيه؛ لشروط نشأته الطبيعية ومرور حقب بيئية متطاولة رعت تنوعه بتوع مشاعر ومعارف ذلك الإنسان الذي جعل من "تفكُّره" في وجوده الزماني لا فقط التاريخي "فاللغة العربية بحكم نشأتها الفطرية وأصالة الإنسان الذي أبدعها في بيئة واحدة مستقلة ومنعزلة في الجزيرة العربية، خلال مراحل غابية، زراعية، ثم رعوية شعرية، مما أعطى المجال لنزعة الشعرية "الجمالية القيمية الإنسانية"[7] للاستمرار في تحكمها

[7]) بمسلمة أن الجميل هو أخلاقي، والأخلاقي هو جميل.

بمعاني مفرداتها وقواعد صرفها ونحوها، وهكذا قد حافظت العربية حتى الآن على أصالتها وفطرتها بفعل هزاج الجاهلية وشعرائها وفصاحتها ورعاية القرآن لها". (حسن عباس، ١٩٩٨، ص. ١٢) وهو نقاش يتجاوز مسألة نشأة اللغة "هل هي طبيعية أو اصطلاحية أو توقيفية" بل إنَّ هذه المعالجة تتوافق معها جميعاً، فاللغة وجدت بوجود الإنسان، فكانت هذه اللغة طريقاً "للعلم" لكن ما هي وسائله التي صاغت "تفكُّره لا تفكيره" بمعنى ما هي نوعيه تعقُّله وكيفيتها في إدارة التَّفكُّر في تلكَ اللغة، وبكلمة واحدة "ما هو العقل" الذي رسم حدود تفكُّره؟

وسأشرع في معالجة العقل داخل مثلث شبكة العلاقات المعرفية في الثقافة التي أدرس مفهوم العقل في مجالها، وهو "العقل المعادل للدين" والتأسيس لهذا العقل كما أَسس له الدين الذي هو العقل باعتباره فاعلية للإنسان بمفهوم الدين، وهو معالجته من جهة ما يُراد به في اللسان العربي المبين، وفي مناهجه "الفاعلية والفعل لا كونه جوهراً" سواءً بدلالته المعرفية أو المعيارية "الأخلاقية (الطيب بو عزة، ٢٠٢١، ص. ١١).

فما هو العقل القرآني؟ وحين يُعلم أنّ أحد طرق معرفة مفاهيم الألفاظ القرآنية هو التبادر والفهم العُرفي، وقد نزلت الآيات على أساس الأدب اللغوي والفهم السائد حينذاك، وأتت بلسان القوم الذين نزلت عليهم، فسيكون الجواب على هذا الاستشكال في مطلبين: هي:

- **المطلب الأول:** تعريف العقل في اللسان العربي والغربي وعلاقة بمفهوم " الدين".
- **المطلب الثاني:** تعريف العقل في القرآن، وكيفية استعماله فيه.

المطلب الأول: تعريف العقل في اللسان العربي القرآني والغربي وعلاقته بمفهوم الدين:

عندما كان العربي يَحتاج إلى التعبير عن معانٍ معنوية مجرة في مراحل ثقافية، كان يبحث عن اللفظة المناسبة في جذور ما بين يديه من مصادر مشاهدة، مما يَتوفر فيها رابطة بين اللفظة المحسوسة وبين الوظيفة الذهنية للمعنى المجرد المقصود، كما في لفظ "عقل" البعير "ربطه بالعقال" على الطبيعة، وعقل الأشياء إدراكها على حقيقتها بذهنه. (الدكتور وافي ١٤)، لذلك تجد العقل في المعجم العربي **يدور "حول الإمساك والاستمساك "الحبس"؛ وهو الربط والجمع والضبط والضمّ والتقييد" الحسي؛** ثم يتم تفسير هذه الحُبسة، فهو في الأصل مشتق من الفعل الثلاثي عقل، و"العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد، يدلُّ معظمه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة. **من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل"** (ابن فارس، مادة عقل).

كما وُرد عند (الفراهيدي، باب القاف والعين واللام) بتفسيره للعقل "بالفهْم" وهو تفسير معرفي لفعل العقل المعنوي فقال: العَقْل: نقيض الجَهْل. عَقَل يَعْقِل عَقْلاً فهو عاقل. والمَعْقُولُ: ما تَعْقِلُه في فؤادك.

ويقال: هو ما يُفْهَمُ من العَقْل، وهو العَقْل واحد، كما تقول: عَدِمْتَ مَعْقولاً أي ما يُفْهَمُ منك من ذهْنٍ أو عَقْل. ففسر.

وعند (ابن منظو في مادة عقل)، العقل: الحِجْرُ والنُّهَى، ضدُّ الحُمْقِ. رجلٌ عاقلٌ وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْت البعيرَ إذا جمعت قوائمه. والعقلُ: التثبُّت في الأمور. والعقل: القلبُ، والقلبُ العقلُ، وسُمِّيَ العقلُ عقلاً لأنه يَعقِلُ صاحبَهُ من التورط في المهالك، أيْ يحبسه. وقيل: العقل هو التمييز الذي يميز الإنسان من سائر الحيوان. ويقال: لفلان قلبٌ عقولٌ، ولسان سؤول. وقلبٌ عقول: فَهِمٌ؛ وعَقَلَ الشيءَ يَعقِلُهُ عَقلاً: فهِمَه. وبهذا المعنى يجْمع مفهوم العقل بين المعرفي والمعياري "الأخلاقي" في المفهوم ذاته في اللسان العربي، كما ودر عند الفراهيدي" الفهم؛ وهو من أوائل المعاجم المعتمدة في تقرير الدلالة الأصلية، فالمعرفي هُنا سابق للأخلاقي في تقريره لا في وجوده. (الطيب أبو عزة، ٢٠٢١، ص. ١١).

وقال الراغب الأصفهاني (١٩٩١): "العقل: يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للذي يستنبطه الإنسان بتلك القوة: عقل" (ص.٥٥٧). ولربط مفهوم العقل بقبول العلم، جاء تعريف العقل مفسراً بالعلم عن الله، فكان أول ما وصلنا مجموعاً في كتاب عن العقل في الفكر الإسلامي هو كتاب العقل وفهم القرآن[8] لأبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ).

حيث يرى المحاسبي (١٩٩٧):

أن العقل في الحقيقة لا غير **غريزة وضعها الله سبحانه وتعالى** في أكثر خلقه لم يَطَّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطَّلعوا عليها من أنفسهم برؤيةٍ، ولا بحبس، ولا ذوقٍ ولا طعم، **وإنما عرَّفهم الله إياها بالعقل منه، فبذلكَ العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم (ص.٢٠١).** وهي عنده "غريزة يولد العبد بها، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول" (ص.٢١٠). ويعتقد أن كمال العقل إنما يحصل حين يجتمع للإنسان ثلاث خصال هي "الخوف من الله، وقوة اليقين به وبما قال وبما وعد وتوعد، وحسن البصر بدين الله والفقه في الدين... لأنه قد يكون قوي اليقين وليس يُحسن البصر بالدين، ويكون بصيراً بالدين لا خائفاً ولا قوي اليقين".

فبهذا التعريف يظهر رِبُط العقل بالله من حقيقته وكونها "غريزة وضعها اله تعقِل عنه" فهي منذ الخلق الأول موجودة بوجوده، والكلام عن "العقل الإنساني غير المُستقل بجوهر قائم في ذاته" وبهذا يفترق

[8]) وهما مخطوطان منفصلان "العقل" و "فهم القرآن" إلا أن المحقق قد أحسن في جمعه بينهما أيما إحسان، وقال في غرضه العلمي من ذلك: "ولقد كان الرأي أن أكتفي بتحقيق كتاب العقل إلا أنني بعد مطالعتي لمخطوط "فهم القرآن" وجدتُ ارتباطاً وثيقاً بين المخطوطين مما جعلني أفضِّل تحقيقهما ونشرهما معاً". مقدمة العقل وفهم القرآن، د. حسين القوتلي، (ص.٦).

عن العقل في المفهوم الفلسفي، "فالعقل كونه رابطٌ للأشياء بحقائقها الموضوعية "الحسية"، وهم الفَهم، بقي قاصراً عن درك الغاية والمآل منه إلا المآلات "الدهرية" التي سادت قيمها عند العربي خاصة في مرحلة "جاهليته"؛ وحتى مفهومه للغائية بقي مرتبطاً بالدهرية، فعندما فهم العربي من "تخليد الذكر، وحسن السُمعة" حتى بعد الموت ارتبطت عنده بغاياتها الدهرية فيما خُلفة لا فيه حيثُ اقتصرت على قيم "المرؤية من المروءة"، فلما جاء المفهوم القرآني لاستعمال تلك المفاهيم التي استعملها العربي أبقى على ما توصّل له عقله "اللغوي العملي" منها مضيفاً إليها خلوداً آخر ممتد فيما بعد المادية وفوقها، بوصلها بقيم كقيمة "كالإحسان". ولهذا قال إبراهيم عليه السلام سائلاً ربه [واجعَل لِي لِسانَ صِدقٍ فِي الآخِرين* واجعَلني مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعيم] الشعراء (٨٤،٨٥). جامعاً بين "أثر قيم المرويَّة وأثر قيم الإحسان".

ومن هذه المفاهيم التي شكّلت التَّفكُر مفهومه عن "العقل" فما هو المفهوم القرآني للعقل كما أشار له المُحاسبي بكونه "**عريزة وضعها الله تعالى... وإنما عرَّفهم إياها بالعقل منه**"[9]، وليس معنى هذا أنَّ مفهوم اللسان العربي لم يكن فيه هذا المعنى، وإنما جاء المفهوم القرآني للعقل للتذكير به، وللتذكير بكيفية "ربط الأشياء بحقائقها" التي بقيت دلالتها الحسية ونُسيت مآلاتها، وعدم قصرها على بُعدها المادي "الدهري"، فكيف وصل العقل "بالإحسانية /الآخرية" بعد أن كان مقتصراً على "المرؤية/ الظاهرية"؟

وهنا يأتي السؤال البديهي لماذا يربط فلاسفة الإسلام العقل بالدين، وقبل الإسلام يربط العرب العقل بالعمل، "العقل ما حبسك عن المذموم" من أين أتى هذا الربط؟ والجواب عن هذا يفسَّر لنا الروابط بين الاستعمال العربي العملي للعقل واستعماله في المفهوم القرآني، فبالنظر للمعجم لا يُعتبر العربي الدهاء والذكاء وفرط الذهن من غير أن يكون نافعاً في الدينا والآخرة، وبالتالي فإن النَّفع في الدنيا الذي يتعارض مع نفع الآخرة ليس داخلاً في حدَّ العقل عندهم، قال الإمام ابن حزم في رسائله رحمه الله: "حد العقل استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل، قال الإمام ابن حزم رحمه الله: حد العقل استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل، وقد نصَّ الله تعالى في غير موضع من كتابه على أنَّ مَن عصاه لا يعقل (ج١.٧٨). قال الله حاكيًا عن قوم: [وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ] الملك:١٠.

كما يرد معنى ربط العقل بالعقل العملي عند الجمهور صريحاً عند الفارابي (١٩٣٨) بقوله:

[9]) فهي لا تُعرف حساً إلا بكونها مُعرَّفة لنا بكونها "تعقل عن الله" "بالعقل الذي خُلق من الله" وهذا معنى دقيق لا يظهر إلا بقوله "من عقولهم" التي هي جزء من الخلق، وكونه "عقل عن الله" عُرف بما أودع فيهم من عقولهم فهو بذلك يكون تلك الغريزة "تعقل عن الله بعقل من الله"، وإذا فهم معنى هذه الآية على الحقيقة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]. فهم المعنى الذي قصده المحاسبي هنا.

أما العقل الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التَّعقل، ويقولون العاقل يحتاج إلى دين، والدين عندهم الذي يظنون هم أنه هو الفضيلة، فهؤلاء أنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً وجيد الرويَّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يُتجنب من شر، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الرويَّة في استنباط ما هو شر بل يسمونه داهية، ويعنون بالعقل على المعنى الكلي ما يعنيه أرسطو بالتَّعقل (ص. ٤).

وفي هذا النَّص يرد تفسير العقل كما قَصده الجمهور "بالتَّعقُل" الذي يدل على الفعل والفاعلية، بل والتراتبية في فعل العقل وتَقلبه.

بينهما مفهوم "العقل" في المصطلح الغربي يأخذ معناً تجريدياً، وأول مفهوم يُطالع كل باحث لمفهوم العقل في سياقه الغربي يُصادفه بدءً **الكلمة اليونانية (لوغوس، Logos)** وهي مصطلح سجلت له أكثر من "ثلاثين معنى" لمفهوم لا تنقله أي لغة أخرى بشكل كافٍ، لأن الكلمة "الكلمة" فيها ليست مجموعة من الأصوات المدركة حسياً بل "الفكر نفسه"، والذي يُفهم أنه شيء متجلَّ وبالتالي "لفظي"، ولا يتمِّ فيه أخذ "الكلمة" بالمعنى الحسي الصوتي، ولكن بالمعنى الدلالي حصراً لكن "المعنى" يُفهم على أنه شيء يتمَّ الكشف عنه، وعندما دخل عليها مفهوم "العدّ" حملتْ بين معانيها العلاقة الرياضية والدراسة، فأصبحت تعني "الترتيب الدلالي الشامل للوجود والوعي"، ويلخص (غالب حسن، ٢٠٠٩) تاريخها بقوله:

بدأت استعمال كلمة اللوغوس في الفكر الفلسفي مع فيلسوف التغير هيرقليطس (٥٤٠م .٤٧٥ ق.م)، باعتباره القانون الكلي للكون، ويسري في صميم هذا الوجود، ثم تغيّر على يد الفيلسوف اليهودي الاسكندري فيلون (٢٠ ق.م .٥٠م)، بجعله الوسيط الأول على فرضية تعدد الوسطاء في الأفلاطونية الجديدة بين الله وبين العالم، ثم جاء يوحنا المعمدان ليعلن أن الله هو الكلمة، وهذه الكلمة هي المسؤولة عن الخلق والإيجاد، ومن ثم تواصل الاستعمال بصيغ متنوعة، ولكنها لا تخرج في الحقيقة عن اللجوء إلى ثابت يفسر المُتغير، ومن هنا كان تعريف بعضهم للوغوس هو تلك المرجعية الثابتة التي يُحال إليها، بصرف النظر تقريباً عمّا نحيل من وجود أو فكر أو حركة، وهذا التعريف يحررنا من سجن اللوغوس في قوالب جامدة، ويطلق حرية البحث في تتبع حنين الفلاسفة إلى الثابت الميتافيزي حتى وإن كانت نكهته مادية صرف. وهذا المصطلح فقد بريقه مع "موت الميتافيزيقا" في الحداثة الغربية، بل جعله حاملاً في النهاية لمعانٍ مادية حسابية كما سيأتي.

والكلمة اللاتينية Ratio التي تعني "المعدَّل /النّسبي" ومنها Rationalism /العقلانية والتي تعني التفكير والحساب الإحصائي بل تعنى بدقة النسبة /المعدَّل، وهي مقارنة بين رقمين تتم غالباً عن طريق

تقسيم أحدهما على الآخر. ويتم استخدام بعض النسب على شكل أجزاء أو كسور عشرية، والبعض الآخر على شكل نسب مئوية.

وهي عقلانية أولية أو أسبقية لا تعتمد على التجربة، بل بالإيمان بالعقل وقدرته على الاستدلال العقلي لتحصيل الحقائق عن العالم دون مقدمات تجريبية، بحيث تكون المبادئ العقلية أولية في ذاتها الخالصة، وهي عقلانية سابقة التَّجربة، بما أنها قبليات أولية أو منطقية فهي "البصيرة العقلانية" وأول فيلسوف يؤكد على هذا المفهوم هو فيثاغورس (٥٧٠ . ٤٩٥). فيما عرف "بالعددية" ويقول (عيضان السيد، ٢٠١٨):

هذه المبادئ سابقة على التجربة غير أن أهم ما يتصف به المذهب العقلي حقيقة إنه على النقيض من المذهب التجريبي Empiricism، بمعنى أنه لا يستمد المعرفة بالعلم من الخبرة الحسية، ولكنه يذهب للقول بأن وراء الخبرة الحسية معرفة أسبق من ذلك يسميها أفلاطون معرفة قبلية، ويقول عنها ديكارت إنها أفكار فطرية موجودة بالعقل، ويبني ليبنتس على وجود هذه الأفكار الفطرية ضرورة أن توجد كذلك مبادئ فطرية تربط بين هذه الأفكار وتستنبط منها كل القضايا استنباطًا منطقيًا، ومن ثم يصف العقلانيون قضايا الرياضيات بأنها من ذلك النوع من القضايا، وعللوا لهذا صدقها، ومن ثم زعموا بأن الفيلسوف العقلاني هو الذي يقول بأن المعرفة صورية أو إنها تركيبية قبلية (ص.٣).

وتظهر المفارقة الجوهرية بين هذا "العقل" الصوري وبين "العقل العملي" في صيغته العربية الأخلاقية.

ويُنتهى بمفهوم كلمة "Raison" بالفرنسية والتي تعني "النسبة الرياضية بين عددين" وتعني ملكة التَّفكير بهذا المعنى الرياضي، وهذا المنطق السببي يعتمد على حساب القضايا، وهو مُؤرخ بالمنطق الرواقي ويعتبر ديودوروس الكرونوسي، الذي كان أحد معلمي زينون، الفيلسوف الذي قدم وطور لأول مرة منهجًا للمنطق المعروف الآن باسم حساب القضايا، والذي يعتمد على البيانات أو الافتراضات، بدلًا من المصطلحات والمفاهيم، ويختلف بشكل كبير عن مصطلح المنطق عند أرسطو. ثم طوَّر خريسيبوس نظامًا أصبح يعرف باسم المنطق الرواقي، بحيث أعطى للمدرسة الرواقية صرامتها المنطقية، وتضمن نظامًا استنتاجيًا هو القياس الرواقي. (جورج طرابيشي، ٢٠٠٦، ص. ٢٧٩)، والذي كان يعتبر منافسًا للقياس المنطقي لأرسطو (القياس المنطقي).

وظهر الاهتمام الجديد بالمنطق الرواقي في القرن العشرين، عندما بدأت التطورات المهمة في منطق "حساب القضايا" و "حساب الدَّلالات" مع جوتلوب فريجه، وكان هدفه إيجاد لغة صورية مثالية، تجنباً لشبهات اللغة العادية، تعتمد لغة المفهوم والرمز، وخالية من أي مفهوم عياني أو تجريبي، كما سعى إلى استنباط المعاني الرياضية من الصور المنطقية في إطار المنطق العام، فأظهر أن الرياضيات

الخالصة عامة ليست إلا استمراراً بالمنطق الاستنتاجي الصوري المنطقي، وقادته نظريته في الأعداد أي أن الأعداد ليست مجرد رموز من صنع الإنسان، وإنما هي أشياء لها موضوعيتها واستقلالها عن الإنسان والأشياء، وأن على الإنسان أن يكتشفها. وقدّمت نظرياته خدمات جليلة للمنطقيين الجدد، وأخذ الاهتمام به يزداد بعد أن طور رسل ووايتهد وجوسيه بيانو رمزيته المنطقية، كما تأثر كارناب Carnap وكواين Quine بنظريته في حساب القضايا التي ترادف المنطق الرياضي، فكان سعي فريغه في مذهبه المنطقي نحو وضع قواعد لنسق سيميائي، قد اكتمل مع مؤلف كارناب "التركيب المنطقي للغة" إذا كان المطلوب عموماً بناء رياضيات العقل البشري، وتطهير المنطق من النزعة النفسانية. (الموسوعة العربية، ج ١٤ ص. ٥٢١). وهذا المنطق كما يظهر هو منطق رياضي يفي بأغراض البحث العلمي.

بعد معالجة مفهوم العقل في المجالين العربي والغربي بقي في هذا العنصر بيان مفارقة منهجية في مفهوم الدين: فلفظ الدين في المعجم يقول عنه (ابن فارس، باب الدال والياء وما يثلثهما): "الدال والياء والنون أصلٌ واحد إليه يرجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذُّل، فالدِّين: الطاعة، يقال: دَانَ له يَدِين دينًا، إذا أصْحَب وانقاد وطاع"، والدِّين: الجزاء والمكافأة، والطاعة، والدين الإسلام، والدين: العادة والشأن، تقول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني؛ أي: عادتي (ابن منظور، حرف الدال). فهو يعني مطلق الانقياد حتى يُصبح عادة.

ويظهر أن مفهوم الدين -وإن لم يضبط تعريفه بدقة في القواميس والمعاجم العربية -إلا أنه ومن خلال المعجم المفاهيمي القرآني ومن خلال السياقات التي ورد فيها اللفظ، يحيل دوماً إلى الإله، رغم تعدد الأشكال التي توصف تجوزا باسم الدين، من خلال سياقات ورود اللفظ، فكأن المفهوم اللساني في دلالة التذلل والخضوع الكاملة محصورة في الخضوع لله تعالى، ويعتقد روني غينون أن مسمى الدين الحق أو الدين القيم أو الدين الأصلي، من حيث الاشتقاق اللغوي، متفرع في اللغات اللاتينية، من لفظ Religare أي الربط، الذي يوحي بفكرة ربط شيء بآخر (عطية عطية، ٢٠١٩)، وهو ذاته المعنى الأول الذي أشار له البحث في مفهوم العقل، وهو ربط الأشياء بحقائقها، كما يُعتبر العقل المعادل للدين إذ أنَّ كلمة العقل معادلةً لجذر كلمة (Religion) بمعنى النِّحلة، أي Religare التي تعني في اللاتينية الوصل، أي الاتصال بالحقيقة، وما يربط الإنسان بها. (محمد تقي فاضل، ٢٠١٤). ويقول: (عطية عطية، ٢٠١٩):

هذه الرابطة المغروزة في الفطرة البشرية، كما يقول ميشيل فالسان، وهو أحد تلاميذ غينون، هي التي تحدد طبيعة الاستعداد للتلقي عن المطلق، وهو اللفظ المشتق من إحدى الصفات التي يصف الله بها نفسه في القرآن: [الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] فاطر:١. كما نجد تعريفاً مقارباً لها عند الراغب الأصفهاني (١٩٩١) في قوله عن لفظ "فطر": "وفَطْرُ الله الخلق، وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة

مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: [فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] الروم:٣٠. إشارة منه تعالى إلى ما فطر. أي: أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان (ص.٦٤٠). فالفطرة الخالصة، تشكل خاصية الاستعداد والقابلية للتلقي وهي التي تشكل إحدى وسائل الارتباط بالمطلق. هذه الخاصية، في رأي فالسان -وهو رأي أستاذه غينون من قبل -هي التي تشكل ماهية الإيمان. فالدين لا يرقى ليوصف بالدين الحق، إلا إذا كان يعبر عن هذه العلاقة الجوهرية في الكائن البشري. أما ما يمكن أن تتحقق بواسطته الروابط النسبية بين الممكنات، فهي تشكل ديانات نسبية، ديانات غير مكتملة، فلا يسمى اليوم، دين بالحقيقة غير الذي جاءت به الرسالات النسقية الثلاث، بغض النظر عما لحق بعضها من انحرافات".

كما استخدمت كلمة العقل في القرآن بوصفها مصطلحاً أساسيّاً، وأصبح لها معنى دينياً خاصاً، وصارت ملازمةً للإيمان والعاطفة والحب، واستخدم القلب، وهو محل الحب والشوق والارتباط، مرادفاً للعقل، لهذا نرى (الفيروزبادي، باب الهاء فصل القاف). يقول: القلب: الفؤاد أو أخصّ منه، والعقل: محض كلّ شيء، وفي قوله تعالى: (إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب)، إنّ له قلب، يعني له عقل، ويقول الفرّاء الكوفي (١٩٩٥) (١٤٤هـ ٢٠٧٤) صاحب معاني القرآن: "ما قلبك معك، ما عقلك معك" (ج٣، ص.٨٠). وهذا ما سيأتي بيانه في العقل في القول القرآني.

المطلب الثاني: تعريف العقل في القرآن، وكيفية استعماله فيه:

وهو مقدمة أولى لتعريف العقل في القرآن؛ إذ لابد من التطرق لمفهوم القرآن بالتعريف الذي عرَّف القرآن نفسه به لبيان مفهوم العقل القرآني وعلاقته به. يقول ياسين عبد السلام (٢٠١٠): "سيطرح السؤال في دولة القرآن عن وظيفة العقل وحدوده، عن علاقته بالوحي المنزل ومكانه منه. وهنا أيضاً يجب أن يكون البرهان في الجواب هو القرآن لا من تحدث باسمه فأخطأ، ولا من اجتهد فقصر، ولا من حرف وخان" (ص. ١٩).

ومما ظهر في المبحث السابق أنَّ العربي استعمله بمعنى الشعور العملي وشدّة الارتباط والاتصال، ولفظ "العِقال" الذي يعني الاتصال والربط المُحكم، هو جذر كلمة "العقل"، ولا تبتعد كلمات القرآن، التي أتت على أساس الفهم العرفي وببيان الثقافة والأدب العربي عن المعنى المذكور.

ومسلمة أولى هنا أنَّ التعقل في القرآن لا يقوم على ضمّ عدّة مقدّمات والخروج منها بنتيجة، وإثبات أمرٍ ما بالاستدلال المنطقي الرياضي والذي ظهر في مفهوم "العقل" في السياق الغربي، وإن أرجع بعض فلاسفة الإسلام بعض الاستدلالات المنطقية، بنظم صور الدلالة في القرآن على صور بعض

الاستدلالات المنطقية وخاصة الأرسطية؛ بل العقل موصول "بالقلب" بمعنى بالتدبر والتَّفكُّر في الأمور، بتتبّع أمرٍ للوصول إلى نهايته، وقبل البدء بتعريف العقل في القرآن كما عرّفه القرآن، لابد بدلالة الاستلزام أنه نُعرِّف القرآن كما عرّف نفسه.

فما هو القرآن في القرآن؟

لقد أعتنى الأوائل بتعريف القرآن تعريفاً اصطلاحياً، إلا أن النظر إليه باعتبار أوصافه التي وصف بها نفسه المميزة له عن غيره قليلاً ما يُثار النظر فيها لتعريف القرآن الكريم من خلالها، وقد "التفت ياسين عبد السلام لصفاته التي وصف بها نفسه مما يجعله أقرب لتحري ما يُميِّزه عن غيره وهي: "كونه فرقان، وبرهان، وإحسان" **(أحمد بوعود، ٢٠٢٣، ص. ٥). وهذه الصفات هي:**

- **الصفة الأولى: إنه فرقان:**

ويعني هذا أن الفيصل بين إيمان الناس وكفرهم هو موقفهم من القرآن، وبه يفرق بين الحق والباطل، وفيه جمع بين الاستدلال والتذكير، وإيثار اسم الفرقان للإيماء إلى أن ما سيذكر في سورة "الفرقان" من الدلائل على الوحدانيَّة وإنزال القرآن، دلائل قيمة تفرّق بين الحق والباطل (ابن عاشور، سورة الفرقان)، وكون القرآن فرقانا يعني "أن يسود سيادة مطلقة" (ياسين عبد السلام، ٢٠١٠، ص ١٧). وقد استنتج هذا من قوله تعالى: [تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا] الفرقان:١.

وقد تتابع المفسرين قديماً وحديثاً على أوصاف حاصلها يِسنِدُ هذا مفهوم الحديث للسيادة، كما عند ابن كثير، (١٩٩٨) حيث يقول موضحاً معنى الفرقان أنه "يفرق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد، والحلال والحرام". وعند (ابن عاشور، ص) موضحاً معنى الفرقان: "القرآن، وهو في الأصل مصدر فرَق، كما في قوله: [وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ] الأنفال:٤١، وقوله: [يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا] الأنفال ٢٩. وجعل علماً بالغلبة على القرآن لأنه فرق بين الحق والباطل لما بين من دلائل الحق ودحض الباطل... وإيثار اسم الفرقان بالذكر هنا للإيماء إلى أن ما سيذكر من الدلائل على الوحدانية وإنزال القرآن دلائل قيمة تفرق بين الحق والباطل" (ج٦، ص.٨٤).

- **الصفة الثانية: إنه برهان:**

ومعنى كون القرآن برهاناً "أن نحكم بكلام الله الأزلي على عقل البشر المخلوق العبد الخاضع لتطورات الزمان والمكان. معناه أن يجلس العقل مجلس التلميذ يستهدي الوحي ويستنير به. ومعنى كون القرآن برهاناً، ومعنى كونه نوراً مبيناً، أن كلام الله هو المرجع، به يبرهن على الهدى والضلالة،

على الصلاح والفساد، على إصابة العقل وخطئه، على سلامة الفهم وعلته". (ياسين عبد السلام، ٢٠١٠م، ص. ١٩).

فقد وصف القرآن نفسه بالبرهان كما في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا] النساء: ١٧٤. مما "يدل على شرف هذا البرهان وعظمته، حيث كان من ربكم الذي رباكم التربية الدينية والدنيوية" (السعدي٢٠٠٠، ج١، ص. ٢١٧) فقدم لهم مشتركاً للمصدرية، كونه برهان من نفس المصدر الذي أنتم معترفون بربوبيته لكم، مذكَّراً بذلكَ عهدهم له تعالى حين خلقهم [وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ] الأعراف: ١٧٢.

وهذا المعنى في برهانية القرآن المبنيَّة علَّي ما رَكَّب الله فيهم من شاهدية عقولهم على ربوبيته لهم، تنبيهاً لهم بذلكَ على مرجعيته، وهو معنى قد تواطت عليه كُتب المفسرين قديماً وحديثاً فعند الطبري (٢٠٠١):

يا أيها الناس من جميع أصناف الملل، يهودها ونصاراها ومشركيها، الذين قص الله جل ثناؤه قصصهم في هذه السورة [يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ]، يقول: قد جاءتكم حجة من الله تبرهن لكم بطول ما أنتم عليه مقيمون من أديانكم ومللكم ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم، الذي جعله الله عليكم حجة قطع بها عذركم، وأبلغ إليكم في المعذرة بإرساله إليكم، مع تعريفه إياكم صحة نبوته، وتحقيق رسالته [وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا]، يقول: وأنزلنا إليكم معه نوراً مبيناً، يعني: يبين لكم المحجة الواضحة، والسبل الهادية إلى ما فيه لكم النجاة من عذاب الله وأليم عقابه، إن سلكتموها واستنرتم بضوئه (ج٩، ص.٤٢٧).

في روح البيان [يا أَيُّهَا النَّاسُ] خطاب لعامة المكلفين، [قَدْ جاءَكُمْ بُرْهانٌ كائن مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ] بواسطة النبي عليه السلام نُوراً مُبِيناً. عنى بالبرهان المعجزات، وبالنور القرآن. أي: جاءكم دلائل العقل وشواهد النقل، ولم يبق لكم عذر ولا علة. والبرهان ما يبرهن به المطلوب، وسمى القرآن نوراً؛ لكونه سبباً لوقوع نور الإيمان في القلوب، ولأنه تتبيَّن به الأحكام كما تتبين بالنور الأعيان (ج٢، ص.٣٣٣). وفصل البرهان بكونه المعجزات والنور بكونه القرآن هو تخصيص بعد إجمال، إذ القرآن جزء من المعجزات وهي البراهين؛ بل مضافاً له أمراً زائداً بالنورانية.

وبهذا المعنى فالقرآن الكريم أتى بمحتوى ومنهج جديدة لا يُقارن بمناهج بشرية محضة. فللقرآن منهج رباني لا يُنزّل عليه التفكير البشري؛ بل يُنزل القرآن "برهاناً" يستنير به العقل البشري، فهو البرهان على الخطأ والضلال.

- **الصفة الثالثة: إنه إحسان:**

وهذه الصفة القرآنية تجلّت في المنهاج النبوي[10] في تحققه بالقرآن في الحديث القدسي {الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك} أخرجه البخاري، فهو حديثٌ محوري في نظرية المنهاج النبوي. ويعني الإحسان في العقل عن الله عند (ياسين عبد السلام، ٢٥،٢٠١٠) "الاهتداء بالقرآن والاسترحام به والاستدلال بآياته الحكيمة وآيات الله في الكون لا يحق لنا منه نصيب إلا بمقدار ما معنا من إحسان. أي من تعلق بالله جل جلاله واستماع لكلامه مستحضرين من يخاطبنا وما يريد منا وما يريد بنا وإلى أي مصير يصيرنا. وبهذا يكون محور حياتنا هذا الموقف الإحساني، وتكون قبلتَنا الله جلت عظمته... وهذا ما يستنتج" من قوله سبحانه: [تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ] لقمان: ٣،٢.

وهو معنى أشار له القرطبي (٢٠٠١) بقوله: "والمحسن الذي يعبد الله كأنه يراه، فإن لم يكن يراه فإنه يراه. وقيل: هم المحسنون في الدين وهو الإسلام[11] ج١٤، ص.٥٠). قال الله تعالى: [وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وهو مُحسن] النساء: ١٢٥.

وبهذه الصفات القرآنية سيظهر أثرها الكبير في افتراق مفهوم "العقل القرآني" عن "العقل المتأله" وتسييده عن الكون، وهو في نهايته عقل إنساني، وبالتالي يُصبح "الإنسان سيِّد ومرجع نفسه"، كما يظهر بيان موقعه من القرآن الكريم المتوافق معه كما تقرر من موافقه العقل للنقل عند المتقدمين والمتأخرين من غير أسبيقة إلا في الإجرائية وهو ما سنتطرق له.

فما هو العقل القرآني؟

وردت مادة "عقل" في القرآن في صيغة فعل (يعقلون، تعقلون، يعقلها، نعقل، عقلوه...) ٤٩ مرة منها: ٣٤ مرة في القرآن المكي، و١٥ مرة القرآن المدني. و**هذا الورود في صيغة فعل له دلالته التي لا ينبغي تجاوزها، بكونها فاعلية مرتبطاً بفعل القلب. قال تعالى:** ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الحج: ٤٦.

[10]) ومن هنا يُفهم مركزية "النبوة" في الفهم عن الله، التي حاد عنها فلاسفة المتصوفة، والفلاسفة المسلمين، فهو "التَّمثُّل البشري" الأكمل "للعقل عن الله" العلم بالمفهوم القرآني". وهي ما أشار لها طه عبد الحمن بأنه لمّا تعذَّرت مُطابقة العقل عن الله، كان "الاقتداء بالنبي" هو الطريق الأسمى في مدارج التّرقي في العلم عن الله، وهذا يَحتاج لمزيد تفصيل إذ القرآن جعل الاقتداء بالنبي سبيلاً لتكوين "العقل الربّاني حين ضمن عدم ضلالهم عن العلم عنه. " كما في قوله تعالى [مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ] آل عمران: ٧٩.

[11]) ويظهر من ذلكَ عدم التفريق بين العلم والمعرفة، أو العلم والدين، فالعلمي هو الديني، أي: أنَّ ما هو كائن هو ما ينبغي أن يكون، فالحقيقة والقيمة وجهان لعملة واحدة في: المفهوم القرآني للعقل.

فعندها يكون منهج العقل هنا أن يتبع الإنسان قواه الفطرية، للتعرّف على حقائق الأشياء، فثمّ يؤمن به، وعلى هذا الأساس، يكون القلب. وهو مصدر المعرفة. فمجموع هذه الآيات تدلكُّ أنّ العقل الإيماني ينظر إلى العالم بوصفه أجزاءً، مكوناً من كلٍّ كلّ منها آيةٌ على وجود الله سبحانه، لكن بعدما دخلت كلمة العقل الفلسفةَ الإسلامية، حلّ الاستدلال المنطقي البعيد عن المعرفة القلبية، وهي النظر إلى أجزاء العالم والميل إثره لخالقه؛ من النظر إلى ظواهر العالم بوصفها آيةً على وجود الله، وأصبح بدلاً عن ذلكَ العالم نفسه هدفاً له، بعبارة أخرى: حلّ العقل النظري مكان العقل العملي. (محمد تقي، ٢٠١٤، ص.٧).

فيكون العقل القرآني فيه بيان أثر العلم على العقل و هو "العمل الصحيح"، بأخذه للعقل مُعطى وُجد بوجود الإنسان عارفاً به؛ بل أكثر من ذلكَ شاهداً بنفسه عليه منذ خلقه أولاً، والهدف التأسيسي للعقل القرآني هو تنبيه الوعي الإنساني الذي نَسي تلكَ الشاهدية في الخلق الأول، ليتذكّر بعد التَّفكُّر والتَّدبر شبكة علاقته المعرفية المتشعّبة الأطراف مع الله والعالم، فيكون هدف القرآن من مشاهدة الطبيعة والتفكّر فيها، أن ينبّه وعي الإنسان إلى أمر تعدّ الطبيعة "آية /آيات له" كما في قوله تعالى: [كِتابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ]. ص: ٢٩.

وعند عبد السلام ياسين (٢٠١٠) العقل عقلان. ما نسميه عقلاً لغة وتعريفاً للملكة المشتركة بين البشر ليس هو مسمى العقل في القرآن. العقل في القرآن فعل حاسة باطنة في الإنسان تسمى القلب. العقل تلق لحقائق الوحي بواسطة القلب. والفقه في القرآن علم ينشأ في باطن الإنسان في قلبه. والتفكر حركة قلبية تتدبر الكون استدلالاً على الله (ص: ٧).

ولا يعنى هذا التقسيم تفاوتهما، أو الأخذ بأحدهما دون الآخر فيُحدث عندها الخطل، وإنما العقل الأول حينما يُوصَل بخالقه الذي هو مقر بشاهديته على ربوبيته يُنبتُ عقلاً متصلاً متناغماً مع حقائق الكون ووجوده العملية التي هي نظريته في العمل. وقد يبدو هذا التفريق لدى كثيرين دون فائدة، لكن ما دمنا نتكلم بما قُرر أولاً بكونه تقريراً من داخل عقل اللسان العربي المبين، فالتفريق له أهميته إذ ترتبط نتيجة إعمال العقل بنوع العقل الذي صدر عنه هذا "العمل"؛ فإذا ما اقتصر على العقل كآلة خلو عن "غريزتها الأولى في الاتصال بخالقها، بل شاهديتها عليه"، فإنه لن يستمع إلى الوحي، وبهذا يظهر أنَّ العقل في مفهومه القرآني ليس آلة أو ملكة مُهيأة لقبول العلم؛ بل هي متهيأة بشكل خاص للاتصال بالعلم عن الله ومعرفته، فإعطاه لمواد الحسَّ المستقبلة للعلم من غير "فاعليتها المتصلة بالعلم عن الله في العمل" لا تنفعه النفع المحتوي لوجوده الكامل، وخلوده، وهذا ما قُصدته الآية في قوله تعالى: [وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنس، لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَـئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ، أُولَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ] الأعراف: ١٩٧.

يقول الراغب الأصفهاني: العقل عقلان مطبوعٌ ومسموع... وهذا الثاني هو العقل المعنيُّ بقوله تعالى: [وما يَعقلها إلا العالمون) العنكبوت: ٤٣ وكلّف موضع ذمَّ الله تعالى فيه الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأول، نحو قوله تعالى: [صمٌّ بكم فهم لا يعقلون] البقرة: ١٨. وكل موضع رفع الله فيه التكليف فإشارة إلى الأول" (ص ١٧٨). وظاهر فيه التفريق بين العقل الذي يَرمي إليه القرآن في خِطابه واستنهاضه للتدبُّر والتفكُّر، وهو المُتِّصل بالشرع، أما العقل الذي طُبع عليه كلُ إنسان فهو محلُّ التكليف الذي أناط به الفقهاء التكليف من عدمه.

ولقد اعتبر محمد شوطي أنَّ ابن سينا يرى (٢٠١٥)، وجهة الدين عملية فيما وجهة الفلسفة نظرية؛ فالحكمة العملية وكمالاتها تنشأ من الشريعة الإلهية، بينما تستفيد الحكمة النظرية من التعاليم الإلهية على سبيل الاطّلاع (ص. ٨). والعيب في هذا التقسيم أنه فرَّق بين "العقل بمعنى العلم النظري، والعملي" والذي يتوافق مع المفهوم القرآني أنَّ العقل لا يسمى به مجرد العلم الذي يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به، والعمل بالعلم يقول ابن تيمية (٢٠٠٤)، وفي الفتاوى: من الناس من يقول: العقل هو علوم ضرورية، ومنهم من يقول: العقل: هو العمل بموجب تلك العلوم، والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا ولهذا قال أهل النار": {وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ} الملك: ٣ (ج٩، ص. ٢٨٧ ـ ٣٠٩)، والعلم بهذا الاعتبار أشرف من مسمى العقل، فإن مسمى العلم هنا، كلام الله تعالى، وكلام الله أشرف من الغريزة التي يشترك فيها المسلم والكافر. (ابن تيمية، ١٩٩١، ج ٩، ص.١١٢). كما يرى أن العمل بالعلم هو الأغلب في مسمى العقل عند السلف يقول: "وأما العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف والأئمة، كالآثار المروية في فضائل العقلاء" (ابن تيمية، ١٩٩١، ج٩، ص.١٢٢).

ولعلَّ كلام ابن تيمية في التفريق بين "العقل والعلم" تفريقٌ غير مستصحبٍ لما أودع في "العقل المشترك" من شاهدية على "العلم عن الله وبمعرفته به"، فتكون آلة العقل غير المشبعة " بالعلم عن الله"، وإن كان فيها قابلية العلم به "بما أودع في فطرتها" غير كافيه لتَّرقي في مدارج العمل إلا بعد التَّشبع بالعلم عن الله تعالى، كما أنَّها غير كافيه لوحدها في معرفة الله كما أراد لنا أن نعرفه، إلا بسلوك طريق "الوحي"، أما معرفته كما هو في ذاته فليس داخلاً في إمكان العقل، كما هو الفرق بين علم الإنسان وعلم الله، فيكون العقل الأول هو المعُطى الذي توجَّه له الأمر "بالتَّعقل وبالتَّفكُّر والتَّدبر" ليترقّى به في مدارج العلم عن الله، ومنها مقامات النبوة كما في قوله تعالى: [وقل ربي زدني علماً] طه: ١٤٤. إي ما تلاها في العقل المتَّصل بخالقه.

ويمكننا استنتاج أنّ العقل في الآيات والروايات ليس أداةً للمعرفة العلمية والفلسفية، ولم تكن مهمّة القرآن التعريف بالطرق العلمية والفلسفية لعالم الوجود؛ بل رسالته الهداية إلى خالق الكون وطرق الاتصال به، بطريقين تدبُّريين فطريين أوليين:

- **الطريق الأول**: واتخاذ عالم الشهود آيةً للوصول إلى عالم الغيب.
- **الطريق الثاني**: قياس الأولى؛ الذي يظهر في الاستدلال على أولوية دلالة عالم الشهود على عالم الغيب.

فيكون العقل القرآني هو العقل المتصل ببرهانه تدبراً وعملاً، بحيث يتَّصل "برهان الوجود" وهو وجود الإنسان ذاته بما فُطر في عقله من معرفة الله، ببرهان "المسطور غيباً" فيُحدث استلزام "العلم للعمل"، لكون الوجود الحقيقي هو الوجود متناغماً مع عمل الوجود المبني على "عبوديته لله" بفارق، اختيارية "العبادية لله" في "العقل القرآني" المبني على "تدبُّر البرهان".

الخاتمة

من خلال دراسة العقل اللغوي في المجال العربي انتهى البحث إلى أن العقل اللغوي ليس جسرًا حيويًا بين اللغة والفكر ليس إلا، بل أداة أساسية لتشكيل المعرفة وتنظيمها، إذ من خلال تفاعلهما في وسط اجتماعي متطاول كما في التاريخ العربي شكلا معاً الحقيقة الوجودية، إذ يؤكد هذا البحث أن اللغة والتفكير يتفاعلان بشكل مستمر، لتكون رؤية للوجود من خلال علاقتهما معاً، وأن فهم العقل اللغوي يسهم في تطوير التعليم، وتحليل السلوك المعرفي، وتقديم استراتيجيات مبتكرة في مجالات متعددة تشمل التعليم والتكنولوجيا والثقافة. كما يمثل البحث في هذا المجال خطوة مهمة نحو تعزيز قدرات الأفراد والمجتمعات على التفكير النقدي والإبداعي، وابتكار حلول عملية تعتمد على فهم طبيعة العقل البشري للوسط الاجتماعي الذي ينشأ ويتفال فيه الفكر مع اللغة.

الاستنتاجات:

1. العقل اللغوي العربي يمثل أداة معرفية تتجاوز حدود التواصل إلى إنتاج الرؤية الكونية والأخلاقية.
2. اللغة العربية، بخطابها القرآني والبلاغي، أسست لمفهوم مركب للعقل يجمع بين البيان والمعرفة والقيمة.
3. مقارنة العقل اللغوي بالعقل الغربي (Logos) تكشف عن تمايز في المرجعيات المعرفية، حيث يميل الأول إلى التكامل بين الأخلاق والمعرفة، بينما يجنح الثاني إلى الطابع التجريدي والعقلاني البحت.

التوصيات:

1. ضرورة إعادة قراءة مفهوم "العقل" في التراث العربي الإسلامي بمناهج لسانية وفلسفية حديثة.
2. تعزيز الدراسات البينية التي تربط بين علوم اللغة والفلسفة والأنثروبولوجيا لفهم أعمق لبنية العقل اللغوي.
3. استثمار نتائج هذا البحث في تطوير الخطاب الثقافي العربي الراهن ليواكب التحديات الفكرية والمعرفية المعاصرة.

المصادر والمراجع

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (١٩٣٨م) رسالة في العقل، المطبعة الكاثولوكية.
- وافي، علي عبد الواحد (١٩٤٥م) فقه اللغة (ط٧) نهضة مصر للطباعة والنشر.
- الصالح، صبحي (١٩٦٠م) دراسات في فقه اللغة (ط١) دار العلم للملايين.
- الحارث، المحاسبي (١٩٧١م) العقل وفهم القرآن (ط١) دار الفكر.
- المبارك، محمد (١٩٧٢م) فقه اللغة وخصائص العربية (ط٢) دار الفكر.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٩٨١م) تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (ط١) دار الكتب العلمية.
- ابن حزم، علي ابن أحمد (١٩٩٨٣م) رسائل ابن حزم (ط ١) المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الأصفهاني، الحسين بن محمد (١٩٩١م) المفردات في غريب القرآن (ط١) دار القلم.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (١٩٩١م) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (ط٢) جامعة الإمام بحمد بن سعود الإسلامية.
- الظاهري، ابن عقيل (١٩٩٤م) العقل اللغوي (ط١) مطبوعات نادي مكة الثقافي الأدبي.
- يحيى بن زياد، الفراء الكوفي (١٩٩٥م) معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي -محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي (ط١) دار المصرية للتأليف والترجمة.
- عباس، حسن (١٩٩٨م) خصائص الحروف العربية ومعانيها (ط١) اتحاد الكتاب العربي.
- مجموعة من العلماء والمفكرين (١٩٩٩م) الموسوعة العربية العالمية (ط٣) مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (٢٠٠٠م) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق (ط ١) مؤسسة الرسالة.

- الطبري، محمد بن جرير (٢٠٠١م) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، (ط١) دار هجر.
- الجابري، محمد (٢٠٠٢م) تكوين العقل العربي (ط ٨) مركز دراسات الوحدة العربية.
- يايوش، جعفر (٢٠٠٣م) الصوت بين المعيارية والموضوعية عند الخليل الفراهيدي، مجلة إنسانيات (٢١) (ص ٦٣-٨٣).
- روسي، بيير (٢٠٠٤) مدينة أزيريس التاريخ الحقيقي للعرب، ترجمة: فريد جحا (ط٣) دار البشائر.
- طرابيشي، جورج (٢٠٠٦م) معجم الفلاسفة، (ط٣) دار الطليعة.
- حسن، غالب (٢٠٠٩م) ذلكَ هو اللوغوس.. إنه إرث إنساني، مجلة إيلاف (د.ت).
- عبد السلام، ياسين (٢٠١٠م) القرآن والنبوة.
- عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى.
- ابن سينا، الحسين بن علي، تحقيق: فرغلي سيد عرباوي (٢٠٠١م) أسباب حدوث الحروف (ط١) دار الكتب العلمية.
- فاضل، محمد تقي (٢٠١٤م) مفهوم العقل بين الفلسفة والدين قراءة نقدية معاصرة، ترجمة مشتاق الحلو، نصوص معاصرة، يونيو، ٢٠٣٢م.
- شطوطي، محمد (٢٠١٥م) العلوم العملية عند ابن سينا، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، مجلد ٣ (٤) ص ٧-١٤.
- حلاّق، وائل (٢٠١٦م)، ماهي الشريعة؟، ترجمة طاهرة عامر، طارق عثمان (ط١) مركز نماء للبحوث والدراسات.
- السيد علي، عيضان (٢٠١٨) ديكارت والمنهج العقلي، مقدمات، أعمال الملتقى الدولي الثاني حول سؤال المنهج في الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة وهران ٢١، ٢٢ يوليو ٢٠١٤م.
- عطية، عطية (٢٠١٩م) القراءات الحداثية للنص الديني تأملات في المفاهيم والمصطلحات والمناهج، النور للدراسات، مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم، (١٩) (ص: ١١٥ .١٤٢).
- حلاق، وائل (٢٠٢٠م) القرآن والشريعة نحو دستورية إسلامية جديدة (ط ٢) الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- أبو عزة، الطيب بو عزة (٢٠٢١م) هل العقل العربي معياري، مركز نهوض للدراسات والبحوث.
- بوعود، أحمد بوعود (٢٠٢٣م) القرآن والعقل في نظرية المنهاج النبوي، مؤتمر القرآن، جامعة وهران، أبريل، ٢٠٢٣م.