Route Educational & Social Science Journal
Volume 6(5); April 2019

Artical History

Received/ Geliş	Accepted/ Kabul	Available Online/yayınlanma
17.03. 2019	07.04.2019	30.04.2019

Between religion and philosophy. Knowledge Vision

بين الدين والفلسفة :رؤية معرفية

الدكتور ياسين بن عبيد

جامعة لمين دباغين / سطيف – 2– الجزائر

Dr Yacine BENABID
University of Lamine Dabbaghin / Setif - 2 - Algeria

الملخص

التداخل بين الفلسفة والثقافة الدينية أمر قديم، باعتبار الفلسفة مدخلا عقليا للمنظار الثقافي الديني، ولقد تحكمت الآليات العقلية المجردة . خارج الإلهيات في العقيدة الإسلامية . في الجهاز النظري الذي شغّلته النظم الثقافية في التقريب بين العقل والدين من جهة، وفي تفسير بعض جوانب الدين من وجهة عقلية من جهة أخرى.

لقد أثبتت التجارب، ومعها تاريخ العلوم في الإسلام، أن التواصل مع المنظومة الدينية عامة، طريقُهُ المعقولاتُ، ولم يحصل أن أفضت جهود من هذه الطبيعة إلى مآل يُذكَر، حال قفزها على المقتضيات العقلية التي تستند إليها الفلسفة ويعوّل عليها النظر المجرد .

شيء طبيعي ألا تُسْتَثْنَى العلوم الدينية، ذات العمق الوجداني والتاريخي في الشخصية الإسلامية بعمومها، ألا تُستثنَى من الإجراءات التي أفرزها العصر في هذا الجانب، وجعل من التفاعل معها ومن

توظيفها طريقا إلى الحفاظ على الميراث المعرفي الديني من ناحية، وآلية تتحرّى النجاعة والتوفيق في صناعة موقف معرفي ينسجم مع حقيقة الدين المراد عرضها على الإنسان الحديث من ناحية أخرى.

الكلمات المفتاحية: الفسلفة، الدين، الثقافة، المعقولات، المعرفة.

Abstract

The interplay between philosophy and religious culture is immemorial, as philosophy is a mental preface to the religious cultural perspective. The abstract mental mechanisms outside of theology in the Islamic doctrine have governed the theoretical system, which was triggered by the cultural systems in bringing together mind and religion on the one hand, Mentality on the other hand.

Experiments, along with the history of science in Islam, have demonstrated that communication with the religious system is commonly judicious and that efforts of this nature have not achieved much, if they have overlooked the mental requirements on which philosophy rests and which is based on abstract consideration.

It is ordinary that the religious sciences, which have a profound emotional and historical acuity in the Islamic personality in general, should not be excluded from the procedures created by the epoch in this aspect, and made the interaction with them and their employment a means to preserve the religious heritage on the one hand; and a mechanism that investigates the efficiency and conciliation in the production of a cognitive position in line with the reality of religion to be presented to the modern human on the other hand.

Key words: Philosophy, Religion, Culture, Reasonable, Knowledge.

المدخل:

هدف البحث:

سعى البحث إلى تحقيق ما يلي:

- بيان صلة الديني بالعقلي وتحديد طبيعة هذه الصلة؛
- بيان ما يعلو فيه الدين على العقل وعلى غيره من أدوات المعرفة؛
- بيان دور أدوات المعرفة في مقاربة الدين.

نطاق البحث:

نطاق البحث معرفي، لأنه أولا يحفر ـ أو يحاول أن يحفر ـ في مجال طغت عليه الجواني الوجدانية وظل طويلا حبيسها؛ وثانيا لأنه يبيّن ـ أو يحاول أن يبيّن ـ أن من وسائل المعرفة وطرقها ما لا يصطدم مع البحث في الغيبيات

مقاربات البحث:

اتسمت مقاربات البحث بما يلي:

- العناية بتأصيل المادة المعرفية والتزام الحياد في التناول؛
- التأكيد على صدقية الأصول، مقارنة آراء الباحثين وبيان أكثرها اهتداء إلى الحقيقة؛
- محاولة الابتعاد عن تقليد الآراء واستئنافها إلا ما كان مواطئا للحقيقة المتوصل إليها

منهج البحث:

منهج البحث استقرائيتحليلي، هذه ملامحه:

- حصر محطات البحث وترتيبها ترتيبا منطقيا؛
- جمع المادة المعرفية (النصوص المؤسِّسة ولواحقها) من مصادرها؛

- النظر في المادة المعرفية بشكل مستقل، ومقابلة مضامينها بما يتيح جدّة النظر؛
- التحليل والخروج بنتائج تؤكد استقلالية الرؤية.

1.مداخل الفلسفة إلى الدين:

يتنافر منظورا الدين والفلسفة، في ظاهر الأمر، في النظر إلى حقائق الوجود الكبرى. إذ تدرج الفلسفة على مدارج العقل والنظر المجرد، بينما يمضي الدين ـ بمفهومه الشمولي ـ على النص الأصلي المحدد لأطر النظر وطرقه. على أن وراء هذا التنافر هامشا للاتفاق على جملة من المفاصل، يسعف فيها الدين الفلسفة، وتوضح فيها الفلسفة بعض جوانب الدين.[1]

الاتفاق المذكور ـ حال وجوده ـ يطرح مشكلة التبرير، تبرير اتساع الدين إلى الفلسفة وإهابة الفلسفة بالدين، إذ يمكن أن يعني ذلك أن الدين اتسع للفلسفة حاجةً منه إلى سد فراغ ما، وأن الفلسفة استسعفت الدين لنقص ما في كينونتها .

على أساس من هذا، تميل بعض العقول إلى الجدال في فكرة تناول الدين بوصفه مجالا للنظر أولا، يجري عليه ما يجري على المنجزات الفكرية عامة[2]، وله من قابلية المراجعة والتصحيح ما لسائر المنظومات، وبالمقابل، يجوز أخذ النظام الفلسفي مأخذ التنزيه ، باعتباره منجزا بشريا، تظافرت على بنائه جهود، وتلقته العصور ـ على ما فيها من حرص وخصوبة ـ تلقيا أبعد عنه النقص.

الميل إلى جدالٍ هذه طبيعتُه، يعتدي على الدين بصفته أصلا لنظام الحياة بجميع ما تعنيه الحياة من معنى، ويستعدي على الفلسفة خصومها من أهل النظر المحدود، فالدين، وهو كيان قائم بذاته، مكتمل الأركان، شامل المكونات، مستوف لعناصر استقلاليته لا يمكن أن ينهض على غيره، و لا يعقل أن يحتاج إلى طرق إنارة وهو الذي أحوج الإنسان إليها، والفلسفة، وهي وعاء لمساءلات الإنسان في قضايا الوجود، وطريق إلى إيجاد أجوبة شارحة ـ لا مؤسِّسة ـ في مشكلات الوجود التي ترك الدين الإجابة عنها مفتوحة ، لا يغنيها عن مرجعية الدين تجريدها وبناها العقلية ذات البعد المحدود.

غايتنا ليست تقريبية بين الدين والفلسفة، ولا هي شرح الدين بالفلسفة وتبرير الفلسفة بالدين. الغاية الداعي إليها مجموعُ عوامل ستتبيّن أثناء العرض، محاولة فهم مواقف استجدت مع سيرورة الفكر

الحديث، على ما فيها من حيرة واضطراب. لا يضيف هذا الفهم إلى الدين شيئا، ولا ينزع عن الفلسفة غطاء النقص والارتباك، لكن يكتفي بالوصول إلى الحقائق الثابتة من بوابات جديدة، ويروم الإسهام في إبقاء الأصل الموروث ـ دينا وعقلا ـ على حاله ، ذلك أن الذي انتهى إلينا من التركات المشتركة لم نستلمه مهزوزا يحتاج إلى إعادة صياغة، ولم نكلف ـ في حدود ما نعرف ـ بالحفاظ عليه إلا لحاجتنا إليه.

نمضي ـ ينبغي أن نمضي ـ في طرحنا على مبدإ الثبات، بعيدا عن عقدة المعاصرة التي تستنكف الحضور على أرضيات التجديد، وتجاوزا واضحا للقيم الراديكالية المولية ظهورها للثابت لأنه ثابت. الثابت، بهذا الوصف الذي يثير خصومه، هو ثابت لا لأنه لم يجد من دواعي تفجيره سببا، ولكنه ثابت لأنه حمال قيم خالدة لا يمكن القفز عليها.

الدين بهذا المعنى حيز أنطولوجي يحفظ الحياة ويوجهها، ومع مافيه من عوامل الثبات يحوي متغيرات تمنح الحياةَ ما يوجب استمرارها واختلاف الأوضاع فيها. لا تقف الفلسفة بأكثر طرقها من هذا الفهم موقف الناقض فضلا عن المراجع، لأن الدين يؤكد حقها في الفهم والتخريج، على أساس من مشتركات نحاول الوقوف عندها فيما يلي:

1.1. المشتركات:

إن دخول الدين دائرة النظر والتأويل، وإن لم ينزع عنه مستحق القداسة، ورثه مجموعة من العوامل نسميها مشتركات،صيرته قابلا للمقاربات غير المتعالية التي يقول بها العقلانيون. على أن الدين ـ بوصفه أصلا فعليا ـ لا يتحمل نتائج المقاربات التي تناولته بعيدا عن سياق الوحي، وأخرجته من مداره الغيبي إلى تاريخية غريبة لا تقول شيئا غير التصرف السيئ في مكونه الأصلي أعني الوحي والصلة بالمطلق.

مسألة دخول الدين دائرة النظر ليست بالضرورة من مقتضياته المباشرة، ولذلك لم يتعجلها عصر الرسالة، بل لم يحبذها، وإنما استهل مسالكها ووطأ أرضياتها فكر التحول الذي جاء مع العصور، وهو فكر عسر عليه الانصياع إلى روح الدين فأراد أن يستعيض به غيره ، داعيا إلى الحاجة إلى الحقيقة و العثور عليها في محاضنها وفي غير محاضنها.

مقتضيات الدين المباشرة هي النص والإصغاء إليه، هي تَمَثُّلُ الحقيقة كما رسمتها المصادرُ التي منها الاستمداد، هي السلوكيات التي وافقت الروح الأول الذي به تغيرت الرؤيا الكونية. ولقد سار المتلقي الأول على هذا الإيقاع، وقضى مقتنعا به ومقنعا الآفاق المحيطة حتى شاء الله أن يحدث ما حدث في أعقاب الصدر الأول، واختلط الدين بالسياسة واستعملت كل الوسائط في سبيل إقرار نظام التحول بحثا عن بدائل يعرف التاريخ أدوارها في اللغو الذي ارتهن بظروف لازال التاريخ يَئِنُّ تحت وطأتها.

فالحديث عن المشتركات بين الدين وغيره، ومن ذلك العقل، ليس حديثا تصنيفيا يجمع بين ما هو جوهر وما هو عرض . بلغة الفلاسفة . ولكنه، لداعي التحليل، حديث فارز يبقي على الأصل الذي يستضيف الفروع لا ليغنم منها ولكن ليؤكد قيامه بنفسه بعيدا عنها.

2. مشكلة المعرفة:

المعرفة . في واحد من تعريفين . هي عند الجرجاني « *إدراك الشيء على ماهو عليه، وهي مسبوقة بجهل* »[3]؛ وفي معناها الآخر عنده هي « *ما وضع ليدلّ على شيء بعينه*»[4] ؛ وهي . اتساعا في المعنى . « *الإدراك المسبوق بعدم* »[5] ؛ وهي لتعلقها بالحس وعيان القلب أخصُّ من العلم الآتي من الفكر.[6] يطلع من الجمع بين المعنيين أن المعرفة نقيض لضدها وهو الجهل، وعلى قدر ما يوجد للجهل من حدود فإن للمعرفة حدودا ضابطة حتى لا تخرج إلى غيرها، فليست هي سوى مجموعة من الدلالات واقفة عند حد الحاجة إليها . والمعرفة في صميمها قائمة على قضايا بديهية لا تحتاج إلى استدلال ، وأخرى نظرية ينتهي دليلها إلى البديهية والوجدان.[7]

وللمعرفة أصل يجمع بينها وبين الوجود ، إذ لا تتحقق إلا بوجود ولوجود، فلا يحققها إلا موجود لغاية تدفع إليها مصادرها وطرقها.

شيء طبيعي أن يكون للدين نظر في موضوع المعرفة، وأن تكون له به عناية لأنه لا يحقق وجوده وغايته إلا من خلال المعرفة.

أول مايجب تحديده في المفهوم الإسلامي للمعرفة[8] هو إمكان وجودها و . ضمنا . إمكان الحصول عليها ؛ فقد أُمِر بها الإنسان وما يأمر الله إلا بممكن. فالأمر بالتعلم الذي هو مقتضى قوله I: ÏÀ□□□□

[العلق: ١] هو تعيين لمسألة المعرفة بوصفها حقيقة متعينة الوجود، وتعيين للوسائط المحققة لها، وبيان أن الإنسان المكلف بتحقيقها لم يُسْلَم إلى اجتهاده في إدراكها، بل رُسِم له من السبل ما يكفيه عناء ذلك.

وباعتبارها فرعا من فروع الفلسفة، تعرض المعرفة لثلاث مشكلات رئيسية:

❶. أصل المعرفة وطبيعتها، وهي ما يسمى ابستمولوجيا épistémologie؛

❷. طرق الحصول عليها؛

❸. مناهج البحث عن المعرفة؛ وقد اختص بطرق الحصول على المعرفة علم النفس إلا أنه استقلّ عن الفلسفة وصار إلى العناية بمناهج العلوم التجريبية. أم علم المنطق فاختصّ بمناهج البحث العلمي وشروط سلامتها من الخطأ[9]؛ وصرنا من هنا ـ كما يرى آملي ـ إلى أن « *بعض المسائل المنطقية يعتبر في الحقيقة من المباحث الأساسية في الفلسفة.* »[10]

ومن مقتضيات النقاش ـ في مستواه هذا على جهة التحديد ـ أن نلفت إلى ما بين المعرفة وغيرها، كالعلم، من فروق؛ وهو لفت قديم وقف الباحثون عنده واستخلصوا جوهر ما فيه. هذا أبو حيان التوحيدي يقول: « إن المعرفة أخص من بالمحسوسات والمعاني الجزئية، في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية.»[11]

وبالنظر إلى ما في هذا الإجمال من تعميم، يحسن الوقوف على تفاصيل لخّصها من مدوّنات التراث الباحث رابح الكردي نحصرها فيما يلي، ولكن ليس قبل الإشارة إلى الاشتراك اللفظي، الذي هو أول مستويات الدلالة، بين المعرفة والعلم. فهما إذًا يفترقان على النحو التالي:

①. المعرفة إدراك مسبوق بجهل، على نحو ما نقلنا عن الجرجاني في التعريفات، وليس العلم كذلك ؛

②. المعرفة هي العلم المسبوق بغفلة وليس العلم كذلك، ومن هنا كان الله عالما للغيب وليس عارفا به ؛

③. المعرفة إدراك البسيط والعلم إدراك المركب، فنقول وفقا لهذا التقسيم: عرفت الله ولا نقول علمته ؛

④. المعرفة تطلق على ما يدرك بآثاره من غير أن تدرك ذاته، أما العلم فيطلق على ما تدرك ذاتُه، ولذلك يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمته ؛

⑤. المعرفة ـ لما فيها من معنى الاعتراف والإقرار ـ مقابلة للإنكار، والعلم مقابل للجهل. [12]

واتساعا في التفصيل يذهب راجح الكردي إلى إحصاء ألفاظ تدخل في الحقل الدلالي للمعرفة، منها[13]:

الشعور؛ الإدراك؛ التصور؛ الحفظ؛ التذكر؛ الفهم والفقه؛ العقل؛ الدراية والرواية؛ الحكمة. ومما يراه مرادفا للعلم: البديهة؛ الكياسة؛ الخبرة؛ الرأي؛ الفراسة.[14]

كانت المعرفة ـ مفهوما ثم نظرية ـ محل اهتمام المفكرين المسلمين على اختلاف مدارسهم وتوجهاتهم، وقد تقاربت تصوراتهم لها واختلفت، وتجانست تجانسا جزئيا ومؤقتا عباراتهم عنها، بالنظر إلى تكوينهم وإلى المناحي التي أخذهم الفكر إليها.

ليس هذا من طبيعة بحثنا، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن مسألة المعرفة كانت المركب الإيديولوجي للباحثين الذين خلّفَتْهم المذهبيةُ وابتلعهم الانحياز إلى هاته الجهة أو تلك. لم يكن الفهم المجرد دائما هو الحافز، ولم يكن البحث عن الحقيقة وحده هاجس أصحاب النظر في مشكلة المعرفة في الإسلام، فلكثير منهم مواقف صاغتها السياسة وكانوا لسان حالها في ذلك؛ كما كان لكثير منهم مشكلات فردية ناجمة عن طبيعة التكوين وأخرى آتية من ميول وحسابات لا علاقة للدين ولا للفكر بها، فعمروا بها مشاهد أزمانهم وشغلوا معاصريهم معتمدين على ما وُهِبُوا من قوّة التأثير.

في هذا السياق يُدرَجُ نشاط المعتزلة العقلي، ويوضع انحيازهم عن المنظومة السوسيو ـ ثقافية التي لم يكن فيها ما يدعوهم إلى النشاز لولا الرواسب الفلسفية التي وجّهت مسارهم ولولا الصلة بالأجهزة الحاكمة ذات الدخل القطعي في صناعة آرائهم ومواقفهم. ولذلك كانت مواقفهم آيلة إلى الإعواز الإيديولوجي، وموعودة بمستقبل يطفئها بنفس السرعة التي نشأ بها، ولم تستفد المنظومة المعرفية من ثقافة الخلاف عندهم

شيئا ذا بال؛ وإلى أن يثبت العكس، فهذا الفكر هو أول من شرّع الخروج على النص، وداس على حرمة النقل، وأوّل من شرعَنَ الارتجال في التعامل مع الأصول باقتراح أخرى بديلة لم يثبت التاريخ جدواها؛ وظل فكرهم عنوانا تاريخيا على الإجهاز على نظام المعرفة في الإسلام.

الأصل الميكانيكي الذي مضوا عليه، والذي بموجبه حدّدوا مفاهيم على مقاسهم يصطدم . طبعا يصطدم . مع طبيعة السلوك المعرفي الذي تأسّس باكرًا في المنظومة الإسلامية ووضع ضوابط التزمها طالبو المعرفة على اختلاف أنواعهم وتوجهاتهم.

السلوك المعرفي الذي نتحدث عنه يعني نظام المعرفة الهرمي القائم في الإسلام على ثلاثية الشريعة، والطريقة والحقيقة، وهو في جملته قائم على جدلية الظاهر والباطن[15]، قياما لا يحدث بينهما فجوة ولا يوسّع هوّة، على خلاف ما يراه المتعجّلون. بل بل الأمر يعني، وحسب، ما أضفت طبيعةُ العربيةِ التي بها نزل القرآن الكريم على النص المؤسِّس من مرونة في الدلالة تؤسِّسُ للفهم المتعدّد وتمكّن من جوار المعنى وجنيسه.

هذا الذي دعا إلى أن يكون طالبو المعرفة، في المنظومة الإسلامية، على أقسام نحيل عليها كما أجملها الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال[16]:

①. المتكلمون: وهم الذين قنعوا بالبراهين الجدلية المقبولة، وحافظوا على البنية المعرفية كما استلموها من غير تغيير كبير. والأصل عندهم النظرُ، أو الحجة، أو ما يسميه أورفوا Urevoy « *فكرة العقل* »[17] ولكن من غير الاستقلال عن الإطار المرجعي للمعرفة عندهم؛ يسمي بعض الباحثين منهج المتكلمين بالمنهج العقلي المقيَّد لأنه يحصر « *سلطان العقل في حدود العلوم الإنسانية* »، لكونها من جملة « *العلوم التي وضعها الإنسان*»[18]، وهي تسمية تتجاوز مجال نظر المتكلمين؛ فهم . وإن توازنوا بين العقل وغيره . فقد خاضوا في الغيبيات كذلك. وعلم الكلام . يقول الكردي . « *يبدأ من مسلمات اعتقادية بوجود الله سبحانه وصفاته وبالنبوة، وإن كان يقيم الأدلة العقلية عليها مستوحيا ذلك من القرآن.* »[19]

② . الفلاسفة والعلماء: كثر استخدامهم للمناظرات العقلية، وبتأثير من الفكر اليوناني سعوا إلى معرفة قوانين المنطق والعمل بها، فجاء إنتاجهم على غير ما كان يكون عليه لو هم استطاعوا التفلّت من التأثير الإغريقي؛

③ . الباطنيون: وأول ما عُرِفوا به وجملة ما به يُذْكَرون قولهم بأن طريق المعرفة لا يكون إلا بالتلقي من مخبر صادق لأن معرفة الخالق غير متاحة؛

④ . الصوفية: ميّزَ طريقَهم طلبُ المعرفة عن طريق التطهير الباطني، وغدا المهيمن في هذه السبيل لديهم تزكية النفس لإخماد بشريتها وإبعادها عن شوائب الطبيعة الحاجبة عن عوالم الصفاء، وإذا كانت هناك من سبيل إلى إدراك المعرفة والصيرورة إلى النفس بوصفها جوهرا . وهي حالها الأول . فهي هذه دون غيرها.

هناك أمران في التصور الصوفي للمعرفة، هو بناؤها على ما بين الظاهر والباطن من تكامل، وعلى ما بينهما من عوامل الجمع التي تصنع خطاب المؤالفة الذي مضى عليه الصوفية من بداياتهم وهو ما يسميه الجابري « *عملية المصالحة بين البيان والعرفان*»[20] التي انتهت إلى أن تكون إضافة حقيقية إلى البنية المعرفية في الإسلام.

1.2. مصادر المعرفة:

أجمع الناظرون في موضوع المعرفة على مسألة المصدر، ولكن الكثير منهم لم يُعْنَ بقضية الترتيب حتى لكأنها أمر إضافي. نرى ترتيب مصادر المعرفة في الثقافية الإسلامية أكثر من أن يكون قضية منهج، فتناول الرؤية المعرفية وفاقًا لمكوّناتها ودرجاتها في الأهمية والتأثير كفيل برصد المنظور المعرفي على وجهه الصحيح. هكذا نرى مصادر المعرفة مرتبة: الوحي؛ العقل؛ الحواس والإلهام.[21]

1.2.أ : الوحي:

أهمية الوحي أنه إخبار ربّاني لا يرقى إليه الشكّ ولا يداخله الريب، وهو . من هنا . « *الطريق المعصوم للمعرفة.* »[22] وإذا كانت مخبراته الغيب بجميع موادّه، كالآخرة ومشاهدها، وكقضايا الحياة والموت وما بينهما وحقائق الوجود وطبيعة الإنسان[23] ، وكالعقائد وضوابطها، مما يصعب التوصل إليه من طريق آخر، فإن

وضعه أوّلا حتمية لا ينبغي تجاوزها. وهو فوق هذا ممّا كلّفت بتبليغه وبالتبليغ عن طريقه عِلْيَةُ الخلق، رسل الله عليهم الصلاة والسلام، الذين أُطْلِعُوا على ما لم يُطْلَع عليه غيرهم، والذين أفضوا إلى المرْسَل إليهم بلسان الخصوصية الذين حُجِز من هم دونهم عنه، كل هذا يصيّر من الوحي ما صوّرنا رأسا على لائحة مصادر المعرفة، يشير إله القرآن الكريم:ﭐ [الشورى: ٥٢]، ويقول فيه سبحانه:ﭐ [النحل: ٨٩]

بالإضافة إلى ذلك تكفل الوحي بضبط قوانين عالم الشهادة وفق تشريع تعجز عنه عقول البشر وتنبو عنه مداركهم لأن الله . مصدر الوحي . أرعى لمصالح الإنسان وأدرى باحتياجاته : ﭐ [الملك: ١٤]، ومع هذه المركزية وما فيها من استقلالية وتفرّد لم يمنع الوحيُ وسائلَ الإدراك الأخرى أن تشارك في فعل المعرفة، من أجل إدراك الوحي بحدّ ذاته، ومن أجل إدراك أهدافه. فعلا، لقد حدّد الوحي أهدافا وحرص على أن يعيها الإنسان عمما والمؤمن خصوصا، وهي كثيرة، إلا أن أهمّها يتلخّص فيما يلي:

①. توحيد الله I وإقامة نظام الحياة على أساس من ذلك: ﭐ [الأنبياء: ١٠٨]؛ ﭐ [الذاريات: ٥٦]؛

②. فبالتوحيد يخرج الناس من الظلمات إلى النور، منَّةً من الله لا فضيلة لهم فيها: ﭐ [إبراهيم: ١]؛

③. وإذا حقق الإنسان مبدأ التوحيد وصار إلى الغاية منه، اتضح له معنى الاجتماع الإنساني والهدف منه: ﭐ [الحجرات: ١٣].

من Iوإذا كانت عوامل الفطرة قربت ما بين الإنسان والإنسان فإن ثمت ما أحدث فرزا هو القربى من الله عدمها: ﭐ [الحجرات: ١٣]

1.2.ب : العقل:

لأن العقل وعاء المعرفة ووسيلة استخدامها تحليلا وتنظيما، غدا عدُّهُ من مصادر المعرفة، فيه يدرك الإنسان حقيقة نفسه وحقائق ما يحيط به في الحياة وفي الكون.[24]

ليس يسيرا تحديد مفهوم ثابت للعقل، ولكنا نأخذ بمقولات تمحورت حولها المعالجات واستنتج أهل النظر منها مفاهيم صار لها من الثبات ما أعطاها وصف المرجعية. يرى الغزالي، في معيار العلم، أن « *العقل مشترك بين عدة معان ولا يجب أن نطمع بإيجاد حدّ جامع لما كان مشتركا يختلف فيه الناس* »[25]؛

وهو في أكثر ما اتفق حوله وسيلة لإدراك المعقولات والمعنويات والرمزيات، وهو الموجّه للحس والكاشف عن الأخطاء وانخداعات الحس.[26]

وفيما هو قريب من سياقنا يُعدُّ العقل أساسا في فهم النصوص، ولذلك لم يستبعده الشرع في فهم ثبوت وجود الله Iوصدق النبي ρ، لأنه مجموع ملكات مترابطة لا تنفصل في شيء، تنتهي إلى حالة من التكامل تمكن من رؤية الأشياء على أصلها، كما تمكن من التواصل المنسجم مع أشياء الكون ومعطيات الحياة. ولأنه القوة المدركة في الإنسان، تميّزَ به الأخير عن سائر المخلوقات وصار به مسؤولا عن أعماله وعن مواقفه.[27]

على أننا نصادف في القرآن الكريم ألفاظا تدل على وسائل تقوم بما يقوم به العقل من وظائف، كالفؤاد، أو اللب أو النهى[28]، مما يعطي لمعناه شمولية ولمكانته مركزية تبرّر الاهتمام به بالصفة التي قدمنا. ولن ينال من هذه المنزلة أنه لم يرد ذكره بلفظه ـ لا اسما ولا مصدرا ـ في القرآن الكريم، لأنه ورد بمختلف صيغ الدلالة والاشتقاق مما أكد تلاحتفاء القرآني به.

هذا ولمن عُدُّوا خصوما للعقل ـ أعني المتصوفة ـ وقفات معه، أكّدت أن للعقل طريقا إلى تنظيراتهم وحضورا في مطارحاتهم بما أكسب خطابهم قوة مؤيدة للتوجهات الروحانية عندهم، وأكسب العقل ـ بوصفه مصدرا للمعرفة ـ صدقية تتأكّد بمختلف التجارب التي يكون فيها أداة ناجعة. سبق ذكر الغزالي وكان يمكن الاكتفاء به، ولكن يصعب إغفال تجربة المحاسبي مع العقل، وبمقتضاها وضع كتابه "شرف العقل"[29]، وانصرف بعمق إلى مختلف تشكلاته في الفضاء القرآني، بعد أن شارك غيره من المهتمين بالظاهرة العقلية في الأركان الثابتة التي تعرفها هذه المواضيع، كالتعاريف ـ جامعة وخلافية ـ والاستدلالات بمواردها ومصادرها، والدلالات وتوجهات المعنى، الخ...

أوشك أحمد الدغشي أن يلمّ، في موضوع أهمية العقل في القرآن الكريم، بأطراف المادة التي هي إطار معرفي لموضوعنا. يلفت إلى مظهرين أوّلهما الأساليب العقلية المستخدمة في القرآن، يحصي منها المحاكمة العقلية، الاستدلال بطريق الأولى، الاستدلال بآيات الآفاق، الاستدلال بالأنفس والآفاق معا، اختبار الفرضيات العقلية، ضرب الأمثلة، والتمانع العقلي[30]؛ يدخل هذا بمجموعه في مرتكزات الظاهرة العقلية في التناول القرآني، وفي غاياتها، كما ترد بشواهدها في تناول الباحث دالة على الوعي بأهميتها وبأهمية العقل جميعا في التأسيس للفعل المعرفي.

أما ثاني المظهرين فمظهر الحث المتنوع لإعمال العقل، ويشمل استنفار العقل البرهاني، الحث على النظر العقلي، التحذير من تعطيل العقل، تحرير العقل من تفكير السلطات، العقل سبيل الهداية، العقل والنبوّة، العقل وقصص السابقين، الحث على الفقه الكوني، الحث على الفقه المقاصدي، إعلاء منزلة العقلاء[31]؛ وهي كما نلاحظوقفة تتجاوز النظريات إلى الجوانب الإجرائية، يُثَمَّنُ فيها العقل بوصفه أداة عملية تحقق غايةً وتصل إلى هدف، ويؤكد على حسن التقدير الإلهي لنعمة العقل، فيما طلبت الشرائعُ أن يستدعى فيه ويُلْجَأَ إليه.

كل هذه المعاني يمكن الاستدلال عليها من القرآن الكريم، بوصفها جزئيات، إذ ليس في النص العزيز ما لا يدلّ عليها مفصّلة، ولكنا ـ لضيق المقام ـ نقتصر على ما يدل على المعنى الكلي الجامع. يقول سبحانه: ﴿ [آل عمران: ١٩١]

تجمع الآية بين ما هو أصل للعملية المعرفية، وهو الذكر باعتباره طريقا للاتصال بالغيب، والمتحصل منه يؤيده العقل في حركيته، ويتأيد به، والجمع بين الأصلين يفضي إلى الحقيقة الكبرى التي هي غاية الأديان كلها: التوحيد.

يلتقي ـ ضمنا ـ في هذا الشاهد الفعل المعرفي بشموليته، من المصدر، إلى الاستدلال، إلى وسائل التحصيل إلى الغاية المطلقة مما أسميناه فعلا معرفيا. كما ندرك بوضوح إعلاء القرآن الكريم من شأن العقل، إذ جعله في منطقة وسطى واصلة بين حدّين، ولم يعزله عن الفعل المعرفي لأهميته، وأوكل إليه الميز بين الحقّ والباطل، وبه ضمن سلامة المعتقد ووضوح الرؤى، حال اللياذ به والاستعصام بتوجيهه:﴿ [النساء: ٨٢]

ليس عسيرا، بعد هذا، تَبَيُّنُ مجالات المعرفة العقلية التي تتلخّص في عالمي الغيب والشهادة[32]. فالعقل يسلّم مطلقا بعوالم الغيب، ويدفع إلى التسليم بها من غير شرط لأنه لا قدرة له على إدراكها على حقيقتها، وقد أراحه الوحي من عناء البحث فيما لا قبل له به، وأتاح له أن تكون له سيادة ما على مدركات عالم الشهادة.

أدّى التعجل ببعضهم ـ في سياق الحديث عن جدلية الوحي والعقل ـ إلى اعتبار العقل مؤثرا في الوحي لأن دوره يتمثل « *في فهم المراد الإلهي من خلال النص، وخاصة عندما يتعلّق الأمر بإصدار أحكام تتعلّق بأفعال الإنسان، وكذلك تصديق الوحي من خلال حث العقل على التفكير والتدبر.* »[33]

الحديث عن دور العقل في فهم مراد الوحي شيء، والحديث عن تأثير العقل في الوحي شيء آخر. القول بهذا الأمر الأخير يعني أن توجهات الوحي قد ترهن بنشاط العقل. وأن مقاصده تكون محض توجيه من العقل، فليس لدى الناس من معاني الوحي ومضامينه سوى ما توصّل إليه العقل وأنتجه. هذا غير صحيح طبعا، لأن دور العقل تنويري إيضاحي يقف على مراد الله من الوحي وقوفا جزئيا سيرا مع فكرة «*عدم كفاية العقل للهداية والحاجة إلى الوحي.*»[34] وحسبه أن يكون وعاء محدودًا للمعاني الإلهية لأن لا طاقة له على استيعاب الكل.

ثم إن في تحميل العقل هذا الدور تحويلا له عن طبيعته، وتجاوزا لحقيقته، فطبيعته أرضية مجال تحركها الحسّ، والمدركات القريبة منه، وحقيقته أنه ملكة يؤتاها الإنسان المخصوص بها لإدارة حياته وتسييرها وفق حاجاته الآنية. هذا الذي ينبغي وضعه فيه، وليس في ذلك جناية عليه.

1.2.ج : الحواس:

ما يتصل بالحس من مكونات الإنسان يسمى حاسة، وهي . وفق ما في المعجم الفلسفي . « *قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه، وما يطرأ على جسمه من تغيرات.*»[35]

ينبغي التنبيه إلى أن القوى الحاسّة في الإنسان هي أصل الإدراك وليست الأعضاء، فالأعضاء لا تؤثر من تلقائها بل تستمدّ فاعليتها من حياة الإنسان المدرك، وفي المنقول عن أرسطو أن « *العضو الحاس ليس هو الحاس بالذات، بل بالقوة المتحدة به، وأن القوة الحاسة عنده ليست بالفعل بل هي بالقوة فقط، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس* »[36]، وإلى هذا لجأ علماء النفس وفلاسفة المسلمين في تفسير عملية المعرفة، حتى جعلوه ميزة رئيسة في مقارباتهم.[37]

يخالف هذا المرتكز (القوى النفسية) ما يذهب إليه علم النفس الحديث ذي التجريبية التي تفسّر الأشياء تفسيرا ماديّا، ولا تقبل إلا ما كان منشأه الحسّ والمادة، وهو تفسير .كما هو معروف .كانت تقول به مدرسة ديمقريطس وغيره، على اعتبار أن النفس عندهم « *مؤلفة من عناصر مادية فحسب، ومن ثم فيلزم أن تكون أعضاء الحس حاسة بطبيعتها نها مادية .*»[38]

1.2.ج.1: التأصيل اللغوي:

الفعل من الحس: حَسَّ، حَسًّا، فهو حسيس، مثل قتله قتلا وزنا ومعنى.[39] ونقل أهل اللغة في حَسَّ له بمعنى رَقَّ له عن القطامي قوله: [الطويل]

أَخُوكَ الذي لا تَمْلِكُ الحِسَّ نفسُه وَتَرْفَضُّ عند المحْفِظَاتِ الكَتَائِفُ[40]

وجاء حسسناهم بمعنى استأصلناهم قتلا، وهو ما في قوله تعالى: I [آل عمران: ١٥٢].

وحسستُ له أَحِسُّ بالكسر أي رَقَقْتُ له. قال الكميت [البسيط]

هل مَنْ بَكَى الدَّارَ رَاجٍ أنْ تَحِسَّ له أَوْ يُبْكِيَ الدارَ ماءُ الْعَبْرَةِ الْخَضِلُ

وممّا يستعمل ثلاثيا ورباعيا: حَسِسْتُ بالخبر وأحسست به: أيقنت به.

ويأتي رباعيا فيقال: أحسستُ الشيء، وجدت حِسّه. وعن الأخفش: أحسست معناه، ظننتُ، ومنه قوله I: [آل عمران: ٥٢]

أما المصدر فهو الحِسّ، وأما الاسم فالحِسّ والحسيس وهو على معان: الصوت الخفي ومنه قوله I: [الأنبياء: ١٠٢]، والحسيس أيضا القتيل، قال الأفوه: [السريع]

نفسي لهم هند انكسار القنا وقد تردّى كل قِرْنٍ حَسِيسْ

والحِسُّ أيضا وجع يأخذ النفساء بعد الولادة، وبرد يحرق الكلأ، وما تسمعه ممّا يمرّ بك قريبا ولا تراه، وهو عامّ في الأشياء كلّها[41]، والإدراك بالحواس الخمس، وفعل تؤديه إحدى الحواس.

أما الحواس فمفرد حاسة، وهي المشاعر الخمس: السمع، البصر، الشم، الذوق واللمس؛ وحواسّ الأرض خمس: البرْد، والبَرَد، والريح، والجراد والمواشي.

1.2.ج.2: الحواس في القرآن الكريم:

للحواسّ ذكر في القرآن الكريم نجدها فيما يلي:

- السمع: I [الإسراء: ٣٦]
- البصر: I [الملك: ٣]

- اللمس: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [الأنعام: ٧]
- التذوق: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [النبأ: ٢٤]

وثمت تصور يتجاوز الحواس المذكورة إلى حاسة سادسة غير عضوية تُدرك بها العوارض الطارئة كالجوع والعطش، ولكنه إطلاق أقرب إلى المجاز منه إلى حقائق الذات، لأن من شرط الحاسة أن تكون مباشرة للإحساس وإلا فقدت وصفها وحقيقتها.[42]

لعل أكثر الحواس ورودا في القرآن الكريم هي حاسة السمع، إذ جاءت 139 مرة بتحديدات مختلفة تؤكد أهميتها، وتقف نجاح العملية المعرفية على تمكين هذه الحاسة من وظائفها.

وغالب ورود السمع في القرآن بمعنى الاستجابة للأمر الإلهي، كقوله I: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، كما ورد نفي السمع عن غير المهتدين كما في قوله I: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [البقرة: ١٧١]، وقوله I: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [الأنفال: ٢١]، والعلاقة الجدلية طردية بين السمع وهو أداة الهداية وبين الفؤاد وهو محلّها، كما في قوله I: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [الأعراف: ١٠٠].

ولأهميته الوظيفية قسم العلماء السمع إلى أنواع أبرزها:[43]

❶. **سمع الإدراك**: وهو ما يتحقق من خلال الأصوات، لأنها القناة التي بها ينتقل من مصادره إلى منتهاه من الوعي الإنساني؛

❷. **سمع الفهم**: ومظانه المعنى، وهو غير الأول لأن المعنى ليس متعلّق الإدراك فقد يدرك الصوت ولا يعقل؛

❸. **سمع الإجابة**: كما في قوله I: ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [المائدة: ٨٣] فالسمع هنا سمع استجابة دلائلها في تأثر السامعين وبكائهم؛

❹. **سمع الانقياد**: كالذي في قوله I ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥﯦﯧﯨﯩﯪﯫﯬﯭﯮﯯﯰﯱﯲﯳﯴﯵﯶﯷﯸﯹﯺﯻﯼﯽﯾﯿﰀﰁﰂﰃﰄﰅﰆﰇﰈﰉﰊﰋﰌﰍﰎﰏﰐﰑﰒﰓﰔﰕﰖﰗﰘﰙﰚﰛﰜﰝﰞﰟﰠﰡﰢﰣﰤﰥﰦﰧﰨﰩﰪﰫﰬﰭﰮﰯﰰﰱﰲﰳﰴﰵﰶﰷﰸﰹﰺﰻﰼﰽﰾﰿﱀﱁﱂﱃﱄﱅﱆﱇﱈﱉﱊﱋﱌﱍﱎﱏﱐﱑﱒﱓﱔﱕﱖﱗﱘﱙﱚﱛﱜﱝﱞﱟﱠﱡﱢﱣﱤﱥﱦﱧﱨﱩﱪﱫﱬﱭﱮﱯﱰﱱﱲﱳﱴﱵﱶﱷﱸﱹﱺﱻﱼﱽﱾﱿﲀﲁﲂﲃﲄﲅﲆﲇﲈﲉﲊﲋﲌﲍﲎﲏﲐﲑﲒﲓﲔﲕﲖﲗﲘﲙﲚﲛﲜﲝﲞﲟﲠﲡﲢﲣﲤﲥﲦﲧﲨﲩﲪﲫﲬﲭﲮﲯﲰﲱﲲﲳﲴﲵﲶﲷﲸﲹﲺﲻﲼﲽﲾﲿﳀﳁﳂﳃﳄﳅﳆﳇﳈﳉﳊﳋﳌﳍﳎﳏﳐﳑﳒﳓﳔﳕﳖﳗﳘﳙﳚﳛﳜﳝﳞﳟﳠﳡﳢﳣﳤﳥﳦﳧﳨﳩﳪﳫﳬﳭﳮﳯﳰﳱﳲﳳﳴﳵﳶﳷﳸﳹﳺﳻﳼﳽﳾﳿﴀﴁﴂﴃﴄﴅﴆﴇﴈﴉﴊﴋﴌﴍﴎﴏﴐﴑﴒﴓﴔﴕﴖﴗﴘﴙﴚﴛﴜﴝﴞﴟﴠﴡﴢﴣﴤﴥﴦﴧﴨﴩﴪﴫﴬﴭﴮﴯﴰﴱﴲﴳﴴﴵﴶﴷﴸﴹﴺﴻﴼﴽ﴾﴿﵀﵁﵂﵃﵄﵅﵆﵇﵈﵉﵊﵋﵌﵍﵎﵏ﵐﵑﵒﵓﵔﵕﵖﵗﵘﵙﵚﵛﵜﵝﵞﵟﵠﵡﵢﵣﵤﵥﵦﵧﵨﵩﵪﵫﵬﵭﵮﵯﵰﵱﵲﵳﵴﵵﵶﵷﵸﵹﵺﵻﵼﵽﵾﵿﶀﶁﶂﶃﶄﶅﶆﶇﶈﶉﶊﶋﶌﶍﶎﶏ﶐﶑ﶒﶓﶔﶕﶖﶗﶘﶙﶚﶛﶜﶝﶞﶟﶠﶡﶢﶣﶤﶥﶦﶧﶨﶩﶪﶫﶬﶭﶮﶯﶰﶱﶲﶳﶴﶵﶶﶷﶸﶹﶺﶻﶼﶽﶾﶿﷀﷁﷂﷃﷄﷅﷆﷇ﷈﷉﷊﷋﷌﷍﷎﷏ﷰﷱﷲﷳﷴﷵﷶﷷﷸﷹﷺﷻ﴾ [التوبة: ٤٧]، وهو . يقول الشيخ الطاهر بن عاشور . : « *الاستماع الذي يقارنه اعتقاد ما يسمع.*»[44]

في هذا الذي قدمنا ملاحظة ورود السمع مستقلا، ولكنه ورد مذكورًا مع البصر كما في قوله I ﴿ﭐﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰ

[الملك: ١٠]، وربط بينه وبين السمع والعقل ربطا ثلاثيا [النحل: ٧٨]، وتفسيره . يقول ابن عاشور . «*أنه أوجد فيكم إدراك السمع والبصر والعقل أي كونها في الناس حتى بلغت مبلغ كمالها الذي ينتهي بها إلى علم أشياء كثيرة.*»[45]

ومما يجدر الانتباه إليه أن المعنى القرآني لما ينتقل إلى التعطيل الوظيفي للحواس ينقل معها الترتيب إلى ضد ما رأيناه في الآيات السابقة، وهو ما نجده في قوله I: [الأعراف: ١٧٩]، ويتأكد . في سياق التعطيل الوظيفي . تقديم البصر المعطل على السمع المعطل كما في قوله I: [هود: ٢٤]. وعلى أساس من هذا التحديد السلبي جاء وصف معبود الوثنيين بفقدان هذه الحواس مع تقديم البصر الفقيد على السمع: [الأعراف: ١٩٥]. وجريا على هذه القاعدة انسحب الوصف على من عطّلوا سبل الهداية فتعطلت حواسهم على الترتيب المذكور: [المائدة: ٧١]

المتحصل من هذا كله أن السمع متقدّم في الترتيب إذا كان المعنى الوظيفي قائما على الإيجابية الآتية من أداء السمع وظيفته، والتي بموجبها يحل صاحبه من الحقيقة، ومن المعرفة، محلّ المتقدم، والعكس صحيح فقد رأينا التغيير في الترتيب عنوانا على السلبية غير المحبذة، يضعها النص القرآني موضع النقد والإبعاد.

كما يتحصل منه جمع النص القرآني بين حاستي السمع والبصر، بشكل ملحوظ يفوق الحواس الأخرى، ذلك أن «*أعلى درجات الاستيعاب والتحصيل تلك التي يشترك فيها سمع المتعلم وبصره .*»[46] وكل ذلك لا يلغي للحواس الأخرى دورا.

1.2. د: الإلهام:

لا أعرف في كلام العرب شاهدا للفظ الإلهام، بما يعني قلةَ وروده، على أن القرآن الكريم أورده في سياق الحديث عن تسوية خلق الإنسان وتعديل قواه، فقال: [الشمس: ٧ - ٨] ؛ وإيراد القرآن للفظ . على قلته في كلام العرب . ليس على سبيل الابتكار ولكن من باب الإحياء، لدقة دلالته ولقلة إدراك عرب الجاهلية للمعاني النفسية وللقيم المعرفية التي ينطوي عليها اللفظ.

الإلهام عند الجرجاني هو : « *ما يلقى في الروع بطريق الفيض* »[47]، وهو مختلف عن الإعلام، فالإلهام أخص « *لأنه قد يكون بطريق الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه.* »[48] وهو عند الراغب الإصبهاني: « *إلقاء الشيء في الروع ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملإ الأعلى.*»[49]

يؤخذ من تعريف الجرجاني، ومن تعاريف غيره، أن الإلهام « *يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية* »، بما يعني عدم حجيته، على أن الصوفية تقول بحجيته لأنه أمر إلهي يقع على أرضية مؤهلة لتلقيه وهي نفوس الأتقساء من العباد وأصفياء الله I.

وإذا كان للإلهام من إطلاق خاص، فهو « *حدوث علم في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير، فهو علم يحصل من غير دليل، سواء ما كان منه وجدانيا كالانسياق إلى المعلومات الضرورية والوجدانية، وما كان منه عن دليل كالتجريبيات والأمور الفكرية النظرية.*»[50]

اللافت في هذا التحديد هو إثبات علميته، ومن هنا وجه الأخذ به، لأنه بمعنى ما مساوٍ لمصادر المعرفة الأخرى.

وفي التراث الصوفي . باعتباره الأكثر إقبالا على مسألة الإلهام . تدقيق في المعنى الذي يجب أن يصرف إليه، محصلته أن الإلهام هو الخاطر الذي يقع في القلب من عمل الخير، وخلافه الوسواس الذي يقع في القلب من عمل الشر.[51]

وأخذا من القشيري في رسالته فالإلهام واحد من الخواطر، وخاصته أنه خطاب يرد على الضمائر بإلقاء ملك من قبل الحق سبحانه.[52]

أما عند الغزالي، فالإلهام أحد وجهي التعليم الرباني، أولهما الوحي. فالإلهام عنده « *تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها.* »[53] وفي كل حال، فهو علم بخصوصية فارقة، فـ « *العلم الحاصل عن الوحي يسمّى علما نبويا. والذي يحصل عن الإلهام يسمى علما لدنيا.*»[54] وفي هذا أخذ بالأصل القرآني في تأكيد لدنية ما يتلقاه غير الأنبياء عليهم السلام: ﴿ □ □ □ □ □ ﴾ [الكهف: ٦٥]

أما لسان الدين الخطيب فيرى الإلهام من مقام المحدَّثين، وهو عنده أعلى من الفراسة، وعلى أقسام ثلاثة:

1. إلهام نبوي يقع بالوحي؛
2. يقع عيانا ولا يخترق الستر؛
3. يجلو عين التحقيق، وينطق عن غيب الأزل.[55]

مضى على تفسير الإلهام بالتحديث جماعة من العلماء، وهو مذهب ابن وهب[56] والفخر الرازي[57]، والأصل عندهم ما رواه الشيخان واللفظ للبخاري في كتاب فضائل الصحابة من حديث النبي ρ: *.لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجَالٌ يُكَلَّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعُمَرُ.*ρ وقد اتسعوا في تأويل التحديث اتساعا لم يبعد بع عن معنى الإلهام، فقالوا في المحدَّث هو الرجل صادق الظن؛ وقالوا هو من يجري الصواب على لسانه من غير قصد؛ وقالوا هو الرجل المكلَّم[58]، وقالوا غير ذلك، وليس في هذه التخاريج ما يصطدم مع معنى الإلهام.

وعند الكمشخانوي، الإلهام خطاب يرد على الضمائر يكون بإلقاء ملك، وعلامته موافقة العلم، ومن كان قوته من الحرام . يقول . لم يفرّق بين الإلهام والوسوسة.[59]

ينتهب بنا الاستنتاج إلى أن شرط الإلهام، بعد موافقة العلم، أن لا يعارض شرعا متفقا عليه، وأن لا يهتك للدين قاعدة ثابتة بالنص.

لا خلاف مع من يصنّف من الباحثين الإلهام في مصادر المعرفة الثانوية، لأنه لا يمتلك . يقول الدغشي . في ذاته « *عامل حسم في قبول المعرفة أو رفضها* »[60]، ولا يمكن الأخذ به « *إلا بالاستناد إلى المصادر و الطرائق الرئيسة من وحي وعقل وحس* »[61]؛ ولكن المبالغة في تأخيره تُخْرِجُ النظرة إلى الصفوة من العباد الذين هم أوعية للإلهام، وقد تشوّش على تأويل النصوص القرآنية التي احتفت به وأحالت عليه.

نخلص في النهاية إلى أهمية المعرفة في المنظور الإسلامي، وإلى أهمية النظر في مصادرها، كما ننتهي إلى أن الذي يؤتاها لا يؤتاها كلية ولكن على قدر استعداده لها : ﴿ ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وأن المدرك لمحدوديته مطالب بالاستزادة منها حسب تجدد الحاجة إليها: ﴿ ﴾ [طه: ١١٤]، وأن المراد بتخصيص من يؤتاها بها رفعه في سلم الفضل درجات، ﴿ ﴾ [المجادلة: ١١] ، ﴿ ﴾ [يوسف: ٧٦]. والمعرفة مرقاة إلى الفضل الإلهي الذي أشرفُ درجاته القرب من الله سبحانه والمزيد من خشيته ﴿ ﴾ [فاطر: ٢٨]

3.نظرية المعرفة:

1.3: الماهية:

تتلخص الرؤية للمعرفة، في مستواها الأول ، في مسألة المصدر، تليها مستويات أخرى لها حكم المتمم، وبالمجموع يستوي ما يسمى بنظرية المعرفة الباحثة .كما يقول جميل صليبا " . في مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها ومصدرها وطرائقها ، وقيمتها وحدودها ، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان (إلى أي مدى) تكون فيه تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا، مستقلا عن الذهن" .

يلتحق العقل مصدرا ثانيا للمعرفة، وليس هو متمما للوحي بأي حال وإن كان من عناصر الفهم والتأويل في مجاله. وليس في ترتيبه هذا ما يحقره أو يهون من شأنه ، بل في ذلك تثمين له بوصفه قيمة ثابتة في النظام المعرفي الإسلامي ، لأنه يستسعف في ترتيب المعرفة وفي ربط عناصرها، وله الدور غير المستهان به في نقل المعارف وتأطيرها .

يشكل الوجود بالمفهوم الأنطولوجي، والتاريخي والحضاري العام، إحدى سمات المعرفة في الإسلام، لأنه الحيز الذي تشتغل فيه الحواس، كما يشتغل العقل المتأمل، ويشتغل الوحي المنزل على المزيد من اكتشاف آيات الخالق سبحانه وتعالى وبيان آثار قدرته والتذكير بفضله على خلقه.

يأتي هذا في سياق التذكير الإلهي بخلق الكون خلقا محكما، لا خطأ في نظامه، لا تفكك في مكوناته، وفيه التذكير بالغاية من خلقه على هذه الصورة ، وتسخيره بجملته للإنسان المزود بنعمة العقل و القدرة على التدبر. فبهذه النعمة يستطيع الإنسان أن يعمر الأرض ويحقق خلافة الله فيها، وأن ينسجم مع مكتسباته الحسية والمعنوية من أجل إرساء نظام حيوي، يتفق مع طبيعته البشرية، ولا يقطعه عن الأصل الإلهي الذي هيأ له هذه المكانة في الأرض.

السمة الأخرى هي شمولية النظام المعرفي في الإسلام، المانعة من التناقض وإن تعددت مصادر المعرفة وطرق الحصول عليها، المحققة للتكامل المعرفي والتناغم بين النظرية والتطبيق، والمنتجة للتجاوب بين

الإنسان والوجود . يلتحق بهذا طبيعة النظام المعرفي التي هي في جوهرها طبيعة عملية تمنع أن تكون فسحة بين النظرية والتطبيق وأن يغلب التجريد على الواقع.

2.3 : المعرفة في الفلسفة الغربية:

تنهض رؤية الفلسفة الغربية للمعرفة على اختلافات أهمها ما تراه الأفلاطونية من أن مصدر المعرفة سابق على عملية التعلم من تجارب الحياة العملية، بالنظر إلى أن « *الأفكار كائنات أزلية، انطبعت على النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن* »[62]، وما كان من تجربة الحياة إلاَّ أن أيقظتها.

وفي مدارسهم من يقول إن مصدر المعرفة إنما هي التجارب التي يمارسها الإنسان في تواصله مع محيطه القريب. وللمواقع التي اتخذت مختلف المدارس الفلسفية إزاء المعرفة . ماهيةً ومصادر . نشأت مواقف واضحة الانحياز بعضها عن بعض. فالمنحى العقلاني عند ديكارت، سبينوزا وليبنتز يجعل العقل أداة للحصول على المعرفة، بالاعتماد على القوى الفطرية الكامنة فيه.

أما التجريبيون من أمثال لوك، باركلي، هيوم ومل فينكرون أن يكون للعقل مبادئ فطرية يحدّد في ضوئها المعرفة، ويرون الحسَّ وحده مجالا لاستمدادها، عن طريق ما يصل إلى الحواس فتنطبع به من العالم الخارجي.

وثمت مدرسة توفيقية، يمثلها كانت، ترى المعرفة صادرة عن الحس ولكن لا تمنع أن ينضاف إليه مقولات العقل ومبادئه، فهما شيئان متكاملان لا يقومان إلا على هذا التعالق.

ثم انفصلت المدارس الفلسفية، من جهة أخرى، في أداة المعرفة، فذهب العقلانيون والمثاليون، إلى أنها العقل . حصريا . ؛ وذهب التجريبيون إلى أنها الحواس وحدها؛ وذهب الروحانيون من الفلاسفة (والصوفية) إلى أنها الحدس[63].

أما التصور الغربي فمختلف عما قدمناه ، إذ لم تنشأ مشكلة المعرفة عندهم اعتباطيا، بل نجمت على وجه التحديد من الوعي بالتناقضات الحاصلة في المرتكزات الفكرية بين الذات والخصائص العميقة للموضوع. فبالنظر إلى أن الواقع لم يعد قادرا على حل مشكلات المعرفة بيقين، بدا أنّ طرق الحصول على

المعرفة أصبحت ضرورية في تحديد ماهية المعرفة نفسها. فاكتشاف هذا المبدأ له دور في إلغاء إمكانية العلم .

وما دام التمييز قد استتب ـ بالنسبة للأشياء ـ بين الظاهر والواقع، فقد استتب كذلك ـ بالنسبة للعقل ـ بين القدرات التي لا تدرك غير الظاهر والقدرات التي تدرك الواقع. والأخيرة هي وحدها القادرة على اكتشاف وتنظيم المفاهيم.

هذا هو الحل الإيجابي الأول لمشكلة المعرفة. هو حل في ذات الوقت جدلي وأنطولوجي. يجسد قدرة الفكر على تحديد الحقيقة عن طريق العلاقات الداخلية التي نقيمها بين المفاهيم، من غير اللجوء إلى المحسوسات التي قد تشوش عليها، موظفة في ذلك أسلوب الرياضيين الذي حقق طفرة في موضوع تأكيد مقترحات، بواسطة علاقات عقلية محضة، بمقترحات جديدة.

على أن محدودية هذه العقلانية الديالكتيكية والأنطولوجية تتمثل في وجود ما هو خارج الفكر، يعني الجهل والخطأ. كما تتمثل في التناقض الحاد بين عمومية المفهوم المنظور إليه بوصفه حقيقة، وبين فردية أي وجود. فلا الجهد المبذول في سبيل القضاء على الجهل والخطأ، أو الحد منهما على الأقل، عن طريق شرح ما يدلان عليه، ولا الجهد المبذول من أجل التقريب بين الوجود والعلم، عن طريق إدماج الكلي في الفردي، استطاعا أن يحلا هذا التنافر المزدوج.

بالنسبة للفلاسفة القدامى، تتوزع نظرية المعرفة ـ ذهنيا ـ بين الميتافيزيقا والمنطق، فدور الأولى هو تحديد ماهية الحقيقة، بينما يحدد المنطق الإجراءات العادية التي تتبع الوصول إليها. على أننا نرى العكس لدى المحدثين، إذ احتلت نظرية المعرفة عندهم، فوق المنطق، وفوق الماورائيات، مكانة مستقلة وحتى مهيمنة. أما سبب اتساعها فيعود أول مايعود إلى الظروف الجديدة التي نشأت فيها. كان القدامى يقررون بالجزاف إمكانية اليقين من عدمها، ومن أي طريق تأتي المعرفة الحقيقية.

أما منحى المحدثين فهو البحث أكثر في إمكانية الحصول على اليقين بدل النظر في إمكانية اليقين من حيث هي. لا يتعلق الأمر بتحديد القدرة التي تحتملها فقط، ولكن بمعرفة أي أنواع القدرات وإلى أين تتجه. ولمعالجة هذه المشكلات، لم يعد العقل ينطلق من فرضية حول الواقع يجدها أمامه، يعني الواقع الذي

سبق للعلم تفسيره واختراقه بتحديدات فعلية.بهذه الطريقة أزاح الشك ـ بمفهوم القدامى ـ حلا للمشكلة. فالشك ـ بوصفه تعبيرا عن الشك المطلق في صدقية المعرفة ـ لم يعد شيئا أكثر من لعبة لا قيمة لها ولا بعد، حتى وإن كان جزءا من الفلسفة المعاصرة، فهو بكل تأكيد ليس مفهوما شاملا. هو على جهة التحديد وسيلة لإقصاء إما أسباب عدم اليقين الخارجة في نفس الوقت عن العلم وعن الفكر، وإما إقصاء النماذج الخاطئة لليقين المعروفة تلقائيا على العلم من جهة الفكر. فالشك منهج أو فعل نقدي، وهو ـ بهذه الصفة ـ حتى وهو من مقترحات التجريبية أصبح يشكل أكثر إلحاحا من مضامين العقلانية بحد ذاتها.

في الأصل، اكتشفت العقلانية الحديثة ـ كشرط للعلم ـ الفكر: لا الفكر الذي يشتغل بمفاهيم متقطعة، وإلى حد ما متعالية بعضها على بعض، ولكن الفكر الحدسي المستوفي العناصروالذي يزيل كل الحواجز بينه وبين موضوعه، ويقدر على الاستنتاج والملاحظة المستمرة،ذلك أن الاستنتاج الذي ينتهي إليه ليس إلا تكرارا لأفعال بسيطة جدا. فبعد أن أثبت الفكر بجدارة عالية فعاليته الخلاقة، لم يعد أمامه من حدود سوى نفسه. أصبح من حقه ـ حينئذ ـ تحديد الواقع لا على مقدار المعطى، ولكن حسب تصوره هو.

لقد تأسست نظرية المعرفة ـ أولا ـ عن طريق الفَكِّ التصاعدي للتركيب الذي كانت أحدثته الديكارتية بين الفكر والذات. بداية، وبينما كانت المعرفة العقلية تتخذ نفسها نموذجا للمعرفة الحقيقية، كانت كذلك تنمو عن طريق مقترحات تجريبية وأفكار ظرفية. فالتجربة تؤكد تصورنا للأشياء، بينما لايناسب العقل إلا بين أفكاره وتوجهاته. إن غاية التجريبية ليست إلغاء نظرية الأفكار بل سحب كل صفة موضوعية عنها. قد يتدخل نشاط العقل في القضايا المحسوسة، غير أن نشاطه يظل شكليا وغير قادر على إيجاد مادة معرفية قادرة، في أحسن الأحوال، على التكيف مع الأشياء الآتية من التجربة من أجل تجميعها أو تنظيمها.

بالإضافة إلى ذلك، فالعلاقات العقلية القائمة على مبادئ العقل البسيطة تظل غير مناسبة للعلاقات الملموسة التي تتيحها التجربة في الأشياء. وفي النهاية، هو من قبيل الحكم المسبق أن نضع موضوع المعرفة موضع الذات، فموضوع المعرفة، هو المعطى، هو الظاهرة، لا غير. بهذا تكون التجربة في الوقت ذاته السبب، الموضوع والحد المسمى معرفة. أما عن السبب فلأن العادات الناشئة عن التقاطعات

المكثفة للأشياء تتدخل في توجيه فكرنا، وأما عن الموضوع فلأن الواقع لا يمكن استنتاجه ولا بناؤه ولكن يجب أن يأتي من ملاحظة، وأما عن الحد فلأن الفكرة التي لا تتناسب مع أي انطباع هي بالضرورة مجرد انطباع غير عادل.

الواقع أن الكانتية هي التي وفرت أحسن النماذج لنظرية المعرفة، لأنها حددت لها، بناء على إطلاقات جديدة، المنهج والوظيفة. فليست نظرية المعرفة منطقا بالمفهوم العادي للمصطلح. المنطق في الحقيقة، لا يهتم إلا بالقواعد العامة للفكر، التي من دونها لا يمكن التواصل على أساس من التوافق كما يهتم وحسب بالقواعد الخاصة التي من دونها لا يمكن التطبيق الجيد للتوافق على بعض العينات الموضوعية. والمنطق لا يهتم بالقوانين التي تضفي على الفكر موضوعية عامة، وتجعله قادرا على تحديد الشروط التي على التجربة أن تخضع لها. هذه الوظيفة تعود إلى نظرية المعرفة. فنظرية المعرفة، بمعنى ما، تحتفظ، في جملة قواعد البحث الخاصة بها ، بالصيغة القديمة للحقيقة، على أنها تتميز عن علم الماورائيات Métaphysique لأنها تشتغل على التفسير النقدي لهذه الإشكالية بدل طرحها بوصفها مثالا دوغمائيا. من أجل هذا الغرض تجمع نظرية المعرفة فكرة الواقع بالموضوعية، وفكرة الفهم بالذات المفكرة. وتأخذ على عاتقها بيان كيفية تحديد فعل التفكير للقانون الشامل للظواهر ، من أجل استبعاد فكرة الموقف المسبق عن كل تصور يرهن الموضوعية بغيرها ويرجع فعل الذات المفكرة إلى مجرد الحدس الفكري.

ومن جهة أخرى، لكي تفهم عملية التفكير على حقيقتها، لا يجب ملاحظتها بوصفها فعلا تجريبيا، ولكن ينبغي اكتشافها بوصفها شرط للقدرة المعرفية. وهنا يتحتم التمييز الجوهري بين نظرية المعرفة وعلم النفس، فالتحليل النفسي يحول مشكلات معقدة إلى ظواهر أكثر بساطة، على أن أكثر العوامل النفسية بساطة، الإحساس على سبيل المثال، الذي هو ليس معرفة في الحقيقة، يشكل لوحده المعطى الأقل موضوعية. وبالنتيجة، فإن إلحاحنا على المعالجة النفسية لمشكلة المعرفة، يؤدي إلى الإهمال المبكر لمكسب التفكير العلمي الذي هو في جوهره العلاقة بموضوع، لا مجرد مظهر لذات.

مختلفة تمام الاختلاف عن علم النفس، لنظرية المعرفة مسافة أخرى . بالنظر إلى وظيفتها ذاتها . حيال الميتافيزيقا. فهي تقوم إزاء الأخيرة بدور المادة النقدية، بمعنى أنها تبحث فيما إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة الوجود بصفتها علم الذات ، أو هي فقط العلم بشروط المعرفة أو الفعل، أو بصفتها العلم المنسق بين

المبادئ والنتائج الأكثر عمومية للعلوم الخاصة. على أنه حدث أن نظرية المعرفة حولت إلى قوانين للعلم مجموعة من المفاهيم ذات الطبيعة الأنطولوجية، كمفاهيم المادة، والسبب والنهاية.

فمن هنا أصبحت الذات المفكرة في الفلسفة الكانتية عند فيخت هي الأنا الذي ينتج من خلال نشاطه اللامنتهي، ليس فقط الشكل ولكن مادة المعرفة. من هذا أيضا غدت النسبية الشاملة التي يحيلها كانت على مفهوم التناقض العقلي لدى هيغل أصل الفكر المطلق على أساس من جدلية تتصارع فيها الأفكار والأشياء ويقصي بعضها بعضا . على أن هذه المثالية الميتافيزيقية تجد نفسها مضطرة لتحويل . بشكل غير عادل . المفهوم إلى ذات، أو افتراض أن يكون مبدأ أول سببية يأتي مثالها لا من الضمير الفكري ولكن من الضمير الأخلاقي للإنسان. ويظهر من هنا أن العلم لا يعبر، لا بالكلية ولا بالذات عن علاقات الإنسان بالواقع، من جهة أخرى، إذا ظلت نظرية المعرفة شديدة الوفاء لدورها الإعدادي، وإذا كان من نتائجها وضع حد للعقل من ذاتها وفي ممارساتها، فهي متجهة بشكل طبيعي إلى التأكيد على أن الحياة العملية تتوفر على مبادئ منحازة، مختلفة عن مبادئ العلم النظري.

الهوامش:

[1] ينظر: النشار. علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1997
[2] ينظر: هابرماس. يورجن، الدين والعقلانية. نصوص وسياقات، تر. حسين صقر، دار الحوار، اللاذقية، 2016
[3] الجرجاني. علي بن محمد، كتاب التعريفات، تح. نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، ط1، 2009، ص. 349
[4] نفسه، ص. 348
[5] بليل. عبد الكريم، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعنى في الرقرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2015، ص. 54
[6] نفسه، ص. 55
[7] ينظر: مغنية. محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص. 81
[8] ينظر: طعيمة. صابر، المعرفة في مفهوم القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت
[9] ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل، بيروت / القاهرة / تونس، الجمعية المصرية لنضر المعرفة والثقافة العالمية، ط2، 2001، مج. 4: 2298
[10] آملي. آية الله جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، تر. دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1996
[11] التوحيدي. أبو حيان، المقابسات، طبعة السندوني، القاهرة، 1929، ص. 272
[12] ينظر: الكردي. راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1992، ص ص. 49-50
[13] نفسه، ص ص. 51-58

[14] نفسه، ص ص. 58-59
[15] ينظر: نصر. سيد حسين، مقدمة العقائد الكونية الإسلامية، تر. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 1991، ص. 22
[16] ينظر: الغزالي. أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح. عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1979، ص. 86
[17] أورفوا. دومنيك، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تر. رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2010، ص. 205
[18] باسل. فكتور سعيد، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، د.ت، ص. 9
[19] الكردي. راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص. 176
[20] الجابري. محمد عابد، بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2010، ص. 293
[21] زاد بعضهم الرؤيا الصادقة، ولكن مع التسليم بمحلّها من الدينامية المعرفية، يصعب اعتبارها قاعدة لأنها تتعلّق بنوعية من الناس ولا تتسع للسواد. ثم إن الأمر بالأخذ بمصادر المعرفة لا يشمل الرؤيا، لأنها ليست مصدرًا لحكم بل تعبير عن حال، بينه وبين الواقع مسافة.
[22] الشريفين. عماد عبد الله و مطالقة. أحلام محمود علي و نصيرات. رايدة خالد، مصادر المعرفة في القرآن الكريم والفلسفات التربوية. دراسة مقارنة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد ثلاثون (٢)، حزيران 2013
[23] ينظر: جنزرلي. رياض، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، دار البشائر، بيروت، ط1، 1994، ص. 57
[24] ينظر: الشريفين، مطالقة، نصيرات، مصادر المعرفة في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 412
[25] الغزالي. أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1961، ص. 280
[26] الزنتاني. عبد الحميد، فلسفة التربية في الإسلام، دار الفرقان، عمان، 1997، ص. 359
[27] ينظر: الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2002، إعادة الطبعة 2004، ص. 241
[28] سعيد. جودت، اقرأ وربك الأكرم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ص. 122
[29] المحاسبي. الحارث و الغزالي. أبو حامد، شرف العقل وماهيته، تح. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986
[30] ينظر: الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ص. 245-251
[31] نفسه، ص ص. 251-265
[32] ينظر: الشريفين ومطالقة ونصيرات، مصادر المعرفة في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 414
[33] نفسه، ص. 417
[34] آملي. آية الله جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، مرجع سابق، ص. 77
[35] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العمة لشؤون الطابع، القاهرة، 1983، ص. 65
[36] فخري. ماجد، أرسطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1958، ص. 64
[37] ينظر: الكردي. راجح، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص. 543
[38] نفسه، ص. 544، نقلا عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 158
[39] الفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، د.ت، د.ط، مادة (حس)
[40] الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تح. أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984
الصحاح، مادة (ح س س)
[41] مجموعة من الأساتذة، المعجم الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1972، ص1: 173
[42] ينظر: النعل. مختار فوزي، موسوعة الأفاظ القرآنية، اليمامة للطباعة، بيروت، ط1، 1423
[43] أخذنا عناوين هذه الأنواع من مقال للباحث عبد الكريم بليل منشور إلكترونيا، وتوسعنا فس شرحها والاستدلال عليها.
[44] بن عاشور. الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، د.ط، د.ت، مج 5، ج11: 218
[45] نفسه، ج13: 232
[46] الدغشي. أحمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 225
[47] الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص. 64
[48] نفسه
[49] الإصفهاني. الراغب، المفردات في غريب القرآن، تح. محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د.ت، ص. 455

[50] بن عاشور. الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، مج 12، ج30: 369
[51] ينظر: العجم. رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص. 85
[52] ينظر: القشيري. عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المطبعة الأدبية، مصر، د.ط، 1319 هـ ، ص. 46
[53] الغزالي. أبو حامد، الرسالة اللدنية، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، د.ط، د.ت، ص. 23
[54] نفسه.
[55] لسان الخطيب السلماني، روضة العريف بالحب الشريف، تح. عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966، د.ط، ص. 489
[56] ينظر: بن عاشور. الطاهر، تفسير التحريري والتنوير، مرجع سابق، مج 10، ج 25: 142
[57] ينظر: الرازي. فخر الدين محمد بن عمر، مفاتاح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، مج1، ج2: 191
[58] ينظر: الدغشي. أحمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص. 345
[59] ينظر: الكمشخانوي. أحمد النقشبندي، جامع الأصول في الأولياء، أنواعهم وأوصافهم، المطبعة الوهبية، مصر، 1297 هـ، د.ط، ص. 160
[60] الدغشي. أحمد، نظرية المعرفة في القرآن الكرييم، مرجع سابق، ص. 332
[61] نفسه
[62] الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق، مج 4: 2298
[63] نفسه.

المصادر والمراجع:

- الإصفهاني. الراغب، المفردات في غريب القرآن، تح. مُحَمَّد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د.
- آملي. آية الله جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، تر. دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1996
- باسل. فكتور سعيد، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، د.ت
- بليل. عبد الكريم، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعنى في الرقرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2015،
- بن عاشور. الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، د.ط، د.ت
- التوحيدي. أبو حيان، المقابسات، طبعة السندوبي، القاهرة، 1929
- الجابري. مُحَمَّد عابد، بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2010
- الجرجاني. علي بن مُحَمَّد، كتاب التعريفات، تح. نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، ط1، 2009

- جنزرلي. رياض، الرؤية الإسلامية لمصادر المعرفة، دار البشائر، بيروت، ط1، 1994
- الدغشي. أحمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2002، إعادة الطبعة 2004
- الرازي. فخر الدين مُحَمَّد بن عمر، مفاتاح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990
- الزنتاني. عبد الحميد، فلسفة التربية في الإسلام، دار الفرقان، عمان، 1997،
- سعيد. جودت، اقرأ وربك الأكرم، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994
- طعيمة. صابر، المعرفة في مفهوم القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، د.ط، د.ت
- الغزالي. أبو حامد، الرسالة اللدنية، المكتبة المحمودية التجارية، مصر، د.ط، د.ت
- الغزالي. أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1961
- الغزالي. أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح. عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1979
- فخري. ماجد، أرسطاطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1958
- القشيري. عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المطبعة الأدبية، مصر، د.ط، 1319 هـ
- الكردي. راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1992
- الكمشخانوي. أحمد النقشبندي، جامع الأصول في الأولياء، أنواعهم وأوصافهم، المطبعة الوهبية، مصر، 1297 هـ، د.ط
- لسان الدين بن الخطيب السلماني، روضة العريف بالحب الشريف، تح. عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي، القاهرة، 1966
- المحاسبي. الحارث و الغزالي. أبو حامد، شرف العقل وماهيته، تح. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986
- مغنية. مُحَمَّد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982
- النشار. علي سامي، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1997

مراجع مترجمة:

- أورفوا. دومنيك، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، تر. رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2010
- نصر. سيد حسين، مقدمة العقائد الكونية الإسلامية، تر. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 1991
- هابرماس. يورجن، الدين والعقلانية. نصوص وسياقات، تر. حسين صقر، دار الحوار، اللاذقية، 2016

موسوعات ومعاجم :

- الجوهري. إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تح. أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984
- العجم. رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999
- الفيومي. أحمد بن مُحَمَّد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، د.ت، د.ط
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العمة لشؤون الطابع، القاهرة، 1983
- مجموعة من الأساتذة، المعجم الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1972
- الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل، بيروت / القاهرة / تونس، الجمعية المصرية لنضر المعرفة والثقافة العالمية، ط2، 2001
- النعل. مختار فوزي، موسوعة الأفاظ القرآنية، اليمامة للطباعة، بيروت، ط1، 1423

مجلات :

- الشريفين. عماد عبد الله و مطالقة. أحلام محمود علي و نصيرات. رايدة خالد، مصادر المعرفة في القرآن الكريم والفلسفات التربوية. دراسة مقارنة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد ثلاثون (٢)، حزيران 2013