

العقول الثلاثة

بين المتقدمين والمتأخرين

ومعضلة التكامل

إسماعيل العبودي

ismailalaboudi@gmail.com

[مُلَخَّصٌ تَنْفِيزِي]

يُناقش البحث تقسيم العقول الثلاثة المشهورة في التاريخ الإسلامي، وأعاد الحياة إليها محمد عابد الجابري في الوقت المعاصر، ونقده طه عبد الرحمن بمنهجية التقسيم وسلم التقييم، فالجابري آمن بانفصال العقول وتفضيلها، وطه آمن بالتكامل، وإن في طياته تفضيلاً لعقل معين. قارن بين منهجية الجابري وعبد الرحمن في ضوء تقسيمات العلماء المتقدمين، وبالذات ابن تيمية وابن خلدون، فقد ناقشا هذه العقول مع الاختلاف في وضوح التقسيم وأولوياته وحسبهم العملي، وكلاهما آمن بالتكامل بين هذه العقول من دون أن يفضلوا بين العقول. من خلال هذا النقاش يتضح موضوعية المتقدمين في التقسيم ونظرة التكامل. اقترح البحث حل مشكلة التكامل من خلال مقاصد الشريعة والتسبيب العملي، الذي بدوره يحتاج إلى دراسة اجتماعية أنثروبولوجية لاستنتاج طريقة استخدام العلماء للتسبيب العملي ضمن واقعهم.

[Abstract]

The aim of this article is providing a comparison between the contemporary thinkers with old scholars pertaining to three concept of minds. The contemporary are Mohammed Aljabery and Taha Abdurrahman. The old scholars are Ibn Taimiyyah and Ibn Khaldun. The investigation goes to their concerned of integration between these minds. Al jabery is not a believer of integration; he prefers philosopher mind. On the other hand, Abdurrahman believes on integration, and he criticize Aljabery of his preference. Abdurrahman ends for preferring one concept of mind. The old scholar are more conscious and realistic to the differences between these concept of minds and the road to integration. The most problematic issue has been arise is the clash between Fiqh and Tasawuf, Ibn Taimiyyah and Ibn Khaldun have given thoughts on this clash. However, the proposal of these article is to combine between their solutions and improve it. The improvement is via Islamic objectives and practical reasoning. Furthermore, such a solution need anthropological and sociological studies of the use of practical reasoning by scholar within their context, to extract their experience and utilize it based on the reality.

مقدمة

أما من المتقدمين فقد وقع الاختيار على شيخ الإسلام ابن تيمية وابن خلدون، بحكم أنهما أكثر من ناقش هذه العقول وبالذات ابن تيمية، فقد ناقش هذه العقول باستفاضة، وهذا الحكم بحسب اطلاع الباحث، وبحكم موسوعية هذين العالمين والاعتراف بمرجعيتهم العلمية مبرراً للاعتماد عليهما في تقسيم العقول، وسيكون التركيز في البحث على رؤية للتكامل بين هذه العقول، من خلال النقاش لهذه النماذج الأربعة المعاصرين والمتقدمين، ثم يليه تكامل مقترح، وهو نتيجة لنقاش هذه النماذج وتكميل للنقص فيها.

برهانية الجابري

أول من أثار العقول الثلاثة عند المعاصرين هو الجابري في رباعيته المشهورة، وليس هو من اكتشفها، بل هي مبثوثة في الجدل العلمي والفلسفي العربي القديم، وله السبق في إبرازها بقوة ودراستها بشكل مفصل. لكل كاتب وباحث تسميات خاصة لهذه التقسيمات، وهذه التسميات ليست بريئة، بل تحمل في طياتها مغزى يرمي إليه الباحث، فالجابري يسميها البرهاني والبياني والعرفاني، ويفضلها بالترتيب البرهاني،

العقول الثلاثة تختصر جزءاً كبيراً من الصراع العلمي للمسلمين الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة، فكلٌ يدعي أفضليته وقربه من الشريعة الإسلامية أو الواقعية والعقلانية، وهذا يشمل أيضاً العالم المعاصر، من خلال طرح العلمانيين في العالم الإسلامي المعاصر، وطرح الإسلاميين بأطرافهما. ولحسن الحظ فقد زاد الاهتمام بهذه العقول تنظيراً وتقسيمًا، بل وأثارت نقاشاً كثيراً؛ ولذا فقد تحدد وازداد وضوح الأفكار ونقاط الالتقاء ونقاط الافتراق، مع الأخذ بعين الاعتبار أن المعاصرين قد لا يمثلون أسلافهم كمال التمثيل، لكنه يفيدنا في النقاش وتحديد مواطن الاختلاف، وأيضاً إمكانيات الالتقاء وأساليبها.

وقع الاختيار من المعاصرين على أبرز مفكرين ناقشوا هذه العقول وبيّنا رؤيتهما فيها، من خلال رد الواحد على الآخر، وهو ما يزيد من وضوح المنطلقات وأوجه التباين، لكن للأسف إن الطرح الموجود يمثل إلى حد كبير عقلي الفلاسفة والمتصوفة، وليس هناك من ناقش هذه العقول من وجهة نظر الفقهاء، وهذا ما سيحاول هذا البحث تقديمه، هذان المعاصران هما: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن.

الأعرابي في الصحراء، عالم الاحتمال: المطر والقيافة والرمال وآثار الأقدام عليها^(٤).

توصيف الجابري للعقل البياني يطرح إشكالاً بإمكانية الحكم على مجتمعات وحضارات أخرى من خلال لغتها وبيئتها، وأيضاً انتقائية الصفات المؤثرة في بيئة الأعرابي؛ بمعنى أن هذه الأحكام على الأعرابي التي حكم -نتيجة لها- على العقل البياني؛ تحتاج حصراً وإثباتاً لتأثيرها فيه. أخيراً تحمل هذه النظرة رؤية اجتماعية جبرية للإنسان، فلم يختر العلماء هذه الأدوات المعرفية ولا طرق الاستنباط، بل تأثروا ببيئة الأعرابي ولغته.

أما العقل العرفاني فأرجعه الجابري إلى عقل خارج عن الإسلام، انتقل إلى الإسلام من خلال مصر وسورية وفلسطين والعراق^(٥)، ويرجعه إلى هرمس وفكره الغنوصي^(٦). العقل العرفاني عبارة عن «الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف وللعرفان كنظرية»^(٧). «النظرية العرفانية، يختلف

ويقصد به الفلسفي، وبالذات الإرث الأرسطي، والبياني ويقصد به النحو والفقه والبلاغة والكلام^(٨)، والعرفاني ويقصد به المتصوفة بكل درجاتهم والشيعة^(٩). ووضع -بناءً على هذا التقسيم- تقسيمًا جغرافيًا للعالم الإسلامي، فالمغرب والأندلس يمثلها البرهاني: ابن رشد، وابن حزم، والشاطبي، والمشرق: البياني ممثلًا بالشافعي، وأقصى المشرق العرفاني ممثلًا بابن سينا.

يعيب الجابري على العقل البياني «أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال ومنطقًا للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى، هي عالم (الأعرابي)، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية حكمًا»^(١٠). وأهم معالم هذه المرجعية الطبيعية والفكرية هي التجويز، بمعنى عدم حتمية ارتباط السبب بالنتيجة، كما هو عالم

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٦).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٣).

(٦) المرجع السابق، (ص/ ٢٥٢).

(٧) المرجع السابق، (ص/ ٣٧٩).

(٨) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٤)، (ص/ ١٣).

(٩) المرجع السابق، (ص/ ٢٥١).

(١٠) المرجع السابق، (ص/ ٢٤٨).

بقوله: «وبما أن (البرهان) يُعتبر منهجُه أقوم منهج، بل المنهج الوحيد الموصل إلى (العلم)، ويعتبر الرؤية التي يقدمها عن العالم أمتن وأكمل من أية رؤية أخرى»^(١١).

هذه العقول الثلاثة -بناءً على تصنيف الجابري، وكما يقول- كانت تعمل بإبداع من فترة التدوين إلى حدوث الأزمة، التي هي لحظة الغزالي حينما أدخل المنطق في أصول الفقه، ودمج التصوف في الفقه هنا -كما يقول الجابري- بدأ «يجتز ما يستهلك»^(١٢). الغزالي حينما بدأ عملية التداخل التليقي تفككت هذه البناءات الثلاثة إلى قطع^(١٣).

يضع الجابري ثقافة المغرب البرهانية ممثلة بابن حزم وابن رشد وابن خلدون والشاطبي، وثقافة المشرق البيانية والعرفانية، ويرى أن هذه المدرسة المغربية بنّت البيان على البرهان^(١٤)؛ ولذا سيكون البرهان حاكمًا على البيان، ويرى «أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي، يتوقف، ليس

صياغاتها، تركز رؤية سحرية للعالم صميمة»^(٨). التقسيم النظري بالمسطرة مريح بالبناء، لكنه يفشل بوصف ما هو حقيقي وواقعي، تأثر التصوف بالهرمسية يشبه كثيرًا ادعاءات المستشرقين بتبسيطها الشديد ودعاواها الكبيرة غير المدلل عليها، التصوف المبكر جدًا الذي مصدره مفهوم الزهد المرغّب فيه بالقرآن والسنة لم يتأثر بهرمس، وطبعًا سيكون لهرمس تأثير في التصوف المتأخر، نعم هناك تصوف أو هرمسية رفضها العلماء، مثل وحدة الوجود، والاتحاد، والتفسير الباطني، ورفضها علماء التصوف، ومن أبرزهم الغزالي. الثقافة الإسلامية ليست خالصة من أي تأثيرات بيئية، وفي المقابل ليس مصدرها أجنبيًا خالصًا.

أما العقل البرهاني عند الجابري فيعود رأسًا إلى أرسطو وحده، «البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها»^(٩). ويؤكد الجابري «تعاملنا مع المنطق الأرسطي بوصفه منهجًا، وليس بوصفه منطقًا صوريًا»^(١٠). ويجعل البرهان

(١١) المرجع السابق، (ص/ ٤١٦).

(١٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٠٧).

(١٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٠٩).

(١٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٤٩، ٥٢٧، ٥٤٨، ٥٤٧).

(٨) المرجع السابق، (ص/ ٣٧٩).

(٩) المرجع السابق، (ص/ ٣٤٨).

(١٠) المرجع السابق، (ص/ ٤١٣).

حدث بدعم من الأخلاق البروتستانتية كما يقول فيبر^(١٦) بالبناء على التجربة التاريخية العملية، حدة العقلانية قد تؤدي إلى كوارث اجتماعية وسياسية، كما حصل في التجربة النازية؛ فلا بد من تكامل العقول الثلاثة لتسير حياة الإنسان بأقل ما يمكن من كوارث، وبأكثر إنجاز وفلاح.

انتقد طه عبد الرحمن الجابري في تقسيمه هذا، وقال: إن الجابري وقع في خطأين: تجزئ التراث، وأيضاً وقع في مشكلة تفضيل العقول، ثم أثبت طه أن التراث متكامل، وشرح فكرته في خطأ الجابري في التجزئة من خلال الشاطبي وابن رشد، أما بالنسبة للشاطبي فأثبت إدخال الشاطبي الأخلاق في عمله الأصولي^(١٧)، يقصد طه بالأخلاق هنا التصوف، ويريد أن يقول: إن انفصالات الجابري غير صحيحة، فهذا الشاطبي -الذي يدّعي الجابري أنه برهاني- قد أدخل العرفان في البرهان، بل ولا يسلم طه ببرهانية عمل الشاطبي، بل يقول ببيانته^(١٨)، وهذا

فقط، على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون^(١٩).

**يضع الجابري ثقافة المغرب
البرهانية ممثلة بابن حزم وابن رشد
وابن خلدون والشاطبي، وثقافة
المشرق البيانية والعرفانية، ويرى
أن هذه المدرسة المغربية بنت
البيان على البرهان.**

هناك قضايا كثيرة تحتاج إلى نقاش في حله للمشكلة التي يواجهها العالم الإسلامي، وهي بحسب قول الجابري «البرهان»، وأيضاً في ادعائه ببرهانية هؤلاء العلماء كما يفهمها هو، لكن التحديث الذي ينشده من خلال البرهان لم يتطور إليه الغرب، الذي يريد للحاق به، إلا بعد أن تجاوز برهان أرسطو، ومع الثورة العلمية، بل التطور العلمي والتكنولوجي الرأسمالي

(١٦) فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقداد وجورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، (١٩٩٠م).

(١٧) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، (ص/ ٩٧).

(١٨) المرجع السابق، (ص/ ٩٧).

(١٩) المرجع السابق، (ص/ ٥٢٥).

وهذا ما يطرحه طه عبد الرحمن في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل).

طه عبد الرحمن وتكاملية العقول

في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) ناقش طه عبد الرحمن تكاملية العقول، لكنه قلب سلم الجابري، وأعاد تسمية العقول، فطه يسمي ما يسميه الجابري بالعقل البرهاني: العقل المجرد، والعقل البياني: بالعقل المسدد، والعقل العرفاني: بالعقل المؤيد، أيّد طه في عمله العقل المؤيد على بقية العقول، وقال: إنه في طياته يشمل العقل المجرد والمسدد، وهذه دعوى تحتاج إلى إثبات، وافترض يحتاج إلى تدليل.

العقل المجرد -بمفهوم طه- هو العقل الذي يستقل بالنظر عن العمل، وهو يختص بالذات بالهيات الفلاسفة الإسلاميين، تكلم طه عن حدود هذا العقل ومشكلة افتقاره إلى العمل؛ ولذا فيجب تكميل العقل المجرد بالعمل الشرعي^(١٩).

والدخول في العمل الشرعي هو العقل المسدد (النوع الثاني من العقول عند

بناءً على مصطلحات الجابري، يسمي طه هذا بالتداخل الداخلي، أي بين علمين داخل المجال التداولي الإسلامي.

أما بالنسبة للنوع الثاني من التداخل فهو التداخل الخارجي؛ أي التداخل بين علم من العلوم الإسلامية وآخر من خارج العلوم الإسلامية، ويضرب بابن رشد مثلاً لهذا التداخل، يقول طه: إن ابن رشد أدخل علم الكلام في إلهياته من جهتين: آليات استشكالية، وآليات استدلالية، وأطال في إثبات الآليات الاستدلالية الرشدية وتداخلها البنيوي بالأدلة الكلامية، كل هذا ليثبت طه خطأ الجابري في دعواه الانفصالية بين هذه العقول، أما نموذج طه في التكامل بين هذه العقول -بدل انفصالات الجابري- فسأعرضها في المبحث القادم.

نخلص من انفصالات الجابري أنها واقعياً لم تحدث في التراث، كما أثبتته طه في أمثلته على الشاطبي وابن رشد، وكما أقرّ بها الجابري في اللحظة الغزالية، وأيضاً عملياً ليست حلاً لمعضلة ومشكلة العالم العربي، وتحديث الفكر العربي والإسلامي، وكما أوضح ماكس فيبر عن دور البروتستانتية في الرأسمالية، وتطورها، من خلال الحث على العمل؛ ولذا نحتاج رؤية ننحو منحى التكامل لا الانفصال،

(١٩) المرجع السابق، (ص / ٥٣).

خلال مقدمتين: الأولى هي الصفة التجريبية للعقل المؤيد^(٢٦)، والمقدمة الثانية هي الكمالية للعقل المؤيد^(٢٧)، ومقصده بالكمالية «أن العقل المؤيد يشكل خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان»^(٢٨). وبها يتجاوز آفات التظاهر والتقليد والتجريد والتسييس^(٢٩). والعقل المؤيد -كما يقول طه- «هو أغنى وأشرف مواضع المعرفة الممكنة، والتي هي الصفات والأفعال والذوات»^(٣٠). ثم بدأ بالرد على كل اعتراض على العقل المؤيد من جوانب كثيرة، وأخذ منه النقاش في العقل المؤيد أكثر من نصف الكتاب.

ثم بدأ يوضح احتواء العقل المؤيد على العقل المسدد والمجرد، فقال: «إن العقل المسدد يحتوي العقل المجرد، مع إقامته له على العمل، وإن العقل المؤيد -الذي هو عقل أهل الذوق- يحتوي العقل المسدد، مع إقامته له على التجربة الحية، لزمنا القول بأن العقل

طه)، فالعقل المسدد عنده هو «الفعل المسدد الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»^(٣٠). وهذا العقل يشمل عنده الفقهاء والسلفية، «والعقل المسدد هو العقل المجرد، وقد دخله العمل الشرعي»^(٣١). وتكلم طه عن الآفات التي تدخل على الممارسة الفقهية والسلفية، أما بالنسبة للممارسة الفقهية فدخلها آفتا التظاهر^(٣٢) والتقليد^(٣٣)، أما الآفات العلمية للممارسة السلفية فهي التجريد، وهو بمعنى حصر النظر العقلي في الوصول إلى التصورات والأفكار الشرعية والعمل بها^(٣٤)، والآفة الأخرى التسييس.

أما العقل الثالث الذي يرتضيه طه فهو العقل المؤيد، وهو «التصوف»^(٣٥)، يتكلم طه عن كمالات العقل المؤيد من

(٢٠) المرجع السابق، (ص/ ٥٨).

(٢١) المرجع السابق، (ص/ ٦٧).

(٢٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٩).

(٢٣) المرجع السابق، (ص/ ٨٣).

(٢٤) وبلغ طه يقول: «التجريد هو أفراد الفعل العقلي بالقدرة على التأمل في النصوص، على اعتبار أن قيمة هذه النصوص تنحصر في التصورات والأفكار التي تُنال بهذا التأمل، وأن العمل بهذه التصورات يكفي لربط الصلة بأصحاب هذه النصوص، وللعمل بها على طريقتهم، ولإيجاد الحلول المناسبة للمشاكل القائمة». [المرجع السابق، (ص/ ٩٨)].

(٢٥) المرجع السابق، (ص/ ١١٩).

(٢٦) المرجع السابق، (ص/ ١٢١).

(٢٧) المرجع السابق، (ص/ ١٤٦).

(٢٨) المرجع السابق، (ص/ ١٤٦).

(٢٩) المرجع السابق، (ص/ ١٤٦).

(٣٠) المرجع السابق، (ص/ ١٢٩).

المؤيد يحتوي العقل المجرد، باحتواء العقل المسدد له»^(٣١). سنركز قليلاً على هذا الادعاء، ونقول: إن دعوى احتواء العقل المؤيد على المسدد ليست على إطلاقها، بل هي مشروطة بحدوده، فإذا تجاوز العقل المؤيد حدود العقل المسدد خرج منه وافتقد النموذج للتكامل.

لنحدد اعتراضنا على طه في ادعائه في نموذج بالتكامل من خلال ثلاث نقاط:

١. ما يحصل للتصوف من بدع في أوقات وأزمان معينة، ويسمى طه «بمرحلة التبرك»، وتتميز هذه المرحلة بعدم وجود «الشيخ المري»، وفي غيابه لا يسع المنتسبين إلى طريقته والمتبركين بها إلا المحافظة على التوجيهات وعدم استحقاق أحد منهم ادعاء القدوة الحية^(٣٢)، «وفي هذه المرحلة بالذات، قد تتعرض الطريقة لمظاهر من التبذع»^(٣٣). وممكن أن يقال هذا الكلام على الممارسة السلفية والفقهية، فحينما تفتقد للمجتهد والعالم تأتيها الآفات المذكورة؛ ولذا فحصر العذر في البدع الصوفية، وعدم الاعتذار للفقهاء والسلفية ليس له محل.

٢. حصره العمل الشرعي في العبادات، بعكس مفهوم العمل الشرعي الفقهي الذي يشمل العبادات والمعاملات، نعم المعاملات لها جانب عبادي، لكنه لا يماثل الجانب العبادي الخالص، والتصوف يركز على العبادات فقط، كما هو واضح في كتابته، بمعنى آخر تركيزه على العمل الباطن بدل الظاهر، وهو ما يتضح أكثر في كتابه (دين الحياء)، حينما يفرق بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني، ويجعلهما متقابلين، والأول يمثل الفقهاء^(٣٤)، والثاني يمثل الصوفية، ففي النهاية وقع في خلاف الظاهر والباطن. نعم، الفقهاء يهتمون أكثر بالظاهر في عملهم، لكن الدور المنوط بطه هو حل هذه المشكلة ومحاولة تكامل هذين الجانبين، بدل دعم عمل الباطن في مقابل الظاهر، وهذا ما يجرنا إلى النقطة الثالثة.

٣. وهي تركيز طه على العمل الفردي، وأن المجتمع هو الفرد^(٣٥)، وهذا صحيح في جانب التزكية، لكن الفقه -وحتى الممارسة السلفية- له جوانب اجتماعية

(٣٤) عبد الرحمن، طه، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: أصول النظر الائتماني، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٧)، (ص/ ٨٢).

(٣٥) عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، (ص/ ١٨٠).

(٣١) المرجع السابق، (ص/ ١٦٦).

(٣٢) المرجع السابق، (ص/ ٩٠، ٩١).

(٣٣) المرجع السابق، (ص/ ٩٢).

أصلية، بمعنى أن أصلها اجتماعي مثل القضاء وفروض الكفايات بشكل عام، بل إن طه في كتابه (روح الدين) -الذي هو في أساسه في الفلسفة السياسية- يرى أن حل المشكلة السياسية من الفرد^(٣٦)، على أن السياسة أسها الاجتماع، بل وقال: يكاد يكون اسم المجتمع مجرداً ومثاليًا^(٣٧)، هنا عمّق طه ورسخ من ثنائية (الفرد/المجتمع)، بدل أن يبحث عن آلية للتكامل بينهما.

الفقهاء والمتصوفة، بل رسخ من هذا التنزع، وذلك من خلال ثنائيتي (الظاهر/الباطن) و(الفرد/المجتمع)، ووقع فيما وقع فيه الجابري من الفكرانية -كما يقول- أو المذهبية، وتابع الجابري في تفضيله للعقل المغربي، وفي طريقته الخاصة في تفضيل الممارسة الصوفية المغربية ومالكيته^(٣٨)، وعلى شدة تجرّد طه في الكتابة، إلا أنه في هذه النقطة كان واضحاً في تفضيل ممارسة أهل بلده على بقية البلدان. ويُحسب لّطه في عمله -فيما يخص التكامل- أنه افترض وجوب التكامل، مع أنه لم يتمه عملياً، ويتضح إخلال طه عملياً بالتكامل، وقد يكون هذا بسبب ممارسته للتصوف وبعده عن عمل الفقهاء، ولسنا نعني هنا بعمل الفقهاء كتبهم، بل ممارساتهم اليومية، فلن تستطيع فقط أن تحكم عليهم من عبارتهم، بل يجب النزول إلى ممارستهم، وهذا ما يدعو إليه طه، وهو العمل، أو بمعنى آخر: الحكم على العقول بناءً على عملها، وقدرته على الحكم على عمل الفقهاء ليست متحققة؛ لأنه لم يمارسه؛ ولذا لن يستطيع تحقيق التكامل بين ما يسميه بالعقل المؤيد والمسدّد.

نعم، الفقهاء يهتمون أكثر بالظاهر في عملهم، لكن الدور المنوط بطه هو حل هذه المشكلة ومحاولة تكامل هذين الجانبين، بدل دعم عمل الباطن في مقابل الظاهر، وهذا ما يجربنا إلى النقطة الثالثة.

ولذا فدعوى طه بالتكامل غير متحققة في عمله العلمي، فهو لم يزد على أن دعم التصوف بأدلة ومصطلحات جديدة، ونقد العقول الأخرى في نقدها للتصوف، ولم يشرح كيفية حل النزاع بين

(٣٦) عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٢)، (ص/ ٤٧٧).

(٣٧) عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، (ص/ ١٨٠).

(٣٨) المرجع السابق، (ص/ ١٩٢).

أما العقل الأول فهو العقل العقلي، وسماه في موضع العقل المحض^(٣٩)، «مثل ما ينظر فيه الفلاسفة من عموم المنطق والطبيعي والإلهي»^(٤٠). فالجانب النظري من هذا العقل يختص به الفلاسفة، أما الجانب العملي فهو ما اتفق عليه العقلاء من بني آدم، سواء كان لهم كتاب أم لم يكن^(٤١)، مثل جلب المنافع ودفع المضار، «والصدق والعدل وأداء الأمانة والإحسان إلى الناس بالمال والمنافع، ومثل العلم والعبادة المطلقة، والورع المطلق»^(٤٢). «وهذا القسم إنما عبر أهل العقل باعتقاد حسنه ووجوبه؛ لأن مصلحة دنياهم لا تتم إلا به»^(٤٣).

أما العقل الملي فجانبه النظري هو «ما ينظر به المتكلم، من إثبات الصانع، وإثبات النبوات والشرائع»^(٤٤)، ولذا فهو من عمل المتكلمين، أما الجانب العملي منه فهو «الطاعات المليية، من العبادات

لنجمال النقد لتجربة المعاصرين في تقسيمهم للعقول الثلاثة في نقدين: الأول: الانطلاق من منطلق مذهبي فكري جغرافي في الحكم على العقول، الثاني: هو ضعف الحس العملي والواقعي في نظرهم من جانبي النظر والعمل، في حكمهم على العقول، ودورها العلمي والعملي في التاريخ القديم والمعاصر، وليتضح مجمل هذين النقيدين لنعطف على تقسيم العلماء السابقين لهذه العقول، وبالمقارنة يتضح المقال، وسيخصص النقاش في ابن تيمية وابن خلدون في تقسيمهما للعقول.

ابن تيمية والعقول الثلاثة

قسم ابن تيمية العقول الثلاثة إلى جانب نظري وجانب عملي، وسمى النظري العلوم والأقوال، وسمى العملي العبادات والمأمورات، وبذا خرج عندنا ستة أصناف، لكل عقل من هذه العقول جانبان، وسمى هذه العقول بالعقلي والملي والشرعي، وكما هو ظاهر فتسمية ابن تيمية هذه العقول باسمها لا يرد عليه النظر التفضيلي أو التحقيري، إنما يغلب عليه النظر الوصفي، ومن خلال النقاش يظهر طبيعة نظر ابن تيمية المتكاملة والمحايدة في النظر لهذه العقول.

(٣٩) شيخ الإسلام، أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، (٢٠٠٠)، (مجلد/٢٠)، (ص/٦٢).

(٤٠) المرجع السابق، (ص/٦٢).

(٤١) المرجع السابق، (ص/٦٦).

(٤٢) المرجع السابق، (ص/٦٨).

(٤٣) المرجع السابق، (ص/٦٨).

(٤٤) المرجع السابق، (ص/٦٢).

أهل شريعة القرآن، وهو الدين الشرعي بما فيه من الملي والعقلي. والذين هادوا والنصارى أهل دين ملي بشريعة التوراة والإنجيل، بما فيه من ملي وعقلي، والصابئون أهل الدين العقلي، بما فيه من ملي أو ملي وشرعيات»^(٤٩).

ثم لما انتهى من توصيف هذه العقول من الجانبين النظري والعملي، بدأ بتنزيل هذه العقول على أصحابها، فقال: «فغالب الفقهاء إنما يتكلمون به في الطاعات الشرعية مع العقلية، وغالب الصوفية إنما يتبعون الطاعات المليية مع العقلية، وغالب المتفلسفة يقفون على الطاعات العقلية»^(٥٠). ثم انتقل ليقارن بين الصوفية والفقهاء بما تميزوا به وما أخفقوا في تلبيته، فقال: «كثُر في المتفكّهة من ينحرف عن طاعات القلب وعباداته، من الإخلاص لله والتوكل عليه والمحبة له والخشية له، ونحو ذلك»^(٥١). ولما أتى للصوفية قال: «وكثُر في المتفكّرة والمتصوفة من ينحرف عن الطاعات الشرعية، فلا يبالون إذا حصل لهم

وسائر المأمور به والتحرّمات، مثل عبادة الله وحده لا شريك له بالإخلاص والتوكل والدعاء والخوف والرجاء، وما يقتزن بذلك من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت»^(٤٥).

أما العقل الثالث فهو العقل الشرعي، وجانبه النظري هو «ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة»^(٤٦)، وفيهم عالمون بظاهر الشرع، مثل أهل الحديث وعموم المؤمنين، وفيهم العالمون والعارفون به^(٤٧). أما الجانب العملي من العبادات الشرعية فهي «خصائص الصلوات الخمس، وخصائص صوم شهر رمضان وحج البيت العتيق، وفرائض الزكوات، وأحكام المعاملات والمناكحات، ومقادير العقوبات»^(٤٨).

بل واستدل ابن تيمية على هذه العقول من القرآن، فقال: «وهذه الأقسام الثلاثة أصولها صحيحة دل عليها قوله: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا...الآية]. فالذين آمنوا هم

(٤٥) المرجع السابق، (ص / ٧٠).

(٤٦) المرجع السابق، (ص / ٦٣).

(٤٧) المرجع السابق، (ص / ٦٣).

(٤٨) المرجع السابق، (ص / ٧٢).

(٤٩) المرجع السابق، (ص / ٦٤).

(٥٠) المرجع السابق، (ص / ٧٢).

(٥١) المرجع السابق، (ص / ٧٢).

العقول، وهذا ما ينقلنا لابن خلدون،
ليضيف لعمل ابن تيمية من ناحية عملية.

**أوجب ابن تيمية التكامل بين هذه
العقول، ولم يفضل بينها، وجعل
لكل واحد منها جانبين: نظري
وعملي، وهو ما لم يفطن له
المعاصرون.**



ابن خلدون وتقسيم الملكات

قد يكون تقسيم ابن خلدون ليس بوضوح
تقسيم ابن تيمية للعقول، إلا أنه بالإمكان
ملاحظته، وتقسيم العقول عند ابن خلدون
يتسم برؤية علمية عملية، في مقابل تقسيم
ابن تيمية الأقرب إلى النظري. يعتمد وصف
ابن خلدون على الواقع العملي أكثر من
الاعتماد على الوصف المجرد^(٥٤)، ونجد هذا
التقسيم في كلامه عن الملكات، فقد قسمها
إلى ثلاثة أقسام، فبدأ بالملكة الجسمانية
الصناعية، ثم بالعلمية الشرعية المسندة إلى
النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بالاتصاف بهذا
العلم، وهو الجانب الأخلاقي من الشريعة.

توحيد القلب وتألهه أن يكون ما أوجبه
الله من الصلوات، وشرعه من أنواع
القراءة والذكر والدعوات، أن يتناولوا
ما حرم الله من المطاعم، وأن يتعبدوا
بالعبادات البدعية من الرهبانية ونحوها،
ويعتاضوا بسماع المكاء والتصديعة عن
سماع القرآن، وأن يقفوا مع الحقيقة
القدرية معرضين عن الأمر والنهي^(٥٢).

وبعد هذه الجولة في كلام ابن تيمية
في العقول، وميزة كل واحد منها، وممثلي
هذه العقول وما ينقصهم عند المسلمين،
ازداد تركيزه على الفقهاء والمتصوفة؛ لكثرة
ما يقع بينهم من الاختلاف، وأعطى
كل ذي حق حقه، قال في موضع آخر:
«والواجب أنه لا بد في كل واحد من النظر
والعمل من أن يوجد فيه العقلي والملي
والشرعي»^(٥٣). أوجب ابن تيمية التكامل
بين هذه العقول، ولم يفضل بينها، وجعل
لكل واحد منها جانبين: نظري وعملي،
وهو ما لم يفطن له المعاصرون، إلا أن
ابن تيمية لم يوضح لنا طريقة التكامل
بين هذه العقول، أو مسار تحقيق هذا
التكامل، وما هو الذي يبدأ به من

(٥٤) انظر محاولة أبي يعرب المرزوقي في شرح العمل والنظر عند ابن
تيمية وابن خلدون والمقارنة بينهما في كتابه: المرزوقي، أبو يعرب، إصلاح
العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن
تيمية وابن خلدون، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٦م).

(٥٢) المرجع السابق، (ص/ ٧٣).

(٥٣) شيخ الإسلام، أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق:
محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، (٢٠٠٠)، (مجلد/ ٢)، (ص/ ٦٠).

يريد أن يقول هنا: إن العلم يحمل خطابًا واستدللاً، الذي هو الاستنباط؛ بمعنى أنه هناك إرادة وتفكير في العلم، وليس فقط كباقي الصناعات والملكات، تحتاج للتكرار وأستاذ لترسخ الملكة، فكأنه هنا فرق بين الملكة بمعناها العام والملكة الشرعية بالمعنى الخاص الذي يحتاج إلى استنباط واستدلال، وأيضًا سند علمي.

ويتحدد التفريق بين المفهومين الأولين وتمييزهما بشرحه للعقل الثالث، وهي الملكة بالمعنى الأخلاقي، يقول: «والعلم حاصل عن الاتصاف ضرورة، وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف، وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مرارًا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويגיע العلم الثاني النافع في الآخرة، فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظائر، والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العبادة. واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو في هذا»^(٥٨). مقصود

أما العقل الأول فهو بمعنى الصفة الراسخة في النفس، ويشمل كل الصنائع، ومنها العلم، فيقول ابن خلدون: «الملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعى وأتم من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة بالخبر، وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»^(٥٩). ويقول في موضع آخر: «الملكات كلها جسمانية، وسواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره»^(٥٦). فحديثه على الملكة هنا شامل، وهنا يتضح مفهوم التكامل وارتباط العقول بعضها ببعض، وسيأتي تمييز العقول الأخرى عن هذا العقل أو الملكة.

ولما تكلم عن ملكة العلم قال: «الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله»^(٥٧).

(٥٥) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، (٢٠٠٥م)، (المجلد ٢)، (ص ٢٨٠).

(٥٦) المرجع السابق، (ص ٣٥٠).

(٥٧) المرجع السابق، (ص ٣٥٠).

(٥٨) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، (٢٠٠٥م)، (المجلد ٣٢)، (ص ٢٨).

بناءً على ما تم نقاشه من تقسيمات ابن تيمية وابن خلدون للعقول الثلاثة، يتضح مدى وقوع المعاصرين في التحيزات، وضعف الموضوعية العلمية في تقسيمهم، وضعف الحس العملي بالواقع، وبُعدهم عن واقع عمل هذه العقول مقارنةً مع غيرها، وأوجه القصور فيها، فمع أن ابن تيمية سلفي فقيه، إلا أنه وصف الفقهاء بضعف اهتمامهم بالأخلاق المليية، وهذا غاية في النزاهة والحياد العلمي حتى مع من يخالفهم. في المبحث القادم سنوضح -أكثر- تجربة نظرية وعملية للتكامل بين هذه العقول في نقاش العلماء المتقدمين، بل وخرج من الفقهاء، وهو درس مقاصد الشريعة.

المقاصد حل لمعضلة التكامل

الفقهاء شعروا أن النظر الفقهي المجرد قد يفتقد صحته؛ لأنه لم يراعِ مقاصد النص الثاوية فيه، ولذا فمن الممكن ادعاء أن جزءاً من المقاصد يتعلق بلحظة تطبيق الأحكام، وليس بتأصيل الأحكام ابتداءً، وحينما يذكر المقاصديون أمثلة شرعية من القرآن والسنة لإثبات الضروريات الخمس والحاجيات والتحسينيات، فهذا من باب الاستدلال؛ ليتمكن الفقيه من

ابن خلدون بالعلم الأول هو العلم الثاني في تصنيفنا، والثاني هو الثالث، ثم عاد وقال: «فقد تبين لك من جميع ما قرناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس، ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد»^(٥٩).

إذا أردنا أن نجمل ما قاله ابن خلدون في الملكة فهو على ثلاث مستويات: الأول: الذي هو الملكة الجسمانية التي تشمل جميع الصناعات، والثاني: العلم الذي فيه يتصف الإنسان بملكة الاستنباط وبناء الفروع على الأصول ويتصف بهذه الملكة، أما المستوى الأعلى فهو تكرر العمل بالعلم والتكاليف؛ ليتحقق منه علم اضطراري بالتوحيد. ابن خلدون ذكر ما يجب في الملكات ووصف كيف تقع، خاصة في الملكتين الأخيرتين، ومدى ارتباط العلم بالعمل الارتباط الوثيق، في المقابل لم يفترض أن فئة تمتلك هذه الملكة أو تلك، إنما ربطها بوجود السند العلمي والعمل بما علم، ولذا يمكن أن يقال -تكميلاً لوصف ابن تيمية للعقول- بأن أولها الأخلاق العقلية، ثم الشرعية، ثم المليية، والثانية تحتاج للسند العلمي لتبني عليها الأخيرة.

بين الأخلاق والقانون والتوازن بينهما محكم؛ لكن في قلبه لتقسيم الأصوليين تفضيلاً للباطن على الظاهر، والتحدي هو التكامل، فطه يطالب بالتكامل، وعملياً يميل إلى الباطن، فالحاجة مُلحةً للتكامل بين هذه العقول نظرياً وعملياً، والأصعب فيهما هو الجانب العملي.

وبما أن طه لم يمارس الفقه ويلازم عمل الفقهاء؛ اعتمد أساساً في حكمه على المدونة الفقهية، ولم يتمعن في طريقة وممارسة الفقهاء لعملهم، فطه غفل عن أن عمل الفقهاء ليس فقط معتمداً على المدونة الفقهية، بل هناك ملكة أخلاقية متوارثة، وتربية أخلاقية وصوفية حصلت من تعليمهم، بل ومن بعض أنواع مدوناتهم، مثل أدب العلم، فهي زاخرة بالتوجيهات الأخلاقية والتربوية، وقد يكون هؤلاء الفقهاء صوفية بجانب أنهم فقهاء، ولذا قد يحقق بعض هؤلاء العلماء أعلى درجات التكامل، وهذه الفئة التي تحقق التكامل قد تحسب على المتصوفة أو على الفقهاء، أو بالقدر نفسه يكون العالم فقيهاً متصوفاً، وهذه منزلة رفيعة لا تتحقق إلا لنوادير العلماء.

وفي جانب آخر من النقاش المقاصدي يبرز التركيز على الجانب

القياس عليها في العمل، وإلا لم يكن له فائدة من ذكرها، فمن ذلك مثلاً: أبواب سد الذرائع، والسياسة الشرعية، ومآلات الأفعال، والترجيح بين المصالح.

**فمع أن ابن تيمية سلفي فقيه،
إلا أنه وصف الفقهاء بضعف
اهتمامهم بالأخلاق المالية، وهذا
غاية في النزاهة والحياد العلمي
حتى مع من يخالفهم.**

انتقد طه تقسيم الفقهاء للمقاصد، وتعريفهم لها، وأعاد صياغتها من جديد، وقال: إنها علم للأخلاق الإسلامية، وأهم ما أتى به أنه قلب تقسيم الأصوليين، فجعل التحسيني أولاً، ثم الحاجي، ثم الضروري، وقال عن تقسيم الفقهاء: «لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوي، حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل»^(٦٠). ثم تكلم عن الوسطية الشرعية في مقابل الطرفية الظاهرية والباطنية، وصلة القانون بالأخلاق التي هي المقاصد، وحديثه في الصلة

(٦٠) عبد الرحمن، طه، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأ نموذج فكري جديد، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (٢٠١٥م)، (ص/ ٨٥).

الحس العملي في النظرة التكاملية

مر معنا أن الحس العملي مهم جدًا في تشخيص هذه العقول، وأن المتأخرين صَعَفَ حُسنهم العملي في مقابل عمل المتقدمين في تقسيم العقول، وأن الحس العملي مهم جدًا في عملية التكامل بين الفقه والتصوف أو الأخلاق، وأن الأخلاق مرتبطة بالواقع؛ لأنها تطبق حسب ما يحتاج إليه المتلقي؛ سواء كان فردًا أو مجتمعًا، ولذا نحن بأمس الحاجة لحس عملي واقعي قادر على تشخيص الواقع بمعارف شرعية؛ لنستطيع تنزيل المقاصد الشرعية عليه.

بالإمكان أن نخرج من هذا النقاش بأن المقاصد مرتبطة بالتطبيق، أو بمعنى آخر تأتي فعاليتها في لحظة التنزيل الشرعي للأحكام، وأنها هي الجانب الأخلاقي للفقه، ولذا فهي مرتبطة بالحس العملي للعالم سواء كان فقيهًا متصوفًا أو متصوفًا فقيهًا، وأيضًا بتكامل النظرة الاجتماعية والنظرة الفردية.



ولذا قد يكون الحل هو تلمس التجربة العلمية والعملية للعلماء الربانيين الذي استطاعوا الصعود لأعلى درجات

الفردية والاجتماعية، فهذا ابن تيمية يرى أن «إعزاز دين الله، وإعلاء كلمة الله... هو مقصود الشرائع»^(٦١)، وفي هذا يبرز اهتمام ابن تيمية بكيان المجتمع الإسلامي، أما الشاطبي فيقول: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه»^(٦٢). وفي تحديد الشاطبي لمقصد الشريعة العام يتضح اهتمامه بالجانب الفردي التزكوي، وليس الغرض من هذا الكلام وضع الشاطبي في مقابل ابن تيمية، إنما الهدف هو توضيح أن هناك مدرستين، ويجب التكامل بينهما في العمل والعلم الشرعيين.

بالإمكان أن نخرج من هذا النقاش بأن المقاصد مرتبطة بالتطبيق، أو بمعنى آخر تأتي فعاليتها في لحظة التنزيل الشرعي للأحكام، وأنها هي الجانب الأخلاقي للفقه، ولذا فهي مرتبطة بالحس العملي للعالم سواء كان فقيهًا متصوفًا أو متصوفًا فقيهًا، وأيضًا بتكامل النظرة الاجتماعية والنظرة الفردية.

(٦١) شيخ الإسلام، أحمد ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، تحقيق: علي العمران ومحمد عزيز شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، (١٤٢٥)، (مجلد ٢)، (ص/ ٣٥٠).

(٦٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، (المجلد ٢)، (ص/ ٤٦٩).

العلماء، وكيف تمت الاستجابة لها من قبلهم، ولذا نحتاج إلى معرفة أوضاع المجتمعات أخلاقياً؛ ليتسنى لنا ضبط منهجية هؤلاء العلماء في التسبيب العملي، ومن خلال التجارب العملية والعلمية للعلماء الربانيين في مجتمعاتهم، بإمكاننا وضع خريطة عملية وعلمية للمفتين والقضاة الشرعيين لتطبيق الشريعة الإسلامية.

وبالإمكان هنا استخدام نظرية ابن خلدون في الملكات، وبناء الجانب الأخلاقي على الوراثة العلمية الشرعية، وبها تُفحص الملكة الأخلاقية بناءً على فحص الملكة الاستدلالية وطرق بنائها، واستخدامها للأخلاق في الاستدلال الشرعي بكل أنواعه العقدي والفقهية والصوفي.

وبدراسة نتائج التكامل العلمي عند العلماء في مجتمعاتهم، يتسنى للباحث تحديد مدى تكاملية الخطاب الشرعي في منطقة معينة، واستجابته لتحدياتها الفردية والاجتماعية، وكيفية مواجهة التحديات التي تواجه تلك المنطقة، ونتيجة لهذا نحصل على معايير حقيقية، بالإمكان البناء عليها

التخلق والتكامل، واستنطاق هذه التجربة لوضعها في إطار علمي بالإمكان استحضاره ومعايشته، وتيسير حصول الملكة فيه.

وقد نحتاج لتأسيس علم تنزيل الشريعة، ونعمل مثلما عمل الشافعي في أصول الفقه، بتدوين ما كان يعمل به السلف والعلماء في استدلالاتهم النظرية. نحن الآن في حاجة لمدّ عمل الشافعي ليشمل الاستدلال العملي مع الاستدلال النظري الذي شيده، وهذا العمل ليس هو من عفو الخاطر، بل مبنوث في كلام العلماء وكتبهم، في الفتاوى وأدبها، وأدب القضاء، ويمكن القول: إنها كل ما يحتقّ بالفقه من علوم مساعدة، مع تجاربهم العملية في الاستدلال والتنزيل.

هنا بالإمكان تخفيف الشكليات الفقهية، والحصول على تكاملية في هذه العقول، وقد يصح أن يقال: إنه هنا يقع جزء أصيل من عمل الفلسفة الإسلامية في الجمع بين هذه الثنائيات.

في الحاجة للدراسات الاجتماعية الأنثروبولوجية

لتنم هذه الدراسة العلمية للعلماء المسلمين، من المهم دراسة أوضاع المجتمعات التي عاش فيها

التكامل بين هذه العقول عند المتأخرين، وضعف حسهم العلمي والعملي في مقاربتهم، وقد يكون هذا بسبب عدم ممارستهم التكاملية، وبعدهم عن واحد أو أكثر من هذه العقول، ولذا ظهر هذا التحيز وضعف التكامل.

وبناء على هذه النتيجة -من ضعف الحس العملي عند المتأخرين- أظهر البحث نموذج المقاصد الشرعية كمحاولة من المتقدمين في التكامل، وتم إبراز طريقة عمل الفقهاء وممارستهم اليومية لعملهم، وليس فقط الاعتماد على مدونتهم الفقهية، واقترح البحث إنتاج علم تنزيل الشريعة ليدعم أصول الفقه في عمليتهم الاستدلالية، من خلال دراسة عمل الفقهاء المتكاملين في رؤيتهم والعلوم الفقهية المساندة، وهذا ما يحتاج إلى علم اجتماع وأنثروبولوجي إسلامي يسند هذه الآلة الاستدلالية العملية.

في المستقبل؛ لزيادة التكاملية في التنزيل الشرعي، في زمن تَموج فيه أزمات وتحديات، في المجتمعات الإسلامية، وفي العالم بشكل عام.

الخاتمة

قدم هذا البحث مقارنة بين العقول الثلاثة ممثلة في الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة، من خلال رؤية المتقدمين والمتأخرين لها، وكان مقصد البحث هو محاولة صياغة نموذج تكاملي بين هذه العقول، واستثمار محاولات التكامل السابقة، فكان هدف البحث مقارنة بين تقسيم المتقدمين والمتأخرين للعقول، وفي نماذجهم للتكامل بين هذه العقول؛ للخروج منه برؤية تكاملية للعقول.

من خلال البحث تبين مذهبية وتحيز تقسيمات المتأخرين للعقول، مقارنة مع تقسيم المتقدمين الذين تم اختيارهم، وبناء على هذا ضعف نماذج