دور المنهج العقليّ في معرفة الإله

د. أيمن المصري*

الخلاصة

يدور البحث حول استكشاف المنهج المعرفيّ الصحيح والمعتبر في معرفة الباري تعالى، من بين المناهج المعرفيّة المتعدّدة؛ من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينيّة الواقعيّة لمبدأ الوجود سبحانه وتعالى، الذي تبنتني على معرفته سائر المعارف الفلسفيّة، والأخلاقيّة والاجتماعيّة.

والمسألة الرئيسيّة التي نسعى لتحقيقها في هذا البحث، هي إثبات الصلاحيّة العلميّة التامة للعقل البرهانيّ في معرفة الإله، في قبال المناهج المعرفيّة الأخرى.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج العقليّ البرهانيّ التحليليّ في تأصيل

(* الدكتور أيمن المصري، مصر، أستاذ في الفلسفة الإسلاميّة.

المطالب العلميّة ونقدها، بالإضافة إلى المنهج النقليّ التوصيفيّ في اقتباس النصوص العلميّة من المصادر المعتمدة للمدارس المعرفيّة التي لا تعتمد على المنهج العقليّ. وقد توصلنا في نهاية البحث إلى إثبات صلاحية المنهج العقليّ البرهانيّ وحاكميّته في معرفة البارّي تعالى، بعد أن أثبتنا صلاحية المنطقية، وحدوده المعرفيّة، وحاكميّته على سائر الأدوات المعرفيّة النقلية والقلبية والتجريبية. كما توصلنا إلى بيان المعالم الكليّة للتوحيد العقليّ البرهانيّ، وإثبات صفاته وأفعاله - تعالى - بنحو يليق بجناحه وجلاله، وفي المقابل بينّا العواقب الوخيمة التي نشأت من المعرفة اللاعقلانية للبارّي تعالى، من قبل الاتجاهات المادّية والكلامية والأخباريّة والعرفانية الصوفيّة، من الإلحاد، واللادينية، والتشبيه، والجبر والتفويض، والخرافات العقديّة الأخرى.

المفردات الدلالية: المعرفة، المنهج المعرفي، المنهج العقلي، معرفة الإله.

المقدّمة

إنّ الحياة التفكيرية هي أبرز مظاهر الإنسانية في هذه الحياة، ولذلك لا تخلو حياة أيّ إنسان عن محاولات للفحص والبحث والتحقيق لاستكشاف مجاهيل العالم الذي يعيش فيه، وكأنّ الفضول العلميّ والمعرفيّ قد غرّز في فطرته الإنسانية، وهو من أجل ذلك نراه يسعى دائماً لتطوير حياته الشخصية والاجتماعية، وتسخير الطبيعة ومقدّراتها لصالحه.

وقد حقّق الإنسان منذ وجوده على الأرض نجاحات كبيرة في تطوير ما كوله ومشربه وملبسه ومسكنه، ووسائل نقله وارتباطاته، بينما ظلّت سائر الحيوانات على ما هي عليه منذ القدم، وكلّ ذلك ببركة وجود العقل الإنسانيّ الذي يمثل روح الحياة التفكيرية.

ولا يتوقّف النشاط العقليّ للإنسان عند هذا الحدّ المتعلّق بالمسائل الطبيعيّة، بل يتجاوزها إلى ما وراء الطبيعة، فيسأل نفسه أو غيره منذ نعومة أظفاره عن مبدأ وجوده ومنتهاه، وعن الغاية من الحياة، وعن مصيره بعد

الموت، وهي كلّها أسئلةٌ طبيعيةٌ ومشروعةٌ من أجل استجلاء حقائق الوجود في هذا العالم الغريب.

وحينها يتلقّى الإنسان أجوبةً متعدّدةً عن هذه الأسئلة الفلسفيّة في طبيعتها، أجوبةً تختلف وتتعدّد بتعدّد البيئة التي نشأ وترعرع فيها، وغالبًا ما تكون أجوبةً ارتجاليّةً نابعةً من الأعراف والعادات والتقاليد العائليّة والاجتماعيّة الحاكمة، أو مجرد استحساناتٍ واجتهاداتٍ شخصيّةٍ انفعاليّةٍ. والإنسان العاقل عندما يُدرك أهميّة هذه الأسئلة المصيريّة، وخطورة مثل هذه الأجوبة في تعيين رؤيته العامّة وفلسفته عن الحياة، ومدى تأثيرها على أسلوب حياته الشخصيّة والاجتماعيّة، لن يكتفي بمثل هذه الأجوبة الارتجاليّة التي لا تتمتع بالضمانة المنطقيّة الملازمة للصدق، بل سيبحث ويفتّش عن الطرق المنطقيّة التي يمكن أن تضمن له الإجابات الواقعيّة دون الوهميّة والخياليّة.

وهذه المقالة تبحث عن المنهج المعرفي الصحيح، الذي يمكن أن يعتمد عليه الإنسان العاقل لتحصيل الإجابة المنطقيّة على أهمّ سؤالٍ من أسئلته الفلسفيّة، والذي يتفرّع منه سائر الإجابات، وهو الجواب المتعلّق بالمبدأ الإلهي العظيم الذي خلق الإنسان والعالم؛ لأنّه بمعرفته بالنحو الصحيح نتعرّف على سرّ وجودنا هنا، وعلى فلسفة الحياة والموت.

وتكمن أهميّة هذا البحث في هداية الإنسان إلى الميزان المعرفي الصحيح الذي يمكن أن يعتمد في بناء رؤيته الكونيّة الفلسفيّة، ومنظومته القيميّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة، بنحوٍ واقعيٍّ مجرّدٍ عن الظنون والأوهام، ويرشده إلى الطريق القويم الذي يمكن أن يسلكه في هذه الحياة من أجل الوصول إلى برّ الأمان وشاطئ السعادة الحقيقيّة.

ولا شكّ في وجود بحوثٍ كثيرةٍ حول هذا الموضوع؛ نظرًا لأهمّيته القصوى،

ولكنّ الغالب في مثل هذه الأبحاث الفلسفيّة - نتيجةً لعدم اعتمادها على المنهج العقليّ القويم - هو عدم اعتماد الدقّة العلميّة والموضوعيّة في البحث والتحقيق؛ ممّا يتنافى مع تحقيق الغرض المنشود في معرفة الواقع كما هو، لا كما نحبّ ونهوى، وهذا لا يضمنه إلاّ الاعتماد على المنهج العقليّ البرهانيّ النابع من الفطرة الإنسانيّة دون سائر المناهج الأخرى، وهذا هو ما سنسعى إلى بيانه وإثباته في هذه المقالة.

وقد شرعنا في البداية ببيان القواعد العامّة للتفكير الصحيح لتكون مبدأً ننطلق منه لبيان الصلاحيّة العلميّة، والحجّية الذاتية للمنهج العقليّ البرهانيّ وحدوده المعرفيّة، وكيفية تشكيل الحكومة العقلية المعرفيّة في مملكة الإنسان، بالاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى.

ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى بيان معالم المعرفة العقلية للباري تعالى، ومحاسنها الواقعيّة، وحدودها المعرفيّة، كما ثبتت في الفلسفة الإلهيّة. وفي الختام أشرنا إلى الآثار الوخيمة للمعرفة اللاعقلانيّة للباري تعالى، على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ.

التعريفات

قبل الدخول في متن المقالة، ينبغي التعرّض أولاً لبيان سلسلة المفاهيم والاصطلاحات الكليّة المستعملة فيها، والتي تشكّل المبادئ التصوريّة للبحث، إذ إنّ الأحكام العلميّة متوقّفة عليها، والتصديق فرع التصوّر كما يقولون.

المعرفة: قد يُقصد من المعرفة الإدراك الحسيّ الظاهريّ الجزئيّ في قبال العلم العقليّ الكلّيّ [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 58]. وقد يطلقه العرفاء من الصوفيّة أيضاً على الإدراك الحسيّ الباطنيّ الحضوريّ الجزئيّ (الوجدانيّ)؛ ولذلك يسمّون صاحب هذه المعرفة بالعارف [الفناريّ، مصباح الأنس، ص 36].

ولكنّ مقصودنا من المعرفة في هذا البحث بنحو عامّ العلم الحصريّ

الذهني الكاشف عن الأشياء، سواءً كان حسياً أم عقلياً، بدهياً أم غير بدهي، نظرياً كان أم عملياً، واقعياً كان أم غير واقعي، وسواءً كان يقينياً أم ظنيّاً، ثابتاً أم متغيّراً، مطلقاً كان أم نسبياً، وبنحوٍ أخصّ هو العلم الحسوليّ العقليّ اليقيني المطلق الثابت.

المنهج المعرفي: المقصود منه هو الأداة المعرفيّة من حيث الاعتماد عليها في الاستدلال لكشف الواقع، كالحسّ، والتجربة، والعقل، والنقل، والقلب. المنهج العقليّ البرهانيّ: ونقصد به العقل الخاصّ الذي يمثل المرتبة العقلية الأعلى - كما سيتبيّن لاحقاً - والمبني في أحكامه من حيث المادة على المبادئ العقلية البديهية الأولى، النابعة من الفطرة الإنسانية، ومن حيث الصورة على القياس الاقتراضيّ أو الاستثنائيّ الملزم للنتيجة بنحوٍ يقينيّ صادق. الإله: ونقصد به البارئ تعالى، واجب الوجود بذاته لذاته، والذي لا يشدّ عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ، من العلم والقدرة، والإرادة، والحكمة، والحياة، وغيرها من الكمالات الوجودية الحقيقية المطلقة، والذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأبدع هذا العالم على أحسن صورةٍ ونظامٍ.

القواعد العاقة الصورية والخاصة المادية للتفكير الصحيح

لا شكّ أنّ الإنسان - كما يقول الحكماء - حيوانٌ ناطقٌ، بمعنى أنّه مفكّرٌ، فهو يتميّز عن سائر الكائنات بعملية التفكير، ولبيان طبيعة التفكير عند الإنسان، نقول:

قد يتحرّك ذهن الإنسان في الصور الحسيّة، وهذه التي تسمّى بالمشاهدات، وقد يتحرّك الذهن في الصور الخيالية، وتسمّى بالتخيّل، وقد تكون الحركة في المعقولات، وهي المسماة بالتفكير، فالتفكير هو حركة الذهن الإرادية في المعقولات من المعلوم إلى المجهول.

قال الفارابي: «الفكر تطرّق الذهن لمعرفة مجهولٍ من معلومٍ» [الفارابي،

المنطقيات، ص 25]. أي أنّ التفكير هو لاكتساب المجهول بالمعلوم. وقد أشار ابن سينا لعملية التفكير بقوله: «أعني بالفكرها هنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها... إلى أمور غير حاضرة فيه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10]. قوله: «متصورة أو مصدق بها» إشارة لنحوي المعلوم، حيث ينقسم إلى معلوم تصوّريّ يتعلّق بالفهم التفصيليّ للمعاني، ومعلوم تصديقيّ يتعلّق بالأحكام العقلية على القضايا، ومن هنا يحدس اللبيب أنّ التفكير مطلقاً لاكتساب المجهول يجب أن يكون مسبقاً بالمعلوم الذي يشكّل رأس مال المفكّر، وهذا معنى قول الحكماء: «إنّ كلّ تعلّم وتعلّم فبعلم قد سبق». وقال أيضاً: «وكّل تعلّم وتعلّم ذهنيّ وفكريّ فإنّما يحصل بعلم قد سبق؛ وذلك لأنّ التصديق والتصور الكائنين بهما إنّما يكونان بعد قول قد تقدّم مسموع أو معقول، ويجب أن يكون ذلك القول معلوماً أولاً» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 57]. وهذه الحركة التفكيرية مؤلّفة في الواقع من حركتين، حركة أولى لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، تتبعها حركة ثانية لترتيب هذه المعلومات على الصورة المطلوبة.

قال صاحب (المحاكمات): «فبالحركة الأولى تحصل مادّة الفكر، وبالثانية الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعي، أمّا الحركة الأولى فلأنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدأ اتفق، بل لا يحصل إلا من مبادئ مناسبة له، ولا الحركة الثانية، فلأنّ المبادئ لا تنساق إلى المطلوب كيفما اتفقت، بل إذا وقعت على ترتيبٍ وهيئةٍ مخصوصة، ولا شك أنّ تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجهٍ يؤدّي إلى المطالب لا يتمّان إلا بالمنطق» [القطب الرازي، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

والخطأ في التفكير قد يقع من جهة طبيعة المواد المنتخبة، أو من جهة

ترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعةٍ علميّةٍ معياريّةٍ ضابطةٍ تبيّن لنا كيفيّة انتخاب الموادّ المناسبة للمطلوب، وكيفيّة ترتيبها على الصورة الصحيحة، ألا وهي صناعة المنطق.

والمنطق الصوريّ معنيّ ببيان القواعد العامّة لترتيب المعلومات، والمنطق المادّيّ أو ما يسمّى بالصناعات الخمس معنيّ ببيان القواعد الخاصّة في انتخاب الموادّ الصحيحة بحسب كلّ صناعةٍ على حدة.

وسوف نتعرّض باختصارٍ لهذه القواعد انطلاقاً من بيان الوظائف الكلّيّة للعقل الإنسانيّ المدبّر لعملية التفكير، وكما يلي:

أولاً: الوظائف التصوريّة:

وسنبيّن هنا بحسب الترتيب الطبيعيّ بينها:

1- التجريد: ويمثّل الخطوة الأولى من التعقّل، وهو انتزاع العقل للمعنى الكلّيّ من جزئياته المادّيّة المتخيّلة، فبعد ارتسام الصور الجزئيّة في الخيال، يقوم العقل بتجريدتها عن العوارض المادّيّة لا على أن يستخرج المعنى الكلّيّ من داخلها، بل بعد ارتسامها في الخيال وتوجّه العقل إليها يفاض عليه المعنى الكلّيّ المسانخ لها من العقل الفعّال، وهذه العملية لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيّات.

قال ابن سينا: «إنّ القوّة العقلية إذا اطلعت على الجزئيّات التي في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الذي ذكرناه، استحالت مجردةً عن المادّة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنّها أنفسها تنتقل من التخيّل إلى العقل منا، ولا على أنّ المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجردٌ يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنّ مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعّال. فإنّ الأفكار والتأمّلات حركات معدّة للنفس نحو

قبول الفيض، كما أنّ الحدود الوسطى معدّة بنحوٍ أشدّ تأكيداً لقبول النتيجة، وإن كان الأوّل على سبيلٍ والثاني على سبيلٍ أخرى، كما ستقف عليه. فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبةٌ ما إلى هذه الصورة بتوسّط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيءٌ من جنسها من وجه» [ابن سينا، نفس الشفاء، ص 209].

2 - التمييز: وهو يمثّل الخطوة الثانية للتعمّل، والخطوة الأولى لعملية التفكير، إذ يتحرّك العقل بين هذه الأشخاص المعقولة لتمييز أوّلاً بين المتشابهات منها والمتباينات، ثم يتحرّك بين المتشابهات منها لتمييز بين الأوصاف المقومة الثابتة لها، وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقومة لها وهي العرضيات.

وهذه العملية هي التي نسمّيها بعملية التقسيم أو التحليل العقلي، وهو تكثير الواحد، والتي تكون مقدّمةً ضروريةً بعد ذلك لعملية التركيب، الذي هو توحيد الكثير، وهاتان العمليتان - التقسيم والتركيب - هما العمودان الرئيسان في التعليم في المراكز الأكاديمية والعلمية.

وقال أيضاً: «فأول ما يتمييز عند العقل الإنساني أمر الذاتيّ منها والعرضيّ، وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصير المعاني التي لا تختلف تلك بها معنيً واحداً في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكتّافها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرةً، فتكون للعقل قدرةً على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير، أمّا توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيّلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف في الحدّ معنيً واحداً. والوجه الثاني بأن يركّب من معاني الأجناس والفصول معنيً واحداً بالحدّ، ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذه من خواصّ العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى» [ابن سينا، المصدر السابق].

وهذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيان، فنقول:

إنَّ عملية التقسيم العقليَّ متقدِّمةٌ بطبعها على التركيب العقليَّ، والتقسيم إمَّا يكون بتقسيم الكلِّ إلى أجزاءه العقليَّة، ويسمَّى بالتحليل العقليَّ، وهو المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنسانيِّ كما قلنا، وهي خطوةٌ ضروريَّةٌ أوَّليَّةٌ لعملية التصوُّر والتصديق كما سيأتي، وإمَّا أن يكون بتقسيم المعنى الكلِّيِّ إلى جزئياته، ويسمَّى بالتقسيم المنطقيَّ، وهي عمليةٌ ضروريَّةٌ في تقسيم المقولات العشر إلى أنواعها المختلفة، وتقسيم العلوم والمعارف الإنسانيَّة، كتقسيمها الإجماليِّ إلى الحكمة النظرية والعملية، ثم تقسيمها التفصيليِّ إلى علومٍ جزئيَّةٍ وأبوابٍ وفصولٍ، لهذا بالإضافة إلى مدخليتها الهامة في الأقيسة العقلية الاستثنائية المنفصلة.

أمَّا التركيب، فهو على العكس من ذلك، ويكون إمَّا بتركيب الجزئيات وإدراجها تحت معنىٍ كلِّيٍّ واحدٍ، ويسمَّى بالتصنيف، ويلعب دوراً هاماً في تصنيف العلوم والكتب والمكتبات العلميَّة، والمدارس والاتجاهات الفكرية والعلميَّة المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقليَّة في معنىٍ عقليٍّ واحدٍ، كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة لاكتساب المجهول التصوريِّ، أو تركيب القضايا في مقدِّمات الأقيسة لاكتساب المجهول التصديقيِّ، وكيفية تركيب هذه الأجزاء العقلية مادَّةً وصورةً هي على عهدة صناعة المنطق كما قلنا من قبل.

3- اكتساب المجهول التصوريِّ: وذلك بتركيب أجزاء الأقوال الشارحة كما سبق، ويكون إمَّا بتركيب الأجزاء الذاتية للشيء في معنىٍ واحدٍ، ويسمَّى بالحدِّ، أو بتركيب الأجزاء العرضية وحدها أو مع الأجزاء الذاتية، ويسمَّى بالرسم.

ثانياً: الوظائف التصديقية

إنَّ الوظيفة التصديقية الوحيدة للعقل هي الاستدلال، وهي عبارة عن انتقالٍ من قضية معلومة لإثبات قضيةٍ مجهولةٍ بينهما تناسبٌ ما؛ لكون المدلول لازماً

عن الدليل، ممّا يستلزم التناسب بينهما بناءً على قانوني العليّة والسرخيّة، وبما أنّ القضية إمّا كليّة أو جزئية، فلا يتصوّر إلا أربعة أنحاء من الاستدلال، بحسب القسمة العقلية الحاصرة، ويرجعان إلى ثلاثة أنحاء كما سنبيّن، إذ إنّ الجزئيّ هنا هو الجزئيّ الأعمّ من الإضافيّ الذي هو كليّ في نفسه أو الحقيقي:

الأول: من الكليّ إلى الجزئيّ الذي تحته، وهو القياس.

الثاني: من الجزئيّ إلى الكليّ الذي فوقه، وهو الاستقراء.

الثالث: من الجزئيّ إلى الجزئيّ المشابه له، وهو التمثيل.

ولذلك فقد قال ابن سينا: «أصناف ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ..... ثلاثة: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 229].

ومن هنا يتبيّن أن لا معنى لتصوّر نحو آخر من الأدلّة وراء هذه الأدلّة

الثلاثة، كما قد يتوهم البعض ذلك. [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعيّ، ص 270]

وقد ذهب المناطقة إلى أنّ العمدة في الاستدلال صورة القياس دون

الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس ملزمةٌ للنتيجة بالضرورة العقلية على خلاف الآخرين.

قال ابن سينا: «وأما القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلّف من أقوالٍ إذا

سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 233].

والسرّ في ذلك أمران:

الأول: أنّ الحكم على موضوعٍ كليّ يسري إلى جزئياته التي يُقال عليها

بالضرورة، إذ إنّ الجزئيّ ليس إلا نفس الكليّ المقيد، على خلاف الاستقراء

والتمثيل، إذ لا توجد ضرورةً عقليةً ملزمةً لإسراء حكم الجزئيّ للكليّ أو

للجزئيّ الآخر؛ لاحتمال مدخلية خصوصيات الفرد الجزئيّ في الحكم.

نعم في الاستقراء ونتيجة تكرر وجود الحكم في الجزئيات المتماثلة يرجح العقل رجوع هذا الحكم إلى الطبيعة الكلية المشتركة بينها بنحوٍ ظنيٍّ، وكذلك لوجود الشبه بين الأصل والفرع يرجح العقل إسراء حكم الأصل إلى الفرع بنحوٍ ظنيٍّ أيضاً، لا بنحوٍ يقينيٍّ ملزمٍ.

الثاني: أنّ كلاً من الاستقراء والتمثيل - وإن كانا يخالفان القياس في بداية السلوك الاستدلاليّ - يرجعان في حقيقتهما إلى القياس.

قال المحقق الطوسي: «القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط، فالقياس أن تقول: كلّ إنسانٍ و فرسٍ و طائرٍ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ يحرك فكّه الأسفل. والاستقراء أن تقول: كلّ حيوانٍ إما إنسانٌ أو فرسٌ أو طائرٌ، وكلّها يحرك فكّه الأسفل، فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى، والاستقراء على الحصر تامٌّ، وغيره ناقصٌ، والاسم يقع مطلقاً على الناقص، والذي بيّنه الشيخ وهو لا يفيد غير الظنّ، فاستعماله في البرهان مغالطَةٌ، وفي الجدل ليس بمغالطَةٍ ولا يمنع إلا بإيراد النقض. وما في الكتاب ظاهرٌ» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 231].

ثمّ قال عن التمثيل: «بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل، أمّا المتكلمون ففي مثل قولهم للسماء محدثٌ؛ لكونه متشكلاً كالبيت ويسمّون البيت، وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكّل معنًى وجامعاً والمحدث حكماً، ولا بدّ في التمثيل التامّ من هذه الأربع، والفقهاء لا يخالفونهم إلا في اصطلاحاتٍ. وإذا ردّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا السماء متشكلاً وكلّ متشكّلٍ فهو محدثٌ كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى» [المصدر السابق، ص 232].

قوله: «إنّ الاستقراء يرجع إلى قياسٍ مختلّ الصغرى، والتمثيل يرجع إلى قياسٍ مختلّ الكبرى» لأنّ صورة الصغرى في الاستقراء، وصورة الكبرى في التمثيل حقهما أن تكونا جزئيتين، لا كليتين.

والسرّي انحصار حقيقة الدليل في القياس هو أنّ لزوم النتيجة عن الدليل، إمّا أن يكون لزومًا داخليًا، ببيان معنّي في الدليل لازمٍ لطرفي النتيجة، وهو الحدّ الأوسط في القياس الاقتراضي، أو يكون لزومًا خارجيًا، ببيان معنّي يكون وجوده ملازمًا لوجود النتيجة، كما في القياس الاستثنائي.

ولا يتصور نحو آخر من الاستنتاج غير هذين المعنيين.

ومن هنا يتبيّن مدى تهافت من يتوهم إمكان استبدال القياس بالاستقراء أو أيّ دليل آخر مزعوم.

قال زكي نجيب محمود: «كاد الرأي التقليديّ يجمع على أنّ القياس في صورته التي أسلفناها هو وحده النموذج للاستدلال الصحيح... وقد عني برادلي عنايةً كبرى بمناقشة هذا المبدأ مناقشةً مستفيضةً؛ ليبين أنّه أضيق من أن يشمل كلّ أنواع الاستدلال، فضلًا عما به من أوجه النقص التي لا تجعله هو نفسه صالحًا للاستدلال بمعناه الصحيح» [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 270].

والغريب أنّ هؤلاء حينما يُشكّلون على القياس يعتمدون على القياس نفسه، ممّا يؤكّد أنّ القياس هو السبيل الوحيد للاستدلال أو النقض، فتأمل! قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطيّ معتمدًا على القياس الأرسطيّ الاستثنائيّ نفسه: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألا يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالفعل». ثمّ قال: «ولكنّ الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلة». وأضاف أيضًا: «إنّ قواعد القياس ليست هي التي تُعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 143].

ومن الجدير بالذكر أنّ الوظيفة التصديقيّة التي ذكرناها للعقل هي

الوظيفة الصوريّة المتعلّقة بصورة الدليل لا مادّته، أي هيئة ترتيب المعلومات الذهنيّة، أمّا البحث حول كفيّة الاستدلال المادّي، أي انتخاب الموادّ المناسبة للمطلوب فيبحث عنها في باب الصناعات الخمس، ويمكن تلخيصها كالآتي:

قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائلين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلّمات، ومظنونات وما معها، ومشبهاتٌ بغيرها، ومخيّلاتٌ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 213].

ثمّ شرع في التفصيل، حيث قسّم المسلّمات إلى واجبٍ قبولها ومشهورٍ ومقبولةٍ وموهومة.

ونحن نقول إنّ الصورة المعتمدة والمشاركة بين هذه الصناعات الخمس هي صورة القياس، والاختلاف بينها إنّما يكون في الموادّ المستعملة فيها، وانتخاب هذه الموادّ من طرف المستدلّ إنّما تحددها الغاية من الاستدلال.

فإن كانت الغاية هي الوصول للحقيقة فينتخب المستدلّ القضايا البيّنة الواجبة القبول أو المبيّنة بها؛ لأنّها هي القضايا الصادقة بذاتها، كما في صناعة البرهان، وإن كانت الغاية إلزام الخصم فيستعين بالمشهورات والمسلّمات كما في صناعة الجدل، وأمّا إن أراد إقناع الجمهور فيكتفي بالمظنونات والمشهورات عندهم؛ لأنّ الجمهور يكتفون في سيرتهم العرفيّة بالمظنونات والمقبولات في ترتيب الأثر العمليّ المطلوب، وتلك هي صناعة الخطابة، وأمّا إن أراد تحريك المشاعر فيعتمد القضايا المخيلة المحرّكة للعواطف والأحاسيس في صناعة الشعر، وإذا أراد التضليل فليس أمامه إلاّ أن يختار القضايا المشبهة في صناعة المغالطة.

ومن هنا يتبيّن أنّ صناعة البرهان هي أتمّ الصناعات وأشرفها؛ لأنّها هي التي توصلنا إلى الحقيقة، لكونها مركّبة من مادّةٍ وصورةٍ معصومتين من الخطأ.

قال العلامة الحلي: «البرهان قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينياً بالذات اضطراراً، والقياس صورته واليقينيات مادته واليقين المستفاد غايته، فكل حجة لا بد فيها من مقدمتين، وتانك المقدمتان قد تكونان يقينيتين، وقد لا تكونان، ونعني باليقين اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكل حجة مؤلفة من مقدمتين يقينيتين لإنتاج يقينيّ يسمى برهاناً» [الحلي، الجوهر النضيد، ص 199].

وهذه القواعد المكتشفة تمثل في الواقع الوظائف الفيزيولوجية الطبيعية للعقل الإنساني بوصفها جزءاً من وجود الإنسان، وتمثل الحالة الصحية العقلية له، والذي يسبب الانحراف عنها الاضطرابات الفكرية والأمراض العقلية التي تنعكس سلباً على حياة الإنسان الشخصية والاجتماعية.

الصلاحية العلمية للمنهج العقلي البرهاني

في هذه المسألة نريد أن نشير إلى بحثٍ بديعٍ ببيانٍ جديدٍ حول المراتب الحكمية للعقل العام؛ لنستخلص منها العقل الخاص المقصود لنا في هذا البحث، فنقول:

بعد أن فرغنا من بيان الوظائف التصورية والتصديقية للعقل، يتبين لنا أن العقل بمعناه العام هو الحاكم الأول والأخير في مملكة الإنسان، بمعنى مطلق إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، ولكن بأنحاءٍ ومراتبٍ متعددةٍ يمكن ملاحظتها بنحوين من الاعتبار:

الاعتبار الأول بلحاظ نحو الإدراك، فالعقل قد يحكم بنفسه كما في القضايا الأولية، وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفية، فتارةً يستعين بالحس، كحكمه بأن هذه الشمس طالعة، وتارةً يستعين بالتجربة، كحكمه بأن الحديد يتمدد بالحرارة، وتارةً أخرى يستعين بالنقل، كحكمه

بأنّ الخمر حرامٌ.

ومن هنا يتبين أنّ ما يسمّى بالدليل الحسيّ أو الدليل التجريبيّ أو الدليل النقليّ ليس إلّا الدليل العقليّ بمعناه العامّ، إذ إنّ الحاكم هو العقل لا غير. أمّا الاعتبار الثاني فبلحاظ طبيعة الدليل من حيث المادّة أو الصورة، فنقول: إنّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًا، وقد يحكم حكمًا ظنيًا، ثمّ إنّ حكمه القطعيّ قد يكون صادقًا مطابقًا للواقع، وقد يكون كاذبًا كما في الجهل المركّب.

وأما حكمه القطعيّ الصادق فقد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغيّر اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتية الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد والتصديق به من أسبابٍ أخرى كالمشهورات والمقبولات، أمّا الأول فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وسبب ثباته هو أنّه معلومٌ من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، فلا يمكن أن ينفك عنها، وذلك هو معنى قولهم إنّ ذوات الأسباب لا تُعلم إلّا عن طريق أسبابها الذاتية [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 85]، وهذا هو الدليل العقليّ البرهانيّ الذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانيّة.

فالعقل الذي يحكم بنفسه حكمًا قطعيًا صادقًا وثابتًا هو العقل البرهانيّ الخاصّ، فمن توهم وجود دليلٍ آخر غير الدليل البرهانيّ يمكن أن يؤمّن لنا هذا اليقين الخاصّ، فقد ارتكب شططًا.

ومن هنا نكون قد استخلصنا من باطن العقل العامّ بمراتبه المختلفة هذا العقل الخاصّ، الذي هو العقل البرهانيّ المعصوم مادّةً وصورةً، والذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتية لا غير.

وأحكام هذا العقل البرهانيّ وشرائطه المختلفة المذكور في صناعة البرهان

بنحوٍ تفصيليٍّ، ولا يسعنا أن نتعرّض لها في هذا البحث، ولكنّ الذي يهّمنا منها، والذي يشكّل روح البرهان وحقيقته، هو أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع في المقدمتين، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع أو يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول، وبذلك يكون مجرد تصوّر المحمول والموضوع كافيّاً في التصديق بالقضيّة، ويكون الحدّ الأوسط علّة موجبةً بالذات للنتيجة.

وإلى هنا نكون قد توصلنا إلى أنّ حجّية العقل البرهانيّ تامّة وذاتيةً، بمعنى أنّ كاشفيّته ومشروعيتّه العلميّة من ذاته؛ لأنّه يبيني على مقدّماتٍ ذاتية الصدق، وصورةً بدهية الإنتاج.

ولولا البرهان لانتفى وجود الميزان المعرفيّ المعصوم الذي يمكن الاعتماد عليه في التصويب أو التخطئة، ولوقعنا في مستنقع النسبيّة والسفسطة بالضرورة. ومن هنا يتبيّن لنا سخافة من يسعى لنقض البرهان أو تضعيفه باستدلالاتٍ غير برهانيةٍ، سواءً كانت خطابيةً أو مغالطيةً، لا تستحقّ حتىّ مجرد النظر فيها بعد أن عرفنا معنى البرهان ومراتب أحكام العقل العامّ.

حدود العقل البرهانيّ

بعد أن فرغنا من بيان الحجّية الذاتية للعقل البرهانيّ، يصل الدور إلى بيان حدوده المعرفيّة، أي: إلى أيّ مدى يمكن أن يكشف لنا الواقع، أو بعبارةٍ أخرى، ما هو حريم العقل البرهانيّ؟ وما هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين: الأول: هو أنّ العقل البرهانيّ بما أنّه أعلى وأشرف مراتب العقل العامّ، لا يقبل من أيّ مرتبةٍ من المراتب العقلية الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هنا يتبين لنا خطأ من يحاول أن يُجَمِّمَ العقل البرهاني بالعقل التجريبي أو الجدلي أو الخطابي أو الاستقرائي، كما يفعل الحسيون والأخباريون والمتكلمون والصوفية.

الثاني: أنّ حدود العقل البرهاني ليست حدوداً اعتبارية يمكن التفاوض حولها، بل هي حدود تكوينية، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تحطّيتها. أمّا ما هي تلك الحدود، فيتّضح ببيان حريم العقل البرهاني، فنقول: إنّ الأحكام العقلية البرهانية إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما القضايا الكلية دون الجزئية المتغيرة، والقضايا الحقيقية دون الاعتبارية العملية، وستتعرّض لكلّ قسم على حدته إن شاء الله - تعالى - فنقول: أولاً: القضايا الكلية: إنّ من الشرائط الضرورية في مقدّمات البرهان أن تكون كلية، لا جزئية متغيرة.

قال ابن سينا: «ولأنّ المقدّمات البرهانية قيل فيها إنّها يجب أن تكون كلية، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلّ في المقدّمات البرهانية» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 123].

وقد توهم البعض بأنّ شرط الكلية إنّما هو في المطالب الكلية، ولا بأس بأن تكون المقدّمات البرهانية جزئية في المطالب الجزئية، وهذا وهم كبير. بيان ذلك: إنّ من الشروط اللازمة والمميّزة الخاصة للمقدّمات البرهانية أن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها؛ حتّى تكون بينةً وموجبةً للنتيجة بالذات كما سبق وأن بيّنا، والحال أنّ المحمول الذاتي البرهاني لا يكون إلّا للطبائع الكلية الثابتة كالإنسان، لا الشخصية المتغيرة كزيد؛ والسّر في ذلك أنّ المحمول الذاتي في باب البرهان هو ما أخذ في حدّ موضوعه أو أخذ موضوعه في حدّه، والجزئي المتغير لا حدّ له بالذات، وهذا معنى قولهم إنّ الجزئي ليس بكاسِبٍ ولا مكتسِبٍ، أي لا يؤخذ في حدّ شيءٍ، ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحدّ للماهية الكلية وبالماهية.

وبالتالي فالعقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئي بما هو جزئي متغيّر، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كليّ ثابت. ثانيًا: القضايا الحقيقيّة: ومعنى القضايا الحقيقيّة هي التي توجد لا باختيارنا كالإنسان والمثلث والجسم والعقل والباري تعالى، والتي هي موضوعات العلوم النظرية الحقيقيّة كالمنطق والرياضيات والطبيعيّات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتبارية التي توجد باختيارنا، كحسن الأمانة وقبح الخيانة، وسائر الأحكام العملية التي تشكّل موضوعات الحكمة العملية من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا في مدخل (منطق الشفاء): «والأشياء الموجودة إمّا أشياء موجودةٌ ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأوّل تسمّى فلسفةً نظريّة، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفةً عمليّة» [ابن سينا، منطق الشفاء، ص 12]. والسرّ في ذلك أنّ ملاكات الأحكام الاعتبارية التي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إمّا هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعيّة، وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهاني إليها. فقد تبين ممّا تقدّم أنّ القضايا الجزئية المتغيرة والقضايا الاعتبارية العملية كلاهما خارجان عن حريم العقل البرهاني، وواقعان في منطقة الفراغ العقليّ بحسب ما اصطالحناه.

وهذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهاني إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطرٍ عظيمٍ بعد فقدان الحصانة البرهانية، ولكن مع ذلك فإنّ العقل البرهاني لا يكل صاحبه إلى نفسه في هذه المنطقة الخطيرة، ولكن يهديه بعنايته إلى أدوات معرفيّة أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحتفظ لنفسه بحقّ الإشراف الكليّ كما سنبيّن ذلك في المحور الأخير.

الحكومة العقلية

بعد أن أثبتنا العصمة والحجّة الذاتية للعقل البرهانيّ، وأنه أشرف مراتب العقل العامّ الذي هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكمية العقل البرهانيّ وولايته المعرفية على سائر مراتب الأحكام العقلية الأخرى.

ولكن بعد أن أثبتنا محدوديته وبيّنا حدوده الطبيعية وحريم أحكامه الخاصة به، واتّضحت منطقة الفراغ العقليّ، يبقى السؤال حول كيفية إدارة العقل البرهانيّ لمنطقة الفراغ العقليّ، والاستعانة بالأدوات المعرفية الأخرى ملء هذه المنطقة بنحوٍ منطقيّ لا يتعارض مع أحكامه الذاتية، فنقول:

أولاً: بالنسبة إلى إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة، فيضعها العقل على عهدة الحسّ الذي يكون على اتّصالٍ مباشرٍ معها، وينقل الحسّ عوارضها المادّية للذهن كما وقعت عليه؛ لينتزع منها العقل المعاني الكليّة. ومن هنا نعلم أنّ الحسّ ليس إلّا ناقلاً أميناً للعوارض المادّية، وأنّ العقل بالاستعانة بالحسّ هو الحاكم بنحوٍ جزئيّ على وجود الأشياء وأنحاء وجودها في الخارج؛ لأنّ الحكم ليس أمراً محسوساً، بل معقولاً.

ثانياً: بالنسبة لإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي ثابتة كليّة، فيستعين فيه العقل بالتجربة، التي يمكن أن نعرّفها باختصارٍ بأنها تكرار المشاهدات الحسيّة لصدور الأثر عن المؤثر تحت ظروفٍ مختلفة؛ لإحراز التلازم الذاتي بين الأثر والمؤثر.

والتجربة وإن كانت تعتمد على البدهيات العقلية الأولية في مبادئها مثل أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلية، وأصل أنّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية، إلّا أنّها لا ترقى إلى مستوى البرهان العقليّ المحض، ولا تفيد إلّا اليقين الكليّ المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمّ من موضوع التجربة، وهو شرطٌ عسيرٌ.

يقول ابن سينا: «ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنيٍّ أخصّ، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فقط... فبالحري أن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك، فهذا هو الحقّ، ومن قال غير هذا فلم ينصف، أو هو ضعيف التمييز لا يفرّق بين ما يعسر الشكّ فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين، فإنّ ها هنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 97].
ومن أجل ذلك فنحن نُخرجها عن حريم العقل البرهاني، ونضعها في موضعها الطبيعي المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر أنّ حريم التجربة منحصرٌ تبعاً لحدود الحسّ في إدراك العوارض المادّية لا غير، ولا شأن لها ببواطن الأمور المادّية فضلاً عمّا وراء المادّة. إذن فالحسّ يفيد حكماً يقينياً جزئياً والاستقراء الحسّي غير المقرون بالقياس العقلي البرهاني يفيد حكماً كلياً ظنيّاً، وأمّا التجربة فتفيد حكماً كلياً يقينياً مشروطاً بالشرط المذكور.

قال ابن سينا: «الفرق بين المحسوس والمستقري والمجرّب، أنّ المحسوس لا يفيد رأياً كلياً البتّة، وهذان قد يفيدان، والفرق بين المستقري والمجرّب، أنّ المستقري لا يفيد كليّة بشرطٍ أو غير شرطٍ، بل يوقع ظناً غالباً، اللهمّ إلّا أن يؤول إلى التجربة، والمجرّب يوجب كليّة بالشرط المذكور» [ابن سينا، المصدر السابق، ص 98] أي يقيناً كلياً مشروطاً.

ثالثاً: أمّا القضايا الاعتبارية العملية فيوكلها العقل البرهاني إلى نصوص الوحي الإلهي المشتملة على بيان سائر الحقوق الفردية والاجتماعية (عبادات ومعاملات) اللازمة لتحقيق العدالة الإنسانية، إذ يعجز العقل عن معرفة هذه الحقوق بنفسه، أمّا القضايا الاعتبارية العملية غير الشرعية كتفاصيل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، فيوكلها العقل إلى الاستقراء الحسّي، ويرجع فيها إلى مقبولات أهل الخبرة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ العقل البرهانيّ وبناءً على رؤيته الكونيّة الفلسفيّة المستقلّة عن الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، يقوم بانتخاب الدين والمذهب والقراءة المطابقة له في المبادئ والأصول، ويرفض سائر الأديان والمذاهب والقراءات المخالفة له، وهذا معنى أصالة العقل المعرفيّة وتقدّمه على الدين.

صلاحية المنهج العقليّ في معرفة الإله

إنّ معرفة المبدأ الإلهيّ من أشرف المعارف الإنسانيّة، وشتان بين من يعيش مؤمناً بالله - تعالى - باريّ الخلائق أجمعين، وبين من يعيش منكراً جاحداً لأنعمه. فالأول يعيش حياةً مطمئنّة هادفةً، والثاني يعيش حياةً عبثيّة مضطربة.

ولكنّ الأهمّ في الموضوع هو معرفته - تعالى - بالنحو اليقينيّ الموضوعيّ الواقعيّ الذي يليق بشأنه جلّ جلاله؛ لأنّ المعرفة الخاطئة للباري تعالى، بالإضافة إلى أنّها معرفة وهميّة، فربّما تكون في بعض الأحيان أسوأ حالاً من إنكاره.

ومن أجل ذلك فقد مسّت الحاجة إلى اعتماد منهج معرفيّ دقيقٍ موضوعيّ تتعرّف من خلاله على وجود هذا المبدأ الإلهيّ العظيم، وعلى صفاته الذاتيّة والفعليّة.

وبناءً على ما قدّمناه من قواعد منطقيّة صوريّة عامّة ومادّيّة خاصّة، ومراتب الأحكام العقليّة، وصلاحيتها وحدودها المعرفيّة، يمكننا بسهولة أن نستخرج المنهج المعرفيّ الذي يمكن اعتماده في معرفة الباري سبحانه وتعالى، فنقول:

إذا لاحظنا القواعد المنطقيّة الصوريّة للدليل، يتبيّن لنا أنّ الدليل القياسيّ، هو الدليل الصوريّ الوحيد الذي يمكن اعتماده للوصول إلى نتيجة

لازمة لزوماً ضرورياً يقينياً عن مقدمات الدليل، في حين نجد أن كلاً من الدليل الاستقرائي والتمثيلي لا يفيدان إلا الاستنتاج الظني لا غير، فيكون الدليل القياسي الاقتراني أو الاستثنائي هو الدليل الوحيد من جهة الصورة، الذي يمكننا الاعتماد عليه في تحصيل التصديق اليقيني.

وأما إذا لاحظنا القواعد المنطقية المادية للدليل في باب الصناعات الخمس، يتبين لنا أن الدليل العقلي القياسي البرهاني المؤلف من الأوليات العقلية، هو الدليل الوحيد الذي يفيدنا التصديق اليقيني الصادق الثابت المطلق، تبعاً لمبادئه البديهية اليقينية الصادقة بالذات، على خلاف الأقيسة الجدلية والخطابية المتبنية على المظنون والمقبولات والمشهورات، وهي مبادئ ظنيّة، أو نسبيّة متغيرة من حيث هي كذلك.

وكذلك تبين لنا في بحث الحكومة العقلية أن الحكم العقلي البرهاني الخاص يمثل أعلى مراتب أحكام العقل العام، وأنه يتمتع بالحجية المعرفية الذاتية، دون سائر المراتب العقلية الأخرى.

ومما تقدم يتبين لنا أن المنهج العقلي القياسي البرهاني هو المنهج المعرفي الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في معرفة المبدأ الإلهي الأول سبحانه وتعالى، بنحو يقيني صادق وثابت ومطلق، بعيداً عن الظنون والأوهام.

معالم المعرفة العقلية البرهانية للباري - تعالى - ومحاسنها
إنّ البراهين العقلية المتقنة التي استخدمها الحكماء من أجل معرفة الباري تعالى، وصفاته وأفعاله في الفلسفة الإلهية، من برهان الحركة، والنظم، والإمكان، وبرهان الصديقين، وغيرها من البراهين العقلية الموجودة في كتب الفلسفة الإلهية - مثل (الشفاء) و(الإشارات) - قد توصلت إلى النتائج التوحيدية التالية:

أنّ الباري - تعالى - واجب الوجود لذاته بذاته: وهو أفضل وأدق تعريف

لذات الباربي تعالى، وهو الذي مهّد الطريق أمام معرفة سائر صفاته الذاتية والفعليّة الشبوتيّة منها والسلبية، من حيث كونها جميعاً من اللوازم الذاتية للطبيعة الوجوبية. هُذا في قبال معرفته من حيث كونه صانعاً، أو خالقاً، كما في الاتجاهات الكلامية والأخباريّة، كما سنوضحها بعد ذلك.

أنّه - تعالى - لا يشدّد عنه أيّ كمالٍ وجوديّ حقيقيّ، من العلم، والقدرة، والحياة، والحكمة، والإرادة، وأنها كلّها عين ذاته تعالى، من حيث كون وجوده عين ذاته، فكذلك سائر الصفات الكمالية الوجودية.

أنّه - تعالى - لا ماهية له، أي صرف الوجود، ما عبّر عنها في الذكر الحكيم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وهي من أعظم المعارف العقلية الإلهية التي فتحت الأبواب أمام تنزيهه - تعالى - عن سائر الصفات الإمكانية المحدودة مطلقاً، وعلى رأسها نفي الشريك واستحالة وجوده وندبته للباربي تعالى، وبالتالي إثبات وحدانيته المطلقة، وكذلك بساطته الكاملة، ونفي الجسميّة، والتغيّر، والحركة، والتركيب، وغيرها من صفات النقص الإمكانية.

بيان مراتب صدور سائر الموجودات الإمكانية على أفضل صورة، على طبق النظام الأصلح في العناية الإلهية، والمتمثل في علمه - تعالى - منذ الأزل، وتعلّق سائر الموجودات به - تعالى - حدوداً وبقاءً، ومنه تتبيّن حكمته وعدالته في وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه في نظام الخلقة والتكوين، ممّا يمهد الأرضية لنفي شبهات الجبر والتفويض والشروع.

بيان مراتب التوحيد الثلاث الرئيسة، وهي:

توحيد الخالقية: بمعنى ألاّ خالق إلاّ الله تعالى، ولا شريك له في الخلق، من باب كونه واجب الوجود بذاته، ووجوده عين ذاته، وصرف الوجود لا يثنّى ولا يتكرّر، وكلّ من ليس كذلك من الممكنات فوجودها عارضٌ على ذاتها، وكلّ عرضيّ معلّل، فوجودها، ووجود غيرها من الممكنات من وجوده تعالى؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

توحيد الربوبية: بمعنى ألا مدبر للكون إلا الله تعالى، وهو فرع توحيد الخالقية؛ لأن التدبير فرع الإيجاد، وبالتالي فلا فاعل بالذات إلا هو، ولكن اقتضت حكمته ألا يفعل إلا بنظام الأسباب، وعلى طبق مراتب الوجود التي صدرت عنه تعالى، فهو مسبب الأسباب.

ومن هنا يتبين لنا ألا جبر ولا تفويض، وأن التوسل بالأسباب مع الإيمان بأنه مسببها ومدبرها لا يتنافى مع التوحيد، كما يتوهم السلفيون الوهابيون في زماننا هذا، وكذلك إثبات فاعلية الأسباب القريبة كما اكتشفها العلم الحديث لا تتنافى مع التدبير وتوحيد الربوبية، كما يتوهم الحداثيون المعاصرون.

توحيد الألوهية: بمعنى ألا معبود يستحق العبادة إلا الله، وهو فرع توحيد الربوبية؛ لأن وحدة الرب المدبر تقتضي وحدة المولى المنعم الرازق، والنافع والضار، والذي بيده مقاليد الأمور، مما يستلزم انحصار العبودية المولوية له سبحانه وتعالى.

وقد جاءت دعوة الأنبياء جميعاً بتوحيد الألوهية دون الخالقية والربوبية، من حيث استلزام توحيد الألوهية لهما، وترتيب الأثر العملي عليها، كما جاء عن النبي: «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله» [الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 297].

تعلق الإرادة التكوينية للباري - تعالى - بمقتضى حكمته وعنايته، بكون الإنسان موجوداً مختاراً مستكماً بأفعاله الاختيارية، يستلزم تعلق إرادته التشريعية بتنظيم الأفعال الاختيارية للإنسان وترشيدها، مما يقتضي إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماوية؛ لهداية الإنسان في هذه الحياة الدنيا، وإعداده للحياة الأخرى، الأمر الذي يكشف فلسفة التشريع، وأنه في الواقع تشريف وتوجيه ومعاونة، وليس فرضاً وقهراً وتحميلاً كما يتوهم العلمانيون. إثبات العدالة الإلهية بعد الموت بإثبات أن الثواب والجزاء من جنس

العمل، ولوازمه الذاتية، وهي تمثل قمة العدالة والإنصاف، وتكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة التحريم: 7].

حدود المعرفة العقلية للإله

لقد أثبت الحكماء بالبراهين العقلية أنّ الباري - تعالى - لا ماهية له، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، والماهية تستلزم الإمكان، وبناءً عليه ثبت أنّه - تعالى - وجودٌ محضٌ، وأنّ حقيقته المقدّسة في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن تتمثّل في الأذهان، والعقل يدرك هذا الأمر جيّداً، ويعلم من ذاته أن ما يمكنه التعرّف عليه، والعلم به، هي أنحاء وجوده - تعالى - عن طريق التحليلات واللوازم العقلية الفلسفية لطبيعة مفهوم واجب الوجود الحاكية بنحوٍ من الأنحاء عن نحو وجوده تعالى، فهي بمثابة شرح الاسم لذاته، لا كنه ذاته المستعصية عن الإدراك العقليّ.

ومما تقدّم يتبيّن لنا وهن ما توهمه الأخباريون والإيمانويون المحدثون، من أنّ العقل عاجزٌ عن معرفة الباري تعالى، وأنّ معرفته - تعالى - نقليةٌ أو وجدانيةٌ؛ لأننا نقول إنّ عدم معرفة الكنه هو حكمٌ عقليٌّ لا نقليٌّ أو وجدانيٌّ، وإتها لا تستلزم المجهولية المطلقة، بل للعقل أن يعرفه - تعالى - معرفةً واقعيةً صحيحةً، وبصفاته الذاتية والفعليّة، كما تبين ذلك بالتفصيل في الفلسفة الإلهية.

الآثار الوخيمة لإقصاء العقل عن معرفة الإله

إنّ السعي لإبدال المعرفة العقلية البرهانية للباري تعالى، بمنهج معرفيةٍ أخرى أدّى إلى تحريف الدين والرؤية الكونية الواقعية، ودخول البشرية في نفقٍ مظلمٍ، انعكس سلباً على الحياة الفردية والاجتماعية داخل المجتمعات البشرية. وسنشير هنا إلى أمرين، يتعلّقان بهذه المسألة:

أولاً: الأسباب التي أدت إلى إعراضهم عن المنهج العقلي البرهاني الجهل بطبيعة المنهج العقلي البرهاني، نتيجة الجهل بصناعة المنطق العقلي، وغاياته العليا، والناس أعداء ما جهلوا، فتوهم البعض أنّ العقل عاجز عن اكتشاف ما وراء الطبيعة، وتوهم الآخرون أنه مجرد أحكام واستحسانات شخصية خاضعة للمزاج البشري، وظنّ آخرون أنها مجرد ظلال للحقيقة، وقشور للواقع.

استصعب طريق المعرفة العقلية، واستسهال غيرها، سواءً كانت عن طريق الحسّ والتجربة الملموسة والقريبة للذهن البشري العام، أو الأفكار الجاهزة والمعلّبة التي يمكن تحصيلها بسهولة وتلقائية من الأعراف الاجتماعية، وكلام الأكابر من أهل الخبرة في الحياة.

الخوف من انفضاح اعتقاداتهم المأنوسة أو المقدّسة عندهم، عند عرضها على ميزان العقل القويم، إذ ينكشف زيفها، وبعد أن ارتبطوا بها نفسياً، أو اجتماعياً، أو سياسياً، الأمر الذي يمكن أن يؤلمهم نفسياً، أو يفقدتهم مراكزهم الاجتماعية، أو مناصبهم السياسية.

هناك انطباع عام في الوعي أو اللاوعي بأنّ العقلانية تُعطي نحوًا من الاستقلالية في التفكير، مما يمنع انقياد الناس لهم بسهولة، وهذا يتنافى مع رغبتهم الجامحة في الهيمنة على الشعوب.

ثانياً: مظاهر الانحراف الفكري للاتجاهات اللاعقلانية، وعواقبها الوخيمة على المجتمع البشري

الاتجاه المادّي: وهو الذي اختزل المعرفة البشرية في الحسّ والتجربة الحسية، اللذين لا يُدركان إلا المادّيات المحسوسة، وبالتالي زعموا أنّ الاعتقاد العلمي لا يتعلّق إلا بالموجودات الحسية، وأنّ أيّ موجود غير محسوس، ولا يمكن إخضاعه للتجربة الحسية، لا ينبغي الاعتقاد به، وأنّه مجرد وهم أو خيال، ممّا

دعاهم إلى إنكار المبدأ الإلهي للكون والإنسان، أو إنكار ربوبيته، أو ألوهيته، وإرجاع كل شيء إلى الأسباب الطبيعية القريبة، والصدفة، والتصرفات العشوائية للطبيعة، مما أدى إلى تفشي النزعات الإلحادية (atheism) واللا دينية (deism)، أو العلمانية العلمية المتطرفة (scientism).

قال هيوم: «إذا ما تأبطنا هذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأبي الرزايا نحن منزلوها بها! سنسأل إذا ما أمسكنا بأي مجلدٍ من مجلاتها في الإلهيات أو فيما وراءيات المدرسة مثل: هل في ذلك أي استدلالٍ مجردٍ حول الكم أو العدد؟ كلا، هل في ذلك أي استدلالٍ تجريبيٍّ، حول الوقائع والوجود العينيِّ؟ كلا، ألا ألق به إذن إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطةٌ أو وهمٌ» [ديفيد هيوم، تحقيقٌ في ذهن البشريِّ، ف 12].

الاتجاه الدينيّ الأخباريِّ: وهو الذي اعتمد أصالة النص الدينيّ أداةً وحيدةً لمعرفة الباري - تعالى - بنحوٍ تفصيليٍّ، واعتمد الظهور العرفيِّ المخلوط بالثقافات والأعراف الاجتماعية سبيلاً وحيدةً لفهم هذه النصوص الدينية، والأنكى من ذلك، اعتبر معرفته الشخصية لتلك النصوص عينَ الدين، ومراد الشارع المقدّس، ولم يفكك بين الدين والمعرفة الدينية، الأمر الذي أضفى القدسيّة على معرفتهم الدينية، ورفعوها فوق العقل، وجعلوها فوق النقد، على أساس أنها معرفةٌ إلهيةٌ مقدّسةٌ، في حين أنّ المعرفة العقلية معرفةٌ بشريّةٌ خاضعةٌ للمزاج الشخصيِّ الإنسانيِّ.

قال الأمين الاستراديّ: «لا يعصم عن الخطأ في مادة الموادّ في العلوم التي مبادئها بعيدةٌ عن الإحساس إلا أصحاب العصمة، ومن أنّ القواعد المنطقية غير نافعةٍ في هذا الباب، وإتّما نفعها في صور الأفكار، كإيجاب الصغرى، وكنية الكبرى» [الاستراديّ، الفوائد المدنية، ص 471].

وقد أدى ذلك بالإضافة إلى تحريف الدين ومقاصده العليا، إلى ظهور التيارات الدينية المتطرفة، والحركات التكفيرية الإرهابية كما هو الحال في التيارات السلفية المعاصرة.

الاتجاه الديني الكلامي: الذي اعتمد على النقل أساساً، وعلى العقل مؤيداً له، ومدافعاً عنه، وقياس الغائب على الشاهد، كما هو عند العامة من المتكلمين، وقد أدى ذلك إلى تحريف التوحيد، وتشبيهه بالباري - تعالى - في صفاته بخلقه من الممكنات، ووقع في مستنقع الجبر والتفويض.

قال التفتازاني: «يتميز الكلام عن الإلهي - أي الفلسفة - بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة» [التفتازاني، شرح المقاصد، ص 39].

الاتجاه الصوفي العرفاني: وقد انتقص أيضاً من قيمة العقل والعلم، وأن المعرفة العقلية للباري - تعالى - متعذرة، واعتبر المعرفة الحقيقية تحصل عن طريق المشاهدات العينية، والإشراقات الحضورية، عن طريق السلوك العرفاني للمريد. قال صدر الدين القنوي: «اعلموا أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين - أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر» [القنوي، إعجاز البيان، ص 15].

ولم يستطيعوا أن يضعوا ميزاناً علمياً موضوعياً يميز بين المكاشفات الصحيحة والوهمية، فأضحت المكاشفات مجرد طرق ذوقية فاقدة للميزان العلمي الموضوعي، الأمر الذي أدى ببعضهم إلى إنكار وجود الممكنات، وحصص الوجود في الله تعالى، وأنه ليس في الدار غيره دياراً، كما أدى إلى ظهور البدع والخرافات الدينية، وتفشي الدجل والشعوذة بين صفوفهم.

نتائج البحث

لقد خرجنا من هذا البحث بسلسلةٍ من النتائج المعرفيّة والعقدية التي يمكن إجمالها في الآتي:

1. أنّ القواعد العقلية العامة في التفكير، تمثّل القوانين الطبيعية للعقل الإنسانيّ، وبالتالي، هي مظهر الصحة العقلية عند الإنسان.
2. أن المنهج العقليّ البرهانيّ، يمثّل أعلى مراتب الأحكام العقلية العامة؛ لابتنائه على المبادئ العقلية البديهية الأولية، الواضحة والصادقة بذاتها، ولذلك فهو يفيدها الاعتقاد اليقيني الصادق والثابت والمطلق.
3. أنّ حريم العقل البرهانيّ يتعلّق بالموضوعات الكليّة الحقيقية، لا الجزئية المتغيرة، أو الاعتبارية الواقعة في منطقة الفراغ العقليّ البرهانيّ.
4. أنّ العقل البرهانيّ هو الحاكم الأعلى، لسائر الأحكام العقلية الحسية والتجريبية والنقلية والشهودية، إذ تُعدّ جميعها أدواته في منطق فراغه، ووزراء حكومته المعرفية.
5. أنّ المعرفة العقلية للباري - تعالى - هي المعرفة اليقينية الواقعية، التي يمكن أن نبني عليها نظرتنا التوحيدية الحقيقية بمراتبها الثلاث، والتي تليق بشأنه جلّ جلاله.
6. أنّ المعرفة اللاعقلانية للباري - تعالى - قد ترتّبت عليها عواقب وخيمة على المستوى الفردي والاجتماعي، من الإلحاد، واللا دينية والتجسيم، والتشبيه، والجبر والتفويض، وإنكار وجود المخلوقات ممكنة الوجود، وغيرها من الخرافات العقدية الموهومة.

التوصيات

في الختام نودّ أن نقدّم بعض التوصيات المتعلقة بهذا البحث المختصر، وهي كالآتي:

نتمنّى على المراكز العلميّة الأكاديميّة أن تُدخل العلوم العقليّة في مناهجها، ولا تكتفي بمجرد العلوم التجريبيّة والرياضيّة الحسيّة. نرجو من هذه المراكز العلميّة أيضًا ألاّ تعدّ المنطق الأرسطيّ، مجرد تاريخ قد انتهت صلاحيّته العلميّة، وعليها ألاّ تتعامل مع الفلسفة الإلهيّة على أنّها مجرد تاريخ للممارسات الذهنيّة المثاليّة، واعتبارها في مصافّ العلوم الأدبيّة والذوقيّة.

نتمنّى على الحوزات والمعاهد الدينيّة أن تعني أكثر بالعلوم العقليّة والفلسفيّة في المباحث العقديّة ولا تكتفي بالعلوم النقلية التلقينيّة، والتي تنتج لنا عناصر سلفيّة جامدة الفكر، وعديمة المنطق، أو عناصر خرافيّة انعزاليّة، وعاجزة عن الانسجام مع أحكام الزمان المعاصر، الأمر الذي يؤدي إلى العزلة، وانحسار الدين، وظهور الحركات الدينيّة المتطرّفة.

قائمة المصادر

1. إحياء علوم الدين، الغزاليّ، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، 1998.
2. الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، الناشر: نشر البلاغة، 2012.
3. إعجاز البيان، صدر الدين القونويّ، تصحيح: جلال الدين الأشتيانيّ، إيران، مكتب الأعلام الإسلاميّ، ط 1، 1423 هـ.
4. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القرني، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ.
5. تاريخ الفلسفة الغربيّة الحديثة، يوسف كرم، القاهرة: دار العرف، ط 5، 1986.
6. تحقيقٌ في ذهن البشريّ، ديفيد هيوم، ترجمة محمّد محجو، المنظمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2008.
7. الجوهر النضيد، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نشر: انتشارات بيدار، 1997 م.
8. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازانيّ، الطبعة الأولى، نشر: منشورات الشريف الرضيّ، 1989.
9. الفوائد المدنيّة، محمد أمين الأسترآبادي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 1426 هـ.
10. مصباح الأُنس، محمّد بن حمزة الفناريّ، تحقيق: محمد خواجويّ، إيران، انتشارات، مولى، 1426 هـ.
11. منطق الشفاء، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواني - محمود الحضيريّ - فؤاد الأهوانيّ، وزارة المعارف العموميّة، 1352 هـ.
12. المنطق الوضعيّ، الدكتور زكي نجيب محمود، الطبعة الخامسة، الناشر: المكتبة الإنجلو مصريّة، 1973.
13. المنطقيّات، الفارابيّ، أبو نصر، تحقيق رفيع العجم، دار الشروق، بيروت، 1985.
14. النفس من كتاب الشفاء، الحسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق: حسن زاده آمليّ، إيران مكتب الإعلام الإسلاميّ ط 1، 1417 هـ.