

The Limits of Reason in Religious Knowledge of Islamic Thinkers: Avicenna as an Example

Hatem al-Jayashi

PhD Student at Aalul-Bayt International University, Iraq. Email: h_alsmawy@yahoo.com.

Muhammad Ali Mohiti Ardakan

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Member of the Scientific Board at Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran.

Abstract

This study tries to show the ranges and limits of reason concerning religious knowledge in Islamic thought from the viewpoint of the Islamic philosopher Sheikh al-Ra'ees Abu Ali Ibn Sina (Avicenna). The study attempts to give an answer to a basic question: What are the ranges and limits of reason in religious knowledge? According to Avicenna's viewpoint, is it absolute or limited? If it is limited, are its limits divinely or humanly? The study gives answers to these questions, following the descriptive approach through showing a set of concepts related to conceptual principles. We also have followed the analytical approach, based on the divisions of knowledge and reason according to Avicenna, in order to define the kind of reason he had meant, and to know the ranges and limits of reason in the field of religious knowledge. Besides, the spurious arguments raised against this approach have been discussed and answered according to Avicenna's principles. It has become clear, through the article, that reason has a basic position in the exploration of religious knowledge that comes within the limits of reason.

Keywords: limits of reason, reason, religion, religious knowledge, Avicenna.

حدود العقل في المعرفة الدينية عند المفكرين الإسلاميين.. ابن سينا نموذجاً

حاتم الجياشي

حاتم الجياشي، طالب دكتوراه في جامعة آل البيت العلمية ، العراق. البريد الإلكتروني:

h-alsmawy@yahoo.com

محمد علي محيطي أردكان

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، إيران.

الخلاصة

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن مديات العقل وحدوده في المعرفة الدينية في الفكر الإسلامي، وكان مدار البحث حول مديات العقل وحدوده حسب وجهة نظر أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو أبو علي ابن سينا. وقد حاولت هذه الدراسة أن تقدم إجابةً عن سؤال أساسي هو: ما مديات العقل وحدوده في المعرفة الدينية؟ وهل هي مطلقة أم محدودة حسب رأي ابن سينا؟ وإذا كانت محدودةً فهل حدودها اعتبارية أم تكوينية؟ فقدّمت الدراسة إجابةً عن هذه التساؤلات، وكان المنهج المتبع هو المنهج التوصيفي من خلال بيان مجموعة من المفاهيم التي ترتبط بالمبادئ التصورية، وكذا اتبعنا المنهج التحليلي بالاعتماد على تقسيمات المعرفة والعقل عند ابن سينا؛ لبيان نوعية العقل المقصود عنده، ومعرفة مديات العقل في مجال المعرفة الدينية وحدوده، وقد تم عرض الشبهات التي وردت على هذا المنهج، وأجيب عنها بحسب مباني ابن سينا، واتّضح من خلال البحث أنّ للعقل مكانةً أساسيةً في استكشاف المعارف الدينية التي تدخل ضمن نطاق حدوده.

الكلمات المفتاحية: حدود العقل، العقل، الدين، المعرفة الدينية، ابن سينا

مجلة الدليل، 2021، السنة الثالثة، العدد الرابع، صص. 143-169

استلام: 2020/11/8 ، القبول: 2020/12/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف

المقدمة

تعتمد المعرفة على موردين أساسيين هما الحواس والعقل، ولهذين المصدرين أهمية في فكر الفيلسوف ابن سينا، إذ أعطى لمصدرية العقل البرهاني في المعرفة أهمية كبرى. وهناك أفكار إفراطية وتفريطية في استخدام العقل في المعرفة الدينية، ومن هذه الأفكار والآراء التي تقف حاجزًا أمام التفكير العقلائي ما نراه جليًا عند الأخباريين [الإسترابادي، الفوائد المدنية، ص 256] الذين أقصوا المنهج العقلي، مع أنّ العقل هو الذي يثبت حجّة الوحي، فحجّة الوحي تثبت بالعقل وإمضائه. [الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، ص 277]

ومع هذا كانت هناك حملة كبيرة على الفلاسفة والعقل، فالغزالي كان في بدو أمره سيئ الظنّ بالفلاسفة، وكتب كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة"، ولكن في كتابه "إحياء علوم الدين" نجد تعابير تؤيد ما ورد من كلام الفلاسفة، وربما يكون ذلك دليلًا على تغييرٍ في نظره آخر عمره، أي لعلّه انتبه إلى أنّ مقاصد الفلاسفة غير ما فهمه أولًا. [انظر: مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص 47]

أولاً: تعريف المفاهيم

1- العقل

أ- لغةً

هو الحجر والنهي، يقال رجل عاقل، أي: جامع لأمره ورأيه، وهو مأخوذ من العقل، يقال: عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه، لذا قيل: أعقل عقلاً. والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، وقيل: العقل: التمييز الذي به يتميّز الإنسان عن سائر الحيوانات [الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 195؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458 و459]. وقال ابن السكّيت الأهوازي: «العقل ضدّ الحمق» [ابن السكّيت، ترتيب اصطلاح المنطق، ص 265].

ب- اصطلاحًا

إنّ للعقل معاني كثيرةً تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية، فعند الحكماء مثلاً يعرف بأنه: الجوهر المجرد عن المادّة في ذاته وفعله. [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 144]

والمعنى الآخر الذي تطرّق له إخوان الصفا هو أنّه قوّة مدركة مفكرة ومميّزة [إخوان الصفا، رسائل إخوان

الصفا وخلآن الوفا، ج 3، ص 232]، ويذهب الفارابي إلى أنّ القوّة العاقلة هي جوهرٌ بسيطٌ مقارنٌ للمادّة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهرٌ أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة [انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 64]، وأمّا الشيخ الرئيس فقال في كتاب "الشفاء": «وأما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة. وكلّ واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعاملة قوّة هي مبدأً محرّكٌ لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصّة بالرويّة على مقتضى آراء تخصّها اصطلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية الزرعوية، واعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها» [ابن سينا، كتاب الشفاء، ص 64].

وأما المعنى الذي أخذ به المتكلمون والفقهاء فهو يعرف العقل بإدراكاته، يقول الغزالي: «العقل علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات» [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 287]. وهذا الكلام هو تسمية الشيء باسم لازمه.

هذه المعاني للعقل ليست هي كلّ المعاني، بل توجد معاني أخرى للعقل، مثلاً العقل العربي، وهو العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادةً، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة. والآخر العقل التراثي والمقصود منه: التراث الذي كثيراً ما نراه في كلمات المفكرين من عرب وغيرهم حينما يتحدثون عن العقل العربي أو العقل الغربي، والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مرّ العصور. [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 69 و70]

ونحن نقصر بما يليق بهذه الدراسة، ولا نطيل أكثر في ذكر هذه المعاني الاصطلاحية للعقل، بعد ما نعرف أن العقل الذي نبحث عنه وعن حدوده هو العقل البرهاني، الذي هو القوة العقلية للنفس الناطقة الإنسانية المدركة للكليات بنفسها وللجزئيات بغيرها. [صدر المتألمين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 67]

إذن نصل إلى نتيجة من هذه المعاني المتقدمة هي أن العقل قوّة درّاسة ومشخّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان، وتعدّد المعاني للعقل ناشئ من تعدّد الوظائف والفعاليات التي يقوم بها العقل، وهذا ما تبين في كلام ابن سينا المتقدّم.

2_ الدين

أ_ لغة

يستعمل مفهوم (دين) في اللغة بعدّة معاني، منها: أنّ الدين هو واحد الديون، تقول: دنت الرجل

أقرضته، فهو مدين ومديون ... والدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه دينًا، أي جازاه. يقال: كما تدين تدان.... والدين: الطاعة والجزاء، دان له، والجمع الأديان. يقال: دان بكذا ديانة وتدين بها، فهو دينٌ ومدينٌ. [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 2117 - 2119]

وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الحمد: 4] أي يوم الجزاء.

ب- اصطلاحًا

هو عبارة عن الشرائع السماوية التي جاء بها الرسل والأنبياء لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين، وهذا ما نجده في كلام العلامة الحلي رحمته حينما يقول اصطلاحًا هو الطريقة والشريعة.

وأما مفهوم الدين في عالمنا المعاصر فهو على أنواع متعددة، ووجه اشتراكها أقرب إلى المشترك اللفظي منه إلى المشترك المعنوي، فبينما يمتلك بعضها جذورًا غيبية إلهية كالاعتقاد بالتوحيد، فإن بعضها الآخر حمل صبغة غير توحيدية [انظر: الأملي، حقيقة الدين، ص 13]، وهذا ما نراه في بعض التعاريف للدين، منها أن الدين هو نظامٌ منسَّقٌ من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم.

ومن خلال هذه التعريفات يلاحظ فيها عدم التدقيق والخلط بين تعريف الدين والتدين يجعلها في بوتقة واحدة، والحال أن بينهما بونًا شاسعًا؛ لهذا تطرَّق الشيخ جوادي لهذا المعنى بقوله: «ينقسم الدين القائم على أساس وحياني أقسامًا عدَّةً مختلفةً، فقسم منه يشمل العقائد، ونقصد بذلك شموليته للاعتقاد بمحقات عالم الوجود على أساس رؤية توحيدية، نظير الاعتقاد بوجود الله والوحي والنبوة والقيامة والمعاد والجنة والنار، و... وقسم آخر يتمثل في الأخلاقيات، ونعني بها تلك التعاليم التي تبرز الفضائل والرذائل الأخلاقية للإنسان، وتكشف له طريقة تهذيب النفس عن تدنُّسها وكيفية التخلق بالفضائل. في حين أن قسمًا ثالثًا يتجلى في الشريعة والمناسك والأحكام والمقررات التي تنظّم علاقات الفرد مع نفسه من جهة، ومع الله أخرى، ومع الآخرين ثالثًا» [المصدر السابق، ص 15 و16].

ويظهر أن الدين يراد منه الأعم من الشريعة وهذا ظاهر في الاستعمالات القرآنية، إذ إنّه يستعمل الشريعة في معنيٍّ أخص من الدين كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85]، وإذا انضمنا إلى قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ

عَلَى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعُهَا ﴿﴾ [سورة الجاثية: 18]، فكأنَّ الشريعة هي الطريقة الممهّدة لأُمَّةٍ من الأمم أو لنبيٍّ من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشريعة نوحٍ وشريعة إبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة الخاتم ﷺ والدين هو: السنّة والطريقة الالهية العامّة لجميع الأمم، فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 350]

وقد تطرّق الشيخ جوادي في القسم الثالث من أقسام الدين إلى هذا المعنى، أي أنّ الدين له معنّى أعمّ من الشريعة، فيكون الدين منظومةً معرفيةً تحتوي على الأمور العقدية والأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية.

3_ المعرفة الدينية

والمراد منها المنظومة المعرفية التي تتعلّق بالدين، سواء كانت على مستوى الأمور العقدية أو الأحكام الدينية أو التعاليم الأخلاقية، وبعبارةٍ أخرى هي مجموعة معرفية متعلّقة بالدين تحتوي على عقائد وأحكام وأخلاق وقوانين ومقرّرات وحيانية وعقلية، وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشري. [الأملي، حقيقة الدين، ص 22]

ثانيًا: التقسيمات المعرفية عند ابن سينا

هل الإنسان يستقي معرفته من الحواسّ أم من العقل؟ أم ندرك معرفتنا إدراكًا حدسيًا مباشرًا دون تدخل أيّ واسطة أو علل وأسباب مسبقة؟

ذهب ابن سينا إلى أنّ المعرفة لها مصدران هما الحواس والعقل، مع إعلائه من شأن القياس البرهان العقلي، وأمّا ابن رشد فقط ذهب إلى أنّ المعيار الحقيقي والأساسي لحكمنا على صحّة وسقم معرفتنا هو العقل، بل حتّى خبراتنا للأشياء، والرأي الآخر في المصدر للمعرفة هو ما ذهبت إليه الفرقة الصوفية، بأنّ أصدق درجات المعرفة هي التي تعتمد على الحدس، أي أنّ المعرفة الإنسانية تُقذف في النفس من قبل المولى تبارك وتعالى.

إنّ هذا رأي ابن سينا يتّسق مع عالمنا المعاصر والحضارة الإنسانية الحديثة التي تركز على عنصرين أساسيين هما العقل والتجربة، هذا من جانب، ومن جانب آخر علينا أن نتجاوز الأفكار والآراء التي وقفت حاجزًا أمام التفكير العقلاني ومبادئ العلم، وقطعت الصلة بين العلل ومعلولاتها والأسباب ومسبباتها.

وما نشاهده في عالمنا العربي اليوم والإسلامي من تكفير كان نتيجة محاربة العقل والوقوف أمام

التفكير العقلي.

ونحن سنبيّن بشكل مختصر بما يتناسب مع هذا البحث المصادر المعرفية التي قام ابن سينا بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1_ المعرفة الحسّية.

2_ المعرفة العقلية.

3_ المعرفة الذوقية.

وإن هذا التقسيم الذي ذهب إليه الشيخ نابع من رأيه في وسائل المعرفة، فهو ينادي بالقول بوجود ثلاث ملكات في النفس كوسائل لإدراك الموجودات. فهناك الحواسّ ثمّ العقل وأخيرًا الحدس أو البصيرة، ولما كان ابن سينا فيلسوفًا في المقام الأوّل، فإنّه قد ركّز على جانبي المعرفة: الحسّي والعقلي، أي أنّه ركّز على ما تنقله إلينا الحواسّ من لمسٍ وتذوّقٍ وشمٍّ وسمعٍ وبصرٍ بجانب المعرفة العقلية القائمة على البرهان والمنطق العقليين، وهذا نفس ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو، وأمّا بالنسبة للجانب الذوقي الصوفي، فبرغم أنّه لم ينكر هذا الجانب في المعرفة، إلّا أنّ البعض يرى أنّ ابن سينا فيلسوف فحسب، ولكن يمكن القول إنّ ابن سينا يؤمن بوصول الإنسان إلى العقل المستفاد عن طريق التأمل والاتصال بالعقل الفعّال، ويعتقد أنّ الإشراقات الإلهية والإفاضات الرحمانية تنزل عليه في هذه المرحلة، وهذا ما تكلم به ابن سينا في رسالة له تحمل عنوان "التحفة" أنّ المعاني الكليّة والصور المتعلقة التي تظهر في نفس الإنسان، لا تخرج عن حالتين: إمّا أنّها تحصل بواسطة استقراء الجزئيات وتفحص المحسوسات، أو أنّها تحصل عن طريق الاتّصال بالعوالم الكليّة والعقول المجرّدة واكتسابها عن طريق الإلهام. [الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص 125]

ثمّ يذكر ابن سينا في موضع آخر من رسالة التحفة أنّ القوّة الناطقة في الإنسان ليست مهملةً ولا معطّلةً؛ إذ إنّ الأفعال الصادرة عن القوّة الناطقية تتحقّق من خلال الاتّصال بالفيض الإلهي. فكمال الموجودات في العوالم العليا والسفلى يتحقّق بواسطة فيض الله وجوده. وبذلك لو حُرّم موجودٌ ما من رحمة الله ﷺ ولم يستفّض من الفيض الإلهي، فسبب هذا الحرمان هو راجع إلى الموجود نفسه. [انظر: الدري، رسالة الترغيب في الدعاء، ص 20]

لدى ابن سينا رسائل كثيرة تحمل طابع الرمزية، ويتّصل محتواها بالشؤون العرفانية والإشراقية، ومنها الرسائل التالية: 1_ رسالة العشق. 2_ رسالة الطير. 3_ رسالة حيّ بن يقظان.

وحيثما بدأ ابن سينا بكتابة هذه الرسالة الأخيرة، كان في السجن، ووجد فيه الفرصة للتعبير عن

أفكاره. [الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص 129]

وإنّ الفيلسوف الكبير فضلاً عن إشارته إلى أهمّية الفكر والإشراق في النمط التاسع من كتاب "الإشارات والتنبيهات"، تحدّث عن أهمّيتها أيضاً في النمط الثامن أيضاً، فقال: «والعارفون المنتزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكّوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط 8، ص 353 - 354]. وهكذا يتحدّث ابن سينا عن العارف المنتزّه، ويعتقد أنّ الكمال الأعلى واللذة العليا من نصيب هذا النمط من العرفاء، وكلامه ﷺ يعبر عن أنّ للسالك في بادئ الأمر علماً بعالم القدس، ثمّ يتحوّل هذا العلم إلى عيان ومشاهدة بعد التنزّه والتجرّد عن العلائق الجسمانية، أي أنّه ينتقل من مرحلة علم اليقين إلى مرحلة عين اليقين. [الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص 138]

إلى هنا نكتفي في بيان موقف ابن سينا من المعرفة الذوقية، وقد بان أنّه لم ينكر هذا النوع من المعرفة، ولكن هذه الوسيلة تجيء في المقام الثالث بعد المعرفة الحسيّة والعقلية.

يقول ابن سينا عن المعرفة الحسيّة: «تبدأ المعرفة الحسيّة باتّصال الحسّ الظاهر بالعالم المحسوس، حيث ينبغي أن يكون المحسوس موجوداً كشرطٍ ضروريٍّ للمعرفة الحسيّة، فالحسّ لا يدرك ما يدركه، أو ينفعل عن ما يدركه، في غيبة الحواسّ، والمحسوس هنا دوره نشط وفعال، بمعنى أنّه لا بدّ أن يؤثر على عضو الحسّ لكي يتمّ الإحساس، فبدون هذا التآثر والتأثير - أي بدون الفعل - لا يتمّ الإحساس؛ لأنّ الإدراك الحسيّ هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك، ففي الإدراك الحسيّ يكون هناك فعل وانفعال لا محالة» [ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 250]

وبعد حديث ابن سينا عن المعرفة الحسيّة أوضح مميزاتا وعيوبها؛ لهذا هو يقول في منطق الشفاء: «ولمّا كان الحسّ قاصراً في كثير منها عن الإدراك المستقصى، صار يوقعنا ذلك في عناء وبحث عن حال ذكر المحسوس نفسه بقوة غير الحسّ، وهي العقل الفعّال» [المصدر السابق، ص 250].

إذ إنّها بلا شكّ تلعب دوراً رئيساً في المعرفة بوجه عامّ، فكلّ النتائج التي توصل إليها العالم الإنساني الآن قد ارتكزت في المقام الأوّل على الجانب الحسيّ المادّي التجريبي، والحال أنّ الحسّ لا يعطينا معرفة كنه الأشياء، ولا يعطينا معرفةً كليّةً، كما أنّ الإنسان لا يمكنه الوصول إلى حقائق غير مادية بهذا المصدر المعرفي.

لهذا تجاوز الشيخ الرئيس المعرفة الحسيّة، واتّجه إلى المعرفة العقلية، وهو يقدر أهمّيتها، ففي رأيه لا ينبغي أن نرفضها بشكلٍ كليٍّ أو نصدقها بشكلٍ كليٍّ، وهنا يأتي دور العقل الذي يقيّم هذه المعرفة التي

نقلتها له حواس الإنسان؛ ذلك أنّ العقل مدين بالكثير ممّا لديه من آراء وأفكار وتصوّرات ومقدّمات تجريبية للحسّ والحواسّ، فبدون الخبرة والتجربة الحسيّة يفقد العقل مجموعةً كبيرةً من المعلومات لم يكن بوسعها أن يصل إليها بمفرده. لكن للعقل هنا أهميّة ربما تفوق أهميّة الحواسّ. فبينما تكون معرفتنا المبدئية عن طريق حواسنا، فإنّ العقل ودوره في معرفة القوانين الكليّة، فالعقل على سبيل المثال هو الذي أثبت وجود الله ووحدانيته وعدالته وسائر صفاته، وأثبت أيضًا مسألة النبوة العامّة، أي ضرورة إرسال الرسل، وكلّ هذه الأمور لا تثبت بالشرع، وإنّما تثبت بالعقل البرهاني، بل لا سبيل لإثباتها إلّا من خلاله.

إنّ ابن سينا في قضية المعاد الجسماني يخلص إلى أنّ إثباته يتمّ عن طريق الشريعة ليس إلّا، وقد أكثرت الشريعة المحمّدية الكلام وصلته حول السعادة والشقاء الجسمانيين. [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 460 - 462]

ومنه يظهر عدم إمكانية إثبات بعض التعاليم الدينية عقليًا، وهذا ما يدعو إلى تصنيف ابن سينا على الاتجاه المعتدل في تعاطيه للمبادئ الفلسفية ضمن إطار المعرفة الدينية، وأمّا الأمور المشتركة بين العقل البرهاني والوحي فتوجد بينهما مادّة اجتماع ومادّة افتراق، وهي نسبة العموم من وجه، كما في قضية الإمامة أو المعاد كما أشرنا، أو العصمة أو ما إلى ذلك. [مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص 135]

بعبارة أخرى أنّ النصّ بحاجة إلى العقل في تأكيد مرجعيته وإثبات حجّيته، وفي تقييم نتائجه الاجتهادية، فإنّ العقل بدوره يحتاج إلى النصّ في تحسين ظروف عمله وترشيده، وإزالة العوائق أمامه. فهذا هو حدود مملكة العقل البرهاني وكذلك في الوقت نفسه العقل أوضح حدود مملكة النقل؛ لأنّه لو انتفى العقل البرهاني لانتفى الميزان المعرفي المعصوم الذي يمكن الاعتماد عليه كما تبين ممّا تقدّم، وإلّا لوقعنا في مستنقع النسبية والسفسطة.

العقل البرهاني

فهذا العقل عند ابن سينا هو الأداة الوحيدة المعتمدة للحكم في المنهج العقلي، وقسمه إلى عقل نظري مدرك للكليات بذاته وللجزئيات بغيره، وعقل عملي مدبّر للبدن؛ لذا قال ابن سينا في "الشفاء": «وأما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها إلى: قوّة عاملة، وقوّة عالمة، وكلّ واحدةٍ منهما تسمّى عقلًا باشتراك الاسم أو متشابهه» [ابن سينا، الشفاء، ص 62].

وقوله: "بالاشتراك في الاسم" هو بلحاظ أنّ أحدهما منفعلٌ وهو النظري، والآخر فاعل وهو العملي، وقوله: "تشابهه" إمّا لكونها قوتين مجردتين للنفس، أو لكونها يجمعهما المعنى اللغوي بمعنى الحجر أو المنع، إذ يمنع النظري صاحبه عن الوقوع في الخطأ في التفكير، ويمنع العملي صاحبه من الوقوع في الخطأ في الأفعال. [المصري، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 60]

وقال أيضًا: «فالقوة الأولى للنفس الإنسانية تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري، وهذه الثانية تنسب إلى العمل فيقال: عقل عملي، وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشرّ في الجزئيات، تلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للقبيح والجميل والمباح» [ابن سينا، الشفاء، ص 285].

إذن ابن سينا يعتمد على مصدرين أساسيين هما المنهج المادّي الحسيّ والمنهج العقلي المجرد، وهذه الثنائية أكثر ما ميّزت نظرية المعرفة عند ابن سينا، وهذه النظرة تعتمد على المنطق والاستقراء، ولا يخفى على أحد أنّ هذين العنصرين هما بمثابة المرتكز الذي تقف عليهما الحضارة الإنسانية الحالية. [عون، الفلسفة الإسلامية، ص 299 و300]

ويجعل ابن سينا في تقسيمه لمصادر المعرفة الحاكمة للعقل على المصدرين الآخرين، وهذا لا يعني إعطاء المساحة التامة له، وإنّما حكومته ودائرة حجّيته منحصرّة في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقية، وسوى ذلك من الموضوعات فهي خارجة عن حكومته، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية؛ لأنّ هذه الأمور هي اعتبارية والأمور الاعتبارية بيد المعتبر، وكذلك الموضوعات الشخصية المتغيرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، إلّا بعرض طبائعها الكلية. نعم، يمكن للعقل القطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسيّة. [المصري، منتهى المراد، ص 73 و74].

فبهذا تم الكلام في المصادر المعرفية عند ابن سينا، وبهذا يتبيّن تصنيف الشيخ على الجانب الاعتدالي في الاتجاه العقلي في منظومة المعرفة الدينية.

ثالثًا: حدود العقل

وللدخول في بيان مرادنا من العقل وحدوده نبيّن ابتداءً ما تمثله القوة الناطقة التي تعدّ من أرقى مراتب النفس الإنسانية، فيها يتميّز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوانات، والنفس بما هي ناطقة هي عاقلة، وعقلها على نوعين أساسيين:

أولًا: العقل النظري الذي ينال ما ينبغي أن يعلم من العلوم والمعارف والحقائق.

ثانيًا: العقل العملي الذي هو مصدر الحركة والفعل؛ إذ يتعلّق إدراكه بما ينبغي فعله ممّا له صلة

باعتمادال القوى وتحصيل الفضيلة والبعث نحو الفعل دون تباطؤ.

وهذه كلها صور كلية تدركها النفس إما بالفعل أو بالقوة. وعلى هذا الأساس ذكر ابن سينا للعقل النظري أربع مراتب وأحوال: العقل الهولاني (الممكن)، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. [الإسفراني، شرح كتاب النجاة، ص 168]

إنّ العقل بالفعل معناه أن تكون الصور الكلية معقولةً بالفعل ومدركةً من النفس التي تدرك ذلك أيضًا. وأمّا العقل الهولاني فهو صرف القدرة والاستعداد للإدراك قبل حصوله فعلاً، كما هو الحال في الإنسان القادر على التعليم قبل أن يتعلّم، ومن هنا كان معنى الإمكان. وأمّا العقل بالملكة فهو حصول القدرة على الإدراك فعلاً وتعييناً، فإذا أدرك الصور الكلية صار عقلاً بالفعل كما أسلفنا.

وأمّا العقل المستفاد فهو عند ابن سينا إدراك الكليات بسبب غير طبيعي - أي مفارقٍ - للمادة هو المدبّر للمعرفة في عالم الكون والفساد وهو المسمّى بالعقل الفعال. إنّ الاتصال بالعقل الفعال هو المؤدّي إلى حصول المعرفة لدي البشر. لكنّ ذلك يتمّ أيضًا من خلال وجود قوّة فطرية يسمّيها ابن سينا بالعقل القدسي [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 85] يهبه المولى ﷺ للقليل من الناس، فيجعلهم يحدسون بالحقائق بقطع النظر عن قياساتها. ويقع العقل القدسي في رأس مراتب القوى العاقلة في النفس ودون العقل بالفعل، ثمّ العقل بالملكة، ثمّ العقل الهولاني، فالعقل العملي وهكذا. [ابن سينا، النفس من الشفاء، ص 285].

يصل بنا الأمر إلى العقل وحدوده المعرفية، بمعنى إلى أيّ مدى يمكن أن يصل إليه العقل في اكتشاف الواقع، حتّى يعتبر بعد ذلك أنّه تعدّى ودخل في حريم الغير؟ فإنّ التعدّي إلى غير ساحته يؤدّي إلى كوارث معرفية، بعبارةٍ أخرى ما الفضاءات الخاصّة بالعقل؟ وما الفضاءات الخارجة عن حدود العقل البرهاني؟ لأنّ تجاوزها يوقع في الإفراط أو التفريط، ومن هذا المنطلق لا بدّ من معرفة حدود العقل وحجّيته ومدى شمولية أحكامه القطعية للقضايا والمسائل المعرفية، فهل يشمل جميع المسائل أو بعضها؟ وهل دائرة حاكميته مطلقةٌ لا يحدّها شيء، أو لها حدودٌ لا بدّ أن لا يتعدّاها؟

الجواب: أنّ العقل البرهاني يعدّ أعلى مراتب العقل العامّ وأشرفها، فلا يقبل من أيّ مرتبةٍ من المراتب الدانية له، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هذا الكلام يتبيّن لنا حجم ما وقع فيه من أراد أن يحجّم العقل البرهاني من تجريبيين أو جدليين أو خطابين أو استقرائيين، بعبارةٍ أخرى أنّهم قدّموا ما هو دانيّ حسب المعرفة العقلية على ما هو عاليّ، وهذا ما رأيناه في ما يطرحه الحسيون والأخباريون والمتكلمون والصوفية. وأيضًا أنّ العقل

البرهاني ليست له حدود اعتبارية يمكن من خلالها التفاوض حولها، بل له حدود تكوينية، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تحطّيبها، بل هو يتوقف عندها ولا يتعدّها. [المصري، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 77]

فالحدود تتّضح بتوضيح حدود مدار العقل البرهاني، فهنا نقول إنّ الأحكام العقلية البرهانية إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما: القضايا الكلية دون الجزئية المتغيرة، والقضايا الحقيقية دون الاعتبارية التشريعية، وسوف نتعرّض لها تباعاً بإذن الله، فنقول:

1- القضايا الكلية

إنّ من الشرائط الضرورية في مقدّمة البرهان أن تكون كليّة لا جزئية متغيرة؛ لهذا قال ابن سينا: «المقدّمات البرهانية قيل فيها إنّها يجب أن تكون كليّة، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلّ في المقدّمات البرهانية: أمّا في كتاب القياس، فإنّما كان المقول على الكلّ بمعنى أنّه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع ك (ج) إلّا والمحمول ك (ب) موجوداً لها. ولم يكن هناك شرط ثانٍ...

وأما هاهنا فإنّ المقول على الكلّ معناه أنّ كلّ واحدٍ ممّا يوصف بالموضوع، وفي كلّ زمانٍ يوصف به، فإنّه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول؛ وذلك لأنّ هذه المقدّمات كليّات ضرورية، والضروري تبطل كليّته بشيئين: إمّا أن يقال إنّ من الموضوع واحداً ليس الحكم عليه بالمحمول موجوداً كالكتابة للإنسان؛ لأنّه ليس كلّ إنسانٍ كاتباً، أو يقال إنّ من الموصوف بالموضوع من هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبي؛ لأنّه لا يوصف بعالمٍ، فهذان يدخلان كون المقول على الكلّ ضرورياً» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 123]

وهنا دمج ابن سينا بين شرط الكلية وشرط الضرورة بمعنى ضرورة الصدق لا ضرورة الجهة، فالمقدّمات البرهانية أخص من مقدّمات مطلق القياس، بعبارةٍ أخرى أنّها تصدق على جميع الأفراد والأزمنة.

ومن هنا سنبين الحدود التي يقف عندها العقل وهي الموضوعات التي لا يسبر أغوارها البرهان ولا سبيل له عليها فعلاً ولا ذاتاً؛ لأنّ المحمول الذاتي في باب البرهان هو ما أخذ في حدّ موضوعه أو أخذ موضوعه في حدّه، والقضايا الشخصية كزيد هي أمور جزئية متغيرة، والجزئي المتغير لا حد له بالذات، وهذا معنى قولهم: إنّ الجزئي ليس بكاسٍ ولا مكتسبٍ، أي لا يؤخذ في حدّ شيءٍ ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحدّ للماهية الكلية وبالماهية.

نعم، العقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئي بما هو جزئي متغير، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلي ثابت. نعم، تسري بطبيعة الحال الأحكام الكلية لأفراد الجزئية بالعرض لا بالذات، وهذا يعني أنّ الموضوعات الشخصية المتغيرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانية بهويتها الشخصية، بل تدخل بعرض طبائعها الكلية الثابتة لها. لأنّ الشخص مركّب في الواقع من الطبيعية الكلية الثابتة، والعوارض الشخصية الغريبة والمتغيرة، فمثلاً إذا حكم العقل البرهاني على الطبيعة الإنسانية بحكم كلي، ككون الإنسان ناطقاً بالوجوب، أو كونه حجراً بالامتناع، أو كونه أبيض بالإمكان، فإنّ هذه الأحكام الكلية تسري إلى أفرادها الخارجية، كأعداد الركعات في الصلاة أو مشايعة الضيف أو ملاقة المؤمن بوجهٍ طلق، أو يوم القيامة أو حقيقة الصراط، إلى هنا قد تبين معنا الحدّ الأوّل الذي يقف عنده العقل البرهاني، فلا نطيل الكلام به أكثر حتى لا نخرج من غاية هذه الدراسة المختصرة.

2- القضايا الاعتبارية الدينية

إنّ الشارع يقنّن حسب المصالح الموجودة في الأفعال، وهناك علاقة ضرورية بين الأفعال والنتائج، وهذا ما نعبر عنه بالضرورة بالقياس، وهذا يعني أنّ المفاهيم الأخلاقية - سواء كانت قيمية أو لزومية - من قبيل مفهوم الحسن والقبح، فإنّها من المفاهيم الثابتة الفلسفية التي تعدّ مفاهيم انتزاعية ينتزعها الذهن من العلاقة القائمة بين الصفات الكسبية والأفعال الاختيارية وبين سعادة الإنسان الحقيقية. [مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 38 - 52]

وهذا نفسه يجري أيضاً في المفاهيم اللزومية من قبل لزوم الفعل أو لزوم الترك، وكذلك تنتزع بعد المقارنة والربط بين الأمور الاختيارية والهدف منها، وهذا يعني دلالة هذه المقارنة والارتباط على ضرورة الاتّصاف بها أو إنجازها أو تركها للحصول على السعادة والكمال الحقيقي، فهذا هو المعبر عنه ضرورةً بالقياس أي تعبر المفاهيم اللزومية عن ضرورة بالقياس إلى الغير بين الأفعال والهدف النهائي. [المصدر السابق، ص 176 و177]

بعبارةٍ أخرى المفاهيم الأخلاقية تحكي عن العلاقة الواقعية بين أفعال الإنسان وكماله الحقيقي، فتكون القضايا الحاكية عن الواقع من القضايا الأخلاقية أو التوصيفية لعلّة أنّها توصف الواقع، فهي إذن قابلة للصدق والكذب فلا يعدّ حينئذٍ انفصال بين القيمة والواقع، فهذا ممّا يعني أنّ القضايا الأخلاقية نظرية، ممّا يدلّ على أنّ العلاقة بين الأفعال والصفات الاختيارية للإنسان والكمال الذي يرجوه باختياره هي علاقة واقعية تكوينية، وهذا معناه أنّ كل فعل أو صفة اختيارية للإنسان لها تأثير

واقعي في كماله إيجابياً أو سلبياً أو محايداً، ونفس هذا المنوال يجري في اللزوم الأخلاقي، فالقيم تابعة لعلاقات واقعية بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتبة عليها. [مصباح يزدي، تعلقية على نهاية الحكمة، ص 392؛ محيطي أردكان، القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، ص 326 - 329]

وهنا نبيّن مرجعية الاعتبارات؛ إذ إنّها موضوعات يكون وجودها بيد المعتبر لها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعية. نعم، بما أنّ ملاكات الأحكام غير معلومة لدى العقل البرهاني بسبب كونها بيد معتبرها، والعقل البرهاني هنا داعم ومؤيد للموضوعات الاعتبارية، وله مدخلة في مقدّمات بعض الموضوعات الاعتبارية، كوجوب مقدّمة الواجب أو امتناع اجتماع الأمر والنهي من حيثية واحدة وغير ذلك، وهذا ما يطلق عليه علماءنا الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، وهذا كلّه في مجال الاعتبار؛ ولهذا تسميته بالبرهان محلّ نظر؛ لأنّ أحكامه بواسطة الاعتبار لا بمعرفة أسبابه الذاتية الحقيقية. [الفزويني، تعلقية على معالم الأصول، ج 2، ص 7]

إذن من كلّ ما تقدّم يتبيّن أنّ حكومة العقل وأحكامه دائرة في الموضوعات الكلية الحقيقية، وأمّا الموضوعات الشخصية والاعتبارية خارجة عن حدوده وحرّيمه.

رابعاً: وظائف العقل

إنّ العقل يقوم بحركته الدائرة بين المعلوم والمجهول، وانتقاله بينهما أي بين المعلوم التصوري والتصديقي، وهذه الحركة تسمّى بالتفكير، يتبيّن أنّ للعقل وظائف تصوّرية، وأخرى تصديقية.

1- الوظائف التصوّرية

إنّ من أهمّ وظائف العقل ما يلي:

أ- التجريد

هو المرحلة الأولى من التعقّل، وذلك بتجريد الصور عن عوارضها التي تشخصها فتكون متعلّقة للإشارة، وتسمّى بـ (الشخص المعقول) المركّب من الماهية الذاتية والعوارض الشخصية، ولكن بعد تجريده من العوارض المادّية الوضعية التي تتعلّق بها الإشارة الحسيّة، وهذا هو ملاك الكلية أو المعقولية. [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 66]

فعندما ندرك بالحواس، ما يتعقّل بجميع صفاته المختصّة به، فيكون شخصاً معقولاً، لأنّ هذه

الصفات قد عقلت مجرّدة عن الخارج، فلا تتعلّق بها الإشارة، وكلّ شيء إذا قُطع عن الخارج ولم تتعلّق به الإشارة يصير كليًا.

ب- التمييز

المرحلة الثانية للتعقّل، والأولى لعملية التفكير، فيتحرّك العقل بين الهويات المعقولة لتمييز أولًا بين المتشابهات منها والمتباينات، ثم يتحرّك في المتشابهات منها لتمييز بين الأوصاف المقومة الثابتة لها وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقومة لها وهي العرضيات. ومن هذه العملية نلاحظ نوعين من المفاهيم أحدهما: ما يشترك فيها جميع الأفراد، ولا يصحّ فكّه عنها. والآخر: ما تتفاوت من فردٍ لآخر، ويمكن سلبها عن الأفراد؛ وهذه المفاهيم هي ما تسمّى بالأعراض الغريبة. وهذه المفاهيم منها ما هي مقومةٌ للذات، فلا تتحقّق الذات إلاّ بها، فهي أسبق على الذات في التقرّر والتصور. وهذا هو الذاتي المقوم (ذاتي باب الإيساغوجي)، ومنها ما يرد الذات بعد تمامها، ولا يتوقّف تصوّر الذات على تصوّرها.

وبهذه العملية من التمييز نصل إلى تركيبٍ بين الذاتيات، ليحصل منها مفهومًا واحدًا، أوّلي هو الكلي الطبيعي، الذي يمثّل الحقيقة. وهي موضوعات القضايا الحقيقية، كالإنسان من حيث إنّه إنسان مثلاً. ثمّ عندما يلاحظ العقل المفاهيم الأولية من حيث هي موجودة في الذهن، فيضعها وينتزع أحكامها بهذا اللحاظ الكلي. وحكم العقل هذا هو ما يعبر عنه بالمفاهيم الثانوية المنطقية، كالكلية والجزئية والجنس والفصل والنوع والعرض العامّ والخاصّ. هذه إذا لوحظت بما هي في الذهن، وأمّا إذا لوحظت بما هي موجودة في الخارج، فإنّه ينتزع منها أحكاماً لوجودها ويعبر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفية، التي تحكي عن أنحاء وجود الماهيات في الخارج، كالعلية والمعلولية والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة. [المصري، منتهى المراد، ص 63 و64، بدوي، موسوعة الفلاسفة، ج 2، ص 107 و108]

ج- التصنيف والتحليل والتركيب

المرحلة الثالثة من التعقّل، هي التصنيف: والذي هو عبارة عن وضع الأشياء بمختلف أنواعها ضمن فئات محدّدة استنادًا إلى وجود بعض الصفات المشتركة أو المعايير المتشابهة فيما بينها، وأمّا التحليل: فهو تقسيم الشيء إلى أجزائه من عناصر أو صفات أو خصائص، أو عزل بعضها عن بعض، ثمّ دراستها واحدًا واحدًا للوصول إلى معرفة ما يربطها مع غيرها. وأمّا التركيب: وهو جمع أجزاء الشيء

أو ربط صفاته وخواصه بعضها ببعض للوصول إلى قوانين عامّة. وهذا القسم فيه تركيب مادّي وتركيب عقلي، فالمادّي هو جمع أجزاء الشيء المترابطة ترابطًا تظهره مؤلفًا تأليفًا كاملًا في الواقع الخارجي، كالتركيب الكيميائي للماء الصناعي من عنصريه تركيبًا يشابه الماء الطبيعي بصفاته وخواصه.

وأما التركيب العقلي: فهو ربط صفات الشيء أو خواصه بعضها ببعض في الذهن. كتركيب العالم الهندسي للمثلث من ثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة، وللمربّع من أربعة خطوط مستقيمة متساوية متعامدة، وهذا ما يسمّى بالتقسيم المنطقي، وذلك بإضافة قيود لمعنى واحد فيتكثّر، فمثلًا الحيوان معنى واحد، ولكن لو أضيف إليه قيد الناطق يكون إنسانًا، ولو أضيف إليه قيد الصاهل يكون فرسًا، وهكذا كلّما أضيف قيد إلى المعنى العامّ يتخصّص ويتكثّر. وهذا ما يعني تكثير الواحد. [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 69]

2- الوظائف التصديقية

نعني بالوظائف التصديقية الاستدلال، والتي هي عملية فكرية انتقالية من قضية معلومة لإثبات قضية مجهولة بينهما تناسب ما، وبما أنّ القضية إمّا كلية أو جزئية، فلا يتصوّر إلا ثلاثة أنحاء من الاستدلال العقلي، وهذه يعني القسمة الحاصرة، وكلّ واحدةٍ منهما إمّا كلية أو جزئية، والانتقال من الكلّي إلى الجزئي الذي تحته سواءً كان كليًا في نفسه أو جزئيًا، حقيقياً يسمّى بالدليل القياس، والانتقال العكسي من الجزئي إلى الكلّي الذي فوقه يسمّى بالدليل الاستقرائي، وأما الانتقال من الجزئي إلى الجزئي المشابه له فيسمّى بالدليل التمثيلي، وهذا الانتقال بسبب تلازم عقلي صوري، وهذا عين ما نوّه إليه ابن سينا بقوله: « ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ... ثلاثة: أحدهما القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 229].

نعم، إنّ المحور في الاستدلال المنطقي هو القياس لا الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس تكون ملزمةً للنتيجة بالضرورة العقلية، وهذا بخلاف أقرانه، وهذا ما تطرّق إليه ابن سينا بقوله: «وأما [القياس] فهو العمدة، وهو قولٌ مؤلّف من أقوالٍ إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر» [المصدر السابق، ص 233].

وهذا يكون عندما يتصوّر العقل طرفي القضية والنسبة بينهما، فقد يرجّح أحد طرفي النقيض في القضية - الثبوت والسلب - والمرجّح ينبغي أن يمتلك أدوات الترجيح، ومن لا يملك طرفي القضية يسمّى بالحكم، وهذا مختصّ بالعقل النظري في موارد التصديق، فهو الحاكم المطلق، إمّا بنفسه بلا معونة الأدوات المعرفية الأخرى، أو بمعونة الأدوات الأخرى. وهذا الحكم قد يختلف بحسب طبيعة

مورد الحكم، أي القضية، فإنها إما حملية أو شرطية، فحكم العقل في موردها إما بترجيح هذا الثبوت أو ترجيح انتفائه. وأما إذا كانت القضية شرطية - متصلة أو منفصلة - فحكم العقل فيها يتم بترجيح الاتصال أو الانفصال أو نفيهما. وبالكلام المتقدم نقول إنَّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًا، وقد يحكم حكمًا ظنيًا، فهناك حكم يقيني بترجيح أحد الطرفين مع عدم احتمال الطرف الآخر، وهذا اليقين القطعي فقد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغير اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتية الموجبة للاعتقاد به. بل حصل الاعتقاد به من أسبابٍ أخرى كالمشهورات والمقبولات وغيرها، وأما الأوّل فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وسبب ثباته هو أنه معلوم من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، وهذا هو معنى القول القائل: إنَّ ذوات الأسباب لا تعلم إلا عن طريق أسبابها الذاتية. [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 85]

وهذا هو الدليل العقلي البرهاني الذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانية. وهذا الكلام في القضايا اليقينية، وإما مع احتمال الآخر فيكون الحكم ظنيًا، وهذا يكون في القضايا الظنيّة. فالميزان المعتمد هو العقل البرهاني في المنهج العقلي في تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ الثابت كما تقدّم، وإلا لانتفى المائز المعرفي بين الصواب والخطأ. [انظر: المصري، منتهى المراد، ص 25 - 71]

خامسًا: العقل السينوي بين الرفض والاستبعاد

إنّ الحكمة في نظر ابن سينا هي استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بها، أي بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية، والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي علينا أن نعلمها، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي علينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمةً عمليةً، وكلتا الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام، فالعملية هي حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية، ومبدأ هذه الأقسام مستفاد من جهة العقل، ومؤيّد بالشريعة الإلهية على سبيل الإرشاد لا التأسيس فيما لو كانت من ضمن المدركات العقلية. وأما الحكمة النظرية فبعضها حكمةً تتعلق بما في الحركة والتغير وتسمى حكمةً طبيعيةً، وحكمةً تتعلق بما من شأنه أن يجرد ذهنه عن التغير، وإن كان وجوده مخالطًا للتغير ويسمى حكمةً رياضيةً، وحكمةً تتعلق بما وجوده يستغني عن المخالطة للتغير، فلا يخالطه أصلًا، وإن خالطه بالعرض؛ لأنّ ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزءٌ منها، وهي معرفة الربوبية. [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16 و17]

ومبادئ هذه الأقسام التي للحكمة النظرية مؤيّدَةٌ أيضًا من أرباب الملة الإلهية على سبيل النسبية،

ومتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بأحدهما؛ فقد أوتي خيراً كثيراً، وهذا الكلام في تصنيف دقيق لمساحة كلّ من العقل النظري والعقل العملي من حيث تحديد موضوعاتهما، ومن هذا الكلام نفهم أنّ علينا قبل التسرّع في رفض بعض المفاهيم على مستوى العقل النظري مثل المفاهيم العقديّة، ولا سيّما ذات البعد الغيبي، أن نميّر بين استبعاد العقل لشيء وبين رفضه له وحكمه باستحالته، فثمة قضايا قد لا يستطيع العقل الإحاطة بها، والذي يتبناه ويميل إليه العقل نفسه، هو أن يتوقّف الإنسان في شأنها، لا أن يبادر إلى رفضها؛ لأنّ ذلك خلاف ما يتبناه، ويمكن أن نتفهم استبعاده لها، وليس رفضها، فإنّ المعجزة على سبيل المثال باعتبارها أمراً خارقاً للعادة أو لقانون الطبيعة، قد لا تكون في ذاتها مفهومة لدى العقل وفق تصوّراته، بيد أنّه لا يتمكّن من الحكم باستحالته، ولا يملك معطيات تؤهّله أن يرفضها، فما عليه - والحال هذه - أن يضعها في بقعة الإمكان، وهذا الكلام عينه ما تطرق إليه ابن سينا، حيث يقول «بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك، ما لم تبرهن استحالته لك، فالصواب: أن تسرّح ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذودك عنه قائم البرهان» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 160]. وهكذا الحال في الاعتقاد بغيبة الإمام المهديّ ﷺ وطول عمره، أو حساب القبر، أو ما إلى ذلك من قضايا غيبية لا تدخل في نطاق الامتناع العقلي أو العلمي، ما يحتمّ الابتعاد عن الحكم بمنافاتها للعقل، كما يفعل البعض جهلاً وتسرعاً، أو ربّما بدوافع أخرى. نعم، للعقل أن يطلب بالدليل الذي يبرهن على صحّة انتساب هذه المفاهيم وسواها للدين، وينبغي هنا أن ننبه إلى أنّنا لا ندعو إلى إحاطة العقل بأسوار من التعبد والغيبيات التي تسدّ باب النقاش والنقد البناء؛ لأن ابن سينا لا يذهب إلى ذلك، بل يؤكّد على رفض جعل العقل أسير الهوى والاستحسان والظنون، وكذلك يرفض أن يجعل العقل أسير التعبد؛ لأنّ أحكام العقل ليست تعبدية، وإنّما هي أحكام مبرهنة ومفهومة ويتقبّلها كلّ ذي وعي وبصيرة، وهذا ما أشار إليه بعض الأعلام المعاصرين وجعله معياراً يتمّ من خلاله التمييز بين أحكام العقل المبرهنة، وبين ما يشبه أحكام العقل، ممّا تدخله الأهواء والعادات، وتختلط به الظنون والتلبّسات، والمعيار هو: أنّ كلّ ما يتلاقى عليه عامّة العقلاء ويتقبّلونه، فهو دليل على كونه حكماً عقلياً. [انظر: مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص 48 و49]

وأما ما ينفرد بالاعتقاد به أشخاص قليلون أو جماعات محدودة، ولا يمتلك جمهوراً عريضاً يتفهمه، حتّى بعد الإرشاد والتنبيه، فهو دليل على كونه حكماً بعيداً عن منطق العقل. ومن هذا البيان وكلام ابن سينا يجب أن نميّر بين استبعاد العقل لأمر، وبين رفضه له، والحكم بالاستحالة، وهذا ما يبيّن أنّ ابن سينا من رواد الاعتدال في استخدام العقل في المعارف الدينية، وكذلك يبيّن جهل الذين أشكلوا عليه ورموه بشقّي التهم، أو تسرعهم في ذلك.

سادسًا: شبهات المعارضين للمنهج العقلي

إنَّ المعارضين والمناهضين للمنهج العقلي ليس لديهم حجة مقنعة أو مستند متينٌ وجيهٌ، وإنما هي مجرد أوهام وشبهات لا تقف أمام النقد، وهذا ما صرح به السيّد محمدتقي الحكيم بقوله: «إنَّ أفكار حجّية العقل، إن كانت عن طريق العقل، لزم من وجوده عدمه؛ لأنَّ الإنكار - لو تمّ - فهو رافع لحجّية العقل، فلا يصلح العقل للدليلية عليه ولا على غيره، وإن كان من غير العقل، فما هو المستند في حجّية الدليل؟ فإن كان من غير العقل لزم التسلسل، وإن كان من العقل لزم من وجوده عدمه، لانتهائه إلى إنكار حجّيته أيضًا، لفضّ قيامه بالآخرة على إنكار ثبوت الحجّية» [الحكيم الأصول العامّة للفقهاء المقارن، ص 299].

فمع صرف النظر عن هذا البيان لإسقاط حجج العقل، فإننا سوف نتطرق بشكل موجز إلى دراسة بعض الوجوه التي ذكرت للتشكيك في حجّية العقل. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 245]

1- خطأ العقل في استنتاجاته

يمكن الادّعاء هنا بأنّ هذه الحجّة في مقام الرفض للمنهج العقلي هي الأبرز من الحجج التي تدّعي وقوع الخطأ في الاستنتاجات العقلية، وهذه الحجّة قد تبناها صنفان رغم أنّهما على طرفي نقيض، وهما: الأخباريون من علماء المسلمين، وبعض الفلاسفة المادّيين.

أمّا الأخباريون، فقد لاحظوا - كما يقرّر أبرز رموزهم الأمين الإسترآبادي [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 256] - كثرة شيوع الخطأ في المدركات العقلية، باستثناء جملة من فروع الرياضيات وعلم الحساب والهندسة، على اعتبار أنّ هذه العلوم تعتمد على موادّ حسّية أو قريبة من الحسّ، وأمّا عداها من العلوم العقلية النظرية، فإنّ موادّها ليست حيّة ولا قريبة من الحسّ، من قبيل تجرّد الروح وبقاء النفس بعد فناء البدن، وحدوث العالم، إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط بما وراء الطبيعة، الأمر الذي يجعلها بعيدة عن تناول العقل.

وأما الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية، فإنّه اعتمد التجربة الحسّية واعتبر مصدر المعرفة محصورًا بها، فهؤلاء يقولون إنّ الحواسّ الظاهرة والمتخيّلة هي الوسائل الوحيدة للمعرفة، وإنّ ما يسمّى العقل هو إلّا جملة أفعالٍ ترجع إليها. وهذا يشمل حتّى البدهيات كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، إنّما تُعرف عن طريق التجربة الإنسانية عامّة، أو تجربة الفرد الخاصّة.

[الحائري، مباحث الأصول، ج 1، ص 405]

بعبارة أخرى إنهم لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 245]

وحقّ تلك الأحكام التي تبناها المذهب العقلي بوصفها معارف ضرورية، لا بدّ من إخضاعها للمقياس التجريبي والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة. [الصدر، فلسفتنا، ص 67]

فالملاحظ هنا حول هذين الاتجاهين بأنّ وقوع الخطأ في النتائج النظرية العقلية لا ينكر، إلاّ أنّه ليس بالحدّ الذي يفقد البراهين العقلية قيمتها الإثباتية، ويزعزع الثقة بها أو يسقطها من الاعتبار، وهذا ما تكلمّ حوله ابن سينا بقوله: «ولمّا كان الحسّ قاصراً في كثير منها عن الإدراك المستقصي، صار يوقعنا ذلك في عناء ويبحث عن حال ذكر المحسوس نفسه بقوة غير الحسّ وهي العقل بالفعل» [ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 250]. ويؤيد هذا الكلام ما قاله الشيخ مصباح يزدي: «أمّا التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج، فهو وإن كان البعض يتخيّل أنّه يحصل بمحض تحقّق التجربة الحسيّة، ولكنّ التعمّق في هذا المجال يكشف للإنسان أنّ القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقلي، كما صرح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وصدر المتأهّلين والعلامة الطباطبائي» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 244]. وذلك لأنّ الصور الحسيّة بمفردها لا تتمتع بضمانٍ لصحتها ومطابقتها التامة للمصاديق الخارجية، إذن في مثل هذه القضايا فحسب يمكن إسناد دور التجربة الحسيّة، ولكنّه ليس دوراً رئيساً معيّنًا للمصير، وإنّما هو دور ضمني ومن قبيل المقدّمة، وهذا ما أكّدناه في البحث السابق حول تقسيم المعرفة عند ابن سينا، وأيضاً في كلامكم نفسه وباعترافكم أنّ الخطأ يقع في التجربة نفسها مع إيمانهم بأنّ التجربة هي مصدر المعرفة، لا ينكرون قابليتها للخطأ، ومع ذلك لا يلتزمون بسقوط المنهج التجريبي عن الاعتبار، وهذا كلام التجريبيين حول الخطأ الحاصل في المصدر الوحيد لهم، وهم لم يلتزموا بسقوطه عن الاعتبار وإلاّ لما تبوّه، وكذلك المنهج النقلّي أيضاً لا يخلو من خطأ في بعض الاستنتاجات، أمّا لخطأ في فهم النصوص، أو في توثيقه، فهل يلتزم الأخباريون نتيجة ذلك بسقوط المنهج النقلّي عن الاعتبار؟ بالتأكيد لا، وإلاّ لما تبوّه، وعليه فليكن المنهج العقلي كذلك، وباختصار فإنّ خطأ الاستنتاج والتطبيق لا يعني خطأ المنهج ذاته، وهذا ما يفسّر كلام السيّد البروجردي الذي نقله عنه المطهري، إذ كان يرى أنّ النزعة الحسيّة التي ظهرت في فكر الأخباريين، تسرّبت إليهم من النزعة التجريبية الحسيّة التي كانت سائدة في الفلسفة الغربية ورفضها للمدركات العقلية. [مطهري، الاجتهاد في الإسلام، ص 15]

والأمر الآخر أنّنا نسأل التجريبيين أنّ القاعدة التي تعدّ ركيزة المنهج عندهم، هي أنّ «التجربة هي

المقياس في تمييز الحقائق» إن كانت خطأً، سقط المذهب المذكور بانتهاء قاعدته الرئيسية، وإن كانت صواباً، صح لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة، فهذا يعني أنها قضية بديهية، وإن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة، فهو أمر محال؛ لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها. [الصدر، فلسفتنا، ص 68]

والأمر الآخر نحن نسأل الأخباريين والمحدثين كيف ثبت لكم أصل وجود الشارع وحجية أقواله؟ [الحشن، أصول الاجتهاد الكلاسي، ص 285] أليس عن طريق العقل؟ في حال أن الدليل العقلي لم يكن منتجاً لليقين، ولا هو حجة بسبب كونه في معرض الخطأ كما هم ادّعوا ذلك، وفي نفس الوقت بقوا مستمسكين بالعقل في إثبات العقائد الدينية؛ لأنّ إثبات الصانع والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعي. [الصدر، فلسفتنا، ص 68] نعم، إلا أن يدّعوا بإمكان الفصل بين الحقل الشرعي والحقل الاعتقادي، والالتزام بحجية العقل في المجال الثاني دون الأول، وهذا ما لفت إليه السيّد الصدر في بحوثه الأصولية العالية. [الهاشمي، بحث في علم الأصول، ج 4، ص 126]

وكيف كان فالأخباريون في نظرهم إلى العقل ومجال عمله لا يمثلون اتّجهاً واحداً، بل إنّه في الوقت الذي نجد اتّجهاً متطرّفاً في رفض الأدلة العقلية، حتّى في المجال العقدي [انظر: الصدر، المعالم الجديدة، ص 43]، نرى اتّجهاً آخر معتدلاً يصرّ على حجية العقل في المجال الاعتقادي ورفضه في المجال الفقهي، وعلى رأس هذا الاتجاه، يأتي المحدث الكبير الحرّ العاملي. [الحشن، موسوعة الحديث والفقّه والأدب، ص 113 و114]

2- عدم الإمام بالمعاني الغيبية

وهذه من الحجج التي اتّخذها الرافضون للمنهج العقلي، القائلة بأنّ العقل ليس كثير الخطأ في الاستنتاجات فحسب، بل إنّه قاصر عن الإمام بالحقائق الغيبية والأبحاث السماوية «وينحصر اكتشاف أخبار السماء عن طريق السماء ذاتها، فنحن لا نعرف شيئاً عن الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وما هي الصفة التي يمكن نسبتها إليه أو التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك، فنحن في الواقع لا يمكن بمجرد عقولنا معرفة وجود موجود لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أنّ الله واحد أو متعدّد، بسيط أو مركّب...» [مطهري، أصول الفلسفة، ج 1، ص 525].

إنّ العقل لا ينكر دور الوحي في كشف الحقائق الغيبية، والوحي لا ينافي طريقاً آخر لهذا الكشف

وهو العقل، فإنّ نفس الوحي بحاجة إلى العقل؛ لأنّ حجّية الوحي لا تثبت عن طريق الوحي نفسه؛ حذرًا من الدور، وإتّما هي بحاجة إلى تصديق العقل وإمضائه، فالعقل هو أساس حجّية الوحي، والوحي نفسه يؤكّد مرجعية العقل ودوره في اكتشاف الحقائق السماوية وفهمها، وهذا ما نجده في مضمون دعوات صريحة إلى ضرورة اعتماد العقل واتّخاذه حجّةً، وهذا ما لاحظناه في البناء العقدي والروائي المتعدّد الذي طرح بطريقة مبرهنة تعتمد أسلوب الاستدلال العقلي، ولم يطرح بطريقة تعبدية تلقينية، وهذا الكلام واضح في كلام ابن سينا حول عدم إنكار دور الوحي، إذ كتب في أحد كتبه: «إنّ المعاد الجسماني يتمّ إثباته عن طريق الشريعة ليس إلّا، وقد أكثرت الشريعة المحمّدية الكلام وفصلته حول السعادة والشقاء الجسمانيين» [ابن سينا، الإلهيات (الشفاء)، ص 460 - 462].

ومن هنا تتبيّن حدود العقل التي يقف عندها، بل ويظهر إثبات الدور للوحي في هذه الأمور والحقائق السماوية التي ليس للعقل فيها إمكانية إثبات بعض التعاليم الدينية عقليًا، لكنّه غير رافض لها، وهذه نقطة قوّة للشيخ الرئيس في أنّه أعطى دور للعقل في الاعتدال، فلا يصنّف على أنّه من أتباع العقلانية المتشدّدة، وإنّ نسبه بعض الذين جهلوا مباني ابن سينا وتسرعوا في الأحكام بسبب عدم الفهم، وهذا ما يثبت عدم صحّة مدّعياتهم، ولو كان ذلك لرفض المعاد الجسماني من أصله. وهذا العقل البرهاني الذي أكّده ابن سينا يراه مطهري أنّه طريق سماوي كما الوحي، وعليه فلا مانع من اعتماده للتعرف إلى القضايا السماوية الغيبية، يقول ﷺ: «صحيح أنّ خبر السماء يجب سماعه في السماء، ولكنّ... القوّة المميّزة التي يتمتّع بها الإنسان (القوّة العاقلة) قوّة سماويّة وليست أرضيّة، كما جاء في الأحاديث "إنّ الله ركّب طينة آدم من طينة الحيوان وطينة الملائكة" ومن هنا، لا مانع من أن يتعرّف الإنسان بهذه القوّة السماويّة على بعض الحقائق السماويّة» [مطهري، أصول الفلسفة، ج 2، ص 525].

هذا الكلام من السيد لا يخلو من تأمل، فإنّ مجرد افتراض سماوية العقل لا يحلّ المشكلة، والذي يحلّها هو توفير الدليل على حجّية العقل ومرجعيته في اكتشاف الحقائق السماوية، فتبقى هذه المساحة خارج حدود العقل كما تقدّم توضيحه.

3- التجربة هي المقياس الطبيعي فلا حاجة للأفكار العقلية

إنّ التجريبيين يستبعدون أيّ مرجعية أخرى خارج نطاق التجربة والحسّ، فهي المقياس الطبيعي الذي يعرف الإنسان عن طريقها الحقّ والباطل؛ لأنّ من الممكن أن يتعرّف نتيجة التجربة في حالتي النجاح والفشل، فإذا نجحت انطلقت الحياة معها، وإذا فشلت فلا تتكرّر، وأمّا الأفكار العقلية فلا

يمكن تلمس مدى الحقّ والباطل فيها بطريقة حسّية قابلة للملاحظة والتأمل، فلا يمكن أن تشكّل مركزًا أو قاعدة للمعرفة.

وهذه القاعدة «لو لم نعتد على الحسّ والتجربة أساسًا للمعرفة، لما كان لدينا مقياس دقيق للحقّ والباطل»، فإنّ هذا الدليل هو دليل عقلي؛ لأنّ من الواضح أنّ هذا الاستنتاج هو استنتاج عقلي وليس خاضعًا للتجربة، ممّا يعني أنّهم يحاولون إبطال الدليل العقلي بالدليل العقلي، وهو ما يتضمّن اعترافًا بوجود دليلٍ صالحٍ لتكوين القناعات غير التجربة، وكذلك كما تقدّم بنا الكلام في تقييم المعرفة بشكل عام من دون ضمّ المقدمات العقلية؛ لأنّ التجربة محدودة بزمان ومكان معيّنين، فلا تنتج إلاّ النتائج المحددة بحجم التجربة، لكنّ العقل البرهاني هو الذي يمدّ التجربة إلى المجال الواسع الذي يتجاوز الظروف الطارئة من الزمان والمكان.

وبهذا يكون كلامنا من جهة نفي انحصار المعرفة بالمنهج التجريبي، وفي الوقت نفسه نريد التأكيد على عدم استغناء التجربة في كلّ نتائجها عن العقل.

4- دين الله لا يصل إليه العقل

بعبارة أخرى إنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وهذا من الحجج الجديدة التي ربّما اتخذها أصحاب هذا الاستدلال ذريعةً لمناهضة المنهج العقلي بما ورد في بعض الأخبار [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 270]، على سبيل المثال الحديث القائل: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 303]. أي أنّ دين الله الذي لا تناله العقول شاملٌ للشريعة والعقيدة على حدّ سواء، ومعنى ذلك أنّ العقل ليس له صلاحية أن يكون مصدرًا للاستنباط الشرعي والكلامي معًا. وهذه الحجّة غير مقبولة؛ لأنّ الحجج النقلية لا يمكن الاستناد إليها في نفي حجية العقل، لماذا؟ لأنّ أساس حجّيتها داخل في مساحة عمل العقل، بل في حريمه، فإذا أبطل النقل العقل، فيكون بذلك قد نسف أساس حجّيته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الحديث - لو صحّ سندًا - فهو بصدد النهي عن اتّباع العقول الناقصة والظنيّة، ولا دلالة فيه على عدم حجّيته أحكام العقل القطعية، وإليك ما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة» [الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج 1، ص 324]. إذ نلاحظ عناية الإمام في تحشيد الأوصاف، فكما وصفت العقول بـ"الناقصة"، وصفت الآراء بـ"الباطلة" والمقاييس بـ"الفاسدة"، ومن المعلوم أنّ الآراء ليست باطلة دائمًا، ولا المقاييس فاسدة دائمًا، والأمر الجدير بالذكر أنّ الحديث لو تمّ من حيث الدلالة فهو مجرّد خبر واحد، ومن المعلوم أن خبر الواحد لا يصلح لإثبات العقيدة، ولو في مورد تفصيلي جزئي،

فكيف يصلح لنفي حجّة العقل ورفع مرجعيته من الأساس.

5- مقولة "عليكم بدين العجائز!"

من الحجج التي اتخذها الاتجاه الرافض للمنهج العقلي، والمناهض له هي الحديث المنسوب إلى رسول الله ﷺ: «عليكم بدين العجائز» [الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 95]. وإنّ هذا الحديث أصبح مستمسكاً لدى منكري التعمق والتفكير في المعارف الغيبية وقضايا ما وراء الطبيعة، باعتبار أنّ الدعوة إلى التمسك بدين العجائز، ليس لها وجه مفهوم إلا أن يكون المقصود بها نفي التعمق في الدين وقضايا العقيدة، استناداً إلى الأدلة العقلية غير المفهومة لدى العجائز [انظر: مطهري، أصول الفلسفة، ج 2، ص 535]، إلا أنّ هذه الحجّة مبتلاة بما ابتلي به أصحاب الحجّة الثانية، وكذلك تعدّ من أوهم الحجج التي تُذكر هنا، فضلاً عن أنّ مستندها لم يثبت أنّه رواية أصلاً، وعلى الرغم من شهرة حديث "عليكم بدين العجائز" وإرسال نسبته إلى النبي الأعظم ﷺ إرسال المسلمات [الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 95]، إلا أنّنا لم نعثر عليه منسوباً إليه ﷺ في المصادر الحديثية لدى الفريقين. قال الآمدي: «لم يثبت ولم يصح» [الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 225]. بل ذكر «في عداد الموضوعات» [العجلوني، كشف الخفاء، ج 1، ص 71].

وبملاحظة ما تقدّم من هذه الحجّة التي سبقت لم يثبت أنّها من كلام المعصوم، وما عُلم من سياق خاص لهذه المقولة، فلا تبقى حاجة أو ضرورة لتفسير المقولة المذكورة بأنّها ناظرة إلى ضرورة التسليم والتعبّد في الفروع، لا في الأصول، ففي الفروع علينا الانقياد للتعبدية كما تفعل العجائز، بخلاف الأصول، فإنّها مبنية على النظر والاجتهاد. وأبعد من هذا التفسير، ما نقل عن جلال الدين الرومي من تفسير تلك المقولة، بأنّ «المقصود هو سلوك سبيل العجز والمسكنة في طريق الله، حيث إنّ الانكسار والعجز هو الثروة في هذا الطريق» [مطهري، أصول الفلسفة، ج 2، ص 536].

فهذا التفسير لا ينسجم مع هذه المقولة ولا مع ظاهرها إلا بضربٍ من التكليف.

وقد علّق السيّد الطباطبائي على هذا الكلام المنسوب إلى الأخباريين، وكثير من غيرهم بالقول: «وهو من أعجب الخطأ، ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام، كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينية، وهذا ما نبّه عليه ابن سينا بقوله: "إنّ المعرفة الحسية تتعلّق بما يقع في مرمى الحسّ وسلطانه، دون الخارج عنه؛ فإنّ الخارج عنها فلا، مثل إثبات الواجب، وأصل إبعاث الرسل وقانون العلية والمعلولية وإثبات الوحدة وضرورة وجود المعلول عند وجود علته، فإنّها معانٍ عقلية

خارجة عن أفق الحسّ" [ابن سينا، التنبهات والإشارات، ج 1، ص 315]. والحقّ: أنّ المراد من جمع هذه الأخبار النهي عن اتّباع العقليات فيما لا قدر الباحث على تمييز المقدمات الحقّة من الموهّمة الباطلة» [الطباطبائي، تعليقة على بحار الأنوار، ج 2، ص 314].

النتائج المترتبة على رفض منهج المعرفة الدينية

1- تبين في هذه الدراسة المقتضية أنّ حجّية العقل البرهاني في المعرفة الدينية ذاتية، ويعدّ العقل الميزانَ المعرفي المعصوم الذي يعتمد عليه في الصواب والخطأ، وإلا لوقعنا في وحل تحريف الدين ومقاصده العليا.

2- سعى الأخباريون والتجريبيون في استبعاد العقل عن دوره الأصلي ومساحته الخاصّة، ممّا أدّى إلى تحريف الدين والرؤية الكونية.

3- أنّ العقل عند ابن سينا رحمه الله هو الوحيد الذي يثبت الأصول العقديّة في المعرفة الدينية، وما نراه اليوم من مظاهر إلحادية ولادينية هو بسبب لا عقلانية اتجاه هذه المظاهر، وهذا للأسف موجود حتى في الساحة الإسلامية التي وقعت في التشبيه والتجسيم والحبر والتفويض بسبب إبعاد المعرفة العقلية.

4- العقل عند ابن سينا له حدود كونية لا يستطيع أن يتخطّاها، فيصل إلى مرتبة معينة وينتهي دوره، كما أنّ العقل يثبت وجود اليوم الآخر والحساب والمعاد بالدليل حتّى لو لم تنصّ الشريعة على ذلك؛ ولكنه عاجز عن معرفة أحكام تلك النشأة كالصراط والميزان وتطايير الصحف، وهذا يعني أنّ العقل البرهاني همّه القضايا الكلية دون الجزئية المتغيّرة.

5- المستفاد ممّا تقدّم أنّ العقل يعدّ أصلًا موجّهًا ومرشدًا للعملية الاجتهادية العقديّة والفقهية، والأهمّ أنّه يعدّ أصلًا حاكمًا على النصوص الدينية وليس محكومًا لها؛ لأنّ إثباتها متوقّف على العقل، وكذلك لا يمكن التسليم بنص ديني يتنافى والحكم العقلي القاضي بحسن العدل وقبح الظلم.

6- تبين أيضًا معنا وجود ثلاث مساحاتٍ فمساحةٌ مختصّةٌ بالعقل وهي القضايا الثابتة بالبرهان العقلي ولا مجال لإثباتها بالنقل، ومساحةٌ مختصّةٌ لا يمكن إثباتها بالعقل، بل تثبت فقط بالنقل مثل تفاصيل يوم القيامة، ومساحةٌ مشتركةٌ بين العقل والنقل، وهذا يندرج في كثيرٍ من القضايا العقديّة، كما في قضية الإمامة أو المعاد والعصمة، فهذه الأمور تثبت بالعقل والنقل معًا.

7- أنّ ابن سينا يصنّف على المعتدلين في استخدام العقل، على خلاف الذين يذهبون ويتأرجحون بين الإفراط والتفريط، وهذا ما يبيّن ما وقع به المعارضون لمنهج الشيخ.

قائمة المصادر

- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، اصطلاحات المنطق، ط 3، دار المعارف، لبنان، 2009 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ط 2، البلاغة للنشر، إيران، 1435 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات (الشفاء)، ط 1، وزارة الثقافة، مصر، 1988 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، ط 2، دار القلم، لبنان، 1980 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، منطق الشفاء، ط 1، وزارة الثقافة، مصر، 1988 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، برهان الشفاء، ط 1، وزارة الثقافة، مصر، 1988 م.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مؤسسة هنداوي، مصر، 2017 م.
- الإسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، ط 6، جماعة المدرسين، إيران، 1440 هـ.
- الإسفرآبادي، فخر الدين، شرح كتاب النجاة لابن سينا، ط 1، وزارة الثقافة، إيران، 1383 هـ.
- الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط 2، المكتب الإسلامي، لبنان، 2015 م.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط 1، المؤسسة العربية، لبنان، 1984 م.
- جواد آمل، عبد الله، حقيقة الدين، ط 1، دار الولاية، لبنان، 2015 م.
- الجوهري، إسماعيل بن عمار، الصحاح، ط 4، دار العلم للملايين، لبنان، 1987 م.
- الحائري، كاظم، مباحث الأصول، ط 1، دار البشير، إيران، 1428 هـ.
- الحكيم، محمدتقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط 1، لبنان، المجمع العالمي لأهل البيت، 1418 هـ.
- الحشن، حسين أحمد، موسوعة الحديث، ط 1، دار الملاك، لبنان، 2009 م.
- الحميني، السيد روح الله، أنوار الهداية، ط 1، مؤسسة الإمام الخميني، إيران، 1413 هـ.
- الدري، ضياء الدين، ترجمة رسالة (الترغيب في الدعاء)، منشورات انجمن فلسفة، إيران، 1978 م.
- الديناني، غلام حسين، العقل والعشق الإلهي، ط 2، دار الكتاب العربي، لبنان، 2016 م.
- صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط 8، كل وردى، إيران، 1440 هـ.
- الصدر، محمدباقر، المعالم الجديدة، ط 2، إحياء التراث العربي، لبنان، 1975 م.
- الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، ط 1، انتشارات الصدر، العراق، 1379 هـ.
- الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وإتمام النعمة، ط 5، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، 1429 هـ.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط 1، الكتاب اللبناني، لبنان، 1982 م.

- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ط 1، دار الأعلمي، لبنان، 1997 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، تعليقة على بحار الأنوار، ط 3، دار إحياء التراث، لبنان، 1983 م.
- طرايبي، جورج، معجم الفلاسفة، ط 3، دار الطليعة، لبنان، 2006 م.
- الطوسي، محمد بن محمد، تجريد الاعتقاد، ط 7، مؤسسه نشر اسلامي، إيران، 1417 هـ.
- العجلوني، إسماعيل، كشف الحفاء ومزيل الإلباس، ط 1، مكتبة القدسي، سوريا، 1351 هـ.
- عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية، ط 1، مكتبة الأسرة، مصر، 2016 م.
- الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، ط 4، دار المعارف، مصر، 1966 م.
- الفارابي، محمد بن طرخان، عيون المسائل، المؤسسة السلفية، مصر، 1910 م.
- الفخر الرازي، التفسير الكبير، ط 3، إحياء التراث العربي، لبنان، 1420 هـ.
- القزويني، علي الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، 1422 هـ.
- كرم، يوسف، العقل والوجود، ط 1، مؤسسة الهداوي، مصر، 2014 هـ.
- محيطي أردكان، حسن و محمد علي محيطي أردكان، القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، فصلية الدليل المحكمة، العدد 10.
- مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانية، ط 1، دارالقارئ، لبنان، 2018 م.
- مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ط 1، إيران، مؤسسه في طريق الحق، 1984 م.
- مصباح يزدي، محمدتقي، دروس فلسفه اخلاق، چاپ يكم، مؤسسه امام خميني، ايران، 1384 ش.
- المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ط 1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2010 م.
- المصري، أيمن، منتهى المراد، ط 1، أكاديمية الحكمة العقلية، إيران، 2014 م.
- مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ط 1، أم القرى، لبنان، 1421 هـ.
- مطهري، مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، ط 1، دار التعارف، لبنان، 1999 م.
- المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، ط 2، مؤسسه الأعلمي، لبنان، 1990 م.
- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ط 1، مركز الغدير للنشر، إيران، 1417 هـ.