

الفصل الرابع

من مظاهر وأسباب قصور العقل

عجز العقل عن إدراك الغيب

لقد دعا القرآن العقل إلى الاعتراف بقصوره وعجزه عن إدراك الغيوب وفهمها على الكمال والتفصيل، ودعاه إلى الاكتفاء بفهم أمور الغيب فهما مجملًا وعامًا، ثم الإيمان به وبتفاصيله - كما جاءت عن الرسل - حتى لو لم تكن على عادة العقل ولم تشبه في شيء مشاهداته وتجاربته.

ولو أن الله تعالى خلق العقل الإنساني مؤهلاً للخوض في كل المواضيع - بما فيها الغيب ومتعلقاته - لما أرسل الرسل إلى البشرية، ولما جاز للناس أن يحتجوا بعدم إرسالها: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165] يقول الأديب عباس محمود العقاد: «من شرائط الدين اللازمة أن يريح الضمير فيما يجهله الإنسان - ولا بد له أن يجهل - من شؤون الغيب وأسرار الكون، لأنها الشؤون والأسرار التي لا يحيط بها عقله المحدود ولا تبديها له ظواهر الزمان والمكان. فلا يؤخذ على الدين إذن أن يتولى تقريب هذه الأسرار الأبدية بأسلوب المجاز والتشبيه أو بأسلوب الرمز الذي تدركه العقول البشرية على مقدار حظها من الفطنة والنفاد إلى بواطن الأمور وخفايا الشعور»⁽¹⁾. وذكر الشعراني - في السياق نفسه -: «خاتمة في بيان عجز العقول عن إدراك كثير مما غاب عنها من أمور الآخرة،

(1) العقاد، محمود عباس. حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص 30. ضمن الموسوعة الإسلامية، جزء 5.

من حين تبدل الأرض غير الأرض والسموات إلى استقرار الخلق في الجنة والنار، وبعد ذلك مما قصه الله تعالى علينا إلى ما لانهاية له، وليس مع الخلق الآن إلا الإيمان بذلك...»⁽¹⁾ ثم نقل عن أبي طاهر القزويني قوله: «واعلم - رحمك الله - أن تصور العقل لأحوال القيامة وما غاب منها عسر جداً. ولكن ينبغي للعاقل أن يعلم أن الله تعالى جعل آدم وذريته خلائف في الأرض وعمرها بهم... ثم إنه سبحانه وتعالى لما رشحهم للخلافة آتاهم من كل آلة يدبرون بها معاشهم، وقد خلقهم الله تعالى في الدنيا للآخرة، فأعطاهم الله تعالى العقل والنطق فضيلة لهم. فكان العقل والنطق لهم آلتين يتوصلون بهما إلى تدبير معاشهم في الدنيا، وتهئية أسباب معادهم حسب ما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام. فكما أن العقول عاجزة عن معرفة الله عز وجل حق المعرفة، لكونه تعالى غيب عنها، فكذلك ما غاب عنها من أحوال الآخرة وما يتقدمها من: سؤال الملكين في القبر وجوابهما وكيفية البعث والحشر والنشر والصراط والميزان وقراءة الكتب وكيفية الحوض والشفاعة وأوصاف الجنة والنار بحقائقها ورؤية الله عز وجل في غير جهة وسماع كلامه تعالى من غير صوت ولا حرف... فإن العقل بمجرده لا يستقل بدركه، إذ العقل إنما هو آلة للعبد يدرك بها تفاصيل الأوامر والنواهي في دار التكليف، ويعرف بها مصالح المعاش ومفاسده... ولم يخبرنا الشارع عن الله وعن أمور الآخرة إلا على طريق الإجمال والإرسال، بما يقرب معناه من الأفهام. فكان غاية النطق أنه أخبرنا بها على الجملة إيجاباً للإيمان بها، وغاية العقل البحث عن تجويز ذلك أو استحالته. فإذا أخبرنا بها الصادق مجملة واستجازها العقل مرسله، وجب الإيمان بها صدقاً والاعتقاد لها حقاً، ثم إنه يجب علينا كف الفكر عن البحث عن كفياتها وردعه عن أن يتشوف للطمع في درك حقائقها، فإن الفكر عن ذلك مصدود...»⁽²⁾ وأعظم الغيوب وأشدها بعداً عن العقل الإنساني هو: الله تبارك وتعالى. فنحن لا نعرف حقيقته: حقيقة ذاته أو صفاته. وذلك - كما قال بعض المتكلمين - لأن المعلوم عندنا منه سبحانه هو إما السلوب، كقولنا ليس

(1) الشعراني. اليواقيت والجواهر، 2/ 165، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1959.

(2) المرجع السابق، 2/ 165-166.

بجوهر ولا عرض ولا جسم، والماهية مغايرة للسلب. وإما الإضافات، أي صفاته تعالى؛ لكننا لا نعرف حقيقة الصفة، بل فقط آثارها، فالعلم الإلهي في نفسه مجهول عندنا، وإنما نعرف آثاره وما يستلزمه من الأحكام والانتقائ. ثم نحن لا نستطيع أن نتصور شيئاً إلا الذي ندركه بـ: حواسنا، أو نجده في نفوسنا، أو نتصوره من عقولنا، أو ما يتركب من هذه الأشياء. والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام، ولذلك فهي غير معلومة لنا⁽¹⁾ وقد بين ابن تيمية سبباً آخر لكون الرب تعالى أشد الغيوب خفاء عن الإنسان، وأبعدها عن مداركه، فقال: «لأن التفكير والتقدير إنما يكون في الأمثال المضروبة والمقاييس، وذلك يكون في الأمور المتشابهة، وهي المخلوقات. وأما الخالق - جل جلاله، سبحانه وتعالى - فليس له شبيه ولا نظير، فالتفكر الذي مبناه على القياس ممتنع في حقه، وإنما هو معلوم بالفطرة، فيذكره العبد. وبالأدرك، وبما أخبر به عن نفسه: يحصل للعبد من العلم به أمور عظيمة؛ لاتنال بمجرد التفكير والتقدير...»⁽²⁾ ولكن الإنسان قد يطمع في إدراك حقيقة الألوهية بالاعتماد على قدراته الحسية والعقلية، بل ربما طلب التفاصيل، وهذا خطأ قد يجره إلى إنكار الخالق. قال ابن الجوزي: «إنما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس. ومن الناس من جحده، لأنه لما أثبت وجوده من حيث الجملة لم يدركه من حيث التفصيل، فجحد أصل الوجود، ولو أعمل هذا فكره لعلم أن لنا أشياء لاتدرك إلا جملة كالنفس والعقل، ولم يمتنع أحدٌ من إثبات وجودهما. وهل الغاية إلا إثبات الخلق جملة. وكيف يقال: كيف هو، أو ما هو، ولا كيفية له ولا ماهية»⁽³⁾. ولذلك قال العلماء إن الوهم والخيال لا يستطيعان إدراك حقيقة الذات الإلهية، ومهما تصورتها على حال ما فكن على يقين بأنه ليس كذلك، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 9]. ومعنى قول النبي الكريم: سبحانه لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت

(1) الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 271-272، بيروت: دار الكتاب العربي.

(2) ابن تيمية. الفتاوى، مرجع سابق، 4/ 39-40.

(3) ابن الجوزي. تلبس إبليس، ص 54.

على نفسك⁽¹⁾. فاعترف عليه السلام بقصوره عن الإحاطة بمن هو قد أحاط بكل شيء: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110].

وهذا سبب تشنيع العلماء على الذين يحاولون الإحاطة بكنه الذات الإلهية، فاعتبروا ذلك من العلم المنهي عنه، قال ابن رجب: «ومن ذلك، أعني محدثات الأمور، ما أحدثه المعتزلة ومن حذا حذوهم في الكلام في ذات الله تعالى وصفاته بأدلة العقول، وهو أشد خطراً من الكلام في القدر، لأن الكلام في القدر كلام في أفعاله، وهذا كلام في ذاته وصفاته»⁽²⁾.

علم الكلام

ولهذا كره كثير من العلماء أن تفرد الغيبات - وأعظمها الله تبارك وتعالى - بعلم قائم مستقل تُفَصَّل فيه المسائل وتفرع بصدد الفروع ويؤخذ فيه ويرد... ورأوا أن هذا المجال خطر لا يؤمن فيه على العقل العثار والخطأ، وأن سبيل العقائد هو فهمها إجمالاً والإيمان بها تفصيلاً. يقول أبو العباس القرطبي في المباحث الكلامية: «إنها بحث عن كيفية ما لا تُعلم كيفية، فإن العقول لها حد تقف عنده، وهو العجز عن التكيف لا يتعداه. ولا فرق بين البحث في كيفية الذات وكيفية الصفات، ولذلك قال العليم الخبير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 9]. ولا تبادر بالإنكار... فإنك قد حُجبت عن كيفية حقيقة نفسك مع علمك بوجودها، وعن كيفية إدراكاتك، مع أنك تدرك بها. وإذا عجزت عن إدراك كيفية ما بين جنبيك، فأنت عن إدراك ما ليس كذلك أعجز. ونهاية علم العلماء وإدراك عقول الفضلاء أن يقطعوا بوجود فاعل هذه المصنوعات منزّه عن صفاتها، مقدّس عن أحوالها، موصوف بصفات الكمال اللائق به، ثم مهما أخبرنا الصادقون عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه، وما لم يتعرضوا له سكتنا عنه وتركنا الخوض فيه. هذه طريقة

(1) رواه مسلم في كتاب الصلاة من صحيحه، وأبو داود في سننه، حديث رقم 879، عن عائشة أم المؤمنين.

(2) ابن رجب. فضل علم السلف على الخلف، ص 17، القاهرة: المطبعة المنيرية، 1347هـ.

السلف...»⁽¹⁾ وفي هذا الإطار صنف بعض العلماء في كراهة الكلام، منهم أبو إسماعيل الأنصاري الهروي - المتوفى سنة 481 هـ -، له: ذم الكلام وأهله. ومنهم أبو حامد الغزالي في: إلجام العوام عن علم الكلام.

لكن حين كثر الضلال واتصلت مختلف العقائد ببلاد المسلمين وافتتنت ببعضها طوائف منهم... اضطر العلماء إلى الحجاج عن العقائد الإسلامية وإلى الدفاع عنها وبيان صحتها وموافقتها للعقل، ومن هنا تكلموا في أمور فلسفية ومنطقية ولغوية وميتافيزيقية كثيرة... فتشعبت المسائل وتوسع البحث، حتى استوى هذا الحجاج علماً قائماً بذاته ونشأت المدارس الكلامية المعروفة. قال ابن خلدون - بعد ذكره لأمّهات العقائد -: «... إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل. فحدث بذلك علم الكلام»⁽²⁾.

وبعض العلماء ثبت على الأصل الأول والقول الأول، ورفض الدخول في هذه التفاصيل والجزئيات، واكتفى بالحجاج عن العقائد بالكتاب والسنة، وأحياناً بقواعد أو أفكار عقلية عامة، لكن دون أن يصلوا بذلك إلى تأسيس نسق فلسفي أو كلامي متكامل. وهذا بين في كتب السلف، كأحمد بن حنبل والدارمي وابن أبي شيبة... ونحوهم.

ثم اضطر الجميع إلى استعمال الكلام وبعض مناهجه - ما بين مكثر ومقل -، كما تراه عند ابن تيمية وابن القيم - مثلاً -، فهما يحاولان تحديد ما يعتبرانه موقف السلف من مسائل كثيرة لم يسبق للصدر الأول فيها بحث أو انشغال، كقضايا الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ والأحوال وعلاقة الاسم بالمسمى والقدرة والاستطاعة... وما إلى ذلك.

(1) القرطبي. المفهم، باب كراهة الخصومة في الدين من كتاب العلم، 6/ 690-691.

(2) ابن خلدون. المقدمة، ص 346؛ وراجع في: الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص 8 إلى 10: التمهيد الثاني «في بيان أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهماً، فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم». وفيه تجد الغزالي كأنه جعل من علم الكلام نوع ضرورة لبعض الخاصة الذين أشكلت عليهم بعض الشبهات في أبواب العقيدة.

وعموماً فقد كان علم الكلام واعياً بقاعدة حدود العقل وقصوره في مجال الغيب، لذا حاول أن يلتزم بمقتضياتها، وإن لم ينجح في ذلك دوماً. والحقيقة أن محاولة الكلام احترام حدود العقل في أبحاثه.. أمر طبيعي، لأن هذا العلم يحيل على الدين، فهو إطاره العام، وهو قاعدته ومبدؤه ومنتهاه. ولذلك قال ابن خلدون: «وبالجملة فموضوع علم الكلام - عند أهله - إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية...»⁽¹⁾.

تفكروا في الخلق لا الخالق: توجيه الدين للعقل

وجّه الإسلام عقل الإنسان إلى قراءة كتابين والاستفادة منهما: الأول هو القرآن الكريم، خطاب الله سبحانه إلى البشرية. والثاني هو الكون، هذا الكتاب المفتوح الذي لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي.

وقد أخبرنا هذا الدين أن المجال الأساس للعقل الإنساني هو تدبر الكون وما فيه من مخلوقات وما حواه من عجائب الصنع، وكذا السير في الأرض لاستكشاف خزائنها وأسرارها... فهذا هو ميدان الفهم البشري: عالم الشهادة. أما العالم الآخر: عالم الغيب، فلا سبيل له إلى إدراكه ومعرفة خزائنه، ولذلك حوى القرآن الكريم كل ما يحتاجه الإنسان وتلزمه معرفته من حقائق الغيبات.

بهذا استطاع الإسلام تنظيم عمل العقل وتوجيهه، وحمايته من الزلل والانحراف. وسنرى الآن مصداق هذه الفكرة في حديث جليل من أحاديث النبي ﷺ.

الحديث

عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - أن قوماً تفكروا في الله عز وجل، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في

(1) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ص 348.

الله، فإنكم لن تقدروا قدره⁽¹⁾. وفي لفظ آخر: تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنكم لاتقدرون قدره. وفي لفظ غيره: تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله. وعن أبي ذر الغفاري بلفظ: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا. وعن ابن عمر: تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله⁽²⁾.

معنى الحديث

وألفاظ هذا الخبر يكمل بعضها بعضاً، وتزيد المعنى وضوحاً؛ فقد نهانا النبي ﷺ عن التفكير في الله سبحانه: في ذاته أو حقيقته أو صفاته.. وبين أن ذلك سبب في هلاك المتفكر، وأن تأمله لا ينتهي إلى نتيجة، لأن أحداً لا يستطيع أن يقدر الله - جل جلاله - حقَّ قدره؛ كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110] وقال تعالى أيضاً: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: 255] ولذلك قال العلماء: كل شيء يخطر بالبال، فالله سبحانه خلافه.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق أنه قال: سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته⁽³⁾.

الحكمة في هذا النهي

قال الغزالي: مُنع الفكر في ذات الله وصفاته ومعاني أسمائه لأن العقول

(1) قال الحافظ العراقي في هذا الحديث: «أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر أصح منه. ورواه الطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر، وقال: إسناد فيه نظر. قلت فيه الوازع بن نافع متروك». عن: المغني عن حمل الأسفار، 4/ 450. فالحديث - إذن - بمجموع طرقه صحيح أو حسن، لصلاح بعض أسانيده، وتنوع مخارجه، وتعدد طرقه.

(2) اللفظان الأولان رواهما الحافظ أبو الشيخ عن ابن عباس في كتاب العظمة. والثالث له كذلك. والرابع رواه الطبراني في الأوسط، وابن عدي في الكامل، والبيهقي في شعب الإيمان، انظر الجامع الصغير، بشرحه السراج المنير، 2/ 170، وكذا الأبواب الأولى لكتاب العظمة. واختلاف هذه الألفاظ يجوز حمله على تعدد المناسبة.

(3) عن: الطوسي. الممع، ص 57، القاهرة: 1960.

تتحير فيه، فلا تطبق مدَّ البصر إليه. والنظر إلى ذات الله تعالى يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل، فالصواب أن لا يُتعرض لمجاري الفكر في ذات الله سبحانه وصفاته⁽¹⁾. فالله تعالى «أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما عَلم أنهم يطبقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطبقها الخلق، ولا ذرة منها، لأن الكون بما فيه يتلاشى عند ذرة من أول بادٍ يبدو من بوادي سطوة عظمتة. فمن يطبق معرفة من يكون هذا صفة من صفاته؟»⁽²⁾.

وقد حكى القرآن الكريم أن الله تعالى أمر موسى - حين سألَه أن يراه - أن ينظر إلى الجبل. فلما تجلى الرب للجبل وانهار، خرَّ موسى عليه السلام صعقاً، وعلم أنه لا يتحمل ما سأل⁽³⁾.

ومما يقرب إلى القارئ هذا المعنى - أعني عجز عقل الإنسان عن التفكير في كثير من الغيب، خصوصاً الباري سبحانه - أننا لا نستطيع أن نفكر حتى في أمور بسيطة ومن عالمنا القريب، فنحن - للآن - لا نعرف ما هي الجاذبية، ولا ما هو الكهرباء، ولا ما هو الزمان... كما نعجز عن تصور مفاهيم اللانهاية، والعدم، والأبد... ونحو ذلك.

ولهذا كره السلف تدقيقات المتكلمين وتفريعاتهم في مباحث الألوهية والصفات، ورأوا أن للعقل حدوداً لا يمكنه تجاوزها في هذه القضايا.

الله والكون

ولعلَّك تسأل كيف نعجز عن التفكير في الله تعالى، وهو الذي خلقنا وخلق العالم من حولنا، بل وهو تعالى كما قال: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أَلْوَدِيِّ﴾ [ق: 16].

والجواب عن هذا السؤال - كما ذكره الغزالي - أن ما تقصر عن فهمه عقولنا له سببان: أحدهما: خفاؤه في نفسه وغموضه. والآخر: ما تناهى في

(1) الغزالي. إحياء علوم الدين، مرجع سابق، 4/ 461.

(2) الطوسي. اللمع، مرجع سابق، ص 56.

(3) راجع القصة في سورة الأعراف آية 143، وهي مبسطة في التفسير.

وضوحه حتى خفي واستتر. مثال ذلك الخفاش مع نور الشمس، فهذا الطير يبصر بالليل لا بالنهار، فإن طلعت الشمس بهره نورها، فكانت قوة هذا النور مع ضعف بصره سببا لامتناع إبصاره، فلا يرى الخفاش شيئاً إلا إذا ضعف ظهوره، حين يمتزج الضوء بالظلام. قال أبو حامد: «فكذلك عقولنا ضعيفة، وجمال الحضرة الإلهية في نهاية الإشراف والاستنارة... فصار ظهوره سبب خفائه، فسبحان من احتجب بإشراق نوره واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره»⁽¹⁾.

ولما تعذرت معرفة ذات الله تعالى أرشدنا النبي عليه السلام إلى طريق آخر، ينطلق فيه العقل فيستكشف ويبحث ويستفيد:

التفكر في خلق الله

قال الغزالي: لما كان النظر في ذات الله تعالى وصفاته خطراً من ذاك الوجه «اقتضى أدب الشرع وصلاح الخلق أن لا يُتعرض لمجاري الفكر فيه. لكننا نعدل إلى المقام الثاني، وهو النظر في أفعاله ومجاري قَدْره وعجائب صنعه وبدائع أمره في خلقه، فإنها تدل على جلاله وكبريائه... فينظر إلى صفاته من آثار صفاته، فإننا لا نطبق النظر إلى صفاته.. والنظر في الآثار يدل على المؤثر دلالة ما...»⁽²⁾. وضرب لذلك مثلاً، فنحن لا نطبق النظر في الشمس، ولكن يمكن أن نراها في انعكاسها على صفحة الماء، «فيكون الماء واسطة يغض قليلاً من نور الشمس حتى يطاق النظر إليها. فكذلك الأفعال واسطة نشاهد فيها صفات الفاعل... فهذا سرُّ قوله ﷺ: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى»⁽³⁾.

وقد قال الشاعر:

فواعجبا كيف يعصى الإله أم كيف يجحده الجاحد

(1) الغزالي. الإحياء، مرجع سابق، 4/339.

(2) المرجع السابق، 4/460.

(3) المرجع السابق، 4/461.

ولله في كل تحريكة وفي كل تسكينة شاهد

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

ولهذا مدح الله تعالى من يتدبر فيما أبدعه الباري، فقال: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيكَمَا وَفُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191].

خاتمة

إن لهذا التوجيه النبوي قيمة كبرى في توجيه العقل وتوفير طاقته، حتى لا يضل فيما لا سبيل له إلى استيعابه وإدراكه... يشهد على هذا تخططات كثير من الفلاسفة والمفكرين في الميتافيزيقيا، وخصوصاً في مباحث الألوهية منها. ومن أهم أسباب هذا القصور العقلي - في هذه المباحث ونحوها - هو أن لقدرة الإنسان على التجريد الذهني حدوداً يستحيل عليه تماماً أن يتعداها.

مشكلة التجريد

فمن خصائص العقل الإنساني أن قدرته على التجريد والتخيل محدودة، بحيث لا يستطيع أن يتصور شيئاً من فراغ... شيئاً لا أساس له من خبراته في حياته اليومية. كما لا يستطيع أن يتوغل في التجريد إلى غير حد ونهاية.

ولقد كان اكسينوفانس من أقدم من عبّر عن هذا المعنى، فيما وصلنا. فقد انتقد الشعراء الإغريق الكبارين: هوميروس وهيزيودس، حين صوروا الآلهة في صورة البشر، وجعلوا لها أخلاق البشر وطبائعهم... فالناس يظنون أن الآلهة تولد أيضاً، وأن لها البسة وأصواتاً وأجساماً تشبه ما لدى الإنسان⁽¹⁾. وقد أرجع اكسينوفانس سبب هذا التشبيه إلى عجز الإنسان عن بلوغ تصورات تجريدية تتسامى تماماً عن واقعه المادي المباشر. يقول - في مقطع مهم من

(1) هذا من النبذ - أو الشذرات - القليلة التي بقيت من شعر اكسينوفانس، والذي كان شاعراً بروح فيلسوف، من أهل القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، بالأناضول - انظر:

Hésiode, et les poètes élégiaques, p 228 et après, fragments: 9,10,11,12.

شعره - ما معناه: لو كان للخيول والثيران سواعد، واستطاعت أن ترسم بها... لصورت الخيول آلهتها في أشكال تشبه الخيول، ولرسمت الثيران آلهتها أيضاً في أجسام تشبه أجسامها⁽¹⁾. وفي الواقع - يقول الشاعر - يوجد إله واحد فقط، فوق جميع الآلهة والبشر، وهو لا يشبه الإنسان في شيء، لا في الجسم ولا في الروح⁽²⁾.

ويمكن أن نرد محدودية التجريد والخيال - لدى الإنسان - إلى أن الفكر البشري محكوم بالتجربة الحسية ومحدود بحدودها، ولذلك يقول الغزالي: «إن الخيال قد أنس بالمبصرات، فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه»⁽³⁾. إن الحس - كما يقول لوك - هو المصدر الأول للمعرفة، وحتى الفكر - المصدر الثاني - يؤول إليه، لأن عمليات التفكير المجرد تستند إلى مواضيع الحس. صحيح أن العقل يركب معلومات أخرى مستقلة عن معطيات الحواس، ولكنه حين يفعل ذلك ينطلق من التجارب الحسية⁽⁴⁾. ولذلك لا يستطيع العقل - مهما بلغ من السمو والدقة - أن ينشئ فكرة بسيطة جديدة من غير هذين المصدرين: الحس، والفكر⁽⁵⁾. وإن كان قادراً على التركيب بين الأفكار البسيطة إلى ما لانهاية⁽⁶⁾.

ولهذا يقول لوك: مهما بدت لنا فكرة ما موعلة في التجريد، فإنها لا بد أن ترجع في أصلها إلى أحد هذين المصدرين⁽⁷⁾. ويمكن أن أمثل لهذا لا بإبداع خيال ما، بل بإبداع مادة جديدة. فالإنسان يستطيع تركيب مواد جديدة غير معروفة، لكنه عاجز عن إبداع مادة ما من العدم، فلا بد أن يعتمد على ما هو متوفر وموجود في الطبيعة، ثم يركب منه ما يشاء.

Fragment n° 13.

Fragment n° 19.

(1) الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 34.

(2) Essai philosophique, livre II, Chapitre I, p 49 à 51.

(3) Essai... LII, CH II, p 55-56.

(4) Essai... LII, Ch XII, p 131.

(5) Ibid, p 134.

(6)

(7)

وقد أخذ هيوم عن لوك هذه الفكرة، فاعتبر أن الأفكار نسخ لاحقة للانطباعات، لهذا يستحيل أن نفكر في شيء لم يسبق لنا أن أحسنا به⁽¹⁾. وكذلك اعتبر كانط أن أي تجريد يتحقق في المحسوس «لا يمكن أن يمدنا بتصورات تتجاوز نطاق المعرفة الحسية، بحيث إنه مهما ذهبنا في التجريد إلى أقصى حد، فإن تمثالتنا لا بد من أن تظل مجرد تصورات حسية إلى أبعد مدى. ومعنى هذا أن كانت قد أنكر إمكان قيام حدس عقلي أو تجريد ميتافيزيقي، لأنه رأى أن التجريد الذي نحققه في مجال المحسوس لن يعطينا إلا مجرد محسوس، أعني أنه مجرد عملية تعميم لصورة تقدمها لنا التجربة الحسية»⁽²⁾.

وربما لاحظ القارئ أن أدب الخيال العلمي - مثلاً - يؤكد على وجود حدود لمقدرة الإنسان على التجريد والتوهم. فقد اهتم هذا الأدب بتصوير مخلوقات عاقلة أخرى، غير البشر... إما تعيش على الأرض - أوفيها -، وإما تأتي من الفضاء. لكن هذه المخلوقات المتخيلة تشبه الإنسان - أو بعض الحيوان -، فلها أيضاً رؤوس وعيون وأطراف... فهي بشر «مشوه». هكذا لم ينجح هذا الأدب في تقديم صورة جديدة لا علاقة لها بما حصّله على الأرض من تجارب... فهو - مهما أبعد - يتأثر بها ويركب بها صوراً غير مسبقة، لكنها ترتد إلى حس سابق.

ثم ينضاف إلى مسألة التجريد سبب آخر، يعلل عدم قدرة العقل البشري على الإحاطة بالوجود وحقيقته... ألا وهو قصور اللغة نفسها، كما تدل على ذلك - مثلاً - تجارب الإنسان في التصوف.

مشكلة التعبير في التصوف

من المؤكد أن الصوفية يتعاملون مع عالم آخر ليس هو عالمنا المباشر، ويعرفون عن الوجود ما لا نعرفه، فلهم مشاهدات ومعاينات وأحاسيس

Enquête sur l'entendement humain, p108.

(1)

(2) من كلام د. زكريا إبراهيم في كتابه: كانت، مرجع سابق، ص 79.

وأذواق... من غير طريق الإدراك العقلي المحض، ولا طريق الحواس. وذلك هو «الشهود»، وربما أطلقوا عليه «المعرفة»⁽¹⁾. قال أبو يعقوب النهرجوري: اليقين مشاهدة الإيمان بالغيب⁽²⁾. وقال الخوَّاص - من كبار صوفية القرن الرابع -: «المجاهدات في السياحات. والسياسة سياحتان: سياحة النفس بالسير في الأرض، ليرى أولياء الله، أو يعتبر بآثار قدرته. وسياسة القلب، ليجول في الملكوت، فيورد على صاحبه بركات مشاهدات الغيوب، فيطمئن القلب عند الموارد لمشاهد الغيوب»⁽³⁾. ولذلك يقول ابن تيمية: «في حقائق الإيمان الباطنة وحقائق أنباء الغيب التي أخبرت بها الرسل ما لا يعرفه إلا خواص الناس»⁽⁴⁾.

لكن الصوفية التزموا إخفاء مشاهداتهم عن عامة الخلائق، على نحو ما قال أبو عمرو الدمشقي - من متصوفة أول القرن الرابع -: «كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ليؤمنوا بها (أي الناس)، كذلك فرض على الأولياء كتمان الكرامات، حتى لا يفتتن بها»⁽⁵⁾.

ونظراً لخصوصية التجربة الصوفية وتسامي عالمها الواسع عن العالم المادي المباشر... ظهر ما يمكن أن نسميه بـ«مشكلة التعبير في التصوف»؛ وذلك أن المتصوف يعجز - في الغالب - عن التعبير عن مشاعره ومعانياته وتجربته الروحية. فقد ضاقت اللغة عمّا عنده، وهو لا يجد فيها - على سعتها وتنوع أساليبها - ما يعينه على ترجمة مكنونات صدره. وربما لجأ إلى الإشارة. وهي عندهم: ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطفة معناه. وقال بعضهم: علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي⁽⁶⁾. وحتى أسلوب الإشارة والإيماء بالدلالة لا ينفع في وصف كثير من الغيبات المشهودة⁽⁷⁾. إن اللغة الرمزية لازمة

(1) انظر: الطوسي. اللمع، مرجع سابق، ص 56 فما بعدها، وص 412.

(2) السلمي. طبقات الصوفية، ص 380. والقائل من أصحاب الجنيد، توفي سنة 330هـ.

(3) السلمي. طبقات الصوفية، ص 438، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986.

(4) ابن تيمية. الفتاوى 11، 235.

(5) السلمي. طبقات الصوفية، ص 277.

(6) الطوسي. اللمع، مرجع سابق، ص 414، وانظر ص 88.

(7) المرجع السابق، ص 115.

لعالم التصوف، ولكنها مع ذلك غير كافية⁽¹⁾.

ولذلك كان من ألفاظ المتصوفة: الدهشة والحيرة. وذكروا عن الجنيد أنه قال: «انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة»⁽²⁾. وهي الحيرة التي تربك اللسان وتعجزه عن البيان.

بل ربما عبّر المتصوف عن تجربة ما بلفظ لا تقبله الشريعة، وهو المسمى بـ«الشطح». والمتكلم لم يتعمد ذلك، ولكنه ضيق اللغة ومحدوديتها في الكشف عن خوالج القلب ورؤاه⁽³⁾.

وهذه الصعوبة في التعبير عن عالم التصوف، وهي الصعوبة التي تقارب الاستحالة، ليست خاصة بالمتصوفة المسلمين؛ بل أكثر أصحاب التجارب الروحية - من كل الأديان والعصور - وجدوا دائماً أن اللغة قاصرة عن استيعاب هذه التجارب ونقلها للغير⁽⁴⁾.

والذي يزيد من تعقيد المشكلة أن التصوف تجربة فردية وذاتية بالأساس، ولذلك لا توجد أية وسيلة تمكّن من الاطلاع على عوالم التصوف واستيعابها، إلا الانخراط الفعلي في هذا التصوف. وكل هذا لا يمنع من حقيقة وجود بعض عوالم التصوف التي تتجاوز عالمنا الحسي الضيق.

وهذه القضية نموذج واحد لإشكال عام هو علاقة اللغة بالوجود، على اختلاف مراتبه وأنواعه وأقسامه.

اللغة والوجود

و«اللغة» من أقرب الأشياء إلى الإنسان، وهو الذي عرّفه الفلاسفة - من

(1) يسمي وليم جيمس هذه المشكلة بـ«الاستعصاء عن التعبير».

(2) الطوسي. اللمع، مرجع سابق، ص 421. الفناوي، لابن تيمية، مرجع سابق، 383/11.

(3) خصّ بعض الباحثين هذا الإشكال بدراسة، منهم عبد الكريم اليافي في كتابه: التعبير الصوفي ومشكلته. وانظر أيضاً: عبد الدايم، صابر. الرمز الشعري عند الصوفية. والأدب الصوفي؛ وقد حاول ابن عطاء الله السكندري تجاوز هذه المشكلة ما أمكن في «الحكم» المشهورة، والتي تعد أيضاً عملاً أدبياً رائعاً.

Aegerter: Le mysticisme, p 14-15, 166.

(4)

قديم - بأنه حيوان ناطق... ومع ذلك فاللغة من أكبر أغاز الوجود، وكلما اقتربنا منها ودرسناها وتأملنا حقيقتها... ازدادت غموضاً وكثرت بشأنها الأسئلة والإشكالات... ولذلك حين سأل بعض الملائكة الرب سبحانه وتعالى عن حكمته في استخلاف الإنسان كان الجواب: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 30]. فثبت تمييز الإنسان بمعرفته لأسماء الأشياء.

سؤال التوافق بين اللغة والوجود

ومن أهم هذه الإشكالات التي تخص حقيقة اللغة: علاقتها بالوجود. هل اللغة تكشف عن الوجود وتبين لنا طبيعته، أم هي - عكس ذلك - تستر جهلنا به وبكنهه؟

هل اللغة تعبر عن الوجود فعلاً، أم هي نظام من الرموز التي وضعناها لنكشف بها عن نظرنا وشعورنا بالوجود؟ وبصيغة أخرى: هل اللغة تتطابق والواقع بحيث لا سبيل إليه إلا بها، أم هي مجرد إمكانية - من مجموعة إمكانيات أخرى - للتعامل مع هذا «الواقع»؟

التناقض المركزي في هذا الموضوع

وليس المقصود من سؤال التوافق هذا أن نعرف لمن الأسبقية من الأمرين: اللغة أم الواقع. إن اللغة ليست أولية ولا مستقلة، إذ لا شك أن عالم الأشياء أسبق، فاللغة تعبير تال عن إدراك واقع قائم. ومع ذلك، فهذا الإدراك لا يتم إلا عبر اللغة وفي نطاقها وإطارها، فكأن هذا الواقع لا يقوم إلا باللغة التي تغدو شرطاً في وجوده⁽¹⁾. ولذلك يقول علماء اللغة: ينبغي قبل الكلام عن نظرية للأشياء تثبيت نظرية في الرموز والعلامات⁽²⁾. هكذا يصبح استيعاب الوجود أمراً مرتبطاً باللغة ونظريتها.

(1) Paul Ricoeur: Article: Philosophies du langage 1 in Encyclopaedia.

Universalis, 13/440.

Article: Philosophies du langage, 13/435.

(2)

اللغة وساطة بين الوجود والإنسان

ولذلك لا توجد علاقة طبيعية مباشرة بين الإنسان من جهة، وبين الوجود - بما في ذلك الإنسان الآخر - من جهة ثانية. بل لا بد هنا من وسيط، هو نظام الرموز الذي هو: اللغة، بالأساس. ولا شيء يميز الإنسان عن غيره - بعد الخصوصية البيولوجية - مثل اللغة. وكل مظاهر الحياة - حتى الاجتماعية والاقتصادية - تؤول إلى نسق من الرموز يحقق الفهم والتواصل. ولهذا تحولت الغاية الأولى لفلسفات اللغة - كما قال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور - إلى إيضاح نظام الرموز هذا... الوسيط بين العالم والإنسان⁽¹⁾.

بل إن اللغة هي وسيلة الإنسان لامتلاك عالم خاص به، و - في الوقت نفسه - خارج عنه. وهنا نجد أن الفكرة المحورية «لهامبولت» عميقة جداً، ولا يمكن تجاوزها: إن اللغات هي تصورات للعالم⁽²⁾، فبقدر تعددها واختلافها تتعدد صور العالم وتختلف.

تفكير لوك في الموضوع

ما سبق هو بعض آراء فلسفات اللغة اليوم، وأعود الآن قليلاً إلى الوراء، لننتعرف على أهم أفكار الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» فيما نحن بصدد، فهو من أوائل وأهم فلاسفة العصر الحديث الذين بينوا حدود اللغة في تعاطي الإنسان مع قضايا الوجود، وذلك في أكبر كتبه الفلسفية: «دراسة فلسفية في الفهم البشري». يقول: إن اللغة قاصرة عن استيعاب تنوع الأشياء في الخارج، ولذلك يجب أن نحذر من الأفكار التي نحملها عن الأشياء، فهي مجرد تعابير لغوية، وليست صوراً تعكس حقيقة الأشياء في ذاتها. ويفرق لوك بين الأفكار، وهي تعابير مجردة للأشياء؛ وبين الخصائص⁽³⁾، وهي هذه التعابير حين تتحقق

(1) انظر: Article: Philosophies du langage, 13/437 à 439 وريكور هو صاحب هذا المقال-.

(2) Article: Philosophies du langage, 13/444.

و Wilhelm Von Humboldt عالم لغوي وفيلسوف لغة ألماني، توفي سنة 1835.

(3) Jean Locke: Essai philosophique concernant l'entendement humain: p 59;79-80.

وتتمثل في هذه الأشياء. فالبياض والبرودة فكرتان مجردتان، لكنهما في الثلج تحديداً خصائص. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأننا نعبر بهذه الخصائص عن الأفكار الداخلية وعن الأشياء في الخارج، بينما الحقيقة أن تعبيراتنا نسبية ولا تكشف عن الحقائق في نفسها. فقط تعتبر الخصائص الأولية حقيقية، كالعدد والحركة... بخلاف الخصائص الحسية: الضوء، والبرودة، والألم...⁽¹⁾.

ومن الأمثلة التي ضربها لوك لهذا العجز عن إدراك كنه الأشياء مهما كانت اللغة دقيقة: المادة العنصرية⁽²⁾، فحتى لو فسرناها بـ: الامتداد، والتكاثر... وما إلى ذلك، يبقى هذا المفهوم غامضاً. فالمادة هي موضوع الخصائص - الأولية والحسية...، أي هذا «الشيء» الذي له خصائص... فهذا لا معنى له كما ترى، وهو مفهوم نسبي. ولذلك يمتد الغموض أيضاً إلى مفهوم الأجناس الخاصة، وأساسها المادة العنصرية⁽³⁾.

ويتجلى أيضاً اهتمام لوك بموضوع قصور اللغة عن ترجمة الواقع في تخصيصه الكتاب الثالث من رسالته لهذه القضية، وجعل عنوانه: حول الكلمات. إن الكلمات - يقول لوك - رموز نعبر بها عن الأشياء، وليست هي من يصنع هذه الأشياء. وبظل كنه الأشياء مجهولاً لنا. فالكلمة تعبير عن الكنه الإسمي فقط، أي هي رمز لشيء. ولذلك فنحن يمكن أن نعرّف أفكاراً مركبة، ولكننا لا نستطيع أن نعرّف الأفكار البسيطة، فقط يمكن أن نسميها⁽⁴⁾. وتقسيمات الأشياء إلى أجناس وأنواع، وإن ساعدت على تنظيم المعارف، إلا أنها لا تفسر شيئاً، لأن أساسها هو الكنه الإسمي أو الاصطناعي، لا الكنه الحقيقي. فلوك يعني أنه لا يكفي أن تطلق اسماً على شيء ما، ثم تضعه في خاتمه بين الأجناس والأنواع... لتعتبر أنك حددت حقيقته، كما تزعم - مثلاً - المعرفة الأرسطية. إن تقسيماتنا للوجود لا

Essai philosophique, p 84-85.

(1)

(2) أي المادة الأساس المكوّنة لغيرها: Substance.

Essai philosophique, p 148-149.

(3)

(4) Essai philosophique: Livre III: Sur les Mots, p 165-166. ومعنى «الكتاب» هنا:

الباب أو الفصل.

ترجم تماماً حقيقته النهائية التي تستمر مجهولة لدينا⁽¹⁾.

وأكثر ما يتجلى غموض المعنى ونسبته في الأشكال المختلطة من الإدراك، كالأفكار التركيبية... فهذه إبداعات خاصة لعقولنا. أما الأفكار والتراكيب البسيطة فأقل غموضاً واضطراباً⁽²⁾.

وفي النهاية يخلص لوك إلى أن الكلمات لا تعبر عن شيء ذي بال يخص الأشياء، فهي نتاج للعقل البشري الذي يحتاج دائماً إلى إيضاحها وبيانها⁽³⁾.

مشكلة الحد عند ابن تيمية

لم يكن الفيلسوف لوك أول من بين حدود اللغة الإنسانية في استيعاب الوجود. فلقد كان متكلمو الإسلام واعين بهذه الحقيقة، ولذلك كان من أهم إبداعاتهم في مجال المنطق ونظرية المعرفة هو نقد المفهوم الأرسطي للحد - أي كيفية تعريف الشيء أو تحديده -، واختيار مفهوم آخر أكثر تواضعاً ولكنه أشد فعالية ونفعاً.

إن قضية الحد من أهم مباحث المنطق، وهو عند أرسطو المعرّف للماهية، فالحد هو الجواب عن سؤالك: ما هو هذا الشيء؟ ولذلك لا يقبل الأرسطيون الاقتصار في حد الشيء على مجرد ذكر ما يميزه عن غيره دون استيفاء ضبط المحدود ضبطاً تاماً. أما الأصوليون فقالوا إنه يعسر أو يستحيل التوصل إلى هذه الماهية، وبعضهم أنكر أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات، فهو لفظي فقط⁽⁴⁾.

يقول ابن تيمية: «المحققون من النظائر يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وإنما

Essai philosophique, p 166-167.

(1)

Ibid, p168.

(2)

Ibid, p169.

(3)

(4) راجع في ذين الموقفين وفي المقارنة بينهما: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الفصل الثالث، ص 100 فما بعدها. وانظر نموذجاً من الأصوليين: القرافي في كتابه شرح التنقيح، ص 4 فما بعدها.

يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا⁽¹⁾.

وقد فسّر العلماء المسلمون الصعوبة المعتادة في وضع الحدود بهذا الأمر، أعني محاولة تعريف الماهية، حتى لوحظ - كما يقول ابن تيمية - عدم استقرار أي حد من الحدود في أي فرع من فروع المعرفة البشرية. بل إن الحد المشهور للإنسان، وهو الحيوان الناطق، عليه اعتراضات معروفة. والنجاة العرب ذكروا للاسم - على طريقة المنطق الأرسطي - أكثر من عشرين حداً، اعترض عليها جميعاً. ولما كان الحد الحقيقي متعذراً، وكان الحد هو أساس التصور، أدرنا أننا لن نصل إلى تصور حقيقي وصحيح على الإطلاق. والتصور أساس التصديق، وهما معاً يشكلان ما نسميه بالعلم. إذن فلن نصل إلى العلم⁽²⁾.

ومما نقد به ابن تيمية دعوى معرفة حقيقة الشيء بحده بالماهية... ما يلي:

1. إن هذا يسقطنا في الدور. إذ لا يمكن للسامع فهم الحد إلا إذا فهم مفردات ألفاظه ودلالاتها على معانيها. والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور هذا المعنى. والسامع متى كان متصوراً للمعنى قبل سماعه، لم تعد ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سماعه⁽³⁾.
2. إن الذهن الإنساني لا يمكن أصلاً أن يتوجه إلى شيء لا يعرفه وليس له شعور ما به. فهو إن كان عالماً بالتصورات لا يطلبها، لأنه تحصيل حاصل؛ وإذا لم يعلمها فلا يتوجه إليها⁽⁴⁾.
3. تتركب ماهية الشيء من صفاته الذاتية، ولا سبيل لنا إلى معرفة الصفة هل

(1) ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ص14، الهند، المطبعة القيمة، 1949.

(2) المرجع السابق، ص 8.

(3) المرجع السابق، ص 10. وهو الوجه السابع في الأصل.

(4) المرجع السابق، ص 9-11.

هي ذاتية أم غير ذاتية إلا إذا عرفنا الماهية. فهذا دور⁽¹⁾.

4. إن هناك أشياء لا يمكن حدها، فالحقائق البسيطة التي لا تركيب فيها ولا تندرج تحت جنس... لا حد لها، مثل العقل⁽²⁾. وبعض الأشياء إذا حدثت زادت خفاء، بل بعضها لا توجد لها أصلاً عبارة تدل على ماهيتها⁽³⁾. ولعل من هذا الباب ألفاظ مثل: الوجود، والعدم، والعلم، واللانهاية...

يخلص ابن تيمية - بعد نقد متنوع للحد الأرسطي - إلى أنه من الخطأ أن نعتقد إمكان تصور المحدود - على ما هو عليه - بمجرد وضع الحد. فهذا كمن يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ. فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود⁽⁴⁾.

إذن ماذا يفترض أن يكون غاية الحد؟ يجيب ابن تيمية بأن غاية الحد هي تمييز المحدود عن غيره، وهذا التمييز يكون بالوصف اللازم للشيء المحدود طرداً وعكساً. وفائدته تنبيه الذهن الذي قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أقبل عليه⁽⁵⁾.

هكذا يقيم ابن تيمية الحد على أساس لغوي، يقول: «إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يعرف حده بالشرع، ومنه ما يعرف حده بالعرف⁽⁶⁾...» فالدور المنهجي للحد إذن هو الترجمة بلفظ عن لفظ. ومن هذا الباب ذكر غريب

(1) المرجع السابق، ص 25، 71.

(2) راجع الانتقادات التي حكاها ابن تيمية لحدود ألفاظ: الموجود، والشيء، والواحد، والكثرة، والعدد... ص 43 فما بعدها.

(3) النشار. **مناهج البحث**، ص 195، القاهرة، دار النهضة العربية، 1984؛ انظر في هذه المصطلحات ونحوها: التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**.

(4) **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص 79.

(5) المرجع السابق، ص 39، 69، 79، 80.

(6) المرجع السابق، ص 40. والصواب: المسمى، أي اسم الفاعل، فيما أظن.

القرآن والحديث وغيرهما...⁽¹⁾ فهذا الحد اللفظي الذي يستخدم في العلوم «هو الذي يحتاج إليه في إلقاء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو و الطب، أو غيرهما، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك»⁽²⁾.

إن فكر ابن تيمية - في موضوع الحد - فكر متقدم جداً، وهو قريب مما ذهب إليه متكلمو الإسلام. وقد أخذ به في العصر الحديث جمع كبير من المناطق الإنجليز، كجون استيوارت ميل، وبرتراند راسل... فالحد هو مجرد شرح اللفظ، أما التعريف الفلسفي الذي يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكر في جزئياتها فقد اعتبروه عقيماً لا فائدة له⁽³⁾.

القرآن والأشياء بين الحقائق والأسماء

لقد استوحى مفكرو الإسلام فكرة قصور اللغة عن إدراك الوجود من الوحي الكريم. فهم يقرأون قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: 17]. قال أبو عبد الله القرطبي: «المعنى المراد أنه أخبر تعالى بما لهم من النعيم الذي لم تعلمه نفس ولا بشر ولا ملك... وقال ابن عباس: الأمر في هذا أجل وأعظم من أن يعرف تفسيره»⁽⁴⁾.

وفي هذا المعنى ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: يقول الله عز وجل: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر... ثم قرأ الرسول الكريم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁵⁾. وقد ذكر أبو العباس القرطبي - شيخ القرطبي

(1) المرجع السابق، ص 48-49.

(2) المرجع السابق، ص 49. وبهذا أيضاً قال القرافي في شرح التنقيح، ص 5.

(3) النشار. مناهج البحث، مرجع سابق، ص 205.

(4) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 70/14.

(5) رواه البخاري في التفسير والتوحيد من الصحيح، ومسلم، والترمذي في التفسير، وابن ماجه في الزهد.

المفسر - أن «معنى هذا الكلام أن الله تعالى ادخر في الجنة من النعيم والخيرات واللذات ما لم يطلع عليه أحد من الخلق، لا بالإخبار عنه ولا بالفكرة فيه. وقد تعرض بعض الناس لتعيينه، وهو تكلف ينفيه الخبر نفسه، إذ قد نفى علمه والشعور به عن كل أحد»⁽¹⁾.

ولذلك قال العلماء إن الاشتراك بين أسماء الدنيا والآخرة لفظي لا حقيقي، ورووا عن ابن عباس - ترجمان القرآن - قوله الرائعة: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء. وفسر ذلك ابن تيمية قائلاً: «إن الله قد أخبر أن في الجنة خمراً ولبناً وماءً وحريراً وذهباً وفضة وغير ذلك، ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: 25] على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه. فنحن نعلمها إذا خاطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندرکها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكها لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه»⁽²⁾.

وقد فهم لوك هذا المعنى جيداً، فلاحظ بدوره أن «الوحي المقدس» لا يحدثنا أبداً عن شيء أو موضوع لا نملك عنه - مسبقاً - فكرة أو تصوراً ما⁽³⁾. وضرب لهذا مثلاً بإنسان يملك حاسة سادسة - غير الحواس الخمس التي يشترك الناس في امتلاكها -، فهذا لا يمكن له أن ينقل إلينا وفي لغتنا المعلومات التي توصل إليها بهذه الحاسة الزائدة. كما لانستطيع - نحن بدورنا - أن ننقل معلومات استفدناها من إحدى حواسنا إلى من يفتقد هذه الحاسة⁽⁴⁾. وكيف نتحدث - مثلاً - إلى من وُلِدَ أصمّ وظل كذلك عن الأصوات وأنواعها، بل كيف تصف لمن وُلِدَ أعمى مناظر الطبيعة وآثارها الدقيقة...؟.

فدور اللغة إذن هو تقريب الأشياء لإدراك الإنسان، لا الكشف عن

(1) القرطبي. المفهم، مرجع سابق، 7/ 172.

(2) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 13/ 278-279.

(3) Essai philosophique, p 176.

(4) Ibid, p 177.

حقائقها النهائية. ولذلك كان مما قاله بعض المفسرين في آية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35] «المعنى أي به وبقدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتهما. فالكلام على التقريب للذهن»⁽¹⁾. ولذلك أيضاً عبر القرآن عن المعارف التي تلقاها آدم بالأسماء: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] أي خصائصها وصفاتها ومنافعها؛ ولم يُعَلِّمَ آدم حقائق الأشياء وماهياتها، ولو كان الأمر كذلك لقال مثلاً: وعلم آدم الأشياء، ولم يقل الأسماء. فهذا يدل على أن المعرفة البشرية تتعلق بالخصائص لا الحقائق⁽²⁾.

خاتمة

إن اللغة هي وسيلة الإنسان إلى التعبير عن عالم الأشياء والمعاني الذي يتصل به، ولكنها وسيلة قاصرة عن ترجمة تجربته الوجودية في جميع أبعادها. فإذا أضفنا إلى هذا كون الإنسان لا يحيط علماً إلا بجزء ضئيل من العالم حوله... أدركنا كم هو بعيد جداً أمل الإنسان في إدراك أسرار الوجود.

حول مبدأ عدم التناقض وتعدد الأنساق العقلية:

والواقع أن أسباب قصور العقل كثيرة لا يمكن حصرها فقط في مشكلتي التجريد واللغة... فقسم كبير من أسباب محدودية العقل يعود إلى ما أصبح يطلق عليه اليوم: تعدد العقلانيات، بمعنى أننا لم نعد نتصور العقل باعتباره طاقة ثابتة جامدة تسير على قوانين محددة خالدة. وبذلك ولّى زمن العقل المطلق وحل مكانه العقل النسبي.

وأرى أن أقدم للقارئ مثلاً لفهم هذه الثورة «الجديدة» في نظرية المعرفة... ويتعلق الأمر بقيمة مبدأ عدم التناقض. إذ يشكل الاختلاف في هذا المبدأ، وإعادة النظر في قيمته ومجاله... تحدياً كبيراً للعقلانية الكلاسيكية... بل ربما مظهرًا خطيراً لأزمة العقل نفسه.

(1) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 170/12.

(2) قد تتبعت كلام كثير من العلماء في هذه الآية في التفاسير المطولات، ولم أقتنع بها جيداً، وظني أن لهذه الآيات - في قصة عرض علم آدم على الملائكة - مرامي بعيدة وهائلة لها علاقة بلغز اللغة.

أسس «العقل المنطقي»

أسس أرسطو فن المنطق، ونجح في تنظيم مجموعة من القواعد الفكرية والمبادئ العقلية، حيث صاغها في ثلاثة أسس كبرى، وهي: 1 - قانون الهوية، أي الشيء «أ» هو «أ»، فهو نفسه لا غيره. 2 - قانون عدم الجمع بين النقيضين: أي أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد وفي آن واحد، فلا يمكن أن تُثبت وتنفي شيئاً واحداً في وقت واحد. 3 - قانون عدم ارتفاع النقيضين، أو الثالث المرفوع، ومعناه أنه لا وسط بين النقيضين، فيستحيل أن يكون الحكم ونقيضه باطلين معاً⁽¹⁾.

لكن كثيراً من المفكرين المسلمين لم يعتبروا أن هذه الأسس ضرورية فعلاً، بحيث يكون خرقها سقوطاً في العبث والمحال. بل رأوا فيها تعبيراً عن عقلانية معينة، يمكن أن تُتجاوز أو يوجد غيرها.

الخروج الكلامي عن بعض أسس العقلانية القديمة

وفي هذا الإطار ناقش بعض المتكلمين مسألة القدرة الإلهية: هل تتعلق بالممكن والمستحيل، أم بالممكن فقط. وقالوا: إن القدرة الإلهية تتعلق بهما معاً، ولها أن تجمع بين الوجود والعدم، أو بين العلم والجهل في شيء واحد... وهذا خروج صريح عن قانون عدم الجمع بين النقيضين⁽²⁾.

لكن أهم خروج لبعض أهل الكلام على العقلانية الكلاسيكية... كان في موضوعين مهمين، أبطلوا فيهما قانون عدم ارتفاع النقيضين:

الأول: مبحث الصفات الإلهية⁽³⁾، فقالوا: إن هذه الصفات ليست هي عين الذات القدسية، ولذلك نقول: الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحَيٌّ بحياة... لكنها أيضاً ليست غير الذات، أي ليست مستقلة عنها، وإلا تعددت جهات

(1) راجع أي كتاب في المنطق التقليدي، أو كتب أرسطو فيه، وهي متوفرة باللغة العربية.

(2) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 143.

(3) انظر: مناهج البحث، مرجع سابق، ص 148 إلى 150.

القدم والأزل. فنقول الصفات قائمة بالذات، لا هي الذات، ولا هي غير الذات⁽¹⁾.

الثاني: فكرة الحال، وقد اشتهرت عن أبي هاشم الجبائي، وقال بها أبو بكر الباقلاني على صفة أخرى، بينما رجع عنها إمام الحرمين الجويني بعد أن اعتنقها زماناً⁽²⁾.

والحال هو واسطة بين الوجود والعدم، وله ثبوت في الخارج، لكن لا استقلالاً - كالسواد في شيء - بل باعتبار التبعية لغيره، كالقادرية والعالمية. أما نقيض الموجود فليس هو المعدوم، بل اللاموجود. يقول الشهرستاني - وهو أحد أفضل من تكلم في الموضوع -⁽³⁾: «قال المثبتون: نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات، فإن الحال ثابتة عندنا... ولم نقل - على الإطلاق - إنه شيء ثابت على حياله موجود، فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض، وهو ليس أحدهما، بل هو صفة معقولة لهما»⁽⁴⁾. فالسواد مثلاً له أحوال، هي: الوجود والعرضية واللونية والسواد⁽⁵⁾.

وقال الشهرستاني أيضاً: «الضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال، وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع... والأحوال - عند المثبتين - ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء، ولا توصف بصفة ما. وعند ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها، وإنما تعلم مع الذات»⁽⁶⁾. بينما اعتبر الباقلاني أن كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يُشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط⁽⁷⁾.

(1) راجع كتب الكلام والعقيدة، ومنها: الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 84 فما بعدها.

(2) الشهرستاني، عبد الكريم. نهاية الإقدام في علم الكلام. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1984، ص 131.

(3) المرجع السابق، ص 131 - 149.

(4) المرجع السابق، ص 136.

(5) المرجع السابق، ص 139.

(6) المرجع السابق، ص 133.

(7) المرجع السابق، ص 132.

اختلاف مفكري الإسلام في مبدأ التناقض

هذا رأي بعض المتكلمين - من معتزلة وأشاعرة -، خرجوا على مبدأ الثالث المرفوع، ولم يروه لازماً. بينما تمسك بالقانون المذكور علماء آخرون، كالفخر الرازي وابن تيمية⁽¹⁾. وقد اعتبر مصطفى صبري أن قانون التناقض هذا مبدأ عقلي ثابت لا يمكن أن يتخلف أبداً... وأن هذا هو الفرق بين أحكام العقل وأحكام التجربة، فالأولى حقائق أزلية يستحيل أن تتغير، والثانية عادية يمكن أن تتبدل⁽²⁾. ورأى كذلك أن مبدأ الثالث المرفوع ضروري لإثبات الألوهية، قال: «إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا محال، كما توهم هيغل... فإذا جاز كل شيء... حتى جاز الذي لايجوز، وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب، فكان كل شيء ممكناً وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيغل، لم يثبت وجود الله⁽³⁾. وكأنه بهذا يرد على بعض مفكري الإسلام الذين جؤزوا التناقض، لكن يبقى للنظر مجال في هذا السؤال: هل يؤثر فعلاً انهيار هذا القانون على سلامة الاستدلال على الألوهية؟ لا أدري.

التناقض في الفلسفة

ومهما كان الأمر، فالجدير بالذكر أن بعض الفلاسفة لا يعترفون بالقيمة «الخطيرة» لهذا القانون. فكانت مثلاً - رغم تصحيحه لمبدأ الثالث المرفوع - لا يرى له سوى قيمة تحليلية تجعل منه مجرد تحصيل حاصل. أي أنه معيار سلبي لا يضع أية أحكام إيجابية صحيحة. ولذلك ينحصر استعماله في دائرة المنطق الصوري خاصة. وهذا هو السبب في أن كانط وضع قائمة بمبادئ ومقولات ذهنية أخرى، رأى أنها أفيد وأخصب⁽⁴⁾.

(1) النشار. **مناهج البحث**، مرجع سابق، ص 151.

(2) راجع: صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، 1950، 2/ 124 إلى 129.

(3) صبري. **موقف العقل**، 2/ 127-129.

(4) إبراهيم، زكريا. **كانت**، مرجع سابق، ص 74.

ومن جهته لاحظ الفيلسوف الفرنسي بوترو أنه إذا كان النقيضان - في المنطق الخالص - لا يوجدان معاً، بل إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر لا محالة... ففي الواقع ونظام الوجود العملي لا يندثر المتناقضان ولا ينهدمان، بل ينتهيان إلى شكل آخر جديد. أي في الواقع - أو الخارج باصطلاح المتكلمين- تكون: (+ج) + (-ج) #0، بخلاف الأمر في المعادلة المنطقية⁽¹⁾. ولذلك يعني مبدأ الثالث المرفوع رفض كل تدرج في الوجود، فهو نوع من المنطق الذي يبني على قيمتين فقط، لا على قيم كثيرة، بينما الواقع - في حقيقته - متنوع، تكثر فيه الواسطات والاحتمالات...⁽²⁾.

الثالث المرفوع في المنطق المعاصر

ولا بد أن أشير هنا - ولو اختصاراً - إلى أن بعض أبحاث الرياضيين والمناطق المعاصرين قد انتهت إلى إثبات الواسطة ورفض مبدأ الثالث المرفوع. وأهم هؤلاء الهولندي بروير Brouwer الذي توصل إلى احتمال القيمة الثالثة، حين درس تناقضات اللانهائي. فيمكن للقضية الواحدة ألا تكون صحيحة، وألا تكون - أيضاً - خاطئة⁽³⁾. ولذلك فإن المنطق التالي: إذا كان خطأ أن «ج» خطأ، فإننا نستنتج أن «ج» صحيح... منطق غير صحيح ولا مسلم، بل: إذا كان خطأ أن «ج» خطأ، فهذا معناه أن «ج» صحيح أو أن لـ«ج» قيمة أخرى ثالثة... وفي هذا الإطار استطاع المنطق المعاصر بناء استدلالات وبراهين تقبل القيمة الثالثة، حيث إلى جانب القضية الصحيحة والخاطئة، توجد - أيضاً - قضية «لا معنى» لها أو محتملة...⁽⁴⁾ بل إن رايشنباخ وضع منطقاً جديداً لا يكون ثلاثياً فقط - أي في تقسيماته أو قيمه - بل أكثر من ذلك: (+2ب)، حيث «ب» عدد طبيعي صحيح⁽⁵⁾.

La philosophie de Kant, p 79.

La Raison, p 53.

Histoire de la logique, p 71.

La Raison, p 53.

Histoire de la logique, p 71.

(1)

(2)

(3)

(4)

(5)

وخلاصة هذا كله أنه ليس لمبدأ الثالث المرفوع - الذي احتفلت به العقلانية التقليدية أيما احتفال، حتى صار شعارها الرئيس... - المعنى نفسه والأهمية ذاتها اليوم.

الغيب هنا

وإذ عوضت العقلانيات النسبية العقل المطلق... فإن هذا يجعلنا أكثر تقبلاً للغيب وعجائبه.. بما أن الشيء الغيبي «أ» مثلاً إذا لم يكن مقبولاً في النظام العقلاني «1» فهو سائغ أو محتمل في النسق العقلاني «2»... ثم هذا يجعلنا أشد حذراً واحتياطاً، فنتجنب الخوض في قضايا الغيب بثقة العقل المطلق، لأن الشيء الغيبي «ب» مثلاً حتى لو عللناه بنظام عقلي «3» وبدا لنا ذلك لازماً أو صحيحاً... فإن تعليله الحقيقي في واقع الأمر يكون وفق النظام العقلي «4»، أو ربما وفق نظام عقلي «X» نجهل عنه كل شيء.