



غيث الشامي، عبد القادر سبسي

تحرير المنهج في المعرفة

مقالات في المنهج المعرفي فيما يتعلق بـ
العقل والحس والفطرة

تحرير المنهج في المعرفة¹

- الغيث الشامي
- عبد القادر السبسي

¹ هذا الملف هو تفريغ لسلسلة: قضايا معرفية بتصرف وتنسيق يناسب كونها مادة مقروءة مع زيادة ملحق يتضمن المقالات المنشورة على موقع سراج.

الفهرس

7	إبستمولوجيا الاعتقاد الديني وحس "الفطرة السليمة"
8	بلانتينجا وتأثره بريد: التأسيسية الريدانية في مقابل التأسيسية الكلاسيكية
9	معنى الخارجانية عند ريد وبلانتينجا: سلامة الملكات وقابلية الخطأ
10	"الضمانة/التسويغ" عند بلانتينجا: ما الذي يجعل الاعتقاد مبرراً؟
10	المعرفة الإصلاحية و"الإحساس بالإله" عند كالفن
11	ابن تيمية: سيرة موجزة ومدخل إلى منهجه المعرفي
11	الفطرة: أصلها الشرعي ومعناها التكويني عند ابن تيمية
12	فساد الفطرة وشرط البيئة: حديث "كل مولود يولد على الفطرة"
12	الفطرة أساس المبادئ الضرورية واتساع نطاق الضروري
13	ضرورة انتهاء البرهان إلى مقدمات فطرية: منع الدور والتسلسل
14	أنواع المعرفة الضرورية عند ابن تيمية واتساعها
14	ابن تيمية والخارجانية: مركزية الأداء السليم للفطرة والوظائف
15	فصل ابن تيمية والريدانية المعاصرة: الضمان المعرفي والوظائفية السليمة
16	الفطرة بوصفها أرضية موجهة: ما تُبنى عليه المعرفة وما تُكتسب به
16	سبق ابن تيمية لريد: التكوين الطبيعي والمبادئ التي تقودنا الفطرة إلى تصديقها
17	معيار الضمان في النسق التيمي: خارجانية خلقية وبيئة معرفية مناسبة
18	تأسيسية تيمية معتدلة وشاملة: توسيع دائرة الأساسي وإدخال القابل للخطأ
19	استباق نظرية المعرفة الإصلاحية: الإقرار بالخالق والحس الإلهي
19	منهجية الفطرة السليمة: الأولوية للمشارك الإنساني ومقاومة الشكوك الفلسفية
20	هل معيار الفطرية هو التواتر؟ تمييز العلامات المتلازمة عن المعايير الفوقية
21	خطوة بلانتينجا المبكرة: الفرز الاستقرائي بين الملّق والفطري
21	خاتمة البحث: الفطرة محور النسق، وخارجانية الضمان، وآفاق المقارنة والتدريس
23	جدول تقريبي لمجالات المقارنة بين "الفطرة" عند ابن تيمية و"الحس المشترك" عند ريد
24	الإبستمولوجيا المعدلة والاعتراض الدليلي
24	معنى الخارجانية وتمييزها عن الداخلية
25	تعقّد منشأ الاعتقادات وغياب القدرة على استحضار التبرير
25	التسويغ عند بلانتينجا والوظيفية السليمة
26	نموذج أكويناس وكالفن وتوسيع بلانتينجا
26	محاولة تأصيل إسلامي: بالدوين ونموذج بديل من تراث ابن تيمية
26	ملكات المعرفة عند بالدوين وإضافة الشك
27	الميل إلى التجسيم ووجوب النظر في هذا البناء
27	نقد تمييز "العقلين" وبيان تفريق ابن تيمية
27	إشكال الوعي بالدرجة الثانية: هل هو خارجاني أم داخلي؟
28	محاولة تفسير بديل لوظيفة الوعي الثاني
28	إشكال حصر الاستدلال في الوعي من الدرجة الثانية
29	تحليل اعتراض تورنر على نموذج بالدوين في "العقلين"

29	افتراض معيار معرفي شامل ومشكلة التأسيس الديكارتي
30	إشكال "المعيار النظري" وتسلسل التبرير
30	نظائر ابن تيمية في نقد الحد الأرسطي
30	نسبية طرق الوصول للمعرفة ومعيار سلامة الملكة
31	معنى "الصحة بذاتها" عمليًا والتناسق المعرفي
31	موقع نموذج بالدوين بين الداخلية والخارجية
31	الوسواس بوصفه نموذجًا لتكرار التحقق بلا إضافة معرفية
32	نقد أطروحة "الإدراك المباشر" عند بالدوين
32	عدم اتساق دعوى "الأساسية" في نموذج بالدوين
32	مبدأ الإدراك المباشر عند بلانتينجا وصيغته الشرطية
33	نتيجة الفحص والحاجة إلى نموذج بديل أقرب للخارجانية
33	وصفية النظرية وتحولها إلى معيار عند الحاجة
33	الفطرة والقدرة المعرفية ورفض رهن الضرورة للنماذج الذهنية
34	المخطط العام للنموذج البديل: ثلاث مقدمات مترابطة
35	آيات الخلقة ومنح أدوات المعرفة
35	مفهوم الفطرة: الأصل اللغوي والمصادر الشرعية
35	الفطرة وميثاق "ألست بربكم": أثر الميثاق لا مجرد ذكر الحادثة
36	الفطرة: قدرة ومعرفة ومرجّح أخلاقي
36	القلب بوصفه محلًا معرفيًا: معنى "القلب" وحدود الجدل التجريبي
37	النصوص التيمية في وظيفة القلب والفطرة
38	كيف تتكوّن المعرفة بالله تكوّنًا أساسيًا؟
38	مدخل إلى مفهوم الآية ودورها المعرفي
39	معنى "الآية" في الاستعمال القرآني والتيمية
39	الفطرة، وتحديد الله لما يكون بديهيًا وما يكون نظريًا
39	"دليل الله من خلال الآيات": دلالة تعيّن الإله لا مجرد "مسبب عام"
40	نماذج قرآنية للآيات: الأفاق والأنفس والقرآن نفسه
40	الحاجة الفطرية والافتقار: كيف يلتئم الشعور بالمدلول مع الدليل عليه
40	وظيفة الأنبياء: الإيقاظ والتذكير لا إنشاء قدرة جديدة
41	الفرق بين "الآية" و"القياس": دلالة مباشرة لا مقدمة في صورة منطقيّة
42	قراءة وائل حلاق: "ميتافيزيقا تجريبية" وحدودها
42	الخارجانية: تبرير المعرفة بوظيفة العقل السليم لا بصناعة الدليل
42	بالدوين وتشبيه الآيات بعلامات المرور: موضع الشبه وموضع القصور
44	آيات الخلق وآيات الوحي: طريقتان لمعرفة الله
44	اكتمال النموذج: من الإدراك الفوري لله إلى الإدراك الفوري لصدق الوحي
44	معايير الفحص: عناصر التوافق الثلاثة
45	أولاً: أطروحة الاعتماد
45	1) معنى الاعتماد: وجوديًا ومعرفيًا
45	لِمَ يخرم نقص المصدر معنى الضرورة؟

- 46 قاعدة تنزيل الشك من المصدر إلى فروعه
- 46 الضروريات ليست قصاصات منفصلة: هي شبكة متناسقة
- 46 (5) التلاقي مع حجة الشك بالعقل عند بلانتينجا
- 46 ثانيًا: أطروحة التصميم
- 46 (1) معنى "التصميم" أو "الخطّة": الغاية من الخلق والاتقان
- 47 (2) مركز الأطروحة: "الوظيفية السليمة" وشرط الكفاية
- 47 (3) شاهد قرآني على جهة القصد
- 47 (4) شرط البيئة المناسبة
- 47 ثالثًا: أطروحة الإدراك المباشر أو الفوري
- 47 (1) المقصود بالإدراك الفوري: بلا تكلف نظر اقتراحي فلسفي
- 47 (2) تعريف "الاعتقاد الأساسي الصحيح" ومعيّار التبرير
- 48 (3) قاعدة "الشك يحتاج مسوّغاً"
- 48 (4) أمثلة قرآنية تُنتج علمًا يقينيًا غير اقتراحي
- 48 (5) نقد اختزال مصادر المعرفة في القياس الاقتراحي
- 49 رابعًا: ملاحظة منهجية حول الترميز بالحروف
- 49 خامسًا: طبيعة التبرير: خارجية قوية لا اشتراطات داخلية من "المستوى الثاني"
- 49 (1) لا يلزم الوصول إلى الأسباب النظرية
- 49 (2) جوهر الخارجية
- 49 (3) مقارنة ضمنية: توازنٌ يبدّد روح النموذج
- 50 سادسًا: خلاصة التوافق
- 50 المعرفة القبلية والبعدية وصلتها بالفطرة
- 50 تنبيهان منهجيان لا بدّ منهما
- 51 لا معنى لتفضيل تقسيم على تقسيم لمجرّد التفضيل
- 52 مبحث سابق على القبلية والبعدية: الطبيعة والغريزة أم اللوح الأبيض والبيئة؟
- 52 محل النزاع القبلي/البُعدي: الكليات وعلاقتها بالجزئيات
- 52 معنى "الكلي" و"الجزئي"
- 52 مذهب أهل السنة في نشأة الكليات: تجريد عقلي مادته حسية
- 53 الفطرة والغريزة لا تعني وجود كليّات جاهزة في الذهن
- 53 حدود التصور: المعاني مأخوذة من الشاهد، والكيفيات مجهولة في الغيب
- 54 أثر القول بالقبلية في باب الصفات
- 54 ميثاق الذر: هل هو "معرفة"؟ وما معنى المعرفة هنا؟
- 55 القبلية والبعدية لا تساويان البيئية والغريزية
- 55 تقسيمات أخرى للمعرفة: حيثيات متعددة
- 55 الفطري والكسبي
- 56 كيفية قيام المعرفة: واعية وباطنة
- 56 قوة الجزم: الضروري والنظري
- 56 البدهي والضروري: كل بدهي ضروري وليس كل ضروري بدهي
- 57 معنى "النسبية" في الضرورات على وجهين

57	من أين جاءت القبلية تاريخياً؟ صورة المثاليين
58	نقد حصر الفطرة في قضايا معدودة
58	الاستواء معلوم والكيف مجهول: موقع القبلية والبعدية في هذا التقرير
58	خريطة ذهنية جامعة: الوصفي والمعياري، والضروري والنظري
58	سؤال ترتيب: أيهما أسبق، المعياري أم الوصفي؟
59	تنتمى لازمة: البعدي والقبلي وعلاقتهما بالغريزي والبيئي
59	الخاتمة: موقع هذا التصور ضمن نظريات فلسفة المعرفة
59	(1) منشأ الكليات والمعاني العامة
60	(2) القبلية في هذا البناء: قبلية بنيوية لا محتوى جاهزاً
60	(3) معيار التبرير: الخارجية وسلامة الوظيفة
60	(4) بنية المعرفة: تأسيسية موسعة مع قيد تماسك
60	(5) الواقعية وموقف الشك
60	(6) خلاصة تركيبية
62	في الضرورات العقلية وعلاقتها بالقبلية والبعدية
68	نظرية المعرفة: في الداخلية الدليلية، والخارجانية الفطرية ومذهب شيخ الإسلام
71	العلاقة بين نظرية المعرفة الداخلية والوسواس القهري
73	في نظرية المعرفة الكلامية: قضية الوهم والخيال
79	مقدمة مختصرة في أهم الحجج ضد الداخلية "الدليلية" - تفكك التأمل النظري وصعود الخارجانية في نظرية المعرفة
79	1. حجة التراجعية اللانهائية
80	2. تفكيك التأمل النظري كمصدر حصري للتبرير
81	وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقداً مشابهاً لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:
81	3. الموثوقية والوظيفة السليمة كبديل للتبرير الداخلي
81	4. دحض الداخلية في اللغة والمعنى
82	5. تفكيك الشكوك الداخلية الراديكالية
83	6. السياق الاجتماعي للمعرفة والمعايير
84	7. حجة الإنسان العادي
85	8. حجة عدم إمكانية الوصول ونسيان الدليل
86	9. حجة تفضيل الشك على العلم
87	10. حجة الإدراك المتأخر ((The Post-Hoc Justification Problem))

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

يتناول هذا الفصل قراءةً تحليليةً لبحثٍ مترجمٍ لجيمي تورنر حول مفهوم الفطرة والمعرفة الفطرية عند شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مع مقارنته بمفهوم الحس المشترك (Common Sense) عند توماس ريد، وبالصياغة التي أعاد ألفن بلانتينجا بناءها على هذا الأساس داخل فلسفة الدين المعاصرة، وبخاصة ضمن مباحث إبستمولوجيا الاعتقاد الديني.

وقد كان تعمد ترجمة هذا البحث لسببين مترابطين: أولهما أنه يوضح ملفاً سابقاً قورن فيه بين مواقف إبستمولوجية متعددة حاولت بعض الكتابات أن تنسبها إلى الإسلام أو تجعلها شارحة للموقف المعرفي الإسلامي، ومن أمثلة ذلك الإشارة إلى فيلسوف يُسمّى بالدوين ثم مقارنته بموقف ابن تيمية. وثانيهما—وهو المقصد الرئيس عند تورنر—أنه يريد أن يقارن بين اتجاهين كبيرين في نظرية المعرفة: **الداخلية والخارجية**؛ وسيظهر أن هذا التصنيف عنده أشبه بمفتاح يفسر كثيراً من الالتباس في التعامل مع الفلسفة والأدلة العقلية والعقل والمعرفة عموماً، بل إن بعض الناس لا يدري أصلاً بوجود هذا النزاع، فيتوهم أن “الموقف الطبيعي” للفيلسوف هو الموقف الداخلي.

إبستمولوجيا الاعتقاد الديني و”حس الفطرة السليمة”

يقرر تورنر أن الفلسفة المعاصرة للدين شهدت خلال العقود الأخيرة كثرةً في النقاش حول “إبستمولوجيا الاعتقاد الديني”، وأن ألفن بلانتينجا يبرز فيها بوضوح. ويرى أن كثيراً من أفكار بلانتينجا لها جذور في حدسٍ فلسفي يُسمّى “فلسفة الفطرة السليمة”، حيث يبرز “الحدس” بوصفه طريقاً لتمييز نمط من المعرفة الفطرية، وهو ما نادى به توماس ريد (المتوفى في نهاية القرن الثامن عشر).

غير أن تورنر يضيف أن بعض ما يتجلى في التعبير المعاصر عند بلانتينجا يمكن النظر إليه على أنه ذو تاريخ أقدم بكثير، خارج الدوائر المسيحية والأوروبية حصراً؛ أي إن هذه الفكرة—التي تُنسب في التاريخ الغربي الحديث إلى ريد بوصفه مؤسساً بارزاً لها، ومؤثراً قوياً خاصة لدى المحافظين وأصحاب التفكير الديني، وكونه كذلك من أشهر من واجهوا الشك الهيومني—يمكن أن يُعثر على جوهرها في تراثٍ سابق غير أوروبي، وهو التراث الإسلامي.

ومن هنا يعلن تورنر هدفه: الإشارة إلى أن جوهر هذه الأفكار يمكن العثور عليه في القواعد المعرفية العقديّة للعالم الإسلامي الدمشقي تقي الدين ابن تيمية رحمه الله (المتوفى في القرن الرابع عشر الميلادي)، وأنه سيحاول بيان الطرق التي تتوافق بها المنهجية المعرفية القائمة على الفطرة عند ابن تيمية مع نهج الحس المشترك عند ريد كما طوّره بلانتينجا، مع فارقٍ زمني يزيد على أربع مئة سنة.

ويعرض تورنر خطة الفصل على النحو الآتي: يبدأ بنظرة عامة على حدوسٍ رئيسة في فكر بلانتينجا يرى أنها مسبوقة عند ابن تيمية، ثم يستعرض الإبستمولوجيا التي يمكن استنباطها من كتابات ابن تيمية، ثم يعرض التقاطعات والمقارنات، ثم يختتم باقتراحات حول كيفية إدماج ابن تيمية إدماجاً مثمرًا في سياق فلسفي معاصر.

بلانتينجا وتأثره بريد: التأسيسية الريدانية في مقابل التأسيسية الكلاسيكية

يعتمد بلانتينجا في تطوير نموذج المعرفي على أفكار مهمة من "الريدانية" (نسبة إلى توماس ريد). وفي قلب الإلهام الريداني عند بلانتينجا يأتي رفضه للتأسيسية الكلاسيكية لصالح ما يسميه "التأسيسية الريدانية"، وهي صورة من صور الخارجانية تقوم على الملكات المعرفية السليمة.

ومقصود هذا النموذج أن الإنسان يملك "وظائف/ملكات" معرفية مركبة فيه؛ فإذا عملت عملاً سليماً نتج عنها—في الجملة—معرفة سليمة. ويُقرب هذا إلى معنى الفطرة في الإسلام من جهة أن المعرفة تُنسب إلى سلامة الوظائف التي خلق الإنسان عليها، لا إلى استحضار سلاسل تبريرية داخلية في كل مرة.

يؤكد تورنر أن ريد وبلانتينجا يتبنيان التأسيسية من حيث أصل الفكرة (وجود معتقدات أساسية لا تستند إلى غيرها)، لكنهما يرفضان بشكل حاسم التأسيسية الكلاسيكية.

ويشرح تورنر شرط التأسيس الكلاسيكي بعبارة بلانتينجا: التأسيسيون الكلاسيكيون يرون—على وجه العموم—أن المقولة أو المعتقد المعين يُعد "أساسياً" أو "بديهياً" بحق للشخص إذا، وفقط إذا، كان (1) بديهي الصدق، أو (2) غير قابل للخطأ، أو (3) واضحاً للحواس (الظاهرة أو الباطنة). وهذه هي "الأحجار الرئيسية" عند كثير منهم.

ثم تُطرح المشكلة: لماذا انتقد فلاسفة كثيرون هذا الطرح؟ لأنك إذا قلت: "هذا معتقد لا يحتاج إلى تبرير لأنه أساسي"، ثم قلت في الوقت ذاته: "لا بد أن تنطبق عليه معايير فوقية حتى نثبت أنه أساسي"، فقد جعلت "كونه لا يحتاج إلى تبرير" محتاجاً إلى تبرير آخر. وبذلك يقع التناقض: بدلاً من تقرير أنه "ذاتي الشهادة" جعلت تصنيفه "ذاتي الشهادة" أمراً يتوقف على معايير فوقية.

ويُفهم سبب هذا الانزلاق عند الداخلانيين: لأن الداخلانية تشترط أن لا يُقال عن الاعتقاد إنه مبرر أو مضمون المطابقة للواقع إلا إذا كان صاحبه واعياً بسبب يذكره ويقدمه: لماذا هذا الاعتقاد مطابق للواقع؟ فإن اكتفى بالصمت وقال: "هذا بديهي" عدّ ذلك غير كافٍ عند الداخلاني، لأنه لا يملك ما يقوله عن وجه البداهة.

ويُستحضر هنا مثال ديكارت بوصفه من أشهر المدافعين عن التأسيسية الكلاسيكية: إذ شدد على "البديهيات" حتى لم يُبقَ—في أقصى صورهِ—إلا بديهية الكوجيتو، ثم بنى ثقته بالحواس عبر مسار داخلاني يبدأ من الوعي، ثم يثبت الوجود الإلهي، ثم يستخرج من كمال الإله ضماناً للثقة بالحواس. فالثقة بالعالم الخارجي تُبنى عنده من الداخل إلى الخارج، لا من الخارج إلى الداخل.

ويذكر تورنر وجهاً آخر من النقد: التأسيسية الكلاسيكية كثيراً ما تفترض أن المعرفة إما صحيحة بذاتها، أو صحيحة بغيرها، أو حسية. ثم يُسأل: بأي شيء تثبتون هذه القسمة؟ إن قيل: نثبتها بأدلة النظرية التأسيسية نفسها، قيل: لكن النظرية لا تُعرف إلا عبر واحدٍ من أقسامها التي لم تثبت إلا بها، فيقع دور أو تسلسل. كما أنه لا يمكن القول إن النظرية نفسها "بديهية" عند الشخص العادي، ولا أن العادي يملك تبريرات داخلية كافية تجعله يُسلم بصحة التأسيسية الكلاسيكية كنظرية عامة.

ومن هنا يذهب بلانتينجا إلى نموذج معدل: التأسيسية الخارجانية.

معنى الخارجية عند ريد وبلانتينجا: سلامة الملكات وقابلية الخطأ

عند ريد، ليس الإشكال أن لديك معتقدات أساسية، بل الإشكال في تضيق الكلاسيكيين مجال "الأساسي" تضيقاً تعسفياً، وطلبهم أن يكون غير قابل للخطأ. فوفقاً لريد: القائل بالتأسيسية الكلاسيكية يقيد أنواع المعتقدات التي يجوز عدّها أساسية، ويطلب—على نحو غير معقول—أن تكون هذه الأسس لا تقبل الخطأ.

ثم تُذكر فكرة دقيقة: حتى لو كانت المقدمات "ضرورية" فهذا لا يمنع الخطأ في الاستدلال أو في الربط بين المقدمات والنتائج، لأن في "ما بين السطور" افتراضات سابقة، وحيازات إدراكية، وإجماليات لفظية، وتوهمات في اللزوم. فقد يضع الإنسان مقدمات وهو في داخله يريد إثبات شيء بعينه، فيقرأ المقدمات بطريقة تخدم المطلوب، أو يخطئ في تقدير الدلالة، أو يقع في إجمالٍ يحتاج تفصيلاً، أو يظن لزوماً حيث لا يلزم.

ويُقرب هذا بمثال الساعة: قد يرى شخص ساعة ويقول: "الآن الخامسة"، وهو يضمّر افتراضاً سابقاً أن الساعة تعمل. ثم يتفق أن الواقع بالفعل هو الخامسة، ومع ذلك لا يُعد هذا علماً ضرورياً مطابقاً للواقع بالمعنى القوي؛ لأن عنصر المطابقة هنا جاء من جهة اتفاق النتيجة مع الواقع، بينما المسار الذي اعتقد به (أن الساعة تعمل) لم يكن مطابقاً. ومع ذلك قد يكون الاعتقاد مفيداً عملياً، وهو ما يشبه حال كثير من الفرضيات العلمية: قد تفترض عنصرًا "ميتافيزيقياً" وراء ظاهرة ثم تجد أن المعادلة تعمل، وهذا لا يلزم منه أن كل ما افترضته مطابق للواقع، بل يكفي أن يكون في افتراضك وجه شبه يفسر النجاح العملي.

وعلى هذا الأساس يوسّع بلانتينجا—متبعاً ريد—أنواع المعتقدات التي تُعد أساسية، ويسمّيها "المعتقدات الأساسية السليمة": معتقدات مبررة لا تستند إلى غيرها، ولا يشترط فيها أن تكون غير قابلة للخطأ، بل هي قابلة للنقد والمراجعة.

ومن هنا يقرر التفريق الضروري: كون الملكة "موثوقة" لا يعني أنها لا تُخطئ أبداً، بل يعني أنها تعمل عملاً سليماً في الجملة إذا توفرت شروطها وانتفت موانعها. ومن أمثلة ذلك أن الحواس قد تريك شيئاً غير دقيق في ظروف معينة.

ويمكن الاستشهاد بأمثلة شرعية/واقعية لتقريب المعنى: كحديث "صدق الله وكذبت بطن أخيك" في بيان أن الدواء في نفسه سبب، لكن المحل قد لا يقبل أثره لعارض أو خصوصية مرضية، ولا يلزم من ذلك تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم، بل يثبت أن السبب ناقص وأن اكتمال الأثر مرتبط بالشروط. ويُذكر كذلك مثال إدراك الكفار لجيش المسلمين أعظم عدداً أو أشد رهبة مما هو عليه في الواقع. ثم يُقرر مبدأ: كل الأسباب المخلوقة ناقصة بالضرورة، وهذا من معاني التوحيد.

“الضمانة/التسويغ” عند بلانتينجا: ما الذي يجعل الاعتقاد مبرراً؟

يشرح تورنر أن بلانتينجا يطور—خصوصاً في 1993—مفهوم “الضمانة/التسويغ” على نهج ريد، ويربطه بمركزية الملكات الإدراكية في إنتاج المعتقدات الأساسية البديهية: فإذا أنتجت الملكات اعتقادات وهي تعمل عملاً سليماً، وكانت متجهة إلى تحصيل المعرفة (مصممة لغاية الوصول للحق)، واشتغلت في بيئة مناسبة، كان الاعتقاد حينئذٍ ذا رتبة معرفية مبررة.

ويُعرّف التسويغ هنا تعريفاً عملياً: هو تلك الخصائص التي إذا توافرت في معتقدٍ صار من المبرر اعتقاد أنه مطابق للواقع. ومثال ذلك: من يقول “هناك كأس على الطاولة” لأنه رآه؛ فهو يضمن ثقة بفطرته الإدراكية: سلامة الحواس، والثقة بالذاكرة، ونحو ذلك. وهذه المقدمات لا يحتاج الإنسان عادةً أن يذكرها في كل لحظة؛ بل إن ذكرها دائماً خروج عن السياق الطبيعي.

ويُنَبَّه إلى أن بعض المعارف لا يعيش الإنسان وهو يصرّح بها لفظاً، بل قد يمضي عمره وهو يضمنها مقدماتٍ في تفكيره، وقد يعجز عن صوغها صياغة منطقية لفظية، ولا ينفي ذلك أنه يعرفها بالفعل. وقد نبه إلى هذا المعنى فيتغنشتاين، ونبه إليه ابن تيمية أيضاً، وظهر ذلك في نقده للحد الأرسطي.

ثم يُقابل هذا بمثال الاعتقاد بالطرق غير المسوّغة: كمن يعتقد بوجود الكأس لأن كاهناً أو منجماً أخبره، فقد يطابق الواقع مصادفة، لكن كلامه لا يُسوِّغ دعواه. ومن هنا قيل: “كذب المنجمون ولو صدقوا”. ويُذكر أيضاً تنبيه السلف—ومنهم الإمام الطبري رحمه الله—إلى أن من قال في تفسير القرآن قولاً صحيحاً اتفاقاً بلا دليل شرعي صحيح فهو مذموم من جهة المنهج، حتى لو وافق الصواب في النتيجة.

وفي هذا السياق يُقرر أن هذه المباحث—مع حداثة مصطلحاتها—ليست بعيدة عن الشرع من حيث المعنى؛ لها مقابلات شرعية وتطبيقات، ولا يُقصد أن يُلزم المسلم العادي بتفلسفٍ اصطلاحي حتى تصح معارفه، لكن هذه القواعد تُستعمل في مقام الرد على من يخلّ بمنهج التفكير الصحيح في المعارف.

ويُضاف هنا تقرير متعلق بالبداهة: لا يُعقل أن يأتي “فيلسوف مجنون” فيدعي أن البشر منذ خُلِقوا أخطؤوا في بداهة “ $1 + 1 = 2$ ” مثلاً. كما يُذكر أن الإيمان بالله كان حاضراً عند الإنسان الطبيعي ببداهة وفطرة، وأن بعض الفلاسفة اشتراطوا عليه أن يستحدث “فطرة” جديدة—كما ينقل الرازي عن أرسطو—ثم يدعون أن هذا لا إشكال فيه، وتُذكر في الملف الآخر الذي تُرجم سابقاً مناقشة مفهوم الوهم وما يتصل به.

المعرفة الإصلاحية و”الإحساس بالإله” عند كالفن

يذكر تورنر أن بلانتينجا يطبق هذا النهج في كتاباته (1981 و 1983 وإلى 2000) بالإشارة إلى مفهوم جون كالفن (المتوفى في القرن السادس عشر) عن “الإحساس بالإله”: ملكة في الإنسان تجعله يشعر أن له إلهاً وأنه مربوب. وباستثمار هذا النهج القائم على الملكات يطور بلانتينجا نموذجاً قوياً لما يُعرف بالمعرفة الإصلاحية: أن الإيمان بالله يمكن أن يكون مبرراً دون حاجة إلى استدلال.

ثم يطرح تورنر سؤالاً: هل يمكن أن يكون بلانتينجا مسبقاً بشخصية أقدم في تراث آخر قدمت دعماً تاريخياً وإلهاماً لهذه الفكرة؟ ويقترح أن ابن تيمية—الذي عاش في القرن الرابع عشر—يمكن اعتباره

سابقًا لبعض أفكار الريدانية-البلائنتينية ولما يتصل بالمعرفة الإصلاحية. ومن أجل بيان ذلك ينتقل إلى قواعد ابن تيمية المعرفية.

ابن تيمية: سيرة موجزة ومدخل إلى منهجه المعرفي

وُلد ابن تيمية رحمه الله في حرّان سنة 1263م لعائلة مشهورة من علماء الحنابلة، وتربى في دمشق خلال الحكم المملوكي. وبعد تعليمه المبكر ألف أعمالاً ضخمة في موضوعات العلوم الإسلامية كافة: من الفقه والعقيدة إلى نقد الفلسفة والكلام. والتركيز هنا على العناصر الفلسفية في كتاباته لاستخراج ملامح منهجه المعرفي مع إبقاء المقارنة الريدانية في ذهن.

تُوصَف منهجية ابن تيمية أحياناً بأنها تجريبية، ويبدو ذلك دقيقاً إلى حد كبير. ويقرر العرض أن مصادر المعرفة عنده ثلاثة: الإدراك الحسي (الباطن والظاهر)، والعقل، والخبر (الشهادة). ويُنبه إلى تقسيم ابن تيمية للعقل إلى ثلاثة: العقل الغريزي (الآلة التي توصف بالسلامة والفساد)، ثم نواتجه: العلم الضروري والعلم النظري.

ويجعل الإدراك الحسي أساساً عظيم الأهمية لأنه يتعامل مع الجزئيات التي يحتاجها العقل للتجريد والاستدلال، وهو من جهة المباشرة أسبق من القياس. ومع ذلك يؤكد تورنر أن جوهر منهجه المعرفي يتجمع حول مفهوم الفطرة، وهو ما يضعف نسبة ابن تيمية إلى القول بالمعارف القبلية بمعناها الفلسفي الداخلي الصارم.

الفطرة: أصلها الشرعي ومعناها التكويني عند ابن تيمية

يقرر العرض أن مفهوم الفطرة ليس ابتكاراً خاصاً بابن تيمية، بل هو مستند إلى القرآن والسنة. ومن ذلك قوله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون). ودلالته أن الفطرة تكوينٌ طبيعي أصلي خُلِق عليه البشر جميعاً.

وبحسب فهم ابن تيمية: الصواب أنها “فطرة الله التي فطر الناس عليها”، وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال لهم: “ألست بربكم قالوا بلى”. ويُشرح هنا أن الواقعة نفسها نُسبت، لكن أثرها التكويني بقي في طبيعة الإنسان: بقي التكوين الذي حصل في ميثاق الذر وإن غابت ذكرى الواقعة.

ويقول ابن تيمية: الفطرة هي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة. وحقيقة الإسلام الاستسلام لله لا لغيره، وهو معنى “لا إله إلا الله”، كما قرره في مجموع الفتاوى في موضعه. ثم تُعرض عبارة تلخص المضمون: الفطرة تأتي محملة بنزوع ضروري نحو دلالات عقدية معينة؛ فهي “قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النفع”، وحينئذ يكون الإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به فطرياً، كما ذكر في درء تعارض العقل والنقل (الثامن).

ويُستحضر هنا رأي كارل شريف التبجي في أن المفهوم قد يترجم أدق بمصطلح “التكوين الطبيعي المعياري”، أي أنه معياري أخلاقياً ومعرفياً: يتضمن نظاماً داخلياً في باب المعارف وفي باب التحسين والتفحيح، وكلاهما عند ابن تيمية عقلي وشرعي معاً. وتظهر معياريته أيضاً من كونها أولية وغريزية

ومشتركة بين العقلاء. ويقترح جون هوفر أن الفطرة تُفهم كـ "قدرة فطرية" لا كمعرفة جاهزة، أي صفة خلقية في تكوين الإنسان لها قدرة على إدراك الحقائق.

ثم يُقيد معنى "القدرة": لا تمثل الفطرة قدرةً على المعرفة بمعزل عن السياق، بل تعمل كنقطة تركيز تشغيلية تتوجه إليها سائر القدرات لتأخذ "التوجيه"، فهي نزعة تقود قدراتنا نحو الحقيقة. وبذلك تكون الفطرة منظّمة للمدخلات الحسية ولعمليات التجريد والاستدلال: الدماغ يعمل بحيث يترقى من الحسي إلى الكلي، ثم يستخدم الكليات في التفكير للوصول إلى نتائج. لكن هذا النظام قابل للاضطراب بالأهواء؛ إذ تتلاعب الأهواء بالمعايير، فيقع الإنسان في نتائج خاطئة أو يعاند ما تدل عليه الفطرة.

ويُقرر أن الفطرة قد تعمل على وجهها السليم إذا وُجد قلب سليم وإرادة سليمة وبيئة مناسبة، وإلا أُدخل عليها فساد من جهة الشياطين وتقليد الآباء ونحو ذلك، وهنا يدخل معنى تزكية النفس بوصفها إصلاحًا لشروط سلامة العمل الفطري.

ويُستشهد بعبارة لابن تيمية في درء التعارض (الخامس): "جعل الله عباده مفطورين على إدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفه الحقائق لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام فائدة". ويضيف محمد سعيد أوزفاريلى أن هذه البوصلة الفطرية تمثل خصائص أصلية توجه النشاط المعرفي إذا تُركت دون تأثير الأسرة والبيئة الاجتماعية.

ويُرد في الحاشية تفريق مقصود بين "الفطري" و"الأولي": الفطري يفيد أن طبيعة الخلقة تميل إلى تحصيله بلا تكلف، أما الأولي فيفيد أنه لا يحتاج إلى واسطة دلالية من حد أو قياس. ويُنبه أن نفي الواسطة هنا واقع على نفي الحاجة إلى الحد والقياس، لا على نفي توسط الحس وتلقي الجزئيات؛ فكون المعرفة فطرية لا ينافي أن تتشكل عبر الحس من غير تكلف استدلال نظري.

فساد الفطرة وشرط البيئة: حديث "كل مولود يولد على الفطرة"

يرتكز بيان أثر البيئة على الحديث المشهور: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". فالفطرة تُخلق سليمة، لكن ظهورها واشتغالها الصحيح مرتبط بسياق اجتماعي وتربوي، وهذا يُستعمل في الرد على تصور المعارف القبلية الجامدة التي تُقال إنها تُولد مع الإنسان بغض النظر عن البيئة. فهنا الفطرة "قدرة" قد تخمل وقد تنشط، وليست معرفة ثابتة لا تتأثر.

ويُقرب ذلك بأمثلة: قد تتولد في النفس ضرورة إدراك أن ما حولها عالم خارجي، لكن بعض البيئات قد تقود إلى صور من الشك، كما وقع بالفعل في بعض السياقات الغربية. وكذلك يقبل الإنسان الكذب في كل بيئة، لكن ليس في كل بيئة يمتنع عنه؛ لأن الامتناع يحتاج إلى بيئة تعظم معنى الآخرة ورضا الله وتقوم الإرادة والقلب.

الفطرة أساس المبادئ الضرورية واتساع نطاق الضروري

يُقرر العرض أن الفطرة تعمل أساسًا للمفاهيم والمبادئ الضرورية التي بها تُفهم التجربة والمعرفة. فإذا كانت الفطرة سليمة أمكن للإنسان الحكم على صحة المقدمات والمعتقدات، ومن أمثلة الضروريات:

“الواحد نصف الاثنين” (في مجموع الفتاوى)، ومبدأ “كل حادث يحتاج إلى سبب” (في درء التعارض). وإذا اختلت الفطرة أو فسدت منع ذلك القدرات من تحصيل هذا النوع من المعرفة، بل قد لا تكون المعرفة ممكنة في بعض الصور، كما أن فقد البصر يلزم فقد معارف متعلقة به.

ويُربط هذا بفهم مقاصدي: فهم هذا الأصل يعين على فهم لماذا تُشرع أمور لحفظ البيئة من الفساد كي لا تُفسد الفطرة، ويُلمَح إلى أن هذا مدخل لفهم كثير من التشريعات التي تُثار حولها شبهات.

ثم يذكر تورنر أن ابن تيمية يمتاز بقدرته على توسيع دائرة ما يعد “ضرورياً/فطرياً”. فلا توجد “مجموعة مثالية ثابتة” بعدد محدد للضروريات، لأن الضروري يتأثر بسياق عمل الوظائف وتفاعلها مع البيئة، ولهذا يُقال إن المعارف الضرورية—من حيث الاتساع—قد تتغير باختلاف حال الإنسان وسلامة وظائفه وبيئته.

وفي مقابل ذلك، يذكر تورنر أن النموذج التأسيسي الذي تبناه كثير من المتكلمين يقيد الأسس بالحقائق الكلية البديهية منطقياً، وبالمعتقدات المتشكلة من الإدراك الحسي (الظاهر والباطن)، وبالمعتقدات حول الحالة العقلية للفرد، وبالمعتقدات التي تُحفظ بالتواتر.

ضرورة انتهاء البرهان إلى مقدمات فطرية: منع الدور والتسلسل

يقرر ابن تيمية أن البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية؛ لأن إثبات النظريات بنظريات دائماً يفضي إلى الدور القبلي أو إلى تسلسل لا نهائي، وكلاهما ممتنع. ويقرر أيضاً أن التسلسل ممتنع من جهة أنه لا ابتداء له مع كونه قائماً في محل له ابتداء (الإنسان). فلا بد إذاً من علوم أول يبتدئ الله بها في قلب الإنسان، وغايته أن ينتهي البرهان إليها.

ويُزاد هنا تنبيه منهجي: ليس معنى “البداية” أن المعرفة قائمة وحدها بمعزل عن كل شبكة معرفية في الخلفية، بل معنى البداية أن العبارة—إذا صيغت لمن يفهما وله وظائف سليمة—يستطيع العقل أن يحكم بصحتها دون استدلال خارج عنها. مثال ذلك: “ $2 = 1 + 1$ ”. لكنها في الوقت نفسه تحتاج إلى اتساقها مع بقية ما يضمره الإنسان من ثقة بالعقل وإمكان المعرفة ونحو ذلك. ولهذا يقرر العرض أن المعارف تنتظم في شبكة، بعضها يعضد بعضاً، وقد يؤدي تناقض عنصر في الشبكة إلى سقوط عناصر أخرى أو إلى وجوب إسقاطه ليتحقق الاتساق.

ويُذكر مثال على ضرورة الاتساق: من يقول بالسببية لكنه لا يقول بامتناع التسلسل ولا بوجود سبب أول، فقد يلزمه في النهاية نفي السببية أو اضطرابها. ويُذكر أن ابن تيمية انتقد الأشاعرة من جهة قبولهم بعض الضروريات ثم التزامهم بأقوال تنقض تلك الضروريات، كما في مثال قبولهم تنزيه الله عن النقائص التي تنتقض بها دلائل النبوة، ثم قولهم بجواز جميع القبائح على الله لأنهم لا يقولون بالتحسين والتقبيح، مما يخلّ بنظام الاتساق المعرفي.

أنواع المعرفة الضرورية عند ابن تيمية واتساعها

يعترف ابن تيمية بنفس أنواع المعرفة الضرورية التي يقر بها كثير من المتكلمين: الحقائق المنطقية الكلية كامتناع اجتماع النقيضين، والمعرفة المستمدة من الإدراك الحسي الداخلي والخارجي (بما في ذلك الحالات النفسية كالجوع والعطش، وقول الإنسان "أنا أفكر")، ومعرفة الجزئيات الخارجية.

ويُرفع هنا إجمال عبارة "السابق على التجربة" في كلام المؤلف: ليس المقصود "المعرفة القبلية" التي تُستغنى بها عن كل تجربة، بل المقصود أن الإنسان قد يعمم حكماً كلياً على ما لم يجربه كله بعد أن يشهد أفراداً منه، كما يقرر ابن تيمية في درء التعارض (السادس): أن العقل إنما يعلم امتناع اجتماع الأمرين أو ارتفاعهما ابتداءً بما يشهده في الموجودات التي يشهدها، ثم يعمم.

لكن ابن تيمية—خلافًا لكثير من المتكلمين—يعترف أيضاً بأنواع أخرى من الضروري، ومن أبرزها: **المعرفة بالله**؛ إذ يرى أن الإقرار بالخالق وكمالهِ فطري ضروري في حق من سلمت فطرته، بينما اعتبر معظم المتكلمين أن هذا لا ينال إلا بالنظر والاستدلال.

ويعترف كذلك بنوعين إضافيين على الأقل:

الأول: المعرفة بالنقل المتواتر/الشهادة، ويرى أنها معرفة ضرورية وبقين، كما في المسودة في أصول الفقه.

الثاني: المعرفة الأخلاقية الضرورية (التحسين والتقبيح)، ويقرر أن أسس المبادئ الأخلاقية معروفة بالضرورة للنفوس؛ لأن الفطرة تشكل النفس لتحب ما يلائمها وتكره ما يضرها، كما في الرد على المنطقيين. ويُلاحظ هنا أن المعايير الأخلاقية والمعرفية تُربط بالمصلحة الواقعية ولا تُجعل مستقلة في عالم مجرد منفصل، ويُستحضر معنى قوله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون).

ابن تيمية والخارجانية: مركزية الأداء السليم للفطرة والوظائف

يرى تورنر أن أهمية هذه الخطوات—جعل الفطرة مركزاً، وتوسيع مفهوم المعرفة الأساسية—تظهر في أن ابن تيمية يلمح إلى إبستمولوجيا **خارجانية**: تعتمد على القدرات والوظائف في اكتساب المعرفة. فالمعتقدات الفطرية لا تكتسب رتبته المعرفة بالضرورة لأن لدى الشخص أسباباً نظرية يستطيع التعبير عنها دائماً أو إقامة براهين عليها، بل لأنها نتيجة عمل القدرات المعرفية عملاً صحيحاً مستنداً إلى الفطرة.

ويُقرب هذا بقول: إن من نشأ في ديار الإسلام وعلم من محاسنه واعتقاداته ما علم، قد يجد في نفسه ضرورة أن هذا الدين حق، دون أن يكون قادراً على تقديم تبرير فلسفي داخلي مفصل. ويُلمح كذلك إلى تداخل هذا التصور مع مسألة قيام الحجة في بعض أبواب الاعتقاد، وإلى أن بعض صور الشرك الأكبر الظاهر تنقض حقيقة "لا إله إلا الله" نقضاً لا يُتصور معه بقاء الإسلام في بيئة تصح أن تسمى إسلامية إذا كان الشخص حقيقةً مدرّكاً لمعنى الإسلام وشروطه.

ويُختم المعنى بأن أداء القدرات المعرفية كلها يعتمد على سلامة الفطرة: فبفضل الفطرة تستقيم معرفة الحق وإنكار الباطل، كما يقرر ابن تيمية في نقد المنطق. والطفل يولد بفطرة سليمة، فإذا تُركت سليمة دون فساد كانت دافعاً له لاختيار الإيمان بالله على إنكاره، كما يذكر في درء التعارض (الثامن). وبذلك يُحافظ على حدسٍ عقلي مشترك: أن كثيراً من المعتقدات التي نحتفظ بها—كالذاكرة بالماضي، والإيمان بالعقول الأخرى، والإيمان بالعالم الخارجي—مرجعها خلقتنا الإدراكية الطبيعية لا سلسلة براهين منطقية تُستحضر دائماً.

وبناءً على مجموع ما سبق، يقرر تورنر أن كثيراً من القضايا الأساسية في إبستمولوجيا ابن تيمية—كما عُرضت—تستيق الأفكار المركزية التي يتناولها بلانتينجا المستوحاة من توماس ريد. ومن هنا يتجه إلى بحث أمرين: كيف تستيق الأفكار التيمية ما يعرف بالريدانية-البلانتينجية في فلسفة الدين ونظرية المعرفة المعاصرتين، وما الركائز الأساسية لمنهج “الفطرة السليمة” عند ابن تيمية التي يكشف بها نسقه على نحوٍ أوضح.

فصل ابن تيمية والريدانية المعاصرة: الضمان المعرفي والوظائف السليمة

كما تقدم، يقوم الفكر المستوحى من توماس ريد عند أَلْفَن بلانتينجا على رفض الأسس الفلسفية التقليدية التي تمثلها التأسيسية الكلاسيكية، واعتماد تفسيرٍ خارجاني لنشأة التبرير المعرفي يتمحور حول الوظائف والملكات الإدراكية. ويُصاغ هذا عند بلانتينجا في مفهوم محوري هو **الضمان/التسويغ**: أي الخاصية التي ترفع “الاعتقاد الصادق” من كونه مجرد صدقٍ اتفاقي إلى كونه **معرفةً مبررة**؛ فهناك معايير معينة إذا توفرت في الاعتقاد جاز—وفق النظرية—أن يُحكم له بأنه مطابق للواقع على نحوٍ مضمون.

وبحسب أطروحة “الفطرة السليمة” في نسختها الفلسفية المعاصرة، فإن العمل السليم لقدراتنا الإدراكية يكاد يكون كافياً لمنح معتقداتنا **ضماناً معرفياً**. وقد رسَّخ بلانتينجا هذا المعنى في نظريته المعروفة بـ **الوظائف السليمة (Proper Function)**، وهي نظرية تُعيّن الشروط الضرورية والكافية لكون الاعتقاد مبرراً. وخلاصتها: إن الاعتقاد ينال الضمان المعرفي إذا، **و فقط** إذا كان قد أُنتج بواسطة قدرات معرفية تعمل كما ينبغي لها أن تعمل—عملاً معيارياً منظماً—وتكون موجّهة إلى تحصيل الحقيقة بنجاح، وفي ظروفٍ وبيئاتٍ صُممت تلك القدرات للعمل فيها على الوجه الصحيح. وعلى هذا المنوال يعيد بلانتينجا صياغة تأسيسية فلسفية معتدلة وشاملة تستند إلى “الفطرة السليمة”، فتُضفي شرعية معرفية على طيفٍ واسع من المعتقدات “الفطرية” بوصفها معتقدات أساسية صحيحة من حيث الضمان. وفي كلتا الحالتين—عند ريد وبلانتينجا—نحن إزاء **خارجانية معرفية قائمة على القدرات والوظائف المعرفية السليمة**، وهذا هو موضع الإلهام الريداني في مشروع بلانتينجا.

بلانتينجا نفسه يرى مذهبه المعرفي واسع النطاق؛ إذ يتسع لضرورات ومعتقدات أساسية أكثر مما تتسع له التأسيسية الكلاسيكية. ومع ذلك يرى جيمي تورنر أن النسق المعرفي التيمي سبق إلى جوهر كثير من هذه الأفكار التي يتلقاها بلانتينجا من ريد، وأن بيان ذلك يقتضي تحرير نقطة دقيقة تتعلق بتركيب نظرية ابن تيمية: ما الذي تستند إليه المعرفة، وما الذي تُكتسب من خلاله.

الفطرة بوصفها أرضية موجهة: ما تُبنى عليه المعرفة وما تُكتسب به

يقرر تورنر—مستعيناً بتقرير يورده “نور خالص مجيد”—أن المعرفة في النسق التيمي تُكتسب عبر مصادر ظاهرة مثل: التعليم الديني، والخبر الصادق، والإدراك الحسي. لكن الذي تستند إليه المعرفة—بالمعنى التأسيسي—هو الفطرة نفسها؛ إذ تصبح الفطرة أرضيةً قابلةً واستعداداً موجهًا معياريًا لما سيُكتسب لاحقًا من هذه المصادر. فالفطرة ليست “حزمة معارف تولد جاهزة” بقدر ما هي صفة تكوينية في الإنسان، خُلِق بها، ومن خلالها يُفَرَّق—في الجملة—بين الحق والباطل، وتتنظم بها المدخلات، وتُوزن بها الدعاوى.

وباللغة البلانتينية: **الضمان المعرفي** يتوقف على الأداء الصحيح للفطرة باعتبارها “غريزة إدراكية طبيعية” تعمل عملاً سليماً، جنباً إلى جنب مع القدرات المختلفة التي نمتلكها لاكتساب أنواع مختلفة من المعرفة. فالفطرة هنا ليست مجرد عنصر هامشي، بل هي مركز توجيهي يضبط كيفية اشتغال بقية الأدوات الإدراكية.

هامش: مصداق هذه الخارجية في القرآن قوله تعالى: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ). ففيها نفي “المعرفة القبلية الداخلية” بمعنى المعرفة التي يُبتدأ بها من الوعي وحده، وفيها ردُّ المعرفة إلى أدوات تكوينية خَلْقِيَّة: السمع، والبصر، والفؤاد. وهذا يعضد مساراً من “الخارج إلى الداخل”: تبدأ المعرفة من المدخلات والأدوات التي خُلِق بها الإنسان، لا من يقينٍ داخلي مغلق ينطلق من الذات إلى الخارج. وعلى هذا المعنى يتقاطع الفرق بين القبلية والبعدية: فهناك تصورٌ يجعل القبلي يبدأ من الداخل إلى الخارج، بينما التصور الذي يعضده هذا المعنى يبدأ من الخارج إلى الداخل، وهو قريب من الفرق بين الداخلية والخارجية. ثم إن الآية تجعل لهذه الأدوات غايةً: الشكر؛ فلا تُفهم المعرفة كغايةٍ مستقلةٍ تامةٍ لا معيار فيها، بل هناك علم نافع وعلم غير نافع، ومعيار شرعي عقلي ضابط. ومن جهةٍ منهجيةٍ أوسع، فإن اعتماد الخارجية يضيق مجال الادعاءات المطلقة التي تُطرد في كل سياق دون علة جامعة؛ وهذا ينعكس حتى في فلسفة العلوم: فليس كل تعميمٍ على ما لم يُشاهد سائغاً لمجرد أنه يشبه ما شُوهِد، إلا إذا استند إلى علة جامعة ضرورية أو عادية معتبرة. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في سياقات أخرى عند نقد مثالية الطبيعية.

ويمضي تورنر فيقرر أن هذه النقطة تمهد لتأسيس خارجية معرفية قائمة على القدرات: تأسيسية تعترف بالمعارف الفطرية، لكنها تجعلها خارجية، قائمة على القدرات، قائمة على الحس، وعلى التعامل الفطري مع الحواس، وعلى التلقي الحسي وفق طبيعة الإنسان.

سبق ابن تيمية لريد: التكوين الطبيعي والمبادئ التي تقودنا الفطرة إلى تصديقها

بوضع الفطرة الطبيعية للإنسان في مركز نظامه المعرفي، يسبق ابن تيمية توماس ريد في حديثه عن “تكوين العقل البشري” أو عن المبادئ التي يقودنا تكوين طبيعتنا إلى تصديقها، وآثار ذلك التكوين التي هي—في نظر المؤمن—عمل الله القدير. ففي تعريف ابن تيمية: الفطرة هي “فطرة الله التي فطر الناس عليها”، وهي “السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة”، كما نقل ذلك في مجموع الفتاوى، وقرنها بالآية المذكورة في سورة الروم: (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا). وهذه الفطرة

توجه الإدراك البشري نحو تشكيل أنواع معينة من المعتقدات في البيئة المناسبة، وتوجهه نحو قبول مبادئ فطرية هي—بالفعل—من طبيعة البشر.

وهذا المعنى يلتئم مع تقريره في نقض المنطق: أن من التصور والتصديق ما هو بديهي لا يحتاج إلى كسب بالحد أو القياس. وبالمثل يشدد على ضرورة سلامة الإدراك: فـ “العقليات الصحيحة” عند ابن تيمية هي ما كان “معقولاً للفطرة السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها”، كما ورد في درء تعارض العقل والنقل (السابع). وبعبارة أخرى: الفكر العقلي لا يستقيم عنده إلا إذا كانت فطرة الشخص سليمة أو تعمل عملاً صحيحاً.

ويضاف هنا تقريرٌ يورده “أوامر أنجم”: إذا فسدت الفطرة فقد العقل اتجاهه الصحيح، وبدون عمل الفطرة كما ينبغي يتشوه الإطار المعرفي كله (الرؤية الكونية/Worldview). ومن ثم يرتبط إدراك الحقائق وضمنان المعتقدات—أي تسويقها في نهاية المطاف—بالأداء السليم للنظام الإدراكي للفرد.

ويُلحَق بذلك قيدٌ منهجي: دراسة الفرد يجب أن تكون بوصفه في مجتمع وبيئة وسياق واقعي، حتى لا يقع الباحث في المثالية، لكن لا يصح أن يُدعى أن المعايير العقلية والنظامية تنشأ بالكلية من البيئة. فالفطرة تتفاعل مع البيئة، لكنها ليست صفحةً بيضاء بمعنى خلوها من المعايير التنظيمية، وإنما هي صفحة بيضاء من حيث عدم ولادة الإنسان ومعه “معارف نظرية جاهزة” مقررّة لا تتأثر. فالإنسان لا يولد عالمًا بمعارف مفصلة، لكنه يولد بطبيعة تكوينية تميله إلى النظر الطبيعي إلى العالم، ثم قد يجنح عنها لاحقًا لأسباب، كما يمكنه أن يعود إليها بأسباب تطهر الفطرة.

ومن هنا يُصرَّح برفض النزعة البيئية المتطرفة التي تنتهي عملياً إلى نسبية المعرفة على الإطلاق، بل إلى امتناع الترجمة، وإلى نسبية عبثية أخلاقية أو ذوقية أخلاقية؛ لأنها تجعل كل ما في وعي الإنسان من بديهيات وأخلاق مجرد حصيلة تلقى اجتماعي محض، فيغدو الإنسان أسير تقليد لا يستطيع الخروج منه أبداً.

معيّار الضمان في النسق التيمي: خارجانية خلقية وبيئة معرفية مناسبة

بناءً على ذلك يمكن استنتاج أن ما يؤسس ضمان مطابقة الاعتقاد للواقع—في النسق التيمي—هو معيار خارجاني خلقي يتمثل في الأداء الصحيح للفطرة، جنباً إلى جنب مع القدرات المعرفية ذات الصلة، وفي بيئة معرفية مناسبة لعملها. ويذكر تورنر هنا قيد “خطة التصميم” عند بلانتينجا: أي الطريقة المحددة التي يُفترض أن تعمل بها قدراتنا بناءً على تصميمها، سواء أسند ذلك إلى الله أو إلى التطور أو إلى كليهما. ويُعلّق على ذلك بأن الأدق—في السياق الإسلامي—أن يُنسب الخلق إلى الله لحكمة، والأحكام لغائية، وأن يُنحفظ من لفظ “التصميم” إذا كان يوهّم معنى لا يضبطه السياق.

ومعنى هذا عند تورنر أن الاعتقاد يُحفظ سببياً عبر ظروف خارجة عن نطاق رؤية الشخص الذاتية أو عن مجرد وعيه الداخلي. وهذا هو عين ما يقصده مفهوم “الضمان” عند بلانتينجا: ليس شرطاً أن يمتلك الإنسان تبريراً داخلياً حاضراً دوماً، بل يكفي أن تكون آلياته تعمل كما ينبغي في ظروفها الملائمة.

ولهذا يستشهد تورنر بتعبير ابن تيمية الذي يلمح إلى هذا المسار الخارجي: "الاعتراف بوجود الصانع ثابت في الفطرة كما قرره الله في كتابه في مواضع، وقد بسطت القول في غير موضع، فلا يحتاج إلى هذا الدليل، بل هو أرسخ المعارف وأثبت العلوم، وهو أصل الأصول" (مجموع الفتاوى).

تأسيسية تيمية معتدلة وشاملة: توسيع دائرة الأساسي وإدخال القابل للخطأ

يمكن النسق المعرفي التيمي—المستند إلى الفطرة—من توسيع الأسس المعرفية التي تقيد بها التأسيسية الكلاسيكية؛ فبأخذ الفطرة أساساً نهائياً لضمان المعتقدات، تتشكل صورة أكثر اعتدالاً وشمولاً من التأسيسية، قريبة في الروح من النسخة التي يدافع عنها ريد وبلانتينجا.

وفق هذا النسق يمكن أن يكون هناك عدد كبير من المعتقدات الأساسية: حسية، تجريبية، برهانية، أو متلقاة بالتواتر. ويمكن—بلغة بلانتينجا—اعتبار هذه المعتقدات "أساسية صحيحة من حيث الضمان" لأنها نتيجة طبيعية للفطرة، ونتيجة مباشرة لعمل الخلق الإدراكية للإنسان كما خلقت لتعمل.

هامش: نُبّه هنا إلى أن هذه الغائية تُفهم في السياق الإسلامي على أنها خلقٌ لحكمة وغاية، لا مجرد "تصميم" بالمعنى الذي قد يختلف باختلاف الخلفيات الفلسفية.

ثم إن هذه التأسيسية المعتدلة تسمح لمصادر معتقدات محتملة القابلية للخطأ أن تنتج معرفة أساسية. والفرق الدقيق هنا: القابلية للخطأ لا تنقض أصل الاعتماد؛ فهذه الوظائف قد تنتج معتقدات خاطئة في بعض البيئات، لكن ذلك لا يقتضي أنها تنتج "ضرورات خاطئة"، ولا أن عصمتها في كل حال شرط لإنتاج المعرفة. وهذا على النقيض من صرامة التأسيسية الكلاسيكية التي كثيراً ما تنزع—إذا ثبت إمكان الخطأ في الأداة مرة—إلى إسقاط الثقة الشاملة بما تنتجه تلك الأداة، كما وقع في شك ديكارت حين اشتد.

ومن هنا يقرر تورنر أن ابن تيمية يعترف بأن حواسنا (الباطن والظاهر) والعقل قد يقعان في الغلط، لكنهما سليمان في جوهرهما وأصلهما. فإذا كانت الفطرة غير متضررة فإنها توجه إدراكنا نحو الحقيقة في الجملة، وإن تعرضت للتشويه أحياناً. ويُزاد قيدٌ مهم: أن هذه التشوهات يمكن تحديدها معيارياً ومعرفتها، فلا يُترك الكلام عن سلامة الفطرة وفسادها أمراً سائلاً لا ضابط له.

هامش: قيل هنا إن الفطرة يمكن أن "تُصحح بعضها بعضاً" عبر التذكير النبوي مثلاً. وقُيد المعنى بأن سلامة الفطرة لو كانت نسبية محضة لا معيار لها لبطل مفهومها وظيفياً؛ إذ سيستطيع كل مدّع أن يحتج على كل شيء بقوله: "فطرتي سليمة وفطرتك فاسدة". ويُضرب لذلك مثلاً: لو ادعى أحد أن $1 + 1 = 3$ ، فقيل له: الفطرة تقتضي خلاف ذلك، لأجاب: بل فطرتك أنت غير سليمة. فإذا لم يكن ثَمَّ معيار مشترك يُحتكم إليه انتفت الفائدة، وانهَدَّت المعارف البشرية كما نُبّه عليه في مواضع أخرى.

ويُذكر—استناداً إلى "أنكي فون كوجل"—أنه يمكن التمييز بين المعتقدات التي هي نتاج إدراك سليم وتلك التي ليست كذلك. كما يُقرر أن الطابع الظاهر أو النظري لمفهوم ما لا يعتمد على الموضوع وحده، بل على سلامة الفطرة الخلقية والحواس وسائر أعضاء الإدراك ذات الصلة. فقد تكون نتائج القدرات الإدراكية للفرد في أحوال ما ضرورية بدهية (أساسية صحيحة)، وفي أحوال أخرى مكتسبة نظرية (غير أساسية) قابلة للشك إذا وُجدت ظروف داعية لذلك، تبعاً لحال الفطرة والقدرات ذات الصلة.

ويُوضَّح معنى “النسبية” هنا: النسبية تقع في **تحصيل المعرفة عند الشخص** لا في الواقع نفسه؛ إذ إن المعرفة من حيث هي معرفة هي نسبة بين العالم والمعلوم، وهذه النسبة تتغير بحسب حال المدرك وقدرته. ومع ذلك تظل القدرات الإدراكية—وإن قبلت الخطأ—قادرة على تقديم معتقدات أساسية صحيحة، ومن هنا جاءت الطبيعة المعتدلة للإبستمولوجيا المستندة إلى الفطرة: فهي وسط بين الشك الراديكالي والقفزة الإيمانية الخرافية، وهي شاملة لأنها أوسع من التأسيس الكلاسيكي الذي يحصر الفطري في قضايا كلية قليلة مثل: السببية، وعدم التناقض، والهوية، والثالث المرفوع.

وبالنظر إلى أن ابن تيمية قد طور نسفاً معرفياً يعتمد على الوظائف والقدرات، ويقوم على خارجانية معرفية بوجهٍ شاملٍ ومعتدلٍ من التأسيسية، فإن المبدئين المركزيين في نظام ريد—الذين ألهما بلانتينجا—كانا حاضرين بالفعل في عمل هذا العالم المسلم.

استباق نظرية المعرفة الإصلاحية: الإقرار بالخالق والحس الإلهي

يضيف تورنر أن النسق التيمي يستبق كذلك نظرية المعرفة الإصلاحية عند بلانتينجا، المستوحاة من كالفن وريد معاً. فبحسب ابن تيمية: الإقرار بالخالق وكماله يكون فطرياً ضرورياً في حق من سلمت فطرته (مجموع الفتاوى). وسيؤمن البشر بطبيعتهم بالله في الجملة، وخطاب ابن تيمية العقدي حول الفطرة يذكر بكلام بلانتينجا عن “الإحساس الإلهي” (Sensus Divinitatis): الملكة التي يمكن من خلالها الوصول إلى معرفة الله على نحوٍ أساسي بدهي صحيح.

ويصرّح تورنر بأنه جادل باستفاضة في موضع آخر بأن أساس النسق المعرفي العقدي عند ابن تيمية—من حيث علاقة الفطرة بوجود الله—يتوافق عموماً مع نظرية المعرفة الإصلاحية عند بلانتينجا. وبناءً عليه يمكن القول إن ثلاثة عناصر أساسية في الريدانية المعاصرة التي دافع عنها بلانتينجا يظهر أن ابن تيمية سبق إليها: تأسيسية معتدلة واسعة، وخارجانية معرفية قائمة على الملكات الطبيعية الخلقية، ونموذج معرفي إصلاحي يتمحور حول الإحساس الإلهي.

هامش: نُبّه إلى أن مدى التشابه بين نظرية ريد وبين نوع نظرية المعرفة الدينية التي يطورها بلانتينجا مسألة بحثية ناقشها مؤلفون، وكذلك مقدار تأثير ريد في المعرفة الإصلاحية عند بلانتينجا، وقد أُحيل هنا إلى مراجع لمتابعة هذا النقاش.

منهجية الفطرة السليمة: الأولوية للمشترك الإنساني ومقاومة الشكوك الفلسفية

يلخص نوح ليموس المبادئ الفلسفية العامة التي يتبناها فلاسفة الفطرة السليمة على طريقة توماس ريد: أن هناك قضايا يعرفها تقريباً الجميع، وهي مسائل معرفية شائعة، ويُعطى لها وزنٌ كبير؛ إذ يبدو أكثر عقلانية قبولها من قبول نظرية أو فرضية فلسفية تُشير إلى أنها خاطئة. وبالنسبة للفيلسوف الذي يعتمد على الفطرة السليمة نهجاً ريدانياً، فإن هذه المعتقدات أو المبادئ التي يكتسبها البشر بسهولة تحمل على الأقل وزناً معرفياً ظاهراً في مواجهة الأطروحات الفلسفية التي تتحداها.

ومن المثير أن ياسر القاضي يلاحظ أن ابن تيمية يستخدم أحياناً مصطلح “الفطرة” مرادفاً لما يمكن تسميته بالفطرة السليمة (Common Sense) عند هؤلاء الفلاسفة، ويُشار إلى موضعٍ في مجموع

الفتاوى. لكن الأهم في هذا السياق—هو الطريقة التي يعطي بها ابن تيمية الأولوية المعرفية والمنهجية للمعتقدات الفطرية الشائعة.

يقرر “كارل شريف” أنه إذا تعرضت معارفنا الضرورية للشك بسبب عوائق معرفية، فينبغي استدعاء نوع من “تواتر الفطرة البشرية” شاهداً مصححاً: أي الرجوع إلى ما تقبله البشرية عموماً عبر الثقافات، بما يضمن التعرف على أنواع المعتقدات التي هي فطرية، فتكون متفوقة معرفياً على تلك التي يُشكك فيها. ويُذكر أن ابن تيمية يحتج أحياناً بالتواتر اللغوي—وما يستحيل عادةً تواطؤ طوائف متباينة عليه—بل ويحتج بالمشترك بين اللغات الطبيعية مثل: البنية الدلالية للفاعل والفعل والمفعول، والسبب والنتيجة، والزمن والمكان.

كما يحتكم إلى فطر العوام والناس الذين ليس لهم باع في الكلام والفلسفة مما قد يشوش الفطرة. ويتجلى ذلك في ردوده على الفخر الرازي الأشعري في قضية علو الله: إذ يرى ابن تيمية أن حجة الرازي تُرفض لأنها تتناقض مع نوع من المعرفة يقبلها البشر عالمياً عبر الثقافات (درء تعارض العقل والنقل، السادس)، فيكون الأولى اعتبار ما تقتضيه الفطرة السليمة هو المعتمد، لا الحجج التي تحط من شأنه. ويذكر ملاحظة مماثلة في شأن من ينكر “الفاعلية السببية” لأسباب الوسيطة بين الواجب والممكن (أي الأسباب المخلوقة/العلل الناقصة)، وهو رأيٌ تميل إليه النفس البشرية بطبيعتها، فيعده ابن تيمية مستنداً إلى فطرة سليمة، كما يُشار إلى الجواب الصحيح.

والملاحظ هنا هو منح الأولوية لنتائج الفطرة الظاهرة على الحجج التي تشكك فيها. وبمصطلحات ريد: تُمنح “الأولوية المنهجية” لانحيازات الحس المشترك البدهي في مواجهة حجج تريد نقضها.

هل معيار الفطرية هو التواتر؟ تمييز العلامات المتلازمة عن المعايير الفوقية

يطرح تورنر سؤالاً: كيف يعرف المرء أن هذه المعتقدات نتاج الفطرة حقاً؟ ويذكر جواباً: عبر التواتر، أي عبر فحص ما يقبله البشر عموماً. لكن هذا الموضوع يحتاج تحريراً صارماً؛ إذ لا يصح جعله “معياراً فوقياً نظرياً” يعلو على الفطرة ويقرر لها ما هي، وإلا عاد الإشكال دوراً ومصادرة.

التقرير الأدق هنا أن ابن تيمية لا يضع “معايير فوقية” تُلزم الإنسان الطبيعي أن يشك أولاً ثم يذهب يبحث ليستوثق: هل هذه القضية فطرية أم لا؟ بل يذكر علامات متلازمة مع القضايا الفطرية: من ذلك أن نفيها يؤدي إلى تناقض، أو أنها متلازمة مع قضية فطرية أخرى، أو أنها شائعة بين عامة البشر من ثقافات متباينة. وهذه العلامات تُستعمل غالباً في مقام إلزام المشكك ورد الشبهة، لا في مقام جعل الإنسان الطبيعي محتاجاً إلى تأسيس فوقية لإيمانه ببدايته.

ولهذا يُنتقد جعل “ما أجمع عليه الناس” تعريفاً للفطرة؛ لأنه تعريف دائري: تقول الفطرة ما أجمع عليه الناس، ثم تذهب فتبحث عما أجمع عليه الناس لتثبت أنه فطرة. من أين لك أن الإجماع علامة لازمة للفطرة؟ هل أخذته من الفطرة نفسها أو من الإجماع؟ ثم ماذا تصنع بمن شكك في التواتر نفسه، أو شكك في الاستقراء نفسه؟ أترده إلى تواتر آخر أو استقراء آخر؟ فينفتح باب لا ينغلق، ويؤول إلى نسبية لا ضابط لها.

ومن هذا الوجه قيل إن الطريقة التي استعملها "جستن باريت" في كتاب "فطرية الإيمان" طريقة فاسدة من جهة التأسيس المعرفي إذا جعلت معياراً نهائياً لتعريف الفطري. نعم يمكن الاستفادة منها إلزاماً: أن يُقال للمشكك إن ما تدعي أنه ليس فطرياً قد ظهر بالفعل أنه شائع بين أمم مختلفة دون تواطؤ، لكن هذا توظيفٌ جدلي لا تأسيسي.

ويُزاد قيدٌ دقيق: قد تترسخ الفطرة حين ترى اتفاق البشر الطبيعيين على شيء دون تواطؤ، لكن ترسخ الفطرة بذلك نفسه معيار خارجاني؛ لأن الفطرة مجهزة للاستفادة من هذا "التواتر" أصلاً. ولو لم تكن مجهزة به لما انتفعت به. فإذا جاء من يشكك في أصل حجية التواتر أو الاستقراء، لن تحل مشكلته بمجرد قولك: "معظم الناس يثقون بالتواتر والاستقراء".

وتُضم إلى ذلك ملاحظة منهجية أخرى: المعارف قد تنشأ خارجانياً من الخارج إلى الداخل بأداء الوظائف السليمة، لكن بعد نشأتها في الوعي تصير قابلة لأن تُرتب داخل النفس على هيئة دعاوى متلازمة وعلاقات منطقية، فيمكن صياغتها لاحقاً في صورة مقدمات ونتائج. ولا يلزم من إمكان صياغتها دليلاً أن تكون قد اكتسبت أول مرة بالطريقة نفسها التي صيغت بها في الدليل. وشبه هذا بمذهب الذرة: تحليل المادة إلى أجزاء صغيرة لاحقاً لا يلزم منه أن المادة خُلقت أول مرة على صورة جميع تركيبها من تلك الأجزاء بالطريقة التحليلية نفسها.

خطوة بلانتينجا المبكرة: الفرز الاستقرائي بين الملّقن والفطري

يشير تورنر إلى أن هذه الخطوة التيمية—في توظيف الشيوخ والتواتر للرد على المشكلات—تشبه من وجه ما خطوة سابقة عند بلانتينجا في بدايات مشروعه قبل تطوير ثلاثيته حول التبرير. فقد جادل بلانتينجا آنذاك بأن الطريقة لفرز المعتقدات "الملقنة" من المعتقدات "الفطرية الصحيحة" طريقة في جوهرها استقرائية: بدل تطبيق معيار نظري مسبق، يُرجع إلى ما نتفق عموماً على أنه معتقد أساسي صحيح بعد مسح استقرائي للمعتقدات التي نقبلها عادةً على أنها أساسية صحيحة.

غير أن المهم هنا أن ابن تيمية لا يستعمل هذا المنحى بوصفه تأسيساً لتعريف الفطري، بل بوصفه أداةً لحض الحجاج التي تشكك في البدهيات: يحدد—جدلاً—أنواع المعتقدات التي يقبلها البشر عموماً ليقوّي إلزام الخصم بأن إنكارها ليس مسلماً سليماً، وليرجح قبولها على فرضيات فلسفية تدعي بطلانها. وهنا تظهر منهجية الفطرة السليمة في الاختيارات المعرفية: تقديم القضايا الشائعة التي يحملها البشر بسهولة، واعتبار قبولها أولى من نظريات فلسفية تتقضاها.

خاتمة البحث: الفطرة محور النسق، وخارجانية الضمان، وآفاق المقارنة والتدريس

تنتهي خلاصة تورنر إلى أن منهجية ابن تيمية تشير إلى مفهوم الفطرة بوصفه مفهوماً معرفياً يعمل كنقطة محورية في النسق المعرفي النظري، ويلعب دوراً منهجياً أساسياً في تنظيم رؤية كونية للعالم. وبإعطاء الفطرة هذا الدور المركزي، يتبنى ابن تيمية شكلاً من الخارجانية: إذ يستند تصحيح المعتقدات في نهاية المطاف إلى صحة الفطرة ووظيفتها السليمة. وهذا يقدم نسخة معتدلة وواسعة من التأسيسية المعرفية، ويفسح المجال لتطوير نسخة إسلامية من نظرية المعرفة الإصلاحية، ويستعمل قواعد منهجية تتشابه في الجملة—مع مبدأ الحس المشترك عند ريد.

وعلى ضوء هذه التحولات يرى تورنر أن النسق المعرفي العام لابن تيمية استبق بعض المبادئ المركزية في الريدانية المعاصرة كما تظهر في أعمال بلانتينا. ويقترح أن الأفكار المهمة في نظرية المعرفة التحليلية الدينية ليست متوافقة مع اللاهوت الفلسفي الإسلامي فحسب، بل قد تكون قد تنبأ بها مفكرون مسلمون قبل الفلاسفة الغربيين بكثير. ومن ثم فإن فحص تنظيرات ابن تيمية في كتبه العقديّة قد يشهد بقوة لصحة هذا الاقتراح.

ثم يربط ذلك بمقترح تدريسي: إدماج ابن تيمية إدماجاً مثمرًا في مقررات فلسفة الدين ونظرية المعرفة الدينية، لا سيما في المقررات ذات النزعة "العالمية" التي تريد تجاوز الاقتصار على الشخصيات اللاهوتية المسيحية. ويُقترح كذلك فحص ما إذا كانت عناصر من فكر ابن تيمية قد تقدم حلولاً لمشكلاتٍ قد تعجز نظرية المعرفة الإصلاحية لبلانتينا عن تقديم حلول لها؛ وهذا بابٌ ما يزال واسعاً للبحث والنقاش.

ويُذكر أخيرًا أن الحوار الفلسفي المقارن بين ابن تيمية والريدانية يفتح موضوعات متعددة؛ ومن أمثلة ذلك تقريب المقارنة في محاور رئيسة كما في الجدول الآتي، الذي يلخص مجالات الاستكشاف الممكنة مستقبلاً.

جدول تقريبي لمجالات المقارنة بين "الفطرة" عند ابن تيمية و"الحس المشترك" عند ريد

المحور	عند ابن تيمية	عند توماس ريد (والروح التي ألهمت بلانتينجا)
الأساس المعرفي المحوري	الفطرة: الاستعداد الطبيعي المعياري، أساس تبرير المعارف وتنظيم الرؤية الكونية	الحس المشترك/ملكة الحكم: مرتبطة بالطبيعة البشرية وتؤسس لتسوية المعارف وتماسك الرؤية
الهيكل المعرفي	تأسيسية غير كلاسيكية: معتدلة وشاملة قائمة على الفطرة	تأسيسية غير كلاسيكية: معتدلة قائمة على الحس المشترك
الداخلية/الخارجانية	خارجانية: الضمان يُرد في النهاية إلى سلامة الخلقة والفطرة والوظائف في بيئتها	خارجانية: يعظم دور الأداء السليم لملكة الحس المشترك في تسوية الاعتقاد
الأولوية المنهجية	الأولوية لما تقتضيه الفطرة، وردّ الحجج التي تشكك في البدهيات	الأولوية لانحيازات الحس المشترك البدهي مقابل نظريات تنقضها
الرؤية الكونية	رؤية مبنية على معتقدات مبررة بفعل الفطرة (العالم مخلوق منظم لخالق...)	رؤية مبنية على مخرجات الحس المشترك وانحيازاته البدهية

ويُختم التنبيه بأن ابن تيمية كان صاحب فكر مهم، بل أوسع مما يقدم أحياناً في التقليد الفلسفي المعتاد، وأن وراء وفرة مصنّفاته العقديّة "كنوزاً" وتّعديدات لا يزال العمل فيها ممتدّاً، ومجالاتها البحثية المثيرة كثيرة، سواء في التأسيس المقارن، أو في نقد الشكوك، أو في بناء نماذج إسلامية معاصرة لنظرية المعرفة الدينية.

الإبستمولوجيا المعدلة والاعتراض الدليلي

نظرية الإبستمولوجيا المعدلة هي—بوجه عام—الأطروحة التي تفيد بأن الاعتقاد الديني يمكن أن يكون عقلانيًا دون تكلف استدلالٍ نظري. وتعتمد هذه النظرية اعتمادًا كبيرًا على رفض الاعتراض الدليلي على الإيمان بالله، أي الاعتراض الذي ينص على أنه يجب تقديم دليل، وإلا لم يكن الاعتقاد مبررًا معرفيًا. ويمكن تصوير الاعتراض الدليلي على أنه الأطروحة التي تقول: لا يكون للمرء أن يؤمن بمقولة ما—كمقولة “الله موجود”—إيمانًا مبررًا إلا إذا قَدِّمَ دليلًا دالًا يدعم معتقده، فإذا لم يمتلك دليلًا كان غير مبرر في الحفاظ على اعتقاده.

ويرى مؤيدو الإبستمولوجيا المعدلة خلاف ذلك: فاعتقاد وجود الله يمكن أن يكون مبررًا دون الحاجة إلى دليل، على جهة البدهة والتبرير الذاتي. وألفن بلانتينجا هو المدافع الأشهر عن هذه النظرية؛ إذ جادل—بناءً على ما يسميه نموذج أكويناس وكالفن—بأن الاعتقاد بالله يمكن أن يكون “أساسيًا”، بمعنى بدهيًا على نحو صحيح في باب التسويغ أو التبرير.

معنى الخارجانية وتمييزها عن الداخلية

يُعدّ نموذج بلانتينجا مثالًا على نظريةٍ خارجانية في المعرفة. والخارجانية، ببساطة، هي رفض للداخلية التي تقرّر—تقريبًا—أن السبب المبرر لاعتقادٍ بدهي أو نظري يجب أن يكون متاحًا إدراكيًا للمؤمن نفسه. فالداخلية تقول: لا يكفي أن يقال “هذا بدهي”، بل لا بد عند السؤال من تقديم تبريرٍ يكون حاضرًا في وعي المؤمن، بحيث يكون مدرّكًا لماذا يعتقد بمعتقدٍ ما. وعلى هذا لا يُقبل أن يقول المرء مثلًا: إنه وُلد وكبر وهو يعتقد بوجود عالم خارجي حوله دون أن يملك تبريرًا واعيًا يذكره.

أما الخارجاني فيرى أن الاعتقاد الأساسي لا بد أن يكون له سببٌ يجعل وقوعه صحيحًا أو راجعًا في الواقع، لكن ليس من الضروري أن يكون المؤمن مدرّكًا لهذا السبب على نحوٍ يستطيع معه التعبير اللغوي عنه أو صياغته نظريًا. فهناك بالضرورة سببٌ عقلي لكون الإنسان صار لديه علم بوجود العالم الخارجي، ويتصل هذا بطبيعة عمل العقل فطريًا وبطبيعة التلقي الحسي واللغوي، غير أن الإنسان لا يلزمه أن يكون قادرًا على ترتيب ذلك في وعيه أو التحدث عنه بوصفه برهائًا.

تعقد منشأ الاعتقادات وغياب القدرة على استحضار التبرير

يمكن أن يكون الاعتقاد ناتجاً عن عوامل خارجة عن وعي المؤمن، تتعلق بكيفية تكون الاعتقاد في المعرفة الإنسانية: أهو فطري أم نظري؟ فإن كان نظرياً أمكن التعبير عن عملياته، وإن كان فطرياً وقع دون تكلفٍ نظري، فيكتفي الإنسان بالقول: إنه بدهي وهو صحيح بذاته. ويظهر ذلك في قضايا كثيرة: قد يكفي إدراك العبارة لغوياً للحكم بصحتها، كما في قولنا: “ $2 = 1 + 1$ ”.

وترتبط هذه المسألة أيضاً بدرجة اتصال الاعتقاد بالحقائق الحسية وبمدى تعقيد تكوّنه. فقد تتكون بعض القضايا عبر خبرات كثيرة متداخلة بحيث يعجز الإنسان عن وصفها بدقة: مثل خبرة الفراسة التي تجعل بعض الناس يحكمون على شخص بأنه كذاب؛ قد يذكر إشاراتٍ، لكن إذا سُئل كيف تحصّل له أن تلك الإشارات تدل على الكذب—وعلى أي نحو صارت قاعدة—تعدّر عليه التفصيل. بل حتى التعلّقات الأولى في الحساب: لا يستطيع أكثر الناس تحديد “الحصة الأولى” التي تعلموا فيها هذه العبارة أو عدد تكرارها أو تواريخها، لتداخل التجارب وكثرتها وغياب الحاجة إلى استحضارها، مع بقاء النتيجة النهائية: أن “ $2 = 1 + 1$ ” قضية ضرورية.

التسويق عند بلانتينجا والوظيفية السليمة

يستخدم بلانتينجا مصطلح “التسويق” أو “التصديق” للإشارة إلى مقدار الشعور الذي يميّز المعرفة السائغة عن مجرد الاعتقاد الصحيح غير المبرر. فدرجة التصديق قد تبلغ حد الضرورة: أن يجد الإنسان في نفسه امتناعاً عن خلع الاعتقاد، وعدم التفاتٍ إلى نقيضه، وعدم احتياجٍ إلى دليلٍ لتبريره. وقد تقف دون ذلك عند الظن الراجح، فيكون الشك غير مبرر ما لم يظهر ما يدعو إليه، وإلا صار شكاً مرضياً.

ويهدف بلانتينجا إلى بناء نموذج للتسويق يسمى “الوظيفية السليمة”، ويجادل بأن الاعتقاد ينال تسويقاً إذا أنتج داخل الإنسان بواسطة ملكات معرفية تعمل بشكل سليم وفق كيفية خلقت للعمل، وتعمل في بيئة معرفية خلقت—بحكمة أو تصميم—لتعمل فيها على نحو صحيح. فإذا وُضعت هذه الملكات في بيئة سليمة لم تُشوّه، وإذا وُضعت في بيئة تُفسدها اختل عملها. وتكون الحكمة من خلقها توجيهها لاكتساب الاعتقاد الصحيح، وتنتج خطة التصميم بقدر ما تجعل هناك احتمالاً كبيراً أن الاعتقادات الناتجة عنها تكون صحيحة في معظم الأحيان إذا توافرت الشروط وانتفت الموانع. وأخطاء الحواس—كظهور العصى مكسورة في الماء—تُفسّر هنا على أنها حالات نادرة ترتبط بظروف البيئة لا بفساد الملكة نفسها.

وبناء على هذا، تكون الاعتقادات الأساسية الفطرية—كالإدراك الحسي والذاكرة والاعتقادات الغريزية—مبررة دون دليل، ويُقال إنها “أساسية” بدهية على نحو صحيح. ويُقاس الاعتقاد بالله على ذلك: كما أن الإدراك الحسي والذاكرة قد يقدّمان اعتقادات أساسية مبررة، ف كذلك الاعتقاد بالله.

نموذج أكويناس وكالفن وتوسيع بلانتينجا

في كتابه "الاعتقاد المسيحي المبرر" يقترح بلانتينجا أطروحته عبر نموذج يسمى "نموذج أكويناس وكالفن"، ويتبع فيه أفكار أكويناس وكالفن القائلة إن الله وضع في البشر قدرةً على معرفته معرفةً مباشرة أو فورية، وهو ما يُسمى "الإحساس بالإله". وبواسطة هذا الإحساس الفطري يمكن للبشر—في ظروف متنوعة—أن يبدؤوا معرفة الله على نحو أساسي.

ثم يوسّع بلانتينجا هذا المفهوم ليشمل الاعتقاد المسيحي، ويقول: إذا كان النموذج صحيحًا فإن الاعتقادات المسيحية تكون مبررة بشكل أساسي. غير أن الفطرة—في التقرير الإسلامي—هي فطرة التوحيد، فلا تكون مبررة للعقيدة النصرانية القائمة على التثليث. ويظهر هنا أن الجدل عند بلانتينجا يدور أساسًا حول وجود الله، لا حول كيفية وجوده أو ماهيته.

محاولة تأصيل إسلامي: بالدوين ونموذج بديل من تراث ابن تيمية

بعد مراجعة مبادئ الإستمولوجيا المعدلة وفق بلانتينجا، يهدف هذا الفصل إلى بحث مدى إمكانية تأصيل وتوسيع نظرية بلانتينجا بطريقة إسلامية فريدة. ويبدأ ذلك بتقديم النموذج الذي قدمه إريك بالدوين وتايلر مكيب في الأدبيات، ثم اقتراح نموذج بديل من التراث الإسلامي يستند إلى علم العقيدة كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، متابعًا فيه السلف الكرام، بما يبدو أنه يسمح ببناء نموذج متوافق مع نموذج بلانتينجا.

في ورقته البحثية سنة 2010 يحاول إريك بالدوين بناء نموذج إسلامي لنظرية الإستمولوجيا المعدلة يتوافق مع نموذج أكويناس وكالفن ومع فرضيات الوظيفة السليمة عند بلانتينجا، ويجادل بأن الاعتقاد الإسلامي يمكن أن يكون مبررًا بطريقة مشابهة لما اقترحه بلانتينجا فيما يتعلق بالإيمان المسيحي.

ملكات المعرفة عند بالدوين وإضافة الشك

وفقًا لبالدوين، تشير أطروحة التصميم إلى أن البشر خلقوا بملكات معرفية مختلفة وفق خطة تصميم تهدف إلى إنتاج معتقدات صحيحة. ويحدد بالدوين هذه الملكات بأنها: الإدراك الحسي، والعقل، والقلب. فالإدراك الحسي يمكن الإنسان من معرفة الأشياء في العالم الخارجي الحسي، والقلب يمكن الإنسان من الوصول إلى المعرفة في المجال الروحي، ومن خلال إدراكه المباشر يحصل الإنسان على وعي مباشر بالله. وأما العقل فيقسمه إلى قسمين: قسم مسؤول عن التفكير النظري والبصيرة والإدراك (كالاستدلال النظري والاستقراء والاستنباط وصياغة المقدمات والنتائج)، وقسم مسؤول عن التأمل الذاتي والتفكير على مستوى "ما فوق" التفكير، أي التفكير في عمليات التفكير ذاتها أو في المجردات.

ويضيف بالدوين عنصرًا آخر إلى هذا المخطط: القدرة على الشك. وفكرته أن خطط التصميم تتضمن أن الشكوك ستكون جزءًا طبيعيًا من العملية؛ فالقلب يمنح الإنسان وعيًا مباشرًا بالله، لكن الشخص سيشتك طبيعيًا في هذه المعتقدات الأساسية، ومن ثم يقوم "العقل الثاني" بالتحقق من صحة هذه التجارب الأولى، مما يمكن المؤمن من أن يكون متأكدًا من اعتقاده بالله وأن يصل إلى حالة معرفية أعلى وأكثر موثوقية.

الميل إلى التجسيم ووجوب النظر في هذا البناء

ينتج عن هذا البناء أن الإنسان قد يصل إلى السبب الأول من خلال قواعد عامة تنشأ عنده في العالم الحسي—مثل أن كل حادث له سبب—لكن قد يصل إليه على نحو غير مطابق للواقع، لأن الوهم والخيال يتعاملان مع العالم المحسوس على افتراض أن كل ما يمكن أن يوجد فهو موجود في زمان ومكان ويشار إليه بصفات حسية، فيفضي ذلك إلى تصورٍ جسيمي يمكن الإشارة إليه وتُنسب إليه جهة العلو، كما يذكر الرازي. ومن هنا يقال: إن الفطرة قد تميل إلى الاعتقاد التجسيمي، وأنها معرفة باله ما من حيث الجملة، لكنها لا تكفي لتكون معرفةً مسوغةً لمطابقة للواقع، بل تحتاج إلى إعادة نظر للوصول إلى الإله الحق الذي لا يتقيد بالزمان والمكان، والمجرد عن العوالم الحسية وعن سمات الحوادث.

نقد تمييز “العقلين” وبيان تفريق ابن تيمية

يُذكر هنا نقدٌ على هذا التفريق بين العقل الأول والعقل الثاني: بأي شيء فُرق بينهما؟ إذ لا يفرق الناس عادة بين قانون عدم التناقض وبين قضايا حسية يعدونها ضرورية أيضًا، كالقضية القائلة إن الجسم لا يوجد إلا إما داخل غيره أو خارجه، بل يرون أن من خالف الثانية خالف الأولى، فيسوون بينهما من جهة الضرورة. فإن قيل إن قانون عدم التناقض لا منشأ له حسي، أمكن للخصم أن يزعم أن القضية الأخرى كذلك لا منشأ لها حسي، فيبقى التفريق تحكماً.

والتفريق الصحيح—على تقرير شيخ الإسلام ابن تيمية—هو التفريق بين عمليات التفكير وتقييم قوة المعلوم من جهة، وبين “ملكة القدرة على التفكير” من جهة أخرى. فالعقل الغريزي هو ما يمكن من التفكير، وليس تفكيراً معيناً، أما القياس أو الفكرة أو المعلومة المعينة فهي إما ضرورية وإما نظرية بحسب قوة ثبوتها في نفس الناظر. والغريزة محض القدرة على الاستخدام لا الاستخدام نفسه، كما أن غريزة العين ليست هي الرؤية المعينة، بل هي القدرة التي يقع بها ذلك الاستخدام.

إشكال الوعي بالدرجة الثانية: هل هو خارجاني أم داخلي؟

إذا كانت الداخلية تقول إن السبب المبرر لاعتقادٍ بدهي أو نظري يجب أن يكون متاحاً إدراكياً للمؤمن نفسه، فإن شرط الوعي بالدرجة الثانية—إذا أريد له أن يؤدي وظيفة معرفية مميزة—يبدو أنه يستبطن شيئاً قريباً من الداخلية. لأن الشخص سيحتاج إلى أن يكون على دراية بالأسباب التي تمنح الاعتقاد تسويغاً، وإلا صار الوعي الثاني تكراراً عديم الفائدة لما يعرفه بالفعل على مستوى الدرجة الأولى. وعندئذ يبتعد النموذج عن منهجه الخارجاني ويتجه نحو نوع من الداخلية المعتدلة: لا يكفي أن يقال إن الإنسان خلق قادراً على المعرفة، بل يُطلب برهانٌ يعرض أسباباً مترابطة في الوعي تؤدي إلى النتيجة.

كما يرد اعتراض آخر: إن العقل الثاني—على هذا التصوير—إنما يكرر ما قام به العقل الأول، لكنه يشك ثم يعيد التأكد بطريقة أخرى، غير أن الاستدلال الذي يقع في المرحلة الثانية هو من جنس الاستدلال الأول، فيكون تكراراً. وإن قيل: إن الضرورات تُشكّ لإعادة تأكيدها باستخدام نفسها، فبماذا تُؤكّد إذا شك فيها؟ وإن ثبت خطأ الضرورات في الأولى لزم الشك في الثانية، وإن ثبتت صحتها في الأولى لم يكن ثمة حاجة إلى الثانية.

وهذه الاعتراضات بعينها وُجِّهت إلى ديكارت: إذ شك في كثير من الضرورات ثم وقف عند ضرورة واحدة وبني عليها دليلًا من نوع "لا أقدر على الشك بها"، مع أن هذا الدليل نفسه يمكن نقضه؛ لأن عدم قدرة شخص بعينه على الشك لا يستلزم امتناع الشك في نفس الأمر، فقد يوجد في عالم ممكن آخر من يخطر له الشك. ثم إن الثقة بالعقل في الاستنباط من تلك الضرورة تقتضي السؤال: لماذا لم تقع الثقة به فيما هو قبلها مما شك فيه؟ ويُذكر أن ديكارت مثال مشهور للداخلية التأسيسية الدليلية، وأن أكثر فلاسفة القرنين السادس عشر إلى التاسع عشر كانوا تأسيسيين داخليين، بينما بدأت الخارجية تدخل بقوة في القرن العشرين، مع إشارات عند توماس ريد.

محاولة تفسير بديل لوظيفة الوعي الثاني

مع ذلك يقال: إن بالدوين لا يقصد بشرط الوعي من الدرجة الثانية مجرد الثقة الذاتية الناتجة عن تأمل داخلي، بل يقصد وعيًا سرّيًا نوعيًا بواقع معتقدات الشخص: أن يأخذ المعتقدات الناتجة من الحس في العقل الأول، ثم يثبتها أو يعيد بناءها وفق قواعد أكثر شمولًا وعمومية، كما يؤخذ العلم بحدوث الحوادث في العالم الخارجي ثم يُصاغ في قاعدة كلية "كل حادث له محدث"، ويُستنتج منها السبب الأول، ثم تُستنبط صفاته على نحو تجريدي لا يوصله إليه العقل الأول الذي يصطدم بالحس، بل يوصله إليه العقل النظري المجرد من خلال التنظير القبلي.

ويُذكر مثال ذلك من جهة ما يُنسب إلى ابن سينا: أن النظر في طبيعة وجودنا الخاص، إلى جانب النظر في طبيعة الموجودات حولنا، يمكن من معرفة أن الأشياء المفترقة ممكنة الوجود، ومن ثم يُستنتج أن جميع الأشياء تعتمد ميتافيزيقيًا اعتمادًا ذاتيًا على وجود الله بالضرورة، وأن افتقار الممكن إلى الواجب افتقارٌ ذاتي. وهذه المعرفة—بحسب هذا التقرير—لا تُنال بالحس، بل بعمليات تجريدية تتعلق بالكلّيات الذهنية والقضايا الكلية التي تحكم على الماهيات، مثل القول: إن ماهية النار من حيث هي نار ممكنة الوجود، فتفتقر إلى الواجب.

إشكال حصر الاستدلال في الوعي من الدرجة الثانية

يُذكر في هذا الموضع أن هذا المثال نفسه يجعل من الصعب تخيل كيف يمكن أن يقتصر هذا النوع من الاستدلال على مجرد التأمل على مستوى الوعي الثاني. فقد يمنح التأمل على مستوى الوعي الثاني إدراكًا لافتقار الوجود، لكنه يتطلب ارتقاءً منطقيًا أو استدلالًا للوصول إلى فكرة وجود كائن ضروري واجب الوجود يُقيم جميع الموجودات. ولا يُتصوّر أن هذه العملية تتم فجأة دون استخدام التفكير الرسمي أو الاستدلال المنطقي، أي التفكير الصوري (formal) القائم على القياس (syllogism).

وبعبارة أخرى: لا يمكن تصور أن هذا الاستدلال يُنال بعقل الوعي الثاني وحده، بل لا بد أن يشتمل كذلك على العقل الأول بوصفه عقلًا منطقيًا. فإذا لزم ذلك، لزم أن يكون استخدام العقل كاملاً شرطًا ضروريًا لتسوية أي اعتقاد على المستوى الأول؛ إذ يصير الاعتقاد غير مبرر ما لم يستند إلى استدلال نظري حاضر في وعي المؤمن حتى يكون الاعتقاد مبررًا.

تحليل اعتراض تورنر على نموذج بالدوين في "العقلين"

مقصود هذا الاعتراض أن نموذج بالدوين يفترض أن العقل الأول هو الذي يمارس التفكير المنطقي، وأن وظيفة العقل الثاني ليست ممارسة المنطق من حيث هو استدلال على قضايا حسية، بل الارتقاء بالوعي نحو قضايا غيبية كقضية واجب الوجود، التي تُقدّم بوصفها قضايا مجردة لا يصل إليها الاستدلال المتصل بالحس المباشر.

غير أن الاعتراض يُحاكم النموذج بحسب مقدماته: فالعقل الثاني—بحسب التقرير—لم يجعل موضع ممارسة منطقية مستقلة، بل جعل موضع تأمل في العملية المنطقية نفسها لإضفاء التسوية والضمان عليها. وهنا يتولد السؤال: كيف يمنح هذا التأمل التسوية والضمان؟ فإذا قيل إن العقل الثاني هو "شك" ضروري، ثم يُسلط هذا الوعي الثاني على العقل الأول لفحص سلامة الدليل المنطقي الذي يوصل إلى واجب الوجود، كان المطلوب بيان آلية هذا الفحص.

ومع غياب هذا البيان تبرز مشكلتان: الأولى أن النموذج ألزم بأن كل معتقد لا بد أن يمر عبر العقل الأول والعقل الثاني؛ لأن العقل الثاني مُفترض وظيفته التحقق من العقل الأول، ولا يتحقق إلا مما سبقه العقل الأول بتصويره وإنتاجه. والثانية أن العقل الأول قيل إنه صياغة منطقية في الأصل، فهو حين يقدم استدلالاً نظرياً لا يعمل عشوائياً، بل يعتقد أنه يسير على وجه صحيح، فيعود السؤال: هل العقل الثاني يتحقق منطقياً أيضاً؟ فإن تحقق منطقياً صار مسؤولاً عن التفكير المنطقي كالعقل الأول، وإن قام بشيء آخر فذاك غير مذكور. وعلى كلتا الحالتين يغدو العقل الثاني تكراراً عديم الفائدة لما يقوم به العقل الأول، ويؤول النموذج إلى اشتراط استخدام "العقل كله" للتحقق من الاعتقاد، بما يقربه من الداخلية المحضة، ويضعف دعوى الاعتدال.

افتراض معيار معرفي شامل ومشكلة التأسيس الديكارتي

يُضاف إلى ذلك اعتراض آخر: أن النموذج يفترض أن الشخص بمجرد التفكير في حالته الواعية يمكنه صياغة مجموعة معايير معرفية تمكنه من التحقق من أي اعتقاد محتمل لديه هل هو مبرر أم لا. وبشبه هذا في روجه المسار الديكارتي: أن يبدأ المرء من إدراكه أنه يفكر، ثم يستخلص من تلك العملية قواعد أخرى كالهوية وعدم التناقض والسببية، مع أن هذا المسار يُفضي إلى اختزال المعرفة والواقع في المعرفة الذاتية، وهو وجه من المثالية الشخصية (subjective idealism).

ويُقرر الاعتراض أن أحداً لا يكتسب البديهيات بهذه الطريقة: فلا أحد يبرهن على صحة مبدأ الهوية من كونه لا يستطيع الشك أنه يفكر، لأن قول "أنا أفكر" ذاته يستبطن مبدأ الهوية قبل التحقق منه. فيغدو التحقق من صحة الشيء بعد استعماله دائرةً قبلية ومصادرة على المطلوب: الشيء يعمل لأنه يعمل، والدليل على أنه يعمل هو أنه يعمل.

ويؤكد هنا أن كون القضية لا يمكن الشك فيها ليس هو سبب الثقة بها، بل ملازم لها من جهة أخرى. فالثقة تُردّ إلى وجود ملكة في العقل تميز بين الصواب والخطأ، لا إلى مجرد العجز عن الشك. فإذا شك أصلاً في الملكة المميزة بين الصواب والخطأ، فطلب الدليل نفسه يصبح غير ذي معنى؛ لأن الدليل لا يُطلب إلا مع افتراض قدرة أولية على الترجيح والفهم.

إشكال “المعيار النظري” وتسلسل التبرير

يتجدد الإشكال حين يُقال: إن معيارًا نظريًا يُنشأ لتمييز البديهي من النظري. فإن سئل: هل هذا المعيار ضروري أم نظري؟ وهل هو فطري أم مكتسب؟ ظهر أن المعيار النظري لا يمكن أن يتأسس إلا على بديهيات سبقت، وإلا وقع تسلسل لا ينتهي؛ لأن اشتراط أن كل مبدأ نظري يتأسس على نظر سابق يفضي إلى اللانهاية.

ولذلك لا بد في نهاية المطاف من قضية لا تُبنى على مثلها، لا بمعنى أنها “تسويغ ذاتي للفكرة من حيث الفكرة”، بل بمعنى أنها موثوقة بالملكة العقلية الفطرية المركبة في الإنسان: إذا كان العقل سليمًا، وكانت البيئة سليمة، وعملت الأدوات المعرفية على وجهها الصحيح، حصلت المعرفة دون حاجة إلى تكديس أدلة داخلية على كل معتقد بعينه.

ويتأكد هذا بكون الإنسان وثق ابتداءً بقضية “أنا أفكر” دون بناءٍ واعٍ على مقدمات أخرى، مع أن هذه القضية نفسها لا تُعرف إلا باستعمال ملكات معرفية سبقت. فإذا كان الأمر كذلك، فقد وقع بالفعل الاعتماد على قدرات معرفية قبل الوعي النظري، مما يجعل مسار الشك الديكارتي زائدًا أو عبثيًا.

نظائر ابن تيمية في نقد الحد الأرسطي

يُستحضر في هذا السياق نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للحد الأرسطي: إذ يُقال لمن يعرف الألفاظ بالحدود: هل كنت تعلم معنى اللفظ قبل وضع الحد أم لا؟ فإن كنت تعلمه، فما فائدة الحد؟ وإن لم تكن تعلمه، فكيف وضعت الحد؟ وهذا المثل يوازي مسألة “المعيار”: إن كان المرء يدّعي أنه وضع معيارًا نظريًا لمعرفة البديهيات وهو قد شك في البديهيات أثناء بنائه، فقد استخدم ما ينفيه في تأسيس ما يثبته.

نسبية طرق الوصول للمعرفة ومعيار سلامة الملكة

ينتهي هذا المسار إلى تقرير أن الأهم ليس وجود “طريقة موضوعية واحدة” خارجية مفروضة على كل عقل للوصول إلى كل معرفة، بل الأهم سلامة الملكة العقلية نفسها. فالمعرفة من جهة الطريق إليها نسبية بالمعنى الذي يراعي اختلاف الخلفية المعرفية عند الأشخاص: فقد تكفي مقدمة واحدة لشخص للوصول إلى نتيجة، بينما يحتاج آخر إلى مقدمات متعددة. ومن هنا يُذكر مثال عمر بن الخطاب مع ابن عباس في فهم القرآن: أن بعض الناس يُركّب من الآيات ما لا يركبه غيره لاختلاف ما لديه من مقاصد ومعارف وسوابق علمية، ولذلك نبه ابن تيمية إلى أن إطالة الطريق على من تكفيه مقدمة واحدة قد يقلب المقصود.

معنى “الصحة بذاتها” عملياً والتناسق المعرفي

تُوضح أيضًا دلالة القول بأن “ $2 = 1 + 1$ ” صحة بذاتها: أي يكفي مجرد ذكرها في الخطاب ليفهمها العقل السليم ويقر بصحتها دون إضافة دليل. لكن هذا لا يلغي أنها لا تصح في وعي الإنسان إلا بالتناسق مع قضايا أخرى ضرورية، مثل الثقة بالعقل. فمن يزعم أنه لا يثق بعقله ثم يدّعي صحة “ $1 + 1 = 2$ ” يقع في تناقض، لأن هذه القضية تتلزم في وعيه مع قضايا خلفية لا تنفك عنها.

ويُنَبَّه كذلك إلى أن القول بأن “مقدمة بعينها تنتج نتيجة بعينها بذاتها” على نحو مستقل خطأ؛ لأن المقدمة لا تعمل منفصلة عن شبكة المعارف السابقة المخزونة في الذاكرة، وأن العقل يستحضر المعارف ذات الصلة لاوعياً؛ إذ لا يمكن استحضار كل المسلمات في آنٍ واحد. وهذا التيسير هو الذي يجعل الخطاب ممكناً: يكفي التلّفظ بقضية واحدة لأن السامع يلحمها تلقائياً بمعارفه السليمة.

موقع نموذج بالدوين بين الداخلية والخارجية

قد يُقال إن الداخلية بالمعنى الدقيق هي أن الحالة المعرفية للمفكر تعتمد بالكامل على ما هو داخلي في وعيه، لا على أمور خارجية عنه. وبما أن نموذج بالدوين يتضمن شروطاً خارجية مثل “الوظيفية السليمة”، فهو ليس داخلياً بالكامل. لكن مع محافظته على نوع من الدليلية في باب التسويغ، فإنه يمثل في أحسن الأحوال نقطة وسطاً بين الداخلية والخارجية.

ويُستأنس هنا بمثال الذاكرة: فهي أمر خارجاني في جوهرها، لأن الإنسان لا يعرف كيف تُستخرج المعلومة من الذاكرة إلى الوعي فيزيائياً، ومع ذلك يثق بذاكرته ثقة فطرية غير قائمة على برهان نظري، مع أن كل تفكيرٍ نظري يستلزم الذاكرة. فطلب تبرير الذاكرة داخلياً يستحيل عملياً، لأن أي تبرير سيستعملها سلفاً.

ومن هذا الوجه تُعد محاولة التحقق من عمل الملكات المعرفية بواسطة “عالم الأفكار” وحده ضرباً من الوسوسة؛ لأنه يجعل الوعي معياراً لفحص الآلة التي أنتجته من غير مقارنة خارجية، كمن يستخدم آلة حاسبة ليتأكد من سلامة أجزائها الفيزيائية من داخلها وحدها.

الوسواس بوصفه نموذجاً لتكرار التحقق بلا إضافة معرفية

يُضرب مثال الوسواس لتوضيح العبثية المعرفية في التكرار: فالموسوس يرى بعينه أنه أغلق الباب، وتخبره ذاكرته بذلك، لكنه لا يطمئن إلا بإعادة النظر مرة أخرى بالحواس نفسها والعقل نفسه. فإذا لم يثق بالأداة أول مرة، فلا معنى لأن يثق بها في الثانية بالطريقة ذاتها. وبذلك يتحول الفعل إلى حلقة مفرغة لا تضيف معرفة.

نقد أطروحة “الإدراك المباشر” عند بالدوين

تُعرض أطروحة “الإدراك المباشر” بوصفها القول إن الإنسان يمكنه معرفة الله مباشرة بقدراته الإدراكية التي وهبها الله، وأن الاعتقاد يكون أساسيًا بدهيًا. لكن بالدوين يوضحها على نحو يجعل الاعتقادات الأساسية حول الله—مع كونها تتشكل على المستوى الأول في القلب إدراكًا مباشرًا—لا تكون “سائغة” إلا إذا أكدها العقل على المستوى الثاني.

ويُذكر تلخيص عملي لهذا المسار: اعتقاد أساسي ينشأ في القلب (التجربة الروحية)، ويتشكل كذلك عبر العقل الأول في صورة مفهومة، ثم يُتحقق منه بالعقل الثاني، فيصير اعتقادًا أساسيًا “مسوّغًا”. وبذلك يغزو ترتيب العملية: عقل أول، ثم قلب، ثم عقل ثان، ثم اعتقاد أساسي مسوّغ.

غير أن هذا يجعل تجربة القلب نفسها غير كافية للتسوية الفلسفي: فهي تمنح حياة عملية وإحساسًا بالثقة والالتزام، لكنها لا تمنح التبرير الحجاجي ما دام النموذج يشترط مرحلة ثانية. وهذا قريب من الموقف الفلسفي الذي يقبل إيمان المقلد عمليًا لكنه يجعله دون مرتبة التبرير الفلسفي، فيطالب بالدليل.

عدم اتساق دعوى “الأساسية” في نموذج بالدوين

يُلاحظ هنا أن النموذج نفسه ينفي أن الاعتقاد يكون “أساسيًا صحيحًا” في المرحلة الأولى، وإن بقي “أساسيًا” بمعنى التكوين المباشر. فهو ليس أساسيًا “سائغًا” ولا مدعومًا بالحجة إلا بعد شرط الوعي الثانوي. فدعوى أن الإيمان الإسلامي “يظل يتشكل” مباشرة على المستوى الأول لا تعطيه كفاية التسوية؛ لأن الاعتقاد في هذه المرحلة سيكون قفزة إيمانية لا تبلغ مستوى “الاعتقاد الأساسي الصحيح” فيما يتعلق بالدعم الحجاجي.

مبدأ الإدراك المباشر عند بلانتينجا وصيغته الشرطية

في مقابل ذلك يُعرض مبدأ الإدراك المباشر عند بلانتينجا بالاقتران مع الوظيفية السليمة في صيغة شرطية: إذا كانت هناك ظروف مناسبة (س)، وكان الشخص (ش) في تلك الظروف، وكانت قدراته الإدراكية تعمل على وجه صحيح، ثم حمل اعتقادًا لاهوتيًا معينًا بشكل مباشر، كان ذلك الاعتقاد مبررًا ومدعومًا بدرجة كافية للمعرفة.

وتُفهم “الحجة الكافية” هنا على وجه خارجاني: المرجع هو سلامة الأداة المعرفية لا بناء سلسلة أدلة داخلية لكل اعتقاد بعينه. فالشخص الطبيعي قد يجيب عن سبب قبوله قضية مثل “ $2 = 1 + 1$ ” بأنه ليس مجنونًا، أي بإرجاع الأمر إلى سلامة العقل، لا إلى صياغة برهان داخلي مفصل.

ومن ثم يُقال: إن نموذج بالدوين يوافق بلانتينجا في مجرد تكون الاعتقاد على المستوى الأول، لكنه لا يوافقه في كونه مبررًا بذاته في تلك المرحلة، لأنه يفصل بين نشأة الاعتقاد وبين تبريره، ويجعل التبرير فعلًا زائدًا لاحقًا.

نتيجة الفحص والحاجة إلى نموذج بديل أقرب للخارجانية

بناء على فحص العناصر المركزية لنموذج بالدوين، يتقرر أنه غير متوافق تمامًا مع أطروحتين مركزيتين في نموذج أكويناس وكالفن عند بلانتينجا. ونتيجة لذلك تُذكر الحاجة إلى تفسير بديل يقترب من الرؤية الخارجانية بمعناها البلانتييني، بالإشارة إلى أفكار إمامٍ مسلم في القرن الرابع عشر: شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

ويُلاحظ بعض الباحثين أن علماء اللاهوت الإصلاحية اليوم يدافعون بقوة عن أن الإيمان بالله أساسي بطبيعته في البشر ولا يتطلب إثباتًا، وأن أوجه التشابه بين هذه الرؤية وبين مقاربة ابن تيمية لافتة وتستحق مزيدًا من الدراسات المقارنة. ومع ذلك يُنبّه إلى قيد مهم: النموذج المقترح—مع استلزامه الأساسي من ابن تيمية—لا يدّعي اختزال موقف ابن تيمية كله إلى نموذج “الريفورم إبستمولوجي” بحد ذاته، ولا يدّعي أن ما بُني هو بالضرورة نموذج ابن تيمية نفسه؛ بل يحمل روح ابن تيمية ويبقى تأويلًا وبناءً شخصيًا لصاحبه.

وصفية النظرية وتحولها إلى معيار عند الحاجة

يُقرر في هذا السياق أن بناء نظرية معرفية إسلامية ليس شرطًا لعمل العقل السليم؛ لأن العقل يعمل بالسليقة والفطرة. والمقصود بالصياغة النظرية هنا أنها وصفٌ لما يقوم به الإنسان العادي السليم بالفعل، لا تعليلٌ له لما لا يعرفه. فكما يمكن وصف عمل النجار دون أن يقال إن النجار لا يستطيع أن يعمل حتى يدرس ذلك الوصف، كذلك تُوصف آليات التفكير الفطري.

غير أن هذا الوصف يمكن أن يُستعمل معيارًا عند الحاجة: فحين يوصف أن الإنسان الفطري لا يجمع بين النقيضين، يمكن إلزام المشكك بهذا الأصل، ويُستفاد الوصف في تمييز النظريات الفاسدة بمقارنتها بما عليه العقل السليم. كما أن استنباط النظرية قد يتم جمعًا من ردود متفرقة، لا من كتاب مصنف بعنوان “نظرية المعرفة”، كما يمكن استنباط “نظريته المعرفية” من سلوك أي شخص وطريقة تعامله مع مصادر العلم.

ويُشار أيضًا إلى أن معيار “الوقوع في التناقض عند نفي القضية” هو أحد شروط الضرورة، وليس شرطًا وحيدًا حاصرًا لكل ما يكون ضروريًا؛ إذ يمكن أن تُعقل الضرورة بغير هذا الطريق، وهو ما يعود إلى مسألة اتساع طرق المعرفة بحسب سلامة الملكة والخلفية المعرفية.

الفطرة والقدرة المعرفية ورفض رهن الضرورة للنماذج الذهنية

قبل الدخول في “المخطط الرسمي” للنموذج، يلزم تقرير أصلٍ منهجيٍّ: أن المعرفة الضرورية إذا حصلت للنفس حصولًا فطريًا لا يلزم لصحة التصديق بها أن يعلم المرء “كيف” نشأت في داخله خطوة خطوة. فكما لا يحتاج الإنسان إلى معرفة تفاصيل التشريح والفيزياء الحيوية للعين كي يثق بإدراكه البصري، كذلك لا ينبغي أن تُرهن الضرورات العقلية—والتي يباشرها العقل السليم بالفعل—بنظرية ذهنية قد تكون قاصرة عن تفسير كيفية عمل هذه الملكات.

ومن هنا يُدفع كثيرٌ من المسالك الشكية: فلو قيل مثلاً إن إدراك الحركة المتصلة وهمٌ حسيٌّ، قيل: إن الله فطر الناس على إدراكها إدراكاً طبيعياً، وإن عموم البشر يبنون سلوكهم ومعارفهم عليها من غير افتعال. وإذا عجز نموذجٌ فلسفيٌّ عن تبرير هذه القدرة الواقعة بالفعل، فالعجز عجزُ النموذج لا عجزُ الواقع، إذ لا يُنقض الواقع لمجرد قصور التفسير النظري؛ وعدم العلم بالتفسير ليس علماً بالعدم.

ويتصل بهذا أيضاً الفرق بين “اللغة الطبيعية” و”اللغة العلمية”: فاللغة الطبيعية تستعمل كلياتٍ منتزعة من التجربة الحسية المباشرة وتُبنى عليها الأحكام اليومية (كمفهوم “الماء” بما يظهر من صفاته واستعماله)، بينما قد تُركّز اللغة العلمية على البنية المجهرية والتركيب الكيميائي. فإذا وُجد سائلٌ في كوكبٍ آخر يطابق الماء في كل صفاته الحسية النافعة لكنه يختلف في تركيبه المجهرى، فالطريق الطبيعي أن يُسمّى ماءً في الاستعمال العادي، ويقال علمياً: هو نوعٌ آخر يختلف تركيبه؛ ولا يصح اختزال الكلّ إلى بعضه بحيث تُلغى الدلالة الطبيعية لصالح توصيفٍ تجريبيٍّ محض. وبالمقابل، إذا تبّنت “نظرية علمية” دعوى تنقض علماً ضرورياً (كتنزيل إنكار الحركة منزلة الحقيقة)، عوملت بوصفها نموذجاً أداتياً يعمل في نطاقٍ ما، لا بوصفه تقريراً نهائياً يبطل الضرورة ويُسقط التجربة.

بهذا التمهيد يُفهم لماذا يرفض هذا المنحى أن يجعل قصور “التفسير” موجباً لنقض “المعرفة الواقعة”، ولماذا يُصاغ مفهوم الفطرة بوصفه قدرةً مهياًةً للتلقي والفهم لا مجرد ادعاءٍ شعوريٍّ لا ضابط له.

المخطط العام للنموذج البديل: ثلاث مقدمات مترابطة

يقدم المؤلف نموذجاً رسمياً بحسب صياغته لنمطٍ تيمى من “الإبستمولوجيا الإصلاحية”، وبيتدئ بثلاث مقدمات:

1. الله خالق كل شيء، وقد وهب البشر قدراتٍ إدراكية متنوعة تمكّنهم من اكتساب معتقداتٍ صحيحة عنه.

2. خلق الله البشر على فطرةٍ طبيعية تحثهم على معرفته وعبادته وحده ومحبته.

3. تفعيل الفطرة بالتوازي مع سائر القدرات الإدراكية—وخاصة في سياق الإيمان بالله—يُنتج معتقداتٍ تتصل بمعرفة الله، ويقع أثر ذلك في القلب من حيث هو محلٌّ معرفيٍّ في الإنسان.

وتُفهم “الفطرة” هنا بوصفها الخلقة الطبيعية التي يولد بها الإنسان، لا شيئاً يكتسبه بالتجارب الاصطناعية، ولا عضواً مستقلاً بذاته منفصلاً عن منظومة الإدراك. فهي أشبه بقدرة اكتساب اللغة: الإنسان لا “يتعلم” القدرة على اكتساب لغة من حيث الأصل، بل يكتسب لغةً بعينها بواسطة القدرة المركبة فيه. كذلك الفطرة: هي القدرة على بناء “رؤية كونية” أصيلة في بيئةٍ سليمة، تُدرك بها بدهياتٍ كثيرة: تمييز الموجودات، انتزاع الكليات، إدراك السببية بمقتضاها العملي، فهم أن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد والواحد اثنان، ونحو ذلك. وهي تعمل بالتوازي مع الحس لا بمعنى الاستغناء عنه، بل بمعنى أن الحس وحده لا “يفهم”، وإنما تُفهم المحسوسات بهذه القدرة الفطرية.

آيات الخِلقَة ومنح أدوات المعرفة

في تقرير المقدمة الأولى، يورد المؤلف معنى أن الله أخرج البشر لا يعلمون شيئاً ثم جعل لهم أدوات لاكتساب العلم، مستشهداً بالآية:

(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)

ويُقرن ذلك ببيان الاعتماد الوجودي على الله في أصل الخلق والهداية إلى السبيل، مستشهداً بآيات من سورة الإنسان:

(هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا)
(إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا)
(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)

وتُستخرج من ذلك نقطة مركزية: أن الله منح الإنسان "سمعاً وأبصاراً وأفئدة"—أي منظومة إدراكية—تقوم بها المعرفة، ومنها معرفة الله التي يُبنى عليها الشكر والعبادة.

مفهوم الفطرة: الأصل اللغوي والمصادر الشرعية

ينتقل المؤلف إلى المقدمة الثانية، فيقرر أن مفهوم الفطرة أصيل في القرآن والسنة، ويربطه بجذر "فطر" بمعنى الإيجاد الأول والتكوين الطبيعي. ثم يستشهد بالآية الجامعة:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)

ثم يستحضر الحديث المشهور عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه...» ويذكر تشبيه الحديث بالمثل الحيواني، مع توقف في ضبط لفظ من ألفاظه، هل هو "جمعاء" أو غير ذلك، ثم يقرر أن أبا هريرة رضي الله عنه قرأ عقب الحديث: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) على جهة التفسير.

وتخلص هذه الشواهد إلى أن الإنسان يولد على طبيعة صحيحة قابلة للعقائد الحقّة، وأن الفساد—غالبًا—يدخل من البيئة والتلقين والعوارض.

الفطرة وميثاق "ألست بربكم": أثر الميثاق لا مجرد ذكر الحادثة

يتناول النص تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية لمعنى الفطرة في الحديث، وينقل تقريره:

«أما قوله صلى الله عليه وسلم: كل مولود يولد على الفطرة... فالصواب أنها فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: ألست بربكم قالوا بلى، وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة.»

ويُشرح هنا أن الربط بالميثاق ليس من جهة مطالبة الناس بتذكر "مشهد الذر" نفسه—إذ ذلك مما لا يُكَلَّفون بحفظه—بل من جهة "أثر" ذلك الميثاق: أي القدرة المركبة فيهم لمعرفة الرب تعالى وتوحيده، وأن الآية إنما تُقيم الحجة بكون الإنسان مهياً لهذه المعرفة، وأن القدرة تسبق الجواب: إذ لا يصح أن يُجيب من لا قدرة له على الفهم والتمييز، فدل ذلك على أن الله ركب في الخلق الاستعداد، ثم وقع الإشهاد.

وعليه نُفهم الفطرة بأنها "سلامة وقبول" لا مجرد ميلٍ مرجَّح بين بدائل؛ بل هي رجحانٌ جازمٌ في حال سلامتها: فإذا عُرض الحق والباطل على قلبٍ سليم، كان مقتضى الفطرة الميل إلى الحق.

الفطرة: قدرة ومعرفة ومرجَّح أخلاقي

ينقل المؤلف عن باحثين معاصرين—كجون هوفر—أن ابن تيمية يفهم الفطرة كقدرةٍ فطريةٍ يتعرف بها الإنسان على الله، لا مجرد "معرفة قبلية" مصوغة نظرياً، ويضربون لها مثال غريزة الرضيع في التوجه إلى حليب أمه إذا لم يعقه مانعٌ في نفسه أو في أمه. ثم يُذكر أن ابن تيمية يرى أن الفطرة إلى الإيمان بالله أقوى من ذلك.

ويُستشهد كذلك بكلام صوفيا فاسالو في "الأخلاق اللاهوتية لابن تيمية"، وأن البشر يولدون—على التحقيق—بميلٍ إلى معرفة الله باعتباره خالقاً، ويُنقل معنى قول ابن تيمية: إن طبيعة الإنسان تقتضي الاعتراف بالخالق ومحبته وإخلاص العباداة له.

ويؤكد المؤلف أن ابن تيمية لا يجعل الفطرة مجرد أداة معرفية باردة، بل يضم إليها بعداً أخلاقياً مرجَّحاً، وينقل عبارته:

«وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجَّحٌ للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبته وإخلاص الدين له...»

«...عَلِمَ أن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذٍ الإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق.»

فتصير الفطرة هنا قوةً تُفرِّق بين الحق والباطل، وتميل إلى النافع والخير، ومعرفة الله رأس ذلك.

القلب بوصفه محلاً معرفياً: معنى "القلب" وحدود الجدل التجريبي

تظهر في النص نقطة تفسيرية لازمة: أن "القلب" عند ابن تيمية ليس مجرد مركز العاطفة، بل يدخل في وصف المنظومة الإدراكية والمعرفية للإنسان، وقد يُعبَّر عنه بوصفه محلاً للعقل من جهة الوظيفة، دون الدخول هنا في تفصيل: هل المراد به المضغة في الصدر، أو حقيقةً أوسع تتعلق بالنظام الإدراكي كله؛ إذ المقصود في هذا السياق فهم استعمال اللفظ داخل بنية الكلام.

ومن هنا يأتي نقد طريقة الجدل التي تُسارع إلى جعل النقاش في "القلب والدماغ" نقاشاً تجريبياً محضاً: إذ لو قيل إن الشرع أثبت للقلب علاقةً معرفية، فلا يلزم أن تكون هذه العلاقة مكشوفةً للتجربة الحسية بالكيفية التي يطلبها المعترض، كما لا يلزم أن يُبطل عدم إدراكها حساً ثبوتها خبراً. وليس من شرط

إثبات العلائق الغيبية أن تُشاهد، بل المدار على صدق المصدر الناقل، ومعقولية التوفيق بين الخبر وبين الحس دون أن يُجعل الحس قيدًا على كل تصورٍ ممكن.

ويُقرب المعنى بتقريرٍ منطقي: من أراد أن ينفي علاقة القلب بالوظائف المعرفية نفيًا قاطعًا، فليأت بصورة إنسانٍ يعيش بلا قلب ولا جهازٍ يقوم بوظائفه ومع ذلك يُمارس الحياة العقلية على وجهها. وهذا من جهة العادة ممتنع، فيبقى النفي القطعي غير مستند. ويُشبه هذا بإثبات الروح: فكون كثير من الوظائف الحيوية تُرى آثارها في الأعضاء لا ينفي وجود الروح إذا ثبت الخبر بها؛ إذ قد تكون الوظائف مشتركة أو على نحوٍ لا يكشفه الحس.

وتُقرّر قاعدة: أن التوفيق بين مصدرٍ يقينيٍّ (خبر صادق) ومصدرٍ ظنيٍّ (تجربة محدودة) ليس "اد هوك" من جنس ما يصنعه من يبني فرضياتٍ لتسكين تناقضات نظريته دون دليل وجودي، بل هو تركيبٌ معرفيٌّ قائم على أصلٍ ثابت ثم يُفهم في ضوءه ما لم يتبين بالحس.

النصوص التيمية في وظيفة القلب والفطرة

يعرض المؤلف أقوالاً محورية لابن تيمية تُبين الاستعداد الفطري في القلوب لقبول الحق، ومنها:

«فإن الله تعالى نصب على الحق أدلة وأعلامًا فارقة بين الحق والنور وبين الباطل والظلام، وجعل فطر العباد مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفه الحقائق لم يكن نظر الاستدلال ولا الخطاب والكلام فائدة.»

ويقرن ذلك بمثالٍ حسي:

«كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاقتداء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك.»

فتُبنى النتيجة: أن في القلب قوةً معرفيةً تميّز، وأن الفطرة هي الاستعداد المركوز الذي يمدّ هذه القوة بما يجعلها ترى الحق وتقبله.

كيف تتكوّن المعرفة بالله تكوّنًا أساسيًا؟

بعد تقرير النصوص، يُسأل: كيف يرتبط القلب بالفطرة معرفيًا حتى تُنتج معرفةً أساسيةً بالله؟

يُستشهد بقول ابن تيمية:

«لو تُرك القلب وحالته التي فُطر عليها فارغًا عن كل ذكر، خاليًا عن كل ذكر، لكان يقبل العلم الذي لا جهل فيه، ويرى الحق الذي لا ريب فيه، فيؤمن بربه وينيب إليه.»

ويُذكر أيضًا:

«والقلب هو نفسه لا يقبل إلا الحق، فإذا لم يُوضع فيه... فإنه لا يقبل غير ما خلق له.»

ثم يُربط هذا بالفطرة عبر تقرير صريح:

«إذا تُركت الفطرة بلا فساد كان القلب عارفًا بالله محبًا له وحده.»

وعليه: إذا سلمت الفطرة، سهل على القلب—بعمله السليم—أن يدرك وجود الله إدراكًا أساسيًا، بلا افتقارٍ إلى استدلالٍ اقتراحيٍّ سابق، ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى بعباراتٍ مثل:

«الإقرار بالخالق وكمالهِ يكون فطريًا ضروريًا في حق من سلمت فطرته.»
«الإقرار بالصانع ومعرفته ومحبه وتوحيده فطري يكون ثابتًا في قلب الإنسان.»

فُتفهم “الأساسية” هنا بمعنى أنها معرفةٌ مباشرةٌ غير اختيارية في أصل حصولها عند سلامة المقتضيات وانتفاء الموانع، لا بمعنى أنها مجرد دعوى شعورية بلا معيار. وبهذا تتماسك المقدمات الثلاث: الله منح أدوات المعرفة، وغرس فطرةً مهيأةً لمعرفة ربها، وجعل القلب محلًا تُفعل فيه هذه الفطرة فينتج الاعتقاد بالله تكوّنًا طبيعيًا.

مدخل إلى مفهوم الآية ودورها المعرفي

ينصبّ هذا الفصل على بيان كيف تنشأ المعتقدات الأساسية حول الله من خلال إدراك “الآيات” التي تدل على وجوده، بحيث يكون الاعتقاد التوحيدي عند مواجهة هذه الآيات مباشرًا وغير إرادي، لا متوقفًا على صناعةٍ استدلاليةٍ فلسفيةٍ متكلفة. ومن ثم يلزم تقديم تصور ابن تيمية لمعنى “الآية” ووظيفتها المعرفية، وعلاقتها بالفطرة، وتمييزها عن الحجة القياسية الاقتراحية.

معنى “الآية” في الاستعمال القرآني والتمييز

“الآية” لفظ قرآني واسع الدلالة؛ يرد بمعنى العلامة والإشارة، وبمعنى المعجزة، وبمعنى آية من القرآن نفسه. وهي في جميع هذه الاستعمالات تشير إلى دلالة على قدرة الله وإرادته وحكمته.

وعند ابن تيمية تُفهم الآية بوصفها دليلاً واضحاً مباشراً: فهي ليست مجرد شيء يقع في الخارج ثم يحتاج العقل إلى تركيب سلاسل طويلة ليصل منها إلى المدلول، بل هي دلالة تتجلى لمن أدركها؛ لأن الله أودع في الإنسان قدرة فطرية على فهم هذا النوع من الدلالات. فالإنسان مهياً لأن يلتقط من الخارج معاني كلية ويُفرّع عليها الجزئيات ويعممها، كما يلتقط كثيراً من البديهيات والقوانين العامة من الاحتكاك بالعالم.

الفطرة، وتحديد الله لما يكون بديهيًا وما يكون نظريًا

تقوم هنا قاعدة مركزية: ليست “بداهة القضايا” صفةً قائمةً بذاتها على نحو مثاليٍّ مطلق يُفرض على كل عقل في كل عالم ممكن، بحيث يقال: هذه القضية “تحليلية بذاتها”، وتلك “تركيبية بذاتها”، وهذه لا تُعرف إلا بدليل طويل مهما اختلفت طبيعة العاقل. بل الله سبحانه وتعالى هو الذي يحدد للنوع البشري ما يكون يسيرًا وما يكون عسيرًا، وما يكون بدهيًا وما يكون نظريًا، وما يدل على ماذا، وأي الظواهر تكون “آيات” عليه.

وهذا لا يعني أن الدلالة اعتباطية؛ بل هي دلالة صحيحة معنًى، إذ خلق الله العالم بحكمة، وخلق العقل بحيث يربط المقدمات الصحيحة بالنتائج الصحيحة. غير أن سلسلة المقدمات لا بد أن تنتهي إلى مستوى لا مزيد وراءه من الوسائط، وإلا وقع تسلسل لا ينقطع. ومن الذي يحدد الموضع الذي يستغني عنده العقل عن الوسائط ويقع له “الوضوح” الذي يقتضي القفز إلى النتيجة؟ إنما هو الله الذي ركب في الإنسان هذا المستوى من الإدراك.

وبهذا يصح أن يقال: قد تكون الآية دالة للبشر بما أودع فيهم من الاستعداد، ولا تكون دالة لمخلوق آخر لو خُلق على غير هذه البنية. وهذا لا يقدح في كونها دالة على الحقيقة، بل يبين أن فهم الدلالة مرتبط بتكوين المدرك الذي شاءه الخالق.

“دليل الله من خلال الآيات”: دلالة تعين الإله لا مجرد “مسبب عام”

يُستفاد من تقارير معاصرة أن ابن تيمية يشير إلى “دليل الله من خلال الآيات” بوصفه معرفة فطرية، لأن الآيات تشير إلى وجود خالق واحد إشارة مباشرة. وهذه الدلالة ليست كدلالة “السرقعة على السارق” بمعنى عام مجرد، حيث لا تعين إلا وجود فاعل مجهول دون صفاته. بل الآيات—بحسب هذا التصور—تدل على الإله الكامل الواحد الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء: إله كامل لا يليق بكماله الشريك، مدبرٌ للكون، حكيمٌ لا يرتضي القبائح ويأمر بالحسن، ويرسل رسله بالتوحيد، ولا يرضى أن تُصرف العبادة لغيره.

ومن هنا يبرز ارتباط الآية بالفطرة: فالأدلة لا تعمل في فراغ لا استعداد فيه، بل يلزم “محل قابل” يدرك وجه الدلالة. والفطرة هي التي هيأت القلب ليكون قابلاً لاستيعاب الآيات.

نماذج قرآنية للآيات: الآفاق والأنفس والقرآن نفسه

تتكرر الآيات الكونية في القرآن بوصفها دلائل على الله، مثل: (وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ)، ومعها السياق الذي يربط الدلالة بالعبادة: (لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ). فالآية ليست مجرد معلومة كونية، بل هي دليل يتصل بمقتضى العبودية.

وكذلك قوله تعالى: (إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ)، وقوله: (إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ). وهذه كلها تشير إلى أن ظواهر العالم تعمل كآيات عند إدراكها، فيتجلى المدلول الذي تشير إليه.

ومثل الآيات الكونية كذلك آيات القرآن نفسه: فالقرآن مكوّن من “آيات”، وهي آيات بمعنى أنها علامات على صدقه وعلى كونه كلام الله، وفي الوقت نفسه يشير إلى الآيات الماثلة في الخلق. ويظهر وجه عظيم من هذا في أن هذا الكتاب جاء في بيئة جاهلية شركية فجاء بالخير والهداية والتوحيد ونبذ الشرك والأمر بالحسن وترك القبيح، على نحو لا يُتصور في عقل عاقل أن يؤتى بأهدى منه، ولا أن يخرج مثل هذا فجأة من وسط تلك البيئة إلا على وجه الرسالة.

الحاجة الفطرية والافتقار: كيف يلتئم الشعور بالمدلول مع الدليل عليه

يتصل إدراك الآيات بمعنى الافتقار الفطري والحب الفطري. فقد يشعر الإنسان في نفسه بحاجات لا يفهم في أول الأمر ما الذي يسدها، كما يولد الطفل عطشاً وجائعاً دون أن يعرف ماهية الماء أو الطعام، ثم يدفعه الشعور إلى الطلب، فإذا ذاق ما يسد الحاجة فهم ما الذي كان يطلبه. كذلك يشعر الإنسان بضعفه وافتقاره إلى من يحفظه ويدبر أمره على وجه لا يقدر عليه والداه ولا غيرهما، ثم تأتي الآيات الخارجية والداخلية لتعرفه بالمعبود الذي يملأ هذا الافتقار. فيلتئم شعور الحاجة مع معرفة المعبود، وكلاهما يشتغل في بنية فطرية واحدة.

وظيفة الأنبياء: الإيقاظ والتذكير لا إنشاء قدرة جديدة

يقرر ابن تيمية أن الأنبياء يُرسلون بالآيات—معجزاتٍ ووحياً—لإيقاظ الفطرة في الإنسان. وكل مخلوقات الله آيات، غير أن منها ما هو أظهر. والرسالة ليست اختراعاً لآياتٍ لم تكن آيات، بل هي تنبيه على ما هو قائم في العالم وعلى ما هو مودّع في النفس.

ويظهر هذا في قوله النفيس: إن الرسل لم يأتوا أقوامهم أولاً بطلب معرفة الله عبر صيغ الاستدلال، ولم يكلفوهم أولاً بالأدلة الموصلة إلى المعرفة، لأن القلوب مفطورة على المعرفة والإقرار، وكل مولود يولد على الفطرة، وإنما يعرض للفطرة ما يغيرها، فإذا ذُكر الإنسان تذكّر ما في فطرته.

وبهذا تتحدد علامة "المتكبر"؛ لأن من كانت الدلالة فطرية واضحة ثم أعرض عنها بعد التذكير، بان أن المانع ليس فقدان الدليل بل قيام الكبر والمكابرة. أما إذا صُوِّرت المعرفة على أنها لا تحصل إلا بدليلٍ اقتراحيٍّ فلسفيٍّ، صار كل اعتراضٍ "حقًا مكتسبًا" لا ينقطع، ولا يبقى موضعٌ واضح لوصف المعرض بالاستكبار؛ إذ يمكنه دائمًا توليد معارضاتٍ ذهنية.

كما يتصل بهذا تقرير مهم: ليس كل علمٍ يحصل بعد عدم في النفس يكون نظريًا؛ بل قد يكتسب الإنسان تصورًا ثم يصير ذلك العلم ضروريًا لا معارض له. فإذا قيل إن جماعات من البشر لا تقوم عليهم الحجة إلا بصناعة فلسفية خاصة، لزم من ذلك لوازم فاسدة: أن الله خلقهم على هيئة لا تُهديهم بها حجج الأنبياء، ثم عاقبهم عليها، وأنه احتاج لإقامة الحجة إلى "فلاسفة" ولم يبعثهم، مع أن الأنبياء هم المبعوثون للتذكير العام، وأن الأدلة التي جاءت بها الرسالة صارت غير كافية بعد زمن. وهذا كله يناقض كون حجة الرسول صلى الله عليه وسلم باقية على الناس إلى يوم القيامة.

الفرق بين "الآية" و"القياس": دلالة مباشرة لا مقدمة في صورة منطقيّة

يقتضي هذا التصور التمييز بين طريقتين:

1. **القياس الاقتراحي:** حيث تُبنى النتيجة على مقدمات وفق ربطٍ منطقيٍّ صوري، وتُناقش من حيث الصحة والصلاحية، وتُطالب بوسائل ومقدمات خفية، ويُفتح باب الاعتراضات على طريقة المناطق والفلاسفة.

2. **الآيات:** حيث لا تُعامل الآية على أنها مقدمة في قياس مصاغ، بل يُطلب "النظر" إليها و"التدبر" فيها من غير تكلف صناعة استدلالية، لأن العقل مخلوق بحيث إذا واجهها على حال سلامته انقذ له مدلولها مباشرة. فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يأت الناس بصيغٍ منطقيّة، بل قال لهم: انظروا إلى كذا وكذا، ونبههم إلى الآفاق والأنفس، ووبخهم على ترك مقتضى الدلالة.

وعليه فقول: "السماء جميلة إذن الله موجود" كحجةٍ اقتراحية مجردة ضعيفٌ عند أهل الجدل، لأنه يفتقر إلى بيان وسائل الربط. غير أن المقصود هنا ليس تحويل الدلالة إلى قياس، بل بيان أن طبيعة العقل السليم عند مواجهة هذا الجمال والعظمة والسعة تنشئ الاعتقاد بالخالق على وجهٍ مباشر.

وهذا نظير جملة من المعارف التي لا تُكتسب بالقياس، مثل معرفة وجود العالم الخارجي، ومعرفة أن الآخرين ذوو عقولٍ ووعي، ومعرفة التمييز بين اليقظة والحلم في السياق العادي. إن محاولة صياغتها في حججٍ اقتراحية تُدخل عليها معارضات لا تنتهي (كالدماغ في وعاء ونحو ذلك). لكن الإنسان يعرفها بالفعل بقدراته الفطرية، لا لأنه استوفى شروط برهنة فلسفية على نمطٍ واحد.

قراءة وائل حلاق: "ميتافيزيقا تجريبية" وحدودها

يُذكر تفسيراً يجعل علاقة الفطرة بالآيات من قبيل أن الفطرة وسيلة لمعرفة الله من خلال الإدراك الحسي الضروري للآيات؛ أي عبر الحواس الخارجية والداخلية. وينتج عنه أن ابن تيمية يبني حجة تستند إلى تجربة يمر بها الجميع في الأنفس والآفاق، فيعرفون الله دون نظر فلسفي.

غير أن الاعتراض هنا أن هذا التفسير قد لا يميز على وجه صحيح بين القياس والآيات: فالآية ليست مقدمة تُركب في قياس تُستخرج منها النتيجة، بل هي دلالة تُفهم في سياق الوظيفة السليمة للفطرة والقلب. والسؤال الحاسم ليس: كيف نصوغ قياساً من الآيات؟ بل: كيف يكون الإنسان مبرراً معرفياً في تبني ما ينفذ له عند مواجهة الآية، مع كون هذا التبرير ليس من جنس تبرير القياس الاقتراحي من حيث الصحة والصلاحية الداخلية؟

الخارجانية: تبرير المعرفة بوظيفة العقل السليم لا بصناعة الدليل

يُفهم هنا أن التسويغ المعرفي للآيات قائم على أن الله خلق العقل والفطرة ليدركا هذا الوجه من الدلالة عند تعرضهما للآية، لا على أن الإنسان يقيم لنفسه دليلاً بصياغة فلسفية. فكما أن الإنسان لا يعالج إدراك العالم الخارجي على أنه قياس من "صورة في الوعي" إلى "شيء في الخارج"، لأن الفيلسوف سيطلبه: لماذا يلزم من الصورة وجود الخارج؟ كذلك لا يعالج إدراك الآية على أنه قياس من "عظمة السماء" إلى "وجود الله" وفق شروط الجدل الصوري، لأن طريقة حصول الاعتقاد ليست كذلك، بل هي انقذاح مباشر بحكم خلق الله للعقل.

ولهذا يقال: إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف أنه يعرف بمرجع خارج "الثقة بالملكة المعرفية" نفسها؛ إذ أي معيار سيتخذه لتصحيح معرفته يحتاج بدوره إلى معرفة بأنه معيار صحيح، ثم يعود السؤال نفسه. فلا مفر من الانتهاء إلى الثقة بعمل العقل/القلب/الملكة الإدراكية على نحو فطري، ثم بناء المعارف على ذلك.

وتتصل بهذا أمثلة ابن تيمية وابن القيم في مسائل كتحديد التواتر: ليس ثمة "عدد ثابت" إذا بلغه الخبر صار تواتراً، بل الأمر يعود إلى القرائن التي إذا اجتمعت انقذحت في النفس معرفة يقينية بامتناع التواطؤ على الكذب. فالمعيار النهائي هو حصول اليقين في النفس بعمل قرائن متعددة، لا التزام حدٍّ صوري جامد.

بالدوين وتشبيه الآيات بعلامات المرور: موضع الشبه وموضع القصور

تُطرح محاولة لتفسير الآيات على أنها كعلامات المرور أو الكلمات على صندوق الحبوب: تُفهم فوراً دون تأمل، فكذا آيات الله تُفهم فوراً. ثم يُعترض بأن معرفة الله ليست شبيهة بقراءة كلمات متواضع عليها.

ويظهر هنا أن تشبيه الآيات بعلامات المرور لا يستوعب معنى الآية بوظيفتها المعرفية التوحيدية. فقراءة كلمة في كتاب أحياء هي إدراك لمعنى الكلمة المخزون في الذاكرة وفق قواعد اللغة والتعلم، أما

الآية الإلهية فليست مجرد "فهم معنى" حاضر في الذهن، بل هي إشارة إلى شيء يتجاوزها: تدل على خالقها، وعلى صفاته، وعلى استحقاقه للعبادة. وكذلك آيات القرآن: ليست وظيفتها مجرد نقل معنى لغوي كأى خطاب بشري، بل هي—مع فهم معناها—علامة على مؤلفها الإلهي، وتُشعر النفس أن هذا الكلام لا يخرج إلا من رب العالمين، ويقع لها هذا من التناسق والهداية والقرائن التي تستثير الفطرة.

آيات الخلق وآيات الوحي: طريقتان لمعرفة الله

يتقرر أن الله يدعو عباده إلى معرفته بطريقتين متلازميتين:

1. التأمل في الخلق: آيات تُرى وتُشاهد في الآفاق والأنفس.

2. التأمل في القرآن ومعانيه: آيات تُقرأ وتُفهم، وهي من طبيعة أعمق، لأنها علامات على الوحي المسطور، وعلى الرسالة والغاية التي أعدت للناس.

فكما أن الآيات الكونية تنير الاعتقاد العام بالله عند سلامة الفطرة، فإن آيات القرآن تُنتج معرفةً أخص وأعمق: معرفة أن هذا كلام الله، وأن الإسلام دينه الذي يجب اتباعه، وأن الرسالة حق. وينشأ هذا الإيمان الفوري من العمل الطبيعي للفطرة بالتعاون مع القلب عند إدراك هذه الآيات المقروءة المفهومة، على نحوٍ يشابه—من حيث الآلية العامة—نشأة الإيمان بالله من الآيات المشهودة.

اكتمال النموذج: من الإدراك الفوري لله إلى الإدراك الفوري لصدق الوحي

تُضم هذه النقاط لتكميل النموذج: كما أتاح الله للإنسان إدراكاً فورياً لوجوده بالآيات في العالم الخارجي، أتاح له أيضاً إدراكاً أكثر تفصيلاً لذاته وأمره بدلالة الوحي المسطور. ومن خلال إدراك آيات القرآن التي تُقرأ وتُفهم، يتمكن الإنسان من إدراك المؤلف وحقيقة الرسالة، ثم يتكون في نفسه الإيمان الكامل بالإسلام على وجهٍ أساسيٍّ فطريٍّ متنسق مع الخطة التي خُلق عليها.

وتتأكد هنا قاعدة منهجية عامة: لا يجوز الانخراط في ردودٍ تجعل إقامة الحجة متوقفة على تبني ميتافيزيقا الخصم ورؤيته الكونية، لأن الخضوع لهذا الشرط يُفرغ الآيات من دلالتها الطبيعية ويحوّل الأدلة إلى “حجج ضعيفة” داخل إطارٍ لا يسمح أصلاً بعملها. بل الواجب هو مناقشة الإطار نفسه، وإبطال المقدمات التي تحجب دلالة الآيات، وإيقاظ الفطرة التي غطاها التقليد أو الشبهة أو المكابرة.

وبذلك يتضح معنى الآية عند ابن تيمية: إنها دلالةٌ موضوعة في الخلق والوحي، تعمل عملها في القلب بسلامة الفطرة، وتنتج الاعتقاد بالله وبصدق الرسالة على وجهٍ مباشرٍ غير متكلف، لا بوصفها مقدماتٍ في قياس فلسفي، بل بوصفها إشاراتٍ تذكّر بما في الفطرة وتوقظ ما رُكّب في النفس من الاستعداد لمعرفة ربها.

معايير الفحص: عناصر التوافق الثلاثة

يُبنى فحص التوافق بين النموذج المعرفي المستخرج من تصور الفطرة والمعرفة الفطرية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وبين متطلبات النموذج المعرفي لبلانتيجا (في صيغته الأكويونية-الكالفينية)، على ثلاثة عناصر متميزة جرى التنبيه إليها في التقسيم السابق: أطروحة الاعتماد، أطروحة الإدراك المباشر/الفوري، وأطروحة التصميم. والمقصود هنا ليس مجرد مقابلة ألفاظ بالآفاظ، بل النظر: هل

يُنْتَظَمُ النموذج الإسلامي في بنية معرفية تتطابق مع الشروط التي تجعل الاعتقاد “مُبرَّرًا” و “سائغًا” على نحوٍ خارجانيٍّ، أم ينحرف إلى متطلبات داخلانية/اقتراحية تُبدد روح النموذج؟

أولاً: أطروحة الاعتماد

1) معنى الاعتماد: وجوديًا ومعرفيًا

الاعتماد هنا ليس تقريراً بدهياً بأن الإنسان موجود لأن الله خلقه فقط، بل هو تقرير اعتماد معرفي أيضاً: أن ملكات الإنسان المعرفية، وما ينتج عنها من معارف وضروريات، لا تستقيم ولا تثبت ثبوتاً يُغلق باب الشك إلا إذا كان سببها التامُّ هو الله سبحانه وتعالى. فليس المقصود أن الله سبب الوجود فحسب، بل إنه السبب التام لوجود الإنسان وللمعرفة المتحصلة في نفسه بمصادرها المختلفة.

ويُنَاقِضُ هذا التصور نزعاتٍ تجعل الوثوق متوقفاً عند “العقل من حيث هو عقل” بغض النظر عن مصدره، كما لو أمكن بناء الثقة على بنية العقل وحدها دون اعتبار لصانع العقل: فيُقال إن الإنسان يمكنه الاعتماد على العقل بذاته وكفى، لأن ذلك—في زعمهم—يمنع تناقضاً داخلياً. لكن موطن الإشكال يظهر حين يجتمع قولان: (العقل موثوق) مع (مصدر العقل غير موثوق أو غير معلوم الكفاءة) أو (لا يوصف بالكمال الذي يضمن الضروريات).

لِمَ يخرم نقص المصدر معنى الضرورة؟

إذا كان المصدر كياناً غير كامل—ناقصاً أخلاقياً، أو ناقصاً في القدرة، أو ناقصاً في الحكمة، أو ناقصاً في العلم—جاز في العقل أن يكون هذا النقص قد دخل على كيفية الخلق وأثر في إنشاء عقل “سليم” من جهة الضروريات. والضروريات المقصودة هنا هي القضايا التي يمتنع في نظر العقل السوي أن تخطئ.

ومجرّد فتح باب الاحتمال—ولو احتمالاً—في خطأ الضروريات لا يرتفع بعد ذلك؛ لأن منشأ خلق العقل البشري أمر غيبي لم يشهده الإنسان، فلا يملك “عادة حسية” يختبر بها مواضع النقص في ذلك المنشأ. ففي الخبر البشري مثلاً يمكن تمييز الصادق والكاذب بطريقتين: بدليل ضروري على العصمة (إن وُجد)، أو بتكرار العادة الحسية في التعامل معه. أما في منشأ خلق العقل: لا عصمة مفروضة في حق “كيان ناقص”، ولا عادة حسية تُظهر مواضع قصوره.

ولهذا إذا قيل: “هو ناقص لكن لا يظهر نقصه هنا”، سقط السؤال الحاسم: أين يظهر نقصه إذا؟ ومتى يخدع؟ ومتى يخطئ؟ إذ ليس لدينا معيار ضروري يضبط ذلك. فإذا جُوزت عليه القبايح والخداع والكذب، لم يعد مأموناً، ولا يعود هناك معنى مضبوط لكلمة “الضروري” في منظومة نُقرُّ أن الضرورات قد تكون خاطئة لأن مصدرها قد ينتج ضرورات خاطئة.

وهنا يظهر وجه التناقض الداخلي بصيغته الدقيقة: يُقال “هذه الضرورات يمتنع عقلاً أن تخطئ” ثم يُقال “مصدرها غير كامل ويمكن أن ينتج ضرورات خاطئة”. هذا جمعٌ بين إثبات الامتناع وتجويز وقوع

المنقوض من جهة السبب؛ وهو بمنزلة من يقول: "هذا الشيء سبب تام لكون اللون أبيض" ثم يقول: "هذا السبب ليس كافيًا لإنتاج اللون الأبيض". أو من يقرر: "له سبب تام" ثم ينفي تمامية السببية.

قاعدة تنزيل الشك من المصدر إلى فروعه

تقرر الضرورة العقلية—في مستوى عام—أن الخبر يكون مشكوكًا فيه إذا كان المخبر مشكوكًا فيه: فإذا كان المصدر مشكوكًا فيه، كان ما صدر عنه مشكوكًا فيه. فإذا قيل: "المعرفة الإنسانية كلها صدرت عن كيان لا ندري: هل هو مخادع أم لا؟ هل يخطئ أم لا؟" بل أو قيل: "ندري أنه يخطئ أو يخدع"، لزم أن تنزل صفة الشك على المعرفة ذاتها. وهذه القضية تُستعمل هنا لتثبيت أن "الاعتماد المعرفي" لا يتم إلا على مصدر كامل.

الضروريات ليست قصاصات منفصلة: هي شبكة متناسقة

الضروريات في نفس الإنسان "ضرورات تناسقية متناسقة": لا يصح أن يُنزع بعضها ويُقصص ثم يُقال: تبقى الضروريات الأخرى على وثوقيتها كما هي. مثال ذلك: من يقول بجواز التسلسل وعدم وجود سبب أول ثم يثبت السببية ضرورةً ويقول: "السببية صحيحة بنفسها ولا تتأثر بغيرها". أو من يقرر: "واحد زائد واحد يساوي اثنين" ثم يقرر في الوقت ذاته: "العقل لا يصل للحقيقة". بناءً على هذه المواقف كان يلزم—بحسب انسجام النظام—أن تنتقض ضرورات أخرى، لكن يُقال: "لا، لا أنتقضها لأنها ضرورية". هذا تحكُّم وتناقض داخلي: إذ كيف تُسلب لوازم الضرورة في موضع وتُثبت في موضع آخر دون معيار داخل الشبكة نفسها؟

ومن هنا ظهر مثال مناقشة دلالة المعجزة: قيل إن دلالتها ضرورية، ثم قيل لمن يجعل الإله غير متصف بالحكمة التي تمنع تأييد الكذاب: كيف تكون الدلالة ضرورية عندكم كضرورتها عند الإنسان العامي الذي يعتقد أن الإله حكيم لا يؤيد الكذاب؟ فاختلاف الخلفية عن الإله يبدل البيئة التناسقية التي تتحرك فيها الضرورة.

5) التلاقي مع حجة الشك بالعقل عند بلانتينجا

تقرر كذلك أن هذا الوجه—وجه التناقض الداخلي وما يلزمه من الشك بالعقل—هو عين ما يظهر في استدلالات بلانتينجا ضد تصورات تجعل منشأ العقل غير مضمون: فإذا كان منشأ العقل قائمًا على الانتخاب الطبيعي والطفرات العشوائية—مما يجوز عليه القصور المعرفي—نتج الشك في وثوق العقل. وهذا يلتقي مع نقد شيخ الإسلام لمنظومات تفتح باب الشك في الضروريات ثم تزعم الثبات عليها.

ثانيًا: أطروحة التصميم

1) معنى "التصميم" أو "الخطة": الغاية من الخلق والاتقان

أطروحة التصميم تعني أن الله سبحانه وتعالى خلق البشر وفق خطة/تقدير/اتقان مقصود، تهدف بنجاح إلى إنتاج معتقدات صحيحة في هؤلاء المخلوقات عن الله. وقد نبّه إلى أن اصطلاح "التصميم" بذاته

محل نقاش في التعبير، لكن المعنى المقصود هو: أن الخلق ليس اعتباطاً، وأن الغاية من منح القدرات المعرفية مرتبطة بإصابة الحق، لا بمجرد البقاء أو المنفعة الدنيوية.

(2) مركز الأطروحة: “الوظيفية السليمة” وشرط الكفاية

النقطة المركزية في هذه الأطروحة هي التوافق مع “الوظيفية الصحيحة/السليمة”: أن يكون هناك في الإنسان وظيفة معرفية سليمة، وأن يكون هناك سبب كافٍ لهذه السلامة. ولا يكون السبب الكافي إلا الله سبحانه وتعالى؛ لأنه لو كان السبب غير كامل لفتح باب الشك في الضروريات كما سبق. ومن هنا يجتمع معنى التصميم مع معنى الاعتماد: الكمال الإلهي يضمن أن هذه الملكات خلقت للإصابة، وأنها تعمل في مواضعها على نحوٍ موصل إلى الحق.

(3) شاهد قرآني على جهة القصد

يُذكر هنا استدلال بالآية: {وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}، حيث يظهر أن منح القدرات جاء لغاية مرتبطة بالمعرفة والشكر، لا لغاية محايدة. ويُذكر أيضاً معنى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ} بما يفيد الاتقان، وأن القدرات الإنسانية قد خلقت على وجهٍ يهدف بنجاح إلى اكتساب المعتقدات الصحيحة.

(4) شرط البيئة المناسبة

تقرر هذه الأطروحة أن عمل الوظائف السليمة يتطلب “بيئات معرفية” مناسبة لتحقيق الغاية: فوجود الإنسان في بيئة تسمح بتفعيل الفطرة وعدم معارضتها وتغذية مقتضاها—كبيئة المسلمين—يسهم في تحقق الاعتقاد الأساسي الفطري على وجهٍ مبرر. وهذا ليس شرطاً لإمكان المعرفة مطلقاً، لكنه شرط يتكرر ذكره في توصيف ظروف التفعيل.

ثالثاً: أطروحة الإدراك المباشر أو الفوري

(1) المقصود بالإدراك الفوري: بلا تكلف نظر اقتراحي فلسفي

أطروحة الإدراك المباشر تعني أن الله منح البشر قدرات معينة تمكنهم من معرفته بشكل فوري: بلا تكلف نظر واستدلال بالذات على الطريقة الفلسفية وبالذات في الأدلة الاقتراحية والقياسية. فالمعرفة الدينية لا تُجعل متوقفة على أن يصوغ الإنسان قياساً منطقياً طويلاً في كل مرة، ولا على أن يثبت صحة معتقده داخل نموذج داخلي صارم.

(2) تعريف “الاعتقاد الأساسي الصحيح” ومعيار التبرير

يُذكر تعريف “الأساسي الصحيح” على نحوٍ منطقي: أن الاعتقاد يكون أساسياً صحيحاً لشخص إذا قبله ذلك الشخص على نحوٍ أساسي، وكان في الوقت نفسه مبرراً له. ومحل التنبيه هنا: أن التبرير ليس مشروطاً بامتلاك الشخص أدلة نظرية واعية تفصيلاً، بل يكفي أن يكون الاعتقاد قد صدر عن ملكات معرفية تعمل على وجهٍ صحيح وتهدف بنجاح إلى الحقيقة، ضمن بيئة تسمح بتحقيق ذلك.

ومن هنا يتقرر أن الاعتقاد بالله ثم الاعتقاد بالإسلام يمكن أن يكونا "اعتقادات أساسية مبررة" بالطريقة نفسها: ينشأن من تفاعل الفطرة مع القلب، ضمن شروط السلامة.

(3) قاعدة "الشك يحتاج مسوغاً"

يُقرر أن الإنسان إذا وجد مقدمة ضرورية فطرية في نفسه بلا تكلف ونظر، فليس له إلا أن يثق بها، وأن الشك هو الذي يحتاج مسوغات. ويُربط هذا بطرائق تقرير الثقة بالعقل: إذ ينتهي الإنسان في آخر الأمر إلى الثقة بالعضو المسؤول عن الإدراك (العقل/الوعي/القلب بحسب التعبير)، والثقة بأن عمله سليم في الجملة؛ وإلا وقع في تسلسل: "كيف أعرف أنني أعرف؟" ولن يخرج إلا بأن يكفيه قيام المعرفة في نفسه كمعرفة.

(4) أمثلة قرآنية تُنتج علماً يقينياً غير اقتراحي

تُذكر أمثلة من المعاشية:

- **معرفة الإنسان بأهله:** لا يرى الإنسان بداية خلقه ولا "يشهد" كونه ابن فلان وفلانة، لكنه عبر قرائن كثيرة (الرعاية، الحنان، المعاشية منذ الصغر، انتظام التاريخ الشخصي) يحصل له علم يقيني بأن هؤلاء هم أهله. ولا يستطيع غالباً أن يحول هذه القرائن إلى "منظومة فلسفية دليبيه" على هيئة قياس صارم يبين الضرورة، لكنه يجد العلم قد انعقد في نفسه.
- **حالة التبني:** من وُلد وتبنته عائلة ولم تخبره بالحقيقة قد يصل إلى ارتياح أو يقين عملي مرتفع، لكنه لا يلزم أن يبلغ علماً ضرورياً يستحيل معه الانخراط في كونهم والديه الحقيقيين، بخلاف من قامت في حقه قرائن مطردة كالشبه وغيره.
- **عمى الألوان:** قد يعيش شخص طويلاً ولا يدري أنه يعاني عمى ألوان؛ فيظن سلامته لأنه لا يلتفت للمقارنة، ثم يكتشف لاحقاً من قرائن الحياة أن تمييزه مختلف. ويقابل ذلك من يعيش عمره يميز كمن حوله بلا اضطراب، فتجتمع له قرائن كثيرة على سلامة حسه.
- **الهلوسة والاضطرابات النفسية:** يُقال إن الإنسان يعرف من خلال حياته الطبيعية أنه ليس مريضاً يهلوس ولا يعاني فصاماً، بينما المريض تظهر في حياته قرائن الصراع والاضطراب، فلا يعيش حياة سوية مستقرة كحياة السليم.

هذه الأمثلة تُستعمل لإثبات أن "الوظيفة السليمة" تُعرف قرائنًا داخل سياق الحياة، وأن الشك الفلسفي المجرد دون قرائن يعد سفسطة في كثير من المواطن.

(5) نقد اختزال مصادر المعرفة في القياس الاقتراحي

يُقرر أن جعل الاستدلال الاقتراحي المنطقي هو الطريق الوحيد للمعرفة اختزالاً لقدرات الإنسان المعرفية؛ لأن الإنسان مُنح قدرات معرفية متعددة، لكل منها دائرة عمل. فإذا ألزم الإنسان أن يبرهن

على كل شيء بالقياس الاقتراحي فسيجد دوائر لا تعمل فيها هذه الآلة؛ ليس لأن المعرفة ممتعة، بل لأن هذه الدائرة ليست ميدان هذه الآلة.

ويقال إن التشكيك في الحس يقوّض المعارف الإنسانية من جهة “الانتفاع الحيوي”: لأن مدار الانتفاع الفعلي لكيان حي فعال مريد هو الحس. أما الأفكار الحبيسة في الذهن التي لا يمكن التحقق منها ولا الانتفاع بها في الواقع فوجودها وعدمها سواء من جهة العمل. ويُذكر مثال: لو شك إنسان في كل المحسوسات لكنه ادعى أنه استدل على واجب الوجود فحسب، ثم قيل له: ما فائدة معرفة لا تُتحقق حسياً ولا يُنتفع بها ولا يُعامل معها ولا تُختبر؟ ثم يُنبّه أن الكليات والألفاظ التي يستعملها للتعقب نحو غيب لم يره هي نفسها منتزعة من الحس أصلاً بوسائط.

ويُذكر أن كثيراً من “السفسطائيين” يشكون بالحسيات أكثر من العقليات لأن الحس هو مدار المعرفة العملية، فإذا هُدم تعطلت المعرفة كلها.

رابعاً: ملاحظة منهجية حول الترميز بالحروف

يُسجّل اعتراض على أسلوب اختزال المفاهيم بحروف (مثل استعمال “عين” بدل “عقيدة”): لأن ذلك لا يسهل القراءة بل قد يصعبها، إذ يحتاج القارئ في كل مرة إلى تذكر ما يراد بالرمز، خصوصاً إذا لم يكن رمزاً مشهوراً مطرداً. والأيسر أن تُكتب المصطلحات كما هي: “عقيدة” بدل “عين”، لتستقيم القراءة ولا تتحول إلى فكّ شيفرة في كل سطر.

خامساً: طبيعة التبرير: خارجية قوية لا اشتراطات داخلية من “المستوى الثاني”

(1) لا يلزم الوصول إلى الأسباب النظرية

يقرر هذا المسار أن التبرير والتصحيح في “أكمل معنى” يتحققان بعمل الملكات المعرفية عملاً صحيحاً وفق شروط الوظيفية السليمة، لا بامتلاك الشخص وصولاً واعياً إلى الأسباب النظرية التي تبرر اعتقاده، ولا بالانخراط الدائم في وعي نشط من “المستوى الثاني” يراقب به صحة المقدمات والنتائج ويثبت صحة الاعتقاد كل مرة.

(2) جوهر الخارجية

الخارجانية هنا تعني أن العوامل الخارجية—كالسبب التام (الله)، والخطأ المقصودة (التصميم)، والبيئة المناسبة (عدم معارضات الفطرة)—هي المسؤولة عن التبرير والتصحيح أكثر من كون التبرير متوقفاً على قيام “حجة اقتراحية” داخلية يعيها الإنسان ويصوغها.

3) مقارنة ضمنية: توازنٌ يبَدُّ روح النموذج

يُشار إلى أن النموذج الذي يوازن بين شروط داخلية وخارجية بحيث يفقد روح كليهما، ينحرف عن جوهر العقل الموثوق؛ أما هذا المسار فيثبت عقلاً موثقاً على أساس الاعتماد والتصميم والإدراك الفوري، دون تعليق اليقين على اشتراطات اقتراحية تُفضي إلى الشك الذي لا ينتهي.

سادساً: خلاصة التوافق

يتحقق التوافق عبر العناصر الثلاثة:

1. **الاعتماد:** الله سببٌ تام للوجود والمعرفة، وبه تُغلق فجوة الشك في الضروريات، ويُمنع التناقض الداخلي في الشبكة المعرفية.

2. **التصميم:** القدرات خُلقت لغايةٍ حكيمة، وتعمل بنجاح نحو إنتاج المعتقدات الصحيحة، مع شرط الوظيفة السليمة والبيئة المناسبة.

3. **الإدراك الفوري:** الاعتقاد بالله ثم الاعتقاد بالإسلام يمكن أن ينشأ أساساً وبديهاً فطرياً دون إلزام ببرهنة اقتراحية فلسفية، ويكون مبرراً متى صدر عن ملكات سليمة.

وبهذا يُقرر أن النموذج التيمي—المبني على تفاعل الفطرة مع آيات الله المحسوسة بالحس الباطن والخارجي—متوافق تماماً مع بنية العقل الموثوق، ويظهر بوصفه امتداداً موازياً في البيئة الإسلامية لصيغة أكوينية-كالفينية، دون اشتراطات داخلية تُفرغ النموذج من مقصوده.

المعرفة القبلية والبعدية وصلتها بالفطرة

تنبيهان منهجيان لا بد منهما

ليس النزاع بين القائلين بالقبلية والبعدية في أصله نزاعاً لفظياً، لكنه قد ينقلب عند بعض من لم يُحسن تصوير مذهبه إلى خلاف لفظي؛ لأن أحد الطرفين قد يعبر بالفاظ مذهب خصمه عن مقصوده، أو يسمي ما يقول به باسم لا يوافق حقيقته. فقد يكون المرء في حقيقة قوله مثبناً لمعرفة قبلية لكنه يظن أن ذلك ليس مذهب القبليين، أو يكون مثبناً لمعرفة بعدية ثم يسميها قبلية ويظن أنه يقول بقول القبليين، فيجادله خصمه على شيء يتبين في النهاية أنه غير موجود في محل النزاع.

ويُراعى أن هذا العرض قائم على عناوين رئيسة مع استحضار الأمثلة بحسب ما يرد، لا على نص محرر مسبقاً؛ ولذلك قد يقع فيه استطراد أو إلحاق تنمة بما سبق، مع قصد الإيضاح وتقريب المعنى لا استيفاء كل الفروع.

لا معنى لتفضيل تقسيم على تقسيم لمجرد التفضيل

تكثر أسئلة من قبيل: أيهما "أفضل" تقسيم المعارف إلى ضروري ونظري، أم إلى فطري وكسبي، أم إلى حسي وعقلي؟ وهذا السؤال في ذاته غير منضبط؛ لأن كل قسمة لها حيثية تقسم بها: مرة بحسب كيفية قيام المعرفة في النفس، ومرة بحسب سبب وجودها، ومرة بحسب دخول الحس وسيطاً أو عدم دخوله. فليست القسمة "أفضل" بإطلاق، بل تكون أنسب حيث تُطلب وظيفتها. ومحاولة تفضيل حيثية على أخرى بلا مناط شبيه بسؤال: أيهما "أفضل" أن يكون الفهد أسرع أم الزرافة أطول؟ لا تعلق بين حيثيتين مختلفتين.

مبحث سابق على القبلية والبعدية: الطبيعة والغريزة أم اللوح الأبيض والبيئة؟

قبل الدخول في نزاع القبلية والبعدية، يبرز نزاع أوسع: هل الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء يقبل الكتابة عليه من أي مذهب وأي تصور وأي معتقد بلا ميل ولا معيار؟ أم أن في الإنسان "غريزة" أو "طبيعة" أو "فطرة" بمعنى أن العقل يعمل بمنطق مخصوص، ويميل إلى أن يستوعب الأمور بطريقة معينة، ولا يقبل كل "منطق" ولا كل "رؤية كونية" كيفما اتفق؟ هذا هو التقابل الذي يُشار إليه أحياناً بصيغة البيئيين في مقابل الطبيعيين/الغريزيين.

الغريزيون —على اختلاف دوافعهم— يقررون وجود طبيعة بشرية تميّز الإنسان: يتعلم اللغة بكيفية معينة، يتعلم المشي في عمر معين، يميل في الجملة إلى أنثى بشرية ولا يميل إلى الحيوان (باعتبار وجود فطرة جنسية: الذكر يميل إلى الأنثى والأنثى تميل إلى الذكر)، وله أنماط تعلم وتدرج. أما البيئيون فيجعلون البيئة هي التي "تصنع" كل شيء، ويجعلون العقل فارغاً بحيث يقبل أي شيء، أو يجعلونه لا يميل إلى شيء دون شيء من حيث الأصل.

وهنا يظهر تفصيل مهم: قد يقال إن العقل "لوح أبيض"، لكن ليس بمعنى أنه يقبل كل شيء بلا معيار، بل بمعنى أنه لم تُكتب عليه معارف جزئية بعد، ومع ذلك له طبيعة معيارية، كأن يُشبّه بلوح أبيض له خاصية كمغناطيس يجذب أنواعاً دون أنواع، أو يقبل "حبراً" دون "حبر"، فتنتظم المعارف فيه على صورة معينة متى دخلت الجزئيات. وفي المقابل قد يُتخيّل لوح يقبل كل شيء بلا فرق.

وهذا كله —مع أهميته— ليس هو محل نزاع القبلية والبعدية بالمعنى الدقيق؛ إذ القبلية والبعدية تدور خصوصاً حول: هل الكليات مغروسة في النفس ابتداءً أم تنشأ بواسطة الحس ثم يعمل فيها العقل بالتجريد؟

محل النزاع القبلي/البعدي: الكليات وعلاقتها بالجزئيات

معنى "الكلي" و"الجزئي"

الكلي هنا ليس المراد به "قاعدة كلية" من قبيل "كل حادث له محدث" ابتداءً، بل المراد به معنى كلي من جنس الألفاظ العامة: كلفظ "التفاح" لا تفاحة بعينها، وكلفظ "حادث" من حيث هو معنى عام، وكلفظ "معدن" و"نار" ونحو ذلك. أما الحس فلا يدرك إلا الجزئيات: التفاحة الحمراء وهذه التفاحة الصفراء، وهذا المعدن المشاهد، وهذه النار المحسوسة.

مذهب أهل السنة في نشأة الكليات: تجريد عقلي مادته حسية

يقرر مذهب أهل السنة أن الكليات تنشأ في العقل بألية عقلية هي "التجريد"، لكن هذا التجريد يستقي مادته من الحس: الحس يبصر الجزئيات فقط، والعقل بطبيعته يلاحظ قدرًا مشتركًا بين الجزئيات فيؤسس الكلي من خلاله. فمعنى "التفاح" يتكون بإدراك الوجه المشترك الذي يمكن تسميته "التفاحية" عبر تفاحات مختلفة الألوان والأنواع. وهكذا يتعلم الإنسان اللغة: يبدأ بالجزئيات، ثم يجرد الكليات، ثم يربطها بألفاظ. ولا يفرّق هذا المسلك بين كليات وكليات: جميع الكليات عندهم تنشأ بهذا الطريق الوسيط: حسٌ يمد، وعقلٌ يجرد.

ثم بعد نشوء الكلي، إذا رأى الإنسان جزئياً جديداً يندرج تحت الكلي، أدخله فيه. فمفهوم “معدن” يتشكل من المعادن المشاهدة، فإذا اكتُشف معدن جديد سُمي معدناً لاشتراكه في خصائص تدخل تحت الكلي. ومفهوم “النار” يفهم من نار الدنيا، فإذا أُخبر بنار جهنم أمكنه فهم معنى النار من حيث هو، مع الجهل بكيفيتها. وكذلك يُفهم إطلاق الاسم على ما لم يُشاهد إذا قام القدر المشترك المعنوي.

ومن هنا جاء تقرير أهل السنة في باب الأسماء والصفات: الاشتراك في الأسماء إنما هو اشتراك في المعاني التي تدل عليها الألفاظ، لا في الكيفيات. فالأسماء ليست “أعلاماً محضة” بلا معنى، بل أسماء ذات معانٍ، لكن الكيفية الخارجية لقيام الصفة في الموصوف هي التي تُجهل في الغيب.

الفطرة والغريزة لا تعني وجود كليات جاهزة في الذهن

قد يقال: كيف يُثبت أهل السنة الفطرة ثم يقولون إن الكليات لا تُعرف إلا بتوسط الحس؟ والجواب أن الفطرة — بهذا المعنى — ليست معارف جزئية أو كليات مكتملة يولد بها الإنسان، وإنما هي “قابلية” و”معيار” و”ميل” وطريقة عمل العقل. والحكم على الشيء فرع عن تصوره: لا يمكن أن يُحكم على معنى قبل تصوره، لكن متى تصوّر الإنسان المعنى — وهو يتصوره عبر الحس وتجريد العقل — ظهر أثر الفطرة في الربط والتصديق والتخطئة.

فمثلاً: يُقال إن الطفل قادر بطبيعته على التمييز بين العدل والظلم والقبح — في حدود بسيطة — قبل أن يتعلم الألفاظ، ثم حين يشير إليه أهله بأمثلة ويقولون “هذا ظلم”، ينتبه لمعنى يجتمع في أمثلة متعددة، ثم يربطه بلفظ “ظلم”. وكذلك “قبيح”: تتكرر الإشارة إلى معنى قبح في أفعال، فيتكون الكلي، ثم إذا تصوّر “الظلم” و”القبح” حكم بأن “الظلم قبيح”. هذا حكم ذهني كلي، له مصاديق في الخارج، لكنه لا يقوم في الخارج على هيئة قضية كلية مستقلة.

ومثله في الحساب: لا يكفي أن يقال “واحد زائد واحد يساوي اثنين” دون تصور معنى الجمع والواحد والمساواة والاثنين؛ وهذه المعاني تُكتسب لغوياً وحسيّاً، ثم تعمل الفطرة في تثبيت بعض العلاقات بينها.

حدود التصور: المعاني مأخوذة من الشاهد، والكيفيات مجهولة في الغيب

لتقريب حدّ العقل في التصور: إذا فُرض كيان غيبي بالغ الغرابة لا نظير له، وسُمي باسم لا نظير له، كأن يقال: “الخنفشار” له سبعة أجنحة وخمس أعين زرقاء وينفث اللهب وله خمس أرجل ويسير بسرعة كذا، ثم قيل: بل حتى “الجناح” فيه ليس كأجنحة المعهود... فالمعاني التي تُسند إليه لا تخرج في النهاية عن معاني مأخوذة من الشاهد، وألفاظُ تعلمت معانيها من الحس. أما “كيفية” تلك الصفات فلا يمكن الإحاطة بها. ولهذا تميّز أهل السنة بين التفسير والتأويل: التفسير هو فهم المعنى اللغوي، والتأويل — بهذا الاصطلاح — هو الكلام في الكيفية الخارجية التي يؤول إليها اللفظ في الواقع الغيبي. فيُفهم معنى “نار جهنم” من جهة اللفظ، وتُجهل كيفية نار جهنم في الخارج.

وبهذا يُردّ على التفويض الذي يتوهم أن الله صفات لو ذُكرت لنا لم نعرف معناها أصلاً؛ إذ ما لم يُعرف له قدر مشترك في الشاهد لا اسم له في اللغة أصلاً، ولا سبيل لإفهامه. ولذلك خوطب الناس بما يُفهم معناه العام، مع بقاء الكيفيات غيباً.

ويُقرر هنا معنى منسوب إلى شيخ الإسلام: المعاني لا تختلف في الشاهد عن الغائب، وإنما الذي يختلف هو الكيفيات. فالوجود نقيضه العدم في الشاهد والغائب، واللازم العقلي للوجود لا يتخلف في الغيب. فالموجود لا بد أن تكون له صفات، ويستحيل موجود بلا صفات. وهذه لوازم ضرورية يدركها العقل متى فهم معنى الوجود، بخلاف التلازمات العادية الخاصة بهذا العالم المشهود.

ومن هنا تأتي قاعدة قياس الشاهد على الغائب في الضروريات: القياس لا يكون في الكيفيات ولا في التلازمات العادية، بل في اللوازم العقلية الضرورية. فمثلاً: "كل سبب لا بد أن يكون موجوداً؛ لأن المعدوم لا يكون سبباً" هذا لازم عقلي لا يتخلف. أما كون "الجابية تحكم كل الموجودات القائمة بنفسها في الأرض" فهذا تلازم عادي لا يلزم العقل أنه ضروري في كل غيب.

وفي تقرير وجود خالقٍ قديم ثم حدوث العالم بفعل اختياري، تُستخرج لوازم ضرورية لذلك الفعل الاختياري: الإرادة والقدرة والعلم. فهذه لوازم عقلية لا تتخلف إذا تصوّر معنى الفعل الاختياري.

أثر القول بالقبليات في باب الصفات

إذا قيل إن بعض المعاني قبلي مغروس في النفس بلا توسط حسّي، فُدم بذلك مدخل لتفريقات اعتباطية في باب الصفات: فيقال مثلاً إن معنى "الحياة" قبلي لا علاقة له بالحس، بينما معنى "اليد" حسي؛ فتقبل الحياة بلا إشكال وتُدفع اليد بدعوى التشبيه. وهذا التفريق بلا معيار منضبط: لأن معنى الحياة نفسه لم يُعرف إلا من الشاهد (الحياة والموت)، كما أن معنى اليد عُرف من الشاهد. فإذا كان المدار على القدر المشترك المعنوي، فالقول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر: الجميع معانٍ تُفهم، والكيفيات تُجهل، ولا وجه لتخصيص معنى دون معنى بزعم أنه "قبلي" والآخر "حسي" بغير دليل.

وفي المقابل يُقال إن الله قادر على خلق عقل يتعلم هذه المعاني من الحس ويقس الشاهد على الغائب في الضروريات، دون أن تكون الكليات جاهزة فيه منذ الولادة. فالفطرة هنا: إذا تعرض للمعنى بعد اكتسابه، ربطت بين المعاني ربطاً بدهياً بلا دليل وسيط، لا أنها حملت معاني الكليات قبل التعرض لها.

ميثاق الذر: هل هو "معرفة"؟ وما معنى المعرفة هنا؟

يُطرح سؤال: هل ميثاق الذر "معرفة"؟ والجواب أن لفظ المعرفة واسع. فالمعرفة التي يقتضيها ميثاق الذر ليست معناها أن الإنسان يولد وفي نفسه كليات وجزئيات مفصلة على هيئة قضايا واعية، بل معناها أن الله ركب في النوع البشري ما به يميّز -بعد سن التمييز- أن ربه الله، وأنه خالقه، وأن العالم مخلوق. لكن حتى يقع الحكم ويظهر في الوعي لا بد من تحقق شرط التصور: أن تنشأ الكليات في النفس، وأن يفهم الإنسان السؤال والألفاظ. فإذا سُئل بعد التمييز: من خلق العالم؟ وجد نفسه يميل ميلاً جازماً إلى الجواب: الله. وإذا سُئل: من هو الله؟ أجاب بالألفاظ ومعانٍ تعلمها من الشاهد: "الكامل الصفات"، "الذي في السماء" ونحو ذلك، وهذه كلها مبنية على قدر مشترك لغوي حسي، وعلى قياس الشاهد على الغائب في اللوازم الضرورية.

ويذكر هنا أن آية: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً...} لا تمنع هذا؛ إذ يمكن أن يُقال بتخصيصها من جهة الخبر الغيبي عن إشهاد الذر، لأن ميثاق الذر حادث غيبي لا يقاس على العادة

الجارية في التعلم. وكل ما يثبت منه: أن الإنسان إذا تُركت فطرته ولم تُغيّر، فإذا تعلّم معاني الألفاظ، مال إلى تصحيح جملة "ربي الله" تصحيحاً فطرياً.

فالمعرفة هنا تُفهم بوصفها "ما به التمييز" في مسألة معينة: تمييز الصواب من الخطأ، لا حصول صورة كلية واعية منذ الولادة. وكما أن الطفل لا يولد عارفاً بالطاولة قبل أن يراها، لكنه حين يراها يفهم بميزان مركوز فيه أنها شيء قائم خارج عنه، كذلك الإنسان حين يتعرض لآيات الكون والنفس بعد حصول التصورات اللغوية، تميل فطرته إلى الحكم بأنه مخلوق مربوب لخالق يستحق العبادة.

القبلية والبعدية لا تساويان البيئية والغريزية

من الخلط الشائع جعل "البعدي" مرادفاً للبيئي. وهذا غير لازم؛ لأن البعدية في محلها تعني: نشوء الكليات في النفس بعد التعرض للحس، لا نفي الغريزة والمعيار. فالبعديون — بهذا المعنى — قد يكونون غريزيين؛ لأنهم يقولون إن العقل مُهيأ بمعيار معين لِنشئ الكليات بهذه الكيفية، ومُهيأ كذلك للميل إلى اعتقادات دون اعتقادات بعد التصور.

كما أن القول بوجود الغريزة لا يستلزم الثقة بكل ما تقتضيه الغريزة؛ إذ قد يقال — كما عند بعض الداروينيين — إن الاعتقاد بوجود خالق أو نزعة التآله غريزية، لكن الغريزة قد تكون "خطأ" انتخبها التطور لفوائدها لا لصدقها. ويُذكر مثال "جين هامر" بوصفه من اتجاه يفسر التدين تفسيراً جينياً/انتخابياً مع نفي صدقه. فليس كل مثبت للغريزة يُسلم بصحتها. ومع ذلك يبقى الموقف الطبيعي في النفس: إذا ثبت أن أمراً ضروري أو فطري مشترك بين العقلاء، كان التشكيك فيه مؤذناً بالطعن في العقل أو الصدق، كما يُستنكر ممن ينكر وجود العالم الخارجي أو وجود عقول الآخرين مع قيام الضرورة.

تقسيمات أخرى للمعرفة: حيثيات متعددة

الفطري والكسبي

الفطري هنا هو ما تقتضيه الفطرة: ما تميل النفس إلى تصحيحه بمجرد التصور، أو ما يستحيل أن يعيش الإنسان في العالم دون حصوله له عند التعرض لأسبابه العادية. والكسبي هو ما لا تميل النفس إليه ابتداءً في موضوعه، وإنما يكتسب بالاستقراء والأدوات والتجربة.

فمثلاً: "الماء يتبخر عند درجة 100 سيلزيوس" معرفة كسبية تُكتسب بالاستقراء وأدوات القياس ووحدات الحرارة، ولا يلزم العقل تعميمها لذاتها على كل زمان ومكان على جهة الضرورة العقلية. أما "النقيضان لا يجتمعان" فالفطرة تميل إلى تصحيحه بمجرد التصور، وهو مشترك بين البشر مهما اختلفت تجاربهم الحسية.

ومع ذلك فكل المعارف تدخل فيها الفطرة من وجه ما؛ لأن الفطرة هي عمليات العقل الأساسية ومعايير التصحيح والتخطئة. فالكسبي وإن لم تميل النفس إلى مضمونه ابتداءً، لكنها تميل إلى قواعد عامة إن تحققت فيها شروط الحكم وانتفت موانعه صُحح الحكم.

كيفية قيام المعرفة: واعية وباطنة

قيام المعرفة في النفس ليس نوعًا واحدًا: فهناك معارف واعية مستحضرة، وهناك معارف كامنة كالذاكرة: قد لا تكون في الوعي الدائم، لكنها مخزونة ويمكن استحضارها. بل قد يعيش الإنسان ويموت وفي نفسه معارف ضرورية لا يعرف كيف قامت ولا كيف تعمل، لأنه لا يحتاج لصياغة معيارها. مثال ذلك التمييز بين الحلم والواقع: قد يُطلب معيار مفصل فيعجز كثيرون عن صياغته، ومع ذلك يميزون عمليًا ويجزمون بعد الاستيقاظ أنهم كانوا في حلم وأنهم استيقظوا.

ومثل ذلك استعمال العين: تُستعمل وتوثق دون معرفة تشريحية بكيفية تحول الضوء إلى صور. وكذلك العقل يعمل وفق قواعد دون أن يلزم وعي الإنسان بها على هيئة مقدمات مصاغة.

قوة الجزم: الضروري والنظري

الضروري ليس محصورًا في القضايا التي نفيها يقتضي اجتماع النقيضين في صياغة منطقية؛ بل الضروري هو ما لا تلتفت النفس إلى خلافه، وإن كان فرض خلافه ممكنًا عقلا في ذاته عند بعض التصورات. والتناقض نفسه ضروري، فتعريف الضروري بأنه ما ينتهي إلى التناقض تعريف دائري.

يُقرب ذلك بمثال: إذا قيل لإنسان إن السمكة التي أمامه ليست سمكة واحدة بل سمكتان، فلن يتعامل مع القول كمسألة نظرية قابلة للأخذ والرد، بل يعدّه سخفًا أو مزاحًا، ولا يظن أنه سيثبت لاحقًا خلاف ما يراه ضرورة. أما القضايا النظرية —ولو قوي جزم الإنسان فيها بالأدلة— فيبقى فيها احتمال ظهور معارض، ولو ضعيفًا، ولذلك يُقال في الاجتهاديات: إن الإنسان يميل إلى ترجيح مع إمكان أن يظهر ما يزيله.

ومن هنا يُنهي عن تحويل ما هو معلوم بالضرورة —دينيًا أو عقليًا— إلى مسائل نظرية قابلة للمساومة والنقاش على نحو يرفع الضرورة عنها.

البدهي والضروري: كل بدهي ضروري وليس كل ضروري بدهي

البدهي هو الذي يحصل للناس بأدنى إدراك. “ $2 = 1 + 1$ ” مثال قريب جدًا من الذهن البشري حتى للطفل. أما الضروري فقد يكون بعيدًا يحتاج إلى بحث وتجارب واستقراغ وسع حتى يصير في نفس صاحبه ضروريًا، وقد تكون الضرورة فيه نسبية من هذا الوجه: تحصل لبعض دون بعض، لا لأن القضية في ذاتها “تتغير”، بل لأن الطريق إليها يختلف قريبًا وبعدًا.

ومثال ذلك: “ $500000 + 500000 = 1000000$ ” مليون” الطفل قد لا يفهمه لعدم تصور المعاني الكبيرة، لكن يُقال: لو عمل العقل السليم عمله الصحيح لا بد أن يصل إلى نتيجة واحدة، ولا يُجعل ذلك محل أخذ ورد.

معنى “النسبية” في الضرورات على وجهين

قد يُقال “الضرورات نسبية” بمعنى صحيح إذا أُريد أن قوة الجزم ليست صفة قائمة بالمعرفة في عالم مستقل، بل هي متعلقة بالعارف: فـ“ $1 + 1 = 2$ ” ضرورية بالنسبة للنوع البشري لأن الله خلق الذهن البشري بحيث يدركها بسهولة. لا لأن القضية قائمة بذاتها في عالم مثالي متصفة بالضرورة من حيث هي قائمة بنفسها.

وقد تُقال النسبية بمعنى آخر: أن بعض الضرورات —من نوع الضرورات البعيدة— قد تحصل لشخص دون آخر، بخلاف الفطريات القريبة التي لا تكاد تخفى على عاقل.

من أين جاءت القبلية تاريخياً؟ صورة المثاليين

تُربط القبلية عند الفلاسفة المثاليين بتصورهم للوجود: تقسيم العالم إلى “عالم الجسمانيات/الطبيعيات” و“عالم المعقولات”. عالم الجسمانيات عندهم هو عالم الأشياء المشار إليها والمحسوسة، لا مجرد هذا العالم الأرضي وحده، لأن كل قائم بنفسه عندهم جسم، وكل جسم طبيعي.

أما المعقولات فهي معانٍ عقلية قائمة بنفسها، كعالم المثل عند أفلاطون. ثم يجعلون “النفس الناطقة” التي يُعبر عنها بـ“أنا” من نوع المجردات: ليست داخل الجسد ولا خارجه، منزهة عن الزمان والمكان، لا تتصف بصفات زمانية ولا مكانية. ويُقررون أن الجزئي زمني، والكلي غير زمني؛ لأن معنى “الحب” من حيث هو لا يتغير بتغير الأزمنة، ومعنى “العدم” لا يتغير، بينما تعلق المعنى بجزئي معين هو الذي يقع في زمان.

فإذا كانت النفس الناطقة مجردة عن الزمان، قالوا: يمتنع أن تقوم بها الجزئيات الزمانية. فاحتاجوا إلى وسيط في الإنسان المادي يتعامل مع الجزئيات: الوهم والخيال في الدماغ. أما النفس فشأنها الكليات فقط.

ثم اختلفت صيغ تقريرهم: فمنهم من يجعل الكليات قديمة في النفس، ومنهم من يجعلها تفيض عليها من النفس الفلكية أو تكشفها من عالم المثل كما يكشف الحس عالم الجسمانيات. وعلى الجملة يقولون: الكليات لا تأتي من عالم الجسمانيات، بل من عالم المعقولات، والحس ليس إلا تذكيراً بما كان في النفس. وبهذا يقررون أن الإنسان يولد عالمًا بالكليات كلها، وأن ما يطرأ له “تذكر” لا “تعلم”.

ويُورد هنا اعتراض مركزي: كيف يُفرّق بين ما هو تذكر وما هو تعلم بلا معيار؟ وكيف يُقال إن الطريق واحد في الجميع ثم يدعى أن بعضه تذكر وبعضه تعلم؟ مع أن المعارف عند الإنسان تُكتسب بطريق واحد: تعرض للجزئيات، تجريد للكليات، ربط بالألفاظ، ثم أحكام.

ويُذكر في هذا السياق شرحٌ لهذه النظرية في بعض الكتابات، ومنها ما نسب إلى ماهر أمير في كتاب “الانتصار التدمريه”، مع الإشارة إلى اختلاف المؤرخين في تفاصيل البناء.

نقد حصر الفطرة في قضايا معدودة

يذهب بعضهم إلى أن الفطرة لا تتجاوز أربع قضايا: الهوية، وعدم اجتماع النقيضين، والثالث المرفوع، والسببية. ويُعترض على هذا الحصر بأنه بناء على نظرية معرفية أرسطية تأسيسية لا دليل عليها يلزم البناء عليها في العقيدة، بل عليها اعتراضات فلسفية كثيرة. كما أن في النفس ضرورات أخرى لا تخفى على عاقل، مثل وجود العالم الخارجي، ووجود عقول الآخرين، وغير ذلك مما يشترك فيه العقلاء.

وفي مقابل ذلك يُستند إلى الآية: {وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ} على أن العقول مخلوقة بكيفية تتعلم بها القضايا: منها ما يكون تعلمه سهلاً جداً قريباً حتى للطفل، ومنها ما يحتاج إلى نظر وتجربة، وكل ذلك ضمن معايير فطرية للتصحيح والتخطئة.

الاستواء معلوم والكيف مجهول: موقع القبلية والبعدية في هذا التقرير

ينسجم تقرير أهل السنة في الكليات مع قولهم: “الاستواء معلوم والكيف مجهول”: معلوم من جهة المعنى، لأن معنى الاستواء في الشاهد مفهوم، والغائب يُفهم معناه بالقدر المشترك، والكيف مجهول لأنه من خصائص الموصوف في الخارج. وهكذا يقال: لله نفس وللإنسان نفس، قدر مشترك في المعنى، لا في الكيفية.

ومن ثم يُقال: القول بالقبلية –الذي ينفي توسط الحس في الكليات– يضعف هذا البناء لأنه يقوّي ادعاءات التفريق الاعتباري في باب المعاني، ويزعم أن بعض المعاني لم تُعرف من الشاهد، مع أن الطريق واحد.

خريطة ذهنية جامعة: الوصفي والمعياري، والضروري والنظري

تنقسم المعرفة –بحسب غرض التقسيم– إلى وصفية ومعيارية. الوصفية تتعلق بوصف الجزئيات: كالجزم بأن طاولة معينة أمام الإنسان. والمعيارية تتعلق بالقضايا الكلية: كقول “كل نقيضين لا يجتمعان”.

ثم يعاد تقسيم كل قسم بحسب قوة الجزم: ضروري ونظري. الضروري هو ما لا تلتفت النفس إلى خلافه، والنظري هو ما يحتمل المعارض. كما يعاد التقسيم بحسب الفطري والكسبي: فهناك قضايا تميل النفس إلى تصحيحها بمجرد التصور (فطري)، وقضايا لا تميل النفس إلى مضمونها ابتداءً وإنما تكتسب بالاستقراء والقياس والأدوات (كسبي)، مع بقاء القواعد الفطرية العامة حاکمة على التمييز.

سؤال ترتيب: أيهما أسبق، المعياري أم الوصفي؟

قبل الجواب، يلزم التفريق بين “معياري عملي” و“معياري لغوي/علمي”. المعياري العملي هو طريقة عمل الذهن بوصفه آلة: ينظم المدركات على نحو لا يجمع فيه النقيضين، حتى لو لم يكن الإنسان واعياً بقاعدة “النقيضان لا يجتمعان” ولا قادراً على صياغتها.

فالطفل الصغير مثلاً يتصرف في الجوع والشبع وكأنه يمنع اجتماع حالتين متناقضتين في محل واحد في لحظة واحدة، دون أن يضع مقدمة لفظية ويقلبها في ذهنه. الذهن يعمل بمعيار، لكنه لا يستحضر العبارة ولا يصوغها. ثم لاحقاً، بعد نشوء الكليات في النفس، يتشكل المعيارى اللغوي: يتعلم لفظ "تقيضان" ولفظ "لا يجتمعان"، ويتعلم معنى "الصحيح"، ثم يحكم بأن القضية صحيحة ويستحضرها كمعرفة واعية.

ومن هذه الجهة يقال: من حيث المادة والتصور، الجزئي يسبق الكلي، لأن من لا يعرف أمثلة للمتناقضين (كالحياة والموت) لا يفهم معنى "تقيضان" أصلاً، ولا يستطيع صياغة "لا يجتمعان". لكن من حيث طريقة عمل الذهن، المعيارى العملي كآلية تنظيم سابق على التصريح اللغوي، لأن الذهن به تُفهم الجزئيات وتُحلل ويُجرد منها، ثم تُصاغ الكليات.

تتمة لازمة: البعدي والقبلي وعلاقتهما بالغريزي والبيئي

بعدي/قبلي ليس هو غريزي/بيئي. البعدي –المقصود به هنا– من يقول إن الكليات تنشأ بعد الولادة بتوسط الحس ثم التجريد، ومع ذلك يثبت أن العقل مُهيأً بمعيار معين لإنتاج الكليات وللميل إلى تصحيحات دون غيرها بعد التصور. والقبلي قد يربطه بعضهم بنظرية فيض أو تذكر لا تُسمى "غريزة" بالمعنى الذي يقال في الطبيعة البشرية، وقد يجعل الكليات قديمة في النفس أو مفاضة عليها.

ومن جهة أخرى قد يوجد "بيئيون بعديون" يقصدون بالبعدية: أن المعرفة كلها تنشأ من البيئة، وأن الغريزة لا تقتضي شيئاً إلا قابلية اكتساب أي شيء بلا ميل فطري إلى حقائق مشتركة بين البشر. فهذا استعمال آخر للبعدية يختلف عن المقصود حين تكون المسألة مسألة "توسط الحس في نشأة الكليات" مع بقاء المعايير الفطرية.

والخلط بين هذه التقسيمات هو من أكثر ما يوقع في اضطراب التصور، ولذلك يلزم دائماً ضبط معنى "بعدي": بعد ماذا؟ بعد الحس؟ بعد البيئة؟ بعد التجربة؟ ومع أي تصور للفطرة والغريزة؟

وبهذا يستقيم أن يقال: القبلية والبعدية تتعلقان بمسألة الكليات وتوسط الحس، أما الغريزية والبيئية فتتعلقان بأوسع من ذلك: هل للعقل طبيعة معيارية وميلٌ فطري أم هو قابلٌ لكل شيء بلا تمييز؟

الخاتمة: موقع هذا التصور ضمن نظريات فلسفة المعرفة

تتضح ملامح هذا التصور المعرفي عند عرضه على محاور التصنيف الشائعة في فلسفة المعرفة؛ إذ يقدّم موقفاً مركباً يجمع بين القول ببدايات ومعايير فطرية في عمل العقل، وبين إرجاع تكوّن الكليات إلى الحس عبر الجزئيات، مع اعتماد تبريري خارجي قائم على سلامة الوظيفة وتحقق شروطها، ضمن بنية تأسيسية موسّعة لا تنفك عن شرط تماسكٍ داخلي يمنع تجزئة الضروريات دون ثمن معرفي.

1) منشأ الكليات والمعاني العامة

يقضي هذا التصور بأن مادة الكليات تُستقى من الحس عبر إدراك الجزئيات، ثم يعمل العقل بآلية التجريد لاستخراج "القدر المشترك" وتكوين المفاهيم العامة. وبذلك يثبت كونه **بعدياً A)**

(posteriori) في تكوّن المفاهيم والكليات، فيعارض القول القبليّ الأفلاطوني القائم على “التذكر”، كما يعارض فرضية “كليات جاهزة” مزروعة قبل التجربة.

ومع ذلك لا ينحدر إلى التجريبية الخام التي تنفي أي دور بنيوي للعقل؛ إذ يثبت للعقل بنيةً فطرية تنظّم الإدراك وتنتج المفاهيم من مادة الحس.

(2) القبليّة في هذا البناء: قبليّة بنيوية لا محتوى جاهزاً

لا تقوم القبليّة هنا على معارف تفصيلية سابقة، بل على قبليّة معيارية/بنيوية: فالعقل يعمل بمعايير فطرية تميّز بين الضروري والعادي، وترفض اجتماع النقيضين عملياً قبل صياغته لفظياً، وتتنظّم بها عمليات الفهم والحكم. فالسابق على التعلم هو نظام العمل ومعايير التنظيم، لا “محتوى معرفي” جاهز قبل التجربة.

(3) معيار التبرير: الخارجية وسلامة الوظيفة

يتجه هذا التصور بوضوح إلى الخارجية (**Externalism**) في التبرير: فالتبرير لا يتوقف على امتلاك العارف وصولاً تأملياً لكل الأسباب، بل يكفي سلامة الوظيفة وتحقق شروطها المناسبة (سلامة الفطرة/العقل، بيئة مناسبة، انتفاء الموانع...). وبهذا يقترب من عائلة **Reliabilism** / **Proper-Function** في الاصطلاح الغربي، حيث يغدو صدق الاعتقاد وتبريره مرتبطين بكون القدرات تعمل كما ينبغي في ظروفها الملائمة.

(4) بنية المعرفة: تأسيسية موسّعة مع قيد تماسك

تظهر البنية العامة بوصفها تأسيسية موسّعة (**Broad Foundationalism**)؛ إذ تُثبت “ضروريات/بدهيات” كثيرة—حسية وعقلية ومعيارية—لا تُطالب بإسناد نظري دائم، بل تُعامل على أنها ما لا يُشتغل عليه كمطالب برهانية من داخل النظام في كل مرة.

غير أن هذا لا يتحول إلى تماسكوية خالصة؛ لأن الضروريات تُفهم بوصفها شبكة متناسقة لا تُجزأ بلا أثر. فثمة عنصر تماسك يُضاف بوصفه شرط سلامة للنظام المعرفي، دون أن يلغى الأساس الذي تقوم عليه البدهيات. والنتيجة الأقرب هي تركيب هجين: تأسيسية مع شرط تماسك.

(5) الواقعية وموقف الشك

ينتهي هذا التصور إلى واقعية (**Realism**) وموقف لا-شكّي منهجياً: فالتشكيكات التي تهدم الحس والضروريات تُعامل كسفسطة تُعطّل المعرفة والعيش. ويُعامل “وجود العالم الخارجي” و”موثوقية الوظائف الإدراكية السليمة” على أنها معارف لا تُدار بوصفها مسائل نظرية قابلة للمساومة داخل البناء المعرفي.

(6) خلاصة تركيبية

يمكن تلخيص هذا الموقع النظري بدقة في الصياغة الآتية:

واقعية حسية-عقلية مع تجريبية مفهومية (في نشأة الكليات) + فطرية بنيوية/معيارية (في معايير العقل) + تبرير خارجي اعتمادي قائم على سلامة الوظيفة (Proper-Function/Reliabilism) ضمن تأسيسية موسعة مشروطة بالتماسك.

وفي ملصقٍ أشد اختصارًا:

تجريبية مفهومية معتدلة + فطرية معيارية + تبرير خارجي (اعتمادي) + تأسيسية موسعة.

مقالات ملحقه:

في الضرورات العقلية وعلاقتها بالقبلية والبعدية

أبدأ بنقل من كتاب "الكشاف المبين" لـ د. أبو الفداء ابن مسعود حيث يقول:

"حتى تلك الدعوى التي تمسك بها «بلانتينغا» من القول بأن ثمة حقائق بديهية كبرى لا بد من التسليم بصحتها من غير التماس برهان، وأن من تلك الحقائق وجود الباري جل وعلا بالغيب (وهو ما تكلم فيه تحت ما يسمى بالإبستمولوجيا المقومة Reformed Epistemology)، حتى تلك الدعوى نفسها، بذل الرجل من وقته وجهده ما بذل من أجل إقامة البرهان النظري عليها والرد على المخالفين فيها، فوقع في التناقض بمجرد ذلك! إذ لو كان صادقا في اعتقاده أنها بدهيات أو عقائد أساسية Basic Beliefs لا تفتقر إلى برهان، ما سعى في إثبات صحة موقفه في جعلها بدهيات لا تفتقر إلى برهان، لأن هذا المسعى منه يسوغ لخصمه أن يخالفه فيما يزعم هو أنه لا يصح وصف العقل إلا باتخاذ من جملة المسلمات الأولى التي لا تفتقر إلى برهان! عندما أقول إن هذه الحقيقة لا تفتقر (نوعا) إلى برهان، أي أنها يعرفها العقلاء كافة دون استدلال ولا نظر، ثم أقدم الدليل النظري على أنها لا تفتقر إلى برهان، فقد تناقضت بمجرد ذلك، لأن مخالفتي إذن الذي لا يعجبه دليلي) يكون قد أثبت بمجرد المخالفة أنها تفتقر إلى برهان! ولكن لأنه «فيلسوف متخصص»، فقد وجد نفسه مطالبا بكتابة الدفاعات الفلسفية المفصلة عن ذلك الموقف الإبستمولوجي نفسه، وبإجابة اعتراضات الخصوم من غير تردد، فوقع من حيث لم يحتسب في نفس التسلسل المعرفي الذي كان يريد محاربته، والله المستعان!"

1- بين إمكان الاستدلال وضروريته

فما نزعمه ضرورياً بدهيا من لوازم العقل الإنساني السليم، يفترض أنه لا يفتقر لاستدلال ولو أمكن الاستدلال عليه، وإمكان الاستدلال غير ضرورية الاستدلال!، إن من يشترط على نفسه إثبات قبلية الضرورات ليثبت ضرورياتها أو بديهيتها قد وقع في التناقض من مبدأ الطرح وأحالتها لمسألة نظرية، يعني ما الداعي مثلاً لأقدم دليلاً نظرياً على أن مسألة وجود الله فطرية للملحد وأنه يكذب على نفسه حين يجدها! وكأنه يتوقف وجدانه لتلك الضرورة البديهية في نفسه على ما سأذكره من أدلة على وجدانه إياه بالفعل في نفسه!، ثم أقدم له الدليل أن البديهيات لا بد أنها قبلية، والقبليات لا بد أنها صحيحة، ثم أثبت أن الإله موجود، إذا كانت هناك أدلة أخرى على وجوده، إذا ما فضل هذا الدليل على دليل السببية مثلاً؟ أم أن السببية نفسها أحتاج أن أثبت قبليتها لأستدل بها على الملحد؟!!

على أن دليل الفطرة ليس دليلاً بحيث تقام عليه مناظرة، إذ أساس المناظرة مبنية على إفحام الملحد، وقد يحصل فيها شيء من التنازل بحيث يقال، لو لم تكن الدعوى (أ) بديهية في نفسها كما نزع (جدلاً) لأمكن الاستدلال عليها بكذا وكذا من البديهيات المتلازمة معها مما تسلم به أنت، وإلا لزمك التناقض مع نفسك أو غيرها من الشناعات.

فبعض الناس يظن أننا حين نقر بأن مسألة وجود الله فطرية، وجب علينا في كل موضع تقام فيه مناظرة لأي سبب شرعي كان، أن نبقي طوال المناظرة نصرخ في وجه الملحد أن مسألة وجود الله فطرية لا تستدعي أي نقاش!

2- عودًا على أصل المسألة

إن وضع أي معيار ما فوق للتمييز بين النظريات والبدهييات الضرورية إما أن يكون:

بدهيًّا، فلزم وجود معيار فوقه حتى نميزه هو، ولزم التسلسل والدور القبلي.

نظريًّا، فالعلم به متوقف أصلًا على العلم بالبدهييات الضرورية، فلزم الدور القبلي.

3- القبليّة كمعيار للبداهة الضرورية

لنعرف القبلي على أنه ما لا يتوقف العلم به سببيًا على الحس بل العلم به مغروز في العقل وعليه يبنى فهم المحسوس، ويمثلون عليها بالعلم بـ “السببية، عدم التناقض، مبدأ الهوية”

والبعدي، هي المعرفة الحاصلة بسبب الحس ويمثلون عليه بـ “العلم بأن الشمس تشرق كل صباح”

ولنسأل نفس السؤال هنا: هل القبليّة يمكن أن تكون معيار للضرورة العقلية؟

إن كان معيار القبليّة بدهيًّا لم يكن العلم ببدهيته متوقف على العلم بقبليته، إذ لو كان هو نفسه لا تثبت بدهيته إلا بعد إثبات قبليته، كان إثبات قبليته حاصل قبل العلم بضرورة إثبات قبليّة المعارف الضرورية العقلية! فسيكون لا حاجة له أصلًا.

إن كان نظريًّا فقد علمنا الضرورات قبله أصلًا فلا حاجة له.

فثبت على كل تقدير أن العلم بالضرورات غير متوقف على إثبات قبليتها.

4- البعدية لا تنافي الضرورة والشمولية

إن القول بأن الاستقراء لا يولد إلا معرفة ناقصة، ولا يكون إلا ناقصًا، هو قول متناقض، وقد نبه لذلك الفيلسوف فريدريك غيو، وقد نقد هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية من قبله، إذ لو كان الاستقراء دائمًا ناقصًا، فالعلم بنقصان الاستقراء هو نفسه استقراء شامل لكل ما هو استقراء! فالقول به بذلك متناقض أصلًا

إذ استقراء الاستقراء البشري نفسه هو عملية استقرائية، والقول بأنه ناقص لا بد لا يخلو إما أن يكون ناقصًا أو شاملاً، فإن كان شاملاً فقد نقضت الجملة نفسها، وإن كان ناقصًا قيل إذا نقصانه لا يكفي لإثبات قضية ضرورية مفادها “أن كل استقراء بشري ناقص بالضرورة” لإبطال أي احتمال لصحة البعدية وإثبات القبليّة بشكل ضروري حتى تبنى عليها ضرورة جميع الضرورات لاحقًا!

5- حل آخر غير القبليّة

يقول شيخ الإسلام في شرح الأصبهانية:

«فإن قال: أعلم بالبديهة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ كان هذا مكابرة لعقله، فإن العلوم الكلية المطابقة للأمور الخارجية ليست مغروزة في الفطرة ابتداء بدون العلم بأمور معينة منها، لكن لكثرة العلم بالأمور المعينة الجزئية يجرّد العقل الكليات، فتبقى القضية العامة ثابتة في العقل لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية، إلا أن يكون علم تلك القضية العقلية من تركيب قضايا آخر، وقوله: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ليس من هذا ولا من هذا».

فالعلم بالجزئيات متقدّم على تصور الكليات، بل لا معنى لتصور الكلي قبل الجزئي، ولو حاولت تصور أي كلي مع تخيلك أنك لا تعلم أي جزئي من جزئياته لفشلت، ولو حاولت تصور أي كلي دون أن تعلم بالفعل أي جزئي من جزئياته لفشلت، وأقصد بالعلم هنا إمكان التمثيل على جزئياته حتى لو كانت تقديرات ذهنية مركبة.

فالعلم بقضية أن «كل حادث له سبب» يشتمل على كلمات يناظرها في الذهن كليات علمت من جزئيات في الخارج حين تعلم اللغة في الصغر، لكن المعضلة التي يطرحها القبليون هنا هي:

إذا كان العلم بالكليات كلها متوقف على الجزئيات، فكيف استطاع الذهن أن يجعل الجزئي سبب في تعلم الكلي دون وجود قواعد ومعايير من ضمنها السببية والهوية نفسها!؟

وجواب ذلك أن يقال:

هذا السؤال يتضمن عدة دعاوى ضمنية:

منها:

يجب على العاقل أن يعرف كيف يعمل عقله حتى يعرف ما يعرفه، وهذه الدعوة منقوضة بأن الإنسان يستخدم حواسه قبل العلم بكيفية عملها كمثال، بل دعوى تعاني من الدور إذ لا يمكن للإنسان أن يعرف كيف يعرف إلا وهو قادر على المعرفة، وليس إلا وهو «يعرف شيء ما بالفعل»! إذ فساد القول بأن الإنسان «لا يعرف أي شيء» إلا بعد علمه بكيف يعرف! ظاهر الفساد.

يجب أن يكون سبب قدرة الإنسان على المعرفة هو سبب ذهني معرفي (إما ضرورة أو نظر) إما (قضية كلية أو جزئية) .. الخ، حتى يستطيع أن يعلم.

لا يمكن تفسير نشأة الضرورات في الوعي البشري إلا بالقول بالتفسير القبلي

لا تتعلق قدرة الله بخلق كيان قادر على تحصيل الضرورات بشكل بعدي بكيفية لا يتصورها العقل البشري لكونها لا نظير لها في العادة.

الإنسان قادر على معرفة كيف يعمل العقل البشري بالفعل دون الوقوع في الاختزال النظري والتصور التبسيطي والجهل بالسببية الخفية عن الحس (على أن ارتباط الوعي الذي هو تجربة ذاتية محضة، بالأعضاء العينية المحسوسة من الجسد) هو أمر مغيب عنا.

وكل هذه الدعاوى تعاني من مشاكل ظاهرة، ودون إثباتها خرط القتاد، وكونهم لا يتصورون تفسير تفصيلي غير القبلية لا يفيدهم بشيء، إذ طالما ثبت الإمكان العقلي وتعلق قدرة الرب بخلق سبب آخر لحصول الضرورات أيًا كان، بطل لزوم قولهم وعاد الأمر للإثبات بالحس أو الخبر، فلو عاملنا كلامهم على أنه نظرية تفسيرية فهو واقع بمشكلة تجاهل إمكان "البدائل غير المتصورة Unconceived Alternatives".

5- بل تصور البديل حاصل بالفعل!

يكفي أن يقال إن الغريزة البشرية التي هي عضو في الإنسان أي شيء عيني مركب فيه وهو ما به تصح عملية التعقل (التي هي عرض) للإنسان، يعمل بشكل منظم ومعياري قبل أن يعرف الإنسان كيف يعمل وقبل أن يعرف الضرورات بحيث أن نظامه العيني الوجودي يتسبب بإنشاء الضرورات التي هي لوازم الإنسانية وبها يحصل تعلم اللغة وفهم المحسوس بشكل إجمالي للطفل الصغير.

فلأن الغريزة بها معيار اكتشاف الوجوه البشرية، والتفريق بين الحي ذو الإرادة من الجماد، واكتشاف السببية الجزئية، والتمييز بين الهويات والأجسام المختلفة، إلخ.. فسينشئ في ذهن الطفل كليات وجزئيات كنتيجة لهذه العمليات والكيفية التي يعمل بها العقل بشكل فطري، لأن هذه المعارف الضرورية أصلاً لا نجد في نفسنا أنها لا تنبني إلا على قياس على هذه القضايا الكلية، بل الزعم أن المعرفة التي تحصل بالقياس لا تحصل بغيره من الأسباب التي يمكن أن يخلقها الله هو زعم فاسد ضرورة وبداهنة لأسباب كثيرة ظاهرة لكل ذي لب!

فنقول إن العلم الصحيح للغريزة الفطرية الوجودية سينعكس على تكوين وعي صحيح وضرورات صحيحة للإنسان سليم القدرات العقلية، وهذا هو التفسير الخارجي للمعرفة، خلافاً للتفسير الداخلي القبلي الذي هو أساساً متأثر بالفلسفة اليونانية المثالية، الذي يرى أن سبب العلم بالدعوى المعينة لابد أنه متاح داخل الوعي وأنه سبب عقلاني كأن يكون قياس أو يمكن رده لقضية كلية، بينما في الحقيقة يمكن أن يكون سبب خارجي محض أي من خارج الوعي، كأن يكون سببه هو كيفية عمل الغريزة الوجودية التي يعملها الصحيح تقوم ملكة التعقل في الإنسان أصالة!، كما أن عمل العين التي هي عضو قائم بنفسه بشكل سليم ينعكس على الوعي البصري (الذي هو عرض).

وبالنسبة للتعميم الاستقرائي، فيقال إن الذهن قادر على اكتشاف العلاقات الضرورية من خلال نفس ملكة استيعاب المعاني، فهو عند استيعابه لمعنى الأعزب ومعنى غير المتزوج ينسب الضرورة لعبارة كل أعزب هو غير متزوج، وقس على ذلك، وعند اكتشافه للسبب يدخله تحت كلية أنشأها سابقاً من اكتشافاته السببية السابقة، والخ، وهذا راجع لكيفية عمله النظامي العيني وليس إلى كيفية النظام المعرفي المنعكس في الوعي لهذه العملية.

فنحن ندعي أن العقل بموجب كيفية غريزية لا كيفية معرفية قياسية، قادر على التفريق بين اللوازم الضرورية واللوازم العادية في المحسوسات والصفات والخ.

ولكن السؤال هنا: ما الداعي لتكلف جواب سؤال: كيف يعرف الإنسان الضرورات البديهية؟

لأننا كما ذكرنا، أي معيار يوضع لتمييز الضرورات أو إثباتها، سيعاني من المشكلة المذكورة في الفقرة الثانية من هذا المقال.

فإن قيل هذا المعيار هو في نفسه ضروري متلازم بشكل معي "أي دور معي" مع باقي الضرورات بحيث لا ينفك عنها، فجعل أمانة عليها، عاد السؤال نفسه بعد هذه القهقرة:

هذا المعيار نفسه الملازم لباقي الضرورات:

كيف علمت بملازمته لكل الضرورات الأخرى؟ هل بشكل ضروري أم استقرائي؟، هل به أم دونه؟ إذ لو قلت به لوقعت بالدور إذ هو نفسه لا يصح كمعيار إلا بعد العلم بملازمته.

هل علمته دون بنائه على نفسه؟

هل علمت كون الضرورات ضرورات ثم كونه ملازم لها ثم بنيت قضية كلية أنك لاحظت أنه ملازم لكل الضرورات إذا هو يصح أن يكون أمانة عليها، فبنيته هو نفسه على هذا الإستدلال؟

أم علمت كل هذه القضايا بشكل ضروري وتلازمها بشكل ضروري، ثم قلت ساستعمله بشكل عملي كأمانة لإلزام الخصم المكابر؟ ولنقل مثلاً هذا المعيار هو عدم التناقض، ما يؤدي نفيه لتناقض فهو ضروري، وما يؤدي نفي بدهيته لتناقض فهو بدهي، وأنت لا تقول أن كل عاقل عليه أن يتبنى مذهب القبلية لتستقيم ضروراته ويعلم ضروريتها في نفسه، لكنك تقيم ذلك كتفسير لوجود الضروريات في النفس من جهة (أنطولوجية)، على أن ما لا يؤدي إبطاله بخصوصه لتناقض لا يلزم أن لا يكون بدهياً

بل يكفي أن الذهن لا يلتفت لنقيضه، كبدية أننا لا نعيش في محاكاة حاسوبية وحقيقية العالم المادي خارج الذهن وأن البشر الذين هم أمامي لهم وعي حقيقي، وضرورية التواتر والخ، ولا تقل أن هذه أمور تعلم بالحس والحسيات حتى عند القائلين بالقلبية هي بديهية، لأن هذه هي فهم للحس قد ينازعك فيه السوفسطائي! فهي راجعة للفطرة العقلية لا لمجرد التلقي الحسي الذي هو كالكامير!! (راجع مقال نقض حصر الضرورات فيما يرجع لعدم التناقض).

نقول لو قلت بالنقطة الأخيرة لخرجت من هذه المعضلة، لكن لبطل القول بضرورية النظر في مسألة القلبية والبعدية ولأمكن العلم بالضرورات بدونها، ولبطل ضرورة وضع معيار، إذ المعيار نفسه علم بلا معيار، وملازمته لكل ضرورة علمت بلا معيار، بل لولا ذلك لما كان له هو نفسه معنى! كما هو واضح.

بل وستبقى معضلة “البدائل غير المتصورة” الممكنة عقلاً من حيث المبدأ قائمة حتى لو زعمت تبنيك للقلبية كمجرد تفسير أنطولوجي لوجود ضرورات في نفوس البشر.

لا يزال البشر يعلمون ضروراتهم ويثقون بها ويعملون عقولهم دون تكلف تأسيس نظرية معرفة والدفاع عنها، أو تعلم علم المنطق، أو تحويل كل دعوى يدعونها إلى صورة قياس ما، وهذا عين ما دافع عنه شيخ الإسلام في غير موضع من كتبه وعلى رأسها الرد على المنطقيين، وعلى رأس هؤلاء العقلاء، أكمل الناس عقلاً وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومن بعدهم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.

فمن انتقص من عقول هؤلاء لأجل هذه الدعاوى السوفسطائية كان هو أجهل الناس وأنقص الناس عقلاً والله المستعان.

هذا والله أعلم.

نظرية المعرفة: في الداخلانية الدليلية، والځارجانية الفطرية ومذهب شيخ الإسلام

الكلام في الداخلانية:

الداخلانية: هي مذهب معرفي يرى أن المعرفة يجب أن تكون مبررة من داخل وعي العارف، بحيث يكون لديه من الأسباب المعرفية التي يعيها ما به يستطيع تبرير كل حرف يقوله في دعوى معرفية معينة، ولذلك هي تعتبر نظام معرفي "دليلي"، أي أنه يتطلب الدليل على كل معرفة.

وهذا النظام لا يخفاك أنه قد تم نقضه وتدميره من قديم، حيث أنه يقع بمغالطات عديدة: على رأسها الدور والتسلسل والمصادرة على المطلوب والتناقض:

فالدور واقع من جهة أنه يبرهن على البديهيات بالنظريات التي بدورها تتأسس على بديهيات، وإن لم يقر بوجود بديهيات فسينتقل للمغالطة الثانية وهي التسلسل: حيث أنه سيقى يتقهقر للخلف في الاستدلال إلى ما لا نهاية دون أن يقر بمقدمة واحدة صحيحة بذاتها يمكن البناء عليها، وحتى بين المقدمة المعينة والنتيجة المعينة لن يمكنه أن يقر بلزوم هذه من تلك دون وسيط، وسيقى يقدم وسائط بين كل مقدمة ونتيجة بشكل لانهائي بحيث لن تحصل أي نتيجة من أي مقدمة.

وأما المصادرة على المطلوب وأنا أرى أنها أهم مغالطة يجب التنبيه عليها وهو أنه يعتبر أن مقدمة "أن كل معرفة يجب أن تكون مبررة بدليل من داخل وعي العارف حتى تكون صحيحة" هي مقدمة بديهية بحد ذاتها، فهو هنا يصادر على المطلوب، حيث أننا لا نقر له بأنها مقدمة بديهية وإلا لوقعنا بالتناقض لأنها مقدمة تنفي وجود بديهيات أساساً! وهو كذلك يقع في التناقض حيث يقررها كمصادرة مع أنه يرفض البديهيات الحقيقية بحجة أنها مصادرات!.

كما ترون هذا النظام يعتبر فاشل، ولكن للأسف قد غلب على المنطق القديم، حيث أن كثير من الفلاسفة اليونانيين بالذات المتأثرين بأرسطو قد سلموا بعدد قليل جدا من البديهيات وهو ما يمكن أن أصطلح عليه "نظام الحد الأدنى من البديهيات"، حيث أنهم وضعوا حدود صارمة نظرية لما يمكن أن يسمى بديهية، هذه الحدود الصارمة تعتبر بحد ذاتها دليل على بديهية البديهية! وهذا كما لا يخفاك دور وتناقض، إذ البديهية هي التي لا تحتاج دليل يعرفنا بها! بل هي ما يستدل بها لا لها.

والكلام في نقد هذا النظام يطول جدا وامتألت به بطون الكتب.

الكلام في الځارجانية:

الځارجانية: هي مذهب معرفي يرى أن المعرفة الحاصلة في وعي العارف تعود إلى أسباب ځارجة عن وعيه، وهي طبيعة النظام الخلقي المسؤول عن أن يكون سبب تام لحصول المعرفة في وعينه، فالمعرفة في الوعي هي أثر عن العمل السليم للنظام المعرفي (الفطرة – الخلقة – السليمة)، كمثال: إذا كان دماغك وحواسك تعمل بشكل سليم، فستعرف ما تعرفه، وهذا النظام يسمح للبديهيات أن تكون انفعال ناتج عن تفاعل الأعضاء المعرفية مع المحسوس بشكل مباشر دون استدلال، ودون الحاجة لأن تعرف أنت كيف تعمل هذه الأعضاء، فمثلاً أنت لا تحتاج أن تعرف كيف تعمل العين حتى تعرف أن ما تراه

هو موجود أمامك بالفعل، أو حتى تفهم أن عملها هو أن تجعلك ترى الأشياء من حولك!، لست مضطر أن تمتلك نظرية معرفة مُصاغة بشكل نظري حتى ترى العالم وتتفاعل معه.

وهذا المذهب بالمناسبة هو مذهب شيخ الإسلام بلا نزاع أو نقاش وأي باحث يحترم نفسه وقد قرأ شيئاً من مطولات شيخ الإسلام سيستطيع أن يمطر بكلمات بالنقول عنه التي تؤكد موافقة تصوره عن المعرفة البشرية لذلك، حيث يرى أن العقل بالأساس هو نفس الغريزة، لا أنه هو العلوم الضرورية الحاصلة في الوعي، بل يرى هذه العلوم ناتجة عن تفاعل الغريزة مع الحس، فهذه الغريزة مخلوقة بحيث تجعل العارف يعرف البديهيات والنظريات ويفرق بينهم بشكل تلقائي ويبنى هذه على تلك وإلخ، دون الحاجة أن يعرف التعبير عن ذلك أو يستحضره في وعيه بشكل نظري.

ومن ذلك قوله رحمه الله: “وكثيراً ما يكون سبب العلم الحاصل في القلب غير الحجة الجدلية التي يناظر بها غيره فإن الإنسان يحصل له العلم بكثير من المعلومات بطريق وأسباب قد لا يستحضرها ولا يحصيها ولو استحضرها لا توافقه عبارته على بيانها ومع هذا فإذا طلب منه بيان الدليل الدال على ذلك قد لا يعلم دليلاً يدل به غيره إذا لم يكن ذلك الغير شاركة في سبب العلم، وقد لا يمكنه التعبير عن الدليل إذا تصوره، فالدليل الذي يعلم به المناظر شيء، والحجة التي يحتج بها المناظر شيء آخر وكثيراً ما يتفقان كما يفترقان.” – شرح العقيدة الأصبهانية.

وقد انتبه الكثير من الباحثين إلى ذلك مثل: الباحث البريطاني المسلم جيمي بي تورنر وقد ترجمت أهم أوراقه البحثية في ذلك (أنظر هنا)، والباحث المهتم بآبن تيمية “جون هوفر”، والباحث الفلسطيني د. يوسف سمرين، والمصري أ.د. أبو الفداء ابن مسعود، و م. ماهر أمير، و م. أحمد عصام نجار، و د. محمد محمدي النورستاني، وغيرهم..

وهذا النظام يحل مشاكل النظام الداخلي في المعرفة، وبالمناسبة النظام الداخلي قد غرق فيه معظم المتكلمين والفلاسفة المشائين والمناطق وهو من آفات العصر القديم في الفلسفة وقد حصل تخلي شبه تام عنه في العصر الحديث، بالذات بعد ما قدمه فلاسفة مثل توماس ريد وبلانتينجا ومبرهنة كورت غودل والجدل العميق مع الشكوكيين الذي جعل الكثير من الفلاسفة تتنبه لكون النظام الداخلي يمثل ثغرة لهم واعتبارهم بما حصل بمشاكل نظام ديكرت الذي يعتبر أبرز ما قدمته الداخلية للفلسفة (شخص يستدل على وجود نفسه!).

موطن الشاهد في المقال:

لهذين النظامين علامات تظهر على طريقة استدلال الباحث:

وسأذكر هنا علامة واحدة حتى لا أطيل: وهي طريقة التطويل في الاستدلال:

حيث أن الخارجاني يرى أن هناك قدرات معرفية فطرية هي من لوازم الإنسانية: إذا عرض عليها الحق الجلي قبلته إلا حال وجود موانع نفسية كالضغط الاجتماعي والتعصب والأهواء وإلخ يمثل مانع لعمل النظام المعرفي بشكل صحيح.

وهو يرى أن هذه القدرات قادرة على الاستنباط من المقدمة الواضحة النتيجة بشكل مباشر إن كانت واضحة، ولا حاجة لإضافة أي مقدمات تزيد الأمر صعوبة ووعورة وتطويل طالما هذه القدرة المعرفية موجودة.

بينما الداخلي لغوه في الدليلية، يرى أنه مضطر بشكل معياري مبدئي أن يقدم دليل على كل ما يقوله، وأنه كلما غاص في ذلك أكثر، وتفنن في ذكر حجة على كل ما ينطق به كان أبرع في الحجاج وفي “العقليات” وكلام أرجى في القبول.

وقد نبه شيخ الإسلام إلى ذلك في كتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل: “ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام أن كنا قد نبهنا عليه في مواضع: أن كثيرا من العلوم تكون ضرورة فطرية فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات وإما لما في ذلك من خفائها وإما لما في ذلك من كلا الأمرين والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك إما لعجزه عن تصويره وإما لعجزه عن التعبير عنه فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل وإن أمكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا وإما منهما، وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد”

فعلى خلاف الداخليين يرى شيخ الإسلام أن هذا التطويل لا يفيد مطلوب المستدل بل يفيد عكس مطلوبه وهو الصعوبة عن فهم المدلول عليه!

لذلك تجد الداخليين يبالغون في برهنة البديهيات ببرهان الخلف، حيث أنه يرى أنه يقدم سبر وتقسيم لكل احتمال عقلي ممكن، ثم يثبت أن كل احتمال في هذه القسمة يؤدي القول به إلى التناقض إلا واحد، وبالتالي هذا الواحد صحيح، فهذا الطريق الطويل قسيمه هو طريقة الخارجانيين، وهو أن كثير من الدعاوى قد تكون واضحة وظاهرة بشكل مباشر دون هذه الطريقة الصعبة، وبالفعل الذهن لا يلتفت لأي احتمال مخالف ويراها باطل بالضرورة.

فمثلاً، ما احتمال أن تكون أنت وما تقرأ مجرد وهم في خيال أحدهم؟ لا تحتاج إلى سبر وتقسيم ثم إثبات ببرهان الخلف أن كل احتمال سوى أنك حقيقي وتقرأ ما تقرأه بالفعل بشكل متعين في الواقع الخارجي هو احتمال باطل، بالتالي اعتقادك بذلك هو اعتقاد ضروري، بل تجد هذه الحقيقة بديهية ضرورية واضحة في نفسك وكل احتمال يخالفها هو باطل لا يلتفت إليه العقل بل يجزم ببطلانه مبدئياً.

هذا فارق مهم سلوكي في الاستدلال بين النظامين لا ينتبه له كثير من الباحثين المتبدئين، بل بعضهم يظن أن الطبيعي هو أن تكون دليلي داخلي!، وكما ينسب القول لجورج برنارد شو: “سامحه، فهو يعتقد أن عادات قبيلته هي قوانين الطبيعة!”

العلاقة بين نظرية المعرفة الداخلية والوسواس القهري

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

“والإنسان قد يكون في قلبه معارف وإرادات، ولا يدري أنها في قلبه، فوجود الشيء في القلب شيء، والدراية به شيء آخر؛ ولهذا يوجد الواحد من هؤلاء يطلب تحصيل ذلك في قلبه، وهو حاصل في قلبه، فتراه يتعب تعباً كثيراً لجهله، وهذا كالموسوس”

— منهاج السنة النبوية (398 /5)

ينبه شيخ الإسلام على معنى في غاية الأهمية، وهو أن المنهج الداخلي المثالي “Internalism” في المعرفة فيه قدر مشترك مع الوسواس، حيث أن يعتقد القائلين بالمنهج المعرفي الداخلي أن المعرفة لا تكون صحيحة ومبررة إلا إن كنت قادراً على استحضار أسباب يمكن التعبير عنها وتقديمها في صورة برهان أو قياس أثناء الجدل، وإلا لن تكون معرفة ولو وجدت في نفسك علماً ضرورياً بأنك تعرف فعلاً ما تعرف ومتيقن منه غاية اليقين، وهم بهذا يتقاطعون بشكل كبير مع المذهب الفلسفي المشهور بـ “الدليلي Evidentialism”.

ولكن يختصون بتفصيل في طبيعة العمل العقلي حيث يعتقدون أن المعرفة لا تنبع من عمل الأعضاء المعرفية العينية بشكل سليم، إنما من عمل الذهن العقل المثالي (لا العضوي)، والعقل المثالي هو العقل المنطقي وهو طريقة الإنسان في التفكير إذا لم يستطع تحصيل المعرفة بشكل حسي عفوي أو بدهي، فهناك فرق بين الغريزة العقلية التي هي عمل أعضاء معينة عينية بغض النظر عن محلها في الجسد وعلاقتها بالروح، وبين انعكاس عملها السليم على الوعي، بحيث تشعر بحالة واعية أنك عاقل وتفهم وتفكر لأن هذه الأعضاء تعمل، كما أن الوعي مشروط بعمل أجزاء معينة في الدماغ بحيث إن تعطلت ستغيب أنت عن الوعي، فالوعي هو انعكاس لعمل هذه الأجزاء بشكل سليم بلا تكلف منك.

هذه الأعضاء المعرفية قد تعمل بشكل مباشر و عفوي دون تدخل إرادي منك، وقد تعمل بدخل إرادي منك وهو ما يسمى “تكلف النظر”، الداخلي يشك فيما تعرفه الغريزة بلا تكلف نظر لأنه يرى أنه يجب أن يراقب سير العملية المعرفية بنفسه ويشرف عليها ويتساءل ويعترض عليها والخ، ومن هنا سيقع بالتسلسل قطعاً لأنه لا بد أن ينتهي إلى معرفة حصلت بشكل عفوي بحيث لا يستطيع أن يبرهن عليها بشكل داخلي (أي يقدم لها تبرير مخصوص من داخل وعيه الخاص) وإلا وقع في التسلسل، وهو سيكتفي بشعوره بيقين أنه يعرفها وأن عقله يملئ عليه بشكل بدهي أنه فعلاً يعرفها.

وتستطيع التحكم بهذا الوعي بتدخل إرادي كذلك في حالة النظر والاستدلال لكنك لا تحيط حال النظر بكل ما توعزه الغريزة والذاكرة من معارف باطنة بحيث تتمكن من الانتقال من مقدمة إلى نتيجة والقائل أن المقدمة (أ) وحدها بمعزل عن جميع المعارف الأخرى كافية للوصول إلى النتيجة (ب) هو مكابر! إذ ما من معرفة معينة إلا وهي قائمة على مسلمة قد تخطر على بالك وقد لا تخطر! ولا تحتاج أن تخطر لأن في المقام المعين ذهنك يحتاج في مقام الخطاب أو النظر فقط إلى التفكير في (أ) للانتقال إلى (ب) بالنظر إلى جملة ما قد علم وانتهى وقامت عليه (أ) فلا حاجة لتكراره أو استحضاره إلى الوعي!

فالإنسان يدرك من نفسه أنه قد يمر بتجارب واستقرارات دقيقة ومعقدة جدا ومعارف حسية تتفاعل مع ما تحصل لديه من معارف عقلية بدهية ونظرية تنتظم بشكل بدهي دون تكلف بحيث تورثه معرفة ضرورية بقضايا معينة ولو حاول هو أن يعبر عن كيف تم بناء هذه المعرفة في نفسه ربما لن يعرف كيف يعبر عن ذلك، أو يمكن أن يعبر بشكل اختزالي أو ناقص أو خاطئ، لكن هذا لا يعني أنه لا يعرف لأن هناك فرق بين القدرة على الشرح والإبانة عن النفس والمعرفة الحاصلة فعلاً، ونظريات المعرفة الجدلية الدلالية خلطت بين الأمرين وادعت أن كل معرفة في النفس يجب أن يستطيع الإنسان التعبير عنها والدفاع عنها وإلا فهو لا يعرفها بالفعل، وهذه المسلّمة بحد ذاتها لا دليل عليها!

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

ليس كلُّ أحدٍ يُمكنه إِبانةُ المَعاني القائمةِ بقلبه! – مجموع الفتاوى (العاشر)

ويقول في جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية:

“وليس كلُّ من وجدَ العلمَ قدرَ على التعبير عنه والاحتجاج له، فالعلمُ شيءٌ، وبيانه شيء آخر، والمناظرةُ عنه وإقامَةُ دليله شيء ثالث، والجواب عن حجةٍ مخالفه شيء رابعٌ.”

ثم يفصل أكثر فيقول:

“وكثيراً ما يكون سبب العلم الحاصل في القلب غير الحجة الجدلية التي يناظر بها غيره فإن الإنسان يحصل له العلم بكثير من المعلومات بطريق وأسباب قد لا يستحضرها ولا يحصيها ولو استحضرها لا توافقه عبارته على بيانها ومع هذا فإذا طلب منه بيان الدليل الدال على ذلك قد لا يعلم دليلاً يدل به غيره إذا لم يكن ذلك الغير شاركة في سبب العلم، وقد لا يمكنه التعبير عن الدليل إذا تصوره، فالدليل الذي يعلم به المناظر شيء، والحجة التي يحتج بها المناظر شيء آخر وكثيراً ما يتفقان كما يفترقان.” – شرح الأصبهانية.

لكن أصحاب هذا المنهج لا يلتزمون نهجهم في كل المعارف، بل قد يتحكم ويحدد دائرة صغيرة جداً من المعارف لا يخضعها لهذه الطريقة إن كان يقول بالقلبية أو التأسيسية الكلاسيكية، وقد بينا في غير هذا الموضع أن المنهج الداخلاني أساساً يناقض القول بالبداهيات ويجعله ليس له معنى ولو كان من أشد المذاهب دفاعاً عن العقل والعقلانية، لكنه يؤدي إلى القول بالنسبية المحضة في كل ما هو معرفة. وهنا سأتي باقتباسات أخرى لشيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم تفيد هذا المنهج في التعامل مع الوسوس والشكوك والسفسطات:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

“والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة” – الرد على المنطقيين.

والمقصد أي غير الطريقة التي علمها بها العقل فعلاً وحصلها أول مرة بلا تكلف نظراً، هذه هي الطريقة الفطرية في تحصيل تلك المعرفة بعينها فتكرار تحصيل الحاصل هو تعذيب للنفس بلا فائدة بل

ربما فيه ضرر وهو إنكار علم متحصل في نفسك لأنه لم يحقق شرط نظري معين تحكمت في تسليطه على عقلك! كمسلمات الداخانيين الدليليين!

وفي نفس هذا المطلب يقول شيخ الإسلام في كتابه النفيس درء تعارض العقل والنقل: “كثيراً من العلوم تكون ضرورة فطرية فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات وإما لما في ذلك من خفائها وإما لما في ذلك من كلا الأمرين والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك إما لعجزه عن تصوره وإما لعجزه عن التعبير عنه فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل وإن أمكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا وإما منهما وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدَّتْ بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد”

ومثل ذلك يقوله تلميذه شيخ الإسلام ابن القيم رحمه الله في كتابه الصواعق المرسلة: “فكيف يقدح في البراهين العقلية الضرورية بالشبه الخيالية المتناقضة إلا من هو من أفسد الناس عقلاً ونظراً، وهل ذلك إلا من جنس الشبه التي أوردوها في التشكيك في الحسيات والبدهييات، فإنها وإن عجز كثير من الناس عن حلها فهم يعلمون أنها قدح فيما علموه بالحس والاضطرار، فمن قدر على حلها وإلا لم يتوقف جزمه بما علمه بحسه واضطراره على حلها”

وأن حل الوسوسة لا يلزم أن يكون دائماً نظراً واستدلالاً مضاداً لها لأنها كما شبهها بعض العلماء كالجرب كلما حككت جلدك ازدادت الحكمة، وكل من له خبرة بالوساوس يعلم أنك كلما أمعنت في الغرق معها ازدادت وتغيرت من صورة لأخرى لأنها مرض، فلا يمكن علاج الداء بما هو منه أصلاً

ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: “وأما ما قد يعرض لبعضهم في بعض الأحوال من سفسطة تشككه في المعلومات فتلك من جنس المرض والوساوس وهذه إنما يمكن بيان أنواعها العامة وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر في كلام بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه كدعائه لنفسه ومخاطبة شخص معين له بما يناسب حاله ونظرة هو فيما يخص حاله ونحو ذلك.” – الرد على المنطقيين

فهو يوضح أنه لا توجد طريقة معينة لإصلاح الفطرة وإيقاظها وعلاج الوسوس بل بحسب حالة المريض والأمر مفتوح للاجتهاد والأطباء النفسيين أعلم بذلك والأمر متروك لأهل التخصص، لكن المتفق عليه أن الوسوس لا يجب أن يترسل معها ويخضع لشرطها المشابه لشرط “المنهج الداخاني” في المعرفة!.

في نظرية المعرفة الكلامية: قضية الوهم والخيال

أثناء قرأتك لكتب شيخ الإسلام ابن تيمية أو حتى المتكلمين ستقف على كلمة الوهم والخيال كقسيم للنظر العقلي المحض، فما معناه وما موقف أهل السنة منه؟

يقول د. أبو الفداء ابن مسعود:

“الوهم قوة تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة المتعلقة بالمحسوسات. وهو قريب مما يقال له بالاصطلاح السيولوجي العصري cognition أو الإدراك الاستعرافي. فأنت تدرك بالحس أنك تسمع صوتا عاليا، مثلا، وهذا هو ال perception في اصطلاح المعاصرين، فيحصل لك بالوهم شعور بالانزعاج أو كراهية ذلك الصوت، من محصول خبرتك الذاتية الكلية بنظائر ذلك فيمما مررت به. وهذه هي العلوم الكلية التي تقوم سلفا بالنفس، مما حصل لها من مجموع خبرتها، أو مما ركبته الله فيها من الطباع والغرائز وما شاكل ذلك.

وأما الخيال فهو ملكة العقل التي يتمكن بها من تصور جزئيات مشابهة للمحسوسات وتركيب بعضها من بعض فيما لم ير له نظيرا مماثلا بالضرورة. كأن تتخيل مثلا أنك تطير في الهواء كالطائر، فيصور لك عقلك صورتك مركبة على صورة الطائر وكأن ذراعيك هم جناحاه وكأنك تنظر من عينيه. فالتخيل هو تصوير ذهني محاك للمحسوسات المعتادة، وهو ملكة إضافية فوق ملكة الوهم. والمتوهمات هي المدركات الناشئة عن قوة الوهم، وقد جعلوها قسيمة المعقولات، لأن المعقولات في اصطلاحهم هي المدركات الكلية، خلافا للمتوهمات إذ هي جزئية، والمحسوسات هي ما يحصل من حس دون تصرف لا لملكة الوهم ولا لملكة العقل. والمخيلات كما مر هي المدركات الحسية بعد تصرف النفس فيها بالتحليل والتركيب والتفكيك وكذا.

وسواء الوهم أو الخيال، فالتعقل، قد يقع للنفس فيها قضايا صحيحة بالضرورة وقضايا ظنية تصيب أو تخطئ، وقضايا تكون من الباطل الصريح أو من المحالات، كما بينه شيخ الإسلام رحمه الله”

سأنقل بعض كلام شيخ الإسلام في المسألة وأبين مذهبه فيه ووجه منعهم لهذه العملية العقلية من العمل في الإلهيات

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

“الوهم والخيال يراد به ما كان مطابقا وما كان مخالفا فأما المطابق مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنه عدوه وتوهم الشاة أن الذئب يريد أكلها وتخيل الإنسان لصورة ما رآه في نفسه بعد مغيبه ونحو ذلك فهذا الوهم والخيال حق وقضايا صادقة وأما غير المطابق فمثل أن يتخيل الإنسان أن في الخارج ما لا وجود له في الخارج وتوهمه ذلك مثل من يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه ومثل ما يتوهم الإنسان أن الناس يحبونه ويعظمونه والأمر بالعكس والله لا يحب كل مختال فخور فالمختال الذي يتخيل في نفسه أنه عظيم فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقه وأمثال ذلك

قالوا وإذا كان الأمر كذلك فلم قلت إن حكم الفطرة بأن الموجودين إما متباينان وإما متحايثان من حكم الوهم والخيال الباطل ونحن نقول إنه من حكم الوهم والخيال المطابق” (1)

وقال:

“أنتم قلتم إن الوهم هو الذي يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحس كإدراك الصداقة والعداوة إدراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما نشاهده وكذلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية فإذا كان الوهم والخيال إنما يدرك أمورا جزئية بمنزلة الحس وهذه القضايا التي تزعمون أنها تعارض حكم العقل قضايا كلية علم بذلك أن هذه ليست من إدراك الوهم والخيال كما أنها ليست من إدراك الحس وإنما هي قضايا كلية عقلية بمنزلة أمثالها من القضايا الكلية العقلية وهذا لا محيد لهم عنه وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهم وخيال فإنما يدرك أمورا جزئية

فهذه القضية الكلية عقلية وإن كانت حكما على الأمور الوهمية الخيالية وكذلك إذا قلت كل صداقة فإنها ضد للعداوة فهذا حكم بما في عقل كل الأفراد التي هي وهمية

وكذلك إذا قلنا كل محسوس فإنه جزئي فهذه قضية كلية عقلية تتناول كل حسي

ومعلوم أنه كلما كان الحكم أعم كان أقرب إلى العقل فقولنا كل موجود قائم بنفسه فإنه يشار إليه وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين من أعم القضايا وأشملها فكيف تكون من الوهميات التي لا تكون إلا جزئية “ (2)

فقد قسموا العقل لجزئين جزء يتعامل مع الكليات المجردة وهذا صادق ضروري وقسم يتعامل مع الجزئيات وهو يعمل بالاستقراء وقد يستقي بعض مقدماته من العقل الضروري لكن لا يلتزمها بكل ما يلزم منها فعندهم أنه قد يتناقض حتى مع إيهامك بأن نتائجه ضرورية!

وهذا القسم هو الذي يمكنك من استحضار صور حسية في نفسك والحكم عليه بشعور حسي معين كاستحضارك لجري حيوان مفترس خلفك وأن هذا مخيف وهذا عندهم يغلب استخدامه على العوام وهو عقل كثير من الحيوانات التي ينتفعون به في حياتهم اليومية بينما يتميز الفلاسفة بأنهم ريسوا عقولهم على كشف حجب الوهم والخيال والنظر إلى الحقيقة المجردة! (مثل مثال أفلاطون وكهفه)

بل بعضهم يقول أن الاستقراء كله لا يمكن أن ينتج معرفة ضرورية! لأنهم يشترطون شروط معينة زائدة عن المعيار العقلي الفطري لحدوث الضرورة، فلا يقبلون مجرد الجزم الضروري في النفس بل يضعون معايير زائدة مثل أن تؤدي القضية لتناقض أو غير ذلك من شروطهم وقد بينا نقد بعضها في موضع سابق.

وبما أن هذا القسم لا يتعامل إلا مع الجزئيات المحسوسة المتغيرة فهو عندهم مقصور على عالم الجسمانيات لأنه لا يحس بالحواس الخمس عندهم إلا الجسماني وهم عندهم الموجودات القائمة بنفسها منها ما له وجود معقول فقط لا يشار إليه بالحس ومنها ما له وجود يعلم بشيء من الحواس الخمس بحسبه.

يقول شيخ الإسلام:

“والنفاة لا ينازعون في أن هذا ثابت في الفطرة لكن يزعمون أن هذا من حكم الوهم والخيال وأن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات لا في العقليات” (3)

فـ “قول القائل إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات دون العقليات إنما يصح إذا ثبت أن في الخارج موجودات لا يمكن أن تعرف بالحس بوجه من الوجوه وهذا إنما يثبت إذا ثبت أن في الوجود الخارجي ما لا يمكن الإشارة الحسية إليه وهذا أول المسألة فإن المثبتين يقولون ليس في الوجود الخارجي إلا ما يمكن الإشارة الحسية إليه أولاً يعقل موجود في الخارج إلا كذلك

فإذا قيل لهم حكم الوهم والخيال مقبول في الحسيات دون العقليات والمراد بالعقليات موجودات خارجة قائمة بأنفسها لا يمكن الإشارة الحسية إليها

قالوا إبطالكم لحكم الفطرة الذي سميتموه الوهم والخيال موقوف على ثبوت هذه العقليات وثبوتها موقوف على إبطال هذا” (4)

ويقول:

يقال إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب من العلوم العقلية الكلية ونحوها فليس الكلام هنا في هذه ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال في مثل هذه العلوم الكلية العقلية وإن أردتم بالعقليات موجودات خارجة لا يمكن الإشارة الحسية إليها فلم قلتم إن هذا موجود فالنزاع في هذا ونحن نقول إن بطلان هذا معلوم بالبديهة” (5)

فنحن مثلاً لا نقبل إذا تخيلنا صورة “الرجل الكلي” مع إهمال الصفات التي يكون بها معيناً في الخارج فهذا من قبيل الخيال ولا نقبل وجوده كما هو في الخارج ولا أن الخيال يملئ علينا وجوده في الخارج حتى بل إن هذا حصل للفلاسفة لا لأهل السنة حين فرضوا وجود عالم المثل قائماً بنفسه!

ويقول:

“وقوله وإن كان باطلاً فقولهم أفسد منه وإن كانا يشربان من عين واحدة وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان وكذلك الذين أثبتوا الأحوال في الخارج وقالوا هي لا موجودة ولا معدومة شربوا أيضاً من هذه العين وكذلك من ظن اتحاد العالم بالمعلوم والمحب بالمحبوب والعابد بالمعبود كما وقع لأهل الاتحاد المعين قد شرب من هذه العين المرة المالحة أيضاً وكذلك من قال بالاتحاد المطلق تصور وجوداً مطلقاً في نفسه فظن أنه في الخارج فهو لاء كلهم شربوا من عين الوهم والخيال فظنوا أن ما يكون في وهمهم وخیالهم هو ثابت في الخارج هذا وهم ينكرون على أهل العقول السليمة والفطر المستقيمة” (6)

فموقف أهل السنة أن كل موجود في الخارج فهو قابل للحس وبينه وبين سائر المحسوسات في الوجود قد معنوي مشترك بالضرورة له مصداق خارجي بكيفية تعود لخصوص هذا الموصوف وقد يشترك فيها في الكيفية مع نوعه إن كان مخلوقاً

وأن العقل قادر أن يجرد قدر ضروري يستحضر صورته في نفسه عند الكلام عن هذا الكلي المعين وأن يحكم عليه حكم ضروري بناء على ذلك وأن هذا يطابق الواقع إن أعطى حكماً ضرورياً فأهل السنة لا يفرقون بين الضروريات وكلها عندهم مما فطر الله عليها عباده سواء فطرة قريبة أو مقتضى الفطرة الذي يتوسطه بعض التأمل والأسباب الصحيحة التي جعلها الله تورث العلم الصحيح للعقل الصحيح بفطرته إلا إن كان فاسداً محجوباً عنها بالموانع اللاعقلانية.

فمثلاً توهمك لشيء بغض النظر ما هو ثم فرضك لشيء آخر بغض النظر ما هو، فهذا الشيء المجرد عن أي شيء أزيد من كونه يحقق معنى الشيء القائم بنفسه في الخارج حقيقة لا يمكن أن يوجد في الخارج هكذا ولو تخيلته لكن هذا كافٍ في استحضار المعنى ثم الحكم بأن هذين الشيئين لا يمكن إلا أن يكون أحدهم داخل الآخر أو خارجه وهذا حكم ضروري والعقل يعممه على الغائب كما هو صحيح في الشاهد.

فالعقل هنا حكم بذلك بناء على قاعدة كلية شاملة لكل موجود ولو كانت معاني مادتها منتزعة من الشاهد فإن العقل بفطرته قادر أن يستوعب الجزء الضروري اللازم لمعنى الوجود فيعممها دون العرضي الذي يكون لزومه لزوماً عادياً وهذا الحكم الكلي ليس نفسه من الوهم والخيال فإن الوهم والخيال لا يعطي أحكاماً كلية إنما يتعامل مع الجزئيات متحاكماً إلى أحكام العقل الكلية.

والعقل عند أهل السنة لا يكذب في الضروريات ولا الشرع يأتي بما يحيله العقل ضرورة ولا يأتي بما يخالف ما أثبتته العقل الفطري ضرورة، إنما بالمحارات التي قد تحير بعض العقول وقد تعجز بعضها عن العلم بتأويله.

وهذا العقل مشتمل للتجريد وللوهم والخيال والاستقراء وإلى آخره وكل هذه العمليات قد تصيب وتخطئ فيما هو ليس ضرورياً ويحصل تفاوت في مدى قوتها فيقدم الأقوى على الأضعف فلا ميزة للتجريد والأحكام المبنية على الكليات المجردة على تلك المبنية على الوهم والخيال بل إن الفلاسفة كثيراً ما يغلطون ويخالفون بعضهم في هذا بل فطر الله العباد أن الإدراك الحسي يعطي علماً أكبر من مجرد إدراكه المجمل بالعقل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

“ولفظ التخيل والتوهم، لا يدل على نفس الإدراك؛ وإنما يدل على نحو الاعتقاد، الذي يكون مطابقاً للإدراك تارة، ويكون فيما تصور في النفس وتألف فيها وتنشأ فيها، كما تنشأ فيها العلوم بالنظر والاستدلال. وهذا الثاني يكون حقاً تارة وباطلاً أخرى، كما أن ما يثبتته الإنسان في نفسه، من الاعتقادات بالنظر والاستدلال، قد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً” (7)

مع أن شيخ الإسلام يقول لهم أن هذا الاصطلاح مخالف للغة العرب أصلاً وموهم لأن تكون هذه الأحكام “أي التي تصدر عن الوهم والخيال” دائماً باطلة لا حقيقة خارجية لها فيقول:

“وذلك لأن لفظ الوهم والخيال كثيرا ما يطلق على تصور ما لا حقيقة له في الخارج بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب” (8)

وفي الختام سأضع فصلاً من كتاب الانتصار للتدمرية يناقش هذه القضية نقاشاً نافعاً من باب الاستزادة:
اضغط هنا للتحميل

(1) درء تعارض العقل والنقل (6 / 17)

(2) درء تعارض العقل والنقل (6 / 40)

(3) درء تعارض العقل والنقل (6 / 14)

(4) درء تعارض العقل والنقل (6 / 16)

(5) درء تعارض العقل والنقل (6 / 17)

(6) درء تعارض العقل والنقل (5 / 127)

(7) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (1 / 318)

(8) درء تعارض العقل والنقل (6 / 43)

مقدمة مختصرة في أهم الحجج ضد الداخلانية “الدليلية” - تفكك التأمل النظري وصعود الخارجانية في نظرية المعرفة

لطالما مثّلت الداخلانية (Internalism) الاتجاه الغالب في نظرية المعرفة عبر قرون طويلة من الفكر الفلسفي واللاهوتي، حيث اعتُبر أن التبرير المعرفي لا بد أن يكون متاحًا للوعي، وقائمًا على دلائل داخلية يستطيع الفرد التأمل فيها وإدراكها. هذا النمط من التفكير، الذي يُعرف أيضًا بـ “الدليلية” (Evidentialism)، يُعيد إنتاج الإرث الديكارتي، بل يضرب بجذوره أعمق من ذلك.

ففي الفلسفة اليونانية، نجد أرسطو يربط العلم باليقين العقلي المؤسس على الحد والقياس المنطقي، ويمنح التبرير طابعًا صوريًا يُفترض فيه الانفصال عن الحس والممارسة اليومية. هذه الرؤية ستؤثر بعمق على علماء الكلام في التراث الإسلامي، الذين تبوّأوا نظرية أرسطو في الوجود والمنطق، وجعلوا العقل – بوصفه قدرة تأملية – الحَكَمَ الأعلى على العقائد والمعارف. وقد أهمل في هذا التصور موقف الإنسان العادي، الذي يتعامل مع اللغة والتجربة بمرونة سياقية وعملية، وعَدَّ المتكلمون نوعًا من “التجسيم” أو التصور الحسي المرفوض، مما فاقم من الانفصال بين التفكير المعرفي والواقع الحي، وكان من أبرز من وجهوا نقدًا لاذعًا لهذا التصور هم أهل الحديث والأثر وتجد ذلك جليًا في كتابات ابن تيمية وابن القيم مثلاً.

ومع بداية العصر الحديث، بدأت الداخلانية تفقد مركزيتها. فقد جاء المنهج التجريبي ليضع الحواس والتجربة فوق التأمل العقلي، كما في أعمال بيكون، وهوبز، وهيوم. وتبع ذلك نقد المنطق القديم من قبل الفلاسفة التحليليين والعلماء، مما أضعف الثقة بالبنى الاستدلالية الصورية، وفتح الباب لتصورات معرفية تركز على الأداء والسياق والاستخدام.

في هذا السياق النقدي، تبلورت الخارجانية (Externalism) كموقف بديل، رافض لفكرة أن الوعي الداخلي هو مصدر التبرير، ومؤسس لنموذج معرفي يربط التبرير بالعالم، وبوظائف العقل، وبالممارسات الاجتماعية. وقد قدّم عدد من الفلاسفة المعاصرين طعونيًا حاسمة في الداخلانية، نعرضها هنا ضمن عشرة محاور رئيسة، من خلال مواقف: توماس ريد، ألفن غولدمان، إرنست سوسا، ألفن بلانينجا، هيلاري بوتنام، ولودفيغ فيتجنشتاين ومن التراث الإسلامي شيخ الإسلام ابن تيمية وبعض النصوص السلفية السابقة له.

1. حجة التراجعية اللانهائية

من أبرز الحجج التي وُجّهت إلى الداخلانية: هي حجة التراجعية اللانهائية (Infinite Regress Argument). تقوم الداخلانية على أن التبرير المعرفي يتطلب امتلاك الشخص لأسباب أو دلائل واعية تدعم معتقده. لكن إذا كان كل مبرّر يحتاج بدوره إلى مبرّر آخر، فسنقع في سلسلة لا نهائية من المطالب التبريرية، ما يجعل الوصول إلى أي معرفة مبررة أمرًا مستحيلًا، أو يضطرنا إلى التوقف

التعسفي عند نقطة دون تبرير أو التبرير بالشعور الضروري والثقة بالملكة المعرفية وليس بتبرير داخلي عقلي، وهو ما يناقض المبدأ الداخلي نفسه.

استخدم بلانتينجا، وسوسا، وآلستون، حجة التراجعية اللانهائية لإبراز أن الداخلية تقود إلى سلسلة لا تنتهي من التبريرات الواعية، مما يجعل التبرير المعرفي مستحيلًا أو غير عملي. وقد اعتُبرت هذه الحجة من أقوى الاعتراضات على شرط الوعي الداخلي الصارم في التبرير.

هذه الحجة تُظهر أن الداخلية، بقدر ما تسعى إلى الصرامة العقلية، قد تؤدي إلى شلل معرفي ما لم يُعترف بوجود نقطة ابتداء مبررة لا تحتاج إلى تبرير سابق، وهو ما تقدمه الخارجية عبر الاعتماد على الأداء الموثوق والملكة السليمة بدلًا من التأمل اللانهائي.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقدًا مشابهًا لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء.” (ابن تيمية درء التعارض: 3:309).

2. تفكيك التأمل النظري كمصدر حصري للتبرير

هاجم هؤلاء الفلاسفة افتراض أن المعرفة تتطلب وعيًا داخليًا بمبرراتها.

توماس ريد رفض هذه الفكرة مبكرًا في فلسفته حول “الحس المشترك” (Common Sense). فقد رأى أن ملكات الإنسان الطبيعية – كالحواس والذاكرة – تُنتج معرفة موثوقة دون حاجة إلى تأمل. الشك فيها لمجرد عجزنا عن تأمل أسبابها هو، عنده، ضرب من العبث الفلسفي.

ألفن غولدمان طوّر فكرة أن العمليات المعرفية لا تحتاج إلى تقييم داخلي كي تُنتج معرفة، بل يكفي أن تكون موثوقة في أدائها الفعلي. التأمل الذاتي ليس شرطًا في التبرير.

إرنست سوسا ميز بين “المعرفة الحيوانية” (Animal Knowledge) التي تكفي للمعرفة اليومية، و“المعرفة التأملية” (Reflective Knowledge) التي تتطلب مراجعة، معتبرًا أن الأولى – غير التأملية – ليست أدنى مرتبة في القيمة المعرفية دائماً.

ألفن بلانتينجا رفض كذلك شرط الدليلية، مقترحًا أن بعض المعتقدات مبررة مبدئيًا (Properly Basic)، مثل الإيمان بوجود الآخرين أو وجود الله، لأنها ناتجة عن ملكات معرفية سليمة، لا عن حجج تأملية.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقدًا مشابهًا لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“وكثيرا ما يكون سبب العلم الحاصل في القلب غير الحجة الجدلية التي يناظر بها غيره فإن الإنسان يحصل له العلم بكثير من المعلومات بطريق وأسباب قد لا يستحضرها ولا يحصيها ولو استحضرها لا توافقه عبارته على بيانها ومع هذا فإذا طلب منه بيان الدليل الدال على ذلك قد لا يعلم دليلا يدل به غيره إذا لم يكن ذلك الغير شاركة في سبب العلم، وقد لا يمكنه التعبير عن الدليل إذا تصوره، فالدليل الذي يعلم به المناظر شيء، والحجة التي يحتج بها المناظر شيء آخر وكثيرا ما يتفقان كما يفترقان.” – شرح الأصبهانية.

3. الموثوقية والوظيفة السليمة كبديل للتبرير الداخلي

في مقابل التبرير الداخلي، طرح الخارجانيون مفاهيم جديدة:

غولدمان رأى أن الاعتقاد مبرر إذا صدر عن عملية معرفية موثوقة بطبيعتها، حتى دون وعي صاحبها بطريقة عملها.

بلانتينجا أعطى لهذا الأساس طابعًا بيولوجيًا ومعياريًا من خلال “نظرية الوظيفة السليمة” (Proper Function Theory): الاعتقاد يكون مبررًا إذا صدر عن ملكة تعمل في البيئة المناسبة ووفقًا لما صُممت له.

سوسا شبه المعرفة بالمهارة: ليست مجرد صدفة ناجحة، بل إصابة عن جدارة (Aptness)، تنتج عن ملكة تعمل بكفاءة.

ريد أكد على الطبيعة التلقائية والموثوقة للملكات المعرفية، وهاجم منطق الشك الذي لا يتوقف حتى في مواجهة المعطى المباشر.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقدًا مشابهًا لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“جعل – الله – فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام،” (ابن تيمية درء التعارض: 5:62).

4. دحض الداخلية في اللغة والمعنى

الداخلية تعتمد على أن المعنى ينبع من الذهن. هذا تم تقويضه من خلال تحليل اللغة:

هيلاري بوتنام في “تجربة الأرض التوأم” (Twin Earth) أثبت أن معنى الكلمات لا يتحدد فقط بما يدور في الذهن، بل بالعالم الخارجي. فالمعنى ليس في الرأس (Meaning ain't in the head).

لودفيغ فيتجنشتاين، في "تحقيقات فلسفية"، هدم فكرة "اللغة الخاصة" (Private Language)، مؤكداً أن المعنى يُولد من الممارسة داخل "ألعاب لغوية" (Language Games) اجتماعية، والمعرفة لا تُبنى إلا من خلال هذا الإطار الاستعمالي.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقدًا مشابهاً لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

"فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية. — كتاب الإيمان

"اللفظ المطلق من جميع القيود ؛ لا يوجد إلا مقدرًا في الأذهان لا موجودًا في الكلام المستعمل" — كتاب الإيمان

"إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيدًا ؛ فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع." — الإيمان الكبير

"« كَلَامُ النَّاسِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَالْمُرَاسَلَاتِ وَالْمَصْنَفَاتِ وَغَيْرِهَا تَجْمَعُهَا كُلُّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَمَرَادِهِ وَذَلِكَ مُتَنَوِّعٌ بِتَنَوُّعِ اللُّغَاتِ وَالْعَادَاتِ وَتَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ بِالْقَرَائِنِ الْحَالِيَةِ وَالْمَقَالِيَةِ ثُمَّ إِنَّمَا يَسْتَدَلُّ عَلَى مَقْصُودِ الرَّجُلِ إِذَا لَمْ يَعْرِفْ فَإِذَا أُمِكنَ [العلم] بِمَقْصُودِهِ يَفْقِنَا لَمْ يَكُنْ بِنَا حَاجَةً إِلَى الشَّكِّ لَكِنْ مِنَ الْأُمُورِ مَا لَا يَقْبَلُ مِنْ قَائِلِهِ إِرَادَةَ تَخَالَفِ الظَّاهِرِ » — الإستقامة

وكلامه في المجاز والحقيقة وامتناع الكلام بلا سياق معروف بل إنه يقول إن جميع الكلمات والمعاني التي في الذهن تنتزع وتجرد من الخارج.

5. تفكيك الشكوك الداخلية الراديكالية

بوتنام بيّن أن فرضيات الشك، مثل "الدماغ في وعاء"، غير معقولة لغويًا. فهي تتطلب قدرة على الإشارة إلى أشياء لا يمكن الإشارة إليها داخل هذا الفرض.

فيتجنشتاين، في كتابه "في اليقين" (On Certainty)، أكد أن المعرفة ترتكز على معتقدات أساسية لا نبررها، بل نعتمدها كإطار سابق على كل بحث أو شك، وهي ضرورية للغة والتفاهم والمعرفة.

الداخلي لا يمكنه أن يقدم حجة منطقية لكي يثبت أنه ليس واهم في كل تجاربه الحسية، بينما الخارجي لا يشترط هذه النوعية من الحجج بل يكفيه الشعور الضروري المبني على الثقة بالملكات المعرفية وهذه الثقة تكون مفعلة بالممارسة الحياتية واللغة المشتركة.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقدًا مشابهاً لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“كثيرا من العلوم تكون ضرورة فطرية فإذا طلب المستدل ان يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات وإما لما في ذلك من خفائها وإما لما في ذلك من كلا الأمرين والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك إما لعجزه عن تصويره وإما لعجزه عن التعبير عنه فإنه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل وان أمكن نظم الدليل وفهمه فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا وإما من هذا وإما منهما وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات فكثير من الأمور المعروفة إذا حدّت بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد”- درء تعارض العقل والنقل

6. السياق الاجتماعي للمعرفة والمعايير

المعرفة ليست فعلاً فردانياً، بل نتاجاً لممارسات اجتماعية:

فيتجنشتاين أظهر أن استخدام المفاهيم المعرفية يتم في سياق قواعد وألعاب لغوية محددة، لا داخل عزلة عقلية.

بوتنام في “Reason, Truth and History”، ربط بين المعنى والمعرفة والسياق العلمي والاجتماعي الذي يتشكل فيه الاعتقاد. لا معنى مستقلاً أو تبريراً منعزلاً عن هذا الإطار.

سوسا، في مفهوم “المعرفة التأملية”، دمج الأداء الفردي بالمعايير الجماعية، مؤكّداً أن النقد والتقييم يحدث ضمن مجتمع معرفي ذي معايير.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقداً مشابهاً لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيدا ؛ فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع . وأما إذا أطلق ؛ فهو لا يستعمل في الكلام مطلقاً قط فلم يبق له حال إطلاق محض.”- الإيمان الكبير (ص: 56)

ويسبقه في ذلك الإمام الدارمي (قبل 200 هـ) رحمه الله حيث يقول:

« وإنما يصرف كل معنى إلى معنى الذي ينصرف إليه. ويحتمله في سياق القول، لا أن يجد الشيء اليسير في الفرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها عن العقول، فيعمد إلى أكثر معاني الأشياء وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحالات؛ يغالط بها الجهال، ويروج عليهم به الضلال. فيكون ذلك دليلاً منه على الظنة والريبة، ومخالفة العامة. والقرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم.» - [النقض/١٥٦]

7. حجة الإنسان العادي

تفترض الداخلائية أن التبرير المعرفي لا يتحقق إلا لمن يملك وعيًا تأمليًا بالميررات، ما يعني ضمناً أن الفيلسوف وحده هو العارف، بينما يُترك الإنسان العادي – الذي لا ينشغل بالتأمل النظري – غارقاً في الجهل والتقليد. هذا التصور نبه إلى خطورته توماس ريد، الذي رأى أن الحس المشترك وملكاتنا الطبيعية تمنح معرفة موثوقة دون حاجة إلى حجج فلسفية، وأن التشكيك فيها نوع من العبث. كما أكد بلانتينجا أن المعتقدات الأساسية التي يؤمن بها الناس ببداهة، كالإيمان بالله أو بوجود الآخرين، مبررة لمجرد صدورها عن ملكات سليمة، لا عبر استدلال داخلي.

الخارجانية، بهذا المعنى، تُنصف التجربة المعرفية الفعلية للناس، وتعترف بشرعية المعرفة اليومية التي يمتلكها غير الفلاسفة.

وفي التراث الإسلامي اشتهر النزاع في إيمان المقلد حتى أن الجويني في مرحلة من حياته قال بكفر المقلد حيث قال في كتابه (الشامل في أصول الدين):

ولو انقضى من أول حال التكليف زمنٌ يسع النظر المؤدي إلى المعارف ولم ينظر مع ارتفاع الموانع ، واخترم بعد زمان الإمكان = فهو ملحق بالكفرة.

وقد وافقه على ذلك غيره من علماء الكلام، وقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية من المتصدرين في نقدهم في هذا الباب، ولن أسوق الردود هنا لطولها ولكن الجانب المعرفي منها يتلخص في كون الإيمان فطري وأدلتة حسية ظاهرة في الكون تحصل بسببها المعرفة في النفس المهيئة لتلك المعرفة بلا تكلف نظر واستدلال وربما لا يقدر العامي على صياغتها في دليل برهاني على شرط الفلاسفة، وأنقل بعضاً من كلامه:

“فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، وحينئذ بالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به” – درء تعارض العقل والنقل (8/ 458)

“الإقرار بالخالق وكماله يكون فطرياً ضرورياً في حق من سلمت فطرته”- مجموع الفتاوى: (6:73).

وبين أن الإنسان العادي لا يحتاج إلى الحد أو القياس في علومه:

فبين أن التصورات الأصل فيها أنها تنال من الحس لا من الحد وأنه قليل الفائدة صعب المنال، وأن التصديقات لا تحتاج إلى القياس بالضرورة بل قد تنال بغيره من الطرق بل أكثرها ينال بطرق فطرية، ولخص ذلك بقوله:

“وأيضاً لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعينا بصناعة المنطق لا من العلوم الدينية ولا غيرها فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق.”

بخلاف الغزالي من المتكلمين حيث قال في المستصفى واصفاً المنطق:

“هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً”

وقد سبق إلى نقد ذلك السلف الكرام رضوان الله عليهم حيث رفضوا النزوع إلى الحدود والأقيسة المتكلفة (الكلامية) المنافرة لفطرة الرجل العادي (ككون الله في السماء فوق كل خلقه)، ورفضوا نزع الأهلية عن الاستخدام العادي للغة العرب في فهم الخطاب وشددوا على ضرورة فهم العربي للكلام الذي يكتسبه من الاستقراء والسليقة وأن للعربي العادي “المخاطب الأول” بالوحي فطرة تغنيه عن الاشتغال بعلم الكلام ليفهم مراد الله سبحانه من كلامه بخلاف من جرده عن سياقه وجعله تابعاً للنظر الأرسطي، فقد نقل الإمام البخاري في كتابه الجليل “خلق أفعال العباد” عن الإمام يزيد بن هارون (118 – 206هـ = 736 – 821م) أنه قال:

“من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي”

8. حجة عدم إمكانية الوصول ونسيان الدليل

تشتط الداخلانية أن يكون التبرير المعرفي متاحاً وواعياً لصاحب الاعتقاد، لكن هذا الشرط يصطدم بطبيعة المعرفة البشرية. فكثير من معرفتنا تتشكل دون وعي تأملي بالمبررات، كما في التعرف على وجه مألوف، أو فهم الكلام تلقائياً، أو الوثوق بخبر مألوف سمعناه مراراً.

وقد نبّه سوسا وغولدمان إلى أن هذه الحالات تدل على أن المعرفة لا تتطلب حضور المبرر ذهنيًا، بل يكفي أن تصدر عن عملية معرفية موثوقة وكفوءة. كما أن بعض المبررات تنشأ من استقراء ضمني طويل الأمد أو من تجربة حسية تراكمية لا يُدركها المرء بوصفها دليلاً منفصلاً، بل تغدو جزءاً من إدراكه الطبيعي للعالم.

تضيف “حجة نسيان الدليل” حرجاً إضافياً: فلو استند الشخص إلى دليل مقنع ثم نسيه لاحقاً، فهل يفقد تبريره؟ الداخلانيون يقولون نعم، لكن هذا يناقض حدسنا بأن اعتقاده لا يزال مبرراً. وقد أشار بيرنارد وليامز إلى أن اشتراط الوعي بالمبررات يُفضي إلى التشكيك في جلّ معرفتنا، وهو ما تتجاوزه الخارجانية عبر ربط التبرير بأداء الملكات، لا بوعي الفرد.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقداً مشابهاً لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“وكثيراً ما يكون سبب العلم الحاصل في القلب غير الحجة الجدلية التي يناظر بها غيره فإن الإنسان يحصل له العلم بكثير من المعلومات بطريق وأسباب قد لا يستحضرها ولا يحصيها ولو استحضرها لا توافقه عبارته على بيانها ومع هذا فإذا طلب منه بيان الدليل الدال على ذلك قد لا يعلم دليلاً يدل به غيره إذا لم يكن ذلك الغير شاركة في سبب العلم، وقد لا يمكنه التعبير عن الدليل إذا تصوره، فالدليل الذي

يعلم به المناظر شيء، والحجة التي يحتج بها المناظر شيء آخر وكثيرا ما يتفقان كما يفترقان. – شرح الأصبهانية.

بل لشدة مناقضة تصور الداخلانيين لطريقة الشخص العادي وحده بأنه يعرف ما يعرف، فإن شيخ الإسلام يشبه طريقة الداخلانيين الدليليين بالمصابين بالوسواس القهري حيث يقول:

“والإنسان قد يكون في قلبه معارف وإرادات، ولا يدري أنها في قلبه، فوجود الشيء في القلب شيء، والدرابة به شيء آخر؛ ولهذا يوجد الواحد من هؤلاء يطلب تحصيل ذلك في قلبه، وهو حاصل في قلبه، فتراه يتعب تعباً كثيراً لجهله، وهذا كالموسوس – منهاج السنة النبوية (398 / 5)

9. حجة تفضيل الشك على العلم

الداخلانية، كما لاحظ عدد من الفلاسفة مثل توماس ريد وبلانتينجا، تضع معايير صارمة للمعرفة تجعل من الصعب الوفاء بها في الواقع، مما يؤدي إلى نتيجة غير مقصودة: ترجيح الشك على العلم. فبدلاً من قبول المعرفة الطبيعية المباشرة – كالثقة بالحواس أو الذاكرة – تطالب الداخلانية بمبررات تأملية وواعية لكل اعتقاد.

لكن هذا يؤدي إلى تعليق المعرفة، وإلى التشكيك في كل ما لا يمكن تقديم دليل واضح عليه، بما في ذلك أبسط المعارف اليومية. فتصبح الشكوك، لا المعرفة، هي الأصل. الخارجانيون يرون أن هذا ضرب من التشدد المعياري المقطوع عن الحياة، ويؤكدون أن الثقة العقلانية يمكن أن تُبنى على الوظيفة المعرفية السليمة والسياق العملي، دون الحاجة إلى مبررات تأملية لا يملكها سوى الفلاسفة.

نبه شيخ الإسلام على مثل ذلك حيث قال:

“تجدهم أعظم الناس شكا واضطرابا وأضعف الناس علما و يقينا وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا. وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقبح والجدل ومن المعلوم: أن الاعتراض والقبح ليس بعلم ولا فيه منفعة وأحسن أحوال صاحبه: أن يكون بمنزلة العامي وإنما العلم في جواب السؤال. ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ إذ كل منهم يقبح في أدلة الآخر.” – مجموع الفتاوى (28 / 4)

ويقول: “فإذا كانت هذه حالُ حججهم فأَيُّ لغوٍ باطلٍ وحشوٍ يكونُ أعظم من هذا وكيف يليقُ بمثل هؤلاء أن يعيبوا 1 أهل الحديث والسنة الذين هم أعظمُ الناس علماً و يقيناً وطمأنينةً وسكينةً يَعْلَمُونَ وَيَعْلَمُونَ أنهم يَعْلَمُونَ وهم بالحق يوقنون لا يشكُّون ولا يَمْتَرُونَ؟!

فأما ما أوتيهِ علماء أهل الحديث وخواصُّهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمرٌ يجلُّ عن الوصف ولكن عند عوامِّهم من اليقين والمعرفة والعلم النافع ما لم يحصل منه شيءٌ لأئمة المتفلسفة المتكلمين وهذا ظاهرٌ مشهودٌ لكلٍّ أحد.

غاية ما يقول أحدهم إنهم جَزَمُوا بغير دليل وصمَّمُوا بغير حُجَّة وإنما معهم التقليد.

وهذا القدرُ قد يكون في كثيرٍ من العامّة لكنّ جزمَ العلمِ غيرُ جزمِ الهوى فالجزمُ بغيرِ علمٍ يجدُ من نفسه أنه غيرُ عالمٍ بما جَزَمَ به والجزمُ بعلمٍ يجدُ من نفسه أنه عالمٌ إذ كَوْنُ الإنسانِ عالمًا وغيرِ عالمٍ مثلُ كونه سامعًا ومبصرًا وغيرِ سامعٍ ومبصرٍ فهو يعلمُ من نفسه ذلكَ مثلُ ما يعلمُ من نفسه كونهَ محبًّا ومبغضًا ومريدًا وكارهاً ومسروراً ومحزونًا ومنعمًا ومعذبًا وغير ذلك.

ومن شكٍّ في كونه يَعْلَمُ مع كونه يَعْلَمُ فهو بمنزلة من جَزَمَ بأنه عَلِمَ وهو لا يَعْلَمُ وذلكَ نظيرُ من شكٍّ في كونه سَمِعَ ورأى أو جَزَمَ بأنه سَمِعَ ورأى ما لم يَسْمَعْه وَيَرَهُ. – نقض المنطق د (ص: 45)

10. حجة الإدراك المتأخر (The Post-Hoc Justification Problem)

المضمون:

الداخلانيون يفترضون أن التبرير يجب أن يسبق الاعتقاد، وأن الفرد لا يُعد مبررًا إلا إذا توفرت له مبررات معرفية واعية قبل تكوين الاعتقاد. لكن في الواقع، كثير من المعتقدات الصحيحة يُكوّنها الإنسان أولاً، ثم يُقدّم لها مبررات لاحقة إذا سئل أو احتاج لتفسيرها.

النقد:

هذا النمط من التفكير يظهر أن التبرير ليس دائماً سابقاً على المعرفة، بل قد يكون لاحقاً لها. وهذا يقوّض أحد الشروط الأساسية للداخلانية، ويعزز أطروحات الخارجانية التي تركز على كيفية تولّد المعتقد – لا على ما إذا كان يمكن تأمله لاحقاً.

أبرز من أشار إليها:

ألفن غولدمان (ضمن نقده للشرط الداخلاني للوعي بالمبرر)، وبعض فلاسفة الإدراك الطبيعي والمعرفة الضمنية.

وفي التراث الإسلامي قدم شيخ الإسلام ابن تيمية نقداً مشابهاً لهذا السلوك الاستدلالي حيث قال:

“كثير من المعارف، قد يكون في نفس الإنسان ضروريا وفطريا، وهو يطلب الدليل عليه ; لإعراضه عما في نفسه”

ويبين شيخ الإسلام أن مجرد المعرفة ليس هو نفسه القدرة على استحضارها على صياغتها في قالب جدلي، وقد يتطلب ذلك بعد الحصول عليها من باب إعلام الآخرين بها أو الرد على المخالف فيها.

خاتمة:

هكذا، تفككت الداخلانية لا عبر هجوم واحد بل من جبهات متعددة: نقد التأمل النظري، إسقاط شرط الوعي، هدم اللغة الخاصة، تبديد الشكوك الراديكالية، وربط المعرفة بالسياق الاجتماعي. وقد ساهم هؤلاء الفلاسفة في إعادة صياغة نظرية المعرفة لتكون أكثر قرباً من الواقع الإنساني، وأكثر احتراماً للملكات الطبيعية، والممارسات الحية، والبيئات الاجتماعية واللغوية التي تنشأ فيها المعرفة وتُمارس.

للتوسع راجع:

- Goldman, Alvin. (1979). Epistemology and Cognition. Harvard .1
.University Press
- Goldman, Alvin. (1986). Knowledge in a Social World. Oxford .2
.University Press
- Putnam, Hilary. (1975). Mind, Language, and Reality: Philosophical .3
.Papers, Volume 2. Cambridge University Press
- Putnam, Hilary. (2002). The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and .4
.Other Essays. Harvard University Press
- Sosa, Ernest. (2007). A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective .5
.Knowledge. Oxford University Press
- Sosa, Ernest. (2010). Knowledge in Perspective: Selected Essays in .6
.Epistemology. Cambridge University Press
- Plantinga, Alvin. (2000). Warranted Christian Belief. Oxford University .7
.Press
- Plantinga, Alvin. (2002). Knowledge and Christian Belief. Eerdmans .8
.Publishing
- Reid, Thomas. (1785). An Inquiry into the Human Mind on the .9
.Principles of Common Sense. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Wittgenstein, Ludwig. (1953). Philosophical Investigations. Blackwell .10
.Publishing
- .Wittgenstein, Ludwig. (1969). On Certainty. Harper & Row .11
- Descartes, René. (1637). Discourse on the Method. (Trans. Ian .12
.Maclean, 1997). Oxford University Press

Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics*. (Trans. W. D. Ross). Oxford .13
.University Press

Al-Ghazali. (2000). *The Incoherence of the Philosophers*. (Trans. .14
.Michael E. Marmura). Brigham Young University Press

Aquinas, Thomas. (1993). *Summa Theologica*. (Trans. Fathers of the .15
.English Dominican Province). Christian Classics

16. الرد على المنطقيين، درء تعارض العقل، الرد على المنطقيين، شرح الأصبهانية، نقض المنطق.