

نظريّة المعرفة

” دراسات وبحوث “

الجزء الثالث

التيارات والمدارس المعرفيّة
في الفكر الإسلاميّ



إعداد وتحرير
د. عمّار عبد الرزّاق الصغير

دراسات إنستيمولوجية (١)

نظرية المعرفة دراسات وبحوث

الجزء الثالث
التيارات والمدارس
المعرفية في الفكر
الإسلامي

نظرية المعرفة : دراسات وبحوث. الجزء الثالث، التيارات والمدارس المعرفية في الفكر الإسلامي / اعداد وتحرير د. عمار عبد الرزاق الصغير. - الطبعة الأولى. - النجف، العراق. - العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣. مجلد ؛ ٢٤ سم. - (دراسات أستمولوجية ؛ ١) يتضمن إرجاعات ببليوجرافية. ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٣١ ١. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الصغير، عمار عبد الرزاق علي، معد. ب. العنوان.

LCC : B745.K53 N39 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٠٠٤) لسنة (٢٠٢٣م)

<< الكتاب: نظرية المعرفة؛ دراسات وبحوث / ج٣: التيارات والمدارس المعرفية في الفكر الإسلامي
<< إعداد وتحرير: د. عمار عبد الرزاق الصغير.
<< التصحيح اللغوي: د. فضاء ذياب.
<< التصميم والإخراج الفني: أحمد الرصافي / علي صاحب البرقعراوي / الحاج مسلم باش.
<< الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
<< الطبعة: الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٣م



www.iicss.com

islamic.css@gmail.com

دراسات إستراتيجية

« | »

العقيدة العباسية المقدسية

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



نظريّة المعرفة

دراسات وُبُحوث

الجزء الثالث

التيارات والمدارس المعرفيّة
في الفكر الإسلامي

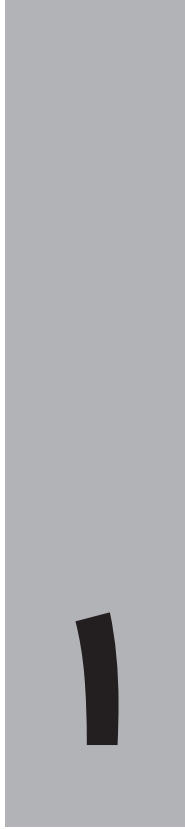
إعداد و تحرير

د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنْزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ
وَجَعَلَ فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ
لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
۱۴۲۰

التحقيق

١. نظرية المعرفة عند المدرسة المشائية < د. فرقان عبد الإمام ٧
٢. نظرية المعرفة في المدرسة الإشراقية < حسنين الجمال ٦١
٣. نظرية المعرفة عند المدرسة الصدرائية < د. محمد عبد المهدي سلمان الحلو ٩٧
٤. نظرية المعرفة عند المدرسة النيو صدرائية < د. حاتم الجياشي ١٣٩
٥. نظرية المعرفة عند متكلمي الشيعة الإمامية < الشيخ حسين حسن السلوك ٢٢٩
٦. نظرية المعرفة عند متكلمي المعتزلة < د. غيضان السيد علي ٢٨٥
٧. نظرية المعرفة عند كل من الأشاعرة والماتريديّة < د. علي صافي ٣٢١
٨. التخطيط والتصويب في المعرفة الدينية < الشيخ علي كريم السرگودي ٣٥٧
٩. التوالد الذاتي للمعرفة في الإجماع < د. حسام جمال الدين ٣٨٩
١٠. القصدية عند أصوليي الفقه الإمامي < علي رضا عابدي سراسيا ٤١٣
١١. نظرية المعرفة في العرفان الإسلامي < أحمد ماجد ٤٤١



نظريّة المعرفة
عند المدرسة المشائيّة
ابن سينا أنموذجاً

د.فرقان عبد الإمام^(*)

(*) دكتور متخصص في الفلسفة / العراق .

الملخص

تعرف نظرية المعرفة بأنها: العلم الباحث عن إمكانية المعرفة، وطبيعتها، وأدواتها، وأبحاثها تقسم على عدة أقسام مرتبة ترتيباً منطقيّاً ورياضيّاً، ولا يمكن البحث في الثاني ما لم يتمّ قبول الأول، فالقسم الأول: إمكان المعرفة، فالبعض أنكر المعرفة وهم السفسطائيون، والأخر شكك بالمعرفة وهم الشكّاكون، والثالث قال بالنسبية، والفلاسفة المشاؤون اختاروا الواقعية، والقسم الثاني: حدود المعرفة، وفيه عدّة نظريّات: أولها الإضافة، وثانيها، الشبكية، وثالثها، الذي يتبناها المشاؤون العينية، والقسم الثالث: أدوات المعرفة، وهي الحسّ والتجربة والعقل، والكشف والشهود، والنقل، وبحثنا دائرة حجّية البرهان، ثم تطرّقنا إلى حاكمية البرهان على أدوات المعرفة وارتباطها به، وثم دور البرهان بالبحث العقديّ، كل هذا من خلال المنهج التحليلي والمنهج الاستدلالي البرهاني.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة الأستمولوجيا، الحسّ، العقل، التجربة، الكشف والشهود، النقل، حاكمية العقل، علاقة العقل بالعقيدة.

المقدمة:

تعدّ نظريّة المعرفة من أهمّ العلوم وأشرفها، ولولاها لا يمكن البحث في أيّ علم ولا معرفة؛ لأنّها الأساس الذي يبنى ويشيّد عليها البناء والصرح المعرفي، فيجيب هذا العلم عن أسئلة الإنسان الكبرى، وهي: هل يوجد واقع خارجي يمكن أن نتعامل معه وندركه؟ وماهي حدود هذا الإدراك للواقع؟ وهل يوجد للإنسان أدوات للمعرفة؟ وماهي حجيتها؟ وماهي حدود معرفتها؟ وما مدى ارتباطها فيما بينها؟

ومن هذا نجد الفلاسفة منذ العصور القديمة وإلى عصرنا الحاضر، اهتمّوا في هذا العلم الشريف كل الاهتمام، كسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، والكندي، والفارابي، وفيلسوف المدرسة المشائية ورئيسها الشيخ ابن سينا.

وأما في الغرب الحديث فالمسألة أعمق وأكثر، حيث الأبحاث الفلسفيّة في العصر الحديث تحوّلت الى أبستمولوجيّة، وهذا نجده بوضوح شديد في أبحاث أب الفلسفة الحديثة ديكارت، وأيضاً كانط، وهيغل، وهسرل، وهايدغر وغيرهم، ومن هذا صار واجباً علينا البحث في هذا العلم المهم، وبالأخص في مدرسة الشيخ الرئيس بن سينا، وهي على الشكل التالي:

المحور الأول: البحوث التمهيدية

أولاً: تعريف نظريّة المعرفة (الأبستمولوجيا) لغةً واصطلاحاً

المعرفة لغةً: من العُرِف مضادّ النكر، والعرفان مضادّ للجهل. كما وردت المعرفة والعرفان بمعنى: العلم بالأمر والسكون له، عرفته عرفهً وعرفاناً: علمته بحاسّة من الحواسّ الخمس، والمعرفة والعرفان: إدراك للشيء بتفكّر وتدبّر لأثره، وهو أخصّ من العلم. ويضادّه الإنكار، يقال: فلانٌ يعرف الله، ولا يقال: يعلم الله. ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال يعرف كذا.

والتحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو اطلاع على شيء، وعلم بخصوصيّاته وآثاره^(١).

والتعريف الاصطلاحي: "هو العلم الباحث عن إمكانيّة المعرفة، وطبيعتها، وأدواتها"^(٢). والإبستمولوجيا مصطلح ذو أصول يونانيّة يتكوّن من كلمتين: إبستمي (episteme) ومعناها العلم، ولوغوس (logos) ومعناها النظرية أو الدراسة، وهي تعني وصف فرع من فروع الفلسفة المعنيّة بطبيعة المعرفة ونطاقها، وتفسيرها بإيجاز، وكيفية الحصول عليها، وما هي الصلة بينها وبين الحقائق الموجودة من حولها؟ ومن ثمّ فإنّه حرفياً يفيد نظريّة العلوم أو دراسة العلوم.

واصطلاح الإبستمولوجيا لم يعرف مستقلاً عن علم الفلسفة إلا في القرون الثلاثة الماضية، ويعتبر الفيلسوف جان لوك أوّل من استخدم هذا الاصطلاح كما هو معروف الآن في كتابه (تحقيق في فهم الإنسان وعقله)، ثم تطوّر هذا العلم وأصبح من أكثر العلوم بحثاً ودراسة وعمقاً.^(٣)

ثانياً: تعريف المدرسة المشائيّة

هي مدرسة جمهور الفلاسفة والحكماء التي تعتمد المنهج العقلي البرهاني في كشف الواقع، والوصول إلى الحقيقة، فمن خلاله حاولت وصف بنية الواقع بنظام تفكير عقلائي، وأفضل علمائها الفيلسوف والمعلّم الأوّل أرسطو، والمعلّم الثاني أبو نصر الفارابي، والمعلّم الثالث السيد الميرداماد، والشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، والمحقّق نصير الدين الطوسي.^(٤)

(١) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، ج ٨، ص ٩٧.

(٢) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٢.

(٣) انظر: حسن إبراهيميان، نظرية المعرفة، ص ٢٢.

(٤) انظر: أيمن المصري، أصول المعرفة والمنهج الواقعي، ص ١٦٢.

المحور الثاني: أبحاث نظرية المعرفة

تقسم أبحاث نظرية المعرفة إلى ثلاثة أقسام كلية ومهمّة، ومرتبة ترتيباً منطقيّاً ورياضياً، ولا يمكن الوصول إلى القسم الثاني ما لم يتمّ قبول القسم الأوّل، وسوف نبينها على الشكل الآتي:

القسم الأوّل: إمكان المعرفة

يعدّ هذا البحث الأساس في جميع المعارف البشريّة؛ لأنّ إنكار المعرفة نتيجته هدم جميع العلوم والمعارف، وعدم إمكانية البحث في أي معرفة من المعارف؛ لذلك علماء نظرية المعرفة يجعلونه في مقدمة أبحاثهم.

ومن هذا المنطلق يفتح الشيخ الرئيس النمط الرابع - في الوجود وعلله - من كتابه (الإشارات والتنبيهات) بالردّ على منكري المعرفة، وعلى الذين يحصرون المعرفة بالحسّ وينفون التجرد^(١).

وينقل لنا التاريخ بأنّ جماعة تسمّى بالسوفسطائيين، وهؤلاء ظهوروا في القرن الخامس عشر قبل الميلاد في اليونان، ويدّعون بأنّ العالم الخارجي عبارة عن خيالٍ ووهم، ولا يوجد في الخارج أيّ وجودٍ وثبوتٍ، ولعلّ القارئ يستغرب ويتعجّب من ذلك، ويسأل كيف ذهب هؤلاء إلى مثل هذه الأفكار واضحة البطلان، ولرفع هذا التعجّب والاستغراب نقول: بأنّ هؤلاء ليس عبثاً واعتباطاً ذهبوا إلى هذا الرأي، بل توجد عدّة أسباب أدّت بهم إلى هذا القول، من أهمّها:

١. ظهور آراء متشكّكة فكريّة حول نشوء العالم، من حيث المبدأ والنتهي، وكيفية هذا العالم، والآلهة، وغيرها من الأبحاث الفلسفيّة، وكثر الجدل فيها، وصارت كلّ طائفة تُخطئ وتُكفر الأخرى، فوجدوا هذه الأبحاث لا تنقطع ولا تصل إلى نهايةٍ محدّدة، وبسبب قلة معرفتهم وبساطتهم، جعلت منهم هذه الأفكار حيارى وشكّاكين،

(١) انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢-٧، النفس من كتاب الشفاء، ص ٨٨.

ونتيجة ذلك قالوا بالسفسطة وإنكار العالم.^(١) يقول العالم الفرنسي بول فولكويه: "هذه الآراء المتعارضة بين الفلاسفة أدت إلى ظهور السوفسطائيين، وإنكار الفكر، واعتبار المعرفة العقلية"^(٢).

٢. الدواعي والأغراض السياسيّة، حيث قام بعض المحاميين باستخدام الأقيسة الخطائيّة؛ للدفاع أو كسب القضايا لموكليهم، وكانوا يقبلون الدعاوى من موكلهم، سواء كانوا على حق أم على باطل، وبسبب الاستفادة من هذه الأقيسة بشكل عبثي ومفرط حيث بواسطة كلّ السبل والطرق يريدون أن ينتصر الموكليهم على خصومهم، وتجدهم كلّ يوم يتخذون رأياً وفي اليوم الآخر يخالفونه، أدّى بالناس إلى الاعتقاد بعدم وجود واقع حقيقي وراءهم.^(٣)

وهؤلاء على عدّة أصناف:

يقول ابن حزم (٤٥٦هـ): "السوفسطائيّة مبطلوا الحقائق، وهم على ثلاثة أصناف: فصنّف منهم ألغوا الحقائق، وصنّف منهم شكّوا فيها، وصنّف منهم قالوا هي حقٌّ عند من هي حقٌّ عنده، وباطلٌ عند من هي باطلٌ عنده"^(٤).

الصنف الأول:

ما تقدّم من الذين ينكرون جميع الحقائق، ويعتبرون الواقع عبارة عن وهمٍ وخيالٍ، وأبرز ممثليهم (كوركياس) صاحب العبارة المشهورة: "من المحال أن يكون هناك شيء ما، ولو فرضنا تحقّقه لا يمكن معرفته، ولو أمكن فرضاً معرفته لا يمكن توصيفه"^(٥). وتصدّى هؤلاء مؤسسو المدرسة المشائيّة ومعلّموها، كسقراط وأفلاطون وأرسطو

(١) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣) انظر: مرتضى مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ١١٥.

(٤) ابن حزم الأندلسي، الفصل، ج ٤، ص ١٤.

(٥) انظر: حسين إبراهيميان، نظرية المعرفة، ص ٤٥.

بالدفاع عن الحقيقة، والقول بوجود الواقع، ودليلهم على ذلك الوجدان والبداهة^(١).

وقام المعلم الأول أرسطو بتدوين المنطق والفلسفة، ومن خلال هذين العلمين الشريفين أثبت القيمة المعرفية لكثير من المعقولات، ودحض السفسطة، وأيضاً فيلسوف المدرسة المشائية ورئيسها الشيخ الرئيس بن سينا، حيث يقول في الرد على أهل السفسطة الذين ينفرون كل شيء: "يسألون: هل أنتم تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل، أو تشكون؟ فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقيته اعتقاداً ما، سواءً أكان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقيقة في قولهم بإنكار القول الحق، أم اعتقاد البطلان، أو الشك فيه، فسقط إنكارهم الحق مطلقاً. وإن قالوا: إننا شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنكم شككتهم أو أنكم أنكرتهم، وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيناً؟ فإن اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون، وأنهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء، فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما. وإن قالوا: إننا لا نفهم شيئاً أبداً، وننكر الأشياء جميعاً حتى إنكارنا لها أيضاً، ولعل هذا ما يتلفظ به لسائهم معاندين، فسقط الاحتجاج معهم، ولا يرجى منهم الاسترشاد، فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار، إذ النار واللا نار واحد ويضربوا، فإن الألم واللا ألم واحد"^(٢). ويقول في موضع آخر: "وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار؛ إذ النار واللا نار واحد، وأن يؤلم ضرباً؛ إذ الوجود واللا وجود واحد، وأن يمنع الطعام والشراب؛ إذ الأكل والشرب وتركها واحد"^(٣).

ويقول فخر الدين الرازي في كتابه المباحث المشرقية: "اتفق أهل التحقيق على أن المنازع للأوائل (البدیهيات) في التصديقات لا يستحق المكالمة والمناظرة؛ إذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية، والذي ينازع فيها إما ينازع لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية، وإما لكونه معانداً، وإما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة

(١) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ٦٠، محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ١٣-١٨.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، الهيئات الشفاء، ص ١١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١١.

الْمُنْتَجَةُ لِلتَّنَائِجِ الْمُتَنَاقِضَةِ الْمُتَقَابِلَةِ، وَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى تَرْجِيحِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ. فَإِنْ كَانَ الْمُنَازَعُ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، فَعِلَاجُهُ تَفْهِيمُ مَا هِيَاتِ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ. وَإِنْ كَانَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي، فَعِلَاجُهُ الصَّرْبُ وَالْحَرْقُ، وَأَنْ يُقَالَ لَهُ: الصَّرْبُ وَاللَّا صَرْبَ، وَالْحَرْقُ وَاللَّا حَرْقَ وَاحِدًا. وَإِنْ كَانَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ، فَعِلَاجُهُ حُلُّ شُكُوكِهِ" (١). (٢)

الصنف الثاني: الشكاكون

الشكاكون وبزعامة (بيرون) الذي ذكر عشرة أدلّة لإبطال المعرفة بالواقع، وأن الإنسان يستحيل عليه إدراك الواقع،^(٣) هؤلاء يعتقدون بأنهم موجودون، ولهم ذهن، ولهذا الذهن مطابقٌ ومحكي خارجي، لكن بسبب بعض الشبهات التي عرضت عليهم شككوا وأنكروا الواقع الخارجي، وبسبب ضيق المقال نذكر أهم شبهة التي أدت بهم إلى ذلك وهي :

خطأ الحواس والعقل

حيث وجد هؤلاء الحواس كثيرًا ما تخطئ، كمن يرى الشمس والنجوم بحجم صغير جدًا ويحكم بصغرهما، ومع إثبات العلم أنها أكبر من الأرض بمراتٍ عديدة، ويرى القلم في الماء مكسورًا، والمطر النازل من السماء بصورة خطّ مستقيم، وغيرها من أخطاء الحواس. وأيضًا العقل، الأداة الأخرى عند الإنسان، فحدّث ما شئت من أخطاء العقل في كثيرٍ من الأحكام^(٤).

(١) محمد الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) انظر: عبد الله جوادى آملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص ٦٤.

(٣) انظر: وولتر ستسيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٥-٢٩٤، حسين إبراهيميان، نظرية المعرفة، ص ٤٩، عبد الله جوادى آملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص ٦٥.

(٤) انظر: حسين إبراهيميان، نظرية المعرفة، ص ٥٠، محمد حسين زادة، مصادر المعرفة، ص ١١٢، جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ٦٣، ٦٦، عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج ٦، ص ٢.

الجواب عن هذه الشبهة على نوعين:

الأول: النقصي

يقال لهم: إنكم من خلال هذا الشبهة تريدون أن تصلوا إلى استحالة حصول معرفة خارجية حقيقية كلية تامة في الخارج، ولكن ينقض ذلك بأنكم وصلتم إلى نتيجة كلية، وهي خطأ جميع الحواس والعقل، وهذه النتيجة تريدون أن يتقبلها الآخرون منكم، وهذا تناقض صريح، يُعرف بأدنى تأمل وتفكير. وهل يحكم بخطأ جميع الحواس والعقل بالخطأ والصواب، أم هو غير مشمول بهذا القانون، والأغرب من ذلك أن هذا الاستدلال استدلال عقلي، وفيه قياس منطقي من الشكل الأول، فكيف يحكمون بخطأ العقل وعجزه عن إدراك الواقع.

الثاني: الجواب الحلّي

سوف يأتي البحث في أداة الحس بأن الحس ليس من شأنه الحكم، ولا يمكن وصفه بالصواب والخطأ، بل هو سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأن عمل الحس إدراك المفاهيم التصورية، والحكم في القضايا، والقضايا تدخل في باب التصديقات الذي هو عمل العقل، وأن الحس في المدرسة المشائية ناقل أمين، وأن الخطأ منشؤه اشتباه العقل بالحكم، أو منشؤه تدخل الوهم في حكم العقل، يقول الشيخ الرئيس بن سينا: "إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققاً؛ هذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة، فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه"^(١)، فالخطأ لا يمكن أن يحصل بالموضوع ولا في المحمول ولا في العلاقة بين الموضوع والمحمول؛ لأنها تصورات مفردة، لا تتصف بالصواب والخطأ، ومن هذا نصل إلى أن الخطأ يحصل

(١) حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ٢٥٢، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٢٢١، ٢٢٢، محمد نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، ص ٣٤٦، بهمنيار، التحصيل، ص ١٠٠، عبد الله اليزدي، الحاشية، ص ١١٣.

بالتطبيق والحكم، فالحكم الذي يتعلّق بموضوع معين، ينسب العقل هذا الحكم إلى موضوع آخر، وأيضًا بالمحمول فينسب ويشتهب في محمولٍ آخر، وأيضًا يشتهب العقل بالقضيّة ذات الموضوع والمحمول المعين بقضيّةٍ أخرى ذات موضوعٍ ومحمولٍ آخر^(١).

الصنف الثالث: النسبيّة

ظهر هذا الاتجاه في الحقبة اليونانيّة وعند كثيرٍ من المفكرين، حيث يعتقد هؤلاء بوجود واقع خارجي، ويمكن للإنسان أن يدرك هذا الواقع ويتعرّف عليه، لكن لأسبابٍ عديدة ينكر هؤلاء إطلاق المعرفة وكليّتها، حيث يقولون بأنّ كلّ إنسانٍ لا بدّ له من ظروفٍ محيطيّة ولا يمكن له أن يتخلّص منها، وهذه الظروف تشكل له رؤيةً كونيّةً وإيدلوجيّةً مختلفةً عن جميع الناس، ومن هذا لا يمكن أن توجد عندنا معرفةً مطلقةً، وكليّةً وثابتةً؛ لأنّ كلّ إنسانٍ يدرك الواقع بحسبه، وبحدود معرفته الضيقة التي تختلف عن جميع الناس، فكلّ إنسانٍ يدرك جانبًا وقسمًا معينًا من هذا الواقع والحقيقة، ومن هذا جعلوا الميزان والمعياري لصحة الواقع هو الإنسان. يقول بروتاجوراس: "الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة، وأن الأشياء غير الموجودة غير موجودة"^(٢). ونتيجة هذا القول لا يمكن الحكم بالصحة والخطأ على جميع البشر؛ لأنّ إدراك كلّ إنسانٍ يختلف عن الآخر، فكلّ إنسانٍ مقولةً مبيّنةً للإنسان الآخر، ومن هذا معارفنا تتّصف بصفة النقص والجزئيّة، ولا يمكن أن تكون كليّةً وثابتةً ومطلقةً^(٣).

وهذا الكلام بحسب المدرسة المشائيّة لا يمكن قبوله؛ لأنّ إدراك الواقع لا يمكن أن يتحقّق إلا بمطابقة الواقع ١٠٠٪، وهذا لا يتحقّق إلا بنظريّة العينيّة التي تعني: أنّ الصور الموجودة بالذهن بعينها لا بدّ أن تكون بالخارج، فماهية الإنسان عندما تحلّ في الذهن هي حيوانٌ ناطقٌ، وعندما تكون في الخارج هي عينها حيوانٌ

(١) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ١١٤، جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ٦٥.

(٢) زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص ١٠٨.

(٣) انظر: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ١٢٥، جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١١١، ١٢١.

ناطق، وهذا يولد قانوناً ثابتاً و كلياً.

وأما إذا صار الإنسان المعيار والميزان للحقائق تكون المعرفة ذوقيةً وفرديةً وجزئيةً وتابعةً للأراء والاعتقادات الشخصية، فيؤدي إلى فوضى معرفية؛ لأن العالم من دون قانونٍ ثابتٍ غابة، والسلطة فيه للأقوى، ولا يمكن نقل المعرفة للآخرين؛ لأنها جزئيةٌ ومقيدةٌ بالأشخاص، وحتى لا يمكن تخطئة الآخرين؛ لأنه ينظر إلى زاوية، وقسمٌ من الواقع الآخر لا يدركه، فتصبح الحقيقة والواقع متعددة بعدد الأشخاص.

ونتيجة ما تقدّم الشك في كل المعارف، ولا يمكن الاطمئنان إلى أي معرفة تأتي عن طريق الآخرين، والنسبية لا تصلح لبناء رؤية كونية لأي إنسان؛ لأن الرؤية الكونية لا بد أن تبنى على اليقين بالمعنى الأخصّ الثابت المطابق للواقع، الذي فيه نفي احتمال الطرف المقابل، وأما النسبية كل ما تفيده الظن الذي لا يغني ولا يضمن في المعرفة والعلم^(١).

القسم الثاني: حدود المعرفة

بعد إمكانية المعرفة التي تقدّمت في القسم الأول، وأنه يوجد واقع وراء الذهن، وأنّ الذهن له القابلية على إدراك الواقع، يأتي سؤال مهم: ما هو مدى إدراك الواقع وحدوده؟ بمعنى: هل الذهن يطابق الواقع مطابقةً تامةً، أم يدرك الإنسان شيئاً وشبهاً من الحقيقة والواقع؟

وأهمية هذا البحث - كما يأتي - تكمن فيما إذا لم يثبت مدى إراءة الذهن للواقع، وحدوده لا يمكن البحث في أي معرفة من المعارف^(٢)؛ لأنّ بعض النظريات تنكر الذهن وإدراكه وحدود كشفه للواقع، وهذا البحث من ابتكارات وإبداعات

(١) انظر: محمد بن محمد الفارابي، المنطقيات، ج ١، ص ٢٦٧، ٢٧٢، حسين بن عبد الله بن سينا، برهان

الشفاء، ص ٥١، محمد رضا المظفر، منطق المظفر، ج ١، ص ١٨.

(٢) انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، الإلهيات الشفاء، ص ٣٤، محمد فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية،

الفلاسفة المسلمين، وهذه المسألة لم تبحث بشكل مستقلّ وتحت عنوان جامع عند الشيخ الرئيس، وإنّ أوّل من وضّحها بشكل مستقلّ وواضح الفخر الرازي، ومن بعده المحقّق الخواجه الطوسي^(١)، وذكر في كتب المتأخّرين تحت عنوان الوجود الذهني^(٢)، وهو على ثلاث نظريات:

الأولى: الإضافة

ينسب هذا القول إلى الإمام الفخر الرازي (٥٤٤-٦٠٤ هـ)^(٣)، وإلى رئيس الأشاعرة أبي الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤ هـ)^(٤)، ونسبه صاحب المواقف إلى جمهور المتكلّمين^(٥)، ويعتقد هؤلاء بأنّ العلم إضافة بين المعلوم والعالم، فعندما يدرك الإنسان صورةً خارجيّةً لم يحصل بنفسه شيء من هذه الصورة، وكلّ الذي حصل إضافة خاصّة من النفس إلى الشيء الخارجي، فقبل الإدراك وبعد الإدراك لم يتغيّر حال المدرك وفاعل المعرفة، ولم يأتي شيء جديد إلى النفس، وهذا الرأي واضح بأنّه ينكر الوجود الذهني للمفاهيم والصور^(٦).

الثانية: الشبهيّة

هذه النظريّة أخفّ وطأةً من سابقتها؛ فهي لا تنكر الوجود الذهني من رأس، بل تعتقد بأنّ للإنسان ذهنًا، وأنّ وراء ذهنه واقعًا خارجيًّا حقيقيًّا، ولكن ما ندركه من الصور الذهنيّة ليس مطابقًا تمامًا للواقع الخارجي. بمعنى: أنّ ماهيّة وذات الصورة

(١) انظر: محمد نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ٢٢٥، عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في

شرح تجريد الكلام، ص ٤٠، حسن بن يوسف الحلي، كشف المراد، ص ١٠.

(٢) انظر: عبد الله جواد آملّي، نظريّة المعرفة في القرآن الكريم، ص ٢٢، علي جابر، نظريّة المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٢٣.

(٣) انظر: محمد فخر الدين الرازي، المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ٤٥٠.

(٤) هادي السبزواري، شرح المنظومة، ص ٤٥.

(٥) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج ٦، ص ٢.

(٦) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٩٠.

ليست عينها ماهية وذات الشيء الخارجي، فهائية الصورة متعددة ومختلفة. وبعبارة أخرى: إن ماهية الصورة الذهنية مشابهة ببعض الخصائص للماهية الخارجية، فهي شبح الماهية لا حقيقتها وعينها، كما هو الحال بين الإنسان وصورته المنقوشة على الجدار، فالإنسان جوهر حساس ناطق، والصورة عرض جامد، ونتيجة هذا الكلام أن ما ندركه مباين ومختلف عن الواقع الخارجي، لكن يوجد شبه وتشابه في بعض الخصوصيات. ونتيجة هذا القول كسابقتها؛ إنكار الوجود الذهني، والوقوع في السفسطة المحالة^(١).

الثالثة: العينية

ذهب إلى هذه النظرية جميع حكماء المسلمين من المشاء والحكمة المتعالية، وهؤلاء يعتقدون أن كل إنسان عندما يتصور الواقع تأتي إلى ذهنه صورة ذهنية، وأن هذه الصورة الذهنية من حيث الماهية هي عين الماهية في الواقع الخارجي، فهائية الإنسان بالذهن هي الحيوانية الناطقية، وفي الخارج أيضاً حيوانية ناطقية، وتختلف الماهية الذهنية عن الخارجية في الوجود، ففي الذهن يسمى وجوداً ذهنياً، وفي الخارج وجوداً خارجياً، حيث آثار الوجود الخارجي غير آثار الوجود الذهني، فالنار الخارجية تُحرق، أما النار في الذهن لا تُحرق، وكذلك الماء في الخارج يروي العطش ويرفع الظمأ، وأما في الذهن لا توجد فيه هذه الخصوصية، فالماهية متحدة ومتساوية من حيث الماهية، ومختلفة ومتفاوتة من حيث الوجود^(٢).

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ١٤٥، ١٤٦، محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ١٣٠.

(٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ١، ص ١٤٧، علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٢٣.

القسم الثالث: أدوات المعرفة

الأداة الأولى: الحسّ

يعرّف الشيخ الرئيس الإدراك الحسيّ بأنّه: "معرفة للعالم المحسوس خارج الذهن، ويحصل عن طريق الحواس الظاهريّة"^(١)، والحواس الظاهريّة عند الشيخ الرئيس: البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس^(٢). والحواس الظاهريّة تقع في مقابل الحواس الباطنيّة التي تعرف: "بأنّها التي لا تحتاج إلى الأعضاء الظاهريّة، وهي خمسة: الحسّ المشترك، والخيال، والواهمة، والحافظة، والمتصرفة"^(٣).

وتعتبر المعرفة الحسيّة أولى المعارف الإنسانيّة، ومن أهمّ مصادر المعرفة، وإليها تنتهي كلّ المعارف النظريّة والعملية، وعلى هذا يقع الحسّ على رأس هرم جميع المعارف البشريّة، وهو البنية الأساسيّة التي يقوم على قاعدتها صرح التصورات البشريّة؛ ولذلك قيل: من فقد حسّاً فقد علماً^(٤).

والمعرفة الحسيّة عبارة عن المعرفة السطحيّة المشتركة بين الإنسان والحيوان، بل ربما تكون في الحيوان أقوى منها في الإنسان؛ فطائر البوم يرى الأشياء في الليل المظلم، والكلاب تشتم الروائح أقوى من الإنسان.

والحسّ في المدرسة الإسلاميّة - وبالخصوص في مدرسة الشيخ الرئيس - لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكليّات، والنفوس تستفيد بالحسّ أنّ هذه النار حارة لا

(١) محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٤٥.

(٢) انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ٥٨-٥٩.

(٣) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٨-٣٣٩، النفس من كتاب الشفاء، ص ٩٥، ٢٤١-٢٥٥، بهمنيار، التحصيل، ص ٧٨٣-٧٨٦، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٢٠٥-٢٢٠، المبدأ والمعاد، ص ٢٤٢-٢٥٠، يحيى شهاب الدين السهروردي، ثلاثة رسائل لشيخ الإشراق، ص ٩٥-٩٦، ص ٢١-٢٣، محمد الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٣٤-٣٣٥.

(٤) حسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء، ج ٥، ص ٢٢٠، حسن بن يوسف الحلبي، الجوهر النضيد، ص ٣١١.

كلّ نار. والمراد من حكم الحسّ حكم العقل على المحسوسات، وإذا كان كذلك كان الصواب والخطأ إنّما يعرضان للعقل في أحكامه.

وبعبارة أخرى لا يخطئ الحسّ بنفسه، وإنّما يقع الخطأ حينما يتدخّل الذهن ويحكم بأنّ هذا الإحساس هو الأمر كذا، وإلا فالحسّ ذاته هو منشأ كلّ المعلومات لا يعتريه الخطأ، وهو خارج تخصّصاً عن الحكم، فهو من باب عدم الملكة، مثل الذي يصف الحجر بالعمى، يقول المحقّق الطوسي: "ليس من شأن الحسّ التأليف الحكمي؛ لأنّه إدراك بالآلة فقط، فلا شيء من الأحكام بمحسوس أصلاً، فإذا كلّ ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني، أو حقاً أو باطلاً، أو صواباً أو غلطاً، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام. اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحسّ، وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً"^(١). ومن هذا نصل إلى أنّ الحسّ ناقل أمين للمعرفة في المدرسة الإسلامية، وخصوصاً مدرسة الشيخ الرئيس^(٢).

خصائص المعرفة الحسيّة:

١. المعرفة الحسيّة تعرفنا ظواهر الأشياء وحسب، ولا تعطينا معرفة عميقة ودقيقة، ولا يمكن من خلالها التوصل إلى ذاتيات الماهيات وحقائق الأشياء^(٣).
٢. ارتباط القوى الحسيّة بالخارج شرط للحصول على الإدراكات الحسيّة. فحينما ينقطع هذا الارتباط يتلاشى الإدراك الحسيّ بشكل تلقائي، وشرط ذلك سلامة الأعضاء الحسيّة^(٤).
٣. إنّها جزئية لا تتجاوز موضوعاً خاصاً، سواء كان مبصراً أم مسموعاً أم مشموماً

(١) محمد نصير الدين الطوسي، نقد المحصل، ص ١٢.

(٢) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ١٠٩.

(٣) انظر: م. ن، ص ٥٧-٦٣، ١٥٧.

(٤) حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ٨٢، محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٦٤.

أم ملموساً أم مذوقاً^(١). يقول شيخ الإشراق السهروردي: "إنّ الحسّ - كالبصر - لا يدرك إلا مع علاقةٍ وضعيّة، حتى إذا زال الشيء عن المقابلة زال الإبصار"^(٢).

من خلال الحواس يمكن معرفة التقارن والتعاقب والتوالي بين الظواهر المحسوسة، ولا يمكننا معرفة طبيعة العلاقة بين هذه المتعاقبات والمتقارنات؛ لأنّ معرفة العلاقات كالعليّة عمل العقل وليس للحواس فيه مجال، ومثال ذلك، من خلال الحواس نرى بأنّ النار تحرق الورقة، ولكن لا يمكن من خلال الحسّ معرفة وإحساس أنّ النار علّة لإحراق الورقة؛ لأنّه خارج عن نطاق وحدّ الحس، يقول الشيخ الرئيس في هذا الصدد: "وأما الحسّ فلا يؤدي إلا الموافاة، وليس إذا توفّق شيئان، وجب أن يكون أحدهما سبباً للآخر"^(٣).

٤. الإدراك الحسي متغيّر؛ لأنّ الحس يدرك الأمور الماديّة المتغيّرة المتصرّمة، ونتيجة ذلك تغيّره.^(٤)

٥. الحواس الظاهريّة عن طريقها نستطيع التوصل إلى المفاهيم الجزئيّة.^(٥)

٦. الحواس الظاهريّة تمهّد لنا الحصول على مفاهيم كليّة.^(٦)

٧. الحسّ يدرك المفاهيم التصوريّة فقط؛ ولذلك لا حكم له؛ لأنّ الحكم عمل العقل^(٧)، يقول المحقق الطوسي (٥٩٧-٦٢٧هـ): "قد ظهر مما مرّ أنّ الحسّ لا حكم له، لا في الجزئيّات ولا في الكليّات، إلا أنّ يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على

(١) محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٦٤.

(٢) يحيى شهاب الدين السهروردي، ثلاثة رسائل لشيخ الإشراق، ص ٧.

(٣) حسين بن عبد الله بن سينا، الإلهيات الشفاء، ص ٨، محمد بن إبراهيم الشيرازي، تعليقة على الإلهيات الشفاء، ص ٦، ٢٥-٢٨.

(٤) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٦٩.

(٥) انظر: المصدر السابق، ص ٦٧.

(٦) حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ٣٠٤.

(٧) انظر: محمود القطب الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص ١٢٠.

المحسوسات. وإذا كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل في أحكامه"^(١).

٨. المعرفة الحسّية تتعلّق بما يقع في مرمى الحسّ وسلطانه دون الخارج عنه، فالإنسان يقف على الأعراض والكميَّات الظاهريّة للأجسام، كالألوان، والروائح والأشكال، والليونّة، والخشونة. وأمّا الخارج عنها فلا، كقانون العليّة والمعلوليّة، أو ضرورة وجود المعلول عند وجود علته، فإنّها معانٍ عقليّة خارجة عن أفق الحسّ. يقول الخواجة والمحقّق الطوسي في شرحه على كتاب الإشارات: "فالإحساس إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسة، من الأين والمتى، والوضع، والكيف وغير ذلك، وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي، ولا يشاركه فيها غيره. والتخيل إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالتها حضوره وغيبته"^(٢).

٩. المعرفة الحسّية محدّدة بالمكان والجهة، فالإنسان لا يدركها إلا في مكان أو جهة خاصّة.

١٠. إنّ المعرفة الحسّية محدّدة بالزمان، فالحسّ يقف على الأشياء المتحقّقة في الزمن الحال، دون التي تحقّقت في غابر الزمان، أو ستتحقّق في مستقبله.

١١. بالمقارنة بالصورة الخياليّة تكون الصورة الحسّية أوضح.

الأداة الثانية: التجربة

عرّف الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا التجربة بأنّها: "أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس"^(٣)، ويستفاد من تعريف الشيخ أنّ التجربة مكوّنة من أمرين، هما: الحسّ، والعقل، فلا هي أداة حسّية محضة، ولا عقليّة كذلك، كما هو التمثيل والاستقراء. وأنّ التجربة إحدى اليقينيّات الستّ إضافة إلى الأوليّات، والمشاهدات،

(١) محمد نصير الدين الطوسي، نقد المحصل، ص ١٢، ١٤، ٢٢، ٢٦.

(٢) محمد نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٢٣، ٣٢٤، النجاة، ص ٢٠٧-٢١٠.

(٣) حسين بن عبد الله بن سينا الشيخ الرئيس، النجاة، ص ٦١.

والتواترات، والحدسيات، والفطريات التي تشكل أساس البراهين العقلية.

أركان التجربة:

١. تكرار المشاهدة الحسية.
٢. القياس الخفي، الذي تكون كبراه (أن الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً).

مراحل التجربة:

١. مرحلة المشاهدة.
٢. الفرضية: وهي الافتراضات المختلفة التي تنشأ في الذهن حيال الأشياء المشاهدة. فبيان الفرضية تنتهي المرحلة الثانية للمعرفة.
٣. مرحلة العودة إلى الطبيعة واختبار الفرضية.
٤. مرحلة العودة إلى الذهن ثانية؛ فإن طبقت الفرضية التجربة في المرحلة الثالثة، فإن النتيجة الحاصلة في المرحلة الرابعة تبقى كقانون قطعي أو مؤقت^(١).

التجربة في العصور المتأخرة

إنَّ السائد بين الفلاسفة في معيار تميز الحقائق عن الأوهام هو المعرفة نفسها، بمعنى إرجاع القضايا النظرية إلى قضايا بديهية، حتى تكون مطابقتها لها دليلاً على صدقها، واستمر الفلاسفة على هذا الاعتقاد إلى أوائل نشوء الحضارة الغربية الصناعية، عندما زعم (فرانسيس بيكون) أنَّ معيار تمييز الحقائق عن الأوهام، وكشف صواب المعارف وخطئها، ليس من سنخ المعرفة بشيء، بل هو من سنخ العمل، ألا وهو التجربة والاختبار.

وقد استغلَّت المادية هذه النظرية لإنكار المغيبيات، باعتبار عدم وقوعها في إطار الحس والتجربة. وجملة القول: إنَّ أنصار هذه النظرية لا يعترفون بمعارف عقلية أولية

(١) انظر: عبد الله جوادى أملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص ٢٦٦.

سابقة على التجربة، بل يرون التجارب هي الأساس الوحيد للحكم الصحيح، ويتفرّع على هذه المقالة تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي، ويصبح من العبث كلّ بحث ميتافيزيقي، أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة^(١).

يلاحظ على هذه النظرية:

إنّهم خلطوا بين نضج العلوم من خلال التجربة، وبين كونها هي المعيار الوحيد لتمييز الحقائق عن الأوهام، وإنّ نفس هذه النظرية -أي: كون التجربة هي المعيار- لم يثبت بالتجربة، فيجب على القائلين بهذه النظرية البرهنة عليها إمّا بتجربتها، وهو غير معقول، أو بادّعاء أنّها قضية بديهية لا تحتاج إلى دليل، وهو ما نريده.

وسوف يأتي تفصيل أكثر في حاكمية العقل على التجربة.

الأداة الثالثة: العقل

العقل أداة من أدوات المعرفة، والتي اعتمد عليها الفلاسفة منذ العصور القديمة وإلى يومنا هذا، وقد قسّم الفلاسفة العقل إلى قسمين مهمين ومشهورين: العقل النظري، والعقل العملي، ومن هنا يأتي سؤال مهم، وهو أيّ من القسمين يدخل في أدوات المعرفة، ويبحث في علم نظريّة المعرفة؟ سوف نبيّن على الشكل الآتي:

العقل النظري والعقل العملي

العقل النظري: هو قوّة النفس التي بها تدرك المعاني والمفاهيم المجردة الكلية، كما عرفه الشيخ الرئيس: "قوة في النفس الإنسانية بها تستعد لاكتساب العلوم وإدراك الكليات"^(٢)، ويقول في نصّ آخر: "فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٦٦.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، مجموعة رسائل بن سينا، كتاب الحدود، ص ٨٨، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢، ٣٥٣، الإشارات والتنبيهات، تحقيق العلامة حسن زاده أملي، ص ٤٤٥-٤٤٦، النفس من كتاب الشفاء، ص ٨٤، ٢٨٤، التعليقات، ص ٣٠، عبد النبي نكري، دستور العلماء ج ٢، ص ٢٣٤، محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١١٩٤-١٢٠١، محمد

الكلية من جهة ما هي كلية" (١).

وأما العقل العملي فيعرفه رئيس المدرسة المشائية بأنه: "قوة للنفس، هي مبدأ التحريكات للقوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات؛ من أجل غاية منظومة، أو معلومة" (٢)، ومن هذا التعريف نفهم أن العقل العملي عند الشيخ الرئيس قوة مدركة، شأنها إدراك الأمور الجزئية من النفع والضرر، والشر والخير، والمصلحة والمفسدة، والقبح والجمال وغيرها. فهو كالعقل النظري من حيث فيه قابلية الإدراك، ويختلف عنه بإدراكه الأمور الجزئية فقط، باختلاف العقليين من جهة المدرك.

وبما أن الأمور الجزئية تعتمد على الأمور الكلية، فالعقل النظري يكون ممدداً للعقل العملي بالكلية، والعقل العملي يدبّر البدن من خلال الجزئيات، ونتيجة هذا البحث أن العقل بكلا قسميه يعدّ من أبحاث نظرية المعرفة (٣).

وظائف عمل العقل وآلياته :

أولاً: إدراك المفاهيم الكلية وصنعها وإبداعها

العقل له القدرة على درك المفاهيم الكلية، وذلك من خلال عملية التجريد والانتزاع والتشهير، فيأتي الى أفراد الإنسان زيد وعمر وخالد، ويقوم بسلب وتجريد المشخصات الخارجية من الكيف والكم والتمتى والأين، يعني: طول وقصر، وبياض وسواد، وسائر الإضافات، ويدرك الأمر المشترك بينها من دون العوارض والمشخصات، والحصول على مفهوم جامع كلي هو المسمى بالإنسان (٤)،

حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٢٢٥.

(١) حسين بن عبد الله بن سينا، مجموعة رسائل بن سينا، كتاب الحدود، ص ٨٨، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢، ٣٥٣، الإشارات والتنبيهات، تحقيق العلامة حسن زاده آملي، ص ٤٤٥-٤٤٦، النفس من كتاب الشفاء، ص ٨٤، ٢٨٤، التعليقات، ص ٣٠.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، مجموعة رسائل بن سينا، كتاب الحدود، ص ٨٨.

(٣) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٤٢٥-٤٤٦.

(٤) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٥٩، ٤٥١، جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٤٧،

وهذه الخاصية - كما يعتقد الشيخ الرئيس - هي الفصل المميز للإنسان عن باقي الموجودات الأخرى، فمن خلالها يحصل الإنسان على المعارف والعلوم التصورية والتصديقية، يقول: "وأخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد.....، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية"^(١).

وأيضاً للعقل القدرة على صنع وإبداع مفاهيم ليس لها في الخارج مصداق، بل لها فقط منشأ انتزاع، مثل مفهوم الإمكان، ومفهوم الامتناع التي تسمى بالمعقولات الثانية^(٢).

ثانياً: الاستدلال والاستنتاج والاستنباط

هو الانتقال من الحكم الكلي إلى موضوع شخصي، مثلاً: يقوم العقل بالاستنباط من خلال البرهان الفلسفي أن كل متغير حادث، أي: الوجود بعد العدم، فيطبقه على جميع الجزئيات المتغيرة التي تعرض عليه في هذا العالم، فعندما يجد أن العالم متغير، فيطبق عليه القانون الكلي بأن التغير يلازم الحدوث، فيستنتج أن العالم حادث، وهكذا في جميع المتغيرات^(٣).

وذكر في علم المنطق أن الاستدلال على شكلين: المباشر، وغير المباشر، وعرف المباشر: بأنه استدلال مبني على قضية واحدة فقط، ويمكن الوصول إلى النتيجة من خلال هذه القضية، والاستدلال غير المباشر الذي يسمى بالحجة، ويتكوّن من قضيتين

١٤٩، علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٤٦.

(١) حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ٢٨٤.

(٢) انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ٨١-٨٥، محمد نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٤١٥-٤٢٣، جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٥٠، محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٤٦٥.

(٣) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٤٢.

أو أكثر، وكلا الشكليين يتكوّن من عدّة أقسام، أعرضنا عنها لضيق المقال^(١).

ثالثاً: التقسيم

إحدى وظائف العقل المهمة التقسيم، وله دور مهمّ في كسب المعرفة والوصول إلى الحقائق، يقول الشيخ الرئيس: "والقسمة أيضًا إحدى الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول. والقسمة الفاصلة: هي التي تكون للأجناس إلى الأنواع بالفصول، محفوظاً فيها الترتيب؛ لئلا تقع طفرة من درجة إلى غير التي تليها. وقد تكون أيضًا بالخواص والأعراض"^(٢).

والتقسيم ينقسم إلى قسمين:

١- الكلّ إلى أجزائه، وذلك بأن يقوم بتجزئة الصور الخاصّة التي نالها من الخارج، أي: يقوم بتحليلها وتجزئتها إلى عدّة أجزاء، مع أنّها غير مجزأة في الخارج. وهو على نوعين: النوع الأوّل: التحليل والتقسيم العقلي: كتحليل مفهوم الإنسان إلى الحيوان والناطق، وتحليل الحيوان إلى الجسم المتحرّك بالإرادة، وتحليل الجسم إلى ما له أبعاد ثلاثة^(٣)، النوع الثاني: التقسيم والتحليل الخارجي: كتحليل الماء إلى أجزائه من الأوكسجين والهيدروجين.

٢- الكلّي إلى جزئياته، ويسمى بالتحليل أو التقسيم المنطقي [القسمة المنطقية]^(٤).

رابعاً: تصنيف الموجودات

التصنيف هو عبارة عن توحيد الكثير، فيتم إدراج العناوين المتكرّرة تحت عنوان

(١) انظر: محمد نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، صج ١، ص ١٧٧-٢١٢، ٢٢٩-٢٣٨، محمد رضا المظفر، منطق المظفر، ص ١٠١-٢٥٢، بهمنيار، التحصيل، ص ٧٧-١١١، ١٨٧-١٩٢، محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٤٤٨، علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٤٥.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، الشفاء، ج ٥، ص ٤.

(٣) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٥٢.

(٤) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٤٥٥.

واحد كليّ، مثل مفهوم الجوهر الذي يدخل تحته الأنواع الكثيرة، ومفهوم الكيف الذي يدخل تحته بعض الأعراض، وهكذا^(١).

خامساً: المقايسة والمقارنة

للعقل القابليّة عند رؤية أكثر من صورة ومعنى أن يقارن ويقايس بعضها ببعض، ويجدّد العلاقات التي تربطها، من أوجه التشابه والاختلاف، كرؤية السكر ذو اللون الأبيض والطعم الحلو، ومقارنة بياض السكر مع بياض الورقة وطعم الحلاوة مع حلاوة التمر، يحكم أنّ الحلاوة غير البياض^(٢). ومن المقايسة والمقارنة التلفيق والتركيب، والتلفيق، يكون في مجال التصور، حيث يقوم العقل بالجمع بين بسيطين وإبداع شيء ثالث، في صقع الذهن، كتصور فرس بجناحين. والتركيب يكون في مجال التصديقات، حيث يقوم العقل بتركيب قضيتين ويستنتج منها نتيجة قاطعة^(٣).

الأداة الرابعة: الإلهام والكشف

الإشراق لغةً: هو الطلوع والإضاءة^(٤)، وأمّا الإلهام فهو إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصّدر، يخصّ الله به بعض أصفياه، وما يلقي في القلب من معاني وأفكار^(٥). وأمّا عند الحكماء فالإشراق هو تلك المعرفة اللدنيّة التي تدركها النفس حينما تصفو بالمجاهدة عن علائق المادة وأهوائها، ويعرّف القيصري الكشف: "هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقيّة وجوداً أو شهوداً"^(٦).

والكشف أحد أدوات المعرفة، حيث يعتمد على الحسّ الباطن، أو ما يسمّى

(١) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٥٠، علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٤٧.

(٢) انظر: محمد حسين زادة، مصادر المعرفة، ص ٤٧١.

(٣) انظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٥٣.

(٤) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٧، ص ٤٨.

(٥) مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٨٤٢.

(٦) محمود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص ١٠٧.

بالشهود الوجداني^(١). وأنّ سبب ذلك أنّ العلم نور يشرق في قلب العارف، وهؤلاء يعتقدون أنّ القلب مثل المرآة المجلوّة المصقولة، محاذياً للوح المحفوظ، وما عليه من العلوم والحقائق الإلهيّة، فكما لا يمكن أن يكون شيء محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثر فيها، فكذلك القلب مع اللوح المحفوظ، والمانع من ذلك الأدران الحاصلة، والأوساخ العارضة للمرآة القلبيّة بسبب التعلّقات الدنيويّة، قال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٣).

وللشيخ الرئيس كلام في الإشراق والإلهام، يقول في كتابه الإشارات والتنبيهات: "إنّ للعارفين مقامات ودرجات يُحْصُونَ بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأتمهم وهم في جلايب من أبدانهم، قد نضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفيّة فيهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها".

وقال الشيخ الطوسي في شرحه: "إن نفوسهم الكاملة، وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان، لكنّها كأن قد خلعت تلك الجلايب، وتجرّدت عن جميع الشوائب المادية، وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة من النقصان والشّر، ولهم أمور خفيفة، وهي مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام، وتكلّ عن بيانه الألسنة، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت"^(٤).

وقال الشيخ الرئيس في موضوع آخر: "وإذا بلغك أنّ عارفاً حدّث عن غيب فأصاب، متقدّماً بشري أو نذير، فصدّق، ولا يتعسّر عليك الإيمان به؛ فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة"^(٥).

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٢٥.

(٢) سورة المطففين، الآية: ١٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٧.

(٤) حسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٦٣.

(٥) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٨.

ومن هذا يمكن أن نعرف الكشف والشهود في علم نظرية المعرفة بأنه: أحد طرق المعرفة، ومن خلاله نستطيع أن ندرك الواقع على ما هو عليه من غير وساطة المفاهيم والصور الذهنية. وبحسب هذا التعريف تصنّف المكاشفة والشهود تحت العلم الحضورى؛ لأنه إدراك للواقع بما هو عليه من دون وساطة المفاهيم والصور^(١).

وهذا الاصطلاح استخدمه حكماؤنا المشاؤون منذ قديم الزمان، حيث نجد الفارابي استفاد من العلم الحضورى لبيّن علم الباري تعالى بذاته، حيث يقول: "كل ما يصدر عن واجب الوجود فإتّما يصدر بوساطة عقليته له. وهذه الصور المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقليته لها، لا تمايز بين الحالين، ولا ترتّب لأحدهما على الآخر. فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه، فإذن من حيث هي موجودة معقولة، ومن حيث هي معقولة موجودة.

كما أنّ وجود الباري ليس إلا نفس معقوليته لذاته، فالصور المعقولة يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها، وإلا كانت معقولات أخرى علّة لوجود تلك الصور، فكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلل"^(٢). ويقول في نصّ آخر: "كون الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك اثنيّة في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد"^(٣).

وأيضاً فيلسوف المدرسة المشائية الشيخ الرئيس ذكر في كتابه الإشارات والتنبيهات، أنّ علم النفس بذاتها لا يمكن إثباته ولا الاستدلال عليه، وأنّه من

(١) حسين بن عبد الله بن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص ١٣٧، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن زاده آملي، ج ٢، ص ٤٠١، التعليقات، ص ١٤٨، ١٩٠.

(٢) محمد أبو نصر الفارابي، التعليقات، الأعمال الفلسفية، ص ٣٨٠، محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٢٠٤، التعليقات تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ٧٨.

(٣) حسين بن عبد الله بن سينا، الإلهيات الشفاء، ص ٣٨٥، محمد أبو نصر الفارابي، التعليقات، الأعمال الفلسفية، ص ٣٨٦، ٣٨٧، حسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن زاده، ج ٢، ص ٣٧٤، ٣٧٥.

العلم الحضورى "القوة التي تشعر مني بذاتي الجزئية هي النفس الناطقة"^(١)، وأن علم النفس بذاتها دائمة ومتصلة: "فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائماً، فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تعقلها، بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، وهما معنيان متلازمان"^(٢)، وعلم الواجب بذاته حضورى أيضاً^(٣)، وأيضاً ليس فقط العلم الحضورى عند الشيخ الرئيس بعلم الذات بنفسها وبذاتها، بل تعدى ذلك وأضاف بأن علم النفس بصورها الذهنية حضورى^(٤).

والجدير بالذكر أن الشيخ الرئيس استعمل لفظ الإشراق، حيث قال: "إشارة: واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقّق، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طويلاً وعرضاً. إشارة: إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ومدرّكاً. ويتلوه إدراك الجواهر العقلية بإشراق الأول ولما بعده من ذاته"^(٥).

للعلم الحضورى كثير من التقسيمات، نذكر منها ما يرتبط ببحثنا:

١. العمومي: هو المعرفة الحضورية الشهودية المتاحة لكثير من الناس، وهذه العمومية لا تتنافى مع شخصية الشهود وعدم نقله للآخرين، فكل معرفة حضورية خاصة بنفس الشخص وجزئية لا يمكن أن تنقل إلى الآخرين، ولكن المقصود من العمومية هنا أن أغلب الناس يمكنهم نيل هذه التجربة كإدراك جميع الناس ذواتهم وقواهم الإدراكية، ويناله جميع الناس من دون رياضة ومشقة وجهد^(٦).

٢. الخصوصي: المعرفة الشهودية الحضورية التي يدركها بعض الناس، كالكشف

(١) حسن بن عبد الله بن سينا، المباحثات، ص ١١٧-١١٩، ١٦٢، النفس من كتاب الشفاء، ص ٢٩٧، ٢٩٨.

(٢) حسين بن عبد بن سينا، التعليقات، ص ١٤٨.

(٣) انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، التعليقات، ص ١٨٩، النفس من كتاب الشفاء، ص ٣٥٧-٣٥٩.

(٤) انظر: حسين بن عبد بن سينا، التعليقات، ص ١٦٠، ١٨٩، ١٩٠.

(٥) حسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن زاده آملي، ج ٣، ص ٩٠٦-٩٠٨.

(٦) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٣١٣.

والشهود ونيل المعارف العليا، ويحصل هذا بالجهد والمجاهدة والمشقة^(١).

خصائص الكشف والإلهام

من خلال ما تقدّم يتبيّن أنّ هذه الأداة تتميز بميزتين رئيسيتين:

١. تعتمد مبدأ الإيثار والمجاهدة للنفس.
٢. أنّها تتناول الحقائق التي هي خارج دائرة الحس والمادة؛ ولذلك تسمّى غيباً^(٢).

شروط تلقي الغيب:

١. أن تكون النفس مستعدّة ولا يوجد نقص في جوهرها، بأن لا تكون كنفس الصبي التي لا تتجلّى لها المعلومات لنقصها.
٢. صقلها عن الخبائث والصدأ؛ ليتمّ صفاؤها عن كدورات ظلمة الطبيعة وخبائث المعاصي.
٣. توجيهها الكامل إلى عالم الغيب، وانصراف فكرها إلى المطلوب بأن لا تكون غارقة في الأمور الدنيويّة، وهو بمنزلة محاذاة المرآة.
٤. رفع الحجب عنها من خلال تخليها عن التعصّب والتقليد.

١. التوصل إلى المطلوب بتأليف مقدمات مناسبة للوصول إليه على الترتيب المخصوص والشرائط المقررة^(٣).

الأداة الخامسة: الوحي (المنهج النقلية)

قال الراغب: أصل الوحي الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل: أمر وحي، أي: سريع. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٨١، ٣١٢.

(٢) انظر: علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٦٠.

(٣) أنظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٨٠.

عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة^(١).

وقال ابن فارس: " (و، ح، ي) أصلٌ يدلُّ على إلقاء علم في إخفاء أو غيره، والوحي: الإشارة. والوحي: الكتاب والرسالة. وكلّ ما ألقىته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي، كيف كان".

وقال ابن منظور: " وحي: الوحيُّ: الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ "^(٢).

وأما الوحي اصطلاحاً: فيعرّفه جميل صليبا في المعجم الفلسفي: "أما في اصطلاح الشرائع فإنّ الوحي هو كلام الله المنزل على نبيٍّ من أنبيائه"^(٣). وقال الزهري: الوحي ما يوحي الله إلى نبيٍّ من الأنبياء، فينبئه في قلبه فيتكلّم به ويكتبه، وهو كلام الله، ومنه ما لا يتكلّم به ولا يكتبه لأحد ولا يأمر بكتابه، ولكنه يحدث به الناس حديثاً، ويبين لهم أنّ الله أمره أن يبيّنه للناس ويبلّغهم إياه"^(٤).

والقرآن الكريم أشار إلى الوحي بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(٥). فالوحي: هو قناة إلهية سهاوية خاصة مصدرها المبدأ الأول، ومنتهاها الإنسان الكامل المتمثّل في الأنبياء. وكلامنا ليس هنا بمدرسة الوحي كقناة مقدّسة مختصّة بالأنبياء، كلامنا بالنصّ والحديث الواصل إلينا وكيفية التعامل معه، والذي يسمّى بالاصطلاح بالمنهج الثقلي، أو المنهج النصي.

وفي نظريّة المعرفة المعاصرة يسمّى بالشهادة، ويمكن أن نعرّفه بأنّه: اعتماد النقل

(١) حسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج ١، ص ٨٥٨.

(٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ج ٦، ص ٩٣.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٢٣١.

(٤) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ج ١، ص ١٦٠.

(٥) سورة الشورى: ٥١.

أو النص طريقاً ومنهجاً للمعرفة، ومنه الوحي، وكلام المعصومين. وقال الأصوليون ينقسم الحديث والنص إلى: خبر متواتر، وخبر آحاد، والخبر المتواتر إلى قسمين: متواتر لفظي، ومتواتر معنوي. وخبر الآحاد إلى قسمين: خبر آحاد مقرون بقريته، وخبر آحاد غير مقرون^(١).

ومن خلال ما تقدم يتبين أن هذا المنهج المعرفي يتميز بميزة رئيسية، أنه يعتمد على النصوص من آيات وروايات كطريق للمعرفة.

المحور الثالث: دائرة حجية العقل البرهاني

حجية العقل البرهاني أمر ثابت ولا يحتاج إلى دليل يدل عليه، بعد التوجه إلى أن العقل المحض يعتمد في استدلالاته الأولية على القضايا البديهية، التي يكون التصديق بها بنحو ذاتي من الناحية المادية، وعلى صور القياس التي يكون الإنتاج فيها بديهيًا كالضروب المنتجة من الشكل الأول، وهكذا تتركب البراهين وتتصاعد في موادها وصورها.

ولكن لا بد في كل الاستدلالات البرهانية من مراعاة شرائط البرهان وضوابطه من حيث الصورة، باستعمال ضرب منتج لا عقيم من أشكال القياس؛ بمراعاة شرائط الإنتاج فيه، ومن حيث المادة بأن تكون القضايا التي يستعملها في البرهان مستجمعة لشرائط مقدمات البرهان، وإلا لم يكن ذلك القياس برهانًا كاشفًا عن الواقع على ما هو عليه، بل قد يأخذ صورة إحدى المغالطات.

ومن هذا تكون موضوعات الأحكام العقلية الطباع الكلية، التي يتم انتزاعها من خلال نظرية التقشير، سواء كانت هذه الموضوعات مادية، مثل: الحجر، وزيد، وبكر، أو مجردة كالعقول، والنفوس، أم مفاهيم انتزاعية ثانوية سواء كانت منطقيّة أم فلسفيّة، مثل: الوجود، والعدم، والكلّي، والجزئي، والجنس، والفصل وهكذا.

(١) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٥٢٥.

فيخرج عن حدود العقل البرهاني نوعان من الموضوعات:

الموضوعات الشخصية المتغيرة، كزيد وبكر؛ وذلك لأنّ من شرائط مقدّمات البرهان كونها كليّة؛ حتى تكون يقينيّة لا تتغيّر بتغيّر الأمور الشخصية، ووجب أن تكون نتائجها كذلك كليّة ودائمة.

نعم، يمكن أن يُحصل على العلم البرهاني في الجزئيات بالعرض، وذلك بتبع البرهان على طبائعها الكليّة، فلو ثبت بالبرهان -مثلاً- كون الإنسان ضاحكاً بالضرورة، أو متعلّماً بالإمكان، كان زيد في وقت صدق الإنسان عليه ضاحكاً بالضرورة، ومتعلّماً بالإمكان.

أما الموضوعات الشخصية الثابتة، فصحيح أنّ البرهان يجري على طبائعها الكليّة، ولكن قد ثبت في محلّه انحصار طبائعها في شخصها، إذ إنّ تشخصها من لوازم ذاتها، فإذا قام البرهان فيها على طبيعتها الكليّة كان ما ينتج عنه لا ينطبق إلّا عليها.

ومن هنا لا بدّ أن نبحث: هل البرهان يجري في الجزئي أم لا يجري؟

١. البرهان لا يجري في الجزئي:

البرهان: هو القياس الذي يتألّف من اليقينيّات وينتج نتيجة يقينيّة. واليقين: هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن يكون كذا. والجزئي المتغير وإن حصل العلم بأنّه كذا إلّا أنّه لتغيّره يمكنه ألا يكون كذا؛ فلا مجال في حقّه للعلم بأنّه لا يمكن إلّا يكون كذا، فلا يمكن اليقين بوجود المحمول له. فليس هناك حكم يقيني على هذا الجزئي.

وهذا ما صرّح به الشيخ الرئيس في برهان الشفاء، حيث قال: "وهذا: وقد قيل في التعليم الأوّل: لما كان يجب أن تكون مقدّمات البرهان كليّة حتى تكون يقينيّة لا تتغيّر بتغيّر الأمور الشخصية، ووجب أن تكون نتائجها كذلك كليّة ودائمة، ووجب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة".

وقال العلامة في النهاية: "إن البرهان لا يجري في الجزئي بما هو متغير زائل"^(١).
وأيضاً قال الشيخ الرئيس في المختصر الأوسط في المنطق: "أما البرهان، فلأن
المقدمة الصغرى فاسدة وغير كلية بوجه وغير دائمة، فتكون النتيجة غير دائمة
الصدق، فيكون العلم الذي يحصل بها هو أن كذا كذا، مثلاً: إن زيداً حيوان؛ لأنه
إنسان، وأما أنه لا يمكن أن لا يكون كذا فلا، فإذا ليس بها يقين دائم، والبرهان هو
معطي اليقين الدائم"^(٢).

ولأن القضية الشخصية قضية جزئية لها هويتها الخاصة؛ لأن جزئية أي جزئي
تصنعها ال (ما هو)، وال (من هو). فال (ما هو): عبارة عن الماهية النوعية للشيء. وال
(من هو): عبارة عن الكم، والكيف، والمكان، والزمان، والوضع.... الخ. فلو سلبنا
(من هو) عن الجزئي لم يعد شخصياً، بل يصير حقيقة كلية.

فمن خلال معرفة أمر مركب من (ما هو) و (من هو) معينة لا يمكننا أبداً الإحاطة
بشيء آخر يختلف عنه في (من هو)، وإن كان يشترك معه في (ما هو؟) أي: إن القضية
الجزئية طالما كانت مقيّدة ب(من هو) فإنها لا تصدق إلا على الشخص الخاص الذي
له تلك ال (من هو)، كما لا تتحقق إلا عن طريق ذلك الشخص أيضاً؛ ولهذا قالوا:
إن القضية الجزئية لا كاسبة ولا مكتسبة، ولهذا السبب أيضاً لا يمكن تناول القضايا
الجزئية في العلوم^(٣).

وذكر المحقق الطوسي في منطق التجريد: "والأشخاص الجزئية لا حدود لها ولا
براهين عليها إلا بالعرض؛ لامتناع إدراك تشخصاتها بالعقل دون الحس أو ما يجري
مجراه كالإشارة، ولكونها معروضة للاستحالة والفناء، والحدود والبراهين تتألف من
كليات لا تستحيل ولا تفنى بل تدوم صادقة على ما يقال أو ما يقال عليه".

(١) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، علق عليها غلام رضا فياضي، ج ١، ص ١٩.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، المختصر الأوسط في المنطق، ص ٢٧٩.

(٣) أنظر: عبد الله جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص ٢٦٦.

وعلق العلامة الحليّ على هذا قائلاً: "أقول: الأشخاص لا يمكن تحديدها ولا إقامة البرهان عليها. أمّا الأوّل: فلأنّ الحدود أمور كليّة عقلية تستلزم تصوّر المحدودات، ولا دلالة للكليّ على الجزئيّ؛ لأنّ الكليّ مدرك بالعقل، والجزئيّ مدرك بالحسّ والإشارة. وأمّا الثاني: فلأنّ البرهان أمر عقليّ، والعقل لا يبرهن إلّا على ما أدركه، وهو لا يدرك الأمور الشخصية. وأيضاً: فإنّ البرهان والحدّ يتألّفان من أمور كليّة دائمة لا يعرض لها التغيّر والاستحالة، والأشخاص بخلاف ذلك؛ ولأنّ الحدّ والبرهان يجب دوام صدقهما على المحدود والمبرهن عليه ولا دوام للجزئيات"^(١).

٢. البرهان يجري في الجزئيّ:

في المقابل يمكن أن يقال بخلاف ذلك، وإنّ البرهان يجري في الجزئيّ، وذلك أنّه: لو حللنا العلم بالجزئيات يمكن أن نحصل على يقين بالمعنى الأخص، إذا تعلق علمنا بشيء جزئيّ مثلاً: العلم بأنّ زيداً قام في الساعة ١٢ ظهرًا. ففي هذا العلم الجزئيّ اعتقاد أوّل بأنّ زيداً قام في الساعة ١٢ ظهرًا، واعتقاد ثانٍ بأنّه لا يمكن أن نقض الاعتقاد الأوّل، فإنّه محال، وحتى لو أنّ زيداً جلس في الساعة الواحدة ظهرًا، يعني: تغيّر العلم بهذه القضية الجزئية، مع ذلك يبقى علمنا بأنّ زيداً قام في الساعة ١٢ ظهرًا كان قائمًا، وهو اعتقاد أوّل، ولا يمكن نقضه في الساعة ١٢ ظهرًا وهو اعتقاد ثانٍ.

وتغيّر القضية الجزئية لا يضرّ باليقين بالمعنى الأخصّ؛ لأنّ جلوس زيد في الساعة الواحد ليس هو متعلّق اليقين، بل متعلّق اليقين قيام زيد في الساعة ١٢ ظهرًا.

أضف إلى ذلك أنّ هذا البرهان يخرج الأمور الجزئية المتغيرة، يعني: المادّية والمحسوسة فقط، ولا يخرج الأمور الجزئية المجردة؛ لأنّه ثبت بالفلسفة انحصارها في فرد واحد، فيكون البرهان أخصّ من المدعى.

قال الشيخ غلام رضا الفياضي في تعليقه على نهاية الحكمة: "وفيه: أنّ اليقين

(١) حسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص ٣٤٩.

بالمعنى المذكور كما يتعلّق بالكليّات يتعلّق أيضًا بالجزئيّات، فيمكن أن أتيقن بوجود انبساطي الآن، وبأنّه ممكن؛ وهذا اعتقاد لا يزول وإن زال الانبساط؛ فإنّ هذا الاعتقاد يحكي دائمًا وجود الانبساط في زمان خاص، لا وجوده في جميع الأزمنة.

وبعبارة أخرى: اعتقادي بأنّ الانبساط موجود الساعة السابعة والنصف مساءً من صفر الخير سنة ١٤٠٨، علم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يكون كذا، وأمّا غيرها من الساعات فلا تكون مشمولة لعلمي هذا، حتّى يكون احتمال زوال الانبساط فيها منافياً ليقيني هذا. هذا مضافاً إلى أنّ من الجزئيّات ما ليس بمتغيّر، كالمجرّدات. فالدليل أخصّ من المدعى^(١).

وذكر الشيخ حسن العلمي: "اليقين: ويقع في مقابل الشكّ والظنّ ويضمّ يقينين: اليقين بأنّ أهي ج، واليقين باستحالة أن تكون ليست كذلك، كاليقين بأنّ $2+2=4$ حيث يتضمن يقينين، أحدهما أن $2+2=4$ ، والآخر اليقين بأنّ من المحال ألا تكون $2+2=4$ ، فلو لم يتحقّق اليقين الثاني فإنّ اليقين الأوّل قابل للزوال، ونتيجة لهذا القيد (اليقين الثاني) رأى الفلاسفة المسلمون أنّ اليقين بالأمر الجزئيّة المتغيّرة لا تشمل هذا اليقين؛ لأنّ حصول العلم بالأمر المتغيّر (زيد جالس) في حالة تغيّر ذلك الشيء (زيد واقف)، فإنّ العلم به سيتغيّر ويزول.

ولكن يظهر أنّه من الواجب أن نجعل اختلافاً بين اليقين والمتيقن، ولا نعتبر تغيّر المتيقن مستلزماً لتغيّر اليقين، فالشرط الضروري للعلم الحقيقي هو اليقين الثابت وليس المتعلّق الثابت، فلو كان جلوس زيد في زمان ومكان خاصين يبقى ثابتاً ودائماً، ولو أنّ جلوسه هذا ليس بدائم، وخاصّة لو تعلّق العلم واليقين بالحالات الباطنيّة والعلوم الحضوريّة، كالعلم بالفرح في ساعة معينة فإنّه يقين وثابت ولا يمكن أن ينسلخ عن خصوصياته، إذ اللازم والضروري في تعريف المعرفة الحقيقيّة هو اليقين

(١) غلام رضا الفياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، ج ١، ص ١٩، محمد مهدي نبويان، جستارهاي در فلسفه إسلامي: مشتمل بر آراء اختصاصي آيت الله فياضي، ج ١، ص ١١٢-١١٣.

الثابت المطابق للواقع.

وأما ثبات المتعلّق فليس شرطاً في هذا اليقين، وعليه فالهدف في العلوم البشريّة هو الوصول إلى قواعد كليّة ضروريّة، والقواعد الكليّة لها موضوع ومحمول كليّ، وليست أموراً جزئيّة ومتغيّرة، من هنا كان مسير موضوعات الفلاسفة المسلمين نحو اليقين والمتيقّن الثابت، ولكنّ هذا الأمر لا يجب أن يكون باعثاً على أن نعتبر ثبات اليقين شرطاً في المعرفة الحقيقيّة في نظريّة المعرفة.

ومجمل القول إنّ المعرفة الحقيقيّة هي اليقين المطابق للواقع، حيث يتميّز هذا اليقين بالثبات فلا يحتمل وجود خلافه، ويكون دائماً، وهكذا تخرج العلوم الظنية وكلّ ما ليس بيقيني عن هذا التعريف، فالبدهيّات الأوّليّة والنظريّات القائمة عليها والعلوم الحضوريّة ما دامت يقينية فهذا التعريف يشملها، وأما العلوم التجربيّة والإحصائيّة وأمثال ذلك خارجة عن دائرة الشمول، إلا إذا كانت قابلة للاستنتاج من العلوم اليقينية بصورة منطقيّة^(١).

والثاني: الموضوعات الاعتبارية كأغلب موضوعات الأحكام الشرعيّة، فإنّ ملاكات ثبوت تلك الأحكام لها لا يمكن أن يعلمها العقل، بل هي في علم مشرّعها لا يمكن معرفتها إلا من خلال بيانه هو؛ ولهذا لم يكن هناك دور للعقل في استنباط تلك الأحكام إلا بمقدار كشفه عن الملازمات العقليّة بين تلك الأحكام؛ باعتبار اكتسابها نوعاً من الواقعيّة بعد جعلها، فتترتب عليها أحكام الواقع العقليّة، وكشفه عن حسن الأفعال وقبحها بناءً على التسليم بكبرى الملازمة بين حكم الشارع وحكم العقل بالحسن والقبح^(٢).

قال العلامة الطباطبائي في حاشيته على الكفاية: "ثم إنّ القضايا الاعتباريّة - وهي التي محمولاتها اعتباريّة غير حقيقيّة - حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن

(١) حسن معلمي، معرفت شناسي، ص ٦٠-٦١.

(٢) محمد بن إبراهيم الشيرازي، العرشية، ص ٢٨٥.

الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلا بحسب الاعتبار... فهي (المحمولات) ليست ذاتية لموضوعاتها، أي: بحيث إذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات، كان ثبوت المحمول عليه في محله؛ إذ لا محمول في نفس الأمر، فلا نسبة. فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها^(١).

وقال أيضًا في نهاية الحكمة: "وأما أنها لا برهان عليها؛ فلأن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائمية كلية، وهذه المعاني لا تتحقق إلا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، وأنى للمقدمات الاعتبارية ذلك، وهي لا تتعدى حدّ الدعوى؛ لذلك الفلاسفة الكلاسيكيون بحثوا في أنّ الحقيقة مؤقتة أم دائمية؟ وقالوا إنّ الدوام يكون في: ١- ما يرتبط بالعلوم الحقيقية لا العلوم الاعتبارية. ٢- ما يرتبط بالقضايا اليقينية لا الاحتمالية"^(٢).

المحور الرابع: حاكمية البرهان على باقي الأدوات وارتباطها به

أولاً: حاكمية البرهان على الحسّ

الحسّ - كما تقدّم - ناقل أمين لمدركاته، وهو يدرك الأمور المفردة من دون الحكم عليها، وإنّ إدراك المعارف الغيبية وغير الطبيعية مستحيلة عن طريق المعرفة الحسية ما لم تقترن بالاستنباط العقلي، وإنّ الذي يمنحه القيمة هو المعرفة العقلية^(٣)؛ لأنّ إثبات أي شيء أو نفيه بواسطة الأمور المحسوسة لا يتمّ إلا بالاستفادة من قانونين عقليين لا يتأتيان عن طريق الحسّ:

القانون الأول: هو استحالة اجتماع الوجود والعدم.

والقانون الثاني: هو القانون الذي يعتمد على القانون الأول، وهو أنّ الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، وأنّ السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية. فلا القانون

(١) محمد حسين الطباطبائي، حاشية على الكفاية، ج ١، ص ١١.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج ٤، ص ١٠١٠.

(٣) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ١١٩.

الأوّل يتحصّل عن طريق الحسّ ولا القانون الثاني. وأنّ نتيجة الأمر الحسيّ أمر مفرد دائماً؛ لأنّ الحسّ لا ينهض بالتصديق أبداً؛ لأنّ التصديق حكم والحسّ ليس له القابلية على الحكم؛ ولهذا فلا يوصف فعله بالصواب أو الخطأ أبداً.

فالحسّ بعد سلسلة أعمال فيزيقيّة ينقل مدركاته إلى الذهن بأمانة، ويجزم الذهن بما حصل عليه عن طريق الحواس، لكنّ الذهن عند الحكم على ما وصله من الحسّ يتصرّف بأمانته، ويحكم بأحكام غير مناسبة، وأحد أسباب اشتباه الحكم أنّه لم يلاحظ القيود، من قبيل: طول وقصر المسافة.

فلو رأى الحسّ كوكباً من بعيد ونقله بكلّ أمانة إلى الذهن - والذهن لم يعتبر طول المسافة - يحكم على هذا الكوكب أنّه صغير. وعلى هذا فالحكم والتصديق الخاطيء ناشئان عن التداخل غير المناسب للذهن، والقضيّة الجزميّة التي تأتي عن طريق الحسّ هي قضيّة جزئيّة دائماً؛ لتقيدها بالأمر المحسوسة؛ لذلك لا يمكن أن يصدق العقل بها تصديقاً جازماً إلاّ من خلال اليقين والاستدلال؛ لأنّ اليقين لا يحصل من خلال قضيتين جزئيتين، بل لا بدّ أن تكون أحدهما كليّة على الأقل؛ ولهذا لا يمكن الوصول إلى اليقين من خلال الحسّ وحده، إلا بانضمام قياس عقليّ إحدى مقدّماته كليّة، وهذه القضيّة الكليّة التي هي وسيلة تحصيل اليقين بالأمر المحسوسة؛ ولكونها كليّة لا تأتي عن طريق الحسّ أبداً؛ لأنّ المحسوس أمر جزئي، والقضيّة الكليّة التي تكون طريق اليقين بالمحسوسات هي نفس أصل عدم التناقض^(١).

ثانياً: حاكميّة البرهان على التجربة

تقدّم سابقاً أنّ القضايا التجريبيّة أمور أوقع التصديق بها الحسّ بشركة من القياس، ولو أردنا إثبات المحمول للموضوع بصورة يقينيّة، لاحتجنا إلى أمرين:

١. تكرار المشاهدة منّا في حواسنا.

(١) أنظر: عبد الله جوادى أملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص ١٢٦.

٢. القياس الخفي الذي مؤداه أن الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً، إذا العقل يكون حاكماً على التجربة في إفادتها لليقين.

وهناك توهم لدى أتباع المنهج الحسيّ التجريبيّ، وبالخصوص الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم، بأنّ التجربة قائمة على أساس المعطيات الحسية لا غير، وليس للمدركات العقلية المسبقة أيّ دخل في نتائجها^(١).

ولكن الصحيح ما بيّناه، يقول الشيخ الرئيس بصدده هذه الفكرة: "ولقائل يقول: ما بال التجربة تفيد الإنسان علماً بأنّ السقمونيا تسهل الصفراء على وجه يخالف في إفادته إفادة الاستقراء، فإنّ الاستقراء إمّا أن يكون مستوفي الأقسام، وإمّا أن لا يوقع غير الظنّ الأغلب، والتجربة ليست كذلك... فنقول في جواب ذلك: إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرنا"^(٢).

ويوجد سؤال مهمّ جدّاً في المقام، وهو أنّه: لماذا صارت التجربة مصدرًا للعلم واليقين، بخلاف الاستقراء والتمثيل، مع اشتراك الجميع بأنّها كلّها تقع على بعض الأفراد لا جميعها؟ هذه من الشبهة المستعصية والصعبة على الأذهان ووقف دونها الكثيرون، فلا بد من حلّها وفق الضوابط العقلية فنقول:

إنّ الفرق الجوهرية بينها أنّ في الاستقراء والتمثيل الاشتراك من جهات والاختلاف من جهات أخرى، ولكنّها من نوعين مختلفين، فالفقاع والخمر وإن كانا مشتركين ومتشابهين في الإسكار، لكنّها من نوعين مختلفين؛ لذلك سمي أحدهما فقاعاً والآخر خمرًا، وأحدهما متخذ من العنب والآخر متخذ من الشعير، فالاختلاف بينهما نوعيّ جوهريّ.

وهكذا في الاستقراء، وهو ما نشاهده من حيوانات برية وبحرية واقعة

(١) ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ص ٦٢ - ٦٧.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، برهان الشفاء، ج ٥، ص ٩٥-٩٦.

تحت جنس واحد، وهو الحيوان، وتختلف في الفصول والأشكال، وعندما نرى الحيوانات البريّة والبحريّة تمضغ الطعام من خلال تحريك فكّها الأسفل نحكم بذلك على سائر الحيوانات من دون أن يكون الاشتراك بينها اشتراكاً نوعياً، بل الاشتراك من هذه الحيثيّة، وهي (تحريك الفك الأسفل)، والدافع إلى ذلك التعدي في الحكم هو التشابه والاشتراك الموجودان بين أنواع الجنس الواحد، مع أنّها مختلفة في الفصول والأشكال؛ وبسبب هذا الاختلاف النوعي الجوهري لا يمكن الجزم والحكم بالنتيجة على وجهها الكليّ.

هذا كلّه في التمثيل والاستقراء، وأمّا في التجربة فبالعكس تماماً، فاختلافهما من حيث مناط وملاك إسرائ الحكم، فإنّ المناط فيها الوحدة في النوع والحقيقة والتماثل في جميع الجهات إلا الزمان، مثال على ذلك: لو أجرينا تجربة على جزيئات من طبيعة واحدة، مثل هذا العقار المخصوص بظروفٍ معيّنة، والمزاج الفلاني، وظروف أخرى ترفع الصداع، ثم كررنا هذه التجربة على هذه الجزيئات في مراحل مختلفة في أمكنة متعدّدة وتحت ظروف متغايرة، ووجدنا النتيجة صادقة تماماً، وهي: رفع الصداع بمقدار معين عندما نستخدم العقار المعين، فنعرف عن طريق البرهان الإنّي أن رفع الصداع معلول لتأثير ذلك العلاج المعين فقط، دون غيره من العقار، وإلا لزم أن تكون ظاهرة رفع الصداع معلولة بلا علّة، وصادقة بلا جهة؛ لصدق النتيجة في جميع الظروف والأمكنة، وهو أمرٌ محال؛ لأنّ المفروض وحدة واتّفاق الأفراد في جميع الخصوصيّات إلا الزمان. وعلى ذا يحكم العقل بأنّ الصداع بجميع جزئياته وتراكيبه، يرتفع بسبب العقار المخصوص.

وعلى هذا لا بد أن تكون كلّ تجربة ومعها حكم عقليّ يعمم، ويكون كلياً على جميع الأفراد في جميع الأزمنة. وبعبارة أخرى:

١. إذا كانت جميع الجزئيّات متّحدة في الحقيقة، ففرض وجود الخصوصيّة (التمدّد بمقدار معين) في بعضها دون بعضها الآخر، يستلزم وجود هذه الخصوصيّة بلا

علّة، وهو محال.

٢. إذا كانت جميع الجزئيات متّحدة في الحقيقة، ومختلفة في الزمان فقط، ففرض وجود الخصوصية في بعضها دون الآخر يستلزم الترجيح بلا مرجّح، وهو في حكم فرض المعلول بلا علّة.

٣. إذا كانت جميع الجزئيات متّحدة في الحقيقة، ففرض وجود الخصوصية في بعضها دون بعض، يناقض حكم العقل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وبذلك يعلم الفرق الجوهريّ بين الاستقراء والتجربة، فالمستقري لا يجري عمليّة خاصّة سوى المشاهدة، ولا يستنبط علّة الحكم أبداً، وليس له دافع إلى إسراء الحكم إلا المشابهة. وهذا بخلاف المجرب، فإنّه يتسلّط على علّة الحكم ومناطه بحكم البرهان والعقل، ويقف على أنّ علّة الخصوصية (التمدّد بمقدار معين والبراء) ليس إلا نوعاً معيناً من الحديد في حرارة خاصّة. أو تأثير العقار في الداء والمزاج المعينين بالمقدار المحدد، وبعد ذلك يستعدّ العقل لانتزاع حكم كليّ هو أنّ كلّ حديد من التركيب الفلاني ينسبط بمقدار كذا عند حرارة كذا، وهذا العقار ناجع في إبراء كلّ صداع ناشئ من العوامل المعينة، في المزاج المعين وبالمقدار المعين. ولولا التسلّط على المناط والإحاطة بالعلّة، لما قدر العقل على إسراء الحكم وتوسعته.

ومن هنا يتبيّن أنّه ما من معرفة طبيعيّة تجريبيّة إلا وفي جنبها معرفة عقليّة قطعيّة لولاها لكانت التجربة عقيمة غير مفيدة^(١).

يقول الخواجه الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات: "المجربات تحتاج إلى أمرين: أحدهما: المشاهدة المتكررة، والثاني: القياس الخفي. وذلك القياس هو أن يعلم أنّ الوقوع المتكرّر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً، فإذا هو إنّما يستند إلى سبب، فيعلم من ذلك أنّ هناك سبباً، وإن لم يعرف ماهيّة ذلك السبب، وكلّما علم حصول السبب

(١) أنظر: جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص ١٦٨ - ١٧٠.

حكم بوجود المسبب قطعاً؛ وذلك لأنّ العلم بسببيّة السبب - وإن لم يعرف ماهيته - يكفي في العلم بوجود المسبّب. والفرق بين التجربة والاستقراء أنّ التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه"

ويتحدّث الفخر الرازي عن هذا الموضوع نفسه أيضاً في تعليقه على (شرح الإشارات): "عسى سائل أن يقول ليست التجربة إلّا مشاهدات متكرّرة، كما أنّ الاستقراء أيضاً مشاهدات متكرّرة، فكيف أفادت التجربة اليقين دون الاستقراء؟ فالجواب: أنّه إذا تكرّرت المشاهدات على وقوع شيء، وعلم بالعقل أنّه ليس اتفاقاً إذ يعلم ذلك، واستدلّ بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكليّ كان استقراء ولا يفيد اليقين"^(١). والتجربة تختصّ بالمحسوسات وحسب، فحدودها محدودة بحدود الحسّ ولا تتعدّها، ولا ينبغي إعمالها في كشف ما وراء الطبيعة، ولا يمكن الوصول إلى حقائق الطبيعة من خلالها، وعملها إدراك ظواهر الطبيعة (الكيفيات المحسوسة)^(٢).

ثالثاً: حاكميّة العقل على الكشف والشهود

معيّار الكشف والشهود:

أولاً: النصوص الشرعيّة أو ما يعبر عنه بـ(الكشف المحمدي)، أو (الكشف المعصوم):

يقول العرفاء: كما أنّ العلم الحسولي ينقسم إلى قسمين: بديهي، ونظري الذي يردّ فيه الخطأ، والبديهي مصون عن الخطأ، ولصيانة النظري من الخطأ يجب أن نرجعه إلى البديهي، كذلك العلم الشهودي الكشفي ينقسم إلى قسمين: كشف معصوم، وكشف مشوب بالخطأ.

(١) حسين بن عبد الله بن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢١٧.

(٢) حسين بن عبد الله بن سينا، برهان الشفاء، ج ٥، ص ٩٥-٩٦، بهمنيار، التحصيل، ص ١٨٧-١٨٨.

والشهود المعصوم هو شهود الأنبياء والائمة المعصومين والأولياء الإلهيين، وأما الكشف غير المعصوم هو كشف العرفاء من غير المعصومين؛ لذلك أحد موازين الكشف غير المعصوم هو رجوعه إلى الكشف المعصوم. وبعبارة أخرى: رجوع النظري إلى البديهي، وأنّ علّة نفوذ الخطأ في الكشف والشهود غير المعصوم، هو بسبب الخلط بين المثال المتصل بالمثال المنفصل، أي: يعتبر السالك غير الواصل ما يراه في عالم المثال المتصل جزءاً من عالم المثال المنفصل، وبما أنه لا يوجد أيّ خطأ في عالم المثال المنفصل، فإنّ السالك يظنّ أنّه رأى الحقّ غير مشوب، كما في الرؤى غير الصادقة؛ حيث تتمثل الهواجس النفسية، ويظنّ الرائي أنّ جزءاً من أجزاء النبوة الإنبائية (لا الشريعة) قد صارت من نصيبه، في حين أنّ أفكاره الخاصة وأوصافه المخصوصة قد تمثلت له.

ويجب التمييز بين نفس المكاشفة والتعبير عنها، فهنا نوعان متباينان من العلوم؛ لأنّ المكاشفة من العلم الحضورى، والتعبير عنها من العلم الحصىلى، والأوّل لا يحتمل فيه الخطأ، والثاني يقع فيه الخطأ. وبعبارة أكثر دقة: لا يمكن ولا يتصور وقوع الخطأ فيه، فهو سالبة بانتفاء الموضوع؛ لذلك يمكن نسبة الخطأ في المكاشفة إلى تفسيرها وتبينها وتقويمها، وسبب الخطأ في العلم الحصىلى الوساطة - الصور الذهنية والمفاهيم - بين العالم والمعلوم، وعدم الخطأ في العلم الحضورى لعدم وجود هذه الوساطة؛ لأنّ الواقع بوجوده حاضر عند العالم، وأحد أهم المصاديق التي يقع فيها هذا الاشتباه، هو الخلط في تفسير المكاشفات الشيطانية والنفسانية بأثما الإلهية، والإلهية بأثما شيطانية ونفسانية، مثل الذي يتوهم الجوع والعطش الكذابين، والحال أنّ معدته مملوءة، وهو يفسّر علّة جوعه وعطشه بفراغ معدته، فالخطأ حدث في التفسير والتبيين، وهذا لا يدلّ على خطأ الكشف، وإنّما هو صادق لكن لا يمكن أن يعتمد عليه.

يقول ابن الفناري: "والإلقاء إمّا صحيح أو فاسد ممّا لا ينبغي الوثوق به"^(١).

ويقول العارف القونوي: "وبه يتمكن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي أو الملكي، وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به"^(١). وأيضًا تأثير الرؤية الكونيّة الحصوليّة للشخص المكاشف، فالذي يحمل عقيدة ورؤية كونيّة خاطئة فهذا يؤثّر على المكاشفة، وينظر إلى الحقائق والمعاني بعين حواء^(٢). وأيضًا يقع الخطأ عندهم في ذلك حين عودتهم إلى الحالة الاعتياديّة، وعند صبّ مكتسباتهم في قالب المفاهيم، أي: عندما يترجمون مكاشفاتهم^(٣) ونتيجة هذه المسألة أنّ الكشف من العلم الحضورى الذي لا يعتره الخطأ، وأنّ الخطأ ناشئ من التفسير الخاطئ.

ثانيًا: البراهين العقلية

إنّ البراهين العقلية معيار ووسيلة لشهود الإنسان، وهذا يعني أنّ البرهان العقلي علم آلي لمشاهدات السالكين طريق الكشف، كالمنطق لأصحاب الفلسفة؛ لذلك يكون العقل حاكمًا على الشهود العرفاني، وهذا ما نجده واضحًا في الكتب والمنهج الرسمي للعرفان، أعني: كتاب فصوص الحكم، وكتاب تمهيد القواعد، حيث يقول العارف محمود القيصري في مقدمة شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر: "إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين، وما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهًا للمستعدين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم، ويجعل سعيمي مشكورًا، وكلامي مقبولًا، وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق"^(٤).

ويقول ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد: "وأما الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبو حامد - محمد الأصفهاني المشتهر ب (تركة) فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة وفق ما ذهب إليه المحققون، قد بالغ

(١) المصدر السابق، ص ١٥.

(٢) انظر: محمد حسين زاده، مصادر المعرفة، ص ٣٣٣، ٣٤٣، ٣٩٣.

(٣) انظر: محمد بن براهيم الشيرازي، العرشية، ص ٢٨٥.

(٤) محمود القيصري، شرح على فصوص الحكم، ص ٤.

في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه، وبذل الجهد في إمطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليات شائبة خدشة فيما هو الحق من تلك اليقينات.... ثم إنّه لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنما هو على مساق أهل الاستدلال ناسب أن نصدر الكلام بمقدمة^(١).

رابعاً: حاكمية العقل على النقل

إنّ القول بحجية النصوص القرآنية والروائية متوقف على إثبات الخالق تعالى، وأنه واجب الطاعة، وأنه تعالى بعث الأنبياء والرسل؛ لهداية الناس إلى طاعته، وأنّ خاتمهم الرسول الأعظم، وأنه معصوم من قبله تعالى، وأنه صادق، وأنّ معجزته القرآن الكريم، وأنه بعث به.

وعلى هذا لا يمكن الاستدلال بالآيات والروايات إلا إذا أمنا بالعقائد المتقدمة، إذن، لا يمكن إثبات الآيات والروايات إلا من خلال العقل، ولو قلنا من خلال القرآن والسنة يلزم الدور المحال.

وتقدّم أنّ الخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد، وأنّ الخبر المتواتر كالتجربة يعتمد على القياس خفي: كبراه (الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً)، وصغراه حالات المخبرين، إذن حكم المتواتر لا يكون قطعياً إلا من خلال الكبرى العقلية.

وخبر الآحاد: حجيته ظنية بمعنى المنجزية والمعدرية، أو جعل الطريقة لا الكاشفية عن الواقع؛ لذلك لا يكون حجة في العقائد؛ لأنّ في العقيدة لا بد من المطابقة للواقع واليقين بالمعنى الأخصّ، وهذا لا يتحقق من خلال الحجية الظنية (بمعنى المنجزية والمعدرية). يقول العلامة الطباطبائي: "والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقريضة قطعياً فلا ريب في حجّيته، وأمّا غير ذلك فلا حجّية فيه إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق

(١) علي بن محمد بن التركة، تمهيد القواعد، ص ١٠.

الصدور بالظنّ النوعي، فإنّ له حجّية؛ وذلك أنّ الحجّية الشرعيّة من الاعتبار العقلانيّة، فتتبع وجود أثر شرعيّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ؛ والقضايا التاريخيّة والأمر الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّية فيها لعدم وجود أثر شرعيّ، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علمًا وتعييد الناس بذلك^(١). ولذلك للعقل حدود والشرع حدود، وأحدهما مكملّ ومتعاقد مع الآخر؛ لذلك يقول الفيض الكاشانيّ: "الشرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخل، وهما يتعاقدان، بل يتحدان؛ ولكون الشرع عقلًا من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو: ﴿صُمُّ بكمُ عُمِّي فَهَمُّ لَا يَعْقِلُونَ﴾؛ ولكون العقل شرعًا من داخل، قال تعالى في صفة العقل: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فسَمِيَ العقل دينًا؛ ولكونها متحدين قال تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾، أي: نور العقل، ونور الشرع، ثمّ قال تعالى: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، فجعلها نورًا واحدًا، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، كما تعجز العين عند فقد النور^(٢).

ويقول الشيخ الرئيس: "يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيراته وشروره معلومٌ لا يحتاج إلى أن يعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد ﷺ حال السعادة والشقاء التي بحسب البدن.

ومنه ما هو معلوم مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس إلى نفس الأمر، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما الآن. والحكماء الإلهيون، رغبتهم في إصابة هذه السعادة أكثر من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، فلا يستعظمونها في

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١٠، ص ٣٥١.

(٢) محمد بن مرتضى الكاشاني، علم اليقين، ج ٢، ص ٩١٧.

جنب السعادة التي هي مقارنة الحق الأول^(١).

المحور الخامس: العقل البرهاني ودوره في البحث العقدي

تعرف العقيدة لغةً من مادة (عقد) بمعنى إبرام الشيء وشدّه وتثبته ووجوبه والتصلّب فيه، واعتقدتُ كذا، أي: عقدتُ عليه قلبي وضميري، واعتقد الإخاء: ثبت^(٢).

وإما العقيدة اصطلاحاً، فهي: "عقد القلب على ثبوت أمرٍ أو نفيه"^(٣)، أو "الاعتقاد: هو من الأعراض النفسانية، وهو ما يتصوّره العاقل ويصدّق به تصديقاً جازماً"^(٤)، إذن، تعريف العقيدة يتضمّن خصوصية الجزم والثبوت ومطابقة الواقع، وهذه الخصيصة يوفّرها القياس البرهاني، الذي يعرف بأنّه: "قياس مؤلّف من يقينيات لإنتاج يقيني"^(٥)، والمراد من اليقين اليقين بالمعنى الأخصّ، الذي يعرف بأنّه: "اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أن يكون إلا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر، غير ممكن الزوال"^(٦). فالقيد الأوّل يخرج الظنّ، وبالثاني الجهل المركّب، وبالثالث اعتقاد المقلّد. ولذلك أفتى العلماء بعدم صحّة التقليد في العقائد؛ لأنّ التقليد لا يعطي اليقين بالمعنى الأخصّ^(٧).

(١) حسين بن عبد الله بن سينا، النجاة، ص ٢٩١. الشفاء، قسم الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل ٧، شاكر الساعدي، المعاد، ص ١٧٩.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج ١، ص ١٤٠-١٤١.

(٣) علي بن الحسين المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٦٣.

(٤) المقداد بن عبد الله السيوري، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص ٤٢.

(٥) حسين بن عبد الله بن سينا، النجاة، ص ١٢٦.

(٦) هادي السبزواري، شرح المنظومة، ج ١، ص ٣٢٣.

(٧) عبد الله جوادي أملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص ٦، محمد بن إبراهيم الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٤، ص ٤١٩.

دور العقل في معرفة أصول الدين

سؤال: ما هو دور العقل في معرفة أصول الدين؟

والجواب عن الأسئلة الفطريّة التي تكوّن الرؤية الكونيّة للإنسان، وهي: "من أين، وفي أين، وإلى أين" لا يمكن تحصيلها إلا من خلال العقل، فإنّه قبل الاعتقاد بالمبدأ والنبوة والمعاد لا يمكن أن نسأل القرآن الكريم ولا السنّة النبويّة، ولا كلام المعصوم؛ لأنّ هذه متأخّرة رتبةً، فلا بدّ أوّلاً إثبات وجود الله تعالى، وإثبات المبعوث من قبله وهو النبيّ المعصوم، إذن لا يمكن الإجابة عن الأسئلة المحوريّة والرئيسية في الرؤية الكونيّة إلّا من خلال العقل، وهذا هو دور العقل، لو عزلنا العقل والفلسفة عن المباحث المعرفيّة الدينيّة لا يبقى لدينا أساس لإثبات تلك المحاور والأسئلة الثلاثة التي تتكون منها الرؤية الكونيّة، وعلى هذا لا يمكن الوصول إلى الأيديولوجيات، التي تتعلّق بسلوك وعمل الإنسان؛ لأنّ الأيديولوجيات متأخّرة رتبةً ومتوقّفة على الرؤية الكونيّة للمعرفة"^(١).

نسبة القضايا العقديّة إلى العقل

نسبة القضايا العقديّة إلى العقل السليم لا تخلو من ثلاثة احتمالات:

١. القضايا الاعتقاديّة التي إذا حملت على العقل يقبلها العقل ويؤيّدّها كالاعتقاد بوجود الله تعالى وعلمه وحياته وعدله، وكضرورة المعاد، وبعثه الأنبياء والرسول وما شابه ذلك.
٢. القضايا الاعتقاديّة التي إذا عرضت على العقل يرفضها ولا يقبلها ويردّها ولا يعترف بها؛ لأنّها مخالفة له تمامًا، مثل الاعتقاد بالتثليث والثنويّة وإثبات الجسم لله تعالى وما شابه ذلك.
٣. القضايا التي إذا عرضت على العقل لا ينفّيها ولا يقبلها؛ لأنّها خارجة عن

(١) مرتضى مطهري، شناخت، ص ١٣.

حدوده، فيتوقف بالنسبة إليها؛ لأنه لا يمتلك دليلاً على نفيها ولا على قبولها، كالاعتقاد بالرجعة وتفصيل الأحداث التي تكون في القبر وعالم البرزخ والقيامة. يقول العلامة الطباطبائي: "وبالحملة أصول الدين، وهي التي يستقلّ العقل ببيانها، ويتفرّع عليها قبول الفروع التي تتضمنها الدعوة النبوية، تستقرّ المؤاخذة الإلهية على ردها بمجرد قيام الحجّة القاطعة العقلية من غير توقّف على بيان النبيّ والرسول؛ لأنّ صحّة بيان النبيّ والرسول متوقّفة عليها، فلو توقّفت هي عليها لدارت" (١).

النتائج المستفادة من البحث

١. يعتقد ابن سينا بوجود واقع خارجي ولا يوجد فيه شك، ويمكن أن يناله العقل، والمعرفة تكون كلية وثابتة ودائمة.
٢. وأنّ الواقع يمكن إدراكه من خلال النظرية العينية.
٣. الحسّ في المدرسة المشائية ناقل أمين.
٤. التجربة تتكوّن من المشاهدات ومن كبرى عقلية.
٥. العقل بكلا قسميه من أدوات المعرفة.
٦. الكشف من العلم الحضورى.
٧. الكشف والشهود من العلم الحضورى الخصوصى.
٨. الخصوصيّة والميزة الرئيسة في المنهج النقلي أنّه يعتمد على النصوص من الآيات والروايات كطريق للمعرفة.
٩. العقل البرهاني يعتمد في مادته على البديهيات، وفي صورته على القياس المنتج.
١٠. البرهان يجري في الجزئي.
١١. الموضوعات الاعتبارية خارجة عن دائرة العقل.
١٢. البرهان حاكم على الحسّ.
١٣. البرهان حاكم على التجربة، وهي من دونه غير منتجة.

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١٣، ص ٥٩.

- ١٤ . إحدى معايير وموازن الكشف والشهود البرهان العقلي.
- ١٥ . العقل حاكم على النقل، ولولاه لا يمكن إثبات أيّ معرفة نقلية.
- ١٦ . دور العقل الأساسي في العقيدة إثبات القضايا الكبرى التي تحدّد الرؤية الكونية للإنسان.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. إبراهيم أنيس، عبد الحلیم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ. ق - ٢٠٠٤م.
٢. إبراهيميان، حسن، نظرية المعرفة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٣. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: العلامة حسن زاده آملي، بوستان كتاب، إيران-قم المقدسة، ط ١، ١٣٨٣ش.
٤. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٣٨٣.
٥. ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٤هـ.
٦. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، ذوي القربى، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٤٣٠هـ.
٧. ابن سينا، حسين بن عبد الله، المختصر الأوسط في المنطق، مؤسسة پژوهشی حکمت اسلامی، إيران - طهران، ط ١، ١٣٩٦هـ. ش.
٨. ابن سينا، حسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: العلامة حسن زاده آملي، مركز الإعلام الإسلامي، إيران-قم المقدسة، ط ١، ١٤١٧هـ.
٩. ابن سينا، حسين بن عبد الله، رسائل بن سينا، انتشارات بيدار، إيران-قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٠هـ.
١٠. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، دانشگاه طهران، إيران - طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ. ش.
١١. أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، المنطقيات، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران - قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
١٢. الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت -

- لبنان، ط ١، ١٤١٢ هـ.
١٣. الأندلسي، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م.
١٤. الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، مطبعة السعادة، مصر-القاهرة، ط ١، ١٣٢٥ هـ-١٩٠٧ م.
١٥. بهمنيار، التحصيل، تصحيح: مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، إيران-طهران، ط ١، ١٣٤٩ ش.
١٦. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، لبنان-بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م.
١٧. جابر، علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م.
١٨. جوادى آملي، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٧ هـ-١٩٩٦ م.
١٩. حسين زادة، محمد، مصادر المعرفة، دار الوارث، العراق - كربلاء المقدسة، ط ١، ٢٠١٩ م.
٢٠. الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، انتشارات بيدار، إيران - قم المقدسة، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠ هـ. ق - ١٣٨٨ هـ. ش.
٢١. الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق العلامة حسن زادة آملي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٣٣ هـ-٢٠١٢ م.
٢٢. ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨ م.
٢٣. الساعدي، شاكر، المعاد الجسماني، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، إيران-قم المقدّسة، ط ١، ١٤٢٦ هـ.
٢٤. السبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٣٧ هـ. ق - ١٣٩٤ هـ. ش.
٢٥. السيزواري، هادي بن مهدي، شرح المنظومة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٣٢ هـ-٢٠١١ م.

٢٦. ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٨٤م.
٢٧. السهروردي، يحيى بن حبش، سه رساله از شيخ الاشراق [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، انجمن حكمت وفلسفة ايران، إيران-طهران، ط١، ١٣٥٦هـ.ش.
٢٨. السيوري، المقداد بن عبد الله، الاعتقاد في شرح واجب الاعتقاد، مجمع البحوث الإسلامية، إيران - مشهد، ط١، ١٤١٢هـ.ق.
٢٩. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاتقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٣٠. صائن الدين بن تركه، علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٣١. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٣٢. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، العرشية، دار المعارف الحكيمة، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٣٧هـ.
٣٣. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي)، إيران - قم المقدسة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٩هـ.ق - ١٣٨٧هـ.ش.
٣٤. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، تعليقات على الإلهيات الشفاء، منشورات الجمل، ط١، ٢٠١١م.
٣٥. صدر المتألهين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگي، إيران - طهران، ط١، ١٣٨٣هـ.ش.
٣٦. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠م.
٣٧. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٢م.
٣٨. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.ق.

٣٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٤٠. الطباطبائي، محمد حسين، حاشية على الكفاية، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلميّة والفكرية، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٣٦٥ هـ.ش.
٤١. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة صحّحها وعلّق عليها غلام رضا فياضي، انتشارات مؤسسة آموزشي، وپژوهشي إمام خميني (رحمه الله)، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٣٨٨ ش.
٤٢. الطوسي، محمد بن محمد بن حسن، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ. ق - ١٩٨٥ م.
٤٣. الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح: محمد تقي مدرس رضوي، مشورات جامعة طهران، إيران-طهران، ط ١، ١٣٥٥ ش.
٤٤. علم الهدى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
٤٥. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرفيّة، ذوي القربى، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٨ هـ.
٤٦. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مؤسسة دار الهجرة، إيران - قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
٤٧. الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، منشورات الفجر، إيران-طهران، ط ١، ١٣٦٣ ش.
٤٨. الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى، علم اليقين، انتشارات بيدار، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٨ هـ. ق - ١٣٧٧ هـ. ش.
٤٩. الفزويني الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
٥٠. القطب الشيرازي، محمود، شرح حكمة الإشراق، دانشگاه طهران، إيران-طهران، ط ١، ١٣٧٩ ش.
٥١. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٣٣ هـ ق - ١٣٨١ هـ. ش.

٥٢. اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران- قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٨ هـ.
٥٣. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج الواقعي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
٥٤. مصطفىوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران - طهران، ط ١، ١٣٦٨ هـ. ش.
٥٥. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى شناخت، انتشارت صدرأ، إيران - قم المقدسة، الطبعة الثامنة، ١٣٧٢ هـ. ش.
٥٦. المظفر، محمد رضا، منطق المظفر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٥٧. معلمي، حسن، معرفت شناسي، مركز بين المللي ترجمة ونشر المصطفى، إيران - قم المقدسة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٦ هـ. ش.
٥٨. نويان، محمد مهدي، جستارهايي در فلسفه إسلامي: مشتمل بر آراء اختصاصي آيت الله فياضي، انتشارات حكمت إسلامي (وايسته به مجمع عالي حكمت إسلامي)، إيران - قم المقدسة، ط ١، ١٣٩٥ هـ. ش.
٥٩. نجيب محمود، زكي، نظرية المعرفة، وزارة الإرشاد القومي، القاهرة - مصر، ط ١، ١٩٥٦ م.
٦٠. نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٦١. اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.



نظريّة المعرفة في المدرسة الإشرافيّة

حسنين الجمّال (*)

(*) باحث متخصّص في الدراسات الدينيّة / لبنان .

المُلخَص

يهدف هذا المقال لبيان مختصر لأهمّ معالم نظريّة المعرفة في المدرسة الإِشراقية، المتمثّلة بشكل بارز بالشيخ شهاب الدّين السهروردي، المشهور بشيخ الإِشراق. صدرناها بتمهيد لمباحث المقال، ثمّ ذكرنا مقدّمتين مهمّتين: إحداهما: في انقسام العلم إلى حضوري وحصولي عند شيخ الإِشراق، والأخرى: قوله بإمكان المعرفة. ثمّ تعرّض المقال لأربعة مباحث، وخاتمة تشتمل على أهمّ النتائج. تضمّنت المباحث الثلاثة الأولى بيان موقف المدرسة الإِشراقية من الأدوات المعرفية التالية: العقل، والقلب، والحس، ثمّ سجّلنا جملة من الملاحظات المرتبطة بكلّ أداة من هذه الأدوات. واختصّ المبحث الرابع بعرض موقف المدرسة الإِشراقية من النصّ الديني، ثمّ ذيل بشيء من التعقيب.

الكلمات المفتاحية: المدرسة الإِشراقية، نظريّة المعرفة، شيخ الإِشراق، السهروردي،

الشهود.

تمهيد: أقسام العلم وإمكان المعرفة عند السهروردي

يُعدّ البحث في نظرية المعرفة من الأبحاث القديمة الحديثة وذات الأهمية الكبيرة. أما كونه من الأبحاث القديمة؛ فلأنّ مسأله موجودة بشكل متناثر في مؤلفات الحكماء المسلمين، فقلّ أن يخلو كتاب من كتبهم عن بعض هذه المسائل^(١). وأما كونه من الأبحاث الحديثة؛ فلأنّه بهذا العنوان حديث، فلم تكن مسأله المذكورة في الكتب القديمة مجموعةً تحت عنوان نظرية المعرفة. وقد ظهر هذا البحث تحت هذا العنوان مؤخرًا في العالم الغربي، ثم اضطر الفلاسفة المسلمون للتعرّض له شرحًا وتعليقًا وتنقيحًا؛ بل خرج في الآونة الأخيرة من كونه بحثًا فصار علمًا قائمًا برأسه.

ولا يخفى على ذي مسكة أهمية البحث في نظرية المعرفة؛ لأنّها الدعامة الأساسية لأيّ معرفة لاحقة. فقبل الشروع باستنباط المعارف واستخراج العلوم، لا بدّ في رتبة سابقة من التعرّف على أدوات المعرفة، ودائرتها، ومقدار حجيتها وكاشفيتها عن الواقع؛ حتى يكون المستخدم لهذه الأدوات على بصيرة من أمره، فيستخدم كلّ أداة في دائرتها المحدّدة لها، عارفاً بنحو مسبق مدى إمكان الاعتماد على هذه الأداة في الكشف عن الواقع ضمن هذه الدائرة.

ولمّا لم تكن هذه المسائل مجموعةً عند الفلاسفة المتقدمين، كما أسلفنا الذكر، كان حريًا بالباحث الوقوف على المدارس الفلسفية المشهورة، واستخراج مسائلها المعرفية،

(١) من قبيل: العلاقة بين الذهن والخارج، مسألة مطابقة الصورة الذهنية لما في الواقع، كون البرهان مفيدًا للعلم اليقيني بالواقع، البحث في القيمة المعرفية للنقل ومدى كاشفيته عن الواقع، البحث في المكاشفات القلبية وقيمتها المعرفية... (انظر: أرسطو، منطق أرسطو، بجز ١، ص ٩٩؛ انظر: محمد بن محمد الفارابي، المنطقيات، ج ٣، ص ٢٦٦؛ انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٠-٣٥٨؛ انظر: الحسين بن عبد الله ابن سينا، التعليقات، ص ٣٧؛ انظر: الحسين بن عبد الله ابن سينا، المباحثات، ص ٨٤؛ انظر: الحسين بن عبد الله ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ١٤٨؛ انظر: بهمنيار ابن مرزبان، التحصيل، طهران، ص ٤٨٩؛ انظر: السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٥؛ انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٨٩-٤٨٢ (من المقالة الثانية إلى المقالة الخامسة).

ثم جمعها وتحليلها والتعقيب عليها بما يناسب المقام.

والغرض من هذه المقالة هو بيان مختصر لنظرية المعرفة التي اعتمدت عليها المدرسة الإشراقية التي قدّمت مساهمات جادة في تطوّر الفلسفة الإسلامية. وتمثّل هذه المدرسة بشكل بارز في مؤسسها الشيخ شهاب الدين السهروردي؛ لذا كانت كتبه هي المصدر الأساس لهذه المقالة. ولما كانت نظرية المعرفة تبحث عن أدوات المعرفة ودائرتها ومقدار حجّيتها وكاشفيتها، ترتّب مباحث هذه المقالة على أساس هذه الأدوات: فبحث يرتبط بالعقل، وبحث يرتبط بالقلب، وبحث يرتبط بالحسّ.

وكان من المناسب أيضًا تقديم مقدمتين مهمّتين على هذه المباحث: مقدمة مرتبطة بتقسيم شيخ الإشراق العلم إلى حصولي وحضوري، وأخرى مرتبطة بإمكان المعرفة عند شيخ الإشراق. كما كان من المهمّ بيان موقف هذه المدرسة من النصّ الديني، فكان المبحث الرابع مختصًا بذلك عرضًا وتعقيبًا.

انقسام العلم إلى حصولي وحضوري

يذهب شيخ الإشراق، كبقية الفلاسفة، إلى انقسام العلم إلى حصولي وحضوري. فالعلم الحصولي -أو الصوري كما يعبر عنه شيخ الإشراق-: علم بالشيء بواسطة مفهومه وصورته الذهنية الحاكية عنه؛ بينما العلم الحضوري -أو الإشراقي بتعبيره-: عبارة عن العلم بالشيء لا بواسطة المفهوم والصورة^(١)، بل الحاضر فيه هو ذات المدرك^(٢). وبناء عليه، كلّمّا حضر مفهوم الشيء عند العالم، كان علمه به علمًا حصوليًا، وكلّمّا حضر الشيء نفسه عند العالم^(٣) كان العلم به حضوريًا.

(١) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٨٨-٤٨٩.

(٢) انظر: م ن، ج ١، ص ٤٨٥.

(٣) سواء حضر بتمامه أم اتّصل العالم به مباشرة؛ فعلم الإنسان بالله تعالى يمكن أن يكون علمًا حضوريًا، ومع ذلك لا يُدعى بأنّ الله بتمامه حاضر عند العالم، إذ يلزم إحاطة العالم بالله تعالى، فيلزم محدودية الله، تعالى عن الحدّ علوًا كثيرًا.

ويذكر شيخ الإشراق خمس خصوصيات للعلم الحسولي، هي:

- ١- أنه كَلِّي قابل للصدق على كثيرين.
- ٢- فيه معلوم بالذات - وهو الصورة الذهنية الحاكية-، ومعلوم بالعرض: وهو المحكي.

٣- المعلوم بالعرض غائب عن العالم.

٤- المعلوم بالذات مطابق للمعلوم بالعرض.

٥- انقسامه إلى تصوّر وتصديق^(١).

وفي المقابل، تُذكر أربع خصوصيات للعلم الحضورى، هي:

١- أنه شخصي^(٢).

٢- لا يوجد فيه معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، بل ثمة معلوم واحد يتعلّق به العلم الحضورى مباشرة.

٣- لا معنى للمطابقة فيه.

٤- لا ينقسم إلى تصوّر وتصديق^(٣) و^(٤).

(١) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٣٣٦-٣٣٨. وانظر أيضًا: السهروردى، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٧٢، ٤٨٤، ٤٨٩.

(٢) ليس جزئياً بمعنى ما يقبل الانطباق على مصداق واحد فقط، بل جزئى بالمعنى الفلسفى، أى: متشخص ولا معنى لأصل الانطباق فيه. (انظر: السهروردى، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٨٤-٤٨٥).

(٣) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٣٣٨-٣٣٩. وانظر أيضًا: السهروردى، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٨٤-٤٨٥، ٤٨٩.

(٤) صحيح أنه لا ينقسم العلم الحضورى إلى تصوّر وتصديق؛ لأنّ مقسمهما المفهوم والصورة، ولا مفهوم فى العلم الحضورى، لكن بإمكاننا تصوير نحو آخر من التصور والتصديق فى العلم الحضورى - لكن لا بالمعنى المصطلح فى العلم الحسولى-؛ بعبارة أخرى: نستطيع بيان نحوين من العلم الحضورى،

إمكان المعرفة

في بحث الوجود الذهني يتعرّض الفلاسفة لمطلب معرفي مهمّ مرتبط بالعلم. فقد ذهبت طائفة من الناس إلى أنّ العلم إضافة بين العالم والأمر الخارجي^(١)، فلا يحدث حال العلم شيء في نفس الإنسان وذهنه. ومالت طائفة أخرى من الباحثين إلى أنه يحصل حال العلم صورة ذهنية في ذهن العالم، لكنها لا تطابق الواقع، بل هي كالشبح بالنسبة إليه، لا تحكيه بتمامه^(٢). وأما الفلاسفة المسلمون - ومنهم شيخ الإشراق - فذهب أغلبهم إلى القول بنظرية الوجود الذهني في مورد العلم، ولهذه النظرية ركنان:

١. الصورة الذهنية: فحال العلم، تتحقّق صورة ذهنية في ذهن العالم؛ وبهذا يقعون قبال القائلين بالإضافة.

٢. المطابقة للخارج: هذه الصورة الذهنية الحاصلة حال العلم، تكون مطابقة للواقع والخارج، فيفترقون بذلك عن القائلين بالشبح.

وعلى هذا الأساس يكون الحكماء المسلمون - ومنهم شيخ الإشراق - قائلين بإمكان معرفة الواقع على ما هو عليه، بخلاف القائلين بالشبح. وقد سلّط شيخ الإشراق الضوء على كلا الركنين وبينهما:

بحيث يصحّ لنا تجوّزاً تسميتهما بالتصوّر والتصديق. ولمزيد من التوضيح، أقول: تارة نعلم حضورياً بالخارج ونفعل عنه بحيث يكون الخارج أساساً ومبرّراً لحصول مفهوم في الذهن، وتارة نعلم حضورياً بالخارج ونفعل عنه بحيث يكون أساساً ومبرّراً لحصول تصديق عندنا. مثلاً، تارة نعلم حضورياً بالأشياء الخارجية بنحو مستقلّ، كعلمنا الحضورى الإشراقي بالبياض - بناءً على رأي شيخ الإشراق - وما شاكل، وتارة نعلم حضورياً بالاتحاد الحاصل بين أمرين. فالثاني سبب لحصول تصديق عندنا، دون الأول.

(١) وهذا مذهب الفخر الرازي في المحصّل، كما نسبه المحقّق الطوسي إلى أبي الحسين البصري ومن تبعه، فانظر: محمد بن محمد نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل (المعروف بنقد المحصّل)، ص ١٥٧.

(٢) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣١٤؛ محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ١١٩.

أما الركن الأول: وهو حصول أمر في الذهن حال العلم، فقد استدل عليه شيخ الإشراق بدليل مذكور في كلمات بهمنيار^(١)، مفاده: إن لم تتحقق صورة ذهنية عند العالم حال إدراكه لأمر غائب عنه، حينئذ تكون حالته قبل العلم بهذا الشيء وبعده واحدة، وهذا خلف انتقالك من حالة الجهل إلى حالة العلم^(٢).

وأما الركن الثاني: وهو مطابقة الصورة الذهنية للخارج، فيستدل عليها شيخ الإشراق بأنه لولا هذه المطابقة لما كان ما حصلت عليه علمًا، بل جهل. وكأنه يبني في دليله على مقدّمة مطوية وهي التسليم بتحقيق علم ما عند العالم^(٣) و^(٤).

(١) قال في التحصيل: "وأيضًا فإن من لم يكن عالمًا ثم صار عالمًا فإنه وجدت له صفة لم تكن؛ فتلك الصفة لا محالة هي المعلوم" (بهمنيار ابن مرزبان، التحصيل، ص ٤٨٩).

(٢) قال في حكمة الإشراق: "هو أن الشيء الغائب عنك إذا ادركته، فإنما إدراكه - على ما يليق بهذا الموضوع - هو بحصول مثال حقيقته فيك. فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالها ما قبل العلم وما بعده" [وهذا محال، وهذا هو الركن الأول، وقد صرح بالاستحالة في ج ٤ ص ١٠٤] (السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٥).

(٣) ويبدو أنه أمر مسلم عند الفلاسفة المتقدمين على شيخ الإشراق، بل هو أمر يسهل بيانه وإثباته.

(٤) قال في الألواح العمادية: "ولما كان إدراك الشيء هو حصول صورة و مثال منه فيك [هذا هو الركن الأول السابق]، فإن الذي يحصل فيك من العلوم ليس ذاته بل أمر يطابقه، حتى إذا لم يكن الذي عندك مطابقًا له، فلا يكون قد علمته كما هو" [هذا هو الركن الثاني] (السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، ص ٣٤-٣٥).

المطلب الأول: القيمة المعرفية لأداة العقل عند السهروردي

المراد من العقل هو تلك القوة الموجودة في النفس، والتي تدرك البديهيّات التصوريّة والتصديقيّة، وتنتقل من هذه البديهيّات إلى إدراك النظريّات التصوريّة بوساطة المعرف، والنظريّات التصديقيّة بوساطة الحجّة^(١). ويعتقد شيخ الإشراق بوجود ضوابط لعملية الفكر والانتقال من المجهولات التصديقيّة والتصوريّة إلى المعلومات؛ لذا عنون القسم الأول من حكمة الإشراق (في ضوابط الفكر)^(٢).

والمهمّ في نظريّة المعرفة تسليط الضوء على ضوابط البعد التصديقي للعقل دون البعد التصوري^(٣). فبلحاظ البعد التصديقي، تارة يحكم العقل حكماً ظنيّاً، وتارة حكماً يقينيّاً غير مطابق للواقع، وثالثة حكماً يقينيّاً مطابقاً للواقع. ويعتقد شيخ الإشراق، تبعاً لمن تقدّمه من فلاسفة المشاء أنّ الحكم العقليّ اليقينيّ المطابق للواقع يكون في موردّين: في البديهيّات التصديقيّة، وفي النظريّات التصديقيّة الحاصلة من القياس البرهانيّ فقط^(٤). وأما ناتج الاستقراء أو التمثيل أو سائر أنواع الأقيسة، فلا يُنتج حكماً يقينيّاً مطابقاً للواقع. وعلى هذا الأساس، يكون العقل أداة موصلة للواقع في خصوص هذين الموردّين.

أما التصديقات البديهيّة، فالسائد في الفلسفة المشائية أنّها ستة، هي: الأوّليّات، المشاهدات، الفطريّات، المتواترات، التجريبيّات، والحديسيّات؛ بينما حاول

(١) هذا تعريف للعقل من خلال بيان أبرز وظائفه، وله وظائف أخرى يمكن استنباطها من مباحث شيخ الإشراق - بل من عمل أي فيلسوف آخر-، مثل: التقسيم والتحليل والتركيب وغير ذلك.

(٢) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٤.

(٣) هذا ما يذهب إليه الشيخ مصباح اليزدي باعتبار أنّ الكشف عن الواقع يختصّ بالتصديقات دون التصورات (انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٥١، الدرس التاسع عشر).

(٤) نظر: السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٤٠-٤١. طبعاً، لا بدّ من مراعاة شروط البرهان المذكورة في محلها.

شيخ الإشراق تقليلها إلى ثلاثة، هي: الأوليات، المشاهدات، والحدسيات^(١). فقد أرجع التجريبيات والمتواترات إلى الحدسيات^(٢)، بتقريب: "عندما يُقال في الحدسيات: إنه على أثر بعض الشواهد والقرائن والمشاهدات يحصل فجأة يقين في النفس بأمر غير مشهود، فإن قسمًا من هذه القرائن والشواهد هو التجربة والتواتر"^(٣).

ولم يبيّن كيفية رجوع الفطريات إلى الأوليات^(٤)، ولعله من خلال القول بأنّ القياس الفطري الموجود معها أوّليّ، فتأخذ الفطريات حكمه وتصبح أولية^(٥).

لكن هل تُعدّ هذه البديهيّات، بلحاظ الكشف عن الواقع والحجّة المعرفيّة، حجّةً بالنسبة للشخص نفسه فقط، أم يمكنه تعميمها لغيره؟ يذهب شيخ الإشراق إلى أنّ التصديق الأوّلي كاشف عن الواقع، وحجّة معرفيّة على الجميع؛ إذ "لا يتأتّى لأحد إنكاره بعد تصوّر الحدود"^(٦). أما المشاهدات والحدسيّات، فليست كذلك عنده؛ ف"مشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور"^(٧)، و"حدسياتك ليست حجّة على غيرك إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك"^(٨).

هذا فيما يرتبط بالتصديقات البديهيّة، أما التصديقات النظرية، والمراد: التصديقات اليقينية المطابقة للواقع، فيشترط فيها أن تكون حاصلة من البرهان. والظاهر أنّه

(١) م ن، ج ٢، ص ٤٠-٤٢.

(٢) م ن، ج ٢، ص ٤١.

(٣) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٣٢٧.

(٤) عندما أرجع السهروردي البديهيّات إلى ثلاث، ومع الالتفات إلى أن الفطريات لا تندرج تحت الحدسيات والمشاهدات، علّم أنه يريد إدراجها تحت الأوليات. وهذا ما أشار له شراح الإشراق أيضًا، فانظر: يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر المتألّفين، ج ١، ص ١٧٢.

(٥) م ن، ج ١، ص ١٧٢.

(٦) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٤٠.

(٧) م ن، ج ٢، ص ٤١.

(٨) م ن، ج ٢، ص ٤١.

لا جديد عند شيخ الإشراق في هذا المجال، بل تابع المشائين على ذلك؛ فهو يؤمن بالبرهان كموصل إلى الواقع في خصوص العلوم الحقيقية^(١)، فذكر أن "المعول على البرهان". فتراه اعتمد على البرهان في كتبه، فقال مثلاً في (الألواح العمادية): "وبرهنتُ فيه على المباني"^(٢)؛ كما أنه دعا الآخرين أيضاً إلى اعتماد البرهان ونبد التقليد، حيث قال في (التلويحات): "ولا تقلدني وغيري فالمعيار هو البرهان"^(٣).

هذا، وينبغي الالتفات إلى أن شيخ الإشراق يقبل بالعقل أداة موصلة إلى الواقع -ضمن الضوابط المتقدمة- حتى لو لم يعضدها كشف أو غيره، فقد يتفق أن يدلّ العقل على قضية لم يتوصل إليها الحكماء بالكشف، حينئذ يؤخذ بما دلّ عليه العقل. قال في (حكمة الإشراق): "والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال، وليس ممّا يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيبٍ موصلٍ إليه منتهية في التبيين إلى الفطريّات [بمعنى البديهيّات]"^(٤).

ترتيب وتعقيب

يمكن تلخيص ما تقدّم بالنقاط التالية:

أولاً: يعتمد شيخ الإشراق على العقل في الجملة كأداة معرفية وكاشفة عن الواقع، كبقية الفلاسفة المسلمين، ويعتقد أن العقل لوحده يمكن أن يوصل إلى الواقع.

ثانياً: القضايا البديهيّة اليقينيّة والمطابقة للواقع ثلاث: الأوّليات، المشاهدات والحدسيّات؛ وأما الفطريّات فتلحق بالأوّليات، والتجريبيّات والمتواترات بالحدسيّات.

ثالثاً: القضايا النظرية اليقينيّة والمطابقة للواقع هي التي يوصل إليها القياس

(١) م ن، ج ٢، ص ٤٠.

(٢) م ن، ج ٤، ص ٣٤.

(٣) م ن، ج ١، ص ١٢١.

(٤) م ن، ج ٢، ص ١٨.

البرهاني، بحسب الشرائط المذكورة في الفلسفة المشائية.

رابعاً: هذه القضايا البديهية والنظرية حجة على الجميع باستثناء المشاهدات والحدسيات، فهي حجة على خصوص الذي أدركهما.

ولكنه يُسجّل على ما ذكره الملاحظات التالية:

أولاً: ذكر السهروردي - كما سوف يأتي - أنّ المشاهدات القلبية العرفانية حجة حتى على غير المُشاهد، لكنّه مع ذلك لم يُدرجها في المنطق ضمن القضايا اليقينية المطابقة للواقع. فبحسب مبناه لا بدّ من إدراجها تحت المشاهدات، فتصبح شاملة ل: الحسّ الظاهري، والحسّ الباطني، والمشاهدة القلبية^(١) و^(٢).

ثانياً: تقدّم أنّه رفض أن تكون الحدسيات والمشاهدات حجة على غير الشخص نفسه، والحال أنّه كان بإمكانه تعميم حجّيتها للغير بالنحو الذي قام به في المشاهدات القلبية العرفانية كما ذكره بعضُ الأساتذة المعاصرين^(٣)، وسوف نبين ذلك في المبحث الآتي، فانتظر.

(١) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٢) هذا مع الالتفات إلى أن السهروردي قد استعمل مصطلح "المشاهدات" بحسب ما هو السائد في الحكمة المشائية، فلا يشمل المشاهدات القلبية، ولذا ورد الإشكال.

(٣) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٣٢٨-٣٢٩.

المطلب الثاني: القيمة المعرفية لأداة القلب عند السهروردي

ستتعرّض في هذا المبحث لأربعة نقاط، هي:

١- المراد من القلب.

٢- أمثلة على المشاهدات القلبية.

٣- القيمة المعرفية لأداة القلب.

٤- ترتيب وتعقيب.

أولاً: المراد من القلب

المراد من القلب هو تلك الأداة التي ينكشف لها حقائق وراء عالم المادّة^(١)، ويصطلح على هذه الانكشافات بالمكاشفات القلبية، أو الشهود القلبي^(٢). كما يسمّيها شيخ الإشراق بعدّة أسماء، من قبيل: (الأنوار)^(٣)، (الواردات)^(٤)، (الأمور الكشفيّة الشهودية)^(٥)، (الذوق)^(٦)، (السوانح النورية)^(٧). ويشاهد القلب هذه الحقائق مشاهدة أجلى وأوضح من المشاهدة البصريّة^(٨). وبعبارة أخرى: يشاهد الصور العقلية بالبصيرة العقلية كما أنّ البصر يشاهد المبصرات، بل مشاهدته أتم^(٩): "ومن

(١) داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج ١، ص ١٢٧.

(٢) وينبغي الإشارة إلى أنّ للشهود إطلاقات عدّة، هي: الشهود الحسي، العلم الحضورى، الشهود العقلي، الشهود القلبي، الشهود الروحي.

(٣) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٤) م ن، ج ٢، ص ٢٤٤.

(٥) م ن، ج ٢، ص ٣٠٢.

(٦) انظر على سبيل المثال: م ن، ج ٢، ص ٥، ٧، ٩...

(٧) م ن، ج ٢، ص ١٣.

(٨) م ن، ج ٢، ص ٢١٣.

(٩) يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر المتأهين، ج ٤، ص ٣٣٨ (تعليقة صدر المتأهين).

جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى أنوارَ العالم الأعلى مشاهدةً أتمَّ من مشاهدة المبصرات هاهنا"^(١).

ويعبر عنه شيخ الإشراق عمّن يصل إلى مرحلة الكشف والشهود بالمتأله^(٢). ويصل الإنسان إلى هذه المرحلة بعد أن يداوم على تهذيب النفس والرياضات الروحية^(٣)، فتحصل له بعد ذلك المكاشفات.

ثانياً: أمثلة على المشاهدات القلبية

أشار السهروردي إلى بعض هذه المكاشفات أو المشاهدات القلبية، وإن شئت قل: أشار إلى عدد من الموارد التي أدركت بوساطة هذه الأداة المعرفية، نذكر منها:

المورد الأول: المثل الأفلاطونية

تقع المثل الأفلاطونية في فلسفة الإشراق بعد الأنوار القاهرة الطولية، وتسمى بعدة أسماء، من قبيل: (الأنوار القاهرة المتكافئة)، (أرباب الأنواع)، (أصحاب الطلسمات)، (أرباب الأصنام)، و(المثل النورية)^(٤). ويعتقد شيخ الإشراق أن كل نوع مادي ناشئ من موجود عقلائي مجرد - أي موجود في عالم العقل - مناسب له، تقع على عاتقه مهمة تدبير هذا النوع المادي، فيكون ربّاً له^(٥).

وفي مقام الاستدلال على وجود هذه المثل، ذكر دليلاً شهودياً، مضافاً إلى الدليل العقلي، فحكى عن مشاهدة بعض المتألهين لها: "... وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة [ويعني بها المثل العقلية]، شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم [أي:

(١) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢١٣.

(٢) م ن، ج ٢، ص ١١-١٢.

(٣) انظر: م ن، ج ٢، ص ٢١٣.

(٤) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ١٦٦-١٦٧.

(٥) انظر: السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٤٥٣-٤٦٤. لا سيما

أجسادهم] مرارًا كثيرة^(١). كما حكى عن مشاهدته لها بنفسه، وتصديقه بها بعد أن كان منكرًا لها كالمشائين: "وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرًّا على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه"^(٢).

وليست مشاهدة المثل مختصةً بالحكماء المتقدمين، ولا بشيخ الإشراق، بل كلٌّ من يسلك طريق الرياضات والمجاهدات سوف يشاهدها^(٣).

المورد الثاني: عالم المثال [المثل المعلقة]

لم يقل المشاؤون بعالم نصف تجريدي يقع بين عالم المادة وعالم العقل^(٤)، حتى أنهم ذهبوا إلى أن الصور الخيالية موجوداتٌ ماديةٌ منطبعة في قسم محدّد من الدماغ^(٥). بينما ذهب شيخ الإشراق إلى إثبات وجود هكذا عالم - ثم تبعه على ذلك جمعٌ كبير من الفلاسفة بعده -، وبنى عليه تحليل العديد من الظواهر، مثل: الكرامات، والمعجزات، والإخبار عن المغيبات، وحقيقة الجنّ وغير ذلك^(٦).

(١) م ن، ج ٢، ص ١٥٦.

(٢) م ن، ج ٢، ص ١٥٦.

(٣) م ن، ج ٢، ص ١٥٦.

(٤) ومرادي من المشائين المتقدمون على شيخ الإشراق؛ فلم يتعرّض هؤلاء المشاء لعالم المثال. ولذا، يمكن القول باستحكام إشكال انطباع الكبير في الصغير - في الصور الجزئية - بناء على مذهبهم، بينما دفعه الملا صدرا اعتمادًا على عالم المثال (محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، إلهيات الشفاء (شرح وتعليقة صدر المتألهين)، ج ١، ص ٥٨٧). نعم، شاعت نسبة إنكار المشاء لعالم المثال بعد شيخ الإشراق، لذا تجد ابن تركة ينسب في تمهيدته إنكار المشاء لعالم المثال، كما تجد المير داماد - مثلاً - يذكر أنه لا معنى محصلاً لعالم بين المادة والعقل؛ فانظر: (صائن الدين ابن تركة، تمهيد القواعد، ص ٢٩٩، المطلب ٣٤؛ محمد باقر بن محمد المير داماد، القبس، ص ١٦٧).

(٥) الحسين بن عبد الله ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٤٨-٤٩، الفصل السابع عشر من النمط الثالث، حيث بيّن أن الصور الحسية والخيالية ذوات وضع.

(٦) انظر: السهروردي، مجيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣١.

واستدلّ على وجود هذا العالم بدليل شهودي، مضافاً إلى الدليل العقلي، فذكر أنّ جمعاً كبيراً من الناس قد شاهده^(١)، كما صرح أنّه شاهده بنفسه أيضاً: "ولي في نفسي تجارب صحيحة تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة [عالم العقل]، وأنوار مدبرة [عالم النفوس الفلكية والإنسانية]، وبرزخيان [عالم الحسّ؛ وأحد برزخيه الأفلاك بما فيها من الكواكب، وثانيهما العناصر بما فيها من المركّبات]^(٢)، وصور معلقة ظلماًنيّة ومستتيرة [وهو عالم المثال والخيال]^(٣)"^(٤).

المورد الثالث: الحكاية المنامية

ذكر شيخ الإشراق في تلويحاته أنّه حصلت له مكاشفة مع أرسطو^(٥)، وتعلّم من خلالها خمسة مسائل هي:

- ١- النفس الناطقة هي عقل وعامل ومعقول.
 - ٢- يجوز للنفس أن تُدرك غير ذاتها بمجرد حضوره عندها.
 - ٣- التعقل وأقسامه.
 - ٤- كيفية علم الواجب تعالى بذاته ومعلولاته.
 - ٥- معنى الاتصال والاتحاد العقليين: "كنتُ زماناً شديد الاشتغال، كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقعت ليلة من الليالي خلسةً في شبه نوم لي، فإذا أنا بلدّة غاشية، وبرقة لامعة، ونور شعشعاني مع
- (١) انظر: م ن، ج ٢، ص ٢٣١؛ وانظر أيضاً: يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر المتألهين، ج ٣، ص ٣١٨.
- (٢) يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر المتألهين، ج ٣، ص ٣١٨-٣١٩. (شرح القطب).
- (٣) م ن، ج ٣، ص ٣١٩. (شرح القطب).
- (٤) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٢.
- (٥) رجح الشهرزوري في شرحه على حكمة الإشراق أن تكون هذه المكاشفة قد حصلت مع أفلاطون الإلهي، فانظر: محمد بن محمود الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص ٣٩٩.

تمثّل شبح إنساني، فرأيتُه فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة المعلّم الأول على هيئة أعجبتني وأبهة أدهشتني، فتلقّاني بالترحيب والتسليم، حتى زالت دهشتي وتبدّلت بالأنس وحشتي، فشكوتُ إليه من صعوبة هذه المسألة...^(١).

المورد الرابع: حكمة الإشراق

في ذيل كتاب (حكمة الإشراق)، ذكر المصنّف وصيّته، وأوصى بالاهتمام بكتابه وصونه عن غير أهله. وصرّح بأنّه حصل على مضامين هذا الكتاب من خلال الإلقاء في الرّوع حيث نفثه فيه روح القدس: "وقد ألقاه [أي: ألقى الكتاب] النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في أشهر؛ لموانع الأسفار"^(٢). وهذا الإلقاء هو أحد أنواع المكاشفة^(٣).

ثالثاً: القيمة المعرفية لأداة القلب

فيما يرتبط بالحجّية المعرفية لهذه الأداة، يعتقد شيخ الإشراق بأنّه طريق معرفي موجب للعلم واليقين. والنكته في ذلك ما تقدّم من أنّ المشاهدة القلبية أتمّ وأجلى من المشاهدة الحسيّة: "وكما أنا شاهداً المحسوسات وتيقناً بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كاهيئة وغيرها -، فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم بنينا عليها"^(٤).

وإن كان الناس يعتمدون على الحسّ في علومهم فما بالهم لا يعتمدون على القلب، و: "إذا اعتُبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية؟"^(٥).

(١) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٧٠.

(٢) م ن، ج ١، ص ٢٥٩.

(٣) محمد بن محمود الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص ٦٠١.

(٤) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٣.

(٥) م ن، ج ٢، ص ١٥٦.

بل لا يقف الأمر عند الناس، فالمشأؤون وزعيمهم أرسطو يعولون على خبر الرّاصد، فلم يستنكفون عن التعويل على خبر أهل الكشف، والحال أن رصد أولئك كرصد هؤلاء، وخبرهم كخبرهم: "وإذا كان المشأؤون في علم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره، حتى أن أرسطو يعول على أرصاد بابل، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم، كلهم ادّعوا المشاهدة في هذه الأشياء، فالرصد كالرصد، والإخبار كالإخبار، وتأتي التوسّل بالرصد الجسماني كتأتي التوسّل بالرصد الروحاني، والندرة كالندرة"^(١).

وعلى هذا الأساس، يكون القلب كالعقل أداة معرفية برأسها، لا يشترط أن يعضدها الدليل والبرهان: فمن لم يحصل له كشف يتحتّم عليه أن يسعى وراء الدليل العقلي البرهاني: "معارف الإنسان فطرية وغير فطرية. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال، وليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية في التبيين إلى الفطريات"^(٢) و^(٣).

ومن لم يتمّ عنده الدليل العقلي البرهاني ينبغي عليه السعي وراء الكشف: "من لم تقنعه الحجّة فعلية بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة"^(٤).

لكن يبقى سؤال في البين: هل الكشف حجة على خصوص الشخص المكاشف، أم تتعدّاه إلى غيره؟ يبدو من كلمات شيخ الإشراق، والتي نقلنا بعضها آنفاً^(٥)، أنه يعمّم

(١) م ن، ج ١، ص ٤٦٠.

(٢) م ن، ج ٢، ص ١٨.

(٣) يظهر من هذه العبارة أنّ للعلم طريقين: الأول طريق التعقل المبني على الأصول والمبادئ، والثاني طريق المشاهدة الإشراقية بالتهذيب (انظر: يحيى بن حبش السهروردي، الحكمة الإشراقية (المجموعة الكاملة لمصنّفات شهاب الدين يحيى السهروردي)، المجلد الأول: حكمة الإشراق (المنطق)، ص ٣٠٤، الهامش رقم ٢: تعليقة الشيخ علي عابدي الشاهرودي).

(٤) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٥٦.

(٥) لا سيّما قوله: "إذا اعتُبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية".

حجّية الكشف إلى غير المكاشف، ويدعو إلى التعويل عليه كالتعويل على المشاهدات الحسيّة. فما يُقال في تعميم المشاهدة الحسيّة إلى غير المُشاهد، يُقال في مورد المشاهدة القلبيّة.

رابعاً: ترتيب وتعقيب

حاصل ما ذكره شيخ الإشراق فيما يرتبط بالقلب كأداة معرفيّة:

١. أنه يؤمن بالحجّية المعرفيّة لهذه الأداة وأتمّها توصل إلى اليقين في متعلّقها.
 ٢. أن ناتج هذه الأداة حجّة معرفيّة على المكاشف وغيره، والنكته في ذلك هي نفس النكته في المشاهدات الحسيّة.
- ويمكن في المقام إيراد الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى:

صحيح أنه يصعب التشكيك في أصل الكشف وأصل أداتية القلب معرفيّة، لكن قد يُقال بأنّ الكشف على أقسام: فمنه ما يُطابق الواقع، ومنه ما لا يطابقه. وقد تعرّض العرفاء لهذا البحث وأشاروا إلى الميزان والمعيّار المُعتمَد في تشخيص الكشف الصادق -معرفيّة- عن غيره^(١). هذا، والحال أن شيخ الإشراق لم يُشير إلى ذلك، بل أطلق الكلام في الكشف فذكر أنه مورث لليقين، دون أن يفصّل كما أشرنا.

لكن قد يُعتدّر له بأنّه في مقام بيان الاقتضائيّة؛ فكما ذكر أنّ المشاهدة الحسيّة تورث اليقين ولم يتعرّض لأخطاء الحس وبيان الضابطة في تشخيص الحسّ الصادق عن الكاذب، كذلك في المقام فاكتفى بتوضيح اقتضاء الكشف لليقين لكنه لم يتعرّض لما قد يعرض للكشف فيجعله غير مطابق للواقع مما يضطرّه حينئذ لبيان ميزان يفرّق بين الكشف الصادق والكاذب.

وسواء تمّ هذا الاعتذار أم لم يتمّ، فلا بدّ من الالتفات إلى هذه المسألة؛ لما لها من

(١) انظر: صائن الدين ابن تركة، تمهيد القواعد، ص ٤٠٣-٤٠٧.

تداعيات معرفية خطيرة.

الملاحظة الثانية:

يظهر من شيخ الإشراق أنّ حجّة الكشف لا تختصّ بالشخص المكاشف، بل تتعدّاه إلى غيره. والنكته كما تقدّم هي التشبيه بالحسّ، فكما أنّ حجّة الحسّ عامّة فكذلك الكشف.

لكن يُلاحظ على هذا البيان أنّه بيان جديليّ؛ فقد وافاك في المبحث الأول أنّ شيخ الإشراق يقصر حجّة المشاهدات على المُشاهد نفسه حيث قال: "مشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور"^(١).

وقد يُتفصّل عن هذا الإشكال بدعوى أنّ نظر شيخ الإشراق إلى التواتر في الشهود والكشف^(٢). وبيان ذلك بأن يُقال: يأتي الإشكال فيما لو كانت النكته في حجّة المشاهدة القلبية [أي الكشف والشهود] قياسها على المشاهدة الحسية، وحيث إنّ المشاهدة الحسية حجّة على خصوص المُشاهد فكذلك المشاهدة القلبية. لكن الذي يلوح من عبارات شيخ الإشراق أنّ النكته في التواتر. فصحيح أنّ المكاشفة حجّة على خصوص المكاشف، إلاّ أنّه عندما يُخبرنا بها جمعٌ كثيرٌ من المكاشفين يحصل التواتر، فتصبح حجّيتها شاملة لغير المكاشف: "... صحيح أنّ العلوم الشهودية والحضورية حجّة ومعتبرة بالنسبة لشخص العالم والمُشاهد، إلاّ أنّه بعد أن يُخبر عن مكاشفاته وتكون متواترة، في هذه الحال تكتسب حجّة عامّة واعتباراً يسمح للجميع أن يستفيد منها استفادة علمية"^(٣).

وقد يُجاب من خلال تسليط الضوء على نكّتين:

النكته الأولى: أنّ هذا التوجيه لا يتمّ على مباني شيخ الإشراق، إذ تقدّم في المبحث

(١) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٤١.

(٢) يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٦٢-٦٣.

(٣) م ن، ص ٦٢.

الثاني أيضًا أنه يقصر حجية الحدسيات على خصوص الحادس فلا تشمل الجميع، فـ "حدسياتك ليست حجة على غيرك إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك" (١). ومن جهة أخرى، أرجع التجريبيات والمتواترات إلى الحدسيات (٢) بتقريب وافاك في ذلك المبحث أيضًا. فيتحصل من هذين الأمرين أنّ حجية الأمر المتواتر مقصورة على خصوص من حصل عنده التواتر، ولا تتعداه إلى غيره.

نعم، يُحتمل جدًا أن يكون مراد المتفصي من تعميم الحجية -بناءً على التواتر- هو أنه يصبح بإمكان أي شخص أن يطلع على هذه الإخبارات، فإن تحقق عنده التواتر كان حجة عليه. وبهذا النحو تصبح المكاشفات حجة عند خصوص المكاشف، وحجة عند غيره فيما لو تحققت عنده شروط التواتر.

النكتة الثانية: لو أغمضنا النظر عن النكتة الأولى، يبقى هذا التوجيه بعيدًا شيئًا ما؛ إذ الظاهر من عبارات شيخ الإشراق تثبيت حجية المشاهدة القلبية من خلال قياسها على المشاهدة الحسية، لا على التواتر. فانظر إلى قوله "إذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أروادهم الروحانية؟" (٣) (٤)، فهو ظاهر في عدم تواتر الخبر الحسي، وفي قياس المشاهدة القلبية على الحسية وجعلها أولى بالحجية والقبول.

نعم، قد يُحتمل قول شيخ الإشراق "رصد شخص أو شخصين" على التمثيل من جهة أصل حصول التصديق بالإخبار، سواء كان تصديقًا ظنيًا أم يقينيًا، حينئذ تعود

(١) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٤١.

(٢) م ن، ج ٢، ص ٤١.

(٣) م ن، ج ٢، ص ١٥٦.

(٤) ويظهر من قوله: "وإذا كان المشاؤون في علم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره، حتى أنّ أرسطو يعول على أرواد بابل، ففضلاء بابل ويونان وغيرهم، كلهم ادّعوا المشاهدة في هذه الأشياء، فالرصد كالرصد، والإخبار كالإخبار، وتأتي التوسّل بالرصد الجسماني كتأتي التوسّل بالرصد الروحاني، والندرة كالندرة" (م ن، ج ١، ص ٤٦٠)، أن النكتة هي الرصد والإخبار من حيث هما، لا من حيث إيجابها للتواتر ٣.

هذه المحاولة تامة.

أمّا تقوية المحاولة والقول بأنه: صحيح أنّ الراصد للأُمور الفلكية نزرٌ يسير إلا أنّ خبرهم تواترَ فيما بعد، فصار الناس يعتمدون على ما قاله الراصدون من باب قيام التواتر على ما قالوه، فهو قولٌ غيرٌ مُجدٍ في المقام؛ إذ غاية ما يفيدُه التواتر أنه (أخبر راصدون بكذا)، وبعبارة أخرى: متعلّق التواتر هو إخبار الرّاصدين لا مضمون خبرهم.

الملاحظة الثالثة:

تقدّم أنّ شيخ الإشراق يعتقد بمصدرية العقل والقلب على نحو اللا بشرط: فالعقل حجّةٌ سواء حصل للقلب كشف مطابق للدليل العقلي، أم لم يحصل كشف من رأس، وكذلك القلب حجّةٌ سواء قام دليلٌ عقلي موافق للكشف، أم لم يقم دليل عقلي من رأس. وكلٌّ من هذين المصدرين موجبٌ لليقين، مع مراعاة الضوابط التي تقدّمت، ولا تعارض بينهما. لكن ثمة مسألة تكرّرت في كلمات شيخ الإشراق كثيراً، لم نُشر إليها أثناء عرض رأيه عن القلب والكشف وتركنا الحديث عنها إلى هذه الملاحظة، وهي ما يظهر منه أنّ الكشف مقدّم على البحث [أي الدليل العقلي]، والاعتماد على الكشف أوثق من الاعتماد على العقل^(١). فهل في هذا تراجع عن حجية العقل وهدم لها؟

يبدو أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ إنّ كتب شيخ الإشراق مشحونة بالأدلة العقلية، وقد دعا الآخرين إلى عدم تقليده، وصرّح لهم بأنّ المعوّل على البرهان^(٢).

والظاهر أنّه يوجد وجهان لهذا المطلب الذي يذكره:

الوجه الأول: وهو أنّه يرجح التألّه والكشف على البحث والبرهان في مورد خليفة الله، إذ ينبغي على الخليفة الإلهي أن يكون متّصلاً بالله ويتلقّى منه ما يتلقاه؛

(١) انظر: السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج٢، ص٣٠٧؛ يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر المتأهّين، ج١، ص٣٧-٣٨.

(٢) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج١، ص١٢١.

لذا لو وُجد في زمن متألهٌ عديمُ البحثِ وباحثٌ عديمُ التألهِ، فالأوّل هو الأليق بمقام خليفة الله، والنكتة هي: لزوم أن يكون خليفة الله متلقياً عن الله: "... وإن لم يتفق [المراتب الأعلى، أي: حيث يوجد متوغل في التأله والبحث، أو متوغل في التأله متوسط في البحث] فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا يخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً، ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه، وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقي"^(١).

الوجه الثاني: أن يكون ذمّه للعقل^(٢) نظير الموقف التاريخي للعرفاء وأهل الكشف تجاه العقل، فالمطالع لكلماهم يجد فيها ما يلي^(٣):

١. ينتقدون العقل الموجود في زمانهم، أي: العقل المشائي، والعقل الكلامي الاعترالي.
٢. عدم قبولهم للعقل الممزوج بالأوهام والتخيّلات، أما العقل السليم والمنور بنورانية القلب فهو محلّ تأييد وقبول عندهم.
٣. يذمّون التأويلات الفلسفية والكلامية المخالفة لظواهر النصوص الدينية.
٤. كانوا يعتقدون أن المعارف العقلية لا تصل إلى درجة المعارف الشهودية، بسبب ابتلاء المعرفة العقلية بالإشكالات. لكن بعدما أثبت صدر المتألهين انسجام العقل

(١) م ن، ج ٢، ص ١٢.

(٢) قال قطب الدين الشيرازي عند شرحه لكلام شيخ الإشراق التالي: "وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله، ثم طالب البحث"... لأن طلب حصول اليقين بالتأله أقرب من طلبه بالبحث الصرف، لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات". يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر المتألهين، ج ١، ص ٣٨ (شرح القطب).

(٣) للاطلاع على مصادر هذه النقاط الأربع، انظر: يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٥٢-٥٣؛ و علي أميني نژاد، حكمت عرفانی: (تحریری از درس های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان پناه)، ص ٩٣-٩٨.

والشهود، قبلوا محورّية العقل الصدراي، وهذا يكشف عن عدم معارضتهم للعقل بما هو عقل، بل بما هو ممزوج بالأوهام، ولا ينسجم مع القلب والدين.

الملاحظة الرابعة:

يمكن للفيلسوف الاستفادة من الكشف والشهود بأنحاء متعدّدة، شبيهة جدًّا بما سنذكره في الملاحظة الثالثة في المبحث الرابع، فانتظر.

المطلب الثالث: القيمة المعرفية لأداة الحسّ عند السهروردي

تابع شيخ الإشراق المشائين في يقينية المحسوسات، وأبقاها ضمن البدييات اليقينية الكاشفة عن الواقع؛ لكنّه خصّ حجّيتها بالمُشاهد والمُدرك كما وافاك سابقاً.

والنقطة التي ينبغي تسليط الضوء عليها، هي ما قام به شيخ الإشراق من الالتزام بأنّ العلم الحسيّ الإبصاري حضوري لا حصولي. فانتقد النظريتين المعروفتين في باب حقيقة الإبصار، وهما: نظرية خروج الشعاع^(١)، ونظرية الانطباع^(٢)، وسجّل جملةً من الإشكالات عليها^(٣). ثم طرح نظريته، وهي: أنّ الإبصار نوعٌ من العلم الحضوري الإشراقي؛ بمعنى أنّ الإبصار إشراق حضوري للنفس من بوّابة العين إلى الشيء المرئي. نعم، ذكر عدداً من الشروط التي ينبغي توفّرها حتى يتحقّق الإبصار في عالم المادة، فتمكّن النفس من أن تشرق حضورياً على المرئيات المادية^(٤).

ونسجّل في المقام ملاحظتين:

أولاً: لماذا اختار شيخ الإشراق خصوصَ العلم الإبصاري من العلوم الحسيّة

(١) حقيقة الإبصار على هذا القول عبارة عن خروج شعاع نوري من العين نحو الشيء المرئي.

(٢) حقيقة الإبصار على هذا القول عبارة عن انطباع صورة المرئي في شبكية العين، بسبب الأنوار المنعكسة من الشيء في العين.

(٣) انظر: السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج١، ص ٤٨٥؛ و: م نه، ج٢، ص ٩٩-١٠١.

(٤) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج٢، ص ١٣٤-١٣٥.

فذهب إلى كونه حضورياً، ولم يعمّم البحث للعلم اللمسي، أو لبقية العلوم والإدراكات الحسيّة كلّها^(١)؟

ثانياً: بناء على كون العلم الإبصاري أو الحسيّ -بناء على التعميم- حضورياً، ما هو تحليل الأخطاء الحسيّة؟ هل هي أخطاء في العلم الحضورى؟ أم العلم الحضورى معصوم والخلل في مكان آخر؟ هذا ما لم يوضّحه شيخ الإشراق.

إثارة وإنارة: العلم الحضورى الحسي

القول بحضورية الإدراك الحسيّ محلّ عددًا لا بأس به من العضلات الفلسفية، من قبيل:

- تعلق العلم عموماً بالماديات. فقد وقع البحث بين الفلاسفة في اشتراط التجرد في المعلوم وعدمه، فذهب بعضهم -كالعلامة الطباطبائي- إلى أنّه يجب أن يكون المعلوم مجرداً عن المادة^(٢). حينئذ يُطرح السؤال التالي: كيف يحصل العلم بالأمر المادية؟ وكيف يعلم الله تعالى بالأمر المادية؟ فيجيب البعض بأنّ العلم لا يتعلّق بالأمر المادية من حيث هي مادية، بل يتعلّق بما يحاذيها من صورة مثالية^(٣).

- بيان كيفية مطابقة الصور الحسية للخارج؛ إذ من دون العلم بالمحسوسات حضورياً لا يمكن بيان هذه المطابقة إلا في المورد الذي يمكن قيام برهان عقلي على ذلك؛ وإلا فلا بدّ من المصير إلى أحد أمرين: إما العجز عن تبرير المطابقة، أو إخراج المحسوسات من تحت اليقينيّات^(٤).

(١) انظر: يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ٣٥٢-٣٥٤.

(٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٣، ص ١٧٥، الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨، الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

(٤) والثاني هو مختار الشيخ مصباح اليزدي حيث حصر البديهيّات اليقينية بالأوليات والوجدانيّات؛ انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٣٨-٢٤٥، الدرس الثامن عشر.

- بيان كيفية إدراك المعقولات الثانية بواسطة الشهود العقلي ضمن الشهود الحسي، أي: ضمن العلم الحضورى بالمحسوسات.

وبعض الفلاسفة الذين أنكروا تعلق العلم بالماديات، وصرّحوا بعدم تعلقه بالمحسوسات الخارجيّة، يظهر منهم في بعض الموارد قبول العلم الحضورى الحسي. وعلى أيّ حال، نكتفي فيما يلي بإثارة دليل يصلح في المقام، وهو مؤلف من المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: النفس حاضرة في تمام نقاط البدن، ولها ارتباط وجودي معه، فتكون حاضرة في موطن الحواس الخمس والأعضاء الحاسة. وهذا يمكن بناؤه على قاعدة "النفس في وحدتها كل القوى"، كما يمكن إحالته إلى الوجدان.

المقدمة الثانية: ترتبط النفس ارتباطاً حضورياً مباشراً مع الأشياء الخارجيّة الماديّة بواسطة الحواس الخمس والأعضاء الحاسة، فعندما تتحد النفس بالبدن - كما في المقدمة الأولى -، فإنّها سترتبط مباشرة بكلّ ما يرتبط بالبدن.

المقدمة الثالثة: هذا الارتباط المباشر والحضورى للنفس بالأشياء المادي مصحّح لاتّحاد النفس معها.

المطلب الرابع: الموقف المعرفي من النصّ الديني عند السهروردي

فيما يرتبط بالأحكام الدينية، يصعب العثور على فيلسوف إسلامي لا يعتقد بلزوم الرجوع إلى الدين لاستقاء هذه الأحكام. ولم يشدّ شيخ الإشراق في هذه المسألة، بل تراه يرى ذلك أمراً ضرورياً لا ينكره معتق للإسلام: "أما كون كتاب الله دليلاً على أحكام ما وحجة، فلا ينكره مسلم"^(١).

بل كتب كتاباً في أصول الفقه، سلك فيه مسلك الأصوليين في الاعتماد على الكتاب والسنة في مقام استنباط الأحكام الشرعية. نعم، فيما يرتبط بالنظام التكويني وأمّهات المسائل العقائدية، يظهر منه أنّ المدار على البرهان، أما الآيات والروايات فتكون بمنزلة المؤيد والشاهد لهذا البرهان: "و برهنتُ فيه [أي في كتاب الألواح العمادية] على المباني، ثم استشهدتُ بالسبع المثاني"^(٢).

وقد التزم بما ذكره في (الألواح العمادية)، حيث يذكر برهاناً ثم يتبعه باستشهاد من القرآن الكريم^(٣)، أو يُردفه بمؤيد من الروايات الشريفة. ومن يطالع (الألواح العمادية) يجده مليئاً بالشواهد القرآنية والروائية. كما أنّ كتبه الأخرى مشحونة بالآيات والروايات.

تعقيب وتصويب:

يمكن في المقام ذكر الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: لم يبيّن شيخ الإشراق الوجه في كون النصّ الديني مؤيداً للدليل العقلي، فهل يعتقد بأنّه لا يرقى لأن يصلح كاشفاً تاماً عن الواقع؟ وإن شئت قل: هل الوجه في ذلك عدم صلاحية النصّ الديني ليكون حدّاً أو وسط في القياس البرهاني؟

(١) يحيى بن حبش السهروردي، الحكمة الإشراقية (المجموعة الكاملة لمصنّفات شهاب الدين يحيى السهروردي)، المجلد الحادي عشر: التنقيحات في أصول الفقه، ص ٢٩٧.

(٢) السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ٤، ص ٣٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٠، ٥٣ و...

لو قلنا بأن النص الديني وقول المعصوم كاشف يقيني عن الواقع، حينئذ لا معنى لجعله مؤيداً للدليل العقلي، بل يكون كاشفاً عن الواقع في عرض الدليل العقلي. والذي يبدو لنا هو أنه يمكن لقول المعصوم أن يكشف عن الواقع كشفاً يقينياً، وتكون عصمته وصدقه الحدّ الأوسط في يقينية القضية. ذلك لأنه إذا ثبت بالدليل العقلي اليقيني -المراعي لشروط القياس البرهاني- أنّ المعصوم لا يُخبر إلا صدقاً -أي: مطابقاً للواقع- وأنّ كلامه يكشف عن الواقع، لا يبقى مانعٌ حينئذ من الاستفادة من قوله في البرهان^(١).

وإن قلت: يُشترط في اليقين أن يكون الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع اعتقاداً عن علته. كما ذكروا. وقول المعصوم ليس علّة في ثبوت المحمول للموضوع، فكيف يُنتج يقيناً بالمعنى الأخص؟

قلت: إنّ قول المعصوم وإن لم يكن علّة لثبوت المحمول للموضوع، إلاّ أنّه يشكّل واسطةً في إثبات المحمول للموضوع، ويكشف كشافاً تاماً عن وجود علّة لهذا الثبوت، وإن لم يخبر المعصوم عن طبيعة هذه العلّة. وهذا كافٍ في تحقّق ما اشترط من الاعتقاد عن علّة^(٢).

نعم، هنا يخطر في البال سؤال مفاده: إن كان قول المعصوم كاشفاً يقينياً عن الواقع، فلماذا لا يُعتمد عليه في تدوين الفلسفة؟ لعلّ النكتة في ذلك مرتبطة بتدوين الفلسفة حيث ينبغي أن تكون لغتها مشتركة بين الأديان كلّها، أو لنكتة أخرى؛ وهذا

(١) وقد بيّنا ذلك بشكل تأسيسي ومفصّل في الدرس الحادي عشر من شرحنا على نهاية الحكمة، حيث حللنا اليقين وعناصره عند ابن سينا ثم طرحنا البحث بنحو تأسيسي آخر ودلّلناه بالحديث عن الاستفادة من قول المعصوم في البرهان، فراجع ثمة.

(٢) مع الالتفات إلى لزوم كون الدلالة قطعية، وكون النص متواتراً أو مأخوذاً مباشرةً من المعصوم. وهذا أيضاً متوقف على القول بيقينية التواتر ويقينية المحسوسات، وهنا تظهر ثمرة أخرى للعلم الحضورى الحسيّ الذي وافاك الحديث عنه، فمع عدم القول به يبدو أنّه يصعب تبرير مطابقة المحسوسات للواقع، وبالتالي الجزم بأن ما سمعناه من المعصوم هو عين ما صدر منه. فالتفت جيداً.

ما لم يُبحث مفصلاً وينبغي الوقوف عنده ملياً في مباحث فلسفة الفلسفة.

الملاحظة الثانية: إن كان شيخ الإشراق يقبل المشاهدات القلبية ويرأها يقينية، فلا بد من أن يلتزم بقبول مشاهدات الأنبياء والأولياء، لا سيما أنه يعتقد أن الوحي جزء من المشاهدات القلبية^(١). وحينئذ لا يصح جعل النص الديني مؤيداً فقط، اللهم إلا لنكتة مرتبطة بتدوين الفلسفة.

الملاحظة الثالثة: ينبغي على الفيلسوف الإسلامي عدم الاقتصار على النقل بوصفه مؤيداً لبرهانه، بل ثمة أنحاء أخرى مهمة جداً للاستفادة من النص الديني في الفلسفة الإسلامية، نذكر منها^(٢):

النحو الأول: في ابتكار المسائل؛ فقد يفتح الدين آفاقاً جديدة أمام الفيلسوف، ويقترح عليه مسائل للبحث، لعلها ما كانت لتخطر على ذهن الفيلسوف، فيشرع الفيلسوف في دراستها وفقاً لمنهجه الفلسفي. وهذا من قبيل: الملائكة المهيمين الذين لا يعلمون بخلق العالم وما فيه، وشعور جميع الموجودات، والبداء، والجبر والاختيار وغير ذلك.

النحو الثاني: في تمهيد الأرضية لتحديد المسائل التي ينبغي التفكير فيها؛ فعندما يطرح الدين الإسلامي مسألة التوحيد، فإنه يؤثر على الفيلسوف الإسلامي، لا من باب ابتكار المسألة التي ينبغي تحليلها وتبريرها فلسفياً - كما تقدم في النحو الأول -، بل من باب دفع الفيلسوف إلى التفكير في هذه المسألة وما يرتبط بها ويتفرع عليها. وبعبارة أخرى: تارة يتأثر الفيلسوف بالدين فيسعى نحو تحليل مسألة دينية تحليلاً فلسفياً، وتارة يتأثر بحيث يأخذ من الدين إطاراً كلياً ويُمخّر بحثه حوله، فيدرسه ويدرس ما

(١) انظر: يد الله يزدان پناه، مدخل إلى حكمة الإشراق، ص ١٩٢-١٩٥.

(٢) انظر: يد الله يزدان پناه، تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية، مباحث في نظرية المعرفة والمنهج المعرفي، ص ٣٤٣-٣٥٤؛ و يد الله يزدان پناه، مختصات حكمت متعاليه، ص ٣٥٢-٣٥٦؛ وللاطلاع على

أمثلة تبيّن استفادة الفيلسوف من النص الديني، انظر: م ن، ص ٣٥٦-٣٦٣.

يرتبط به وما يتفرّع عليه، ولعله لم يكن ليفعل ذلك لولا النص الديني.

النحو الثالث: في توفير التصوّر الصحيح؛ فقد تسوق النصوصُ الدينيّة الفيلسوفَ نحو التأمل ملياً في مسألة ما لأجل الوصول إلى تصوّرها بشكل صحيح. فعلى سبيل المثال، عندما يطالع الفيلسوف النصوصَ الدينيّة، يجد أنها تقبل الكثرة في العالم وتعدّها واقعيّة، ومن جهة أخرى تؤكّد على وحدة الحقّ تعالى حتى تكاد الكثرة باهتةً أمامها^(١)، ممّا حفّز ذهن الفيلسوف ودعاه للوصول إلى تصوّر صحيح لوحدة الحقّ تعالى، وصلت في ذروتها إلى الوحدة الشخصية للوجود، حيث بيّنها الملائم صدرها والعلامة الطباطبائي وغيرهما -تبعاً للعرفاء- بنحو ينحصر الوجود بالحقّ تعالى دون أن يلزم من ذلك إنكار الكثرات الموجودة في العالم^(٢).

النحو الرابع: في استكشاف الحدّ الأوسط للقياسات؛ فبفضل بعض النصوص الدينيّة قد يحدس الفيلسوف بالحدّ الأوسط في قياساته البرهانية فيصل إلى نتيجة لعله لم يكن ليصل إليها لولا دخالة النصّ الديني في انقحاح هذا الحدّ الأوسط في ذهن الفيلسوف. على سبيل المثال، الحدّ الأوسط في بحث (الصفات عين الذات) هو (أحدية الذات الإلهيّة)، وهذا ما قد يقتنصه الفيلسوف من النصوص الدينيّة التي أكّدت على مسألة الأحدية^(٣).

النحو الخامس: في كون النصّ الديني ميزاناً للفلسفة؛ إذ قد يصل الفيلسوف في

(١) من قبيل: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣)، ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، وغيرهما من الآيات والروايات.

(٢) على سبيل المثال، انظر: محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٢٩٩-٣٠١؛ محمد حسين الطباطبائي، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، ص ٢٦، رسالة التوحيد، الفصل الثاني؛ محمد حسين الطهراني، توحيد علمي وعيني در مكاتبات حكيم و عرفاني، ص ١٦٩-١٧٠.

(٣) فقد ورد في الكافي عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبّيد، عن حماد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: "في صفة القديم أنّه واحد صمدٌ أحديّ المعنى ليس بمعاري كثيرة مختلفة" (محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٠٨).

بعض مباحثه إلى نتائج لا تنسجم مع النصّ الديني، ولو على مستوى لوازمها، حينئذ ينبغي عليه إعادة التأمل في دليله، فقد يكون دليلاً فاسداً، أو يكون صحيحاً لكن ليس له تلك اللوازم الفاسدة.

نعم، هذا لا يعني أن يرفع الفيلسوف يده عن يقينه العقلي، إذ لا يُقدّم الظنّ على اليقين أبداً، بل المراد أنّه ينبغي أن يعيد النظر ملياً قبل البتّ اليقيني بالمسألة، كما يعيد النظر ملياً في دلالة النصّ الديني الظني. وعلى كلّ حال، فقد ذكر العلامة الطباطبائي أنّه من طالع النصوص الدينيّة لا يجد شاهداً يدلّ على وقوع مثل هذا الاختلاف^(١).

(١) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة (نصّ الحوار مع المستشرق كوربان)، الطبعة الأولى، ترجمة: جواد كسّار، ص ٩١.

خاتمة ونتائج:

حاولنا في هذه المقالة أن نستعرض مختصراً مفيداً لنظرية المعرفة في المدرسة الإشراقية، فتعرضنا لما ذكره في مصادر المعرفة، ودائرة حجيتها وقيمتها المعرفية، ثم ذكر بعض الملاحظات على كل مصدر من هذه المصادر.

ويمكن تلخيص ما توصلت إليه هذه الدراسة المختصرة ضمن النقاط التالية:

١. تعتقد المدرسة الإشراقية بانقسام العلم إلى حضوري وحصولي.
٢. تؤمن المدرسة الإشراقية بإمكان العلم، أي: المعرفة اليقينية المطابقة للواقع.
٣. يوجد ثلاث أدوات معرفية أساسية في المدرسة الإشراقية، هي: العقل، والقلب، والحس.
٤. توجد قضايا يقينية مطابقة للواقع يدركها العقل، وهي: إما بديهية كالأوليات، وتلحق بها الفطريات، والمشاهدات والحسيات، وتلحق بها التجريبات والمتواترات، أو نظرية تنتج عن قياس برهاني.
٥. المشاهدات والحسيات حجة معرفياً على خصوص المشاهد والحاس، وسائر القضايا حجة على الجميع.
٦. القلب أداة معرفية توصل إلى اليقين بمتعلقها، والمشاهدات القلبية حجة على المكاشف وغيره، قياساً لها بالمشاهدات الحسية.
٧. الحس أداة معرفية توصل إلى اليقين بمتعلقها، والجدير بالذكر أن العلم الحسي الإبصاري حضوري في هذه المدرسة.
٨. تؤمن هذه المدرسة بالمصدرية المعرفية للنص الديني في مجال الأحكام، أما في مجال العقائد والتكوينية فيظهر أنها تكنفي بكون النص الديني مؤيداً وشاهداً لما قام عليه البرهان، اللهم إلا إن كان الاعتماد عليها كمؤيد مرتبط بمقام تدوين الفلسفة فقط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

١. أرسطو. منطق أرسطو، بيروت - لبنان، دار القلم، ١٩٨٠.
٢. أميني نژاد، علي. حکمت عرفاني: (تحريري از درس های عرفان نظري استاد سيد يداالله يزدان پناه)، يدالله يزدان پناه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني رحمته، ١٣٩٤.
٣. ابن تركة، صائن الدين. تمهيد القواعد، قم، بوستان كتاب، ١٣٩٣.
٤. ابن سينا، الحسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات، قم، بوستان كتاب، ١٤٣٩.
٥. ———. الإلهيات من كتاب الشفاء، قم - إيران، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ١٣٧٦.
٦. ———. التعليقات، قم - إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.
٧. ———. المباحثات، قم - إيران، بيدار، ١٣٧١.
٨. ابن مرزبان، بهمنيار. التحصيل، طهران، دانشگاه تهران، ١٣٧٥.
٩. السهروردي، يحيى بن حبش. الحكمة الإشراقية (المجموعة الكاملة لمصنّفات شهاب الدين يحيى السهروردي)، المجلد الأوّل: حكمة الإشراق (المنطق)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و انتشارات دانشگاه آديان و مذاهب، ١٣٩٣.
١٠. ———. الحكمة الإشراقية (المجموعة الكاملة لمصنّفات شهاب الدين يحيى السهروردي)، المجلد الحادي عشر: التنقيحات في أصول الفقه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و انتشارات دانشگاه آديان و مذاهب، ١٣٩٦.
١١. ———. حكمة الإشراق، مع شرح قطب الدين الشيرازي و تعليقات صدر المتأهين، طهران، بنياد حکمت إسلامي صدر، ١٣٩٢.
١٢. ———. مجموعه مصنّفات شيخ إشراق، مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، طهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقيقات فرهنگی، ١٣٧٢.

١٣. الشهرزوري، محمد بن محمود. شرح حكمة الإشراق، طهران، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، ١٣٧٢.
١٤. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
١٥. ———. إلهيات الشفاء (شرح وتعليق صدر المتألهين)، طهران - إيران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ١٣٨٢.
١٦. الطباطبائي، محمد حسين. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، بی تا.
١٧. ———. بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٣.
١٨. ———. الشيعة (نص الحوار مع المستشرق كوربان)، الطبعة الأولى، ترجمة جواد كسار، قم، دار زين العابدين، ١٣٩٥.
١٩. ———. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، قم، مكتبة فذك، ١٤٢٨.
٢٠. الطهراني، محمد حسين. توحيد علمي و عيني در مكاتبات حكيمى و عرفانى، مشهد، انتشارات علامه طباطبائي، ١٤٣٢.
٢١. الفارابي، محمد بن محمد. المنطقيات، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي رحمته الله، ١٤٠٨.
٢٢. القيصري، داود بن محمود. شرح فصوص الحكم، بوستان كتاب، ١٤٣٩.
٢٣. الكليني، محمد بن يعقوب. الكافي، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.
٢٤. المير داماد، محمد باقر بن محمد. القبسات، طهران، دانشگاه تهران، ١٣٧٤.
٢٥. مصباح اليزدي، محمد تقي. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣١.
٢٦. نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد. تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل)، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥.

٢٧. يزدان پناه، يد الله. تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلاميّة، مباحث في نظريّة المعرفة والمنهج المعرفي، ترجمة أحمد وهبة، بيروت، دار المعارف الحكيمية، ١٤٤٢.
٢٨. ———. حكمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شيخ شهاب الدين سهروردي، ٢ ج، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٩٢.
٢٩. ———. مختصّات حكمت متعاليه، قم، انتشارات آل احمد طبعة ١٣٩٩.
٣٠. ———. مدخل إلى حكمة الإشراق، ترجمة حسنين الجمال، بيروت، دار المعارف الحكيمية، ٢٠٢٢.

٣

نظريّة المعرفة
عند المدرسة الصّدرائيّة

د.محمد عبد المهدي سلمان الحلو^(*)

(*) باحث أكاديمي متخصص في الفكر الإسلامي /
النجف الأشرف .

المُلخَص :

تعد نظريّة المعرفة من المباحث الحديثة التي نالت اهتمام الفلاسفة المحدثين ، ورافقت التطوّر العلمي الحاصل في الحياة العلميّة، وإن لم يكن المصطلح معروفاً في الأزمنة الفلسفيّة السابقة عند الفلاسفة السابقين، فهذا لا يعني عدم إدراج مباحثها في المضامين الفلسفيّة التي أدرجت تحت مسمّى مباحث العلم، أو الإدراك، أو العقل ، باختلاف المدارس الفلسفيّة التي منها المدرسة الصدرائيّة التي أسّسها محمد بن إبراهيم الشيرازي، أحد رواد مدرسة أصفهان الفلسفيّة، و أسّس ما يعرف اليوم بمدرسة الحكمة المتعالية، التي صار لها من الشيوع و الذيوع ما بقي لأربعة قرون مستمرة، وكان لها رواد معاصرون أمثال :محمد حسين الطباطبائي، و الشيخ المطهري، و محمد تقي مصباح اليزدي وغيرهم ، والذين تناولوا مسائل الإدراك، والعلم، والتصور، والتصديق والحصولي والحضوري، وأبدعوا وفق المنهج المؤسّس و مبتنيات المدرسة الصدرائيّة، و لتسليط الضوء عليها كان هذا البحث.

كلمات مفتاحيّة: العقل، الاعتبار، عدم التناقض، التصوّر، التصديق، القضايا، الدوام، الصدق، الكشف، الإدراك، الإحساس.

المقدمة:

تمتد نظرية المعرفة الى ما قبل أرسطو، بل حدد ظهورها الأول في فلسفة بارمنيدس، الذي ربط المعرفة الوجودية، أو معرفة وجود الأشياء التي تفوق التجربة، أو تقع خارج نطاق العقل بالعقل^(١)، مع أن هذا لا يعني انزواءها عن التجريبيين، لكن لا يتحدّد ظهورها بما أنتجه (جون لوك) في (محاولة / مقالة في الفهم الإنساني)؛ لأسباب رئيسة ترتبط بأن الفيلسوف إنّما يبحث عن الوجود بربطه بالمعرفة والاخلاق، فلا فاصل بين نظريته في المعرفة و باقي نظرياته، بل هي ذوات جذور مشتركة بينها، وهذا تفسير لعدم وجود كتاب مستقلّ تناوله الفلاسفة الرواد من أفلاطون و أرسطو لم يبحثها بشكل (عنوان) مستقل، وإنّما بحثها في كتب ذات مضامين مشتركة^(٢).

إنّ الاختلاف في النظر إلى نظريّة المعرفة إنّما هو اختلاف في النظر إلى المشكلات المعرفيّة في كلّ عصر -مع حفظ الأوليات و المبادئ العامّة- ومحاولة فلاسفة ذلك العصر إبداع حلول لهذه المشكلات تنسجم والرؤى التي تتناولها^(٣)، ومن هذه الانطلاقة فإنّ البحث عن نظريّة المعرفة عند المدرسة الصدرائيّة كان لغرض إيجاد وسيلة تحقّق المعرفة بها، معرفة ميتافيزيقية ماورائية، معرفة لا يمكن أن تثمر نتائجها عند التعلّق بالحس والتجربة^(٤) فحسب، بل تعدّى ذلك إلى العقل والإدراك بفرعيه،

(١) ينظر: نور الدين، آيت أحمد، اليونان و نظريّة المعرفة، بحث مستقل ضمن كتاب جماعي نظريّة المعرفة القديمة و الحديثة و المعاصرة، إشراف: عامر عبد زيد، الدار المنهجية للنشر و التوزيع، عمان -الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٢٢.

(٢) ينظر: النشار، مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص ٢٨. إذ يشير النشار إلى أنّ نظريّة المعرفة قديمة (قدم الفلسفة) و هو يستبعد أن يكون لوك أول من قال بها، وإن كان بحثها بشكل مستقل في كتابه (محاولة/ مقالة في الفهم الإنساني)، إلا أنّ الفلاسفة الأوائل: أفلاطون و أرسطو بحثها بشكل مشترك في ما صنعوه من منجزات فلسفيّة، كما في محاورات (ثياتيتوس و السفسطائي) و عند أرسطو في (في النفس و الكتاب الأول من الميتافيزيقا).

(٣) ينظر: نور الدين، آيت احمد، مصدر سابق، ص ٢١.

(٤) ينظر: اللواتي، محمد بن رضا، كبريات المشكلات العقلية، دار المعارف الحكيمة، بيروت - لبنان، الطبعة

الإدراك بالعلم الحضورى - ومنه الكشف العرفاني-، والإدراك بالعلم الحسولي والذي يعود أيضاً الى العلم الحضورى في آخره .

على أنّ الفلاسفة المسلمين -وعلى رأي- لم يتعرضوا لمسائل نظريّة المعرفة ببحث مستقلّ؛ لأنّهم اعتقدوا: أولاً: أنّ هذه المسألة مجال بحثها هو المنطق، في صناعة البرهان، وثانياً: أنّهم لم يعدّوها مسألة فلسفيّة، بل بحثوا المعرفة و الإدراك^(١)، و على رأي آخر، أنّ هذه المسألة لم تلق بحثاً مستقلاً، لثبات مكان العقل في الفلسفة الإسلاميّة بما شكل محدّداً رئيساً فيها^(٢)، كما ناقشوا -مثلاً- مسألة الشكّ، والنقد الموجّه للسوفسطائيّة، ومباحث العلم وإمكانه التي هي في صميم علم المعرفة، أو مسألة الوجود الذهني^(٣)، ورأي ثالث أنّها بحثت؛ لكن ليست كعلم مستقل، وإنّما بمسائل مبثوثة هنا وهناك^(٤)، وبتعدد تعريفات مفهوم المعرفة، والتي تعني في واحد منها بأنّها المساوية للعلم والاطلاع تشكّلت بنية هذا البحث، فمن رأى أنّها تقابل العلم هو الفيلسوف الكبير محمد بن إبراهيم الشيرازي مؤسس ما يعرف بالمدرسة الصدراتية، ومن تبعه من روادها المعاصرين، وخاصة السيد محمد حسين الطباطبائي، الذي صحّح وأضاف الكثير لهذه المدرسة^(٥).

الثانية، ٢٠١٦، ص ٣٢.

(١) ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعاليّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٦، ص ٣٢.

(٢) ينظر: الفياضي، غلام رضا، المدخل إلى نظريّة المعرفة، تعريب: أيوب الفاضلي، مركز السراج للتأليف والتحقيق و الترجمة، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص ٢٦.

(٣) ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الكتب اللبنانيّة، بيروت - لبنان، (د.ط)، ٢٠٠٦، ج ١، ص ١٣٩.

(٤) ينظر: سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، بقلم: حسن محمد مكّي العاملي، مؤسسة الإمام، قم - إيران، (د.ط)، ١٤٢٩، ص ١١، و ينظر كذلك: اليزدي، محمد تقي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٦.

(٥) ينظر: الكراني، مظاهر الشهري، إبداعات العلامة الطباطبائي الفلسفيّة، دار الولا، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠١٧، ص ٢٨.

المبحث الاول: نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي.

أشار العلامة المطهري ، إلى أنّ مسألة العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، من المسائل المهمة التي بحثت عند قدماء المتكلمين والفلاسفة^(١)، وفيما أشار إليه ابن سينا أنّها من المسائل الضرورية؛ فالموجود و الشيء و الضروري، كلّها معانٍ ترتسم في النفس، من دون أن تعرف بما هو أعرف منها^(٢)، بل إنّ معنى الوجود -كما يصرّح ابن سينا- هو الوجود بالأعيان، أو هو وجود وهمي، أو عقلي، وإلاّ ما كان ذلك بانعدام هذه الوجودات إلاّ عدماً^(٣)، والغاية من هذا النصّ هي أنّ الفلسفة الإسلامية، كانت تثبت وجود الشيء في الواقع الخارجي؛ لذلك فالانطلاقة من نظرية المعرفة في المدرسة الصدرائية بين المؤسّس و الاتباع المعاصرين، كانت الانطلاقة من إثبات الواقع، وهو أيضاً مدخل و مشروع في مبحث (إمكانية المعرفة)، فهل إنّ حدود المعرفة تتعلق بما يدركه الإنسان خاصّة، كونه مقياس ما يوجد و ما لا يوجد؟ أو إنّ هناك معرفة تتعدّى وجود الإنسان، وتعتمد على العقل في إدراك ذلك الوجود؟^(٤)

كان للمدرسة الصدرائية والتي هي من نتاج مدرسة أصفهان الفلسفية^(٥) ذات الاتجاهين المتعارضين، الأوّل: الذي مثله المعارض للملا صدرا الفيلسوف الأصفهاني

(١) ينظر: مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩، ص ٥٦.

(٢) ينظر: ابن سينا، ابو علي، الحسين بن علي، الشفاء، الإلهيات، تحقيق: الأب قناتي و سعيد زايد، سيهان زاده، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٤، ج ١، ص ٢٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤) ينظر: نور الدين، آيت احمد، مصدر سابق، ص ٢٢-٢٣.

(٥) يقول الدكتور غلام حسن الديناني في كتابه حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ج ٢، ص ١١ ما نصّه: "بدأت مدرسة أصفهان الفلسفية أعمالها بأفكار السيد الداماد، في هذه المدرسة بالذات برز فيلسوف كبير آخر هو صدر المتألهين الشيرازي الذي حمل لواء الحكمة المتعالية"، و في موضع آخر: "والجدير بالذكر أن أكبر فلاسفة المدرسة الأصفهانية أي: صدر المتألهين الشيرازي...." ص ١١٦. فالشيرازي من المدرسة الأصفهانية الفلسفية وإن اختلف في المباني الفلسفية مع أستاذه الداماد أو الفريق الثاني فيها رجب علي التبريزي.

(رجب علي التبريزي)، وخاصة في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، والاتجاه الثاني: الذي مثله الملائ صدرًا، بعد أن أحدث انقلابًا فكريًا على مسألة أصالة الماهيّة التي نظّر فيها كثيرًا، و لكن حدث فجأة و بانكشاف (كشف) عرفاني، ما جعله يعارض أستاذه (الميرداماد) بهذه المسألة ليقول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وتبدأ المدرسة^(١) ظهورًا واسع الأرجاء.

لم تكن موضوعة نظريّة المعرفة ممكنة البحث بمعزل عن مجموعة من المفاهيم المتعلّقة بها، والتي إذا بحثت من دونها أصبح البحث ساذجًا، فمن المعلوم في الفلسفة الإسلاميّة أنّها لم تعان من مشكلة بأيّ شيء نعرف؟ هل في العقل وحده أم بالحسّ فقط؟ كما عانت الفلسفة الغربيّة الحديثة من ذلك، وانقسمت مذاهبها الفلسفيّة إلى عقليّة وتجريبيّة، وأخذ كلّ منها يدرس إمكانيّة البحث وفقًا لتلك الأدوات، فالقائلون بالحسّ جعلوا أداة المعرفة هي الحواس، وحدودها هي كلّ ما تدركه الحواس، ولا شيء غير ذلك، وكذلك الحال بالنسبة لمن قال بالعقل، حتى تمّ نقد العقل على يد كبار الفلاسفة المحدثين (عمانوئيل كانط) في تفصيلات ليس البحث محلًّا لها.

وعليه فإن أدوات المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة و عند المدرسة الصدرائيّة خصوصًا هي: الحسّ، والخيال، والتعقل، والكشف، بمعنى كلّ ما يرتبط بتقسيم العلم إلى قسميه: الحضورى والحصولي، بل قد أرجع العلم الحصولي إلى العلم الحضورى بنصوص غير واضحة عند الملائ صدرًا، وكان لها غاية الوضوح عند العلامة الطباطبائي، وزادها المطهري بحثًا وتدقيقًا.

وكما يتعلّق البحث بالعلم الحضورى والحصولي، يتعلّق أيضًا بالتصوّر والتصديق، ما يمكننا من العلم ويربط معرفيًا بين الوجود الخارجى - الواقع - والوجود الذهني، وعليه لا بدّ من دراسة ذلك تفصيلًا لتكون نظريّة المعرفة في غاية البيان، من دون تشويش أو انكماش.

(١) ينظر: ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى،

الوجود الذهني:

قبل الخوض في مبحث الوجود الذهني لا بدّ من التطرّق إلى مباحث أساسية تكون بمنزلة المقدّمة للموضوع، وهي: كيف نعرف؟ وما هي أدوات المعرفة عند زعيم المدرسة الصدرائية؟ والتي كانت غايتها إثبات الانطباق لا الارتسام بين الوجودين: العيني والذهني، والذي تحقق منه أو لأجله نقد الملا صدرا لتعريف العلم بأنه: ارتسام صورة الشيء في الذهن^(١)، وأيضاً يستدل به على (الوحدة الماهوية) بين الشيء في الوجودين (الذهني و العيني)، وإلا لما كان العلم كاشفاً عن المعلوم، ولكان العلم والمعلوم كلاهما من ماهية مختلفة^(٢)، وعلاقة هذا العلم بالتصور والتصديق.

الوجود الحسي :

لمعرفة معنى الوجود الذهني لا بدّ من مقدّمة توضح الوجودات، فلم تقتصر نظرية المعرفة عند المدرسة الصدرائية على الصراع بين حدود الحسّ والعقل بأبيهما نعرف، وما هو المصدر؟ وبأبيهما تبدأ المعرفة أو تنتهي؟ وعلى العكس، نجد أنّ المدرسة الصدرائية كان لها بعد واسع في مدارج ومسالك نظرية المعرفة، وإن لم تكن في أوّل عهدها بهذه التسمية، فهي لم تنكر الحسّ ولا الإحساس، ولا التخيل، ولا الوهم، ولا العقل، وتعدّت الى أبعد من ذلك، يوم بحثت عن التصرّ والتصديق، هي مبتنيات لم تجد مثيلاتها في الفكر الغربي المعاصر، بل نجد صراعاً بين (الحسّ و العقل)، في ضمن أدوات وحدود المعرفة، واختلاف بين وجود مبادئ أولية قبلية سابقة عليها، أو أنّ العقل صفحة بيضاء^(٣) ترتسم عليها الحواس بما تطبع فيها، فضلاً عن الترديد بين

(١) ينظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، مصدر سابق، ص ٢٩: "إنّ الموجود والشيء والضروري، معانيها

ترتسم في النفس ارتساماً أولياً".

(٢) ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٧-٢٤٩.

(٣) هل إنّ العقل هو الذهن؟ من حيث الوظيفة والأداء لا فرق بينهما، وللمزيد راجع: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٥٩٤، الفقرة (٢) حيث بين أنّ الفهم هو العقل في الفلسفة الحديثة لا فرق بينها.

إمكانية المعرفة أو عدمها .

العلم والإدراك بمعنى واحد عند الملا صدرا، بعد أن يميز بين الحس والتخيل والتعقل، ويجعل من الوهم سابقاً على العقل، وجزءاً من التعقل، وكل أقسام الإدراك تتحد في هذين المعنيين: (العلم و الإدراك)، فالحس والتخيل والتعقل^(١) هي أقسام الإدراك، وهي بذاتها أقسام العلم، والإدراك الحسي يعني: العلم الحسي، والإدراك التخيلي يعني: العلم التخيلي، وكذلك الحال بالنسبة للعقل، والحس أو الحواس أقل^(٢) مراتب الإدراك، وقسمها على قسمين، وبالقسمين هما أداة للوصل مع العالم الخارجي المادي، فهي إما قوى ظاهرة (باصرة، سامعة، شامّة، ذائقة ، لامسة)، أو قوى باطنة، عبر عنها ب(الحس المشترك)، الذي يشكل ما تكوّنه الحواس الخمس من صور مأخوذة من الخارج، والتي تكوّن الأرضية المناسبة له^(٣).

ويفرّق بين هذه القوى بالتفريق بين صفاتها وآثارها، ودورها في إدراك الطبيعة^(٤). والإحساس: وهو ما يتأتى من هذه القوى الحسية، إدراك للوجود الخارجي المادي، حين تحضر المادة (الأشياء الخارجية) أمامها، ويكون حضورها بهيئات مختلفة اشترط فيها مجموعة من الصفات؛ كي تدرك، ضمن مقولات خمس (الأين، الوضع، الكيف، المتى، الكم)، واشترط ثلاثة شروط كي تدرك، وهي: أن تحضر المادة أمام الإدراك. وأن تكون المادة بهيئة معينة. وأن الأدراك لا يكون إلا بصورة جزئية^(٥).

إنّ هذه القيود التي وضعها للإحساس جعلها مائزاً بينها وبين التخيل، فلا

(١) ينظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠، ج٣، ص٢٩٣.

(٢) (أحسها) بتعبير الملا صدرا، ينظر: الاسفار، ج٣، ص٣٧٧.

(٣) ينظر: لزيق، كمال إسماعيل، مراتب المعرفة و هرم الوجود عند الملا صدرا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان والطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص٣١٤-٣١٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٣١٢.

(٥) ينظر: الأسفار، ج٣، مصدر سابق، ص٣٦١.

يشترط في التخيل أن تحضر صورة المادة عند آلة الإدراك، ولا يشترط فيها أن تكون بهيئة معينة، مع الاشتراك بينهما في أنه إدراك جزئي كما سيتضح.

وما ينتج عن الحواس وبعمليّة الإحساس، يعبر عنه بالصورة المادّية، وكما اشترط في الوجود الخارجي أن يقع ضمن إطار مجموعة من المقولات، وأن الصورة المادّية كي تعقل بالحواسّ أولاً، وتميّزاً غيرها من الصور (التخيّلة و العقلية) ثانياً، اشترط فيها (المادة، و الوضع، والمكان)، وقال غيرها^(١)، وأظن قصد غيرها هي ذات الشروط التي اشترطها في الوجود الخارجي اللازم للانطباق بينهما؛ لأنّه عدّ الإدراك الحسيّ بأنّه: "حصول نسبة وضيعة بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة"^(٢). ومع أنّ الحواسّ مدركة للصورة المادّية، فهي مع ذلك غير مدركة لذاتها، فالباصرة لا يمكنها أن تبصر ذاتها، والأذن السامعة لا تسمع ذاتها، وهكذا بقيّة الحواسّ، معتمداً في ذلك على قاعدة فلسفيّة مهمّة (بأنّ المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي منها)^(٣). والمحسوس بذاته على قسمين أيضاً: إمّا بالفعل، وإمّا بالقوة، فالذي بالقوة هو ما ندركه بالحواس (حسيّاً) لا الشيء الخارجي، أمّا الذي بالفعل هو اتّحاد الحاسّ مع جوهر المحسوس^(٤)، وهذه العبارة (اتّحاد الحاسّ مع المحسوس) تقود البحث لمعرفة العلاقة بينهما، وبين النفس الإنسانيّة.

النفس والإدراك الحسي:

اتّفقت الفلاسفة على وجود علاقة بين النفس والعلم، واعتقدوا بأنّ العلم كمال ثانٍ لها، وهو كالعلاقة بين الظرف والمظروف، إلا أنّ الملائم صدرًا خالفهم فيما سبقوه

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٣) الشيرازي، صدر الدين محمد، مجموعة رسائل فلسفيّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ١٣١.

(٤) ينظر: الأسفار، ج ٣، مصدر سابق، ص ٣١٦.

إليه، وأكّد بأنّ العلم كمال أوّل للنفس، وليس ثانيًا، فهي تضيف جديدًا إلى الإنسان^(١) وإنّ النفس بإدراكها الحسيّ تجعل من الحس والحاسّ والمحسوس شيئًا واحدًا^(٢)، والإحساس: "صورة نورية إدراكيّة، يهبها الواهب، فتكون حاسًا و محسوسًا في آن واحد بالفعل، يحصل بها الإدراك والشعور"^(٣).

كيف يمكن لنفس أن تكون مدركة للحسيّيات؟ وما تأثير ما يراه الملائ صدرا من الحركة الجوهرية عليها؟ ما يعتقد أنّ النفس بالإدراك الفطري من موجودات هذا العالم الجسماني، وهي ذات مراتب وإدراكات، ومع هذه المراتب وتلك الإدراكات، فهي (صورة شيء واحد) لكنها قادرة رغم ماديتها أن تصل بقوة سلوكيّة إلى عالم الملكوت، فهي في نشأتها أضعف من الحيوان، وهي متحرّكة من مرتبة إلى مرتبة، بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، وهذا ما جعلها تتخطى من المادّة الى الملكوت، ومع أنّها جسمانيّة الحدوث لكنّها روحانيّة البقاء، فهي وإن كانت صورة مادّيّة حسيّة لكنّها قابلة بقوّتها للاستكمال العقلي، فهي مادّيّة بالقوة، روحانيّة بالفعل، ولا تعارض بين إدراكها الحسيّ واستكمالها العقلي؛ ولأجله نقد نظريّة الحكماء والفلاسفة القائلة بأنّ النفس الإنسانيّة مها اختلفت مراتبها الإدراكيّة، من الحسيّة إلى العقليّة، فهي تبقى واحدة لا تتغيّر.

وهي بهذه الحالات المتنقّلة من القوّة إلى الفعل في المرحلة الإدراكيّة الواحدة، فالنفس عند الحكماء تنتزع الصورة الحسيّة من الموجودات الخارجيّة، فتصبح موجودات بالفعل بعد تجرّدها من المادّة. وتزداد هذه الموجودات تجرّيدًا، فتصير متخيّلة بالفعل، وإذا تجرّدت بالكلّيّة بصورة تامّة، أصبحت معقولة بالفعل، والنفس رغم هذه التحوّلات في سكون دائم^(٤).

(١) ينظر: الخامنّي، محمد، الحكمة المتعاليّة والملا صدرا، تعريب: حيدر نجف، معهد المعارف الحكمية،

الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ١٤٧.

(٢) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

(٤) ينظر: الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفيّة، مصدر سابق، ص ١٣٨.

لكنه رفض ما تقدّم به الفلاسفة من الرأي، ورأى بأنّ النفس لها أطوار ونشآت، وكلّ طور ونشأة وجودية تناسب موجودات ذلك الطور، ففي عالم الحسّ تكون النفس حسية، ومع الخيال تكون خيالية، ومع العقل تكون عقلية، بل هي عين تلك الصور العقلية.

والغاية من التناسب بين النفس وأطوارها وإدراكاتها حكمة وإرادة إلهية، أراد تعالى من جرّائها أن يكون الوجود المتكثّر بالحسّ والخيال والتعقل، بقوة عقلية واحدة عبّر عنها بالعقل الفعّال، فكلّمًا قويت النفس، ابتعدت عن الكثرة الجسمانية، وتحوّلت حسًا بالفعل، ثم تزداد هذه الإدراكات قوة؛ حتى تكون خيالًا بالفعل، وتزداد قوة؛ حتى تكون عقلاً بالفعل، فتغلب عليها جهة الوحدة، وتكون عقلاً ومعقولاً: "فلنفس حركة جوهرية، من هذه النشأة الأولى إلى النشأة الثانية وما بعدها"^(١).

فهي صائرة من القوة الحسية اللمسية، ثم تسلك في الخيال والوهم والتعقل، لها قابلية التجريد من المادة وفق المرحلة التي تصل إليها^(٢): "فهي صورة بالقياس إلى مادة المحسوسات، وهيولى بالقياس إلى صور المعقولات، فهي بحدّ ذاتها قبل أن تستكمل شيء حسي، ليست شيئاً عقلياً... فهي صورة حسية، ومادة عقلية"^(٣)؛ وبذلك يكون المحسوس المدرك شيئاً واحداً مع المدرك، فإنّ وجود المحسوس بعينه إنّما هو وجود الجوهر (الحساس به)، فوجوده محسوسيته^(٤).

إنّ النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل أصبحت عقلاً بسيطاً، يعبر عنه بـ (العقل النفساني)، الذي يجعل من المدرك والمدرك شيئاً واحداً، يحكم عليها دفعة واحدة، وإلا لكان التصرّو حكماً والتصديق حكماً آخر! والتصديق يوجب التعدد^(٥).

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل، مصدر سابق، ص ١٥٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٢٩٩، وكذلك ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٦.

(٥) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٧٧-٣٨٠.

القوّة المتخيّلة:

الصورة المادّية الحاصلة في النفس من جراء الإدراك الحسي، والتي وضع لها شروط لغرض تامة ونجاح الإدراك من المكان والزمان (الآين، والمتى)، وخضعت للوضع أيضًا، وأن تكون متحقّقة في الخارج، إذا جرّدت من عوالم المادّة بالتجريد، والتجريد هو ليس حذف بعض الزوائد^(١)، وإنما هو ما تنتقل به الصورة المادّية من الحسّ إلى الخيال، بمعنى أنّ (المدرّك والمدرك) يتجرّدان من الوجود الحسيّ (الوجود بالقوّة) إلى الوجود الخيالي (الوجود بالفعل)^(٢)، وهي قوّة قادرة على تركيب صور مختلفة من الصور القادمة من الحسّ^(٣).

إنّه تجريد عن لواحق المادّة، وهي توجد بالنفس بغياب الصورة المادّية^(٤)، ومع أنّ الإدراك التخيلي يشترك مع الإدراك الحسي في الصورة الجزئية، إلا أنّ الإدراك التخيلي يختلف عنه بأنّه لا يشترط حضور المادّة، بل هو تجريد عن الصورة المحسوسة من المادّة الحاضرة، مع الحفاظ على بقاء الهيئة الخاصّة به؛ لذا فهو رفع الشرط الأوّل من شروط الإحساس الثلاثة، وهو حضور المادّة عند المدرك، وبقاء الهيئة، وكون المدرك جزئيًا، فالرفع شمل (حضور المادّة) مع بقاء الهيئة والإدراك الجزئي^(٥).

الإدراك العقلي علاقة العاقل بالمعقول :

الإدراك العقلي: وهو النوع الثالث من الإدراكات، فالعلم هو الإدراك، وإنّ النفس بما تملك من جوهر روحاني، ومن قدرة للتدرّج من المادّي إلى الروحي، هي محلّ الإدراكات، وإيها كلّما زادت تجرّدًا، انتقلت من الحسّ إلى الخيال ومنه إلى

-
- (١) ينظر: المصدر السابق، ج٣، ص٣٦٦. وينظر أيضًا: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج٢، ص٩٨.
- (٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٦٦.
- (٣) ينظر: خامشي، محمد، الحكمة المتعالية والملاصدرا، مصدر سابق، ص١٤٨.
- (٤) ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٢، ص٧٦.
- (٥) ينظر: الأسفار، ج٣، ص٣٦٠-٣٦١.

العقل، لكنّ هذا الانتقال مقرون بالنسبة الارتباطية المتعلقة بالمادّة من وجودها أو عدم وجودها. وكلّما تجرّدت من المادّة، كانت الصورة عقلية محضة. والفارق بين الصورتين اللتين أثبتتهما لكلّ موجود بأنّ له صورة ماديّة بهيئة جسمانيّة، تدرك بالحسّ أو بالخيال. والإدراك فيها يكون إدراكاً جزئياً.

وإما أن تكون له صورة مجردة كلياً عن المادّة، ويكون الإدراك بها إدراكاً تاماً. وقدّم الملاً صدراً دليلاً وبرهاناً على الصورة المجردة من المادة تجريداً كلياً؛ فالصورة إمّا أن تكون معقولة بالقوة (الإدراك في الجملة)، أو معقولة بالفعل (الإدراك بالجملة) و الصورة إمّا أن تكون في شأنها أن تعقل بالفعل أو بالقوة، أو ليس ذلك من شأنها؛ فإذا لم يكن من شأنها أن تعقل فهي عدم، والعدم لا وجود له لا بالفعل ولا بالقوة، أو أن يكون من شأنها أن تعقل؛ فإذا كان (التعقل بالقوة) فالإدراك يخضع لصفات المادة (التغير والحركة والاستحالة)، بمعنى: أنّها صور متغيّرة غير ثابتة. فبقي أنّها تعقل (بالفعل)، والتعقل بالفعل لا يخلو من صفات المادّة المتقدّمة، وتكون الصورة فيه صورة مجردة تماماً وكلياً عنها، وهي صورة عقلية محضة^(١).

وتتبلور الحركة الجوهرية في صورة الإدراك العقلي بنقده للسابقين عليه من الفلاسفة، الذين صوروا الإدراك - كما ينقل - بأنّه (إنقاص) الزوائد وتجريدها من الحسّ إلى العقل. وهي عنده (تحرك) للنفس وترقيتها من المادّة، ومن وجود إلى وجود، حتى تصير النفس (عقلاً وعاقلًا ومعقولاً)^(٢)، فهو يجعل من العقول ثلاثة: بسيط، و متوسط، و عالٍ. فالنفس عند تدرجها وخروجها من القوة إلى الفعل تكون (عقلاً بسيطاً)، و بكونها وجوداً - والوجود متحد مع الماهية، والتعقل ضرب من الوجود - فالنفس موجود (ماهوي) مشكك له مراتب، أدناها العقل البسيط الذي يعقل الحسّ بالفعل، والعقل المتوسط الذي يعقل الخيال بالفعل، والعقل الأعلى الذي يصفه بأنّه:

(١) ينظر: مجموعة رسائل، مصدر سابق، ص ١٣٥.

(٢) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٦.

المجرد تماماً عن المادة^(١).

مرة أخرى يتحدث الملاً صدرا عن العقل وعلاقته بالذفس، ويؤكد أن للعقل مراتب تشكيكية أيضاً، فهو أما أن يكون (عقلاً هيولانياً)، و هو العقل الذي يدرك به (الحسيات)، فهو -إن صح التعبير- عقل حسي، ومعنى كونه عقلاً حسيّاً، ممتنع عليه أن يكون عقلاً بالفعل، فليس هو قوّة محضة، فالشيء إذا بقي (بالقوة) لا يمكن أن يتحوّل إلى (ما بالفعل)^(٢): "العقل الهولاني بالقياس إلى المعقولات، فإنّه ليس في حد ذاته جوهرًا معقولًا بالفعل، و لا هو في نفس الأمر قبل أن يخرج إلى الفعل أحد الأشياء العقلية؛ ولكن حينئذ هو أحد الأشياء المحسوسة بالفعل، وجميع الأشياء المعقولة بالقوّة"^(٣).

و النوع الآخر من العقل الذي لم يتطرّق إليه كثيراً، هو ما يصفه بأنّه عقل بالمرتبة الثانية، والذي مهمّته تحويل الموجودات من موجودات أوليّة إلى موجودات ثانويّة؛ ليصل إلى العقل الثالث الذي هو النفس بمرتبها الأولى، وهو أعلى مرتبة، والذي هو العقل الفعّال المعقول بطبعه، سواء عقله العاقل أم لم يعقله، و هو ما تتحوّل به الصور الهولانية التي ليس في طبيعتها أن تكون معقولة، و تتحوّل إلى صور معقولة، و يشبهها بالنور بالفعل الذي تبصر به الأشياء، فهي لم تكن -الأشياء- من قبل مبصرة إلا بالقوّة لكن ما إن سطع عليها النور (العقل) حين يشرق على (العقل بالقوّة)، و سبق أن أوضح في البحث أنّ العقل بالقوّة هو العقل الهولاني، الذي تتحوّل فيه الصورة المتخيّلة والمحسوسة إلى صور معقولة بالفعل^(٤).

لكنه جعل الإدراك العقلي على نوعين: الإدراك الوهمي، والإدراك العقلي، و يجعل من الوهم جزءاً من التعقّل، غير خارج عنه؛ لكن الفرق بينها أنّ التوهم يختلف عن

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٧-٣٨٠.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢-١٣٣.

الحسّ والخيال، ويفرق عنهما في أنّه لا يقبل بالمادّة ولا الهيئة، ويشترك معها بالإدراك الجزئي، وما إن يفقد الإدراك الجزئي يكون عقلاً مجرداً تماماً عن المادّة، فالتوهم يدرك الجزئي أمّا العقل فيدركه إدراكاً تامّاً^(١)، أي: أنّه يدرك الكلّي فقط. وعليه فإنّ الماهية توجد مرة بإدراك حسيّ، وأخرى خيال، وثالثة وهمي، واخيراً عقلي^(٢).

لكن، ومع هذه الشروط التي يضعها نجده يصف الصورة الحسيّة والخياليّة التي هي صور إدراكيّة بأنّها لا مواضع لها، وإنّ ما موجود إمّا هو المرئي أو مظاهره، وإنّ الوجود

(١) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٠-٣٦١.

(٢) ويجعل الملائ صداراً فوارق ثنائية، يميزها بين الصورة الماديّة والصورة الإدراكيّة وذلك لمعرفة القارئ الفرق بينهما وهي:

أ. إنّ الصورة الماديّة صور متزاحمة متمانعة، بمعنى أنّ الصورة الماديّة أولاً وبالذات صورة، إذا كانت بيضاء يمتنع عليها السواد، ولا يمكن أن يحل مكانها لون آخر، إذا لم تفقد اللون الأبيض، فهي متمانعة و متزاحمة، أما الصورة العقليّة فلا يطرأ عليها التزاحم والتمانع، بل إنها تدرك حتى المتضادّ من الصور.

ب. يمتنع في الصورة الماديّة أن يحضر الكبير في الصغير، فلا يمكن إن يوضع البحر في حوض؛ لكن الصورة الإدراكيّة يمكنها ذلك، وهذا دليل منه على بساطة النفس.

ت. في الصورة الماديّة محي القوي الضعيف؛ لكنّها لا تحمي في الإدراك التخيلي والتعقلي، مثلاً: وجود الشجرة أقوى من وجود البذرة، فإذا حلت الشجرة كصورة مادية، افقدت البذرة وجودها وصورتها، وكان وجود الشجرة أقوى من وجود البذرة؛ لكن ذلك لا يحمي في الصورة الإدراكيّة.

ث. الصورة الماديّة يشار إليها، والإدراكيّة لا يشار إليها.

ج. لا يمكن إدراك صورتي الإدراكيّة من قبل الآخرين، وهو ممكن لي وللآخرين في الصورة الماديّة.

ح. يمكن جلب الصورة الإدراكيّة مرة ثانية، ومتى شئت، لكن الصورة الماديّة - الوجود المادي لا يمكنه ذلك، مثلاً: لا يمكن إعادة الصورة الماديّة بانهار جبل!

خ. الصورة الماديّة بحاجة دائمة إلى الكمال، مثال البذرة المتحوّلة إلى شجرة، أما الصورة الإدراكيّة فهي مدركة بذاتها. و كان حريّاً أن يكون كمالها وفق تجرّدها من المادّة، وانتقالها من الحسّ إلى الخيال إلى التعقل، كما أورد في نظريته بالحركة الجوهرية للنفس.

د. الصورة الماديّة لا يصدق عليها إلا الحمل الذاتي، أما الإدراكيّة فيمكن فيها الحمل الشائع الصناعي، بمعنى إنّ النار في الخارج لا يصحّ سلب النارية عنها، أما النار النفسانيّة يمكن سلب الإحراق والإنارة والتسخين عنها. ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

الحقيقي هو الموجود الذهني، فإذا كانت لا وجود لها كصور، كيف أمكنه أن يقارن بينها وبين الصورة المادّية؟ خاصّةً وهو يقول: "إنّ مطلق الحصول غير كاف، بل حصول صورة مجرّدة عن المادّة الوضعيّة"^(١)، و"العلم هو الوجود المجرّد عن المادّة عندنا"^(٢).

الإدراك هو القوّة الكشفيّة:

تعد الصورة العقلية عند الملا صدرا هي أعلى الصور الإدراكيّة، فكما أنّ الوجود لذاته لا توجب اثنيّة في الذات، فكذلك الصورة المعقوليّة أيضًا لا توجب مغايرة أو اختلافًا لا في الذات ولا في الجهات، وكما يستدل على اتحاد العقل والعقل والمعقول: ((فالذات المجردة البسيطة؛ لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر، ولكونها صورة مجردة عن المادّة يصدق عليها مفهوم العقل؛ و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول، ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل، ولكونها وجود برئ عن الشرور ومحجوب، ولكونه مدركًا لهذه الخيريّة محبّ لذاته، وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبيّة من غير استيجاب للكثرة؛ اقتضاءً للمغايرة في الواقع، بل في نفس تلك المفهومات^(٣)، و عليه فإنّ الصورة المعقولة من جهة وجودها في نفسها أو للعاقل شيء واحد من جهة واحدة^(٤)، وهي معقولة في ذاتها ولذاتها بغض النظر عن تعقل العاقل لها، أو لم يعقلها^(٥)، والنفس: "إذا عقلت شيئًا صارت عين صورته العقليّة، وإنّ العقل هو كل الأشياء المعقولة"^(٦).

ولكن الملا صدرا يقول بوجود قوّة رابعة، وهي القوّة الكاشفة النوريّة، التي

(١). الأسفار . ج٣، ص٢٩٤.

(٢). الأسفار ج٣، ص٣٥٦.

(٣). المصدر نفسه، ٣٦٥-٣٥٧.

(٤). ينظر : المصدر نفسه، ص٣١٣.

(٥). ينظر: المصدر نفسه، ص٣١٩.

(٦). المصدر نفسه، ص٣٣٧.

توصل إليها من طريق العلاقة بين العقل والعقل والمعقول. ويبدو من نصوصه أنه توصل إلى هذه النظرية من طريقها الكشفي، فإدراك العالم العقلي إنما كان بالكشف والفيض الإلهي. ودليله: أنه موجود واحد متصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم، وهو مبدأ لها، كما أن معادها إليه، وهو مع كل ذلك أصل كل المعقولات، والماهيات دون أن يتجزأ أو يتكثر، أو أن يفيض بفيض، أو يزداد بتصال شيء معه^(١)، الوجود النوري عنده هو العقل، الذي جعله كاشفاً (كالنور)، فهو كاشف عن المعقولات، كما أن الحس كاشف عن المحسوسات، فوجود الأشياء في العقل (عقلياً ومعقولاً)، بل إنه نوع من الظهور عنده^(٢).

والنتيجة التي يصل إليها هي أن وجود المعقول ذاته وجود العاقل، وإلا كان هناك وجودان متغايران وهما: وجود العاقل، وصورة العاقل. والصورة هنا معقولة بالقوة لا بالفعل، والمعقول بالقوة - كما سبق - يخضع لما تمتاز به المادة، فلم يبق إلا أن تكون وجوداً عقلياً ومعقولاً معاً، فالوجود المتعدد في عالم الخارج يصبح واحداً، وذلك ببساطة القوة العاقلة عندما تتحوّل الكثير إلى: " عالماً عقلياً متحدداً بكل حقيقة، مصداقاً لكل معنى معقول"^(٣).

لكنه في الوقت نفسه لا يستنكر أن يكون للوجود الواحد مصاديق متغايرة، ومفاهيم كثيرة، فهو تعالى وجود واحد له العديد من الأسماء والصفات، ويلزم منه - كما يرى - أن هذه الصفات هي غير متكثرة على الذات، بل هي معقولات بذاتها من غير تعدد للذات أو التغاير في الوجود^(٤). فالوجود العقلي موجود يتّصف بالوحدة مع أنه في وجوده الخارجي موجود متكثر، فالإنسان كصورة عقلية له وجود واحد مهما زادت وتكثرت الوجودات الخارجية، تبقى تلك الصورة الواحدة لا زيادة فيها،

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) الأسفار، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٤) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٦-١٣٧.

وهذه الوحدة ليس فقط في النوع، وإنما تتعدى حتمًا إلى الجنس، ويعبر عنها بالوحدة المرسله، وهي تجمع أنواع متعددة في جنس واحد، وهي تشبه الوحدة العقلية بالقياس إلى أفرادها في الخارج من حيث العلاقة بين الوحدة والكثرة^(١).

علاقة الإدراك بالوجود الذهني:

حصول الوجود الذهني و دور التصور و التصديق:

تقدّم في صدر البحث أنّ الملاً صدرا يرفض القول بأنّ العلم هو الارتسام^(٢)، وهو نقد لما قدّمه الشيخ الرئيس من تعريف للعلم، ويعود السبب في ذلك أنّه عدّ العلم كالوجود، وبذلك فهو يختلف عن المادة، فهو ليس سلبياً كما هي، وهو لا يقتضي التجرد كما هي، والعلم كالوجود أيضاً في أنّه وجود بالفعل لا بالقوّة، بل هو ليس كلّ وجود بالفعل، فهو خالص من الشوائب والعدم^(٣). و بالإضافة إلى ما تقدّم من نقده للعلم على أنّه ارتسام، فإنّ تعريفه للعلم بهذا المفهوم لا يتناسب والعلم الإلهي -علم الباري سبحانه وتعالى-، ومع القول بالارتسام أيضاً يلزم منه أن يكون العلم (الصورة) منطبعة في مقولتين، هما الجوهر والكيف^(٤).

(١) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) يختلف مفهوم الارتسام عن مفهوم الحضور عنده، فمفهوم الارتسام مفهوم قبلي، مركّز في الذهن، بمعنى أنّه ليس جديداً على الذهن، وهو خصّ بهذا المفهوم كل من التصرّ والتصديق، فيرى بأنّ التصرّ لشيء يحتاج إلى تصوّر لشيء قبله، وهكذا حتى ينتهي إلى ما لانهائية، فلا بدّ إذن أن يكون هناك تصوّر يقف عنده مركّز في الذهن، وهو تصوّر الإمكان والوجوب والوجود، وكذلك الحال فيما يخصّ التصديق، فلا بدّ أن ينتهي التصديق إلى شيء مركّز في الذهن يقف عنده، وإلا انتهى بنا إلى ما لانهائية، كتصوّر بأنّ الشيء هو نفس الشيء وليس نقيضه، فيعود لمترسم عقلي يستدعيه العقل مركّز فيه، ينه عليه، وهو أنّ النقيضين لا يجتمعان. ينظر: الأسفار، ج ١، ص ٢٧. ومن هنا يظهر الفرق بين الارتسام الذي هو أمر فطري و مركّز عقلي، وبين الانطباع الذي يعتمد على الانطباق بين الوجودين الخارجيين والذهني باعتبار التصور و التصديق.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٤) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٤.

وبما أن العلم هو كالوجود يجعل من قسميه (التصوّر والتصديق) ضرباً منه أيضاً، وكما أن الوجود لا يخضع للكون والفساد، وليس من ضمن المقولات العشر، ولا حدّ ولا رسم ولا فصل ولا جنس^(١)، فكلاهما: "من جملة المعلومات التي هي أمور كليّة، من جملة العلوم التي هي من أنحاء الوجود؛ ولهذا يقبل الحد والرسم"^(٢). فالفارق المائر عن الوجود أنّه قائم بنفسه، ثابت بعينه؛ لكن التصوّر والتصديق من جملة الأمور الكليّة التي يمكن أن يجري عليها الحدّ والرسم.

والفرق بين التصوّر والتصديق عنده أن العلم واحد؛ لكن يمتاز قسمه عن بعضهما بأمور: أحدها: أن التصوّر هو تصوّر الشيء فقط. والآخر: أن تصوّر الحكم به فهو تصديق. وكلاهما عند الحصول والحضور في الذهن^(٣): "إنّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إمّا تصوّر ليس بحكم، وأمّا تصوّر بعينه حكم، أو مستلزم لحكم بمعنى آخر، والتصوّر الثاني يسمّى باسم التصديق، والأوّل لا يسمّى باسم غير التصوّر"^(٤).

علاقة التصوّر والتصديق بالوجود الذهني:

يؤكد الملام صدرًا بأنّ التصوّر والتصديق يتمّ التحدّث عنهما لبيان العلاقة بين وجودين، هما: الوجود الخارجي، والوجود الذهني، والنوع الأوّل منهما ما يطلق عليه المنطقيون بالوجود (المعقولات الأوّل)، والثاني يطلق عليه بالوجود (المعقولات

(١) ينظر: الأسفار، ج ١، ص ٢٥-٢٦. وكذلك: الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين آشتياني، دانشگاه مشهد، (د.ط)، ١٣٤٦ ش، ص ٨.

(٢) الشيرازي، صدر الدين والرازي القطب، رسالتان في التصوّر والتصديق، تحقيق: مهدي شريعتي، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م، ص ٦٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٧. ذكر الشيخ المظفر - رحمه الله تعالى - ما نصّه: "أما إذا قيل: التصوّر المطلق، فإنّما يراد به ما يساوق العلم والإدراك، فيعمّ كلا التصوّرين: التصوّر المجرد، والتصوّر المستتب للحكم (التصديق)". المظفر، المنطق، تحقيق: غلام رضا فياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة

الثواني)؛ كونها صور للأوّل.

وصفها بأنّهما وجودان بسيطان، وهما كنوعي اللون أو الجنس، فالأسود والأبيض يقعان نوعين تحت اللون واللون جنس لهما، والإنسان والفرس يقعان نوعان تحت جنس الحيوان، والحيوان جنس لهما^(١)؛ وذلك للابتعاد عن وصفها بأنّهما مركبان من أجزاء ثلاثة، وهي: المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة الواقعة بينهما^(٢).

فالصورة الذهنيّة: "حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها"^(٣). فالعقل عند تحليله للوجود يلاحظ أنّ هنالك معنيين، هما: الماهيّة، والوجود. ويحلّل العقل أيضًا الوجود إلى نوعين: عيني، وذهني، يشبههما بالمادة والصورة، أو الموضوع والعرض، ويشرح كيفية هذه العلاقة بأنّ العقل يجرد المادّة المتصفة بالوجود العيني من كافّة العوالم، حتى من التجريد فتكون الماهيّة مغايرة للوجود مرّة، وهي بعينها نحو من الوجود مرّة أخرى، وهذا دلالة على انبساط نور الوجود، وانبثاث ضوئه^(٤).

وتعتمد نظرية المعرفة عنده -بالإضافة إلى ما سبق- على ركنين أساسيين، وهما: التشكيك في الوجود ومراتبه، وقدرة النفس الإنسانيّة، وفي النصوص التي يوردها يوضّح بعناية دور وقوّة القوة الكشفيّة أو عملها في الإدراك المعرفي عن طريق التشكيك في مراتب النفس، مؤكّداً أنّه تعالى خلق النفس وهي مزودة بقوّة لإدراك الموجودات المجرّدة والماديّة. ويعني بالموجودات المجرّدة (المجردات العقليّة)، والمأخوذة من الواقع، وهي مادّة العلم الحصري^(٥)، الذي وصفه بالوجود البادئ أو

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣) الأسفار، ج ١، ص ٦٩.

(٤) ينظر: الشواهد الربويّة، مصدر ساب، ص ١٠.

(٥) ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٤٦.

الأثر^(١)، وكل صورة يحدثها الفاعل - والفاعل هو الموجود الثابت - يكون لها حصول في العقل المنفعل (الهيولاني)، و بالتجريد الأعم (العقل الفعّال) الذي لا يشترط فيه أن يكون إلا حالاً فيه، أو وصفاً له، بل إنّه حصول مجرد عن المادة، كعلم النفس بذاتها^(٢)، وهو ما عبّر عنه بالوجود الأفضل للماهية عند تجرّدها من الحسّ والخيال، ثم العقل الذي هو أعلى المراتب في التجرّد^(٣)، وهذا الانطباق بين الوجود الذهني والعيني عبّر عنه بالفلسفة بأنّه (حضور صورة المعلوم في الذهن)، فالعلم هو بالصورة التي تكون للوجود العيني، وترتبط معه بوجود ماهويّ عبّر عنه بالمطابقة^(٤).

ومن هنا يبدأ الملاً صدرا بالبيان الكشفي، بأن يجعل من النفس الماديّة (الموجود الأضعف) الموجود المللكوتي، والتي خلقها سبحانه على (مثاله)، وليس (مثله) ذات صفات وآثار، فأصبحت بمراتبها التشكيكية ذات علم و قدرة و حياة وإرادة وسمع وبصر، وكانت مملكتها شبيهة بمملكة الباري لها؛ لكنّها مع ذلك توصف بالضعف في القوام والوجود؛ لكثرة الوسائط بينها وبين بارتها، حتى ترتّب عنها ادراك للصور الحسيّة والخياليّة والعقليّة، وبذلك فهي تدرك وجودين: الأشياء الخارجيّة العيانيّة، ووجود أشباح هذه الأشياء وظلالها، أي: ما يترتّب عليه الأثر لوجوده في الخارج، والصورة الحاصلة عنها في الذهن التي لا يترتّب عليها أثر ما، وهما: الأول الوجود العيني، و الثاني الوجود الذهني. بل يزيد من قوّة القوّة الكشفيّة بأنّ الإنسان يكون قادراً على إيجاد موجودات بإدراكات لها في الخارج وصفها بخلق العارف^(٥).

(١) ينظر: الأسفار، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٤٢٦٥.

(٣) ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٧.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨-٦٩.

(٥) ينظر الأسفار، ج ١، ص ٢٦٨. وكذلك: الشواهد، ص ٢٥. مصطلح خلق العارف: وهو مجموعة من الأشياء أو الموجودات الخارجيّة التي لا يدركها إلا العارف، بمعنى أنها لا تحصل للإنسان بالنظر والحسّ، تأثّر بها الملاً صدرا بمحي الدين بن عربي، ونقلها من كتبه، و قال في نهاية نصّ ابن عربي مؤيداً له: " انتهى كلامه، و لا شبهة في أنّه ممّا يؤيد ما كنا بصدده تأييداً عظيماً، و يعين عليه إعانة قويّة، مع

الخلاصة:

١. تتسع حدود المعرفة عنده من الحسيّات الحاضرة في عالمه الواقعي الخارجي إلى معرفة ما في العالم المفارق، أي: معرفة من الممكنات حتى واجب الوجود سبحانه، ذلك عن طريق النفس وقواها التشكيكية، والتي تبدأ مع أدوات المعرفة: (الحسّ، والخيال، والعقل، والكشف) عمليّات وتجليّات معرفيّة، وكما لا حدّ للنفس لا حدّ لمعرفتها ...
٢. الحسّ والحواس أقلّ مراتب الإدراك، وبعدها الخيال ثم العقل، وأخيرًا الكشف، والفرق بينها أنّ لكلّ منها مساحة خاصّة يغطيها في عالمه.
٣. بعد البحث عن أنواع الموجودات من حسيّة وخياليّة وعقليّة، يفرّق بين الحدود المعرفيّة لكلّ منها، فيجعل من الوجود الذهني الذي هو انعكاس للوجود الخارجي (الواقعي) وجودًا حقيقيًا (معقولات ثواني، فالموجود في الذهن هو الوجود الحقيقي الذي يعتمد عليه العلم.
٤. للتصوّر والتصديق علاقة بالوجودين الخارجي والذهني، فبهما تحصل الإدراكات (مفاهيم وحكم)، وتكون بمجموعها المادّة المعرفيّة للإنسان .

المبحث الثاني : المعرفة عند الرواد المعاصرين :

تتطور نظرية المعرفة عند الرواد المتأخرين للمدرسة الصدرائيه، الذين اقتفوا أثر رائد من روادها، والذي يعدّ أوّل من نظّم مباحث نظرية المعرفة في العصر الحديث في عالمنا الإسلامي^(١)، إذ تمتاز هذه النظرية بإثبات الواقع -العالم الخارجي قبل الدخول في نظرية المعرفة، عدا فكرة الواقع -العالم الخارجي مفهوماً فطرياً لدى الإنسان^(٢)، وإذا كانت المدرسة الصدرائيه عند مؤسسها الأوّل أثبتت الواقع جرياً مع الفلاسفة المشائين في الردّ على السوفسطائيه، كان إثبات الواقع ضرورة عند الرواد المتأخرين؛ رداً على ما أسماهم ب(الحسين والتجريين)، أمثال: باركلي^(٣)، وشوبنهاور^(٤) الفيلسوف العدمي الذي أنكر وجود الإدراك والقوة المدركة^(٥)، ويتجّه النقد برمته إلى الذين أنكروا العلم بكونه الإدراك المطابق للواقع^(٦).

- (١) ينظر: فياضي، غلام رضا، المدخل الى نظرية المعرفة، مصدر سابق، ص ٢٤.
- (٢) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعريب: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، (د.ط)، (د.ت)، مج ١، ص ٩٨. وكذلك: ينظر البيدي، محمد تقى مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦١.
- (٣) جورج باركلي (١٦٨٥-١٧٣٣) يؤكّد أنّ الأشياء المحسوسة بمعنى الأشياء المدركة، فالمنضدة محسوسة حيث أشعر بها، وجود الشيء إدراكه، والوجود كونه مدرّكاً، وذلك طبقاً للحس المشترك . ينظر: كوبلستون، فردريك تاريخ الفلسفة، ترجمة: محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، مج ٥، ص ٢٨٠.
- (٤) شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) من الذين أعجبوا بباركلي في القول بأنّ العالم ذهني، ولا يمكن أن يوجد شيء في الخارج من دون ذات تدركه، وأنّ العالم الخارجي لا ينشأ إلا من عالم الشيء في ذاته. ينظر: رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٤٩.
- (٥) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٩. وينظر أيضاً: هامش الشيخ المطهري الذي أثبت أنّ المادّية الديالكتيكية هي أيضاً فلسفة نظرية وليست تجريبية حسية. ينظر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠.
- (٦) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥.

ولإثبات الإدراك الحسيّ كمبدأ أوّل من مراحل الإدراك، يستعين العلّامة الطباطبائي بالعلوم الحديثة في إثباته، عاداً أنّ ما يدركه الحسّ ويثبته الواقع الخارجي، تحدث له ردّة فعل في (المجموعة العصبية)^(١)، التي يطلق عليها في الفلسفة (الحسّ المشترك). وهذه الحالة هي ما يطلق عليها بالإدراك^(٢). وكما سبق أنّ الملاً صدرا ميّز بين الصورتين الذهنيّة الإدراكيّة والصورة الماديّة، أثبت العلّامة ذات الفرق بينهما مجرداً الصورة الإدراكيّة الذهنيّة من جميع الصفات التي تتصف بها المادة^(٣)، ويقدم مجموعة كبيرة من الأدلّة التي تثبت بها لا تقبل الشكّ إثباته للواقع، معتمداً في ذلك على مبدأين، هما:

الأول: مبدأ عدم التناقض (امتناع التناقض) والذي يعدّ أصل الأصول، وأمّ القضايا^(٤)، وأنّ الفلسفة إنما تقوم على أساس هذا المبدأ الذي إذا تمّ التسليم به لا يمكن إنكار الحقيقة، وهي (الواقع الخارجي)، وإذا أنكر هذا المبدأ لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إثبات الحقيقة^(٥).

والثاني: هو إثبات الواقع، والذي جعل منه الحدّ بين السفسطة والعلم^(٦). فمن يثبت الواقع أو يبحث فيه بوجود الأشياء فهو الفيلسوف، أما المنكر للواقع

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥. هناك مجموعة من المبادئ التي يشير إليها العلّامة الطباطبائي، ويجعل منها أموراً متعارفة، وهي أصول أصوليّة قطعيّة يقينيّة، لا يميز الذهن خلافها، تعتمد عليها الفلسفة، كامتناع التناقض، والذي تعتمد عليه، ويعدّ أساساً لكلّ العلوم، وهناك أصول أخرى عبّر عنها بأنها أصول موضوعية ليس لها يقين بذاتها، ويميز الذهن خلافها، وجعل من الأصول المتعارفة في الفلسفة -بالإضافة الى عدم التناقض- إثبات الواقع، أما الأصول الموضوعية: فهي المواد التي تضعها العلوم بيد الفلسفة. يُنظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩-٢١.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠.

فهو السوفسطائي^(١).

ومن هنا أشار العلامة المطهري بإضافة هذه المسألة وضوحاً، بأن السوفسطائي من ينكر الواقع الخارجي، أو الواقع خارج الذهن، وينكر أيضاً الإدراكات الذهنية التي توصله بالخارج، في حين أن الفيلسوف يثبت الواقع خارج الذهن، ويثبت أيضاً الإدراكات التي تحصل منه، وعليه فالعلامة المطهري واعتماده على حقل الإدراكات يقسمها على ثلاثة أقسام^(٢):

١. ما يعبر عنه بالحقائق، وهو الذي له وجود متحقق في الخارج.

٢. ما يعبر عنه بالإدراكات الاعتبارية، التي يعدها العقل مجموعة من المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج، وأنّ العقل هو من يضع لها مصداقاً، كالحوان، والعسكر، والرابطة.

٣. ما ليس له حقيقة في الخارج، ولا ينتزعه العقل، وهو مثل: العنقاء، والغول، ويعبر عنها بالوهميات.

والبحث في نظرية المعرفة عند متأخري المدرسة الصدرائية يختلف عنه عند مؤسّسها باختلاف المفاهيم المطروحة للبحث؛ من حيث بيان قيمة المعرفة، ووسائل حصولها، وتعيين حدودها، والأهمّ منها بيان دراسة مفهوم الإدراك والواقع، وعلاقة التصوّر والتصديق، والعلم الحضورى والحصولي في قيام المعرفة وتكوينها.

الإدراك:

لا يختلف الرواد المتأخرون عن السلف في بيان حقيقة الإدراك، وكذلك لا اختلاف حتى في تقسيماته على (حسي، وخيالي، وعقلي). نعم، إنهم يتفقون أيضاً في عدم الإشارة إلى وجود ما يسمّى بالوهم الذي نفاه الملائ صدرا، وجعل منه جزءاً من

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤٦٥، هامش العلامة المطهري.

الإدراك العقلي؛ لكنّه إدراك جزئيّ فحسب.

لم يذكر العلامة الطباطبائي تعريفًا محدّدًا للإدراك؛ لكنّه جعل منه مساويًا للعلم^(١)، وإن كان المطهري قد عدّه بأنّه ما يكون الأعمّ من الإدراك الحسيّ والخيالي والعقلي^(٢). لكنّه بيّن أنّ الإدراك الذي هو العلم يبدأ من الإدراك الحسيّ، الذي هو انعكاس صور الأشياء في الذهن عند مواجهتها للخارج، وما إن تعيّن فاعليّة الحاسة حتى تتحوّل إلى قوّة أخرى، وهي قوّة المتخيّلة، والفرق بينهما عند الطباطبائي أنّ الإدراك الحسيّ يتعلّق بالزمان، مع أنّه مرافق لصفات المادّة، فالإنسان يحصل على (الصورة الذهنيّة) في لحظة معيّنة، وهذه الصورة تترك أثرًا ما لديه في الذهن، ولولا الإدراك الحسيّ لما حصلت تلك الصورة، والتي في بدايتها تكون صورة خياليّة متجرّدة عن الزمان، تتكوّن بعد اختفاء الصورة الحسيّة.

والفرق الثاني بينهما - كما ذكر الملام صدرًا - أنّ الصورة الحسيّة لا يمكن لها أن تعود بعد مغادرة الحواس لها؛ لكن الصورة الخياليّة بالإمكان استردادها متى شئت^(٣).

أمّا الإدراك الأخير الذي هو الإدراك العقلي، فشرطه تحقيق مفهوم الانطباق بين الشيء الذي في الخارج والمفهوم الذي في الذهن، والذي في نهايته هو مفهوم كلي، جراء اشتراك مجموعة من الصور الجزئيّة بخاصيّة واحدة مشتركة بينها^(٤). لكن الإدراك عند الطباطبائي - ولا شك أنّه الإدراك العقلي^(٥) - يقسّمه على قسمين: حضوري: وهو حضور ماهيّة المعلوم لدى العالم، وحصولي: وهو حضور صورة الوجود المعلوم لدى العالم^(٦).

(١) راجع ذلك من بداية المقالة الثالثة حتى نهايتها، فإنّك لم تجد تعريفًا محدّدًا لها.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٩، هامش الشيخ مطهري.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١. وكذلك ينظر: الهامش من ص ١٣-١٤١.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١. والكلام لمهري في الهامش.

(٥) ولا ننسى هنا أنّ الإدراك مساوٍ للعلم عند العلامة الطباطبائي، وقلنا الإدراك العقلي هنا حتى لا يقع القارئ الكريم بالاشتباه من أنّ الإدراك الحسيّ أو الخيالي أيضًا يقسم إلى حضوري وحصولي.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩١.

ومن هنا بان لنا أنّ العلم هو الإدراك، وهو إمّا حضوري وإما حصولي، وهو إمّا أن يتعلّق بذات المعلوم من دون أيّة وساطة، فالمعلوم منكشف للعالم، وكذلك الشخص المدرك، ومن دون تدخّل أدوات الإدراك، كالحسّ، والخيال، والتعقّل. هذا هو الحضوري، وإمّا أن يكون التعلّق بالخارج، فيحصل عنه أو منه صورة ذهنيّة طبقاً لما في الخارج فهو الحصولي.

وباختصار، أنّ المائز بينهما هو وجود الوساطة أو عدم وجودها^(١)، والوساطة هي الصورة؛ ليصل العلامة الطبائبي إلى نتيجة مهمّة وهي أنّ العلم بالنفس هو علمها بذاتها، بمعنى أنّ العلم بالنفس ليس علمًا حصوليًا حتى يكون العلم والمعلوم فيه شيء واحد. وهذا ما عبّر عنه بـ(الإدراك الحضوري)، ويزيده توضيحًا أنّه علم النفس بذاتها، فالشعور بالأنا لا يختلف عند من زادت لديه الأعضاء أو نقصت، وكذا لا يتأثر بضعف القوى الجسديّة وقوتها، والإنسان وإن غفل عن بدنه؛ لكنّه لا يغفل عن ذاته، والزمن له مدخليّة في إثبات هذه الذات، فهو لا يغيب عن ذاته، وليس للذات حدّ محدود^(٢)، أما العلم الحصولي الذي هو (انطباق، انطباق) صورة الموجود المعلوم لدى العالم لم يُعره العلامة الطبائبي أهميّة كبيرة هنا؛ كونه كان مهتمًا اهتمامًا كبيرًا في مسألة منشيّة الاعتباريّات التي تعتمد أوّلاً وبالذات على العلم الحضوري.

مطابقة الإدراك للواقع ونفس الأمر:

البحث يقودنا لمعرفة مفهوم (الواقع ونفس الأمر). والمعني بالواقع ونفس الأمر -أو ما يعبر عنه بالثبوت-: هو صدق القضايا وانطباقها مع واقعها الخارجي. أو: ما يتطابق منها مع الوجود الذهني؛ لذلك يعدّه (ثبوت النفس الأمري) الأعمّ من الثبوت الخارجي والذهني، بمعنى: أنّ هناك قضيّة (السماء ممطرة) إذا تطابقت مع الواقع الخارجي، يعبر عنها بالواقع ونفس الأمر، وتكون صادقة، أو أن تكون القضيّة

(١) ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٠.

(٢) ينظر: الطبائبي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٨٢-١٩٣.

الذهنية مثل: (الإنسان نوع)، إذا تطابقت مع الذهن، نعبر عنها أن كذا وكذا في نفس الأمر، وتكون صادقة أيضًا.

هذا طبقاً للمدرسة الصدراية في قسمة الوجود على خارجي منشأ للآثار، وذهني ليس منشأ للآثار، ويشمل الموجودات العينية والموجودات الاعتبارية^(١). وهذا ما يعبر عنه الطباطبائي بمفهوم (الواقعية) أيضًا، ويقصد عندما نصف (القضية) بالصدق أو بالصحة، سواء تطابقت هذه القضية مع واقعها الخارجي، أم تطابقت مع الذهن، بمعنى أنها مطابقة الإدراك للعالم الخارجي، أو مطابقة الإدراك للذهني في المفاهيم الانتزاعية^(٢)، على أنه اعتمد ميزانًا خاصًا للحصول على صدق القضايا، وهو المنطق الأرسطي، عند إعمال الفكر، واستخدام الاستدلال^(٣).

إذا تحققت (الواقعية) ونفس الأمر، وهي الشروط الأساسية للعلم بأنه (حضور صورة الشيء لدى العالم)، أو بأنه (حضور المعلوم لدى العالم) باعتبار قسمة العلم إلى حضوري و حصولي، نتيجة حقيقة العلم عند العلامة التي جاءت نتيجة الانطباق، ومهمة العلم عنده (الكاشفية) عن الخارج، وهو متعلق بالمعلوم لغرض تحقيق العلم، وبذلك يكون العلم والمعلوم كلاهما من ماهية واحدة عنده؛ لكن الفرق هو ترتب أو عدم ترتب الآثار بين الوجود الخارجي والذهني: " إن واقع العلم إشاري وكاشف عن الخارج"^(٤).

الحقيقة عند العلامة بواقعيتها ونفس الأمر تتصف بالدوام، بمعنى أن القضايا التي يمكن أن توصف بأنها صادقة أو كاذبة، فإن هذا الصدق عند مطابقة الواقع يتصف بالدوام، والدوام لا يتأثر بالتغيير والتبدل الذي يحدث في المادة، فالمادة تتصف

(١) ينظر: المؤمن، محمد مهدي، شرح بداية الحكمة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢١٥، ج ١، ص ٧٦-٧٩.

(٢) ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ١٩٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٠.

بالتغيير والتبدل.

وهذه الصفة (التغير و التبدل) صفة ثابتة أو دائمة، وكذلك الحركة صفة دائمة وثابتة للمادة، وعليه فإنّ الواقع الخارجي واقع متغير، محكوم بالتبدل، يخضع للزمان في تحولاته؛ ولكن صفة الانطباق التي تحصل في الذهن نتيجة للإدراك تبقى ثابتة و بنفس الأمر مهما تغير الزمان. مثلاً: (أرسطو تلميذ أفلاطون) قضية صادقة منذ تاريخها ولليوم، ولا يحكم عليها بالتبدل^(١).

- ثبات الحقيقة واتساعها:

بما أنّ الدوام صفة ثابتة للحقيقة، فهل الحقيقة قابلة للاتساع وزيادة المعلومات؟ أو هل إن زيادة المعلومات تؤثر على دوام الحقيقة؟ ما يؤكده العلامة أنّ صفة الدوام لا تؤثر على دوام الحقيقة، فالمثال المتقدم (أرسطو تلميذ افلاطون) ثابتة ومستمرة، ومع ذلك فيمكن أن يضاف إليها أنّ أرسطو درس الجدل عند أفلاطون، و درسه لمدة عشرين سنة، وكان المكان الأكاديمية... الخ... ، فالحقيقة قابلة للاتساع وليس للتغيير^(٢).

العلم عنده كما تقدم؛ إمّا تصوّر أو تصديق، فالتصوّر صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير؛ لكن من دون أن يكون فيها سلب شيء من شيء، أو إيجاب شيء لشيء. أمّا التصديق فهو -الحاصل من صورة معلوم فيها- إثبات شيء لشيء أو سلبه عنه، وهذا الإثبات أو السلب يعبر عنه بـ(الحكم)، ويعبر عن التركيب من معلوم مثبت أو منفي عنه باسم القضية، فالقضية مؤلفة من موضوع، ومحمول، ونسبة بينهما^(٣).

هذا البحث قاد العلامة ليعالج مسألة وقوع الخطأ في المعلومات، فإذا كانت المعرفة أو العلم تتمّ بحصول (الانطباق) بين الواقع -الوجود الخارجي- ، والقضية

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٧-٢١٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢١٣.

(٣) ينظر: المؤمن، محمد مهدي، شرح بداية الحكمة، مصدر سابق، ج٢، ص٢٥٦.

الذهنيّة - لما عرّفه بأنّه نفس الأمر - إذن كيف يحدث الخطأ؟

إنّ مطابقة الذهن للواقع هو أساس العمليّة المعرفيّة، فالفكر أو الإدراك يوصف بأنّه صحيح أو خطأ عند مطابقته للواقع أو عند عدم مطابقته؛ لكن متى يتمّ وصف الشيء بأنّه صحيح أو خطأ؟

يضع العلامة شروطاً ثلاثة بتطبيقها يحصل الصدق أو الكذب، ويحصل مطابقة أو عدم مطابقة الإدراك للواقع، ثم يذهب إلى أنّ هذه الشروط لا تتحقّق في عمليّة الإحساس، و في الإدراك الحسي أو الخيالي، و في القوّة الحاكمة (الإدراك العقلي)، والشروط هي^(١):

١. النسبة والقياس .

٢. وحدة المقيس والمقيس عليه.

٣. الحكم، بمعنى أنّ هذا هو ذلك.

فلا نسبة خبريّة عند تصوّر زيد، ولا وحدة بين (الأربعة أكبر من الثلاثة إذا كان الألباس يقطع الزجاج)؛ لعدم وحدة المقيس والمقيس عليه. ولا حكم في القوّة الحسيّة والخياليّة، بل يحصل الحكم في الانطباق بين المعلوم والعلم من حيث منشئيّة الآثار وعدمها^(٢).

هذه الشروط التي وضعها أراد منها أن يظهر أنّ عمليّة (المعرفة) بأدوارها المختلف لا يقع فيها خلل أول خطأ، وإنّما يقع الخطأ في مرتبة الإدراك والحكم المقيس على الخارج^(٣). ولكي يبين كيفيّة وقوع الخطأ يشرع العلامة بالإدلاء بما يأتي:

أولاً - يجعل من الحكم فعلاً خارجياً من سنخيّة العلم .

(١) ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٢-٩٥.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٥.

ثانياً- إذا كان العلم يحصل بالانتزاع وغايته الكاشفية، فإن الحكم لا يحصل لدينا بالانتزاع و الانطباع من الخارج.

ثالثاً- بما أنه فعل خارجي ولا يحصل بالانتزاع، هذا يعني أنه ليس علماً حصولياً، إنما هو علم حضوري: "حاضر لدينا بكل وجوده"^(١).

وكي يتحوّل العلم من الحصولي إلى الحضوري، يشير العلامة إلى أن القيام بذلك يتطلب ما يأتي:

١- تحويل القضية الحملية إلى مقدّمة شرطية عند تصوّرها، وبذلك ينفي تمامية القضية الحملية.

٢- تحويل التصديق بذاته إلى تصوّر؛ بأن تجعله موضوعاً أو محمولاً في قضية أخرى، وبذلك ننفي تمامية الحكم .

٣- الشيء الذي في الخارج (المطابق) تصوّره فقط، من دون إصدار حكم كلي ف"يلزم القول إن الحكم فعل خارجي للقوة الحاكمة، يحمل على القضية المركبة بواقعة، والحكم كونه معلوماً أيضاً، يلزم القول إنه معلوم بالعلم الحضوري"^(٢).

٤- إذا لم يتطابق الإدراك مع الواقع الخارجي، أي: إذا كانت القضية في حالة من حالاتها كاذبة، فلا بد أن تكون في حالة أخرى، أو أن تكون لها حالة أخرى، تكون القضية فيها صادقة؛ اعتماداً منه على قانون أو مبدأ عقلي وهو (عدم التناقض)^(٣).

التحليل الذي قدّمه العلامة من أن القضية الحملية تتكون من موضوع ومحمول، وإذا وقع الخطأ في القضية فلا يمكن أن يقع في الحكم؛ لأن الحكم فعل خارجي، والفعل الخارجي لا يتّصف بالخطأ، مثلاً: (الشمس في الخارج) عند الحكم عليها لا

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٦.

يمكن القول بأنّها خاطئة، بل أنّها صادقة؛ كونها قضيةً خارجيّة.

بقي أنّ الخطأ قد يقع في أحد الطرفين: إمّا الموضوع أو المحمول، ولا يمكن أن نحكم على أحد الطرفين بالخطأ؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما إنّما يكون تصوّرًا، والتصوّر لا نحكم عليه صدقًا أو خطأ؛ لأنّ العلم الحضورى هو علم بالحالات النفسية، ولا يقع الخطأ فيها؛ لأنّ واقعها العيني يكون الشهود نفسه^(١).

بقي أنّ الخطأ إنّما يكون في موضعين: إما أن نضع بدل الموضوع موضوعًا غيره، أو أن نضع بدل المحمول محمولًا غيره في القضية، فقول المادي مثلًا: (إنّ الله ليس موجودًا) إما أنّه تصوّر لله تعالى بغير معناه وبغير حقيقته، كأنّه مثلًا: الوجود القائم كعلّة مادّية مجهولة. أو أنّهم وضعوا غير المحمول مكانه، كاعتبارهم للوجود بأنّه مساو للمادة: "إنّ الخطأ في الإدراك لا يتصوّر إلا في حالة ما إذا كانت واسطة بين الشخص المدرك والذات المدركة، بحيث إنّ العلم لا يتحقّق إلا بفضلها"^(٢)، ومن هنا تقع منشئية الخطأ عند العلامة فيما يلي^(٣):

١. الخطأ عرضي في الخارج وليس ذاتيًا.
٢. إنّما يقع الخطأ نتيجة لاستخدام القوى المدركة بعضها في مكان بعض، كاستخدام القوة الحسيّة بدلًا من الخياليّة، أو إنّ أحدهما بدل من العقليّة، أو بالعكس.
٣. لا بدّ في كلّ مورد خطأ أن يكون في مقابله صواب.

دور نظريّة المعرفة في توليد الإدراكات الاعتبارية:

لم تكن نظريّة العلامة نظرة خاصّة بإمكانية وقيمة وحدود المعرفة، كالمباحث الرئيسة عند الحديث أو البحث عنها، بل تطرّق إلى موضوع جديد وهو حصول الكثرة في الإدراكات، أو توليد مجموعة من المعارف، ولا يمكن الحصول عليها من الخارج

(١) ينظر: اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٣.

(٣) ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦٩.

بطريق اتصال الحواس فيه، عادةً مثل هذا الموضوع من الموضوعات التي لم تبحث سابقاً، لا في الفلسفة القديمة، ولا في علم النفس^(١).

وبدأ بالتساؤل: هل إنَّ الزيادة في الإدراكات تحصل نتيجة لكثرة الأشياء الموجودة في الخارج؟ بمعنى هل إذا أدركت الحواس الكثير من الأشياء الخارجية هذا يؤدي إلى المزيد من الإدراكات الذهنية؟ وقد خصَّص العلامة مقالة كاملة تناولت هذا الموضوع، لكنّها تهتمّ فقط بالإدراك الذهني باعتباره تحدّث عن الإدراك الحسي والخيالي والعقلي، بشرط المطابقة وكاشفية العلم، أما هنا فهو يحدّث عن الذهن، ودور الذهن في توليد نوع من الإدراكات التي عبر عنها إدراكات لم تنتزع من الخارج^(٢).

مصطلح الانتزاع أو الاعتبار: هو المصطلح الذي عبر به العلامة عن إمكانية نمو المعرفة، و حصول الإدراكات في الذهن. ونقد منها الحسين والعقليين، الذين قالوا بأنَّ الإدراكات تعتمد فقط إمّا على الحسّ، أو العقل^(٣)، جاء ذلك عند تقسيم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري، والحقيقي يقسم على موجود خارجي تترتب عليه الآثار، وذهني لا تترتب عليه الآثار، وهو ما يعبر عنه بالماهية.

أمّا الاعتباري فهو من المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج، كالوحدة، والكثرة، والعلة والمعلول، والعدد، والربط وغيرها. ومن الاعتباريات مفاهيم مصداقها في الذهن فقط، أو الذهن نفسه، كالجنس والنوع، فلو وجدت -مثلاً- في الخارج لكانت منشأً للآثار، وهي -من المعلوم- لا منشئية فيها؛ لأنّها وجود ذهني^(٤).

والمفاهيم الانتزاعية يطلق عليها بالمفاهيم العامة، ومنها البديهيات، أو المفاهيم الأوّلية التصورية في المنطق، وأغلب مفاهيم الفلسفة. وأطلق عليها بالمفاهيم العامة؛

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٣.

(٢) ينظر: المؤمن، محمد مهدي، شرح بداية الحكمة، مصدر سابق، ج ١، ص ٧٧.

(٣) ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣١٥.

(٤) ينظر: المؤمن، محمد مهدي، شرح بداية الحكمة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧٢-٢٧٣.

كونها أعمّ وأشمل التصورات التي تعرض للذهن البشري، وهي وإن حصلت بمعونة الحواس -أي: بمشاركة قوة الحواس، وكانت أيضًا معقولات ثانية- لكنها -منطقيًا- ليست إلّا (بديهيات أولية)، فهي بالمرتبة الأولى منطقيًا، وفي المرتبة الثانية فلسفيًا^(١).

في الفقرة المتقدمة التي قبلها أشار العلامة إلى أنّ الإدراكات الاعتبارية ما هي إلّا تصورات، وهذا يعني أنّه يبحث بقسم واحد من أقسام العلم، فهو يبحث فقط في العلم التصوري، ولا يبحث في العلم التصديقي؛ وذلك لأنّ العلم التصديقي -كما مر- يعتمد على خاصية الكاشفية والانطباق بين الذهن والخارج لتكوين الحكم^(٢)، وإنّ التصوّر لا يستتبع حكمًا؛ لأنّه في الأساس مفهوم ذهني، و تصوّر ينمو و يتولّد داخل الذهن، ولا علاقة له بما هو خارج عنه، و كي يحدّد العلامة كيفية هذا التولّد للإدراكات يشير إلى ما أشار إليه سابقًا في بحثه من^(٣):

١. أنّ المدركات الحسية سابقة على المدركات العقلية.

٢. أنّ الإدراكات الجزئية (مادة الحواس) سابقة على الإدراكات الكلية (المفاهيم الذهنية).

٣. كلّ علم حصولي يسبقه علم حضوري.

٤. الحاسة مصطلح أعمّ من الحواس والحواس الباطنة المعبر عنها بالحس المشترك، بل يقول بحسّ جديد فوق القوى الاعتبارية، عبّر عنه بالشهود و العرفان، وجعله من العلوم الشهودية الحضورية، وأشار إلى أنّ علم النفس قد اعترف به.

و بذلك ينفي العلامة الإجابة عن إشارة سابقة بأنّ الإدراك كان نتيجة للحواس، بمعنى أنّ تكثرها كان بسبب ما يحسّ من الأشياء الخارجية، وإنّما أدخل قسمي العلم

(١) ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣١٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢-٣٢٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٠-٣٣١.

في تكوينها، وذلك بتحويل العلم الحسوبي، الذي أساسه علم حضوري إلى علم حضوري أيضاً، معتمداً على مبدأ الكاشفية في العلم. وعلى الرغم من وجود بعض الغموض بهذه النظرية المتقدمة أكد في أكثر من موضع بأن هذه العملية - التحويل من الحسوبي إلى الحضوري " تسبقها مراحل حسية كثيرة قبل هذه المرحلة"^(١)، و"على أن بيان هذه النشاطات تفصيلاً أمر خارج عن حدود إمكانياتنا"^(٢)، و"على هذا الأساس نحكم على المحسوسات التي لم نعرف حتى الآن ما يقف خلفها"^(٣)، فهذه إشارات توحى بالغموض المتقدم، والذي زادها أن العلامة مطهري شارح نص أصول الفلسفة لم يتطرق عند عرض العلامة لهذه النظرية إلى تعليقة في هوامشه عليها، بل تركت ومن دون نقد أو شرح يذكر.

أما كيفية هذه الانتقالة من الحسوبي إلى الحضوري -التي تتغيأ حصول الاعتباريات- فالعلامة يوضح ذلك: باتصال الحواس بعالم الواقع الخارجي (الإحساس)، وتكون صورة حسية عن الشيء في الخارج، وهو في ذلك لا يتعد عن المتعارف في الإدراك الشائع عند الفلاسفة، فمن الصورة الحسية ينشأ ما يعرف بالعلم الحسوبي: حضور صورة الشيء في الذهن، أو مفهوم ذهني بعد التجرد.

وكما سبق أن الفرق بين الإدراكين هو منشئية الآثار أو عدمها، ومن هنا تبدأ نقطة البداية بتحويل العلم الحسوبي -بعد علم الذهن- علماً حضورياً. وبعبارة شارحة: استطيع أن أقول إن علم الذهن بما في الذهن أو بما فيه يكون علماً حضورياً.

ويقدم العلامة دليلاً على ذلك: بأن الكلمات مثل: (سماعي، وكلامي) إذا تجردت منها (الياء)، فلا يبقى منها إلا السماع والكلام، وعند التجرد يكون العلم والمعلوم شيئاً واحداً، يجمعه عدم قدرة كل منهما على تحقيق أو منشئية الأثر بوجوده الذهني، و

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٠.

يتحقق الربط بينهما، ويبدأ أيضًا من انتزاع أو اعتبار المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج، مثل: الوحدة والكثرة والفاعلية ... الخ.

علمًا أن الواحد الذي في الواقع الخارجي هو غير صفة الوحدة التي في الذهن، التي ليس لها مصاديق خارجية تشير إليها، ويؤكد العلامة هذه النظرية بضره مثلًا بأننا ندرك بحواسنا اللون الأسود، ثم بعد ذلك ندرك اللون الأبيض، بمعنى: أن الذي حصل في الذهن كانطباع أو حضور هو السواد، ثم حضر البياض، وهذا يعني أن الصورة الأخيرة استبدلت مكان الأولى، وحلت محلها، وهذا الحلول بالمحل يعني أن الأبيض غير الأسود، والأسود غير الأبيض، ومن هنا تولد مفهوم (الغيرية)، أو تولد من حمل المواطأة مفهوم جديد، وهو مفهوم الهويّة أو الذاتية، بأن الأسود هو الأسود، و الأبيض هو الأبيض، ونرى أيضًا أن كل واحد من اللونين لا ينطبق على الآخر فينشأ مفهوم الربط بأن هذا الأسود هو هذا الأسود، وأنه هو ليس الأبيض. والأمر كذلك بالنسبة للأبيض.

ومفهوم الربط في الذهن سلبيًا أو إيجابيًا يولد مفهومين ذهنيين، يقابله مفهوم (الحكم) الذي يربط بين الموضوع والمحمول الذي في الخارج، بمعنى أن القوّة المدركة قامت بعمل "بين الموضوع و المحمول نسميه الحمل"^(١).

وهذه حقيقة أولى تتبعها حقيقة ثانية، وهي: علاقة الحمل بين الموضوع والمحمول، وهو الربط أو عدم الربط بينهما^(٢). ومن هنا ينشأ مفهوم اعتباري جديد، وهو مفهوم (الوحدة والكثرة)، هذا هو هذا، يعني مفهوم الوحدة، وهذا ليس ذلك، يعني الكثرة، كالأسود ليس هو الأبيض، فهنا كثير، والأسود هو الأسود، فالوحدة تدلّ على الإيجاب، والكثرة تدلّ على السلب، هذا ليس ذلك، ونرى أنه يشير إلى مفهومين اعتباريين لم يشر إليهما سابقًا وهما (السلب والايجاب)^(٣).

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٩.

ليخلص العلامة إلى أن مثل هذه النظرية في معرفة الاعتباريات فهي في قسم منها ماهية كالسواد والبياض، والتي تجردت أوصافاً في الذهن، فتحوّلت من الحسولي إلى الحضورى (الربط وعدم الربط)، وأيضاً انتجت الوحدة والكثرة النسبية عند المقايسة والنسبة بينها^(١). و مرجع ذلك كله للنفس التي تعلم: " بذواتنا وقوانا و أعضائنا المدركة، و أفعالنا الأرادية بالعلم الحضورى"^(٢). و علم النفس بما تقدّم ينتج لنا شهوداً بما ندرکه كعلم حضورى، وإذا تجردت النفس وجودياً ينشأ لدينا مفهوم جديد وهو (الجوهر)، وهو مفهوم لا يمكن للنفس أن تتجرّد عنه، وإلا لتلاشت القوى والأفعال "فضلاً عن النفس ذاتها"^(٣).

وبذلك يصل بنا إلى أن كلّ المحسوسات إنّما هي جوهر، أو موضوع يجمعها وهي أنّها موجودات عرضية، بتحويلها من المحسوسات إلى صفات دفعة واحدة، فما نحسّه من ظلام و برودة يتحوّل إلى مظلم وبار، وأنّه ينتقل أيضاً إلى مفهوم العلة والمعلول، ومفهوم الكلي بهذه الطريقة أيضاً^(٤)، وهو لم يبين لنا كيفية هذا الانتقال، لكن -بناء على ما قدّمه- نستطيع الاسترسال ونقول: إنّ المقارنة بين الأشياء الذهنية، وجمع المشترك وإبعاد المتخالف، ويمكنها أن تنشئ مفهوماً مشتركاً لها يطلق عليه (مفهوم كلي)، بمعنى أنّه ينطبق على الكل .

و هذه النظرية إن حصلت بمجموعة المبادئ الأربعة المتقدمة، ومنها أسبقية العلم الحضورى على العلم الحسولي، وإنّ النفس بداخلها شاهدة على هذا الإدراك، ومصوّرة له، وتستخدم أيضاً التحليل والتركيب بين المدركات المختلفة^(٥).

ليخلص العلامة إلى:

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٥-٣٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٧.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٨.

١. إنّ قوى النفس المدركة بنشاطها الذهني تدرك قوى مثل الوجود، كوجود السواد والبياض، أو عدم وجودها (وهنا تدرك العدم)، كما بذات الطريقة تدرك الوحدة والكثرة.

٢. هذه القوة لها القابليّة على الانتقال من المركب (القضيّة) إلى المفرد، وبالعكس " و من هنا فكثير من مفرداتنا التصويريّة هي قضايا من حيث الأصل، وكثير من القضايا هي مفردات تصويرية في الأصل" (١).

٣. التحليل و التركيب يحصل بمرتبة ثانية.

وبهذا نجد أنّ نظريّة المعرفة التي بحثها العلامة تختلف بالمرّة عن المؤسس للمدرسة الصدرائيّة الذي بحث فقط عن تحصيل العلم و تحقيق الصدق، فالعلم هدفه الكشف فقط عن الواقع الخارجي، والصدق لا يتحقّق إلا إذا صدق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر، سواء كان الواقع هنا واقعاً يمثل وجوداً خارجياً، أم موجوداً ذهنياً، لكنّ العلامة مضى بالانتزاع قديماً؛ ليبين كيفية الحصول على مفاهيم ذهنيّة ليس لها مصاديق خارجيّة، بل هي ذهنيّة تعلم بالعلم الحضورى، يمكن أن يستفيدها الإنسان في معالجة مشكلات معرفيّة مهمّة، كالتى عاجلها.

الخلاصة:

١. بدأت نظريّة المعرفة في المدرسة الصدرائيّة بنقد مفهوم الارتسام، واعتماد مفهوم الانطباع، أو الحصول في الذهن مع الإيحاء بالانطباق مع الواقع الخارجي، واعتبرت أنّ الارتسام مفهوم فطريّ غريزيّ موجود في النفس، أمّا الانطباع فهو علاقة تصديق بين الوجود الخارجي والذهن؛ كونه انطباقاً أو حضور صورة الشيء في الذهن.

٢. اعتمدت نظريّة المعرفة عند المدرسة الصدرائيّة على المبادئ المؤسّسة لها نحو: أصالة الوجود واعتباريّة الماهية، والتشكيك، وخاصة فيما يخصّ مراتب النفس أو

العقل وصولاً إلى العقل الفعّال، والحركة الجوهرية للنفس التي خالف بها الملاً صدرا بقیة الفلاسفة وعلاقتها بعملية الإدراك من الحسّ إلى الكشف.

٣. اعتمد الطباطبائي على مبدأين أساسيين في نظريته للمعرفة - كونه المؤسس الإسلامي الأوّل لها في العصر الحديث - وهما: أصل عدم التناقض، وأصل إثبات الواقع.

٤. اهتمّ العلامة الطباطبائي اهتماماً واضحاً بالعلم الحضوري خلاف الملاً صدرا الذي اعتنى بالعلم الحسولي؛ لأنّ غاية الملاً صدرا هو تحصيل صورة الموجود الواقعي في الذهن بما يحقّق مفهوم الانطباق، في حين اهتمّ العلامة بالعلم الحضوري؛ لأنّ الغاية عنده هو بيان كيفية الحصول على الإدراكات الاعتبارية الانتزاعية، وتميزها عن الإدراكات الحقيقية التي تعتمد على العالم الخارجي .

٥. إنّ الخطأ عند العلامة لا يقع في العمليات الإدراكية المختلفة، وإنّما يقع أثناء التصورات الخاطئة في عملية الإدراك، كوضع غير الموضوع بدل الموضوع، أو وضع غير المحمول بدل المحمول، في حين أنّ الخطأ عند الملاً صدرا لا ينشأ إلا من عدم الانطباق بين الواقع والذهن .

٦. إنّ البحث عن حصول الإدراكات، أو توليد مجموعة منها في العقل كان في صميم نظرية المعرفة عند العلامة الطباطبائي، وتابعه على ذلك العلامة مطهري، ومحمد تقي مصباح اليزدي، على أنّ هذا الموضوع كان للعلامة الطباطبائي الأوّل بحثاً له في مدرسة الحكمة المتعالية الصدرائيه، إن لم يكن الأوّل إسلامياً.

٧. إنّ مصطلح الحاسّة في هذه المدرسة أعمّ من الحواس الخمس، أو الحسّ المشترك؛ ليشمل الكشف والعرفان أيضاً.

المصادر والمراجع :

١. ابن سينا، ابو علي، الحسين بن علي، الشفاء، الالهيات، ج ١، تحقيق : الاب قنواتي و سعيد زايد، سيمان زاده، قم - ايران، الطبعة الثانية، ١٤٣٤.
٢. الخامنئي، محمد، الحكمة المتعالية و الملا صدرا، تعريب: حيدر نجف، معهد المعارف الحكيمية، الطبعة الاولى، ٢٠١٤.
٣. ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٤. رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة : محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠١.
٥. السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، بقلم : حسن محمد مكي العاملي، مؤسسة الإمام، قم - إيران، بدون طبعة، ١٤٢٩.
٦. الشيرازي، صدر الدين محمد ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
٧. الشيرازي ، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين آشتياني ، دانشگاه مشهد، (د.ط)، ١٣٤٦ ش.
٨. الشيرازي، صدر الدين محمد و الرازي القطب، رسالتان في التصور والتصديق، تحقيق: مهدي شريعتي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٩. الشيرازي، صدر الدين محمد، مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
١٠. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٦.
١١. الفياضي، غلام رضا، المدخل الى نظرية المعرفة، تعريب: أيوب الفاضلي، مركز السراج للتأليف والتحقيق و الترجمة، إيران، الطبعة الاولى، ٢٠١٣.
١٢. الكراني، مظاهر الشهراني، إبداعات العلامة الطباطبائي الفلسفية، دار الولاة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

١٣. كوبلستون، فردريك تاريخ الفلسفة، مج ٥، ترجمة: محمود سيد أحمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى.
١٤. لزيق، كمال إسماعيل، مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا، دار بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
١٥. اللواتي، محمد بن رضا، كبريات المشكلات العقلية، دار المعارف الحكيمة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٦ م.
١٦. المصباح البيزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الكتب اللبنانية، بيروت - لبنان، بدون طبعة، ٢٠٠٦.
١٧. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩.
١٨. المؤمن، محمد مهدي، شرح بداية الحكمة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.
١٩. النشار، مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥ م.
٢٠. نور الدين، آيت أحمد، اليونان ونظرية المعرفة، بحث مستقل ضمن كتاب جماعي نظرية المعرفة القديمة والحديثة والمعاصرة، إشراف: عامر عبد زيد، الدار المنهجية للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.

ع

نظريّة المعرفة

عند المدرسة النيو صدراتيّة

(الطباطبائي، اليزدي، مُطهّري، جوادي آملّي)

د. حاتم الجياشي^(*)

(*) دكتور متخصص في الفلسفة الإسلاميّة / العراق -
النجف الأشرف .

المُلخَص

إنّ موقع ومكانة صدر المتألهين ومدرسته: مدرسة الحكمة المتعالية يُمثّل قَمّة التطوّر المعرفي، لما يمثّل من حصيلة إنتاج فلسفي وفكري امتدّ على مدى قرون من الزمن، فقد عمل هذا الفيلسوف على دراسة الفلسفة اليونانية والفلسفة الفارسيّة القديمة، وكذلك عمل على دراسة الفلسفة المشائية، والإشراقية، بل لم يغِب عنه المحصول الكلامي، ودراسة الآراء الدينية، والتفسير الديني للقرآن الكريم، وأيضاً اهتمّ بالإنتاج العرفاني.

وكل هذا التراث المعرفي لصدر المتألهين أخضعه لعملية نقد وتحقيق، فحذف منها ما لم يكن مقبولاً عنده، وأبقى على ما يلائم المقياس العقلي والفلسفي، وقام بعملية مزج بين هذه العناصر المعرفية المتبقية، فتكوّنت منظومة فلسفية متكاملة ومتناسقة، وأساس هذه المنظومة ومنطلقها هو (نظرية المعرفة)، التي نجدها موزعةً مسائلها على أبحاث النفس، والوجود الذهني، والعقل والمعقول، وتكثّر المعرفة والإدراكات، وتقسيم الإدراكات، وغيرها من المباحث.

وهذه الدراسة جاءت لتسلّط الضوء ليس على هذه المدرسة المترامية الأطراف التي لا تسعها هذه الدراسة، وإنّما أخذت على عاتقها تبين نظرية المعرفة عند أهم من تبنّى وتأثر بأفكار هذا الفيلسوف الإلهي العظيم، وهم: العلامة الطباطبائي، ومحمّد تقي مصباح اليزدي، والشهيد مرتضى مُطهّري، وجوادي آملي.

وقد جاءت هذه الدراسة على الشكل التالي: مقدّمة، وتبيين المفاهيم التصورية لهذه الدراسة، ثم بحوث تمهيدية مهمّة، بعد ذلك تبين نظرية المعرفة عند كلّ منهم، وبعد ذلك تبين المشتركات والفوارق بينهم، وأخيراً ختمت الدراسة بالتناجج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، المعرفة، النظرية، صدر المتألهين، العلامة الطباطبائي، مصباح اليزدي، الشهيد مُطهّري، جوادي آملي.

المقدمة:

إنَّ العامل المعرفي يحظى بالمكانة العالية، والأهميّة الفائقة في الفكر الإسلامي؛ لكونه العامل الجوهرى والأساسى الواقف خلف كلِّ السلوكيات والأنشطة التي يقوم بها الإنسان، بل له الصدارة في التأسيس والتأطير للفكر المعاصر من خلال الرؤية والهدف والغاية؛ لأنّه يمثل رسالة شاملة لكلِّ رؤية وثقافة يحملها صاحب نظريّة علميّة، باعتباره معطي المعالم والسمات لكلِّ نظريّة متبنّاة من قبل صاحبها؛ لذا نرى انعكاسها عليه وعلى البيئته الحاضنة لها في حال صلاحها أو فسادها من حيث الانطباق وعدم الانطباق مع الواقع، وبالتالي إمّا أن تكون عاملاً ودليلاً في كماله المنشود، وإمّا أن تأخذ به إلى الانحطاط والتسافل، وحينها يكون في حالة ضياع وتشتت.

والمعرفة كنظريّة ليست مهمّة فقط في الفكر الإسلامي وإنّما في العالم الغربى الذي قطع مسافة بعيدة في ميدانها، وهذا ما نره جلياً في تطوّر هذه النظريّة كمّاً وكيفاً عندهم؛ لأنّها أخذت مأخذها في جميع النظريات والأفكار التي نظر لها أصحابها في مختلف الميادين، فالاهتمام بهذا الحقل منشود لكلا الساحتين الإسلاميّة والغربيّة لكونهم يرون إلى إيصال المجتمع لتكامله الفكرى، وبالتالي يصل إلى السعادة في الدارين.

نعم، منظومة الغرب الفكرية لا تنظر للإنسان كون الفكر العقدي هو الحاكم والمدير لجميع سلوكياته، وهذا ما نراه في الحياة اليومية عندهم، حيث يعيش الإنسان هاجس عدم الاستقرار والطمأنينة، فإنّ هذين العاملين يفقدهما أغلب البشر هناك؛ لكون العامل المعرفى هو الركيزة والأساس والمقتضى لحياتهم.

وهذا ما يجعلنا نقف موقف تعظيم وأجلال أمام عمل عظيم وجبار قام به الأنبياء في تربية البشر تربية معرفيّة، وتحملوا ما تحمّلوا من أجل إزالة الشبهات والانحرافات الفكرية التي كانوا يعيشونها آنذاك عنهم؛ ليجعلوهم على جادة المعرفة والمنظومة الفكرية الصحيحة التي تنتج عنها سلوكيات البشر، وبالتالي يصلون إلى هدفهم الأساسى، وهو: السعادة المنشودة لهم في النشأتين.

وهذا العمل العظيم من قبل الأنبياء أغاض من يسعون للسيطرة على البشر عند طريق قطع طرق تنويرهم وإصلاحهم الفكري والمعرفي؛ ليقبواهم من يتحكّمون بهم فكرياً ومعرفياً، وهؤلاء لم يألوا جهداً في إفساد معرفة البشر، فمن هذا المنطلق لا بدّ أن ينبري المفكّرون والعلماء للدفاع عن حريم ما قدّم منه أجله الأنبياء الغالي والنفيس، وهو المعرفة والفكر الأصيل

وأما الساحة الفكرية فكان فيها الاهتمام بالمعرفة ليس وليد الساعة، وإنّما من قبل أرسطو طاليس كانت موجودة، لكن ليس كعلم مستقلّ بل كانت مبنوثة في طيات الكتب والكلمات، وكذلك الأمر عند أرسطو فلم يفرد لها علماً مستقلاً، إذ كان طرحها كعلم مستقلّ كان متأخراً، ومنذ حوالي ثلاثة قرون من قبل جون لوك عام ١٦٩٠م، في كتابه الموسوم بد(مقالة في التفكير الإنساني)، الذي تطرّق فيه إلى أصل المعرفة، وأهميتها، وحدودها، ودرجة اليقين^(١). ومن بعده كان الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، الذي بحث حول المعرفة وأدواتها في كتابة الموسوم (نقد العقل المحض).

رغم اهتمام الغرب بهذا الحقل ليصلوا إلى مرحلة الوثوق بالمعرفة وميدانها، ولكن ظهر الاضطراب الفكري الذي أخذ بتلابيبهم، وهذا ما رأيناه في التناقضات التي ظهرت في الفلسفات الغربية، مما نتج عنه الاضطراب الفكري المتجدّد عندهم، بخلاف الفكر الإسلامي الذي لم يمرّ بما مره به الغرب في هذا الميدان؛ لكون العقل لم يتعرّض لمحنة كما عندهم وهذا ملموس من الثبات والاستقرار الذي يتمتع به الفكر الإسلامي؛ لذا لم يحتاج العلماء والمفكرون في الساحة الإسلامية إلى الاستقلالية في المسائل الخاصة بالمعرفة، وادراجها في علم خاصّ؛ لكونهم خاضوا بها في علمي المنطق والفلسفة.

لكن هذا لا يعني أن لا نفسّر حالة الجمود والخمول في هذا الميدان لدى بعض العلماء والمفكرين، الذي انعكس سلبيّاً على علم المعرفة وميدانها، وبالتالي بقي يترنح في مكانه بعيداً عن التطوّر الحاصل في العالم على صعيدي المناهج والأدوات، ونتيجة ذلك

(١) محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ٣٨.

الانحسار في ميدان العلم في الساحة الإسلامية، ووصل الأمر إلى التبعية والتقليد بلا تفكير وتأمل وتحليل، بل الخارج عن هذه التبعية يكون كافراً وصاحب بدعة في الدين، كما حدث في التعامل مع علم الكلام الذي أسس على غاية الدفاع عن الدين كعقيدة، سواء كانت أصلية أم فرعية الذي تحوّل إلى بدعة، وهذا ما نجده في لسان الشافعي حيث يقول: إذا ابتلى الله عبداً بكلّ ذنب سوى الشرك فهو خير له من أن يكون داخلياً في شيء من علم الكلام^(١).

فالواضح ممّا تقدّم أهميّة نظرية المعرفة؛ لكونها حاوية لجميع مسائل العلم التي تحيط المعرفة الإنسانية، فهي التي تمدّه بالفكر والإدراك ليصبح لديه نتاجه العقلي والغير العقلي، فإذا نظرنا إليها كنتاج تكون متأخرة رتبة، هذا على مستوى الإثبات، وأمّا إذا نظرنا إليها كمرتكز وأساس وامتكاً للإدراك والفكر تكون متقدّمة على مستوى الثبوت؛ ومن دونها لا معنى للمسائل العقلية.

إذن نظرية المعرفة لها الأسبقية والمقدّمية في بلورة أيّ معرفة أخرى، فيكون حقلها قبل كل حقل معرفي بما فيها المعرفة الإلهية؛ كونها أوّل الدين، فالباحث هنا لا يتطرّق لحقل المعرفة بشكله الواسع والمطلق؛ لأنّ هذا الحقل لم يظهر للوجود كعلم مستقلّ - كما هو اليوم تبحث مسأله بطبيعة المعرفة، ومصادرها، وطرائقها، وإمكان الحصول عليها، أو حدودها- إلّا بعد ثلاثة قرون تقريباً على يد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (ت: ١٧٠٤م)، وذلك عام (١٦٩٠م)، الذي تناول هذه البحوث في كتابه (تحقيق في فهم الإنسان وعقله).

وهذا الكتاب كان حصيلة مناقشات دارت بينه وبين بعض أصدقائه شتاء (١٦٧٠-١٦٧١)، لم يصلوا فيها إلى حلّ للمسائل التي أثاروها؛ فذهب لوك إلى ضرورة فحص مبادئ الأخلاق والدين، والنظر في تلك القضايا أيّها يكون في متناولنا؟ وأيّها يفوق إدراكنا؟ فتكوّنت لديه فكرة البحث في المعرفة، فكتب كتابه هذا فعزا فيها

(١) الأملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص ٢٠.

كلّ المعاني إلى التجربة.

وهذه البحوث أخذت تتسع وتعمّق في الغرب خصوصاً في القرن العشرين، حتى استحوذت على مكانة الفلسفة العامّة عندهم إلى درجة تغيير ماهيّة هذا الحقل بالكلية، واستمرّ التطوّر في نظريّات المعرفة إلى أن وصل الأمر للفيلسوف الألمانيّ جو تفريد ليبينز التي ناقش فيها منهج جون لوك، ممّا زاد بحوث المعرفة دقّة، هذا بخصوص الغرب.

وأما الفلسفة الإسلاميّة وإن كانت لم تطرح أوّل الأمر كعلم مستقلّ، وإنّما كانت تطرح ضمن مسائل وبحوث كبحوث النفس، ومعرفة النفس، وتجرد النفس، والإدراك الذي هو ضمن مراتب النفس، وبحث المقولات التي يبحث فيها العلم تحت الكيف النفساني، وأيضاً بحث الكلي والجزئيّ التي تشكل فيه الكليّة حقيقة ذهنيّة-معرفيّة-، ومبحث اتحاد العاقل والمعقول، ومبحث العقل النظريّ والعمليّ، ومبحث اعتبارات الماهيّة وخصوصاً بحث الوجود الذهنيّ، وكذلك ملاك الصدق والكذب في القضايا، وجميع هذه البحوث تمّ التطرّق إليها في حقل المنطق والفلسفة.

ونحن بحمد الله قد شهدنا في عصرنا هذا نتيجة لأهميّة هذا الحقل تبلور هذه المسائل المسماة بـ(نظريّة المعرفة) في علم مستقلّ متفرد بمسائله، وكان الرائد والسبّاق في هذا الميدان هو العلامة الطباطبائيّ.

بقي لدينا أمر لا بدّ من بيانه حول الأسبقية في إبداع هذا الحقل فنقول: إنّ الحقّ فيه أن جون لوك ليس هو من أبداع هذا الحقل بنحو واضح المعالم والحدود، وإن كان أهمّ ما تميّز به طرحه للنظريّة وفق نسق منتظم فنياً ومنهجياً، أمّا مباحث النظريّة بصورة متفرّقة فإنّ الأمانة العلميّة والإنصاف المنهجيّ يقضيان بالاعتراف لعلماء المسلمين الأوائل بالسبق إلى ذلك، وعلى سبيل المثال لا الحصر في الساحة الفلسفيّة، كابن سينا (ت-٤٢٧هـ) في منطقته وفلسفته، وقبله الفارابي (ت-٢٦٠هـ) أيضاً، وأيضاً السهروردي (ت-٥٦٣هـ)، وكذلك نصير الدين الطوسي (ت-١٢٧٤م)، وأخيراً

صاحب هذه المدرسة صدر المتأهلين.

ونحن هنا سينصب جهدنا فقط على تبين نظرية المعرفة في دائرة معرفية واحدة من دوائر الفكر الإسلامي وهي الدائرة الصدرائية، من خلال فروعها الأربعة المتمثلة بالعلامة الطباطبائي، ومصباح اليزدي، والشهيد مطهري، جوادي آملي، الذين تأثروا فيها من حيث تبني أغلب أفكارها، وفي الوقت نفسه انبروا للدفاع وردّ الإشكالات عنها، وهذا ما سوف يبيّن في طيات البحث القادمة بإذن الله تعالى.

وتأتي أهمية هذه الدراسة لكونها تمثل أهم ركن فكري في الساحة الفكرية الذي يمثل ملاً صدرا قطب الرحي فيه، باعتبار كونه آخر مرحلة من مراحل تطوّر الفكر الفلسفي؛ لأنه ورث كل ما تقدّمه من جهود فكرية على اختلاف مشاربها، فاستطاع الاستفادة منها ليخرج بنظرية معرفية موحدة باسم الحكمة المتعالية.

والباحث هنا جاء ليسلّط الضوء على هذا المشروع المهم، وأخذ على عاتقه تبين مسألة المعرفة عند هؤلاء الأعلام بشكل خاص، وفحواه أنّ نظرية المعرفة تتسم بالشمولية والتكامل على نحو يدفع الباحث ليعمل على استنتاج نصوص وكلمات هؤلاء الأعلام، الذين يتمون لأعرق مدرسة معرفية جمعت في ثناياها خلاصة المدارس التي سبقتها لاستخراج نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي؛ تلبيةً للحاجة لتسهم في بلورة نظريتها المتوخاة.

ولهذا كانت هذه الدراسة عبارة عن اثني عشر بحثاً، منها: تبين المفاهيم التصورية لهذه الدراسة. ومنها تاريخ نظرية المعرفة من حيث النشأة والتطور. ومنها: حقل المعرفة دائر بين الغيب والشهادة. ومنها: مصادر وطرق المعرفة. ومنها: أسس ما تقوم عليه نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي. ومنها: الوقوف على المعيار والمائز في صدق وكذب المعرفة. ومنها: نظرية المعرفة عند العلامة الطباطبائي. ومنها: نظرية المعرفة عند مصباح اليزدي. ومنها: نظرية المعرفة عند الشهيد مطهري. ومنها: نظرية المعرفة عند جوادي آملي. ومنها: الوقوف على القواسم المشتركة بينهم. ومنها: الوقوف على

مواطن الاختلاف بينهم.

وفي نهاية المطاف ختمت هذه الدراسة بأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج وتوصيات حولها. ولكي يستوي البحث على ساحته، لا بد من الوقوف على بيان بعض المفاصل قبل الدخول في صلب الموضوع؛ للإفادة منها في توضيح المراد للقارئ الكريم، وهذا يكون بعد توضيح المفاهيم التصورية لهذه الدراسة:

النظرية: تُعرّف بحسب المعجمات الفلسفية بأنها: توضيح الأشياء والظواهر توضيحاً لا يعوّل على الواقع. وكذلك عُرفت بأنها: فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويردّها إلى مبدأ واحد، ويمكن أن يُستنبط منه أحكام وقواعد، مثل نظرية الذرة^(١). وتم تعريفها أيضاً بتعريف آخر بأنها قضية لا تثبت إلا ببرهان.

والفلاسفة عندهم النظرية تركيب عقلي مؤلف من تصورات متسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، وقد تطلق بمعانٍ أخرى عديدة: منها ما يقابل الممارسة العملية. ومنها ما يقابل العمل في المجال المعياري، وهي هنا بمعنى الحق المحض، أو الخير المثالي. ومنها: ما يقابل المعرفة العامية من منهجية منظمة متناسقة تابعة لبعض المواصفات العملية. ومنها: ما يقابل المعرفة اليقينية لنظرية الخطأ عند ديكارت. ومنها: ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية، وهي تعني هنا تفسير عدة ظواهر من قبيل الفرضية العلمية، كما هو في نظرية الذرة^(٢).

ومن هذا الذي تقدّم في تعريفات النظرية ومعانيها نصل إلى بلورة تعريف لنظرية المعرفة: "فهي التي يبحث فيها عن مبادئ المعرفة الإنسانية، وطبيعتها، ومصادرها، وطرائقها، وقيمتها، وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون فيه تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً، مستقلاً عن الذهن"^(٣).

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص ٢٠٢.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٤٧٧-٤٧٨.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص ٢٠٣.

ولها تعريف آخر ينقله صليبا بقوله: "يبحث فيها عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف"^(١).

وقد أشكل على التعريف الأوّل بأنّ المعاني التي ذكرت في التعريف الأوّل تستدعي تسميتها بنقد المعرفة لا نظريّة المعرفة. وكذلك أشكل على التعريف الثاني باعتباره بحثاً وهمياً، كما ذكر ذلك بعض الفلاسفة^(٢). ومنهم من أضاف إلى التعريفات السابقة بأنّها: باحثة في وسائل المعرفة من حيث فطرتها واكتسابها^(٣).

أمّا التعريف الذي نتبناه بحسب نظرنا القاصر فهو: العلم الذي يعتبر هو الأساس والمنطلق لجميع العلوم والمعارف الإنسانيّة، دينيّة كانت أو غير دينيّة؛ لهذا تعتبر نظريّة المعرفة من العلوم المهمّة والخطيرة بمكان في أسس العلوم وجوهرها.

وبعبارة أخرى: تبحث عن كفيّة بناء المعرفة بشقيها الساذج والعلمي إضافة للنقد، بينما الإستمولوجيا هي الدراسة النقديّة لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعيّة، وبذلك تكون مدخلاً لنظريّة المعرفة؛ لكونها تقوم بالتحليل والنقد لنتائج العلوم الطبيعيّة منها والإنسانيّة، لذا من الممكن عدها نوعاً من الفلسفة العامّة؛ لأنّها إحدى المباحث الثلاثة للفلسفة: الوجود، والقيم، والمعرفة.

فتعريفنا لهذا المصطلح المهمّ جاء مجازة لما هو معمول؛ لأنّ غاية وهدف التعريف رفع الغموض والإبهام عن ما يراد تعريفه. وأمّا إذا لم يكن غموض فيه ولا إبهام - كما في المعرفة، فإنّها من المفاهيم الواضحة بذاتها، ولا يوجد مما هو أعرف منها، فنتيجة التعريف تكون تحصيل حاصل^(٤).

(١) جميل صليبا، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٧٨.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص ٤١٣.

(٣) إبراهيم أنيس رفاقه، المعجم الوسيط، ص ٩٣٢.

(٤) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ١، ص ٣، العلامة الحلي، كشف المراد، المسألة

الثانية في بحث العلم، ص ١٧٢.

لكنها رغم الوضوح التبتت على كثير من الباحثين، سواء في الساحة الإسلاميّة أو الغربيّة كما هو واضح أعلاه. بل وقعوا في مستنقع خطير جدّاً وله ارتدادات مدمرة في حريم نظريّة المعرفة، وهو أنّ العقل يخطئ في استنتاجاته، فذهبوا إلى إقصائه، وأنّ الحجّة في مقام رفضهم للمنهج العقلي هي وقوع الخطأ في الاستنتاجات العقليّة، وهذه الحجّة قد تبناها صنفان رغم أنّهما على طرفي نقيض، وهما: الأخباريون من علماء المسلمين، وبعض الفلاسفة المادّيين.

أمّا الأخباريون، فقد لاحظوا - كما يقرّر أبرز رموزهم الأمين الإسترآبادي^(١) - كثرة شيوع الخطأ في المدركات العقليّة، باستثناء جملة من فروع الرياضيات وعلم الحساب والهندسة، على اعتبار أنّ هذه العلوم تعتمد على موادّ حسّيّة أو قريبة من الحسّ، وأمّا عداها من العلوم العقليّة النظرية، فإنّ موادّها ليست حسّيّة ولا قريبة من الحسّ، من قبيل تجرّد الروح وبقاء النفس بعد فناء البدن، وحدوث العالم، إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط بها وراء الطبيعة، الأمر الذي يجعلها بعيدة عن متناول العقل.

وأما الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربيّة، فإنّه اعتمد التجربة الحسيّة واعتبر مصدر المعرفة محصوراً بها، فهو لاء يقولون إنّ الحواسّ الظاهرة والمتخيّلة هي الوسائل الوحيدة للمعرفة، وأنّ ما يسمّى العقل ما هو إلّا جملة أفعالٍ ترجع إليها. وهذا يشمل حتّى البدهيات كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، إنّما تُعرف عن طريق التجربة الإنسانيّة عامّة، أو تجربة الفرد الخاصّة^(٢).

وبعبارة أخرى: إنّهم لا يعترفون بمعارف عقليّة ضروريّة سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح^(٣). وحتّى تلك الأحكام التي تبناها المذهب العقلي بوصفها معارف ضروريّة، لا بدّ من إخضاعها للمقياس

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ٢٥٦.

(٢) الحائري، مباحث الأصول، ج ١، ص ٤٠٥.

(٣) صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٤٥.

التجريبي، والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة^(١). والمؤاخذ عليهم أن وقوع الخطأ في النتائج النظرية العقلية لا ينكر، إلا أنه ليس بالحد الذي يفقد البراهين العقلية قيمتها الإثباتية، ويزعزع الثقة بها، أو يسقطها عن الاعتبار، وهذا ما نوه عليه الشيخ الرئيس بقوله: "ولما كان الحسّ قاصراً في كثير منها عن الإدراك المستقضي، صار يوقعنا ذلك في عناء ويبحث عن حال ذكر المحسوس نفسه بقوة غير الحسّ وهي العقل بالفعل"^(٢)، والشيخ مصباح اليزدي يقول: "أما التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج، فهو وإن كان البعض يتخيّل أنه يحصل بمحض تحقق التجربة الحسية، ولكنّ التعمق في هذا المجال يكشف للإنسان أنّ القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقلي، كما صرح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل الشيخ الرئيس وصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي"^(٣)؛ وذلك لأنّ الصور الحسية بمفردها لا تتمتع بضمان لصحتها ومطابقتها التامة للمصاديق الخارجية.

إذن، في مثل هذه القضايا فحسب يمكن إسناد دور التجربة الحسية، ولكنه ليس دوراً رئيساً معيّنًا للمصير، وإنما هو دور ضمني ومن قبيل المقدمة، وأيضاً في نفس كلامهم وباعترافهم أنّ الخطأ يقع في التجربة نفسها مع إيمانهم بأنّ التجربة هي مصدر المعرفة، لا ينكرون قابليتها للخطأ، ومع ذلك لا يلتزمون بسقوط المنهج التجريبي عن الاعتبار، وهذا كلام التجريبيين حول الخطأ الحاصل في المصدر الوحيد لهم، وهم لم يلتزموا بسقوطه عن الاعتبار وإلا لما تبوّه.

وكذلك المنهج النقلي أيضاً لا يخلو من خطأ في بعض الاستنتاجات، إمّا خطأ في فهم النصوص، أو في توثيقه، فهل يلتزم الأخباريون نتيجة ذلك بسقوط المنهج النقلي عن الاعتبار؟ بالتأكيد لا، وإلا لما تبوّه، وعليه فليكن المنهج العقلي كذلك.

(١) الصدر، فلسفتنا، ص ٦٧.

(٢) ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص ٢٥٠.

(٣) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٤٤.

وباختصار فإنّ خطأ الاستنتاج والتطبيق لا يعني خطأ المنهج ذاته، وهذا ما يفسّر كلام السيّد البروجردى الذي نقله عنه الشهيد مطهري، إذ كان يرى أنّ النزعة الحسيّة التي ظهرت في فكر الأخباريين، تسرّبت إليهم من النزعة التجريبيّة الحسيّة التي كانت سائدة في الفلسفة الغربية ورفضها للمدركات العقليّة^(١).

والأمر الآخر: وهو أنّ القاعدة التي تعدّ ركيزة المنهج عنده التجريبيين، وهي أنّ (التجربة هي المقياس في تمييز الحقائق) إن كانت خطأ، سقط المذهب المذكور بانهيار قاعدته الرئيسة، وإن كانت صواباً، صحّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربة، فهذا يعني أنّها قضيّة بدهيّة، وإنّ الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربة سابقة، فهو أمر محال؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها^(٢).

والأمر الآخر نحن نسأل الأخباريين والمحدّثين كيف ثبت لكم أصل وجود الشارع وحجّية أقواله؟^(٣) أليس عن طريق العقل؟ في حال أنّ الدليل العقلي لم يكن منتجاً لليقين، ولا هو حجّة بسبب كونه في معرض الخطأ كما هم ادّعوا ذلك، وفي الوقت نفسه بقوا مستمسكين بالعقل في إثبات العقائد الدينيّة؛ لأنّ إثبات الصانع والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعي^(٤). نعم، إلّا أن يدّعوا بإمكان الفصل بين الحقل الشرعي والحقل الاعتقادي، والالتزام بحجّية العقل في المجال الثاني دون الأوّل، وهذا ما لفت إليه السيّد الشهيد الصدر في بحوثه الأصوليّة العالية^(٥).

(١) مطهري، الاجتهاد في الإسلام، ص ١٥.

(٢) الصدر، فلسفتنا، ص ٦٨.

(٣) الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، ص ٢٨٥.

(٤) الصدر، مصدر سابق.

(٥) انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٢٦.

حقيقة العلم عند صدر المتألهين:

ذهب صدر المتألهين - بكيفية فلاسفة المسلمين - إلى تجرّد الإدراك، بل كلّ القوى الباطنيّة؛ لاختلاف خصوصيّاتها عن خصوصيّات المادة، هذا بالنسبة للفلسفة الإسلاميّة بينما الفلسفة المادّيّة روادها ذهبوا إلى مادّيته، بمعنيّة الفيزياء والفلسفة وعلم النفس وغيرها.

تحليلهم للعلم كان عن طريق التجربة التي ذهبت إلى أنّ الإنسان عند استخدامه لحواسه يحصل أثر في سلسلة الأعصاب والمخ، ينتج عن ذلك ردّة فعل مادّيّة في أثنائها، وهذه ردّة الفعل تتوقّف بتوقف الحاسّة عن الفعل، فعند ذلك يحصل ما يسمّى الإدراك^(١).

الفلسفة الإسلاميّة ولم تترك كلامها حول تجرّد العلم والإدراك بلا إقامة دليل عليه، وفي الوقت نفسه لم تنفِ التوصيف العلمي لعمل الأعضاء وتفاعلها مع الواقع الخارجي، القائم على مبدأ التآثر والتأثير نتيجة القانون السائد بين الأشياء في عالم الطبيعة، فالأدلة كالتالي:

الأول: العلم لا يقبل الانقسام؛ لكونه مجرداً، بخلاف المادّيّات فإنّها تقبل الانقسام؛ لرؤيتنا كيفيّة الصورة الواحدة المتّصلة لمشهد الكون الفسيح تحصل للمدرّك، فكيف يمكن أن تكون موجودة في أجزاء دماغية مركّبة ومنفصلة وأصغر من جسم الإنسان؟ وهذا يعني أنّ الصورة المدركة لا تحلّ في مادة أجسامنا ولا في الخارجة عن ذاتنا، وهذه ظاهرة غير مادّيّة بلا شك^(٢).

الثاني: العلم مجرد عن الزمان والمكان بينما المادّي متقيّد بهما؛ والدليل على ذلك أننا يمكن أن ندرك الشيء الجزئي في زمان ومكان معينين في كلّ زمان ومكان مع بقاء الجزئي المتعلّق على عينيته^(٣).

(١) مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفي، ص ٦-٨.

(٢) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ١٥٠.

(٣) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٨٠.

الثالث: أنّ الصورة العلميّة ثابتة لا تقبل التغيير والتبدّل، بينما المادّيّات حيثيتها التغيير والتبدّل، لذلك لو قبل العلم التغيّر والتبدّل كالمادّيّات لأمكن أن نتعقل شيئاً واحداً في زمانين مختلفين، وأيضاً لا نتذكر شيئاً سابقاً في زمان لا حق باعتبار أنّ المتغيّر يختلف حاله في الزمان الثاني عن الزمان الأوّل، والحال أننا نتذكر المدرك نفسه رغم التبدّل الذي يلحق بالخلايا الماديّة للأعصاب والدماغ^(١). وبعبارة أخرى: عندما تحصل الصورة العلميّة للشيء عند العالم حينها يصبح عين الصورة، فهذا هو العلم-متحد بالعالم سواء كان معلوماً حضورياً أم حصولياً- لا شيء آخر.

أقسام العلم

لا يتبادر إلى الأذهان من تقسيم العلم بأنّ له أنواعاً وأصنافاً، أو يندرج تحت معنى؛ لكونه أمراً بسيطاً لا يندرج تحت أيّ معنى من المعاني الكلية، وهذا المعنى أوضحه ملا صدرا بقوله: إنّ العلم مجرد وهو نفس الوجود، فليس في نفسه طبيعة كلية جنسيّة أو نوعيّة حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصّات إلى الأشخاص أو بالقيود العرفيّة إلى الأصناف.

وهذا الرأي من ملا صدرا قد قبله العلامة الطباطبائي ولم يعلّق عليه بشيء^(٢)، والمتحصّل من ذلك: أنّ تقسيم العلم عين تقسيم المعلوم للاتّحاد بينهما كاتحاد الوجود مع الماهيّة. فالتقسيم الأوّل للعلم، يكون إلى علم حضوري وعلم حصولي، والعلم الحضورى: هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى الذي ترتّب عليه الآثار عند العالم، والحصولى: هو حضور المعلوم عند العالم حضوراً مفهوماً لا غير، أي: بحضور المعلوم بماهيّته دون وجوده الخارجى صاحب الآثار.

ومن هذا يتّضح لدينا الفرق بين نوعى العلم: الحضورى والحصولى، من حيث وجود الوساطة بين العالم والمعلوم، وعدم وجودها، والتقسيم الذي تقدّم كان تقسيماً

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٣٧.

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٦٤.

أولياً، وأما التقسيم الذي سنتطرق إليه إجمالاً سيكون تقسيماً ثانوياً متعدد الحثيات، التي تعرض إلى ذكرها الفلاسفة المسلمون:

التقسيم الأول: البديهي والنظري^(١): وهذا التقسيم للعلم والإدراك ناظر إلى احتياج الكسب وعدم احتياجه، فإن كان محتاجاً كان نظرياً، وإن لم يكن محتاجاً فهو بديهي أو ما يسمّى بالضروري، نظير مفهوم الوجود، والشيء، والوحدة ونحو ذلك. والأمور البديهية على ستة أصناف: الأوليات^(٢)، المحسوسات، المتواترات، التجريبيات، الفطريات، الوجدانيات.

التقسيم الثاني: التصور والتصديق: وهذا الميدان من تقسيمات العلم الحسولي، فالتصور: هو ما يحصل بالذهن من معلوم بدون حكم بصحته أو عدمها، كما في علمنا بالإنسان. والتصديق: هو التصور-الصورة الذهنية- مع الحكم بصحته أو عدمها، نظير القضايا الحملية والشرطية.

التقسيم الثالث: الكلي والجزئي: وهنا يكون النظر منصباً على السعة في الخارج؛ فمرة تنطبق السعة على كثيرين، وهذا ما يسمّى بالكلي^(٣)، كمفهوم الإنسان، ومرة العقل يمنع الانطباق على كثيرين وهذا ما يسمّى بالجزئي، كعلمنا بزيد.

وهذا الجزئي يمكن تصوّره في أمرين: حسي وخيالي، كما في علمنا بزيد الحاضر، وعلمنا بزيد الغائب. ويمكن لنا بعد تبيين الجزئي المقابل للكلي، أو ما يسمّى بعلم ما بعد الكثرة، أن نعمم ليشمل العلم الحضور، فإن العلم الحضور كما هو كلي، كعلم

(١) النظري: وهو ما يحتاج في حصوله تصوّراً وتصديقاً إلى اكتساب ونظر، كتصوّر ماهية الإنسان.
(٢) هي القضايا التي يكفي التصديق بها تصور الموضوع والمحمول، أي: العقل يجزم بمجرد تصوّر الطرفين، كامتناع اجتماع النقيضين، والكلّ أعظم من الجزء.

(٣) ويوجد له تعريف آخر بحسب الاصطلاح: فهو العلم الذي لا يتغير بتغيّر المعلوم الخارجي، لكونه مستقلاً عن الخارج وتقلباته، كتصوّر الإنسان للبيت الذي سيبنه، فهذا باقٍ سواء قبل البناء أو أثناءه أم بعده، وهذا ما يسمّى بالعلم ما قبل الكثرة. العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٣٣٣-٣٣٧.

العلّة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، وهذا العلم لا يتغيّر بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال، فهو أيضًا جزئي، كعلم العلة بمعلولها الداثر الذي هو عين المعلول، فهنا العلم يزول بزوال المعلول.

ويوجد تقسيم آخر للعلم نقله السيّد الطباطبائي عن ملاً صدرًا في أسفاره: وهو انقسام العلم إلى ما هو واجب الوجود بذاته، كعلمه تعالى بذاته والذي هو عين ذاته بلا ماهية، وإلى ممكن الوجود بذاته، كعلمنا وعلم سائر المخلوقات. وهو معنى يربط بين رتبة وقوة الوجود وبين العلم وأنحائه المناسبة معه.

وكذلك ينقسم العلم إلى: علم جوهرية: كعلم الجواهر العقلية بذواتها، وعلم عرضي: وهو جميع العلوم الحسولية المكتسبة باعتبارها قائمة في الذهن كما هو مشهور. والتقسيم الأخير وهو تقسيم العلم إلى: فعلي: كعلم الباري تعالى بغيره، وعلم العلل بمعلولاتها، وانفعالي: كعلمنا بالأشياء الحاصل بالانفعال، حيث ترسم الصورة الحادثة في النفس. وإلى ما ليس بفعلي ولا انفعالي، كعلم النفس بذاتها وبما لا يغيب عنها من أفعالها وقواها^(١).

ويوجد تقسيم آخر مهم في الساحة المعرفية، وهو من إبداعات العلامة الطباطبائي الذي ذهب فيه إلى تقسيم العلم من حيث الحقيقة والاعتبار، أي: العلم الحقيقي، والعلم الاعتباري، بوساطة الكشف عن نوع خاص من الاعتبار - غير الأنواع الأخرى التي تذكر عادة له-، ذي الصلة بالحاجات الفردية والاجتماعية للإنسان.

وهذا التقسيم قد حاز على قدم السبق من حيث الأهمية في ميدان نظرية المعرفة، ويرجع الفضل فيه للعلامة عليه السلام؛ لكون هذا التقسيم للعلم أو الإدراكات لم يتعرّض له فلاسفة الشرق أو الغرب، كما يثبت ذلك الشهيد مطهري - في تعليقه على علاقة الأفكار بأصلي التنازع لأجل البقاء والانسجام مع البيئة - بقوله: ومن هنا لم يتناول

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٦٤.

الفلاسفة، أنصار ثبات ووحدة الأصول العقلية-بدءاً من أرسطو طاليس، والفارابي، وابن سينا، وحتى صدر المتأهّلين في الشرق، وديكارت وأتباعه في الغرب- البحث في المسألة.

ففي حدود اطلاعنا العلامة أول من تناوله في توضيح العلاقة بين الأفكار والإدراكات، والأصلين البيولوجيين: التنازع من أجل البقاء، والتكيف مع البيئة. ويقوم أيضاً بتحليل الإدراكات بشكل مستقيم، وتنويعها إلى صنفين: الحقيقة والاعتبار، ووضح الاعتبار بأنه نتاج قانون التنازع من أجل البقاء والحياة، وخاضع لقانون التكيف مع البيئة^(١).

فالعلم الحقيقي أو الإدراك: هو انعكاس الواقع ونفس الأمر في الذهن، وهذا الإدراك له قيمته المنطقية، ويدخل في صناعة البرهان، ويتّصف هذا النوع بالثبات والاستقلالية عن التغيير الذي يُحيط المدرك. وهو معنى واحد لا يتعدّد.

وأما الاعتبار فله عدّة معانٍ:

الأول: ممّا لا يكون منشأ لترتيب الآثار الخارجية بالذات، في قبال الأصيل، وهذا المعنى هو المقصود في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

الثاني: وهو ما ليس له وجود منحاز ومستقلّ في نفسه عن غيره، كالمقولات الإضافية، في قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز، كالجوهر الموجود في نفسه.

الثالث: الذي هو من قبيل المعقولات الثانوية، وهذا في قبال الحقيقي المعقول الأولي الماهوي.

الرابع: الذي يكون في مقام التشبيه؛ لوجود مناسبة ما لأجل الحصول على غاية عملية، كما في إطلاق الرأس على زيد؛ لكونه من قومه بمنزلة الرأس من البدن، يقوم بتدبير شؤونهم مثلاً.

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٤٩٤.

الخامس: بمعنى المفهوم المستعار من مفهوم آخر حقيقي ونفس أمري؛ للحصول على أهداف حيوية وعملية. فالإدراك الاعتباري الجديد الذي يعتبره العلامة الحاجة ماسة له الذي عبارة عن فروض يصنعها الذهن البشري بغية سد حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي، وليس لها علاقة بالواقع ونفس الأمر^(١).

إذن الاعتبار ينشأ في الواقع عن حاجات حقيقية وواقعية للإنسان، هي إحساساته الباطنية القائمة على العلم والإدراك، ويتوسل به لتحقيق غايات واقعية^(٢).

أقسام المعقولات

إن الفلسفة الإسلامية اهتمت من بدايتها بالمفاهيم الذهنية، دراسةً وتحليلاً؛ للوقوف على كيفية النشأة وأقسامها، ونتج عن ذلك نتائج مهمة ومتقدمة بمستوى الإبداع والإبتكار في هذا الحقل المعرفي، يفوق بكثير ما بلغته الأبحاث الفلسفية الغربية، بل وقعت الفلسفة الغربية في الأخطاء المعرفية نتيجة الخلط في هذه المفاهيم، مما أدى بهم إلى الوقوع في إشكالات عميقة ومعقدة في الدراسات المعرفية عندهم، لم يسلم منها كبار مفكرهم؛ أمثال: هيغل، وكانت، وهايدغر، وغيرهم من الفلاسفة^(٣).

والمعقولات لم تخرج عن كونها مفاهيم كلية تنطبق على كثيرين، كما في الكلي المنطقي، بغض النظر عن كنه المحمول في هذه المفاهيم إن كان خارجياً أم ذهنياً، وبالتالي تنقسم هذه المعقولات أو المفاهيم الكلية إلى ثلاثة أقسام:

المعقولات الأولية: وهي مفاهيم ماهوية تحكي عن ماهية الأشياء، وتعين حدود وجودها، فهي منتزعة عن أمور عينية ومحمولة عليها، كمفهوم الإنسان، فتكون هذه المعقولات أو المفاهيم الكلية عبارة عن عروض، وأتصاف خارجي.

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٨٥.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، رسالة في الاعتبار، ص ١٢٣.

(٣) علي جبر، نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، ص ١٣٥-١٥٢.

المعقولات الثانية المنطقية: وهذه المفاهيم لا تقبل الحمل على الأمور العينية الخارجية؛ لكونها لا تُحمل إلا على الصور الذهنية، أي: أتصافها فقط في الذهن، بل انتزاعها أيضًا مكانه الذهن لا الخارج، كمفهوم الكلّي، والجزئي، وعكس النقيض، والعكس المستوي، وكافة المفاهيم المنطقية، باعتبار عروضها وأتصافها لا يكون إلا في الذهن، فيكون وعاءها الذهن. ويمكن أن يطلق على هذه المعقولات أو المفاهيم الكلية عنوان (المعقولات الاعتبارية)؛ لكون اعتبارها ذهنيًا، سواء كان لها مصداق خارجي أم لم يكن.

والمعقولات الثانية الفلسفية: هي المفاهيم التي يكون عروضها ذهنيًا وأتصافها خارجيًا، فالذهن يعمل على انتزاعها بعد قيامه بعملية المقارنة بين الأشياء، كما في مفهوم العلة والمعلول؛ فالذهن هنا يلاحظ أنّ وجود أحد الشئيين متوقف على وجود الآخر، وعندها يقوم بانتزاع مفهوم العلية والمعلولية من العلاقة القائمة بين الشئيين.

إنّ هذه المفاهيم أو المعقولات لا تحكي إلا عن أنحاء وجود الأشياء، فلا دخل لها في حدودها -الأشياء- الماهوية كما في المعقولات الأولية، وأيضاً ليس بإزاء هذه المفاهيم الكلية مفاهيم جزئية، كحال الكثير من المفاهيم الماهوية الكلية التي تلازمها تصورات جزئية حسية أو خيالية أو وهمية. نعم، هناك بعض المفاهيم الماهوية لا يوجد فيها ذلك، نظير مفهوم النفس الذي هو مفهوم ماهوي رغم عدم وجود صورة جزئية لها، وإنّما تدرك بالعلم الحضوري^(١).

فهذه المعقولات أو المفاهيم الثلاثة وإن كانت تمثل لبّ المفاهيم الذهنية في ساحة الفلسفة الإسلامية، لكن يوجد نوع آخر من المفاهيم أو الإدراكات تستخدم في حقول الأخلاق والقانون والاجتماع، وهي عبارة عن إدراكات ومفاهيم اعتبارية، نظير معنى الوجوب، والحرمة، وينبغي، والعدل، والمالكية، فهذه المفاهيم غير ماهوية، وليس لها ما بإزاء في الخارج.

(١) مصباح البيزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٠٠.

نظرية المعرفة عند العلامة الطباطبائي

يعد العلامة الطباطبائي أحد أعلام نظرية المعرفة وركن من أركان المدرسة الصدراتية التي نحن الآن في صدد بيان نظرية المعرفة عند أربعة من أقطابها، الذين تأثروا بملاً صدرا فكرياً وعملاً.

وقد أسس الملاً صدرا المعرفة وجودية تجلّت في الرباط الحاكم بين حقيقة الوجود وحقيقة المعرفة في تعريفه للعلم، وفي الوقت نفسه أعطى النفس موقعها الريادي في تحصيل العلم والمعرفة وتشكلها من خلال السلوك العرفاني الذي أهلت له، وصولاً إلى تقسيم العقل ومدرجاته بحسب الوظائف وطبيعة مدرجاتها إلى العقل النظري والعقل العملي، والنظري الذي عمله إدراك المسائل النظرية قسّمه بحسب ما ينبغي أن يدرك إلى أربعة أقسام أو مراتب: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد الذي يراه ملاً صدرا بأنه غاية خلقه الإنسان، لكونه يشاهد المعقولات ويتصل بالملاً الأعلى^(١).

ويقدم ملاً صدرا تفسيراً مختلفاً لكيفية تشكل المعرفة في الذهن الإنساني، مخالفاً لما ذهب إليه الشيخ الرئيس والخواجه الطوسي، في كون الصورة الذهنية تحتفظ بمرتبها الخاصة ولا تتحوّل إلى مرتبة أخرى، بل الذهن يبتدع الصور ابتداءً في عالم المحسوسات عند اتصال الحواس بالخارج، على كيفية تماثلة مع الخارج، ثم تقوم القوّة الخيالية - عند مواجهتها للصورة الحسية واتصالها بها - بابتداع صورة خيالية في عالم الخيال أرفع وأرقى من الصورة الحسية تتناسب مع المرتبة الخيالية، والصورة الحسية باقية على حالها، ثم عند مواجهة العقل لهذه الصورة الخيالية يبتدع صورة عقلية أعلى أيضاً، وتناسب مرتبة الوجود العقلي، مع بقاء الصورة الخيالية على حالها، وبالتالي تتكثّر الصور العلمية وتتعالى، وهذا ليس معناه انتقال الصورة الواحدة من مرتبة إلى

(١) صدر المتأهين، الشواهد الربوبية، ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٨.

مرتبة أعلى، وهذه النظرية تسمى (نظرية التعالي) عند ملا صدرا^(١).

وأما بالنسبة للمعقولات الأوليّة والثانويّة فقط اهتمّ بها درسًا وتحليلًا كبقية الحكماء والفلاسفة، وأيضًا له إضافة إبداعية على مستوى المنطق في مبحث وحدة الحمل، فإنّ ملا صدرا أضاف أمرًا مهمًّا له دخالة في إتمام التناقض واكتماله، وهو طبيعة الحمل في القضايا، فهل هو بالحمل الشائع الصناعي أم أنّه بالحمل الأولي؟ إنّ التناقض لا يتحقّق إلاّ إذا اتّحدت جهة الحمل في القضية إثباتًا ونفيًا^(٢).

فالعلامة هنا له تأملات وآراء وأفكار تخصّه، لكنّه لم يخرج عن إطار المدرسة الصدرائية العام، بل بقي مصبوغًا بها، ومن هذه الأفكار نظرية المعرفة التي تبنّاها، والتي تعتبر من النظريات المتناسكة والشاملة والعميقة والواقعية العقلية؛ لكونها استوعبت ما سبقها من أفكار ومتبنيات، ومنها خرج بنظرية إبداعية خاصّة، فالمعرفة في واقعها السعي الحثيث لإحاطة الإنسان بالوجود المتعالي الذي لا يحيطه شيء، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُعَلِّمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، من هنا جاءت نظريته المعرفية لتبين المعيار في الحقيقة والوهم، والخطأ والصواب، وسائر الأمور التي تشكّل البناء المعرفي الحقيقي، ومنها:

الواقعية:

والبحث فيها جاء لإثبات موضوع المعرفة المسمّى بالوجود الواقعي، الذي انبرى العلم للحكاية عنه، المعبر عنه بلسان العلامة بإثبات أصل العلم. وهذا يعني وجود واقع خارجي يُدرَك ويُتفاعل معه على أساس الفعل والانفعال، فالحالة هذه تكون فطرية مركوزة في كلّ نفس إنسانية، لا يُصار إلى إنكارها أو التشكيك فيها، ممّا يجعلها تفرض نفسها في واقع الحياة العملية للإنسان.

وهذا الكلام له شواهد حياتية لا تحصى، كضحك الإنسان في حالة اقتضاء

(١) الشهيد مطهري، شرح المنظومة، تعريب: عبد الجبار الرفاعي، ج ٣، ص ٢١٠-٢١١.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٩٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٦.

الضحك، وبكائه في حالة اقتضاء البكاء، فلو عكس ذلك كالضحك في حالة اقتضاء البكاء، والبكاء في حالة اقتضاء الضحك، فهذا لا يعتبر من غير العقلاء. وهكذا في تعاملاته في استخدام أدوات المعرفة، فإنّه يتعامل مع كلّ شيءٍ بحسب مقتضاه، فهو لا يستخدم حاسة البصر حتى يدرك المسموعات أو بالعكس، ولم يستعص بالنوم عن الأكل، ولم يفعل العكس وهكذا دواليك^(١).

وهذه الواقعيّة المنشودة من قبل العلّامة، بل الحكماء والفلاسفة، لا ينكرها إلّا من كان منحرفاً فكرياً، أو فاقداً للدقّة المؤدّي إلى سقوط بداهة الفطرة، وبالتالي يقع الإنسان في مستنقع المثاليّة والسفسطة؛ لكونه مرة ينكر الواقع، ومرة ينكر العلم بذلك الواقع، وثالثة ينكر كلّ ما هو خارج الذات، وهكذا سائر مراتب السفسطة.

فالعلّامة لا يرتضي هذا الأمر، وينظر لأصحاب هذه الرؤيّة بنظرة الشفقة عليهم؛ لهذا يقول: "إنّهم شركاؤنا في الحقيقة، لكنّهم وقعوا في أسر التناقض حينما نفوا إدراك ما أدركوه وجعلوه موضوعاً لنفيهم... ومن هنا فإنّ الفلسفة تؤكّد كون السفسطة مبنية على أساس عدم التناقض؛ لأنّ كلّ المعلومات تعتمد على هذه القضيّة بالتحليل الدقيق، فإذا سلّمنا بها فإنّنا لا يمكننا حينئذٍ إنكار أيّة حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أيّة حقيقة"^(٢).

حقيقة العلم:

إنّ الفلاسفة الماديين يذهبون إلى أنّ العلم أمرٌ مادّي؛ لصلته بالحركة الماديّة في المخ والأعصاب، باعتبار عمل الحواس يترك أثراً على الأعصاب والمخ ينتج عنه ردود فعلٍ ماديّة فيها، فمن هنا يرى هؤلاء العلم كونه ظاهرة ماديّة يمكن ملاحظتها واختبارها.

وكلامهم هذا مردود وباطل منطقيّاً؛ لأنّهم فسروا العلم والمعرفة تفسيراً مادّيّاً والحال أنّه مجرد، فكلامهم أعلاه غير مقبول بأنّ الوقع الخارجي المادي ينتقل

(١) العلّامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ١٠٤.

(٢) العلّامة الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦.

بخصوصياته إلى الحيز المادي الصغير من الأعصاب والمخ حتى يحصل العلم؛ وذلك لاستحالة انطباق الشروط المادية عليه للأسباب الآتية:

الأول: المادة تقبل الانقسام بخلاف العلم فإنه لا يقبل الانقسام؛ لذا لو كان العلم منطبعا في مادة جسمانية وأريد تقسيمه، فالجسم يقبل الانقسام، بخلاف العلم لا يقبل ذلك.

الثاني: إن الوجود المادي عموماً مقيد بالزمان والمكان، في حين أن العلم مجرد عنها - الزمان والمكان -، بدليل أننا نتعقل الأمر الجزئي الحاصل في الزمان والمكان المحددين في كل زمان ومكان، مع احتفاظ الجزئي المتعقل بعينيته.

الثالث: إن الوجود المادي يخضع لقانون الحركة والتغير العام، في حين أن العلم لا يتحول ولا يتغير، وإلا للزم ألا نتمكن من تعقل شيء واحد في زمانين مختلفين، ولا أن نتذكر أيضاً الأمر الذي تعقلناه في الزمن اللاحق. إذن، العلم مجرد عن المادة لكونه فعالية تامة لا قوة فيها^(١).

اتحاد العاقل والمعقول

إن هذا المطلب مستقيم من مباني ملاً صدرا في حكمته المتعالية، الذي لا يرى ثنائية بين العاقل والمعقول، وكذلك العلامة ذهب إلى عدم الثنائية بين العلم والعالم، كما يتصور بعضهم فصلهما، بل أحدهما عين الآخر. فالعلم حقيقته هنا هي حصول المعلوم بصورته العلمية، ووجوده بنفسه وماهيته عند العالم، ونتيجة ذلك يكون العلم عين المعلوم بالذات، وليس شيئاً آخر، بغض النظر عن كيفية المعلوم - حضورياً كان أو حصولياً -، فهذا هو معنى اتحاد العاقل والمعقول.

وقد أوضح العلامة هذا الأمر في نهايته بقوله: المعلوم الحصولي يدور أمره بين أن يكون وجوداً جوهرياً قائماً بنفسه، فحينئذ لا بد أن يكون وجوده لنفسه عين وجوده

(١) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١، ص ٥١؛ نهاية الحكمة، ص ٢٣٧.

لغيره -العالم؛ لاستحالة أن يكون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً، ويتعين اتّحادهما في هذه الحال. وأن يكون وجوده عرضياً قائماً في الغير -الموضوع-، فوجوده هو لذلك الغير، وبالتالي يلزم اتّحاده بالعالم من خلال اتّحاده مع موضوعه.

هذا كلّه في العلم الحسولي، وأما العلم الحضورى فحاله كذلك، بل أوضح منه^(١). فالعلم الحقيقي هو العلم بتمام ما به -الشيء- هو هو، وهذا ما يسمّى بالحدّ التام، وما عدا ذلك فهو دائر بين العلم ببعض ذاته وهذا ما يسمّى بالحدّ الناقص، وبين أمّا العلم بما هو خارج ذاته مختصّاً به كالجنس القريب وهذا يسمّى بالرسم التام، وأمّا العلم بما هو خارج ذاته مشتركاً بينه وبين غيره.

والعلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق كما أوضحنا ذلك سابقاً؛ لكون العلامة لم يخرج عما جاء به أرسطو، والعلامة هنا جعل كثرة العلوم ناشئة من إدراك ما به الإمتياز بينها، وبالتالي تكون الكثرة بالذات بغمض النظر عن كونها علوماً حقيقية أو اعتبارية.

وتوجد هناك معلومات تحصل بالانتزاع -المعاني والمفاهيم الانتزاعية- التي يقف بها الإنسان على تمام حقيقتها، بخلاف المعلومات الحسية وما ينتهي لها الحس؛ لكونه محدوداً إذا قيس إلى مجموع ما يدركه الإنسان، فهذا في جانب التصوّر، وأمّا في جانب التصديق فإنّ القضايا الانتزاعية فيه أوضح القضايا الحسية؛ لأنّ الحس لا يستوعب جميع مقارنات وقيود الموضوع والمحمول^(٢).

وأما التصديق فهو كالتصوّر أيضاً ينقسم إلى ضروري ونظري، وهو بدوره لا بدّ أن يرجع إلى تصديقات ضرورية المتمثلة بالسته من أوّليات، وفطريات، وحسيّات، والحدسيّات، ومتواترات، ومجربّات، فرأي العلامة في القضايا الضرورية غير الأوّلية الذي ذهب فيها إلى عدم ضرورتها في الذات، وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن يرجع إلى ما

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٤٠؛ صدر المتأهين، الشواهد الربوبية، ص ٢٠٢-٢٠٧.

(٢) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٩-١٣.

بالذات، وهي القضايا الضرورية الأولى^(١).

يرى العلامة وأيضاً أن العلم النظري الذي هو قسيم الضروري أو البديهي لا بد له من أن يرجع إلى أمر بديهي، فإن التصديق سواء كان بديهيًا أم نظريًا يحتاج في اكتماله إلى القضية البديهيّة الأولى - استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، أو الإيجاب والسلب - التي لا يمكن الشكّ فيها؛ لأنّ الشكّ لا يجتمع مع بطلان ذاته باعتبار الشكّ سلب اليقين، فلو أخذ به في البديهة الأولى لا جتمع سلب اليقين مع اليقين لإمكان اجتماع السلب والإيجاب وهو اجتماع للشيء وبطلانه، ولا يقول به عاقل. فهذا هو الأساس الذي يبنى عليه التصديقات العلميّة لدينا، فهو أساس العلم^(٢).

الوجود الذهني

هذا النحو من البحوث يعدّ من منطلقات نظرية المعرفة في ميدان الفلسفة الإسلاميّة؛ لكونه مرتبطاً بإثبات الوجود العلمي للأشياء المتعلّق بها الإدراك، وهذا هو المعروف من مذهب الحكماء من أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا ترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن ترتّب آثار آخر غير آثارها الخارجيّة، والعلامة قد أوضح ذلك بقوله: "إنّ الوجود الذهني الذي يُعتبر أحد قسمي الوجود المطلق... إنّما يتحقّق بالقياس، وهو قولنا: الوجود إمّا أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإمّا أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، وهو الذهنيّ. والقسمان متقابلان؛ لمكان التقسيم. فالوجود الذهنيّ إنّما هو ذهنيّ من جهة مقابله الوجود الخارجي وعدم ترتّب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتّب آثار ما عليه، ككونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخصّ الذهن، وسائر الآثار، كحمرّة الخجل أو الغضب، وصفرة الوجه، وغير ذلك فهو من هذا وجود خارجيّ، وليس بذهنيّ؛ لترتب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج"^(٣).

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٧-٢٧.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١، ص ٤٩-٥٠.

(٣) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تعليق: الطباطبائي، ج ١، ص ٢٦٤.

والعلامة هنا لم يترك تبيين ما هو المراد من الوجود الذهنيّ، لكيلا يصدق على كلّ موجود أنه ذهنيّ، وإلاّ لكان القول بالشبح - باعتبار لو كان الموجود في الذهن شبحاً للأمر الخارجيّ لارتفعت العينيّة من حيث الماهيّة، ولزمت السفسطة؛ لعود علومنا جهالات - أيضاً قولاً بالوجود الذهنيّ، بل هو مصطلح خاصّ يراد به ماهيّات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لما وراءها.

ولم يترك ما ذهب إليه في الوجود الذهنيّ بلا دليل، أو الإبقاء عليه مدّعى فقط، بل ساق أدلّة عليه، ومن هذه الأدلّة: هو تصوّرنا لماهيّات الأشياء الخارجيّة، كالإنسان والفرس على نحو الكلّيّة والصرافة، أي: على نحو يكون المتصوّر معنى يصلح للانطباق على كثيرين من جهة، ولا يقبل التعدّد من جهة أخرى، ثم نحكم على هذه الماهيّات بهذه الأحكام، مع أنّها ليست موجودة على هذا النحو في الخارج، حيث الخارج وعاء التشخيص والاختلاط والجزئيّة. والذي صحّح هذا التصوّر والحكم هو العلم الوجداني بوجود ما لهذه الماهيّات غير الوجود الخارجي، وهو ما نسميه بالذهن^(١).

فعندما نتصوّر الإنسان بنحو يشمل هذا المفهوم أفراده بشكل غير متناهٍ فنقول: (إنّ للإنسان نفساً ناطقة)، ففي هذا المثال يعمّ الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحية أخرى أنّ ما هو في عالم الخارج إنّما هو الجزئي لا الكلّي، إذن فالإنسان الكلّي موجود في موطن آخر، وحيث لم يكن موطنه الخارج، إذن يكون موطنه الذهن^(٢).

وكذا إنّنا نتصوّر الحقائق الصرفة غير مخلوطة بشيء آخر، ومن الواضح أنّ مثل هذه الحقائق غير موجودة في الواقع الخارجي، وهذا ما نجده بالوجدان، فمثلاً لا يوجد في الخارج إنسان محض بنحو يكون مجرداً أكثر عن كلّ شيء آخر، كالكيّفيّة والكميّة والأين والوضع والجهة والإضافة وغيرها.

نعم، إذا كان الإنسان موجوداً في الخارج فله وضع وكيف وجهة وإضافة معيّنة.

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٣٤.

(٢) ملاّ هادي السبزواري، شرح غرر الفوائد، ص ٦-٨.

وهكذا جميع الأشياء في الطبيعة فإنها مخلوطة مع أشياء أخرى ومركبة مع غيرها، ولا يمكن أن توجد على نحو الصرافة، إذن إذا لم تكن الحقائق الصرفة موجودة في الخارج؛ لكونها من المستحيل أن توجد في الخارج من غير مشخصاتها ومنضّماتها، فلا بدّ من موطن آخر أو محلّ آخر توجد فيه، وليس هو إلاّ الذهن.

بقي أمر هنا، وهو أن نسأل: ما المائز بين الذهن والوجود الذهني؟ نقول في مقام رفع اللبس: إنّ الذهن هو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلّة، والوجود الذهنيّ غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجيّة، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاكٍ له، يقال له الوجود الذهنيّ لذلك الشيء^(١).

تكثر الإدراكات

إنّ العلوم الحضورية تُشكل اللبنة الأولى والمنطلق لسائر العلوم أو المعارف الحسوليّة، بل وترجع إليها، والذي يعتبر التكثر الأول في المعرفة كما أسلفنا سابقاً. والعلامة يقسم هذه المعارف - العلوم الحضورية - إلى أربعة أقسام:

الأول: علم النفس بذاتها، فإنّ كل إنسان يدرك ذاته بصورة مباشرة وبلا توسط أيّ صورة ذهنيّة، باعتبار حضور ذاته عنده.

الثاني: علم النفس بقواها ووسائلها التي تستخدمها لتحقيق أفعالها.

الثالث: علم النفس بأفعالها وآثارها في إطار وجودها.

الرابع: علم النفس بالخواص الماديّة للواقعيّات الماديّة الخارجيّة التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والقوى الحساسة، كالأثر الذي تتركه الرؤية البصريّة في الشبكيّة، فتقله الأعصاب بخواصه وتعدده؛ ليتحول إلى علم حصولي بقوة الخيال التي يسميها القوة المبدلة للعلم الحضورى إلى علم حصولي، فتحصل الصورة الجزئيّة عن الواقع في الذهن.

(١) صدر المتأهّن، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٣، ص ٢٨٣.

ومن هذا المنطلق يتضح أنّ التكرّر الأول في المعارف الحصوليّة عند الإنسان هي هذه الصور الذهنيّة التي تعكس العلوم والمعارف الحضوريّة لديه، وهو التكرّر الثاني بعد العلوم الحضورية نفسها.

وفي المحطة الثانية تنقسم العلوم الحصوليّة إلى قسمين: التصدّيات والتصديقات، فالمائز بين القسمين هو حكم النفس وإذعانها سلبيّاً أو إيجابيّاً في التصديقات دون التصورات التي تتحدّد بالصورة الذهنيّة لا غير، إذن هذا المائز هو منشأ التكرّر وحصوله.

فالمعرفة التي تحصل في تصوراتنا أيضاً تنقسم بدورها إلى قسمين: التصدّيات الماهويّة، والتصدّيات الاعتباريّة. والتصدّيات أو المفاهيم الماهويّة هي مفاهيم حقيقيّة؛ لأنّها تحكي عن الواقع الخارجي وتعكسه كما هو، في حين المفاهيم الاعتباريّة، وإن كان لها لون من ألوان الحكاية عن الخارج، هي في نهاية المطاف غير حقيقيّة؛ لكونها تعكس أموراً ذهنيّة بالدرجة الأولى، فبالمفاهيم الماهويّة نتعرف على الأشياء، وبالمفاهيم الاعتباريّة نحكم عليها، وهذا النحو من التكرّر في الإدراك هو الحقيقة والاعتبار. فالتكرّر في المعرفة أو الإدراك - سواء كان حاصلًا في التصورات أم التصديقات - يحصل بدرجة أكبر من خلال عاملي البساطة والتركيب، هذا من جانب.

أمّا المفاهيم الاعتباريّة: وهي التي ينتزعها الذهن بعد تعقّله للمحسوسات أوّلاً؛ ولذا تسمّى بالمفاهيم الثانويّة، وهي بدورها تنقسم إلى نوعين: الأول: مفاهيم فلسفيّة، كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان. والثاني: مفاهيم منطقيّة، كالكلي والجزئي وهذا من جانب آخر.

كل هذا كان في دائرة التصدّيات، وأمّا دائرة التصديقات فإنّ بينها علاقة توالديّة تشبه التوالد المادّي، فكل تصديق جديد ينتهي بالضرورة إلى تصديق سابق، وهذا التصديق الأخير أيضاً بدوره إمّا أن يرجع إلى تصديق قبله إن كان غير بديهي - نظري -، أو أن يكون عند نفسه إذا كان بديهيّاً، وهذا يعني أنّ انقسام الإدراكات التصديقيّة إلى

بديهية ونظرية هي سبب لكثرة جديدة^(١).

تقسيم الإدراكات

هنا العلامة لم يخرج عما ذهب إليه ملاً صدرا في اعتبار العلم مجرداً، وأنه نفس الوجود؛ لذا يقول: فليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرفية إلى الأصناف.

وهذا الكلام من العلامة نقله عن ملاً صدرا في أسفاره الذي يرى العلم أمراً بسيطاً لا يندرج في معنى كلي ذاتي، وبناءً عليه فإن تقسيم العلم ليس سوى تقسيم المعلوم لآتحاده معه، كاتحاد الوجود مع الماهية^(٢).

وبعدما نقل العلامة كلام ملاً صدرا في كتابه -نهاية الحكمة- بلا تعليق أو ردّ عليه فهذا دليل على قبوله له، وهنا أخذ العلامة بتقسيم الإدراكات إلى نوعين:

الأول: تنقسم الإدراكات إلى إدراكات حضورية وإدراكات حصولية، والإدراك الحضورى: هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى الذى ترتب عليه آثاره عند العالم. وأما الإدراك الحصولى: فهو حضور المعلوم بماهيته دون وجوده الخارجى، أي: حضور المعلوم عند العالم حضوراً مفهوماً، وبتوسط الصورة الذهنية.

والثاني: وهنا يمكن لنا ذكر أكثر من تقسيم بسبب تعدد الحثيات التي ترجع كلها إلى هذا النوع من التقسيم، فإذا نظرنا من زاوية الحاجة إلى النظر، نقسم العلم إلى البديهي والنظري. والبديهي أو الضروري لا يحتاج إلى كسب ونظر، كتصوّر مفهوم الوجود، والتصديق بأن الكلّ أعظم من الجزء. والبديهيّات كما قلنا سابقاً إنّها على ستة أقسام: الأوّليّات، والفطريّات، والحسيّات، التجريبيّات، الحدسيّات، المتواترات. وأما النظري أو الكسبي فهو يحتاج إلى كسب ونظر؛ لحصول تصوّره أو التصديق به، كتصوّر

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٣٥٩-

٣٩١-٤٤٨.

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٦٤.

ماهية الإنسان والتصديق بأن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين^(١).

وإمّا إذا نظرنا من زاوية لزوم التصديق سلبيًا وإيجابًا وعدمه، فإننا نقسّم العلم الحسولي إلى قسمين: التصوّر والتصديق. وأمّا إذا كان نظرنا منصبًا على سعة الانطباق على الخارج، فإننا نقسّم العلم الحسولي إلى قسمين: الكلي والجزئي، فالأول لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كمفهوم الإنسان، والثاني ما يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كمفهوم زيد الحاضر الذي هو علم حسي، أو الغائب الذي هو علم خيالي.

ويوجد نظر آخر للعلامة حول الكلي والجزئي فيقول: الكليّ: هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كتصور البناء الذي نبنيه، ويسمّى علم ما قبل الكثرة، والجزئي: هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كعلمنا بحركة زيد حينما نشاهده يتحرك مادام يتحرّك، ويسمّى علم ما بعد الكثرة^(٢). فالعلامة استفاد من التقسيم السابق للعلم الحسولي؛ ليجعله شاملًا للعلم الحسوري، كما في علم العلة بمعلولها من ذاتها الواحدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فإنه لا يتغيّر بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال، فهذا هو ما يسمّى بالعلم الكليّ الحسوري، في قبال ذلك يوجد العلم الجزئي الحسوري كما في علم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول، فإنه يزول بزوال المعلول^(٣). وإمّا إذا نظرنا لطبيعة المفهوم من حيثية الحقيقة وعدمها، فهنا يكون التقسيم أيضًا على نوعين: مفهوم حقيقي، ومفهوم اعتباري، وهذا ما قد أوضحناه في المطلب السابق^(٤)، فلا نعيد تجنبًا من تكرار المكرر.

بقي مطلب هنا لا بدّ من إيضاحه، وهو موقف العلامة من الشريعة في كونها مصدرًا معرفيًا كاشفًا عن الواقع على غرار الحس والعقل، فالعلامة حتى يوضح هذا المطلب قام بتحديد مصادر المعرفة الدينية بثلاثة ينابيع: الشريعة، العقل، النفس:

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

(٢) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٣) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق.

(٤) مطلب تكثّر الإدراكات.

فالشريعة: هي المعارف الوحيانية النازلة من الله تعالى، المتمثلة بالإرشادات اللازمة للإنسان.

والعقل: هو طريقة التفكير والاستدلال المنطقي لما يمكن أن يدرك به من حقائق. والنفس: هي بما تملك من طاقة واستعداد لنيل المعارف القلبية والمعنوية.

وهنا سؤال يطرح نفسه: إذا كانت النفس لها استعداد لنيل المعارف القلبية والمعنوية، فكيف بالعرفان بما هو معرفة مستمدة من الكشف والشهود القلبيين مصدر معرفي يُضاف للمنابع الثلاثة أم لا؟ وهل يقبله الدين كمصدر؟ العلامة هنا يقدم إجابة واضحةً وجليّةً بقوله: الإسلام أرسى تعاليمه المتينة بصيغة قابلة للهضم بالنسبة إلينا، أيًا كان سبيل الإرشاد، سواء أكان عن طريق الإرشاد المولوي، أم عن طريق الاستدلال والبيان المنطقي، أم عن طريق الولاية والكشف، والجلي الواضح الذي لا ريب فيه أن الإنسان لا يملك غير هذه الطرق الثلاثة للإدراك وتعلم أي شيء^(١).

وهذا الكلام واضح بأن العرفان الذي يحصل عن طريق الولاية والكشف له قيمة معرفية، تصيره ينبوعاً من منابع المعرفة، وبالتالي يكون مرشداً للإنسان بحسب النظرة الدينية^(٢). وهذه المعرفة التي يصل الإنسان بها إلى معرفة خالقه، ومن معرفته يصل إلى معرفة ما سواه؛ لأن معرفة الحقيقة -الله تعالى- هي معرفة لما يرشح عنها ويشابهها، وهذا لا يكون إلا بالتزامه بقوانين الشريعة وضوابطها، باعتبارها نافذة الحقيقة.

وهذا نتيجة إدراك العلامة العميق لأهمية هذه النافذة أولاً، وتجربته -الشخصية- الفكرية والروحية في هذا الطريق المعرفي ثانياً؛ ليرفع بذلك أي إنحراف يحصل عن الحق تعالى من خلال التهاون، وعدم الالتزام بالأحكام الشرعية، وكذا لرفع المواجهة بين الطريقة -السير والسلوك- والشريعة وإلى الأبد^(٣).

(١) العلامة الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٩.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٣) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٤٠.

نظريّة المعرفة عند مصباح اليزدي

الواقعيّة أو الوجود

إنّ الوجود هو الأصل أو الأصيل في التحقّق، وغير الوجود متحقّق به بالعرض^(١). وهذا الكلام لم يخرج عنه مصباح اليزدي؛ لما استظهره من قول صدر المتألّهين الذي ذكره في موردين، وإن كان ذكر الماهيّة بدل الغير في كلامه، إذ قال في الأسفار: فإنّ الوجود هو الأصل في التحقّق، والماهيّة تابعة له^(٢). وكذلك ذكر العبارة في الشواهد الربويّة، فقال: فالحقُّ أنّ المتقدّم منها على الآخر هو الوجود؛ لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهيّة؛ لكونها غير مجعولة كما مرّ، بل بمعنى أنّ الوجود هو الأصل في التحقّق، والماهيّة تبع له، وبتعبير الشيخ مصباح: "إنّ مسألة أصالة الوجود مسألة جازّة وأساسية، ولا ينبغي إطلاقاً أي تساهل في تناولها؛ لأن مسائل العليّة، وعلاقة المعلول بالعلّة، ونتيجة ذلك ترتبط بأصالة الوجود، وعلى أساس ذلك نُحلُّ كثير من المسائل المهمة، كنفى الجبر والتفويض، وإثبات التوحيد الأفعالي، وغير ذلك، كما أن مسألة الحركة الجوهرية تستند إلى أصالة الوجود"^(٣).

لذا إنّ الجذر الرئيس في الكثير من الأخطاء التي وقعت فيها المناهج الفلسفيّة التي سبقت صدر المتألّهين ومدرسته، يرجع في النهاية إلى الخلط بين الأمور الذهنيّة والواقعيّات الخارجيّة؛ وذلك لأنّ في أصالة الوجود أو الواقعيّة، المفاهيم والماهيات هي صور للواقع الخارجيّ، لا سيّما الماهيات، فإنّها صورة تامّة تنطبق على الواقع، ومن الواضح أنّ التصوير الشفّاف والمنطبق تماماً على صاحب الصورة، يؤدّي إلى أن يقع الإنسان في الخلط بين الصورة وبين صاحب الصورة، فيظنُّ أنّ الصورة هي صاحب الصورة، ويرتّب خواص كلّ واحدةٍ منها وأحكامها على الأخرى؛ خطأً منه. ومن

(١) صدر المتألّهين، تعليقه على حكمة الإشراق: ج ١، ص ٧٧.

(٢) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة: ج ٣، ص ٣٢٨.

(٣) مصباح اليزدي، المنهج الحديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٣٤٠.

الواضح أنك لو لم تتجه ناحية صاحب الصورة وتدرك وجوده فإنك سوف تبقى على ما كنت تعتقد به خطأ. وتظن أن الواقع هو عين ما تراه وأنه لا وجود لصورة وصاحب صورة، وهذا هو حال المفاهيم ولاسيما الماهيات هي تصاوير شفافة تنطبق على الواقع.

ولما كان طريق إدراك الإنسان العادي للواقعيّات الخارجيّة إنّما يتحقّق من خلال هذه المفاهيم الواقعيّة والماهيات، ولا يمكنه أن يدرك الواقع مباشرةً دون توسّط هذه الصور المذكورة، فهو يظنُّ أنّ هذه الصور هي الواقع الخارجي، وتبعاً لهذا الظن يقع أحياناً بترتيب أحكام الماهيات - التي هي أحكام هذه الصور الذهنيّة عن الواقعيّات - على الواقعيّات نفسها التي ترجع إليها هذه الصور؛ كما قد يقع بأمرٍ مُعاكس أحياناً، فيرتّب أحكام الواقعيّات على الصور الذهنيّة، والتي هي الماهيات، وبالتالي يحكم على الماهيات بأحكام الواقعيّات، ويحكم على الواقعيّات بأحكام الماهيات.

وهذا الظنُّ هو الذي يوقعه في نتائج خاطئة؛ من خلطٍ بين الأمور الذهنيّة وبين الواقعيّات، أو بين الواقع وبين الذهن، وبركة ما ذهب إليه صدر المتألّهين واتباعه - لا سيّما اليزدي في أصالة الواقعيّة أو الوجود واعتباريّة الماهيّة - فقد ارتفع الخلط بين الواقع والذهن.

وهذه الواقعيّة التي تبنّاها لم تبق حبيسة الفكر فقط، بل أعملها بشكل جلي في فلسفة الأخلاق، وأخذ يصنّفها - أي: المذاهب الأخلاقيّة - إلى تصانيف عدّة؛ والصنف الذي يهمنّا التطرّق إليه هنا هو تصنيفها وفقاً للنظريّات المتّصلة بها وراء الأخلاق؛ لكون الشيخ لم يرتض الآراء الأخرى في فلسفة الأخلاق، التي ذهب أغلبها إلى أنّ الأحكام والجُمُل الأخلاقيّة من جنس الجُمُل الإنشائيّة. بل ذهب مع من قال بأنّ الأحكام والجُمُل الأخلاقيّة هي من جنس الجُمُل الخبريّة، لكونها تحكي عن عالم الحقيقة والواقع، وبالتالي يمكن لنا تصنيف هذين الرأيين إلى: الأحكام والجُمُل الأخلاقيّة الواقعيّة، والأحكام والجُمُل الأخلاقيّة الغير الواقعيّة.

وهذا لم يكن جزافاً باعتبار لا يتسنّى عرض الأحكام الأخلاقيّة بالطرق العقلائيّة،

إلا إذا قامت بين القيم والحقائق العينية أصرة منطقيّة، بينما الأحكام الأخلاقيّة من جنس الإنشائيّات؛ فلا تنعدم العلاقة المنطقيّة بين بعضها ببعض تماماً فحسب، بل سوف يعجز أيّ دليل عقلي على برهنتها كذلك^(١).

إنّ التصديق بوجود الواقع العيني إجمالاً، والتصديق بالواقع المادّي بشكل متعيّن ومشخص، هو مقتضى فطرة العقل، وشاهد ذلك وجود مثل هذا الاعتقاد عند جميع الناس، كما أنّ سلوكهم العملي يؤيد ذلك أيضاً^(٢).

حقيقة العلم

إنّ مفهوم العلم هنا يعتبر من أوضح المفاهيم وأشدّها بديهيّة؛ لذا فهو ليس فقط مستغنياً عن التعريف، بل لا يمكن تعريفه أصلاً -مطلق العلم والاطلاع-؛ لأنّه لا يوجد ما هو أوضح منه؛ لعرفه. وأما ما ذكر في كتب المنطق والفلسفة من تعريف للعلم، فإنّه ليس تعريفاً حقيقياً، فيمكن أن يكون مقصودهم من ذلك؛ إمّا يقين المصداق المطلوب في علم أو مبحث خاصّ، كما عرف المنطقيّون العلم بـ(حصول صورة الشيء في الذهن)، وفائدته تعيّن المصداق الذي يريدونه، وهو العلم الحصولي، وإمّا الإشارة إلى نظريّة صاحب التعريف حول بعض مسائل علم الوجود المرتبطة به، كما قال بعض الفلاسفة^(٣): العلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد آخر. أو حضور شيء عند موجود مجرد، حتى يتبيّن بهذا القول رأيه في تجرّد العلم والعالم.

فإذا كان لا بدّ من تقديم تعريف أو توضيح حول العلم أو المعرفة فمن الأفضل أن نقول: العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئيّة أو مفهومه الكلّي عند موجود مجرد. ولا بدّ أن نضيف أنّه ليس من لوازم العلم أن يكون العالم دائماً غير

(١) مصباح اليزدي، المتطلبات التمهيدية للإدارة الإسلامية، تحقيق: متقى فر، ص ١٥٦؛ مصباح اليزدي، دروس في فلسفة الأخلاق، تحقيق: أحمد حسين شريفي، ص ٩٥-١٠٤.

(٢) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٨٦.

(٣) الفلاسفة هم: صدر المتأهين، والعلامة الطباطبائي، حسن إبراهيميان، نظريّة المعرفة، ص ٣٦.

المعلوم. وإنما من الممكن في بعض الموارد - كما في علم النفس بذاتها - أن لا يكون تعدد بين العالم والمعلوم.

وفي الحقيقة فإنه في مثل هذه الموارد تكون الوحدة أكمل مصداق للحضور^(١). والتعريف الذي تبناه اليزدي هو شامل للعلم الحضورى والعلم الحسولى، وكذا شامل لأقسام المعقولات والمفاهيم؛ لأنَّ الخارج موجود بصورته لدى العالم بوساطة، بينما العلم الحضورى الذي له على مستوى الصورة، فإنَّها - الصورة الذهنية - حاضرة لدى النفس الموجودة لها، المحيطة بها إحاطة قيومية. وله على مستوى الذات، فإنَّها - علم الذات بذاتها - حاضرة لدى ذاتها، فالنفس ذاتها علم، والعلم ذاته نفس، فثمة وحدة تمثل المصداق الأكمل للحضور.

الوجود الذهني

إنَّ هذا الحقل يُعدّ من المسائل الحيويّة في ميدان الفلسفة الإسلاميّة وخصوصاً الحكمة المتعالية، بل هو المنطلق والأساس؛ لكونه مرتبطاً بأهمّ مسألة في نظرية المعرفة، وهي قيمة المعلومات التي يملكها الإنسان عن الواقع الخارجى، وكذا يُعدّ تمييز الحقائق عن الاعتباريات والوهميات من الوظيفة الأساسية للأبحاث الفلسفية، وهذا لا يتحقّق إلاّ إذا قلنا إنَّ الإنسان قادر على إدراك الواقع على ما هو عليه، وأما إذا لم يكن قادراً على ذلك لكانت الفلسفة عبثاً.

فالوجود المطلق ينقسم إلى قسمين: الوجود الخارجى: وهو الذي تترتب عليه الآثار، والوجود الذهني: وهو الذي لا تترتب عليه تلك الآثار بعينها. والقسمان متقابلان لمكان التقسيم.

فالوجود الذهنيّ إنّما هو ذهنيّ من جهة مقابلته الوجود الخارجى، وعدم ترتب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتب آثار ما عليه، ككونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه

(١) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٣٨-١٤١.

متشخصًا بتشخصّ الذهن^(١). فالوجود الذهني - أو ما يسمّى بالوجود الظليّ - ثابت بالعلم الحضورى، ولا يحتاج إلى البرهنة عليه، وما يذكر من دليل في هذا المجال لا يعدو كونه تنبيهًا لأجل إلفات نظر الغافل، ودفع ما يبدو له من شبهة. وهذا الأمر ثابت سواء قلنا إنّه نظري يحتاج إلى دليل كما هو المشهور، أم بديهي لا يحتاج إلّا إلى التنبيه^(٢).

رغم ذلك قد ظهرت موجة خطيرة من الشك وخصوصًا في أوروبا، والتي بدورها ابتلعت بعض كبار العلماء في الغرب، كالسوفسطائيين الذين أنكروا العلم مطلقًا، وكذا مذهب أصحاب الشكّ واللاأدريّين. وإذا صحّت نسبة إنكار العلم بشكل مطلق لأحدٍ فإنّ أفضل تفسير لذلك هو أنّ ذلك الشخص قد ابتئي بوسواس ذهنيّ شديد كما يحدث مثل ذلك لبعض الأفراد أحيانًا بالنسبة لبعض المسائل، ولا بدّ من اعتبار هذه الحالة في الواقع لونها من ألوان الأمراض النفسية^(٣).

ومن هنا لم يحتمل أحد أنّ هناك تطابقًا وجوديًا بين الذهن والخارج، فلا يبقى إلّا التطابق الماهويّ بينهما، فإذا أنكرونا ذلك - كما هو ديدن السوفسطائيين ومن ذهب مذهبهم - فلا علم لنا بالخارج أصلًا، وهذا معنى قول الحكماء: لا يبقى فرق بين العلم والجهل، ولعادت جميع علومنا جهالات. بالإضافة إلى ذلك أنّ معنى اكتشاف الخطأ في الإدراكات الحسيّة والعقليّة التي اتّخذها السوفسطائيون ومن تبنّى مذهبهم، لا يصلح لهم دليلًا لنفي العلم؛ لكوننا نفهم أنّ إدراكنا ليس مطابقًا للواقع، فهذا لازمه الاعتراف بوجود العلم بخطأ الإدراك.

وأيضًا يوجد لازم آخر لقولهم، وهو أننا نعلم بوجود واقع لا يطابقه الإدراك الخطأ، وإلّا فإنّه لا معنى لكون الإدراك خطأ، بل أنّ نفس الإدراك الخطأ والصورة الذهنيّة المخالفة للواقع أمر معلوم لنا.

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليق: مصباح اليزدي، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) م. ن، ج ١، ص ٤٥.

(٣) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٥٠-١٥٢.

إضافة إلى وجود علم آخر مفروض، هو أن الإدراك الخطأ لا يمكن أن يكون صحيحاً في نفس الوقت^(١). إذن الشك فيه لا يبقى طريق لإثبات العالم الخارجي، فحينئذ لا يمكن أن نفرض وجود العلم والإدراك، ومع ذلك نحتمل عدم مطابقته للواقع، فإنها لا يجتمعان وهذا ما يقول به جميع الحكماء.

تكثر الإدراكات

هنا العلامة اليزدي لم يخرج عن كون العلم الحضورى يمثل البنى التحتية لجميع العلوم، أو المعارف الحصولية التي تحتاج في إدراكها لواقعية المعلوم إلى واسطة، بخلاف المعرفة الحضورية فإنها لا تحتاج في إدراكها إلى واسطة، باعتبار المعرفة الحصولية تحصل للعالم بوساطة ما يملكه من مفهوم ذهني عن المعلوم، وهذا التكثر في المعارف الحصولية لدى الإنسان حصل نتيجة انعكاس العلوم أو المعارف الحضورية بهيئة صور ذهنية.

وهذه المعارف الحضورية يقسمها العلامة اليزدي إلى ستة أقسام:

الأول: العلم بأنفسنا: فإن كل شخص يدرك وجود نفسه، بأن تكون نفسه حاضرة عنده، ومعرفته بنفسه لا تحتاج إلى مفهوم عن نفسه.

الثاني: العلم بحالاتنا الداخلية: فالإنسان يدرك حالاته النفسية بلا توسط المفاهيم، كالفرح والحزن والأمل واللذة والخوف، التي تحدث في نفسه.

الثالث: علمنا بأفعالنا الداخلية والجوانحية: بعض أفعالنا - كالإرادة والحكم والتفكير والالتفات - تحصل في داخلنا، ويكون علمنا بها بلا واسطة مفهوم، نظير تفكرنا في شيء ما، فإننا ندرك بلا واسطة أننا في حالة التفكير.

الرابع: علم العلة المانحة للوجود بمعلولها: فإن المعلول يكون حاضراً عند مبدأ وجوده، ولا توجد أية واسطة بينهما؛ لذا تعلم العلة المانحة بمعلولها بلا واسطة

(١) مصباح اليزدي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٢-١٥٣.

وبالعلم الحضورى^(١).

الخامس: علم المعلول بمبدأ وجوده: إنّ المعلول حاضر لدى مبدأ وجوده، فإنّ اشتمل المعلول على الشروط اللازمة، فإنّه سيعلم أيضاً بمبدأ وجوده بلا وساطة وبالعلم الحضورى.

السادس: علمنا بمفاهيمنا الذهنيّة: نعلم بمفاهيمنا الذهنيّة بلا وساطة مفاهيم أخرى، كما نفكر بصديقنا ونذكره، فإنّنا دون وساطة نجد صورته في ذهننا، ويكون علمنا بهذه الصورة الذهنيّة بلا وساطة صور أخرى ومفهوم آخر.

فالعلامة اليزدي يذهب إلى عدم حصر -أي: حصراً عقلياً- هذه الأقسام بالسته فقط، بل يمكن العثور على أقسام أخرى، إضافة إلى ذلك لا يُراد من هذا التقسيم وجود هذه الأقسام كلّها لدى كل من يحصل عنده علم حضورى، كما في البارى تعالى فإنّه ليس لديه حالات انفعاليّة حتى يعلم بها حضورياً.

وكذلك يذهب إلى أنّ علمنا واطلاعنا على حالة الفرح داخلنا والذي تحقّق بلا وساطة مفهوم، وهو علم حضورى، وأمّا علمنا واطلاعنا عليها الذي تحقّق بوساطة مفهوم الذي صنعه ذهننا، فهو علم حصولى. فهنا لدينا ما يرتبط بأنفسنا وحالة فرحنا علمان: علم حضورى وعلم حصولى. وهكذا الأمر في سائر العلوم الحضورية حيث ينتزع الذهن منها مباشرة مفهوماً، فيصبح بإمكاننا أن نلتفت إليها في ذهننا بوساطة هذا المفهوم، ثم نحكم عليها، من الواضح تحصل هذه الأحكام بوساطة المفاهيم الذهنيّة، وليست علوماً حضورية، بل هي علوم حصولية تحصل في ذهننا بمعونة العلوم الحضورية^(٢). وفي الواقع هي تفاسير للعلوم الحضورية تحصل بسبب الاستنباطات الذهنيّة، وهو التكرّر الثاني بعد العلوم أو المعارف الحضورية، وهنا يأتي دور العلوم الحصولية التي لا نستكشف بها المعلوم بنفسه بشكل مباشر، وإنّما نستكشفه بأثره

(١) عبوديت، ومجتبى مصباح، المباني الفكرية للعلامة مصباح اليزدي، معرفة الله، ج ٢، ص ٩٩-١٠٣.

(٢) عبد الله محمدي ومجتبى مصباح، المباني الفكرية للعلامة اليزدي، نظرية المعرفة، ج ١، ص ٤٨-٥٣.

المنعكس في الذهن الذي نطلق عليه المفهوم الذهني، أو الصورة الذهنيّة، وهو الوساطة في إدراكنا للمعلوم.

والعلامة أخذ بتقسيم العلم الحسولي إلى أقسام: منها التصرّو والتصديق: وبناءً عليه التصرّو الذي هو قسمٌ من أقسام هذا العلم لا يوجد فيه حكم على شيء، بخلاف القسم الآخر وهو التصديق الذي يوجد فيه حكم، ومن الأمثلة على التصرّو: الشجرة، السرور، الوجود، الله، أكبر. وفي المقابل ندرك بأنّ الشجرة تعدّ من المواهب الإلهية، والسعادة هي من الحالات النفسانية، وعالم الآخرة موجود، والله أكبر من أي شيء، هو تصديق.

فالمستفاد ممّا تقدم أنّ الجمل الخبرية في مقام بيان التصديقات، وأما في التصرّوات يُستفاد من غيرها - الجمل الخبرية - كالكلمات المفردة والمركبة، والجمل الناقصة وغير الخبرية. وهذا منشأ آخر لتكثّر المعرفة والعلوم الحاصلة.

ويوجد تقسيم آخر للتصرّو والتصديق، فإنّ كلّاً منهما ينقسم إلى: بديهي ونظري. فالتصرّو النظري: هو الذي يحصل من خلال الرجوع إلى تصوّرات أخرى، أي: من خلال التعريف، أو الإرجاع إلى المفاهيم؛ مثلاً تصوّر الدائرة من خلال التعريف^(١). وتصرّو الإلكترون بأنّه: جسيم داخل الذرّة، حامل لشحنة كهربائية سالبة، يدور حول مركز الذرّة. وأما التصرّو البديهي: فهو يحصل من دون الرجوع إلى تصوّرات أخرى.

وعليه، فإنّ التصرّوات الحاصلة مباشرة من العلم الحسوري، أو من الحواس الخمس أو التي ينتزعها العقل بشكل مباشر من العلم الحسوري، أو من المعطيات الحسية هي تصوّرات بديهية. هذا بالنسبة للتصرّو.

وأما التصديق فينقسم بدوره أيضاً إلى: نظري وبديهي، فالتصديق النظري يُستتج اعتماداً على تصديقات أخرى، والتصديق البديهي بخلافه، فإنّه لا يحتاج في تحصيله

(١) هي خطّ منحني مغلق، حيث تكون كلّ نقطة فيها على مسافة واحدة من المركز.

إلى الرجوع إلى تصديقات أخرى؛ لكونها تحصل من خلال العلم الحضوري بشكل مباشر، كما في علمنا بوجودنا فهو علم حضوري.

لكن يجب الالتفات هنا بأنّ المقصود من التصديق البديهي: هو التصديق المعترف الذي يحصل بدون الرجوع إلى أيّ تصديق آخر، وعليه إذا صدّق أحد بسبب ميول شخصيّة، أو بسبب التفاؤل وبدون أي استدلال أنّ غدًا يوم ماطر، فإنّه لا يمكن عدّ هذا التصديق تصديقًا بديهيًا، وإن كان حصل من دون الرجوع إلى تصديق آخر؛ لكون هذا الميل الشخصي والتفاؤل ليسا من الطرق المعتمدة للتصديق.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ الكثير من تصديقاتنا تصديقات نظريّة، مثل التصديق بأنّ مجموع الزوايا الداخليّة لكل مثلث يساوي ١٨٠ درجة، فهو تصديق نظري يتمّ إثباته بالرجوع إلى بعض أصول إقليدس، وعلى هذا المنوال قوانين العلوم التجريبيّة التي يجب إثباتها بالرجوع إلى التصديقات الحسيّة والعقليّة الأخرى.

وأما التقسيم الجديد للتصوّر فالعلامة اليزدي ناظر فيه إلى السعة والضيّق؛ لذا قسمه إلى: كليّ وجزئيّ، فالتصوّر الذي يملك قابليّة الانطباق على أكثر من مصداق -أي: يمكن أن تصوّر عدة مصاديق له- يسمّى تصوّرًا كليًّا، وأما التصوّر الذي له قابليّة الانطباق على مصداق واحد فقط، ولا يمكن لأيّ شيء مفروض غيره أن يكون مصداقًا له، يسمّى تصوّرًا جزئيًّا.

واصطلح الفلاسفة والحكماء على التصوّر الكليّ بالمعقول؛ لكونه إدراك المفاهيم والتصوّرات الكليّة من وظائف العقل، فنكتة هذا الكلام هو أنّ ملاك كون التصوّر كليًّا قابليّته للانطباق على أكثر من مصداق، وليس الملاك وجود عدّة مصاديق له، أو احتمال وجودها.

والتصوّر الجزئيّ ينقسم بدوره كذلك إلى عدّة أقسام: التصوّر الحسيّ، والتصوّر الخياليّ.

والحسي يُعد كمرآة في ذهننا فيها وردة، تمثل انعكاسًا للوردة الموجودة في الخارج، وكذلك باقي التصورات التي تُدرك بحاسة السمع، واللمس، والذوق، والشم. وعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين هذه التصورات، إلا أنّها تشبه بعضها بعضاً في أمرين:

الأول: أنّه في الوقت الذي يكون لدينا فيه ارتباط حسيّ بالأمر الخارجي تتولد هذه التصورات، وتختفي بانقطاع الارتباط الحسيّ.

والثاني: هو أنّها جميعاً تشير إلى شيء خارجي معيّن، ولا تصدق على أيّ شيء غيره، وإن كان شبيهاً له.

وأما الخيالي فإنّه يمثل بالوردة، فحينما ننظر لها ينطبع في ذهننا تصور آخر يبقى ولا يزول بعد إغماض أعيننا، لذا يبقى قابلاً للتذكّر، وهذا التذكّر جاء بمساعدة التصورات الخياليّة. في الواقع يُعدّ التصوّر الخيالي قسماً من أقسام التصوّر الجزئي الناتج عن إحدى الحواس؛ لذا يمكن تذكّر ما بقي بعد قطع الارتباط بالأمر المحسوس، وليس هذا فقط بل يمكن دمج التصورات الخياليّة بحيث ينتج تصوّر خيالي قد لا يكون له أيّة واقعيّة، كتصوّرنا لجبل من ذهب؛ لذا يستفاد من أعمال قدرة التخيل في الفنون المختلفة. وهذا نحو آخر من التوالد والتكاثر في الإدراكات.

وأما التصوّر الكلّي أو المعقول الأوّلي، فينقسم بدوره إلى أقسام:

القسم الأول: المفاهيم الماهويّة، فالتصوّر الحسيّ لوردة مثلاً هو تصور جزئي، لكن عندما نعمل على إغماض النظر عن الخصائص الخاصّة بالوردة، ونبقي على الخصائص التي بموجبها استطعنا أن نطلق على ذلك الشيء لفظ وردة، فهنا يكون مفهوم الوردة تصوّراً كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين، وهذا ما يسمّى بالمعقول الأوّلي.

والقسم الثاني: المفاهيم الاعتباريّة، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين: القسم

الأول: المفهوم الثانوي المنطقي، وهذا القسم يُطلق على المفاهيم الذهنيّة فقط، كالتصوّر، والتصديق، والبديهي، والنظري، والكلّي، والجزئي، وهذه المفاهيم يمكن ملاحظة الكثير من المصاديق لها؛ لكونها حسب التعريف مفاهيم كليّة، لكن لو دققنا النظر نجد أنّها ليست من المفاهيم الماهويّة؛ لأنّها لا تعكس ماهيّة الموجودات، فلا يمكننا أن نجد موجودًا في الخارج يكون تصوّرًا أو تصديقًا، أو بديهيًا، أو نظريًا، أو جزئيًا، أو كليًا. كما أنّها ليست من المفاهيم الفلسفيّة؛ لأنّها لا يمكن انتزاعها من مقارنة الأمور الخارجيّة فيما بينها. فيمتنع إطلاق هذه المفاهيم على العالم الخارجي، فحينئذ لا يمكن إطلاق هذه المفاهيم الكلّيّة إلاّ على المفاهيم الذهنية، وهذا ما يسمّى بالمعقول الثاني المنطقي.

القسم الثاني: المفهوم الثانوي الفلسفي، وهذا القسم يُطلق على العالم الخارجي، أي: تنتزع هذه المفاهيم من خلال مقارنة الأمور الخارجيّة فيما بينها، نظير رؤيتنا للنار وشعورنا بحرارتها، وقايسناهما من حيث التأثير والتأثر، هنا نستطيع انتزاع مفهوم العلة والمعلول منها.

مضافًا إلى هذا المفهوم توجد مفاهيم كليّة أخرى تنتزع من خلال المقارنة الذهنيّة، وعلى الرغم من إمكان إطلاقها على العالم الخارجي، إلاّ أنّها لا تشير إلى ماهيّة أشياء العالم، كمفهوم الوحدة، والكثرة، والوجود، والعدم، والتغيّر، والثبات، والقوة، والفعليّة. وهذا ما يسمّى بالمعقول الثاني الفلسفي^(١). ومن خلال الالتفات إلى ما تقدم نفهم عمليّة التوالد والتكثّر في المعرفة، أو الإدراكات عند هذا الفيلسوف المجدّد.

تقسيم الإدراكات

هنا أيضًا العلامّة اليزدي لم يُجانب ما ذهب إليه الطباطبائي إلاّ ببعض التفصيلات. في كون العلم أمرًا بسيطًا لا يندرج في معنى كلّي ذاتي، وبناءً على ذلك قسم العلم

(١) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعاليم الفلسفة، ج ١، ١٨٥-١٨٨.

بتقسيمات:

أولها: إن العلم إما أن يتعلق بذات المعلوم من دون وساطة، باعتبار انكشاف الوجود الواقعي والعيني للعالم والشخص المدرك من دون توسط شيء يذكر. وهذا يسمى بالعلم الحضورى. وإما أن لا يتعلق شهود العالم بالوجود الخارجى للمعلوم مباشرة، وإنما يتعلق علمه بشيء يعكس له المعلوم، وهذا الشيء يُطلق عليه اسم الصورة الذهنية أو المفهوم. وهذا ما يسمى بالعلم الحسولى.

وهذا النوع من التقسيم لم يخرج عن كونه أحد التقسيمات العقلية الدائرة بين السلب والإيجاب، وبالتالي لا يوجد قسم آخر في عرض هذين القسمين: إما أن تكون هناك وساطة بها يحصل العلم بين العالم وذات المعلوم، وهذا هو جوهر العلم الحسولى. وإما أن لا توجد هناك وساطة بين العالم وذات المعلوم، وهذا هو العلم الحضورى الذي لا يقبل الإنكار، حتى من قبل السوفسطائيين الذين جعلوا من الإنسان مقياساً لكل شيء، فإنهم لم ينكروا وجود هذا الإنسان وعلمه بذاته.

فالإنسان في مرحلة العلم الحضورى يعلم بذاته بالشهود الداخلى، وهو في هذه المرحلة لا ينال أو يحصل على العلم عن طريق الحس أو التجربة، أو الصور والمفاهيم الذهنية، وبالتالي يكون هو العلم بعينه. إذن، علمنا بأنفسنا يكون بالعلم الشهودى البسيط لا بتوسط شيء، بل كل علمنا بحالاتنا النفسية ومشاعرنا وعواطفنا هو علم حضورى بلا وساطة^(١).

وأيضاً من مصاديق العلم الحضورى علم النفس بقواها المدركة والمحركة، وكذا علمها بالصور والمفاهيم الذهنية، فلا يحصل لها بوساطة صور أو مفاهيم أخرى.

إن ما تقدّم من تقسيم للإدراكات كان خاصاً بالإدراكات الحضورية، التي كانت عبارة عن حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى، الذي ترتب عليه آثاره

(١) مصباح اليزدي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٢-١٦٥.

عند العالم. والتقسيم للإدراكات الحسوية التي هي عبارة عن تحليلات وتفسيرات للمعلومات الحسوية التي ينتجها الذهن بعد تصويرها وأخذ الصور والمفاهيم منها.

فالتقسيم الأول: هو تقسيم العلم إلى بديهي ونظري، والبديهي لا يحتاج إلى توسط شيء ليحصل، فإنّ التصورات الحاصلة مباشرة من العلم الحسوري، أو من الحواس الخمس، أو التي ينتزعها العقل بشكل مباشر من العلم الحسوري، أو من المعطيات الحسية هي تصورات بديهية، بينما النظري لا يحصل إلا بالرجوع إلى تصورات أخرى، أي: تحصل بالتعريف والإرجاع إلى مفاهيم أخرى.

الآن نتكلم عن تقسيم جديد من زاوية الإطباق التام أو البعض، فيكون تقسيم العلم إلى: الكلّي والجزئي. أمّا الكلّي: وهو الذي يمكن إطلاقه على أكثر من مصداق، أي: يمكن انطباقه على مصداق عدّة مع أنّه واحد. والجزئي: وهو الذي يمكن إطلاقه على شيء واحد مشخص فقط.

وأيضاً نفس التصورات الجزئية تنقسم بدورها إلى أقسام:

منها: التصورات الحسية: وهي الظواهر الذهنية البسيطة التي تحصل نتيجةً للاتصال أعضاء الحسّ بالواقعيّات المادّية، مثل صور المناظر التي نشاهدها بأعيننا. وبقاء مثل هذه التصورات متوقّف على بقاء الاتّصال بالخارج، فبعد الانقطاع عن الخارج - ولو لثوانٍ قليلة - فإنّها تذهب عن صفحة الوجود.

ومنها: التصورات الخيالية: وهي الظواهر البسيطة والخاصّة التي تحصل بعد التصورات الحسية والاتّصال بالخارج، ولكن بقاءها ليس متوقّفًا على بقاء الاتّصال بالخارج، مثل: الصور الذهنية لإحدى الحداثق، فهي باقية في ذهننا حتّى بعد أن نغمض أعيننا، ونستطيع أن نتذكرها بعد سنين طويلة. ومنها: التصورات الوهميّة: هنا ذكر كثيرٌ من الفلاسفة لوناً آخر للتصورات الجزئية، وهو الذي يتعلّق بالمعاني الجزئية، ومثّلوا له بإحساس العداوة الذي تشعر به بعض الحيوانات من البعض الآخر، فيؤدّي

إلى فرارها منها، وتوسّع بعضهم فيه فنسبه إلى مطلق المعاني الجزئية، ومن جعلتها إحساس الحبّ والعداوة عند الإنسان.

ولا شكّ أنّ المفهوم الكليّ للحبّ والعداوة هو من قبيل التصورات الكلية، ولا يمكن اعتباره من أقسام التصورات الجزئية. أيها القارئ الكريم هنا يجب أن تعلم أن إدراك جزئيّ الحبّ والعداوة في المدرك نفسه -أي: المحبّة التي يجدها الإنسان في نفسه بالنسبة لشخص ما، أو العداوة التي يلاحظها في ذاته بالنسبة إلى آخر- هو من قبيل العلم الحضورى بالكيفيات النفسانية، ولا يمكن عدّه من قبيل التصور الذي هو لون من ألوان العلم الحسولي.

نعم، يمكن قبول لون خاصّ من التصوّر الجزئيّ، وهو ذلك التصوّر الحاصل من الحالات النفسانية، وهو قابل للتذكّر، ويشبه التصوّر الخياليّ بالنسبة للتصور الحسيّ، مثل: تذكّر الخوف الخاصّ الذي وجد في لحظة معينة، أو الحبّ الخاصّ الذي تحقّق في لحظة مشخصة.

وأما التقسيم الآخر للعلم، فهو يُقسم بلحاظ الحقيقة والاعتبار إلى: المفاهيم الماهويّة: وهي التي تعدّ من المفاهيم الكلية الحاكية عن ماهية الموجودات، كالإنسان الذي يُشير إلى نحو خاصّ من الموجودات، ويدلّ على ماهيتها.

والمفاهيم المنطقية: وهي التي تحصل من خلال النظر في خصائص المفاهيم الموجودة في الذهن، وهذه المفاهيم الكلية لا تُطلق إلّا على المفاهيم الذهنية، كالكليّ.

والمفاهيم الفلسفية: وهي التي تُنتزع من خلال المقارنة والمقايسة، وتُطلق على الموجودات الخارجيّة، كالعلة والمعلول.

بقي هنا أمر لا بدّ من إيضاحه، وهو موقف الشيخ مصباح اليزدي من مصدر مهم للمعرفة الموسوم بالشريعة، فبعدما أوضح العلامة ما تقدّم من أبحاث أخذ بإيضاح المنابع المعرفية التي تكون بوابة آمنه لأخذ المعارف المعتمدة، والقابلة

للاعتقاد، والشريعة على رأسها، وهي التي تعرف عن طريق الوحي وإرشاده، والتي هي عبارة عن مجموعة من المعتقدات والقوانين الخاصّة التي بقبولها تُوصل الإنسان للسعادة الحقيقيّة.

وهناك أيضًا منابع معرفيّة أخرى:

منها الشهود: ويُعد من الطرق المهمّة للمعرفة، بل من الطرق المعتمدة بشكل كامل، والذي هو عبارة عن العلم الحضورى بالله - عزّ وجل -، أو علم المعلول بعلته الموجدة أيضًا هو أحد مصاديق العلم الحضورى.

ومنها: المكاشفات في الأمور الدينيّة، التي تحصل في ظلّ شرائط خاصّة، فهي عبارة عن رسائل دينيّة، أي: أن تكون المكاشفة دالّة على عقائد أو مقررات دينيّة؛ مثلاً: أن يُلقى في قلب المُكاشف حين المكاشفة عبادة خاصّة.

ومنها: الإلهام: الذي تصل المعتقدات للأفراد عن طريقه، وهذا النبع خاصّ بالأولياء المعصومين، مثال ما حصل للخضر وللسيدة مريم.

ومنها: الوحي: وهو من مصاديق الشهود الذي يملك أعلى درجة من الاعتبار المعرفي، الذي يوصل الرسالة إلى الرسل عليهم السلام.

فهذه الإدراكات الشهوديّة وتقسيماها تمتلك أعلى درجات القيمة المعرفيّة؛ لكونها من أقسام العلم الحضورى.

والمنبع الآخر هو العقل، فإنّ أسس المعتقدات الدينيّة يتمّ إثباتها بمساعدة العقل، والمعارف الدينيّة المبنيّة على التعقّل أحياناً تحكي عن علوم حضوريّة، فتعدّ قضايا بديهيّة يقينيّة، وأحياناً أخرى تكون نتيجة استدلال عقلي، فالمعارف الحاصلة من استدلال برهاني تكون يقينيّة، مثل: إثبات وجود الله تعالى وصفاته، وإثبات النبوة العامّة، والمعاد وغيره.

والنوع الأخير وهو النقل: فإنّ أكثر معارفنا عن طريق النقل، كالكتاب الكريم،

وأقوال النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام، وكذلك أفعالهم وسيرتهم، وتاريخ الإسلام.

ففي هذا الطريق يُستفاد من الحسّ والاستدلال، فهذا النبع له أهمية كبيرة في المجال الديني، وخصوصاً في قسم القوانين؛ لأنه لا يمكن إحرازها بدون هذا النبع، لكن بالشروط التي يقوم بها العلماء عند استنباطهم للمعارف الدينية من الأخبار، نظير تدقيقهم في عدد طرق نقل الخبر، وخصائص ناقلي الخبر، والقرائن المحتفّة بالخبر^(١).

وهنا لا بدّ لنا في نهاية تبييننا لموقف العلامة من الشريعة، وطرق معرفتها، وأن نبين مكانة الحسّ في هذا النبع، فنقول: إنّ الأمور الدينية من معتقدات وقوانين ليست بحقائق محسوسة، فلا يمكن معرفتها عن طريق الحس، نعم، يمكن أن يكون الحس إلى جانب سائر الطرق عاملاً مساعداً في الوصول إلى بعض المعارف الدينية، مثاله: على الرغم من كون الاعتقاد بنبوة شخص خاصّ ليس بالأمر المحسوس ولكن يمكن من خلال رؤية معجزاته والسماع بها وبالاستعانة باستدلال عقلي أن تثبت نبوته.

والجدير بالذكر أنّ العلامة اعتمد على طريقتين آخرين في الوصول لمعرفة المعارف الدينية، هما: الاعتماد على معارف الآخرين - لم نقصد المصنوعين عن الخطأ كالمعصومين عليهم السلام، وإنّما نقصد الذين يملكون أهلية وتخصّص -؛ لوجود قسم من المعارف الدينية يحصل من خلال الاعتماد على معرفة الآخرين، كرجوع المقلّدين للمجتهدين لفهم وظائفهم الشرعية، أو الاعتماد على رأي المفسّرين في فهم معنى الآيات القرآنية، فالاعتماد على هؤلاء -الخارجين عن دائرة العصمة- يرتبط بدرجة تخصّصهم، وبدرجة اعتبار الطريق الذي حصلوا من خلاله على معارفهم.

وأما الطريق الآخر هو التذكّر، باعتبار المعارف الدينية كغيرها من المعارف قابلة للتذكّر. أي: أنّ قيمة التذكّر ترتبط من جهة بقيمة المعرفة الأوّلية، ومن جهة أخرى ترتبط بدقّة الحافظة بشكل عامّ، وبالمعرفة المتذكّرة بشكل خاصّ.

(١) عبد الله محمدي ومجتبي مصباح، المباني الفكرية للعلامة مصباح البيزدي، ج ١، ص ٢٨٨-٢٩٠.

نظرية المعرفة عند الشهيد مطهري

الواقعية أو الوجود

لا شك في وجود ظواهر لا تعد ولا تحصى وموجودات كثيرة في عالم الوجود؛ وهذا الأمر يقف في الجهة المقابلة للسفسطة التي تنكر هذا الواقع؛ لكون الإدراك المطابق للواقع لا معنى له عندهم، بينما الفيلسوف يؤمن بوجود واقع وواقعية خارج الذهن، وبالتالي لا يعتبر الإدراكات الذهنية أفكاراً فارغة. وهذا الأمر يعدّ برحمة واقعية لما نقوم به في عدم اعتبار الكثير ما نحسب أنّ شيئاً ما حقيقة قائمة ونعدّه موجوداً، ومن ثمّ يتبين لنا فيما بعد بأنه كذب ولا أساس له، وما نحسب أنّ شيئاً ما عدم وكذب، ثم يتضح لنا بعد حين أنّه صادق، وله آثار وسمات كثيرة في عالم الواقع أو الوجود.

إذن وجود واقع وحقيقة خارج الذهن، وإنّ الإدراكات يتلقاها كحقائق مطابقة للواقع، وفي الوقت نفسه يؤمن بوجود إدراكات لا تطابق الواقع، باعتبار الواقع يمثل واجهة الحقائق وانعكاسها؛ لأنّ المفاهيم التي لها مصاديق في الواقع الخارجي تسمّى حقائق بخلاف الاعتبار التي ليس لها واقع ومصاديق خارج الذهن.

من هذا المنطلق جعلت الواقعية أو الوجود موضوعاً للفلسفة؛ وقصدهم من الوجود في أبحاثهم ليس الوجود في قبال الماهية وإنّما قصدهم الواقعية في قبال السوفسطائية المنكرة لأصل وجود الواقعية، وفي نفس الوقت أصبحت هذه المسألة الفيصل بين الحكيم والسوفسطائي^(١)، فالواقعية أو الوجود التي تتمثل موضوع الفلسفة، أصبحت نسبتها إلى باقي موضوعات العلوم نسبة الكلّي إلى أفرادها، لذا تعدّ الفلسفة العلم الأعلى في عالم المعرفة؛ لتقدّم موضوعها - الواقعية أو الوجود - على موضوعات كل العلوم، ومفهومها يُعدّ من المفاهيم البديهية وليس من المفاهيم

(١) الشهيد مطهري، آشنائي باعلوم إسلامي، ص ١٣٠.

النظرية^(١)؛ لبساطته، فلا يحتاج إلى تعريف للوقوف على حقيقته؛ الذي يكون معقولاً بنفس ذاته ولا يحتاج فيه إلى توسط شيء آخر لكي نتعرف عليه، وهذا ما أثبتته -أصل الواقعية - جميع الحكماء^(٢).

وهذا ما أكدته مرتضى مطهري بقوله: "إنَّ المحققين من الحكماء والفلاسفة وجدوا أنَّ الحجر الأساس الذي يبدأ منه البحث الفلسفي هو مبدأ أنَّ هناك واقعية، وبذلك يتميز البحث الفلسفي عن السفسطة، وهذا الأصل يقيني فطري، وهو مورد للقبول والإذعان من كلِّ إنسان حتى السوفسطائي وإن لم يكن ملتفتاً إليه"^(٣).

فالجانب الآخر لما تبناه الشهيد مطهري في أصالة الواقعية، ليس فقط يمثل السفسطة وإنما يمثل أيضاً المثالية التي ذهبت لما ذهبت إليه السفسطة؛ في أنَّ الأصالة للتصور الذهني، ولا أصالة للعالم الواقعي خارج حريم الذهن، نظير بروتا جوراس، وجورجياس في العصر اليوناني، وباركلي، وشوبنهاور في العصر الأوربي، بينما الإلهية والروحية لا علاقة لها بالمثالية؛ لأنَّ إثبات عقائدنا يكون بالأدلة المتقنة، وعلى أساس النظرة الواقعية، وهذه الواقعية التي أصلها اللاتيني الذي اشتقت منه (Reel) لها معانٍ، فالسؤال المطروح هنا: أي المعاني متبني للشهيد مطهري؟ والإجابة عليه لا بد من بيان أنواعها:

الأول: فهو ما شغل رجال الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، حول الوجود الكلي نظير الإنسان، فهل إنَّ الوجود الكلي موجود أم لا؟ وعلى افتراض وجوده فهل هو موجود في الذهن أم في الخارج؟ وهل له في الخارج وجود مستقل أم لا؟

سُمِّي القائلون بواقع مستقل للكلي بـ(الواقعيين)، وسُمِّي الذين لا يؤمنون بأيِّ نحو من الوجود الكلي، لا في الخارج ولا في الذهن، ويرون الكلي مجرد لفظ فارغ

(١) انظر الشهيد مطهري، شرح مبسوط منظومة، ج ١، ص ٢٣.

(٢) انظر: جواد آملی، رحيق مختوم، ج ١، ص ١٨١.

(٣) العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، تعليق: الشهيد مطهري، ج ٣، ص ٣٦٧.

ب(الاسمين)، وهناك فريق ثالث أيضًا ذهب إلى أن للكلي وجوداً ذهنيّاً ووجوداً خارجياً ضمن الأفراد، وسمّي هؤلاء بالمثاليين أو التصوريين.

إنّ هؤلاء - أصحاب الفلسفة المدرسيّة - لم يميّزوا بين قضيتين: الأولى: مسألة الوجود الكلي، والثانية: مسألة المثل الأفلاطونيّة؛ على الرغم من أنهما قضيتان مستقلّتان في طرح حكماء المسلمين، فإنّ القضية الأولى تُطرح في المنطق، وإنّ كانت تُطرح أحياناً في الفلسفة، بينما القضية الثانية تُطرح في الفلسفة عبر فصل مستقلّ؛ فالفلاسفة في القضية الأولى لهم نهج موحد فيها وجامم، وأما القضية الثانية فلا يوجد لهم فيها نهج موحد، بل نفاها بعضهم، وأثبتها بعض آخر. فالبحث هذا مجيئه بهذه الصور في العصور الأوربيّة الوسيطة لا معنى له أصلاً؛ لعدم ربطه بوحدة الوجود أو الواقع.

الثاني: فهو النوع المستخدم في الفلسفة اليوم، المصطلح عليه ب(أصالة الواقع الخارجي)، والواقعيّة بهذا المعنى تقابل المثاليّة فقط، بمعنى إصالة الذهن والتصوّر، وهذا هو مراد الشهيد مطهري من الواقعيّة^(١).

وأيضاً توجد للواقعيّة استخدامات أخرى كما في الأدب؛ فالمنهج الواقعي فيها يدلّ على الكتابات التي تعتمد على معطيات الواقع وظواهر المجتمع، بينما الكتابات الخياليّة والشعريّة تعتمد منهج المثل لا الواقع. فالشاهد مطهري لم يخرج عن أنّ الإدراك البشري يحكي عن واقع، وأنّ الإدراك يتطابق مع الواقع الموضوعي، وأنّ الشيء المدرك هو ذاته الأمر الواقعي، مع اختلاف في وجوده، فهو في عالم الإدراك موجودٌ ذهنيٌّ، وفي عالم الواقع موجودٌ خارجيٌّ^(٢).

حقيقة العلم

إنّ مفهوم العلم أو الإدراك من المفاهيم المهمّة والمقدّسة في نظر الشهيد مطهري،

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٩٧-٩٩.

(٢) انظر: عمّار أبو رغيف، نظريّة المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر، ص ٢٩-٣٢.

ليس لكونه بديهيًا، يدعن كل فردٍ بدهاءٍ بوجود مجموعة ظواهر ذهنية تسمى بالعلم والإدراكات، ووجود هذه الظواهر لدى الإنسان أوضح وأجلى من وجود عالم الخارج، ولو وجد من يشكك - كالمثالي - في وجود عالم الخارج، ويقرّ بطلان مدركاته جملة واحدة، أي: عدم مطابقتها مع عالم الخارج، فلا يمكنه أن يشكك في وجود هذه الإدراكات نفسها.

إذن، فوجود مجموعة ظواهر ذهنية، يعيها كل إنسان حاضرة في نفسه، أمر بديهيّ، ولا يحتاج إلى دليل فلسفي أو علمي فحسب، وإنّما لا يمكن تعريفه لأنّه مستغن عن التعريف، وما نراه من تعاريف في كتب القدماء من الحكماء والفلاسفة والمناطقه فإنّها ليست تعاريف حقيقية، وإنّما جاؤوا بها قاصدين أحد أمرين: إمّا لتعيين المصداق، وهو العلم الحسولي، وإمّا الإشارة لما يرومه - صاحب التعريف - من المسائل المرتبطة به، حيث قال الشهيد مطهري في هذا الصدد: إنّ العلم والإدراك يجدهما الإنسان بالوجدان، ويلتقطهما كل فرد بالعلم الحسوري في نفسه، فهما مجردان عن المادة، فالنظرية التي ذهبت إلى كونها من ميزات عالم المادة باطلة^(١).

فالعلم المراد هنا هو الأعمّ من الحسيّ والخيالي والعقلي، وإنّ ظاهرة الصورة الذهنية المدركة ظاهرة غير مادية؛ لكونها غير محكومة بالسّمات العامّة للمادة، كالانقسام، وعدم صدق الكبير على الصغير.

وأما المثاليون فقط هبطوا إلى مستوى أدنى من مستوى الفكر السوقي فيما ادّعوه وقالوه^(٢)؛ فالعلم أو الإدراك لا يتلاءم إطلاقاً مع التغيّر والتحول؛ لكونه حيثية العلم تختلف عن حيثية التغيّر والتحول، نظير المفاهيم الكلية فإنّها مقترنة بمجموعة من السمات والصفات، يتمتع أن تتوفر في المادة، على الرغم من استخدامها في عالم المادة

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ١٣٩-١٤٢.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليقة الشهيد مطهري، ج ١، ص ١٥٠.

بنحو من أنحاء الاستخدام؛ كما في مفهوم الإنسان الكليّ الذي يصدق على كلّ إنسان خارجي، مع أننا لا نملك إنساناً يتطابق مع كلّ إنسان خارجي، فكلّ إنسان في الخارج شخص لا يتطابق إلّا مع نفسه.

فهذه المفاهيم الكليّة ثابتة ومطلقة وكليّة، وليس لدينا في عالم المادّة موجود بهذه الصفات، وكلّ ما هو موجود في هذا العالم متغيّر وشخصي ومقيّد، إذن نسبة هذا العلم أو الإدراك إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، أي: أنّه قائم قيام الصدى، باعتبار أنّ واقع العلم والمعلوم بالنسبة للنفس أمر واحد.

الوجود الذهني

إنّ المدرسة الصدراتيّة أعارت مسألة الوجود الذهني اهتماماً خاصّاً؛ لارتباطها بقيمة المعلومات التي يملكها بنو البشر عن الواقع الخارجي، وأيضاً لكون الوظيفة الجوهرية للبحوث الفلسفيّة هي تمييز الحقائق عن الاعتبارات والوهميّات، ومن البديهي أنّ ذلك لا يتحقّق إلّا إذا قلنا إنّ الإنسان قادر على إدراك الواقع، وهذا ما أوضحه الشهيد مطهري بقوله: "يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات أساس المسائل الأخرى؛ لأنّ المذاهب المختلفة تفترق فيها، فعند هذه المسألة تفترق الواقعيّة عن المثاليّة والسوفسطائيّة، وفيها ينفصل سبيل الفلسفة اليقينيّة التي جاء بها أفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المدرسة الإسلاميّة، وكذا الفلاسفة المحدثون في أوروبا، عن سبيل فلسفة الشكّ التي أسّسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان لها أتباع في اليونان ثم الإسكندرية وأخيراً في أوروبا"^(١).

وإنّ هذا الوجود يعدّ الوجود الثاني من أقسام الوجود الذي يحضر عند العالم، ولا تترتب عليه تلك الآثار التي كانت تترتب عليه وهو في الخارج، وهذا ما بيّنه

(١) العلامة الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم، ص ٢٩٢.

الشهيد مطهري بقوله: "يرى فلاسفة المسلمين أن حقيقة العلم والوعي بالأشياء الخارجية هي حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن. يعني: حينما يحصل لدينا علم بشيء ما، يحصل لذات وماهية ذلك الشيء وجود آخر في أذهاننا، وعلّة الحصول التفتاننا نحو الخارج - على أثر حصول صورة شيء معيّن في الذهن - هي أنّ الصورة الذهنية عبارة عن ظهور لماهية ذات الشيء، وعلّة كون هذه الصورة ظهوراً لماهية خارجية هي أنّ عين هذه الماهية حصل لها - في الحقيقة - وجود آخر على مستوى الذهن، يعني: حينما نتصوّر الإنسان مثلاً أو الحجر، أو العدد، يحصل في أذهاننا للإنسان أو الحجر أو العدد وجود واقعي، إلاّ أنّ سنخ وجود الإنسان الذهني، أو الحجر الذهني، أو العدد الذهني، وسنخ وجود الإنسان الخارجي، أو الحجر الخارجي، أو العدد الخارجي اثنان ونوعان"^(١).

وعلى الرغم من وضوح هذه المسألة، فلم يكتفِ الحكماء بذلك فقط، وإنّما أقاموا الأدلّة عليها، ومن أهمّ هذه الأدلّة ثلاثة:

الأول: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدوم.

والثاني: الكلّي العقلي غير موجود في الخارج.

والثالث: الماهية الصرفة غير متحقّقة في الخارج.

وهذه الأدلّة التي ساقها الحكماء لم تكفّ في إثبات ما ذهبوا إليه في المطابقة العينية بين الذهن والخارج من حيث الماهية والذات، وإنّما فقط تنفي القول بالإضافة إلى الذي ذهب إليه المتكلّمون كالفخر الرازي، فهو سيق لإنكار الوجود الذهني مطلقاً؛ لذا يقول غلام رضا فياضي: "إنّ جميع ما تمسّك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأول، أي: إثبات وجود ذهني في قبال الوجود العيني"^(٢).

(١) الشهيد مطهري، شرح المنظومة، محاضرات أُلقيت على طلاب كلية الإلهيات، ترجمة: عمّار أبو رغيف، ص ٥٥-٦٢.

(٢) غلام رضا فياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٤٥، تعليقة رقم ٤٤.

وهذا عين ما ذهب إليه الشهيد مطهري في تعليقه على الأدلّة التي أقامها الحكماء على الوجود الذهني، حيث يقول: "يتفق الدليل الثالث مع الدليل الثاني المتقدّم في نفي القول بالإضافة فقط، بل يجري ذلك في الدليل الأوّل أيضاً كما يظهر بالتدبّر"^(١). أي: باعتبار أنّ الناكر لمسألة الوجود الذهني قد خالف وجدانه؛ لأنّ كلّ فرد منّا يلمس حالة وجوديّة في الذهن حين حصول العلم والإدراك لم تكن قبل ذلك، فكما نشعر بالألم واللذة والخوف ونحوها من الحالات الوجدانيّة، كذلك نحسّ ونلمس حالة من التغيّر تحدث في نفوسنا عند العلم بالأشياء الخارجيّة عنّا^(٢).

تكثر الإدراكات

لا بدّ من التأكيد على أنّ موضوعيّة الإدراك بعامة ومطابقتها للعالم الخارجي أمرٌ بديهيٌّ لا يتطلّب برهاناً ودليلاً، بل لا يمكن الاستدلال عليه، ومن هذا المنطلق يصوغ الذهن المفهوم بعد أن يشهد حضوراً واقعة من الواقعيّات لديه، ويعلمها بالعلم الحضورى، وهذا الكلام لا يتنافى مع عدم امتلاك الذهن ابتداءً أيّ تصوّر؛ فهو كالصفحة البيضاء التي ليس فيها سوى استعداد تلقيّ الرسوم، بل النفس في بداية تكوينها تفتقد الذهن.

وبهذا لا يُقبل ما ذهب إليه الفلاسفة الأوربيون المحدثون في إثبات التصورات الفطريّة والذاتيّة، هذا من جانب، ولا تنحصر التصورات والمفاهيم الحاصلة للذهن فقط بالواردة عن طريق الحسّ؛ لأنّ التصورات الذهنيّة الإنسانيّة لا تنحصر فقط بما يتطابق مع الأشياء المحسوسة، ويرد الذهن عن طريق الحواس الداخلية والخارجيّة بشكل مباشر. بل هناك تصوّرات ومفاهيم كثيرة أخرى ترد الذهن بوساطة طرق وأساليب أخرى، وإن كان تبدأ النفس نشاطاتها الإدراكيّة عن طريق الحس، وتفتقر ابتداءً لكلّ تصور، وهذا ما أكده صدر المتألّهين بإقامة برهانٍ - عن طريق بساطة

(١) الشهيد مطهري، شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٤٢.

(٢) انظر: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، القسم الأوّل، المقالة الأولى، الضابط الثاني، ص ٣٩.

النفس - لإثبات أنّ النشاط الذهني للنفس البشرية يبدأ من الحواس، وأنّ كلّ المعلومات والمعقولات تتوفّر عليها النفس إمّا عن طريق الحسّ بشكل مباشر، وإمّا أنّ يكون تجمّع الإدراكات الحسيّة أرضيّة لا استعداد توفّر النفس على المعلوم، وأنّ النفس بذاتها وبالفطرة لا يمكنها أن تتوفّر على إدراك الأشياء الخارجيّة.

وقد عقد صدر المتألهين في كتابه الأسفار ضمن مباحث العقل والعقل والمعقول فصلاً في (أنّ النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقّلات الكثيرة)^(١).

إذن التكثر في المدركات له أسبابه؛ فالمعلوم إذا تكثر فهو إنّما يتكثر بأحد هذه الأسباب، إمّا لتكثر العلة، وإمّا لأختلاف القابل، وإمّا لاختلاف الآلات، وإمّا لترتّب المعلولات في أنفسها، والنفس الناطقة جوهر بسيط، ولو كان -جوهرًا- مركّبًا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها غير المتناهية، ولا يمكن أيضًا أن يكون بالسبب كثرة القابل؛ لأنّ القابل لتلك التعقّلات هو ذات النفس وجوهرها، ولا يمكن ذلك لترتّب الأفاعيل في أنفسها، فإنّ تصوّر السواد ليس بوساطة تصور البياض وبالعكس، وكذلك في كثير من التصورات والتصديقات التي ليس بعضها مقومًا للآخر، أو كاشفًا له.

فيبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات؛ فإنّ الحواس المختلفة في الآلات كالجواسيس المختلفة في الأقطار عن النواحي، يعدّ النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة، والإحساسات الجزئية إنّما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن بجلب المنافع والخيرات، ودفع الشرور والمضار، وبذلك تنتفع النفس بالحسّ ثم يعدّها ذلك لحصول تلك التصوّرات الأوّلية والتصديقات الأوّلية، ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصّل من هناك تصوّرات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها.

فالتكثر يحصل مرة بالعلم الحضورى بألوانه الثلاثة؛ العلم الحضورى للنفس بذاتها، والعلم الحضورى للنفس بالفعاليات التي تحصل في دائرة وجودها، والعلم

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٣٣٦.

الحضورى للنفس بالقوى والأدوات التي تقوم بوساطتها بهذه الأفعال. ومرة تحصل العلوم الأخرى - التي يكون فيها واقع العلم وواقع المعلوم أمرين مختلفين - جميعها بوساطة العلم الحضورى؛ لكون النشاط الذهني، أو فعالية القوة المدركة تبدأ حينما تحصل النفس على عين الواقع بالعلم الحضورى، إذن توفر الاتصال الوجودى الواقع مع واقع النفس شرط أساسى فى ظهور تصوّرات الأشياء وتصورات الأمور الواقعية لدى الذهن^(١).

ومادام الواقع متكثرًا، فإنّه يعطى مفاهيم مفردة متكثّرة، وهذه الكثرة تأتي بعد التجريد أو التقشير لهذه المفاهيم المفردة لتصبح مفاهيم كلية، فعمليات التحليل والتركيب الذهني أو النظري تعدّ أحد النشاطات العقلية العليا؛ وهذا التركيب أو التحليل ينقسم إلى أقسام متعدّدة، فإنّه لا يخرج عن دائرة القاعدة الكلية القائلة (كلّ علم حصولى يعرض على الذهن مسبق بعلم حضورى) باعتبارها لا تقبل الاستثناء؛ لكونها صادقة فى الموارد المركّبة والبسيطة الذهنية معاً.

إنّ هذه القاعدة المذكورة لا تقتضى أن ينال الذهن ويشهد واقع كلّ واحدة من التصوّرات البسيطة والمركّبة بشكل مستقلّ، بل يصل الذهن فى بعض الموارد إلى إدراك المركبات ابتداءً، ثمّ يحللها إلى عناصرها الأولية البسيطة، والتصوّرات الأولية فى مورد الحسيّات مثال لذلك: الإنسان يرى الجسم ابتداءً عن طريق البصر بحجم وشكل ولونٍ معين، أي: أنّه يدرك الحجم والشكل واللون مجتمعةً مع بعضها وغير مجزأة بعضها عن بعض. وبعد أن يقوى الذهن ويتوفّر على قدرة التحليل يميز بين الكمية والكيفية، وينوع الكيفيات ويميزها بعضها عن بعض.

ويشهد الذهن فى موارد أخرى إدراك الأمور البسيطة ابتداءً، ثمّ يخلق عبر تركيبها تصوّراً جديداً، فالذهن بعد خلق هذه التصوّرات يتّجه صوب التحقق العلمى والفلسفى منها، فالكثرة المتقدّمة كانت على مستوى المفاهيم التصورية بحكم

(١) الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣٩.

البساطة والتركيب، وتوجد للمفاهيم كثرة أخرى بحكم الحقيقة والاعتبار. فهذا يعني وجود عدّة منطلقات ومنابع لتكثّر الإدراكات، لكن هذه المنابع والمنطلقات لا ترتبط باختلاف ذات المعلومات والعيان الخارجي.

مما لا شكّ فيه أن اختلاف إدراكاتنا وتصوّراتنا لا يعكس اختلافات الواقع ذاتياً وماهويّاً، بل يمثل اختلاف أشكال وتركيبات الواقع الواحد، الذي هو المادّة. والإدراك الحقيقي نعني به الصورة المباشرة لأمر خارجي في الذهن كالإنسان، والشجرة، والحجر، وتسمّى هذه المدركات بالمعقولات الأولى. وأمّا الإدراك الاعتباري فهو ليست صوراً مباشرة لأمر خارجي في الذهن، ولا ترد الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية، بل يهيئ الذهن هذه المفاهيم بأسلوب آخر، كتصوّر الكلي والجزئي، والتي تسمّى هذه المدركات بالمعقولات الثانية المنطقية، وكتصوّر الوجود والعدم والوحدة والكثرة، هذه المفاهيم أيضاً اعتبارية لكنّها لم تأت من المقايسة والمقارنة الذهنية كالمعقول الثاني المنطقي، وإنّما جاءت نتيجة إدراك شيء قبلها، أي: لا يدركها الذهن ابتداءً، بحيث في طول إدراك أشياء قبلها ينتزعها ويشتهاها منها^(١).

تقسيم الإدراكات

إنّ الإدراك أو العلم الذي يمثّل الصور والرسوم الذهنية التي تربطنا بالأشياء الخارجية وتطلعنا عليها، وهذه الصور مرّة تعكس بالذهن عبر مواجهة الذهن للعالم الخارجي واستخدامه لأحد الحواس الخمس، هذه المرحلة تسمّى مرحلة الحس. ومرّة بعد اختفاء الصورة الحسية تترك أثرها في الذهن فهذه مرحلة الخيال. وأخرى فإنّ الإدراك الخيالي السابق جزئي فهو لا ينطبق على كثيرين، لكن الذهن البشري بعد إدراك عدة صور جزئية يستطيع أن يؤلّف مفهوماً كلياً، يصلح للانطباق على أفراد كثيرة، وهذه الألوان من العلم أو الإدراك يجدها الإنسان بالوجدان، ويحصل عليها

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد المطهري، ج ١، ص ٣٩٠-٣٩٤.

بالعلم الحضورى في نفسه.

وباعتبار أنّ العلم عُرّف بأنّه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، من هنا انقسم إلى تصوّر وتصديق، حيث إنّ علمنا بالأشياء أحياناً يكون بالحكم بوجود أو عدم وجود النسبة بين الأشياء، أي: يكون علمنا بشكل حكم بين شيئين، ويكون لديه حالة حكميّة. وأحياناً لا يكون بهذا الشكل.

وكّل من التصرّو والتصديق يقسمان إلى: بديهي ونظري. والبديهي: هو الإدراك الذي لا يحتاج إلى النظر والفكر، بينما النظري: هو الإدراك الذي يحتاج إلى النظر والفكر. وبعبارة أكثر وضوحاً البديهي يكون معلوماً بنفسه، والنظري لا يكون معلوماً بنفسه، بل يُعلم بوساطة شيء، فالتصوّرات البديهية عبارة عن التصوّرات البيّنة والواضحة التي لا يوجد أيّ إبهام فيها، بعكس التصوّرات النظرية التي تحتاج إلى التشرّيح والتوضيح.

ثم يقسّم إلى الكلّي والجزئي اللذين يرتبطان أوّلاً وبالذات بالتصوّرات، وثانياً وبالعرض بالتصديقات، والجدير بالذكر أنّ التصديقات كالتصوّرات تنقسم إلى حقائق واعتبارات، وأنّ كلّ معلوم تصديقي إمّا أن يكون بديهياً، وإمّا أن ينتهي إلى بديهي، وكّل معلوم نظري يتم حصوله بوساطة تأليف البديهيات أو النظريات التي تنتهي إلى البديهيات، أو منها معاً.

والشاهد مطهّري هنا يُقسّم الإدراكات والمفاهيم الذهنية إلى أقسام رئيسة:

القسم الأول: الحقائق:

وهي المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج، نظير مفهوم الأرض، والسماء، والماء، والهواء، والإنسان، وغيرها من التصوّرات. وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات. وهي علوم وإدراكات تحققت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجيّة وبين

حواسنا وأدواتنا الإدراكية.

القسم الثاني: الاعتبارات:

وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، ولكنّ العقل يعتبر لها مصداقاً، أي: أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم مصداقاً، ولكي تتميز الإدراكات الحقيقية عن الإدراكات الاعتبارية، نظير الرئاسة والمرؤوسية، والمالكية والملوكية إذا حللناها لا نجد بحسب الواقع الخارجي من الإنسان الرئيس إلا إنسانيته ووجوده الخارجي، وأمّا رئاسته فإنّها هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس، فإنّها أمر اعتباري لا يتجاوز حدّ الذهن؛ لأنّها فروض يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم، ولا واقع لها وراء ظرف العمل.

بخلاف الإدراكات الحقيقية فإنّها انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، وأيضاً لها قيمة منطقيّة، ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقلية للكشف عن حقائق وجودية أخرى، والاعتبارية ليست كذلك، وكذا تعتبر حقائق ثابتة لا تتغير بتغير حاجات الإنسان، وبالتالي تكون دائمة وضرورية وكلية، بخلاف الإدراكات الاعتبارية فإنّها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيرة ويناها قانون التكامل والارتقاء وهذا سبب كونها مؤقتة ونسبية وغير ضرورية^(١).

القسم الثالث:

وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي، لا حقيقةً ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس، كتصوّر الغول والعنقاء ونحوهما، إذ لا تحقّق لها في الواقع الخارجي.

والاعتباريات المتقدمة كانت شاملةً للمفاهيم المنطقية والفلسفية، وهذه ما نسمّيها

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق: الشهيد المطهري، ج ٢، ص ١١٥.

بالاعتبارات بالمعنى الأعمّ. وتوجد اعتبارات أخرى تسمّى بالاعتبارات القانونيّة - التي الوجوب أو الحرمة أو صحة البيع مثلاً- التي يستلزمها نشاط القوى الفعّالة لدى الإنسان أو لدى كلّ كائن حي، وهذه ما تسمّى بالاعتبارات بالمعنى الأخصّ أو العمليّة، نظير علم الأخلاق وغيره.

وهذه العمليّة وليدٌ طفيلي للإحساسات، وتناسب القوى الفعّالة، وتتبع الإحساسات - الميل والرغبة أو الحاجة- من زاوية الثبات والتغيير والبقاء والزوال، والاحساسات لها نوعان: إحساسات عامّة تُلازم نوعية النوع، وتتبع البنية الطبيعيّة، كالإرادة، والكراهة المطلقة، ومُطلق الحبّ والبغض. وإحساسات خاصّة تخضع للتغيير والتحوّل.

وبعبارة أخرى، الاعتباريّات العمليّة لها جنتان: الأولى: تعتبر ثابتة لا تتغيّر، كاعتبار متابعة العلم، واعتبار الاجتماع والاختصاص. والثانية: هذه خاضعة للتغيير، كالقُبْح والجمال الخاصّ، وأشكال الاجتماعات المختلفة.

وهذا هو من أهمّ الأهداف التي تعمل الفلسفة على تحقيقها من خلال معايير دقيقة، بل بذلت جهداً ملحوظاً في هذا المضمار^(١). ولولا ما قام به فلاسفتنا العظام في تمييزهم بين هذه المفاهيم لانتبهنا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الغربيين، حيث عملوا بجهود كبيرة على تمييز الحقائق عن الوهميّات، نظير ما نجده عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود لنا، بينما الفلسفة الإلهيّة تذهب إلى أنّ هذا البدن المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجردة عن المادة وقوانينها، وهي من توّلف حقيقة الإنسان^(٢).

بقي أمرٌ لا بدّ من بيانه في هذا الإطار وهو أنّ الشهيد مطهري لم تتعارض

(١) للتفكيك بين الاعتباريّات والحقائق.

(٢) العلامّة الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ص ٤٦-٥٣.

نظريته في العلم أو الإدراك مع العلم الذي يأتي بالإلهام والوحي والمكاشفة؛ لكونها تتبع من العلوم الشهودية الحضورية، أي: يقدم للإنسان معلومات لا تقع في دائرة العقل والحس، فعند ذلك يتعامل الإنسان مع الحقائق دون توسط الحس والعقل، وبالتالي يكون قسم من الإدراكات خارجاً عن دائرة الإدراكات المتقدمة، وهذا لا يعني الخطأ من مكانة العقل ومصدريته في المعرفة الدينية، بل إثبات الوحي نفسه لا يكون إلا عن طريق العقل، والوحي الإلهي يؤكد مرجعية العقل ودوره في كشف الحقائق السماوية وفهمها، فالشهيد المطهري يشير لهذه الأقطاب الثلاثة في المعرفة الدينية وأحدها يكمل الآخر، ولا تنافي بينها، بل إثبات النقل - كتاب وسنة - والوحي بشكل عام لا يكون إلا بالعقل، بل يرى الشهيد مطهري أن العقل طريق سماوي كما الوحي، وعليه فلا مانع من الاعتماد عليه في التعرف على القضايا السماوية الغيبية^(١).

ومع ذلك ثمة مساحة كبيرة في مجال المعرفة الدينية لا مسرح للعقل ولا دور له فيها، وإن كان يمثل أساس حجية النص والوحي، ولا يمكن بناء معرفة دينية أو تشكيلها إلا على أساس العقل، في المقابل الوحي هو من يرشد العقل في إعادته إلى صفائه الفطري، عندما تشوش رؤيته وتعرقل فاعليته، وتمنعه من بلوغ غاياته في اكتشاف الحقائق، فإنه - الشهيد مطهري - لم يذهب في هذه الأقطاب المعرفية إلى عدم الموازنة والتآلف، مع إعطاء مكانة عالية للوحي من بينهن؛ لأنه مصدر رئيس في المعرفة الدينية، وكونه من سنخ العلم الحضورية، كذلك المعرفة الشهودية المتقدمة أعلاه من سنخ العلم الحضورية أو البديهي، وأما من ثبتت هذه المعارف - الدينية - من حيث الإدراك والتعريف فهو العقل، بينما النقل يكون معتبراً بالطرق والشروط المعمول بها في هذا الحقل^(٢).

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق الشهيد مطهري، ج ٢، ص ٥٢٥.

(٢) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق: الشهيد مطهري، ج ٢، ص ٥٣٦.

نظريّة المعرفة عند جوادي آملي

الواقعيّة أو الوجود

إنّ هذا المحور ليس في قبال الماهية، وإنّما المقصود منه الواقع أو الواقعيّة في قبال منكريها كالسوفسطائيين، وتعتبر من مبادئ المعرفة؛ لكونها من المفاهيم والقضايا التي لا بد أن تكون مُسلّمة للباحث قبل الدخول في مسائل العلم، وكونها مسلمة إمّا لوضوحها في نفسها، أو لأنّها مُبيّنة في علم آخر، وإنّ وثاقة العلم واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها؛ لهذا لا تتحقّق المعرفة إلّا على أساس وجودها، وهو: المعلوم والعالم والعلم، فإنّ لم يكن ثمة خارج متحقّق للواقع لم يكن ثمة معلوم، وإذا لم يكن فرد يتمكّن من الاطلاع على هذا الواقع، لم يكن ثمة عالم، وإنّ وجد المعلوم والعالم، إلّا أنّ هذا العالم إن لم يسلك طريق فهم أسرار عالم الوجود واستيعاب حقائقه ووقائعه، فإنّه لن تكون هناك معرفة أصلاً^(١)،

فالسوفسطائيون جاؤوا على إنكار أصل الواقعيّة، فهم منكرون للأركان الثلاثة للمعرفة - المعلوم والعالم والعلم - والشكّاكون يقرّون بركنيين وينكرون ركنًا، يقرّون بواقعيّة الإنسان وواقعيّة ما هو خارج الإنسان، لكنهم ينكرون الطريق الذي يوصل الإنسان إلى معرفة حقائق وأسرار العالم، والماديون يقرّون بالأركان الثلاثة إلّا أنّهم يحصرّون مجالها في الأمور المادية الحسيّة، وينكرون ما هو خارج عالم الشهادة كالمعارف المتعلّقة بالغيب المتعلّقة بالذات الإلهيّة والوحي والقيامة والآخرة.

من هذا المنطلق جعلت الحكمة الإلهيّة موضوعها هو الواقعيّة، أو الوجوديّة العامّة؛ لذا تمثّل الحقيقة العينيّة التي يتألف منها الواقع الخارجي، فبطلان السفسطة وثبوت الواقع الخارجي من أوّل البديهيّات، إذ إنّ لا طريق للشكّ فيه، بل أكثر من ذلك على فرض الشكّ فيه لا يبقى طريق لإثباته؛ لذلك أشار الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء إلى انسداد طريق الفكر والاستدلال لكل من ينكر أصل الواقعيّة؛ لذا ما هو

(١) جوادي آملي، نظرية المعرفة، ص ٦٤-٦٥.

متحقق في العالم يُطلق عليه في كتب الحكماء والفلاسفة اسم الوجود والوجود، وما لا تحقق له يُسمى العدم والمعدوم، وأما ما في الكتب السماوية وعلى رأسها القرآن الكريم يُسمى ما هو موجود في العالم حقاً، وما ليس بموجود باطلاً.

فالحكمة المتعالية تعتقد بوحدة الواقعية أو الوجود، فالطريق للتعرف على أصل الواقعية أو الوجود يكون بأنّ النفس تطّلع على أصل الوجود بشهود حقيقة وجودها، ثم تنتزع مفهوم الوجود من تلك الواقعة المشهودة، وهذا هو النهج الرسمي لصدر المتألهين.

ويوجد طريق آخر وهو أنّ الذهن في قضاياها يوجد رابطاً بين الموضوع والمحمول؛ لأنّ التصديق فعل علمي للنفس، والذي هو إيجاد الربط بين طرفي القضية، وما يرجع إلى ناحية التصديق هو نفس إيجاد الربط هذا، والذي لا يرتبط بناحية القضية هو ربط الشيء الموجود، فمثلاً يحكم الذهن عن قيام زيد بأنّ زيداً قائم، وهذه النسبة وهذا الحكم لوجود رابط توجده النفس، وعندما يقوم الذهن من خلال التجريد والتعميم والانتزاع والتوسعة وأمثال ذلك - ممّا يتلّزم مع تحول نفس الذهن - بتبديل هذا المعنى الحرفي إلى المعنى اسمي، أي: الوجود، ثم يوسّعه وينتزع منه المعنى الجامع.

والطريق الأوّل طريق مباشر ومستقيم، والثاني لا يخلو من غموض؛ لأنّه أكثر المفاهيم التصورية بدهاة، وأول المعاني هو مفهوم الوجود، والذهن يعرف مفهوم الوجود قبل تصوّر أيّ شيء.

وكذلك يعتبر أكثر التصديقات بدهاة هو أصل امتناع اجتماع النقيضين، والذي هو من الأحكام الأولية للوجود؛ لأنّه يُقرّر هكذا: الوجود لا يقبل العدم؛ ولهذا عرّف الحكم المذكور في الفلسفة على أنّه من عوارض الوجود المطلق.

وأيضاً الوجود المحمولي لكلّ شيء معروف للذهن قبل الوجود الربطي له أو غيره، أي: قبل أن يُعلم بأنّ زيداً قائم يكون المعلوم أنّ زيداً موجود، والقيام موجود، وحينئذٍ فالوجود والوجود المحمولي لطرفي القضية، أو على الأقلّ لطرف واحد للقضية الذي هو موضوعها معلوم، فيقال: زيد قائم، وعلى هذا سيكون الوجود معروفاً دوماً

قبل الربط، وكذلك الوجودي قبل الربطي. لذا تجد الشيخ جوادي يستعين به في كلّ مسألة من المسائل الفلسفيّة التي يتعرّض لها، وهذا يعني الواقع ثابت لا يتغير.

وبحسب ما ذهب إليه أتباع هذه المدرسة بأنّ الإنسان يستطيع في كلّ مرتبة وجوديّة أن يترقى إلى مرتبة وجوديّة لاحقة، بخلاف من قال بأنّ الوجودات متباينة، فالتكامل هنا لا يمكن أن يوجد؛ لذا أصحاب هذه المدرسة العريقة تبعاً لمؤسسها صدر المتألّهين ذهبوا إلى أنّ معرفة الواقعيّة أو الوجود هي الأساس الذي تقوم عليه العلوم كافّة^(١).

حقيقة العلم

إنّ العلم أو المعرفة عند الشيخ جوادي من سنخ الوجودات المجردة، وإنّه يتمتع بفعليّة محضة منزّهة عن أيّ قوّة واستعداد وبالتالي لا سبيل للمقولات إليها، فهو من المفاهيم التي لا يُشكّ بدهاته. لذلك تقسيم هذا العلم إلى حصولي وحضوري في الجملة صحيح، ولكنّه غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ الصور الذهنيّة للأشياء الخارجيّة التي تمرّ عبر الحسّ إلى منطقة الذهن تحكي عن الأعيان الخارجيّة، وتلك الصور ونفسها معلوم حضوري؛ لأنّها تدرك بلا وساطة، ولكن الظواهر الخارجيّة معلوم حصولي؛ لأنّها تدرك بالوساطة، والذهن يدرك في الفضاء المفتوح نفسه بعض المفاهيم التصورية بوساطة بعض المعاني التصوريّة الأخرى، وكذلك ندرك بعض القضايا التصديقيّة بوساطة بعض آخر في الحال الذي تكون فيه جميعاً مشهودة للنفس في ميدان الذهن، ولا تكون الوساطة سبباً في كونه حصولياً، ولا عدم الوساطة سبباً في كونه حضورياً إلا إذا حُمّلت مشقّة نسبيته على الذهن.

فالعلم هذا يتحقّق في ظلّه المفهوم؛ لأنّ في مجال الذهن المفهوم يتحقّق في ظلّ الوجود، أي: العلم، فوجوده علم وهو معلوم. وإذا يسمّون مفهوم الذهن معلوماً بالذات فهو من باب سراية حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، وإلاّ فوجوده معلوم بالذات؛ لأنّه نفس العلم، وهو بوساطة الوجود، أي: بوساطة العلم صار معلوماً،

(١) انظر: جوادي آملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعاليّة بالفارسيّة)، ج ١، ص ٢٩٥.

ومعلوميته الذاتية نسبية، لأنه معلوم بالذات بالنسبة للشيء الخارجي إذ لم ينتزع منه صورة، بينما قد انتزع من المعلوم الخارجي صورة.

فالنظرية التي تبناها الشيخ الأملي في منظومته الفكرية في العلم بالأسلوب التفسيري والأسلوب الفلسفي، وبالالتفات إلى المعرفة الدينية والمعرفة العلمية هي: أنّ الأنواع الأربعة من العقل: التجريبي، وشبه التجريبي، والعقل التجريدي، والعقل الخالص، إذا كانت باعثة إلى اليقين، أو موجبةً للطمأنينة فإنها ستعدّ من العلم، وسوف تحصل مع النقل على منزلة خاصة في دائرة المعرفة الدينية.

فالشيخ لا يريد من العلم خصوص العلوم التجريبية، بل مراده من العلم المعنى الأعمّ الشامل لجميع العلوم المتأتية من الأنواع الأربعة المتقدمة، فهو يذهب إلى أنّ مصدر جميع العلوم هو العقل، وأنّ المراد من العقل ليس هو مجرد العقل في الفلسفة أو العقل التجريبي، وإنما يقول: إنّ المراد من العقل في هذه السلسلة من الأبحاث ليس هو خصوص العقل التجريدي الذي يقدّم براهينه في الفلسفة والكلام، بل يشمل العقل التجريبي الذي يتبلور في العلوم التجريبية والإنسانية، كما يشمل العقل شبه التجريدي الذي يتكفّل بالرياضيات، والعقل الخالص الذي يتكفّل بالعرفان النظري^(١).

الوجود الذهني

إنّ هذه المسألة مهمة لدرجة من الأهمية في دورها وتأثيرها في نظرية المعرفة، وبطبيعة الحال النفي لهذه المسألة هو سدّ لطريق المعرفة وصدّ عن سبيلها، وهذا الكلام والتوجّه قد قال به المحقّقون من أهل النظر والاستدلال.

وفي الطرف المقابل كان هناك مجموعة ذهبت إلى إنكاره، ورأت أنّ العلم بالخارج إضافة، إليه أو فسّرتة بتفسير آخر. وإنكار الوجود الذهني مانع - أوّلاً - لأيّ تحقّق وفحص حول الظواهر الذهنية. وثانياً: قطع للطريق أمام تمايز المعقول الأوّلي،

(١) جوادى أملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ص ٢٥.

والثانوي المنطقي، والثانوي الفلسفي. وثالثاً: يزول تحليل أيّ نوع من الابتكار والتجريد والتعميم والتعالي وأمثال ذلك، والتي يرجع جميعها إلى الوجود الذهني. ورابعاً: تختلط المحاكمات ونقل الأقوال ونقد وقدح ومدح الآراء.

مثلاً: يوجد نزاع بين أصحاب النظر والاستدلال حول زيادة الوجود على الماهية وعدمها، وكذلك اختلفوا في موضوع آخر وهو قولهم بالاشتراك اللفظي في الممكنات، أي: أنّ الوجود في كلّ ماهية يُفهم معنى تلك الماهية نفسها لا مفهوماً آخر. ففي الوقت الذي تنكر فيه هذه المجموعة الوجود الذهني، ولا ترى حضوراً في وعاء الذهن لأيّ شيء باسم المفهوم، أو الماهية أصلاً، لكي يتحد مع الوجود أو ينفصل عنه. فالنشأة الوحيدة التي يقولون بها للوجود هي تلك المنطقة الخارجيّة عن حدود الذهن؛ لذا جاء في موارد من كتاب الشفاء كالفصل الثاني من المقالة الأولى في المنطق الاهتمام بموضوع معرفة الذهن، وأنّ محور الجهل والعلم هو نفس هذا الذهن.

إنّ إنكار الوجود الذهني يلحق ضرراً بليغاً بعلم المعرفة؛ لأنّ كلّ معرفة مرتبطة بالإدراك الكلّي، سواء في باب المعرف والشرح التصوري للأشياء، أم في باب الحجّة والقياس والشرح التصديقي لها، وبما أنّ الكلّي موجود في الذهن فقط وليس له طريق إلى الخارج، فيكون إنكار الوجود الذهني مستلزماً لإنكار وجود الكلّي.

وبهذا لا يبقى طريق لمعرفة أيّ شيء؛ لأنّ الجزئي ليس له في باب التصوّر قدرة الكسب والتعريف، وليس له في باب التصديق قدرة إراءة المجهول التصديقي. ومن يشتهه بين الكلّي والفرد المنتشر أو بالعكس ويحسب أنّه كالحاتم والمتر، فهما قابلان للانطباق على موارد مختلفة من الإمضاء، أو الأشياء الجزئية المقاسة بالمتر، لم ينل أيّ سهم أصلاً في معرفة الكلّي الذي هو المفهوم الجامع بين أفراده دون أن يبيّن خصوصية أيّ فرد، ومن جهة أخرى فهو منسجم مع جميعها؛ لأنّه مطلق ولا بشرط.

فإنّ الصورة أو المفهوم الذهني الذي ينقسم إلى حصولي وحضوري من طريق أنّ الشيء إمّا وجود أو مفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضاً. فإذا كان الوجود

معلوماً فذلك هو العلم الحضورى، وإذا كان المفهوم بالمعنى الجامع معلوماً فذلك العلم حصولي: وهذا الوجود لا يخرج عن هذين القسمين، فإن الصورة التي يكون الوجود معلوماً فيها، فالعلم والمعلوم لا يكون أكثر من شيء واحد؛ مثل علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها وأوصافها وأفعالها وآثارها، حيث يكون الوجود الذهني محور بحث في هذه الموارد، وتنطبق عدّة مفاهيم على مصداق واحد، أي: أنّ مفهوم الوجود، ومفهوم العلم، ومفهوم المعلوم تنطبق جميعاً على مصداق واحد.

وفي الصورة التي يكون المفهوم معلوماً، فالعلم والمعلوم منفصلان عن بعضهما؛ لأنّ المفهوم الذي يحضر في ساحة الذهن في ظل وجود الذهن يكون معلوماً، أي: كما أنّ الماهية تكون في الخارج موجودة في ظل الوجود بالرغم من أنّها متّحدة معه، ولكنها ليساً شيئاً واحداً.

ففي مجال الذهن المفهوم وجوده معلوم بالذات؛ لأنّه نفس العلم، وهو بوساطة الوجود -أي: بوساطة العلم- صار معلوماً، ومعلوميته الذاتية نسبية؛ لأنّه معلوم بالذات بالنسبة للشيء الخارجى إذ لم ينتزع منه صورة، بينما قد انتزع من المعلوم الخارجى صورة. حيث إنّ العالم متحد دوماً مع العلم، أي: مع الوجود المعلوم لا مع نفس المعلوم الذهني الأعمّ من الماهية المصطلحة أو المفهوم الجامع، وذلك الوجود الذهني نفسه له مفهوم مشخص، حيث ترتّب جميع آثار ذلك المفهوم في فضاء الذهن، ويكون بهذا المنظار وجوداً خارجياً.

وأما المفهوم الذي يحكي عن الخارج، ويُعدّ من هذا الطريق علماً حصولياً، فليس له أيّ أثر. وسرّ الموضوع يكمن في أنّ الوجود الذهني ليس هو ذلك المفهوم الحاكى عن الخارج؛ ولهذا فإنّ ذلك المفهوم الذي يتحقّق في ظل الوجود الذهني؛ لأنّه بلا وجود فهو بلا أثر، لا أنّ له وجوداً واقعاً ولا أثر له^(١). الوجود الذهني: وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور؛ لهذا سمّي بالوجود الذهني.

(١) جوادى آملى، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٥-٢٩٨.

تكثر الإدراكات

هنا العلم أو الإدراك الذي قال به الشيخ الجوادي هو من سنخ الوجود المجرد الذي يعدّ الأساس لجميع العلوم والمعارف، كما نوهنا له في مطلب الوجود الذهني، وأنّ هذا الوجود المجرد ينقسم إلى حصولي وحضوري، وأنّ كلّاً منهما ينقسم إلى بديهي ونظري، وعلى غرار البديهي والنظري توجد بعض المفاهيم والقضايا الذهنية يمكن تصوّر الكثرة فيها مساوية للبديهي والنظري تسمى بالفطري وغير الفطري؛ لكون الذهن البشري يصل إلى هذه المرحلة من الإدراك يفهم بعض المفاهيم بمجرد التفات بسيط، ولا يحتاج في فهمها إلى عناء.

إنّ المعارف الحسوليّة التي جاءت بعد تقسيم العلم إلى التصرّ والتصدّق، وما شابه ذلك، تحصل للعالم بوساطة ما يملكه من مفهوم ذهنيّ عن المعلوم، وهذا التكثر الحاصل في المعارف الحسوليّة لدى الإنسان حصل نتيجة المعارف الحسوريّة بهيئة صور ذهنيّة. وإنّ المعارف الحسوريّة يقسمها العلامة الأملي كما يلي: مثل علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها وأوصافها وأفعالها وآثارها، أي: يكون العلم الحسوري محور بحث في هذه الموارد، وبحيث تنطبق عدّة مفاهيم على مصداق واحد، أي: أن مفهوم الوجود، ومفهوم العلم، ومفهوم المعلوم تنطبق جميعاً على مصداق واحد.

وعند ذلك فإنّ كلّ واحد من هذه الأقسام المذكورة يتناوله علم من العلوم المصطلحة، ويجعله موضوعاً لأبحاثه. فمثلاً يبحث المنطق حول التصرّ والتصدّق وسائر مسائلهما، ويبحث العرفان النظري في أطراف العلم الحسوري وأقسامه وأحكامه، وتؤمّن الفلسفة بدورها مبادئ جميع هذه المسائل.

والتكثر الآخر يحصل بتقسيم الوجود المجرد إلى الكلّي والجزئي، فالمنطق في الوقت الذي يكون فيه من العلوم الاستدلالي، ويعدّ بلحاظ بعض الجهات من العلوم الحكمية، يكون في حدّ العلم الجزئي لا الكلّي، ومرتبته دون مرتبة الفلسفة الكلّيّة.

فالموجود الكليّ يقبل الصدق على أفراد كثيرة، وهو وإن كان وجوده في النفس مشخّصاً ولا يقبل الصدق بأيّ وجه كان على أفراد مختلفة، ولكن مفهومه الحاصل في ظلّ الوجود الذهني يقبل الصدق على أفراد كثيرة؛ لأنّه ليس ملازمًا مع أية خصوصيّة، ومن جهة أخرى لا يحدّد بطرد أيّة واحدة منها.

وعلى الرغم من أن كلّ مفهوم هو كليّ؛ لأنّ التشخّص يكون مع الوجود، والشيء الذي يلاحظ من دون وجود يقبل الصدق على كثيرين، ولا يكون المفهوم مشخّصاً وجزئيّاً أبداً -ومن هنا يكون وضع الأعلام الشخصية عامّاً أيضاً، وإن كان الموضوع له فيها خاصّاً- ولكن بعض الكليّات يكون بالنسبة للبعض الآخر خاصّاً. ومن هنا تظهر قضية كون بعض هذه المفاهيم الذهنيّة جزئيّة، ويرجع روح ذلك إلى الجزئي النسبي والكليّ النفسي.

وهذا منشأ آخر لتكثّر المعرفة والعلوم الحاصلة على مستوى التصرّو والتصديق من زاوية الكليّ والجزئيّ، كون الأوّل يملك قابليّة الانطباق على أكثر من مصداق، والذي يسمّى تصوّراً كليّاً، وأمّا الثاني يملك فقط قابليّة الانطباق على شخص واحد، والذي يسمّى تصوّراً جزئيّاً. والتصرّو الجزئيّ ينقسم بدوره كذلك إلى: الحسيّ والخياليّ، والحسيّ يُعد انعكاساً للأشياء الموجودة في الخارج، وأمّا الخياليّ فإنّه يمثل الأشياء، فحينما ننظر لها ينطبع في ذهننا تصوّو آخر يبقى ولا يزول بعد إغماض أعيننا، بخلاف التصرّو الحسيّ؛ فإنّه يزول بمجرد قطع الاتّصال مع الخارج.

وهذا أيضاً نحو من التوالد والتكاثر في الإدراكات على مستوى التصرّو الجزئيّ، بينما التكاثر على مستوى التصرّو الكليّ، أو المعقول من زاوية الحقيقة والاعتبار يكون كالتالي:

القسم الأوّل: المفاهيم الحقيقيّة، كالوجود الحقيقيّ والوحدة الحقيقيّة ونظائرهما أعلى من المعقولات الأولى؛ لأنّ الواقعية عين ذاتها، ومفاهيم الوجود والوحدة وما شابه على الرغم من عدم وجود أفراد لها في الخارج، ولكن لها مصداق حقيقيّ؛ ولهذا فإنّ مفهوم الوجود لا فرد له ولكن له مصداق.

ومن هنا سيكون معنى الإمكان الفقري داخلاً في هذا القسم؛ لأنّ الموجودات الممكنة عين الوجود الخارجي، أي: أنّ الإمكان الفقري أعلى من المعقول الأوّل، كما أنّ الإمكان الماهوي أقلّ منه؛ لأنّ الإمكان الماهوي معقول ثانٍ.

والقسم الثاني: المفاهيم الاعتبارية: وهي عبارة عن قسمين:

القسم الأول: المعقول الثانوي المنطقي، كالكليّة، والجزئية وما شابه، التي ليس لها طريق إلى الخارج أصلاً، ولا يتّصف بها أيّ موجود خارجي أيضاً، فلا يتّصف (زيد) الخارجي بالجزئية أبداً، وقضية (زيد جزئي في الخارج) إذا كانت بمعنى أنّ زيداً الخارجي موصوف بالجزئية فهي باطلة، وإذا كانت بمعنى أنّ مفهوم زيد الذي هو موجود ذهني يتّصف بالجزئية، أي: ليس له أكثر من مصداق واحد فهو صحيح. وهذا يرجع إلى الموجود الذهني. لأنّه لا نجد موجوداً في الخارج يكون جزئياً، أو كلياً مثلاً. وبالتالي لا تُطلق هذه المفاهيم على عالم الخارج، إذن لا يمكن إطلاق هذه المفاهيم إلاّ على المفاهيم الذهنية وهذا ما يسمّى بالمعقول الثاني المنطقي.

القسم الثاني: المعقول الثانوي الفلسفي، مثل الإمكان، والضرورة وما شابه، وهذا القسم يمتاز عن المعقول الثاني المنطقي بأنّ المعقول الثاني المنطقي كلاً من عروضه على المعروض واتّصاف المعروض به يكونان في الذهن، مثل عروض مفهوم الكليّة على المعنى الجامع للإنسان، واتّصاف ذلك المعنى الجامع بالكليّة، بينما هذا القسم يُطلق على العالم الخارجي؛ لأنّ المعقول الثاني الفلسفي بالرغم من عروضه على المعروض في الذهن، ولكن المعروض به له متّصف في الذهن وفي الخارج معاً، مثل عروض مفهوم الإمكان على ماهية، فهذا العروض في الذهن فقط؛ لأنّه لا يوجد شيء في الخارج باسم إمكان الوجود، لا من قبيل وجود الجوهر نظير الحجر والحديد، ولا من قبيل وجود العرض في مقابل الجوهر نظير البياض والسواد، ولكن اتّصاف الشجر بمعنى الإمكان في الذهن والخارج معاً^(١).

(١) جوادى آملي، نظرية المعرفة، ص ٥١-٥٦.

فالمعقول الثاني الفلسفي يمثل الوجود الربطي الذي يكون في الخارج والذهن معاً، بينما المعقول الثاني المنطقي يمثل الوجود المحمولي الذي هو في الذهن فقط. إلى هنا تمّ توضيح الكثرة والتوالد في الإدراكات والمعرفة.

تقسيم الإدراكات

هنا الكلام لم يختلف كثيراً إن لم يكن طبق ما ذهب إليه الفلاسفة أتباع هذه المدرسة العريقة، فبعد الفراغ من تجرّد العلم وكونه من سنخ الوجودات المجردة، فإنّه ينقسم إلى: الحسولي والحضوري وأحياناً ينقسم إلى علم من غير وساطة، وعلم مع الوساطة، فيعرّف المعلوم من غير وساطة بالمعلوم الحضوري، والمعلوم مع الوساطة بالمعلوم الحسولي.

والعلامة الأملي هنا يعلق على هذا التقسيم بقوله: بالرغم من أنّ هذا التقسيم في الجملة صحيح، ولكنه غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ الصور الذهنية للأشياء الخارجية التي تمرّ عبر الحسّ إلى منطقة الذهن تحكي عن الأعيان الخارجية، وتلك الصور نفسها معلوم حضوري؛ لأنّها تدرك بلا وساطة، ولكن الظواهر الخارجية معلوم حسولي، لأنّها تدرك بالوساطة.

والذهن يدرك في نفس هذا الفضاء المفتوح بعض المفاهيم التصورية بوساطة بعض المعاني التصورية الأخرى، وكذلك ندرك بعض القضايا التصديقية بوساطة بعض آخر في الحال الذي تكون فيه جميعاً مشهودة للنفس في ميدان الذهن، ولا تكون الوساطة سبباً في كونه حصولياً، ولا عدم الوساطة سبباً في كونه حضورياً إلا إذا حُمّلت مشتقة نسبيته على الذهن^(١).

ويوجد تقسيم آخر للعلم على مستوى الحسولي والحضوري من طريق أنّ الشيء إمّا وجود، أو مفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضاً؛ فإذا كان الوجود معلوماً

(١) جوادى أملي، مصدر سابق، ص ٢٠-٢٢.

فذلك العلم الحضورى، وإذا كان المفهوم بالمعنى الجامع معلوماً فذلك العلم حصولي: ولا يخرج من هذين القسمين أيضاً.

والحضورى بدوره ينقسم إلى: علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها، وأوصافها، وأفعالها، وآثارها، وفي هذه الميادين لا يكون العلم والمعلوم إلا شيئاً واحداً لا أكثر من ذلك. وبالتالي يكون هو العلم بعينه، أي: ما يسمّى بحضور المعلوم عند العالم.

وكّل من هذين القسمين ينقسم إلى: بديهي ونظري، والأول هو الإدراك الذي لا يحتاج إلى إعمال الفكر أو النظر، أي: لا يحتاج إلى دليل وبرهان، بل معلوم بلا وساطة، والثاني: هو الإدراك الذي يحتاج إعمال الفكر أو النظر، أي: المعلوم الذي يحتاج إلى شيء آخر يصير به معلوماً وهو الوساطة.

وأما التقسيم الآخر للإدراك من حيث التوسعة والضيقة، أي: يُقسم من حيث الانطباق على جميع المصاديق أو على بعضها إلى: الكلّي والجزئي، الكلّي؛ كالإنسان الذي يصدق على أفراد الإنسان، والجزئي؛ هو الوجود الشخص الذي لا يصدق على أيّ فرد آخر، ويتشكّل من مجموعة ما هو، ومن هو، وكم هو، وكيف هو... الخ، وكل هذه الأمور المذكورة علامات لتشخصه. والمحور الأصلي لتشخصه يتكفل به نفس الوجود الخارجى.

وأما التقسيم الآخر للعلم أو الإدراك فبلحاظ الحقيقة والاعتبار إلى:

التقسيم الأول: الشيء الذي تكون خارجيته عين ذاته، ومن المستحيل أن يحدث في الذهن، وأن يدرك بالعلم الحصولي، مثل حقيقة الوجود؛ حيث إنّ خارجية منشئتها للأثر عين ذاتها، ولا تقبل التبدّل أبداً؛ لأنّ هذا التبدّل هو الانقلاب المستحيل.

والقسم الثاني: الشيء الذي تكون ذهنيته عين ذاته، ويمتنع أن يحدث في الخارج أو يتحقّق له وجود عيني، مثل المعقولات الثانية المنطقية، نظير الكلّي المنطقي، القضية، عكس القضية وما شابه، وملاك صدقها وكذبها هو مقارنتها إلى الذهن المصيب؛ لأنّها

تارة تظهر في الذهن بشكل خاطئ بنحوٍ توجد مع بدعة النفس، نظير الحكم بزوجية العدد ثلاثة، وتارة تظهر في الذهن بشكل صحيح، وليس لها مكان غير الذهن.

والقسم الثالث: الشيء الذي يحصل في الخارج والذهن معاً، مثل الماهية التي هي معقول أول، نظير ماهية الإنسان والشجر، والتي بكلا الوجودين، والإرتباط المباشر للماهيات العرضية مع الخارج يتم عن طريق الحس.

والقسم الرابع: الشيء الذي بالرغم من عدم وجوده في الخارج - الوجود المحمولي، كما هو في المعقول الثاني المنطقي - ولكن الموجودات الخارجية في ظرفها تتصف به، أي: الوجود الربطي. ويُذكر حول هذه الأمور أن ظرف عروضها في الذهن و ظرف اتصاف الأشياء الأخرى بها أعم من الذهن والخارج، كما هو حال المعقول الثاني الفلسفي.

والقسم الخامس: فهذا القسم عكس القسم الرابع، أي: الشيء الذي يكون وجوده المحمولي في الخارج، ولكن وجوده الربطي في الذهن فقط. واستحالة هذا القسم لأجل أنه إذا كان هناك وصف موجود في الخارج فسوف يكون تابعاً لموصوف معينين يقيناً، ويصبح الوصف بالنسبة للموصوف وجوداً ربطياً، ومن المستحيل أن يكون وجوده الربطي مختصاً بالذهن.

وبناءً على هذا فإن معرفة القسم الأول إنما تكون بالعلم الشهودي فقط؛ لهذا توجد معرفة أو إدراكات تأتي عن طريق الشهود^(١)، ففي المرتبة الأولى يصبح الإنسان قادراً على معرفة أسرار عالم الملك، وفي هذا الطريق يحيط علماً بحوادث الماضي ومستقبل نشأة الطبيعة من دون أن يعاني مشاق تحصيل شرائط وأسباب المعرفة المفهومية التي تعود إلى المعرفة من بعيد. وفي مرتبة أسمى يفهم أسرار عالم الملكوت. وإدراك تلك الأسرار غير ممكنة للذين لم يبدأوا سفرهم من عالم الملك ولم يفهموا حقيقة سواها. والمرتبة الأبعد

(١) الذي يبدأ سلوكه عن طريق تزكية النفس وتطهير القلب يقطع منازل ومراتب ويحصل على مقامات. انظر: جوادى آملي، مصدر سابق، ص ٢٩١-٢٩٢.

من ذلك هي مرتبة الاستعداد للنظر إلى الجبروت، وأهليّة النظر إلى عرش الله سبحانه لكن الإنسان يستطيع في المراتب العالية للمعرفة الشهوديّة أن يشاهد الحقائق الكليّة التي تُحمّل على الأفراد الجزئيّة على نحو الحقيقة دون أن تمتزج معها أو تكتسب لونها، بل إنّه في أعلى مرتبة من الشهود يشاهد جميع الأمور متكتّرة عن حقيقة واحدة.

وبهذا القسم من الإدراكات يزول التفاوت والاختلاف بين معرفة الداخل والخارج، وبالتالي بالتعمّق والإدراك الحضورى والمعرفة الشهوديّة للنفس تتغير نظريّة المعرفة لدى الإنسان ونظرتة الكونيّة.

بعدما أوضحنا ما تقدّم من مطالب فعلينا إيضاح المنابع المعرفيّة التي تكون بوابة لأخذ المعارف المعتبرة والقابلة للاعتماد، والشريعة هي أساسها وعلى رأسها التي تم التعرف عليها عن طرق معرفية أهمها الوحي وتوجيهاته، ومن هذه الطرق هو الشهود، والعقل والنقل، فهنا العقل داعم لما حصل عن طريق الشهود، أي: إنّ البراهين العقلية معيار ووسيلة لشهود الإنسان المبتدئ، وهذا يعني أنّ البرهان العقلي علم آلي لمشاهدات السالكين طريق الكشف، كالمنطق لأصحاب الفلسفة، وبذلك تتضح العلاقة بين الطريق الخارجي وهو الوحي، وطريق الداخل وهو العقل، وطريق تزكية وترويض النفس من جهة، والعلاقة بين الطريقين الداخلين من جهة أخرى.

وكذلك النقل يتم إثباته عن طريق العقل، فهذا يعني أنّ العلاقة بين هذه الطرق في المعرفة الدينيّة هي علاقة توازن وتكامل، لا علاقة تعارض فيما بينها، فلا ينبغي طريقٌ منها طريقاً آخر، نعم إثباتها لا يكون ما لم يقترن بالاستنباط العقلي، وهذا لا يعني بأنّ العقل لا يحتاج إلى فضاء صافٍ ونظيف وخالٍ من ضباب الوهم والخيال؛ لتصحيح مساره ووجهته، إضافة إلى تخليصه مما علّق به من شوائب وأدران.

من هذا المنطلق يكون العقل هو المدافع والثابت للوحي والنقل والشهود؛ مع كون العقل يعجز عن إدراك كثير من الحقائق، لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي.

أما القلب فلا إدراكه الشهودي يحيط علمًا بالكثير من الأسرار الكليّة، بل والجزئيّة

للعالم. فيعلم مما قيل إن القلب ليس مصدرًا من مصادر المعرفة، بل وسيلة من وسائلها وأداة من أدواتها، مع أن للقلب معنيين: الأول: يشمل العقل في الاصطلاح القرآني، كما العقل يشمل القلب كذلك. والثاني: القلب في اصطلاح أهل الحكمة يُعدّ من المراتب العقلية العملية، وبعد التخلية والتجلية والتحلية يصل الدور إلى الفناء والشهود.

إذن العقل الذي هو أحد الطريقتين اللذين يؤدیان إلى المعرفة اليقينية، وبالتالي المعارف الشرعية التي ترجع إلى البديهيات عن طريق استدلال يقيني تكون أيضًا في هذه الحالة يقينية.

وأما بالنسبة للمعارف الدينية الأخرى التي درجتها أدنى من اليقين، لا يمكن اعتبارها إلا بالاعتماد على المعارف اليقينية^(١).

وأما طريق الوحي الذي يعدّ أهمّ الطرق المتقدّمة باعتبار أنه الطريق الخارجي بالنسبة للناس العاديين، وإن كان طريقًا باطنيًا للأوحد من الناس، فطريق الداخلي، وفهم الشريعة الخارجية، فيها فقط الأنبياء والمعصومون يتمتعون بالعصمة؛ لأنهم مصانون حسب الأدلة العقلية والنقلية، ولو لم يكن هناك وجود لطريق العقل - ولو لم يكن معصومًا -، لكان الأمر بالسير فيه لا فائدة منه، ولا يوصلان الإنسان إلى الغاية التي جاء الدين ومعارفه لإيصال الإنسان لها.

ومثالًا: إنّ العقل لم يكن يدرك الجزئيات في العالم، وهو يعرف أنه لا يستطيع معرفة الجزئيات، لكن الوحي يشاهد الكليات والجزئيات، وهو معصوم في إرشاداته؛ لأنه إذا لم يكن معصومًا، لا يكون طريقًا لمعرفة الواقع، وميزانًا للعالم بالخارج، وبسبب العصمة التي يتّصف بها الوحي، فإنه ميزان لجميع العقائد التي تظهر إلى يوم القيامة. إنّ الوحي لو لم يكن معصومًا في التشخيص الكلي والجزئي، لما استطاع أبدًا أن يكون ميزانًا للصحة والبطلان لجميع العاملين^(٢).

(١) جواد آملی، مصدر سابق، ص ١٤٠-١٤٧.

(٢) جواد آملی، مصدر سابق، ص ٧٧-٨١.

القواسم المشتركة بين أعلام الحكمة المتعالية

إنّ نظريّة المعرفة التي مثلت ركناً من أركان مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّها تقع في مقام الإثبات بعد كثير من المسائل العقلية؛ لذا تحصيل مسألة المعرفة سيكون أمراً عسيراً من دون طي مقدّمات كثيرة، ولكنها متقدّمة على الجميع في مقام الثبوت؛ لأنّه ما دامت نظريّة المعرفة غير واضحة المعالم، ومادام لم يبيّن مقدار معرفة الإنسان بنفسه وما يحيط به، فسوف لن يكون هناك أيّة فائدة في طرح المسائل العلميّة، نظير المسائل الفلسفيّة والكلاميّة وغيرها. والأعلام الأربعة في هذا الميدان يمثلون أهمّ الذين تأثروا بملا صدرا فكراً وعملاً، الذي أسّس لمعرفة وجودية تجلّت في الرباط الحاكم بين حقيقيّة الوجود وحقيقة المعرفة في تعريفه للعلم، وفي الحقول التي تم بحثها في فكر هؤلاء الأقطاب، سوف نبين للقارئ الكريم القواسم المشتركة بينهم في الحقول الخاصّة التي تم تبينها:

١- إنّ نظريّة معرفة جاءت مشخّصة لمعق المعرفة الإنسانيّة، ومحددة لطبيعته؛ لتقف في نهاية مشوارها على معالجته ورفعته. والمعرفة هي العلم، وهذه المعرفة للأشياء لا تكون إلّا العلم بواقعها، وهذا الأمر -العلم بواقعها- لا يمكن أن يتحقّق إلّا بالاحاطة التامّة بجميع حيثياتها الزمانيّة والمكانيّة والطبيعيّة، وكلّ ما يرتبط ويتعلّق به وبأسباب وجوده.

٢- لا ينبغي الشكّ في موضوع المعرفة والإدراك المتمثّل بالواقعيّة، وفي نوعيّة تصوّراتنا عن الوجود والواقع التي من شأنها أن تنعكس بصورة حاسمة على مجمل رؤيتنا حول الله تعالى والكون والإنسان والمصير؛ لذا من جهل بمعرفة الوجود أو الواقع يسري جهله في أمهات المطالب ومعظّماتها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وحيثياتها.

٣- إنّ منهجهم في الواقعيّة لا يخرج عن الوجود، وبذلك حصل التمايز الواقعي في كلّ من الوجود والماهيّة، دون ما إذا أمكن القول بأصالتها معاً في ضمن الواقعيّة

الواحدة، ولا يبعد تصوّر مثل هذا المعنى ومعقوليته في نفسه، وأن الشواهد تحتمله، بل يمكن إيراد أشباه ونظائر له من المتن الصدراي نفسه.

٤- حقيقة العلم عندهم أيضًا من سنخ الوجودات المجردة، وليس من الوجودات الماديّة، نعم يختلفون به من حيث السعة والضيق، وهذا ما سوف نتطرّق إليه في بحث الفوارق القادم.

٥- جميعهم لم يخرجوا عن مبنى ملاً صدرا في اتّحاد العالم والعلم والمعلوم، الذي كان لا يرى ثنائيّة بين العالم والمعلوم.

٦- إنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجودًا آخر لا ترتّب عليها فيه آثارها الخارجيّة بعينها، وإن ترتّبت آثار آخر غير آثارها الخارجيّة، وإنّ هذا الوجود يسمّى الوجود الذهني الذي يُعدّ أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى: الوجود إمّا أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإمّا ألا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، والثاني هو المقصود بعينه الذي يراد به ماهيّات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لما وراءها؛ وبهذا أبطلوا جميع التفسيرات غير الصامده أمام الإشكالات.

٧- تكثّر المعرفة أو الإدراكات في العلوم الحضوريّة يُشكّل اللبنة الأولى والأساس لسائر العلوم أو المعارف الحصوليّة، بل وترجع إليها.

٨- أمّا تقسيم المعرفة أو الإدراكات عند الأعلام عليه السلام لم يخرج عمّا ذهب إليه صدر المتألّهين؛ في كون العلم أمرًا بسيطًا من سنخ الوجودات المجردة، وبناءً عليه تقسيم العلم ليس سوى تقسيم المعلوم؛ لا اتّحاده معه. فالتقسيم للعلم لم يختلف فيما بينهم إلّا ببعض الجزئيّات فقط.

٩- إنّ الشريعة في هذه المدرسة وخصوصًا عند هؤلاء الأعلام رغم استنادهم إلى المعطيات العقلية البرهانية إلى جنب المكاشفات العرفانية للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسراره، نجد موقفهم تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبياً أو هامشياً، وإنّما

كان موقفهم يعبر عن أصالة الآراء الدينيّة، وأنها قادرة على أن تكون عنصراً أساسياً في النسيج الذي اعتمده لتأسيس رؤيته عن مسائل الوجود ومعرفة الكون، باعتبار أنّهم تعاملوا مع المعطيات الدينيّة القطعيّة كقضايا عقليّة يقينيّة؛ هو أنّ هذه المعطيات -بصفتها صادرة عن مبدأ العقل والوجود والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل- هي قضايا يقينيّة وضروريّة، وأنّ هذه المدرسة لا ترى تقاطعاً أو تخالفاً بين الشرع والعقل، بل يعتقدون بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكميّة، بل يعتبرون قول المعصوم القطعي يمكن أن يقع حدّاً أوّسط في البرهان، ويعطي نتيجة يقينيّة على حدّ نتائج البراهين العقليّة والرياضيّة، وكذا لا تعارض بين العقل والمكاشفة؛ لأنّ دور المكاشفة يبدأ عند انتهاء دور العقل.

الفوارق الأساسيّة بين أعلام الحكمة المتعاليّة

١- يعدّ العلامة الطباطبائي أوّل فيلسوف مسلم دخل مباحث نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة عبر استخدام أسلوب جديد نظير ما نشاهده من طرحه لهذه الأبحاث في مختلف مؤلّفاته ك(بداية الحكمة، ونهاية الحكمة)، وبشكل أوسع في كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، فهذه نقطة فارقة تحسب له.

٢- إنّ رؤية العلامة في العلم هي عبارة عن حضور مجرد عند مجرد آخر، أو حضور شيء عند موجود مجرد؛ حتى يتبيّن بهذا القول رأيه في تجرّد العلم والعالم. فالتعريف هذا لا يخلو من إشكال، أو لا يدفع الإشكالات التي وردت على حقيقة العلم، بينما العلامة اليزدي فقد قدم تعريفاً أو توضيحاً حول العلم أو المعرفة رفع به ما حقه أن يرد على حقيقة العلم، فيقول: العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئيّة أو مفهومه الكلّي عند موجود مجرد.

ولا بدّ أن نضيف أنّه ليس من لوازم العلم أن يكون العالم دائماً غير المعلوم. وإنّما من الممكن في بعض الموارد -كما في علم النفس بذاتها- ألا يكون تعدّد بين العالم والمعلوم، وفي الحقيقة فإنّه في مثل هذه الموارد تكون الوحدة أكمل مصداق للحضور،

والتعريف الذي تبناه اليزدي شامل للعلم الحضورى والعلم الحصىلى، وكذا شامل لأقسام المعقولات والمفاهيم، باعتبار الحضور واضحاً على مستوى العلم الحصىلى؛ لأنّ الخارج موجود بصورته لدى العالم بوساطة، بينما العلم الحضورى الذى له على مستوى الصورة فإنّها -الصورة الذهنيّة- حاضرة لدى النفس الموجدة لها، المحيطة بها إحاطة قيوميّة. وله على مستوى الذات فإنّها -علم الذات بذاتها- حاضرة لدى ذاتها، فالنفس ذاتها علم والعلم ذاته نفس، فثمة وحدة تمثّل المصداق الأكمل للحضور.

بينما الشهيد مطهريّ فهو أوسع من ذلك حيث ذهب إلى أنّ المراد من حقيقة العلم ما هو الأعمّ ممّا ذهبوا إليه الفلاسفة الإسلاميون فيه.

٣- إنّ الوجود فى فكر العلامة الطباطبائي والعلامة اليزدي والشهيد مطهري، من المفاهيم الاعتبارية التي هي انتزاعية، ينتزعها الذهن بعد تعقله للمحسوسات أولاً؛ ولذا تسمى بالمفاهيم الثانويّة، وهي بدورها تنقسم إلى نوعين، والوجود من المفاهيم الثانية الفلسفية وكذلك العدم، الوحدة، والكثرة. بينما الشيخ الجوادى ذهب إلى كونه من المفاهيم الحقيقية الأولية تبعاً لصدر المتأهّين عليه السلام الذى يعدّ الوجود وأحكامه معقولات أولية^(١).

٤- إنّ فطرية بعض المفاهيم تعني أنّها غير مكتسبة، أي: الذهن حينما يصل إلى هذه المرحلة من الإدراك يفهمها بمجرد التفات بسيط، فتدرك معرفة الحقيقة، فإنّ للفطرة بعداً إدراكياً، وبعداً تحفيزياً ومحركياً، وبذلك يملك الإنسان بفطرة إلهية رؤية واقعية، وما دام على قيد الحياة لا يستطيع الخروج من دائرة التفكير، ولكنه فى الوقت نفسه لم يرد التفكير أبداً، ولا يرى موضوعية للفكر، ويسعى على الدوام إلى البحث عن الواقعية الخارجيّة والمستقلة عن التفكير، هذه الرؤية للعلامة الطباطبائي، والشيخ جوادى آملى، والشيخ اليزدي، فقط الشهيد مطهريّ لم يذهب لما ذهبوا إليه بالدقة.

٥- هنا الشيخ جوادى تفرد فى نظره حول طريقة إدراك الطبيعة الجامعة للأفراد؛

(١) صدر المتأهّين، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٦.

لكونها ليست من طريق التجريد الصرف، والتعميم المحض الذي يحصل فيه مجال للتغيّر والتبدّل في الصورة العلميّة، بل يجب أن تطوي النفس مراحل الطبع والمثال، وتصل إلى مرتبة العقل؛ لتستطيع إدراك المعقول الجامع، وهذا لا يكون إلا بتكامل النفس، والتفاوت الوجودي بين الكلّي والشخصي بنحو وجودهما الواقعي، لا أنّ التمايز بينهما في طريق الإدراك فحسب بحيث إذا نظر إليهما بنظرة شاملة وزاوية أوسع كانا كليّين، وإذا نُظر إليهما من زاوية ضيقة ومغلقة كانا شخصيّين، بل إنّ الكلّي والشخصي يختلفان بشكل كامل من ناحية الإدراك، ومن ناحية المدرك، كما سيكونان مختلفين من ناحية المدرك كذلك.

٦- وكذلك الشيخ الأملي تفرّد في تبين الغرض من تغيير زاوية النظر، ليس عديم الأثر في إدراك المعقولات الثانية المنطقيّة أو الفلسفيّة فحسب، بل لا أثر له أيضًا في حصول المعقولات الأولى بالرغم من لزومه. وسرّ ترك الإشارة إلى عدم تأثير تغيير زاوية النظر حول المعقولات الثانية هو وضوح الموضوع، نظير ما في المنطق؛ حيث يبحث في العكس المستوي، وعكس النقيض وأمثال ذلك، والتي تعدّ من اللوازم الذهنيّة للقضيّة، وفي الوقت الذي لا يكون لمجرّد تغيير زاوية النظر للقضيّة -والتي هي معقول ثانٍ- أثر مطلقاً في إدراك أيّ من الأحكام المذكورة.

٧- تفرّد أيضًا بتقسيم محاور المعرفة الخمسة، بطريقة جديدة، وبمحتوى أكثر جامعية لوجود الأشياء الأعمّ من الخارج والذهن؛ ليُعلم كيفيّة قابليتها للإدراك، وهذه الأقسام الخمسة الأربعة الأولى منها واقعيّة، بخلاف القسم الخامس منها فإنّه محال، وهذا ما بيّناه في ثنايا البحث المتقدّم فلا نُطيل الكلام فيه.

هذه أهمّ المشتركات الخاصّة التي ذكرناها زيادة على المشتركات العامّة التي كانت عبارة عن بحوث مقدّميّة لهذه البحوث الخاصّة، وأيضًا بيّنا أهمّ الفروقات بينهم، نتمنى أن نكون قد أوضحنا نظريّة المعرفة عند الأقطاب الأربعة من هذه المدرسة العريقة. انتهى.

النتائج

١- يعدّ العلم هو الأساس والمنطلق لجميع العلوم والمعارف الإنسانية؛ دينيةً كانت أو غير دينية، ونتيجة ذلك رجوع جميع العلوم والمعارف في نهاية الطريق إلى نظرية المعرفة، فصلاح مسائل وبحوث نظرية المعرفة ينعكس سلباً وإيجاباً على الميادين الأخرى؛ لهذا تعدّ نظرية المعرفة من العلوم المهمة والخطيرة بمكان في أسس العلوم وجوهرها.

٢- إنّ العقل قوة درّاسة ومشخصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات، وتعدّد المعاني للعقل ناشئ من تعدّد الوظائف والفعاليات التي يقوم بها العقل. وهذا لا يعني إعطاء المساحة التامة له، وإنّما حكومته ودائرة حجّيته منحصرة في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقية.

٣- فالوحي يمثل القناة المعرفية الإلهية؛ وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسيّ أو المدركات العقلية، فالمعرفة المختصة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسية والعقلية والمذاهب الروحية الذاتية للإنسان، حتى لو بلغ القمة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه من دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه، نعم أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسّ والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها.

٤- النقل كقناة معرفية هي حصيلة تولد كثير من المعارف عن طريق الأخبار والمعلومات التي تنقل إلينا بوساطة الآخرين، نظير ما ندركه بفعل وسائل الإعلام هو عبر هذا الطريق، أو ما نطلع عليه من وقائع تاريخية، فإنّ المعرفة التي نحصل عليها مما نُقل إلينا ليس بالمباشرة، وإنّما نفهم الخبر بوساطة شخص أو الأشخاص الذين نقلوا الخبر إلينا. إذن طريق النقل هو نوع استدلال يروم فيه معرفة مفاد الخبر.

٥- الواقعية تمثّل الأساس والركيزة الأولى لبروز نظرية المعرفة؛ لكونها تثبت أصل

ومبدأ العلم، والواقعية تعني الوجود؛ لذا يمكن لكلِّ مفكّرٍ التحقّق من صحّة أو خطأ كلّ قضيةٍ بإنطباقها وعدم مطابقتها للواقع الخارجي.

٦- إنّ نظرية المعرفة جاءت مشخّصة لمعوق المعرفة الإنسانيّة، ومحدّدة لطبيعته؛ لتقف في نهاية مشوارها على معالجته ورفعته. والمعرفة هي العلم، وهذه المعرفة للأشياء لا تكون إلّا العلم بواقعها.

٧- جميعهم لم يخرجوا عن مبنى ملاً صدرا في اتحاد العالم والعلوم والمعلوم، الذي كان لا يرى ثنائيّة بين العالم والمعلوم، بل لم يخرجوا عن أغلب المباني لهذه المدرسة.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

١. ابن تركة، صائن الدين، تمهيد القواعد، بوستان كتاب، إيران، ط٥، ١٣٩١ هـ.ق.
٢. ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م.
٣. ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
٤. ابن سينا، أبو علي، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تنسيق وتقديم: محمد علي دانش بزوه، انتشارات جامعة طهران، ط٣، ١٣٨٧ هـ.ش.
٥. ابن سينا، أبو علي، عيون الحكمة، مقدّمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٠ م.
٦. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، انتشارات البلاغة، إيران، ط١، ١٣٩٣ هـ.ق.
٧. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشفاء، مكتبة المرعشي، إيران، ١٩٦٠ م.
٨. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب المباحثات، بوستان كتاب، إيران، ط١، ١٣٩٦ هـ.ق.
٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٣ م.
١٠. أبو رغيف، عمّار، نظرية المعرفة بين الشهيدین مطهري والصدر، مركز رعاية الدراسات الجادة، العراق، ٢٠١٥ م.
١١. أبو سليمان، عبد الحميد، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، دار العالمية للكتاب الإسلامي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
١٢. الأردكاني، محمد علي، مقال: القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، مجلة الدليل، قم، العدد الرابع، ٢٠٢٠.
١٣. الإسترابادي، محمد أمين، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
١٤. الأمدي، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الثانية،

١٩٨٣م.

١٥. الأملي، جوادى، الرحيق المختوم، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إسرائ، قم، ١٣٧٥هـ.ق.

١٦. الأملي، جوادى، الوحي والنبوة، دار الإسرائ، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.ق.

١٧. الأملي، جوادى، نظريّة المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ٢٠١٧م.

١٨. الأملي، محمد تقى، درر الفوائد، مركز النشر الإسلامى، إيران، ط ٢، ١٣٧٧هـ.ق.

١٩. الإيجي، عضد الدين، المواقف، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٠. الباقلاى، أبو بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١. بدوى، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المؤسّسة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٢٢. البغدادي، أبو منصور، أصول الدين، مطبعة الدولة، تركيا، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م.

٢٣. بيصار، محمد، الفلسفة اليونانية مقدّمة ومذاهب، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٢٤. الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.

٢٥. جبر، علي، نظريّة المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٦. جوتليب، أنتوني، حلم العقل، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٧. الجياشي، حاتم كريم، الوحي النبوي بين الفارابي وصدر المتأهّين، دار الصادقين، النجف الأشرف، ٢٠٢١م.

٢٨. الحائري، كاظم، مباحث الأصول، دار البشير، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٢٩. حسّون، علي، المعرفة وإدراك القلب، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٠. الحكيم، جعفر، جدلية الوجود والماهية، محاضرات الأستاذ المحقق الشيخ غلام رضا الفياضي، دار زين العابدين، قم إيران، ط ١، ١٤٣٦هـ.ق/ ٢٠١٤م.

٣١. الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فراق، قم، ٢٠٠٥م.

٣٢. الحيدري، كمال، شرح الأسفار العقلية الأربعة، دار الجوادين، إيران، ط ٣، ١٤٢١هـ.

٣٣. الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألمين، دار الصفوة، إيران، ط ١، ١٤٣١ هـ.
٣٤. الحيدري، كمال، مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ.
٣٥. الخزاعي، علي، النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ م.
٣٦. الخشن، حسين، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥ م.
٣٧. الخشن، حسين، موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.
٣٨. الدسوقي، فاروق، الإسلام والعلم التجريبي، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٣٩. الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط ٢، ١٤١١ هـ.ق.
٤٠. الرازي، فخر الدين، المحصل، مقدمة وتحقيق دكتور عطائي، دار الرازي، عمان، ط ١، ١٤١١ هـ.ق.
٤١. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٩١ م.
٤٢. رفاقة، إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٥ م.
٤٣. زاده، محمد حسين، مصادر المعرفة، مؤسسة الدليل، قم، الطبعة الأولى، ٢٠١٩ م.
٤٤. السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.
٤٥. السبزواري ملا هادي، شرح المنظومة، دفتر تبليغات إسلامي، قم، تعليق آية الله حسن زادة آملی، ط ٢، ١٣٨٠ هـ.ش.
٤٦. السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، إيران، طبعة طهران، ١٣٧٩ هـ.ق.
٤٧. السبزواري، ملا هادي، شرح غرر الفوائد، تحقيق: مهدي سبزواري، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٤٨. سعيد، جودت، فقدان التوازن الاجتماعي، دار الهجره، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.
٤٩. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات، تحقيق: محمد ملكي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ هـ.
٥٠. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٥١. الشهرزوري، يحيى بن جبت، شرح حكمة الإشراف، بنياد حكمت إسلامي، إيران، ط ١، ١٣٩٣ هـ. ق.
٥٢. الشهيد مطهري، مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، الدار الإسلاميّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ م.
٥٣. الشهيد مطهري، مرتضى، تقريرات شرح المنظومة، مؤسّسة انتشارات حكمت، ط ١، ١٣٨٥ هـ. ش.
٥٤. الشهيد مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، تعريب: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
٥٥. الشهيد مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، محاضرات أُلقيت على طلاب كليّة الإلهيات، ترجمة: عمّار أبو رغيف، أم القرى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٥٦. الشهيد مطهري، مرتضى، مقالات فلسفيّة، منشورات الحكمة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ. ق.
٥٧. الشيباني، عمر، فلسفة التربية الإسلاميّة، طرابلس، ليبيا، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣ م.
٥٨. الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، تعليق: صدر المتألّمين الشيرازي، تصحيح وتحقيق دكتور حسين ضيائي تربتي، تحت إشراف آية الله سيّد محمد خامنه اي، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدر، طهران إيران، ط ١، ١٣٩٢ هـ. ش.
٥٩. صدر المتألّمين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، انتشارات طليعة نور، إيران، ط ٨، ١٤٤٠ هـ.
٦٠. صدر المتألّمين، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربويّة في المناهج السلوكيّة، مركز النشر الجامعي، ط ٢، ١٣٦٠ هـ. ق.
٦١. صدر المتألّمين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محمد خوا ٧٠-جوي، محسن

- بيدارفر، منشورات بيدار، قم إيران، ط ٤، ١٤٢٩ هـ. ق/ ١٣٨٧ هـ. ق.
٦٢. صدر المتأهين، محمد بن إبراهيم، كتاب المشاعر، تحقيق هنري كرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
٦٣. صدر المتأهين، محمد بن إبراهيم، مجموعه رسائل فلسفي، نشر الحكمة، طهران إيران، ط ٢، ١٤٢٠ هـ. ق.
٦٤. صدر المتأهين، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
٦٥. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ هـ.
٦٦. الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٠ هـ. ق.
٦٧. الصفا، إخوان، رسائل إخوان الصفاء وخلائ الوفاء، مؤسسة هنداوي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨ م.
٦٨. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
٦٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات إسلامي جامعه مدرسين حوزة علمية، قم إيران، ط ٥، ١٤١٧ هـ. ق.
٧٠. الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
٧١. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ.
٧٢. العابدي، فلاح، مناهج التفكير، الأكاديمية العقلية، قم، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م.
٧٣. العجلوني، محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مكتبة القدس، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥١ هـ.
٧٤. عزام، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
٧٥. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط ١٢، ١٤٣٠ هـ.
٧٦. العلامة، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ م.

٧٧. العلامّة، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، العراق، ٢٠١٦م.
٧٨. العلامّة، محمد حسين، تعليقة على بحار الأنوار، مكتبة صفوي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ. ق.
٧٩. العلامّة، محمد حسين، مجموعة رسائل، رسالة في الاعتبار، مكتبة فذك، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٨٠. العلامّة، محمد حسين، مجموعة مقالات، مكتبة فذك، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٨١. العلامّة، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران، ٢، ١٤٢٧هـ.
٨٢. عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
٨٣. الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
٨٤. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الظلال، جمعية البحث، أمريكا، الطبعة الأولى، ١٨٠٠م.
٨٥. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م.
٨٦. الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٨٧. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقيّة، انتشارات بيدار، إيران، ط ١، ١٣٧٠هـ ق.
٨٨. الفخر، الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٨٩. فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٩٠. الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٩١. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، بوستان كتاب، إيران، ط ٥، ١٣٩٥هـ ق.
٩٢. كاطع، آلاء جاسم، نظريّة المعرفة عند محمد حسين الطباطبائي، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٩٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٩٤. لالاند، اندريه، مؤسوعة لالاند الفلسفيّة، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٩٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٩٦. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
٩٧. مصباح، مجتبي، المباني الفكرية عند مصباح اليزدي، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢١ م.
٩٨. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، دار الأميرة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م.
٩٩. المصري، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، دار الأميرة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ م.
١٠٠. مطهري، مرتضى، آشنایی باعلوم إسلامي، دار النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ.ق.
١٠١. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
١٠٢. معهد حكمت إسلامي، مجلة المعرفة الفلسفية، السنة التاسعة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩٠ هـ.ق.
١٠٣. مور، تيري، النظرية التربوية، ترجمة: محمد أحمد الصادق، مكتبة النهضة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ م.
١٠٤. الميرداماد، محمد باقر، القبسات، دانشگاه طهران، إيران، ط ٢، ١٩٤٦ م.
١٠٥. الميلاد، زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
١٠٦. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
١٠٧. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٧ م.
١٠٨. اليزدي، مصباح، أصول المعارف الإنسانية، أم القرى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٩ م.
١٠٩. اليزدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٥ م.
١١٠. اليزدي، مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢ م.
١١١. اليزدي، مصباح، دروس في فلسفة الأخلاق، مؤسسه اطلاعات، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
١١٢. اليزدي، مصباح، شرح إلهيات الشفاء، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢ م.



نظريّة المعرفة
عند متكلمي الشيعة الإمامية
محاكمة الإمكان والسيرورة على ضوء محطات ثلاث

الشيخ حسين حسن السعلوك (*)

(*) باحث إسلامي من لبنان، وأستاذ في الحوزة العلمية.

المُلخَص

نحاول في هذه الورقة استشرافَ واقع البحث في نظرية المعرفة عند متكلمي الإمامية على امتداد القرون، عبر محاولة الكشف عن المعالم المنهجية التي اتّسم بها هذا البحث عندهم في بعض أهم المحطات التي مر فيها البحث الكلامي، والسعي إلى تحديد المكانة التي حملها هذا البحث في اشتغالاتهم، ثم تعيين طبيعة صلة علم الكلام بالبحوث المعرفية وعمقها.

وبعبارة أخرى، سيُعمل في هذا البحث على تقديم إجابةٍ على الأسئلة التالية: هل كان للبحث في مسألة المعرفة ومتعلقاتها موقعٌ حقيقيٌّ في كتابات المتكلمين الشيعة ونتائجهم؟ وكيف تمت مقارنة مسائل المعرفة عندهم؟ وهل كان حال البحث في نظرية المعرفة عندهم واحداً على امتداد العصور والأزمنة أو أنه اختلف باختلاف معالم المنظومة الفكرية لتكلمي الشيعة؟

وفي سبيل التوصل إلى إجابة على هذه الأسئلة، وبعد إفراد قسمٍ من الكلام لتعيين جهة امتياز نظرية المعرفة بين العلوم وقسمٍ لتحديد محور علم الكلام وتعيينه، انشعب البحث إلى شعبتين أساسيتين:

الأولى للبحث في أصل إمكان أن يستوعب البحث الكلاميُّ بحوثاً نظريةً في المعرفة التي تكونُ عن مصدرٍ غير النص الديني، واستيضاح ما إذا كان يجوز للبحث الكلامي أن يقارب البحوثَ المعرفيةَ دون أن يجافي ذلك الأصولَ المنهجية لعلم الكلام، وهذا بحثٌ في المسألة من جهة الثبوت. وقد عمدنا في استيفاء هذه الجنبه إلى تحديد مكانة العقل وحجّيته عند متكلمي الإمامية عبر تعيين المرحلة التحوّلية التي اكتسب فيها العقلُ محوريتَه عندهم، وأصبح الكلامُ معها منتجاً لقضاياها على أرضية البحث العقلي، وقابلاً لاحتواء مباحث من سنخ المباحث المعرفية.

والثانية لمقاربة المسألة من جهة الإثبات، من خلال النظر في نصوص المتكلمين

الشيعة وكتابتهم واستكشاف أنهم هل قاربوا واقعاً تلك المسائل، بعد ثبوت إمكان مقاربتهم لها؟ وما كانت أهم معالم هذا البحث عندهم؟ وهل كانت قضايا البحث المعرفي عندهم واحدةً على اختلاف محطات اشتغالهم؟ وقد عمدنا في استيفاء هذه الجهة إلى استعراض بعض المحطات التاريخية البارزة لعلم الكلام الإمامي، وانقسم الكلام إلى ثلاث محطات:

الأولى: محطة القرنين الرابع والخامس الهجريين، واخترنا الشيخ المفيد معبراً عنها، فقارنا الباحث المعرفية المطروحة في كتبه، من مصادر المعرفة وطرقها، إلى خصائص المعرفة، ثم حدودها وشروط تحققها.

الثانية: محطة القرنين السابع والثامن الهجريين، واخترنا للتعبير عنها العلامة الحلي، الذي اتسع معه البحث المعرفي بشكل أكبر، وبوبنا بشكل مفصل المطالب المعرفية الواردة عنده في أبواب كما يأتي: (١) مبادئ إدراك النفس الإنسانية، (٢) تفصيل في تحقق الضروري والكسبي، (٣) بيان قوى الإدراك في النفس، (٤) الكلام في الوجود الذهني، (٥) في بيان حقيقة الإدراك والتعقل والاعتقاد والعلم.

الثالثة: محطة القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، واخترنا للتعبير عنها الشيخ جعفر السبحاني، الذي يعتبر من أهم رواد البحث الكلامي في يومنا الراهن، ووجدنا أن البحث المعرفي عند المعاصرين بات يندرج تحت علم مُستقل تُعالج فيه مقولة المعرفة من زوايا مختلفة، مثل الكلام في تعريف المعرفة، وأقسامها، وقيمتها، وأدواتها، ومراحلها، وملاك الحقيقة وحدود المعرفة وتجربتها وشرائطها وموانعها.

ثم ختمنا البحث بخلاصة حللنا فيها تطوّر البحث المعرفي عند متكلمي الإمامية بالاستناد إلى ما فصلناه من مطالبه في المحطات الثلاثة المذكورة.

الكلمات المفتاحية: متكلمي الشيعة، الإدراك، الوجود الذهني، التعقل، المفيد، العلامة الحلي، السبحاني.

مقدمة

البحثُ في نظرية المعرفة، بوصفها حقلاً علمياً مستقلاً، بحثٌ حديثُ العهد نسبياً في منظومة العلوم الإسلامية، مقارنةً بالعلوم الأخرى التي ظهرت مع بدايات ظهور الفعاليات العلمية عند أصحاب الأئمة وفقهاء الأمة الأوائل، وقد فرض هذا البحث نفسه بهذه الصفة على إثر الانفتاح العلمي الذي شهده عالمنا الإسلامي في القرنين الأخيرين على طروحات ومقولات المدارس الفكرية الغربية، التي كانت قد طرحت في إطار البحث المعرفي أسئلةً محوريةً وكبيرة، ابتدأت إبان النهوض العلمي والفكري الكبير الذي شهدته القارة الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر^(١)، التي

(١) مصطلح (نظرية المعرفة) هو الترجمة المعتمدة عند علماء المسلمين لمصطلح (الإبستمولوجيا) (Epis-temology) المستخدم عند فلاسفة الغرب. ولا يفوتنا هنا أن نلفت عناية القارئ الكريم إلى أنّ البحث الإبستمولوجي وإن كان له حضور قوي في الغرب في كتابات فلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر، مثل رينيه ديكارت (ت ١٦٥٠م) وجون لوك (ت ١٧٠٤م) وجورج باركلي (ت ١٧٥٣م) وديفيد هيوم (ت ١٧٧٦م)، ومن بعدهم فلاسفة القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم الألماني إيمانويل كانط (ت ١٨٠٤م) صاحب الفتوحات الكبيرة في هذا الحقل، إلا أنّ هذا المصطلح - أعني الإبستمولوجيا - لم يبصر النور إلا في مراحل زمنية لاحقة.

حيث يذهب روبير بلانشيه في كتابه نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا) إلى القول: "إن لفظ إبستمولوجيا، الذي يعني حرفياً نظرية العلم، اختراعٌ حديث، والثابت أنّه لا يوجد في قاموس لترية Littre ولا في معجم لاروس الموضح الجديد. ويؤكد معجم روبير أنّ ظهور هذا اللفظ في المعاجم التي كُتبت باللغة الفرنسية يعود إلى ملحق معجم لاروس الموضح الذي ظهر عام ١٩٠٦" (انظر: روبير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، تقديم محمد فهمي زيدان (الكويت: جامعة الكويت - مطبوعات الجامعة، ١٩٨٦م)، الصفحة ٣٥).

إلا أنّ مترجم الكتاب المذكور يخالف في مقدّمته ما ذكره بلانشيه ويقول: "إنّ الثابت أنّ هذا اللفظ قد عُرف واستخدم قبل هذا التاريخ بنصف قرن على الأقل. ويبدو أنّ أول من استخدم لفظ "إبستمولوجيا" هو فيرييه J. F. Ferrier في كتابه Institutes of Metaphysics الذي صدر عام ١٨٥٤ ليميّز فيه بين فرعين أساسيين من فروع الفلسفة هما الإبستمولوجيا والأنطولوجيا" (انظر: المصدر نفسه، مقدمة المترجم، الصفحة ٧).

ومن هنا، فإنّ أقدم تاريخ لظهور هذا المصطلح هو العام ١٨٥٤م. وبذلك، فقد يصحّ منا القول إنّ البحث المعرفي في الغرب لم يكتبب صفة الاستقلالية إلا في عصور متأخرة. ولكنه مع ذلك، يتقدّم

استعادت بدورها - وإن بثوبٍ جديد - كل المقولات التشكيكية في خصوص المعرفة البشرية التي طُرحت في اليونان القديمة، من أصالة الشك، ونفي وإمكان اليقين البشري، ونفي الواقعية، وغير ذلك.

أمام هذا النحو من الطروحات، وجد العلماء المسلمون أنفسهم أمام استحقاقٍ لا مهرب منه في المواجهة، وإعادة تكريسٍ مبدأ الواقعية، والذبّ عن حياض المعرفة البشرية بإعادة الاعتبار لها، وإشادة دعائم الحجية التي لا يمكن من دونها أن تستقيم أية معرفة. والدافع وراء ذلك كان أنّ المسلمين وجدوا منظومتهم الدينية والمعرفية تقوم برمتها على جملة مبادئ كانت تلك الطروحات تستدعي نفيها؛ مثل مبدأ الواقعية، وإمكان المعرفة البشرية، وقانون العلية، وحجية اليقين، وغيرها، وأتهم ما لم يتصدّوا للدفاع عن هذه المبادئ في وجه الإشكالات المطروحة عليها، فإنّ ذلك قد يشكّل خطراً يُلقى بظلاله على كل العالم الإسلامي، الذي قد يتأثر أبناؤه بمثل هذه الإشكالات، فتزعزع ثقتهم بدينهم ومعارفهم، فانبرى للتصدّي ثلّة من العلماء والحكماء، واستحدثوا البحث في مسألة نظرية المعرفة، وجعلوا البحث فيه بحثاً مستقلاً بحيث صارت تؤلّف فيه كتبٌ خاصة، ولعلّ أوّل جهدٍ مكتملٍ دُوّن في هذا السياق - بحسب الاستقراء - كان ما قدّمه العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م) في كتابه (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)^(١)، الذي عقد في الكتاب المذكور بحثاً عميقاً تناول

البحث المعرفي في عالم الإسلام بحوالي القرن، كما سترى.

(١) وقد اعتمدنا في الإدلاء بهذا الرأي، مضافاً إلى الاستقراء، على كلام الشيخ غلام رضا الفياضي (حفظه الله) في المقام، حيث قال: "ولعلّ أوّل من بادر إلى تنظيم مباحث نظرية المعرفة على الصعيد الإسلامي هو العلامة الشهير محمد حسين الطباطبائي (رحمه الله)، فإنّه من خلال طرحه لآرائه في كتابه أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، خطى الخطوة الأولى تجاه إعطاء مباحث نظرية المعرفة طابعاً مستقلاً"، انظر: غلام رضا الفياضي، المدخل إلى نظرية المعرفة: دروسٌ تمهيدية، ترجمة أيوب الحسيني الفاضلي (بيروت: دار المعارف الحكيمية، الطبعة الثانية المنقحة، ٢٠١٧م)، الصفحة ٣٠.

وانظر للاطلاع على طبيعة بحوث العلامة الطباطبائي في هذا الكتاب: محمد حسين الطباطبائي (أصول

فيها أهمّ الإشكالات على المعرفة البشريّة، وتوالت من بعده الجهود في هذا الباب على أيدي تلامذته وغيرهم من العلماء.

ولعلّ من الضروري بمكانٍ أن نلفت إلى أنّ حداثة عهد تكوّن نظريّة المعرفة كحقلٍ علميٍّ مستقلٍّ لا تعني حداثة المباني العلميّة المطروحة فيها، ولا حتى حداثة المطالب التفصيليّة المطروحة فيها، بل المطروح في هذا الحقل الجديد، إن على مستوى المباني أو على مستوى المطالب، هي أمور مطروحةٌ بأغلبها في طبّات البحوث الفلسفيّة والمنطقيّة القديمة. ذلك أنّ العلوم كلّها، كما سبق وذكرنا، تستند في أصل قيامها على صحّة قضايا البحث المعرفي المذكورة، فيكون من الطبيعي أن نجد هذه المطالب ماثورةً في تلك البحوث، ولو على نحو الأصول الموضوعية في بعض الحالات.

نعم، يبقى أنّ هذا الحقل المعرفي لا بدّ له من جهةٍ فرادَةٍ تمتاز بها مباحثه ليمتاز بدوره عن الحقول المذكورة التي يشترك معها في هذه القضايا^(١).

وبناءً على ما تقدّم، فمطالب نظريّة المعرفة، أو في حدّ أدنى المباني التي تتأسّس عليها مطالبها، يمكن تصيّدُها في كتب العلماء السابقين وكلماتهم، حتى وإن لم يكن هذا العلم قد أخذ سمته وفرادته بين العلوم. ولما كان الحال كذلك، فإنّ بالإمكان الكلام على نظريّة المعرفة عند عالمٍ بعينه، أو عند فتيةٍ بعينها من العلماء، كالبحث عنها عند الفقهاء أو الحكماء أو غيرهم.

نحاول في هذه الورقة استشرافَ واقع البحث في نظريّة المعرفة عند المتكلّمين الشيعة على امتداد العصور، محاولين الكشف عن المعالم المنهجية التي اتّسم بها هذا البحث عندهم في بعض أهمّ المحطّات التي مر فيها البحث الكلامي، وساعين إلى تحديد المكانة التي حملها هذا البحث في اشتغالهم، ثم تعيين طبيعة صلة علم الكلام

الفلسفة والمنهج الواقعي)، تقديم وتعليق مرتضى المطهري، ترجمة عمار أبو رغيّف (قم: دار زين العابدين، ٢٠١٧م)، الجزء ١، المقالات الأولى إلى السادسة.

(١) سيأتي الكلام في تحديد هذه الجهة.

بالبحوث المعرفية وعمقها.

وبعبارة أخرى، سنحاول في هذا البحث تقديم إجابة على الأسئلة التالية: هل كان للبحث في مسألة المعرفة ومتعلقاتها موقعٌ حقيقيٌّ في كتابات المتكلمين الشيعة ونتائجهم؟ وكيف تمت مقارنة مسائل المعرفة عندهم؟ وهل كان حال البحث في نظرية المعرفة عندهم واحدًا على امتداد العصور والأزمنة أو أنه اختلف باختلاف معالم المنظومة الفكرية لتكلمي الشيعة؟

وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة سنبدأ بحثنا بتقديم بيانٍ تعريفيٍّ بنظرية المعرفة، نبيّن فيه معالم هويّتها وطبيعتها بحوثها وتقسيم مطالبها. ثم نعكف على علم الكلام الإسلامي، لنبحث عن هويّته، ونستكشف موضوعه، ونحدّد وظائفه وغاياته، ونقف على بعض معالم تطوّره تاريخيًا، ما يحوّلنا أن نستكشف بشكل واضح إمكان ومديات البحوث المعرفية فيه. ثم نعرّج بعدها على بعض أهمّ المحطّات في تاريخ علم الكلام؛ لنستعرض المباحث المعرفية المطروقة في كلّ واحدة منها، كل ذلك بالوقوف على جهود وكتابات المتكلمين البارزين الذين شكّلوا بما اخترنت كتاباتهم خير معبرٍ عن تلك المحطّات في مسار تطوّر المنظومة الفكرية الإمامية.

المطلب الأول: في بيان هويّة نظريّة المعرفة

لا بدّ لنا قبل الخوض في قضية البحث المركزيّة أن نضع اليد أولاً على المعالم الأساسيّة لهويّة هذا الحقل العلمي، المميّزة له عن سواه، ذاك أنّ ما ذكرناه في المقدّمة، من كون مباحث هذا العلم المذكورة في موارد متفرّقة في كتب الفلاسفة والمناطق السابقيين، قد يدفع نحو الظن أنّ هذا الحقل ما هو إلاّ جمعٌ لمتفرقاتٍ، وتبويبٌ لها وفق اعتبارات منهجيّة جديدة، دون أن يكون في البين أيّ جنبهٍ فرادٍ لنظريّة المعرفة كحقلٍ علميٍّ جديد.

وأما الحاجة إلى هذا المطلب، فراجعةٌ إلى أن التثبت من كون البحث المعرفيِّ علمًا مستقلًّا يبيّن لنا أن نبحث عن جذوره في كتابات القدماء، وعن معالمه في كتابات المعاصرين، وإلاّ فكيف نبرّر لأنفسنا السؤال عن مسألة المعرفة عندهم؟ والصحيح أنّ هذا العلم له جهةٌ يمتاز بها عن علمي المنطق والفلسفة، بحيث يصحّ منا أن نفرّد له بعداً خاصّاً في الدراسة، مختلفاً عمّا عليه الحال في هذين العلمين. وسيأتي بيانه.

وبغية السعي إلى تحديد الهويّة المشخّصة لحملة المطالب العلميّة التي يمكن اندراجها تحت مظلة هذا الحقل العلمي، فإنّ أنجع السبيل حشد التعريفات التي طرحها بعض أكابر علمائنا ممّن كانت لهم في هذا الحقل مساهمةٌ في الكتابة والتأليف^(١).

(١) ونذكر هنا، أن وقوفنا على هذه التعريفات والتوضيحات حول نظريّة المعرفة، وكلامنا في تحديد هويّتها، لن يكون أكثر ممّا يمكن أن نستعين به على بلوغ مرادنا في هذا البحث، وهو بيان طبيعة البحوث المعرفيّة التي حضرت في المنظومات الكلاميّة لتكلمي الشيعة الإماميّة، وإلاّ فإنّ التفصّي عن كافة التفاصيل المتعلقة بهويّة هذا العلم، كالبحث عن الشذرات الأولى لظهور البحوث المعرفيّة في كتب القدماء، والبحث عن أهم المباني النظرية المطروحة عند الحكماء في هذا الباب، ورصد أهم التحوّلات التي شهدتها البحوث المعرفيّة على امتداد العصور، وغيرها من المباحث التفصيليّة، أقول: إنّ ذلك كلّه ليس ممّا تفرّض هذه الورقة على نفسها مسؤوليّة الخوض فيه، وإلاّ ضاعت الغاية التي لأجلها كتبت هذا البحث. وسترى أننا نختار من ضمن هذه المطالب ما يعيننا ويعيننا على فهم طبيعة هذا العلم فيما يخدم فهم

في كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، وبعد أن يطرح في القسم الأول بعض الدروس التمهيديّة، يُفرد الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (ت ٢٠٢١م) القسم الثاني لدروس (علم المعرفة)، ويقدمها على مباحث الوجود والعلل وما يليها. يعرف اليزدي علم المعرفة بقوله: "هو ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان، وقيّم ألوّانها، ويعين الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها"^(١).

ويذهب الشيخ جعفر السبحاني في دروسه الفلسفيّة إلى تعريف نظريّة المعرفة بالقول: "علمٌ يبحث عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وقيمتها وأدواتها، وما يرتبط بتلك من العوارض كمراحل المعرفة وحدودها وموانعها وغير ذلك"^(٢).

وعرّفها بعض الباحثين المتخصّصين في هذا الحقل بالقول: "علمٌ يبحث حول حقيقة المعرفة البشريّة، وأساليب تحصيلها، وحقيقة الصدق، وتعيين معيار الصدق والكذب (قيمة المعرفة)"^(٣). وذهب الشيخ غلام رضا الفياضي إلى تعريف هذا العلم بالقول: "هو العلم الباحث حول معارف الإنسان وأنواعها، وتحديد صحتها وسقمها وبيان المعيار في ذلك"^(٤).

ولو أردنا الجمع بين مضامين هذه التعريفات لتحديد أبرز العناوين التي تتناولها نظريّة المعرفة، فإنّ بإمكاننا القول إنّها تتناول بالبحث العناوين التالية:

١ - حقيقة المعرفة.

مقاربة المتكلمين له فيه مباحثهم. وبما أنّ هذا العلم لم يأخذ حيّزه الخاص بين العلوم إلا في فترة متأخرة، سترى أنّ التعريفات التي سنسوقها هي كلّها تعريفات لعلماء معاصرين.

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م)، الصفحة ١٤١.

(٢) جعفر السبحاني، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات: نظريّة المعرفة، تدوين حسن محمد مكي العمالي (بيروت: الدار الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م)، الصفحة ٣.

(٣) محمد حسين زاده، مدخلٌ في نظريّة المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة، ترجمة حيدر الحسيني، مراجعة عدنان الساعدي (القطيف: دار الهدى للدراسات الحوزوية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م)، الصفحة ١٥.

(٤) المدخل إلى نظريّة المعرفة: دروسٌ تمهيديّة، مصدر سابق، الصفحة ٢٦.

٢- أقسام المعرفة وألوانها.

٣- مصادر المعرفة وأدواتها.

٤- قيمة المعرفة.

وواقع الحال أنّ العنوان الرابع هو أهمّ العناوين في مقام البحث في نظريّة المعرفة. والعلّة في ذلك أنّ هذا الحقل البحثي إنّما أريد له أن يعالج بشكل رئيس هذه المسألة، وهي الجواب على سؤال أنّ المعرفة البشريّة، على اختلاف ألوانها ومصادرها وفروعها، هل لها قيمة واعتبار بحيث يمكن الركون إليها في مقام السؤال عن الصدق والكذب؟ وبعبارة أخرى: هل ما يكتسبه البشر من المعارف عن العالم الخارجي عبر أدوات المعرفة المركوزة فيهم هي معطيات تحكي عن الخارج حكايةً صحيحةً بحيث تكون هذه المعارف صادقةً؟

فالكلام، إذًا، هو بالدرجة الأولى عن المعرفة البشريّة ومعالجتها من ناحية حكايتها، وتحديد مدى دقة هذه الحكاية. وهذا هو -بحسب الظاهر- البعد الأساس الذي تنصب عليه بحوث نظريّة المعرفة، وما يكون موردَ نظرِ الباحث فيها، دون غيرها من العلوم.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى تأكيد وجهة النظر هذه، ولاحظ أنّ نظريّة المعرفة على الرغم من كونها تشترك مع بعض العلوم الأخرى في جملةٍ من مطالبها، فإنّ ما يميّزها هو تركيزها على المعرفة من حيث حكايتها، لا من حيثية أخرى. قال: "تبحث نظريّة المعرفة عن (المعرفة) من حيث حكايتها عن الواقع [...] أما فيما يرتبط ب(المعرفة) من جهاتٍ أخرى، فثمّة مباحث متنوّعة في هذا المجال، وتُبحث في علومٍ أخرى. على سبيل المثال، قسمٌ من علم النفس - يُسمى بعلم النفس الإدراكي - يبحث عن كيفية تكوّن المعارف المتنوّعة وعن مراحل تكوّنّها؛ ومباحث أنطولوجيا العلم - التي هي قسمٌ من الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) - تبحث عن ماهيّة العلم (ككونه جوهرًا أو عرضًا)، ونحو وجوده (ككونه مادّيًا أو مجردًا)، وعن العلاقة الوجوديّة بينه وبين العالم

(مثل اتحاد العالم والمعلوم)؛ كما أنّ علم المنطق أيضًا - بعد تسليمه باعتبار أنواع المعرفة - يُعلّمنا طرق التفكير التي من خلالها نستفيد من بعض المعارف لأجل الحصول على معارف أخرى" (١).

وبناءً على ما تقدّم يتّضح وجه الفريدة والتمايز في هويّة نظرية المعرفة، ووجه افتراقها عن سواها من العلوم التي قد تتداخل معها في قسم من المباحث. ويتّضح أيضًا أنّ البحث فيها يصبح بحثًا مقدّمًا على البحث في غيرها من العلوم العقلية، كالفلسفة، وعلم الكلام، وعلم العرفان النظري؛ لأنّها إنّما تُشكّل لهم الأرضية السليمة التي يصحّ انطلاقًا منها الخوض في مباحث تلك العلوم. ويكون ما فعله بعض الأعلام، كالعلامة في (أصول الفلسفة)، والشهيد الصدر في (فلسفتنا)، والشيخ المصباح في (المنهج الجديد)، حيث قدّموا البحث المعرفي على البحث الفلسفي، غايةً في الدقة من الناحية المنهجية.

إلا أنّ على القارئ أن يلتفت إلى أنّ هذه الدقة في تحديد معلّم الفريدة لهذا الحقل، ما كانت ملحوظةً عند من سنّوا على استعراضهم من متكلمي القرون الماضية، إذ هذا التحديد حديث العهد كما عرفت فيما سبق. وعليه فسُرى أنّهم في بحوثهم المعرفية لم يحرصوا اهتمامهم بهذا الجانب، بل انصبّت بعض مباحثهم على جوانب أخرى اعتبرها صاحب النصّ أعلاه من شؤون علوم أخرى. وهذا ما تقتضيه طبيعة الحال، إذ هذه البحوث كانت سابقةً على مرحلة تكوّن علم المعرفة، بل كانت هي المقدمات الممهّدة لظهوره بعد مرور قرون.

(١) عبد الله محمدي ومجتبي مصباح، نظرية المعرفة (مباني الفكر الإسلامي ١)، ترجمة مصطفى داود، مراجعة حسنين الجمال (بيروت: دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م)، الصفحة ٢٦، الهامش رقم ٢.

المطلب الثاني: في بيان هوية علم الكلام

يُعدّ البحث حول هوية علم الكلام المحدّدة من الأمور الشائكة والملتبسة؛ والسبب أنّ تدقيق النظر في مراحل تطوّر هذا العلم يدلّ على أنّ هويّته لم تكن واحدةً على اختلاف العصور، بل كانت تتغيّر نتيجة عوامل عدة، سواء من ناحية المنهج، أم طبيعة القضايا والمسائل. ولعل ذلك راجعٌ بشكل أساس إلى أنّ علم الكلام علمٌ متّصلٌ بشكل وثيق بطبيعة التوجّه الفكري الذي تحمله الفئة المتديّنة التي يعبر عنها، إذ هو العلم الذي يُعنى ببيان معتقداتها - كما سترى-، ومن هنا فأدوات البحث الكلامي عند الإمامية كانت تتبدّل بحسب تبدّل أدوات البحث الديني ومعايره عندهم.

إلا أنّنا مضطّرون رغم ذلك للبحث عن معيارٍ تمايزٍ لعلم الكلام عن غيره من العلوم، وهذا ما يُلجئنا هنا أيضًا إلى الإطالة سريعًا على ما ورد عن المتكلمين أنفسهم، أو الباحثين في علم الكلام، حول موضوع هذا العلم، وتعريفه وبيان حقيقته، وأخيرًا تحديد وظيفته.

فأمّا موضوعه:

فقد وردت في كلمات العلماء آراء عدّة حول بيان موضوع علم الكلام، وقد عمل أكثر من واحد من الباحثين المعاصرين على حصرها وبيانها، ونحن نطرح هنا ما وجدناه عند اثنين منهم بعد حذف المكرّرات^(١):

١. الموجود بما هو موجود.

٢. المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينيّة.

(١) انظر: علي الربّاني الكلبيكاني، ما هو علم الكلام (قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميّة قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ)، الصفحات ٢٧ - ٣٠؛ وانظر: أكرم بركات، ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف (بيروت: بيت السراج للثقافة والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠١٦م)، الصفحات ٣٠ - ٣٤.

٣. وجود الله تعالى ووجود الممكنات.

٤. ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله.

٥. العقائد الإيمانية.

٦. أصول الدين الإسلامي.

ولعل من صحيح القول ما ذهب إليه أحد هذين الباحثين حيث أبطل الاحتمالات الثلاثة الأولى، ونفى صحة أن يكون أي منها موضوعاً لعلم الكلام^(١). ومن الصحيح أيضاً ما ذهب إليه الباحث الآخر من كون الاحتمالات الثلاثة الأخيرة تتوافق في الدلالة على موضوع واحد يكون هو محور علم الكلام، وهو "ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله"^(٢)؛ لأن أصول الدين الإسلامي ليست إلا العقائد الدينية المطلوب في تحقق الهوية الإسلامية الإيمان بها، والعقائد الدينية تنحصر دائرة البحث فيها بالقضايا المتصلة بذات الله، أو صفاته، أو أفعاله. وبهذا يصبح تحديد موضوع علم الكلام بما ذكر أعلاه مقبولاً.

وأما تعريفه:

فمن جملة التعريفات المطروحة لهذا العلم ما ورد عند المعلم الثاني أبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، الذي قال في تعريفه: "وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"^(٣).

وعرفه القاضي عضد الدين الأيجي (ت ٧٥٦هـ) بقوله: "والكلام علمٌ يقتدر معه

(١) ما هو علم الكلام، مصدر سابق، الصفحات ٢٧ - ٢٩.

(٢) ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف، مصدر سابق، الصفحتان ٣٤ - ٣٥.

(٣) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين (القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٤٩م)، الصفحتان ١٠٧، ١٠٨.

إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبه^(١). وأما شارح المقاصد (ت ٧٩٣هـ)، فقد عرّفه بالقول: "الكلام هو العلم بالعقائد الدينيّة عن الأدلّة اليقينيّة"^(٢).

وورد تعريفه عند ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) بأنّه: "علمٌ يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات"^(٣). وكما ترى، فإنّ بإمكاننا اقتناص بعض العناصر المشتركة بين هذه التعريفات، بحيث نستظهر كونها هي العناصر المكوّنة لحقيقة هذا العلم وهوّيته:

فأولاً: نجد مسألة العقائد الدينيّة - والتي عبّر عنها الفارابي بالأراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة - عنصراً أساسياً في فهم طبيعة هذا العلم وما تدور حوله مسائله. ثم نجد ثانياً: مسألة الإثبات لهذه العقائد حاضرةً بشكل مركزي، حيث عبّر عنها الفارابي بنصرة الآراء، وذكرها الإيجي صراحةً، وقيد التفتازاني العلم بأن يكون عن أدلّة يقينيّة، وهذا هو معنى الإثبات، فيما استعمل ابن خلدون عبارة الحجاج بالأدلّة وهي في المعنى نفسه. ونجد ثالثاً: مسألة الدفاع عن هذه العقائد في قبال ما يعرض عليها من الإشكالات، وقد أشار إليها الفارابي بتزييف ما خالف العقائد، والإيجي بدفع الشبه، وابن خلدون بالرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات.

وبناءً على ما تقدّم من تعريفات يصبح من اليسير وضع اليد على وظيفة علم الكلام، بحيث يمكن حصرها في ثلاثة عناوين:

الأولى: وظيفة بيانيّة، بمعنى تبيين العقائد الدينيّة والإفصاح عنها، وتحديد ما هو داخل فيها.

(١) انظر: علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السبالكوتي والجلبي، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م)، الجزء ١، الصفحة ٤٠.

(٢) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق وتقديم عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف (قم: منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م)، الجزء ١، الصفحة ١٦٤.

(٣) ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٥.

الثانية: وظيفة إثباتية، بمعنى إثبات صدق العقائد الدينية من خلال تقديم البراهين والإثباتات اليقينية.

الثالثة: وظيفة دفاعية، بمعنى الدفاع عن هذه العقائد برّد الإشكالات المطروحة عليها، ودفع الشبهات الواردة من أصحاب الاعتقادات المخالفة لتلك العقائد.

وإلى هذه العناوين أشار الشهيد مطهري (ت ١٩٧٩م) في بعض كتاباته، حيث قال: "إنه علمٌ يُبحث فيه عن العقائد الإسلامية، أي: ما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الإسلام، فيقوم بتوضيحها والاستدلال عليها والدفاع عنها"^(١)، وفصل بعدها الكلام في وظائفه بقوله: "[١-] يتوخى بيان ما هو داخلٌ في أصول الدين وما هو خارجٌ منها، و[٢-] يتعرّض إلى بيان الأدلة التي يمكن من خلالها إثبات هذه الأصول، و[٣-] يتصدّى للإجابة عن الشبهات والشكوك التي تثار ضد هذه الأصول"^(٢).

وبالوصول إلى هذه النقطة، وبعد أن تعرّفنا على حقيقة علم الكلام، وأدركنا جهات تمايزه عن غيره من العلوم، يصبح بإمكاننا أن ننتقل إلى النقطة الأخرى، النقطة المركزية في بحثنا، وهي أن نستطلع حال البحث في نظرية المعرفة عند المتكلمين.

(١) مرتضى مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلامية (٢): الكلام، العرفان، الحكمة العملية، ترجمة حسن علي الهاشمي، مراجعة علي مطر (قم: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م)، الصفحة ٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١.

المطلب الثالث: بين البحث المعرفي والبحث الكلامي

لعلنا إذ نقرّب هذا البحث نقرّب موجسين؛ ذلك أنّ ما وجدناه في وقفنا على تعريفات علم الكلام قد يدفع الظنونَ إلى أنّ هذا الحقل العلميّ، لارتباطه أساساً وبشكلٍ وثيقٍ بأصول الدين الإسلاميّ، وتالياً بالنصّ الشرعيّ، قد يكون غيّب كثيراً من مجالات الاشتغال العقليّة عن إطار نظره، فيصير البحث عن نظريّة في المعرفة خارج إطار النصّ كمرجعيّة فريدة لغوّاً من القول.

وفي سياق دفع هذا الظن سنحاول في هذا المطلب أن نقدّم مقارنةً، نوضح فيها: أولاً: إمكان أن يستوعب البحث الكلامي بحوثاً نظريّةً في المعرفة التي تكونُ عن مصدرٍ غير النصّ الدينيّ، بعد ما عرفناه من كونه علماً مرتبطاً بشكلٍ وثيقٍ بالتحاليم الدينيّة. أي: إنّنا سنعمل هنا على استيضاح ما إذا كان يجوز للبحث الكلامي أن يقارب البحوث المعرفيّة من دون أن يجافي ذلك الأصول المنهجية لعلم الكلام. وبعبارة أخرى: سنعمد هنا إلى مقارنة المسألة من جهة الثبوت.

ثم نعلّف ثانياً على مقارنة المسألة من جهة الإثبات، بأن نستظهر من نصوص المتكلّمين الشيعة وكتاباتهم أنّهم هل قاربوا واقعاً تلك المسائل، بعد ثبوت إمكان مقاربتهم لها؟ وما كانت أهمّ معالم هذا البحث عندهم؟ وكيف كانت طريقتهم في معالجة هذه البحوث؟ وهل كانت قضايا البحث المعرفي عندهم واحدةً على اختلاف محطات اشتغالهم؟

فالبحت إذاً سينشعب إلى شعبتين: الأولى (الثبوتية) ونعمد فيها إلى تأكيد إمكان خوض البحوث المعرفيّة الأعم من المعرفة المستندة إلى النصّ ضمن اشتغالات المتكلّمين الشيعة. والثانية (الإثباتية) ونعمد فيها إلى استعراض طبيعة البحث المعرفي عند متكلّمي الشيعة، وسنختار لهذا البحث ثلاث محطاتٍ زمنيّةً نستعرض فيها ما كان عليه واقع البحث المعرفي.

فأما فيما خصّ الجهة الأولى:

فلعلّ واقع المسألة يتّضح إذا تمكّنا من وضع اليد على مكانة العقل وحجّيته عند متكلّمي الإمامية؛ لأنّ ذلك سيخوّلنا أن نحدّد أنّ مصادر المعرفة عندهم هل بقيت محصورةً بالنصّ الديني فقط، أو أنّها اتّسعت لتشمل ما سواه؟ فإذا ما أمكن أن نستجلي مكانة العقل عند المتكلّمين، فقد يتيسّر لنا أن نحدّد إمكان تضمّن عمل المتكلّمين لمباحث من هذا النوع. وبعبارة أخرى: إذا ظهر لنا أنّ العقل - بأدواته ونتائجه - معتبرٌ عند المتكلّمين، وحجّةٌ موثوقةٌ عندهم، فذلك سيكون جواباً كافياً على سؤال إمكان خوضهم في بحوثٍ مماثلة لما يخاض فيه في نظريّة المعرفة بمعناها الراهن.

وفي سبيل البحث عن مكانة العقل عند المتكلّمين، سنكتفي بتقديم لمحةٍ تاريخيّةٍ مقتضبة نسألط فيها الضوء على المحطّات التي مرّ بها الاشتغال الكلامي عند الشيعة في القرون الأولى، ونستعرض فيها المكانة والمحوريّة التي اكتسبها العقل، وما يُنتجه من قضايا في مناهج المتكلّمين الشيعة خلال هذه الحقبة الزمنيّة.

يذكر التاريخ أنّ البحث الكلامي عند الشيعة في القرون الأولى تطوّر ضمن مدارس أربع إليك بيانها:

١ - مدرسة المدينة: وكانت أوّل مدرسة نشط فيها البحث الكلامي عند الإمامية، وكان من أبرز خصائصها ارتباطها الوثيق بشخص الإمام المعصوم، الذي كان يمثل المحور الذي يدور حوله كلّ النشاط الكلامي فيها، يقول بعض الباحثين: "مدرسة المدينة أولى المدارس الكلاميّة عند الإمامية، ومركز الفكر الإمامي، فلقد عرفت هذه المدرسة نشاطاً منذ بدايات طرح المباحث الكلاميّة في العقود الأولى للإسلام [...]"، وقد تشكّلت في المدينة حركة فكريّة واجتماعيّة للشيعة تتمحور حول شخصيّة الأئمّة [...] الفكر الشيعي في المدينة تشكّل وانتشر استناداً إلى محوريّة أهل البيت. فكان الشيعة يراجعون أهل البيت عليهم السلام لطرح المعضلات التي تواجههم، وعرض أسئلتهم عليهم، ومن ثمّ يعكفون على نشر معارف أهل البيت في المجتمع والقيام بتحليلها،

وهكذا كانوا يساهمون في زيادة الميراث الكلامي الإمامي^(١).

وعليه، فبالإمكان القول: إنّ السمة الأساس لتلك المدرسة كانت ارتباطها بأئمة أهل البيت عليهم السلام، وحملها مسؤولية بيان تعاليمهم ونشر معارفهم في المجال الكلامي، وهذا ما كان يقتصر عليه نشاط أعلام تلك المدرسة.

٢- مدرسة الكوفة: وقد تشكّلت هذه المدرسة أواخر القرن الهجري الأوّل، ومع بدايات إمامة الإمام الباقر عليه السلام، حيث شهدت الكوفة في تلك المدّة حضور عددٍ كبيرٍ من الشيعة العقائديين، الذين حملوا على عاتقهم مسؤولية تدوين روايات أهل البيت واستنباط المعارف منها، حيث كانوا يهاجرون إلى المدينة لتلقّي المعارف الدينيّة عن الإمام، ثم يعودون إلى الكوفة حاملين معهم هذه المعارف.

وقد كان من المعالم اللافتة لمدرسة الكوفة ظهور تيارين كلاميين فيها: أحدهما: اصطُح عليه ب (تيار المحدثين المتكلّمين)، والآخر ب (تيار المتكلّمين المنظرين)، وعلى الرغم من اشتراك هذين التيارين في مسألة العودة إلى الإمام، والاستفسار منه عن مسائل الاعتقاد، فقد كان بينهما فارقٌ جوهريٌّ كَمَنَ في أن تيار المتكلّمين المنظرين كان يعمد إلى تقديم بيانٍ عقلائيٍّ للمعارف التي يتلقاها عن الإمام المعصوم، فيستعين بأدبيات خاصّة في سبيل تسييل هذه المعارف، بينما كان تيار المحدثين المتكلّمين يكتفي بنفس البيان الواصل عن الإمام، معتبراً إياه كافياً في الاستجابة للمسائل والقضايا، مجتنباً الدخول في أيّ عمليةٍ تنظيريّةٍ لكلام الإمام^(٢).

٣- مدرسة قم: عمل بعض أصحاب الميول الشيعيّة في مدينة قم، ومنذ بدايات القرن الثاني الهجري، على تدوين بعض الروايات التي وصلتهم من أئمة أهل البيت، إما عبر سفرهم إلى المدينة أو عبر سفرهم إلى الكوفة، إلّا أنّ قم لم تكتسب أهميتها

(١) حسن طالقاني، تاريخ علم الكلام، ترجمة حسين جعفر (بيروت: دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى،

٢٠٢٢م)، الصفحة ١٣٩.

(٢) للوقوف على تفصيل أكبر حول هذه المدرسة، انظر: المصدر نفسه، الصفحات ١٥١ - ١٥٩.

كمدينة حاضنة لمدرسة كلامية شيعية إلا مع بدايات القرن الثالث، حيث عمل بعض كبار مشايخ الكوفة بالإضافة إلى بعض الشخصيات القمّية على نقل الميراث الحديثي من الكوفة إلى قم، ما أدى على امتداد نصف قرن إلى انتقال معظم أحاديث الشيعة إلى قم، وساهم ذلك -مضافاً إلى حضور مجموعة من الرواة والعلماء المميزين في قم- في إحداث تحوّل كبير في هذه المدرسة الحديثية، بحيث أصبحت مع نهاية القرن الثالث أكبر مركز للحديث والمعارف الشيعية، وشكّلت -بملاحظة المنهجية الحاكمة على النشاط الكلامي فيها- الامتداد لتيار المحدّثين المتكلّمين الكوفي.

ومن المعروف أنّ نشاط التأليف والجمع الحديثي في هذه المدرسة كان أنضج ممّا كان عليه في السابق، إنّ من حيث السعة والشمولية، أو من حيث التنظيم والتبويب والتصنيف للمرويات^(١).

وبناءً على ما تقدّم، فيمكننا القول إنّ الكلام الشيعي بدأ في مدرسة المدينة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بشخص المعصوم، وكانت وظيفة المتكلم الشيعي حينها أن يشكّل الرابطة بين المعصوم والبيئة الملتزمة لناحية نقل أسئلتهم العقائدية إليه، ونشر ما يدي به من تعاليم عقائدية في ظهراينهم، دون أن يكون له أي دخالة في تفصيل تلك التعاليم أو توسعتها أو الإضافة عليها.

ثم استمرّ الكلام الشيعي مع مدرسة الكوفة على المنوال عينه، حيث نشطت في الكوفة مسألة تدوين الحديث، واستنباط التعاليم العقائدية منه، إلا أنّ المائز المهمّ في هذه المدرسة كان أن الكلام الشيعي شهد فيها بداية ظهور الفعالية الفكرية للعقل في اشتغال المتكلّمين، وذلك مع ظهور تيار المتكلّمين المنظرين.

وعلى الرغم من أنّ الاشتغال العقلي مع تيار المنظرين شهد شبه ركود في مدرسة قم، حيث توسّع فيها نشاط المحدّثين المتكلّمين، فإننا سنرى أنّ تيار المنظرين عاد لينشط فيما بعد في ما عُرف بمدرسة بغداد، وهي المدرسة التي شكّلت المحطّة الأبرز

(١) للوقوف على تفصيل أكبر حول هذه المدرسة، انظر: المصدر نفسه، الصفحات ١٦٣ - ١٧١.

لحضور العقل وفعالياته في النظام الكلامي عند الشيعة الإماميّة.

٤- مدرسة بغداد: أدّت جملة من العوامل التي حصلت في المدّة الممتدّة ما بين منتصف القرن الثالث الهجري إلى أواسط الرابع إلى تهيئة الظروف لظهور مدرسة كلاميّة جديدة في بغداد، في نهايات القرن الرابع وبدايات الخامس.

وبمعزل عن تفصيل ذكر تلك العوامل، فإنّ أهمّ ما يمكن رصده من سمات تلك المدرسة كان إضفاء الحجّية والاعتبار الكبيرين على ما يُنتجه العقل من قضايا في المباحث الكلاميّة. أي: إنّ العقل أصبح في هذه المدرسة المصدر الأساس في تحديد القضايا الاعتقاديّة وإثباتها والدفاع عنها، وليس الحال هنا كما كان عليه مع المنظرين المتكلّمين في الكوفة، حيث كان الأصل الحديث والعقل المُفسّر للحديث، بل الحال هنا أنّ الدليل العقلي أصبح هو الأصل والعمدة في تشييد المباني الكلاميّة والاعتقاديّة، فيما أصبح الحديث يُلجأ إليه كمؤيّد للدليل العقلي^(١).

وبذلك، فقد وصل العقل مع مدرسة بغداد إلى أوج فاعليته، وأصبح علم الكلام مع هذه الحقبة يحمل صورةً جديدةً بات فيها النشاط الكلامي نشاطاً عقلياً بامتياز، وأصبح معه المتكلّمون يلجؤون إلى كافة فعالّيات العقل؛ لتشيد مبانيهم الكلاميّة، وإنتاج قضايا البحث الكلامي.

واستناداً إلى ما تقدّم، أصبح بإمكاننا أن نقدّم إجابةً واضحةً على السؤال المطروح حول: إمكان خوض المتكلّمين في مباحث نظريّة المعرفة؟ والجواب: أنّ الكلام الشيعي في المرحلة القريبة من تكوّن مدرسة بغداد الكلاميّة وبعدها أصبح قابلاً لاحتواء مباحث من سنخ المباحث المعرفيّة، ذلك أنّ العقل في هذه المرحلة أصبح مصدرًا وعمدّة عند المتكلّمين؛ بخلاف ما قبل هذه المرحلة، أي: عندما كان البحث الكلامي محصوراً بالحديث الشريف وبيانه، حيث إنّ من الصعوبة بمكان أن نتحدّث عن بحثٍ معرفيٍّ

(١) للوقوف على تفصيل أكبر حول هذه المدرسة، وحول أهم عوامل ظهورها، انظر: المصدر نفسه،

عند المتكلمين حينها، اللهم إلا أن نصيّد من المرويّات بعض المطالب التي قد تحمل مضموناً ذا بعدٍ معرفيٍّ. هذا كلّهُ كان في الجهة الأولى من البحث، وهو الجانب الثبوتي.

أما فيما خصّ الجهة الثانية، وهي البحث الإثباتي، فإننا سنعمد في سبيل استيفاء هذه الجهة من البحث إلى استعراض بعض المحطات التاريخية البارزة لعلم الكلام الإمامي، ونقف فيها على النتاج الكلامي لأبرز متكلمي تلك الحقبة؛ لنرى ما كانت طبيعة البحث المعرفي في نتاجاتهم، وكيف قاربوا مسائل المعرفة؟ وفي أي حدود كانت معالجاتهم لها؟.

وسنعمد في هذا السياق إلى قراءة التحوّل الذي طرأ على البحوث المعرفية عند المتكلمين على امتداد الأعصار والأزمة. وسنقسّم الكلام في هذا المستوى إلى ثلاثة أقسام نتناول في كلّ منها محطةً على النحو الآتي:

المحطة الأولى: ونستعرض فيها نتاج المتكلمين الشيعة الأوائل، والذين يصح اعتبارهم المؤسّسين للنظام الكلامي الإمامي بالمعنى الرسمي، ونعني بهم علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين، كالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) والسيد المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) والشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، وقد اخترنا الشيخ المفيد كمعبّر عن هذه الحقبة.

المحطة الثانية: ونقف فيها على محطةٍ محوريّةٍ في البحث الكلامي الإمامي، شهد فيها هذا البحث نقلةً نوعيّةً، هي مرحلة القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث سطع نجم المحقّق الطوسي نصير الدين (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ) وتلميذه العلامة الحليّ (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، فنسلّط الضوء على ما ورد عند الأخير منها من مباحثٍ تمّت لمسألة المعرفة بصلة.

المحطة الثالثة: وهي آخر المحطات، حيث نستعرض البحث عند المعاصرين من علماء الإمامية، والذين يمكن اعتبارهم - من جهةٍ - من متكلمي الإمامية، وقد اخترنا لهذه المرحلة الشيخ جعفر السبحاني (المولود عام ١٩٢٩ م)، حيث سنقف على أهمّ ما طرحه في كتاباته من بحوث معرفية.

المطلب الرابع: نظريّة المعرفة عند المتكلّمين الأوائل

(القرنان الرابع والخامس)

كما ذكرنا، سنستعرض في هذا القسم نتاج كبير المتكلّمين، وأحد الذين يُعزى إليهم قبل سواهم حمل لواء التشييع والذبّ عن العقيدة؛ وهو الشيخ المفيد.

ويجدر بنا قبل البدء أن نلفت انتباه القارئ إلى ما ألمحنا إليه في ختام المطلب الأوّل، ونضيف عليه هنا أننا في هذا القسم وفي القسم الثاني الذي يليه لن نجد مباحث المعرفة على الطراز المتعارف اليوم في نظريّة المعرفة، خصوصاً وقد سبق منّا البيان أنّ هذا العلم بحلّته الحاليّة علمٌ حديث الظهور.

وما سنعرضه في هذين القسمين فهو ما يمكن أن يندرج ضمن مباحث هذا العلم من مطالب وردت عندهم؛ ولذا قد يجد القارئ أنّ طرح هذه المطالب لم يكن على وفق ما هو متعارف من بيانها في نظريّة المعرفة الحديثة، بل باقتضاب شديد أحياناً، أو بعدم انتظام، أو بتسليط الضوء على جوانب غريبة قد لا تكون محلّ اهتمام اليوم.

وينبغي أن نشير أيضاً إلى أنّنا وعلى الرغم من كوننا قد أثبتنا حجّية العقل ومكانته عند المتكلّمين فيما سبق، إلا أن من القضايا التي سنشير إليها عندهم في الآتي سيكون اعتبارهم حجّية العقل؛ وذلك لكونها من المطالب الأساسيّة في مبحث المعرفة ونظريتها، أوّلاً، وفي سبيل تأكيد المطلب المذكور بالاستناد إلى كلماتهم، ثانياً.

نظريّة المعرفة عند الشيخ المفيد

لا يخفى على مطّلع الدور الكبير الذي اضطلع به الشيخ المفيد كواحد من أهم علماء الإمامية طرّاً، وأبرز المنافحين عن المذهب، وقد انتهت زعامة الطائفة إليه في زمانه، وأجمع علماء الفريقين على سموّ فضله وعلوّ كعبه ودقّة نظره، وقد كانت كتابات الشيخ وما تزال من أهمّ المصادر التي يُرجع إليها في جملة من أبرز العلوم الدينيّة،

كالفقه والكلام والحديث وغيرها.

وقد كانت للشيخ آراء فيما يتعلق بمقولة المعرفة، أوردتها متفرقةً في عددٍ من كتبه ورسائله، سنعمل على طرحها ههنا مصنفةً ضمن الأقسام الآتية:

القسم الأول: مصادر المعرفة وطرقها

وهو أول ما يمكن الكلام عليه بالاستناد إلى كلمات الشيخ، وفي هذا السياق نذكر الآتي:

١- العقل: وقد عرفت فيما سبق أن العقل إنما اكتسب حجّيته في علم الكلام مع متكلمي مدرسة بغداد، ونضيف هنا أن الشيخ المفيد كان هو رائد هذه الحركة، وأحد أبرز المساهمين في إعطاء العقل مثل هذه الحجية. ولعل بإمكان الباحث أن يتلمّس هذا الأمر في كتابات الشيخ وكلماته المتفرقة.

ومّا يشهد على حجّية العقل عنده ما تجده صريحاً منه في بعض كتاباته، كما ورد عنه في (أوائل المقالات)، حيث قال في إثبات علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها: "وبهذا قضت دلائل العقول"^(١). وقال أيضاً في نفي إمكان الرؤية على الله بالأبصار: "وبذلك شهد العقل"^(٢). فجعل الحكم العقلي دليلاً على صحّة هذه الأقوال، وهذه تعابير صريحةً منه ويستفاد منها على نحو التأكيد كون الشيخ المفيد مسلماً باعتباريّة القضايا والأحكام العقلية على مسائل الاعتقاد.

ومن الشواهد على ذلك أيضاً ما ورد عنه في كتابه (المسائل الجارودية)، وهو كتاب يناقش فيه عقيدة الزيدية في الإمامة، حيث يقول في بعض موارد: "لسنا نقصر فيما ذهبنا إليه من إمامة أئمتنا عليهم السلام على ما لجأ إليه مخالفونا في مذاهبهم الذي أفسدناه بالحجاج"، ثم يتابع بعدها فيقول: "الكلام في أعيان الأئمة عليهم السلام"

(١) محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري (المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ)، الصفحة ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

فرغ على أصول في صفاتهم الواجبة لهم بصحيح الاعتبار، فمتى لم تستقرّ هذه الأصول لم يمكن القول في فروعها من التعيين ما ذكرناه". ثم يعمد إلى تلك الأصول فيذكرها قائلاً: "فمن ذلك: وجوب وجود إمام في كل زمان، لما يجب من اللطف [...] . ومنها: أن الإمام معصومٌ من العصيان، مأمونٌ عليه السهو والنسيان؛ لفساد الخلق بسياسة من يقارف الآثام [...] . ومنها: أنه يجب أن يكون عالماً بجميع ما تحتاج إليه الأمة في الأحكام، وإلا لحقَّ العجز فيها، واحتاج إلى مسدّد وإمام. ومنها: وجوب فضله على كافة رعيته في الدين عند الله؛ لتقدّمه على جماعتهم في التعظيم الديني".

فهذه هي الأصول التي ذكرها سابقاً، ثم يتابع بعد ذلك قائلاً: "وإذا ثبتت هذه الأصول وجب إبانة الإمام من رعيته بالنصّ على عينه [...] إذ لا طريق إلى المعرفة بمن يجتمع له هذه الصفات إلا بنصّ الصادق عن الله [...] وإذا وجب النصّ على أعيان الأئمة عليهم السلام، ولم نجد ذلك في أحد بعد النبي ﷺ، على الدعوى أو البيان إلا في أمير المؤمنين والحسن والحسين والأئمة من ولده عليهم السلام، ثبت أمّهم [الأئمة] بشاهد العقل وإيجابه؛ لصحّة الأصول المقررة على ما قدمناه"^(١).

وثمّة في كلامه هذا ثلاثة شواهد بيّنة على حجّية العقل عنده:

أولها: أنّك رأيت بوضوح كيف لجأ بعد ذكر كل أصلٍ من الأصول التي شيّد عليها مبدأ الإمامة إلى إثباته من خلال التلازم العقلي الذي يقضي بصدقه، فأثبت وجوب وجود الإمام لما يجب من اللطف، وأثبت وجوب عصمته لفساد الخلق بإمامة غير المعصوم، وهكذا. فكان الأصل يثبت عنده إما لتلازمه مع قضية صادقة بالضرورة، أو لمناقضته قضية كاذبة بالضرورة.

وثانيها: من كلامه أعلاه ما أورده في الجزء الثاني من المطلب بقوله: إنّه إذا

(١) محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، المسائل الجارودية، تحقيق محمد كاظم مدير شانجي (المؤتمّر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ)، الصفحات ٤٤ - ٤٦.

ثبتت هذه الأصول يصل المقام إلى الفرع، وهو وجوب النصّ على أعيان الأئمة، وقد استفاد الوجوب بحسب عبارته من كون الطريق الوحيد المخوّل لمعرفة من تجتمع فيه هذه الصفات إخبار الصادق عن الله. وهذا أيضًا استدلال عقلي قائم على مبدأ التلازم.

والثالث: واردٌ بوضوح في ما ختم به المطلب، حيث قال: إنه إذا وجب النص والتعيين، ولم نجد ذلك بعد النبي إلّا في أمير المؤمنين وأولاده، ثبت كونهم الأئمة بشاهد العقل وإيجابه. فالعقل هو الذي يثبت ويوجب كونهم الأئمة المختارين من الله.

ولعلك رأيت كيف أنّ العقل كان هو العامل الأساس في إثبات قضية الإمامة، إنّ على مستوى أصل وجوب الإمامة، أو على مستوى تعيين أشخاص الأئمة. هذا مع ما هو معروف من خطورة هذه المسألة وأهميتها عند الشيعة، الذين امتازوا بالإمامة عن غيرهم من الفرق.

ثم يضاف إلى كلّ ذلك تعبيرٌ للشيخ في فصلٍ لاحقٍ من الكتاب عينه، هو أوضح في المقام، وأدّل على المطلوب مما سبق، حيث يقول في دفع ما يمكن أن يطرح من إشكال على عدم تواتر الأخبار الناصّة على الأئمة: إنّ ذلك لا يقدر بحجّيتها "لما اقترن إليها من الدلائل العقلية" [...] بدلالة أنّها لو كانت باطلةً على ما تتوهم الخصوم لبطل بذلك دلائل العقول^(١). وهذا صريحٌ منه في عدم إمكان بطلان دلائل العقول، وهو عين المطلوب في كلامنا على حجية العقل^(٢).

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٦، ٤٧.

(٢) وبالإمكان أيضًا أن نحيل القارئ إلى كتاب آخر يُنسب للشيخ هو كتاب (النكت الاعتقادية)، حيث يمكن لقارئه أن يتلمّس بوضوح حضور الدليل العقلي في أغلب الاستدلالات المعقودة فيه، إلا أننا أعرضنا عن ذكر ما فيه بالتفصيل لكونه غير ثابت النسبة للشيخ، بل تبعد صحة نسبته إليه بحسب التحقيق. ومهما يكن، فللاطلاع على بعض الموارد المذكورة في هذا الكتاب، انظر: محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، النكت الاعتقادية، تحقيق رضا المختاري (المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى،

٢- الشهود: والمراد بالشهود حضورُ الحقائق والمعارف عند الإنسان حضوراً عيانياً، بحيث تحضر في نفسه بأعيانها لا بصورها، ولا نتيجة إخبارٍ يكون عنها، فلا يتحقّق ذلك إلا لمن شاء الله. ومن بين الأقسام المذكورة للشهود الرؤى الصادقة التي يراها الإنسان في نومه، فهي نحو من أنحاء الشهود.

وقد ذهب الشيخ إلى القول بصدق قسم خاصٍ من أقسام الشهود، وهو منامات الأنبياء والأئمة عليهم السلام، دون منامات غيرهم، ودون غيرها من أقسام الشهود، فأقرّ صريحاً باعتبارها كلّها من الرؤى الصادقة، ونفى عنهم الأحلام التي تكون أضغاثاً لا تأويل لها. قال: "إن منامات الرّسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام صادقة لا تكذب، وإنّ الله تعالى عصمهم عن الأحلام"^(١).

وبهذا تصبح هذه المنامات - بما هي قسم من أقسام الشهود - مصدراً معتبراً من مصادر المعرفة بحسب رأي الشيخ.

٣- الحواس: ولعلنا هنا أمام عنوانٍ لم يختلف العلماء على كونه مصدراً من مصادر المعرفة، إذ جميع المشتغلين في علوم العقل يعتبرون الحواس أوّل رابطٍ للذهن البشري بالخارج، إلا أنّه وقع الخلاف بين المناطقة في أنّه هل تخطئ الحواس أو أنّها لا تخطئ، أي: إنّ الخلاف وقع في قيمة المعرفة الحسيّة ومدى صدقها. وهذا مبحثٌ منفصلٌ لا يعيننا هنا أن نقاربه.

ولكننا معنيون بالتأكيد بأنّ الشيخ المفيد لم يخالف القوم في اعتبار الحواسّ مصدراً من مصادر المعرفة، ونحن وإن لم نقف على عبارة له - فيما وقفنا عليه من كتاباته - يذكر فيها كون الحواسّ من المصادر صريحاً، إلا أنّنا وجدنا له عبارات بيّن فيها كيفية تحقّق الإدراك عن طريق الحواسّ، سنأتي على ذكرها في القسم الثاني من كلامنا، وهذا كافٍ في الدلالة على كونه يقرّ بكونها مصدراً، إذ الكلام على كيفية تحقّق الإدراك فرغ الإقرار

١٤١٣هـ)، الصفحات ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣٥، ٤٠، وغيرها.

(١) أوائل المقالات، مصدر سابق، الصفحة ٧٠.

بكونها مصدرًا للإدراك.

٤ - الأخبار: وهذا العنوان هو أيضًا من العناوين التي لا ينبغي الشك في كونها مصدرًا معتبرًا عند المتكلمين، خصوصًا بعد ما عرفت من كون الكلام علمًا متمحورًا حول العقائد الدينية، وأي مصدرٍ للعقائد قد يكون أولى من الأخبار الواردة عن أئمة المذهب وقادته عليهم السلام. ولكننا رغم ذلك سنأتي على ذكر بعض الشواهد من كلامه، والتي تُثبت كونه يستند إلى الأخبار الواردة عنهم في إثبات صدق بعض القضايا العقائدية وكذب بعضٍ آخر منها.

فمن الشواهد ما ورد عنده في (أوائل المقالات)، في سياق بيانه لعقيدته في القرآن، وقوله إنه محدثٌ مع رفضه إطلاق المخلوق عليه، حيث قال: "إنَّ القرآن كلام الله ووحيه، وإنَّه محدثٌ كما وصفه الله تعالى، وأمنع من إطلاق القول عليه بأنَّه مخلوق، وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين عليهم السلام"^(١).

وكذا ما ورد عنه في الكتاب عينه، في بيان معنى إرادة الله، حيث قال: "إنَّ إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام"^(٢). فالكلام في الموردَيْن واضحٌ في أن الشيخ استدلَّ على المطلبين بالأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام.

وورد عنه في موارد أخرى من الكتاب المذكور ما يفيد حجية الأخبار عنده في إثبات العقائد الدينية. فمنها ما ورد في كلامه حول العدل والخلق، حيث قال: "إنَّ الله عز وجل عدلٌ كريمٌ، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمَّهم بهدائه"، إلى أن قال: "وعلى هذا القول جمهور الإمامية، وبه تواترت الآثار عن آل محمد صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"^(٣). ومنها ما ورد في كلامه حول عصمة نبيِّنا محمد صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حيث قال:

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٧ و ٥٨.

"وبذلك نطق القرآن، وتواتر الخبر عن آل محمد عليهم السلام"^(١).

فهذه كلّها مما يثبت المطلوب، وتوجد غيرها موارد أخرى نعتني عن ذكرها بما ذكرناه.

القسم الثاني: خصائص المعرفة

ومرادنا في هذا القسم أن نبيّن ما ورد عند الشيخ من مطالب أثبت فيها خاصيّة أو سمّةً لقسم من أقسام المعرفة البشريّة أو مصادرها.

ونبدأ بإيراد ما ذكره حول معرفة الإنسان بالغيبيّات، والمراد بالغيبيّات: كلّ ما غاب عن الحواس وامتنتعت معرفته عن طريقها، ومن ذلك المعرفة بالله سبحانه، حيث ذهب إلى القول إنّ المعرفة بكل ما كان هذا شأنه لا تكون إلا بالاكْتساب، قال: "إنّ المعرفة بالله تعالى اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبيائه عليهم السلام، وكلّ غائبٍ، وإنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء مما ذكرناه"^(٢). ومراده من الاكْتساب إعمال الفكر والنظر، وسلوك طرق البحث والاستدلال، وقد طرح كلامه هذا في سياق نفي صحّة ما ذهبت إليه بعض الفرق الكلاميّة والحديثيّة من كون هذه المعرفة اضطراريّةً، أي: مما يصدّق به عقل الإنسان، وتسكن إليه نفسه دون الحاجة إلى الاستدلال والنظر.

وقد أعاد تأكيد كلامه هذا في مورد آخر قال فيه: "إنّ العلم بالله عز وجل وأنبيائه عليهم السلام وبصحّة دينه الذي ارتضاه، وكلّ شيء لا يدرك حقيقته بالحواس، ولا يكون المعرفة به قائمةً في البداية، وإنما يحصل بضرب من القياس، لا يصح أن يكون من جهة الاضطرار، ولا يحصل على الأحوال كلّها إلّا من جهة الاكْتساب". فهذه المعارف كلّها لا تتحقّق على نحو الاضطرار، بل هي مرهونة بالقياس والاستدلال.

وأما فيما خصّ المعارف الحسيّة، فهي على العكس من ذلك؛ أي: هي معارف

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.

ضرورية، تتحقق في النفس دونها إعمال للفكر والنظر، أي: بمجرد أن تتصل النفس بها عبر الحواس، يقول: "لا يصح وقوع العلم بها طريقه الحواس من جهة القياس، ولا يحصل العلم في حال من الأحوال بما في البداية من جهة القياس"^(١).

فهاتان خاصيتان وردتا عنده بوضوح، إحداهما تتعلق بالمعرفة بالمحسوسات، والأخرى بالمعرفة بالمغيبات. ثم يذكر الشيخ خصوصيات أخرى للمعرفة الحسية في موارد لاحقة متفرقة، وقفنا على اثنتين منها وهي:

أولها: أن تحقق العلم الحسي يكون على ثلاثة أضرب: أحدها من الله، والآخر من فعل الحاس، والثالث من فعل غير الحاس من العباد، وإليك تفصيل بيانه: "إن العلم بالحواس على ثلاثة أضرب: فضرب هو من فعل الله تعالى، وضرب من فعل الحاس، وضرب من فعل غيره من العباد. فأما فعل الله تعالى فهو ما حصل للعالم به عن سبب من الله تعالى كعلمه بصوت الرعد ولون البرق [...] وما أشبه ذلك مما يبدو للحاس من غير أن يتعمّل لإحساسه، ويكون بسبب من الله سبحانه ليس للعباد فيه اختيار. فأما فعل الحاس فهو ما حصل له عقيب فتح بصره، أو الإصغاء بأذنه، أو التعمّل لإحساسه بشيء من حواسه، أو بفعله السبب الموجب لإحساس المحسوس وحصول العلم به. وأما فعل غير الحاس من العباد فهو ما حصل للحاس بسبب من بعض العباد، كالصائح بغيره وهو غير متعمّل لسماعه"^(٢).

وثانيها: في الكلام على أن المعرفة الحسية بالأجسام ما هو متعلق الإدراك فيها؟ هل ذوات الأجسام أو أعراضها أو هما معاً؟ فيجيب الشيخ قائلاً: "إن الإدراك واقع بذوات الأجسام وأعيان الألوان والأكوان [والمراد بالألوان والأكوان أعراض الأجسام]، وذلك لما يحصل للنفس من العلم بوجود الذاهب في الجهات حساً، وليس

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٩٠.

يصحّ على الأعراض الذهاب في الجهات، كما أنّه قد يُدرَك الشيء على ما وصفناه، فقد يُدرَك فيه ما يقبض البصر ويبسطه"^(١)، وعليه فالشيخ ذهب إلى القول بأنّ الإدراك الحسيّ بالأجسام يتعلق بهما معاً، أي: بذوات الأجسام من ناحية واعتبار، وبأعراضها من ناحية أخرى واعتبارٍ آخر.

القسم الثالث: حدود المعرفة وشروط تحققها

وقد وجدنا في كلمات الشيخ ما يمكن أن يعدّ من شروط تحقّق المعرفة ومحدّداتها، وذلك في ثلاثة من أقسامها، وهي: المعرفة العقلية، والمعرفة الحسيّة، والمعرفة المتأبّية عن الأخبار.

فأما في المعرفة العقلية: فعلى الرغم ممّا ذكرناه من كون الشيخ أقرّ للعقل بالحجّية والاعتبار في إثبات الحقائق والمعارف الدينيّة أو الدفاع عنها، فإنّ ذلك لا يعني أنّه يقول بالحجّية المطلقة للعقل، بل ظاهر بعض كلماته أنّ العقل لا بدّ أن يكون له مرشدٌ يرشده ويحدّد له أطر الاشتغال وحدوده. يقول في (أوائل المقالات): "اتفقت الإمامية على أنّ العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سماع ينبّه الغافل على كيفية الاستدلال. وأنّه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول"^(٢).

فكلامه هذا صريحٌ في أنّ العقل ينبغي أن يوجّه بتوجيه من الوحي، بحيث يكون اشتغاله في الاستدلال والنفي وما شاكل مستنداً بشكلٍ وثيقٍ على ما ورد في تعاليم الوحي، لا بنحوٍ استقلالي، وهذا بحسب النصّ أعلاه واردٌ حتّى في خصوص مسألة التكليف، إذ لا بدّ في ثبوت التكليف على العباد من إرسال رسولٍ، وإلّا فالعقل لا يحكم بذلك بالضرورة دون وجود الرسول. وهذا ما أكّده بعض شرّاح نظريّاته، حيث قال في عقب نقله هذه العبارة: "فإنّ العقل - في رأي الشيخ المفيد - لا

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٢٧ و ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

يمكن أن يكون وسيلةً لتحصيل معرفة الله، أو التكليف الأخلاقي، مضافاً إلى عدم ضرورته في بلوغ معرفة الله [...] فدوره يقتصر على الدفاع عن التعاليم الأساسية المثبتة عن طريق الوحي الإلهي"^(١).

وأما في المعرفة الحسية: فهو يذكر لها قيماً أساسياً لا يمكن لفعالية الحواس أن تتحقق من دونها، وهو قيد المماسّة والاتصال بين الحاسّ والمحسوسات من الموجودات، أو بينه وبين ما ينفصل عنها، أو بينه وبين ما يتّصل بها ينفصل عنها؛ يقول: "إنّ الحسّ كلّه بمماسّة ما يحسّ به المحسوس واتّصاله به، أو بما يتّصل به، أو بما ينفصل عنه، أو بما يتّصل بما ينفصل عنه، وذلك كالبصر فإن شعاعه لا بد من أن يتّصل بالمبصر أو بما ينفصل عنه أو بما يتّصل بما ينفصل عنه"^(٢)، ثم يتابع بعد ذلك في بيان كيف يتحقّق الإدراك في كل واحدة من الحواس بياناً لا نرى حاجةً إلى إيراده، ولكن الأصل فيه أنه يُثبت أن كلّ أنواع الإدراك الحسي لا تتحقّق إلا باتّصال بين المدرك وبينها، أو بينه وبين شيءٍ يحكي عنها كالمنفصل عنها أو المتصل بشيءٍ منفصلٍ عنها.

وأما المعرفة المتأبّية عن الأخبار: فهو يذهب إلى طرح محدّد يرتبط بمسألة العلم بصدق الأخبار، إذ لا يكفي أن تكون مقراً بكون الأخبار مصدراً للمعرفة حتى تُقرّ بصدق كل ما يرد بوصفه خبراً، بل المطلوب في الأساس العلم بصحة هذه الدعوى - أي: كونه خبراً عن المعصوم - ثم بعدها تصل النوبة إلى الأخذ بمضامين الأخبار على أساس كونها معارف صادقة.

وقد طرح الشيخ في هذا المقام رأياً حول العلم بصحة الأخبار، مفاده: أن هذا العلم لا يتحقّق إلا بالاكتساب، وأنّ طريقه الوحيد الاستدلال عليه، وإلا فهو

(١) مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب علي هاشم، مراجعة محمود البستاني

(مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ)، الصفحة ١٠٣.

(٢) أوائل المقالات، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٧، ١٣٨.

لا يكون ضروريًا، فقال: "إنّ العلم بصحّة جميع الأخبار طريقه الاستدلال وهو حاصلٌ من جهة الاكتساب، ولا يصح وقوع شيء منه بالاضطرار"، وبذلك فهو يعيدُ الكلام فيه إلى ما أوردناه سابقًا عن قوله في الغيبيّات، قال: "والقول فيه كالقول في جملة المغيبيّات"^(١).

ولعلّ قارئ اليوم قد يستغرب من ورود هذا الطرح عند الشيخ بحجّة أنّ ما أورده هو ما تقتضيه ضرورات الاشتغال العلمي وبديهيّاته، ولكنّه ينبغي أن نذكر بأن الشيخ طرح هذا القول في عصرٍ وُجدت فيه تيّارات حديثيّة متطرّفة، تأخذ بكلّ ما يرد في الأخبار على كونه خبرًا صادقًا، أو بدرجّة أدنى بكلّ ما يرد في بعض الكتب بعينها.

وأخيرًا، وبعد هذا التبويب والتفصيل لما وجدناه عند الشيخ المفيد من آراء معرفيّة، يبقى أن نشير إلى نكتةٍ مهمّة وردت في بعض كتبه، وهي أنّه يرفض قاطعًا ما قد يورده البعض - ومنهم الشيخ الصدوق - من النهي عن الجدل في الله بالاستناد إلى بعض كلمات الأئمّة، وهو يعقد لذلك فصلًا في كتابه (تصحيح اعتقادات الإماميّة) يبيّن فيه أنّ الجدل والكلام في الله وصفاته وأفعاله مطلوبٌ بل ومرغوبٌ للأئمّة أيضًا، ويورد على ذلك الشواهد من الأخبار، ثم يلفت إلى أنّ الكلام في الله المنهّي عنه هو ما يكون على غير هدًى^(٢).

ثم يعقد بعد هذا الفصل فصلًا مقتضبًا يؤكّد فيه ضرورة النظر، والنهي عن التقليد في أي أمرٍ من أمور العقيدة والمعرفة.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩٠.

(٢) للوقوف على تفصيل هذا البحث، انظر: محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، تصحيح اعتقادات الإماميّة، تحقيق حسين دركاهي (المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ)، الصفحات ٦٨ - ٧٣.

المطلب الخامس: نظرية المعرفة في القرنين السابع والثامن

شكّلت مدرسة الحلة محطةً محوريةً في تاريخ الفكر الشيعي، فقد نشطت في هذه المرحلة كافة موارد الاشتغال العلمي عندهم، ومن ذلك النهضة الكبيرة التي شهدتها علم الكلام الإمامي، خصوصاً مع جهود المحقق الطوسي نصير الطوسي، وتلميذه العلامة الحلي، حيث شهدت هذه المرحلة معها إنتاج المجاميع الكلامية الكبرى، والتي غطت كل المشكلات الكلامية التي شهدتها عصرهما، وأصبحت في عصور لاحقة مصادر لا يمكن لأي باحث مهتم بعلم الكلام أن يتجاهلها.

وكان اللافت في هذه المرحلة أن البحث الكلامي أخذ مناحي ومديات مختلفة، بحيث بات المنهج العقلي هو المنهج المعتمد في مقاربة المباحث الكلامية، وباتت هذه المباحث تُطرح أحياناً في طيات البحوث الفلسفية ومعها، وهذا ما وجدناه ابتداءً مع المحقق الطوسي في كتابه (تجريد الاعتقاد)، حيث جعل البحث الكلامي مبتنيّاً على تأسيسات البحث الفلسفي، وهذا ما انتهجه العلامة الحلي من بعده في بعض كتبه.

وإلى هذه الحقيقة أشار الشيخ جعفر السبحاني في مقدمة له على بعض كتب العلامة الحلي الكلامية، حيث قال: "وخصّصه لأهم المسائل الكلامية، التي أفرغها في قوالب فلسفية وبرهانية"، ثم يتابع بعدها: "ولكنّها [يعني المحقق والعلامة] يشتركان في إضفاء الصبغة الفلسفية على المسائل الكلامية، على نحو صار هذا النمط هو المقبول بين المتأخرين من المتكلمين من غير فرق بين السنة والشيعة"^(١).

وانطلاقاً مما تقدّم، سيجد القارئ أننا في مقاربة المسألة المعرفية عند متكلمي هذه الحقبة لن نكون مهجوسين بأسئلة من قبيل: حجّية العقل، ومدى اعتباريته وما

(١) الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق فاطمة رمضان، تقديم جعفر السبحاني (قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ)، مقدمة السبحاني، الصفحتان ١١ و١٢.

شاكل؛ لأنّها أمور كانت متسألّة في عهدهم، إلاّ أنّه سيلحظ أيضاً أنّ البحث المعرفي في هذه المرحلة بات أعمق، وأصبحت تُقارب مسائل ذات طبيعة أعقد، من قبيل حقيقة الإدراك، وتفصيل قوى النفس، وما شابه من مسائل فرضتها طبيعة البحوث الفلسفيّة في المقام.

نظريّة المعرفة عند العلامة الحلّي

قد عرفت في مقدّمة البحث أنّ نظريّة المعرفة لم تكن في تلك الحقبة قد أخذت سمة الاستقلاليّة بعد، بل كانت تلك المطالب تُقتنص في طيّات كلمات علماء ذلك العصر، وهذا ما يضيفي على البحث شيئاً من الصعوبة، خصوصاً مع عالمٍ غزيرٍ كالعلامة الحلّي، له في الحكمة والكلام عشرات الكتب، إلاّ أنّنا حاولنا قدر الإمكان أن نضع اليد على المسائل الكبرى، والخطوط العريضة، التي سنطرحها في الأقسام الآتية.

القسم الأول: مبادئ في إدراك النفس الإنسانيّة

ولعلّ أوّل ما يمكن أن نبدأ به في سبيل فهم مسألة المعرفة البشريّة هو الوقوف على طبيعة النفس البشريّة، وتبسيط الضوء على بعض المبادئ التي تعدّ مطالب مهمّة في نظريّة المعرفة عند العلامة الحلّي، والتي يمكن على أساسها أن نمهد الطريق للخوض في سائر الأقسام.

أورد العلامة في بعض كتبه نصّاً مهمّاً يمكن الارتكاز عليه لاستنباط أهم المبادئ التي تعيننا في مقام البحث، سنورده هنا - على طوله - ونستخلص منه تلك المبادئ، قال: "اعلم أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانيّة في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة، قابلة لها بالضرورة، وذلك مُشاهدٌ في حال الأطفال. ثم إن الله خلق للنفس آلاتٍ بها يحصل الإدراك وهي القوى الحسّاسة، فيحسّ الطفل في أول ولادته بحسّ لمسٍ ما يدركه من الملموسات، ويميّز بواسطة الإدراك البصريّ على سبيل التدرّج بين أبويه وغيرهما، وكذا يتدرّج في الطعوم وباقي المحسوسات

[...] ثم يزداد تفتُّنه فيدرك بواسطة إحساسه بالأُمور الجزئية الأُمور الكلية من المشاركة والمباينة، ويعقل الأُمور الكلية الضرورية بواسطة إدراك المحسوسات الجزئية، ثم إذا استكمل الاستدلال، وتفتن بمواضع الجدال، أدرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية. فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرغ على العلوم الضرورية الكلية، والعلوم الضرورية فرغ على المحسوسات الجزئية، فالمحسوسات إذن هي أصول الاعتقادات^(١).

واستناداً إلى النصّ أعلاه نستنج المبادئ التالية:

- ١- أن الإنسان يولد خالياً عن جميع العلوم، إلا أن نفسه تكون حاملةً لقبليّات اكتسابها.
- ٢- أن قابليّات الإنسان المعرفية تتسع شيئاً فشيئاً وتزيد معها معارفه زيادةً كيفية.
- ٣- أن المعرفة في مستوى المفاهيم والتصوّرات تنقسم إلى الجزئي والكليّ، وفي مستوى القضايا والتصديقات تنقسم إلى الضروري والكسبي.
- ٤- أن إدراك الكليّات لا يتحقّق إلا بالاستناد إلى إدراك الجزئيّات بملاحظة المشاركة والمباينة.
- ٥- أن تعقل الكسبيّات لا يتحقّق إلا بالاستدلال عليها بوساطة الضروريّات.
- ٦- لما كان تعقل الكسبيّات فرغاً على تعقل الضروريّات الكلية، وكان الأخير فرغاً على إدراك الجزئيّات المحسوسة، فالمحسوسات هي إذن أصل كلّ المعارف والإدراكات. فهذه مبادئ أساسية في نظرية المعرفة عند العلامة الحليّ.

(١) الحسن بن يوسف بن المطهر (الحليّ)، نهج الحق وكشف الصدق، تعليق عين الله الحسنيّ الأرموي، تقديم رضا الصدر (قم: دار الهجرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ)، الصفحتان ٣٩، ٤٠..

القسم الثاني: تفصيلٌ في تحقُّق الضروري والكسبي

مرّ في القسم السابق أنّ النفس في مرحلةٍ من مراحل نموّها تدرك القضايا الضرورية، ثم تستنتج منها القضايا الكسبيّة، وهذه مسألة من الجيد الإضاءة عليها بمزيد تفصيل؛ لما هو معروف من أهمّيّتها في بحث نظريّة المعرفة، إذ المعارف الضرورية تُعدّ عند الحكماء أمّ المعارف التصديقيّة، وبدون تحقّقها في نفس العالم لا يمكن له أن يدرك أي معرفة جديدة، فنورد هنا ما طرحه العلامة في كيفية تحقّقها.

وحول هذا التفصيل، نقرأ نصّاً مهمّاً للعلامة أورده في كتاب له، حيث قال: "علومنا البديهيّة مستندةٌ إلى واجب الوجود بِخَلْقِهَا فِينَا على مجرى العادة، وعند الحكماء أنّ النفس لها قوّة أن تدرك وإلا لاستحال فيها ذلك، وهي في ابتداء فطرتها غير مدركة، ويقوى استعدادها للإدراك بسبب الحواسّ الموهوبة لها؛ حتى تقتنص بها الكلّيّات المجرّدة وتوقع المناسبات بينها، فإذا استعدّت للأمور المعقولة أفيضت عليها من واهب الصور"^(١).

ولعلّك ترى أنّ هذا النصّ يؤكّد كلّ المبادئ التي استفدناها في القسم السابق من بعض كلمات العلامة، ما عدا الجزء الأول من المبدأ الثالث، إلا أنّ الإضافة الهامة هنا هي أنّه يسلّط الضوء بشكل مركزي على كيفية تحقّق المعارف البديهيّة في النفس، حيث يذهب إلى أنّ تحقّقها يكون بفعل الله سبحانه الذي يخلقها فينا ويفيضها علينا ولكن بشرط تحقّق مقومات إفاضتها، وهي أن تبلغ النفس مرحلة الاستعداد للإدراك الكلّيّات المجرّدة، وهو ما يترتب على تنامي فعاليّات الإدراك الحسيّ في النفس في مرحلة سابقة، فإذا استعدّت النفس أفاض الله عليها تلك المعارف وبات صاحبها مدرّكاً لها بالضرورة.

(١) الحسن بن يوسف بن المطهر (الحليّ)، الأسرار الخفيّة في العلوم العقلية، تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة - مركز إحياء التراث الإسلامي (قم: بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٤٠ هـ)، الصفحتان

وأما الكسبيات، فيبين العلامة "أنّ النفس كما استعدت بالمشاعر لإدراك العلوم البديهية، فكذلك تستعدّ بالعلوم البديهية لإدراك العلوم الكسبية، فإنّ تصوّر الحدّ والتصديق بالمقدمتين سببان لحصول الشعور بالمحدود والنتيجة"^(١).

وأنت خبيرٌ بأنّ تحصيل الكسبيات تحصيلًا صحيحًا مشروطٌ بقواعد كثيرة، طال بيانها واستقلّ بحثها في علم خاصّ هو علم المنطق، وهو من العلوم التي أغنى العلامة الحلّي مكتبتها بكتابات عدة، ككتاب (الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد)، وكتاب (القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية)، وغيرها، إلّا أن الخوض في تفصيل هذه المطالب ليس ممّا تُعنى به هذه الورقة.

القسم الثالث: بيان قوى الإدراك في النفس

ذكرنا في القسم السابق أنّ النفس تنتقل في مراحل إدراكها، وبالتدرّج، من إدراك الجزئيات إلى إدراك الكلّيات، إلّا أنّ ذلك يحتاج إلى مزيد تفصيل نقف فيه على أهمّ قوى الإدراك في النفس بحسب رأي العلامة، والدور الذي تلعبه كلّ واحدة من تلك القوى، فإليك بيان المسألة.

يذهب العلامة إلى أنّ للنفس قوى ثلاث: نباتية وحيوانية وإنسانية، ويُدْرَج ما يتعلّق بمسائل الإدراك في قوى النفس الحيوانية والإنسانية، فيعتبر أنّ قوى النفس الحيوانية اثنتان: قوّة إدراكٍ وقوّة تحريك، ويذهب إلى أنّ قوّة الإدراك الحيوانية تكون بنوعين من الفعاليّات، يقول: "وإدراك الحيوان قد يكون بحواسّ ظاهرة، وقد يكون بقوّة باطنة"^(٢).

وأما القوى الإنسانية، فيذهب إلى أنّ للنفس فيها اعتبارين "أحدهما: تدبير البدن. والثاني: إدراك المعقولات، فلها قوتان بحسب هذين الاعتبارين. فالقوّة التي بها إقبال النفس على تصرّفات البدن تسمى عقلاً عملياً. والقوّة التي بها تُقبل النفس على ما

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٣.

يفيدها من المعقولات تسمى عقلاً نظرياً^(١).

وعلى ما تقدّم، فقوى الإدراك عند النفس تترتب وفق الترتيب الآتي:

١- الإدراك الحيواني الذي يكون بالحواس الظاهرة، وفاعله الحواس الخمس: القوّة اللمسيّة، والقوّة الذوقية، وقوّة الشم، وقوّة السمع، وقوّة الإبصار^(٢).

٢- الإدراك الحيواني الذي يكون بالقوى الباطنة، وينقسم إلى مستويات: "أولها الحسّ المشترك، وهو قوة [...] تجتمع عندها مثل المحسوسات [...] وثانيها الخيال، وهي قوة [...] يجتمع فيها مثل المحسوسات بعد الغيوبة حافظّة لها، وهي خزانة الحسّ المشترك [...] وثالثها الوهم، وهو قوة [...] يحكم أحكاماً جزئيةً ويدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة جزئيةً [...] ورابعها المتخيّلة، وهي قوّة [...] لها أن تركّب وتفصل بعض المعاني من بعض، وتركب أيضاً الصورة الحسيّة مع المعاني وتفصلها، وتسمى عند استعمال العقل مفكّرةً وعند استعمال الوهم متخيّلة [...] وخامسها الذاكرة، وهي قوّة [...] من شأنها حفظ أحكام الوهم وجميع تصرّفات المتخيّلة والوهميّة، ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحسّ المشترك، وهذه القوة تسمى متذكّرةً وحافظّةً"^(٣).

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩٢.

(٢) وقد ذكرها العلامة وأورد مع ذكرها تفصيلاً كبيراً في بيان حقيقة كل واحدة منها وبيان أحكام المدركات الحسيّة المتأبّية عنها، ومناقشة الآراء الواردة في ذلك، وهذا يدلّن العلماء حين مقارنة هذا العنوان في بحوثهم الطبيعيّة، إلّا أنّنا عرضنا عن ذكر هذا التفصيل لبعده عن الغاية من بحثنا.

وكيف كان، فللاطلاع على هذا التفصيل، راجع: المصدر نفسه، الصفحات ٣٧٢ - ٣٨٢؛ الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق حسن حسن زاده أملي (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م)، الصفحات ٣١٠ - ٣٢٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٣٨٣ - ٣٨٨. وقد ذكر العلامة هذه القوى بعينها في كتاب آخر له، انظر: الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة (مشهد: بنياد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ)، الصفحات ٤٦٩ إلى ٤٧٢.

٣- الإدراك الإنساني المتمثل بإدراك المعقولات، أي: المفاهيم الكلية، وفاعله العقل النظري.

القسم الرابع: الكلام في الوجود الذهني

وهذا من المبادئ المهمة أيضاً في تحديد معالم النظرية المعرفية عند العلامة؛ لأنّ بحث العلم في الإلهيات مرتبطٌ بشكل وثيق ببحث الوجود الذهني، إذ المعرفة لما كان محلّها وفاعلها النفس البشرية، مسّت الحاجة إلى خوض البحث في مسألة الوجود الذهني، أي: وجود الصور الذهنية التي تطلق النفس عليها الأحكام، فهل وجوده ثابت؟ وما هي حقيقته؟

وقد أقرّ العلامة بوجوده، وورد كلامه عليه في أكثر من مناسبة، فقال في تعريفه في بعض كتبه: "نعني بالوجود الذهني تصوّر ما حُكّم عليه بالوجود ذهنًا، وهو حكاية عن الوجود الخارجي"^(١). وقال في كتاب آخر: "اختلف الناس في ثبوته، ونفاه قومٌ، وأثبتهُ آخرون، وهو الحق"^(٢). فالوجود الذهني ثابتٌ عند العلامة، حتى مع رفضه لبعض ما طُرِح من وجوه إثباته^(٣)، إذ هو لا ينفي وجوده، بل يذهب إلى القول "إنّ الحكم بالوجود الذهني أظهر من هذه الأدلة"^(٤).

واعلم أنّ العلامة يخالف في الوجود الذهني الرأي القائل إنّ الوجود الذهني هو حضور ماهيات الأشياء عند الذهن، ويذهب إلى أنّ حقيقة الوجود الذهني هي حضور صور الماهيات ومثالها عند النفس، وقد قال صريحاً في مورد: "الموجود إنّما هو

(١) الحسن بن يوسف بن المطهر (الحليّ)، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، تقديم وتعليق وتصحيح عليّ بن منزوي (طهران: چاپخانه دانشگاه، ١٩٥٩)، الصفحة ١٥.

(٢) الحسن بن يوسف بن المطهر (الحليّ)، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان، إشراف وتقديم جعفر السبحاني (قم: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ)، الجزء ١، الصفحة ٤٥.

(٣) انظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، مصدر سابق، الصفحتان ١٥، ١٦.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

صورة الحرارة والبرودة لانفسها"^(١)، وقال في موردٍ آخر: "الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها"^(٢). وبناءً عليه، نستخلص مبدأين في الوجود الذهني يقول بهما العلامة الحليّ: الأوّل هو الإقرار بوجوده حتى مع رفض بعض أهم الحجج عليه، والثاني كون الحاصل في الأذهان صورَ الماهيات ومثالها لا نفس الماهيات.

القسم الخامس: في بيان حقيقة الإدراك والتعقل والاعتقاد والعلم

تعدّدت عند الحكماء المصطلحات المستعملة في الدلالة على مسألة تفاعل الإنسان معرفياً مع الحقائق والمعطيات العلميّة، وقد كان تعدّد هذه المصطلحات مرتبطاً بتعدّد الاعتبارات التي أريد ببيانها والإشارة إليها، وقد وجدنا من المهم لتقديم الصورة الأفضل عن النظريّة المعرفية عند العلامة أن نقف على كل من الإدراك، والتعقل، والاعتقاد، والعلم؛ لكونها مصطلحات مركزية تكرر استعمالها عندهم، بغية تحديد دالاتها المختلفة بالاستناد إلى ما ورد عند العلامة، وبالقدر المستطاع.

ونبدأ بالإدراك. ينقل العلامة في بعض كتبه رأياً عن جماعة أن الإدراك "عبارة عن تأثر الحاسة، والحاصل منه علمٌ خاصّ"، وعن جماعة أخرى "أنه نوعٌ مغايرٌ للعلم ولتأثر الحاسة"، وأنت ترى أننا في الحالتين نجد الإدراك معبراً عن حالة النفس حين التعامل مع المحسوسات.

ثم طرح حول حقيقة الإدراك رأيين: أولهما: لأبي الهذيل الذي "أثبت الإدراك معنًى، وجعل كون أحدنا مدرِّكاً موقوفاً عليه [أي: على ذلك المعنى...]، ولا يُدرك المدرِّكُ لفقد ذلك المعنى"، وثانيهما: لأبي هاشم الذي "لم يجعله معنًى، بل جعل أحدنا مدرِّكاً لكونه حياً ووجود المدرِّك وصحة الحواسّ وزوال الموانع، فيكون التأثير لكونه

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.

حيًا"، ثم تبنى الرأي الثاني قائلاً: "وهو الحق"^(١).

وعلى ما تقدّم، فالإدراك حالة في نفس الكائن الحيّ، تتحقّق عند وجود المدرك بشرط سلامة حواسّه وعدم وجود الموانع، فكأنّ المفهوم من النصّ أعلاه أنّ الإدراك هو حالة تفاعل الإنسان معرفياً مع المحسوسات، فيكون النشاط هذا منحصراً بمجال التصورات دون التصديقات، وبمجال المحسوسات دون غيرها من التصورات.

إلا أنّك عرفت فيما تقدّم من كلمات العلامة المنقولة في الأقسام: الأول والثاني والثالث أنّ الإدراك كما نُسب تارةً إلى المحسوسات الجزئية، كذلك نُسب أيضاً إلى الكلّيات، بل نُسب إلى الضروريات والكسبيّات، وعلى هذا فالكلام السابق لا يستقيم، ويكون الصحيح أن نقول: إنّ الإدراك هو الحالة التي تعمّ كلّ هذه الأقسام، فهو يطال المعرفة التصوريّة؛ الجزئية منها والكلّية، والمعرفة التصديقيّة؛ الضرورية منها والكسبيّة.

ولعلّ هذا ممّا يظهر لو أدركنا الطرف إلى كتاب آخر للعلامة يشع فيه بالكلام عن الإدراك، ثم يفصّل في فروع البحث الكلام في عنوانين من العناوين المذكورة، هما: التعقل والعلم^(٢)، وعليه فالإدراك يصبح مصطلحاً ذا دلالة واسعة تعمّ هذين الاصطلاحين، وستأتي الإشارة إليه في الكلام على العلم، فارتقب.

وقبل الانتقال إلى ما عداه من المفردات، يبقى أن نشير إلى أنّ العلامة يُبطل ما ذهب إليه بعض القدماء من كون الإدراك يتحقّق بالاتحاد بين المدرك والمدرك، لحججٍ طرحها في سياق بحثه هناك^(٣).

(١) انظر، للوقوف على الاقتباسات أعلاه: تسليك النفس إلى حظيرة القدس، مصدر سابق، الصفحتان ٩٣، ٩٤.

(٢) انظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، الصفحة ٥٥٢ وما يليها.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٥٥٢.

وأما التعقّل، فلعل المصدر الذي اشتُقّت منه المفردة قد يعيننا على شيء من التخصيص لدلالاتها، فالعقل هو القوّة النفسية المعنية عن إدراك الكلّيات، كما عرفت في القسم الثالث، وبذلك تصبح مفردة التعقّل دالة على الفعاليات المعرفية للنفس البشرية التي تتعاطى فيها النفس مع المفاهيم الكلية.

وقد قبل العلامة ما ذهب إليه الجمهور من كون التعقّل يحصل بحصول صورة المعقول إذا كان مغايراً له، مخصّصاً ذلك في غير واجب الوجود، وقد أورد حجة القوم على هذا القول، ودفع ما عرض عليها من إشكالات^(١).

وأما الاعتقاد، فالمعلوم من دلالة المفردة أنّها تشير إلى حالة إيمان للنفس، وإدعان بحقيقة من الحقائق، ولعلّ ذلك يحصر مفاد هذه المفردة بالكلام على التصديق دون التصوّر، إذ التصوّر لا حكم فيه ولا إدعان. إلا أنّهم فصلّوا في الاعتقاد وجعلوه على مستويات ومراتب.

وقد ورد عند العلامة في غير مورد كلام صريح في بيان الاعتقاد وأقسامه، حدّد فيه دلالاته وبينها صريحاً، وإليك كلامه فيه، قال: "في الاعتقادات: وهي أمور غنيّة عن التعريف، يمكن الحكم فيها بالنفي والإثبات. وهي إما أن تكون جازمةً أو لا، والأول إما أن تكون مطابقةً أو لا، والأول إما أن تكون ثابتةً أو لا، والأول هو العلم، والثاني هو التقليد للمُحقّ، وغير المطابق هو الجهل المركّب، وغير الجازم هو الظن"^(٢).

وبيّنه في مورد آخر حيث قال: "هو أمرٌ ذهنيٌّ يجده الحيّ من نفسه، ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة، ويمكن أن يحكم فيه بنفي أو إثبات". وقد أضاف هنا تفصيلاً في غير الجازم أنّه "إن كان راجحاً فهو الظن، وإن كان مرجوحاً فهو الوهم،

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٥٥٣ - ٥٥٦.

(٢) الحسن بن يوسف بن المطهر (الجلي)، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي (قم: نشر المحقّق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ)، الصفحة ٨٦.

والمساوي الشك^(١).

ومما تقدّم نستنتج:

- ١- أنّ الاعتقاد حالة ذهنيّة تتعلّق بالتصديقات دون التصوّرات؛ لاشتراكه على الحكم.
 - ٢- أنّ الحكم فيه قد يكون بالإثبات أو بالنفي.
 - ٣- أنّه يعمّ أقسامًا تختلف باختلاف طبيعة الحكم وفق التفصيل الآتي:
 - أ- فما كان الحكم فيه جازمًا ومطابقًا للواقع وثابتًا فهو العلم.
 - ب- وما كان الحكم فيه جازمًا ومطابقًا للواقع وغير ثابت فهو التقليد للمحقّ.
 - ج- وما كان فيه الحكم جازمًا غير مطابق للواقع فهو الجهل المركّب.
 - د- وما كان الحكم فيه غير جازم وكان راجحًا عند المعتقد فهو الظن.
 - هـ- وما كان الحكم فيه غير جازم وكان مرجوحًا عند المعتقد فهو الوهم.
 - و- وما كان الحكم فيه غير جازم وكان متساوي النسبة إلى النفي والإثبات فهو الشكّ.
- وهذا تمام ما يمكن ذكره في الاعتقاد.

وأما العلم، فله في الاستخدام أكثر من وجهٍ ودلالةٍ: فهو تارة يُطلق في خصوص المعرفة التصديقيّة، ويُراد به ما عرفت من الاعتقاد الجازم المطابق الثابت. وأخرى يُطلق في خصوص المعرفة التصوّريّة ويراد به إدراك الكليّات، قال العلامة: "الإدراك الحسيّ إنّما يتعلّق بالأمر الشخصية [...] والجمهور قد أطلقوا العلم على الإدراك الكليّ، ولم يطلقوه على الذي يقع بحسب الحواسّ"^(٢). وتارة ثالثة يُطلق على معنى أعمّ منهما، فيقال: إنّهُ يعمّ التصرّو والتصديق وغيرهما من الأقسام.

قال العلامة في بعض الموارد: "العلم إمّا تصوّرٌ - ويسمّيه البعض معرفة-: وهو

(١) تسليك النفس إلى حظيرة القدس، مصدر سابق، الصفحتان ٧٧، ٧٨.

(٢) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، الصفحتان ٥٥٩، ٥٦٠.

حصول صورة الشيء في العقل مطلقاً، فيرادف العلم عندهم، أو مقيّداً بعدم الحكم. وإمّا تصديق - ويسمّيه القوم علماً - وهو الحكم بأحد المتصوّرين على الآخر بالإيجاب أو السلب على رأي الحكماء القدماء، أو مجموع تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به والحكم وإيقاع النسبة"^(١).

ولعلّ أصوب التحديدات هو الثالث، ولعلّه هو المراد في البحوث المطروحة حول العلم وأحكامه وخصائصه في كتبهم، إذ قد ذُكرت للعلم أحكاماً وخصائص عند علماء تلك الحقبة، وقد أدلى العلامة بدلوّه في شأنها، وإنّا نجد من المفيد أن نذكرها باقتضابٍ لنختّم بها الكلام مع العلامة الحلّي.

والخصائص هي:

- ١ - أنه ينقسم إلى تصوّر وتصديق^(٢).
- ٢ - أنّه لا يُحدّد، بمعنى أنه لا يُعرّف، وذلك لوضوح معناه عند كل عالم^(٣).
- ٣ - أنه ينقسم بقسميه - التصوّر والتصديق - إلى الضروري والكسبي، وقد سبق ذكرها ولكنّ الإضافة هنا هي في أنّ التصوّر أيضاً يكون ضرورياً وكسبياً^(٤).
- ٤ - أنّه يتوقّف على انطباع المعلوم في العالم، وإن لم يكن هو نفس حصول صورة المعلوم عند العالم^(٥).

(١) نهاية المرام في علم الكلام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٢.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، الصفحة ٣٢٨؛ تسليك النفس إلى حظيرة القدس، مصدر سابق، الصفحة ٧٨؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٨٦؛ معارج الفهم في شرح النظم، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٢.

(٤) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٨؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.

(٥) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٩؛ نهاية المرام في علم الكلام، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٢ وما بعدها.

٥- أنّ التعقّل لا يكون باتّحاد المعقول والعاقل كما ذهب إليه بعض قدامى الحكماء^(١).

٦- أنّه يختلف باختلاف المعقولات، كاختلاف العلم بالحال عن العلم بالاستقبال^(٢).

٧- أنّه لا يعقل إلّا مضافاً إلى الغير، إذ العلم علمٌ بالشيء ولا يُعقل تجرّده عن الإضافة^(٣).

٨- أنّه عرضٌ وليس جوهرًا كما ذهب إليه البعض^(٤).

٩- أنّه ينقسم إلى فعلي وانفعالي، والأوّل ما يكون سببًا لتحصيل الأشياء الخارجيّة كعلم الواجب تعالى بمخلوقاته، والثاني ما عداه^(٥).

١٠- أنّه ينقسم إلى الواجب والممكن، فالأوّل كعلم الواجب بذاته، والثاني ما عداه^(٦).

١١- أنّه تابعٌ لما يوازيه في الخارج وينبغي أن يكون مطابقاً له، والمطابقة هي أصلٌ

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٠؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٢) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحتان ٣٣٠، ٣٣١؛ الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، الصفحة ٥٦٠؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٣) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣١؛ تسليك النفس إلى حظيرة القدس، مصدر سابق، الصفحة ٧٨؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

(٤) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٣؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٨٩؛ معارج الفهم في شرح النظم، مصدر سابق، الصفحتان ٢٤٣، ٢٤٤.

(٥) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٣؛ الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، الصفحة ٥٥٧؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٩٠؛ معارج الفهم في شرح النظم، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٦.

(٦) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٤؛ الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، الصفحة ٥٥٩.

في الحكم على صحته وعدمها^(١).

فهذه بعض أهمّ الخصائص التي طرحوها للعلم، وقد طال عند العلامة الكلام في بيانها وإثباتها واستعراض الأقوال فيها، وردّ ما يضعف عنده من الأقوال، إلّا أنّ ذلك يحتاج مقاماً أوسع فنُعرض عنه، ونترك للقارئ أن يراجعه فيما أوردناه في الحاشية من مصادر.

وقبل الختام، نقف على النسبة بين الإدراك والعلم بحسب ما طرحه العلامة، ونورد نصّه؛ حتّى تتّضح الصورة ويندفع اللبس، قال: "العلم يُطلق على الإدراك للأمور الكلّية [...] ويُطلق الإدراك على الحضور عند المدرك مطلقاً، فيكون شاملاً للعلم والإدراك الجزئي، أعني: المدرك بالحسّ [...] فيكون الفرق بين العلم والإدراك مطلقاً على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس [بحيث يكون] النوع هو العلم والجنس هو الإدراك. وقد يُطلق الإدراك باصطلاح آخر على الإحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليّ تحت الجنس، وهو الإدراك مطلقاً هنا"^(٢).

وبهذا نصل إلى ختام رحلتنا مع العلامة، وقد رأيت غزارة ما طرحه في المقام، وتنوّعه، واختلاف الاعتبارات بين مورد وآخر، وقد حاولنا أن نستعرض طروحاته ببيان واضح قدر الإمكان، وأن نصنّفها تصنيفاً يعين على فهم النظام المعرفي عنده، وإلّا فإنّ الخوض في هذه المطالب لا يتيّسر لكلّ قارئ ما لم يكن محيطاً بفنون العلوم والاصطلاحات عند أهل تلك العصور.

(١) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٥؛ مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣٣٧.

المطلب السادس: نظرية المعرفة عند المعاصرين

وهي المحطة الأخيرة في بحثنا، حيث نقف عند البحث حول نظرية المعرفة عند المعاصرين من متكلمي الإمامية. وقبل البدء بنسب جملة ملاحظاتٍ من شأنها أن تعطي للبحث في هذه النقطة ملامحه العامة، وأن تقدم صورةً إجماليةً عن المطلب المراد بيانه، والملاحظات هي:

أولاً: إن استعمال مصطلح (المتكلم) للدلالة على أي عالم من علماء عصرنا قد يكون على سبيل التسامح؛ ذلك أن خوض علماء عصرنا في بحوث الكلام القديم غالباً ما يكون إما على نحو البيان والتوضيح للمعطيات الكلامية التي ثبتها قدامى المتكلمين، أو على نحو التأريخ لمدارس علم الكلام القديم وأهم شخصياته وتطور منهجه وقضاياها. أما أن نقول إننا نجد اليوم متكلمين على طرز المتكلمين القدامى الذين عملوا على بيان العقائد وإثباتها والدفاع عنها بجهدٍ تأسيسي، فهذا مما يصعب الإقرار به.

ولعلك تعلم أن الجهود التأسيسية اليوم في إطار الكلام باتت تنصبّ بأغلبها على الحقل العلمي الحديث نسبياً المعروف بعلم الكلام الجديد، والذي نشأ نتيجة ما فرضته الظروف والغريبة من مقولات جديدة كان من شأنها أن تمس المنظومة الدينية بمسّ سوء.

ثانياً: إن البحث المعرفي بات في عصرنا الراهن، كما عرفت في مقدّمة البحث، علماً مستقلاً قائماً بذاته، له هويته الواضحة، وغايته المحددة، ومباحثه المرتبة، بحيث يمكن بكل سهولة أن تُحدّد أهم معالم البحث فيه، وأن يضع الباحث اليد على النتائج التي تم التوصل إليها في خوضه، فيغتني بذلك عن مثل الجهد الذي احتجنا إلى بذله في التنقيب عن معالم النظرية المعرفية عند قدامى العلماء، كالشيخ المفيد، والعلامة الحلي.

ثالثاً: قد اخترنا لهذا الشق من البحث نموذجاً من العلماء الذين اهتموا بعلم الكلام القديم، وأرخوا له، وكتبوا فيه، وأسهموا في الإشراف على تحقيق أهم كتبه القديمة؛ عنيت به الشيخ جعفر السبحاني، الذي يعتبر اليوم على رأس قائمة المشتغلين بهذا العلم، ومن أصحاب الفضل الكبير في إحيائه، والتأريخ له، والشرح لمقولاته،

فالشيخ سيكون الممثل الرسمي لعلم الكلام القديم عند المعاصرين، وإن لم يكن بنفسه متكلّمًا بالمعنى الدقيق للكلمة.

إذا عرفت ذلك نقول: إن الاطلاع على مباحث المعرفة عند الشيخ السبحاني أمرٌ يسير وسهل؛ لأنّ الشيخ نفسه له كتابٌ خاصٌّ في هذا الحقلٍ يحمل عنوان (نظريّة المعرفة)، وهو عبارة عن تقريرٍ لدروسٍ له كان ألّقاها كمدخلٍ نظريٍّ قبل الخوض في بحث الإلهيات. ومن هنا، فإنّ عملنا في هذا الجزء من البحث سيكون مجرد تسليط الضوء على أهم المباحث التي طرحها في كتابه، تاركين للمهتم بالتفصيل الرجوع إلى الكتاب المذكور.

وقد شرع الشيخ بدايةً بالوقوف على تعريف المعرفة، فحاول أن يستعرض جملة ما قدّم في سياق تعريف العلم، فاستعرض أولاً آراء ثلاثة: ١. من رأى عدم الحاجة إلى تعريف العلم لبدايته. ٢. ومن رأى عدم بدايته، ولكن عسّر تحديده. ٣. ومن رأى إمكان تعريفه.

ثم فصل في الثالث باستعراض ما طرح من تعريف عند المتكلمين والحكماء، وأشكل على ما أورده بإشكالات موسّعة ذات جهات عدّة، وخلّص في الختام ليقول إن الباحث في غنى عن تعريف العلم، ولكن بإمكاننا إذا أردنا صياغته في قالب مضبوط أن نقول: العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم، إما حضورًا بالمباشرة أو بغيرها^(١).

ثم ينتقل إلى ذكر أقسام المعرفة، فيذكر للعلم ثمانية اعتبارات ينقسم العلم بحسب كلّ منها إلى قسمين. فيذكر انقسامه إلى تصوّرٍ وتصديق، وضروري وكسبي، وفعلي وانفعالي، وحصولي وحضورى، وتفصيلي وإجمالي، وعلمي وعملي، وحققي واعتباري، وموضحًا الملاك في كل تقسيم، وما اختلف فيه من الآراء حول بعض التقسيمات^(٢).

وينقل الكلام بعدها للبحث في قيمة المعرفة، وهو أهمّ بحثٍ في نظريّة المعرفة

(١) للتفصيل، انظر: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات: نظريّة المعرفة، مصدر سابق، الصفحات

(٢) للتفصيل، انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٣٧ - ٥٣.

المعاصرة؛ لأنه أبرز ما طرحت حوله الشكوك على امتداد العصور والأزمنة، وأعيد إحياء الشكوك حوله في القرون الأخيرة. في هذا السياق، يبدأ الشيخ بحثه بإثبات القيمة للمعارف البشرية، هذا بعد الكلام على ثبوت الواقعية الخارجية، معتبراً أن هذين المبدئين هما الأصل فيما يجده الإنسان من نفسه، وأن كل ما عداهما شذوذ فكري لا ينبغي الركون إليه.

ثم يعمد بعد ذلك إلى ذكر التيارات الفكرية التي ظهرت في التاريخ البشري، والتي أشكلت على أحد هذين المبدئين أو كليهما، أو التي تفاعلت معها، فيبدأ بتيارات الإنكار اليونانية القديمة، ثم تيار الشك اليوناني، واقفاً على أبرز شبهات الشكّاكين، مروراً بتيار اليقين المتمثل بالفلاسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور، ويقف بعدها وقفةً إجماليةً على المطروح في مقام المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، وينتقل بعدها لاستطلاع ما ورد عند فلاسفة المعرفة الغربيين، فيقدم للنظريات المطروحة عندهم، من النظرية العقلية ورائدها ديكارت، إلى النظرية الحسية، إلى النظرية النسبية، فالديالكتيكية، ويختتم بنظرية التحليل النفسي. وقد أطال الشيخ في هذا البحث وفصل لما عرفت من أهميته^(١).

يتطرق بعده لبحث أدوات المعرفة، ويخصيها في ستة، هي: الحس، والعقل، والتمثيل، والاستقراء، والتجربة، والإشراق، حيث يفصل الكلام في كل منها، ويحاول أن يجدد قيمة كل منها في المعرفة البشرية، فيقرّ بالحجية للحس والعقل وقسم خاص من الإشراق، فيما يرجع الاستقراء والتجربة في حجيتها إلى الفعاليات العقلية^(٢).

أما بعد ذلك، فينتقل للخوض في بحوثٍ مرتبطة ذات طابع توصيفي، فيبسط الكلام في مراحل المعرفة، وملاك الحقيقة، ومعيار تمييزها عن الأوهام، ثم حدود المعرفة وتجربتها وشرائطها وموانعها، كل ذلك بالاستناد إلى ما مرّ سابقاً من بحوث

(١) للتفصيل، انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٥٧ - ١٣٢.

(٢) للتفصيل، انظر: المصدر نفسه، الصفحات ١٣٥ - ١٩٠.

تأسيسيّة قدّمها فيما ذكرناه.

وبهذا، يمكن القول إنّ الشيخ السبحاني قدّم بحثاً نظريّاً مكتمل المعالم في بحثه المعرفي، حاول أن يغطّي فيه كلّ المباحث المرتبطة بمقولة المعرفة، إلا أنّ القارئ قد يجد أنّ الشيخ استفاض في كثيرٍ من الموارد وطرح بحوثاً قد لا يكون محلّها البحث المعرفيّ بمعناه المتعارف، بل الحقّ فيها أن تُبحث في المنطق أو الفلسفة.

خلاصة في تطوّر البحث المعرفيّ عند متكلّمي الإماميّة

قد ظهر لنا في طيّات البحث حجمُ التحوّل الذي طرأ على البحوث المعرفيّة عند المتكلّمين، حيث شهدنا كيف كانت المعرفة عند المتكلّمين الأوائل مقتصرةً على المعرفة المستفادة من النصّ الشرعي، فكان المتكلّمون ينقسمون إلى أحد فرقتين: من يأخذون بالنصّ بحرفيّةته ويلتزمون بما ظهر من تعاليمه، ومن يأخذون بظاهر النصّ مع تجويز أعمال العقل في توضيح معطياته وبيانها. وعليه، فمصدر المعرفة الوحيد في تلك الفترة كان النصّ، ولم يكن من شكّ عند أحدٍ منهم في حجّيته وإمكان الارتكان إلى معطياته، فلم تشهد مسألة المعرفة أيّ مقارنة جادة.

ثم رأينا كيف فُتح الباب مع متكلّمي مدرسة بغداد، وتحديدًا مع الشيخ المفيد، على مصراعيه أمام الخوض في البحوث المعرفيّة، وذلك بعد أن أركز الشيخ دعائم القول بإمكان الاستناد إلى العقل وأحكامه في إثبات القضايا الاعتقاديّة، فأصبح البحثُ الكلامي أمام واقعٍ جديدٍ في مسألة المعرفة، كثرت فيه الأسئلة والشبهات، ما اقتضى توسيع دائرة الخوض في تلك البحوث.

إلا أنّ الخوض في هذه البحوث في عصر المفيد كان مقصوراً على بعض الجوانب التعريفية، من مثل تسليط الضوء على بعض العناوين بوصفها مصادر للمعرفة، أو إضفاء بعض الخصوصيات لهذه المصادر، أو الكلام على شروط تحقّق المعرفة في بعض أقسامها. كما أنّ تناول هذه القضايا لم يكن عنده بالسعة التي يُستشفّ منها أنهم كانوا يُلقون لها خطير بال، بل كانت تردّ كنتفٍ متفرّقة في كتاباته كما رأيت، هذا أولاً، ولم

تكن تعالج بالعمق والجدية المشهودين لهم في غيرها من الباحث، ثانياً.

ثم رأينا كيف أنّ الحال اختلف كثيراً مع علماء القرنين السابع والثامن، حيث باتت المباحث الكلامية مصبوغةً بشكل كبير بصباغ المباحث الفلسفية، وبات الخوض فيها مع كثيرٍ من المتكلمين متداخلاً في طيات مباحثهم الفلسفية، بحيث لا يمكن للقارئ أن يفصل بين المطالب الكلامية والفلسفية المطروحة في كتاب واحد.

هذا الواقع فرض على البحث المعرفي عند المتكلمين مشهداً جديداً، ذلك أنّ البحوث التي أقمتهما الفلسفة إلى البيئة العلمية والفكرية للمسلمين فرضت على علماء هذه البيئة أسئلةً جديدة، وجد علماء المسلمين أنفسهم معها أمام نمطٍ جديدٍ من المباحث، وفي حاجةٍ إلى مقارباتٍ مختلفة للقضايا، وهذا ما حدا بعلم الكلام إلى مقارنة مواضيع جديدة لم يكن لقدامى المتكلمين قبلُ بها، مثل الكلام على قوى النفس المدركة، والكلام على طبيعة العلم وحقيقته، والكلام على كيفية تراكم العلوم وتولدها، والكلام في بديهي العلم وكسبيته، وغيرها من البحوث المعقدة. وهذا تطوّر كبيرٌ شهده البحث المعرفي عند المتكلمين، بحيث اتسعت مروحة العناوين المطروحة في هذا الباب، وكانت تتزايد بالتدرج مع كلّ إشكال يعرض إن من داخل المنظومة الكلامية أو من خارجها.

وقد كان اللافت في هذه الحقبة أيضاً طبيعة مقارنة هذه المسائل من الناحيتين الكمية والكيفية، بحيث يمكن القول إنّ البحث المعرفي عند المتكلمين ما عاد أمراً يُقارب عرصاً بأن تَمَّ القضايا المعرفية مرور الكرام بين طيات المطالب الكلامية، بل بات المتكلمون يعتقدون لهذه البحوث فصولاً وأبواباً بأسرها، يكون مصبّ البحث فيها الكلام في هذه القضايا، وهذا من جهة الكم. وأما من جهة الكيف، فإن المطلع يدرك جيداً مستوى العمق الذي وسَم الخوض في تلك المباحث عندهم، فكانت كلّ قضية من القضايا المعرفية تُطرح ومعها براهينها، مضافاً إلى التطرُّق إلى ما ورد حولها من الآراء، والبحث تفصيلاً في كلّ واحدٍ من تلك الآراء، وتقديم الحجج الدامغة في رفض الرأي أو الأخذ به.

وعلى هذا، فإنّ هذه المحطّة كانت محوراً فاصلاً في واقع البحث المعرفي عند المتكلّمين، تطوّر معها البحث المعرفي تطوُّراً بُنيوياً شهد دخالة عددٍ كبيرٍ من القضايا الجديدة، مضافاً إلى الاتساع الكمي والكيفي في مقارنة هذه القضايا. وقد شكّل واقع البحث المعرفي عند متكلّمي هذه المرحلة مقدّمةً لكلّ توسّع ونموٍّ سيشهده هذا البحث فيما بعد.

ثمّ خالصنا في ختام البحث إلى الوقوف على واقع البحث المعرفي عند معاصري المتكلّمين، ولمسنا ما كنّا أشرنا إليه في بداية البحث من كون البحث المعرفي أصبح علماً مستقلاً له هويته وبنيتُه الخاصتان به، ورأينا كيف أنّ المتكلّمين اليوم - أو المنتسبين إلى علم الكلام بعبارة أدق - يتعاملون معه على هذا الأساس، ويعترفون له بالاستقلاليّة والفرادة، بحيث باتوا بأنفسهم يكتبون الكتب الخاصّة في هذا الباب.

ورأينا أيضاً كيف أنّ البحث المعرفي اليوم أصبح مهجوساً أكثر من أيّ شيء بقيمة المعرفة البشريّة، وذلك نتيجة ما تعرّضت إليه المنظومة المعرفيّة للدين من إشكالات كبيرة، إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ البحث المعرفي المعاصر شكّل قطيعةً مع ما أنجزه علماء القرون السابقة من فتوحات كبيرة كما أشرنا، بل البحث المعرفي المعاصر استفاد من كل ما طُرِح في تلك الأحقاب ليعيد تبويب المطالب وتصنيفها والتوسعة فيها بالصيغة التي تكون فيها مناسبةً مع متطلّبات عصرنا المعرفيّة.

الخاتمة

حاولنا في هذه الورقة أن نضع القارئ أمام استعراض سريع لواقع البحث المعرفي عند متكلّمي الإماميّة، وقد قاربنا المسألة على أرضيّة السؤال أولاً عن إمكان وجود تلك البحوث عندهم، والسؤال ثانياً عن طبيعة ما خاضوه من بحوثٍ واقعيّاً، وقد وقفنا على محطّاتٍ ثلاثٍ وجدناها محوريّةً في تاريخ علم الكلام الإمامي، وختمنا بمطالعةٍ لواقع تطوّر البحث المعرفي عندهم، كلّ ذلك بعد أن افتتحنا البحث بالتعريف بكلّ من نظريّة المعرفة وعلم الكلام. نرجو أن نكون وفّقنا في ما قدمناه، ونأمل من القارئ الكريم التجاوزَ والمساحةَ عمّا قد يجد من هفوات.

المصادر والمراجع:

١. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، حَقَّق نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢. أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٤٩م.
٣. أكرم بركات، ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف، بيروت: بيت السراج للثقافة والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠١٦م.
٤. جعفر السبحاني، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات: نظرية المعرفة، تدوين حسن محمد مكي العاملي، بيروت: الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٥. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق مركز العلوم والثقافة الإسلامية - مركز إحياء التراث الإسلامي، قم: بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٤٠هـ.
٦. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، تقديم وتعليق وتصحيح علينتي منزوي، طهران: چاپخانه دانشگاه، ١٩٥٩م.
٧. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق فاطمة رمضان، تقديم جعفر السبحاني، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٨. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتقديم وتعليق حسن حسن زاده آملی، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٩. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
١٠. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق محمد رضا

- الأنصاري القمي، قم: نشر المحقق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١١. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان، إشراف وتقديم جعفر السبحاني، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ.
١٢. الحسن بن يوسف بن المطهر (الحلي)، نهج الحق وكشف الصدق، تعليق عين الله الحسيني الأرموي، تقديم رضا الصدر، قم: دار الهجرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ).
١٣. حسن طالقاني، تاريخ علم الكلام، ترجمة حسين جعفر، بيروت: دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م.
١٤. روبر بلانشيه، نظريّة المعرفة العلميّة (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، تقديم محمد فهمي زيدان، الكويت: جامعة الكويت - مطبوعات الجامعة، ١٩٨٦م.
١٥. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق وتقديم عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، قم: منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
١٦. عبد الله محمدي ومجتبي مصباح، نظريّة المعرفة (مباني الفكر الإسلامي ١)، ترجمة مصطفى داود، مراجعة حسنين الجمال، بيروت: دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.
١٧. علي الربّاني الكليبيكاني، ما هو علم الكلام، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٨. علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١٩. غلام رضا الفياضي، المدخل إلى نظريّة المعرفة: دروس تمهيديّة، ترجمة أيوب الحسيني الفاضلي، بيروت: دار المعارف الحكيمة، الطبعة الثانية المنقحة، ٢٠١٧م.
٢٠. مارتن مكدرموت، نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب علي هاشم، مراجعة محمود البستاني، مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامي آستان قدس رضوي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢١. محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، المسائل الجاروديّة، تحقيق محمد كاظم مدير شانجي، المؤتمر

- العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٢٢. محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، النكت الاعتقادية، تحقيق رضا المختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٢٣. محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٢٤. محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق حسين دركاهي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٢٥. محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠ م.
٢٦. محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى المطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، قم: دار زين العابدين عليه السلام، ٢٠١٧ م.
٢٧. محمد حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة حيدر الحسيني، مراجعة عدنان الساعدي، القطيف: دار الهدى للدراسات الحوزوية، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.
٢٨. مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (٢): الكلام، العرفان، الحكمة العملية، ترجمة حسن علي الهاشمي، مراجعة علي مطر، قم: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.



نظريّة المعرفة عند متكلمي المعتزلة

د. غيضان السيد علي (*)

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة بني
سويف- جمهورية مصر العربية.

المُلخَص

اهتمّ متكلمو المعتزلة بمشكلة المعرفة اهتماماً كبيراً، وبحثوا في طبيعتها، وقيمتها، وأقسامها، وأدوات المعرفة وطرقها، وميدان المعرفة وإمكانها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وهل المعرفة كلّها يقينية أم كلّها ظنيّة؟ أم منها اليقيني ومنها الظني؟ وهل هناك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات أم لا؟ سابقين بذلك فلاسفة الفلسفة الحديثة الذين أسسوا نظريّة المعرفة كفرع معرفي مستقل. وقد اهتمّ البحث ابتداءً ببيان من هم المعتزلة؟ ومدى اهتمامهم بنظريّة المعرفة بوصفها من المعارف المتّصلة بالسلوك، إذ اشترطوا أن تقترن المعرفة بالعمل، وإلا فلا فائدة منها، فالمعرفة عند المعتزلة غير مقصودة لذاتها، وإنّما لغاية ورائها. وللمعرفة عندهم ضربان: معرفة ضروريّة وأخرى مكتسبة، الأولى تحدث بنضوج العقل واكتياله ولا يجوز الاختلاف فيها. أما الثانية فتحدث بمباشرة الأسباب وتحتاج إلى الفكر والروية والنظر الصحيح، ويجوز الاختلاف فيها. ومصادر المعرفة عندهم نوعان: أوّلها الحواس وهي أوّل طريق المعرفة والأصل الذي تستند إليه العلوم ومعرفتها جزئيّة ناقصة. وثانيها العقل وهو المعتمد في المعارف. والمعرفة العقلية عند المعتزلة لا تنفصل عن منهج تحصيلها، وهو النظر العقلي الذي يتم من خلاله الانتقال من المعرفة الحسيّة الضروريّة إلى المعرفة العقلية المكتسبة، ومعرفته يقينية. ومجالات المعرفة عندهم ثلاثة هي: معرفة النفس، ومعرفة العالم، ومعرفة الله. أما درجات المعرفة فثلاثة أيضاً هي: الشكّ، والظن، والاعتقاد والعلم. ويشير البحث في الختام إلى تأكيد المعتزلة على علاقة الأسباب بالمسببات، وذلك حتى يتسنى لهم أن ينسبوا أفعال الإنسان إليه.

الكلمات المفتاحيّة: المعرفة الضروريّة والمكتسبة، المعرفة الحسيّة والعقلية، النسبيّة

والمطلقة.

مقدمة

احتلت مشكلة (نظرية) المعرفة^(١) عند متكلمي المعتزلة أهمية خاصة؛ حيث إنَّها جاءت في ثنايا حديثهم عن مسائل عقائدية مهمة كـمعرفة الله، وإمكانية رؤيته تعالى في دار القرار أو استحالتها، والحسن والقبح، ومسألة التكليف... إلخ. كما أنَّ متكلمي المعتزلة رأوا أنَّ على مبحث المعرفة يتأسس الأصل الثاني من أصولهم الخمسة ألا وهو (العدل)؛ لذلك أولوه أهمية خاصة؛ فكانت المعرفة لديهم كسبًا إنسانيًا تأتي من بذل المجهود للحصول عليها، وليست شيئًا يحصل عليه الإنسان دون أن يكون من صنعه وخلقِه.

ومن أشهر متكلمي المعتزلة الذين سيتم تناول نظرية المعرفة عندهم: أبو الهذيل العلاف ١٣٥-٢٢٥هـ / ٧٥١-٨٤٢ م، وإبراهيم بن سيار النُّظَّام ١٦٠-٢٣١هـ / ٧٧٥-٨٤٦ م، وأبو علي الجبائي ٢٣٥-٣٠٣هـ / ٧٥١-٨١٧ م، وأبو عثمان بن بحر الجاحظ ١٥٩-٢٥٦هـ / ٧٧٥-٨٧٢ م، ومعمربن عباد السلمي المتوفى عام ٢٢٠هـ / ٨٣٥ م، والقاضي عبدالجبار (المتوفى عام ٤١٥هـ)، وبشر بن المعتمر (المتوفى عام ٢١٠هـ).

ومن ثمَّ سيلاحظ القارئ الكريم تعددًا في الآراء حول الموضوع الواحد، وسيكون أي تعميم بعيدًا عن الدقة العلميَّة؛ نظرًا لكثرة عدد رجال المعتزلة، وانفراد

(١) يجدر بنا أن نشير إلى ذلك التمييز بين المعرفة كمشكلة فلسفيَّة والمعرفة كفرع مستقلٍّ عن العلوم الفلسفيَّة؛ المعرفة كمشكلة فلسفيَّة كانت موضع اهتمام كلِّ الفلاسفة، ومعروف أنَّ أفلاطون اهتم بتعريف المعرفة وبيان موضوعاتها وسنَّها الأساسية، وسار على درب أفلاطون أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى المسيحيَّة ومفكرو الإسلام، وإن لم يدركوا أنَّ المعرفة يمكن أن تشكَّل فرعًا مستقلًّا عن العلوم الفلسفيَّة، ذلك الفرع الذي تشكل في العصر الحديث وعُرف بـ(الإبستمولوجيا) أو (نظرية المعرفة) مع ديكرات ولوك ومن ورائها أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. وإن كان مصطلح (إبستمولوجيا) أو (نظرية المعرفة) لم يُستخدم إلا مع فيرييه Ferrier الذي كان أول من استخدم المصطلح في القرن التاسع عشر ثم شاع من بعده.

كلّ واحد منهم بآراء يخالف فيه غيره من أهل الاعتزال رغم اتفاقهم في الخطوط العامة والعريضة التي تشكل مذهب المعتزلة.

وسوف يتناول هذا البحث ما عُرف في العصر الحديث والمعاصر بنظريّة المعرفة، كما يمكن استخلاصها من كتب أهل الاعتزال، أو ما رُوي عنهم في كتابات مؤرخي الفرق من آراءٍ وأقوالٍ اشتهروا بها، فيما يدور حول: طبيعة المعرفة البشريّة، وتفسير ماهيّتها وأنواعها، وأدوات المعرفة وطرقها، وميدان المعرفة، وإمكانها، ومصادرها، وهل المعرفة كلّها يقينيّة أم كلّها ظنيّة؟ أم منها اليقيني ومنها الظني؟ وهل هناك علاقة ضروريّة بين الأسباب والمسببات؟ إلى غير ذلك مما يتعلّق بنظريّة المعرفة، كما تحدت معالمها حديثاً بوصفها نظريّة تبحث في مجالات وطبيعة المعرفة العلميّة، وفي إمكان المعرفة ومصادرها.

وقد كانت أهمّ الدوافع التي جعلت المعتزلة تهتم بنظريّة المعرفة وتعطيها تلك المكانة من الأهميّة هي دعوة القرآن الكريم إلى التفكير في أسرار الكون وخفايا الوجود، والتأمّل في نشأة العالم ومصيره، وفي عظمة الكون ونظام تسييره. واصفاً المتأملين في هذا بأنّهم وحدهم أولوا الألباب، ورمى الذين لا يتدبرون بأنّهم لا يعقلون، وأنّ قلوبهم موصدة، عليها أقفالها.

وقد أراد الله سبحانه بهذا الحض الحازم، الذي تکرّر كثيراً عبر آيات مختلفة، أن يصل المؤمن بهذا التفكير إلى معرفة المبدع الأوّل ووحدانيته وكماله، وإلى الإيذان به عن طريق العقل، لا عن طريق الوراثة والتقليد. والتيقن بخلود النفس وبالعودة إلى حياة أخرى تتحقّق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقّانه على عمليهما.

وقد انطلقت نظريّة المعرفة عند المعتزلة من مبدئهم الأعم الذي وجد إجماعاً عند جُلّ أهل الاعتزال، وهو أنّ الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. كما قالوا إنّ الفعل الصادر عن الإنسان يكون إمّا بالمباشرة وإمّا بالتوالد. وهنا تصبح نظريّة المعرفة موضوعاً محورياً عند المعتزلة، ومرتبباً ارتباطاً مباشراً بكل رؤاهم

الدينية والإلهية.

وقد رأت المعتزلة أن المعرفة نوعان: حسية وعقلية، وأنه لا يمكن الفصل في المستوى المعرفي بين المستوى الحسي والمستوى العقلي؛ لأن المعرفة لا يمكن أن تكون سوى إدراكات ومحسوسات. ورأوا أن المعرفة الحسية تعتمد على الحواس التي هي القنوات والثقوب التي من خلالها تتلقى مُعطيات الوجود الخارجي. وهي عند المعتزلة ليست حواساً خمس فقط كما سيرتضي ذلك فلاسفة الإسلام فيما بعد، وإنما قالوا بإمكانية وجود حاسة سادسة وسابعة أيضاً.

أما المعرفة العقلية فهي تلك العملية المعرفية التي يتم فيها تحويل المحسوسات إلى مُدركات عقلية. ومن ثم يصبح بالإمكان الحديث عن نظرية معرفية متكاملة عند المعتزلة.

ولذلك نقر منذ البداية أن المعرفة ممكنة عند المعتزلة، وأن أدواتها هي الحس والعقل، وأن كيفية حدوثها يتم بتضافر الحواس والعقل، فالحواس بمنزلة الأدوات الأساسية التي تتلقى المعلومات وتشعر بها وترسلها إلى الداخل، حيث يقوم العقل بتأويلها وترجمتها إلى معارف أساسية.

كما أقرت المعتزلة بأن هناك علاقة وطيدة بين الأسباب والمسببات، فالكون في نظرهم عبارة عن علاقات مترابطة تتسم بالضرورة والحتمية، فكل سبب مسبب، ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل. والعقل هو محور نظرية المعرفة الاعتزالية. وإلى تفصيل هذه النظرية:

أولاً- المعتزلة : من هم؟ وما هو أصل التسمية؟

المعتزلة فرقة فكرية كلامية من أشهر وأقدم فرق الفكر والكلام في الإسلام، نشأت في بداية القرن الثاني الهجري في مدينة البصرة التي كانت في ذلك العصر مجعماً للعلم والأدب في الدولة العربية الإسلامية؛ حيث تشعب جوّها الفكري العام بأثار الثقافات الأجنبية الوافدة، والتقاء الأديان والملل والنحل المختلفة، التي أخذت تتفاعل مع بعضها البعض، وترك أثراً بعيداً وصدى عميقاً في نفوس معتنقيها وأربابها. وعنها يقول الملطي: "المعتزلة هم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط، والحجج على من خالفهم، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفرقونه، وعليه يتولون، وبه يتعادون، وإنّما اختلفوا في الفروع"^(١).

وقد تميّزت المعتزلة عن غيرها من الفرق الكلامية بتناولها العقلاني للعقائد الدينية في منطق، دقيق وجراة عظيمة.

وقد تعدّدت أسماء الفرق التي انضوت تحت مظلة المعتزلة، والتي بلغت العشرين فرقة، يمكن الإشارة إليهم على النحو التالي، فمنهم: الواصليّة، والهديليّة، والعمروية، والنظاميّة، والأسوارية، والمعمرية، والهشامية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمردارية، والثمامية، والجاحظية، والخابطية، والحمارية، والخياطية، والشحامية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية. وقد أخذت كلّ فرقة اسمها من أحد رؤوس الاعترال المعدودين التي انتسبت إليه؛ فالواصلية - مثلاً - هم أصحاب واصل بن عطاء، والعمروية هم أتباع عمرو بن عبيد بن باب، والهديليّة هم أتباع أبو الهذيل العلاف... إلخ.

ورتب ابن المرتضى المعتزلة طبقات، كل طبقة تشمل المعتزلة المعاصرين لبعض

(١) أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، عني بتصحيحه ديدرينغ، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠٠٩، ص ٢٨.

على النحو التالي:

الطبقة الأولى: تشمل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. والطبقة الثانية: وتشمل عثمان الطويل والحسن بن زكوان. والطبقة الثالثة: أبو الهذيل العلاف، النّظام، الشحام، الفوطي، معمر. والطبقة الرابعة: الجاحظ، الأسواري، عباد بن سليمان. والطبقة الخامسة: الجبائي، وابنه أبو هاشم. والطبقة السادسة: بشر بن المعتمر، المردار، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر، ثامة، والإسكافي. والطبقة السابعة: الجاحظ، الأسواري، عباد بن سليمان. والطبقة الثامنة: الخياط والبلخي^(١).

وقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي بمنزلة استمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله. كما كانت العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال هي العوامل نفسها التي كانت سبباً في نشأة علم الكلام الإسلامي المبكر بصفة عامة، والتي تتمحور حول الدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجاج العقلي في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها، وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل^(٢). وقد أجمعت المصادر التاريخية على أنّ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المولودين عام ٨٠ هـ هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال، بعد أن تحطى المرحلة التمهيدية المبكرة على يد القدرية الأوائل، وقد كان هذان القطبان من تلامذة الحسن البصري (المتوفي سنة ١١٠ هـ) المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة^(٣).

وقد سُميت المعتزلة بأسماء متعددة، منها: أهل العدل والتوحيد، ولُقبَت

(١) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ١، الاسكندرية، دار نشر الثقافة، د. ت، ص ٩-١٠.

(٢) محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، ص ٢٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

بالقدرية. لكن يبقى (المعتزلة) هو اسمها الأشهر، وقد تعدّدت وجهات النظر حول تسمية المعتزلة بهذا الاسم؛ فقد رأى البغدادي أنّ أهل السُنّة هم الذين دعواهم معتزلة؛ لاعتزالهم قول الأُمَّة بأسرها وإجماعها في مرتكب الكبيرة من المسلمين، وتقريرهم أنّه لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين (الإيمان والكفر)^(١).

وروى الشهرستاني سبباً آخر، وهو أنّ واصل بن عطاء مؤسس الفرقة حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي، وجلس قرب إحدى اسطوانات المسجد يشرحه لهم. فقال الحسن البصري: "اعتزل عنا واصل"، فسمي هو وأصحابه معتزلة^(٢).

أمّا صاحب الوفيات فقد ذكر أنّ الذي ساهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي (١١٧هـ-٧٣٥م) وكان قتادة من أعلام البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري المختلفين إلى مجلسه. دخل يوماً مسجد البصرة، وكان ضريراً، فإذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري، وكونوا لهم حلقة خاصّة، وارتفعت أصواتهم، فأثمّهم وهو يظن أنّهم حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال إنّها هؤلاء المعتزلة! وقام عنهم، فسموا معتزلة من وقتها^(٣).

ورأى بعض المستشرقين أنّهم سموا معتزلة؛ لأنّ رؤساءهم الأولين كواصل بن عطاء، وعمر بن عبيد، والمردار، وجعفر بن جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشّف والزهد. ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد بأنّ قوماً ممن أسلموا من اليهود أطلقوه عليهم. والذي نبّه إلى ذلك ما قرأه في كتاب

(١) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، د.ت، ص ١٠٨.

(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه محمد فهمي أحمد، بيروت، دار الكت العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص ٤٠.

(٣) أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، ص ٦٠٩.

الخطط من أن بين الفرق اليهودية التي ظهرت بعد العودة من السبي فرقة يقال لها (الفروشيم Pharisees) ومعناه المعتزلة. وهو المعنى الذي تثبته المعاجم اللغوية الحديثة، وقد كان (الفروشيم) يتكلمون في القدر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خالقها الله تعالى^(١).

أمّا المسعودي فقد أورد رأياً ثالثاً فحواه أن كلمة (اعتزال) في اصطلاح مذهب المعتزلة جاءت من قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، أي باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين، وهو الرأي الذي يجذبه كثير من الباحثين^(٢).

وعلى الرغم من هذا التعدد والاختلاف حول سبب التسمية فإن بعضهم يزعم أن المعتزلة أنفسهم هم من أطلقوه على أنفسهم. لكن هذا الزعم يسهل تفنيده حيث ورد إن المعتزلة كانوا لا يرتاحون إلى هذا الاسم، لكنهم لما رأوه قد لصق بهم، وتأكدوا ألا سبيل لهم من التخلص منه عمدوا إلى الدفاع عنه والبرهان على فضله. فراحوا يبينون أن المقصود بالاعتزال هو اعتزال البدع، وليس اعتزال إجماع الأمة كما زعم أعداؤهم. وللمعتزلة أصول خمسة هي ملجؤهم وأصل مذهبهم، مع اختلافهم في الفروع، وهم يتوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها، وهي: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد ارتبطت نظرية المعرفة عند المعتزلة بأول هذه الأصول الخمسة وهو (العدل)؛ حيث إنّه بقدر ما يكون لعقل الإنسان من مجالات وممكنات معرفية يكون مستند المعتزلة في نظرية العدل أكثر قوة وأرسخ حجة. ومن ثمّ كان طبيعياً أن يعالجوا مسألة المعرفة من حيث قدرة الإنسان على تحصيلها، ودور العقل في هذا المجال، ومدى حدود قدرته، وأن يعالجوا في هذا الموضوع أنواع المعرفة، ومختلف وسائل الإنسان في تحصيل المعارف الممكنة، ثم الحكم على قيمة كل نوع من أنواع هذه المعرفة.

(١) زهدي جار الله، المعتزلة، القاهرة، طبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، ١٩٤٧، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣.

ثانياً : أقسام المعرفة عند المعتزلة

وقد انقسمت المعرفة عند المعتزلة ابتداءً إلى معرفة حسّية ومعرفة عقلية، فنصّل القول فيهما فيما يلي.

المعرفة الحسّية:

المعرفة الحسّية عند المعتزلة هي تلك المعرفة التي نتلقاها بحواسنا؛ حيث يتمّ انتزاع هذه المعرفة من تجارب الحواس الخمس: البصر والسمع والذوق واللمس والشم. ولا يمكن لأيّ إنسان أن يدرك موجودات العالم الطبيعي إلا من خلال هذه الحواس، حيث يتمّ انفعال عضو الحسّ بصورة المحسوس، فثمة إحساس وثمة محسوس، والإحساس يتمّ بقوة الحسّ أو بعضو الحسّ^(١). ويتّصل بحث هذا النوع من المعرفة عند المعتزلة بمباحثهم المستفيضة بشأن النفس الإنسانيّة أو الروح، وعلاقتها بالجسم وبأعضاء الحواس الخمس وعلاقة هذه الحواس بعضها ببعض، ونظرتهم إلى الوظائف المعرفية لكلّ من الحواس الخمس هذه. وقد اضطرت أقوالهم في تحديد النفس أو الروح، فاضطرت لذلك مذاهبهم بتحديد دورها في عملية الإحساس والإدراك، أي: المعرفة.

وقد اختلف مفكرو المعتزلة حول علاقة النفس بالجسم؛ إذ رأى بعضهم مثل أبي الهذيل ومعمّر أنّ اتّصال النفس بالجسم هو اتّصال عرضي، في حين رأى كلّ من النّظام وبشر بن المعتمر أنّ الاتّصال بين النفس والجسد اتّصال جوهري^(٢). أمّا جعفر بن حرب فقد كان يرى أنّ "النفس عرضٌ من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهي

(١) غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية - النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩، ص ٥١.

(٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الجزء الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٠، ص ٢٥-٢٦.

أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل"^(١). في حين رأى (الجبائي) أن الروح جسمٌ، وأنها غير الحياة، وأن الحياة عرض^(٢).

ومن ثم كان من الطبيعي -نظرًا لهذا الاختلاف- أن نجد اضطرابًا في نظرية المعرفة؛ فيذهب أبو الهذيل ومعمري إلى القول بأن الحواس الخمس أعراض غير البدن، وأن النفس عرضٌ غيرها وغير البدن. أمّا النّظام فيرى "أنّ النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين. لا أنّ للإنسان سمعًا هو غيره، وبصرًا هو غيره، وأنّ الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصم لآفةٍ تدخل عليه، وكذلك يُبصر بنفسه، وقد يعمي لآفةٍ تدخل عليه"^(٣).

واختلفت أيضًا المعتزلة في النظر إلى الحواس، فهل هي جنسٌ واحد أم أجناس مختلفة؟ فقال قائلون: هي أجناس مختلفة، جنس السمع غير جنس البصر، وكذلك حكم كل حاسة: جنسها مخالف لسائر أجناس الحواس، وهي على اختلاف أعراض غير الحساس، وهذا قول كثير من المعتزلة منهم (الجبائي) وغيره.

وقال أبو الهذيل: "إنّ كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى، ولا نقول هي مخالفة لها؛ لأنّ المخالف هو ما كان مخالفًا بخلاف"^(٤). وزعم (عمرو بن بحر الجاحظ) أنّ الحواس جنس واحد، وأنّ حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس، وإنّما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس، والحواس لا غير ذلك؛ لأنّ النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق، وإنّما اختلفت فصار واحد منها سمعًا، وآخر بصرًا، وآخر شمًا على قدر ما مازجها من الموانع، فأما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحساس، لتمانع وتفاسد كتّمانع

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨-٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٣.

المختلف وتفاسد المتضاد^(١).

وزعم الجاحظ أيضاً أن اختلاف المحسوس من اللون والصوت في جنسها وأنفسهما، ولو كان يدل على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغي أن كون بعض البصر أشد خلافاً لبعض من السمع للبصر؛ لأن السواد وإن كان مرئياً فهو أشد مخالفة لجنس البياض من جنس الحموضة للسواد؛ ولذلك رأى أنه لما كان ذلك فاسداً أكد أنه لا يجب أن تختلف الحواس لاختلاف المحسوسات.

وقال الجاحظ: "فالحساس ضرب واحد، والحسّ ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضرب: مختلف، ومتفق، ومتضاد"^(٢).

وهكذا تدرك الحواس المحسوسات إذ يقتبس كل حس من الشيء المؤثر الذي يناسبه؛ فالذي يؤثر في حاسة السمع غير الذي يؤثر في حاسة البصر، وما يؤثر في حاسة الشم غير الذي يؤثر في حاسة اللمس.. إلخ. ثم يوصل ما تأثر به إلى المركز العصبي -أي إلى المخ- حيث تنتهي جميع التأثيرات وتتحول إلى إحساسات.

وبناء عليه فالذي يمنع حاسة ما من أن تتأثر بمحسوسها هو وجود شوائب وموانع تمنع ذلك، فالحس لا يتأثر إلا بالمحسوسات التي لا تقابلها شوائب؛ فالحواس غير سالكة أمام جميع التأثيرات الخارجية للمؤثرات، بل كل حس يختار ما يناسبه من هذه التأثيرات، وهذا يعود لسبب الموانع والشوائب الموجودة في كل حس.. وأن كل حاسة مخصوصة بنوع معين من المحسوسات لا يقابلها شوائب أو موانع، وفي ذلك يقول النّظام: "الذي منع السمع من وجود اللون أن شائبة ومانعة من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت، وأن الذي منع البصر من وجود الأصوات أن شائبة من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر السابق، ٣٣-٣٤.

اللون- وعلى هذا رتب اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح"^(١).

فيكون النَّظَامُ بذلك قد نظر إلى مسألة التأثير على وجهين: نظر إليها أولاً من جهة الحسّ ذاته، ثم من جهة الشيء المؤثر على الحسّ؛ أمّا عن الوجه الأول فهو يعتبر الحسّ كأنّه محاط بغلاف سميّك يفصله عن العالم الخارجي، ولا توجد في هذا الغلاف سوى فاتحة واحدة يختلف نوعها والحواس. وأمّا عن الوجه الثاني فيعتبر النَّظَامُ الأشياء حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الأخرى من لون وشكل وطعم ورائحة وثقل... ولكن لا تمرّ كلّ واحدة من هذه الصفات إلا عبر فاتحة معينة موجودة في الحسّ. إنّ هذا التفسير جعل الدكتور ألبير نصري نادر يلاحظ أنّ النَّظَامَ يحاول أن يفسّر المسألة تفسيراً جديداً، ولو أنّه لم يختلف جوهرياً عن تفسير أرسطو^(٢).

ويؤيد الجاحظ رأي أستاذه النَّظَامَ مرتبياً أنّ الحواس جنسٌ واحدٌ، وأنّ حاسة البصر من جنس حاسة سائر الحواس، وإنّما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس، وهو الأمر الذي يختلف إلى حدّ كبير مع ما يراه علماء العصر الحديث الذين يرون أنّ الإحساس يبدأ من استجابة مُستقبلٍ محدّد لتنبه فيزيائي. حيث تتفاعل المستقبلات مع المنبه لتبدأ عملية الإحساس التي يمكن تمييزها بشكل شائع بأربعة تصنيفات واضحة: مستقبلات كيميائية، ومستقبلات ضوئية، ومستقبلات ميكانيكية، ومستقبلات حرارية. حيث تستقبل كافة المستقبلات تنبيهاً فيزيائياً ملحوظاً، وتحول الإشارات إلى كمونات عمل كهربائية. إذ تنتقل كمونات العمل هذه عبر الأعصاب الواردة إلى مناطق محددة من الدماغ أو المخ حيث تُعالج وتُفسر. كما يؤكّد العلم الحديث على اختلاف الحواس المختلفة في المناطق التي تخصها في المخ، والتي يتم تنشيطها واستثارتها عند حدوث عملية الإحساس.

(١) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٢) محمد حمود، نظريّة المعرفة عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، أيلول

وقد عرّف المعتزلة ما يسميه علماء عصرنا الراهن بالعتبة المطلقة للإحساس، وهو القدر الأدنى للاستثارة الحسية، ووقفوا على الفرق بينها وبين العتبة القصوى للإحساس، وهي الحالة التي يعجز معها عضو الحس عن التأثر بالاستثارة الحسية نتيجة لشدة المثير وقوته والتي ربما يؤدي معها عضو الحس؛ لتكون العتبة الفارقة هي الفرق في التنبيه أو الاستثارة الذي يجعل الفرد واعياً بوجود فرق بين مثيرين. وهو ما يشير إليه بوضوح النّظام الذي يقول: "إنّ البصر إنّما أدرك الألوان... لقلّة الألوان فيه، ولو كانت كثيرة لكان منعها أشدّ، ولو أفرطت عليه ما وجدنا لونا"^(١). ورغم أنّ النّظام قد أشار إلى وجود حدود في التأثيرات على الحسّ فأنه لم يحاول تعيين هذه الحدود، واكتفى بذكر حدّ أكبر وحدّ أصغر لكل تأثير^(٢).

وعن كيفية تحول المحسوسات إلى إحساسات عند المعتزلة، فإنهم قد رأوا -أولاً- أنّ الحاسّ هو الإنسان بوصفه مترجماً لتأثيرات الحواس، وأنّ الحواس هي الفتوحات التي تمرّ فيها صفات الأشياء الخارجيّة؛ ولذلك اختلفوا وفقاً لنظريّتهم في الأجسام في كيفية تحول المحسوسات إلى إدراك حسي. فعلى سبيل المثال كان النّظام يرى أنّ جميع الأعراض -عدا الحركة- أجساماً لطيفة، وأنّ عمليّة الإحساس تتمّ عن طريق بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام في كلّ وقت، محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك. ومن ثمّ، قال الأشعري معلّقاً على رؤية النّظام "لا يرى عند النّظام إلا جسم، ولا يسمع إلا جسم... وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس إلا جسم"^(٣). وهو في ذلك قريب جداً من تفسير ديمقريطس وأبيقور القائلين بأنّ المعرفة الحسيّة لا تكون إلا إذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الأشياء الحواس، وبلغت منها إلى القلب - حسب رأي أبيقور - أو المخ^(٤). وقد لاقى رأي

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٢) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ٢، القاهرة، مطبعة الرابطة، ١٩٥١، ص ١٦.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٩.

(٤) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ٢، ص ١٨.

النَّظَام الحسِّيَّ هذا انتقادًا كبيرًا من معاصريه تعرض له البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق)^(١) ينوء المقام هنا بعرضه.

أمَّا باقي المعتزلة فقد رأوا أنَّ عملية الحسِّ فعل أصيل للعضو الحاس المهياً للتأثر بالمحسوسات وترجمتها. فيقول معمر: "إنَّ إدراك المحسوسات هو ليس باختيار الحسِّ، ولكنه فعل طبَّاع للحسِّ"^(٢). أي: أنَّ الإحساس يتولَّد بشكل طبيعي في الإنسان من جرَّاء تأثير المحسوسات على حواسه؛ إذ إنَّ من طبيعة الحواس تحويل التأثير عليها إلى إحساس. أي: أنَّهم يميِّزون بين مرحلتين: الأولى، وهي تأثير الجسم بواسطة أعضائه على الحسِّ تأثيرًا طبيعيًّا. والثانية: هي تولَّد الإحساس عن هذا التأثير. وهذا معنى قولهم إنَّ الإحساس فعل متولَّد عن فعل آخر ألا وهو التأثير الحسِّي^(٣). وهم في هذا أقرب إلى رأي أرسطو.

في حين رأى أبو الهذيل العلاف أنَّ إدراك المحسوسات يكون نتيجة لتدخل إلهي، أو أنَّه فعل الله، وهو بذلك يشبه كلاً من ديكرات ومالبرانش اللذين قالوا بأنَّ الاتصال بين النفس والجسد لا يكون إلا بواسطة الله^(٤).

وقد حاول متأخرو المعتزلة - ولا سيما الكعبي - التوفيق بين هذه الآراء الثلاثة؛ إذ رأوا أنَّ تفسير النَّظَام يشبه قول معمر وبشر في (التولد)، حيث يعترف النَّظَام بوجود (قابلية) وضعها الله في الذهن تتحوَّل بمقتضاها التأثيرات الحسِّيَّة إلى إدراكات. ولا يختلف معنى التولد عن قول النَّظَام؛ لأنَّ التولد هو ظهور معلول عن علَّة تختلف عنه نوعًا.

أمَّا عن القول بوجود حاسَّة سادسة فقد تناولت المعتزلة هذا الموضوع على

(١) انظر: أبو منصور البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ١١٩-١٣٥

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ٢، ص ٢٤.

(٤) انظر، راوية عبدالمنعم عباس، ديكرات والفلسفة العقلية، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية،

وجهين؛ الوجه الأوّل: هل يمكن أن يخلق الله حاسة سادسة يدرك بها الإنسان الله في يوم المعاد؟ أبى جميع المعتزلة ذلك الرأي. أمّا الوجه الثاني فهو ما أشار إليه الجاحظ، وهو: هل يقدر الله سبحانه أن يخلق حاسة سادسة لا تُعقل كيفيّتها لمحسوس سادس لا تُعلم كيفيّته؟ وهو الأمر الذي أجاب عليه الجاحظ بالإيجاب، وأنّه لا يستبعد وجود حاسة سادسة شريطة أن تكون من جنس الحواس الخمس، لا تخالفها بل تتم عملها.

وهو الأمر الذي أثبتته العلم الحديث عندما حلّل حاسة اللمس إلى خمسة أنظمة حسّية متخصصة تتصل بالجلد، هي: التلامس، والضغط، والحرارة، والبرودة، والألم. كما أقر النّظام بوجود حاسة سادسة نقر بوساطتها بالذات الجنسية، وذكر أيضاً حاسة سابعة قال بأنّها القلب^(١). وهكذا لم ينكر المعتزلة وجود حاسة سادسة -مخالفين بذلك رؤية فلاسفة الإسلام (ابن باجة، وابن رشد) اللذين رفضا القول بوجود حاسة سادسة قلباً وقالباً^(٢) - شرط أن يكون موضوعها المادّيات فقط وليس اللامادّي، فقد رفض معظمهم وجود أي حاسة موضوعها اللامرئي أو الله أو الروح؛ إذ كيف يدرك المادّي اللامادّي؟! ولذلك استحال عندهم رؤية الله تعالى في دار القرار. وهنا تتوقف حدود المعرفة الحسّية عند المعتزلة على معرفة العالم المادّي دون سواه؛ ولذلك لا يمكن اعتمادها طريقاً إلى معرفة الله.

وفي ختام الحديث عن المعرفة الحسّية عند المعتزلة يمكننا أن نتساءل هل تخطئ الحواس؟ يرى النّظام أنّه من الممكن أن يبدو أمام الحواس بعض الأمور على غير حقيقتها، كاتصال ماء فوارة الماء أو شريط النار، مع العلم بأنّها (أي الفوارة) ليست إلا نقط ماء متعاقبة تندفع بسرعة كبيرة ومتساوية، كما هو الحال في شريط النار الذي هو ليس إلا نقط مشتعلة ومتعاقبة بسرعة كبيرة منتظمة. وهو الأمر الذي يفسره

(١) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، ص ٩٢.

(٢) غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية، ص ٦٦-٦٨، ص ١٥٦.

النَّظْمَ على أَنَّهُ غَلَطَ في المِخِيلَة و لیس في الحسّ؛ إذ الحسّ يستحيل عليه الغلط. فالْحَسُّ يعبر عن التّأثّر الذي يتأثّر به حسب حالته؛ ولذا يرى النَّظْمُ ضرورة تصحيح خطأ الحسّ بوساطة الخيال أو الحكم. وهو الأمر الذي يؤكّده القاضي عبد الجبار مراراً في كتابه المغني^(١).

المعرفة العقلية

تبين لنا ممّا سبق أنّ المعرفة الحسيّة هي أول طريق العلم، وكما يقول القاضي عبد الجبار: "فأمّا الحسّ، فإنّها نعبر به عن أول العلم بالمدركات"^(٢)، "وأنّ الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً وإنّما يدرك بها الشيء على ما هو لذاته"^(٣). وهم في ذلك يلتقون مع ما توصل إليه علماء العصر الراهن الذي يرى أنّ الإحساس هو أبسط العمليّات المعرفيّة، وبه يتم اكتشاف المثيرات أو المنبّهات، ويتم التمييز بينها بوصفها الخطوة الأولى لجميع العمليّات المعرفيّة التالية الأكثر تعقيداً: كالانتباه، والإدراك، والفهم، والتفسير. وكلّها تقع في دائرة اهتمام المعرفة العقلية. إذ أكّدت المعتزلة أنّ المعرفة الحسيّة هي المرحلة الأولى للعلم، تليها المعرفة العقلية التي تقوم على الإدراك العقلي؛ إذ يعتبر المعتزلة العقل قوّة في إمكانها أن تدرك الحقائق الفائقة على الحسّ كالجواهر والماهيات، كما أنّها تُدرك الحقائق الأخلاقية الأساسية.

وقد عرّف أبو الهذيل العلاف العقل بأنّه "القوّة على اكتساب العلم... وأنّه القوّة التي يُفرّق الإنسان بها بين نفسه وبين باقي الأشياء... وأنّنا نميّز الأشياء الواحد عن الآخر بواسطة العقل، والعقل الحسيّ إنّما نسميه عقلاً بمعنى أنّه معقول"^(٤). أي: أنّ

(١) انظر، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، رؤية الباري، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، د. ت، ص ٧٢.

(٢) انظر، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، د. ت، ص ١٦.

(٣) انظر، المصدر السابق، ص ٥٦.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٧٥.

العقل له القدرة على استخلاص الكلي من الجزئيات الحسيّة المتناثرة؛ لأنّه لا علم إلا بالكلي، وهذا هو المعنى المعتزلي للعلم. فإذا كان العلم هو الحدّ المشترك بين الجزئيات من جنس واحد أو نوع واحد، وتحويل هذا القاسم المشترك إلى مفهوم كلي تجريدي عام، فإنّ العقل هو القوّة التي بها يستطيع الإنسان تحقيق هذا الاكتشاف وهذا التحويل^(١).

كما أنّ من وظائف العقل عند المعتزلة أنّه يمكّن الإنسان أن يفرّق بين نفسه وبين غيره من الأشياء المحيطة به. ومن ثمّ كانت المعرفة العقلية عند المعتزلة هي تلك المعرفة التي يكون موضوعها: الكليّات المجردة، والنفس، والعلاقات بين النفس والأشياء من جهة، وبين الأشياء بعضها مع بعض من جهة أخرى، ثمّ (العقل الحسي) الذي "إنّما نسميه عقلاً بمعنى أنّه معقول"^(٢). وهكذا تكون المعرفة العقلية معرفة اكتسابية للإنسان، وليست تذكراً كما كانت عند أفلاطون، أو معرفة قذيفة وهيبة أو لدنية كما عند المتصوفة.

والعلم والمعرفة عند المعتزلة لا يختلفان، هما معاً وليدا النظر، والعلم بالنسبة للمعتزلة تبيّن وتحقّق ويسمى فهماً وفطنة. والعقل هو العلم، أو هو أداة تحصيل العلم، وإنّما سُمي العقل - عندهم - عقلاً؛ لأنّ الإنسان يمنع نفسه به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإنّ ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنّما سُمي عقاله عقلاً لأنّه يُمنع به^(٣).

بل أنّ بعض رجال المعتزلة وعلى رأسهم (الجبائي) جعلوا البلوغ هو تكامل العقل^(٤). وهم بذلك لا يحصرون وظائف العقل في الوظائف المعرفية فقط وإنّما يعطون له وظائف خلقية. فكما جاء عند (الجبائي) أنّ قيمة العقل تكون في إرشاد

(١) طلعت الأخرس، أبو الهذيل العلاف المعتزلي آراؤه الكلامية والفلسفية، بيروت، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ١٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤) المصدر نفسه.

الإنسان في عمله وفي ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية. و(الجبائي) يعارض العقل بالجنون؛ لأنَّ هذا الأخير اندفاع خالٍ من كلِّ مراقبة. وهو الأمر نفسه الذي نجده عند القاضي عبد الجبار الذي يرى "أنَّ العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف"^(١)، وذلك عند تناوله صفات العاقل، الذي "هو من لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات المخصوصة، والذي يفارق تصرفه طريقة المجنون"^(٢).

أي: هكذا يعطي القاضي عبد الجبار العقل وظائف معرفية وأخلاقية فيقول: "فأما العقل فإنَّ المكلف يحتاج إليه؛ لأنَّ به يعلم الكثير مما كُلف، نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم، وقبح الظلم، وحسن الإحسان. ويُتوصَّل به إلى العلم بسائر ما كلفه عقلاً وسمعاً مما طريقه الاستدلال؛ لأنَّه لا يصح منه أن ينظر في الأدلة إلا وهو كامل العقل وعالم بالأدلة على الوجه الذي تدل. ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع؛ لأنَّه متى لم يكن عاقلاً لم يصح أن يؤدِّيها على الوجه الذي يستحق به الثواب والعقاب"^(٣).

وهكذا يكون للعقل عند المعتزلة وظيفتان: أحدهما نظرية والأخرى عملية، وهو الأمر الذي سنجده يتردد بعد ذلك في الفلسفة الحديثة، ولا سيما عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م). ومن ثمَّ كان العقل عند المعتزلة أداة لاكتساب العلوم والمعارف، فهو "المعتمد في المعارف"^(٤)، وهو في الوقت نفسه قوة أخلاقية لإرشاد وتوجيه الأعمال، وتحسين الحسن وتقبيح القبيح.

والمعرفة الحاصلة عن العقل تسمى معرفة عقلية، وهي معرفة تحدث بالتوليد،

(١) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، التكليف، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، القاهرة، د. ت، ص ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ١٦١.

أي: تحدث مباشرة بعد إقامة النظر. والنظر كما جاء في قول القاضي عبد الجبار لفظة مشتركة بين معانٍ كثيرة، منها قوله: "إنَّ النظر إذا قيّد بالعين كان له معنى، ثم إذا قيد بالقلب حصل على معنى آخر وهو التفكير"^(١). ثم يضيف القاضي عبد الجبار مبيّنًا بأنّه على قسمين: قسم يختصّ بأمور الدنيا. والقسم الآخر يختص في أمور الدين. غير أنّ هذا الأخير يقسم بدوره إلى قسمين: الأول النظر في الشبّه لتحلّ، والآخر في الأدلة ليتوصل بها إلى معرفة، والحقيقة أنّ النظر الأخير هو مقصد القاضي عبد الجبار، وهو النظر في أمور الدين، والله والشريعة^(٢).

ولكن ليست كلّ المعارف تحصل بالنظر، فهناك علم الاضطرار: وهو علم المبادئ الأخلاقية، مثل معرفة الله وتمييز الخير من الشر. وهذه المعارف ليست غريزية في العقل، وإنّما يدركها العقل عندما ينضج ويكتمل. يقول أبو الهذيل: "المعارف ضربان: أحدهما باضطرار، وهو معرفة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، وما بعدهما العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختبار واكتساب"^(٣). النوع الأوّل هو الأسمى والضروري، ولا يجوز الاختلاف فيها؛ إذ إن الحياة العقلية والأخلاقية متوقّفة عليها. والثانية هي الأدنى وهي اختيارية ويجوز للناس ألا يتفقوا عليها.

وقد عني المعتزلة بمرحلة البلوغ، ورأوا أنّ البلوغ الحقيقي هو اكتمال العقل وليس البلوغ الجسدي، فالإنسان المعتزلي قد يبلغ قبل البلوغ الجسدي أو بعده، وقد لا يبلغ أبدًا. يقول العلاف: "لا يكون البلوغ إلا بكمال العقل"^(٤). ولذلك قالت المعتزلة إنّ الطفل يجب أن يعرف بارئه بالعقل قبل ورود الشرع إذا كُمل عقله، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدي. وإن قصر في تلك المعرفة كان كافرًا مستحقًا

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٤٤.

(٢) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، ص ٩٤.

(٣) أبو منصور البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ١١٧.

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٧٥.

الخلود في النار^(١).

كما تحدّث المعتزلة عن وجود بعض البديهيّات التي لا تحتاج إلى إقامة النظر لتحصيل اعتقاد، بل تسكن نفس العالم إليها بوساطة الحدس ومن دون استدلال. ومن أهمّ هذه البديهيّات: الصدق النافع حسن، والكذب الضار قبيح. كما أنّ هناك بديهيّة أخرى خاصّة بحريّة الإنسان وهي "أنّ العبد موجب بالاستقلال لأفعاله الاختياريّة، متمكّن من فعلها وتركها، بيده زمام الاختيار فيها، وهذا الحكم بديهي" ^(٢). وقد اتّفق جميع المعتزلة على هاتين البديهيّتين؛ لأنّهما من صميم الحياة الخلقية، التي اتّفق منظرو المعتزلة جميعاً على البديهيّات الخاصّة بها، لا سيّما فيما يتعلّق بالمسؤوليّة وبحريّة الاختيار عند الإنسان، وبمسألتي الخير والشر.

وثمة رأي على جانب من الأهمية، وخاصّة فيما يتعلّق بمسألة نظريّة المعرفة عند المعتزلة، فإذا كان العقل برأي المعتزلة هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقيّة، فماذا عن الأخبار المتواترة والتقليد؟ ترى المعتزلة أنّه لا بأس بقبول الأخبار المتواترة والتقليد على أنّها أخبار صادقة شرط ألاّ تخالف العقل، أما إذا عجز العقل عن الوصول إلى معرفة جازمة بشأنها فإنّه يلجأ إلى التقليد ليكون ظناً صادقاً. أمّا الاعتقاد عند المعتزلة فيجب أن يتبع النتائج التي يصل إليها العقل، إمّا بذاتيّه الخاصّة وإمّا بمساعدة التقليد^(٣).

مراحل المعرفة العقلية:

رأى المعتزلة أنّ لكلّ طور من أطوار العقل نوعاً خاصّاً من المعرفة؛ ولذلك نجدهم يقسّمون المعارف مجموعات تتناسب كلّ واحدة مع حالة العقل في هذا الطور من أطواره. فتعظيم المعتزلة للعقل، وقولهم في المعارف، وردهم القول بوجود معانٍ غريزيّة فينا؛ جعلهم يقولون بأنّ المعرفة تتكون تدريجياً عند الإنسان،

(١) محمد حمود، نظرية المعرفة عند المعتزلة، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

وبالتالي هي نتاج فعل النظر. فهدف المعرفة إدراك الحقائق الأولى والمبادئ الأخلاقية. ولكي يحدّوا مراحل المعرفة العقلية عند الإنسان، بحثوا مسألة حقيقة البلوغ التي سبق التعرض لها لكي يعينوا المرحلة التي يصبح فيها الإنسان قادرًا على معرفة الله والشريعة^(١).

وقد كان أبو الهذيل العلاف أول من حاول تحديد هذه المراحل عندما قال عن الطفل: "إنه يلزمه في الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، وكذلك عليه أن يأتي -مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله- بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله، حتى أنه لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحال الثالثة، مات كافرًا وعدوا لله تعالى، مستحقًا للخلود في النار. وأمّا معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجة قاطعة للعدر"^(٢).

ثم نجدها التقسيم لمراحل المعرفة العقلية عند (بشر بن المعتمر) الذي أورد البغدادي نصًا له يقول فيه: "عليه (أي الإنسان) أن يأتي بالمعارف العقلية في الحال الثانية مع معرفته بنفسه؛ لأنّ الحال الثانية حال نظرٍ وفكر؛ فإن لم يأت بها في الحال الثالثة، ومات في الحال الرابعة كان عدوًا لله تعالى مستحقًا للخلود في النار"^(٣).

أما النّظام فيعدّ أنّ "المفكر إذا كان عاقلًا متمكنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع"^(٤). وهو الأمر نفسه الذي ذهب إليه (الجبائي) عندما قال: "لا يكون (المراء) بالغًا إلا وهو مضطرّ إلى العلم

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) أبو منصور البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص ١١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٨.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٥.

بحسن النظر"^(١).

ومن ثم يمكننا تقسيم مراحل المعرفة العقلية عند المعتزلة إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

وهي المرحلة التي يعرف فيها الطفل نفسه، ويحاول أن يتعرف على البيئة المحيطة به من موجودات حسية، حيث إن معرفته في هذه المرحلة هي مرحلة حسية بحتة؛ إذ إنه يعرف في هذه المرحلة أن له جسمًا ونفسًا، وأنه يشعر بوساطة حواسه بالإحساسات المختلفة.

كما أن الطفل في هذه المرحلة لا يعرف شيئًا عن الالتزامات الخلقية، حيث إن هذه الالتزامات لا يعرفها الإنسان إلا مع البلوغ الذي يحدث مع اكتمال العقل، والعقل في هذه المرحلة لم يكتمل بعد؛ لذلك لا يقع على الطفل في هذه المرحلة أدنى مسؤولية؛ لأن المسؤولية لا تكون من دون نظر ومعرفة التي تقع للإنسان بالبلوغ، مع ملاحظة المعنى المخصوص للبلوغ عند المعتزلة والذي سبق أن أشرنا إليه.

المرحلة الثانية:

وهي المرحلة التي تأتي مباشرة بعد المرحلة الأولى، وفيها يكون الطفل قد بلغ، ولا يلزم فيها أن يأتي المرء بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، ولكن عليه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله. حتى إن لم يأت بذلك كله في المرحلة الثانية من معرفته بنفسه، ومات في المرحلة الثالثة، مات كافرًا وعدوا لله، مستحقًا للخلود في النار كما قال (بشر بن المعتز). وفي هذه المرحلة على الفتى البالغ أن يعرف ما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الاخبار.

وتعدّ هذه المرحلة مرحلة ممهدة ومهيئة للمرحلة الثالثة، فهذه المرحلة في حقيقتها حال نظر وفكر، وهي مرحلة البلوغ الحقيقي عند المعتزلة.

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٧٥.

المرحلة الثالثة:

وهي المرحلة الخاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد والعدل؛ ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأملون، فإذا كانت المسؤولية قد بدأت مع النظر في المرحلة الثانية -حسب أبي الهذيل- حيث يكون العقل قد اكتمل في حال البلوغ. وهنا في هذه المرحلة الثالثة يكون الإنسان مهياً لأن يأتي بالمعارف العقلية، أي: معرفة الله والشريعة.

يتضح من ذلك أن المعتزلة يرفضون القول بأن المعرفة تذكر كما كانت عند أفلاطون، كما يرفضون القول بالمعارف الغريزية أو الفطرية، فهم أقرب إلى رأي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) الذي رأى أن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء، أي: خالية من كل الحروف ومن دون أي أفكار فطرية. وأن المعارف الأساسية المرشدة للإنسان هي في متناول عقله الناضج، فمتى نضج العقل استطاع تحصيل المعارف. ونضج العقل يكون في سن تختلف من فرد إلى آخر، حيث لم تحدد المعتزلة سناً معيناً لنضج العقل الإنساني، بل تحدت عن مراحل وحالات يمر بها الإنسان في تطوره العقلي، حتى يصل لمرحلة الاكتمال التام، وحينها إذا أهمل في تحصيل المعارف أصبح محاسباً على جهله.

وهكذا يتبين لنا أن المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة العقل المعنوية؛ إذ إنهم لا يعدونه قوة ندرك بوساطتها العلوم فحسب، بل بوصفه قوة مرشدة للإنسان في إمكانها أن تدرك الأسس الخلقية قبل أي تنزيل، أو أي وحي، وأن يعمل بموجب هذه الأسس. وهم بذلك يحاولون تشييد الأخلاق على العقل وعلى المعرفة العقلية^(١).

(١) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ص ٤٣.

ثالثاً: المعرفة نسبية أم مطلقة؟

مادامت المعرفة عند المعتزلة كما وردت عند أبي الهذيل ليست كلّها ضرورية كما أنّها ليست كلّها كسبيّة، فمنها ما هو ضروري كمعرفة الله - عز وجل - ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، ومنها ما هو علم اختبار واكتساب كسائر العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس. فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل باستطاعة العقل أن يتوصّل إلى معرفة مطلقة، أم أنّ معارفهم المكتسبة بوساطته تبقى ضمن إطار النسبية؟ يرى المعتزلة ابتداءً أنّ العلم النظري هو "اعتقاد الشيء على ما هو به" (١). وأنّ هناك معارف يقينيّة، وهي تلك المعارف التي يستقيها الإنسان - عندما يعجز العقل عن الإدراك - من عون خارجي؛ فهناك عون يأتي للعقل من الخارج بوساطة "ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك" (٢)، وذلك على حدّ قول الجبائي. لكن هل يعني ذلك أنّ العقل عاجز عن الوصول إلى المعارف اليقينيّة من دون هذا العون الخارجي؟ لو كانت الإجابة بنعم، ينهار - على الفور - المذهب العقلي عند المعتزلة، وهو أهمّ ما يميزهم بين الفرق الكلاميّة الإسلاميّة. حيث إنّ المعتزلة تعدّ العقل هو المقياس الوحيد للحقيقة، وهو - في الوقت نفسه - الطريق الوحيد الموصل للمعرفة الحقيقيّة.

وهذا يعني أنّ المعتزلة ذهبت إلى القول بأنّ هناك مواضع يدركها العقل من دون أي إشكال أو صعوبة، وتكون معرفته بها يقينيّة، ومنها المبادئ الأوّليّة التي ترشدنا في حياتنا الخلقية. ولكن هناك حقائق ومعارف أخرى يجوز أن يجهلها العقل، أو أن يكون إدراكه لها إدراكاً جزئياً يفتقر إلى الحقيقة الكاملة أو اليقين التام. وهذا ما عناه أبو الهذيل وبشر بن المعتمر القائلان بأنّ "كلّ ما علّمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علّمه من غير الوجه الذي علّمه منه، كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنّها لا تبقى، وأنّها من فعل المختار، وأنّها تحدث في المكان الثاني، وكالإنسان الذي يعرف

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ١٧٦.

الأجسام ويجهل أنّها محدثة"^(١).

وبناء على ذلك لا يمكننا أن نقول إنّ معارفنا كاملة تامّة بل إنّها جزئية نسبية، لكن هل يعني ذلك أنّ معارفنا غير يقينية؟ أو أنّنا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة مطلقة لا شكّ فيها؟ الجواب ينطلق من ثقة المعتزلة التامّة في العقل؛ ولذلك فإنّها ترى أنّ كلّ معرفة مطابقة للعقل فهي يقينية بالنسبة إلى العقل، وللعقل -عند المعتزلة- مجموعة من المبادئ التي تجعله لا يقع في الخطأ أو الأوهام، ومن أهمّ هذه المبادئ مبدأ عدم التناقض؛ وهو مبدأ مشتق من مبدأ الذاتية ومفاده أن الشيء لا يمكنه أن يكون وأن لا يكون في وقت واحد وعلى وجه واحد.

ويضرب العلاف وبشر أمثلة تدلّ على تطبيق هذا المبدأ في حياتنا العقلية. فيقولون: "من المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالماً بأنّ الجسم موجود وهو يجهل أنّه موجود أو يكون عالماً بأنّ الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنّها لا تبقى"^(٢). وبناء عليه تكون مثل هذه المعرفة معرفة يقينية؛ لأنّها تعتمد اعتماداً مباشراً على العقل ومبادئه. كما يمكن أن يدخل في إطار هذه المعرفة اليقينية المبادئ الأخلاقية -كما سبق القول- من قبيل: "الصدق النافع حسن" و"الكذب الضار قبيح".

وعلى ذلك يُسلّم المعتزلة بمبادئ أولية مرشدة للعقل، وأنّه لا يجوز في أي حال من الأحوال أن تكون معرفتنا متناقضة مع هذه المبادئ، وأنّ المعرفة التي تتسق مع هذه المبادئ تكون معرفة يقينية، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى المعرفة التي تأتي عن طريق الحس تبقى ناقصة؛ لأنّها متعلقة بالجسم، والجسم عاجز ناقص، ومن هنا نفهم تفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية، ويدخل في نطاق المعرفة العقلية المبادئ الأخلاقية، وفي نطاق المعرفة الحسية الكائنات الحادثة^(٣). إذ ترى المعتزلة أنّ

(١) المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٣) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ص ٤٨.

معرفة هذه الكائنات الحادثة هي معرفة جزئية ناقصة؛ لأنّها مركّبة، وعلمنا بها مجهود مطرد لمعرفة حقائق هذه الكائنات المخلوقة المحدثّة الناقصة وصفاتها. فإذا علمناها من وجه وجهلناها من وجه آخر فذلك يرجع إلى تعقد تركيبها، وإلى عجز الطرق التي نستخدمها في معرفتها، ولا سيما إلى عجز حواسنا. ولكن يوجد خارج المحدثات كائن بالضرورة؛ مطلق غاية في البساطة والكمال وهو الله، والعقل في إمكانه إدراك وجود هذا الكائن دون أن يفهمه أو أن يحويه في معنى عقلي^(١).

وهكذا تقرّ المعتزلة بأنّ معرفة القديم هي معرفة يقينيّة إذ إنّنا إذا عرفناه على وجه عرفناه على جميع الوجوه، أما المخلوقات وهي أجناس وأنواع وأمثال ونظائر، فيجوز أن نعرف شيئاً عنها وتغيب عنا أشياء أخرى؛ لذلك كانت معرفتها جزئية ناقصة على خلاف معرفتنا بالله التي تكون يقينيّة من دون أن يمكننا الإحاطة به من خلال معنى عقلي محدد. أي: أنّنا نعرف وجوده لكن لا نعرف ماهيّته؛ لذلك من العبث أن نتحدّث عن معرفة جزئية فينا عن الله؛ لأنّه لا مفرّ من أحد الأمرين: الله إمّا موجود أو غير موجود. وإذا كان موجوداً فهو الكائن الكامل الحاصل على جميع الكمالات، ووجوده لا يتميز عن ماهيّته. ولذلك كانت معرفتنا لله إمّا معرفة كاملة مطلقة أو جهل كامل مطلق. فلا يوجد وسط بين العلم والجهل بالله تعالى.

ويجدر بنا أن نلفت النظر إلى استثناء النّظام من هذا الرأي حيث عمّم وجهة نظره في المعرفة من المخلوقات إلى الله؛ حيث رأى أنّ القديم لا يعلم بعلم واحد ولكن بعلوم كثيرة، ولا يجوز انفراد بعضها عن بعض. ولكنّه - في الحقيقة - كان خلافاً في اللفظ وليس في الجوهر؛ إذ إنّ النّظام بوصفه معتزلياً لا يجوز أن يقول بتعدد الصفات في القديم، ولا بتمييز الماهية عن الوجود فيه؛ فإذن معرفتنا لله من وجه واحد - أعني معرفتنا أنّه موجود - تكون معرفة كاملة.

(١) المرجع السابق، ص ٤٩.

رابعاً : مشكلة السببية

مشكلة السببية هي النتيجة المنطقية لتفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية؛ ومن أجل ذلك قال فلاسفة الإسلام: من رفع الأسباب فقد رفع العقل.

إنَّ اعتماد المعتزلة على العقل جعلهم يعظمون أحكامه، وهذا ما جعلهم يوثقون العلاقة بين الأسباب والمسببات؛ لأنَّ من يرفض تلك العلاقة بين السبب والمسبب يرفض العقل، مؤمنين بأنَّ من يرفع الأسباب فقد رفع العقل. فقد رأى المعتزلة أنَّ الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز. كما قالوا إنَّ الفعل الصادر عنه يكون إمَّا بالمباشرة وإمَّا بالتوالد. ومعنى التولد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. فإنَّ حركة اليد أوجبت لفاعلهما حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه، الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد^(١). وقد كان بشر بن المعتمر هو الذي أحدث القول بالتوالد وأفرط فيه^(٢).

ونود أن نشير إلى القول بأنَّ دراسة التولد تدخل في باب الإرادة وخلق الأفعال كما تتعلق بدراسة السببية؛ فالقول بالتولد يؤدي إلى حدِّ كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها، والإقرار بخصائص الأشياء وفعلها. إذ إنَّ من الملاحظ أنَّ الذين يصعدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة -مثلاً- ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمسبب، ويصعدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة، فهو الذي خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين، وهو القادر على خرق العادة في أيِّ وقت يشاء. وهذا على العكس من نظرة الفريق الذي يسلم بحرية الإنسان، وأنَّه يؤثر في مجرى الحوادث^(٣).

(١) عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٩٣، ص ٥٤.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، الملل والنحل للشهرستاني، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع، العدد (٢)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦، ص ١٥٧.

(٣) عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٥٤ (الهامش).

ومن ثمّ، يمكننا القول إنّ قول المعتزلة بالتوالد يشير صراحة إلى تأثير الأسباب في مسبباتها، ولكنّه في بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات بشكل صريح، كما يمكننا أن نجدّه عند ابن رشد مثلاً. حيث إنّ المعتزلة يؤكدون أحياناً على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه، وإن كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة. وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على نوع من التردد وعدم القطع برأي حاسم واضح في هذا الموضوع. ولكن على الرغم من هذا يمكننا أن نقول إنّ المعتزلة يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم. إذ من الواضح أنّ التوليد يعتمد على القول بالأسباب، وخاصّته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها^(١).

وهكذا يؤكد المعتزلة - في كثير من المواضع - على علاقة الأسباب بالمسببات؛ وذلك حتى يتسنّى لهم أن ينسبوا أفعال الإنسان إليه، وهذا انطلاقاً من أصلهم الأول وهو مبدأ العدل الإلهي، فالله عندهم يوصف بالعدل؛ لأنّ الظلم يتنافى مع الكمال الإلهي. والإقرار بأنّ الله عادل يستتبع بالضرورة الإقرار أيضاً أنّه تعالى حين يصدر الأوامر والتكليفات للعباد يعطيهم في الوقت نفسه القدرة التي تساعدهم على تنفيذ هذه الأوامر وتلك التكليفات؛ لأنّ الله لا يكلف المرء إلا ما يطيقه وما يستطيع القيام به، وهذه القدرة وتلك الاستطاعة تعني أنّ الإنسان حرٌّ مخيّر؛ فإنّ نَفَذَ الأوامر استحقّ دخول الجنة، وإنّ لم ينفذها استحقّ العقاب في النار. فالحساب الإلهي يشترط مسؤوليّة العبد الكاملة عن فعله المتسبب إليه.

وإذا كان المعارضون للمعتزلة يقولون بأنّ نسبة القدرة إلى العبد تتعارض مع قدرة الله، فإنّهم يردون عليهم بأنّ الله قادر بنفسه، والعبد قادر بالقدرة، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة؛ ولذلك يتّصف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة. هذا بالإضافة إلى أنّ الله إذا كان خلق لنا قدرة، فإنّه يجب القول بأنّ هذه

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها^(١).

ونظرًا لتفضيل المعتزلة المعرفة العقلية على المعرفة الحسية حرصت على بيان موقفها من علاقة الأسباب بالمسببات؛ حيث إنه كلما أبرز المفكر أو الفيلسوف أو المتكلم دور العقل في عملية المعرفة، تكشف له الأسباب وراء المسببات. وإن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات هو تقليل من شأن العقل والغاء له، وهذا ما أشار له الفيلسوف الكبير ابن رشد الحفيد لاحقًا عندما قال: "من رفع الأسباب فقد رفع العقل"^(٢).

وهكذا آمن المعتزلة بالعلاقة القوية التي تربط الأسباب بالمسببات، وذلك انطلاقًا من رؤيتهم العقلية التي تميزها نسقهم الفكري في كافة المواضيع التي بحثوها.

خاتمة

انتهى بحث موضوع (نظرية المعرفة عند متكلمي المعتزلة) إلى نتائج عدة مهمة، نذكر أهمها فيما يلي:

أولاً- لفتت مشكلة المعرفة نظر المعتزلة، ووقفوا على أهميتها انطلاقًا من تعاليم القرآن الكريم التي تحث على النظر في ملكوت السماء والأرض، فأولوها أهمية قصوى، وتحدثوا عنها كثيرًا، وأفردوا لها مؤلفات كبيرة وسطروا فيها صفحات كثيرة؛ حيث صنّف القاضي عبدالجبار المعتزلي مجلدًا كبيرًا من موسوعته القيمة (المغني)، سمّاه (النظر والمعارف)، تحدّث فيه بالتفصيل عن حدّ النظر والعلم، والمعرفة وطرقها وحقيقتها، وهل يمكن التوصل إلى حقائق يقينية أم كل ما يمكننا معرفته قابل للشك؟ وتحدّث عن الأدلة العقلية والسمعية، وأول ما يجب على المكلف، وطريق وجوب المعرفة.

كما حملت كتابات مؤرّخي الفرق من قبيل: (مقالات الإسلاميين) للأشعري

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٨٨.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، ط ٣،

اهتماماً فائقاً ببيان اهتمام رجال المعتزلة بنظرية المعرفة من أمثال: النَّظَّام، والعلَّاف، وبشر بن المعتز. كذلك أشار كتاب (الفرق بين الفرق) للبغدادي إلى اهتمام رجال المعتزلة الفائق بنظرية المعرفة، وإن كان قد تناول اهتمامهم من منظور نقدي.

ثانياً- قسّمت المعتزلة المعرفة إلى قسمين: حسية وعقلية، وأولت المعرفة الحسية أهمية كبيرة في أبحاثها التي اهتمت بالإنسان، وماذا يمكنه أن يعرف؟ وماذا يجب عليه أن يعرف؟ والحواس عند غالبية المعتزلة خمسة، ويمكن أن يخلق الله حواساً أخرى سادسة أو سابعة، لكنّها لا تختلف عنها بل تتم عملها وتكملها؛ فالحواس عند المعتزلة أجناس مختلفة ولكنها ليست مخالفة لبعضها. أي: أن كل نوع من الحس يتأثر بما يناسبه من صفات الأشياء المحسوسة. وبالفعل لو كانت كل حاسة مخالفة للأخرى لاستحالت المعرفة الحسية.

واختلف رجال المعتزلة حول كيفية حدوث عملية الإحساس، فمنهم من جعلها عملاً إلهياً (العلَّاف)، ومنهم من قال بانبعث أجسام لطيفة من المحسوس متسللة إلى عضو الحس (النَّظَّام) فيتّم الإحساس، ومنهم من جعله فعل طبّاع للحس فقال بالتولد (بشر بن المعتز). وقصرت المعتزلة نطاق المعرفة الحسية على الماديات فقط، وأكدت أنّها لا يمكنها أبداً إدراك اللاماديات.

ثالثاً- أعطت المعتزلة الأولوية للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية؛ إذ عظّموا دور العقل في عملية المعرفة، ووصفوا العقل بالكامل، ومن ثم وثقوا بأحكامه طالما أنّه مزوّد بمبادئه الثابتة الجوهرية التي ترشده في اكتساب المعارف. وبناء على ذلك تمسكوا بالقول بأنّ العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستبطان مرامي الوحي؛ ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة، وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة، وذلك على خلاف عامة المسلمين الذين رأوا أنّ العقل معزول عن الوحي، وأنّه قاصر عن إدراك مراميه؛ ولهذا وجب التسليم به من دون جدل أو تأويل.

رابعاً- اعتبرت المعتزلة المعرفة أساساً يعتمد عليه أصلهم الثاني من أصولهم

الخمسة، وهو (العدل)؛ لذلك أولوها أهمية فائقة، واهتموا بها من كافة جوانبها، وقرروا أنّ المعرفة الإنسانية كسب إنساني خالص، وفعل له، وليست شيئاً مخلوقاً فيه أو تذكراً كما ذهب أفلاطون، أو هي ملقى على عقله أو لبه دون أن تكون من صنعه وكسبه.

خامساً- أكدت المعتزلة على التلازم بين الأسباب والمسببات؛ فالكون في نظرهم عبارة عن علاقات مترابطة تتسم بالضرورة والحتمية، فكلّ سبب مسبب، ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل؛ وذلك لأنهم قالوا بحرية الإنسان وبمسؤوليته عن أفعاله، وأنّه فاعل مؤثر في مجرى الأشياء والحوادث. وذلك على خلاف من يصعدون بأفعال العباد إلى الله مباشرة كالشاعرة فينكرون الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات، ويقولون بالعادة، أي: أنّ الله تعالى هو الذي خلق لنا عادة بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين، وهو القادر على خرق العادة في أي وقت كان. وهكذا أخلص المعتزلة لرؤاهم العقلية أيها إخلاص، فاستحقوا عن جدارة واستحقاق لقب فلاسفة الإسلام الأسبقين.

المصادر والمراجع:

١. ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبي بكر)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٤٨ م.
٢. أبوريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الأسكندريّة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ م.
٣. الأخرس (طلعت)، أبو الهذيل العلاف المعتزلي وآراؤه الكلامية والفلسفية، بيروت، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤ م.
٤. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، الجزء الثاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٩٠.
٥. الأهواني (أحمد فؤاد)، الملل والنحل للشهرستاني، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع، العدد (٢)، القاهرة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ٢٠١٦ م.
٦. البغدادي (أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، د.ت.
٧. جار الله (زهدي)، المعتزلة، القاهرة، طبعة مصر شركة مساهمة مصريّة، ١٩٤٧ م.
٨. حمود (محمد)، نظريّة المعرفة عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، أيلول ١٩٨٠ م.
٩. الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، صححه وعلق عليه محمد فهمي أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م.
١٠. عباس (راوية عبدالمنعم)، ديكرات والفلسفة العقليّة، الاسكندريّة، دار المعرفة الجامعية، د.ت.
١١. عبدالجبار (القاضي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١١، التكليف، تحقيق محمد علي النجار، عبدالحليم النجار، القاهرة، د. ت.

١٢. عبد الجبار (القاضي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، د. ت.
١٣. عبد الجبار (القاضي)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٥٦.
١٤. عبد الجبار (القاضي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٤، رؤية الباري، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، د. ت.
١٥. العراقي (عاطف)، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٩٣ م.
١٦. علي (غيضان السيد)، الفلسفة الطبيعية والإلهية - النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩.
١٧. مروة (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (المعتزلة - الأشعرية - المنطق)، المجلد الثاني، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.
١٨. الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد)، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، عني بتصحيحه ديدرنيغ، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠٠٩ م.
١٩. نادر (ألبير نصري)، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ٢، القاهرة، مطبعة الرابطة، ١٩٥١ م.
٢٠. نادر (ألبير نصري)، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، ج ١، الاسكندرية، دار نشر الثقافة، د. ت.



نظرية المعرفة
عند كل من الأشاعرة والماتريديّة
- نظرية نقدية -

د. علي صافي (*)

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة - كلية الآداب
والعلوم الإنسانيّة - جامعة دمشق.

المُلخَص:

يدور هذا البحث حول فرض أساسي، وهو أنّ ثمة نظريّة في المعرفة لدى كلّ من الأشاعرة والماتريديّة كلّ على حدة، فصحيح أنّ هاتين المدرستين تتفقان في محاور أساسية في نظريّة المعرفة، وفي النسق العقائدي العام، لكنّها أيضًا تختلفان في الإرهاصات النظرية المعرفية لدى كلّ منهما.

وقد تناولنا في هذا البحث أربعة مطالب أساسية يتفرع عنها موضوعات عدّة، المطلب الأول: تناولنا فيه الحدود التي حدّها المتكلّمون للمعرفة والعلم، ثم إمكانية هذه المعرفة وأقسامها المختلفة. أمّا المطلب الثاني: فقد تناولنا فيه مصادر أو أدوات المعرفة، وأهمّها عند الأشاعرة؛ الحس، والعقل، والخبر، ثم تناولنا الإلهام. وفي المطلب الثالث: فصلنا فيه تفسير آلية حدوث المعرفة، لدى الأشاعرة والماتريديّة. وأخيرًا تناولنا الانعكاسات العقلية على أفكار الفريقين، ممّا يظهر مدى تأصيل العقل والعقلانية ودرجة ذلك لدى كلّ من المدرستين.

وقد تبين لنا أنّ الأشاعرة والماتريديّة تتفقان في العناوين وتختلفان في مضمونها، فهم مثلاً: يقرّون بأنّ الحسّ والعقل والخبر يمثلون أسباباً أو أدوات للمعرفة، لكنهم يختلفون في ترتيب الأولويات والأدوار التي يعطونها لهذه الأدوات. كذلك ممّا توصلنا إليه هو اختلافات الأشاعرة فيما بينهم في معظم تفاصيل نظرية المعرفة، بينما الماتريديّة كانت أكثر تجانساً وانسجاماً. والنتيجة الأهمّ هي ربط المعرفة بالمشيئة الإلهية عند الفريقين، وعلى نحو اعتباطي، وبالذات لدى الأشاعرة.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، العلم، العقل، الحسّ، الخبر، الضرورة، البديهية.

المقدمة:

لم يتمّ الحديث عن نظريّة المعرفة إلّا في القرن السابع عشر، لكن هذا لا يعني أنّ مبحث المعرفة لم يشغل الفلاسفة منذ البدايات الأولى للفلسفة، وقد كان للفلاسفة والمتكلّمين المسلمين نصيب من ذلك، وكان الأشاعرة والمأثريديّة من أهمّ الفرق الإسلاميّة التي اهتمّت بنظريّة المعرفة، وقد استنّ المأثريدي ومن بعده الباقلاني سنة البدء بكتبتهم العقائديّة بمبحث المعرفة.

وعلى الرغم من انتماء الأشاعرة والمأثريديّة إلى دائرة أهل السنة والجماعة، فإنّهم اتّفقوا في أمور واختلفوا في أخرى، كما أنّهم اختلفوا فيما بينهم، بل بلغ الأمر بالأشاعرة إلى أن انقسموا على أنفسهم في عدّة مسائل، مع تمسّكهم بمبادئ عامّة للمذهب.

فرضية البحث:

تكمن فرضية البحث الرئيسة في دعوى أساسيّة، وهي أنّ لدى الأشاعرة والمأثريديّة نظريّة في المعرفة، وبالتالي فالسؤال الإشكالي هو: هل يمكن الحديث عن نظريّة في المعرفة لدى كلّ منهما؟ وما هي نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما؟.

أهداف البحث:

أما عن أهداف البحث فتكمن في ما يلي:

١- التناول النقدي للأشاعرة والمأثريديّة، وتجاوز هالة التبجيل والتقدير لدرجة التقديس من قبل أنصارهم.

٢- الكشف عن جوانب الأصالة لدى الأشاعرة والمأثريديّة.

٣- الكشف عن مدى مساهمة الأشاعرة والمأثريديّة في بناء المعرفة الإنسانيّة.

منهج البحث:

وبخصوص المنهج العلمي، فقد اعتمدنا بشكل أساسي على المنهج المقارن والمنهج النقدي. المقارن؛ لنتمكن من مقارنة أفكار كلا المدرستين الكلاميتين مع بعضهما ومع غيرهم. والمنهج النقدي؛ لنضع يدنا على مواطن الخلل في الأطروحات المقدّمة.

الدراسات السابقة:

في حدود معرفتنا لم نجد بحثاً خاصّاً عن نظريّة المعرفة لدى كلّ من الأشاعرة والماتريديّة، وكلّ ما وجدناه عبارة عن طروحات ومباحث متفرّقة، تعرضت لفكر الأشعري أو الماتريديّة عموماً، وضمن ذلك يتم عرض الآراء المتعلقة بمبحث المعرفة. أو بحث نظريّة المعرفة في الفكر الإسلامي عموماً، أو عن الماتريديّة منفردة دون مقارنتها بالأشاعرة.

من ذلك مثلاً: الدراسة التي قدّمها الدكتور أحمد سعد الدمهوري بعنوان: نظريّة المعرفة عند أهل السنّة والجماعة - المدرسة الماتريديّة. وقد اعتمد الدكتور بشكل أساسي على تفسير الماتريدي للقرآن، والمعنون بـ(تأويلات أهل السنّة).

أولاً: حد العلم - المعرفة^(١) وإمكانها، وأقسامها عند الأشاعرة والمائريديّة:

سنتناول هنا تعريفات الأشاعرة والمائريديّة المختلفة للمعرفة والعلم، وإمكانية المعرفة وأقسام العلوم، ويعد هذا بمنزلة مدخل مفاهيمي للبحث.

١- حدّ العلم - المعرفة:

بادئ ذي بدء نشير إلى فرضية استباقية، مفادها: أنّ ثمة حالة من عدم الاتفاق قد سادت بين الأشاعرة أنفسهم، في كثير من مفاصل نظرية المعرفة، وفيما بينهم وبين المائريديّة. في حين أنّ هذا الاختلاف بين أعلام المائريديّة كان بنسب أقل. أي: أنّ ثمة عدم تجانس بنسبة ما بين أفكار أعلام الأشاعرة، خلافاً لأعلام المائريديّة الذي يبدو أنّهم أكثر تجانساً في هذا الموضوع. وقد تمّ بناء هذا الفرض اعتماداً على ملاحظتين نقديتين:

الأولى منها تتعلق باللغظ القائم حول تداخل مفهومي المعرفة والعلم لدى معظم المتكلمين، وبالذات لدى الأشاعرة والمائريديّة، فلا يتم التمييز بينهما إلا نادراً. فالمذهب الأشعري كما يذكر ابن فورك " أنّه لا يفرّق بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم والفتنة والدراية والعقل والفقّه، كلّ ذلك عنده بمعنى العلم... "^(٢). والباقلاني مثلاً يعرف العلم تعريفاً يرسخ فيه هذا الخلط، حيث يقول بأنّ العلم هو: " معرفة المعلوم على ما هو به، فكلّ علم معرفة وكلّ معرفة علم "^(٣). فهم يستخدمون العلم والمعرفة

(١) نظرية المعرفة بدأت مع جون لوك في كتابه: (مقال في الذهن البشري)، عام ١٦٩٠ م. وقبل ذلك كان ثمة مباحث في المعرفة وليس نظرية المعرفة. الزنبيدي، عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٩٩٢. ص٥٣.

(٢) بن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الكريم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص٦.

(٣) الباقلاني، أبي بكر، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ٢٠٠٠، ص١٣.

بمعنى مرادف مثل المعتزلة.^(١)

والملاحظة الثانية: هي في وجود لبس حاصل بين المتكلمين، حول مفهوم العلم والمعرفة، مفاده يدور حول عدم التمييز بين العلم الحادّث والعلم القديم، ومعظم الانتقادات المتبادلة بين المتكلمين مبنية على هذا اللغط.

وإذا ما بدأنا في عرض بعض التعريفات لرموز الأشعرية والماتريديّة، سنجد ترجمان ما ذكرناه آنفاً، فالأشاعرة لا يتفقون حتى على تعريفاتهم وحدودهم، فالجويني مثلاً - وهو من رموز الأشاعرة - ينتقد تعريف الأشعري للعلم^(٢) الذي يرى فيه أن العلم هو " ما يَعْلَم به العالم المعلوم"^(٣). ويقدم الجويني تعريفاً مماثلاً عن الأشعري مفاده أن العلم: هو " ما أوجب كون محلّه عالماً"^(٤).

وقد انتقد الجويني هذا التعريف بأنّه تعريف فيه إجمال، ورأى الإيجي أن في هذا التعريف دوراً واضحاً؛ لأنّه ذكر العالم في تعريف العلم^(٥)، ونحن نرى أن هذا ليس تعريفاً للعلم بقدر ما هو وصف لمن وقع به العلم. وقد فعل الجويني ذلك في الوقت الذي قدّم فيه تعريفاً للعلم شبيهاً بتعريف الباقلاني الذي لا يختلف كثيراً عن تعريف الأشعري.

والباقلاني -وهو أول من استفتح من الأشاعرة سنة البدء ببحث المعرفة في كتبه الكلاميّة- قد استهل كتابيه (التمهيد، والإنصاف) بذلك، وقد حدّد العلم بأنّه: " معرفة المعلوم على ما هو به"^(٦) فمعرفة المعلوم وليس معرفة الشيء؛ لأنّ " المعلوم يكون شيئاً

(١) انظر: عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص ٤٦.

(٢) لم يفرد الأشعري باباً خاصاً ولا عنواناً خاصاً حول مبحث المعرفة، كما فعل تابعوه من الأشاعرة، وكما فعل الماتريدي الذي يبدو أنّه هو أول من استنّ سنة البدء في الكتب الكلاميّة في مبحث المعرفة.

(٣) بن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مصدر سابق ص ٥.

(٤) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٠.

(٥) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ج ١، ١٩٠٧، ص ٧٢.

(٦) الباقلاني، الإنصاف، مصدر سابق، ص ١٣.

وما ليس بشيء؛ ولأنَّ المعدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود...^(١).

ويتبنى الجويني التعريف ذاته الذي قدّمه الباقلاني، وينتقد التعريفات التي قدمها أصحابه من الأشاعرة، والتي تفيد أن العلم هو تبيين المعلوم على ما هو عليه؛ لأن التبيين غير المعرفة؛ فالتبيين يشير إلى الإحاطة بالمعلوم بعد جهل وغفلة، بينما لا تتضمن المعرفة ذلك^(٢). ولعل نقد الأشاعرة لتعريفاتهم أمر يقف دليلاً على ضعف هذه التعريفات وعدم حصانتها.

أمّا البغدادي فيرى أن العلم: "صفة يصير الحي بها عالماً"^(٣). وهذا تعريف قريب من تعريف الأشعري، لكنّه أكثر تخصيصاً منه؛ لأنّه جعل العلم صفة للعالم. بينما يُرجع الغزالي العلم إلى تصوّر، أو صورة عقلية، ف"لكلّ معلوم حقيقته، وتلك الحقيقة صورته، فتنتطبّع في المرآة، أعني: مرآة القلب."^(٤) والقول بإرجاع العلم إلى تصوّر هو عين ما قاله الفلاسفة والحكماء العقليون.

أمّا فخر الدين الرازي، فهو يرى أن العلم لا يُعرّف، وهو ينتقد كلّ التعريفات السابقة؛ بناءً على أنّ تعريفات العلم لا تخلو عن خلل؛ لأنّ ماهيّته قد بلغت في الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشيء أجلى منه، وإلى هذا ذهب كثير من المحقّقين، حيث قال بعضهم: وإنّ ما وقع فيه من الاختلاف إنّما هو لشدة وضوحه لا لخفائه.^(٥)

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٢٥.

(٢) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص ١٠.

(٣) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٣. راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط ١، ١٩٩٢، ص ٤٠.

(٤) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٨، ص ١٠٠. راجع: عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين العلم والقرآن، ص ٤٠.

(٥) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلميّة، بيروت، مج ١، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٥٦.

لهذا وضع الرازي احترازًا خاصًا بالتعريفات يقول به: "يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالأخفى، وبتعريف الشيء بنفسه، وبما لا يعرف إلا به، إما بمرتبة واحدة أو بمراتب"^(١). وإذا ما طبقنا هذا الاحتراز على تعريفات الأشاعرة، بل والماتريديّة، نجد أنّ جميع التعريفات المقدّمة قد أصابها خلل، وهذا ما أشار إليه الرازي للتو، بما فيها تعريف الرازي نفسه.

والرازي مع ذلك كلّهُ، يقدّم لنا تعريفًا للعلم يرى فيه أنّه: "اعتقاد جازم مطابق لموجب"^(٢). ومع أنّ الإيجي يرى أنّ هذا التعريف لا غبار عليه إلا أنّه يرى أنّه يُخْرِج التصوّر من التعريف^(٣) مع أنّ الرازي نفسه يرى أنّ العلم تصوّر أو تصديق إلا أنّ تعريفه للعلم لم يتضمن ذلك.

أما البزدوي - وهو من أعلام الماتريديّة - فقد أشار إلى أنّ عامّة أهل السُنّة والجماعة يرون أنّ "العلم: هو إدراك المعلوم على ما هو به"^(٤) ... وبعض أهل السُنّة والجماعة قالوا: إنّ العلم معرفة المعلوم على ما هو به، وبعضهم قالوا، ما ذكرنا وهو أحسن. وبعضهم قالوا: معرفة الشيء على ما هو به"^(٥). والبزدوي يرى أنّ ما تقوله الماتريديّة هو عينه ما يقوله عامّة أهل السُنّة والجماعة، وهذه هي آفة العقل الديني حيث يرى أنّ الصواب ما قاله هو، والخطأ هو ما انتهى إليه غيره، برغم أنّ هذه الآفة أشار إليها الماتريدي نفسه في كتابه التوحيد.

(١) الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص ١٩.

(٢) الإيجي، المواقف، ج ١، ص ٧٤-٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤) يعرض القاضي عبد الجبار التعريفات العديدة للعلم، وينتقدها، ومن بينها حد العلم بالإدراك؛ لأنّ فيه اتساعاً من حيث أنّه قد يدرك ما لا يعلم، ويعلم ما لا يدرك. انظر: عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مذكور، ص ١٧-١٩.

(٥) البزدوي، أبو أليس محمد، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٢١.

وأبو المعين النسفي - من المأثرية أيضاً - يرى أن حقيقة العلم: " أنه يوجب كون من قام به عالماً، أو هو الوصف الذي من قام به كان عالماً"^(١). وهذا لا يختلف عن تعريف الأشعري، والمأثرية أيضاً، الذي أطرى النسفي عليه كما أطرى على تعريف الأشعري.

نلاحظ هنا أن هذه التعريفات متضاربة ومختلفة فيما بينها، وهي ليست تعريفات دقيقة بقدر ما هي وصف لحالة العالم، أو من يقع به العلم. كما نلاحظ أن الأشاعرة ينتقدون تعريفاتهم بأنفسهم، فالجويني ينتقد تعريف الأشعري، والبغدادي يتوافق مع هذا الأخير، وينتقد الرازي كل هذه التعريفات، ثم يأتي الإيجي لينتقد تعريف الرازي. في حين نلاحظ أن المأثرية يميلون إلى تقريب وجهات النظر، بين أهل السنة والجماعة، فيبدون أكثر انسجاماً مع أنفسهم.

٢- إمكان المعرفة:

إن الإقرار بإمكانية المعرفة، هو الشرط الأول في بناء أي نظرية معرفية، وقد أكد أغلب الفلاسفة والمفكرين على هذه الإمكانية، وسمي هؤلاء ب(أصحاب منهج اليقين)، أما الذين أنكروا هذا فهم قلة، وقد عرفوا ب(الشكك) وعلى رأسهم السفسطائية.

وثمة إجماع من متكلمي وفلاسفة الإسلام - باستثناءات قليلة - على إمكانية المعرفة، وقد جعلوا إثبات العلم ميزة العقلاء، وتصدوا للمنكرين وعتوهم بأسوأ النعوت؛ يقول أبو المعين النسفي حيال ذلك: " أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت ورضيت لنفسها رتبة تستكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسابات... وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مُجمع عليه لا يتصور مناظرتهم، ولكن ينبغي أن

(١) النسفي، أبو معين بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: حسين آتاي، نشرات الشؤون الدينية، أنقرة، ج ١، ١٩٩٣، ص ١٨.

يعاقبوا بقطع الجوارح، والضرب المبرّح، ومنع الطعام والشراب، فإن استغاثوا... قيل لهم لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش... ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم ومذهبهم...^(١). وفحوى هذا النصّ نراه يتكرر عند غالبية الأشاعرة والماتريديّة.

وقد جعل الأشاعرة والماتريديّة للمعرفة مصادر، أهمها الحسّ والعقل والخبر، كما سنفصل لاحقاً، وقاموا بنقد من أنكر ركناً من هذه الأركان، الأمر الذي يؤكّد أنّ الأشاعرة والماتريديّة قد أقرّوا بإمكانية المعرفة، وجعلوا هذه المسألة من بديهيات العقول.

٣- أقسام العلوم:

تنقسم العلوم عند الأشاعرة إلى قسمين: "فعلم قديم، وهو علم الله عزّ وجلّ، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث وهو كلّ ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجنّ والإنس وغيرهم من الحيوان"^(٢). ونجد هذه القسمة عند كلّ الفرق الإسلاميّة كافّة، ولكن الخلاف في هذه المسألة نجده في العلوم المحدثّة، فقد جعلها الأشعري على ضربين اثنين: "منها مقدور، ومنها غير مقدور، فما وقع منها عن النظر والفكر كسب، وما وقع خالياً عن ذلك فليس بكسب"^(٣). وما ليس بكسب فهو ضروري، وغير الضروري جعلوه عن نظر واستدلال، "فكلّ ما احتاج من العلوم إلى تقدّم الفكر والروية وتأمّل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا نظري"^(٤).

وقد جعل الباقلاني العلم الضروري يقع بستة طرق؛ خمسة منها متوقفة على الحواس، والسادسة تقع ابتداءً من غير حاجة لحاسة من الحواس كعلم الإنسان بنفسه،

(١) النسفي، أبو معين بن محمد، تبصرة الأدلّة في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٠-٢١.

(٢) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٣) بن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مصدر سابق، ص ١٥.

(٤) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مصدر سابق، ص ٢٧.

وما يجد فيها من الصحة والمرض واللذة والألم، والخجل والوجل... وكالعلم المخترع في النفس بما تواتر من الأخبار، كأخبار الصين وخراسان وأخبار الرسل والوقائع والفتن والممالك، وكلّ هذا قد جعله الباقلاني علماً ضرورياً^(١). وجاء الأشاعرة بعد الباقلاني وخاصة الرازي ومن بعده الإيجي فحصروا الضروريات في العلم بستة وهي: البديهيّات، والمشاهدات، والفطريّات، والمجربّات، والمتواترات.

أما البغدادي فقد قسم العلم الضروري إلى قسمين: بديهي وحسي، والبديهي قسمه إلى قسمين: بديهي بالإثبات، وبديهي بالنفي، والأول كعلم العالم منا بوجود نفسه، وبما يجد فيها من لذة وألم، وجوع وعطش، وغم وفرح... الخ، والثاني كعلم العالم منا باستحالة المحالات، كاستحالة أن يكون الشيء قديماً ومحدثاً، أو أن يكون حياً وميتاً في آن واحد... الخ.^(٢)

كذلك المأثرية يجرون نفس مجرى الأشاعرة، بهذه القسمة للعلم إلى ضروري وكسبي، يقول النسفي: "إن بقاء العلم في الضروريات، لا يقف على فعل من جهة العالم، كما كان حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في العبد، من غير صنع من قبله"^(٣). وهذا توافق بين الأشاعرة والمأثرية، ليس فقط بقسمة العلوم، بل بربطها بالمشيئة الإلهية.

ولم يقتصر المسلمون من الفرق الأخرى على هذه القسمة للعلوم المحدثّة إلى ضروري ونظري أو كسبي، بل ثمة أقسام عدة من العلوم وهي بمثابة اعتبارات للعلوم، وقد ذكر الشيرازي اثني عشر قسمًا، أهمّها: الحضور والحصولي، والتصوّر والتصديق، والضروري والاكسابي، والحقيقي والاعتباري... الخ.^(٤)

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٣١.

(٢) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، مصدر سابق، ص ١٩.

(٣) النسفي، أبو معين بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ص ٣٣.

(٤) شقير، محمد، نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١. ص ٨٥

ثانياً: مصادر المعرفة - أدوات المعرفة أو أسبابها عند الأشاعرة والماتريديّة:

ثمّة اتفاق من قبل الأشاعرة والماتريديّة على أدوات المعرفة، وقد حصروها بثلاث، كما بيّنها الأشعري بقوله: "إنّ العلوم كلّها تدرك من ثلاثة أوجه: من جهة الحسّ والخبر والنظر. وكان يقول: الحواس الخمسة والأخبار المتواترة تحدث عنها العلوم الضرورية إذا وردت على شروطها"^(١). وأضاف في موقع آخر البديهية إلى الحسّ والعقل، ودعا إلى التمييز بين المسائل الشرعية التي تُعرف بالسمع وبين العقليّات.

والماتريدي يؤكّد على هذا الثالوث الذي يوصل إلى العلم بحقائق الأشياء: "ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء؛ العيان والأخبار والنظر، فالعيان ما يقع عليه الحواس، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضدّ له من الجهل، فمن قال بضدّه من الجهل... تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبته..."^(٢) وسوف نأتي على هذه الأدوات بالتفصيل.

١- الحسّ:

اتّفق الأشاعرة والماتريديّة، على أنّ الحواس تمثّل أداة أو طريقاً أو سبباً للمعرفة، ورأوا أنّ المعرفة الآتية عن طريق الحواس معرفة ضرورية لا يمكن دفعها أو إنكارها، ولا تُنكر إلا من معاند أو متجاهل.

أمّا الأشاعرة فعلى الرغم من اتّفاقهم على أنّ الحسّ يمثل أداة للمعرفة، فإنّهم اختلفوا في أهميّته، فالأشعري والباقلاني يقرّان أنّ الحسّ هو الأداة الأولى والأهمّ في بناء المعرفة، في حين يرى أنّ فخر الدين الرازي "أنّ حكم الحسّ قد يكون باطلاً وقد يكون حقّاً، وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم، بل لا بدّ من حاكم آخر فوّه ليميز خطأه عن صوابه، على هذا التقدير لا يكون الحسّ هو

(١) بن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، مصدر سابق، ص ١٤ .

(٢) الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ص ٧.

الحاكم الأوّل وهو المطلوب"^(١). وقد فسّر التفتازاني موقفه هذا بأنّ "الحسّ ليس من اختصاصه التأليف الحكمي، بل وظيفته فقط الإدراك، أما التأليف فهو من اختصاص العقل"^(٢). وهذا الدفاع عن الرازي يكون له قيمة فيما لو لم تكن المعرفة الآتية عبر الحواس ضرورةً عندهم، ولا تندفع بشك ولا بوهم.

أما الإيجي فقد ترك الأمر مبهمًا، على نحو يؤكد فيه لجوء العقل الأشعري إلى إنكار عقلنة الظواهر بإرجاعها إلى قوى غيبية غامضة، فالمحسوسات بالحواس الظاهرة "لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور لنا، بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت"^(٣). وما قيل حول دفاع التفتازاني عن الرازي يقال هنا، إذ كيف يكون هذا الحكم على الحواس، والأشاعرة يعدّون العلم الحاصل عبر الحسّ علمًا ضروريًا؟

ثم اختلف أهل السُنّة في الفاضل من العلوم النظرية والحسية، فقدّم أبو العباس القلانسي العلوم النظرية على الحسية، وقدّم الأشعري العلوم الحسية على النظرية؛ لأنّها أصول النظرية^(٤). وقد وافق المأثريني الأشعري في تفضيل الحسيّات إذ عدّ: "الآيات الحسية أكبر في قطع الشبهة ورفع الوسوس من العقلية، إذ لا يشكّ أحد في ما كان سبيل معرفته الحسّ والعيان، وقد تعترض الشبه والوسوس في العقليّات؛ لأنّه لا يشكّ أحد في نفسه أنه هو..."^(٥).

(١) الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، مصدر سابق، ص ٢٨.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، مجلد ١، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٣) الإيجي، المواقف، ج ١، ص ٩٤.

(٤) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٥) المأثريني، أبو منصور، تأويلات أهل السُنّة - تفسير المأثريني، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٧، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٤. المدرسة المأثرينية - الدمنهوري، أحمد نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، دار النور المين للدراسات والنشر، ٢٠١٨، ص ٨٠.

٢- العقل:

اتّفق الأشاعرة والماتريديّة، حول كون العقل يمثّل أحد الأدوات الأساسيّة في بناء المعرفة، لكنهم اختلفوا في أهميّته، فمال الأشاعرة إلى إعطائه المنزلة الثانية وربما الثالثة في بناء المعرفة، بينما الماتريديّة تجعله في المرتبة الأولى، بل جعلوه الأساس الأول للمعرفة قبل الحواس وقبل الخبر أو النقل.

فالأشعري يهاجم التقليد والمقلدين، ويفسح الطريق واسعاً أمام النظر في موضوعات الوجود التي تعد إشكالات فلسفيّة من الطراز الأول: مثل الكلام في الجسم، والعرض، والحركة، والسكون، والجزء، والطفرة، وصفات الباري^(١)، فالتفكر والكلام الذي عمدته النظر من المسلّمات لدى الأشعري.

وقد سار أتباع الأشعري على هذه السنة وزادوا عليه في إيلاء العقل مكانة لائقة في بناء المعرفة، فالرازي من متأخري الأشاعرة يرى أنّ الإنسان: "لا يمكن أن يتصوّر إلا ما أدركه بحسّه، أو وجده في فطرة النفس كالألم واللذة، أو من بديهية العقل كتصوّر الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصوّر البتّة والاستقراء يحقّقه"^(٢). ويرى الطوسي أنّ اعتراف الرازي بالتصوّر الذي يركبه العقل يناقض مذهبه؛ لأنّ "أكثر الأجناس العالية ممّا لا يدرك بالحسّ ولا بالوجدان ولا بالبديهية ولا بالتركيب العقلي، فإنّها بسائط في العقل..."^(٣) ونحن هنا غايتنا إثبات دور العقل في المعرفة، وقد بدا هذا واضحاً في نصّ الرازي بغض النظر عن نقدنا أو نقد الطوسي له.

(١) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، دار المعارف النظاميّة، حيدرآباد، ١٣٤٤هـ، ص ٨٨.

(٢) الرازي، م حصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة والمتكلّمين، مصدر سابق، ص ١٨. الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ج ١، ط ١، ١٩٨٧، ص ٤٩-٥٠.

(٣) الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، دار الأضواء، ط ٢، ١٩٨٥، ص ١٨.

أمّا عن الماتريديّة فدلّيلهم هو نصّ الماتريدي الذي ذكرناه سابقاً: "ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنظر..."^(١). كذلك هو نصّ النسفي الذي يخصص العقل ببناء المعرفة: "وأهل الحق يقولون: كون العقل من أسباب المعارف يعلم بالضرورة، فإن العلم الثابت ببدئية العقل علم ضروري كعلم الحواس"^(٢). فلم تكنف الماتريديّة بجعل العقل مصدرًا للمعرفة، بل أقرت بضرورة ما يعلم به بالضرورة.

وليس هذا وحسب بل لقد جعلت الماتريديّة في العقل أوليات أو مبادئ لا تتمّ عملية المعرفة إلّا بها؛ لأنّ العقل يعرف حُسنَ الحُسنِ وقُبْحَ القُبْحِ بذاته، وترجمان ذلك ما وجدناه في تفسيره الماتريدي للآية: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٣). يقول الماتريدي: "إنه كان فاحشة" أي: في العقل كان وقت ما كان فاحشة؛ لأنّ إباحتها الزنى ذهاب للمعارف التي يوصل بها إلى الحكمة والعلم... على أنّ هناك فاحشة قبل الأمر في الحكمة أو في العقل"^(٤).

والأشعري على الرغم من اعترافه ببدئية العقول، فإنّ هذه البدئية هي "مبادئ العلوم، وهي من الضرورات التي تقع للعالم منا من غير نظر ولا فكر ولا روية"^(٥). إلّا أنّهُ لم يعطِ العقل المكانة التي منحها له المعتزلة، بل ولا حتى الماتريدي.

وقد أكّد الغزالي على دور العقل في المعرفة عموماً، ومعرفة الله خصوصاً، جنباً لجنب مع الوحي، "فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل"^(٦). وقد أبان

(١) الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، مصدر سابق، ص ٧.

(٢) النسفي، أبو معين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، مصدر سابق ص ٢٧.

(٣) الإسراء، الآية: ٣٢.

(٤) الماتريدي، أبو منصور، تأويلات أهل السنة. تفسير الماتريدي، ج ٧، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٥) بن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١١.

(٦) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مصدر سابق، ص ٧٣. ويسلك الغزالي في

هذا الكتاب مسلك فلاسفة الفيض في أقسام العقل وفي اتصاله بالعقل الفعّال.

الغزالي أن في الإنسان قوى ثلاث يحتكم إليها وهي: " حاكمًا حسيًّا وحاكمًا وهميًّا وحاكمًا عقليًّا، والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي. والنفس في أوّل الفطرة أشدّ اذعانًا وانقيادًا للقبول من الحاكم الحسيّ والوهمي؛ لأنّهما سبقا في أوّل الفطرة إلى النفس، وفاتحاهما بالاحتكام إليها، فألفت احتكامهما وأنست بهما، قبل أن أدركها الحاكم العقلي..."^(١)، وفي هذا إشارة إلى غريزيّة العقل البشري التي أكّدها الإيجي، من خلال التآلف بين العقل والنقل.

والقول بالعقل هو إقرار بأساسين: أحدهما فطري أو غريزي في النفس الإنسانيّة، والآخر مكتسب، والفطري هو ما يعرف بالبدئية، وأما المكتسب فيعرف بعد نظر واستدلال، وقد أقرّ بما هو بديهي أو فطري كلّ من الأشاعرة والماتريديّة، لكنّهم اختلفوا في دوره وأهميّته في عمليّة المعرفة، كما سنرى لاحقًا.

٣- النقل - الخبر:

فيما سبق تمّ تقديم أكثر من نصّ، يؤكّد كون الخبر يمثل مصدرًا للمعرفة عند الأشاعرة والماتريديّة، وهذا أمر بديهي بالنسبة للمسلمين عمومًا؛ لأنّهم إن أنكروا حجّيّة الخبر فكيف سيتسنى لهم الأخذ بما جاء به الرسول من وحي وغيره؛ لذا يمثّل النقل عند المسلمين -وتحديدًا عند الأشاعرة والماتريديّة- مصدرًا مهمًّا للمعرفة، على أنّهم لم يكتفوا بالقول بما نقله الرسل، بل ذكروا أهمّيّة الخبر عمومًا وذكروا مثالبه.

وقد قسّم البغدادي من الأشاعرة الخبر إلى ثلاثة أقسام: " تواتر وآحاد ومتوسّط مستفيض جار مجرى التواتر في بعض أحكامه. فالتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه وهو موجب للعلم الضروري بصحة مخبره..."^(٢)

والأخبار عند الماتريدي نوعان: " من أنكّر جملته لحق بالفريق الأول] وهم المنكرون للعلم بواسطة الحواس، وهم عنده أشبه بالبهائم]؛ لأنّه أنكّر إنكاره، إذ

(١) الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ٢٩.

(٢) البغدادي، أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٦.

إنكاره خبر، فيصير منكراً - عند إنكاره - إنكاره، مع ما فيه جهل نسبه واسمه ومائتته واسم جوهره واسم كل شيء... وكل ذلك يصل إليه بالخبر مع ما فيه من الكفران بعظيم نعم الله عليه" (١).

وبعد أن تمّ إثبات ضرورة الخبر بالعقل يعرض لنا الماتريدي النوع الثاني من الأخبار، وهو أخبار الرسل، فإذا "لزم قبول الأخبار بضرورة العقل، لزم قبول أخبار الرسل، إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم، بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم..." (٢)

ويضيف النسفي إلى ذلك معرفة اللغة، ذلك أن "معرفة اللسان واللغة ليست بالחס ولا بالعقل، إذ أوفر خليفة الله عقلاً وأذكاهم حساً لو سمع لغة لا يتعلمها لا يعرف معناها، وإنّما يعرف ذلك بإخبار الملقّن" (٣) وقد جعل البغدادي العلم بالأخبار المتواترة ضرورياً، ودليله على ذلك "امتناع وقوع الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبداءة." (٤)

والقول بحجّة السمع أو الخبر حسبما نرى واحدة، سواء كانت عن طريق نبي مرسل أم إمام معصوم، وقد انبرى أهل السنّة في نقد النقل عن الإمام المعصوم، وبالغوا في ذلك دونما مبرر؛ طالما أنّهم لم ينكروا حجّة الخبر أو السمع عموماً، على الرغم من أنّ نقدهم ذاك ينصبّ بالدرجة الأولى على القول بعصمة الإمام الملهم إلهاماً ربانياً.

٤- الكشف والإلهام:

لقد وافق الغزالي على اعتبار الإلهام الصوفي من مصادر المعرفة المتعلقة بالله تعالى، بينما تمّ رفض ذلك من قبل جمهور الأشاعرة، والماتريديّة أيضاً، وليس للماتريدي

(١) الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، ص ٧ - ٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) النسفي، أبو معين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٤) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٥.

موقف واضح حيال ذلك، في حين نجد موقفاً حاسماً لدى أحد أنصاره، وهو أبو المعين النسفي الذي ينتقد الإلهام والمعرفة القلبية، ومن ثمّ الكشفية بقوله: "ونال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به، وهذا محال؛ لأنّ كثرة الأديان ظاهرة، وتضادّها أمر بيّن، وكلُّ يدعي وقوع حسن ما يدين به، وقبح ما يدين به غيره في قلبه، فيؤدّي إلى أن يكون... القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله وتوحدّه وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها صحيحاً وهذا محال"^(١).

وينقد النسفي الإلهام: بقوله: "وقال قوم بأنّ الإلهام سبب معرفة الأديان والمذاهب، وهذا أيضاً مثل الأوّل؛ لأنّ كلّاً يدعي أنّه ألهم صحّة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدّي إلى القول بصحّة الأديان المتناقضة على ما قررنا، وإلى القول بأنّ كلّ دين صحيح فاسد"^(٢).

أمّا البغدادي فقد اعترف بالعلم عن طريق الإلهام، لكنّه جعله من جملة العلوم النظرية، تماماً كما فعل بالعلوم الشرعية، واقتصر على الإلهام الشعري والموسيقي كمثال على ذلك،^(٣) دون الإلهام الصوفي أو الإمامي.

وقد أقر الرازي أيضاً بالإلهام وتصفية الباطن، وقد أنكر أن يكون النظر هو الطريق الوحيد للمعرفة^(٤) ودافع الطوسي عن حصول العلم عن طريق قول الإمام، بقوله: إنّ الإقرار بذلك لا يعني إنكار النظر بل يكون قول الإمام هو أشبه بالضوء الخارجيّ لنظر العين، فكما لا تحصل الرؤية إلا بنظر العين والضوء الخارجيّ، فكذلك لا تحصل المعرفة إلا بالنظر وقول الإمام^(٥).

(١) النسفي، أبو معين، تبصرة الأدلّة في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٣٤.

(٢) المعطيات نفسها.

(٣) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٤) الرازي، محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الفلاسفة والمتكلمين، مصدر سابق، ص ٤٥.

(٥) تلخيص المحصل، الطوسي، مرجع سابق ص ٥٦-٥٧.

ثالثاً: تفسير المعرفة وكيفية تحصيلها عند الأشاعرة والماتريدية:

نواجه صعوبة بالغة في تقديم صورة متكاملة عن نظرية المعرفة لدى الأشاعرة والماتريدية، وبالذات فيما يتعلق بتفسير الآلية التي تحصل بها المعرفة، فكل ما وجدناه بالذات عند الأشاعرة والماتريدية، هو إضاءات متناثرة ومتضاربة حول الموضوع.

وليس الأمر كذلك عند غيرهم من الفلاسفة الحكماء، فقد ذهب ابن سينا ونصير الدين الطوسي إلى أن تطوّر المعرفة يتم عبر تجريد الصورة انتقالاً من الصور الحسية إلى صورة الكلي^(١). وقد قيل: إن المعرفة عند ابن سينا تحصل بالاستعداد والفيض، وهذا هو شأن كل فلاسفة وحكماء الفيض.

أما عند صدر المتألّهين فتحصل المعرفة بإشراق نوراني من النفس، على صعيد المعرفة الحسية والخيالية، ومن العقل الفعّال على صعيد المعرفة العقلية. فقد ذهب إلى أنه "إنما يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية، يحصل بها الإدراك والشعور... أما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس، إلا أنّها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقّق الشرائط"^(٢).

والحقيقة أنّنا لم نجد لدى أي متكلم أو فيلسوف تفسيراً متكاملًا للمعرفة كما هو الشأن عند الشيرازي، لا سيما أنه جعل النفس الناطقة لا تقف عند حدّ في المعرفة، "فلا شكّ أنّ القوّة الناطقة لا تنتهي إلى حدّ إلا وتقوى على إدراك أمور أخرى، وقد قام البرهان على أنّ القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك، فقد حصل الغرض"^(٣). وفي العودة للأشاعرة والماتريدية سنحاول بقدر الإمكان تلمس تلك الإضاءات التي قدّموها حول نظرية المعرفة، ومحاولين تقديم صورة قريبة ممّا انتهى إليه متكلمو المدرستين.

(١) شقير، محمد، نظرية المعرفة عند الشيرازي، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مجلد ٨، ط ٤، ١٩٩٠، ص ١٨١.

(٣) المرجع نفسه، ج ٨، ص ٢٨٥.

١- تحصيل المعرفة وحكم العادة عند الأشاعرة:

من الصعوبة بمكان أن نجد تفسيراً متكاملًا لعملية المعرفة عند الأشاعرة والماتريديّة؛ لما مرّ معنا من اختلاف فهم هذا الصدد، ولغموض أفكارهم المتعلقة بتفسير المعرفة، ومع ذلك نلقي بعض الإضاءات حول ذلك لعلنا نقبض على المطلوب.

وقد مرّ معنا أنّ المعارف عند الأشاعرة، منها ما هو مقدور أو كسبي، ومنها ما هو غير مقدور أو ضروري، أما الضروري: فهو ما يحصل للإنسان من معرفة دون جهد منه، ودون قصد، وهذا النوع من المعارف، منها المعرفة الحسيّة، ومنها المعرفة البديهيّة، أما الحسيّة: فهي معرفة تتم بوساطة الحواس، لكن الحس وحده لا يكفي للمعرفة، فلا بدّ من دور تقوم به ملكة الحسائيّة في هذه المسألة، وهذا ما يعرف باسم الإدراك الحسي، بحيث يتم تفسير ما يرد من احساسات من العالم الخارجي، تفسير ذلك في ضوء البديهيّات الموجود لدى النفس أو العقل الإنساني.

وهنا تتضح أهمية المعارف الأوّليّة أو الغريزيّة أو البديهيّة، التي تبقى مجهولة ما لم تثرها إحساسات آتية من العالم الخارجي، فتصبح تلك الأوّليات معروفة، ولعلّ هذا تفسير ما أشار إليه التفتازاني في شرح فكرة الرازي، بأنّ الحسيّات أصل للبديهيّات، بل البديهيّات " فرع الحسيّات؛ لأنّ الإنسان إنّما يتنبه للبديهيّات بعد الإحساس بالجزئيات"^(١).

لكن الرازي، ومن بعده التفتازاني يطلقان اسم الشعور على الإحساسات الأوّلي التي تمثل مادّة المعرفة، أما الصورة: فهي ما لدى النفس من أفكار أوّليّة أو غريزيّة. يقول التفتازاني: "إنّ أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور، فإذا حصل وقف النفس على تمام ذلك المعنى فتصوّر"^(٢). وهذا يعني إرجاع العلم إلى شعور وتصوّر، الشعور أو الإحساس أوّلاً، وهو مادّة المعرفة المقدورة وغير المقدورة. وهذا قريب من مذهب التجريد الذي قال به الحكماء؛ لأنّه انتقال من محسوس أو مشعور إلى متصوّر.

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، مجلد ١، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

فالمعرفة لدى الأشاعرة تتكون من مادة وصورة تمامًا كما هي عند كانط في العصر الحديث^(١)، ومادة المعرفة هي إحساسات يتم تفسيرها من خلال صورة المعرفة التي هي أفكار غريزية، والبداية عند الأشاعرة هي الحس، وقد جعلوا كلاً من المعرفة الحسية والمعرفة البديية ضرورية، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة طبيعية محضة، بل هي كذلك بفعل صانع هو الله، وهو الذي غرس في النفس الإنسانية تلك الأفكار الفطرية، وهو الذي قهر الجسد والنفس على نحو تتحصل فيها المعرفة بصورة -عادة- أجزاها الله على عباده، ويمكنه خرقها متى شاء.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمعرفة الكسبية المقدورة للإنسان، فهي تتكوّن من مادة وصورة، بحيث تتكوّن المعرفة عبر حركتين كما يقول التفتازاني: "إن الحركة الأولى من النظر تحصيل مادة مركب يُوصّل إلى المطلوب، والثانية صورته، والمطلوب إمّا تصوّر أو تصديق"^(٢).

ويشرح الإيجي آلية أو كيفية النظر: "فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوّري أو تصديقي، وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بدّ أن يتحرّك الذهن في المعلومات المخزونة عنده، منتقلاً من معلوم إلى آخر، حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهي المسماة بمباده، ثم لا بدّ أن يتحرّك في تلك المبادي ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدّي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان: مبدأ الأولى منها هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص، ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي، ومبدأ الثانية هو ما يوضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل"^(٣).

وهذا نصّ رائع يفسّر لنا آلية اكتساب المعرفة، عبر حركتين أولها تبدأ من الحس أو الشعور بأمر متصوّر إلى ما يوجد في الذهن من معرفة مغروسة فيه بالفطرة، والثانية

(١) يفسر كانط المعرفة باتحاد مادة المعرفة: وهي عبارة عن حدوس حسية، مع صورة المعرفة: وهي عبارة

عن مقولات الفهم، وهي اثنا عشرة مقولة .

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد، مجلد ١، ص ٥٦ .

(٣) الإيجي، المواقف، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٣ .

تبدأ من هذه المعرفة المغروسة وتنتهي إلى الحسّ أو الشعور، عبر حركتين إحداهما صاعدة والأخرى هابطة.

وقد فسّر الحبنكي لنا " كيف يقوم العقل بأعماله التي لا حصر لها، ضمن المواد الأولى التي تصل إليه عن طريق الحس الظاهر أو الباطن، أو التي تصل إليه عن طريق أخبار الآخرين وشهاداتهم، مضافاً، إليها ما لديه من قوانين ذاتية، وما لديه من قدرة على التخيل".^(١) وفي هذا النص الموجز تبيان لدور كل مصادر المعرفة في بناء المعرفة لدى الأشاعرة.

ومن اللافت للنظر أنّه بعد هذا التفسير للمعرفة، التي يبدو أنّه تفسير قريب من تفسير الحكماء يعود الأشاعرة للإقرار بأنّ الظواهر لا ترتبط فيما بينها برابط طبيعي أو عضوي، بل هي تجتمع بفعل العادة، هذه الفكرة التي تسيطر على فكر الأشاعرة، ويفسّرون بها الروابط بين الموجودات، وحتى عمليّة المعرفة برمتها تبنى على هذا الأساس.

فهذا الإيجي يبيّن لنا كيفية إفادة النظر للعلم عند الأشعري بأنّ ذلك يحصل "بالعادة بناءً على أنّ جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً، وأنّه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض"^(٢).

إنّ فكرة العادة هذه تؤكّد أنّ كلّ شيء يرجع إلى الله؛ المخترع الحقيقي والفاعل الحقيقي لكلّ شيء، حتّى المعرفة الواقعة بعد النظر، فمن الإشكالات التي يثيرها الأشعري فيما يتعلّق بالنظر قوله: "إنّ العلم الحادّ عقيب النظر. فهو مخترع الله تعالى مختار مكتسب للنظر أيضاً، لا أن يولّده النظر لا محالة كما يزعم المعتزلة".^(٣) فما فائدة أن يكون العلم مكتسباً مختاراً من قبل الناظر، إن كان مخترعاً من قبل الله؟ وهذه المشكلة أساساً متصلة

(١) الحبنكي، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص ١٣٣.

(٢) الإيجي، المواقف، ج ١ ص ٢٧.

(٣) بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ١٥.

بمشكلة الكسب، الذي اخترعه الأشعري كمحاولة منه للتوفيق بين الجبرية والقدرية، لكنه كان بمنزلة تليف يدور في فلك الجبر شاء الأشعري ذلك أم لم يشأ.

يقول البغدادي في ذلك: " وكل علم نظري يجوز عندنا أن يجعله الله ضرورياً فينا، على قلب هذه العادة... وأما المعلوم بالضرورة فمن أصحابنا من قال: يجوز أن يجعلها كلها بالنظر والاستدلال..."^(١)

فحتى المعرفة الضرورية فهي ضرورة بحكم العادة التي أجراها الله على خلقه، ويستطيع تغيير كل شيء وقلب كل شيء بلمح بصر، وحتى المعرفة الحاصلة بعد النظر فهي اختراع إلهي، وليس للإنسان من هذا نصيب إلا ربما اختيار يسميه الأشاعرة كسب، وهو بحقيقته فكرة اخترعها الأشاعرة لتغليف جبريتهم بغطاء الكسب. وحتى الرازي الذي يراه بعضهم فيلسوف الأشاعرة، نراه لا يكتفي بالقول بأن الله هو الذي يخلق العلم في القلوب، بل لم يتورع بإرجاع خلق الجهل لله بقوله: " إن كل ما حصل في قلوب الخلق وعقولهم من العلوم والجهالات، فالكل من الله"^(٢).

وهكذا يعطي الأشاعرة لله دور الأدوار، حيث إن المعرفة والإيمان والإسلام والمدح والذم والثواب والعقاب، ذلك كله إنما يتوقف على الاختراع والمشية الإلهية. صحيح أن العقل قادر على المعرفة، وأن الله حثه على التفكير في ملكوت السموات والأرض، لكن ذلك لم يكن ممكناً من دون الحواس والفطرة وهما هبة إلهية، لا بل بدون التدخل الإلهي المباشر، حتى في النتائج المترتبة على استخدام الحواس والفطرة.

٢- تحصيل المعرفة وترجيح العقل عند الماتريديّة:

عُرف الماتريدي بتبسيطه للحلول العقلية، وفي توفيقه بين العقل والنقل، وقد سلك أتباعه هذا المسلك حينما بينوا أن أسباب العلم ثلاثة، وهي: الوحي، والعقل،

(١) البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، ص ٢٩.

(٢) الرازي، المطالب العالية، ج ٩، مصدر سابق، ص ١٠٨.

والحواس.^(١) وقد اتّفقت الماتريديّة بهذا مع عموم الأشاعرة، لكنّ الخلاف بينهما حاصل في نقطة البدء، إذ إنّ الأساس الذي بنى عليه الأشاعرة نظريّة المعرفة كان الإحساس، وقد قدّموه على العقل، أو إن شئت فقل: إنّ العقلي عند الأشاعرة يبنى على الحسي.

أمّا عند الماتريديّة، فإنّ نقطة البدء في بناء المعرفة، هو ما يسمّى بالبدايات العقلية، أو الأوّليات العقلية التي أقرّت بها الماتريديّة، "فإنّ الله تعالى لما خلق البشر للمحنة؛ بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمزوم، وجعل ما يُزَم منها قبيحاً في عقولهم، وما يُحمد حسناً..."^(٢). ففي هذا النصّ للماتريدي، تأكيد على أنّ الله منح العقل الإنساني القدرة على التمييز، بين ما يَحْسُن وما يَقْبَح من الأشياء. ففي العقل -إذاً- منذ الولادة مبادئ أو أساسيات للتمييز، وكلّ ما يرد على الإنسان بعد ذلك من العالم الخارجي يُعرض على هذه الأساسيات أو الأوّليات، فما وافقها منها يتم تمييزه ومعرفته، وما لم يجد لذلك سبيلاً يخضع لعمليات الاستدلال أو النظر.

فالعملية المعرفية برمتها يمكن وصفها بأنّها عقلية عند الماتريديّة، وحتىّ المعرفة الآتية عن طريق الحواس فإنّها تعرف من خلال الإدراك، ويلعب العقل في عملية الإدراك دوراً يتمحور في التفسير الأولي والضروري للمعطى الحسي، بحيث يمكن القول: إنّ العقل يحتلّ المكانة الأولى في بناء المعرفة لدى الماتريديّة قياساً بالأدوات المعرفية الأخرى. وربما هذا هو معنى قول النسفي: "وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً، ثم ما يثبت منه بالبديهة فهو ضروري، كالعلم بأنّ كلّ شيء أعظم من جزئه. وما يثبت بالاستدلال فهو اكتسابي"^(٣).

صحيح أنّ المعرفة الحسية، هي أيسر طرق المعرفة وأبسطها؛ لأنّها لا تحتاج إلى عمليات عقلية مركّبة، وهي لغة العوام، لكنّ حتى هذه المعرفة فهي عند الماتريديّة

(١) بلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي. حياته وآراؤه العقديّة، دار التركي للنشر، تونس، ١٩٨٩، ص ٧٢.

(٢) الماتريدي، التوحيد، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٣) النسفي، أبو معين، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: حبيب الله أحمد حسن، دار الطباعة المحمدية،

القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٢١.

مرهونة بما يقوم به العقل من دور في حدوده الدنيا.

فإذا كان العقل هو حجر الأساس في المعرفة، فما دور الأدوات الأخرى كالحس والخبر؟ الحقيقة أنّ العقل لا يستطيع أن يدرك أو يعرف من تلقاء ذاته، بل هو يدرك بقدر ما ترده من معطيات حسية أو خبرية أو استدلالية. فحتى الماتريديّة نجد أنّها لم تنسّق وراء إعطاء العقل الإنساني استقلاله الذاتي التام، " وهذا يبطل قول الفلاسفة: إنّ العقل درّك بنفسه كالنار: حارة بطبعها، محرقة بذاتها، فلو كان يدرك بنفسه لكان لا جائز أن يكون ولا درك هنالك، أو يشبه عليه شيء بوجه من الوجوه. فإذا حيل بينه وبين الدرك دلّ أنّه درّك بغيره، فيدرك على قدر ما تجلّى له وانكشف"^(١). ويبدو أنّ الماتريديّة هي الأخرى تتخبط في تنظيم الأدوار بالنسبة لأدوات المعرفة أو مصادرها، وبالتالي نراها مرة تقدّم العقل وأخرى تقدّم الحواس في تفسير المعرفة، وبالتالي نواجه صعوبة بتفسير المعرفة وآلية تحققها.

ولهذا نجد أنّ الهوة تتسع أحياناً بين الماتريديّة وبين الأشاعرة، وأحياناً تتقلّص بينهما، فبرغم أنّ الخلاف بين الأشاعرة والماتريديّة يبدو طفيفاً في هذه المسألة لكنه بالحقيقة خلاف ذلك، فإن كان لا يوجد فرق كبير بين أن نبدأ بالحواس أم بالأوليات العقلية، كون العقلي مرهون بالحسي والحسي مرهون بالعقلي، لكن ما يترتب على ذلك هو انسجام الموقف العام للماتريديّة مع العقلانية، على نحو أكثر عمقاً وتأصيلاً من الأشعرية، وإن كانت الاثنان أقلّ ممّا يقاس بعقلانية المعتزلة أو عقلانية الحكماء أو الفلاسفة. وسوف نناقش هذا التأصيل العقلي للماتريديّة في مقارنتها مع الأشعرية في مسألتين اثنتين، وهما: مسألة معرفة الله الخالق والعالم المحدث بالعالم، ومسألة الحسن والقبح العقليين.

(١) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ٨، ص ٥١٧. المدرسة الماتريديّة. نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، أحمد الدمهوري، ص ٨٢.

رابعاً: أصالة العقل في المعرفة لدى كلّ من الأشاعرة والماتريديّة:

١- معرفة الله والعالم:

جعل المعتزلة العقل مقدّمًا على السمع في مسألة معرفة الله، وقد سار الأشاعرة على نهجهم بهذا الخصوص؛ لأنّ المسموع مبني على المعقول، فالأصل هو معرفة الله بموجب العقل، ثم الأخذ بما أرسله الله من سمع، وهذا رأي الأشعري وتابعيه^(١).

وقد أقر أبو إسحق الإسفراييني، وابن فورك الأشعريان بأن معرفة الله تحصل بمحض العقل، أما جمهور الأشاعرة فقد أثبتوا أن الشرع نص على أن أول الواجبات على الإنسان هي معرفة الله بموجب العقل^(٢).

والفارق الجوهرى بين المعتزلة وأهل السنة فيما يتعلق بمعرفة الله " فهم قد اتفقوا على المبدأ واختلفوا في الوسيلة، إذ أن معرفة الله عقلية بين الفريقين، وهي واجبة بالنظر عند المعتزلة، وعند أهل السنة من أشاعرة وماتريديّة بالشرع"^(٣).

لكن هذا غير صحيح بخصوص الماتريديّة؛ لأنّ معرفة الله واجبة بالعقل عندهم، أمّا التكليف فليس بواجب؛ ولذا هم يقفون موقفاً وسطاً بين المعتزلة وبين الأشاعرة، الذين وإن قالوا بوجوب المعرفة العقلية، لكن هذا الوجوب سمعي وليس عقلياً، فلولا الشرع ما كانت معرفة الله واجبة. يقول ابن فورك: "إنّ الأشعري " يقصر الواجبات على السمع دون العقل، ويقول عن التكليف كله سمعي، وإنّ العقل لا يوجب شيئاً ولا يكلف العاقل من جهته شيئاً، وإنّ حكم من لم تأت الدعوة ولم تبلغه الرسالة الوقف"^(٤).

وقد تبني الشهرستاني الدفاع عن فكرة الأشعري وتفسيرها تفسيراً عقلاً،

(١) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام أبو الحسن الأشعري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣، ص ٤٨٥.

(٢) بلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي - حياته وآراءه العقديّة، ص ٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٧.

(٤) ابن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٣٠١.

وذلك بقوله: إنَّ " المعارف كلها إنما تحصل بالعقل، لكنها تجب بالسمع، وإنما دليhle في هذه المسئلة [المسألة] لنفي الوجوب التكلفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عن العقلي"^(١). أمّا عند المائريديّة فهي واجبة حتى لو لم يكن شرع، واجبة نعم، لكن لا يترتب على هذا الوجوب تكليف؛ فلا مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب.

وفيما يتعلق بالعالم، فالأشاعرة لا يميّزون بين صفات أولية أو ثانوية للأشياء، وبالتالي ليس للأشياء خصائص ذاتية تنبع من طبيعتها، وصفات الأشياء إنما يردونها إلى نسب اعتبارية، ويرجعون الأشياء إلى الجواهر الفاردة، وهي بدون مدلول واضح في الخارج، فأنكروا قانون السببية وتجاهلوا مبادئ علم البصريّات كي يثبتوا رؤية الله والمعجزات^(٢).

ويرى الأشعري " أن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وأن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله الله... وإن أعمال العبد مخلوقة لله مقدورة كما قال: (خلقكم وما تعملون)، وإن العباد لا يستطيعون أن يخلقوا شيئًا وهم يخلقون"^(٣).

أمّا المائريديّة فهم لا يتعدون كثيرًا عن هذه المثالية الذاتية، لكنها برغم ذلك تؤكّد على تمتع موجودات العالم بخصائص ذاتية. وإن كان الله قد منحها ذلك. فهي تبدو أكثر واقعية وعقلانية من الأشاعرة، وهذا ما تمّ ذكره وسيتم في مسألة التحسين والتقييح.

٢- التحسين والتقييح:

لقد بات معروفًا موقف المعتزلة من مسألة الحسن والقبح العقليين، حيث أقرت المعتزلة بأنّ للأشياء والمعاني حسنًا وقبحًا ذاتيًا، بمعنى أنّ العقل ينفرد دون الشرع في

(١) الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره: الفرد جيوم، ص ٣٧١.

(٢) محمد إبراهيم الفيومي، الإمام أبو الحسن الأشعري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٣) الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت، ط ١، ص ٩. راجع أيضًا: الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حموده غراب، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٦٩ وما بعدها.

إدراكهما، وأنّ التكليف يناط بالإنسان بموجب العقل ولو لم يكن ثمّة وحي أو تشريع، أمّا الأشاعرة فقد خالفوا المعتزلة برفضهم لذاتيّة الحُسن والقُبْح، وقولهم بأنّ هذه المسألة تُعرف بالشرع، فلا حُسن ولا قُبْح ولا تكليف دون شرع^(١). أمّا الماتريديّة فقد كانت معتزليّة في الأولى أشعريّة في الثانية، حيث أقرت بأنّ العقل قد يستقل بمعرفة حسن الأشياء وقبحها، لكنّ التكليف غير جائز بدون شرع أو وحي^(٢).

وقد ربط الشهرستاني الحُسن والقبح بوجود الثواب والعقاب على الله، وبمسألة التكليف، فربما يستحسن قوم سن ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم، في مكانين وزمانين مختلفين^(٣). ولعلّ ما يريد الشهرستاني قوله هو أنّ العقل قد يستقل بمعرفة ما يحسن وما يقبح، لكن بشرط ألاّ يتم الإقرار بوجود تلك المعرفة وجوبًا يقع عليه ثواب أو عقاب من قبل الله؛ لأنّ مسألة الثواب والعقاب متربطة بالتكليف، والتكليف لا يمكن أن يكون إلاّ سمعيًا بموجب تبليغ من لدن رب رحيم.

وتأكيد ذلك ما جاء في الملل والنحل من قول الأشعري: "والواجبات كلّها سمعيّة، والعقل لا يوجب شيئًا، ولا يقضي تحسینًا أو تقييحًا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب... ولا يجب على الله شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف... وأصل التكليف لم يكن واجبًا"^(٤).

ولا يقف الأمر على هذا فقط، بل نجد أنّ تأصيل الموقف العقلاني لصالح الماتريديّة، ينعكس أيضًا في مسائل أخرى، كرفض الكسب بصيغته الأشعريّة، وقد جعلت الماتريديّة منه اختيارًا يمنح الإنسان القدرة على الفعل وضدّه، بالإضافة إلى رفض التكليف بما لا يطاق خلافًا للأشاعرة، ومستندة إلى ارتكاز الفعل الإلهي على الحكمة.

(١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٢) بلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي - حياته وآراءه العقيدية، ص ٧٣.

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، مصدر سابق، ص ٣٧٣.

(٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا و علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ج ١، ١٩٩٣، ص ١١٥.

النتائج والتوصيات:

أخيراً تم التوصل إلى النتائج التالي:

١- إنَّ ما وجدناه لدى الأشاعرة والماتريدية لا يشكل نظرية متكاملة في المعرفة، وإنَّما يمكن القول: إنَّه بمثابة إرهابات في نظرية المعرفة، وذلك نظراً للغموض الذي يلف كثيراً من الأفكار، وخاصة في آلية تحقيق أو تحصيل المعرفة، والعلاقة بين أدوات المعرفة مع بعضهم البعض.

٢- وجدنا تقارباً بين الأشاعرة والماتريدية في مصادر المعرفة أو أسبابها؛ فهم يتفقون في مصادر ثلاثة وهي الحسّ والعقل والخبر أو السمع، لكنهم يختلفون في ترتيب هذه المصادر، فالأشاعرة يرتبونها على النحو التالي: الحسّ والعقل والخبر. أما الماتريدية فيرتبونها على النحو التالي: العقل، الحسّ، الخبر.

٣- وقد تبين لنا أنَّ الأشاعرة والماتريدية تتفقان بكثير من العناوين المتعلقة بنظرية المعرفة، وتختلفان في مضمون هذه العناوين، بحيث لاحظنا أنَّ الأشاعرة يركزون على الحسّ ويعطونه الدور الأول في بناء المعرفة، في حين وجدنا أنَّ الماتريدية تعطي هذا الدور للعقل.

٤- إنَّ بعض الأشاعرة رأوا في الإلهام مصدرًا من مصادر المعرفة، في حين تمّ تجاهل هذا المصدر، بل رفضه عموماً من قبل الماتريدية.

٥- برغم أنَّ الأشاعرة انطلقوا من الحسّ، وعدّوا المعرفة الحاصلة عنه معرفة ضرورية، لكن هذه الضرورة ليست ضرورة طبيعية أو مادية، بل ضرورة إلهية، ومع أنَّها ضرورية لكن مع ذلك يمكن خرقها إذا ما أراد الله ذلك، وهذه الفكرة من أغرب أفكار الأشاعرة.

٦- كذلك ممَّا توصلنا له، هو اختلافات الأشاعرة فيما بينهم في معظم تفاصيل نظرية المعرفة، بينما الماتريدية كانت أكثر تجانساً وانسجاماً فيما بينهم، وفيما بينهم وبين

أهل السنّة والجماعة، كذلك كانوا أكثر قرباً من المعتزلة والفلاسفة.

٧- إنَّ خصوصيّة بناء المعرفة لدى الأشاعرة والماتريديّة هو ربط المعرفة بالله، وبالذات الأشاعرة، الذين ربطوا الوجود بكلّ ما فيه بالله، بما في ذلك علوم الإنسان ومعارفه، واتسم هذا الربط بطابع الجبريّة أو الحتميّة الاعباطيّة؛ لأنّ هذه الجبريّة يمكن خرقها وتبديلها بأيّ لحظة تبعاً للمشيئة الإلهيّة.

٨- إنَّ إنكار فكرة السببيّة واستبدالها بفكرة العادة لدى الأشاعرة، دون الماتريديّة، كان من المفارقات التي انتهت إليها الأشاعرة؛ لأنّ فكرة العادة تنقض فكرة الضرورة، وقد انساقوا إلى هذه الفكرة، لفتح الباب واسعاً أمام القول بالمعجزات وخرق العادات، وتدخل الله متى شاء وكيفما شاء، في قلب العادات بل والضرورات.

٩- إنَّ القول بفكرة العادة يدفع للانتماء في أحضان اللاأدريّة؛ لأنّ المعرفة رهينة بمشيئة مفارقة، وحدوثها يبقى مجرد احتمال. والغريب هو أنّ إرجاع المعرفة والسببيّة لمجرد العادة، قد تمّ طرحه بالفكر الغربي الحديث، بعد عدّة قرون على يد الفلاسفة التجريبيين الإنجليز، وبالذات لدى ديفيد هيوم، الأمر الذي قد يجعل فرضيّة تأثر هيوم بالفكر الأشعري قائمة وإن كانت ضعيفة.

١٠- لقد أعطت الماتريديّة العقل والإنسان مكانة لائقة قياساً مع الأشاعرة - وبالذات الأشاعرة المتقدمين (الأشعري - الباقلاني) - فقد جعلت لدى العقل القدرة على معرفة طبيعة الأشياء، والتميز بين ما هو حسن وقبيح، وقد أوجبت هذه المعرفة عقلاً تماماً كما فعلت المعتزلة، أمّا الأشاعرة فقد أنكروا هذا الوجوب العقلي؛ لأنّه لا يترتب عليه تكليف ولا ثواب ولا عقاب، وجعلوه وجودياً مرهوناً بالشرع، وقد خالفهم الماتريديّة في الوجوب العقلي، ووافقوهم في رفض وجوب التكليف دون شرع، فكانوا معتزلة في الأولى أشاعرة في الثانية.

١١- أخيراً ومع كلّ الاختلافات الواقعة بين الأشاعرة والماتريديّة، وبين الأشاعرة أنفسهم، ومع كلّ المفارقات التي وقعوا بها، تبقى الأفكار التي طرحوها مقبولة في

الوسط الثقافي الديني والفلسفي بشكل عام.

التوصيات:

هناك بعض التوصيات المتعلقة بالبحث.

١. أوصي بإجراء مقارنة بين الأشاعرة أو الماتريدية مع غيرهم من الفرق الإسلامية وبالذات الإمامية أو الظاهرية أو السلفية.

٢. البحث عن العناصر اليونانية في الفكر الإسلامي، كذلك البحث عن مقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي الحديث والمعاصر.

المصادر والمراجع:

أولاً: قائمة المصادر:

١. ابن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الكريم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥.
٢. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، دار ابن زيدون، بيروت، ط ١.
٣. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، دار المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣٤٤هـ.
٤. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حموده غراب، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥.
٥. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٧.
٦. الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٢، ٢٠٠٠.
٧. الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣.
٨. البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٣.
٩. البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.
١٠. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلميّة، بيروت، مج ١، ط ١، ٢٠٠٢.
١١. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٩٩٥.

١٢. الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٣. الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١، ط١، ١٩٨٧.

١٤. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا و علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ج١، ١٩٩٣.

١٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره: الفرد جيوم.

١٦. الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨.

١٧. الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

١٨. الماتريدي، أبو منصور، تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

١٩. الماتريدي، أبو منصور، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

٢٠. النسفي، أبو معين، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: حسين آتاي، نشرات الشؤون الدينية، أنقرة، ج١، ١٩٩٣.

٢١. النسفي، أبو معين، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: حبيب الله أحمد حسن، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.

ثانياً: قائمة المراجع:

١. بلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي - حياته وآراؤه العقديّة، دار التركي للنشر، تونس، ١٩٨٩.

٢. الحينكي، عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٩٩٣.

٣. الدمهوري، أحمد، المدرسة الماتريديّة - نظريّة المعرفة عند أهل السُنّة والجماعة، دار النور المين

- للدراسات والنشر، ٢٠١٨.
٤. الزيندي، عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٩٩٢.
٥. شقير محمد، نظريّة المعرفة عند صدر المتأهّين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
٦. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مجلد ٨، ط٤، ١٩٩٠.
٧. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصّل، دار الأضواء، ط٢، ١٩٨٥.
٨. عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦.
٩. الفيومي، محمد إبراهيم، الإمام أبو الحسن الأشعري، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣.
١٠. الكردي، عبد الحميد، نظريّة المعرفة بين العلم والقرآن، مكتبة المؤيد الرياض، ط١، ١٩٩٢.



التَّخَطُّةُ والتَّصْوِيبُ فِي المَعْرِفَةِ الدِّينِيَّةِ

الشيخ علي كريم السرگودي^(*)

(*) باحث وطالب في الحوزة العلميَّة / النجف الأشرف

المُلخَص

تتنوع المعارف الإنسانية بتنوع المزودات المعرفية، وتمثل المعرفة الدينية شعبةً من شُعبها، فنال البحث كثيرًا من مسائلها التي منها (مسألة التخطئة والتصويب)، التي تعني: أن المجتهد المستنبط للحكم الشرعي هل يصيب دائمًا الحكم الواقعي، وإن اختلف المجتهدون في المسألة الواحدة؟؛ لأن حكم الله تعالى تابع لظنون المجتهدين في المسألة التي لا بيان شرعيًا فيها؟ وهذا هو التصويب الباطل، وأصحابه هم المصوبون.

ويقابل هؤلاء المخطئون الذين يرون أن المجتهد قد يصيب الواقع وقد يخطئه؛ لأن دين الله لا يُصاب بالعقول؛ فصارت التخطئة منهجًا يرى أن عقل المجتهد قاصر عن تشريع الأحكام الواقعية؛ لكنه يتوسط لكشفها بمعينة الأدلة المعتبرة، فيصيبها مرةً ويخطئها أخرى، وبهذا يكون العقل أداة معرفية لها قابلية الكشف وبحدود معينة. وصار التصويب منهجًا يعطي لعقل المجتهد دورًا أوسع دائرة، حيث يجعل الحكم الإلهي الواقعي يتبع رأي المجتهد في الحكم، فما يحكم به يكون حكم الله تعالى دائمًا.

وستتعرف خلال البحث على منهج يقابل المنهج الذي يعتبر العقل مزودًا معرفيًا، وهو المنهج الذي يرفض أن يكون للعقل دورٌ للمساس بحريم التشريع.

كلمات مفتاحية: التخطئة، التصويب، البيان الشرعي، المعرفة، العقل، الاجتهاد، الاستنباط، الأحكام الشرعية.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربَّ العالمين، والصَّلَاةُ والسلامُ على النبيِّ الأمينِ مُحَمَّدٍ وأهل بيته الطيبينَ الطاهرينَ، وبعْدُ.

تستقي المعارفُ الإنسانيَّةُ من روافدٍ متعدِّدةٍ تصبُّ في تشكيل المعرفة عند الأفراد، وهي بدورها تلتقي بالمشترَكَات؛ لتشكَّل ما يسمَّى بالظواهرِ أو الاتجاهاتِ أو التياراتِ أو المذاهبِ في المجتمعات. وتتعدَّدُ تلك المعارفُ بتعدُّدِ مصادرها؛ فالفطرةُ الكامنةُ في أعماقِ الإنسان، والعقلُ، والوحيُّ، والحواسُّ، والتجاربُ الحياتيةُ والاجتماعيةُ والمختبريةُ، وغيرها.

وقد شكَّلت تلك المزوِّداتُ مع أنواع المعارفِ الناتجة عنها موادَّ أوليةً للدراساتِ المختلفةِ من قبل المفكرين والباحثين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية، وكان للفكر الدينيِّ نصيبٌ وافٍ من البحث في مصادر المعرفة الدينية.

وقد شغلت مسألة (التَّخَطُّبِ والتَّصْوِيبِ) حيزًا مهمًّا من مباحث علمي الكلام وأصول الفقه الإسلاميِّ، ويختصُّ البحثُ عن المسألة هنا عند الأصوليين؛ لما ينتجُ عنه من تحديد مرجعية العقل بمعناه الواسع في تشخيص الأحكام الشرعية وتوليدها، وعلاقته بالبيان الشرعيِّ الذي يمثل مصدرًا معرفيًّا مهمًّا، بصفته معبرًا عن الوحي في أحكام الشريعة ومبادئها.

وقد وقع الخلافُ بين فقهاء المسلمين وعلمائهم في الاعتماد على العقل كمعيار معرفة الأحكام الشرعية، بعد الفراغ عن مرجعية البيان الشرعيِّ الواصل إلينا، غير أنَّ الانحيازَ إلى أحدهما راجحًا على الآخر أوجدَ توجُّهًا مبالغًا فيه في الاستناد إلى العقل لاستنباط الأحكام الشرعية، أو إلى الحديثِ والخبر مع إهمال العقل.

وقد أدى ذلك إلى ظهور اتجاهين:

الاتجاه الأول: الذي ركن إلى البيان الشرعيّ، وجمّد على ظاهره، وحدّ من إعمال العقل والاستفادة منه في المعرفة الدينيّة، وتمثّل هذا النهج في الفكر الظاهريّ عند الجمهور، وفي الفكر الأخباريّ الشيعيّ.

والاتجاه الثاني: الذي اتّخذ من العقل مصدرًا للتشريع بعد أن أعوزه البيان الشرعيّ، إذ لا يناع العقل البيان الشرعيّ الثابت بطرقه المعتمدة، واختلف أصحاب هذا الاتجاه؛ إذ تطرّف لإعمال العقل والرأي والاجتهاد فريق، فأعطاه مساحةً تتعدى القطع إلى الظنون غير المعتمدة عند الشارع، بدعوى عدم وجود حكم واقعيًا أو واصلاً، وكان هذا النهج متمثلاً عند أبي حنيفة وأتباعه من أصحاب مدرسة الرأي.

وفي المقابل اتّخذ فريق آخر من الموازنة بين المعيارين منهجاً وطريقاً في توليد الحكم الشرعيّ، وبناء المنظومة الدينيّة عند الفرد والمجتمع، وقد أنصف هذا النهج البيان الشرعيّ ولم يهمله، كما أنصف العقل في إدراكه لما يريد الشارع من المكلفين، وتمثّل هذا النهج جلياً عند الإماميّة الاثني عشرية الأصولية، وجملة من الجمهور.

وبهذا تكون قد نشأت مدرستان تنتهجان الاجتهاد - على اختلاف معانيه وتطورها - طريقاً للوصول إلى الأحكام الشرعيّة، تختلفان في كثير من مفاصل العمل الاستنباطي من حيث الأدوات والطرق المؤدية إلى النتيجة، و الاختلاف في تصويب رأي المجتهد دائماً وعلى طول الخط، وهؤلاء هم المصوّبة، أو تصويبه على فرض الموافقة للواقع وتخطّئه على فرض المخالفة وعدم التطابق معه، وهؤلاء هم المخطّئة، فكانت المدرستان: مدرسة التصويب، ومدرسة التخطّئة.

تعريف المعرفة:

لغة: المعرفة من عرف، وهو معنى بديهي متداول على الألسن، وقد عرفها بعضهم بأنها "علمٌ بعين الشيء مفصلاً عما سواه ... المعرفة مأخوذة من عرفان الدار، يعني: آثارها التي تُعرفُ بها"^(١).

واصطلاحاً: استعملت لفظة (المعرفة) بمعانٍ مختلفة، كاستعمالها بمعنى الإدراكات الجزئية، أو التذكّر، أو العلم المطابق للواقع، وفي نظرية المعرفة منهم من عرفها بـ "العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان، ويقيم ألوانها، ويعين الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها"^(٢).

أهمية المعرفة:

تزخر الساحة الفكرية بالمسائل المهمة التي تواجه الإنسان، ويحتاج معها إلى تحديد هويته الفكرية والعقائدية؛ لينبني عليها حياته فرداً وجماعةً على أسس سليمة وصحيحة، بعيداً عن الخرافات، والابتدال للإنسان الذي هو أشرف المخلوقات التي كرمها الله تعالى.

فمن المهم اختيار الطريق الذي يؤدي إلى سعادته الأبدية، ويتضرر بتركه إذا ما تركه؛ إهمالاً منه للحقائق والبراهين، وأتباعاً منه لشهواته وغرائزه، وإخلاقاً إلى الدعة والراحة، وبخاصة أن الساحة الفكرية مليئة بالتيارات المختلفة والمتناقضة التي يتبناها من لا أساس معرفي له، ولا رادع له من تقوى الله تعالى .

ولهذا صار البحث في نظرية المعرفة من المباحث الجادة التي أخذت حيزاً عند الفلاسفة والمفكرين، فصار البحث عن قيمة تلك المعارف ومدى إصابتها للواقع مهماً

(١) معجم الفروق اللغوية، الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري: ٥٠٠.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني: ١ / ١٤١.

لتحديد مصير الإنسان في هذه الدنيا.

تنوع مصادر المعرفة الإنسانية:

تتسع دائرة المعارف الإنسانية باتساع المعارف وتعدددها، وتنوع بتنوع المآخذ والمزودات المعرفية والأدوات التي يدرك بها الإنسان الأشياء، وقد أنتج لنا ذلك التنوع في الأدوات المعرفية مناهج ومعارف مختلفة، وعلى أساس ذلك اختلفت الإيدولوجيات الفكرية عند البشر.

ف(العقل) - وهو تلك القوة المدركة لما تقع عليه الحواس وما لا يمكنها نيله؛ لما زود به من قوة خاصة يصل بها إلى ما لا تصل إليه الحواس - هو من أهم المزودات المعرفية إن لم يكن أهمها، فبه تدرك المفاهيم الكلية والإبداعية، ويتوصل إلى الاستنتاجات، وهو آلة التصنيف والفرز، والتحليل والتجزئة، والتركيب، وغيرها من العمليات التي يقوم بها كالتمثيل والقياس؛ بأن يسري حكم شيء إلى آخر مثله، وكذا يقوم بتتبع الجزئيات بد(استقرائها) ليصل إلى النتيجة.

و(التجربة) التي تعتمد على مزيج من الحس والعقل في إدراك الأشياء، والتعرف على حقائقها وخصائصها ومميزاتها، وهي منهج مادي حسّي يعتمد التجربة مصدرًا للمعرفة، حصّر الحقائق بما تنتج التجارب فقط، فلا يرى ما وراء المادة والطبيعة شيئًا، وهذا تطرف للتجربة والحس.

ولاتخفي أهمية الحس في اكتساب المعارف، وكونه من مصادر المعرفة عند الإنسان، وبه تُنال الأشياء برويتها وسماعها وشمها ولمسها وذوقها، فهذه هي أدوات الإدخال عنده التي يصنع العقل منها الصور، والتي تؤثر في سلوك الإنسان وفهمه لما يدور حوله.

وهذه الأدوات مما يشترك فيها جميع بني البشر، المتوفرة فيهم شروط إعمالها والاستفادة منها، إلا أن هناك مصدرًا آخر تحصل منه المعرفة، وهو المصدر الغيبي

الذي لا تناله الحواس، وهو ما يقع في النفس من (وحي) و(إلهام).

ف.(الوحي) من الله تعالى إلى صفةٍ من البشر، توفروا على صفات خاصة فاصطفاهم لعلمه، وارتضاهم لغيبه، وخصهم بولايته، وائتمنهم على سره وتبليغ رسالاته للناس، ويكون ذلك بما ذكره تعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(١).

ويصل الوحي للبشر عامةً بطريق النصوص الدينية؛ سواء كان مفادها قولاً أم فعلاً أم تقريراً للصاحب الوحي أم من ينبيهه عنه.

و(الإلهام): وهو الذي يقع لأفراد خاصين ليسوا أنبياء، منهم من وصل إلى مراتب من نقاء النفس وتحمل الفيض الإلهي فيلهم الصواب والحكمة، كما في أوصياء الأنبياء. وما ينقل عن بعض ممن اعتاد رياضات خاصة ف(أشرفت) المعرفة في نفوسهم، كما يحصل للعرفانيين والصوفيّين (كما يدعيه أصحاب تلك المدارس).

وقد وقعت هذه الأدوات وغيرها موضع الاختلاف عند الباحثين فيها، فمنهم من تطرف لبعضها وأهمل الآخر، ومنهم من استفاد من جميعها بضوابط وشروط خاصة في باب كل واحدة منها، وليس كلامنا معقوداً لبيان ذلك، وقد عقدت لها محالاً أخرى فلتطلب ثمّت.

المعرفة الدينية:

وهي شعبةٌ من شعب المعرفة الإنسانية، وقد وقعت محلاً للكلام في مسائل "من قبيل: وجود التعارض في القضايا الدينية وعدمه، وقابلية المعارف الدينية للتغير وعدمها، وقابلية المفاهيم والقضايا المحوثة عنها في النصوص الدينية للفهم وعدمها..."^(٢)، ومما وقع فيه الخلاف مؤخرًا مسألة تعدد القراءات والأفهام، "حيث شاعت مؤخرًا نظريةٌ معروفةٌ بـ"سيلان المعرفة الدينية وعدم ثباتها، وأن الإنسان الواحد ربما يستفيد من

(١) الشورى: ٥١.

(٢) المدخل إلى نظرية المعرفة، دروس تمهيدية، آية الله الشيخ غلام رضا الفياضي: ٢٣.

بعض النصوص الدينية أمراً، ثم بعد زمن وبعد اطلاعه على مسائل أخرى من العلوم يستنبط أمراً آخر، كذلك تختلف الأقسام والأعصار في فهم المتن الدينية^(١).

ومن المسائل التي شغلت الإسلاميين الأصوليين مسألة (التَّخْطِئَةِ وَالتَّصْوِيبِ)، وما يترتب عليها من آثار مهمة في التعامل مع البيان الشرعي والعقل والرأي في تحرير الأحكام الشرعية، وستعرض لهذه المسألة مفصلاً - إن شاء الله تعالى - لما لها من مدخلية في تحديد مرجعية العقل المعرفية، والبيان الشرعي في استنباط الأحكام الشرعية وحدودهما.

مسألة التَّخْطِئَةِ وَالتَّصْوِيبِ

أولاً: التعريف:

في اللغة: التَّخْطِئَةُ: تعني عدم إصابة الصواب، فهي مصدرٌ للفعل الرباعي مضعّف العين (خطأً)، وهي من "خَطِئَ الرجلُ خطأً فهو خاطئٌ... وأخطأ إذا لم يُصب الصواب... وخَطَأَتْهُ تَخْطِئَةٌ"^(٢). وقال ابن منظور: "خطأه تخطئة وتخطيئاً: نسبة إلى الخطأ، وقال له: أخطأت. يقال: إن أخطأت فخطئني، وإن أصبت فصوبني"^(٣). والتَّصْوِيبُ: هو مصدرٌ للفعل الرباعي مضعّف العين (صوبَ)، والتَّصْوِيبُ يقابل التَّخْطِئَةَ؛ فإن الصواب نقيض الخطأ"^(٤).

وفي الاصطلاح: التَّخْطِئَةُ: هي أن يكون لحكم، أو موضوع ذي حكم وجودٌ معين في نفس الأمر والواقع، قد يُخطئه المجتهد المريد للوصول إليه بطريق معتبر من علم أو أمانة، وقد يصيبه، فالقائلون بذلك يُسمون بالخطئة^(٥).

(١) أصول المعارف الإنسانية، العلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: ٧٩.

(٢) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: ٤ / ٢٩٣.

(٣) لسان العرب، لابن منظور: ١ / ٦٦.

(٤) العين: ٧ / ١٦٦.

(٥) ينظر: اصطلاحات الأصول للمشكيني: ٩٨.

والتصويب: بمعنى أن الله تعالى أحكاماً عديدة في موضوع واحد، تتعدد تلك الأحكام بتعدد آراء المجتهدين المختلفة، فكلُّ حكم أدى إليه نظرُ المجتهد ورأيه فهو الحكم الواقعي في حقه^(١)، والقائلون بذلك يُسمَّون مصوِّبَةً.

ثانياً: محلُّ القول بالتخطئة والتصويب:

ثم إنَّ التَّخْطِئَةَ والتصويِبَ تارةً يلاحظان في الحكم العقليِّ، وهذا ممَّا لا خلافَ في وقوع الخطأ فيه، ولا محلَّ فيه للقول بالتصويب إلاَّ من الشُّذَّاذ - إن وقع -، سواء كان حكماً عقلياً محضاً لا مساسَ له بالحكم الشرعيِّ، كالقول بإمكان إعادة المعدوم وامتناعه، أم كان مما له دخلٌ في الأحكام الشرعيَّة، كالقول باجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فلا بدَّ من أن يكون أحدُ القولين خطأً وعلى خلاف الواقع، والآخرُ يكونُ مصيباً، وهذا هو معنى التَّخْطِئَةَ.

وأخرى: يلاحظان في الحكم الشرعيِّ؛ بأن يفتي مجتهدٌ بإباحة شيءٍ وآخرُ بحرمة ذلك الشيء نفسه، وهذا هو محلُّ الكلام والنقض والإبرام في المسألة، حيثُ نُسب القولُ بالتصويب فيه إلى الجمهور - ليس كلُّهم؛ لاختلافهم أيضاً في ذلك - خلافاً للإمامية القائلين بالتَّخْطِئَةَ.

وثالثة: يلاحظان في الموضوع المرتب عليه الحكمُ، كما في تحديد القبلة، حيث يكون حكمُ كلِّ شخصٍ فيها حسب ما أدى إليه الدليلُ المعترَّبُ، والحالُ أنه قد يخطئ القبلة وقد يصيبها.

وفي جميع ما تقدّم تكون التَّخْطِئَةُ والتصويِبُ ملحوظةً، سواء أقام القطعُ عند المجتهد في تلك المسألة، أم قامت الأمارات المعتربة عليها.

وأما الأصول العمليَّة فهي ليست طرقاتاً إلى الواقع؛ لأنَّها تُبيِّن للمُكلَّف ما ينبغي فعله عند عدم معرفته بالحكم الواقعيِّ، ولا تُبيِّن له ما هو الحكم الواقعيِّ في حقه، فلا

(١) ينظر: مصباحُ الأصول: ٣/ ٤٤٤.

يلاحظ فيها عنوان التَّخْطِئَةُ وَالتَّصْوِيبُ^(١).

ثالثاً: جذور المسألة:

لم يكن مخطئاً من يدعي أن هذه المسألة جذوراً في علم الكلام، والحديث عن الاعتقادات، فقد ذهب السيد البروجردي - رحمه الله تعالى - إلى تصنيف هذه المسألة من المسائل الكلامية، وليست من المسائل التعبدية الشرعية الواردة عن الأئمة عليهم السلام، وقد نفى أن يكون الإجماع المشتهر بين الفقهاء والأصوليين هو إجماع الفقهاء والمحدثين، الذي يكون حجةً للفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، بل هو إجماع المتكلمين، ومنشأ النزاع فيها هو النزاع في أحوال الصحابة، وهل هم مبرِّرون من الخطأ والفسق أو لا؟.

وَنَسَبَ - رحمه الله تعالى - إلى بعض المتكلمين من الجمهور القول بأن من يُطْلَقُ عليه اسمُ الصحابيِّ - كائناً من كان - لا يكادُ يخطئُ، فضلاً عن أن يصدرَ عنه الفسقُ، فيكونُ الخطأُ والفسقُ منفيّاً عنهم، فلو كانوا متناقضين في آرائهم وعقائدهم لا يكشفُ ذلك عن خطأ بعضهم. بينما ذهب بعضهم إلى أن المصيبَ منهم من كان رأيه مطابقاً للواقع، والباقون مخطئون ولكنهم معذورون؛ لكونهم عاملين على وفق ما يقتضيه اجتهادهم^(٢).

وهذا ابن قتيبة الدينوري عندما يذكر عبيد الله بن الحسن العنبري الذي كان قد ولى قضاء البصرة، ويتعرض إلى منهجه ويقبحه، ويبين ما في أقواله من تناقضات شديدة؛ "وذلك أنه كان يقول: إن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدَرِ صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبارِ صحيح، وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مُصِيبٌ؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدرِ وأهل الإجبارِ فقال: كلُّ مُصِيبٍ، هؤلاء قومٌ

(١) ينظر: اصطلاحات الأصول للمشكيني: ٩٨. ومصباح الأصول: ٣/ ٤٤٤.

(٢) ينظر: نهاية الأصول، للسيد البروجردي: ١٥١ - ١٥٢.

عَظَمُوا اللَّهَ، وَهُوَ لَاءِ قَوْمٍ نَزَّهُوا اللَّهَ^(١).

فترشدنا العبارة المذكورة إلى قول العنبري بتصويبه للآراء المتناقضة، وهذا مما لا يقبله العقل.

رابعاً: العلاقة بين الاجتهاد والتصويب:

لم تكن مسألة التصويب مستقلة في نشأتها، وإنما أخذت مداها في بحث الاجتهاد، مما دعا إلى توصيف آراء المجتهدين من الصحابة وغيرهم بالإصابة للواقع وعدمها، وقد نبه الشيخ الطوسي - رحمه الله تعالى - على أن الأصل في هذه المسألة هو العمل بالقياس والاستحسان والرأي وخبر الواحد، الذي يعني الاستناد إلى الأدلة غير المعتبرة شرعاً، حيث قال - رحمه الله تعالى -: "واعلم، أن الأصل في هذه المسألة القول بالقياس، والعمل بأخبار الآحاد؛ لأن ما طريقه التواتر وظواهر القرآن، فلا خلاف بين أهل العلم أن الحق فيها هو معلوم من ذلك، وإنما اختلف القائلون بهذين الأصلين فيما ذكرناه، وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس"^(٢).

ومن هنا دعت المناسبة إلى عطف الحديث والبحث في مسألة (الاجتهاد) التي أخذت حيزاً من الفكر الإسلامي، منذ انقطاع الوحي برحيل النبي محمد ﷺ، وقد كان فتح باب الاجتهاد مبكراً عند مدارس الجمهور؛ حيث التمسّت بعض المبررات غير المقبولة، كدعوى البعض وجود النقص في مصادر التشريع في تزويد المكلفين بالأحكام الشرعية، ما برّر لهم فتح باب الاجتهاد، فيكون الإعواز من جهة القرآن الكريم والسنة؛ فهناك كثير من المسائل في مختلف القضايا لا توجد لها أحكام في الواقع، ولا تغطي حاجة المكلفين في المسائل الابتلائية.

ولم يقف أصحاب هذا الادعاء على اتهام القرآن والسنة بالقصور، بل تعدى

(١) تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة: ٩٥.

(٢) العدة في أصول الفقه، للشيخ الطوسي: ٧٢٦ / ٢.

ذلك إلى "اتهم نفس الشريعة بالنقص، وعدم استيعابها لمختلف شؤون الحياة"^(١)، مما اضطرهم إلى العمل بالأدلة غير المعتبرة، وبما وصل إليه رأيهم عن طريق القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والذوق.

تعريف الاجتهاد:

والمقصود من الاجتهاد لغةً: هو "الجُهدُ والجُهدُ: الطاقةُ ... قال الفراء: الجُهدُ بالضَّمِّ الطاقةُ. والجُهدُ بالفتح من قولك: اجْهَدْ جَهْدَكَ في هذا الأمر، أي: ابلغْ غايةَكَ. ولا يقال: اجْهَدْ جُهدَكَ. والجُهدُ: المشقَّةُ ... والاجتهادُ والتَّجاهدُ: بذلُ الوسعِ والمجهودِ"^(٢).

وأما في الاصطلاح: فقد دارت هذه الكلمة على ألسنة المتكلمين والأصوليين، فتطورت وتعاقت عليها المعاني، والمهم هو تسليط الضوء على معنيين تبلورت عنهما المدارس والمناهج الفقهية المختلفة في اعتمادها على المعايير الخاصة في استنباط الأحكام الشرعية، والتي تمثلت بالمذاهب الإسلامية التي حُصرت بعد ذلك بالمذاهب الأربعة، في مقابل مدرسة أئمة أهل البيت عليهم السلام.

المعنى الأول للاجتهاد:

وهو المعنى السائد من القرن الأول إلى السادس الهجري تقريباً، والذي جرت عليه بعض المدارس الإسلامية في إثبات الأحكام الشرعية بغير الأدوات الصالحة للاستنباط، ف"أدخل في جملة ذلك القياس، الذي هو حملُ الفروع على الأصول"^(٣)، وهذا المعنى يناسب ما ذهبت إليه (مدرسة الرأي) التي توسّعت في إعمال الرأي بالاستناد إلى الظنون غير المعتبرة عند الشارع، وقد يصلُ الحال إلى عدم إعطاء الحديث قيمته في تحديد الأحكام وتشخيصها، وردّ الحديث الذي لا ينسجم مع

(١) المعالم الجديدة للأصول، السيد محمد باقر الصدر: ٥٤.

(٢) الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري: ٢ / ٤٦٠.

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى الموسوي: ٥٣٣.

تلك الموازين الاجتهادية.

وقد نشأت تلك المدرسة في العراق، حيث "كان الحديث في العراق قليلاً، ولكن انفتح فيه باب الرأي والقياس، وقد أخذه حماد عن إبراهيم النخعي (ت ٩٥هـ)، وأخذه أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) عن حماد، وكان أهل الحديث يعيرون أهل الرأي بأنهم يتركون الأحاديث لأقيستهم، والدين لا يقاس بالرأي؛ وإنما سُموا أهل الرأي لأن عنايةهم بتحصيل وجه من القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث"^(١).

وفي المقابل تظهر عند الجمهور (مدرسة الحديث) - بعد منعهم لتدوينه مدة الصدر الأول من الإسلام - في المدينة على يد جماعة من الفقهاء، منهم مالك بن أنس بن مالك (ت ١٧٠هـ)، وأنصاره في الحجاز سفيان الثوري وأصحابه، وكذلك يُصنّف الشافعي وأحمد بن حنبل على أهل الحديث؛ وإنما سُموا أهل الحديث لعنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص^(٢).

والمائز بين المدرستين - على ما ذكروا - أن أهل الحديث لا يصيرون إلى الرأي والقياس ما وجدوا رواية في الحكم، فإذا فقدوا النص عملوا بالرأي، بخلاف أهل الرأي الذين لا يقبلون بكل حديث يجدونه، فيعملون رأيهم في المسألة اعتماداً على القياس - مثلاً - ويهملون الحديث.

ثم حمل لواء الدفاع عن مدرسة الحديث داود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، الذي صار فيما بعد رئيس المذهب الظاهري، الذي يعتمد على ظواهر الأخبار والجمود عليها، وإبعاد العقل والرأي عن حريم التشريع في الحلال والحرام.

ومن هاتين المدرستين المنحازتين للرأي أو الحديث - بالمعنى المتقدم - تشكلت المذاهب الإسلامية؛ الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، والتي صارت فيما بعد

(١) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، أسد حيدر: ١ / ١٥١.

(٢) ينظر المصدر نفسه: ١ / ١٥٣.

المذاهبَ الرِّسْمِيَّةَ للحكومات المتعاقبة. وهناك مذاهب أخرى عفى عليها الزمانُ، وأبعدتها السياسةُ عن الساحة الفكرية حتى انقرضت في الواقع، وبقيت أسماؤها في بطون الكتب.

وكان الاجتهاد بهذا المعنى -أي: الاستناد إلى القياس وأخواته من الظنون غير المعتبرة- أحدَ مصادر الاستنباط للأحكام، حيث إنَّ الفقيه إذا لم يجد نصًّا من كتاب الله تعالى، أو سنة النبي ﷺ أعملَ رأيه واجتهد في الحكم وقاس -مثلاً-، فيكون القياسُ دليلاً على الحكم بعد فقد النصِّ.

وبهذا يفترق عن معناه في مدرسة فقهاء أهل البيت عليهم السلام الذي يكون وسيلةً للاستنباط من مصادر التشريع المتعبَّد بها دون غيرها، لأنَّه يكون من مصادر التشريع، كما سنذكر ذلك لاحقاً.

المعنى الآخر للاجتهاد:

كان الاجتهاد وما يزال يعني: بذلُ الجهد، وإفراغَ الوسع، والاستعانةً بالطرق والأمارات المنصوبة لاستكشاف الحكم الشرعيّ، والوصول إليه، وهذا ما سلكه فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام منذ أن انقطع الناس عن مصادر التشريع المعصومة، حتى وصلَ في القرن السابع الهجري إلى ما عرّفه المحقّق الحليّ - رحمه الله تعالى - (ت ٦٧٦هـ) بقوله: "وهو في عُرْف الفقهاء: بذلُ الجهد في استخراج الأحكام الشرعية" (١)، وكذا العلامة الحليّ - رحمه الله تعالى - (ت ٧٢٦هـ)، حيثُ عرّفه بـ "استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيّ" (٢)، وذكرَ للمجتهد شرائط لا بُدَّ أن يتوفّر عليها ليسوغَ له الاستنباطُ، وقد أنهاها إلى ثمانية (٣). وبقي يتطور معناه عند علماءنا حتى عرّفه

(١) معارج الأصول، المحقّق الحليّ: ١٧٩.

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحليّ: ٢٨٣.

(٣) وهذه الثمانية هي: (معرفة اللغة، معرفة مراده تعالى من اللفظ، المعرفة بالأحاديث الدالة على الأحكام، معرفة الإجماع ومواقفه، معرفة الأدلّة العقلية كالبراءة والاستصحاب، معرفة شرائط البرهان، معرفة النسخ والنسوخ والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وغيرها، القدرة على الاستنباط من المسائل الأصولية).

السيد الخوئي - رحمه الله تعالى - ب"بذل الوسع لتحصيل الحجّة على الواقع، أو على الوظيفة الفعلية الظاهرية"^(١).

خامساً: تحرير محل النزاع في المسألة:

ذكرنا أنّ المعنى الأوّل للاجتهاد كان سائداً عند الجمهور إلى ما قبل القرن السادس، ثم بعده نجد بعضهم قد عرفه بأنه: "استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي"^(٢)، وهذا التعريف قد ورد في كلمات جمع من أصحابنا أيضاً، ولكنّ الفارق بيننا وبينهم في مدارك الأحكام ومصادر الاستنباط وما يوجب الظنّ بها، فاستند أصحابنا إلى الكتاب والسنة وما يرجع إليهما من إجماع وسيرة العقلاء والمتشرعة والشهرة، وأولئك يستندون إليهما وإلى طرق ظنية أخرى، كالقياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة.

وفرقوا بين الظنّ الحاصل من الكتاب والسنة وبين غيره، فقالوا بالتخاطة في الأوّل كما التزموا بها في العقلية^(٣)، واختلفوا في الظنّ بالحكم المستند إلى مثل القياس، فقال جمعٌ منهم بالتخاطة وآخرون بالتصويب.

قال الآمدي: "المسألة الظنية من الفقهيات إمّا أن يكون فيها نصٌّ أو لا يكون؛ فإن لم يكن فيها نصٌّ فقد اختلفوا فيها؛ فقال قوم: كلّ مجتهد فيها مصيب..."^(٤).

(١) القول السديد في الاجتهاد والتقليد: ٩.

(٢) يُنظر: الإحكام للآمدي: ٤ / ١٨٠. والمستصفي: ٣١٩. والمحصل: ٥ / ٤٢. والإحكام لابن حزم الأندلسي: ٧ / ٩٧٧.

(٣) وهي الأمور النفس الأمرية المتحققة في صقع الواقع التي لا يتوقف تحقّقها على اعتبار معتبر وفرض فاض، سواء تحققت في وعاء الخارج كالجواهر والأعراض، أم لم تتحقّق فيه، بل كانت ثابتة في وعائها المناسب لها، كاستحالة اجتماع الضدين والنقيضين وإمكان الممكن وغيرها، فهذه أمور واقعية لا يتوقف تحقّقها على اعتبار الشارع أو العقلاء وإن لم توجد في الخارج في نفسه أو في غيره كما هو حال الجواهر والأعراض. [منتهى الدراية: ٨ / ٤٤٦].

(٤) الإحكام: ٤ / ١٨٣، ويُنظر: منتهى الدراية في شرح الكفاية: ٨ / ٤٤٥.

وقد وَجَّهَ الغزاليُّ التَّصْوِيبَ فِي الْحَادِثَةِ الَّتِي لَمْ يَرِدْ فِيهَا نَصٌّ بِخَلْوِ الْوَاقِعِ عَنِ الْحُكْمِ أَصْلًا، فَيَكُونُ لِلَّهِ تَعَالَى حُكْمٌ تَابِعٌ لظَنِّ الْمُجْتَهِدِ الَّذِي غَلَبَ فِي تِلْكَ الْوَاقِعَةِ، وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ عَدَمٌ وَجُودٌ وَاقِعٌ يُطَلَّبُ بِالظَّنِّ، قَالَ الْغَزَالِيُّ: "إِنَّهُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعَةِ الَّتِي لَا نَصَّ فِيهَا حُكْمٌ مَعَيَّنٌ يُطَلَّبُ بِالظَّنِّ بَلِ الْحُكْمُ يَتَّبِعُ الظَّنَّ، وَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى كُلِّ مُجْتَهِدٍ مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ..."^(١).

فمحلُّ النزاعِ فِي إِصَابَةٍ وَعَدَمِ إِصَابَةٍ حُكْمِ الْمُجْتَهِدِ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الَّذِي فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، فَيَكُونُ مُصِيبًا لَهُ دَائِمًا - بِأَيَّةِ صُورَةٍ مِنْ صُورِ التَّصْوِيبِ الْآتِيَةِ -، أَوْ يُمْكِنُ أَلَّا يَطَابِقَهُ فَيَكُونُ مُصِيبًا مَرَّةً وَمُخْطِئًا أُخْرَى؟.

وَقَبْلَ ذَلِكَ يَقَعُ الْكَلَامُ فِي أَصْلِ وَجُودِ حُكْمٍ مَعَيَّنٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ حَادِثَةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَالْوَاقِعِ، بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ وَجُودِ رَأْيٍ لِمُجْتَهِدٍ فِيهَا أَوْ عَدَمِهِ، قَالَ الشَّهْرِسْتَانِيُّ - بَعْدَ أَنْ فَرَّغَ مِنَ الْكَلَامِ عَنِ تَصْوِيبِ الْمُجْتَهِدِ أَوْ تَخْطِئَتِهِ فِي أَصُولِ الْعَقِيدَةِ - : "أَمَّا الْمُجْتَهِدُونَ فِي الْفُرُوعِ فَاخْتَلَفُوا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَمَوَاقِعِ الْإِخْتِلَافِ مِثْلَ غَلَبَاتِ الظَّنِّ؛ بِحَيْثُ يُمْكِنُ تَصْوِيبُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ فِيهَا، وَإِنَّمَا يَبْتَنِي ذَلِكَ عَلَى أَصْلِ، وَهُوَ أَنَّا نَبْحَثُ: هَلْ لِلَّهِ تَعَالَى حُكْمٌ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ أَمْ لَا؟"^(٢).

وَسَيَتَّضِحُ أَنَّ الْقَوْلَ بِالتَّصْوِيبِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى نَفْيِ وَجُودِ أَحْكَامٍ وَاقِعِيَّةٍ - كَمَا فِي الصُّورَةِ الْأُولَى مِنْ صُورِ التَّصْوِيبِ -، بَلْ يَجْتَمِعُ مَعَ الْقَوْلِ بِوُجُودِهَا وَاقِعًا - كَمَا فِي الصُّورَتَيْنِ الثَّانِيَةِ وَالثَّلَاثَةِ -، وَسَنَذْكَرُ ذَلِكَ فِي صُورِ التَّصْوِيبِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْآتِيَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

(١) المستصفي: ٣٥٢.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني: ١ / ٢٠٣ - ٢٠٤.

سادساً: القول بالتخطنة والتصويب:

يوجد في أصل المسألة قولان:

الأول: القول بالتخطنة:

يذهب أصحاب هذا القول إلى أنه ما من واقعة إلا والله فيها حكمٌ معين، بقطع النظر عن وجود حكم اجتهادي فيها أو لا، وأن أحكامه تعالى مبتنية على المصالح والمفاسد الواقعية، وما يؤدي إليه نظر المجتهد المستند إلى الأدلة والأمارات المعتبرة قد يوافق ذلك الواقع وقد لا يوافق؛ فإن حكمه إن وافق الواقع يكون مصيباً، وإن لم يوافقه يكون مخطئاً.

وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه الشيعة الإمامية، ووافقهم في ذلك جمعٌ من الجمهور، وقيل: إنه الرأي السائد عندهم اليوم^(١).

أدلة القائلين بها:

تبني فكرة التخطنة على وجود أحكام واقعية؛ إذ ما من واقعة إلا والله تعالى فيها حكمٌ معين، وتلك الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم بها الذي وصلته، والجاهل الذي لم تصله، ولا تختص بالعالم بها؛ لما ذكره من استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، غايته أن الأحكام تكون فعليةً ومنجزةً في حق العالم بها دون الجاهل.

وأما ظنُّ المجتهد والطرق والأمارات والأصول المعتبرة شرعاً، فلا وظيفة لها سوى تنجيز متعلقها في حق المكلفين، وكذلك المذورية لمن قامت عنده. ومعه فلا يكون لقيام الأمانة أثرٌ في تبديل الواقع وجعله مطابقاً لمتعلقها.

واستدل القائلون بالتخطنة أيضاً بأمور، منها:

(١) ينظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن، السيد محمد تقي الحكيم: ٦٠٠.

الأول: ضرورة الدين:

ناقش الشيخ جعفر كاشف الغطاء - رحمه الله تعالى - القول بالتصويب بكونه ينافي ضرورة الدين، ليس دين الإسلام فقط، بل كل الديانات السماوية، فضلاً عن كونه ضرورةً مذهبيةً، ما يعني أن التَّخْطئة ثابتة بالضرورة، قال - رحمه الله تعالى -: "فالقول بتصويب المجتهد على معنى: أنه ليس لله حكمٌ واقعيٌّ، بل حكمه ما أودع في قلوب المجتهدين، منافٍ لضرورة المذهب، بل والدين، بل دين الأنبياء السالفين"^(١)؛ لأنه يؤدِّي إلى ظهور التناقضات في أحكام الدين؛ بسبب اختلاف آراء المجتهدين، فيُحكم بحرية شخص وعبوديته، ووقف عين وعدمها، وهكذا غيرُها من اللوازم الباطلة.

الثاني: إطلاقات أدلة الأحكام:

فالدليل الذي يدلُّ على وجوب شيءٍ أو حرمة يقتضي بإطلاقه أن يكون حكمه ثابتاً في حق من قامت عنده الأمانة، سواء كانت مطابقةً للواقع أم مخالفةً له^(٢)، فيكون قيام الأمانة على حكم عند شخصٍ منجزاً لها في حقه عند الموافقة، ومعدراً له عند المخالفة.

الثالث: الاشتراك في الأحكام بين العالم والجاهل:

ذكر الشيخ الأنصاري - رحمه الله تعالى - تواتر الأخبار على الاشتراك في الأحكام بين العالم بها والجاهل، بقوله: "وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار"^(٣). فتدلُّ على أن الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل، كالأخبار الآمرة بالاحتياط والتوقف، فيكون الأمر بالاحتياط لأجل التحفظ على الحكم الواقعي، وعدم الابتلاء بمخالفته، وأخبار وجوب التعلُّم وجوباً طريقياً^(٤)،

(١) كشف الغطاء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء: ١ / ٤٠.

(٢) يُنظر: مصباح الأصول: ٣ / ٥٣٣.

(٣) فرائد الأصول: ١ / ١١٣.

(٤) الكافي: ١ / ٤٠، باب سؤال العالم وتذاكره: ح ١٩ ص ٥٨، وح ٢ ص ٥٩، وح ١ ص ١٩٩.

وغيرها من الأخبار.

إجماع الإمامية:

يؤيد ما تقدم من أدلة الإجماع الذي ذكره المحقق الخراساني - رحمه الله تعالى -، والاتفق على القول عند أصحابنا بالتخطئة، بقوله: "اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضًا، وأن له - تبارك وتعالى - في كل مسألة حكمًا يؤدي إليه الاجتهاد تارةً، وإلى غيره أخرى" (١).

التخطئة وشبهة ابن قبة (٢):

توجه إلى القول بالتخطئة إشكالٌ بسبب التعبد بالأمارات الظنية، وقد أثاره ابن قبة، وحاصله: أن التعبد بمطلق الظن ممتنع، وأن العمل بالأمرة المخالفة للواقع يلزم منه تفويت المصلحة الواقعية للحكم الذي قامت الأمرة على خلافه - بناءً على ما ذهب إليه الأصحاب من أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد -، مما يقتضي تحليل الحرام وتحريم الحلال.

وقد تعرض لهذا الإشكال الأصوليون في البحث عن إمكان التعبد بالظن، فذكروا ما استدلل به على قوله، وأجابوا عنه بعدة إجابات مذكورة في محلها مفصلاً، وانتهوا إلى إمكان التعبد بالظن عقلاً، وجوازه شرعاً بخصوص ما اعتبره الشارع، ولا يلزم من العمل به التحليل والتحريم الباطل (٣).

(١) كفاية الأصول: ٤٦٨.

(٢) قال النجاشي (الفهرست: ٣٧٥): "محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي أبو جعفر، متكلم، عظيم القدر، حسن العقيدة، قوي في الكلام، كان قديماً من المعتزلة وتبصر وانتقل. له كتب في الكلام. وقد سمع الحديث، وأخذ عنه ابن بطة، وذكره في فهرسته الذي يذكر فيه من سمع منه، فقال: وسمعت من محمد بن عبد الرحمن بن قبة، له كتاب الإنصاف في الإمامة، وكتاب المستثبت نقض كتاب أبي القاسم البلخي، وكتاب الرد على الزيدية، كتاب الرد على أبي علي الجبائي، المسألة المفردة في الإمامة".

(٣) راجع: فرائد الأصول: ١ / ١٠٥. ومصباح الأصول: ٢ / ١٠١.

الثَّانِي: الْقَوْلُ بِالتَّصْوِيبِ:

ذُكِرَتْ لِلتَّصْوِيبِ ثَلَاثُ صُورٍ:

الصورة الأولى: خلوّ الواقع عن الحكم في المورد الذي لا علم فيه، ويكون الحكم ثابتاً بعد قيام الأمانة عليه؛ بسبب إحداثها مصلحة في مدلولها تستتبع الحكم على طبقها، فلا يوجد حكم في حق من قامت عنده غير ما أدت إليه. ويكون حكم الله تعالى هو ما تؤدّي إليه أحكام المجتهدين واجتهاداتهم.

وهذا مذهب من قال بتصويب كلّ مجتهد؛ إذ لا يوجد حكم يخالفه حتى يُخطأ، وهؤلاء - كما قال الرازي - "هم جمهور المتكلمين منّا؛ كالأشعري والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم"^(١). وقد عُرف هذا النوع من التصويب عند الأصوليين بـ(التصويب الأشعري)^(٢).

الصورة الثانية: أن توجد أحكام في الواقع تكون فعلية في حق من وصلته، دون من قامت عنده الأمانة على خلافها؛ إذ يكون مدلول الأمانة هو المتعين في حقه وإن خالف الحكم الواقعي؛ وذلك لحدوث مصلحة في مدلولها أقوى من مصلحة الواقع، فتكون من قبيل العناوين العارضة والثانوية، كالضرر والخرج اللائقة للموضوعات الأولى المغيرة لحسنها وقبحها^(٣). ومعها يكون المجتهد مصيباً ولو أخطأ الواقع.

واختلفوا في تفصيلات هذا القول من وجود أمانة ودلالة على الحكم الواقعي أو عدم وجودها، ورتبوا على ذلك مواقفهم، وقد ذكر ذلك مفصلاً الرازي في محصولة، ونحن نعرض عنه منعاً من الإطالة^(٤). وهذا هو الذي يسمونه بـ(التصويب المعتزلي).

الصورة الثالثة: أن يوجد في الواقع حكم واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل، سواء قامت

(١) المحصول، الرازي: ٦ / ٣٤.

(٢) ينظر: فوائد الأصول: ٣ / ٩٥، ونهاية الدراية: ٣ / ٤٣٨، والمستصفي للغزالي: ٣٥٢.

(٣) ينظر: فوائد الأصول: ٣ / ٩٥.

(٤) المحصول: ٦ / ٣٤ وما بعدها.

الأمرأة أم لم تقم عليه، وطابقته - إن قامت - أو لم تطابقه، فلا تحدث مصلحة في مدلولها تراحم المصلحة الواقعية، وإنما تنشأ من سلوك الأمانة نفسها ومتابعتها، وتُتداركُ بها المصلحة الواقعية الفائتة، وبهذا تفرق هذه الصورة عن الأولى والثانية اللتين صوّرتا حدوث المصلحة في مدلول الأمانة.

وتُسمى هذه بـ(المصلحة السلوكية)، وتعدّ من مبتكرات الشيخ الأنصاري -رحمه الله تعالى-، التي ذكرها في مقام إجابة شبهة ابن قبة المتقدمة، حيث قال: "الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمّن الأمانة حكمه، ولا تُحدثُ فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا، يشتمل على مصلحة، فأوجهه الشارع"^(١).

وقد أخذت هذه النظرية من التخطئة شيئا، وهو تصويب المجتهد إن طابَق حكمه الواقع، وتخطئته إن لم يطابقه، ومن التصويب شيئا وهو حدوث مصلحة في الأمانة بسلوكها لا بمدلولها.

مناقشة القول بالتصويب:

واجه القول بالتصويب بكلا معنييه المتقدمين - وكذلك الثالث - رفضا صريحا من علمائنا؛ لما يترتب عليه من لوازم فاسدة يأبها الشرع والعقل، قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء -رحمه الله تعالى-: "فالقول بتصويب المجتهد على معنى: أنه ليس لله حكم واقعي، بل حكمه ما أودع في قلوب المجتهدين، منافٍ لضرورة المذهب، بل والدين، بل دين الأنبياء السالفين.

ويلزم عليه أن كثيرا من أقوال المجتهدين مع البناء عليها يلزم معها مخالفة العقل، وحصول الفساد على المسلمين، ويلزم الجمع بين المتناقضات من الأحكام؛ لاختلاف

الاجتهاد؛ كالحريَّة والملكيَّة، والزوجيَّة، والأبوة، والبنوة، والقراية، والوقف، والعتق وخلافها ونحو ذلك؛ لابتنائها على موضوعات متفرقة على اختلاف آراء المجتهدين، حتى ينتظم قياسٌ من الشكل الأول بديهي الإنتاج، والتعلُّل بوجوه ذكرها أو هنُ من بيت العنكبوت^(١).

الموقف من مرجعية العقل المعرفية:

تختلف إدراكات العقل للأشياء من حيث درجة الانكشاف عنده؛ فتارةً يكون الكشف تاماً بحيث لا يُتملُّ الخلاف معه، وهو ما يُعبَّر عنه بـ(القطع والجزم)، وهذه أعلى درجات الكشف والإراءة، وأخرى يكون الكشف ناقصاً غير تامٍّ بحيث يُتملُّ معه الخلاف، وهو المسمى بـ(الظن).

وكشفُ العقل عن الحكم الشرعيّ - باعتباره إحدى مدركاته - تارةً يكون بنحو القطع والجزم، وأخرى يكون بنحو الكشف الظنيّ، وهناك ثلاثة اتجاهات في المدرسة الإسلاميَّة لتحديد علاقة العقل مع استنباط الأحكام الشرعيَّة، ومدى كاشفيته عنه، وهي:

الاتجاه الأول: التطرّف في مرجعية العقل:

عندما يبتني التفكير الفقهي على مبدأ: عدم استيفاء البيان الشرعيّ، أو أصل التشريع في تغطية جميع الوقائع في الحياة شرعيّاً، يفتح الباب لمرجعية العقل في تشخيص الأحكام، ولا يقتصر ذلك على المدركات القطعية للعقل، وإنّما يتعدّها إلى أرحب فضاء له في الظنون ليعتمد القياس، والاستحسان، والعرف، والمصالح المرسله، وسدّ الذرائع.

وكانت (مدرسة الرأي) تُوغل في هذا الاتجاه، وأصبح أبو حنيفة رأسها ورئيسها ومعه أصحابه، كمحمد بن الحسن الشيبانيّ الذي حضر شطراً من أواخر حياته عند

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء: ج ١ / ٤٠.

مالك بن أنس في المدينة، وأبي يوسف القاضي، وزُفر، وغيرهم.

وقد تصدّى أئمة أهل البيت عليهم السلام لهذه الظاهرة، التي صارت تهدد كيان التشريع الإسلامي؛ إذ لم تقتصر مدرسة الرأي والقياس على الاجتهاد فيما لا نص فيه، بل صارت تجتهد في مقابل النص، وتتجاوز على ساحة التشريع المختصة بالله تعالى، ونبى صلى الله عليه وآله، فأنكروا عليهم السلام أشد النكير العمل بالرأي والقياس، من ذلك ما نُقل من مخاطبة الإمام الصادق عليه السلام لأبي حنيفة، قائلاً: "يا نعمان، حدّثني أبي عن جدّي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى له: اسجد لآدم. فقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(١)، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس؛ لأنه أتبعه بالقياس"^(٢).

الاتجاه الثاني: التطرف في إقصاء العقل:

وفي مقابل الاتجاه الأول المتطرف لمرجعية العقل الواسعة يظهر الاتجاه الإقصائي له، والذي يتبنى الأخبار والروايات مصدراً بمعىة القرآن الكريم، ويتجنب إقصاء العقل للمساس بحريم التشريع. وقد برزت مدرستان في هذا الاتجاه:

الأولى: المدرسة الظاهرية:

وكانت نشأتها في أواسط القرن الثامن الهجري في بغداد، على يد داود بن عليّ الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، الأصبهاني الأصل، الكوفي المولد، البغداديّ النشأة والتعلم، الذي تمحّض في الأحكام الشرعية بالاعتماد على القرآن الكريم، والحديث النبوي، وإجماع الصحابة حصراً، ولم يكن للرأي والقياس والظنون الأخرى حظٌّ عنده.

ومرّ هذا المذهب بفترات منذ نشوئه حتى صار مذهب الدولة الرسمي في بغداد، وتعاقب على رعايته العلماء حتى استقرّ به المطاف في المغرب عند علي بن حزم الأندلسي،

(١) ص: ٧٦.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣ / ١٩٧ في ترجمة الإمام الصادق عليه السلام.

ويقال: إنه هو الذي شيّد أصوله وبنى قواعده، وقد أودع تلك القواعد والاستدلالات والأحكام في كتابه (المحلى)، فصار هو المعبر عن نظريات الفقه الظاهري.

وقد عُرف عن هذا المذهب جموده على ظواهر النصوص؛ ولذا سمّي بالمذهب الظاهري، وبهذا يكون مذهباً فقهياً وفكرياً - كما يسمّيه بعضهم -، يتخذ من النصوص الشرعية مصدراً معرفياً له، وقد ذكر المعارضون له أمثلة من الجمود الفقهي على ظاهر النص، وعدم التعدي إلى لوازمه القريبة فضلاً عن البعيدة.

وذلك من قبيل ما ذكره ابن حزم في الماء الراكد الذي لا يجري، وبأل فيه شخص، فحكمه أنه: "حرامٌ عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسألُ به لفرض أو لغيره، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره. وذلك الماء طاهرٌ حلالٌ شربه له ولغيره، وإن لم يغير البول شيئاً من أوصافه، وحلالٌ الوضوءُ به والغسلُ به لغيره".

ثم بعد ذلك بصفحات يذكر ما استدلل به لحكمه هذا بما نقلوا من روايات، كما في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه"، وأن هذا الحكم خاصٌ بمن يبول بالماء مباشرةً، دون غيره من الأشخاص؛ لذا يقول: "فلو أراد عليه أن ينهي عن ذلك غير البائل لما سكت عن ذلك عجزاً، ولا نسياناً، ولا تعيناً لنا بأن يكلفنا علم ما لم يده لنا من الغيب"^(١).

الثانية: المدرسة الأخبارية:

تمثل أصول الفقه القواعد والعناصر المشتركة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقررة، وتكون الحاجة إلى تلك العناصر المشتركة في تحديد مدلولات النصوص الشرعية، أو الإسهام في كشف الحكم الشرعي مباشرةً كما في السيرة، أو بيان الوظيفة العملية عند فقدان البيان الشرعي في مورد معين.

وقد اضطررت الحاجة الجمهور لسبق الشيعة إلى قواعد الاستنباط، والاجتهاد

(١) المحلى، لابن حزم الظاهري الأندلسي: ١/ ١٣٥ - ١٣٩.

في الوصول للأحكام، فكان لعلم الأصول رواجٌ في أروقتهم منذ وقت مبكر في صدر الإسلام، بخلافه عند الشيعة الذين بانت حاجتهم إليه بعد عصر الغيبة؛ والسُرُّ في ذلك احتياجهم إلى البيان الشرعيّ الذي انتهى بفقد النبيّ ﷺ، بينما بقيَ مستمرّاً حتى القرن الثالث عندنا؛ لوجود الأئمة عليهم السلام الذين يمثلون الامتداد الطبيعيّ للنبيّ ﷺ حسب اعتقاد الإمامية.

ومما هو واضحٌ أن التجارب العلمية المتأخرة تستفيد من المتقدمة عليها، وتتأثر بها نحوًا من التأثر، وكان سبق الجمهور في تعاطي علم الأصول أحد أهم العوامل في نشوء الاتجاه الأخباري في الوسط الشيعي؛ وبخاصة في استخدامه مفردة (الاجتهاد) التي كانت تشير إلى المعنى المرفوض لها، وفي الاعتماد على العقل كأداة للوصول إلى الأحكام الشرعية.

وكان لهذا الاتجاه أن تشدّد في الاعتماد على الأخبار المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، ولم يُعطِ للعقل دوره المناسب له في الكشف عن الأحكام، وقد برز هذا الاتجاه بشكل واضح وملحوظ في القرن الحادي عشر على يد المحدث الميرزا محمد أمين الاسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ).

وكتابه (الفوائد المدنية) -الذي ألفه في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد- يُعدّ من أهم الوثائق التي تعكس الفكر الأخباري في تلك المرحلة، حيث بلور هذا الاتجاه وبرهن عليه، وجعله مدرسة في مقابل المدارس الأخرى الاجتهادية. قال في فوائده: "ولما أراد جمع من الأفاضل في مكة المعظمة قراءة بعض الكتب الأصولية لديّ، جمعت فوائده مشتملة على جل ما استفدته من كلام العترة الطاهرة، مما يتعلّق بفن أصول الفقه، وطرف مما يتعلّق بغيره، وسميتها بـ(الفوائد المدنية) في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد، أي: أتباع الظنّ في نفس الأحكام الإلهية"^(١).

واختلفت شدة الوطأة في التنازع والخلاف بين المدرستين الأصولية والأخبارية

على طول الزمن، لكنَّ حِدَّتْهَا خَفَّتْ فِي عَصْرِنَا، وَظَهَرَتْ أَصْوَاتٌ مُعْتَدِلَةٌ تَدْعُو إِلَى مَنَعِ الْاِخْتِلَافِ وَالتَّشْطِي، وَالْحِفَازِ عَلَى مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاحِدَةً، كَالشَّيْخِ مُحَمَّدِ طَاهِرِ آلِ شَبِيرِ الْخَاقَانِيِّ، وَالشَّيْخِ مُحَمَّدِ أَمِينِ زَيْنِ الدِّينِ، وَالسَّيِّدِ مُحَمَّدِ سَعِيدِ الْحَكِيمِ (رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى) (١).

وَتُصَنَّفُ هَذِهِ الْمَدْرَسَةُ فِي مَنَهْجِهَا الْمَعْرِفِيِّ مِمَّنْ يَعْتَمِدُ عَلَى الْخَبْرِ وَالْحَدِيثِ، وَلَا يَعْأُ بِالْعَقْلِ لِأَعْمَالِهِ فِي الْكَشْفِ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ عَنِ طَرِيقِ الْاجْتِهَادِ، وَالطَّرِيقِ وَالْأَمَارَاتِ الْمَجْعُولَةِ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ، وَبِهَذَا تَلْتَقِي مَعَ الْمَدْرَسَةِ الظَّاهِرِيَّةِ فِي هَذِهِ النِّقْطَةِ، لَكِنَّا نَخْتَلِفُ عَنْهَا فِي اسْتِمْدَادِهَا النَّصَّ بَعْدَ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ أُمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَعَدَمِ احْتَوَائِهَا عَلَى شَوَاطِئِ الْأَحْكَامِ الْمَشَارِ إِليهَا عِنْدَ الْحَدِيثِ عَنِ الْمَدْرَسَةِ الظَّاهِرِيَّةِ.

الاجتاه الثالث: الاعتدال في مرجعية العقل والبيان الشرعي:

الملاحظ لكلا الاتجاهين السابقين: اتجاه الرأي واتجاه الحديث والخبر، يجد التطرف واضحا في المنهج الاستنباطي في الاعتماد على العقل وعدمه، بخلاف أصحاب الاتجاه الثالث الذي اعتمد البيان الشرعي مصدرا أساسيا من مصادر التشريع، ولم يغفل دور العقل في ذلك، ورسم حدود وشروط الاعتماد عليهما، ومثل هذا الاتجاه فقهاء مدرسة أهل البيت عليه السلام الأصوليون.

فالعقل في رأي الاتجاه الثالث أداة صالحة للمعرفة، وجديرة بالاعتماد عليها، والإثبات بها إذا أدت إلى إدراك حقيقة من الحقائق إدراكا كاملا لا يشوبه شك، ويكون منتجاً للعلم والقطع. فلا كفران بالعقل كأداة للمعرفة، ولا إفراط في الاعتماد عليه فيما لا ينتج عنه إدراك كامل (٢).

(١) ينظر: الأصولية والأخبارية بين الأسماء والواقع، للسيد محمد سعيد الحكيم رحمه الله، وهو رسالة صغيرة من ٤١ صفحة، يجب فيها على سؤال يتعلق بالمنهج الأخباري، وينتهي إلى نتيجة عدم الفرق الدقيق بين المنهجين، ويدعو إلى الوحدة ونبذ الاختلاف بين الطرفين.

(٢) يُنظر: المعالم الجديدة: ٣٥.

التَّخْطئة والتَّصويب نظريتان لفهم الشريعة:

تعدّ التَّخْطئة والتَّصويب نظريتين ومنهجين لمعرفة الشريعة وفهم مقاصدها، وليستا منهجين في كيفية الاستنباط للحكم الشرعيّ فقط، حيث إنّ المجتهد المخطئ يرى أنّ ما يصل إليه من أحكام بالاستناد إلى ما هو معتبر في الاستنباط، لا يُمثّل إلا الحكم الظاهري للمكلف تجاه تلك الحادثة. بمعنى أن يكون ما توصل إليه المجتهد باجتهاده ثابتاً ومتحقّقاً في ذمّة المكلف حال إصابته للواقع، ومعدوراً في امثاله لو كان قد خالفه.

وبهذا تكون مقاصد الشريعة وواقعها عند المخطئة آيةً عن أن ينالها عقل المجتهد؛ للفرق بين المعرفة الشرعية والمعرفة البشرية، فلا يتمّ التعرّف على الأحكام إلا من الطريق الشرعيّ، فتكون أحكامه توقيفيةً منه، ولا يصحّ اتباع غير ذلك إلا بمقدار ما فوضه الشرع للعقل، وميزة الشرع أنّه عبودية، إلا في الموارد التي يكشفها الشارع، فيتعرّف عليها العقل عن طريقه.

وأما المجتهد المصوب فيرى أنّ عقل المجتهد الذي يُفرغ وسعته يصل إلى مكان من الشريعة وحقائقها؛ ولذا أعطى الحقّ في التشريع للقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها من الظنون غير المعتبرة شرعاً، وبهذا يكون للإنسان الحقّ في التشريع في المنطقة التي لا تشريع فيها ظاهراً؛ وبنظره أنّ الواقع خالٍ من الحكم.

ونفهم من المنهجين المتقدّمين أنّ القول بالتَّخْطئة يحفظ للشارع تامةً الشريعة التي جاء بها النبيّ ﷺ للناس، وهي غير مبتلاة بالنقص في أصل التشريع والواقع، وإن لم يصل إلى المكلفين لسبب من الأسباب. وهذا بخلاف القول بالتَّصويب الذي يؤشّر إلى وجود نقص في أصل التشريع، وإكماله يكون بظنون العقل الاجتهادي.

المصادر والمراجع:

١. ابن حزم الأندلسي الظاهريّ، أبو محمّد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة.
٢. ابن حزم الأندلسي الظاهريّ، أبو محمّد علي بن أحمد، المحلّي، طبعة مصحّحة ومقابلة على عدّة مخطوطات ونسخ معتمدة كما قوبلت على النسخة التي حقّقها الأستاذ الشيخ أحمد محمّد شاكر، نشر: دار الفكر.
٣. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محي الدين الأصفري.
٤. ابن منظور الإفريقيّ المصريّ، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم، لسان العرب، نشر: أدب الحوزة، قم - إيران، ١٤٠٥هـ ١٣٦٣ش.
٥. الآخوند الخراساني، الشيخ محمّد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق وتعليق: الشيخ عبّاس الزارعيّ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين.
٦. الاسترآباديّ، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، تحقيق: الشيخ رحمة الله الأراكيّ، طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة، ط٣، ١٤٢٩هـ.
٧. الأصفهانيّ، محمّد حسين الغرويّ، نهاية الدراية في شرح الكفاية، حقّقه وصحّحه وعلّق عليه: الشيخ مهدي أحدي أمير كلّائي، انتشارات سيّد الشهداء عليه السلام.
٨. الأمديّ، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
٩. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم - مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٢هـ ق - ١٣٨٠هـ ش.
١٠. الجوهريّ، إسمايل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور

عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.

١١. الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقهاء المقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٢. الحكيم، محمد سعيد، الأصولية والأخباريّة بين الأسماء والواقع، الناشر: دار الهلال، ط٤، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٣. حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٦٩م - ١٣٩٠هـ.

١٤. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة.

١٥. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ماجستير من كلية آداب جامعة القاهرة، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١٦. الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، النشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط٢، ١٤٢٥هـ.

١٧. الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط١، ١٤١٧هـ. ق - ١٣٧٦هـ. ش.

١٨. عرفانيان، غلام رضا، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، تقارير الدراسات الأصولية العليا لأستاذنا آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي - رحمه الله تعالى -، مطبعة النعمان - النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.

١٩. العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة المحققة الأولى عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، المطبعة: ستارة.

٢٠. الغزاليّ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد، المستصفي في علم الأصول، طبعه وصحّحه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٢١. الفراهيديّ، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزوميّ، والدكتور إبراهيم السامرائيّ.
٢٢. فياضيّ، غلام رضا، المدخل إلى نظريّة المعرفة - دروس تمهيدية، تعريب: السيد أيوب الفاضلي، مركز السراج للتأليف والتحقيق والترجمة. ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
٢٣. كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهديّ، أصفهان بازار - باغ قلندرها - پاساژ علوي.
٢٤. الكاظمي الخراساني، محمد علي، فوائد الأصول، تقريرات لدروس أستاذه الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ط ٩، ١٤٢٩هـ.
٢٥. الكلينيّ، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاري، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة، ط ٥، تاريخ النشر: ١٣٦٣ هـ ش.
٢٦. المحقق الحليّ، نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذليّ، معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٣هـ.
٢٧. المرتضى علم الهدى، الشريف علي بن الحسين بن موسى الموسويّ، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢٩هـ.
٢٨. المروّج، محمد جعفر الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مطبعة غدیر - قم، الناشر: دار الكتاب الجزائري، ط ٦، ١٤١٥هـ.
٢٩. المشكيني، الميرزا علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، مطبعة الهادي - قم، ط ٩، ١٤٢٧هـ.

٣٠. المنتظري، حسين علي، نهاية الأصول تقريراً لأبحاث السيد حسين البروجردي، تاريخ النشر: ١٣٧٥ هـ.

٣١. النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس، رجال النجاشي، تحقيق: الحجة السيد موسى الشبيري الزنجاني، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المشرفة، ط٩، ١٤٢٩ هـ.

٣٢. الواعظ الحسيني البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول، تقريراً للأبحاث الأصولية للسيد أبي القاسم الخوئي، الناشر: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ط٤، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٣٣. اليزدي، محمد تقي مصباح، أصول المعارف الإنسانية، الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط١، ذو الحجة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣٤. اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: أحمد عبد المنعم الخاقاني، دار الكتب اللبنانية - بيروت، الناشر: مكتبة القائم، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٩

التوالد الذاتي للمعرفة في الإجماع^(*)

د. حسام مهند جمال الدين^(*)

(*) باحث في الحوزة العلمية وأستاذ جامعي / النجف
الأشرف / العراق..

المُلخَص:

الاجماع واحداً من التطبيقات التي تعبر عن آثار يمكن للتفسير الاستقرائي الجديد أن يحققها على صعيد المعرفة البشرية، وأياً معرفة استقرائية إنما تخضع لهذا التفسير الجديد، ويمكن أن يُعرَفَ كنهها بناءً على كونها معرفة استقرائية خاضعة للآلية الذاتية التي افتعلها المنطق الذاتي لمعالجة الثغرة الاستقرائية، على أن للمنطق الذاتي الجديد المقترح مقدمات يؤمن بها، ويميزه الايمانُ بها عن المنطق العقلي والتجريبي، وهذا البحث يبين ما لحساب الإحتمال الرياضي من دورٍ في تفسير النمو المعرفي الحاصل في مصادر التشريع الوجدانية، وهو أحد أهم التطبيقات التي يمكن أن تعبر عن رأي السيد الشهيد الصدر في تفسيره للقضايا المعرفية الإستقرائية.

الكلمات المفتاحية: الإستقراء، القياس، الإجماع، الإحتمال، التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي، الإخبارات الحدسية، اليقين الأرسطي.

المُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأطهرهم محمد وآل بيته الطيبين الطاهرين.

بدأت قصة الإنسان مع المعرفة منذ بدايات وجوده على هذه البسيطة، وتضافرت جهوده لمحاولة إرجاع المعاني المتكثرة إلى المعنى الواحد، فإنَّ العقل الإنساني بطبيعته يحاول اكتشاف الجامع المشترك بين المعاني الكثيرة من خلال استقراءها والبحث فيها، ساعياً في ذلك إلى الضبط والسيطرة، وليس مجانباً للصحة أن يُقال إنَّ الأسئلة الكثيرة التي حامت حول المعرفة البشريَّة هي من ذاتيات الإنسان وإتِّها ملازمةً له في أقدم نتاجاته الفكرية، وقد كانت تلكم الأسئلة الملحة تفرض عليه وضع آلة تحدُّ له معرفته، فكان علمُ المنطق الذي وُظفَ لأجل نقل الإنسان من معلوماته التصوريَّة والتصديقيَّة إلى مجهولاته التصوريَّة والتصديقيَّة، وقيل^(١) في تعريفه: إنَّه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

ثم إنَّ أسمى ما يبتغيه المنطقي ممَّا أسَّسه من قواعد لصون الفكر هو المعلوم التصديقي الذي يُنتقل من خلاله إلى المجهولات التصديقيَّة بترتيب القضايا وتهيئتها للوصول إلى النتائج المطلوبة، في عملية اصطُح عليها بالاستدلال، والاستدلال أو الاحتجاج هو طلب الدليل للوصول إلى المطلوب وإلقاء الحجَّة على الخصم وإقناعه بالنتيجة، وهو على ثلاثة أقسام: القياس، والاستقراء، والتمثيل^(٢).

وقد اختصَّ هذا البحث بأحد أنحاء الاستدلال المتقدِّمة وهو الاستقراء، الذي تُعزى إليه معظم المعارف البشريَّة، جاء فيما نُسب إلى أرسطو عن

(١) يُنظر: الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، نجم الدين القزويني، ٥٣.

(٢) يُنظر: الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبد الله اليزدي، ٣٧٢.

الاستقراء: " وأما الاستقراء فهو الطريق من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي، مثال ذلك أنه إن كان الربان الحاذق هو الأفضل، فالأمر كذلك في الفارس؛ فيصير بالجملة الحاذق في كل واحد من الصنائع هو الأفضل، والاستقراء هو أكثر إقناعاً وأبين وأعرف في الحس، وهو مشترك للجمهور، فأما القياس فهو أشد إلزاماً للحجة وأبلغ عند المناقضين"^(١).

ومن كلام أرسطو المتقدم تلمس ظنية نتائج الاستقراء وعدم يقينيتها في كلام مفصلٍ طويلٍ ليس البحث بصدد الدخول في مفاصله، لكن ظنية الاستدلال الاستقرائي وعدم يقينته كانت سبباً في تمظهر علاقة بين المنطق الاستقرائي والاحتمال، وكانت هذه العلاقة تمثل الخطوة الثانية في الثورة على الاستقراء بتفسيراته القديمة المستندة إلى مبدأ العلية المتفق مع طبيعة الفكر الإنساني، والذي تم رفضه فيما بعد من قبل التجريبيين، فقرروا التفسيرات المتعددة للدليل الاستقرائي من حساب الاحتمال، وبالرغم من رفض وجهة النظر هذه من قبل بعض المناطق أمثال (رايشنباخ)^(٢) بسبب مشكلاتٍ منطقيّة تعاني منها المعالجات الاستقرائية، فإنها بقيت تمثل الاتجاه السائد في الفكر الأوربي الحديث^(٣)، وبذلك كان الاحتمال هو الحلّ الأمثل لتجنب فساد النتيجة الاستقرائية؛ وفي ظل ذلك ظهرت فيما بعد التفسيرات المتعددة لمفهوم الاحتمال، وكانت تمثل تلك التفسيرات - كما سيأتي - مواقف متعددة تختلف في نتائجها لتفسير الدليل الاستقرائي.

(١) منطق أرسطو، كتاب الطوبى، المقالة الأولى، تعليق: عبد الرحمن بدوي، ٥٠٧.

(٢) (Reichinbach Hans) هانز رايشنباخ (ت ١٩٥٣م)، فيلسوفٌ ومنطقيٌّ ألماني، وهو عضو في حلقة فينا، وله مواقف أصيلة في مسائل المنطق ونظرية المعرفة، رفض ما يقوم به (كارناب) والمناطقة الوضعيون من البحث عن اليقين المطلق، وذهب إلى عدم وجود سوى الاحتمال، وله مؤلفات عديدة. يُنظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ٣٢١.

(٣) يُنظر: المنطق ومناهج البحث، ماهر عبد القادر محمد علي، ٣٩٢.

ثم إنَّ البحثَ في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) ^(١) يتضمنُ الخوضَ في غمارِ بحثين رئيسيين هما البحثُ في المصدر الأساس للمعرفة البشرية، والبحث في نمو المعرفة البشرية، فأما البحثُ الأول، فإنَّ العقليين - وهم أبناء المدرسة الأرسطية ^(٢) - يؤمنون بوجودِ معارفٍ يدركها الإنسان بصورةً قَبْلِيَّةٍ منعزلةٍ عن الحسِّ والتجربة، ويشكُلُ تصورهم هذا نقطةَ اشتراكٍ بينهم وبين المنطق الذاتي الذي ينتمي إلى الشهيد محمد باقر الصدر ^(٣)؛ إذ يؤمن الشهيد الصدر بوجودِ معارفٍ عقليةٍ يُدركها الذهن البشري من دون الاستناد إلى التجربة والحسِّ.

وأما البحث الثاني، وهو البحث في نمو المعرفة والذي يعني طريقة تولد المعرفة الثانوية من المعرفة الأولى، وكيفية استنتاج قضايا ثانوية من القضايا الأولى التي تشكل البناء الأساس للمعرفة البشرية، فقد اختلف المنطق الذاتي فيها مع المنطق الأرسطي العقلي؛ إذ لا يعترف المنطق الأرسطي إلا بطريقة واحدةٍ لنموِّ المعارف هي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يؤمن المنطق الذاتي بطريقة التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي للمعرفة، بل يؤمن بأنَّ أغلبَ المعارف الثانوية مستنتجةٌ بطريقة التوالد الذاتي لا الموضوعي، وهو يخالف المبنى الذي يقوم عليه المنطق الأرسطي العقلي، وتواجهُ المنطق الأرسطي باعتقاده هذا مشكلةً عجزَ العقل عن تمثيل مصدرِ المعرفة البشرية؛ لأنَّ كثيرًا من هذه المعارف لا يمكنُ

(١) الإبستمولوجيا لفظٌ مركبٌ من لفظين: أحدهما (ايستما) وهو العلم، والآخر هو (لوغوس) وهو النظرية أو الدراسة، فيكون معنى الإبستمولوجيا: نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، وهو اصطلاحٌ مرادفٌ لنظرية المعرفة، يُنظر: معجم مصطلحات المنطق، جعفر الحسيني، ٤.

(٢) وأبرزهم الفيلسوف الإسلامي (أبو علي ابن سينا) المتميز بطرحه المنتظم والواضح لأفكار (أرسطو). يُنظر: منطق الاستقراء، عمار أبو رغيف، ٤٠.

(٣) الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ت ١٩٨٠م)، هو الفقيه العالم والفيلسوف المتميز الغني عن التعريف، أسس لنظرية جديدة في المعرفة تعتمد حساب الاحتمالات لتفسير معظم المعرفة البشرية، وألّف في ذلك كتابًا خالداً أسماه (الأسس المنطقية للاستقراء). يُنظر: محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، أحمد عبد الله أبو زيد، ٩٥ / ١.

تفسيره على أساس العقل الضروري^(١).

ولما كان مصطلحا (التوالد الموضوعي)، و (التوالد الذاتي) من المصطلحات المهمة في المنطق الذاتي، وجب توضيح المراد من كل منهما:

فأما التوالد الموضوعي فهو يعني إمكان تولد المعرفة بقضية معينة متى ما وُجد تلازمٌ بينها وبين موضوع القضية أو القضايا التي تستلزمها، كالمعرفة بأن (خالداً إنساناً) و (كل إنسانٍ فانٍ)، إذ تتولدُ منهما معرفةٌ بأن (خالداً فانٍ) وهذا التوالد في المعرفة هو تولدٌ موضوعي؛ لأنه نابعٌ من التلازم بين موضوع القضية المولدة وموضوع القضية المتولدة، ومثل هذا التوالد المعرفي هو الأساس في كل استنتاج يقوم عليه القياس الأرسطي؛ إذ النتيجة ملازمةٌ للمقدمات، فتنشأ المعرفة بالنتيجة على أساس المعرفة بالمقدمات.

وأما التوالد الذاتي فهو يعني إمكان تولد معرفةٍ من معرفةٍ أخرى دونها تلازمٌ بين موضوعي المعرفتين، وإنما يكون التوالد على أساس التلازم بين ذات المعرفتين، وليس التلازم - في التوالد الذاتي - بين موضوعي القضيتين المولدة والمتولدة، كما هو حاصل في التوالد الموضوعي، وهذا يعني عدم فسح المجال لاستنتاج أية قضيةٍ من قضيةٍ أخرى دون تلازمٍ بينهما، كاستنتاج موت زيدٍ من طلوع الشمس؛ لأن ذلك يجعل طريقة التوالد الذاتي مبرراً لأي استدلالٍ خاطئ^(٢).

وقد اضطرَّ المنطق الأرسطي إلى الإيمان بأن الاستقراء مردهُ إلى قياسٍ مكوّنٍ من كبرى عقليةٍ وصغرى هي التعداد الناقص؛ لأن القياس يُنتج النتائج بطريقةٍ موضوعيةٍ، وهي الطريقة الوحيدة التي يؤمن بها المنطق الأرسطي لنمو المعارف؛ لذا فإنه لا يؤمن إلا بنوعين من المعارف، النوع الأول منها هو المعارف العقلية الأولى القبلية؛ إذ لا يمكن تعقل حدوث الخطأ فيها لكونها

(١) يُنظر: محاضرات تأسيسية، محمد باقر الصدر، ٦١.

(٢) يُنظر: الأسس المنطقية للاستقراء، ١٦١.

ضرورية - حسب مدعى المنطق الأرسطي - وهي ما يُطلق عليها مدركات العقل الأول، والنوع الثاني هو المعارف الثانوية المستنتجة من المعارف الأوليّة بطريقة التوالد الموضوعي، وقد أشار الشهيد الصدر في بحثه الأصولي إلى أنّ هذا المنحى في المنطق الأرسطي كان سبباً في الانتقال إلى نظرية جديدة في المعرفة البشريّة^(١)، وأمّا المنطق الذاتي فإنّه يؤمن بالمعارف العقلية القبليّة، والمعارف الثانوية المستنتجة من المعارف الأوليّة بطريقة التوالد الموضوعي، والمعارف الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الذاتي، ومثال المعارف الأخيرة كلّ التعميمات الاستقرائية المستنتجة بالتوالد الذاتي، أي من دون وجود ملازمة بين التعميم وهو النتيجة وبين الشواهد والأمثلة التي تمثل المقدّمة^(٢).

ثم إنَّ الشهيد الصدر يدرج التعميمات الاستقرائية^(٣) ضمن المعارف التي تتولّد بطريقة التوالد الذاتي، وإذ يعتقد المنطق الذاتي بوجود طريقتين للتوالد المعرفي، يؤمن كذلك بمرور الدليل الاستقرائي بمرحلتين أيضاً، الأولى منها استنباطية قياسية، تمارس فيها طريقة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتماليّة؛ لأنّ الدليل الاستقرائي يحاول فيها الوصول بالقضية الاستقرائية إلى درجات عالية ممكنة من التصديق الاحتمالي؛ إذ إنّ للتصديق درجات، أعلاها هي درجة اليقين، ولإنّ هذه المرحلة لا تصل بالتعميم إلى اليقين، فإنّها تحاول الوصول به إلى درجة عالية من التصديق، فتبقى القضية الاستقرائية محتملة من غير إثبات،

(١) يُنظر: بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، تقارير: محمود الهاشمي، ٤/ ١٣٠.

(٢) يُنظر: الأسس المنطقية للاستقراء، ١٦٤-١٦٥.

(٣) للدليل الاستقرائي ثغرة مشهورة تناوبت على حلّها وتفسيرها مذاهب واتجاهات عديدة، وادّعى الشهيد الصدر لها تفسيراً جديداً يعتمد نظرية الاحتمال الرياضي كمنطلقٍ للارتفاع بدرجة التصديق الاحتمالي إلى أعلى حدٍّ ممكن، والوصول به بعد ذلك وفقاً للمرحلة الذاتية إلى اليقين الموضوعي الذي يُعرف في عالم أصول الفقه بالاطمئنان، ويترك البحث الخوص في مشكلة الاستقراء إلى مجالاتٍ أوسع من ذلك؛ لعدم سعة البحث للحديث عنها.

وريثما تبدأ المرحلة التالية وهي مرحلة التوالد الذاتي يبدأ تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين الموضوعي، ولما كانت وظيفة المرحلة الاستنباطية تنمية احتمال القضية الاستقرائية اتجه الشهيد الصدر إلى محاولة تفسير الاحتمال وتقنين بديهياته وقواعده التي تخص تفسير الدليل الاستقرائي؛ ولذا ابتداءً في الفصل الثاني من كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) يبحث نظرية الاحتمال وما يخصها من بديهيات وقواعد وتفسيرات، فكان أن فسّر الشهيد الصدر الدليل الاستقرائي بما اعتمده المناطقة الأوربيون من إقحام نظرية الاحتمال الرياضية في مجال الأبحاث الفلسفية، غير أنه اختلف عنهم بادعاء يقينية نتائج الدليل الاستقرائي، فيما لم يدع التجريبيون سوى ترجيح القضية الاستقرائية دون الوصول بها إلى شاطئ اليقين.

ثم تجدر الإشارة إلى أن الإجماع واحدٌ من التطبيقات التي تعبر عن آثارٍ يمكن للتفسير الاستقرائي الجديد أن يحققها على صعيد المعرفة البشرية، وأياً معرفة استقرائية إنما تخضع لهذا التفسير الجديد، ويمكن أن يُعرف كنهها بناءً على كونها معرفة استقرائية خاضعة للآلية الذاتية التي افتعلها المنطق الذاتي لمعالجة الثغرة الاستقرائية، على أن للمنطق الذاتي الجديد المقترح مقدمات يؤمن بها، ويميّزه الإيمان بها عن المنطق العقلي والتجريبي، ولما كان التفسير الذاتي للإجماع يعني تفسيره وفقاً للأساس المنطقي الذي يرتئيه المنطق الذاتي للشهيد الصدر، فإن البحث يمكن أن يُقسّم على المطالب الآتية.

المطلب الأول: تفسيرُ حصول العلم بالإجماع

يُعدُّ مبحثُ الإجماع من المباحث المهمة التي ضمَّنها الشهيد الصدر حساب الاحتمالات، وهو بذلك يخالفُ مسالكَ أُخر عديدةً في حجية الإجماع، فإنَّ البحث في حجية الإجماع قد انطوى على عددٍ من المسالك، منها:

١. إنَّ النكتة في حجية الإجماع هي قاعدة اللطف، التي تعني أنَّ الأمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ؛ لأنَّ العلماء إذا اتفقوا على حكمٍ معينٍ كان اتفاقهم كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام، وإلا كان على المعصوم عليه السلام من باب اللطف أن يحول دون حصول ذلك الاتفاق، وهذه النكتة عقلية؛ لأنَّ الحاكم بوجوب اللطف هو العقل^(١).

٢. حجية الإجماع ثابتةٌ بدليل شرعيٍّ، فقد ذهب بعض فقهاء الجمهور إلى أنَّ النكتة في حجية الإجماع مستندةٌ إلى إخبار النبي صلى الله عليه وآله بأنَّ إجماع الأمة لا يقع على خطأ ولا يخالف الواقع^(٢)، وقد تمسك أصحاب هذا المسلك بالنبوي المشهور: "لا تجتمع أمتي على خطأ"^(٣)، بتقريب أنَّ النبي صلى الله عليه وآله أخبر بعصمة مجموع الأمة، وذلك الإخبار دليلٌ على حجية الإجماع.

٣. إنَّ الإجماع حجةٌ لأنَّه يكشفُ عن دليل شرعيٍّ؛ إذ إنَّ المجمعين لا يفتون بحكم إلا مع وجود الدليل عليه، فيُستكشفُ بالإجماع وجودُ الدليل الشرعيِّ على الحكم الشرعي، وهذا هو مسلك الشهيد الصدر، وهو يباين المسالك الأخرى في أنَّ الإجماع فيها يكشفُ عن الحكم الشرعيِّ مباشرةً من دون التفاتٍ إلى دليله، فيما يكشفُ

(١) يُنظر: العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ٦٢٢، والذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ٤٢٠.

(٢) يُنظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى، ٤٢٢.

(٣) وردَّ هذا الحديث بألفاظٍ مختلفة تحمل معنىً واحداً هو عدم اجتماع الأمة على الخطأ والضلالة، يُنظر: سنن أبي داود، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، ٩٨/٤، ح: ٤٢٥٣، وسنن ابن ماجه، ١٢٠٣/٢، ح: ٣٩٥٠.

الإجماع على مسلك الشهيد الصدر عن الدليل الشرعي الدال على الحكم^(١).
ويترتب على هذا الفارق كون الإجماع وسيلةً من وسائل إثبات الدليل الشرعي، وهو موضوع البحث في الصغرى - وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي - إذ المطلوب فيها هو استكشاف الدليل الشرعي، وأما المسالك الأخر فالإجماع فيها ليس كاشفاً عن الدليل الشرعي، بل هو دليلٌ غير شرعي على الحكم مباشرةً؛ لأنَّ الكتاب والسنة هما الدليلان الشرعيان، وأما العقل والإجماع فليسا كذلك، وعليه يكون الإجماع وسيلةً من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي على مسلك الشهيد الصدر دون المسالك الأخر^(٢)، ويتمسك الشهيد الصدر في مسلكه لإثبات حُجِّية الإجماع الكاشف عن وجود الدليل الشرعي بحساب الاحتمال، وإنما يكون الإجماع حُجَّةً إذا كان منتجاً لليقين^(٣) - وهو اليقين الموضوعي -؛ لأنَّ الإجماع لا يكون حُجَّةً إلا إذا أفاد اليقين بصدور الدليل من الشارع، ولا يتحقق اليقين إلا بتراكم الاحتمالات الناجمة من اتفاق الفقهاء على محور واحد، فوظيفة الإجماع هي أنه طريقٌ لإثبات السنة، بمعنى أنه كاشفٌ عن السنة وليس دليلاً مستقلاً عن الكتاب والسنة^(٤).

ويمكن أن يتضح نشوء العلم بالدليل الشرعي بوساطة الإجماع بالبيان الآتي:
إنَّ الخبر الحسيّ ذو قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، وأنَّ كلَّ خبرٍ حسيّ يُثبت تمام الواقعة إثباتاً ناقصاً، ويؤدّي تراكم الإخبارات الحسيّة وتعددها إلى نموّ القضية الاستقرائية، وذلك بنموّ احتمال الموافقة للواقع، وضالّة احتمال المخالفة للواقع إلى حدّ الفناء والتلاشي عملياً، وكما يكون لحساب الاحتمالات هذا الدور في نموّ احتمال موافقة مجموعة الإخبارات الحسيّة للواقع، يكون له دورٌ في نموّ احتمال

(١) يُنظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ٣/ ١٣٧.

(٢) يُنظر: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني، ٢/ ٤٨.

(٣) يجدر التنويه إلى أن المراد باليقين هنا به الاطمئنان؛ لما سيأتي من دعوى أن حُجِّية الاطمئنان كحُجِّية القطع ذاتية عقلاً وتنجزياً وتعديراً.

(٤) يُنظر: محاضرات في أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي، ١/ ٣٢٥.

موافقة الإخبارات الحدسية للواقع أيضاً، وضالة احتمال خطأ الجميع إلى درجةٍ توجب زوال هذا الاحتمال وفناءه عملياً، وهذا هو ما يحصلُ في الإجماع، فالإجماع يشتركُ مع الخبر المتواتر في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشفُ عن الواقع في كلِّ منهما على هذا الحساب، غيرَ أنَّهما يتفاوتان في درجةِ الكشف، فإنَّ نموَّ احتمال الموافقة للواقع وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع في التواتر منه في الإجماع؛ وذلك لما يأتي من الأمور:

١. قيمة احتمال المفردات في الإجماع أصغر من قيمة الاحتمال في مفردات التواتر؛ لأنَّ نسبة وقوع الخطأ في الحدسيات أكبر من نسبة وقوع الخطأ في الحسيات^(١)، وهذا يعني أنَّ قيمة الإخبار الحدسي أقلُّ من قيمة الإخبار الحسي؛ ولذلك يكون نموُّ احتمال الموافقة في التواتر أسرع من الإجماع، وذلك نظير ما تقدّم في تعدد الوسائط في التواتر؛ إذ إنَّ كلَّ إخبار حدسي يثبت تمام القضية المخبر عنها بأثبات ناقص، غيرَ أنَّ أثباته لتمام القضية أقلُّ قيمةً من إثبات الإخبار الحسي للقضية.
٢. يكون الخطأ في الأخبار الحسية ذا مركزٍ واحدٍ، بينما لا يتعين أن يكون الخطأ في الأخبار الحدسية ذا مركزٍ واحدٍ عادةً، فإذا ما أفتى فقهاءٌ عديدون بحكمٍ معيّن وكانوا على خطأٍ - على سبيل المثال - فقد يكون خطأ أحدهم ناشئاً من الاعتماد على روايةٍ غير تامّة السند، ويكون خطأ آخر نتيجة الاعتماد على روايةٍ غير تامّة الدلالة، وخطأ ثالث ناتجاً من اعتماده على أصالة الاحتياط، وهكذا. وكلما كان مركز الأخطاء واحداً أو متقارباً، كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس صحيحٌ أيضاً^(٢)، وهذا المعنى وجدانيٌّ تقدّم في معرض الحديث عن المرحلة الذاتية؛ إذ إنه يتضح كثيراً من خلال ما ذكره الشهيد الصدر في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) من أنَّ قاعدة عدم التماثل تكون أكثر فاعليةً في تضعيف احتمال تكرّر الصدفة بصورةٍ متماثلةٍ إذا كان التماثل الحقيقي بين الصدف

(١) يُنظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ٢/٤٨٥.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ٢/٤٨٨.

المفترضة أوسع وأعمق^(١)، بمعنى أن التماثل في التواتر أعمق من التماثل في الإجماع؛ لأن الأخطاء في التواتر تكون ذات مركز واحد، في حين تكون الأخطاء في الإجماع متعددة المركز، وبذلك تكون قاعدة عدم التماثل في التواتر أكثر فاعلية منها في الإجماع، ويكون احتمال المخالفة في الجميع في التواتر أسرع ضعفاً منه في الإجماع، ومنه يُعرف أن قاعدة عدم التماثل تكون أكثر فاعلية في الخبر المتواتر منه في الإجماع.

٣. إن احتمال تأثر الخبر الثاني بالأول موجودٌ في مجال الأخبار الحدسية دون الأخبار الحسية عادةً، وهذا يعني أن احتمال الخطأ في الخبر الأول يتضمّن عادةً احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، بينما يكون احتمال الخطأ في الخبر الأول في الحسيات حيادياً تجاه الخبر الثاني، فإن الإجماع - وهو من الحدسيات - يتضمّن تأثر اللاحق بالسابق في الفتوى، وهو أمرٌ واقعٌ كثيراً ولا يخفى على المشتغلين بالدراسات الفقهية، وهذا الأمر يُنقص كثيراً من احتمال موافقة الفتوى اللاحقة للواقع، ويكون احتمال الخطأ أكبر مما لو كان الفقيه اللاحق لا يتأثر بفتوى الفقيه السابق^(٢).

٤. إن الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسية يحتمل أن تكون ناشئةً من نكتةٍ مشتركةٍ، وأمّا الأخطاء التي تحتمل في مجموعة الأخبار الحسية فلا يُحتمل فيها أن تكون ناشئةً من نكتةٍ مشتركةٍ عادةً، بل الأخطاء في الأخبار الحسية ترتبط بالظروف الخاصة لكلِّ مخبرٍ، وكلما كان احتمال النكتة المشتركة موجوداً، كان احتمال خطأ المجموع أقرب من احتمال خطأ المجموع في حالة عدم وجود تلك النكتة المشتركة^(٣)، ويتضح ذلك من خلال معرفة أن تعدد مناشئ الخطأ في الأخبار الحسية هو السبب في ضالة حالة مخالفة الجميع للواقع؛ لأن الجانب الذي

(١) كلما اشتدّ التماثل بين الصدف النسبية كلما قوي المضعف الكيفي الذي يبعد من احتمال الكذب والخطأ، وهذا الحساب وإن كان غير موجودٍ في أذهان الناس الاعتياديين بشكله الدقيق، غير أنه واضحٌ عندهم - على الإجمال - بالفطرة. يُنظر: القضاء في الفقه الإسلامي، كاظم الحائري، ٥٣١، والأسس المنطقية للاستقراء، ٤٥٧.

(٢) يُنظر: بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، ٤ / ٣١٠.

(٣) يُنظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ٢ / ٤٨٩، ومباحث الأصول، كاظم الحائري، ٢ / ٢٩٨.

يتحكم بالحالة اللاحقة هو الجانب المتحرك من الظروف والملابسات لا الجانب الثابت منها، وعلى العكس من ذلك ما يحصل في الأخبار الحدسية فإن الجانب الذي يتحكم بالحالة اللاحقة يكون هو الجانب الثابت المشترك أحياناً؛ لذا فإن احتمال اجتماع الجميع على الخطأ في الأخبار الحدسية ضئيل، لكنه ليس بضالة اجتماع الجميع على الخطأ والمخالفة في الأخبار الحسية، وكل ذلك يعود إلى أن منشأ الأخطاء في الحدسيات مشترك، بينما منشأ الأخطاء في الحسيات مختلف وغير مشترك؛ لأن كل مخبر يتمتع بظروف خاصة تختلف عن المخبر الآخر، بينما نحتمل في الأخبار الحدسية أن يكون جميع المخبرين قد تأثروا بظرف اجتماعي واحد.

وتجدد الإشارة إلى أن الأمر الرابع يختلف عن الأمر الثاني في أن الأمر الثاني كان يعتمد ملاحظة مراكز الأخطاء، والأمر الرابع يعتمد ملاحظة مناشئ الأخطاء، والمقصود بمركز الخطأ هو ما أخطأ فيه المخبر أي أنه متعلق الخطأ ومصبه، وأما المقصود بمنشأ الخطأ فهو السبب التكويني الذي يؤدي إلى الخطأ، ففي الأمر الثاني كان الملحوظ هو مركز الخطأ، وكلما كانت المراكز متحدة ومتقاربة كانت فاعلية قاعدة عدم تماثل الصدف أكبر، وكلما كانت المراكز متعددة ومتباعدة كانت فاعلية قاعدة عدم التماثل أقل، وكان احتمال اجتماع الجميع على المخالفة أقرب، بمعنى أنه ضئيل، لكنه ليس بضالة ما لو كانت المراكز متحدة، وهذا ما يحصل في الإخبارات الحدسية التي تكون فيها المراكز متعددة وغير متقاربة، وأما الأمر الرابع الذي يختص بمناشئ الأخطاء فالحالة معاكسة لما في الأمر الثاني؛ إذ كلما كانت المناشئ متحدة ومشتركة كان احتمال الاجتماع على المخالفة أقرب، وكلما كانت المناشئ متعددة ومتفرقة كان احتمال الاجتماع على المخالفة أضعف وأكثر ضالة كما في الأخبار الحسية، التي تكون فيها مناشئ الأخطاء متعددة بتعدد ظروف وملابسات كل مخبر^(١).

(١) يُنظر: دروس في علم الأصول (الهامش)، محمد باقر الصدر، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، ١٥٢/٢.

المطلب الثاني: التحليل الرياضي لحصول العلم بالإجماع

اتضح أن مناشئ الأخطاء في الأخبار الحدسية مشتركة، وهذا يعني أن إخبار بعض المخبرين يمكن أن يُشكل عاملاً مسانداً لخطأ بعض المخبرين الآخرين، وهذا لا يحصل في الإخبارات الحسية؛ لأن إخبار كلٍّ مُخبرٍ في الإخبارات الحسية مرتبطٌ بظروفه وملابساته الخاصة، التي لا ترتبط بالظروف والملابسات الخاصة بمخبرٍ آخر، فلا يكون خطأ بعض المخبرين عاملاً مساعداً لخطأ بعض المخبرين الآخرين، وهذا يعني أن افتراض الخطأ في الإخبارات الحسية في أحد المخبرين لا يؤثر في درجة احتمال خطأ المخبر الآخر، فلو كانت قيمة احتمال خطأ المخبر الأول $1/2$ ، وكانت قيمة احتمال خطأ المخبر الثاني $1/2$ ، فإن قيمة احتمال المخبر الثاني على تقدير احتمال المخبر الأول تبقى $1/2$ ؛ لأن هذه الحالة تندرج ضمن الاحتمالات المستقلة، فإذا أريد معرفة احتمال خطأ المخبرين معاً جرت بديهية الاتصال، وضرب الاحتمالان ببعضهما، وحينها تكون قيمة احتمال خطئهما معاً $1/4$ ، فإذا ما كثر المخبرون تضاعفت قيمة احتمال خطئهم جميعاً، والنسبة بين كثرة المخبرين وتضاؤل قيمة كذبهم جميعاً طردية كما اتضح، على أن للعوامل الكيفية الدخل في القيمة الاحتمالية أيضاً.

وأما الإخبارات الحدسية فإن خطأ بعض المخبرين يشكل عاملاً مؤثراً في خطأ بعض المخبرين الآخرين، فالاحتمالات في الإخبارات الحدسية مشروطة، فإذا كان احتمال الخطأ في المخبر الأول $1/2$ فإن احتمال الخطأ في المخبر الثاني يكون - على سبيل المثال - $5/4$ ^(١)؛ بالرغم من أن احتمال الخطأ في المخبر الثاني في حد نفسه يساوي $1/2$ أيضاً، فإنه تأثر باحتمال المخبر الأول، وكما يحصل على قيمة احتمال خطئهما معاً، يجب أن تُجرى بديهية الاتصال وتضرب القيمتان ببعضهما، ولكن تكون القيمة الاحتمالية الثانية متأثرة بتقدير القيمة الاحتمالية الأولى، وذلك على النحو الآتي:

$$1/2 \times 5/4 = 5/2$$

وهذه النتيجة أكبر من نتيجة الضرب في الإخبارات

(١) تجدر الإشارة إلى أن هذه النسبة افتراضية، وليست نسبة متحصلة من خطوات رياضية محددة.

الحسبية؛ لأن نتيجة الضرب في الاخبارات الحسبية تساوي، وهذا يعني أن احتمال الخطأ عند جميع المخبرين في مجال الاخبارات الحسبية أسرع تضاهلاً وهبوطاً من احتمال الخطأ عندهم جميعاً في الاخبارات الحدسية، ولعل خير مثال على الحالة المذكورة هو ما يُعرف عن تأثر الفقهاء المتأخرين عن الشيخ الطوسي بآرائه الفقهية مدةً طويلةً من الزمن^(١).

وهناك فرضية - أشار إليها بعض الباحثين^(٢) - تتضمن أن يكون الفقيه اللاحق كزيد - مثلاً - متأثراً تمام التأثر بالشيخ الطوسي السابق له؛ فيتبعه في معظم أقواله، وفي مثل هذه الحال يكون احتمال خطأ زيد يساوي احتمال خطأ الشيخ الطوسي، فإذا كان احتمال خطأ الشيخ الطوسي يساوي ٢٠٪، وكان احتمال خطأ زيد في نفسه يساوي ٤٠٪، فلمعرفة قيمة احتمال خطئها معاً، لابد من إجراء بديهية الاتصال وضرب ٢٠٪ × ٢٠٪، وتكون النتيجة ٤٠٪.

وقد يُقال يجب ضرب قيمة احتمال خطأ الشيخ الطوسي وهي ٢٠٪ في ١٠٠٪؛ لأنها تمثل نسبة تأثر زيد بالشيخ الطوسي أو نسبة خطئه على تقدير خطأ الشيخ الطوسي، ولكن يبدو لي أن هذا الإجراء غير تام؛ لأن الاحتمالات المشروطة تعني أن تُلاحظ قيمة الاحتمال المتأثر باحتمال آخر، بمعنى أن تُلاحظ قيمة احتمال خطأ زيد نفسها ولكن بعناية تأثره بالشيخ الطوسي، وأما نسبة ١٠٠٪، فإنها تمثل نسبة التأثر - على فرض أنه يتبع الشيخ حذو القذة بالقذة - ولا تمثل خطأ زيد على تقدير خطأ الشيخ الطوسي، وهذا يتضح كثيراً من خلال المثال الذي تقدّم في الفصل الثاني للحوادث المشروطة، فإذا كانت في حقيبة ما عشر كرات، خمسٌ منها حمراء وخمسٌ أخرى صفراء، فإن احتمال خروج كرة حمراء هو ١٠ / ٥، فلو تبين أن الكرة الخارجة حمراء اللون ولم يتم إعادتها إلى السلة المحتوية لها، ثم سُحبت كرة أخرى، فإن احتمال أن تكون الكرة الخارجة في المرة الثانية على تقدير خروج الكرة الأولى حمراء هو ٩ / ٤؛ إذ من الواضح أن مجموع

(١) يُنظر: دروس في علم الأصول (الهامش)، محمد باقر الصدر، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، ١٥ / ٢ - ١٥١.

(٢) يُنظر: مدخل إلى نظرية الاحتمال، أحمد عبد الله أبو زيد، مجلة فقه أهل البيت، العدد: ٣٠، ٨٦ - ٨٩.

الكرات المتبقية أصبح تسع كراتٍ من بينها أربع كراتٍ حمراء^(١).

وعلى ما تقدّم يمكن تحليل فرضيةٍ أخرى تتضمن أن يكون زيدٌ غير متأثرٍ تمامًا بالشيخ الطوسي، فإذا كان احتمال خطأ زيدٍ في نفسه ٤٠٪، وكان احتمال خطأ الشيخ الطوسي ٢٠٪، فإنّ احتمال خطئهما معًا يساوي $٢٠\% \times ٤٠\% = ٨٠\%$.

المطلب الثالث: عوامل التأثير بحساب الاحتمال في الإجماع

تقدّم أنّ جوهر التواتر هو العامل الكمي العددي، وهناك عوامل أخرى كيميّة يتأثر بها التواتر أيضًا، منها ما يتعلق بالمُخبرٍ ومنها ما يتعلق بمفادٍ ودلالة الخبر، وأمّا في الإجماع فإنّ حساب الاحتمالات يتأثر بمجموعةٍ من العوامل، منها^(٢):

١. نوعيّة العلماء المُجمعين من الناحية العلميّة، مع قربهم من عصر النصّ، فمّا لا شكّ فيه أنّ قرب العلماء المُجمعين من عصر النصّ له دخلٌ في نموّ قيمة احتمال الكشف العلمي للإجماع إلى حدّ تكون فيه القيمة الاحتماليّة أكبر من قيمة احتمال كشف إجماع العلماء المتأخرين عن عصر النصّ؛ لأنّ القريب من عصر النصّ يُحتمل فيه أن يكون قد عثر على نصّ كان سببًا في إصدار الفتوى، لكنّ هذا الدليل لم يصل إلينا بسبب ما تعرّض له تراث أهل البيت عليهم السلام من الإبادة والضياع^(٣)، وأمّا نوعيّة العلماء فمّا لا شكّ فيه أنّ حساب الاحتمال يتأثر به أيضًا؛ إذ كلّما كان المُجمعون من فقهاء الطبقة الأولى كانت القيمة الاحتماليّة لكلّ مفردةٍ من مفردات الإجماع أقوى وأكبر ممّا لو كان المُجمعون من فقهاء الطبقة الثانية^(٤).

٢. طبيعة المسألة المُجمَع على حكمها، فهل هي من المسائل التي يُحتمل ورود نصّ بشأنها، أو أمّها من التفصيلات والتفريعات، فإنّ كانت المسألة من التفريعات

(١) يُنظر: منطق الاستقراء، عمّار أبو رغيف، ٦٩.

(٢) يُنظر: دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر، ٤٨٩/٢.

(٣) يُنظر: محاضرات في أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي، ٣٣٥/١.

(٤) يُنظر: الدروس، كمال الحيدري، ٢٣٨/٢.

والتفصيلات كانت قيمتها الاحتمالية أقل من تلك المسألة التي يُترقب صدور النص بشأنها، بل ربما كانت من دون قيمة؛ لأنها إن كانت مما لا يُترقب أن يصدر نص بشأنها يكون احتمال إجماع الفقهاء لنكتة مشتركة احتمالاً قوياً، فتكون القيمة الاحتمالية لمفردات الإجماع أضعف مما لو كانت مما يُترقب فيها نص^(١)، ويؤكد ذلك ما تقدم من أن الجانب المتحكّم في الحالة اللاحقة إن كان هو الجانب الثابت من الظروف والملابسات كان احتمال تماثل الحالة اللاحقة مع الحالة السابقة أكبر. ٣. درجة ابتلاء الناس بالمسألة المُجمَع عليها، فكلما كانت المسألة أكثر ابتلاءً بين الناس كان نموّ الاحتمال فيها أسرع من المسائل التي ليست موردًا لابتلاء الناس. ٤. لحنُ كلام المُجمَعين في مورد الاستدلال على الحكم الشرعي، ومدى ارتباط إجماعهم على مدارك نظرية، فإنّ لذلك أثرًا في حساب الاحتمال؛ إذ كلما زاد احتمال أن يكون الإجماع مستندًا إلى مدرَكٍ، ضعفت قيمة كشفه.

المطلب الرابع : درجة الوثوق في الإجماع

تؤدّي وسائل الإحراز الوجداني - بمختلف أنواعها بما فيها السيرة والشهرة - التي يقوم كشفها على أساس حساب الاحتمال إلى عدّة درجات للكشف عن الواقع، تتباين بحسب قدرة كلّ وسيلةٍ من تلك الوسائل على الكشف، وقد صنّفَ الشهيد الصدر هذه الدرجات كما يأتي:

١. القطع بالدليل الشرعي، وهو يحصل فيما لو انعدم احتمال مخالفة الواقع عملياً بحسب مبنى الشهيد الصدر، وذلك خلافاً لمبنى مشهور الأصوليين المتأثر بالمنطق الأرسطي الذي يرى أنّ القطع هو زوال احتمال المخالفة بمعنى حصول اليقين المنطقي^(٢)، وإنّما تحصل هذه الدرجة في مورد التواتر وبعض موارد الإجماع وبعض موارد السيرة، فإنّ أدّت وسائل الإحراز الوجداني إلى القطع فهي حجة؛ وذلك

(١) يُنظر: المصدر نفسه، ٢/ ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٢٨٠.

تطبيقاً لمبدأ حجّية القطع.

٢. الظن بالدليل الشرعي، وهو يحصل فيما لو كانت القيمة الاحتمالية لموافقة الواقع كبيرة، ولكن كان يقابلها احتمالٌ معتدُّ به لقيمة احتمال المخالفة للواقع، وفي مثل هذه الحال يلزم توفر دليل شرعيٍّ للتعبّد بمثل هذا الظن^(١).

٣. الاطمئنان بالدليل الشرعي، وهو يحصل فيما لو كان احتمال الموافقة كبيراً ويقابله احتمالٌ ضئيلٌ جداً للمخالفة^(٢)، وهو علمٌ عقلائي، أو هو ظنٌ متاخمٌ للعلم، وعادةً ما يتعامل العلماء مع الاطمئنان معاملة العلم، فإن أدت الوسائل الوجدانية - بما فيها الإجماع - إلى الاطمئنان فتكون حجّة بناءً على القول بحجّية الاطمئنان، على أن القول بحجّيته يعني أن يكون بمنزلة القطع من حيث تنجزه وتعذيره، فإن صحّ هذا القول لم يكن يلزم توفر دليل شرعيٍّ للتعبّد بالاطمئنان كما هو حاصل مع ما يؤدّي للظن كخبر الثقة؛ لأنّ حجّيته تكون حجّية ذاتية كحجّية القطع^(٣)، وإن لم يصح ذلك القول، لزم توفر دليل لحجّية الاطمئنان، وإنما يساق لإثبات حجّية الاطمئنان دليل السيرة العقلائية الممضاة بدلالة سكوت المعصوم^{عليه السلام}، ولكن في مقام الاستدلال بالسيرة العقلائية الممضاة بسكوت الشارع لا بدّ من القطع بهذين الركنين ولا يكفي الاطمئنان بهما؛ لئلا يكون الاستدلال بالسيرة استدلالاً بالاطمئنان على الاطمئنان، وهو دورٌ باطل^(٤).

وعليه يتضح أن الإجماع ينتقل بين هذه الدرجات الثلاث، وحجّية كشفه مرهونة بحجّية كلّ من تلك الدرجات، مع ما تتطلبه من شروطٍ ودواعٍ.

(١) يُنظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ٢ / ٤٩٥.

(٢) يُنظر: المصدر نفسه، ٢ / ٤٩٥.

(٣) على أن بين القطع والاطمئنان فروقاً منها عدم إمكان ورود الترخيص الواقعي أو الظاهري في مورد القطع، وإمكانه في مورد الظن، يُنظر: محاضرات في علم أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي، ١ / ٣٥٨.

(٤) يُنظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ٢ / ٤٩٦.

الخاتمة

هذا البحث واحدٌ من بحوثٍ كثيرةٍ أُنجزت في موضوع حجّية الإجماع، وإنّي لا أقرُّ بأنَّ ما جاء فيه هو تمام الحقيقة، بل هو قراءةٌ من بين قراءاتٍ عديدةٍ في المسألة، تتراوح بين الصواب والخطأ، لتكون نتائجها محتملةً ومظنونةً، وينبغي أن يكشف كلُّ بحثٍ علميٍّ عن غاياتٍ منطقيّة تتضح من خلالها طوائفُ الرؤى والنتائج المتعدّدة، ولأجل ذلك يلزم أن ينتهي البحثُ بخاتمةٍ تُضمّن تلك الغايات، ويمكن أن تُحدّد هذه الخاتمة بمجموعةٍ من النقاط وعلى النحو الآتي:

١. يتشارك المنطقُ الذاتي مع بعضِ مذاهب المنطق التجريبي في الانطلاق من نظرية الاحتمال الرياضيّة في تفسير الدليل الاستقرائي ليختلف في ذلك مع المنطق الأرسطي الذي يعتمد في تفسيره للدليل الاستقرائي على مبدأٍ عقليّ ينفي تكرّر الصدفة على خطّ طويل، ولما كانت قضية الإجماع قضيةً استقرائيّةً فإنَّ المنطقَ الذاتي يفسرها كما يفسرُ أيّة قضية استقرائيّة أخرى، وذلك بالانطلاق من نظرية الاحتمال الرياضيّة ليلبغ المصادر الوجدانيّة التي تقررها المرحلة الذاتية من تفسير الدليل الاستقرائي.
٢. سيطرَ التفسيرُ الأرسطي للقضايا المنطقيّة بشكلٍ عامٍّ على الذهن البشري مدّةً طويلةً من الزمن، وقد ظهر أنَّ المنطق الأرسطي كان مهيمناً على الذهن الأصولي بشكلٍ خاص، ففسّرت القضية المتواترة بنحوٍ لم يبق معه مندوحةٌ لتفسيرها تفسيراً منطقيّاً متكاملًا، مع أنَّ وجدان علماء الأصول كان يعملُ وفقًا لحساب الاحتمال، وإنّما ظهرَ ذلك من خلالِ تبنيهم تراكم الظنون كجوهرٍ لبعضِ القضايا كالفضيّة المتواترة، غيرَ أنَّ رسوخَ التفسير الأرسطي كان حائلًا لمحاولات التقدم جميعها، ففسّروا تراكم الظنون بنكتة استحالة تكرّر الكذب طويلًا، وقد انصبت جهودُ الشهيد الصدر على فكِّ قيد ذلك الرسوخ، ليعلنَ عن نظريةٍ معرفيّةٍ جديدةٍ تعتمد حساب الاحتمال الرياضي منطلقًا لها.

٣. قيمة احتمال المفردات في الإجماع أصغر من قيمة الاحتمال في مفردات التواتر؛ لأنَّ نسبة وقوع الخطأ في الحدسيّات أكبر من نسبة وقوع الخطأ في الحسيّات، وهذا يعني أنَّ قيمة الإخبار الحدسي أقلّ من قيمة الإخبار الحسيّ؛ ولذلك يكون نموّ احتمال الموافقة في التواتر أسرع من الإجماع.

المصادر والمراجع:

١. الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤ هـ.
٢. بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، المجمع العالمي للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
٣. الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني، دار الاعتصام، قم، الطبعة الثانية.
٤. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م.
٥. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩ م.
٦. الدروس، (شرح الحلقة الثانية)، علاء السالم، تقرير أبحاث السيد كمال الحيدري، دار فراقده، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م.
٧. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، مؤسسة الصادق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.
٨. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢ م.
٩. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية.
١٠. العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.
١١. القضاء في الفقه الإسلامي، كاظم الحسيني الحائري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة

الثالثة، ١٤٢٨هـ.

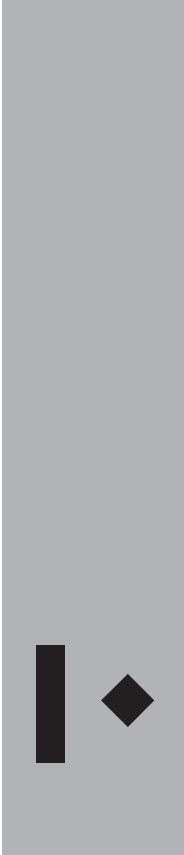
١٢. محاضرات تأسيسية، محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

١٣. محاضرات فى أصول الفقه، (شرح الحلقة الثانية)، عبد الجبار الرفاعى، دار الكتاب الإسلامى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٤. محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة فى حقائق ووثائق، أحمد عبد الله أبو زيد العاملى، مؤسسة المعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

١٥. مدخل إلى نظرية الاحتمال، أحمد عبد الله أبو زيد، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد: ٢٩، ٣٠، ٣١، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، السنة الثامنة، ٢٠٠٣م.

١٦. منطق الاستقراء، عمّار أبو رغيف، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.



القصدية عند أصوليي الفقه الإمامي (*)

علي رضا عابدي سرآسيا (**)

(*) أصل عنوان هذا البحث هو : (الهرمنيوطيقا وأصول الفقه : دراسة مقارنة بين النظرية القصدية في الفهم ومنهج أصول الفقه) المصدر: اللاهوت المعاصر: دراسة نقدية. ج٦، المركز الإسلامي للدراسات المعاصرة، ٢٠٢٢ م .
(**) دكتوراه في فقه الحقوق الإسلامية، جامعة فردوسي، إيران / مشهد المقدسة.

الملخص :

توجد نظريتان مهمتان وأساسيتان في مجال المعاني وتفسير النص، وهما: القصدية، واللاقصدية. ويمكننا في هذا الإطار تقسيم نظريات الهرمنيوطيقا إلى فئتين (الهرمنيوطيقا القصدية)، و(الهرمنيوطيقا اللاقصديّة).

إنّ النظرية المشهورة وصاحبة السابقة الأطول في مجال كشف معنى النصّ تدور مدار كون المؤلف مصدر المعنى وصانعه، وهو الذي يرسم حدوده (أو إنه على الأقلّ أحد العوامل المؤسّسة للمعنى). وقد دخلت هذه النظرية إلى معترك التفسير -أيضاً-، متوخية كشف نية المؤلفين ومقاصدهم في عملية فهم النصوص وتفسيرها. ويشار إلى هذه النظرية عادةً بـ (القصدية)، وأحياناً (أيدولوجية المؤلف).

وبحسب اصطلاح علم المعنى (سيمولوجيا)، يتعارف عليها بنظرية (القطع بقصد المؤلف). ويشار إلى هذه النظرية بالفارسية عادةً بـ (مؤلف محوري)، أي محورية المؤلف.

الكلمات المفتاحية: القصدية ، أصول الفقه، الهرمنيوطيقا، محورية المؤلف، موت المؤلف.

معنى القصديّة ومحوريّة المؤلّف:

وردت عدّة تحديدات للقصديّة، منها:

- "القصديّة: هي الاعتقاد أو الافتراض بأنّ قصد المؤلّف المصرّح به أو الضمني يُعيّن معنى النصّ"⁽¹⁾.

- "القصديّة: هي نظريّة تفيد أنّ مقاصد الفنّانين الحقيقيّة مرتبطة بالأعمال التي يُبدعونها"⁽²⁾.

- "القصديّة: هي فرضيّة الهويّة. وتفيد بأنّ معنى النصّ يتعيّن من خلال ما يتطابق مع قصد المؤلّف"⁽³⁾. وهذا العنوان - بحسب تعبير بعض الباحثين - ملصقٌ وضعه بردزلي على نظريّة هيرش⁽⁴⁾.

وجميع هذه التعاريف في الحقيقة عبارة عن تفسير مضيّق للقصديّة، ولا تشمل أقسامها المختلفة. لعلنا إذا أخذنا الأقسام المختلفة للقصديّة بعين الاعتبار، نستطيع القول: إنّ التعريف الآتي أكثر جامعياً من التعاريف الأخرى، وهو: "القصديّة عبارة عن النظرية القائلة: إنّ معنى النصّ وتفسيره مرتبط بمقاصد صاحب النصّ، أو إنّ من

(1) www.thefreedictionary.com/intentionalism; www.bartleby.com/1018057561/5/

(2) Noel Carroll, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", In Journal: Metaphilosophy, Volume 31 Issue 1 & amp; 2, 2000, Pages 75 (Published Online: 24 Jan 2003).

(3) Mantzavinos, Chrysostomos, Naturalistic Hermeneutics, Translated from German by Darrell Arnold, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, 2005, p147.

(4) Mikkonen, Jukka, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, Published, January 27, 2009, chapter2; Lamarque, Peter, "The Intentional Fallacy", in Waugh, Patricia, Literary Theory and Criticism: an Oxford guide, Oxford University Press Inc., New York, 2006, p179.

خالها يمكن تعيينه"^(١).

وعندما نقارن بين اصطلاحِي (القصدية) و(محمورية المؤلف) لا بدّ من الإشارة إلى أنّه برغم تساوي هذين الاصطلاحين بحسب الظاهر، ولكنّ قليلاً من الدقّة يُنبئنا بأنّ محورية المؤلف أعمّ من القصدية، وتشمل نظريتي القصدية والذهنية (الاتجاه الذهني)، وسيأتي التفصيل أكثر في هذه الفكرة بعد التطرّق إلى القصد النفسي (السيكولوجي).

وتعدّ نظرية القصدية النظرية التي تبنتها الغالبية الساحقة من مفكّري ما قبل القرن العشرين، وعلى الرغم من وجود أتباع للقصدية بين مؤيدي الهرمنيوطيقا الحديثة^(٢)، فإنّها تُعدّ المبدأ الأساس للهرمنيوطيقا الكلاسيكية.

إنّ الذين يعدّون اكتشاف قصد المؤلف في التفسير غير ممكن وغير راجح، أو لا يعترفون بأيّ مصدرية وفاعلية للكاتب في معنى النصّ (أي يعتبرون معنى النصّ أجنبياً بالكامل عن المؤلف وقصده)، هم فئة تقع في الجهة المقابلة لجماعة القصديين. وتُسمّى هذه النظرية المعاكسة للقصدية، (اللاقصدية)^(٣)، وتُسمّى (نظرية موت المؤلف)، حين

(١) عبارة (معنى أو تفسير) يُقصد بها الإشارة إلى القصدية المعنائية والتفسيرية؛ أمّا كلمة (مقاصد) فتشمل كلّ أقسام القصد التي سيأتي ذكرها؛ أمّا كلمة (مرتبط)، فتشير إلى القصدية الشمولية، كما يُراد من كلمة (تعيين) القصدية الحصرية. وبالرغم من أنّ القصدية الحصرية تفيد أنّ المعنى أو تفسير النصّ (مرتبط) بالقصد نوعاً ما؛ إلا أنّ عبارة (يمكن تعيينه) جاءت لتؤكد وجود مقاربتين مختلفتين ولتشير إليهما.

(٢) انظر: أحمدى، بابك: ساختار و تأويل متن [هيكلية النصّ وتأويله]، ط ١٠، طهران، نشر المركز، ١٣٨٨ش، ص ٤٩٧.

(3) Spoerhase, Carlos, Hypothetischer Intentionalismus, Rekonstruktion und Kritik, Citation Information. Journal of Literary Theory. Volume 1, Issue 1, Pages 81110-, August, 2007, p81; Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter1; Stecker, Robert, Interpretation and Construction Art, Speech, and the Law, Blackwell, The United Kingdom, 2003, p208.

تتخذ منحى متطرفاً (رولان بارت).

وفي العصر الحالي، مع اشتداد موجة اللاقصديّة المقابلة لـ (القصديّة)، مازالت هذه النظرية تحظى بكثير من المؤيدين^(١). وعلى الرغم من التعامل مع التفسير القصدي بوصفه مغالطة لعقود من الزمن، فإنه شرع باستقطاب أتباع له بين فلاسفة الفن^(٢). يقول فانهووزر وهو أحد المعاصرين والكتّاب في هذا المجال: "ما زال القصد هو الأساس والهدف والمرشد في تفسير النص"^(٣).

(١) انظر: هوي، ديفيد كوزنز: حلقة النقد - الأدب، التاريخ، وهمنيوطيقا الفلسفة -، ترجمة: مراد فرهاد بور، ط٣، طهران، نشر روشنگران ومطالعات زنان، ١٣٨٥ش، ص٧٣ و٧٤؛ أحمددي، ساختار وتأويل متن [هيكليّة النصّ وتأويله]، مصدر سابق، ص٥٩٠.

(2) Noel، "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism"، p75.

(3) Wolterstorff، Nicholas، Resuscitating the Author، in Kevin J. Vanhoozer، James K. A. Smith، and Bruce Ellis Benson (Ed.)، Hermeneutics at the Crossroads، Indiana University Press، Bloomington and Indianapolis، USA 2006، p48.

أولاً: مفهوم القصد والنية وأقسامهما:

إن كلمة (قصد) و(نيت) بالفارسية يعادها (المقصود) و(المراد) و(المرام) في العربية، و(intention)، و(intent) بالإنكليزية. وهذه معانٍ متشابهة وواضحة تقريباً. أمّا المقصود من هذه المفردة في عبارة (قصد المؤلف)، فهذا ما يلفه الإبهام والاختلاف، وبالتالي يُؤدّي إلى ظهور أقسام جديدة لهذه المفردة. وسوف نُفصّل الكلام في أهمّ هذه الأقسام فيما يأتي (وهي أقسام قد تتداخل فيما بينها):

١- القصد النفسي (السيكولوجي)، والقصد الظاهراتي (الفينو مينولوجي):

يتعلّق القصد النفسي بالفاعلية النفسية للمؤلف بالنسبة لإبداع النصّ. وهو في الواقع مجموعة من التصوّرات الواعية واللاواعية التي يحملها المؤلف عن موضوع خاصّ أو مفردة معيّنة. أمّا القصد الظاهراتي، فيُعنى به توجّه الذهن نحو شيء ما؛ وهو المعنى الذي يتعيّن من خلال التوجّه الواعي للمؤلف؛ وذلك من بين معانٍ متعدّدة ومحتملة للنصّ؛ المعنى الذي يحاول المؤلف - عادةً - إيصاله إلى المخاطبين وإفهامهم إيّاه، وبعبارة واضحة، يعتبره المعنى الصحيح لنصّه.

وبما أنّ القصد الظاهراتي أمرٌ واعٍ بالكامل (خلافاً للقصد النفسي الذي قد لا يكون واعياً)؛ وبما أنّ المؤلف يكون عادةً بصدد إيصال قصدٍ كهذا والتعبير عنه، فهذا يعني أنّه سيتحقّق نسبياً في النصّ، وسيترك آثاره الواضحة؛ وسوف "يخترق" (قصد المؤلف) النصّ ويتمثّل فيه^(١).

وهذه الآثار والعلامات التي يتركها القصد، ويُطلَق عليها اسم (التصريح أو

(1) Mikkonen, 'Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation', chapter 3.

التصريح بالقصد^(١)، تتسم بصبغة ألسنية^(٢) بالكامل، وهي مأخوذة من المشتركات المتباني عليها في اللغة. لعلنا بسبب هذا، أو بلحاظ سعي المؤلف - عادةً - لاستخدام العلام اللغوية للتعبير عن قصده هذا، نستطيع أن نطلق اسم (القصد الألسني) كذلك عليه^(٣).

وإذا أردنا التدقيق في المفهوم لا يصح لنا إطلاق اسم قصد على القصد النفسي؛ إذ إنَّ القصد عبارة عن توجه ذهن بوعي نحو شيء ما. والحال أنَّ هذا المفهوم لا يصدق على (مجموعة التصورات الواعية واللاواعية التي يحملها الشخص تجاه شيء ما). أمَّا النظرية التي تريد اكتشاف هذا النوع من التصورات، فهي ذهنية (ذات اتجاه ذهني) نوعاً ما، وتهدف إلى اكتشاف المؤلف وليست قصديّة تهدف إلى اكتشاف القصد (المراد). وبناءً على نظريّات الدلالة، يمكننا أن نصوغ هذا النوع من فهم المعنى على هذا النحو: إنَّ معنى كلِّ مفردة هو عبارة عن التصور الذهني، أو التصورات الذهنية، المقترنة بتلك المفردة في أذهان الناطقين^(٤). ولعلنا مع قليل من الدقّة نستطيع أن نعدّ هذا نوعاً من (محوريّة المؤلف)؛ بمعنى تقسيم محوريّة المؤلف إلى قسمين: القصدية والذهنية [الاتجاه الذهني]. وعلى هذا الأساس، ستكون محوريّة المؤلف أعمّ من القصدية.

٢ - القصد المعنائي، القصد المقولي، والقصد المحفّز:

يجري التمييز - أحياناً - بين نوعين من مقاصد المؤلف: المقاصد المعنائية، والمقاصد المقولية^(٥)، وهناك نوع آخر تجدر إضافته - أيضاً - وهو: المقاصد المحفّزة.

(1) Mikkonen، Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation، chapter3; Stecker، Interpretation and Construction Art، p32.

(2) Linguistic.

(٣) للاطلاع على أنموذج، انظر: نظرية هيرش في القصد: هوي، حلقة النقد - الأدب، التاريخ، وهرمنوطيقا الفلسفة -، مصدر سابق، ص ١٠١؛ أحمددي، ساختار و تأويل متن [هيكلية النصّ وتأويله]، مصدر سابق، ص ٥٩١ و ٥٩٢، ٥٩٤.

(٤) فضيلت، معنا شناسي و معاني در زبان و ادبيات [علم المعاني والمعاني في اللغة والأدب]، ص ٨٢ و ٨٣.

(5) Lamarque، Peter، "The Intentional Fallacy"، in Waugh، Patricia، Literary

وترتبط المقاصد المعنائية بمعنى خاص يقصده المؤلف دون غيره من المعاني المختلفة لمفردة أو عبارة ما؛ فقد يقصد المؤلف - مثلاً - من [كلمة (شير) الفارسية في] عبارة (شير^(١) في البادية)؛ يعني (الحيوان المسمى (شير) الموجود في الصحراء)، ولا يقصد (السائل المشروب المسمى (شير) والموجود في الوعاء). أمّا المقاصد المقولية فهي ترتبط بنوع ومقولة خاصين يختارهما المؤلف من بين سائر الأنواع والمقولات المختلفة، وعبارة أخرى من بين الأنواع الأدبية؛ فقد يكتب المؤلف - مثلاً - كتابه الفلاني، وهو يريد كتاباً فكاهياً لا جدياً، أو يكتب نصّاً قصصياً لا علمياً. أمّا المقاصد المحفزة فهي تلك المرتبطة بالحافز الذي أدّى إلى تدوين النصّ، فقد يكتب المؤلف كتابه الفلاني بهدف الشهرة أو المردود الماليّ.

ويعتقد البعض أنّ ما أراده وولف وكلاذنيوس وغيرهما من منطري عصر التنوير من "قصد المؤلف"؛ هو القصد المقولي؛ وإن لم يُنكرُوا القصد المعنائيّ: في الأساس "لم يكن لدى وولف مشكلة بالنسبة لمعنى نصّ مفترض، فهو يرى أنّه إذا استُخدمت الكلمات والجملات بطريقة صحيحة سوف تبقى تُوصِل المعنى الذي قصده المؤلف"^(٢).

٣ - القصد الواقعيّ والقصد الافتراضيّ:

القصد الواقعيّ هو الشيء الذي قصده المؤلف الحقيقي واقعاً، ويقابله القصد الافتراضيّ، وهو ما يتلقّفه المخاطب المثاليّ؛ باعتبار أنّه قصد المؤلف. وسيأتي تفصيل الكلام أكثر في هذه النقطة تحت عنوان (القصدية الواقعية والافتراضية).

Theory and Criticism: an Oxford guide، Oxford University Press Inc.، New York، 2006، p186; Mikkonen، Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation، chapter2.

(١) كلمة (شير) في الفارسية مشترك لفظي، وقد تعني أحد ثلاثة معانٍ: الأسد، أو الحليب، أو الصنوبر (الحنفية).

(٢) ريخته گران (Rikhtegaran)، ص ٥٧ و ٥٨، ٦٢ و ٦٣.

٤ - القصد الداخلي والقصد الخارجي:

القصد الداخلي هو قصد المؤلف الذي تحقق في النص بمستوى جيد؛ بحيث يمكن ذكر شواهد وأدلة معتبرة من النص، أو ما هو متصل به^(١)؛ لتحديده، خلافاً للقصد الخارجي، الذي لم يتحقق في النص، ولا شواهد خاصة من النص، أو متصلة بالنص تسهم في تحديده.

والقصد الداخلي هو ما تُعيّنه الشواهد النصية ويُؤيد بها، أمّا القصد الخارجي، فيمكن تحديده من خلال شواهد من خارج النص.

ومن جهة أخرى علينا أن نُقسّم القصد الخارجي وفق الاصطلاحات الأصولية إلى: قصد مخالف للنص، وقصد مخالف للظاهر^(٢)، حيث ينسجم القصد المخالف للظاهر مع أحد المعاني المحتملة للنص، وإن كان معنيّ مرجوحاً وضعيفاً، وبهذا يكون مدعوماً من النص نوعاً ما^(٣)؛ أمّا القصد المخالف لنص الكلام، فلا ينسجم مع أيّ من احتمالات معنيّ النص، وبالتالي لا يكون مدعوماً من النص، وتكون نسبته إلى النص ناقصة له متصرفاً في عباراته. وهكذا يكون القصد الداخلي في الواقع موافقاً لنص

(١) المراد من المتصل بالنص هو ما يُصطَلح عليه في أصول الفقه بـ (القرائن المتصلة)؛ من قبيل: الشواهد اللفظية الواردة في النص، وفهم المخاطبين العرفي، وسياق الكلام. طبعاً، لا بدّ من الالتفات إلى أن المراد هو الشواهد المتصلة بالنص، لا تلك المتصلة بالعبارة التي يُراد تفسيرها بعينها؛ فإذن، وفقاً لهذا الاصطلاح تُحسب العبارة الواردة في آخر النص، والتي تُفسّر العبارة الواردة في البداية (الشاهد اللفظي الوارد في المتن)، قرينة متصلة بالنص؛ وإن كانت بالنسبة إلى تلك العبارة منفصلة. وفي الواقع، تُعبّر هذه العبارة المُفسّرة عن القصد الذي يُعدّ داخلياً بالنسبة للنص وتعيّنه.

(٢) كلمة (نص) يُصطَلح بها على العبارة التي يكون مراد صاحبها منها واضحاً تماماً، ولا تحتمل أكثر من معني واحد؛ ويقابله اصطلاح (ظاهر)، حيث يُطلق على العبارة التي يوجد فيها احتمالات عدّة للمعني الذي يريده المتكلم، ولكنّ أحد هذه الاحتمالات يكون أقوى وأظهر؛ بناءً على القواعد اللغوية والتخاطبية. لمزيد من التوضيح، انظر: مشكيني، علي: اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ط ٤، قم المقدّسة، طبع الهادي، ١٤١٣هـ / ١٣٧١ش، ص ٢٣٢.

(٣) انظر: القصدية الواقعية المعتدلة في هذه المقالة.

الكلام أو ظاهره، بينما يتعارض القصد الخارجي مع نصه أو ظاهره^(١).

٥ - القصد الواقعي والقصد الظاهري:

يُستشف من بعض العبارات الأصولية أن هدف الفهم - أحياناً - يكمن في اكتشاف المراد الواقعي. ولهذا يجب التركيز على الظهور الواقعي المتشخص. والحالة الوحيدة التي يمكننا أن نعمل معها - في موارد كهذه - وفق ظاهر الكلام هي حين يصل المفسر إلى درجة الاطمئنان بأن الظاهر من الكلام نفسه مقصود المتكلم. أمّا حين نريد فهم النصوص الشرعية - حيث المقام مقام احتجاج والتزام بالكلام - فالهدف من الفهم هو الوصول إلى (الحجية)؛ لذا كان الظهور النوعي كافياً.

وبعبارة أخرى، يكفي أن تكون العبارة ذات شائبة وقابلية لإفادة معنى ما بنسبة احتمالية أكبر، وأن تفيد هذا المعنى وفقاً للعارفين بتلك اللغة، فيعتبرون هذا المعنى بالتالي مقصوداً لصاحب العبارة، ولا حاجة لأن يُحصّل المفسر الاطمئنان أو حتى الظن بأن الظاهر من العبارة هو - أيضاً - مقصود صاحبها^(٢).

ولا بدّ من الالتفات إلى أن الكلام المذكور سابقاً لا يتنافى مع القصدية، بل على الأكثر يُقسّمها إلى قسمين؛ فهؤلاء هم - أيضاً - من القصديين:

أولاً: جميع أصوليي الإمامية قصديون - وسيأتي الكلام في هذا لاحقاً - وقد صرّحوا في كثير من الموارد في تأليفاتهم، أو أشاروا إشارةً إلى أن الهدف من فهم النصوص الشرعية التوصل إلى قصد صاحب النص.

(١) لا بدّ من التأكيد في موارد كهذه على أن المقصود من النص هو النص بأكمله؛ بوصفه نسيجاً واحداً، وليس بوصفه عبارة خاصة في قسم منه.

(٢) انظر: الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، ط ١، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ، ج ١ - ٢، ص ٥٤٦ و ٥٤٧؛ الخوئي، أبو القاسم: أجود التقريرات (تقريرات بحث الميرزا النائيني)، ط ٢، نشر مؤسسة حكم للمطبوعات الدينية، مطبعة أهل البيت عليه السلام، ١٤١٠هـ، ج ٢، ص ٩٤؛ منتظري، حسين علي: نهاية الأصول (تقرير بحث آية الله حسين الطباطبائي البروجردي)، ص ٤٦٩؛ الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول (الحلقات)، ج ٢، ص ١٧١.

وثانياً: ليس للتركيز على ظهور الكلام أهميّة مستقلة بذاتها، بل إن أهمّيته نابعة من كاشفيته النوعية عن القصد.

وبما أن النصوص القانونية والشرعية يجب أن تكون ضابطة وتسدّ الطريق أمام محاولات التهرّب من القانون، لم يكن بالإمكان اشتراط الحجية بالظهور الشخصي؛ لأنّ هذا سيؤدّي إلى شخصنة الظهور بالكامل، وسيشكّل حينها أفضل طريقة للتهرّب من القانون. فمصلحة القوننة والضبط رهينة إيلاء الأهميّة للظهور النوعي لا الشخصي^(١).

وبناءً على تقسيمنا القصدية لقسمين، يمكننا تسمية أحد الأهداف اكتشاف القصد الواقعي، والآخر اكتشاف القصد الظاهري. وفي الواقع، إن القصد الظاهري هو القصد الواقعي نفسه، إنّما من وجهة نظر العرف والمتخاطبين، لا من وجهة نظر الشخص نفسه. وتعقياً على هذا الكلام يمكن القول: إن كليهما يريد القصد الواقعي؛ ولكن اكتشاف القصد الواقعي في أحدهما من وجهة نظر الفرد؛ وفي الآخر اكتشاف القصد الواقعي من وجهة نظر العرف؛ أي: القصد الذي يصحّ الاحتجاج به.

ويمكننا أن نعدّ هذا التقسيم شبيهاً بالقصد الواقعي والافتراضي في الغرب.

٦ - القصد الاستعمالي والقصد الجدّي:

قسّم علم الأصول القصد والإرادة في مقام التكلّم والتخاطب إلى نوعين: القصد والإرادة الاستعمالية، والقصد والإرادة الجدّية. ويراد من القصد الاستعمالي: أن يقصد المتكلّم استخدام اللفظ في معناه. أمّا القصد الجدّي: فيعني أن المتكلّم قصد وأراد معنى اللفظ الذي استخدمه^(٢). وقد يُطلق - أحياناً - (القصد التفهيمي) على القصد

(١) انظر: الروحاني الحسيني، محمد صادق: زبدة الأصول، ج ٣، ص ١٠٤؛ الإيرواني الغروي، علي: نهاية

النهاية، لات، (نسخة قرص مدمج: مكتبة أهل البيت عليه السلام)، ج ٢، ص ٥٢.

(٢) مشكيني، اصطلاحات الأصول، مصدر سابق، ص ٣٠؛ وانظر - أيضاً - الخوئي، أجود التقريرات،

مصدر سابق، ج ١، ص ٣٢.

الاستعمالي، و(القصد الواقعي) على القصد الجدّي^(١)، فالذي تجري الألفاظ على لسانه أثناء النوم أو خطأ لم يقصد استعمال تلك الألفاظ (انتفاء القصد الاستعمالي)، ومن يجز هذه الألفاظ على لسانه هزلاً، لديه قصد استعمال تلك الألفاظ، ولكنه ليس جدّيًا (قصد استعمالي دون قصد جدّي)^(٢).

ثانياً: أقسام القصدية:

سنحاول في هذه النقطة تفصيل الكلام في التقسيمات المطروحة لنظرية القصدية، وهي:

١ - القصدية المعنائية والقصدية التفسيرية:

أشرنا سابقاً في كلامنا عن القصدية إلى أنّها ذات شكلين أو تفسيرين، حيث يرتبط أحدهما بنظرية المعنى، والآخر بالنظرية التفسيرية وهدف الفهم. وتكمن أهمية التمييز بين هاتين الجهتين في أنّه يمكن لشخص ما أن يقبل نظرية القصدية في أحد جوانبها دون الجانب الآخر. "قد يعتبر أحدهم أنّ الهدف التفسيري هو معرفة القصد (أو القصد المصرح به)"، من دون أن يدّعي أنّ القصد هو معنى النصّ. وفي المقابل، يمكن أن يرى شخص ما أنّ معنى النصّ رهين القصد الواقعي للفنان؛ من دون أن يرى أنّ الهدف الوحيد للتفسير هو تحديد معنى النصّ [أو العمل الفني]. طبعاً، غالبية القصديين يمكنهم تبني كلا التفسيرين"^(٣).

(١) الحكيم، عبد الصاحب: متقى الأصول (تقريرات بحث آية الله السيّد محمد الحسيني الروحاني)، ط٢، طبع الهادي، ١٤١٦هـ، ج٤، ص٢٠٨ - ٢١٢.

(٢) مزيد من الأطلاع، انظر: السبحاني، جعفر، الموجز في أصول الفقه، ط٢، قم المقدّسة، نشر مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠هـ، ج١، ص١٨٩؛ الوسيط في أصول الفقه، ط٢، قم المقدّسة، نشر مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٩هـ، ج١، ص١٩٧؛ الأنصاري، مرتضى: فرائد الأصول، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط١، قم المقدّسة، نشر مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة باقري، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٤٥٨.

(3) Stecker, Interpretation and Construction Art, p50.

ونحن نطلق على الشكل الأول للقصدية (القصدية المعنائية)، وعلى شكلها الثاني (القصدية التفسيرية).

٢ - القصدية الواقعية والقصدية الافتراضية:

تطلب القصدية الواقعية فهم القصد الواقعي؛ أي: ما قصده المؤلف الحقيقي واقعا. أمّا القصدية الافتراضية، فتريد كشف القصد الافتراضي؛ أي: ما يعده المخاطبون المثاليون المعنى المقصود^(١). والمخاطب المثالي: هو الشخص المطلع بشكل كامل على "الهيكليّة الداخليّة للنصّ والخلفيّة المحيطة المرتبطة بإبداعه"^(٢).

وبعبارة أخرى، يجب على الناقد أن يفترض قصد المؤلف ويرسمه ويستشرفه وفق رؤية أحد المخاطبين المثاليين^(٣).

وفي الحقيقة، "لا يُعرّف معنى النصّ على أنّه الشيء الذي قصده الفنّان الحقيقي واقعا، بل يُعرّف على أنّه -بالدقة- ما يجب على المخاطب أو يجدر به -في ظلّ افتراضات معينة عن الخلفية- أن يفهمه على أنّه المعنى (المقصود)، حيث أطلقوا على هذا القصد اسم القصد الافتراضي، وعلى هذه النظرية القصدية الافتراضية"^(٤). و"القصدية الافتراضية تدعي أنّ التفسير الصحيح للأعمال الفنية يقف عند حدود التصوّر الأفضل لقصد الفنّان"^(٥).

(1) Stecker, Interpretation and Construction Art, p41; Lamark, "The Intentional Fallacy", p185.

(2) Lamark, "The Intentional Fallacy", p185.

(3) Lamark, "The Intentional Fallacy", p185; Noel, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", p75; Davies, Stephen, Authors' Intentions, Literary Interpretation, and Literary Value, In: The British Journal of Aesthetics 2006 46(3):223247-, p223.

(4) Stecker, Interpretation and Construction Art, p41.

(5) Noel, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", p75.

وبعبارة أخرى، في القصدية الافتراضية "يصادق على التفسيرات، بناءً على أن هناك احتمالاً أكبر لأن يكون المؤلف المفترض قاصداً لها"^(١).

وقد عرّف القصدية الواقعية أحد مؤيديها على أنّها "الرؤية التي تعتبر أنّ التفسير الصحيح لعملٍ فنيٍّ يُحدّد قصد الفنّان الذي عبّر عنه في العمل"، ثمّ قال:

غالباً ما يُساء تصوير القصدية الواقعية. وأحياناً يجري الخلط بينها وبين نقد السيرة الذاتية، يسعى المرء من خلال نقد السيرة الذاتية إلى أن يتعرّف قدر الإمكان إلى حياة الشاعر، ثمّ يحاول أن يفهم معنى الشعر من خلال ما حدث في حياة الشاعر، قريباً من زمن الكتابة - إذا أمكن ذلك -^(٢).

كذلك تُطرح القصدية الواقعية - أحياناً - على أنّها النظرية التي تعدّ التفسير الصحيح للعمل هو التفسير الذي يُقدّمه الفنّان؛ في حين أنّه لم يُفرّق بوضوح بين تفسير الفنّان، والتصريح بالقصد.

وهذا النوع من المعرفة يُسبّب ضياعاً مضاعفاً:

أولاً: لا يمكن المساواة بين التصريح بالقصد بشكل عامّ، وتفسير السلوك الشخصي لهذا الفرد. فعبارة: (لقد خطّطت للذهاب إلى المصرف قبل إغلاقه) هي عبارة عن تصريح (أو على الأقلّ تقرير) للقصد، وليس تفسيراً. أمّا عبارة (أعتقد أنّي ذهبت إلى المصرف بعد خروجي من المنزل مباشرة)، فهي تفسير للسلوك وليست تصريحاً أو تقريراً للقصد. ولا يمكننا أن نُنكر أن هناك ظروفاً خاصّة تُصعّب التمييز بين هذين الأمرين.

وثانياً: أن تفسير الفنّان لعمله والتعبير عن قصده من الأثر أو تقريره هو أمر خارجيّ؛ ولا يمكن لأيّ من هذين الأمرين أن يكون التفسير الصحيح للعمل تلقائياً.

(1) Davis، p223.

(2) Stecker، Interpretation and Construction Art، p30.

وقد لا يكون تفسير الفنان لعمله أفضل من تفسير الآخرين له، وغالباً ما يكون أسوأ. وقد يكون التصريح بالقصد خاطئاً أو كاذباً، وإذا كان قد انتشر قبل إتمام العمل، فيمكن تجاهله دون تحقيق^(١).

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ القصدية الافتراضية أو الواقعية لا تستلزم حصر معنى النصّ بقصد مؤلّفه (كما يظهر من بعض التعريفات)؛ بل هذا ينتج عن تبني مبنى آخر يُؤدّي إلى القصدية الحصرية التي سيأتي الكلام عنها في القسم التالي.

وأما القصدية الواقعية، فتقسم إلى قسمين: القصدية المعتدلة، والقصدية الإفراطية. وبناءً على القصدية الواقعية المعتدلة يكون التفسير الصحيح لعمل فنّي هو ذلك المنسجم مع القصد الحقيقي للمؤلّف؛ أي: القصد الذي يدعمه العمل الفنّي^(٢).

ولا تبحث القصدية الواقعية المعتدلة عن "صور مطابقة لعقائد المؤلّف وآرائه وتجاربه ومشاعره وأفكاره"^(٣). و"هي تحصر اهتمامها بالمقاصد التي يدعمها النصّ. ويمكن في القصدية الواقعية المعتدلة اكتشاف شواهد، من قبيل: الخلفية التاريخية - الفنية للعمل، معتقدات المخاطبين المعاصرين له، السيرة العامة لحياة المؤلّف، أبرز أعماله، وما شاكل، من خلال معنى النصّ أو معنى السياق، وترتيب الكلمات، وأفضل المعلومات"^(٤).

ويتّضح من خلال ما سبق أنّ القصدية الواقعية المعتدلة تبحث:

أولاً: عن المقاصد ذات الاتجاه الظاهراتي لا النفسية، من جهة، ويدعمها النصّ

(1) Stecker، Interpretation and Construction Art، p32.

(2) Noel، "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism"، p75.

(3) Mikkonen، Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation، (حاشية 10).

(4) Mikkonen، Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation، chapter2.

من جهة أخرى.

وثانياً: هذه نظرية لا تتجاهل الشواهد الخارجة عن النصّ (سيرة المؤلف، وأعماله الأخرى، والمعتقدات السائدة في زمن تدوين النصّ).

إنّ تأييد النصّ للقصد يكشف عن أنّ المراد من دعم النصّ هو أن لا يكون المعنى المقصود مخالفاً لنصّ الكلام، فضلاً عن جواز الاستدلال بشواهد من خارج النصّ لتحديد هذا القصد؛ بل يجب أن يكون منسجماً مع أحد احتمالات معنى النصّ، وإن كان احتمالاً مرجوحاً وضعيفاً.

إذن، فالقصدية المعتدلة إنّما تسمح بتطبيق تلك المقاصد على النصّ الذي توافق ظاهره أو على الأقلّ تُؤيِّدها شواهد خارجية معتبرة في حال كانت تخالف الظاهر.

هذان هما نوعا المقاصد التي يُؤيِّدها النصّ، أمّا المعنى المخالف لنصّ الكلام، فلا يمكن حمله على النصّ مع فقدان تأييد النصّ له، بحجّة أنّه مقصودٌ للمؤلف.

ومع أخذ النقاط المذكورة سابقاً بعين الاعتبار، يمكن اعتبار القصدية الواقعية الإفراطية نظريةً مقابلةً وبديلةً عن تلك النظرية، ففي القصدية الإفراطية يكمن هدف التفسير في معرفة مقاصد المؤلف، سواء وُجد مؤيِّد لها في النصّ أم لم يوجد، وبها يشمل المقاصد النفسية والظاهرية.

ويمكن كذلك تقسيم القصدية الافتراضية إلى أنواع مختلفة؛ قسمي: الحدسي والخرافية^(١). ولكنّ المهمّ -بحسب موضوعنا- هو التفريق بين نوعيها.

وسبق أن ذكرنا أنّ القصد الافتراضيّ هو في الواقع أفضل فهم من المخاطبين. وبعبارة أخرى، الفهم العرفي من قصد المؤلف. أمّا بالنسبة لهويّة هؤلاء المخاطبين ومميزاتهم والعرف المقصود، فأحد الآراء يقول: إنّ المفسّر يجب أن يتوصّل إلى فهم المخاطبين الأوائل المعاصرين للنصّ. فما هو المعنى الذي تحتل إرادته من النصّ،

(1) Spoerhase، p81.

والذي قصده صاحبه بحسب المخاطبين الأصليين الأوائل؟ هؤلاء المخاطبون المطلعون بشكل كامل على مفردات النصّ، وخلفيته والشواهد والقرائن المتصلة وغير المتصلة به، بسبب معاصرتهم للمؤلف. وفي الواقع يجب أن يتوصّل المفسّر عبر هذه الرؤية إلى الظهور النوعي للكلام في عصر صدوره، كما يُعبّر في علم الأصول. فالمعنى المقصود -إذن- هو المعنى الأساس للنصّ في عرف زمن صدوره.

أمّا الرؤية الثانية: فتفيد أنّ على المفسّر أن يكتشف المعنى المقصود للمؤلف، أو بتعبير آخر: يعيد بناءه من موقعه ومن الأفق المعنائي لعصره [عصر المفسّر].

إنّ هدف الفهم في هذه الرؤية هو واقعاً التوصل إلى مصالحة مع المؤلف في الظروف الحالية؛ وبعبارة أخرى: يريد المفسّر أن يكتشف لو كان المؤلف يخاطبه في الظروف الحالية ماذا كان سيقول له، وماذا كان سيطلب؟ وهذا يعني أنّنا أمام نوع من الفهم القصديّ العصريّ الذي يمزج بين محورية المؤلف ومحورية المفسّر. ولعلّ نظريّة القصديّة الافتراضية لأمثال: ويليم اي، توهريست، وجرالد ليفينسون، الذين يربطون بين المعنى الأدبيّ و(معنى التصريح)، لا بينها وبين معنى القائل أو المصحّح، هي نظريّة من هذا القبيل، فهم يرون أنّ معنى التصريح هو: "الطرح الأوعى للمعنى المقصود للمؤلف، واستشرافنا له، انطلاقاً من موقعنا بوصفنا مفسّرين"^(١).

ولعلّنا نستطيع توجيه اهتمام بعض علماء الفقه والأصول ب(دور الزمان والمكان في الاجتهاد) وفق هذا المبنى، بحسب أحد تفسيرات هذا الدور^(٢).

وسنصطلح على القسم الأخير ب(القصديّة العصريّة)، وعلى القسم السابق -الذي

(1) Lamark، "The Intentional Fallacy"، p185186-

(٢) للاطلاع على نماذج، انظر: مطهري، مرتضى: الإسلام ومقتضيات الزمان، ط ١، طهران، نشر صدرا، ١٣٧٠ ش، ج ٢؛ الحميني الموسوي، روح الله: صحيفة النور، طهران، نشر مؤسسة الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، ١٣٦٩ ش، ج ٢١، ص ٦١، ٩٨؛ معرفت، محمّد هادي: اقتراح (حوار)، مجلّة نقد ونظر، العدد ١، شتاء ١٣٧٣ ش، ص ٥٨؛ مكارم الشيرازي، ناصر: اقتراح (حوار)، مجلّة نقد ونظر، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ ش.

يدرس المعنى الأصلي الذي يقصده المؤلف - (بالقصدية الأصلية).

٣ - القصدية الحصرية والقصدية الشمولية:

يرى الكاتب أنه - إضافة إلى التقسيمات السابقة - لا بد من طرح تقسيم آخر للقصدية؛ بحيث يمكن الاصطلاح على أقسامه بالقصدية الحصرية والقصدية الشمولية. أمّا القصدية الحصرية في مجال المعنى (القصدية المعنائية الحصرية): فهي التي تعتبر أنّ قصد صاحب النصّ هو المعنى الكامل، وأنّ المعاني الخارجة عن قصد المؤلف ليست معنى للنصّ بتاتاً.

أمّا القصدية الحصرية في مجال هدف التفسير (القصدية التفسيرية الحصرية) فهي التي تعتبر أنّ الهدف القيم في التفسير هو كشف قصد صاحب النصّ، وعدم الاعتراف بمشروعية الأهداف الأخرى أو قيمتها.

والقصدية الشمولية في مجال معنى النصّ (القصدية المعنائية الشمولية): هي التي تعتبر المعنى المقصود لصاحب النصّ مجرد معنى من معاني النصّ المحتملة والمعتبرة، إلى جانب إيلاء الأهمية للمعاني الأخرى.

وأمّا القصدية الشمولية في مجال هدف تفسير النصّ (القصدية التفسيرية الشمولية): فهي التي تعتبر اكتشاف المعنى المقصود من صاحب النصّ أحد الأهداف الصحيحة والممكنة، إلى جانب اعتقادنا بوجود أهداف أخرى.

ولعلنا نستطيع القول: إنّ هذا التقسيم يشبه التفسير الموسّع والمضيّق للقصدية: "التفسير المضيّق للنظرية القصدية هو نظرية ادي هيرش التي ألحق بها برادزي ملصق "فرضية الهوية"، وادّعى أنّ المعنى الكامل في عمل قصصي هو المعنى الذي قصده المؤلف خلال ترتيبه لحروفه، في حين أنّ التفسير الموسّع يتضمّن استدلالاً على أنّ هناك ارتباطاً بين قصد كاتب القصة وبين معنى العمل القصصي، أو أنّ هذا القصد يُحدّد هذا المعنى بحسب بعض المفاهيم... فالتفسير الموسّع... لا يعتبر تحديد الكاتب

الحقيقي لمعنى العمل القصصي تحديداً كاملاً شرطاً في صحة التفسير، بل يعتبر أن مقاصد الكاتب مهمة في التفسير"^(١).

ثالثاً: نظرية القصديّة عند الأصوليين الإمامية:

إذا طالعنا الكتب الأصولية سنستنتج بالتأكيد أن أسلوب الفهم عند علماء الأصول قصديّ بالاتفاق، ما خلا الشيخ المفيد الذي يرى محورية النص فيما يتعلّق بالكلام الإلهي فقط لا غير.

ولزيد من التوضيح سنتوسّع في عرض البحث، حيث يمكننا -إجمالاً- تحديد ثلاثة أهداف تفسيرية في نظريات التفسير عند المفكرين الإسلاميين، وهي عبارة عن التالي:

١ - معرفة قصد صاحب النصّ بالمطلق (سواء أدلّ عليه الكلام أم لا).

٢ - معرفة مدلول الكلام بالمطلق (سواء أكان مقصوداً لصاحب النصّ أم لم يكن).

٣ - معرفة المدلول الذي يقصده صاحب النصّ.

وعلماء الأصول الإمامية يتبنون الرأي الثالث. وقد يقال: إنّ الأصولي يرى تقدّم المدلول على المراد؛ والشاهد على ذلك ما طرحه الأصوليون فيما خصّ الوضع، والموضوع له، ومدلول الهيئات (مثل: صيغ الجمل الأمرية وتركيباتها)، وبعض المواد (مثل: مفردة الأمر والنهي). ولكنّ هذا ليس صحيحاً؛ فالبحث في الأمور المذكورة لا يُراد منه سوى تشخيص ظهورات الكلام، وهذا لا يعني أنّ الظهورات حجةٌ ولها قيمتها بحدّ ذاتها. فالظهورات تكسب حجّيتها بمساعدة الأصول اللفظية، والأصول اللفظية تُستخدم لكشف وتعيين المقاصد^(٢).

(1) Mikkonen، 'Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation' chapter2.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٩٩؛ الخراساني، كفاية الأصول، مصدر سابق، ص ٣٢٤؛ الغروي الأصفهاني، محمد حسين: نهاية الدراية في الشرح الكفاية، تحقيق وتعليق:

ويرى المحقق الأصولي العظيم (مرتضى الأنصاري) في كتابه (فرائد الأصول)، أن جميع الأمارات التي تُستخدم لتشخيص المعنى الحقيقي للألفاظ وظواهرها، أو من أجل تشخيص مقصود المتكلم ومراده (مثل: أصل الإطلاق)، هي من قبيل "الصغرى والكبرى" لتشخيص المراد^(١).

وجاء في كتاب نهاية النهاية: "حمل اللفظ على ظاهره... قنطرة لتعيين المراد الجدي"^(٢).

ومن جهة أخرى، لا يعدّ الأصولي المعنى الذي لا يتأطر بالدلالات اللفظية - أعم من المدلول المطابقي والتضميني والالتزامي - مدلولاً للكلام؛ ولذلك يُرفض؛ فالمعنى الصحيح - بحسب الأصولي - هو أولاً: المعنى الذي يحتويه القالب الدلالي، وثانياً: ما يكون مراداً للمتكلم.

ويمكننا اعتبار نظرية الصوفية والباطنية في تفسير القرآن من نوع النظرية الأولى؛ فغالبيتهم يرى أن المعنى الظاهري للألفاظ ليس مقصوداً أصلاً، ومن الخطأ التفسير بالمعنى الظاهري. ولا تعتبر هذه النظرية الالتزام بأطر التحادث ودلالة النصّ ضرورياً^(٣).

وأما بالنسبة لمن يتبنى النظرية الثانية، فعمل هناك الشيخ المفيد من بين علماء الأصول الشيعة، وذلك بالنسبة للكلام الإلهي. ومبناه في هذا الرأي هو ما طرحه من تفسير خاص للإرادة الإلهية. وبحسب النظرية الكلامية للشيخ المفيد، فإن إرادة الله هي فعله، وأفعال الله غير مسبوقة بما يُسمى الإرادة والقصد والعزم والنية، ولا يمكن

مهدي أحدي أمير كلائي، ط ١، قم المقدسة، دار نشر سيّد الشهداء، ١٣٧٤ ش، ج ٢، ص ١٦٣.

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٥ و ١٣٦.

(٢) الإيرواني، نهاية النهاية، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧٩.

(٣) انظر: عميد الزنجاني، عباس علي: مباني وروشهاي تفسير قرآن [مباني تفسير القرآن وأساليبه]،

طهران، مؤسسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، ١٣٨٥ ش، ص ٣٢٢؛ الزرقاني،

محمد عبد العظيم: مناهل العرفان، بيروت، دار الكتب العربي، ١٤٢٣ هـ، ج ٢، ص ٦٧.

أن تكون كذلك؛ إذ إن هذا يستلزم وجود قلب وذهن لله، وهذا ما يوجب النقص والعيب فيه. وعلى أساس هذا المبني، عندما يقال: إن المقصود من كلام الله هذا المعنى لا ذاك، أو العموم لا التخصيص، فهذا يعني أن الله خلق كلاماً يفهم منه هذا المعنى لا ذاك (لا أن الله قصد حقيقة معنى ما دون الآخر)^(١).

أمَّا التدقيق في هذه النظرية، فيتطلب الخوض في بحثٍ كلاميٍّ مطوّل، وهو ما يتجاوز حدود هذه المقالة، ولكن باختصار يبدو أننا يمكن أن نفترض معنىً أوسع لمقصود الله تعالى ومراده في ظلّ العلم الإلهي؛ بمعاني المفردات أو الأهداف المترتبة عليها، وبهذا لن تُؤدّي هذه النظرية الكلامية إلى تخطئة القصدية في تفسير الكلام الإلهي.

وبهذا يتّضح أن أصولي الشيعة قصديون بالاتّفاق (حتى الشيخ المفيد يتبنّى هذا الرأي في غير الكلام الإلهي، ولو أنّه تمكّن من حلّ معضلة تفسير الإرادة الإلهية في تفسير الكلام الإلهي لكان قصدياً). لكن يجب أن نرى مع أيّ قسم من أقسام القصدية تنسجم النظرية المشهورة بين الأصوليين.

لعلنا لن نستطيع العثور على مَنْ يبحث عن المقاصد النفسية للشارع المقدّس، وستكون معرفة أمر كهذا محالة من الأساس، بسبب اعتقادهم بلا محدودية علم الشارع.

وتركّز قصدية أصولي الشيعة على القصد المعنائي - عادةً -، ولا يُبحث موضوع القصد المحفّز، إلّا في خصوص قصد التقيّة، أو قصد الإجمال، (فالأصولي يرى أن المتكلّم إذا كان في مقام الإجمال، وكان بصدد تشريع وبيان أصل الحكم فقط، لا يصح حينها اعتبار كلامه مطلقاً، ولا الاستناد إلى لوازم هذا الإطلاق)^(٢).

(١) انظر: المفيد، محمّد بن النعمان: مسألة في الإرادة، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ، ص ١١ - ١٣.
 (٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٠٥؛ الفيّاض، محمّد إسحاق: محاضرات في أصول الفقه (تقريرات آية الله السيّد أبي القاسم الخوئي)، ط ٣، قم المقدّسة، دار الهادي للمطبوعات؛ مطبعة صدر، ١٤١٠هـ، ج ٥، ص ٣٦٧.

وكذلك الأمر بالنسبة للقصد المقولي، فليس هناك من يتعرّض له بالبحث. ولكن إذا أمكن تصنيف النصوص الشرعية من الطراز الأوّل إلى أنواع ومقولات مختلفة، بحيث يكون تشخيص المقولة مؤثراً في المعنى (كالتفريق بين السورة، والدعاء، والخطبة، والقصة،...) (١)، فسيكون هذا الموضوع جديراً بالبحث، وعندها يجب أن يأخذ مكانه بين الأبحاث الأصولية.

وأما بالنسبة للقصد الواقعي والافتراضي فلا بدّ من القول: إنّ الأصوليين، وإن كانوا يسعون لاكتشاف المراد الواقعي للشارع، فإنّهم يُجدّدون هذا القصد من خلال النظرة العرفية، وطبق القواعد العقلانية. وبعبارة أخرى: هم يسعون لتحصيل الظهور العرفي والنوعي للكلام. وقد سبق القول: إنّ هذه الفكرة لها جذورها في (احتجاجية) كلام الشارع، وهذا يصدق في كلّ مورد تبرز فيه هذه الميزة (كالقوانين والضوابط).

وبهذا الشرح يمكن القول: إنّ الرأي الأصولي يتوافق مع القصد الظاهري والقصد الافتراضي؛ وإنّما ليس لهذا القصد قيمة ذاتية أصيلة، بل هو يكتسب أهميته من كونه كاشفاً نوعاً عن القصد الواقعي.

وكذلك القصد الجدّي - من الناحية المصدقية، وليس المفهومية - هو نفسه القصد الواقعي الذي يُعدّ الهدف الأساس في بحث الأصوليين.

وأما بالنسبة للقصد الاستعمالي فهو في الواقع مقدّمة لوجود القصد الجدّي، وهو تبعاً لذلك طريقة لاكتشافه. أمّا في الموارد التي يتعارض فيها القصد الجدّي مع القصد الاستعمالي، بناءً على الشواهد والأدلة المعتمدة، يُقدّم القصد الجدّي (كتخصيص العام بمخصّص منفصل).

ويتركز البحث الأصولي عادةً على استكشاف القصد الداخلي، ولكنّه لا يغفل عن الشواهد الخارجة عن النص. وأمّا القصد الخارجي، فإذا خالف ظاهر الكلام يمكن

(١) انظر: البستاني، محمود: القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي، ط ١ (طبعة العتبة الرضوية المقدّسة)، مشهد المقدّسة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤ هـ، ص ٢٨١ - ٣١٠.

قبوله فقط حين يُؤيِّده شاهدٌ خاصٌّ وقويٌّ (أعمّ من داخل النصّ أو خارجه). وبما أنّ القصد المخالف للظاهر ينسجم مع أحد احتمالات معنى النصّ - وإن كان احتمالاً ضعيفاً -، وبما أنّ هذا يعني تأييد النصّ للقصد؛ فعندها يمكن قبوله في ظلّ الشواهد والأدلة، وفي هذه الحالة يكون المعنى قد أُرجِعَ إلى معناه غير الظاهر، ويُطلَقَ على لفظ كهذا في علم الأصول (المؤوّل)، وعلى حالة كهذه (التأويل) (١).

وإذا كان القصد الخارجي مخالفاً لنصّ الكلام، فلا سبيل لقبوله؛ إذ إنّ القصد المخالف للنصّ لا ينسجم مع أيّ من احتمالات معنى النصّ، وبالتالي لا يُؤيِّده النصّ، وإذا نُسِبَ إلى النصّ، فهذا يستلزم نقضه والتصرّف في عبارته، وهو أمر خاطئ من وجهة نظر العرف، أمّا بحسب وجهة النظر الأصوليّة فلا يمكن أن يكون معنى كهذا ذا أهميّة (٢).

وأما بالنسبة لرأي الأصوليين الشيعة بلحاظ القصدية الحصريّة أو الشموليّة، فيجب أن يُبحث بدقّة أكبر. فإذا كان المعيار في القصدية الشموليّة الاعتقاد بـ (معاني للنصّ أبعد من قصد صاحب النصّ)، فأصوليو الشيعة إجمالاً يدخلون في دائرة الشموليين. وبحسب رأي الأصوليين، أيّ عبارة يمكن أن تدلّ على أمور لا يقصدها المتكلّم، وهذه الأمور هي في الحقيقة من لوازم المعنى المقصود. ويُسمّى هذا النوع من الدلالة في أصول الفقه (دلالة الإشارة)؛ كدلالة آية: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (٣) عند ضمّها إلى آية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ﴾ (٤)؛ على أنّ المدّة الأقلّ للحمل هي ستّة أشهر. أو دلالة آية نزول القرآن في شهر رمضان مع ضمّها إلى آية

(١) انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٢) إلّا إذا كان الكلام الثاني مرجحاً على عبارة النصّ - بحسب قواعد باب التعارض -؛ ففي حالة - كهذه - يُصرّف النظر عن العبارة الأولى؛ باعتبارها مختلفة وغير واقعيّة، وتُسبَدل بالكلام الثاني؛ باعتباره نسخة أصيلة وصحيحة.

(٣) سورة الأحقاف، الآية ١٤.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

نزوله في ليلة القدر، على أن ليلة القدر في شهر رمضان المبارك.

وأما ما ذكرناه من أن الأصوليين ينبغي اعتبارهم -إجمالاً- من القصديين الشموليين، فالسبب فيه أنه يكفي أن يُقبل المعنى الصحيح المتجاوز لقصد صاحب الكلام مرةً واحدة؛ لكي يثبت التوجه الشمولي في القصدية. والأصوليون هكذا، ولكن ينبغي الالتفات إلى أن هذا لا يعني أن الأصوليين يُصححون كل ما يحسبه أصحاب التوجه الشمولي (أو اللاقصديون) معاني للنص، بل يجب أن تُبحث هذه المعاني وتجري مطابقتها مع ما يتبناه الأصوليون. ولكن يمكن القول إجمالاً: إن الأصوليين الذين يعتبرون الفهم العرفي والظهور النوعي مدار الاستنباط من الألفاظ، إنما يعترفون بدلالة الكلام على المعاني إذا قبل العرف هذه الدلالة. ويبدو أن ما يُسمى -أحياناً- (الظلال المعنائية للكلام)^(١) يقع ضمن هذا الإطار أيضاً.

ومثال على ذلك: تصوّروا شخصاً يقول كلاماً ما بسبب الحسد والغضب من دون انتباه لحالته، أو أنه كان منتبهاً ويحاول كتمان الأمر، ولكن كلامه كان بنحو يُفهم منه بوضوح حالة الحسد والغضب. فهذه المعاني المفهومة تُعتبر من الظلال المعنائية لكلامه، ومن مداليل كلامه، وإن لم يكن قاصداً لها. وفي موارد كهذه حيث يقبل العرف هذه الدلالة، تُعتبر هذه المعاني من المعاني الصحيحة للكلام.

(١) انظر: هادوي الطهراني، مهدي: مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم [المباني الكلامية للاجتهاد في فهم القرآن الكريم]، ط ٢، قم المقدسة، مؤسسة خانه ي خرد، ١٣٨١ ش، ص ١٠٨-١١١.

خاتمة (خلاصة ونتيجة):

يمكننا أن نقارن بين رؤيتين: غربية وأصولية للقصدية، والخروج بعدد من نقاط الاشتراك والافتراق بينهما. فهناك بعض من القصديين الغربيين ممن يسعى لاستكشاف المقاصد الواقعية، فيما يطلب البعض الآخر مقاصد المؤلفين الافتراضية والظاهرية.

وأما أصوليو الشيعة فيُفَرِّقون بين نوعين من النصوص: النصوص الاحتجاجية التي تنسجم مع هدف كشف المقاصد الظاهرية والافتراضية، والنصوص غير الاحتجاجية المنسجمة مع هدف كشف المقاصد الواقعية. وقد رتب الأصوليون أصولاً منظّمة لكشف المقاصد الظاهرية والافتراضية، وهذه الأصول تصلح شواهد عامة على مقاصد المؤلفين، وتساعد على تحقُّق الفهم (الأصول اللفظية والعقلانية)؛ وقليلًا ما اهتمت القصدية الغربية بهذه الأصول.

ويجري التركيز -عادةً- في أصول الفقه على القصدية الأصلية؛ ولكن بعض علماء الشيعة ركز أخيرًا على أهمية المعنى العصري للزمان والمكان ودوره في الاجتهاد. وهذه مسألة يجب أن تلحق بالأبحاث الأصولية؛ لكي تُشخّص ضوابطها ومعاييرها.

ويهتمُّ الأصوليون الشيعة بكلِّ المقاصد المعنائية اللغوية -سواء منها الداخلية بالنسبة للنص أم الخارجية- طالما أنّها لا تتناقض مع النص، ولا تخالف نصّ الكلام. وأمّا بالنسبة للمقاصد النفسية، فليس لها أيُّ أهمية بتاتًا، ولم يهتم أحد بإعمال قواعد علم النفس لتحليل نفسية المؤلف واستكشاف باطن ذهنه. ولقد أبدت القصدية الغربية اهتماماً أكبر بالمقاصد المقولية، ويجدر بالقصدية الأصولية أن تهتمَّ بها أيضًا.

وبما أنّ الأصوليين الشيعة يقولون بوجود (معانٍ صحيحة للنص تتجاوز نية صاحبه)، فهم إذن يتبنون القصدية الشمولية نوعًا ما. ولكن رأيهم -الذي يُعتبر بحسبه الفهم العرفي والظهور النوعي مدار الاستنباط اللفظي- إنّها يعترف طبقًا له بدلالة الكلام على مجموعة المعاني التي يصادق عليها العرف.

المصادر والمراجع:

١. أحمدى، بابك: ساختار و تأويل متن [هيكلية النصّ وتأويله]، ط ١٠، طهران، نشر المركز، ١٣٨٨ ش.
٢. الأنصاري، مرتضى: فرائد الأصول، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم عليه السلام، ط ١، قم المقدّسة، نشر مجمع الفكر الإسلامي؛ مطبعة باقري، ١٤١٩ هـ.
٣. الإيرواني الغروي، عليّ: نهاية النهاية، لات، (نسخة قرص مدمّج: مكتبة أهل البيت عليهم السلام).
٤. البستاني، محمود: القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي، ط ١ (طبعة العتبة الرضوية المقدّسة)، مشهد المقدّسة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤ هـ.
٥. الحكيم، عبد الصاحب: منتقى الأصول (تقريرات بحث آية الله السيّد محمد الحسيني الروحاني)، ط ٢، طبع الهادي، ١٤١٦ هـ.
٦. الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، ط ١، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة، ١٤٠٩ هـ.
٧. الخميني الموسوي، روح الله: صحيفة النور، طهران، نشر مؤسّسة الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، ١٣٦٩ ش.
٨. الخوئي، أبو القاسم: أجود التقريرات (تقريرات بحث الميرزا النائيني)، ط ٢، نشر مؤسّسة حكم للمطبوعات الدينية، مطبعة أهل البيت عليهم السلام، ١٤١٠ هـ.
٩. الروحاني الحسيني، محمد صادق: زبدة الأصول، ط ١، نشر مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة قدس، ١٤١٢ هـ.
١٠. الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان، بيروت، دار الكُتب العربي، ١٤٢٣ هـ.
١١. السبحاني، جعفر، الموجز في أصول الفقه، ط ٢، قم المقدّسة، نشر مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠ هـ، الوسيط في أصول الفقه، ط ٢، قم المقدّسة، نشر مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٩ هـ.

١٢. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول (الحلقات)، ط ٢، دار الكتاب اللبنانيّة؛ مكتبة المدرسة، ١٤٠٦ هـ.

١٣. عميد الزنجاني، عباس عليّ: مباني و روشهاي تفسير قرآن [مباني تفسير القرآن وأساليبه]، طهران، مؤسّسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، ١٣٨٥ ش.

١٤. الغروي الأصفهاني، محمد حسين: نهاية الدراية في الشرح الكفاية، تحقيق وتعليق: مهدي أحدي أمير كلائي، ط ١، قم المقدّسة، دار نشر سيّد الشهداء، ١٣٧٤ ش.

١٥. فضيلت، محمود: [علم المعاني والمعاني في اللغة والأدب]، ط ١، كرمانشاه، نشر جامعة رازي، طباعة ونشر دار طاق بستان، ١٣٨٥ ش.

١٦. الفيّاض، محمد إسحاق: محاضرات في أصول الفقه (تقريرات آية الله السيّد أبو القاسم الخوئي)، ط ٣، قم المقدّسة، دار الهادي للمطبوعات؛ مطبعة صدر، ١٤١٠ هـ.

١٧. مشكيني، عليّ: اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ط ٤، قم المقدّسة، طبع الهادي، ١٤١٣ هـ / ١٣٧١ ش.

١٨. مطهري، مرتضى: الإسلام ومقتضيات الزمان، ط ١، طهران، نشر صدرا، ١٣٧٠ ش.

١٩. معرفت، محمد هادي: اقتراح (حوار)، مجلّة نقد ونظر، شتاء ١٣٧٣ ش.

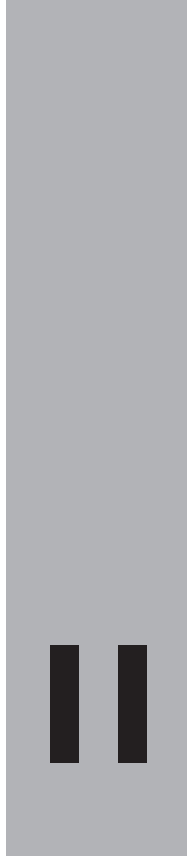
٢٠. المفيد، محمد بن النعمان: مسألة في الإرادة، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤ هـ.

٢١. مكارم الشيرازي، ناصر: اقتراح (حوار)، مجلّة نقد ونظر، شتاء ١٣٧٤ ش.

٢٢. منتظري، حسين عليّ: نهاية الأصول (تقرير بحث آية الله حسين الطباطبائي البروجردي)، ط ١، قم المقدّسة، طبع قدس، ١٤١٥ هـ.

٢٣. هادوي الطهراني، مهدي: مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم [المباني الكلامية للاجتهاد في فهم القرآن الكريم]، ط ٢، قم المقدّسة، مؤسّسة خانه ي خرد، ١٣٨١ ش.

٢٤. هوي، ديفيد كوزنز: حلقة النقد - الأدب، التاريخ، وهرمنيوطيقا الفلسفة -، ترجمة: مراد فرهاد بور، ط ٣، طهران، نشر روشنگران ومطالعات زنان، ١٣٨٥ ش.



نظريّة المعرفة في العرفان الإسلاميّ

أحمد ماجد^(*)

(*) باحث متخصص في الفكر الإسلامي . لبنان .

ملخص

يُعد العرفان أداةً معرفيةً إسلاميةً متميزة، فهو لعب دورًا محوريًا، واحتل مركزًا متميزًا في حياة المسلمين على امتداد انتشارهم، حيث لا تخلو حاضرة إسلامية منه، فهو حاضر بقوة في جميع المذاهب والاتجاهات، هذا الحضور يجعل من الصعب تهميشه عند معالجة أي قضية علمية تخص الإسلام، وعلى المستويات كافة، فمن هنا تتأتى أهمية معالجة نظرية المعرفة لديهم في إطار عمل موسوعي، يسعى إلى استكشاف هذا الموضوع في المعرفيات الإسلامية، ومن هنا تتأتى أهمية هذه المعالجة، التي ستعمل على إبراز آلية تحقق المعرفة عند العرفاء ضمن سياق تاريخي، ينطلق من اللحظة التي تحوّل فيها إلى علم معتبر.

انطلق البحث من جملة من الأسئلة، ما هو العرفان؟ ومتى ابتداءً؟ وهل هو نظرية خاصة بالمعرفة؟ وما هي أبرز معالم هذه النظرية؟

والإجابة عن هذه الأسئلة ستسمح لنا بمعالجة إشكالية البحث المتمثلة بالكشف عن نظرية المعرفة عند العرفاء. وهذا الأمر لن يتحقق إلا من خلال استخدام المنهج الوصفي الذي يعمل على النصوص مباشرة، أي العمل على المصادر الأساسية دون تأويلها، مما يسمح بالتعرّف عليها، وكيفية اشتغالها على موضوع المعرفة دون التدخل فيه، حتى يستطيع القارئ أن يصل إلى حقيقة الموضوع المعروض.

وقد قُسم البحث على الشكل التالي:

- مدخل تعريفي.

- العرفان عند ابن عربي.

- العرفان بعد ابن عربي.

وقد حاولنا قدر الإمكان الاختصار والاختزال، ولكن طبيعة الموضوع وللوصول إلى رؤية متكاملة حوله، دفعت إلى الإطالة حتى لا نخلّ بالمعلومة، أو تقديمها بشكل ملتبس أو غير واضح، فالعمل ركز جهوده على كيفية تقديم المعلومة بأسلوب واضح، قابل للفهم بمعزل عن عدد الكلمات أو الصفحات.

الكلمات المفتاحية: العرفان، التصوف، الزهد، التزكية، المكاشفة، التجلي، المشاهدة، الخيال، ابن عربي، القونوي، الفناري، الكاشاني، داوود القيصري.

المدخل

لا يمكن فهم العرفان بمعزل عن المراحل التاريخية التي مرّ بها، فهذا العلم لم ينمّ في المجتمع الإسلامي نتيجة طفرة معرفيّة حصلت، أدّت إلى نشوئه، بعدما لم يكن موجوداً؛ لأنّه مرّ بمراحل متعدّدة حتى وصل إلينا، بدأت بالظهور في القرن الأول للهجرة، وتبلور بأشكال متعدّدة، حتى استقرّ على ما هو عليه، وهذه الرحلة اتّسمت بالتحوّل والتغيير والانتقال بين التسميات.

بدأت البذور الأولى للعرفان من خلال النزعة الزهديّة، هذه الظاهرة التي بدأت كتعبير روحي واحتجاجي نتيجة السياسات التي اعتمدها الأمويون، ثم تحوّلت مع الوقت إلى ظاهرة دينيّة. يقول جولدزيهر: "إن بذور الزهد الأولى ظهرت في القرن الأول بتأثير عاملين أساسيين هما: المبالغة في الشعور بالخطيئة، والخوف من عقاب الله وعذاب الآخرة"^(١).

وهذه الظاهرة أخذت تشهد تحوّلات كبيرة مع الوقت، فهي وإن ابتدأت تديّناً وعكوفاً، أصبحت تتحدث عن طهارة النفس ونقاء القلب في القرن الثاني، وهو وإن لم يستقر قواعديّاً، إلا أنّه أخذ شكلاً منتظماً، يمكن أن يتمّ تصنيف الزاهد على أساسها، وأبرز تلك الخصائص، هي:

أ. اجتناب الدُّنيا، والسعي إلى اتقاء غضب الله وعذاب النار.

ب. الاغتراب عن الدُّنيا، والاحتجاج على ما يسود فيها من ظلم واستبداد وتفاوت اجتماعي.

أ. إنّهُ ذو طابع عملي، لم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية، وهو يقوم على التقليل من المأكّل والمشرب والإكثار من العبادات والنوافل والذكر، مع المبالغة في الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله، والتوكل عليه. والطابع العملي لهذا

(١) رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التآليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٧، الصفحة ٢.

العلم، جعلهم يطلقون على علمهم أسماء كثيرة كعلم التصوّف، وعلم الأسرار، وعلم الأحوال والمقامات، وعلم السلوك، وعلم الطريقة، وعلم المكاشفة، وعلم الحقيقة. ب. لم يستخدم اللغة المباشرة، واستعاض عنها بالتلميح، فأخذ الكلام شكلاً رمزياً، أو انطبع على شكل وصايا، أو قصص دالة على المقصود. وكلما كان الزمان يتقدّم بهم، كانوا ينطلقون من أجل ترسيخ مقالاتهم في قوالب علمية متميزة؛ ليحجزوا لهم مكاناً في دورة العلوم الإسلامية التي بدأت بالبروز في الفترة الزمنية نفسها.

هذا الزهد أخذ ينتظم بعد ذلك مقولياً ابتداءً من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، فبدأ الزهاد يتكلمون عن معانٍ لم تكن متداولة من قبل، فتحدّثوا عن الأخلاق والنفس والسلوك محدّدين طريقاً إلى الله، يترقى من خلالها السالك فيما عُرِف فيما بالمقامات والأحوال، كما تكلموا عن المعرفة ومناهجها وعلاقتها بالتوحيد، وبهذا تحوّل الزهد إلى التصوّف، عمل إيجاد موقعية له في زمن تدوين العلوم الإسلامية، فظهرت الأعمال الصوفية الكبرى التأسيسية، ك(الرسالة القشيرية) للقشيري، وكتاب (اللمع) للسراج الطوسي، التي عملت على رسم معالم هذا العلم، يقول ابن خلدون: "فلما كتبت العلوم، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام، والتفسير، وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله (القشيري) في كتاب (الرسالة القشيرية)، و(السهروردي) في كتاب (عوارف المعارف)، وأمثالهم، وجمع الغزالي -رحمه الله- بين الأمرين في كتاب (الإحياء) فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوّف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقّى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك" (١).

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت: دون تاريخ، الطبعة ٤، الجزء ١، الصفحة ٤٦٩.

وفي هذا الجانب سار المتصوفة في طريق موازٍ للعلوم الأخرى، حيث فتحوا باباً مستقلاً يصل من خلالها الإنسان إلى الحقيقة أو الحق، فخطوا خطوة جديدة حينما فرقوا بين العلم والمعرفة، واعتبروا الثانية هي الموصلة للمعرفة الأسمى، ولا تتم إلا من خلال المشاهدة القلبية، التي تنمو في نفس الإنسان عند تطهّرها من كلّ شائبة.

أخذ التصوف يتسلّل إلى الفلسفة الإسلاميّة ابتداءً من القرن الرابع للهجرة، وهو ما برزت معالمه وظهرت بوضوح من خلال أعمال الفارابي، الذي عمل على إنتاج نسق فكري يشكل الفيض أساساً له، هذا النسق الذي سيتوسع مع الفلاسفة الذين أتوا من بعده لاسيّما (ابن سينا) وصولاً إلى السهروردي، فالفلسفة الإسلاميّة التي بُنيت على نظرية الاتصال بالعقل الفعّال، أو نظريّة السعادة بالاتّصال بالعقل الفعّال، وقد كان لهذه النظريّة أثرها الضخم في جميع الدوائر الفلسفيّة العقليّة والذوقيّة الصوفيّة.

وهذا الأمر ليس غريباً عن الفلسفة، إذ لا يخلو مذهب فلسفي في القديم أو الحديث من النزعات الصوفية: "حتى أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه ومنهجه، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسيّة على شيء من الفيض والإلهام، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقليّة التي هي أسمى درجات التأمّل والمشاهدة والصوفيّة"^(١).

هذا الالتقاء هو الذي أدّى إلى ولادة العرفان باعتباره فلسفة التصوّف الإسلامي. ويمكننا القول إنّ العرفان - بوصفه معرفةً إسلاميّةً - بدأ من القرن السابع الهجري، فقبل هذا التاريخ لا يمكن الحديث عنه، فهذا العلم قد تأخّر بظهوره حتى برزت شخصيّة (محي الدين ابن عربي) الذي وضع قواعده الأساسيّة، وعمل على تثبيت دعائمه، بعدما مرّ بمراحل متعدّدة من الزهد إلى التصوّف وصولاً إلى اللقاء مع الفلسفة.

وفي هذه الرحلة الطويلة كلّ مرحلة تميّزت بطابعها الخاص، ولن تدخل هذه

(١) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلاميّة - المنهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة: ١٩٤٧، الجزء ١، الصفحة ٣٥.

الورقة بتفصيلها - وسيتم العودة إلى هذا الموضوع في عمل لاحق - حيث ستعمل على تركيز جهدها على نظرية المعرفة، وفي هذا السياق ستعمل على أخذ نماذج متعددة، تستطيع أن تقدم صورة متكاملة عن الموضوع.

أولاً: نظرية المعرفة عند ابن عربي

أراد ابن عربي بناء نظرية في المعرفة تقوم على أسس جديدة، تقسم تبعاً للموارد التي استقيت منها؛ لذلك قام بترتيب المعقولات في ثلاث مراتب:

الأولى: تتعلق بالمعاني المجردة عن المواد التي من شأنها أن تدرك بالعقول بطريق البداهة والأدلة.

والثانية: من شأنها أن تُدرك بالحواس، وهي المحسوسات.

والثالثة: من شأنها أن تدرك بالعقل والحواس، وهي المتخيّلات، وهي تشكّل المعاني في الصور المحسوسة التي تصوّرها القوّة المصوّرة، الخادمة للعقل، ويقتضي ذلك أمراً يسمّى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الإنسانيّة والجنّيّة، وهو من خلال هذا الأمر لم يهمل أيّ شكل من أشكال المعرفة الإنسانيّة، ولكنه ربط بين العلم ومحتواه المعرفيّ، وبذلك لم يقطع مع العقل، ولكنه شكك في إمكانيّة وصوله للحقيقة، خاصّة فيما يتعلّق بالبعد التوحيدي المتمثّل بمعرفة الله (عزّ وجلّ)، الذي يعتبر أصل كلّ علم ومعرفة.

يقول ابن عربي: "اعلم يا أخي أنّ العقول بأسرها، الملكيّة والبشريّة، بل العقل الأول الذي هو أوّل موجود من عالم التدوين والتسطير، قد علمت قصورها وجهلها بحقيقة ذات بارئها، وأنّها ما تعرف من هذه الذات المنزهة لإقادر ما يطلب العالم منها من المناسبة، وتلك صفات الإله، فما عرفت سوى المرتبة، فاشتركت العقول البليغة والقاصرة في هذا الجهل والقصور، وما عدا هذه المعرفة فهو العلم بما سوى الله، والعلم بما سوى الله لا حاجة لنا به، أعني: الحاجة المهمّة التي بحصولها يكون كمال النفس"^(١).

(١) محيي الدين ابن عربي، الطريق الى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، دار الكاتب العربي، دمشق،

ف"ابن عربي" لم يرّ العلم فيما ينتجه العقل إلا جانباً منه، وهو المتعلق بالجزئيات، أما العلم الكلّي فهو أعجز من أن يصيبه. فالمعرفة بالنسبة إليه ليست عملية تراكميّة، تنشأ نتيجة التجربة الإنسانيّة، إنّما هي تنبت في النفس بعد صقلها وجعلها قابلة لتلقّي النور الإلهي، عبر وصل الإنسان بفطرته التي لم تشوهها مدركاته المتأّتية من الحواس والعقل.

يقول ابن عربي: "فإذا صفت النفس وارتفع الحجاب الطبيعي الذي بينها وبين عالم الملكوت انطبع في مرآتها جميع ما في صور عالم الملكوت من العلوم المنقوشة، فيطلع الملاء الأعلى على هذه النفس التي هي بهذه المثابة، يرى فيها ما عنده، فيتخذها مجلى ظهور ما فيه فيكون الملاء الأعلى معيناً له أيضاً على استدامة ذلك الصفاء، ويجول بينه وبين ما يقتضيه حجاب الطبع، فتلقى هذه النفس من العالم العلوي بقدر مناسبتها منهم من العلم بالله، فيؤديهم ذلك العلم إلى التلقّي من الفيض الإلهي ولكن بوساطة الأرواح النورية"^(١).

وهذا يعني أنّ الوصول إلى الحقّ يقتضي اتخاذ منهج جديد، يعيد وصل الإنسان بحقيقته ككائن ديني، وعلى هذا الأساس جعل التقوى درباً والكشف منهجاً، فهذا الكائن لا يستطيع أن يصل إلى حقائق هذا الكون بمعزل عن دين سماوي صحيح، وإذا لم تقرّ في قلبه العقيدة السليمة، التي تجعله متيقناً من المعارف التي يصل إليها من أنّها من عند الله، فالعقل ناقص قاصر، وفقير أن يبلغ المقام العالي في غياب العبادة والمجاهدة^(٢).

وانطلاقاً مما قيل سابقاً، يعتبر (ابن عربي) أنّ المعرفة اليقينيّة لا يمكن الوصول إليها إلاّ عبر العلم الوراثي الذي يتلقاه الإنسان من الأنبياء عليهم السلام، والذي يعيد ربط الإنسان بمصدر المعرفة والعلم، فمن خلاله تصحّ المعرفة وتصحح، وهذا يعني أنّ علم الإنسان بالحق لا بد من أن ينطلق من إيمان واضح بعقيدة دينيّة صحيحة،

(١) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار الصادر، بيروت، دون تاريخ، الجزء ٢، الصفحة ٤٨.

(٢) انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٣٢٢-٣٢٣.

يقول ابن عربي: "والعالم عالمان، ثم ثالث. عالم يدركه الحسّ، وهو المعبر عنه بعالم الشهادة، وعالم لا يدركه الحسّ، وهو المعبر عنه بعالم الغيب، فإن كان مغيباً في وقت ويظهر في وقت للحسّ، فلا يسمى ذلك غيباً، وإنّما للغيب ما لا يمكن أن يدركه الحسّ، ويعلم بالتعقل: أما بالدليل القاطع، وأما بالدليل الصادق، وهو إدراك الإيمان، فالشهادة يدركها الحسّ، وهو طريق إلى العلم، وليس هو عين العلم وذلك يختصّ بكل ما سوى الله من له إدراك حسيّ. والغيب مدرّكه العلم عينه"^(١).

وهذا ما يوجد إشكالية في كيفية التعاطي مع النصّ المنزل على الأنبياء، هل يستطيع الإنسان أن يعمل العقل فيه، أم أنّ هناك وسيلة ثانية للتعاطي معه؟ فالمشكلة الأساس بالنسبة لـ(ابن عربي) تعود إلى محاولة بعض الذين وسموا أنفسهم باسم العالم العامل للوصول إلى المقصد الإلهي من النصّ المنزل من خلال العقل، بينما كان الأولى بهم التسليم به والعمل بمقتضاه.

يقول ابن عربي -كما نقل عنه الشعراني-: "ما جنح صاحب العقل إلى التأويل إلا لينصر جانب العقل والفكر على جانب الإيمان، فإنه ما أول حتى توقف عقله في القبول، فكأنه في حال تصديقه لله غير مصدق له"^(٢)، فما ورد عن الله لا يحتاج إلى تأويل ليصبح بمقتضى العقل الإنساني، إنّما يجب التعامل معه كما هو، والتسليم بمحتواه، والعمل على فهمه، مع الأخذ بعين الاعتبار: "أنّ عين الشريعة هي عين الحقيقة، إذ الشريعة لها دائرتان: عليا، وسفلى، فالعليا لأهل الكشف، والسفلى لأهل الفكر"^(٣)؛ لذلك من أراد التعرّف على الله تعالى ومراداته عليه ألا يقصد العقل في هذا المورد؛ لأنّ: "الفكر أضّرّ شيء في هذا الاستعداد، وفي جميع الخلوات، لا تصح به أبداً، ولا يظهر

(١) مجموعة، الكتاب التذكري حول ابن عربي، تحرير إبراهيم مذكور، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، الصفحة ١٩٩.

(٢) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٨.

(٣) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٤-٥٥.

لصاحبها ثمرة صحيحة إلا بحكم الاتفاق، فالله الله. احفظ نفسك منه^(١)(٢).

فالشرع هو الأساس الذي تبنى عليه الرؤية السليمة، فمن خلاله يتعرف الإنسان على الله كما قدم نفسه في النص، ولولاه لما كان بالإمكان الوصول إلى الحقيقة والتعرف على الجانب المتعالى من الحق.

فمقتضى التعرّف إلى الله لن يتمّ إلا من خلال كتابه المنزل على قلب نبيّه، والقيام بالواجبات الدينيّة، فكلّما طهر قلب العبد وتطابق إيمانه بعمله حتى يصل إلى مرحلة يكون خاليًا من الأمور التي حرمها الله من خلال الذكر والترفع، طهّر قلبه وزكّت نفسه واعتدلت طبعًا بالتوحيد صحّ شكلها وهيئتها؛ ليصل العبد إلى مرحلة "فتح لك باب آخر بينك وبين ربّك، لا حكم للوسائط فيه وعليه، منه تعلم ما أنت فيه، وما تكون عليه، وما تعامل به الحقّ والخلق، وما يقربك إليه. وليكن هذا التوجّه المذكور حالك في كلّ توجّه تتوجّه إلى ربّك في عبادتك، على اختلاف ضروبها، وفي دعائك والتجائك إلى ربك مهياتك الجزئية والكلية^(٣). وبهذا المعنى تصبح المعرفة أمرًا خاصًا لا ينالها إلا من أفاض الله العلم على قلبه بعد تطهره.

إذًا، لا يمكن الوصول إلى الحقائق من خلال العقل، لتعلّقه بالحياة الدنيا، بل إنّ سبب الاختلاف بين البشر، فهو لتحيزه لا يقدم إلا معطيات جزئية قابلة للفهم بطرق مختلفة، مما يجعل منه نسبيّ المعرفة، لا يوصل إلى الحقيقة، بالتالي فالمعرفة الذوقية والكشف أغنى وأوفر وأتمّ، من خلاله يعلم الإنسان من أين نطق الرسل وتنزلت الكتب والصحف، وكذا يعرف الإنسان حقيقة التوحيد والحياة الآخرة وحقيقة الاعتقاد.

فالعقل مقيّد خاضع لما يرد إليه من الحواس والذاكرة والحافظة... فهو بذاته فقير،

(١) الضمير راجع إلى الفكر، لأنّ الكلام عنه، ولفظ الجلالة المكرم: المكرر مفعول لفعل محذوف، تقديره: اتق الله، اتق الله، أو خف الله، خف الله.

(٢) محيي الدين بن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ١٤٢١ ق، الجزء ١، الصفحة ٤٣١.

(٣) محيي الدين بن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٤٨.

ينتظر الصوت ليحدد ما يسمع الإنسان، و ينتظر البصر واللمس والشم، فهو قاصر لا يستطيع أن يقدم شيئاً إلا من خلال الحافظة والذاكرة، وهو وإن اشترك مع الخيال بحاجته إلى هذه الحواس إلا أن العقل مقلد.

وما يريد (ابن عربي) أن يقوله: إنَّ الخيال يحتاج إلى الحواس في عمله؛ لأنَّه لا يتخيَّل أصلاً إلا ما تقدّمه له لتدعمه، من جهة أخرى هو يحتاج إلى القوّة الحافظة بحكم أنّها تحفظ ما تقدّمه الحواس، غير أنّ وظيفة الحافظة تضعف أحياناً، فتفوت أمور كثيرة مما تجعله بحاجة للذاكرة ليعاود استرجاع ما فاتته، وكما تكون هناك علاقة بين الخيال والقوّة المفكّرة وجب توفر شرط القوّة المصوّرة هذه الأخيرة التي من خصائصها تركيب الإدراكات الحاصلة في الخيال، فإذا تصوّرها الفكر عندئذ وبعد كلّ هذه المراحل يأتي دور العقل ليعقله ويحكم عليها، فما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بوساطة هذه القوى، ولهذا كان (ابن عربي) يتباهى بالمعرفة الذوقية، ويتفاخر بها، فيقول:

إذا أعطاك بالإلهام	علماً تحقّقه فأنت به سعيد
كمثل النحل مختلف المعاني	قوي في مبانيه سديد
فتلقى طيباً عن طيب أصل	وأنت لحالها أبداً شهيد
وفي الأشجار والشم الرواسي	لهامن فعلها قصر مشيد
فلا تعجزك للعلياء نحل	وأنت السيد الندب الجليد
فمنك القصد خيراً واختياراً	كمالك في منازلك القصد
فحقق والتمس علماً وحيداً	كمثلك إنك الخلق الجديد ^(١)

وهذا ما يظهر أماننا من أن الإنسان بحياته الواقعية، لا يتعدى العالم المادّي بإدراكاته، وبالتالي كلّ ما يتوصّل إليه لا يمكن أن يؤدّي إلى معرفة متعالية تتعلّق بالخالق أو الحياة الأخرى، وما ينتجه العقل ليس بالحقيقة من إنتاجه، فهو مجرد تصوّرات وتوليفات من أمور وافدة من الخارج، بالتالي فكّل ما ينتج يخضع لأدوات

(١) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٨٨.

منهجية اعتادت التعامل مع الحواس، ولا تستطيع أن تخرج عنها. وهذا ما يوصلنا إلى القول إنّ العقل يتنفع في العلوم الدنيوية، ولكنه يعجز عن تعدي ذلك نحو الأمور الغيبية، بل إنّ العاملين بهذه العلوم هم أكثر الناس ضلّالاً عن الحقيقة؛ لأنهم يحاولون أن يوقعوا على الله نتائج علومهم الجزئية؛ ولهذا قسّم ابن عربي العلوم إلى أقسام ثلاثة:

أ- العلم بالله: وهو العلم الأساس الذي يجب على الإنسان أن يحصله؛ لأنّه سبب بلوغ النفس الإنسانية كاملها، لذلك: "ينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته، وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى"^(١)، وهو لا يتمّ إلا من خلال الكشف والمشاهدة.

ب- العلم بالآخرة: وهو العلم الذي لا يمكن للعقل أن يدركه، وهو في هذا الموضوع لا بدّ من أن يؤمن بالنص ويتعبّد به؛ لأنّ من ينكر هذا الأمر ليس من أهل العرفان؛ لذلك على العاقل: "حتى يمشي فيها كمشيه في منزله، فلا ينكر شيئاً أصلاً، فإنه من أهل العرفان لا من أهل النكران، وتلك المواطن مواطن التمييز لا مواطن الامتزاج التي تعطي الغلط"^(٢).

ج- العلم بالدنيا: وهو كالطب والهندسة ومنفعتهما لا تتعدّيان الحياة الدنيا، فالعلم: "بالطبّ مثلاً إنّما تحتاج إليه في عالم الأقسام والأمراض، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض ولا سقم، من تداوي بذلك العلم؟ [...] وكذلك العلم بالهندسة إنّما تحتاج إليه في عالم المساحة، فإذا انتقلت تركته في عالمه، ومضت النفس ساذجة"^(٣) وليس عندها شيء، وكذلك الاشتغال بكل علم تركته النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة،

(١) محيي الدين بن عربي، الطريق الى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، دار الكاتب العربي، دمشق، ١٤١٤ ق، الصفحة ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٣) كلمة ساذجة ليست عربية بل معربة، ولا يستعملها الشيخ في كلامه، وتوجد في فصوص الحكم (الفص العزيري) في محل لا تفيد فيه المعنى المطلوب، وإذا استخدمها الشيخ أطلقها في وصف النفس لا القلب، كما جاء في هذه الرسالة وفي الفتوحات المكية.

فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلا ما مسّت الحاجة الضرورية إليه، وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث ينتقل"^(١).

وهذا التقسيم يوضح أن للعلم أداتين معرفيتين: أحدهما: العقل، والأخرى: الذوق والكشف. وهذا الاختلاف نابع من الموضوع الذي تتعامل معه، فكلما شرف الموضوع شُرُفت الأداة التي تتعامل معه، وكلّ منهما هناك طريقة لتحصيله.

فالأول يعتمد الوقائع المادّية ومجريات الحياة الواقعيّة، وفي هذا العلم يكون التوجّه خطيًّا، يتوجه من خلاله العالم إلى العلم فيتلقّاه، ويستخدم الأدوات المرتبطة به. بينما في الثاني ينطلق باتجاه النفس وهو توجّه دائري، ويعمل عليها من أجل تصنيفيتها وتهيئتها لبلوغ الحق. وبمعنى آخر: ينطلق الأول من الخارج إلى الداخل، بينما الثاني ينطلق من الإنسان باتجاه نفسه. في الأولى تكون اللغة هي العمدة، بينما في الثانية تتحول إلى أمر يسعى إلى معناه، تحتاج إلى مقارنة دائريّة تعيدها إلى معناها المنتج دون عوالقها المادّية، مما يسمح لها بأن تتحوّل إلى وجود كالوجود الإنساني، لا يمكن الوصول إلى حقيقة معناها إلا من خلال نقلها بحركة باطنيّة إلى عمق معناها، وإن تمظهر ذلك على صورة التخلّي عنها، ولكنّه في الواقع يذهب إلى عمقها من خلال الصمت، وتعلّق العارف بالذكر المنشغل بترديد اسم الله حتى لا يعود يرى في الوجود سواه.

فبلوغ الكمال والذهاب باتجاه المعرفة اليقينيّة عند ابن عربي، لا يتمّ إلا من خلال صرف النفس عن الدنيا، والتوجه باتجاه الله عمليًّا وشرعيًّا، ولهذا فهو يوجّه السائر في هذا السفر إلى طريق الخلوة، التي يجب أن تجري تحت إشراف الشيخ المتجنّب للدنيا، الذي يرشد المريِد ويعلمه ويربّيه من خلال الذكر وطلب الله وحده.

وفي هذا المجال يؤكّد ضرورة وجود عهد أو عقد طوعي بين الشيخ والمريِد، وهذا العهد يقوم على أسس متعدّدة:

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

أ- الطاعة العمياء المطلقة للشيخ.

ب- نذر النفس للفقر والحرمان من كلّ وسائل العيش.

ج- إنكار الإرادة، والتوكل، وتفويض الأمر للعناية الإلهية.

ورتب ابن عربي الأعمال اليومية على الشكل التالي:

١- الصلاة بوقتها.

٢- الذكر الجماعي.

٣- إنشاد صوفي.

ووضع نظامًا خاصًا للمريدين مع الشيخ، يتعرّفون من خلاله على الفضيلة والولاية لحثّ المبتدئين على بذل الهمة، عبر تفسير كتاب أحد الصوفيّة صباحًا قبل الصلاة، وما يتبقّى من وقت بعد هذا النظام المعلوم، يقضى بالرياضات الخاصّة، والمجاهدات، والذكر المنفرد.

وإذا ألمّ المريد بطرف من التعليم الديني والأخلاقي الكافي، وعرف ضرورة اللطف الإلهي، وأصبح جاهزًا للصقل نفسه، تبدأ مرحلة التطهير، التي تتألف من:

- تزكية النفس عبر التوبة وقهر الأهواء.

- تصفية القلب عبر الخلوة والذكر.

- تحلية الروح عبر الإيمان الذي يفتح الأبواب أمام الإلهامات العلوية.

وفي هذا المجال خاطب ابن عربي المريد، وقال له: "لا تطلب منه في خلوتك سواه، ولا تعلق الهمة بغيره، ولو عرض عليك كل ما في الكون، فخذ به بأدب، ولا تقف عنده، وصمم على طلبك، فإنه يبتليك. ومهما وقفت مع شيء فاتك^(١). وإذا حصلته لم يفتك شيء. وإذا قد عرفت هذا، فاعلم أن الله يبتليك بما يعرضه عليك،

(١) المعنى: "فاتك كل شيء".

فأول ما يفتح عليك^(١).

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ العلاقة بين الشيخ والمريد لا يجب أن تصل إلى مرتبة الاندماج بينهما، إذ أكد (ابن عربي) على ضرورة وجود مسافة بينهما. ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية وضع منهجاً، يقوم على أربع ركائز، هي: الصمت، والعزلة، والجوع، والسهر: "هي عماد هذا الطريق الأسنى وقوائمه، ومن لا قدم له فيها ولا رسوخ فهو تائه عن طريق الله تعالى"^(٢)، ولكل واحدة من هذه الركائز أصولها ومبانيها، وهي كالتالي:

١ - الصمت: ويقسم إلى قسمين: صمت اللسان عن الحديث بغير الله، وصمت القلب عن خاطر يخطر له في النفس في كون من الأكوان البتّة: "فمن صمت لسانه ولم يصمت قلبه، خفّ وزره، ومن صمت لسانه وقلبه ظهر له سرّه، وتجلّى له ربّه، ومن صمت قلبه، ولم يصمت لسانه، فهو ناطق بلسان الحكمة، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه، كان مملكة للشيطان ومسخرة له، فصمت اللسان من منازل العامّة وأرباب السلوك، وصمت القلب من صفات المقرّبين، أهل المشاهدات، وحال صمت السالكين السلامة من الآفات، وحال صمت المقرّبين مخاطبات التأنيس"^(٣).

وتحليل ابن عربي للصمت يقوم على مبدأ استحالة الصمت على الإنسان، فهو يحتاج للغة في كلّ حال سواء عند النطق أو التفكير، فعندما يرتد إلى النفس بعد تطهيرها يتملكه الله بكليته، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بحقّ نبيّه.

فمن التزم الصمت في جميع الأحوال كلّها لم يبق له حديث إلاّ مع ربّه، فإنّ الصمت على الإنسان محال في نفسه، فإذا انتقل من الحديث مع الأغيار إلى الحديث مع ربّه: "كان نجياً مقرّباً، مؤيِّداً في نطقه، إذا نطق نطق بالصواب؛ لأنّه ينطق عن الله، قال تعالى بحقّ

(١) محيي الدين بن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٧٤.

(٢) محيي الدين بن عربي، الطريق إلى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، الصفحة ٧١.

(٣) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

نبيه ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(١)، فالنطق بالصواب نتيجة الصمت عن الخطأ، و"الكلام مع غير الله خطأ بكلّ حال، وبغير الله شرّ من كلّ وجه"^(٢)، قال الله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾^(٣)، ولكمال شروطها قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٤)، فهذا المقام عظيم وله: "مقام الوحي على ضروبه"^(٥) لأنّه يورث معرفة الله تعالى.

٢- العزلة: وهي مقدّمة للصمت وسبب له؛ لأنّه متى اعتزل الإنسان صمت اللسان، هذا وقد قسّم (ابن عربي) العزلة إلى قسمين: عزلة المريدين: وهي بالأجسام عن مخالطة الأغيار، وعزلة المحقّقين: وهي بالقلوب عن الأكوان، فليست قلوبهم محالاً لشيء سوى العلم بالله تعالى، الذي هو شاهد الحقّ فيها، الحاصل من المشاهدة، واعتبر أنّ للمعتزلين نيّات ثلاث: - نيّة اتقاء شرّ الناس، وفي هذا سوء ظنّ بالناس.

✦ نيّة اتقاء شره المتعدي إلى الغير، وهو أرفع من الأول؛ لأنّه مبني على سوء الظنّ بالنفس، وهذا أولى؛ لأنّ الإنسان بنفسه أعرف، وهذا ما يسمح له بمعالجة أخطائه.

✦ نيّة إثارة صحبة المولى من جانب الملاء الأعلى، وهو الأعلى مقاماً.

فالعزلة توقف العارف على أسرار الوجدانيّة الإلهيّة: "هذا ينتج له من المعارف، ومن الأسرار أسرار الأحديّة التي هي الصفة"^(٦)، وحالها التنزيه عن الأوصاف البشريّة سالكاً كان المعتزل أو محقّقاً، وأرفع أحوال العزلة الخلوة، وهذه: "عزلة في العزلة، فنتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامّة، فينبغي للمعتزل أن يكون صاحب يقين مع الله تعالى، حتى لا يكون له خاطر متعلق خارجاً عن بيت عزلته، فإن حرم اليقين فليستعد

(١) سورة النجم، الآية ٣.

(٢) محيي الدين بن عربي، الطريق الى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، الصفحة ٧١.

(٣) سورة النساء، الآية ١١٤.

(٤) سورة البينة، الآية ٤.

(٥) محيي الدين بن عربي، الطريق الى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، الصفحة ٧١.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٧٢.

لعزلة قوته زمان عزلته، حتى يتقوى يقينه بما يتجلى له في عزلته، لابد من ذلك، هذا شرط محكم من شروط العزلة، والعزلة تورث معرفة الدنيا^(١).

٣ - الجوع: وهو الركن الثالث، ويتضمن الركن الرابع الذي هو السهر، كالعزلة تتضمن الصمت، والجوع جوعان:

- جوع اختيار: وهو جوع السالكين. وكثرة الأكل للسالكين دليل على بعدهم من الله، وطردهم عن بابه، واستيلاء النفس الشهوانية البهيمية بسطانها عليهم، وقلة الأكل لهم دليل على نفحات الجود الإلهي على قلوبهم، فيشغلهم ذلك عن تدبير جسومهم.

- وجوع اضطرار: وهو جوع المحققين، فإن المحقق لا يجوع نفسه، ولكنه قد يقلل أكله إن كان في مقام الأنس، فإن كان في مقام الهيبة كثر أكله، فكثرة الأكل للمحققين دليل على صحة سطوات أنوار الحقيقة على قلوبهم بحال العظمة من مشهودهم، وقلة الأكل دليل على صحة المحادثة بحال المؤانسة من مشهودهم.

والجوع بكل حالٍ ووجه سبب داع للسالك والمحقق إلى نيل عظيم الأحوال للسالكين، والأسرار للمحققين، ما لم يفرط تضرّجاً في الجائع: "فإنه إذا أفرط أدّى إلى الهوس، وذهاب العقل، وفساد المزاج، فلا سبيل للسالك أن يجوع الجوع المطلوب لنيل الأحوال إلا عن أمر شيخ، وأما وحده فلا سبيل، لكن يتعيّن على السالك إذا كان وحده التقليل من الطعام، واستدامة الصيام، ولزوم أكلة واحدة بين الليل والنهار، وأن يغيب الإدام الدسم، فلا يأتدم في الجمعة سوى مرتين، إن أراد أن ينتفع به، حتى يجد شيخاً، فإذا وجده سلم أمره إليه، وشيخه يتدبر حاله وأمره، إذ الشيخ أعرف بمصالحه منه، وللجوع حال ومقام، فحاله الخشوع، والمسكنة، والذلة، والافتقار، وعدم الفضول، وسكون الجوارح، وعدم الخواطر الرديّة، هذا حال الجوع للسالكين، وأما حاله في المحققين، فالرقة والصفاء والمؤانسة وذهاب السكون، والتنزّه عن الأوصاف البشرية

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

بالعزّة الإلهيّة والسلطان الرباني، ومقامه المقام الصمداني، وهو مقام عالٍ له أسرار و تجلّيات وأحوال".^(١)

٤ - السهر: نتيجة الجوع، فإنّ المعدة إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوم، وحال السهر تعمير الوقت خاصة للسالك والمحقّق، فهو الطريق إلى معرفة النفس، والسهر سهران:

✽ سهر العين رغبة في بقاء الهمة في القلب لطلب المسامرة، فإنّ العين إذا نامت بطل عمل القلب، فإن كان القلب غير نائم مع نوم العين، فغايبته مشاهدة سهره المتقدّم لا غير، و أمّا أن يلحظ غير ذلك فلا، ففائدة السهر استمرار عمل القلب، وارتقاء المنازل العلية المخزونة عند الله تعالى.

✽ وسهر القلب، وهو انتباهه من نومات الغفلات طلباً للمشاهدات.

إذاً، تدور المعرفة على تحصيل هذه الأربعة المعارف، معرفة الله، والنفس، والدنيا، والشيطان: "فإذا اعتزل الإنسان عن الخلق وعن نفسه، وصمت عن ذكره بذكر ربّه إيّاه، وأعرض عن الغذاء الجسائي، وسهر عند موافقة نوم النائمين، واجتمعت فيه هذه الخصال الأربعة، بدلت بشريته ملكاً، وعبوديته سيادة، وعقله حسّاً، وغيبه شهادة، وباطنه ظاهراً"^(٢).

يهب الخالق عباده الممثلين لقواعد السلوك الكشف المقامات بقدر تجرّدهم وصحّة مقصدهم وقوّة عزيّمتهم ومدى عصمتهم، فهو قد يحصل علم اليقين، حيث يكون العبد عيناً أو دليلاً عليه سبحانه وتعالى، وهذا علم: "معرفة الله بك إذ أنت عين الدليل عليه، وهو إثبات ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهيّة، محكوم عليها بالألوهيّة، سلطاناً وحجّة لا ريب فيه"^(٣). ثم يصل إلى عين اليقين، وهو: "مشاهدة هذه الذات

(١) محيي الدين بن عربي، الطريق الى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، الصفحة ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(٣) محيي الدين بن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٦٧ق،

بعينها لا بعينك فناء كلياً، لا يعقل معها نسبة إلهية إثباتاً أو نفيًا، لكن مشاهدة نفي الأحكام والرسوم وبمحقق الآثار"^(١)، والمرحلة الأخيرة التي تحدت عنها المحققون هي حق اليقين، وهي: "نسبة الإلهية لهذه الذات بعد المشاهدة لا قبلها، وهو الفرق بين العلم والحق ليس إلا".^(٢)

من خلال ما ذكر، نلاحظ بأن (ابن عربي) يدعو إلى استخدام التفكير بالقدر المحدود الذي أوصى به الله عز وجل في كتابه والأحاديث النبوية. وفيما عدا هذه الأحوال فإن التفكير في الله في ذاته، أو في المخلوقات للارتفاع منها إلى الله بالاستقراء، أو في الله للنزول إلى المخلوقات بالاستدلال فهو أمر غير مفيد، وخطر أحياناً؛ لأن بين الخالق والمخلوق هوة، يقول ابن عربي: "التاركون للفكر رجال أرادوا رفع اللبس عنهم، فيما يريدون اعلم به، ليلحقوا بوراثته من قيل فيه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾"^(٣)، وبما قطر عليه من قطر من المخلوقات كالملائكة، ومن شاء الله من المخلوقين الذين فطروا على العلم بالله، والموحى إليهم ابتداءً من الله وعناية بهم؛ ولأن الأفكار محل الغلط.

والطائفة الأخرى توجب ترك الفكر؛ لأن التفكير جولان في أحد أمرين: إما في المخلوقات، وإما في الإله. وأعلى درجات جولانه في المخلوقات أن يتخذها دليلاً. والمدلول يناقض الدليل ويقابله. فلا يجتمع دليل ومدلوله عند الناظر أبداً. فرأوا ترك التفكير، والاشتغال بالذكر، إذ هما مشروعان. فإنه لو مات في حالة الفكر في الآيات لمات في غير الله، وإن كان يطلبها لله ولكن لا يكون له شهود إلهي. وإن كان جولانه في الإله ليتخذها دليلاً على المخلوقات والكائنات، كما يراه بعضهم، فقد طلبه لغيره، وهو سوء أدب مع الله، حيث ما قصد النظر فيه إلا ليدلّه على حكم الكائنات. ولو استند إليه فما طلبه لغيره. وإن ظن أنه يجول بفكره فيه ليتخذها دليلاً على نفسه فهذا غلط بين.

الصفحة ٣٥.

(١) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٢) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

(٣) سورة النجم، الآية ٣.

فإنّه لا ينظر فيه إلا وهو عالم به. فإن نظر فيه يعني هل يصحّ أن يكون دليلاً على نفسه، فهذا غاية الجهل. فإنّه لا شيء أدلّ على الشيء من نفسه. فلمّا رأوا مثل هذا النظر تركوه. فإذا تفكر من هذه صفته كان مثل الذي يشكر الخلق لإحسانهم فشكرهم عبادة؛ لأنّ الله أمر بشكرهم؛ وكذلك أمرهم بالتفكر فيما أمرهم أو عيّن لهم أن يفكروا فيه. فيفكرون امتثالاً لأمره تعالى، لا غير. ويكون ما ينتجه من العلم عندهم في حكم النبع؛ لأنّ علوم الفكر بكلّ وجه ما تقوم مقام علوم الذكر والوحي والوهب الإلهي في الرفعة والمكانة"^(١).

فالعلم الحقيقي هو الذي يتمّ من خلال المكاشفة والتجلي والمشاهدة، فحين تقوم النفس بوساطة المجاهدات والرياضات، بالتخلي عن المخلوقات التي تحول بينها وبين الوصول إلى الله، هنالك يؤدّي تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الإلهية، فندرك المعاني الإلهية لا ماهيتها الموضوعية، فالمكاشفة: " ترفع النفس إلى المعرفة الممكنة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا هذه، أي: من خلال حجب المعاني التي تمثله"، وهي تقسم إلى خمسة أنواع:

- أ- عقلية: وبه تنكشف أسرار الممكنات، ويسمى كشفاً نظرياً.
- ب- قلبية: وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة.
- ج- سرية: وفيها يتمّ الكشف على أسرار المخلوقات، وحكمة خلق الموجودات، ويسمى الهامياً.
- د- روحية: تكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة، وإذا صفا بالكلية، تظهر العوالم غير المتناهية، ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات.
- هـ- خفية: وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات: إما بالجلال أو الجمال، على حسب

(١) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٣١.

المقامات والحالات، ويسمى كشفًا صفتيًا. فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب، وإن انكشف بصفة البصرية، تظهر الرؤية والمشاهدة، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء، وإن انكشف بجماله يظهر شوق شهود الجمال، وإن انكشف بصفة القيومية، يظهر بقاء البقاء. وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم.

والتجلي شكل آخر من أشكال العيان الصوفي، وهو يحتوي نفس محتوى المكاشفة، ولكنه يختلف عنها من حيث الكيف، وفيه يدخل رمز النور، بدلًا من رمز الحُجُب. والتجلي عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية وصفاتها، وللأمور الروحية والإلهية، ف(ابن عربي) يرى أن الله بؤرة نور تجلياتها هي المخلوقات. فكل موجود بوصفه صادرًا عن الله، منير بدرجات متفاوتة.

والنفس الإنسانية هي الأخرى نور، وإن كانت قد خفّ ضوءها باتحادها بالبدن وأظلمت بالذنوب، ولكن يظلّ فيها مع ذلك مثل ذبالة المصباح المطفأ منذ قليل شيء من النور، يخرج منه شيء منه شبيه بالدخان، من طبعه أن يصعد إلى فوق، وإذا وضع على هذا الدخان الذي يصمد من الذبالة، النور المشتعل لمصباح مضيء فإنّ النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك بالذبالة. والتجلي يوضح بنوره الألبان الطبيعية في الكون بماله الثلاثة: المعدنية، والنباتية، والحيوانية.

ثم بعد ذلك المشاكل الفلسفية الأكثر تجريدًا مثل مشاكل الكون ومشاكل الوجود، وبعد ذلك تنكشف أسرار الفنون الحرة (العلوم النظرية) المنطق والخطابة، وعلم الجمال، وبعد ذلك تتجلي الحياة الآخرة بأسرارها، وأخيرًا يبدد التجلي الإلهي الظلمات التي تحجب العمليات الصوفية للوجد العاشق.

أما الشكل الأخير هو المشاهدة، فإذا طويت الحجب التي تحجب ما هو إلهي، وأشرقت النفس بأنوار أعلى، لم يبق إلا المشاهدة؛ ولهذا فإنّ المشاهدة تصوّر على أنّها رؤية واضحة وتجريبية. فالمشاهدة ليست إلا انعكاس الأنوار في القلب، والقلب مثل

المرأة، يصبح معقولاً صافياً بفضل الذكر، وتظهر على سطحه الصافي أنوار النور الإلهي، التي تتمايز فيما بينها بحسب المشاهدة التي تشهدها، فمنها الأنوار التدريجيّة التي تظهر على القلب مثل البرق واللوامع والتي تتخللها فترات، وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب، ثم تظهر بصورة أنوار مجردة من الخيال، بعضها أزرق، وبعضها أخضر؛ وبعد ذلك يتولّد نور كشعاع الشمس مشاهدته تولّد ذوق الشهود؛ وأخيراً يتولّد نور ما بعد طبعي غير كميّة ولا مثليّة فلا تماثله الأنوار المخلوقة، وهذه هي المشاهدة المباشرة للألوهيّة، التي تتمثل في مرآة القلب على نحوين:

الأول: المشاهدة المشرقة، وموضوعها صفات الجمال.

الثاني: المشاهدة المحرقة، وموضوعها صفات الجلال.

والمشاهدة جو عام ثابت للنفوس الكاملة التي تتوجه للحضرة الإلهيّة، وهي على ثلاثة ضروب:

- مشاهدة الخلق في الحق.
- مشاهدة الحق في الخلق.
- مشاهدة بلا خلق.

والضرب الثالث من أجود أنواع المشاهدة؛ لما لها من عنصر قربي بالشرعية؛ لأنّه كما كان الله نوراً والخلق ظلمة، فإنه يمكن التوفيق في النفس بين المشاهدة للواحد والمشاهدة للآخر بالوقت نفسه، كما أنّه لا يمكن التوفيق في وقت واحد بين رؤية النهار والليل، وبعد ذلك فإنه إذا كانت النفس تشاهد الله حقاً، فإنّها لا تشاهد الخلق.

وهكذا، نلاحظ أنّ المعرفة عند (ابن عربي) لا تتمّ إلا من خلال السفر باتجاه الله، وكلّمّا كملت النفس الإنسانيّة، استطاعت أن تحصل المعرفة اليقينيّة من خلال الخيال، ويوجز كلّ أسفاره وهجراته إلى عالم الملكوت، وتحرّره بالكليّة من عالم الأشياء المحسوسة، المعدومة في حقيقتها، والتنقل من الظاهر إلى الباطن بسلوك طريق الحقيقة

حتى الوصول إلى الحق حيث النقطة ومركز الدائرة بقوله: "إني سافرت لكي أصح وأغنم وأتعلم ما لم أكن أعلم، فهجرت الأهل والوطن، ورحلت من ساعتني عن أرض البدن، ورقيت في صعود، وانتقل بدر حقيقتي من سعد الذابح إلى سعد السعود، وامتطيت الجواب قاصداً حضرة الملك، وفنيت بالمنة عن العادة مخافة الهلاك، وقطعت اليباب^(١) الشاسع حتى بلغت المقام التاسع، فسرت في المحاق ثلاثاً لأفوز عند الرجوع بثلاث، وخلعت النعلين عندما جزت موضع القدمين، وخرقت الحجاب وفتحت الأبواب، فأشرفت على جبل الطور، وبدا فيه الكتاب المسطور، فرأيت جبروتياً فنزعت نفسي عنه فقرأته ملكوتياً، فعندما تلوته ووقفت على سره فهمت.

رأيت الواحد بالواحد، والتقى الغائب بالشاهد، فسر برجوعي إليه، فكلمني به عنه فقال ليس وراء الله منتهى، وإن في ذلك لذكرى لأولي الأبواب والنهي، ثم قال لي: متى أحطت بالسته؟ قلت: عندما طلقته البتة، فقال: متى وقفت على مركز الدائرة؟ قلت: بعد ما رجعت العاهرة، والسلام"^(٢).

يؤول كلام ابن عربي في هذا الموضع بالانفصال عن البدنين: الذاتي، والعالم المحيط به، أي: كل التمثلات الجسمانية، حيث لا إمكانية لبلوغ الكمالات بوجودها، وهجرتها تؤدي إلى الترقى في درجات الصفاء الروحي وفي تحصيل العلم الإلهي؛ لأنه كلما صفت الروح وجلت القلوب يحصل لها الاستعداد لتجلي أنوار الحق عليها، وهو ما كان قد أشار إليه ابن سينا في الإشارات والتنبيهات عندما اعتبر أن للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم في حياتهم دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، هذه الهجرة التي نتحدث عنها تكون بتفريغ الهمة بالعزلة والخلوات المتكررة، حتى لا يبقى أمام القلب سوى الحق المراد الوصول إليه؛ للتعلم في حضرته، حيث نال الثمار، وبلغ المقام التاسع، وهو

(١) يرمز ابن عربي باليباب إلى تفريغ الهمة والنفص والترك بالعزلة والانقطاع عن كل شيء.

(٢) محي الدين ابن عربي، كتاب الكتب، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٧ هـ/

السماء السابعة مقام النبي إبراهيم الخليل عليه السلام رمز الإسلام والحنيفية قبل محمد صلى الله عليه وآله، ورمز للحقيقة الدينية الواحدة، وهناك بلغ مبلغ خلع النعلين، موضع القدمين، رمز الوصول إلى حضرة الحق، حيث يتحقّق له الثبات في علم الحقّ، وحيث يجب ترك كلّ شيء؛ لأنّ الأشياء عدم وهو أمام الوجود المطلق والوجود المحض. الوجود الذي قبل الاتصال به يجب المرور عبر البرزخ؛ لأنّ الانتقال من الوجود المتصف بالعدّ والعدم إلى الوجود الحقّ يتطلب مرحلة برزخيّة وسطى، التي رمز إليها في النصّ بالرؤية الجبروتية، وهي التي لها تعلق بعالم المثال وعالم الخيال؛ ولذلك أعقب كلامه بقوله: نوّهت نفسي عنه، أي: انتقل الوجود البرزخي من عالم الجبروت إلى عالم الغيب، عالم الملكوت؛ لذلك قال: تلوت ملكوتياً، أي: اطلع على العلم الإلهي المدوّن في القرآن بمعناه الغيبي المطلق بعيداً حتى على وسم الحروف وأجساده؛ لأنّ الهجرة كانت من كلّ شيء حتى من أجساد الحروف، فلم يبق أمامه إلا معاني الحروف وأرواحها، بل ولا يبقى أمامه على الواحد بالواحد حيث درجة الفناء، فناء ذات الغائب، أي: العبد في الألوهية فناء تامّاً لا يشعر فيه الفرد بإنيته، حتى أنه يتحدّث عن الهوية بإنيته، وهناك يقول كمن قال قبله (أنا الحق)، أو (سبحاني)، وفي هذه الدرجة من الفناء وفي هذا المقام ينعدم كلّ شعور بالعالم، وبالبدن وبالذات، وهذه هي التي يرمز لها في النصّ بالستّة، رمز التعدّد والكثرة في أقصى حالاتها؛ لأنّ العدد ستة هو التامّ في الأعداد. وتطبيقه للنفس الأمّارة بالسوء وللدنيا هو أوقفه على مركز الدائرة، رمز بلوغ أقصى درجات الوصال والاتصال، وأقصى درجات اليقين الثلاث: حق اليقين. فبالنسبة إلى (ابن عربي) كلّ الأشياء تسعى للسفر باتجاه الله، وهذا ما يجعل السفر يرادف الحركة: "فما ثمّ سكون أصلاً بل الحركة دائمة في الدنيا ليل ونهار يتعاقبان فتتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبها وتعاقب الحقائق الإلهية عليها"^(١).

ثانياً: المعرفة بعد ابن عربي عند العرفاء

(١) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، الجزء ٤ الصفحة ٣٤٨.

عرفت المعرفة بعد ابن عربي بعض التحوّلات من قبل شخصيات عرفانية، وسنقوم من خلال هذا المبحث باستعراض بعضها لنلقي الضوء على أبرز الآراء المتعلقة بالموضوع:

١- صدر الدين القونوي:

حمل أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي راية العرفان بعد ابن عربي، فهذه الشخصية التي تربت في حجر ابن عربي - بعد أن تزوّج أمه أرملة الشيخ مجد الدين القونوي - وصل إلى مرتبة ودرجة ومقام عالٍ، لم يصل إليها أحد غيره.

فمعه ستظهر مصطلحات عرفانية لم تكن متداولة من قبل كالأمر الإلهي، والتجلي الذاتي، والارتسام، والظل، والفيض المقدّس، والأعيان الثابتة، والمراتب الوجودية، والمشيئة والشيئية. وقدم فهمًا جديدًا لفكرة العدم، والمعدوم، والعدم الموجود، والروح الكلية وعلاقتها بنظرية الكمال، ومقام الأكمليّة، ومقام العبودية، وطور نظريات الصوفية السابقين المتعلقة بالأسماء الإلهية والنفس الكلية المسماة بلوح القدر، والكتاب المين أو اللوح المحفوظ.

وما يهّمنا في هذا المقام المعرفة لديه، وفي هذا المجال أكّد القونوي حقيقة مهمّة تحكم نظريته. وهي أنّه ما من معرفة إلا ويمكن أن تنال عن طريق الكشف والشهود، بما في ذلك تلك الآتية عن طريق الفكر والنظر. وهو عندما يتحدث عن المعرفة يطلق عليها اسم العلم مقتفيًا في ذلك أثر (أبو طالب المكي)، و(التستري)، وهذا العلم عنده لا يتأتّى إلا بكشف وشهود مباشرين بعدما يصل قلبه (المستجن) إلى مرحلة تمام كماله، حيث يحقّق فيه الإنسان واحديته مع الله عبر الانسلاخ، أو الفناء والعود عمّا تلبّس به في رحلة نزوله ليعود كما كان حقيقة إنسانية ثبوتية في العلم الإلهي، فيشهد حقائق الأشياء على نحو ثبوتها في علم الله.

فالقونوي الذي انطلق من أرضية ابن عربي رأى أنّ الفكر لا يؤدّي إلى الحقيقة،

ويعود سبب ذلك لخضوعه لقوانين الواقع الحسي الذي يتفاوت بحسب مدارك أصحابها، واختلافهم بحسب مقاصدهم وعقائدهم وعاداتهم، يقول القونوي: "إقامة الأدلة النظرية على المطالب، وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر؛ فإنّ الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات"^(١).

مما يعني أنّ المعرفة الحسية نسبية، وما يتبدى منها أنّها صحيحة قد يأتي عليها وقت يثبت فيها خطأها: " رأينا [...] أمورًا كثيرة قرّرت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم بعد عجزهم، وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، ولم يجدوا شكًا يقدر فيها، فظنّوها براهين جليّة وعلومًا يقينية. ثم بعد مدّة من الزمان تفضّوا -هم أو من أتى بعدهم- لإدراك خلل في بعض تلك المقدمات أو كلّها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد، وانقذ لهم من الإشكالات ما يوهن تلك البراهين ويزيفها"^(٢)، وحتى ما يعتمدونه من أحكام صادقة هو نابع من كون هذه الأحكام مستمدة من الضروري أو الفطري غير مكتسب.

هنا يتبادر سؤال: ما هو دور العقل؟ يجب القونوي: ما تصوّره الفلاسفة عن دور للعقل، يعود إلى عدم تفريقهم بين معنيين للعقل، الأول: العقل بمستواه البشري، ومن خلال علاقته بالواقع، وهو في هذا المجال مقيّد بحدود الحسّ. بينما الثاني: المقصود منه العقل الأوّل، أو العقل الذي يأخذ العلم مجملًا، والذي ترسم فيه حقائق الأشياء على نحو تعيّن في العلم الإلهي أزلاً. والوصول إلى هذه المرتبة متاح للعقل المقيّد عندما يصل إلى مرتبة الأكملية: "التي فيها تقتضي مشاركته العقل الأوّل في الأخذ عن الله، وقبول فيضه الأقدس بلا واسطة، هذا إلى غير ذلك مما يضيق عنه نطاق العبارة،

(١) صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨١، الصفحة ٢٢.

(٢) صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٢٣.

ولا يتعين في تعقل مقيّد بنظره الفكري بإفصاح ولا إشارة. ولا يكون إدراكه لحقائق الأشياء ومعرفته بالحق كتعقل ذي النظر الفكري المنصبغة نفسه بالخواص الطبيعية والقوى الجزئية المزاجية. فإنه إنَّما يدرك ما يدرك بحسب الوصف الغالب على نفسه حال الإدراك.^(١)

وهو يرى أن الدور الذي يصل إليه العقل هو تحقيق أوجه المناسبة بينه وبين ما يرد العلم أو إدراك كنهه، وهو هنا يتحدث عن قصديّة العقل: "فمتى طلب معرفة شيء، فإنَّما يطلبه بالأمر المناسب لذلك الشيء منه لا بما يغيّره، إذ المجهول مطلقاً لا يكون مطلوباً"^(٢).

فالقنوي يرى أن المعرفة لا تكون لأمر مجهول كما لا تكون لشيء معروف من كلّ وجوهه، إذًا، لا بد من أن يمتلك جزءاً من المعرفة، تكون مناسبة لتوجيه الوعي به، وهو قد يلجأ في سبيل ذلك إلى تركيب الأقيسة والمقدّمات التي تمكن الطالب من معرفة ما، وقد يستخدمها للوصول إلى معرفة تامة به، والعارف هو من يقوم بهذا الأمر بحسب الصفات والخواص والأعراض التي تتعلّق بمدارك كلّ مدرك؛ ولهذا تتفاوت رؤى العرفاء بالموضوعات.

فالقنوي يرى أن العقل وسيلة معرفة، ولكنها ناقصة؛ لتعلّقها بعوارض الأشياء، بينما المعرفة المطابقة للعلم بذاتها وحدانيّة وبسيطة، ممّا يعني أن العلم الصحيح أو المعرفة بحقائق الأشياء لا تلعب فيه القوى البشريّة إلاّ دوراً بسيطاً. فالعقل لا ينفكّ عن علاقته بالحواس التي لا تستطيع أن تدرك الخفاء التام، كرؤية الذرة، ولا الظهور التام، كرؤية الشمس، ولا يقف الأمر عند هذه العوائق، فقد تلعب الجهة دوراً مركزياً، كقرب الموضوع من الحواس أو بعده عنها.

(١) صدر الدين القنوي، المراسلات بين صدر الدين القنوي ونصير الدين الطوسي، المركز الألماني

للاستشراق، بيروت، ١٤١٦ ق، الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

لذلك دعا القنوني إلى اعتبار الحواس حلقة دنيا من حلقات الإدراك، بل يجعلها خاتمة التصوّرات التي يمرّ بها الموقف المعرفي، ويقدم الإدراك التصوّري والخيالي على الحسّ. فالإدراك يبدأ بتصوّر الأمر أو الشيء موضوع الإدراك تصوّرًا ذهنيًا ناتجًا عن تصوّر بديهي غير مكتسب، ومن ثم يأتي التصوّر الحسيّ معتمدًا تمامًا على التصوّر الذهني الخيالي. ويشرح القنوني هذا الأمر فيقول: "إذا شاء الحقّ توصيل أمر إلى إنسان بتوسّط إنسان آخر أو غير إنسان -مثلًا- ولكن من هذه المراتب، تنزل الأمر المراد توصيله من الحضرة العلميّة الغيبية تنزّلًا معنويًا دون انتقال، فيمرّ على مراتب التصوّرات المذكورة، فإذا انتهى إلى الحسّ تلقاه السامع المصغي بحاسّة سمعه أوّلاً إن كانت الاستفادة من طريق التلقّف، أو بحاسّة البصر إن كانت بطريق الكتابة، أو ما يقوم مقامها من حركات الأعضاء وغيرها.

ثم انتقل إلى مرتبة التصوّر الذهني الخيالي. ثم انتقل إلى التصوّر النفساني، فجردته النفس عن شوائب أحكام القوى، وملابس الموادّ، فلحق بمعدنه الذي هو الحضرة العلميّة بهذا الرجوع المذكور. بل عين ارتفاع أحكام القوى والموادّ عنه، وتجرده منها هو عين رجوعه إلى معدنه، فإنّه فيه ما برح، وإنّما الأحكام اللاحقة به قضت عليه بقبول النعوت المضافة إليه من المرور والتنزّل وغيرهما. (١)

فالتصوّر الذهني الخيالي هو المعني بتلقّي صور الإدراك النفسي؛ ذلك أنّ الخيال هو محلّ ظهور الحقائق، وهو يختلف باختلاف الفضائل النفسيّة والاستعداد لدى العارف، حيث لا يتم الاتّصال بعالم المثال المطلق إلا بنمو الخيال، أو المثال المقيّد نموًا عظيمًا يمكن الإنسان من الوصول إلى الدرجة التي يحصل فيها الاتّصال مباشرة بين نوعين من المثال. ولا يتمّ هذا -كما لا تتمّ المعرفة بمعادن الأشياء وحقائقها طبقًا لأعيانها الثابتة- إلا بصفاء القلوب وفراغها من شواغلها الحسيّة، أما الذين طبع على قلوبهم وشغلوا بعالم الحسّ فلا يتّصل من نفوسهم إلى قلوبهم شيء، وفي هذا إشارة إلى أنّ

(١) صدر الدين القنوني، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٦٢ - ٦٣.

القلب معنى شامل للعقل.

وهكذا يصبح الخيال هو المعنى بتلقي الحقيقة وليس العقل؛ لأنه المعنى بالوصول إلى عالم الأعيان الثابتة ورؤيته: "إن خلت الرؤيا عن حديث النفس، وكان هيئة الدماغ صحيحة والمزاج مستقيماً كانت الرؤيا من الله، وكانت في الغالب لا تعبير لها؛ لأنّ العكس عكس ظاهر بصورة الأصل وهكذا هو رؤيا أكثر الأنبياء ﷺ.

وهذا هو السبب في عدم تأويل الخليل عليه السلام رؤياه وأخذ بظاهاها، ومن صار قلبه مستوي الحق لا ينطبع في قلبه غالباً أمر خارج، بل من قلبه يكون المنبع والانطباع الأوّل في الدماغ؛ ولما اعتاد الخليل عليه السلام الحالة الأولى، وشاء الحق أن ينقله إلى مقام من وسع قلبه الحق، كان انطباع ما انبعث من قلبه الإلهي إلى دماغه انطباعاً واحداً، فلم يظهر بصورة الأصل، فاحتاج إلى التأويل المعرب عن الأمر، المراد بذلك التصوير على نحو تعيّن في العالم العلوي وذوات العقول والنفوس تعيناً روحانياً، أو على نحو انبعائه من القلب المتوحد الكثرة بصفة أحديّة الجمع".^(١)

إذاً، يشكّل الخيال مدخلاً للمعرفة، وهو يختصّ بالإبداع الداخلي، ويزود العارف بمعرفة وسط بين الحسّ والكشف، والعارف الكامل قد يتعدّاه ليصل إلى الهمة الجامع للإبداع الخيالي الداخلي والخارجي عبر الاتصال المباشر بالحق، وفي تلك المرحلة لا تلتفت إلى غيره، كما أنّها لا تقف عند التحقق بالأسماء والصفات، بل هي لا تقصد إلا عين الذات.

نصل من خلال ما سبق إلى أنّ المعرفة عند القونوي لا تتم إلا من خلال الذوق، ولكنّه لا يتوقف عند هذا الحدّ، فهو يقسمها بحسب المراتب والمراحل التي يعيشها العارف، والتي تقسم على الشكل التالي:

أ- المكاشفة:

(١) صدر الدين القونوي، الفكوك، نسخة خطية، الصفحة ١٦٤.

وهي تتطلب تفريغ القلب من كلّ ما شغله مما هو خارج عنه، والتركيز الدائم والتعلق بالله، والتوجه المخلص إليه، والمداومة على تقوية حضور الله بالقلب: "إن حصول العلم الذوقي الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح يتوقّف - بعد العناية الإلهية - على تعطيل القوى الجزئية الظاهرة والباطنة، من التصريفات التفصيلية المختلفة المقصودة لمن تنسب إليه، وتفريغ المحلّ عن كلّ علم واعتقاد، بل عن كلّ شيء ما عدا المطلوب الحقّ، ثم الإقبال عليه على ما يعلم نفسه بتوجه كلّ جملي مقدّس عن سائر التعيينات العادية والاعتقادية، والاستحسانات التقليديّة والتعشّقات^(١) النسبية، على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها، مع توحّد العزيمة والجمعيّة، والإخلاص التام، والمواظبة على هذا الحال على الدوام أو في أكثر الأوقات، دون فترة ولا تقسّم خاطر، ولا تشتت عزيمة، فحينئذ تتمّ المناسبة بين النفس والغيب الإلهي وحضرة القدس الذي هو ينبوع الوجود، ومعدن التجليات الأسمائية الواصلة إلى كلّ موجود، والمتعيّنة المتعدّدة في مرتبة كلّ متجلّي له وبحسبه، لا بحسب المتجلّي الواحد المطلق سبحانه وتعالى شأنه.^(٢) وفي هذا يرى أنّ الكشف لا يتمّ إلا من خلال اندكاك الأنا وتلاشي الذات. فالخروج من الحجب البشرية تجعل العبد قابلاً لتلقي النور الإلهي السابق والقديم، وحكم علم المحقق بالأشياء على هذا النحو الكشفي هو حكم علم الحق سبحانه "للأحدية" وهو الكشف بصفة الأحدية. وهو لا يمنح إلا للكامل من أهل الله من الأنبياء والأولياء.

ب- التجلي:

وهي الدرجة الثانية من درجات المعرفة، وتتمّ من خلال ظهور نوراني كاشف، أو تجلّي إلهي في حضرة نور ذاته، وإذا كانت المكاشفة فضّاً لأستار الحجب النفسية والكونية، فإنّ التجلّي نور سارٍ إلى القلب؛ إمّا عن طريق الروح، أو مباشرة من الله

(١) في بعض النسخ التعسّفات.

(٢) صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٣٧.

(جل شأنه) ومن دون وساطة. والقونوي يرى حقيقة التجلي نوعاً من النور الكاشف الذي لا يستغني عنه العارف في معرفته الكشفية طرفة عين، وهو يكشف له الأمور طبقاً لحالته التي يكون عليها، بمعنى أن التجلي على العبد العارف مختلف عن التجلي على القلب، ذلك أن الحق يتجلى على العبد في مرتبة كل متجلى له بحسبه، لا بحسب المتجلي الواحد المطلق سبحانه. وأما على القلب فيكون طبقاً للاستعداد الموهوب له من قبل الحق، وهو الاستعداد الذي يتناسب ويتلون طبقاً لدرجة التجلي القادمة إليه من الحق، وعلى قدره. والتجلي عند القونوي اتصال بين نورين، أي: فرع بأصل.

ت- المشاهدة:

وهي المرآة التامة وصاحبها هو العبد المحقق ذو القدم القديم، والفضيلة الذاتية الأولى، وهو العبد الذي يحفظ على كل شيء صورته الذاتية الأصلية، على نحو ما كانت مرتسمة في ذات الحق، ومتعينة في علمه أولاً.

ويقسم القونوي المشاهدة إلى درجات: مشاهدة الخلق في الحق، ومشاهدة الحق في الخلق، ومشاهدة بلا خلق: وهي إدراك الحق بالحق في الحق، وهي أعلى درجات المعرفة، وهي المعرفة التي تجعل من التجلي وسيلتها في المشاهدة، وهذا هو ما يسمى بالتحقيق الأتم الذي يعني أنه متى شهد أحد للحق فإنما يشهده بما فيه من الحق، وما فيه من الحق عبارة عن تجليه الغيبي الذي قبله المتجلي لديه بأحدية عينه الثابتة المتعينة في العلم التي يمتاز بها عن غيره.

ولكي تتم المشاهدة فلا بد من الفناء المصاحب للذوق الصحيح، والمقترن باستهلاك كصورة المشاهد في وحدته الأولى التي تثبت له في الارتسام العلمي عندما كان عيناً ثابتة، يقول القونوي: "اعلم أن الشهود المحقق يقضي بالشهادة على المشهود أنه من كونه مشهوداً بشهود محقق واحد، لكن هذه الشهادة شهادة حالية لا تعقلية. إذ لا تعقل في الشهود ولا تميز، وحصول هذا الشهود المحقق مشروط بتوحد المشاهد من حيث توجهه واستهلاك كثرته في وحدته الأولى، فإن الأولى في كل شيء هي

الوحدة"^(١).

والفناء الذي يتحدث عنه القونوي كوسيلة موصلة للشهود الأتمّ هو عبارة عن انسلاخ الإنسان عمّا تلبّس به في رحلة نزوله من أصله الثبوتي في العلم الأزلي، ماراً بالمراتب التي تلبّس بأحكامها، فسَمّي خلقاً أي إنساناً مخلوقاً. وفنائه يعني عودته إلى أصله كي يكون واحداً بعد الكثرة، وهو لا يتأتى إلا بالعودة إلى سرّه من حيث كونه عيناً ثابتة في العلم الأزلي. ومن نتيجة هذا النوع من الفناء أن يصبح الله غالباً على أمر العارف في كلّ حال، فتكون الغلبة لأخلاقه المحمودة على المذمومة، كما تغلب الروح على الجسد - وبصفة عامّة - استهلاك جملة الكون تحت السطوة الذاتيّة الإلهيّة.

٢- مؤيد الدين الجندي:

تقدّم الجندي خطوة للأمام، وأصبح أحد أبرز مريدي القونوي، ويعتبر شرحه على فصوص الحكم مصدراً أساسياً للعرفان، ففيه حقائق رفيعة لا تشاهد في سائر الكتب. فهو تابع خطوات أستاذه، وسار على هديها، بل ذهب أبعد من ذلك حيث اعتقد بإمكانية الاتصال بفضيلة أستاذه، وأستاذ أستاذه وبمقامها المعنوي، إلى درجة أنّه كان يستعين بباطنها في كافة شؤون الحياة، ويحلّ مشكلاته ومشكلات الناس عن هذا الطريق، فبالنسبة إليه الكامل يتميّز حتى بعد وفاته وانتقاله إلى العالم الآخر وفي كلّ موطن من المواطن بقدرة الظهور وقوة البروز، فهو يرى أنّ العالم يحضر إلى العالم الأرضي ولديه قدرة التأثير عليه. وغالب شرحه على فصوص الحكم صادر عن بيانات أستاذه في شرح خطبة الفصوص، ومع ذلك لا يمكن اعتبار الجندي مجرد شارح لمدرسة ابن عربي.

فالجندي كان عارفاً وصاحب كشف، وقدم تفسيرات لحقيقة الحمد وأقسامه ومراتبه، والتحقّق في وجوه تسمية اسم الله، وأقسام الرؤية، وحقائق حروف اسم الله،

(١) صدر الدين القونوي، النفحات الإلهيّة، تحقيق محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٤١٧، الصفحة ٦٠.

ومعنى الاسم الأعظم، واعتبارات الذات، ومبدأ انبعاث النفس الرحماني، والنعيم الأول، وسرّ نزول الحكم، وحقيقة القلب، واللطائف السبع، وسعة عالم المعاني وإحاطته، ومعنى وراثة الأنبياء، والتباين بين الإبصار والرؤية، ومعنى العلم والحال المقام.

ويعدّ إسهامه الأبرز حول النقطة المتعلقة بالإبصار والرؤية. فالإبصار من وجهة نظره ليس سوى مشاهدة المبصرات بوساطة حاسة البصر. في حين أنّ الرؤية عبارة عن مشاهدة كلّ شيء قابل للشهود، سواء كان مبصراً أم متخيلاً أم معقولاً: وهو شيء لا يتحدّد بحاسة البصر؛ لأنّ ما يبعث على تحقّق الرؤية يمكن أن يعبر عنه بالبصيرة أو العلم أو القلب. ومن هنا يمكن أن يسمّى الإبصار على صعيد المتخيّلات والمتمثّلات، بالرؤية أيضاً.

واعتبر الجندي بشأن شهود المتخيّلات والمتمثّلات أنّ عين الإنسان وإن لم تواجه ظاهر السطح المبصر، إلّا أنّ حقيقة هذه المتخيّلات والمتمثّلات تتجلّى في قوّة إبصاره، يقول الجندي: "الرؤية أعمّ من الإبصار؛ لأنّه شهود المبصرات بحاسة البصر، والرؤية شهود المشهودات كلّها - سواء كان مبصراً أم متخيلاً أم ممثلاً أم معقولاً أو معلوماً - رؤية غير متقيّدة بحاسة البصر، بل بعين البصيرة والعلم والقلب، ويصدق الإبصار في المتخيّلات والمتمثّلات؛ لكونها مدركة بقوّة الإبصار، وإن كان بصره مكفوفاً عن ملاقاته سطح المبصر؛ فلما قال ﷺ: "رأيت رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وهو أعلم القوم بالحقائق - علمنا أنّه رآه حقيقة، فرآه بعين البصيرة ما منه - صلى الله عليه وآله وسلم - مشهود بعين البصيرة والقلب، وهو صورته الحقيقية والمعنويّة، ورآه بعين روحه - رضي الله عنه - في صورته الروحانيّة، ورآى بعينه النورانيّة الإلهيّة صورته النورانيّة الإلهيّة، ورأى بباطن بصره صورته المتمثّلة المحسوسة المبصرة؛ فإنّ له ذلك على التعيين، ولرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أن يظهر لمن كملت درايته منه محسوساً مبصراً في عالم الحسّ؛ لأنّه لا يتقيّد في عالم، وليس محسوساً في برزخ من البرازخ، وكذلك وارثه؛ وكلّ من كملت وراثته منها، وصحّت نسبته معها في

العلم و الحال والمقام والخلق والعمل، وتوجّه إلى أرواحهما ولم يعرج إلى برازخهما، نزلاً إليه لطفًا وعطفًا، وفي هذه الرواية والتنزّل تتفاوت مراتب الورثة^{(١)(٢)}.

وبحث الجندي بالتفصيل قضية الكشف، والعلم البسيط والمركّب للإنسان بمبدأ وجوده وذاته، ومقصود العرفاء بأزليّة الإنسان، ومعنى كمال الجلاء والاستجلاء، وخلف دراسة بديعة في هذا المضمهر.

ويرى الجندي أنّ الله (عزّ وجلّ) خلق الإنسان على صورته؛ لأنّه المراد بالإيجاد، وهو كمال الجلاء والاستجلاء الذي لم يحصل إلّا بالإنسان، وفي الصورة الإنسانيّة المثليّة الكمالية الإلهية التي حذاها الله حذو صورته المقدّسة، كما قال رسول الله -صلى الله عليه و[آله] وسلّم-: (خلق الله آدم على صورته) وفي رواية (على صورة الرحمن)، وجاء في أوّل التوراة: (نريد أن نخلق إنسانا على مثالنا وشكلنا وصورتنا). فالإنسان هو مكان تجلي الرحمن: "كما أنّ صورة الرحمن مستوية على عرش الوجود، كذلك صورة الله مستوية على عرش قلب العبد المؤمن، كشفًا وشهودًا وإيمانًا وصدقًا وحقًا موجودًا. قال رسول الله -صلى الله عليه و[آله] وسلّم- حكاية عن الله تعالى: (ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن)، فالعبد المؤمن هو القابل للكُلّ، و الكون الجامع الإلّهي الذي يظهر به الأسماء والصفات -والذات على ما هي عليها من الكمال- يؤمن بقابليّته الكليّة المحيطة، ويعطي الأمان صور الذات والأسماء والصفات الظاهرة في مظهريته عن التغيّر والتحريف، فيظهر صورها في مرآته الكاملة كاملة ومؤمن أيضًا، أي: معطي الأمان صور النسب وحقائقها أيضًا من عدم ظهور آثارها من خفاء حكم الغيب والعدم، بإظهارها في محالّ أحكامها وأسرارها في حقائق مظهرياته المعنوية والروحانية والطبيعية والعنصرية والمثالية"^(٣).

(١) الصحيح: الرؤية.

(٢) مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٣ ق، الصفحة ١٥٧.

(٣) مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، الصفحة ١٥٨.

فالإنسان هو المظهر الكلي والمقصد الغائي الأصلي، وحامل الأمانة الإلهية، وصاحب الصورة المثالية المنزهة عن المثلثة، فقبوله للتجلي الإلهي أكمل القبول؛ لأنه ما من قابل من القوابل، -يقبل الفيض على نحو من القبول وتعين الصورة الإلهية بمظهريته- إلا وفي الإنسان الكامل مثال ذلك على الوجه الأكمل والأتم؛ فروحانيته أتم الروحانيات وأكملها، وطبيعته العنصرية أجمع الأمزجة وأعدلها، ونشأته أوسع النشآت وأفضلها وأشملها، واستعداده لظهور الحق وتجليه أعم المظهريات والاستعدادات وأقبلها، وتعين صورة الحق والخلق في مظهريته أكمل التعينات وأجلها، وبه حصل كمال الجلاء والاستجلاء، وبه اتصل كمال الذات بكمال الأسماء، وكان آدم عليه السلام أول الصورة الإنسانية العنصرية، فهو عين جلاء تلك المرأة المسوأة شبحاً لا روح فيه قبل وجود هذه النشأة الإنسانية الكمالية، وجلى الحق هذا المجلى الأتم و المظهر الأعم، و جلا به الصدا الذي كان في شخص العالم، و تجلى له فيه تجلياً كاملاً، فرأى نفسه فيه كما تقتضيه ذاته الكمالية، وظهر لنفسه فيه ظهوراً جامعاً بين الكمال الأسائي والكمال الذاتي، وكمل به العالم أيضاً، فظهر الحق به على أكمل صورة؛ لأنه على صورة آدم الذي هو على صورة الحق، فكان آدم عين قابلية العالم، وإنسان عينه، وعين جلاء قلبه القابل للتجلي الكمال الجمعي الإلهي، فالصورة الإلهية الظاهرة في مرآيته هي روح العالم، والمظهرية الإنسانية هو القلب القابل المؤمن لصورة الحق الظاهر فيه وبه عن التغيير والتحريف عما هي عليه في نفسها.

وبحث الجندي الصورة الظاهرة والباطنة للإنسان، معتقداً أن باطن الإنسان يمثل صورة الله تعالى، كما صور ظاهر الإنسان بصورة العالم، وعبر عن اعتقاده بأن نسبة حقائق الذات الإنسانية إلى حقائق العالم كنسبة الأصل إلى الفرع، فلما كان العبد على صورة سيده، وجب أن يكون واجباً، ولكن وجود العبد ووجوبه مستفاد من الواجب بذاته الموجب لوجود هذا الحادث، فما له قدم في الوجوب الذاتي؛ لكون وجوب وجود العبد لا بذاته لا بذات مطلقة منها ذاته، أو وجود مطلق منه وجوده؛ لذلك كانت معرفة الذات مقدّمة لمعرفة الله؛ لذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "من عرفَ

نفسه فقد عرفَ ربّه"، فعلمنا به أنفسنا، وعلمنا من علمنا بنا علمنا به، فما علمناه إلّا بنا و ما علمنا إلّا به، فما علمنا إلّا إيّاه به منه فيه، و ما علمنا أنفسنا إلّا فيه عينه، فنحن فيه هو عينه، وهو فينا نحن أعياننا؛ لأنّا فيه شؤونه الذاتية ونسب نسب الإنيّة الغيبية، وهي الهوية العينية، فإذا شهدنا فيه شهد نفسه، وإذا شهدناه فيه أو فينا شهدنا أنفسنا، فما نحن إلّا وجودات تعينية وتجليّات وجودية نفسية، ظاهرة بخصوصيات أعياننا وماهيّاتنا التي هي شؤونه الذاتية ونسبه -أو نسب نسبه- الغيبية الوحداية: " .

يعني ﷺ: أن هذه الشؤون وإن اشتركت في أنّ كلّاً منها شأن ذاتي له أو نسبة من نسب الألوهية، ولكنّه لا بدّ أن تكون لكلّ شأن منها خصوصية، بها يتميّز عن غيره، فتلك الخصوصيات هي التي أوجبت تعدّد الأشخاص وتمايزها بشخصياتها عند وجودها العيني بموجب وجودها العلمي، فالوجود وإن كان موجوداً للكلّ، ولكنّ الخصوصيات الذاتية تعين الوجود الواحد بحسبها، فيختلف ظهور الوجود الحقّ الواحد الأحد في جميع مراتب العدد، ويتكثّر بحسب القوابل المختلفة المتكثّرة، ولولا هذا السرّ، لم تظهر الكثرة المتعلّقة في الواحد ظهوراً وجودياً، و لا الكثرة الوجودية في أحادية الجمع، كما نقول: (مدينة واحدة) مع اشتغالها على البيوت و الدور الكثيرة، وكقولنا: (كتاب واحد) [مع أنّه] ذو حروف و كلمات كثيرة، و(شخص واحد) [مع أنّه] ذو أجزاء وأعضاء كثيرة"^(١).

٣- عبد الرزاق الكاشاني:

أختلّف في كلّ ما يتعلّق بهذه الشخصية العلمية، فبعضهم أطلق عليه اسم القاشاني وآخرون الكاشي، في ما أسماه تلميذه القيصري (القاساني)، وإن حسم يزدان بناه الأمر بقوله: "الصحيح هو الكاشاني كما يذكر تلميذه (بابا ركنا)"^(٢)، والتسمية ليست الخلاف الوحيد، إذ انتقل الأمر إلى زمن الولادة، ولكنّ المؤكّد أنّه عاش بين

(١) مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، الصفحة ١٩٢ .

(٢) يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، الصفحة ٤٧ .

القرنين السابع والثامن الهجريين، في عصر السلطان أبي سعيد بندرخان المغولي المتوفى سنة (٧٣٦ هجرًا).

وقد تتلمذ الكاشاني على كتب الشيخ ابن عربي. وكان مريدًا للشيخ نور الدين عبد الصمد القطزني (ت ٦٩٩ هـ)، وصاحب الشيخ نور الدين عبد الرحمن الإسفراييني. وقد جرت بين الكاشاني ومتصوف معاصر له هو الشيخ علاء الدين السمناني (ت ٧٣٦ هـ) مراسلات حول مذهب وحدة الوجود الذي يؤمن به الثاني وينكره الأول. وهذه المعلومة تتناقض مع ما أورده يزدان بناه، الذي يشير في دراسته إلى أنه كان من أتباع المدرسة الإشراقية، ثم انتقل بعد ذلك إلى مدرسة ابن عربي، حيث وجد أن فيه كشفًا، أفضل فصار من أبرز شراح ابن عربي.

ويتحدث الكاشاني في مراسلاته مع السمناني عن مصادره المعرفية، فيقول: "لما فرغت في أيام الشباب من بحث الفضليات [اللغة] والشرعيّات، ولم أدع شيئًا من أبحاث ذلك ولا أبحاث أصول الفقه وأصول الكلام، كنت أتصوّر أنّ البحث في المعقولات والعلم الإلهي وما يترتب عليه قد أوصل الإنسان إلى المعرفة، ولم يعد أيّ معنى للشك والتردد... وقد صرفت مدّة من تحصيلها واستحضارها بالنحو الذي لا يمكن تصوّر الأفضل، فحصل من ذلك من الوحشة والاضطراب والاحتجاب، ما لم يبق معه القرار، وعلمت أنّ المعرفة المطلوبة طور أعلى من طور العقل، إذ الحكماء وإن أخلصوا في هذا العلوم من تشبيه الصور والأجرام، ولكن وقعوا في تشبيه الأرواح... حتى أمكن صحبة المتصوّفة وأرباب الرياضة والمجاهدة، وقاد توفيق الحقّ، فوصلت في بداية هذه الأوان إلى صحبة مولانا نور الدين الصمد النطنزي، ووجدت من صحبته التوحيد هذا المعنى (وحدة الوجود). وكان يعجبه كتاب الفصوص، وكشف الشيخ يوسف الهمداني... وبعد ذلك وصلت إلى صحبة مولانا الكيشي،... وضياء أبي الحسن... ومولانا نور الدين الأبرقوهي... والشيخ صدر الدين روزبهان بقلي، والشيخ ظهير الدين بزغش... ومولانا أصيل الدين... والشيخ ناصر الدين وقطب

الدين ابناء أبي الحسن" (١).

فبالنسبة إليه قد تيقّن الكاشاني أنّ الطريق إلى الحقيقة تمرّ عبر العرفان، الذي يبدأ بالمقدّمات على أيدي العرفاء اللذين التقاهم وعددهم، ولكن الكشف التام عنه لا يحصل إلا من خلال علم يقذفه الله في قلب المرید، وقال: "ثم لم يسكن قلبي قبل وصولي إلى هذا المعنى بنفسي، حتى بعد وفاة شيخ الإسلام مولانا وشيخنا نور الملة والدين النطنزي، وبعد أن لم يوجد مرشد يطمئن إليه القلب، جلس سبعة أشهر في الخلوة في صحراء لم تكن بها معمورة، وأوصل تقليل الطعام إلى الغاية، إلى أن فتح له المعنى، وسكن إليها واطمأن بها، والحمد لله على ذلك، وإن قال: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (٢) لكنّه قال تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (٣)" (٤).

هذا، وقد أظهر الكاشاني في كتاباته اطلاعاً واسعاً على الكتابات الفلسفيّة، واستفاد منها بتقديم تعريفاته الإصطلاحية، وهذا ما يظهر من خلال المعالجات التي قدّمها، فهو في معرض تعريفه للمقامات قال: "كلّ مقام أصل إليه بحسب سائر المقامات فروع ودرجات، فإن ترتب هذه المقامات واندرج بعضها تحت بعض كترتب الأنواع والأجناس بعضها تحت بعض، فللعالي صورة في السافل، وللسافل رتبة في العالي؛ لا كترتب مراقي السلم، حتى لا يكون صاحب العالي على السافل، فينقسم كلّ مقام من المائة على عشرة أقسام بحسب درجاته في سائر الأقسام" (٥). ولا يخفى البعد المنطقي الكامن في هذا الكلام.

(١) عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدارفر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الصفحتين ١٩-٢٠.

(٢) سورة النجم، الآية: ٣٢.

(٣) سورة الضحى، الآية: ١١.

(٤) عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ضبطه وعلّق عليه: توفيق فوزي الجري، الحكمة، دمشق، ١٩٩٥ م.

(٥) عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

٤- داوود بن محمود القيصري:

هو داوود بن محمود بن محمد الرومي القيصري، الملقب بـ(شرف الدين) وبـ(القيصري) نسبة إلى مدينة قيصرية بالأناضول التي وُلِدَ فيها بين عامي (٦٥٦ - ٦٦٠ هـ)، حيث تلقى علومه على يد سراج الدين الأرموي، سافر إلى القاهرة وأقام فيها لمدة ثلاث سنوات، ثم قفل عائداً إلى الأناضول، والتقى عبد الرزاق الكاشاني وبعنايته سلك طريق العرفان، وبعد هذا اللقاء ذهب برحلة غير واضحة المعالم إلى مدينة جدّه (ساوى)، وأقام سنتين عاد منها إلى قيصرية، ودخل إلى الحركة العلميّة عن طريق تأليف رسائل خاصّة، وشرح كتب بعض العرفاء كابن عربي وابن الفارض والكاشاني. وبقي إلى أن استدعاه السلطان العثماني الثاني أورخان غازي إلى مدينة (أزيق) وعينه مديراً لمدرستها، وهناك توفي سنة (٧٥١ هـ).

استكمل القيصري واستثمر قدرات أستاذه، وقام بإعادة بناء المنظومة القولية للعرفان على أسس فلسفية وعقلية متينة، وتمكّن في هذا المجال، وفاق أقرانه، حتى قيل: "إنّه كان "متسلّطاً على الفلسفة بشكل تام"^(١).

فالعرفان الذي انضبطت مفاهيمه وأخذ معانيه مع الكاشاني، بدأ مع القيصري يستكمل بيان الفروع واللوازم المنطقية لهذا النظام العقلائي، من خلال الجهد الفلسفي الذي يعتمد على دعامة الشهود، فتبلور بشكل واضح مع القيصري، وهو ما جعل الناس ينظرون إليه باعتباره مجدداً ومفسراً لمدرسة ابن عربي، وهذا ما كان يستشعره بنفسه، فهو يقول في شرحه: "في هذا الكتاب مطالب لا تجدها في سائر كتب أهل المعرفة"^(٢).

فالقيصري الذي استفاد من تجارب الآخرين لم يكتف بعرض الأفكار السابقة، بل

(١) يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، الصفحة ٤٩.

(٢) داوود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكمة، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، تهران، ١٣٧٥، ص ١٦.

بذل جهداً في المواضع الحسّاسة لتقديم رأي جديد، وتبين ذلك بشكل واضح بتقديمه محاولة هي الأولى من نوعها لتأسيس وحدة الوجود على أسس عقلانية فلسفيّة، ويعتبر عمله هذا من أفضل الأعمال التي عرض فيها هذا المذهب على أسس فلسفيّة متميّزة من بقية الشارحين، ففي مقدّمته على فصوص الحكم لابن عربي يقول: "الوجود في حدّ ذاته، هو غير الوجود الخارجي أو الذهني، أي: أنّه أوسع منهما؛ لأنّ كلّاً منهما (الوجود الذهني والخارجي) من تجليات أصل حقيقة الوجود، وأصل الحقيقة غير مقيد بقيد، وهو عارٍ حتى من قيد الإطلاق.

إنّ حقيقة الوجود غير متّصّفة بالوحدة الزائدة عن الذات، بل هي وحدة مطلقة، ومن باب أولى ألاّ تتّصف حقيقة كهذه بالكثرة. إنّ الاتّصاف بالإطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموميّة والخصوصيّة والوحدة والكثرة من مقتضيات حقيقة الوجود، بلحاظ الظهور المتعدّد في مراتب الألوان والأعيان؛ ولذلك فإنّ الحقيقة تبقى في مقام محضيتها"^(١). ويعتبر هذا الكلام بمثابة التوضيح للكلام الذي قاله العرفاء من قبل.

كما أنّ القيصري قال في الفصل الثاني من مقدمات شرح فصوص الحكم: "والذات مع صفة معيّنة، واعتبار تجلٍّ من تجلياته تسمّى بالاسم، فإنّ الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الأسماء المفوظة هي أسماء الأسماء. ومن هنا يعلم أنّ المراد بأن الاسم عين المسمى ما هو"^(٢).

ويوضح القيصري هذا الكلام فيقول: "متى ما أخذ عين الذات -يعني: حقيقة الوجود- مع صفة معيّنة من صفاته الكمالية فهو اسم ذاتي، ومتى ما أخذ الذات مع اعتبار تجلٍّ خاصٍّ من تجلياته فهو اسم فعلي.

وفي هذا المجال ينتقل الكثير من التحقيقات والتوضيحات المستفيضة من كلام المتألّه السبزواري. ولقد ذكرنا في تعبيراتنا العين والمتن لغرض التمييز بينها وبين

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٠.

(٢) داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكمة، الصفحة ١٣.

الاسم المشتق المستخدم في العلوم الرسميّة... وتأتي أهميّة الذي فعله القيصري بعد تعريف الاسم أنّه قال: "ومن هنا يعلم أنّ المراد بأن الاسم عين المسمى ما هو بسبب ما كان موجوداً من نزاع كلامي متجذر في المؤلّفات حول ما إذا كان اسم العين مسمّى أو غير ذلك"^(١).

وضبط القيصري في شرحه على فصوص الحكم حول معنى الكشف، فهو بعدما عرّف الكشف بأنّه نوع من الإدراك والعلم الحضورى، يحصل نتيجة إزالة الحجب، قسم المكاشفات إلى أنواع متعددة، هي:

أ- الكشف الصوري: "وهو ما يحصل في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس"^(٢)، والمقصود هنا ليست الحواس الظاهرة إنّما ما يقابلها في الباطن ويعتبر أساساً لها، والإنسان السالك، ونتيجة جهوده في طريق الوصول إلى القرب الإلهي، يدرك بحواسه الباطنيّة، الحقائق الموجودة في عالم المثال، هذا العالم الذي يقع بين عالم المادة، وعالم التجرّد، وهذا الكشف الصوري أو المثالي قد يحصل في اليقظة، وقد يحصل في النوم.

ب- الكشف المعنوي: الكشف المعنوي عبارة عن: "ظهور المعاني الغيبيّة والحقائق العينية"^(٣)، وهو كشف بعيد عن عالم المادّة والحواس، إذ تُكشّف الحجب بأكملها، فيرى السالك حقائق من ذاك العالم المجرّد. وللكشف المعنوي مراتب نذكرها على نحو التعداد فقط، وهي:

١. الكشف الحدسي.

٢. الكشف القدسي.

(١) حسن حسن زادة آملی، الإنسان الكامل في نهج البلاغة، ترجمة: عبد الرضا افتخاري، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، تهران، ١٤١٦ هجري قمري، الصفحة ٩٢.

(٢) داوود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكمة، الصفحة ١٠٧.

(٣) المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

٣. الكشف الإلهامي.

٤. الكشف الوحي.

٥. الكشف السري.

٦. الكشف الخفي والأخفي.

وهذا الكشف، يسهم في معرفة السالك نقائصه، ومقامه ومنزلته، ويجعله يستأنس بما هو فيه، يساعد السالك في الوصول إلى بعض المقامات التي لا يمكن له الوصول إليها إلا به^(١).

ولا شك في أنّ ما قدّمه القيصري في فصوص الحكم شكل محوراً معرفياً، استفاد منه العرفاء الذين أتوا من بعده، اللذين اقتبسوا فصولاً طويلة من مؤلفاته في كتبهم، ونقلوا عنه الكثير من الأقوال والآراء، وعلّقوا عليها أهميّة كبيرة، ويأتي على رأس هؤلاء المفكرين حيدر بن علي العلوي الأملي، وملا صدر الدين الشيرازي، والميرداماد، وحاجي ملا هادي السبزاوري، والمحقق اللاهيجي، والآغا محمد رضا قمشئي، والجمامي، وعبد الغني النابلسي، وبهاء الدين العاملي، وشمس الدين محمد بن نصر، والشيخ عبد القادر الجزائري من العرب، وأحمد الآشتياني.

٥- محمد بن حمزة الضناري:

هو أحد الشيوخ المتعمّقين بالعرفان، وتلمذ على مؤلّفات صدر الدين القونوي، ويعدّ من العقليّات الفدّة التي أضافت إلى العرفان أبعاداً جديدة، وعمّقت أخرى من خلال الشرح الذي وضعه على مفاتيح غيب الجمع والوجود المسمى (مصباح الأنس بين المعقول والمشهود).

فهو أدخل إلى العرفان بعداً جديداً في نظريّة الكلام أو الكلام، فيتحدّث عن الكلام الغيبي الذي يظهر على منصّة الظاهر والباطن، والذي يطلّعون على تجلّي الاسم

(١) داوود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكمة، الصفحة ٢٤٢.

المتكلم كما يعتقد، وللكلام عنده رتبة خاصة من حيث كونه ليس بزائد على ذات المتكلم، وكل ما يظهر منه هو منازل التعيينات لأحكام الاسم المتكلم. ويطلق الفنايري على مقام الاطلاع على الأسرار العالية، والحقائق الجمعية، مقام التجلي الأحدي أو مقام (ما بعد المطلع).

ويرى الفنايري أن مقام (ما بعد المطلع) هو الذي اختص به الله تعالى صفوة عباده من الأنبياء، الذين أطلعهم على ما شاء من حقائق صفاته وأسرار أحكام وجوده. وهكذا يكون الكامل في مرتبة أدنى من مرتبة أدنى من مرتبة النبي؛ لأن الفنايري يضع الكامل في مرتبة (المطلع)، أما النبي ففي مرتبة أبعد وأعلى وهي مرتبة (ما بعد المطلع). والغريب في نظرية الكمال (الفنارية) حقاً أنه لا يجعل من الإنسان أكمل المظاهر، كما لا يقال إن هناك نهاية لمراتب الكمال: "فلا نهاية لمراتب الأكملية كما قيل، ولا نهاية للمعلومات والمقدورات -فما دام معلوماً أو مقدوراً- فالشوق لا يسكن والنقص لا يزول"^(١).

والإنسان الواصل إلى مقام الأكملية اجتاز مراتب الكمال، وقام بضبط قوى النفس العاملة في الأمور الدنيوية، وهذه القوى والشهوات هي ثمانية، يقول الفنايري: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ ﴿١﴾ (آل عمران، الآية: ١٤) بطناً أولاً، و لسانه: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الروم، الآية: ٧)، و طلب صاحبه: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلَقٍ﴾ (البقرة، الآية: ٢٠٠) ١٤ / ٢، و من حيث عبورها إلى طلب الأمور الأخروية من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشرع بطناً ثانياً و لسانه: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً...﴾ (البقرة، الآية: ٢٠١)، وهو لعوام أهل الإسلام والإيمان، وأول مراتب الإحسان الذي فسره الشيخ قده في الفكوك بفعل ما ينبغي بما

(١) شمس الدين محمد حمزة فنايري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠، الصفحة ١٤٤.

ينبغي كما ينبغي، و حكم بدخول جميع الوصايا و النصائح في أحكامه"^(١).

على النحو التالي:

١. زُين للناس حبّ الشهوات.
٢. يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا.
٣. وقولهم: ربنا آتانا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق.
٤. طلب الأمور الأخرويّة من جهة قوّة النفس المنوّرة بنور الشرع.
٥. طلب اللسان: ربنا آتانا في الدنيا حسنة - وهذا خاصّ بعلوم أهل الإسلام والإيمان وأوّل مراتب الإحسان.
٦. تحقيق الكمال الأخروي كثمرة من ثمرات الكمال الدنيوي، موافقاً لقوله تعالى: وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.
٧. الوصول إلى الحقيقة والاستشراق على أول منازل الغيب الإلهي، وباب حضرة الأسماء والحقائق المجردة الغيبيّة، ومنه يستشرف المكاشف على سرّ الكلام الأحدي الغيبي.
٨. الوصول إلى مرتبة التجليّ الكلامي، ومنازل تعيينات الاسم المتكلم من حيث امتيازته عن المتكلم.

واعتبر (الفناري) أنّ العلوم تنقسم إلى أنواع متعدّدة بحسب الرتبة التي يصل إليها العارف، وأكمل العلوم وأتمّها مضاهاة لعلم الحقّ لا يحصل إلا لمن خلت ذاته عن كلّ صفة ونقش، واستقر في حاقّ النقطة العظمى الجامعة للمراتب كلّها، والوجودات والاعتدال الحقيقي المحيط بالاعتدالات المعنويّة والروحانيّة والمثاليّة والحسيّة، فتحقّق بالإطلاق الكمال الإلهي، والتعيّن الأول الذي قلنا إنّّه متحدّ التعيّنات، حتى صارت ذاته

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

كالمرأة لكلّ شيء من حق وخلق ينطبع فيه كلّ معلوم كان ما كان، ويتعيّن في مرآتيته بعين تعيّن في نفسه وفي علم الحقّ، لا يتجدّد له تعيّن آخر مطابق لتعيّنه الأوّل أو غير مطابق، وهذا العلم هو أشرف العلوم وأكملها، ولا يمتاز علم الحقّ عن هذا العلم إلا بالتقدّم ودوام الإحاطة، وكمال الانبساط مع الانسحاب.

ويلى هذه المرتبة العلميّة العلم بأنّ يستجلي المعلوم في نفسه، ويتعيّن لديه صورة تامّة المضاهاة لتعيّنه الأوّل، الثابت لذلك المعلوم في علم الحقّ أزلاً دون انصباع المعلوم بخاصيّة وساطة ما، وهذه هي صورة علم العقل الأوّل بالحقّ وبنفسه وبما أودع ربّه فيه من علمه سبحانه بالعالم المقدّر الوجود إلى يوم القيامة^(١).

ويليها علم اللوح المحفوظ المسمّى عند قوم بالنفس الكليّة، وعلم إنسان كانت غاية مرتبة نفسه هناك، وهو علم ينزل عن العلم الأكمل بدرجتين:

الأولى: بسبب التعيّن.

الثانية: وإن كان مطابقاً للتعين الأوّل الثابت في علم الحقّ أزلاً، فإنّه محاك له ليس عينه، و محاكي الحقيقة لا يكون عينها، وفي الدرجة الثالثة النفسية له صورة محاكية يحاكي الأوّل، فهي في المحاكي الأوّل ذات قيد وانفعال وهنا ذات قيدين وانفعالين، بل في نفس الارتسام في اللوح يحصل انفعال ثالث، إذ لا يبقى لديه نحو ما وصل الأمر إليه، هذا محال^(٢).

وهكذا فالعلم الذي اختص به الكمّل من أهل الله شامل، والله تعالى وحده هو الذي وهبه هذا الشمول بحسب حضرة أحديّة الجمع؛ لذلك فالعلم يتضمن الحضرة العلميّة من جهة أحديّته، حيث الأحديّة هي إطلاق الذات أو الغيب المطلق، والواحدية هي الكثرة والغيب الإضافي.

(١) شمس الدين محمد حمزة فناري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، الصفحة ٣٥٠

(٢) شمس الدين محمد حمزة فناري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، الصفحة ٣٦٩.

ويدخل الفناري شأن القنوي نظريّة في مراتب الألوهيّة، فيرى أنّ الصور الوجوديّة الإلهيّة الحاصلة من الاجتماع الأوّل للأسماء الذاتيّة من حيث ظهورها لنفسها صورة الرحمن ومسمّاه؛ لأنّ مدلول الرحمن من الرحمة العامّة التي وسعت كلّ شيء، وهو لا يرى تناقضاً بين قوله إنّ النفس الرحماني عين الصورة الوجوديّة، والمسمّى الرحمن.

ويكون التجليّ الرحماني هو المنسوب إلى الرحمن، كما ينسب المسمّى إلى اسمه، كما في قولهم الحقيقة الإنسانيّة والوجود الإلهي، ولما كانت هذه الصورة الوجوديّة عين التجليّ الساري لم يكن هذا التجليّ الله، كما لم تكن مرتبة التجليّ هي حقيقة الحقائق التي هي للحقّ من جانب وللخلق من جانب، فهي في الظاهر مرتبة التجليّ الجمعيّ الإلهي وفي التحقيق والمرتبة يقع عند الرتبة الكماليّة الإنسانيّة الإلهيّة، أي: الجامعة للحقائق الإلهيّة والكونيّة؛ لكونها برزخاً بين غيب الحق وشهادته، والفرق بين الاسمين الخافقين أنّ الرحمن اسم الوجود الجامع من حيث ظهوره لنفسه، واسم الجلالة للحقيقة الجامعة الوجوديّة مع مرتبة التعيين الجامع للتعينات كلها، فالألوهيّة مندرجة في حضرة أحديّة الجمع.

وأما مرتبة الربوبيّة فتابعة لاسم الربّ والصفة الربية، والنسبة الربانيّة، وهي مخفيّة الصورة وظاهرة الحكم. وهي صفة باطنة تنتهي أثرها إلى الظاهر، وأوّل ظهورها لصورة الوجود الإلهي المتعيّن بالربّيّة، والتربية به وبتعيينها، وبه ظهر نفسه لنفسه فصار مسمّى الاسم الرحمن: "باطن الاسم الرحمن وهو الوجود الإلهي من حيث بطونه وهو الصفة الربيّة"؛ ولذا قال فخر الإسلام في أصوله: كلّ ذكر دعاء، وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(١)؛ لأنّ الأمر دائر بين الظهور والتعيّن، فالظهور مطلقاً إلى الوجود، والتعيّن إلى المرتبة الجامعة، أما الصفة الربيّة والنسبة الربانيّة فخفية الصورة ظاهر

(١) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

الحكم؛ لأنّ التربية من الباطن إلى الظاهر، كما قال الشيخ رحمته: لا تأثير إلا لباطن في ظاهر، فيبتدىء التربية من الباطن وينتهي أثرها إلى الظاهر، وأوّل ظهورها لصورة الوجود الإلهي المتعيّن هو بالربّيّة والربّيّة به، وبتعيّنها به ظهر نفسه لنفسه فصار مسمّى الاسم الرحمن، فباطن مسمّى الرحمن وهو الوجود الإلهي من حيث بطونه هو صفة الربّيّة، وكما ظهر الاسم الرحمن الدال على الوجود بالربّيّة، كذلك ظهر الاسم الله الدالّ على الوجود والمرتبة أيضًا بالتربية^(١). ويرى الفناري أنّ اسم الربّ مشتمل على معاني المالك والسيد المصلح والقريب والملازم والمراعي بالنعمة والمدد، والقيام بما فيه صالح المربوب وصلاحه،... وهكذا تمضي نظرية المراتب التي تتعلق من وجه بالحقّ ومن وجه آخر بتجليّاته الكمالية. وهي تبدو عند الفناري أحد روافد نظرية الكمال أو مقام ما بعد المطلع أو الحقيقة الكمالية.

خاتمة

وهكذا يكون البحث قد مرّ بشكل سريع من دون تسرع أمام نظرية المعرفة عند العرفاء، وعمل على إظهار كيفية ابتدائها مع محيي الدين بن عربي، ثم تطورها مع نماذج متعدّدة، في هذا المجال يؤكّد البحث ضرورة دراسة هذا الموضوع بشكل موسّع؛ لإظهار ما فيه من غنى وتنوّع، فما قدّم من خلال هذه الأوراق لا يتعدّى كونه إلماحات، الغاية منها الإضاءة على الموضوع، وهو بحاجة للتوسعة والاستكمال، فهناك العديد من الشخصيات التي أسهمت في هذا العلم، كحيدر آملّي، وصدر الدين الشيرازي... لم يتمّ التطرق إليها بسبب ضيق المساحة المخصّصة للبحث، وسعة هذه الشخصيات. كما أنّ هذا البحث يأمل بأنّ تستمر الجهود بمثل هذه المشاريع لرؤية آثار هذا العلم ونتائجه في المجالات كافة.

(١) شمس الدين محمد حمزة فناري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، الصفحة ٣٧٠.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، المنحى الصوفي المتفلسف عند نصير الدين الطوسي، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩٣ م.
٢. ابن ميثم البحراني، شرح مئة كلمة لأمر المؤمنين عليه السلام، تحقيق وتصحيح وتعليق: مير جلال الدين الحسيني الأرموي، قم المشرفة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، (د.ت).
٣. ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، قم، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٦٢ ش.
٤. آسين بلاثيوس، ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥ م.
٥. جامي، الدرّة الفاخره في تحقيق مذهب الصوفيّة، تحقيق: نيكولير، على موسى بهبهاني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ١٣٥٨ هـ.ش.
٦. حسن حسن زادة آملّي، الإنسان الكامل في نهج البلاغة، ترجمة: عبد الرضا افتخاري، تهران، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١٦ هـ.ق.
٧. حيدر الأملي، نصّ النصوص في شرح الفصوص، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيى، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانيّة، ١٩٧٥ م.
٨. خنجر حميّة، العرفان الشيعي، لبنان: بيروت، دار الهادي، الطبعة ٢٠٠٤ م.
٩. داود القيصري، شرح فصوص الحكم، تهران، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٥.
١٠. داوود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكمة، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، تهران، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٥.

١١. سعاد الحكيم، ابن عربي مولد لغة جديدة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩١م.
١٢. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، بيروت، دار دندرة، ١٩٨٢م.
١٣. سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، بيروت، مكتبة خزعلي، ١٤٢٢هـ.ق.
١٤. شمس الدين محمد حمزه فنارى، مصباح الأئس بين المعقول والمشهود، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.
١٥. صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨١.
١٦. صدر الدين القونوي، المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي، بيروت، المركز الألماني للاستشراق، ١٤١٦هـ.ق.
١٧. صدر الدين القونوي، شرح الأسماء الحسنى، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٨م.
١٨. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٦٤م.
١٩. عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، تحقيق محسن بيدارفر، بيروت، مؤسسة التريخ العربي، (د.ت).
٢٠. عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ضبطه وعلّق عليه: توفيق فوزي الجر، دمشق: الحكمة، ١٩٩٥م.
٢١. عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق سعيد عبد الفتاح، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٩٦م.
٢٢. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، القاهرة، دار المنار، ١٩٩٢م.
٢٣. عبد الكريم اليافي، التعبير الصوفي ومشكلته، دمشق، مطبعة طربين، ١٩٨٢م.

٢٤. عبد الوهاب الشعрани، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار احياء التراث العربي / مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٨ هـ. ق.
٢٥. العلامة الحلي، إرشاد الأذهان، تحقيق: الشيخ فارس حسون، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٠ هـ. ق.
٢٦. العلامة الحلي، كشف اليقين، تحقيق: حسين الدرگاھي، دون مكان، دون ناشر، ١٤١١ هـ.
٢٧. عليّ بن محمّد الجرجاني الملقّب بالشريف، التعريفات، تحقيق محمّد باسل عيون السود، لبنان: بيروت، دار الكتب العالميّة ٢٠٠٩ م.
٢٨. محمد حسين الطهراني، معرفة الله، نبيل أحمد صقر، بيروت، دار المحجة البيضاء، ١٤٢٠ هـ. ق.
٢٩. محمّد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون.
٣٠. محي الدين ابن عربي، كتاب الكتب، حيدر آباد الدكن، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م.
٣١. محيى الدين ابن عربي، الطريق إلى الله الشيخ والمريد من كلام الشيخ الأكبر، دمشق، دار الكاتب العربي، ١٤١٤ هـ. ق.
٣٢. محيى الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، بيروت، دار صادر. (د.ت).
٣٣. محيى الدين بن العربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٤٦ م.
٣٤. محيى الدين بن العربي، مجموعة رسائل ابن العربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٦٧ ق.
٣٥. محيى الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤ م.
٣٦. محيى الدين بن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي (ثلاث مجلدات)، بيروت، دار المحجة

البيضاء، ١٤٢١ هـ.ق.

٣٧. ملا محسن فيض الكاشاني، مجموعة رسائل فيض، تهران، مدرسة علي شهيد مطهري،
١٣٨٧.

٣٨. مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، قم، بوستان كتاب، ١٤٢٣ هـ.ق.

٣٩. نصير الدين الطوسي، أوصاف الأشراف، بيروت: مركز نون - جمعية المعارف الإسلامية،
٢٠١١ م.

٤٠. نصير الدين الطوسي، أوصاف الأشراف، ترجمة محمد علي الجرجاني، دون تاريخ أو مكان
نشر، طبعة حجرية.

٤١. يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، تدوين عطاء أنزلي، ترجمة علي عباس
الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٤ م.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشف عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسبل نموّها بوصفها مدخلاً ضروريّاً تؤسّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية لإنتاج اليقين.

وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأسس التي ترتكز عليها، لتؤمّن الوصول إلى المعرفة السليمة.



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

www.iicss.com