

نظريّة المعرفة

“دراسات وبحوث”

الجزء الأوّل

المفاهيم التأسيسية



إعداد وتحريّر
د. عمّار عبد الرزّاق الصغير

دراسات إبستمولوجية (١)

نظرية المعرفة دراسات وُبحوث

الجزء الأول
المفاهيم التأسيسية

نظرية المعرفة : دراسات وبحوث. الجزء الاول، المفاهيم التأسيسية / اعداد وتحرير د.
عمار عبد الرزاق الصغير. - الطبعة الأولى. -النجف، العراق. -العتبة العباسية المقدسة، المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد : جداول ؛ 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 (٣٠٠٢) لسنة (٢٠٢٣م)

- « اسم الكتاب: نظرية المعرفة؛ دراسات وبحوث/ الجزء الأول: المفاهيم التأسيسية.
« إعداد وتحرير: د. عمار عبد الرزاق الصغير.
« التصحيح اللغوي: د. فضاء ذياب.
« التصميم والإخراج الفني: أحمد الرصافي.
« الناشر: العتبة العباسية المقدسة/ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
« الطبعة: الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٣م.



دراسات إستمولوجية

« 1 »



نظريّة المعرفة

دراسات وُحوث

الجزء الأوّل

المفاهيم التأسيسية

إعداد وتحرير

د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنْزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ
وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا
يُخْفِي

تقديم

- مقدمة المركز..... ٧
١. مفهوم نظرية المعرفة وعلاقتها بالعلوم المسانية < الشيخ غلام رضا الفياضي..... ١١
٢. أدوات المعرفة ومراحلها < المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني..... ٣٣
٣. أركان المعرفة اليقينية وعناصرها < السيد يد الله يزدان بناه..... ١٠١
٤. المعرفة الحضورية والحوصلية < الشيخ سامر توفيق عجمي..... ١٣٣
٥. موانع المعرفة بين المعالجات الفلسفية والمقاربة النصية < الشيخ الأسعد قيدارة..... ١٩١
٦. العقل من منظور نظرية المعرفة < د. محمد حسين زاده..... ٢٣٥
٧. معيار البداهة التصورية في المفاهيم البديهية < السيد يد الله يزدان بناه..... ٣٠٩
٨. ملاك الحقيقة ومعيار تمييز الحقائق عن الأوهام < المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني..... ٣٥١

مقدمة المركز

من بين سائر مباحث الفلسفة أخذت نظرية المعرفة حيزًا كبيرًا من اهتمام الباحثين؛ وذلك لتعلق موضوعها بتخصّصاتٍ عديدةٍ، وتناولها لجميع اتجاهات المعرفة الإنسانية بوصفها فلسفةً للعلوم. ومن جهة فهي تشكّل المرتكز الذي حدا بالفلسفة لأن تتنوع إلى مدارس ومذاهب واتجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعًا لمصادر استقائها التي يُعوّل عليها في تحديد نوعها.

إنّ تشكّل نظرية المعرفة الفلسفية بوصفها نظريةً مستقلةً ظهر منذ ثلاثة قرونٍ على يد الفلاسفة الغربيين، أمّا في الفكر الإسلامي فقد طرحت كثيرًا من مسائلها ومصادرها ومناهجها متفرقةً في مباحث الفلسفة، والمنطق، وأصول الفقه منذ زمن تأسيس تلك العلوم، واستمرت تتطور معها إلى يومنا الحاضر.

ومنذ ذلك الحين وهي ذات شأنٍ في فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة، كالشكوكية والتجريبية، والنسبية، والتعددية، وبيان الصحيح منها، وتمييزه عن السقيم.

تهدف نظرية المعرفة إلى الكشف عن حقيقة المعرفة الإنسانية وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعية لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسبل نموها بوصفها مدخلًا ضروريًا تؤسّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية لإنتاج اليقين. وتُعنى نظرية المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأسس التي تركز عليها، لتؤمّن الوصول إلى المعرفة السليمة.

وتتمثّل أهميتها في تعميق الوعي بمصادر المعرفة، والاختيار السليم لها، وتعزيز القدرة على تعيين بؤر الخطأ في الفكر، وتشخيص الصواب في البحث العلمي، بوساطة ممارسةٍ دقيقةٍ لاستقراء أيّ إشكاليةٍ معرفيةٍ عبر

فهمها وتحليلها؛ ليكون الاستدلال قائماً على أسسٍ رصينة، ويأتي الاستنتاج بأوثق النتائج.

ولا تقف نظرية المعرفة في علاقتها بالعلوم على إطارها الموضوعيِّ فحسب؛ وإنما تمارس دوراً منهجياً تنطلق منه لمعالجة العلاقة بين الذات والموضوع، وضبط طبيعتها؛ لتحسين سلامة الآليات والأدوات المعرفية بينهما وتوليد نتائج معرفيةٍ آمنة.

وما زالت مهمة نظرية المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن اعتمادها وطرح الحقائق في ضوءها، ومحاكمة الحقائق والقضايا الأخرى التي تنتج صورةً خاطئةً عن الواقع؛ فهي إذاً تحمل مهمة إنتاج اليقين أو بيان طريقه؛ فتؤسس للوصول إلى اليقين الكاشف عن الواقع -لأنه الحقيقة نفسها- بشكل يتجاوز الجزم العلميِّ والفلسفيِّ إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه، وهو ما يفصح عنه قسماً المعرفة الحضورية والحصولية بأنَّ وظيفتها الكشف عن مطابقة الواقع وتحصيل اليقين.

ومع تمكّن المعرفة من الكشف عن الواقع لكنّه لا بدّ من ارتفاع الموانع لتحصيل مقتضى ذلك؛ فقد تتوفر سبل المعرفة للكشف عن الحقائق لكن قد يواجه الإنسان مانعاً يحول دون تحقّقها، ناشئ عن خللٍ في الحواسِّ، أو الذهن، أو النفس، أو سائر المعوقات الوجودية الأخرى؛ لذا لا بدّ من تأمين سلامتها.

إذ مهما يكن للمعرفة من دورٍ في فهم الوجود ومعرفة الأشياء غير أنّها تبقى -ولتأثير عوامل عديدة- قابلةً للخطأ والابتعاد عن الصواب ومعرفة الواقع؛ وذلك تابعٌ لصحة المدخلات المعرفية ومقدار سيطرتها على النفس، وعدم الميل والهوى الذاتيِّ؛ أي سلامة سائر المدخلات الحسية، والذهنية، والمؤثرات الاجتماعية، والأخلاقية، والنفسية.

ويمثل تأسيس (دراسات إستمولوجية) من قبل (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) استجابة واعيةً لمتطلبات معرفية حاضرة في واقع الفكر المعاصر، يسعى بوساطتها المركز إلى اتخاذ موقف معرفي حاسم في المسائل الأساسية لنظرية المعرفة، مما يساهم في معالجة قضاياها المركزية، وبيان مآلاتها الفكرية. هنا يستهل هذا المشروع البحثي سلسلة أعماله بإصداره الأول (نظرية المعرفة: دراسات وبحوث)، الذي انتظم في أربعة محاور رئيسة، استقل كل واحد منها بكتاب خاص:

جاء المحور الأول بعنوان: (المفاهيم التأسيسية لنظرية المعرفة)، متناولاً مفهوم نظرية المعرفة، وتاريخها، وعلاقتها بالعلوم المسانحة لها، ومراحل المعرفة، وأدواتها، وأركانها، وأنواعها، وموانعها، ومعيار تمييز الحقائق فيها.

وجاء المحور الثاني بعنوان: (المعرفة الدينية) ليبيّن معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم، وأخلاقيات تحصيل المعنى، والحدود الممكنة والممتنعة في ذلك. وأما المحور الثالث الموسوم بـ(التيارات والمدارس المعرفية في الفكر الإسلامي)، فقد تضمّن وصفاً وتقييماً لنظرية المعرفة عند المدارس الفلسفية، والكلامية، والعرفانية، والأصولية في الفكر الإسلامي.

وجاء المحور الرابع المعنون بـ(التيارات والمدارس المعرفية في الفكر الغربي)، ليختتم محاور الإصدار الأول، متناولاً بيان نظرية المعرفة عند المدارس الغربية مثل: الشكوكية السفسطائية، الهرمنيوطيقية، والتفكيكية، والسيميائية.

وعلى هذا التأسيس جاءت محاور الدراسة لتغطّي مساحة الأهداف والغايات المطلوبة.

هذا المشروع الاستكثابي الجماعي أخذ طريقه إلى الاكتمال بمشاركة مجموعة من الباحثين، وكان العمل فيه على ثلاثة مستويات رئيسة: علمي، وأخلاقي، ومنهجي، يتابع الأول تحقّق موضوع الباحث وحضوره كذات علمية في

الاختصاص نفسه، وقدرته على الإنجاز وتحقيق الموضوع، مضافاً إلى الدقة العلمية في الإنجاز، ويهتم الثاني بتحقيق أخلاقيات البحث وأمانته العلمية، وأما الثالث المنهجيّ فهو متابعة استيعاب الباحث لأسس الموضوع، وتبويبه المنهجيّ، وتراتبية موضوعاته، واستعماله للمصادر، وطبيعة توظيفها، ونوعها، والنتائج التي حقّقها.

وعرفاناً بإسهامات الباحثين المشاركين في هذا المشروع البحثيّ يتقدّم المركز الإسلاميّ لهم بوافر الشكر والتقدير على ما جادت به أفكارهم، وسطرته أقلامهم من جهودٍ علميةٍ كريمة.

كذلك يسرّنا أن نتقدّم بمزيدٍ من الشكر إلى المؤسسات التي رفدت المشروع ببعض البحوث المهمة للكتاب، وهي كلٌّ من: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية التابعة للعتبة الحسينية المقدّسة، ومركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ودار المعارف الحكيمية.

نأمل أن يحقّق هذا الكتاب إضافةً علميةً تنضمّ إلى ما كتب في هذا المجال، وبذلك يشارك المركز الإسلاميّ في رفد الفكر بما يتطلّب من مواكباتٍ عصريّةٍ مهمّةٍ في المعرفة والمنهج.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على رسوله الأمين محمّدٍ وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

د. عمّار عبد الرزّاق الصغير

العراق / النجف الأشرف



مفهوم نظرية المعرفة وعلاقتها بالعلوم المسانية (*)

الشيخ غلام رضا الفيّاضي (**)

(*) مصدر البحث: كتاب المدخل إلى نظرية المعرفة،
الفصل الأول والثاني). تعريب أيوب الفاضلي. مركز
السراج للتأليف والتحقيق والترجمة، ط1، ٢٠١٣.
(**) أستاذ العلوم العقلية في الحوزة العلمية / قم.

الملخص

النشاط الذهني خصوصيةً أساسيةً في الإنسان، وُلدت معه ورافقته عبر التاريخ، فاستطاع بالاعتماد على عقله وذهنه أن يسلط الضوء على الوجود، ويخضعه للبحث والتساؤل، كما فتح في هذا المضمار أبوابًا من العلوم، وأزاح الستار عن الكثير من الأسرار والرموز. غير أن إدراك الأشياء قاده في غير موضعٍ إلى الطريق الخاطيء وعدم الاهتداء إلى الواقع. وفي سياق ذلك طُرحت إشكالياتٌ مختلفةٌ أثارها غير واحدٍ ممن يدعو إلى توسيط العقل في معرفة الأشياء، ما أدى إلى انبثاق تساؤلاتٍ أساسيةٍ أمام الإنسان من قبيل: ما هي حقيقة عقلي وذهني الذي استعين به في تشخيص الواقع؟ وما هي العناصر التي يتألف منها؟ ما هي المعارف التي تنتج نشاطي الفكري وتفضي به إلى معرفة الواقع؟ وأيّ منها يقود إلى الانحراف عن جادة الطريق وعدم الوصول إلى الحقيقة؟ وهل المعارف البشرية مترابطةٌ بعضها مع الآخر؟ وما ماهية هذا النحو من الترابط؟

هذه الأسئلة وغيرها شغلت الفكر البشري على مرّ التاريخ، كما اختلف الجواب عنها اختلافًا واضحًا.

ولا يخفى أن ثمرة الإجابة المناسبة عن هذه الأسئلة تتجلى في خروج الإنسان من حيرة الشك إلى دائرة اليقين، إلا أن عدم العثور على جوابٍ وافٍ من شأنه تبديل الشك إلى تعطيلٍ دائمٍ، وسلب كلّ أنحاء الرشد والتكامل الفردي والاجتماعي من الإنسان، وهو الخطر الذي طالما حذر منه من حرص على مصير البشرية ووقف ضده بشتى الوسائل، لاسيما إذا كانت المعرفة شرطًا في كلّ إيمانٍ: سواء كان بالمعنى المعهود عند أتباع الأديان الإلهية أم غيره.

ولا ريب أن المعرفة التي تتعلّق بنوع التصوّرات المكتسبة حول العالم والإنسان وبداية حياته ونهايتها وموقعه في هذا العالم تستتبع إيمانًا معينًا وبالنتيجة سلوكًا مختلفًا،

ذلك السلوك الذي يقع معناه واتجاهه تحت تأثير طبيعة الإيمان الذي يختاره الفرد ويكون له دورٌ في تحديد سعادة الإنسان وشقائه.

وفي ضوء هذا يمكن عدّ الأسئلة التالية من المسائل الأساسية التي شغلت فكر الإنسان ورؤيته وهي: هل معرفة الواقع ممكنةٌ بصورته الفعلية؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما نطاق هذا الإمكان ومساحته؟ وهل يجري في كلّ المعارف أم بعضها؟ وما هو معيار المعارف الذي يوفر لنا إمكانية تمييز الصحيح من غير الصحيح منها، وتصحيح اعتقاداتنا بموجبه؟.

إن ماهية كلِّ علمٍ تتضمّن بالجملة حيثيتين: الأولى إيجابية والثانية سلبية.

أمّا الحيثية الإيجابية للعلم فهي عبارةٌ عمّا يتضمّن العلم من التعريف، والموضوع، والغاية، والمنهج، والمسائل، والفصول المختلفة، والخطوط العامة له، وكلّ ما يرتبط ببنية ذلك العلم وهيأته.

وأمّا الحيثية السلبية فتعنى ببيان حدود العلم وهويته وبيان الميز بينه وبين سائر العلوم.

وكما أنّ الاهتمام بالأبعاد الثبوتية أمرٌ مطلوبٌ وله أثرٌ في معرفة العلوم، فكذلك معرفة الأبعاد السلبية وأوجه الفرق عن سائر العلوم تساهم في تعميق هذه المعرفة والاطّلاع على حقيقة ذلك العلم وماهيته.

فتبيّن تمايز هذا الحقل من المعرفة عمّا سواه من العلوم، لا سيّما العلوم والفنون المماثلة له والقريبة منه، وتحديد نحو العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم.

الكلمات المفتاحية: الواقع، الاعتبار، الشك، اليقين، المنطق، الفلسفة، علم النفس الإدراكي، الأخلاق والدين.

المبحث الأول

تعريف نظرية المعرفة

ضرورة البحث في نظرية المعرفة

تقدّم أنّ المعرفة شرط الإيمان، وأنّ الإيمان الذي هو نحو من الميل وانعقاد القلب لا يتبلور من دون سابقة معرفية من سنخ التصوّر والوعي، وإن لم يكن الأمر كذلك دائماً؛ لأنّ الإيمان حالة اختيارية، فلا يتجلّى بصورة مطّردة بعد العلم والمعرفة^(١)، ولذا لا يجد العالمُ تعلقاً قلبياً بما علم وأدرك في الحالات كافة؛ وذلك لأنّ المعرفة شرط من شروط الإيمان، لا علة تامّة له، وما لم تتحقّق سائر الشروط التي من جملتها (غريزة طلب الحق) لا يتحقّق الإيمان.

والذي ينبغي التنبّه له: أنّ انتصار الثورة في إيران، وإقامة نظام على أساس الدين يهدّد مصالح الاستكبار العالمي اللامشروعة، فجعل الاستكبار يسعى إلى إسقاط هذه الحكومة بأساليب وحيل مختلفة منها: الحصار الاقتصادي، والحرب المفروضة ثماني سنوات على جمهورية إيران الإسلامية، وهناك عشرات بل مئات المحاولات الرخيصة لغرض الوصول إلى هذا الهدف، إلّا أنّها باءت بالفشل؛ إذ كانت ترتطم بسدّ منيع تجسّد بإيمان القائد والشعب بمواجهة هذه الأخطار.

ومن هنا حاول العدوّ التحرك على جبهة أخرى أكثر خطورة، وهي الغزو الثقافي؛ بهدف زلزلة إيمان المجتمع الإسلامي والعمل بطرق مختلفة داخلية وخارجية لطرح الشبهات، وتضعيف أسس إيمان الأفراد، والترويج لسياسة نفي اليقين وبث منهج التشكيك. ومن الأمور الهامة التي أسهمت في فضح هذه السياسة انتشار الكتب والمقالات والمنهج الانتقائي في ترجمة بعض الكتب الغربية، وإقامة الندوات، والمؤتمرات، والخطب والمحاضرات. ومن هنا تُعدّ الدراسة الراهنة الباحثة عن المسائل ذات العلاقة بالمعرفة وأقسامها - لا سيّما طريق اليقين وبيان المعرفة الصحيحة - ذات أهمية كبيرة؛

(١) وبعبارة فلسفية: ليس العلم والمعرفة علة تامّة للإيمان (الترجم).

لأنّ من غرائز الإنسان حبّ البحث حول الجواب عن المسائل المطروحة قديماً في هذا المجال.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ بلورة الإيمان الصحيح والثابت منوطةٌ بالإجابة عن هذه الأسئلة بأجوبةٍ وافيةٍ شافيةٍ. كما يُلاحظ اليوم إثارة شبهاتٍ كثيرةٍ ما زالت آثارها السلبية ملحوظةً على بعض الأفراد، ولعلّ بعضها يؤوّل إلى إشكالياتٍ مستقبليةٍ، ما يكشف عن ضرورة طرح مباحث تدرج اليوم ضمن العلوم الفلسفية تحت عنوان (نظرية المعرفة).

تعريف نظرية المعرفة

كما تفتقر معرفة الإنسان وعلمه إلى فاعلٍ، كذلك لا بدّ من تعلق هذه المعرفة بشيءٍ يكون معلوماً للفاعل. وعليه فلعملية اكتساب المعرفة جهتان: العالم والمعلوم.

ومن الواضح أنّ دائرة المعلومات المتعلقة بمعرفة الإنسان واسعةٌ جداً، كما أنّ فروع العلم غنيّةٌ بالمعارف، وكلّ معلوم يرجع إلى موضوعٍ خاصٍّ، فأحد فروع هذه العلوم يختصّ بعلم النباتات مثلاً، ويتناول قسمٌ آخر منها الحيوانات، فيما يبحث قسمٌ ثالثٌ الحقوق والقوانين والأُمور الاعتبارية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يُبحث في جميع العلوم المذكورة آنفاً هي حقائق وقضايا لا تمثّل العلم والمعرفة. أمّا البحث عن العلم والمعرفة فهو من فروع العلم الذي موضوعه العلم نفسه، وهو المعبر عنه بعلم المعرفة. ويُتناول في هذا الفرع العلمي مسائل منها: هل يمكن معرفة حقائق العالم؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل المعارف التي ندرکها كلّها صادقةٌ وصحيحةٌ، أم لا يتّصف بهذه الصفة إلا جملةٌ منها؟

وإذا كان بعضها يتّصف بالصحة، فما هي خصائص هذا النحو من المعرفة؟ وكيف يمكن تمييزها من غير الصحيح من المعارف؟ وما هو نحو العلاقة بين معارف الإنسان؟ وهل يمكن أن يبرهن بعضها على صحّة غيرها من المعارف الأخرى، من دون الحاجة إلى تصوّراتٍ ومعارفٍ أخرى؟ أم إنّ علاقة التصوّرات علاقةً متبادلةً، بمعنى:

أن كل تصوّر يُبرهن عليه عبر التصورات الأخرى، ليرهن هو بدوره عليها؟
إذا فالعلم الباحث حول هذه المسائل والقضايا التي تقع في أفقها تُسمى بنظرية
المعرفة أو علم المعرفة^(١).

وغاية هذا العلم هو البحث حول المعارف الإنسانية الصحيحة التي يمكن
الاعتماد عليها وطرح الحقائق في ضوءها، كالبحث عن الحقائق والقضايا التي لا يمكن
الاعتماد عليها مما يحكي صورةً خاطئةً عن الواقع.

ومن هنا يمكن تعريف نظرية المعرفة بما يأتي: "هو العلم الباحث حول معارف
الإنسان وأنواعها، وتحديد صحتها وسقمها وبيان المعيار في ذلك".

نظرية المعرفة علم من الدرجة الثانية

يمكن تقسيم علوم الإنسان ومعارفه إلى أقسام كثيرة باعتبارياتٍ مختلفةٍ، منها
تقسيمها إلى معرفةٍ من الدرجة الأولى ومعرفةٍ من الدرجة الثانية. وملاك هذا التقسيم
هو موضوع المعرفة ومتعلقاتها.

وقد تقرر آنفاً: أننا تارةً نبحث عن الأمور الواقعية: كالسما والارض والحيوانات
والنباتات والأمور الاعتبارية والعقدية من قبيل قوانين المرور، وأخرى نبحث عن
المعرفة ذاتها.

ففي الصورة الأولى تسمى المعرفة الناتجة من البحث بـ(المعرفة من الدرجة
الأولى)، فيما يُطلق على المعرفة في الصورة الثانية (المعرفة من الدرجة الثانية).

والوجه في إطلاق المعرفة من الدرجة الأولى عليها أنّها توصلنا إلى الحقائق، التي
لا حاجة في صيرورتها وتحققها إلى مزيدٍ من المعرفة، بحيث تغدو هذه المعرفة الحاصلة

(١) للتعبير عن نظرية المعرفة في اللغة الإنجليزية في العصر الحديث لفظان أو تعبيران، الأول: *Epistemology*، وهذا اللفظ اليوناني الأصل مشتقٌّ من كلمتين: *Episteme* بمعنى المعرفة و *Logos* بمعنى النظرية التي أخذت منها كلمة (*Theory*) واستعملت بمعنى نظرية المعرفة. الثاني: *Theory of Knowledge* أي: نظرية المعرفة، وهذا التعبير لم يكن سائداً قبل قرن بل كان اللفظ الأول وما زال هو اللفظ الشائع. لاحظ:

موضوعاً للدراسة، بل هي ثابتة حتى مع فرض عدم وجود إنسان، أو مع فرض عدم حصول معرفة لديه؛ فإن هذه الحقائق ثابتة جداً، ويمكن أن تمثل الخطوة الأولى في معرفة الإنسان.

ولكن هناك قسماً من العلوم يتوقف على معرفة أخرى، ثم يقع البحث في هذه العلوم بنظرة خارجية إلى تلك المعرفة نفسها. فموضوع البحث والدراسة فيها المعرفة نفسها.

وهذه العلوم التي يكون موضوع البحث فيها المعرفة تُسمى معارف من الدرجة الثانية، كالمنطق الذي يُعدّ من معارف الدرجة الثانية؛ فإنه علم لا يُقدّم أية توضيحات عن العالم والواقعيّات الموجودة فيه، بل وظيفته تصحيح المعلومات الذهنيّة للإنسان وبيان نحو الاستخدام الصحيح لها، لغرض الحصول على معلومات جديدة أُخرى على مستوى التصوّرات والتصديقات.

والغرض: أن علم المعرفة يندرج تحت علوم الدرجة الثانية، كما أُشير إلى ذلك غير مرّة، وفي هذا الفرع من العلم يتمّ البحث حول معلومات الإنسان من خلال النظر إلى الخارج وإعمال المنهج العقلي.

لكن الغرض الأساسي هنا هو تقييم اعتبار المعارف، وبيان ما تنقسم إليه معارف الإنسان، وطرق الوصول إليها، وتحديد ما هو الصحيح والسقيم من المعلومات الحاصلة من هذه الطرق المتكثّرة، وقيمة كلّ واحدٍ من هذه الطرق، وبيان ضابطة المعارف الصحيحة، إلى غير ذلك من الأسئلة المبحوث عنها في هذا العلم.

أقسام نظرية المعرفة

تنقسم نظرية المعرفة إلى قسمين: نظرية المعرفة المطلقة، ونظرية المعرفة المضافة أو المقيّدة.

ونظراً إلى أن نظرية المعرفة بقسميها تتناول معارف الإنسان وتقييمها وتحديد معيار الصدق والكذب فيها، يجب البحث عن جذور ثنائيّة المعارف المطلقة والمضافة

في حدود المعرفة المبحوث عنها في كل واحدٍ منهما. ولو أردنا أن نوضح التقسيم ببيانٍ آخر نقول: إن المعارف التي تقع موضعاً للبحث تارةً لا تختصّ بمجالٍ معيّن، بل تشمل جميع معارف الإنسان، وأخرى تتناول نطاقاً خاصاً من العلوم البشريّة. ففي الصورة الأولى يُوصف علم المعرفة بوصف (المطلق)، وفي الصورة الثانية يُوصف بـ(المضاد) أو (المقيّد).

ومن هنا يتضح أنّ علم المعرفة الدينيّة يمثل أنموذجاً من نظرية المعرفة المضافة؛ إذ يُبحث في هذا القسم من المعارف الدينيّة عن مسائل من قبيل: وجود التعارض في القضايا الدينيّة وعدمه، وقابليّة المعارف الدينيّة للتغيّر وعدمها، وقابليّة المفاهيم والقضايا المبحوث عنها في النصوص الدينيّة للفهم وعدمها، وواقعيّة الفرضيات الدينيّة وحقيقتها، وأمثال ذلك.

ومن الواضح أنّ مساحة البحث في علم المعرفة الدينيّة لا تشمل إلاّ المعارف الدينيّة، ولا علاقة له بالمعارف البشريّة الأخرى. وكيفما كان فموضوع البحث في الفصول القادمة نظرية المعرفة المطلقة والمسائل ذات الصلة بها.

تأريخ البحث في نظرية المعرفة

إنّ تتبّع جذور نظرية المعرفة وروادها والتجاذبات التي مرّت بها عبر الزمن بحاجةٍ إلى بحثٍ موسّع، ولما كان الكتاب مبنياً على الاختصار، كان لا بدّ لنا أن نُلقِي نظرةً كليّةً على تاريخ هذه البحوث عند كلٍّ من علماء الغرب والمسلمين.

تأريخ نظرية المعرفة في الغرب

يظهر من مراجعة أقوال الباحثين في تاريخ الفلسفة^(١) أنّ الفلاسفة قبل سقراط لم يكن لديهم اهتمامٌ خاصٌّ بمسائل نظرية المعرفة، لأنّ جهودهم كانت منصبّةً على قضايا تغيّر الطبيعة ومنشأ ظهور العالم، وكان الفلاسفة آنذاك يفترضون أنّ معرفة

(١) راجع: فردريك كايلاستون، تاريخ الفلسفة، الجزء ١، الصفحة: ٥٦.

الطبيعة شيءٌ ممكنٌ، ولذا لم يكن يصدر منهم إلا ما ينسجم مع مسائل نظرية المعرفة المعهودة حينئذٍ، فكان بعضهم مثلاً يُقدّم مصدرًا من المعرفة على مصدرٍ آخر، فرجّح كلٌّ من هرقليلطس^(١) وبارمنيديس^(٢) العقل على سائر مصادر المعرفة، فيما طرح علماء الذرة لأول مرة بحث الشعور^(٣)، وميّز بارمنيديس بين الحقيقة والظاهر^(٤).

ولكن هذه المباحث لم تأخذ طابعًا جدّيًا، واستمرّ الحال على هذا المنوال إلى زمان السوفسطائيين الذين كانوا يشكّكون في حصول المعرفة مطلقًا.

ثم إن أول فيلسوفٍ وقف أمام تيار الشكّ والشكّاكين هو سقراط، فأثبت إمكان حصول المعرفة، فيما طرح بعده تلميذه أفلاطون المسائل الأساسية في المعرفة، ثم جاء أرسطو ليحرّر تصوّراته عن نظرية المعرفة^(٥)، ثمّ قدّم الباحثون والمفكّرون آراءهم المختلفة ذات الصلة بالمعرفة، واستمرّ الحال إلى القرون الوسطى وإلى ما بعد عصر النهضة، إلا أنّ نظرية المعرفة حينها لم تكن محطًا للأنظار بوصفها فرعًا علميًا مستقلًا.

وقد ظهرت إلى الوجود في تلك الحقبة الزمنية الطويلة مذاهب الشكّ على المسرح المعرفي عدّة مرّات، وإن واجهت مبانيهم النقد اللاذع من أتباع القائلين بإمكان المعرفة واليقين^(٦).

وفي ضوء هذا اختلف حول أول من أسس نظرية المعرفة بوصفها علمًا مكتوبًا. ولعلّ أول كتابٍ في نظرية المعرفة هو (بحثٌ حول فهم الإنسان) للفيلسوف

(١) فردريك كايلاستون، تاريخ الفلسفة، الجزء ١، الصفحتان: ٥٧ و ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة: ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة: ٦٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة: ٦٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) لمزيد من الاطلاع راجع: ديفيد هاملين، تاريخ نظرية المعرفة.

(٧) لمزيد من الاطلاع انظر: فردريك كايلاستون، تاريخ الفلسفة، الجزء ١، الصفحات: ٣١٩ إلى ٣٦٥؛ وانظر: برتراند

راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الصفحات: ٢٢٨ إلى ٣٠٥.

جان لوك (١٦٢٣-١٧٠٤) التجريبي البريطاني الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي.

ولقد أفرزت التحوّلات الفلسفية بعد عصر النهضة نظرية المعرفة كفرع من العلوم، وشغلت السجلات الكلامية حول موضوعاته ومسائله أذهان وألسنة الكثير من العلماء، كما ظهرت على أثر ذلك مذاهب متنوعة ومتعددة في نظرية المعرفة.

تأريخ نظرية المعرفة عند العلماء المسلمين

تقدّم أنّ نظرية المعرفة ليس لها تاريخ طويل، وأنّه لم يمرّ على نشوئها وظهورها في الغرب سوى ثلاثة قرون، كما يُلاحظ أيضًا أنّه لم تُطرح مباحث نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية بشكلٍ مستقلّ، وإن تناولت بعض أبحاث الفلسفة الإسلامية غير واحدة من مسائل نظرية المعرفة.

ولعلّ أهمّ دليل على عدم طرح هذه البحوث بنحوٍ مستقلّ هو ثبات مكانة العقل في الفلسفة الإسلامية، وإن طعن البعض وبثّ الشبهات في موقع العقل عند العلماء المسلمين، إلا أنّ هذه الشبهات لم تستطع أن تُلحق ضررًا حقيقيًا بمكانته وعدم تزلزله عندهم.

نعم، على إثر دخول الأفكار والمذاهب والاتجاهات الغربية ذات الصلة بنظرية المعرفة إلى الدول الإسلامية، أدلى بعض المفكرين المسلمين بدلوه في بيان أطروحاته في نظرية المعرفة، وبذلك أُتيح مناخٌ جديدٌ لهذا النوع من البحوث.

ولعلّ أوّل من بادر إلى تنظيم مباحث نظرية المعرفة على الصعيد الإسلامي هو العلامة الشهير محمّد حسين الطباطبائي رحمته الله، فإنّه من خلال طرحه لآرائه في كتابه (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، خطى الخطوة الأولى تجاه إعطاء مباحث نظرية المعرفة طابعًا مستقلًّا، ثمّ أكمل هذه المسيرة من بعده بعض تلامذته وغيرهم من المفكرين والباحثين^(١).

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: حسن معلّمي، نظرة حول نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية.

والحاصل: أن نظرية المعرفة علمٌ جديدٌ، شغلت أبحاثه غير واحدٍ من الباحثين والمحققين، وأن على الطلبة تلقيح أوراق وأغصان شجرة الفلسفة الإسلامية المثمرة في مناخٍ جديدٍ من علم المعرفة المعاصر، وذلك بالاعتماد على التراث الفلسفي الإسلامي الواسع من جهة، والإفادة من الإبداعات الجديدة والأطروحات المعاصرة من جهةٍ أخرى؛ ليمهدوا بذلك الطريق أمام المحققين والباحثين، وليوجدوا حلولاً ناجحةً للخروج من معضلات نظرية المعرفة المعاصرة والإجابة عن شبهاتها بالنحو المطلوب.

خلاصة المبحث الأول

١. محاربة الشك لأجل الارتقاء العلمي في المجالات المختلفة، وإرضاء غريزة حبّ الاطلاع، وتعزيز الدين والإيمان، والتوافر على أساسٍ رصينٍ في الأصول الأخلاقية والقيمية، والدفاع عن الإسلام إزاء سائر النظريات والمذاهب والاتجاهات المتنافسة، يكشف عن أهمية نظرية المعرفة ومكانتها العليا وضرورة دراستها وتعليمها.

٢. نظرية المعرفة علمٌ يتناول معارف الإنسان، ويبين أقسامها، ويميّز ما هو الصحيح من غير الصحيح منها، وي طرح المعيار في صحتها وسقمها.

٣. تنقسم المعارف الإنسانية باعتبار المتعلق والموضوع إلى معارف من الدرجة الأولى ومعارف من الدرجة الثانية: فإن كان موضوع المعرفة ما كان من قبيل: السماء والأرض والتراب والقوانين الاجتماعية ونحوها فهي من الدرجة الأولى.

وأما لو كان موضوع المعرفة، المعرفة نفسها - كما في علم المنطق ونظرية المعرفة ونحوهما - فهي معرفة من الدرجة الثانية.

٤. يمكن تقسيم نظرية المعرفة إلى مطلقة ومقيّدة. أما الأولى فتبحث عن مطلق المعرفة الإنسانية. وأما الثانية فتتناول معارف الإنسان في نطاقٍ خاصّ نظير: الدين (المعرفة الدينية) والأخلاق (المعرفة الأخلاقية) وهكذا.

٥. يمتدّ تاريخ علم المعرفة إلى ما قبل سقراط، إلا أنّ سقراط وأفلاطون وأرسطو تناولوا المباحث ذات الصلة بنظرية المعرفة في فلسفتهم بشكلٍ واسعٍ، وتصدّوا للردّ على تيارات الشكّ السائدة آنذاك.

ولا يخفى أنّه لم تظهر نظرية المعرفة بنحوٍ مستقلٍّ في القرون الأخيرة حتّى انتشر كتاب (بحثٌ حول فهم الإنسان) للمفكّر جان لوك، فظهر بوصفه علمًا مستقلًّا بالتدريج في الأوساط الغربيّة.

أمّا على مستوى العالم الإسلامي فإنّ غير واحدٍ من مسائل ومباحث نظرية المعرفة وإن كانت مبثوثةً في آثار علمائنا المنطقيّة والفلسفيّة والكلاميّة، غير أنّهم إلى عصرنا الراهن لم يفرّدوا له بحثًا مستقلًّا.

ويمكن أن يُقال: إنّ العلامة الطباطبائي كان أوّل من طرح مباحث نظرية المعرفة بصورةٍ منهجيّةٍ ومنتظمةٍ على الصعيد الإسلامي.

المبحث الثاني

نظرية المعرفة والعلوم المسانحة لها

نظرية المعرفة والمنطق

مرّ غير مرّة أنّ علم المنطق ونظرية المعرفة علمان من الدرجة الثانية، بمعنى أنّ كليهما يبحث عن معارفنا وأحكامها وقوانينها^(١).

ويدور البحث هنا حول المائز بين هذين العلمين، الذي أدّى إلى اعتبار كلّ واحدٍ منهما علمًا مستقلًّا ذا هويّة منفصلة عن الآخر.

والذي ينبغي أن يُقال: إنّ التمايز الذي أدّى إلى انفصال كلّ من العلمين عن الآخر يكمن في نحو الرؤية والنظر في كلّ منهما.

إنّ المتأمل في مسائل علم المنطق وموضوعه يرى أنّه يبحث في المعرف والحجّة، ويتناول طرق تنظيم معلوماتنا التصوريّة والتصديقيّة، ليغدو المجهول معلومًا عندنا. وبعبارة أخرى: كلّما أمكن لنا أن ننظّم المفاهيم طبقًا للشروط المبيّنة في موطنها، كنّا أقدر على التعرّف على المجهول^(٢) الذي ليس لنا معرفةً به أو لا نملك معرفةً دقيقةً عنه.

ثمّ إنّنا إذا قرّرنا المعلومات التصديقيّة بالشكل الصحيح ووفقًا للضوابط والمعايير المعهودة، فإننا ستمكّن من تبديل المجهول التصديقي إلى معلوم، وسنستطيع في كلامٍ واحدٍ تقديم تعريفٍ واستدلالٍ علمي صحيح.

إذاً فالكلام في المنطق ينصبّ حول الفكر والمعرفة، ولذا أطلق عليه بعضهم (منهج الفكر).

والغرض: أنّ المنطق يبيّن لنا مثلاً الطريقة العمليّة للاستدلال، وإنّا إذا أردنا أن نستدلّ على شيء ما كيف ننظّم المقدمات حتّى يكون الاستدلال صحيحًا مادّةً وصورةً،

(١) إنّ هذا العلم يتناول العلم الحضورى والحصولي على حدّ سواء، بخلاف علم المنطق الذي يبحث في العلم الحصولي خاصّةً. وبما أنّ العلمين يبحثان في العلم الحصولي ويشتركان في بيان أحكامه وقوانينه، فلا بدّ من معرفة وجه الافتراق بينهما من هذه الجهة.

(٢) أي: جاز لنا تعريفه في ضوء اصطلاح المناطقة.

ويصبح منتجاً ومثمرًا نتائج صحيحة.

ولكن تعيين وتشخيص أيّ المواد صحيحة و يقينية وأيّها ظنيّة وأيّها ليس بمحتملٍ أساسًا من مهام نظريّة المعرفة، ولا دخل لعلم المنطق بتلك المسائل. فنظريّة المعرفة في الواقع تشكّل الأساس لعلم المنطق، لأنّ نظريّة المعرفة تقوم بتحديد وتشخيص قيمة المعلومات، ليفاد المنطق من تلك المواد اليقينيّة والصحيحة في تنظيمها في إطار عمليّاتٍ فكريّة، سواء بالتعريف أو الاستدلال.

ومن هنا يتّضح: أنّ المنطق يهتمّ بملاحظة المعلومات وكيفية ترتيبها وتنظيمها ليُتوصّل إلى المجهول، سواء كان تصوّريًا أم تصديقيًا. وأمّا نظريّة المعرفة فتبحث في تشخيص ما هو الصحيح من غيره واليقين ممّا سواه وقيمة هذا اليقين.

نظريّة المعرفة وعلم الفلسفة

الفلسفة وإن كانت كنظريّة المعرفة تتناول المسائل ذات الصلة بالمعرفة وتبحث حولها، إلا أنّ هذين الحقلين من المعرفة ليسا علمًا واحدًا فاردًا.

إنّ موضوع الفلسفة هو الوجود، إذ يُبحث في هذا العلم عن ما هو موجودٌ وما هو معدومٌ، وإن من جملة مسائل علم الفلسفة البحث في أنّ العلم موجودٌ أم لا، والبحث عن العلم الحسولي وحقيقته بشكلٍ واسع، فيقال مثلًا: إنّ الإنسان عندما يُدرك ما حوله من الأشياء، فإنّه لا يدركها مباشرةً وبلا وساطةٍ، بل عن طريق الصورة الذهنيّة.

إنّ الوظيفة التي يقوم بها الذهن في الحقيقة ليست إلاّ التقاط الصور من الخارج، وهذه الصور تعكس وتحكي حقيقة أشياء كثيرةٍ أُخر. والأشياء التي تحكيها الصور الذهنيّة تارةً تكون موجودةً، وأخرى لا يكون لها وجودٌ خارجي أصلاً، بمعنى: أنّ الشيء الذي تشكّلت صورته في ذهننا تارةً يكون موجودًا في الخارج في ظرف تشكّل صورته وبعدها، وأخرى يتلاشى بعد انطباع صورته عن صقع الذهن وإن بقيت صورته محفوظةً في الذهن إلى سنين متمادية، وثالثةً لا تحكي الصورة الذهنيّة عن شيءٍ

موجود في هذا العالم أصلاً، بل عن شيء لا يمكن تحقّقه في الخارج، كما في مفهوم اجتماع النقيضين؛ إذ الصورة الذهنية تحكي اجتماع نقيضين في موضوع واحد، غير أن من الواضح أن اجتماع النقيضين لا يتحقّق في الخارج أبداً، لأنّ هذا الاجتماع لو كان قابلاً للثبوت، فلا معنى حينئذٍ للقول باستحالة اجتماع النقيضين.

وعليه فالصورة الذهنية التي تُسمّى بالعلم الحسولي - مع غصّ النظر عن وجود وعدم وجود شيءٍ تحكيه - موجودٌ من موجودات عالم الوجود.

إلا أنّ الكلام في أنّ هذا الموجود هل هو جوهرٌ أم عرضٌ؟ ولو كان عرضاً فمن أيّ المقولات العرضية هو؟ هل هو من مقولة الكيف أم الإضافة أم غيرها؟ ثم هل للصور الذهنية الكليّة (الكليات) وجودٌ خارجي، فضلاً عن وجودها الذهني؟ فهذا كلّه مما يندرج ضمن مباحث الفلسفة، إلا أنّ البحث في أنّ أيّاً من الصور الذهنية يكشف عن الواقع بما هو ليس من شؤون علم الفلسفة، بل هو من مهامّ نظرية المعرفة.

ولمزيد من التوضيح إليك المثال التالي:

لو ذهب أحدكم إلى السوق لشراء مرآة، فإنّه سيقوم بعملين بحثاً في المرايا؛ إذ ينظر أولاً أيّ المرايا ذات إطارٍ جميل، وأيها أضخم وأرقّ زجاجاً، وبهذا العمل يكون قد صبّ اهتمامه على شيءٍ من الأشياء وعلى موجودٍ من الموجودات، إلا أنّه يقوم تارةً أخرى بنظر آخر بمعزل عن جودة المرآة ونوعها، وهو أيّ المرايا تعكس صورته بوضوح؟ وهل تعكس الصورة كما هي، أم تعكسها بنحوٍ مصعّر، كما إذا كانت المرآة محدّبة؟ أم تعكسها بنحوٍ أكبر، كما لو كانت مقعّرة؟ وفي هذا النظر ينصبّ جلّ اهتمام الناظر على كيفية إراءة الصور وانعكاسها، ولا شأن له بنوع المرايا وإطارها.

ولا يختلف الأمر هاهنا فيما يرتبط ببحث المعرفة؛ فإننا تارةً ننظر إليها نظراً وجودياً، فنبحث في مسائل من قبيل: هل العلم وجودٌ أم ماهيةٌ؟ وهل العلم جوهرٌ أم عرضٌ؟ كما نتناول العلم بالقوّة والعلم بالفعل، وهذا النحو من المعرفة هو من مسائل الفلسفة التي تعتبر مسائلها من معارف الدرجة الأولى، لأنّها تهتمّ بالعلم بوصفه موجوداً من الموجودات فقط.

وقد نطلق في الحكم من خلال نظرةٍ أخرى بلحاظ إراءة العلم للواقع وعدمها، أي: النظر إلى قيمة هذه المعارف، وفي هذا الفرض يكون نظرنا في قضايا نظرية المعرفة التي تُعدّ من معارف الدرجة الثانية.

نظرية المعرفة وعلم النفس الإدراكي

علم النفس الإدراكي أحد فروع علم النفس واتجاهاته التي تتناول كيفية رؤية الإنسان للأشياء، وما هي آلية النظر، وكيف تتم عملية السمع؟ كما يبحث في المسائل التالية: هل هناك زمانٌ مخصوصٌ وشروطٌ خاصةٌ للسمع؟ وأي الحواس الخمس يعمل أولاً في حال البلوغ: هل الذوق أم السمع أم الشم أم النظر أم اللمس؟ وكيف تعمل؟ وما هي علاقة الحواس بالأعصاب والدماغ؟ وهل تُدرك كل واحدة من تلك الحواس بوساطة قسم خاص من دماغ الإنسان؟ وهل الإنسان قادرٌ منذ طفولته على إدراك المفاهيم الكلية، أو لا يتم ذلك إلا في حال الرشد؟ وكيف تتشكل هذه القوة؟ وما هو تأثيرها على الدماغ والأعصاب؟

وبالجمله، فالمسائل المتقدمة تمثل الإطار العام في علم النفس الإدراكي، ولا يقع في هذا الحقل من المعرفة البحث حول مطابقة التصورات الذهنية مع الحقائق والواقعيات وعدم مطابقتها، خلافاً لنظرية المعرفة التي لا تُعنى بالبحوث المذكورة أعلاه، بل يقع البحث فيها - كما مرّ - حول قيمة المعرفة، أي: صحّة أو مطابقة معارفنا للواقع.

وينبغي الالتفات إلى أنّ بعض القضايا - كتقسيم العلم إلى حصولي وحصوري - وإن كانت تُبحث في علم المعرفة، إلا أنّها مقدّمةٌ لبحث قيمة المعرفة. ومن هنا فإن قيمة المعرفة ليست على نسقٍ واحدٍ في جميع أقسام العلم.

كما ينبغي التنبيه على أنّ مباحث علم النفس الإدراكي من المعارف الدرجة الأولى، وأنّ منهج الدراسات والتحقيقات فيها هو المنهج التجريبي، بخلاف مسائل نظرية المعرفة وغيرها من معارف الدرجة الثانية؛ فإنّ منهج البحث فيها هو المنهج العقلي.

نظرية المعرفة وفلسفة العلم

فلسفة العلم من فروع العلوم الفلسفية التي تتناول بنظرة فوقانية دراسة العلوم التجريبية.

يدرس هذا الحقل العلمي مسائل من قبيل: مبادئ العلوم ومنهج البحث وتاريخ التحوّلات والغايات في العلوم التجريبية.

كما أنّ منهج الدراسة والبحث في فلسفة العلم هو المنهج العقلي، فيتناول العلوم التجريبية (*Science*) بنظرة معرفية، وي طرح مسائل من قبيل: هل العلم التجريبي ينتج اليقين أم الظنّ؟ بمعنى: هل يمكن للعلم التجريبي أن يتوافر على معرفة لا تتغير ولا تزول، بل مطلقة مطابقة للواقع؟ أم أنّ ما يدرك عن طريق المنهج العلمي شيء لا يعدو الظنّ والاحتمال، وإنّ حاصل المعرفة التجريبية في معرض التغير والتحوّل بصورة دائمة؟

وقد حاول بعضهم -بالرجوع إلى القواعد القائلة: إنّ الاتّفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً، وأنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد- إثبات يقينية المعارف التجريبية، فيما أنكر آخرون إنتاج المعارف التجريبية اليقين من خلال التشكيك في أصل هذه القواعد، أو في تطبيقها على الموارد على فرض القول بصحة جملة منها.

وكيف كان لفلسفة العلم كمنظريّة المعرفة في تناولها للمعارف البشرية، مع فارق أنّ فلسفة العلم تبحث المعارف التجريبية وقيمتها المعرفية، فيما تتناول نظرية المعرفة جميع المعارف البشرية الأعمّ من التجريبية وغيرها وقيمتها المعرفية مطلقاً. ومنه يتضح أنّ كلا العلمين من الدرجة الثانية، وأنّ كلاّ منهما يعتمد على المنهج العقلي في دراساته وبحوثه، فيما يفترقان في أنّ نظرية المعرفة علمٌ مطلقٌ، وفلسفة العلم علمٌ مضافٌ ومقيّدٌ.

نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق والدين

فلسفة الأخلاق إحدى فروع الفلسفات المضافة التي تتناول بنظرة عقلانية وفوقانية مباني علم الأخلاق التصورية والتصديقية ومبادئه.

والمقولات الأخلاقية المبحوث عنها في فلسفة الأخلاق يمكن دراستها من جهاتٍ ثلاثٍ:

الأولى: من ناحية معاني المفاهيم المستخدمة في المقولات الأخلاقية، خصوصاً المفاهيم التي تقع في المحمول أو المسند فيها.

الثانية: من الناحية المعرفية التي يُبحث فيها عن مسألة الصدق والكذب ومعياريهما في المقولات الأخلاقية.

الثالث: من الناحية الوجودية، أعني: البحث عن نحو وجود هذه المقولات وحقيقة وجودها أو اعتباريته ونحو ذلك.

ومنهُ يتّضح: أنّ قضايا نظرية المعرفة ونتائج أبحاثها تترك أثراً بالغاً على بحوث فلسفة الأخلاق.

ومن نافلة القول أنّ لفلسفة الدين أيضاً نظرةً عقلانيةً ونقديةً للمفاهيم والمسائل الدينية، وأنّ لهذا العلم أيضاً ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة، فإنّ تأثير نظرية المعرفة على أمّهات مسائل فلسفة الدين ممّا لا ينبغي الارتياح فيه، ومن ناحيةٍ أخرى لو بحثنا وتأمّلنا في بعض معطيات فلسفة الدين، لاهتدنا الطريق إلى غير واحدٍ من قضايا نظرية المعرفة.

ومثال على ذلك مقولة (الإيمان) التي هي من مباحث فلسفة الدين ونظرية المعرفة الدينية على حد سواء؛ إذ يُبحث عن ماهية الإيمان، وطبيعة العلاقة بين الإيمان والمعرفة، كما يقع الكلام فيها في المسائل التالية: هل الإيمان من سنخ المعرفة أو من سنخ العمل الجانحيّ والتصديق القلبي؟ وهل تساهم المعرفة في زيادة الإيمان؟ وهل يؤثر الإيمان في نضوج العلم أو لا؟

وكذا القضايا الباحثة حول لغة الدين وتعدّد القراءات في النصوص الدينية والتعددية الدينية وحقيقة الوحي وأمثالها فتشكّل أهمّ مسائل فلسفة الدين المتجدّرة في نظرية المعرفة.

ويلاحظ: أنّ لانتجاهات نظرية المعرفة تأثيراً واضحاً على البحوث المذكورة، فعلى

أساس الاتجاه التأسيسي مثلاً لا يمكن في فلسفة الدين الاعتراف بنظرية القبض والبسط، خلافاً للقول بالنزعة الترابطية، حيث يمكن القبول بهذه النظرية القائمة على أسسٍ ضعيفةٍ جداً.

خلاصة المبحث الثاني

١. لغرض الاطلاع على أبحاث نظرية المعرفة، كان لا بدّ لنا من تناول الأبعاد الإيجابية لهذا العلم، والتركيز على الأبعاد السلبية التي تُعنى ببيان الميز بينه وبين سائر العلوم.

٢. إنّ علم المنطق كنظرية المعرفة من علوم ومعارف الدرجة الثانية، وهما لا يفتقران إلّا في زاوية نظرهما إلى المعرفة والعلم وسنخه.

ففي علم المنطق يُنظر إلى المعطيات والمعلومات من ناحية ترتيبها وتنظيمها، لغرض تبديل المجهول إلى معلوم، أمّا في نظرية المعرفة فيُبحث في معيار الصدق والكذب والصحة وعدمها في المعطيات، وتشخيص ما هو الصحيح من أقسام المعرفة وما هو اليقيني منها والموصل إلى الواقع.

٣. يُبحث في علم الفلسفة المعرفي عن وجود العلم وكيفية وجوده، وهل هو مجرد أم مادّي؟ جوهر أم عرض؟ وهل هو من مقولة كيف أم الإضافة أم غيرهما من المقولات؟ وبصورة عامّة يُبحث في الفلسفة عن علم الوجود المعرفي، ولا ربط له بأيّ من الصور الذهنية والمعارف الكاشفة عن الواقع بما هو وغيرها، لاختصاص البحث في هذه المسائل بنظرية المعرفة.

٤. يتناول علم النفس الإدراكي المعرفة أيضاً، إلّا أنّه يُلاحظ أنّ هذا العلم من سنخ الدرجة الأولى أوّلاً، كما تفرق حيثية النظر إلى المعرفة فيه عن حيثية النظر في نظرية المعرفة ثانياً.

يتناول علم النفس الإدراكي طرق بلورة المعرفة، وزمان تكوّن أقسام المعرفة، وارتباط الحواس الخمس بالدماغ والأعصاب ونحو ذلك.

أما في نظرية المعرفة فالغرض الأساسي هو البحث في صحة المعرفة أو مطابقتها مع الواقع، وهذا البحث ليس له عينٌ ولا أثرٌ في علم النفس الإدراكيّ.

٥. هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين نظرية المعرفة وفلسفة العلم؛ لوضوح أنّ كلاهما من معارف الدرجة الثانية، وأنّ منهج البحث في كليهما عقلي، مع فارق أنّ نظرية المعرفة معرفةٌ مطلقةٌ وفلسفة العلم معرفةٌ مقيّدةٌ ومضافةٌ.

٦. لفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين علاقةٌ وطيدةٌ أيضًا بنظرية المعرفة؛ بداهة تناول كلّ منهما بحثًا معرفيًا عن المفاهيم والقضايا الأخلاقية والدينية.

٧. إنّ لموقفنا تجاه مباحث علم المعرفة تأثيرًا مباشرًا على تصوّراتنا في قضايا فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين.

قائمة المصادر

١. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة نجف دريابندري، طهران ن نشر بروانه، ١٣٧٣.
٢. حسن معلّمي، نظرة إلى نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية. طهران، تحقيقات الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٧٨.
٣. ديفيد هاملين، تاريخ نظرية المعرفة. ترجمة شاپور اعتقاد، طهران، تحقيقات العلوم الإنسانية والمطالعات الثقافية، ١٣٧٤.
٤. فردريك كايلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة جلال الدين مجتبوي، طهران، نشر العلمي والثقافي، ١٣٦٢.

5. D. D. Runes (ed.), The Dictionary of Philosophy (London: Vision Press, 1942),.

٢

أدوات المعرفة ومراحلها*

المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني**)

(*) مصدر البحث: نظرية المعرفة: المدخل الى العلم والفلسفة والإلهيات، (الفصل الرابع). بقلم الشيخ حسن مكي العاملي. إيران: قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٩هـ.
(**) من مراجع التقليد الشيعة / قم المقدسة.

الملخص

تشكّل أدوات المعرفة عند الإنسان طريقًا لإدراك المعارف واكتسابها، إذ من دونها لا يمكن تحصيل المعرفة، وفي هذا البحث يعدّ آية الله السبحاني الحسّ، والقلب، والإلهام، والإشراق، والوحي، من أبرز أدوات المعرفة بالإضافة إلى التمثيل والاستقراء والتجربة، عادةً الثلاثة الأخيرة مزيجًا من العقل والحسّ.

بوساطة أدوات الحسّ يتجهز العقل الإنساني بالبدييات والنظريات والمسلمات، وليس الحسّ طريقًا منفردًا لتحصيل المعرفة، وإنّما هو قاعدة تستند إليها الأدوات المعرفية الأخرى، فالحسّ هو البنية الأساسية التي تقوم على معطياتها التصوّرات البشرية، والإدراك الحسي لا يتعدّى المحسوسات، ونقل التصوّرات عنها. أمّا العقل فمجاله الإدراك والانتقال من إدراكٍ إلى آخر، متخذًا من الاستنتاج وإدراك المفاهيم الكلية، والتجزئة والتحليل والتركيب ساحةً لعملياته العقلية، ومجالًا ينتقل بها لتحصيل المعرفة من معلومةٍ أو فكرةٍ إلى أخرى.

ويعدّ التمثيل أداةً للمعرفة بما له من منهجيةٍ في إسراء حكمٍ من شيءٍ إلى شيءٍ آخر لجهةٍ مشتركةٍ بينهما؛ فهو يولد المعرفة من معرفةٍ أسبق، فما يثبت للأصل يثبت للفرع. فمن جهة المشابهة بين الأصل والفرع تحصل المعرفة بأداة الحسّ، ومن جهة إحراز الملاك في ثبوت الحكم بأنّ الفرع مثل الأصل في الحكم تحصل المعرفة بأداة العقل. وعلى هذا المبدأ جاء الاستقراء والتجربة من خلال اجتماع الجزئيات لتوليد معرفة كلية.

ومن أدوات المعرفة الأخرى أيضًا الإلهام والإشراق اللذان يتجهز بهما من تتطهر قلوبهم، وتصفو أذهانهم لتتلقى المعارف ممّا وراء الطبيعة، لا سيّما عند الإلهيين لا الماديين. وأمّا الوحي فهو إدراكٌ خاصٌّ وليس كسائر أدوات المعرفة، فلا هو حسّ ولا عقل، ولا يُغلط في إدراكه، ولا يُشكّ فيه، ولا يحتاج إلى إعمال نظرٍ، أو التماس دليل.

ما تقدّم هو القسم الأوّل من البحث، أمّا عن القسم الثاني منه فهو مراحل المعرفة، وقد تضمّن بيان الأقوال المختلفة في مراحل المعرفة، التي كانت بين قول بأنّها مرحلة واحدة؛ لأنّ أداة المعرفة عنده واحدة، كأن تكون الحسّ أو العقل - فديكارت مثلًا

يقول بانحصار المعرفة بأداة العقل - وقول آخر بتعددها؛ لأن أدوات المعرفة عنده متعددة، وهذا القول فيه ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول فهو اتجاه أصحاب الفلسفة العلمية الذين قسّموا مراحل المعرفة إلى ثلاث مراحل: أوّلها المعرفة الحسية التي لا تتجاوز الحس، وثانيها المعرفة العلمية، التي تحصل حينما يستطيع العقل انتزاع مفهوم كليّ وقانون عامّ بسبب تكرار العمل عليه في ظروف شتى، وثالثها المعرفة الفلسفية المنتزعة من جميع العلوم.

أمّا الاتجاه الثاني فهو اتجاه أصحاب الفلسفة المادية الديالكتيكية، الذين يرون أنّ مراحل المعرفة ثلاث، وهي مرحلة الحسّ إذ تبتني على تحصيل تصوّري للمعلومات، ومرحلة التعقّل وتأتي بعد معرفة تلك المعلومات والعلل الكامنة ورائها فهي مرحلة إيجاد الفروض، ومرحلة التجربة وهي مرحلة إثبات صحّة الفروض لتمييز الصحيح منها من الباطل.

وأما الاتجاه الثالث ممّن يرى تعدّد مراحل المعرفة، فهو اتجاه الفلاسفة الإسلاميين الذين يرون أنّ مراحل المعرفة ثلاث: حسية، وعقلية، وأيوية. فالحسية منها تعتمد الحواس الظاهرية؛ لذا فهي معرفة جزئية لا تتجاوز موضوعاً خاصاً، وتتعلّق بما يقع في الإطار الحسي فقط، وهي محدودة بالزمان والمكان والجهة. وأمّا المعرفة العقلية فهي المفاهيم الكلية التصورية أو القضايا الكلية التصديقية التي يناها العقل. والمعرفة الآيوية هي الانتقال من المعرفة السطحية إلى المعرفة العميقة عبر الاستدلال بالآثار على صاحبها، وبالمحسوس على غير المحسوس، مثل الاستدلال بإتقان الصنع على علم الصانع وقدرته، وقد ركز القرآن الكريم على هذا النوع من المعرفة بالدعوة إلى النظر، والتدبّر في الآثار الكونية، للاستدلال على حكمة الله، وعلمه، وقدرته، وجماله، وإتقانه، وجبروته، مستعملاً ألفاظاً مثل (يَتَفَكَّرُونَ، يَعْقُلُونَ)، وغير ذلك من الألفاظ التي تقاربها في المعنى والدلالة.

القسم الأول أدوات المعرفة

إن كل إنسان يولد صفرًا من كل معرفة، ثم يكتسب بعد ذلك جميع علومه ومعارفه عن طريق أدوات خاصة تربطه بالواقع الخارجي وإلى ذلك يشير قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١).

وقد شدّد في هذا المجال من قال بأنّ النفس الإنسانية كانت قبل تعلّقها بالبدن متحررةً عن كل قيد، فأمكنها الاتّصال بموجودات مجردة نورانية، فتعرفت عليها، ولما هبطت من ذلك المقام، وتعلّقت بالبدن المادي، فقدت كل ما كانت تعلمه وذهلت عنه ذهولًا تامًا. وعندما تقع الأشياء في أفق حسّها، تبدأ بتذكر ما كانت قد تعلمته من قبل، وتسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية. وعلى ذلك، فليس لأدوات المعرفة دور سوى إلفات النفس إلى العالم الذي هبطت منه، لتستذكر ما كانت قد نسيته.

ولو أغمضنا النظر عن هذه النظرية، نجد اتّفاق الكل على أنّ جميع المعارف والإدراكات يكتسبها الإنسان عن طريق أدوات المعرفة، ولو لا تجهز الإنسان بها لكان صفرًا من كل معرفة.

غير أنّ الفلاسفة اختلفوا في تعيين الأدوات التي يكتسب الإنسان بها معارفه وإدراكاته، وانقسموا إلى طوائف:

١. طائفة ينجحون إلى الحس ويرونه الرصيد الوثيق للاتّصال بالخارج والإذعان به، وهؤلاء هم الحسيّون.
٢. وطائفة يركزون على العقل ويرونه الأداة الوحيدة لكسب المعارف، وهؤلاء هم العقليون.
٣. وطائفة ثالثة يرفضون الحس والعقل ويركزون على الإلهام والإشراق، وهؤلاء هم الإشراقيون.

وفي ضوء ذلك، لا بد لنا من تحليل أدوات المعرفة، واحدة بعد الأخرى لنستكشف مدى اعتبار كلٍّ منها.

الأولى: الحس

البحث في أداة الحس يقع ضمن أمور:

الأمر الأول: الحس من أدوات المعرفة

الحس من أوثق مصادر المعرفة، إليه تنتهي كل المعارف الضرورية والنظرية، ولولاه لما كانت هناك معرفة عقلية ولا إشراقية. وهذا لا يعني انحصار أداة المعرفة به، وأنه ليس لنا إلى دار المعرفة طريق سواه، فإن هذا ضلال وخداع، بل إن لنا إلى ذلك طرقاً مختلفة يأتي بيانها، بيد أن المراد هو أن إعمال الأدوات الأخرى يتوقف على تجهز الإنسان بأدوات الحس، وارتباطه بالمحسوسات، لأن ذلك كله معد لإدراك العقل البديهيات والنظريات. ولذلك قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً. ولو وجد إنسان فاقداً لجميع الحواس، لكان عاجزاً عن تصور المعارف البسيطة فضلاً عن المعارف النظرية الدقيقة.

الأمر الثاني: هل للإدراك الحسي قيمة علمية؟

قد سبق أن وقوف الإنسان على بعض الأخطاء في الإدراكات الحسية خير دليل على أن هناك حقائق مسلمة تدركها الباصرة بالعين، والسامعة بالأذن، واللامسة باليد وغيرها،... إذ لو لا كونه كاشفاً عن المعرفة الصحيحة، فمن أين وقف على أن هذا الإدراك الحسي أو ذاك خطأ غير صحيح.

وقد كان المترقب من الحسين الذين يحصرون أدوات المعرفة بالحس أن يعطوا المعرفة الحسية سمة المعرفة اليقينية الصحيحة، ولكنهم ذهبوا إلى خلافه، وحصروا قيمتها في الإعانة على أمور الحياة ومشاكلها، لا أكثر، كما عرفته في فلسفتي «ديكارت» و«لوك». فكل ما يؤدّيه حس الإنسان لا يعدو عن كونه يدفع عنه ألم الجوع، والعطش،

والبرد القارس، والحرارة اللافتحة.. ويساعده على تمييز النافع من الضار، والمصالح من المفسد. وقد وقفت على فساد هذه النظرية وأنها تنتهي إلى الشك في كثير من المجالات.

الأمر الثالث: هل الحسّ هو الأداة الوحيدة للإدراك؟

إنّ الحسين وفي مقدمهم «جان لوك» حاولوا إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحسّ، وقد شاعت هذه النظرية بعده بين فلاسفة أوروبا وقضت إلى حدّ ما على نظرية الأفكار الفطرية التي كان يقول بها «ديكارت»^(١).

وحاصل هذه النظرية أنّ ذهن الإنسان حين يولد يكون خالياً من كل معرفة، ثم تبدأ صور الأشياء المحسوسة بالانتقاش فيه من خلال ما يرد إليه عن طريق الحواس. وبعد ذلك يأتي دور العقل والفكر، وهو لا يخرج عن أحد الأمرين التاليين: التركيب والتجزئة، والتجريد والتعميم.

أمّا عمل الذهن في مجال التجزئة والتركيب، فكما لو رأى عن طريق الباصرة جبلاً وذهباً في الخارج، فيركب الذهن بينهما ويتصور جبلاً من ذهب. أو يرى حيواناً وشجراً، فيجزّئهما إلى أعضاء وأجزاء.

وأمّا عمله في مجال التجريد والتعميم فهو بأن يفرز خصائص الصور ويجرّدها عن مشخصاتها ويترك مفاهيمها العامة، كما إذا رأى زيداً وعمراً وبكراً، فيجرّدهم عمّا يحيط

(١) إنّ حصر مناشئ العلم بالحسّ ليس فكرة جديدة ظهرت بين الأوربيين، بل لها جذور في التاريخ. فإنّ «السُمِّيَّة» من حكماء الهند والصين، زعموا أنّه لا يُعلم شيء إلّا من طريق الحواس الخمس، وأبطلوا العلوم النظرية. ولأجل ذلك شطبوا على المذاهب كلّها.

قال البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ): «ويلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم، إذ يقال لهم: بماذا عرفتم صحّة مذهبكم. فإن قالوا: بالنظر والاستدلال، لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقاً إلى العلم بصحة شيء ما، وهذا خلاف قولهم. وإن قالوا: بالحسّ، قيل لهم: إنّ العلم بالحسّ يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة، فما بالنال لا نعرف صحة قولكم بحواسنا. فإن قالوا: إنكم قد عرفتم صحة قولنا، بالحسّ، ولكنكم جحدتم ما عرفتموه، لم ينفصلوا من عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم: بل أنتم عارفون بصحة قول مخالفكم وفساد قولكم بالضرورة الحسيّة، ولكنكم جحدتم ما عرفتموه حسّاً». (لاحظ: أصول الدين: ١٠-١١).

وفي هذه المناسبة نذكر أنّهم اختلفوا في الفاضل من العلوم الحسية والنظرية، فقدّم أبو العباس القلانسي العلوم النظرية على الحسيّة، وقدّم أبو الحسن الأشعري العلوم الحسيّة على النظرية لأنّها أصول لها. (المصدر السابق: ١٠).

بهم ويلا بسهم من الشخصيات، ويأخذ بالقدر المشترك وهو الإنسانية. وهكذا الحال في سائر أدوات الحسّ.

وقد اشتهر قول المبشر بهذه النظرية: «ليس من شيء في العقل إلا وله أثر في الحسّ». وعلى ضوء ما تقدم يكون الرصيد الوحيد للمعارف البشرية هو الحسّ ومعطياته، وأمّا دور الذهن والعقل فينحصر في الأمور الأربعة: التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم.

وتحليل هذه النظرية يقع ضمن الأمور التالية:

١. إنّ ما ذكره من أنّ الإنسان يولد خالي الذهن عن كل معرفة، أمر مسلّم أقرّت به الفلاسفة جميعاً، وصرّح به الذكر الحكيم كما تقدّم^(١)، وإليه يشير قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: «وإنّما قلب الحدث كالأرض الخالية»^(٢).

٢. من المسلّم أيضاً أنّ الحسّ هو ينبوع الأساس للتصورات والتصديقات البديهية والنظرية وأنّ من حرم لوئاً من ألوان الحسّ، لا يستطيع أن يتصور المعاني الكليّة ذات العلاقة بذلك الحسّ الخاص، ومن فقد جميع حواسه، عجز عن إدراك أبسط المعارف وتصورها.

٣. إنّنا نفنّد تحديد دور العقل في مجال المعرفة بالتجزئة والتركيب، والتجريد والتعميم، فإنّ القول بأنّ الحسّ هو ينبوع الأساس للتصورات، لا يسلب عن الذهن قدرة توليد معان جديدة لم تدرك بالحسّ، فليس من الضروري أن يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاً، الإحساس بمعانيها.

فالحسّ، على ضوء ما أثبتته التجارب، هو البنية الأساسية التي يقوم على قاعدتها صرح التصورات البشرية، ولكن ذلك لا يعني تجريد الذهن عن ابتكار تصورات وتصديقات جديدة على ضوء التصورات المستوردة من الحسّ. كيف، وقد سبق منا القول - عند البحث عن تعريف العلم - بأنّ هناك مفاهيم تصورية باسم المعقولات

(١) النحل: ٧٨.

(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٣١: كتابه - عليه السلام - لولده الحسن - عليه السلام -.

الثانوية، تناولها النفس وتقف عليها من دون أن يكون لها أثر في الحسّ والخارج، كما أنّ هناك تصديقات تناولها النفس من دون أن تعتمد في نيلها على الإدراكات الحسية، كالحكم بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، أو امتناع الدور والتسلسل. فمحاولة الحسين إرجاع كل المعارف التصورية والتصديقية إلى الحسّ، بنحو من الأنحاء، محاولة فاشلة. وسيوافيك بيان واف عند البحث عن العقل.

فالفرق -إذاً- بين منهجنا ومنهج الحسين هو أنّهم يحصرون أداة المعرفة به، بينما نحن نجعل المعرفة الحسّية ممهدة لتسّم العقل منصة إدراك أمور ليس لها في الخارج من أثر، في مجالي التصور والتصديق، على ما عرفت. وكم فرق بين حصر المعرفة بالحسّية فقط وحصر أدواتها بالحسّ فحسب؛ وجعل الحسّ ومعارفه ممهدة لحصول معارف أرقى وأعلى، كما عليه فلاسفة الإسلام.

الثانية: العقل

العقل من أدوات المعرفة، ويتميّز عمله عن عمل الحسّ، فإنّ الحسّ لا يتعدى المحسوسات، بل يقتصر عمله على نقل صور عنها من دون أن يكشف عن شيء آخر سوى ما تعلق به.

أما العقل، فالأمر فيه على العكس تماماً، فإنّه ينتقل من إدراكات إلى أخرى، بعمليات متعددة ستقف عليها.

عمليات العقل

أولاً: الاستنتاج

المراد من الاستنتاج استخراج حكم موضوع مشخص، من حكم كليّ مستنبط، وهذا من أسمى عمليات العقل في مجال المعارف، وهو ما يسمّى بالقياس البرهاني في اصطلاح المنطقيين^(١).

(١) إنّ القياس إذا كان برهانياً، فيما أنّه يتألف من اليقينيّات وأصولها الستة المتقدمة، فهو يفيد اليقين. وأما الأقسام الأخرى للقياس وهي: الجدل والفسفسطة والخطابة والشعر، فكُلّها وإن كانت من عمليات العقل في مجال =

فالعقل في هذه العملية ينتقل من حكم كليّ إلى حال موضوع خاص، ولأجل إيضاحه نضرب بعض الأمثلة:

مثال أول: إذا وقف العقل على أنّ لكل ظاهرة طبيعية، علّة، يحكم بأنّ للثورة الفرنسية علّة، وللحريق الواقع في غابة أو معمل سبب، كما يحكم -في ظل هذه القاعدة الكلّيّة- بأنّ لكلّ موجود إمكاني، كالإنسان والحيوان والنبات والجماد، علّة أخرجته من كتم العدم إلى ساحة الوجود.

مثال ثانٍ: أفرض أنّ الإنسان وقف عن طريق البرهان على أنّ زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة. وقد استقرّ عقله على هذا الحكم الكلّي، فكلّ مثلث يُعرض عليه في أي نقطة من نقاط الدنيا، يحكم -بفضل ما حصله بالبرهان- بأنّ زواياه ١٨٠ درجة.

مثال ثالث: إذا استخرج عن طريق البرهان الفلسفي أنّ التغيّر يلازم الحدوث، أي الوجود بعد العدم، فيستنبط حكمًا كليًا من البرهان، وهو أنّ كل متغيّر حادث. وفي ضوء هذا الحكم الكلّي، كلما عُرض عليه جزء من هذا العالم المتغير، سهاؤه وأرضه، ذرّته ومجرّته، يحكم بأنّه حادث.

وقس على ذلك جميع البراهين العقلية في مجال الرياضيات والفلسفة والاجتماع، فالعقل يُخضّر الحكم الكلّي عن طريق البرهان ثم يطبقه على الموارد المعروضة عليه.

مثال رابع: العقل يحكم عن طريق البرهان بأنّ الدور محال. وذلك لأنّ معنى الدور أن يتوقف (أ) على (ب)، وفي الوقت نفسه يتوقف (ب) على (أ) فتوقف (أ) على (ب)، معناه كون وجوده ناشئًا منه ومفاضًا عنه، فيستلزم تقدّم (ب) على (أ) زمانًا أو رتبة. فلو فرضنا في الوقت نفسه توقف (ب) على (أ) -الذي معناه تأخر (ب) عن (أ) لكون وجوده ناشئًا منه- يلزم أن يكون شيء واحد، في آن واحد، ولحاظ فارد، متقدمًا ومتأخرًا، وليس هذا إلا اجتماع للمتضادين وهو محال. وكل ما استلزم المحال، محال، فالدور محال.

= الاستنتاج، لكنها لا تفيد اليقين، لأنّ الجدلي يتألف من المشهورات والمسلمات، والسفسطي من الوهيمات والمشبّهات، والخطابي من المقبولات والمظنونات، والشعر من المخيّلات، ولذا اقتصرنا هنا على البرهاني.

فهذا ما يستلزمه الدور. وعلى ضوءه، فكلُّ فرضية علمية تعرض على العقل، وكانت متضمنة للدور، يحكم العقل بأنها محال، من غير فرق بين أن تكون في باب الطبيعيات أو الرياضيات أو الإلهيات.

وفيما ذكرناه من الأمثلة كفاية في تبين هذا النوع من عمليات العقل. نعم، ها هنا إشكال باسم مشكلة الدور في طريق الاستنتاج، نتعرض لها.

مشكلة الدور وحلُّها

ذكروا مشكلة في طريق استنتاج حكم موضوع من حكم كلي، وهي:

إنَّ استكشاف حكم الموضوع المفروض، يتوقف على الحكم الكلي الحاصل لدى العقل، مع أنَّ كليَّة هذا الحكم وصدقه على وجه العموم، يتوقف على إحراز وضع هذا الموضوع المطروح، ولولا تبين حاله، لما كان للعقل الحكم بالكليَّة، فالمعرفة العقلية عن هذا الطريق تستلزم الدور.

مثلاً: إذا أردنا أن نعرف حال الماء المائل بين أيدينا، وأنَّه على أيِّ درجة من الحرارة يغلي، نستكشف حاله من الحكم الكلي القائل بأنَّ كلَّ ماء يغلي على درجة (١٠٠). مع أنَّ العلم بهذا الحكم، بوصف الكليَّة، يتوقف على العلم بأنَّ كلَّ فرد من أفراد المياه، حتَّى هذا الفرد المائل بين أيدينا، يغلي عند هذه الدرجة. فلزم توقف التعرف على حكم الجزئي، على العلم بهذا الحكم الكلي، مع أنَّ العلم بكليته وعمومه وشموله، يتوقف على التعرف على حكم هذا الماء المائل بين أيدينا، الذي نريد أن نتعرف عليه. وهذا ما يقال من أنَّ الاستدلال بالعقل عن طريق الشكل الأول يستلزم الدور.

ففي المثال المتقدم، يقال:

- هذا، ماءٌ يغلي.

- وكل ماء يغلي، درجة حرارته (١٠٠).

فهذا، درجة حرارته (١٠٠).

فالعلم بالنتيجة موقوف على العلم بكليَّة الكبرى، كما أنَّ العلم بها موقوف على العلم بالنتيجة.

وهذا إشكال معروف طرحه الفلاسفة الإسلاميون في كتبهم وأجابوا عنه، وقد روي أن الشيخ العارف، أبا سعيد بن أبي الخير (ت: ٤٤٠هـ)، أورد هذه الشبهة على رئيس الحكماء ابن سينا لإثبات أن الفكر غير موصل للإنسان إلى استكشاف المجاهيل، لأن الاستنتاجات كلها تحصل من طريق الشكل الأول، والأشكال الثلاثة الأخرى منتهية إلى الأول، وهو مستلزم للدور.

الجواب

أجيب عن هذه المشكلة بوجوه مختلفة، أظهرها أن العلم بالنتيجة، وإن كان موقوفاً على العلم بكلية الكبرى، إلا أن العلم بكلية الكبرى موقوف على البرهان العلمي الدال على الملازمة بين بلوغ الحرارة درجة (١٠٠)، وجليان الماء، من غير ملاحظة مصداق دون مصداق. فليست صحة الكبرى ولا كليتها متوقفتين على العلم بالنتيجة أبداً، بل متوقفتان على وجود تلك الملازمة، وبما أن هذا الحكم، حكم تجريبي، يتوقف العلم بكليته على قياس عقلي، وهو ما قدمنا بيانه من أن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد، ولا يتوقف أبداً على العلم بالصغرى.

والذي أوقعهم في الشبهة، هو توهمهم أن الكبرى حصل بها العلم من طريق الاستقراء، ومن المعلوم أن الحكم الكليّ فيه، يتوقف على العلم بحكم المصاديق تفصيلاً أو إجمالاً، فيلزم عندئذ الدور. ولكنهم غفلوا عن أن العلم بالحكم الكلي، تارة يحصل من الاستقراء التام، فيحصل العلم بالنتيجة قبل العلم بالحكم الكلي، وأخرى بالبرهان الدال على الملازمة بين الموضوع، والمحمول. وفي مثله، لا يتوقف العلم بالحكم الكلي، على العلم بأحكام الأفراد، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بل إذا علم من طريق البرهان أن بين جليان الماء، وبلوغه درجة حرارة (١٠٠) ملازمة، يحكم بأن درجة الحرارة هي (١٠٠) لكل مصاديق الماء الذي يغلي. فالعلم بأحكام المصاديق، يحصل من العلم بالحكم الكلي، لا العكس، كما هو مبنى الشبهة.

مثال: إننا نقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث. هذا البرهان

مركب من صغرى وكبرى، وكل منهما مبرهن بالدليل العقلي، بالبيان التالي:

أمّا الصغرى، فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية^(١) عن أنّ ذات المادة بصميمها وجوهرها في حالة السيلان والتدرج والحدوث والزوال، وأنّ الحركة ليست مختصة بظواهرها وسطحها (أعراضها)، بل تعمّ صلبها وجوهرها كذلك. فالكون بجميع ذرّاته في تحول وتغيّر مستمرين، وما يُتراءى للناظر من الثبات والاستقرار ليس إلّا من خطأ الحواس وخداعها، ولكن الحقيقة أنّ كلّ ذرّة من ذرّات المادة، خاضعة للتغيّر الجوهري.

وأما الكبرى، أعني كون «كلّ متغيّر حادث»، فإنّ المراد من المتغير في موضوعها، ليس هو المتغير في الصفات والأعراض فحسب، بل المتغير في الصميم واللبّ أيضًا، فيكون المتغيّر بهذا المعنى مسبوقًا بالعدم، بمعنى أنّ كل مرتبة متقدمة، تحتضن عدماً للوجود المتأخر، وليس الحدوث إلّا الوجود بعد العدم.

فالعالم مُتغيّرٌ في الذات والصفات، حسب تلك النظرية التي أثبتتها البراهين. وكلّ متغيّر في الذات والصفات، بما أنّه لم يكن ثم كان، حادثٌ، إذ ليس الحدوث إلّا الوجود بعد العدم.

فينتج: أنّ العالم حادث.

فها إنّك ترى أنّ العلم بكل واحدة من الصغرى والكبرى لم يتوقف على شيء. نعم، الفرق بين الأحكام العقلية المعتمدة على البراهين العقلية، والأحكام الكليّة المعتمدة على التجربة، هو أنّ البراهين العقلية لا تعتمد على الحسّ في الصغرى والكبرى، في حين أنّ الأحكام التجريبية تعتمد على الحسّ في الصغرى، وعلى قياس عقلي خفيّ في الكبرى وهو أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

هذا، وإنّ الأحكام العقلية على قسمين:

فتارة يكون موضوع الكبرى علّة للحكم في الكبرى، كما في قولنا: كلّ متغيّر حادث. وأخرى تكون العلة غير الموضوع المأخوذ في الكبرى، كما في قولنا: زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين، فإنّنا نقول: هذا مثلث، وكل مثلث تساوي زواياه زاويتين

(١) لاحظ الأسفار: ٧/ ٢٨٠ و ٢٩٢ و ٢٩٣ و ٢٩٧.

قائمتين، فينتج: هذا تساوي زواياه زاويتين قائمتين. والذي يدلّ على صحة الكبرى هنا، إنّما هو البرهان الهندسي الذي أثبت أنّ زوايا المثلث تتساوى مع الزاويتين القائمتين (١٨٠ درجة) من دون أن يتوقف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة في المثلث الشخصي، لا تفصيلاً ولا إجمالاً. فافهم واغتنم.

ثانياً: إدراك المفاهيم الكلية

من العمليات التي يقوم بها العقل، درك المفاهيم الكلية التي لا تأبى الصدق والانطباق على أزيد من فرد واحد. والضيق الموجود في المفاهيم الجزئية منتف فيها. فالأعلام لا تصدق إلا على من سُميت به، بخلاف «الإنسان»، فهو ينطبق على أفراد كثيرين^(١).

وفي كيفية إدراك العقل نظريتان:

الأولى: نظرية التجريد والانتزاع.

والثانية: نظرية تبديل المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية بالخلق أو بالارتقاء من درجة إلى درجة.

وإليك فيما يلي بيانها.

النظرية الأولى: نظرية التجريد والانتزاع

حقيقة التجريد والانتزاع قائمة على سلب العقل، الخصوصيات والمشخصات عن الأفراد، واستخراج القدر المشترك بينها. مثلاً: إنّ زيداً وعمراً وبكرًا متميزون في جهات شتى من الطول والقصر والبياض والسواد وسائر الإضافات، ومع ذلك يدرك العقل أنّ بينها اشتراكاً في أمر يفصلها عن سائر الأنواع، وهو المسمى بالإنسانية، فينتزع هذا المفهوم الكلي بعد تجريد تلك الأفراد من المشخصات.

النظرية الثانية: نظرية التبديل

وهناك نظرية أخرى حقّقها صدر المتألهين، وهي أنّ درك المفاهيم الكلية ليست إلاّ

(١) فلفظ «أحمد» مثلاً، لا يصدق إلاّ على النبي الأكرم، لكن بالنسبة إلى الوضع المخصوص به، ولو صدق على فرد آخر فإنّما هو بلحاظ وضع آخر. وهذا بخلاف لفظ «الإنسان»، فإنّه يصدق بوضع واحد، على كثيرين.

من باب تبديل المعرفة الحسية بالمعرفة العقلية. وحاصلها أن للمعرفة مراحل ثلاث:

أ. مرحلة الإحساس.

ب. مرحلة الحفظ.

ج. مرحلة إدراك مفهوم كلي.

وإليك بيانها.

أ. إذا أطلَّ الإنسان بنظره على بحيرة يرى ماءها الشفاف فضة مذابة، تغطيها صفحات من الأمواج المتلوية التواء خفيفاً، فيعطيه منظر اهتزاز النسيم الرقيق، والرياض المطلَّة على ضفاف تلك البحيرة، العبقة بالأزهار والورود، والشجيرة بأنغام تغاريد الطيور، تعطيه صوراً بهيَّة خلابة رائعة، تنشرح لها النفس، وتمتزُّ لها الروح. فما دام الحس مشغولاً بالتقاط تلك المناظر البهية، فالصورة الواردة من المُبصر إلى الذهن، تسمى صورة حسية، من غير فرق بين البصر وغيره من الحواس. وهذه المرحلة هي مرحلة الإحساس.

ب. عندما تتم عملية الإحساس وتتعلل القوى عن العمل يبقى هناك أثر في النفس، وهو الصورة الخيالية^(١). وهو ما عبَّر عنه قدماء الفلاسفة بالصورة الحادثة في الخيال بعد حدوث الصورة الحسية، يستحضرها الإنسان بعد فناء الحسية متى شاء، وفي أي وقت أراد، وهو أمر واضح لكل من جرَّب ودرب.

مثلاً: بعد أن يغادر الإنسان ضفاف البحيرة ويُقفل عائداً إلى منزله، ربما يحاول أن يستحضر ما رأى من المناظر البديعة، فتراه ينتقل إلى تلك الصور بلا ترو، وهذا يكشف عن أن في النفس قوة خاصَّة ليس لها شأن إلاَّ صيانة تلك الصور عن الزوال، ليرجع إليها الإنسان عندما تمس الحاجة، وليس هذا شيئاً يحتاج إلى دليل.

وهكذا الأستاذ عندما يرد إلى قاعة من قاعات الكلية، المكتظة بالطلاب والباحثين، فيلقي هناك دراسة في موضوع، ويأخذون بالنقاش، وبعد ساعة تنتهي المحاضرة، فيغادرها، ثم يغفل عن وقائعها مدَّة لا يستهان بها. لكن ربما تمس الحاجة في وقت من

(١) المراد من الخيال معناه الفلسفي، وهو قوة في النفس شأنها صيانة الصور الواردة من الحواس، لا المعنى العرفي.

الأوقات إلى سرد أو تسجيل ما شاهده من قبل وما ألقاه من نكات أو سمعه من نقاش، فيرجع إلى خزانة الصور، ويسترجع منها ما شاء.

فهذه الصور، هي الصور الخيالية، والتوجه إليها في هذا الوقت هو التوجه والإدراك الخيالي، والمحفظة التي حفظت فيها تلك الصور هي خزانة الخيال.

والفرق بين الصورتين الحسية والخيالية من وجوه:

١. إنَّ الحسيَّة أوضَح عند الإنسان من الخيالية.
٢. الصورة الحسيَّة لا تدرك إلَّا غِبَّ شرائط خاصة، ككون المرئي واقِعًا أمام الرائي، والصوت مسموعًا بكيفية خاصة، ...، وأمَّا الصورة الخيالية، فيمكن استحضارها بذاتها مجرّدة عن هذه الأوضاع، وتمثيلها في الذهن من دون أن تقترن بشيء منها.
٣. الصورة الحسيَّة لا تقع في أفق الإدراك إلَّا بإعمال القوى الظاهرية، ويدور وجودها وعدمها مدار أعمالها وتعطيلها، فيمكن وجود الصورة الحسيَّة ضروري التحقق عند اجتماع الشرائط، كما يكون عدمها ضروريًا متى فقد أحدها.

وأمَّا الصورة الخيالية، فيمكن استحضارها بلا معونة القوى الظاهرية الحسيَّة، بل الملاك في وجودها هو تعطيل الحواس عن العمل، والاعتماد على الإرادة. وعلى ذلك يمكن إحضار صورة الغائب أو صوته، بالاعتماد على القوة الخيالية، وأمَّا صورته الحسيَّة فتتوقف على حضور المرئي وتكلمه والنظر إلى وجهه والاستماع إلى صوته.

ج. إذا استحضر الإنسان صورًا متشابهة أو متماثلة في ذهنه، وميَّز المخصّصات عن المشتركات، وترك الأولى وأخذ بالثانية، فالصورة المأخوذة هي الصورة العقلية، وذلك كما لو أحضر صور زيد وعمرو وبكر من خزانة الخيال، فرأى بينها عدّة مميزات ومشخصات، من طول وقصر، وبياض وسواد، فيترك المميزات ويأخذ المشترك أو المشتركات، وهذه الصورة الحاصلة المشتركة هي الصورة العقلية.

وقد اختلف الإسلاميون في كيفية وقوف الإنسان على هذا المفهوم الكلي إلى نظريتين:

١. نظرية الإبداع والخلقية

ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى أنّ النفس فاعل إلهي تخلق الصور والمفاهيم الكلية في الذهن. فوقوفها على الصورة الحسيّة والخيالية يعطيها قدرة الخلق والإبداع، فتخلق المفاهيم الكلية في صقع الذهن.

٢. نظرية التكامل والارتقاء

ذهب صدر المتألمين إلى أنّ وقوف النفس على هذه الصور^(١) العقلية، إنّما هو من باب ترقّي المعرفة من درجة إلى أخرى، فكما أنّ الصورة الحسيّة تأخذ بالارتقاء وتتبدل إلى المعرفة الخيالية التي هي ألطف من الأولى، فهكذا تترقى المعرفة الخيالية إلى معرفة ألطف وأكمل، وهو المفهوم الكلي الصادق على أفراد كثيرين. وليست الرابطة بين الصورتين رابطة التوليد والإنتاج وإنّما هو ارتقاء صورة من منزلة إلى منزلة أخرى. نعم، هناك فرق بين الخيالية والعقلية، فالخيالية وإن كانت مجردة عن الجهة والخصوصيات، لكنها جزئية لا تنطبق إلّا على فرد واحد، بخلاف الصورة العقلية، فإنّها كلية^(٢).

ثالثاً: تصنيف الموجودات

إنّ من عمليات العقل، تصنيف الموجودات وتأليف المختلفات تحت مفهوم واحد، فيدخل الأنواع الكثيرة تحت الجوهر، وعدّة من الأعراض تحت الكيف، وأخرى تحت الكم. وهكذا.

(١) ليست الصور في مصطلح الفلاسفة مساوقة للصور الحسية والخيالية، بل تطلق أيضاً على المفاهيم الكلية الموجودة في صقع الذهن.

(٢) راجع الأسفار: ٣١٩/١. وتعليق صدر المتألمين على الشفاء: ١٢٩. وللفلاسفة الغربيين رأيان في كيفية إدراك العقل للمفاهيم الكلية سنذكرهما عند البحث عن مراحل المعرفة.

وقد قالوا من قديم الأيام: إنَّ الجوهر ينقسم إلى العقل، والنفس، والهيولى، والصورة، والجسم.

وذكروا في انحصاره في الأمور الخمسة ما هذا حاصله:

الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت وجدت لا في موضوع، وعندئذ فيما أن يكون مجرداً في ذاته وفعله عن المادة، أو مجرداً عنها في ذاته دون فعله، أو لا يكون مجرداً.

فالأول هو العقل.

والثاني هو النفس.

والثالث إما أن يكن محلاً لجوهر، أو حالاً في جوهر، أو مركباً منهما.

والأول هو الهيولي.

والثاني هو الصورة.

والثالث هو الجسم.

يقول الحكيم السبزواري:

الجَوْهَرُ الْمَهِيَّةُ الْمُحَصَّلُ	إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ لَا مَوْضُوعَ لَهُ
فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلُّ جَوْهَرٍ	هَيُولَى أَوْ حَلٌّ بِهِ مِنْ صُورٍ
وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَلِكَ وَبِذَا	إِنْ مِنْهُمَا رُكِّبَ جَسَمًا أُخِذَا
وَدُونَهُ نَفْسٌ إِذَا تَعَلَّقَتْ	جَسَمًا وَإِلَّا عَقْلًا الْمَفَارِقُ ^(١)

كما أنهم قالوا: إنَّ العَرَضَ ماهية مستقلة في نفسها مفهوماً، ولكنها إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع.

وهذا في مقابل الجوهر فإنه ماهية مستقلة إذا وجدت وجدت لا في موضوع كما تقدم، وفي مقابل المعاني الحرفية، فإنها غير مستقلة مفهوماً وتحققاً، فالأعراض متوسطات بين الجواهر والمعاني الحرفية.

(١) شرح المنظومة: ١٣١.

ويطلق على وجود الجوهر^(١): الوجود النفسي، وعلى وجود الأعراض: الوجود الرابطي، وعلى وجود الحرف: الوجود الرابط.

قال الحكيم السبزواري:

إِنَّ الوجودَ رابطٌ ورباطي ثُمَّ نَفْسِيْ فَهَاكَ فَاضْبُطِ^(٢)

وقد قسّموا الأعراض إلى أقسام تسعة، وهي: الكم، والكيف، والوضع، والأين، والجدّة، ومتى، والفعل، والانفعال، والمضاف.

قال الحكيم السبزواري:

كَمْ وَكَيْفٌ وَضَعٌ عَيْنٌ لَهُ مَتَى فِعْلٌ مَّضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا^(٣)

وربما يجعلونها ثلاثة: الكم، والكيف، والأعراض النسبية، وهي شاملة لبقية الأعراض.

وليس التصنيف والتأليف وإدخال الأمور المختلفة تحت مفهوم واحد، مختصاً بالأمور المادية، بل يقوم به العقل في الأمور النفسية أيضاً، فيقول مثلاً: البخل، والحسد، والعشق والمحبة، من الحالات النفسانية. وكلّها تدخل تحت كيف نفساني. كما يقول: إنّ الألوان والأشكال - من مربع ومثلث - كلّها من حالات الجسم، وتدخل تحت كيف جسماني. إلى غير ذلك من عمليات التصنيف والتأليف في كل علم.

رابعاً: التجزئة والتحليل

إنّ من عمليات العقل، تجزئة مفهوم واحد إلى مفاهيم كثيرة، كتحليل الإنسان إلى الحيوان الناطق، وتحليل الحيوان إلى الجسم المتحرك بالإرادة، وتحليل الجسم إلى ما له أبعاد ثلاثة، وغير ذلك من التحليلات الجسمانية والنفسانية. والفرق بين التصنيف والتجزئة واضح جداً، فإنّ عمليتي التصنيف والتحليل

(١) والواجب أيضاً.

(٢) شرح المنظومة: ٥٦.

(٣) المصدر السابق: ١٣٢.

أشبهه ببناء المخروط. فالتصنيف يشرع من قاعدة المخروط حتى يصل إلى رأسه، فيجمع المختلفات تحت مفهوم واحد. والتحليل يشرع من رأس المخروط، ثم يحلل شيئاً فشيئاً حتى ينتهي إلى قاعدته.

خامساً: التركيب والتلفيق

ومن عمليات العقل، التلفيق والتركيب:

أمّا التلفيق، فيكون في مجال التصور، حيث يقوم العقل بالجمع بين بسيطين وإبداع شيء ثالث منهما في صقع الذهن، كتصور فرس بجناحين. وأمّا التركيب، فيكون في مجال التصديق، حيث يقوم العقل بتركيب قضيتين ويستنتج منهما نتيجة قاطعة.

وقد اعتنت الفلسفة الغربية بهذا القسم من عمليات العقل، وركز عليها الفيلسوف الطائر الصيت «جان لوك» وبعده «كانت»، فجاءا بمفاهيم جديدة في الفلسفة.

سادساً: درك المفاهيم الإبداعية

وإن من عمليات العقل، صنع مفاهيم ليس لها في الخارج مصداق تنطبق عليه، وإن كان العقل لا يستغني عن لحاظ الخارج في صنعها. وبعبارة أخرى: ليس لها مصداق في الخارج، وإن كان لها منشأ انتزاع.

وهذا كمفهومى الإمكان والامتناع، فليس لنا في الخارج شيء نسميه بالإمكان أو نسميه بالامتناع، وإنّما هما من المفاهيم الإبداعية للنفس بعد قياس الماهية إلى الخارج. فإذا لاحظ مفهوم «الإنسان»، ورأى أنّ نسبة الوجود والعدم إليه في الخارج سواء، يصفه بأنّه ممكن الوجود، ويبدع مفهوم الإمكان وليس له مصداق في الخارج، إذ ليست التسوية أمراً متحققاً فيه حتى تقع مصداقاً للإمكان، ومثله الامتناع، كما إذا لاحظ مفهوم اجتماع النقيضين ورأى أنّ اتّصافه بالوجود في الخارج

غير قابل للتحقق، فيصفه بأنه ممتنع الوجود، فيدع مفهوم الامتناع، وليس للامتناع مصداق في الخارج.

وكم للنفس من مفاهيم إبداعية ليس لها مصاديق خارجية، وإن كان لها مناشئ. وإن المفاهيم الاعتبارية، التي عليها مدار الحياة في المجتمع البشري، كلُّها مفاهيم إبداعية، وإن كان للخارج تأثير في انتقال النفس إلى هذه المفاهيم وصنعها وجعلها، كمفهوم الرئاسة والمرؤوسية، والبيع والإجارة في الاعتباريات الاجتماعية، والسببية والشرطية والمانعية في الأمور الاعتبارية التشريعية.

هذا، والفلاسفة الإسلاميون يعدّون مفهوم الوجود من المفاهيم الإبداعية، التي ليس لها مصداق في الخارج، فليس نسبة مفهوم «الوجود» إلى الخارج، كنسبة مفهوم «الإنسان» إلى زيد وعمرو. ولا يعني ذلك إقرارهم باعتبارية الوجود وأصالة الماهية، بل القائلون بأصالة الوجود هم أيضًا يعترفون به. وقد أفاضوا القول في إثبات ذلك^(١).

الثالثة: التمثيل

من الوسائل التي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة، ويرفع بها الأستار عن وجه الحقائق: التمثيل، الاستقراء، والتجربة^(٢).

وقد كان الأغارقة -وبالأخص أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) في منطقه- يعتمدون في أبواب المعرفة على هذه الوسائل، وإن كان اعتمادهم على التجربة أقل، وإنما شاع الاعتماد عليها وأُنْخِذت سلاحًا صارمًا في كشف الحقائق، في عصر النهضة الغربية^(٣)، حتّى أنّها احتلت مكان التعقل والبرهنة في العلوم الطبيعية، ولقد كان هذا الاحتلال في محلّه، غفل عنه الأقدمون من الطبيعيين حين كانوا يعتمدون في كشف الحقائق

(١) لاحظ منظومة السبزواري: ٤-٥.

(٢) وهذه الأدوات الثلاث مزيج من العقل والحسّ كما ستعرف.

(٣) Renaissance. وقد بدأت هذه النهضة في إيطاليا ثم عمّت أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وجاءت نتيجة انفتاح الغربيين على دراسة الحضارات القديمة، والإسلامية على الخصوص.

الطبيعية على الاستدلال والبرهنة من دون جعلها تحت بوتقة التجربة. ونخصُّ البحث في هذا المقام بالتمثيل^(١)، فنقول:

التمثيل: هو إسراء حكم من شيء إلى شيء آخر لجهة مشتركة بينهما. وبعبارة أخرى: هو إثبات حكم في جزئي، لثبوته في جزئي آخر مشابه له. ويُعرف التمثيل في عرف الفقهاء بالقياس، وهو أحد الحجج التي تعتمد عليه أكثر المذاهب الفقهية السنية، وسيظهر لك فيما يأتي مدى إمكان الاعتماد عليه. ومثال التمثيل في الشريعة: استنباط حكم النبيذ من حكم الخمر لتشابههما في جهة الإسكار، فيقال إن النبيذ حرام كالخمر، لاشتراكهما في الإسكار.

ولا تنحصر الاستفادة منه في مجال الفقه، فإنه كثيرًا ما يكون مأخذًا في المسائل الفردية والاجتماعية. أفرض أنك قرأت كتابًا من كاتب، فوجدته كتابًا نافعًا مشتملاً على دقائق علمية. ثم سمعت أنه قد نُشر له كتاب آخر، فتحكم -بواسطة التمثيل- بأنه أيضًا نافع، لاشتراكهما في كونهما صادرين من مؤلف ومفكر واحد. وللتمثيل أربع أركان:

١. الأصل، وهو الجزئي الأول المعلوم ثبوت الحكم له، كالخمر.
٢. الفرع، وهو الجزئي الثاني المطلوب إثبات الحكم له، كالنبيذ.
٣. الجامع، وهو جهة الشبه بين الأصل والفرع، كالإسكار.
٤. الحكم، وهو ما علم ثبوته للأصل، والغرض إثباته للفرع، كالحرمة. فإذا توفرت هذه الأركان، تحقَّق التمثيل، ولو فقد واحد منها، اختلت أركانه. وثبوت الجامع ووجه الشبه يحصل بطرق ثلاثة:

الأول: الدوران، وهو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلاحية العلية، وجودًا وعدمًا، كترتب الحرمة في الخمر، على الإسكار، فإنه ما دام مسكرًا، حرامًا، فإذا زال عنه الإسكار، زالت الحرمة. والدوران علامة كون المدار -أعني الوصف- علةً للدائر، أي الحكم.

(١) وسيأتي الكلام في كلٍّ من الاستقراء والتجربة منفردًا.

الثاني: التردد، ويسمى بالسبر والتقسيم. وهو أن يتفحص أولاً أو صاف الأصل، ويردّد أنّ علة الحكم هذه الصفة أو تلك، ثم يبطل ثانياً حكم عليّة كلّ كلّ حتى يستقر على وصف واحد. ويستفاد من ذلك كون هذا الوصف علةً، كما يقال: علة حرمة الخمر إمّا الاتخاذ من العنب، أو الميعان، أو اللون المخصوص، أو الطعم المخصوص، أو الرائحة المخصوصة، أو الإسكار. لكن الأوّل ليس بعلة، لوجوده في الدّبس، مع كونه غير محرّم. وكذا البواقي - ما سوى الإسكار - بمثل ما ذكر. فتعيّن الإسكار للعلية.

الثالث: التنصيص، والمراد منه أن يصرّح بعلة الحكم في دليل حكم الأصل، بأن يقال الخمر حرام لأنّه مسكر.

والجامع الذي يثبت بالدوران أو التردد، يسمى «علة مستنبطة»، والذي يثبت بالتنصيص، يسمى «علة منصوطة».

قيمه العلمية

يقع الكلام في قيمته العلمية في موضعين: أحدهما التمثيل مستنبط العلة، والآخر التمثيل منصوطة العلة.

أمّا الأوّل، فلا شكّ في أنّ المشاهدة البسيطة ربما لا تفيد الاحتمال، فضلاً عن الظنّ، فإذا رأينا إنساناً ذا هيبة مخيفة، وشارب كبير، وعضلات مفتولة، وحكم عليه بأنّه مجرم قاتل، ثم رأينا بعد ذلك شخصاً آخر بهذه الصفات، لم يمكننا القول بأنّه مجرم وقاتل، بحجّة اشتراكهما في تلك الصفات.

نعم، كلّما كثرت وقويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع، يتدرج الإنسان من الاحتمال إلى الظنّ، ومنه إلى الاطمئنان. ومن ذلك إلحاق الناس بعضهم ببعض لمشابهة بينهم في الشكل والحركة والصوت ونحو ذلك، فيلحق الأولاد بالآباء عن طريق المشابهة المتواجدة بينهم^(١).

نعم، لو توفّرت المشابهة توفّراً كثيراً، ربما يحصل للممثل العلم الجازم بأنّ هذا هو العلة الوحيدة لثبوت الحكم في الأصل، كما هو الحال في الخمر، فإنّه لو فرض أنّه لم يرد

(١) وهو إلحاق على خلاف الموازين الشرعية.

نصّ في وجه حرمتها، إلا أن السبر والتقسيم قد يوقفان الفقيه على أن مدار الحرمة هو الإسكار وزوال العقل، ولكن لا بحث مع اليقين.

إلا أن تحصيل هذه المرتبة من اليقين في المسائل الشرعية مشكّل جدًّا، إلا ما شدّد وندر، وقلّ من مورد يكون وضوح العلة فيه مثل وضوحها في الخمر. بل الوقوف على مصالح الأحكام على نحو تكون علة تامة للحكم، لا يعلم إلا من طريق المشرّع نفسه. ولأجل ذلك حذر أئمة أهل البيت - عليهم السلام - من الاعتماد على القياس في الشريعة وقالوا: «إنّ السنّة إذا قيست، مُحقّ الدين»^(١). هذا كلّه حول مستنبط العلة.

وأما منصوصها، فلا خلاف بين الفقهاء في العمل به. وفي الحقيقة إنّ التمثيل المعلوم فيه أن الجامع علة تامة عند المقنن، يكون من باب القياس البرهاني، ويخرج من باب القياس الفقهي.

مثلاً: لو ورد: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لأنّ له مادة»^(٢)، فإنّه يستنبط منه أنّ كل ما له مادة فهو لا يفسده شيء. وفي الحقيقة يتشكل منه صورة البرهان، ويكون الفرع أصغر، والحكم أكبر، والجامع حدًّا أوسط، يقال:

الماء النابع، له مادّة.

وكُلُّ ما له مادّة، واسع لا يفسده شيء.

فينتج: الماء النابع، واسع لا يفسده شيء.

وفي الختام، ننبه إلى أنّ التمثيل - في الحقيقة - هو مزاج من عمل الحسّ والعقل، فلا يصحّ بأن يوصف بأنّه أداة حسية بحتة، ولا أنّه من فروع العقل، بل الإدراك بالتمثيل يبتني على إحساس واستدلال، أمّا الإحساس، فلأنّ الممثل يدرك المشابهة التامة بين الأصل والفرع في جهات. ثمّ إنّّه يقوم بعد ذلك بإحراز ما هو الملاك في ثبوت الحكم على الأصل بإحدى عمليتين: إمّا الدوران أو السبر والتقسيم، فإذا حصل الملاك، يحكم بأنّ الفرع أيضًا مثل الأصل في الحكم، لاشتراكهما فيه. ومن المعلوم أنّ

(١) الوسائل: ١٨، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠. ولاحظ أحاديث الباب.

(٢) الوسائل: ١، أبواب الماء المطلق، الباب ١٤، الحديث ٦ و ٧. صحيحة إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا - عليه السلام -.

هذه المراحل عقلية لا حسية. ولأجل ذلك فصلنا التمثيل عن الحس والعقل. ومثل التمثيل في ذلك الاستقراء والتجربة، كما سيوافيك.

الرابعة: الاستقراء

هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كليّ. وبعبارة أخرى: دراسة الذهن لعدّة جزئيات، ليستنبط منها حكماً كلياً كما إذا شاهد عدّة أنواع من الحيوانات، فوجد أنّ كل نوع منها يحرك فكّه الأسفل عند المضغ، فيستنبط منها قاعدة عامّة، وهي أنّ كلّ حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ. فحقيقة الاستقراء هي الاستدلال بالخاص على العامّ، كما أنّ حقيقة التمثيل هي الاستدلال بالخاص على الخاصّ. فملاك الاستنباط في التمثيل هو التشابه بين جزئيين، بينما ملاك في الاستقراء هو التشابه بين جزئيين لم ندرس حاله، وجزئيات درسنا حالها، فنُلحِق الجزئي المجهول، بالجزئيات المعلومة الحال^(١).

وأركان الاستقراء - كالتمثيل - أربعة:

١. الأصل، وهو الجزئيات التي درسنا حالها.
٢. الفرع، وهو الجزئي الذي نريد أن نتعرّف على حاله.
٣. الجامع، وهو جهة المشابهة بين الأصل والفرع، كالحيوانية في المقام.
٤. الحكم، وهو ما علم ثبوته للأصل، والغرض إثباته للفرع، كتحرّيك الفكّ الأسفل.

ثم إنّ المعروف تقسيم الاستقراء إلى قسمين: تام وناقص.

فلاستقراء التام هو تصفّح حال جميع الجزئيات بأسرها، كما إذا تجوّل في جميع شوارع بلد خاص، ولم يستثن أي شارع منها، فرآها جميعها نظيفة، مشجرة، معبّدة، فيقول عند توصيف هذا البلد: شوارع هذا البلد كلّها نظيفة، مشجرة، ومعبّدة.

(١) وأمّا البرهان، فلا صلة له بالتمثيل والاستقراء، إذ ليس الجزئي هناك موجّباً للمعرفة، بل هو الاستدلال بالعام على الخاص، أعني الاستدلال بالكبرى الكلية على مقدمة كلية، كما سيوافيك بيانه.

والاستقراء الناقص هو أن لا يفحص المستقري إلا بعض الجزئيات، كمثال الحيوان، فإنه باستقراء الكثير من أنواعه - لا جميعها - يجد أنها تحرك فكّها الأسفل عند المضغ، فيحكم على ما لم يره من الحيوانات بذلك، مؤسسًا قاعدة كليّة هي: كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ.

قيّمته العلميّة

الاستقراء التام في الحقيقة، ليس من مقولة الاستدلال والاستنباط، ولا يستكشف فيه حال مجهول من معلوم، وإنّما هو إعادة جمع وصياغة ما شاهده الإنسان، في قالب واحد، ففي المثال المذكور يصب الإنسان كلّ انطباعاته عن شوارع البلد الذي تجوّل فيه، في قالب جامع، ويقول: كل الشوارع كذا وكذا. فهو بدلًا من أن يتكلم بالتفصيل، يكتفي بالإجمال.

إنّما الكلام في الاستقراء الناقص، الذي يعد من أقسام الاستدلال.

المعروف عند القدماء أنّ الاستقراء الناقص غير مفيد للعلم، لأنّه ما دمنا لم ندرس جميع جزئيات الحيوان -مثلاً- فكيف يجوز لنا الحكم بأنّ كل حيوان يتحرك فكّه الأسفل عند المضغ؟ إذ من المحتمل أن يكون هناك حيوان يعيش في الغابات وأعماق البحار -لم ندركه- يتحرك فكّه الأعلى عند المضغ، كما ثبت بعد ذلك في التمساح، ولأجل ذلك قالوا إنّ الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين.

نعم، لا شك أنّه يفيد الظن، والظن يُلحق الشيء بالأعم الأغلب.

والحق أن يقال إنّه إذا تهاون المستقري في استقرائه، وترك الكثير ممّا يمكن التفحص عنه، واكتفى بالقليل، فلا شك أنّه ربما لا يفيد حتّى الظن. ولو أفاده لما تجاوز عنه. وأمّا لو بذل جهده، وسعى سعياً إلى حدّ كبير، ولم ير باباً إلاّ طريقه، ووصل إلى نتيجة خاصة، وصار احتمال مخالفها، احتمالاً ضئيلاً لا يتوجه إليه الذهن وإن كان موجوداً في زواياه، فعند ذلك يفيد العلم، أي العلم العرفي، باعتبار فرض الاحتمال المخالف كالعدم. وكلّما اتّسع نطاق الاستقراء، يتعدّد صحة الاحتمال المخالف، إلى حدّ ينساه الذهن في مقام القضاء.

وما ذكره القدماء أمر متين، إذا فسرنا العلم بالاعتقاد الجازم الذي لا نحتمل خلافه أبداً، حتى واحداً في المليار. ومن المعلوم أن الاستقراء الناقص لا ينتج هذه النتيجة، إذ الاحتمال المخالف -ولو بصورة ضئيلة- موجود في الضمير، وهو على طرف النقيض من العلم.

والعلم بهذا المعنى هو مصطلح منطقي، غير أن العقلاء -في فروضهم العلمية- يكتفون بما هو أدون من ذلك. فلو تبين حال موضوع بنحو يطمئن إليه الفؤاد، وكان الاحتمال المخالف ضئيلاً إلى حد لا تتوجه إليه النفس، يسمون الاستقراء دليلاً علمياً لا ظنياً، وذلك لإهمالهم الاحتمال المخالف الضئيل المكنون في الذهن. وهذا هو الرائج في التحليلات الاجتماعية والعلمية. وإليك مثال في غير الاستقراء:

لو وقع حريق مهيب في معمل من المعامل، وجاء الخبراء لتحقيق منشئه، وتحديد فاعله، فيفترضون عدة فروض، ثم يردّون الواحد منها تلو الآخر، حتى يستقرّ نظرهم على أقواها وهو -مثلاً- أن تكون النار قد انقذت من احتكاك أسلاك كهربائية أوجدت في البداية حريقاً في زاوية معينة من المعمل ثم انتشرت إلى سائر أرجائه. فيخرجون بهذه النتيجة، ويعلنون على الملأ أن سبب الحريق هو ذلك.

ومع ذلك كله، فالخبراء لم يحصل لهم اليقين القاطع بأن هذا هو سبب الحريق لا غير، علماً لا يحتمل معه أي احتمال آخر، كاحتمال أن تكون الطائرة التي مرّت فوق المعمل قبل احتراقه، قد أحدثت شرارة أوجدت الحريق. فإنّ هذا الاحتمال غير معدوم على القطع، وإن كان ضئيلاً للغاية. ومع ذلك فالمحللون للقضية يهملون هذا القدر من الاحتمال ولا يعتنون به.

وعلى ذلك، فهناك نسبة خاصة بين التوغل في الاستقراء، وضآلة الاحتمال المخالف، فكلما اتسع نطاق الاستقراء، وطرق المستقرئ كلّ باب يواجهه، وقطع كل طريق يعترضه، وإن لم يستوف جميع الطرق لعدم تمكّنه منه، أو لوجود مانع عنه، أو لوجود صوارف خاصة، كان الاحتمال المخالف لنتيجة الاستقراء ضئيلاً.

وكلما ضاق نطاق الاستقراء، واكتفى المستقرئ بالأقل من الكثير، صار الاحتمال

المخالف مائلاً في الذهن غير غائب عنه. فغيبوبة الاحتمال المخالف شدة وضعفًا، أو ظهوره كذلك، تابع لاستفراغ الوسع وبذل الجهد.

ولو أردنا أن نفرغ ذلك في قالب الاصطلاح الرياضي، نقول: إن بين قوة الاستقراء وضعفه من جهة، وقوة الاحتمال وضعفه من جهة أخرى، تناسب عكسي. فكلما قوي الاستقراء وطال نطاقه، ضعف الاحتمال المخالف، وكلما قوي الاحتمال المخالف للنتيجة التي يفيدها الاستقراء، يكشف عن ضعف الاستقراء. فلو أراد المستقري أن يصل إلى القمة من العلم العرفي والاطمئنان العقلاني، فعليه أن يستفرغ وسعه إلى حدّ ينتفي معه الاحتمال المخالف من زوايا الذهن، وإن كان لا ينعدم أبدًا إلا إذا كان الاستقراء تامًا.

وليُعلم أنّ ملاك الحكم في الاستقراء هو التشابه بين الشئيين، ومن المعلوم أنّ المتشابهين قد يختلفان في الحكم، إلا أنّنا إذا نظرنا إلى الأكثرية فوجدناها محكومة بحكم خاص، نلحق البقية بها، ولذلك لا يمكن القطع بالحكم، إذ ليس هنا دليل عقلي يُبرهن به على وحدة المتشابهين في الحكم.

وأما التجربة - الآتي بحثها - فالأساس في سريان الحكم فيها إلى جميع الأفراد، هو التماثل في الحقيقة والتوحد في الماهية، ومن المعلوم أنّ التماثلين يجب أن يتحدوا في الحكم، حسب البرهان العقلي الذي سيوافيك بيانه.

ومّا تقدم يعلم أنّ أداة الاستقراء ليست أداة حسية محضة ولا أداة عقلية كذلك، بل هي مزيج من الحسّ والعقل، فإنّ الاستقراء الكامل يرجع إلى بيان ما أدركه المستقري بحسّه، تحت ضابطة عامة، ومن المعلوم أنّ الحكم على الجزئيات المشتتة بحكم واحد هو من عمل العقل لا الحسّ.

وأما الاستقراء الناقص فهو استدلال بالخاص على العام، ولا شك في اشتراك الحسّ والعقل معًا في ذلك لأنّ هذا الاستقراء قائم على أنّ المستقري لا يتفحص إلا عن بعض الجزئيات بحسّه، ومن المعلوم أنّ الانتقال منها إلى حكم عام شامل لما لم يتعلّق به الاستقراء، يستمدّ من العقل.

الخامسة: التجربة

التجربة إحدى أدوات المعرفة الرئيسة^(١)، ومنها يتشكل البرهان أيضًا، وذلك لأن البرهان يتألف من اليقينيّات، وأصول اليقينيّات - كما عرفت سابقًا - ستة، منها التجريبيّات.

فالتجريبيّات إذاً، إحدى اليقينيّات التي تشكل أساس البراهين العقلية، وهي قضايا يحكم بها العقل بوساطة تكرر المشاهدة منا في حواسنا، فيحصل بتكرار المشاهدة ما يوجب أن يرُسَخَ في النفس حكمٌ لا شك فيه، كقولنا: «إنّ الحديد يتمدد بالحرارة»، بعد أن جربنا أفراد الحديد المختلفة، مرّات عديدة، فوجدناها جميعها تتمدد بالحرارة، فإنّنا نقطع جزمًا بأن ارتفاع درجة الحرارة مؤثر في تمدد الحديد، كما أنّ هبوطها يؤثّر في انقباضه وتقلّصه.

وقد احتلّت التجربة مكانةً ساميةً في الغرب، وتربّعت عرش المعرفة فيه، وشكّلت حجر الأساس لكثير من الاختراعات والاكتشافات. وليس الغرب مبتكرًا في إعمالها، بل سبقه إليها الأعراف والإسلاميون، وكان علماء الطبيعة في العصور الإسلامية الأولى يركنون إليها في مواضع كثيرة، تشهد بذلك كتبهم المدوّنة في الطب والكيمياء، وستوافيك قبسات من عبارات الشيخ الرئيس حول التجربة، كما سيوافيك بعض ما روي عن أئمة أهل البيت - عليهم السلام - في هذا المجال.

قيمتها العلميّة

التجربة إحدى الأدوات التي تفيد اليقين بنتيجة كليّة، على خلاف التمثيل والاستقراء، اللذين عرفت عدم إفادتهما إلاّ الظن، كما عرفت أنّ الاستقراء على فرض إفادته اليقين، فإنّما يراد منه اليقين العرفي، بتناسي الاحتمال المخالف المائل في الذهن، بينما التجربة تفيد القطع بحكم كلي شامل لجميع الأفراد الماضية والحاضرة والمستقبلية.

(١) وسيظهر لك ممّا يأتي أنّ الاستنتاج من التجربة يتوقف على ضم حكم عقلي إلى ما وقف عليه المجرب عن طريق الحسّ، ولولا ذلك لكانت التجربة عقيمة. ومنه يعلم أنّ التجربة مزيج من الحسّ والعقل، فلا هي أداة حسية محضة ولا عقلية كذلك، كما هو الحال في التمثيل والاستقراء، كما تقدم.

وعندئذ ينطرح في المقام سؤال وهو أنه لماذا صارت التجربة مصدرًا للعلم واليقين، بخلاف التمثيل والاستقراء، مع اشتراك الجميع في أن العملية تقع على أفراد محدودة لا على جميع الأفراد؟. هذه شبهة مستعصية على الأذهان وقف دونها الكثيرون، فيجب علينا حلُّها في ضوء الضوابط العقلية فنقول:

الفرق بين التمثيل والاستقراء، والتجربة، أن مناط الحكم في الأولين هو تشابه الأفراد واشتراكها من جهات واختلافها من جهات أخرى. فالفُقَّاع والخمر، وإن كانا متشابهين ومشاركين في الإسكار، لكنهما من نوعين مختلفين، وهذا هو الذي دفعنا إلى تسمية أحدهما فقَّاعًا والآخر خمرًا، فإنَّ أحدهما متَّخذ من الشعير والآخر من العنب. وهكذا في الاستقراء، فإنَّ ما نشاهده من الحيوانات البرية والبحرية، أنواع مختلفة، واقعة تحت جنس واحد هو الحيوان، لكنها تتميز بفصول وأشكال مختلفة. فلو رأينا هذا الحيوان البريِّ، وذلك الحيوان البحري، كلاً يحرك فكَّه الأسفل عند المضغ، نحكم بذلك على سائر الحيوانات، من دون أن تكون بينها وحدة نوعية، أو تماثل في الحقيقة، والدافع إلى ذلك التعمُّد في الحكم هو التشابه والاشتراك الموجود بين أنواع الجنس الواحد، رغم الاقرار باختلافها في الفصول والأشكال. ومن هنا، لا يمكن الجزم بالحكم والنتيجة على وجهها الكليِّ، لإمكان اختلاف أفراد نوعين مختلفين، في الحكم. هذا كلُّه في التمثيل والاستقراء.

وأما التجربة، فتُخالِفُهما من حيث مناط وملاك إسراء الحكم، فإنَّ المناط فيها هو الوحدة في النوع والحقيقة، والتماثل من جميع الجهات طرّاً إلا الزمان. مثلاً: إذا أجرينا تجربة على جزئيات من طبيعة واحدة، كالحديد، تحت ظروف معينة من الضغط الجوي، والجاذبية، والارتفاع عن سطح البحر، وغيرها مع اتِّحادها جميعاً في التركيب، فوجدنا أنَّها تتمدد مقداراً معيناً، ولنسمِّه (س) عند درجة خاصة من الحرارة، ولنسمِّه (ح). ثم كررنا هذه التجربة على هذه الجزئيات، في مراحل مختلفة، في أمكنة متعددة، وتحت ظروف متغايرة، ووجدنا النتيجة صادقة تماماً: وهي تمددٌ بمقدار (س) عند درجة (ح). فهنا نستكشف أنَّ التمدد بهذا المقدار المعين، معلول

لتلك الدرجة الخاصة، فقط، دون غيرها من العوامل، وإلا لزم أن تكون ظاهرة التمدد بمقدار (س) معلولة بلا علة، وحادثة بلا جهة، لصدق النتيجة في جميع الظروف، والأمكنة، وهو أمر محال، لأنّ المفروض وحدة الأفراد في جميع الخصوصيات، إلا الزمان، والمفروض عدم تأثيره في الحكم. وعلى هذا يحكم العقل بأنّ الحديد، بجميع جزئياته وتراكيبه، يتمدد بمقدار (س) عند درجة (ح).

وعلى ضوء هذا، فما من تجربة إلا وفي جنبها حكم عقلي يوجب بسط الحكم إلى جميع الأفراد وفي جميع الأزمنة، ويُعبّر عنه بالعبارات التالية:

أ. إذا كانت جميع الجزئيات متحدة في الحقيقة، ففرض وجود الخصوصية (التمدد بمقدار معين) في بعضها دون بعضها الآخر، يستلزم وجود هذه الخصوصية بلا علة، وهو محال.

ب. إذا كانت جميع الجزئيات متحدة في الحقيقة، ومختلفة في الزمان فقط، ففرض وجود الخصوصية في بعضها دون الآخر يستلزم الترجيح بلا مرجح، وهو في حكم فرض المعلول بلا علة.

ج. إذا كانت جميع الجزئيات متحدة في الحقيقة، ففرض وجود الخصوصية في بعضها دون بعض، يناقض حكم العقل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. ففي ظل هذا الحكم العقلي الذي يعبر عنه بتعابير مختلفة، يحكم العقل بسريان الحكم إلى جميع الأفراد في جميع الأزمنة.

نعم، لا يمكن إسراء الحكم إلى الموضوع الذي يختلف مع مورد التجربة اختلافاً جزئياً، فضلاً عن الاختلاف الفاحش، فلو كنا أجرينا التجربة على حديد خاص من حيث التركيب، كالحديد المطاوع، فلا يمكن إسراء هذا الحكم على الحديد الذي يغيره فيه، كالفولاذ.

هذا هو الأساس لانتزاع العلماء قوانين كلية عامة من التجربة. ولنضرب مثلاً آخر: لو أجرى عالمٌ كيميائيٌّ تجربة على عقار خاص فوجده ناجعاً في معالجة الصداع، الناشئ من عوامل معينة، ومؤثراً في أفراد معينين من الناس إذا

أُعطي بمقدار معين. ثم كرر التجربة مرّات عديدة وفي ظروف مختلفة على الصداع الذي له تلك الخصوصيات، فوجده مؤثراً في جميعها، يقطع بالنتيجة التي توصل إليها، وبعموميتها لجميع الحالات المماثلة، وما ذلك إلا لأنّ الحكم بالتخصيص ورفض العموم يستلزم تفسير الخصوصية بطريق غير ممكن.

وتلك النتيجة لا تصدق، وذلك العقار لا ينجع في معالجة الصداع الناشئ من عوامل أخرى، أو في أفراد مختلفين في الأمزجة، أو إذا أُعطي بمقادير أقل أو أكثر، ففي هذه الموارد لا يمكن الحكم بعمومية العلاج وسريانه.

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

ومن هنا يتبين أنّه ما من معرفة طبيعية تجريبية إلا وفي جنبها معرفة عقلية قطعية لولاها لكانت التجربة عقيمة غير مفيدة.

ومنّ تبّه إلى ما ذكرنا الشيخ الرئيس: فقد أجاب في سؤال من سأله عن علّة إیراث التجربة اليقين، بأنّ التجربة ليست بمعنى أنّ تكرار المشاهدات يفيد اليقين، وإنّما المشاهدات (العملية) تفيد اليقين بضميمة قياس عقلي^(١).

وكذلك الحكيم السبزواري، قال: العلم في التجربة منوط بأمرين: أحدهما المشاهدة، والآخر القياس الخفي، وهو أنّه لو كان اتّفاقياً، لما كان دائماً ولا أكثرياً، ثم

يستثني نقيض التالي لنقيض المقدم^(١).

وللأسف، إن التجربة بهذا المعنى قد نسيت في الجامعات العلمية، فترى أنهم يفسرونها بعملية تعميم وبسط ما تدركه الحواس الظاهرية والباطنية. وقد تطرق هذا الخطأ إليهم بسبب تبعيتهم للغربيين حيث يستعملون المشاهدة والتجربة مترادفين، مع أنّ المشاهدة غير التجربة، فإنّ كلاً منهما أصلٌ من أصول اليقينيّات الست، كما تقدّم. نعم، إنّما تفيد المشاهدة اليقين، في موردها، ولا تكون مبدأً لانتزاع حكم كليّ، بخلاف التجربة فإنّها تكون مبدأً لقاعدة كليّة بحكم القياس العقلي. فإذا أردنا تفسير الاستقراء، فلنفسره بالمشاهدة، وأمّا التجربة، فتفسرها بالمشاهدة، تفسير ناقص، وإنّما هي عمليات كثيرة مختلفة، في أجواء متنوعة، يشهدها الحس الظاهري أو الباطني، ثم يعمّم نتيجتها في ضوء حكم العقل.

نقل وتحليل

قد عرفت أنّ تعميم حكم التجربة في مورد، إلى جميع أفراد الطبيعة ومصاديقها التي لم تجر فيها التجربة، إنّما هو بحكم العقل القائل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. وبعبارة أخرى: يحصل للمجرّب، بعد تكرار التجربة، اليقين بأنّ النتيجة التي أفادتها راجعة إلى نفس طبيعة الشيء بما هي هي، من دون أية دخالة لغيرها من الظروف الزمانية والمكانية وآلة التجربة والمجرّب الخ.

غير أنّ بعض الغربيين، أعني الفيلسوف جان استوارت ميل (ت: ١٨٧٣)، ذهب إلى أنّ تعميم نتيجة التجربة إنّما هو في ظل قاعدة مسلّمة هي: إنّ الطبيعة - في جميع الأمكنة والأزمنة - متحدة الحقيقة والاقتضاء، فهي تعمل في جميع الظروف على نسق واحد. فلو كان لفلزّ معين، ذوبان عند حرارة معينة، فهو (أي الفلزّ) يقتضي ذلك الأثر في جميع المواطن، سواء أكانت ممّا أُجريت فيها التجربة أم لا.

ولكن أشكل عليه بالدور، وهو أنّ تعميم نتيجة التجربة إلى جميع الأفراد، يتوقف على ثبوت هذا الأصل (الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء)، مع أنّه ليس أصلاً عقلياً

(١) شرح المنظومة، لناظمها: ٩٠.

حتى يعتمد في ثبوته على العقل، وإنما هو أصل تجريبي، يحصل بالتجربة. ومن المعلوم أن عملية التجربة لكشف وحدة الطبيعة حقيقةً واقتضاءً، لا يمكن أن تتحقق في جميع أفراد الطبيعة، وإنما تتحقق في الموارد التي تجري فيها التجربة. فتعميم نتيجة هذه العمليات المحدودة، يتوقف على ثبوت هذا الأصل، وهو بعد غير ثابت. فينتج أن إثبات كون الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء، يتوقف على ثبوت كون الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء، وهذا دور واضح.

لكن «ميل» تخلص من هذا الدور بما هذا حاصله:

إن وقوف الإنسان على هذا الأصل (الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء)، لا يتوقف على استقراء تام وتجارب متعددة، بل يكفي في ثبوته تجربة ناقصة تحصل للإنسان البسيط قبل خوضه في المباحث العقلية، وهو ما سماه بـ«الاستقراء السطحي». وذلك بحجة أن الطفل إذا أدنى يده من النار وأذته بلهبها، فإنه لن يمد يده بعد ذلك إلى أية نار يصادفها، لأن تلك التجربة تفيد علمًا بأنه سوف يواجه في المرة الثانية بمثل ما وجه به في المرة الأولى، فكان الطبيعة عنده متحدة الحقيقة والاقتضاء.

نعم، ثبوت هذا الأصل على الوجه العلمي، يتوقف على تجارب كثيرة غير متناهية، في مختلف أصناف الطبيعة وأنواعها، حتى يحصل له العلم بهذا الأصل، وهو ما أسماه بـ«الاستقراء العلمي»، ويتمكن بالتالي من تدوين العلوم والقوانين والسنن، في ضوء هذا الأصل. فالقول بأن الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء، عبارة إجمالية عن هذه التجارب غير المتناهية^(١).

يلاحظ عليه: أن التجارب المتضاربة الكثيرة التي سماها بـ«الاستقراء العلمي»، هي أيضًا غير مفيدة للعلم بهذا الأصل (الطبيعة متحدة الحقيقة والاقتضاء). لأن استقراءه، وإن كان كثيرًا منسَّقًا، ولكنه بعد محدود، فمن أين علم بمریان النتيجة إلى ما تبقى من الموارد غير المتناهية، التي لا يفي عمر الإنسان لإجراء التجربة فيها، والمفروض أن هذا الأصل غير ثابت بعد، ونحن في طريق إثباته.

(١) لاحظ الفلسفة العلمية، لـ«فيليسين شاله Felicien Challaye»، ص ١١١-١١٢ بتصرف وتوضيح منّا.

وبذلك تصير نتائج التجارب العلمية، ظنوناً متراكمة، مشوبة بالشك، وبذلك ينسلخ عن العلوم وصف الجزم والقطعية. وقد اعترف «ميل» بذلك إذ يقول: العلوم التجريبية لا توجب اليقين المطلق، وليس عندنا اطمئنان مطلق بأنَّ غدًا سيأتي نهار بعد هذه الليلة. ولكن هذا الشك شك نظري فقط، وإن كانت لتلك العلوم قاطعية عملية^(١).

والحق في إضفاء القطعية والكلية على نتائج التجارب، هو ما ذكرنا.

التجربة والحضارة الإسلامية

التجربة من أسمى أدوات المعرفة في العلوم الطبيعية، وفي ظلّها يصل الإنسان إلى سنن الكون الكليّة الصادقة في جميع الظروف، من دون أن تختص بزمان أو مكان. وبها يتسامى موكب الحضارة وركب الإنسانية إلى قمة المعرفة الشاخحة، وكل ما نعايشه من تطور وتسلّط على القوى الطبيعية، مدين للتجربة.

ولم يهمل أئمة المسلمين التأكيد على هذه الناحية الحيوية، ويجد المرء في كثير من كلمات أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب - عليه السلام -، تشجيعاً وحثاً على اتّخاذ التجربة أداة في عامة نواحي المعرفة، ونذكر فيما يلي نزرًا يسيرًا منها:

قال - عليه السلام -:

أ. التجارب علم مستفاد^(٢).

ب. العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤديّ إلى المنفعة^(٣).

ت. الأمور بالتجربة، والأعمال بالخبرة^(٤).

كما أنّ الإسلام قد أنتج فطاحل وأساطين عظامًا في العلوم الطبيعية، سلكوا مسلك التجارب والاختبارات العلمية، فخرجوا بنتائج باهرة، واكتشافات عظيمة،

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) غرر الحكم للأمدى: ٢٢٤.

(٣) بحار الأنوار: ١٧/١١٩.

(٤) غرر الحكم للأمدى: ٢٢٤.

دفعت عجلة العلوم البشرية إلى الأمام، وأرست قواعد الحضارة المدنية الحديثة. وفيما يلي نذكر بعضاً من نوابغهم:

جابر بن حيان الكوفي (٨٠-١٦٠هـ)

جابر بن حيان، أول رائد مسلم احتضن العلوم الكونية، وعكف عليها بقلبه وعقله، وامتزج بها بروحه ودمه، يدرسها ويبحثها ليدرك أسرارها، ويكتشف مجهولاتها على أساس مبدأ التجربة والاختبار، وعلى أساس تفسير الطبيعة بالطبيعة، لا بالفرضيات والأشكال المنطقية، فهو من قمم الفكر والثقافة الإسلامية، ومن مفاخر المسلمين التي يُعتزُّ بها، حتى لقب بأبي الكيمياء، وقال عنه برتيلو^(١): «جابر بن حيان ما لأرسطو طاليس في المنطق».

وتبدو عبقرية جابر ومواهبه بأنه كان عالمًا بالكيمياء بالمعنى الصحيح، فقد درسها دراسة وافية، ووقف على ما أنتجه الذين سبقوه، وعلى ما بلغته المعرفة في هذا العلم في عصره، وبأنه أخضع الكيمياء للتجربة والملاحظة والاختبار. وهو من تلامذة الإمام جعفر الصادق، حيث وجد في إمامه سندًا ومعينًا، ورائدًا أمينًا، وموجهًا لا يستغني عنه.

وجابر أول من استخرج حامض الكبريتيك، وسماه زيت الزاج. وأول من اكتشف «الصدودا الكاوية» وأول من استحضر ماء الذهب، ومركبات أخرى ككربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم وغيرها. كما درس خصائص مركبات الزئبق واستحضرها.

قال «لوبون»: «تألف من كتب جابر، موسوعة علمية تحتوي على خلاصة ما وصل إليه علم الكيمياء عند المسلمين في عصره، وقد اشتملت كتبه على بيان مركبات كيميائية، كانت مجهولة قبله، وهو أول من وصف أعمال التقطير والتبلور والتذويب والتحويل وغير ذلك»^(٢).

(١) عالم كيميائي فرنسي (١٨٢٧-١٩٠٧م)، له مؤلفات ممتازة في علم الكيمياء.

(٢) لاحظ: فلاسفة الشيعة، للشيخ عبد الله نعمة: ١٨٤-٢٣٠؛ والأعلام للزركلي: ١٠٣-١٠٤.

محمد بن زكريا الرازي (٢٥١-٣١٣هـ)

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي من أئمة صناعة الطب، واشتغل بالسيماء والكيمياء، ثم عكف على الطب والفلسفة في كبره، فنبغ واشتهر.

وقد سُمي من تصانيفه ٢٣٢ كتاباً ورسالة، منها:

«الحاوي» في صناعة الطب، وهو أجَلُّ كتبه. ترجم إلى اللاتينية.

«الطب المنصوري» ترجم إلى اللاتينية.

«الفصول في الطب»، ويسمى المرشد.

«الجدري والحصبة».

«براء الساعة».

وغير ذلك من التأليف^(١).

الرئيس ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)

هو المَع اسم في تاريخ العلم والفكر والطب، ومن أكبر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في الفلسفة والطبيعات والطب، ومن الذين دفعوا عجلة العلم إلى الأمام خطوات كثيرة.

وتقوم شهرة الرئيس -في الأكثر- على الفلسفة والطب، وعلى كتبه العميقة التي وضعها، كالإشارات، والشفاء، والنجاة والقانون وغيرها.

وكتابه القانون موسوعة طبية أودع فيها الشيخ كل ما يتعلق بالطب، وهو يتألف من خمسة كتب، وفيه يظهر اعتماده على الاختيار والتجربة. وقد بقي هذا الكتاب معوِّلاً عليه في علم الطب وعمله ستة قرون من الزمن، وترجمه الإفرنج إلى لغاتهم، وكانوا يتعلمونه في معاهدهم.

وقسم الطبيعات من كتاب الشفاء، مليء بالتجارب التي أجراها فيها، يقول مثلاً عند البحث عن الهالة وقوس قزح: «وقد تواترت مني هذه التجربة بعد ذلك مراراً،

(١) الأعلام للزركلي: ٦/١٣٠.

فظهر لي أن السحاب الكدر، ليس يصلح أن يكون مرآة البتة... الخ»^(١).

الحسن بن الهيثم (٣٥٤-٤٣ هـ)

أبو علي الحسن بن الهيثم، فلكي رياضي وعالم طبيعي، كان أكثر عمله بالبصريات، والعدسات، والمشهور أنه هو مخترع المجهر. له كتاب في علم المناظر، وقد طبع إلى اللاتينية وأصبح كتاباً مدرسياً في أوروبا في العصور الوسطى إلى عصر روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٢ م). وله مقالة في الضوء^(٢).

نصير الدين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢ هـ)

المحقق المشهور محمد بن محمد بن الحسن الطوسي من عباقرة الدهر الذين لم تنتج منهم الدنيا إلا القليل. نبغ في الفلسفة والكلام والرياضيات والفلك والإرصاد. والمحقق الطوسي رغم تعمقه في الفلسفة والكلام، فإن شهرته لدى باحثي العصور المتأخرة، قائمة على مواهبه وآثاره في الرياضيات والفلك والجغرافية. وقد بنى في مراغة (أذربيجان) مرصداً في جمادى الأولى عام ٦٥٧ هـ، ورصد وجماعته الكواكب، وعينوا أطوارها ودرجات عرضها.

وقد طلب المحقق لإتمام هذا المشروع الضخم، من البلاد الإسلامية، نخبة فريدة من كبراء علماء الفلك المشهود لهم بالمقدرة العلمية. وكانت النفقات التي صرفت في هذا السبيل باهظة جداً. وقد ذكر التاريخ أسماء هؤلاء العلماء^(٣).

وقد تمّ بناء المرصد في السنة نفسها التي توفي فيها المحقق، سنة ٦٧٢، واستغرق بناؤه خمسة عشر عاماً.

وقد استنبط المحقق الطوسي زيجه المعروف بالزيج الإيلخاني في المرصد المذكور، ونشره في كتاب خاص، احتوى على جداول وطرائف حسابية جديدة لم تكن معروفة

(١) الشفاء قسم الطبيعيات: ٢٦٦، لاحظ في أحوال ابن سينا فلاسفة الشيعة، لنعمة: ٢٥٦-٢٨٤؛ والأعلام: ٢٤٢-٢٤١/٢.

(٢) لاحظ ريجانة الأدب، لمحمد علي المدرس: ٢٨١/٦.

(٣) انظر «تاريخ علم الفلك في العراق»: ٣٢-٣٩، كما في فلاسفة الشيعة: ٤٨٤.

من قبل، لذلك كان هذا الزيج هو المعتمد عليه في أوربا في عصر النهضة^(١).

السادسة: الإلهام والإشراق

الأصول التي يتبناها الماديّ في نظرتة الكونية إلى العالم، تفرض عليه أن لا يعتقد إلاّ بأداتين من أدوات المعرفة: العقل، والحسّ وما يعتمد عليه من تمثيل واستقراء وتجربة. وأمّا الإلهي، فيعتقد أنّ هناك وراء هذه الأدوات، أداة أخرى، يتجهّز بها عدّة ممن طهرت قلوبهم، وصفت أذهانهم، وصقلت أنفسهم، فاستعدوا لتلقي المعارف من عالم الغيب، وما وراء الحسّ والشهود.

فالمادي، حيث إنّه يعتقد بتساوي الوجود مع المادة، لا يرى للغيب والمعارف المفاضة منه إلى قلوب العرفاء والأولياء، مفهوماً صحيحاً، وربما يخطئه، أو يسكت عنه قائلاً بأنّ العلم والمختبرات لم تكشف عنه شيئاً.

أمّا الإلهي المعتقد بكون دائرة الوجود أوسع من المادة، فيعتقد بأنّ هناك شهادة وهناك غيباً، وأنّه يمكن للإنسان أن يتصل بعالم الغيب، ويقف على أشياء لا يقف عليه لا بحسّه ولا بعقله، وليست حقيقة هذا الوقوف إلاّ إفاضة المعاني والحقائق والصور من ذلك العالم إلى نفس العارف السالك المطّهر من درن المعاصي ووذائل الأوصاف.

وأما كيف يتصل الإنسان، المأسور بالمادة، بعالم الغيب، فإليك بيانه:

إنّ النفس الإنسانية بمنزلة المرآة، تنعكس على صفحتها حقائق الأشياء من عالم الغيب، فيقف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحسّ والعقل، ولكن كما أن انعكاس الصور من الخارج على المرآة يتوقف على صفائها ووجود شرائط تمكّن من انعكاسها عليها مثل وقوعها في زاوية خاصة، وارتفاع الحجب بينها وبين المرئي، كذلك لا بدّ في انعكاس حقائق الأشياء من عالم الغيب، من صفاء النفس وصقلتها

(١) لاحظ فلاسفة الشيعة: ٤٧٢-٤٨٤. ومن أراد الوقوف على كيفية استخدام المسلمين أداة التجربة للفحص عن الحقائق، فعليه الرجوع إلى الكتاب المؤلفة في هذا المضمار. ونكتفي بذكر كتابين منها: «ميراث الإسلام»، بقلم عدّة من المستشرقين. و«شمس العرب تسطع على الغرب»، تأليف المستشرق «زيغرند هونكه».

وطهارتها من آثار الذنب والعصيان وكل مناف للأخلاق والشيم، وتحررها من قيود الطبيعة، حتى يسمع كلام جنود ربّه ووحيمهم.

ويصب العرفاء الشرائط اللازمة لإمكان التلقّي من الغيب، في أمور، لا بدّ من تحقّقها في النفس:

١. عدم نقصان جوهرها، بأن لا تكون كنفس الصبي التي لا تتجلّى لها المعلومات لنقصانها.

٢. صفاءها عن كدورات ظلمة الطبيعة وخبائث المعاصي، وهو بمنزلة الصيقل عن الخبث والصدأ.

٣. توجهها الكامل إلى عالم الغيب، وانصراف فكرها إلى المطلوب، بأن لا تكون غارقة في الأمور الدنيوية، وهو بمنزلة محاذاة المرأة.

٤. تخلّيها عن التعصّب والتقليد، وهو بمنزلة ارتفاع الحجب. وربما يزيدون قولهم:

٥. التوصل إلى المطلوب بتأليف مقدمات مناسبة للوصول إليه على الترتيب المخصوص والشرائط المقررة.

فإذا ارتفعت حجب العصبية والسيئات عن النفس، وحازت شطر الحق الأول (الله جلّ وعلا)، تجلّت لها صورة عالم الملك والشهادة إجمالاً، بحسب ما تستطيعه من الأخذ والتلقّي.

وما يتلقّاه الإنسان الطاهر، من عالم الغيب بلا إعمال الحسّ والعقل، إن كان راجعاً إلى شخص الإنسان، يسمّى إلهاماً تارة، وإشراقاً أخرى، وإن كان راجعاً إلى تربية الناس وتكميل نفوسهم بتشريع قوانين وتعاليم يرتقي بها المجتمع إلى الكمال، فيسمّى وحيّاً، والإنسان المتلقّي له نبياً.

ولكن بعض من يدّعون الإلهام والإشراق، لا يكيلون العقل بصاع، ويردّونه على وجه القطع والبتّ، ويشبّهون من يمشي طريق المعرفة بالعقل، بمن يمشي برجل خشبية.

غير أنّ ذلك مغالاة في القول، لا يصدقه العقل، فكيف بالكتاب العزيز!؟

مع أننا نؤاخذ عليهم بأن ما ذكروه، هو استدلال بالعقل والبرهان على إبطال العقل، والبرهان، حيث يشبهون الماشي في طريق كسب المعرفة على ضوء العقل، بمن يمشي برجل خشبية، فكما أن الرجل الخشبية تعرقل الإنسان عن إدامة المشي، فهكذا العقل. إذ لو لم يكن العقل من أدوات المعرفة، فكيف يستدل به على حصر أدوات المعرفة بالإلهام والإشراق.

ولو رفضنا المغالاة في القول، فالحق أن نقول: إنَّ الحسَّ والعقل أوسع نفعًا من الإلهام والإشراق، فإنَّ الأوَّلَيْن يعمُّ الانتفاع بهما كل الناس، بينما الأخيرين لا ينتفع بهما إلا قلة ممن ذكرنا أوصافهم، وليسا رميةً لكلِّ نبال.

هذا، والذكر الحكيم كما دعا إلى هذا النوع من المعرفة كما سيوافيك، دعا إلى الانتفاع بالحسَّ والعقل وأكد عليه كثيرًا، من ذلك قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

وبهذا تقف على الفرق بين العارف الإسلامي والصوفي المتقشّف، فالأخير يخصّ أداة المعرفة بالإلهام، بينما العارف الإسلامي، كما يستضيء بهذه الأداة، يستضيء بالحسَّ والعقل، ويعطي كلاً حقه.

وللشيخ الرئيس ابن سينا في الإشارات، ولشارحه أيضًا المحقق الطوسي، كلام في المقام، نذكر منه المقتطفات التالية:

قال الشيخ: «إنَّ للعارفين مقامات ودرجات يُحْصَوْنَ بها، وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنَّهم وهم في جلايب من أبدانهم، قد نَصَّوْها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها».

وقال المحقق في شرحه: «إن نفوسهم الكاملة، وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان، لكنها كأنَّ قد خلعت تلك الجلايب، وتجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة، وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة من النقصان

(١) يونس: ١٠١.

والشّر، ولهم أمور خفية، وهي مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام، وتكلّ عن بيانه الألسنة، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أُذن سمعت»^(١).

وقال الشيخ الرئيس في موضع آخر: «وإذا بلغك أنّ عارفاً حدّث عن غيب، فأصاب، متقدماً ببشرى أو نذير، فصدّق، ولا يتعسّر عليك الإيـان به، فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة»^(٢).

ثم إنّ الشيخ الرئيس يصرّح بأنّ النفوس القوية إذا كانت غالبية على الشواغل الحسيّة، تقدر على الاتّصال بعالم القدس، وتنتقش فيها صور ومعان من ذلك العالم، ثم يعود فيخبر بما أدرك. فكأنّ انغمار النفس في عالم الطبيعة، واشتغالها بالأُمور الحسيّة، يمنعها عن الاتّصال، يقول:

«كلما كانت النفس أقوى قوّة، كان انفعالها عن المحاكيات^(٣) أقلّ، وكان ضبطها للجانبين أشدّ. وكلما كانت بالعكس، كان ذلك على العكس»^(٤).

وقد أشار صدر المتألّهين إلى إمكان الإلهام والإشراق بوجه عام، بقوله:

«إنّ الروح الإنسانيّة إذا تجرّدت عن البدن مهاجرة إلى ربّها لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهّرت عن المعاصي والشهوات والتعلّقات، لاح لها نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى. وهذا النور إذا تأكّد وتجوهر، كان جوهرًا قدسيًّا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعّال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي.

وبهذا النور الشديد العقلي، يتلأّأ فيها (أي الروح الإنسانيّة) أسرار ما في الأرض والسماء، وتترأى منها حقائق الأشياء، كما تترأى بالنور الحسيّ البصري، الأشباح المثالية في قوّة البصر إذا لم يمنعها حجاب. والحجاب ها هنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى. وذلك لأنّ القلوب والأرواح - بحسب أصل فطرتها - صالحة لقبول نور

(١) الإشارات مع شرحه، ج٣، النمط التاسع في مقامات العارفين: ٣٦٣-٣٦٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٨.

(٣) أي الشواغل الحسيّة.

(٤) المصدر السابق: ٤٠٦.

الحكمة والإيمان إذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر، أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها.

وقال: إذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى، وولت بوجهها شطر الحق، وتلقاء عالم الملكوت، اتّصلت بالسعادة القصوى، فلاح لها سرّ الملكوت، وانعكس عليها قدس اللاهوت»^(١).

الإلهام والإشراق، وعلماء الغرب

إنّ علماء الغرب كانوا غارقين في العلوم الطبيعية، فلم يبحثوا عن هذا النوع من أدوات المعرفة إلاّ عابراً. ومن أبرز من التفت إلى هذه الأداة هو الفيلسوف الفرنسي «هنري برُكسُن»، في آراء منفردة له في الأوساط الغربية، حيث ذهب إلى أنّ الإنسان إنّما يدرك بعقله ظواهر الأشياء وقشورها، وأمّا إدراك حقائقها فإنّما يتم له بالمراقبة المستمرة التي تنتهي إلى المكاشفة وشهود الوقائع. فَمَثَلُ مَنْ يريد دَرَكَ المعارف عن طريق العقل، كَمَثَلِ مَنْ يريد أن يطلع على ما في البيت بتفحص جدرانهِ وسطوحهِ من الخارج. وأمّا من يريد دَرَكَ الحقيقة بالإلهام والإشراق، فمثله مثل من يلج البيت ويتفحص الأشياء الموجودة فيه واحدة بعد الأخرى^(٢).

كما أنّ عدّة من المكتشفين والمخترعين ادّعوا أنّ الإلهام كان العامل الوحيد لانتقالهم إلى بعض المكتشفات والمخترعات، وربما ادّعوا أنّهم ألهموا أموراً، وهم في غفلة، وعدم اشتغال بالكشف والاختبار.

وقد اعترف من اعترف منهم بهذه الأداة من دون أن يحدد طريق الوصول إليها وكيفية الاستضاءة بها. وبعبارة أخرى: هم حدّدوا طريق المعرفة بآلية الحسّ والعقل، فطرحوا مباحث قيّمة في كيفية الاستضاءة بهما، وإزالة الموانع التي تعرقل مسيرة الإنسان لاكتساب المعرفة بهما. ولكنهم سكتوا عن آلية الإشراق، وأنّه كيف يصل

(١) الأسفار الأربعة: ٧/ ٢٤-٢٥.

(٢) وله في ذلك كلام مفصل أتى به الكاتب محمد علي فروغي في كتابه «مسيرة الفلسفة في أوروبا»: ٣/ ٢٦٤-٢٧٣، فلاحظ.

الإنسان إلى تلك الأداة، وكيف يستضيء منها، وما هي مُعدّاتها وشرائطها، وما هي موانعها.

إلا أنّ العرفاء الإسلاميين حرّروا هذا الجانب فكشفوا عن آلية القلب^(١)، وقالوا إنّ الإنسان يصل إلى مرتبة خاصة من الاستشراق والاستلهام إذا طوى منازل خاصة، هي:

١. اليقظة.
٢. التوبة.
٣. المحاسبة.
٤. الإنابة.
٥. التفكّر.
٦. التذكر.
٧. الاعتصام.
٨. الانقطاع.
٩. كبح جماح النفس.
١٠. درك اللطائف.

وقد فصلوا الكلام في هذه المنازل التي تسمّى عندهم «منازل السائرين». وفيما يلي نذكر هنا إجمالاً آليّة هذه الأداة:

آلية القلب في إدراك المعارف

إنّ تفصيل هذه المنازل يتوقف على عرض عرفان إسلامي على الباحثين، وهذا لا يناسب موضوع الكتاب، وإنّما نذكر أثر طيّ هذه المنازل في الحياة العلمية.

(١) ليس المراد من القلب الجسم الصنوبري الذي ليس له وظيفة سوى ضخّ الدم إلى أجزاء البدن، بل المراد نفس الإنسان وروحه الواعية. وإليه يشير قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧)، ومن المعلوم أنّ المراد من القلب هنا هو القلب الجسدي، لأنّ كل إنسان يمتلك هذا القلب وإنّما المراد من كان له عقل مدرك وواع.

١. إنَّ لطيَّ هذه المنازل أثرين بارزين في الوقوف على المعارف:
 إنَّ الباصرة الظاهرية تقدر على رؤية الأشياء البعيدة عنها. ولكن إذا كان هناك ضباب أو غبار، ينحصر البصر برؤية الأشياء القريبة فقط، فالضباب والغبار مانعان عن الرؤية، ولكن الباصرة مستعدة لها.
 إنَّ النفس الإنسانية قادرة على التعرّف على الحقائق الموجودة في مجال الحسّ والعقل. لكن العصبية والهوى يعميان الإنسان، فيعود منكراً للمحسوس والمعقول، فأدنى أثر لطي هذه المنازل هو صيرورة الإنسان، إنساناً خالصاً، مجرداً عن الهوى والعصبية المعمين، كاملاً لا يطلب إلاّ الواقع ولا يعشق إلاّ الحقيقة، سواء أكانت لصالحه أم لا، وافقت انتماؤه القومي أم لا، وغير ذلك من موانع المعرفة.
٢. إنَّ طيَّ هذه المنازل يعطي للنفس قوّة واقتداراً على الاتّصال بعالم الغيب، وإشراق صور ومعان منه عليها، ويُلهم مفاهيم وحقائق لا يتوصل الإنسان العادي إليها بأدوات المعرفة الحسيّة والعقلية.
 وعلماء الأخلاق يوصون بأُمور، ويحذّرون من أُمور: يوصون بالإيثار والتقوى والشجاعة والاستقامة. ويحذّرون من البخل، والانحلال، والجبن والانخدال ولكنهم يكتفون بالإبصاء بتلك والتحذير من هذه، من دون الإفاضة في كيفية توصل الإنسان إليها، وأنّه في ظل أي عامل يقدر على تحصيل الفضائل، وتحت أي حافز يستطيع اجتناب الرذائل، فهذه النقطة الحساسة قد أهملت في كتب الأخلاق، فلا تجد فيها سوى الدعوة إلى الفضائل ولزوم التحلي بها، والتحذير عن الرذائل ولزوم اجتنابها، من دون بيان الطرق التي يصل بها الإنسان إلى تلك الأُمنية الكبرى.
 وقد سدّ العرفاء الإسلاميون هذه الثغرة، وبيّنوا الوسيلة التي يبلغ بها الإنسان تلك الأهمية، وهي سلوك المنازل العشرة المتقدم ذكرها، ليصير الإنسان بعدها، إنساناً كاملاً ذا حسّ وعقل وشهود.

الفتوحات الغيبية والذكر الحكيم

إنَّ في الذكر الحكيم لآيات كثيرة تصرِّح بأنَّ الإنسان المتَّقِي، المتحلِّي بالفضائل، والمتنزِّه عن الرذائل، ترعاه عناية الله تعالى، وتفيض عليه الهداية بعد الهداية، والعلم بعد العلم، ولا يزال يرقى مدارج المعرفة حتَّى يبلغ مقام شهود عالم الغيب. ونذكر فيما يلي نبذة منها.

أ. يقول عزَّ وجلَّ: ﴿بَيَّأَتْهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾^(١). أي يجعل في قلوبكم نورًا تفرِّقون به بين الحقِّ والباطل، وتميِّزون به بين الصحيح والزائف، تارة بالبرهنة والاستدلال، وأخرى بالشهود والمكاشفة.

ب. ويقول سبحانه: ﴿بَيَّأَتْهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَعَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنَ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٢)، والمراد بالنور، النور الذي يمشي المؤمن في ضوئه في دينه ودنياه وآخرته، وهذا النور نتيجة إيمانه وتقاه. ويوضحه قوله سبحانه: ﴿أَوْمَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾^(٣).

ت. ويقول سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤). فإنَّ العطف يحكي عن وجود صلة بين التَّقَى والتعليم.

ث. ويقول سبحانه: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْمُونَ عَمَّ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾^(٥). والمراد رؤية الجحيم قبل يوم القيامة، رؤية قلبية. وهذه الرؤية غير متحققة لمن ألهاه التكاثر، لأنَّها من آثار اليقين، ومن ألهاه التكاثر خلو منه.

ج. ويقول سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾^(٦). فلو أقام الإنسان

(١) الأنفال: ٢٩.

(٢) الحديد: ٢٨.

(٣) الأنعام: ١٢٢.

(٤) البقرة: ٢٨٢.

(٥) التكاثر: ٣ و ٤.

(٦) محمد: ١٧.

نَفْسَه في مسير الهداية، وطلبها من الله سبحانه، زاده تعالى هدىً وآتاه تقواه. ولا تختص الهداية بالعمل حتى تُفَسَّر بتوفيقه سبحانه للطاعات، بل هي أوسع من ذلك.

ح. ويقول سبحانه: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾^(١)، والآية تبيِّن حال أصحاب الكهف الذين اعتزلوا قومهم وتغربوا حفظاً لدينهم، فزاد الله من هداة فيهم، وربط على قلوبهم، كما يقول سبحانه: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾^(٢). فهذه الآيات تُعرب عن أن نافذة الفتوحات الباطنية، والمكاشفات والمشاهدات الروحية، والإلقاءات في الرُّوع، غير مسدودة، بل هي تنتزل على الأمثل فالأمثل من أفراد الأمة.

الإمام علي والإنسان المثالي

وللإمام علي بن أبي طالب - عليه السلام -، تصريحات وإشارات إلى انفتاح هذه النافذة في وجه الإنسان:

١. يقول - عليه السلام - في المتقي: «قد أحيا عقله، وأمات نفسه، حتى دقَّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامعٌ كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل»^(٣).
٢. ويقول - عليه السلام - في حجج الله تعالى في أرضه: «هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا رُوح اليقين»^(٤).
٣. ويقول - عليه السلام -: «وما برح لله عزت آلاؤه، في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عبادٌ ناجاهم الله في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم»^(٥).

(١) الكهف: ١٣.

(٢) الكهف: ١٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢١٥.

(٤) نهج البلاغة، الكلم القصار، الرقم ١٤٧. من كلام له - عليه السلام -.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ١١٧.

هذه الآيات والروايات توقفنا على أنّ المعرفة الحقيقية التي تحياها نفس الإنسان، لا تُستوفى بالسّبر الفكري، وإنّما بتهديب النفس، وتطهير القلب، والانقطاع عن كل شيء، حتّى يرفع دونها كل حجاب مضروب، وكل ستار مسدول، فيرى عالم الغيب ويعاين معارفه وحقائقه بعين القلب.

وإكمال هذا البحث يتوقف على شرح الأسفار التي يسلكها العارف في سيره الروحي والمعنوي، ولكنه بحث واسع، لا يسعه المقام. هذا، ولا يحق للباحث الكريم أن يستنتج ممّا تقدّم أنّ دعوى آليّة القلب والمكاشفة والشهود والإلهام، في كسب المعرفة الحقّة، إحباط لمقام الحسّ والعقل، وإنكار لفضلها ولزوم إعمالها. لا، ليس الأمر كذلك البتّة، بل إنّ لكلّ أداة مقامها، ومجال عملها، وسيأتي مدى قيمة هذه الأداة.

الوحي

ثم إنّ هناك أداةً أخرى تقرّب من الإلهام والإشراق، وهي المسماة بالوحي في مصطلح الشرع، وهو الذي يخصّ به الخالق تعالى أنبياءه.

والوحي إدراك خاص متميّز عن سائر الإدراكات، وليس نتاج الحسّ ولا العقل ولا الغريزة، وإنّما هو شعور خاص يوجد سببانه في بعض عباده الصالحين، وهو يغيّر الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامّة. ومن ينزل عليه الوحي لا يغلط في إدراكه، ولا يختلجه شك، ولا يعترضه ريب في أنّ الذي يوحي إليه هو الله تعالى، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل أو إقامة حجة. ولو افتقر إلى شيء من ذلك لكان اكتساباً عن طريق القوة النظرية لا تلقياً من الغيب.

والفرق بين الوحي وما تقدم من الإلهام والإشراق هو أنّ الوحي يتضمن تعاليم في مجالي العقيدة والعمل، فيكون الموحى إليه نبياً مبعوثاً من جانب الخالق تعالى لتربية الناس وتزكيتهم.

وهذا بخلاف الإلهام والإشراق، فإنّهما لا يتضمنان تشريعاً ولا تقنيناً، ولا يكون المُلهم مبعوثاً من جانبه سبحانه لتبليغ ما أُلهم.

قيمة الإلهام والإشراق

إنَّ قبول قول بلا حجة ولا برهان، خروج عن الفطرة، فالإنسان العاقل هو من يقبل الدعوى إذا قورنت بالدليل، فصاحب المعرفة الحسيّة أو العقلية يصحّ له تعميم معرفته إلى غيره، فيرشدنا إلى مُبصّراته ومسموعاته، فنقبلها لأجل تطابق الحسّين، ويرشدنا إلى ما عقله بالبرهان، فتتعلقه به أيضًا.

وأما مدّعي الإلهام، فيما أنّه يدّعي أمرًا غير محسوس ولا معلوم بالبرهان، فيكون شهوده حجةً على نفسه فحسب، ودليلاً له لا للغير. ولا يمكنه تعميم ما ألهم وأشرق على قلبه، وإراءته لغيره ليشاهده ويعاينه ويشرق على قلبه، لأنّ للإلهام والإشراق مبادئ ومؤهلات خاصة، كما تقدّم.

ولكن مع ذلك، لا يكذب مدّعي الشهود والكشف، غاية الأمر أنّه لا يمكن تعدية ما انكشف له ليكون قاعدة مطردة في مجالات العلم والمعرفة.

نعم، إذا تضمّن الاتصال بعالم الغيب تنبؤًا بالوظائف الإنسانية في مجاليّ العمل والعمل، كما في الوحي، يكون حجة على الجميع، ويكون المخبر نبيًا، والتابعون له أمة، وللبحث في هذا مجال آخر^(١).

(١) انظر: كتاب الإلهيات، مباحث النبوة العامة، الوحي.

القسم الثاني

مراحل المعرفة

لمراحل المعرفة صلة وثيقة بالبحث عن أداتها، إن الفلاسفة في هذا المجال على طائفتين: فمنهم من يقول بأن للمعرفة مرحلة واحدة فقط. ومنهم من يعتقد بتعدد مراحلها.

والنظرية الأولى، أعني وحدة مراحل المعرفة مترتبة على القول بوحدة أداة المعرفة، كما أن النظرية الثانية مترتبة على تعدد أدواتها.

أمّا القائلون بوحدة أداة المعرفة - كالقائلين بانحصارها في الحسّ، أو في العقل - فيحاولون إرجاع جميع مراحلها إلى مرحلة واحدة.

مثلاً: القائلون بانحصار أدوات المعرفة بالحسّ، إذا واجهوا المفاهيم الكلية التي يدركها الإنسان في ذهنه من دون أن يكون للحسّ إليها سبيل، يقولون بأنّ المفاهيم الكلية ليست إلاّ الفرد المبهم من دون أن يكون وراءه شيء آخر. فكلّ فرد إذا أدركه الإنسان بمشخصاته ومميزاته، يكون المدرك جزئياً محسوساً، ولكن ربما يحاول الإنسان تناسي المشخصات والمميزات، فعند ذلك يتبلور هذا

الفرد الشخصي بصورة الفرد المبهم، ويطلق عليه الإنسان الكلي. فليس الإنسان الكلي إلاّ الفرد المبهم الذي حذفت أو نسيت مشخصاته ومميزاته. فما أشبه هذا الفرد بالعملة المعدنية الرائجة إذا طُمست نقوشها من كثرة التداول، فلم يبق منها إلاّ جسم العملة دون مشخصاتها.

وأنت ترى كيف يتحمل هذا القائل بوحدة الأداة، المشاق في تحليل المفاهيم العقلية. وما هذا إلاّ لأنّه لم يعتقد إلاّ بأداة واحدة، ولو كان مؤمناً بأداتين لصدّق بالمفاهيم الكلية العقلية التي هي بمنأى عن الفرد الذي نسيت مشخصاته.

وهكذا القائل بانحصار الأداة بالعقل كـ«ديكارت»، فإنّه لا يقيم للحسّ وزناً. فهذا إذا واجه المحسوسات - التي يدركها الإنسان بحواسه - يضيق عليه الخناق، ويقول إنّ الحسّ لا يوصلنا إلى حقيقة الأشياء وإنّما هو ليتنفع به الإنسان في حياته لا أكثر، كما تقدم.

ونظير ذينك المنهجين، منهج القائلين بانحصار معرفة الحقائق بالإلهام والإشراق، المنقول عن الفيلسوف الغربي «برگسن».

وعلى ذلك، فنحن نضرب الصفح دون البحث حول هذه المناهج النابعة عن القول بوحدة الأداة، لأنّ إنكار تعددها وكثرتها، أشبه بإنكار الضروريات كما عرفت. ونعطف عنان البحث إلى المراحل المتعددة للمعرفة، فنقول:

إنّ القائلين بتعدد المراحل هم أيضاً على طوائف نعبّر عنهم بالعناوين التالية:

أ. أصحاب الفلسفة العلمية.

ب. أصحاب الفلسفة الماديّة الديالكتيكيّة.

ج. الفلاسفة الإسلاميون.

أ. نظرية الفلسفة العلمية في تعدد مراحل المعرفة

إنّ أصحاب هذه النظرية يقسمون مراحل المعرفة إلى الأقسام التالية:

١. المعرفة الحسيّة.

٢. المعرفة العلمية.

٣. المعرفة الفلسفية.

فكل معرفة متقدمة، تكون مقدّمةً لحصول معرفة أوسع وأكمل، وإليك البيان:

إذا عرّض الإنسان للنار معدّناً خاصّاً كالرصاص، فرأى أنّه يذوب عند درجة خاصة؛ أو لاحظ أنّ مريضاً ما مبتلّى بالصداع مثلاً، قد برئ عند استعمال عشبة طبيّة معينة، فهذه المرحلة يطلق عليها المرحلة الحسيّة، إذ هي لا تتجاوز إطار الحسّ.

ثم إذا كرّر هذا العمل مرّات عديدة وفي ظروف مختلفة، استطاع العقل أن ينتزع منه قانوناً كلياً وهو أنّ الرصاص يذوب عند درجة كذا، والنبات الفلاني مبرئ من الصداع، فهذه المرحلة هي المرحلة العلمية، ومنها يستنتج قاعدة وقانوناً علمياً عامّاً.

وأما المعرفة الفلسفية فهي عندهم عبارة عن المعرفة التي لا تختص بعلم دون علم

أو موضوع دون موضوع، وإن شئت قلت: هي عبارة عن المعرفة العامة المتزعة من غالب العلوم أو جميعها.

مثلاً: القوانين الرياضية مختصة بموضوعها كالكم المنفصل والمتصل (الأعداد، والسطوح)، وهكذا قوانين العلوم الفيزيائية والكيميائية. وأمّا إذا انتزع الإنسان من هذه القوانين والعلوم قاعدةً تثبتتها جميعها أو غالبها فهي قانون فلسفي، كقانون التكامل العام الذي تدعمه جميع العلوم التجريبية. فالتكامل أمر يثبت علم الأحياء وعلم الاجتماع وغيرهما. فالمطلع على هذه العلوم يصل إلى معرفة فلسفية وينتزع منها قانوناً كلياً سائداً على الكون أجمع.

وهذه المرحلة من المعرفة فوق المرحلة العلمية، فإن المعرفة العلمية تختص بموضوع خاص لا تتجاوزه، بينما المعرفة الفلسفية هي معرفة حكم يعم موضوعات كثيرة. وعلى ضوء ذلك، فالمسائل الفلسفية، نتيجة العلوم، ولا تختلف عن المسائل العلمية إلا بعلو درجة المعرفة، فإذا كانت المعرفة راجعة إلى موضوع خاص، تسمى المعرفة معرفة علمية، والمسألة المعلومة مسألة علمية. وأمّا إذا تجاوزت المعرفة موضوعاً معيناً وعمت غالب الموضوعات أو جميعها، فالمعرفة فلسفية والمسألة المعلومة مسألة فلسفية، فليست المسائل الفلسفية متغايرة جوهراً مع المسائل العلمية.

هذا ما يذهب إليه أصحاب الفلسفة العلمية ونحن نعلق عليه ما يلي:

١. إن ما ذكره أصحاب الفلسفة العلمية من هذه المراحل الثلاث لا ننكر منه شيئاً، ولكن المعرفة العلمية عن طريق التجربة تحتاج إلى ضم حكم عقلي إليها، وأمّا التجربة نفسها فلا تعطي قانوناً كلياً في مجال العلم، بل العقل إذا لاحظ وجود التماثل بين مورد التجربة وغيرها، يحكم بسرّيان الحكم إلى جميع الموارد بحجة أنّ المتماثلين متساويان في الأحكام. ولولا هذا الحكم لما تجاوز حكم التجربة مواردّها. وقد تقدم الكلام في ذلك.

٢. إنّ المسائل الفلسفية تختلف عن المسائل العلمية جوهراً وذاتاً، وليست المعرفة الفلسفية نتيجة لترقي المعرفة العلمية حتى يلزم كون المعرفة علمية إذا كان الحكم

مختصاً بموضوع، وفلسفية إذا عمّت جميع الموضوعات، فإنّ هذا التفسير خاطئ جداً، بل المسائل الفلسفية تفرق عن العلمية موضوعاً، وذلك أنّ كلّ معرفة تختص بالبحث عن أحوال الموجود الطبيعي المادي المتحيّث بـحيثية جسمانية أو رياضية أو هندسية، فهي معرفة علمية، وأبحاثها أبحاث علمية، وإنّ عمّ الحكم جميع هذه الموضوعات.

فالعلم الباحث عن الخواص الظاهرية والباطنية للأجسام، كعلمي الفيزياء والكيمياء، والباحث عن أحكام الكم المنفصل كالحساب، والكم المتصل كالهندسة، و...، كلها مسائل علمية، لأنّ الموضوع فيها مقيدٌ بـحيثية طبيعية مادية متبلورة في الحيشية الطبيعية أو التعليمية الحسائية أو الهندسية.

كما أنّ البحث عن عوارض الموجود الحيّ المادي، سواء أكان راجعاً إلى الإنسان أم الحيوان أم النبات، بحث علمي طبيعي. وهكذا كل الأبحاث العلمية التي تأخذ لنفسها موضوعاً مادياً وتبحث عن عوارضه، فهي كلها بحوث علمية حتّى ولو انتزع من الكل قانون عام يشمل أكثر العلوم أو جميعها، كالتكامل، فإنّه نتيجة العلوم المتنوعة، وليس نتيجة العلوم إلّا العلوم نفسها لا غير.

وأما المسائل الفلسفية فهي عبارة عمّا يأخذ لنفسه موضوعاً عامّاً غير متقيدٌ بـحيثية طبيعية أو تعليمية، بل تبحث عن الموجود بما هو هو، فتقول:

الموجود إمّا واجب، أو ممكن.

والممكن إمّا جوهر، أو عرض.

والجوهر إمّا نفس، أو عقل، أو جسم، أو صورة، أو هيولي.

والعرض إمّا كم، أو كيف، أو وضع، أو فعل، أو انفعال، أو أين، أو متى، أو

ملك، أو إضافة.

إلى غير ذلك من التقسيمات الواردة على الموجود من حيث هو هو، حتّى قولنا:

الموجود إمّا علة أو معلول، وغير ذلك من الأحكام العارضة على الموجود من حيث هو هو، من دون أن يتقيد بـحيثية طبيعية أو تعليمية.

وبذلك تظهر رئاسة المسائل الفلسفية على العلوم؛ لأن العلوم في إثبات موضوعاتها، محتاجة إلى الفلسفة، كإثبات الكم في الحساب والهندسة، كما يظهر أن تغير العلوم وتبدل الفروض العلمية لا يغيّر شيئاً في المسائل الفلسفية فإنّ قولنا: كل ممكن يحتاج إلى علّة، أو: إنّ واجب الوجود غني عن العلّة، مسائل ثابتة لا يزعمها تغيّر الفروض العلمية وتبدّلها.

نعم، من جعل المسائل الفلسفية منتزعة من العلوم، جعلها مسائل متزلزلة غير يقينية لتبعيتها لمسائل العلوم التي هي بدورها في مهبّ التغيّر والتبدّل.

ب . نظرية أصحاب الفلسفة المادية الديالكتيكية

إنّ أصحاب هذه الفلسفة يعتقدون بتعدد مراحل الفلسفة، كأصحاب الفلسفة العلمية، غير أنّهم يبينون تعدد المراحل بالشكل التالي:

١ . مرحلة الحسّ.

٢ . مرحلة التعقل.

٣ . مرحلة العمل والتجربة.

ونحن نقرّر ذلك في ظلّ مثال:

افرض أنّ إنساناً يريد أن يطّلع على علّة مرض خاص كالسلّ، فيريد أن يقف على علائمه وآثاره، وعلله وموجباته، ودوائه الناجع في اقتلاعه من المجتمع، فعند ذلك يحين أو ان المرحلة الأولى، فيتفحص حياة المبتلين بالسلّ وكيفية عيشهم وأماكن سكنهم ومحيطهم، فيجمع عن الجميع معلومات خاصة يجمعها قولنا: إنّ السائد عليهم هو العيش في أمكنة مظلمة ملوثة بالدخان والغبار، ويتغذّون بأطعمة فاقدة للقيمة الصحيّة والغذائية.

ثم بعد ذلك يأتي أو ان المرحلة الثانية، وهي مرحلة التعقل، وهي عبارة عن مطالعة تلك المعلومات، وحدّس العلة الحقيقية الكامنة وراء حدوث هذا المرض وتكوّن جراثيمه في البدن. وعند ذاك توضع الفرضيات العلمية، إذ يحدّس هذا العالم أنّ العلة

هي ذي، وآخر أنها ذه وثالث أتمها تلك.

ثم إذا تمت المرحلة الثانية، وعرض العلماء والمفكرون فروضهم لظهور هذا المرض، يأتي أو أن مرحلة التجربة، فإنّ الفروض لا تُعلم صحتها إلا بالتجربة، فإذا قام المجربون بعملياتهم التجريبية في المختبرات، يُميّز الفرض الصحيح من الفروض الباطلة.

هذه هي مراحل المعرفة المختلفة. والمعرفة في ضوء المثال المتقدم تبدأ من الحس إلى العقل، ومن العقل إلى التجربة.

وإن شئت قلت: المعرفة عبارة عن حركة المادة إلى جانب الشعور والتعقل ومنه إلى جانب المادة الخارجية.

ونحن لا نعلّق عليه شيئاً غير أنّا نقول إنّ هذه المراحل ليست شيئاً ينكر، فإنّ تكامل العلوم مبني على هذه المراحل، وقد عرفت دور التجربة وأهميتها، غير أنّ المهم تبيين أنّ هناك معرفة عقلية غير تجريبية غفلت عنها كلتا الفلسفتين الماضيتين، وإنّما استوفت حقّها الفلسفة الإسلامية، وإليك بيانها.

ج . نظرية الفلاسفة الإسلاميين في مراحل المعرفة

تعترف الفلسفة الإسلامية بوجود معرفة عقلية وراء المعرفة الحسيّة والتجريبية، وقد قصرت سائر الفلسفات عن إدراكها. كما تختص الفلسفة الإسلامية بنوع ثالث من المعرفة هو المعرفة الآيوية، وإليك فيما يلي توضيحها:

أولاً المعرفة الحسيّة

تنقسم المعرفة إلى حسيّة وعقلية، والحسيّة عبارة عن المعرفة السطحية المشتركة بين الإنسان والحيوان، بل ربما تكون في الحيوان أقوى منها في الإنسان، فالعقاب يرى الأشياء البعيدة جدّاً التي لا تنالها أبصار غيره، والكلاب تشمّ الروائح الخفية، والخفافيش تحسّ الموانع في الليالي الظلماء، فتتجنبها... وعلى كلّ تقدير فالمعرفة الحسيّة التي تقوم بالحواس الظاهرية تعمّ الإنسان وغيره.

وللمعرفة الحسية خصائص:

١. إنها جزئية لا تتجاوز موضوعاً خاصاً، سواء أكان مبصراً أم مسموعاً أم مشموماً أم ملموساً أم مذوقاً. وليس للطفل معرفة سوى المعرفة الحسية، فهو لا يدرك سوى اللون المشخص والفرد المعين، وأما اللون والإنسان الكلّيين فبعيدان عن أفق معرفته.
٢. المعرفة الحسية تتعلق بما يقع في مرمى الحسّ وسلطانه، دون الخارج عنه، فالإنسان يقف على الأعراض والكمييات الظاهرية للأجسام كالألوان والروائح والأشكال، والليونة والخشونة... وأما الخارج عنها، فلا، كقانون العلية والمعلولية، أو ضرورة وجود المعلول عند وجود علته، فإنها معان عقلية خارجة عن أفق الحسّ.
٣. إنّ المعرفة الحسية محدّدة بالزمان، فالحسّ يقف على الأشياء المتحققة في الزمن الحال، دون التي تحققت في غابر الزمان، أو ستتحقق في مستقبله وإن كانت أشياء محسوسة، بل لا بدّ في إدراك الماضي والآتي من أداة أخرى.
٤. المعرفة الحسية محدّدة بالمكان والجهة، فكما أنّ الإنسان لا يدرك إلاّ الأشياء الواقعة في الزمن الحاضر، فهكذا لا يدركها إلاّ في مكان أو جهة خاصة. وأما المعرفة العقلية فهي على النقيض من المعرفة الحسية، إنّها معرفة كلية لا جزئية، تتعلّق بمفاهيم خارجة عن الحسّ، كما هي غير مقيّدة بالزمان والمكان والجهة، سواء أكانت معرفة تصورية، كالإنسان الكلّي، أم تصديقيّة، كالقوانين التي يستنبطها الإنسان من التدبّر في الطبيعة.

عناصر عقلية في المعارف الحسية

إنّ هناك معارف تبدو للرأي العام أنّها حسية، مع أنّها في الحقيقة معارف عقلية، وإليك نماذج منها.

١. نحن نعتقد بوجود الإسكندر المقدوني ذلك الفاتح العالمي، ووجود نابليون بونابرت ذلك القائد العسكري، ونخال أن معرفتنا بوجودهما معرفة حسية ولكن

الواقع أنّها معرفة عقلية، إذ نحن لم نر أيّاً منهما، ولا شاهدنا شيئاً من بطولاتهما وفتوحاتهما، وإنّنا قرأنا ذلك في الكتب. فالمحسوس لنا في الحقيقة هو المكتوب والمقروء لا نفس الرجلين وما قاما به من أعمال.

ونحن نحتمل -وراء ذلك- أن يكون كل ما نقرؤه ونسمعه عنهما باطلاً وكذباً، غير أنّ العقل يدفع هذا الاحتمال ويقول: إنّ من الممتنع أن تكون تلك الأخبار المتضاربة كاذبة، إذ من المحال أن يتواطأ عبر القرون جميع المؤرّخين على اختلاف مشاربهم، على جعل الأكاذيب حول الرجلين. فعند ذلك ندع عن بصحة وجودهما وبطولتهما وآثارهما. فالنتيجة أنّ وجود تلك الشخصيتين وما اتّسمتا به، ليس من الأمور الحسيّة، بل من الأمور الاستنباطية العقلية المعلومة تحت ضوابط عقلية.

٢. نحن نعتقد بوجود حضارات ازدهرت عبر التاريخ ثم اندثرت ولم يبق منها إلّا الأطلال التي ترشد إليها. ولكن معرفتنا بها معرفة عقلية لا حسيّة، وذلك لأنّ المشاهد لنا هو الآثار الباقية، وأمّا الحضارات نفسها التي كانت مزدهرة، فهي غائبة عن حواسنا وإنّنا نستدلّ عليها بالآثار:

إنّ آثارنا تدلّ علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

٣. إنّ هناك أمماً كبيرة عفا عليها الزمن، ونحن ندع عن وجودها ونتصور أنّ معرفتنا بها حسيّة، مع أنّها في الحقيقة عقلية مستنبطة فالإنسان إذا رأى الأهرام في «الجيزة» يستدلّ فوراً على وجود أمة في غابر الأزمان، كانت واقفة على أصول الهندسة، وتمتلك رافعات عملاقة، وجيشاً عظيماً من العمّال مكّنها كل ذلك من تشييد هذه الأهرام^(١).

٤. نحن نعتقد بوجود عواصم كبيرة كلندن وموسكو وطهران وطوكيو، كما أنّ القاطنين في هذه العواصم يعتقدون بوجود عواصم أخرى في شرق العالم وغربه،

(١) والقرآن يسمّي هذه المعرفة وسابقتها معرفة «أبوية» وهي الوقوف بالآية وخصائصها، على ذي الآية وصفاته، ويبحث عليها في كثير من آياته. وعلى ذلك فمعرفة وجود خالق الكون لا تختلف عن معرفة الحضارات وأصحابها، فالاستدلال عليها من باب واحد وهو الاستدلال بالآية على ذهابها.

ولم يروها بأمّهاات أعينهم ولكنهم مدعونون بذلك.

وليست هذه المعرفة حسية بل عقلية مستنبطة، حيث تتواتر الأخبار عن وجودها وعظمتها عن طريق المسافرين والرحّالة، فيحكم العقل باستحالة أن يتواطأ هؤلاء جميعاً في إخبارهم. فالمحسوس لنا في الواقع هو الإخبار نفسه وأمّا وجود البلدان فعقلي مستنبط.

٥. يقول راسل (ت ١٩٧٠): نحن نعتقد بوجود الشمس في السماء، وأنّه ليست لدينا معرفة حسية أوضح منها. ولكن المحسوس لنا في الواقع هو ضوء الشمس ونورها لا ذاتها ووجودها، بل إنّه يمكن التشكيك بوجودها بالقول بأنّ ضوء النهار ناتج عن تفجير الملايين من المنوّرات الضوئية. ولولا استبعاد العقل ذلك وإحالة ما أذعنّا يقيناً بوجودها.

٦. كلُّ منّا يعتقد بأنّ له أمّاً وأباً، ويتخيل أنّ معرفته بهما إذ يراها حسية، مع أنّها في الواقع عقلية، لأنّه إذا لقيهما في الخارج، فمن المحتمل عند العقل أن يكون من شاهده مشابهاً لهما في الشكل والقيافة والتصرّف والصوت... ولولا دحض هذا الاحتمال بحكم عقلي لما أمكنه الإذعان بأنّهما أمه وأبوه.

٧. الفلسفة الماركسية تنبئ عن حركة التاريخ الاجتماعية والاقتصادية، فتقول إنّ الإنسان كان على الاشتراكية الأولى فتبدّل منها إلى الإقطاعية ومنها إلى البرجوازية ثم يتبدل منها إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية التي هي الجنة الموعودة في الكتب السماوية.

ولكن جميع ما أنبأت به استنباطات عقلية وليست معارف حسية. والحاصل أنّ العناصر العقلية موجودة في كثير من الإدراكات الحسية، ولولاها لما اتّصفت الإدراكات الحسية بالعلم واليقين. وبما أنّ الذهن ينتقل إلى تلك العناصر بسرعة، فلذا ربما يغفل الإنسان عن وجودها ودخالتها في الإدراكات الحسية. ولأجل ذلك نقول: إنّ الحسّ وإن كان من أدوات المعرفة، ولكنه لا يورث العلم في كثير من الموارد إلاّ بضم استدلالات عقلية ومنطقية تعطي معرفة حسية بمعنى، وعقلية بمعنى آخر.

ثانياً: المعرفة العقلية

المعرفة العقلية هي المفاهيم الكلية التصورية أو القضايا الكلية التصديقية التي ينالها العقل في ظل عمليات خاصة. فالانتقال إلى مفهوم الإنسان الكلي من مشاهدة عدة أفراد متماثلة، معرفة عقلية تصورية، كما أن انتزاع قاعدة كلية (كانصهار الحديد عند درجة خاصة) من عمليات تجريبية متكررة، معرفة عقلية تصديقية.

وقد أوضحنا فيما تقدّم كيفية انتقال الإنسان إلى المفاهيم والقوانين الكلية، غير أن هناك غموضاً في كيفية صنع الكليات من مشاهدة الجزئيات، والرابطة المنطقية القائمة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية. فإنّ الإنسان عندما يطل بنظره إلى أفراد محدودة، كيف يصنع منها مفهوماً كلياً يشملها وغيرها؟ أو أنّه عندما يجري عملية التجربة على عناصر خاصة، كيف يصنع منها قاعدة كلية تعم ما جرّبه وغيره؟

إنّ هذا العمل يشبه في بادئ النظر، عمل المصور الذي يلتقط صورة لعدة أشخاص معينين في مجلس ما، ثم يدلس في الصورة، فيدخل فيها صور أشخاص لم يكونوا مع الذين التقطت صورتهم. فإنّ عمل العقل في مجالي التصور والتصديق من قبيل تبديل المعرفة الحسية المحدودة إلى معرفة عقلية كلية تشمل ما لم يكن داخلها في المعرفة الحسية. ولكن الحقيقة أنّ هناك فرقاً بين عمل العقل وعمل ذاك المصور، فما هو؟

الرابطة المنطقية بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية

إنّ هذه المعضلة (كيفية صنع الكليات من مشاهدة الجزئيات) مطروحة في الفلسفة الغربية، وقد حاول الكثير من الباحثين في نظرية المعرفة الإجابة عنها، أمثال: «كانت» و«هيجل»، ولكنهم لم يصلوا إلى شيء مقنع، وسنذكر فيما يأتي ما أجابوا به.

وقد سبقتهم الفلسفة الإسلامية إلى حلّها ببيان يظهر ممّا تقدم إيضاحه عند البحث عن عمليات أداة العقل، فقلنا إنّ منها إدراكه للمفاهيم الكلية وذلك بنحوين: إمّا عن طريق التجريد والانتزاع؛ وإمّا عن طريق تبديل المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية بالخلق والإبداع، كما ذهب إليه الشيخ الرئيس أو الارتقاء من درجة إلى أخرى كما ذهب إليه صدر المتألّهين، فلا نعيد.

وعلى ضوء ذلك يظهر الفرق بين عمل العقل وعمل ذاك المصور الذي يقصد إشرارك من لم يكن في المجلس، فإنّ العقل لا يزيد على المعرفة الحسيّة شيئاً، وإنّما يرقّي معرفته إمّا عن طريق حذف المشخصات والأخذ بالمشتركات، وإمّا بأنّ النفس بعد مشاهدة المميزات والمشتركات تستطيع خلق مفهوم كليّ، وإمّا أنّها هي بذاتها تتكامل إلى معرفة أرقى.

فليست المسألة من قبيل التدخل في المعرفة الحسيّة كما هو الحال في عمل المصور، بل المعرفة الحسيّة باقية على حالها، ولكنها -بما هي- تعطي للنفس مقدرة خاصة على انتزاع الكلّي أو صنعه في أفق الذهن، أو تنتقل إلى معرفة أخرى. فبين العمليين فرق جوهري.

جوابان للفلاسفة الغربيين

لّمّا وقف الفلاسفة الغربيون على هذه المعضلة، حاولوا حلّها، فجاءوا بجوابين نشير إليهما:

أ. تعميم المعرفة الحسيّة

وحاصل هذا الجواب أنّ الذهن يقوم بتعميم المعرفة الحسيّة المحدودة إلى معرفة واسعة غير محدودة، هي المفاهيم الكليّة.

ولا يخفى أنّ هذا مصادرة واضحة، إذ لا يزال السؤال باق بحاله، فالمستشكل يسأل عن الفرق بين تعميم العقل المعرفة المحدودة إلى غير محدودة، وتعميم المصور تلك الصورة بالتلاعب فيها وزيادة أشخاص غرباء، ولماذا يعدّ أحد العمليين جرماً دون الآخر؟

فالمستشكل بدلاً من أن يحلّ العقدة، كرر الإشكال، بخلاف الفلاسفة الإسلاميين فقد حلّوها إمّا بحديث الانتزاع، وإمّا بخلاقية النفس، أو بترقي المعرفة من الحسيّة إلى درجة فوقها.

ب. تبدل التغيرات الكمية إلى الكيفية

تذهب الفلسفة الديالكتيكية إلى أنّ التبدلات الجزئية التدريجية المستمرة الطارئة على الطبيعة ربما تصل إلى حدّ يفقد فيه الجسم قدرته على تحمل هذه التغيرات بشكلها

الخاص، فيقع في الجسم تحول فجائي آني تحصل على أثره كيفية جديدة. وبعبارة أخرى: إنّ التطور الديالكتيكي للمادة على قسمين: أحدهما تغيير كميّ يحصل ببطء، والآخر تغيير فجائي يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة، بمعنى أنّ التغيرات الكمية تبلغ إلى مرحلة تتغير فيها من الكمية إلى كيفية جديدة. مثلاً: إنّ الماء عند تسخينه ترتفع درجة حرارته تدريجياً، ويحصل بسبب هذا الارتفاع التدريجي، تغيرات كمية بطيئة، حتى إذا وصلت درجة حرارته إلى المائة، فينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى البخارية، وتنقلب فجأة تلك التغيرات الكمية إلى حالة كيفية جديدة.

وهكذا في جانب البرودة، فإنّها لا تزال تنخفض شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى حدّ لا تقبل معه طبيعة الماء الانخفاض التدريجي في برودتها، فيتحول الماء فجأة إلى الجليد. وقد أبداع هذا الأصل الفيلسوف الألماني «هيجل» (١٧٦١-١٨٣٦م)، وقد استخدمته الفلسفة الديالكتيكية في توجيه نظرياتها الاجتماعية والفلسفية. وفي ظل هذا الأصل قالوا: يتبدّل النظام الإقطاعي إلى الرأسمالية، وهي إلى الاشتراكية. وفي المقام يفسّرون تبدل المعرفة الحسيّة إلى العقلية بأنّه من قبيل انتقال التبدلات الكمية إلى التبدلات الكيفية.

يلاحظ عليه:

أولاً: إنّ هذا الأصل على فرض صحته، غير صحيح في مثال الماء المعروف عندهم. وذلك أنّ التبدلات الطارئة على الماء عند تزايد الحرارة إنّها هي من قبيل التبدلات الكيفية لا الكمية، لأنّ التبدلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن تزايد الماء وتناقصه. وأمّا تصاعد سخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء، ولهذا لا يكون من قبيل التبدلات الكمية، بل هو من التبدلات الكيفية، فكيف سمّي «هيجل» تصاعد السخونة بالتبدّل الكميّ؟

ثم إنّ تبدّل الماء الحار إلى بخار ليس تبدلاً كميّاً حاصلاً في الماء نوع جديد يغيّر الماء بدليل تغيّر آثارهما. فالأولى أن يعبر «هيجل» عن مقصوده بأنّ التغيرات الكيفية

التدرجية ربما تبلغ درجة تنقلب فيها الطبيعة إلى نوع آخر. فينبغي أن يقال في مثل الماء: إنَّ التبدلات الكيفية التدرجية في الماء تتحول إلى تبدلات نوعية.

وثانيًا: لو صحَّ هذا الأصل، فلا يصحَّ في هذا المقام أيضًا، وذلك لما عرفت من أنَّ هذا التبدل ينتهي إلى تبدلات ماهوية وتغيرات جوهرية، فعند ذلك تفقد المعرفة العقلية صلتها بالمعرفة الحسيَّة، فكيف تكون حاكية عنها، مع أنَّهما من نوعين مختلفين جوهرًا وماهية.

وإن شئت قلت: إنَّ نسبة المعرفة العقلية إلى المعرفة الحسيَّة، كنسبة البخار إلى الماء، بل كنسبة الذهب إلى النحاس على ما هو المنقول من أنَّ بعض الكيميائيين القدماء كانوا يستطيعون بمعالجات كيميائية قلب النحاس إلى الذهب، فعندئذ تكون الصورة الحسيَّة كالنحاس، والمعرفة العقلية كالذهب، وبينهما بون شاسع بعيد، واختلاف في الجوهر، فلا يمكن جعل أحدهما حاكياً عن الآخر.

وعلى ذلك، فالقائل بهذا الأصل يجب أن يُعدَّ من المثاليين الذين ينكرون كاشفية العلم عن الواقع، وقد تعرفت فيما مضى على أنَّ الصلة الموجودة بين العلم ومحكيه هي صلة الكاشفية والمكشوفية، لا صلة التوليد والإنتاج، وأنَّ نسبة العلم إلى محكيه ليس كنسبة الوالدين إلى ولدهما أو نسبة الندى إلى البخار، فإنَّ تصوير الرابطة بهذه الصورة يستتبع المغايرة وهي تنتهي إلى نفي الكاشفية المنجر إلى إنكار الحقائق الخارجية أو التشكيك فيها.

فليس للفيلسوف الموضوعي إلَّا ولوج الباب الذي ولج فيه الفلاسفة الإسلاميون، وتفسير المعرفة العقلية بإحدى الصور الثلاث المتقدمة.

ثالثًا: المعرفة الآيوية عند الفلاسفة الإسلاميين

وهناك معرفة أخرى عند الفلاسفة الإسلاميين وتسمَّى بالمعرفة الآيوية أو تبديل المعرفة السطحية إلى معرفة عمِّية.

توضيح ذلك: إنَّا إذا رأينا أشخاصًا معينين، تقدر النفس على إدراك مفهوم كلي يصدق على هؤلاء وغيرهم. وهذا المفهوم بما أنَّه يصدق على غير هؤلاء من الأفراد

الموجودين في زمن الإدراك، يكون تبسيطاً عَرَضِيًّا للمعرفة. وبما أنه يصدق حتى على الأفراد الغابرة والآتية يكون تبسيطاً طويلاً للمعرفة. فهذه المعرفة لا تتجاوز البسط والتعميم في كلا البعدين.

ولكن هناك معرفة أخرى أعلى وأكمل، وهي التكميل العمقي للمعرفة، وبسطها إلى آفاق عليا، إلا وهي الاستدلال بالمرئي على غيره، وبالأثار على ذبها، وبالآيات على صاحبها.

والاستدلال بالآية على ذبها على قسمين:

الأول: الاستدلال بالآثار الحسية والطبيعية على شيء مادي ولكنه ليس بمحسوس للمستدلّ في ظرف إحساس الآثار وإدراكها. فالآثار الباقية من أصحاب الملاحم والدواوين قابلة للاستدلال بها على أنه كان هناك نوابغ في الشعر والأدب نظموا هذه القصائد والدواوين، كما هو الحال في الآثار العلمية الموروثة.

فهذه الآثار أعني الدواوين والكتب، محسوسة، ولكن مؤلفيها ليسوا محسوسين في زمان إدراك الآثار، ولكنها بالذات أمور محسوسة في ظرفها. فيستدلّ -إذن- بالمحسوس في الآن، على المحسوس بالذات، استدلالاً أيويًا.

الثاني: الاستدلال بالمحسوس على غير المحسوس بالذات، وهذا الاستدلال بإتقان المصنوع على علم الصانع وقدرته، وبجماله على ذوقه وبراعته. ومن هذا أيضًا، الاستدلال بالآيات الموجودة في عالم الكون على أن له صانعًا عالمًا قادرًا قام بتنظيم الكون وتنسيقه وفق قوانين وسنن تحيّر العقول.

والماديون يقرّون بكلا الاستدلّالين ولا يفرّقون بينهما في حياتهم العملية. فهم كما يستدلّون بالكتاب الفلسفي على وجود فيلسوف ألفه وكتبه، يستدلّون بأفعال الرجل وتصرفاته، على روحياته ونفسياته من حسن وسوء، وصفاء وخبث، وإخلاص وخيانة، مع أن حسن السريرة وسوءها، وصفاء النفس وخبثها... كلها أمور غيبية غير مرئية ولا واقعة في أفق الحواس.

ولكن مع ذلك كلّ تراهم إذا وصل الأمر إلى المسائل العقائدية وما يرجع إلى

ما وراء الطبيعة، ينكرون الاستدلال الثاني، أو يشكّون فيه، مع ما عرفت من جريان سيرتهم العملية عليه في أمورهم العادية. وهذا ممّا ينقضي منه العجب!!
وبرهان النظم الذي يعتبر من أهم أدلّة الإلهيين على إثبات صانع العالم، يرتكز أساساً على الاستدلال بالآية على ذمها بصور وتقارير مختلفة .

ومجمل القول فيه هو أنّ العقل إذا لاحظ النظام البديع بما فيه من النواميس المبنية على القواعد الدقيقة، يذعن بأنّه صادر عن فاعل عالم محيط بالمادة وخصوصياتها، والقوانين والنواميس المتحكمة في أجزاء الكون، من ذرّته إلى مجرّته، وأنّه لا يصحّ أن يستند هذا النظام إلى المادة الصمّاء نفسها ويعدّ من آثارها، أو يستند إلى الصدفة. وهذا استدلال عقلي أيوي.

القرآن والمعرفة الآيوية

ركز القرآن الكريم على هذا النوع من المعرفة، وكرر في كثير من آياته قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾^(١)، و: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ﴾^(٢) ونحو ذلك ممّا يفيد تأكيده على لزوم التعرف على ذاته سبحانه وأسائه وصفاته وما فيه من الكمال والجمال، عن طريق النظر والتدبر في آثاره وآياته، نظير الاستدلال بالموسوعة العلمية على تبخّر مؤلفها وجامعيته في المعرفة.

فذاته سبحانه، بما أنّها مجهولة الكنه، لا يسع العقل البشري الممكن أن يتعرف عليها، فلذا لم يكن بدّ من اللجوء إلى آثاره، والنظر فيها، والاستدلال بها على ما في مؤثرها من كمال وجمال، وهذا الطريق متاح للجميع.

ونكتفي في المقام بذكر بعض الآيات من سورة الروم المباركة، يقول تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ

(١) الروم: ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٥ و ٤٦، فصلت: ٣٧ و ٣٩، الشورى: ٢٩ و ٣٢.

(٢) يونس: ٦٧، الرعد: ٣ و ٤، إبراهيم: ٥، الحجر: ٧٥، النحل: ١٢ و ٧٩، مريم: ١٢٨، المؤمنون: ٣٠، النمل:

٨٦، العنكبوت: ٢٤، الروم: ٢١ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٤ و ٣٧، لقمان: ٣١، السجدة: ٢٦، سبأ: ١٩، الزمر: ٤٢

و ٥٢، الشورى: ٣٣، الجاثية: ١٣.

أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ اللَّسَانِ وَالْوَلَوَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنْامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَآبَتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةَ مَنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿١﴾.

لقد كان العرب الجاهليون يفرقون بين الخلق والتدبير، فينسبون الخلق إلى الله سبحانه، والتدبير إلى أرباب الأصنام، فكانوا يعبدونها لتكون لهم شفعاء عند الله، فجاءت الآيات لترد تلك المزعمة، وتثبت أن الخلق والتدبير كليهما لله سبحانه، وأنه هو المدبّر وبالتالي هو الربّ^(٢) دون غيره، مستدلة بالشهود على الغيب، وبالآية على ذيها. وقد رتبت الآيات المذكورة وصيغت على وجه بديع، آخذة من بدء خلق الإنسان وتكوّنه، ثم تصنيفه صنفين: ذكر وأنثى، ثم ارتباط وجوده بالسما والارض^(٣)، واختلاف ألسنة الناس وألوانهم، ثم سعيهم في طلب الرزق، وسكونهم في منامهم، ثم إراءة البرق، وتنزيل الأمطار حتى تحيا الأرض وتصلح لاستفادة الإنسان منها واستنائها؛ إلى أن تنتهي الآيات إلى قيام السماء والأرض إلى أجل مسمى، ليتم لهذا النوع الإنساني ما قدر له من أمد الحياة.

وقد جاء في فواصل الآيات قوله: ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿يَسْمَعُونَ﴾، ﴿يَعْقِلُونَ﴾، مشيرة إلى أن دراسة هذه الآيات يوقفنا على أنه سبحانه هو المدبّر كما هو الخالق، ببيان أن الإمعان فيها يعرب عن أن الخلق والتدبير ممتزجان، بحيث لا يمكن أن ينسب

(١) الروم: ٢٠-٢٥.

(٢) الرب في اللغة بمعنى صاحب، يقال: ربّ البستان وربّ الدار وربّ القطيع ويراد به من إليه تدبير أمر البستان والدار والقطيع وتلبية جميع مستلزمات نموها وعيشها وبقائها.

(٣) إشارة إلى أن المراد من قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾، ثبات السماء والأرض على وضعها الطبيعي الملائم لحياة النوع الإنساني المرتبط بهما.

الخلق إلى فاعل والتدبير إلى فاعل آخر، فإن ذلك إننا يتصور إذا كان التدبير منفصلاً عن الخلق، كما في ربّ البستان وغيره، فإنه إننا يهيبه له ما يضمن بقاءه من تنظيف الأرض، وشقّ الجداول وتنقيتها، وإيصال الماء إلى الأصول، وتسميد الأرض وغير ذلك مما يصلح الأشجار ويهيئها للإثمار، من دون أن يكون هو خالقاً للأشجار والثمار بوجه من الوجوه. وأمّا العامل الذي يشاهده الإنسان، وجاء ذكره في الآيات، فإنها هو سبيكة واحدة امتزج فيها الخلق والتدبير، فلا يمكن الفصل بينهما.

وقد استدلل إبراهيم - عليه السلام - على بطلان ربوبية الكوكب والقمر والشمس بآثارها الحسية، وهي أفولها وغيبتها عن الإنسان، ولا يصحّ أن يكون الربُّ غائباً عن مربوبه، فكيف يمكن أن تُعدّ الأفلاك أرباباً للإنسان الذي يحتاج إلى التدبير في جميع آتات عمره ولحظات حياته؟

يقول تعالى حاكياً هذا الاستدلال: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ يَلْقَوْمِ إِنَّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾.

مصادر البحث

- « القرآن الكريم
- « الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي.
١. صدر المتأهين الشيرازي، الأسفار الأربعة.
 ٢. الشيخ الرئيس ابن سينا، الإشارات والتنبيهات.
 ٣. عبد القاهر البغدادي، أصول الدين.
 ٤. خير الدين للزركلي، الأعلام.
 ٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار.
 ٦. محمد علي المدرس، ریحانة الأدب.
 ٧. الملا هادي السبزواري، المنظومة وشرحها.
 ٨. ابن سينا الشيخ الرئيس، الشفاء.
 ٩. الأمدى، غرر الحكم.
 ١٠. عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة.
 ١١. فيليسين شاله، الفلسفة العلمية.
 ١٢. محمد علي فروغي، مسيرة الفلسفة في أوروبا.
 ١٣. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة.

٣

أركان المعرفة اليقينية وعناصرها (*)

السيد يد الله يزدان بناه (**)

(*) مصدر البحث: كتاب: تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية: مباحث في نظرية المعرفة والمنهج المعرفي، (الفصل الثاني). ترجمة: أحمد وهبة، ط١، دار المعارف الحكيمة، ٢٠٢١.

(**) أستاذ الفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية / قم.

الملخص

بعد الإثبات الإجمالي للحقائق والموجودات الحقيقية يقول العلامة الطباطبائي في بيان وجه الحاجة إلى الفلسفة: "إننا قد نُخطئُ أحياناً في إثبات وجود بعض الأشياء أو عدم وجودها، فالحظُّ على سبيل المثال لا وجود له في الواقع، ولكنَّ البعض يعتقد بوجوده، والعقل الفعَّال موجود، ولكن البعض يظنُّه غير موجود؛ ولهذا فنحن بحاجة للبحث عن الموجود من حيث إنَّه موجود، ومعرفة خواصِّه [لتمييز ما هو موجود عمَّا هو غير موجود]".

ثم يطرح قيِّداً آخر، وهو ضرورة أن يكون البحث مفيداً لليقين، وإلا فإنَّ الشكَّ بحقيقة الأشياء لن يزول من أنفسنا، فنحن - في الحقيقة - بحاجة إلى بحثٍ يزيل الشكَّ ويُنتج اليقين.

ونحن نعرف أنَّه يجبُ لحصول اليقين أن يكون البحث برهانياً، وعلى هذا يكون تعريف الفلسفة: هي العلم الباحث عن الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود وفق المنهج البرهاني.

يقول العلامة: إنَّه لكي يكون البحث عن الواقع بما هو واقع مُنتجاً لليقين لا بدَّ من استعمال القياس البرهاني، وبالنتيجة فإنَّه لا يمكن الإفادة من سائر أنواع القياس من الجدلي والخطابي والشعري والمغالطي في الفلسفة.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ المهِّم في الفلسفة من بين سائر أنواع التصديق والاعتقاد هو التصديق والاعتقاد اليقيني لا الظنيَّ أو التقليدي؛ إذ نتيجة التصديق الجدلي هي الاعتقاد الجدلي، ونتيجة التصديق السفسطي هي الجهل المركب، وهو وإن كان نوعاً من الاعتقاد بيد أنَّه ليس كاشفاً عن الواقع، ولا ينفع في الفلسفة. والاعتقاد الكاشف عن الواقع، والرافع للشكَّ أيضاً ينحصر بالاعتقاد اليقيني^(١).

الكلمات المفتاحية: الشك، البرهان، اليقين، التصديق، الاعتقاد.

(١) يُنظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، الصفحة: ٤.

دوافع البحث في صناعة البرهان

في مبحث الصناعات الخمس ثمة موضوعٌ خاصٌّ أَدَّى بأرسطو إلى وضع القياس البرهاني في مقابل سائر أنواع القياس، أي المغالطي والجدلي والخطابي والشعري، فقد تنبّه إلى نكتةٍ هي أنه إذا أردنا الظفر بالواقع، والوقوف عليه بحيث لا يبقى لدينا أي احتمالٍ مخالفٍ في البين، فلا بدّ لنا من أن نسلّك طريق البرهان.

ولا بدّ من الالتفات إلى أن اليقين والوصول إلى الواقع عن طريق البرهان هو أمرٌ طبيعيٌّ واقعيٌّ عند الإنسان؛ فإنّ الإنسان - في الحقيقة - عندما يُقيم ارتباطاً معرفياً مع الموجودات فإنه يستطيع الوصول إلى واقعيتها، وفطرته تحكم بذلك؛ ولهذا ومن باب المثال، فإنّ الشكل الأوّل للقياس لم يتدعه أرسطو.

طبعاً للبرهان ضوابطه، ويجب البحث فيها بنحوٍ علميٍّ تفصيليٍّ دقيق، ولكنّ هذا الأمر موضوعٌ آخر.

إنّ ما قام به أرسطو هو أنّه نظّم هذه الأمور، ورتّبها على شكل علمٍ خاصٍّ، فأبحاثه جعلت الأنظار تحدّق بنحوٍ أشدّ، والتدقيق يزداد أكثر، فقد وضع أرسطو هذه المطالب نصب الأعين، ونحن نلاحظ أحياناً أنّ الناس العاديين غير الدارسين للمنطق يتحدّثون أحياناً وفق الاستدلال المنطقي، ويستعملون أشكال القياس المنتجة من دون أن يشعروا بذلك.

كما أنّ بعض المتكلّمين الذين كانوا يهاجمون الفلسفة، ويحملون عليها رضخوا في نهاية المطاف للقبول بالطريقة البرهانية، فما حصل مع الغزالي يعدُّ مثلاً واضحاً وجيِّداً، فبينما قام في (تهافت الفلاسفة) بمهاجمة الفلسفة المشائية، نراه قد قبل أخيراً حجّية الطريق البرهاني، وقد ألف كتاباً في موضوع المنطق باسم (القسطاس المستقيم)، بل وذهب إلى الاعتقاد بوجود القضايا المنطقية في القرآن الكريم، وقدّم طرحاً خاصّاً يتضمّن اصطلاحاتٍ مختلفة، فهو الذي كان يُعدُّ من زعماء متكلّمي الأشاعرة، وكان قد تلامّأ نجمه أكثر من الجميع في المدرسة النظامية في بغداد، لكنّه وصل أخيراً إلى نتيجة مفادها أنّ كل الأبحاث الكلامية السابقة كانت جدليّة، أي إنه وافق الفلاسفة المشائين في

نظرتهم للكلام الموجود، وقام بشرح ذلك. فقد كان الفلاسفة يعتقدون بأن الكلام الموجود بحثٌ جدليٌّ لا يوصل إلى الواقع، وإن كان يمكن أن يكون مقنعاً. والمتكلم قد يصل إلى الواقع أحياناً، ولكن ليس لأنَّ طريقته تقتضي ذلك، فالجدل يُنتج الإقناع فحسب^(١).

وكذلك الفخر الرازي أيضاً فبعد أن كان معارضاً للفلسفة المشائية، انتهى به الحال إلى النتيجة نفسها، وقبل أيضاً حُجَّة الطريق البرهاني، وغاية قوله إنَّ الفلاسفة المشائين لا يستدلُّون أحياناً بنحو برهاني، ولكنَّ هذا معناه نقل النزاع من مجاله الكبروي إلى عيِّناتٍ صغروية.

ولكنَّ الوحيد الذي لم يقبل المنطق، سواء المنطق المادِّي أم الصوري، هو ابن تيمية، غير أنَّه إنَّما حارب المنطق بالمنطق!

والسؤال الآن عن السبب في ظهور بحث صناعة البرهان، فما هو الدافع والباعث الكامن وراء ذلك؟

لقد كانت الرغبة في الوصول إلى الواقع، كما هو، هي الدافع بالأساس للبحث في باب البرهان، وكان هدف تشكيل قضايا حقةً وصادقة، تحكي متن الواقعية، وتُنتج يقيناً مطابقاً للواقع؛ هو الذي أدَّى إلى نشوء البحث في البرهان بجميع تفاصيله وفروعه.

المقصود من اليقين

اليقين اصطلاحٌ خاصٌّ في بحث البرهان، وقد يحصل الخلط بين أمورٍ أخرى، وهذا اليقين، فلا بدَّ من الانتباه إلى أنَّ المراد من اليقين هنا هو اليقين نفس الأمر لا اليقين السيكولوجي النفسي؛ إذ اليقين السيكولوجي ليس من الضروري أن يكون مطابقاً للواقع، بل قد يكون مترافقاً مع الجهل المركَّب، فمن يقع في الجهل المركَّب يكون عنده يقين سيكولوجي لا يقين نفس أمري. واليقين نفس الأمر والمنطقي هو اعتقادٌ وتصديقٌ مطابق للواقع.

(١) يُنظر: أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، الصفحتان: ٢٧ - ٢٨.

وبعبارة أخرى: إنَّ اليقين نفس الأمري هو العلم والمعرفة الحقيقية أنفسهما، ونحن في البرهان نبحث عن مثل هذا اليقين وهذه المعرفة.

ويعدُّ هذا اليقين -من جهة- وصفاً للعالم، كحالةٍ نفسيةٍ، ومن جهةٍ أخرى له ارتباط بالخارج؛ ولهذا فهو اعتقادٌ كاشفٌ عن الواقع، ومن هنا فهو يتَّصف بالحقانيَّة [أي من حيث مطابقته للواقع].

وبناءً على هذا، فلا يكفي لليقين نفس الأمري والمنطقي مجرد الاعتقاد والجزم، بل لا بدَّ من تعلُّق هذا الاعتقاد والجزم بتصديقٍ مطابقٍ للواقع وكاشفٍ عنه^(١).

وعلى كل حال، فإنَّ دراسة حقيقة المعرفة وكذلك دراسة اليقين وأركانه تعدُّ من الأسس المهمة لأيِّ علمٍ حقيقي، وخاصة الفلسفة، ومن هنا فإنَّ هذا الموضوع يستحقُّ التحقيق والبحث الجاد.

ومن خلال نظرةٍ تاريخيةٍ لهذا البحث نجد أنَّ ابن سينا قد شرح آراء أرسطو والفارابي المتعلقة بهذا المجال بنحوٍ دقيقٍ. ومن جهةٍ أخرى نجد أنَّ الخواجه نصير الدين الطوسي له رأي آخر.

وعلى هذا الأساس سوف نركِّز جهدنا على آراء هاتين الشخصيتين، فنستعرض أركان اليقين والمعرفة من وجهة نظرهما، كما نقوم بمقارنة بين هذين الرأيين، وندرس أخيراً أركان المعرفة اليقينية.

وقبل استعراض رأي ابن سينا من الجدير الإشارة إلى آراء أفلاطون، وأرسطو، والفارابي في المعرفة الحقيقية.

يبدو أنَّ أفلاطون هو الذي بدأ البحث حول ماهية المعرفة الحقيقية، ومن بعده خاض أرسطو عباب هذا الموضوع، وقام بالتحقيق حوله، وهو من أهم مسائل علم البرهان.

(١) وقد سببت هذه المسألة -وهي كون اليقين ذا وجهين- مشكلةً للبعض، فقد كان تصوُّر إمكان الوصول من الاعتقاد المرتبط بالشخص العالم (فاعل المعرفة) إلى المطابقة للواقع من المشكلات المستعصية في بعض بحوث نظرية المعرفة عند الغربيين، حتى اعتقد البعض أن طريق الوصول إلى الواقع كما هو مسدود أساساً. ولا بدَّ من التعرُّص لهذا الموضوع في محله.

وفي العصر الإسلامي تعرّض الفارابي لهذا البحث، وألّف رسالةً مستقلةً في هذا المجال أيضًا. ومن بعده تابع ابن سينا البحث في ذلك. لذا وقبل استعراض رأي ابن سينا سوف نلقي نظرةً على آراء أسلافه في المعرفة اليقينية.

أركان اليقين

« رأي أفلاطون

تعرّض أفلاطون لهذا الموضوع ولما هيّة العلم الحقيقي في رسالة (ثياتيتوس)^(١)، وأنّه ما هو المعنى الدقيق لعبارة "أنا أعلم شيئاً"؟ وعدّد في هذه الرسالة أركان المعرفة الحقيقية، فالشرط الأوّل للمعرفة - من وجهة نظره - هو وجود اعتقادٍ أو تصديقٍ، وعلى هذا فإنّنا يمكننا الادّعاء بأنّ لديّ معرفةً، عندما يكون لديّ اعتقادٌ وتصديق. والشرط الثاني برأيه هو كون الاعتقاد صادقاً وحقّاً، فالمعرفة هي الاعتقاد الصادق، والمطابق للواقع أو (التصديق الصحيح). والشرط الثالث هو أن يكون مع التصديق الصحيح أو الاعتقاد الصادق بيانٌ وتوضيحٌ.

لقد ذكر أفلاطون في تلك الرسالة هذه الشروط الثلاثة للمعرفة الحقيقية، ولكنّه أنهى البحث بنحو يبدو منه وكأنّه غير راضٍ تماماً عن هذا التعريف. وقد قدّم ثلاثة تفسيرات لـ (البيان والتوضيح) ورجّح ثالثها، وإن لم يكن راضياً تماماً عن ذلك.

يبدأ أفلاطون رسالة (ثياتيتوس)، التي كُتبت على شكل حوارٍ بين سقراط وشابٍّ اسمه (ثياتيتوس)؛ بالقول إنّ الإدراك الحسّي لا يمكنه أن يكون معرفةً حقيقيةً:

"سقراط: ولكنّنا لم نبدأ البحث من أجل معرفة ما هو ليس بمعرفة، بل كان غرضنا معرفة ما هي المعرفة. ورغم ذلك، فعلى الأقل قد تقدّمنا بمقدارٍ أننا لن نبحت بعد الآن عن المعرفة في الإدراك الحسّي، بل أصبحنا نعتقد أنّ المعرفة هي تلك الحالة التي تحصل

(١) Theaetetus، وقد ترجمها بعضهم إلى (ثياتيتوس)، وفي الترجمات العربية القديمة (ثأطاطس). وللتفصيل في الوقوف على المحاورات الأفلاطونية وموضوعاتها وزمانها ونسبتها انظر: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء ١، الصفحة: ٢٠١؛ وللوقوف على رأي أفلاطون في نظرية المعرفة بشكل

مفصّل انظر: المصدر نفسه، الصفحات: ٢١٣ - ٢٣٨. [الربيعي]

للروح عندما تلتفت هي، ومن أجل نفسها؛ لما هو موجود وتواجهه^(١). فسمّها الآن ما تشاء.

ثياتيتوس: سقراط، أظنُّ أنّ هذا هو ما يسمّى تصديقاً أو عقيدة^(٢).

ثم يذكر كلاماً جميلاً حول ماهية التفكير، ويتبين من خلال ذلك أنّ مراده هو الاعتقاد والتصديق:

"ثياتيتوس: برأيك ما هو التفكير؟"

سقراط: حوارٌ تجريه الروح مع نفسها حول الشيء الذي تُريد الوصول إلى كُنْهه، وطبعاً فأنا رجلٌ جاهل، وما أستطيع قوله حول التفكير هو كلام رجلٍ جاهل^(٣). وعلى أيّ حالٍ، فأنا أعتقد أنّ الروح حين التفكير لا تفعل شيئاً سوى أنّها تسأل نفسها ومن ثم هي نفسها تجيبُ على ذلك، وهي نفسها التي تقبل ذلك الجواب أو ترفضه. وبعد التقدّم في هذا البحث السريع أو البطيء والوصول إلى نتيجةٍ وقبولها، وعدم بقاء أيّ ترديد حيالها، فإننا نسمّي تلك النتيجة حكم النفس أو اعتقادها؛ ولذا أقول: بأنّ الاعتقاد هو نوع من الكلام، والتصديق هو كلام، ولكنه ليس كلاماً يُقال للآخر بواسطة الصوت، بل هو كلام تقوله الروح لنفسها في حالة صمت^(٤).

(١) عبّر عن الاتّصال بالواقع - الموجود في المعرفة الحقيقيّة - بالالتفات إلى الوجود ومواجهته، وهو بيان حسن.

(٢) أفلاطون، المجموعة الكاملة لأنار أفلاطون، ترجمه (إلى الفارسية): محمد حسن لطفي، الجزء ٣، الصفحتان: ١٤٢٨-١٤٢٩، (رسالة تثنوس).

وقد اعتمد المؤلفُ الترجمة الفارسية ونحن ترجمناها إلى العربية من هناك مع تحريّ الدقّة المتناهية. علماً أنه قد ترجم هذه المحاور إلى اللغة العربية الدكتورة أميرة حلمي مطر، وقدّمت لها بمقدّمة مفيدة وطُبعت في دار غريب بالقاهرة تحت عنوان (محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم)، فانظر فيها نحن بصدده: من الصفحة: ٩٥ فما بعد. [الربيعي]

(٣) هكذا يتحدّث سقراط؛ لأنّه يرى أن طريقتة هي التوليد، فهو يعتقد أنّه لا يمنح التفكير لأحد، وإنما يساعد الآخرين كي يخرجوا الأفكار الموجودة بداخلهم إلى الخارج، وهذا الأسلوب لسقراط مناسب جداً للتفكير والتفلسف الحقيقي، فهو يطرح الأسئلة على مخاطبه وبهذه الطريقة يضعه عملياً في ساحة التفكير والفلسفة.

(٤) أفلاطون، المصدر السابق، الصفحة: ١٤٣٤. ما قيل هنا حول ماهية التفكير مُلّفت للنظر جداً، وما زال له مؤيدون إلى الآن.

وعلى هذا نلاحظ أن المراد من (الحكم) هو التصديق نفسه؛ غير أن العلم الحقيقي ليس مجرد حكم وتصديق؛ إذ التصديق من الممكن أن يكون صحيحًا أو غير صحيح، والعلم يجب أن يكون صحيحًا ومطابقًا للواقع.

"ثياتيتوس: سقراط، لا يمكنني القول بأن كل اعتقاد معرفة؛ لأن الاعتقاد الخاطئ موجود أيضًا. ربما يمكن القول بأن المعرفة هي اعتقاد صحيح"^(١).

ويستمر البحث في موضع آخر على النحو الآتي:

"سقراط: إذا، فهل يجب علينا التصديق بوجود الاعتقاد الخاطئ؟

ثياتيتوس: طبعًا.

سقراط: والاعتقاد الصحيح أيضًا؟

ثياتيتوس: نعم، الاعتقاد الصحيح أيضًا موجود.

سقراط: إذا فهل استطعنا في النهاية الإثبات بنحو قطعي بوجود نوعين من

الاعتقاد؟

ثياتيتوس: نعم، أثبتنا ذلك"^(٢).

وبناءً عليه نلاحظ أن أفلاطون يتحدث عن الاعتقاد الصادق، ويعتبر أن الصدق

أيضًا شرطًا للمعرفة الحقيقية.

وفي موضع آخر يوضح كيف ينسل الخطأ إلى الاعتقاد:

"سقراط: رغم كل هذا فالاعتقاد غير الصحيح ممكن؛ بهذا الشكل: وهو أنه

عندما يمد الإنسان يده ليتناول إحدى معلوماته، فإن معلوماته تطير إلى هنا وهناك^(٣)،

فيقع ذلك الشخص في الخطأ، وبدل أن يتناول معرفة مطلوبه فإنه يتناول معرفة شيء

آخر...

(١) المصدر السابق، الصفحة: ١٤٢٩.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ١٤٤٢.

(٣) يرمز سقراط للروح بقفص الطيور، وللمعلومات بالطيور التي في داخله، وهذا القفص يكون خاليًا عند الأطفال، وأن كل ما نكسبه من معلومات نضعه في هذا القفص.

ثياتيتوس: هذا التبرير مقبول.

سقراط: غير أنه إذا التقط المعرفة المطلوبة، فإنه يبقى مصوناً من الخطأ، ويعتقد بالموضوع كما هو عليه^(١)، وبهذا الشكل يحصل الاعتقاد الصحيح، والاعتقاد غير الصحيح^(٢).

ويوضح بعد ذلك أن الاعتقاد غير الصحيح هو في الحقيقة جهل وليس علماً؛ لأنّ الاعتقاد غير الصحيح هو - في الواقع - حكمٌ على الشيء الذي لا يعرفه الإنسان؛ إذ لو كان يعرف الواقع لكان يجب أن يجده هو:

"ثياتيتوس: سقراط، ربما سبب الخطأ أننا ظننا أنّ جميع الطيور التي في القفص معلومة، فكان من الأفضل أن نقول: إن بعضها معلومٌ، وبعضها مجهولٌ، ومن يمدُّ يده ليُمسك بإحدى المعلومات، فإنه أحياناً يلتقط معلومة وأخرى مجهولة^(٣)، فإذا التقط المعلوم فإنه يحصل على اعتقاد صحيح حول الموضوع المقصود، وإذا التقط المجهول فإنه يحصل على اعتقاد غير صحيح^(٤). وعلى هذا، فالمعرفة هي الإدراك الصحيح.

ثم بعد ذلك يستخلص نتيجة البحث موضّحاً:

"ثياتيتوس: المعرفة هي الاعتقاد الصحيح؛ لأن الاعتقاد الصحيح منزّه عن الخطأ، وكل ما ينتج عنه فهو حسنٌ وجميل^(٥).

ثم يُقال: إن هذا المقدار لا يكفي لتعريف المعرفة، بل لا بدّ من قيد آخر أيضاً. فالمعرفة ليست هي الاعتقاد الصحيح نفسه، ولتوضيح هذا القيد يُطرح مثال على

(١) أي يصل إلى المعرفة والعلم المطابق للواقع.

(٢) أفلاطون، المجموعة الكاملة لأثار أفلاطون، الجزء ٣، الصفحة: ١٤٤٩.

(٣) نلاحظ كيف وضع الجهل مقابل العلم، مستخدماً تعبيراً دقيقاً. وبعبارة أخرى: إذا قلتُ: إن في الواقع (أ) هي (ب)، والحال أنّها في الواقع ليست كذلك، فأنا لا أعلم لي بالواقع، بل جهل. وهذا العلم والجهل هو علم و جهل منطقي وفلسفي، ولكنّه في العرف يطلق العلم على الجهل المركّب أيضاً.

(٤) أفلاطون، المصدر السابق، الصفحة: ١٤٥٠.

(٥) المصدر السابق، الصفحة: ١٤٥١.

النحو التالي^(١): "في المحكمة يقوم شخصٌ بحكاية واقعة كان قد رآها بنفسه، فيحكم القاضي -الذي لم يشهد الواقعة- بالحكم بناءً على شهادة الشاهد، وهنا يكون القاضي قد حصل على اعتقادٍ صحيح.

وكذلك فإنه أحياناً تقوم شواهدُ وقرائنُ على إدانة المتهم، وتكون مصطنعةً في الواقع، ولكنه بناءً على القاعدة لا بد للقاضي من اعتبار المتهم مذنباً استناداً إلى تلك القرائن، غير أن شخصاً يقوم في الأثناء بإلقاء خطاب يؤثر في عواطف القاضي بنحو يجعله يعتقد ببراءة المتهم. وهنا أيضاً يكون قد حصل للقاضي اعتقادٍ صحيح.

بيد أنه هل يمكن في مثل هذه الموارد التي حصل فيها للقاضي اعتقادٍ صحيح أن نقول: بأن القاضي (يعلم) ببراءة المتهم؟

الجواب بالنفي؛ فالقاضي ليس لديه علمٌ ويقينٌ ببراءة المتهم^(٢)، وعلى هذا، فالعلم والمعرفة ليسا مجرّد الاعتقاد الصحيح، فقد رأينا أن الاعتقاد الصحيح قد يحصل أحياناً إثر الإقناع وبطريقة جدلية أو خطابية، وفي هذا المورد لم يكن هناك دليلٌ صحيحٌ على الاعتقاد؛ لذا فيُفترح أن يُذكر في تعريف المعرفة أنها: الاعتقاد الصحيح الذي معه بيان.

"سقراط: فإذا أوجد شخصٌ في قضاة المحكمة تجاه واقعةٍ معينةٍ اعتقاداً لا يمكن لأحدٍ أن يعتقدّه إلا من شاهد الواقعة بعينه، وحكم القضاة أيضاً بناءً على أساس هذا الاعتقاد الذي وجد عندهم عن طريق السمع، فإذا كان حكمهم صحيحاً، فإنه يجب القول حينئذٍ بأن أولئك القضاة قد حكموا على أساس اعتقادٍ صحيحٍ بدون أن تكون لديهم معرفة... ولكن يا صديقي العزيز، لو كان الاعتقاد الصحيح والمعرفة واحداً، لما كان من الممكن لأفضل الحكّام أن يوجد لديه اعتقادٌ صحيحٌ في واقعةٍ ما بدون أن تتحقّق لديه المعرفة، فيتبين إذاً أن المعرفة غير الاعتقاد الصحيح"^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق، الصفحة: ١٤٥٢.

(٢) وردت في النص الفارسي بهذا الشكل "فالقاضي ليس لديه علم ويقين بأن المتهم مذنب"، وهو قطعاً لا ينسجم

مع المعنى المطلوب. [الربيعي]

(٣) المصدر السابق.

ثم ينقل ثياتيتوس عن أحدهم أنه كان يقول: «المعرفة هي الاعتقاد الصحيح الذي يمكن تقديم بيان معقول حوله، وأن ما لا يكون معه تعريف وبيان فليس بمعرفة»^(١). ثم يصل الكلام إلى هذه النقطة وهي أنه ما هو المقصود بالبيان، فمن الممكن أن يكون المقصود منه هو البيان والشرح اللفظي. كما يمكن أيضاً أن يكون بمعنى أن تتبين العناصر الأساسية للشيء. والاحتمال الثالث أن يكون المقصود بالبيان هو معرفة مميزات الشيء، وقد رجّح الاحتمال الثالث إجمالاً: "ثياتيتوس: ... المعنى الأول، بيان الفكرة بمعونة الأصوات والكلمات. والمعنى الثاني، تعداد الجزئيات والوصول منها إلى الكل. ولا بد الآن من دراسة المعنى الثالث. سقراط: المعنى الثالث هو ما يفهمه أكثر الناس من اصطلاح التعريف؛ أي بيان الخصوصيات التي تميّز الشيء الخاص عن سائر الأشياء [وتفصله عنها]"^(٢).

المقصود بالبيان هو ما يسمّونه في نظرية المعرفة المعاصرة بـ (المُصَحِّح)^(٣). وكما سوف يأتي -وهو ما يعتقد به أرسطو أيضاً- فإنّ البيان لازم، ولكنّه البيان الضروري الذي هو العلة الحقيقية والضرورية للاعتقاد.

ونتيجة البحث هي أنّ أفلاطون يعتبر -في هذه الرسالة- أنّ المعرفة هي الاعتقاد الصادق الذي يرافقه البيان، وبهذا فهو يضع أسس نظرية المعرفة ولبناتها الأولى.

« رأي أرسطو

يعتقد أرسطو أنّ اليقين هو المعرفة المطلقة ذاتها، أي العلم الحقيقي^(٤) وهو يقول في هذا الصدد: "قد يظنّ بنا أن نعرف كلّ واحدٍ من الأمور على الإطلاق لا على طريق السوفسطائيين الذي هو بطريق العرض [غير ذاتي وغير حقيقي]"^(٥)، متى ظنّ بنا أننا قد

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ١٤٦٣.

(٣) أو المُبرّر، أو المُسوِّغ، وقد يُقال له الموجه. [الربيعي]

(٤) ما يجدر ذكره أن الجهل المركّب ليس علماً حقيقياً.

(٥) لم يذهب السوفسطائيون من طريق الذاتي، وعلى هذا فلا علم لهم. والمقصود بالطريق الذاتي هو البين بنفسه =

تعرفنا العلة^(١) التي من أجلها الأمر، وأنها هي العلة وأنه لا يمكن أن يكون الأمر على جهةٍ أخرى، ومن البين أن هذا هو معنى أن يعلم^(٢).

ويؤكد أرسطو أنه إنَّما يمكن القول بأنَّ المعرفة قد حصلت بالقضية فيما لو تم معرفة علة تلك القضية أيضًا. وبعبارة أخرى: حصول المعرفة الحقيقية بقضية (أ هي ب) عن طريق علته الحقيقية، يعني إما أن تكون بيّنةً بنفسها أو حصلت بوساطة حدٍّ أو وسط، وأن أعلم أيضًا أنَّها لا يمكن أن تكون غير ذلك؛ بأن تكون (أ) ليست (ب)، وفي هذه الحالة يكون العلم حاصلًا بهذه القضية، وسوف نعلم بأنَّ هذه القضية مطابقةٌ للواقع، وأنه من المحال أن يكون نقيضها صادقًا. فإذا عُرفت علة التصديق بالقضية، فالمعرفة بها سوف تكون ضرورية، وسوف ينتفي احتمال الخلاف. وسوف نرى أنَّ هذا المعنى للعلم واليقين هو ما بيّنه ابن سينا نفسه.

ثم يوضح أرسطو علة العلم بالقضية اليقينية قائلاً: "فإن كان معنى أن يعلم هو على ما وضعناه فقد يلزم ضروريًا أن يكون العلم البرهاني من القضايا الصادقة وأوائل غير ذات وسط... وذلك أن معنى أن تعلم الأشياء التي هي عليها برهان لا بطريق العرض، إنَّما هو تقتني البرهان عليه"^(٣).

« رأي الفارابي

تحدّث الفارابي عن اليقين في عدّة مواضع من بحوثه المنطقيّة، ومن جملة ذلك قوله: "اليقين هو أن تعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره"^(٤).

= أو المبيّن بحدٍ أو وسط، وسوف يأتي الحديث عنه لاحقًا. والسوفسطائي يستدل أيضًا، لكن استدلاله ليس ذاتيًا بل عرضيًّا.

(١) المقصود بها العلة التي تعطي النتيجة.

(٢) أرسطو، منطق أرسطو، الجزء ٢، الصفحة: ٣٣٢.

(٣) المصدر السابق، الصفحة: ٣٣٣.

(٤) أبو نصر الفارابي، المنطقيات، الجزء ١، الصفحة: ٢٦٧.

وفي رسالة أخرى ألفها في اليقين - وهي نفيسة للغاية ومفيدة في هذا الموضوع - قام بتعداد شروط اليقين قائلاً: "(أ) اليقين على الإطلاق [(اليقين الحقيقي)] هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، أو ليس بكذا^(١). (ب) ويوافق أن يكون مطابقاً غير مقابل^(٢) لوجود الشيء من خارج. (ج) ويعلم أنه مطابق له. (د) وأنه غير ممكن ألا يكون قد طابقه أو أن يكون قد قابله"^(٣).

وقد ذكر الفارابي هنا أربعة شروط لليقين، وشرحها بعد ذلك، والشروط الأربع منها هو استحالة ألا تكون القضية المُتَيَقَّنَة كذلك، وقال في شرح هذا الشرط: "وقولنا: (إنه غير ممكن ألا يكون مطابقاً أو أن يكون مقابلاً) هو التأكيد والثاقفة التي بها يدخل الاعتقاد والرأي في حد اليقين^(٤)، وأنه يجب اضطراراً^(٥) أن يكون قد طابقه، وأنه ما كان يمكن أن لا يكون يطابقه وأنه بحال ما لا يمكن أن يكون قد قابله، بل هو بحال يجب لها ضرورة أن يكون قد طابقه، ولم يناقضه، ولا ضاده. وهذه الوثاقفة والتأكيد في الاعتقاد نفسه استفادة عن الشيء الذي أوقعه^(٦)، كان ذلك الشيء هو الطبيعة^(٧) أو القياس"^(٨).

وبناءً على هذا، فالموجب لكون الاعتقاد بكذب نقيض القضية اليقينية لا يمكن زواله - برأي الفارابي - هو علة الاعتقاد بها؛ أي إنه إما أن تلك القضية من الأوليات، وإما أنها نتيجة قياس، وهذا المضمون نفسه الذي ذكره أرسطو وشرحه ابن سينا كما سوف يأتي.

(١) أي سواء كانت القضية موجبة أم سالبة.

(٢) المقابل هنا بمعنى النقيض.

(٣) أبو نصر الفارابي، المصدر السابق، الصفحة: ٣٥٠.

(٤) من الواضح أن المراد منه هو اليقين نفس الأمر في الفلسفة المبسوط عنه في نظرية المعرفة.

(٥) وهو الحتمية والاضطرار والوجوب العقلي.

(٦) أي إن الذي أوجب هذا التأكيد والثاقفة هو علة التصديق بهذه القضية.

(٧) مراد الفارابي من الطبيعة هنا هي الأوليات. يُنظر: أبو نصر الفارابي، المنطقيات، الجزء ١، الصفحتان: ٢٦٩ -

٢٧٠.

(٨) المصدر السابق، الصفحة: ٣٥٢.

« رأي ابن سينا

ذكر ابن سينا في بحوثه ثلاثة عناصر لليقين المنطقي، ونفس الأمري، والمعرفة الحقيقية: فالشخص المتيقن يعتقد أولاً بصدق القضية القائلة: بأنّ (ألف هي باء)، وهذا هو (الاعتقاد الأول). ويعتقد ثانياً بأنه لا يمكن أن تكون هذه القضية غير صادقة، أي يستحيل أن تكون (ألف ليست باء)، وهذا هو (الاعتقاد الثاني). ويعتقد ثالثاً أنّ هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله، وهذا هو المراد من العلم واليقين المنطقي ونفس الأمري.

وكما لاحظنا فقد بُذلت جهودٌ وتدقيقاتٌ كثيرةٌ حتى تم الوصول إلى هذه العناصر لليقين المنطقي، وبناءً على هذا تخرج الصور الأخرى للاعتقاد من دائرة اليقين المنطقي، وللمثال، فإنّ الاعتقاد بقضية ما بسبب أن أكثر الناس أو جميعهم يعتقدون بها لن يكون يقيناً نفس أمري؛ ولهذا السبب يقولون بأنه لا يمكن استعمال المقبولات والمشهورات في مقدمات البرهان.

يقول ابن سينا في بداية برهان الشفاء: "إنّ التصديق^(١) على مراتب، فمنه يقيني يُعتقد معه اعتقاداً ثانياً، إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل، إنّ المصدّق به لا يمكن ألا يكون على ما هو عليه؛ إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه"^(٢). ومراد ابن سينا من «الاعتقاد الثاني» هو استحالة أن تكون القضية المُصدّق بها على نحوٍ آخر.

ومراده من قوله بأنّ هذا الاعتقاد هو إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل، هو إمكان أن الاعتقاد الثاني يمكن أن يكون بالقوة، ولكنها القوة القريبة من الفعل، وكما أوضح ذلك ابن سينا نفسه في مكان آخر^(٣)؛ هو أنه بمجرد حضور نقيض القضية المُعتقَد بها في ذهن الشخص فإنه يعتقد بأن نقيضها غير ممكن.

(١) عندما يُقال «تصديق» فالشعريّات تخرج من تعريف اليقين؛ لأنها لا تُنتج اعتقاداً وتصديقاً، وإنّما تُعطي تخيلاً فقط. وأما التصديق - أعم من التصديق اليقيني البرهاني، والتصديق الجدلي، والتصديق الخطابي، والتصديق المغالطي - ففيه حكم، سواء كان ظنيّاً أم يقينيّاً.

(٢) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة: ٥١.

(٣) وهو قوله: "إذا أخطر بالبال اعتقد". المصدر السابق، الصفحة: ٢٥٦.

فأحياناً يحصل للمعتقد تصديق بيد أن مقابله ونقيضه لم يتصور بعد. فإذا كان بحيث إنه بمجرد تصور النقيض يتم الحكم بعدم إمكانه، فإننا نقول بأن الاعتقاد الثاني موجودٌ بالقوة، ولكنها القوة القريبة من الفعل؛ ولذا نرى أن الشيخ الرئيس قد طرح ثلاثة شروط للاعتقاد اليقيني.

ولا بدّ من القول بأن ما طرحه الشيخ الرئيس يُعدّ من أنجح ما قيل؛ لأنّ بدايته طبيعية. ولا بدّ من الالتفات إلى هذه النكتة هي أنّ (المطابقة للواقع) لم تُذكر في هذه العبارات؛ لأنّ لزوم صدق مثل هكذا قضية واضحٌ جداً، ولا مجال للنقاش فيه.

وقد ذكر الشيخ في مكان آخر هذه العناصر الثلاثة أيضاً قائلاً: "فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين^(١) هو الذي يعتقد فيه أنّ كذا كذا، ويعتقد أنّه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً لا يمكن أن يزول"^(٢).

وفي مكان آخر أيضاً تناول ابن سينا الموضوع ذاته، وذكر توضيحاتٍ مهمّةً حوله، وذكر هناك نكتةً وشرحها بنحوٍ دقيق، وقد وردت هذه النكتة في بحوث أرسطو والفارابي أيضاً، فهو يقول بأنّ الاعتقاد الأوّل بمجردّه ليس يقيناً؛ لأنّ هذا الاعتقاد موجودٌ أيضاً في الجهل المركّب، بل حتّى التصديق الظنيّ هو نوعٌ من الاعتقاد أيضاً؛ ولذا فإنّ الاعتقاد الثاني [أي الاعتقاد بأنه من غير الممكن أن تكون هذه القضية غير صادقة] وكذلك الاعتقاد بعدم إمكان الزوال ضروريان أيضاً.

ولكن ما هو الشيء الذي يُنتج الاعتقاد بعدم إمكان الزوال؟ الجواب هو أنّ الأمر الذي كان سبباً للتصديق بالقضية هو السبب للاعتقاد بعدم إمكان الزوال. فالشيخ الرئيس يقول: إنّ تلك القضية إمّا أنّها من الأوّليات، أي من القضايا التي يكون صرف

(١) استعملت كلمتا العلم واليقين بالمعنى نفسه في هذا البحث، فالمقصود بالعلم هو العلم اليقيني ونفس الأمرى والمعرفي، أي الوارد في نظرية المعرفة، وأساساً فإنّ العلم كاشف عن الواقع ومن دون هذه الكاشفية لا وجود للعلم، وهذا النص لابن سينا له أهميةٌ مُضاعفة من جهة اعتباره أنّ اليقين الحقيقي هو نفس العلم والمعرفة، والالتفات إلى هذه الملاحظة يمكن أن يكون مفيداً للغاية في فهم آراء الفلاسفة المسلمين في باب تعريف «المعرفة» في أبحاث نظرية المعرفة.

(٢) ابن سينا، المصدر السابق، الصفحة: ٧٨.

تصوّر الموضوع والمحمول فيها مؤدّيًا إلى التصديق بها، أي بينة بنفسها، وإمّا أنّها ليست كذلك وإنّما تُكتسب بالاستعانة بحدّ أوسط^(١)، وبوساطة هذا الحدّ الأوسط يمكن القول بأنّ تلك القضية صادقة ولا يمكن أن يصدق نقيضها، وأيضًا لا تقبل الزوال، ولا يمكن صدق نقيضها تحت أيّة ظروف. "العلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا، واليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، ويعتقد أنّه لا يمكن ألا يكون كذا، اعتقادًا وقوعه من حيث لا يمكن زواله؛ فإنّه إن كان بينًا بنفسه لم يمكن زواله، وإن لم يكن بينًا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحدّ الأوسط الأعلى أوقعه"^(٢).

وبناءً على هذا، فقد طوى ابن سينا هذا المسير، ومعنى هذا الكلام هو أنّ لدينا طريقًا من الداخل يجد سالكه لا محالة سبيلًا منه إلى الخارج، ويصل إلى المعرفة بالواقع. والخلاصة هي أنّ ابن سينا قد طرح ثلاثة شروط لليقين نفس الأمر:

الأول: الاعتقاد بالقضية والتصديق بها، وهذا الشرط يخرج الشعريّات.

الثاني: الاعتقاد بعدم إمكان صدق نقيض هذه القضية، وهذا الشرط يخرج التصديقات الظنيّة مثل الخطائيّات؛ لأنّه في التصديقات الظنيّة لا يتنفي احتمال صدق نقيض القضية المُصدّق بها، فمن الممكن أن يحصل عند شخصٍ اعتقادٌ مُحكمٌ بقضيّة ما، غير أنّه إذا أُخبر بأنّ احتمال صدق الطرف المقابل لهذه القضية موجودٌ أيضًا؛ تزلزل اعتقاده السابق، وبتعبير ابن سينا "بحيث لو عسى أن نبه عليه بطل استحكام التصديق الأول"^(٣)، فالشرط الثاني يُخرج مثل هذه الموارد أيضًا.

الثالث: عدم إمكان زوال الاعتقاد الثاني^(٤)، وقد ذكر الشيخ أنّ هناك سببًا لعدم إمكان زوال هذا الاعتقاد، وقد تقدّم شرحه آنفًا.

(١) سواء كان هذا الحد الأوسط واضحًا وحاضرًا في الذهن كي تكون القضية من الفطريات (وهي القضايا التي قياساتها معها)، أم لم يكن كذلك. ولا بدّ من مراعاة الدقّة الفتيّة حول هذا الحد الأوسط والقياس الذي ينتج عنه تلك القضية، سواء من حيث المادّة أم الصورة.

(٢) ابن سينا، المصدر السابق، الصفحة: ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق، الصفحة: ٥١.

(٤) سوف نلاحظ أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي أيضًا يطرح عدم إمكان الزوال، ولكنّه يريد به معنى آخر.

ومن الجدير هنا التأكيد على نقطةٍ مهمّةٍ، وهي أنّ عدم إمكان الزوال (أي الشرط الثالث) يرتبط بالاعتقاد الثاني؛ أي إنّ الاعتقاد بـ(استحالة صدق نقيض القضية المُصدّق بها)، لا يمكن زواله، وبهذا القيد يخرج الجدل، والجهل المركّب، والسفسطة، والمغالطة، ويضيف ابن سينا بأن هذه الأمور "شبيهة باليقين"^(١)، فلو أنّ شخصاً اعتقد بقضيّة ما، وكذلك اعتقد بعدم إمكان صدق نقيضها، ولكنّه في حقيقة الأمر كان واقعاً في مغالطة، فإذا أخبروه بأنّ اعتقاده كان مبنياً على مغالطةٍ، حينها فإنّ اعتقاده الثاني سيزول. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الشرط الثالث قد وضع ليدلّ على أنّ الاعتقاد اليقيني نفس الأمري مُحكمٌ إلى درجةٍ أنه لا يمكن زواله.

وقد تقدّم معنا أنّ ابن سينا يقول بأنّ عدم إمكان الزوال يرجع إلى أن القضية المُصدّق بها إمّا أنّها من الأوّليات، وإما أنّ لها حدّاً أوسط، وقد رأينا سابقاً أنّ لأرسطو والفارابي نفس هذا الرأي أيضاً.

وبناءً على هذا، فالمقصود باليقين هو اليقين نفس الأمري، وليس السيכולوجي النفسي، والقضية اليقينيّة تكون مطابقةً للواقع بالضرورة. والنتيجة فإننا إذا استخدمنا في البرهان قضايا يقينيّة فسوف نصل إلى نتيجةٍ يقينيّةٍ، ومطابقةٍ للواقع.

وقد بذل ابن سينا جهده في توضيح هذه الأمور، وكان عمله مُتقناً من الناحية الفنيّة والمنهجية، فهو يقول بأنّ القضايا اليقينيّة إما بيّنة بنفسها، وإما أنّها حصلت بتوسّط حدٍّ أوسط يقيني، وهكذا الأمر، فأصل التفكير البرهاني يخرج من عمق مبحث اليقين.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ محور علم البرهان ومداره يرتبط بهذا التحقيق في باب المعرفة الحقيقية واليقين نفس الأمري، وجميع ما يُذكر كشرط للبرهان فإنما هو لتحصيل حقيقة المعرفة واليقين نفس الأمري.

« رأي الخواجة نصير الدين الطوسي

وقد طُرح تعريف آخر لليقين، وبحسب ما قمنا به من تتبع، فإنه يرجع إلى المحقّق

(١) انظر: ابن سينا، المصدر السابق، ص ٥١.

الطوسي، ومن بعده ورد أيضًا في كلمات تلميذيه الكبيرين العلامة الحلي (في كشف المراد) وقطب الدين الشيرازي (في شرح حكمة الإشراق)، ومن ثم أورد هذا التعريف قطب الدين الرازي، وهو تلميذ القطب الشيرازي، في (شرح الشمسية)، وقد شرح السبزواري هذا التعريف أيضًا في شرح المنظومة.

وقد عدّ المحقق الطوسي في رسالة (تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار)^(١) أنّ تعريف أثير الدين الأبهري ليس مانعًا من الأغيار؛ فقد عرّف الأبهري اليقين والظن بما نصّه: "اليقين هو اعتقاد أنّ الشيء كذا مع أنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا. والظنّ هو الحكم على الشيء مع الشعور بإمكان نقيضه"^(٢).

ويقول الخواجة بأنّه إذا كان صرف (الاعتقاد) هو المراد في هذا التعريف فهو يشمل الجهل المركّب أيضًا، وأما إذا كان المراد هو (الاعتقاد الصادق والمطابق لنفس الأمر)، فهو وإن كان يخرج الجهل المركّب إلاّ أنّه يشمل اعتقاد المقلّد الجازم؛ ولذا يقول بأنّه لا بدّ من تعريف اليقين على النحو التالي: "والصواب أن يُفسّر اليقين بـ(الاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يمكن أن يزول)، واعتقاد المقلّد المُصيب بـ(الاعتقاد الجازم المطابق الذي يمكن أن يزول)، واعتقاد الجاهل بالجهل المركّب بـ(الجازم غير المطابق)، والظنّ المقابل لليقين بـ(الاعتقاد الذي لا يكون جازمًا أو مطابقًا أو كان ممكن الزوال)، والظنّ الصّرف الذي يكون مع الشعور بإمكان النقيض بـ(الاعتقاد غير الجازم)"^(٣).

ومن هذه التوضيحات نستخلص أربعة شروط لليقين:

الأول والثاني: اليقين اعتقادٌ صادق، وعليه فلا بدّ من أخذ المطابقة للواقع أيضًا في تعريفه كي يخرج (الجهل المركّب).

الثالث: اليقين اعتقادٌ جازم، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من أخذ الجزم في تعريف

(١) تنزيل الأفكار رسالة منطقيّة من تأليفات أثير الدين الأبهري (متوفى عام ٦٦٠ قمري). وقد ألف الخواجة نصير الدين الطوسي في نقدها رسالة تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وقد طُبعت ضمن مجموعة المنطق ومباحث الألفاظ بإشراف المستشرق توشي هيكو إيزوتسو ومهدي محقق.

(٢) نصير الدين محمد الطوسي، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، في: المنطق ومباحث الألفاظ، الصفحة: ٢٢٦.

(٣) المصدر السابق.

اليقين كي يخرج (الظن)، فالاعتقاد الجازم هو اعتقادٌ يلزمه اعتقادٌ آخر بأن نقيض الاعتقاد الأول غير ممكن، وعليه فالجزم مبيّن للاعتقاد الثاني، والظن اعتقاد وتصديق، غير أنه لا يلزمه عدم إمكان صدق نقيض ذلك الاعتقاد.

الرابع: اليقين اعتقادٌ ثابتٌ لا يمكن زواله، أي ملازم لاعتقاد آخر بأن نقيضه غير صادق، ولا يمكن أن يزول هذا الاعتقاد الثاني. وأما المقلد فيمكن أن يحصل لديه اعتقاد صادقٌ جازمٌ، أي يمكن أن يعتقد بأن نقيض ما يعتقد ليس صادقاً، ولكن اعتقاده الثاني يمكن زواله، وعليه فلا بدّ من أخذ قيدٍ رابعٍ في تعريف اليقين ليخرج اعتقاد المقلد.

وعلى هذا فلا بدّ من تعريف اليقين على النحو التالي: (اعتقادٌ صادقٌ، جازمٌ ثابت). وقد ذكر الخواجة هذه الملاحظة في (تجريد الاعتقاد) بقوله: "العلم وهو إمّا تصوّر أو تصديق جازم مطابق ثابت" (١).

وقد شرح العلامة الحليّ الكلام الذي نقلناه عن رسالة تعديل المعيار بقوله: "إنما شرط [المحقق الطوسي] في التصديق الجزم؛ لأنّ الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان قد يُطلق عليه اسم العلم بالمجاز، وإنّما هو الظن. وشرط المطابقة؛ لأنّ الخالي منها هو الجهل المركّب. وشرط الثبات؛ لأنّ الخالي منه هو التقليد. أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصّة" (٢).

وقد وردت هذه التوضيحات نفسها في كلمات قطب الدين الشيرازي أيضاً: "اليقين هو اعتقاد أنّ الشيء كذا مع اعتقاد أنّه لا يكون إلاّ كذا، ليخرج الظن. مع مطابقته للواقع، ليخرج الجهل المركّب. وامتناع تغييره، ليخرج اعتقاد المقلد المصيب؛ لأنّه قد يتغيّر بالتشكيك" (٣).

(١) الحسن بن يوسف الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الصفحة ٢٢٥؛ وقد ذكر الخواجة في أساس الاقتباس أيضاً مثل هذه التوضيحات، يُنظر: نصير الدين محمد الطوسي، أساس الاقتباس، الصفحتان: ٣٤١ - ٣٤٢.

(٢) الحسن بن يوسف الحليّ، المصدر السابق، الصفحة: ٢٢٥.

(٣) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراف، الصفحة: ١١٦؛ وقد ذكر قطب الدين الرازي مثل ذلك في شرح الشمسية، انظر: قطب الدين محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الصفحة: ٤٥٨ =

« مقارنة بين آراء ابن سينا والمحقق الطوسي

جاء في تعريف المحقق الطوسي إضافة قيد (المطابقة)، وفُسر الاعتقاد الثاني بنحوٍ يُخرج الظن من التعريف، وأخذ قيد (الثابت) أيضًا ليُخرج اعتقاد المقلد من التعريف. وإن ابن سينا أيضًا يُخرج اعتقاد المقلد بنحوٍ ما، فقد ذكّر أقسامًا للتعليم (الصناعي، والتلقيني، والتأديبي، والتقليدي، والتنبيهي، والذهني) وعدّ التعليم التقليدي قسيمًا للتعليم الذهني والفكري^(١).

فإن العلم التقليدي - في الحقيقة - ليس علمًا ومعرفةً حقيقيةً، فلو سألوا المقلد هل أنت تعلم حقيقةً أن (أ هي ب)؟ لأجاب: أنا بنفسني لا أعلم، ولكن لأن الشخص الفلاني قال ذلك وأنا قبلت منه هذا.

كما أن ابن سينا قد اشترط في اليقين عدم إمكان^(٢) زوال الاعتقاد بكذب النقيض، وهذا يُخرج الاعتقاد التقليدي أيضًا، ومن هنا فلا توجد مشكلة في تعريف ابن سينا في إخراج الاعتقاد التقليدي.

وكذلك بالنسبة لقيد (المطابقة)، والذي أضافه الخواجة في تعريفه، فلا بدّ من القول بأنّه لا حاجة إليه؛ ذلك لأنّ البحث أساسًا في اليقين نفس الأمري، فيبدو أنّ الطريق الذي سلكه ابن سينا في بحث اليقين طبيعي ودقيق، ويتضمّن المطابقة أيضًا. وقد اعتبرنا طريقه طبيعيًا ودقيقًا، لرجوعه إلى طريق تحصيل المعرفة، فعندما يصل الإنسان إلى معرفةٍ بأمر ما، فإنّ الوصول إلى ذلك يكون عن طريق المعرفة والاعتقاد، وعليه فتكون المعرفة والاعتقاد أنفسهما هما المعبر الذي أوصل إلى ذلك.

ولا بدّ من بيان أنّه متى وضمن أي شروط يكون لهذا المعبر خاصيّة الكشف الذاتي عن الأمر الواقعي، وإلا فمجرد وجود قيد المطابقة للواقع (وليس العلم بالمطابقة) لا

= والسبزواري في شرح المنظومة، انظر: شرح المنظومة، الجزء ١، الصفحة: ٣٢٣. وهؤلاء العلماء جميعًا قد أخذوا

هذا التعريف والتوضيح من المحقق الطوسي كما أشرنا إلى ذلك آنفًا.

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، الصفحة: ٥٧.

(٢) هذا هو الصحيح، ولكنها وردت في النص الفارسي بما ترجمته «إمكان زوال الاعتقاد...». [المترجم]

يحلّ مشكلة، ويبقى السؤال مطروحاً كيف يستطيع الإنسان العالم [أي فاعل المعرفة] إحراز هذا القيد؟

لقد بدأ ابن سينا من العالم وقال بأن الاعتقاد اليقيني يجب أن يكون مستحيل الزوال وأن يكون حاصلًا من طريق علته. ولازم هذا الكلام - كما مرّ سابقًا - مطابقة اليقين للواقع أيضًا. فلاحظوا عبارة الشيخ: "أنا نعني بالعلم ها هنا المكتسب، والذي يخالفه أصناف من الاعتقاد: اعتقاد في الشيء الذي هو كذا ضرورة أنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا، لكن يكون هذا الاعتقاد في نفسه ممكن الزوال؛ لأنه لم يقع من حيث لا يمكن معه الزوال"^(١).

الاعتقاد ممكن الزوال هو الذي لم يسلك العالم للوصول إليه الطريق الخاص الذي يُنتج تلك النتيجة، وبهذا يبيّن ابن سينا هنا الطريقَ الموصل لليقين بالواقع على الشكل التالي: القضية اليقينية إما أن تكون من الأوليات (أي بيّنة بنفسها) وإما نتجت بوساطة حدٍّ أو سطر.

وعلى هذا، ف(المطابقة) في هذا المقام قيدٌ توضيحيّ، وليست قيدًا احترازيًا، وهذا القيد لا يُخرج شيئًا عن شمول تعريف اليقين.

والواقع أن الشروط الثلاثة التي ذكرها ابن سينا تكفي، وتُخرج جميع الأغيار من تعريف اليقين، بشرط ألا نأخذ (عدم إمكان الزوال) بمعنى الثابت، والذي لا يُخرج إلا الاعتقاد التقليدي فحسب. فما أوضحه ابن سينا بالاعتقاد القابل للزوال هو الاعتقاد الذي لم يحصل عن طريق علته، فإذا حصل الاعتقاد عن طريق علته فسوف يكون مطابقًا للواقع. ومثل هذا الاعتقاد لن يكون - حينئذٍ - عن تقليدٍ، وعليه فلا حاجة - حينئذٍ - إلى قيد (المطابقة للواقع).

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الشيخ الرئيس يعتبر الجهل المركّب أيضًا نوعًا من الظن (أي الظن الفلسفي)، فالشخص الذي لديه جهل مركّب، يكون لديه - على الظاهر - الاعتقاد الثاني، أي يعتقد بأنّ نقيض القضية المصدّق بها ليس صادقًا؛ ولكنّه باعتبار أنّه

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الصفحة: ٢٥٦.

لم يسلك الطريق الموصل والمعتبر، فاعتقاده يكون في الواقع ممكن الزوال؛ ولذا فالجهل المركّب ليس بعلمٍ واقِعاً، ومن الأفضل تسميته بالظن^(١).
ومن هنا فما يسمّى في المنطق والفلسفة بـ «الظن» هو أعمّ من الظن العرفي. فأحياناً يكون الاعتقاد جازماً، ومع ذلك يجب اعتباره من أقسام الظن؛ لأنّه ممكن الزوال.
وبناءً على هذا، فالمعيار بكون الاعتقاد يقينياً هو ما ذكره ابن سينا، وطبقاً لهذا المعيار لا يمكن الاستعانة بأي قضية كانت للوصول إلى الواقع.

دراسة أركان اليقين والمعرفة الحقيقية

يُشكّل البحث في العناصر المكوّنة للمعرفة الحقيقية أساس أو قاعدة بحوث نظرية المعرفة. وسيكشف التحقيق والتحليل في هذا المجال أنّ ما قدّمه ابن سينا في هذا الباب كان بياناً دقيقاً. وسوف ندرك أنّه لماذا اشترط الأركان الثلاثة المذكورة لليقين.
ونبدأ البحث من موضع يكون مفيداً لبحوث نظرية المعرفة كما يكون مرشداً في ذلك أيضاً.

يُعرّف العلم (التصديقي) عادة في نظرية المعرفة بأنّه: "الاعتقاد الصادق المبرّر".
والمقصود في نظرية المعرفة هو العلم الحقيقي التصديقي، وليس مطلق العلم التصديقي.
وبعبارة أخرى: إنّ الجهل المركّب لا يدخل في نطاق موضوع البحث في نظرية المعرفة.
وكما سلف فإن أصل البحث يتمحور حول اليقين (اليقين نفس الأمري)، أي العلم والمعرفة الحقيقيين، الذي يمكن تسميته بالعلم الفلسفي أو المنطقي. وقد طرّح هذا في فلسفة أفلاطون وأرسطو، ومن ثم تعرّض له أيضاً فلاسفة الإسلام^(٢).

(١) انظر: المصدر السابق، الصفحتين ٢٥٦ - ٢٥٧. وفي مثل هذه الموارد يكون هناك يقين سيكولوجي، ولكن لا يكون هناك يقين نفس أمري، وتعبير ابن سينا (فهذا يشبه اليقين).

(٢) إنّ المراد من اليقين هو العلم الحقيقي نفسه كما تقدّمت الإشارة إليه، فاليقين ضروري للخروج من متاهة الشك والدخول إلى وادي المعرفة. وقد عد الفلاسفة اليقين عين العلم تارة، ولازمًا له تارة أخرى، ولكن أرسطو والفلاسفة المسلمين يرون أنّ العلم الحقيقي هو اليقين نفسه، ومن الجدير بالذكر أنّ العلماء المسلمين قد تعرّضوا للكثير من أبحاث نظرية المعرفة في علم المنطق وفي مبحث صناعة البرهان، ومن جملة ذلك تعريف المعرفة =

والسؤال المطروح الآن: ما هي الأركان الأصليّة للمعرفة الحقيقيّة؟ وما هي العناصر التي يجعل وجودها المعرفة حقيقيّةً ومن سنخ اليقين؟
تقدّم أنّ طريق البرهان يوصلنا إلى الواقع، ويُنتج المعرفة الحقيقية واليقين، وقد طالعنا أيضًا أركان اليقين في كلمات الفلاسفة الكبار. ولا بدّ الآن من دراسة أركان المعرفة الحقيقيّة وقيودها، ولماذا اشترط ابن سينا وغيره تلك الشروط وذكروا تلك الأركان لها؟

وقبل الدخول في البحث من المفيد الالتفات إلى ملاحظتين:

ألف: إنّ العلم الذي نتكلم عنه هو ظاهرة إنسانيّة، أي إنّهُ العلم الذي يحصل لنا نحن البشر^(١). ولا شغل لنا فعلاً بتحقيق العلم أو عدم تحقّقه عند غير الإنسان؛ فنحن هنا ندرس العلم الذي نجده متحقّقاً في أنفسنا، ونريد دراسة وتحليل ما نُشير إليه بقولنا (أعلم).
باء: المقصود بالعلم في هذا البحث - وكما ذكرنا ذلك سابقاً - هو العلم الحقيقي، أي العلم الذي يعلم العالم بناءً عليه حقيقة أنّ (أ هي ب) في الواقع^(٢). كما نقصد أيضًا

= وأركانها، ومصادر المعرفة والتبرير. كما يمكن أيضًا العثور على جملة من أبحاث نظريّة المعرفة في علم الفلسفة وفي مبحث «نفس الأمر» بالخصوص، وبناءً على هذا، فرغم أن علم «نظريّة المعرفة» -كعلم مستقل - ليس له تاريخ طويل، بيد أنّ أبحاث نظريّة المعرفة قد طرحت منذ القِدَم، وقد قام المفكّرون المسلمون أيضًا بدراساتٍ كثيرةٍ في هذا المجال. فمثل هذه الأبحاث ليست جديدةً على العلوم العقلية الإسلاميّة.

(١) بحثنا هنا ليس في أصل وجود العلم، أي إنّنا الآن بصدد «ما الحقيقيّة»، وليس «ما الشارحة»، فأصل وجود العلم بديهي، وخاصة العلوم الحصوليّة الناتجة عن العلوم الشهوديّة، فعندما يكون لدينا علم حضوري، ونأخذ منه علمًا حصوليًا، فإننا نجد أنّ كلا العِلْمَيْن حاضر عندنا، كما نجد أنّ للعلم الحصولي خاصيّة الكشف، ويكشف الواقع. وعليه فوجود العلم لدينا في الجملة هو أمرٌ بديهي. واللافتُ للنظر في مثل هذه الموارد هو أنّ كلا العِلْمَيْن حاضر لدينا: العلم الحضوري، وكذلك أيضًا العلم الحضوري بالعلم الحصولي الناتج عن ذلك العلم الحضوري؛ ولذا فيكون حاضرًا لدينا كلا الأمرين (أي المطابق والمطابق)، وعندما ندقّق في المطابقة نجد أنها موجودة، وأنّ هذا العلم الحصولي مُطابق للواقع.

وبعبارة أخرى: إنّنا نشاهد الارتباط بين الحاكي والمحكي في صقع أنفسنا، ونحكم بالمطابقة. وبكلماتٍ أخرى: هناك واقعةٌ موجودةٌ عندي وكذلك يوجد عندي صورةٌ عن تلك الواقعة. فأجد أنّ الصورة مطابقةٌ لصاحب الصورة. وأنّ هذه الصورة هي صورة تلك الواقعة.

(٢) ليس المقصود في هذا المقام القضية الحملية فحسب، فالأمر كذلك أيضًا في القضية الشرطيّة، فيحصل لدينا علم بالاتّحاد في القضية الحملية وعلم باللزوم أو العناد في القضية الشرطيّة.

في هذا المقام العلم التصديقي، فالتصديق هو عمدة ما نواجهه في بحوث البرهان^(١).
ونقوم الآن بتحليل العلم من حيثية العالم:

إنَّ أوَّل ركن للعلم التصديقي هو (الاعتقاد)، فالاعتقاد لا يجتمع مع التردد. فعندما أعلم أن «أ هي ب»، فإنني أعتقد بذلك، وهذا يعني أنه لا يخالجنى أيُّ ترددٍ في أن (أ هي ب).

وبعبارةٍ أخرى: قبل التصديق والحكم بالاتِّحاد بين (أ) و(ب)، لا بدّ من تصوّر نفس (أ) و(ب) و(النسبة بينهما). وأما قبل الحكم بوجود النسبة بين (أ) و(ب)، فإنني لا أستطيع القول بأنني أعلم أن (أ هي ب). فإذا كان هناك تردد بثبوت هذه النسبة فإنّه لا يمكن الحكم ولا يحصل الاعتقاد بها.

وعلى هذا، فالشرط والعنصر الأوَّل للعلم الحقيقي هو اشتماله على الاعتقاد. وبهذا القيد تخرج الشعريّات من تعريف اليقين؛ فالشعريّات إنّما توجد التخيلات، وهي لا تزيد على كونها مجرد تصوّرات. والركن الثاني للعلم الحقيقي بقضية (أ هي ب)، هو (الاعتقاد بصدق القضية).

ولا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن العلم التصديقي هو اعتقادٌ بشيء، فله متعلّق. كما أن الاعتقاد أيضًا يتعلّق بمحكي القضية، أي إنَّ (أ) مرتبطة مع (ب) في الخارج. ومن الواضح أن متعلّق الاعتقاد ليس هو مفهوم هذه القضية. وقد وضح الفارابي هذه النقطة بنحو جيّد^(٢).

وحتى لو كان مضمون القضية أمورًا ذهنيّة، مثل (الإنسان كلي)، فإنّها تُخبر عن محكيّ، وعمّا وراءها مما يمكن تسميته (ذهنًا وراء الذهن). فالاعتقاد يتعلّق دائمًا بما وراء القضية، وإن كان واقعا بالمعنى الأعمّ الشامل للأموال الذهنيّة مثل (الإنسان كلي)، والأموال الخارجيّة مثل (هذا اللباس أبيض). وأساسًا فإنّ العلم الحسولي يُخبر دائمًا عن شيء وراءه، ومن هنا يقولون بأنّ العلم الحسولي صورة الواقع، فخصوصيّة العلم

(١) للتصوّر أيضًا مكانته الخاصّة في مبحث البرهان، ولا بدّ من دراسته في نظريّة المعرفة، ولكنه ليس موضع بحثنا هنا.

(٢) انظر: أبو نصر الفارابي، المنطقيات، الجزء ١، الصفحة: ٣٥٠.

الحصولي هي الحكاية والكشف، فكل قضية تُخبر عن شيء وراءها، حتى لو كانت تلك القضية كاذبة.

وبناءً على هذا، فالاعتقاد - وإن كان من جهةٍ يربط النفس بشيء - لكنه يتعلّق بها وراء القضية، أي إن الاعتقاد هو دائماً اعتقادٌ بشيء. ولا بدّ هنا من إضافة أن شرط العلم هو الاعتقاد بمطابقة القضية للواقع، ولا يكفي صرف الحكاية من دون الكشف؛ فالعلم هو كشف الواقعة؛ ولهذا يقولون بأنّ للعلم خاصية الكشف. وعلى هذا الأساس فشرط العلم بأن (أ هي ب) هو الاعتقاد بصدقها. ومن الواضح أنّني إذا لم أكن أعتقد بصدق القضية فإنّني لا أستطيع القول بأن لديّ علمًا بها. ونحن حالياً نتحدّث عن (الاعتقاد) بالمطابقة والصدق، وليس عن المطابقة والصدق أنفسهما.

ويبدو أنّ الشرط الأوّل عند ابن سينا، أي الاعتقاد الأوّل؛ هو عبارةٌ عن مجموع العنصرين اللذين وصلنا إليهما في تحليلنا للعلم، أي الاعتقاد بصدق القضية.

ولكنّه بصرف الاعتقاد بصدق (أ هي ب) فإنّني لا أستطيع القول: بأنّني أعلم يقيناً بأن (أ هي ب). فالركن الثالث هو لزوم انتفاء احتمال صدق نقيض هذه القضية أيضاً، فمن يعتقد بقضية ما وفي الوقت نفسه يحتمل صدق نقيضها، لا يكون لديه - في الواقع - علمٌ بها.

وعلى هذا، فيجب أن يكون الاعتقاد المذكور جزمياً أيضاً؛ إذ لو احتملنا صدق نقيض قضية (أ هي ب) فإنّنا نكون غير عالمين بصدق هذه القضية، بل إنّما يخيل لنا في بادئ الأمر أن لدينا علمًا.

وهذه النقطة هي الشرط الثاني نفسه عند ابن سينا، فمضافاً إلى الاعتقاد بصدق القضية، يجب الاعتقاد بعدم صدق نقيضها، وبدون الاعتقاد الثاني، يكون الموجود هو (الظن) - في الحقيقة - ولا وجود للعلم في البين بعد.

ولكن هل يكفي صرف الاعتقاد الجزمي بصدق القضية للقول بأنّ لدينا حقيقة علمًا بها؟ وهل يمكن عدُّ من لديه مثل هذا الاعتقاد - مع أنّه لا يدري من أيّ طريق وصل إليه - عالمًا حقيقة؟

والجواب بالنفي، فلا بدّ من القول بأنّ الركن الآخر للعلم الحقيقي هو ضرورة حيازة الاعتقاد المذكور على مبرّر ومصحّح له، وأن يكون حاصلًا من العلة، فلا بدّ من وجود سببٍ ومبرّرٍ للاعتقاد بصدق القضية والاعتقاد بكذب نقيضها.

ولنفترض أنّ شخصًا اعتقد اعتقادًا جازمًا بأنّ (غداً سوف تمطر) وكان اعتقاده هذا ناشئًا من حدس^(١)، فإذا أمطرت في اليوم التالي، وتبيّن مطابقة هذا الاعتقاد للواقع، فهل يمكن القول بأنّه كان لديه علم بهذه القضية؟

لا بدّ من سؤاله بأيّ دليلٍ يقول بأنّ تلك القضية صادقة بالضرورة؟ فمن لديه علم بقضية ما لا بدّ أن يكون علمه مستندًا إلى الدليل الخاص على صدق تلك القضية، وإلاّ فإنّه لا يمكنه الجزم بها واقعيًا؛ أي إنّ الاعتقاد الثاني بكذب نقيض القضية لم يحصل حقيقة. وهذا الشرط الرابع لازم للشروط الثلاثة السابقة.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الشروط الثلاثة الأولى إنّما تحصل حقيقة عندما يتحقّق بتبعها الشرط الرابع، وعدم تحقّق الشرط الرابع يحكي عن عدم تحقّق الشروط السابقة وبالأخص الشرط الثالث؛ فهذا الشخص الذي حدّس بنزول المطر غداً ولكنه لا يملك أيّ دليلٍ على ضرورة هذه القضية هو في الحقيقة ليس لديه (علم) بضرورة هذه القضية.

ويمكن بيان هذه النقطة -التي حصلنا عليها من خلال تحليل معنى العلم والمعرفة- بنحو آخر أيضًا: فلكي يصبح الإنسان عالمًا بشيء لم يكن له علمٌ به، يحتاج إلى انكشاف المعلوم عنده بنحوٍ ضروريٍّ. ومثل هذا الأمر لم يكن حاصلًا له قبل ذلك. ومن الطبيعي حينئذٍ أنه لا بدّ من وجود أمرٍ أوجب انكشاف ذلك المعلوم عنده بنحوٍ ضروريٍّ؛ إذ من الواضح أنّ ذلك المعلوم لم يحصل عنده بشكلٍ تلقائيٍّ، ولذا فالطريق الوحيد هو القول بلزوم وجود دليلٍ ومصحّحٍ ومبرّرٍ أدّى إلى انكشاف المعلوم بنحوٍ ضروريٍّ.

وبهذا الشرط تخرج أمور مثل الحدس العرفي والاعتقاد التقليدي، فالمقلّد يستطيع العلم بأنّ (أ هي ب)، اعتمادًا على شخص جعله يعتقد بها تقليدًا، وألاّ يحتمل نقيضها

(١) المراد بالحدس هنا هو الحدس العرفي، وليس الحدس الفلسفي الذي يُعدّ من اليقينيّات، فبعض الأشخاص لديهم هذه الحالة النفسية بحيث إنّ يحصل لديهم اليقين والجزم بسرعة.

أيضاً، ولكنه لا يدري ما هو مستند علمه؛ ولهذا فإن اعتقاده بكذب نقيض القضية لا يمكنه أن يكون دائماً، فمثل هذا الشخص لا يستطيع القول بأن لديه علماً حقيقةً بتلك القضية.

ولكنه إلى الآن لم تكتمل بعد شروط العلم الحقيقي، فمن الممكن أن يعتقد شخص بصدق أن (أ هي ب) ويعتقد أيضاً بانتفاء احتمال نقيض ذلك، ويكون قد وصل إلى هذا الاعتقاد من طريق الدليل، غير أن (أ) لا تكون (ب) في الواقع بل تكون (ج)، ويكون قد أخطأ في مجموع هذه الاعتقادات ولم يكن دليله إلا مغالطة.

فنقول في هذه الصورة إن هذا الشخص قد وقع في الجهل المركب، كما إنّه من الممكن أن يعتقد شخصٌ باعتقادٍ ما جدلاً، مع أنه صحيح، ومطابق للواقع. ولهذا فلا بدّ من اشتراط شرطٍ آخر حتى يتميّز العلم الحقيقي عن الجهل المركب، والاعتقاد الناتج عن الجدل.

والشرط الخامس هو أن يكون دليل الاعتقاد ومبرّره دليلاً ذاتياً حقيقياً نفس أمري. وتوضيح ذلك هو: أن لازم الأركان الثلاثة الأولى أن يكون دليل ومبرر الاعتقاد - الذي يفترض أنه مطابق للواقع وجازم - موصلاً لنا إلى الواقع يقيناً. وبعبارة أخرى: يجب أن تكون علّة الاعتقاد علّة بحسب العلم لا علّة بحسب العالم. ونعبر عن هذه العلّة ومبرر الاعتقاد بـ (الدليل والمبرر الذاتي)، فإذا تمّ سلوك طريق يؤدي بالضرورة وبحسب الواقع إلى علم، فسوف يكون ذلك العلم حقيقياً. وفي هذه الحالة يمكن القول بأن هذا الشخص يعلم حقيقةً. فلزام كون الاعتقاد جازماً - أي استحالة صدق نقيضه - أن يكون قد حصل من طريق دليله الذاتي ونفس الأمري. وعلى هذا، فاللازم هو المبرر الذاتي لا مجرد المبرر.

ولا بد حينئذٍ من البحث عن الأمور التي لها أن تلعب مثل هذا الدور، وأن تكون مبرراً ذاتياً للاعتقاد، وعلّة نفس أمريّة، لا نفسية، وبحسب العلم، لا بحسب العالم؛ أي لا بدّ من دراسة كيفية تحقق العلم، لا كيف يجزم العالم. وهذه العلة لا بد أن تكون يقينية لا تقبل الخطأ.

والجواب هو: إنَّ المبرر الذاتي للعلم هو كونه بيناً بنفسه في الأوليات، وقيام البرهان عليه في النظريات [أي الأمور النظرية]، فنحن في البرهان نبحت عن العلة الذاتية للعلم بالأمور النظرية، وعليه فالعلم يرتبط بأمر حقيقي ذاتي وراء العالم، ويتجاوز أفق العالم وشخص علمه، وبهذا الشكل يمكن الوصول إلى العلم الحقيقي. فقول ابن سينا بأن الاعتقاد الثاني لا بدّ أن يكون غير ممكن الزوال، إشارة إلى هذه النقطة. فهو يقول - كما مرّ سابقاً - إنَّ الاعتقاد إمّا أن يكون من الأوليات وإمّا أن يحصل بوساطة حدّ أوسط ذاتي، فقد اتضح أننا إذا أردنا الوصول إلى اليقين في الأمور النظرية فلا بدّ لنا من استخدام صناعة البرهان؛ إذ إنَّ سائر الصناعات ليس لها مثل هذه القدرة على الإيصال.

ونحن نرى أنّه لا ينبغي ذكر (الاعتقاد الصادق) في تعريف العلم، وإنّما لا بدّ من التركيز على (الاعتقاد بالكشف والصدق). وما جاء في كلام المحقق الطوسي من إضافة قيد (المطابقة) - على الرغم من صحّة هذه الملاحظة [لإخراج الجهل المركّب] - إلاّ إنَّ هذا القيد غير كافٍ [لأنّ مجرد المطابقة لا تنفع العالم، وإنّما الذي ينفعه هو (الاعتقاد بالمطابقة)، ناهيك عن أنّ كلامنا أساساً في اليقين نفس الأمر كما تقدّم]، ومن هنا وجب ذكر (الاعتقاد بالمطابقة) في التعريف [لا مجرد المطابقة].

وبناءً على هذا فالطريق الذي سلكه ابن سينا هو الأصوب. ومن ثمّ لا بدّ من التعرّض لبحث كيفية حصول الاعتقاد بالمطابقة والكشف، وأيّ اعتقاد هو الذي بلحاظ كونه اعتقاداً يكون كاشفاً عن الحقيقة، ويوصلنا إلى الواقع؟ لا بدّ من القول بأنّ الاعتقاد بالمطابقة يتطلّب علّة ذاتية.

يلج ابن سينا البحث من طريق العلم والعالم، وهو طريق صحيح؛ فهذا الطريق مناسب ومنتج للوصول إلى (نفس الأمر). وكما ذكرنا سابقاً فإنّ الخواجة نصير الدين لم يسلك طريقاً طبيعياً ولا دقيقاً؛ لأنّ العالم لا طريق له لإحراز قيد المطابقة إلاّ من طريق العلم فقط. فلا بدّ إذاً من دراسة خصوصيات طريق العلم الذي يكشف عن الواقع حقيقة وبالضرورة، ويحقّق شرط المطابقة، فهذا الطريق طبيعي ودقيق في دراسة

بحث المعرفة، واليقين نفس الأمري، ومن ثم تأتي دراسة شروط اليقين المطروح في صناعة البرهان والأبحاث المتفرعة عليه.

وهنا يجب التذكير بأن هذا البحث سوف يكون بوابةً لأبحاث نظرية المعرفة في باب التصديق؛ ذلك أنه لا بدّ أوّلاً من تعريف المعرفة بشكلٍ دقيق، ومعرفة أركانها، ثم يُعقد لكل واحدٍ من أركانها بحثاً على حدة^(١).

وقد ورد في التعريف الشائع للمعرفة في أبحاث نظرية المعرفة أنّها «الاعتقاد الصادق المبرّر»، أن يكون الاعتقاد مبرّراً، وكان هذا بنفسه سبباً في بروز بعض المشاكل؛ وكان لا بدّ من ذكر العلة الذاتية الضرورية والاضطرارية للاعتقاد بالكشف، وبهذا تنحلّ المشكلة التي طرحها (أدموند غوتيه).

والخلاصة هي: إنّ للمعرفة اليقينية خمسة أركان هي:

١. الاعتقاد.
٢. الاعتقاد بالصدق.
٣. الجزم (اعتقاد كذب النقيض).
٤. وجود المبرر والدليل.
٥. كون المبرر والدليل ذاتياً حقيقياً.

وقد جمع ابن سينا كل هذه العناصر والمكوّنات ضمن الشروط الثلاثة التي ذكرها لليقين: فالشرط الأوّل^(٢) يتضمّن الركنين الأوّل والثاني. والشرط الثاني^(٣) يحكي عن الركن الثالث. والشرط الثالث^(٤) يتضمّن الركنين الرابع والخامس^(٥).

(١) يبدو أنّه يجب تنظيم أبحاث نظرية المعرفة ضمن قسمين: العلم الحسوبي، والعلم الحسوري. وتقسيم العلم الحسوبي إلى قسمين أيضاً هما: العلم التصوري والعلم التصديقي، كما فعل ذلك فلاسفتنا ومناطقتنا. والتعريف المطروح هنا للمعرفة يرتبط بالعلم الحسوبي التصديقي.

(٢) "... يعتقد فيه أنّ كذا كذا"؛ ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة: ٧٨.

(٣) "... يعتقد أنّه لا يمكن ألا يكون كذا"؛ المصدر السابق.

(٤) "... اعتقاداً لا يمكن أن يزول"؛ المصدر السابق.

(٥) كما قال هو ذلك في مكان آخر من برهان الشفاء، وقد نقلناه سابقاً، حيث قال: "... اعتقاداً وقوعه من حيث =

وبناءً على هذا، يكون تحليل الشيخ لليقين دقيقاً جداً ومحكماً، وأما تحليل المحقق الطوسي، فإنه - وكما مرّ - يحتاج إلى ترميم وإصلاح، ولا بدّ من اعتبار قيد «المطابقة» قيدياً توضيحياً، وإرجاع «الثبات» إلى المعنى الذي طرحه ابن سينا.

المصادر

١. ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق سعيد زايب وآخرين، قم مكتبة السيد المرعشي النجفي ١٤٠٤ ق.
٢. أبو نصر الفارابي، المنطقيات، تحقيق محمد تقي دانش، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٨ ق.
٣. ارسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠ م.
٤. أفلاطون، المجموعة الكاملة لأثار أفلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفي، طهران، الخوارزمي، ٢٠٠١ م.
٥. الحلبي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتعليق، حسن حسن زادة أملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ ق.
٦. الرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، طهران، جمعية الاثار والمفاخر الثقافية، ٢٠٠٤ م.
٧. الرازي، قطب الدين، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تقديم وتصحيح محسن بيدارفر، قم، ٢٠٠٥ م.
٨. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ ق.
٩. الطوسي، نصير الدين محمد، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، في: المنطق ومباحث الألفاظ، اشرف توشي هيكو إزوتسو ومهدي محقق، طهران، جامعة طهران، ١٩٩١ م.
١٠. الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال، تعليق وشرح: علي بوملحم، بيروت، دار الهلال، ١٩٩٣ م.
١١. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام.

= لا يمكن زواله، فإنه إن كان بيئاً بنفسه لم يمكن زواله، وإن لم يكن بيئاً بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه؛ المصدر السابق، الصفحة ٢٥٦.

٤

المعرفة الحضوريّة والحصوليّة دراسة تحليليّة - مقارنة

الشيخ سامر توفيق عجمي^(*)

(*) باحث في الفكر الإسلامي، لبنان.

ملخص البحث

المعرفة، لعلها أهم موضوع شغل التفكير البشري، وأقلق الفلاسفة، ورغم بذل الجهود الكثيرة في دراستها وتحليلها، ما زال سؤال المعرفة يجدد ذاته، وتبتكر الأطروحات المتعددة في الجواب عنه، ونقطة الانطلاق في دراسة المعرفة تبدأ من الجواب عن الأسئلة المنطقية المعهودة: ما هي المعرفة؟ وهل المعرفة موجودة؟ وإذا كانت المعرفة موجودة فهل كل معرفة هي مضمونة الحقيانية؟ وما هي أقسام المعرفة؟

يسلّط هذا البحث الضوء على أقسام المعرفة، وبالتحديد يعالج انقسام المعرفة إلى حضورية وحصولية، مركّزاً على تحليل طبيعة كل منهما، مع بيان وجوه الاشتراك والاختلاف بين المعرفتين.

تشترك المعرفتان بكون حقيقتهما الكشف والإراءة، فالمقسم المنطقي لهما، هو الانكشاف، فإن كان المعلوم منكشفاً بذاته وحاضراً بواقعه مباشرة لدى العالم فهو حضوري، وإن كان بوساطة صورته فهو حصولي.

فالمعرفة الحصولية هي اتصال وساطي بالواقع الموضوعي، حيث تحصل بوساطة الحواس والعقل والصور الذهنية، ولذلك تكون ثمة ثنائية في المعرفة الحصولية بين العالم وبين المعلوم، ومن هنا ينشأ احتمال وقوع الخطأ في المعرفة الحصولية، فضلاً عن الشك فيها، فإن طبقت الصورة الواقع فالمعرفة صادقة، وإن خالفها فكاذبة.

أما المعرفة الحضورية فهي اتصال مباشر بل اتحاد وجودي بين الذات والواقع، أي أنّ واقع الشيء يحضر بذاته لدى العالم، فلا يكون ثمة اثينية واقعية بين العالم والمعلوم، إلا باختلاف اللحاظ الاعتباري، ومن هنا ليس ثمة مجال للشك أو الخطأ إلى المعرفة الحضورية، بل كل معرفة حضورية هي بلحاظ ذاتها صادقة، وإن كان ثمة خطأ في المعارف الحضورية فهو اشتباه من العالم باعتبار تحويله المعرفة الحضورية إلى حصولية ووقوع الخطأ في الثانية فيسري العالم حكم الثانية إلى الأولى.

ومن أقسام المعرفة الحضورية: علم المجرد (الواجب، العقول، النفوس) بذاته، علم النفس بأفكارها ومشاعرها وحالاتها الوجدانية.

وتتميز المعرفة الحضورية بأنها وراء الصور الإدراكية والمفاهيم العقلية، وبالتالي لا تشكل موضوعاً للدرس المنطقي بخلاف المعرفة الحسولية التي تنقسم إلى تصور وتصديق، وكلّي وجزئي.

هذا التمايز بين المعرفتين ينعكس على طبيعة العلاقة بين المعرفة العرفانية والمعرفة البرهاني، أي فهم المائز بين الفيلسوف والمتكلم من جهة، وبين العارف من جهة ثانية... فالأول يتعامل مع عالم الذهن، والمفاهيم، والقضايا، واللغة والألفاظ، والبرهنة والاستدلال، والعارف يتعامل مع عالم الواقع بالاتصال الوجودي المباشر، فلا يوسّط بينه وبين الحقّ تعالى عالم الذهن، والمنطق، والبرهنة، واللغة.

وقد وقع كثيرون في الخلط بين المعرفتين، فأعطى أحكام الأولى للثانية وكذا العكس، مما ورطهم في شبهات كثيرة، ولذلك فإن الدقة في فهم المعرفة الحضورية وتمييزها بشكل صحيح عن الحسولية من شرائط فهم العديد من النظريات الفلسفية الدقيقة كتجرد النفس واتحاد العقل والعامل والمقول، ولذا قليلاً ما نجد من لم تنزل قدمه في هذا الميدان.

من هنا، تظهر أهمية البحث عن المعرفتين: الحسولية والحضورية، لتبرز طبيعة كل منهما في ضوء مؤشرات محدّدة وواضحة، بنحو تتميز فيه أحدهما عن الأخرى.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الحضورية، المعرفة الحسولية، النفس، الأنا، الذهن، الصورة، الواقع، المفهوم، المصدق، المعلوم بالذات، المعلوم بالعرض، الصدق، الخطأ، الفلسفة، العرفان.

توطئة: سؤال المعرفة

واحد من أهم المشكلات الفلسفية، التي لا ينصرم البحث عنها، فكلما طُرح حلُّ لها، أعادت المشكلة إنتاج نفسها بصيغٍ أكثر تعقيداً. ولعلنا لا نعثر على موضوعٍ للتفكير كـ(المعرفة) أقلق مدلوله العقلَ البشري، وشغل تحليل طبيعته الفكرَ الفلسفي والبحث العلمي.

يقول السهروردي معبراً عن هذا القلق: "كنت زماناً شديد الاشتغال، كثير الفكر والرياضة، وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذُكر في الكتب لم يتنقح لي..."^(١).

كما نلمسه في تساؤل الفيلسوف العلمي برتراند رسل: "هل ثمة معرفة في العالم تبلغ إلى درجة من اليقين لا يستطيع الإنسان العاقل الشك فيها؟ هذا السؤال الذي لا يبدو عند النظرة الأولى عسيراً، هو في الحقيقة من أصعب ما يمكن التساؤل عنه..."^(٢).

وفي هذا السياق فإنّ الملاحظة الجديرة بالطرح، هي الوصف الذي أطلقه صدر المتألهين الشيرازي على الشيخ الرئيس قائلاً: "تبلد ذهنه وظهر منه العجز"^(٣)، مشيراً بذلك إلى عجز ابن سينا -من وجهة نظره- عن حلّ بعض القضايا الوجودية منها تلك المتعلقة بـ(المعرفة)، كاتحاد العقل والعاقل والمعقول، وتجرد العلم الخيالي والحسي، والمعرفة الحضورية للكائن الحي بذاته.

ويحدّثنا السيّد محمد باقر الصدر عن أطروحته الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء المذهب الذاتي للمعرفة، بأنّها "نظرية جديدة، استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة البشرية، لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفين سنة"^(٤).

(١) السهروردي، شهاب الدين يحيى، التلويحات، تصحيح وتحقيق هنري كوربان، مصنفات شيخ الإشراق، ج ١، ص ٧٠.

(٢) رسل، برتراند، مشكلات الفلسفة، ترجمة سميح عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة، ط ١، ٢٠١٦م، ص ٩.

(٣) الشيرازي، محمد (المعروف بملا صدرا أو صدر المتألهين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١م، ج ٥، ص ١٠٩.

(٤) الهاشمي الشاهوردي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقريرات السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط ١، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ج ٤، ص ١٣٠.

وسيستمر تعبير الفلاسفة والمفكرين عن القلق الوجودي الذي يعيشونه أمام سؤال المعرفة، أو ينبئنا منهم أنه ابتكر أطروحة معرفية جديدة، تمكنت من سدّ ثغرة عمرها ألفين وخمسة عشر عاماً، ثلاثة آلاف عام، عشرة آلاف عام.

وهذا أمرٌ طبيعيٌّ بلحاظ كون الهندسة النفسية للإنسان تنجذب فطرياً نحو المعرفة بمتقدّمة لا متناهية، إذ لا يمكن إشباع نهم طلب المعرفة والبحث عن الحقيقة^(١). فتاريخ الهوية الإنسانية هو تاريخ المعرفة، وبالتالي التفكير والمعرفة يرسم مساره الخاص في هرم الوجود، منمّازاً عن باقي الكائنات المشاركة له في وحدة الحياة. بل، ثمّة قراءة للنصوص الوحيانية تُحدّد هدف الوجود عامّة، والإنسان خاصّة بعطفه نحو المعرفة^(٢)، وقد اشتهر على ألسنة العرفاء الحديث القدسي: "كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرّفَ (أعرف)^(٣)، فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف"^(٤).

هذا، وقد سجّل الفكر الغربي الحديث تطوراً بنوياً في الاهتمام بمسألة المعرفة، بنحو تحوّلت فيه "المعرفة" من فعل تفكير، إلى موضوع للتفكير، فأنشأ فرع خاص في المعارف الإنسانية، اصطلح عليه Epistemology (نظرية المعرفة)، أو (علم المعرفة).

(١) ثمّة أحاديث عدّة مفادها: "منهومان لا يشبعان: طالب علم...". انظر: الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث، ط١، ج٣، ص٢٠٧١.

(٢) يقول الميرداماد: "... لأنّ المعرفة هو الغرض الأصلي من خلقته...". الرواشح الساوية، ص٤٥. وقال الميرزا الأشتياني: "... الغرض من الخلق المعرفة...". بحر الفوائد في شرح الفرائد، ج١، ص٢٨٨. وقال الشيخ الجواهري: "... لأنّ كمال العلم، الذي هو الغرض الأصلي من خلقته...". جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢٩، ص٣١. والملفت أنهم استدلووا لتأييد وجهة نظرهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، مفسّرين العبادة بالمعرفة (إلا ليعرفون).

(٣) ثمّة قراءتان المفردة: "أعرف"، الأولى: بالضم، وهي المشهورة، والثانية: بالفتح، يتبناها السيد الخميني في كتبه العرفانية. يقول في تعليقه له على شرح فصوص الحكم للقيصري: "... هذا موافق للحديث القدسي: (كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرفَ) أي: أحببتُ أن أُعرّفَ ذاتي بمقام الكنزية، التي هي مقام الواحدية التي فيها الكثرة الأسائية المختلفة. (فخلقت الخلق لكي) أتحملي من الحضرة الأسائية إلى أعيان الخلقية. و(أعرف) نفسي في المراتبي التفصيلية". القيصري، محمد داوود، شرح فصوص الحكم، تحقيق السيد جلال الدين أشتياني، ص٣٢٨، التعليقة: (١-٥).

(٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ج٨٤، ص١٩٩.

ولا يخفى، أنَّ حداثَةَ عهدِ مصطلحِ ما، أو حقلِ علميِّ خاصٍّ، لا تعني ولادةً جديدةً لكافة المضامين التي يعالجها. فقد خضع سؤال المعرفة للدراسة والتحليل في الفلسفات اليونانية والمسيحية والإسلامية.

سؤال المعرفة بين الأنفس والآفاق

لا يرتاب فردٌ سليم الفطرة في قدرته على تحصيل المعرفة، فإذا توجه إلى الواقع المادي المحيط به، يعرف أن هذا ماء، وتلك شجرة، وذلك عصفور. وإذا استبطن ذاته، يشعر بفرحه، شوقه، خوفه، وعطشه... ويميز آلياً - وإن من دون وعي، أو بنصف وعي - بين علمه بالماء والشجرة والعصفور بلحاظ، وبين شعوره بحالاته النفسانية من الفرح والشوق والخوف والعطش بلحاظ آخر؛ لأنَّ الماء واقعيةٌ خارجيةٌ مستقلةٌ عن ذاته، لكنَّ الشعور بالعطش واقعيةٌ داخليةٌ متحدةٌ مع ذاته غير مستقلةٍ عنها في الوجود. وأحياناً، يُخطئ الفردُ في إدراكه، ففي يومٍ شامسٍ شديدٍ الحرِّ، وفي أثناء قيادته السيارة، يتوهم بصره من بعيدٍ نتيجة عوامل فيزيائية - كسخونة الهواء وانكسار الضوء - أنه ثمة ماء على سطح الطريق السريع، وعندما يقترب إلى مسافةٍ أدنى، يتبين له أنه سراب (1) highway mirage.

فالعلم بالظواهر المادية قد يكون ميداناً للخطأ والشك. وفي الوقت عينه، لو شعر الإنسان بالعطش نتيجة الحرِّ الشديد، لما أخطأ في شعوره هذا، وإن تبينت سرايب الماء، فالمشاعر الداخلية لا تحترقها سهامُ الشكِّ والخطأ.

وإذا شكَّ في حكاية صورة ذهنية ما عن الواقع الموضوعي، أو ثبت خطأ علمه بواقعية مادية ما، لا يمكنه الشكُّ في الصورة الذهنية ذاتها بوصفها واقعيةٌ حاضرةٌ في عالمه النفسي الخاص. ثم لو فرضنا شكَّه في الصورة الذهنية، فلا يُعقل أن يشكَّ في شكِّه، بل يعلم به، فيكون الشكُّ متعلقاً للعلم لا للشك، وإلا لزم التسلسل.

(١) أشار القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة بقوله: ﴿كَسْرَابٍ يَقِيعَةً يَحْسَبُ الْظَّلْمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَوَّ يَجِدُهُ سَيِّئًا﴾

فكلُّ فردٍ منَّا، يشعر بأنَّ العلم، والشكَّ، والوهم، حالاتٌ ذهنيَّةٌ يعاينها بالوجدان القطعي. ذلك أنَّه، حتى في مورد الخطأ، لا ينفصم علم الفرد منَّا بموضوع ما - ولو كان جهلاً مركّباً واقِعاً- عن الصورة الذهنيَّة، وإنَّ انفكَّ عن متعلِّقه الخارجي؛ لأنَّ العلم من المقولات الإضافة التي تتقوم بطرفين الذات/ الموضوع، ولا بدُّ له - حتى في صورة الخطأ- من متعلِّق يرتبط به، وهو الصورة الذهنيَّة، وفي الحالتين -التصوُّب والتخطئة- يدرك بوجدانه القطعي علمه بالصورة. كلُّ ما في الأمر، أنَّه حال مطابقتها للواقع الموضوعي يكون علمه مصيباً، وإلَّا فلا.

والسؤال الذي يفرض نفسه، هل ثمة تمايزٌ جوهريٌّ بين معرفة الإنسان بوقائع العالم الموضوعي المادي أو الآفاقي الأوسع، وبين معرفته بوقائع العالم الذاتي أو الأنفسي؟

ثمةُ أجوبةٌ عدَّةٌ تطرحها المدارس الفلسفيَّة والاتجاهات المعرفيَّة. وفي السياق، قدّمت الفلسفة المتعالية أطروحةً تتناغم مع مبانيها النظرية، في ضوء تحليلها لطبيعة المعرفة، وتفرعها -بلحاظ زوايا نظر مختلفة- إلى أقسام متعدّدة، يقع على رأسها التقسيم الأوَّلِيّ بتشعب المعرفة إلى: حصوليَّة وحضورية.

بداية تصوُّر المعرفة والتصديق بها

ينطلق البحث عن المعرفة من نقطتين لخصهما العلامة الطباطبائي بقوله: "وجود العلم ضروريٌّ عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهيٌّ لنا"^(١). فالنقطة الأولى: -من حيث المبدأ التصوريّ، جواباً عن سؤال: ما حقيقة العلم؟ - أن مفهوم العلم بديهيّ، لا يحتاج في تصوُّره وفهم معناه إلى وساطة تعريفية من شرحٍ حديّ أو رسميٍّ^(٢).

(١) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، صحَّحه وعلّق عليه الشيخ عباس علي الزارعي السيزواري، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، المرحلة: ١١، في العقل والعقل والمعقول، الفصل: ١، ص ٢٩٣.

(٢) تجدر الإشارة إلى أنَّه في ضوء مباني الفلسفة المشائيَّة يمكن تعريف العلم رسمياً أو حديّاً؛ وذلك لأنَّ العلم من المقولات الماهوية، حيث أدرجوه تحت مقولة الكيف النفساني، فهو عرضٌ (أي ماهية قائمة في موضوع)، =

لكننا نسجل أن هذا الوضوح في تصوّر المعرفة بدويّ إجماليّ، لا يلغي ضرورة الحفر العقليّ العميق في طبيعة المعرفة بنظرة تحليليّة.

والثانية: - من حيث المبدأ التصديقيّ، جواباً عن هل البسيطة: هل العلم موجود؟ - أن التصديق بواقعيّة العلم ضروريّ بالوجدان، فكلّ إنسان يدرك في أعماق ذاته معرفته أشياء وجهله أخرى. وبالتالي، تكون البرهنة على تحقّق المعرفة في الذات البشريّة تنبيهاً لإيقاظ اللاأدريّ والسوفسطائيّ، لا استدلالاً منطقيّاً.

وهذا أيضاً، على نحو القضية المهملة، لإثبات أصل وجود العلم في الذات البشريّة في الجملة، ولا ينفي ضرورة البحث بالجملة عن إثبات بعض أقسام المعرفة التي يلفّها الغموض ويغلّفها الإبهام، أو تقع في دائرة النفي والإنكار.

ولا تختصّ بدهاة تصوّر العلم والتصديق به، بما هو مانوس من حصّة المعرفة الحصوليّة بالواقع الموضوعي، بل تشمل العلم الحضورى بطريق أولى؛ لأنّ وجدانيته أجليّ وأوضح تصديقاً ومصداقاً، وإن كان - أو لعله - أكثر خفاءً تصوّراً ومفهوماً، فحقّ أن نتمثّل فيه:

يا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفَرَطِ نورهِ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورهِ

ولا عجب من اختفاء شيء لشدّة ظهوره، "فإنّ شدّة الظهور وغلبة التجلّي ربّما

= وكيف (أي لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته)، نفسانيّ (أي لا يتعلّق بالأجسام)... أما في ضوء مباني الحكمة المتعالية، فإنّ العلم نحو من الوجود فلا يمكن تعريفه حدّيّاً أو رسميّاً، لأنها يختصان بالماهية ولوازمها. فيكون تعريف العلم بيانياً ولفظيّاً، لا منطقيّاً، إلا أنّ هذا لا يُغني عن تحليل طبيعة المعرفة بنظرة عقليّة فاحصة. يقول صدر المتأهين تحت عنوان فصل في تحدي العلم - بعد اعتباره العلم من العوارض الذاتية للموجود بها هو موجود ليدخل ضمن دائرة أبحاث الفلسفة الأولى -: "يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنّيها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها، إذ الحدود مركّبة من أجناس وفصول، وهي أمورٌ كليّة، وكلّ وجود متشخص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع، كيف؟! ولا شيء أعرف من العلم؛ لأنه حالة وجدانيّة نفسانيّة يجدها الحيّ العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعدّر أن يُعرّف بها هو أجليّ وأظهر؛ ولأنّ كلّ شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؟! نعم قد يحتاج بعض الأمور الجليّة إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه، ويلخص معناه، ويزيده كشفًا ووضوحًا..." الشيرازي، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٧٨.

صارتا منشأَي الخفاء للمتجلي لفرط الظهور"^(١)، ولنا في (النور) نموذجًا، فمع أنه ظاهرٌ بذاته، مُظهِرٌ لغيره، بحيث لا يُبصر الإنسانُ الأشياءَ إلا بسقوط النور عليها وانعكاسه منها، يَغفُلُ عنه لشدة ظهوره، والعلم الحضورى من أعلى مراتب النور المعنوي، فإن لم يكن حقيقة - لأنه مصداق معناه وموضوع مسماه-، فتشبيهاً. وقد سبب الغموض الذي يكتنفُ المعرفة الحضورية، أن تُنكر المدرسة المشائية بعض مصاديقها وأقسامها، ويتورط كثيرٌ من دارسي الفلسفة في الخلط بينها وبين المعرفة الحسولية، فالتبست عليهم مسائل كثيرة في الفلسفة والعرفان، ودفعتهم الشبهة إلى إنكار بعض القضايا المعرفية أو تعليق الحكم. وعلى هذا الأساس يقول الشيخ مرتضى مطهري: "إن الدقة في فهم حقيقة العلم الحضورى، وتمييزه بشكل صحيح من العلم الحسولى، هي شرطٌ مهمٌ لفهم نظريات أثبت صحتها الفلاسفة الكبار في المباحث المتعلقة بتجرد النفس، واتحاد العاقل والمعقول، ووحدة جمع الجمع للنفس، وحتى بين الفلاسفة لا نجد إلا القليل ممن لم تزل قدمه في هذا المضمار، ولهذا نجد من اللازم علينا الممارسة والمطالعة والتعمق الكثير لكي يتضح لنا الموضوع"^(٢).

من هنا نستظهر أهمية البحث عن المعرفتين: الحسولية والحضورية، لتبرز طبيعة كلٍّ منهما في ضوء مؤشراتٍ محددةٍ وواضحة، بنحوٍ تميّز فيه عن الأخرى.

تحليل طبيعة المعرفة الحسولية

نبدأ عملية تحليل المعرفة الحسولية لفهم طبيعتها، وأقسامها، وآليات تحصيلها، بطرح المشهديات التالية: تصوّر نفسك تجلس على شاطئ البحر لحظة الغروب، تنظر إلى مشهد سقوط قرص الشمس، وانعكاس أشعتها على سطح المياه، وانتشارها في أفق السماء، متفوزحة بألوان الأحمر والبرتقالي والأزرق والبنفسجي، وتنظربُ أذناك لصوت

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم (المعروف بصدر المتألهين)، تفسير القرآن الكريم (تفسير آية النور)، انتشارات بيدار، إيران-قم، ط١، ١٣٦٦هـ.ش، ج٤، ص٣٤٨.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ج٢، ص٥٤.

الأمواج المتكسرة على الصخور المحيطة بك، والرذاذ يتطاير ملامساً بشرة وجهك، ويداعب النسيم المنعش خصلات شعرك.

هنا، تلتقط أجهزتك الإدراكية بشكلٍ آلي عشرات الصور البصريّة، والسمعيّة، واللمسيّة، صورة الشمس، الشعاع، البحر، الموج، الماء، الرمل، الصخور... فتنتطبّع هذه الصورة أو تلك في المخ، وتحدثُ مجموعة عمليات فيزيولوجية لترميز الصورة، تكشف عنها أبحاث العلم الطبيعي. ثم تطرق على بابك الفلسفة المتعالية؛ لتمنحك أفقاً أسمى يتجاوز قصر النظر على هذه الصور في بعدها الفيزيقي فقط، لتعيش في فضاء الميتافيزيقيا أيضاً، فالعين ليست إلا آلة، تتحكّم بقيادتها قوةً نفسانيةً يُصطلح عليها (الباصرة)، والأذن أداة (السامعة)، وظاهر البشرة آلة (اللامسة)... فهذه العمليات المادية الفيزيولوجية التي تحصل لحظة الاتصال بين أداة الحسّ الظاهري والواقع المادي الخارجي، هي مجرد معدّاتٍ وشرائطٍ لتحسّ الباصرة - كقوة نفسية مجردة عن المادة - بالشمس، أو تدرك السامعة صوت الموج...

هذا (الإدراك الحسيّ الجزئي)، هو أوّل مرحلة معرفيّة بالواقع المادي، يحصل بوساطة صورة ذهنيّة عنه، تلتقطها الحواس، ويندرج تحت أقسام العلم الحسولي. ثم يتم حفظ هذه الصورة أو تلك في خزانة خاصة، يُصطلح عليها: الخيال. ويتمكّن الفرد تحت تأثير ظروف معيّنة اختيارية أو اضطرارية، أن يسترجع صورة الشمس أو الماء... بوساطة (قوة الذاكرة). ويطلق على الصورة المُسترجعة من الخيال اسم (العلم الخيالي)، وهو أحد أقسام العلم الحسولي أيضاً.

ويمتلك الإنسان قدرةً ذهنيّةً مدهشةً على التصرّف بالصور المستودعة في خزانة الخيال، فيقوم بمجموعة نشاطاتٍ ذهنيّة، فيفكّك ويحلّل ويجزئ، أو يركّب ويؤلّف ويدمج، مثلاً، يمسك بريشته فيرسم صورته على لوحة - بالشكل الذي يرغب في أن تكون عليه، من دون أن ينضبط بقوانين الواقع - جالساً على صخرة في وسط البحر، واضعاً قرص الشمس في يمينه... يصطلح على هذه القوة: (المتصرّفة)، وهي تمكّن الإنسان من (الانتزاع والتعميم) أي التسلّط على الصور والتحكّم بها، حيث يقوم بالنظر

إليها، ويقارن بينها، فيجردّها من خصوصياتها الفردية، ويقشّر عنها عوارضها المشخّصة، مُبقياً على اللبّ والجوهر^(١)، فيحصل على جامعٍ مشتركٍ ذاتيّ بينها، كالجسميّة، أي على معقولٍ ماهويّ، هو مفهومٌ كليّ لا يمتنع حمله على كثير، وهو (العلم التعقّلي التصوري). وبإمكانه توظيف المتصرّفة للتركيب بين القضايا بكيفية خاصة ليستنبط منها نتيجة ملازمة لها، كأن يقول: هذا ماء، وكلُّ ماء يروي من العطش، فهذا الماء يروي من العطش، وهو (العلم التعقّلي التصديقي).

لذا، عرّف المناطقة المعرفة الحصلويّة بأنّها: "انطباع صورة الشيء في الذهن. أو: حصول صورة الشيء في العقل".

ويمكن أن نصطلح على العلم الحاصلوي: العلم الصوري، أو الوساطي، أو الارتسامي، أو الانعكاسي؛ ذلك أنّه حاصل بوساطة صورةٍ مرتمسةٍ في الذهن تعكس واقع الشيء وتحكي عنه.

وثمة خصائص عديدة للمعرفة الحاصلويّة، يتّضح بعضها في أثناء المقالة، ومن جملتها أنّها علم ماهوي. فلا يمكن بوساطة العلم الحاصلوي معرفة حقيقة الوجود الخارجي بما هو هو، أي بهويته العينيّة الشخصيّة؛ المرتمس في الذهن عن الوجود، كيفما فُرض، هو مفهومه، أي معقول ثانٍ فلسفي عنه، ومفهوم الشيء وإن كان هو هو بنظر أوّلي، إلاّ أنّه ليس هو حقيقةً بنظرةٍ فاحصة، بخلاف الماهية فهي بنفسها - من وجهة نظرهم - تحضر في الوجودين معاً، فيكون واقع العلم أي المعلوم بالذات (صورة الشمس مثلاً) كما يبدو لنا مغايراً لواقع المعلوم بالعرض (واقع الشمس) في ذاته، فهناك تغاير وجودي، وإن كانت الماهية واحدة.

فمعرفة الإنسان بواقعيّة الشمس في عالم المادة إنّما حصلت بسبب الصورة الذهنيّة الكاشفة عنها، فهي معرفة وسائطيّة؛ لأنّها حصول صورة الواقع المعلوم (الشمس) في

(١) ثمة أطروحات فلسفيّة عدّة لتفسير كيفية حصول الذهن البشري على التصورات الكليّة، اكتشفنا هذه الرؤية؛ لكونها أيسر وأسهل في إيصال المراد الذي نهدف إليه، وإلاّ فثمة وجهتا نظر أعمق حول المسألة، الأولى: لصدر المتألّهين الشيرازي، والثانية: للسيد محمد حسين الطباطبائي.

الذهن، دون حضور الشيء القائم في الخارج بواقعيته لدى العالم، ولا يمكن أن يأتي الواقع الخاص مع تلبسه بالخارجية إلى الذهن، لاستلزامه انقلاب الشيء عن حقيقته، وهو محال بنظر العقل، فعندما يأتي إلى الذهن يتجرّد عن ثوب العينية، ويرتدي ثوباً جديداً مناسباً لعالمه^(١).

فما في الذهن عن: الوجود / العدم، العلة / المعلول، القوة / الفعلية، الوجود / الإمكان... هو مفاهيمها التحليلية كمعقولات ثنائية فلسفية دون حقائقها العينية، وهذا اللحاظ تختلف المعرفة الحصولية بأشخاص الماهيات عن المعرفة الحصولية بالوجود ومحمولاته الذاتية، وهنا يفتح باب البحث على مصراعيه أمام طبيعة فوارق المعرفة البشرية بالمعقولات الأولية الماهوية، عن المعرفة بالمعقولات الثانية الفلسفية، مع أن كلاً منهما يحكي عن واقع خارجي يطابقه. لكننا نتجاوز هذه النقطة الآن على أهميتها؛ كونها تقع خارج نطاق دراستنا.

ثنائية الذات / الموضوع في المعرفة الحصولية

العلم في المعرفة الحصولية عبارة عن تحقّق صورة ما في ذات العالم، وأن ما يكشف عنه العلم من ذي الصورة في العالم المادي مثلاً، هو واقعية متحققة بنحو مستقل عن ذات العالم، فلو لم نفترض عالمًا، يبقى ذلك الواقع قائماً بذاته، أما لو لم نفترض عالمًا لا يبقى للصورة العلمية واقعًا.

فالمعرفة الحصولية تتضمن حالة ثنائية بين الذات والموضوع (العالم / العالم)، فالصورة المنطبعة عن الشمس في أفق الذهن [ويصطلح عليها: (المعلوم بالذات)؛ لأن العلم يتعلّق بها أولاً وبالذات، أو هي عين العلم، على اختلاف المباني^(٢)] كاشفة عن

(١) انظر: الطبائبي، نهاية الحكمة، مصدر سابق، مرحلة: ٣، فصل: ١، الأمر: ٣، ص ٦٦.

(٢) ثمة وجهتا نظر حول العلاقة بين العلم والمعلوم بالذات - أي الصورة الذهنية - الأولى (السيد الطبائبي): ترى أن العلم والمعلوم بالذات شيء واحد والاختلاف اعتباري. نهاية الحكمة، المرحلة: ١١، الفصل: ٢. ووجهة النظر الثانية (الشيخ جوادي آمل)، ترى أن التباين بين العلم والمعلوم بالذات في المعرفة الحصولية حقيقي. رحيق مختوم - شرح حكمت متعاليه أسفار عقلية أربعة (فارسي)، نشر الزهراء، ط ١، ١٣٧٢ هـ. ش، ج ١، ق ٤، ص ١٨.

الشمس المادية في عالم الخارج [ويصطلح عليها: (المعلوم بالعرض)؛ لكونها تنكشف لذات العالم بوساطة الصورة وتبعاً لها، أي ثانياً وبالعرض]، لكنها مستقلة في الوجود عن الذات، فهناك اثنيّية بين صورة الشمس وواقع الشمس، فالأولى قائمة في العالم الأنفسي والوجود الذهني، والثانية متحقّقة في العالم الآفاقي والوجود الخارجي، وهما مرتبتان متقابلتان من الوجود العام.

مع ذلك، لأننا افترضنا حقيقة الذهن مرآة تعكس صورة الواقع، والعلم يكشف عن الواقع لا شيء آخر، لاحظنا، أنّ هذه الاثنيّية بين الصورة/ الواقع، لا تصل إلى حدّ التباين التام، وإلا انسدّ باب العلم بالواقع الموضوعي، ولم يكن ثمّة مائز بين العلم والجهل، فتُسجن الذات الإنسانية في حلقة مفرغة من الشكّ، أو تضيع في متاهة من السفسطة.

ومثلما توجد جهة اختلافٍ وتباينٍ بين الصورة والواقع، هناك أيضاً جهة اتحادٍ واشتراكٍ بينهما، تكون هي المصحّحة لاتصاف النفس الإنسانية بالمعرفة الحصوليّة بالواقع لا بشيء آخر، فتمايز مرتبتي الوجود العام ذهنًا وخارجًا، لا يعني اختلاف ماهيّة ما في الوجودين، فماهية الشمس أو الماء أو... في الخارج هي عين ماهياتها في الذهن، "بمعنى أنّها تحضر عندنا بماهياتها بعينها، لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتب عليها آثارها الخارجيّة"^(١)، وبهذا يتحقّق علم الإنسان بالأشياء الخارجة عنه في الجملة.

وبعبارة أخرى، ثمّة بين الصورة والواقع اختلافٌ وجوديٌّ واتحادٌ ماهوي، فمركز الغيرية في الكون والوجود، ونقطة تموضع الاتحاد أو العينيّة في الماهية والحقيقة، فالماهية واحدةٌ في الكونين معاً، وهذا معنى قول الفلاسفة: "الذاتيات محفوظة في جميع أنحاء الوجود"، واشتهر بينهم: (الذاتي لا يختلف ولا يتخلف). إلا إنّ الذات أو الماهية في كلّ كونٍ تلبس ثوبه، وتأخذ أحكامه وقوانينه الخاصة به، ومن هنا تترتب عليها في الذهن آثار خاصة بها متناغمة مع قوانين الذهن كطرد الجهل، وفي الخارج آثار أخرى

(١) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تصحيح وتدقيق الشيخ غلام رضا فياضي، مؤسسة النشر الإسلامي،

منسجمة مع قوانين الواقع، كالإحراق والإرواء، فالشمس تحرق البشرة، والماء يروي الظمأ، دون أن تصطحب هذه الآثار معها من الخارج إلى الدهن، فتصوّر الماء لا يرفع عطشاً، وتصوّر الشمس لا يحرق ذهنًا.

في السياق، يقول الملا هادي السبزواري:

للشّيء غير الكون بالأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان
والذات في أنّها الوجودات حُفظ^(١)

بهذا، يتّضح سبب حدوث الخطأ في العلم الحسولي، إذ معنى الخطأ المعرفي هو مخالفة الصورة العلميّة للواقع الذي تحكي عنه، ويقابله الصواب أو الصدق، بمعنى مطابقتها للصورة الذهنيّة للواقع الذي تكشف عنه. فالخطأ -أو الشك- إنما يصحّ أن يُفرض مع وجود ثنائية بين العلم والمعلوم، فيُطرح السؤال عن أنّ العلم أو المعلوم بالذات، هل يوافق الواقع أي المعلوم بالعرض؟ فتكون المعرفة مضمونة الحقيانيّة وتوصف بالصدق، أم أنّ العلم مخالف للمعلوم؟ فتوصف المعرفة بالخطأ والكذب.

ويتبيّن، أنّه لولا وقوع الخطأ في المعرفة الحسوليّة، لظنّ الإنسان نفسه يتصل بالواقع مباشرة، أي أنّه لا ينال من الواقع إلا الأعيان الخارجية دون أن يوسّط بينه وبينها صورة عنها.

وقد أثار العلامة الطباطبائي هذه النقطة في مواضع عدّة من كتبه، منها، قوله: "الإنسان البسيط في أوائل نشأته حين ما يطأ موطأ الحياة، لا يرى من نفسه إلا أنّه ينال من الأشياء أعيانها الخارجية، من غير أن يتنبّه أنّه يوسّط بينه وبينها وصف العلم، ولا يزال على هذا الحال حتى يصادف في بعض مواقفه الشكّ أو الظن، وعند ذلك يتنبّه: أنّه لا ينفكّ في سيره الحيوي ومعاشه الدنيوي عن استعمال العلم لا سيما وهو ربما يخطئ ويغلط في تمييزاته، ولا سبيل للخطأ والغلط إلى خارج الأعيان، فيتيقن عند ذلك بوجود صفة العلم (وهو الإدراك المانع من النقيض) فيه"^(٢).

(١) السبزواري، هادي، المنظومة: قسم الفلسفة، المقصد ١، الفريدة: ١، غرر: ٧ في الوجود الذهني.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ج ١، =

طبيعة المعرفة الحضورية وأقسامها

بالنظر إلى ما تقدّم في سؤال المعرفة، من تلمّس الإنسان بوجوده الفطري المائز بين علمه بالواقع الخارجي، ومعرفته بالصورة الذهنية أو بمشاعره النفسية، بأنّ العلم في الحالة الأولى يتعلّق بواقعية مستقلة عن الذات البشرية، وفي الثانية يتعلّق بواقعيّات متحدة مع الذات البشرية، وأنّ العلم بالواقع الخارجي يصلح أن يكون موطناً للصدق والكذب في قضاياها، بينما العلم بالصورة الذهنية ذاتها أو المشاعر والانفعالات النفسية لا يكون عرضة للخطأ والشك.

فبالنظر إلى ذلك يطرح الفرد منّا استفساراً رئيساً: إذا كان علمي بالواقع المادي كالشمس أو الماء... يحصل بوساطة الصورة، وثمة تباينٌ وجودي بين الصورة والواقع، والوعاء الواقعي لحضور الصورة العلمية هو ذاته وعاء ذاتي، أي واقع الصورة العلمية متحد مع واقعيّتي في الوجود، وليس ثمة تباين بينهما بلحاظ ثنائية الذهن/ الخارج، فالسؤال: هل معرفتي بالصورة العلمية، وكذلك معرفتي بحالاتي النفسية والوجدانية (عواطفني، مشاعري، غرائزي، رغباتي، ميولي، وملكاتي الأخلاقية...) هي على حدّ معرفتي بذوي الصورة المتحقّق في الواقع المادي (كالشمس، الماء...)، فتؤول حصوليّة، أم أنّها طور من المعارف وراء طور الإدراك الحصريّ؟

تنعطف بنا الإجابة عن هذا السؤال نحو تحليل طبيعة المعرفة الحضورية وبيان أقسامها:

١. القسم الأول: علم النفس بالصورة الذهنية

إذا ركّز الفرد نظره على الصورة الذهنية، وأخضعها للتحليل، فيمكنه أن يدرسها من زاويتي نظر:

« الأولى: اللحاظ الاستقلالي، أو لحاظ ما فيه يُنظر، أي رؤية الصورة بما هي هي،

= ص ٤٩. انظر أيضاً: الطباطبائي، محمد حسين، حاشية على كفاية الأصول، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، قم، ط ١، ج ٢، ص ١٧٧.

بغض الطَّرْف عن حكايتها عمّا وراءها في عالم الآفاق، فلها واقعية وهوية عينية شخصية مستقلة في عالم النفس، أي لها نحو وجود في نفسه، وإن كان لغيره. « الثانية: اللحاظ الآلي، أو لحاظ ما به يُنظر، باعتبار الصورة الذهنية بمنزلة المرأة التي تعكس الواقع وتكشفه. وهي من هذه الزاوية يطلق عليها العلم الحسولي، مقارنة بما هو وراءها من الواقع الذي تحكي عنه.

هنا، يُطرح السؤال: هل علم النفس البشرية بالصورة الذهنية (صورة الشمس مثلاً) هو علمٌ بالصورة ذاتها مباشرة؟ أم يحصل العلم بصورة الشمس بوساطة صورةٍ أخرى ينتزعها الذهن عن الصورة الأولى، فيكون هناك صورةٌ عن صورة الشمس، فيحصل العلم بصورة الشمس بوساطة صورةٍ عن صورة الشمس؟

إذا قلنا - كما عرّفوه - إنّ العلم الحسولي هو حضور صورة الشيء في الذهن لا واقع الشيء عينه، فيكون العلم بالصورة الذهنية بما أنّها حاضرة بواقعها على ما هي عليه لدى النفس ليس علمًا بوساطة، بل علم مباشر، وعليه لا يكون علمًا حصوليًا، لأنّه افترضنا في العلم الحسولي أن يتوسط بينه ومعلومه بالعرض صورةٌ، ولا صورة تتوسط بين العالم وبين الصورة ذاتها.

لأنّه، - وهو الشقّ الثاني من الشرطيّة المنفصلة - لو فرضنا أنّ العلم بالصورة الذهنية يحصل بتوسط صورة ذهنية ثانية عن الصورة الذهنية الأولى، فستقع في إشكالية المتراجعة اللانهائية، إذ حينها ينتقل الكلام إلى الصورة الذهنية الثانية، فإن لم تكن بوساطة صورة، فثبت أنّه ثمة صورة حاضرة بذاتها دون توسط صورة، ولماذا نفترضها الثانية - كمن يمدّ يده اليمنى من خلف رأسه ليلتقط أذنه اليسرى؟! - فلتكن هي الأولى مباشرة!! وإن كانت بوساطة صورة، فالعلم بالصورة الثانية يحتاج إلى صورة عنها، والثالثة إلى رابعة... وهكذا تتسلسل الصور بنحو لا يقف عند نقطة محدّدة، وبسبب هذه المتراجعة غير النهائية، لا يحصل علمٌ بأيّ واقعية رأسًا في الذات البشرية^(١).

وبهذا يثبت أن العلم بالصورة الذهنية يحصل بالاتحاد الوجودي المباشر بها دون

(١) انظر: الصدر، رضا، الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٨٥.

وساطة صورة ذهنية أخرى عنها، فلا يكون العلم بها حصولياً؛ لأنّ المأخوذ في تعريفه هو الوساطة الصوريّة، فلا ينطبق عليها حدّ العلم الحسوبي، واصطلاح على هذا اللون من العلم بالشيء بالاتحاد الوجودي المباشر: (المعرفة الحضورية)^(١).

والمحصّلة، إذا لم يكن العلم بالصورة حصولياً، فهو حضوري ضرورة. وذلك؛ لأنّ تقسيم المعرفة إلى حصوليّة وحضورية أولي، بالقسمة العقلية الحاصرة، الدائرة بين النفي والإثبات، بمعنى أنّه لا يمكن عقلاً فرض قسم ثالث كقسيم لهما.

وبعبارة منطقية أولى: العلم بشيء إما أن يحصل مباشرة من دون توسّط شيء، وإمّا بوساطة، والأول هو المعرفة الحضورية، والثاني الحسوليّة. والنتيجة: المعرفة إما حضورية وإما حصولية، وهي قضية شرطية حقيقية منفصلة^(٢).

وبعبارة منطقية ثانية: "انقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم، إما بماهيته وهو العلم الحسوبي، أو بوجوده وهو العلم الحضوري"^(٣).

فالبيان الأول يعتمد على المباشرة والوساطة، والثاني على الماهية والوجود. وبهذا يظهر وجه تسمية هذا اللون من الإدراك بالمعرفة الحضورية؛ لأنّ المعلوم حاضر بذاته مباشرة دون وساطة في نفس العالم^(٤).

يتضح مما تقدم، أنّ حقيقة العلم مطلقاً هو الكشف والإراءة، سواء أكان حصولياً أم حضورياً، فمعنى العلم بشيء انكشافه للعالم^(٥)، وعليه يكون ثمّة جامع مشترك بين المعرفتين الحسوليّة والحضورية، يشكّل المَقْسَم المنطقي لهما، وهو الانكشاف، فإن كان

(١) لا نعرف أوّل من استخدام مصطلح (العلم الحضوري)، لكن ثمّة نص للشيخ السهروردي يقول فيه: "... فكأنه استبشر، وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي...". التلويحات، مصدر سابق، ص ٧٤.

(٢) انظر: اليزدي، محمد تقى مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ج ٢، درس ٤٩، ص ٢٣٢.

(٣) الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ١، ص ٢٩٤.

(٤) انظر: الأشتباني، مهدي مدرس، تعليقة بر شرح منظومة حكمت سبزواري، باهتمام عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقق، تهران، ١٣٥٣ هـ.ش، ص ٤٧٩.

(٥) انظر: الصدر، الفلسفة العليا، مصدر سابق، ص ٢٨٤.

المعلوم منكشفًا بذاته وحاضرًا بواقعه مباشرة لدى العالم فهو حضوري، وإن كان بوساطة صورته فهو حصولي^(١).

٢. القسم الثاني: علم النفس بحالاتها الوجدانية

إذا تأمل الفرد داخل نفسه، مستبطنًا ذاته، هل يرى علمه بعواطفه ومشاعره الوجدانية - من الحب والخوف والحزن والفرح والشوق و... - بحضور واقعه في ذاته، أم أنه يدركها بوساطة صورة ذهنية جزئية مُتَزَعَة منها؟

إنَّ الشعور بالحبِّ بذاته وواقعيته حاضرٌ لدى واقع النفس البشرية، ومتَّحدٌ معها، فليس الحبُّ موضوعًا مستقلًّا في الواقع قائمًا خارج ذات الإنسان، بل هو من مراتب وجود الجوهر النفساني، فشعوري بحبِّ الله تعالى ليس بتوسُّط صورة ذهنية عنه، بل بوساطة الاتصال الوجودي المباشر بين النفس وهذا المصداق من الشعور الوجداني، دون أن يتوسَّط الجهاز الإدراكي الذهني في انتزاع صورة عن هذه الحالة النفسية، لتنتبغ صورة عن حبيِّ الله تعالى في ذهني، فتتظنر نفسي إلى لوح الذهن، فترى صورة حبِّها لله تعالى، فتدرك أنَّها تحبُّ الله، فتشكِّل قضية تصديقية: (أنا أحبُّ الله).

في ذلك، يقول العلامة الطباطبائي: "... بين معلوماتنا، ما لا نتوقف في إطلاق الرؤية عليه واستعمالها فيه، نقول: أرى أنني أنا، وأراني أريد كذا وأكره كذا وأحبُّ كذا وأبغض كذا وأرجو كذا وأتمنى كذا، أي أجد ذاتي وأشاهدها بنفسها من غير أن أحتجب عنها بحاجب، وأجد وأشاهد إرادتي الباطنة التي ليست بمحسوسة ولا فكرية، وأجد في باطن ذاتي كراهةً وحبًّا وبغضًا ورجاءً وتمنيًا وهكذا.

(١) بهذا يتضح أنَّ تعريف العلم بأنَّه عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن يختص بالمعرفة الحسوليَّة، أما إذا أردنا توسعة دائرة المفهوم ليشمل المعرفتين معاً، فثمة تعريفات عدَّة، منها: تعريف ملا صدرا: "الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له". الحكمة المتعالية، ج٦، ص٤١٦. وتعريف العلامة الطباطبائي: "العلم حصولٌ أمر مجرد من المادَّة لأمر مجرد، وإن شئت قلت: حضور شيء لشيء" نهاية الحكمة، المرحلة: ١١، الفصل: ٢، ص ٢٤٠. وتعريف الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي: "العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي عند موجود مجرد". المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، درس: ٩، ص١٥٣.

وهذا غير قول القائل: رأيتك تحبُّ كذا وتبغض كذا وغير ذلك، فإنَّ معنى كلامه: أبصرتك في هيئة، استدلت بها على أنَّ فيك حبًّا وبغضًا ونحو ذلك، وأما حكاية الإنسان عن نفسه أنه يراه يريد ويكره ويحب ويبغض، فإنَّه يريد به أنه يجد هذه الأمور بنفسها وواقعيتها، لا أنه يستدل عليها فيقضي بوجودها من طريق الاستدلال، بل يجدها من نفسه من غير حاجب يحجبها ولا توسل بوسيلة تدل عليها البتة... وتسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة، وهي علم الإنسان بذاته وقواه الباطنة وأوصاف ذاته وأحواله الداخلية وليس فيها مداخلة جهة أو مكان أو زمان أو حالة جسمانية أخرى غيرها...^(١).

٣. القسم الثالث: علم النفس بذاتها

هل يمكن أن تغيب ذات الإنسان عنه؟ فيغفل عن كونه هو هو!! وهل يُعقل أن تكون معرفة الإنسان بذاته حصولية بتوسط صورة ذهنية عن ذاته؟! فإذا نسيت النفس تلك الصورة أو غفلت عنها ينسى ذاته ويغفل عنها؟ وهل يُتصوّر أن ينسى الفرد كونه موجودًا، وماهيته عين إنسيته، وهويته الوجودية؟!

لا يوجد فردٌ سليم الفطرة ينكر واقعية ذاته ويحجد وجودها، إلا ظلمًا وعلوًّا^(٢)، أو مصابًا باضطراب معرفي واعتلال إدراكي، أو مريضًا نفسيًا، وإلا كيف ينكر الفرد ذاته أو يشكُّ فيها، فهل المنفي أو المشكوك إلا الـ(أنا) ذاتها؟! فقله -ولو بالكلام النفسي-: أنكر، أشكك، يستبطن فاعلاً هو الضمير (أنا). فالحق، أنه "إذا ألقينا نظرة بسيطة، لا كلفة فيها، سوف نجد أنَّ ذاتنا الـ(أنا) غير خفية على ذاتنا"^(٣).

هذه مقدّمة واضحة، إلا إنَّ السؤال المهمُّ هو: هل يمكن أن تغيب ذات الإنسان عن ذاته بحيث ينعدم شعوره بواقعيتها، أو يغفل عن كون ذاته هي ذاته بأيِّ حالٍ من الأحوال سواء أكان طفلًا أم فيلسوفًا، نائمًا أم مستيقظًا، منتبهًا أم غافلًا؟

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٣٩.

(٢) اقتباس من قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ سورة النمل، الآية ١٤.

(٣) الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٣٤٧-٣٤٨.

إذا أردنا أن نحفر في هذه المسألة، يمكن طرح فرضيات ثلاث:

١ - الأولى: المنهج الحسي في معرفة الذات أو ال(أنا)، بمعنى أن يعرف الإنسان واقعية ذاته المشار إليها بكلمة (أنا)، بوساطة الصورة العلمية المأخوذة من الاتصال الحسي، والإدراك الجزئي بين أدوات الحس كالعين واللمس... وبين أعضائه وحركاته وأفعاله، فهو يرى لون بشرته، ويجرّك أنامله أو رأسه، ويرمش بعينه، ويتنفس، ويلمس أعضائه، ويتحرّك من مكانٍ إلى مكان... فالحدّ الأوسط الذي يستدل به على شعوره بذاته ومعرفته بها هو الاتصال الحسي بأعضائه وأفعاله، وتأثره وانفعاله بالمحيط المادي من حرارة وبرودة ونعومة وخشونة...، فإذا انعدم الاتصال الحسي ينعدم شعور الفرد بذاته.

٢ - الفرضية الثانية: المنهج العقلي، - ووجه تغيّره عن السابق أنّ الأول معرفة جزئية حسية، أمّا في هذا المنهج نجعل الحدّ الأوسط هو الصورة الذهنية عن الذات كمفهوم-، أن يدرك الإنسان ذاته بوساطة مفهوم عن ذاته، لنصطلح عليه ال(الأنا المتصورة)، إذ ذكرنا أنّ حقيقة العلم الحسولي هي انكشاف شيء ما بوساطة حصول صورة عنه في الذهن البشري، وبالتالي في المقام، يُحصّل الفرد منّا العلم بذاته بوساطة ارتسام صورة عن ذاته في ذهنه، وبعد أن تنطبع تلك الصورة عن ذاته أي (تصور الأنا)، ينتقل إلى العلم بذاته -أي (واقع الأنا) ويشعر بها. فالعالم الذي هو الإنسان، يوسّط التّصور عن أنه [الذي هو المعلوم بالذات]، ليحصل له علم ب(أنه) -التي هي المعلوم بالعرض-، فكلمًا أراد أن يشعر بواقعية ذاته يستحضر تلك الصورة، ولولا ذلك التّصور عن الذات لما استطاع الإنسان أن يدرك ذاته ويشعر بإنّيته ووجوده، فهو -أي الفرد- من حيث يفكر في ذاته، ويملك صورةً عن ذاته، يعتقد بوجود ذاته؛ لأنّ العلم بالشيء والتصديق بوجوده فرعٌ تصوّره الذهني، فهو يتصوّر (أنا)، ويتصور (موجود)، والنسبة بينهما، فيحكم بموجودية نفسه: (أنا موجود). وسنناقش هاتين الفرضيتين لاحقًا.

٣ - الفرضية الثالثة: المنهج الوجداني، أي أنّ يشعر الإنسان بذاته ويعلم بواقعيته وإنّيته بالمعرفة الشهودية والذوق الوجداني، فأوليّة معرفة الفرد بذاته سنخ معرفة وراء التّصور الذهني الحسي أو الخيالي أو الوهمي أو العقلي، ووراء التصديق والاعتقاد.

فالمقصود من هذا العلم ليس قضية: (أنا موجود)، المركبة من مفاهيم ونسب ذهنية متعددة، من سنخ المعرفة الحسولية، بل المراد هو حضور الذات لدى الذات بنحو واقعي، بحيث لو غفل الإنسان عن أعضائه وأفعاله والمحيط المادي، ولم يكن له أي اتصال حسي بأي ظاهرة مادية، بل حتى أي اتصال حسي باطني بحالاته الوجداني، أو اتصال معرفي ذهني، فأغمض عينيه عن استحضار صورة علمية عن ذاته، - لو لم يحصل كل ذلك - لا تغيب ذاته عنه، بل يبقى شعوره بها وإحساسه بوجوده متحققاً، فشعور الإنسان بنفسه وإدراكه له طورٌ وراء طور العلم الحسولي بأقسامه، وطورٌ وراء طور المعرفة الحضورية بقسميها السابقين، فلا يحصل إدراكه لذاته بوساطة صورة ذهنية، ولا تبعاً لنشاط فكري استدلالي، ولا بوساطة انفعالاته النفسية والشعور بها، بل هو عبارة عن حضور واقعية ذات الفرد لدى ذاته، أي بمعنى هو هو، فالعالم - أي النفس - هو عين العلم والمعلوم - أي النفس ذاتها أيضاً -، فلا اثنية ولا اتحاد - لأن الاتحاد يفترض وجود جهة تغاير ما -، بل هوية عينية واحدة هي عالم وهي علم وهي معلوم، وتصادق هذه المفاهيم الثلاثة - إن صح التعبير - ليس من باب الاتحاد في الصدق فقط، بل في حيثية الصدق أيضاً، أي هي عالم من حيث كونها معلوماً، ومعلوماً من حيث كونها عالماً، وعلماً من حيث كونها عالماً ومعلوماً. كما سيأتي بيانه.

دليلا العلامة الطباطبائي على حضورية علم النفس بذاتها

يطرح العلامة الطباطبائي دليلين على حضورية علم النفس بذاتها، نعرض نصّ كلامه - مكتفين بتوضيحهما في الحاشية -، حيث يقول: "ومن العلم أيضاً علم الواحد منّا بذاته التي يشير إليها ويعبر عنها ب(أنا)، فإنه لا يلهو عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه.

وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته عند ذاته حضوراً مفهوماً وعلماً حسولياً؛ لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وإنّما يتشخص بالوجود الخارجي، وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه ب(أنا) أمرٌ

شخصيُّ بذاته، غير قابل للشركة بين كثيرين، وقد تحقَّق أنَّ التشخُّص بالوجود، فعلمنا بذاتنا إنَّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار^(١).

[الدليل الثاني:] وأيضاً لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها، والحال أنَّ لوجودنا ماهية قائمة به، كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به، وهو اجتماع المثليين، وهو محالٌّ. فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنَّا بوجودها الخارجي لا بماهيتها فقط^(٢). وهذا قسم آخر من العلم، ويسمى: (العلم الحضورى)^(٣).

نظرية ابن سينا في علم النفس بذاتها

لم ينكر أحدٌ من الفلاسفة المسلمين كون علم النفس بذاتها شهودياً وحضورياً، وليس حصولياً.

فابن سينا رغم إنكاره للقسمين السابقين من المعرفة الحضورية، كان متشدداً

(١) بعبارة أخرى: لو كان علم الإنسان بذاته، وذاته المشار إليها ب(أنا)، هي هوية عينية خارجية، أي واحد بالشخص، والتشخُّص بالوجود، وبالتالي يمتنع وقوع الشركة فيها؛ لأنَّ الشركة بمعنى الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثير حصولياً (والعلم الحصولي هو بمعنى حضور ماهية الشيء في الذهن)، لزم منه أن يكون علمه بذاته كلياً (أي قابلاً للصدق على كثير؛ لأنَّ الصورة العلمية الذهنية عن الشيء كيفما فرضت هي كلية، حتى العلم بالجزئي هو كلي لكنه أخص دائرة)، فلا يمتنع وقوع الشركة فيه، وهذا خلاف الفرض (الذي هو كون الذات وحداً شخصياً لا يقبل الانطباق على كثير). وبعبارة أخرى: ما يعاينه الإنسان من ذاته عند علمه بها هو أمرٌ شخصي لا يقبل الصدق على كثير، وإلا صحَّ أن يكون هو هو، وفي الوقت عينه هو غيره، فثبت أنَّ علمه بذاته حضورى. انظر: مجموعة المصنفات للشيخ السهروردي، ج ١، ص ٤٨٤. و ج ٤، ص ٢٢٢. والحكمة المتعالية، ج ٣، ص ٢٨٩. و ج ٦، ص ١٦٥. و ج ٨، ص ٤٧.

(٢) بعبارة أخرى: لو كان علم النفس بذاتها حصولياً، لزم اجتماع المثليين، والتالي باطل فالقَدَم مثله. بيان وجه الملازمة: لو فرضنا أنَّ الإنسان يعلم بذاته بوساطة صورة ذهنية عنها، لا وجدانها في ذاتها عند ذاته، فسيكون للنفس وجودان، أو قل ماهيتان: الأولى بها هي في ذاتها كموجود مستقل عن الذهن وعالم الإدراك، فتكون ماهيتها متَّحدة مع وجودها الخارجي، والثانية بها هي موضوع قائم في عالم الإدراك، فيكون لها ماهية مُدرَكة بالذهن، هي التي -حسب الفرض- يشار إليها ب(أنا)، ويلزم من هذا اجتماع المثليين، وهو باطل. ولا يمكن النقص بالعلم الحصولي بالذات؛ لأنه وإن كان لا يمكن إنكاره، إلا أنَّ تصور مفهوم الأنا هو غير إدراك واقع الأنا.

(٣) نهاية الحكمة، مرحلة: ١١، فصل: ١.

في إثبات المعرفة الحضورية للذات بذاتها، وقد استدلَّ ابن سينا [وهو ليس استدلالاً منطقيًا بل تنبيه وجداني] بما عُرِفَ لاحقًا ببرهان (الرجل الطائر)، أو (الرجل المعلق في الهواء)، ليُثبت نتيجةً مزدوجةً تتضمَّن: تجرُّد النفس، وكون معرفتها بذاتها حضورية. وخالصة تنبيه ابن سينا، أنه لو تصوَّر الفرد منَّا نفسه قد خُلِقَ كاملاً دفعةً واحدةً، ساقطاً في الهواء أو الخلاء، بحيث لا يشعر بالأشياء الخارجية المحيطة به، وقد فرَّق بين أعضائه فلم تتلاقَ ولم تتماسَّ، فتعطلَّ إحساسه الظاهري بها... "ثم يتأمل، أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً؟!"^(١).

ويقول ابن سينا في موضع آخر من كتاب الشفاء: "لو خُلِقَ إنسانٌ دفعةً واحدةً، وخُلِقَ متباين الأطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسهَا، ولا تماسَّت، ولم يسمع صوتاً، [النتيجة:] جهل وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنيته شيئاً واحداً، مع جهل جميع ذلك. وليس المجهول بعينه هو المعلوم..."^(٢).

ويقول أيضًا في كتاب الإشارات والتنبيهات: "ارجع إلى نفسك، وتأمل، هل إذا كنت صحيحًا، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتن للشيء فطنةً صحيحةً، هل تغفل عن وجود ذاتك؟ ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر. حتى إنَّ النَّائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته [هذه هي المعرفة الحضورية بالذات]، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره [هذه هي المعرفة الحصولية بالذات].

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وفُرض أنَّها على جملة من الوضع والهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما، في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كلِّ شيء، إلا عن ثبوت إنيتها [أي وجودها وواقعيتها]"^(٣).

(١) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق الشيخ حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ص ٢٦-٢٧.

(٢) المصدر نفسه، الفصل السابع من المقالة الخامسة من هذا الفن السادس. ص ٣٤٨-٣٤٩.

(٣) ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، النمط الثالث، الفصل الأول، القسم الثاني، ص ٣٤٣-٣٤٤.

فالإنسان سواء أكان يتمتع بالإدراك الكامل كالمستيقظ الواعي، أم كان إدراكه ناقصاً كالمستيقظ الغافل عن الأشياء المحيطة به بفعل تركيزه الذهني على فكرة معينة، أم كالسكران، أو النائم، أو المغمى عليه، بل حتى الطفل حديث الولادة، كل هؤلاء لا يغفل أحدهم عن ذاته.

فالفرد النائم مثلاً ملتفت إلى ذاته، ويشعر بواقعيته شعوراً باطنياً، وهناك فرق كبير بين الشعور بأني مستيقظ، والشعور بواقعيته، فإن غفلت حال نومي عن الإحساس الظاهري بأعضائي والظواهر المادية المحيطة بي، لكن لا أغفل عن ذاتي، ويبقى شعوري بها واقعياً، والمؤثر التنبهني على ذلك، وعي الفرد بذاته في المنامات والأحلام، وأن له واقعية، وأنه هو الشخص الذي يحلم لا آخر غيره، بحيث تحتلط عليه الأمور، وتلتبس عليه ذاته بشخص آخر، ولو فقد أثناء النوم الشعور بذاته بأي درجة من درجات الشعور، لكان استيقاظه ولادة جديدة، لا تصطبغ معها أي وعي عن ذاته في عالم الرؤى والأحلام، ولم يقل: "أنا حلمت" و"أنا رأيت"...^(١).

وذلك كله، بخلاف ما لو فرضنا أن العلم الحاصل للنفس بذاتها هو بوساطة صورة حسية أو وهمية أو عقلية، فإنه يقبل الغفلة والنسيان كأى علم حصولي آخر. ويمكن تشكيل قياس منطقي استثنائي، ثبت فيه كذب التالي وصدق نقيضه، لنثبت كذب المقدم وصدق نقيضه، على الشكل التالي:

لو كان علم النفس بذاتها حصولياً، لأمكن تحقق الغفلة والنسيان فيه، ولكن الإنسان لا يغفل عن ذاته وواقعيته، فعلم النفس بذاتها ليس حصولياً. وإن لم يكن حصولياً، فهو حضوري، إذ لا واسطة بينها كما تقدم.

وبهذا، تتضح أبرز مصاديق المعرفة الحضورية وأوضاعها، فالمعرفة الشهودية أو العلم الحضوري للنفس بذاتها هو الاتصال الوجودي بين العالم (الذات) والمعلوم (الذات) ذاتها، بنحو يكون المعلوم (أي الذات) حاضرًا بواقعيته لدى العالم (أي

(١) مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٣هـ، ج ٢، ص ١٩.

الذات نفسها) لا بتوسط صورة ذهنية عنه، أي إن واقع المدرك حاضر بذاته لدى واقع المدرك^(١).

أقسام المعرفة الحضورية بين الاتفاق والاختلاف

ثمة خلاف بين المدرسة المشائية، والمدرستين الإشراقية والمتعالية في أقسام المعرفة الحضورية، ونسب إلى المشائية أنّها حصرت العلم الحضورى بعلم الذات بذاتها^(٢)، حين أنّ المدرستين الإشراقية والمتعالية وسّعت أفقها لمصاديق مختلفة سنعرضها في الجدول.

قال الحكيم السبزواري:

وهو حصولي كذا حضورى في الذات ما الحضور بالمحضور
بل ثابت في العلم بالمعلول كصور في علمنا الحصولي

المعرفة الحضورية بين المشائية والحكمة المتعالية			
الرقم	الفرضية	ابن سينا	ملا صدرا
١	علم واجب الوجود بذاته	✓	✓
	علم العقول المجردة بذاتها	✓	✓
	علم النفس البشرية بذاتها	☑	☑
	علم الحيوانات بذاتها	✗	✓
٢	علم العلة	✗	✓
	بمعلولها	✗	✓
	مطلقاً ^(٣)	✗	✓

(١) انظر: اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٧٢ وما بعد.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، ص ٢٣٤-٢٣٥. وص ٢٥٣.

(٣) الأشتياني، مهدي، تعليقة بر شرح منظومة، مصدر سابق، ص ٤٨٠.

(٤) تجدر الإشارة إلى وجود خلاف في تفسير كلمات المشائين بين من ينسب إليهم نفهم المعرفة الحضورية في غير علم الذات بذاتها (السبزواري، شرح المنظومة، ص ٤٨٨-٤٨٩): يقول: "... خلافاً للمشائين فإنهم حصروه في علم كل عالم بذاته وخصوصاً العلم بالغير بالحصولي حتى إنهم رأوا أنّ علمه تعالى بالغير قبل الإيجاد حصولي ارتسامي". وبين معارض لوجهة النظرية هذه، يقول الميزرا مهدي الأشتياني تعليقاً على السبزواري: "هذا ليس مذهب =

✓	✗	الصورة العلمية الذهنية	١	علم النفس البشرية بكمالاتها الثانوية ومعلولاتها ^(١)	٣
✓	✗	الحالات الوجدانية والنفسية	٢		
✓	✗	القوى والغرائز التكوينية	٣		
✓	✗	الأفعال والأنشطة الاختيارية	٤		
✓	✗	الأفعال والأنشطة الاضطرارية	٥		
✓	✗	علم المجرد بالمجرد (معلولان لعدة واحدة)			٤

الجهاز الإدراكي بين المعرفتين الحضورية والحصولية

تتحقق المعرفة الحصولية في ضوء قوى إدراكية محدّدة، أي إنّ الجهاز الإدراكي له آلات وأدوات تمكّن النفس من تحصيل المعرفة بموضوع ما، كالبالصرة، السامعة، المتخيّلة، المتصرّفة... إلخ.

أما في المعرفة الحضورية، فالنفس البشرية تتحدّ مع واقع المعلوم بالذات، ولا تُوسّط بينها، وبين واقع المعلوم أداةً أو آلةً خاصة من أدوات الجهاز الإدراكي؛ فهي معرفة مباشرة دون أدوات ووسائط.

يقول الشيخ مرتضى مطهري: "إنّ العلم الحضورى لا تتدخل فيه قوة خاصة ولا آلة معينة، وإنما العالم يدرك واقع المعلوم حقيقة، وأما في العلم الحصولي فإنه تتدخل فيه قوة معينة من قوى النفس المختلفة، عملها أخذ الصور، والنفس تصبح عالمة بوساطة تلك القوة. مثلاً عندما يريد الإنسان، وهو يدرك حضوراً إرادته فإنّه يدرك نفس الإرادة حقيقة، أي إنّ الذي يدرك الإرادة هو (الأنا) بلا واسطة والنفس تدرك- بصورة متشابهة- جميع الوقائع النفسية المتعلقة بجهات مختلفة إدراكية أو شوقية مثل

= جميع المشائين، بل صرّح رئيسهم في كتاب الشفا وتعليقاته، والمعلم الثاني في تعليقاته وغيرها، بكون علم النفس والواجب تعالى والعقول المجردة بالصورة الحاصلة فيها حضورياً، لا حصولياً، بل لا يُصوّر من هؤلاء الأفاضل أن يجعلوا هذا العلم حصولياً مع استلزامه لتضاعف الصور ومخالفته للوجدان". تعليقه بر شرح منظومة حكمت سيزواري، ص ٤٧٧. أنظر: النراقي، مهدي، جامع الأفكار وناقد الأنظار، ج ٢، ص ١٢٨، ١٩٠.

(١) يقول الطباطبائي (نهاية الحكمة، المرحلة: ٨، الفصل: ٧): "... كالفنفس الإنسانية المجردة، فإنّها لما كانت صورةً أخيرةً لنوعها كانت على بساطتها مبدئاً لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعلّيتها واجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها وإن لم يتميّز بعضها من بعض".

العواطف والشهوات والإرادة والأفكار والأحكام، أما إذا حصل له علم بواقع خارجي من لون العلم الحسولي فإنه سيكون بوساطة قوة خاصة من قوى النفس المتنوعة، وهي قوة الخيال التي أعدت صورة لذلك الواقع. وبناء على هذا لا يكون العلم الحسولي متعلقاً بجهاز خاص من الأجهزة النفسية المختلفة، لكن العلم الحسولي متعلق بجهاز خاص يُسمى بجهاز الذهن أو جهاز الإدراك^(١).

فإذا فرضنا موجوداً ما، مجرداً تجرّداً تاماً عن المادة - كما في واجب الوجود والعقول المجردة-، فلا يكون ثمّة جهاز إدراكي ذهني لهذا الموجود، إذ ستكون معارفه كلّها حضورية، أي تحصل بوساطة الاتصال الوجودي بين الذات والواقع المعلوم. فالعلم الحسوليّ مختص بذوات الأنفس، أي الجواهر المُجرّدة عن المادة ذاتاً، المتعلّقة بها في مقام الفعل.

كما أنّ المعارف الحسوليّة التي في معاليل المفارقات، بل ذوات المعاليل، حاضرة عند العقول المجردة بالمعرفة الحضورية، فالعقول المجردة لها معرفة حضورية بذوات معاليلها وعلومها الحسوليّة.

يقول الشيخ جوادي آملي: "إنّ المجردات العالية... منزّهة عن العلم الحسولي، فإنّ العلم الحسولي والتصور والتصديق والتفكير المنطقي وترتيب الأجناس والفصول والأنواع وتنظيم المفاهيم والماهيات... مختصّة بالموجود الذي لا يملك إشاراً كاملاً على وجودات الأشياء، لكنّ من له تجرّدٌ محضٌ وإشرافٌ كاملٌ على الخارج كالموجود المجرد، فإنّ الواقع مشهود له، وبهذا فهو يعلم بالخارج دون حاجة إلى تصور أو تصديق، فإنّ أساس العلم الحسولي هو استمداد المفاهيم من المحسوسات المجردة، والموجود الذي لا يصير عالماً عن طريق الحس، فلا يمكن أن يكون علمه حصولياً"^(٢).

وتجدر الإشارة، إلى أنّه رغم كون المعرفة الحضورية غير أداتية وبعيدة عن الجهاز الإدراكي الذهني، إلا أنّه يتمتع بقوة النظر إلى المعارف الحضورية، والحالات الوجدانية

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ٤٩. وانظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢) رحيق مختوم - شرح حكمت متعاليه، مصدر سابق، ج ١، ق ٤، ص ٣٦٢.

التي يعيشها الفرد في داخله، فيلتقط صورة عن حبه لله تعالى، فتنتبج تلك الصورة في الذهن، بنحو لا تكون الصورة هي واقع الحب ذاته، بل مفهوم عنه، وهو مغاير لواقع الحب كشعور تتحد به النفس البشرية. نعم، تكون لهذه الصورة قوة حكاية وكشفٍ عن واقع الحب، وهنا نحصل على ثنائية الصورة/ الواقع، فيكون ثمة علم حصولي للإنسان بحالته النفسية كالحب...

إن معرفتي بحبي لله الحاصلة بوساطة صورة عنه، ليست هي الحب ذاته أوّلاً، وصورته متحدة مع المرتبة الذهنية للنفس ثانياً، وتعلم النفس بالحب بوساطتها ثالثاً، لكنه علم حصولي للنفس بالحب، في حين أنّ الذي نعيّنه بالعلم الحضورى بالحب، هو شعور النفس بالحب بالاتصال الوجودى به واتّحاده معها، بنحو يمكنها من المعرفة بالحب مباشرة دون توسّط صورة ذهنية عنه.

هنا، كثيراً ما يقع الخلط بين العلم الحصولي والعلم الحضورى، فإن انطباع صورة ذهنية عن حالات نفسية خاصة، ثم صياغتها بوساطة التعبير اللغوي في شكل قضية منطقية وجدانية شخصية ومخصوصة، بحيث يقول الإنسان: (أنا أفكر)، أو (أنا أحب)، أو (أنا عطشان)... هي معارف حصولية؛ لأنّها صورة عن الواقع دون الواقع ذاته، أما ذات واقعية التفكير، أو واقع الحب، أو الشعور بالعطش... فهي متّحدة بالنفس مباشرة، وهو معنى العلم الحضورى.

فالخلط يقع بين مجالين:

الأول: المعرفة الحضورية بما هي في ذاتها.

والثاني: المعرفة الحضورية بلحاظ كونها متعلّقة للمعرفة الحصولية.

عندما يقول فلاسفة الحكمة المتعالية: إنّ معرفة الصورة الذهنية أو الإحساس بالحبّ من أقسام المعرفة الحضورية، فذلك بلحاظ حضور واقع هذه الحالات في النفس البشرية، بغض النظر عن حصول مفهومها في الذهن، فحتى مع الغفلة الحصولية، وعدم الالتفات الذهني إليها كما في حال النوم، تبقى لها واقعية في النفس البشرية، وهذا الحضور الواقعي لها في النفس هو معنى المعرفة الحضورية بها؛ لأنّ واقعية الشيء، والعلم

به تعبيران عن حقيقة واحدة في المعرفة الحضورية، فليست جهة واقعية الشعور بالحب، وجهة معلوميته للنفس متغايرتين، بل هما شيء واحد، والاختلاف بينهما في الاعتبار الذهني واللحاظ العقلي كما تقدّم، فالنائم يعيش الشعور بالخوف ممّا قد يطارده في أحلامه من رعب، ولكنه لا يوجّه التفاته إليه، وعدم توجيه الالتفات هو غفلة حصولية، ولكن هذا لا يعني أنّه لا يمتلك معرفةً حضوريةً عن حالته النفسية، فالشعور بالخوف قائمٌ في النفس البشرية حال الأحلام المرعبة، وهذا الحضور للخوف في النفس البشرية هو المعرفة الحضورية، أما الالتفات إلى الخوف بحصول صورة عنه في الذهن، فهو معرفة حصولية بالخوف، أي معرفة حصولية بالمعرفة الحضورية.

وعليه، فإنّ النفس قد تنتزع صورةً عن ذاتها، أو عن كمالها الثانوية، فيحصل لها العلم بتلك الصورة، فيكون هذا اللون من العلم معرفةً حصوليةً بالمعرفة الحضورية؛ لأنّ الأخيرة خارجة عن دائرة الصور الذهنية، فأيّ تصور عن واقعية ما، هو معرفةً حصوليةً لا حضورية.

ومن هذا القبيل الوجدانيات في المنطق، فهي بعنوان كونها قضايا، تكون من أقسام التصديق، أي المعرفة الحصولية البديهية، وإن كان مطابقتها وما تحكي عنه هو معرفة حضورية.

فالمعارف الحضورية، تكون متعلّقا وموضوعاً للمعرفة الحصولية، بحيث تلتقط النفس بحواسها الباطنة وجهازها الإدراكي الذهني صورةً عن هذه الحالات النفسية، ويمتلك الجهاز الإدراكي الذهني هذه القدرة على النظر إلى الحالات النفسية بوصفها موضوعاً، وأخذ صورة أو مفهومًا عنها، وتحليلها وتفسيرها مفاهيمياً، كأن يشعر الإنسان بالفرح، فيقوم الذهن بالتقاط صورة عن هذه الحالة النفسية، ويخزنها، ويستعيدها، ويربطها بمفاهيم أخرى.

يقول الشيخ مرتضى مطهري موضّحاً ذلك مفصّلاً: "علم كلّ إنسان بذاته وبحالاته النفسية على شكلين:

أحدهما: هو ذلك الإدراك الابتدائي الذي يتمتع به كل شخص منذ أول تكونه

وحدوثه، فهو ليس مخفياً عن نفسه، وكذا حالاته النفسية فهي ليست مخفية عن ذاتها، وهو يدرك هذه جميعاً من دون وساطة الصور الذهنية.

والثاني: تلك الصور التي تظهر له تدريجياً، وذلك لأن قوته المدركة تُصوّر الأشياء الخارجية وبعد مدة تتراكم فيها صور الأشياء، القادمة عن طريق الحواس فتتضج قوته المدركة، وتنعطف نحو عالمه الباطني، وتعدّ صوراً لنفسه وحالاته النفسية أيضاً، فيصبح عالمها بالعلم الحصولي.

إذن ينبغي لنا أن نميّز تصور (الأنا)، وتصور اللذة والحزن والإرادة التي هي من ألوان العلم الحصولي، من ذات (الأنا)، ونفس اللذة والحزن والإرادة، التي هي من ألوان العلم الحضورى"^(١).

وعليه، فما يصرّح به بعض الفلاسفة كالفخر الرازي والشهيد مطهري وغيرهما^(٢)، من كون الاعتقاد بوجود الأنا أمراً بديهيّاً، ليس تعبيراً عن المعرفة الحضورية للنفس بذاتها، بل هو تعبير عن مرتبة المعرفة الحصولية للمعرفة الحضورية للنفس بذاتها؛ لأن المعرفة الحصولية هي التي تتصف بأتمها بديهية أو نظرية بلحاظ الفقر والغنى بالنسبة للدليل.

إشكالية تعدد المفاهيم ووحدة المصداق

تبقى ثمة إشكالية قد تطرح في السياق، وهي أن هذه المفاهيم المتعددة (علم، عالم، معلوم) من أين تتولد في المعرفة الحضورية؟ فإن تعدد المفاهيم يؤشّر إلى تعدد المصداق؟!

والجواب، أن هذه المفاهيم المتعددة سواء أكانت على نحو الاثنينية، أم الثلاثية، أم

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، مصدر سابق، ص ٥٠-٥١.

(٢) انظر: الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤١٤. يقول: "اعلم أننا قد بينّا أن نفس الإنسان هي ذاته وحقيقته، وكل عاقل يعلم ببداهة عقله، أن ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة. وبالجملة فعلم الإنسان بوجوده ووحدته علم بديهي جليّ، فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟". ومطهري، أسس الفلسفة، ج ٢، ص ٥٤. يقول: "إن الوعي بالذات، وهو معرفة كلّ إنسان بوجوده، إنّما هو بديهي لكل شخص، ... فكّل إنسان يدرك بالضرورة (إنّي موجود)، ... وليست بحاجة إلى الاستدلال، وقد صرف العلماء استدلالهم إلى حقيقة هذه (الأنا) وليس إلى بين أصل وجودها لأن وجود (الأنا) أمر بديهي".

أكثر، هي ليست بلحاظ المعرفة الحضورية في ذاتها، وإنما بلحاظ النشاط العقلي التحليلي في قدرته على انتزاع مفاهيم متعددة من واقعية واحدة بسيطة، وتعدّد المفاهيم لا يلزمه منطقيًا تعدّد المصاديق، فإذا تعقّل الإنسان واقعية ما، يستطع بقوة المتصرّفة القادرة على التحليل والتجزئة والتفكيك، أن ينتزع مفاهيم عدّة، ولنفترضها ثلاثة، المفهوم الأول: العاقل أو العالم، والثاني: العلم أو العقل، والثالث: المعلوم أو المعقول.

وهنا، يتخذ العقل المعرفة الحضورية موضوعًا للدراسة، ويخضعها للتشريح على بساط البحث، فينظر إلى الواقعية البسيطة الواحدة من زوايا نظرٍ مختلفة، فيتزاع بلحاظ كلّ زاوية نظرٍ مفهومًا خاصًا، يضع مقابله مصطلحًا، وهذا النشاط العقلي لا يختص بالموجودات الممكنة، بل حتى ذات واجب الوجود وخصائصه وصفاته، يتعامل معها الجهاز الإدراكي بهذه الآلية والمنهجية^(١).

وبناء عليه، تكون الاثنيّة أو الثلاثية المفاهيمية وليدة النشاط الذهني فلا تكشف عن تعدّد في الواقعية ذاتها. أما في الواقع فقد تكون على نحو الوحدة والعينية كما في علم النفس بذاتها، أو على نحو الاتحاد كما في علم النفس بحالاتها النفسية، وصورها الذهنية.

فهذه المفاهيم بالنظر إليها كصور قائمة في عالم الذهن، هي ذوات مستقلة عن بعضها البعض، بمعنى أنّها متباينة ذاتًا في عالم الذهن، فلا عينية بينها ولا تساوي، فيصح سلب كلّ مفهوم منها عن الآخر بلحاظ المفهومية؛ لأنّ ما يفهم من معنى من أحدها غير ما يفهم من الآخر، فمفهوم العلم غير مفهوم العالم، والعالم غير المعلوم، والمعلوم غير العلم، إذ من خصائص عالم الذهن التباين الذاتي، والتغاير الكلي بين المفاهيم، فكلّ مفهوم هو مباين المعنى ومغاير للمفهوم الآخر، فإن كان ثمة اشتراك بين مفهوم وآخر فهو ليس بلحاظ ذاتيهما في عالم الذهن، بل بالنظر إلى التصادق الخارجي للمفهومين، أو الثلاثة في مصداق واحد.

فمثلاً، إذا نظرنا إلى مفهوم العالم بما هو مفهوم، فهو يغيّر مفهوم العلم؛ إذ العالم

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، ص ٢٣٤.

ذات ثبت لها صفة العلم، أما العلم فهو الصفة عينها، ولكن التباين المعنائي بينهما ناظرٌ إلى عالم المفهومية، وإلا بالنظر إلى عالم المصداق تكون النسبة أحد أربع: التباين، التساوي، العموم المطلق، العموم من وجه.

والمثال الواضح، واجب الوجود، فهو عالم وهو علم وهو معلوم بنحو العينية، فعلمه عين ذاته، وعلمه عين معلوميته، ومعلوميته عين عالميته، فهو علم كله، بل قدرة كله، حياة كله؛ ففي الخارج لا تعدد ولا تكثر، بل حقيقة واحدة بسيطة من كل جهة، وصدق هذه المفاهيم على الواجب هو بالتساوي من حيث الصدق وحيثية الصدق أيضاً. والمقصود بحيثية الصدق، ليس التواجد في مصداق واحد، فهو ملاك الصدق، فمثلاً الإنسان عالمٌ وقادرٌ، والعالمية والقادرية تتحدان في مصداق واحد خارجاً، لكن علم الإنسان غير قدرته، فهنا اختلفت حيثية الصدق، فهو ليس عالماً من حيث هو قادر، بل من حيثيتين مختلفتين. أمّا في واجب الوجود في الخارج فهو عالمٌ من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو عالم، وإلا لو اختلفت الحيثيات في الخارج للزم التركيب في الذات؛ لأنّ التحيُّث إن كان واقعياً كيفما فرض يستلزم جهةً تباينٍ وتغايرٍ، واثنيّةً بين الحيثيات، إلا أن يفرض تحيُّثاً اعتبارياً بلحاظ عالم الذهن، والتحليل العقلي.

وهكذا علم النفس بذاتها، هناك عينية واتحاد بين المفاهيم الثلاثة: علم، عالم، معلوم، في الصدق وحيثية الصدق، أما في علم النفس بحالاتها وصورها فيمكن فرض الاثنيّة بالتحيث الواقعي، مع الاتحاد في الصدق. وليس الاختلاف، بين العالم والعلم والمعلوم في المعرفة الحضورية إلا حيثيات تحليلية يضطر العقل لاعتمالها وصناعتها في ضوء قانون تكويني ذهني، ولذا اشتهر: "لولا الحيثيات لبطلت الحكمة"^(١).

وفي هذه النقطة، تميّز أيضاً المعرفة الحضورية عن المعرفة الحصولية، حيث التعدد الوجودي بين العلم، والمعلوم بالعرض.

(١) الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحقيق جلال الدين آشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٩٢ هـ. ش، ج ٢، ص ٣٥. ومير داماد، محمد بن محمد، كتاب القسبات، باهتمام مهدي محقق، ١٣٦٧ هـ. ش، ص ٣٥١.

والخلاصة، أن جوهر النفس هو علمها بذاتها - بل هذه قاعدة كبروية كليّة، مفادها: كل جوهر مجرد هو عالم بذاته حضورياً - فهي مُدرك (اسم فاعل) ومُدرك (اسم مفعول) ومُدركيّتها ومُدركيّتها واقعية واحدة، وليست ثمة ثنائية في الخارج بين علم النفس بذاتها، وواقعية ذاتها، فعلمها بذاتها هو عين واقعيّتها وإنّيّتها. وعليه يمكن القول: إن غفلة الإنسان عن ذاته معرفياً [بالمعرفة الشهودية] يساوق عدمها وجودياً، وهذه قاعدة.

فالله سبحانه وتعالى قد هندس النفس البشرية بنحو تكون فيه في عين أتمها واقعيّة واحدة بسيطة، لها قوى متعدّدة، فالنفس في وحدتها كل القوى، والذهن البشري واقعيّة واحدة مشكّكة لها مراتب متعدّدة، ولبعض المراتب نظارة على البعض الآخر.

إلى ذلك يقول الشيخ مصباح اليزدي: "هناك مرتبة من وجود النفس تسمّى الذهن، تعتبر ظرفاً للعلوم الحصوليّة، وهي بنفسها لها مراتب وشؤون مختلفة، ولبعض مراتبها إشراف على المراتب الأخرى، بشكل يصبح فيه للمرتبة الأخفض حكم الخارج بالنسبة للذهن فيتعلق بها علم آخر"^(١)؛ فمثلاً ثمة مرتبة من الذهن تحضر فيها ماهية الإنسان بما هي أي الكليّ الطبيعي، التي نعرّفها ب: (حيوان ناطق)، دون أن يكون مأخوذاً فيها أي قيد أو شرط زائد على ذاتها وذاتيّاتها كالكليّة أو الجزئية مثلاً... إلخ.

ثم ثمة مرتبة ثانية في الذهن، لها النظارة على المرتبة الأولى، فتنظر إلى ماهية الإنسان الحاضرة في الطابق الواقع أسفل منها في البناء الذهني، وتقوم بدراستها وتحليلها ومقارنتها... فتجد أتمها تملك صلاحية الحمل على كثير من الأفراد الخارجية، مثل: (محمد إنسان)، و(علي إنسان)، و(فاطمة إنسان). فتصف الإنسان - الكلي الطبيعي: حيوان ناطق - بوصف الكليّة - الكلي المنطقي: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثير، فتحليل ماهية الإنسان إلى عناصرها الأولى يجعلنا نعثر على أنه: جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق، وإذا استبطناه أكثر وأعمق لن نحصل على مفهوم الكليّة كمحمول تحليلي لموضوع إنسان، فالكليّة المنطقية وصف عارض لماهية الإنسان في الذهن دون

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، ص ٢٣٣.

أن يحمل على أفرادها الخارجية، ومن هنا قيل: إنَّ المعقول المنطقي ما يكون الاتصاف والعروض ذهنيين كليهما، أي أنَّ عروض المحمول على الموضوع في الذهن، كما أنَّ اتصاف الموضوع بالمحمول في الذهن أيضًا.

وعلى حدِّ تعبير الملا هادي السبزواري:

إنَّ كان الاتِّصاف كالعروض في قلك فالمعقول بالثاني صِف

فالمعقولات الثانية المنطقية لا تقع أو صافاً للأعيان الخارجية، فالتصنيف بها هي الماهيات لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بها هي قائمة في عالم الوجود الذهني، فالإنسان الذهني كليٌّ، أما الإنسان الخارجي فمتشخَّص الوجود جزئي فلسفي.

هذا بخلاف معقول الناطقية مثلاً، حيث إنَّه مفهومٌ تحليلي لماهية الإنسان، مأخوذ في ذاتها على نحو العنصر الذاتي الخاص المُميِّز، أي الفصل، فإنَّه كما يحمل على ماهية الإنسان ككليٍّ طبيعي (الإنسان ناطق)، يحمل أيضًا بالسراية على أفراد الإنسان في الخارج، (محمد إنسان)، و(علي إنسان)... إلخ.

ومن هنا يصحَّ في المقام تشكيل قياسٍ منطقي: محمدٌ إنسان، وكلُّ إنسانٍ ناطق، فمحمدٌ ناطق.

لكن في القضايا من اللون الأول لا يصحَّ تشكيل قياسٍ منطقي كذلك، فلا يصح: محمدٌ إنسان، وكلُّ إنسانٍ نوع، فمحمدٌ نوع؛ لأنَّ الإنسانية المأخوذة محمولاً في القضية الأولى ليست مشتركة المعنى مع الإنسانية المأخوذة موضوعاً في القضية الثانية، فلم تشارك القضيتان في الحدِّ الأوسط، فلا ينتج القياس ويكون عقيماً، فلا يوصف محمد أو علي بأنَّه كليٌّ منطقي، فالكلية وصفٌ خاصٌّ بالإنسان بوصفه موضوعاً قائماً في الذهن، وكذلك النوعية المنطقية وصفٌ خاصٌّ بالإنسان الذهني دون أن تكون هذه المحمولات العارضة للإنسان الذهني قابلةً للحمل على أفرادها في الخارج، ويصطلح على هذه المحمولات والمفاهيم، مثل: الكلية، النوعية، الجنسية، الفصلية، بالمعقولات الثانية المنطقية، وهي موضوع علم المنطق على أحد الرأيين.

مناطق المعرفة الحضورية وملاك تمييزها عن الحسولية

ثمة كلامٌ قيّمٌ للميرزا مهدي الأشتياني يكفيننا مؤونة البحث عن المسألة، نقله بنصّه: "مناطق كون العلم حضورياً، وملاكه، عدة أمور:

- « منها: عدم احتياجه إلى الصور الإدراكية الحاصلة في ذات المدرك، أو قواه الإدراكية.
- « والثاني: أن يكون الوجود الخارجي، والكون النفس الأمري، عين الوجود الإدراكي.
- « والثالث: ألا يتحقق هنا أمران: أحدهما معلوم بالذات والآخر معلوم بالعرض، بل يكون عين وجوده النفسي العيني معلوماً بالذات.
- « والرابع: ألا يحتاج المدرك إلى تجريد المدرك عن الغواشي المادية، بل ولا يحتاج إلى عمل، ونزع صورة، وتجريد مدرك أصلاً.
- « والخامس: أن يتحد المدرك مع المدرك، اتحاد الأصل مع الفرع أو بالعكس، أو اتحاد الشيء مع نفسه.

- « السادس: ألا يمكن أن يغيب المدرك عن المدرك.
- « السابع: عدم إمكان اتصافه بالتصور والتصديق.
- « والثامن: عدم اتصافه بالحدّ والرسم.
- « والتاسع: قبوله للشدة والضعف.

« والعاشر: عدم اتصافه بالإجمال بمعن الإبهام إلى غير ذلك، مما ذكر في محله^(١).
المعرفة التي تشكّل موضوعاً للدرس المنطقي هي خصوص المعرفة الحسولية، أما المعرفة الحضورية بها هي فلا تقع موضوعاً للمعرفة المنطقية.

يقول الشيخ محمد رضا المظفر: "المباحث عنه هنا [في علم المنطق]، هو العلم المعبر عنه في لسان الفلاسفة بـ(العلم الحسولي).

أما (العلم الحسولي) -كعلم النفس بذاتها وبصفات القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته- فلا تدخل فيه

(١) الأشتياني، شرح المنظومة، مصدر سابق، ص ٤٧٩.

الأبحاث الآتية في الكتاب، لأنه ليس حصوله للعالم بارتسام صورة المعلوم في نفسه، بل بحضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي العيني للعالم، فإن الواحد منّا يجد من نفسه أنّه يعلم بنفسه وشؤونها ويدركها حق الإدراك، ولكن لا بانتقاش صورها، وإنّما الشيء الموجود هو حاضر لذاته دائماً بنفس وجوده، وكذا المخلوقات حاضرة لخالقها بنفس وجودها.

فيكون الفرق بين الحصولي والحضوري:

١. إنّ الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، والحضوري هو حضور المعلوم نفسه لدى العالم.
 ٢. إنّ المعلوم بالعلم الحصولي وجوده العلمي غير وجوده العيني وإنّ المعلوم بالعلم الحضوري وجوده العلمي عين وجوده العيني.
 ٣. إنّ الحصولي هو الذي ينقسم إلى التصور والتصديق، والحضوري لا ينقسم إلى التصور والتصديق.
- ويضيف الشيخ غلام رضا الفياضي في تعليقه: "... والفرق الرابع: أن العلم الحصولي يقبل الخطأ، والعلم الحضوري لا يقبل الخطأ"^(١).

فوارق أوليّة بين المعرفتين الحضورية والحصولية		
الرقم	المعرفة الحصولية	المعرفة الحضورية
١	حصول صورة المعلوم	حضور واقع المعلوم
٢	المعلوم بالذات صورة ذهنية	المعلوم بالذات واقعية خارجية
٣	الوجود العلمي للشيء غير وجوده العيني	الوجود العلمي للشيء عين وجوده العيني
٤	اثنيية عالم/معلوم	عينية أو اتحاد بين عالم/معلوم
٥	يتصف بالصدق أو الكذب (إمكانية الخطأ)	لا يقبل الخطأ
٦	قابل للنسيان	غير قابل للنسيان
٧	ينقسم إلى تصوّر وتصديق	×

(١) المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق غلام رضا الفياضي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ص ١٠، الحاشية رقم (١).

٨	ينقسم إلى مفاهيم وقضايا	×
٩	ينقسم إلى بديهي ونظري	×
١٠	ينقسم إلى كلي وجزئي	×
١١	يجري فيه التعريف من حدود ورسوم	×
١٢	فيه انتزاع وتعميم..	×
١٣	يمكن الاستدلال والبرهنة عليها	لا يمكن الاستدلال عليها
١٤	قواعد منطقيّة حاکمة	لا مكان للقواعد المنطقيّة ^(١)
١٥	يحصل بجهاز إدراكي خاص وأداة وآلة	الاتصال الوجودي بواقع الشيء
١٦	قدرة التصرف في المعطيات حسب الرغبة	×
١٧	متواطئ غير قابل للشدة والضعف	مشكك قابل للشدة والضعف والكمال والنقص
١٨	معرفة من وراء حجاب لشيء غائب	معرفة مباشرة لشيء حاضر
١٩	قابلية الغموض والإبهام	الوضوح والظهور

النظريات المفسّرة لوقوع الخطأ في المعارف الحضورية

إذا عرّفنا الخطأ بأنه مخالفة الصورة للواقع، فإنه يلزم منه أن يكون العلم بالشيء مغايراً لواقعيته، وبالتالي يكون هناك اثنيّة: علم/ واقع، وهنا يفتح باب الخطأ في المعرفة في صورة عدم الإصابة. أما إذا افترضنا أن العلم بالشيء هو واقعيته ذاتها، بمعنى أن المعرفة ليست بوساطة صورة بل بالاتصال الوجودي المباشر بواقعية الشيء عينه، فلا يمكن افتراض الاثنيّة بين المعرفة/ الواقع، فلا يكون ثمة مجال للخطأ في المعرفة الحضورية؛ لأنّها عين الواقع، ولا مجال للخطأ والتناقض في الواقع ذاته.

وبهذا يتبين فارق منهجي مهم بين المعرفتين الحسوليّة والحضورية من حيث بحث قيمة المعرفة، فالمعرفة الحضورية، لكونها لا تنطوي على ثنائية معلوم بالذات/ معلوم بالعرض، لا يفتح باب البحث عن الخطأ فيها بالذات، إذ يفترض حينها أن كلّ معرفة حضورية هي صادقة من حيث كونها معرفة حضورية [قيد: بالذات، ومن حيث هي معرفة حضورية]، احترازي عن وقوع الخطأ فيها بالعرض بتحويلها إلى معرفة حسوليّة بوساطة الوجود المفهومي والوجود اللفظي، والذي قد يوقع في اشتباهات كثيرة - كما

(١) الحكمة المتعالية، ج٣، ص٣٩٦، حاشية الطباطبائي (١).

سيأتي بحثه-، فمعرفة الإنسان بصورته الذهنية وحالاته النفسية نحو إدراك لا يقبل الشك، حتى من قبل السوفسطائيين الذين أنكروا أو شككوا في كل شيء، لكنهم لم يشكوا في علم الإنسان بذاته، بلحاظ كونه معيار كل شيء.

وبعبارة أخرى، إن الصدق والخطأ بمعناهما المنطقي أو الفلسفي هما مطابقة الصورة العلمية أو النسبة في القضية للواقع، أو عدم مطابقتها له، وإنها يمكن أن يتصور أن فيما لو فرضنا أنه ثمة اثنيّة بين المعرفة والواقع، بأن تكون المعرفة أمر وراء الواقع ومغايرة له، فنبحث عما إذا كانت مطابقة فهي صادقة، أو غير مطابقة فهي خاطئة أو كاذبة، أما إذا كانت المعرفة هي عين الواقع، لا صورة ذهنية، فلا معنى للصدق بالاصطلاح المذكور من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن كانت المعرفة الحضورية صادقة فباصطلاح آخر، بمعنى أنها كاشفة عن الواقع بنحو لا يكون ثمة مجال للخطأ فيها؛ لأنّ كون الشيء هو ذاته أمراً ضرورياً، وإلا لزم سلب الشيء عن نفسه.

أما كيفية معالجة إشكالية حصول الخطأ في الإدراكات الحضورية، فيمكن القول إنّ كلّ معرفة حضورية، تقترن بمعرفة حصولية تعاصرها، تحصل بسرعة عالية، فيتلازم إحساس خاص كحالة نفسية حضورية مع انتزاع صورة ذهنية عنه، تصوّر له ذلك الإحساس على أنه العطش، ومن هنا يكون الخطأ هو في الصورة الذهنية عن العطش التي لم تطابق الواقع، إذ لم يكن ذلك الإحساس الخاص حقيقة هو العطش، ولكن الإنسان لعامل أو آخر أخطأ في عملية الانتزاع كما يحصل الخطأ في الحواس عندما يتصور السراب ماءً، فخطأ الجهاز الإدراكي الذهني للإنسان غير مختص بما يلتقطه بوساطة الحواس الظاهرة عن الظواهر المادية فقط، بل بما يلتقطه أيضاً عن الحالات النفسية الداخلية. وهذه النقطة تحتاج إلى شيء من التأمل والتفكير العميق فيها.

والأخطاء التي تحصل في وجدانيات الإنسان أو مكاشفات العارف هي من هذا القبيل، حيث تختلط الحالات الوجدانية مع التفسير الذهنية، فينشأ الخطأ من قبل التفسير الذهني ثم ينسبه العقل خداعاً إلى الشعور الوجداني.

كما أنه قد نفترض صورة أخرى للخطأ، وهي أنه قد يكون الإحساس بالعطش صادقاً في حينه، والصورة المتزعة عنها صادقة أيضاً، ولكن يتبدل هذا الإحساس، ثم ترسم صورة أخرى، فيعتبر الإنسان بفعل قوة مقارنة الصورة الثانية بالأولى ومقايستها بها، أن إحساسه خاطئ نتيجة الغفلة عن الصورة الأولى، على نحو قاعدة اليقين المبحوثة في أصول الفقه، أي الشك الساري إلى متعلق اليقين السابق الموجب لليقين بزواله وانعدام حدوثه.

ويظهر هذا المعنى من نصوص الشيخ مصباح الزيدي، أن الخطأ ليس في المعرفة الحضورية، ولكن الذهن يخدع النفس فيجعلها تظن أنها منه، وذلك أن الذهن يقوم بعملية مقايسة بين الإحساس الذي يعاصرها الآن وبين إحساساته السابقة عن الحالة، مما يؤدي به إلى الاعتقاد "بأن علة هذا الإحساس هي الحاجة إلى الغذاء مثلاً وقد كانت هذه المقارنة خطأ، ومن هنا تسرب الخطأ إلى مجال تعيين العلة والتفسير الذهني، والأخطاء التي تحدث في المكاشفات العرفانية هي من هذا الباب أيضاً"^(١).

ويصرح الشيخ مرتضى مطهري أن الخطأ يحصل في مرحلة التطبيق، فالذهن البشري مُنح قدرة تحويل المعارف الحضورية إلى حصولية بإنشاء صورة، فالأخطاء تحصل في مرحلة العلم الحصولي عندما يحاول الذهن معرفة مصداق هذا المعلوم الحضورى، فيحصل الاشتباه حين ذلك، فتنسبها النفس خطأ إلى المعرفة الحضورية.

وفي السياق، يعتقد الشيخ جوادى آملي أن حصول الخطأ في المعرفة الشهودية -كمصداق للمعرفة الحضورية- يرجع إلى الخلط بين عالم المثال المتصل والمثال المنفصل، بمعنى أن يعتبر السالك غير الواصل ما يراه في عالم المثال المتصل جزءاً من عالم المثال المنفصل، وبما أنه لا وجود لأي فطور أو تفاوت وخلاف في المثال المنفصل؛ كونه الصنع البديع للخالق المنزه عن كل عيب ونقص، فإن السالك يظن أنه رأى الحق غير المشوب، كما في الرؤى غير الصادقة حيث تتمثل الهواجس النفسانية، ويظن الرائي أن جزءاً من أجزاء النبوة الإنبائية -لا التشريعية- قد صارت من نصيبه، في حين أن ما تمثل لديه

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٧٧.

ليس إلا جزءاً من أفكاره الخاصة أو أوصافه المخصصة.

وقد يتنبه على أثر مدركاته القبليّة ومعتقداته السابقة، فيراه على أساس ملاحظاته الخاصّة ومن زاوية نظره الأحول، ولهذا قد يحصل له الاشتباه، فمن الممكن مثلاً أن يشاهد ما هو الحق أحياناً في المثال المنفصل أو أعلى من عالم المثال لكن الاشتباه يحصل له بعد تنزله من حالة الشهود إلى نشأة العلم الحسولي، أي عندما يريد أن يشرح مدركاته التي حصل عليها في قالب الأفكار البشرية؛ وذلك لأنّه مسبق بسلسلة خاصة من الأفكار، فالخطأ في هذه الموارد هو في العلم الحسولي لا الحسوري^(١).

مرجعية العلم الحسولي إلى المعرفة الحضورية

الصورة العلميّة الحاضرة في الذهن معلومة بالذات بالمعرفة الحضورية للنفس، وهي واسطة للكشف عن معلوم بالعرض وراءها، وبهذا اللحاظ يمكن القول إنّ المعرفة الحضورية هي منشأ المعرفة الحسوليّة، لذا يقول العلامة الطباطبائي بأنّ "العلم الحسولي لا ينفصل عن العلم الحسوري، ولا عكس، فقد ينفك الحسوري عن أخيه"^(٢).

بل يحفز العلامة الطباطبائي بشكل أعمق فيقول: "هذا ما يؤدي إليه النظر البدوي من انقسام العلم إلى الحسوليّ والحسوريّ، والذي يهدي إليه النظر العميق أنّ الحسوليّ منه أيضاً ينتهي إلى علم حسوريّ"^(٣).

فثمة قانون كلّيّ يؤسس له العلامة الطباطبائي: أنّ كلّ علم حسولي فهو مسبق بعلم حسوري، سواء أكانت هذه المعرفة الحضورية حاصلة بوساطة الحواس الظاهرة، أم الحواس الباطنية، بل لو كانت حاصلة بوساطة حاسة أخرى وراء هذه الحواس العاديّة خفيّة على الناس عادة، كمكاشفات العرفاء وإلهامات الأولياء. وتكمن لميّة هذه القاعدة الكليّة، في أنّ النفس البشرية في مرحلة العلم الحسولي،

(١) جوادى أملي، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسماء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت، ص ٣٣٣.

(٢) الفلسفة العليا، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(٣) نهاية الحكمة، المرحلة: ١١، الفصل: ١، ص ٢٩٤.

عند إرادة التقاط صورة ذهنية عن موجود ما، فإنها في ضوء نظرية العلامة الطباطبائي تتحد وجودياً مع ذي الصورة، فيكون حاضرًا عند النفس نحوًا من الحضور الشهودي، لتتمكن من انتزاع صورة عنه، وإلا لما أمكن للنفس أن تقوم بذلك.

وقد لخص لنا مرتضى مطهري هذه النظرية بقوله: "إنَّ القوة المدركة أو قوة الخيال هي قوة عملها أخذ الصور للأشياء والواقعيات، سواء أكانت واقعيات خارجية أم واقعيات باطنية (نفسية)، وهذه القوة هي التي تهيم جميع الصور الذهنية المتمركزة في الحافظة والتي تجري فيها أعمال الذهن المختلفة. ولا تستطيع هذه القوة أن تولد تصوّرًا من ذاتها، وإنما العمل الوحيد الذي تستطيعه هو أنّها إذا ظفرت باتّصالٍ وجودي بواقع من الواقعيات، فإنّها تُصوّر له صورةً ثم تدخرها في الحافظة. إذاً الشرط الأساسي لظهور صور الأشياء والواقعيات في الذهن هو الاتّصال والارتباط الوجودي بين تلك الواقعيات والقوة المدركة، ومن الواضح أن القوة المدركة - التي عملها التصوير - ليس لها وجود مستقل بذاته وإنّما هي فرع من القوى النفسية، ولا يتم اتّصالها الوجودي بواقع ما إلا إذا تمّ اتّصالٌ وجوديٌّ بين النفس ذاتها وذلك الواقع. إذاً يمكن القول بأن الشرط الأساسي لظهور صور الأشياء والواقعيات في الذهن هو الاتّصال الوجودي الحاصل بين تلك الواقعيات وواقع النفس، فإنّ الإتّصال الوجودي بين واقع معين وحقيقة النفس يؤدي بالنفس لتدرك ذلك الواقع بالعلم الحضورى. وبناء على هذا فإن نشاط الذهن أو القوة المدركة يبدأ من هنا أي عندما تظفر النفس بعين الواقع، وتدركه بالعلم الحضورى، فإنّ القوة المدركة (قوة الخيال) - التي تُسمّى في هذه المقالة بالقوّة التي تبدّل العلم الحضورى إلى علم حصولى - تصوغ صورة له وتودعها في الحافظة، وبالإصلاح فإنها تصوغ منه معلومًا بالعلم الحصولى.

وحسب هذه النظرية فإنّ مبنى أو مأخذ كلّ علم حصولى - أي جميع معلوماتنا الذهنية العادية بالنسبة للعالم الخارجى والعالم الباطنى (النفسى) - هو العلم الحضورى، وملاك ومناط العلم الحضورى هو الاتّصال والاتّحاد الوجودى بين واقع الشيء المدرك، وواقع الشيء المدرك"^(١).

(١) مطهري، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٤٨.

وبعبارة أخرى، يتوقف فهم نظرية العلامة الطبائبي في تفسير العلم الحسولي، على مجموعة مقدمات هي:

١. إنَّ الوجود المجرّد أشدّ مرتبة من الوجود المادي.
٢. إنَّ العلاقة بين الوجود المجرّد والوجود المادي هي علاقة العلية والمعلوية فالموجودات المجرّدة هي مبادئ فاعلية للوجودات المادية.
٣. إن العلم بجميع أقسامه (الإحساسي، الخيالي، العقلي) مجرّد عن المادة. وبالتالي: الصور العلمية موجودات مجرّدة.
٤. إنَّ الموجود المجرّد يفيض الصور العلمية على الذات البشرية.
٥. وعليه، الصور العلمية لا تؤخذ من الخارج المادي، ولا تتعلّق به مباشرة.
٦. إنَّ آثار الوجود الخارجي ليست آثارًا للمعلوم الحاضر عند العالم.
٧. إنَّ الاتصال بالعالم المادي بواسطة الأدوات الحسية يجعل النفس مستعدةً لحلول الصورة العلمية فيها^(١).

فالقراءة الصحيحة للعلم الحسولي من وجهة نظر العلامة الطبائبي، تقوم على أنّه بالإضافة إلى المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض (الواقع الخارجي)، ثمة عنصر ثالث، وهو الوجود المجرّد المفارق - المثالي والعقلي - لتلك الصور العلمية، وهي معلومة بالمعرفة الحضورية، وفي الحقيقة هو (المعلوم بالذات)، أمّا الصورة العلمية فهي مأخوذة من المعلوم بالذات حضورًا، وهي العلم الحسولي، فهنا ثلاثة عناصر:

« الواقع المادي (المعلوم بالعرض الثانوي). ويمكن القول إنّه معلوم بالعرض بوساطتين.

« والواقع المجرّد (المعلوم بالذات بالمعرفة الحضورية).

« والعلم الحسولي (الصورة العلمية المنتزعة من المعرفة الحضورية وهي المعلوم بالعرض الأوّلي).

(١) نهاية الحكمة، م ١٢، ف ١٥. وانظر: الحكمة المتعالية، حواشي الطبائبي: ج ١، ص ٢٨٤، حاشية ٤. وج ٣،

وعليه، تكون النسبة المنطقية بين العلم الحضورى والعلم الحصىلى هى أشبه بالعموم والخصوص المطلق، فكلما كان هناك علم حصىلى فهو مستندٌ إلى علم حضورى، دون العكس.

ثم، -كما أشرنا- ثمة جهاز إدراكى فى النفس البشرية مصمَّمٌ بطريقة هندسية خاصة تقوم على التقاط الصور تلقائياً، واستنساخ المعارف الحضورية، يطلق عليه العلامة الطباطبائى قوة تبديل العلم الحضورى إلى حصىلى، فمجرد تحقُّق المعرفة الحضورية فى النفس نتيجة الاتصال الوجودى مع المجرّد والمفارق، تقوم قوةٌ أو أداةٌ من أدوات الجهاز الإدراكى بأخذ صورة آلياً، وبنحو قهرى اضطرارى عن المعرفة الحضورية، وتطبق تلك الصورة العلمية على الواقع المادى، فيتحقّق العلم الحصىلى.

فالمعلوم بالذات (الصورة العلمية) لم تؤخِّد مباشرة من الواقع الخارجى المادى، بل من الوجود المثالى أو العقلى للصورة العلمية، وهذا لا يعنى أنّ العالم المادى لا دور له فى المعرفة، بل الارتباط بالمادة شرط معد لاتصال النفس بتلك الموجودات المجرّدة، وتلقيها فيض تلك الصورة من مبدئها الفاعلى، فتعلم بها علماً حضورياً.

مع الإشارة إلى أنّ كون هذا الارتباط ضعيفاً، هو الذى يحجب عنها ترتب الآثار الخارجية، وهذا هو الذى خدع العقل البشرى وأوهمه بأنّ الصورة العلمية مأخوذة من الواقع المادى (المعلوم بالعرض) مباشرة، وحينها يحسب العقل عند مقايسة الصورة العلمية مع الواقع المادى من حيث عدم ترتب الآثار الخارجية عليها، بأنّ الصورة العلمية هى ماهية الشيء الخارجى، حيث خلعت رداء الخارج ولبست ثوب الوجود الذهنى، فالعلم الحصىلى هو وليد هذا النشاط من القوة الواهمة.

هذا، لا يعنى أنّ الصورة العلمية لا تحكى عن الواقع المادى، فعدم كونها منتزعة منه لا يلازمه منطقياً عدم حكايتها عنه.

يقول العلامة الطباطبائى: "إنّ حقيقة علومنا الحصىلية على ما تعطيه الأصول السالفة، أنّا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثالية بحقيقة ما لها من الوجود الخارجى المترتب عليه آثاره، وهذه علوم حضورية، ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة أنّ آثار

الوجود المادي لا يترتب عليها، فنحسب أنّ ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار، هي هذه الأشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار، وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم، وهي العلوم الحصولية، فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة، هو الذي أوجد العلوم الحصولية، وأنشأ الماهيات، والمفاهيم الذهنية التي لا يترتب عليها الآثار. ومن هنا، يظهر أنّ المجردات العقلية المحضة التي لا اتصال لها بالمادة البتة، لا منشأ عندها لظهور الماهيات والمفاهيم، ولا موطن فيها للعلوم الحصولية، بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلاً حضورياً غير سرايٍ، فافهم ذلك" (١).

المعرفة البشرية بين العرفان والبرهان

المائز الحقيقي بين الفيلسوف والمتكلم من جهة، وبين العارف من جهة ثانية، يكمن في أنّ الأول (الفيلسوف) يتعامل مع عالم الذهن، والمفاهيم، والقضايا، واللغة والألفاظ، والبرهنة والاستدلال، أي أن حركته في نطاق المعرفة الحصولية. أمّا الثاني (العارف)، فيتعامل مع عالم الواقع بالاتصال الوجودي المباشر، فلا يوسّط بينه وبين الحقّ تعالى عالم الذهن، والمنطق، والبرهنة، والاستدلال، والعلوم العقائدية والفلسفية... وبالتالي ميدان اشتغاله هو المعرفة الحضورية.

وهذه النقطة تحيلنا إلى البحث عن طبيعة الفلسفة، ومائزها عن العرفان من حيث إنّ نطاق الأولى هو المعرفة الحصولية، والثاني هو الحضورية.

العرفان لغة من عرفه يعرفه معرفةً وعرفاناً، فهو مطلق المعرفة من أي طريق حصلت، سواء عن طريق الحواس الخمس، أم غيرها كالتجربة، العقل، الإلهام، والوجدان الباطني، أي سواء أكانت معرفة حصولية أم حضورية.

أما العرفان اصطلاحاً، فله ثلاثة استعمالات:

« الأول: تارة يستعمل مطلقاً دون قيد، فيراد به لون خاص من المعرفة الحضورية

(١) الحكمة المتعالية، ج٣، ص٤٥٤-٤٥٥، حاشية الطباطبائي (٢).

بالله تعالى الحاصلة عن طريق جهاد النفس وتزكية الباطن^(١).
« وأخرى يستعمل مُقيِّدًا بإضافته إلى النظر أو العمل، فالأول هو العرفان النظري،
والثاني هو العرفان العملي.

ومن الواضح، أنه ليست كل معرفة حضورية هي عرفان بالمعنى الاصطلاحي،
فالمعرفة بالصورة الذهنية أو الحالات النفسية كالحزن والخوف والحب، هي معارف
حضورية دون أن تكون عرفانًا بالاصطلاح الخاص.

وعليه، فالمباحث الفلسفية والدراسات الكلامية كلها تندرج تحت المعرفة الحسولية،
بل إن العرفان النظري والعرفان العملي بوصفهما حقلين علميين لهما هندستهما المعرفية
الخاصة بهما: الموضوع، المباني، المسائل، المنهج، المعجم الاصطلاحي ولغة العلم،
الأغراض والغايات، والتي تُدرّس وتُدَرّس في ضوء كتب معينة^(٢)، هما من سنخ
المعرفة الحسولية.

فالعرفان العملي، علم (حسولي) يتكفّل بيان برنامج السير والسلوك، ومقامات
العارفين، ومنازل السائرين، ودرجات السالكين إلى الله تعالى بالمجاهدة، والتزكية،
والتحلية، والتخلية، والتجلية، لغرض المعرفة الشهودية بالله.

أما العرفان النظري فهو علم (حسولي) خاص أيضًا، تتم فيه عقلنة المعرفة الحضورية
بالبرهان^(٣). وذلك أنّ المكاشفات العرفانية والمشاهدات، هي من سنخ المعرفة الحضورية،
أي حضور عين الواقع، وبالتالي إذا أراد العارف أن يعبر عن مكاشفاته في مقام التعليم
والإرشاد والتفهيم والتفهم في السفر الرابع في الخلق، فيحتاج إلى أمرين: المفاهيم
الذهنية، والتواصل اللغوي - مشافهة أو كتابة -^(٤).

(١) اليزدي، محمد تقي مصباح، محاولة للبحث في العرفان الإسلامي، ترجمة محمد عبد المعتم الخاقاني، دار التعارف
للمطبوعات، ص ٣٣-٣٤.

(٢) مثلاً في ميدان العرفان النظري: تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني، فصوص الحكم لابن عربي، مصباح الأنس
لابن الفناري... وفي ميدان العرفان العملي: منازل السائرين للهروي وشروحاته كشرح التلمساني والكاشاني...

(٣) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢، ص ٦٢.

(٤) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٢٥.

وإذا أراد أن يحوّل المكاشفات العرفانية إلى قضايا معرفية، يحتاج إلى البرهنة والاستدلال.

هذا مع اعتراف العرفاء، بأنّ ثمة معانينات ومشاهدات عرفانية لا يمكن التعبير عنها بالعبارة وشرحها، بل الفلاسفة أيضاً، فمثلاً يعتقد ابن سينا بأنّ هناك درجات من العرفان "لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها، غير الخيال. ومن أحبّ أن يتعرّفها، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة، دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر"^(١).

ويعلّق نصير الدين الطوسي معللاً، أن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصوّرها أهل اللغات، ثم يفهمونها تعليماً وتعلّماً، أما تلك المعاني التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته - أي العارف - فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ، وكما أنّ المعقولات لا تُدرك بالأوهام، والمتخيّلات بالحواس، كذلك ما من شأنه أن يعاين فلا يمكن أن يدرك بالمعرفة الحسوليّة وعلم اليقين، وعليه الواجب على من يريد تلك الحقائق أن يجتهد في الوصول إليها بالعيان دون أن يطلب بالبرهان.

وعلى كلّ حال، المعارف العرفانية ما لم تتم البرهنة عليها، تبقى مجرد دعوى، تكون حجيتها - على فرض كشفها العلمي - ذاتية لمن كوشف بها، ولا تشمل الآخرين حتى لو كان المكاشف بها صادقاً في إخباره واقعاً، فمعيار صدق القضية العرفانية كأى قضية هو مطابقتها للواقع، ولكن معيار معرفتها أي أن تكون مسألة علمية، هو أن تكون مُستدلة؛ لأنّ الكشف العرفاني إذا حوّلناه إلى قضية حملية مركّبة من موضوع ومحمولٍ ونسبة مثلاً، فإنّ هذا القضية بالنسبة إلى من كوشف بها هي من الوجدانيات البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، ولكن القضية الوجدانية الخاصة، هي ضرورة بالنسبة للواجد، أما بالنسبة إلى غيره فهي قضية نظرية تحتاج إلى دليل لإثبات الأكبر في الأصغر، ولا تأخذ صورة القضية العلمية إلا بالبرهنة، فالمسألة العرفانية - باعتبار كونها قضية نظرية تحتاج إلى دليل - تبقى في دائرة المطلب والمدعى، ولا تُنكّر، بل توضع في دائرة الإمكان حتى

(١) الإشارات والتنبيهات، ج ٤، ص ٩٩-١٠٠.

يقوم البرهان على إثباتها أو نفيها؛ لأنّ عدم الدليل ليس دليلاً على العدم، وعدم الوجدان ليس دليلاً على عدم الوجود.

يقول ابن سينا: "إياك أن تكون تكيّسك وتبرؤك عن العامة، هو أن تنبري منكراً لكلّ شيء، فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليّة، دون الخرق في تصديقك به ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تنبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان"^(١).

وعليه، تفيد العبارة الأخيرة (ما لم يزدك عند قائم البرهان)، أنّ شرط إمكانية جعل المكاشفة العرفانية قضية قابلة للبرهنة، هي ألا تكون مناقضة للبرهان اليقيني، والقوانين العقلية القطعية، أو القضايا الدينية الثابتة بالقطع واليقين، وإلا فإنّه لا معنى لجعلها قضية أصلاً فضلاً عن الاستدلال عليها. فالمكاشفة إنّما يمكن تحويلها إلى معرفة حصولية مع إمكانها الذاتي.

وبهذا يتبيّن، أن المعارف الحضورية لا قيمة علمية لها ما لم تتم صياغتها في صورة قضايا منطقية مُستدلة. وبهذا يكون العرفان النظري عبارة عن علم الاستدلال العقلي على المشاهدات القلبية^(٢).

يقول الشيخ مرتضى مطهري: "إنّ العرفان يجعل من المكاشفة مادةً رئيسةً في استدلاله، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلياً... أي أنّ العارف يدّعي إخضاع ما شاهده ببصيرته ووجوده إلى التفسير العقلي"^(٣).

وحينها يختص العرفان الحقيقي بالمعرفة الحضورية بالله تعالى، أي الاتّصال الوجودي به عزّ وجلّ، فلا يقال لمن درس العرفان النظري أو العملي (عارف).

وعليه تكون العلاقة بين هذه الدوائر العرفانية الثلاث على الشكل التالي:

(١) الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٦١.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس: ٩، ص ١٢٥.

(٣) مطهري، العرفان، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، ط ١، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص ٦٣.

العرفان العملي (دراسة برنامج السير والسلوك) ← (تطبيق برنامج السير والسلوك)
 ← العرفان (حصول المكاشفات والمشاهدات والمعرفة الحضورية بالله تعالى)
 ← (تحويل المكاشفات إلى قضايا مستدلة والتعبير عنها بمعجم معرفي خاص)
 العرفان النظري.

وتجدر الإشارة إلى أن العارف في سيره وسلوكه لا يسلم من تلبسات إبليس وجنوده، وبالتالي قد يقع في التخيّلات الفاسدة والأوهام والأغلوّطات، يقول صدر الدين القونوي: "اعلم أنّ لأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم ووارداتهم أغلوّطات شتى لا يعرف كنهها، ولا يسلم من غوائلها إلاّ الكمّل والأفراد من أهل العناية والاختصاص... منها ما يوجب سوء أدب مع الحق، وفساد اعتقاد... ومنها ما يوجب تبدّلًا وتحيرًا... ومنها ما يوجب التباسًا وتخليطًا..."^(١).

بل العارف لا يحتاج إلى المعرفة الحصولية لتحويل مكاشفاته إلى قضايا مُستدلة، وإنّما يحتاج إلى المعارف العقلية القبلية والقطعيّات الشرعيّة^(٢) كميزان لتشخيص صحة مشاهداته بأنّها كشف حقّاني، أو تلبس إبليس.

فإذا خالفت المكاشفات العرفانية المدّعاة العقل الصريح، أو ما هو ثبات بالقطع من الدين، فيضرب بها عرض الحائط؛ لأنّ الكشف اليقيني لا يناقض العقل اليقيني. يقول السيد الخميني: "إنّ طور العرفاء، وإن كان طورًا وراء العقل، ولكنه لا يخالف العقل الصريح والبرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقية أن تخالف البراهين"^(٣).

وفي السياق، نلاحظ أنّ أبا حامد الأصفهاني المعروف بتركة في رسالته قواعد التوحيد، ذكر في المطلب (٦٥) مبحثًا مهمًّا تحت عنوان: (في بيان ميزان أهل المعرفة لمعرفة الصحيح من السقيم من المكاشفات)، قائلاً: "لا بدّ للسالكين من أصحاب

(١) القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق، النفحات الإلهية، صححه وقدم له محمد خواجهوي، انتشارات مولی، ط١، ١٤١٧هـ، ص١١٣.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، الدرس: ٩، ص١٢٥.

(٣) الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص٣٦.

المجاهدة أن يَصَلُّوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب... حتى تصير هذه العلوم النظرية... بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية..."^(١).

نظرية العقل عند العرفاء

المعرفة الشهودية الحضورية طور وراء طور العقل، دون أن يعني ذلك أنها تناقض العقل في معارفه الحسولية القطعية، وهذه النقطة كثيراً ما توقع البعض في التباس، ولدفعه، نوضح نظرية عرفاء الإمامية في التمييز بين مجالات إدراك العقل:

الأول: دائرة عدم الإدراك (غير المستقلات العقلية)، أي أن ثمة حقائق لا يدركها العقل من تلقاء ذاته لسبب أو آخر، كأن تكون خارجة عن حدود الإدراك العقلي، فيحتاج إلى دعم ومساندة من الخارج، كالوحي والشهود.

والثاني: دائرة إدراك ضرورة العدم، أي أن العقل يدرك امتناع قضايا واستحالتها، كاجتماع النقيضين محال، حيث يدرك العقل عدم إمكانية ذلك.

والثالث: دائرة إدراك ضرورة الثبوت، أي ثمة قضايا يستقل العقل بإدراكها من ناحية إثبات محمولها لموضوعها، كقضية واجب الوجود بسيط، صرف... إلخ.

والرابع: دائرة إدراك لا ضرورة العدم ولا ضرورة الثبوت، وهي دائرة التجويات العقلية أو الإمكانيات العقلية، أي ما يحكم العقل بإمكانه وجوازه مع عدم امتلاكه دليلاً على الإثبات أو النفي، كما في حكمه بجواز عذاب القبر وإمكانه، ولكنه لا يملك دليلاً مستقلاً عليه، فيستعين بنور الوحي أو الكشف العرفاني ليكشف له عن هذه الحقيقة الغيبية ويثبتها.

وهذه الدائرة على قسمين: **الأول:** ما يستقل العقل بتجويزه، **والثاني:** ما يجوزه العقل بعد كشف الشهود له، كالتكامل البرزخي.

(١) التركية، صائغ الدين علي، تمهيد القواعد - كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صححه وعلق عليه الأستاذ حسن زاده أملي، الناشر: ألف لام ميم، قم، ط١، ١٤٨١هـ، ص ٢٣٩.

وعليه، يشترط في المعرفة الشهودية، أن تدخل بدوًا في دائرة التجويزات العقلية، أي أن يحكم العقل بإمكانها الذاتي.

أما إذا حكم العقل باستحالتها لتعارضها مع قوانين عقلية قطعية أو نقلية قطعية، فحينها يكشف ذلك عن خطأ لكنه ليس في الشهود ذاته؛ لأنّ الشهود معاينة الواقع ولا سبيل للخطأ إلى الواقع كما ذكرنا، بل في المعرفة الحصولية بالمعرفة الحضورية، أي تبديل الشهود بصورة قضية منطقية، أو في ادعاء العارف قضية ما كذبًا دون أن يكون قد كشفت له نتيجة تليسات إبليس، أو غيرها من الأسباب التي تتعلّق بالأعراض الأخلاقية والاضطرابات المعرفية.

والمرتبة الثانية: هي أنّه لا يكفي أن يحكم العقل بجواز القضية الشهودية كي يثبت صدق المدعى الشهودي تلقائيًا، بل لا بد من أن يُقيم العارف الدليل على صدق دعواه بالبرهان اليقيني.

ونختم الفقرة بما يقوله الشيخ جوادي آملي في هذا السياق: "إنّ العلم الحسولي يكون مطابقًا للواقع تارة، وتارة لا يطابقه، وطريق معرفة صحته وسقمه يعود أيضًا إلى المنطق ومحاولة إرجاع الإدراكات النظرية إلى البديهيات.

وفي العلم الحضورى أيضًا، فإنّ ما يجده البعض قد يكون صادقًا يطابق الواقع، وقد يكون البعض كاذبًا يخالف الواقع.

وعليه، فتكون المكاشفات التي لا يكون صدقها ضروريًا بحاجة إلى ميزان، يميّز صوابها عن خطئها، وهذا الميزان إما أن يكون كشف المعصوم [أي تعرض المكاشفة على كشف المعصوم فإن طابقته فيها، وإلا فلا] إذا كان المكشوف جزئيًا [التقييد بالجزئي لأنه لا يجري فيه البرهان على مبنى مشهور المنطقيين]، وإما أن يكون البرهان العقلي، في صورة ما إذا كان المكشوف أمرًا كليًا، بيد أنّ أصل الإمكان يمكن إثباته في مورد الكشف الجزئي.

ومحاولة إثبات المكاشفات الباطنية بالبراهين العقلية أمر يتخلّله الكثير من الصعاب، حيث إنّ النتائج المفهومية للمكاشفات هي في الغالب أمور جزئية وخاصة، والتي

تنحصر كلياتها في كونها قابلة للمتابعة البرهانية العقلية، وتضحى الأمور الجزئية لا كاسبة ولا مكتسبة.

لكن كشف المعصومين طريق كامل وكاف، نستطيع من خلاله توزيع جميع كشوفات الآخرين في جميع المراتب الحضورية والحصولية، فلكي يؤمن غير المعصوم بكشوفاته عليه أن يثبت صحتها، وبديهي فإن عدم استطاعته لذلك لا يبقى له مجال لتسويغ إيمانه بها.

بيد أنه بالإمكان أن يُبتلى الشخص في مقام الإثبات بجهل مركّب جراء الانحراف عن الطريق البرهاني، ويعتقد صواب مكاشفاته، لكنّ هذا اللون من الإيمان الجائي عن هذا الطريق يعدّ باطلاً، إذ إنّ عدم ارتكازه على مبنى صحيح، يجعله عرضة للتغير والتحول بمجرد اتضاح بطلان مبناه^(١).

خاتمة: معرفة واجب الوجود تعالى بين الحضور والحصول

الإنسان بوصفه معلولاً يعرف حضورياً علته المحيطة به (الله سبحانه وتعالى)، والمتعلّق بها وجودياً بالإمكان الفقري، وهي ليست معرفة إحاطية اكتناهيّة؛ لامتناعها عقلاً، فهي تستلزم كون الممكن أوسع وجوداً من الواجب^(٢)، بل هو نحو من الاتّصال الوجودي بين الممكن وعلته بمقدار سعته الوجودية، فكلّ معرفة حضورية بالله تعالى لها مرتبة وجودية مسانخة للمرتبة الوجودية لذات العارف، ومن هنا، فإنّها معرفة اشتدادية تتناسب مع الدرجة الوجودية التي تحتلها ذات العارف بالله تعالى^(٣).

يقول الشيخ البهائي: "المراد بمعرفة الله تعالى الاطلاع على نعوته وصفاته الجلالية والجمالية، بقدر الطاقة البشرية، وأمّا الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة فمما لا مطمح

(١) جوادي آملي، عبد الله، شريعت در آينه معرفت (فارسي)، ويراستار، تهيه كننده فهرست حجة الإسلام حميد بارسا، الناشر مركز نشر فرهنگي رجاء، جاب اول ١٣٧٢ هـ، ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) أكد القرآن الكريم هذه القاعدة ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ سورة طه، الآية: ١١٠. وورد في الأحاديث والأدعية: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو...».

(٣) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٧٩.

فيه للملائكة المقربين والأنبياء المرسلين فضلاً عن غيرهم، وكفى في ذلك قول سيّد البشر: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»^(١)»^(٢).

ويعبّر السيد الخميني بالتعبير ذاته في أنّ هويته الغيبية تعالى: "... منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين... ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ...»^(٣).

نعم، إنّ الذات البشرية وإن كانت متصلة وجودياً بالله تعالى على نحو قهري، إلا أنّ هذا الاتصال الوجودي التكويني، قد يغفل عنه الإنسان بالمعرفة الحصولية، نتيجة الاشتغال بما يزاحم تركيز النظر عليه والالتفات إليه، فتبقى معرفة غير شعورية أو نصف واعية، والالتفات الحضورى إليها يحتاج إلى صقل مرآة القلب، واستبطان الذات؛ لأنّ الرين على القلب يجب رؤية الحقيقة، والالتفات الحصولي يحتاج إلى المنبّهات والتأمل في الآيات المنتشرة في الأنفس والآفاق^(٤).

والخلاصة، أنّ المعرفة الحضورية بالله تعالى موجودة - وإن بمرتبة ضعيفة- في ذات كلّ إنسان، وإنّما تشتد مرتبة هذه المعرفة باشتداد الوعاء الوجودي للنفس البشرية واتساعها بنحو تكون درجة المعرفة متناسبة مع مرتبة النفس في سيرها وسلوكها إلى لقاء الله تعالى.

بهذا، تتضح قوّة الارتباط بين الأخلاق العملية من جهة وبين الفلسفة، فإنّ تهذيب النفس في محراب التقرب إلى الله تعالى يزيد من نسبة الوعي الفلسفي بالذات والوجود.

(١) ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٧.
(٢) البهائي، محمد بن حسين العاملي، الأربعون حديثاً، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤١٥ هـ، ص ٨٠.

(٣) الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص ٧.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٣٩-٢٤٠.

أما المعرفة الحسولية بالله تعالى، فيمكن أن نفترضها على نحوين:
 إما أن تكون بديهية - بغض النظر عن كونها من أي أقسام البديهيات هي -، كما
 هو رأي العلامة الطباطبائي حيث يقول: "... إن أصل وجود الواجب بالذات ضروري
 عند الإنسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة"^(١).

وفي ضوء المنطق الوحياني^(٢)، نعتقد بفطرية معرفة الإنسان بالله تعالى، لكنّ
 هذه الفطرة قد تدخل بعض العوامل التربوية والاجتماعية والدينية التي تحجبها
 عن رؤية الحقّ، فحينها تحتاج إلى تنبيهات وجدانية تثير ميثاق الفطرة المنسي في
 دفائن العقول.

وإما أن نفترضها معرفة نظرية تحتاج إلى إقامة الأدلة والبراهين الفلسفية والكلامية
 والعلمية، وحينها تدخل دائرة البحث الفلسفي أو الكلامي من المعرفة الحسولية.

(١) الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٤، الحاشية رقم (١).

(٢) انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ١٢، باب فطرة الخلق على التوحيد. والصدوق، محمد بن علي،
 التوحيد، باب فطرة الله عز وجل الخلق على التوحيد، ص ٣٢٨.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم-إيران.
٢. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق الشيخ حسن حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
٣. ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت.
٤. الأشتياني، مهدي مدرس، تعليقة بر شرح منظومة حكمت سبزواري، باهتمام عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقق، تهران، ١٣٥٣هـ.ش.
٥. الأشتياني، محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م.
٦. أملي، عبد الله جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٧. أملي، عبد الله جوادي، رحيق مختوم- شرح حكمت متعالیه أسفار عقلية أربعة (فارسي)، نشر الزهراء، ط ١، ١٣٧٢هـ.ش.
٨. أملي، عبد الله جوادي، شريعت در آينه معرفت (فارسي)، ويراستار، تهيه كنده فهرست حجة الإسلام حميد بارسا، الناشر مركز نشر فرهنگي رجاء، جاب اول ١٣٧٢هـ.
٩. البهائي، محمد بن حسين العاملي، الأربعون حديثاً، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١، ١٤١٥هـ.
١٠. التركة، صائن الدين علي، تمهيد القواعد- كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد، صححه وعلق عليه الأستاذ حسن زاده أملي، الناشر: ألف لام ميم، قم، ط ١، ١٤٨١هـ.
١١. الجواهري النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق الشيخ عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٦٧هـ.
١٢. الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحقيق جلال الدين آشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٩٢هـ.ش.

١٣. رسل، برتراند، مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة، ط ١، ٢٠١٦م.
١٤. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث، ط ١.
١٥. السهروردي، شهاب الدين يحيى، التلويحات، تصحيح وتحقيق هنري كوربان، مصنّفات شيخ الإِشراق.
١٦. الشيرازي، محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١م.
١٧. الشيرازي، محمد بن إبراهيم (المعروف بصدر المتأهلين)، تفسير القرآن الكريم (تفسير آية النور)، انتشارات بيدار، إيران-قم، ط ١، ١٣٦٦هـ.ش.
١٨. الصدر، رضا، الفلسفة العليا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١.
١٩. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، صحّحه وعلّق عليه الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٢٠. الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٢١. الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تصحيح وتدقيق الشيخ غلام رضا فياضي، مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٢. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
٢٣. الطباطبائي، محمد حسين، حاشية على كفاية الأصول، مؤسّسة العلامة الطباطبائي العلميّة والفكرية، قم، ط ١.
٢٤. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية، انتشارات بيدار، ط ١، ١٣٧٠هـ.ش.
٢٥. القونوي، صدر الدين محمد بن إسحاق، النفحات الإلهية، صحّحه وقدم له محمد خواجوي، انتشارات مولی، ط ١، ١٤١٧هـ.
٢٦. القيصري، محمد داوود، شرح فصوص الحكم، تحقيق السيد جلال الدين آشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، تهران، ط ١، ١٣٧٥هـ.ش.

٢٧. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، تهران، ط ٥، ١٣٦٣ هـ.ش.
٢٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.
٢٩. مطهري، العرفان، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، ط ١، دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢١ هـ-٢٠٠١ م.
٣٠. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٣ هـ.
٣١. المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق غلام رضا الفياضي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ص ١٠، الحاشية رقم (١).
٣٢. مير داماد، محمد بن محمد، كتاب القبسات، باهتمام مهدي محقق، ١٣٦٧ هـ.ش.
٣٣. المير داماد، محمد باقر الحسيني، الرواشح السماوية، تحقيق غلام حسين قيصره ها، نعمة الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة ط ١، ١٤٢٢ هـ.
٣٤. النزاق، محمد مهدي بن أبي ذر، جامع الأفكار وناقد الأنظار، تصحيح وتقديم مجيد هادي يزاده، انتشارات حكمت، تهران، ١٤٢٣ هـ.
٣٥. الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقارير السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط ١، ١٤٣٣ هـ-٢٠١٢ م.
٣٦. اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
٣٧. اليزدي، محمد تقي مصباح، محاولة للبحث في العرفان الإسلامي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات.



موانع المعرفة بين المعالجات الفلسفية والمقاربة النصية

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة*

(* باحث إسلامي تونسي - أستاذ بجامعة المصطفى
العالمية - بيروت.

المُلخَص

منذ أن استقلّت نظريّة المعرفة بالبحث عنواناً قائماً بذاته في فجر الفلسفة الحديثة، تنامت واطّردت الدراسات لإشكاليّاتها وأسئلتها العديدة.

ويُلاحظ في هذا السياق، استغراق العقل الفلسفيّ في معالجة إمكان المعرفة، والإهمال الجزئيّ لسؤال الموانع. ولا تخفى أهمية هذه القضية، فلا معنى لتتقيح الإمكان، والطرق، والاستراتيجيات، والتغاضي عن العوائق التي تحول دون الوصول إلى المعرفة.

وفي المقابل أعرّض النصّ الدينيّ عن البحث في الإمكان، وانطلق من قناعة يقينيّة بأصالة المعرفة وتأصلها في خلقة الإنسان وكيونته، و، وأولى عنايةً خاصّةً لإشكاليّة موانع المعرفة والعوائق التي تحول دون كشف حقائق الوجود والحياة.

وهذا البحث محاولةٌ لدراسةٍ أوليّةٍ مقارنةٍ بين أهمّ المعالجات الفلسفيّة للموضوع، والمقاربة النصيّة في القرآن الكريم والروايات الشريفة.

وتوّجت هذه المحاولة بتنقيح الفوارق الجوهرية بين المسلكين، ولوازم ذلك من ضرورة العناية المنهجية بنظرية المعرفة من خلال النصوص، وبالخصوص إعادة النظر في المنهجية المعرفية في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: المانع - العائق - موانع المعرفة - العائق الاستمولوجي - أوهام المعرفة - العقل الجمعيّ - أتباع الظنون - الشكّ المنهجي - سلطة التراث - سلطة النخب - الموانع النفسية - الموانع الاجتماعية - الموانع الأخلاقية السلوكية.

موانع المعرفة بين المعالجات الفلسفية والمقاربة النصية

التمهيد

تشكل نظرية المعرفة بكلّ محمولاتها التساؤلية عن الإمكان، الأدوات، والقيمة... إلخ، البناء التحتي لأية مدرسة فكرية أو فلسفية، بل هي ضرورة منهجية ماسّة في كلّ مغامرة من مغامرات التفكير، وفي أيّ مجالٍ من مجالات النظر، وفي أيّ موضوعٍ من موضوعات التفكير، والتفلسف، والتدبّر.

ولذا قامت هيكلية الفلسفة القديمة - التي كانت تهتمّ بهذه الرؤية الكلية للعلوم وخرائطها الكبرى - على ثلاثية: المعرفة، الوجود، والقيم. وأكّدت أولوية المعرفة في هذا البناء.

فالمعرفة - مع تجريدية كثيرٍ من قضاياها - مسألة حيوية في وجودنا وحياتنا، ولادليل أفضل على ذلك من الاهتمام المستمرّ بها طوال التاريخ البشري إلى يومنا الحالي، وارتقاء البحث فيها من مجال التفلسف النظريّ المجرد إلى مجال التطبيقات العلمية والتقنية، وإدارة الحياة في مختلف مجالاتها السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وغير ذلك.

ارتبطت المعرفة بالإنسان كحاجة أصيلة من حاجاته الفطرية منذ مسيرته الأولى، وظلّت التساؤلات التي تطرق ذهنه ووجدانه، وهو يلامس الواقع، ويسبر أغوار ذاته، والطبيعة من حوله، تزوّده بأجوبة قد تركز النفس إليها، وقد لا تدعن لها، وقد تبقى متحيّرة إزاء قيمتها، وهكذا تنوّعت وتعدّدت مصادر المعرفة، ومجالاتها بتشعب دروب الحياة، والحضارة وبتنامي الملكات الذهنية والفكرية للإنسان، والفتوحات العلمية التي تحقّقت عبر الزمن.

ومن الهواجس التي لاحقت الفكر الإنساني في هذا المجال وما تزال، الموانع التي تمنع الإنسان من المعرفة، والعوائق التي تحول دون إدراك الوقائع، وبلوغ الحقائق. وهذا البحث مسعى في هذا الصعيد المقفر - فبالبحوث في هذا الموضوع نادرة

جدًّا- لدراسة هذه الموانع والعوائق في الفكر الفلسفيّ، وفي النصوص الدينيّة (القرآن الكريم، والروايات الشريفة).

ما الموانع؟ وما أهميّة البحث في الموانع؟

لا نريد أن نستغرق في جدل تعريفّي عن المانع والموانع، ولكنّ الضرورة المنهجية تقتضي توضيح ذلك، وإن كان الارتكاز الذهنيّ للقارئ يسهم إلى حدّ كبير في إيضاح المعنى، واكتناه الدلالة.

فالمنع في اللغة "أن تحوّل بين الرجل وبين الشيء الذي يريده، وهو خلاف الإعطاء، ويقال: هو تحجير الشيء، منعه يمنعه منعاً ومنعه فامتنع منه وتمنّع. ورجل ممنوعٌ ومانعٌ ومناعٌ: ضنينٌ ممسكٌ. وفي التنزيل: ﴿مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ﴾، وفيه: وإذا مسّه الخيرُ منوعاً. ومنيعٌ: لا يُخلّصُ إليه في قوم مُنعاء، والاسم المنعةُ والمنعةُ والمنعةُ^(١)، أمّا المانع لغةً فهو: "الحائل بين شيئين، وهو اسم فاعل من منع، والامتناع هو الكف عن الشيء"^(٢).

وفي الفروق اللغوية: "الفرق بين العجز والمنع: أن العجز يُضادُّ القدرة، مضادُّ الترك، ويتعلّق بمتعلّقها على العكس، والمنع ما لأجله يتعدّر الفعل على القادر فهو يُضادُّ الفعلَ وليس يُضادُّ القدرة، بل ليس يُسمّى منعاً إلا إذا كان مع القدرة، فليس هو من العجز في شيء"^(٣).

وفي العلوم أُستعمل مصطلح (المانع) في مجالاتٍ عدّةٍ بمعانٍ مختلفة، ولكنها تتناسب مع الدلالات اللغوية، وأكثر العلوم الإسلامية تنقيحاً لمصطلح المانع (الفقه، والأصول)، فقد عرّف الفقهاء والأصوليون المانع بأنّه: ما يلزم من وجوده العدم، أي يلزم من وجود المانع عدم الحكم. وخرج بهذا القيد السبب؛ فإنه يلزم من وجوده الوجود. وفصلوا أقسام المانع والتفاصيل تطلب من مظاهرها.

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، مادة منع، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص ٤٢٧٦

(٢) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط، ج ٢ ص ٥٨٠

(٣) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص ١١٢.

وما يعيننا في المقام: موانع المعرفة: وهي العوائق التي تواجه المدرك، في أيِّ مجالٍ من مجالات الإدراك وتحول دونه، ودون الوصول إلى المدركات التي يسعى لبلوغها، حسيّةً كانت هذه المدركات، أم ذهنيّةً، أم وجدانيّةً مع توفّر كلّ شروط المعرفة ومقتضياتها من سلامة الحواس، وسلامة الذهن، وسائر مقوّمات العلم.

وهذه الموقّات تبدو جديرةً بالبحث والدراسة؛ إذ لا معنى لتفكيح طرق المعرفة وأدواتها، كما يُنجز عادةً في نظرية المعرفة، دون الاعتناء بالموانع، والعوائق التي تحول دون إدراك الواقع والإحاطة به، فمهما أُوتِيَ الباحث من أدواتٍ، وطرائقٍ، واستراتيجياتٍ للمعرفة فلا ثمرةٌ فيها إن لم يعرف العراقيل والعوائق التي تعترض طريقه، ولم يتمرّس على سبل تذليلها وتخطّيها؛ لأنه دون ذلك يظل أسير المزالق، وفي معرض الخطأ.

والموانع متعدّدة، ومتشعبة المناشئ فبعضها لها جذرٌ لغويٌّ، وبعضها نفسيٌّ، وبعضها الآخر تاريخيٌّ، وسياسيٌّ، واجتماعيٌّ.

وهذا التنوع في الموانع يُعزّز ضرورة الدراسة التشخيصية التحليلية لها، وبيان كيفية حيلولتها دون الوصول إلى الحقائق، سواء أكانت حقائق كونيةً وجوديةً، أم حسيّةً تجريبيةً، أم اعتباريةً اجتماعيةً.

ولا تخفى الفائدة القصوى لتشخيصها، خاصّة في نطاق الفلسفة الواقعية التي تؤمن بانفتاح سبل المعرفة، وإمكان الوصول إلى الحقيقة، بل تعدُّ هذه الفلسفة أن أسمى غايات الفلسفة أن ترى الواقع كما هو، فقد جاء في كلام مرفوع إلى النبي ﷺ: «اللهم أرنا الأشياء كما هي»^(١)، وفي حديث آخر «اللهم أرنا الحقائق كما هي»^(٢).

وما كشف عنه التراث الفلسفي على هذا الصعيد من شأنه أن ينمي خبراتنا بهذه الوانع، ومخاطر السقوط في مطبّاتها، والاستفادة القصوى من إمكانات المعرفة وأدواتها التي زوّد بها دون أن يهدر أية طاقةٍ من طاقاته التي توافرت له على هذا السبيل.

(١) هو كلام مأثور وليس حديثاً كما يتوهم كثيرون.

(٢) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللئالي، تحقّ آغا مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٩٨٥، ج ٤ ص ١٣٢.

المبحث الأول

موانع المعرفة في الفلسفة

تعرض كثيرٌ من الفلاسفة في بحوثهم للعوائق في طريق السير المعرفي، ولمّا كان استقصاء آراء كلِّ أولئك الفلاسفة يُخرج المقالة عن أطرها المحدّدة، سنكتفي ببعض النظريات التي تعطي مؤشراتٍ عن المحطّات الكبرى التي مرّ بها العقل الفلسفيّ على هذا الصعيد، والمحطّات هي:

1. اتجاه السفسطة في تاريخ الفلسفة اليونانية.
2. تجربة أبي حامد الغزالي التي تأثّر بها إلى حدّ بعيد أبو الفلسفة الغربية الحديثة ديكارت.
3. فرنسيس بيكون والأرغانون الجديد.
4. باشلار والعوائق الاستمولوجية.

1-1- الفلسفة اليونانية والسفسطة

لم تكن نظريّة المعرفة في الفلسفة القديمة مجالاً مستقلاً بذاته، بل كانت ممتزجةً وداخليةً ضمن الإطار العام للفيلسوف في تلك المرحلة. فعند هيراقليطيس كانت المعرفة مرتبطةً بالكونيّات، ونظرياته حول علميّ الجمال والأخلاق. وعند سقراط امتزجت بأبحاثه الخلقية، فقد ربط بين الفضيلة والمعرفة حيث ذهب إلى أنّ الفضيلة هي ثمرة المعرفة، وأمّا الرذيلة فهي نتيجة الجهل، فالإنسان لا يمكنه أن يعيش سعيداً إلاّ إذا حقّق عملياً القاعدة التي تقول: "اعرف نفسك بنفسك". فهو يستطيع عن طريق معرفة نفسه أن يعلم ما ينفعه، وأن يستمدّ من الحياة ما يفيدّه، فمتى عرف الخير حرص على فعله، ومتى عرف الشرّ حرص على تجنّبه.

وقد ردّ سقراط المعرفة والأخلاق إلى العقل، وكانت طريقتّه في المعرفة هي الجدل الذي يولّد الحقيقة. وعند أفلاطون لا يمكن فصل نظريّة المعرفة عن نظريته العامّة في الوجود؛ فهو يميّز بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ومعرفة الأوّل هي معرفة ظنيّة،

أما معرفة الثانی فهي معرفة يقينية، وقد قرن أفلاطون أبحاثه التي تتعلق بالمعرفة بالجدل صاعداً ونازلاً، ونظرية المثل، والاستدكار.

أما أرسطو فقد ارتبطت المعرفة عنده بأبحاثه فيما وراء الطبيعة فلا توجد عنده حدودٌ فاصلةٌ بين المعرفة بوصفها نظرية، وما يرتبط بالميتافيزيقا من مشكلات وقضايا، وما يتصل بالأبحاث المنطقية الخالصة.

إنّ التحديّ الكبير الذي واجهه فلاسفة اليونان هي: نزعات الشك الهدام التي سعت لتنسف أسس المعرفة، والترويج لنسبية منغلقة، تغدو معها الحقائق تدور مدار الفرد ذاته "فالإنسان مقياس كلّ شيء" كما يُروّج هذا الاتجاه (الفسفسطة).

لقد ارتبط مفهوم السفسطة بالحركة السوفسطائية، وهي حركةٌ فكريةٌ واجتماعيةٌ نشأت وترعرعت في اليونان القديمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد، ورفعت شعار "الإنسان مقياس كلّ شيء"، ودافعت عن نسبية الحقيقة وارتباطها بالظروف المتغيرة، فانتهت إلى تأكيد أهمية اللجوء للحيل الخاطيية، والألاعيب القولية لتحقيق المصالح الشخصية، وعلى رأسها التأييد الجماهيري في المعارك السياسيّة التي كانت أثينا مسرحاً لها خلال تلك الحقبة.

ولم يكتفِ السوفسطائيون بممارسة السفسطة وحدهم، بل تمكّنوا من إقناع صفوة المجتمع آنذاك بضرورة تلقيّ دروسٍ في هذا المجال إن كانوا يرغبون في تحقيق مصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية، فتمكّنوا بفضل ذلك من جمع ثرواتٍ عظيمة. غير أنّ هذه الحركة ستعرض لنقدٍ لاذعٍ من طرف المدرسة العقلية في الفلسفة اليونانية ممثلةً بشكلٍ أساسي في سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. فقد حاول هؤلاء الكشف عن مظاهر التمويه والخداع في أساليب الحجاج والنظر والمناظرة عند السوفسطائيين، ممّا أدّى إلى انحسار نفوذ هذه الحركة تدريجياً لتفسح المجال أمام التصوّر العقلاني المؤمن بالقيمة المطلقة للحقيقة، والذي سيغدو علامةً مميزةً للفكر اليوناني، ولمختلف المدارس التي تأثرت به لاحقاً، وهذا التصوّر تمثله الفلسفة بوصفها نظراً عقلياً، غايته السير في طريق الحقيقة، أما السفسطة فأصبحت مرادفةً لكلّ ممارسةٍ فكريةٍ باطلةٍ ومخادعة، كما غدت شخصية

السوفسطائي معادلةً لشخصية المخادع الذي يتحايل بالكلام والخطاب قصد الوصول إلى أغراضه السيئة في الغالب.

ومن هنا يتّضح أنّ حقيقة السفسطة تكمن في إنكار العلم - الإدراك المطابق للواقع - والأدلة التي نُقلت عن هذه الجماعة تدور حول هذا المحور، الذي تنكئ هذه الجماعة عموماً عليه، "فجورجياس مثلاً علم من أعلامهم قد نُقلت عنه براهين تؤكد استحالة وجود الشيء، وإذا وجد من باب فرض المحال، فهو لا يمكن معرفته، وإذا عرف من باب فرض المحال فهو لا يمكن تعريفه وتحديد سماته للآخرين"^(١).

وعلى هذا الأساس تقرّر الفلسفة أنّ السفسطة تقوم على إلغاء أساس مبدأ عدم التناقض؛ لأنّ كلّ المعلومات تعتمد هذا المبدأ، ومع التسليم به لا يمكن إنكار الحقيقة، ومع إنكاره لا يمكن إثبات حقيقة من الحقائق"^(٢). ففي التجربة اليونانية تعدّ السفسطة أسّ الموانع العقلية للمعرفة، ومظهرًا لحيلولة العقل المغالط دون الوصول لإدراك المعارف والحقائق.

٢-١- الغزالي وتجربة الشك المنهجي

مقياس اليقين عند الغزالي هو الأمان، ومعنى الأمان هو الثقة في مجانبة الغلط والخطأ، ومقياس الثقة هو انكشاف المعلوم انكشافاً ينتفي معه كل ريب "وقد كان التعطّش إلى درك الأمور دأبي وديدني من أوّل أمري وريعان عمري. غريزة وفطرة من الله له وضعتا في جبلتي لا باختيارى وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد"^(٣).

كان هاجس الغزالي العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبٌ ولا يقارنه إمكان الغلط والريب، وهذا يقول مصرّحاً: "فظهر لي أنّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط

(١) السيد الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تر. عمار أبو رغيف، منتدى الكتاب الشيعي، ٢٠١٢، ج ١ ص ٩٦.

(٢) م.ن. ج ١، ص ١٠٦.

(٣) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، تح جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧، ط ١٠، ص ١٦١.

والوهم، ولا يتسع العقل لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لو يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإنني إذا علمتُ أنّ العشرة أكثر من ثلاثة، فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أنّي أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدتُ ذلك منه لم أشكّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلاّ التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشكّ فيما علمتُ فلا" (١).

فطفق يتأمل في طرق المعرفة عنده، لقد شكّ الغزالي ابتداءً في الحسّ بعدما تبين له أنّ الخطأ يمكن أن يتسلّل إليه، وأنّ الحواس في معرض الخطأ، فهي ترى الكبير صغيراً والمتحرك ثابتاً، فانتقل إلى الأوليات - ولعلّ النفس تركنُ إلى حكم العقل - فتناهى إليه إشكالٌ آخر: من قال لا يوجد حاكمٌ آخر يُخطئ العقل كما خطأ العقل الحسّ؟ وهذا الحاكم الثاني وإن لم يتجلّ لنا في عالم الإدراك، فذلك لا يعني استحالته. ثم ترقى في مسار الشكّ إلى أن تساءل: "بما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسّ أو عقل هو حقّ بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكنّ يمكن أن تطرأ عليك حالةٌ أخرى تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك؟ وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها!!!" (٢).

وولج الغزالي دوامة السفسطة، وقد حدّثنا في كتابه المنقذ من الضلال عن الحيرة التي عاشها، وعاصفة السفسطة التي جرفته طيلة شهرين ممتاليين: "فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا حكم المنطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض والاعتلال، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمنٍ ويقينٍ، ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلامٍ، بل بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدور".

بعدها عاد إليه اليقين بالضروريات العقلية طفق يبحث في أصحاب المذاهب

(١) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال: ص ١٦٣.

(٢) م.ن، ص ١١٦.

والآراء: المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية، وبعد مسيرة بحثٍ وتتبُّعٍ، ركن إلى طريقة الصوفية التي بان له "بالضرورة من ممارسة طريقتهم حقيقة النبوة وخاصيتها"^(١).

النبوة التي يذهب الغزالي أتمها طوراً وراء طور الحس والعقل: "فالنبوة طورٌ يحصل فيها عينٌ لها نورٌ يظهر في نورها الغيب، وأمورٌ لا يدركها العقل"^(٢).

وبعد سنواتٍ من العزلة والخلوّة وانقطاع عن التعليم والتدريس، استأنف الغزالي حياته ونشاطه العلمي مُشمرّاً ساعد الجِدَّ على الأخذ بيد السالكين وكشف الشبهات بعد أن شاعت الفتن الفكرية، مخاطباً نفسه: "متى تشغل أنت بكشف هذه الغمّة ومصادمة هذه الظلمة، والزمان زمانُ الفترة، والدورة دورةُ الباطل".

هذه تجربة الغزالي^(٣) التي كما تتجلى حبلً بالموثّرات على حضور إشكالية موانع المعرفة، بل عدّه بعض الباحثين مؤسس منهج الشكّ البناء الذي لا يقف في حدود الارتباب ودوائره، ولا يهنّز أما العوائق والموانع لبلوغ الحقيقة والوصول إلى اليقين. ويُنسب منهج الشكّ الديكارتى (١٥٩٦-١٦٥٠) إلى الغزالي؛ فقد تأثر ديكارت بهذه التجربة، وتجربته تشبه تجربة الغزالي في البحث عن اليقين الفلسفي، فقد بدأت مسيرة الشكّ مبكراً لديه منذ كان في مقعد الدراسة؛ لأنّه عاش في عصرٍ ساد فيه الشكّاكون واللاأدريون. ومن الراجح اطلاع ديكارت -وهو أبو الفلسفة الغربية الحديثة- على تجربة الغزالي^(٤).

(١) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال: ص ٢٦٧.

(٢) م.ن، ص ٢٧١.

(٣) تجنّبنا السجال مع أطروحة بعض من يُشكّك في الدوافع المعرفية عند الغزالي في مسيرته الفكرية، ويفسرها بدوافع سياسية أسهمت السلطة السلجوقية في تحريضه عليها، لمحاربة الباطنية حيث كانت تمثّل خطراً على الدولة، وحتى رجوعه إلى التدريس في نيسابور بعد عزله وخلوته، فإنّه يصرح أنّها كانت بأمرٍ من الخليفة كما جاء في كتابه (المنقذ من الضلال).

(٤) في المؤتمر العاشر للفكر الإسلامي، الذي انعقد في عنابة في الجزائر عام ١٩٧١م، كشف عثمان الكعك (١٩٠٣-١٩٧٦) عن حقيقة أذهلت جميع المؤتمرين، ذكر أنّ محمد عبد الهادي أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩١م) -الذي =

ومن الذين أكدوا سرقة ديكارت لبعض أفكار الغزالي - لا سيّما من كتاب (المنقذ من الضلال) - كلٌّ من محمود حمدي زقزوق (١٩٣٣-٢٠٢٠م) في كتابه (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) ١٩٨٣، ونجيب محمد البهيتي (١٩٠٨-١٩٩٢) في كتابه (المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين) ١٩٨٥. وكذلك أقرّ زكي نجيب محفوظ (١٩٠٥-١٩٩٣م)، في كتابه (رؤية إسلامية). وحقيقة الأمر أنّ الشبه شديد بين الغزالي وديكارت من حيث المنهج، وليس من حيث المحتوى، فقرأ عن خطوات المنهج الذي يؤدي بالإنسان إلى اليقين في كتاب (محك النظر) للغزالي، تجد نفسك على وشك أن تتساءل: ماذا بقي بعد ذلك لديكارت؟^(١).

٣-١- فرنسيس بيكون والأورغانون الجديد

ينتقد بيكون مناهج التفكير السائدة في عصره، وينادي بتجديدها، وإعادة بنائها لفهم الطبيعة فهما يطابق العقل الإلهي، فيقول بيكون: "هناك أربعة أنواع من الأوهام تحدق بالعقل البشري، وقد قيضنا لكل منها اسماً (بغية التمييز بينها). فأطلقت على النوع الأوّل أوهام القبيلة، وعلى النوع الثاني أوهام الكهف، وعلى الثالث أوهام السوق، وعلى الرابع أوهام المسرح"^(٢).

ويُنَبّه إلى خطورة هذه الأوهام في طريق المعرفة: "تلك الأوهام والتصورات الزائفة التي استحوذت على الذهن البشري وما زالت متجذّرة فيه بعمق لا ترين فقط

= كانت تربطه بالكعك علاقة وثيقة - طلب إليه أن يعاونه في عملٍ بحثيٍّ يتوفّر عليه أبو ريدة بخصوص تأثير الغزالي في الفكر الغربي، وبما أن الكعك كان يعمل أميناً عاماً للمكتبة الوطنية، فإنه استطاع أن يصل إلى مكتبة ديكارت، فوصل إليها وبدأ يطالع، وفُجئ الكعك بنسخة من كتاب الغزالي (المنقذ من الضلال) مترجمة إلى اللاتينية في مقتنيات ديكارت، وبقلم ديكارت خطوط حمراء تحت أكثر من فكرة من أفكار الغزالي، منها قول الغزالي: "الشك أولى مراتب اليقين"، ومكتوب عليها: "ينقل هذا إلى منهجنا"، أي إلى كتابه (مقال في المنهج)، وهذه سرقة واضحة بخط ديكارت نفسه. وتجاه هذه الحقيقة الخطيرة، في اليوم التالي للمؤتمّر وجد الكعك ميتاً في غرفته! وحينها قال محمد سعيد البوطي (١٩٢٩-٢٠١٣م): "لا ندرى ماذا حصل؟"، فلا أحد يعرف إن وافته المنية أم قُتل. (انظر الجبوري، عماد الدين، موقع اندبندت بالعربية ١٨-٢-٢٠٢١م).

(١) محفوظ، زكي نجيب، رؤية إسلامية، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧م، د.ط، ص ٩١.

(٢) بيكون، فرنسيس: الأورجانون، تر عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة، ص ٢٠.

على عقول البشر فلا تجد الحقيقة منفذاً إليها، بل حتى إذا وجدت الحقيقة منفذاً فإن هذه الأوهام سوف تلاحقنا مرةً أخرى في عملية تجديد العلوم نفسها، وتضع أمامنا العوائق ما لم يأخذ البشر حذرهم ويحصنوا أنفسهم منها قدر ما يستطيعون"^(١).

وهو يعترف أنه يشترك في منطلقاته مع أهل الشك، ولكنه يختلف عنهم في أنه يبتغي الانعتاق من الشك، وبلوغ اليقين، فيقول في ذلك: "يتفق منهجنا في بداية الطريق بعض الشيء مع منهج أولئك الذين أنكروا إمكان الوصول إلى اليقين، غير أنهم يفترقان في النهاية غاية الاختلاف ويتعارضان كل التعارض؛ فهم يذهبون ببساطة إلى أننا لا يمكننا أن نعرف شيئاً، وأنا أيضاً أذهب إلى أننا لا يمكننا أن نعرف شيئاً يُذكر في الطبيعة بوساطة المنهج المستخدم الآن، إلا أنهم يمضون إذًا لكي يدمروا سلطة الحس والفهم، بينما نمضي نحن لكي نبتكر لهما مساعدات ونزودهما بدعائم"^(٢).

ويشبه دوره في تنقيح موانع المعرفة وتجاوزها بعمل أرسطو في دحض مقولات السفسطائيين: "لا شك أن تكوين التصورات والمبادئ بوساطة الاستقراء الصحيح هو العلاج الناجع للتخلص من الأوهام وإزالتها، إلا أن التعرف على الأوهام هو أيضاً أداة مفيدة للغاية، فدراسة الأوهام هي بالنسبة لتفسير الطبيعة مثل دراسة الدحوضات السوفسطائية (إشارة إلى كتاب أرسطو في الدحوضات السوفسطائية) بالنسبة للمنطق العادي"^(٣).

ويشرح بكون هذه الأوهام:

١-٣-١- أوهام القبيلة

وهي تعود إلى النقص الطبيعي في العقل الإنساني من حيث هو كذلك، ولذا فهي طبيعة إنسانية مشتركة بين جميع الأفراد تحول دون إصدار الأحكام الواقعية. يقول بكون: "أوهام القبيلة مبيّنة في الطبيعة البشرية، وفي القبيلة البشرية نفسها، أو الجنس

(١) بكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٢٠.

(٢) م.ن، ص ١٩.

(٣) م.ن، ص ٢٠.

البشري نفسه، فالرأي القائل بأن حواس الإنسان هي مقياس الأشياء هو رأي خاطئ؛ فالإدراكات جميعاً الحسية والعقلية هي على العكس منسوبة للإنسان وليس إلى العالم، والذهن البشري أشبه بمرآة غير مستوية تتلقى الأشعة من الأشياء، وتمزج طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء فتشوّهها وتفسدها"^(١).

ومن مظاهر هذا الوهم أن العقل يعمم بالنظر إلى الحالات المؤيَّدة، ولا يعير أهمية للحالات المعارضة وإن كانت معتبرة، وهذا ما نراه في التنجيم والأحلام والفأل. ويستشهد ببيكون بهذا المثال: "الذين حاولوا أن يدفعوا شخصاً للإيمان بالآلهة، فعرضوا عليه صورة فئة من الناس نجت من الطوفان بعد أن أدت نذورها إليها. فساءل قائلًا: وأين هي صورة تلك الفئة التي غرقت رغم أنها قدّمت النذور؟ ومن مظاهره أيضًا أن العقل الإنسانيّ مستعدُّ بطبيعته لافتراض نظام في هذا العالم، وهذا يرجع إلى وهم في هذا العقل يتمثل في حبه للرياضيات، فيرى الطبيعة كلّها ميدانًا تنطبق عليه الحقائق الرياضيّة، فيرى أن حركة الكواكب تتخذ دائماً مسارًا هندسيًّا كالمدار الدائريّ أو البيضاويّ أو المستقيم. باختصار إن أوهام القبيلة تجعل العقل حينما يستريح إلى صورة ما، يجتهد في فرضها على الواقع فرضًا.

وأورد ببيكون أمثلة على أوهام القبيلة: كالفهم البشري الذي يميل إلى التجريد، والقبول بمقولة الجوهر، والنفور من الأمور الصعبة؛ لأنها تحشمه الصبر في البحث، ونبذ الاعتدال.... " وهكذا هي أوهام القبيلة، التي تنشأ إمّا عن اطراد جيلة الروح البشريّة، أو عن تحيزاتها، أو قصور ملكاتها، أو حركتها الدائبة، أو عن تأثير الانفعالات، أو عن عجز الحواس، أو عن شكل انطباعاتها"^(٢).

١-٣-٢- أوهام الكهف

تعود أوهام الكهف إلى الطبيعة الفردية لكل إنسان، من حيث إن له مزاجه الخاص بمكوّناته الفطرية والمكتسبة على السواء؛ فهي تصدر عن الاستعدادات الأصيلة وعن

(١) ببيكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٢١.

(٢) م.ن، ص ٢٧.

العادات المكتسبة عن طريق التربية والعلاقات الاجتماعية والتعليم. وفي ذلك قال بيكون: "فهى الأوهام الخاصة بالإنسان الفرد، إن لكل فردٍ بالإضافة إلى أخطاء الطبيعة البشرية بعامة كهفًا أو غارًا خاصًا به يعترض ضياء الطبيعة ويشوهها، قد يحدث هذا بسبب الطبيعة الفريدة والخاصة لكل إنسان، أو بسبب تربيته وصلاته الخاصة، أو قراءته ونفوذ أولئك الذين يُكنُّ لهم الاحترام والإعجاب، أو لاختلاف الانطباعات التي تركها الأشياء في أذهان مختلفة: في ذهنٍ قلبي متحيز، أو ذهنٍ رصينٍ مطمئنٍ... إلخ. الروح البشرية إذًا (بمختلف ميولها لدى مختلف الأفراد) هي شيءٌ متغير، وغير مُطرَّد على الإطلاق، ورهنٌ للمصادفة العشواء، وقد صدق هيراقليطس حين قال: إنَّ الناس تلمس المعرفة في عوالمهم الصغرى الخاصَّة، وليس في العالم الأكبر أو العام" (١).

"أوهام الكهف هي أوهام كلِّ فردٍ؛ لأنَّ كلَّ إنسانٍ (بالإضافة إلى الأخطاء العامَّة لدى الجنس البشريِّ)، له كهفه الخاصُّ أو غاره الذي يعترض طبيعة الضوء أو يُفسده. سواءً بموجب وضعه الخاصِّ الفرديِّ، أم ثقافته واتصاله بالآخرين، أم قراءته، وكذلك السلطة التي يكسبها من يحترمهم ويعجب بهم. أم بموجب ما يحدث في الذهن من انطباعاتٍ مختلفة، كما يحدث عندما يكون مشغولاً وميالاً لشيء، أو رصيناً وهادئاً وما إلى ذلك، بحيث يكون عقل الإنسان (حسب أوضاعه المتعددة) متغيراً ومختلطاً، ومن ثمة تُحرِّكه الصدفة.

هذا الوضع البدنيِّ والنفسيِّ لكلِّ إنسانٍ هو بمثابة الكهف الأفلاطونيِّ، وما دام العقل البشريِّ سجيناً في هذا الكهف فلا يرى العالم إلا من خلاله، ولا يمكن له إدراك الحقائق خارج الظلال.

من مظاهر أوهام الكهف النزوع إلى الجديد دون فحصٍ فقط لأنَّه جديد، وفي المقابل هناك الإفراط في التمسك بالقديم. ومن مظاهره من تستأثر بعقله فكرةٌ لا تصحُّ إلا في مجالٍ خاصِّ، لكنَّه لا يعود يرى موضوعاً آخر إلا من خلالها، وهذا الغلوُّ يدفعه

(١) بيكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٢١.

إلى الضلال. وفي هذا المجال يعتبر بيكون أرسطو أبرز أفراد هذه المجموعة؛ لأنه وبسبب اندكاه في المنطق، ردّ العلوم كلّها إلى المنطق وقواعده.

١-٣-٣- أوهام السوق

الأوهام الناشئة من الألفاظ سُمّيت أوهام السوق؛ لأنّ الناس إذا اجتمعوا في الأسواق يتناقشون ويتبادلون الأفكار عن طريق الألفاظ. والألفاظ تنشأ في الأصل لتلبية حاجتنا العمليّة ثمّ لا تلبث أن تسيطر على تصوّراتنا للأشياء.

أوضح بيكون ذلك قائلاً: "ثمّة أيضاً أوهام تنشأ عن تواصل الناس واجتماعهم بعضهم ببعض، والتي أسميها النظر إلى ما يجري بين الناس هناك من تبادل واجتماع، (أوهام السوق)؛ فالناس إنّها تتحدث عن طريق القول، والكلمات يتم اختيارها بما يلائم فهم العامّة، وهكذا تنشأ مُدَوّنة من الكلمات سيئةً بليدةً تعيق العقل إعاقَةً عجيبة، إعاقَةً لا تُجدي فيها التعريفات والشروح التي دأب المثقفون على التحصن بها أحياناً؛ فما تزال الألفاظ تنتهك الفهم بشكل واضح، وتُوقِع الخلط في كل شيء، وتوقع الناس في مجادلات فارغة ومغالطات لا حصر لها"^(١).

و"هناك أيضاً أوهام تنشأ عن مجتمع الناس وتواصلهم المتبادل بعضهم مع البعض، ونطلق عليها أوهام السوق آخذين اللفظ من التجارة وتجمّع الناس مع بعض؛ وذلك لأنّ الناس تتحدّث بواسطة اللغة. ولكنّ الكلمات تصوغها إرادة الأغلبية، وينجم عن الصياغة السيئة وغير الملائمة للكلمات عائقٌ عجيب للعقل. وليس يمكن للتعريفات والتفسيرات التي اعتاد العلماء في بعض الأمثلة أن يقوا أنفسهم ويحموها بها، ليس يمكن لها أن توفر علاجاً تاماً.. فالألفاظ رغم ذلك تقسر الذهن بطريقةٍ بيّنة، وتؤدّي بكلّ شيء إلى الخلط وتؤدّي بالإنسان إلى تناقضات وأخطاء لا حصر لها ولا طائل منها".

وهذه الألفاظ نوعان: الألفاظ التي لها معانٍ غامضةٌ مبهمّة، والألفاظ التي تمّ وضعها لأشياء لا وجود لها. أمّا الألفاظ ذات المعاني المبهمّة فهي لا تعريف واضح لها؛

(١) بيكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٢١.

إذ يطلقها الإنسان على بعض الخصائص حين يلتفت إلى بعض وجوه الشبه العابرة، ويغفل عن الفوارق الأساسية. ويطرح بيبكون لفظ (رطب) الذي كان يُطلق في عصره على أشياء متباينة ليس فيها أمرٌ مشترك.

وأما الألفاظ التي وُضعت لأشياء غير موجودةٍ فهي من قبيل الألفاظ التي شاع استعمالها في الفلسفة؛ لتدلّ على أشياء اعتقد الفلاسفة وجودها، ويراها بيبكون مجرد أوهام، من قبيل المحرّك الأوّل، والصدفة. هذه الأوهام ترجع إلى غرور الإنسان، الغرور الذي يجعله يدّعي العلم بينما ليس في ذهنه سوى ألفاظ جوفاء. فهي إن أمكن أن تصلح في مجال المناقشة والمساومة في الأسواق، فهي لا تصلح في مجال العلم.

١-٣-٤- أوهام المسرح

يقول بيبكون: " وأخيرًا هناك تلك الأوهام التي انسربت إلى عقول البشر من المعتقدات المتعدّدة (أوهام المسرح) للفلسفات المختلفة، وكذلك من القواعد المغلوطة للبرهان، وهذه أسميها ذلك أني أعدُّ كلّ الفلسفات التي تعلّمها الناس وابتكروها حتى الآن، هي أشبه بمسرحيات عديدة جدًّا، تُقدّم وتؤدّى على المسرح، خالقةً عوالم من عندها زائفةٌ وهميةٌ، ولا ينسحب حديثي على الفلسفات والمذاهب الرائجة اليوم فحسب، ولا حتى على المذاهب القديمة، فما يزال بالإمكان تأليف الكثير من المسرحيات الأخرى من النمط نفسه، وتقديمها الطريقة المصطنعة نفسها وإضفاء الاتفاق عليها، ما دامت أسبابُ أغلاطها الشديدة التعارض هي أسباب مشتركة إلى حدٍّ كبير، ولست أقصر حديثي على الفلسفة الكلية، وإنّما أشمل أيضًا كثيرًا من العناصر والمبادئ الخاصة بالعلوم، والتي اكتسبت قوتها الإقناعية من خلال التقليد، والتصديق الساذج، والقصور الذاتي"^(١).

وانطلاقًا من ذلك يحمل بيبكون على الفلسفة اليونانية عامّة، لا على سفسطائها فحسب، ناسبًا إيّاهم جميعًا إلى السفسطة، فيقول: "تأتي العلوم التي لدينا -في معظمها-

(١) بيبكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٢١.

من اليونان؛ إذ إنَّ ما أضافه الرومان والعرب أو الكُتَّاب الأحدث هو شيءٌ قليلٌ ومحدودٌ الأهمية، ومبنيٌّ كيفما كان على أساس من كشوف اليونان، إلا أن حكمة اليونان كانت احترافيةً وميَّالَةً إلى الجدل، وذلك لَوْنٌ من ألوان الحكمة معاكسٌ للبحث عن الحقيقة، وهكذا فإنَّ اسم السوفسطائيين الذي رفضه بازدرأ أولئك الذين ودَّوا أن يُعدَّوا فلاسفةً، وأطلقوه على الخطباء: جورجياس، بروتاغوراس، هيباس، بولس. هذا الاسم يمكن أن ينطبق على العشيرة بأكملها: أفلاطون، وأرسطو، وزينون، وأبيقور، ثيوفراستس،... والفارق الوحيد بين أولئك، وهؤلاء أنَّ الأولين كانوا مرتزقةً جوالين يطوفون بين البلدان المختلفة، ويعرضون حكمتهم ويطلبون أجرًا عليها، في حين أن الآخرين كانوا أكثر تبجيلًا وسعةً، إذ كانت لهم مقارهم الثابتة ومدارسهم المفتوحة، وكانوا يعلمون الفلسفة، إلا أنَّ كلتا المجموعتين - على الرغم من اختلافهما في الجوانب الأخرى - كانت احترافية، وتحوَّل كلُّ موضوعٍ إلى مجادلات، وتؤسس مذاهب وفلسفات عقائدية وتنافح عنها، ومن ثمَّ كانت مذاهبهم في معظمها - كما قال ديونيزيوس بحق عن أفلاطون - حديث عجائز مطَّبلين إلى شبَّان جاهلين" (١).

ويعدُّ بيبكون أوهام العقول هي سبب تأخر العلوم: "... وأرجعت الأسباب الأكثر خفاء التي تندُّ عن إدراك العامة وملاحظتهم، إلى ما قيل عن أوهام العقول" (٢).

وينظر بيبكون في ضوء نظرية (هيمنة هذه الأوهام على العقل البشري) إلى التاريخ البشري أنه تاريخٌ قاحلٌ على مستوى الأفكار، ولا يعترف إلا بثلاث ثورات كبرى: "... ففي القرون الخمسة والعشرين التي تحيط بها الذاكرة والمعرفة البشريتان لن تستطيع أن تُفرد أكثر من ستة قرون كانت خصبة في العلوم ومواتية لتقدمها. إنَّ للزمن فيافيه وقفاره مثل أصقاع الأرض، ونحن لا نستطيع أن نعدَّ عن حقِّ إلا ثلاث ثورات وفترات ذروة في الفلسفة، الأولى بين اليونان، والثانية بين الرومان، والثالثة بيننا نحن الأمم الغربية.... وليس ما يدعو إلى ذكر العرب والاسكولائيين الذين محقوا العلم برسائلهم

(١) بيبكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٤١.

(٢) م.ن، ص ٧٠.

العديدة في الزمن الوسيط أكثر مما أضافوا إلى وزنها، جملة القول: إنَّ السبب الأول لهذا التقدّم الهزيل في العلوم يعود إلى ضآلة الفترات الزمنية التي كانت مواتية للعلم^(١). وفي إقصائه للحضارة الإسلامية العربيّة هنا- مضافاً إلى إشارته السابقة أن العرب لم يضيفوا على المنطق اليوناني شيئاً- جهلٌ واضح بما وصل إليه التفكير العلمي والمنهجي عندهم، أو هو موقفٌ منحازٌ ضد الحضارة الإسلامية كما هو ديدن كثير من العلماء الغربيين، وليس المقام ملائماً للاستطراد في مناقشة هذا الموقف.

٤-١- باشلار والعوائق الإبستمولوجية

يُعدّ غاستون باشلار (١٨٨٤-١٩٦٢م) واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين؛ فقد كرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدم أفكاراً متميّزة في مجال الإبستمولوجيا، إذ تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيع المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي، أسهامات بارزة في فلسفة العلوم، أثرت في عصره، وفي الفلسفات التي جاءت من بعده.

لم تنتقد فلسفة باشلار الأنساق الفلسفية المثالية والعقلانية فقط. بل إنَّ الفلسفة التجريبية البحتة كانت محلاً لنقده أيضاً، فقد كان في منطقة وسطي بين العقلانية المثالية والتجريبية المثالية التي يُطلق عليها (العقلانية التطبيقية)، وعنون بها كتابه الذي صدر في (١٩٤٨م).

والعقلانية التطبيقية فلسفة تقوم على الحوار بين العقل والتجربة، وترفض الانطلاق من مبادئ قبلية، كما ترفض ربط الفكر العلمي بمعطيات الحسّ والواقع وحدها. وتقوم العقلانية التطبيقية على أربعة مبادئ تقف ضد مفاهيم الفكر العلمي القديم، وهي^(٢):

(١) بيكون، فرنسيس: الأورجانون: ص ٤٥.

(٢) باشلار، غاستون، العقلانية التطبيقية، تر بسام هاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٤م، ص ١٠.

أ. ليس ثمة عقلٌ ثابتٌ يحكم جميع أنماط معرفتنا؛ فالعقل نتيجةٌ من نتائج العلم، وهو إنشاءٌ لاحقٌ غايته الإفصاح عن المناهج العلميّة حيث إنّ الاعتقاد الشائع في السابق كان يرى أنّ العقل ثابتٌ من حيث بنيته، وأنّه يوجد في داخله مقولاتٌ مطلقة، ويرجع باشلار سبب ذلك إلى عدم وجود فلسفة صحيحة للعلوم في السابق. وهذا الاعتقاد بنحوٍ عامٍّ ليس من العلم بشيء؛ لأنّ العقل الثابت والمطلق عند باشلار ليس إلاّ وهماً فلسفياً خالصاً.

ب. ليس ثمة منهجٌ شامل؛ فالمنهج مثل العقل، يُبنى لاحقاً انطلاقاً من العمل الواقعي للعالم.

ج. ليس ثمة واقعٌ بسيطٌ يقتصر العالمُ على معانيته وشرحه، بل هو معقدٌ ومركّبٌ من عناصر متعدّدة، تمثّل الظواهر المشاهدة عيناً واحدةً ضمن بنية متكاملةٍ من الظواهر.

د. على فلسفة العلم أن تفتح المكان للإستمولوجيا بوصفها الدراسة النقدية لتكوين المفاهيم العلميّة الرئيسيّة، وتوظيفها في حقلها التخصّصي، وليس بالنسبة لنظرية المعرفة عموماً.

عوائق المعرفة عند باشلار

العائق الإبستمولوجي مفهومٌ وضعه غاستون باشلار في إطار المنهج الذي اقترحه لفهم تاريخ العلوم، فالعائق الإبستمولوجي هو مجموع الأفكار والتصورات المسبقة أو الخاطئة، أو الأفكار التي ترجع إلى المعرفة العامّة، التي تؤثر في عمل العالم دون وعيٍ منه، وتعوقه عن بلوغ الحقيقة الموضوعيّة للظواهر التي يدرسها.

وفي ضوء هذا المفهوم للعائق الإبستمولوجي يفسّر باشلار مسار تطوّر العلوم، فهو لا يقبل بالنظرية التي تقول: إنّ تقدّم العلوم هو نتاج تراكميٍّ، والمسار هو مسارٌ متّصلٌ دون انقطاع، وكلّ معرفةٍ جديدةٍ هي استمرارٌ للمعرفة القديمة، بل يرى أنّ مسار العلم حصلت فيه انقطاعاتٌ وتعثراتٌ، والتطوّر العلمي حصل عبر ثوراتٍ

وقفزاتٍ نوعيّة، فتاريخ العلم هو تاريخ فصلٍ وتجاوزٍ للمعارف القديمة التي لم تعد قادرةً على تفسير المستجدات والمعطيات الجديدة التي ظهرت، والعقل العلمي هو ذو بنية متغيّرة ومتطورةٍ على الدوام بفعل تطوّر المعارف نفسها، وهذا يعني بشكلٍ مباشرٍ أنّ كل الحقائق العلميّة هي حقائق متغيّرةٌ ومتبدّلةٌ وغير نهائية، ومن ثمّ فإنّ تاريخ العلوم هو تاريخ تصحيحٍ للأخطاء العلميّة.

وفي ضوء ما تقدّم نستطيع أن نفهم ما هو الرابط بين العقبة الإستمولوجيّة والقطيعة الإستمولوجيّة؛ وكما يرى باشلار "إنّ تاريخ العلوم ما هو إلا تاريخ جديّ ما بين العوائق والقطيعات الاستمولوجية". ولذلك يشدّد على أهميّة أن تكون الاستمولوجيا يقطّة دائماً مع التطوّرات العلميّة؛ لكي تكتشف العقبات، ثم تقوم بدورها عبر تجاوزها، أو إزالتها.

ويستنتج باشلار من خلال دراسته للمعرفة العلميّة عدداً من العوائق الاستمولوجيّة:

العائق الأول: التجربة الأولى، أي التجربة السابقة على النقد؛ لأنّ التجربة الأولى تحققت في ظروف متقدّمة زمانياً، ممّا يفقدها النقد الذي يحصل نتيجة التراكم المعرفي. ويرى باشلار أنّ الوقوف عند التجربة الأولى المتمثلة في الاتصال الأول بالموضوع عائقاً معرفياً للموضوعيّة، فكلّ معرفةٍ تريد أن تحمل صفة العلميّة لا يحصل لها ذلك إلا عندما تجعل التجربة الأولى ممّا ينبغي تجاوزه.

العائق الثاني: يرى باشلار أنّ للتعميم دوراً دينامياً في تقدّم التفكير العلمي، وفي فهم الظواهر؛ لأنّ التعميم ينقل الفكر من تفرّق الوقائع، وتشتتها إلى وحدة القوانين التي يفسرها. ولكنه يحذر من التعميمات التي ليس لها أساسٌ واقعيّ، ويكون دافعها المتعة العقلية، وتقديّم معرفةٍ عامّة، فيندفع أصحابها إلى أولوية التعميم من دون مراعاة اختلاف الظواهر، وهذا عائقٌ إستمولوجيٌّ آخر.

العائق الثالث: العائق اللفظي، ويعني أنّ هناك ألفاظاً تأخذ في أثناء استعمالها دلالاتٍ خارج دلالتها الأصليّة ممّا يجعل من استعمالها مشوشاً ومبهماً إلى حدّ كبير، فهي

عائق ابستمولوجي، وعلى العلم أن يتجاوزه، بأن يعد نفسه عن كل مماثلة لا تستند إلى أساس موضوعي، وأن يستعمل مصطلحات دقيقة.

العائق الرابع: هو العائق الجوهرية، ويعني فكرة (الجوهر) التي تسببت في حيرة العلماء لعصور طويلة بحثاً عن جواهر الأشياء بدلاً من ظواهرها.

العائق الخامس: العائق الإحيائي، ويعني به إدخال بعض العلوم في مجالات غير مجالاتها التي تعمل فيها، خصوصاً إدخال علم الأحياء (البيولوجيا) في علم الكيمياء والفيزياء، فنسقط صفات الأحياء على المادة، وعناصر العلوم الأخرى.

تلك إذًا هي بعض العوائق الابستمولوجية بوصفها مرحلة توقف العلم، ويوكل باشلار مهمة الكشف عن هذه العقبات إلى التحليل النفسي للمعرفة، والكشف عنها من أجل تجاوز المرحلة ما قبل العلمية.

ولتوضيح مقصوده من التحليل النفسي للمعرفة نقول: إن التحليل النفسي الفرويدي كما هو معروف، يدعي الكشف عن الرغبات والدوافع اللاشعورية المكبوتة التي تؤثر في السلوك الإنساني الواعي، زاعماً أن هذه المكبوتات اللاشعورية تعيق أحياناً هذا السلوك عندما تنتقل على شكل أنواع من الاضطرابات التي تطفو على سطح الوعي، وتتمظهر في بعض السلوكيات.

وهذا ما يحدث بالكيفية نفسها تقريباً برأي باشلار في أثناء عملية إنتاج المعرفة العلمية، فالعالم أو الباحث في مجال العلوم هو أيضاً لديه مكبوتات غير شعورية مثل: الآراء الشخصية، والأحكام المسبقة، أو معتقدات علمية شائعة وخاطئة، كما أنه يحمل قيماً أيديولوجية وفكرية مترسخة في داخله، وهذه المكبوتات - حسب رأي باشلار - يمكن أن تؤثر في عمله وإنتاجه العلمي حتى من دون وعي منه؛ فالعالم في نهاية الأمر هو مثل كل الناس في تكوينه النفسي، أي مهما حاول واجتهد أن يكون موضوعياً ومهنيًا ومنهجياً يبقى تحت تأثير تكوينه النفسي.

وتبقى الإشارة إلى مسألة لافتة في مسيرة باشلار العلمية، وهي إعراضه في المدة الثانية من عمره عن إبستمولوجيا العلوم إلى دراسة التخيّل الشعري وفلسفة الجمال

والفن. لقد أصبح الموضوع الرئيس عند باشلار في آخر حياته، هو التخيل أو عمل المخيلة بعد أن كان العقل، وأصبح هاجسه الدراسة الفلسفية الشاملة للإبداع الشعري.

ويبرر بعض الدارسين هذا التوجه لدى باشلار بالاستسلام للدافع لايقاوم، جذبه للتعاطي مع القوى التي تصنع المعرفة وتوجدتها، لا التي تحصلها كما هو الحال في المعرفة العلمية، والمجال الوحيد الذي يأمل أن يرى فيه تلك القوى وهي تعمل هو الشعر، والفن؛ لذلك كتب مجموعة من الكتب في الجزء الثاني من حياته طبق فيها منهجه هذا.

ولكن ألا يحقُّ لنا أن نتساءل - وفي ضوء نظريته في التحليل النفسي للمعرفة، ومن باب (الزموهم بما ألزموا بهم أنفسهم) - كيف يعرض باشلار عن المعرفة العلمية وهو الذي نافح وكافح طوال هذا العمر لتنقيحها وتخليصها من كل الشوائب الدخيلة، والعوائق التي تحول دون بلوغها؟ كيف يعرض عنها إلى الشعر والأدب؟ وكيف يتخلّى عن العقل والعقلانية الذي استمات في الدفاع عنها ضد كهنوت الدين والفلسفة - كما يعبر أنصاره - إلى الخيال والوهم؟ ألا يعكس ذلك في ضوء التحليل النفسي للمعرفة عن أزمة عميقة وصدمة قاتلة واجهها باشلار إزاء الحقيقة!!!!!!

المبحث الثاني

موانع المعرفة من مقارنة نصية

القسم الثاني من هذه الدراسة نخصّصه للمعالجة من داخل النص الديني، أي القرآن والروايات، وهذه المعالجة كما سيّضح في سياق البحث، تفارق المعالجة الفلسفية من جهات عدّة.

٢-١- الموانع في القرآن الكريم

قد يبدو غريباً لدى بعض الباحثين أو المعنيين في الشأن الفلسفي الاستناد إلى مرجعية النصّ الديني لمعالجة إشكالات معرفيّة، وهذا الاستيحاش لا نرى له في الواقع مسوغاً سوى الغفلة، أو الجهل لتأسيسات القرآن والحديث في نظرية المعرفة وأسئلتها الكبرى؛ فالقرآن الكريم بوصفه كتاب هداية: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (سورة الإسراء: ٩).

كان لا بدّ أن يبيّن للناس الذين خاطبهم القضايا الوجودية الكبرى: من أين، وفي أين، وإلى أين «رحم الله رجلاً عرف من أين، وفي أين، وإلى أين»، ومن الضروري أنّ كلّ منظومة فكرية تُؤسّس على أصول معرفية؛ ولذا كان من الطبيعي أن يهتم القرآن بقضايا المعرفة وأسئلتها. ومن هنا نفهم استناد الآيات الأولى من سورة العلق - بوصفها طليعة الآيات الأولى النازلة على قلب النبي ﷺ - على أصول ورؤية معرفية وحضارية جمعت بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، بين الغيب والشهادة، فهي تدعو الإنسان للأخذ في قراءته الكونية الوجودية ببعدين محورين: البعد الحسيّ والبعد الماورائي، وهذا المنهج الحضاري الذي أشاد الإسلام رسالته عليه، هو الذي فرض عليه مسلكاً معرفياً مغايراً لذلك المنهج الذي ساد في العصور القديمة، والذي هيمن أيضاً حتى على النموذج الحضاري الغربي^(١).

(١) انظر: حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية)، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤، ط ١، ونظرية الجمع بين القراءتين: قراءة باسم الله وقراءة مع الله.

ولعلّ في ذلك يكمن سرّ التعاطي المغاير للقرآن والنصوص الدينيّة عموماً مع موانع المعرفة، فنحن إزاء معالجة تتسم بالإحاطة بأبعاد الإنسان، ومهيمنة على الواقع كلّه، وتشخص مكامن الخطأ بدقّة وشموليّة: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الملك: ١٤).

ولقد عبر المفكر الإسلامي الشهيد مطهري رحمته الله عن دهشته لهذا الأمر، لما التفت لتعرض القرآن إلى أخطاء المادّة في التفكير (مقابل أخطاء الصورة): حيث يقول: "الله يعلم أنّي أصبت بالدهشة عندما وجدت أنّ جميع ما يذكره هؤلاء [يقصد الفلاسفة الأوربيين الذين بحثوا ووضع منطق المادّة، وعوامل الخطأ كيبكون وديكارت] موجود في القرآن. فيما يتعلّق بمنطق المادّة في القرآن فقد توفّر كثيراً على ذكر سبل الخطأ في الفكر، فالقرآن عالج مسألة الخطأ المكرّر فيما يصدر عن النّاس من فكر وقول"^(١).

وربّما كان من الطبيعي أن يعالج القرآن الكريم هذه المسألة الحسّاسة في الرؤية المعرفيّة، وهو النصّ الذي تميّز حديثه عن العقل وفعالياته بأسلوب مغاير؛ فهو لم يُعر أهمية البتّة للماهيّة، والسجال حولها - كما خاض في ذلك الفلاسفة، وبدرجة أقلّ المتكلّمون والأصوليون - بل انصبّ جلّ اهتمامه على الأدوار، ولذا لا نجد استخداماً للفظ (العقل) في صيغته الاسميّة في القرآن الكريم، وإنّما ورد اللفظ في صيغته الفعلية (يعقلون، تعقلون، نعقل، يعقلها) في (٤٩) مورداً، مع الالتفات إلى المجال الدلالي لمفهوم العقل، وهو مجال وسيع، فنجد مفرداتٍ عديدة تنتمي إلى المجال الدلالي لمفردة (العقل) قد احتلت مساحةً شاسعةً في القرآن الكريم، وتكرّر بعضها عشرات المرات مثل: الفكر (١٨) مرّة، التفكّر (١٧) مرّة، و(فكّر) مرّة واحدة في سورة المدثر ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾، (التذكّر) بمشتقاته أكثر من (٢٠٠) مرّة - عدا كلمة الذكر بمعنى القرآن أو ذكر الله، النظر (٣٦) مرّة، الفقه (٢٠) مرّة، التدبّر (٤) مرّات، أولي الأبواب (١٦) مرّة، الفؤاد (١٦) مرّة، أولي النهى مرّتين، العلم ومشتقات جذر علم (٥٨٢) مرّة، القلب (١٣٢) مرّة بصيغٍ مختلفة.

(١) مرتضى، مطهري، النبوة، تر جواد علي كسار، دار الخوراء، بيروت، لاط، لات، ص ٣٨٨.

وفيا يأتي أهمّ الموانع التي قاد إليها التتبع والبحث، ولا تدعي هذه الدراسة الاستقصاء الكلي:

٢-١-١- هيمنة الميول الذاتية واتباع الهوى

في القرآن آيات كثيرة تنهى عن اتباع الهوى، وأن اتباعه يقود إلى مجانبة الحق والتتكب عن جادة الصواب، ويحجب العقل والقلب عن الحقائق الراسخة، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (سورة المائدة: ٤٨).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ نَعَضُوا فَأِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (سورة النساء: ١٣٥).

﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا وَعَرِيًّا وَلَنْ أُتْبَعَتْ أَهْوَاهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ (سورة الرعد: ٣٧).

وفي آيات أخر ينهى القرآن عن اتباع أصحاب الأهواء؛ لأن اتباعهم يقود إلى الردى والخسران: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَنَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾ (سورة الكهف: ٢٨)، ﴿فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ﴾ (سورة طه: ١٦).

بل أرجع المنطق القرآني الضلال الفكري والانحرافات التي وقع فيها المشركون إلى اتباع الأهواء: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ﴾ (سورة النجم: ٢٣)، ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَٰئِكَ

الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿سُورَةُ مُحَمَّدٍ: ١٦﴾.

ومن هذا المنطلق يؤسس الخطاب القرآني إلى مفاضلة بين المؤمن الذي يسير على بينة وحجة من ربه، وبين من زُين له أخطاؤه وخطيئاته، وخضع للأهواء عوض الركون لموازين البينات والحقائق: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (سُورَةُ مُحَمَّدٍ: ١٤)، ويعدّ القرآن الكريم الاستغراق في الأهواء، تأليهاً للميول الذاتية المجانبة للحق، وتعطيل للحواس والقوى الناطقة، وتنكب عن سبيل الهداية دون رجوع: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (سُورَةُ الْجَاثِيَةِ: ٢٣).

ويتصاعد الخطاب القرآني إلى عدّ اتباع الأهواء -مضافاً إلى ما يؤدّي إليه من الضلال الفكري والنفسي وضياع الحقيقة- سبباً لفساد السماوات والأرض: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ (سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ: ٧١).

يقول السيد الطباطبائي في تفسير الآية: "إذ لو اتبع الحق أهواءهم ففُتروا وما يهوونه من الاعتقاد والعمل، فعبدوا الأصنام، واتخذوا الأرباب، ونفوا الرسالة والمعاد، واقترفوا ما أرادوه من الفحشاء والمنكر والفساد، جاز أن يتبعهم الحق في غير ذلك من الخليقة والنظام الذي يجري فيها بالحق؛ إذ ليس بين الحق والحق فرق، فأعطي كلاً منهم ما يشتهي من جريان النظام وفيه فساد السماوات والأرض ومن فيهن، واختلال النظام، وانتقاض القوانين الكلية الجارية في الكون، فمن البين أنّ الهوى لا يقف على حد، ولا يستقرّ على قرار، وبتقرير آخر أدقّ وأوفق لما يعطيه القرآن من حقيقة الدين القيم: أنّ الإنسان حقيقةً كونيةً مرتبطةً في وجودها بالكون العام، وله في نوعيته غاية هي سعادته، وقد خُطّ له طريق إلى سعادته وكماله ينالها بطي الطريق المنصوب إليها نظير غيره من الأنواع الموجودة، وقد جهزه الكون العام وخلقته الخاصّة به من القوى والآلات بما يناسب سعادته والطريق المنصوب إليها، وهي

الاعتقاد والعمل اللذان ينتهيان به إلى سعادته" (١).

٢-١-٢- هيمنة الظنون

من الموانع التي تحول دون الحقيقة اتباع الظنون؛ فالظن قد يعصف بأجلى حقيقة كونية وأعظم البدييات، وهي الإيوان بالذات الإلهية؛ لأن المنطق القرآني يرى أن الذات الإلهية حقيقة لا يرقى إليها الشك: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَنْتُمْ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (سورة إبراهيم: ١٠). وعلى أساس ذلك عدت الآيات دعوات المشركين والملحدن وكل عقائد الضلال والتزييف، اتباعاً للظن، ووقوعاً في شرك الأوهام والتخمينات، بل هو أعلى درجات الشذوذ النفسي في إنكار البديهي والإعراض عن الحق: ﴿الْآيَاتِ لِلَّهِ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمُ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (سورة يونس: ٦٦).

﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّمَّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (سورة النساء: ١٥٧).

والأخطر من ذلك في الرؤية القرآنية أن أغلب الناس يتورطون في حجب الظنون ويقعون فريسة التخمينات الظنية، ولا يركنون إلى ركن اليقين الوثيق: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة يونس: ٣٦).

﴿وَإِن نُّطْعَ أَكْثَرٌ مِّنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمُ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (سورة الأنعام: ١١٦)، وفي مقام الحجاج مع هؤلاء الضالين، عقدياً وسلوكياً يأمر القرآن نبيه أن يطالبهم بعلم يخرجه ويظهره، فليكن العلم واليقين حكماً بيننا، ولكن القرآن يؤكد أن هؤلاء لن يستجيبوا؛ لأنهم أسرى ظنونهم التي تحول دون

(١) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٧، ط١، ص٤٦.

اتباع الهدى الذي جاءت به دعوات الأنبياء والرسل: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَمَمًا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَ نَافِلٍ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (سورة الأنعام: ١٤٨).

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (سورة النجم: ٢٣).

٢-١-٣- سلطة العقل الجمعي

في آيات كثيرة يذم القرآن الكريم الأكثرية، ويعدّها في الغالب مجانبةً للعلم والعقل وللإيمان:

﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة البقرة: ١٠٠).

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فُلْ إِنْ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنعام: ٣٧).

﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكِيَّةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (سورة الأنعام: ١١١).

﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٣١).

﴿وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ ۗ إِنْ أَوْلِيَاءُؤُهُ إِلَّا الْمُتَفَنُّونَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنفال: ٣٤).

فأكثرية هؤلاء الأقوام وهذه الجماعات التي تحدّثت عنها الآيات - كل حسب سياقها - لا يعلمون ولا يعقلون بل هم يجهلون ولا يؤمنون!!!

والظاهر من الآيات أن القرآن الكريم يتحدّث عن هذه الأكثريات ككتلة واحدة، وأن وحدة الموقف فيما بينهم لا تقوم على بصيرة وتفكير وتدبر واستدلال، ثم لا يقين،

بل إن هذا التواطؤ على الخطأ ينطلق من اجتماعهم كجماعة، وهو ما يطلق عليه في الأدبيات المعاصرة بالعقل الجمعي، فالناس حينما يفكرون بإيحاء من قناعات الجماعة ومتبنياتها، وبخضوع لرأي الجموع وتوجهاتها يفقدون وعيهم، ويقعون فريسةً الظنون ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة يونس: ٣٦).

ومن المفردات القرآنية التي تقترب دلالتها مما نسميه بالعقل الجمعي عبارة (الملا)، فقد جاءت في القرآن الكريم في حوالي تسعة عشر مورداً، وفي الكثير منها يدل على الجماعة التي تنفق على رأي ويكون لهذا الرأي سطوته ونفوذه بحكم هيبه الجماعة ومظهرها الذي يملأ العين، قال الراغب في مفرداته: "الملا جماعة يجتمعون على رأي فيملؤون العيون رواءً ومنظراً والنفوس بهاءً وجلالاً، قال: ﴿الْمَلَأْتَرَى إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، و﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ﴾، و﴿إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ﴾، و﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ وغير ذلك من الآيات"^(١).

وللتخلص من سطوة هذا العقل الجماعي وضغوطه ناشد القرآن هؤلاء أن يتحرروا من أجواء الجماعة المحمومة، ومن سلطة (الكتلة) الغارقة في عصبية القوم، بشتى أشكالها، بالقيام فرادى أو مثنى، ليتأملوا بعيداً عن صخب الجماعة وضجيجها، فصوت الحق يتلاشى في أرجائها، وأن يطلقوا العنان - لا للغرائز والشعارات - للفكر والتأمل، فحينذاك يدركون الحقيقة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِيُوحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْئِئاً وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُونَ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (سورة سبأ: ٤٦).

٢-١-٤- سلطة الماضي والتراث (اتباع الآباء والأجداد)

من الطبيعي أن يتأثر الأبناء بعادات الآباء والأجداد، حسب قانون التمير الثقافي

(١) الراغب، الأصفهاني، (أبو القاسم الحسين بن محمد)، المفردات، تح سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، د.ت، د.ط، ص ٤٧٣.

بين المجتمعات، ولكن ليس من الطبيعي أن ينسحق الفرد أمام أفكار الجماعة وثقافتها مهما تاهت وضلّت وانحرفت، ومن غير الطبيعي أن يغدو لخيارات الآباء والأجداد، الفكرية والعقدية سلطة حاکمة على الأبناء، تحدّد أفكارهم ورؤاهم، بل وتشريعاتهم! وقد تعرّض القرآن الكريم في أكثر من مورد لهذه الإشكالية، عاداً سلطة الآباء مانعاً من حقوق الحقّ، وموكب الرسالة، واتباع شرعة الأنبياء. وقد أبطل حجج هذه الأجيال الخاضعة لتقليد الآباء من دون بصيرةٍ ثابتة، وعقلٍ نقديّ، فيحرمون نتيجة ذلك من نور الحقيقة وتجليّات المعرفة. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَقْبَيْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءِآبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (سورة البقرة: ١٧٠).

فالآية تحاججهم بأنّ مقياس العاقل في الاتّباع والافتداء نور العقل وبصيرة الهداية، وآبأؤكم لا يملكون من ذلك شيئاً، فعلى أيّ أساس تتبعونهم؟ فقله تعالى: ﴿أَوْ لَوْ كَانَ ءِآبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾، "مفاده أنّ العقل - لو كان هناك عقل - لا يبيح للإنسان الرجوع إلى من لا علم عنده ولا اهتداء، فهذه سنة الحياة لا تبيح سلوك طريق لا تؤمن مخاطره، ولا يعلم وصفه لا بالاستقلال، ولا باتّباع من له به خبرة. ولعل إضافة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ لتتيمم قيود الكلام بحسب الحقيقة، فإن رجوع الجاهل إلى مثله وإن كان مذموماً لكنّه إنّما يُذم إذا كان المسؤول المتبوع مثل السائل التابع في جهله، ولا يمتاز منه بشيء، وأمّا إذا كان المتبوع نفسه يسلك الطريق بهداية عالم خبير به ودلالته، فهو مهتدٍ في سلوكه، ولا ذمّ على من اتبعه في مسيره، وقلده في سلوك الطريق؛ فإنّ الأمر ينتهي إلى العلم بالآخرة، كمن يتبع عالماً بأمر الطريق، ثم يتبعه آخر جاهل به" (١).

وفي آية أخرى يفنّد القرآن هذا الخضوع لسلطة إرث الآباء والأجداد، ودعوى الاكتفاء به المتمثلة بقولهم: ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا﴾ (سورة المائدة: ١٠٤). و﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا ءِآبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (سورة الشعراء: ٧٤). يفنّد القرآن الكريم هذه المقولة بالحجّة الدامغة المتقدّمة في سورة البقرة نفسها: هل أنتم ملزمون بهذا

المنهج الموروث حتى لو كان أباًؤكم في ظلمات الجهل يترددون وعن سبل الهداية معرضين؟! ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أُولُو كَانٍ ءِآبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (سورة المائدة: ١٠٤). فهل يخضع هؤلاء لهذا الميراث حتى لو كان في ذلك استجابة لغواية الشيطان الذي يدعوهم إلى الضياع والسعير؟! ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أُولُو كَانٍ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سورة لقمان: ٢١).

وحسب التبع القرآني يتصاعد هذا الشذوذ المعرفي عند هؤلاء في تحديد مناهج الفكر والسلوك، إلى مرتبة تبرير الفواحش العملية والأخلاقية بسلطة تراث الآباء (وجدنا عليها آباءنا)، بل أكثر من ذلك إلباس هذا الموروث قداسة دينية إلهية، وهذا يدين المجتمعات الدينية حينما يبررون ضلالهم وانحرافاتهم بمبررات لاهوتية وغيبية قصد التمويه على الآخرين: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءِآبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف: ٢٨).

وفي مناقشة أخرى يبطل القرآن الكريم طريقة هؤلاء بأنهم لا يملكون على منهجهم حجة، لا من عقل ولا من نقل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أُولُو كَانٍ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٢١﴾ وَمَن يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَىٰ اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَىٰ اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (سورة لقمان: ٢٠-٢٢).

وتبقى في هذا المقام إشارة قرآنية يجدر الوقوف عندها، ألا وهي المطلقات الترفيعة لموقف هؤلاء أو على الأقل فئة منهم ممن يلودون بسلطة تراث الآباء وموروث الأجداد: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا ءِآبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءِآثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٣٦﴾ وَكَذٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا ءِآبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءِآثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ (سورة الزخرف: ٢٢-٢٣)، فالآية تؤكد أطراد الخطاب في تاريخ الرسالات، وتعاقب

المجتمعات، وأن المترفين هم طليعة هذا التبرير وهذا الحجاج: جاء في تفسير الميزان في تفسير الآية: "أي إن التشبث بذيل التقليد ليس مما يختص بهؤلاء فقد كان ذلك دأب أسلافهم من الأمم المشركين وما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير، وهو النبي إلا تشبثت متعمّوها بذيل التقليد وقالوا: إنا وجدنا أسلافنا على دين و إنا على آثارهم مقتدون لن نتركها و لن نخالفهم. ونسبة القول إلى مترفيهم للإشارة إلى أن الإتراف والتنعم هو الذي يدعوهم إلى التقليد ويصرفهم عن النظر في الحق"^(١).

٢-١-٥- سلطة الزعماء (التبعية للسادة والكبراء)

اتباع السادة والكبراء عاملٌ آخر من عوامل الانحراف عن الحق، والإعراض عن الهدى، وهذا في الواقع قد يشبه ما أسماه فرنسيس بيكون أصنام المسرح، فهؤلاء السادة والكبراء بما يملكون من وجاهة، وموقعية نافذة في المجتمع، ووربما امتلاك للقرار والسلطة، يحولون دون التفكير العميق، والإرادة الحرة، والاختيار المسؤول للناس، لا سيّما أولئك المستضعفين في المجتمع: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ (سُورَةُ الْأَحْزَابِ: ٦٧). وحينما تنكشف الحقائق في النشأة الآخرة وتنجلي مآلات الجميع، يعترف هؤلاء التابعين الخائنين بأن السادة والكبراء الذين لا ذوا بهم قد أضلّوهم، فينقلب في تلك النشأة المشهد، فبعد أن كان الموقف موقف تبعية وخضوع يغدو موقف تبرّي واتّهام، وبالمقابل لن يقف السادة والكبراء موقف المتفرّج؛ بل يتبرؤون بدورهم من أولئك التابعين، وينفون عن أنفسهم أية مسؤوليّة في الإضلال.

ونقل لنا القرآن الكريم نماذج شتى لهذه المشاهد التي تتكرّر في أكثر من سورة قرآنيّة ومن ذلك:

« المشهد الأول: من سورة البقرة:

يقول تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (١٦٦) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ

اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسْرَتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿سُورَةُ الْبَقَرَةِ: ١٦٦-١٦٧﴾.
 فهذا المشهد يصور لنا التبري المتبادل من الطرفين، والحسرة العظيمة التي تجرعها
 التابعون الذين صدمهم موقف ساداتهم وكبرائهم بتركهم لمصيرهم، بل أكثر من ذلك
 إنهم يعلنون البراءة منهم! حينذاك يتمنى الأتباع لو تمنح لهم فرصة للعود إلى الدنيا
 حتى يكون لهم شأن آخر مع هؤلاء السادة والكبراء! ولكن هيهات!!

« المشهد الثاني: في سورة (ص):

يقول تعالى: ﴿هَذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ لَا مَرْجَا بِهِمْ إِتَّهُمْ صَلَواتُ النَّارِ ﴿١١٠﴾ قَالُوا بَلْ
 أَنْتُمْ لَا مَرْجَا بِكُمْ أَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَا فَيَنْسُ الْقَرَارُ ﴿١١١﴾ قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا
 ضِعْفًا فِي النَّارِ ﴿١١٢﴾ وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كَمَا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ ﴿١١٣﴾ أَخَذْنَاهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ رَآغَتْ
 عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ ﴿١١٤﴾ إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ ﴿سُورَةُ ص: ٥٩-٦٤﴾.

إنه مشهد من تخاصم أهل النار " وقوله تعالى: ﴿هَذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ - إلى
 قوله - فِي النَّارِ ﴿ الآيات الثلاث - على ما يعطيه السياق - حكاية ما يجري بين التابعين
 والمتبوعين من الطاغين في النار من التخاصم والمجاراة.

فقوله: ﴿هَذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَّعَكُمْ﴾، خطابٌ يُخاطَب به المتبوعون، ويشار به
 إلى التابعين الذين يدخلون النار مع المتبوعين فوجًا، والافتحام الدخول في الشيء بشدة
 وصعوبة. وقوله: ﴿لَا مَرْجَا بِهِمْ إِتَّهُمْ صَلَواتُ النَّارِ﴾ جوابُ المتبوعين لمن يخاطبهم بقوله:
 ﴿هَذَا فَوْجٌ﴾، و﴿مَرْجَا﴾ تحيةٌ للوارد معناه عرض رحب الدار وسعتها له، فقولهم:
 ﴿لَا مَرْجَا بِهِمْ﴾، معناه نفي الرحب والسعة عنهم، وقولهم: ﴿إِنَّهُمْ صَلَواتُ النَّارِ﴾، أي:
 داخلوها ومقاسوا حرارتها، أو متبعوها، تعليل لتحتيتهم بنفي التحية. وقوله: ﴿قَالُوا
 بَلْ أَنْتُمْ لَا مَرْجَا بِكُمْ أَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَا فَيَنْسُ الْقَرَارُ﴾، نقلُ كلام التابعين وهم القائلون
 يردون إلى متبوعيهم نفي التحية، ويذمّون القرار في النار. قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا مَنْ
 قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾، لم يذكر تعالى جواب المتبوعين لقولهم:
 ﴿أَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَا﴾ إلخ، وقد ذكره في سورة الصافات فيما حكى من تساؤلهم بقوله:

﴿قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٣٠﴾ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنْتُمْ قَوْمًا طَٰغِينَ ﴿٣١﴾﴾ إِنْخ:
الآية ٣٠. فقولهم: ﴿رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾ كلامهم بعد
الانقطاع عن المخاصمة" (١).

« المشهد الثالث من سورة الأعراف

﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كَمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ
أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا آذَرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرِلُهُمْ لِأَوْلِيَّهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَعَذِّبْنَا بِعَذَابِكَ
مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْمُونَ ﴿٣٨﴾ وَقَالَتْ أَوْلِيَّهُمْ لِأَخْرِلُهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ
فَضْلٍ فذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٩﴾﴾ (سورة الأعراف: ٣٨-٣٩).

فمعنى الآية: ﴿حَتَّىٰ إِذَا آذَرَكُوا﴾ واجتمعوا بلحوق أخراهم لأولاهم ﴿فِيهَا﴾
أي في النار تخاصموا، و﴿قَالَتْ أُخْرِلُهُمْ﴾ وهم اللاحقون مرتبةً أو زماناً من التابعين
﴿لأوليهم﴾ وهم الملحقون المتبوعون من رؤسائهم وأئمتهم، ومن آبائهم والأجيال
السابقة عليهم زماناً الممهدين لهم الطريق إلى الضلال أنتم أضللتهمونا بإعانتكم عليه
فلتعدّوا بأشد من عذابنا فسألوا ربهم ذلك، وقالوا: ﴿رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَعَذِّبْنَا بِعَذَابِكَ
ضِعْفًا مِنَ النَّارِ﴾ يكون ضعف عذابنا؛ لأنهم ضلّوا في أنفسهم، وأضلّوا غيرهم بالإعانة
﴿قَالَ﴾ الله سبحانه ﴿لِكُلِّ﴾ من الأولى والأخرى ﴿ضِعْفٌ﴾ من العذاب، أمّا أولاكم؛
فإنهم ضلّوا، وأعانوكم على الضلال، وأمّا أنتم فإنكم ضللتهم، وأعنتموهم على الإضلال
باتباع أمرهم وإجابة دعوة الرؤساء منهم، وتكثير سواد السابقين منهم باللحوق بهم
﴿وَلَكِنْ لَا تَعْمُونَ﴾، فإن العذاب إنما يتحقق أو يتم في مرحلة الإدراك والعلم.

وأنتم تشاهدونهم أمثال أنفسكم في شمول العذاب وإحاطة النار فتتوهّمون أنّ
عذابهم مثل عذابكم، وليس كذلك بل لهم من العذاب ما لا طريق لكم إلى إدراكه
والشعور به كما أنّهم بالنسبة إليكم كذلك، فما عندكم وعندهم من العذاب ضعف،
ولكن إحاطة العذاب شغلهم عن العلم بذلك.

(١) انظر: الطبطباتي، تفسير الميزان: ج ١٧، ص ٢٠١٩-٢٠٢٠.

وهذا خطاب إلهي مبني على القهر، والإذلال فيه تعذيب لهم يسمعه أولاهم، وأخراهم جميعاً فتعود به أولاهم لأخراهم بالتهكم، ونقول كما حكى الله: ﴿وَقَالَتْ أُولَهُنَّ لِأَخْرَجَهُنَّ فَمَا كَانَ لَكُنَّ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ﴾ بخفة العذاب ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ في الدنيا من الذنوب والآثام^(١).

٢-٢- الموانع في الروايات

ما يلاحظه الباحث للوهلة الأولى -وهو يتتبع الروايات ويتأملها- المشترك الذي يلتقي حوله النص القرآني مع الموروث الروائي في التنبيه على العديد من موانع المعرفة، وتفرد الروايات بالتنصيص على موانع أخرى لا يتحدث عنها القرآن الكريم مباشرة، أو صراحة؛ لأجل ذلك ارتأينا الإشارة إلى المشترك القرآني الروائي أولاً، ثم التفصيل النسبي للموانع الروائية التي قسمناها موضوعياً كما سيأتي.

ففي العشرات من المرويات تحذيرٌ من اتباع الأهواء، «آفة العقل الهوى، الهوى آفة الألباب، طاعة الهوى تفسد العقل.....»^(٢).

ومن الطبيعي أن الاستغراق في الميول الذاتية والرغبات الإنسية والشهوات النفسية (في العديد من الروايات إشارة إلى ذهاب الشهوة بلوامع التفكير وبريق العقل)، يحجب النفس عن الواقع، ويحول دون إدراك الحقائق، ويقابل هذا في عالم المعنويات حالة العشق الذي يعمي، فأسير الأنا، وعبد الشهوات، حالهما حال العاشق الولهان المستغرق بمعشوقه الذاهل عما سواه، لا يرى غيره، فكيف يدرك ما حوله؟ أو يعرف ما يحيط به؟

إضافة إلى ذلك نرصد عوامل أخرى في الروايات تندرج تحت آفات العقل وموانع التفكير الصحيح، وهي كثيرة^(٣) يمكن أن نصنفها موضوعياً تحت العناوين الآتية:

(١) الطباطبائي، الميزان: ج٨، ص ١١٤.

(٢) ري شهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية، دار الحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٤٢٩هـ، ط ٣، ج ١،

ص ٣٠٣.

(٣) تحدّثت موسوعة الريشهري عن ٢٠ عاملاً، انظر الفصل السادس.

٢-٢-١- موانع مشتركة (عناوين عامة)

في بعض الروايات وردت عناوين كلية كعنوان حبّ الدنيا، أو السكر بمعنى فقدان الاتزان المعرفي والعقلي، فعن الإمام علي عليه السلام: «ارفض الدنيا؛ فإنّ حبّ الدنيا يُعمي ويُصمّ ويُبكم، ويذلّ الرقاب»، و«من غلبت الدنيا عليه عمي عمّا بين يديه»، و«حبّ الدنيا يُفسد العقل، ويصمّ القلب عن سماع الحكمة، ويوجب أليم العقاب»^(١). وعن عنوان (السكر) جاء عن الإمام علي عليه السلام: «ينبغي للعاقل أن يحترس من سكر المال، وسكر القدرة، وسكر العلم، وسكر المدح، وسكر الشباب، فإنّ لكل ذلك رياحاً خبيثة تسلب العقل، وتستخفّ الوقار»^(٢).

والرواية تشير أيضاً إلى خطورة الغرور مهما كان سببه، فإنّه حاجبٌ للحقيقة، ومانع لمقتضيات العقل والاتزان النفسي والشعوري، والعجيب في الرواية أنّ يكون غرور العلم هو الآخر في لائحة الأسباب، فالعاقل كما جاء في المأثور لا يلقى مغروراً.

٢-٢-٢- موانع نفسية

شخصت الروايات موانع نفسية عديدة، نورد منها بعض النماذج:

١. اتباع الأمل: عن الإمام علي عليه السلام: «اعلموا عباد الله أنّ الأمل يذهب العقل، ويكذب الوعد، ويحثّ على الغفلة، ويورث الحسرة». و«ما عقّل من أطال أمله»، و«الأمانى تعمي أعين البصائر»^(٣).

٢. الكبر: روي عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ الزرع ينبت في السهل، ولا ينبت في الصفا، فكذلك الحكمة تعمر في القلب المتواضع، ولا تعمر في قلب المتكبر الجبار»، وعن الإمام علي عليه السلام: «شرّ آفات العقل الكبر»^(٤).

وجاء في الرواية السابعة من باب صفة العلماء في كتاب فضل العلم من أصول

(١) موسوعة العقائد الإسلامية: ج ٢، ص ١٦٨.

(٢) ميزان الحكمة، محمّد الرিশهري: ج ٢، ص ١٣٢٢.

(٣) موسوعة العقائد الإسلامية: ج ٢، ص ١٧٦.

(٤) م.ن، ج ٢، ص ١٨٦ و١٨٧.

الكافي «بالتواضع تعمُرُ الحكمة لا بالتكبر، وفي السهل ينبتُ الزرع لا في الجبل»^(١).
 ٣. العُجب: ورد عن الإمام علي عليه السلام: «العُجبُ يُفسدُ العقل»، و«آفة اللب العُجب»، وعن الباقر عليه السلام: «ما دخل قلب امرئ شيء من الكبر إلا نقص من عقله مثل ما دخله من ذلك قل ذلك أو كثير»^(٢).

٤. الطمع: جاء عن رسول الله ﷺ: «الطمع يذهب الحكمة من قلوب العلماء»، وعن الإمام علي عليه السلام: «أكثرُ مصارع العقول تحت بروق المطامع»^(٣).

في وصية الإمام الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم: «يا هشام، إياك والطمع، وعليك باليأس مما في أيدي الناس، وأمتِ الطمع من المخلوقين، فإنَّ الطمع مفتاحٌ للذلِّ، واختلاسِ العقل، واختلاقِ المروات، وتدنيسِ العرض، والذهابِ بالعلم»^(٤).

٥. الغفلة: عن الإمام علي عليه السلام: «احذروا الغفلة؛ فإنَّها من فسادِ الحسِّ»، وعنه «من غفل جهل»، وعنه أيضًا: «دوامُ الغفلة يُعمي البصيرة»^(٥).

٢-٢-٣- موانع اجتماعية

في الروايات تحذير من الآثار السلبية لبعض السلوكات الاجتماعية، وانعكاساتها على الجانب المعرفي والإدراكي للإنسان، وتعطيل طاقات التفهم والتعقل للأموور، ومن ذلك:

١. البطالة: عن الصادق عليه السلام: «من ترك التجارة ذهب ثلثا عقله»^(٦).
٢. مصاحبة الجاهل: عن الإمام علي عليه السلام: «من صحب جاهلاً نقص من عقله»،

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥، ط ١، ج ١، ص ٢٩.

(٢) موسوعة العقائد الإسلامية: ج ٢، ص ١٨٧.

(٣) م.ن. ج ٢، ص ١٨١.

(٤) الكليني، محمد بن يعقوب، م.س. ج ١، ص ١٣.

(٥) موسوعة العقائد الإسلامية: ج ٢، ص ١٧٦.

(٦) م.ن. ج ١، ص ٣١٥.

وعنه أيضاً: «من عدم العقل مصاحبة ذوي الجهل»^(١).

٣. المراء واللجاج: عن الإمام علي عليه السلام: «من كثر مراؤه بالباطل دام عماءه عن الحق»، وعنه عليه السلام: «من كثر مراؤه لم يأمن الغلط»، و«اللجاجة تسلب الرأي»، و«اللجوج لا رأي له»، و«اللجاج يفسد الرأي»^(٢).

٢-٢-٤- موانع أخلاقية سلوكية

ولعله من أبرز العناوين، وقد جاء تارةً مجملاً كعنوان الذنب، وفي موارد أخرى جاء مفصلاً (الذنب): عن رسول الله ﷺ: «من قارف ذنباً فارقه عقل لا يرجع إليه أبداً»^(٣).

ومن العناوين التفصيلية للموانع الأخلاقية (كثرة اللهو): عن الإمام علي عليه السلام: «من كثر لهوه قل عقله»، وعنه عليه السلام: «لا يثوب العقل مع اللعب»^(٤). وكذلك الكفر، والفسق، والإسراف، والظلم^(٥).

(١) موسوعة العقائد الإسلامية: ج ١، ص ٣١٦.

(٢) م.ن، ج ١ ص ٣١٦ و٣١٧.

(٣) م.ن، ج ١ ص ٣٠٦.

(٤) م.ن، ج ٢، ص ١٨٣.

(٥) م.ن، ج ٢، ص ١٧٢.

المبحث الثالث

موانع المعرفة: الوصل والفصل

(بين الطرح الفلسفي والطرح النصي)

بعد هذا الاستعراض الموجز للموانع بين الفكر الفلسفي، في بعض محطاته الأساسية ومدلولات أهم النصوص الدينية، تجلّت الفوارق بين المسارين. وهذا الاختلاف يبدو نتيجةً منطقيّةً لفوارق جوهريةً عدّة بين الرؤية النصية الدينية، والمعالجات الفلسفية:

أولاً: يختلف الاتجاهان: الفلسفي والنصي في تشخيص ماهية المعرفة وحققتها، وفي تحديد بعض مصادرها، وأهميتها، وأهدافها، وأدواتها، وهذا البحث يفصل في مظانه^(١).

ثانياً: أعرضت النصوص عن إشكالية (إمكان المعرفة)، التي استنزفت العقل الفلسفي طويلاً، وبدا النصّ موقناً بإمكانها، وأتمها من الوضوح ما يجعل الإنسان يشعر بها كشعوره بوجوده، بل لقد أعطى النصّ للمعرفة أصلاً ربّانياً تمتدُّ جذوره إلى ما قبل الخلق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ طُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ (سورة الأعراف: ١٧٢)، وتترسخ في فجر تاريخ الإنسان: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ (سورة البقرة: ٣٧، ٣٨).

ثالثاً: الاتجاه النصي: يركّز على المعرفة الوحيانية بوصفها قسماً من أقسام المعرفة، ويعدها أساساً في تسديد العقل في أدواره، وتخطّي الموانع كلّها التي تعترض طريقه للوصول إلى الحقيقة، وفي هذا السياق نفهم ما ورد عن الإمام علي عليه السلام: «من استغنى بعقله ضلّ»، «وآتهموا عقولكم فإنّه من الثقة بها يكون الخطاء»^(٢).

(١) انظر مثلاً: الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط ١، ١٩٩٢.

(٢) موسوعة العقائد الإسلامية: ج ١، ص ٣١١.

رابعاً: تربط القراءة الدينية دائماً القضايا التي تعالجها كلها (المعرفية، الاجتماعية، الأخلاقية، السياسية)، بالرؤية الكونية التوحيدية، فالأصالة للغيب المهيمن على الوجود والتاريخ والحياة، والإنسان في مسيرته يكدح نحو الله أدرك ذلك أم لم يدرك ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (سُورَةُ الْإِنشِقَاقِ: ٦).

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلَهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَقَّعَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (سُورَةُ النُّورِ: ٣٩).

بينما غالباً ما تقطع المدارس الفلسفية الإنسان عن انتمائه للغيب، وتتعاطى مع الكون، والحياة، والإنسان في نطاق الأبعاد الحسية المادية، وفي أحسن الأحوال تؤمن إيماناً شكلياً بالميثافيزيقا، كعالم متعالٍ عن واقعنا، أو تقترح علاقة إشكالية بين العالم، وما وراء الطبيعة.

خامساً: تركز القراءة الدينية على وحدة الشخصية الإنسانية، وعدم التفكيك بين الجنبه العقلية، والنفسية، والسلوكية وتأثير كل عاملٍ من هذه العوامل على الأخرى، ولذا رصدنا في الروايات العديد من موانع المعرفة ترتبط بالجنبه العقلية، وأخرى بالتركيبة النفسية للإنسان، وثالثة ترتبط بمواقفه السلوكية.

سادساً: مثلما لا تفصل المعالجات النصية لكل قضايا الإنسان، الإنسان عن المبدأ، لا تفصله أيضاً عن المآل والمصير، ومن هنا التلازم بين الدنيا والآخرة، بين العمل والجزاء، وحتى في المستوى المعرفي تحضر هذه المعادلة في الإجابة عن إشكاليات الموضوع. وهذا يفسر لنا منطوق الروايات في باب الموانع باستحضار الثواب والعقاب الأخرين، والحديث عن العاقبة الحسنة، ومصير السوء في نصوص أخرى.

سابعاً: لم تهمل المعالجة النصية الامتداد الإنساني الأفقي (المجتمع)، والامتداد العامودي (التاريخ). فهذان البعدان حاضران بقوة في إشكالات المعرفة وقضاياها. وهكذا تتخطى المعالجة الدينية النظرة الفلسفية الاختزالية لمسألة الموانع حيث يطغى على المعالجة الجانب الاستمولوجي والميتولوجي، وإن التفت بعض الفلاسفة إلى عوامل اجتماعية وتاريخية، ولكنها تظل في إطارها الضيق.

فالمقاربة النصية وإن تقاطعت مع المقاربة الفلسفية موضعياً في بعض العناوين، لكنها تختلف عنها في العمق، والامتداد، والأبعاد.

كلمة أخيرة

تدعو المغايرة العميقة بين المسلكين والمنهجين، بإلحاح إلى إعادة النظر في نظرية المعرفة من زاوية نصوصية وروائية، فلأسف ما كتب حول نظرية المعرفة في القرآن الكريم لا يرقى الكثير منه إلى المستوى المطلوب.

إن أكثر مشاهد القصور في هذه الأطروحات عدم الإحاطة بالنصوص القرآنية والروائية كلها التي ترتبط بالبحث، والوقوع في المنحى التجزيئي الذي يجنب الرؤية الشاملة والموضوعية. وإسقاط الباحثين متبنياتهم وأفكارهم المسبقة على النص، عوض استنطاقه بحيادٍ وتجرد.

كما يغفل أغلب الباحثين في هذا السياق عن طبيعة (المذهبية الإسلامية) التي تنطلق من وعي كوني لا يفصل المعرفة عن الوجود، والحياة، والتاريخ، والغيب، والآخرة، وعي كوني يمنح الإنسان موقعاً وجودياً خطيراً يجعله قادراً على بلوغ أعلى مراتب الارتقاء والكمال والتكامل معرفياً.

بالمقابل سجت الفلسفة الإنسان تارةً في سجن ذاته، وتارةً أخرى في سجن الطبيعة والعالم المادي، وثالثةً في سجن مجتمعه وتاريخه الزمني. فأنى لفلسفات تنبثق من رؤية وجودية قابضة وراء هذه القضبان أن تحرر الإنسان من أوهامه، وتحطم عوائق المعرفة من أمام سبيله؟!

المصادر:

١. القرآن الكريم
٢. ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللئالي، تحق: آغا مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٩٨٥.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، مادة (منع)، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
٤. أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
٥. باشلار، غاستون، العقلانية التطبيقية، تر: بسام هاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٤م.
٦. باشلار، غاستون، ابستولوجيا: نصوص مختارة، ترجمة وتقديم: درويش الحلوجي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.
٧. بيكون، فرنسيس: الأورجانون، تر: عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة ٢٠١٨.
٨. حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (العالمية الإسلامية الثانية)، دار الهادي بيروت، ٢٠٠٤.
٩. ري شهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية، دار الحديث للطباعة والنشر، قم المقدسة، ١٤٢٩هـ، ط٣.
١٠. الطباطبائي، محمد حسين: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تر. عمار أبو رغيف، منتدى الكتاب الشيعي، ٢٠١٢.
١١. الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٧، ط١٠.
١٢. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ج٢.
١٣. الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٩٩٢.
١٤. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥، ط١.
١٥. محفوظ، زكي نجيب، رؤية إسلامية، مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧، لا.ط.
١٦. مطهري، مرتضى، النبوة، تر: جواد علي كسار، دار الحوراء، بيروت، لا.ط، لا.ت.

المواقع الإلكترونية:

« موقع اندبندت بالعربية ١٨-٢-٢٠٢١م.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

٦

العقل من منظار نظرية المعرفة (*)

د. محمد حسين زاده (**)

(*) مصدر البحث: مصادر المعرفة، (الباب الثالث)،
تحقيق: د. محمد علي محيطي، تعريب: حيدر الحسيني،
ط١، نشر مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة،
العتبة الحسينية، ٢٠١٩.

(**) متخصص في نظرية المعرفة، وأستاذ العلوم
العقلية في الحوزة العلمية / قم.

الملخص

العقل هو أحد أهم مصادر أو طرق المعرفة. ويمكن البحث حول العقل من زوايا مختلفة، وفي هذا البحث نتعرض له من منظورٍ معرفيٍّ. والهدف هو أن نعرف العقل من منظور نظريّة المعرفة بلحاظ أنه مصدرٌ للمعرفة.

ثم نبحث أقسام العقل بما يشمل العقل النظريّ والعمليّ، وبعدها نبحث حقيقة العقل النظريّ والعمليّ وخصائصهما أو امتيازاتهما، ونتطرق في مطاوي البحث إلى حلّ مسألة، وهي هل العقل العمليّ مقصودٌ وغايةٌ أيضًا في نظريّة المعرفة أم ليس كذلك؟ من الواضح أنّ جواب السؤال الأخير مبنيٌّ على حلّ مسألةٍ أخرى، وهي هل العقل العمليّ مفيدٌ للمعرفة أيضًا؟ وهل يُعدُّ مصدرًا أو أداةً معرفيّةً؟

ثم نواصل البحث في فصلٍ مستقلٍّ حول بحث وظائف العقل النظريّ، ونشاط العقل في كلّ واحدٍ من المفاهيم والقضايا، والدور الذي يمكن أن يؤديه في كلّ منهما. وأخيرًا في ختام هذا القسم نشير إلى دور العقل في القضايا القبليّة، ودور مثل هذه القضايا في المعارف الإنسانيّة.

أهميّة البحث حول العقل، وأنواعه، ووظائفه، وقيّمته، من الواضح بمكانٍ لا يحتاج معه إلى كلامٍ وبيان.

ولا يُنكر دوره في صناعة المفاهيم الكلّيّة، وتعريف المفاهيم، وصناعة القضايا، وخاصّة القضايا الكلّيّة وإقامة الاستدلال؛ بل يمكن إضافة: أنّ الإنسان ينال معرفة عميقةً وواسعةً بالأشياء مستفيدًا من العقل عبر نشاطاته ووظائفه المختلفة من قبيل انتزاع المفاهيم الكلّيّة وإدراكها، والتعريف أو التحليل، والحكم، وصناعة القضية، وتأليف الاستدلال، وأمثالها؛ ولا تُنال هذه المعرفة بوساطة الحواس.

الكلمات المفتاحيّة: العقل النظريّ، العقل العمليّ، القضايا القبليّة، التصورات والتصديقات، الأفكار الأوّليّة، القوة الإدراكيّة، التقسيم، التحليل والتركيب، التعريف، التجريد والتعميم، المقايسة والمقارنة، الاستدلال والاستنتاج، الاستقراء.

المبحث الأول

العقل، ماهيته وأقسامه وخصائصه

أولاً: تاريخ البحث

البحث حول العقل وقيّمته ذو تاريخٍ طويلٍ ممتدّ إلى عصر اليونان القديمة. وقد كان هذا البحث مطروحاً في تلك العصور قبل سقراط. وقد اعتمد الإيليون^(١) على العقل متبعين بارمينيدس (٤٧٥-٥٤٠ ق.م)، ورأوا أنّ العقل هو الطريق المعترف الوحيد. وقد آمنوا بأنّه يمكن معرفة واقعية الأشياء، بل وجود الحركة عن طريق العقل. وما ندركه بالحواسّ مجرد ظهور [للأشياء]، وأمر وهمي. وعلى من رغم إذعان بارمينيدس بوجود قوّة إدراك الحس والعقل في الإنسان، لكنّه ينه على أنّ إدراك الحس مليء بالتناقضات ولا يُنتج سوى (الظن). والإنسان يعرف بحواسّه الظاهر^(٢) لا واقع الأشياء^(٣)، وأمّا واقع الأشياء فيدركه عن طريق العقل. يسمّي بارمينيدس الشيء الذي تمنحنا الحواسّ إياه (العقيدة)^(٤)؛ وأمّا المعلومات التي يعطينا العقل إياها فيسمّيها (المعرفة). وبهذا يميّز بين طريق الحقيقة أو المعرفة، وطريق العقيدة، ويصرّ على هذا التمايز بينهما. وبما أنّ مُدركات الحواسّ مليئة بالتناقضات من قبيل أن يرى الشخص البناية التي هي على شكل مكعبٍ مستطيلٍ، دائرية، فهو لا يرى قيمةً واعتباراً سوى لطريق العقل الذي يمكن بوساطته الوصول إلى الحقيقة والمعرفة. ومن هنا فعلى رأي بارمينيدس وأتباعه يكون الطريق المعترف الوحيد للمعرفة هو العقل الذي يُمكن به معرفة حقائق العالم وظواهراته^(٥).

(١) الفلاسفة المنسوبون إلى مدينة Elea.

(2) noumenon.

(3) Phenomenon.

(4) Opinion.

(5) See: F. M. Cornford, Plato and Parmenides, p.30-48; C. C. W. Taylor (ed.), From the Beginning to Plato, p.145-148;

كوبلستون، فريديريك، (تاريخ فلسفه) [تاريخ الفلسفة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ج ١، ص ٦١-٦٢؛ =

واصل أفلاطون (٤٢٨-٣٤٧ ق.م) بحث هذه المسألة، وأصرَّ على حصر الاعتبار بالعقل وإدراك الكليات فقط^(١). وأمَّا تلميذه أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) فقد اعتقد باعتبار الحسِّ أيضًا، وثبتَّ القيمة المعرفية لكلتا القوتين الإدراكيّتين، وأسس علم المنطق من أجل الصيانة من الخطأ في الفكر، الشامل للتعريف والاستدلال وهما من عمل العقل^(٢). والرواقيون أيضًا على الرغم من كل ما قيل عنهم - من أنهم حسيون ويستندون إلى التجارب الحسية - لكنهم عقلايون بنحو ما. وبحسب رأيهم "يمكن معرفة نظام الواقع عن طريق العقل فقط"^(٣). فضلًا عن أنهم يتقبلون العقل من زاوية أخرى، وهي الإذعان بتحقيق المفاهيم القبليّة أو المتقدّمة على التجربة^(٤).

وعليه فإنَّ بحث العقل واعتباره مطروحٌ في الفكر الفلسفيّ الغربي منذ الماضي البعيد، وما زال يبحث إلى الآن. وقد تواصل النزاع حول اعتبار العقل الذي أُسس وفقًا لرؤية الأبيقوريين طوال التاريخ، وخاصة في أوساط المتكلمين المسيحيين والإيمانين. ومع أن أبيقور عدَّ في تاريخ الفلسفة مؤسسًا للمذهب الحسيّ، لكنَّ مثل هذا الاتجاه كان سابقًا عليه^(٥). والأبيقوريون مثل الرواقيين كانوا حسيين بشكل لا يخلو من تناقضٍ. فالأبيقوريون على رغم من اتّجاههم الحسيّ، لكنهم يرون أن بعض الأمور يمكن معرفتها عن طريق العقل أو اللوغوس^(٦) فقط، وآمنوا أنه عن

= يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧-٣٤؛ لفان (Levine)، (فلسفه يا پژوهش حقيقت) [الفلسفة

أو بحث الحقيقة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ص ٥٧-٥٨.

(١) راجع: كوبلستون، فريدريك، (تاريخ فلسفه) [تاريخ الفلسفة]، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، ج ١، ص ١٧١-١٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٩-٣٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٤٣-٤٤٤.

(5) Jonathan Dancy & Ernest Sosa, A Companion to Epistemology, P. 152-153.

(٦) اللوغوس Logos: لفظ يوناني يعني الكلمة أو العقل أو القانون، وهو مصطلح شائع الاستعمال في الأدبيات الفلسفيّة والدينيّة، فهو عند أفلاطون وأرسطو قانون الوجود وأحد المبادئ المنطقيّة، وعند الرواقيين قانون العالمين الطبيعي والروحي في إطار وحدة الوجود. كان أول من استعمل مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية هيراقليطس [نقلًا عن موقع: الموسوعة العربية: <https://www.arab-ency.com/ar>]. المترجم.

طريق العقل فقط يمكن نيل مثل تلك الأمور.

وقد نشب في الثقافة المسيحية صراعٌ جادٌ وأساسيٌّ حول تعارض العقل والدين، ونُفِيَّ اعتبارُ العقل في نظر كثيرٍ من الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين. وكذلك اختلف المتكلمون المسيحيون منذ القرون الأولى حول علاقة العقل بالدين. وفي القرون الوسطى اعتقد بعضهم -تبعاً لأوغسطينوس- بأنَّ الإيمان مقدّمٌ على العقل. وقد كان شعار أوغسطينوس: "إذا أردت أن تفهم، فعليك أن تؤمن"^(١). وكان لهذا الشعار صدىً واسعٌ في أوساط الكثير من المتكلمين وأتباع الديانة المسيحية، ومنهم أنسلم القائل: "أنا لا أسعى وراء أن أفهم أولاً ثم أؤمن، بل أؤمن لكي أفهم"^(٢). وبحسب رؤيته فإنَّ الإنسان ما لم يؤمن لن يصل إلى الفهم والمعرفة^(٣).

واعتقد فريقٌ آخر من المتكلمين المسيحيين بأنَّه مع وجود الكتاب المقدس، لا حاجة إلى العلوم الإنسانية، فالوحي يغنينا عن جميع المعارف الإنسانية، سواء العلوم الفلسفية أم التجريبية وأمثالها. وبحسب رؤية هؤلاء فإنَّ التعاليم الدينية وتعاليم الكتاب المقدس تتعارض مع المعارف الإنسانية. ومن هنا كانوا يصرون على تعلّم الشريعة فقط، ويمنعون الناس من الانشغال بالفكر. وعليه فهؤلاء لم يُنكروا اعتبار العقل في مجال فهم التعاليم الدينية العقديّة فحسب، بل أنكروا اعتباره في معرفة القوانين التجريبية والرياضية وأمثالها، ونفوا قيمة العقل والأحكام العقلية مطلقاً.

الفريق الثالث من هؤلاء وهم المشهورون بـ(الرشديين اللاتين)^(٤) كانوا يؤمنون

(١) أوغسطينوس، "دبراهي اختيار" [حول الاختيار]، الباب الثاني، الفقرتين الثانية والسادسة، نقلًا عن: إتيان جيلسون، "عقل ووحى در قرون وسطى" [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام بازوكي، ص ١٠. راجع أيضًا: ديفيد لاسكوم [David Luscombe المترجم]، (تفكر در دوره قرون وسطا) [التفكير في القرون الوسطى]، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني، ص ٢٥.

(٢) أنسلم، (كتاب حديث با نفس) [كتاب الحديث مع النفس]، نقلًا عن: إتيان جيلسون، (عقل ووحى در قرون وسطى) [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام بازوكي، ص ١٣.

(٣) راجع: إتيان جيلسون، (عقل ووحى در قرون وسطى) [العقل والوحي في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام بازوكي، والمؤلف نفسه، (روح فلسفه قرون وسطى) [روح الفلسفة الوسيطية]، ترجمة ع. داودي، ص ٨-٩.

(٤) نسبة إلى الفيلسوف الأندلسي المسلم أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ). (المترجم).

بأن المعارف الإنسانية - ومنها الفلسفة - لا تتعارض مع الإيمان والتعاليم الدينية. في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي أصدر أسقف باريس إتيان تامبيه تحريماً رسمياً شمل (٢١٩) تعليمًا من تعاليم الرشديين. وقد جاء في بعض هذه التعاليم: "لا توجد في العالم حكمة سوى ما يرتبط بالفلاسفة" (القضية ١٥٤) و"لا ينبغي الإيمان إلا بما كان بدهياً بالذات أو ما يستنتج من القضايا البديهية" (القضية ٣٧)^(١).

في عصر النهضة اتسعت دائرة اختلاف الرأي حول اعتبار العقل، وانتهى الأمر إلى الشكوكية الشاملة، وخاصة في مجال تعاليم المسيحية. هذه الشكوكية خلقت أزمة لمنتجات عصر التنوير، وعلى الرغم من تصدّي علماء من قبيل ديكارت^(٢) وأتباعه لها، لكنّها استمرت في الاتساع وتركت تأثيرها على الكثيرين. وفي القرن الثامن عشر الميلادي جاء ردُّ فعل إيمانويل كانط على تيار الشكوكية بتصديده لنقد العقل، ووصل في النهاية إلى الانسداد أو الانغلاق المعرفي، وخلق أزمة لاعتبار العقل النظري في نطاق القضايا الفلسفية والكلامية، ووضع فرقاً بين حقيقة الشيء (النومينون) وظاهره (الفينومينون)^(٣)، واستنتج أنّه لا يمكن معرفة النومينون أو الشيء في نفسه، بل إنّ ما

(١) جيلسون، إتيان، (عقل و وحى در قرون وسطى) [العقل والوحى في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام بازوكي، ص ٤٣-٤٤.

(٢) وبالرغم من ذلك فقد أسهم عبر تشكيكه بالإدراكات الحسية بنشر الشكوكية في نطاق القضايا المحسوسة، وما تزال المشاكل الناشئة عن ذلك تحاصر المفكرين الغربيين. ومضافاً إلى ذلك ربما يمكن ادعاء أنّ نظريته انتهت إلى الذاتية [subjectivism]؛ كما ذهب البعض إلى أنّه باني الذاتية (راجع: محمد حسين زاده، "پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر" [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، ص ٢٢-٢٣).

(٣) العقل في مذهب كانت لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذاتها (Noumena)، وورد في ويكيديا: النومينون (باللاتينية: noumenon) هو مصطلح فلسفي ويقصد به ويرادفه في الاستخدام الفلسفي الشيء في ذاته (بالإنكليزية: thing in itself وبالألمانية: Ding an sich). ومصطلح النومينون لم يكن شائعاً حتى جاء به الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت ثم أصبح مصطلح النومينون مرتبطاً بالفلسفة الكانتية. والمقصود بالشيء في ذاته هو الحقيقة الأساسية للشيء التي تكمن وراء الظواهر. أصل كلمة نومينون هو أصل يوناني من كلمة (νοούμενον) المشتقة من الفعل (νοέω) ومعنى هذه الكلمة هو أعتقد أو أعني. وجمع هذه الكلمة باللغة اليونانية هو (νοούμενα) وباللغة اللاتينية noumena. يستعمل مصطلح نومينون بشكل عام بوصفه مصطلحاً مضاداً، وذا علاقة معاكسة مع مصطلح فينومينون (Phenomenon). ويقصد بمصطلح =

نعرفه من الواقع هو ما يتركب مع المعطيات الحسيّة في مرحلة الحسّاسيّة والفاهمة، والنتيجة هي أننا نعرف ما يظهر، لا ما هو واقع؛ ونعرف الفينومين لا النومينون. وبهذا سقط كانط أيضاً في مستنقع النسبيّة المعرفيّة، ودافع بصراحة عن الذاتانيّة وصِدْقُ المشاهد مقابل صِدْقُ المشاهد، بل عدّ هذا أهم نتائج فلسفته. وبعد أن نفى اعتبار العقل النظريّ في نطاق ما وراء الطبيعة وأمثالها، قبل اعتبار العقل العمليّ، بل ذهب إلى أنّه يمكن من خلال العقل العمليّ إثبات قضية (الله موجود)، وأقام استدلالاً في هذا المجال^(١).

تركت آراء كانط تأثيراً كبيراً في الفلسفات الغربيّة، وخاصة الفلسفات الأوربيّة، وظهرت نتيجة للتأثر بتعاليمه وأفكاره كثيرٌ من المدارس الفكرية منذ عصره إلى يومنا هذا. يقول مؤسس الليبراليّة الدينيّة فريدريك شلايرماخر^(٢) كردّ فعلٍ على رؤية كانط في مجال اعتبار العقل العمليّ في الإلهيات: لا يمكن الحصول على الشريعة عن طريق العقل النظري، ولا عن طريق العقل العلمي، وإنما يمكن الوصول إلى الشريعة عن طريق التجربة الدينيّة.

وعلى أيّ حال فالبحث حول العقل واعتباره استمر في الغرب، وبرغم أزمات الشكوكيّة أو النسبيّة أو التجريبيّة، فقد ظهر في العقود الأخيرة بعض الباحثين الذين أكدوا مرّة أخرى على اعتبار العقل، وقاموا بإحياء تأسيسيّة أصحاب التيار العقلاني. ومن هنا ما يزال البحث مستمرّاً حول اعتبار العقل^(٣).

= فينومين: الظاهرة، أي ظواهر الأشياء أو الأشياء من الخارج أو المواضيع التي تتلقاها الحواس. والفينومون هو أي شيء من الأشياء وأي حدث من الحوادث مهما كان، لكن له شرطاً واحداً هو أنّ هذا الشيء أو هذا الحدث سيتمّ استقباله من طريق الحواس. (المترجم)

(١) حسين زاده، محمد، (فلسفه دين) [فلسفة الدين]، الفصل الأول والثاني والرابع؛ المؤلف نفسه، (شكاكيت ونسبیت گرای) [الشكوكية والنسبية]، فصليه معرفت فلسفی، العدد ٥، خريف ١٣٨٣، ص ٥٧-١٠٨.

(٢) Friedrich Schleiermacher.

(٣) راجع: حسين زاده، محمد، (فلسفه دين) [فلسفة الدين]، الفصل الأول؛ المؤلف نفسه، (شكاكيت ونسبیت گرای) [الشكوكية والنسبية]، فصليه معرفت فلسفی، العدد ٥، خريف ١٣٨٣، ص ٩١-٩٢.

ثانياً: العقل في رؤية المفكرين المسلمين

يتطلب البحث حول تاريخ مسألة اعتبار العقل عند المفكرين المسلمين مجالاً أوسع مما نحن فيه كما هو الحال في مسألة علاقة العقل والدين عندهم، ويستحق هذا الموضوع دراسة موسّعة. وموقف المفكرين المسلمين في هذه المسألة مأخوذ غالباً من النصوص الإسلامية، إذ أكدت تلك النصوص على المكانة الخاصة والبارزة للعقل في المعرفة الإنسانية. وهناك الكثير من الآيات والروايات التي امتدحت العقل، وقد بينت مجموعة من الروايات أنه الحجّة الباطنة، إلى جنب الحجّة الظاهرة^(١). ومن هنا وفقاً لتعاليم أهل البيت عليه السلام فإنّ الأنبياء والأئمة الأطهار هم الحجّة الظاهرة، والعقول هي الحجّة الباطنة. ومن الواضح أنّ حجّة الأنبياء والأئمة عليهم السلام يتم تمييزها وتحديدتها عن طريق العقل، والاستدلال العقلي. مضافاً إلى ذلك فإنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام كرموا دور العقل في سيرتهم العملية والعلمية، واستخدموه عملاً واستفادوا منه في إثبات التعاليم العقديّة. والاحتجاجات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام تعدّ دليلاً قوياً لإثبات هذا المدعى^(٢).

واللطيف في الأمر أننا بمراجعة النصوص الدينيّة ندرك أنّ القيمة والاعتبار المعرفي للإدراكات الحسيّة مبنيٌّ على دليل العقل وتأييده. وقد أثبت الإمام الصادق عليه السلام في إحدى مناظراته لأحد المشركين حدوث العالم عن طريق إدراكات الحواسّ الظاهريّة. فقبل ذلك الشخص الدليل، وامتدح الإمام عليه السلام قائلاً: "أخبرت فأوجزت، وقلت فأحسنّت، وقد علمت أنّا لا نقبل إلا ما أدركناه بأبصارنا، أو سمعناه بأذاننا، أو شممناه بمنأخرنا أو ذقناه بأفواهنا أو لمسناه بأكفنا... قال أبو عبد الله: «ذكرت الحواسّ الخمس وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل كما لا يقطع الظلمة بغير مصباح»^(٣).

(١) راجع: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ١٦.

(٢) راجع: المصدر السابق، كتاب العقل والجهل، ص ١٠-٢٩؛ المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، كتاب العقل والجهل، ج ٢، ص ٨١-١٦١؛ كتاب الاحتجاج، ج ٩ و ١٠ وغيرها.

(٣) الصدوق، عليّ بن محمّد بن بابويه، التوحيد، الباب ٤٢، ص ٢٩٢-٢٩٣، ح ١؛ المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٣٩، ح ١٣؛ وكذلك راجع: ج ١٠، ص ٢١١، ح ١٢.

وبملاحظة روح الإسلام النقيّة التي تؤكد قيمة العقل واعتباره، وتعرضه على أنّه الحجّة الباطنة، بل الأساس للحجة الظاهرة، فقد التزم أتباع الإسلام في ظل هداية النبي ﷺ وأهل البيت عليه السلام بهذا النهج دائماً وعلى مرّ التاريخ، وعدّوا العقل أهمّ طريق أو أداة للمعرفة الإنسانية. وأما التيار الأخباري من بين أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام المعروف بتقديم روايات المعصومين عليه السلام على العقل، فهو لا ينفي حجّة العقل مطلقاً، بل إنّ الأخباريين المعتدلين يؤمنون باعتبار العقل في التعاليم الاعتقاديّة الإسلاميّة. والرؤية الأساسيّة الأهمّ عندهم هي إيمانهم بعجز العقل عن تشخيص ملاكات الأحكام الشرعيّة ومصالحها، ويوصون بعدم إدخال العقل في هذا المجال. أمّا المواقف المتشدّدة المنقولة عن بعض علماء هذا التيار في معارضة الفلسفة والمنطق، فهي مخصوصة بالفلسفة والمنطق المأخوذ من اليونانيين، لا أنّ تلك المواقف لمخالفة العقل. وبهذا فإنّ نزاع الأخباريين لا يدور حول اعتبار العقل. فهم من جهة في نزاع مع الأصوليين، ومن جهة أخرى في نزاع مع الفلاسفة. أمّا في نزاعهم مع الأصوليين فيتمثّل في نفي حجّة العقل بوصفه رابع الأدلّة في الفقه، لا من باب كونه أداة لفهم النصوص^(١)، وأمّا موقفهم من الفلسفة فيتمثّل في إنكار بعضهم ضرورة العقل في الإيمان، احتجاجاً بأنّه لم يؤمن لحد الآن شخص عن طريق الفلسفة، وبدلاً عنها يجب اتباع الاستدلالات الواردة في نصوص الآيات والروايات، والاستفادة منها في إثبات التعاليم الدينيّة من قبيل وجود الله، ووحدانيته، وسائر صفاته، والنبوة، والإمامة وأمثالها.

ومن جهة أخرى فإنّ الاتجاه النقلي للمحدّثين في بداية عصر الغيبة لا يعني نفي اعتبار العقل. فكتاب توحيد الصدوق يبيّن أسمى المفاهيم العقليّة وأرقاها في باب التوحيد، والصدوق أشهر روّاد هذا التيار.

والحاصل هو أنّنا نلاحظ وجود الخلاف بين أتباع مدرسة أهل البيت عليه السلام في

(١) البحث حول حجّة العقل واعتباره وفي رؤية الأخباريين ودراسة كلماتهم بحاجة إلى مجالٍ آخر. الرؤية التي نسبناها لعامة الأخباريين المعتدلين ناشئة عن نظرة عابرة إلى مؤلفاتهم ومؤلفات منتقديهم. وفي كتاب آخر بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل وهو: (معرفت ديني؛ عقلانيت ومنابع) [المعرفة الدينيّة؛ العقلانية والمصادر]، الفصل السادس والثامن.

ضرورة الاستفادة من الفلسفة السائدة، بل وفي اعتبارها، أو في مسألة إمكانية الاستناد إلى العقل في تشخيص بعض المسائل العملية، لكن لا يمكن العثور على شخصية بارزة تشكك بالجملة في اعتبار العقل أو تنفيه. فالجميع متفقون على اعتبار العقل في الاستدلال على المسائل الاعتقادية، وكذلك اعتباره في فهم النصوص الدينية. وبهذا لا يمكن للأخباريين نفي حجية العقل؛ لأن نفيه لا ينسجم مع مبناهم؛ فهم أخباريون يعملون بالروايات ومنها الروايات المؤكدة على حجية العقل، وعلى هذا الأساس كيف يمكنهم تجاهل مثل هذه الروايات، وخاصة الروايات التي تعدُّ العقل حجةً باطنةً؟ فضلاً عن ذلك لا يُلاحظ وجود اختلاف كبير في البعد الفقهي بين صاحب الجواهر وصاحب الحدائق^(١).

وعلى أية حال، فإن دراسة صححة أو سقم هذا التحليل بحاجة إلى مجال آخر، وبحثٍ أوسع يدور حول اعتبار العقل على رأي الأخباريين. لكن يمكن القول هنا بشكل إجمالي: لقد حظي العقل على مر التاريخ بتأييد أتباع القرآن وأهل البيت عليهم السلام والمفكرين المتأثرين بهما. وأما الذين ابتعدوا عن القرآن وأهل البيت عليهم السلام فقد سقطوا في مستنقعات خطيرة. وكنموذج لذلك واستناداً لشهادة تاريخ الفكر فقد أبتلى بعض بالإفراط، وبعض آخر بالتفريط في مجال البحث المعرفي حول اعتبار العقل وأحكامه، حتى أنهم أنكروا دور العقل في مجال المسائل الاعتقادية التي تثبت بالعقل، أو في فهم النصوص، واتخذوا المسلك الظاهري المتطرف، فقالوا بتجسيم الله سبحانه وتعالى؛ فوصل بهم الحال إلى حمل آيات من قبيل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٢) و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣)، على معناها الظاهري. ومقابل هؤلاء أكد الحكماء جميعهم، وجمهور المتكلمين المسلمين البارزين شيعةً وسنةً، قيمة العقل وحجتيته؛ فأيدوا الدفاع العقلي عن أصول الدين، أو تعاليمه الأساسية الاعتقادية. وأما الحكماء المسلمون فمنذ

(١) صاحب الجواهر هو الشيخ محمد حسن النجفي (١١٩٢هـ - ١٢٦٦هـ) من كبار العلماء الأصوليين، وصاحب

الحدائق هو الشيخ يوسف البحراني (١١٠٧هـ - ١١٨٦هـ) من كبار العلماء الأخباريين. (المترجم)

(٢) سورة الفجر: ٢٢.

(٣) سورة طه: ٥.

اليوم الأول لظهور الحكمة والمنطق بينهم إلى الآن فمن الواضح أنهم جميعاً اتخذوا جميعهم هذا الاتجاه منهجاً، وأكدوا اعتبار العقل والحس، وعدُّوا العقل أهمَّ أداةٍ أو طريقٍ للمعرفة الإنسانية.

والحاصل أنَّ العقل يعدُّ أهمَّ طرق أو أدوات المعرفة الإنسانية في رأي الفلاسفة والمتكلمين، بل وسائر المفكرين المسلمين. ومكانة العقل في المعرفة الإنسانية قوية إلى درجة أنه لا يُمكن التشكيك فيها أو إنكارها إلا عن طريق العقل نفسه. وإذا لم يكن العقل طريقاً معتبراً للمعرفة، فكيف يمكن بوساطة هذا الطريق غير المعتبر إقامة استدلالٍ عقليٍّ معتبرٍ على عدم اعتباره؟ إنَّ نفي اعتبار العقل عن طريق العقل والاستدلال العقلي هو في الواقع إثباتٌ لا اعتباره. فضلاً عن هذا، إنَّ اعتبار الحواسِّ مبنيٌّ على اعتبار العقل، كما أنَّ العقل هو معيار أو طريق تقويم تفسيرات المكاشفات العرفانية، أو على الأقل هو أحد طرق تقويمها، فبوساطته يتم تمييز صدقها من كذبها. وكذلك على الرغم من أنَّه في نظرية المعرفة ونظرية المعرفة الدينية لا اعتبار للمرجعية المعرفية^(١) في نفسها، لكنَّ اعتبارها في علم الدين أو نظرية المعرفة الدينية يُحرز بالعقل في صورة استنادها إلى قول المعصوم عليه السلام وعمله. وببركة اعتبار المرجعية في الدين، يفتح بابٌ واسعٌ أمام الإنسان. والنتيجة هي أنَّه بمساعدة العقل وضميمة الوحي والإلهام إلى المرجعية تتوفر مجموعةٌ كبيرةٌ وشاملةٌ من المعارف اليقينية والمعتبرة؛ سواء المعارف التي لا تتوفر لعامة الناس عادة بوساطة سائر الأدوات والطرق، أم التي لا يمكن حصولها عبر باقي الأدوات والطرق، أم المعارف التي يمكن حصولها لهم بسائر الأدوات والطرق^(٢).

(١) سيأتي البحث حول المرجعية [مرجعية - Authority] في الفصل الثامن، والمرجعية المعرفية تعني الاعتماد على آراء وأقوال أهل الرأي والخبرة في كلِّ فرع من العلوم والفنون، من جهة كونهم أصحاب رأي وأهل خبرة ومهارة. فيما يرتبط بالمرجعية واعتبارها راجع: حسين زاده، محمد، (مباني معرفت ديني) [أسس المعرفة الدينية]، ص ٤٣-٤٤. (المحقق)

(٢) راجع: حسين زاده، محمد، (مباني معرفت ديني) [أسس المعرفة الدينية]، الفصل الثاني والثالث، والمؤلف نفسه، (معرفت ديني؛ عقلانيت و منابع) [المعرفة الدينية؛ العقلانية والمصادر]، القسم الثاني.

ثالثاً: حقيقة العقل

مصطلح (العقل) مستعملٌ في علوم عديدة من قبيل الكلام، والفلسفة وعلم الوجود [الأنطولوجيا]، والمنطق، وفلسفة الأخلاق، ونظرية المعرفة، وله معانٍ أو استعمالات عديدة في اصطلاح الفلسفة والكلام. ومع أنّ استعراض المصطلحات وشرحها وتحليلها تحليلاً مفصلاً يحتاج إلى بحثٍ واسعٍ وتحقيقٍ كثيرٍ، لكن يمكن هنا استعراضها بنحوٍ مجملٍ فيما يأتي:

١. العقل النظريّ أو قوّة التعقلّ والإدراك العقليّ.
٢. العقل العمليّ أو قوّة تدبير شؤون الحياة.
٣. المجرّد التام أو المجرّد الذي هو مجرّدٌ من المادة والمادّيات في ذاته وأفعاله.
٤. الصادر الأول الذي يعبر عنه عادةً بـ(العقل الأول).
٥. المعلومات والأفكار الأوّليّة التي هي مبادئ التصورات والتصديقات.
٦. المعلومات أو الأفكار الاكتسابيّة المأخوذة من تلك المبادئ.
٧. مطلق المدرك، أعم من العقل أو النفس أو غيرهما^(١).

وعليه فإنّ العقل في الفلسفة يطلق أحياناً على القوّة الإدراكيّة، وأحياناً على الإدراكات الحاصلة من تلك القوّة، وأحياناً على الإدراكات البدهيّة فقط، وأحياناً على الإدراكات النظرية والكسيّة فقط، وهكذا. ويقصد الفلاسفة المسلمون في الحكمة العمليّة وعلم الأخلاق معنى خاصاً للعقل، ويقصدون مصطلحاً آخر منه في الحكمة النظرية^(٢). وفي العصر الحاضر أحياناً يراد من العقل مصطلحٌ آخر وهو العقلانيّة، أو الآراء السائدة والمشهورة المقبولة لدى جميع الناس أو غالبيتهم. والمهم في هذا الكتاب هو أن نرى أيّ معنى هو المقصود من هذا المصطلح في نظرية المعرفة؟ وبعبارة أخرى ما

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٤١٨-٤١٩ و ٥١٣-٥١٤؛ المؤلف نفسه، شرح أصول الكافي، ص ١٨-٢٠؛ ابن سينا، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، ص ٤٨؛ التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، ج ٢، ص ١١٩٤-١٢٠١.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٤١٩.

هي حقيقة العقل في هذا المجال وبملاحظة هذا الاستعمال الذي هو أحد الطرق المعرفية عند الإنسان، بل أهمها وأكثرها أصالة؟

يبدو أنّ اصطلاح العقل، والعقل النظريّ في نظرية المعرفة على أساس بعض التعريفات كما سيأتي التعرض له، يأتي بمعنى القوة الإدراكية التي يمكن بها إدراك الواقعات بنحو كليّ، ونيل المعرفة بها. وبيان أدقّ: الإنسان لديه قوة خاصة تُسمّى (العقل)، ومن جملة شؤونه أو وظائفه إدراك المفاهيم الكليّة، والتعريف والاستدلال. التعريف المذكور مبنيٌّ على وظائف عدّة للعقل. وعليه فمن أجل الوصول إلى تعريف دقيق لهذه القوة الإدراكية يلزم البحث في وظائفه.

وعلى أساس هذا البحث يمكن تعريف العقل بما يلي: العقل قوة إدراكية تقوم بصناعة المفاهيم الكليّة، وإدراكها بمساعدة القوى الأخرى أو بدون مساعدتها، وتقوم بتحليل المفاهيم ومن خلال ذلك تصل إلى تعريفها أو تقوم بتركيبها، وتصنع القضية من هذا التركيب، وتتألف القضايا وتنظيمها جنباً إلى جنب وفقاً لشرط خاصة تقوم بعملية الاستنباط والاستدلال، الذي هو بنفسه نوعٌ من التفكير. ومن الواضح أنّه في مثل هذا التعريف يُستعمل العقل في قوة من القوى الإدراكية للنفس. لكنّ كثيراً ما يُراد من هذا المصطلح في نظرية المعرفة مفهوم آخر: يستعمل العقل في الإدراكات العقلية الأعم من البدئية والنظرية. ومن هنا وطبقاً لهذا المصطلح يكون العقل بمعنى الإدراك العقليّ.

والحاصل هو أنّه في نظرية المعرفة، استعمال العقل شائع ومتداول في معنيين وهما:

١. القوة الإدراكية الخاصة للنفس الناطقة.

٢. الإدراك العقلي الذي هو نتاج القوة الإدراكية.

ومن الواضح أنّه يمكن تحديد المعنى المراد منها بمساعدة القرائن والشواهد. وعلى أية حال يمكن القول: إنّ العقل في نظرية المعرفة يستعمل بمعنى الإدراك العقلي أكثر من استعماله بمعنى القوة الإدراكية؛ لأنّه أولاً: إنّ البحث حول العقل بالمعنى الأخير أنسب بعلم النفس الفلسفيّ.

وفي علم النفس الفلسفي حينما يجري الحديث عن قوى النفس الإدراكية والتحريرية، يتم البحث بلحاظ وجودي بنحو أكبر حول القوة الإدراكية للعقل. وثانياً: إنَّ البحث الذي يُطرح حول العقل والحس وأمثالهما في نظرية المعرفة يدور حول مسألة اعتبار الإدراكات، لاسيما الإدراكات العقلية، ومنشئها وترتيبها وبحوث أخرى من هذا القبيل. وعليه لا يوجد في نظرية المعرفة بحثٌ حول خصوص قوة إدراكية من قبيل العقل.

حتى أنه حينما نبحث حول طرق المعرفة ومصادرها وأدواتها، ونتطرق لها من زاوية معرفية، فإنَّ نظرنا يتجه غالباً نحو الإدراكات التي تحصل من خلال هذه الطرق والأدوات، لا نحو القوى الإدراكية نفسها^(١).

وفي هذا البحث لا يتركز اهتمامنا في القوى الإدراكية، ولكننا لا نتجاهلها أيضاً، بل نقوم ببيان وبحث وظائف كل واحدة من القوى وخاصة قوة العقل. وكذلك يمكن إضافة أنه: في نظرية المعرفة لا نتعرض بشكلٍ جديٍّ لآلية عمل هذه الإدراكات، وكيفية حصول الذهن عليها، ومثل هذه البحوث نوكلها إلى علم نفس الإدراك وأمثاله.

رابعاً: العقل النظري والعقل العملي

من الماضي البعيد وإلى يومنا هذا جرى تقسيم العقل إلى قسمين: العقل النظري والعقل العملي. وفي هذا المجال نواجه كثيراً من الأسئلة، منها: أي قسم من أقسام العقل هو المقصود في بحوث نظرية المعرفة؟ هل البحث حول العقل بوصفه أحد طرق المعرفة ومصادرها، يشمل العقل العملي؟ وهل العقل العملي يمكن عدّه طريقاً أو أداة للمعرفة أيضاً؟ ومن أجل الحصول على إجابة لهذه الأسئلة، يجب أولاً تعريف العقل

(١) نتائج مثل هذا المنهج أو الرؤية في نظرية المعرفة في غاية العمق؛ منها تجنب الباحث الابتلاء والخوض في بحوث متأخرة رتبة عن نظرية المعرفة. مضافاً إلى ذلك توفر الأرضية للرد على كثير من شبهات الشكاكين. وعلى أساس هذا المنهج فلن تبقى هناك حاجة إلى إثبات اعتبار قوة العقل الإدراكية لكي يُطرح الإشكال القائل بأنكم تثبتون اعتبار العقل عن طريق هذه القوة ومثل هذا الاستدلال يستلزم الدور؛ بل إنَّ إحراز صدق الإدراكات العقلية بنحو القضايا ميسور عن طريق حل خاص في مسألة معيار الصدق ولا حاجة إلى جهد جديد وإقامة جواب آخر. وبعون الله سنتعرض لهذا البحث بشكل مفصل في مجال آخر.

النظريّ والعقل العمليّ، وإلقاء نظرةٍ عابرةٍ على حقيقتيها، فنقول للعقل النظريّ والعلميّ تعريفاتٌ أو اصطلاحاتٌ متعدّدة:

التعريف الأول: العقل النظريّ قوّةٌ إدراكيّةٌ يدرك بها الإنسان الوجودات والأعدام. وفي المقابل، العقل العمليّ وهو قوّةٌ إدراكيّةٌ يدرك بها الإنسان ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه؛ ويشمل ذلك مجالي الأخلاق والقانون وأمثالهما^(١).

بناءً على هذا الاصطلاح يكون العقل العمليّ قوّةً إدراكيّةً كالعقل النظريّ. ومن هنا يتم في نظريّة المعرفة بحث كلا القوتين الإدراكيّتين، أو إدراكاتهما وتقويمهما. ولكن هل يمكن العثور على مثل هذا الاصطلاح بين الحكماء المتأخرين، أم أنهم يقصدون معنى آخر من هذين المصطلحين؟

التعريف الثاني: العقل النظريّ قوّةٌ إدراكيّةٌ تدرك مطلق الموجودات أو المعدومات وما ينبغي وما لا ينبغي. وفي المقابل العقل العمليّ الذي ليس من سنخ العلم والإدراك، هو نوعٌ من الجهد والعمل، ونتيجته التحريك لا الإدراك، وجميع الميول والأعمال ترتبط بالعقل العمليّ.

يمكن العثور على مثل هذا الاصطلاح في كلام بهمنيار. فهو يصرّح بأنّ العقل العمليّ قوّةٌ عاملةٌ وغير إدراكيّة، ووظيفتها التصرف في قوى البدن: "وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عاملة فقط... والقوّة التي تسمّى عقلاً عمليّاً هي عاملةٌ لا مُدركةٌ"^(٢)؛ بل يمكن القول: بأنّ القطب الرازي أيضاً ذهب إلى ذلك، ورأى أنّ العقل

(١) راجع: جوادى آملی، عبد الله، (فطرت در قرآن) [الفطرة في القرآن]، ص ٢٩، وربما يكون التعريف الذي نسبه المحقق السبزواري إلى الفارابي قريباً من هذا التعريف: "والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه أن يعملها الإنسان بإرادته" [السبزواري، الملاحادي، شرح المنظومة، ص ٣١٠]. والتعريفات التي عثرنا عليها في مؤلفات الفارابي ما يلي: "العقل العملي قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدّمات يمكنه بها فعلها... وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلاً بالفعل" [آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، ص ٣٧٠]؛ "هو القوة التي تعقل من الموجودات، التي يمكن أن يوجد بها الإنسان بالفعل في الأشياء الطبيعية" [المصدر السابق]. فهل تنطبق هذه التعريفات، وخاصة التعريف الأول، على التعريف الذي نسبه السبزواري إليه؟

(٢) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ٧٨٩-٧٩٠.

العمليّ قوّة عاملة لا إدراكية^(١). لكن هل اختار فيلسوف آخر غير هذين مثل هذا الاصطلاح للعقل العمليّ، واستعمله بهذا المعنى؟ ربما يبدو أنّ الملا هادي السبزواري أيضاً أراد من العقل العمليّ مثل هذا المعنى؛ إذ يقول: "وبعبارة أخرى: للنفس باعتبار انفعالها ممّا فوقها - أعني العقل الفعّال - قوّة نظريّة، وباعتبار فعلها فيما دونها - أعني البدن - قوّة عمليّة، وبوجه هما في الإنسان بما هو إنسان كالمدرّكة والمحرّكة في الحيوان"^(٢). لكنّ هذا الاستظهار - كما سيأتي - يمكن مناقشته، بل رفضه. وعلى أيّ حالٍ فقلّمنا يُمكن العثور على فيلسوف استعمل مثل هذا الاصطلاح.

ومع أنّ كلمات الحكماء المسلمين مختلفة في تفسير العقل النظريّ والعمليّ، لكنّ أكثر التعريفات استعمالاً ورواجاً بينهم هو:

التعريف الثالث: النفس الإنسانيّة تمتلك قوتين خاصّتين، أُطلق على أحدهما اسم العالمة والأخرى العاملة أو المحرّكة. القوّة الأولى هي قوّة تدرك الأمور الكلّيّة. فالأحكام الكلّيّة تُدرك دائماً بالعقل النظريّ، ويشمل ذلك، الأحكام المرتبطة بالأمور النظرية أو الأمور العمليّة. أما العقل العمليّ فهو يستعمل القوّة الشوقية والمحرّكة ليحقّق في الخارج الصور الجزئية التي أدركها: "فالعقل النظريّ قوّة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلّيّة من جهة ما هي كليّة، والعقل العمليّ قوّة للنفس هي مبدأ التحريكات للقوّة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة أو معلومة"^(٣).

(١) راجع: الرازي، قطب الدين محمد، تعليقة على شرح الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) السبزواري، الملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٨٢، تعليقة ١. لكن في التعليقة ٢ يتنفي هذا الاحتمال. حيث يقول: "القوة الأخرى المسماة بالعقل العملي أيضاً قوة مُدرّكة إلّا أنّها تختص بإدراك أمور متعلقة بالعمل جزئية كاستعمال القوى الجزئية المدرّكة والمحرّكة والقوّة الأولى بإدراك أمور غير متعلقة بالعمل جزئية، وعليها تدور دائرة الحكمة النظرية والحكمة العملية، والمراد بالأمور الجزئية أعم من الأعمال المعادية كالعدل والإحسان - للغايات الآجلة المحكّمة والأعمال المعاشية كبناء البيت بحيث يكون متقناً يترتب عليه الآثار المطلوبة منه". (المحقّق).

(٣) ابن سينا، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، ص ٨٨.

على أساس هذا التعريف تشمل دائرة العقل العملي الإدراكات الجزئية المرتبطة بالعمل فقط وتختص بها. ومن هنا فإنّ العقل العملي قوة إدراكية ومفيدة للمعرفة. والعقل العملي بناءً على هذا الاصطلاح على الرغم من ارتباطه بالقوى التحريكية، وأنه الذي يقوم بتدبيرها، لكنّه ليس تحريكياً صرفاً؛ بل يختار الفعل اللائق أو الواجب ويريده ويفعله. وعليه توجد قوة من النفس الناطقة تختصّ بالاعتقاد والآراء الكلية، وتفكر فيها، وتتصدى للتعريف والاستدلال وتميّز صحتها من سقمها، وفي مقابل هذه القوة هناك قوة أخرى تروى في الأمور الجزئية، وتدرك قبيحها وجميلها، أو جيدها وسيئها أو حسنها وقبحها. ومن الواضح أنّ هذا الرأي الجزئي لا يتعلّق بالأمور الواجبة أو الممتنعة أو إيجاد ما قد تحقق؛ لكن منشأه الأمور الممكنة التي لم تتحقق بعد. وعليه فبعد أن يحصل للنفس رأي حول فعل من أفعال القوى التحريكية يبدأ العقل العملي العمل، ويُحقّق المطلوب الجزئي في عالم الخارج. لكن بما أنّ صدور الرأي في الأمور الجزئية متوقف على الرأي في الأمور الكلية، يهبّ العقل النظري لمساعدة العقل العملي، ويقدم له النتائج الكلية التي توصل إليها ليتنفع منها. فالعقل العملي عبر الاستفادة من النتائج الكلية التي هي من شؤون العقل النظري واستنباطها ضمن دائرته، ينتقل إلى الأمور والأفعال الجزئية ويحصل على حكمها. ومن هنا فإنّ صدور أحكام العقل العملي مبني على أحكام العقل النظري. وبترتيب قياس تُؤخذ كبراه من العقل النظري، يحكم العقل في الأمور الجزئية العملية. ولزيادة وضوح مفهوم العقل العملي ودوره وفقاً لرؤية المدافعين عن التعريف الثالث، لاحظوا القياس التالي:

الصغرى: الصدق حسنٌ

الكبرى: كلّ عمل حسن فهو واجبٌ

النتيجة: الصدق واجب.

تمّ هنا استنتاج الحكم بوجود العمل بالصدق من الكبرى الكلية القائلة كلّ عمل حسن يجب القيام به. هذا إدراك للرأي واعتقاد كلي يتم استنتاجه بالعقل النظري، والعقل العملي يقوم بتطبيقه على الموارد الجزئية. وعلى هذا الأساس فكّل

مورد يشخص العقل أنه صدق يجعله صغرى لتلك الكبرى، ويؤلف المقدمات كما يلي:

الصغرى: هذا القول صدق.

الكبرى: كل صدق واجب.

النتيجة: هذا القول واجب.

وعليه فإن تطبيق الكبرى الكلية على المصاديق الجزئية المرتبطة بالعمل يتم عن طريق العقل العملي. وهذا الحكم الجزئي مأخوذ من النتائج المستنتجة من الأوليات أو المشهورات أو التجريبات: "فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي"^(١).

وعليه فإن العقل العملي هو مُدبّر البدن، فهو بوساطة تسلطه على القوى التحريكية يقوم بتدبير البدن والأفعال الجزئية، ومن أجل التدبير يتجه إلى الاستنتاج والاستنباط، ويستفيد من نتائج قياسات العقل النظري في دائرة الحكمة العملية. وعليه فالعقل العملي قوة إدراكية مدبرة لأفعال النفس البدنية، وبه تُدرَك الأمور الجزئية، وتُشخص المنافع من المضار، وما ينبغي ولا ينبغي، واللائق من غير اللائق، والقبيح من الجميل، والنتيجة هي أنه بمساعدة هذه الإدراكات يمكنه تمييز الأمور الأخلاقية، والمنافع والمضار، والمصالح والمفاسد، ومعرفتها وإدارة الحالات الانفعالية من قبيل الخجل، والحياء، والبكاء، والضحك وأمثالها والسيطرة عليها.

والحاصل أنه بناء على هذا الاصطلاح فإن العقل العملي هو قوة إدراكية يتصدى لتمييز ما ينبغي مما لا ينبغي، وما يليق مما لا يليق، وما هو حسن مما هو سيئ، وعلى أساس ما استنبطه يقوم باستعمال قوى البدن لتدبيرها والسيطرة عليها. واستنباط هذه القوة الإدراكية حاصل عن طريق الاستنباط والتأمل في آراء العقل النظري الكلية،

(١) المؤلف نفسه، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢؛ المصدر السابق، تحقيق حسن زاده آملی، ص ٤٤٥-٤٤٦.

وفي الواقع يقوم بتطبيق الآراء الكلية المرتبطة بالعمل على مصاديقها^(١). وبيان آخر: العقل العملي يصل إلى هذه الأحكام الجزئية عن طريق القياس، والاستدلال، والتفكير، وبعد حصول هذا الحكم، تُثار القوة الشوقية ثم القوة التحريكية، وتنفذ حكم العقل العملي. وعليه فالأشخاص الذين رأوا أنّ العقل العملي بهذا المعنى أو عرفوه بذلك، يرون أنّ المنفذ أو قوة تنفيذ حكم العقل العملي هي قوى أخرى من قبيل القوة الشوقية والتحريكية. وقد صرح صدر المتألهين بهذا الأمر قائلاً: "فلإنسان إذن قوتان: قوة تختص بالآراء الكلية والاعتقادات وقوة تختص بالرؤية في الأمور الجزئية مما ينبغي أن يفعل ويترك من المنفعة والمضرة، ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر. ويكون حصوله تابعاً لضرب من القياس والتفكير... وإذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوة المروية قوة أخرى في أفعالها التحريكية، أو لاها القوة الشوقية الغائية المسماة بالباعثة، والأخرى القوة الفاعلية المسماة بالمحركة... فللنفس في ذاتها قوتان: نظرية وعملية وتلك للصدق والكذب. وهذه للخير والشر في الجزئيات. وتلك للواجب والممكن والممتنع، وهذه للجميل والقبيح والمباح"^(٢).

وعليه فإنّ العقل العملي هو منشأ أفعال النفس. والنفس تستعمل القوى التحريكية والعاملة عن طريق هذه القوة الإدراكية. وكيفية تحقق هذه الأفعال من النفس هي: أولاً يبدأ العقل النظري بالفعالية ويُصدر أحكاماً حول الأمور الكلية المرتبطة بالعمل، وحينها يقوم العقل العملي بتنفيذ تلك الإدراكات الكلية في مجال الأمور الجزئية، وتطبيقها على مصاديقها في الخارج. وبهذا تؤدي النفس الفعل الذي تصورت غايته وعرفتُها عن طريق القوة التحريكية المثارة بواسطة القوة الشوقية (الباعثة) تحت تدير العقل العملي. وعليه

(١) راجع: المؤلف نفسه، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ص ٨٤؛ المؤلف نفسه، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ٣٠؛ الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٣٠ و ٩، ص ٨٢-٨٤؛ المؤلف نفسه، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٢٦٠-٢٦١؛ المؤلف نفسه، الشواهد الربوبية، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٢٠٠-٢٠١؛ المؤلف نفسه، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، ص ٥١٥-٥٤١.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٢٦٠-٢٦١.

فإن النفس تتصرّف في القوى البدنيّة عن طريق العقل العمليّ، وتجعلها تحت تدبير العقل، وعن طريقه يمكنها الحصول على الكمالات والمملكات الفاضلة. وطبيعي أن مراتب العقل النظريّ والعمليّ أيضًا كثيرة، والانسان يمكنه أن ينال كمالات أكثر وأسمى عبر الوصول إلى الدرجات الأعلى منها^(١).

وعلى كل حال، فبناءً على هذا التعريف أو الاصطلاح يتصدّى العقل العمليّ للأمر العمليّة الجزئية، ويشمل ذلك الأمور الأخلاقية والحرف والصنائع، وكذلك يميّز ما يرتبط منها بالربح والخسارة، والحسن والسوء، وما ينبغي وما لا ينبغي؛ وأما العقل النظريّ فهو يلتفت إلى الأمور العلميّة، ويميّز الصحيح من غير الصحيح، والصدق من الكذب، والواجب والممتنع والممكن في الكليات، بما يشمل الآراء الكليّة المرتبطة بالعمل وغير المرتبطة به. وإذا استطاع العقل النظريّ أن يحكم قوى البدن بوساطة العقل العمليّ فسوف يستطيع أن يجعل مُدركاته عمليّة.

ويمكن تحليل الرؤية المذكورة حول العقل النظريّ بأنّ النفس تدرك الأمور الكليّة والأمور الجزئية أيضًا. وإدراك الأمور الكليّة سواء المرتبطة بالنظر أم المرتبطة بالعمل يتمّ عن طريق العقل النظري، وهذا العقل يساعد النفس الإنسانيّة في نيل الآراء والاعتقادات المرتبطة بالأمور الكليّة. وتصرّف النفس في الأمور الكليّة المرتبطة بالعمل مبنيّ على اكتساب النفس اعتقادًا بها. وأما الاعتقاد الراجع إلى الأمور الكليّة فلا يؤدي بنفسه إلى نتيجة في العمل. ومثال ذلك أنّه لا يمكن بناء منزلٍ معيّن من الاعتقاد وحده بكيفية بناء المنزل، وإنّما لكي نصل إلى هذا الهدف يجب التفكير والتروي في الأمور الجزئية أيضًا. وعليه ففي مقابل العقل النظريّ هناك قوّة إدراكيةً أخرى يجب أن تتأمل في الأمور الجزئية، وتكتشف الحسن والسوء، والربح والخسارة، وما ينبغي وما لا ينبغي منها، وتلك القوّة هي (العقل العمليّ)^(٢).

(١) راجع: المصدر السابق: ص ٢٦١-٢٧٤؛ مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، ص ٥٢٣.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٨٢-٨٤؛ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملّي، ص ٢٨٤.

والحاصل هو أنه على رأي الفارابي، وابن سينا، وصدر المتألمين، بل وكثير من الحكماء المسلمين يعدُّ العقل العمليّ قوّةً إدراكيّةً مُدرَكَةً للأُمور الجزئيّة، وما هو خير وشر، وحسن وقبيح، وما ينبغي وما لا ينبغي منها. وإدراك أو حكم هذه القوّة باللحاظ المعرفي مبنيّ على أحكام العقل النظري، كما أنه بلحاظٍ وجودي يقع من جهة تحت أمر أو إدراك العقل النظري، ومن جهة أخرى لديه إشراف على القوى الشوقية والمحركة. والمهم هو أنّ النفس عن طريق العقل العمليّ مضافاً إلى إدراكها الأُمور القبيحة والجميلة أو الحسنة والسيئة، أو ما ينبغي وما لا ينبغي، لديها تسلّطٌ وقدرةٌ عليها، ويمكنها التحكّم بها، وإخضاعها لأوامرها.

خامساً: بحث وتقويم

على الرغم من الجهود الكبيرة التي بُذلت في سبيل الفهم الصحيح لهذين المفهومين وتبيينهما، لكن يبدو أنّ التعريفات والتحليلات المطروحة حول حقيقة العقل العمليّ والنظري لا تخلو من غموضٍ أو إشكالاتٍ أهمها:

١. بناءً على تعريف بهمنيار وقطب الدين الرازي يكون العقل العمليّ قوّةً عاملةً ومنفذةً. فإذا كان العقل العمليّ قوّةً عاملةً، فمن الواضح أنه لن يكون قوّةً معرفيّةً. وعليه فإنّنا يمكننا عدّ العقل العمليّ طريقاً أو مصدرًا للمعرفة فيما لو لم نر أنه قوّةً عاملةً. والسؤال العويص الذي يواجه هذا التعريف هو: كيف يمكن على أساسه إدراك الآراء الجزئيّة؟ وعن أيّ طريقٍ وبأيّ مصدرٍ يمكن ملاءم الفراع الموجود بين الإدراك الكلي والعمل وهو إدراك جزئيّ ناشئ عن قياس كلي؟ وما هي القوّة التي تتصدى لتدبير البدن والأفعال الجزئيّة، ثم تتجه من التدبير نحو الاستنتاج والاستنباط وتنتفع من نتائج قياسات العقل النظريّ في مجال الحكمة العمليّة؟ وما هي القوّة التي تُدرِك الأُمور الجزئيّة، وتشخص المنافع من المضار، وما ينبغي مما لا ينبغي، وما يليق مما لا يليق، وما هو قبيح مما هو جميل؟ وهذا التعريف لم يقدّم لنا إجابةً غامضةً عن هذه التساؤلات فضلاً عن الإجابة الواضحة.

٢. بناءً على التحليل أو التعريف الذي قدّمه ابن سينا، وكثيراً من الحكماء الآخرين في باب حقيقة العقل العمليّ والنظريّ فإنّ الإنسان يملك قوّة إدراكيةً باسم (العقل النظري) تقوم بالتأمّل في الأمور الكلّية، سواء الأمور المرتبطة بالوجودات أم الأمور المرتبطة بالانبغاث أو بالعمل. ولديه قوّة أخرى تسمّى (العقل العمليّ) تقوم بالتروّي والتفكّر في الأمور الجزئية، وتشخصّ المصالح من المفاسد. وبناءً على هذا التعريف، لا يختلف العقل العمليّ اختلافاً جوهرياً عن العقل النظري، بل إنّ تمايزهما يكون في متعلقاتهما فحسب: فمتعلقت أحدهما هو الكلّيات من الوجودات، وما ينبغي وما لا ينبغي أو الآراء، ومتعلقت الآخر هو الجزئيات مما ينبغي وما لا ينبغي أو الآراء. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يُعدّ العقل العمليّ والنظريّ قوتين منفصلتين ومتمايزتين أحدهما عن الأخرى؛ بينما يمكن عدّهما قوّة واحدة أو مرتبتين في قوّة واحدة؟

يبدو أنّ هذا الإشكال واردٌ، فإذا لم يكن العقل العمليّ قوّة عاملةً، يجب عدّه قوّة إدراكيةً (مُدركّة) وفي هذه الصورة لا يختلف اختلافاً أساسياً عن العقل النظري، بل هو إما عينه أو من شؤونه. ومن هنا يلاحظ وجود اتجاه بين المتأخرين والمعاصرين يذهب إلى أنّ العقل العمليّ والنظريّ كليهما أداة إدراكية لقوّة واحدة. وهذه النتيجة انطلاقة جيدة للبحث حول العقل بوصفه مصدرًا أو أداة معرفيّة في نظرية المعرفة.

٣. لاحظنا في العبارات المنقولة عن ابن سينا وأتباعه أنهم يرون أنّ العقل العمليّ قوّة تميّز الخير من الشر، والربح من الخسران، والحسن من القبح، أو ما ينبغي وما لا ينبغي؛ لكنهم يرون أنّ العقل النظريّ قوّة تتصدى لمعرفة الصدق والكذب أو الحقيقة والخطأ. ومع أنّ العقل العمليّ يمتلك التروّي والتفكّر، فهل يقتصر دوره على إدراك الأمور المذكورة فحسب، أم يدرك مضافاً إلى ذلك صدقها وكذبها أو حقيقتها وزيفها أيضاً؟ بل يمكن إضافة أنه: هل على رأي الحكماء الذين عرفوا العقل العمليّ هكذا يجب القول: إنّ ما يدركه العقل العمليّ هي أمورٌ غير معرفيّة، كالحسن والسوء والربح والخسارة وما ينبغي وما لا ينبغي، أم إنّ ما يدركه لا يقتصر على الأمور المذكورة، ويمكن للعقل العمليّ أن يكون قوّة معرفيّة، ومُدركّة مفيدة للمعرفة؟

يرتبط هذا الغموض - كما هو واضح - بالعقل العملي فقط، وكيفية إدراكه وأدائه، ولا يتسبب بأي مشكلة معرفية للعقل النظري بما هو مصدر أو أداة معرفية، وكذلك لا يتسبب بأي مشكلة لنطاقه.

٤. إدراك الأمور الجزئية وفقاً للتعريف المشهور هو من وظيفة العقل العملي، وأما إدراك الأمور الكلية، سواء النظرية أم العملية فهو وظيفة العقل النظري. وهنا يطرح هذا السؤال: ما هي القوة التي تُدرك الإدراكات أو القضايا الجزئية غير العملية؟ فإن قيل هي العقل النظري، فهو فضلاً عن إدراكه القضايا الكلية، يدرك أيضاً هذه الأمور من قبيل قضية (سقراط فإن) التي هي نتيجة لقياس. فمن جهة يتعارض هذا مع القاعدة المشهورة القائلة بأنّ العقل مُدركٌ للكليات، ومن جهة أخرى يتنافى مع مقولة الحكماء: العقل النظري متجه نحو ما فوقه (العقل الفعال) ويتلقى معارفه منه. وما يُتلقى من فوق هي المعارف الكلية لا المعارف الجزئية التي تأتي من مرحلة الإحساس إلى الخيال، ثم بالتجرد الكامل تصل إلى العقل ومرحلة الإدراك العقلي. وبناءً على هذا فإنّ تحليل ابن سينا وأتباعه بحاجة إلى إصلاح وتكميل أو إيضاح من هذه الجهة.

جدير بالذكر أنه على الرغم من الصعوبة البالغة في حلّ التعارض الأول، بل عدم إمكان رفعه - كما يبدو - لكنّ التعارض أو عدم الانسجام الأخير يمكن حلّه بقليل من البحث في آثار الحكماء والتأمل في مؤلفاتهم. فقول المشهور: "إنّ العقل مُدركٌ للكليات"، ناظرٌ إلى المفاهيم، بمعنى أنّ المفاهيم الكلية أو المعقولات تُدرك من قبل العقل فقط. وعليه فإنّ المعقولات - التي هي المفاهيم الكلية نفسها - لها مثل هذا الحكم، والقاعدة المذكورة تختصّ بنطاق المفاهيم ولا تشمل القضايا؛ لكنّ التصديق العلمي والحكم في جميع القضايا حتى القضايا الشخصية في عهدة العقل. وطبعي أنه في نطاق القضايا الحسية، سواء كانت من المحسوسات أم التجريبيات، تقوم الحواسّ بمساعدة العقل في التصديق والحكم.

وعلى أية حال، فإنّ هذا الكتاب يرى أنّ الإدراكات أو القضايا الشخصية غير العملية تُدرك بالعقل. فالعقل النظري يدرك القضايا الشخصية مضافاً إلى إدراكه

القضايا والمفاهيم الكليّة. وكمثال لذلك العقل يدرك أيضًا قضية (سقراط فان) التي هي نتيجة لقياس. ومن هنا يجب نقد الرؤية المتقدمة وإصلاحها بهذه الطريقة.

٥. إذا كان العقل العملي أيضًا قوة إدراكية، فأحكام من قبيل (العدل يجب فعله)، أو (الظلم لا يجوز)، بعهدة من تقع، وعن أيّ قوة تصدر؟ وهل تحكم بها النفس مباشرة أو هناك وجوه أخرى متصورة؟ وهل للنفس قوة أخرى غير العقل العملي تؤدي لهذا العمل؟ أم يجب القول بأن الأحكام ترجع إلى إدراك العقل ومعرفته؛ بمعنى أن النفس والعقل يدركان ما ينبغي وما لا ينبغي والقبيح والجميل فقط، لكن لا يصدران حكمًا حولهما، وقولنا: (العدل واجب، ولا يجوز ارتكاب الظلم)، بمعنى أن العدل جميل وينبغي، والظلم قبيح ولا ينبغي. وليس عند النفس أو العقل حكم مستقل سوى هذه المعرفة، ومثل هذه الأحكام تعبيرات أخرى عن تلك الإدراكات التي تُبين بنحو إنشائي. وهكذا وبملاحظة حقيقة العقل النظري والعملي، يمكن طرح الكثير من الأسئلة حول وجوه اختلافهما، منها: هل العقل النظري مدرك والعقل العملي حاكم؟ وبعبارة أخرى هل شأن العقل النظري الإدراك، وشأن العقل العملي الحكم؟ وإذا كان العقل العملي قوة حاکمة، فهل هو مع ذلك يمكن أن يكون قوة معرفية أيضًا، أو أنه قوة عاملة فحسب؟ وهل أحكام أو مدرّكات العقل العملي - كالجوب، والضرورة، وما ينبغي، وما لا ينبغي، والقبيح والجميل، والحسن والقبح - هي أمور اعتبارية لا وجود لها خارج وعاء الإدراك، أو أنها مفاهيم واقعية ومن سنخ المفاهيم الفلسفية؟ وهل هناك مجال للبرهان في أحكام العقل العملي وإدراكاته، أم الاستدلال فيها منحصر بطريقة الجدل، ويتألف من المشهورات والمسلمات؟ وما إلى ذلك من التساؤلات.

وبما أن البحث حول حقيقة العقل العملي والنظري وتمايزهما واسع جدًا، فلا يسعنا الخوض هنا في أبعاده كلّها، ونكتفي بالتعرض لهذه المسألة فقط، وهي أن العقل العملي وفقًا للتعريف الشائع، هو قوة معرفية ومفيدة للمعرفة. وهذه القوة يمكنها إدراك ربح الأفعال والسلوكيات الإنسانية وخسراتها، والخير والشر، والمصلحة والمفسدة، وما ينبغي وما لا ينبغي، والقبيح والجميل، والحسن والسيء منها. وتشخيص ما هو حكم فعلي

الخاص هذا، الذي هو فعل جزئي مرتبط بالسلوك، وهل يجب القيام به أم لا؟ وهل هو نافع أم ضار؟ وهل فيه مصلحة أم لا؟ وما إلى ذلك يقع في عهدة العقل العملي. والعقل العملي بإدراكه مثل هذه الأمور يدرك الصدق المرتبط بوعائها أيضًا؛ لأنّ الصدق أو مطابقتها لقضية للواقع، تختلف بحسب مفاهيمها ومحكيها (أو مطابقتها). ومن باب المثال لاحظوا هذه القضايا: (السماء اليوم مُلبّدة بالغيوم، والثلج يهطل، وقد اكتست جميع المناطق بحلّة بيضاء وانخفضت مستويات درجات الحرارة بشدّة الخ)، في آية حالة تكون مثل هذه القضايا صادقة؟ واضح أنّ صدق هذه القضايا منوط بأن تكون سماء منطقتنا غائمة اليوم، والثلج يهطل، ومستوى كثافة هطول الثلج بمستوى يكسو جميع الأماكن الخ. وبهذا يمكن القول: إنّ القضايا الحسّية تكون صادقة فيما لو كان مطابقتها مطابقًا لها في وعاء وظرف عالم المحسوسات، وأنها تشير حقًا إلى العالم المحسوس. وإذا قيل في علم النجوم: (الأرض كروية وتدور حول الشمس)، فيجب أن يكون الأمر كذلك في الواقع، يعني أنّ الأرض كروية وتدور حول الشمس، وخلاف ذلك يكون كاذبًا. وعلى هذا فإنّ صدق كلّ واحدة من قضايا العلوم الفلسفية، أو الرياضية، أو التجريبية مبنيٌّ على انطباقها على الشيء الذي تحكي عنه في وعائها وظرفها.

والآن يُطرح هذا السؤال عن كيفية صدق القضايا التي ندركها بوساطة العقل العملي، وكيف يتمّ تقويمها أو إحراز صدقها؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يجب حلُّ مسائل كثيرة تعدُّ مباتي لهذه المسألة، من قبيل ما هي طبيعة المفاهيم القيميّة مثل الوجوب أو الحرمة، والحسن أو القبح، وما ينبغي وما لا ينبغي وأمثالها وهي من أحكام أو مُدركات العقل العملي، وما هي مكانتها في تبويب المفاهيم؟ وهل هي مفاهيم حقيقية أم اعتبارية؟ وبعبارة أخرى، إذا كان العقل العملي مدرّكًا، فهل الأمور التي يدركها هي أمور اعتبارية محضّة لا تحقّق لها خارج وعاء الإدراك، أم أنّها مفاهيم واقعية وحقيقية من قبيل المفاهيم الفلسفية التي تصف الواقع الخارجي؟ إذا قلنا بأنّ هذه المفاهيم اعتبارية لا تحقّق لها خارج وعاء الإدراك، فمن الواضح أنّه لا يمكن القول بصدق أو كذب القضايا المكوّنة من مثل هذه المفاهيم. فالصدق أو الكذب من

أوصاف القضايا الحقيقية المكوّنة من مفاهيم حقيقية غير اعتبارية، لا من أوصاف شبه القضايا. والذين رأوا أنّ المفاهيم القيميّة المتقدمة اعتبارية، لكن لها منشأ انتزاع خارجي، وعن هذا الطريق وضعوا التمايز بين العقل العملي والنظري وإدراكاتها، لا يمكنهم القبول بأنّ القضايا المكوّنة من مثل هذه المفاهيم تتصف بالصدق أو الكذب^(١). وإنّما يمكن عدّ هذه القضايا صادقة أو كاذبة فيما لو كانت المفاهيم المكوّنة لها أموراً غير اعتبارية. ونحن نرى أنّ هناك مفاهيم في فلسفة الأخلاق تحكي عن واقعية في وعائها، من قبيل القبيح أو الجميل، والمصلحة أو المفسدة، والنفع أو الضرر، والخير أو الشر، والحسن أو السوء، وما يجب أو ما لا يجب، وهي كالمفاهيم الفلسفية بل من نأذجها ومصاديقها، ومن هنا فالقضايا المؤلّفة منها تتّصف بالصدق أو الكذب.

المكان الأصليّ لهذا البحث هو فلسفة الأخلاق؛ لذا لا نتعرّض له أكثر من ذلك. ونكتفي هنا بالإشارة إلى هذه النقطة وهي أنّ الضرورة، والوجود، واللزوم مفاهيم تحكي عن الضرورة بالقياس بين أفعال الإنسان ونتائجها، أو الفعل وكمال الفاعل. ومفهوم الحسن أو السيئ، بل المفاهيم التي تكون موضوعاتٍ لمثل هذه القضايا لديها مثل هذه الميزة أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإنّ القضايا المؤلّفة من مثل هذه المفاهيم، كما أنها ليست ذوقية أو حاكية عن إحساساتٍ وعواطف قائلها، فإنّها أيضاً ليست أموراً اعتبارية محضة توجد في وعاء اعتبارها وإدراكها ولا تتحقّق لها خارج وعاء إدراكها.

وبناءً على مثل هذا المبنى في فلسفة الأخلاق، ندرك بمثل هذه القضايا الموضوعات أو الأمور المعرفية، وننال المعرفة بها.

ومن هنا نحن ندرك المحسوسات الخارجية بالقضايا التجريبية والحسية، وبالقضايا

(١) يقول العلامة الطباطبائي حول هذا الموضوع: «والثالث: أن قولنا: يجب عليه كذا ولا يجوز عليه كذا حكم عقلي، والعقل في ذلك حاكم قاضٍ لا مدرك أخذ بمعنى أنّ الحكم الذي في القضية فعلٌ قائمٌ بالعقل مجعول له لا أمر قائم بنفسه يحكيه العقل نوعاً من الحكاية... وذلك أنّ العقل الذي كلامنا فيه هو العقل العملي الذي موطن عمله العمل من حيث ينبغي أو لا ينبغي ويجوز أو لا يجوز، والمعاني التي هذا شأنها أمور اعتبارية لا تتحقّق لها في الخارج عن موطن التعقّل والإدراك» [الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٩٨].

الرياضية والفلسفية، ندرك ما يطابقها في وعائه، وبالقضايا الأخلاقية، والحقوقية وأمثالها ندرك القبح، والسوء، وعدم عدالة بعض السلوكيات، وعدالة بعضٍ آخر من سلوكيات الإنسان وأعماله، وحُسنها وجمالها وخيريتها وانبغائها، أو وجوبها. من هنا ومضافاً إلى إدراك النفع أو الضرر، والمصلحة أو المفسدة، والحسن أو السوء، والقبح أو الجمال، وما يجب أو ما لا يجب من أفعالنا، ندرك أيضاً صدقها أو كذبها؛ إذ لها مطابق في وعائها.

لكنّ الإنشاءات من قبيل (اذهب، ولا تذهب، وتعال، ولا تأت، واجلب الماء، ولا تأكل الخ) هي شبه قضايا وليست قضايا؛ لذلك لا تتصف بالصدق أو الكذب، وأما الأحكام الأخلاقية، حتى لو ظهرت بهيأة الإنشاء، فإنّها ترجع إلى القضية أو الإخبار. ومثال ذلك قضية: (لا تظلم) التي تُحلل إلى معنى وهو أنّ الظلم لا يجوز؛ لأنّ فيه مفسدة، وضرراً، وقبحاً؛ كما أنّ قضية (العدل يجب أن يقام) تُحلل إلى معنى، وهو أنّ العدل واجب؛ لأنّ في هذا الفعل مصلحةً، ونفعاً، وحُسنًا، وجمالاً. ومن هنا فبالرغم من كون الإنشاء ليس قضية منطقاً، لكنّ الأحكام الأخلاقية سواء كانت على شكل إنشاء أم إخبار، فإنّها تفيد المعنى وتتصف بالصدق أو الكذب. وهي أمور واقعية وحقيقية لها واقعية عينية خارج وعاء إدراك واعتبار المعتبر، ولها واقعية عينية مثل مطابق المفاهيم الفلسفية. هذا النوع من المفاهيم هي أوصاف لواقعات عينية وبنحو ما تصف تلك الواقعات وتحكي عنها.

والحاصل أنّ أدقّ تعريفٍ يمكن تقديمه للعقل النظريّ هو أنّه: قوّة إدراكية تدرك الأمور الكلية، ومقدمات الاستدلال والتنتاج الكلية غير العملية الحاصلة منها، بل وكلّ نتيجة وإن كانت جزئية. فالأحكام الكلية تدرك دائماً بالعقل النظري، ويشمل ذلك الأحكام المرتبطة بالأمور النظرية والوجودات والأعدام والمرتبطة بالأمور العملية أو كليات ما ينبغي وما لا ينبغي، كما أنّ الأمور الجزئية النظرية وغير العملية تدرك بهذه القوّة أيضاً وذلك بمساعدة بعض المصادر الأخرى طبعاً.

لكن بحسب رؤية المشهور التي هي أتن الرؤى، فإنّ العقل العملي يُعرّف بأنّه:

قوة إدراكية تُدرك الآراء الجزئية وتتصدى لتدبير البدن والأمور العملية، وتطبيق الأحكام الكلية على الأمور الجزئية. وبملاحظة هذه النتيجة نحصل أيضاً على إجابة عن السؤال المتقدم (هل العقل العملي أيضاً مقصودٌ في نظرية المعرفة؟).

وكما تقدم فجواب السؤال الأخير مبنيٌّ على حل مسألة، وهي هل يعدُّ العقل العملي مفيداً للمعرفة، ومصدراً أو أداة معرفية؟ وبما أن العقل العملي مفيدٌ للمعرفة ومُدركٌ للحقائق والقيم العملية الجزئية - كما اتضح قبل قليل - فيجب أن يكون مورداً للاهتمام في نظرية المعرفة، وأن يجري البحث حوله. والمحل المناسب لذلك البحث هو نظرية معرفة القضايا القيميّة من قبيل القضايا الأخلاقية والقانونية، ويجب في هذا النوع من نظرية المعرفة المقيّدة البحث حول هذا المصدر أو الأداة المعرفية.

وكذلك بقليل من التأمل نحصل على ملاحظة أخرى في باب التعريفات المتقدمة وهي: أن التعريفين الأول والثالث مشتركان في ميزة، وهي أن العقل النظري مُدركٌ للأمور الكلية المرتبطة بالرأي والعمل. مضافاً إلى ذلك يتضح أن أفضل تحليل لأداء العقل العملي وآلته هو تحليل ابن سينا؛ مع أنه لا يخلو من إبهاماتٍ يجب ملاحظتها في محلها وعلاجها.

وعلى أي حالٍ فإن هذا التعريف أو التحليل حول العقل النظري هو انطلاقة جيدة للبحث حول العقل كمصدر أو أداة للمعرفة في نظرية المعرفة المطلقة، وهذا المقدار كافٍ لبحث نظرية المعرفة المطلقة.

الأمر الذي يحظى بأهمية معرفية في مواصلة البحث حول النظرة المعرفية للعقل هو البحث حول الوظائف التي سيتم طرحها في الفصل السابع، وهي من نشاطات العقل النظري كما هو واضح.

النتيجة

العقل أحد أهم مصادر أو طرق المعرفة الإنسانية. وقد تعرضنا في هذا الفصل للبحث حوله من منظار معرفي. وطرحنا في هذا المجال العقل في ضوء علم نظرية

المعرفة، وبلحاظ أنه مصدرٌ معرفيٌّ، وقمنا بتعريفه، وتقسيمه إلى النظريِّ والعمليِّ، بما له من نتائج معرفية. وبعد عرض التعريفات والتحليل المطروحة حول حقيقة العقل العمليِّ والنظريِّ، بحثنا في حقيقة العقل العمليِّ والنظريِّ، وتوصلنا أثناء البحث إلى ما لهما من خصائص أو ما بينهما من اختلافات.

وفي تعريف العقل النظريِّ وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن العقل النظريِّ وفقاً لرؤية هذا الكتاب هو قوةٌ إدراكيةٌ يدرك الأحكام الكلية، بل ومقدمات الاستدلال والنتائج غير العملية الحاصلة منه وإن كانت جزئية، كما أن الأمور الجزئية النظرية وغير العملية أيضاً تدرك بهذا المصدر أو الأداة بمساعدة بعض آخر من المصادر طبعاً.

ثم بحثنا في هل أن العقل العمليُّ أيضاً مقصود في نظرية المعرفة؟ ورأينا أن الجواب عن هذا السؤال مبنيٌّ على حلِّ مسألة أن العقل العمليُّ هل هو مصدرٌ أو أداة معرفية أم ليس كذلك؟

وفي الجواب عن السؤال الأخير توصلنا إلى أن العقل العمليُّ قوةٌ معرفيةٌ مفيدةٌ للمعرفة وفقاً للتعريف السائد.

وهذه القوة يمكنها إدراك نفع الأفعال والسلوكيات الإنسانية وضررها، وما فيها من خير وشر، ومصالحة ومفسدة، وما ينبغي وما لا ينبغي، والقبح والجمال، والحسن والسوء منها.

ومن هنا -وعلى أساس الرؤية أو رد الفعل المذكور- وصلنا إلى نتيجة هي أنه في نظرية المعرفة المرتبطة بالقضايا القيمية، سواء كانت قضايا أخلاقية، أم قانونية وأمثاله، ينبغي أن يتمَّ البحث في العقل العمليِّ بما هو مصدرٌ أو قوةٌ إدراكيةٌ لمثل هذه القضايا.

وفيما يأتي نتطرق في فصلٍ مستقلٍّ لبحث وظائف العقل النظريِّ ونشاطاته في كلِّ من المفاهيم والقضايا، والدور الذي يمكن أن يؤديه في كلِّ منهما.

المبحث الثاني

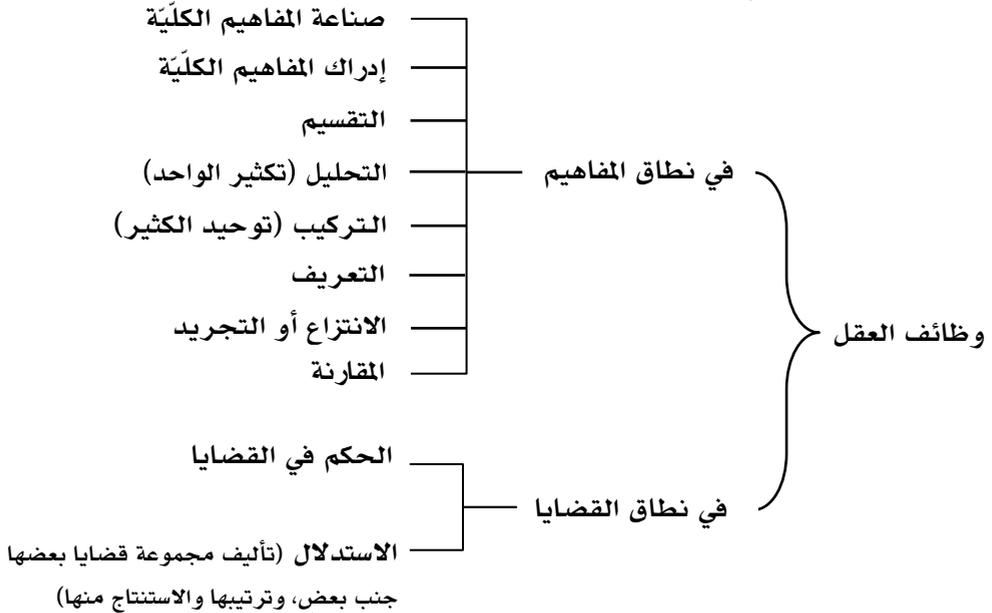
العقل النظري... الوظائف والقضايا القبليّة

مقدّمة

نواصل في هذا الفصل بحوث العقل المعرفيّة، حيث سنلقي نظرةً عابرةً على وظائف العقل النظريّ باستعراض نشاطات العقل في كلّ من المفاهيم والقضايا، والدور الذي يمكن أن يؤديه في كلّ منهما، وفي الختام نبحت دور العقل في القضايا القبليّة. قبل الخوض في بحث وظائف العقل النظريّ نُنبّه إلى أن المقصود من العقل النظريّ في هذا البحث هو القوّة الإدراكيّة الخاصّة بالنفس الناطقة، المدركة للوجودات والأعدام، وكذلك المدركة لما ينبغي وما لا ينبغي. ومن هنا - وفيما يأتي من هذا البحث - كلّما استعملنا مصطلح (العقل)، فنحن نقصد العقل النظريّ بهذا الاصطلاح.

أولاً: وظائف العقل

إنّ أهمّ وظائف العقل وشؤونه - ونريد به العقل النظريّ - يمكن أن نذكرها بنظرةٍ أوّليّةٍ في المخطط التالي:



والآن نبدأ ببيان كل واحد من الشؤون أو الوظائف المذكورة ودراسته. بعد تفحص سريع تتضح الوظيفة وأدائها، وكذلك ندرك أن هذه الوظيفة ترتبط بنطاق القضايا أم المفاهيم. ونبدأ البحث بالمفاهيم الكلية:

ثانياً: المفاهيم الكلية؛ الصناعة والإدراك

صناعة المفاهيم الكلية وإدراكها هي من وظائف العقل بناءً على رؤية أكثر الحكماء المسلمين. فابن سينا يعدُّ هذا الشأن أو الأداء أخصَّ خصائص النفس الإنسانية، ويعتقد أن العقل بصناعته هذا النمط من المفاهيم وتحصيلها، يمكنه الوصول إلى معرفة المجهولات التصورية عن طريق التعريف، والمجهولات التصديقية عن طريق الاستدلال والاستنتاج إذ يقول: "وأخص الخواص بالإنسان تصوّر المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد...، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية"^(١).

وهناك كثير من الأسئلة المطروحة حول هذه الوظيفة، منها: كيف يصل العقل إلى المفاهيم الكلية؟ وهل يصل إلى المفهوم الكلي من خلال تقشير (تجريد) إحدى الماهيات تقشيراً كاملاً من عوارضها المادية، أم لا توجد حاجة لتجريد الماهية عن العوارض والعقل يحصل على المفهوم الكلي بطريقة أخرى؟ وما هي حقيقة الكلي؟ وهل الكليات لها واقعٌ عينيٌّ خارج الذهن وهناك أمور مجردة عن الزمان والمكان باسم (المثل)، أم هي تصوّرات ومفاهيم ذهنية تصنعها قوّة (العقل) الإدراكية وتنال إدراكها وفهمها؟ وفي الصورة الأولى، هل إدراك الكليات استذكارٌ لحقائق مجردة (المثل)، أم مشاهدةٌ لحقائق مجردة؟ وأسئلة أخرى.

والبحث حول هذه التساؤلات والإجابة عنها -وهي في الغالب تدخل في نطاق أنطولوجيا العلم- بحاجة إلى مجال آخر. لكن يمكن هنا أن نقول باختصار: إن المفاهيم الكلية تصوّرات تصنعها وتدرّكها قوّة العقل الإدراكية وهي القوّة الخاصة للنفس

(١) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٨٤.

الناطقة. ومثل هذه المفاهيم متعددة ويمكن تصنيفها ضمن طبقات مختلفة. والالتفات إلى هذا التقسيم أو التصنيف ينجينا من أخطاء فادحة في نظرية المعرفة^(١).

ثالثاً: التقسيم

التقسيم (القسمة) من الوظائف الأخرى للذهن أو العقل في مجال المفاهيم والتصوّرات. وهذه الوظيفة لها دور مهم في معرفة الحقائق والمفاهيم أو التصورات، وهي إحدى طرق نيل المعرفة وكشف المجهولات التصورية: "والقسمة أيضاً إحدى الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول. والقسمة الفاصلة هي التي تكون للأجناس إلى الأنواع بالفصول محفوظاً فيها الترتيب، لئلا تقع طفرةً من درجة إلى غير التي تليها. وقد تكون أيضاً بالخواص والأعراض"^(٢).

ومن هنا فالتقسيم له دور في التعريف والوصول إلى المعرفة. والبحث حول دور القسمة في التعريف والوصول إلى المعرفة يعدّ من البحوث المهمة المطروحة في المنطق عادة. ومن الواضح أنّ العقل له الدور الأهم في هذا النشاط الذهني.

فضلاً عن ذلك لا يقتصر دور التقسيم على كشف المجهولات في نطاق التصورات والمفاهيم المجهولة وكسب معارف جديدة، بل إنّ هذا النشاط الذهني يمكنه مساعدتنا أيضاً في الوصول إلى المعرفة في نطاق التصديقات والقضايا؛ لأنه يمكن بالتقسيم وفقاً لرؤية عامة المنطقيين الأرسطيين الوصول إلى الحدود الذاتية للأشياء. والحدود في التعريف مشتركة مع الحدود الوسطى في البرهان، فإذا حصلنا على حدّ الشيء، فهذا يعني أنّنا حصلنا على حدّه الأوسط. وبالوصول على حدود الأشياء وذاتياتها يمكن الوصول إلى عللها وحدودها الوسطى^(٣).

(١) لمزيد من التوضيح راجع: محمد حسين زاده، (معرفت بشري؛ زير ساختها) [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الثالث؛ المؤلف نفسه، (معرفت شناسي) [نظرية المعرفة]، الفصلين السادس والسابع.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٢. المقولات، تحقيق إبراهيم مدكور، ص ٤.

(٣) راجع: المؤلف نفسه، الشفاء، المنطق، ٥. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، ص ٢٨٨-٣١٧؛ المؤلف نفسه، النجاة، ص ٧٨-٨٤؛ المصدر السابق، تصحيح محمدتقي دانش پزوه، ص ١٥٧-١٥٩؛ الشيرازي، صدر الدين =

وعلى هذا فإنَّ للتقسيم أو القسمة دورًا مهمًّا في معرفة الحقائق وهو بنفسه على قسمين:

١. التحليل أو تقسيم الكل إلى أجزائه، من قبيل تحليل الماء إلى عنصري الأوكسجين والهيدروجين، وتحليل ماهية الإنسان إلى الحيوان والناطق.

٢. التحليل أو تقسيم الكلي إلى جزئياته. وهذا التقسيم يُسمَّى (التحليل أو التقسيم المنطقي [القسمة المنطقية]).

والقسم الأول أيضًا على قسمين:

أ. التحليل أو التقسيم العقلي: تقسيم أو تحليل المفهوم على أساس ذاتياته، كما أننا بتحليل مفهوم الإنسان نحصل على مفهومي (الحيوان والناطق). وفي مقابل التحليل أو التقسيم العقلي، يوجد التركيب العقلي، الذي يكون بدمج مفهومين في الذهن، للحصول على ماهية تامة كالإنسان. ومن الواضح أنه في كلتا العمليتين المذكورتين - أي التحليل والتركيب - تكون علاقة الإنسان مع الحيوان والناطق هي علاقة الكل والجزء، لا الكلي والجزئي.

ب. التحليل أو التقسيم الخارجي: تقسيم الكل إلى أجزائه الخارجية، ويُسمَّى (التحليل أو التقسيم الخارجي)، من قبيل تجزئة الماء إلى عنصري الأوكسجين والهيدروجين، أو تحليل جسم الإنسان إلى الأعضاء والجوارح.

التحليل أو التقسيم الخارجي بدوره على نوعين: الطبيعي والصناعي. ومقابل التحليل أو التقسيم الخارجي، هناك عمل التركيب. فتركيب عدّة عناصر مع بعضها بعضًا يمكن إيجاد ظاهرة طبيعية جديدة، كما أنه بتركيب وانضمام عدّة مواد يمكن إيجاد ظاهرة صناعية جديدة.

= محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ٢٥٠-٢٥٢؛ الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمد تقي مدرس رضوي، ص ٣٤٥. طبيعيٌّ أنّ مسألة كيفية مشاركة الحدِّ والبرهان وتبيين ذلك بحاجة إلى بحثٍ واسعٍ لا يسعه هذا المختصر، وأغلب المصادر المذكورة تطرقت لهذا الموضوع.

والتمايز بين هذين القسمين في أن التقسيم أو التحليل الخارجي لا يمكن فيه حمل كل من الأجزاء على الكل، ومثال ذلك أنه لا يمكن القول: السكنجيين^(١) خل أو سكر. لكن في التقسيم أو التحليل العقلي يمكن حمل كل واحد من الأجزاء على الكل وحصول علاقة (هذا ذاك)، أو (هو هو) بينهما من قبيل أنه يمكن القول (الإنسان ناطق)، أو (الإنسان حيوان)؛ لأن الجنس (الحيوان في المثال المذكور) على الرغم من أنه جزء مبهم وربما يكون واسعاً يشمل أنواعاً أخرى، أو الفصل على الرغم من أنه جزء وبحسب الظاهر أخص من الذات، لكن كل واحد منهما في الواقع يساوي الذات. والجنس حصّة من الحيوان متحقّقة ضمن الإنسان، والفصل هو الذي يشكّل تمام حقيقة الإنسانيّة ويُحصّل الحيوانيّة (الجنس). ومن هنا يمكن حمل الماهيّة على كل واحد من الأجزاء، أو حمل كل واحد من الأجزاء على الماهيّة، وذات الشيء والقول: (الناطق هو الإنسان)، أو (الحيوان هو الإنسان). وينبغي التنبيه على أن الحيوانيّة المقصودة في قضية (الحيوان هو الإنسان) حصّة من الحيوانيّة وهي الكائنة في الإنسان. وأما إذا كان المراد من الحيوانيّة هو المعنى العام، ففي هذه الحالة يكون حمل الإنسان على الحيوان في قضية (الحيوان إنسان) مجازاً.

وقد يبدو أنه في التحليل أو التقسيم العقلي أيضاً لا يمكن حمل الأجزاء على الكل كالتحليل أو التقسيم الخارجي، كما أن حمل الكل على الأجزاء غير جائز؛ لأنّه في هذا التحليل أو التقسيم، المقسم مفهوم. وأجزاء كل مفهوم بما هو مفهوم ليست عين ذات ذلك المفهوم ولا توجد علاقة (هذا ذاك) بين الكل وأجزائه. وبالنتيجة لا يمكن حمل أي واحد من الأجزاء على الكل، ولا الكل على أي واحد من الأجزاء. وتحدّث المحقّق الشهير آقا علي حكيم حول هذا الموضوع قائلاً: "إنّ أنفس المعاني والماهيات لا يُحمل بعضها على بعض من دون وساطة توجب الاتحاد بينها، فإنّها من جهة أنفسها متباينة بينونةً عزلة. فكل مفهوم، من حيث هو، معزول عن مفهوم لا يكون بينهما جهة اتحاد مفهومي، حتّى يصحّ بها حمل أحدهما على الآخر حملاً أوّلياً أو حملاً للشياء على نفسه..."

(١) شراب مركّب من شيئين أحدهما حامض والآخر حلّو، من قبيل الخل والسكر أو الخل والعسل. [الترجم].

فمعنى الإنسان، نفسه، وغير معنى الناطق ومعنى الحيوان^(١).

لكنّ هذا الكلام فيه مجال لسؤالٍ هو: هل وجود المفهوم بما هو مفهوم مرادٌ بذاته، أم من جهة أنّه حاكٍ عنها؟ وباللحاظ الأول من الواضح أنّ الوجود الخارجي - وإن كان الوجود الخارجي للمفاهيم والصور الذهنيّة - لا يمكن حمله على شيءٍ، ولا يمكن حمل شيءٍ عليه. وأمّا باللحاظ الثاني، أي المفهوم بلحاظ كونه حاكياً، فهو قابل للحمل. فالمفاهيم غير البسيطة التي لها أجزاء ذهنية، يمكن حمل بعضها على بعض، ويمكن حملها على الكل، نعم طريقة الحمل فيها مختلفة. وعليه ففي قبال الرأي المذكور، رأي العلامة الطباطبائي إذ أنّه بعد بيان مفصل يصل إلى نتيجة هي أنّ حمل الجنس أو الفصل على النوع، وبيان آخر، حمل أي واحد من الأجزاء العقليّة على الكل، هو حملٌ أوليٌّ. مضافاً إلى هذا فإنّ الأجزاء (الجنس والفصل) يمكن حمل بعضها على بعض، والحمل فيها يكون بالنحو الشائع^(٢). وأمّا حمل المفاهيم البسيطة بعضها على بعض فهو لا شكّ فيه أيضاً؛ مع أنّه يُطرح فيها هذا السؤال: أنّ الحمل فيها أوليٌّ أم شائعٌ؟

يقال إنّ التحليل أو التقسيم المنطقي هكذا أيضاً، وفي هذا النوع من التحليل أيضاً مثل التقسيم أو التحليل العقلي يمكن حمل الجزئيّ على الكلّيّ، وحصول علاقة (هذا ذاك) بين الكلي وجزئياته. ومن هنا يمكن القول: (الإنسان زيدٌ، وعمروٌ، وبكرٌ والنخ)؛ كما أنّه يمكن حمل الكلّيّ على الجزئيّ والقول: (زيدٌ، وعمروٌ، وبكرٌ، والنخ أناسٌ)^(٣). لكن هل حقاً يمكن حمل الجزئيّ على الكلّيّ بأن يقال: (الإنسان زيدٌ، وعمروٌ، وبكرٌ، والنخ)؟ هل هذا الحمل حقيقي، أم مجازي؟ وهل يمكن القبول حقيقةً بأنّ تمام الانسان زيدٌ، أم فقط يمكن القول بأنّ زيداً تمام الإنسان؟ هل يمكن أن يأتي هنا التوجيه

(١) آقا علي المدرس الزنوزي، رسالة حلبية، ص ٣٥-٣٦.

(٢) راجع: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلام رضا فياضي، المرحلة الخامسة، الفصل الخامس؛ المؤلف نفسه، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٢٢، تعليقة ١.

(٣) راجع: الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، ص ٤٢٥-٤٢٩؛ الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص ٣٤٠ و ٣٤١؛ المظفر، محمدرضا، المنطق، ص ١٢٧-١٣٨.

المطروح سابقاً في حمل الجزء على الكلّ في التقسيم العقلي كما في حمل الناطق على الحيوان في قضية: (الحيوان ناطق)؟

جدير بالذكر أن للتقسيم وظيفة أخرى سيأتي الحديث عنها.

رابعاً: التحليل والتركيب

التحليل ويقابله التركيب هما من أهمّ وظائف العقل. وللتحليل والتركيب اصطلاحات أو استعمالات عديدة. منها على الأقل إطلاقه على نوع من التقسيم وهو تقسيم الكل إلى أجزائه، ويُطلق على تحليل كلّ أصناف هذا النوع من قبيل التقسيم أو التحليل العقلي، والصناعي وأمثالهما. وهذا الاصطلاح الذي يرجع إلى التقسيم، بل هو عينه، ليس اصطلاحاً جديداً مقابل التقسيم. ومن هنا لا نتطرق له في هذا البحث. ولكن - كما نبهنا عليه سابقاً - لا يقتصر استعمال التحليل على الاصطلاح أو المعنى المذكور، بل مضافاً إلى ذلك الاصطلاح، له استعمال آخر في المنطق. والتحليل وفقاً للاستعمال المذكور الذي يُسمّى أيضاً (تحليل القياس)، أو (التحليل إلى العكس)، وهو عبارة عن إرجاع الاستدلالات القياسية إلى مقدماتها ومبادئها. هذه الوظيفة من شؤون الاستدلال، وبيانٍ أوضح هو يحكي عن ميزة، أو نوع خاص من الاستدلال. وبهذه الفعالية [الوظيفة] يمكن تقويم القياسات المركبة وتحليلها إلى قياسات بسيطة، ومعرفة هيئة أو شكل الاستدلال. وبيان آخر نقول: إنّ تحليل القياس هو سير فكري من النتيجة إلى المقدمات.

وفي هذا السير يتمّ التأمل والبحث في مقدمات الاستدلال، وعن أي مقدمات أخرى نتجت. وهذا السير الفكري يستمرّ إلى أن ينتهي إلى المبادئ الأولى. وهذا النشاط الذهني يقف مقابل تركيب القياس وهو عبارة عن ترتيب المقدمات وتأليفها من أجل تشكيل الاستدلال والوصول إلى المطلوب^(١).

(١) راجع: الرازي، قطب الدين محمد، شرح المطالع في المنطق، ص ٣٣٢؛ همنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ١٠٧ و ١٦٥-١٧١؛ الساوي، ابن سهلان، البصائر النصيرية، ص ١٨٨؛ ابن سينا، النجاة، تصحيح محمد تقي دانش پزوه، ص ٩٣-٩٦؛ المؤلف نفسه، الشفاء، المنطق، ٤. القياس، تحقيق سعيد زايد، ص ٨-٩ و ٤٦٠-٤٧٠.

وبملاحظة ما تقدم نصل إلى نتيجة وهي أن التحليل على أساس الاصطلاح الأخير يجري في دائرة القضايا ويقتصر عليها، ولا يجري في دائرة المفاهيم. وستوضح النتيجة المتقدمة أكثر فيما يأتي.

ويعدُّ التحليل بالمعنى أو الاصطلاح الأخير من الأنحاء التعليمية. وتوضيح ذلك أنه من أجل إثبات المطلوب يمكن الاستناد أو الاستدلال بإحدى طرق أربع:

١. التقسيم. ٢. التحليل. ٣. التحديد. ٤. البرهان.

التقسيم: هذا النشاط هو تكثير من فوق، بمعنى أننا نلتفت إلى المطلوب أو النتيجة، ونحدّد فيها الموضوع والمحمول، ونواصل الاستدلال مع مراعاة شروط الاستدلال في الأشكال الأربعة إلى أن ننتهي إلى النتيجة. وعلى هذا ففي أسلوب التقسيم يكون المطلوب بين أيدينا، وعن طريق تكثير المحمول والموضوع نصل إلى المطلوب بالحد الأوسط الذي هو علة ثبوت الأكبر للأصغر.

التحليل: أسلوب التحليل مقابل التقسيم وعلى العكس منه تمامًا. ففي هذا الأسلوب نقوم الاستدلال من خلال تجزئة المقدمات وتحليلها، وإرجاعها إلى مبادئها لمعرفة صحتها من سقمها، وكذلك معرفة مرتبة القياس ومكانته بين أشكاله، ومعرفة نوعه من الاقتراني أو الاستثنائي.

التعريف أو التحليل الحدّي (الحصول على حدود الأشياء وتعريفها الحدّي): من أجل الحصول على التعريف يجب أن يكون هدفنا هو المطلوب التصوري وجميع محمولاته؛ وحينئذٍ نفكّ الذاتيات عن الأمور العرضية، وبهذا ننال التعريف الحدّي. وإنّا إذا حصلنا على مثل هذا التعريف، نكون قد حصلنا من خلاله على الحد الأوسط أيضًا.

البرهان: البرهان نوعٌ استدلالٍ قياسيٌّ، وهو يقينيٌّ بلحاظ المضمون [المادّة] والشكل^(١).

(١) راجع: ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٤. القياس، تحقيق سعيد زايد، ص ٤٤٦-٤٤٩؛ الفارابي، أبو نصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، ترجمة وشرح حسن ملكشاهي، ص ١٥٧-١٥٩؛ اليزدي، الملا عبد الله، الحاشية على تهذيب =

من الواضح أن الاصطلاحات الأخرى المتقدمة من التقسيم، والتجزئة، والتحليل، والتركيب تختلف عن هذه الاصطلاحات الأربعة الأخيرة؛ لأن هذه الاصطلاحات تبيّن طريقة الاستدلال والتعريف وهي مرتبطة بكيفية هاتين الوظيفتين أو النشاطين العقليين. وعليه فبالرغم من أن كل هذه النشاطات الأربعة تعدُّ من نشاطات العقل، لكنّها ليست نشاطات ووظائف مستقلة عن التعريف والاستدلال، إذ يمكن إرجاعها جميعاً إلى وظيفتي التعريف والاستدلال؛ بل يمكن بقليل من التأمل الوصول إلى هذه النتيجة: باستثناء التحديد أو التحليل الحدّي فإن سائر النشاطات هي أساليب أو طرق للاستدلال، وقد أطلقوا عليها اسم التحليل لاعتبار معين، واسم التركيب لجهة، واسم التقسيم لجهة أخرى. وعليه فمن بين الأمور الأربعة المتقدمة، التحديد أو تحليل الحدّ فقط ليس من شؤون الاستدلال، وإنما يرتبط بالمفاهيم والتصورات وتحليل الحدود وتعريفاتها ومثل هذا النشاط يعدُّ وظيفة مستقلة من وظائف العقل وسيأتي الكلام عنها.

وبناء على ما تقدّم نصل إلى نتيجة هي: أنّه في الاستدلال القياسي تُلاحظ طرق مختلفة منها التقسيم، والتحليل، والبرهان. وهذه الأمور تعدُّ من شؤون الاستدلال وطرقه، ومن هنا يمكن جعلها تحت عنوان الاستدلال. وعليه لا يكون التحليل والتقسيم أمرين مستقلّين ومنفصلين عن الاستدلال بناء على هذا الاصطلاح؛ ولذا لا ينبغي عدّهما وظيفتين منفصلتين، بل هما من فروع الاستدلال.

وتوضيح ذلك أنّه يمكن في دائرة التصديقات إقامة الاستدلال بطرق عدّة: طريق القياس، وطريق الاستقراء، وطريق التمثيل. وكذلك يمكن تقويم الاستدلال القياسي بطرق مختلفة. تحليل المقدمات أو تقسيم المطلوب يوصلنا إلى هذا المقصود، ويسهّل طريق تقويم القياسات.

مضافاً إلى الوظائف المذكورة، يمكننا الحصول على اصطلاحات جديدة يُراد منها معانٍ خاصّة من خلال إضافة بعض القيود إلى مصطلح (التحليل)؛ اصطلاحات نظير

تحليل الحد، وتحليل الرسم، والتحليل الوجودي أو التحليل بالعكس، والتحليل الذهني، والتحليل الخارجي، والتحليل العقلي^(١). التحليل الذهني، والخارجي، والعقلي، التي تُعدّ كلها أنواعاً من التقسيم وقد تقدّم الكلام عنها. وتحليل الرسم وتحليل الحد هما من التعريف الرسمي والحدّي لمفهوم أو لماهية. وهذا النشاط الذي هو وظيفة عقلية مستقلة، يعدّ نوعاً من التحليل ومن الأنحاء التعليمية وقد أُطلق عليها اسم (تحليل القياس). وستعرض له في نهاية البحث حول وظيفة التعريف.

ومع كثرة استعمالات التحليل واختلاف معانيه - وكذلك مقابله التركيب - فإنّ جميع الاستعمالات أو الاصطلاحات المطروحة باستثناء التحليل والتركيب الخارجيين، هي مشتركة في كونها تعدّ من وظائف العقل ونشاطاته.

ولا يقف تنوّع استعمالات التحليل والتركيب عند هذا الحد، بل لهما استعمالات أخرى يمكن الاطلاع عليها بمراجعة كتب المنطق.

خامساً: التعريف

التعريف هو أحد طرق أو أنواع التفكير، ويلعب العقل الدور الأساس فيه. وتذكر هذه الوظيفة في علم المنطق بعناوين مختلفة من قبيل (التحليل، والتحديد، والتجزئة). والتعريف نوع من التحليل أو التجزئة الذهنية التي تتحقّق في عالم الذهن. وتوضيحه أنّ التجزئة الذهنية نوعان:

١. تجزئة المفهوم الذهني إلى عدّة مفاهيم أخرى، من قبيل تعريف ماهية الإنسان وتحليلها إلى (الحيوان، والناطق)، أو تحليل الجسم إلى (الجوهر، وثلاثي الأبعاد)، مع أنّه لا وجود فعلياً لهذه الأجزاء في الخارج، أو بعبارة أخرى ليس لها وجود خارجي بالفعل.

٢. تجزئة صورة جزئية إلى صور عديدة، من قبيل فصل الصورة الذهنية لأعضاء الفرس، وتفكيك أعضائه في الذهن.

(١) الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص ٣٤١.

وفي مقابل التجزئة والتحليل، توجد عملية التركيب؛ وبما أن التجزئة والتحليل على معنيين، فالتركيب أيضاً على معنيين، فهو إما تركيب عدة مفاهيم مع بعضها، من قبيل تركيب مفهوم الحيوان والناطق ونتيجته ظهور ماهية الإنسان التامة، أو تركيب عدة صور مع بعضها، من قبيل تركيب صورة رأس الفرس مع جسم الإنسان.

من الواضح أن التجزئة والتركيب بالمعنى الثاني ليسا من وظائف العقل وشؤونه، كما أن التجزئة والتركيب بالمعنى الأول من وظائف العقل وشؤونه ولهذا القوة الإدراكية دور مباشر فيها. وطبيعي أنه -على الأقل- على رأي ابن سينا وأتباعه تساعد القوة المتصرفة العقل في هذه الوظيفة أو النشاط. ويعتقد هؤلاء أن المتصرفة قوة معينة للإدراك، وإذا وقعت في استخدام العقل تسمى (المتفكرة) وهي تقوم بالتصرف في المفاهيم والتصورات أو القضايا والتصديقات، وعن هذا الطريق تحصل على التعريف والاستدلال. لكن هذه القوة إذا وقعت في استخدام الوهم، فإنها يطلق عليها (المتخيلة). وعمل المتخيلة تحليل المعاني الجزئية والصور وتركيبها، وعمل المتفكرة تحليل المعاني الكلية وتركيبها. وباستخدام هذه القوة يحصل العقل على الاستدلال والتعريف. ومن نماذج ذلك أنه بتحليل مفهوم الإنسان إلى (الناطق)، و(الحيوان) يحصل على تعريفه، أو بتركيب المفاهيم البسيطة من قبيل (الحيوان، والناطق) يحصل على مفهوم مركب من قبيل الإنسان، أو بتركيب مجموعة قضايا يصنع الاستدلال. ومن هنا يقوم الفيلسوف أساساً بعملية الاستدلال والتعريف، وهو تصرف في المعاني الكلية، ويقوم الفنان سواء الشاعر أم الرسام بتجزئة وتركيب الصور والمعاني الجزئية^(١).

ومع أن التعريف هو أحد وظائف العقل، لكن العقل يقوم بهذا العمل مستعملاً المتصرفة التي تسمى المتفكرة في هذه الحالة. ومن الواضح أن مثل هذا التفسير لوظيفته أو آليته مبني على قبول رؤية القدماء الخاصة في باب أنطولوجيا الحواس الباطنية.

وعلى أي حال فإنه بواسطة التحليل أو التجزئة بالمعنى الأول، تكشف المفاهيم المجهولة، وتُصبح معلومةً بواسطة المفاهيم المعلومة التي هي عناصر تلك المفاهيم

(١) راجع: هذا الكتاب، الفصل الثاني.

المجهولة، وهذا العمل هو التعريف الذي خُصص له قسمٌ من علم المنطق. وحتى لو سلطنا مسلك شيخ الإشراق في شكّه برؤية الأرسطيين الخاصة في باب التعريف ورفضناها^(١)، لكن لا شك في تحقق التعريف ودور العقل المباشر في ظهوره. وعلى الرغم من اختلاف الرأي بين المشائين والإشراقيين في باب التعريف، لكنهم متفقون جميعاً على أنّ التعريف نوعٌ من التفكير الذي يتحمّل العقل مسؤولية القيام به.

سادساً: الانتزاع أو التجريد والتعميم

مفهوم (الانتزاع) في الفلسفة والمنطق له استعمالات أو اصطلاحات مختلفة. ومن استعمالاته الشائعة، التجريد والتعميم اللذان يعدّان من نشاطات قوة العقل الإدراكية أو جهاز الذهن.

يبدأ هذا النشاط بعد أن يحصل الذهن على مجموعة من الصور الموجودة في الخارج. ومن الواضح أنّ الشيء المادّي المتحقّق خارجاً يوجد في الخارج مع عوارضه؛ ولا ينفصلان عن بعضهما. مثاله أنّ الإنسان لا يوجد في الخارج بلا لونٍ وحجمٍ، وسائر العوارض الأخرى، وإتّما الإنسان موجودٌ في الخارج بلونٍ خاصّ، وحجمٍ ومقدارٍ خاصّين. وبعد أن يحصل الذهن بوساطة الحواسّ على هذه الصور الخارجية، يقوم العقل بتفكيكها عن بعض: فيقوم بتمييز أو فصل المعدود عن العدد، والعوارض عن الجواهر، واللون عن الحجم وأمثالها. وبعد إدراك عدة أفراد من الإنسان أو أحد عوارضه، يقوم بمقايستها مع بعض، وتمييز الأوصاف المشتركة بين الأفراد أو المصاديق عن الأوصاف الخاصة، ويصنع مفهوماً كلياً من الوصف المشترك بين جميع الأفراد والمصاديق. وتمثيلاً لذلك نذكر المثال المتقدم نفسه الذي يصل فيه العقل إلى نتيجة هي: أنّ الإنسانية هي الأمر المشترك بين الأفراد جميعهم، لكنّ اللون أو الحجم يمكن أن يختلف من فردٍ إلى آخر. مثلاً طول رضا (١٧٥ سم)، وطول جواد (١٢٠ سم)، وطول حسن (١٥٥ سم).

(١) راجع: السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح هنري كوربان، ج ٢، ص ٢١-٢٢، و٧٣-٧٤؛ الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراق، ص ٥٩-٦٣.

وبهذا يصل العقل إلى مفهوم (الإنسان الكليّ) عبر انتزاع مفهوم الإنسان من أفرادهِ، وبعبارة أوضح عن طريق التجريد والتعميم.

وفي مجال حجمهم أيضًا يصدق الأمر المذكور. فالعقل يرى أنه مع اختلاف الحجم بين رضا وجواد وحسن، لكنهم مشتركون في أصل الاتصاف بالحجم، وصدق الكميّة عليهم. ومن هنا يمكن انتزاع مفهوم الكميّة الكليّ من مثل هذه العوارض، وهكذا. وعليه فالعقل بعد حصول الذهن على صور الأشياء، يقوم بتجريد المفهوم عن عوارضه، ويعمل على إعمامه، فيتزاع منه مفهومًا كليًّا^(١).

إنّ التجريد والتعميم أو الانتزاع بهذا المعنى أمورٌ ليست قابلة للتشكيك أو الإنكار باللحاظ المعرفي، فيمكن النظر إلى الأشياء الخارجيّة والمفاهيم الموجودة في الذهن بهذا المنظار وتجريدها وانتزاعها عن عوارضها. وأمّا بحث ما هي حقيقة الإدراك الحسيّ، والخيالي، والعقلي، وكيف نحصل على مثل هذه الإدراكات والمفاهيم فهو بحث وجوديّ يدخل في نطاق أنطولوجيا العلم. ومن هنا يبدو لأول وهلة أنّ رؤية الحكماء السابقين على صدر المتأهّين في باب آليّة الوصول إلى الإدراكات الثلاثة، ومقابلها نظريّة صدر المتأهّين، لا تصطدم بالتحليل المعرفي المتقدم، وبهذا الوجه يمكن رفع التعارض بينهما.

يجب أن نلقي نظرةً عابرةً على نظريّة التجريد لكي نجد حلًّا أكثر وضوحًا لهذه المسألة. يتحقّق الإدراك الحسيّ بناءً على هذه النظريّة التي تُدعى عادةً (التقشير)، بتجريد صورة الشيء عن مادته، دون تجريده عن عوارضه المادّيّة، ودون قطع ارتباطه بالمادة. والإدراك الخيالي الذي هو المرحلة الثانية من الإدراك يتم فيه -مضافاً إلى التجريد عن المادة- تجريده عن بعض عوارضه المادّيّة أيضًا. وبمثل هذا التجريد ينقطع ارتباط الشيء بالمادّة -لا بعوارضها- انقطاعًا تامًّا. وأخيرًا بالتعقّل أو الإدراك العقليّ الذي

(١) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملّي، ص ٨١ - ٨٥؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ٧٤٥ و٧٤٦؛ مطهري، مرتضى، (مجموعه آثار) [مجموعه المؤلفات]، ج ٦، ص ٦٦؛ ج ٥، ص ١٠٠.

هو المرحلة الثالثة في الإدراك يتجرّد الشيء عن المادة وجميع العوارض المادّية^(١). وعليه فبناءً على نظرية التقشير أو التجريد، تكون مراتب الإدراك مبنيةً على مقدار التجريد. فبتجريد ناقصٍ نحصل على الإدراك الحسيّ، وبتجريد أكثر نحصل على الإدراك الخيالي، وبالتجريد التام ننال الإدراك العقلي. وعلى أساس هذا الحل، لا يرتقي المُدرِّك ولا المُدرِّك؛ وخلافاً للرؤية الصدرائية ففي هذه المراحل يرتقي المُدرِّك والمُدْرَك أيضاً. وبحسب رؤية الحكمة الصدرائية، مانع الإدراك ليس هو مقارنة إحدى الماهيات بالعوارض، بل كيفية الواقعية التي تتحقّق الماهية بها^(٢). وعلى أساس رؤيته فإنّه بالإدراك الحسيّ ترتقي الصورة الخارجيّة إلى الصورة المحسوسة، وفي مرحلة لاحقة ترتقي الصورة المحسوسة إلى الصورة الخياليّة، ثم ترتقي إلى الإدراك العقلي، وهذا نفسه يستلزم أن يرتقي وجود المُدرِّك أيضاً مع ارتقاء الإدراك والمُدْرَك وكما لهما^(٣).

وبملاحظة ما تقدّم فهل يمكن الآن القول بأنّ التجريد والانتزاع لا يتصادمان مع رؤية صدر المتأهّلين؟ بالرغم من أنّه في بادئ الأمر يبدو أنّه لا تصادم بينهما، لكنّ بقليل من التأمل نجد أنّ رؤية صدر المتأهّلين في هذه المسألة بحاجة إلى طريق آخر، إذ إنّ صدر المتأهّلين نفسه يصرّح بأنّ تجريد إحدى الماهيات عن عوارضها وإن كان ممكناً، لكنّ هذا النشاط الذهني لا دور له في ظهور الإدراك العقلي، والإدراك العقلي لا يتحقّق عن هذا الطريق: "ولا حاجة في التعقّل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها وإن كان ذلك أيضاً ميسراً، لكنّ الواجب في التعقّل هو التجريد عن

(١) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٥٢؛ الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٤١٥ - ٤٢٣؛ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملّي، ص ٨١-٨٥؛ المؤلف نفسه، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملّي، ص ٤١٥ و ٤١٦؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ٧٤٥ و ٧٤٦.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٦٣؛ ج ٩، ص ٩٩.

(٣) راجع: المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٦٦؛ عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي للحكمة المتعالية [ترجمة كتاب درآمدی به نظام حکمت صدرائی]، ج ٢، الفصل التاسع.

نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي^(١). ومن هنا يبدو أن الرؤية الوجودية في باب حقيقة مراحل ومراتب الإدراك (الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي)، سيكون لها دور رئيس في تبين الرؤية المعرفية. فالقبول بالتجريد والتعميم والانتزاع بحسب هذه الوظيفة، مبني على منهج خاص للفلاسفة السابقين على صدر المتأهلين، لكن على أساس رؤية صدر المتأهلين وحكمته لا حاجة إلى هذا النشاط الذهني، مع أن تحقق هذا النشاط (يعني التقشير أو التجريد) ممكن، وللذهن أو العقل القابلية على القيام بمثل هذا العمل.

وفي الختام يجب التنبيه على أنه مضافاً إلى وظيفة الانتزاع بمعنى التجريد والتقشير، فإن الانتزاع له وظائف أخرى في العلوم الفلسفية، وأهمها انتزاع المفاهيم الثانية الفلسفية والمنطقية من المفاهيم الأولى، على الرغم من أنه يمكن انتزاع المفاهيم الفلسفية من العلوم الحضورية أيضاً. وفي باب كيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية والحصول عليها يمكن طرح نظريتين: ١. الانتزاع من العلوم الحضورية؛ ٢. الانتزاع من الرابط بين القضايا. ولا يتيسر هنا شرح هذا البحث وبيان الآراء المطروحة فيه. وبما أن نشاط المقايسة يرتبط بمثل هذا المعنى للانتزاع، فسوف نتعرض له ونتابعه في ختام بحث وظيفة المقايسة.

سابعاً: المقايسة أو المقارنة

المقايسة هي إحدى وظائف العقل أيضاً. فالذهن يمكنه عن طريق هذا النشاط أن يحصل على مفاهيم كثيرة. هذا النشاط يبدأ حينما توجد في الذهن المفاهيم والصور -مفهومان أو صورتان على الأقل- وبعد وجودها في الذهن، يقوم العقل بمشاهدتها والتأمل فيها، ويقارن بعضها ببعضها الآخر ويقايس بينها. وعليه فحينما تتحقق في ذهن الإنسان مجموعة مفاهيم من قبيل (رضا، وجواد، وفاني، والبياض، والحلاوة، والسواد) وغيرها، ينظر العقل إلى هذه المجموعة من جوانب شتى، ويتصدى للتأمل

(١) المصدر السابق: ص ٥٠٦.

والبحث فيها. فعندما يقومُ العقلُ بمقايسة مفهومي البياض والحلاوة، ويستنتج أن البياض ليس حلاوةً، والحلاوة ليست بياضاً؛ ولكنَّ الحلاوة حلاوةٌ. ومن أجل أن يصدر العقل مثل هذه الأحكام لا يحتاج إلى الحدِّ الأوسط؛ لأنَّه يقتصر على حمل مفهوم على مفهوم آخر والمقايسة بينهما. وعليه فمثل هذه الأحكام الإيجابية والسلبية ليست بحاجة إلى الحد الأوسط. والعقل أو الذهن يمكنه عبر هذا الطريق الوصول إلى مجموعة كبيرة من المفاهيم من قبيل الوحدة، والكثرة، والإمكان، والوجوب أو الضرورة، والامتناع، والعدم، والوجود^(١). وقد بُنيت على هذه المفاهيم كافة القضايا في علوم من قبيل علم الوجود [الأنطولوجيا]، وفلسفة الدين، وعلم النفس، بل وأكثر قضايا فلسفة العلوم التجريبية. وبهذه المفاهيم تعمق معرفة الإنسان بذاته وبالخالق والمخلوقات. ومن باب المثال لاحظوا مفاهيم الضرورة (الوجوب)، والإمكان، والامتناع. وهذه المفاهيم الثلاثة هي موادَّ القضايا. وموادَّ القضايا تحكي عن كيفية العلاقة بين مفهومين.

والعقل بعد أن يلاحظ القضايا يرى أن ثبوت محمولها لموضوعها لا يخرج عن حالات ثلاث: إما أن المحمول لا يمكن انفكاكه عن الموضوع وهو ضروريٌّ له، أو يمكن انفكاكه عنه وبالنتيجة هو ممكن الثبوت لذلك الموضوع ويمكن سلبه عنه، أو لا يمكن حمله على ذلك الموضوع فحمله عليه ممتنع. ومن هنا فالعقل ينتزع المفاهيم الثلاثة أي الوجوب أو الضرورة، والإمكان، والامتناع من كيفية العلاقة بين موضوع ومحمول القضايا، ثم عن طريق تلك المفاهيم المنطقية -التي هي وصف للقضايا- يمكنه الوصول إلى المفاهيم الفلسفية من الضرورة أو الوجوب، والإمكان، والامتناع. وتوضيحه: أن العقل بوساطة نظرة أخرى إلى قضايا الهيئية البسيطة يستطيع أن يلتفت إليها ويلاحظ ثبوت المحمول (الموجود) للموضوع وهو مفهوم شيء من الأشياء.

(١) راجع: مطهري، مرتضى، (مجموعه آثار) [مجموعه المؤلفات]، ج٦، ص ٢٨٦-٢٨٧ و ج٩، ص ٣٠٠-٣٠٥؛ الطباطبائي، محمدحسين، (اصول فلسفه وروش رئاليسم) [أصول الفلسفة والمنهج الواقعي]، في: مرتضى مطهري، (مجموعه آثار) [مجموعه المؤلفات]، ج٦، ص ٢٨٦-٢٩٥.

وفي هذا اللحاظ والمقايسة إذا كان الوجود ضرورياً له، ينتزع مفهوم الوجود أو الضرورة، وإذا كان العدم ضرورياً له، ينتزع مفهوم الامتناع، وإذا لم يكن أيُّ منهما ضرورياً لا الوجود ولا العدم، ينتزع مفهوم الإمكان. وبذلك تتصف الأشياء الخارجية بالمفاهيم الثلاث^(١).

إن عملية المقايسة لا تقتصر على ملاحظة العلاقة بين القضايا فقط، بل يبدو أنه مضافاً إلى ذلك تشمل المفاهيم والصور الذهنية ومقايسة الأفعال والحالات النفسانية التي تُدرك بالعلم الحضورى أيضاً. توضيحه: إن الإنسان بملاحظة فعل من أفعال نفسه المباشرة، وبلا وساطة من قبيل التفكير، والعزم والإرادة، يمكنه أن يقيسها بنفسه وأن يحصل على علاقتها الوجودية مع ذاته. وهو في هذا الحين يشاهد أن تحقق أيِّ واحدٍ من تلك الأفعال مبنيٌّ على وجود النفس، ولا يمكن تحققها ما لم تتحقق النفس، لكن النفس من أجل تحقق ذاتها ليست بحاجة إليها، وتحقق النفس ليس مشروطاً بتحقيق تلك الأفعال. وبهذا يصل العقل من خلال مقايسة وجود نفسه مع أفعالها، إلى مفاهيم من قبيل الاحتياج والفقر، وعدم الاحتياج، والعلية، والمعلولية، والاستقلال والارتباط، وعبر هذا النشاط الذهني ينتزع مفاهيم من هذا القبيل^(٢).

أوضح مما تقدم أن هذا النشاط يمكن أن يتحقق بطرق عدة. ومن هنا يمكن الوصول إلى بعض المفاهيم بكلا الطريقتين، وعبر كلا الطريقتين، ولا ينبغي حصر طريق الوصول إلى المفاهيم بإحدى المقايسات فقط.

لا يتحدّد نطاق المقايسة بما هو مطروح، وإنّما هو أوسع منه. ومن موارد المقايسة الأخرى مقايسة الأعراض من قبيل الكيفيات أو الكميات مع بعض؛ فعندما نضع قلمين أحمر وأزرق جنباً إلى جنب، نحصل على طول كل واحدٍ منهما بوساطة اللمس

(١) لكن بلحاظ خاص في مورد الامتناع.

(٢) راجع: زاده، محمدحسين، [فلسفه دين] [فلسفة الدين]، الفصل الرابع، الرد الأول على نقد هوب بيرن للاستدلال بطريق الإمكان.

(٣) الطريقة الثانية استقيتها من الحكيم الكبير الأستاذ آية الله مصباح يزدي: راجع: مصباح يزدي، محمدتقي، (آموزش فلسفه) [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، ج ١، الدرس السابع.

أو النظر. ثم نقيس طول أحدهما بالآخر لنعلم أن القلم الأزرق أطول من الأحمر بكم سنتيمتر. وهنا نحكم بأن القلم الأزرق أطول من القلم الأحمر، وأن القلم الأحمر أقصر من القلم الأزرق. وعندما يوضع أمامنا نوعان من الشراب، فتذوقهما، نجد أن أحدهما أشد حلاوة من الآخر وهكذا. ومن الواضح أن مثل هذا النشاط هو نوع من المقايسة الذهنية أيضًا. لكن السؤال هنا: من هو الحاكم في مثل هذه القضايا؟ هل الحس المشترك يحكم هنا، أم الحس المشترك والخيال من خلال تقديم مثل هذه الصور إلى النفس أو العقل، فيجعلانه في معرض الحكم والمقايسة؟ ربما يُتصور أن القدماء كانوا يؤمنون بأن الحس المشترك يؤدي مثل هذا النشاط. وعلى أساس رؤيتهم فإن الحس المشترك شبيه بالخزانة التي تجري نحوها معطيات الحواس والصور الحسية الحاصلة عن طريق الحواس^(١).

لكن يبدو أن هذا النشاط أيضًا هو من عمل العقل أو النفس. فالحس المشترك والخيال في هذه الموارد حالهما حال الحواس الظاهرية، يؤدي كل منهما دور المساعد. ومن هنا فالمقايسة في المورد المذكور والموارد المشابهة ليست من عمل الحس المشترك وحده^(٢).

والحاصل هو أن الدور الأساس في هذا النشاط الذهني هو للعقل، وللنفس بالنهاية، لا الحواس الظاهرية أو الباطنية.

استعرضنا إلى الآن بنحوٍ سريع نشاطات العقل ووظائفه في مجال المفاهيم والصور الذهنية. والبحث الموسع حول هذا الأمر بحاجة إلى مجال آخر؛ لأن البحث في كل واحدة من هذه الوظائف يستدعي دراسةً وتقويم نظريّات علم النفس، وعلم الأحياء،

(١) ابن سينا في معرض إثباته الحس المشترك له عبارة يُستفاد منها أن مثل هذا النشاط من عمل العقل. ويطلق على هذه العملية الذهنية اسم (التمييز)، ويستعمل مصطلح (التمييز)، ومشتقاته في هذا المجال: "وهب أن هذا التمييز هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما" [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، ص ٢٢٧]. وبناء على هذا ليس من الصحيح نسبة الرؤية المتقدمة إلى عامة القدماء.

(٢) راجع: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، ص ٨٣-٨٤ و ٢٢٧-٢٢٩؛ هذا الكتاب، الفصل الثاني.

وعلم نفس الإحساس والإدراك، وعلم النفس الفلسفي، والمنطق، والعلوم المعرفية وأمثالها.

إنّ بحث الوظائف في ضوء نظرية المعرفة تكفي فيه هذه النظرة السريعة إلى كلّ واحدة من تلك الوظائف والنشاطات العقلية.

وقد حان الوقت الآن لكي نلقي نظرةً إجماليةً على نشاطات العقل ووظائفه في مجال القضايا والتصديقات على أساس هذا المنهج وفي ضوء هذه الطريقة، وسنسعى إلى تجنب البحوث المنطقية، والفلسفية، وخاصة فلسفة اللغة التي يمكن طرحها في هذا المجال. وأهمّ وظائف العقل في دائرة القضايا والتصديقات هو الحكم والاستدلال. وستتابع البحث بمبحث الحكم.

ثامناً: الحكم في القضايا أو التصديقات

بغض النظر عن حقيقة القضايا^(١) أو التصديقات وعديد مكوناتها، فإنّ الحكم هو أحد أركانها ومقوماتها؛ بل يمكن القول بأنّ قوامها بالحكم ولا مجال للتشكيك في هذه المسألة؛ لأننا حينما نحمل محمولاً على موضوع في القضية الحملية، أو نرتّب تالياً على مقدّم في القضية الشرطية، يقوم الذهن بنشاطٍ خاصٍّ آخر مضافاً إلى تصوّر الموضوع والمحمول أو المقدّم والتالي. وعلى إثر هذا النشاط الذهني يتحقّق نوعٌ آخر من المعرفة الحصولية في الذهن، والتمايز الأساس بين المفاهيم والقضايا، أو بين التصورات والتصديقات كما من في هذه النقطة.

الحكم من الأمور النفسانية، وكما هو فعالية نفسية يشتمل على حيثية الحكاية أيضاً؛ وذلك خلافاً للإرادة، والعزم، والميول والرغبات^(٢)، فعلى الرغم من كونها من

(١) المراد هنا من القضية، التصديق أو القضية المنطقية، لا متعلّق التصديق.

(٢) مع أنّ الإرادة، والعزم، والحكم وجميع الميول هي برأينا من فعاليات النفس، لكن الحكماء عادة حين تصنيف الأشياء في بحث المقولات عدّوها في دائرة الأعراض (راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ١١٣-١١٧؛ الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلام رضا فياضي، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر).

فعاليات النفس ونشاطاتها، لكنّها لا تحكي عن شيءٍ، ولا تفيد المعرفة.

وعلى أي حال، إنّ الحكم من جهة أنّه نشاط النفس يُسمّى (الإذعان، والحكم) وأمثالهما، ومن جهة كونه يحكي عن شيءٍ يُسمّى (التصديق)^(١). لكن في كثيرٍ من الموارد يحدث تشويشٌ في الاستعمالات، فيستعمل أحدها مكان الآخر خطأً؛ لأنّ التصديق مشتركٌ لفظيٌّ له معنيان على الأقل:

١. الإيوان، والقبول، والاعتقاد، والإذعان.

٢. فهم صدق القضية، وبيان آخر، إدراك مطابقة أو عدم مطابقة النسبة بين الموضوع والمحمول (أو العلاقة بين المقدم والتالي) مع الواقع.

والمعنى الثاني اصطلاح منطقيٌّ، وأما المعنى الأول فهو لغويٌّ. والتصديق بالمعنى الأول مرادفٌ للإذعان، والاعتقاد، والقبول وأمثالها، وأمّا بالمعنى الثاني فهو مختلف عنها. ويمكن طرح هذا البحث هنا وهو: هل التصديق بالمعنى الثاني مستلزم للمعنى الأول، أم مقتضٍ له، أم ليس شيئاً منهما؟ وعلى أيّ حال، فإنّ المعنى أو الاصطلاح المستعمل في باب التصديق من نظرية المعرفة هو أساساً التصديق بمعنى فهم صدق القضية، وإدراك المطابقة أو عدم المطابقة للواقع، وهذا الكلام لا يعني نفي الاستعمال الأول في نظرية المعرفة. وإذا استعمل التصديق في نظرية المعرفة بالمعنى الأول أيضاً فإنما هو بملاحظة المعنى الثاني، من جهة أنّ المعنى الثاني مستلزم أو مقتضٍ للمعنى الأول.

وفي مجال المعنى الأول وهو التصديق بمعنى الاعتقاد^(٢)، طُرحت بحوثٌ كثيرة في منهج الفلاسفة التحليليين في نظرية المعرفة منها: هل يُعدُّ الاعتقاد أحد عناصر وأركان تكوين المعرفة في المعرفة التصديقية، أم لا؟ وجواب هذا السؤال والمسائل المشابهة يمكن تقديمه ضمن مسألة الاعتقاد، وليس هنا مجال البحث والنقاش حوله^(٣).

(١) راجع: مطهري، مرتضى، (مجموعه آثار) [مجموعه المؤلفات]، ج٦، ص ٢٩٣-٢٩٥.

(٢) سوف نستعمل فيما يأتي مصطلح (الحكم) للمعنى الأول، ومصطلح (التصديق) للمعنى الثاني.

(٣) راجع: محمد حسين زاده، (بؤوهشى تطبيقى در معرفت شناسى معاصر) [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل الثالث.

والحاصل هو أن الحكم وكذلك التصديق بمعناه المنطقي يعدُّ من جملة وظائف الذهن ونشاطاته. وكون هذه الوظيفة إحدى وظائف الذهن أمرٌ لا شك فيه. وينبغي هنا التعرُّض لمسألةٍ، وهي أن هذه الوظيفة هل هي من نشاطات العقل أو النفس أم أنها تختلف بلحاظ القضايا؛ ففي القضايا الحسِّيَّة الحاكم هو الحسّ، وفي القضايا المرتبطة بالحواسّ الباطنيَّة الحاكم هو الحسّ المشترك، وفي غيرها الحاكم هو العقل؟

يبدو أنه في جميع القضايا والتصديقات، يكون كلُّ من الحكم والتصديق من شؤون العقل ووظائفه، ولا يوجد اختلافٌ بين القضايا من هذه الجهة. وأمّا القول المشهور بأنّ العقل مُدرِك للكليات، فهو ناظرٌ إلى المفاهيم، بمعنى أن المفاهيم الكليَّة (المعقولات) تُدرك بوساطة العقل فقط؛ لكنّ هذا الكلام لا يشمل القضايا، فالحكم في القضايا جميعاً بعهدة العقل سواء القضية الشخصية أم غيرها. وطبعيٌّ أنّه في القضايا الحسِّيَّة سواء في المحسوسات أم التجريبيَّات تقوم الحواسّ بمساعدة العقل في الحكم.

ومن هنا فإنّ العقل والنفس بحاجةٍ إلى مساعدة الحواسّ الظاهريَّة أو الباطنيَّة في القضايا الحسِّيَّة. فالعقل يستعين بالحواسّ الظاهريَّة وبالحافظة أيضاً لكي يحكم في مثل هذه القضايا؛ ومن هنا فإنّ ذوي الحافظة الضعيفة، أو من لم تعد ذاكرتهم تعمل بشكل صحيح لمرضٍ أو شيخوخةٍ، لا يمكنهم الحكم؛ لأنهم ما إن يتصوروا الموضوع في أذهانهم حتّى ينسوا المحمول، وما إن يتصوروا المحمول أو يُحضرونه في أذهانهم، حتّى ينسوا الموضوع. ونحن لا ننكر دور مثل هذه القوى الإدراكيَّة، بل ودور أدوات الإدراك المادّيَّة، والجسمانيَّة. فإذا تضرّرت أعصاب اللمس أو الإبصار، فلا يمكنها أن يكونا عاملين مساعدين للإحساس والإدراك الحسِّي المرتبط بتلك الحواس. ولا شكّ في لزوم تحقّق مثل هذه القوى والأدوات من أجل ظهور المعطيات والإدراكات الحسِّيَّة. لكنّ الأمر الذي نصرُّ عليه هو أنّ هذه الأمور ليست الإدراك الحسِّي نفسه. وفي القضايا الحسِّيَّة الحاكم هو العقل أيضاً، لكنّه بحاجة إلى الحواسّ لكي يحكم في مثل هذه القضايا. ويبدو أنّه من الممكن نسبة هذه الرؤية إلى الكثير من أكابر الفلسفة الإسلاميَّة والمنطق؛ مع أنّه قد يُعثر في مؤلّفات الحكماء والمناطقة المسلمين على بعض العبارات الدالة على مخالفة بعضهم لهذه

الرؤية، ومنهم القطب الرازي؛ إذ صرح بأن الحواس هي الحاكمة في القضايا الحسية: "أما الضروريات فست: لأن الحاكم بصدق القضايا اليقينية إما العقل أو الحس أو المركب منهما، لانحصار المدرك في الحس والعقل... وإن كان الحاكم هو الحس فهي (المشاهدات). فإن كان من الحواس الظاهرة سميت (حسيات) كالحكم بأن الشمس مضيئة. وإن كان من الحواس الباطنة سميت (وجدانيات) كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً. وإن كان مركباً من الحس والعقل: فالحس إما أن يكون حسّ السمع أو غيره، فإن كان حسّ السمع فهي (المتواترات)"^(١).

فهو يصرح هنا بأن الحاكم في بعض القضايا هي الحواس الظاهرية، وفي بعضٍ آخر الحواس الباطنية، وفي بعضٍ ثالثٍ الحاكم مركبٌ من العقل والحس الظاهري. وبصرف النظر عن الانتقادات والإشكالات الموجودة في تعريفه للحواس الباطنية والنماذج التي ذكرها لها^(٢)، لا يمكن القبول برأيه حول الحاكم في القضايا.

لكن عبارات ابن سينا^(٣)، والكاتب^(٤)، ونصير الدين الطوسي^(٥) الواردة في تعريف القضايا الحسية (وهي القضايا التي يُستفاد من الحس للتصديق بها) لا تتسجم مع كلا الوجهين، أو ربما يتصور أنها ناظرة إلى فهم القطب الرازي؛ لكن عبارات أخرى في مؤلفات الحكماء والمناطقية المسلمين، ومنهم ابن سينا، ونصير الدين الطوسي، والعلامة الحلبي تدلّ بوضوح على خلاف ذلك. ومن أوضح العبارات التي تؤيد صحة الرؤية المذكورة هي كلام المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات: "وذلك لأنّ العقل إما

(١) الرازي، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقية، تحقيق محسن بيدارفر، ص ٤٥٨-٤٥٩.

(٢) راجع: حسين زاده، محمد، (مرورى بر تعريف و جاىگاه زير ساختهاى معرفت بشرى: محسوسات و وجدانيات) [استعراض لتعريف ومكانة أسس المعرفة الإنسانية: المحسوسات والوجدانيات]، فصلية معرفت فلسفى، العدد ١٣٨٣، ٦، ش، ص ٩٧-١١٥.

(٣) راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده آملي، ج ١، ص ٢١٥؛ المؤلف نفسه، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح محسن بيدارفر، ص ٤٥٧.

(٤) راجع: الكاتب، نجم الدين علي، الرسالة الشمسية، في: قطب الدين محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية، تصحيح محسن بيدارفر، ص ٤٥٧.

(٥) راجع: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢١٥ و ٢١٦.

أن لا يحتاج فيه إلى شيء غير تصوّر طرفي الحكم، أو يحتاج، والأوّل هو الأوّلّيات، والثاني لا يخلو إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم أو ينضم إلى المحكوم عليه أو إليهما معاً، والأوّل هو المشاهدات" (١).

ثمّ يضيف قائلاً: "أحدها ما لا يحتاج فيه العقل إلى شيء غير تصوّر طرفي الحكم وهو الأوّلّيات، وثانيها ما يستعان فيه بالحواسّ وهو المشاهدات، وثالثها ما يحتاج فيه إلى غير تصوّر الطرفين" (٢).

والعلامة الحليّ في تعريف المحسوسات - بعد تصريحه بأنّ الحاكم فيها هو العقل الذي يحكم ويدعن بوساطة الحواس - يضيف قائلاً: "فإنّه لو لا الإحساس لم يحكم العقل بمثل هذه القضايا؛ ولهذا قال المعلّم الأوّل من فقد حسّاً فقد علماً يؤدّي إليه ذلك الحسّ بخلاف القضايا البديهية الحاصلة لكلّ أحد" (٣).

وقد نبهنا سابقاً على أنّ ابن سينا حينما يُثبت الحسّ المشترك، يذكر عبارةً يستفاد منها أنّ مثل هذا النشاط من عمل العقل. ويسمّي هذا النشاط الذهني (التمييز)، ويستعمل كلمة (التمييز) ومشتقاتها فيه، ويقول: "وهب أنّ هذا التمييز (٤) هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتّى يتمييز بينهما" (٥).

(١) المصدر السابق، ص ٢١٣-٢١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(٣) الحليّ، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص ٣١١.

(٤) ورد في نسخةٍ أخرى عبارة (هذا التمييز)، و(حتى يميّز بينهما) بدلاً من العبارة المذكورة في النصّ أعلاه: راجع:

ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ٦. كتاب النفس، تحقيق سعيد زايد، ...، ص ١٤٥.

(٥) المؤلّف نفسه، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده أملي، ص ٢٢٧. ثمّ إنّ ابن سينا في هذا الكتاب (المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص ٨٤) فرّق بين إدراك الحاكم الحسيّ، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهيمي، وإدراك الحاكم العقلي؛ لكن على أساس الشواهد الكثيرة التي يمكن العثور عليها في هذا الفصل والفصول الأخرى من هذا الكتاب، بل ومؤلّفاته الأخرى ومؤلّفات أتباعه، وخاصة بملاحظة عبارة صدر المتألّمين الآتية، أنّ ابن سينا لم يكن في عبارته المذكورة بصدد بيان رفض دور العقل في القضايا الحسيّة، والخيالية، والوهمية؛ وإنما في مقام بيان أقسام التجريد وبالنتيجة تمايز مراتب الإدراك في نظره. ومضافاً إلى ذلك هناك موضوع يستحقّ البحث وهو رأيه في الحواسّ سواء الباطنية أم الظاهرية، وهل تنفيذ المفهوم والإدراك التصوري، أم القضية والإدراك التصديقي. إدراك الحاكم الحسي والخيالي ... يشمل المفاهيم والقضايا؛ إذا لم نستظهر أنّه =

وعلى أي حال فمن العجب أن القطب الرازي على الرغم من اختياره الرأي المذكور في شرح الشمسية، نراه يختار الرأي المخالف له في تعليقه على شرح الإشارات، ويرى أن العقل هو الحاكم في القضايا الحسية^(١).

فلو أنه في تعليقه اقتصر على شرح رأي المحقق الطوسي أو ابن سينا، ويجب هنا أيضاً أن ينبّه على نقطة وهي أن يشرح أولاً رأيها ثم يبين رأيه إلى جانب ذلك، ثم بعد شرح نظريتهما وبحثها يقوم ببيان نظريته والدفاع عنها.

ومن المنهجي أنه على أساس مبنى صدر المتأهين ألا تكون الحواس حاكمة - كما هو واضح - بل هي أدوات إدراكية يمكن للنفس بوساطتها الوصول إلى معرفة المحسوسات الجزئية^(٢)؛ فبحسب رأيه إن القوة الباصرة ليس هي المدركة في الإدراك البصري، ولا السامعة في الإدراك السمعي وهكذا، وإنما المدرك هي النفس^(٣). واللطيف في الأمر أنه ينسب هذه الرؤية إلى ابن سينا وجميع الحكماء البارزين قائلاً: "فبأننا لا نسلّم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس، بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملنّد ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس، وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز، وإسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين... إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات. ومنها ما يدركها بوساطة الآلات وهي الجزئيات"^(٤).

= مختص بالمفاهيم. وعلى أي حال إذا كان مقصوده من كلامه المذكور هو أن الحس، والخيال، والوهم تفيد مجرد التصور، كما لوحظ في بحث الحواس الظاهرية والباطنية، فمن الواضح أنه في هذه الصورة لن يوجد تعارض مع المبنى المختار القائل بأن العقل له دور مباشر في جميع القضايا.

(١) راجع: الرازي، قطب الدين محمد، تعليقه على شرح الإشارات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص ٢١٣-٢١٥، التعليقة ١.

(٢) راجع: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ١٣٧؛ المؤلف نفسه، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، ص ٢٣٨.

(٣) راجع: المؤلف نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٦٦ و ٨، ص ٢٢٤-٢٢٥ و ٤، ص ١٣٨.

(٤) الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ١٣٨.

وفي رأي صدر المتألهين إن جميع الفلاسفة الكبار يعتقدون بأن المدرك، والحاكم، والمتألم، والمتد هي النفس. والحواس ليست سوى أدوات للنفس أو العقل، تؤدي دور المساعد في الإدراك، أو التصديق والحكم في الأمور المحسوسة. ومن هنا يؤكد المحقق الطوسي - في الجواب عن الأخطاء الحسية - هذه النقطة قائلاً: "فإذن، الصواب والخطأ إنما يعرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات" (١).

ثم يواصل كلامه مصرحاً بأن الحواس لا حكم لها، وأن الحكم في القضايا الحسية من شأن العقل إذ يقول: "قد ظهر مما مر أن الحس لا حكم له، لا في الجزئيات ولا في الكليات، إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات" (٢).

بعد نظرة عابرة على مؤلفات الفلاسفة الكبار كابن سينا، والمحقق الطوسي، وصدر المتألهين وأمثالهم يتضح أن الحكم والتصديق في القضايا الحسية ليس من شؤون ووظائف الحس، وإنما هو مساعد للإدراك، والحكم والتصديق في مثل هذه القضايا كالقضايا القبلية والعقلية من وظائف العقل أو النفس وشؤونهما.

ومن الواضح أن بحث المباني الوجودية لهذه النظرية لا يتيسر في هذا المجال ولا يناسبه، فالتعرض له بحاجة إلى مجال آخر.

تاسعاً: الاستدلال أو الاستنتاج

أهم وظائف العقل هي الاستدلال أو الاستنتاج. والاستدلال نوع من الولادة الفكرية أو التوليد الذهني، ناتج عن ترتيب أو صف عدة قضايا معلومة ومتراطة جنباً إلى جنب. وهذا النوع من القضايا تسمى (مقدمات الاستدلال) وهي التي تُرشد إلى نتيجة خاصة. وفي علم النفس الفلسفي يسود الاعتقاد بأن المتصرف تساعد العقل - وله الدور المباشر والرئيس - في هذه الوظيفة، وتقدم له العون في ترتيب المقدمات وتنظيمها، وبالنتيجة في إعداد الاستدلال. والاستدلال في الواقع نوع من التركيب، يتم فيه تركيب

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

(٢) المصدر السابق، ص ١٤-٢٦.

مجموعة قضايا، وبامتزاجها وتركيبها تنتج قضية جديدة. ومقابل الاستدلال يوجد التعريف. والتعريف نوعٌ آخر من التفكير، ونوعٌ خاصٌّ من التركيب: تركيب المفاهيم والتصورات مع بعض والنتيجة مفهوم جديد. وبهذا يكون كلُّ من الاستدلال والتعريف تركيباً وتفكيراً بنحو ما. الاستدلال تفكير يأتي من تركيب قضايا عدة معلومة ومترابطة، والتعريف نوعٌ آخر من التفكير يحصل من امتزاج وتركيب عدّة مفاهيم معلومة ومترابطة. وبالاستدلال تحصل قضية جديدة، وبالتعريف يحصل مفهومٌ جديد. وعبر هذين النمطين^(١) من التفكير، وهما نشاط أو فعالية ذهنية، يمكن توسيع معرفتنا بالوجود والواقعات وتعميقها. وعليه فمن خلال تأليف المعلومات الذهنية التي يأتي أغلبها من الخارج وترتيبها، وتنظيم المعلومات المترابطة مع بعض نصل إلى معارف جديدة.

الاستدلال أو الاستنتاج يتم بطريقتين، وبيان آخر هو نوعان:

١. المباشر. ٢. غير المباشر.

الاستدلال المباشر هو استدلال مبنيٌّ على قضية واحدة فقط، ويتم الاستنتاج فيه عن طريق تلك القضية فقط، ومن هنا يكفي في هذا الاستدلال قضية واحدة للوصول إلى النتيجة. والاستدلال غير المباشر هو الذي يدعى في المنطق بـ(الحجة) هو استدلال يحتاج إلى أكثر من قضية من أجل الوصول إلى النتيجة، ويتكوّن من قضيتين على الأقل. وكلا الاستدلاليين المباشر وغير المباشر لهما عدّة أقسام. وأهم أنواع الاستدلال المباشر هي:

١. العكس المستوي، ٢. عكس النقيض، ٣. نقض المحمول، ٤. التناقض في

القضايا.

(١) وبهذا يكون للتفكير الذي هو نشاط عقلي معنى واسع: يشمل التعريف والاستدلال أيضاً. وبعبارة أخرى: يشمل المفاهيم كما يشمل القضايا أيضاً. ومن هنا فتخصيصه بالقضايا أو التصديقات غير صحيح. يقول صدر المتألهين في هذا المجال: "منها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة. وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له" [الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٥١٦].

وكل واحد من هذه الاستدلالات، يتم الاستنتاج فيه بمساعدة قضية واحدة فقط. ومثال ذلك في تناقض القضايا أنه من كذب قضية يستتج صدق نقيضها؛ كما أنه من صدق قضية يستتج كذب نقيضها.

أما الاستدلال غير المباشر أو الحجّة فهو على ثلاثة أنواع؛ لأنه في هذا النمط من الاستدلال إما أن نعّم الحكم الثابت لأمر جزئي إلى جزئي آخر بسبب الشبه بينهما وهذا النوع يُسمّى (التمثيل)، وإما أن نحصل على حكم كلي من عدّة أمور جزئية ويسمى هذا النوع (الاستقراء)، وهو على قسمين: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص، وإما أن نسير من الحكم الكلي إلى الجزئي وهذا النوع يُسمّى (القياس)، وينقسم إلى عدّة أقسام بلحاظ الشكل والمادة^(١).

والمراد من الجزئي - كما هو واضح - المعنى المطلق الواسع الذي يشمل كلاً من الجزئي الحقيقي والجزئي الإضافي، بل يمكن القول: إن قيد (الجزئي) غالبي، وقد استعمل من أجل التسهيل في التعليم، ومن أجل إيضاح مكانة القياس بين أساليب الاستدلال، وكيفية السير فيه، وتبين أن القياس يقف مقابل الاستقراء، وإلا فإن نطاق القياس أوسع من ذلك، ويشمل الأمرين المتساويين المتلازمين. ومن هنا يمكن الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر^(٢).

عاشراً: الاستقراء والعقل

من الواضح أن جميع أقسام الاستدلال والاستنتاج نشاطات ذهنية، وهي من وظائف العقل، وللعقل دورٌ مباشر فيها. وهنا نواجه مشكلة وهي: أنه على الرغم من

(١) راجع: الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٧٧-٢١٢، و ٢٢٩-٢٣٨؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، المصدر السابق؛ المظفر، محمدرضا، المنطق، ص ١٠١-٢٥٢؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ٧٧-١١١، و ١٨٧-١٩٢.

(٢) بل إن العلامة الطباطبائي وفقاً لمنهجه يرى أن جميع البراهين الفلسفية من هذا النوع وهذا القبيل إذ يقول: "فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان (الإن) الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين إلى الآخر". [الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلام رضا فياضي، المدخل، ص ١٦؛ المؤلف نفسه، تعليقه على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٢٩، التعليق ١].

إمكان عدّ جميع أقسام الاستدلال المباشر والقياس - من أقسام الاستدلال غير المباشر - نشاطاً عقلياً، لكن هل يمكن عدّ الاستقراء نشاطاً ووظيفةً عقليةً أيضاً. مع العلم أنّ الاستقراء متقومٌ بالجزئيات، والجزئيات تُدرك عن طريق المشاهدة وسائر الحواس؟ الحقيقة هي أنّه يجب عدّ الاستقراء من شؤون العقل ووظائفه أيضاً؛ لأنّ الاستقراء ليس مشاهدة بضعة أمور جزئية فحسب، فإنّ مشاهدة بضعة ظواهر جزئية لا دخل له في حقيقة الاستقراء؛ بل إنّ الاستقراء عبارة عن إعمام حكم ناشئ عن مشاهدة عدّة ظواهر جزئية. ومن هنا قالوا في تعريف الاستقراء: الاستقراء سيرٌ من الجزئيّ إلى الكلّي. وفي الاستقراء يشاهد العقل عدّة نماذج، ثم يقوم بتسرية الحكم إلى موارد ونماذج أخرى، فيصدر حكماً كلياً. وعليه فإنّ الإعمام من وظائف العقل، وهو مقومٌ للاستقراء، وركنٌ أساسٌ فيه. ومن هنا عرّف بهمنيار الاستقراء قائلاً^(١): "الاستقراء هو الحكم على كليّ بما وُجد في جزئياته الكثيرة، كما يُحكم على كلّ حيوانٍ أنّه يحرّك عند المضغ فكّه الأسفل"^(٢).

وعليه فإنّ المشاهدة شرطٌ لتحقيق الاستقراء في أغلب الموارد، لا أنّها داخلَةٌ في حقيقته، ومعيارٌ لتحقيقه؛ لذا فإنّ الاستقراء يلعب دوراً في العلوم الفلسفية والرياضية أيضاً، ومنها في القضية الرياضية (العدد إما زوج أو فرد)، إذ يمكن القول إنّ كلاً من الفردية والزوجية تُعدّ من أقسام العدد، وهو حاصل عن طريق الاستقراء. أو في القضية الفلسفية (الموجود إمّا واجبٌ أو ممكنٌ)، فتقسيم الموجود إلى الواجب والممكن على أساس الاستقراء التام، وهو أمر يقينيٌّ لا يقبل التشكيك^(٣)؛ وكذلك تقسيم البدهيات إلى الأوليات، والمحسوسات، والمتواترات إلخ، من هذا القبيل. ولا يقتصر دور الاستقراء على العلوم التجريبية، بل هناك أنواعٌ من الاستقراء تلعب دوراً في العلوم العقلية نظير

(١) راجع: ابن سينا، الشفاء، المنطق ٥. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، المقالة الأولى، الفصل التاسع، ص ٩٥-

٩٦؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، ص ١٨٧.

(٣) ويمكن طبعاً إرجاع القضية الفلسفية المذكورة إلى الحصر العقلي والقول بإمكان إدراكها عن طريق العقل، والحصر العقلي، من دون حاجة إلى الاستقراء العقلي.

العلوم الفلسفية والعلوم الرياضية. ومثل هذه الاستدلالات هي في الحقيقة مستفادة من الاستقراء واستعماله في العلوم العقلية نوعاً ما. إذًا تصور أن الاستقراء مبني على المشاهدات الحسية ومعطيات الحواس باطل، ويحتاج الاستقراء إلى المشاهدة في العلوم التجريبية فقط، وحتى في هذه العلوم المشاهدة ليست مقومة لماهية الاستقراء، بل تحقّقه مشروطٌ بتحقق مشاهداتٍ. وطبيعي أنه يمكن من خلال الاستفادة من التجربة الذهنية والتأملات الباطنية التي هي نوعٌ من العلم الحضورى، تحصيل وتقويم صحة أو سقم الاستقراء العقلي من قبيل أقسام القضايا البديهية.

الحادي عشر: امتياز التجربة عن الاستقراء

السؤال الآخر الذي يُمكن أن يخطر في الذهن هنا هو: ما هو وجه الامتياز بين الاستقراء والتجربة؟ وما هي الفروق بينهما؟ وهل يمكن القول بأن الاستقراء هو التجربة نفسها، والتجربة هي الاستقراء نفسه؟

بملاحظة تعريف الأقسام الثلاثة للاستدلال غير المباشر، يمكن فهم الاختلاف بين الاستقراء والتجربة. فالاستقراء سيرٌ من الخاصّ إلى العامّ ومن الجزئي إلى الكلي، وفي هذا الأسلوب ومن خلال البحث في الجزئيات نقوم بإعطاء حكمها إلى الكليّ. والتجربة وإن كانت في الأدبيات المعاصرة ترادف الاستقراء وتستعمل في المعنى نفسه، لكن في المنطق السينيوي^(١) والأرسطي هي نوعٌ من القياس. ومن هنا فالتجربة وفقاً لاصطلاح القدماء هي نوعٌ من التفكير القياسي، وبيان آخر هي سيرٌ من الكليّ إلى الجزئيّ. إذ نكتشف في التجربة عبر مشاهدة عدّة نماذج علّة الحكم، ونحصل على نتيجة كليّة^(٢). وبما أننا في التجربة نصل إلى علّة الحكم؛ لذا يمكننا تطبيقه على النماذج الأخرى أيضاً "وأما الكائن بالتجربة فكأنه مخلوطٌ من قياسٍ واستقراءٍ...، وليس كالاستقراء،

(١) نسبة إلى الفيلسوف المسلم ابن سينا. [المترجم]

(٢) راجع: ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٥. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، المقالة الأولى، الفصل التاسع، ص ٩٥-٩٨، وكذلك المقالة الثالثة، الفصل الخامس، ص ٢٢٢-٢٢٤؛ بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهرى،

فإن الاستقراء لا يوقع من جهة التقاط الجزئيات علماً كلياً يقينياً وإن كان قد يكون منبهاً. وأمّا التجربة فتوقع...، فإن فيها [التجربة] اختلاط استقراء حسي بقياس عقلي مبني على اختلاف ما بالذات وما بالعرض، وإنّ الذي بالعرض لا يدوم^(١).
 جدير بالذكر أنّ القضايا التجريبية بهذا المعنى نادرة في العلوم الطبيعية، وفي هذه العلوم يُستفاد عادةً من الاستقراء الناقص، والتمثيل والتخيّل الخلاق (وهو الحدس بمعنى التخمين والظن). وعليه فالمقصود من التجربة إمّا هو الاستقراء فقط، واستعماله في هذا المعنى نادرٌ، أو بمعنى أعمّ من الاستقراء والتمثيل والتخيّل الخلاق، والاستعمال في هذا المعنى شائعٌ وجميعها أساليب وطرق من الاستدلال غير اليقيني تُنتج الاحتمال أو الظن والمعرفة الظنيّة على أكثر تقدير. وبهذا فإنّ التجربة والمنهج التجريبيّ عادةً لهما اليوم معنى آخر في العلوم الطبيعيّة وفلسفتها. فالمنهج التجريبيّ يستعمل اليوم في الاستدلال غير القياسي الشامل للاستقراء والتمثيل^(٢).

الثاني عشر: وظائف العقل بنظرة عابرة

يصل الإنسان إلى معرفة عميقةٍ وواسعةٍ بالأشياء بوساطة نشاطات العقل ووظائفه المختلفة من قبيل انتزاع المفاهيم الكليّة وإدراكها، والتعريف أو التحليل، والحكم في القضايا أو التصديقات، والاستدلال وأمثالها. إنّ التعريفات والتحليلات التي تُذكر للمفاهيم أو الاستدلالات التي تُقام لإثبات بعض القضايا، إنّها هي معارفُ ينالها الإنسان بمصدرٍ أو آلةٍ هي العقل. والتعريفات المنطقيّة لمفاهيم الإنسان، والنبات، والجسم، والزمان، والمكان وأمثالها هي معرفة بكلّ واحدةٍ من هذه المفاهيم، كما أنّ الاستدلالات التي تُقام لإثبات القضية من قبيل (مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة)، هي معرفةٌ بهذه القضية. ومن الواضح أننا في الهندسة وسائر العلوم الرياضيّة التي هي أكثر العلوم الإنسانيّة يقينيّة، نصل إلى المعارف اليقينيّة عن طريق مصدر العقل.

(١) ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٥. البرهان، تصحيح أبو العلاء عفيفي، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) مكان البحث الموسّع لهذا الباب هو في بحث (القضايا البعدية والاستقراء من منظار نظرية المعرفة). وبحول الله تعالى سوف نتعرّض لهذه المسألة في كتاب آخر.

وعادة ما يكون الوصول إلى المعارف في العلوم الفلسفية - من قبيل علم الوجود، وعلم النفس الفلسفي، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، ونظرية المعرفة - مبني على هذه الأداة أو الطريق. والتصديق والحكم في تلك القضايا بل ومفاهيمها المكوّنة لها يتحقّق عن طريق العقل. ومن هنا فإنّ منهج التحقيق في مثل هذه القضايا عقليٌّ. وبالنتيجة لا يمكن إثبات أو نفي أيّ واحدة من قضايا العلوم المذكورة إثباتاً أو نفيّاً يقينياً بالحواس الظاهرية والمنهج غير العقلي؛ وإنّ أمكن القول بأنّها قد تفيد التأييد الاحتمالي أو الظني^(١).

والاستدلال هو أهمّ وظيفة من وظائف العقل المختلفة. وهو سيرٌ عقلي وعمليّة عقلانيّة يقوم بها العقل، ونشاطٌ من نشاطاته، والاستدلال له أنواع عدّة، وأكثرها اعتباراً ما يدعى بـ(البرهان). والبرهان استدلالٌ يقينيٌّ بلحاظ المادة والمحتوى، وكذلك بلحاظ الشكل وترتيب المقدمات.

وربما يخطر في الذهن هذا السؤال: لماذا المعتبر في قضايا العلوم العقلية هو العقل والمنهج العقلي فقط؟ ما يمكن قوله اختصاراً بلحاظ ما تقدّم، إنّ سبب ذلك هو كون قضايا تلك العلوم عقليةً أو قبليةً. لكنّ هذا الجواب بحاجة إلى توضيح وبيان. وشرحه مبنيٌّ على اتّضح نسبة العقل مع القضايا القبليّة، وحقيقة هذا النوع من القضايا. وفيما يأتي سنبحث نسبة العقل إلى القضايا القبليّة وحقيقة هذه القضايا وماهيّتها، وهي التي تُدعى في فلسفتنا التقليديّة (القضايا العقلية)؛ ومع اتّضح حقيقتها سوف يتّضح دور العقل فيها من منظار نظرية المعرفة، وهو الهدف الأساس للبحث، وسيتّضح ضمناً الحل المذكور.

الثالث عشر: العقل والقضايا القبليّة

من أهمّ آثار القبول بالعقل واعتباره، وأشدّ بحوث وظائف العقل احتدّاماً في عصرنا الراهن هو البحث في الدور الخاص لهذه القوّة الإدراكية في القضايا القبليّة. وعند تعريف القضايا القبليّة سوف يتّضح أنّ إدراك مثل هذه القضايا وتصديقها

(١) هذا الكلام بحاجة إلى توضيح أكثر. وسوف نتابع هذا البحث في فرصة مناسبة.

واعتبارها مبني على العقل فقط، وهي من هذه الجهة ليست بحاجة إلى أي أداة أخرى. وعليه فإن أهم ميزاتهما هو أن المصدر الوحيد لتحقيقها هو العقل، والأسلوب الناجع والصحيح للبحث حولها هو الأسلوب والمنهج العقلي لا غير. ومن هنا فإن النزاع الرئيس بين العقلين والحسيين هو: هل المعارف أو القضايا القبليّة متحقّقة أم غير متحقّقة؟ وعلى فرض تحقّقها هل هي قضايا تحليليّة (طولوجية) محضّة^(١) أم تركيبيّة؟ والجواب بالإيجاب عن هذا السؤال، والقبول بالقضايا القبليّة أعمّ من القضايا التحليليّة (الطولوجية)، وغيرها هو المميّز الحقيقي بين المنهج العقلي والحسي. ومضافاً إلى القبول بالحواس، والمعطيات الحسيّة والقضايا التحليليّة (الطولوجية)، يمكن الإذعان بتحقيق القضايا القبليّة التي هي ليست طولوجية محضّة، لأنّ الحسيين كما يبدو لا يمكنهم -استناداً إلى الحواسّ ونفي اعتبار العقل- أن يقبلوا بنحو مبرر وعلى أساس معقول القضايا القبليّة حتّى القضايا التحليليّة (الطولوجية)، فقبولها مستلزمٌ لنوع من المنحى العقلي والإذعان في الجملة باعتبار قوّة العقل الإدراكيّة^(٢).

ويمكن الإضافة على ماتقدّم: أنّ القضايا البعدية تحتاج إلى الحواسّ الظاهريّة والتجربة الحسيّة، ومن هذه الجهة تمتاز عن القضايا القبليّة، لكنّها بنظر المؤلف لا تستغني عن قوّة العقل. التصديق والحكم في هذه المجموعة من القضايا وإثبات تحقّق مصداقها العيني في الخارج أيضاً يرتبط بالعقل. وبدون تحقّق قوّة العقل الإدراكيّة والاستناد إليها، سوف يتوقف التصديق والحكم في القضايا البعدية أيضاً. وطبيعي أنّ العقل إنّما يمكنه التصديق بها والحكم عليها فيما لو استند إلى التجربة الحسيّة أو الحواسّ الظاهريّة.

ويمكن توسيع البحث حول القضايا القبليّة، وطرح الكثير من الأسئلة والمسائل^(٣).

(1) Tautology.

(2) See: Laurence, Bonjour, In Defense of pure Reason, Ch.2.

(٣) تعرضنا بحمد الله للبحث في هذه المسائل في الكتاب الرابع من مجموعة (كاوشى در زرفاي معرفت شناسي) [دراسة في أعماق نظرية المعرفة]، تحت عنوان (مؤلفها وساختارهاى معرفت بشرى؛ تصديقات يا قضايا) [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]. ونكتفي هنا بإلقاء نظرة عابرة على الأسئلة التي =

ولا يمكن الآن القيام ببحثٍ شاملٍ، وتحقيقٍ واسعٍ للمسائل التي يُمكن طرحها في هذا المضمار. ونكتفي هنا بتعريفِ (القبلي) وتبيين حقيقته، وبحثِ دور العقل في هذا النشاط الأساسي والبنوي.

الرابع عشر: حقيقة القبلي

بغض النظر عن طريقة التمايز بين التحليلي والتركيبي، وبين الممكن والضروري، غير أنه لا شك في أن التمايز بين القبلي والبعدي هو تمايزٌ معرفيٌّ، لا فلسفيٌّ أو منطقيٌّ. والقبليّة أو البعديّة مبنيّة على ضوابط وشرائط. وبحسب رؤية هذا الكتاب فإن القضية

= يمكن طرحها في هذا الباب:

ما هي المعرفة أو القضية القبليّة؟

هل يمكن عدّ القضية أو المعرفة القبليّة أمرًا تامًا وصحيحًا باللحاظ الفلسفيّ، وتقديم صورة صحيحة عنها، أم

أنّ القبول بها يشتمل على تناقضات؟

ما هي العناصر، والأركان، والشروط الضرورية من أجل كون القضية أو المعرفة قبليّة؟

هل يستطيع الإنسان الوصول إلى المعرفة القبليّة عن طريق توفير هذه الشروط؟ وبعبارة مختصرة هل عند

الإنسان نوع من المعرفة القبليّة؟

في صورة تحقق القضايا القبليّة هل هي تحليلية فقط أم يمكن أن يكون بعضها تركيبياً أيضاً؟ وفي حالة إمكان ذلك

فما هو معيار وخصائص القضية التركيبية القبليّة؟

ما هي العلاقة بين كون القضية قبليّة و ضرورية؟ هل القضايا القبليّة ضرورية فقط، أم يمكن أن تكون بعض

القضايا الممكنة قبليّةً وصادقة بنحو القبليّة؟

هل تقسيم المعرفة إلى قبليّة وبعديّة يختصّ بالقضايا أم يشمل المفاهيم أيضاً؟

ما هي علاقة القضايا الحقيقيّة في علمي الأصول والمنطق بالقضايا القبليّة؟

هل يمكن إبطال أو إثبات القضايا القبليّة بالتجربة؟ ولماذا؟

ما هي خصيصة أو خصائص القضايا القبليّة؟ وبأي معيارٍ يمكن معرفة الحقائق القبليّة؟ وما هي مواصفات

القضايا أو الحقائق التي تُدرك بشكل قبلي؟ وما هو المعيار الأفضل بين المعايير التي قدمتها مختلف النظريات؟

هل يمكن وقوع الخطأ في القضايا القبليّة أم يمتنع الخطأ فيها؟ وفي حالة عدم إمكان وقوع الخطأ فيها فما هو طريق

إحرازه؟

قد نقض عدم إمكان وقوع الخطأ في القضايا القبليّة بالهندسة الإقليدية وما شابهها. فما هي الحلول التي يمكن بها

علاج هذه المشكلة؟

ينبغي قبل كل شيء أن نبحث ما هي العلاقة بين البدهي والقبلي؟ وهل أن أحدهما عين الآخر مصداقاً؟ أم أنّ

القبلي أعم وأن قسماً من القضايا النظرية قبليّة؟

القبلية هي قضية لا يحتاج إدراكها والتصديق بها إلى التجربة الحسية أو الحواس الظاهرية، وهي قائمة على العقل فقط؛ من قبيل قضايا الرياضيات والمنطق، والحمل الأولي من قبيل قضية (الإنسان إنسان)، وأمثالها. وفي المقابل القضية البعدية هي التي يقوم التصديق بها على التجربة الحسية أو الحواس الظاهرية أيضًا. ومن هنا فإن المعرفة أيضًا تنقسم إلى قسمين: القبلية والبعدية. فالمعرفة القبلية هي معرفة لا تقوم على التجربة الحسية والحواس الظاهرية، من قبيل المعارف الرياضية والفلسفية، وفي المقابل، المعرفة البعدية هي معرفة قائمة على التجربة الحسية والحواس الظاهرية، من قبيل العلوم التجريبية^(١).

إن تقييد التجربة بمصطلح (الحسي)، أو ذكر (الحواس الظاهرية)، بدلاً منها إنما هو لإزالة الغموض، أو احتمال الإطلاق الموجود في مصطلح (التجربة). ومصطلح (التجربة)، دون القيد المذكور له معنى عام يشمل التجارب الذهنية التي هي نوعٌ من العلم الحضورى والشهودي. ويمكن توسيع مفهوم التجربة ليشمل التجارب الشهودية والعلم الحضورى وكذلك التأملات الذهنية التي هي نوعٌ من العلم الحضورى. وعلى أساس التعريف أو الاصطلاح الأول -وهو اختصاص التجربة بمعطيات الحواس الظاهرية والتجربة الحسية- توجد بين القضايا القبلية والبعدية معارفٌ خاصة لا هي قبلية ولا بعدية، وهي المعارف الحضورية. وعلى أساس أول تعريف للقبلي والبعدى، فإن هذه المعارف لا قبلية ولا بعدية، كما أن القضايا الحاكية عنها أيضًا لا قبلية ولا بعدية. ولكن على أساس التعريف أو الاصطلاح الثاني، تكون هذه المعارف أو القضايا بعدية والتجربة شاملة لها. ويمكن أيضًا تعريف مفهوم القبلي بنحو يشمل المعارف الحضورية والقضايا الحاكية عنها.

وعليه فإن الجواب عن هذا السؤال: هل تقسيم المعارف أو القضايا إلى بعدية وقبلية

(1) See: Laurence, Bonjour, In Defense of pure Reason, Ch.2; Paul Moser (ed.), Apriori Knowledge, p.3-10;

بلانتينجا، ألفين، (مفاهيم بنياديين در معرفت شناسی) [مفاهيم أساسية في نظرية المعرفة]، ترجمة محمد حسين زاده، الفصل الثالث.

حصريٌّ يدور مدار النفي والإثبات أم لا؟ مبنيٌّ على التعريف المختار للقبلي والبعدي، وهو في الحقيقة يرجع إلى التعاقد وجعل الإصطلاح.

مضافاً إلى قيد التجربة، هناك مشكلة أخرى يمكن أن تطرح حول تعريف المعرفة أو القضية القبليّة ترجع إلى استقلالها عن التجربة الحسيّة وعدم بنائها على الحواسّ الظاهريّة. ولا يصحّ على أساس هذا الشرط ربطُ المعرفة القبليّة بالتجربة الحسيّة بأيّ وجهٍ كان. لكن نجد أنّ بعض القضايا التي عُدّت قبليّة مفاهيمها - وهي عناصرها وأجزائها الأصليّة - مأخوذة من التجارب الحسيّة والحواسّ الظاهريّة. والكثير من القضايا التي تعدّ نماذج لأصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما على الرغم من كونها قبليّة، لكنّ مفاهيمها حاصلّة من الحواسّ الظاهريّة؛ من قبيل أن يكون الجسم الواحد أسود كلّه وفي الوقت نفسه غير أسود كلّه، ومتحرّكاً وساكناً كذلك، ومتحرّزاً في مكان وغير متحرّز الخ.

والحاصل هو أنّ التجربة المرتبطة باللون، والحركة وغيرهما شرطٌ ضروريٌّ لتحصيل المعرفة بمثل هذه القضايا.

ومن هنا فإنّ مثل هذه القضايا إنّما تكون مبرّرة فيما لو استندت إلى التجارب الحسيّة. وفي الحقيقة تُعدّ التجربة الحسيّة شرطاً ضرورياً لتبرير القبول بهذه القضايا والتصديق بها. ومن هنا لا يمكن عدّ المعرفة بهذه القضايا وتبريرها أمراً قبليّاً.

بملاحظة الاختلاف بين وظائف العقل في صناعة المفهوم وصناعة الحكم، يمكن حلّ المشكلة المتقدمة بسهولة. فعلى الرغم من إمكان الحواسّ الظاهريّة التمهيد لعمليّة الوصول إلى كثيرٍ من المفاهيم الكليّة، لكنّ هذا الأمر لا يمنع قبليّة القضية المكوّنة من مثل هذه المفاهيم ولا الحكم فيها وتبرير المعرفة بها.

وبناءً على التعريف، فإنّ القضية أو المعرفة القبليّة لا تحتاج في التصديق والقبول من حيث هما تصديق وقبول إلى الحواسّ الظاهريّة والتجربة الحسيّة؛ لكن لا يوجد مانع أن تكون مبنيّة على التجربة الحسيّة من جهة المفهوم. فالأمر المقوم لقبليّة المعرفة أو القضية هو أن يكون الحكم أو التصديق فيها مستغنياً عن التجربة الحسيّة.

ويجب الالتفات إلى أن أغلب المفاهيم الفلسفية والمنطقية بلحاظ التحقق، هي مفاهيم ثانية، وعادة ما تتحقق بعد المفاهيم الأولى والمفاهيم الجزئية الحسية والشهودية عن طريق المقايسة والانتزاع، والكثير منها يتحقق عن طريق الحواس الظاهرية والتجربة الحسية؛ وبتعبير أدق: الحواس الظاهرية هي التي توفر الأرضية المناسبة للحصول عليها. والحاصل هو أن قبلية التصديق، والقبول، والحكم في قضية لا يستلزم أن تكون المفاهيم المكونة لها أيضاً غير مبنية على التجربة الحسية، بل المهم هو أن يكون التصديق والحكم فيها مستغنياً عن الحواس والتجربة الحسية، ومستقلاً عنها. وفي بحث تصنيف المفاهيم نبهنا على أن الحواس تمهد الأرضية للوصول إلى كثير من المفاهيم. وقلّمًا نجد مفهومًا لم تلعب الحواس أو العلوم الحضورية دورًا مباشرًا أو غير مباشر في تحقّقه^(١).

إذا كان الشرط في المعرفة أو القضية قبلية مضافاً إلى الحكم والتصديق، ألا تكون المفاهيم المكونة لها مأخوذةً عن طريق الحواس، فحينئذ تصبح دائرة القضايا قبلية ضيقة جداً، وقلّمًا توجد عندنا قضية قبلية؛ فإنّ موضوعات الكثير من القضايا ومحملاتها من قبيل مصاديق أصل امتناع اجتماع النقيضين أو امتناع ارتفاعهما، وأصل الهووية، مأخوذة بنحو غير مباشر من التجربة الحسية، والحواس تُحقّق أرضية الوصول إليها. حتى قضايا الحمل الأولى من قبيل قضية (الإنسان إنسان) مبنية بنحو ما على التجربة أيضاً؛ لأنّ مفاهيمها وموضوعاتها ومحملاتها منتزعة من التجربة الحسية، والتجربة الحسية تُحقّق أرضية الوصول إليها. نعم هناك أيضاً مفاهيم لا تبني مطلقاً على التجربة الحسية والحواس الظاهرية؛ من قبيل المفاهيم الكلية الشهودية للخوف، والحب وأمثالها؛ إلا إذا وسّعنا مفهوم التجربة لتشملها أيضاً.

والحاصل هو أنه وفقاً لرؤيتنا فإنّ القضية أو المعرفة قبلية هي التي لا يحتاج التصديق بها، وفهمها، وإدراكها، والقبول بها، وتبريرها إلى التجربة الحسية؛ حتى لو كانت مفاهيمها مبنية على الحواس والتجارب الحسية.

(١) راجع: محمد حسين زاده، (معرفت بشري؛ زیر ساختها) [أسس المعرفة البشرية]، الفصل الثالث؛ المؤلف نفسه، "معرفت شناسی" [نظرية المعرفة]، الفصل السابع، والثامن، والتاسع.

وبملاحظة ما تقدّم يُعلم أنّ ما طرحناه في بداية البحث من تعريف المعرفة، أو القضية القبليّة متقنٌ لا ترد عليه النقود الموجهة إليه. فالقضية أو المعرفة القبليّة بغض النظر عن كونها بدهيّة أم نظريّة، هي قضيةٌ أو معرفةٌ يتحقّق التصديق بها، وقبولها والحكم عليها عن طريق العقل فقط، ولا تحتاج في التصديق والحكم إلى التجربة الحسيّة أو الحواسّ الظاهريّة على الرغم من أنّ المفاهيم المستعملة فيها قد تكون مبنيةً على التجربة الحسيّة، وأنّ الحواسّ قد مهدّت الأرضيّة لنشوتها. وطبيعيّ أنّه يجب التنبيه على أنّ التصديق، والقبول، والتبرير في القضايا القبليّة النظرية لا يتحقّق إلا عن طريق العقل والاستدلال البرهانيّ المعتر الذي يمتلك القيمة المعرفيّة، ومن هذه الجهة لا يبني على الحواسّ الظاهريّة مطلقاً.

وعليه فإنّ التعريف السابق ليس ذا هويّة وبنية سليمة محضّة، بل مضافاً إلى سلب ونفي الابتداء على التجربة الحسيّة له هويّة إيجابيّة أيضاً؛ لأنّه يتم تأكيد قضية أنّ قوة العقل الإدراكيّة هي التي تدركه وتصدق به، وتؤيد صحّته من دون الحاجة إلى الحواسّ أو التجارب الحسيّة^(١).

والوصول إلى مثل هذه المعرفة يؤدي إلى نتيجة عميقة في المعرفة الإنسانيّة؛ فبمثل هذه المعرفة يستطيع الإنسان أن يصل إلى مجموعة عظيمة من العلوم العقليّة المبنية على العقل صرفاً وعلى القضايا المستعملة في تلك العلوم، وهي قضايا قبليّة فقط (كما في العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والمنطقيّة).

ويمكن أحياناً في بعض تلك العلوم -كالعلوم الفلسفيّة- الاستفادة من القضايا

(١) عرض أتباع التيار العقلي الكلاسيكي بل كلّ مؤيدي القضايا القبليّة شروطاً في مسألة القبليّة، وهم يرون أنّه إذا تحققت هذه الشروط في قضية ما، تكون قضية قبليّة. وبحسب رأيهم فإنّ القضية القبليّة هي التي يكون التصديق بها والحكم فيها لا يستند مطلقاً إلى الحواسّ والتجارب الحسية، بل تكون مبررة باستنادها إلى العقل المحض لا غير. مضافاً إلى ذلك إذا لم تكن بدهيّة يجب أن تقوم على استدلال قويّ ومتقن؛ استدلال متشكّل من قضايا قبليّة فقط أو ينتهي إليها. مضافاً إلى ذلك اشترطوا صدق تلك القضية ومطابقتها للواقع (See: Laurence, Bonjour, In Defense of pure Reason, p6-8).

وبملاحظة التعريف المختار والشرح المتقدم لقيوده وعناصره، يمكن دراسة وتقويم التعريف أعلاه وسائر التعريفات البديلة.

والمعارف البعدية أيضاً، ووضعها في مقدمات الاستدلال. وعلى أية حال يرى المؤلف أنّ القضايا القبليّة المستعملة في هذه العلوم إما بدهية لا تحتاج إلى الاستدلال، وإما نظرية يمكن الاستدلال عليها بأدلة مكوّنة من مقدمات قبليّة.

ويجدر في مجال تقويم القضايا القبليّة وإحراز صدقها أن يقال: بما أنّ هذه القضايا تنقسم إلى نظرية وبدهية، فكل قسم منها سيكون له حكمٌ مستقلٌّ. والقضايا النظرية يتمّ تقويمها وتبريرها عبر إرجاعها إلى البدهية فيتمّ إحراز قيمة صدقها أو كذبها. وعليه فإنّ معيار صدق القضايا النظرية هو إرجاعها إلى القضايا البدهية.

وفي مجال صدق البدهيات الأوّلية قدّم العلماء المسلمون معيارين:

١. كونها أوّليّة. ٢. إرجاعها إلى التجارب الذهنيّة والعلوم الحضورية.

إنّ البحث في معيار صدق القضايا أو التصديقات، ومنها البدهيات الذي يعدُّ أهمّ مسألة في نظرية المعرفة، هو بحثٌ واسع جداً. وقد بحثنا^(١) في كتب سابقة حول هذا الأمر بشكل مفصّل، وسنبحثه بحوله تعالى بتفصيل أكبر في الكتاب الرابع^(٢)، كما سنبحث في بقية الأسئلة التي يُمكن طرحها في باب التصديقات القبليّة والتركيبية والتحليلية وأمثالها. وما يجب بحثه بشكل مفصّل في هذا الكتاب هو البحث حول حقيقة التصديقات القبليّة، ودراسة دور العقل فيها من منظار معرفي.

النتيجة

واصلنا في هذا الفصل بحوث العقل المعرفية، فألقينا نظرة عابرة على وظائف العقل النظري، واستعرضنا نشاطات هذه القوّة في نطاق كلّ من المفاهيم والقضايا، والدور الذي يلعبه في كلّ منهما، وتوصّلنا إلى نتيجة هي أنّ وظائف العقل كثيرة جداً، والإنسان يحصل على معرفة عميقة وواسعة بالأشياء من خلال نشاطات العقل ووظائفه

(١) راجع: محمد حسين زاده، (پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر) [دراسة مقارنة في نظرية المعرفة المعاصرة]، الفصل السابع؛ المؤلف نفسه، (درآمدی بر معرفت شناسی ومبانی معرفت دینی) [مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية]، القسم الأول، الفصل السادس.

(٢) راجع: المؤلف نفسه، (مؤلفهها وساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا) [عناصر وبنى المعرفة الإنسانية؛ التصديقات أو القضايا]. (المحقّق).

المختلفة من قبيل انتزاع المفاهيم الكلّية وإدراكها، والتعريف أو التحليل، والحكم، وصناعة القضية، والاستدلال. التعريفات والتحليلات التي تذكر للمفاهيم أو الاستدلالات التي تقام لإثبات بعض القضايا وغيرها، هي جميعاً معارف ينالها الإنسان بوساطة مصدر أو آلة العقل.

وكذلك توصلنا إلى أنّ التصديق العلمي والحكم في جميع القضايا حتى القضايا الحسيّة الشخصية أو المحسوسات هو من وظائف العقل، وذلك خلافاً لما يخطر في الذهن بادئ ذي بدء. والقول المشهور بأنّ العقل مُدرِكٌ للكلّيات لا يتنافى مع هذه الرؤية؛ لأنّها ناظرةٌ إلى المفاهيم، بمعنى أنّ المفاهيم الكلّية (المعقولات)، تُدرك عن طريق العقل فقط. لكنّ هذا القول لا يشمل القضايا. الحكم في جميع القضايا في عهدة العقل سواء الشخصية أم غيرها.

ومن الواضح أنّ النتيجة المذكورة لا تستلزم نفي مساعدة الحواسّ في الحكم والتصديق في القضايا الحسيّة الشاملة للمحسوسات أو التجريبيّات.

ثم ذكرنا آخر وظيفة للعقل وهي الاستدلال أو الاستنتاج. والاستدلال نوعٌ من الولادة الفكرية أو الإنتاج الذهني يحصل عن طريق ترتيب عدّة قضايا معلومة ومرتبطة، وهو بدوره له أنواع كثيرة. وهذا النشاط أو الوظيفة العقلية له أشدّ التأثير في دائرة المعرفة الإنسانيّة وتنميتها.

ثم نبهنا على دور العقل في القضايا القبليّة، وكذلك الدور الذي تلعبه هذه القضايا في المعارف الإنسانيّة، وبيننا حقيقتها.

وبحسب رؤية هذا الكتاب فإنّ القبليّة قضيةٌ يبتني إدراكها وتصديقها واعتبارها على العقل فقط ولا يحتاج من هذه الجهة إلى أي مصدر أو آلة أخرى.

وفي تقويم التعريف المختار حول القضايا القبليّة وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ التعريف المطروح لا يشتمل على هويّة وبنية سلبية فقط، بل يشتمل على هويّة إيجابية مضافاً إلى السلب؛ لأنّه تمّ التأكيد فيه على قوّة العقل الإدراكية التي تُدرك تلك القضايا وتصدّقها، وتؤكد صحّة مفادها من دون حاجة إلى الحواسّ أو التجارب الحسيّة.

وعليه فإن أهم ميزة في القضايا القبليّة هي أنّ مصدر إدراكها وفهمها وتحقيقها هو العقل لا غير، وأنّ المنهج العقلي هو العامل فيها دون غيره.

وفي علم الهندسة وسائر العلوم الرياضيّة نصل إلى المعارف القبليّة عن طريق مصدر العقل.

ومضافاً إلى ذلك فإن الحصول على المعرفة في العلوم الفلسفيّة من قبيل علم الوجود، وعلم النفس الفلسفيّ، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، ونظريّة المعرفة وأمثالها عادة يُبنى على هذه الأداة أو الطريق، ومنهج التحقيق فيها عقلي أيضاً.

وعلى أساس ما تقدّم وصلنا إلى نتيجة هي أنّ العقل في القضايا أو التصديقات القبليّة يلعب دوراً خاصّاً.

ومن دون قوّة العقل الإدراكيّة سيخسر الإنسان كمّاً كبيراً من التصديقات والمعارف التي هي أعمّ من النظريّة والبدهيّة، وخاصّة المعارف الأساسيّة.

المصادر

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده الأملي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٣ هـ.ش.
٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.ق.
٣. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ٦. النفس، تحقيق سعيد زايد وجود قنواقي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.ق.
٤. ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٢. المقولات، تحقيق إبراهيم مدكور، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.ق.
٥. ابن سينا، الشفاء، المنطق، ٣. العبارة، تحقيق محمود خضري، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.ق.
٦. ابن سينا، النجاة، تصحيح محمد تقي دانش، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٦٤ هـ.ش.
٧. ابن سينا النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٥ هـ.ق.
٨. ابن سينا، كتاب الحدود، في: رسائل ابن سينا، بيدار، قم، ١٤٠٠ هـ.ق.
٩. الأشتياني، سيد جلال الدين، شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم (شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم)، الطبعة الثالثة، أمير كبير، طهران، ١٣٧٠ هـ.ش.
١٠. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدود ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥ هـ.ق.
١١. بلانتينجا، ألفين وآخرون، (مفاهيم بنيادين در معرفت شناسي) [مفاهيم أساسية في نظرية المعرفة]، ترجمة محمد حسين زاده، زلال كوثر، قم، ١٣٨٢ هـ.ش.
١٢. التحصيل، تصحيح مرتضى المطهري، منشورات جامعة طهران، طهران ١٣٤٩ هـ.ق.
١٣. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦ م.
١٤. جيلسون، إتيان، (عقل ووحى در قرون وسطا) [العقل والوحى في القرون الوسطى]، ترجمة شهرام بازوكي، وزارة الثقافة والتعليم العالي، طهران، ١٣٧١ هـ.ش.

١٥. حسين زاده، محمد، (مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية)، الطبعة الثانية، مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث، قم، ١٣٨٥ هـ.ش.
١٦. حسين زاده، محمد، فصلية (معرفت فلسفی) العدد ٥، خريف ١٣٨٣ هـ.ش.
١٧. حسين زاده، محمد، (فلسفة الدين)، الطبعة الثالثة، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨ هـ.ش.
١٨. حسين زاده، محمد، (أسس المعرفة الدينية)، الطبعة الرابعة، مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث، قم، ١٣٨١ هـ.ش.
١٩. حسين زاده، محمد، (المعرفة الدينية؛ العقلانية والمصادر)، مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث، قم، ١٣٨٩ هـ.ش.
٢٠. الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الطبعة الثانية، بيدار، قم، ١٣٨١ هـ.ش.
٢١. الرازي، فخر الدين محمد، المباحث المشرقية، أسدي، طهران، ١٩٩٦ م.
٢٢. الرازي، قطب الدين محمد، تعليقة على شرح الإشارات والتنبيهات، في: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.ق.
٢٣. الزنوزي، ملا عبد الله، لمعات إلهية، تصحيح سيد جلال الدين الأشتياني، الطبعة الثانية، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦١ هـ.ق.
٢٤. الساوي، ابن سهلان، البصائر النصيرية، المدرسة المرتضوية، قم، ١٣١٦ هـ.ق.
٢٥. السبحاني جعفر، كليات في علم الرجال، الطبعة الثانية، مركز مديرية حوزة علميه قم، ١٣٦٦ هـ.ق.
٢٦. السبزواري، ملا هادي، تعليقة على الأسفار، في: صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار احياء التراث العربي بيروت، ١٩٨١ م.
٢٧. السبزواري، ملا هادي، شرح المنظومة، مصطفىوي، قم، (د.ت).
٢٨. السهروردي، شهاب الدين، الألواح العبادية، في: شهاب الدين السهروردي، (ثلاث رسائل لشيخ الإشراف)، تصحيح محفلي حبيبي، طهران، ١٣٥٦ هـ.ش.
٢٩. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصطفىوي، قم، (د. ت) ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

٣٠. الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، طهران، ١٣٥٤ هـ.ش.
٣١. الشيرازي، صدر الدين محمد، درّة التاج، تصحيح محمد مشكوة، الطبعة الثالثة، حكمت، طهران، ١٣٦٩ هـ.ش.
٣٢. الشيرازي، قطب الدين محمود، شرح حكمة الإشراف، بيدار، قم، (د.ت).
٣٣. الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠ م.
٣٤. الصدوق كتاب التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (د.ت).
٣٥. الطباطبائي، السيد محمد حسين، (أصول الفلسفة)، في: مرتضى المطهري، (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، دار العلم، قم، (د.ت).
٣٦. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، (د.ت).
٣٧. الطباطبائي، السيد محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلام رضا فياضي، مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث، قم، ١٣٨٦ هـ.ش.
٣٨. الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح محمد تقي مدرس رضوي، الطبعة الثانية، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٥٥ هـ.ش.
٣٩. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران، ١٤٠٣ هـ.ق.
٤٠. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٣ هـ.ش.
٤١. الطوسي، نصير الدين، منطق التجريد، في: الحسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الطبعة الثانية، بيدار، قم، ١٣٨٠ هـ.ش.
٤٢. الطوسي، نصير الدين، نقد المحصل، باهتمام عبد الله نوراني، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٣٥٩ هـ.ش.
٤٣. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي للحكمة المتعالية [ترجمة كتاب در آمدى به نظام حكمت صدرائي، سمت ومؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث، طهران وقم، ١٣٨٥ هـ.ش.]، تعريب السيد علي عباس الموسوي، مراجعة د. خنجر حمية، مركز الحضارة

- لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ٢٠١٠م.
٤٤. الفارابي، ابونصر، الألفاظ المستعملة في المنطق، ترجمة وشرح ملكشاهي، سروش، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.
٤٥. الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي (ط- الإسلامية)، محقق / مصحح: غفاري، علي أكبر آخوندي، الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ.ق.
٤٦. كوبلستون، فريدريك، (تاريخ الفلسفة)، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، المجلد الأول، الطبعة الثانية، سروش، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش.
٤٧. لوين وآخرون، (الفلسفة أو بحث الحقيقة)، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، مؤسسة انتشارات جاويدان، طهران، ١٣٥١ هـ.ش.
٤٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، الطبعة الثانية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.ق.
٤٩. مصباح اليزدي، محمد تقي، (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، سازمان تبليغات إسلامي، طهران، ١٣٦٤ و ١٣٧٩ هـ.ش.
٥٠. المطهري، مرتضى، (مجموعة المؤلفات)، المجلد السادس، والثامن، والتاسع، الطبعة السادسة، صدرا، قم، ١٣٧٧ هـ.ش.
٥١. المظفر، محمد رضا، المنطق، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٣ هـ.ق.
٥٢. اليزدي، ملا عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، الطبعة العاشرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٣ هـ.ش.

V

معيار البداهة التصوِّرية في المفاهيم البديهية(*)

السيد يد الله يزدان بناه(**)

(*) مصدر البحث: تأملات في فلسفة الفلسفة

الإسلامية، (الفصل الأول): مباحث في نظرية المعرفة

والمنهج المعرفي. ترجمة: أحمد وهبة، ط1، دار المعارف

الحكومية، ٢٠٢١.

(**) أستاذ الفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية / قم.

الملخص

يذهب الفلاسفة المسلمون إلى أن موضوع الفلسفة - أي الوجود بما هو موجود - يتمتع بالبداهة التصورية والتصديقية معاً، والمقصود بالبداهة التصورية بالنسبة لموضوع الفلسفة هي أن مفهوم (الموجود) بيّن وواضح، وأن إدراك العقل له لا يتوقف على إدراك مفهوم آخر قبله، فلا إدراك مفهوم الوجود لا حاجة إلى الاستعانة بمعلومات أخرى أو ترتيب عملية فكرية.

ولكن ما هو المعيار في البداهة التصورية لمفهوم (الموجود)؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بدّ أولاً من معرفة ما هو معيار بداهة المفهوم؛ لأننا إذا علمنا معنى البداهة التصورية للمفهوم وملاك ذلك فإننا نستطيع حينئذٍ توضيح ملاك بداهة مفهوم (الموجود) أيضاً، وبناءً على هذا فالبحث المطروح هنا بحثٌ في علم المعرفة ونظرية المعرفة؛ لأنه يبحث في معيار بداهة المفاهيم.

ونحن نعتقد أن بحث التصورات هو أيضاً جزءٌ من أبحاث علم المعرفة، فالمفاهيم البدئية هي أساس تعريف المفاهيم الأخرى وتحصيلها.

وغير خافٍ أن معيار بداهة المفاهيم الأساسية وكذلك دور هذه المفاهيم في عملية إدراك التصورات الأخرى يعدُّ من مسائل علم المعرفة المهمة في باب التصورات. ومع اتّضح معيار بداهة المفاهيم يتّضح أيضاً معيار البداهة التصورية لمفهوم الوجود.

ولذا فإننا سوف نبحث هنا معيار بداهة المفاهيم طبقاً لآراء الفلاسفة المسلمين، وبعد استعراض آراء ابن سينا وشيخ الإشراق والخواجه نصير الدين الطوسي والملا صدرا والعلامة الطباطبائي والأستاذ مصباح يزدي، سوف نقوم بالتحقيق في هذه المسألة؛ ولهذا فسوف نقسم المفاهيم ابتداءً إلى قسمين: مفاهيم جزئية ومفاهيم كلية، ثم نبحث في بداهة كلٍّ منهما، وفي النهاية - ومن أجل إتمام البحث وتوضيح بعض النقاط الأخرى المرتبطة بالمفاهيم البدئية والنظرية - سوف نتعرّض لمسألة تعريف المفاهيم.

الكلمات المفتاحية: البديهيات، المحسوسات، الحضور، المفهوم الكلي،

التعريف.

معيّار بدهاة المفاهيم عند الفلاسفة المسلمين

رأي ابن سينا

يعتقد ابن سينا أنّنا في دائرة المحسوسات نشاهد أولاً الجزئيات الماديّة، ثم ندرك الكلّيات بعد مُشاهدة الجزئيات المحسوسة^(١)، فيذهب ابن سينا -تبعاً لأرسطو- إلى أنّ المحسوسات الشخصية الجزئية أعرّف عند الحسّ، وأما عند العقل فالأمر العامّة والكلّيات هي الأعرّف، ومقصوده من كونها أعرّف أنه يتم إدراكها ومعرفتها قبل سائر المفاهيم.

وثمة كلام مهمّ يستحقّ التأمل لابن سينا يقول فيه: إنّ العقل عندما يدرك (ذات) شيء ما فإنّه يكون قد أدرك أولاً الأمر الذي يكون عنده أعرّف، أي الأمر الكلّي، وللمثال، فإنّه قبل إدراك ذات الإنسان، يدرك أولاً الحيوان (الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة). فكلّ مفهوم يكون كلياً أكثر يكون هو الأعرّف عند العقل؛ أي يتم إدراكه في مرتبة سابقة على غيره.

فإذا قمنا بتحليل عمليّة المعرفة العقلية فما هو المسار الذي نجده؟ يقول الفلاسفة: إنّ العقل يُساخت الكلّيات ويتناسب معها؛ ولهذا فإنّ ما يكون أشبه بالعموم والكلية يكون أعرّف عند العقل^(٢).

وأما إذا لاحظنا الأعرّف عند الحسّ فإنّ الجزئيات المحسوسة هي التي تحتلّ المرتبة الأولى في الإدراك، وتأتي بعدها الصور الخيالية والصور العقلية المجردة في المراتب التالية. ولكن الأمر ليس كذلك عند العقل؛ فلكي يدرك العقل ذات النوع لا بدّ له من إدراك أجناسه وفصوله جميعها في مرتبة سابقة، فالذي يكون كلياً أكثر يكون هو الأعرّف عند العقل، فالعقل يبدأ من أكثر المفاهيم سعةً وكليةً، ويتحرّك منها باتجاه المفاهيم الأخص.

(١) يطرح المشاؤون عمليّة إدراك المفهوم الكلّي يُطلق عليها (نظريّة التقشير).

(٢) يختصّ العموم الجنسي أحياناً، بالمفاهيم الماهوية؛ ولذلك يتم تعريف المفاهيم الوجودية بما يشبه الجنس.

وطبقاً لهذه القاعدة تكون أعمّ المفاهيم (مثل الوجود والشيء و...) أعرف المفاهيم، والعقل يُدرِكها قبل إدراكه ومعرفته لسائر المفاهيم الأخرى. ومن جهةٍ أخرى، فليس هناك مفهومٌ أكثر كليّةً من أعمّ المفاهيم كي يرجع إليه العقل في معرفتها؛ ولذا فمن خاصية أعمّ المفاهيم أنها بديهية. وعليه فيكفينا لإثبات بداهة مفهوم ما أن نُثبت أن ذلك المفهوم مصداق لأعمّ المفاهيم وحينئذٍ لن يكون ذلك المفهوم بحاجةٍ إلى تعريف. ومن هنا فقد عدّ الشيخ الرئيس الأمور العامّة داخلّةً ضمن أبده البديهيات.

ويوجد للشيخ الرئيس تحليلٌ مشابهٌ لهذا، ذكره في المقارنة بين المفاهيم المركّبة والبسيطة، حيث يقول إن المركّبات أعرف عند الحسّ، بينما البسائط أعرف عند العقل. فكلّما كان الشيء أبسط كان أعرف وأوضح عند العقل؛ ولذا فإنّ المفاهيم البسيطة تكون بديهية عند العقل.

وأصل هذا البحث طرحه أرسطو في بداية بحث (السمع الطبيعي)^(١)، وقد طرحه ابن سينا في الشفاء -تبعاً لأرسطو- في بداية أبحاث (السمع الطبيعي) أيضاً، وقد صرّح بتبعيته في ذلك لأرسطو في برهان الشفاء^(٢)؛ ولهذا يقول ابن سينا في بداية إلهيات الشفاء أن مفاهيم مثل: الوجود، والشيء، والضرورة (ضرورة الوجود وضرورة العدم)، والإمكان ترسم في النفس ارتساماً أولياً، أي إنّها بديهية، وهذا نصّ كلامه: "أولى الأشياء بأن تكون متصوّرةً لأنفسها"^(٣)، الأشياء العامّة للأمر كلّها، كالموجود والشيء والواحد وغيره؛ لهذا ليس يمكن أن يُبيّن شيء منها بيانٍ لا دور فيه البتّة، أو

(١) انظر: أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمه إلى الفارسيّة محمد حسن لطفي، الصفحتين: ١٥-١٦.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، السماع الطبيعي، الصفحات ٨ - ١٠، والصفحة ١٢؛ الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحات: ١٠٧ - ١٠٩.

وكلام الملا صدرا في هذا المجال ناظر أيضاً إلى كلمات ابن سينا؛ انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء ٥، الصفحات ٢٦٤ - ٢٦٦. ملاحظة: نُشير في هذا الكتاب إلى كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) باسمه المشهور والمختصر (الأسفار).

(٣) أي: بيّن بنفسه وبديهيّ أوليّ، ولا يحتاج في تصوّره إلى تصوّرات أخرى.

بيان شيءٍ أعرَف منها^(١).

والملاك في كون الأمور العامة أولى من غيرها بأن تكون بديهيةً وأوليةً هو كونها أعرَف عند العقل؛ ولهذا فإنَّ الأمور العامة لا تقبل التعريف الحقيقي، وإذا ما عُرِّفت فلا يحصى لتعريفها من الوقوع في الدور^(٢).

والحاصل أن معيار بدهية المفاهيم التي لها الأولوية بالبدهية مثل مفهوم (الموجود) هو عموميتها وبساطتها.

وبملاحظة أبحاث التعريف في علم المنطق يمكن القول بأنه لا بدَّ في التعريف الحقيقي من عامٍّ - أي الجنس - ومن خاصٍّ أيضًا - أي الفصل - وأما الأمر البسيط فلا تعريف حدي حقيقي له؛ لأنَّ التعريف الحديَّ مختصُّ بالمركبات، فالأمر غير المركب من جنس وفصل لا يقبل التعريف الحديَّ. كذلك فإنَّ أعم المفاهيم لا تعريف حدي حقيقي له؛ لأنه لا جنس له حتى يؤتى به في تعريفه، ففي التعريف نبدأ من الأمر الأعم، ثم نتممه بإضافة الأمر الخاص إليه.

ومن جهة أخرى فإنَّ أعم المفاهيم لا يمكن جمعها مع أمورٍ خاصة ليحصل منها مركب يقبل التعريف؛ لأنَّ أعم المفاهيم لو كانت ناتجةً عن تركيب أمرٍ أعم مع أمرٍ خاصٍّ، فإنَّها حينئذٍ لن تكون أعم المفاهيم، وسوف يكون هناك أمرٌ أعم منها قد اجتمع مع أمرٍ خاصٍّ، وقد تشكَّلت هي [على الفرض] من مجموع ذلك. مضافاً إلى أنَّ الجزء الذاتي لأعم المفاهيم لا يمكن أساساً أن يكون أمراً خاصاً؛ لأنَّ حقيقة أعم المفاهيم كونه أعم من كلِّ خاصٍّ. والنتيجة فإنَّ أعم المفاهيم بسيط بالضرورة. فالبساطة والأعمية سبب لأعرفية هذه الأمور عند العقل، والأعرفية عند العقل هي الملاك الأصلي لبدهية هذه المفاهيم.

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الصفحة: ٣٠.

(٢) لمطالعة تعليق الملا صدرا في هذا المجال انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، الحاشية على إلهيات الشفاء، الصفحة:

٢٤، وقد استفاد الملا صدرا في هذا المبحث من كلمات الفخر الرازي في المباحث المشرقية، انظر: فخر الدين محمد

الرازي، المباحث المشرقية، الجزء ١، الصفحتين: ١١-١٢.

ومن الجدير الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن الملاك الأصلي للبداهة التصورية هو الأعرافية عند العقل، وإذا قيل أحياناً بأن الأعمية أو البساطة هما معيار البداهة، فليس المقصود أن البساطة نفسها أو الأعمية هما سبب البداهة في الحقيقة، بل حقيقة الأمر أن الأعمية والبساطة هما من خصوصيات الأعرافية عند العقل.

فالبديهي هو الأمر الأكثر وضوحاً من سائر المفاهيم، وهذا الوضوح نابع من ذاته هو ولم يكتسبه من وضوح المفاهيم الأخرى. وكما مرّ آنفاً أن ابن سينا قد استعمل عبارة (متصورة لأنفسها) في المفاهيم البديهية، وعلى هذا فالتصور الذي يحتاج في وضوحه إلى مفاهيم أخرى لن يكون بديهيّاً بل كسبيّاً^(١).

وبناءً على ما ذكرناه فإنّ المفهوم كلّما كان أكثر كليّةً فإنه يكون أعرف عند العقل. والعقل في معرفته لذات الحقائق يبدأ حركته من أكثر الأمور كليّةً سائرًا باتجاه الأمور الأكثر جزئيّةً.

وعلى سبيل المثال، فإنّ العقل يجد الحيوان في ذات الإنسان، ويجاد الجسم في ذات الحيوان، ويجاد الجوهر في ذات الجسم. فالعقل يتصور [ويُدرك] الحيوان قبل تصوّر الإنسان [وإدراكه]، ويتصور الجسم قبل تصوّر الحيوان، ويتصور الجوهر قبل الجسم. وفي مقام التحليل والتفصيل يُقال بأنّه عند تصوّر الإنسان لا بدّ من المرور عبر مراحل سابقة؛ إذ لا بدّ من تصوّر الحيوان والجسم والجوهر إلى أن نصل إلى مفهوم لا يسبق تصوّره تصوّر مفهوم أكثر كليّةً منه.

وعلى هذا فإنّ مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان ليسا بيّنين في أنفسهما؛ لأنهما ليسا أعرف عند العقل. فالعقل في معرفة الحقائق يبدأ دائماً من أعم الأمور؛ ولذا فكلّ مفهوم يكون هناك ما هو أعمّ منه فإنّه يكون كسبيّاً، فالتصورات الأولى دائماً تكون عامّة، وبتركيب العقل بين العامّ والخاصّ يصل إلى معرفة الذوات. ومغزى الكلام هو أنّ تصوّر جميع الأمور المركّبة من الجنس والفصل يكون تصوّراً كسبيّاً، ولا بدّ في معرفة

(١) كما لا بدّ من قول ذلك أيضاً في التصديقات الأولية بأنّ نفس القضية البديهية الأولية تكفي للتصديق بها، ولا يتوقّف التصديق بهذا النوع من القضايا على التصديق بقضايا أخرى.

المركبات من الانتهاء إلى معرفة البسائط.

وحاصل هذه المباني المذكورة هو أن التصورات البديهية الأولية هي أعم المفاهيم وأبسطها. فهذه الأمور بيّنة بنفسها؛ لأنّ العقل لا يحتاج في إدراكها إلى ما هو أعم وأعرّف منها، بل لا توجد أمورٌ أعمُّ وأعرّف منها كي يُدرّكها العقل بمساعدتها. وقد أفضت هذه البحوث والمباني وأمثالها في منطق التعريف إلى تكوين نظام التعريف الجنسي والفصلي، وقد أوضح ابن سينا أن جنس الأجناس بسيط ولا يقبل التعريف الحقيقي الحدي^(١).

رأي شيخ الإشراق

لم يرتضِ شيخ الإشراق آراء المشاء في البدهة التصورية^(٢)، وعمدة كلامه تدور حول أن البدييات الأولية هي المحسوسات (أعم من المحسوسات بالحس الظاهر والمحسوسات بالحس الباطن) والمشاهدات القلبية. فوضوح المحسوسات والمشاهدات وبدايتها بيّنة.

ويتقدّم المشاء في عدّهم الوجود أبده البدييات على الرغم من كثرة الخطأ، والخبط الواقع في أمره، أمّا هو فلا يعدّ الوجود بديياً أولياً؛ بل يراه من المعقولات الثانية التي يعدّها أموراً ذهنيةً محضة.

فشيخ الإشراق يرى أنّ الوجود أمرٌ انتزاعيٌّ ذهنيٌّ، ومن خصائص الأمور المتصورة في الذهن، فعندما نتصور لونا ما -مثلاً- فإننا نتزع منه -في الذهن- الوجودية؛ ولذا يرى شيخ الإشراق أنّ جميع الأمور العامة أمورٌ عقليةٌ محضة، تتحصّل في الذهن بعد

(١) وقد قيل: إنه يمكن تعريف جنس الأجناس وبعض البسائط باللوازم (أي تعريفاً رسمياً)؛ وعلى هذا الأساس فمن الممكن تعريف هذه الأمور.

وإنما يكون هذا فيما إذا كان اللازم أعرّف، وأما بالنسبة إلى الأمور العامة -مثل الشيء والوجود- فإنه ليس هناك من لازم أعرّف منها. فهذه الأمور أعرّف حتى من لوازمها أيضاً، ولا بدّ من ملاحظتها هي نفسها في إدراك لوازمها، والنتيجة أن الأمور العامة لا تقبل التعريف مطلقاً.

(٢) ذكرنا رأي شيخ الإشراق في هذا المجال بالتفصيل في كتاب حكمة الإشراق [انظر: يد الله زيدان پناه، حكمت إشراق [حكمة الإشراق]، الجزء ١، الصفحة: ١٥٤، وبعدها]، وتعرّض هنا لبعض جوانب هذا الرأي بنحو الإجمال.

المحسوسات والمشاهدات. وعليه فلا يمكن لشيخ الإشراق عدّ هذه الأمور من البدييات الأولى.

كما يعتقد أنّ البسائط الخارجية بسيطة في الذهن أيضًا، ويقول مصرحًا إنّ الأعراض البسيطة الخارجية - كالسواد - بسيطة في الذهن أيضًا، ولهذا فإنّه لا يصح القول بأنّ السواد في الذهن عبارة عن لونٍ مع ضميمة خصوصية معينة يُكوّنان بمجموعهما السواد، وعلى هذا فالبسائط الخارجية أمور بديهية، والمفاهيم الكسبية هي مفاهيم الأمور المركبة من البسائط^(١). والنتيجة أنّ معيار البداهة عند شيخ الإشراق هو الحسّ والشهود^(٢).

رأي الخواجه نصير الدين الطوسي

طرح المحقّق الطوسي في أساس الاقتباس معيارًا مركّبًا للبداهة^(٣)، حاصله أنّ التصوّرات والعلوم الكسبية يجب انتهاؤها إلى التصوّرات والعلوم البديهية، والتصوّرات البديهية إما أن تكون بديهية عند العقل (كالأمور العامة)، أو عند الحسّ (كالمحسوسات الظاهرية والباطنية). وبعبارة أخرى: البديهي هو ما يأتي صريحًا من الحسّ (الظاهر والباطن) أو صريحًا من العقل.

ومن هنا يُعدّ هذا الرأي مزيجًا من رأي المشائين ورأي شيخ الإشراق، ومع أنّ المشائين يعتقدون أنّ التصوّرات هي الأعراف عند الحسّ، غير أنّهم حصروا التصوّرات البديهية الأولى بالبدييات الكلية العقلية، [يقول المحقّق الطوسي في هذا المجال ما ترجمته]: "فالعلوم المكتسبة تنتهي بالتحليل إلى علوم تحصل بغير اكتساب،

(١) البسائط عند شيخ الإشراق هي مصاديق المحسوسات والمشاهدات؛ ولهذا فليست هي - عنده - معيارًا مستقلًا للبداهة، وإنما يعتقد أنّ المحسوسات والمشاهدات هي البديهية.

(٢) ومن الواضح أنّ المشائين يقبلون بداهة المحسوسات والمشاهدات، وكما أشرنا سابقًا فإن ابن سينا يرى أنّ المحسوسات أعراف عند الحسّ.

(٣) وقبل الخواجه الطوسي كان فخر الدين الرازي قد ذكر هذا الأمر في كتاب المحصل. انظر: نصير الدين محمد الطوسي، تلخيص المحصل، الصفحتين: ٩ - ١٠.

وتلك العلوم هي في التصورات أمورٌ عامّةٌ مثل الوجود والواحد، وبعض المقولات وأصناف المحسوسات كالسواد والبياض^(١).

ويقول في موضع آخر عباراتٍ أدقّ مضيفاً بعض الملاحظات: "إنّ المعاني المتصورة في العقول والأذهان إما بيّنة بنفسها ومستغنية عن الاكتساب، أو لا، والقسم الأول إمّا معقول محض كالوجود والوجوب والإمكان والامتناع، وإمّا محسوس بالحواس الظاهرة مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض والنور والظلمة^(٢)، وإمّا مدرك بالحواس الباطنة، ووجدان النفس مثل السرور والغم والخوف والشعب والجوع"^(٣).

ويقول بعد ذلك: "وكلّ ما كان بيّناً مطلقاً بحسب العقل أو الحس فلا فائدة من الاشتغال بتعريفه؛ لأنّه ليس لتعريفه بيان يستطيع أن يفيد تلك المعرفة الحاصلة بالعقل أو الحس، فضلاً عن الزيادة"^(٤).

لا يمكن الموافقة بنحوٍ كاملٍ على ما ذكره الخواجة من أنّه لا فائدة من تعريف البديهيات الحسيّة؛ ذلك لأنّه يمكن قول ذلك في مقام الإجمال، وأمّا في مقام التفصيل فالتعريف ممكن ومفيد، فالبياض المحسوس أمرٌ جزئيٌّ، والعقل -من خلال طيّه لمسيره (الذي يسمّيه المشاؤون التجريد والتقشير)- يصل إلى مفهوم كليّ للبياض، ثم يقوم بتحليل هذا المفهوم ويفصله، حيث يرى العقل أنّ كونه لونهاً أعمّ من كونه بياضاً، وكونه كيفاً مبصراً أعمّ من كونه لونهاً.

فالعقل -في الواقع- يحتاج في تصوّره لذات البياض إلى تصوّر ذات اللون، ولا بدّ له في تصوّر ذات اللون من تصوّر الكيف المبصر قبل ذلك في مرتبة سابقة؛ ولهذا فإنّ العقل عندما يدقّق في ملاحظته يرى أنّ مفهوم البياض ليس أمراً بسيطاً وبديهيّاً، بل يجده من الذوات المركّبة وتصوره من التصورات الكسبية.

(١) نصير الدين محمد الطوسي، أساس الاقتباس، الصفحة ٣٤٥.

(٢) في هذه الأمثلة نجد أنّ رأي الخواجة يميل إلى رأي شيخ الإشراق.

(٣) محمد الطوسي، أساس الاقتباس، الصفحة: ٤١٢.

(٤) المصدر السابق، الصفحة: ٤١٦.

ويمكن القول: إنه في مقام الإجمال يمكن أن يكون مفهوم البياض مفهوماً بسيطاً، ولكن الأمر ليس كذلك عند التفصيل، وبناءً على هذا فالبياض محسوسٌ وبديهيٌّ حسيٌّ، ولكن في مقام التحليل والتفصيل العقلي فإنه يمكن العثور على جنسه وفصله، ومن ثمّ تعريفه. وبشكل عامّ فإنّ كلّ شيءٍ مشهودٍ هو بديهيٌّ تصوريٌّ أوليٌّ (أي بالإجمال)، ولكنه في مقام التفصيل العقلي قد لا يكون بديهياً، وبالتالي يمكن تعريفه.

ويشير الخواجة بعد تقسيمه البدييات التصورية إلى عقلية محضة وحسية (مُدركة بالحسّ الظاهر والحسّ الباطن) إلى الفوارق الموجودة بين هذين القسمين وإلى سبب وجود نوعين من البدييات، فهو يعتقد أنّ الفرق بين هذين القسمين - أي البدييِّ العقليِّ المحض والبدييِّ المحسوس - لا يكمن في كليّة أحدهما وجزئية الآخر؛ إذ إنّ كلامه في كلا القسمين يدور حول المفهوم الكليّ، فيرى أنّ التصوّر البدييِّ العقليِّ المحض لا يحصل أساساً من طريق الحسّ، حتّى ولو كانت بعض الحقائق - مثل الوجود - مُقارِنة للمحسوسات؛ ولذا فعندما يلاحظ البياض في الخارج فإنّ وجوده أيضاً يكون متحقّقاً في الخارج، ولكنّه باعتبار أنّ هذه الحقائق لا يمكن إدراكها بالحسّ بنحو جزئيّ، وإنّما العقل فقط هو الذي يستطيع إدراكها؛ فيقوم العقل بتجربتها من المحسوسات ويصل من خلال ذلك إلى المفاهيم الكليّة؛ ولذا تكون هذه المفاهيم عقليةً محضةً ولا علاقة لها بالحواس، والحس لا يُدرِك مفاهيمها الجزئية في الخارج.

وأما القسم الثاني - أي المحسوسات التي يُدرِكها الحسّ الظاهر - فإنّها مرتبطة بالحسّ، ويتمّ إدراك مفاهيمها الجزئية بوساطة الحسّ، وعن طريق الحسّ يصل العقل إلى مفاهيمها الكليّة.

ويواجه المحقّق الطوسي هنا مشكلةً يحاول حلّها؛ فمن جهة إنّ مفاهيم مثل البياض والجوع - التي تحصل من طريق الحسّ الظاهر أو الباطن - لكي تصبح كليّةً تحتاج إلى طيّ مسير شبيه بمسير الاكتساب النظري، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الخواجة الطوسي يعدّها مفاهيم بديهيةً. فهل ينسجم هذا النوع من الكسب مع البداهة التصورية لهذه المعقولات؟

فالمحقق الطوسي يدرك أنه للوصول إلى المفاهيم الكلية للبياض أو الجوع لا بد من إدراك مفاهيمها الجزئية بنحو متكرر عن طريق الحس، ولا بد من طبيّ مسير يشبه الاستقراء كي يتم اكتساب مفاهيمها الكلية، ومن الطبيعيّ أنّه لا بدّ خلال هذا المسير من القيام بنوع من الاكتساب شبيه بالاستقراء، فكيف ينسجم هذا الأمر مع عدّه هذه المفاهيم الكلية المأخوذة من المحسوسات مفاهيم بديهية؟

ويجب الحاجة عن ذلك بأنّ تحصيل هذه التصورات الكلية مع أنه يحصل في البداية عبر نوع من الاكتساب شبيه بالاستقراء، لكنه بعد تقرر المفهوم الكلي للبياض أو الجوع في العقل، فإنّ العقل يجد أنّ هذه الأمور تصورات واضحة عنده، وأنّه لا يحتاج في تصوورها إلى تصورات أخرى؛ لأنّه قد أدركها في المرحلة الحسية بنحو واضح، وإن كان ذلك بنحو جزئي، فوضوح المفهوم الكلي له جذور في وضوح المفهوم في المرحلة الحسية، فالعقل بعد طبيّ مسير اكتساب هذا المفهوم الكلي، وبعد انتهائه من المرحلة الاكتسابية التي تشبه الاستقراء، واستقرار هذه الصورة الكلية في العقل، فإنّه عندما ينظر إلى هذه الصورة الكلية يراها ليست بحاجة إلى صورة أو تصوّر آخر؛ لأنّ هذه المفاهيم أصبحت واضحة عنده من طريق الحس بعد طبيّ مراحل صيرورتها كلية.

وهذا هو السبب الذي يجعلنا نسمّي هذه المجموعة من المفاهيم البديهية بالمفاهيم المحسوسة بالحسّ الظاهر أو الحسّ الباطن، مع أنّ هذه المفاهيم البديهية مفاهيم كلية. "والفرق بين القسم الأول^(١) وهذين القسمين^(٢) هو^(٣) أننا نريد بالمعقول الصور الكلية التي لا طريق للحواس إلى إدراك جزئياتها، ورغم أن جزئياتها مقارنة للمحسوسات إلا أنّ من شأن العقل -بوساطة قوة تمييزه- أن يلاحظها وحدها مجردة عن المحسوسات، فتصبح كلية بتجريدها عن المحسوسات. ونريد بالمحسوس^(٤)

(١) أي: المعقول المحض مثل الوجود والوجود.

(٢) أي: المحسوس بالحواس الظاهرة والمُدرك بالحواس الباطنة.

(٣) يحدث الحاجة عن المحسوسات الظاهرية والباطنية فقط، ولكن البحث عام ولا بد من تعميمه لجميع أنواع المشهورات.

(٤) أي: المحسوس بالحس الظاهر.

والمُدرك^(١) الصور الكلية التي ينتزعاها العقل من الجزئيات، فتكون جزئياتها مُدركةً للحواس الظاهرة أو الباطنة، ورغم أن اقتناص^(٢) هذه التصورات في مبادئ الفطرة يرجع إلى نوع من الاكتساب شبيه بالاستقراء كما ذكرنا ذلك، إلا أن العقل بعد تقرر الصور^(٣) عنده لا يبقى له التفات إلى وجه اكتسابها؛ ولهذا السبب كانت بيّنةً وأوليةً التصور^(٤).

يحظى هذا النص بأهمية خاصة؛ فهو يكشف خلفية ومنعطفات آراء الخواجة في هذا البحث. ونحن نعتقد أن المفاهيم الفلسفية أيضًا -مثل الوجود والوجوب والإمكان- يتم إدراكها من خلال الشهود العقلي، والمشهود العقلي أيضًا يلحق بالمحسوسات والمشاهدات^(٥)؛ ولذا فلن يبقى فرقٌ بين البديهي العقلي المحض والمحسوسات، في حين أن الخواجة قد فرق بين هذين النوعين، وخلط بين مقامي الإجمال والتفصيل. والمشكلة أنه في مقام الإجمال يُدرك العقل المفاهيم الكلية للمحسوس -مثل البياض والجوع- بنحو بديهي، بينما في مقام التفصيل يحتاج تصور هذه المفاهيم عند العقل إلى تصوراتٍ أخرى؛ ولهذا تكون هذه التصورات كسبيةً ونظريةً وليست بديهية.

والحاصل هو أنه يبدو أن الخواجة الطوسي قد جمع بين آراء المشائين وشيخ الإشراق في مسألة البديهيّات التصورية.

رأي الملا صدرا

كان الملا صدرا متسلطاً بنحو تامّ على آراء المشائين وشيخ الإشراق ونصوصهم، فقد كتب حاشيةً على كتاب (حكمة الإشراق)، وتمعن فيه سطرًا سطرًا، وقد أبدى آراءه في بعض المواضع الحساسة قبال آراء شيخ الإشراق وطرح قضايا مفتاحيةً طبقًا

(١) أي: المُدرك بالחס الباطن.

(٢) أي: الأخذ والتحصيل، والمراد كسب وتحصيل هذه التصورات.

(٣) أي: استقرار الصور الكلية بعد تحصيل الصور الجزئية وطبيّ مسير شبيه بالاستقراء.

(٤) محمد الطوسي، أساس الاقتباس، الصفحتان: ٤١٢ - ٤١٣.

(٥) وسوف نتحدّث عن الشهود العقلي في الفصل الثالث.

لمبانيه الخاصّة في الحكمة المتعالية؛ ولهذا فإننا سوف ندرس آراء الملا صدرا بعناية أكثر. لقد تحدّث السهروردي في ثلاثة مواضع من حكمة الإشراق عن البديهيات تصوّرية^(١)، وقال في الموضع الثالث: "المحسوسات بسائطها لا تُعرّف أصلاً، فإن التعريفات لا بدّ أن تنتهي إلى معلوماتٍ لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية. وإذا انتهى، وليس أظهر من المحسوسات حتى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية^(٢) التي لا تعريف لها أصلاً"^(٣).

وبناءً على هذا فإنّ المحسوسات البسيطة - وفق رأي شيخ الإشراق - أمورٌ بديهية. وقد علّق الملا صدرا على هذا الكلام بتعليقاتٍ مهمّةٍ للغاية، وقد تساءل عن المراد بالمحسوسات التي عدّها شيخ الإشراق بديهيةً، فإذا كان المراد هو المحسوس من حيث هو محسوس، وأنّه من الهويّات الوجودية، فلا ريب في بدايته؛ لأنّ الهويّات الوجودية أساساً لا تقبل التعريف، لكنّ هذا لا يعني أنّ مفاهيمها مستغنية عن التعريف، فلون البياض - بلحاظ أنه هويّة وجودية ولإدراكها لا بدّ من تحقّق ارتباط وجودي مع الخارج - لا يقبل التعريف.

فالأساس الذي بنى عليه الملا صدرا أبحاثه في الوجود هو أنّ الحقيقة الخارجية للوجود ليس لها جنس ولا فصل؛ ولهذا فهي لا تقبل التعريف.

وأما المفاهيم فلها حكمٌ آخر، يقول الملا صدرا: "قوله: المحسوسات بسائطها لا يعرف؛ لأنّ التعريف للمفهومات النوعية^(٤) لا للهويّات الوجودية، والمحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده للجوهر الحاسّ، والوجود لا يمكن تعريفه. فبهذا الوجه

(١) انظر: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، الجزء ٢ (حكمة الإشراق)، الصفحة ١٨ وما بعدها، (الضابط السابع)؛ والصفحتين: ٧٣ - ٧٤، (حكومة أخرى في بيان أنّ المشائين أوجوا أنّ لا يعرف شيء من الأشياء)؛ والصفحة: ١٠٤. وللملا صدرا في هذه المواضع تعليقات مفيدة. انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، تعليقة على حكمة الإشراق، في: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق (الطبعة الحجرية)، الصفحة: ٦٠، والصفحة: ٢٠٤، والصفحة: ٢٧٨. (٢) أي: بديهية.

(٣) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، الجزء ٢ (حكمة الإشراق)، الصفحة: ١٠٤.

(٤) هذا التعبير لبيان أنّ هذه المفاهيم مركّبة من أمور مشتركة (جنس) وأمور مخصّصة (فصل).

صحّ قول من قال: إنّ المحسوسات لا تعريف لها. أما المعاني المتزعة منها^(١) الحاصلة للنفس بوساطة الإحساس بجزئياتها، وإدراك المشاركات لها والمبائنات بينها فلا استحالة في تعريفها"^(٢).

ويوضح الملا صدرا بعد ذلك أنّ شيخ الإشراق إنّما ذهب إلى بداهة المحسوسات البسيطة بسبب اعتقاده باعتبارية الوجود وأصالة الماهيات، وعلى هذا الأساس فهو [أي شيخ الإشراق] يرى أنّ المركّب الخارجي مركّب عقليّ، وأنّ البسيط الخارجي بسيطٌ عقليّ، وإنّ ما كان بسيطاً عقلياً لا يكون مركّباً من جنسٍ وفصل، ومن ثمّ لا تعريف له، ثمّ يشرح الملا صدرا رأيه هو فيقول: "وأما قوله: (فلا شيء أظهر من المحسوسات) فإنّ أراد به المحسوسات بما هي محسوسات، أي موجودات لآلات الحسّ المنفصلة عنها، فهي ليست من هذه الجهة أظهر الأشياء، بل أخفها عند العقل؛ فإنّ الكليات أعرف عند العقل والجزئيات أعرف عند الخيال والحس^(٣) كما تقرّر، ولا هي أيضاً ممّا يكون مبادئ للبرهان، ولا أجزاء للحدّ. وإنّ أراد به معانيها الانتزاعية^(٤)، فهي وإنّ كانت معروفة عند العقل، لكنّ أجزاءها العقلية أعرف منها^(٥) وليس هي بما هي عند العقل محسوسة، بل معقولة، وكذلك الأوّليات مثل الكل أعظم من الجزء وكمفهوم الشيء والموجودية مما لا يحتاج إلى شيء آخر غير العقل من حسّ أو تجربة أو إخبار أو شهادة. والشيخ قد أشار في فن البرهان من بعض كتبه^(٦) إلى أنّ معنى كون المحسوسات مبادئ للبرهان ليس أنّها بما هي محسوسات يقع في البرهان بل إنّها ذلك شأن مفهوماتها^(٧).

(١) أي: المعاني الكلية العقلية كذات البياض.

(٢) صدر الدين محمد الشيرازي، تعليقة على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، الصفحة: ٢٧٨.

(٣) مرّ سابقاً أنّ ابن سينا أيضاً يرى ذلك، وقد أوضح هذه النقطة وشرحها بنحو واف.

(٤) أي: المعاني الكلية، مثل المفهوم الكلي للبياض، والمفهوم الكلي للبرودة وأمثال ذلك.

(٥) وعلى هذا فالمفهوم الكلي مثل البياض وإن كان معروفاً عند العقل؛ لكنه ليس بديهياً عقلياً، وأجزاؤه العقلية أعرف منه.

(٦) أي برهان الشفاء. انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، «البرهان»، الفصل الخامس من المقالة الثالثة (في ذكر كيفية انتفاع النفس بالحسّ في المعقولات).

(٧) يقول ابن سينا إنّ المحسوس من حيث كونه محسوساً لا يقع في مقدّمات البرهان، بل هذا شأن المفاهيم الكلية =

وقوله: (إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرية التي لا تعريف لها) فيه مغالطة؛ فإن كون العلوم منتزعة من المحسوسات، إن أريد به أن المحسوس الخارجي يصير مبدأ البرهان والحدّ، فليس كذلك؛ إذ الجزئي غير كاسب ولا مكتسب^(١)، وإن أريد به أن علومنا موقوفة على تحريك النفس للبدن واستعمالها لآلات الحسّ لتحصل في العقل صورة معقولاتها الكلية، فلا يلزم منه استغناؤها عن المعرفّ؛ لأنّ الحاصل في العقل من المحسوسات أوّلاً صورة مجمّلة، فللعقل أن يخلّلها إلى أجزاء مشتركة ومختصة عند المقايسة بين الكليّات بحسب المشاركات والمباينات فيعرف أجزائها أوّلاً، ثم يعرفها بتلك الأجزاء ثانياً. وهذا عين التفكّر وتحصيل القول الشارح^(٢).

ويشير الملا صدرا في آخر عبارته السابقة إلى نقطة شديدة الأهمية، فهو يقول -في مواجهة كلام شيخ الإشراق- إنّ مجرد كون بعض علومنا تبدأ من الحس لا يغني في اعتبار بدهة المفاهيم الحسيّة؛ فالنفس بعد إدراكها للمفهوم الجزئي للبياض عدّة مرّات تستعدّ لإدراك المفهوم الكليّ والمعقول للبياض. فالملا صدرا -وبخلاف المشائين- لا يرى أن عملية الوصول إلى الكليّ تكون بنحو (التقشير)، بل يرى أنّ النفس تستعدّ بعد إدراك المفاهيم الجزئية للارتحال والانتقال إلى العالم الذي يتحقّق فيه الكلي. والنفس تُدرِك في هذا المسير ذات البياض نفسه^(٣)، ولكنها -في هذا الحال- تُدرِك ذات البياض بنحو الإجمال. ولكي تصبح هذه الذات معلومة للعقل بنحو تفصيليّ فإنه لا بدّ من طيّ مسير آخر؛ إذ العقل يجد أنّ ذات البياض نفسه مرّكبٌ من أمور أخرى، وتلك الأمور هي في الواقع أعرف عنده. وعليه فإنّ ذلك المفهوم الذي أدركه بنحو الإجمال لن يكون

= المنتزعة من المحسوسات، فالمحسوس يجعل العقل مستعدّاً لإدراك المفهوم الكلي.

(١) المحسوس من حيث إنه محسوس جزئي، ولا يمكن استحصال نتيجة كلية منه سواء في البرهان أم في التعريف. وأساساً فإنه لا يمكن استحصال أي نتيجة من الجزئي، لا جزئية ولا كلية. فالجزئي لا يكشف إلا عن نفسه، ولا يدل حتى على جزئي آخر.

(٢) صدر الدين محمد الشيرازي، تعليقه على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، الصفحتان: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٣) وسوف نتحدّث في الفصل الرابع (العقل المُدرِك للكلي) حول هذا الموضوع بشكل أوسع.

بديهيًا. فالعقل يرى في تلك الذات الكلّية التي أدركها بنحو الإجمال أمورًا موجودةً بصورةٍ غير تفصيليّة. وهذا يعني أنّ ذلك المفهوم الكلّي الإجماليّ ليس بديهيًا بلحاظ الأجزاء المفهوميّة والمفاهيم والتصوّرات السابقة عليه، بل هو نظري. ولكي يصبح معلومًا فإنّه يحتاج إلى مفاهيم سابقة عليه. والسبب في صيرورة ذلك المفهوم معلومًا بنحو تفصيليّ الآن هو إدراك العقل لتلك المفاهيم في مرحلة سابقة^(١). ونظرية المفهوم وحاجته للتعريف ليست شيئًا غير ذلك. وبناءً على هذا فالمفاهيم المتزعة من المحسوسات ليست مفاهيم بديهية.

يقول الملا صدرا إنّ قيام العقل بتحليل المفهوم والبحث عن مشتركاته ومخصّصاته ومن ثمّ الوصول إلى تعريفه هو نفسه عين التفكير، وهذا كلام في غاية الدقّة؛ فالتصوّر البديهي هو الذي لا يحتاج في معلوميّته إلى فكرٍ واكتسابٍ فكري، والتصوّر النظري ما يحتاج في معلوميّته إلى فكرٍ واكتسابٍ، فعندما نقوم بتحليل مفهوم ما مثلًا كالبياض ونجده مركّبًا من أجزاء مشتركة وأجزاء مختصّة، يُدركها العقل أولًا، وبوساطتها يُدرك مفهوم البياض، نكون -في الواقع- قد قمنا بعملية التفكير والعثور على القول الشارح، أي التعريف.

وشرّح الملا صدرا يبيّن سرّ المسألة، ويدلّ على أنّه قد استوعب بنحو جيّد رؤية المشائين حول التعريف. وعلى هذا، يجب -بحسب رؤية الملا صدرا- التفريق بين مقاميّ الإجمال والتفصيل، فقد يكون المفهوم الكلّيّ بديهيّ التصوّر في مقام الإجمال، غير أنّ تصوّره في مقام التفصيل يحتاج إلى فكرٍ ونظر.

وقد ذكر الملا صدرا هذه النقطة في مواضع أخرى أيضًا، فنجدّه في الأسفار قد استعان بكلام شيخ الإشراق في جوابه على الإشكال المطروح على تعريف الحركة، حيث عرفوا الحركة بأنها "خروج تدريجيّ -وليس دفعيًّا- من القوّة إلى الفعل"، وقد أشكلوا على هذا التعريف بأنّ تعريف مفاهيم مثل (التدريج والدفعّة) تحتاج إلى معرفة الحركة وترجع إليها؛ لأنّ الأمر الدفعي هو الذي يحصل في (الآن)، و(الآن) هو طرف الزمان،

(١) ليس المقصود بالسبق التقدّم الزماني، بل التقدّم الرتبي.

والزمان هو مقدار الحركة، وبهذا يرجع تحليل تعريف الأمر الدفعي إلى الحركة، والحال أن عدم الدفعة جزءٌ من تعريف الحركة، وهذا يعني أن تعريف الحركة تعريف دَوري، وأنه قد أخذ الشيء في تعريف نفسه.

ويكتب الملا صدرا حاذياً حذو شيخ الإشراق: "إن تصوّرات هذه الأمور - أي الدفعة والتدرّيج ونحوه - بديهية بإعانة الحسّ عليها^(١) وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان^(٢)^(٣).

والنقطة المهمة هنا هي أن بعض المفاهيم الكلية - مثل الدفعة والتدرّيج - تُنتزع من الحسّ، وبهذا اللحاظ تكون بديهيةً، وهذه النقطة ناظرةٌ إلى مقام الإجمال، فمفهوم (الدفعة) الكلّي أدر كناه بعد مشاهدة موارده الجزئية.

وبتعبير الملا صدرا: إنّ العقل يُدرك المفهوم الكلّي، لكنّ ذلك بمعونة الحسّ، وفي هذا المقام - أي مقام الإجمال - فإنّ هذا المفهوم الكلّي لم يؤخذ من مفهوم كلّيّ آخر؛ ولهذا يمكن القول بأنّه بديهيّ التصوّر.

وأما في مقام التفصيل - حيث نبحت عن الأجزاء الذاتية لهذه المفاهيم، ونكون بصدد معرفة تعريفاتها الحدية - فإننا بحاجةٌ إلى الفكر والنظر؛ ولهذا فإنّ هذه المفاهيم

(١) لا بد من الالتفات إلى أن هذا الرأي منقول عن شيخ الإشراق، والملا صدرا لا يرى أن مثل هذه المفاهيم الحاصلة بمعونة الحسّ مفاهيم بديهية واقعاً من جميع الجهات. وبعبارة أخرى، إذا كان المقصود بالبداهة هنا البداهة في مقام الإجمال ومع لحاظ المنشأ (وسوف يأتي توضيح هذه النقطة) فالكلام صحيح. وأما إذا كان المقصود بالبداهة عند العقل وفي مقام التفصيل فالأمر ليس كذلك؛ كما صرّح الملا صدرا بذلك في تتمّة كلامه، وذكر ذلك أيضاً في شرح الهداية الأثرية [انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، شرح الهداية الأثرية، الصفحة: ١٠٤]. فالعقل يُدرك تلك المفاهيم بمعونة الحسّ، وبهذا اللحاظ، أي مع لحاظ منشأ إدراك المفاهيم، تكون هذه المفاهيم بديهية.

وقال الملا صدرا في موضع آخر: "اعلم أن معنى كون الحركة والسكون محسوسين أن العقل بإعانة الحسّ يُدركهما" [صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء ٨، الصفحة: ٢٠٣]. ويبيّن مراده هناك.

(٢) ذكروا في قسم البرهان من المنطق أنّ البرهان على نحوين: في التصوّرات على نحو التعريف، وفي التصديقات على نحو الاستدلال. والمراد من البرهان هنا هو البرهان في التصوّرات، أي التعريف والحّد، وإن كانت الدقّة تقتضي تسمية كتاب البرهان بـ(كتاب الحّد والبرهان) [انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة: ٥٣]، ولا بدّ حينئذٍ من التعبير عن التعريف بالحّد.

(٣) صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء ٣، الصفحة ٢٢.

نفسها التي كانت في مقام الإجمال بديهية التصور، تصحح في مقام التفصيل نظريةً وتحتاج إلى تعريف^(١).

ويتعرّض الملا صدرا أيضًا لكلام شيخ الإشراق حول مفهوم الوجود، حيث يعتقد شيخ الإشراق أنّه قد وقع الخلط والخبط الكثير في موضوع الوجود، وأنّ هذا المفهوم ليس بديهيًا^(٢)، يقول الملا صدرا إنّّه إذا كان المقصود من (الوجود) هو حقيقة الوجود الخارجيّة، فحيث إنه لا جنس له ولا فصل، فهو لا يقبل التعريف، سواء التعريف الحدّي أم الرسمي. ولكن مفهوم (الوجود) أعمّ الأشياء، وأظهر الأشياء، وأعرف الأشياء عند العقل؛ ولذا فهو بديهيّ.

"(قوله: وأما مثل الوجود الذي مثلوا به...) الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون مستغنيًا عن التعريف، أما [الوجود] العام البديهي فلكونه أظهر الأشياء وأعمّها في التصور، وأعرفها عند العقل، وأما الهويّات الوجوديّة، فلأنّها لا صورة مساوية لها عند العقل^(٣)؛ لأنّها نفس الصورة العينية فلا يمكن تعريفها بحدّ إذ لا جنس لها ولا فصل، ولا برسم إذ لا مظهر لها لكونها أظهر الأشياء وأنورها فلا يمكن معرفتها إلا بصريح المشاهدة^(٤) الحضورية^(٥)، وأما المحسوسات فلها مهيّات كليّة مشتملة على معانٍ مشتركة ومختصة، فيمكن تحديدها بذاتيّ أعمّ وذاتيّ أخصّ وترسيمها بخواصٍ وعوارضٍ هي أعرف بوجه عند العقل"^(٦).

(١) كما يطرح الملا صدرا في كتاب (مفاتيح الغيب) ثلاثة أنواع للبديهي: بديهي الحسّ الظاهر (الحسّيات)، مثل السواد والبياض، وبديهي الحسّ الباطن (الوجدانيات)، مثل اللذة والألم، والبديهي العقلي، مثل الوجود والوحدة والكثرة، ويعدها جميعًا بديهية؛ لأنّ هذه الأمور تحضر في نفس الإنسان وتصبح معلومة له بنحو اضطراريّ ومن دون اختيار. وهذا هو مقام الإجمال الذي تحدّثنا عنه. انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، مفاتيح الغيب، الصفحة: ٣٠٠.

(٢) انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، الجزء ٢ (حكمة الإشراق)، الصفحة: ١٠٤.

(٣) بلحاظ أنّ الوجود الخارجيّ لا يأتي إلى الذهن مطلقًا، فهو لا يقبل التعريف.

(٤) يعتقد الملا صدرا أنّه لا يمكن مشاهدة حقيقة الوجود إلا بالعلم الحضوريّ، وأما بالعلم الحسوليّ فيمكن إدراك وجهه فقط. انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار، الجزء ١، الصفحتين: ٣٧ - ٣٨؛ المشاعر، الصفحة ٢٤.

(٥) كذلك انظر: صدر الدين محمد الشيرازي، تعليقه على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين الشيرازي، شرح

حكمة الإشراق، الصفحة ٢٠٤.

(٦) المصدر السابق، الصفحة ٢٧٩.

ويقول شيخ الإشراق في موضع آخر من كتاب (حكمة الإشراق) إنه لا بد لنا في التعريف من الرجوع إلى الأمور المحسوسة، فنحن بحاجة لها دائماً في التعريف، ويعلق الملا صدرا على هذا الكلام قائلاً: " (قوله: فليس العود إلا إلى أمور محسوسة) أقول: كل ما يكفي لحصول صورته في العقل الإحساس بجزئياته فهو داخل في القسم الضروري^(١) من العلوم فيما [لا] يحتاج معرفتها إلى المعرف، وقد علمت أن المحسوس [ب] ما هو محسوس غير كاسب ولا مكتسب. نعم الإحساس بالصورة الجزئية مما يُعدُّ النفس لأن يفيض عليها من المبدأ صورة كلية ضرورية"^(٢).

ويتضح من هذا الكلام للملا صدرا أنه يذهب إلى ضرورة وبداهة الصور الكلية المعقولة الحاصلة من المحسوسات.

وبملاحظة ما سبق نقله من كلامه يبدو أنه يُشير هنا إلى مقام الإجمال لا التفصيل. وبعبارة أخرى: إن ما نقلناه سابقاً عن الخواجة نصير الدين الطوسي، وأوضحناه بصفته التصور الكلي البديهي الحاصل من المحسوس، هو نفسه مفاد كلام الملا صدرا، ولكن هذا الكلام ناظرٌ إلى مقام الإجمال لا التفصيل.

وقد أشرنا إلى أن شيخ الإشراق يقول بأن المحسوسات بسيطة سواء في الخارج أم في الذهن؛ ولهذا فإنها بديهية لا تعريف لها، ولكن الملا صدرا يقول في قبال ذلك بأن بساطتها الخارجية، وعدم تركيبها من المادة والصورة أمرٌ مُسَلَّمٌ به، بيد أن معناها الذهني ليس كذلك، فالبياض لون وكيف مُبَصَّر. وبعبارة أخرى: إن كون التصور الكلي الحاصل من الحس - مثل البياض - بديهيًا في مقام الإجمال لا يعني أنه لا أجزاء له: " (قوله: فبساط المحسوسات لا جزء لها) كونها ممَّا لا جزء لها في الوجود العيني بأن يكون لها مادة وصورة، مُسَلَّمٌ، وأما كونها بحسب المعنى بسيطة، فغير معلوم بل عدمه معلوم؛ لأن الألوان - مثلاً - واقعة تحت جنس الكيفية ثم المحسوس، ثم المُبَصَّر"^(٣).

(١) المراد بالعلم الضروري بقريئة السياق هو العلم البديهي.

(٢) صدر الدين محمد الشيرازي، تعليقه على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة

الإشراق، الصفحة ٦٠.

(٣) المصدر السابق، الصفحة: ٢٧٩.

وكما ذكرنا فإنّ الملا صدرا لا يأبى قبول بدهاة المفاهيم الكلية الحاصلة من الحسّ، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّه ناظرٌ في ذلك إلى مقام الإجمال. وقد أكّد على هذه النقطة في موضع آخر، فهو يقول - في قبال شيخ الإشراق - بأنّ البسائط يمكن تعريفها بسبعة أنحاء. والنحو السابع هو التعريف عن طريق العرَض الخاص الذي يكون بنفسه بديهيّ التصوّر: "... ومنها أنّ الأمر الخاص قد يكون بديهيّ التصوّر، إما من الأوّليات أو الحسيّات، فلا حاجة إلى أن يكتسب من مفهوم آخر فإنّ من الأشياء ما هو معلوم بذاته لا بأمر آخر. ولو كان كلّ معرفةٍ إنّما يحصل بمعرفةٍ قبلها لزم الدور أو التسلسل، وكثير من الحسيّات من هذا القبيل. وليس الإحساس الجزئيّ من قبيل الكاسب التصوّري^(١)، كما توهمه بعض الناس؛ إذ الإحساس لا يحصل به إلا صورة جزئية في إحدى الحواسّ، وليست الصورة الشخصية موقعة لصورة كلية في العقل أصلاً، لا صورتها الكلية و[لا] صورة كلية أخرى ولا صورة شخصية أخرى كما برهن عليه"^(٢).

يقول الملا صدرا إنّ الأمر الخاصّ الذي يمكن له أن يكون معرفاً للبسائط لا بدّ أن يكون بديهيّاً بنفسه، إمّا بكونه من الأوّليات العقلية وإمّا من الحسيّات. ولكن هل المقصود بالحسيّات هي الحسيّات الجزئية؟ الجواب بالنفي؛ لأنّ المحسوس الجزئيّ ليس كاسباً ولا مكتسباً، فالمقصود بالحسيّات إذاً هي المفاهيم الكلية الحاصلة من المحسوسات الجزئية، فهذه المفاهيم الكلية ليست مأخوذة من مفاهيم كلية أخرى؛ ولهذا فهي بديهيّة التصوّر.

وقوله: " وكثير من الحسيّات هو من هذا القبيل"، أي بديهيّ التصوّر، يقصد به المفاهيم الكلية المأخوذة من المحسوسات الجزئية، لا المحسوسات الجزئية نفسها؛ لأنّ المفاهيم الجزئية لا فائدة منها في التعريف.

وعلى هذا فإنّ الملا صدرا قد عدّ في كلامه المتقدّم أنّ المفاهيم الحسية الكلية هي مفاهيم بديهية أيضاً. وكما مرّ سابقاً، إنّ المقصود ببداهة هذه المفاهيم في هذه العبارات المذكورة هو أنّها لم تُؤخذ من مفهوم أو مفاهيم كلية أخرى، غير أنّها مُتصوّرة بنحو

(١) أي ليس شيئاً يمكن بسببه إدراك مفهوم مجهول.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ٦٢.

الإجمال، وعندما ينتقل العقل إلى مقام التصور التفصيلي لهذه المفاهيم فإنه يجد أن لها أجزاءً يمكن تعريفها. ومن هنا فإن هذه المفاهيم ليست مستغنية عن التعريف في مقام التفصيل. ويرجع الملا صدرا بدهاة المفهوم الكليّ المأخوذ من المحسوسات إلى الارتباط الحضورى بالوجودات [أي الحصص الوجودية]، ولكنه يُلفت النظر إلى أنه في مجال الارتباط الحضورى - الذي يقع في الارتباط مع المحسوس الجزئي - لا معنى للتعريف والحركة الفكرية التصورية أصلاً؛ وذلك بسبب كون هذا الإدراك إدراكاً حضورياً بعيداً عن ساحة المفهوم.

وكان شيخ الإشراق يقول إن حقيقة الصوت تعدُّ أمراً بديهياً بالنسبة للشخص الذي لديه حسّ السمع، وأمّا الذي لا يملك هذه القوّة فإنه لا يدرك الصوت أصلاً، إلا أن الملا صدرا يقول: هذا صحيح؛ ولذلك فإننا نُدرِك كلَّ شيءٍ نرتبط به بنحوٍ وجوديّ، لكنّ الوجود هو الذي يحقّق الارتباط بيننا وبين العالم الخارجى؛ ولذلك فإننا عندما نرتبط بالخارج ارتباطاً وجودياً حسّياً فإننا نُدرِك الصوت من الخارج، غير أن هذا لا يعني بدهاة المفهوم الانتزاعى للصوت أيضاً: "قوله: فحقيقة الصوت لا يعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع) منشأ ذلك أن حقيقة كلِّ شيءٍ هو وجوده الخاص وهويته الشخصيّة، ولا يُعرَف الوجود إلا بحضور عينه^(١)؛ إذ لا صورة لها في الذهن كما مرّ، ولا خصوصيّة لهذا الحكم بالصوت ولا بغيره من البسائط والمركبات؛ ولذلك قيل: ليس الخبر كالمعاينة"^(٢).

وقد ذكر الملا صدرا في موضع آخر هذا الكلام نفسه معلقاً على قول شيخ الإشراق: (إن من شاهد السواد استغنى عن التعريف)، فقال الملا صدرا في التعليق على هذا الكلام: "لا شك في ذلك؛ إذ ليس الخبر كالمشاهدة ولا البيان كالعيان في كل شيء؛ لأنّ المشاهدة تتعلّق بالوجود والتعريف للمهيبة من جهة المفهومات الكلية، والوجود هو

(١) أي إن الوجود إنما يُدرِك فقط من خلال الارتباط الحضورى الوجودى، وهذه العبارات من الملا صدرا قريبة من

فضاء كون حقيقة الإدراك الحسى أمراً حضورياً.

(٢) المصدر السابق.

الأصل في كل شيء، فمن عاينه استغنى عن طلب نعته"^(١).
 وطبقاً لتعليق الملا صدرا على شيخ الإشراق فإنَّ التعريف يرتبط بالمفاهيم، وأمَّا
 المشاهدة فتحصل من طريق الارتباط الحضورى الوجودي.
 وخلاصة الكلام هي أنَّ الملا صدرا يعتقد بأنَّ التعريف مجاله العلم الحسولي
 والحركة من المعلوم إلى المجهول، أي الاستعانة بالمفاهيم المألوفة لمعرفة المفهوم المجهول،
 وأمَّا المحسوس الجزئي فإنه يُدرَك عن طريق الارتباط الوجودي والحضورى بالخارج،
 مضافاً إلى أنَّ المحسوس الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً ولا يمكن تعريفه وإدراكه من
 خلال الحركة الفكرية من المعلوم إلى المجهول. وبناءً على هذا، فحيث إنَّ المحسوس
 الجزئي لا يمكن تعريفه، جاز القول إنَّ المحسوس الجزئي لا تعريف له، أما المفاهيم
 الكلية المنتزعة من هذه المحسوسات فإن لها حكماً آخر، وهي تقبل التعريف. وأمَّا الذي
 يكون معلوماً بالعلم الحضورى، ومعلوميته تنشأ من الارتباط الوجودي، فهو لا يقع
 -أصلاً- ضمن نطاق العلم الحسولي، ولا مجال فيه للحديث عن التعريف.

رأى العلامة الطباطبائي

تعرّض العلامة الطباطبائي في مواضع عدّة من كتبه^(٢) لكيفية ظهور الإدراكات
 التصورية، وعلى الرغم مما يبدو -أحياناً- من اختلاف تحليلاته فيما بينها، لكنّه -بشكلٍ
 عامٍ- يحلّل ظهور التصورات بأنَّ منشأ المفاهيم الكلية هو مصاديقها التي ترتبط بها، سواء
 كانت المحسوسات الظاهرية أم المحسوسات الباطنية، وعلى هذا الأساس -وبنحوٍ عامٍ-
 فالمفاهيم إنّما نأخذها من المشهودات، وما لم يتم إدراك المصادق فلا تحقّق للمفهوم
 الكلي^(٣) و^(٤).

(١) المصدر السابق، الصفحة ٢٠٤.

(٢) تعرّض العلامة الطباطبائي لهذا البحث في نهاية الحكمة (الفصل الثالث والتاسع من المرحلة الحادية عشر)،
 وكذلك في أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (المقالة الخامسة، ظهور الكثرة في الإدراكات).

(٣) وثمة شبهة بين رأى العلامة الطباطبائي ورأى المشائين، فالمشائون يعتقدون بأنَّ جميع المفاهيم تؤخذ من الحس
 [ولذا قالوا]: «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ عِلْمًا».

(٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشر، الفصل التاسع.

"إن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق، والارتباط بالخارج سواء كان بلا وساطة كاتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج، أم مع الوساطة كاتصال الخيال في العلم الخيالي بوساطة الحس بالخارج، وكاتصال العقل في العلم العقلي من طريق إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج"^(١).

وقد قدّم العلامة في الفصل التاسع من المرحلة الحادية عشرة من (نهاية الحكمة) -الذي خصّصه لتقسيم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري- بعض المفاهيم (مثل الوجود والوحدة والشيء) على أنّها بديهيات تصوّرية، وبعض المفاهيم الأخرى (مثل ماهية الإنسان والفرس) على أنّها نظرية تصوّرية؛ لأنّ مفهوم الإنسان مركّب من أجزاء ذاتية هي الحيوان والناطق، ومفهوم الحيوان أيضًا مركّب من أجزاء ذاتية^(٢).

وعليه فمع أنّ بعض المفاهيم الكلية (مثل الإنسان والفرس) قد أخذت من المصاديق المحسوسة للإنسان والفرس، إلّا أنّها نظرية لا بديهية. فليس كلّ مفهوم يؤخذ من الأمور المشهودة يكون بديهيًا.

رأي الأستاذ مصباح اليزدي

الأستاذ مصباح اليزدي من المتأثرين برأي شيخ الإشراق والعلامة الطباطبائي في معيار بدهية التصوّرات، فهو يعتقد -كالعلامة الطباطبائي- أنّ جميع المفاهيم تؤخذ من المصاديق، ولكنه يرى أنّ البدهية معلولة للارتباط الحضورى بالعالم الخارجى، ويعدّ الوجدانيات -بنحو أساس- مصداقًا للارتباط الحضورى، ومن هنا فبحسب نظريته هذه تكون المفاهيم المأخوذة من الوجدانيات جميعها بديهية. ويعتقد أنّ المعقولات الثانية الفلسفية أيضًا مأخوذة من الوجدانيات؛ ولهذا يعدّها بديهية أيضًا: "وبهذا يظهر أنّ معيار بدهية هذه المفاهيم -كالمفاهيم التصوّرية- هو أنّها تؤخذ من المعلومات الحضورية بلا وساطة واكتساب"^(٣).

(١) المصدر السابق، وقد شرح العلامة بعد ذلك كيفية ظهور بعض المفاهيم مثل الجوهر.

(٢) انظر: المصدر السابق، الصفحة: ٢٥٢.

(٣) محمد تقى مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، الصفحة: ٢٣١؛ ولمطالعة أوسع حول آراء الأستاذ =

فالأستاذ مصباح - كشيخ الإشراق - يرى أنّ معيار البدهة، يكمن في المشاهدة، لكنه يخالف شيخ الإشراق في الاعتقاد بأنّ المعقولات الفلسفيّة أيضًا تؤخذ من المشهودات، وأنها بديهية، بينما يرى شيخ الإشراق أنّ هذه المفاهيم اعتبارية، أي ذهنيّة، ويرى أنّ هناك خطأ وخبطًا كثيرًا قد وقع في بعض المفاهيم كالوجود. والواقع أنّ الأصل الذي بنى عليه الأستاذ مصباح بحثه هو نفسه الذي بنى عليه شيخ الإشراق، لكنّها يختلفان في مصداق العلم الحضوري والشهودي الذي هو أساس بدهة البديهي.

التحقيق في المسألة

ولكي تكون للبحث منهجيّة مناسبة، وتتمكن من الوصول إلى نتائج صحيحة، سندرس الموضوع من خلال ثلاثة أبعاد: المفاهيم الجزئيّة، والمفاهيم الكلّيّة، وتعريف المفاهيم.

١. المفاهيم الجزئيّة المأخوذة من الشهود:

عند الارتباط والاتصال الحضوري بالمصاديق الخارجيّة يحصل لدينا علمٌ حضوريٌّ بها؛ ولهذا الارتباط والعلم الحضوريّ شعب متعدّدة: العلم الحضوري الحسيّ بالحسّ الظاهر^(١) والحسّ الباطن، العلم الحضوري بالشهود العقلي^(٢)، والعلم الحضوري بالشهود القلبي.

فعندما تُدرِك حقائق مثل الحرارة والبرودة، والجيد والردّي، واللذّة والألم، والبياض والسواد، والوجود والعدم، وذوات مثل ذات البياض (لا البياض المتعلّق بالحسّ)،

= مصباح وبعض عباراته يراجع: عباس عارفي، البديهي ودوره في نظريّة المعرفة (قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، ٢٠١٠)، الصفحات: ٢٢٤ - ٢٢٧.

(١) وقد تحدّثنا عن ذلك في كتاب حكمة الإشراق، انظر: يد الله يزدان بناه، حكمة الإشراق، الجزء ١، الصفحتين: ٢٧٩ - ٢٨٠، والجزء ٢، الصفحات: ٢٦٢ - ٢٦٩، ٢٧٩، ٢٨٥؛ كذلك انظر: فصل (ابتداء الفلسفة مع الواقعية البديهيّة) في الكتاب الثاني من هذه المجموعة (تأمّلات في فلسفة الفلسفة الإسلاميّة) [والكتاب لمّا يُطبع بعد (الربيعي)].

(٢) سوف نتحدّث عن الشهود العقلي بالتفصيل في الفصل الثالث.

وذاة الإنسان، و... فإننا في الواقع نكون قد ارتبطنا بالحقائق بنحوٍ حضوريّ ووجوديّ، وعلمنا بها بنحو العلم الحضوريّ، فهذه الأمور جميعها حقائق وجودية بل نفس أمرية^(١) قد أصبحت مُتعلِّقًا للعلم الحضوريّ، ومُتعلِّق العلم الحضوريّ هو الحقائق الخارجيّة، والنفس الأمرية، وهذه الأمور متشخّصة في الخارج.

وهذه المفاهيم المأخوذة من الحسّ الظاهر أو الباطن إنّما تحصل بوساطة العقل الشهودي والعقل التحليلي والعقل المُخترع للمشابه، فالمفاهيم الفلسفيّة يتم إدراكها بوساطة العقل الشهودي، ثم يلتقط العقل المشبّه [المُخترع للمُشابه] صورة لها^(٢).

وبعبارةٍ أخرى، إنّ العقل المشبّه يقوم بالتقاط صورة للأمر التي نُدرِكها بالعلم الحضوريّ ويكوّن لها مفاهيم حصوليّة، ومن هذه المرحلة نكون قد دخلنا مجال العلم الحسولي. والعقل المشبّه لا ينفك عن العمل دائميًا، فلا يلزم علينا القيام بفعلٍ شعوريّ كي نحصل على صورٍ لمشهوداتنا في خزانة الخيال، بل يمكن القول إنّ هذه الصور يتم أخذها بنحوٍ آليّ تلقائي. فحاصل نشاط العقل المشبّه صور جزئية مأخوذة من الشهود، وهذه الصور مفاهيم جزئية وحصولية^(٣).

فهل أنّ هذه المفاهيم الجزئية، سواء المفاهيم الحسيّة (بالحسّ الظاهر أو الباطن)، أم المفاهيم الفلسفيّة، المأخوذة من الوجودات الخارجية بوساطة العقل الشهودي، بديهية؟

(١) الأمر نفسه يشمل العدم والعدميات أيضًا.

(٢) سوف نتحدّث عن أنواع فعاليات العقل النظري في الفصل الرابع.

(٣) يبيّن المشاؤون هذه الفعالية للنفس بأنّ جميع الصور الحسيّة - سواء كان الحس الظاهر أم الباطن - تظهر على شكل صورة خياليّة وتتجمع في خزانة الخيال، وتعبير المشائين فإنّ الصورة الخياليّة تشبه الصورة المحسوسة، لكن مع هذا الاختلاف وهو أنها ليس لها مادة.

ولا بد من الالتفات إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي أنّ هذه الأمور مثل البياض الخاص هي صورة وليست معنى، والمقصود بالصورة هو الموجود المتقدّر، والمقصود بالمعنى هو الموجود غير المتقدّر؛ ولذا فإنّ ذات البياض والوجود والوحدة و... معاني لا صور، والبياض الخاص هو صورة. ويذهب المشاؤون إلى أنّ إدراك المعاني الجزئية هو عمل قوّة الوهم، وإدراك المعاني الكلّية هو عمل العقل.

وقد بيّن الملا صدرا - بنحو صحيح - أنّ الوهم عقل ساقط. وبناءً على هذا فإننا نستطيع إطلاق اصطلاح (العقل) على القوّة المدركة للمعاني والصور الجزئية. وعلى هذا الأساس نقول إنّ العقل المشبّه هو الذي يأخذ الصور والمعاني الجزئية من الشهود ويدركها.

الجواب بالإيجاب؛ لأن هذه المفاهيم قد أخذت من الارتباط الحضورى، ويُطلق على المفاهيم المأخوذة من الارتباط الحسىّ تعبير (بديهي عند الحس)، ويمكن لنا إطلاق تعبير (بديهي عند العقل الشهودي) على المفاهيم الفلسفية المأخوذة من حاقّ المحسوسات الخارجيّة أو الموجودات الخارجيّة^(١). وحيث إنّ هذه المفاهيم مأخوذة من الشهود فنحن نعرفها، فمعلوميّتها ليست مرتبطة بمعلومية مفاهيم أخرى، وهذا نحو من البدهة وما هو بين نفسه. ولكن المفهوم الجزئيّ ليس كاسباً ولا مكتسباً، فالبديهيات عند الحسّ وعند العقل الشهودي مع أنّها بيّنةٌ وغير اكتسابيةٍ إلا أنّها لا تنفع في التعريف.

٢. المفاهيم الكلية

سوف نبين لاحقاً أنّ الفهم الشهودي في موطن الشهود يُدرك (الفرد بالذات)^(٢) أيضاً. والفرد بالذات - كما سوف يأتي - هو ذاتٌ جزئيةٌ لها حظٌّ من الكلية، ولا بدّ من طيّ مسير الحصول على الكلية للوصول منها إلى المفهوم الكليّ (الذات الكلية). وكمثال على ذلك، فإنّ العقل التحليلي - ومضافاً إلى الوحدة الجزئية التي أدركها بالفهم الذي حصل له من الفرد بالذات - يُدرك أيضاً ذات الوحدة ويتزعاها من هناك، وعلى هذا فالعقل التحليلي يقوم بتحليل هذين الأمرين الموجودين في الفهم الشهودي، ويفصلهما عن بعضهما إلى المفهوم الجزئيّ، وذات ذلك الجزئيّ.

وطبقاً لهذا التوضيح فإننا نصل من داخل ذلك الفهم الشهودي إلى الكلية، فالعقل التحليلي يُدرك الكلية، ولكنه يأخذها من الشهود والفهم الشهودي، والعقل التحليلي ينتزع الفرد بالذات الذي له حظٌّ من الكلية.

وبعد طيّ هذه المرحلة - أي انتزاع الفرد بالذات وفرزه - يبدأ العقل التحليلي المرحلة الثانية، فالانتقال والصعود المعرفي يكون بعد الفرز، والوصول إلى إدراك الكليّ يتمّ بالانتقال والصعود المعرفي^(٣).

(١) سوف نتحدّث عن العقل الشهودي في الفصل الرابع.

(٢) انظر: الفصل الرابع (بحث العقل المُدرك للكلي).

(٣) يصوّر المشاؤون إدراك الكلي بنحو (التقشير)، وهذه الرؤية ليست تامّة، بيد أنّهم ملتفتون إلى أنّ المفهوم الكليّ =

ومن الجدير أيضًا تذكّر هذه النقطة وهي أنّه في الماهيات لا بدّ ابتداءً من حصول الفهم للفرد بالذات من أفرادها الجزئية، ومن ثمّ إدراك الذات الكلية. وأمّا في المفاهيم الفلسفية مثل الوحدة والكثرة فإنّ إدراك الفرد بالذات فيها يتمّ من حين ابتداء عملية الشهود العقلي، ولا بدّ فيها من طيّ مسير الوصول للكلّي فقط؛ لأنّ هذه الأمور هي في الأساس من سنخ المعنى والذات، وهذه المراحل والعمليات تحصل في ساحة العلم الحسولي، فالمفهوم الكلي لا يحصل مباشرة من الشهود.

إنّ المفهوم الكليّ الحاصل من الحسّ أو الشهود معلومٌ للعقل عبر عملية إدراك الكلّي، وهذا المفهوم بيّنٌ بنفسه، والعقل لم يتعرّف هذا المفهوم بوساطة مفاهيم أخرى؛ لأنّ العقل - في الواقع - قد أدرك هذه المفاهيم بملاحظة منشأ هذه الذوات لا بملاحظة ذاتها وذاتياتها؛ أي إنّ العقل في أثناء عملية إدراك الكلّي لم يتعرّف على هذه المفاهيم من طريق الذاتيات؛ ولهذا فإنّ هذه المفاهيم تعدّ بديهيةً بنحوٍ من الأنحاء، أي بيّنة في نفسها، والعقل ليس بحاجةٍ إلى الكسب والفكر في معرفتها.

ولكنّ البديهي في المنطق والفلسفة - الذي هو أساس الأمور النظرية - له معنى آخر، فالبديهيّ بمعنى التصوّر أو التصديق الذي لم يحصل بالكسب ولم يتحقّق من طريق الفكر.

= غير (الخيال المنتشر) [انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحتين ١٠٧ و ١٢٢؛ كذلك: الشفاء (الطبيعات)، الساع الطبيعي، الصفحة ١٠].

إنّ إدراك مفهوم البياض الجزئيّ ليس بمعنى إدراك الذات الكلية للبياض، كما أنّه إذا تمّ إلغاء بعض قيوده مثل التقيد بمكان خاصّ، فالذات الكلية لم يتم إدراكها بعد، بل إنّ ذلك المفهوم ما زال في مرحلة الخيال المنتشر، فإنّنا عندما نرى (حسنًا ومجيدًا) - مثلاً - ندرك مفهومًا جزئيًا عن الإنسان، وبعد مشاهدة أفراد عدّة من الإنسان يمكن لنا أن نحصل على تصوّر أكثر كلفةً عنه، بهذا النحو: موجود له رأس ويدان ورجلان... وليس مقيّدًا بزمانٍ ومكانٍ ولونٍ خاصّ، ولكنّه إلى الآن ليس هو ذات الإنسان الكلّي، بل هو الخيال المنتشر؛ أي الصورة الخيالية الصادقة على أفراد متعدّدين، بخلاف المفهوم الجزئي الذي يصدق على فردٍ واحدٍ فقط، وللوصول إلى الخيال المنتشر يكفي حذف التقيد ببعض العوارض، ولكنّه لإدراك ذات الإنسان، أي الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة الناطق، لا بد من الوصول إلى جوهر الإنسان وجنسه وفصله، وحينئذٍ، فإذا واجهنا موجودًا له هذه الذاتيات غير أنه مثلاً ليس له يد أو قدم وكان وجهه وشكله بنحو آخر فإننا سوف نقول أيضًا بأنّه إنسان، وإن لم يكن شبيهًا للناس العاديين بشكلٍ تام. وبناءً على هذا فليس مقصود المشائين من التقشير حذف بعض العوارض فقط، بل يجب إزالة غير الذاتيات جميعًا حتى تظهر الذات.

وبعبارة أدق: البديهي التصوري أو التصديقي هو الذي يكون بيناً وواضحاً في نفسه، ولا يحتاج في هذا الوضوح إلى تصوراتٍ أو تصديقاتٍ واضحةٍ أخرى، وإلا فسوف يكون كسيئاً ونظرياً^(١). والبديهيات جميعها كذلك، وإن كان يوجد من بينها أبده البديهيات، إذاً فليست بداهة هذه المفاهيم البديهية بحسب منشئها - الذي عبرنا عنه بالبديهي في مقام الإجمال - بل إن هذه المفاهيم البديهية بديهيةٌ بحسب ذاتها.

والحقيقة هي أنه في نظام التفكير، أي الوصول من المعلوم إلى المجهول (سواء في التصورات أم في التصديقات)، لا بد من وجود معلومات أساسية؛ أي لا تكون معلوميتها مستندةً إلى معلومات أخرى^(٢)، ويطلقون على هذه المعلومات اصطلاحاً (بديهية).

وأما العقل التحليلي والمدرّك للكلي فإنه يصل إلى المفاهيم الكلية، لكنه يصل إليها عبر المنشأ^(٣)، أي إنه يفهم أولاً الفرد بالذات من خلال مشاهدة المصاديق الجزئية، ثم - وبطبيّ مسير العثور على الكلي - يصل إلى المفهوم الكلي. غير أن للعقل أن ينظر إلى هذه المفاهيم - التي أدركها وهي بهذا اللحاظ بديهية وبيّنة في نفسها - بلحاظ ذاتها، وبعبارة أخرى: إن هذه المفاهيم بديهيةٌ بلحاظ المنشأ، فهل هي بديهيةٌ بلحاظ الذات أيضاً؟ عندما ينظر العقل إلى ذات الشيء - أي ذلك المفهوم الكلي بحسب النظرة العقلية - من دون الاستعانة بالحسّ أو الشهود؛ فإنه يسعى إلى معرفة هل أن ذلك المفهوم الكلي ذاتياتٍ أو خواصّ يجب إدراكها؛ لنذكر الذات بلحاظها، أم هو بيّنٌ بنفسه، ولا يحتاج في معلوميته إلى معلومية الذاتيات والخواصّ؟^(٤)

(١) عرفنا فيما تقدّم كيف عبّر ابن سينا والمحقق الطوسي عن البديهي بهذا الشكل، فقد كان تعبير ابن سينا (متصوّرة لأنفسها) [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، الصفحة: ٣٠]، وكان تعبير الخواجه "المعاني المتصوّرة في العقول والأذهان: إما بنفسها بيّنة ومستغنية عن الاكتساب أو لا" [نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، الصفحة: ٤١٢].

(٢) وإلا وقع الدور أو التسلسل.

(٣) وقد رأينا شيخ الإشراق يقول: "بإعانة من الحسّ".

(٤) في التصديقات الأولية أيضاً تكون البداهة بلحاظ الذوات، فعندما نقول: (الكل أكبر من الجزء)، تكون ذات (الكل) تقتضي ذلك في الواقع، أي أن تكون أكبر من (الجزء).

وفي هذا المقام يكون الكلام في البداهة بحسب الذات، لا بحسب المنشأ، ولو نظرنا بحسب المنشأ، لكان ذلك الفرد بالذات الجزئيّ قد طوى مسير التحليل، وأعطى الذات الكلّية [وكشف عنها]، فلا حاجة إلى مفاهيم أخرى. وأما إذا نظرنا بحسب الذات، فالأمر ليس كذلك، ويكون العقل بصدد العثور على ذاتيات تلك الذات، فإذا كان في هذا المقام ونظر إلى الذات بهذه الحيثية، ووجد أنّ لها ذاتيات، فحينئذٍ لن يكون ذلك المفهوم بديهيًا، فالعقل عندما ينظر إلى ذات المفاهيم بغض النظر عن المنشأ، ويضعها تحت مجهر تدقيقه، يجد بعض المفاهيم مركّبة من مفاهيم أخرى وتحتاج إليها، ومن الطبيعي أن تكون هذه المجموعة من المفاهيم مفاهيم نظرية. كما يجد مفاهيم أخرى بنفسها وبحسب ذاتها تُتصوّر بشكل أوّلي ومن دون الاستعانة بمفاهيم أخرى، ولا بدّ من تسمية هذه المفاهيم بالمفاهيم البديهية.

وتفكيك هذين النوعين من اللحاظ هو ما أشار إليه الملا صدرا بتعبير الإجمال والتفصيل، فالبديهيّ بحسب المنشأ هو البديهيّ في مقام الإجمال. والبديهيّ بحسب الذات هو البديهيّ في مقام التفصيل. وبناءً على هذا، فمن الممكن أن يكون مفهوم ما بديهيًا في كلا المقامين، مثل مفهوم الوجود. وقد يكون بديهيًا في المقام الأول فقط، مثل مفهوم البياض والإنسان.

ولا بدّ هنا من تأكيد هذه النقطة وهي أنّه بناءً على ما سبق، فإنّ البداهة والنظرية تكون من خصائص ذات المفهوم بنفسه، والعقل مُدرِكٌ وكاشفٌ فقط لهذه الخصوصية في ذوات المفاهيم، فخصائص مثل الأعمية والبساطة تعدّ من لوازم ذات المفهوم البديهيّ، وأمّا البداهة فهي ناشئة من ذات المفهوم نفسه.

ثم نقول إنّ المقصود ببداهة المفاهيم الكلّية أو نظريّتها - وهو المراد عادة في البحوث المنطقية والفلسفية - هو البداهة والنظرية بحسب الذات وفي مقام التفصيل، ففي هذا المقام نعبّر عن المفهوم الكلّيّ النظريّ بأنّه هو ما كانت معلوميّته تحتاج إلى كسبٍ وفكر. وبعبارة أخرى: إذا كانت معلوميّة مفهوم تحتاج إلى مفاهيم أخرى متقدّمة رتبة عقلية عليه في المعلوميّة، فذلك المفهوم يكون مفهومًا نظريًا.

ومن هنا فصرف البداهة بحسب المنشأ لا تكفي للحكم بدهاثة المفهوم الكلي، فالمعيار في بدهاثة المفهوم الكلي بدهاته في مقام التفصيل وبلحاظ الذات.

إنّ العقل يستطيع إدراك المفهوم الكلي للإنسان من دون إدراكه لتصوّر تفصيلي عن مفهومي الحيوان والناطق، وهذا يرجع إلى مقام الإجمال. وأما إذا أراد معرفة ذات الإنسان بالتفصيل ومعرفة ما هي هذه الذات واقعاً ومما تتكوّن، فإنّه يجد في النهاية أنّها جسمٌ، نامٌ، حسّاسٌ، متحرّكٌ بالإرادة، ناطقٌ. وفي هذه الحالة، تتوقّف معلوميّة ذات الإنسان في مقام التفصيل وبحسب الذات على معلوميّة مفاهيم كليّة عدّة أخرى. ومن هنا، يجد العقل أنّ المفهوم الكلي للإنسان مفهومٌ نظريٌّ كسبي، بل إنّ عمل العقل^(١) ووظيفته في باب المفاهيم الكليّة هي البحث عن الذات، وعن هل أنّ المفهوم الكلي مؤلّفٌ من مفاهيم وحقائق أخرى أو ليس كذلك.

وعلى هذا، فالبديهي عند العقل هو الذي يكون بديهيّاً واقعاً في مقام التفصيل، أي إنّ المفهوم البديهيّ هو الذي يكون متصوّراً واقعاً بحسب ذات نفسه، ومن الطبيعيّ ألا يكون مؤلّفاً من أجزاء بحيث تكون معلوميّته تابعة لمعلوميّة تلك الأجزاء. وأما البديهيّ في مقام الإجمال وبحسب المنشأ فيجب إطلاق البديهيّ عليه عند العقل من باب التسامح؛ لأنّه بديهيّ حاصل من الحسّ أو الشهود، ويُعدّ بديهيّاً عند العقل لكون حصوله من الحسّ أو الشهود، لا لأنّه بحسب ذاته بديهيّ عند العقل. وبعبارة أخرى: هذا البديهيّ ليس بديهيّاً عند العقل بحسب العقل نفسه، بل هو بديهيّ [وله مثل هذه الخصويّة] بحسب الحسّ والشهود.

نعم، يمكن القول إنّ العقل في موطن الإجمال وإدراك الكليّ بحسب المنشأ هو في الواقع قد أدرك ذاتيّاته أيضاً، ولكن على نحو الإجمال، وعندما ينتقل العقل إلى مقام التفصيل والبسط، فإنّه يفتح ذلك الفهم المغلق، ويشاهد بنحو صريح مكونات تلك الذات الكليّة، وعليه فما كان في الواقع من مكونات الذات الكليّة، وقد تمّ إدراكه بنحو

(١) استعمل ابن سينا في هذه الموارد عنوان العقل الصريح أيضاً، وللمثال انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة: ٢٨٠. وسوف نقل عبارته لاحقاً.

إجماليّ في مقام إدراك الكلّي، فإنّه في مقام التفصيل يظهر وينكشف الحجاب عن وجهه. فالعقل في هذا المقام يُدرِك الواقع أيضًا؛ ولهذا، فإنّه إذا تمّ النظر بدقّة في مقام الإجمال نفسه، فإنّه بحسب نظر العقل يكون تقدّم المفاهيم الأخرى على المفهوم النظري تقدّمًا مستترًا، وإنّما يمكن القول إنّ لم تتمّ الاستعانة بمفهوم آخر بسبب الاتصال بالشهود والحسّ فحسب؛ ولذا فهو بديهيّ من هذه الجهة. وبناءً على هذا فالتعبير بـ(البدهيّ من جهة المنشأ)، في مقابل (البدهيّ من جهة الذات)، هو تعبير أوضح وأدقّ، بالرغم من أن تعبير (بديهيّ بالإجمال) يُشير إلى هذه النكته وهي أنّ البدهيّ بحسب المنشأ يتضمّن في نفسه -وبنحو الإجمال- جميع ما يجب أن يكون له من الذات والذاتيّات.

والآن يمكن النظر إلى نظام البديهيّات العقلية بحسب العقل نفسه، وفهم السبب في أولية بعض المفاهيم. فمفاهيم مثل (الشيء) و(الوجود) مفاهيم بديهيّة أولية، فهذه المفاهيم يتمّ تصوّرها بنفسها وبحسب ذاتها، وخصائص مثل الأعميّة والبساطة من لوازم مثل هذه المفاهيم البديهيّة؛ ولهذا فإنّ بدايتها بحسب ذاتها تنكشف للعقل، ولكنّ العقل يستطيع أيضًا الاستدلال على بدايتها عن طريق بعض خصائصها -أي عن طريق لوازم ذات المفاهيم البديهيّة- مثل البساطة والأعميّة، ومن هنا فإنّ أعمّ المفاهيم مثل (الشيء) و(الوجود)، تكون بديهيّة أوليّة؛ لأنّه لا وجود لمفهوم أعلى منها رتبةً في المعلوماتيّة، فالعقل عندما يبحث يجد أنّ أعمّ المفاهيم واضحة بنفسها وجليّة بذاتها، وأنّ معلوميّتها ليست تابعةً لمعلوميّة مفهوم آخر.

وكما ذكرنا ذلك سابقًا، فإنّ أعمّ المفاهيم -في الأساس- ليست مؤلّفةً من أجزاء جنسيّة وفصلية، ففرض الجنس أو شبه الجنس لا ينسجم مع كونها أعمّ المفاهيم. وهنا يمكن القول إنّ البديهيّ التصوّري على قسمين: البدهيّ عند الحسّ -أعم من الحس الظاهر والحس الباطن- والبدهيّ عند العقل وهو البدهيّ في مقام التفصيل. أما المفهوم البدهيّ عند الحس فهو جزئيّ لا تعريف له ولا ينفع في تعريف سائر المفاهيم، وأما المفهوم البدهيّ عند العقل فهو مفهوم كليّ.

وبناءً على هذا، فإنّه وبخلاف شيخ الإشراق والخواجه نصير الدين الطوسي يجب

القول بأن المفاهيم الكلية المأخوذة من الحس، أي الكليات الحسية، قابلة للتعريف وغير بديهية، وأن المفاهيم المأخوذة من الشهود، ومع أنها بيّنة ونستعين بها في انتزاع المفاهيم الكلية؛ لكنّها جزئية لا يمكن الاستعانة بها في التعريف^(١).

ومفهوم الوجود مثال جيد؛ فالعقل عندما ينظر إلى الوجود بحسب ذاته يجده من الأمور التي لم تؤخذ من مفهوم آخر، فهو معلوم بنفسه، وكذلك هي سائر الأمور العامة مثل الشيء والوحدة والكثرة وغيرها.

ولا بدّ من الالتفات إلى ملاحظات أربع قبل متابعة البحث:

ألف: أحياناً يدرك العقل تصوّر حقيقة ما عن طريق العرّض الخاصّ لا الذاتيات، حتى أنه من الممكن أن يكون الشيء بسيطاً، لكنّ العقل يدركه تصوّراً بملاحظة عرّض خاصّ، وفي هذه الحالة يكون العرّض الخاصّ أعرف من ذات ذلك الشيء، ويدخل ذلك العرّض الخاصّ في تعريف ذلك الشيء؛ ولذا فليس من اللازم دائماً الاستعانة بالذاتيات في التعريف. ومن الطبيعي أن يكون التصوّر الناتج عن العرّض الخاصّ ليس بقوة التصوّر الناتج عن الذاتيات؛ فالتصوّر يمكن أن يكون له شدّة وضعف، لكنّ هذه المسألة لا تُؤثّر في بحثنا الحالي، فليس بحثنا في أنّه هل يستطيع العقل العثور على جميع أو بعض ذاتيات الشيء أم لا.

باء: إنّ لذات كلّ حقيقة اقتضاءات، فذات البياض هي أنّها مركّب من الكيف ومُبصر ولون خاصّ، وهذه المسألة ليست نسبيةً، وليست هي بحيث تختلف من شخص لآخر، فذات البياض هي هكذا بحيث إنّها إذا كانت غير ذلك فإنّها لن تبقى بياضاً^(٢). وعليه فبداهة المفاهيم الكلية وعدم بدايتها ليس أمراً نسبياً.

(١) وقد بيّن هذه النكات ابن سينا في برهان الشفاء والملا صدرا في العبارات التي نقلناها سابقاً من التعليقة على شرح حكمة الإشراق. انظر: المصدر السابق، الفصل الخامس من المقالة الثالثة (في ذكر كيفية انتفاع النفس بالحس في المعقولات)؛ صدر الدين محمد الشيرازي، تعليقة على شرح حكمة الإشراق، في: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، الصفحتين: ٢٧٨-٢٧٩.

(٢) كما أن الأمر بالنسبة للبدييات التصديقيّة هو هكذا أيضاً، فذات الكل أكبر من ذات الجزء. وهذه المسألة ليست نسبية، وغير مرتبطة بالأشخاص، فهذه القضية هي كذلك وصادقة سواء أدركها أحد أم لم يدركها. والأمر هنا كذلك، فذات الكلّي له مثل هذا الاقتضاء من حيث ذاته.

جيم: قد يُقال: إذا كان معيار البدهاة عند العقل هو ملاحظة العقل لذات المفهوم، وأنه هل يحتاج إلى مفاهيم أخرى أم لا؛ فكيف يستطيع العقل الظفر بهذا المعيار؟ وبأي ميزانٍ يمكن معرفة هل أن العقل يفهم بنحوٍ صحيح أم لا؟

والجواب هو أن البحث في اقتضاء ذات المفهوم، والفرض أن العقل قد أدرك الذات، وأنه يستطيع إدراك استقلال المفهوم أو عدم استقلاله، فالعقل هو المُدرك الوحيد وله خاصية الكشف عن الذات، فالعقل يُدرك ابتداءً المفهوم بنحو إجمالي، ثم يبحث ويدقق ذلك المفهوم نفسه في مقام التفصيل، فإذا وجد غير مستقل فإنه يسعى للوصول إلى ذاتياته، فالعقل - في الواقع - مُدرك، ولا مجال للخطأ في إدراكه، والأمر كذلك في الأوليات التصديقية.

دال: لقد بذلت جهوداً كبيرة في مسألة معيار البدهاة وملاكها في باب المفاهيم البديهية، وقد ذكروا الأعمية تارة، وأخرى ذكروا البساطة، وثالثة ذكروا أن الملاك هو أن يكون المفهوم مأخوذاً من العلم الحضورى أو الحسّ، كما ذكروا أحياناً أخرى أن المعيار مركّب من هذه الأمور.

ويبدو أن ما تمت الإشارة إليه فيما سبق هو الحلّ لهذه المسألة، وكأنّ الفلاسفة الكبار مثل ابن سينا والملا صدرا كانوا يميلون إلى هذا الرأي أيضاً، فبعض كلمات ابن سينا والتي نقلناها سابقاً (مما جاء فيه «متصوّرة لأنفسها»)، وبعض ما سوف نقله في البحث التالي (في ذيل عنوان التعريف) شاهد على هذا المدعى.

٣. التعريف

نسعى في عملية التعريف إلى أن نعرف ما هي المفاهيم التي يتألف منها المفهوم الحقيقي، وأنه وفق معلومية أية مفاهيم يصبح معلوماً. وقد أكدوا في أبحاث البرهان أن التعريف مجاله المفاهيم الحقيقية، وأمّا المفاهيم الاعتبارية والجعلية فلا بدّ في تعريفها من الرجوع إلى مُراد الجاعل لمعرفة ماذا جعل، وما هو مراده على وجه الدقة.

كذلك البحث الحالي ليس في شرح الاسم، فشرح الاسم هو تعريف الشيء قبل

إثبات وجوده، ولا يمكن لشرح الاسم أن يشكّل محلاً للنزاع؛ ذلك لأنّ التعريف فيه يُطرح على أساس الصورة المأخوذة عن الشيء الذهني، وبحسب ارتكاز معنى مستقر في الذهن للفظ من الألفاظ، وللمثال، فيمكن تصوّر العنقاء ثم تعريفها. وأما بحثنا الحالي فهو حول (ما الحقيقية) التي تُطرح للتعريف بعد إثبات الوجود وتعلّق بالأمر الموجود، فبعد أن نرى الشجرة موجودةً نبحت عن تعريفها الحقيقي، ومثل هذه التعريفات يقع فيها البحث والنزاع، فيمكن ملاحظة الأمر الموجود ومن ثمّ تقييم التعريف المطروح له^(١)، فمطلب ما الحقيقية هو البحث عن حقيقة الذات.

"مطلب (ما) على قسمين: أحدهما الذي يُطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء؟ وما العنقاء؟ والثاني الذي تُطلب به حقيقة الذات كقولنا ما الحركة؟ وما المكان؟"^(٢).
 "إن مطلب (ما) الذي بحسب الذات فهو بعد طلب (هل) وتابع له، لكنّه قد يسبق من حيث هو مطلب (ما) بمعنى الاسم"^{(٣)(٤)}.

كما أنّ البحث الحالي يدور حول تصوّر الحقائق نفس الأمرية، التي تشمل العدم أيضاً. كما أنّ المقصود بالتعريف هو التعريف النفس الأمري، الذي يتمّ البحث - عادةً - عن شروطه في كتاب البرهان^(٥)، وليس التعريف الجدلي^(٦).

(١) وقد بيّن ابن سينا هذه الملاحظة. انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة: ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ٦٨.

(٣) المصدر السابق، الصفحتان: ٢٦١ - ٢٦٢.

(٤) ومن الواضح في هذه العبارة للشيخ الرئيس أنّ بحث التعريف في التصوّرات هو بحسب الذوات، وهو ما أشرنا إليه سابقاً [في ذيل العنوان السابق]، ونحن نعتقد أنّ معيار بداهة التصوّر البديهي يُفهم من هذا الأمر [أي أن يكون المفهوم البديهي متصوّراً بذاته وليس بحاجة إلى تصور مفهوم آخر].

(٥) سمّى ابن سينا الفن الخامس من منطق الشفاء بـ(كتاب البرهان)، ولكن الحقّ أنّ الفن الخامس هو (كتاب البرهان والحد)؛ كما صرّح هو نفسه بذلك حيث قال: "فيجوز أن يكون إننا نُسب هذا الكتاب إلى القياس دون الحد بأن سُمّي (كتاب البرهان) لهذا المعنى، وأما في الحقيقة فهو كتاب البرهان والحدّ معاً" [المصدر السابق، الصفحة ٥٣].
 في (فن البرهان) تبدأ البحوث المنطقية في المواد، وأما البحث في الصورة فيتمّ في الأقسام السابقة على فن البرهان. والمادة أيضاً على قسمين: المادة التصورية (وهو ما يُطرح في بحوث الحدّ)، والمادة التصديقية (وهو ما يُطرح في بحوث البرهان).

(٦) انظر: المصدر السابق، الصفحة: ٢٨٣.

وبعض التعريفات تكون على أساس الأمور المشهورة، ومن الطبيعي أن ذلك سوف يختلف بحسب اختلاف المجتمعات والمجموعات التي تتحقق فيها الشهرة. وبحثنا إنَّها هو في التعريف بحسب الذات والحقيقة، يقول ابن سينا حول التعريف الجدلي واختلافه عن التعريف الحقيقي: "... إنَّما حُدَّ بها هو أعرف في المشهور، لا بما هو حقيقي المعرفة عند العقل الصريح^(١)، وربَّما كان خفيًّا بنفسه ولكن اشتهر، مثل كثير من المقدمات التي هي خفية في نفسها بالقياس إلى العقل النظري الصريح، ولكن بالقياس إلى الشهرة هي بيَّنة بنفسها أو مقبولة... إنَّ الحدَّ المطلوب في كتاب الجدل هو الحدَّ بحسب قانون الشهرة لا بحسب قانون الحقيقة، فلا يجب أن يجري في الأحكام الحقيقية مجرى الحدود الحقيقية"^(٢).

وبناءً على هذا فبحثنا في التصورات الحقيقية والتعريفات نفس الأمرية، والتي يكون العقل الصريح هو الحاكم فيها، والتعريف نفس الأمري مولد للمعرفة ومطابق للواقع^(٣)، والتصور الحقيقي كاشف عن الواقع كما هو.

التعريف الحقيقي هو الوصول إلى معرفة لم تكن عندنا، ومثل هذا التعريف هو عملٌ فكري للعقل^(٤)، وعلى هذا فإنه يتم القيام بعمل فكري في مجال التصورات أيضًا،

(١) من الجدير بالذكر أن هذه التعابير استعملت هنا بنحو دقيق، فعندما يكون البحث في بيان الحدَّ الحقيقي ونفس الأمري فالعقل الصريح هو الحاكم.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ٢٨٠.

(٣) يقول الشيخ الرئيس في (فن البرهان): "وإذا ذكرنا غرض الكتاب وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي" [انظر: المصدر السابق، الصفحة: ٥٣]، أي نحن نطلب التصور الحقيقي والتصديق اليقيني، والتصور الحقيقي مطابق للواقع.

(٤) يُستعمل أحيانًا تعبير (عمل ذهني) وهو أعم من الفعالية الفكرية والحدسية والفهمية للعقل. وهوية العمل الفهمي فكرية أيضًا، وقد تعرَّض ابن سينا لهذا في محله [انظر: المصدر السابق، الصفحة: ٥٩].

وقد استعمل الشيخ الرئيس عبارة (تعليم وتعلّم ذهني) ورجّحه على الفكري لأعمية الذهني وشموله للفكري وغيره، وهذه عبارته بتامها: "والذي عندي هو أنّ الذهني أصلح من الفكري، فإنّ الذهني أعم من الفكري والحدسي والفهمي، فإنّ الفكري هو الذي يكون بنوع من الطلب، فيكون هناك مطلوب ثم تتحرّك النفس إلى طلب الأوساط على الجهة المذكورة في اكتساب القياس، فلا تزال تستعرض الأمور المناسبة إلى أن تجد حدًّا أوسط. وأما الحدسي فهو أن يكون المطلوب إذا سنح للذهن تمثّل الحد الأوساط عن غير طلب. وهذا كثيرًا ما يكون =

ونعبر عنه بأنه عمل العقل الصريح الحسولي الكلي، وأساساً فإن المنطق يدور حول العمل الفكري، العمل الذي يسمّى في قسم التصديق بالاستدلال، وفي قسم التصور بالتعريف.

"لما كان العلم المكتسب بالفكرة، والحاصل بغير اكتساب فكري، قسمين: أحدهما التصديق والآخر التصور، وكان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلًا لنا بقياس ما، والمكتسب بالفكرة من التصور حاصلًا لنا بحدّ ما..."^(١).

"الذهني والفكري هو الذي يُكتسب بقول مسموع أو معقول من شأنه أن يوقع اعتقادًا أو رأيًا لم يكن، أو يوقع تصورًا ما لم يكن"^(٢).

ولهذا نرى أنّ التعريف الحقيقي إنّما يحصل بالفكر والتعقل، وقد رأينا - فيما سبق - أنّ الملا صدرا يقول بأنّ التعريف يرتبط بالمفاهيم الكلية، بل الحدّ يرتبط بالكليات، "أنّ كلّ حدّ فمحدوده كلي"^(٣)، وهذا ناشئ من أنّنا نطلب بالتعريف الحقيقي الوصول إلى حقيقة الذات، والذات أمرٌ كلي^(٤). وكما قلنا سابقًا، فإنّ الأمر الجزئي لا يقبل التعريف، وأنّه لا ينفع في تعريف شيء من الأشياء.

= أو تكون إحدى المقدمتين سانحةً للذهن فيُضاف إليها دفعةً حدّ إما أصغر وإما أكبر، فتخلق نتيجة من غير فكر ولا طلب. وأما الفهمي فهو ألا يكون الحدّ الأوسط حصل بطلب ولا بسنوح، بل بسمع من معلّم من خارج، والذهن هو الذي يتلقّى جميع هذا. فإن قال قائل: إنّ الفهمي هو فكري أيضًا؛ لأنّ النفس عندما تسمع تفكّر، فيقال له: إنّ المعلّم كلما أورد حدًا للقياس فعلمه المتعلّم من جهة التصور كان ذلك دفعة، ثم إذا انضاف إليه حدّ آخر فحصلت مقدّمة، فإن شكّ فيها لم ينتفع بما قال المعلّم، إلّا أنّ يفكّر في نفسه فيعلم، فيكون هذا تعليلًا مركّبًا من فهمي ومن فكري؛ إذ هو قياس مركّب، وكلّ قياس من جملة فهو تعليم مفرد، وكلامنا في المفرد. وإما أنّ يرجع إلى المعلّم فيفيده المعلّم العلم بالقياس، فيكون العلم إنّما جاء مع القياس، وكلامنا في ذلك القياس كهذا الكلام. فأما إن لم يشكّ المتعلّم، فظاهر أنّ التصديق يتبع التصور دفعة بلا فكرة" [المصدر السابق، الصفحة: ٥٩]. [الربيعي].

(١) المصدر السابق، الصفحة: ٥١.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ٥٧.

(٣) المصدر السابق، الصفحة: ٢٦٨. وانظر أيضًا: المصدر السابق، الصفحتان: ٢٨٠ - ٢٨١.

(٤) لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المقصود من التعريف هو الأعمّ من الحدّي والرمسي، وانظر في هذا المجال: المصدر السابق، الصفحة: ٥٢.

وقد اتضح الآن أكثر أن مسألة وجود تعريف للشيء أو عدمه، أي كون الشيء بديهياً تصوّرياً أو ليس كذلك، إنّما هي ناظرة إلى الفضاء العقلي، وأنّ البدهة عند العقل في الملاحظة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّنا في مسير تحصيل المعارف التصورية والتصديقية نصل إلى معارف أساسية لا تكون معلوميتها مرتبطةً بمعارف أخرى، وقد استدّلوا على هذا الأمر^(١)، ومن هنا تنقسم المعارف التصورية إلى بديهية ونظرية. فلا بدّ لنا في التصورات من مبادئ أولية وتصوّراتٍ أساسية، حالها حال التصديقات.

وحيث إنّ البحث في التعريف الحقيقي، والتعريف الحقيقي يكون في الكلّيات، وقلنا إنّ التعريف عملٌ فكريّ وعقليّ، إذًا فأساس التصوّرات لا بدّ أن يكون بديهياً عند العقل، لا بديهياً عند الحس، وقد استعمل الشيخ الرئيس للإشارة إلى التصوّر الأولي الأساسيّ التعبير التالي: (المبدأ الأولي للتصوّر)، و(الأمر المتصوّر بلا واسطة)، إذ يقول: "فإذ قد تقرّر أنّه كيف يكون التعليم والتعلّم الذهني، وأنّ ذلك إنّما يحصل بعلم سابق، فيجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصوّر، ومبادئ أولى للتصديق. ولو أنّه كان كلّ تعليم وتعلّم بعلم سابق، ثم كان كلّ علم بتعليم وتعلّم، لذهب الأمر إلى غير النهاية، فلم يكن تعليم وتعلّم. بل لا محالة أن يكون عندنا أمورٌ مُصدّق بها بلا واسطة، وأمور مُتصوّرة بلا واسطة، وأن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق والتصوّر"^(٢).

وبناءً على هذا فالتصوّر البديهيّ هو البيّن بنفسه، أي معلوم بذاته، ومعلوميته لا تحتاج إلى معلومية مفهوم آخر. فعندما يدركه العقل لا يدركه من خلال مفاهيم أخرى،

(١) وكمثال على ذلك قولهم: "إنّه إذا لم تكن بعض المعارف أوليةً فإنّنا لن نحصل على أي معرفة، وكذا قالوا إنّّه إذا كانت جميع المعارف نظريةً فسيتهي الأمر إلى الدور أو التسلسل.

(٢) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة ٧٧.

وقال في (النجاة) أيضًا: "كلّ تصديق وتصوّر فإما أن يكتسب ببحث ما، وإما واقع ابتداءً". الصفحة: ١١٢. وقال في (إلهيات الشفاء): "فنقول: إنّ الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها [...] في التصوّرات أشياء هي مبادئ للتصوّر، وهي مُتصوّرة لذواتها". الصفحة: ٢٩. وقال في المصدر نفسه: "أولى الأشياء بأن تكون مُتصوّرةً لأنفسها الأشياء العامة للأمر كلها، كالموجود والشيء والواحد وغيره". الصفحة: ٣٠.

بل يدركه بنفسه ويراه بيئاً بنفسه. وأما ما يتم إدراكه بوساطة مفاهيم أخرى فهو النظري؛ ولذا فلا بد لفهم المفاهيم النظرية من القيام بعملٍ فكريٍّ وعقليٍّ للوصول إلى ذاتها الحقيقية.

يقول الشيخ الرئيس في الرسالة العلائية ما ترجمته: "العلم على نحوين: أحدهما الارتسام، ويُطلق عليه في اللغة العربية (التصوّر)، كما لو قال شخص: إنسان أو جنّ أو ملك وغير ذلك مما يشابهها، فتفهم أنت وتتصوّر ويرسم في ذهنك منها شيءٌ. وثانيهما الاعتقاد، كاعتقادك بأنّ الجنّ موجود، والناس مطيعون، وكلّ ما كان من هذا القبيل، ويُطلق عليه في اللغة العربية (التصديق). وكلّ من القسمين على شكلين: أحدهما ما كان يحتاج إلى فكر^(١)، ولا سبيل إلا بطلبه من طريق العقل للوصول إليه، مثل أن النفس ممّ تتألّف، وتصوّرها^(٢)، ومثل الاعتقاد بعدم فناء النفس، والتصديق بذلك (أي التصديق ببقاء النفس وخلودها). وثانيهما ما نتصوّره ونعتقد به ولكن ليس من طريق الفكر ولا بطلب العقل، بل ندركه بأوّل العقل^(٣)، مثل علمنا بأنّ مساوي المساوي مساوٍ"^(٤).

ونستطيع الآن أن نأخذ نتيجةً في خصوص مفهوم (الوجود)، ونبيّن ملاك بداهته، فعندما ينظر العقل إلى مفهوم (الوجود) فإنّه يراه غير متوقّفٍ في معلوميّته على مفهوم آخر، وأنّه في ذاته ليس إلا هو [أي إنه لا يتألّف من مفاهيم جزئية أخرى]؛ ولهذا السبب يكون مفهوم الوجود بديهياً. وكونه أبده البديهيّات لكونه أعمّ الأشياء، في محلّه ومكانه. فالوجود أظهر الأشياء وأعرفها.

وفي نهاية هذا البحث لا بدّ من الالتفات إلى عدّة ملاحظات:

ألف: التعريف المفهومي لشيخ الإشراق هو موضوعٌ آخر لا علاقة له بالمباحث

(١) وهو ما قلناه بأنّ التعريف هو عمل فكري أيضاً.

(٢) المقصود هو تصوّر ماهية النفس، أي إدراك وتصوّر النفس أنها أي شيء هي.

(٣) أي إنه بمجرد أن يتصوّر العقل الأمور البديهية فإنه يجدها معلومةً بنفسها وبدون واسطة وبدون احتياج إلى عمل فكري.

(٤) ابن سينا، منطق الرسالة العلائية، الصفحتان: ٥ - ٦.

المطروحة هنا؛ فقد صرح هو بأن هذا التعريف لا علاقة له بالحقائق الخارجية، وأنه عندما يتعدّد التعريف الحقيقي، فالحلّ الوحيد هو التفحص الذهني وطرح تعريف بلحاظ الذهن والمفهوم. فقد يقطع هو بهذا صلة هذا التعريف بالخارج.

وكثيراً ما يُستعمل هذا النوع من التعريف في الارتكازات العرفية. ومثل هذا التعريف دور في الفلسفة أيضاً من زاوية ما، وذلك عندما تُريد دراسة مدى مطابقة المفهوم الموجود في ذهننا للواقعية الخارجية.

باء: التعريف الحقيقي يدعي الوصول إلى حقيقة الشيء، وتعريف هويته، فالتعريف والمفهوم الحقيقي -مضافاً إلى الحكاية، التي تعدّ من خصائص كل المفاهيم- له أيضاً خصوصية الكشف وتوليد المعرفة وإنتاجها.

ولكنّ بعض العلماء لا يعتقد بذلك ويرى أنّ المفهوم له الحكاية فحسب دون الكشف. والحكاية وحدها لا علاقة لها بالمطابقة مع الواقع، وحينئذٍ لن يكون التعريف مُنتجاً للعلم. لكنّ الأمر -في الواقع- ليس كذلك؛ فالتعريف الحقيقي نفس الأمري، وحتى المفاهيم البديهية؛ مرتبطة بالخارج، فالمفهوم البديهيّ متّصل بالخارج في عين كون تصوّره بنفسه.

فالتعاريف الحقيقية لها خاصية الكشف، ومن هنا تُطرح مسألة الخطأ في التعريف، أي إمكان البحث والنزاع في صحّة التعريف وسقمه، فالتعريف الذي يُذكر في الجواب على مطلب (ما) الحقيقية يجب أن يكون مطابقاً للواقع، وإلا وقع النزاع وعُدّ خاطئاً. يقول الشيخ الرئيس: "إنّما تقع المنازعة في الحدود، إن وقعت، لا في معنى التصديق، بل في خطأ إن وقع في التصرّو" (١). "وهذا [أي شرح الاسم] لا يمكن أن يُنازع فيه أو يُخاصم، كما لا يُنازع في الاسم. وأما أنّ هذه الذات حدّها كذا وكذا فيمكن أن يُنازع فيه ويُخاصم" (٢).

جيم: ذكروا في تعريف الإنسان: (الإنسان حيوان ناطق)، وهو منهم تعريف

(١) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، الصفحة: ١١١.

(٢) المصدر السابق، الصفحة: ٢٨٣.

حدّي للماهية على نحو القضية، ومن هنا فقد يُتوهم أن التعريف هو تصديق - في الواقع - وليس تصوّراً، فننحلّ مشكلة الكشف في التعاريف؛ لأن التصديق كشف عن الواقع.

ولكن ابن سينا ذكر بشكل واضح أن الأمر ليس كذلك، وأن الحدّ مع أنه يُبين على شكل قضية وتصديق؛ لكنّه - في الحقيقة - ليس تصديقاً، فإننا إذا حملنا على الإنسان شيئاً ما فسوف تكون لدينا قضية وتصديق وهليّة مركبة، غير أننا في تعريف الإنسان لا نُريد حمل مفاهيم على الإنسان، وإنما نريد العلم فقط بماهية ذات الإنسان، فمجال التعريف هو (ما) الحقيقية، وليس (هل) المركبة، فنحن إننا نصوصغ التعريف على كل شكل قضية في الظاهر وعند البيان والإبراز فحسب. يقول الشيخ الرئيس: "وإن كان الحدّ قد يُقال على هيئة مقدّمة^(١)، مثلاً كما لقائل أن يقول: (إن الوحدة هي ما لا ينقسم بالكم). ووجه المخالفة^(٢) أن الغرض ليس أن يصدق على الوحدة محمولاً ما، بل أن يتصوّر معنى اسم الوحدة [إذا كان في جواب ما الشارحة] أو معنى ذات الوحدة [إذا كان في جواب ما الحقيقية]^(٣)، لا أنّها هل هي كذا أو ليست كذا^(٤). ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلا بقول يُقال على هيئة المقدّمة ولا يكون في ذلك منازعة البتّة؛ لأنّ لكل حدّ أن يوضع له كلّ اسم. إنّما تقع المنازعة في الحدود، إن وقعت، لا في معنى التصديق، بل في خطأ إن وقع في التصوّر"^(٥).

(١) المقصود هيئة المقدّمة التي تُصدّق بها ونستنتج منها.

(٢) المراد مخالفة الحدّ للقضية والتصديق.

(٣) إنّ تعبير (معنى ذات الوحدة) تعبير جميل ودقيق. وقد مرّ سابقاً أننا في التعريف الحقيقي نبحت عن ماهية الذات وحقيقتها. وهذه نكتة مهمّة وهي: أنّ ابن سينا كان قد ذكر الوحدة من باب المثال، واستعمل تعبير (ذات الوحدة)، وهذا يدلّ على أنه إذا قيل في أبحاث التعريف (الذات) فليس المراد هو المفاهيم الماهوية فقط، بل تشمل المفاهيم الفلسفية أيضاً، ولا بدّ من إيضاح هذا الموضوع في بحث الوجود الذهني كما فعل العلامة الطباطبائي عندما ذكر ضرورة طرح نوع من الترقّي من المفاهيم الماهوية إلى المفاهيم الفلسفية.

(٤) المراد أن مجال البحث ليس هو الحمل والقضية الهليّة، فعندما نريد تعريف ذات الوحدة فإننا لا نريد حمل شيء عليها.

(٥) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ١١٠.

المصادر

١. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق سعيد زاو وآخرين، قم مكتبة السيد المرعشي النجفي ١٤٠٤ هـ.
٢. ----، الشفاء (الطبيعيات)، تحقيق سعيد زاو وآخرين، قم مكتبة السيد المرعشي النجفي ١٤٠٤ هـ.
٣. ----، الشفاء (المنطق)، تحقيق سعيد زاو وآخرين، قم مكتبة السيد المرعشي النجفي ١٤٠٤ هـ.
٤. أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، ١٣٩٩ م.
٥. الرازي محمد فخر الدين، المباحث المشرقية، قم، بيدار. ١٤١١ م.
٦. الرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، طهران، جمعية الآثار والمفاخر الثقافية، ٢٠٠٤ م.
٧. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، تصحيح: هنري كورين والسيد حسين نصر، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٩٦ م.
٨. صدر الدين محمد الشيرازي، شرح الهداية الأثرية، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢ هـ.
٩. ----، الحاشية على إلهيات الشفاء، قم، بيدار.
١٠. ----، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة. بيروت، دار احياء التراث، ١٩٨١ م.
١١. ----، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجهي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ.
١٢. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
١٣. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي مك غيل، ١٩٦٠ م.
١٤. عباس عارفي، البديهي ودوره في نظرية المعرفة، قم: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، ٢٠١٠ م.
١٥. يد الله زيدان پناه، حكمة الإشراف، تحقيق: مهدي علي بور، قم، مركز تحقيق الحوزة والجامعة، ٢٠١٠ م.
١٦. اليزدي، محمد تقى مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة در راه حق، ١٤٠٥ هـ.



ملاك الحقيقة ومعيار تمييز الحقائق عن الأوهام (*)

المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني (**)

(*) مصدر البحث: نظرية المعرفة: المدخل الى العلم
والفلسفة والإلهيات، (الفصل السادس والسابع). بقلم
الشيخ حسن مكي العاملي. إيران: قم، مؤسسة الإمام
الصادق عليه السلام، ١٤٢٩هـ.
(**) من مراجع التقليد الشيعة / قم المقدسة.

المُلخَص

لقد طال الحوار محتدماً بين أنصار الحقائق والأوهام، وكان لكلِّ أعوان، فلم يبرح الحجاج قائماً على ساق عبر قرونٍ متطاولةٍ بين الطرفين.

فإذا كانت الحال هذه، فيجب على كل ذي لبٍّ أن يتعرّف ملاك الحقيقة ما هو؟. وملاك الوهم ما هو؟، وأنّه كيف توصف قضية يكونها حقّة، وأخرى يكونها باطلة؟، أو يحكم على فكر بالصواب، وعلى آخر بالخطأ؟ أو على خبر بأنّه صادق، وعلى آخر بأنّه كاذب؟

ثمّ بعد التعرف على الملاك الذي يكون به الشيء حقّاً أو باطلاً، لا بدّ من معرفة الطريق الذي نستكشف به وجود ذلك الملاك، ليكون سلوكه موصلاً إلى ما نتطلبه من حقيقةٍ وصدقٍ وصواب.

والبحث الأول بحثٌ ثبوتيّ، نبحث فيه عن الملاك الواقعي لاتّصاف القضايا في نفسها بالحقيقة أو البطلان، سواء أكانت هناك معرفة أم لا.

وأما البحث في الثاني فإثباتيّ، وهو طريق معرفتنا باتّصاف القضية المطروحة أمامنة بأحد ذينك الوصفين. وإن شئت فعبر عن البحث الأول بقولك: ما ملاك كون شيء حقيقةً أو وهمًا؟ وعن الثاني بقولك: ما ملاك معرفة الحقيقة وتمييزها عن خلافها؟

وإن أردت قلت بعبارة ثالثة: البحث في الأوّل بحثٌ كليّ، لا يمتُّ إلى قضيةٍ خاصّة بصلة، وإنّما العقل يقسّم الأفكار والقضايا إلى حقّة وباطلة، فنسعى إلى معرفة الملاك الذي به تنقسم القضايا إلى ذينك القسمين. ولكنّ البحث في الثاني بحث عن قضيةٍ شخصيّةٍ مطروحةٍ في باب فلسفيّ أو علميّ، نريد أن نعرف أنّها قضيةٌ حقيقةٌ أو باطلة، فنسعى إلى إثبات وجود ملاك الحقيقة أو ضدّها فيها.

ولنمثل لذلك بالعالم الطبيعي الذي يبحث عن حقيقة الذهب والفضة، فبعد البحث والتحليل يتوصل إلى أن الذهب هو عنصرٌ طبيعيٌّ، معدنيٌّ، أصفر اللون، رنّان، يذوب عند درجة (١٠٦٣) سانتيجراد، ويغلي عند درجة (٢٩٧٠). والفضة عنصرٌ، طبيعيٌّ، معدنيٌّ رماديُّ اللون، يذوب عند درجة (٨ و ٩٧٠) سانتيجراد، ويغلي عند درجة (٢٢١٠).

ثمّ بعد ما تبينّت له الحقيقة بصورتها العلمية، ربما يواجه قضيةً جزئيةً، كتشخيص هذا الخاتم الذي يلبسه، هل هو ذهب أو فضة، فهنا يحتاج إلى ملاكٍ آخر، يوصله إلى معرفة أيّ من ملاكات حقيقة الذهب والفضة موجودة فيه؛ ولأجل ذلك فصلنا البحث الثاني عن الأوّل، وهما من المباحث المهمّة في نظرية المعرفة.

الكلمات المفتاحيّة: القضايا، الحقيقة والوهم، النسبيّ والمطلق، المعرفة

البدئية، التجربة.

المبحث الأول ملاك الحقائق والأوهام

١ - نظرية الفلسفة الإسلامية

يرى الفلاسفة الإسلاميون أن القضية الصادقة هي المطابقة للواقع، والكاذبة هي المخالفة له. وإليك توضيح نظريتهم:

إذا قيسَ موجودٌ إلى موجودٍ آخر، فإمّا أن ينطبق أحدهما على الآخر، كالذراع على الذراع، والمتر على مثله، فعندئذٍ يرى بينهما التوافق والانطباق، والوثام والتآلف. أو لا، كما لو لوحظ كلٌّ منهما مع النقطة الهندسية (آخر الخط)، فإنّ الذي يترأى حينذاك هو حالة التباين والتخالف، وفقدان الارتباط والانسجام، وكلّ ذلك ضروري.

وهاتان الحالتان (الانطباق وعدمه) لا تختصّان بالأمر الخارجية، بل تتحقّق أيضاً في الإدراكات الذهنيّة إذا نسبت إلى الخارج، فلا أحد يشكّ في أنّ قولنا: (الأربعة أكثر من الثلاثة)، قضية تنطبق على الواقع، كما أنّ قولنا: (الثلاثة أكثر من الأربعة)، تباينه وتعانده.

والتدبّر في هاتين الحالتين أو جب تقسيم الإدراكات التصديقيّة إلى صائبة وخاطئة، فيقال: قضية صادقة أو كاذبة. وعلى ذلك، فالصواب والخطأ لا يطلقان إلا بعد تحقّق أمور:

١. قياس النسبة الموجودة في القضية إلى واقعها.

٢. تحقّق الاتّحاد بين المقاس والمقاس عليه، وعدمه.

٣. الحكم بأنّ هذا ذاك، أو أنّ هذا ليس بذاك.

وفي ضوء الأمر الأوّل، لا يعقل الصواب والخطأ في المعاني المفردة، والمفاهيم التصورية؛ لأنّ المقايسة لا معنى لها إلا بوجود أمرين: النسبة الموجودة المدركة، وواقعها. والمفهوم المجرد عن المحمول والنسبة مثل: (زيد)، لا يقاس إلى شيء آخر.

وفي ضوء الأمر الثاني يظهر لزوم التجانس بين القضية المدركة وواقعها، فلو لم يكن هناك تجانس وتناسب لما صح الوصف بالصواب والخطأ، لخروج المحل عن قابلية الاتصاف بأحدهما. فلو لاحظت القضية المتقدمة (الأربعة أكثر من الثلاثة) مع قضية أخرى غير مجانسة، كقولنا: (الألماس يقطع الزجاج)، لم تتصف الأولى بالصواب والخطأ.

وفي ضوء الشرط الثالث، يظهر أن التطابق الواقعي وعدمه، لا يكفيان في تحقق الصواب والخطأ، بل يتوقف تحققها على الحكم بالاتصاف أو بسلبه، وأن هذا ذاك أو أنه ليس بذاك. فلو لم يكن في الوجود متعقل ومتصور، لما حكم على قضية بالصواب والخطأ، لفقدان الحكم والإذعان والتصديق. فتلخص من ذلك أن ميزان الصواب والخطأ في الفلسفة الإسلامية انطباق القضية المدركة مع واقعها.

أقسام القضايا ووقائعها

لما كان ملاك الصحة والبطلان، والخطأ والصواب، انطباق القضايا على واقعها، فلا بُد من بيان أقسام القضايا وواقع كل منها، وكيفية انطباقها عليه، فنقول: تنقسم القضايا إلى ثلاثة أقسام رئيسة: خارجية، وحقيقية، وذهنية^(١).

تتصف القضية بالخارجية، إذا كان الحكم فيها على موضوع لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودة في زمان الحكم فقط. كقولنا: (هلكت المواشي)، و(قتل من في المعسكر). وتتصف بالحقيقية، إذا كان الحكم فيها ناظرًا إلى الأفراد المحققة حال الحكم والآتية بعده، كقولنا: (كل جسم متناهٍ، أو متحيزٌ، أو منقسمٌ إلى غير النهاية). وتتصف بالذهنية، إذا كان الحكم فيها على الأفراد الذهنية، كقولنا: (الكلبي إما ذاتي كالحیوان، أو عرضي كالصاحك. والذاتي إما جنس أو فصل).

أمّا ملاك الصدق والانطباق في القضايا الخارجية، فهو باعتبار نسبتها إلى ما في

(١) بما أن البحث في المقام في القضايا المستعملة في العلوم، لذا لم نذكر القضية الشخصية أو الجزئية مثل قولنا: (زيد قائم). ويظهر حالها مما نذكره في القضايا الخارجية.

الخارج حال الحكم، فإذا هلكت جميع المواشي في المرعى، أو جميع من كان في المعسكر، كانت القضيتان صادقتين، وإلا فهما كاذبتان. ومثل ذلك القضايا الحقيقية، فهي صادقة إذا طابقت نسبتها الخارج الفعلي والمستقبلي. أمّا في جانب الأفراد الموجودة بالفعل، فواضح.

وأما في جانب الأفراد المقدّرة فإنّنا نفرضها موجودة، ثمّ نحكم على الكلّ بأنّها كذا أو كذا. فإذا طابقتها النسبة كانت القضية صادقة، وإلا فكاذبة.

وأما القضايا الذهنية، فالصدق فيها باعتبار مطابقتها نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها حتّى تطابقه أو لا تطابقه. والمراد من نفس الأمر، ما يقابل فرض الفارض. فقولنا: الإنسان كلي، أو الإنسان نوع، أو: الحيوان ذاتي للإنسان، أو: الضاحك عرضي للإنسان، كلها قضايا ليس لها مصاديق خارجية ملموسة حتّى تطابقها أو لا تطابقها. ومع هذا، فلتلك القضايا واقعية في نفس الأمر، وليست واقعتها حسب فرض الفارض واعتبار المعبر، بدليل أنّ قولنا: (الإنسان جزئي)، أو (ليس بنوع)، باطل. وهذا يكشف عن أنّ هنا واقعية تفرض علينا صدق بعض القضايا وكذب بعضها الآخر. فانطباقها على نفس الأمر ملاك الصدق، وعدمها ملاك الكذب.

ومن هنا يعلم أنّ ملاك الصدق في القضايا الذهنية وفي جميع القضايا المعنونة في المنطق هو الانطباق على نفس الأمر الذي هو أعمّ من الوجود الخارجي الملموس. فنفس الأمر في القضايا الخارجية هو خارجها، وأمّا في القضايا الذهنية فهو واقعها، وإن لم يكن لها خارج ملموس.

فلو كنّا في مقام تحديد الإنسان بما هو هو، من دون نظر إلى الخارج، نقول: الإنسان حيوان ناطق، فهي مطابقة لنفس الأمر وإن لم يكن لها خارج ملموس.

ويقابله القضايا الكاذبة، كقولنا: (الأربعة فرد)، فإنّها ليس لها خارج ولا واقع. ولأجل مزيد من الإيضاح نقول: إنّ كثيرًا من القضايا المنطقية والرياضية والهندسية تفتقد للمصاديق الخارجية، ومع ذلك فليست فاقدة للواقع المسمّى بنفس الأمر؛ وذلك لأنّ القضايا المنطقية كقولنا: (الإنسان نوع) أو (الإنسان كلي)، وإن لم يكن لها مصداق

في الخارج، إلا أن الخارج على وجهٍ يُصَحِّح انتزاعَ هذه القضايا منه، وانتقال الذهن منه إليها. فيما أنه يرى أن زيداً وعمراً وبكرًا يشتركون في الإنسانية، وأن مفهومها مطردٌ فيهم وصادقٌ عليهم صدقاً متواطئاً، ينتقل من تلك الحقيقة الملموسة إلى مسألة منطقية ويقول: (الإنسان نوع)، أو (إنه كلي)، على ما مرّ توضيحه.

فالخارج منصّة لانطلاق الفكر إلى تلك القضية الكلية التي يُتخيّل أنّها ليس لها مصداقٌ في الخارج، إلا أن هناك حقيقةً خارجيةً تُصَحِّح تلك القضية الكلية.

وبذلك يُعلم حال القضايا الحسابية، إذ ليس لموضوعاتها وجودٌ في الخارج. فليس في الخارج عشرة ولا مائة ولا ألف، بل الموجود في الخارج هو الوحدات، ولكن تلك الوحدات تُصَحِّح لنا انتزاع هذه المفاهيم والأعداد، بل صنع قضايا كلية منها، التي منها جدول الضرب الذي ابتكره (فيثاغورس) اليوناني، فإنك لا تجد في الخارج مصداقاً لقولنا سبعة مضروبة في سبعة تساوي تسعة وأربعين إلا أن هناك واقعيةً تُصَحِّح تلك القضية، وتُعدُّ منشأ انتزاع لها، وهي إنا إذا كررنا سبعة أشياء سبع مرّات نصل إلى تلك النتيجة.

ومثله القضايا الهندسية، وما يرجع إلى الأشكال الهندسية من مربع ومثلث ودائرة، وقواعدها وضوابطها، فإنها كلّها لا مصاديق لها في الخارج. خذ الدائرة مثلاً، فإنها على التحقيق ليست موجودةً في الخارج، وإنما الموجود هو الجسم المادي. وهكذا المربع -مثلاً- فإنها هو مشكّل من خطوط، والخط -بالمعنى الفلسفي (الذي هو نهاية السطح) لا العرفي- لا وجود له في الخارج، لأنّها (النهاية) أمرٌ عديمٌ.

ومع ذلك كلّه فالأحكام الواردة على هذه الأشكال بين صحيح وباطل، وما ذلك إلا لأنّ هذه الأشكال مناشئ انتقال تُصَحِّح تصويرها، كما تُصَحِّح الأحكام الواردة عليها. وعلى مطابقتها وعدمه يدور مدار صدقها وبطلانها.

وبذلك يعلم حال العلوم النفسية، فإنّ الحالات الروحية من حسدٍ وبخلٍ، وكرمٍ، ويأسٍ، و...، ليس لها وجودٌ خارجيٌّ كالأجسام، ولكنّها بالقياس إلى العدم، لها واقعيّات، كما أن لها آثاراً تُصَحِّح كشفها والانتقال إليها، والحكم بصحة أو

بطلان ما نقضي عليها من أحكام.

ومن هنا نرى أنّ الفلاسفة الإسلاميين يجعلون ملاك كون الشيء حقيقةً أو وهمًا، أحد أمرين:

١. أن تكون القضية مطابقة للعينية الخارجية أو مخالفة لها.
٢. أن تكون القضية مطابقة للواقعية التي تناسب تلك القضية، كما هو الحال في القضايا المبحوث عنها في المنطق وعلم النفس والعلوم الحاسوبية والهندسية، على ما مرّ من نماذج.

شبهات وأجوبتها

بعد أن اتّضح لك معيار وملاك الصدق والكذب، والصواب والخطأ عند الفلاسفة الإسلاميين، يمكنك أن تدفع كلّ ما أثير حوله من شبهات، من قبل بعض الغربيين أمثال فيليسين شاله^(١) وغيره. ونحن نذكر هنا بعضها ليعلم مدى ضآلتها:

الشبهة الأولى: إنّ هذا التعريف لا ينطبق على الحقائق الرياضية؛ إذ ليس لموضوعاتها وجودٌ خارجيٌّ.

الشبهة الثانية: إنّها لا ينطبق على الحقائق النفسانية؛ لأنّها أمورٌ نفسيةٌ وذهنيةٌ ليس لها وراء الذهن وجودٌ خارجيٌّ حتّى يكون الانطباق ملاك الصدق وعدمه ملاك الكذب.

ويظهر الجواب عنهما بوضوح ممّا قدّمناه.

الشبهة الثالثة: إنّ التعريف لا ينطبق على القضايا التاريخية المنشرة لزال موضوعاتها، فلم يبق منها شيء في زمان الإدراك حتّى تطابقه أو لا تطابقه.

وهذه الشبهة بمكان من الضعف، وذلك لأنّ القضايا التاريخية وإن لم تكن موجودة في ظرف الإدراك والحكم، إلّا أنّها موجودة في ظروفها. فإذا قلنا: (أرسطو تلميذ أفلاطون) كان صحيحًا، وإذا قلنا: (أفلاطون تلميذ أرسطو) كان كذبًا؛ وما ذاك إلّا

(١) Felicien Challaye في كتابه الفلسفة العلمية.

لأنَّ الأوَّل مطابقٌ للواقع المتحقَّق في ظرفه، والآخر مخالفٌ له.

وكون شيء غير موجود في زمان الإدراك لا يجوز إنكار وجوده مطلقاً حتَّى في ظرفه؛ فالإنسان الحاكم بالحكم في قضية تاريخية، يعطف نظره إلى الوقائع السابقة المندثرة، فيحكي عنها حكاية صادقة أو كاذبة^(١).

الشبهة الرابعة: إنَّ هذا التعريف ينبع من النظر إلى الكون نظرةً جامدةً فيتخيَّل أنَّ عالم الطبيعة جامدٌ، وثابتٌ غير متغيِّر؛ ولذلك عرّفوا الحقيقة بأنّها عبارةٌ عن مطابقة الذهن للعين.

وأما على القول الذي تبناه الفلسفة الديالكتيكية من أنَّ الكون لما يزل متبدلاً متغيِّراً، وأنّه لا يبقى على حالةٍ واحدةٍ، فكيف يمكن أن يكون ملاك الحقيقة تطابق الذهن والعين، فإنَّ العين تذهب أو تتغيَّر وتتبدَّل، فلا تبقى حتَّى تطابقها القضية الموجودة في الذهن.

والجواب عنها بوجهين:

١. لو صحَّ هذا الإشكال، للزم بطلان جميع القضايا الحاكية عن الخارج، إذ لا شكَّ في أنَّ هناك قضايا علمية وعرفية يريد الإنسان بها شرح الخارج وبيانه، فلو كان الخارج على وجه لا يستطيع الذهن أن يحكم عليه بشيء، للزم بطلان كلِّ الأحكام الصادرة عن الإنسان؛ لأنَّ كلَّ موضوع يتبدَّل قبل الحكم عليه. فلا معنى لقولنا - مثلاً -: (هذه التفاحة طيبة الرائحة)، لو فرضنا تغيُّر الموضوع وتبدُّله.

٢. إنَّ التحول والتغيُّر، ليس بمعنى تبدُّل الخارج إلى موضوع مغاير له من جميع الجهات، وإنَّما التغيُّر في الطبيعة الثانية أشبه بتعاقب الأمثال. فالتفاحة الثانية استمرار للتفاحة الأولى حسب الوجود، فهي في حالة البقاء التفاحة نفسها في حالة حدوثها؛ ولأجل ذلك يصحَّ الحكم عليها بالطيب.

وفي ضوء ذلك، لو كان التغيُّر شاملاً للذات والصفات معاً، كما إذا صار الحطب

(١) هذه الإشكالات الثلاثة ذكرها (فيليسين شاله) في كتابه (الفلسفة العلمية)، الفصل العاشر في قيمة العلوم

نارًا، أو في الصفات، كما إذا تغيّر لون الفاكهة من البياض إلى الحمرة، فالحكم عندئذٍ على ذلك الموضوع المتغيّر ذاتًا ووصفًا، أو وصفًا فقط، إن كان راجعًا إلى حالاته السابقة، يكون أشبه بالحكم على الموضوعات التاريخية المدومة، فالذهن يُحضر الصورة المنطبقة على الحالة الماضية ويحكم عليها بشيء. وأما إذا لم يكن متغيّرًا في الذات والصفات، بل بقي على ما كان عليه، ولو ظاهرًا، فيحكم عليه بأنّه كذا وكذا. فكون الطبيعة متغيّرةً، لا يضّرّ الحكم والإذعان به؛ لكون اللاحق مماثلاً للسابق من جميع الجهات.

وهذه الإشكالات وأمثالها تعرب عن أن فلاسفة الغرب لم يقفوا على معالم الفلسفة الإسلامية وقوفًا كافيًا، ولم يلمّوا بنظرياتها إلمامًا وافيًا.

إلى هنا تمّ الكلام في بيان معيار الحقيقة والوهم في الفلسفة الإسلامية، ونذكر فيما يأتي معيارها عند الغربيين:

٢ - نظريات الفلاسفة الغربيين

جنح عدّة من فلاسفة الغرب إلى معايير أخرى لتمييز الحقيقة عن الوهم، نظر حها على منضدة التحليل.

النظرية الأولى: الحق هو المقبول والموهم هو المرفوض

اختار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسي (أوغست كونت)^(١) (١٧٩٨-١٨٥٧ م) وهو يضيف الحقيقة تارةً إلى الفرد وأخرى إلى المجتمع، وإليك توضيح هذه النظرية: إن فكرة ما إنّها تكون حقيقةً لدى الفرد، عندما تكون موافقةً لسائر أفكاره وملائمةً لها. وتكون خاطئةً إذا كانت هناك مطاردةً (تعارض) بينها وبين سائر أفكاره. وتكون الفكرة حقيقةً لدى المجتمع، إذا كانت مقبولةً لدى أبنائه، يتفقون عليها قولًا وعملاً. فما داموا متفقين عليها فهي موصوفةٌ بالحقيقة، فإذا تغيّرت آراؤهم إلى فكرةٍ أخرى،

(١) Auguste comte أسس المذهب الوضعي Positivism القائل بأنّ الملاحظة والتجربة هما السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة الكاملة التامة.

تكون الأولى خاطئة والأخيرة هي الصائبة.

مثلاً: إن فرضية (بطليموس) (٩٠-١٦٨م) القائلة بأن الأرض ثابتة لا تتحرك، والأفلاك تدور حولها، كانت مقبولة لدى الناس والعلماء في العصور الغابرة مدة تمتد أكثر من خمسة عشر قرناً. فهي -إذا- كانت حقيقةً وصحيحةً في تلك الأعصار، ولا يضرّها مخالفةٌ عددٍ قليلٍ من العلماء^(١) لبعض جزئياتها.

وفي مطلع الحضارة الحديثة، تغيرت هذه الفرضية إلى فرضيةٍ أخرى أسهم في إبداعها أقطاب علم الهيئة الأربعة:

١. كوبرنيك البولوني (١٤٧٣-١٥٤٣م)، فإنه أنكر كون الأرض مركزاً تدور حوله الشمس والسيارات، وبرهن على مركزية الشمس ودوران الأرض وسائر الكواكب السيارة حولها.

٢. كبلر الألماني (١٥٧١-١٦٣٠م)، فإنه أثبت أن كلّ سيارّة تدور حول الشمس في مسارٍ بيضاوي، وأن السيارة القريبة من الشمس أسرع حركةً من البعيدة عنها.

٣. غاليليو الإيطالي (١٥٦٤-١٦٤٢م)، فإنه أثبت بمنظاره الفلكي وجود كواكب كثيرة لم تكن معروفةً إلى ذلك العصر.

٤. نيوتن الإنكليزي (١٦٤٢-١٧٢٧م)، فإنه أثبت تماسك النظام الشمسي بفضل قوتي الجذب والطرّد المركزيّين عن الشمس وإليها، فكلّ سيارّة تدور على مدار فيها قوتان: قوة الطرد عن المركز (الشمس) وقوة الانجذاب إليها، وفي ظلّ تعادل القوتين تستقرّ في مدارها.

فهذه النظريات الجديدة التي حلّت محلّ نظرية بطليموس، حقيقية صادقة، أيضاً، ونظرية بطليموس غدت باطلةً بعد أن كانت صادقةً. وما دامت هذه النظرية مشهورةً

(١) فقد كان أبو الريحان البيروني (٩٧٣-١٠٤٨م) مخالفاً لسكون الأرض وكونها مركزاً للكون. كما كان الشيخ البهائي (المتوفى ١٠٣٠هـ) لها أيضاً. ولكن لما كانت الأوساط العلمية خاضعة للنظرية، لم تخرجها تلك المخالفة عن كونها حقيقة، على مذهب كونت.

مقبولةً في الأوساط العلمية، فهي حقيقة، إلى أن تحل محلها فرضياتٌ أخرى.

تحليل هذه النظرية

إنَّ القائل بهذه النظرية خلط بين المسائل الاجتماعية والسياسية التي لا مصدر لها سوى تصويب الرأي العام، والقضايا الكونية الحاكية عن الخارج. فلو صحَّ ما ذكره، فإنَّها يصحَّ في القسم الأول من المسائل؛ إذ من الحقوق المسلَّمة لكلِّ شعبٍ أن يُعيَّن لون النظام الحاكم عليه، فكلُّ ما يصبوُّ له الشعب، هو الحق، ما دام الشعب مؤيِّدًا له، فإذا تبدَّلت رغبتهم إلى نظامٍ آخر، بطل الأوَّل وكان الثاني هو الحقَّ والحقيقة.

وأما القضايا الحاكية عن الكون، فليست المقبولية فيها ملاك الحقيقة، ولا الرفض ملاك الخطأ، فملاك الحقيقة في القضايا الرياضية والفيزيائية والكيميائية والفضائية ليس هو تصويت الرأي العام لها، بل إنَّ مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة، سواء اتَّفَق الرأي العام والعلمي عليه أم لم يتَّفَق، هو ذلك شاءوا أم أبوا، كما أنَّ محيط الدائرة يساوي قُطرها مضروبٌ في النسبة الثابتة، دائماً وأبداً^(١).

وإن شئتَ قلتَ: إنَّ القضايا على قسمين:

قضايا لا تحكي عن الخارج، وهذه مثل الحقوق المجعولة للشعوب، فإنَّ لكلِّ شعبٍ، الحرية في اختيار مصيره، فإنَّ جنح شعبٌ إلى الاتِّحاد مع شعبٍ آخر ليشكِّلوا دولةً واحدةً، فذلك لهم. وإنَّ جنح إلى الانفصال وترك الحلف، فذلك له أيضاً. وهو حقٌّ في كلتا الحالتين؛ لأنَّ الشعب يميلُ إليه. فهذه القضايا ليست حاكيةً عن الخارج، فلا مناصَّ من جعل الملاك فيها، الإجماع والتصويت، وعدمها.

وقضايا تحكي عن الخارج، وتُري الحقيقة الراهنة وراء الذهن. وبها أنَّ الحقيقة ليست متعدِّدة، بل هي واحدة، فلا يمكن أن تكون كلتا النظريتين موصوفةً بالحقيقة، فإنَّ الأرض إمَّا أن تدور حول الشمس، وإمَّا تدور الشمس حول الأرض، وليست الحقيقة خارجةً عنها. فالقول بأنَّ كلتا النظريتين صائبةٌ وحقيقيةةٌ، كلٌّ في ظرفها الخاص، يرجع

إلى السفسطة وإنكار كاشفية العلم، فإذا كان المكشوف واحداً، فأحد العَلَمين خطأ ليس له كشفٌ ولا إراءة. فكان الحري بهذا الفيلسوف دراسة المسائل السياسيّة والمسائل الكونيّة، والإمعان في كلّ منها، ليعرف الفرق في ملاك الحقيقة والخطأ بينهما.

النظرية الثانية: الحقّ هو النافع والموهُوم هو الضار

وهناك نظرية ثانية في تمييز الحقيقة من الوهم قالت بها الفلسفة البراغمية^(١)، وهي أنّ كلّ ما يكون نافعاً فهو حقٌّ، وكلّ ما كان ضاراً فهو باطل. فالعدل حقٌّ؛ إذ به يقوم المجتمع وينسجم، والظلم باطلٌ؛ لأنّه يهدم المجتمع ويشتت شمله. وهكذا سائر القوانين والسنن الاجتماعيّة والسياسيّة.

يلاحظ عليه أمران:

الأوّل: إنّ ما ذكر إنّما يختصّ بالأحكام الكليّة والقوانين العامّة، فالصدق -بما هو هو- نافعٌ، والكذب -بما هو هو- ضارٌّ. ولكن اتّصاف الصدق بالنافع، والكذب بالضرر، إنّما يختصّ بالكليّ منها، وأمّا في موارد التطبيق فربما ينقلبان فيكون الصدق ضاراً والكذب نافعاً. كما لو أُصيب إنسان بذبحة قلبيّة، وفي تلك الأثناء مات ولده بحادثٍ ما، فسأل الأب عنه، فإنّ الإخبار عن الحقيقة والواقع ضارٌّ؛ لأنّه ربما يؤدّي إلى اشتداد أزمته وموته، والكذب والقول بأنّ ولده ما زال حياً وبصحة جيّدة، نافعٌ.

الثاني: إنّ هذا الملاك يختصّ بما يقع في إطار حياة الإنسان العمليّة، وأمّا الأمور الخارجة عن ذلك الإطار، كالقوانين الفيزيائيّة والكيميائيّة والرياضيّة و...، فإنّ جعل الحقّ والصائب منها ما كان نافعاً، والباطل والخاطيء منها ما كان ضاراً، بعيد غاية البعد عن التفسير بالواقع.

وإن شئت قلت: إنّ الملاك المذكور يناسب المسائل الأخلاقيّة والاجتماعيّة والاعتقاديّة، فيفسّر فيها الحقّ بالنافع، والباطل بالضارّ، لا المسائل العلميّة التي يدور

(١) MSITAMGARP. لاحظ الفلسفة العلميّة لفيلسوفين شاله، ص ٢٠٣. وسيأتي بحث مبادئ هذه الفلسفة في الفصل الثامن عند البحث عن دوافع إخراج العوالم الغيبية عن إطار المعرفة.

الصواب والبطلان فيها مدار مطابقة الواقع ومخالفته، كما تقدم.

نعم، إن الذكر الحكيم، عند ما يصور نزاع الحق والباطل، ينسب الحق إلى ما ينفع، والباطل إلى ما يضر، يقول: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (١).

ولكنها لا تناقض ما ذكرناه، وذلك لأن الآية في مجال بيان الاعتقادات الدينية، وأن الحق منها في نفس المؤمن مثل الماء النازل من السماء، الجاري في الأودية على اختلاف سعتها، ويتنفع به الناس وتحيا به قلوبهم، ويمكث فيها الخير والبركة. وأما الاعتقادات الباطلة في نفس المشرك، فهي كالزبد الذي يربو السيل، فإنه لا يلبث أن يذهب جفاءً ويصير سدى (٢).

وأين هذا من بيان الحق والباطل في القضايا الشخصية والعلوم؟ ومثلها الحركات الاجتماعية، فالآية تنطبق عليها مثل انطباقها على العقائد.

النظرية الثالثة: الحقيقة أمر نسبي لا مطلق

إنَّ القائلين بنظرية النسبية في باب المعرفة ينكرون أن تكون الإدراكات البشرية، إدراكاتٍ مطلقةً، ويصرّون على أن الحقيقة تختلف باختلاف الظروف المحيطة بالمدرِّك، وقد شرحنا نظريتهم عند البحث عن قيمة المعرفة، فلا نعيد.

وفي ضوء هذا، يقولون: إننا نصف أحد الأخلاء في مدّة من مُدد الرفقة، بالإخلاص، ونصّفه في فترة أخرى بالخيانة. وكلا القضاءين حقٌّ صحيح، وما ذلك إلا لأنَّ الظرف الأوّل يوحى إلينا بالقضاء الأوّل، والظرف الثاني يوحى إلينا بالقضاء الثاني.

ونظرية بطليموس القائلة بأنَّ الأرض مركز العالم، حقّةٌ وصائبة، لكن بالنسبة إلى

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.

(٢) لاحظ الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، وسنذكر في مباحث إعجاز القرآن من الإلهيات تصويرات أخرى بديعة لما تفهده الآية.

تلك الأعصار، وإن كانت باطلة بالنسبة إلى هذه الأعصار. والرأي الذي كان سائداً في عدد العناصر الأساسية التي تشكل الكون، وأنها أربعة لا غير وهي: التراب والماء والهواء والنار، هو رأي صحيح، ولكن بالنسبة إلى تلك الظروف التي لم تكن لتنتج سوى هذا الرأي. ولكن عندما تبدلت الظروف، وخضعت الطبيعة للإنسان المجرب، تجاوز عددها المائة وأربعة عناصر، ولعل الظروف الآتية تنتج غير ذلك. فالكل حق بالنسبة إلى الأزمنة والظروف التي تنتجها.

بل يصح أن نقول: إن الموحد والملحد كلاهما على حق؛ لأن الظروف المحيطة بالموحد تجره إلى التوحيد، والظروف المحيطة بالملحد تدفعه إلى الإلحاد. إلى غير ذلك من الأمثلة، وكل ذلك ينتج أن الحقيقة المطلقة أمر مرفوض، وإنما كل الأشياء تقع في إطار الحقيقة النسبية.

يلاحظ عليه: إن الأمور على قسمين: إضافي وحققي، والنسبيون خلطوا بينهما، وضربوا أحدهما بسهم الآخر، وإليك البيان: ما ذكره النسبيون إنما يصح في الأمور النسبية الإضافية، وهي ما كان قوام حقيقتها بالنسبة والإضافة، من دون أن يكون لها في حد ذاتها واقع محفوظ على كل حال، كالسعة والضيق، والكبر والصغر، والفوقية والتحتية ونحو ذلك.

مثلاً: تخيل إنساناً يعيش في كوخٍ حقيرٍ لا تتجاوز مساحته عشرين متراً مربعاً، وآخر غني يعيش في قصرٍ عظيمٍ تحيط به حدائق شاسعة مترامية الأطراف، لا تقل مساحتها عن خمسين ألف متر مربع، فإذا وردا مدرسةً أمامها ملعب، ولنفرض أن مساحتها بأكملها خمسمائة متر مربع، فإننا نرى الأول يستهوها ويصفها بالعظمة والكبر، بينما الثاني يستصغرها ويصفها بالضيق والصغر. فلا شك هنا في أن كلا من التوصيفين صحيح، لكن بالنسبة إلى ما في نفس كل واحد؛ فالأول إذ يصفها بالكبر والعظمة، إنما يصفها بذلك بالقياس إلى كوخه الحقير، والثاني إذ يصفها بالضيق والصغر، فإنما هو بالإضافة إلى قصره العظيم. وهكذا إذا قلنا: الأرض كبيرة، وقلنا: الأرض صغيرة، فإن كلا القضامين صحيح، لكن كلاهما بالنسبة إلى أمر، فالأرض كبيرة بالنسبة إلى القمر، وصغيرة بالنسبة إلى الشمس؛

فليس للصغر والكبر واقعٌ محفوظٌ حتى نقيس القضاءين إلى ذلك الواقع، ونصف أحدهما بأنه حق، والآخر بأنه باطل. بل واقعيتهما هي بالإضافة نفسها، والنسبة القائمة في النفس والذهن.

فما ذكره النسبيون إنما يصحُّ في مثل هذه الأمور الإضافية التي لا واقعية لها إلا ملاحظة الإضافة بين المقيس والمقيس عليه. وأمّا الأمور التي لها واقعية وراء النسبة والإضافة، ولها حقيقةٌ محدّدة يحكي عنها العلم، ففيها يكون أحد القضاءين صحيحاً قطعاً، وهو ما وافق الواقع وطابقه، والآخر باطلاً قطعاً، وهو ما خالفه. فقولنا: (درس أرسطو عند أفلاطون)، وقولنا: (لم يدرس أرسطو عند أفلاطون)، لا يمكن أن يكونا صحيحين وصائبين، بل أحدهما حق قطعاً والآخر باطل قطعاً.

وبذلك يظهر الجواب عن الأمثلة التي تمسّكوا بها، فإنّها من الضالّة بمكان؛ أمّا الأوّل: فإن أرادوا من صحّة توصيف الصديق بالإخلاص والخيانة، أنّه يصحّ أن يكون في ظرف خاصّ مخلصاً وخائناً في الواقع، فهذا لا يقبله أحدٌ، كيف والصدّاقة والخيانة مختلفان في المبادئ والآثار.

وإن أرادوا أنّه يمكن لإنسان أن يتخيّل خليله في ظرفٍ مخلصاً، ثمّ يبدو له بعد ذلك أنّه كان خائناً في ذلك الظرف، فهذا لا يمتّ إلى النسبية بصلّة، فإنّ الرأى الأوّل يرفض الرأى الثاني ويدفعه ولا يصدّقه، فأين اجتماع الحقيقتين المتغايرتين؟!

ومن هذا يظهر حال ما زعموه في النظريتين المعروفتين في الأفلاك والعناصر، فإنّ العلم - بما أنّه كاشف عن الواقع ومرآة له - فلا محالة تكون إحداها خاطئة مطلقاً، والأخرى صحيحة مطلقاً.

وأما المثال المعروف لدى النسبيين، الذي يتمسّكون به في أكثر كتبهم ورسائلهم، وهو أنّ الإنسان إذا أدخل إحدى يديه في ماء بارد والأخرى في ماء حارّ، ثمّ أخرجهما دفعةً واحدةً وأدخلهما معاً في ماء ثالث فاتر، فإنّ كلّاً من اليدين تحبّر عن حقيقةٍ تخالف ما تحبّر به الأخرى، فهو مغالطةٌ واضحةٌ؛ لأنّهم لم يميّزوا بين أمرين هما: أ. الحسّانِ نجبران عن شيئين مختلفين (الحرارة والبرودة).

ب. الماء الثالث في حد ذاته حارٌّ وباردٌ في آنٍ واحد.

فالصحيح في المثال هو الأوّل؛ وذلك لأنّ إحدى اليدين تنفعلُ بالماء الحار، فتبقى الحرارة في عروقها ومسامها، واليد الأخرى تنفعل بالماء البارد، فتبقى البرودة فيهما. فإذا وردتا بعد ذلك في الماء الفاتر، فلا شكّ في أنّ اليد الحارّة تحسّ بالحرارة؛ لأنّ حرارة الماء دون حرارتها، واليد الباردة تحسّ بالبرودة؛ لأنّ برودتها أشدّ من برودة الماء.

وأما الماء الثالث في حد ذاته، مع قطع النظر عن اليدين المختلفتين في التأثير والانفعال، فإنّ له درجة حرارةٍ معينةٍ لا غير؛ ولذلك لو بقيت اليدين فيه مدّة، حتّى زالت عنهما التأثيرات والانفعالات، فإنّهما تحسّانِ بحرارةٍ واحدةٍ. فالخلط حصل بين إخبار اليدين عن شيئين مختلفين، وكون الماء متّصفًا بأمرين متضادّين، فالصحيح هو الأوّل دون الثاني.

وكم لهم من زلّاتٍ وعثراتٍ ناتجة عن عدم تعمّقهم في دراسة وفهم مبادئ الفلسفة الإسلامية ونظرياتها.

إلى هنا تمّ الكلام في مقياس الحقيقة والوهم وملاكهما، وحان أوان البحث عن الأمر الثاني وهو بيان طريق الوصول إلى الحقائق، وكيفية تمييزها عن الأوهام.

المبحث الثاني

معيار تمييز الحقائق عن الأوهام

ما هو معيار تمييز الحقائق عن الأوهام؟

يواجه الإنسان في حياته العلمية أكداً من النظريات حول الكون والحياة، وبها أنّ الحقيقة في كلّ أمرٍ ومسألةٍ، واحدة لا أكثر، فلا بدّ أن يحكم بصحة بعض دون الآخر، ويستحيل تصحيح النظريات المتناقضة والمتخالفة كلّها، وإصباح ثوب الحقيقة عليها، حسب ما مرّ في الفصل السابق.

وبما أنّ كلّ إنسان يعدّ رأيه حقاً، ونظريته هي الصائبة، فلا يمكن الاعتماد على تصديق القائل وإيمانه، بل لا بدّ من الرجوع إلى ضابطةٍ تميّز بها الحقيقة من الوهم، والصواب من البطلان، وهذا من المباحث الحساسة في نظرية المعرفة.

وفي هذا المجال نظرياتٌ نستعرضها:

النظرية الأولى: المعرفة البديهية هي المعيار

يرى أرسطو، وبعده الفلاسفة الإسلاميون أنّ الحجر الأساس لتشخيص الحقّ من الباطل، والصواب من الخطأ، ليس شيئاً خارجاً عن إطار المعرفة، بل المعرفة نفسها هي الوسيلة لتعيين المعرفة الصحيحة من المعرفة الزائفة. بيان ذلك: إنّ كلّ إنسانٍ يملك مجموعةً من القضايا البديهية يجدها في باطن عقله، ويدعن بها من دون حاجةٍ إلى إقامة برهان. وهذه القضايا الضرورية يُسلّم بها كلّ إنسانٍ لم يخضع مسبقاً لرأيٍ يؤثّر في تفكيره.

فإذا طُرحت أمام الإنسان قضيةٌ ما، لا يدري هل هي صحيحة وصادقة أو زائفة وموهومة، يُرجعها إلى تلك القضايا والمعارف الضرورية، فإن صدقت تلك هذه، كانت قضيةً حقّةً، وإن لم تصدّقها كانت قضيةً باطلةً.

وعلى هذا، فكلّ إنسانٍ طالبٍ للحقّ ومتحرّجٍ للحقيقة يجب أن يصنّف قضاياها، ويقسمها إلى قسمين: بديهية ونظرية، ثمّ يحتفظ بالأولى لتكون مفتاحه للوصول إلى

الثانية، وحلّها، وإدراك صدقها أو بطلانها.

مثلاً: إذا علمنا أنّ زاوية (أ) تساوي زاوية (ب)، وعلمنا أيضاً أنّ زاوية (ب) تساوي زاوية (ج). ولكن لم نعلم هل زاوية (أ) تساوي زاوية (ج) أو لا. فالعلمان المتقدمان، يكونان مفتاحاً لحلّ المشكلة، واكتشاف حكم القضية الثالثة، فلا نتخرج هنا من القول بأنّ زاوية (أ) تساوي قطعاً زاوية (ج)؛ وذلك لأنّ قانون المساواة من القضايا البديهية التي يدركها العقل في الأمور الكميّة. وهكذا إذا كان زيد وعمرو متساويين في الطول، وعمرو وبكر متساويين في الطول، فزيد وبكر هما متساويان في الطول.

فالقضايا المجهولة المشكوكه صحيحةً وبطلاناً، تنتهي إلى بديهياتٍ عقليّة، ولو بوسائط متعدّدة، وهي الكاشفة لصدقها أو بطلانها.

وحتىّ أنّ التجربة التي احتلت الصدارة في الفلسفة والعلوم الحديثة في مجال اكتشاف الحقائق، لا تستغني عن معرفةٍ عقليّةٍ بديهيةٍ هي الضامنة لصحة النتيجة، والتجربة بحدّ ذاتها غير كافيةٍ في هذا المجال.

وقد سبق أن ذكرنا عند البحث عن أدوات المعرفة، أنّ تبسيط نتيجة التجربة وإعماها إلى جميع الأفراد والموارد المتماثلة قائمٌ أساساً على قضاء العقل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

والكثير من المتجدّدين يزعمون أنّ الفلسفة الأرسطية فلسفة فكرية بحتة، وأنّ الفلسفة الغربية الحديثة التي وضع (بيكون) (١٥٦١-١٦٢٦م) أساسها علمية تجريبية؛ ولكنّه زعمٌ غير خالٍ من المغالطة، فإنّهم إن أرادوا أنّها لا تعتمد على التجربة، فهو خاطئ جداً، كيف وقد عرفت أنّ البرهان يتألّف من اليقينيّات وأنّ التجريبيّات من أصولها. وإن أرادوا أنّ صحّة النظريات -في تلك الفلسفة- تعتمد على الفكر والتعقل، حتّى الإذعان بنتائج التجربة فإنّه لا يستغني عن سند عقليّ أوليّ، فهذا ما أثبتناه عند البحث عن أدوات المعرفة.

النظرية الثانية: التجربة هي المعيار

قد عرفت أن السائد بين الفلاسفة في معيار تمييز الحقائق من الأوهام هو أنه المعرفة نفسها، بمعنى إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا البديهية، حتى تكون مطابقها لها، دليلاً على صدقها.

واستمرّ الفلاسفة على هذا الاعتقاد إلى أوائل نشوء الحضارة الغربية الصناعية، عند ما زعم (فرانسيس بيكون) أن معيار تمييز الحقائق من الأوهام، وكشف صواب المعارف وخطئها، ليس من سنخ المعرفة بشيء، بل هو من سنخ العمل، ألا وهو التجربة والاختبار.

وقد استغلت المادّية هذه النظرية لإنكار المغيبات، باعتبار عدم وقوعها في إطار الحسّ والتجربة. والعوالم الغيبية - على فرض وجودها - غير قابلة للتعرف عليها.

وجملة القول: إن أنصار هذه النظرية لا يعترفون بمعارف عقلية أولية 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 بحثٍ ميتافيزيقيّ أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة.

يلاحظ على هذه النظرية

أولاً: إن هؤلاء خلطوا بين تفتح العلوم الطبيعية عن طريق التجربة، وكونها هي المعيار لتمييز الحقائق من الأوهام، فالحقّ هو الأوّل دون الثاني، إذ لا شكّ في أن العلوم الطبيعية تفتحت ونضجت في ظلال التجربة ولولاها لشلّت عجلة العلوم ولم تبلغ هذا الحدّ الذي أدهش العقول وحيرّ الألباب. وأما كون التجربة هي المسلك الوحيد لكشف صحّة العلوم، وانقطاع كلّ طريق آخر إلى ذلك فهو كلامٌ زائفٌ، لما ستقف عليه من أن الإنسان يملك علومًا ضروريةً كثيرةً قبل شروعه في تجاربه.

وثانيًا: إنّ هذه النظرية نفسها - أي كون التجربة هي المعيار - لم تثبت بالتجربة، فيجب على القائلين بهذه النظرية البرهنة عليها إمّا بتجربتها، وهو غير معقول، أو

بإدعاء أنها قضية بديهية لا تحتاج إلى الدليل، وهو ما نريده.

وثالثاً: لا ملازمة بين صحة النتيجة في مقام العمل، وصحة الفرضية، بل قد تكون النتيجة صحيحةً والفرضية باطلةً، فإن النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، فصحة الفرضية دليلٌ على صحة النتيجة ولا عكس، نظير قولنا (كلّ جَوْزٍ مدوّرٌ، وليس كلّ مدوّرٍ جَوْزاً).

وإن شئت قلت: هؤلاء استدلّوا بوجود الأخصّ على وجود الأعمّ، نظير الاستدلال بوجود كائن حيّ في البيت على وجود إنسان، وهذا خاطئ. والشهود والعيان ينفيان تلك الملازمة، وهالك بعض النماذج:

أ. إنّ نظرية بطليموس التي سادت الأوساط العلميّة قرابة خمسة عشر قرناً من الزمن، كانت مبنيةً على مركزية الأرض وحركة الشمس والأفلاك حولها. ولكن هذه النظرية بطلت من أساسها في الحضارة الحديثة، وتبيّن أنّ الأمر على العكس، مع أنّ النتائج التي كان يستخلصها المنجمون والفلكيون، اعتماداً على هذه الفرضية الباطلة، صحيحةٌ لا غبار عليها، نظير تعيين قواعد الخسوف والكسوف وعلاماته وأوقاته الدقيقة، وأوضاع الهلال ودورة القمر الشهرية، واتّجاه القبلة، وخطوط الطول والعرض وغير ذلك.

ب. كان السائد عند العلماء أنّ العناصر المكوّنة للكون أربعة: الهواء والتراب والماء والنار. والعناصر الأساسية التي يتشكل منها الطبع البدني الإنساني أربعة أيضاً: الدم والبلغم والصفراء والسوداء. وكان الأطباء يعالجون بهذه الفرضية كثيراً من الأمراض، وكانت عملياتهم ناجحةً. ومع ذلك لا يمكن القول بأنّ صحة نتائجهم دليلٌ على صحة فرضيتهم.

ج. من السذاجة جعل صحة النتيجة دليلاً على صحة الفرضية، لإمكان أن تكون نتيجة واحدةً مرتبةً على فرضيتين مختلفتين. مثلاً: إذا أخبرت مديرة سكك الحديد بأنّ قطاراً سينطلق من دمشق إلى المدينة المنورة الساعة الثالثة صباحاً بسرعة خمسين كيلومتراً في الساعة، وأخبرت أيضاً بأنّ قطاراً آخر سيتحرّك في الساعة نفسها من

المدينة باتجاه دمشق بسرعة مائة كيلومتر في الساعة. فعند ذلك، يصحّ لمن كان له إلمامٌ بمواقع المحطات أن يتنبأ بأن القطارين سيلتقيان في محطة كذا، في الساعة الثانية عشرة ليلاً -مثلاً- ويخبر عنه بجزم. والإنسان الساذج يجعله دليلاً على صحّة ما أخبرت به المديرية، وليس كذلك، بدليل أنّه لو تحرّكا على عكس ما أخبرت به المديرية بأن كانت سرعة القطار المتوجّه إلى المدينة مائة كيلومتر، والمتوجه إلى دمشق خمسين كيلومتراً، تتحقّق تلك النتيجة نفسها، والقطاران سيلتقيان في الوقت المعين.

ورابعاً: إنّ هناك قضايا يحكم العقل بامتناعها، كاستحالة الدور والتسلسل، وليس لأحدٍ إنكار امتناعها، فمن أين وقف أصحاب هذا المذهب (التجريبي) على استحالتها؟ فهل وقفوا عليه من طريق التجربة؟ ومن المعلوم بطلانه؛ لأنّ الأمور المستحيلة معدومةٌ صرفةً، فكيف يمكن إجراء التجارب عليها، ولو وقعت تحت إطار التجربة لدلّ ذلك على أنّها موجودةٌ لا معدومةٌ مستحيلة.

وخامساً: نحن وأصحاب هذا المذهب (التجريبي) معترفون بالمادة بمفهومها الفلسفي، التي لها ظواهر وأعراض وصفات، لكنّ المادة بهذا المفهوم لا تقع في إطار التجربة، وإنّما الواقع فيه آثارها، فالزهرة التي نراها على الشجرة، أو نلمسها بأيدينا، إنّما نرى لونها، ونحسّ بنعومتها، ولسنا نرى ولا نحسّ -في جميع الأحوال- الجوهر المادي الذي تكسوه هذه الظواهر والأعراض.

ولذلك ذهب السذج من الطبيعيين إلى إنكار المادة قائلين -في المثال- بأنّه ليس لنا وراء الرائحة الزكية واللون الأحمر والطعم الخاص شيءٌ نسمّيه زهراً. مع أنّ القول بوجود المادة هو الأساس للمذهب التجريبي، فلا يمكن الإيمان بوجودها إلّا عن طريق العقل، كما سنشير إليه عند البحث عن حدود المعرفة.

والتجربة، وإن لم تكن معياراً لتمييز الحقائق عن الأوهام، إلّا أنّك عرفت فيما مضى أنّها إحدى أدوات المعرفة، ونضيف هنا أنّها المفتاح الأوّل للمعرفة، ومع ذلك لا بُدّ لمتحرّري الحقيقة إذا عمل التجربة، من أن يُعمل مفتاحاً آخر هو العقل، حتّى تنكشف له آفاقٌ جديدةٌ من الحقائق.

فالحقائق الماديّة والمعنويّة أشبه بغرفٍ متداخلةٍ لا يمكن لإنسان دخول الغرفة الثانية إلا بعد دخول الأولى. فالتجربة تفتح الغرفة الأولى، ولا بدّ لدخول الغرفة التالية من استعمال مفاتيحٍ أُخر غير التجربة. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ التجربة في موردٍ خاصّ، تعطي للمعرفة الإنسانية -بمعاونة حكم العقل- بسطاً عَرَضِيّاً، فنحكم بأنّ نتيجتها شاملةٌ لعامة الموارد.

وأما تعميق تلك المعرفة وبسطها عمقاً، فهو يرجع إلى العقل المحض، ليستدلّ من رؤية الآية على ذيها، ومن الآثار على مؤثرها، كما أوضحنا ذلك فيما سبق. وتأتي الإشارة إليه عند البحث عن حدود المعرفة.

النظرية الثالثة: الغلبة آية الحق

انتشر في هذه الآونة الأخيرة بين الشباب المتأثرين بالماركسية^(١) -التي تداعت أسسها وبدأت بالانهيار- بأنّ الغلبة آية الحقّ وعلامته. وليست هذه الفكرة حديثة، بل لها جذورٌ في التاريخ، كيف وقد قيل قديماً: إنّ الملوك لمن غلب، يريدون أنّ الحقّ لمن غلب. وانتشر في الألسن قول شاعر العهد الأموي:

أرى فتنةً تغليّ مراحلها والمُلُكُ بعد أبي ليلي لمن غلبا

وهذا المبدأ غير صحيحٍ على إطلاقه، بل لا بدّ من التفريق بين غلبة فردٍ أو طائفةٍ على فردٍ أو طائفةٍ، وغلبةٍ منهجٍ على منهجٍ، ولو صحّ جعل الغلبة آية الحقّ، فإنّما يصحّ في القسم الثاني -على ما سنشرحه- لا الأول. فإنّ لغلبة فردٍ أو طائفةٍ أو دولةٍ على مثلها عوامل كثيرة لا صلة لها بالحقّ والباطل.

نعم، إذا كان اقتفاء منهجٍ سبباً لغلبة أصحاب المنهج الآخر، فهذا من آيات أحقيّة المنهج الغالب وبطلان المنهج المغلوب، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾^(٢)، وإليك البيان:

(1) MSIXRAM.

(٢) سورة الإسراء: ٨١.

نحن نرى في الحياة أنّ طائفةً تثور على طائفةٍ أخرى وتتغلب عليها، وقد يتصور الإنسان الساذج أنّ الغلبة هنا، غلبة منهاج على منهاج، ولكن كثيرًا ما يتفق أن يكون من قبيل غلبة طائفةٍ على طائفةٍ من دون أن يكون لأيّ المنهجين اللذين تتبناهما أو تنسب إليهما كلّ طائفةٍ، أدنى دخالةٍ في تلك الغلبة والمغلوبية.

ولأجل إيضاح الحال نمثل بمثالين:

المثال الأوّل: كان الصراع بين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ومعاوية، صراعًا عنيفًا، استمرّ سنين عديدة، وانتهى بانتصار جيش معاوية، وانهزام جيش عليّ عليه السلام^(١). ولا ريب أنّ عليًّا كان على الحقّ، ومعاوية على الباطل حيث تمرد على وصي النبي أوّلًا، ومُتَّخِب المهاجرين والأنصار ثانيًا، فكيف تُفسَّر إذًا هذه الغلبة؟

إنّ هذه الغلبة لم تكن غلبة منهج على منهج، بل كانت من قبيل غلبة طائفةٍ على طائفة، وهناك فروض متعدّدة يمكن الاستعانة بها على تفسير هذه الغلبة، مثل أن يقال: إنّ الشاميين تغلبوا على العراقيين، أو إنّ العراقيين، لتخلّفهم عن منهاج الإمام علي عليه السلام، حالفتهم الهزيمة. والوقائع التاريخية تشهد على ذلك، كيف وقد كان علي عليه السلام يشتهي من أهل العراق تخاذلهم عنه، وتقاعسهم عن حقه.

يقول عليه السلام في إحدى خطبه لهم: «إني والله لأظنُّ أنّ هؤلاء القوم سيُذلون منكم، باجتماعهم على باطلهم، وتفرّقكم عن حقّكم، وبمعصيتكم إمامكم في الحق، وطاعتهم إمامهم في الباطل، وبإدائهم الأمانة إلى صاحبهم وخيانتكم، وبصلاحهم في بلادهم وفسادكم، فلو ائتمنت أحدكم على قُبِّ لخشيتُ أن يذهب بعلاقته، اللهمّ إني قد ملّيتهم وملّوني، وسئمْتُهم وسئموني، فأبدلني بهم خيرًا منهم، وأبدلهم بي شرًّا مني.

اللهمّ مثّ قلوبهم كما يُمّاث الملح في الماء. أما والله لو ددتُ أنّ لي بكم ألف فارسٍ من بني فراسٍ بن غنم.

(١) لقد كان عليّ عليه السلام يخبر عن النتيجة المرّة قبل وقوعها، نظير قوله في إحدى خطبه: «أما والله ليسلطنّ عليكم غلام ثقيف، الذّيال الميال، يأكل خصرَ نكّم، ويزيل سحمتكم». لاحظ نهج البلاغة، الخطبة: ١١٦.

هنالك لو دَعَوْتَ أتاكَ منهم فوارسٌ مثل أزمية الحميم»^(١)
 فالإمام عليه السلام - في هذه الكلمات - يكشف النقاب عن العوامل التي أدت إلى هزيمة جيشه، وهي تتلخّص في تحلّف أتباعه عن الأصول الحقّة التي يجب على الشعب الالتزام بها تجاه قائده، بينما كان أتباع معاوية يجسدونها في مجتمعهم. وهذه الأصول هي:

١. توحيد الكلمة ووحدها، ويقابله التفرّق والاختلاف.

٢. إطاعة القائد، ويقابلها التمرد عليه وعصيانه.

٣. أداء الأمانة إلى الإمام، ويقابله خيانتها.

٤. إصلاح البلاد، ويقابله الإفساد فيها.

هذه الأصول التي جاءت في كلام الإمام عليه السلام، وهي أصول حقّة، وكان الإمام عليه السلام، داعماً لها، والنصر حليف العمل بها، ولكنّ العراقيين تخلّفوا عنها، بينما تفانى فيها الشاميون. فلا تُعدّ غلبتهم، غلبةً لمنهج معاوية الذي كان مبتنيّاً على مبادئ لا توافق تعاليم الإسلام، على منهج الإمام علي عليه السلام، المُجسّد لأصول الإسلام ومبادئه.

الثاني: نحن نرى أنّ البلاد الإسلاميّة قد صارت في هذه الأزمان فريسةً للغربيين، وأنّ الغرب والشرق بمعسكريه الاشتراكي والرأسمالي، ضربا المسلمين ضرباً عنيفاً، وأغاراً على ثقافتهم ومعارفهم واقتصادهم وثرواتهم، وكلّ شيءٍ نالته أيديهم، فالإنسان الساذج يزعم أنّ ذلك من قبيل غلبة منهج على منهج آخر، وأنّ الإسلام صار مغلوباً بالمسيحيّة المزعومة، أو الماركسيّة الملحدة، ولكنه زعمٌ ساذجٌ لا يثبت إلا بعد نفي سائر الفروض التي تصلح لتفسير هذه الغلبة، ومنها ما سنوضحه.

وقد استغلّ الغربيون هذه الفكرة للدعاية لمصالحهم، فترى المستشرقين والقسيسين يقولون: إنّ الطريق الدمث لتمييز الحق عن الباطل هو ملاحظة آثار الديانتين: المسيحيّة والإسلام، فإنّا نرى أنّ كلّ بلدٍ أشرقت عليها شمس المسيحيّة تنعم بالرفاهيّة والعمران والتقدم الحضاري، وكلّ بلدٍ يحكمه الإسلام تسود فيه الأميّة والتخلّف والانحطاط، أو ليس هذا دليلاً على كون الأولى حقّة والثانية باطلة.

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٥.

ويقولون: إنَّ المسيحية والإسلام شجرتان عُرسَتَا في المجتمعات الإنسانيَّة، إلاَّ إنَّ السبيل السهل لمعرفة حقيقة الشجرة هو ثمرتها، ونحن نرى أنَّ ثمرة شجرة المسيحيَّة هي العلم والتمدُّن، وثمره شجرة الإسلام خلاف ذلك.

ولكنَّ هذه الكلمات مغالطاتٌ محضة، يتأثر بها السذج، فيفسِّرون تقدُّم البلاد المسيحيَّة وتأخر الإسلام، بتقدم المنهج النصراني وتفوقه على المنهج الإسلامي، وهذا ادِّعاءٌ محض، لا يثبت إلاَّ إذا كانت البلاد الإسلاميَّة إسلاميَّة حقًّا، وكانت السيادة فيها للإسلام الإسلامي، وكانت البلاد المسيحيَّة مسيحيَّة حقًّا والسائد عليها هو الدين المسيحي، فعند ذلك يمكن أن نستدلَّ بنجاح أحد المنهجين على الآخر بكونه حقًّا والآخر باطلاً.

ولكنَّ لحسن الحظ، فإنَّ كلا الأمرين منتفیان، فليست البلاد الإسلاميَّة إسلاميَّة بالمعنى الحقيقي، ولا النظام إسلامي، ولا الحُكَّام المتصدِّون للحكومة إسلاميون، ولا القوانين الإسلاميَّة هي المطبَّقة في المجتمع، وإنَّما يحملون اسم الإسلام في تلك المجالات. ويوم كان الإسلام -ولو إلى حدودٍ ما- سائدًا فيها، كانت مزدهرةً بالعلم والعمران، حليفة الرقي والتقدُّم، وكانت البلاد الأوروبيَّة والغربيَّة عامَّة -بما أنَّها كانت متمسكةً بالمسيحيَّة المزعومة- متدهورة، لا أثر لعلمٍ فيها ولا لحضارة، يعيش أهلها عيش الوحوش وتحكمهم قوانين الغاب.

وعند ما انقلب الأمر وخلعت البلاد الإسلاميَّة ربة الإسلام عن عنقها، انقلبت حضارتهم رأسًا على عقب، ورحلت عنهم العلوم والمعارف؛ وبذلك يتَّضح أنَّ الهزيمة كانت ناتجة عن الابتعاد عن الإسلام، والانحلال من الالتزام بمبادئه وأصوله وفروعه، كما أنَّ غلبة الغرب ناتجة عن طرده للمسيحيَّة المزعومة التي كانت تحاصر العلم والعلماء، وتعذب المكتشفين والمخترعين، وتنشر الخرافات والأساطير، وتمسكه بأسباب الحضارة والأصول الإنسانيَّة التي لم يزل الإسلام داعيًّا إليها، واتَّصاله بالحضارة الإسلاميَّة واقتباس علومها وإكمال مسيرتها. والله تعالى يعلم إلى متى تستمرُّ هذه الغلبة -وبوادر انحلالهم وبقظة المسلمين قد ظهرت- والله سبحانه سنن لا تتخلف، قال سبحانه:

﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١)، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٢)، ﴿وَتِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾^(٣).

فما ذكروه من أن ثمرة كل شجرة تُعرب عن ماهيتها، صحيح، إلا أنه يجب ضمُّ معرفةٍ أُخرى إليه، وهي أن نعلم أن هذه الثمرة لهذه الشجرة، وأن التأخر نتيجةً تطبيق الإسلام في هذه الأعصار، والتقدم نتيجةً تطبيق المسيحية كذلك. وهذا العلمُ منتفٍ، بل الواقع هو العلم بخلافه.

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. نهج البلاغة. جمعه: الشريف الرضي.
٣. فيلسين شاله. الفلسفة العلمية. ترجمة: د. يحيى مهدي
٤. الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن.

(١) سورة الفتح: ٢٣.

(٢) سورة فاطر: ٤٣.

(٣) سورة آل عمران: ١٤٠.

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 الدولي لدراسات الإسلام والتاريخ

www.iicss.com