

نظريّة المعرفة عند صدر المتألّهين



مجموعة مؤلّفين



نظريّة المعرفة
عند صدر المتألّهين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
١٤٣٠

دراسات إستمولوجية « ٢ »

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

نظريّة المعرفة عند صدر المُتألّهين

مجموعة مؤلّفين

نظرية المعرفة عند صدر المتألهين / مجموعة مؤلفين. - الطبعة الاولى. - النجف، العراق. -
العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٣.
٣٠٦ صفحة ؛ ٢٤ سم. - (دراسات إبستمولوجية ؛ ٢)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣١٦
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٣٠٠ - ٣٠٦.
١. صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم بن يحيى، ٩٨٠-١٠٥٠ هجري--آراء حول
المعرفة. ٢. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الموسوي، علي، مترجم. ب. العنوان.

LCC : B753.M84 N39 2023

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

- « **الكتاب:** نظرية المعرفة عند صدر المتألهين.
- « **تأليف:** مجموعة مؤلفين.
- « **الإخراج الفني:** الحاج مسلم باش.
- « **تصميم الغلاف:** أحمد الرصافي.
- « **الناشر:** العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
- « **الطبعة:** الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٣ م.



المحتويات

١. نظرية المعرفة عند المدرسة الصدرائية / د. محمد عبد الهادي سلمان الحلو..... ١١
٢. نظرية الوجود الإدراكي / الأستاذ عبد الرسول عبُوديت..... ٥٥
٣. نظرية المعرفة عند المدرسة النيو صدرائية / د. حاتم الجياشي..... ٢١٧

كَلِمَةُ الْمَرْكَزِ

من بين سائر مباحث الفلسفة أخذت نظرية المعرفة حيزاً كبيراً 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 تتنوّع إلى مدارس ومذاهب واتجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعاً لمصادر استقائها التي يُعوّل عليها في تحديد نوعها.

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

ومنذ ذلك الحين وهي ذات شأنٍ في فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة.

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

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

وما زالت مهمّة نظرية المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن

اعتمادها وطرح الحقائق في ضوءها، ومحكمة 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 العلمي والفلسفي إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه، وهو ما يفصح عنه قسما المعرفة الحضورية والحصولية بأنّ وظيفتهما الكشف عن مطابقة الواقع وتحصيل اليقين.

ويمثل تأسيس (سلسلة دراسات إبستمولوجية) من قبل (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) استجابةً واعيةً لمتطلبات معرفية حاضرة في واقع الفكر المعاصر، يسعى بوساطتها المركز إلى اتخاذ موقف معرفي حاسم في المسائل الأساسية لنظرية المعرفة، من شأنها الإسهام في إيضاح ومعالجة قضاياها المركزية، ومآلاتها الفكرية.

في هذا الكتاب

تواجهنا ثلاثة بحوث ألفت الضوء على معالم نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، فالبحث الأول بعنوان (نظرية المعرفة عند المدرسة الصدرائية) فقد عرض المداخل الأساسية لنظرية المعرفة في المدرسة الصدرائية، التي تمزج ادوات الحس والعقل والخيال والكشف في وظيفة معرفية فاعلة لكشف الحقائق، ومن جهة اعتمدت على مفهوم الانطباع أو الحصول في الذهن ومطابقة الواقع الخارجي - بوصفه علاقة تصديق بين الموجود الخارجي والذهن - بدل مفهوم الارتسام الذي أعدته فطري موجود في النفس .

في البحث الثاني يبين الأستاذ عبد الرسول عبوديت مفصلات أساسية متصلةً بنظرية المعرفة وردت تحت قسم (نظرية الوجود الإدراكي) عند الفيلسوف (صدر المتألهين)، وهي العلم الحضوري، والعلم الحصولي، والوجود الذهني، وسعي (صدر المتألهين) للإجابة عن الإشكالات الواردة عليها بعد عرضها وبيانها، مؤسساً إلى إيضاح المفاهيم الثلاثة، وشرط التحقق المشترك لأي نوع من أنواع العلم.

وعرض البحث نظرية الفيلسوف (صدر المتألهين) في اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري؛ أيّ أنهما ذوا واقعيّةٍ واحدةٍ خلافاً للحصولي فهما واقعيتان متغايرتان، تنطبق إحداهما على الأخرى بالضرورة؛ إذ إنّ قوام العلم الحصولي يتحقّق بانطباق العلم على المعلوم.

وأوضح البحث الثالث الذي ورد بعنوان (نظرية المعرفة عند المدرسة النيوصدرائية) آثار آراء صدر المتألهين فيما بعده من الفلاسفة، فبين اهتمام العلامة الطباطبائي بالعلم الحضوري، عاذا الخطأ بأنه لا يقع في العمليات الإدراكية المختلفة وإنما في أثناء التصورات الخاطئة في عملية الإدراك . وتابع العلامة مطهري والشيخ مصباح اليزدي العلامة الطباطبائي بأن البحث عن الإدراكات في صميم نظرية المعرفة .

ذلك هو شأن المدرسة الصدرائية وامتداداتها في مزج التراث الفلسفي للفكر الإنساني بالفكر الديني لتكوّن لنفسها منظومة متكاملة تنبعث من مطالب نظرية المعرفة كالوجود الذهني والعقل والمعقول والإدراكات وغيرها .

ويسرّنا أن نتقدّم بمزيدٍ من الشكر إلى مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لإسهامه في توفير أحد بحوث الكتاب وهو بحث (نظرية الوجود الإدراكي) .

نأمل أن يحقّق هذا الكتاب إضافةً علميّةً تنضمّ إلى ما كتب في هذا المجال، وبذلك يشارك المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في رقد الفكر بما يتطلّب من مواكباتٍ عصريّةٍ مهمّةٍ في المعرفة والمنهج .

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

المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

النّجف الأشرف

نظريّة المعرفة عند المدرسة الصّدرائيّة

د.محمد عبد المهدي سلمان الحلو^(*)

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

المُلخَص :

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

كلمات مفتاحية: العقل، الاعتبار، عدم التناقض، التصور، التصديق، القضايا، الدوام، الصدق، الكشف، الإدراك، الإحساس.

المقدمة:

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

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

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

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

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

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

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

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

=الطبعة الثانية، ٢٠١٦، ص ٣٢.

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

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

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

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

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

المبحث الاول: نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي.

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

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

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

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

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

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

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

(رجب علي التبريزي)، وخاصة في أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والاتجاه الثاني: الذي مثله الملائ صدر، بعد أن أحدث انقلاباً فكرياً على مسألة أصالة الماهية التي نظّر فيها كثيراً، و لكن حدث فجأة و بانكشاف (كشف) عرفاني، ما جعله يعارض أستاذه (الميرداماد) بهذه المسألة ليقول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وتبدأ المدرسة^(١) ظهوراً واسع الأرجاء.

لم تكن موضوعة نظرية المعرفة ممكنة البحث بمعزل عن مجموعة من المفاهيم المتعلقة بها، والتي إذا بحثت من دونها أصبح البحث ساذجاً، فمن المعلوم في الفلسفة الإسلامية أنّها لم تعان من مشكلة بأيّ شيء نعرف؟ هل في العقل وحده أم بالحس فقط؟ كما عانت الفلسفة الغربية الحديثة من ذلك، وانقسمت مذاهبها الفلسفية إلى عقلية وتجريبية، وأخذ كلّ منها يدرس إمكانية البحث وفقاً لتلك الأدوات، فالقائلون بالحس جعلوا أداة المعرفة هي الحواس، وحدودها هي كلّ ما تدركه الحواس، ولا شيء غير ذلك، وكذلك الحال بالنسبة لمن قال بالعقل، حتى تمّ نقد العقل على يد كبار الفلاسفة المحدثين (عمانوئيل كانط) في تفصيلات ليس البحث محلاً لها.

وعليه فإن أدوات المعرفة في الفلسفة الإسلامية و عند المدرسة الصدرائية خصوصاً هي: الحس، والخيال، والتعقل، والكشف، بمعنى كلّ ما يرتبط بتقسيم العلم إلى قسميه: الحضورى والحصولي، بل قد أرجع العلم الحصولي إلى العلم الحضورى بنصوص غير واضحة عند الملائ صدر، وكان لها غاية الوضوح عند العلامة الطباطبائي، وزادها المطهري بحثاً وتدقيقاً.

وكما يتعلّق البحث بالعلم الحضورى والحصولي، يتعلّق أيضاً بالتصوّر والتصديق، ما يمكننا من العلم ويربط معرفياً بين الوجود الخارجي - الواقع - والوجود الذهني، وعليه لا بدّ من دراسة ذلك تفصيلاً لتكون؛ نظرية المعرفة في غاية البيان، من دون تشويش أو انكماش.

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

الوجود الذهني:

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

الوجود الحسي:

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

(١) ينظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، مصدر سابق، ص ٢٩: "إنّ الموجود والشيء والضروري، معانيها ترسم في النفس ارتساماً أولياً".

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

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

إمكانية المعرفة أو عدمها .

العلم والإدراك بمعنى واحد عند الملا صدرا، بعد أن يميز بين الحسّ والتخيّل والتعقّل، ويجعل من الوهم سابقاً على العقل، وجزءاً من التعقّل، وكلّ أقسام الإدراك تتحد في هذين المعنيين: (العلم و الإدراك)، فالحسّ والتخيّل والتعقّل^(١) هي أقسام الإدراك، وهي بذاتها أقسام العلم، والإدراك الحسيّ يعني: العلم الحسيّ، والإدراك التخيّليّ يعني: العلم التخيّليّ، وكذلك الحال بالنسبة للعقل، والحسّ أو الحواس أقل^(٢) مراتب الإدراك، وقسمها على قسمين، وبالقسمين هما أداة للوصل مع العالم الخارجي المادّي، فهي إمّا قوى ظاهرة (باصرة، سامعة، شامّة، ذائقة، لامسة)، أو قوى باطنة، عبر عنها بـ(الحسّ المشترك)، الذي يشكل ما تكوّنه الحواس الخمس من صور مأخوذة من الخارج، والتي تكوّن الأرضية المناسبة له^(٣).

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

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

(١) ينظر: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠، ج ٣، ص ٢٩٣.

(٢) (أخسها) بتعبير الملا صدرا، ينظر: الاسفار، ج ٣، ص ٣٧٧.

(٣) ينظر: لزيق، كمال إسماعيل، مراتب المعرفة و هرم الوجود عند الملا صدرا، مركز الحضارة لتتية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان والطبعة الأولى، ٢٠١٤م، ص ٣١٤-٣١٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٥) ينظر: الأسفار، ج ٣، مصدر سابق، ص ٣٦١.

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

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

النفس والإدراك الحسي:

اتفق الفلاسفة على وجود علاقة بين النفس والعلم، واعتقدوا بأنّ العلم كمال ثانٍ لها، وهو كالعلاقة بين الظرف والمظروف، إلا أنّ الملائ صدرا خالفهم فيما سبقوه

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

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

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

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

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

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

(١) ينظر: الخامنّي، محمد، الحكمة المتعاليّة والملا صدرا، تعريب: حيدر نجف، معهد المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ١٤٧.

(٢) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

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

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

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

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

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

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

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

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.

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

(٥) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٧٧-٣٨٠.

القوّة المتخيّلة:

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

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

الإدراك العقلي علاقة العاقل بالمعقول:

الإدراك العقلي: وهو النوع الثالث من الإدراكات، فالعلم هو الإدراك، وإنّ النفس بما تملك من جوهر روحاني، ومن قدرة للتدرّج من المادّي إلى الروحي،

(١) ينظر: المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٦٦. و ينظر أيضًا: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة

الحكمة المتعالية، ج ٢، ص ٩٨

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٣) ينظر: خامشي، محمد، الحكمة المتعالية و الملا صدرا، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٤) ينظر: عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٧٦.

(٥) ينظر: الأسفار، ج ٣، ٣٦٠-٣٦١.

هي محل الإدراكات، وإتّها كلّما زادت تجرّداً، انتقلت من الحسّ إلى الخيال ومنه إلى العقل، لكنّ هذا الانتقال مقرون بالنسبة الارتباطية المتعلقة بالمادّة من وجودها أو عدم وجودها. وكلّما تجرّدت من المادّة، كانت الصورة عقلية محضة. والفارق بين الصورتين اللتين أثبتهما لكلّ موجود بأنّ له صورة مادّية بهيئة جسمانيّة، تدرك بالحسّ أو بالخيال. والإدراك فيها يكون إدراكاً جزئياً.

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

وتتبلور الحركة الجوهرية في صورة الإدراك العقلي بنقده للسابقين عليه من الفلاسفة، الذين صوّروا الإدراك - كما ينقل - بأنّه (إنقاص) الزوائد وتجريدها من الحسّ إلى العقل. وهي عنده (تحرّك) للنفس وترقيتها من المادّة، ومن وجود إلى وجود، حتى تصير النفس (عقلاً وعاقلاً ومعقولاً)^(٢)، فهو يجعل من العقول ثلاثة: بسيط، ومتوسط، وعال. فالنفس عند تدرجها وخروجها من القوة إلى الفعل تكون (عقلاً بسيطاً)، وكونها وجوداً - والوجود متّحد مع الماهية، والتعقل ضرب من الوجود - فالنفس موجود (ماهوي) مشكّك له مراتب، أدناها العقل البسيط الذي يعقل الحسّ

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

(٢) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٦.

بالفعل، والعقل المتوسّط الذي يعقل الخيال بالفعل، والعقل الأعلى الذي يصفه بأنه: المجرد تماماً عن المادة^(١).

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

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

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٧٧-٣٨٠.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢-١٣٣.

لكنه جعل الإدراك العقلي على نوعين: الإدراك الوهمي، والإدراك العقلي، ويجعل من الوهم جزءاً من التعقل، غير خارج عنه؛ لكن الفرق بينها أن التوهم يختلف عن الحسّ والخيال، ويفرق عنهما في أنه لا يقبل بالمادّة ولا الهيئة، ويشترك معهما بالإدراك الجزئي، وما إن يفقد الإدراك الجزئي يكون عقلاً مجرداً تماماً عن المادّة، فالتوهم يدرك الجزئي أما العقل فيدركه إدراكاً تاماً^(١)، أي: أنه يدرك الكلّي فقط. وعليه فإنّ الماهية توجد مرة بإدراك حسّي، وأخرى خيال، وثالثة وهمي، واخيراً عقلي^(٢).

(١) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٦٠-٣٦١.

(٢) ويجعل الملائمة فوارق ثنائية، يميزها بين الصورة المادية والصورة الإدراكية وذلك لمعرفة القارئ الفرق بينهما وهي:

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

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

ت. في الصورة المادية يمحي القوي الضعيف؛ لكنّها لا تمحي في الإدراك التخيلي والتعقلي، مثلاً: وجود الشجرة أقوى من وجود البذرة، فإذا حلت الشجرة كصورة مادية، افقدت البذرة وجودها وصورتها، وكان وجود الشجرة أقوى من وجود البذرة؛ لكن ذلك لا يمحي في الصورة الإدراكية.

ث. الصورة المادية يشار إليها، والإدراكية لا يشار إليها.

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

ح. يمكن جلب الصورة الإدراكية مرة ثانية، ومتى شئت، لكن الصورة المادية - الوجود المادي لا يمكنه ذلك، مثلاً: لا يمكن إعادة الصورة المادية بانهايار جبل!

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

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

لكن، ومع هذه الشروط التي يضعها نجده يصف الصورة الحسيّة والخياليّة التي هي صور إدراكيّة بأنّها لا مواضع لها، وإنّ ما موجود إمّا هو المرئي أو مظاهره، وإنّ الوجود الحقيقي هو الموجود الذهني، فإذا كانت لا وجود لها كصور، كيف أمكنه أن يقارن بينها وبين الصورة المادّية؟ خاصّة وهو يقول: "إنّ مطلق الحصول غير كاف، بل حصول صورة مجرّدة عن المادّة الوضعيّة"^(١)، و"العلم هو الوجود المجرّد عن المادّة عندنا"^(٢).

الإدراك هو القوة الكشفيّة:

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

(١). الأسفار . ج ٣، ص ٢٩٤.

(٢). الأسفار ج ٣، ص ٣٥٦.

(٣). المصدر نفسه، ٣٦٥-٣٥٧.

(٤). ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٥). ينظر: المصدر نفسه، ص ٣١٩.

الأشياء المعقولة"^(١).

ولكن الملاً صدرا يقول بوجود قوّة رابعة، وهي القوّة الكاشفة النوريّة، التي توصل إليها من طريق العلاقة بين العقل والعقل والمعقول. ويبدو من نصوصه أنّه توصل إلى هذه النظريّة من طريقها الكشفي، فإدراك العالم العقلي إنّما كان بالكشف والفيض الإلهي. ودليله: أنّه موجود واحد تتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم، وهو مبدأ لها، كما أنّ معادها إليه، وهو مع كل ذلك أصل كلّ المعقولات، والماهيات دون أن يتجزأ أو يتكثّر، أو أن يفيض بفيض، أو يزداد باتّصال شيء معه^(٢)، الوجود النوري عنده هو العقل، الذي جعله كاشفاً (كالنور)، فهو كاشف عن المعقولات، كما أنّ الحسّ كاشف عن المحسوسات، فوجود الأشياء في العقل (عقليّاً ومعقولاً)، بل إنّ نوع من الظهور عنده^(٣).

والنتيجة التي يصل إليها هي أنّ وجود المعقول ذاته وجود العاقل، وإلا كان هناك وجودان متغايران وهما: وجود العاقل، وصورة العاقل. والصورة هنا معقولة بالقوّة لا بالفعل، والمعقول بالقوّة - كما سبق - يخضع لما تمتاز به المادّة، فلم يبق إلا أن تكون وجوداً عقلياً ومعقولاً معاً، فالوجود المتعدّد في عالم الخارج يصبح واحداً، وذلك ببساطة القوّة العاقلة عندما تتحوّل الكثير إلى: " عالماً عقلياً متّحداً بكلّ حقيقة، مصداقاً لكلّ معنى معقول"^(٤).

لكنه في الوقت نفسه لا يستنكر أن يكون للوجود الواحد مصاديق متغايرة، ومفهومات كثيرة، فهو تعالى وجود واحد له العديد من الأسماء والصفات، ويلزم منه - كما يرى - أنّ هذه الصفات هي غير متكثّرة على الذات، بل هي معقولات بذاتها

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٣) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٦-١٣٧.

(٤) الأسفار، ص ٣٦٦-٣٦٧.

من غير تعدّد للذات أو التغيرات في الوجود^(١). فالوجود العقلي موجود يتّصف بالوحدة مع أنّه في وجوده الخارجي موجود متكثر، فالإنسان كصورة عقلية له وجود واحد مهها زادت و تكثّرت الوجودات الخارجيّة، تبقى تلك الصورة الواحدة لا زيادة فيها، وهذه الوحدة ليس فقط في النوع، وإنما تتعدّى حتّى إلى الجنس، ويعبر عنها بالوحدة المرسلّة، وهي تجمع أنواع متعدّدة في جنس واحد، وهي تشبه الوحدة العقلية بالقياس إلى أفرادها في الخارج من حيث العلاقة بين الوحدة والكثرة^(٢).

علاقة الإدراك بالوجود الذهني:

حصول الوجود الذهني و دور التصور و التصديق:

تقدّم في صدر البحث أنّ الملام صدرًا يرفض القول بأنّ العلم هو الارتسام^(٣)، وهو نقد لما قدّمه الشيخ الرئيس من تعريف للعلم، ويعود السبب في ذلك أنّه عدّ العلم كالوجود، وبذلك فهو يختلف عن المادّة، فهو ليس سلبياً كما هي، وهو لا يقتضي التجردّ كما هي، والعلم كالوجود أيضاً في أنّه وجود بالفعل لا بالقوّة، بل هو ليس كلّ وجود بالفعل، فهو خالص من الشوائب والعدم^(٤). و بالإضافة إلى ما تقدّم

(١) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٣٦-١٣٧.

(٢) ينظر: الأسفار، ج ٣، ص ٣٣٩-٣٤٠.

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

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

من نقده للعلم على أنه ارتسام، فإن تعريفه للعلم بهذا المفهوم لا يتناسب والعلم الإلهي -علم الباري سبحانه وتعالى-، ومع القول بالارتسام أيضًا يلزم منه أن يكون العلم (الصورة) منطبعة في مقولتين، هما الجوهر والكيف^(١).

وبما أن العلم هو كالوجود يجعل من قسميه (التصوّر والتصديق) ضرباً منه أيضًا، وكما أن الوجود لا يخضع للكون والفساد، وليس من ضمن المقولات العشر، ولا حدّ ولا رسم ولا فصل ولا جنس^(٢)، فكلاهما: "من جملة المعلومات التي هي أمور كليّة، من جملة العلوم التي هي من أنحاء الوجود؛ ولهذا يقبل الحد والرسم"^(٣). فالفارق المائر عن الوجود أنه قائم بنفسه، ثابت بعينه؛ لكن التصوّر والتصديق من جملة الأمور الكليّة التي يمكن أن يجري عليها الحدّ والرسم.

والفرق بين التصوّر والتصديق عنده أن العلم واحد؛ لكن يمتاز قسماه عن بعضهما بأمور: أحدها: أن التصوّر هو تصوّر الشيء فقط. والآخر: أن تصوّر الحكم به فهو تصديق. وكلاهما عند الحصول والحضور في الذهن^(٤): "إن حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إمّا تصوّر ليس بحكم، وأمّا تصوّر بعينه حكم، أو مستلزم لحكم بمعنى آخر، والتصوّر الثاني يسمّى باسم التصديق، والأول لا يسمّى باسم غير التصوّر"^(٥).

(١) ينظر: مجموعة رسائل، ص ١٤.

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

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

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٦-٧٧.

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

علاقة التصور والتصديق بالوجود الذهني:

يؤكد الملاً صدرا بأنّ التصوّر والتصديق يتمّ التحدّث عنهما لبيان العلاقة بين وجودين، هما: الوجود الخارجي، والوجود الذهني، والنوع الأوّل منهما ما يطلق عليه المنطقيون بالوجود بـ(المعقولات الأوّل)، والثاني يطلق عليه بالوجود بـ(المعقولات الثواني)؛ كونها صور للأوّل.

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

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

وتعتمد نظرية المعرفة عنده -بالإضافة إلى ما سبق- على ركنين أساسيين، وهما: التشكيك في الوجود ومراتبه، وقدرة النفس الإنسانيّة، وفي النصوص التي يوردها يوضّح بعناية دور وقوّة القوة الكشفيّة أو عملها في الإدراك المعرفي عن طريق

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣) الأسفار، ج ١، ص ٦٩.

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

التشكيك في مراتب النفس، مؤكداً أنه تعالى خلق النفس وهي مزودة بقوة لإدراك الموجودات المجردة والمادية. ويعني بالموجودات المجردة (المجردات العقلية)، والمأخوذة من الواقع، وهي مادة العلم الحصيلي^(١)، الذي وصفه بالوجود البادئ أو الأثر^(٢)، وكل صورة يحدثها الفاعل - والفاعل هو الموجود الثابت - يكون لها حصول في العقل المنفعل (الهيولاني)، وبالتجريد الأعم (العقل الفعّال) الذي لا يشترط فيه أن يكون إلا حالاً فيه، أو وصفاً له، بل إنه حصول مجرد عن المادة، كعلم النفس بذاتها^(٣)، وهو ما عبّر عنه بالوجود الأفضل للماهية عند تجرّدها من الحسّ والخيال، ثم العقل الذي هو أعلى المراتب في التجرد^(٤)، وهذا الانطباق بين الوجود الذهني والعيني عبّر عنه بالفلسفة بأنه (حضور صورة المعلوم في الذهن)، فالعلم هو بالصورة التي تكون للوجود العيني، وترتبط معه بوجود ماهويّ عبّر عنه بالمطابقة^(٥).

ومن هنا يبدأ الملاء صدرًا بالبيان الكشفي، بأن يجعل من النفس المادية (الموجود الأضعف) الموجود الملوكوتي، والتي خلقها سبحانه على (مثاله)، وليس (مثله) ذات صفات وآثار، فأصبحت بمراتبها التشكيكية ذات علم و قدرة و حياة و إرادة و سمع و بصر، وكانت مملكتها شبيهة بمملكة الباري لها؛ لكنّها مع ذلك توصف بالضعف في القوام والوجود؛ لكثرة الوسائط بينها وبين بارتها، حتى ترتّب عنها ادراك للصور الحسية والخيالية والعقلية، وبذلك فهي تدرك وجودين: الأشياء الخارجية العيانية، ووجود أشباح هذه الأشياء وظلالها، أي: ما يترتب عليه الأثر لوجوده في الخارج، والصورة الحاصلة عنها في الذهن التي لا يترتب عليها أثر ما، وهما: الأول الوجود العيني، و الثاني الوجود الذهني. بل يزيد من قوة القوة الكشفية بأن الإنسان يكون

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

(٢) ينظر: الأسفار، ج ١، ص ٢٦٤.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٤٢٦٥.

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

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨-٦٩.

قادرًا على إيجاد موجودات بإدراكات لها في الخارج وصفها بخلق العارف^(١).

الخلاصة:

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

(١) ينظر الأسفار، ج ١، ص ٢٦٨. وكذلك: الشواهد، ص ٢٥. مصطلح خلق العارف: وهو مجموعة من الأشياء أو الموجودات الخارجيّة التي لا يدركها إلا العارف، بمعنى أنّها لا تحصل للإنسان بالنظر والحسّ، تأثّر بها الملائكة صدرًا بمحي الدين بن عربي، ونقلها من كتبه، وقال في نهاية نصّ ابن عربي مؤيدًا له: " انتهى كلامه، ولا شبهة في أنّه ممّا يؤيد ما كنا بصدده تأييدًا عظيمًا، و يعين عليه إعانة قويّة، مع اشتاله له على فوائد جمّة... الأسفار، ج ١، ص ٢٦٨.

المبحث الثاني : المعرفة عند الرواد المعاصرين :

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

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

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

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

والثاني: هو إثبات الواقع، والذي جعل منه الحدّ بين السفسطة والعلم^(٦).

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩.

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

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠.

فمن يثبت الواقع أو يبحث فيه بوجود الأشياء فهو الفيلسوف، أما المنكر للواقع فهو السوفسطائي^(١).

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

١. ما يعبر عنه بالحقائق، وهو الذي له وجود متحقق في الخارج.
 ٢. ما يعبر عنه بالإدراكات الاعتبارية، التي يعدها العقل مجموعة من المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج، وأنّ العقل هو من يضع لها مصداقاً، كالحیوان، والعسكر، والرابطة.
 ٣. ما ليس له حقيقة في الخارج، ولا ينتزعه العقل، وهو مثل: العنقاء، والغول، ويعبر عنها بالوهميات.
- والبحث في نظرية المعرفة عند متأخري المدرسة الصدراتية يختلف عنه عند مؤسسيها باختلاف المفاهيم المطروحة للبحث؛ من حيث بيان قيمة المعرفة، ووسائل حصولها، وتعيين حدودها، والأهم منها بيان دراسة مفهوم الإدراك والواقع، وعلاقة التصور والتصديق، والعلم الحضورى والحصولي في قيام المعرفة وتكوينها.

الإدراك:

لا يختلف الرواد المتأخرون عن السلف في بيان حقيقة الإدراك، وكذلك لا اختلاف حتى في تقسيماته على (حسي، وخيالي، وعقلي). نعم، إنهم يتفقون أيضاً في

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٢.

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

عدم الإشارة إلى وجود ما يسمّى بالوهم الذي نفاه الملاً صدرا، وجعل منه جزءاً من الإدراك العقلي؛ لكنّه إدراك جزئيّ فحسب.

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

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

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

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

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

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

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

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

ماهية المعلوم لدى العالم، وحصولي: وهو حضور صورة الوجود المعلوم لدى العالم^(١).
ومن هنا بان لنا أن العلم هو الإدراك، وهو إما حضوري وإما حصولي، وهو
إما أن يتعلّق بذات المعلوم من دون أية وساطة، فالمعلوم منكشف للعالم، وكذلك
الشخص المدرك، ومن دون تدخل أدوات الإدراك، كالحسّ، والخيال، والتعقّل. هذا
هو الحضوري، وإما أن يكون التعلّق بالخارج، فيحصل عنه أو منه صورة ذهنية طبقاً
لما في الخارج فهو الحصولي.

وباختصار، أن المائز بينهما هو وجود الوساطة أو عدم وجودها^(٢)، والوساطة
هي الصورة؛ ليصل العلامة الطبائبي إلى نتيجة مهمّة وهي أنّ العلم بالنفس هو
علمها بذاتها، بمعنى أنّ العلم بالنفس ليس علمًا حصوليًا حتى يكون العلم والمعلوم
فيه شيء واحد. وهذا ما عبّر عنه بـ(الإدراك الحضوري)، ويزيده توضيحًا أنّه علم
النفس بذاتها، فالشعور بالأنا لا يختلف عند من زادت لديه الأعضاء أو نقصت، وكذا
لا يتأثر بضعف القوى الجسديّة وقوتها، والإنسان وإن غفل عن بدنه؛ لكنّه لا يغفل
عن ذاته، والزمن له مدخليّة في إثبات هذه الذات، فهو لا يغيب عن ذاته، وليس
للذات حدّ محدود^(٣)، أما العلم الحصولي الذي هو (انطباق، انطباق) صورة الموجود
المعلوم لدى العالم لم يُعره العلامة الطبائبي أهمية كبيرة هنا؛ كونه كان مهتمًا اهتمامًا
كبيرًا في مسألة منشيّة الاعتباريات التي تعتمد أوّلاً وبالذات على العلم الحضوري.

مطابقة الإدراك للواقع ونفس الأمر:

البحث يقودنا لمعرفة مفهوم (الواقع ونفس الأمر). والمعني بالواقع ونفس الأمر
-أو ما يعبر عنه بالثبوت-: هو صدق القضايا وانطباقها مع واقعها الخارجي. أو:
ما يتطابق منها مع الوجود الذهني؛ لذلك يعدّه (ثبوت النفس الأمري) الأعمّ من

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩١.

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

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

الثبوت الخارجي والذهني، بمعنى: أن هناك قضية (السما ممطرة) إذا تطابقت مع الواقع الخارجي، يعبر عنها بالواقع ونفس الأمر، وتكون صادقة، أو أن تكون القضية الذهنية مثل: (الإنسان نوع)، إذا تطابقت مع الذهن، نعبر عنها أن كذا وكذا في نفس الأمر، وتكون صادقة أيضًا.

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

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

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

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

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٠.

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

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

- ثبات الحقيقة واتساعها:

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

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

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٧-٢١٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣.

(٣) ينظر: المؤمن، محمد مهدي، شرح بداية الحكمة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٥٦.

هذا البحث قاد العلامة ليعالج مسألة وقوع الخطأ في المعلومات، فإذا كانت المعرفة أو العلم تتمّ بحصول (الانطباق) بين الواقع - الوجود الخارجي - ، والقضيّة الذهنيّة - لما عرفه بأنّه نفس الأمر - إذن كيف يحدث الخطأ؟

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

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

١. النسبة والقياس .
٢. وحدة المقيس والمقيس عليه.
٣. الحكم، بمعنى أنّ هذا هو ذلك.

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

هذه الشروط التي وضعها أراد منها أن يظهر أنّ عمليّة (المعرفة) بأدوارها المختلف لا يقع فيها خلل أول خطأ، وإنّما يقع الخطأ في مرتبة الإدراك والحكم المقيس

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

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٢-٩٥.

على الخارج^(١). ولكي يبين كيفية وقوع الخطأ يشرع العلامة بالإدلاء بما يأتي:

أولاً- يجعل من الحكم فعلاً خارجياً من سنجية العلم .

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

ثالثاً- بما أنه فعل خارجي ولا يحصل بالانتزاع، هذا يعني أنه ليس علماً حصولياً، إنما هو علم حضوري: "حاضر لدينا بكل وجوده"^(٢).

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

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

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

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

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

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٥-٢٩٦.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٦.

التحليل الذي قدّمه العلامة من أنّ القضية الحملية تتكون من موضوع ومحمول، وإذا وقع الخطأ في القضية فلا يمكن أن يقع في الحكم؛ لأنّ الحكم فعل خارجي، والفعل الخارجي لا يتّصف بالخطأ، مثلاً: (الشمس في الخارج) عند الحكم عليها لا يمكن القول بأنّها خاطئة، بل أنّها صادقة؛ كونها قضية خارجيّة.

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

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

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

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

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٣.

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

دور نظرية المعرفة في توليد الإدراكات الاعتبارية:

لم تكن نظرية العلامة نظرة خاصة بإمكانية قيمة وحدود المعرفة، كالمباحث الرئيسة عند الحديث أو البحث عنها، بل تطرّق إلى موضوع جديد وهو حصول الكثرة في الإدراكات، أو توليد مجموعة من المعارف، ولا يمكن الحصول عليها من الخارج بطريق اتصال الحواس فيه، عاداً مثل هذا الموضوع من الموضوعات التي لم تبحث سابقاً، لا في الفلسفة القديمة، ولا في علم النفس^(١).

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

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

أمّا الاعتباري فهو من المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج، كالوحدة، والكثرة، والعلّة والمعلول، والعدد، والربط وغيرها. ومن الاعتباريات مفاهيم مصداقها في الذهن فقط، أو الذهن نفسه، كالجنس والنوع، فلو وجدت -مثلاً- في

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٣.

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

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

الخارج لكانت منشأً للآثار، وهي - من المعلوم - لا منشئية فيها؛ لأنها وجود ذهني^(١).
 المفاهيم الانتزاعية يطلق عليها بالمفاهيم العامة، ومنها البديهيات، أو المفاهيم
 الأولية التصورية في المنطق، وأغلب مفاهيم الفلسفة. وأطلق عليها بالمفاهيم العامة؛
 كونها أعم وأشمل التصورات التي تعرض للذهن البشري، وهي وإن حصلت
 بمعونة الحواس - أي: بمشاركة قوة الحواس، وكانت أيضًا معقولات ثانية - لكنها
 - منطقيًا - ليست إلا (بديهيات أولية)، فهي بالمرتبة الأولى منطقيًا، وفي المرتبة الثانية
 فلسفيًا^(٢).

في الفقرة المتقدمة التي قبلها أشار العلامة إلى أن الإدراكات الاعتبارية ما هي إلا
 تصورات، وهذا يعني أنه يبحث بقسم واحد من أقسام العلم، فهو يبحث فقط في
 العلم التصوري، ولا يبحث في العلم التصديقي؛ وذلك لأن العلم التصديقي - كما
 مر - يعتمد على خاصية الكاشفية والانطباق بين الذهن والخارج لتكوين الحكم^(٣)،
 وإن التصور لا يستتبع حكمًا؛ لأنه في الأساس مفهوم ذهني، وتصور ينمو ويتولد
 داخل الذهن، ولا علاقة له بما هو خارج عنه، وكي يحدد العلامة كيفية هذا التولد
 للإدراكات يشير إلى ما أشار إليه سابقًا في بحثه من^(٤):

١. أن المدركات الحسية سابقة على المدركات العقلية.

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

٣. كل علم حصولي يسبقه علم حضوري.

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

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

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢-٣٢٣.

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

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

وبذلك ينفي العلامة الإجابة عن إشارة سابقة بأن الإدراك كان نتيجة للحواس، بمعنى أنّ تكثرها كان بسبب ما يحسّ من الأشياء الخارجية، وإنّما أدخل قسمي العلم في تكوينها، وذلك بتحويل العلم الحسولي، الذي أساسه علم حضوري إلى علم حضوري أيضاً، معتمداً على مبدأ الكاشفية في العلم. وعلى الرغم من وجود بعض الغموض بهذه النظرية المتقدمة أكدّ في أكثر من موضع بأنّ هذه العملية - التحويل من الحسولي إلى الحضوري " تسبقها مراحل حسية كثيرة قبل هذه المرحلة"^(١)، و"على أنّ بيان هذه النشاطات تفصيلاً أمر خارج عن حدود إمكانياتنا"^(٢)، و"على هذا الأساس نحكم على المحسوسات التي لم نعرف حتى الآن ما يقف خلفها"^(٣)، فهذه إشارات توحى بالغموض المتقدّم، والذي زادها أنّ العلامة مطهري شارح نصّ أصول الفلسفة لم يتطرّق عند عرض العلامة لهذه النظرية إلى تعليقه في هوامشه عليها، بل تركت ومن دون نقد أو شرح يذكر.

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

وكما سبق أنّ الفرق بين الإدراكين هو منشئية الآثار أو عدمها، ومن هنا تبدأ نقطة

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٠.

البداية بتحويل العلم الحسوي - بعد علم الذهن - علمًا حضوريًا. وبعبارة شارحة :
استطيع أن أقول إن علم الذهن بما في الذهن أو بما فيه يكون علمًا حضوريًا.

ويقدّم العلامة دليلًا على ذلك: بأنّ الكلمات مثل: (سماعي، وكلامي) إذا تجرّدت
منها (الياء)، فلا يبقى منها إلا السماع والكلام، وعند التجرّد يكون العلم والمعلوم
شيئًا واحدًا، يجمعه عدم قدرة كلّ منهما على تحقيق أو منشئيّة الأثر بوجوده الذهني، و
يتحقّق الربط بينهما، ويبدأ أيضًا من انتزاع أو اعتبار المفاهيم التي ليس لها مصداق في
الخارج، مثل: الوحدة والكثرة والفاعلية ... الخ.

علمًا أنّ الواحد الذي في الواقع الخارجي هو غير صفة الوحدة التي في الذهن، التي
ليس لها مصاديق خارجيّة تشير إليها، ويؤكّد العلامة هذه النظريّة بضره بمثلاً بأننا ندرك
بحواسنا اللون الأسود، ثم بعد ذلك ندرك اللون الأبيض، بمعنى: أنّ الذي حصل في
الذهن كانطباع أو حضور هو السواد، ثم حضر البياض، وهذا يعني أنّ الصورة الأخيرة
استبدلت مكان الأولى، وحلت محلّها، وهذا الحلول بالمحل يعني أنّ الأبيض غير الأسود،
والأسود غير الأبيض، ومن هنا تولّد مفهوم (الغيريّة)، أو تولّد من حمل المواطأة مفهوم
جديد، وهو مفهوم الهويّة أو الذاتيّة، بأنّ الأسود هو الأسود، و الأبيض هو الأبيض،
ونرى أيضًا أنّ كل واحد من اللونين لا ينطبق على الآخر فينشأ مفهوم الربط بأنّ هذا
الأسود هو هذا الأسود، وأنّه هو ليس الأبيض. والأمر كذلك بالنسبة للأبيض.

ومفهوم الربط في الذهن سلبيًا أو إيجابًا يولّد مفهومين ذهنيين، يقابله مفهوم
(الحكم) الذي يربط بين الموضوع والمحمول الذي في الخارج، بمعنى أنّ القوّة المدركة
قامت بعمل "بين الموضوع والمحمول نسميه الحمل"^(١).

وهذه حقيقة أولى تتبعها حقيقة ثانية، وهي: علاقة الحمل بين الموضوع والمحمول،
وهو الربط أو عدم الربط بينهما^(٢). ومن هنا ينشأ مفهوم اعتباري جديد، وهو مفهوم

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٩.

(الوحدة والكثرة)، هذا هو هذا، يعني مفهوم الوحدة، وهذا ليس ذلك، يعني الكثرة، كالأسود ليس هو الأبيض، فهنا كثير، والأسود هو الأسود، فالوحدة تدلّ على الإيجاب، والكثرة تدلّ على السلب، هذا ليس ذلك، ونرى أنّه يشير إلى مفهومين اعتباريين لم يشر إليهما سابقاً وهما (السلب والايجاب)^(١).

ليخلص العلامة إلى أنّ مثل هذه النظرية في معرفة الاعتباريات فهي في قسم منها ماهية كالسواد والبياض، والتي تجرّدت أوصافاً في الذهن، فتحوّلت من الحصولي إلى الحضور (الربط وعدم الربط)، وأيضاً انتجت الوحدة والكثرة النسبية عند المقايسة والنسبة بينها^(٢). و مرجع ذلك كلّهُ للنفس التي تعلم: " بذواتنا وقوانا و أعضائنا المدركة، و أفعالنا الأرادية بالعلم الحضورى"^(٣). و علم النفس بما تقدّم ينتج لنا شهوداً بما ندرکه كعلم حضورى، وإذا تجرّدت النفس وجودياً ينشأ لدينا مفهوم جديد وهو (الجوهر)، وهو مفهوم لا يمكن للنفس أن تتجرّد عنه، وإلا لتلاشت القوى والأفعال "فضلاً عن النفس ذاتها"^(٤).

وبذلك يصل بنا إلى أنّ كلّ المحسوسات إنّما هي جوهر، أو موضوع يجمعها وهي أنّها موجودات عرضية، بتحويلها من المحسوسات إلى صفات دفعة واحدة، فما نحسّه من ظلام و برودة يتحوّل إلى مظلم وبار، وأنّه ينتقل أيضاً إلى مفهوم العلة والمعلول، ومفهوم الكلي بهذه الطريقة أيضاً^(٥)، وهو لم يبين لنا كيفية هذا الانتقال، لكن -بناء على ما قدّمه- نستطيع الاسترسال ونقول: إنّ المقارنة بين الأشياء الذهنية، وجمع المشترك وإبعاد المتخالف، ويمكنها أن تنشئ مفهوماً مشتركاً لها يطلق عليه (مفهوم كليّ)،

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٦٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٦٥-٣٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٧.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٨٨.

بمعنى أنّه ينطبق على الكلّ .

و هذه النظريّة إنّ حصلت بمجموعة المبادئ الأربعة المتقدّمة، ومنها أسبقيّة العلم الحضورى على العلم الحصىلى، وإنّ النفس بداخلها شاهدة على هذا الإدراك، ومصوّرة له، وتستخدم أيضاً التحليل والتركيب بين المدركات المختلفة^(١).

ليخلص العلامة إلى:

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

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

٣. التحليل و التركيب يحصل بمرتبة ثانية.

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

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٨٨-٣٨٩.

الخلاصة:

١. بدأت نظرية المعرفة في المدرسة الصدرائية بنقد مفهوم الارتسام، واعتماد مفهوم الانطباق، أو الحصول في الذهن مع الإيمان بالانطباق مع الواقع الخارجي، واعتبرت أنّ الارتسام مفهوم فطريّ غريزيّ موجود في النفس، أمّا الانطباق فهو علاقة تصديق بين الموجود الخارجي والذهن؛ كونه انطباقاً أو حضور صورة الشيء في الذهن.

٢. اعتمدت نظرية المعرفة عند المدرسة الصدرائية على المبادئ المؤسسة لها نحو: أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والتشكيك، وخاصة فيما يخص مراتب النفس أو العقل وصولاً إلى العقل الفعّال، والحركة الجوهرية للنفس التي خالف بها الملائ صدارا بقية الفلاسفة وعلاقتها بعملية الإدراك من الحس إلى الكشف.

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

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

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

٦. إنّ البحث عن حصول الإدراكات، أو توليد مجموعة منها في العقل كان في

صميم نظريّة المعرفة عند العلامّة الطباطبائي، وتابعه على ذلك العلامّة مطهري، ومحمد تقي مصباح اليزدي، على أنّ هذا الموضوع كان للعلامّة الطباطبائي الأوّل بحثاً له في مدرسة الحكمة المتعالية الصدرائيّة، إن لم يكن الأوّل إسلامياً.

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

المصادر والمراجع :

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

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

نظريّة الوجود الإدراكي

الأستاذ عبد الرسول عبّوديّت (*)

تعريب السيد علي الموسوي

(*) أستاذ الفلسفة والكلام الإسلامي، وعضو الهيئة
التدريسية في مؤسسة الإمام الخميني للأبحاث
والدراسات.

بسم الله الرحمن الرحيم

الملخص^(١):

ما سنعالجه في هذا البحث هي المباحث المتصلة بنظرية الوجود الإدراكي، والمتضمنة لمباحث العلم الحضوريّ أو حقيقة العلم، العلم الحصريّ والوجود الذهنيّ والمسائل المتفرّعة عنهما.

ولقد اختلفت أنظار الفلاسفة في تحديد حقيقة العلم، إلى الحد الذي نجد فيه أن للفيلسوف الواحد آراءً متعددة في هذا الإطار، موزعة على أبواب الفلسفة المتنوعة.

وقد جمع صدر المتأهّين هذه الآراء والنظريّات وأجاب عن الإشكالات الواردة على كلّ رأي منها أو نظريّة، ثمّ سعى في سياق عرضه لرأيه إلى تأكيد أنّ كل واحدة من هذه النظريّات إنّما تؤيّد رأيه بوجه من الوجوه، وأنّ الاختلاف الذي نجده بينها وما يرد عليها من إشكالات هي أمور صرف ظاهرية .

(١) البحث مستل من كتاب (النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية) أربعة أجزاء، تليف الاستاذ عبد الرسول عبوديت ترجمة السيد علي الموسوي ومراجعة الدكتور خنجر حمية، وقد نشره مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، والبحث يقع في الجزء الثاني والثالث من الكتاب، القسم الثالث الفصل الثامن إلى العاشر.

المبحث الأول: العلم الحضورى

العلم الحضورى والحصولى

المراد من مفردة "علم" أو "إدراك" هنا معنى "الشيء الذي يكون ملاكاً لكون شخص عالماً بشيء"، وبعبارة أخرى: بمعنى "الشيء الذي يكون ملاكاً لاكتشاف شيء لشخص"، وباختصار تستخدم هذه العبارة هنا بمعنى ما به يُعلم^(١). إذًا، فمفهوم العلم يصدق على الواقعية التي تكون ملاكاً للكون عالماً، سواء أكانت تلك الواقعية والتي نرّمز إليها بـ: K.

- ١- ملاكاً لكون الشيء نفسه عالماً بنفسه.
- ٢- أم ملاكاً لكون واقعيةً أخرى عالمةً به.
- ٣- أم ملاكاً لكونه عالماً بواقعيةً أخرى.
- ٤- أم ملاكاً لكون واقعيةً أخرى عالمةً بواقعيةً أخرى.

ودليل الانحصار في الحالات الأربع المذكورة أعلاه هو أن واقعية K عقلاً إمّا أن تكون ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً، أو أن تكون ملاكاً لكون شخص آخر كذلك. وفي الشقّ الأوّل، أي متى كانت ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً، فهي عقلاً إمّا أن تكون ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً بنفسه (الحالة الأولى)، أو أن تكون ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً بغيره (الحالة الثالثة). وكذلك الحال في الشقّ الثاني، حيث تكون الواقعية k هي ملاك كون الغير عالماً، فهي عقلاً إمّا أن تكون ملاكاً لكون الغير عالماً بالشخص الأوّل (الحالة الثانية) أو أن تكون ملاكاً لكون الغير عالماً بشيء ثالث (الحالة الرابعة)، فلا يُمكن فرض غير هذه الحالات الأربع.

(١) "إنّ العلم كالوجود يُطلق تارةً على الأمر الحقيقى {وهو ما به يُعلم الشيء} وتارةً على المعنى الانتزاعى النسبى المصدرى، أعني العالمية" صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ١٥٠، انظر أيضاً: ص ١٩٩؛ المبدأ والمعاد، ج١، ص ١٢٨ و ١٢٩ و ١٥٧؛ المظاهر الإلهية، ص ٤٤.

وفي الحالة الأولى، تكون تلك الواقعيّة المذكورة أي K بتفردها هي العلم وهي العالم والمعلوم كذلك. وهذه الحالة هي علم الشيء بذاته، وتعبير أدلّ هي إدراك الشخص واقعيّة نفسه وشهودها، كعلم الله عزّ وجلّ بواقعيّة نفسه أو علم النفس بواقعيّتها.

وفي الحالة الثانية، تكون K علمًا ومعلومًا كذلك، ولكنّها ليست عالمة؛ بل ثمة واقعيّة أخرى هي العالمة مثل A. وهذه الحالة هي كون شيء آخر مثل A عالمًا بهذه الواقعيّة أي بـ K؛ وبعبارة أوضح، هذه الحالة هي إدراك وشهود A لواقعيّة K، ومن هذا القبيل علمنا بحالاتنا النفسيّة من قبيل الفرح والحزن عند الفرح أو الحزن؛ فعندما نشعر بالفرح، يكون واقع الفرح العارض على النفس هو المشهود لنا والمعلوم لدينا، وهو بنفسه مناط الشعور بالفرح، أي مناط علمنا بفرحنا أيضًا؛ فإذا، علمنا نفسه بفرحنا موجودًا أيضًا. فنحن عالمون وواقعيّة الفرح هي علمنا وهي المعلوم لنا كذلك^(١).

وفي الحالة الرابعة، تكون K هي العلم، وواقعيّة أخرى مثل A هي العالم وواقعيّة ثالثة مثل B هي المعلوم؛ وعلى خلاف الحالتين الأولى والثانية، يكون العلم والمعلوم في هذه الحالة واقعيّتين مُتغيّرتين، ومن الواضح أنّ العلم إذا كان واقعيّة مغايرة لواقعيّة المعلوم، فلا بدّ من أن تنطبق عليها - بالنحو الذي سوف يأتي توضيحه في الفصل القادم - وإلا فلن يكون ثمة علم ومعلوم. إذا، K هي بالضرورة واقعيّة تنطبق على B.

(١) في العبارات التي سوف نتعرّض لها إشارة إلى هذا النوع من العلم: "العلم الواجبيّ بذاته، الذي هو ذاته نفسها، يقتضي العلم الواجبيّ بتلك الوجودات {أي بوجود مجعولاته} الذي لا بدّ من أن يكون عين تلك الوجودات. فمجعولاته بعينها معلوماته، فهي بعينها علومه التفضيليّة لا محالة" صدر المتأهّين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٢٣٠ و ٢٣١؛ "العلم... قد يكون عين {المعلوم الذي هو} المعلول حتّى يكون وجود {المعلوم أي وجود} نقشًا زائدًا على ذات العلة، بل يكون وجودها نفسه، يلزم أن يكون العلم اللازم منه بالمعلول أيضًا وجود ذلك المعلول نفسه، لا نقشًا زائدًا عليه، فإذا كان كل صورة موجودة في الخارج... ترتقي إلى مسبب الأسباب، فيجب أن يكون نحو وجودها الخارجي بعينه هو نحو علم البارئ جلّ ذكره بها" صدر المتأهّين: المبدأ والمعاد، ج ١، ص ٢٠٣؛ الرسائل، ص ١٥٣؛ "مبناه {أي مبنى العلم الحضور} حضور ذات المعلوم {عند العالم، لا ماهيّة وصورته}" صدر المتأهّين، تعليقه برحمت اشراق، ص ٣٦٤.

وهذه الحالة هي علم الشيء بشيء آخر بتوسط أمرٍ ثالثٍ ينطبق عليه. ويعتقد أكثر الفلاسفة أنَّ علمنا بالواقعيَّات الخارجة عن أنفسنا هي من هذا القبيل.

وأما في الحالة الثالثة فإنَّ K هي العلم، وهي العالم كذلك، ولكنها ليست المعلوم؛ بل المعلوم واقعيَّة أخرى مثل B. ومن الواضح أنَّه لا بدَّ في هذه الحالة وكالحالة السابقة من أن تنطبق K على B، وهذه الحالة - كالحالة السابقة - في كون الشيء عالماً بالغير بتوسط أمرٍ ينطبق عليه، مع فارقٍ يرجع إلى أنَّه في الحالة السابقة كان الأمر المنطبق على المعلوم مغايراً لواقعيَّة العالم، وذلك خلافاً لهذه الحالة حيث يكون الأمر المذكور عين واقعيَّة العالم. وسوف نلاحظ أنَّه بناءً على اتِّحاد العلم والعالم المعلوم، يكون علمنا العقليَّ بالواقعيَّات الخارجة عن النفس هو من هذا القبيل.

وأما في الحالة الثالثة فإنَّ K هي العلم، وهي العالم أيضاً، ولكنها ليست المعلوم؛ بل المعلوم واقعيَّة أخرى، مثل B. ومن الواضح أنَّه لا بدَّ في هذه الحالة، وكالحالة السابقة، من انطباق K على B. فهذه الحالة هي كالحالة السابقة في كونها عالماً بشيء آخر بواسطة أمرٍ ينطبق على ذلك الشيء، مع اختلاف يرجع إلى أنَّه في الحالة السابقة كان الأمر المنطبق على المعلوم مغايراً لواقعيَّة العالم، أما في هذه الحالة فإنَّ الأمر المذكور هو عين واقعيَّة العالم. وسوف نلاحظ لاحقاً كيف أنَّ علمنا العقليَّ بالواقعيَّات الخارجة عن النفس - بناءً على اتِّحاد العلم والعالم والمعلوم - هي من هذا النحو.

ويُطلق في الفلسفة على الحالتين الأولى والثانية - حيث يكون العلم والمعلوم واقعيَّة واحدة، لا واقعيَّتين متغايرتين حتَّى يشترط فيهما انطباق العلم على المعلوم - تسمية العلم الحضورى، كما يُطلق على الحالة الرابعة - حيث تكون واقعيَّة العلم مغايرةً لواقعيَّة المعلوم وتبعاً لذلك يُشترط فيها الانطباق على المعلوم - تسمية العلم الحسوليَّ. وأما الحالة الثالثة فليس لها اسمٌ خاص، وعلى الرغم من ذلك ونظراً إلى كون واقعيَّة العلم في هذه الحالة كما في الحالة الرابعة مغايرةً لواقعيَّة المعلوم وقد اشترط فيها الانطباق على المعلوم، فقد يُطلق عليها اسم العلم الحسوليَّ أيضاً؛ لأنَّ ملاك كون

الحالة الرابعة من العلم الحسوبيّ ليس سوى كون العلم مغايراً للمعلوم ومنطبقاً عليه. كما إننا نطلق في الحالتين الأولى والثالثة، حيث كانت واقعية العلم بنفسها واقعية العالم، تسمية "العلم عين الذات"، وفي الحالتين الثانية والرابعة، حيث تكون واقعية العلم مغايرةً لواقعية العالم، العلم الزائد على الذات. وبهذا يظهر أنه في الحالة الأولى يكون العلم الحسوبيّ عين الذات، وفي الحالة الثانية يكون العلم الحسوبيّ زائداً على الذات، وفي الحالة الثالثة العلم الحسوبيّ هو عين الذات، وفي الحالة الرابعة يكون العلم الحسوبيّ زائداً على الذات. ويُطلق أيضاً على العلم الحسوبيّ الزائد على الذات تسمية "العلم الحسوبيّ الارتسامي".

وبناءً عليه، يُمكننا القول في تحديد معيار العلم الحسوبيّ والحسوبيّ وملاكهما، أنّ العلم الحسوبيّ هو العلم الذي يكون العلم والمعلوم فيه شيئاً واحداً، وذلك خلافاً للعلم الحسوبيّ حيث يكون العلم فيه مغايراً للمعلوم.

"إنّ العلم قد يكون المعلوم الخارجيّ نفسه، وقد يكون غيره"^(١).

ويُمكننا القول أيضاً: العلم الحسوبيّ علمٌ لا يتوقّف على الانطباق على المعلوم، وذلك خلافاً للعلم الحسوبيّ حيث يكون قوامه بالانطباق على المعلوم.

المعلوم بالذات في العلم الحسوبيّ

لقد علمنا أنّ المعلوم مثل B في الحالتين الأخيرتين، أي في العلم الحسوبيّ، يكون معلوماً لعالم مثل A بواسطة واقعية أخرى مغايرة له -وبعبارة أخرى: بواسطة علم مغاير لذاته- مثل K. ومن الواضح أنّه من الضروريّ في هذا الفرض أن تكون K نفسها معلومة لدى A، إذ من المستحيل أن تكون A -التي لا تملك أي إدراك لـ K- مدركة لـ B بسبب انطباق k عليها. مضافاً إلى أنّ من الضروريّ أن تكون K معلومة

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ١٥٥؛ ويقول أيضاً: "إنّ في {العلم} الحسوبيّ العلم عين المعلوم"، المصدر نفسه، ج٦، ص ٢٣١، تعليقة السبزواري، وانظر أيضاً: عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، ص ٤٠ و ٤١.

لدى A دون وساطة أي واقعية أخرى، لأن كل معلوم إذا كان لا بد من أن يكون معلوماً بتوسط العلم بواقعيته أخرى للزم التسلسل وهو محال. إذاً، لا بد من أن تكون K- التي هي العلم- هي المعلوم بلا واسطة، B هي المعلوم بالواسطة. ونتيجة ذلك يواجه العالم، في العلم الحسولي، معلومين:

- ١- المعلوم مع الواسطة أو المعلوم الذي يكون- وبسبب كونه معلوماً- علماً مغايراً للمعلوم، وهو ما يُطلق عليه "المعلوم بالعرض". وهو نفسه المعلوم بالعلم الحسولي.
- ٢- المعلوم بلا واسطة، أو واقعية العلم نفسها الذي يكون معلوماً بنفسه دون توسط علم آخر، وهو الذي يُطلق عليه "المعلوم بالذات".

نسبية تقسيم العلم إلى حضوري وحسولي

يُمكننا وعلى أساس المعيار المتقدم أن نصل إلى نتيجة هي أن المعلوم بالذات بنفسه معلوم بالعلم الحضوري، لا الحسولي؛ لأنه معلوم لدى A بنفسه من جهة، ولأنه كما كان معلوماً لـ B بلا واسطة- من جهة أخرى- فهو إذاً، بنفسه ملاك انكشاف نفسه لدى A والمناطق في كون A عالمةً به؛ ولذا كان معلوماً بالعلم الحضوري. وبناءً عليه تكون K، والتي هي العلم الحسولي لـ A بـ B، هي في نفسها علم حضوري ومعلوم حضوري. ومتى قلنا إن هذا التقسيم نسبي، فهذا يعني أن تقسيم العلم إلى حضوري وحسولي- كما هو الحال في تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوة، واحد وكثير، خارجي وذهني، ثابت وسيال- هو أيضاً تقسيم نسبي، أو على الأقل في حكم التقسيمات النسبية؛ إذ كما تكون كل واقعية في نفسها أمراً بالفعل، واحدة، خارجية وثابتة، ولا يمكن أن توصف بأنها بالقوة، أو بالكثرة، أو بأنها أمر ذهني أو سيال إلا عند مقايستها مع واقعية أخرى، فكذلك كل علم هو حضوري في نفسه، ولا يكون حسولياً إلا عند مقايسته مع واقعية أخرى.

نعم، ثمة اختلاف بينهما وهو أنه في التقسيمات المذكورة تنقسم مصاديق المقسم إلى

الأقسام الأنفة بمقايسة بعضها إلى بعضها الآخر، ولكن في تقسيم العلم فإنّ مصاديق المقسّم - أي الواقعيّات التي تكون مصداقاً للعلم - إنّما تنقسم إلى الحضوريّ والحصوليّ عند مقايستها مع المعلوم بالعرض، لا عند مقايستها في ما بينها. نعم هذا الاختلاف لا يؤدّي إلى الوقوع في أيّ محذور؛ وذلك لأنّه وفي ظلّ هذا الاختلاف لا يكون التقسيم المبحوث عنه من التقسيمات التي لا يصح معها دخول مصاديق أيّ قسم تحت أيّ اعتبار في مصاديق قسم آخر؛ بل هو من التقسيمات التي لو لوحظت مصاديق أحد الأقسام في نفسها لوقعت تحت قسم آخر ولانفتى التقسيم؛ أي أن مثل هذا التقسيم يندرج تحت معيار التقسيم النسبيّ لا المطلق، أو لا أقل من كونه بحكم ذلك. إذًا، فهذا العلم الحضوريّ هو باعتبار آخر علمٍ حصوليّ. والنتيجة هي أنّ العلم يُساق كونه حضورياً، والمقصود من كونه حصولياً ليس سوى انطباقه على واقعيّة مغايرة لذاته؛ أي العلم الحضوريّ هو أيضاً نوعٌ خاص من العلم الحضوريّ^(١).

ونحن سوف نرجى البحث عن المسائل المختصّة بالعلم الحضوريّ فيما يرجع إلى الانطباق واللوازم المرتبطة به إلى الفصل القادم، ونتعرّض في تتمة هذا الفصل إلى البحث عن اللوازم العامّة للعلم، والتي ترتبط بكونه حضورياً. وبناءً عليه فإنّ كلمة العلم، العالم والمعلوم، متى وردت في هذا الفصل من الآن وصاعداً ودون أيّ قيد فإنّ المراد منها العلم الحضوريّ، والمراد من العالم هو العالم بالعلم الحضوريّ وكذا المعلوم.

اشتراط العلم بالحضور

ليست حقيقة العلم سوى الوجود عند الشيء. فالواقعيّة الموجودة إذا كانت بنحو يصدق عليها عقلاً أنّها موجودة عند الشيء، سواء كان ذلك عند نفسها أو عند شيء آخر، فمثل هذه الواقعيّة تكون ملاكاً لانكشافها لذلك الشيء، ومناطقاً لكون

(١) وطبقاً لما يذكره العلامة الطباطبائيّ: "العلم الحضوريّ اعتبار عقلي يضطرّ إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوريّ هو موجود مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجيّ للمدرك" محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٣٩؛ وانظر: عبد الله جواديّ آملي، رحيق مختموم، ج ٤، ص ١٦٥ و ١٦٦ و ٣٢٦ و ٣٢٧.

ذلك الشيء عالمًا بها، أي لكونها علمًا وإلا فإن لم يصدق عليها ذلك فلا^(١). وتستخدم مفردة حضور ومشتقاتها في الفلسفة في موارد مثل هذه الواقعية التي تمتاز بمثل هذه الخصوصية. ومن هنا يُمكننا القول: إن حقيقة العلم ليست سوى الواقعية الحاضرة عند الشيء أو بعبارة أخرى العلم نحو وجود هذه الواقعية. وبناءً عليه فإذا حضرت واقعية مثل K لدى واقعية مثل A، فبالضرورة سوف تكون:

١- A عالمة بـ K

٢- K معلومة لدى A

٣- لما كانت K سببًا لانكشاف نفسها لدى A ومناطًا لكون A عالمًا بها، كانت هي علم A نفسه إذًا، K هي معلوم A وهي أيضًا علمه A. ومن الواضح أن K و A إذا كانتا واقعتين متغايرتين فهذه هي الحالة الثانية أي العلم الحضورى للشيء بشيء آخر، وإذا كانتا واقعية واحدة فهي الحالة الأولى أي العلم الحضورى للشيء بنفسه.

وبهذا يظهر حال العلم الحضورى، أي الحالتين الثالثة والرابعة من الحالات الأربع السابقة الذكر، فبملاحظة ما تقدم توضيحه سابقًا، يظهر الجواب. فالعلم الحضورى لدى A، أي K، هي بالنسبة إلى الواقعية التي تنطبق عليها K، ولتطلق عليها تسمية B، هي علم حصورى. فإن كانت K و A واقعية واحدة، كان العلم الحصورى لـ A بـ B من النوع الذي يبيّن في الحالة الثالثة، وإن كانتا واقعتين متغايرتين كان من النوع الذي يبيّن سابقًا في الحالة الرابعة.

والنتيجة هي أن شرط تحقق العلم الحضورى هو الحضور، وأما تحقق العلم

(١) "إنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادّة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر. فإن كان لغيره، كان علمًا لغيره، وإن لم يكن لغيره كان علمًا لنفسه" صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٥٤. "الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له" المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٢٦. "العلم عبارة عن وجود الشيء لشيء وحضوره عنده"، صدر المتأهين، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتأهين، ص ٧٠.

الحصوليّ فشرطه الحضور المقارن للانطباق. وبناءً عليه، يظهر أنّ الحضور شرطٌ لتحقيق أي نوع من العلم، وبدون ذلك لا يتحقّق أي نوع من العلم الحضوريّ أو الحصوليّ، كما لا عالم ولا معلوم لا بالذات ولا بالعرض. فإذا، كون واقعيّة ما مثل A معلومة -حضورًا أو حصولًا- لأيّ واقعيّة أُخرى، مشروط بأن تكون واقعيّة A بنحو يكون من الممكن حضورها لديها، وبالعكس، أي أن واقعيّة ما مثل B، تكون معلومة -حضورًا أو حصولًا- لأيّ واقعيّة أُخرى، شرط أن تكون قابلة للحضور لدى الغير. أو أن توجد واقعيّة أُخرى تنطبق عليها وتكون قابلة للحضور لدى الغير؛ وبعبارةٍ مختصرةٍ، الحضور شرطٌ لكون الشيء عالمًا كما إنّه شرط لكون الشيء معلومًا. فإذا تحقّق حضور B لدى A، فإنّ B وما تنطبق عليه B يكون معلومًا وتكون A عاملة، وإذا لم يتحقّق مثل هذا الحضور، سواء كان ذلك لكون B واقعيّة لا تقبل الحضور لدى الغير، أو لكون A من الواقعيّات التي لا يمكن الحضور عندها، أو لانتفاء كلا الأمرين، بأن لا تكون B من الأمور التي تقبل الحضور ولا A من الأمور التي يمكن الحضور عندها، فلن يكون لدينا في هذا الفرض أي علم أو إدراك.

وكما إنّ الحضور شرطٌ للعلم، وبنظرةٍ أدقّ الحضور هو حقيقة العلم^(١)، فكذلك التجرد هو شرطٌ لتحقيق الحضور^(٢)، وذلك لأنّ بإمكاننا إثبات أنّ كون الشيء ممتدًا -سواء كان امتدادًا سيّالًا، أم كان امتدادًا ثابتًا، وسواء كان امتدادًا ذاتيًا أم امتدادًا عرضيًا- يتنافى مع الحضور سواء كان الحضور لدى نفسه أو الحضور لدى غيره أو حضور الغير لديه. وبناءً عليه، تخرج الأجسام وأعراضها، أي الأمور الماديّة التي لها

(١) "العلم الحضوريّ هو أتمّ صنفٍ العلم، بل العلم بالحقيقة ليس إلا هو" صدر المتأهين، المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٣٥.

(٢) "إنّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدرّكًا بالفتح ومنالًا لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء، بل وجودًا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة. فالوجود القويّ الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدميّة هو عبارة عن الإدراك"، صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٨ و ٢٩٩؛ وانظر أيضًا: ج ٣، ص ٣١٣، ٤٤٨، و ٤٤٩؛ مفاتيح الغيب، ص ٢٢٦؛ إيقاظ النائمين، ص ١٩.

امتداد ثابت ذاتي أو عرضي، والتي لها جميعها، وطبقاً للحركة الجوهرية، امتداد سيال، عن دائرة الحضور والعلم الحضور بالكلية. وسوف نسعى أولاً لنفي الحضور في الماديات، ثم لإثبات الحضور في المجردات.

نفي الحضور في الماديات

في ما يتعلق بالماديات، أي في ما يتعلق بالأجسام والأعراض الجسائية، ثمّة ثلاثة أمور مدعاة هي:

- ١- نفي علمها الحضورى بنفسها.
- ٢- نفي علمها الحضورى بغيرها.
- ٣- نفي العلم الحضورى للغير بها، والأمران الأول والثاني هما محل اتفاق الفلاسفة، وأمّا الأمر الثالث فهو محل اختلاف. مضافاً إلى أنّ كافة الفلاسفة يدعون أنّ الأعراض النفسية فاقدة للعلم الحضورى بنفسها وبغيرها. وبناءً عليه فإنّ بإمكاننا تلخيص مدعى الفلاسفة بأمر ثلاثة بشكل عام:

- ١- نفي العلم الحضورى للأجسام ولعامّة الأعراض بنفسها.
- ٢- نفي العلم الحضورى للأجسام ولعامّة الأعراض بغيرها.
- ٣- نفي العلم الحضورى للواقعيّات الأخرى بالأجسام والأعراض الجسميّة^(١). ولا بدّ لنا من التعرّض لها واحدة بعد الأخرى.

(١) من الواضح أنّ الهبولى الأولى تشملها هذه الأحكام الثلاثة؛ أي ليس لها علم حضورى بذاتها ولا بغيرها، ولا يمكن أن يكون للغير علم حضورى بها، وذلك لما تقدّم من أنّ الهبولى الأولى غير موجودة بالفعل، مع أنّ شرط الحضور الوجود بالفعل: "العلم... {يكون} وجوداً بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل؛ بل هو وجود خالص غير مشوب بالعدم، ويقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً... {حال كون} المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل"، صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٧، ٤٤٧؛ المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٧؛ شرح وتعليقات صدر المتأهين بر إهيات شفا، ج ١، ص ٦٠٤.

نفي حضور الأجسام والأعراض لدى نفسها

لا بدّ لنا لإثبات دعوى أنّ الأجسام والأعراض لا علم حضورياً لها بذاتها، من أن نفترض أولاً جسمًا مثل M من حيث إنّ له بعدًا سيّالًا هو T . ومع فرض مقطع في وسط هذا البعد، فإنّ M تنقسم إلى جزأين فرضيين هما $1Mt$ و $2Mt$. ونظرًا إلى كون البعد T من M أمرًا سيّالًا، فمن غير الممكن وجود كلّ من $1Mt$ و $2Mt$ معًا؛ بل عندما توجد الأولى لا بدّ من أن تكون الثانية معدومة وكذلك العكس. ونتيجة ذلك، فمن غير الممكن أن تكون إحدهما حاضرة عند الأخرى وموجودة عندها، وإلا لكان ذلك بمعنى وجود المعدوم أو حضور المعدوم لدى الشيء وهو من التناقض المحال. فإذا، $1Mt$ لا بدّ من أن تكون غائبة عن $2Mt$ وكذلك العكس؛ أي أنّ M هي أمر مركّب من حيث بعدها السيّال من جزأين فرضيين كلّ واحد منهما غائب عن الآخر. ولما كان كلّ من $1Mt$ و $2Mt$ أمرين سيّالين أيضًا. فلو فرضنا مقطعًا في وسط البعد السيّال $1Mt$ فإننا سوف نتمكّن من تقسيمها إلى $1t'M$ و $2t'M$. ولا بدّ أن يكون كلّ قسم منهما غائبًا عن الآخر، وكذلك الحال فيما يرجع إلى $2Mt$. وهذا يعني أنّ M تنقسم إلى أربعة أجزاء فرضية أصغر، كلّ جزء منها غائب عن الآخر. وبهذا يمكننا أن نستمرّ بعملية التقسيم الفرضي لـ M ، بلحاظ بعدها السيّال، وأن نصل من خلال كلّ عملية تقسيم إلى أجزاء فرضية أصغر وأكثر، يكون كلّ واحد منها غائبًا عن الآخر. ونحن نعلم أنّ قابلية انقسام الأمور الممتدّة لا تتوقّف عند حدّ خاص؛ أي من غير الممكن أن نصل إلى جزء غير ممتدّ أو جزء لا يتجزّأ، إذًا، من غير الممكن أن نصل إلى جزء لا يكون مكوّنًا من أجزاء غائبة بعضها عن بعضها الآخر؛ وكلّما أمكن الوصول إلى تقسيمات أزيد والوصول على أجزاء فرضية أصغر، كلما امتنعت عقلاً قابلية تفكيك الأجزاء الغائبة في المقسم بعضها عن بعضها الآخر.

وبهذا يتّضح أنّنا كنّا نظن بدايةً أنّ M موجودة وحاضرة لدينا، ولكننا بعد ملاحظة أول تقسيم لها ظهر لنا أنّ ظننا هذا في غير محله، وأنّ M مكوّنة من جزأين

فرضيين غائبين عن بعضهما، وما كان يبدو لنا هو أن كل واحد من هذين الجزأين حاضر لدى نفسه، ولكننا بعد ملاحظة التقسيم الفرضي الثاني ظهر لنا أن هذا الظن خاطئ أيضاً، وأن الأجزاء الفرضية أيضاً هي مثل M ، تتكوّن من أجزاء فرضية أصغر يغيب كل جزء منها عن الأجزاء الأخرى، وهكذا. إذاً، يفرض علينا التقسيم الفرضي الأوّل أن يكون كل نصف من M غائباً عن نصفها الآخر، كما إن التقسيم الفرضي الثاني، يفرض أن يكون كل ربع منها غائباً عن الأجزاء الأخرى، والتقسيم الفرضي الثالث، يفرض أن يكون كل ثمن منها غائباً عن الأجزاء الأخرى وهكذا؛ أي كلما أمكن افتراض هذه التقسيمات الفرضية كان الغياب أكثر وكان الحضور أقل. ولكن إلى أي حدّ يكون الشيء الممتدّ قابلاً، للانقسامات الفرضية، والجواب الواضح عن ذلك هو أنه لا حدّ لذلك. فإذاً، لا يتوقّف الغياب عند حدّ خاص؛ بل هو مستمرّ إلى أن يشمل الغياب وجود M كله، ويزول الحضور نهائياً. إذاً، كل موجودٍ ممتدّ سيّال، هو في عين كونه موجوداً لا يكون حاضرّاً لدى نفسه ويكون فاقداً للعلم الحضوريّ بنفسه.

ولو أردنا الآن أن نلاحظ M من حيث إنّ لها بعداً ثابتاً هو L ومع افتراض وجود مقطع في وسط هذا البعد، فإنّ بإمكاننا تقسيم M إلى جزأين فرضيين هما $1ML$ و $2ML$ ، وبإمكاننا أيضاً إثبات أن $1ML$ و $2ML$ غائبان عن بعضهما؛ لأننا لو دققنا النظر في الاستدلال المتقدّم في الامتداد السيّال لعلمنا أن كلا من $1Mt$ و $2Mt$ ليس معدوماً مطلقاً؛ بل كل واحدٍ منهما موجودٌ في مرتبة زمان نفسه، وهو معدومٌ في مرتبة زمان غيره فقط. فما هو ملاك غياب كل واحدٍ منهما عن غيره يرجع في الحقيقة إلى كون كل واحدٍ منهما معدوماً في مرتبة زمان الآخر. وهذا الملاك متحقّق هنا في البعد الثابت أيضاً؛ أي أن كلا من $1ML$ و $2ML$ وإن كانتا في مرتبة واحدة بلحاظ البعد السيّال، وتقارنتا زماناً، ولكنهما بلحاظ البعد الثابت، أي بلحاظ المكان، ليستا في مرتبة واحدة؛ بل كل واحدة موجودة في مرتبة مكانها، ومعدومة في مرتبة مكان الأخرى، ونتيجة ذلك، أن تكون كل واحدةٍ منهما غائبة عن الأخرى. إذاً، M وبسبب أوّل تقسيم فرضي بلحاظ بعدها الثابت تتكوّن من نصفين كل واحدٍ منهما غائبٌ عن الآخر، وعلى هذا

المنوال، وبسبب التقسيم الفرضي الثاني تتكوّن من أربعة أرباع فرضيّة كلّ ربع منها غائبٌ عن الربع الآخر، وهكذا يمكننا الاستمرار في عمليّة التقسيم إلى ما لا نهاية، وفي كلّ تقسيم يكون الغياب أكثر ويكون الحضور أقل، حتّى يشمل الغياب M كافّة ويزول الحضور نهائيّاً؛ أي أنّ كلّ موجودٍ ممتد، ولو لم يكن سيّالاً، يكون موجوداً في الآن المختصّ به، ولكنّه في عين كونه موجوداً، لا حضور له لدى ذاته ويكون فاقداً للعلم الحضوريّ بذاته.

والنتيجة هي أنّ كلّ موجودٍ ممتد، سواء كان ذا امتدادٍ ذاتيّ، كالامتداد السيّال للأجسام والأعراض الجسمانيّة بناءً على الحركة الجوهرية، والامتداد الثابت للأجسام، أو كان ذا امتدادٍ عرضيّ كالامتداد الثابت للأعراض الجسمانيّة تبعاً لحلولها في الأجسام، على الرغم من كونه موجوداً إلا أنه من غير الممكن أن يكون حاضرًا عند ذاته، وبهذا يكون فاقداً للعلم الحضوريّ بذاته.

ويستخدم صدر المتألّهين في الغالب مفردة "وجود" بديلاً لمفردة "حضور"، ومفردة "عدم" بديلاً لمفردة "الغيبّة"؛ لأنّ المراد من الحضور وكما تقدّم هو الوجود، ولكن ليس مطلق الوجود؛ بل الوجود عند الشيء، والمراد من الغيبّة نفي الحضور؛ أي نفي "الوجود عند الشيء"، وهذا يشمل موارد وجود الشيء، يعني موارد عدم الوجود عند الشيء، وموارد عدم الوجود إطلاقاً، ولما كان نفي الوجود هو عدم، أمكن القول إنّ المقصود من الغيبّة هو عدم، سواء كان عدم المطلق أو عدم عند شيء^(١).

"العدم ليس أمراً سلبياً... بل وجوداً ولا كل وجود... بل وجوداً خالصاً غير مشوبٍ بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً... والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي. فإنّ كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكلّ. فإنّه إذا وجد ذلك الجزء كان الكلّ

(١) "عدم الحضور إمّا لعدم وجود المدرك، بالفتح، أصلاً أو لعدم وجوده عند المدرك -بالكسر-" صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٥.

معدومًا وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء... وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها... فما هذا شأنه لا يوجد بتامه لذاته^(١).

وحتى لو فرضنا أن الامتداد لا يكون مانعًا من الحضور، فإننا يمكننا أن نثبت أنه ما من عرضي، سواء أكان جسمانيًا أم نفسانيًا، له علم حضوري بذاته؛ لأن وجود العرض حال في الجوهر؛ يعني أنه وجودٌ لغيره - للجوهر - وليس وجودًا لنفسه؛ وبعبارة أدق: وجود العرض في نفسه هو عينه وجوده لغيره. ونفي الوجود لنفسه في العرض وإثبات وجوده للجوهر يعني بالدقة أنه لا شأن للعرض نفسه، ولا لأي وصف من أوصافه سوى كونه وصفًا للجوهر الذي يكون موضوعًا له وموصوفًا به. من هنا كان جعل العرض من الجعل التأليفي للجوهر، لا الجعل البسيط للعرض نفسه، وكذلك كون العرض موجودًا من قبيل كون البياض موجودًا مثلًا هو بمعنى كون الجوهر أبيض، لا بمعنى أن وجود الأبيض هو نفسه البياض، وكذلك وجود وصف الحركة في العرض فهو بمعنى كون الجوهر متحركًا في العرض، لا بمعنى كون العرض متحركًا في نفسه وهكذا. وبهذا يظهر أن وجود العرض في نفسه هو بمعنى وجوده وحضوره في الجوهر الذي يكون موضوعًا له، لا بمعنى وجوده وحضوره لدى ذاته. فليس لأي عرض وجودٌ لدى نفسه؛ أي أن كل عرضٍ فاقدٌ للعلم الحضوري بذاته:

"أما كون القائم بالغير غير معلوم لذاته، فذلك لأن وجود ذاته ليس له؛ بل لموضوعه"^(٢).

(١) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٧، ٢٩٨، ٤٤٧؛ ج ٦، ص ١٥٠؛ ج ٨، ص ٧٣، ٢٩١، ٣٢٩؛ ج ٩، ص ١٢٤ و ٢٥٨؛ مفاتيح الغيب، ص ٢٦٢؛ المبدأ والمعاد، ج ٢، ص ٤٢٩؛ العرشية، ص ٢٢٥ و ٢٣٧؛ المشاعر، طهوري، ص ٥٠؛ الرسائل، ص ٥٩، ٣١٣ و ٣٥٣؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ٧٠، ٢٩٨، ٣٨٩؛ شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٢٣١ و ٢٣٢، ٥٩١ و ٦٠٤؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٢٨٣، ٢٩٧ و ٣٣٦؛ شرح أصول الكافي، ص ٤٥؛ أسرار الآيات، ص ٤٥ و ١١١ و ١١٢.

(٢) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١٠٩ ويقول أيضًا: "ما وجوده لغيره لم يكن معقولاً لذاته، كالصور الجهادية، ولا محسوسًا لها؛ صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٦. "كل ما كان وجوده لذاته =

نعم، إن كان الجوهر الذي هو موضوع العَرَض من الجواهر التي يُمكن الحضور عندها - كما تقدم سابقاً - أي من الجواهر غير الجسمانيّة، كالنفس، ففي هذا الفرض يكون العَرَض المذكور، على الرغم من عدم حضوره لدى ذاته، حاضرًا لدى الجوهر، ويترتّب على ذلك أن يكون الجوهر المفروض ذا علمٍ حضوريّ به. ولهذا السبب متى وجدنا في أنفسنا سرورًا - وهو كفيّة من الكيفيّات النفسانيّة - فنحن من يملك علمًا حضوريًا بالسرور، أي أنّ لنا إحساسًا بالسرور، لا أن السرور نفسه يعلم بذاته. ولو أنّ الأعراض، ومنها السرور، كان لها علم حضوريّ بذاتها، لكان للسرور نفسه إحساسًا بالسرور كأنفسنا، مع فارقٍ يرجع إلى أنّنا نشعر بالسرور بسبب وجود السرور في أنفسنا، وأمّا السرور فهو بنفسه وبذاته لديه مثل هذا الشعور. ولكنّ واقع الحال ليس كذلك؛ بل السرور لما كان عرضًا، فلا علم حضوريًا له بذاته؛ أي لا إحساس له بالسرور؛ بل نحن فقط الذين نشعر بوجود السرور في أنفسنا.

ويمكننا في ما يرجع إلى هذا الاستدلال الأخير، وبشيءٍ من التغيير، أن نطبقه في مورد الصور، إذ وبناءً على التركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة، فإنّ الصورة وجود للهيولى وليست وجودًا لنفسها، ويتّج من ذلك أن تكون فاقدةً للعلم الحضوريّ بذاتها^(١)، وإذا أضفنا أنّ محلّها، أي الهيولى، هو جوهر فاقد بالذات لأيّ نوع من الفعلية وهو فاقد أيضًا لأيّ نوع من الحضور بالفعل، وأنّ كافّة أنواع الأجسام مركّبة من الهيولى والصورة، التي لا يُمكن حضورها لدى نفسها، نصل إلى أنّه ليس لأيّ جسم علمٍ حضوريّ بذاته، وبشكلٍ عام كلُّ أمرٍ يكون مقارنًا للمادّة بنحوٍ ما - سواء أكان المادّة نفسها أم الأمر الموجود في المادّة كالصور والأعراض الجسمانيّة، أم أمرًا مركّبًا من

= فوجوده معقوليّته نفسها، كلُّ ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليّته لغيره"، ابن سينا، التعليقات، ص ٢٣٠.

(١) "إنّ الصور الجماديّة وغيرها لما كانت حاصلة للمواد، لم يحصل أنفسها لها، بل لا يحصل لها شيء أصلًا... فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحل الصورة والعرض لهما. فإنّ ما ليس له حصول لنفسه كيف يحصل له شيء" ابن سينا، التعليقات، ص ١٣٧.

المادّة كأنواع الأجسام- فهو فاقد للعلم الحضوريّ بذاته:
 "الأمور التي تُدرك ذواتها لا يصحّ أن تكون مقارنةً لمادّة وإلا لكان وجودها
 لغيرها"^(١).

وخلاصة الكلام: أنّ كافّة الفلاسفة يرون أنّ الأجسام وكافّة الأعراض، سواء
 أكانت جسمانيّة أم نفسانيّة، لا علم حضوريّاً لها بذاتها.

نفي الحضور لدى الأجسام والأعراض

إنّ دعوى أنّه من غير الممكن للأجسام والأعراض أن تكون ذات علم حضوريّ
 بسائر الواقعيّات، تعتمد على أنّه من غير الممكن لواقعيّة أن لا تكون ذاتها حاضرةً
 لدى نفسها، وتكون لواقعيّات أُخرى حضوراً عندها^(٢)؛ أي أنّ الشيء الذي يفتقد
 للعلم الحضوريّ بذاته يفتقد للعلم الحضوريّ بغيره أيضاً. وبناءً عليه، فالأجسام
 والأعراض لما لم يكن لها علم حضوريّ بذاتها فمن غير الممكن أن يكون لها علم
 حضوريّ بالواقعيّات الأخرى:

"كلّ واحدٍ من الموجودات المتباينة الأوضاع والموضوعات والمحالّ غير عالمٍ
 بالأخرى، لعدم وجودها له"^(٣).

ويرى الفلاسفة أنّ هذا الحكم بديهيّ أو شبه بديهيّ. وعلى أيّ حال، فلا مانع من
 الاستدلال عليه^(٤).

وهذا ما يذكره أيضاً صدر المتألهين فيما يرجع إلى العلوم الحسوليّة، فإنّها بنظر

(١) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١١٠.

(٢) "إذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضوره عنده"، صدر المتألهين، تعليقة بر شفا، ج ١،
 ص ٢٣٢). "ما لا يدرك نفسه لا يدرك غيره"، صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ص ٤٥.

(٣) "كلّ جسمانيّة الكون غير شاعرٍ لا بذاته ولا بغيره" صدر المتألهين، الرسائل، ص ٥٩.

(٤) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١٠٦ و ١٠٩.

الفلاسفة من العَرَض، ولو كانت من الجوهر:

"فوجب أن تكون المعلومات الحاصلة في الذهن علماء بأنفسها وهو ما لم يقل به أحد من العلماء"^(١).

نفي حضور الأجسام والأعراض لدى غيرها

إنّ دعوى أنّه من غير الممكن للأجسام والأعراض الجسمانيّة أن يكون لها حضورٌ عند سائر الواقعيّات تقوم على أساس أنّ الشيء الذي لا يكون حاضرًا لدى ذاته لا يكون حاضرًا لدى غيره^(٢)، إذًا، الواقعيّة الفاقدة للعلم الحضوريّ بذاتها لا يُمكن لغيرها أن يكون ذا علمٍ حضوريّ بها:

"وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يُنال له شيء آخر. والنيل والدرك من لوازم العلم"^(٣).

فمثل هذه الواقعيّة لا يُمكن إدراكها إلا بواسطة العلم الحضوريّ بواقعيّة أُخرى تنطبق عليها. وطبقًا لهذا الحكم، فالأجسام والأعراض الجسمانيّة لما لم تكن ذات حضورٍ لدى ذاتها فمن غير الممكن أن يكون لها حضورها لدى واقعيّة أُخرى، ولذا كان من غير الممكن لواقعيّة أُخرى أن تكون ذات علمٍ حضوريّ بها^(٤)؛ بل ما هو ممكن

(١) "ما لا حضور له في نفسه لا حضور لأمر آخر عنده ولهذا لا يُدرك غيره كما لا يُدرك ذاته، إذ كلُّ ما يُدرك غيره يُدرك ذاته في ضمن إدراكه لغيره". صدر المتأهين، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتأهين، ص ٣٨٩.

(٢) "العلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده. فما لا وجود له في نفسه كيف يكون موجودًا لأمر آخر، ولهذا لا يمكن إدراك مثل هذه الصور إلا بحصول صورة أخرى تماثلها في المفهوم وتخالفها في رتبة الوجود"، المصدر نفسه، ص ٧٠. ما هو غائب عن نفسه لا يكون حاضرًا لغيره إلا بصورة زائدة عليه، تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٣٣٦.

(٣) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٨.

(٤) انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٢٦، ٢٩٥ و ٢٩٦ و ٤١٦؛ ج ٨، ص ٦٩، ١٨٢، ٢٩١، ٣٢٩؛ ج ٩، ص ١٢٤؛ العرشيّة، ص ٢٢٥ و ٢٣٧؛ إيقاظ النائمين، ص ١٩؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٤٥٦؛ أسرار الآيات، ص ١١١ و ١١٢.

بالنسبة إليها هو العلم الحسوليّ بها عن طريق حضور واقعيّة تنطبق عليها^(١):
 "فلا علم لأحد بشيءٍ من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورته
 الوضعية المادية التي في الخارج"^(٢).

لكن هل يتضمن هذا الحكم الأعرض النفسية كذلك؟ استناداً إلى إطلاق الحكم السابق فلا بدّ لنا من القول إنّها حيث لم تكن حاضرةً لدى ذاتها فمن غير الممكن أن تكون حاضرةً لدى واقعيّةٍ أخرى، فلا يتحقق لغيرها علم حضوري. ولكن الحقيقة على خلاف ذلك، فلا الفلاسفة السابقون يلتزمون بهذا الحكم بالنسبة إلى الأعراض النفسانية، ولا حتّى صدر المتألهين يلتزم بذلك. إذ الجميع يعتقد بأنّ للنفس علماً حضورياً بالسرور والغمّ والغضب وأمثال ذلك من الأعراض النفسانية. وهذا يشكل نقضاً للحكم المذكور ودليلاً على بطلانه، وإلا لكان مستلزماً للاستثناء في الحكم العقليّ وهو محال. إذًا، لا بدّ لنا من رفع اليد عن الحكم بأنّ كلّ شيء لا يكون حاضرًا لدى نفسه لا يكون قابلاً للحضور لدى الواقعيّات الأخرى، والالتزام بأنّ الأجسام وأعراضها الجسمانيّة يمكن أن تكون حاضرة في الجملة لدى المجردات، كما تبنّى ذلك شيخ الإشراق، أو من إقامة دليلٍ آخر ثبت من خلاله أنّ خصوص الأجسام والأعراض تقبل الحضور لدى غيرها.

(١) "المادّة والماديات لا حضور لها في نفسه ولا شيء بحسب ذلك الوجود... إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري" صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٤١٦. "إنّ معنى تعلّق العلم بالأمر الماديّة تعلق العلم بصورة مثاليّة أو عقليّة من ذلك الأمر الماديّ" المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٩١، تعليقة العلامة الطباطبائي. "ليس لهذه الماديات وجود علمي حضوري... ولهذا لا بدّ في إدراكها من أخذ صورة أخرى مجردة ضرباً من التجريد حتّى تكون وسيلة على الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج إلا بالعرض"، صدر المتألهين، شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٥٩١. "فالكلّ أي الهولي وأيضاً الأجسام أي كل ذي بعد سواء أكان بالذات أم بالعرض} مما لا يتعلّق به إدراك وإنّما المدرك من كلّ منهما صورة أخرى وجودها غير هذا الوجود الماديّ" صدر المتألهين، أسرار الآيات، ص ٤٥.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٨.

وكيف كان فلقد تعرّض صدر المتألّهين في مصنّفاته في مواضع عدّة إلى أنّه لا يُمكننا فرض أيّ نحوٍ من الحضور للمادّيات، لا الحضور لدى ذواتها، ولا الحضور لدى واقعيّةٍ أُخرى، ولا حضور واقعيّةٍ أُخرى لديها؛ أيّ أنّها خارج العلم الحضوريّ تمامًا، لكنّه في مواضع أُخرى اعترف بالعلم الحضوريّ في جميع الأشياء ومنها المادّيات.

اختصاص الحضور بالمجرّد

عندما نلاحظ الأمور الثلاثة الآتية، وهي:

١- أنّ تحقّق الحضور والعلم الحضوريّ في الموجودات أمرٌ لا يُمكن إنكاره.

٢- وأنّ الموجودات إمّا أن تكون مادّيّة وإما أن تكون مجرّدة.

٣- وأنّ الموجودات المادّيّة خارجةٌ تمامًا عن دائرة العلم الحضوريّ؛ نستطيع استنتاج أنّ الحضور، وبعبارةٍ أُخرى: العلم الذي ليس هو سوى الحضور، هو من خصائص الموجودات المجرّدة.

أسباب الحضور

ومن الواضح أنّنا عندما نتبنّى القول إنّ الحضور هو من خصائصات الموجودات المجرّدة، فهذا لا يعني أنّ كلّ موجودٍ مجرّد ودون استثناء مثل A حاضرٌ لدى كلّ موجودٍ مجرّدٍ آخر، مثل B؛ بل يتوقّف حضور A عند B على أن يكون بينهما وحدة والتي يعبر عنها أحيانًا بمفردة "اتّحاد"، أو نوعٌ من العلاقة الخارجيّة الصحيحة، والتي ليست سوى علاقة العليّة-المعلوليّة، الفاعلة أو القابلة:

"ليس مجرّد وجود الشيء كافيًا لصيرورته معلومًا، وإلا لكان كلّ من له صلاحية العالميّة عالمًا بجميع الموجودات وليس كذلك، فلا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين: إمّا {١} الاتّحاد وإمّا {٢} العلاقة الوجوديّة الذاتيّة، والعلاقة الذاتيّة منحصرة

في العليّة"^(١).

إذًا، الوحدة، أو علاقة العليّة-المعلوليّة، هي سببُ حضورٍ مجردٍ لدى مجردٍ آخر. وبهذا يظهر:

١- أنه بسبب الوحدة فكلُّ موجودٍ مجردٍ عدا العَرَضِ النفسانيّ، حاضرٌ لدى ذاته، وله علمٌ حضوريٌّ بذاته؛ وبعبارةٍ أُخرى: بسبب الوحدة كلُّ موجودٍ مجردٍ مستقلٍ بنحوٍ يشمل الجواهر المجرّدة والواجب بالذات، له علم حضوريٌّ بذاته.

٢- وأنه بسبب علاقة العليّة-المعلوليّة الفاعليّة، فالمعلولات المجرّدة حاضرةٌ لدى عللها الفاعليّة بلا واسطة أو بواسطة ذات العلل المجرّدة والمستقلّة، وللعلل المذكورة علمٌ حضوريٌّ بها.

٣- وأنه بسبب هذا النوع من العلاقة فإنَّ العِللَ الفاعليّة بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ أي موجودٍ مجردٍ، عدا الأعراض النفسانيّة، حاضرةٌ عند معلولاتها وللمعلولات علمٌ حضوريٌّ بها؛ وبعبارةٍ أُخرى: كلُّ موجودٍ مجردٍ مستقلٌ معلولٌ كالجواهر المجرّدة، له علمٌ حضوريٌّ بعلة الفاعليّة، والتي هي بالضرورة مجرّدة.

٤- وأنه بسبب علاقة العليّة المعلوليّة القابلية فإنَّ الأعراض النفسانيّة المجرّدة، حاضرةٌ لدى موضوعاتها، وهي النفس الحيوانيّة أو الإنسانيّة المجرّدة والمستقلّة، ولها علمٌ حضوريٌّ بها؛ وبعبارةٍ أُخرى: لكلِّ موجودٍ مجردٍ مستقلٍ علمٌ حضوريٌّ بالأعراض الموجودة فيه، وبناءً عليه، فالأصحُّ أن نفس العلم بأنه "الحضور عند المجرد" أو "حضور المجرد عند المجرد" أو "المجرد الحاضر عند المجرد" بدل أن نفسره بأنه "الحضور عند الشيء" أو "حضور واقعية عند واقعية" أو "الواقعية الحاضرة عند الواقعية". ونظرًا إلى كون الموجود المجرد تُطلق عليه الصورة بلحاظ كونه فعليّة محضة، ونظرًا إلى أنّه يصحُّ استخدام بعض المفردات المرادفة له مثل "الوجود"، "الحصول"،

(١) صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، ص ١٠٩؛ وانظر أيضًا، المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٥.

"الحضور" ونحو ذلك، يمكننا القول:

"كلُّ صورةٍ {أي كل مجرد} حاصلةٍ {أي حاضرة} لوجودٍ مجرّدٍ عن المادّة، بأيّ نحوٍ كان {ذلك الحصول} فهي مناط عالمةٌ ذلك المجرّد بها، {فتكون هي علمه}... ومناط عالمةٌ الشيء بالشيء {أي حقيقة علمه به هو} حصول صورة ذلك الشيء له، سواء أكانت الصورة: {١} عين الشيء العالم؛ فيكون حصولها حصوله، كعلم النفس بذاتها، أم غيره، فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها، أو غيره فيكون حصولها إمّا: {٢} فيه، وذلك إذا كان الشيء قابلاً، وإمّا: {٣} عنه، وذلك إذا كان {الشيء} فاعلاً لها وإمّا: {٤} له، وذلك إذا كانت الصورة فاعلاً له. فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالمية، أعظم من حصول نفسه، أو الحصول فيه، {أو الحصول عنه}، أو الحصول له"^(١).

وبملاحظة أنّ الموجود المجرّد الذي يُمكن الحضور عنده هو بالضرورة أمرٌ مستقلٌّ، خلافاً للموجود المجرّد الحاضر فإنّه من الممكن أن يكون عَرَضاً، فإننا يمكننا أن نعرّف العلم بأنه "الحضور عند المجرد المستقل" أو "المجرد الحاضر عند مجرد مستقل" أو -بشيء من المسامحة- "الشيء أو الوجود الحاضر عند موجود مستقل" والذي يحكي عن أن العالم بالضرورة مستقل الموجود خلافاً للعلم والمعلوم اللذين قد يكونان عرضيين بدل تعريفه بأنه "الحضور عند المجرد" أو "المجرد الحاضر عند المجرد".

"واعلم أنّ ماهية العلم... ترجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل في وجوده" "إنّ مناط كون الشيء معلوماً هو وجود لأمر مستقلّ الوجود"^(٢).

بل يُمكننا أن نضع مكان التعابير المذكورة أعلاه، وبشكلٍ مختصرٍ، الآتي: حقيقة العلم هي الوجود المجرّد أو نحو الوجود المجرّد، لأننا ذكرنا:

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٥.

(٢) صدر المتأهّلين، مفاتيح الغيب، ص ٢٦٥.

١- أن حقيقة العلم هي "الحضور عند الشيء" أو أن العلم -الذي هو مناط كون العالم عالماً، أو ملاك انكشاف المعلوم- هو الواقعية نفسها الحاضرة عند الشيء.

٢- وأن الواقعيّات المجرّدة هي فقط التي تحمل إمكان الحضور، لا الأجسام؛ وطبقاً لما تقدّم توضيحه، فكلُّ واقعيّة مجرّدة هي بالضرورة حاضرة لدى شيء سواء أكان ذلك الشيء هو ذاتها أم غيرها؛ أي أن "الحضور عند الشيء" هو ذات كلِّ واقعيّة مجرّدة أو نحو وجودها؛ لأنّ الواقعيّة المذكورة إمّا أن تكون عرّصاً أو أن تكون مستقلّة، فإن كانت عرّصاً، فهي بالضرورة حاضرة عند الجوهر المجرّد الذي يكون موضوعاً لها، وإن كانت مستقلّة فهي بالضرورة حاضرة عند نفسها وعند غيرها علّتها أو معلولها، فهي بالضرورة، وعلى أيّ حال، حاضرة عند الشيء. ومن هنا يُطلق عليه "المعلوم بالذات"؛ وذلك لأنّه من جهة هو حاضر أي معلوم، ومن جهة أخرى حضوره ذاتيّ.

وطبقاً للمقدّمة الأولى، العلم هو الشيء الحاضر نفسه أو حضور الشيء الحاضر، وطبقاً للمقدّمة الثانية والثالثة، فإن المجرّد فقط هو الحاضر بالحضور الذاتي، بنحو يكون الحضور نحوًا من أنحاء وجوده. إذًا، العلم هو الوجود المجرّد نفسه أو نحو الوجود المجرّد:

"إنّ العلم عبارة عن وجود شيءٍ مجرّد، فهو وجودٌ بشرط سلب الغواشي" (١).

"العلم عبارة عن نحو وجود أمرٍ مجرّد عن المادّة" (٢).

ويعود السبب في ذكر عبارات متعدّدة في تفسير العلم إلى أن صدر المتألهين استفاد من هذه التعبيرات المتنوعة في مواطن مختلفة بحيث كانت تبدو أحياناً متناقضة أو فيها شيء من الاضطراب. وخلاصة الكلام. هي: أن حقيقة العلم الحضور، أو الأفضل القول حقيقة العلم، هي الوجود المجرّد نفسه أو نحو هذا الوجود.

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

١-١- مراتب العلم الحضوري

مراتب التجرد

لقد عرفنا أن حقيقة العلم الحضوري هي الوجود المجرد نفسه أو نحو هذا الوجود. ولكن بنظر صدر المتأهين ليس جميع المجردات في عرض بعضه أو متساوياً. ولذا فهو، كشيخ الإشراق، يرى ويلتزم القول بوجود نوعين من المجردات: المجردات التامة العقلية، والشاملة للواجب بالذات وللجواهر المجردة، والمجردات المثالية. إذاً، -خلافاً للفلاسفة المشائيين، الذين يلتزمون بوجود عالمين: عالم المثال وعالم الطبيعة- يلتزم صدر المتأهين بوجود عوالم ثلاث: عالم العقل، عالم المثال وعالم الطبيعة. مضافاً إلى أنه، وخلافاً لشيخ الإشراق، يعتقد بوجود نوعين من العوالم في عالم المثال: عالم المثال المنفصل، وهو موجود خارج النفس، وعالم المثال المتصل وهو القائم بالنفس ويعدّ مرتبةً من مراتبها. وهو يرى أن المجردات القائمة في المثال المتصل هي ذاتها تصنف في مرتبتين: المجردات المثالية الحسية والمجردات المثالية الخيالية. إذاً، الموجودات المجردة أعم من كونها قائمة بالنفس أو مستقلة، يمكن جعلها في ثلاث مراتب من الناقص إلى الكامل كالآتي:

١- المجردات الحسية؛

٢- المجردات الخيالية؛

٣- المجردات العقلية:

"العالم عالمان: عالم العقل... وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وإلى الصور الشبعية {أي الخيالية}"^(١).

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٢؛ وانظر قوله: "الوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها في القوة، ثمّ المثل الخيالية، ثمّ المثل الحسية"، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤١٦. "العوالم خمسة: منها نشأة الموت والجهل والظلمة وهي نشأة الجسم المادي وأعراضه... والثانية نشأة الحس... الثالثة هي نشأة الخيال... الرابعة نشأة الوهم... والخامسة نشأة العقل والمعقول" صدر المتأهين، تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٤٥٦.

مراتب العلم الحضورى

بناءً على ما تقدّم، فإنّ العلم الحضورى، مضافاً إلى كونه الوجود المجرد نفسه أو نحواً من مثل هذا الوجود، فهو بالضرورة إمّا أن يكون مجرداً حسيّاً، أو مجرداً خياليّاً، أو مجرداً عقليّاً، وبعبارة أخرى: إمّا أنه نحو الوجود المجرد الحسيّ نفسه، أو نحو الوجود المجرد الخياليّ، أو نحو الوجود المجرد العقليّ. إذًا، كما إنّ المجردات، والتي هي معلومة بالذات - أي معلومة بالعلم الحضورى - ذات مراتب ثلاث تدرج من الناقص إلى الكامل: مرتبة التجرد الحسيّ، ومرتبة التجرد الخياليّ ومرتبة التجرد العقليّ، فإنّ العلم الحضورى أيضاً، والذي هو بالضرورة عين المعلوم بالذات - أي المجردات المذكورة نفسها أو نحو وجودها - إمّا أن يكون حسيّاً أو أن يكون خياليّاً أو عقليّاً. وبهذا يظهر أنّ العلم الحضورى الحسيّ هو بمعنى العلم الحضورى المجرد المثالي الحسيّ لدى العالم، أو بعبارة أوضح: هو بمعنى العلم الحضورى بالمجرد المثالي الحسيّ، وكذلك الحال في العلم الحضورى الخياليّ والعقليّ. ويُطلق صدر المتألهين على العلم الحضورى الحسيّ تسمية "الحسّ" أو "الإحساس"، وعلى العلم الحضورى الخياليّ تسمية "الخيال" أو "التخيّل"، وعلى العلم الحضورى العقليّ تسمية "العقل" أو "التعقل"، وتبعاً لذلك، فإنّ المجرد الحسيّ أو الخياليّ أو العقليّ نفسه، من جهة كونه معلوماً بالعلم الحضورى وبالتالي معلوماً بالذات، يسمى محسوساً بالذات أو متخيلاً بالذات أو متعقلاً بالذات؛ لأنّ معنى "محسوس" و"متخيّل" و"متعقل" على الترتيب هو المعلوم بالعلم الحسيّ والخياليّ والعقليّ. ويتضح استناداً إلى الحكم بأن العلم هو عين المعلوم بالذات، وأنّ الحسّ عين المحسوس بالذات، والخيال عين المتخيّل بالذات والعقل عين المتعقل بالذات. ولم يتعرّض صدر المتألهين في أيّ موضع بشكل صريح لعنوان "مراتب العلم الحضورى" ولكنه يُشير في طيّات كلامه تلويحاً وبشكل متكرّر إلى هذا الأمر:

"الموجود إذا كان مادياً محضاً، لا يمكن إدراكه أصلاً... لكونه ذا وضع مكانيّ وذا جهةٍ من الجهات المادية، فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود... فأولّ درجات

الإدراك {الحضوريّ} هو الإحساس.. والصورة التي يشاهدها الحس {أي يدركها حضوراً} غير الصورة التي في المادّة ولها نحو آخر أطف وأشرف وأقوى من التي في المادّة وهي عندنا... قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، ماثلة بين يديها، تشاهدها بنفسها {أي بعلم حضوريّ} لا بصورةٍ أخرى {أي لا بعلمٍ حصوليّ}، لأنّ وجودها وجود نوريّ إدراكيّ {أي وجود مجرد غير ماديّ}. ثمّ بعدها درجة الإدراك الخياليّ... ثمّ درجة الإدراك العقليّ"^(١).

وفي العبارة المذكورة أعلاه قرائنٌ عدّة تدلُّ على أنّ مراد صدر المتألهين من الإدراك والإحساس والتخيّل والتعقل هو نوع حضورٍ لها بالنحو الذي أوضحناه، ومن ذلك قوله: "الموجود إذا كان مادياً محضاً لا يمكن إدراكه أصلاً؛ لأنّنا لاحظنا أنّه لا يرى مانعاً من إدراك الموجود الماديّ بالعلم الحصوليّ، وإنّما الممتنع إنّما هو إدراكه بالعلم الحضوريّ الأعمّ من الحسيّ أو الخياليّ أو العقليّ، فهو غير ممكن كلية، إذًا، مراده من الإدراك في العبارة المذكورة أعلاه هو الإدراك الحضوريّ لا الحصوليّ. وكذلك تعبيره بـ"يشاهدها" ولا سيّما تعبيره بـ"تشاهدها بنفسها لا بصورةٍ أخرى" فهي صريحةٌ تماماً في العلم الحضوريّ.

٢-١- تبعيّة نحو الإدراك لنحو وجود المدرك بالفتح

إنّ ما ذكرناه فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ الحسيّ والخياليّ والعقليّ، يُوصلنا إلى أنّه من غير الممكن في العلم الحضوريّ أن ينقلب الواقع المحسوس، مع الحفاظ على هويّته وتغيير شروطه، إلى المتخيّل أو المعقول وكذا العكس. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الواقعيّة الواحدة المدركة بالعلم الحضوريّ لا تُدرك إلا بنحوٍ واحدٍ، بنحوٍ لا يُمكن للمدرك أن يكون ثابتاً بشخصه ويبقى على ما هو عليه وفي الوقت نفسه يختلف نحو إدراكه باختلاف الشروط، بمعنى أنّه في ظلّ بعض الشروط الخاصّة يُدرك بنحوٍ حسيّ، ومع توافر شروطٍ أخرى يُدرك بنحوٍ خياليّ، ومع تحقق شروطٍ غيرها يُدرك بنحوٍ عقليّ؛

(١) صدر المتألهين، شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إهيات شفا، ج ١، ص ٦١٣ إلى ٦١٥.

بل ما يُدرك بنحوٍ حسيٍّ فهو دائماً وبالضرورة يُدرك بنحوٍ حسيٍّ، ولا يُمكن أن يكون متخيلاً أو معقولاً وهكذا:

"المحسوس يستحيل أن يكون متخيلاً ثمَّ معقولاً وهو هو بعينه"^(١).

وذلك لأن العلم الإدراك والمعلوم المُدرك في العلم الحضورى واقعيَّة واحدة لا واقعتان متغيرتان. وبناءً عليه، فإنَّ ثبات المُدرك بالفتح، وتغير الإدراك يستلزم أن تكون الواقعيَّة الواحدة ثابتةً وباقيةً وفي الوقت نفسه متغيرةً وزائلةً وهذا تناقض محال. إذًا، فنحو إدراك واقعيَّة ما تابع لنحو وجودها.

والآن - وبناءً على الوجودات الطولية للماهية - إذا التفتنا إلى أن بعض الواقعيات التي تدرك أحياناً إدراكاً حضورياً حسيّاً أو خيالياً أو عقلياً، هي وجودات أفضل للماهية، على نحو ينجر الإدراك الحضورى لهذه الواقعيات بالترتيب إلى إدراك لهذه الماهية بنحو جزئى حسيٍّ، أو جزئى خيالىٍّ أو كليٍّ عقليٍّ، أمكننا أن نستنتج أن إدراك الماهية المذكورة بنحو جزئى حسيٍّ يبتنى على العلم الحضورى بالوجود المثالى الحسيّ الأفضل للماهية المذكورة، وإدراكها بنحو جزئى خيالىٍّ يبتنى على العلم الحضورى بالوجود المثالى الخيالىٍّ الأفضل لها، وإدراكها بنحو كليٍّ عقليٍّ يبتنى على العلم الحضورى بوجودها العقليّ الأفضل؛ أي أن ارتقاء نحو إدراك ماهية واحدة من الحسيّ إلى الخيالىٍّ ومن الخيالىٍّ إلى العقليّ تابع لارتقاء نحو وجودها من المثالى الحسيّ إلى المثالى الخيالىٍّ ومن المثالى الخيالىٍّ إلى المجرد العقليّ. فما لم يتحقق الوجود الأفضل للماهية في نفس الإنسان بنحوٍ مثالىٍّ حسيٍّ لن يتمكّن الشخص من أن يُدرك الماهية نفسها بنحوٍ جزئى حسيٍّ، وما لم يتحقق الوجود الأفضل للماهية بنحوٍ مثالىٍّ خيالىٍّ، لا يُمكن أن يُدرك الماهية المذكورة بنحوٍ جزئى خيالىٍّ، وأخيراً، ما لم يتحقّق الوجود الأفضل للماهية بنحوٍ مجرد عقليٍّ، لا يُمكن أن يُدرك الماهية المذكورة بنحوٍ كليٍّ عقليٍّ. فنحو إدراك الماهية تابع أيضاً لوجود تلك الماهية، وبهذا يظهر أن تغير نحو إدراك الماهية

مشروطٌ بتغير نحو وجودها.

"المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنواع الوجودات... كالكون في المادة، فإنّ المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً. وكذا الكون في الحسّ والخيال ربّما يَمنعان عن الإدراك العقليّ. فقد علّم أنّ أنحاء الوجودات متخالفةُ المراتب بعضها عقليةٌ وبعضها نفسانيةٌ وبعضها ظلمانيةٌ غير إدراكية. وأمّا الماهيات، فهي تابعة لكلّ نحوٍ من طبقات الوجود"^(١).

وخلاصة الكلام: إنّ نحو الإدراك تابعٌ في كلّ نوع من العلوم لنحو وجود المدرك بالفتح، سواء أكان ذلك في العلم الحضوريّ حيث يكون المدرك بالفتح واقعيةً الشيء نفسها، أم في العلم الحسويّ، حيث يكون المدرك بالفتح، وكما سوف يأتي، هو ماهية الشيء. وسوف نلاحظ في الفصل القادم كيف أنّ الغفلة عن هذا الأمر في العلم الحسويّ أدّت إلى ظهور نظرية التقشير، حيث تتبنّى هذه النظرية أنّ نحو إدراك الماهية تابعٌ لميزان تجريدها عن العوارض الغريبة^(٢).

٣-١- نفي كون العلم ماهويًا

يرى الفلاسفة السابقون أنّ علم الإنسان بالأشياء الخارجة عن ذاته، وبحسب الإصطلاح العلم الحسوي للإنسان، الأعمّ من الحسيّ والخياليّ والعقليّ، هو عرض، وأن العلم الحسويّ العقليّ المجرد من بينها هو من أنواع الكيف النفساني^(٣): "أمّا أنّ

(١) صدر المتأهّن، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٣.

(٢) لأجل ملاحظة مصادر نظرية التقشير انظر: الفصل التاسع، المصادر المتعلقة بعنوان: ٩-٢.

(٣) وإن تعرّض الفلاسفة السابقون للأقسام الثلاثة للعلم الحسوي - الحسيّ والخياليّ والعقليّ - ولكنهم يرون أنّ العلم الحسويّ العقليّ هو فقط من الكيف النفسانيّ ومن المجردات، دون القسمين الآخرين، وأمّا صدر المتأهّن فيرى الأقسام الثلاثة مجردة. فقد جعل في بعض الموارد الأقسام الثلاثة من نوع الكيف النفساني: "فتلك الصور كلّها كفيّات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوسًا لإحدى الحواس ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس" صدر المتأهّن، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ١٣٤؛ انظر أيضًا: ج ٣، ص ٢٨١ و ٢٨٢ مضافًا إلى تعليقه العلامة الطباطبائي وص ٤٩٩ =.

العلم عَرَضٌ... لأنّه موجود في النفس لا كجزءٍ منه"^(١) ولكن بعد أن نبيّن بعض الأمور فإننا سوف نتمكّن من الحدس بأنّ العلم بشكل عام سواء أكان حضورياً أم حصولياً ليس ماهيةً. فالعلم الحسوليّ مضافاً إلى عدم كونه كيفاً نفسانياً، هو خارجٌ إطلاقاً عن باب المقولات. وطبقاً لما يذكره صدر المتألهين فالعلم ليس من الحقائق التي لها واقعيةٌ وماهيةٌ مغايرة لها تحكي عنها؛ بل هو من الحقائق التي تكون الماهية فيها عين واقعيةً: "يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنّيها {أي وجودها وواقعيةها} عين ماهيةً"^(٢).

والمراد من هذا التعبير المعقّد هو أنّ العلم هو تلك الواقعية نفسها التي هي مناط

= ولكننا سوف نلاحظ في الفصل القادم وفي بحث اتحاد العالم والمعلوم أنّه وفي رأيه الأخير لا يرى أنه كيف نفساني، بل له ماهية أو ماهيات أخرى، مضافاً إلى ما سوف نلاحظه أيضاً في تمّة البحث من أن العلم نحو من وجود هذه الماهية أو الماهيات.

(١) بهمنيار بن مرزبان آذربايجاني، التحصيل، ٤٠١ و ٤٠١؛ وانظر أيضاً: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٤٠.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٧٨؛ وقد ورد استخدام هذا التعبير في موارد ثلاث: ١- في خصوص الواجب بالذات. ٢- في وجود الأشياء بشكل عام. ٣- في حقائق كالعلم والوحدة وأمثال ذلك "الوحدة كالوجود... لا ماهية لها غير الإنية" شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفاء، ج ١، ص ٤٣٩. والمراد منها عندما تستخدم في الواجب بالذات هو أنّه لا ماهية له؛ أي لا يمكن أن تجد مفهوماً ماهوياً يكون الواجب بالذات وجوداً خاصاً له؛ وبعبارة أخرى: يستحيل أن تكون ثمة ماهية بشرط لا قابلية للحمل على الواجب بالذات بالحمل الشايع. أمّا عندما يتم استخدام هذه المفردة في وجود الأشياء الأعمّ من وجود الواجب والممكن، وفي حقائق كالعلم والوحدة فيكون المراد منها أنّ الوجود والعلم والوحدة وأمثال ذلك ليست نوعاً من الماهية، بل هي أمور غير ماهوية وهذا يستلزم أن يكون مفهوم الوجود والعلم والوحدة من المفاهيم غير الماهوية. ولذا ذكرنا في المتن أنّ المقصود من التعبير المذكور هو أنّ تلك الواقعية نفسها التي تكون مناطاً للكشف هي العلم لا ماهيته.

تعرّض صدر المتألهين لهذا الموضوع في كتابه: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٠ و ٢٩١ بشكل ضمني؛ ولكن بتفصيلٍ أكثر.

الكشف لا ماهيَّته. وبناءً عليه لو أطلقنا على الواقعيّة التي هي مناط الكشف في نفس الإنسان رمز K ، والتزمنا بمقولة الفلاسفة المذكورين، وافترضنا أنّ الماهيّة نوعٌ من الكيف النفسانيّ، فطبقاً لهذا القول، فإنّ واقعيّة K هي العلم، وأمّا الكيف النفسانيّ المذكور فليس علماً؛ وبعبارةٍ أوضح: على الرغم من كون الواقعيّة المذكورة علماً، وعلى الرغم من أنّ لها ماهيّةً هي من نوع الكيف النفسانيّ تحكي عنه وعلى الرغم من كون مفهوم العلم حاكياً عن هذه الواقعيّة، على الرغم من ذلك كلّ مفهوم العلم ليس هو المفهوم الماهويّ المذكور، وبهذا يظهر أنّ العلم سواء في الإنسان أو في غير الإنسان، ليس له أيّ ماهيّةٍ أخرى، فهو خارجٌ تماماً عن باب المقولات.

وهذا الكلام مجملٌ لا بدّ له من تفصيل، ولتفصيله نقول: فلنأخذ بالاعتبار العلم الحسوبيّ العقليّ نفسه للإنسان، والذي هو محلّ النزاع. وكما هو مبينٌ أعلاه فإنّنا سوف نلاحظ وجود أمور ثلاثة:

١- واقعيّة K والتي هي مناط كشف المعلوم، وهي التي نُطلق عليها واقعيّة العلم، وذلك في مقابل مفهوم العلم.

٢- مفهوم العلم الحاكي عن واقعيّته من حيث هو مناط كشف المعلوم.

٣- ماهيّة هي من نوع الكيف النفسانيّ والتي تحكي عن هذه الواقعيّة عندما يتمّ لحاظها في نفسها. والنزاع إنّما هو في أن مفهوم العلم هل هو المفهوم الماهويّ نفسه المُتّزَع من واقعيّة العلم أم لا؟ وهذا ما يعبرّ عنه بشكلٍ مختصرٍ بالآتي: هل مفهوم العلم ماهويّ أم غير ماهويّ؟ من الواضح أنّه إذا لم يكن ماهويّاً، لأنّه يصدق على الواقعيّات الخارجيّة، وبلغّة الاصطلاح: لما كان الاتّصاف به في الخارج فهو بالضرورة من المفاهيم الفلسفيّة، لا المنطقيّة، فإنّنا يُمكننا القول إنّ خلاف صدر المتأهّلين مع الفلاسفة السابقين هو في أنّ مفهوم العلم بنظرهم هو كمفهوم البياض، وصفٌ ماهويّ، وأمّا بنظره فهو كمفهوم العليّة، هو وصفٌ فلسفيّ لا ماهويّ.

قد يتوهّم بعضٌ أنّ هذا النزاع صرفٌ نزاعٍ مفهوميّ، ولا يتناسب مع البحث

الفلسفي، ولكن هذا توهمٌ خاطئ. فإنَّ هذا النزاع ناظر إلى نحو وجود العلم؛ لأنَّ مفهوم العلم لو كان ماهويًّا، بمعنى أنَّه كان كمفهوم البياض، له ما بإزاءه؛ أي له وجوده الخاص به، فيكون العلم كالبياض شيئًا في مقابل سائر الأشياء، يُضيف رقمًا خاصًّا به إلى قائمة الأرقام عند تعداد أشياء هذا العالم، بنحوٍ يكون المرء عالمًا بضمِّ هذا الشيء إلى سائر الأشياء وإلا يصير جاهلاً. وأمَّا لو كان هذا المفهوم كمفهوم العليَّة مفهومًا فلسفيًّا، وله منشأ انتزاع فقط، وليس له ما بإزاءه. ففي هذا الفرض لن يكون العلم شيئًا في مقابل سائر الأشياء، ولن يكون له وجوده الخاص؛ بل يوجد بوجود شيءٍ آخر كالكيف النفساني المذكور، بمعنى وجود واقعيَّة هي في نفسها منشأ آثار هذه الماهية ومصداقها، وليست منشأ لآثار العلم، وهذه الواقعيَّة هي منشأ انتزاع مفهوم العلم باعتبارٍ آخر لا في نفسها.

يرى الفلاسفة السابقون أنَّ الشقَّ الأوَّل هو الصحيح؛ أي أنَّ في العالم شيئًا خاصًّا في مقابل سائر الأشياء له ماهيةٌ يُطلق عليها العلم، الذي هو من جملة الأعراض، وحلول هذا العرَض في نفس الإنسان موجبٌ لكونه عالمًا، كما إنَّ حلول البياض في الجسم موجبٌ لكونه أبيض. ويرى صدر المتألهين أنَّ الشقَّ الثاني هو الصحيح؛ أي أنَّ العلم ليس شيئًا خاصًّا من جملة أشياء هذا العالم؛ بل إنَّ بعض الأشياء التي لها وجود وماهيات متنوِّعة - أو لا ماهية لها أصلًا - يكون وجودها بنحوٍ يكون مكشوفًا لنفسه أو لشيءٍ آخر. ومثل هذه الواقعيَّات بلحاظ هذا النحو من الوجود هي معلومات، ونحو وجودها، الذي يكون مناطًا لانكشافها أو انكشاف غيرها يُطلق عليه العلم. وطبقًا لهذا الرأي، فوجود العلم يقترن دائمًا بوجود شيءٍ آخر، أو نحو وجود شيءٍ آخر، بمعنى أنَّ أيَّ واقعيَّة أو أي وجود يُمكن انتزاع مفهوم العلم منه إن لم يكن واجبًا بالذات فله ماهية، تدرج تحت واحدة من المقولات العشرة، بنحو تكون هذه الواقعيَّة هي وجود تلك الماهية وفي الوقت نفسه يكون وجود العلم بوجود هذه الواقعيَّة.

إذًا، يرى كافة الفلاسفة أنَّ ثمة ماهيةً موجودة. وعندما نصف الماهية بأنَّها موجودة

فهذا بمعنى أنّ ثَمَّةً واقعيّةً أو واقعيّات تكون في نفسها مصداقاً للماهيّة. والنزاع في أنّ العلم هل هو الماهيّة الموجودة أم المفهوم الذي له منشأ انتزاع، بمعنى أنّه مفهوم يوجد في المُمكنات بوجود الماهيّات الأخرى، وفي الواجب بالذات بوجود الواجب بالذات الذي لا ماهيّة له. يختار الفلاسفة السابقون الأوّل، ويختار صدر المتألّهين الثاني.

ويرى صدر المتألّهين أنّ علم الواجب بالذات بذاته وبسائر الأشياء، ممّا لم يكن زائداً على الذات، فهو موجودٌ بوجود الواجب بالذات نفسه الفاقد للماهيّة. وكذلك الحال في علم الموجودات المجرّدة بنفسها وبالأشياء ممّا لم يكن زائداً على ذاتها، وكان نحواً من أنحاء وجودها متحقّقاً بتحققها، باعتبارها ماهيات من نوع الجواهر العقلية. إذاً، علمها يتحقّق بوجود ماهيّات من نوع الجوهر العقليّ. وكذلك علم الإنسان بذاته، ممّا لم يكن زائداً على ذاته، كان نحواً من أنحاء وجوده، ويوجد بوجوده؛ أي يوجد بوجود الإنسان. ولكن يبقى السؤال عن رأي ملا صدرا فيما يرجع إلى علم الإنسان بالأشياء، فهل إنّه ليس زائداً على الذات؟ فيترتّب على ذلك أن يكون نحواً من وجوده، بنحوٍ نتمكّن من القول: إنّ العلم الحصريّ للإنسان يوجد بوجود الإنسان؛ أو إنّه زائدٌ على الذات، بمعنى أنّ ثَمَّةً واقعيّةً أخرى ذات ماهيّة أخرى يكون العلم نحواً من أنحاء وجودها، وهذه الواقعيّة بسبب حلولها في نفس الإنسان أو صدورها منه أو اتّحادها معه، تكون سبباً لصيرورة الإنسان عالماً بسائر أشياء العالم؟

والنتيجة التي نصل إليها هي أنّ العلم ليس ماهيّةً، وإن كان وجوده في المُمكنات يقترن بوجود ماهيّة، ولذا كانت الماهيّة ملازمة له دائماً:

"{العلم} كان مرجعه إلى نحوٍ من الوجود، وهو المجرد الحاصل للجوهر الدرك أو عنده... وكلّ وجود جوهريّ أو عرضيّ يصحبه ماهيّة كليّة {فالعلم أيضاً يصحبه ماهيّة كليّة}"^(١).

إشارة إلى الاستدلال

لكن لماذا لا يكون العلم ماهية؟ والجواب: إن مفردة العلم هي من المشترك المعنوي، فهي تُستخدم في الواجب بالذات وفي المُمكنات بمعنى واحد. إذًا، مفهوم العلم عندما يُطلق على الواجب فهو يُطلق بذلك المعنى نفسه على المُمكنات. ولكننا نعلم أن علم الواجب بالذات لا ماهية له، وبعبارة أُخرى: مفهوم العلم عندما يُطلق على الواجب بالذات لا يكون مفهومًا ماهويًا؛ لأنّ صفات الواجب بالذات عين وجوده، وقد ثبت في الفلسفة أنّ وجود الواجب بالذات لا ماهية له، إذًا لا بدّ من أن تكون صفاته لا ماهية لها أيضًا، وإلا لزم من ذلك أن تكون زائدة على الذات ومنضمة إليها، وهو محال في الواجب. ويستنتج من ذلك أنّ العلم ليس ماهية بشكل عام، سواء كان المقصود منه علم الواجب أم علم المُمكنات، وسواء أكان حضورًا أم حصوليًا؛ بل هو مفهوم فلسفيّ ناظر إلى نحو الوجود^(١).

٤-١- العلم الحضوريّ في الماديات

ذكرنا سابقًا أنّ صدر المتألهين أخرج الأمور الجسمانية الشاملة للأجسام ولأعراضها - في مواضع عدّة من مصنّفاته - من دائرة العلم الحضوريّ، أي أن مثل هذه الأمور لا تكون ذواتها حاضرة كما لا يمكن حضورها عند واقعيّات أُخرى، ولا حضور واقعيّات أُخرى عندها:

"لا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر، فكذا الجسمانيّ القائم به من الصفات والأعراض ولهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة وشعور"^(٢).

(١) انظر: عبد الله جوادي الآملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٩٥ و ٩٦، ١٧٥ و ١٧٦.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٢٢٤؛ انظر أيضًا: ج ٣، ص ٣١٣، ٣٦٣، ٤٤٧؛ ج ٦، ص ١٥٠، ١٦٧، ٢٢٦، ٢٩٥ و ٢٩٦، ٤١٦؛ ج ٨، ص ٦٩، ٧٣، ٧٥، ١٨٢، ٢٩١، ٣٢٩؛ ج ٩، ص ١٢٤ و ٢٥٨. مفاتيح الغيب، ص ٢٦٢؛ المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٦؛ ج ٢، ص ٤٢٩ و ٤٣٠؛ العرشية، ص ٢٢٥ و ٢٣٧؛ المشاعر، طهوري، ص ٥٠؛ إيقاظ النائمين، ص ١٩؛ =

وبناءً عليه لا يمكن تحصيل العلم بها إلا من خلال الصوَر الحاكية عنها؛ أي عن طريق العلم بها بالعلم الحسوليّ:

"فلا علم لأحدٍ بشيءٍ من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادّية التي في الخارج"^(١).

لكن صدر المتأهّلين يرى، في مواطن عدّة أخرى من كتبه، أن لكافة الموجودات شعورًا وإدراكًا. ويعتقد أن العلم والوجود متساوقان، أي أن كون الشيء موجودًا مستلزمٌ لكونه يملك شعورًا وإدراكًا:

"إنّ الوجود مطلقًا عين العلم والشعور مطلقًا ولهذا ذهب العارفون الإلهيُّون إلى أن الموجودات عارفة برّبها ساجدة لها"^(٢).

نعم المراد من هذا الإدراك نوعٌ من العلم الحضوريّ الضعيف بنفسه وبفاعله، لا العلم الحسوليّ. إذًا، وبموجب هذا القول، يكون للأموَر الجسمانيّة أيضًا نوعٌ من العلم الحضوريّ:

"كان للنبات؛ بل الجماد إدراكٌ على نمطٍ آخر يعرفه المُكاشفون"^(٣).

يظهر ممّا تقدّم أن لصدر المتأهّلين رأيين فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ للأموَر

= الرسائل، ص ٥٩، ٣١٣ و ٣٥٣؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتأهّلين، ص ٧٠، ٧٦، ٢٩٨ و ٣٨٩؛ شرح وتعليقات صدر المتأهّلين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٢٣١، ٢٣٢، ٥٩١ و ٦٠٤؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٢٩٧، ٣٣٦ و ٤٥٦؛ شرح أصول الكافي، ص ٤٥؛ أسرار الآيات، ص ٤٥ و ١١٢ و ١١٣.

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٦٤، وانظر أيضًا: ج ١، ص ٢٧٦ و ٢٧٧؛ صدر المتأهّلين: مفاتيح الغيب، ص ٢٦١ و ٢٦٢ و ٥٠٥؛ المبدأ والمعاد، ج ١، ص ٢٢٤ و ٢٢٥؛ إيقاظ النائمين، ص ٤٧؛ الرسائل، ص ٢٣٥؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتأهّلين، ص ١٣٧ و ١٣٨؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٣٨، ١٤٤، أجوبة المسائل؛ تفسير القرآن الكريم، ج ٦، ص ١٤٨.

(٣) صدر المتأهّلين، مفاتيح الغيب، ص ٥٠٥.

الجسمانية بنفسها وبفاعلها، والعلم الحضورى للمجردات بالأمور الجسمانية. وباختصار، فيما يرجع إلى العلم الحضورى للماديات: فهو ينكر ذلك في موارد، وفي موارد أخرى يلتزم به. فهل يمكن الجمع بين هذين الرأيين، أم لا بد من الأخذ بأحدهما على أساس أنه الرأي النهائي وإهمال الرأي الآخر؟ لقد ذكر صدر المتأهين، وفي موارد متعددة^(١)، كلا الرأيين في موضع واحد، بأن ذكر القول بمساوقة العلم للوجود، ثم استدرك مستثناً الماديات من ذلك، وهو يشهد على عدم تلاؤمها وعدم إمكان الجمع بينهما، لكنه في بعض الموارد أشار إلى وجه الجمع بينهما فاعتبر أن الأمور الجسمانية تملك علماً حضورياً أيضاً، ولكن لما كانت الآثار المتوقعة من الحضور لديها بنحو مختلف عما هو المتوقع من الحضور في المجردات، ولما كان ما هو ظاهر وبين فيها غير ظاهر وبين في الأخرى، كانت تُتلقى على أساس أنها فاقدة للحضور:

"إن هذا المسمى بالإرادة... أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك، كما إن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك ولكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن مجازة الأعدام"^(٢).

وبعبارة أخرى: العلم كالوحدة والفعلية هو من صفات الوجود، وهو كنفس الوجود من الأمور المشككة^(٣). إذاً، كما إن للوجود مراتب من الشدة والضعف والكمال والنقص، بنحو يكون في بعض مراتبه كمرتبة الواجب بالذات من الشدة

(١) انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٤٠؛ ج٨، ص١٦٤، ٢٩٠ و٢٩١؛ ج٩، ص٢٥٨؛ مفاتيح الغيب، ص٢٦٢؛ الرسائل، ص٣٥٣؛ تعليقه برحمت اشراق، ص٢٨٣.

(٢) صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٤٠ وانظر في هذا المجال: رسائل فلسفى: المسائل القدسية، ص١٣٧ و١٣٨؛ تعليقه برحمت اشراق، ص٢٨٣.

(٣) انظر: صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص٢٥٧ و٢٥٨؛ عبد الله جوادى آملى، رحيق مختوم، ج٤، ص٨٧ و٨٨.

والكمال بدرجّةٍ لا يُمكن فرض ما هو أشدّ منها وأكمل، وفي بعض مراتبه كمرتبة الهيولى أو الجسم، بدرجّةٍ من الضعف والتقصان بنحوٍ يكون كالعدم، فالعلمُ كذلك له مراتبٌ شديدة وضعيفة، وكاملةٌ وناقصة، بحيث يكون من الضعف في بعض مراتبه، كما في العلم الحضوريّ في الأمور الجسائيّة، بنحوٍ لا يُعدّ علمًا؛ بل يبدو وكأنّه جهلٌ محض، أو كأنّه ليس حضورًا؛ بل غيبةٌ مطلقة:

"فهو عنده حقيقة مشكّكة تشمل الجميع، غير أنّ الصورة الجرميّة لا تُسمّى باسم العلم وإن كان لها نصيبٌ من مطلق الحضور"^(١).

هل هذا الجمع مقبولٌ؟ للإجابة على هذا السؤال لا بدّ من استعراض الدليل الذي ذكره لامتناع الحضور في الأمور الجسائيّة، والنظر في مدى انسجامه مع هذا الجمع أو عدم انسجامه. وطبقًا لهذا الاستدلال، فإنّ الأمور الجسائيّة لما كانت ذات امتدادٍ ثابتٍ أو سيّالٍ بالذات أو بسبب حلولها في الأجسام كانت فاقدةً للحضور؛ أي إنّ الامتداد نفسها الأعمّ من الثابت والسيّال، لا ينسجم ولا يتلاءم مع الحضور؛ لا الحضور عند نفسه، ولا الحضور عند غيره، ولا حضور الغير عنده. وبناءً عليه، لا بدّ إمّا من إثبات أنّ هذا الاستدلال غير صحيحٍ والإعراض عنه، أو الإعراض عن القول بالحضور في الأمور الجسائيّة، أو إثبات انسجامهما مع فرض الاعتقاد بهما؛ أي إثبات أنّ الأمور الجسائيّة لها حيثيّةٌ أخرى غير الحيثيّة الممتدّة التي نشاهدها، بنحوٍ لا تكون ذات امتداد من الحيثيّة المذكورة، وتبعًا لذلك يكون الحضور فيها ممكنًا من هذه الجهة.

ما يظهر لنا هو أنّ الشقّ الثالث هو الصحيح، لأنّ كلّ جسم، أو كلّ أمرٍ ممتدّ، وإن كان قابلاً للانقسام إلى ما لا نهاية له من الأجزاء الفرضيّة بحيث يكون كلٌّ جزءٍ منها معدومًا في مرتبة الجزء الآخر وغائبًا عنها، فيكون مشمولاً لنوع من عدم الحضور ومن الغيبة، لكن قد تقدّم، عند توضيح مسألة ربط السيّال بالثابت، أنّها ليست كذلك بالنسبة

(١) صدر المتأهّنين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٤٠، تعليقة العلامة الطباطبائي.

إلى الوجود غير الزماني كالله عز وجل والعقول؛ بل إن كافة الأجزاء الفرضية للأمر السيال لدى هذه الموجودات على درجة واحدة من الحضور؛ فلا الأجزاء المتقدمة هي بالنسبة إليه متقدمة ولا الأجزاء المتأخرة هي بالنسبة إليه متأخرة، ويترتب على ذلك أن يكون الامتداد السيال ثابتاً بالنسبة إليه؛ بل حيث كان قوام الأجزاء الفرضية في الامتداد السيال بهذا التقدم والتأخر، وكون الجزء معدوماً في مرتبة غيره من الأجزاء، فإن العبارة الأكثر دقة هي القول إن ليس الامتداد في الامتداد السيال امتداداً بالنسبة إلى المجردات التامة، لا أن ههنا امتداداً، لكنه ثابت غير سيال. وبهذا لا بد من القول إن الامتداد الثابت بالنسبة إليها ليس امتداداً:

"فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالى فعلية صرفة وحضور محض غير زماني ولا مكاني بلا غيبة وفقد؛ إذ الزمان مع تجده والمكان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن والنقطة"^(١).

وبهذا نصل إلى أن العلم الحضورى للمجردات التامة بالأمر الجسمانية أمر ممكن ومعقول.

وهل يتبنى صدر المتألهين هذا الرأي؟ في بعض الموارد^(٢) لم يرتض صدر المتألهين هذا الرأي، ولكنه في مواضع أخرى^(٣) يتبناه ويعبر عنه بالإدراك العقلي للأمر الجسماني وما يشابه ذلك؛ وذلك لأنه في مثل هذا الإدراك لدينا من جهة المدرك بالفتح وهو الوجود الخارجي للجسم أو الجسم نفسه، لا الصورة الإدراكية له، فالإدراك إذاً، أمر

(١) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ج ١، ص ٢٠٣؛ الرسائل، ص ١٥٢ و ١٥٣؛ شرح أصول الكافي، ص ٣٦٠؛ تفسير القرآن الكريم، ج ٦، ص ٣٧٦.

(٢) انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ٥٢ يشير في هذا الموضوع للرد على هذا التوضيح بتعبير كنائي هو الآتي: بعد تسليم...؛ ج ٣، ص ٤١٠ إلى ٤٥١؛ صدر المتألهين، العرشية، ص ٢٢٥ و ٢٢٦.

(٣) انظر: صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٧٠ و ١٧١؛ شرح الهداية الأثرية، ص ٣٢٨ و ٣٣٠؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٢٩٧، باب ١ من كتاب الوديعه، حديث ٢.

جسمانيّ، ومن جهةٍ أُخرى، يوجد المدرك له بالكسر وهو الموجود المجرد التام العقليّ، كما يوجد الأمر الجسمانيّ المذكور من حيث أنه قد سلبت عنه آثار الامتداد المكانيّ والزمنيّ، لا من جهة أنّ له مثل هذه الآثار وأنه موصوف بالغيبيّة:

"فإن قلت: ... كيف تصير الأشخاص الجسمانيّة معقولات {أي حاضرة بنفسها عند المجردات العقليّة} لا بصورها المتزعة عن موادّها، قلت: ذلك إنّما يكون في الأشياء التي لم يتحقّق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجوديّة... فإذا تحقّق ما ذكرناه يكفي للعاقليّة مجرد الإضافة الشهوديّة... وإلى هذا أُشير ما يوجد في كلام بعضهم أنّ الشيء الماديّ والزمنيّ بالنسبة إلى مباديها غير ماديّ ولا زمنيّ، يعني به ارتفاع أثر المادّة وأثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبيّة"^(١).

وكما نلاحظ هنا، فإنّ هذا البيان يقتصر على توضيح حال العلم الحضوريّ لدى المجرد التام بالأمر الجسمانيّة، وأمّا فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ للأمر الجسمانيّة بذواتها وبعلةتها الفاعليّة فهذا ممّا لم يتعرّض له، مع أنّ مدّعى صدر المتألّهين يشمل كلا الموردين. وما نراه أنّ هذا التوضيح يكفي لبيان حال الموردين الأخيرين أيضًا؛ وذلك لما تقدّم في بحث ربط السيال بالثابت، عندما تعرّضنا لكون التقسيم إلى الثابت والسيال أمرًا نسبيًّا، فقد ذكرنا أنّ البيان المذكور أعلاه موجبٌ لكون الأمور الجسمانيّة في نفسها ثابتة وكون السيالان فيها أمرًا نسبيًّا. ولكن كما أشرنا أعلاه أيضًا، فإنّ قوام الأجزاء الفرضيّة للامتداد السيال بالتقدّم والتأخّر الزمنيّ، وكون كلّ جزءٍ منها معدومًا في مرتبة الجزء الآخر، فإذا أردنا أن نتحدّث عن ذلك بعبارة أدقّ، فلا ينبغي لنا القول: إنّ الامتداد السيال في نفسه ثابتٌ ولا امتداد له، وجعله طبقًا لتعبير صدر المتألّهين كالآن؛

(١) صدر المتألّهين، شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٣٠، ويقول أيضًا: "كون المحسوسيّة مناط الجزئيّة لا يوجب أن يكون ذات المحسوس بوصف محسوسيّة وشخصيّة مدرّكًا لغير الجوهر الحاسّ، فكما أنّ المحسوس بخصوصه قد يكون مدرّكًا - بالفتح - لغير الجوهر الحاسّ، مع أنّ التخيل غير الإحساس، فكذلك يجوز أن يكون مدرّكًا - بالفتح - بالإدراك العقليّ... فالواجب الحقّ يعلم جميع الكليات والجزئيّات" صدر المتألّهين، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص ١٠٦.

بل لا بد لنا من القول: إن الامتداد الثابت ليس امتداداً في نفسه؛ بل هو كالنقطة. وبناءً عليه، تكون حيثية الامتداد سواء أكان ثابتاً أم سيالاً حيثيةً نسبيةً في الأمور الجسمانية. فهذه الأمور هي في نفسها غير ممتدة، وهي من هذه الجهة كما لا تغيب عن فاعلها لا تغيب عن نفسها؛ بل لا يغيب فاعلها عنها؛ أي أن لها علماً حضورياً بذاتها وبفاعلها، كما إن لفاعلها علماً حضورياً بها:

"إن لها {أي للأشياء الممتدة} جهةً أخرى غير جهة الكثرة المقدارية وهي جهة الوحدة الاتصالية فهو {أي الجسم} بهذا الوجه موجود {وحاضر} في نفسه ولما يدركه على هذا الوجه ويقومه ويحصله... وكذا كل ما حلّ فيه أو تعلّق به من حيث هو متعلّق به"^(١).

ولكن حيث لا نملك نحن إدراكاً حضورياً عن هذه الحيثية للأمور الجسمانية، فلا نملك أيضاً إدراكاً عن الشعور الحضورى لها؛ أي أننا لا نعلم بشعورها ونظنُّ أنها فاقدة للشعور والإدراك تماماً:

"الحق أن الوجود كله نور إلا أن بعض الوجودات لقصوره وضعفه مخلوط بالأعدام والقوى، فتتصف بالظلمات، لخفاء وجوده {كالأشياء الممتدة}."

(١) صدر المتألهين، تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٢٨٣؛ ويقول أيضاً: "هذا {أي عدم العلم في الأمور الجسمانية} من جهة عدم اجتماع الفعليات في الموضوعات الجسمانية والتفرقة التي بين أجزائها، المنافية لحضور ذواتها لذواتها وذواتها لغيرها، وأما من جهة النظر على كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية واعتبار التوسط في حركتها، وكذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين أجزائها، فلذا ذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها" صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٥٠، تعليقه العلامة الطباطبائي. وانظر أيضاً: مرتضى المطهري، مجموعة آثار، ج ١١، ص ٩٥ إلى ٩٩.

المبحث الثاني: العلم الحسوليّ

أوضحنا في المبحث السابق أنه خلافاً للعلم الحسوري الذي يكون فيه العلم والمعلوم واقعيّة واحدة، أو متحدين حسب الاصطلاح، فإن العلم والمعلوم في العلم الحسولي واقعيّتان متغايرتان لا بمعنى أنه لا ارتباط بينهما؛ بل بمعنى أنهما واقعيّتان تنطبق إحداهما بالضرورة على الأخرى؛ أي أنّ واقعيّة العلم منطبقة على الواقعيّة الأخرى التي هي واقعيّة المعلوم؛ بل الانطباق مقوم لهذا النوع من العلم، فيكون فرض العلم الحسوليّ مع عدم الانطباق كفرض أربعة من دون أن تكون زوجاً؛ بل كفرض الجسم غير الممتدّ: "إنّ العلم... وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم"^(١)؛ إذًا، قوام الحسولي كما يتحقّق بحضور واقعيّة العلم لدى العالم، يتحقّق بانطباق العلم على المعلوم أيضًا، ولذا سوف نتعرّض في هذا الفصل للبحث عن العلم الحسولي ولوازمه، ولتحليل مسألة الانطباق^(٢)، ونبيّن فيه كيفية رجوع الانطباق إلى الوجود الذهنيّ لماهيّة المعلوم، وبهذا نصل إلى تعريف العلم الحسوليّ، وأمّا سائر المباحث المرتبطة بالوجود الذهنيّ فتوكلها إلى الفصل القادم. وسوف نتعرّض في هذا الفصل، وسيرًا على ما كنّا عليه خلافاً للفصل السابق، لرأي الفلاسفة السابقين، ثم نتعرّض في موارد الحاجة إلى رأي صدر المتأهّلين. نعم، لا بدّ لنا من إلفات النظر إلى أنّ مفردة "الحمل" في هذا الفصل وفي المبحث السابق هي دائمًا بمعنى حمل هو هو، كما إنّ مفردة "العلم" هي دائمًا بمعنى العلم الحسوليّ، ومفردة "المعلوم" بمعنى المعلوم بالعلم الحسوليّ، أو بعبارة أخرى: المعلوم بالعرض والذي هو واقعيّة مغايرة للعلم، اللهم إلا في الموارد التي نصّرح فيها بخلاف ذلك. ونكرّر القول إنّنا نبحت في هذا الفصل عن العلم الحسوليّ.

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٠٥ ويقول أيضًا: "إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين" صدر المتأهّلين، المشاعر، طهوري، ص ٧.

(٢) المزيد انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٢٣ و ٢٢٤؛ ج ٩، ص ٢١٢ إلى ٢١٦. هادي السبزواري، غرر الفوائد، تقرير: مرتضى مطهري ج ١، ص ١٢١ و ١٣٢.

حقيقة الانطباق

فلنفترض أنّ واقعيةً باسم A هي العالم، وواقعيةً أخرى باسم B هي المعلوم، وأنّ واقعيةً باسم k هي علم A بـ B؛ فعندما ننظر إلى شجرةٍ أمامنا، أو عندما نتذكّر صورة شجرةٍ، أو نتصوّر مفهوم كليّ الشجر، نكون بذلك مصداقاً للعالم، وواقعيةً الشجرة هي المعلوم لدينا وما يحصل في النفس ممّا ينطبق على الشجرة ويكون سبباً لعلمنا هو العلم؛ وبعبارةٍ أدقّ: فلنجعل من الرمز A إشارة إلى أنفسنا، ومن الرمز B إشارة إلى الواقع الخارجي الذي له ماهية الشجرة، ومن الرمز K إلى الحالة النفسية المذكورة والتي تنطبق على B والتي نعبر عنها بمفهوم العلم. والسؤال هنا هو الآتي: ما هو المقصود من انطباق واقعيةٍ مثل K على واقعيةٍ أخرى مثل B؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي حقيقة الانطباق؟

الجواب على هذا السؤال ليس صعباً. فنحن عندما نتصوّر شيئاً ويكون لدينا علم حصوليٍّ به، نقول في تفسير انطباق هذا التصوّر على الشيء المذكور: إنّ ما تصوّرناه هو الشيء الموجود في الخارج نفسه، وذلك الشيء الموجود في الخارج نفسه هو الذي تصوّرناه، لا أنّ الموجود في الخارج شيءٌ وما تصوّرناه شيءٌ آخر^(١)، ويُشير هذا القول، ولو بنحوٍ مجمل، إلى حقيقة الانطباق. ولو أردنا أن نعرض بياناً تفصيلياً لهذه الحقيقة، فلا بدّ أن نعرض لذلك خطوةً بعدُ أخرى فنقول:

(١) لم يُشر الفلاسفة إلى هذه الخطوة بشكل صريح، ولكن بإمكاننا استنباط هذه الخطوة من ملاحظة كلماتهم؛ فالسيد الصدر مثلاً يعتقد بأنّ الحقيقة الخارجية تنقلب إلى حقيقة ذهنية، وبهذا الانقلاب تتمايز نظريته عن نظرية الشبح؛ لأنّه بموجب هذا الانقلاب يتمّ حفظ هذه العينية، وأمّا بناءً على نظرية الشبح، فإنّ العينية لا تكون محفوظة، ونتيجة ذلك، فبناءً على الانقلاب تكون المطابقة متحقّقة، دونه على القول بنظرية الشبح. وسوف نوضح في الفصل القادم نظرية السيد الصدر، ونتعرّض بالذكر للمصادر التي تُستقى منها هذه النظرية. وهي نظرية مردودة ولكن لا من جهة أنّ هذه العينية لا تكون ملاكاً للمطابقة؛ بل من جهاتٍ أخرى. وعلى أي حال فإننا وبالرجوع إلى المصادر المذكورة سوف نلاحظ اتّفاقاً في الرأي بين السيد الصدر وبين المحقّق الداويّ الذي ناقش نظرية الصدر، وبين صدر المتألهين الذي ناقش نظر كليهما، واتّفاق الثلاثة يرجع إلى أنّ حقيقة المطابقة ترجع إلى نوع من هذه العينية.

الخطوة الأولى: إن حقيقة الانطباق ترجع إلى العينية وحمل هو هو؛ أي عندما نقول إن "K تنطبق على B" فهذا يعني أن بإمكاننا القول على وجه صحيح إن K هي B، وإن B هي k^(١).

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّه ليس كل نوع من الأُمُحَاد انطباقاً؛ وكمثالٍ على ذلك يُمكننا أن نُطلق بشكل صحيح على الخشب الذي استحال رماداً الآتي: "هذا الرماد هو الخشب السابق"، أو "الخشب السابق هو هذا الرماد"؛ ولكن لا يُمكننا أن نرى انطباقاً للخشب على الرماد، أو للرماد على الخشب، والنظر إليهما على أساس أنّهما علم ومعلوم.

الخطوة الثانية: إن حقيقة الانطباق ترجع إلى هذه العينية والوحدة الماهوية بين الواقع المنطبق بالكسر والواقع المنطبق بالفتح عليه، بمعنى أننا لو رمزنا إلى ماهية واقعية ما برمز K، فعندما تنطبق واقعية K على واقعية B والتي لها ماهية الشجر، يُمكننا القول إن "K شجرة"؛ وطبقاً لمقولة ابن سينا، الماهية المعلومة محفوظة في موطن الإدراك:

"ماهية {أي ماهية الجوهر؛ بل ماهية كل شيء} محفوظة سواء نُسبت إلى إدراك العقل لها أو نُسبت إلى الوجود الخارجي"^(٢).

ومن خلال التفكيك بين معنيي مفردة "وجود" وبملاحظة معناه الأول، ذكرنا أنّنا عندما نقول "ماهية E موجودة" فبناءً على أصالة الوجود، فإن معنى ذلك أن ثمة

(١) يرى الفلاسفة المسلمون أنّ امتلاك الإنسان للمعرفة في الجملة هو من الأصول البديهية؛ وبعبارة أخرى، لا شك في أنّ الإدراكات الحسولية للإنسان في الجملة تنطبق على الواقعيات انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، المقالة الثانية، وسوف نتعرض في هذا الفصل لهذه المسألة. وما يهمننا هو تحليل هذا الانطباق وبيان حقيقته.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٤٠ "العلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهيتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية" صدر المتأهين، شرح وتعليقات صدر المتأهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٥٦٩.

واقعية، ولنرمز إليها بـ R، تقبل ماهية E أن تُحملَ عليها. وهذا الأمر يُمكننا التعبير عنه ببيانٍ آخر حيث نقول "إنَّ لواقعية R ماهية E"، وهذا بناءً على أصالة الوجود فقط، بمعنى أن ماهية E يُمكن حملها على واقعية R، بنحوٍ يُمكن معه القول إنَّ ماهية E موجودة وواقعية R هي "وجود E". ومن خلال هذا البيان يُمكننا القول إنَّ هذه العينية والوحدة الماهوية بين واقعية K وواقعية B تستلزم صدق قضايا ثلاث هي:

١- K هي K.

٢- B هي شجرة.

٣- K هي شجرة.

وبموجب القضية الأولى، فإنَّ لواقعية K ماهية K؛ وبموجب القضية الثانية فإنَّ واقعية B لها ماهية الشجر، وبموجب القضية الثالثة فإنَّ هاتين الماهيتين متحدتان. نعم، من الواضح أنَّه من بين هذه القضايا الثلاث يكون مفادُ القضية الثالثة فقط هو هذه العينية الماهوية، وأمَّا القضيتان الأولىان فهما من مفروضات هذه المسألة وفي حكم المقدمات لبيان مفاد القضية الثالثة. إذًا، وبملاحظة الفرضيات المذكورة، فليس المعرف لهذه العينية والوحدة الماهوية سوى قضية K شجرة".

ولو أردنا التعبير عن هذا المضمون المذكور أعلاه بالعبارة المعروفة فلا بدَّ لنا من القول إنَّ المراد من هذه العينية الماهوية بين واقعيتي K وB هو أنَّ هذه الماهية الواحدة كالشجر مثلاً، يُمكن حملها على الواقعتين المذكورتين؛ أي يصحَّ لنا القول إنَّ الواقعية التي تحققت في نفسي وهي "K هي شجرة"؛ وأيضاً يُمكننا القول إنَّ الواقعية الموجودة في الخارج "M هي شجرة"؛ لأنَّ ما يُمكننا التوصل إليه من هاتين القضيتين هو النتيجة الآتية: "الماهية نفسها التي هي في نفسي والموجودة بواقعية K هي موجودة في الخارج بواقعية B وبالعكس" وتلك العينية الماهوية نفسها وهي في الحقيقة تفصيل قضية "K شجرة".

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ أيّ نوع من هذه العينيّة الماهويّة ليست انطباقاً؛ لأنّ بين أفراد كلّ ماهيّة نوعيّة، كأفراد الإنسان مثل العينية الماهوية؛ أي يُمكننا القول إنّ "الماهية الموجودة بواقعيّة مثل علي هي الماهية نفسها الموجودة بماهيّة مثل حسن"، وعلى الرغم من ذلك لا يُمكننا أن نقول: إنّ عليّ ينطبق على حسن، أو أنّ حسن ينطبق على عليّ، وأنّ أحدهما علم والآخر معلوم.

الخطوة الثالثة: إنّ الانطباق هو العينيّة والوحدة الماهويّة بين الذهن والعين؛ أي أنه لأجل انطباق واقعيّة على واقعيّة أُخرى، لا بدّ، مضافاً إلى الوحدة الماهويّة بين الأمرين، من قيام التطابق بين الوجود الذهنيّ للماهية المذكورة والواقعيّة الأخرى وهي الوجود الخارجي لها. وبموجب هذا الشرط، فإنّ واقعيّة K هي وجود ذهنيّ لماهية K -والتي هي بناءً على قضية K شجرة- ماهية الشجر نفسها- لا الوجود الخارجي له، وذلك خلافاً لواقعيّة B والتي هي الوجود الخارجي للشجر. ومن هنا نُطلق على K أنّها ماهية الوجود الذهنيّ أو باختصار "الماهية الذهنيّة"، وذلك خلافاً للشجرة التي هي ماهية الوجود الخارجي، وباختصار هي ماهية خارجية. ومن الواضح أنّ المراد من الوجود الذهنيّ للماهية كلّ واقعيّة تكون ماهيتها قابلةً للحمل، ولكنها لا تكون منشأً للأثار المتوقّعة من الماهية، وذلك خلافاً للوجود الخارجي للماهية، الذي هو، مضافاً إلى كونه قابلاً للحمل على الماهية، منشأً لآثار الماهية أيضاً.

الخلاصة

وخلاصة الكلام أنّه لا بدّ لانطباق واقعيّة مثل K ذي ماهية هي K، على واقعيّة أُخرى مثل B ذي ماهية كالشجر، من تحقّق يفترض أنّها كافيان:

١- أن يكون لهاتين الواقعيّتين ماهية واحدة؛ أي أن تكون قضية " K شجرة" صادقة.

٢- أن تكون K هي الوجود الذهنيّ لهذه الماهية B هي الوجود الخارجي لها.

ويمكننا جمع هذين الشرطين بشرط واحد فنقول: إن الشرط اللازم والكافي لانطباق واقعية مثل K على واقعية مثل B في خصوص ماهية الشجر، أن تكون قضية K^0 شجرة ذهنية "صادقة" P لأن صدق هذه القضية هو بمعنى أن K هي وجود للشجر لأنها تحمل عليها هذا أولاً، وثانياً، وأنها وجود ذهني لها، لأننا ذكرنا أن المقصود من الشجرة الذهنية هي الشجرة التي في الذهن، أي الموجودة بالوجود الذهني؛ وثالثاً، أن قيد "ذهني" إشارة إلى أن ماهية الشجر، الموجودة الآن بالوجود الذهني، وجود خارجي متحقق فعلاً أو متصور. إذاً، هذا القيد نُشير إليه بالوحدة الماهوية بين الذهن والعين. وبناءً عليه فمع تحقق الشرطين المذكورين تصدق القضية الأخيرة، أي الوحدة الماهوية بين الذهن والعين، وهي الانطباق نفسه:

"إنهم {أي أن القائلين بالشبح} زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته وفي الذهن شبحة ومثاله دون ماهيته ونحن نرى أن الماهية الإنسانية {مثلاً} وعينه الثابت محفوظة في كلا المواطنين"^{(١)(٢)}.

رأي صدر المتألهين

اتضح مما تقدم أن الفلاسفة السابقين كانوا يرون أن الانطباق هو الوحدة الماهوية بين الذهن والعين، ولذا جعلوا ذلك من أحكام الماهيات، وهو يرجع في الحقيقة إلى أن الأصالة هي للماهية؛ إذاً، هذا التحليل مبني على أصالة الماهية. ومن الواضح أنه لا يمكن لصدر المتألهين أن يتبنى هذا الرأي، لأنه يتبنى القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وطبقاً لرأيه هذا فإن كل ماهية هي مجرد صورة عن الواقع العيني، وهي تقبل

(١) انظر أيضاً: صدر المتألهين: شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج ٢، ص ١٨٩؛ المشاعر، طهوري، ص ٧؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٢٦ و ٥٦؛ شرح الهداية الأثرية، ص ٧١.

(٢) وللمزيد حول انحفاظ ماهية الشيء في الذهن، انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص ٣٢٢؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ٢٩٧ و ٢٩٨؛ شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٦٠١.

الحمل عليه فقط، دون أن تكون هي ذلك الواقع نفسه^(١)، ولكن لما كان العقل عاجزاً عن الوصول إلى التفكيك بين الصورة وصاحب الصورة، يميل الإنسان بشكل لا شعوري إلى القول بأصالة الماهية؛ أي يظن أن الماهية هي الواقع العيني نفسه، وبهذا يعتبر أن صفات الواقع وأحكامه هي للماهية المذكورة، وبهذا يقع في فخ المغالطة. إذاً، بناءً على أصالة الوجود لا بد لنا من أن نتقدم خطوة إلى الأمام ونرجع الانطباق، الذي جعله الفلاسفة السابقون من أحكام الماهية المعلومة في الذهن بناءً منهم على أصالة الماهية، إلى الواقع الذي تنطبق عليه تلك الماهية بنحو ذهني، أي إلى واقع العلم أي واقع K. إذاً، لا بد من البحث عن منشأ الانطباق المذكور في نحو وجود العلم، وليس في الماهية الذهنية للمعلوم، ويسري هذا بشكل عام إلى كافة الأحكام التي تُنسب بناءً على أصالة الماهية، إلى الماهية الذهنية للمعلوم، إذاً، لا بد لنا من القيام بهذه الخطوة، وأعني من إرجاع هذه الأحكام، بناءً على أصالة الوجود، إلى واقع العلم؛ ومن ذلك تعريف العلم، نحو حصول أنواع الإدراك، مناط الجزئية ومناط الكلية. وقد قام صدر المتألهين بهذه الخطوة في المباحث المتعلقة بالتشكيك.

الخطوة الرابعة: هي إرجاع حقيقة الانطباق إلى هذا الاتحاد والوحدة التشكيكية العينية بين الوجود الأفضل للماهية والوجود الخاص منها. وبحسب الاصطلاح، ففي السلسلة التشكيكية للوجود تنطبق كل مرتبة على المرتبة الأنقص منها؛ أي أن نحو الوجود الكامل يوجب الانطباق على الناقص. وهذا الانطباق وهذه الوحدة العينية، تتحقق في الذهن بصورة تلك الوحدة وذلك الاتحاد الماهوي بين المراتب المذكورة، فكل مرتبة أكمل هي وجود خارجي أفضل لماهيات المراتب الناقصة، وهي أيضاً بالمقايسة مع الوجود الخارجي الخاص الموجود أو المتصور لهذه الماهيات وجود ذهني لها. إذاً، الماهية الواحدة تقبل الحمل على واقع K كما تقبل الحمل على واقع B، ولكن بنحو تكون K هي الوجود الذهني لها وB هي الوجود العيني لها، ولذا، كان واقع K

(١) ثمة إشكال في هذا المورد تعرض له الأستاذ المطهري في كتبه وأجاب عنه، انظر: هادي السبزواري، غرر الفوائد، تقرير: مرتضى مطهري، ج ١، ص ١٤٢ و ١٤٣.

أفضل من واقع B، لأنها منشأ آثار الماهية المذكورة وهي أكمل منها، وهي في السلسلة التشكيكية للوجود في مرتبة فوق المرتبة B، بنحو يُمكننا القول بموجب هذه الوحدة التشكيكية بين مراتب الوجود إن واقعية K، هي واقعية B ولكنها بنحو أكمل؛ أي أنها تنطبق عليها^(١).

من خلال ما تقدم توضيحه يظهر لنا أن الانطباق هو بالحقيقة وبالذات من أوصاف الواقعيّات الخارجيّة، ويرجع إلى نحو الوجود والواقع المنطبق عليه، والوحدة الماهويّة هي مجرد حاكٍ عن ذلك. وبناءً عليه، فحيث نرى إنساناً عالمًا بواقع ما كواقع الشجرة فعلمه إنّه يتحقق لجهة أنّ واقع العلم بالشجرة هو واقع مجرد، وهو في السلسلة التشكيكية للوجود في مرتبة أعلى من واقع المعلوم؛ أي الشجرة الماديّة، وهو لذلك ينطبق عليه. والأثر المترتب على هذا الانطباق في الذهن هو أنّ هذه الصورة، وهي ماهية الشجرة، تقبل الحمل على كلا الواقعين، ولذا كانا معًا وجودًا للشجرة، ولكن بنحو يكون الواقع المادي وجودًا عينياً خاصاً لها، والواقعية المجردة هي الوجود العينيّ الأفضل لها، الذي إذا قسناه إلى الوجود المادي المذكور، أو إلى الوجود المادي المتصور، كان وجودًا ذهنيًا بالنسبة إليه.

تعريف العلم

ولا بدّ لنا من أن نبحت عما يوجب الانطباق، المقوم للعلم الحسولي، من تعريف لهذا النوع من العلم. فقد تقدّم أن الفلاسفة السابقين يرون في انطباق واقعية K على واقعية B والتي لها ماهية الشجر، أنه بمعنى صدق القضية الآتية: "K شجرة في الذهن". أمّا واقع K فهو العلم نفسه بالواقعية التي لها ماهية الشجر، وباختصار هو العلم بالشجرة، إذًا، يُمكننا، في القضية المذكورة أعلاه، استبدال لفظ "العلم بالشجرة" K والقول: إنّه بموجب الانطباق العلم بالشجرة هو الشجرة الذهنية نفسها أو بعبارة أوضح: العلم بالشجرة هو الشجرة نفسها الموجودة في الذهن. ومن الواضح أنّ

(١) انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٩، ص ٣١٤ إلى ٣٢٤.

الشجرة لا خصوصيّة لها؛ فالعلم بالماء هو أيضاً الماء نفسه الموجود في الذهن وهكذا. إذًا، وبشكلٍ عام، العلم بالشيء هو ماهيّة الشيء في الذهن نفسها، وهذا هو التعريف المشهور نفسه للعلم. وفي باب الوجود الذهني يُطلق على الماهيّة الموجودة في الذهن بحسب الاصطلاح تسمية "الصورة"، فيقال:

"والمراد بالصورة عندهم هي ماهيّة الشيء موجودة بوجود آخر غير الخارج {أي موجودة بالوجود الذهني، وتعبير آخر هي ماهيّة الشيء في الذهن}"^(١).

وبناءً عليه، يُمكننا القول إنّ العلم بالشيء هو صورة الشيء نفسها أو الصورة نفسها الحاصلة من الشيء في النفس:

"إنّ العلم كما مرّ، عبارة عن الصورة الحاصلة للشيء"^(٢).

وقد يتم حذف عبارة الشيء أحياناً، فيقال: العلم هو الصورة الحاصلة في النفس. ومن الواضح أنّ المراد من الصورة في التعبير الأخير بالضرورة هو صورة الشيء؛ أي ماهيّة الموجود في النفس بالوجود الذهني، وهي الموجبة للوحدة الماهويّة بين الذهن والعين وإلا فلا صورة أساساً. وبلحاظ هذا الأمر، يظهر أنّ التعبير الأخير إنّما يكون تاماً متى أضفنا إليه القيد المذكور فقلنا: العلم هو الصورة الحاصلة في النفس التي لها وحدة ماهويّة مع المعلوم. وقد استخدم الفلاسفة مفردة "المطابقة" بدل استخدامهم لمفردة "الوحدة الماهويّة" فقالوا: العلم صورةً حاصلةً في النفس مطابقةً للمعلوم^(٣)، وقد يستبدلون العبارة المذكورة في بعض الأحيان بعبارةٍ أخرى، فيقولون: العلم الحصريّ هو حضور ماهيّة المعلوم نفسها لدى العالم، وذلك خلافاً للعلم الحضورى

(١) صدر المتأهّلين، مفاتيح الغيب، ص ١١٠.

(٢) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٨ "العلم بكلّ ماهيّة تكون عين تلك الماهيّة وبكلّ مقولة عين تلك المقولة. فالعلم بالجواهر جوهر كما أنّ العلم بالأعراض أعراض" صدر المتأهّلين، شرح وتعليقات صدر المتأهّلين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٥٦٩.

(٣) صدر المتأهّلين، مفاتيح الغيب، ص ١١٠.

الذي هو حضور واقع المعلوم ووجوده لدى العالم:

"فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيتّه، وهو العلم الحسوليّ، أو بوجوده، وهو العلم الحسوريّ".

وذلك لأنّ المراد من الوجود في العبارة المذكورة هو الوجود الخارجيّ نفسه الذي يكون منشأً للأثر؛ إذًا، بقرينة المقابلة يكون المراد من حضور الماهية، وجودها لكن لا الوجود الخارجي الذي تترتب عليها فيه الآثار المتوقّعة منها، وهذا هو معنى كونها موجودة بالوجود الذهنيّ، إذًا، يكون التعبير الآتي: "حضور المعلوم للعالم بماهيتّه" مرادفًا للتعبير الآتي: "حضور ماهية المعلوم في النفس بالوجود الذهنيّ، أو حصول صورة الشيء في النفس".

رأي صدر المتألهين

هل يمكن لصدر المتألهين أن يقتنع بهذا التعريف؟ وإذا كان الانطباق، بمعنى الوحدة الماهوية بين الذهن والعين، موجبًا لتعريف العلم الحسوليّ بأنّه "حصول ماهية المعلوم في الذهن، فهل يوجب الانطباق بمعنى الوحدة التشكيكية العينية بين الوجود الأفضل للماهية والوجود الخاص لها هذا التعريف نفسه كذلك؟ لا نجد في مؤلّفات صدر المتألهين أيّ توضيح في هذا المجال، ولكن على الرغم من ذلك يُمكننا، ومن خلال ملاحظة ما ذكرناه من أمور، استنباط أن جوابه عن هذا السؤال، هو بالنفي. فكما إنّه في الخطوة الأخيرة التي خطاها توصل إلى استبدال الوحدة الوجودية العينية بالوحدة الماهوية، فهنا أيضًا لا بدّ له من أن يستبدل التعريف المبني على الوحدة الوجودية بالتعريف المبني على الوحدة الماهوية.

إنّ الذي يبدو لنا هو أنّ هذه الوحدة الوجودية توجب تعريف العلم الحسوليّ بالآتي: "هو الوجود الأفضل للماهية المعلومة"؛ أو بعبارة أدقّ: "هو نحو مثل هذا الوجود". وهذا التعريف، يتضمّن أولًا، أن العلم الحسوليّ وكأيّ نوع آخر من العلم،

هو وجود مجرد أو نحو من هذا الوجود؛ وثانيًا، يدلّ هذا التعريف على كون العلم مغايرًا للمعلوم، منطبقًا عليه وهو من خصوصيات العلم الحسوليّ.

أمّا إشارة هذا التعريف إلى كون نحو وجود العلم أمرًا مجردًا، فيرجع إلى استفادة ذلك من التعبير عنه بالوجود الأفضل للماهية وهو ينحصر بالوجود المجرد، لا الماديّ؛ لأنّ العالم الماديّ في النظام التشكيكيّ وجود أنزل في عالم الممكنات، ولا وجود لعالم أنزل منه أو أنقص حتّى تكون الواقعيّات الماديّة وجودًا أفضل لماهيّاته، فالوجود الماديّ هو فقط الوجود الخاصّ لماهيّته، ومن غير الممكن أن يكون وجودًا أفضل للماهية. وبناءً عليه، فالوجود الأفضل للماهية هو بالضرورة الوجود المجرد، وهو بالضرورة العلم.

أمّا دلالة هذا التعريف على مغايرة العلم للمعلوم وانطباقه عليه، فيعود إلى أنّ التعبير "بالوجود الأفضل للماهية المعلوم" يدلّ على الوجود المجرد من حيث انطباقه على الوجود المغاير له واتحاده معه في العين، وبعبارة أخرى: يدلّ على الوجود المجرد من حيث كونه منطابقًا لانكشاف الغير، لا من حيث كونه منطابقًا لانكشاف نفسه، لأن المراد من "ماهية A" في الفلسفة دائمًا هو الماهية التي يكون واقع A هو الوجود الخارجي الخاصّ بها لا غير، وعليه ففي التعريف المبحوث عنه يكون المراد من الماهية المعلوم هو بالدقّة الماهية التي يكون الواقع المعلوم وجودًا خارجيًا خاصًا لها، لا الوجود الذهنيّ أو الأفضل منه. وبناءً عليه، تدلّ مفردة "معلوم" على الواقع الموجود أو المتصوّر المغاير للوجود الأفضل المذكور، أي على معلوم مغاير للعلم هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مفردة "أفضل" تدلّ على انطباق العلم على المعلوم المذكور، ولذا كان التعبير بالوجود الأفضل للماهية المعلوم يحمل دلالة على الوجود المجرد من حيث انطباقه على وجود مغاير لنفسه، وهو ليس سوى العلم الحسوليّ.

والنتيجة هي أنّ التعريف الآتي: "العلم هو الوجود الأفضل للماهية المعلوم أو نحو مثل هذا الوجود" ينطبق فقط على العلم الحسوليّ، وهو في الوقت نفسه تعريف

ينسجم مع الوحدة العينية الوجودية التي هي مقتضى الأصالة والتشكيك في الوجود، لا مع الوحدة الماهوية، التي هي مقتضى القول بأصالة الماهية.

أنواع الإدراك

وفي أي حال لا بد لنا الآن من التعرّض لأنواع الإدراك والفلاسفة يفترضون أنّ ثمة أنواعاً للعلم الحسويّ. وأغلب الفلاسفة السابقين على صدر المتألهين يعتقدون أنّ أنواع العلم الحسويّ أربعة: الحسيّ، الخياليّ، الوهميّ والعقليّ^(١).

الإدراك الحسيّ

يُطلق على إدراك الإنسان للأشياء المادية عندما تقع في دائرة حواسه تسمية الإدراك الحسيّ. وفي هذا الإدراك يكون إدراكاً لصورة الموجود في المادة مع عوارضه مجتمعة في محلّ واحد، سواء أكانت تلك العوارض التي يُدركها الحسّ بلا واسطة كاللون والرائحة والطعم والصوت والحرارة وغيرها، أم تلك العوارض التي يُدركها الحسّ من خلال العوارض المذكورة ومقارناً لها كالشكل والحجم والعدد والوضع والمكان والزمان وغير ذلك. وتوضيح ذلك أنّ الشيء المحسوس الحامل للعوارض المذكورة يجعل الأعضاء تتفعل عن طريق اتصاله بها أو تماسه معها بواسطة أمرٍ كالنور أو الهواء أو دون واسطة؛ أي أنّها توجد في العضو الحسيّ كفيّة مناسبة لذلك العضو ومشابهة للكيّفة الموجودة فيه: ففي الخلايا البصريّة، توجد لونهاً مشابهاً لونها؛ وفي

(١) انظر: ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص ١٠٢ و ١٠٣؛ الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٢٢ إلى ٣٢٧؛ رسائل، رسالة عيون الحكمة، ص ٥٥ و ٥٦؛ دانشنامه علّائي: الطبيعيات، ج ٢، ص ١٠٢ إلى ١٠٧؛ رساله نفس، ص ٢٧ إلى ٢٩؛ بهمنيار بن مرزبان آذربايجاني، التحصيل، ص ٧٤٥ و ٧٤٢؛ صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٠ و ٣٦١؛ الشواهد الربوبية، بنیاد، ص ٢٥٠ و ٢٥١؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٠٨ و ٢٠٩؛ المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣١؛ مفاتيح الغيب، ص ٢٦٢ و ٥٢٤؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ٧٤ و ١١٥؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٣٠٧ و ٣٠٨؛ شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٦١٢ و ٦١٣؛ تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٨٩٧.

الخلايا اللمسيّة توجد حرارةً مشابهةً للحرارة الموجودة فيها وهكذا^(١)، بنحو تنعدم الكيفيّة المذكورة مع قطع اتّصال الشيء المحسوس بالعضو المذكور. ثمَّ إنّ النفس ومن خلال القوّة الحسيّة المنطبعة في العضو الحسيّ، تتلقّى الكيفيّة الموجودة وعوارضها المقارنة لها، وهي بهذا التلقّي تُدرك بالحسّ الكيفيّة المذكورة وعوارضها المقارنة لها؛ وبعبارةٍ أُخرى: تدرك الكيفيّة الموجودة في العضو الحسيّ والعوارض المقارنة لها بلا واسطةٍ؛ أيّ أنّها من المدرك - بالفتح - والمحسوس بالذات، وأمّا الكيفيّة والعوارض الموجودة في الشيء المحسوس فهي مدركة بالفتح بواسطةٍ، فهو من المدرك - بالفتح - والمحسوس بالعرض^(٢). وبهذا يظهر أنّ النفس تحسّ باللون الخاصّ والشكل الخاصّ والحجم الخاصّ والمكان الخاصّ للوردة الحاضرة لدى الحواسّ بالقوّة البصريّة الخاصّة، ورائحتها الخاصّة بالقوّة الشامّة، وطعمها الخاصّ بالقوّة الذائقة، وحرارتها الخاصّة ولطافتها الخاصّة بالقوّة اللامسة. وبعد ذلك تقوم النفس وفي الحسّ المُشترك بجعلها جميعًا بمنزلة عوارض لصورةٍ واحدةٍ، وبعبارةٍ أُخرى: هي بمنزلة عوارض ماهيّة جوهرٍ خاصٍ يُطلق عليه اسم الورد، فتنضمُّ إلى بعضها لتُدركها في آنٍ واحد. ومن الواضح أنّ نتيجة هذا النحو من الإدراك هو تحقق ماهية الجوهر الخاصّ في دائرة الحواسّ مع عوارضه الخاصّة به^(٣)، وهذا يقع عند الاتصال بالمادّة بنحو يكون قطع

(١) "إنّ الحاسّ في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل إذا كان الإحساس هو قبول {الحاس} صورة الشيء مجرّدة عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ. فالمبصر هو مثل المبصر بالقوّة وكذلك الملموس والمطعم وغير ذلك" ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ٢، كتاب النفس، ص ٥٣.

(٢) يتعرّض ابن سينا لذلك فيقول: والمحسوس الأوّل بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحسّ وإيّاها يدرك ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسست بالشيء الخارجي، كان معناه غير معنى: أحسست في النفس، فإنّ معنى: أحسست بالشيء الخارجي، أن صورته تمثّلت في حسيّ ومعنى أحسست في النفس، أن الصورة نفسها تمثّلت في حسيّ. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ٢، كتاب النفس، ص ٥٣ ويشرح بهمنيار كلام ابن سينا بالآتي: المدرك - بالفتح - بالحقيقة وبالذات هو الأثر الحاصل في النفس وأمّا الشيء الذي ذلك أثره، فإنّه يدرك بالعرض، بهمنيار بن مرزبان آذربايجاني، التحصيل، ص ٧٤٥.

(٣) يرى ابن سينا وسائر الفلاسفة أنّ الجوهر لا يُمكن إدراكه بالحواسّ، وعلى الرغم من ذلك فإنّهم عند توضيحهم لأنواع الإدراك عن طريق التجريد يتحدّثون بنحوٍ يظهر منه أنّ تلك الحقيقة الجوهرية للشيء =

هذا الاتصال بالمادة موجباً لانعدام الماهية المذكورة؛ وبعبارة أخرى: في هذا النحو من الإدراك يكون المدرك -بالفتح- بالذات، والذي هو ماهية الجوهر المادي نفسها، حاضرًا لدى النفس حين ارتباط الحواس بالمادة هذا أولاً؛ وثانياً، تكون ماهية الجوهر المادي مدركة بالفتح مع عوارضها المادية الخاصة، وثالثاً، لما كان إدراكها مقارناً لإدراك عوارضها المذكورة كانت أمراً جزئياً؛ أي لا يمكننا أن نجعل من هذا الإدراك إدراكاً لأي جوهر مادي له هذه الماهية، وبعبارة أبسط، لا يقبل هذا المدرك -بالفتح- المذكور الانطباق على أي جوهر مادي آخر له هذه الماهية نفسها.

فالاختلاف بين ماهية الوردية عند اتصالها بواقع الوردية مع عوارضها المادية والتي تكون حاضرة لدى النفس بنحو جزئي وبين الصورة المادية للوردية، أو باختصار اختلاف الصورة الحسية للوردية مع الصورة المادية لها والتي هي ملاك صدق ماهية الوردية على الواقع الخارجي، والتي هي، طبقاً للفلاسفة القائلين بأصالة الماهية، الماهية الخارجية نفسها للوردية هو فقط في أن الصورة المادية حالة في المادة، في حال أن الصورة الحسية مشروطة فقط باتصال الحواس بالمادة، لا بحلها في المادة. إذا يمكننا القول: إن الصورة الحسية -أو الماهية المذكورة- هي الصورة الخارجية نفسها للوردية، وبعبارة أخرى: هي الماهية الخارجية نفسها للوردية، المجردة عن المادة شيئاً ما. وطبقاً لمقولة ابن سينا، فإن إدراك الماديات مستلزمٌ لمرتبة من التجريد عن المادة. وهو إما أن يكون مرتبةً نازلةً وهي التي تشتمل على تجريد ناقصٍ ومحدودٍ، أو أن يكون مرتبةً عاليةً وهي التي تشتمل على التجريد التام والكامل، أو أن يكون مرتبةً متوسطةً وهي التي تشتمل على التجريد المتوسط.

"كل إدراك أخذ صورة المدرك {أي ماهيته} بنحوٍ من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً ما، إلا أن أصناف التجريد

=والتي يشعر بها الحس ابتداءً مع العوارض هي التي تصل إلى مرحلة الخيال وفي النهاية يتم إدراكها بنحو صورة الماهية الكلية في العقل، والأمثلة التي تعرضوا لها صريحة في ذلك.

مختلفة ومراتبها متفاوتة... فتارة يكون النزاع عن المادّة نزاعاً مع تلك العلائق {أي مع العوارض المادّية} كلّها أو بعضها {وهو النزاع الناقص أو المتوسّط} وتارة يكون النزاع كاملاً وذلك بأن يُجرّد المعنى عن المادّة وعن اللواحق التي له من جهة المادّة^(١).

ففي الإدراك الحسي - في الجملة - تقوم القوى الحسيّة بتجريد صورة الشيء المادّي الخارجيّ وماهيته في مرتبة أنزل، بالحدّ الذي لا تكون فيه الماهيّة المدركة - بالفتح - حالة في المادّة. ولذا، فعلى الرغم من هذا التجريد، يبقى حضور الماهيّة المذكورة لدى النفس مشروطاً بارتباط الأعضاء الحسيّة بالمادّة الخارجيّة، مقترنة مع العوارض المادّية الخاصّة بنحو يكون المدرك بالذات مدرّكاً بنحو جزئي:

"فالحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق {أي مع العوارض المادّية} ومع وقوع نسبةٍ بينها وبين المادّة، إذ زالت تلك النسبة، بطل ذلك الأخذ... {أي} يحتاج إلى وجود المادّة في أن تكون تلك الصورة موجودة... فالحس لم يجرّدها عن المادّة تجرّيداً تامّاً ولا جرّدها عن لواحق المادّة"^(٢).

وإنّما يُطلق على عوارض المحسوس تسمية "عوارض المادّي" أو طبقاً لتعبير ابن سينا "لواحق المادّي"؛ لأنّ ماهيّة الجوهر المادّي بها هي لا تستلزم مثل هذه العوارض؛ فالإنسان مثلاً على الرغم من كونه موجوداً في الخارج بنحو الكثرة، وبالرغم من أنّ ماهيّة الإنسان، في أيّ فردٍ، في أيّ زمانٍ خاصٍ، تقترن بلونٍ خاصٍ، وشكلٍ خاصٍ، وحرارةٍ خاصّةٍ، وحجمٍ خاصٍّ، ومكانٍ خاصٍّ، ووضعٍ خاصٍّ وإضافاتٍ خاصّة، فلا يقتضي الإنسان بما هو إنسان الكثرة، ولا المتى الخاصّ، ولا الكيفيّات الخاصّة، ولا الكمّيّات الخاصّة، ولا الأين الخاصّ، ولا الوضع الخاصّ، ولا الإضافات الخاصّة، فهذه العوارض، طبقاً للاصطلاح، هي عوارض غريبة بالقياس إلى ماهيّة الجوهر، والمقارنة مع المادّة توجب المقارنة مع هذه العوارض. ولذا يُطلق على

(١) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ج ٣، كتاب النفس، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

هذه العوارض تسمية "العوارض المادية" أو "لواحق المادة":

"إنّ الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور {كقدرٍ من الكيف والكمّ والوضع والأين وغيرها} ليست هي لها بذاتها {أي} من جهة ما هي تلك الصورة... وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها"^(١).

الإدراك الخياليّ

بعد تحقّق الإدراك الحسيّ وبعد وجود ماهية الجوهر بأدنى مراتب التجريد في النفس بنحو جزئيّ حسيّ، فإنّ هذه الماهية توجد في النفس مجدداً في مرتبة أعلى من التجريد السابق: مرتبة من التجريد لا يكون حضور الماهية بموجبها لدى النفس مشروطاً بحضور الشيء المادّي في دائرة الحواس؛ بل مع قطع النظر عن الارتباط بالمادة فإنّ الماهية محفوظة في محلّها. وهذا النحو من الحضور للماهية عند النفس يُطلق عليه "الإدراك الخياليّ" والماهية التي تكون مجردة بهذا النحو يُطلق عليها "الصورة الخيالية". إذًا، الإدراك الخياليّ للماهية يترتب على الإدراك الحسيّ وعند غيبته تتحقّق الصورة المادية أيضًا:

"أمّا الخيال والتخيّل، فإنّه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشدّ؛ وذلك لأنّه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادّتها؛ لأنّ المادة وإن غابت عن الحسّ أو بطلت فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال"^(٢).

وكما قلنا فإنّ الصورة الخيالية تفترق عن الصورة الحسية من هذه الجهة فقط، أي من جهة أنّ وجودها في النفس غير مشروطٍ بحضور الصورة المادية، ولكنها مشابهة من سائر الجهات للصورة الحسية. وبناءً عليه، فالمدرّك -بالفتح- بالذات في الإدراك الخيالي أو الصورة الخيالية، التي هي ماهية الجوهر المادّي نفسها، يدرك مع عوارضه

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠ و ٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

المادّية، بما أنّه يدرك بشكلٍ مقارن للعوارض المذكورة فهو جزئي:

"أمّا الخيال، فإنّه قد جرّدها عن المادّة تجريدًا تامًّا ولكن لم يجرّدها البتة عن لواحق المادّة؛ لأنّ الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير هذا وتكييف ما، ووضع ما، وليس يُمكن في الخيال البتة أن تتخيّل صورة هي بحال يُمكن أن يشرك فيها جميع أشخاص ذلك النوع"^(١).

الإدراك الوهمي

ويُراد من الإدراك الوهمي إدراك الصفات غير المحسوسة في الأشياء المادّية المحسوسة، كأن يدرك المرء صداقة الآخرين له أو عدواتهم له أو لغيره وكذلك إدراك الخير والشرّ وأمثال ذلك. وهذا النوع من الصفات يُطلق عليه تسمية "المعاني". فالمراد إذاً، من المعاني هو تلك الصفات والعوارض التي، وإن كانت ذاتًا غير مادّية ولا محسوسة، ولكننا نجدها في الأمور المحسوسة والمادّية. فإدراك الغنم عداوتها للذئب عندما تراه هو من الإدراك الوهمي. ومن الواضح أنّ المدرك -بالفتح- هو من المعاني وليس من الأمور المادّية، ووجوده في النفس غير مشروطٍ لا بحضور المادّة في دائرة الحواسّ ولا باقترانه بإدراك العوارض المادّية، ولكنّه في الوقت نفسه جزئيّ، لأنّه لا يقبل الانطباق على المعاني التي تكون من نوعه. وينتج عن ذلك أنّ المدرك الوهمي، على الرغم من كونه جزئيًّا، فقد تمّ تجريده عن المدرك الحسيّ والخياليّ:

"أمّا الوهم، قد يتعدّى قليلاً هذه المرتبة في التجريد {أي قد يتعدّى في التجريد عن مرتبة الخيال}"^(٢).

(١) المصدر نفسه، ص ٥١ و ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

الإدراك العقلي

المدرّك - بالفتح - بالذات أو الصورة العقلية في الإدراك العقلي هو تلك الماهية الصّرف نفسها، سواء أكانت تلك الماهية في الأساس ماهية الجوهر المجرد أم ماهية الجوهر المادية أم ماهية العرّض التي كانت مُدرّكة - بالفتح - مسبقاً بصورة جزئية حسية وخيالية. والإدراك العقلي هو من أعلى مراتب التجريد؛ لأنّ حضوره في النفس غير مشروطٍ بحضور المادة في دائرة الحواس، ولا مقترن بإدراك الأمور المغايرة لها، وليس جزئياً؛ بل هذا النحو من الإدراك إدراك لكل ما له هذه الماهية المذكورة؛ أي المشترك بين الأشياء المذكورة، وبعبارة أبسط، للصورة أو الماهية العقلية القابلة للانطباق على كل موجود له هذه الماهية يعني الكلي:

"أما {العقل، وهو} القوة التي تكون الصورة المثبتة فيها إمّا صور موجودات ليست ببادية أصلاً... أو صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كلّ وجه، فيبين أنّها تدرك الصور بأن تأخذها مجرداً عن المادة من كلّ وجه... مثل الإنسان الذي يُقال على كثيرين... وتفرضه عن كلّ كم وكيف وأين ووضع مادي"^(١).

وخلاصة هذا النظرية المذكورة أعلاه تتمثل بأمرين:

١- إنَّ للإنسان أربعة أنواع من الإدراك الحسوي: الحسي، الخيالي، الوهمي والعقلي - أو الإحساس والتخيّل والتوهم والتعقل - والعقلي أفضل من الخيالي والخيالي أفضل من الحسي:

"واعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل وتوهم وتعقل"^(٢).

٢- إنّ حصول أي نوع من الإدراك هو نتيجة درجة من التجريد عن المادة ولو احقها، وكلّما كان التجريد أكثر، تحقّق لدى الإنسان نوعٌ من الإدراك أفضل، بنحو

(١) المصدر نفسه، ص ٥٢ و ٥٣.

(٢) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٠.

يمكن أن تكون ماهيةً واحدةً حسيةً بدرجة من التجريد وخاليةً وبدرجةٍ أزيد من التجريد، وعقليةً بالتجريد الكامل:

"لكلِّ إدراكٍ ضربٌ من التجريد وإنَّ تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريديات"^(١).

رأي صدر المتألهين

يرفض صدر المتألهين في الجملة كلا هذين الأمرين في هذه النظرية. ففي الأمر الأول يُنكر الإدراك الوهمي، وفي الأمر الثاني، المعروف بنظرية التقشير، لديه تفسيرٌ آخر للتجريد. ولما كان تفسيره ذلك مبنيً على نظريته في أنَّ المعلوم بالذات في العلم الحسوي واقعية العلم لا ماهية المعلوم، وتعرض هنا لرأي صدر المتألهين المتعلق بالإدراك الوهمي.

نفي الإدراك الوهمي

على الرغم من أن ملا صدرا لم يرفض في بعض الموارد^(٢) الإدراك الوهمي فإنه في محصلة نظره انتهى إلى أن الوهمي ليس نوعاً من الإدراك في قبال الحسي والخيالي؛ وبعبارة أوضح، ليست الصورة الوهمية نوعاً آخر من الصور الإدراكية تقع في مقابل الصورة الحسية والخيالية والعقلية؛ بل هي الصورة العقلية نفسها، لكن الصورة العقلية المضافة إلى الصورة الجزئية، لا الصورة العقلية المطلقة؛ فمفهوم المحبة مثلاً هو مفهوم عقلي كلي وتصوّر كل واحد منا لأمهاتنا صورة خيالية جزئية، ويُنتج من ذلك أن مفهوم "محبة أمي لي" هو نوع آخر من الصور، ويعبر عنه بالوهمي. وهو لا يعدو كونه تركيباً من المفهومين المذكورين، ولذا لا بد لنا من القول إن الإدراك له أنواع ثلاثة: الحسي، الخيالي والعقلي:

(١) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٩.

(٢) صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ج ٢، ص ٤١٤ و ٤١٥؛ مفاتيح الغيب، ص ٥٠٧؛ شرح الهداية الأثرية، ص ٢٠١.

"واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات؛ بل بأمْر خارج عنها وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما إن العوالم ثلاثة؛ والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته"^(١).

نعم، هذا لا يعني أن كل صورة عقلية تُضاف إلى الصورة الجزئية هي صورة وهمية؛ بل الصور العقلية للمعاني إذا أُضيفت إلى الصورة الجزئية كانت وهمية، كمفهوم المحبة. وبلحاظ هذا الاختلاف في الرأي فإن حاصل ما ذكرناه في أنواع الإدراك يتلخص في العبارة الآتية:

"فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع: {إحساس وتخيّل وتعقل...} فالصورة المحسوسة منتزعة من المادة نزاعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزاعاً متوسطاً... والصورة العقلية منتزعة نزاعاً تاماً. هذا إذا كانت الصورة مأخوذة عن المواد، وأمّا ما كان بذاته عقلاً، فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريبات"^(٢).

نعم، لا بدّ من التذكير هنا بأنّ الحاج ملاهادي السبزواري^(٣) يخالف صدر المتألهين الرأي في هذه النظرية تماماً، وأمّا العلامة الطباطبائي فيخالفه الرأي في الجملة^(٤).

(١) انظر: صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ج ٢، ص ٣٦١ و ٣٦٢؛ وانظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٢١٥ إلى ٢١٨ و ٢٣٩ و ٢٤٠؛ ج ٩، ص ٨٥؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٣٩٧؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٣٩؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٤٥٦، ٤٦٩ و ٥١٣؛ شرح أصول الكافي، ص ٢٦٣.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦١، تعليقه السبزواري؛ المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢١٦ و ٢١٧، تعليقه السبزواري؛ المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٥، تعليقه السبزواري؛ الشواهد الربوبية؛ مركز نشر دانشگاهی، ص ٧٩٧.

(٤) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٢ و ٥١٧، تعليقه الطباطبائي؛ ج ٨، ص ٢١٧، تعليقه العلامة الطباطبائي.

٢-١- المعلوم بالذات: واقعيّة العلم أو ماهيّة المعلوم؟

المراد من المعلوم بالذات الشيء المعلوم بلا واسطة، والمراد من المعلوم بالعرض - في المقابل - الشيء المعلوم بواسطة شيء آخر. والمراد من الواسطة ما يكون العلم بها موجباً للعلم بالشيء الآخر. وبناءً عليه، يكون المعلوم بالذات هو الشيء الذي يكون بنفسه معلوماً، والمراد من المعلوم بالعرض هو الشيء المعلوم بواسطة العلم بشيء آخر: "إنّ الذي يُطلق عليه اسم "المعلوم" قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجود مُدرّكه... ويُقال له "المعلوم بالذات"؛ وثانيهما، هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدرّكه... وهو "المعلوم بالعرض"^(١).

سؤال

لا شكّ في أنّه في علم الإنسان بالأشياء تكون واقعية خارجية للشيء والتي رمزنا إليها سابقاً برمز B، معلومة بالعرض؛ حيث لا يُمكن أن تكون معلومة دون توسّط الصورة الذهنيّة الجزئيّة أو الكليّة. ولكن ما هو حكم الصورة الذهنيّة نفسها، أي ماهيّة المعلوم في الذهن؟ فهل هي من المعلوم بالذات أم من المعلوم بالعرض؟

جواب السابقين

يرى السابقون أنّ الصورة الذهنيّة هي المعلوم بالذات، لأنّ العلم بالصورة الذهنيّة لو توقّف على صورةٍ أخرى، لنقلنا الكلام إلى تلك الصورة، وبذلك يلزم التسلسل في الصور الذهنيّة^(٢) وهو محال؛ بل يؤدّي إلى نفي العلم الحصريّ. إذًا، الصورة الذهنيّة للشيء معلومة بنفسها من غير واسطة؛ أي هي المعلوم بالذات وواقعها الخارجي

(١) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥١.

(٢) "من أدرك صورة ذهنيّة إنّما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورةٍ أخرى وإلا لذهب الأمر إلى لا نهاية"، صدر المتأهّلين، المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٣٤، انظر أيضًا: صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٧٢.

معلوم بالعرض:

"المعلوم بالذات في العلم الحسوليّ الصوري الصورة الحاصلة نفسها وما خرج عن التصور، من وجود الأمر المطابق لها فهو المعلوم بالعرض"^(١).

جواب صدر المتألهين

يرى صدر المتألهين أنّ الصورة الذهنية هي أيضًا من المعلوم بالعرض، فهي معلومة بتوسط أمر آخر، ولكن هذه الوسطة ليست صورةً أخرى حتى يلزم من ذلك التسلسل؛ بل هي العلم نفسه: فواقع العلم معلومٌ بنفسه وبلا واسطة؛ أي هو المعلوم بالذات، والصورة الذهنية المعلومة هي المعلوم بواسطة واقع العلم، فهي من المعلوم بالعرض، كالواقع الخارجي المعلوم فإنه معلوم بالعرض:

"إنّ العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض"^(٢).

(١) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١٠٩ الكلام الذي نقلناه في المتن عن صدر المتألهين هو في الحقيقة من كلام له طبقاً للمشرب المشهور والمعروف لدى الفلاسفة، وعلى أساسه يكون المعلوم بالذات هو الماهية الذهنية المعلومة، لا الواقع الخارجي. ومتى وقع التعبير بالصورة في كلام صدر المتألهين في باب العلم فإن المراد منه في بعض الموارد وجود العلم في مقابل الماهية الذهنية المعلومة، كما إنّ المراد منه في بعض الموارد الأخرى الماهية الذهنية للمعلوم وذلك مقابل الواقع الخارجي المعلوم. والمراد منه في الكلام المذكور في المتن بقرينة مقابلته مع الوجود الخارجي المعلوم معنى الماهية الذهنية المعلومة والذي ينطبق على كلام الفلاسفة السابقين عليه. ومن هذه الموارد قوله: "إنّ المعلوم بالذات هو الصورة العلمية نفسها لا ما خرج عن التصور" صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٧، ص ١٧٧.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٢٤ يذكر في هذا المجال أيضًا الآتي: "التغاير بين الإدراك والمدرّك به كالتغاير بين الوجود والماهية. فكما إنّ الموجود بالذات من كل شيء هو وجوده والماهية موجودة بالوجود لا بوجود الوجود، فكذا المدرّك والمعلوم بالذات هو العلم والإدراك، أعني الصورة {أي الواقعية} الحاضرة {عند المدرّك - بالكسر- وهي واقعية العلم لا الماهية المدرّكة - بالفتح -} والماهية المدرّكة - بالفتح - {وهي ماهية المعلوم} مدرّكة بتلك الصورة العلمية نفسها {أي بواقعية العلم نفسها}." صدر المتألهين، الرسائل، ص ١٢٤ و ١٢٥، بقرينة أنّ الصورة في هذه العبارة جعلت مقابل الماهية المدرّكة - بالفتح - وهي ماهية المعلوم نفسها، نصل إلى أن المقصود من الصورة الحاضرة أو العلمية ليس هو ماهية المعلوم، بل وجود العلم نفسه، أي العلم هو المعلوم بالذات وماهية =

إشارة إلى الاستدلال

يَسْتَدَلُّ صدر المتأهّلين على دعواه هذه بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة؛ وذلك لأنّ تحقّق العلم الحِصُوليّ في النفس مستلزمٌ لثلاثة أمور:

١- واقع العلم.

٢- ماهية المعلوم، الموجود من خلال واقع العلم بنحو ذهني، أو طبقاً للاصطلاح هو الموجود في ظلّ هذه الواقعيّة لا معها؛

٣- ماهيّة العلم، أو بعبارةٍ أُخرى: الماهيّة المقارنة للعلم، والموجودة مع واقع العلم المذكور بنحو خارجي. ومن الواضح أنّه بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فإنّ ما هو الأصيل وما هو الموجود بنحو الحقيقة ويمكن للنفس أن تناله هو واقع العلم نفسه، لا ماهيّة من الماهيّات، سواء أكانت تلك الماهيّة هي ماهيّة المعلوم الموجودة بنحو ذهنيّ في ظلّ واقع العلم، أم كانت ماهيّة العلم الموجودة في النفس بنحو خارجي ضمن واقع العلم. إذًا، ماهيّة المعلوم في الذهن هي أيضًا أمرٌ اعتباريّ وليست موجودةً في النفس على نحو الحقيقة ولا هي في الحقيقة مما يلتقط أو يقبل الحضور. وبناءً عليه، فواقع العلم لما كان حاضرًا في النفس ومعلومًا بالعلم الحِصُوليّ، فهو كأيّ علمٍ حِصُوليّ مَعلوم بنفسه وبلا واسطة؛ أي هو المعلوم بالذات، وماهيّة المعلوم، التي تتعلم بواسطة حضور واقعية العلم عند النفس هي المعلوم بالعرض.

إشكال وجواب

قد يقال: إنّ البحث عن أنّ الماهيّة معلومة بلا واسطة أو مع الواسطة يتوقّف على

= المعلوم معلوم بالعرض. وبناءً عليه، يمكن الحدس بأنّه في الموارد الأخرى التي يذكر فيها صدر المتأهّلين أنّ الصورة الإدراكية هي المعلوم بالذات، فمراده من الصورة الإدراكية واقع وجود العلم لا ماهيّة المعلوم. ومن ذلك قوله: إنّ العلم هو صورة الشيء مجرّدة عن مادّة، نسبته إلى المعلوم به (أي إلى ماهية المعلوم) نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة به. صدر المتأهّلين، شرح أصول الكافي، ص ٣٨٩؛ وكذلك عبد الله جوادي الآملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٨٩ و ٩٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٥، إلى ١٧٧ و ٣٢٥ و ٣٢٦.

إثبات جواز كون الماهية معلومةً بالحقيقة لا مجازاً. فهل يمكن أن تكون الماهية معلومةً حقيقةً؟ أم أنها بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية لا توجد الماهية أساساً إلا على نحو المجاز؟ والجواب بالإيجاب، فعلى الرغم من كون الماهية أمراً اعتبارياً إلا أنه يصح أن تكون معلومة حقيقةً، ولكن ليس بلا واسطة؛ بل بواسطة العلم بواقعية العلم؛ وبعبارة أخرى: لا تنافي بين كون الماهية أمراً اعتبارياً وكونها معلومةً بنحو الحقيقة؛ بل ذلك يتنافى مع كونها معلومةً بلا واسطة فقط.

لم يقل صدر المتألهين شيئاً في هذا الصدد، ولكن لعلّ بإمكاننا، ومن خلال الرجوع مجدداً إلى رأيه حول مسألة انطباق العلم على المعلوم، أن نصل لما يشكّل بياناً وتوضيحاً لرأيه في هذا الأمر. فقد ذكرنا أن انطباق العلم على المعلوم عيني، بمعنى أن واقعية العلم هي واقعية المعلوم نفسها بنحو أكمل. وبحكم هذا الاتحاد فعندما يتحقق واقع العلم في النفس وتناله النفس وتُدركه بشكلٍ حضوري، فهي في الحقيقة قد نالت المعلوم بنحو ما. إذًا، الوصول إلى واقعية العلم هو الوصول نفسه إلى وجود المعلوم وانكشافه، ولكن ليس من خلال الوصول إلى شخص وجود المعلوم المغاير لواقع العلم والخارج عن دائرة إحاطة النفس به، أو ارتباطه بها؛ بل هو الوصول إلى وجود المعلوم ضمن وجود أكمل وأفضل مثل واقعية العلم. ولكن ذكرنا سابقاً أن وجود الناقص ضمن الوجود الكامل أو ضمن الوجود الأفضل لا يكون بحده الوجودي وبآثاره الخاصة؛ بل بدون ذلك الحد وبنحو لا تترتب عليه تلك الآثار؛ أي يناله بصورة ماهية ذهنية. إذًا، الوصول إلى وجود أفضل كالعلم هو بحكم ظهور ماهية المعلوم؛ بل هو عين ذلك؛ أي أن الإدراك الحضوري لواقع العلم هو عين ظهور ماهية المعلوم للنفس، والذي هو عبارة عن إدراك الماهية. وبناءً عليه، فإن بين وجود العلم وبين الماهية الذهنية للمعلوم اتحاد؛ وبعبارة أخرى: إن ما هو موجود حقيقة في النفس ويُمكن للنفس أن تناله هو وجود العلم، ولكن أثر هذا الواقع ليس شيئاً سوى ظهور ماهية المعلوم للنفس:

"فإذًا، وجوداتها العقلية {أي وجود الصور العقلية} ليست إلا ظهورات الأشياء عند العقل أو النفس"^(١).

من هنا، وعلى الرغم من أن ماهية المعلوم نفسها مدركة بالفتح ضمن وجود العلم وبتوسطه، ولكن تقع الغفلة عن أن ما نصل إليه بلا واسطة هو واقع العلم، ونواجه ماهية المعلوم، فتوهم أنه المعلوم بالذات، ونسري بشكلٍ خاطئ أحكام وجود العلم على الماهية الذهنية للمعلوم.

إرجاع أحكام صورة المعلوم إلى وجود العلم

وعلى أي حال، فإن كون واقع العلم معلومًا بالذات وكون ماهية المعلوم معلومًا بالعرض هو من نتائج القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وهي تؤدي في باب العلم الحسولي الدور نفسه الذي تؤديه نظرية أصالة الوجود في الحكمة المتعالية. وبناءً عليه، فكما يعتقد صدر المتألهين -بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية- أن الماهية الخارجية، يعني الماهية الصادقة على الواقعية الخارجية، هي الصورة للواقع الخارجي الذي هو محكيها، لا أنها الواقع نفسه، وبناءً عليه، يمكن إرجاع أحكام الماهيات المذكورة إلى الواقع، كما هو الحال مثلاً في كثرة الماهيات في الذهن التي تعتبر صورة عن الكثرة التشكيكية في الواقع الخارجي، نقول كما يعتقد صدر المتألهين بذلك فهو يرجع الأحكام المنسوبة إلى الماهية الذهنية، إلى واقعية العلم استناداً إلى الاعتقاد أن المعلوم بالذات هو واقعية العلم، لا الماهية الذهنية للمعلوم، ومن جملة ذلك:

١- إنه يرجع الوحدة الماهوية بين الذهن والعين إلى الوحدة العينية نفسها بين واقع العلم وواقع المعلوم، وبهذا يرى أن التطابق الماهوي هو صورة عن التطابق الوجودي العيني، كما تقدم التعرض له.

٢- إنه يرجع، في مقام تعريف العلم الحسولي، الماهية الذهنية للمعلوم، أو بعبارة

(١) صدر المتألهين، مجموع رسائله فلسفي صدر المتألهين، ص ٧٢.

أخرى: الوجود الذهني للماهية المعلومة، إلى الوجود الأفضل للماهية المعلومة، كما تقدم التعرض له.

٣- إنه يرجع أنحاء إدراك الماهية الذهنية، سواء كانت حسية، خيالية وعقلية، إلى أنحاء واقع العلم: فإن كان واقع العلم على نحو المثال حسياً، فإن ماهية المعلوم التي تكون مثله موجودة في الذهن يمكن إدراكها بنحو جزئي حسي. وإن كان واقع العلم خيالياً مثلاً، فإن الماهية المذكورة يمكن إدراكها بنحو جزئي خيالي. وإن كان من المجرد العقلي، فإن هذه الماهية تُدرك بنحو عقلي كلي.

٤- إنه يُرجع الجزئية إلى الانطباق العيني الخاص للعلم، ووجوده المثالي على وجود المعلوم.

٥- إنه يُرجع الكلية إلى الانطباق السعي للوجود العقلي للعلم على وجود المعلوم.

٢-٢- تجريد ماهية المعلوم أو ارتقاء وجود العلم؟

علمنا أن الإنسان يتمتع على الأقل بثلاثة أنحاء من الإدراك: الإحساس، التخيل والتعقل. والسؤال الآن عن السبب في اختلاف أنحاء الإدراك هذه. فهل منشأ ذلك:

١- الاختلاف في ميزان تجريد ماهية المعلوم عن الأمور المغايرة لها؛ أي العوارض واللواحق المادية.

٢- أم اختلاف أنحاء الوجود المجرد للعلم، والذي هو عبارة عن الوجود الأفضل للماهية المعلومة، المتحد معها؟ يتبنى الفلاسفة السابقون، والذين يرون أن المعلوم بالذات هو ماهية المعلوم نفسها، الشق الأول، وهو عبارة عن النظرية نفسها المشهورة باسم "التقشير"^(١)، وأما صدر المتألهين الذي يعتقد أن المعلوم بالذات هو

(١) وردت مفردة "تقشير" في كلمات ابن سينا نفسه، يقول: "إن الجواهر المادية تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرد منها معقول وهذا {أي الجواهر المجردة} لا يحتاج غير أن يوجد المعنى كما هو، فتنتطح بها النفس" ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٤٣.

واقعية العلم، لا ماهية المعلوم، فقد اختار الشقَّ الثاني.

نظرية التفسير

يُمكننا فهم نظرية التفسير جيداً من خلال ما قدّمناه من توضيح حول أنواع الإدراك، ومع ذلك، ولكي نصل إلى فهم أدق لها، ولندرك بشكل دقيق رأي صدر المتأهّلين، فلا بدّ لنا من عرض هذه النظرية، بعد حذف الإدراك الوهميّ لأنّه ليس محلّ اتّفاق بينهم، بشكل مختصر يرى الفلاسفة السابقون:

١- إنّ المعلوم بالذات في العلم الحصريّ هو ماهية المعلوم نفسها الموجودة في النفس بالوجود الذهنيّ.

٢- إنّ الإدراك أو العلم عبارة عن تمييز المعلوم عن ما يغيّره من أمور. وهذه العبارة ليست تعريفاً للعلم الحصريّ؛ بل هي بيانٌ لشرط الإدراك. والمراد من ذلك أنّ ما يكون مانعاً من إدراك ماهية المعلوم هو اختلاطه بأمرٍ مغايرة له، وهي التي يُطلق عليها تسمية "الأمور الغريبة". فما لم يتمّ فصل الماهية بنحو ما عن الأمور الغريبة، فهي لن تكون قابلةً للإدراك ولا معلومةً لدى أحد:

"أكثر القوم زعموا أنّ المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارناً لأمرٍ زائدة على ذاته... لأنّ العلم عبارة عند كثيرٍ منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كليّ. فكل ما هو مخلوطٌ بغيره ما دام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً؛ بل يكون مجهولاً"^(١).

٣- وبهذا نستنتج:

أنّ مدار الإدراك إنّما هو على التجرد عن الأمور الغريبة. إذًا، الماهيات التي تختلط

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٥٢. يذكر ابن سينا أيضًا في هذا المجال الآتي: "المانع للشيء أن يكون معقولاً هو المادّة وعلاقتها"، ابن سينا، التعليقات، ص ٨٩. "معقولية الشيء هي تجريده عن المادّة وعلاقتها والشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون متجرّداً فلا يكون عقلاً ولا يكون معقولاً لذاته" المصدر نفسه.

بالأمور الغريبة كما هيئات الأشياء المادية، إنَّها يمكن إدراكها فقط عندما تكون مجردة عن الأمور المذكورة:

"فلأجل ذلك... مدار المدركية على شيء ما من التجريد {أي من التجريد عن الأمور الغريبة}"^(١).

٤- نعم، هذا الحكم لا يشمل كافة الأمور الغريبة؛ بل لا بد من الالتزام بالتفصيل، وذلك لأن:

للماهية بالنسبة إلى الأمور الغريبة حالات ثلاث: إمَّا أنَّها لا تقترن بها ولا تختلط معها إطلاقاً؛ أي تكون مجردة عن كافة الأمور الغريبة؛ كالإنسان المعقول إذا لوحظ بها هو هو ولو حظ بنحوٍ مطلق؛ أو أنَّها تكون مختلطةً بها ومقارنةً لها، ولكنها مقارنةً غير مؤثرة، بمعنى أنَّ الماهية يمكن تحقُّقها بدون ذلك، بنحوٍ لا يكون تجريد الماهية عنها موجباً لانعدامها، كمقارنة الإنسان الخارجي للحركة ومقارنة الإنسان المعقول لسائر الماهيات والأمور الغريبة؛ أو أنَّها تكون مختلطةً معها ومقارنةً لها، ولكنها مقارنة مؤثرة، أي أنَّ الماهية لا يُمكن تحقُّقها بدونها، بنحوٍ يكون تجريدها عنها موجباً لانعدامها، كمقارنة الإنسان الخارجي للوضع والحجم:

"إنَّ الشيء إمَّا أن يكون مقارناً لأمورٍ غريبةٍ مؤثرةٍ فيه، كمقارنة الإنسان في الخارج للوضع والمقدار وغير ذلك، فإنَّها لو انفكت عنها لانعدمت؛ أو مقارنةً غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة، حيث لا يرتفع أحدهما برفع الآخر، وإمَّا أن يكون مجرداً عمَّا ما سواه من الأغشية واللبوسات، كالإنسانية المطلقة"^(٢).

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ١٥٢.

(٢) صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ج١، ص ١٢٩ يذكر ابن سينا في هذا المجال الآتي: "كلُّ ما وجوده لغيره فذلك الغير يعقله إذا لم يكن مؤثراً فيه"، ابن سينا، التعليقات، ص ٩٥؛ التجريد العقلي، أعني المهية لأن يصير الشيء معقولاً، إنما هو تجريد عن المقارنات المؤثرة، والمقارنات المؤثرة كمقارنة الأعراض للكم... وأما المقارنات التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئاً، فغير مضرّة في أن يكون الشيء معقولاً. المصدر نفسه.

٥- ومن الواضح أنه في الحالة الأولى، حيث تكون الماهية مجردة عن الأمور الغريبة بنفسها أو بواسطة مثل هذا التجريد، لا مانع من إدراك الماهية. وأمّا فيما يرجع إلى الحالة الثانية والثالثة، حيث تكون الماهية مقارنةً لأموار وعوارض غريبة فلا بدّ من القول: إنّ المقارنة غير المؤثرة لا تكون مانعاً من الإدراك أيضاً؛ بل المقارنة المؤثرة هي المانع من الإدراك:

"أمّا المقارنة غير المؤثرة، فهي غير مانعة عن المعقوليّة فضلاً عن أن تكون مانعة عن التخيلية والمحسوسية"^(١).

٦- ومن جهة أخرى، ثبت في الفلسفة أنّ مقارنة الماهية للأموار الغريبة، سواء أكانت مؤثرة أم غير مؤثرة، ولحوقها بها، ليس منشؤها الماهية نفسها؛ بل المنشأ فيه أنّه في بعض الأوضاع والحالات الخاصّة، يكون استعداد المقارنة للأموار المذكورة عارضاً للماهية، ولما كانت المادة هي منشأ القوّة والاستعداد، إذًا، مقارنة الماهية للمادة سببٌ لمقارنتها للأموار الغريبة؛ أي أنّ الأمور الغريبة هي في الحقيقة من لواحق المادة وعوارضها، ولذا يُطلق عليها "اللواحق أو العوارض المادية فيقال:

"كلُّ حقيقة يلحقها أمرٌ غريب عن ذاتها فإنّها يلحقها لا لذاتها؛ بل لحبيّة استعدادية يلحقها وإلا لم يتخلّف عنها وجميع جهات القوّة والاستعداد تنتهي بالذات إلى المادة الجسميّة... كيف ولو يلحقها لما هي هي، لاستوى استحقاق أشخاص الماهية بحسبها له"^(٢).

٧- وبناءً عليه، يُمكننا أن نستنتج من الفقرات الرابعة، الخامسة والسادسة النتيجة الآتية:

إنّ مقارنة الماهية للمادة وللعوارض المادية مانعةٌ من إدراك الماهية. والمراد من ذلك

(١) صدر المتأهّن، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص١٥٢.

(٢) صدر المتأهّن، المبدأ والمعاد، ج١، ص١٢٩ و١٣٠.

من خلال ما تقدم توضيحه هو أننا لا يمكننا إدراك الماهية ما دامت الماهية مقارنة للمادة و مترافقة أو مقارنة لكافة العوارض المادية المؤثرة؛ بل لا بد من تجريدها بناءً على الفقرة الثالثة حتى يتمكن من إدراكها.

٨- وللتجريد عن المادة والعوارض المادية مراتب ودرجات: فالمرتبة الأولى هي التجريد الناقص عن المادة نفسها دون تجريدها عن العوارض المادية. وبهذا التجريد لا تكون الماهية مختلطة مع المادة، ولكن محلها نسبة وضعية مع المادة. المرتبة الثانية هي التجريد التام عن المادة والتجريد الناقص عن العوارض المادية، بمعنى أن الماهية تتجرد عن بعض هذه العوارض فقط. ومن خلال مثل هذا التجريد، تنقطع علاقة الماهية بالمادة تمامًا. وختامًا، المرتبة الثالثة وهي التجريد التام عن المادة وعن العوارض المادية. ومن الواضح أنه من غير الممكن أن تكون الماهية واحدة مع اختلاف التجريدات.

٩- بل كل مرتبة من التجريد تستلزم نوعًا من الإدراك: فالمرتبة الأولى من التجريد تستلزم أن تكون الماهية المدركة - بالفتح - جزئية؛ لأنها مقارنة لعوارض المادية، ولأن وجودها مشروط بحضور المادة في دائرة الحواس. ومثل هذه الماهية يُقال لها "محسوسة" ويُطلق على مثل هذا الإدراك "الإحساس". والمرتبة الثانية من التجريد تستلزم أن تكون الماهية المذكورة جزئية أيضًا، ولكنها غير مشروطة بحضور المادة في دائرة الحواس. ومثل هذه الماهية يُطلق عليها "التخيّل" ويُطلق على هذا النحو من الإدراك "التخيّل". وختامًا، المرتبة الثالثة من التجريد وهي المستلزمة لأن تكون الماهية المذكورة كلية وغير مشروطة بالمادة، ويُطلق على هذه الماهية تسمية "المعقول" ويُطلق على هذا النحو من الإدراك "التعقل".

وبناءً عليه، فحصول أي مرتبة من مراتب الإدراك هو نتيجة درجة من درجات التجريد، بنحو تكون ماهيات الأمور المادية عند وجودها في الخارج، لأنها لم تتجرد أصلاً، وقد خالطتها أو قارنتها المادة وكافة عوارضها، غير قابلة للإدراك أساسًا، وإنما يمكن أن تكون معلومة ومدركة - بالفتح - بالعرض فقط، ولكن هذه الماهيات

نفسها إن نالها شيءٌ من التجريد، أمكن إدراكها وكانت من المعلوم والمدرك -بالفتح- بالذات. فإن جُردت من المادة نفسها بنحوٍ ناقصٍ كانت من المحسوس بالذات؛ وإن جُردت من المادة نفسها بنحوٍ تامٍّ ومن العوارض المادية بنحوٍ ناقصٍ كانت من المتخيل بالذات، وإن جُردت من المادة ومن عوارضها بنحوٍ كاملٍ كانت من المعقول بالذات: مدار المدركة على شيءٍ ما من التجرد. فالتجرد عن أصل المادة دون عوارضها هو المحسوس بشرط تحقق نسبةٍ ما وضعيّةٍ لمحلّ الصورة الإدراكية لمادتها الخارجيّة، والتجرد عن المادة وعوارضها إلا المقدار هو المتخيل... والتجرد بالكلية المساوي نسبته إلى الأفراد كلّها هو المعقول^(١).

وكما نلاحظ، فإنه طبقاً لهذه النظرية، فإن من الجائز لمدرّك -بالفتح- واحد أن يدرك بأنواع متعدّدة من الإدراك، فبشيءٍ من التجريد يكون الإدراك حسياً، وبتجريد زائد يكون الإدراك خيالياً، وبتجريد تامٍّ يكون الإدراك عقلياً... ولو أردنا الآن النظر في ما كان يراه الفلاسفة القدماء لوجدنا:

١٠- أن النفس التي هي المدرّك -بالكسر- بالقوّة للصور الإدراكية، هي كالمعقول لجهة كونها وجودات مجردة عقلية. وإن لم تكن خلافاً لها، مجردات تامّة.

١١- أنّ نسبة الصور الإدراكية -الأعمّ من الحسيّة والخيالية والتي هي مادية، والعقلية، التي هي مجردة- إلى النفس ليست هي نسبة المادة إلى الصورة.

١٢- بل الصور الإدراكية أعراض، وعروض العرّض على الجوهر لا يكون موجباً للتكامل الذاتي للجوهر.

١٣- وبهذا نعلم أنه حتّى عندما تصير النفس مدرّكة -بالكسر- بالفعل لهذه الصور المذكورة، فإن وجودها لا يناله شيءٌ من التكامل الذاتي والجوهري؛ بل هي منذ حدوثها على ما هي عليه من الثبات لا تتغيّر ولا تتبدّل؛ وبعبارةٍ أخرى: لا تتكامل

(١) صدر المتأهّن، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٥٢.

النفس بارتقاء نحو إدراكها من الحسي إلى الخيالي ومن الخيالي إلى العقلي.

وحاصل نظرية التقشير، بحسب ما كان يعتقده الفلاسفة السابقون هو أن تغيير نحو إدراك الشيء من الحسي إلى الخيالي ومن الخيالي إلى العقلي لا هو بمعنى ارتقاء حقيقة المدرك - بالفتح - بالذات، ولا هو موجب لارتقاء وجود المدرك - بالكسر - وتكامله - أي وجود النفس - من مرتبة من الوجود إلى مرتبة أرقى من الوجود؛ بل ما يعنيه هو فقط تجريد الماهية بشكل أزيد عن الأمور المغايرة لها، بنحو يكون صرف التجريد عن الأمور المذكورة كافيًا لصيرورة المدرك بالقوة والمدرك بالقوة كليهما أمرين بالفصل دون أي نحو من أنحاء الارتقاء في أيّ منهما:

"المشهور عندهم أن النفس تجرد الصورة الحسية {أي الماهية المادية} وتنزعها عن موادها تجريدًا ما، فتصير محسوسة بالفعل، ثم تجردها تجريدًا أتمّ، فتصير متخيّلة بالفعل؛ ثم تجردها تجريدًا بالكلية فتصير معقولة بالفعل. والنفس في ذاتها كما هي في أول الأمر، من غير انتقال لها {من درجة من الوجود إلى درجة أعلى منه، أي} من كونها حسية إلى كونها خيالية ومن كونها خيالية إلى كونها عقلية. فجعلوا النفس ساكنة ومدركاتها منتقلة مستحيلة {في تجريدها من الأمور الغريبة لا في ذاتها}"^(١).

نظرية صدر المتألهين

ذكرنا أن صدر المتألهين ينكر هذه النظرية. كما إن وجهة نظره تختلف عن الفلاسفة المذكورين في بعض هذه المقدمات السابقة، وكذلك الحال في النتائج التي توصلوا إليها. وكما ذكرنا مرارًا فإن صدر المتألهين، يرى أن ما توهّموه من أن المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو ماهية المعلوم غير صحيح.

١ - بل إن واقع العلم من المعلوم بالذات، وماهية المعلوم من المعلوم بالعرض.

(١) صدر المتألهين، رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٧٤ لمزيد تفصيل حول نظرية التقشير انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٥٢ و ١٥٣؛ المبدأ والمعاد، ج ١، ص ١٢٩ إلى ١٣١؛ شرح الهداية الأثرية، ص ٣٣٠٧ و ٣٠٨.

٢- وبموجب ذلك، فإن الأحكام التي تنسب إلى الماهية الذهنية للمعلوم، ترجع إلى وجود العلم، وهو وجود أفضل لهذه الماهية من الوجود الذهني، كما هو الحال في الأحكام التي تُنسب إلى الماهية الخارجيّة للشيء، حيث ترجع في الحقيقة إلى الوجود.

٣- وبموجبه كذلك فإن الامتناع الكامل عن الإدراك، أو الامتناع عن نوع خاص من الإدراك والذي تُوهم أنّه حكم الماهية المعلومة نتيجة عدم تجرّدها، هو في الحقيقة حكمٌ نحو وجوديٍّ توجد به الماهية في الخارج أو في الذهن.

٤- أي أنّ الشيء الذي قد يكون بنحوٍ ما مانعاً من الإدراك ليس هو مقارنة ماهية المعلوم للأمر الغريبة؛ بل نحو الواقعية الذي وجدت به الماهية:

"إنّ العوارض الغريبة التي يحتاج... إلى تجرّده ليست ماهيات {سائر} الأشياء... بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات"^(١).

٥- وذلك لأننا أوضحنا في المسألة (٤-١) أنّ كلّ ماهية لها أنحاء من الوجود: الوجود الخاص والوجود أو الوجودات الأفضل، بنحوٍ تكون ماهية كلّ أمرٍ من الأمور الماديّة ذات أنحاء أربعةٍ من الوجود: الوجود المادي، وهو الوجود الخارجي نفسه الخاصّ للماهية، والوجودات المجردة الحسيّة والخياليّة والعقليّة، وهي الوجودات الخارجيّة الأفضل للماهية، والتي هي بالمقايسة إلى الوجود المادي لها وجودٌ ذهني، وهي في الحقيقة العلم نفسه بالماهية.

٦- وعليه فالوجود الماديّ الجسمانيّ للماهية موجبٌ لأن تكون الماهية غير قابلةٍ للإدراك إطلاقاً؛ أي أنّ الماهية ما دامت موجودةً بمثل هذا الوجود، فإنّها غير قابلةٍ للإدراك بأيّ نحوٍ من الإدراك:

"إنّ المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً"^(٢).

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٣.

أمّا عندما توجد هذه الماهية نفسها في النفس بوجودٍ مجردٍ أفضل، كالوجود المثاليّ الحسيّ أو الخياليّ أو الوجود العقليّ، فإنّها تكون قابلةً للإدراك.

٧- على نحو إذا وجدت ماهية الأمر الماديّ في النفس بالوجود المثاليّ الحسيّ، فإنّ النفس ومن خلال علمها الحضوريّ بهذا النحو من الوجود للماهية المذكورة تكون مدركة لها بنحو جزئيّ حسيّ، وبهذا النحو نفسه لو وجدت بالوجود المثاليّ الخياليّ، فإنّ النفس تكون مدركة لها بنحو جزئيّ خياليّ، ولو وجدت بالوجود العقليّ، فإنّها تُدركها بنحو كليّ؛ أي أنّ نوع إدراك الماهية تابعٌ لنحو وجودها:

"أمّا الماهيات، فهي تابعةٌ لكلّ نحوٍ من طبقات الوجود {أي أنحاءه}"^(١).

٨- وبعبارةٍ تتناسب مع العلم الحصريّ نقول: إنّ نحو إدراك الماهية المعلومة يرجع إلى واقعية العلم، فإن كانت تلك الواقعية هي من العلم المثاليّ الحسيّ، كانت ماهية المعلوم الجزئيّ مدركة -بالفتح- بالحسّ؛ أي كانت محسوسةً، لا خياليةً ولا عقليةً، وإن كانت مثاليةً خياليةً، كانت مدركة بإدراك جزئيّ خياليّ؛ أي متخيّلةً، لا محسوسةً ولا معقولةً، وإن كانت عقليةً، كانت مدركةً بالكليةً وكانت معقولةً وليست محسوسةً ولا متخيّلةً:

"إنّ للإنسان {مثلاً} وجوداً في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً، ووجوداً في الحسّ المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس {أو متخيّل} البتة، لا يمكن غير هذا، ووجوداً في العقل، وهو بهذا الاعتبار معقولٌ بالفعل، لا يُمكن غير هذا"^(٢).

٩- وبناءً عليه، يُمكننا القول: إنّ منشأ اختلاف أنواع الإدراك لا يرجع إلى اختلاف ميزان خلوصها ودرجات تجريد ماهيتها، لكي نتمكّن من خلال مزيدٍ من

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٦.

تجريد الماهية عن الأمور الغريبة من الارتقاء بنوع الإدراك من الحسيّ إلى الخياليّ ومنه إلى العقليّ؛ بل يرجع إلى نحو وجود العلم وواقعيّته الذي هو باعتبار الوجود الخارجيّ الأفضل للماهية، وباعتبار آخر الوجود الذهنيّ لها. وكلّما اكتمل نحو وجود العلم وواقعيّته كان نوع إدراك الماهية أرقى؛ أي أنّه يرتقي من الإحساس إلى التخيّل ومن التخيّل إلى التعقل:

"إنّ قولهم {أي قول الأقدمين من الحكماء}: لكلّ إدراكٍ {أي لكلّ نوع من الإدراك} ضربٌ من التجريد وإنّ تفاوتت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من أنّ التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء بعضها الآخر {كما توهمه الشيخ وأتباعه}؛ بل عبارة عن تبدل الوجود {المدرك} الأدنى الأنقص على الوجود الأعلى الأشرف {كتبدل وجوده من الصوريّ الحسيّ إلى الخياليّ ومنه إلى العقليّ}"^(١).

ولا بدّ لنا من الالتفات إلى أنّ المقصود من التبدل في العبارة أعلاه هو أنّ الماهية تكون موجودة بوجودٍ أكمل في مرتبة أعلى، وليس المراد أنّ الوجود الحسيّ يتبدل إلى الوجود الخياليّ ثمّ إلى الوجود العقليّ.

والحاصل: أنّ صدر المتأهّلين يعتقد، وخلافاً لسائر الفلاسفة السابقين، أنّ ارتقاء نوع إدراك الماهية من الحسيّ إلى الخياليّ ومن الخياليّ إلى العقليّ يستلزم التكامل في نحو وجودها الأفضل، من المثاليّ الحسيّ إلى المثاليّ الخياليّ ومنه إلى المجرد العقليّ. والآن فهل يستلزم مثل هذا الارتقاء كذلك، التكامل في نحو وجود المدرك، أعني في نحو وجود النفس، خلافاً لنظر هؤلاء الفلاسفة، وارتقاءها من النقص إلى الكمال؟ إلى سؤالٍ آخر وهو أنّه هل الحال كذلك وخلافاً لرأي هؤلاء يستلزم ذلك أن يكون نحو وجود المدرك -بالكسر- أي نحو وجود النفس، في طريقه إلى الكمال وينتقل من النقص إلى الكمال؟

(١) المصدر نفسه، ج٩، ص٩٩.

١٠- والجواب عن ذلك هو بالإيجاب لأن ملاً صدرا يرى أن النفس عند حدوثها، ليست في مرتبة المجرد التام العقلي من حيث مرتبة وجودها؛ بل هي مجرد مثالي، وهي أضعف مرتبة من التجرد المثالي.

١١- مضافاً إلى إن الصور الإدراكية ليست أعراضاً، كما إن النفس ليست أمراً ثابتاً لا يتغير بنحو لا تكون قابلة للتكامل الذاتي الجوهرية.

١٢- بل سوف يأتي في بحث اتحاد العالم والمعلوم أن النفس تتحد بالصور الإدراكية وبشكل تدريجي بواسطة الحركة الجوهرية الاشتدادية، بنحو يكون تكاملها الذاتي الجوهرية بحصول أي إدراك ما دامت النفس مرتبطة بالبدن، ومن الممكن أن يكون وجودها عند حدوثها في أدنى مرتبة من التجرد المثالي، ولكنها في النهاية تصل إلى أعلى مرتبة من التجرد العقلي. إذاً، وجود النفس في ذاته ليس وجوداً ثابتاً لا يتغير بنحو تكون دائماً في المرتبة التي كانت عليها حال حدوثها، وبنحو لا يطرأ عليها تغيير سوى في الأعراض التي تلحق بها^(١).

والخلاصة هي: أن التجريد لا يعني تقشير الماهيات من العوارض، كما إن النفس لا يمكن أن تكون أمراً ثابتاً لا يتغير، وفي الوقت نفسه يرتقي نحو إدراكها من الحسي إلى الخيالي وإلى العقلي؛ بل معنى التجريد هو تجريد الماهية من نحو من أنحاء وجودها وموجوديتها إلى نحو أفضل من الوجود المستلزم لاتحاد وجود المدرك - بالفتح - بالذات، بوجود المدرك - بالكسر - أي النفس، لترتقي بشكلٍ مقارن لارتقاء نحو إدراكها من المثالي الحسي إلى الخيالي ومنه إلى المجرد العقلي:

(١) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٣٤ و ٤٣٥؛ صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٤٤، ٢٨٥ و ٢٨٧ إلى ٢٩٠؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٢، ٢٤١ و ٢٤٢ إلى ٢٤٤؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٣ و ١١٤، ٢٦٢، ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢ إلى ٥٨٥؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ١٤ و ١٥ و ٥٤ و ٥٥؛ شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٦١٤؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٣٣٧.

"إنّ معنى التجريد في التعقّل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد، ولا أنّ النفس واقفةٌ والمدركات منتقلةٌ من موضوعها الماديّ إلى الحسّ ومن الحسّ إلى الخيال ومنه إلى العقل؛ بل المدرك -بالكسر- والمدرك -بالفتح- يتجرّدان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجودٍ وينتقلان من نشأة إلى نشأةٍ ومن عالم إلى عالم، حتّى تصير النفس عقلاً وعاقلاً معقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوّة في الكلّ"^(١).

وأما كيفيّة هذا النحو من الاتّحاد فهو المسألة المعروفة بينهم بأنّحاء العالم والمعلوم والتي سوف نتعرّض لها لاحقاً.

تنبيه

لا بدّ من التنبيه إلى أنّ ما يظهر من كلمات صدر المتألّهين هو أنّ الماهيّة التي تكون موجودة بواقعيّة ماديّة، حيث لا يُمكن إدراك تلك الواقعيّة بالعلم الحضوريّ، فالماهيّة الموجودة بها هي أيضاً لا يُمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ، ولكن الواقعيّة المذكورة إذا كانت مجرّدة، فحيث يُمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ، فكذلك الماهيّة الموجودة بها يُمكن إدراكها حضوراً. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الشقّ الأوّل من هذا الكلام إذا كان صحيحاً، فإنّ الشقّ الثاني منه ليس كذلك؛ لأنّنا ندرك ذواتنا وكيّفيّاتها النفسانية، كالغضب والرضا، وحيث كانت مجرّدة فإنّنا ندركها بالعلم الحضوريّ، وحين ندركها حضوراً لا ندرك ماهيّتها التي توجد معها، أي لا ندرك ماهيّة الغضب وماهيّة الرضا،

(١) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٦ وللمزيد حول رأي صدر المتألّهين في هذا المجال انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٦٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٥٠٥ و ٥٠٦؛ ج ٦ ص ١٥٣ و ١٥٤ و ١٦٧؛ ج ٨، ص ١٨١، ٢٩٠ و ٢٩١؛ ج ٩، ص ٩٥، ٩٦ و ٩٩؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٤٤، ٢٨٥ و ٢٨٧ و ٢٨٨؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٢، ٢٤١ و ٢٤٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٣ و ١١٤، ٢٦٢، ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألّهين، ص ١٤ و ١٥، ٥٤ و ٥٥؛ شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٦١٣ إلى ٦١٥؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٣٧.

كما هو الحال عندما ندرك حضوراً العلم بالشجرة فإننا ندرك ماهية الشجرة، بنحو نكون في غفلة عن أننا في حال إدراك حضوريّ لواقعية العلم. إذا صرف التجرد وكون الواقعية التي بها كان وجود الماهية قابلة للإدراك الحضورى، لا يكفي لإدراك الماهية؛ بل مضافاً إلى ذلك، لا بدّ من أن تكون الواقعية المذكورة هي الوجود الأفضل للماهية المذكورة. إذًا، لا بدّ لنا من أن نقول كقاعدة عامّة: إذا كانت واقعية ما هي الوجود الخاصّ لماهية، ولو كانت مجردة ومن الممكن إدراكها بالعلم الحضوريّ، فالماهية المذكورة لا يمكن إدراكها على نحو الحضور بإدراك تلك الواقعية، وأمّا لو كانت الوجود الأفضل للماهية، بنحو تكون بهذا الفرض مجردة بالضرورة وقابلة للإدراك الحضوريّ، ففي هذا الفرض تكون الماهية مدرّكة -بالفتح- بنحو مقارنة لإدراك تلك الواقعية حضوراً. وهذا هو السبب الذي يؤدّي إلى أن ندرك ماهية المعلوم عندما ندرك بالعلم الحضوريّ واقعية العلم، دون ماهية العلم نفسه؛ لأنّ واقعية العلم وجود أفضل لماهية المعلوم ووجود خاصّ لماهية العلم نفسه. وهذا التنبيه هو عبارة ما تقدّم من بيان في المبحث السابق، وإن لم يلتفت إليه صدر المتأهلين.

٢-٣- مناط الجزئية والكلية

تقدّم في ٢-٢ أن أنواع إدراك ماهية المعلوم ترجع إلى أنحاء وجود العلم، فإن كان وجود العلم مثاليًا كانت ماهية المعلوم مدرّكة -بالفتح- بنحو جزئي، وإن كانت مجردة عقلية كانت مدرّكة -بالفتح- بنحو كلي:

"كما إن الموجود في نفسه من المحسوسات، والمعقولات إنّما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متّحدة معها موجودة بوجودها بالعرض، فكذا الموجود الربطي؛ أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها إنّما هي الوجودات الحسية أو العقلية... وحصول الماهيات والمفاهيم العقلية ووقوعها مع أنحاء الوجود حصول تبعي ووقوع عكسي" (١).

(١) صدر المتأهلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩١ انظر أيضًا: رسائل فلسفي:

وبملاحظة هذا الإرجاع يُمكننا أن ندرك رأياً صدر المتأهين في مسألة مناط الجزئية والكلية في الصور الذهنية.

مناطق الجزئية

عندما نكون في حالة إحساس أو في حالة تخيل لوجود مادي BK مثلاً، فإن الفلاسفة السابقين كانوا يرون أننا - ونتيجة لتبنيهم القول إن الصورة الذهنية هي المعلوم بالذات - في حالة تلقى لصور ذهنية جزئية حسية أو خيالية عن الوجود المذكور. ولكن حسب صدر المتأهين الذي كان يتبنى القول إن واقعية العلم هي المعلومة بالذات وإن الصورة الذهنية هي من المعلوم بالعرض، فنحن في هذه الحالة في حالة إدراكٍ حضوريٍّ لواقعية العلم، والتي هي واقعية مجردة مثالية متعلقة بعالم مثل النفس، وهو الذي يُطلق عليه تسمية "المثال المتصل أو الأصغر" ولا تتعلق بعالم المثال الخارج عن النفس والذي يُطلق عليه "المثال المنفصل أو الأكبر". وفي تحليلنا لهذا الانطباق استندنا فقط إلى تجرد هذه الواقعية وقلنا: إن واقعية العلم حيث كانت مجردة كانت أكمل من واقعية المعلوم وتنطبق عليه عيناً، وهذا الانطباق العيني هو الذي يظهر بصورة الانطباق الماهوي بين الذهن والعين، وبعبارة أخرى، يُدرك بصورة الماهية الذهنية للمعلوم.

والآن لا بد لنا من التأكيد على نحو تجرد هذه الواقعية: إذ لما كان تجردها مثالياً، وليس عقلياً، فإنها تنطبق على B فقط؛ أي أن بين واقعية العلم وواقعية المعلوم انطباقاً عينياً خاصاً؛ بل إن جزئية الصورة الحسية أو الخيالية ترجع إلى كون الانطباق العيني خاصاً، بمعنى أن الانطباق العيني المذكور يُدرك بصورة ماهية ذهنية، وكون هذا الانطباق العيني خاصاً ينعكس في الذهن بصورة انطباقٍ ماهويٍّ خاص، أي في قالب كون الصورة الحسية والخيالية جزئية. إذًا، جزئية ماهية المعلوم في الذهن ترجع في منشئها إلى كون واقعية العلم مثالية، ولا ترجع إلى مقارنة الماهية المذكورة للعوارض.

مناطق الكلية

وكذلك الحال عندما نكون في حالة الإدراك العقليِّ لماهية B فإننا، من وجهة نظر الفلاسفة السابقين، في حالة تلقِّ للصورة الذهنية الكلية لهذه الواقعية، وأما من وجهة نظر صدر المتألهين فنحن في حالة إدراكٍ حضورِيٍّ لواقعية العلم، وهي واقعية مجردة عقلية. وهذه الواقعية لما كانت مجردة كان لها انطباق عينيٍّ على B التي هي واقعية مادية، والتي تُدرَك على شكل ماهية ذهنية، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، لما كان تجرُّدها عقليًّا كانت نسبتها لكافة الأفراد المماثلة لها من النوع B نسبةً واحدة، ولذا تنطبق عليها جميعها، لا أنها تنطبق على B فقط. وهذا الانطباق العينيُّ ليس خاصًّا؛ بل يُطلق عليه "الانطباق السعي" أو "الكلِّي السعي". وترجع كلية الصورة العقلية في حقيقتها إلى هذه السعة في الانطباق العينيِّ؛ أي أن هذه السعة في الانطباق الخارجيِّ العينيِّ تظهر في الذهن بصورة كون الماهية كلية، فالكلية في الماهية المعلومة في الذهن ترجع في منشئها إلى كون واقعية العلم عقلية، ولا ترجع في منشئها إلى التجرد التام للماهية من العوارض، وبعبارةٍ أخرى: كون الماهية المعلومة من الكلِّي العقليِّ ترجع إلى كون واقعية العلم من الكلِّي السعي:

"إن الكلية والإشترك باعتبار سعة ذلك الوجود المحيط، إحاطة الحقائق بالرفائق، واستواء نسبتته إلى جميع أشخاصه"^(١).

وعلى الرغم مما تقدّم فإن لصدر المتألهين في بعض مصنّفاته الأخرى رأياً آخر فيما يرجع إلى مناطق الكلية. وطبقاً لهذا الرأي، فإن الوجود العقليِّ الذي يدركه الإنسان بالعلم الحضورِيِّ، والذي يكون مناطاً لإدراك الكلِّي هو المثال الأفلاطونيِّ نفسه، ولكن النفس لما كانت تملك وجوداً ضعيفاً نسبةً إلى المقال الأفلاطوني الذي هو مجرد تام فهي إذاً، تدركه إدراكاً حضورياً ناقصاً، ولذا فهي لا تُشاهد المثال على ما هو عليه، أي بصورة محدّدة ومعينة؛ بل تراه بصورة مبهمّة مردّدة، كما يحصل عند مشاهدة واقعية

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٥، تعليقة السبزواري.

مادّيّة من بعيد. فالكليّة في الصورة الذهنيّة ترجع إلى هذا الإبهام والترديد الناشئ من ضعف الشهود^(١):

"إنّ تلك الصورة {العقليّة}، لغاية شرفها وعظّمها، لا يتيسّر للنفس لعجزها... أن تشاهدها مشاهدة تامّة... بل مشاهدةً ضعيفة... كإبصار إنسانٍ ضعيف الباصرة شخصًا فيحتمل عنده أن يكون زيدًا أو بكرًا... فالنفس الإنسانيّة ما دامت في هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقليّة الذوات... تعقلًا ضعيفًا ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرك هذا الإدراك، وإن كان جزئيًّا حقيقيًّا يحسب نفسه قابلاً، بحسب قياسه إلى هذا الإدراك، للشركة بين جزئيات يكون لها ارتباط بذلك المدرك العقلي من جهة أنّها معاليل لوجوده"^(٢).

والآن ما هو الرأي النهائيّ لصدر المتأهّلين؟ أهو اعتقاده بأن منشأ الكليّة كون الوجود العقليّ سعيًّا، أو هو افتراضه أن منشأ ذلك هو ضعف شهود النفس بالنسبة إلى المثال الأفلاطونيّ؟ الذي يبدو لنا هو أنّ رأيه النهائي هو الأوّل؛ وذلك لأنّه يؤكّد على هذا الرأي في تعليقه على الشفاء، وهو آخر مصنّفاته الفلسفيّة وهو يحتوي على آخر آرائه الفلسفيّة:

"أمّا الاشتراك والعموم، فضربٌ من الإضافة الوجوديّة، أعني استواء نسبة ذلك الوجود {العقليّ} إلى وجودات الأشخاص"^(٣) هذا أوّلاً.

وثانيًا، لأنّنا سوف نلاحظ أنّ الوجود العقليّ، الذي هو مناط كون الإدراك كليًّا،

(١) انظر: عبد الله جوادي أملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ١٠٦ و ١٠٧، ١٥٧ و ١٥٨.

(٢) صدر المتأهّلين: رسائل فلسفيّة: المسائل القدسيّة، ص ٥٢ و ٥٣؛ وانظر أيضًا: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ١، ص ٢٨٩ و ٢٨٥، تعليقة العلامة الطباطبائيّ؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٤٣؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٣؛ شرح وتعليقات صدر المتأهّلين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٥٨١.

(٣) صدر المتأهّلين: شرح وتعليقات صدر المتأهّلين بر إلهيات شفا، ج ٢، ص ٨٤٠، ٨٤٩، ٨٥٦ إلى ٨٥٩؛ وانظر أيضًا: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، ص ١٤٤.

لا ينحصر بالمثل الأفلاطوني؛ بل هو واقعية متعلقة بعالم العقل المتصل أو الأصغر في النفس. ثالثاً، لقد سلّم صدر المتألهين في عبارته السابقة، بأن ضعف المشاهدة مستلزم للإبهام والتردد بين الأفراد، لا للعموم والاشترك، مع أن العموم والاشترك هو المستتج منها لا الإبهام والتردد؛ وبعبارة أخرى: فإن الكلية صورة عقلية بمعنى الاشتراك والعموم، وبناءً على الرأي الثاني، بمعنى الإبهام والتردد، مع أن صدر المتألهين ذكر في عبارته السابقة أن كون الصورة العقلية كلية هو بمعنى الاشتراك بين الأفراد، وليس بمعنى التردد بينها، وهذا ما يشاهده أي واحد بمراجعته لذهنه. وبناءً عليه، فالرأي الثاني، حيث لا يتحصّل منه معنى صحيح لمنشأ كون الشيء كلياً بمعنى العموم والاشترك، يكون رأياً مرجوحاً.

الجمع بين الرأيين

نعم، من الممكن الجمع بين الرأيين بنحو ما؛ لأن العلم الحضورى، الذي هو عبارة عن الحضور نفسه لوجود المعلوم لدى وجود العالم، قابل للشدة والضعف طبقاً لشدة وجود المعلوم والعالم وضعفه. وبملاحظة هذا الأمر، فإن كان العلم الحضورى للإنسان بالواقعية المجردة عقلاً ضعيفاً، فإن الإنسان يدرك بمثل هذه الواقعية ماهية المعلوم الذي تكون تلك الواقعية وجوده الأفضل بنحو كلي، ولكنه لا يلتفت إلى تلك الواقعية نفسها، سواء أكان ضعف العلم الحضورى المذكور بسبب كون الواقعية المعلوم وجوداً عقلياً ضعيفاً، كالصور العقلية الموجودة في النفس، أم كان ذلك ناتجاً من أن العالم وبسبب نقصه الوجودى يكون تلقى الحضورى لواقعية المعلوم ضعيفاً، كعلمنا الحضورى بالجواهر المجردة؛ وفي كلا الفرضين، فإن ما تؤدّي إليه مواجهة الواقع العقلي المذكور هو الإدراك الكلي للماهية المذكورة. وهذه الحالة هي نفسها التي يعبر عنها صدر المتألهين بالمشاهدة عن بُعد. في المقابل، لو كان العلم الحضورى قوياً بسبب شدة وجود العالم والمعلوم، فسوف يتحقّق الالتفات للواقعية المذكورة كما سيقع إدراك الماهية الكلية. إذًا، مواجهة الإنسان للواقعية المجردة عقلاً، والتي هي وجود

أفضل للماهية، هو على كلّ حال بمعنى ظهور تلك الماهية للإنسان بنحو كليّ مشترك بين أفرادها؛ وبعبارة أخرى: ذلك مستلزم للإدراك الكليّ للماهية المذكورة. فإن كان التلقّي الحضوريّ ضعيفاً، فالإنسان لا يدرك شيئاً زائداً على الماهية المذكورة، وإن كان قوياً، أدرك مضافاً إلى ذلك الواقعية العقلية نفسها. ولعل صدر المتأهّلين أشار في كلا رأيه إلى هاتين الحالتين. ففي الرأي الأوّل، حيث يعتمد على المشاهدة عن بُعد، يُشير إلى التلقّي الضعيف، وفي الرأي الثاني يُشير إلى التلقّي القويّ.

٢-٤- اتّحاد العالم والمعلوم

يُبحث عن نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم في العلم الحسوبيّ، وكذلك في بعض أنواع العلم الحضوريّ، كالعلم الحضوريّ للمجرد بذاته، حيث تكون الواقعية الواحدة البسيطة عالمة ومعلومةً وعلمًا. ولكن لما كان النزاع قد وقع في موارد العلم الحسوبيّ، فستعرض بالبحث في هذا الفصل لخصوص العلم الحسوبيّ.

اتّحاد العلم والمعلوم

المراد دائماً من المعلوم في هذا البحث المعلوم بالذات والذي هو ماهية المعلوم طبقاً لرأي الفلاسفة السابقين، وواقعية العلم طبقاً لرأي صدر المتأهّلين. ومع قطع النظر عن ما يراه الإمام الرازيّ في المباحث المشرقية^(١) من أنّ العلم إضافةً أو رابطةً بين العالم والمعلوم بالذات. ومع قطع النظر عن ما يراه الفاضل القوشجيّ من أنّ العلم والمعلوم بالذات واقعيّتان متغيرتان^(٢)، فإنّ كافة الفلاسفة يتبنون القول إنّ العلم والمعلوم بالذات واقعية واحدة، لأنّ المعلوم بالذات - حسب متقدمي الفلاسفة - الذي هو الماهية نفسها المعلومة في الذهن، هو علمٌ أيضاً. وبنظر صدر المتأهّلين، فإنّ واقعية العلم هي المعلوم بالذات نفسه، كما تقدّم ذلك

(١) انظر: الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٢٤ إلى ٣٢٧ مضافاً إلى ص ٣٣١، الفصل السادس.

(٢) انظر: علي القوشجي، شرح تجريد العقائد، ص ١٣.

تفصيلاً. إذًا، يرى غالب الفلاسفة أنّ الأمر نفسه المعلوم بالذات، سواء أكان ماهية المعلوم أم وجود العلم وواقعيته هو العلم نفسه. وبناءً عليه، لا خلاف بينهم في اتحاد المعلوم والعلم.

محل النزاع

ولقد وقع النزاع في أنّ العالم متّحد مع العلم أيضًا أو لا؟ فإن قلنا باتّحادهما فمؤدّي ذلك أنّنا من القائلين باتّحاد العالم والمعلوم. لأنّ العلم على أيّ حال متّحد مع المعلوم. وقد أنكر الفلاسفة السابقون القول باتّحادهما فيما ذهب صدر المتألهين إلى ذلك^(١).

رأي الفلاسفة السابقين

ذهب الفلاسفة المتقدمون إلى إنّ العلم متى كان حصوليًا فهو بالضرورة مغايرًا للعالم. فالعلم هو الصورة الذهنية نفسها والعالم هو الإنسان نفسه، والصورة الذهنية - كما تقدم - نوعٌ من العرَض، وأمّا النفس فهي جوهرٌ مجردٌ عقليٌّ كباقي العقول، وإن اختلفت عنها في أنّها ليست مجردةً تجردًا تامًّا. ويرى هؤلاء أنّ في كلّ عملية إدراك عوامل ثلاثة هي:

١ - النفس التي هي جوهر مجرد.

٢ - القوى الإدراكية للنفس والتي هي قوى انفعالية موجودة في النفس بالفعل قبل أي إدراك، ومن تلك القوى: القوى الحسية، الحالة في أدوات الحسّ، أو بلغة الاصطلاح: المنطبعة فيها؛ ومن ذلك الحسّ المشترك والخيال، والتي تنطبع كلّ واحدة منها في محلّ محدّد في الدماغ، ومن ذلك العقل وهو المجرد الذي لا محلّ له في النفس ينطبع فيه.

(١) لمزيد تفصيل حول هذا المدعى انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٣٨ إلى ٢٥١؛ ج ٩، ص ٣٥٢ إلى ٣٦٠؛ هادي السبزواري، غرر الفوائد، تقرير: مرتضى مطهري، ج ١، ص ١٤٨ إلى ١٥٣.

٣- الصورة الإدراكيّة والتي هي عَرَض.

وبملاحظة هذه العوامل الثلاث فإنّ ظاهرة الإدراك تتحقّق بحلول الصورة الذهنيّة في القوى الإدراكيّة المناسبة لها أو في المحلّ الذي تنطبع فيه هذه القوى الإدراكيّة، وبهذا الحلول تتلقّى النفس هذه الصورة من خلال القوى الإدراكيّة، وهذا التلقّي هو إدراك للصورة بلا واسطةٍ وللشيء صاحب الصورة بالواسطة المعلوم بالعرَض، بنحوٍ لا يتحقّق الإدراك بدون هذا الحلول. إذًا، الإدراك، وطبقًا لهذه النظريّة، مشروطٌ بنوعٍ من الانفعال الذي هو من قبيل انفعال الموضوع بالعرَض، لا انفعال المادّة بالصورة، فلو فرضنا أنّه لم تحلّ أيّ صورة ذهنيّة في القوى الإدراكيّة للنفس، فإنّ النفس موجودة بالفعل وهي واجدةٌ بالفعل أيضًا للقوى المذكورة؛ يعني أن قواها هي بالفعل أيضًا، ولكنّها لا تملك إحساسًا ولا تخيلاً ولا تعقلًا إلا بالقوّة؛ وهي تصبح حاسّة بالفعل أو متخيّلة بالفعل أو عاقلة بالفعل متى حلّت الصورة في هذه القوى. فبحلول هذه الصورة، تُصبح النفس، التي كانت مدرّكةً -بالكسر- بالقوّة، مدرّكةً -بالكسر- بالفعل، كما هو الحال في الجسم الذي يكون أبيضً بالقوّة، وبحلول البياض فيه يصير بالفعل؛ وبعبارةٍ أخرى: فإنه طبقًا لهذا الرأي، يكون العالم والعلم واقعيّتين متغايرتين وتكون العلاقة بينهما علاقة الموضوع بالعرَض الحال فيه.

رأي صدر المتألّهين

يتبنّى صدر المتألّهين القول بأنّحاء العالم والعلم، ويرى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة المادّة بالصورة في التركيب الاتّحادي؛ أي أنّ القوى الإدراكيّة للنفس -والتي يرى أنّها جميعها لا حالة في موضوع ولا هي ماديّة؛ بل مجردة ومن مراتب النفس- تتحدّ مع الصور الإدراكيّة المناسبة لها فقط ضمن تركيب اتّحادي، بنحوٍ لا نجد إلا واقعة بسيطة هي باعتبار، قوّة إدراكيّة في النفس ومن مراتب النفس، وباعتبارٍ آخر صورة إدراكيّة تنطبق على المعلوم بالعرَض هذا أولاً؛ وثانيًا، إنّ القوى الإدراكيّة للنفس موجودة بالقوّة لا بالفعل قبل اتّحادها بالصور الإدراكيّة، وهي تصير فعليّة بتحقّق الصورة

الإدراكية؛ لأنها واقعية واحدة وليست واقعتين متغايرتين كالموضوع والعرض. وهذا يظهر أن قوة العقل، والتي هي مرتبة العقل في النفس، تتحد مع الصور العقلية، وقوة الخيال، والتي هي مرتبة المثال الخيالي في النفس، تتحد مع الصور الخيالية، والقوى الحسية، والتي هي مرتبة المثال الحسي في النفس، تتحد مع الصورة الحسية:

"العاقل {أي النفس العاقلة أو القوة العقلية من النفس} يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية تتحد بصورها الخيالية والحسية"^(١).

بناءً عليه، فإن صدر المتألهين يرى أن في كل عملية إدراك عاملين يؤدیان دوراً في عملية الإدراك لا ثلاثة وهما: ١- النفس، وهي جوهر ذو مراتب؛ ٢- الواقعية الأخرى والتي هي باعتبار، في عين وحدتها وبساطتها، قوة إدراكية للنفس ومرتبة منها، والمدرك -بالكسر- للصور الإدراكية، وباعتبار آخر صورة إدراكية منطبقة على المعلوم بالعرض، ومدرك -بالفتح- للقوة الإدراكية، وللنفس يتوسط هذه القوى. ولهذا السبب، فإن رأي صدر المتألهين، وكما يظهر من ملاحظة استدلاله، يشتمل على شقين متميزين وهو في كل شق منها يتحدث عن نحو من الاتحاد: فالمراد من اتحاد العالم والمعلوم في الشق الأول هو وحدة العالم والمعلوم نفسها في الصورة الذهنية، والمراد من اتحاد العالم والمعلوم في الشق الثاني هو اتحاد النفس والصورة الذهنية.

ففي القسم الأول يتحدث فقط عن الصورة الذهنية، ولا يتعرض إطلاقاً للحديث عن النفس بما هي عالمة. وهو يعتقد أولاً، أن القوى الحسية والخيالية، وكذلك الصور الحسية والخيالية والتي هي متحدة مع ما يناسبها من القوى على الترتيب، ليست أموراً منطبقة في أعضاء الإدراك حتى تكون أعراضاً مادية وجسمانية؛ بل هي، كقوة العقل والصورة العقلية المتحدة معها، مجردة، مع اختلاف بينهما يرجع إلى أن الصور المذكورة هي مجردة مثالية والصورة العقلية مجردة عقلياً تاماً. وهو يعتقد ثانياً، أن الصور الإدراكية الأعم من الحسية، الخيالية والعقلية، ليست أعراضاً أساساً. وبملاحظة

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، ص ٢٣٤.

هذين الأمرين يكون مراده من الاتّحاد في هذا القسم أنّ الصورة الذهنيّة مع صرّف النظر عن حضورها في النفس، هي في نفسها معلومة، كما يترتّب على ذلك أنّها في نفسها مع قطع النظر عن حضورها في النفس هي في نفسها عالمة؛ أي أنّها بنفسها أو وحدها علم وعالم ومعلوم. مثال ذلك علم النفس بنفسها وعلم كلّ موجودٍ مجردٍ آخر بنفسه؛ وبعبارةٍ أبسط، يقال إن جوهر مدّعه في القسم الأوّل يرجع إلى إثبات العلم الحضوريّ للصورة الذهنيّة بنفسها، المستلزم لعلمها الحصري بما تطابقه كذلك، كما هو الشأن في كون العلم الحضوريّ للنفس بهذه الصورة مستلزمًا لعلم النفس الحصري بما تطابقه. إذًا، في هذا القسم من المدّعى يكون المراد من الاتّحاد الوحدة. ودائرة المدّعى هي العلم والصورة الذهنيّة نفساهما.

وهو في القسم الثاني يتحدّث عن النفس وعلاقتها بالصورة - باعتبار كونها جوهرًا عالمًا بالصورة -، وقد ثبت بناءً على القسم الأوّل، أنّها عالمةٌ بنفسها أيضًا؛ وبعبارةٍ أخرى: هو يتحدّث عن نحو ارتباط عالمين بالعلم الحضوريّ - النفس والصورة - لهما معلومٌ واحد؛ لأنّ النفس عالمةٌ بالصورة، والصورة نفسها عالمةٌ بنفسها، إذًا، الصورة الإدراكيّة للعالمين النفس والصورة معلومةٌ بالعلم الحضوريّ. وهو يدّعي أنّ العلاقة بينهما هي بالضرورة اتّحاديّة؛ أي أنّ النفس والصورة الإدراكيّة متّحدتان بنحوٍ يكون علم النفس بالصورة هو عين علم الصورة بذاتها. وبناءً عليه، فإنّ حضور الصورة لدى النفس وعلم النفس بها لا يعود في تحقّقه وحصوله إلى حلولها في النفس؛ بل بسبب أنّ الصورة، والتي هي بعينها القوّة الإدراكية نفسها للنفس أيضًا، هي مرتبةٌ من علم النفس بذاتها. ففي هذا القسم من المدّعى يكون المقصود من الاتّحاد الأعمّ من الوحدة والاتّحاد، الذي يكون بين الواقعيّة، التي لها مراتب، مع مراتبها.

والقسم الأوّل من هذه النظريّة أهمُّ من القسم الثاني؛ لأن صدر المتألهين يشير فقط إلى هذا القسم في أكثر الموارد التي يتحدّث فيها عن اتّحاد العالم والمعلوم، هذا أولاً؛ وثانيًا، لأن ما تحوّرت حوله نقاشات الفلاسفة اللاحقين عليه تركز حول هذا

القسم بشكل رئيس. ولأجل التعمق في إدراك هذه النظرية لا بد لنا مجدداً من النظر في كل شق من هذين الشقين المدعى والاستدلال وستعرض للقسم الأول تحت عنوان "اتحاد العالم والمعلوم في الصورة الإدراكية"، وللقسم الثاني تحت عنوان "اتحاد النفس والصورة الإدراكية".

اتحاد العالم والمعلوم في الصورة الإدراكية

ذكرنا أن القسم الأول من هذا المدعى يرجع إلى أن المعلوم بالذات، أي الصورة الذهنية أو العلم نفسيهما، هو بنفسه عالم بذاته؛ أي هو كالنفس وسائر المجردات يملك علماً حضورياً بنفسه، بنحو يكون في نفسه علماً وعالمًا ومعلومًا.

ولو أننا التفتنا الآن إلى رأي صدر المتألهين في أن المعلوم بالذات هو نفس واقعية العلم، لا الصورة الذهنية، التي هي نفس ماهية المعلوم بالعرض، فيمكننا تصوير هذا القسم من المدعى بهذا النحو: إن واقعية العلم، في العلم الحسولي، كالنفس وسائر المجردات، تملك علماً حضورياً بنفسها؛ أي أن كونها معلومة غير مشروط بكون النفس عالمة بها؛ بل حتى لو قطعنا النظر عن كونها حاضرة عند النفس وعن كون النفس عالمة بها، وافترضنا أنه لا وجود للنفس وأن الموجود هو واقعية العلم فقط، فهي أيضاً معلومة، وهذا مستلزم لكونها بنفسها عالمة بذاتها. إذًا، في العلم الحسولي، واقعية العلم في نفسه هي علم أيضاً وهي وعالم ومعلوم:

"الإحساس إنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة نورية إدراكية {أي وجود مجرد} يحل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل... والكلام في كون هذه الصورة حسًا وحاسًا ومحسوسًا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً {وكالكلام في كون الصورة الخيالية خيالاً ومتخيلاً - بالكسر - ومتخيلاً - بالفتح}."^(١)

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٧.

لكننا نعلم أنّ صدر المتأهّلين يرى أنّ واقعية العلم حتّى في العلم الحسيّ والخياليّ، ليست مادّية؛ بل هي في العلم الحصريّ الحسيّ مثاليّة حسبيّة، وفي العلم الحصريّ الخياليّ مثاليّة خياليّة، وفي العلم الحصريّ العقليّ مجردة عقلية، وعلى أساس دعوى أنّ واقعيّة العلم وبسبب كونها حاضرةً عند نفسها كانت في نفسها عالمة ومعلومة، فهي تشمل إذًا، الأنحاء الثلاثة من العلم، بنحوٍ يُمكن التعبير عن ذلك في العلم المثاليّ الحسيّ بـ"اتّحاد الحاسّ والمحسوس"، وفي العلم المثاليّ الخياليّ بـ"اتّحاد المتخيّل والمتخيّل" وفي العلم المجرد العقليّ بتعبير "اتّحاد العاقل والمعقول"^(١).

سؤال وجواب

وقد يُقال: إنّ مفردات كالإحساس، الحسّ، الحاسّ، المحسوس، التخيّل، الخيال، المتخيّل، المتخيّل، العقل، العاقل والمعقول، قد يكون لها معنى في إدراك الماهيّات والمفاهيم الكلية والجزئية في العلم الحصريّ، لا في إدراك نفس الواقع في العلم الحضوريّ. وبناءً على ذلك، كيف يمكن، وبأيّ معنى، استخدامهما في العلم الحضوريّ أيضًا؟

والجواب عن هذا السؤال يتّضح بملاحظة ما تقدّم في البحث السابق. فإنّ استخدام المفردات المذكورة في مثل هذه الموارد هو بالمعنى الأعمّ، بنحوٍ يشمل العلم الحضوريّ، ويُمكن تقسيم العلم الحضوريّ بلحاظ هذه المفردات إلى الحسيّ والخياليّ والعقليّ. وبيان ذلك أنّ وصف "معقول" هنا هو بمعنى الأمر العقليّ الذي يقع موردًا للإدراك، وباختصار، هو بمعنى الأمر العقليّ المدرك -بالفتح-، سواء أكان واقعيّة مجردة عقلية أم مفهومًا كليًا، وسواء كان مدرّكًا من قبَل ذاته أم من قبَل غيره. وأمّا

(١) ورد التعرّض لهذا الشق من المدعى في المصادر الآتية: صدر المتأهّلين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٧ و ٤٤٨؛ ج ٨، ص ١٨١؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٢٨٧؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٤٢؛ مفاتيح الغيب، ص ٥٨٢. صدر المتأهّلين، العرشية، ص ٢٢٨. صدر المتأهّلين، المشاعر، طهوري، ص ٥١؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٧٣، ٧٦ و ٧٧، ٧٩ و ٣٣٤؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٣٧، ٤٧٥.

وصف "عاقل"، فهو بمعنى المدرك - بالكسر - الذي يُدرك الأمر العقليّ المذكور، سواء أكان هذا المدرك - بالكسر - هو نفس الأمر العقليّ أم كان شيئاً آخر. وأمّا وصف "عقل" أو "تعقل" فهو بمعنى إدراك مثل هذا الأمر، والذي هو، وكما تقدّم سابقاً، عين المدرك دائماً. وبهذا يظهر أنّه، وبناءً على القسم الأوّل من المدعى، في العلم الحصوليّ العقليّ تملك واقعية العلم، وهي، المجرد العقليّ علماً حضورياً بنفسها، فإذا، الأمر العقليّ هو مدرك - بالكسر - لنفسه، ومدرك - بالفتح - بنفسه، وهو إدراك، ولو أردنا استخدام المفردات المذكورة لقلنا إنه عاقل، معقولٌ وعقلٌ. وبناءً عليه، يكون العلم الحصوليّ العقليّ في نفسه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً.

وكذلك في العلم الحصوليّ الحسيّ يُمكننا القول إنّ وصف "محسوس" هو بمعنى الأمر الحسيّ المدرك - بالفتح -، سواء أكان وجوداً مثاليّاً حسيّاً، أم كان مفهوماً جزئياً حسيّاً، وسواء كان مدرّكاً لنفسه أم لغيره، ووصف "حاس" هو بمعنى المدرك - بالكسر - للأمر الحسيّ المذكور، سواء أكان المدرك - بالكسر - نفس الأمر الحسيّ أم كان شيئاً آخر، فوصف "حس" أو "إحساس" هو بمعنى إدراك مثل هذا الأمر، الذي هو عين واقعية المدرك - بالفتح -، وطبقاً للقسم الأوّل من المدعى، ففي العلم الحصوليّ الحسيّ، تملك واقعية العلم، والتي هي مثالية حسيّة، علماً حضورياً بنفسها؛ أي أنّ الأمر الحسيّ هو مدرك بالفتح ومدرك بالكسر وإدراك، فهو إذاً، حاسّ، محسوس وحسّ أو إحساس، وكذلك الحال في العلم الحصوليّ الخياليّ.

الاستدلال

إنّ الدليل الرئيس الذي أقامه صدر المتألهين على المدعى المذكور أعلاه يعتمد على خطوتين أساسيتين، نذكرها على التوالي:

الخطوة الأولى: يثبت صدر المتألهين في هذه الخطوة أنّه ولو لم يكن ثمة شيء مغاير للصورة الإدراكية مدرّكاً لها، فإنّ الصورة الإدراكية هي أيضاً مدرّكة. ويعتمد

في تثبيت هذه الخطوة على أنّ كون الصورة الإدراكيّة مدرّكة -بالفتح- بالفعل^(١)، هي من المسائل التي وقع الاتفاق عليها بين كافة الفلاسفة.

أمّا كون الصورة الإدراكيّة مدرّكة -بالفتح- بالفعل، من وجهة نظر الفلاسفة السابقين، الذين يعتقدون أنّ الماهيّة المعلومة مدرّكة -بالفتح- ومعلومة بالذات، فهو بمعنى أنّه خلافاً للماهية نفسها التي قد تكون في مرتبة ما موجودة ولكنها لا تكون مدرّكة -بالفتح- إلا بالقوّة، فإنّ الماهيّة المجرّدة إذا كانت موجودة فهي بالضرورة مدرّكة -بالفتح- لشيء؛ أي أنّ نسبة كونها مدرّكة -بالفتح- هو عين وجودها. إذًا، من المستحيل أن تكون الماهيّة المجرّدة مدرّكة بالفتح بالقوّة؛ بل هي دائماً مدرّكة -بالفتح- بالفعل، نعم يرتبط ذلك بدرجة التجريد التي تشملها، فهي إمّا أن تكون محسوسة بالفعل أو متخيّلة بالفعل أو معقولة كذلك:

"قد صحّ عند الحكماء أنّ الصورة المجرّدة بالكلّيّة صورة معقولة بالفعل وكذا الصورة المجرّدة تجرّداً في الجملة إمّا محسوسة بالفعل أو متخيّلة بالفعل... {أي} أنّ وجودها في نفسه هو عينه وجودها معقولة بالفعل {أي} أنّ إضافة المعقوليّة عين وجودها وهكذا في الصورة المتخيّلة والمحسوسة"^(٢).

ولكن صدر المتأهّلين يرى أنّ واقعيّة العلم أو وجوده هي المدرك -بالفتح- والمعلوم بالذات، لا ماهيّة المعلوم، فمعنى كون الصورة الإدراكيّة مدرّكة -بالفتح- بالفعل هو أنّ واقعيّة وجود العلم والذي هو مجرد مثاليّ أو عقليّ من المستحيل أن يكون موجوداً إلا أن يكون مدرّكاً بالفتح بالإدراك الحضوريّ. إذًا، فهو حاضر بالضرورة عند شيء، ومدرك -بالفتح- بواسطته؛ أي أنّ وصف الشيء بأنّه مدرّك -بالفتح- وأنّه حاضر

(١) لم يتمّ التعرّض في الأسفار لكون الصورة الإدراكيّة مدرّكة بالفتح بالفعل في مبحث اتّحاد العاقل والمعقول، ولكن أشار إلى ذلك في صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٦٨، كما أثبتته كاملاً في: رسائل فلسفي: المسائل القدسيّة، رسالة اتّحاد العاقل والمعقول، ص ٧١ و ٧٢.

(٢) صدر المتأهّلين، مجموعته رسائل فلسفي صدر المتأهّلين، ص ٧١ و ٧٢.

عند شيء عين واقعيته ووجوده، بنحوٍ يستحيل أن تكون مثل هذه الواقعية مدركة -بالفتح- وحاضرة بالقوة. فإن كانت هذه الواقعية من المجرّد المثالي، فهي حضور الوجود المثالي الحسيّ أو الخياليّ نفسه عند الشيء، وإن كانت من المجرّد العقليّ، فهي حضور الوجود العقليّ نفسه عند الشيء؛ وبعبارةٍ أخرى: لما كان وجودها عين كونها مدركة -بالفتح- وعين حضورها عند الشيء، أُطلق عليها تسمية "الوجود النوريّ" أو "النور"، ويمكننا القول: إنّ العلم نور بذاته، سواء أكان نوراً حسيّاً أم نوراً خياليّاً أم نوراً عقليّاً:

"فيكون وجودها {أي وجود الصورة العقلية} نوراً عقليّاً... به يصير الماهيات الكونية معقولة بالفعل {بعد كونها معقولة بالقوة} وكذا القياس في الصورة الخيالية والحسية في أنّها نور خياليّ يتخيّل به الأشياء {بالفعل بعد كونها متخيّلة بالقوة} أو نور حسيّ به يظهر المحسوسات {بالقوة} ويصير محسوسة بالفعل"^(١).

إذاً، متى ما تعرّض صدر المتألهين في هذا البحث للصورة الإدراكية فإنّ مراده منها واقعية العلم ووجوده، لا الماهية الذهنية للمعلوم. والصورة التحليلية لهذه الفكرة هي كالآتي:

١- كلُّ صورةٍ إدراكيةٍ مدركة -بالفتح- بالفعل.

٢- كلُّ مدركٍ -بالفتح- بالفعل، دون أيّ واسطة، سواء أكانت واسطة في الثبوت أم في العروض، هو مدرك.

٣- إنّ كلّ موصوفٍ يتصف بوصف، دون أيّ واسطة، فإنّ ذلك الوصف يكون ذاتياً للموصوف؛ أي أنّ الموصوف، ودون دخالة أيّ أمرٍ آخر، يحمل تلك الصفة، وهو يتصف بها مع قطع النظر عن كافة الأمور المغايرة له، كصفة الأبعاد الثلاثة للجسم، أو صفة الزوجية للأربعة.

والنتيجة هي أنّ نسبة المدركية وصفة المدرك، هي من الأمور الذاتية في كلّ صورة إدراكية؛ أي أنّ كلّ صورة إدراكية هي مدرّكة دون أن يتوقف ذلك على أيّ أمرٍ آخر، ومع قطع النظر عن الأمور المغايرة لها.

الخطوة الثانية: سوف نطلق في هذه الخطوة من النتيجة التي توصلنا إليها في الخطوة الأولى، وهي أنّ الصورة الإدراكية تتصف بكونها مدرّكة ولو لم يكن ثمة مدرك لها يغايرها ويتميز عنها. ونظرًا إلى كون صفتي المدرك والمدرك من الصفات المتضايقة، والمتضايقان متماثلان في الوجود وفي درجة الوجود كذلك، فإنّ النتيجة التي نتوصل إليها هي أنّ الصورة الإدراكية مدرّكة لذاتها. لأننا وبملاحظة النتيجة التي توصلنا إليها في الخطوة الأولى، يُمكننا فرض أن تكون الصورة الإدراكية مدرّكة -بالفتح- دون وجود شيءٍ مغاير لها يدركها. مع أنّنا لو فرضنا أنّها ليست مدرّكة -بالكسر- لنفسها مع عدم وجود مدرك -بالكسر- آخر لها فإنّ هذا يشكّل نقصًا لقانون التضايق الذي أشرنا إليه أعلاه. وبناءً عليه، فإنّ الصورة الإدراكية هي المدرك والمدرك والإدراك، والصورة العقلية هي العقل والعاقل والمعقول، والصورة الخيالية هي الخيال والمتخيّل والمتخيّل، والصورة الحسية هي الحسّ والحاسّ والمحسوس:

"فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مبائن للذات عن وجوده... إذ المعقوليّة لا تنفكّ عن العاقليّة، لأنّهما من باب المضاف، وأحد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه، فوجود واحدٍ هو بعينه عاقل ومعقول {وهكذا في الصورة المحسوسة والمتخيّلة}"^(١).

ويمكننا بيان هذه الخطوة ضمن النقاط الآتية:

٤- المدرك والمدرك من المعاني المتضايقة.

٥- المتضايقان متماثلان في الوجود وفي الرتبة الوجودية، فإن كان أحدهما ذاتيًا

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢ و ٧٣.

كان الآخر أيضًا ذاتيًا، فإذا تحقق كون شيء ما مدرِّكًا -بالفتح- ذاتيًا فإن تحقق كون الشيء مدرِّكًا لا بد من أن يكون ذاتيًا كذلك؛ أي إذا كان الشيء مدرِّكًا بالفتح دون توقّف على شيء آخر ومع قطع النظر عن كافة الأمور المغايرة له، فلا بدّ من أن يكون لهذا الشيء مدرِّكًا -بالكسر- دون توقّف على شيء آخر ومع قطع النظر عن الأمور المغايرة له، وهذا لا يصدق إلا بأن يكون مدرِّكًا لذاته.

٦- وبناءً على الخطوة الأولى، فإنّ كلّ صورة إدراكيّة ودون توقّف على أيّ شيء آخر، ومع قطع النظر عن كافة الأمور المغايرة لها، هي بنفسها مدرّكة. والنتيجة هي أن كلّ صورة إدراكية هي بالضرورة، ودون توقّف على شيء آخر وبقطع النظر عن كافة الأمور المغايرة لها، مدرّكة -بالكسر-؛ أي كلّ صورة إدراكيّة مدرّكة لذاتها بالضرورة^(١).

تنافي النظرية مع كون الصورة الإدراكية عرضية

من الواضح أنّ فرض كون الصورة الذهنيّة مدرّكة -بالكسر- لذاتها؛ أو بعبارة أخرى: فرض أنّ للصورة الإدراكيّة علمًا حضوريًا بذاتها يتنافى مع القول بكونها عرضًا؛ وذلك لما تقدّم في المبحث السابق من أن الفلاسفة يرون أنّ الوجودات التي يكون وجودها للغير، ومن ذلك الأعراض التي يكون وجودها للموضوع، لا تملك علمًا حضوريًا بذاتها. ولذا لا يرى صدر المتألهين أنّ الصورة الإدراكيّة أمرٌ عرضي. لكن بناءً عليه، نسأل الآتي: إذا لم تكن العلاقة بين الصورة الإدراكيّة والنفس هي علاقة العرض بالموضوع، فما هو نوع العلاقة بينهما؟ وبعبارة أخرى: إذا لم تكن الصورة الإدراكيّة عرضًا، فما هي؟ وهنا لا بدّ لنا من أجل الإجابة عن هذا السؤال أن نوضح الدعوى الثانية.

(١) انظر في هذا الدليل: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٣ إلى ٣١٦؛ العرشية، ص ٢٢٧ و ٢٢٨؛ المشاعر، طهوري، ص ٥١؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ٧٠ إلى ٧٣ و ٩١؛ هادي السبزواري، غرر الفوائد، تقرير: مرتضى مطهري، ج ١، ص ١٥٣ إلى ١٥٧؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٥٣ إلى ٢٦٥.

اتّحاد النفس والصور الإدراكيّة

تُبحث في سياق هذه الدعوى علاقة النفس - بوصفها جوهرًا عالمًا بالصورة الإدراكيّة - بالصورة الإدراكيّة، التي هي عالمة بنفسها. وكما تقدّم فإنّ هذا الجزء من المدعى هو في الحقيقة جواب عن السؤال حول أنّ العلم الحضوريّ للصورة الإدراكيّة بذاتها هل هو أمرٌ مغايرٌ للعلم الحضوريّ للنفس بها؟ بمعنى أنّ الموجود هاهنا علمان حضوريان: أحدهما العلم الحضوريّ للصورة الإدراكيّة بنفسها، والآخر العلم الحضوريّ للنفس بها، بنحوٍ لو فرضنا أنّ العلم الحضوريّ الأوّل غير موجود فإنّ العلم الحضوريّ الثاني سوف يزول أو يكون معدومًا بالفرض؟ وبعبارةٍ أدقّ: هل حضور واقع العلم لدى ذات الصورة غير حضور هذا الواقع لدى النفس؟ والجواب الذي يذكره صدر المتأهّين عن ذلك هو بالنفي حتّمًا. فإنّه يرى أنّ ما لدينا هنا ليس سوى حضور واحد، لا أزيد، ولكن هذا الحضور هو حضور للصورة الإدراكيّة لدى ذاتها وهو بعينه حضور للصورة الإدراكيّة لدى النفس:

"إنّ الجوهر الحسّاس منّا يدرك المحسوسات، فالبصر {أي قوّة الباصرة} منّا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل - بالفعل - منّا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عندما كانت معقولة بالفعل"^(١).

ومثل هذا لا يكون ممكّنًا إلا مع فرض أنّ النفس والصورة الإدراكيّة، أو بعبارةٍ أخرى: النفس وواقع العلم، متّحدان. ومتى كان ذلك أمرًا ضروريًا فيذًا، لا بدّ من أن يكون ذلك:

١ - إمّا بنحوٍ يكون الموجود في الخارج واقعيّة بسيطة واحدة هي مصداق لمفهوم

(١) صدر المتأهّين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٤٦٢؛ وانظر أيضًا: ج ٩، ص ٧٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٧: "القوّة الهيولانيّة عندما صارت عقلًا بالفعل تصير عين الأشياء المعقولة"، صدر المتأهّين: مجموعه رسائل فلسفي صدر المتأهّين، ص ١٣١ و ٣٣؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٣٣٧، ٤٧٥، ٥٠٦.

النفس وهي مصداق أيضًا لمفهوم العلم، والأفضل التعبير عن هذا النحو من الاتحاد بالوحدة.

٢- أو بنحو يكون واقع العلم مرتبة من النفس. ففي أحد هذين الفرضين فقط يكون حضور واقع العلم لدى نفسه هو بعينه حضوره لدى النفس أيضًا:

"إن تلك الصورة بعينها... هي معقولة الهويّات في ذاتها... فهي في حدّ ذاتها عاقلة لذاتها، لكننا نعلم من ذاتنا أنّها العاقلة إيّاها، فلا محالة يكون النفس متّحدة بها وهذا هو الذي أردناه {وقس عليه الصورة المحسوسة والمخيّلة}"^(١).

ويؤكّد صدر المتألهين على هذا الأمر بشدّة في استدلاله الثاني^(٢) على اتّحاد العالم والمعلوم. فيقرر في استدلاله ذلك: أنّ النفس إنّما يمكنها أن تُدرك الصورة بتوسّط الصورة نفسها فقط، لا بنفسها؛ وبعبارةٍ أخرى: إنّ علم النفس الحضورى بالصورة إنّما يتحقّق من خلال العلم الحضورى الذي تملكه الصورة عن ذاتها، وليست بنفسها وبدون مثل هذا العلم. بنحو يكون التسليم بتحقيق العلم الحضورى للنفس بالصورة الإدراكية مساويًا للتسليم بأنّ الصورة الإدراكية هي علم، عالم ومعلوم؛ والواقع أنّ العلم الحضورى للنفس بالصورة الإدراكية ليس إلاّ العلم الحضورى للصورة الإدراكية بذاتها، ولما كان هذا الأمر غير ممكن إلاّ بأن تتحدّ النفس بالصورة الإدراكية بأحد النحوين المذكورين، فلا بدّ لنا من رفع اليد عن نظرية حلول الصورة في النفس،

(١) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٩ إلى ٣٢١، ٣٣٤ و ٥١٠؛ ج ٩، ص ٢٧١؛ الشواهد الربوبية، بنیاد، ص ٢٨٨ و ٤١٠؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٤٢ و ٣٥١؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٥، ١١٧، ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٣ و ٥٨٥؛ العرشية، ص ٢٢٨؛ المشاعر، طهوری، ص ٥١ و ٥٢؛ الرسائل، ص ٣٤٦ و ٣٦٢؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ٧٣، ٧٤ و ٧٥ و ٧٨؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٣٧، ٤٧٥، ٥٠٦؛ شرح أصول الكافي، ص ١٩ و ٢٥٦.

(٢) انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٧ و ٣١٨ و ٣٣٤؛ الشواهد الربوبية، بنیاد، ص ٢٨٨؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٤٢ و ٢٤٣؛ مفاتيح الغيب، ص ٥٨٣؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ٧٨ و ٧٩ و ٩١ و ٣٣٤ و ٣٣٥؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٣٧.

والذي هو نوع من حلول العَرَض في الجوهر، والالتزام بالاتّحاد؛ وذلك أنّ حلول الجوهر في العَرَض بالنحو الذي تبناه الفلاسفة السابقون لا يستلزم كون الجوهر والعَرَض في الخارج متّحدين مصداقًا، ولا كون العَرَض من مراتب وجود الجوهر، وبالتالي فهو لا يستلزم الاتّحاد؛ وبعبارةٍ أُخرى نقول: إنه حتّى بعد حلول الصورة العقلية في النفس، يكون وجود النفس في ذاته مجردًا عن الصورة العقلية وفاقدًا للعقل: "فالذات العارية من العقل {أي النفس} كيف تعقل صورًا عقلية مبيّنة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها؟ {وأيضًا كيف يكون هكذا في الصورة الحسيّة والخياليّة}"^(١).

نقض

إنّ الذي يبدو لنا أنّ القسم الثاني من المدعى يمكن نقضه بالعلم الحضوريّ للنفس بسائر الحالات النفسانيّة كالفرح والحزن وأمثال ذلك، فإذا لم يكن حلول واقعية العلم في النفس سببًا لعلم النفس الحضوريّ بهذه الواقعية، فلا يكون حلول الحالات المذكورة في النفس سببًا لعلم النفس الحضوريّ بها؛ لأنّ هذه الحالات أيضًا كالعلم، وجودات مجرّدة نفسانيّة، مع اختلافٍ بينها وبين العلم يرجع إلى أنّ واقع العلم ينطبق على الغير، وهذه تفتقد لهذه الخصوصيّة، ولكن هذه الخصوصيّة للعلم، وكما اتّضح من الدعوى الثانية، ولا سيّما في الاستدلال الثاني، لا مدخليّة لها في حضور واقع العلم لدى النفس أو عدم حضوره. إذًا، لا بدّ من أن يكون حكم هذه الحالات من حيث الحضور أو عدم الحضور لدى النفس حكم واقع العلم. ويترتّب على ذلك أنّ الحالات النفسانيّة إذا كان لها حلول في النفس وعُدّت من أنواع الكيف، فلا بدّ من أن ننكر العلم الحضوريّ للنفس بها، كما أنكرنا ذلك فيما يرجع إلى العلم، وإن التزمنا بأنّ للنفس علمًا حضوريًا بها، كما هو واقع الحال فعلاً، فلا بدّ من القول إنّها كالعلم تملك علمًا حضوريًا بنفسها، وحضورها هذا لدى نفسها هو بعينه نفس حضورها لدى

(١) صدر المتأهّين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٣٤.

النفس، وطبقاً لما تقدّم في الدعوى الثانية، فلا بد أن تكون متحدة مع النفس لا حالة فيها. ولكن صدر المتألهين يرى أنّها كميّات نفسانيّة تفتقد للعلم الحضوريّ بنفسها ولا تتحدّ مع النفس، مع أنّه يعتقد بأنّ للنفس علماً حضورياً بها^{(١)(٢)}.

علاقة النفس بالصور الكلية

وعلى أي حال، فلا شكّ في أنّ صدر المتألهين يعتقد أن علم النفس الحضورى بالصور الإدراكية يستلزم اتحادهما. ويأتي الآن دور السؤال عن أنّ اتحاد النفس بهذه الصور بأيّ واحد من النحويين السابقين؟ لصدر المتألهين ثلاثة آراء مختلفة في الجواب على هذا السؤال.

الرأي الأوّل: ومفاده الاعتقاد بوحدة النفس مع الصور العقلية. ففي العلم العقليّ للإنسان بالأشياء، لا يكون واقع العلم وواقع النفس أمرين متغايرين حتّى يقع البحث عن العلاقة بينهما؛ بل إن واقع النفس بنفسه، كما إنّّه مناط لكشف نفسه لنفسه، هو مناط لكشف الأشياء الخارجة عنه لنفسه، أي أنّ النفس، وبسبب الاستعداد الحاصل من مماسة أدوات الحسّ للوجودات الماديّة، تتكامل بالحركة الجوهرية الاشتدادية تكاملاً ذاتياً، لتصبح وجوداً عقلياً أفضل لهذه الأشياء، وتُصبح، تبعاً لذلك، وجوداً ذهنيّاً لماهيّة هذه الأشياء، وهذا يحصل الانطباق، وبلحاظ هذا الانطباق يتحقّق العلم الحصوريّ. إذاً، طبقاً لهذا الرأي، فإنّ وجود النفس هو عين وجود العلم الحصوريّ؛ أي أنّ العلاقة بينهما هي علاقة العينية والوحدة، وبعبارةٍ أخرى: طبقاً لهذا الرأي، فإنّ النفس وقوة التعقل والصورة العقلية أمر واحد: "إنّ النفس إذا عَقَلت شيئاً صارت

(١) "إنّ حضور الصور العلميّة للشيء العالم... بأحد أنحاء ثلاثة: إما بالعينية، كما في علم النفس بذاتها، أو بالحلول فيه، كما في علم النفس بصفاتهما، وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل، أو بالمعلولة، كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة، فعلم النفس بالصور الخيالية من القسم الثالث"، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٤٨٠.

(٢) أشير في تعليقه العلامة الطباطبائيّ بنحو ما إلى هذا النقص، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٩.

عين صورته العقلية^(١)، ولقد قلنا سابقاً، عند بياننا لرأي صدر المتأهّلين المتبني على القول بالتركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، إنّ هذا النحو من التركيب بين المادّة والصورة يرجع إلى المراتب الفرضية للحركة الجوهرية الاشتدادية عند مقايستها في ما بينها. وبملاحظة هذا الأمر، يُمكننا بيان علاقة النفس بالصورة العقلية في الرأي المبحوث عنه هنا بنحو التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، والقول إنّ نسبة النفس إلى الصوّر العقلية هي نسبة المادّة إلى الصورة بالنحو المذكور في التركيب الاتّحادي. إذاً، النفس تتقبّل الصور العقلية، ولكن لا على النحو الذي يتقبّل فيه الجوهر العرّض أو على النحو الذي تتقبّل فيه المادّة الصورة في التركيب الانضمامي:

"كما ليست المادّة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها حقوق موجودٍ بموجودٍ... بل بأن تتحوّل المادّة من مرتبة النقص في نفسه إلى مرتبة الكمال، وكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة وليس لحق الصورة العقلية بها... كلحقوق عرّض لمعروضٍ جوهرية... {بل} حصول الصورة الإدراكية للجوهر الدارك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية"^(٢).

الرأي الثاني: يؤكد صدر المتأهّلين في هذا الرأي، الذي يؤكّد عليه غالباً، على الاتّحاد بين النفس وبين واقعية العلم، لا وحدتها، والمقصود من وجود العلم هنا المثال الأفلاطونيّ، لا الصورة القائمة بالنفس. فالنفس بعد الإدراك الحسيّ والخياليّ لعدد من الوجودات المادّية المتّحدة في النوع، تتهيأ لتتصلّ بالمثال المتّحد بالنوع مع

(١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٧. "إنّ الصور العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها وتصير ذاته ذاتها" المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢٢ و ١٢٣. وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٧ و ٣٠٨، بضميمة ص ٣٠٧، تعليقة السبزواري؛ ج ٤، ص ٢٣٤؛ ج ٨، ص ٢٥٣؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٧؛ شرح وتعليقات صدر المتأهّلين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٥٧٦.

(٢) صدر المتأهّلين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٩ إلى ٣٢١؛ والمصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٤ و ٢٣٥؛ ج ٨، ص ٢٥٩؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٢٨٨؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهي، ص ٢٣٤.

هذه الوجودات، وبذلك يكون للنفس علم حضوريّ بالمثال المذكور. وهذا النوع من الاتّصال هو الذي يُعبّر عنه أحياناً بـ"الاتحاد"، وأحياناً بـ"الاتّصال"، وثالثةً بـ"الإضافة الإشرافية" ورابعةً بـ"المشاهدة".

"وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة، فهي بمجرد إضافة إشرافية تحصل لها إلى ذوات عقلية في عالم الإبداع، نسبتها إلى أصنام أنواعها الحسية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية - على ما هو المشهور - بناءً على قاعدة المثل الأفلاطونية"^(١).

ولما كان للمثال المذكور انطباق عينيّ على الوجودات المادية المتّحدة معه في النوع، تحقّق العلم الحسويّ، بسبب هذا الانطباق، بالوجود الماديّ المتّحد معه في النوع، ولكنه علمٌ حصويّ كليّ لا جزئيّ. فإن اتّحدت النفس مع مثال الأسد، فهذا المثال لجهة انطباقه العينيّ على أفراد الأسد سوف يكون علمًا حصويًّا كليًّا بالأسد، وبهذا النحو مثال الشجر أيضًا فإنّه من الحيثية المذكورة هو علم حصويّ كليّ بالشجر وهكذا. وطبقًا لهذا الرأي، تكون علاقة النفس بالعلوم الحسوية الكلية هي نفس علاقة الاتحاد أو الاتّصال أو الإضافة الإشرافية.

الرأي الثالث: يقرر صدر المتألهين فيه أنّ العلم العقليّ للإنسان بالأشياء ليس هو عين النفس، وليس موجودًا مجردًا فوق النفس؛ بل هو وجود مجرد عقليّ قائم بالنفس، وهذا القيام هو قيام صدوريّ؛ أي أنّ النفس فاعلٌ له، وقوّة العقل قابلةٌ له ومتّحدة معه: "إنّ نسبة النفس إلى الصور الإدراكية مطلقًا نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة المنفعل"

(١) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٨٨، ٢٩١؛ ج ٢، ص ٧٠ إلى ٧٢؛ ج ٣، ص ٥١٠؛ الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٤٢ و ٤٣؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٢ و ١١٣؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٥٢؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٨١؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٠٠.

المتّصف"^(١).

وهذا النحو من العلاقة يوجب عدّ الصور الإدراكيّة الكلّيّة من مراتب النفس، واعتبار اتّحاد النفس بها من النوع الثاني؛ أي أنه اتّحاد وجودٍ ذي مراتب مع مراتبه؛ وذلك أنّ كل معلول بناءً على الوجود الرابط المعلول، هو شأن من شؤون علّته الفاعليّة ومرتبّة من مراتبها، بنحوٍ يكون كلّ أثرٍ وفعلٍ صادرٍ من مرتبةٍ من مراتبه هو بعينه فعل النفس في تلك المرتبة، ويكون حضور كلّ مرتبةٍ عنده هو بعينه حضوراً لها عند النفس في تلك المرتبة.

الجمع بين آراء صدر المتألّهين

وما يهّمنا الآن هو الجمع بين هذه الآراء الثلاثة لصدر المتألّهين، والذي يبدو لنا هو أنّ صدر المتألّهين ينظر في آرائه الثلاثة هذه إلى الأطوار المختلفة للنفس من حين كونها عقلاً هيولانيّاً إلى بلوغها مرحلة امتلاك ملكة العقل. فالنفس في البدء تكون ضعيفة، وتبعاً لذلك، مع فرض اكتسابها للاستعداد عن طريق الإدراكات الجزئيّة، فلا بدّ من أن تُفاض عليها الصور العقليّة واحدة بعد أخرى من العقل الفعّال وتتحد معها، كما هو الحال في المادّة والصورة اللتين تتحدّان بالتركيب الاتّحادي في الحركة الجوهرية الاشتدادية. وهذا الاتّحاد والاشتداد يستمرّ إلى أن تصل النفس إلى مرحلة الاستعداد للاتّحاد والاتّصال بالعقل الفعّال، كما في مثال الإنسان الذي هو أفضل مثالٍ. وبعد تحقّق هذا الاتّحاد ترتقي النفس أيضاً بالحركة الجوهرية الاشتدادية إلى أن تصل إلى درجةٍ تمتلك فيها ملكة الرجوع إلى العقل الفعّال^(٢). وعند تحقّق هذه الملكة تتحقّق

(١) صدر المتألّهين: رسائل فلسفيّة: المسائل القدسيّة، ص ٣٧؛ وانظر أيضاً: الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٢٥١ و ٢٥٩؛ مجموع رسائل فلسفي صدر المتألّهين، ص ٧٦ و ٧٧؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٤٦٦ و ٤٦٧.

(٢) التعبير بـ"الملكة" هو من صدر المتألّهين نفسه، انظر: كتابه، الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ١١٠؛ ج ٦، ص ٣٤٧؛ ج ٨، ص ٢١٣.

القدرة لدى النفس، مع فرض امتلاكها للاستعداد المطلوب، لإنشاء الصورة العقلية بنفسها وكذا الصور الجزئية والحسية، واحدة بعد أخرى:

"لا شك في أن النفس مبدأ فاعلي للصورة الموجودة في قواها ومداركها وأما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء، عند كونها عقلاً هيولانياً، مبدأ قابلي لها وإذا صارت متصلة بالعقل الفعّال، كانت فاعلة حافظة إياها"^(١).

والنتيجة التي نصل إليها هي أن صدر المتألهين يُشير في آرائه هذه إلى المرحلة الابتدائية والمرحلة المتوسطة والمرحلة المتقدمة للنفس حال الاشتداد. فالرأي الأول يُشير إلى نحو ارتباط النفس بالصورة العقلية في المرحلة الابتدائية والتي تبدأ بالعقل الهيولاني، والرأي الثاني يُشير إلى المرحلة المتوسطة التي تتحد فيها مع العقل الفعّال في الجملة، والرأي الثالث يُشير إلى المرحلة المتقدمة التي تمتلك فيها ملكة العقل، والتي تمكّنها من أن تكون خلاقة للصور التفصيلية الكلية والجزئية.

علاقة النفس بالصور الجزئية

ولصدر المتألهين فيما يتعلق بالصورة الجزئية آراء أربعة أيضاً هي:

الرأي الأول: يتبنى صدر المتألهين في هذا الرأي، وحدة النفس مع الصور المثالية الحسية والخيالية، بنفس الطريقة التي تبنى فيها وحدة النفس والصور العقلية. فلا تغاير العلم الحسي والخيالي للإنسان بالأشياء بين وجود النفس ووجود العلم حتى يقع البحث عن العلاقة بينهما؛ بل وجود النفس بنفسه، مضافاً إلى كونه مناطاً لكشف نفسه، مناطٌ لكشف الأشياء الخارجة عن نفسه لنفسه، بمعنى أن النفس وبسبب الاستعداد المتحقق من اتصال أدوات الحس بالوجودات المادية تصل إلى تكاملها الذاتي بالحركة الجوهرية الاشتدادية، وتحصل تدريجاً على الوجود الأفضل

(١) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٥٩؛ وانظر: ج ٤، ص ١١٠؛ صدر المتألهين، تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٣٠٠.

المثاليّ لهذه الأشياء وبهذا يتحقّق الانطباق، وبلحاظ هذا الانطباق يتحقّق العلم الحسوبيّ. إذًا، طبقًا لهذا الرأي، فالنفس وقوّة إدراك الجزئيات والصورة الإدراكية الجزئية شيء واحد؛ أي أنّ العلاقة بينها هي العينية والوحدة؛ وبعبارة أخرى نقول: إن واهب الصوّر^(١) في الأحوال والأوضاع المناسبة يوجد في النفس الصور الحسية المدركة - بالكسر - لذاتها؛ أي الحسّ والحاسّ والمحسوس وبعد ذلك، حيث يتحقّق الاستعداد، يوجد الصورة الخيالية في القوى الحسية والخيالية للنفس، والتي هي عين النفس، وهذه القوى المذكورة تتحد معها على مثال اتحاد المادة والصورة في التركيب الاتحاديّ: "كون الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادة للصوّر الإدراكية التي يتحصّل بها جوهرًا آخر كمالياً بالفعل"^(٢).

وأما باقي آرائه؛ أي الثاني والثالث والرابع، فإنّ الحديث فيها - وخلافًا للرأي الأوّل - يقع عن إنشاء الصور المذكورة وعن قيامها الصدوريّ بالنفس وقواها:

الرأي الثاني: طبقًا لهذا الرأي، فإنّ النفس هي فاعل للصور الحسية والخيالية، إذ النفس تتهيأ، وبسبب اتصال الحواسّ بالوجودات المادية، لكي توجد واقعية مثالية حسية وخيالية تنطبق على الواقعية المذكورة ثم توجد هذه الواقعية بعد ذلك: "إنّ النفس بالقياس إلى مدرّكاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل"^(٣).

(١) انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣١٧؛ ج ٨، ص ١٨١. الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٢٨٧؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٤٢؛ مفاتيح الغيب، ص ٥٨. تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٣٧.

(٢) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٧، ٢٩١ و ٣٠٣؛ ج ٣، ص ٣٥٠، ٤٨٠ و ٤٨٣؛ ج ٩، ص ٧٣ و ٧٤ و ١٩١؛ صدر المتأهين: الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٤٢؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣١ و ٣٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٢؛ العرشية، ص ٢٣٧؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتأهين، ص ٢٨٧؛ رسائل فلسفی: المسائل القدسية، ص ٥١ و ٥٢؛ شرح وتعليقات صدر المتأهين بر إلهيات شفا، ج ١، ص ٥٨٠ =

وهذه الواقعية المثالية هي نفس واقعية العلم الذي تُدرکه النفس حضوراً، وحيث كان ذا انطباقٍ عينيٍّ خاصٍّ على الواقعية المادية المذكورة كان منطاً لكشفها بنحوٍ جزئيٍّ وهو يكون من هذه الجهة علماً حصولياً جزئياً حسياً أو خيالياً.

والوجود المثالي المذكور مشابهٌ للوجود المادي الذي ينطبق عليه، بمعنى أن الوجود المادي المذكور كما يكون جوهرًا يقترن بأعراض، فإن الوجود المثالي المنطبق عليه هو أيضاً جوهر يقترن بنفس تلك الأعراض، بنحوٍ يكون لجوهره انطباقٌ خاصٌّ على الجوهر المادي ولأعراضه انطباقٌ خاصٌّ على أعراضه، وتبعاً لذلك، تكون أعراضه بلحاظ هذا الانطباق علماً حصولياً جزئياً بأعراض الوجود المذكور:

"أما العلوم الخيالية والحسية، فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس؛ بل ... جواهرها جواهر مجردة عن المواد وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس، كبقاء الممكنات بالباري، جلّ ذكره"^(١).

وبسبب هذا النحو من العلاقة، فإن الصورة الإدراكية الجزئية والتي هي باعتبار آخر قوة إدراك لدى النفس أيضاً، هي من مراتب النفس، واتحاد النفس بها هو نوع من اتحاد الوجود ذي المراتب بمراتبه، بنحوٍ يكون حضور كل مرتبة عنده هو بعينه نفس حضور تلك المرتبة لدى النفس. فعندما نقول مثلاً: إن النفس في حالة إدراك حضورٍ للصورة الجزئية لهذه الورقة، فإن هذا يعني بالدقة أن المرتبة المثالية للنفس التي لها انطباق عينيٍّ على هذه الورقة هي في حالة إدراكٍ حضورٍ لذاتها. نعم بسبب هذا الانطباق فإن هذا الإدراك الحضورٍ من المفروض أن يكون إداركاً حصولياً للورقة أيضاً.

الرأي الثالث: طبقاً لهذا الرأي فإن ملكة التعقل هي الفاعل للصور الجزئية، كما تكون فاعلاً للصور العقلية. والقوى الإدراكية الجزئية تقبل هذه الصور المذكورة

= ٥٨١ و ٦١٤؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٣٠٠، ٤٦٦، ٤٦٧ و ٤٧٤.

(١) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٠٥.

وتتحد معها:

"إنّ العلم العقليّ البسيط فينا يصيرُ مبدأً لتفصيل الصور العلميّة الكليّة في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئيّة في {مرتبة} خيالنا"^(١).

الرأي الرابع: طبقاً لهذا الرأي فإنّ الجوهر المثاليّ الخياليّ هو الفاعل للصور الجزئيّة والقوى الإدراكيّة الجزئيّة هي القابلة بهذه الصورة المتحدّة معها: "الخيال جوهر فعليّ مجرد عن البدن من شأنه إنشاء الصور المقداريّة {أي الجزئيّة} في عالمه"^(٢).

ومن الواضح أنّ الجوهر المذكور يختلف عن القوى الحسيّة والخياليّة المتحدّة مع الصور الحسيّة والخياليّة.

الجمع بين الآراء الأربعة

كيف يمكننا الآن الجمع بين هذه الآراء؟ إنّ ما يبدو لنا هو أنّ الرأي الأوّل يرتبط بتلك المرحلة التي تكون فيها النفس فاقدةً لأيّ مرتبةٍ عقليّة. ففي هذه المرحلة تكون النفس وجوداً مثاليّاً يتكامل في مراتب المثال بالحركة الجوهرية الاشتدادية؛ أي أن واهب الصور يفيض على النفس، وهي في هذه المرحلة عين القوى الإدراكية الجزئيّة، الصور الجزئيّة واحدة بعد أخرى بسبب استعدادها المتحصل من اتصال الحواس بالموجودات المادية. وتتحد النفس معها بالحركة الجوهرية الاشتدادية، وهذا يكون تكاملها الذاتي، وتصبح تدريجاً وجوداً مثاليّاً أفضل للواقعيّات المذكورة.

أمّا الآراء الثلاثة المتبقية فإنّ كلّ واحدٍ منها ناظرٌ إلى مرحلة تكون النفس فيها ذات ملكة عقليّة. ففي هذه المرحلة يمكن للنفس أن تكون فاعلةً لهذه الصور، وكذلك الحال في ملكة العقل وفي الخيال؛ ذلك لأنّ المراد من النفس هو تلك المرتبة العالية

(١) المصدر نفسه، ج٦، ص٣٤٧.

(٢) صدر المتأهّلين: تعليقه بر حكمة اشراق، ص٣٠٠؛ وانظر أيضاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٤٨٣؛ العرشية، ص٢٤٧؛ تعليقه بر حكمة اشراق، ص٣٠٣ و٤٥٤.

للنفس، التي تسمى فيها رئيسة القوى. إذًا، عندما تكون النفس في مرحلة تمتلك فيها ملكة عقلية، فإن ذات النفس في الحقيقة، هي نفس الملكة العقلية. وبناءً عليه، فلا فرق بين قولنا إنَّ النفس هي الفاعل للصور المذكورة أو إنَّ العقل هو الفاعل لها. ولكنَّ النفس في المرحلة التي تكون فيها ذات ملكة عقلية من غير الممكن أن تكون مباشرةً، ودون واسطةٍ، هي الفاعل للصور الجزئية؛ بل بإيجادها لجوهرٍ مثاليٍّ قائمٍ بذاتها، يُطلق عليه الخيال^(١)، وهي بواسطه توجد مثل هذه الصور:

"إنَّ الصور المتخيَّلة عندنا موجودة - كما أو مانا إليه - في صقع النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال"^(٢).

ومن الواضح أنَّ هذا الجوهر المثالي البسيط واجدٌ بنحو الإجمال لكافة الكمالات الصور المذكورة بنحوٍ مثاليٍّ أفضل، كما إنَّ النفس في مرتبة العقل تكون واجدةً لهذه الكمالات بنحوٍ عقليٍّ أفضل.

إشكالات وجواب

ولقد ووجه الرأي الثاني لصدر المتألهين حول علاقة النفس بالصور العقلية باعتبارين هما:

١ - بناءً على هذا الرأي فإنَّ النفس تكون فاقدةً لعالم العقل المتَّصل، كما إنَّ النفس عند شيخ الإشراق تكون فاقدةً لعالم المثال المتَّصل، إذًا، طبقاً لهذا الرأي، فإنَّ مناط انكشاف الأشياء بنحوٍ كليٍّ للنفس هو المثل الأفلاطونية وهي موجوداتٌ مجردة ومستقلَّة عن النفس، والنفس إنَّما تشاهدها فقط، دون أن تكون قائمة فيها بأي نحوٍ من القيام، لا صدورًا ولا حلولًا. وقد أوردَ هذا الإشكال بعض الفلاسفة كالسبزواري

(١) تعرَّض صدر المتألهين في مواضع متعدِّدة لجوهرٍ مثاليٍّ باسم الخيال، انظر في ذلك كتبه: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٥٠٦؛ العرشية، ص٢٣٧. شرح وتعليقات صدر المتألهين بر إلهيات شفا، ج١، ص٦٤.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٠٣.

والعلامة الطباطبائيّ؛ وذلك لأنّهم ذكروا أنّ إنكار عالم العقل المتّصل مستلزمٌ لورود الإشكالات التي ذكرها صدر المتأهّلين على شيخ الإشراق، المُنكر لعالم المثال المتّصل. وبناءً عليه، فإنّ حلّ هذه الإشكالات كما يستلزم القبول بالمثال المتّصل، يستلزم القبول بعالم العقل المتّصل أيضًا:

"قوله بثبوتِ مثالٍ خاصٍ بالنفس غير المثال الأعظم العام ممّا لا محيص عنه، لكن ينبغي أن يُقال بمثله في العقل. فإنّ ما تجده النفس من الصور العقلية أيضًا غير خارجٍ عن عالم نفسها وحيطة ذاتها لجريان ما مرّ من البرهان في المثال فيه بعينه"^(١).

ولكنّ الصحيح أنّ هذا الإشكال إنّما يرد متى التزمنا بعدم إمكان الجمع بين هذه الآراء الثلاثة، والتزمنا بأنّ الرأي الثاني والذي غالبًا ما تعرّض له صدر المتأهّلين هو الرأي النهائيّ له. ولكن كما لاحظنا فإنّه بنفسه قد جمع بين هذه الآراء بنحوٍ يؤدي إلى القول إنّ للنفس منذ البدء عقلاً متصلاً.

٢- إنّ هذا الرأي يبتني على القول بالمثل الأفلاطونية، وهو قول باطل في نفسه على الرغم من تبني صدر المتأهّلين له. وهذا الإشكال واردٌ، ولذا حاول بعض الفلاسفة كالعلامة الطباطبائيّ تصحيح رأي صدر المتأهّلين بالاستناد إلى موجود مجرد تام واحد غير المثال، إذ إنّ السبب في كثرة معقولات الإنسان حسب صدر المتأهّلين هو كثرة المدرك - بالفتح -، أي أنها ناشئة من كثرة المثل، ولكن طبقاً للتصحيح الأخير يكون المنشأ فيها الاستعداد الذي يكتسبه المدرك بالكسر بسبب الإدراكات الجزئية للواقعيّات المادية:

"إنّ ثمة شقاً آخر... وهو أن تكون هذه الصور الكلية موجودةً مجرداً واحداً قائماً بذاته ويكون الاختلاف والكثرة ناشئاً من ناحية إدراكنا لا من ناحية المدرك - بالفتح -"^(٢).

(١) المصدر نفسه، تعليقة العلامة الطباطبائيّ.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠، تعليقة العلامة الطباطبائيّ.

٥-٢- العلم الحسوبي في المجرّدات التامة

تقدّم أنّ وجود العلم إن كان بعينه نفس وجود المعلوم سمّي بالعلم الحسوبي، وإن كان وجوداً مغايراً للمعلوم ومنطبقاً عليه أُطلق عليه - بسبب هذا الانطباق - اسم العلم الحسوبي.

أنواع العلم الحسوبي

وتقدّم أيضاً أنه إذا كان وجود العلم في العلم الحسوبي مغايراً لوجود المعلوم بالضرورة، فلا يلزم أن يكون مغايراً لوجود العالم؛ بل من الممكن أن يكون نفس وجود العالم، وهو ما يُطلق عليه "الحسوبيّ عين الذات"، كما إنّه من الممكن أن يكون وجوداً مغايراً لوجود العالم فيُطلق عليه "الحسوبيّ الزائد على الذات". وكذلك الحال في القسم الأخير، حيث يكون وجود العلم مغايراً لوجود العالم، فمن الممكن أن نفترض أنّ العلاقة بينهما علاقة الحالّ بالمحلّ؛ أي أنّ العلم يكون حالاً في وجود العالم، كعلم الإنسان بالأشياء، طبقاً لرأي الفلاسفة السابقين، وقد نفترض العلاقة بينهما علاقة الفعل بالفاعل، بأن يكون العالم علّة فاعليّة لوجود العلم، ويكون العلم صادراً عنه، كالعلم الحسيّ والخياليّ للإنسان بالأشياء، طبقاً لرأي صدر المتألهين. وتسهيلاً للبحث في هذه الأقسام سوف نصطلح عليها بالتالي على نحو الترتيب: "العلم الحسوبيّ الذاتي"، "العلم الحسوبيّ الحلويّ" و"العلم الحسوبيّ الصدوريّ".

سؤال

لا شكّ في أنّ لكلّ مجرّد تام نوعاً من العلم الحسوبيّ في الجملة. والسؤال الذي ينشأ الآن هو: هل العلم الحسوبيّ للمجرّد التام:

١- أمرٌ ممكن.

٢- أو أنّه غير ممكن.

٣- أو أنّه لا بدّ من القول بالتفصيل، بأن نلتزم بإمكان بعض أنواع العلم الحسوبيّ

بالنسبة إليه؛ بل وتحققها وبعدهم إمكان بعضها؟

جواب

لا بدّ لنا للإجابة بشكلٍ صحيحٍ عن هذا السؤال من أن نحدّد أولاً ما الذي يتلاءم مع المجرد التام من أنواع العلم الحصريّ وما الذي لا يتلاءم. وملاك الحكم في هذا الأمر هو ملاحظة خصوصيّتين أساسيّتين ذاتيّتين في كلّ موجودٍ مجردٍ تامٍ بنحوٍ لا يصحُّ وصف المجرد التام بأيّ وصفٍ يكون منافياً لها:

١ - **الفعليّة التامة:** إنّ كلّ مجرد تامّ متمحصّ في الفعليّة؛ أنه ليس فيه أيّ جهة استعداد فيها يرجع إلى أيّ وصف، وهو تبعاً لذلك ثابتٌ محض؛ لأنّ التغيّر ليس سوى صيرورة ما بالقوة بالفعل، سواء أكان ذلك بشكلٍ آنيّ أم تدريجيّ. إذاً، يستحيل في أيّ مجرد تامّ وقوع أيّ نوع من التغير سواء أكان آنيّاً أم تدريجيّاً، وسواء كان ذاتياً أم عرضياً. ويترتّب على ذلك أنّ وجود صفة ما للموصوف إذا كان مستلزماً لكون الموصوف بالقوّة أو مستلزماً لنوع من التغيّر فيه، فلا يُمكن أن يتّصف الموجود المجرد به^(١).

ولا يخفى أنّ هذه الخصوصيّة لا تتلاءم مع العلم الحصريّ الحلويّ؛ لأنّ الحلول مستلزمٌ لكون الشيء بالقوّة وكون المحل قابلاً للتغيير، فهذا النوع من العلم الحصريّ غير ممكّن للمجرد التام، إلا إذا أمكننا تصوير نوع من الحلول لا يكون مستلزماً للقوّة والتغيير. ولكن ما هو حكم العلم الحصريّ الذاتيّ أو الصدوريّ؟ الحقيقة هي أنّ هذه الخصوصيّة لا تتنافى مع هذين النوعين. ولذا، لا بدّ من ملاحظة الخصوصيّة الثانية للحكم عليهما بالإمكان أو عدمه، وهذه الخصوصيّة الثانية هي عبارة عن:

٢ - **الاستغناء عمّا دونه:** ذلك أنّ كلّ موجودٍ مجردٍ تامّ، في أيّ مرتبةٍ من مراتب النّظام التشكيكيّ للوجود، مستغنٍ عن كافّة الموجودات الواقعة في المرتبة التي دونه،

(١) "كلّ ما أمكن له {أي للمجرد} فوجب أن يكون حاصلًا له بالفعل، لا امتناع كونه موردًا للانفعال والتجدّد، فليس فيه شيء بالقوّة ولا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل" المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٨٥.

وهو محتاج إلى المراتب التي هي فوقه فقط؛ أي أنه من غير الممكن لأي موجود أدنى وبأي نحو من الأنحاء أن يكون دخيلاً في تحقق وصف كمال للمجرد التام الأعلى منه، ومن ذلك أنه لا يمكن لأي موجود أدنى أن يكون بنفسه مناطاً لتتصاف المجرد التام الأعلى منه بوصف كمال. وبعبارة أوضح: لا يمكن أن يكون كمالاً لمجرد تام فوقه. وبهذا يظهر أن الله عز وجل، الذي لا يمكن تصوّر مرتبة وجودية أعلى منه، غني عن كل الموجودات الأخرى، أي هو الغني المطلق، وكل الموجودات بحاجة إليه من جميع الجهات. ويترتب على ذلك أنه من الممكن أن يكون موجوداً أدنى مناطاً لكشف بعض الأشياء للمجرد التام الذي يكون فوقه، أعني، نفس علمه بهذه الأشياء، إلا أنه من غير الممكن أن يكون مثل هذا العلم كمالاً للمجرد المذكور.

وهذه الخصوصية لا تتلاءم مع انحصار العلم بالمجردات التامة بالعلم الحسولي الصدوري؛ لأن العلم في العلم الحسولي الصدوري هو فعل العالم - بالكسر -، وبناءً عليه يكون معنى هذا الانحصار أن مناطات تصاف المجرد التام بوصف كمال - أي وصف العالم - ليس سوى فعله، الذي هو عبارة عن "موجود دونه" منطبق على تلك الأشياء، بنحو لا يكون عالماً بالأشياء المذكور لو قطعنا النظر عن هذا الفعل؛ وبعبارة أوضح: طبقاً لهذا الانحصار، يكون كمال العلم في المجرد التام هو معلوله نفسه الذي هو موجود دونه، إذاً، من غير الممكن أن يكون علم المجرد التام بالأشياء منحصرًا بالعلم الحسولي الصدوري.

ولو انتقلنا للحديث عن العلم الحسولي الذاتي والعلم الحسولي الصدوري مع فرض عدم الانحصار، ما الذي يمكن قوله، وهل الخصوصية الأخيرة تتنافى كذلك؟ الجواب هو بالنفي.

١ - إن العلم الحسولي الذاتي ليس أمراً مستحيلاً على المجرد التام؛ لأن وجود العلم - في هذا النوع من العلم الحسولي - هو بعيه نفس وجود العالم؛ أي أن نفس وجود العالم هو بنحو يكون ملائماً لاكتشاف الأشياء لنفسه، ومناًطاً لكونه عالماً

بالأشياء، ويترتب على ذلك، أنّ وجود هذا العلم في المجردات التامة غير مستلزم لأن تكون محتاجة - في وصفها الكميّ، ككونها عامّة بالأشياء - للموجودات التي هي دونها. وبهذا يظهر لنا أنّنا لا يمكننا إنكار هذا النوع من العلم بالمجردات التامة؛ بل لا بدّ من التسليم بذلك بضرورة العقل؛ لأنّ كلّ علّة فاعليّة، ومنها الفاعل المجرد التام، هي بالضرورة وجوداً أكمل من وجود فعله؛ أي أنّ كلّ الكمالات الموجودة في فعله لا بدّ من أن تكون موجودةً فيه بنحوٍ أعلى وأشرف وأفضل، وإلا لزم التراجع بلا مرجح؛ وبعبارةٍ أخرى: إنّ كلّ مجرد تامّ هو في مرتبةٍ أعلى في النظام التشكيكيّ للوجود من مرتبة فعله. وفي تحليلنا للانطباق لاحظنا أن لكل وجود أكمل، في النظام التشكيكيّ للوجود، انطباقاً عينياً تشكيكياً على الوجود الناقص الذي يكون دونه، ووجوداً أفضل لماهيته، بنحوٍ يكون حضور الوجود الأكمل لديه أو لدى غيره مستلزماً لانكشاف الموجود الناقص له أو لغيره، ومناطقاً لعلمه أو لعلم غيره به، ولقد علمنا أيضاً أنّ كلّ مجرد تامّ حاضرٌ لدى نفسه، وبناءً عليه يكون وجود كلّ مجرد تامّ ملاكاً لانكشاف معلومه له ومناطقاً لكونه عالماً بنفسه بمعلوله، والمراد من ذلك أنّ وجود المجرد التام - وهو بعينه العالم - علمٌ، ومعلوله معلومٌ له، ولكنّ العلّة والمعلول وجودان متغايران، إذًا، فالعلم المذكور عين العالم ومغايرٌ للمعلوم؛ وهو يعني العلم الحسوبيّ الذاتي بالمعلول. ويتّج عن ذلك أنّ العلم الحسوبيّ الذاتيّ بالأشياء ممكن للمجرد التام؛ بل هو ضروريّ أيضاً.

٢- إنّ العلم الحسوبيّ الصدوريّ غير المنحصر ليس محالاً كذلك بالنسبة إلى المجرد التام؛ أي أنّ العلم الحسوبيّ الصدوريّ بالأشياء، هو في نفسه، ليس أجراً مستحيلاً بالنسبة إلى المجرد التام؛ بل وضروريّ التحقق؛ لأنّ كلّ مجرد تامّ هو مناطٌ لانكشاف معلولاته لنفسه، ولكل موجودٍ يكون هذا المجرد حاضرًا عنده، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، لأنّ كلّ موجودٍ مجردٍ ممكنٍ حاضرٌ لدى علته الفاعليّة؛ إذًا، كلّ موجودٍ مجردٍ ممكنٍ ملاكٌ لانكشاف معلولاته لعلته الفاعليّة، مع الالتفات إلى أنّ العلّة الفاعليّة ومعلوها هنا وجودان متغايران، بمعنى أنّ العلم مغايرٌ للمعلوم وهو

كذلك مغايرٌ للعالم؛ أي أن العلم الحسوبيّ الزائد على الذات هو علم صدوري. وبناءً عليه يكون العلم الحسوبيّ الصدوريّ بالأشياء غير مستحيل في نفسه للمجردات؛ بل هو متحققٌ أيضًا. وما هو مستحيل هو جعل هذا العلم بديلاً للعلم الذاتي، والقول إنّه ليس للمجرد التامّ علم ذاتي بالأشياء، وأن علمه به هو فقط فعله؛ أي حصر ذلك بالعلم الحسوبيّ الصدوريّ؛ لأنّ معنى هذا القول، إنّ هذا النحو من الكمال للمجرد التامّ - وهو كونه عالمًا بالأشياء - تحقق بسبب فعله، هو أمر مستحيل، أما عندما نفترض أن لديه علمًا ذاتيًا، وأنه يملك ذلك بالضرورة، مضافًا إلى العلم الحسوبيّ الصدوريّ، فلن يكون ذلك موجبًا لأيّ محذور.

علاقة العلم الحسوبيّ الذاتي باتّحاد العلم والمعلوم

لا شكّ في أنّ العلم الحسوبيّ الذاتي يتوقّف على نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم؛ وذلك لأنّنا ذكرنا أنّ هذه النظرية تشتمل على شقّين، ففي الشقّ الأوّل أثبتنا العلم الحضوريّ للصورة الذهنيّة بذاتها، وهو يعني بالطبع علمها الحسوبي بما نطابقه، ولقد ذكرنا أنّ مراد صدر المتألهين من الصورة الذهنيّة في الحقيقة نفس المعلوم بالذات، وهو ليس بنظره سوى وجود العلم، وذكرنا أيضًا أنّه يرى أنّ وجود العلم في العلم الحسوبيّ هو مناط انكشاف المعلوم بالعرض؛ لأنّه وجود أفضل لماهيته وينطبق عليها عينًا. ولذا لو أردنا توضيح رأيه بالنسبة إلى هذا المدعى على أساس ما يتبنّاه بشكل دقيق فعلينا أن نقول الآتي: إنّ وجود العلم حاضر في العلم الحسوبيّ لدى نفسه، فهو بنفسه علم وعالم معلوم، وحيث كان هذا الوجود وجودًا أفضل لماهيّة المعلوم بالعرض، وينطبق عليه عينًا، كان بنفسه مناطًا لانكشافه أيضًا؛ أي أن العلم الحضوريّ بواقعية العلم، وهو الوجود الأفضل لماهيّة المعلوم، هو بعينه العلم الحسوبيّ بالمعلوم بالعرض أيضًا.

وهل يختصّ هذا الحكم بالعلم الحسوبيّ لدى الإنسان؟ الجواب هو بالنفي؛ بل لو دققنا النظر لتوصلنا إلى أنّ كلّ وجود مجرد تامّ أو غير تامّ في نظام السلسلة

التشكيكية للوجود -والذي ينطبق على ما دونه، وتبعاً لذلك، يكون وجوداً أفضل لماهية ما دونه- يشملها هذا الحكم. إذًا، يُمكننا أن نقول: بموجب اتّحاد العلم والمعلوم، إنّ العلم الحضوريّ بالوجود الأفضل للماهية هو بعينه العلم الحصريّ بالوجود الخاصّ للماهية المذكورة أيضًا؛ وبعبارةٍ أُخرى: كلُّ واقعيةٍ مجردة، سواء أكانت تامة أم غير تامة، تملك علمًا حضورياً بذاتها، وهذا العلم هو بعينه العلم الحصريّ بكافة الواقعيّات الأخرى، التي تكون الواقعية المذكورة وجوداً أفضل لماهيتها. وكما هو الملاحظ، فإنّ هذه النتيجة التي نصل إليها اعتماداً على اتّحاد العالم والمعلوم، هي على وجه الدقة نفس العلم الحصريّ الذاتيّ في المجردات التامة والذي تحدثنا عنه سابقاً. إذًا، نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم، وبالاستعانة بالنظريّة التي ترى أنّ مناط انكشاف المعلوم بالعرض هو كون الوجود المجرد للعلم وجوداً أفضل لماهية المعلوم، لا تؤمّن لنا فقط تصويراً معقولاً للعلم الحصريّ في المجردات التامة؛ بل تُثبت لنا أيضًا وجود مثل هذا العلم، بنحو لا يكون العلم الحصريّ الذاتيّ معقولاً دون ملاحظة هذه النظريّة.

وإذا اتضح ذلك، فهل يتبنى صدر المتألهين ثبوت العلم الحصريّ في المجردات التامة؟ نحن في الواقع لم نجد ما يدل على أنه تعرض لهذا الأمر صراحةً في كتبه، ولكننا يُمكننا أن نصل من تتبّع كلماته إلى أنه لا ينكر ذلك. ويرى أنّ الإشكال الرئيس الذي تواجهه نظريّة المشائيين في علم العقول وعلم الله بالأشياء، والتي يرى المشائيون أنّها من نوع العلم الحصريّ أي من الصوَر المرتسمة، أنّهم يقولون إنّها تتحقّق بنحو حلول هذه الصوَر في العقول وفي ذات الله:

"فإنّ التعقل لو كان بارتسام {أي بحلول} الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم.. في علم الباري كونه محلاً للممكنات وتلزم أمورٌ شنيعةٌ أُخرى"^(١).

وأما لو تبيننا مقولة نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم، فإنّ الاتّحاد -بمعنى الوحدة-

سوف يُستبدل بالحلول ونتيجة ذلك، أن نلتزم بالعلم الحِصويّ الذاتيّ بديلاً عن العلم الحِصويّ الحلويّ الذي تبناه المشائون، وبهذا ترتفع كافة الإشكالات المذكورة، وتكون النظرية المذكورة مقبولة. ولذا يصل هو، وبعد إثباته للشقّ الأوّل من نظرية اتحاد العالم والمعلوم مباشرةً، إلى النتيجة الآتية:

"فبما ذكرناه {من اتحاد العالم والمعلوم} اندفعت إشكالاتٌ كثيرةٌ ومفاسدٌ شنيعةٌ ترد على القول بانطباع صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري، جلّ اسمه، كما هو المشهور من أتباع المشائين"^(١).

إنّ نظرية فرفوروس في مسألة علم الله بالأشياء والتي تبنتني على نظرية اتحاد العالم والمعلوم، والتي تكرّر من صدر المتألهين التعرّض لها كما التزم بها المولى عبد الله الزنوزي ليست سوى هذا الذي ذكرناه هنا^(٢).

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٢) يُنكر بعض الفلاسفة بشدّة وجود العلم الحِصويّ في المجرّدات، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥٤، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ عبد الله جوادي أملي، رحيق مخنوم، ج ٤، ص ٣٦٢؛ والتعرّض لمسألة أن العلم الحِصوي الذي أنكره هؤلاء الفلاسفة هو نفسه العلم الحِصويّ الذي أثبتناه في المتن أو غيره ومع فرض كونه هو نفسه كيف نردّ على إنكارهم له، يحتاج إلى مزيد بحث وتفصيل وهو خارج عمّا وضع له هذا الكتاب.

المبحث الثالث: الوجود الذهني

توصّلنا في المبحث السابق إلى نتيجة مفادها: إن وجود العلم هو وجود ذهنيّ للمعلوم بموجب انطباق العلم الحصريّ على المعلوم. وسوف نعالج في هذا الفصل موضوع الوجود الذهنيّ ونبين حقيقته، طرق إثباته، ونتحدث عن لوازمه ونذكر الإشكالات التي ترد عليه والإجابة عنها.

إن المراد من وجود الماهية كلّ واقعية تقبل الماهية الحمل عليها، بنحو يكون السبب في إطلاق كلمة موجود على الماهية هو إمكان حملها على ذلك الوجود. وقلنا كذلك في مبحث التشكيك في الوجود، في مورد الحديث عن تطابق الذهن والعين، إن المراد من "الذهنيّ" هو ما لا يكون منشأً للآثار، سواء كانت الآثار ذاتية أو عرضية^(١)، وذلك خلافاً لوصف "الخارجي" حيث يكون منشأً للآثار المتوقعة من وجود الشيء. فالجسم الذهنيّ مثلاً لا هو مستغن عن الموضوع ولا يشغل حيزاً في الفضاء؛ أي أنه فاقد للآثار المترتبة على "الجوهر ذي الأبعاد الثلاثة"، وذلك خلافاً للجسم الخارجيّ الواحد لمثل هذه الآثار، فهو مستغن عن الموضوع ويشغل حيزاً في الفضاء. وبهذا يمكننا القول إن المراد من "الوجود الذهنيّ للماهية" هو كلّ وجود يمكن حمل الماهية عليه، ولكنه لا يكون منشأً للآثار المتوقعة من الماهية. ويُطلق على الماهية من حيث يمكن حملها على هذا الوجود أنها "موجود ذهنيّ" أو "ماهية ذهنية" أو "ماهية موجودة في الذهن". وفي مقابل ذلك، يكون "الوجود الخارجيّ للماهية" هو كلّ واقعية يمكن حمل الماهية عليها وتكون منشأً للآثار المتوقعة من الماهية أيضاً. ويُطلق على الماهية بسبب صدقها على مثل هذا الوجود تسمية "الموجود الخارجيّ" أو "الماهية الخارجية" أو "الماهية الموجودة في الخارج"، يذكر ملاً صدرا ذلك فيقول:

"الوجود للشيء الذي لا ترتّب عليه الآثار... يسمّى بالوجود الذهنيّ والظليّ"

(١) لمزيد تفصيل حول آثار الذاتي والعرضي، انظر: الفصل الرابع، الفقرة ٤-٥ تطابق الذهن والواقع، الهامش.

وذلك الآخر، المترتب عليه الآثار، يسمّى بالوجود الخارجي والعيني^(١).

ولو أردنا أن نطبّق ذلك على المثال المتقدّم في المبحث السابق والذي افترضنا فيه أنّ وجود A هو وجود العالم، وأنّ وجود B هو الوجود الخارجي الذي يحمل ماهية الشجر، وأنّ وجود K هو العلم الحسولي بالشجرة، وأنّ K هي ماهية الوجود الذهنيّ، فإنّ ماهية الشجر يمكن حملها على K كذلك؛ أي أنّ قضية مثل K شجرة تكون صادقة، وذلك لأنّ المفروض أنّ K هي k، وبسبب الانطباق فإنّ شجرة، والنتيجة هي أنّ K هي شجرة. كما يُمكن حملها على وجود B، أي شجرة أيضًا، إذًا، يكون كل من B و K وجودًا للشجرة، مع اختلاف بينهما يرجع إلى أنّ K ليست منشأً للآثار المتوقّعة من الشجرة؛ أي أنه ليس وجودًا مستغنيًا عن الموضوع ولا يشغل حيزًا، غير نام، لا يُعطي ثمرة، وهكذا، وذلك خلافًا لـ B التي تكون منشأً لهذه الآثار. وبناءً عليه، فإنّ K هي "وجود ذهنيّ للشجر" و B هي "وجود خارجي لها" وتبعًا لذلك يُطلق على الشجرة الموجودة بوجود K أنها: (موجود ذهنيّ)، أو (الشجرة الذهنيّة) أو (الشجرة الموجودة في الذهن)، وعلى الشجرة الموجودة بوجود B أنها: (الموجود الخارجي) أو (الشجرة الخارجيّة) أو (الشجرة الموجودة في الخارج).

وحدة الذهن والذهنيّ

وما يجب الالتفات إليه هو أن الخارج كما يكون الوجود الخارجي نفسه، لا ظرفًا مغايرًا حاويًا له، فكذلك الحال في الذهن، أي أنّ الوجودات الذهنيّة نفسها وليس ظرفًا مغايرًا وحاويًا لها؛ أي أنه خلافًا للظرف والمظروف المتعارفين حيث يكون الظرف مغايرًا للمظروف، فإنّ الظرف هنا ليس مغايرًا للمظروف؛ بل هما وجود واحد، ينقسم بالتحليل الذهنيّ إلى ظرفٍ من جهةٍ وإلى مظروفٍ من جهةٍ أخرى.

(١) صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٦؛ وانظر أيضًا: صدر المتألهين: الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٣٥ و ٣٦؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٦؛ رسائل فلسفی: المسائل القدسية، ص ٣٦؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٦٨ و ٥٦٩.

إذًا، كما إنَّ كلَّ وجودٍ خارجيٍّ هو بنفسه، باعتبارٍ ما، الخارج نفسه، فكذلك كلُّ وجودٍ ذهنيٍّ بنفسه هو ذهنٍ باعتبارٍ ما. يعني أن ليس المقصود من الذهن إلا الوجود الذهني نفسه. وبهذا يظهر أنَّ واقعية K والتي هي وجود ذهنيٍّ للماهية، هي الذهن نفسه، كما إنَّ واقعية B والتي هي وجود خارجيٍّ للماهية هي الخارج نفسه^(١).

سعة الذهن

ولقد تقدّم منّا مرارًا، وهو الظاهر من هذا المثال، أنَّ وجود العلم نفسه، بالمقايضة مع الوجود الخاص للماهية المعلومة، وجودٌ ذهنيٌّ لهذه الماهية. إذًا، يُمكننا القول إنَّ الذهن هو وجود العلم نفسه باعتبارٍ آخر؛ أي أن كلَّ علمٍ هو، باعتبارٍ ما، الذهن نفسه، ويترتب على ذلك أن يكون الإنسان الفاقد للصور العلمية فاقداً تمامًا للذهن، وبتحقّق أول صورة علمية يتحقّق الذهن، وتبعًا لتحقّق أيِّ صورة علمية جديدة يتحقّق لدى الإنسان ذهن جديد، وبهذا يظهر أنَّ ذهن كلِّ إنسانٍ في حال توسّع دائمٍ.

مراتب الذهن

من هنا نعلم أنَّ علمًا ما -بدل انطباقه على واقعة أو واقعات خارجية- كان حاويًا لجنبّة انطباقٍ وحكايةٍ عن علمٍ آخر، ففي هذا الفرض كون مثل هذا العلم ذهنيًّا هو من جهة كونه ناظرًا إلى ذهنٍ آخرٍ وحالكٍ عنه؛ وبعبارةٍ أبسط: إنَّ كلَّ مفهومٍ يكون ناظرًا إلى مفهومٍ آخرٍ وحالكٍ عنه يكون ذهنيًّا بالنسبة إليه^(٢)، كما في مفهوم مفردة "المفهوم"، نسبةً إلى مفهوم الكليّ، ومفهوم الكليّ نسبةً إلى مفهوم الإنسان.

(١) "كما إنَّ معنى "الموجود في العين" ليس أن العين شيء وزيد الموجود فيه شيء آخر كالظرف والمظروف؛ بل معناه أن وجوده العينية نفسها وأنّه مرتبة من مراتب العين، فكذلك ليس معنى "الموجود في الذهن" أن الذهن... شيء وذلك الموجود فيها شيء آخر" (هادي السبزواري، غرر الفوائد، ص ٣٣). وانظر أيضًا: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٩، ص ٣٤٧ إلى ٣٤٩.

(٢) يُشير الأستاذ المطهري إلى هذا الأمر تلويحًا. انظر: مرتضى مطهري، تقريرات هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٤٥ و ١٤٦.

فمفهوم الإنسان وإن كان بالنسبة إلى أفراد الإنسان ذهنياً، ولكنه بالنسبة إلى مفهوم الكلّي يكون خارجياً؛ وذلك لأنّه مفهومٌ ولأنّه يقبل الانطباق على كثيرين. إذًا، هو منشأً لآثار الكلّي وهو من هذه الحيثية يكون خارجياً، وإن كان بالمقايسة مع أفراد الإنسان يكون ذهنياً وليس منشأً للآثار.

إشارة إلى الاستدلال

ولقد أقاموا، في الفلسفة، أدلّة متعدّدة على الوجود الذهنيّ. وهي أدلة تثبت أنه في العلم الحسولي بشيء ما، تكون ماهية هذا الشيء موجودة في النفس بالوجود الذهني. ولسنا هنا بصدد التعرّض لكلّ دليلٍ بشكلٍ مستقل. ولذا سوف نسعى للإشارة إلى المنهج العامّ المشترك بينها، وذلك في خطواتٍ أربع، وبذلك نستعرضها بشكلٍ ملخّص:

الخطوة الأولى: في هذه الخطوة نعمد إلى تصوّر الماهيّات^(١) التي لا وجود لها في الخارج. وهذه الماهيّات تنقسم إلى أربع مجموعات هي الآتية:

- ١- الماهيّات التي لا يُمكن وجودها في الخارج ذاتاً.
- ٢- الماهيّات التي يمكن وجودها في الخارج ذاتاً، ولكنها تقترن بأوصافٍ لا يُمكن أن تكون موجودةً في الخارج، كالكلية، والصرافة. ويترتب على ذلك أن تلك الماهية لا يُمكن تحقّقها في الخارج بهذه الأوصاف.
- ٣- الماهيّات الممكنة الوجود في الخارج ذاتاً، ولم تؤخذ مقترنةً بأوصافٍ لا يمكن تحقّقها في الخارج، ولكنها على الرغم من ذلك لا تكون موجودةً في الخارج لأسباب أُخرى؛ وبعبارةٍ أُخرى: الماهيّات التي لا وجود لها في الخارج اتّفاقاً.
- ٤- الماهيّات التي لها بعض المصاديق والأفراد المتحقّقة في الخارج، ولكن لا وجود مصاديقها التي يمكن افتراضها. ويترتب على ذلك، أنّ هذه الماهيّات بضميمة هذا القيد المأخوذ في تلك المصاديق غير الموجودة لا تكون موجودة.

(١) انظر: عبد الله جوادي آملي، رحيق مختم، ج ٤، ص ٣٤٣ و ٣٤٤.

الخطوة الثانية: نسعى في هذه الخطوة لإثبات أن الماهيّات المذكورة في ظلّ أوضاع وظروف خاصّة - كما في فرض الحكم عليها بنحو الإيجاب - هي بالضرورة لها وجود في ظرفٍ ما وموطنٍ ما.

الخطوة الثالثة: نسعى في هذه الخطوة للتأكيد على أن كلّ ماهيّة موجودة هي بالضرورة إمّا أن تكون موجودةً في الذهن أو في الخارج لا غير. وصدق هذا الحكم يكون واضحًا بملاحظة تعريف الوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ للماهيّة.

الخطوة الرابعة: وهذه الخطوة مذكورة في مؤلّفات العلامة الطباطبائي، وفي هذه الخطوة واعتمادًا على أن كافّة المعقولات هي من سنخ واحد، يُمكننا تعميم النتيجة المذكورة أعلاه لكافّة الماهيّات والمفاهيم الكلّيّة، ونصلّ بذلك إلى أن العلم الحسويّ بأيّ شيء هو وجودٌ لماهيّة ذلك الشيء في النفس بالوجود الذهنيّ^(١).

إنّ الاختلاف بين الأدلّة التي أُقيمت لإثبات الوجود الذهنيّ يرجع إلى الاختلاف في الخطوتين الأوليين. فبعضها يعتمد في الخطوة الأولى على المجموعة الأولى من الماهيّات، وبعضها يعتمد في تلك الخطوة على المجموعة الثانية وهكذا. كما إنّ بعضها يُثبت الخطوة الثانية استنادًا إلى قاعدة فرعيّة، وبعضها يُثبتها استنادًا إلى سائر المسائل الفلسفيّة وهذا الاختلاف موجبٌ لتعدّد هذه الأدلّة ولقوّتها أو ضعفها:

"إنّا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج - كالإنسان والفرس مثلاً - على نعت الكلّيّة والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتًا ما في ظرفٍ وجداننا، وحكمنا عليه بذلك، فهو موجودٌ بوجودٍ ما... وأيضًا نتصوّر أمورًا عدميّة غير موجودةٍ في الخارج، كالعدم المطلق والمعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر المحالات، فلها ثبوتٌ ما عندنا لا تُصافها بأحكامٍ ثبوتيّةٍ تميّزها

(١) انظر: صدر المتأخّين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٨٠، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٣٤٤ و ٣٤٥.

عن غيرها... وغير ذلك، وإذ ليس هو الثبوت الخارجي لأنتها معدومة فيه ففي الذهن. ولا نرتاب أن جميع ما نعقله من سنخ واحد، فالأشياء كما إن لها وجودًا في الخارج ذا آثار خارجية، لها وجود في الذهن لا تترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجية^(١).

تعرضت هذه الأدلة لإشكالاتٍ متعدّدة، ذكر الفلاسفة الكثير منها وأجاب عنها صدر المتألهين في الأسفار، ومع ذلك لم يتمّ التعرّض لبعضها إطلاقًا. من ذلك أن كلّ ماهية ممكنة بالذات، فلا يمكن وجود ماهية في الخارج لا تحمل في ذاتها إمكان الوجود. ولذا، فإن ما هو مذكور في المجموعة الأولى ضمن الخطوة الأولى ليس هو من الماهيات إطلاقًا، مع أن قوام العلم الحسوي والوجود الذهني هو بالوحدة الماهوية بين الذهن والخارج^(٢). مضافًا إلى أن العلم الحسوي شامل للمفاهيم الجزئية الحسية والخيالية أيضًا، مع أن قوام الوجود الذهني هو بالماهية. هذا من جهة، كما إنّه من جهة أخرى، لم يقدم توضيحًا حول الماهية الجزئية ليمكن من خلال الاستناد إليها، إثبات الوجود الذهني في المفاهيم الجزئية. وعلى أي حال، فإن البحث عن هذا النوع من الإشكالات والتعرّض لما أُجيب به عنها يحتاج إلى مجالٍ أوسع لا يتناسب مع هذا الكتاب والهدف الذي وضع له.

(١) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٣٤ و ٣٥ في ما يتعلّق بالأدلة على الوجود الذهني، انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٨ إلى ٢٧٧؛ ج ٣، ص ٢٨٠ و ٢٨١؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٣٤، ٣٦ و ٣٧؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٤ و ٢٥، ٢٦ و ٢٧؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٣٧ إلى ٤٠؛ عبد الله جوادی آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٥٣ إلى ٦٦ و ٧٣ إلى ٩٠؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٢٥ إلى ٢٢٧؛ ج ٩، ص ٢٢٨ إلى ٢٧٤؛ مرتضى مطهري، تقارير هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٢٣ إلى ١٣٧.

(٢) أشار العلامة الطباطبائي إلى هذا الإشكال في تعليقه على الأسفار وأجاب عنه. انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣١٢، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ وص ٣٤٥ و ٣٤٦.

نسبية التقسيم إلى ذهني وخارجي

قد يُقال: إنَّ فرض الوجود الذهني أساسًا هو فرضٌ لأمرٍ متناقضٍ؛ لأنَّ معنى مفردة (وجود) هو بمعنى الحيشة التي تكون بذاتها منشأً للأثر، بنحوٍ يكون فرض وجودٍ لا يكون منشأً للأثر فرضًا لأمرٍ متناقضٍ. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ مفردة (ذهني) تعني أن لا يكون منشأً للأثر. وبناءً عليه، فالوجود الذهني لأنَّه وجودٌ بحسب الفرض، فهو بالضرورة يكون منشأً للأثر، ولأنَّه ذهني بحسب الفرض كذلك فهو بالضرورة ليس منشأً للأثر، وهذا تناقض محال.

والحقيقة أن مثل هذا الإشكال إنَّما يرد مع فرض كون الفلاسفة يبنون على الوجود الذهني الصِّرف؛ أي مع فرض تبنيهم القول بواقعية تكون فقط ذهنية لا تترتب عليها الآثار، ولا تكون خارجية أو منشأً للآثار من أيِّ جهة. ومن الواضح أنَّ مثل هذه الواقعية حيث تكون صرف ذهنية فلا يمكن أن تكون منشأً للأثر، وكأنَّ الوجود أو الواقعية هي بالضرورة منشأً للأثر أو للآثار كان هذا تناقضًا محالًا. ولكنهم لا يتبنون مثل هذه الواقعية (أعني الذهنية الصِّرف)؛ بل يتبنون القول إنَّ كلَّ وجودٍ ودون استثناء، حيث كان وجودًا، فهو نفسه منشأً للأثر. إذًا، كلُّ وجودٍ هو في نفسه خارجي، ولو انتزعت منه ماهية، من هذا الحيث، يكون وجودًا خارجيًا خاصًا لتلك الماهية، وإنَّما يمكن أن يكون ذهنيًا متى لم يتمَّ لحاظه في نفسه؛ بل تمَّت مقايسته مع وجودٍ متحقِّق أو مفروضٍ آخر، بنحوٍ يكون ذلك الوجود المبحوث عنه فاقدًا لآثار الوجود الأخير ومصداقًا لماهيته؛ وباختصار، إنَّ أيَّ وجودٍ في نفسه لا يكون ذهنيًا؛ بل يكون ذهنيًا متى أمكن حمل ماهية وجودٍ آخر عليه ويكون موجودًا به وهو في الوقت نفسه لا يكون منشأً للآثار المترتبة على الوجود الخاصَّ المتوقَّعة من تلك الماهية. ففي هذا الفرض يُطلق على الوجود المذكور تسمية الوجود الذهني للماهية:

"هذا الوجود الذي لها {أي للماهية} في النفس هو أيضًا وجود خارجي إذا اعتبر

{في نفسه، أي} من غير اعتبار ما هو بحذائه"^(١).

فلو لاحظنا من باب المثال وجود K، فهي من جهة، منشأً للآثار المتوقعة من ماهية العلم؛ لأن الفلاسفة السابقين يرون أن ماهية العلم هي كيف نفساني كاشف عن الغير، وبناءً على الفرض، فوجود K كذلك، إذ هي أيضاً منشأً آثار وخواص كفيّة، أعني نفسانية؛ لأنّها تحلّ في النفس، ولها خاصية الكشف والحكاية عن الغير، لأنّها تحكي وتكشف عن الوجود المفروض أنّه B - أي الشجرة المفروضة - إذاً، وجود K هو في نفسه وجودٌ خارجيٌّ خاصٌ للعلم. كما إنّ K هي من جهةٍ أخرى وجودٌ للشجر، لأنّ المفروض أنّ ماهية الشجر يمكن حملها على وجود K، فيمكننا أن نقول إنّ: (K هي شجرة)، فهذه الشجرة موجودةٌ بوجود K، و K هي وجودٌ للشجرة. ولكن من جهةٍ ثالثة، نحن نعلم أنّ وجود K ليس منشأً للآثار المتوقعة من الشجر؛ فهي غير مستغنية عن الموضوع ولا تشغل حيزاً في الفضاء، لا تنمو وغير ذلك، إذاً، هي ليست وجوداً خارجياً للشجرة؛ بل هي وجود ذهني لها. وبناءً عليه، فإنّ وجود K هو في نفسه منشأً للآثار المتوقعة من العلم وهو وجود خارجي خاص له، وهو بالنسبة إلى الماهية المعلومة؛ أي بالنسبة إلى الشجرة وجود ذهني لا يكون منشأً للآثر.

والنتيجة هي أنّ كلّ وجود هو في نفسه منشأً للآثر وخارجي، وهو فقط بالنسبة إلى ماهية واقعية أخرى مفروضة أو محققة، وبالقياس إلى آثارها هو، وجود ذهني لا ترتب عليه الآثار^(٢)؛ أي أنّ التقسيم إلى ذهني وخارجي هو تقسيم نسبي وليس تقسيماً مطلقاً، كما إنّ التقسيم إلى واحد وكثير والتقسيم إلى ما بالقوة وما بالفعل نسبي كذلك. إذاً، بعض هذه الوجودات الخارجية هو ذهني أيضاً باعتبار آخر، لا أنّ الوجود الذهني

(١) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، بنیاد، ص ٤١؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٠ "الوجود الذهني إنّما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي وعدم ترتب آثاره عليه، وأما من جهة اعتباره في نفسه) وترتب آثار ما عليه... وجود خارجي"، (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٤، تعليقة العلامة الطباطبائي)؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٢) انظر: عبد الله زنوزي، لمعات إلهية، ص ٣١٦.

مغايرٌ للوجود الخارجي حتى يلزم التناقض:

"إنَّ للواحد اعتبارين: اعتبار في نفسه من غير قياسٍ بعض مصاديقه إلى بعض، فيساوق الموجود، ويعمُّ مصاديقه من واحد وكثير، واعتباره بقياس بعض مصاديقه إلى بعض، فثمة مصاديق لا يوجد فيها من معنى عدم الانقسام ما يوجد في مصاديق أُخر... فالكثير الذي ليس بالواحد هو المقيس من حيث هو مقيس، والذي يقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني، وأمَّا الواحد بالاعتبار الأوَّل فهو يعمُّ الواحد والكثير القسيمين جميعًا. ونظير ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوَّة وما بالفعل مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الموجود، وانقسام الوجود إلى ذهنيٍّ وخارجيٍّ ترتب عليه الآثار مع مساوقة الخارجي المترتب عليه الآثار لمطلق الوجود"^(١).

ظليَّة الذهن للعلم

اتَّضح ممَّا تقدّم أنَّ الموجود لدينا في العلم الحسولي هو ثلاثة أشياء:

١- الوجود الخارجي المعلوم.

٢- الوجود الذهني المعلوم.

٣- وجود العلم، الذي هو وجود خارجيٍّ. وكذلك اتَّضح ممَّا تقدّم أنَّ هذه الوجودات الثلاثة ليست متغايرة؛ بل الوجود الخارجي نفسه للعلم هو الوجود الذهني للمعلوم أيضًا. والوجود الذهني بهذا الاعتبار يسمى (الوجود الظلي) فيقولون: الوجود الذهني المعلوم وجودٌ ظليٌّ للوجود الخارجي للعلم، وكذلك يقولون: ماهية المعلوم تتحقَّق في ظلِّ وجود العلم. وفي كلا الفرضين، يكون وصف الأمر الثاني بأنَّه ذهنيٌّ بسبب مقايسته مع الوجود الخارجي المعلوم (الأمر الأوَّل) وهو ظليٌّ بالقياس إلى الوجود الخارجي للعلم (الأمر الثالث)^(٢). ويُشير التعبير الآتي: "الوجود الذهني"

(١) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ١٣٩.

(٢) انظر: عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٤٢، ٩٦ إلى ٩٨ و ١٥٣.

المعلوم ظلُّ للوجود الخارجي للعلم"، إلى أمورٍ ثلاثة هي:

١- إن الشيء الذي يكون في مقابل سائر الأشياء هو وجود العلم، وهو وجود خارجي يشكّل في نفسه مصداقاً لمفهوم الموجود مع قطع النظر عن مقياسه مع شيءٍ آخر.

٢- إن الوجود الذهنيّ المعلوم، وهو أمر نسبيّ وقياسيّ، هو في نفسه ليس شيئاً من الأشياء؛ بل حقيقته أنه مجرد اعتبار في الوجود الخارجي.

٣- إن الوجود الخارجي الذي يحمل إمكان مثل هذا الاعتبار، هو وجودٌ للعلم لا الوجود الخارجي للمعلوم.

إذًا، الوجود الخارجي للعلم بالنسبة إلى الوجود الخارجي للمعلوم هو وجود ذهنيّ، والوجود الذهنيّ للمعلوم بالنسبة إلى الوجود الخارجي للعلم ظلّيّ:

"هذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار... يسمّى بالوجود الذهني والظليّ"^(١).

إشكال

ويأتي هنا إشكالٌ آخر وحاصله: أننا توصلنا في الجواب عن الإشكال المفروض سابقاً إلى أنّ وجوداً مثل K، على الرغم من عدم كونه منشأً لآثار الشجرة، يُعدّ وجوداً لهذه الماهية ويمكن حمل هذه الماهية عليه، مع أنّ معيار كون الوجود وجوداً للماهية وكون تلك الماهية قابلةً للحمل عليه أن يكون بنفسه منشأً للآثار المتوقعة من تلك الماهية. وهذا المعيار هو الوحيد الذي يمكن من خلاله عدّ الشيء مصداقاً للماهية ولو وجودها الذي يكون منشأً للآثار المتوقعة منها. وبناءً عليه، فإنّ وجود K هو وجود للعلم، وليس وجوداً للشجرة حتّى يقع البحث عن كونه وجوداً ذهنيّاً. إذًا، من الخطأ ما افترض في الجواب عن الإشكال المذكور من أنّ K هي مثل B وجودٌ للشجر مع

(١) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٦٦.

اختلاف بينهما يرجع إلى أنه وخلافًا لـ B هي وجود ذهني للشجر وليست وجودًا خارجيًا له. وبعبارة أخرى: كيف نعرف أن مقولة K شجرة) صادقة، وأن وجود K هو وجود للشجر مع أنها ليست منشأً لآثار الشجر؟

جواب صدر المتألهين

لم يتعرّض الفلاسفة القدماء لهذا الإشكال، ولذا لا يمكننا أن نجد جوابًا لديهم عنه، ولكن، بملاحظة الوجودات الطولية للماهية المبتنية على التشكيك في الوجود، يمكننا أن نصل إلى الجواب الذي يتبناه صدر المتألهين. وبعبارة أخرى: المعيار المذكور (في الإشكال) ليس معيارًا للوجود الأفضل للماهية؛ بل هو معيار الوجود الخاص للماهية. وبيان ذلك: إن الفلاسفة السابقين التزموا بأن للماهية نحوًا واحدًا من الوجود الخارجي، وتقدم إن لكل ماهية أنحاء من الوجودات الخارجية التي تقع في طول بعضها؛ تلك الوجودات التي يكون كل وجود منها أكمل من الآخر بنحو يكون أنقص وجود فيها هو هذا الوجود الخاص للماهية، وتكون سائر الوجودات هي الوجود الأفضل، إلى أن نصل إلى أفضل وأكمل وجود لها وهو وجود الواجب بالذات، وهو الوجود الإلهي لكل ماهية. ومعيار الوجود الأفضل للماهية هو ما يكون منشأً لآثار الماهية، لكن لا بالنحو الموجود في وجودها الخاص؛ بل بنحو أفضل. وبعبارة أخرى: أكثر وضوحًا، الوجود الأفضل للماهية وجودٌ واجدٌ لأصل آثار الماهية ومبدئها، وليس واجدًا لتلك الآثار نفسها. وبموجب هذا المعيار، يكون الوجود الأفضل للماهية وجودًا خارجيًا لها ويمكن حمل الماهية عليه، ولكن لا بالحمل الشائع الصناعي، الذي يُستخدم في حمل الماهية على الوجود الخاص؛ بل بحمل الحقيقة والرقيقة، الذي يُستخدم في حمل الماهية على الوجود الأفضل لها. وبهذا المعيار يظهر أن كل وجود يكون منشأً للآثار الأفضل والأكمل من الآثار المتوقعة من الماهية، هو وجود للماهية^(١).

(١) انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ص ٣١٤ إلى ٣٢٣.

وجود العلم وجود أفضل لماهية المعلوم

فواقعية K إذا التي هي العلم نفسه بوجود B، أي العلم بالوجود المادي للشجر، هي بهذه المثابة؛ أي أن وجود K، وإن لم يكن منشأً للآثار المتوقعة من الشجر، ولكنه، ونظرًا إلى كونه مجردًا، منشأً للآثار الأفضل والأكمل؛ وبعبارة أخرى: إن وجود K هو منشأً لآثار الشجر، ولكن ليس على النحو الموجود في وجودها الخاص؛ أي في B؛ بل بنحو أفضل. إذًا، وجود K هو وجود أفضل للشجر، ويمكننا أن نقول: (K شجر) شرط أن نلاحظ دائمًا أننا نلاحظ ذلك بحمل الحقيقة والريقة، وذلك خلافًا لفرض ما لو قلنا: (B شجر) فإن ذلك يكون بالحمل الشائع الصناعي. ومن الواضح أن مثال الشجر لا خصوصية له في هذا المجال. إذًا، يمكننا أن نقول بشكل عام في موارد العلم الحسولي الآتي: وجود العلم وجود خارجي أفضل لماهية المعلوم، وبلحاظ أن الوجود الذي كان منطوقًا لا يكشف نفسه أو غيره يُطلق عليه (الوجود العلمي)، يمكننا القول: إن وجود العلم وجود علمي لماهية المعلوم:

"إن للأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة {أي للماهيات}، كالإنسان والفلك والأرض والماء وغيرها أنحاء من الوجود... بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها إلهية. فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضًا أو سماءً، فقد حصلت في عقلك سماءً عقلية وفي خيالك سماءً خيالية، كل واحد من الصورتين سماءً بالحقيقة لا بالمجاز، كما إن التي في الخارج عنك سماء؛ بل الصورتان الأوليان أحق باسم السماء وأولى من التي في الخارج {لأنها وجود علمي أعلى وأشرف لها}"^(١).

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٦٠؛ طبقًا لما تقدم توضيحه فإن صدر المتألهين يتفق في الرأي مع الفلاسفة المتأخرين في أن العلم هو نوع آخر من وجود الشيء لدى العالم، مع اختلاف بينه وبينهم يرجع إلى أنهم يرون ذلك النوع الآخر من الوجود هو الوجود الذهني فيما يرى صدر المتألهين أنه الوجود الأفضل.

وجود العلم وأنحاء اعتباراته وأنواع الحمل

نستطيع من خلال ما تقدّم أن نقرّر أنّ وجود العلم كوجود K مثلاً، على الرغم من كونه وجوداً بسيطاً، لكن له ثلاثة أنحاء بثلاثة اعتبارات:

١- الوجود الخارجي الخاصّ لماهيّة العلم؛ أي الكيف النفسانيّ الحاكي عن الغير.
٢- الوجود الخارجيّ الأفضل لماهيّة المعلوم؛ ف K مثلاً هي الوجود الأفضل للشجر، وبعبارةٍ أخرى: هي الوجود العلميّ لهذه الماهيّة.

٣- الوجود الذهنيّ للماهية عند المقارنة بالوجود الخارجيّ الخاصّ المحقّق أو المتصوّر لها، فمثلاً، عند مقايسة هذا الوجود مع B، فهو وجود ذهنيّ لهذه الماهيّة. وتبعاً لذلك، ومن خلال تحقّق العلم الحسوليّ، ثمة أنواع ثلاثة من الحمل ممكنة التحقّق:

١- الحمل الشائع الصناعيّ، في حمل ماهيّة العلم على وجود العلم وفي حمل ماهيّة المعلوم على وجوده.

٢- حمل الحقيقة والرقيقة، في حمل ماهيّة المعلوم (والتي هي واحدة بموجب الانطباق مع ماهيّة الوجود الذهنيّ) على وجود العلم.

٣- الحمل الأوليّ الذاتيّ، وذلك في حمل ماهيّة المعلوم كالشجر، على الماهيّة الذهنيّة والتي افترضناها K، بموجب الانطباق.

والمراد من الحمل الأوليّ الذاتيّ هذه العينية -أو الأتّحاد طبقاً لتعبير المشهور- بين مفهومين أو بين ماهيّتين بقطع النظر عن وجودها ومصادقها، كحمل الحيوان الناطق على الإنسان عند قولنا: "الإنسان حيوان ناطق"، وذلك عندما يكون المقصود من ذلك أنّ مفهوم الإنسان هو نفسه مفهوم الحيوان الناطق، ولا يكون المراد أنّ مصاديق الإنسان هي مصاديق الحيوان الناطق نفسها^(١).

(١) يرى الأستاذ المطهري، أنّ الاختلاف بين الحمل الأوليّ الذاتيّ والحمل الشائع الصناعيّ يرجع إلى الاختلاف في نحو اعتبار الموضوع في القضية التي يكون فيها الحمل، ولا يرجع إلى الاختلاف في الحمل نفسه. =

"اعلم أن حمل شيء على شيءٍ واتحاده معه متصوّر على وجهين... وثانيهما أن يُعنى به أنّ الموضوع هو بعينه ماهية المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغير؛ أي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك، لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود وسمّي "حملاً ذاتياً أولياً"^(١).

ومن الواضح أنّ ماهية ما لو حُمِلت على ماهيةٍ أُخرى بالحمل الأولي، فمعنى ذلك أنّ الماهية التي تقع محمولاً إمّا هي عين الماهية التي تقع موضوعاً، مثل: الإنسان إنسان، والإنسان حيوان ناطق أو أنها جزء حدّها أو ذاتيٌّ من ذاتياتها، مثل: الإنسان حيوان، والإنسان ناطق. وباختصار، يختصّ الحمل الأولي في الماهيات بحمل الذات والذاتيات، ولا يُمكن حمل الأمور العرضية على الماهيات بهذا النوع من الحمل، وبهذا يظهر أنّ فرض تحقّق العلم الحسوبيّ مستلزمٌ لصدق القضايا الآتية في المثال المبحوث عنه:

١- "K علم" بالحمل الشائع الصناعي.

٢- "B شجر" بالحمل الشائع الصناعي.

٣- "k شجر" بالحمل الأولي الذاتي.

= انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥ ص ٢٣٥ و ٢٣٦. هامش؛ مرتضى مطهري، تقريرات هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٤٦.

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٢ و ٢٩٣؛ للمزيد حول الحمل الأولي والحمل الشائع وموارد استخدامها انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٢ إلى ٢٩٤، و ٣١٢ و ٣١٣، و ٣٤٥ إلى ٣٤٧؛ ج ٣، ص ٣٠٣ و ٤٩٧؛ ج ٤، ص ٢٣٤ و ٢٤٤، و ٢٥٠ و ٢٥١؛ ج ٦، ص ٨٨؛ ج ٧، ص ٣٢٤؛ ج ٨، ص ٢٣٣؛ الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٣٨ و ٣٩، و ٤٠ و ٤١؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهي، ص ٢٨ و ٢٩ و ٣٠؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٠ و ١١١؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص ٢٧٩ و ٢٩٨؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٥ و ٤٦؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٧؛ تعليقه بر حكمت اشراق، ص ٦٧ و ٦٨، و ٧٩، و ٢٠٠ و ٢٠١؛ تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٣١٥ و ٣١٦؛ عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ١٣٨ إلى ١٨٧؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٣٤ و ٢٣٥. المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٢ إلى ٣١٣؛ مرتضى مطهري، مرتضى مطهري، تقريرات هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٤٣ و ١٤٤.

٤- "K شجر، أو K هو K" بحمل الحقيقة والرقيقة.

"إنّ الوجود الإدراكيّ للماهيّة بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنًا بحيث لا ترتّب عليها آثار وجودها الماديّ الخارجيّ، فيُحمل ما في الذهن على ما في الخارج {أي فيحمل الماهيّة الموجودة في الذهن على الموجودة في الخارج} بالحمل الأوّلي... لكن الصورة الإدراكيّة بحسب دقيق النظر مجرد صورة خياليّة أو عقليّة هي أعلى وأشرف وجودًا من هذا الوجود الماديّ، ولها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها وإن لم يكن لها هذه الآثار الخاصّة التي للوجود الماديّ، ولذا يُتوهم أنّها وجود لا ترتّب عليه الآثار... والإيجاب {أي الحمل}، وإن صحّ على هذا النظر أيضًا، لكنّ الحمل من قبيل حمل الحقيقة والرقيقة، الذي بين مراتب الشدّة والضعف عند كلّ تشكيك"^(١).

وجودٌ بماهيّتين

يتضح من خلال التأمل في ما تقدّم التعرّض له أنّ الفلاسفة يتبنون القول إنّ لوجود العلم أكثر من ماهيّة، لأنّهم من جهة يرون عند بيانهم لماهيّة العلم أنّها نوعٌ من الكيف النفسانيّ، ومن جهةٍ أخرى، يصلون من خلال تحليل الانطباق إلى النتيجة التي يكون فيها العلم بأيّ شيء هو ماهيّة ذلك الشيء نفسها في الذهن، أو باختصار هو الماهيّة الذهنيّة نفسها للشيء. إذًا، العلم بالشجر، شجر ذهنيّ، والعلم بالماء، ماءٌ ذهنيّ، والعلم باللون، لون ذهنيّ وهكذا. وكأنّ كافّة الموجودات التي يُطلق عليها أنّها علمٌ، هي من جهةٍ ذات ماهيّة مشتركةٍ ترجع إلى ماهيّة الكيف النفسانيّ المذكور، ومن جهةٍ أخرى، لكلّ واحدةٍ منها ماهيّة الخاصّة والتي هي عبارة عن ماهيّة المعلوم نفسها، كالشجر والماء واللون وغير ذلك، بنحوٍ تكون هذه الماهيّة المختصّة بأفراد العلم في النفس هي السبب في تمايزها في ما بينها؛ وطبقًا لتعبير صدر المتألّهين، فإنّ الصورة العلميّة، من حيث هي مطابقةٌ للمعلوم وحاكيةٌ عنه، هي ماهيّة المعلوم نفسها، ومن

(١) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٣٠٤ و٤٠٥، تعليقة هادي السبزواري.

حيث هي ملحوظة في نفسها هي كيف نفساني:

"الصورة المتصورة الثابتة في صقع النفس الإنسانية... مشاركة للأمر الخارجي، الذي له هذه الصورة في الماهية... هذا إذا اعتبر كونها مطابقة له ومرآة لملاحظته من غير استيناف نظر إليها. وأما إذا لوحظت مستقلة، فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانية {فهى كفييات نفسانية}"^(١).

إشكال

ولكن إشكالا يرد هنا، ولا بد لنا من بيانه وبيان جواب صدر المتألهين عنه، وبيان هذا الإشكال والجواب عنه أيضا ممكن بوجهين:

١- بيانه طبقا لمباني صدر المتألهين وتبنى فيها القول إن العلم والمعلوم بالذات هو ذلك الوجود نفسه الذي يكون مناطا لانكشاف المعلوم والذي نطلق عليه تسمية K، وقد افترضنا أن ماهيته ومن باب المباشرة هي نوع من الكيف النفساني.

٢- بيانه طبقا لمباني المشهور الذين يرون أن العلم والمعلوم بالذات هما الصورة الذهنية نفسها؛ أي الماهية الذهنية المعلومه نفسها والتي هي علم ومعلوم بالذات. وسوف نقوم أولا باستعراض الإشكال طبقا لتقرير الملا صدرا، ثم نوضح الجواب عنه، وإن لم يتعرض له صدر المتألهين صراحة في كتبه وآثاره، ثم نستعرض بعد ذلك رأي المشهور.

البيان الصدراتي للإشكال

نحن نواجه في العلم الحسوي - كما تقدم - وجودا واحدا مثل K، ولهذا الوجود ماهيتان: ماهية المعلوم وماهية الكيف النفساني. فكيف يمكن القول بوجود ماهيتين لموجود واحد، وهو تبعاً لذلك، يندرج تحت أكثر من مقولة مع أن من الثابت والمؤكد في الفلسفة أنه من المحال أن يكون لموجود واحد أكثر من ماهية، وأن يندرج تحت أكثر من مقولة؟

(١) صدر المتألهين، رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٣٦.

مقدّمة الجواب

قبل الخوض في الجواب عن الإشكال لا بدّ لنا من التنبيه إلى أنّ نفي كون العلم أمرًا ماهويًّا لا يكفي لرفع الإشكال؛ أي أننا لو التزمنا بمقولة الفلاسفة السابقين من أنّ العلم ماهيةٌ أو التزمنا بمقولة صدر المتألّهين من أنّ العلم نحوٌ من أنحاء الوجود، ففي كلا الفرضين فإنّ العلم الحصريّ لدى الإنسان ذو ماهيتين باعتبارين؛ لأنّ وجودًا مثل K، متى تحقّق في النفس عند تحقّق العلم الحصريّ بشجرة مثل B، وكان منطبقًا عليها ومناطقًا لانكشافها لنا، فإنّ ماهية B، أي الشجر، سوف تكون صادقة عليه (K شجر)، ومن جهةٍ أخرى، لما كان هذا الوجود ممكنًا بالذات، فإنّه وككلّ ممكن بالذات آخر، له ماهيةٌ مثل E، سواء التزمنا بمقولة الفلاسفة السابقين الذين يرون العلم بنفسه ماهيةً (أي مثل E)، أو التزمنا بمقولة صدر المتألّهين الذي يرى أنّ العلم هو وجود هذه الماهية أو نحوٌ من أنحاء وجود هذه الماهية، وليس هو تلك الماهية نفسها (ففي هذا الفرض نقول العلم قرين للماهية المذكورة)، وسواء التزمنا بأنّ الماهية المذكورة؛ أي E، هي نوعٌ من الكيف النفسانيّ، كما التزم بذلك الفلاسفة المذكورون، أو التزمنا بأنّها ماهيةٌ أخرى، كما التزم بذلك صدر المتألّهين وأصرّ عليه. إذًا، وبشكلٍ مختصر، سواء جعلنا العلم ماهيةً من الماهيات أو كيفًا نفسانيًّا أو غير ذلك فلا فرق؛ إذ سوف نواجه في كافّة هذه الصوَر هذا الإشكال في العلم الحصريّ لدى الإنسان، وأنّ موجودًا واحدًا سوف يكون ذا ماهيتين: ماهيةً المعلوم والتي هي الشجر بحسب الفرض، وماهيةً العلم (أو الماهية القرينة للعلم)، والتي تُطلق عليها E، وتبعًا لذلك، سوف يندرج ضمن مقولتين: مقولة يندرج تحتها المعلوم، ومقولة يندرج تحتها العلم، واختصارًا سوف نصطلح على الأولى بالتعبير الآتي: (مقولة المعلوم) وعلى الثانية بالتعبير الآتي: (مقولة العلم).

الجواب

إنّ جوهر جواب صدر المتألّهين يرجع إلى أنّ المستحيل هو أن يكون لواقع ذي وجودٍ خارجيٍّ أكثر من ماهيةٍ، لا أن يكون للوجود الخارجيٍّ ماهيةً، وللوجود الذهني

ماهيةٌ أخرى:

"مفهوم الحيوان موجودٌ في الذهن بوجودٍ قائمٍ بالموضوع غير قابلٍ للقسمة والنسبة إلى ذاته، فهو جوهرٌ ذهنيٌ وهو بعينه كيفٌ خارجيٌ بلا اختلافٍ حيثية... وكذلك هو علمٌ خارجيٌ ومعلومٌ ذهنيٌ وكذا الكلام في غيره من المفهومات. فاجعل هذه القاعدة مقياساً في تعقل أي مفهوم كان حاصلًا من الموجودات العينية في الذهن"^(١).

ولو أردنا استعراض هذا الجواب طبقاً لما يراه صدر المتألهين من أن وجود العلم هو الوجود الأفضل لماهية المعلوم، وأن هذه الماهية تقبل الحمل عليه بحمل الحقيقة والرقيقة، فإن أفضل تعبير عنه هو الآتي: إن من الممكن لوجود واحد أن يكون وجوداً خارجياً خاصاً لماهية وهو بعينه وجود خارجي أفضل لماهية أخرى أو ماهيات أخرى متعددة، كما يصح أن يكون لماهية واحدة، مضافاً إلى وجودها الخارجي الخاص، وجوداً أو وجوداتٍ خارجية أفضل. نعم بلحاظ أنه يرى أن الوجود الخارجي الأفضل لنفسه للماهية متى قيس إلى الوجود الخارجي الخاص المتحقق أو المتصور يكون ذهنياً، يُمكننا أن نصل إلى النتيجة التي نرى فيها أن من الممكن لوجود واحد (كالعلم K) والذي هو وجود خارجي خاص للماهية كالكيف النفساني، أن يكون هو بعينه وجوداً ذهنياً لماهية المعلوم. ولكننا، لا نجد - كما تقدمت الإشارة إليه - بياناً صريحاً لهذا الإشكال في كلمات صدر المتألهين، ولا جواباً عن هذا البيان؛ بل غاية ما قام به هو بيان الإشكال طبقاً لرأي المشهور، وتبعاً لذلك يقدم تقريراً آخر للجواب المذكور.

(١) صدر المتألهين مفاتيح الغيب، ص ١١١ ويذكر في هذا المجال أيضاً: "فرق بين الموجود الذهني والموجود في الذهن {أي في النفس} وليس كل ما يوجد في الذهن {أي في النفس} يكون وجوده ذهنياً... {إنّ الكلّي المعقول من الجواهر موجود خارجي} {وهو كيف نفساني} من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني" (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ٢٥١).

بيان الإشكال عند المشهور

في تقرير المشهور للإشكال لا نقع على أي حديث عن وجود العلم، وبدل ذلك يتم التأكيد على صورة المعلوم؛ فالصورة الذهنيّة باعتبار كونها علمًا، والعلم نوعٌ من الكيف النفسانيّ مندرج تحت مقولة الكيف. وباعتبار أنّ ماهيّة المعلوم نفسها موجودة في الذهن فهي تدرج تحت مقولة المعلوم. فإن كان المعلوم جوهرًا اندرج تحت مقولة الجوهر، وإن كان المعلوم كمًّا اندرج تحت مقولة الكم، وهكذا. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ حضور ماهيّة الشيء في الذهن مستلزمٌ لاندراج الماهيّة الواحدة في مقولتين، مقولة الكيف ومقولة المعلوم، واندراج ماهيّة واحدةٍ في مقولتين مستلزمٌ لأخذهما في الماهيّة المذكورة؛ أي مستلزمٌ لاجتماع مقولتين في حدّ ماهيّة واحدةٍ وهو مستحيل:

"يجب أن يكون العلم بكلّ مقولةٍ من تلك المقولة، فيلزم من تعقّل الجوهر أن يكون الصورة العقليّة للجوهر جوهرًا أو كيفًا {وهكذا في غيره} فيلزم اجتماع مقولتين في ماهيّة واحدةٍ"^(١).

وعلى أساس ذلك، لا نجد في جواب صدر المتألهين عن الإشكال المذكور تعرّضًا لكون وجود العلم وجودًا أفضل لماهيّة المعلوم؛ بل هو يوضح الجواب المذكور بدلًا من ذلك بتعابير من قبيل (عين الماهيّة)، (له الماهيّة)، (الحمل الأوّل)، (الحمل الشائع)، (الفرد)، (الهويّة) و(الاندراج) وأمثال ذلك^(٢). إضافة إجابات أخرى كذلك.

(١) صدر المتألهين، تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٣.

(٢) من ذلك قوله أحيانًا:

١- فرقٌ بين كون الشيء (عين الماهية) وبين كونه له الماهية. وما هو محال هو أن يكون للشيء الواحد ماهيتان، لا أن يكون عين ماهية وله ماهية أخرى، ونحن نعلم بأن الصورة الذهنية هي عين ماهية المعلوم، ولها ماهية العلم: (فرق بين كون الشيء ماهية الجوهر نفسها أو كونه ذا ماهية جوهرية. والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأوّل دون الثاني) (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٤، ص ٢٥٠ و ٢٥١).

٢- وأحيانًا يستخدم بدل التعبير بـ (عين الماهية) أو (ذو الماهية) التعبير بـ (الحمل الأوّل) و(الحمل =

= الشائع)، ويرى فرقاً بين حمل ماهية على موضوع بالحمل الأولي وحملها عليه بالحمل الشائع، فما هو محال هو حمل ماهيتين بحمل واحد على موضوع، لا حمل إحدى الماهيتين بالحمل الأولي والماهية الأخرى بالحمل الشائع، ونحن ندرك أن ماهية المعلوم تحمل على الصورة الذهنية بالحمل الأولي وتُحمل ماهية العلم عليه بالحمل الشائع؛ أي أن الصورة الذهنية (الماهية الذهنية للمعلوم) هي ماهية المعلوم بالحمل الأولي، وهي نوع من الكيف النفساني بالحمل الشائع: (مفهوم الجوهر {أي صورته} جوهر بالحمل الأولي وكيف بالحمل {الشائع} المتعارف). (صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١١١).

٣- يستخدم أحياناً التعبير بـ (عين الماهية) أو التعابير المشابهة له، كالتعبير بـ (الماهية نفسها)، (مفهوم الماهية نفسه)، (معنى الشيء)، وأمثال ذلك، ولكنه بدل التعبير به (ذو الماهية) أو (الحمل الشائع) يستخدم بعض التعابير نحو (فرد الماهية)، أو (الشخص) أو (وجود الماهية) أو (هوية الشيء) وأمثال ذلك فيقول: (من المحال أن يكون الشيء الواحد فرداً لماهيتين، لا أن يكون نفس ماهية شيء وفرد ماهية أخرى، كالصورة الذهنية التي هي (ماهية المعلوم نفسها) و(فرد ماهية العلم)، أي فرد مقولة الكيف، وكمثال على ذلك يذكر عن الصورة الذهنية للجوهر الآتي: (صورة الجوهر في النفس ماهية الجوهر وهي في نفسه فرد من مقولة الكيف) (صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٤١؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٠).

٤- يذكر أحياناً عندما يتعرّض للعلاقة بين الصورة الذهنية والمقولات - لا الماهيات المندرجة تحتها- عبارات أخرى مغايرة لما تقدّم من تعابير مثل (ذو الماهية) و(الحمل الشائع) و(فرد الماهية) وأمثالها، والتعابير البديلة هي مثل: (الاندراج تحت مقولة) و(الدخول في مقولة) وأمثال ذلك، ويقرّر: أن ما هو محال هو اندراج ماهية تحت مقولتين، لا أن تكون مندرجة تحت مقولة مع كون مقولة أخرى عينها أو جزءاً من حدّها، وبعبارة أخرى، إن كون مقولة عين ماهية ما أو مأخوذة في حد مقولة ما لا يوجب اندراج تلك الماهية تحت تلك المقولة: (إن مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان... مندرجاً تحته) (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص ٢٩٥)؛ بل يصح أن تكون مقولة ما عين ماهية أو جزءاً منها مع اندراج تلك الماهية تحت مقولة أخرى، لا تحت المقولة المذكورة، كما هو الحال في مقولة المعلوم التي هي عين الصورة الذهنية أو جزءاً من حدّها، ومع ذلك لا تندرج الصورة الذهنية من هذا الحيز تحت أي مقولة؛ بل لما كانت حالة في النفس وصفة لها، اندرجت تحت مقولة الكيف: إن الطبايع الكلية العقلية {أي صور الأشياء} من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس، أي وجود حالة أو ملكة في النفس... (مندرجة) تحت مقولة الكيف) (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٤، ٢٩٥).

نعم من الواضح أن اختلاف هذه التعابير (الماهية الذهنية)، (عين الماهية)، (الحمل الأولي)، (الماهية =

والسبب في تجاهله لمبناه الخاصّ في بيانه للإشكال وللجواب عنه واعتماده على مباني المشهور هو سبّتهم إلى بيان الإشكال بمثل هذا النحو دون تقديم جوابٍ مقنع عنه، ولهذا واجهت نظريّة الوجود الذهنيّ مشكلةً وأدّت إلى تشتت الآراء والتضادّ في الأقوال. ولذا كان تأكيد صدر المتألمين على أن يقدّم جواباً عن الإشكال المذكور يعتمد فيه هذا البيان. ولن نتعرّض نحن هنا لما أجاب به عن الإشكال المذكور، وإنّما سوف نتعرّض لها في ذيل الإشكال الثاني، وهو الإشكال المختصّ بالوجود الذهنيّ، وذلك لتوقّف فهم أجوبته والحكم عليها على التعرّف مسبقاً إلى رأيين يختصّ بهما وقد أكد عليهما: ١- عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة المعلوم، ٢- عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة العلم.

٣-١- عدم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة المعلوم

الاندراج

والآن يمكن القول إن اندراج موجودٍ ما تحت مقولةٍ ما يمكن متى توافرت شروط منها:

١- أن تكون المقولة المذكورة عينَ ماهيّة ذلك الموجود أو جزءاً من حدّه، أي ذاتية له بحسب الاصطلاح.

٢- أن تكون الآثار المتوقّعة من تلك المقولة مترتبة على الموجود المذكور؛ مثلاً، الإنسان الخارجيّ يندرج في مقولة الجوهر؛ لأنّ مفهوم الجوهر مأخوذٌ في حدّ الإنسان؛ أي أنه ذاتيّ له، وكذلك الآثار المتوقّعة من تلك المقولة مترتبة عليه، لأنّه مستغن عن

= نفسها)، (مفهوم الماهيّة)، (معنى الشيء) وأمثالها إنّما هو للتعبير عن مقصود واحد، كما إنّ التعبيرات المختلفة المقابلة لها نحو (الماهية الخارجية)، (ذو الماهية)، (الحمل الشائع أو المتعارف)، (فرد الماهيّة)، (الشخص)، (وجود الماهيّة)، (هويّة الشيء)، (الاندراج تحت المقولة)، (الدخول في المقولة) ونحو ذلك استخدمت للتعبير عن مفاد واحد، ولذا لا بد من الالتفات إلى أنّ تنوع التعبير لا يؤدّي إلى البعد عن المقصود.

الموضوع: "كون موجودٍ مندرجًا تحت مقولةٍ يستتبع أمرين: أحدهما، أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذًا في حقيقته {أي في ماهيته}... وثانيهما، أن يترتب عليه أثره"^(١).

المساوقة بين الاندراج والحمل الشائع بالذات

وليس المقصود من الاندراج في الحقيقة شيئًا آخر غير الحمل الشائع بالذات؛ لأنَّ الحمل الشائع هو الحمل الذي يكون فيه الموضوع مصداقًا أو فردًا للمحمول؛ أي أن الآثار المتوقعة من المحمول تترتب عليه، سواء كان مفهوم الموضوع نفسه مصداقًا للمحمول، كالحمل في قضية مثل (الإنسان كليّ)، أو كانت أفراد الموضوع هي مصداق المحمول؛ وفي هذا الفرض سواء كان مفهوم المحمول ذاتيًا بالنسبة إلى ماهية الأفراد المذكورة، وهو الذي يُطلق عليه تسمية (الحمل الشائع بالذات) كما في مثل قضية (الإنسان جوهر)، عندما يكون المنظور في هذه القضية الحمل الشائع، أو كان مفهوم المحمول عرضيًا بالنسبة إلى ماهية الأفراد المذكورة، وهو الذي يُطلق عليه (الحمل الشائع بالعرض)، كالحمل في قضية: (الإنسان أبيض):

"{الحمل} الشائع الصناعي، المسمّى بالحمل المتعارف... يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على الموضوع نفسه... أو على أفراد... وسواء كان المحكوم به ذاتيًا للمحكوم عليه، ويقال له: الحمل بالذات، أو عرضيًا له، ويقال له: الحمل بالعرض"^(٢).

وكما نلاحظ فإنَّ حمل مقولةٍ ما على ماهيةٍ بالحمل الشائع بالذات مستلزمٌ لاندراج تلك الماهية تحت تلك المقولة، لأنَّ مثل هذا الحمل مستلزمٌ أولاً، لكون مفهوم المقولة عين الماهية المذكورة -وهو ماهية المصاديق نفسها- أو جزءًا لها،

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٦ وانظر أيضًا: تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٩.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٢ و ٢٩٣؛ وانظر أيضًا: ج ٢، ص ٩٣ و ٩٤ والهامش رقم ١٤.

وثانياً، لكون مصاديق الماهية منشأً للآثار المتوقعة من تلك المقولة، وبعبارة أخرى: إنّ الآثار المتوقعة من المقولة تترتب على الماهية الخارجية. كما إنّ عكس هذا المطلب صادقٌ أيضاً؛ أي أنّ اندراج ماهية تحت مقولة مستلزمٌ لحمل تلك المقولة على الماهية بالحمل الشائع بالذات. إذًا، يُمكننا القول إنّ اندراج ماهية تحت مقولة مساوٍ لحمل تلك المقولة على الماهية بالحمل الشائع بالذات. وبناءً عليه، يمكننا أن نصل إلى النتيجة الآتية:

النتيجة

١- لما كان اندراج ماهية تحت فصل أو جنس أو مقولة أو حمل هذه الثلاثة على ماهية بالحمل الشائع بالذات مشروطاً بأن يكون الجنس أو الفصل أو المقولة المذكورة داخلةً في حدّ الماهية المذكورة وذاتية لها، فإنّ ذلك مستلزمٌ أيضاً لأن يكون الفصل أو الجنس أو المقولة المذكورة قابلاً للحمل على الماهية المذكورة بالحمل الأوّلي؛ لأنّ ذات الماهية أو ذاتياتها قابلةٌ للحمل عليها بالحمل الأوّلي؛ أي أنّ الاندراج والحمل الشائع بالذات مستلزمٌ للحمل الأوّلي دون العكس.

٢- لما كان اندراج ماهية تحت فصل أو جنس أو مقولة مشروطاً بأن تكون الماهية المذكورة واجدةً لآثار هذه الثلاثة. إذًا، فالماهية الخارجية هي فقط التي تندرج تحت الفصول والأجناس والمقولات المأخوذة في حدّها، لا الماهية الذهنية الفاقدة لآثارها. والنتيجة هي أنّ الماهية الذهنية للشيء، أو الصورة الذهنية بحسب الاصطلاح، حيث كانت ذهنية فإنّها لا تندرج تحت مقولة المعلوم.

٣-٢- عدم اندراج الصورة الذهنية في مقولة العلم

لقد ذكرنا أنّ الصورة الذهنية لا تندرج في مقولة المعلوم، ولكن بناءً على أنّ العلم نوعٌ من الكيف النفساني، فهل تندرج تحت مقولة الكيف أم لا؟ لقد أجاب صدر المتأهّلين عن هذا الجواب أحياناً بالإيجاب. فذكر في موارد عدّة أنّه على الرغم من أنّ

ماهيات الأشياء، حيث كانت موجودة بالوجود الذهني، فهي لا تندرج تحت أي مقولة، لكنها من حيث وجودها في النفس بوجود خارجي تندرج تحت ماهية العلم وتندرج تحت مقولة الكيف:

"إن الطبايع الكلية العقلية {أي ماهيات الأشياء في الذهن} من حيث كليتها ومعقوليتها {أي من حيث كونها ذهنية} لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس {بوجود خارجي}... تحت مقولة الكيف"^(١).

وذلك لأننا ذكرنا أن المفروض أن الصورة الذهنية هي بنفسها العلم، أو هي متحدة مع العلم بحسب الاصطلاح، والعلم نوع من الكيف النفساني؛ أي يندرج تحت مقولة الكيف، إذا، الصورة الذهنية أيضاً تندرج تحت مقولة الكيف.

ولكن الصحيح هو أن هذا الجواب ليس جواباً نهائياً يتبناه، كما إن هذا الاستدلال ليس تاماً بنظره. فهو، وإن كان يرى أن العلم يندرج تحت مقولة الكيف، ولكنه يعتقد أن اتحاد مع الصورة الذهنية لا يوصل إلى هذه النتيجة؛ لأن الصورة الذهنية تندرج تحت مقولة الكيف بالعرض والمجاز، لا بالذات والحقيقة. ولا بد لنا لتوضيح عدم صحة هذا الاستدلال من تقديم توضيح في ما يرجع إلى اتحاد العلم مع الصورة الذهنية.

إن المقصود من اتحاد العلم مع الصورة الذهنية ليس سوى أن في النفس وجوداً بسيطاً مثل K، هو في نفسه علم خارجي يندرج تحت مقولة الكيف، وهو نفسه إذا قيس إلى المعلوم الخارجي كان معلوماً ذهنياً غير مندرج تحت مقولة المعلوم. إذا، اتحاد العلم والمعلوم الذهني أو بالعبارة الشائعة اتحاد العلم مع الصورة الذهنية هو بمعنى وجود حيثيتين واعتبارين في وجود واحد بسيط، بنحو توجد به الماهية الذهنية للمعلوم وتوجد به بنحو خارجي ماهية (العلم).

(١) صدر المتألهين، رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٧.

ولقد ذكرنا في مبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية عندما تحدثنا عن الوساطة في العروض أو الحيثية التقييدية أنه لو كان ثمة نوع من الاتحاد والامتزاج بين موضوعين وكان لأحدهما وصفٌ ومحمولٌ، فغالبًا ما يقع الظنُّ لدى الإنسان بأتهما واحد، وتبعًا لذلك يعمم الوصف المذكور ويحكم بأن الموضوع الآخر يتَّصف أيضًا بمثل هذا الوصف والمحمول، مع أنَّ الأمر ليس كذلك. إذًا، هذا الحكم يكون مجازيًا وبالعرض، وليس حقيقيًا وبالذات؛ فمثلًا ماهية الشيء حيث كانت صورةً منطبقةً تمامًا على وجود الشيء، يقع الظنُّ بأتهما ذلك الوجود نفسه، وبهذا يقع الظنُّ بأن تلك الماهية تتَّصف بأحكام ذلك الوجود.

والمسألة المبحوث عنها هنا هي أيضًا مشمولةٌ لهذا النوع من المجاز. فهنا أيضًا، حيث كانت الماهية الذهنية للمعلوم موجودةً بذلك الوجود نفسه الذي تكون به ماهية العلم موجودةً بوجود خارجي، يقع الظنُّ لدى الإنسان أنَّ الصورة الذهنية هي بنفسها العلم، وتبعًا لذلك، يقع الظنُّ بأتهما تتَّصف بصفة العلم، وهي صفة الاندراج تحت مقولة الكيف، فيتمُّ تعميم ذلك للماهية الذهنية للمعلوم، ويقع الظنُّ بأنَّ الماهية المذكورة؛ أي الصورة الذهنية تندرج تحت مقولة الكيف، مع أنَّ هذا التعميم مجازيٌّ، وهذا الحكم هو بالعرض؛ لأنَّه كما يكون الظنُّ بوحدة وجودين فتعمم أحكام أحدهما للآخر الفاقد لملاك الحكم، مخالفًا للحقيقة، فكذلك الحال في الظنُّ بوحدة حيثيتين واعتبارين لوجودٍ واحد وتعميم أحكام إحدى حيثيتين وأحد الاعتبارين للآخر دون أن يكون واحدًا لملاك الحكم، فإنَّه يكون مخالفًا للحقيقة أيضًا. إذًا، كون هاتين حيثيتين راجعتين إلى وجودٍ واحد، أو طبقًا للاصطلاح كونهما اعتبارين في وجودٍ واحدٍ - لا وجودين متغايرين - لا ينبغي أن يُوقعنا في الظنُّ بأنَّ أحكامهما وأوصافهما لا بدَّ من أن تكون مشتركة. ولا شكَّ في أنَّه من المحتمل أن يكون لكلِّ حيثية حكمها الخاص بها، وفي ظلِّ هذا الفرض، تكون نسبة هذا الحكم إلى الحيثية الأخرى، من باب المجاز العقلي ومن الوساطة في العروض:

"هذا الذي وجدت في النفس... داخل تحت مقولة كيف بالذات وحيث كانت معقوليتها الغير الداخلة تحت مقولة متّحدة الوجود مع هذه الحيثية... فهي كيف بالعرض"^(١).

من خلال هذا يظهر أنّه، على الرغم من زعم الفلاسفة السابقين أنّ الصورة الذهنية متّحدة مع العلم، وأنّ العلم مندرجٌ تحت مقولة كيف، لا يمكننا أن نستنتج من هذا الاتّحاد بضميمة كون العلم كيفاً، أنّ الصورة الذهنية هي، حقيقةً وبالذات، من مقولة كيف.

إنّ هذا البيان المذكور يوضح لنا المغالطة التي وقعت في الاستدلال المذكور. ويُثبت لنا صحّة المدعى المبحوث عنه، مضافاً إلى أنّنا سوف نُقيم برهاناً أكثر دلالة على ذلك.

إشارة إلى الاستدلال

تقدّم أنّ أوّل شرطٍ لاندراج موجودٍ تحت مقولةٍ أن تكون تلك المقولة مأخوذةً في حدّ ذلك الموجود؛ أي أن تكون من ذاتيات ماهيته. وبملاحظة هذا الأمر، فلو أنّ صورةً ذهنيةً كماهية الشجر كانت مندرجةً تحت مقولة كيف، فهي من جهةٍ لا بدّ، وبسبب هذا الاندراج، من أن تُؤخذ مقولة كيف في حدّها الماهية، وأن يكون ممكناً حمل تلك المقولة عليها بالحمل الأوّلي. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ مقولة المعلوم، أي مقولة الجوهر، مأخوذةٌ في هذه الماهية أيضاً، ويُمكن حملها عليها بالحمل الأوّلي. إذًا، يلزم من ذلك أن تُؤخذ مقولتان في حدّ ماهيةٍ واحدةٍ، وهذا مستلزمٌ للتناقض وهو محال. وكذلك الحال في سائر الماهيات. وبناءً عليه، فإنّ امتناع التناقض يوجب عدم كون إحدى المقولتين قابلةً للحمل بالحمل الأوّلي على الماهية الذهنية: إمّا مقولة العلم أو مقولة المعلوم. وأمّا بناءً على الوحدة الماهوية بين الذهن والخارج، فإنّ الفصل والجنس ومقولة المعلوم يُمكن حملها بالضرورة

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٤، تعليقه العلامة الطباطبائي وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٢٩٨، تعليقه السبزواري، الرقم ١، وص ٣٠٦، تعليقه العلامة الطباطبائي؛ عبد الله جوادي آملی، رحيق محتوم، ج ٤، ص ١٨٧ إلى ١٩٤.

على الماهية الذهنية بالحمل الأوّلي، وبهذا نصل إلى أنّ مقولة العلم؛ أي مقولة الكيف، لا يمكن حملها على الماهية المذكورة بالحمل الأوّلي. وبضمّ هذه النتيجة إلى ما تقدّم، من أنّ اندراج ماهية تحت مقولة مستلزمٌ لإمكان حمل المقولة المذكورة على الماهية المذكورة بالحمل الأوّلي، نصل إلى أنّ الصورة الذهنية لا تندرج تحت مقولة العلم؛ أي لا تندرج تحت الكيف النفساني، إلا مجازاً وبالعرض، وذلك بسبب اتّحادها مع العلم.

النتيجة

ذكرنا سابقاً أنّ الماهية الذهنية للمعلوم أو الصورة الذهنية لا تندرج في مقولة المعلوم، لأنّها غير واجدةٍ لآثار تلك المقولة. وتوصّلنا الآن إلى النتيجة الآتية وهي أنّها لا تندرج في مقولة العلم أيضاً، سواء تبيننا رأي السابقين من أنّ العلم مندرجٌ في مقولة الكيف أو في مقولة أخرى غير الكيف. إذًا، يمكننا أن نصل إلى نتيجةٍ عامّةٍ وهي أنّ الصورة الذهنية لا تندرج تحت أيّ مقولةٍ لكي تستلزم أخذ مقولةٍ في حدّها من حيث الاندراج:

"إنّ شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهيتها ليست مندرجةً تحت مقولةٍ من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها؛ بل المقولات إمّا عينها أو مأخوذةٌ فيها، وإمّا من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته له {أي من حيث كونها هو العلم؛ أي متّحدة معه} من مقولة الكيف بالعرض، لا أنّ الكيف ذاتيٌ لها"^(١).

٣-٣- الإشكالات على الوجود الذهني

أورد على الوجود الذهني ما يرجع مجموعته إلى تسعة إشكالات وهي بشكل إجماليّ عبارة عن:

١- لزوم اجتماع الجوهر والعرض^(٢).

(١) صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٧ و ٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧. صدر المتأهّلين: الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٤٠؛ الكتاب نفسه، مركز نشر =

٢- لزوم اندراج كافة المقولات والمهيات المدرجة تحت تلك المقولات في مقولة الكيف^(١).

٣- لزوم الفرد المجرد لكل نوع جسماني^(٢).

٤- لزوم اتّصاف النفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادة^(٣).

٥- لزوم وجود أمورٍ ممتنعة بالذات^(٤).

٦- لزوم اجتماع الجزئية والكلية^(٥).

٧- لزوم انطباع الكبير في الصغير^(٦).

-
- =دانشگاهی، ص ٣٠؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠١؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٣؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٠؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٢٨؛ ج ٩، ص ٢٧٦ و ٢٧٧.
- (١) انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٧٧؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠١؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٣؛ شرح الهداية الأثرية، ص ٢٦١؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٦٩؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٢٨؛ المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧٧ و ٢٧٨.
- (٢) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣٠٤ إلى ٣٠٧؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٦٣ إلى ٦٧؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٨٢.
- (٣) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣٠٨ إلى ٣١١؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠١ و ١٠٢؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٦٧ إلى ٧١.
- (٤) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣١٢ إلى ٣١٤؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٧١ و ٧٢.
- (٥) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٦٣ إلى ٣٦٦.
- (٦) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه انظر: صدر المتأهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٩ إلى ٣٠٤؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٥٧ و ٥٨؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٨٦ و ٥٨٨.

٨- لزوم مباينة الصورة المنطبعة في العضو الحسيّ مع ذي الصورة^(١).

٩- لزوم كون الأمور الذهنيّة خارجيّة^(٢).

ونعتمد في الردّ على هذه الإشكالات من الأوّل حتّى الخامس على الاختلاف في الحمل، وعلى الإشكال السادس على التأكيد على تعدّد الاعتبار، وعلى الإشكالين السابع والثامن على القول بالتجرّد المثاليّ للصور الحسيّة والخياليّة، وعلى الإشكال التاسع في الحتام، على المغالطة الناشئة عن الاشتراك اللفظي. والمهمّ من هذه الإشكالات إنّها هو الإشكال الأوّل والثاني، ولا سيّما الإشكال الثاني، لأنّ غالب النظريّات التي تبنت أقوالاً مخالفةً في باب الوجود الذهني كانت إجابةً عن هذا الإشكال. وبناءً عليه، سوف نتعرّض لبيان هذين الإشكالين والجواب عنهما.

الإشكال الأوّل

في حدود المتوافر من الكتب والمصادر، نجد أن ابن سينا هو أوّل من تعرّض لهذا الإشكال ضمن بحثه عن كون العلم عرضيّاً، كما أجاب عنه هناك^(٣). وخلاصة الإشكال هو أنّه عندما نتصوّر جوهرًا ما كالشجر، فإنّه وبموجب الوحدة الماهويّة بين الذهن والخارج فإنّ ما تصوّرناه هو الشجر، أو بحسب الاصطلاح، فإنّ صورة الشجر شجر، ويترتب على ذلك أنّها جوهر، مع أنّ الصورة المذكورة من جهةٍ أخرى هي عرض، لأنّها تحلّ في النفس بنحو تكون النفس موضوعًا لها. وبناءً عليه، فإنّ لازم الوجود الذهنيّ أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في آنٍ واحدٍ، وهو أمرٌ محال يظهر بمجرد التأمل في تعريف الجوهر والعرض:

"إنّ الحقائق الجوهرية بناءً على أنّ الجوهر ذاتيٌّ لها - وقد تقرّر عندهم انحفاظ

(١) انظر: المصادر نفسها.

(٢) للمزيد حول هذا الإشكال والجواب عنه، انظر: صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣١١ و ٣١٢.

(٣) انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص ١٤٠ و ١٤١.

الذاتيات في أنحاء الوجودات، كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني - يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت وغير حالة في موضوع، فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضًا قائمة به" (١).

جواب ابن سينا

يُجيب ابن سينا عن هذا الإشكال من خلال تحليله لتعريف الجوهر، فقد ذكروا في تعريف الجوهر أنه الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. وطبقًا لهذا التعريف، فإن شرط أن تكون هذه الماهية جوهرًا هو أن توجد في الخارج لا في موضوع، لا أن لا توجد إطلاقًا لا في موضوع حتى يلزم أن يكون وجودها في الذهن أيضًا لا في موضوع. إذا يكفي لاندراج ماهية تحت الجوهر أن تكون في الخارج لا في موضوع، وإن لم يكن وجودها في الذهن لا في موضوع. وينتج من ذلك، بناءً على هذا التعريف، أن كون ماهية ما جوهرًا لا يتنافى مع كون تلك الماهية في الذهن عرضًا، نعم ذلك يتنافى مع كونها عرضًا في الخارج. إذًا، الماهيات الذهنية الجوهرية هي عرض وإن اندرجت تحت مقولة الجوهر.

وبلغة صدر المتألهين، خلافًا لمفهوم الجوهر الذي يُشير إلى ماهية الشيء، فإن مفهوم العرض يُشير إلى نحو وجود الشيء، لا إلى ماهيته. والمراد من كون الشيء عرضًا أن يكون لديه نحو من الوجود قائم بموضوع، مهما كانت ماهية الحال فإن هذا غير مهم. ومن هنا نلاحظ أنه لا إشكال في أن تكون الصورة الذهنية بلحاظ ماهيتها جوهرًا وبلحاظ نحو وجودها في الذهن عرضًا.

وبعبارة أخرى: خلافًا لمفهوم الجوهر الذي يكون ذاتيًا لأنواع الجوهر، فإن مفهوم العرض للمقولات التسع العرضية عرضي، وبناءً عليه، فكما إنه لا إشكال في حمل مفهوم العرض بنحو عرضي على المقولات التسع المذكورة، مع أنها متباينة بالذات،

(١) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٧٧.

فكذا لا إشكال في حمله على الجوهر الذهنيّ بنحوٍ عَرَضِيّ. نعم لو كان مفهوم العَرَضِ أيضاً كمفهوم الجوهر من المفاهيم الذاتية الداخلة في حدّ الماهيّة، فإنه من غير الممكن، في هذا الفرض، أن يكون الجوهر الذهنيّ عَرَضاً، لأنّ ذلك مستلزمٌ لأنّ يؤخذ في الماهيّة الذهنيّة للجواهر مفهوم الجوهر ومفهوم العَرَضِ أيضاً وهو مستلزمٌ للتناقض وهو محال.

ثمّ يشبه ابن سينا الجوهر بالمغناطيس. فكما إنّ الجوهر ماهيّة لو وجدت في الخارج لكانت مستغنيّة عن الموضوع، فالمغناطيس هو الشيء الذي لو كان مجاوراً للحديد لجذبه إليه. ولكن من الواضح أنّ المغناطيس لو كان مجاوراً للخشب فإنّه لن يكون جاذباً له، ولكن ذلك لا يستلزم أن لا يكون المغناطيس مغناطيساً، كما لا يستلزم أن تكون حقيقته غير تلك الحقيقة التي تكون له عندما يكون مجاوراً للحديد؛ وبهذا يتضح أنّ الجوهر إذا كان موجوداً في الذهن ولم يكن في غنى عن الموضوع فإنّ هذا لا يستلزم أن لا يكون جوهرًا، وأن يكون حقيقةً أخرى غير تلك التي تكون في الخارج:

"فقد علّم بما ذكروا أنّ مفهوم العَرَضِ أعمُّ من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنيّ. فالوجود الذهنيّ جوهر بحسب ماهيّته وعَرَضٍ باعتبار وجوده في الذهن، فلا منافاة بينهما، إنّما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها"^(١).

ويرى صدر المتأهّلين أنّ هذا الجواب أولاً غير تامّ في نفسه^(٢). وثانيًا، لو كان صحيحًا وأمكنه أن يحلّ المشكلة في الجمع بين الجوهر والعَرَضِ، فإنّ المشكلة سوف تعود بنحوٍ آخر كما ذكر الفلاسفة بعد ابن سينا، وهو يرجع إلى اجتماع الجوهر والكيف،

(١) صدر المتأهّلين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٧٩؛ وانظر أيضًا: ج ٣، ص ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٩؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠٤؛ مجموع رسائل فلسفي صدر المتأهّلين، ص ١٦٩؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٨ و ٩؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٠ و ٥٧٢.

(٢) انظر: صدر المتأهّلين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٩ و ٣١٠؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٦.

وهو عبارة عن الإشكال الثاني:

"إن الذي ذكره وإن زال الإشكال في مجرد كون العلم بالجواهر عَرَضًا، لكن {بقي أمر، لأنه} يجب... أن تكون الصورة العقلية للجواهر جوهرًا وكيفًا"^(١).

الإشكال الثاني

لقد بينا هذا الإشكال سابقًا تحت عنوان (بيان الإشكال عند المشهور). ونعيد التعرّض له هنا من باب التذكير فنقول: إن الصورة الذهنية للجواهر، كالصورة الذهنية للشجر، هي من جهة سببٌ للوحدة الماهوية بين الذهن والعين؛ وذلك لاندراجها في مقولة الجواهر، ومن جهة أخرى، لما كانت عَرَضًا حَالًا في النفس لا تقتضي النسبة ولا تقبل القسمة، كانت نوعًا من الكيف النفساني، ومندرجةً في مقولة الكيف. وبهذا النحو يظهر أن صورة الكميات تندرج في مقولة الكم، وفي مقولة الكيف أيضًا، وهكذا يلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهو محال:

"يجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة، فيلزم من تعقل الجواهر أن تكون الصورة العقلية للجواهر جوهرًا وكيفًا، وكذلك صورة الكم في العقل كمًا وكيفًا، وعلى هذا القياس في تعقل ما عدا الكيف، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة، وهذه الأجناس العالية التي هي ذاتيات لأنواع المندرجة تحتها، استحال تبدلها على حقيقة واحدة {أو اجتماعها فيها}"^(٢).

وحلّ هذا الإشكال أصعب من الإشكال الأوّل من جهتين:

الأولى: إنّه، وخلافًا لمفهوم العَرَض -والذي هو مفهوم عَرَضِي لا يُؤخذ في الحدّ الماهويّ للأشياء- فإنّ مفهوم الكيف كمفهوم الجواهر هو جنس عالٍ ومقولة؛ أي

(١) صدر المتألهين: تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٣؛ انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣،

ص ٣١٠ و ٣١١؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٣.

(٢) صدر المتألهين، تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٣.

هو مفهوم ذاتي يُؤخذ في حدّ الأشياء المدرجة تحته، ومن هنا لا يُمكن حمله إلا على الماهيّات المدرجة تحته، وإلا لزم أخذ مقولتين متباينتين في الحدّ الماهويّ للشيء وهو مستلزم للتناقض ومحال.

الثانية: إنّه، وخلافاً للإشكال السابق المختصّ بالصورة الذهنيّة للجواهر، فإنّ هذا الإشكال يشمل الصورة الذهنيّة لكافة الماهيّات والمقولات عدا مقولة الكيف. فالصورة الذهنيّة للكميّات أيضاً بموجب الوحدة الماهوية بين الذهن والعين هي كميّة، وهي في عين الحال كيفٌ أيضاً، وهكذا؛ بل إنّ الصور الذهنيّة للكيفيّات هي أيضاً لا تسلم من هذا الإشكال بنحو ما؛ وذلك لأنّ الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين توجب في هذه الصور أخذ جنسين متباينين من مقولة الكيف أو فصلين متباينين؛ بل حتّى الصورة الذهنيّة نفسها للعلم، أي مفهوم العلم، يكون مشمولاً، من هذه الحيثية، لهذا الإشكال بموجب الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين، فليزم أخذ فصلين متباينين فيه. وبناءً عليه، يكون هذا الإشكال شاملاً لكافة الصور الذهنيّة.

إنّ صعوبة حلّ هذا الإشكال استلزم تعدداً -بعد ابن سينا- في الرأي حول الوجود الذهنيّ، بنحو خالفت تلك الآراء رأي ابن سينا. ولأجل تحديد مدى علاقة هذه الآراء بالإشكال المبحوث عنه لا بدّ لنا أولاً من تحليل رأي ابن سينا في ما يرجع إلى الوجود الذهنيّ، والمبتنّيات التي قام على أساسها. والمبتنّيات التي قام على أساسها رأي ابن سينا في الوجود الذهني هي الآتية:

١- عند تحقّق الإدراك الحصريّ لأيّ شيء، فإنّ شيئاً يوجد في النفس يُطلق عليه تسمية (العلم).

٢- عند تحقّق الإدراك الحصريّ لأيّ شيء فإنّ صورة ذلك الشيء توجد في النفس؛ أي ماهيّة ذلك الشيء توجد في النفس بالوجود الذهنيّ. وهذا هو دعوى الوجود الذهنيّ نفسها، وإنكار ذلك هو إنكار للوجود الذهنيّ.

٣- العلم وصورة المعلوم شيءٌ واحد؛ أي أنّها متّحدان بحسب الاصطلاح؛

فهيها وجود واحد، هو علمٌ باعتبارٍ، وصورةٌ للمعلوم باعتبارٍ آخر، لا أن العلم وصورة المعلوم وجودان متغايران.

٤- العلم نوعٌ من الكيف النفساني؛ أي يندرج تحت مقولة الكيف.

٥- المقولات متباينةٌ بالذات، ومن غير الممكن أن يكون الشيء داخلًا تحت مقولتين، كما إن من غير الممكن أن تدخل مقولة تحت مقولة أخرى^(١).

وترجع الإشكالات المتعلقة بالوجود الذهني في الجملة إلى هذه الأمور الخمسة. ولو دققنا النظر فإن الإشكالات المبحوث عنه إنما يصح بحثه متى التزمنا بهذه الأمور الخمسة. وصعوبة حل هذا الإشكالات ترجع إلى الالتزام بهذه الأمور مجتمعة:

"إن للنفس الإنسانية قوة انتزاع المقولات الكلية عن الأعيان الخارجية، ولا شك عند انتزاع هذا المعقول المتزاع تتأثر بكيفية نفسانية هي علمها. والحكماء قالوا إننا إذا فتشنا حالنا عند العقل، لم نجد إلا هذه الصورة العقلية، فهي قائمة بها ناعمة لها، فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل. ولما دلّ الدليل على أنه تحصل الحقائق العينية، لا من حيث وجودها العيني في الذهن، صرّحوا بأن العلم بكل مقولة من تلك المقولات، فاستشكل الأمر واشتبه الحق وانبعث الإشكالات المشهورة"^(٢).

من هنا، لم يتمكن الفلاسفة الذين سبقوا صدر المتألهين من حفظ كافة هذه الأمور عند حلهم للإشكالات، فلم يكن لهم طريق حلٍ إلا واعتمدوا فيه على إنكار أحد هذه الأمور:

(١) انظر: مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٢٨ و ٢٢٩؛ ج ٩، ص ٢٧٩ إلى ٢٨١؛ مرتضى مطهري، تقارير هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٣٨؛ عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٣٥١ و ٣٥٢.

(٢) صدر المتألهين، شرح الهداية الأثرية، ص ٢٦٠.

جواب الإمام الرازي

أنكر الإمام الرازيّ في كتبه الكلاميّة^(١) الأمر الأوّل، وهو مستلزم لإنكار الأمور الثلاثة التي تليه أيضًا. فعند الإدراك لا تحقّق لأي وجودٍ في النفس حتّى تقع هذه المشكلة؛ أي مشكلة اندراج وجودٍ واحدٍ ضمن مقولتين؛ لأنّ العلم ليس شيئًا سوى الارتباط بين العالم والمعلوم، ومن الواضح أنّ الارتباط بنفسه ليس شيئًا مقابل العالم والمعلوم حتّى تكون له ماهيّة ويندرج تحت مقولة؛ بل هو مجرد مفهوم انتزاعي ينشأ من المقايسة بين شيئين. إذًا، عند إدراك الأشياء ليس لدينا سوى شيئين: العالم نفسه والوجود الخارجيّ المعلوم لا غير. وهذا القول هو الذي اشتهر التعبير عنه بـ (القول مضافاً)^(٢).

جواب المتكلمين

ولقد أنكر غالب المتكلمين الأمر الثاني، وهو يرجع ذلك في الحقيقة إلى إنكار الوجود الذهنيّ. فإنّ ما يوجد في النفس عند إدراك الأشياء ليس هو صور الأشياء؛ بل شبحتها؛ وبعبارةٍ أخرى: لا يلزم لتحقّق الانطباق أن تكون ماهيّة المعلوم نفسها حاضرةً في النفس؛ بل يكفي تحقّق صورةٍ مشابهة لها، ولو كانت ماهيتها مخالفةً لماهيّة المعلوم، كما في الصورة التي تعكسها آلة التصوير في الفيلم. ومثل هذا التصوير يُطلق

(١) انظر: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص ١٥٥ إلى ١٥٧. تجدر الإشارة إلى أنّ الإمام الرازي في كتابه المباحث المشرقيّة، وهو كتاب فلسفي، ذهب إلى أنّ العلم إضافة بين العالم والصورة الذهنيّة للمعلوم، ولكنه في الكتاب المذكور وهو كتاب في علم الكلام، ذهب إلى أنّ العلم إضافة بين العالم والوجود الخارجيّ المعلوم وهو مستلزم لنفي الصورة الذهنيّة. وهذا هو صريح عبارته. ويؤيد ذلك أيضًا إشكال الخواجة عليه في الكتاب المذكور، وكذا إشكالات صدر المتألهين عليه في مبحث الوجود الذهني تشهد على هذا المدعى. (انظر: صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١٠٧). وبناءً عليه، لا يرد إشكال بعض الفلاسفة المعاصرين على الحاج ملا هادي السبزواري. (انظر: عبد الله جوادي آملي، رحيق مختموم، ج ٤، ص ٣٥١ إلى ٣٥٥).

(٢) لمزيد من التوضيح حول هذا الجواب انظر: صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ١٠٧؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٣٠؛ ج ٩، ص ٢٨١ و ٢٨٢.

عليه بحسب الاصطلاح (الشبح). وهنا لا يلزم أن يكون ذلك الموجود الذي يتحقق في النفس عند إدراك الأشياء حاملاً لماهية المعلوم؛ بل هو نوع من الكيف النفساني فقط، ولهذا لا تقع في مشكلة الاندراج تحت مقولتين^(١).

جواب السيّد الصدر

ولقد أنكر السيّد الصدر أيضاً الأمر الثاني؛ أي أنه اعتقد أنّ ما يتحقق في النفس عند إدراك الأشياء ليس هو ماهية المعلوم حتى يندرج تحت مقولة المعلوم؛ بل هو نوع من الكيف النفساني فقط، ولا يندرج إلا تحت مقولة الكيف، ولكن الكيف النفساني المذكور ليس منفصلاً عن ماهية المعلوم؛ بل هو ماهية المعلوم نفسها، حيث يتحقق فيه الانقلاب في الذات ويتبدّل في النفس إلى نوع من الكيف، بنحو يمكننا القول: إنّ هذا الكيف النفساني هو الشجر الخارجي نفسه وكذلك العكس، وبهذا تتحقّق العينية والانطباق ولا يؤدي ذلك إلى نفي الانطباق المستلزم للسفسطة كما في القول بالشبح. وهنا نجد أنّ قيد الانقلاب هو المائز بين هذا القول وبين القول بالشبح، والمعروف تسمية هذا القول بـ (القول بالانقلاب)^(٢).

جواب الفاضل القوشجيّ

وأنكر الفاضل القوشجيّ الأمر الثالث. فذهب إلى القول بعدم اتحاد العلم مع صورة المعلوم؛ بل رأى فيهما وجودين متغايرين؛ وبعبارة أخرى: إنّ ما يتحقق عند حدوث الإدراك في النفس هو شيئان:

(١) للمزيد حول هذا الجواب والبحث عنه، انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣١٤ و ٣١٤؛ عبد الله جوادي الأملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٢٧٢ إلى ٢٧٦؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٣١ و ٢٣٢؛ ج ٩، ص ٢٨٣ و ٢٨٤.

(٢) لمزيد من التفصيل حول جواب السيّد الصدر والردّ عليه، انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣١٥ إلى ٣٢٣. مفاتيح الغيب، ص ١٠٦؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٣؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٩٢ إلى ٦٠٢؛ عبد الله جوادي أملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٢٧٦ إلى ٣٠٠؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٩، ص ٢٨٤ إلى ٢٨٦.

١- العلم، وهو أمرٌ قائمٌ في النفس حالٌ فيها، ويَنَتِجُ من ذلك أن يكون نوعاً من الكيف النفساني، ويندرج تحت مقولة الكيف.

٢- صورة المعلوم، وهي أمرٌ حاصلٌ في النفس غير حالٍ فيها ولا قائمٍ بها، كحصول الأشياء في زمانٍ ومكانٍ ما، دون أن تكون حالةً فيه أو قائمةً به. فماهية هذا الأمر هي الماهية المعلومه نفسها وهي تندرج تحت المقولة نفسها التي يندرج تحتها المعلوم^{(١)(٢)}.

جواب العلامة الدواني

ويرفض العلامة الدواني الأمر الرابع. وهو يرى أن ماهية العلم هي فقط ماهية المعلوم، وليست نوعاً من الكيف النفساني؛ وبعبارةٍ أخرى: يندرج العلم تحت مقولة المعلوم، لا تحت مقولةٍ أخرى مغايرةً له كالكيف، حتّى نقع في مشكلة اندراج موجودٍ واحدٍ تحت أكثر من مقولة، فكما إن الجواهر، وكما ورد في تعريفه، هو الماهية التي لو وجدت في الخارج لوجدت بنحوٍ مستغنٍ عن الموضوع دون أن يلزم من ذلك أن يكون في كلِّ ظرف كذلك، فكذلك الحال في الكمّ، بناءً على تعريفه، فإنّه ماهيةٌ لو وجدت في الخارج لكانت قابلةً للقسمة، دون أن يلزم من ذلك أن تكون دائماً كذلك، وكذلك الحال في سائر المقولات العرضية. وبناءً على مثل هذا التفسير، فكما إن الجواهر الموجود في الذهن، وإن كان غير مستغنٍ عن الموضوع، داخلٌ في مقولة الجواهر بنحو الحقيقة، فإنّ الكمّ الموجود في الذهن، وإن لم يكن قابلاً للقسمة، فهو مندرجٌ تحت مقولة الكمّ حقيقةً، وبشكل عامّ فإنّ الماهية الذهنية لكلّ شيء

(١) للمزيد حول جواب الفاضل القوشجي والبحث عنه، انظر: صدر المتأهّلين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٨٢ إلى ٢٨٧؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠٥ و ١٠٦؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٥ و ٤٩ و ٥٠؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٥؛ عبد الله جوادي آملی، رحيق محتوم، ج ٤، ص ١٤٣ إلى ١٥٤؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٩، ص ٢٨٢ و ٢٨٣.

(٢) يرى الأستاذ جوادي الآملی أن لنظريّة القوشجي تفسيراً أعمقّ مما هو في المتن، انظر: عبد الله جوادي الآملی، رحيق محتوم، ج ٤، ص ٣٢٠ إلى ٣٢٤.

تندرج تحت تلك المقولة نفسها التي يندرج تحتها ذلك الشيء، ولما كان العلم هو الماهية الذهنية نفسها للشيء، فالعلم بكل شيء يكون فرداً حقيقياً من ماهية ذلك الشيء ويندرج تحت مقولة ذلك الشيء. ومن الواضح، طبقاً لهذا الرأي أن الجواهر الذهنية ليست كميّات، لأنّها لو كانت من الكميّات، فإنّ معنى ذلك أنّها لو وجدت في الخارج لكانت مستغنية عن الموضوع لأنّها جواهر، وغير مستغنية عنه لأنّها كيف وهو تناقض محال. وكذلك الحال في سائر الماهيات الذهنية. إذاً، العلم مندرج تحت مقولة المعلوم فقط لا غير^(١):

"ولأجل صعوبة هذا الإشكال: أنكر بعضهم {وهم أكثر المتكلّمين القائلين بالشبح} الوجود الذهنيّ للأشياء وجعل بعضهم، كالإمام الرازي، العلم مجرد الإضافة التي بين العالم والمعلوم وبعض أجلّة المتأخرين {وهو العلامة الدواني} أنكر كون العلم كميّة نفسانيّة؛ بل جعله أمراً ذهنيّاً فقط من مقولة المعلومات وأنّ العلم بكلّ مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه، وجعل السيّد السند والصدر الأجد الصور العلميّة الحصوليّة كلّها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد {وهو الفاضل القوشجي} العلم عرّضاً قائماً بالنفس والمعلوم {أي صورة المعلوم} شيئاً آخر مغايراً له في الذهن غير قائم به. وكلّ هذه الآراء ظنونٌ فاسدةٌ وأوهامٌ باطلة"^(٢).

وكما لاحظنا، فإنّ أيّاً من هؤلاء الأعلام لم يتمكّن من حلّ المشكلة مع حفظ الأمور الخمسة المذكورة. فهل وفق صدر المتألهين لهذا الأمر؟

(١) للمزيد حول جواب العلامة الدواني والبحث عنه، انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٧٩ و ٢٨٠ و ٣٠٦؛ ج ٣، ص ٣١١ و ٣١٢؛ مفاتيح الغيب، ص ١٠٤ و ١٠٥؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٤؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٣ إلى ٥٧٥؛ عبد الله جوادي آملي، رحيق مختموم، ج ٤، ص ٢٢٦ إلى ٢٢٨؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٩، ص ٢٨٦.

(٢) صدر المتألهين، تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٦٩ و ٥٧٠.

أجوبة صدر المتألهين بنحو تراتبِي

أجاب صدر المتألهين عن هذا الإشكال بأجوبةٍ أربعةٍ مترتبة، ولكنّ ثلاثةً منها فقط هي التي يُحَلّ فيها الإشكال مع حفظ الأمور الخمسة. وفي أحد هذه الأجوبة مشى طبقاً لرأيه الذي يقرّر فيه أنّ العلم ليس قائماً بالنفس بنحو القيام الحلويّ حتّى يكون كيفاً نفسانياً. وإجمال أجوبته ترجع إلى أنّه أولاً ذهب إلى أنّ العلم يندرج تحت مقولة المعلوم وليس تحت مقولة الكيف. وثانياً، أنّه حتّى لو اندرج تحت مقولة الكيف، فإنّ ذلك لا يستلزم أن تكون الصورة الذهنيّة مندرجةً تحت مقولة الكيف أيضاً. وثالثاً، أنّه حتّى لو استلزم اندراج الصورة الذهنيّة تحت مقولة الكيف، فإنّه لا يستلزم اندراج الصورة المذكورة تحت مقولتين؛ لأنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة المعلوم. رابعاً، إنّ الصورة الذهنيّة حتّى لو اندرجت تحت مقولة المعلوم فإنّ ذلك غير مستلزم لاندراجها تحت مقولتين؛ لأنّ ذلك، بناءً على هذا الفرض، يستلزم اندراج العلم في مقولة المعلوم بالعرض، ولا يستلزم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة العلم إلا مجازاً وبالعرض، ولزيد تفصيل وبيان فستعرض هذه الأجابات هنا بشكلٍ مستقلّ.

الجواب الأوّل

خلاصة الجواب الأوّل: هي أن العلم ليس أمراً حالاً في النفس حتّى يكون عرضياً مندرجاً تحت مقولة الكيف، وحتى تكون الصورة الذهنيّة تبعاً لذلك مندرجةً تحت مقولة الكيف؛ بل العلم الحصويّ الجزئيّ، سواء أكان حسياً أم خيالياً، هو فعل النفس الصادر منها، بنحوٍ يكون العلم بالجواهر بنفسه جوهرًا مثاليًا، والعلم بالعرض هو عرض مثاليّ قائمٌ بالجواهر المثاليّ^(١). وأمّا العلم الحصويّ الكلّي، وهو الذي نبحت فيه الآن، فهو، بناءً على الرأي الغالب لدى صدر المتألهين، المثال الأفلاطوني نفسه، الذي هو فردٌ عقليّ من الماهيّة نفسها، بنحوٍ يمكن حمل ماهيّة المعلوم عليه بالحمل الشائع بالذات؛ فمثلاً، العلم الكلّيّ بجوهرٍ كالإنسان، هو مثال الإنسان نفسه الذي هو فردٌ

(١) انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٠٥.

عقليّ من الماهية نفسها بأجناسها وفصولها وحدّها التامّ أنفسهم، كما أوضحناه وبيناه في نظرية المثل^(١)، وتبعاً لذلك يندرج في مقولة الجوهر، لا في مقولة مغايرة لمقولة المعلوم، كالكيف، حتّى تقع في مشكلة اندراج الصورة الذهنية في أكثر من مقولة^(٢).

والإشكال الذي يردّ على هذا الجواب هو أنّه يتني على نظرية المثل الأفلاطونية، والتي لا يمكن الالتزام بها إلا بناءً على القول بالتشكيك في الماهية، مع أنّ صدر المتألهين أثبت بنفسه بطلان التشكيك في الماهية. مضافاً إلى أنّ نظرية المثل تشمل الماهيات النوعية الجوهرية لا كافة الماهيات، ولهذا يقع هذا الجواب في الإشكال، في ما يتعلّق بالعلم الحصولي الكليّ بالأعراض، فإنّه لا يحل المشكلة فيها. مضافاً إلى أمر ثالث وهو أنّ هذا الجواب قد تمّ فيه تجاهل أحد فرضيات الإشكال، وهو اندراج العلم في مقولة الكيف.

الجواب الثاني

ذكرنا في الجواب الأوّل أنّ العلم لا يندرج في مقولة الكيف إطلاقاً. وأمّا في الجواب الثاني فنقول: إنّ حتّى لو اندرج تحت مقولة الكيف فإنّه لا يستلزم أن تكون الصورة الذهنية أيضاً، وتبعاً لذلك، مندرجاً في مقولة الكيف. فقد تقدّم إنّ على الرغم من زعم الفلاسفة السابقين بأنّ العلم مندرج في مقولة الكيف فإنّ الصورة الذهنية لا تندرج تحت مقولة الكيف^(٣) وإن كانت متحدة مع العلم.

ولا شكّ في صحّة هذا الجواب وكفايته لدفع الإشكال؛ وذلك لأن مقولة الكيف -بناءً على هذا الجواب؛ بل وبشكلٍ عام ماهية العلم وفصله وجنسه، لا يمكن حملها

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠٤ و ٥٠٦.

(٢) انظر: صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٨٧ إلى ٢٩٠؛ الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٤٢ إلى ٤٥؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣١ إلى ٣٤؛ مفاتيح الغيب، ص ١١٢ إلى ١١٤؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٥١ إلى ٥٤؛ تعليقه بر شفا؛ ج ١، ص ٥٨٠ و ٥٨١؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٤٦٦؛ عبد الله جوادی آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ١٥٤ إلى ١٦٠.

(٣) انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٩٠ إلى ١٩٢؛ عبد الله جوادی آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ١٨٧ إلى ١٩٢.

على الصورة الذهنيّة، لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشائع، وإنّما الذي يقبل الحمل هو ماهيّة المعلوم وبالتبع جنسه وفصله ومقولته - على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوّلي. وبناءً عليه، يرتفع إشكال اندراج الصورة الذهنيّة في مقولتين، ومشكلة أخذ مقولتين متباينتين أو جنسين متباينين أو فصلين متباينين في ماهيّة واحدة، وهو المشكلة الرئيسيّة في الإشكال المبحوث عنه.

الجواب الثالث

ذكرنا في الجواب الثاني أنّ اندراج العلم في مقولة الكيف لا يستلزم اندراج الصورة الذهنيّة في مقولة الكيف أيضًا. وفي الجواب الثالث نقول: حتّى لو استلزم ذلك فإنّ مشكلة اندراج الصورة الذهنيّة في أكثر من مقولة لا تلزم هنا؛ وذلك لما تقدّم توضيحه من أنّ الصورة الذهنيّة لا تندرج تحت مقولة المعلوم، لأنّ مقولة المعلوم إنّما يصحّ حملها على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوّلي، لا بالحمل الشائع، مع أنّ الحمل الأوّلي غير كافٍ في الاندراج، ولا يتحقّق الاندراج متى ما لم يكن في البين أيّ حملٍ شائع^(١).

وهذا الجواب وإن حلّ إشكاليّة اندراج ماهيّة في مقولتين، ولكنّه جوابٌ غير صحيح، لأنّ مشكلة حمل مقولتين على ماهيّة واحدة بالحمل الأوّلي لا تزال قائمة؛ إذ إن مقولة المعلوم، من جهة، وبناءً على الوحدة الماهويّة بين الذهن والخارج، تقبل الحمل على الصورة الذهنيّة بالحمل الأوّلي، ومن جهةٍ أخرى، وبناءً على أنّ الصورة الذهنيّة مندرجة تحت مقولة الكيف، والاندراج مستلزم للحمل الأوّلي، فإنّ مقولة

(١) انظر: صدر المتألّهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٩٠ إلى ٢٩٢، ٢٩٤ إلى ٢٩٨ و ٣٠٦؛ ج ٤، ص ١٣٣؛ الشواهد الربوبية، بنباد، ص ٣٩ إلى ٤٢؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٢٩ إلى ٣١؛ مفاتيح الغيب، ص ١١١ و ١١٢؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين، ص ٢٩٧ و ٢٩٨؛ رسائل فلسفي: المسائل القدسية، ص ٤٦ إلى ٤٨ و ٥٤ إلى ٥٧؛ تعليقه بر شفا، ج ١، ص ٥٧٧ إلى ٥٨٠؛ تعليقه بر حکمت اشراق، ص ٦٨ و ٢٠٠ و ٢٠١؛ عبد الله جوادى آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ١٨٧ إلى ١٩٤؛ مرتضى مطهري، مجموعة آثار، ج ٥، ص ٢٣٣ إلى ٢٣٧؛ ج ٩، ص ٢٨٦ إلى ٢٩١؛ مرتضى مطهري، تقارير هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٣٨ إلى ١٤٠.

الكيف يُمكن حملها على الصورة المذكورة أيضًا بالحمل الأولي. ولكن الحمل الأولي لمقولة على ماهية لما كان بمعنى أخذ تلك المقولة في حدّ تلك الماهية، فهذا يعني أنّ مقولة المعلوم ومقولة الكيف، هما معًا مأخوذان في الماهية الذهنية (الصورة الذهنية)، مع أنّ أخذ مقولتين في ماهية واحدة محال. وبناءً عليه، لا يكون مثل هذا الجواب صحيحًا.

وكما هو الملاحظ فإنّ هذا الجواب والجواب السابق يتشابهان في كونهما معًا يؤدّيان لحلّ مشكلة اندراج الماهية الذهنية (الصورة الذهنية) في مقولتين، ولكنّها يفتقران في أنّ الجواب السابق يحلّ مشكلة أخذ مقولتين في حدّ الماهية المذكورة، وذلك خلافًا لهذا الجواب الذي لا يحلّ هذه المشكلة. ومنشأ هذا التفاوت والاختلاف أنّه بناءً على الجواب السابق، فإنّ الصورة الذهنية لا تندرج تحت مقولة العلم، الذي هو كيف نفساني بحسب الفرض، ولكنّها تندرج تحته بناءً على هذا الجواب. وبناءً عليه، يُمكننا أن نصل إلى النتيجة الآتية وهي أنّنا لأجل حلّ المشكلة المذكورة يكفي أن ننفي كون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف، ولا لزوم لنفي اندراج العلم أيضًا تحتها. والتأكيد على هذا الأمر لجهة أنّ بعض الفلاسفة المعاصرين يرى أنّه لا بدّ لحلّ هذا الإشكال من إخراج العلم من تحت مقولة الكيف^(١).

الجواب الرابع

لقد قمنا بحل المشكلة في الجواب الثالث بناءً على أنّ صورة المعلوم غير مندرجة في مقولة المعلوم. وفي الجواب الرابع نقول: حتّى لو افترضنا أنّ مقولة المعلوم يصحّ حملها على الصورة الذهنية بالحمل الشائع، فإنّ ذلك غير مستلزم لاندراج الشيء الواحد في أكثر من مقولة؛ لأنّ غاية ما يلزم، بناءً على هذا الفرض، هو أن يكون فرد العلم مندرجًا في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المعلوم بالعرض؛ لأنّ نسبة الماهية الذهنية المعلومه لماهية العلم هي نسبة العوارض المشخّصة للماهية مع الماهية نفسها، وهي موجودة بوجود واحد في الخارج طبقًا لرأي صدر المتألهين، أي هي متّحدة

(١) انظر: مرتضى مطهري، تقريرات هادي السبزواري، غرر الفوائد، ج ١، ص ١٤١.

بالاصطلاح، وهذا الاتحاد لا يستلزم أن يكون المعروض غير مندرج في مقولة نفسه أو أن يكون مندرجاً في المقولات التي تدرج تحتها عوارضه، ولا العكس، أي لا يستلزم كون العوارض المذكورة غير مندرجة تحت مقولته وندرجة تحت مقولة المعروض؛ بل غاية ما يستلزمه هو أن يكون المعروض مندرجاً في مقولته بالذات، وفي مقولات أعراضه بالعرض. وهذا ما ينطبق هنا، فإنَّ اتِّحاد الصورة الذهنية مع العلم لا يستلزم أن يكون فرد العلم مندرجاً في مقولة المعلوم، ولا يستلزم أن تكون الصورة الذهنية مندرجةً في مقولة الكيف؛ بل غاية ما تستلزمه هو أن يكون فرد العلم مندرجاً تحت مقولة العلم بالذات وتحت مقولة المعلوم بالعرض:

"إنَّ العلم من مقولة الكيف بالذات... ومفهوم المعلوم متَّحد مع العلم ذاتاً {أي هويّة} ووجوداً في الذهن و{العلم من هذه الجهة يكون} من تلك المقولة {أي من مقولة المعلوم} بالعرض، كما إنَّ زيدياً من حيث ذاته من مقولة الجوهر، ومن حيث إنَّه أب وابن من مقولة المضاف"^(١).

والجواب هذا وإن كان كافياً بحلّ الإشكال كالجواب السابق، ولكنه لم يكن محلاً للاهتمام بعد صدر المتأهّنين، ولذا لن نخوض في مزيد تفصيل حوله، ولا بد لمن يريد مزيداً من التفصيل من الرجوع إلى مؤلّفات صدر المتأهّنين^(٢)، وشرح الأسفار^(٣).

٤-٣- الذهن في المجرّدات التامة

هل يمكن إثبات وجود الذهن في المجرّدات التامة؟ إنَّ الجواب عن هذا السؤال، وبالنظر إلى ما تقدّم من تحليل في المبحث السابق حول حقيقة الانطباق، هو بالإيجاب.

(١) صدر المتأهّنين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٣٢٥ و ٣٢٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣ إلى ٣٢٦؛ صدر المتأهّنين: الشواهد الربوبية، بنياد، ص ٤٥ إلى ٤٧؛ الكتاب نفسه، مركز نشر دانشگاهی، ص ٣٤ و ٣٥؛ رسائل فلسفی: المسائل القدسية، ص ٤٨ و ٤٩؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٦٠ و ٢٦١.

(٣) انظر: عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم، ج ٤، ص ٣٠٥ إلى ٣١٣.

فطبقاً لهذا التحليل، فإن وجود العلم في العلم الحسولي - الذي هو في نفسه وجود خارجي - هو بالضرورة وجود خارجي أفضل لماهية المعلوم أيضاً، وإلا لم يكن انطباقه على المعلوم ممكناً، ولم يكن منوطاً لانكشافه، وهذا الوجود إذا قيس إلى وجود المعلوم، والذي هو وجود خاص للماهية، فإنه بالضرورة سوف يكون وجوداً ذهنياً، ولذلك، فإن الآثار المنتظرة من وجود هذه الماهية في حدّ وجودها الخاص لا ترتب على الوجود الأفضل؛ بل إن هذه الآثار المنتظرة توجد فيها بنحو أفضل. ويترتب على ذلك أن يكون وجود العلم في العلم الحسولي، من حيث هو وجود خارجي أفضل لماهية المعلوم بالضرورة باعتبار آخر - أي باعتبار مقياسه مع الوجود الخارجي الخاص لهذه الماهية - وجوداً ذهنياً أيضاً. ومن الواضح أن هذه النتيجة يمكن تعميمها على كل وجود مجرد يكون وجوداً خارجياً أفضل للماهية؛ أي يمكننا القول بشكل عام: كل وجود مجرد هو وجود خارجي أفضل للماهية هو بالضرورة وباعتبار آخر وجوداً ذهنياً لها أيضاً، ويُطلق غالباً على هذا الوجود المذكور من حيث كونه وجوداً خارجياً أفضل للماهية وملاً لانكشاف المعلوم تسميه الوجود العلمي؛ أي أن الوجود المذكور هو باعتبار وجود علمي لماهية المعلوم، وباعتبار آخر وجوداً ذهنياً لها. ومن الواضح أن المجردات التامة تكون مشمولة لهذا الحكم أيضاً. إذاً، هذه الوجودات، والتي هي بنفسها وجود خارجي أعلى وأشرف وأفضل ووجود علمي لماهيات معاليها، هي بلحاظ آخر وجوداً ذهنياً لها، وليس المقصود من الذهن في المجردات شيئاً غير هذا.

إشكالات وجواب

قد يُظن أن الصفة الذهنية (والمفهوم الذهني تبعاً لها) لما كانت بمعنى أنها ليست منشأً للأثر، فإن ذلك مستلزم لأن يكون الموصوف بها ناقصاً إذا قيس إلى الوجود الخارجي الذي يكون منشأً للأثر، ولذا كان اتصاف المجردات التامة بمثل هذا الوصف مستلزماً لأن تكون أنقص بالنسبة إلى الموجودات التي هي دونها، والتي هي المعلوم بالنسبة إليها. إذاً، لا يمكن وصفها بمثل هذه الصفات.

ولكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ معنى كون الشيء ذهنيّاً هو أنّه لا تترتّب عليه آثار المعلوم في حدّه الناقص، لا أن يكون موجوداً لا أثر له؛ بل بموجب كون الوجود، الموصوف بكونه ذهنيّاً، وجوداً أفضلَ لماهيّة المعلوم، فإنّ آثاره سوف تكون بنحو أفضل. وبناءً عليه، فإنّ وصفه بصفة الذهنيّ هو كوصفيّ: غير جاهلٍ وغير عاجزٍ، من الأوصاف التي تؤدّي إلى سلب النقص عن موصوفه، ولذا كان اتّصاف المجرّادات التامة بكونها ذهنيّة غير موجب لأيّ محذور.

رأي صدر المتألّهين

هل يرى صدر المتألّهين أن للمجرّادات التامة ذهنًا أيضًا؟ لا بدّ من أن يكون الجواب بالنفي بدايةً؛ وذلك لأنّه في باب علم الله عزّ وجلّ بالأشياء يرى في أمرين أساساً للإشكالات التي ترد على رأي الفلاسفة المشائيين: أحدهما أنّ الصور المرتسمة عرض؛ أي يقولون بحلول هذه الصور في الذات الإلهيّة، والآخر أنّهم يعتقدون بأنّ هذه الصور موجودة بالوجود الذهنيّ في الذات الإلهيّة:

"لا خلاف لنا في جميع ما ذكروه... إنّما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور أعراضاً وفي أنّ جودها وجود ذهنيّ"^(١).

كما يذكر في موضع آخر ما يأتي:

"إنّ علمه تعالى حضوريّ شهوديّ لا أنّه ذهنيّ ارتساميّ، كما رآه بعض المشائيين من الحكماء"^(٢).

ولكنّ مزيداً من الدقّة يوصلنا إلى أنّه هو أيضًا لا يُنكر هذا المدعى؛ لأنّه وفي تنمّة عبارته التي نقلناها من كتابه الأسفار، يرى أنّ الأمر الأوّل أي كون الصور المرتسمة عرضاً هو الأساس في كافّة الإشكالات، كما أنّه في عبارته التي ذكرناها في بحث العلم

(١) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٢٢٧.

(٢) صدر المتألّهين، إيقاظ النائمين، ص ٢٩.

الحصولي في المجردات يرى صراحةً أنّ الإشكال الرئيس في هذه النظرية هو في كون الصور حلولية، ولم يتعرّض إطلاقاً لمسألة كونها أمراً ذهنياً، وهذا يوصلنا إلى استنتاج أنّه لا يرى إشكالاً في أن يكون المجرد التام - وهو الوجود الأفضل للماهية وللآثار المنتظرة من الماهية بنحو أفضل، وباعتبار عدم ترتب الآثار المذكورة عليه بالنحو الذي ترتب على الوجود الخاص - وجوداً ذهنياً للماهية.

والفيلسوف الوحيد من بين الفلاسفة اللاحقين على صدر المتأهين ممن ارتضى مثل هذا الرأي وتعرّض له بشكلٍ تفصيلي هو المولى عبد الله الزنوزي. فبعد قيامه بتوضيح يتعلّق بالوجود الخارجي والوجود الذهني أو الظلي يقول:

"قد يكون الوجود الواحد بالنسبة إلى معنى من المعاني وماهية من الماهيات خارجياً عينياً، وبالنسبة إلى ماهية أخرى، قد يكون ذهنياً وظلياً، بل... كافة أنحاء الوجودات من وجودات عينية وحقايق متأصلة وإنيات خارجية، تكون ظلّيتها وذهنيتها بالنسبة إلى بعض المعاني والماهيات، وهي تلك المعاني والماهيات التي لا تُحمل على الوجودات بالحمل الشائع الصناعي"^(١).

ثمّ يذكر صراحةً في ما يتعلّق بالعقل الأوّل، وهو الوجود المجرد التام، الآتي:

"العقل الأوّل.... هو جميع الأشياء؛ أي أنّ كافة معاني الأشياء وماهياتها موجودة بوجوده، ووجوده وجود علمي وحصول ظلي {ذهني} لجميع الأشياء"^(٢).

إذاً، وجود الذهن في المجردات التامة أمرٌ لا يُمكن إنكاره، نعم لا بدّ من تصويره تصويراً صحيحاً، لا بنحو يتنافى مع الخصوصيات المذكورة للمجردات التامة، كمحض الفعلية والاستغناء عمّا دونه، والبساطة؛ وذلك لأنّ الخصوصيات المذكورة ذاتية لها وهي ملاك الحكم عليها.

(١) عبد الله زنوزي، لمعات إلهية، ص ٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

المصادر والمراجع

١. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣، الطبعة الثانية، في ثلاثة مجلدات.
٢. -----، التعليقات، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٩ هـ. ش، الطبعة الرابعة.
٣. -----، دانشنامه علّائي: الطبيعيات، دهخدا، طهران، ١٣٧١ هـ. ش.
٤. -----، الشفاء، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ. ق، في عشرة مجلدات.
٥. -----، المبدأ والمعاد، طهران، دانش گاه طهران، ١٣٦٣ هـ. ش.
٦. بهمنيار، التحصيل، طهران، دانش گاه، طهران، ١٣٤٩ هـ. ش.
٧. جوادى آملی، عبد الله، رحيق مختوم، قم، إسرائ، في عشرة مجلدات.
٨. الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، قم، الناشر بيدار، ١٤١٨ هـ. ق، الطبعة الثانية في مجلدين.
٩. -----، شرح عيون الحكمة، مؤسسة صادق، طهران، ١٣٧٣، هـ. ش.
١٠. الزنوزي، الملا عبد الله، لمعات إلهية، طهران، أنجمن فلسفة إيران، ١٣٩٧ هـ. ق.
١١. السبزواري، الحاج ملا هادي، غرر الفوائد، المعروف بشرح المنظومة، الطبعة الحجرية.
١٢. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم الشيرازي، أسرار الآيات، طهران، أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، ١٣٦١ هـ. ش.
١٣. -----، ايقاظ النائمين، طهران، أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، ١٣٦١ هـ.
١٤. -----، بر الهيات الشفاء، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدر، في مجلدين.
١٥. -----، تعليقه بر حكمة الإشراف، الطبعة الحجرية.
١٦. -----، تفسير القرآن الكريم، قم، بيدار، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩ هـ. ش.
١٧. -----، تلخيص المحصل، طهران، مؤسسة مطالعاتي إسلامي دانش گاه مك جيل، ١٣٥٩ هـ. ش.
١٨. -----، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

١٩. -----، الرسائل، قم، مكتبة المصطفوي، الطبعة الحجرية.
٢٠. -----، شرح أصول الكافي، الطبعة الحجرية، مكتبة المحمودي، طهران، ١٣٩١ هـ. ش.
٢١. -----، شرح الهداية الأثرية، الطبعة الحجرية.
٢٢. -----، الشواهد الربوبية، بنىاد حكمت اسلامى صدرأ، طهران، ١٣٨٢ هـ. ش.
٢٣. -----، العرشية، طهران، مولى، ١٣٦١ هـ. ش.
٢٤. -----، المبدأ والمعاد، بنىاد حكمت اسلامى صدرأ، طهران، ١٣٨١ هـ. ش.
٢٥. -----، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، طهران، حكمت، ١٣٧٥ هـ. ش.
٢٦. -----، المشاعر، طهران، طهوري، ١٣٦٣ هـ. ش، الطبعة الثانية.
٢٧. -----، المظاهر الإلهية، بنىاد حكمت إسلامي صدرأ، ١٣٧٨ هـ. ش.
٢٨. -----، مفاتيح الغيب، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ١٣٦٣ هـ. ش.
٢٩. الطباطبائي، محمد حسين، أصول فلسفة وروش رئاليسم، قم، دار العلم، في خمسة مجلدات.
٣٠. -----، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: غلامرضا فياضي، قم، مؤسسة آموزشي امام خميني، في أربعة مجلدات.
٣١. القوشجي، علي، شرح تجريد العقائد، قم، الناشر الرضي، بيدار عزيزي، الطبعة الحجرية.
٣٢. المطهري، مرتضى، مجموعة آثار، طهران، صدرأ، في ٢٣ مجلدًا.

نظريّة المعرفة

عند المدرسة النيو صدراتيّة

(الطباطبائي، اليزدي، مُطهري، جوادي آملي)

د. حاتم الجياشي^(*)

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

المُلخَص

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

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

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

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

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

المقدمة:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كلّ المعاني إلى التجربة.

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

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

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

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

صاحب هذه المدرسة صدر المتألهين.

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

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

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

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

مواطن الاختلاف بينهم.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص ٤١٣.

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

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

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

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

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

وبعبارة أخرى: إنّهم لا يعترفون بمعارف عقليّة ضروريّة سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح^(٣). وحتّى تلك الأحكام

= المسألة الثانية في بحث العلم، ص ١٧٢.

(١) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ٢٥٦.

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

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

التي تبنّاها المذهب العقلي بوصفها معارف ضرورية، لا بدّ من إخضاعها للمقياس التجريبي، والاعتراف بها بمقدار ما تحدّده التجربة^(١). والمؤاخذ عليهم أنّ وقوع الخطأ في النتائج النظرية العقلية لا ينكر، إلاّ أنّه ليس بالحدّ الذي يفقد البراهين العقلية قيمتها الإثباتية، ويزعزع الثقة بها، أو يسقطها عن الاعتبار، وهذا ما نوه عليه الشيخ الرئيس بقوله: "ولمّا كان الحسّ قاصراً في كثير منها عن الإدراك المستقضي، صار يوقعنا ذلك في عناء وبحث عن حال ذكر المحسوس نفسه بقوة غير الحسّ وهي العقل بالفعل"^(٢)، والشيخ مصباح اليزدي يقول: "أمّا التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج، فهو وإن كان البعض يتخيّل أنّه يحصل بمحض تحقّق التجربة الحسيّة، ولكنّ التعمّق في هذا المجال يكشف للإنسان أنّ القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقلي، كما صرّح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل الشيخ الرئيس و صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي"^(٣)؛ وذلك لأنّ الصور الحسيّة بمفردها لا تتمتع بضمان لصحتها ومطابقتها التامة للمصاديق الخارجيّة.

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

وكذلك المنهج النقلي أيضاً لا يخلو من خطأ في بعض الاستنتاجات، إمّا خطأ في فهم النصوص، أو في توثيقه، فهل يلتزم الأخباريون نتيجة ذلك بسقوط المنهج النقلي

(١) الصدر، فلسفتنا، ص ٦٧.

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

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

عن الاعتبار؟ بالتأكيد لا، وإلا لما تبوّه، وعليه فليكن المنهج العقلي كذلك.

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

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

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

(١) مطهري، الاجتهاد في الإسلام، ص ١٥.

(٢) الصدر، فلسفتنا، ص ٦٨.

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

(٤) الصدر، مصدر سابق.

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

حقيقة العلم عند صدر المتألهين:

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

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

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

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

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

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

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

الجزئي المتعلق على عينيته^(١).

الثالث: أن الصورة العلمية ثابتة لا تقبل التغيير والتبدل، بينما الماديات حيثيتها التغيير والتبدل، لذلك لو قبل العلم التغيير والتبدل كالماديات لأمكن أن نتعلق شيئاً واحداً في زمانين مختلفين، وأيضاً لا نتذكر شيئاً سابقاً في زمان لا حق باعتبار أن المتغير يختلف حاله في الزمان الثاني عن الزمان الأول، والحال أننا نتذكر المدرك نفسه رغم التبدل الذي يلحق بالخلايا المادية للأعصاب والدماغ^(٢). وبعبارة أخرى: عندما تحصل الصورة العلمية للشيء عند العالم حينها يصبح عين الصورة، فهذا هو العلم-متحد بالعالم سواء كان معلوماً حضورياً أم حصولياً- لا شيء آخر.

أقسام العلم

لا يتبادر إلى الأذهان من تقسيم العلم بأن له أنواعاً وأصنافاً، أو يندرج تحت معنى؛ لكونه أمراً بسيطاً لا يندرج تحت أي معنى من المعاني الكلية، وهذا المعنى أوضحه ملا صدرا بقوله: إن العلم مجرد وهو نفس الوجود، فليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرفية إلى الأصناف.

وهذا الرأي من ملا صدرا قد قبله العلامة الطباطبائي ولم يعلق عليه بشيء^(٣)، والمتحصّل من ذلك: أن تقسيم العلم عين تقسيم المعلوم للاتحاد بينها كاتحاد الوجود مع الماهية. فالتقسيم الأولي للعلم، يكون إلى علم حضورى وعلم حصولي، والعلم الحضورى: هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى الذي تترتب عليه الآثار عند العالم، والحصولي: هو حضور المعلوم عند العالم حضوراً مفهوماً لا غير، أي: بحضور المعلوم بماهيته دون وجوده الخارجى صاحب الآثار.

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

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

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

ومن هذا يتّضح لدينا الفرق بين نوعي العلم: الحضورى والحصولي، من حيث وجود الوساطة بين العالم والمعلوم، وعدم وجودها، والتقسيم الذي تقدّم كان تقسيماً أولياً، وأمّا التقسيم الذي سنتطرق إليه إجمالاً سيكون تقسيماً ثانوياً متعدّد الحثيات، التي تعرض إلى ذكرها الفلاسفة المسلمون:

التقسيم الأول: البديهي والنظري^(١): وهذا التقسيم للعلم والإدراك ناظر إلى احتياج الكسب وعدم احتياجه، فإن كان محتاجاً كان نظرياً، وإن لم يكن محتاجاً فهو بديهيّ أو ما يسمّى بالضروري، نظير مفهوم الوجود، والشيء، والوحدة ونحو ذلك. والأمور البديهيّة على ستة أصناف: الأوّليات^(٢)، المحسوسات، المتواترات، التجريبيّات، الفطريّات، الوجدانيّات.

التقسيم الثاني: التصور والتصديق: وهذا الميدان من تقسيمات العلم الحصولي، فالتصوّر: هو ما يحصل بالذهن من معلوم بدون حكم بصحته أو عدمها، كما في علمنا بالإنسان. والتصديق: هو التصوّر-الصورة الذهنيّة- مع الحكم بصحته أو عدمها، نظير القضايا الحملية والشرطيّة.

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

وهذا الجزئي يمكن تصوّره في أمرين: حسيّ وخيالي، كما في علمنا بزيد الحاضر،

(١) النظري: وهو ما يحتاج في حصوله تصوّراً وتصديقاً إلى اكتساب ونظر، كتصوّر ماهيّة الإنسان.

(٢) هي القضايا التي يكفي التصديق بها تصور الموضوع والمحمول، أي: العقل يجزم بمجرد تصوّر الطرفين، كامتناع اجتماع النقيضين، والكلّ أعظم من الجزء.

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

وعلمنا بزيد الغائب. ويمكن لنا بعد تبين الجزئي المقابل للكلي، أو ما يسمّى بعلم ما بعد الكثرة، أن نعمم ليشمل العلم الحضورى، فإنّ العلم الحضورى كما هو كلي، كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، وهذا العلم لا يتغيّر بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال، فهو أيضًا جزئي، كعلم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول، فهنا العلم يزول بزوال المعلول.

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

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

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

وهذا التقسيم قد حاز على قدم السبق من حيث الأهميّة في ميدان نظريّة المعرفة، ويرجع الفضل فيه للعلامة عليه السلام؛ لكون هذا التقسيم للعلم أو الإدراكات لم يتعرّض

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

له فلاسفة الشرق أو الغرب، كما يثبت ذلك الشهيد مطهري - في تعليقه على علاقة الأفكار بأصلي التنازع لأجل البقاء والانسجام مع البيئة - بقوله: ومن هنا لم يتناول الفلاسفة، أنصار ثبات ووحدة الأصول العقلية - بدءاً من أرسطو طاليس، والفارابي، وابن سينا، وحتى صدر المتألهين في الشرق، وديكارت وأتباعه في الغرب - البحث في المسألة.

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

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

وأما الاعتبار فله عدّة معانٍ:

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

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

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

الرابع: الذي يكون في مقام التشبيه؛ لوجود مناسبة ما لأجل الحصول على غاية

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

عملية، كما في إطلاق الرأس على زيد؛ لكونه من قومه بمنزلة الرأس من البدن، يقوم بتدبير شؤونهم مثلاً.

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

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

أقسام المعقولات

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

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

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

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

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

المعقولات الأوليّة: وهي مفاهيم ماهويّة تحكي عن ماهية الأشياء، وتعين حدود وجودها، فهي منتزعة عن أمور عينيّة ومحمولة عليها، كمفهوم الإنسان، فتكون هذه المعقولات أو المفاهيم الكلّية عبارة عن عروض، وأتصاف خارجي.

المعقولات الثانية المنطقيّة: وهذه المفاهيم لا تقبل الحمل على الأمور العينيّة الخارجيّة؛ لكونها لا تُحمل إلّا على الصور الذهنيّة، أي: أتصافها فقط في الذهن، بل انتزاعها أيضاً مكانه الذهن لا الخارج، كمفهوم الكلّي، والجزئي، وعكس النقيض، والعكس المستوي، وكافة المفاهيم المنطقيّة، باعتبار عروضها وأتصافها لا يكون إلّا في الذهن، فيكون وعاءها الذهن. ويمكن أن يطلق على هذه المعقولات أو المفاهيم الكلّية عنوان (المعقولات الاعتباريّة)؛ لكون اعتبارها ذهنيّاً، سواء كان لها مصداق خارجي أم لم يكن.

والمعقولات الثانية الفلسفيّة: هي المفاهيم التي يكون عروضها ذهنيّاً وأتصافها خارجيّاً، فالذهن يعمل على انتزاعها بعد قيامه بعملية المقارنة بين الأشياء، كما في مفهوم العلة والمعلول؛ فالذهن هنا يلاحظ أنّ وجود أحد الشئيين متوقّف على وجود الآخر، وعندها يقوم بانتزاع مفهوم العليّة والمعلوليّة من العلاقة القائمة بين الشئيين.

إنّ هذه المفاهيم أو المعقولات لا تحكي إلّا عن أنحاء وجود الأشياء، فلا دخل لها في حدودها -الأشياء- الماهويّة كما في المعقولات الأوليّة، وأيضاً ليس بإزاء هذه المفاهيم الكلّية مفاهيم جزئيّة، كحال الكثير من المفاهيم الماهوية الكلّية التي تلازمها تصوّرات جزئية حسّيّة أو خياليّة أو وهميّة. نعم، هناك بعض المفاهيم الماهويّة لا يوجد فيها ذلك، نظير مفهوم النفس الذي هو مفهوم ماهوي رغم عدم وجود صورة جزئية لها، وإنّما تدرك بالعلم الحضوريّ^(١).

فهذه المعقولات أو المفاهيم الثلاثة وإن كانت تمثل لبّ المفاهيم الذهنيّة في ساحة الفلسفة الإسلاميّة، لكن يوجد نوع آخر من المفاهيم أو الإدراكات تستخدم في حقول

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

الأخلاق والقانون والاجتماع، وهي عبارة عن إدراكات ومفاهيم اعتباريّة، نظير معنى الوجوب، والحرمة، وينبغي، والعدل، والمالكيّة، فهذه المفاهيم غير ماهويّة، وليس لها ما يّزاء في الخارج.

نظريّة المعرفة عند العلامة الطباطبائي

يعد العلامة الطباطبائي أحد أعلام نظريّة المعرفة وركن من أركان المدرسة الصدراتيّة التي نحن الآن في صدد بيان نظريّة المعرفة عند أربعة من أقطابها، الذين تأثروا بملاّ صدرا فكراً وعملاً.

وقد أسس الملاّ صدرا المعرفة وجوديّة تجلّت في الرباط الحاكم بين حقيقيّة الوجود وحقيقة المعرفة في تعريفه للعلم، وفي الوقت نفسه أعطى النفس موقعها الريادي في تحصيل العلم والمعرفة وتشكّلها من خلال السلوك العرفاني الذي أهلت له، وصولاً إلى تقسيم العقل ومدركاته بحسب الوظائف وطبيعة مدركاتها إلى العقل النظري والعقل العملي، والنظري الذي عمله إدراك المسائل النظريّة قسّمه بحسب ما ينبغي أن يدرك إلى أربعة أقسام أو مراتب: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد الذي يراه ملاّ صدرا بآئنه غاية خلقه الإنسان، لكونه يشاهد المعقولات ويتّصل بالملاّ الأعلى^(١).

ويقدم ملاّ صدرا تفسيراً مختلفاً لكيفيّة تشكّل المعرفة في الذهن الإنساني، مخالفاً لما ذهب إليه الشيخ الرئيس والخواجه الطوسي، في كون الصورة الذهنيّة تحتفظ بمرتبها الخاصّة ولا تتحوّل إلى مرتبة أخرى، بل الذهن يبتدع الصور ابتداءً في عالم المحسوسات عند اتّصال الحواس بالخارج، على كيفيّة متماثلة مع الخارج، ثم تقوم القوّة الخياليّة - عند مواجهتها للصورة الحسيّة واتّصالها بها - بابتداع صورة خياليّة في عالم الخيال أرفع وأرقى من الصورة الحسيّة تتناسب مع المرتبة الخياليّة، والصورة الحسيّة باقية على حالها، ثم عند مواجهة العقل لهذه الصورة الخياليّة يبتدع صورة عقليّة

(١) صدر المتأهين، الشواهد الربوبيّة، ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٨.

أعلى أيضاً، وتناسب مرتبة الوجود العقلي، مع بقاء الصورة الخيالية على حالها، وبالتالي تتكثّر الصور العلميّة وتعالى، وهذا ليس معناه انتقال الصورة الواحدة من مرتبة إلى مرتبة أعلى، وهذه النظرية تسمى (نظرية التعالي) عند ملا صدرا^(١).

وأما بالنسبة للمعقولات الأولى والثانوية فقط اهتمّ بها درساً وتحليلاً كبقية الحكماء والفلاسفة، وأيضاً له إضافة إبداعية على مستوى المنطق في مبحث وحدة الحمل، فإنّ ملا صدرا أضاف أمراً مهماً له دخالة في إتمام التناقض واكتماله، وهو طبيعة الحمل في القضايا، فهل هو بالحمل الشائع الصناعي أم أنّه بالحمل الأولي؟ إنّ التناقض لا يتحقّق إلا إذا اتّحدت جهة الحمل في القضية إثباتاً ونفيّاً^(٢).

فالعلامة هنا له تأملات وآراء وأفكار تخصّه، لكنّه لم يخرج عن إطار المدرسة الصدرائية العام، بل بقي مصبوغاً بها، ومن هذه الأفكار نظرية المعرفة التي تبنّاها، والتي تعتبر من النظريات المتماسكة والشاملة والعميقة والواقعية العقلية؛ لكونها استوعبت ما سبقها من أفكار ومتبنيات، ومنها خرج بنظرية إبداعية خاصّة، فالمعرفة في واقعها السعي الحثيث لإحاطة الإنسان بالوجود المتعالي الذي لا يحيطه شيء، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، من هنا جاءت نظريته المعرفية لتبين المعيار في الحقيقة والوهم، والخطأ والصواب، وسائر الأمور التي تشكّل البناء المعرفي الحقيقي، ومنها:

الواقعية:

والبحث فيها جاء لإثبات موضوع المعرفة المسمّى بالوجود الواقعي، الذي انبرى العلم للحكاية عنه، المعبر عنه بلسان العلامة بإثبات أصل العلم. وهذا يعني وجود واقع خارجي يُدرك ويُتفاعل معه على أساس الفعل والانفعال، فالحالة هذه تكون فطرية مركوزة في كلّ نفس إنسانية، لا يُصار إلى إنكارها أو التشكيك فيها، ممّا

(١) الشهيد مطهري، شرح المنظومة، تعريب: عبد الجبار الرفاعي، ج ٣، ص ٢١٠-٢١١.

(٢) صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٩٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٦.

يجعلها تفرض نفسها في واقع الحياة العمليّة للإنسان.

وهذا الكلام له شواهد حياتيّة لا تحصى، كضحك الإنسان في حالة اقتضاء الضحك، وبكائه في حالة اقتضاء البكاء، فلو عكس ذلك كالضحك في حالة اقتضاء البكاء، والبكاء في حالة اقتضاء الضحك، فهذا لا يعتبر من غير العقلاء. وهكذا في تعاملاته في استخدام أدوات المعرفة، فإنّه يتعامل مع كلّ شيء بحسب مقتضاه، فهو لا يستخدم حاسة البصر حتى يدرك المسموعات أو بالعكس، ولم يستعص بالنوم عن الأكل، ولم يفعل العكس وهكذا دواليك^(١).

وهذه الواقعيّة المنشودة من قبل العلامة، بل الحكماء والفلاسفة، لا ينكرها إلاّ من كان منحرفاً فكرياً، أو فاقداً للدقّة المؤدّي إلى سقوط بداهة الفطرة، وبالتالي يقع الإنسان في مستنقع المثاليّة والسفسطة؛ لكونه مرة ينكر الواقع، ومرة ينكر العلم بذلك الواقع، وثالثة ينكر كلّ ما هو خارج الذات، وهكذا سائر مراتب السفسطة.

فالعلامة لا يرضي هذا الأمر، وينظر لأصحاب هذه الرؤيّة بنظرة الشفقة عليهم؛ لهذا يقول: "إنّهم شركاؤنا في الحقيقة، لكنهم وقعوا في أسر التناقض حينما نفوا إدراك ما أدركوه وجعلوه موضوعاً لنفهم... ومن هنا فإنّ الفلسفة تؤكّد كون السفسطة مبنيّة على أساس عدم التناقض؛ لأنّ كلّ المعلومات تعتمد على هذه القضيّة بالتحليل الدقيق، فإذا سلّمنا بها فإنّنا لا يمكننا حينئذٍ إنكار أيّة حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أيّة حقيقة"^(٢).

حقيقة العلم:

إنّ الفلاسفة الماديين يذهبون إلى أنّ العلم أمرٌ مادّي؛ لصلته بالحركة الماديّة في المخ والأعصاب، باعتبار عمل الحواس يترك أثراً على الأعصاب والمخ ينتج عنه ردود فعلٍ

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ١٠٤.

(٢) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٥-١٠٦.

مادّية فيها، فمن هنا يرى هؤلاء العلم كونه ظاهرة مادّية يمكن ملاحظتها واختبارها. وكلامهم هذا مردود وباطل منطقيًا؛ لأنّهم فسروا العلم والمعرفة تفسيرًا مادّيًا والحال أنّه مجرد، فكلامهم أعلاه غير مقبول بأنّ الوقع الخارجي المادي ينتقل بخصوصيّاته إلى الحيز المادي الصغير من الأعصاب والمخ حتى يحصل العلم؛ وذلك لاستحالة انطباق الشروط المادّية عليه للأسباب الآتية:

الأول: المادّة تقبل الانقسام بخلاف العلم فإنّه لا يقبل الانقسام؛ لذا لو كان العلم منطبعًا في مادّة جسمانيّة وأريد تقسيمه، فالجسم يقبل الانقسام، بخلاف العلم لا يقبل ذلك.

الثاني: إنّ الوجود المادي عمومًا مقيّد بالزمان والمكان، في حين أنّ العلم مجرد عنها - الزمان والمكان -، بدليل أنّنا نتعلّق الأمر الجزئي الحاصل في الزمان والمكان المحدّدين في كلّ زمان ومكان، مع احتفاظ الجزئي المتعلّق بعينيته.

الثالث: إنّ الوجود المادي يخضع لقانون الحركة والتغيّر العام، في حين أنّ العلم لا يتحوّل ولا يتغيّر، وإلاّ للزم ألاّ نتمكن من تعقل شيء واحد في زمانين مختلفين، ولا أنّ نذكر أيضًا الأمر الذي تعقلناه في الزمن اللاحق. إذن، العلم مجرد عن المادّة لكونه فعاليّة تامّة لا قوّة فيها^(١).

اتحاد العاقل والمعقول

إنّ هذا المطلب مستقي من مباني ملاً صدرا في حكمته المتعالية، الذي لا يرى ثنائيّة بين العاقل والمعقول، وكذلك العلامّة ذهب إلى عدم الثنائيّة بين العلم والعالم، لا كما يتصوّر بعضهم فصلهما، بل أحدهما عين الآخر. فالعلم حقيقته هنا هي حصول المعلوم بصورته العلميّة، ووجوده بنفسه وماهيّته عند العالم، ونتيجة ذلك يكون العلم عين المعلوم بالذات، وليس شيئًا آخر، بغض النظر عن كيفيّة المعلوم - حضوريًا كان

(١) العلامّة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١، ص ٥١؛ نهاية الحكمة، ص ٢٣٧.

أو حصوليّاً-، فهذا هو معنى اتّحاد العاقل والمعقول.

وقد أوضح العلامة هذ الأمر في نهايته بقوله: المعلوم الحصولي يدور أمره بين أن يكون وجوداً جوهرياً قائماً بنفسه، فحينئذٍ لا بد أن يكون وجوده لنفسه عين وجوده لغيره -العالم؛ لاستحالة أن يكون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً، ويتعين اتّحادهما في هذه الحال. وأن يكون وجوده عرضياً قائماً في الغير -الموضوع-، فوجوده هو لذلك الغير، وبالتالي يلزم اتّحاده بالعالم من خلال اتّحاده مع موضوعه.

هذا كلّه في العلم الحصولي، وأما العلم الحضوري فحاله كذلك، بل أوضح منه^(١). فالعلم الحقيقي هو العلم بتام ما به -الشيء- هو هو، وهذا ما يسمّى بالحدّ التام، وما عدا ذلك فهو دائر بين العلم ببعض ذاته وهذا ما يسمّى بالحدّ الناقص، وبين أمّا العلم بما هو خارج ذاته مختصاً به كالجنس القريب وهذا يسمّى بالرسم التام، وأمّا العلم بما هو خارج ذاته مشتركاً بينه وبين غيره.

والعلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق كما أوضحنا ذلك سابقاً؛ لكون العلامة لم يخرج عما جاء به أرسطو، والعلامة هنا جعل كثرة العلوم ناشئة من إدراك ما به الإمتياز بينها، وبالتالي تكون الكثرة بالذات بغمض النظر عن كونها علوماً حقيقيّة أو اعتباريّة.

وتوجد هناك معلومات تحصل بالانتزاع -المعاني والمفاهيم الانتزاعيّة- التي يقف بها الإنسان على تمام حقيقتها، بخلاف المعلومات الحسيّة وما ينتهي لها الحسّ؛ لكونه محدوداً إذا قيس إلى مجموع ما يدركه الإنسان، فهذا في جانب التصوّر، وأمّا في جانب التصديق فإنّ القضايا الانتزاعيّة فيه أوضح القضايا الحسيّة؛ لأنّ الحسّ لا يستوعب جميع مقارنات وقيود الموضوع والمحمول^(٢).

وأما التصديق فهو كالتصوّر أيضاً ينقسم إلى ضروري ونظري، وهو بدوره لا

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٤٠؛ صدر المتأهين، الشواهد الربوبيّة، ص ٢٠٢-٢٠٧.

(٢) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٩-١٣.

بد أن يرجع إلى تصديقات ضرورية المتمثلة بالسته من أوليات، وفطريات، وحسيات، والحدسيات، ومتواترات، ومجربات، فرأى العلامة في القضايا الضرورية غير الأوليّة الذي ذهب فيها إلى عدم ضرورتها في الذات، وكل ما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات، وهي القضايا الضرورية الأوليّة^(١).

يرى العلامة وأيضاً أن العلم النظري الذي هو قسيم الضروري أو البديهي لا بد له من أن يرجع إلى أمر بديهي، فإن التصديق سواء كان بديهيًا أم نظريًا يحتاج في اكتماله إلى القضية البديهية الأولى - استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، أو الإيجاب والسلب - التي لا يمكن الشك فيها؛ لأنّ الشك لا يجتمع مع بطلان ذاته باعتبار الشك سلب اليقين، فلو أخذ به في البديهية الأولى لا جتمع سلب اليقين مع اليقين لإمكان اجتماع السلب والإيجاب وهو اجتماع للشيء وبطلانه، ولا يقول به عاقل. فهذا هو الأساس الذي يبنى عليه التصديقات العلمية لدينا، فهو أساس العلم^(٢).

الوجود الذهني

هذا النحو من البحوث يعدّ من منطلقات نظرية المعرفة في ميدان الفلسفة الإسلامية؛ لكونه مرتبطاً بإثبات الوجود العلمي للأشياء المتعلّق بها الإدراك، وهذا هو المعروف من مذهب الحكماء من أن لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا ترتّب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتّب آثار آخر غير آثارها الخارجية، والعلامة قد أوضح ذلك بقوله: "إنّ الوجود الذهني الذي يُعتبر أحد قسمي الوجود المطلق... إنّما يتحقّق بالقياس، وهو قولنا: الوجود إمّا أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإمّا أن لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، وهو الذهني. والقسمان متقابلان؛ لمكان التقسيم. فالوجود الذهني إنّما هو ذهني من جهة مقابله الوجود الخارجي وعدم ترتّب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتّب آثار ما عليه،

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٧-٢٧.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١، ص ٤٩-٥٠.

ككونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخصّ الذهن، وسائر الآثار، كحمرة الخجل أو الغضب، وصفرة الوجه، وغير ذلك فهو من هذا وجود خارجي، وليس بذهني؛ لترتب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج^(١).

والعلامة هنا لم يترك تبيين ما هو المراد من الوجود الذهني، لكيلا يصدق على كل موجود أنه ذهني، وإلا لكان القول بالشبح - باعتبار لو كان الموجود في الذهن شبهاً للأمر الخارجي لارتفعت العينية من حيث الماهية، ولزمت السفسطة؛ لعود علومنا جهالات - أيضاً قولاً بالوجود الذهني، بل هو مصطلح خاص يراد به ماهيات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لما وراءها.

ولم يترك ما ذهب إليه في الوجود الذهني بلا دليل، أو الإبقاء عليه مُدعى فقط، بل ساق أدلة عليه، ومن هذه الأدلة: هو تصوّرنا لماهيات الأشياء الخارجية، كالإنسان والفرس على نحو الكلية والصرافة، أي: على نحو يكون المتصوّر معنى يصلح للانطباق على كثيرين من جهة، ولا يقبل التعدّد من جهة أخرى، ثم نحكم على هذه الماهيات بهذه الأحكام، مع أنّها ليست موجودة على هذا النحو في الخارج، حيث الخارج وعاء التشخيص والاختلاط والجزئية. والذي صحّح هذا التصوّر والحكم هو العلم الوجداني بوجود ما لهذه الماهيات غير الوجود الخارجي، وهو ما نسميه بالذهن^(٢).

فعندما نتصوّر الإنسان بنحو يشمل هذا المفهوم أفراده بشكل غير متناهٍ فنقول: (إنّ للإنسان نفساً ناطقة)، ففي هذا المثال يعمّ الإنسان مصاديق غير متناهية. ونحن نعلم من ناحية أخرى أنّ ما هو في عالم الخارج إنّما هو الجزئي لا الكلي، إذن فالإنسان الكلي موجود في موطن آخر، وحيث لم يكن موطنه الخارج، إذن يكون موطنه الذهن^(٣).

وكذا إنّنا نتصوّر الحقائق الصرفة غير مخلوطة بشيء آخر، ومن الواضح أنّ مثل

(١) صدر المتألمين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق: الطباطبائي، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٣٤.

(٣) ملا هادي السبزواري، شرح غرر الفوائد، ص ٦-٨.

هذه الحقائق غير موجودة في الواقع الخارجي، وهذا ما نجده بالوجدان، فمثلاً لا يوجد في الخارج إنسان محض بنحو يكون مجرداً أكثر عن كل شيء آخر، كالكيفية والكمية والأين والوضع والجهة والإضافة وغيرها.

نعم، إذا كان الإنسان موجوداً في الخارج فله وضع وكيف وجهة وإضافة معينة. وهكذا جميع الأشياء في الطبيعة فإنها مخلوطة مع أشياء أخرى ومركبة مع غيرها، ولا يمكن أن توجد على نحو الصرافة، إذن إذا لم تكن الحقائق الصرفة موجودة في الخارج؛ لكونها من المستحيل أن توجد في الخارج من غير مشخصاتها ومنضاتها، فلا بد من موطن آخر أو محل آخر توجد فيه، وليس هو إلاّ الذهن.

بقي أمر هنا، وهو أن نسأل: ما المائز بين الذهن والوجود الذهني؟ نقول في مقام رفع اللبس: إنّ الذهن هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحال له، يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء^(١).

تكثر الإدراكات

إنّ العلوم الحضورية تُشكل اللبنة الأولى والمنطلق لسائر العلوم أو المعارف الحسولية، بل وترجع إليها، والذي يعتبر التكثر الأول في المعرفة كما أسلفنا سابقاً. والعلامة يقسم هذه المعارف - العلوم الحضورية - إلى أربعة أقسام:

الأول: علم النفس بذاتها، فإنّ كل إنسان يدرك ذاته بصورة مباشرة وبلا توسط أيّ صورة ذهنية، باعتبار حضور ذاته عنده.

الثاني: علم النفس بقواها ووسائلها التي تستخدمها لتحقيق أفعالها.

الثالث: علم النفس بأفعالها وآثارها في إطار وجودها.

الرابع: علم النفس بالخواص المادية للواقعات المادية الخارجية التي تتصل

(١) صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٨٣.

بالنفس عن طريق الحواس والقوى الحساسة، كالأثر الذي تتركه الرؤية البصريّة في الشبكيّة، فتنقله الأعصاب بخواصه وتعدده؛ ليتحول إلى علم حصولي بقوة الخيال التي يسميها القوة المبدلة للعلم الحضورى إلى علم حصولي، فتحصل الصورة الجزئية عن الواقع في الذهن.

ومن هذا المنطلق يتضح أنّ التكتّر الأول في المعارف الحسوليّة عند الإنسان هي هذه الصور الذهنيّة التي تعكس العلوم والمعارف الحضورية لديه، وهو التكتّر الثاني بعد العلوم الحضورية نفسها.

وفي المحطة الثانية تنقسم العلوم الحسوليّة إلى قسمين: التصدّيات والتصوّرات، فالمائر بين القسمين هو حكم النفس وإذعانها سلباً أو إيجاباً في التصديقات دون التصورات التي تتحدّد بالصورة الذهنيّة لا غير، إذن هذا المائر هو منشأ التكتّر وحصوله.

فالمعرفة التي تحصل في تصوّراتنا أيضاً تنقسم بدورها إلى قسمين: التصوّرات الماهويّة، والتصوّرات الاعتباريّة. والتصوّرات أو المفاهيم الماهويّة هي مفاهيم حقيقيّة؛ لأنّها تحكي عن الواقع الخارجى وتعكسه كما هو، في حين المفاهيم الاعتباريّة، وإن كان لها لون من ألوان الحكاية عن الخارج، هي في نهاية المطاف غير حقيقيّة؛ لكونها تعكس أموراً ذهنيّة بالدرجة الأولى، فبالمفاهيم الماهويّة نتعرف على الأشياء، وبالمفاهيم الاعتباريّة نحكم عليها، وهذا النحو من التكتّر في الإدراك هو الحقيقة والاعتبار. فالتكتّر في المعرفة أو الإدراك -سواء كان حاصلًا في التصورات أم التصديقات- يحصل بدرجة أكبر من خلال عاملي البساطة والتركيب، هذا من جانب.

أمّا المفاهيم الاعتباريّة: وهي التي ينتزعها الذهن بعد تعقله للمحسوسات أوّلاً؛ ولذا تسمّى بالمفاهيم الثانويّة، وهي بدورها تنقسم إلى نوعين: الأول: مفاهيم فلسفيّة، كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان. والثاني: مفاهيم منطقيّة، كالكلي والجزئي وهذا من جانب آخر.

كل هذا كان في دائرة التصوّرات، وأما دائرة التصديقات فإنّ بينها علاقة توالديّة

تشبه التوالد المادّي، فكل تصديق جديد ينتهي بالضرورة إلى تصديق سابق، وهذا التصديق الأخير أيضاً بدوره إما أن يرجع إلى تصديق قبله إن كان غير بديهي -نظري-، أو أن يكون عند نفسه إذا كان بديهيًا، وهذا يعني أن انقسام الإدراكات التصديقيّة إلى بديهية ونظريّة هي سبب لكثرة جديدة^(١).

تقسيم الإدراكات

هنا العلامة لم يخرج عما ذهب إليه ملاً صدرا في اعتبار العلم مجردًا، وأنه نفس الوجود؛ لذا يقول: فليس في نفسه طبيعة كليّة جنسيّة أو نوعيّة حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرفيّة إلى الأصناف.

وهذا الكلام من العلامة نقله عن ملاً صدرا في أسفاره الذي يرى العلم أمرًا بسيطًا لا يندرج في معنى كليّ ذاتي، وبناءً عليه فإنّ تقسيم العلم ليس سوى تقسيم المعلوم لآتحاده معه، كاتحاد الوجود مع الماهية^(٢).

وبعدما نقل العلامة كلام ملاً صدرا في كتابه -نهاية الحكمة- بلا تعليق أو ردّ عليه فهذا دليلٌ على قبوله له، وهنا أخذ العلامة بتقسيم الإدراكات إلى نوعين:

الأول: تنقسم الإدراكات إلى إدراكات حضورية وإدراكات حصولية، والإدراك الحضورى: هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى الذي ترتب عليه آثاره عند العالم. وأما الإدراك الحسولى: فهو حضور المعلوم بماهيته دون وجوده الخارجى، أي: حضور المعلوم عند العالم حضورًا مفهوميًا، وبتوسط الصورة الذهنية.

والثاني: وهنا يمكن لنا ذكر أكثر من تقسيم بسبب تعدد الحثيات التي ترجع كلّها إلى هذا النوع من التقسيم، فإذا نظرنا من زاوية الحاجة إلى النظر، نقسم العلم إلى

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٣٥٩-٣٩١-٤٤٨.

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

البديهي والنظري. والبديهي أو الضروري لا يحتاج إلى كسب ونظر، كتصوّر مفهوم الوجود، والتصديق بأنّ الكلّ أعظم من الجزء. والبديهيّات كما قلنا سابقاً إنّها على ستة أقسام: الأوّليّات، والفطريّات، والحسيّات، التجريبيّات، الحدسيّات، المتواترات. وأما النظري أو الكسبي فهو يحتاج إلى كسب ونظر؛ لحصول تصوّره أو التصديق به، كتصوّر ماهيّة الإنسان والتصديق بأنّ مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين^(١).

وإمّا إذا نظرنا من زاوية لزوم التصديق سلبيّاً وإيجابيّاً وعدمه، فإنّنا نقسّم العلم الحصولي إلى قسمين: التصوّر والتصديق. وأما إذا كان نظرنا منصبّاً على سعة الانطباق على الخارج، فإنّنا نقسّم العلم الحصولي إلى قسمين: الكلي والجزئي، فالأوّل لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كمفهوم الإنسان، والثاني ما يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين كمفهوم زيد الحاضر الذي هو علم حسي، أو الغائب الذي هو علم خيالي.

ويوجد نظر آخر للعلامة حول الكلي والجزئي فيقول: الكليّ: هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كتصوّر البناء الذي نبنيه، ويسمّى علم ما قبل الكثرة، والجزئي: هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كعلمنا بحركة زيد حينما نشاهده يتحرك مادام يتحرّك، ويسمّى علم ما بعد الكثرة^(٢). فالعلامة استفاد من التقسيم السابق للعلم الحصولي؛ ليجعله شاملاً للعلم الحضورى، كما في علم العلة بمعلولها من ذاتها الواحدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فإنّه لا يتغيّر بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال، فهذا هو ما يسمّى بالعلم الكليّ الحضورى، في قبال ذلك يوجد العلم الجزئي الحضورى كما في علم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول، فإنه يزول بزوال المعلول^(٣). وإمّا إذا نظرنا لطبيعة المفهوم من حيثية الحقيقة وعدمها، فهنا يكون التقسيم أيضاً على نوعين: مفهوم حقيقي، ومفهوم اعتباري، وهذا ما قد

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

(٢) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٣) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق.

أوضحناه في المطلب السابق^(١)، فلا نعيد تجنباً من تكرار المكرر.

بقي مطلب هنا لا بدّ من إيضاحه، وهو موقف العلامة من الشريعة في كونها مصدرًا معرفيًا كاشفًا عن الواقع على غرار الحس والعقل، فالعلامة حتى يوضح هذا المطلب قام بتحديد مصادر المعرفة الدينيّة بثلاثة ينابيع: الشريعة، العقل، النفس: فالشريعة: هي المعارف الوحيانيّة النازلة من الله تعالى، المتمثلة بالإرشادات اللازمة للإنسان.

والعقل: هو طريقة التفكير والاستدلال المنطقي لما يمكن أن يدرك به من حقائق.

والنفس: هي بما تملك من طاقة واستعداد لنيل المعارف القلبية والمعنويّة.

وهنا سؤال يطرح نفسه: إذا كانت النفس لها استعداد لنيل المعارف القلبية والمعنويّة، فكيف بالعرفان بما هو معرفة مستمدّة من الكشف والشهود القليبين مصدر معرفي يُضاف للمنابع الثلاثة أم لا؟ وهل يقبله الدين كمصدر؟ العلامة هنا يقدّم إجابةً واضحةً وجليّةً بقوله: الإسلام أرسى تعاليمه المتينة بصيغة قابلة للهضم بالنسبة إلينا، أيًا كان سبيل الإرشاد، سواء أكان عن طريق الإرشاد المولوي، أم عن طريق الاستدلال والبيان المنطقي، أم عن طريق الولاية والكشف، والجلي الواضح الذي لا ريب فيه أن الإنسان لا يملك غير هذه الطرق الثلاثة للإدراك وتعلم أي شيء^(٢).

وهذا الكلام واضح بأنّ العرفان الذي يحصل عن طريق الولاية والكشف له قيمة معرفية، تصيّرُه ينبوعًا من منابع المعرفة، وبالتالي يكون مرشدًا للإنسان بحسب النظرة الدينيّة^(٣). وهذه المعرفة التي يصل الإنسان بها إلى معرفة خالقه، ومن معرفته يصل إلى معرفة ما سواه؛ لأنّ معرفة الحقيقة -الله تعالى- هي معرفة لما يرشح عنها ويشابهها،

(١) مطلب تكثّر الإدراكات.

(٢) العلامة الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٩.

(٣) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٢٠.

وهذا لا يكون إلا بالتزامه بقوانين الشريعة وضوابطها، باعتبارها نافذة الحقيقة.

وهذا نتيجة إدراك العلامة العميق لأهميّة هذه النافذة أولاً، وتجربته -الشخصيّة- الفكرية والروحيّة في هذا الطريق المعرفي ثانياً؛ ليرفع بذلك أي إنحراف يحصل عن الحق تعالى من خلال التهاون، وعدم الالتزام بالأحكام الشرعيّة، وكذا لرفع المواجهة بين الطريقة -السير والسلوك- والشريعة وإلى الأبد^(١).

نظريّة المعرفة عند مصباح اليزدي

الواقعيّة أو الوجود

إنّ الوجود هو الأصل أو الأصيل في التحقّق، وغير الوجود متحقّق به بالعرض^(٢). وهذا الكلام لم يخرج عنه مصباح اليزدي؛ لما استظهره من قول صدر المتألّهين الذي ذكره في موردين، وإن كان ذكر الماهيّة بدل الغير في كلامه، إذ قال في الأسفار: فإنّ الوجود هو الأصل في التحقّق، والماهيّة تابعة له^(٣). وكذلك ذكر العبارة في الشواهد الربويّة، فقال: فالحقّ أنّ المتقدّم منها على الآخر هو الوجود؛ لكن لا بمعنى أنّه مؤثّر في الماهيّة؛ لكونها غير مجعولة كما مرّ، بل بمعنى أنّ الوجود هو الأصل في التحقّق، والماهيّة تبع له، وبتعبير الشيخ مصباح: "إنّ مسألة أصالة الوجود مسألة جارة وأساسية، ولا ينبغي إطلاقاً أي تساهل في تناولها؛ لأن مسائل العليّة، وعلاقة المعلول بالعلّة، ونتيجة ذلك ترتبط بأصالة الوجود، وعلى أساس ذلك تُحلّ كثير من المسائل المهمة، كنفى الجبر والتفويض، وإثبات التوحيد الأفعالي، وغير ذلك، كما أن مسألة الحركة الجوهرية تستند إلى أصالة الوجود"^(٤).

لذا إنّ الجذر الرئيس في الكثير من الأخطاء التي وقعت فيها المناهج الفلسفيّة

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، ص ١٤٠.

(٢) صدر المتألّهين، تعليقة على حكمة الإشراق: ج ١، ص ٧٧.

(٣) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة: ج ٣، ص ٣٢٨.

(٤) مصباح اليزدي، المنهج الحديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٣٤٠.

التي سبقت صدر المتألهين ومدرسته، يرجع في النهاية إلى الخلط بين الأمور الذهنية والواقعيّات الخارجيّة؛ وذلك لأنّ في أصالة الوجود أو الواقعيّة، المفاهيم والماهيّات هي صور للواقع الخارجي، لا سيّما الماهيّات، فإنّها صورة تامّة تنطبق على الواقع، ومن الواضح أنّ التصوير الشفاف والمنطبق تمامًا على صاحب الصورة، يؤدّي إلى أن يقع الإنسان في الخلط بين الصورة وبين صاحب الصورة، فيظنّ أنّ الصورة هي صاحب الصورة، ويرتّب خواص كلّ واحدةٍ منهما وأحكامها على الأخرى؛ خطأً منه. ومن الواضح أنّك لو لم تتّجه ناحية صاحب الصورة وتدرّك وجوده فإنّك سوف تبقى على ما كنت تعتقدُ به خطأً. وتظنّ أنّ الواقع هو عين ما تراه وأنّه لا وجود لصورة وصاحب صورة، وهذا هو حال المفاهيم ولا سيّما الماهيّات هي تصاوير شفافة تنطبق على الواقع.

ولمّا كان طريق إدراك الإنسان العادي للواقعيّات الخارجيّة إنّما يتحقّق من خلال هذه المفاهيم الواقعيّة والماهيّات، ولا يمكنه أن يدرك الواقع مباشرةً دون توسّط هذه الصور المذكورة، فهو يظنّ أنّ هذه الصور هي الواقع الخارجي، وتبعاً لهذا الظن يقع أحياناً بترتيب أحكام الماهيّات - التي هي أحكام هذه الصور الذهنية عن الواقعيّات - على الواقعيّات نفسها التي ترجع إليها هذه الصور؛ كما قد يقع بأمرٍ مُعاكس أحياناً، فيرتّب أحكام الواقعيّات على الصور الذهنيّة، والتي هي الماهيّات، وبالتالي يحكم على الماهيّات بأحكام الواقعيّات، ويحكم على الواقعيّات بأحكام الماهيّات.

وهذا الظنّ هو الذي يوقعه في نتائج خاطئة؛ من خلطٍ بين الأمور الذهنيّة وبين الواقعيّات، أو بين الواقع وبين الذهن، وبركة ما ذهب إليه صدر المتألهين واتباعه - لا سيّما اليزدي في أصالة الواقعيّة أو الوجود واعتباريّة الماهيّة - فقد ارتفع الخلط بين الواقع والذهن.

وهذه الواقعيّة التي تبناها لم تبَق حبيسة الفكر فقط، بل أعملها بشكل جلي في فلسفة الأخلاق، وأخذ يصنّفها - أي: المذاهب الأخلاقيّة - إلى تصانيف عدّة؛ والصنف الذي يهمنّا التطرّق إليه هنا هو تصنيفها وفقاً للنظريّات المتّصلة بها وراء

الأخلاق؛ لكون الشيخ لم يرتضِ الآراء الأخرى في فلسفة الأخلاق، التي ذهب أغلبها إلى أنّ الأحكام والجُمْل الأخلاقية من جنس الجُمْل الإنشائيّة. بل ذهب مع من قال بأنّ الأحكام والجُمْل الأخلاقية هي من جنس الجُمْل الخبريّة، لكونها تحكي عن عالم الحقيقة والواقع، وبالتالي يمكن لنا تصنيف هذين الرأيين إلى: الأحكام والجُمْل الأخلاقية الواقعيّة، والأحكام والجُمْل الأخلاقية الغير الواقعيّة.

وهذا لم يكن جزافاً باعتبار لا يتسنّى عرض الأحكام الأخلاقية بالطرق العقلانيّة، إلّا إذا قامت بين القيم والحقائق العينية أصرة منطقيّة، بينما الأحكام الأخلاقية من جنس الإنشائيّات؛ فلا تنعدم العلاقة المنطقيّة بين بعضها ببعض تماماً فحسب، بل سوف يعجز أيّ دليل عقلي على برهنتها كذلك^(١).

إنّ التصديق بوجود الواقع العيني إجمالاً، والتصديق بالواقع المادّي بشكل متعيّن ومشخص، هو مقتضى فطرة العقل، وشاهد ذلك وجود مثل هذا الاعتقاد عند جميع الناس، كما أنّ سلوكهم العملي يؤيد ذلك أيضاً^(٢).

حقيقة العلم

إنّ مفهوم العلم هنا يعتبر من أوضح المفاهيم وأشدّها بديهيّة؛ لذا فهو ليس فقط مستغنياً عن التعريف، بل لا يمكن تعريفه أصلاً -مطلق العلم والاطلاع-؛ لأنّه لا يوجد ما هو أوضح منه؛ لِعرفه. وأما ما ذُكر في كتب المنطق والفلسفة من تعريف للعلم، فإنّه ليس تعريفاً حقيقياً، فيمكن أن يكون مقصودهم من ذلك؛ إمّا يقين المصداق المطلوب في علم أو مبحث خاصّ، كما عرّف المنطقيّون العلم (بالحصول صورة الشيء في الذهن)، وفائدته تعيّن المصداق الذي يريدونه، وهو العلم الحسولي، وإمّا الإشارة إلى نظريّة صاحب التعريف حول بعض مسائل علم الوجود المرتبطة به،

(١) مصباح اليزدي، المتطلبات التمهيديّة للإدارة الإسلاميّة، تحقيق: متقى فر، ص ١٥٦؛ مصباح اليزدي،

دروس في فلسفة الأخلاق، تحقيق: أحمد حسين شريفي، ص ٩٥-١٠٤.

(٢) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٨٦.

كما قال بعض الفلاسفة^(١): العلم عبارة عن حضور مجرّد عند مجرّد آخر. أو حضور شيء عند موجود مجرّد، حتى يتبيّن بهذا القول رأيه في تجرّد العلم والعالم.

فإذا كان لا بدّ من تقديم تعريف أو توضيح حول العلم أو المعرفة فمن الأفضل أن نقول: العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكليّ عند موجود مجرّد. ولا بدّ أن نضيف أنّه ليس من لوازم العلم أن يكون العالم دائماً غير المعلوم. وإنّما من الممكن في بعض الموارد - كما في علم النفس بذاتها - أن لا يكون تعدّد بين العالم والمعلوم.

وفي الحقيقة فإنّه في مثل هذه الموارد تكون الوحدة أكمل مصداق للحضور^(٢). والتعريف الذي تبنّاه اليزيدي هو شامل للعلم الحضورى والعلم الحصىلى، وكذا شامل لأقسام المعقولات والمفاهيم؛ لأنّ الخارج موجود بصورته لدى العالم بوساطة، بينما العلم الحضورى الذي له على مستوى الصورة، فإنّها - الصورة الذهنيّة - حاضرة لدى النفس الموجودة لها، المحيطة بها إحاطة قيوميّة. وله على مستوى الذات، فإنّها - علم الذات بذاتها - حاضرة لدى ذاتها، فالنفس ذاتها علم، والعلم ذاته نفس، فثمة وحدة تمثل المصداق الأكمل للحضور.

الوجود الذهني

إنّ هذا الحقل يُعدّ من المسائل الحيويّة في ميدان الفلسفة الإسلاميّة وخصوصاً الحكمة المتعالية، بل هو المنطلق والأساس؛ لكونه مرتبطاً بأهمّ مسألة في نظرية المعرفة، وهي قيمة المعلومات التي يملكها الإنسان عن الواقع الخارجى، وكذا يُعدّ تمييز الحقائق عن الاعتباريات والوهميات من الوظيفة الأساسية للأبحاث الفلسفيّة، وهذا لا يتحقّق إلّا إذا قلنا إنّ الإنسان قادر على إدراك الواقع على ما هو عليه، وأما إذا لم يكن قادراً على ذلك لكانت الفلسفة عبثاً.

(١) الفلاسفة هم: صدر المتألهين، والعلامة الطباطبائي، حسن إبراهيميان، نظرية المعرفة، ص ٣٦.

(٢) مصباح اليزيدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٣٨-١٤١.

فالوجود المطلق ينقسم إلى قسمين: الوجود الخارجي: وهو الذي تترتب عليه الآثار، والوجود الذهني: وهو الذي لا تترتب عليه تلك الآثار بعينها. والقسمان متقابلان لمكان التقسيم.

فالوجود الذهني إنّما هو ذهنيّ من جهة مقابله الوجود الخارجي، وعدم ترتّب آثاره عليه. وأمّا من جهة ترتّب آثار ما عليه، ككونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخصّ الذهن^(١). فالوجود الذهني -أو ما يسمّى بالوجود الظليّ- ثابت بالعلم الحضور، ولا يحتاج إلى البرهنة عليه، وما يذكر من دليل في هذا المجال لا يعدو كونه تنبيهاً لأجل إلفات نظر الغافل، ودفع ما يبدو له من شبهة. وهذا الأمر ثابت سواء قلنا إنّّه نظري يحتاج إلى دليل كما هو المشهور، أم بديهي لا يحتاج إلّا إلى التنبيه^(٢).

رغم ذلك قد ظهرت موجة خطيرة من الشك وخصوصاً في أوروبا، والتي بدورها ابتلعت بعض كبار العلماء في الغرب، كالسوفسطائيين الذين أنكروا العلم مطلقاً، وكذا مذهب أصحاب الشكّ واللاأدرين. وإذا صحّت نسبة إنكار العلم بشكل مطلق لأحد فإنّ أفضل تفسير لذلك هو أنّ ذلك الشخص قد ابتلي بوسواس ذهنيّ شديد كما يحدث مثل ذلك لبعض الأفراد أحياناً بالنسبة لبعض المسائل، ولا بدّ من اعتبار هذه الحالة في الواقع لوئاً من ألوان الأمراض النفسية^(٣).

ومن هنا لم يحتمل أحد أنّ هناك تطابقاً وجودياً بين الذهن والخارج، فلا يبقى إلّا التطابق الماهويّ بينهما، فإذا أنكروا ذلك -كما هو ديدن السوفسطائيين ومن ذهب مذهبهم- فلا علم لنا بالخارج أصلاً، وهذا معنى قول الحكماء: لا يبقى فرق بين العلم والجهل، ولعادت جميع علومنا جهالات. بالإضافة إلى ذلك أنّ معنى اكتشاف الخطأ في الإدراكات الحسية والعقلية التي اتّخذها السوفسطائيون ومن تبنّى مذهبهم، لا

(١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليق: مصباح اليزدي، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) م.ن، ج ١، ص ٤٥.

(٣) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٥٠-١٥٢.

يصلح لهم دليلاً لنفي العلم؛ لكوننا نفهم أن إدراكنا ليس مطابقاً للواقع، فهذا لازمه الاعتراف بوجود العلم بخطأ الإدراك.

وأيضاً يوجد لازم آخر لقولهم، وهو أنا نعلم بوجود واقع لا يطابقه الإدراك الخطأ، وإلا فإنه لا معنى لكون الإدراك خطأ، بل أن نفس الإدراك الخطأ والصورة الذهنية المخالفة للواقع أمر معلوم لنا.

إضافة إلى وجود علم آخر مفروض، هو أن الإدراك الخطأ لا يمكن أن يكون صحيحاً في نفس الوقت^(١). إذن الشك فيه لا يبقى طريق لإثبات العالم الخارجي، فحينئذ لا يمكن أن نفرض وجود العلم والإدراك، ومع ذلك نحتمل عدم مطابقتها للواقع، فإنها لا يجتمعان وهذا ما يقول به جميع الحكماء.

تكثر الإدراكات

هنا العلامة اليزدي لم يخرج عن كون العلم الحضورى يمثل البنى التحتية لجميع العلوم، أو المعارف الحصولية التي تحتاج في إدراكها لواقعية المعلوم إلى واسطة، بخلاف المعرفة الحضورية فإنها لا تحتاج في إدراكها إلى واسطة، باعتبار المعرفة الحصولية تحصل للعالم بوساطة ما يملكه من مفهوم ذهني عن المعلوم، وهذا التكثر في المعارف الحصولية لدى الإنسان حصل نتيجة انعكاس العلوم أو المعارف الحضورية بهيئة صور ذهنية.

وهذه المعارف الحضورية يقسمها العلامة اليزدي إلى ستة أقسام:

الأول: العلم بأنفسنا: فإن كل شخص يدرك وجود نفسه، بأن تكون نفسه حاضرة عنده، ومعرفة بنفسه لا تحتاج إلى مفهوم عن نفسه.

الثاني: العلم بحالاتنا الداخلية: فالإنسان يدرك حالاته النفسية بلا توسط المفاهيم، كالفرح والحزن والأمل واللذة والخوف، التي تحدث في نفسه.

الثالث: علمنا بأفعالنا الداخلية والجوانحية: بعض أفعالنا - كالإرادة والحكم

(١) مصباح اليزدي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٢-١٥٣.

والتفكير والالتفات - تحصل في داخلنا، ويكون علمنا بها بلا وساطة مفهوم، نظير تفكرنا في شيء ما، فإننا ندرك بلا وساطة أننا في حالة التفكير.

الرابع: علم العلة المانحة للوجود بمعلولها: فإنّ المعلول يكون حاضرًا عند مبدأ وجوده، ولا توجد أية وساطة بينهما؛ لذا تعلم العلة المانحة بمعلولها بلا وساطة وبالعلم الحضورى^(١).

الخامس: علم المعلول بمبدأ وجوده: إنّ المعلول حاضر لدى مبدأ وجوده، فإنّ اشتمل المعلول على الشروط اللازمة، فإنّه سيعلم أيضًا بمبدأ وجوده بلا وساطة وبالعلم الحضورى.

السادس: علمنا بمفاهيمنا الذهنيّة: نعلم بمفاهيمنا الذهنيّة بلا وساطة مفاهيم أخرى، كما نفكر بصديقنا ونتذكره، فإننا دون وساطة نجد صورته في ذهننا، ويكون علمنا بهذه الصورة الذهنيّة بلا وساطة صور أخرى ومفهوم آخر.

فالعلامة اليزدي يذهب إلى عدم حصر - أي: حصرًا عقليًا - هذه الأقسام بالسته فقط، بل يمكن العثور على أقسام أخرى، إضافة إلى ذلك لا يُراد من هذا التقسيم وجود هذه الأقسام كلّها لدى كل من يحصل عنده علم حضورى، كما في البارى تعالى فإنّه ليس لديه حالات انفعاليّة حتى يعلم بها حضوريًا.

وكذلك يذهب إلى أنّ علمنا واطلاعنا على حالة الفرح داخلنا والذي تحقّق بلا وساطة مفهوم، وهو علم حضورى، وأمّا علمنا واطلاعنا عليها الذي تحقّق بوساطة مفهوم الذي صنعه ذهننا، فهو علم حصولى. فهنا لدينا ما يرتبط بأنفسنا وحالة فرحنا علمان: علم حضورى وعلم حصولى. وهكذا الأمر في سائر العلوم الحضوريّة حيث ينتزع الذهن منها مباشرة مفهومًا، فيصبح بإمكاننا أن نلتفت إليها في ذهننا بوساطة هذا المفهوم، ثم نحكم عليها، من الواضح تحصل هذه الأحكام بوساطة المفاهيم

(١) عبوديت، ومجتبى مصباح، المباني الفكرية للعلامة مصباح اليزدي، معرفة الله، ج ٢، ص ٩٩-١٠٣.

الذهنيّة، وليست علوماً حضورية، بل هي علوم حصولية تحصل في ذهننا بمعية العلوم الحضورية^(١). وفي الواقع هي تفاسير للعلوم الحضورية تحصل بسبب الاستنباطات الذهنيّة، وهو التكثر الثاني بعد العلوم أو المعارف الحضورية، وهنا يأتي دور العلوم الحصولية التي لا نستكشف بها المعلوم بنفسه بشكل مباشر، وإنما نستكشفه بأثره المنعكس في الذهن الذي نطلق عليه المفهوم الذهني، أو الصورة الذهنيّة، وهو الوساطة في إدراكنا للمعلوم.

والعلامة أخذ بتقسيم العلم الحسولي إلى أقسام: منها التصوّر والتصديق: وبناءً عليه التصوّر الذي هو قسمٌ من أقسام هذا العلم لا يوجد فيه حكم على شيء، بخلاف القسم الآخر وهو التصديق الذي يوجد فيه حكم، ومن الأمثلة على التصوّر: الشجرة، السرور، الوجود، الله، أكبر. وفي المقابل ندرك بأنّ الشجرة تعدّ من المواهب الإلهية، والسعادة هي من الحالات النفسانية، وعالم الآخرة موجود، والله أكبر من أي شيء، هو تصديق.

فالمستفاد ممّا تقدم أنّ الجمل الخبرية في مقام بيان التصديقات، وأما في التصورات يُستفاد من غيرها - الجمل الخبرية - كالكلمات المفردة والمركبة، والجمل الناقصة وغير الخبرية. وهذا منشأ آخر لتكثر المعرفة والعلوم الحاصلة.

ويوجد تقسيم آخر للتصوّر والتصديق، فإنّ كلّاً منهما ينقسم إلى: بديهي ونظري. فالتصوّر النظري: هو الذي يحصل من خلال الرجوع إلى تصورات أخرى، أي: من خلال التعريف، أو الإرجاع إلى المفاهيم؛ مثلاً تصوّر الدائرة من خلال التعريف^(٢). وتصور الإلكترون بأنّه: جسيم داخل الذرة، حامل لشحنة كهربائية سالبة، يدور حول مركز الذرة. وأما التصوّر البديهي: فهو يحصل من دون الرجوع إلى تصورات أخرى. وعليه، فإنّ التصورات الحاصلة مباشرة من العلم الحضورية، أو من الحواس

(١) عبد الله محمدي ومجتبي مصباح، المباني الفكرية للعلامة اليزدي، نظرية المعرفة، ج ١، ص ٤٨-٥٣.

(٢) هي خطّ منحني مغلق، حيث تكون كلّ نقطة فيها على مسافة واحدة من المركز.

الخمس أو التي ينتزعها العقل بشكل مباشر من العلم الحضورى، أو من المعطيات الحسية هي تصوّرات بديهية. هذا بالنسبة للتصوّر.

وأما التصديق فينقسم بدوره أيضًا إلى: نظري وبديهي، فالتصديق النظري يُستنتج اعتيادًا على تصديقات أخرى، والتصديق البديهي بخلافه، فإنه لا يحتاج في تحصيله إلى الرجوع إلى تصديقات أخرى؛ لكونها تحصل من خلال العلم الحضورى بشكل مباشر، كما في علمنا بوجودنا فهو علم حضورى.

لكن يجب الالتفات هنا بأنّ المقصود من التصديق البديهي: هو التصديق المعترف الذي يحصل بدون الرجوع إلى أيّ تصديق آخر، وعليه إذا صدّق أحد بسبب ميول شخصيّة، أو بسبب التفاؤل وبدون أي استدلال أنّ غدًا يوم ماطر، فإنه لا يمكن عدّ هذا التصديق تصديقًا بديهيًا، وإن كان حصل من دون الرجوع إلى تصديق آخر؛ لكون هذا الميل الشخصي والتفاؤل ليسا من الطرق المعتمدة للتصديق.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ الكثير من تصديقاتنا تصديقات نظريّة، مثل التصديق بأنّ مجموع الزوايا الداخليّة لكل مثلث يساوي ١٨٠ درجة، فهو تصديق نظري يتمّ إثباته بالرجوع إلى بعض أصول إقليدس، وعلى هذا المنوال قوانين العلوم التجريبية التي يجب إثباتها بالرجوع إلى التصديقات الحسية والعقلية الأخرى.

وأما التقسيم الجديد للتصوّر فالعلامة اليزدي ناظر فيه إلى السعة والضيق؛ لذا قسمه إلى: كليّ وجزئيّ، فالتصوّر الذي يملك قابليّة الانطباق على أكثر من مصداق -أي: يمكن أن تصوّر عدة مصاديق له- يسمّى تصوّرًا كليًّا، وأما التصوّر الذي له قابليّة الانطباق على مصداق واحد فقط، ولا يمكن لأيّ شيء مفروض غيره أن يكون مصداقًا له، يسمّى تصوّرًا جزئيًّا.

واصطلح الفلاسفة والحكماء على التصوّر الكليّ بالمعقول؛ لكونه إدراك المفاهيم والتصوّرات الكلية من وظائف العقل، فنكتة هذا الكلام هو أنّ ملاك كون التصوّر كليًّا قابليته للانطباق على أكثر من مصداق، وليس الملاك وجود عدّة مصاديق له، أو

احتمال وجودها.

والتصوّر الجزئي ينقسم بدوره كذلك إلى عدّة أقسام: التصوّر الحسيّ، والتصوّر الخياليّ.

والحسيّ يُعد كمرآة في ذهننا فيها وردة، تمثّل انعكاسًا للوردة الموجودة في الخارج، وكذلك باقي التصوّرات التي تُدرك بحاسة السمع، واللمس، والذوق، والشم. وعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين هذه التصوّرات، إلّا أنّها تشبه بعضها بعضاً في أمرين:

الأول: أنّه في الوقت الذي يكون لدينا فيه ارتباط حسيّ بالأمر الخارجيّة تتولّد هذه التصوّرات، وتختفي بانقطاع الارتباط الحسيّ.

والثاني: هو أنّها جميعاً تشير إلى شيء خارجي معيّن، ولا تصدق على أيّ شيء غيره، وإن كان شبيهاً له.

وأما الخياليّ فإنّه يمثل بالوردة، فحينما ننظر لها ينطبع في ذهننا تصور آخر يبقى ولا يزول بعد إغماض أعيننا، لذا يبقى قابلاً للتذكّر، وهذا التذكّر جاء بمساعدة التصوّرات الخياليّة. في الواقع يُعدّ التصوّر الخياليّ قسمًا من أقسام التصوّر الجزئيّ الناتج عن إحدى الحواس؛ لذا يمكن تذكّر ما بقي بعد قطع الارتباط بالأمر المحسوس، وليس هذا فقط بل يمكن دمج التصوّرات الخياليّة بحيث ينتج تصوّر خياليّ قد لا يكون له أيّة واقعيّة، كتصوّرنا لجبل من ذهب؛ لذا يستفاد من إعمال قدرة التخيلّ في الفنون المختلفة. وهذا نحو آخر من التوالد والتكاثر في الإدراكات.

وأما التصوّر الكلّيّ أو المعقول الأوّليّ، فينقسم بدوره إلى أقسام:

القسم الأول: المفاهيم الماهويّة، فالتصوّر الحسيّ لوردة مثلاً هو تصور جزئيّ، لكن عندما نعمل على إغماض النظر عن الخصائص الخاصّة بالوردة، ونبقي على الخصائص التي بموجبها استطعنا أن نطلق على ذلك الشيء لفظ وردة، فهنا يكون

مفهوم الوردّة تصوّرًا كليًّا قابلاً للانطباق على كثيرين، وهذا ما يسمّى بالمعقول الأوّلي.

والقسم الثاني: المفاهيم الاعتباريّة، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين: القسم الأوّل: المفهوم الثانوي المنطقي، وهذا القسم يُطلق على المفاهيم الذهنيّة فقط، كالتصوّر، والتصديق، والبديهي، والنظري، والكليّ، والجزئي، وهذه المفاهيم يمكن ملاحظة الكثير من المصاديق لها؛ لكونها حسب التعريف مفاهيم كليّة، لكن لو دققنا النظر نجد أنّها ليست من المفاهيم الماهويّة؛ لأنّها لا تعكس ماهيّة الموجودات، فلا يمكننا أن نجد موجودًا في الخارج يكون تصوّرًا أو تصديقًا، أو بديهيًّا، أو نظريًّا، أو جزئيًّا، أو كليًّا. كما أنّها ليست من المفاهيم الفلسفيّة؛ لأنّها لا يمكن انتزاعها من مقارنة الأمور الخارجيّة فيما بينها. فيمتنع إطلاق هذه المفاهيم على العالم الخارجي، فحينئذ لا يمكن إطلاق هذه المفاهيم الكليّة إلاّ على المفاهيم الذهنية، وهذا ما يسمّى بالمعقول الثاني المنطقي.

القسم الثاني: المفهوم الثانوي الفلسفي، وهذا القسم يُطلق على العالم الخارجي، أي: تنتزع هذه المفاهيم من خلال مقارنة الأمور الخارجيّة فيما بينها، نظير رؤيتنا للنار وشعورنا بحرارتها، وقايسناهما من حيث التأثير والتأثر، هنا نستطيع انتزاع مفهوم العلة والمعلول منها.

مضامًا إلى هذا المفهوم توجد مفاهيم كليّة أخرى تنتزع من خلال المقارنة الذهنيّة، وعلى الرغم من إمكان إطلاقها على العالم الخارجي، إلاّ أنّها لا تشير إلى ماهيّة أشياء العالم، كمفهوم الوحدة، والكثرة، والوجود، والعدم، والتغيّر، والثبات، والقوة، والفعليّة. وهذا ما يسمّى بالمعقول الثاني الفلسفي^(١). ومن خلال الالتفات إلى ما تقدم نفهم عمليّة التوالد والتكثّر في المعرفة، أو الإدراكات عند هذا الفيلسوف المجدّد.

(١) مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعاليم الفلسفة، ج ١، ١٨٥-١٨٨.

تقسيم الإدراكات

هنا أيضاً العلامة اليزدي لم يجانب ما ذهب إليه الطباطبائي إلا ببعض التفاصيل. في كون العلم أمراً بسيطاً لا يندرج في معنى كلي ذاتي، وبناءً على ذلك قسم العلم بتقسيمات:

أولها: إنَّ العلم إمَّا أن يتعلّق بذات المعلوم من دون وساطة، باعتبار انكشاف الوجود الواقعي والعيني للعالم والشخص المدرك من دون توسّط شيء يذكر. وهذا يسمّى بالعلم الحضورى. وإمَّا أن لا يتعلّق شهود العالم بالوجود الخارجى للمعلوم مباشرة، وإمَّا يتعلّق علمه بشيء يعكس له المعلوم، وهذا الشيء يُطلق عليه اسم الصورة الذهنية أو المفهوم. وهذا ما يسمّى بالعلم الحصى.

وهذا النوع من التقسيم لم يخرج عن كونه أحد التقسيمات العقلية الدائرة بين السلب والإيجاب، وبالتالي لا يوجد قسم آخر في عرض هذين القسمين: إمَّا أن تكون هناك وساطة بها يحصل العلم بين العالم وذات المعلوم، وهذا هو جوهر العلم الحصى. وإمَّا أن لا توجد هناك وساطة بين العالم وذات المعلوم، وهذا هو العلم الحضورى الذي لا يقبل الإنكار، حتى من قبل السوفسطائيين الذين جعلوا من الإنسان مقياساً لكل شيء، فإنهم لم ينكروا وجود هذا الإنسان وعلمه بذاته.

فالإنسان في مرحلة العلم الحضورى يعلم بذاته بالشهود الداخلى، وهو في هذه المرحلة لا ينال أو يحصل على العلم عن طريق الحس أو التجربة، أو الصور والمفاهيم الذهنية، وبالتالي يكون هو العلم بعينه. إذن، علمنا بأنفسنا يكون بالعلم الشهودى البسيط لا بتوسّط شيء، بل كل علمنا بحالاتنا النفسية ومشاعرنا وعواطفنا هو علم حضورى بلا وساطة^(١).

وأيضاً من مصاديق العلم الحضورى علم النفس بقواها المدركة والمحركة، وكذا

(١) مصباح اليزدي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٦٢-١٦٥.

علمها بالصور والمفاهيم الذهنيّة، فلا يحصل لها بوساطة صور أو مفاهيم أخرى. إنَّ ما تقدّم من تقسيم للإدراكات كان خاصّاً بالإدراكات الحضورية، التي كانت عبارة عن حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي، الذي تترتب عليه آثاره عند العالم. والتقسيم للإدراكات الحسوليّة التي هي عبارة عن تحليلات وتفسيرات للمعلومات الحضورية التي يتتجهها الذهن بعد تصويرها وأخذ الصور والمفاهيم منها.

فالتقسيم الأول: هو تقسيم العلم إلى بديهي ونظري، والبديهي لا يحتاج إلى توسّط شيء ليحصل، فإنّ التصورات الحاصلة مباشرة من العلم الحضورى، أو من الحواس الخمس، أو التي ينتزعها العقل بشكل مباشر من العلم الحضورى، أو من المعطيات الحسيّة هي تصوّرات بديهيّة، بينما النظري لا يحصل إلّا بالرجوع إلى تصوّرات أخرى، أي: تحصل بالتعريف والإرجاع إلى مفاهيم أخرى.

الآن نتكلّم عن تقسيم جديد من زاوية الإطباق التامّ أو البعض، فيكون تقسيم العلم إلى: الكلّي والجزئي. أمّا الكلّي: وهو الذي يمكن إطلاقه على أكثر من مصداق، أي: يمكن انطباقه على مصاديق عدّة مع أنّه واحد. والجزئي: وهو الذي يمكن إطلاقه على شيء واحد مشخّص فقط.

وأيضاً نفس التصورات الجزئية تنقسم بدورها إلى أقسام:

منها: التصورات الحسيّة: وهي الظواهر الذهنيّة البسيطة التي تحصل نتيجةً لالتّصال أعضاء الحسّ بالواقعيّات الماديّة، مثل صور المناظر التي نشاهدها بأعيننا. وبقاء مثل هذه التصورات متوقّف على بقاء الاتّصال بالخارج، فبعد الانقطاع عن الخارج - ولو لثوانٍ قليلة - فإنّها تذهب عن صفحة الوجود.

ومنها: التصورات الخياليّة: وهي الظواهر البسيطة والخاصّة التي تحصل بعد التصورات الحسيّة والاتّصال بالخارج، ولكن بقاءها ليس متوقّفًا على بقاء الاتّصال

بالخارج، مثل: الصور الذهنية لإحدى الحقائق، فهي باقية في ذهننا حتى بعد أن نغمض أعيننا، ونستطيع أن نتذكرها بعد سنين طويلة. ومنها: التصورات الوهمية: هنا ذكر كثير من الفلاسفة لونا آخر للتصورات الجزئية، وهو الذي يتعلق بالمعاني الجزئية، ومثلا له بإحساس العداوة الذي تشعر به بعض الحيوانات من البعض الآخر، فيؤدي إلى فرارها منها، وتوسع بعضهم فيه فنسبه إلى مطلق المعاني الجزئية، ومن جملتها إحساس الحب والعداوة عند الإنسان.

ولا شك أن المفهوم الكلي للحب والعداوة هو من قبيل التصورات الكلية، ولا يمكن اعتباره من أقسام التصورات الجزئية. أيها القارئ الكريم هنا يجب أن تعلم أن إدراك جزئي الحب والعداوة في المدرك نفسه -أي: المحبة التي يجدها الإنسان في نفسه بالنسبة لشخص ما، أو العداوة التي يلاحظها في ذاته بالنسبة إلى آخر- هو من قبيل العلم الحضورى بالكيفيات النفسانية، ولا يمكن عدّه من قبيل التصور الذي هو لون من ألوان العلم الحسولي.

نعم، يمكن قبول لون خاص من التصور الجزئي، وهو ذلك التصور الحاصل من الحالات النفسانية، وهو قابل للتذكر، ويشبه التصور الخيالي بالنسبة للتصور الحسي، مثل: تذكر الخوف الخاص الذي وجد في لحظة معينة، أو الحب الخاص الذي تحقق في لحظة مشخصة.

وأما التقسيم الآخر للعلم، فهو يقسم بلحاظ الحقيقة والاعتبار إلى: المفاهيم الماهوية: وهي التي تعدّ من المفاهيم الكلية الحاكية عن ماهية الموجودات، كالإنسان الذي يُشير إلى نحو خاص من الموجودات، ويدلّ على ماهيتها.

والمفاهيم المنطقية: وهي التي تحصل من خلال النظر في خصائص المفاهيم الموجودة في الذهن، وهذه المفاهيم الكلية لا تُطلق إلا على المفاهيم الذهنية، كالكلي.

والمفاهيم الفلسفية: وهي التي تُنتزع من خلال المقارنة والمقايسة، وتُطلق على الموجودات الخارجية، كالعلة والمعلول.

بقي هنا أمر لا بدّ من إيضاحه، وهو موقف الشيخ مصباح اليزدي من مصدر مهم للمعرفة الموسوم بالشرعية، فبعدما أوضح العلامة ما تقدّم من أبحاث أخذ بإيضاح المنابع المعرفيّة التي تكون بوابة آمنه لأخذ المعارف المعتمدة، والقابلة للاعتماد، والشرعية على رأسها، وهي التي تعرف عن طريق الوحي وإرشاده، والتي هي عبارة عن مجموعة من المعتقدات والقوانين الخاصّة التي يقبونها تُوصل الإنسان للسعادة الحقيقيّة.

وهناك أيضًا منابِع معرفيّة أخرى:

منها الشهود: ويُعد من الطرق المهمّة للمعرفة، بل من الطرق المعتمدة بشكل كامل، والذي هو عبارة عن العلم الحضورى بالله - عزّ وجل -، أو علم المعلول بعلّته الموجدة أيضًا هو أحد مصاديق العلم الحضورى.

ومنها: المكاشفات في الأمور الدينيّة، التي تحصل في ظلّ شرائط خاصّة، فهي عبارة عن رسائل دينيّة، أي: أن تكون المكاشفة دالّة على عقائد أو مقررات دينيّة؛ مثلاً: أن يُلقى في قلب المُكاشف حين المكاشفة عبادة خاصّة.

ومنها: الإلهام: الذي تصل المعتقدات للأفراد عن طريقه، وهذا النبع خاصّ بالأولياء المعصومين، مثال ما حصل للخضر وللسيدة مريم.

ومنها: الوحي: وهو من مصاديق الشهود الذي يملك أعلى درجة من الاعتبار المعرفي، الذي يوصل الرسالة إلى الرسل عليهم السلام.

فهذه الإدراكات الشهوديّة وتقسيماها تمتلك أعلى درجات القيمة المعرفيّة؛ لكونها من أقسام العلم الحضورى.

والمنبع الآخر هو العقل، فإنّ أسس المعتقدات الدينيّة يتمّ إثباتها بمساعدة العقل، والمعارف الدينيّة المبنيّة على التعقل أحياناً تحكي عن علوم حضوريّة، فتعدّ قضايا بديهيّة يقينيّة، وأحياناً أخرى تكون نتيجة استدلال عقلي، فالمعارف الحاصلة

من استدلال برهاني تكون يقينية، مثل: إثبات وجود الله تعالى وصفاته، وإثبات النبوة العامة، والمعاد وغيره.

والنبع الأخير وهو النقل: فإن أكثر معارفنا عن طريق النقل، كالكتاب الكريم، وأقوال النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام، وكذلك أفعالهم وسيرتهم، وتاريخ الإسلام.

ففي هذا الطريق يُستفاد من الحس والاستدلال، فهذا النبع له أهمية كبيرة في المجال الديني، وخصوصاً في قسم القوانين؛ لأنه لا يمكن إحرازها بدون هذا النبع، لكن بالشروط التي يقوم بها العلماء عند استنباطهم للمعارف الدينية من الأخبار، نظير تدقيقهم في عدد طرق نقل الخبر، وخصائص ناقل الخبر، والقرائن المحققة بالخبر^(١).

وهنا لا بد لنا في نهاية تبييننا لموقف العلامة من الشريعة، وطرق معرفتها، وأن نبين مكانة الحس في هذا النبع، فنقول: إنَّ الأمور الدينية من معتقدات وقوانين ليست بحقائق محسوسة، فلا يمكن معرفتها عن طريق الحس، نعم، يمكن أن يكون الحس إلى جانب سائر الطرق عاملاً مساعداً في الوصول إلى بعض المعارف الدينية، مثاله: على الرغم من كون الاعتقاد بنبوة شخص خاص ليس بالأمر المحسوس ولكن يمكن من خلال رؤية معجزاته والسماع بها وبالاستعانة باستدلال عقلي أن تثبت نبوته.

والجدير بالذكر أنَّ العلامة اعتمد على طريقين آخرين في الوصول لمعرفة المعارف الدينية، هما: الاعتماد على معارف الآخرين - لم نقصد المصونين عن الخطأ كالمعصومين عليهم السلام، وإنما نقصد الذين يملكون أهلية وتخصّص -؛ لوجود قسم من المعارف الدينية يحصل من خلال الاعتماد على معرفة الآخرين، كرجوع المقلّدين للمجتهدين لفهم وظائفهم الشرعية، أو الاعتماد على رأي المفسرين في فهم معنى الآيات القرآنية، فالاعتماد على هؤلاء -الخارجين عن دائرة العصمة- يرتبط بدرجة تخصّصهم، وبدرجة اعتبار الطريق الذي حصلوا من خلاله على معارفهم.

(١) عبد الله محمدي ومجتبي مصباح، المباني الفكرية للعلامة مصباح اليزدي، ج ١، ص ٢٨٨-٢٩٠.

وأما الطريق الآخر هو التذكّر، باعتبار المعارف الدينيّة كغيرها من المعارف قابلة للتذكّر. أي: أنّ قيمة التذكّر ترتبط من جهة بقيمة المعرفة الأوّليّة، ومن جهة أخرى ترتبط بدقّة الحافظة بشكل عامّ، وبالمعرفة المتذكّرة بشكل خاصّ.

نظريّة المعرفة عند الشهيد مطهري

الواقعيّة أو الوجود

لا شكّ في وجود ظواهر لا تعدّ ولا تحصى وموجودات كثيرة في عالم الوجود؛ وهذا الأمر يقف في الجهة المقابلة للسفسطة التي تنكر هذا الواقع؛ لكون الإدراك المطابق للواقع لا معنى له عندهم، بينما الفيلسوف يؤمن بوجود واقع وواقعيّة خارج الذهن، وبالتالي لا يعتبر الإدراكات الذهنيّة أفكاراً فارغة. وهذا الأمر يعدّ برجة واقعيّة لما نقوم به في عدم اعتبار الكثير ما نحسب أنّ شيئاً ما حقيقة قائمة ونعدّه موجوداً، ومن ثمّ يتبين لنا فيما بعد أنّه كذب ولا أساس له، وما نحسب أنّ شيئاً ما عدم وكذب، ثمّ يتّضح لنا بعد حين أنّه صادق، وله آثار وسمات كثيرة في عالم الواقع أو الوجود.

إذن وجود واقع وحقيقة خارج الذهن، وإنّ الإدراكات يتلقّاها كحقائق مطابقة للواقع، وفي الوقت نفسه يؤمن بوجود إدراكات لا تطابق الواقع، باعتبار الواقع يمثل واجهة الحقائق وانعكاسها؛ لأنّ المفاهيم التي لها مصاديق في الواقع الخارجي تسمّى حقائق بخلاف الاعتبارات التي ليس لها واقع ومصاديق خارج الذهن.

من هذا المنطلق جُعلت الواقعيّة أو الوجود موضوعاً للفلسفة؛ وقصدهم من الوجود في أبحاثهم ليس الوجود في قبال الماهيّة وإنّما قصدهم الواقعيّة في قبال السوفسطائيّة المنكرة لأصل وجود الواقعيّة، وفي نفس الوقت أصبحت هذه المسألة الفيصل بين الحكيم والسوفسطائي^(١)، فالواقعيّة أو الوجود التي تمثّل موضوع

(١) الشهيد مطهري، آشنائي باعلوم إسلامي، ص ١٣٠.

الفلسفة، أصبحت نسبتها إلى باقي موضوعات العلوم نسبة الكلّي إلى أفرادها، لذا تُعدّ الفلسفة العلم الأعلى في عالم المعرفة؛ لتقدّم موضوعها - الواقعيّة أو الوجود- على موضوعات كل العلوم، ومفهومها يُعدّ من المفاهيم البديهية وليس من المفاهيم النظرية^(١)؛ لبساطته، فلا يحتاج إلى تعريف للوقوف على حقيقته؛ الذي يكون معقولاً بنفس ذاته ولا يحتاج فيه إلى توسّط شيء آخر لكي نتعرّف عليه، وهذا ما أثبتته -أصل الواقعيّة - جميع الحكماء^(٢).

وهذا ما أكده مرتضى مطهري بقوله: "إنّ المحققين من الحكماء والفلاسفة وجدوا أنّ الحجر الأساس الذي يبدأ منه البحث الفلسفي هو مبدأ أنّ هناك واقعيّة، وبذلك يتميّز البحث الفلسفي عن السفسطة، وهذا الأصل يقيني فطري، وهو مورد للقبول والإذعان من كلّ إنسان حتى السوفسطائي وإن لم يكن ملتفتاً إليه"^(٣).

فالجانب الآخر لما تبناه الشهيد مطهري في أصالة الواقعيّة، ليس فقط يمثّل السفسطة وإنما يمثّل أيضاً المثاليّة التي ذهبت لما ذهبت إليه السفسطة؛ في أنّ الأصالة للتصوّر الذهني، ولا أصالة للعالم الواقعي خارج حريم الذهن، نظير بروتا جوراس، وجورجياس في العصر اليوناني، وباركلي، وشوبنهاور في العصر الأوربي، بينما الإلهية والروحيّة لا علاقة لها بالمثاليّة؛ لأنّ إثبات عقائدنا يكون بالأدلة المتقنة، وعلى أساس النظرة الواقعيّة، وهذه الواقعيّة التي أصلها اللاتيني الذي اشتقت منه (Reel) لها معانٍ، فالسؤال المطروح هنا: أي المعاني متبنّى للشهيد مطهري؟

والإجابة عليه لا بدّ من بيان أنواعها:

الأول: فهو ما شغل رجال الفلسفة المدرسيّة في العصر الوسيط، حول الوجود الكلّي نظير الإنسان، فهل إنّ الوجود الكلّي موجود أم لا؟ وعلى افتراض وجوده فهل

(١) انظر الشهيد مطهري، شرح مبسوط منظومة، ج ١، ص ٢٣.

(٢) انظر: جواد آمل، رحيق محتوم، ج ١، ص ١٨١.

(٣) العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، تعليق: الشهيد مطهري، ج ٣، ص ٣٦٧.

هو موجود في الذهن أم في الخارج؟ وهل له في الخارج وجود مستقل أم لا؟

سُمّي القائلون بواقع مستقلّ للكليّ بـ(الواقعيين)، وسُمّي الذين لا يؤمنون بأيّ نحو من الوجود الكليّ، لا في الخارج ولا في الذهن، ويرون الكليّ مجرد لفظ فارغ بـ(الاسميّين)، وهناك فريق ثالث أيضًا ذهب إلى أنّ للكلي وجوداً ذهنيّاً ووجوداً خارجياً ضمن الأفراد، وسُمّي هؤلاء بالمثاليين أو التصوريين.

إنّ هؤلاء -أصحاب الفلسفة المدرسيّة- لم يميّزوا بين قضيتين: الأولى: مسألة الوجود الكليّ، والثانية: مسألة المثل الأفلاطونيّة؛ على الرغم من أنّهما قضيتان مستقلّتان في طرح حكماء المسلمين، فإنّ القضية الأولى تُطرح في المنطق، وإنّ كانت تُطرح أحياناً في الفلسفة، بينما القضية الثانية تُطرح في الفلسفة عبر فصل مستقلّ؛ فالفلاسفة في القضية الأولى لهم نهج موحد فيها وجازم، وأما القضية الثانية فلا يوجد لهم فيها نهج موحد، بل نفاها بعضهم، وأثبتها بعض آخر. فالبحث هذا مجيئه بهذه الصور في العصور الأوربيّة الوسيطة لا معنى له أصلاً؛ لعدم ربطه بوحدة الوجود أو الواقع.

الثاني: فهو النوع المستخدم في الفلسفة اليوم، المصطلح عليه بـ(أصالة الواقع الخارجي)، والواقعيّة بهذا المعنى تقابل المثاليّة فقط، بمعنى إصالة الذهن والتصوّر، وهذا هو مراد الشهيد مطهري من الواقعيّة^(١).

وأيضاً توجد للواقعيّة استخدامات أخرى كما في الأدب؛ فالمنهج الواقعي فيها يدلّ على الكتابات التي تعتمد على معطيات الواقع وظواهر المجتمع، بينما الكتابات الخياليّة والشعريّة تعتمد منهج المثل لا الواقع. فالشاهد مطهري لم يخرج عن أنّ الإدراك البشري يحكي عن واقع، وأنّ الإدراك يتطابق مع الواقع الموضوعيّ، وأنّ الشيء المدرك هو ذاته الأمر الواقعي، مع اختلاف في وجوده، فهو في عالم الإدراك

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٩٧-٩٩.

موجودٌ ذهنيٌّ، وفي عالم الواقع موجودٌ خارجيٌّ^(١).

حقيقة العلم

إنَّ مفهوم العلم أو الإدراك من المفاهيم المهمّة والمقدّسة في نظر الشهيد مطهري، ليس لكونه بديهيًّا، يدعن كلّ فردٍ بدهاءةً بوجود مجموعة ظواهر ذهنيّة تسمّى بالعلم والإدراكات، ووجود هذه الظواهر لدى الإنسان أوضح وأجلى من وجود عالم الخارج، ولو وجد من يشكّك - كالمثالي - في وجود عالم الخارج، ويقرّ ببطلان مدرّكاته جملة واحدة، أي: عدم مطابقتها مع عالم الخارج، فلا يمكنه أن يشكّك في وجود هذه الإدراكات نفسها.

إذن، فوجود مجموعة ظواهر ذهنيّة، يعيها كلّ إنسان حاضرة في نفسه، أمر بديهيٌّ، ولا يحتاج إلى دليل فلسفي أو علمي فحسب، وإنّما لا يمكن تعريفه لأنّه مستغن عن التعريف، وما نراه من تعاريف في كتب القدماء من الحكماء والفلاسفة والمناطق فإنّها ليست تعاريف حقيقيّة، وإنّما جاؤوا بها قاصدين أحد أمرين: إمّا لتعيين المصداق، وهو العلم الحسولي، وإمّا الإشارة لما يرومه - صاحب التعريف - من المسائل المرتبطة به، حيث قال الشهيد مطهري في هذا الصدد: إنَّ العلم والإدراك يجدهما الإنسان بالوجدان، ويلتقطهما كلّ فرد بالعلم الحسوري في نفسه، فهما مجردان عن المادّة، فالنظريّة التي ذهبت إلى كونها من ميزات عالم المادّة باطلة^(٢).

فالعلم المراد هنا هو الأعمّ من الحسيّ والخيالي والعقلي، وإنّ ظاهرة الصورة الذهنيّة المدركة ظاهرة غير ماديّة؛ لكونها غير محكومة بالسّمات العامّة للمادّة، كالانقسام، وعدم صدق الكبير على الصغير.

وأما المثاليون فقط هبطوا إلى مستوى أدنى من مستوى الفكر السوقي فيما ادّعوه

(١) انظر: عمّار أبو رغيف، نظريّة المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر، ص ٢٩-٣٢.

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

وقالوه^(١)؛ فالعلم أو الإدراك لا يتلاءم إطلاقاً مع التغيّر والتحول؛ لكون حيثية العلم تختلف عن حيثية التغيّر والتحول، نظير المفاهيم الكليّة فإنّها مقترنة بمجموعة من السمات والصفات، يمتنع أن تتوفر في المادّة، على الرغم من استخدامها في عالم المادّة بنحو من أنحاء الاستخدام؛ كما في مفهوم الإنسان الكليّ الذي يصدق على كلّ إنسان خارجي، مع أننا لا نملك إنساناً يتطابق مع كلّ إنسان خارجي، فكلّ إنسان في الخارج شخص لا يتطابق إلّا مع نفسه.

فهذه المفاهيم الكليّة ثابتة ومطلقة وكليّة، وليس لدينا في عالم المادّة موجود بهذه الصفات، وكلّ ما هو موجود في هذا العالم متغيّر وشخصي ومقيّد، إذن نسبة هذا العلم أو الإدراك إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، أي: أنّه قائم قيام الصدى، باعتبار أنّ واقع العلم والمعلوم بالنسبة للنفس أمر واحد.

الوجود الذهني

إنّ المدرسة الصدراتيّة أعارت مسألة الوجود الذهني اهتماماً خاصّاً؛ لارتباطها بقيمة المعلومات التي يملكها بنو البشر عن الواقع الخارجي، وأيضاً لكون الوظيفة الجوهرية للبحوث الفلسفيّة هي تمييز الحقائق عن الاعتبارات والوهميّات، ومن البديهي أنّ ذلك لا يتحقّق إلّا إذا قلنا إنّ الإنسان قادر على إدراك الواقع، وهذا ما أوضحه الشهيد مطهري بقوله: "يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات أساس المسائل الأخرى؛ لأنّ المذاهب المختلفة تفرّق فيها، فعند هذه المسألة تفرّق الواقعيّة عن المثاليّة والسوفسطائيّة، وفيها ينفصل سبيل الفلسفة اليقينيّة التي جاء بها أفلاطون وأرسطو وأتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المدرسة الإسلاميّة، وكذا الفلاسفة المحدثون في أوروبا، عن سبيل فلسفة الشكّ التي أسّسها بيرون زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان لها أتباع في اليونان ثم الإسكندرّيّة وأخيراً

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليقة الشهيد مطهري، ج ١، ص ١٥٠.

في أوروبا"^(١).

وإنّ هذا الوجود يعدّ الوجود الثاني من أقسام الوجود الذي يحضر عند العالم، ولا تترتب عليه تلك الآثار التي كانت تترتب عليه وهو في الخارج، وهذا ما بيّنه الشهيد مطهري بقوله: "يرى فلاسفة المسلمين أنّ حقيقة العلم والوعي بالأشياء الخارجيّة هي حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن. يعني: حينما يحصل لدينا علم بشيء ما، يحصل لذات وماهيّة ذلك الشيء وجود آخر في أذهاننا، وعلّة الحصول التفتاننا نحو الخارج - على أثر حصول صورة شيء معيّن في الذهن - هي أنّ الصورة الذهنيّة عبارة عن ظهور لماهيّة ذات الشيء، وعلّة كون هذه الصورة ظهوراً لماهيّة خارجية هي أنّ عين هذه الماهيّة حصل لها - في الحقيقة - وجود آخر على مستوى الذهن، يعني: حينما نتصوّر الإنسان مثلاً أو الحجر، أو العدد، يحصل في أذهاننا للإنسان أو الحجر أو العدد وجود واقعي، إلاّ أنّ سنخ وجود الإنسان الذهني، أو الحجر الذهني، أو العدد الذهني، وسنخ وجود الإنسان الخارجي، أو الحجر الخارجي، أو العدد الخارجي اثنان ونوعان"^(٢).

وعلى الرغم من وضوح هذه المسألة، فلم يكتفِ الحكماء بذلك فقط، وإنّما أقاموا الأدلّة عليها، ومن أهمّ هذه الأدلّة ثلاثة:

الأول: الأحكام الإيجابية الصادقة على المعدوم.

والثاني: الكلّي العقلي غير موجود في الخارج.

والثالث: الماهيّة الصرفة غير متحقّقة في الخارج.

وهذه الأدلّة التي ساقها الحكماء لم تكفِ في إثبات ما ذهبوا إليه في المطابقة العينيّة

(١) العلامة الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم، ص ٢٩٢.

(٢) الشهيد مطهري، شرح المنظومة، محاضرات أُلقيت على طلاب كلية الإلهيات، ترجمة: عمّار أبو رغيف، ص ٥٥-٦٢.

بين الذهن والخارج من حيث الماهية والذات، وإنما فقط تنفي القول بالإضافة إلى الذي ذهب إليه المتكلمون كالفخر الرازي، فهو سيق لإنكار الوجود الذهني مطلقاً؛ لذا يقول غلام رضا فياضي: "إن جميع ما تمسك به لإثبات الوجود الذهني ناظر إلى الجانب الأول، أي: إثبات وجود ذهني في قبال الوجود العيني"^(١).

وهذا عين ما ذهب إليه الشهيد مطهري في تعليقه على الأدلة التي أقامها الحكماء على الوجود الذهني، حيث يقول: "يتفق الدليل الثالث مع الدليل الثاني المتقدم في نفي القول بالإضافة فقط، بل يجري ذلك في الدليل الأول أيضاً كما يظهر بالتدبر"^(٢). أي: باعتبار أن الناكر لمسألة الوجود الذهني قد خالف وجدانه؛ لأن كل فرد منا يلمس حالة وجودية في الذهن حين حصول العلم والإدراك لم تكن قبل ذلك، فكما نشعر بالألم واللذة والخوف ونحوها من الحالات الوجدانية، كذلك نحس ونلمس حالة من التغيير تحدث في نفوسنا عند العلم بالأشياء الخارجية عننا^(٣).

تكثر الإدراكات

لا بد من التأكيد على أن موضوعية الإدراك بعامة ومطابقته للعالم الخارجي أمرٌ بديهي لا يتطلب برهاناً ودليلاً، بل لا يمكن الاستدلال عليه، ومن هذا المنطلق يصوغ الذهن المفهوم بعد أن يشهد حضوراً واقعة من الواقعات لديه، ويعلمها بالعلم الحضوري، وهذا الكلام لا يتنافى مع عدم امتلاك الذهن ابتداءً أيّ تصوّر؛ فهو كالصفحة البيضاء التي ليس فيها سوى استعداد تلقي الرسوم، بل النفس في بداية تكوينها تفتقد الذهن.

وبهذا لا يُقبل ما ذهب إليه الفلاسفة الأوربيون المحدثون في إثبات التصورات الفطرية والذاتية، هذا من جانب، ولا تنحصر التصورات والمفاهيم الحاصلة للذهن

(١) غلام رضا فياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٤٥، تعليقة رقم ٤٤.

(٢) الشهيد مطهري، شرح المنظومة، ج ١، ص ٢٤٢.

(٣) انظر: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، القسم الأول، المقالة الأولى، الضابط الثاني، ص ٣٩.

فقط بالواردة عن طريق الحس؛ لأنّ التصورات الذهنيّة الإنسانيّة لا تنحصر فقط بما يتطابق مع الأشياء المحسوسة، ويردّ الذهن عن طريق الحواس الداخليّة والخارجيّة بشكل مباشر. بل هناك تصوّرات ومفاهيم كثيرة أخرى تردّ الذهن بوساطة طرق وأساليب أخرى، وإنّ كان تبدأ النفس نشاطاتها الإدراكيّة عن طريق الحس، وتفتقر ابتداءً لكلّ تصور، وهذا ما أكّده صدر المتألهين بإقامة برهانٍ - عن طريق بساطة النفس - لإثبات أنّ النشاط الذهني للنفس البشريّة يبدأ من الحواس، وأنّ كلّ المعلومات والمعقولات تتوفّر عليها النفس إمّا عن طريق الحس بشكل مباشر، وإمّا أنّ يكون تجمّع الإدراكات الحسيّة أرضيّة لا استعداد توفّر النفس على المعلوم، وأنّ النفس بذاتها وبالفطرة لا يمكنها أن تتوفّر على إدراك الأشياء الخارجيّة.

وقد عقد صدر المتألهين في كتابه الأسفار ضمن مباحث العقل والعقل والعقل والمعقول فصلاً في (أنّ النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقّلات الكثيرة)^(١).

إذن التكثر في المدركات له أسبابه؛ فالمعلوم إذا تكثّر فهو إنّما يتكثر بأحد هذه الأسباب، إمّا لتكثر العلة، وإمّا لاختلاف القابل، وإمّا لاختلاف الآلات، وإمّا لترتّب المعلولات في أنفسها، والنفس الناطقة جوهر بسيط، ولو كان - جوهرًا - مركّبًا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفعالها غير المتناهية، ولا يمكن أيضًا أن يكون بالسبب كثرة القابل؛ لأنّ القابل لتلك التعقّلات هو ذات النفس وجوهرها، ولا يمكن ذلك لترتّب الأفعال في أنفسها، فإنّ تصوّر السواد ليس بوساطة تصور البياض وبالعكس، وكذلك في كثير من التصوّرات والتصديقات التي ليس بعضها مقومًا للآخر، أو كاشفًا له.

فيبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات؛ فإنّ الحواس المختلفة في الآلات كالجواسيس المختلفة في الأقطار عن النواحي، يعدّ النفس للاطلاع بتلك الصور العقليّة المجردة، والإحساسات الجزئيّة إنّما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ج ١، ص ٣٣٦.

بجلب المنافع والخيرات، ودفع الشرور والمضار، وبذلك تنتفع النفس بالحسّ ثم يعدّها ذلك لحصول تلك تصوّرات الأوّلية والتصديقات الأوّلية، ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصّل من هناك تصوّرات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها.

فالتكثّر يحصل مرة بالعلم الحضورى بألوانه الثلاثة؛ العلم الحضورى للنفس بذاتها، والعلم الحضورى للنفس بالفعالّيات التي تحصل في دائرة وجودها، والعلم الحضورى للنفس بالقوى والأدوات التي تقوم بوساطتها بهذه الأفعال. ومرة تحصل العلوم الأخرى - التي يكون فيها واقع العلم وواقع المعلوم أمرين مختلفين - جميعها بوساطة العلم الحضورى؛ لكون النشاط الذهني، أو فعاليّة القوة المدركة تبدأ حينما تحصل النفس على عين الواقع بالعلم الحضورى، إذن توفّر الاتّصال الوجودى الواقع مع واقع النفس شرط أساسى في ظهور تصوّرات الأشياء وتصورات الأمور الواقعيّة لدى الذهن^(١).

ومادام الواقع متكثّراً، فإنّه يعطى مفاهيم مفردة متكثّرة، وهذه الكثرة تأتي بعد التجريد أو التقشير لهذه المفاهيم المفردة لتصبح مفاهيم كليّة، فعمليّات التحليل والتركيب الذهني أو النظرى تعدّ أحد النشاطات العقليّة العليا؛ وهذا التركيب أو التحليل ينقسم إلى أقسام متعدّدة، فإنّه لا يخرج عن دائرة القاعدة الكليّة القائلة (كلّ علم حصولي يعرض على الذهن مسبق بعلم حضورى) باعتبارها لا تقبل الاستثناء؛ لكونها صادقة في الموارد المركّبة والبسيطة الذهنيّة معاً.

إنّ هذه القاعدة المذكورة لا تقتضى أن ينال الذهن ويشهد واقع كلّ واحدة من التصوّرات البسيطة والمركّبة بشكل مستقلّ، بل يصل الذهن في بعض الموارد إلى إدراك المركبات ابتداءً، ثم يحللها إلى عناصرها الأوّلية البسيطة، والتصوّرات الأوّلية في مورد الحسيّات مثال لذلك: الإنسان يرى الجسم ابتداءً عن طريق البصر بحجم وشكل ولونٍ معين، أي: أنّه يدرك الحجم والشكل واللون مجتمعةً مع بعضها وغير مجزأة

(١) الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣٩.

بعضها عن بعض. وبعد أن يقوى الذهن ويتوفّر على قدرة التحليل يميز بين الكميّة والكيفيّة، وينوّع الكيفيّات ويميزها بعضها عن بعض.

ويشهد الذهن في موارد أخرى إدراك الأمور البسيطة ابتداءً، ثم يخلق عبر تركيبها تصوّراً جديداً، فالذهن بعد خلق هذه التصرّوات يتّجه صوب التحقّق العلمي والفلسفي منها، فالكثرة المتقدّمة كانت على مستوى المفاهيم التصرّوية بحكم البساطة والتركيب، وتوجد للمفاهيم كثرة أخرى بحكم الحقيقة والاعتبار. فهذا يعني وجود عدّة منطلقات ومنايع لتكثّر الإدراكات، لكن هذه المنايع والمنطلقات لا ترتبط باختلاف ذات المعلومات والعيان الخارجي.

مّا لا شكّ فيه أن اختلاف إدراكاتنا وتصرّواتنا لا يعكس اختلافات الواقع ذاتياً وماهويّاً، بل يمثل اختلاف أشكال وتركيبات الواقع الواحد، الذي هو المادّة. والإدراك الحقيقي نعني به الصورة المباشرة لأمر خارجي في الذهن كالإنسان، والشجرة، والحجر، وتسمّى هذه المدركات بالمعقولات الأولى. وأمّا الإدراك الاعتباري فهو ليست صوراً مباشرة لأمر خارجي في الذهن، ولا ترد الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية، بل يهيئ الذهن هذه المفاهيم بأسلوب آخر، كتصوّر الكلي والجزئي، والتي تسمّى هذه المدركات بالمعقولات الثانية المنطقية، وكتصوّر الوجود والعدم والوحدة والكثرة، هذه المفاهيم أيضاً اعتبارية لكنّها لم تأت من المقايسة والمقارنة الذهنية كالمعقول الثاني المنطقي، وإنّما جاءت نتيجة إدراك شيء قبلها، أي: لا يدركها الذهن ابتداءً، بحيث في طول إدراك أشياء قبلها ينتزعها ويشتقها منها^(١).

تقسيم الإدراكات

إنّ الإدراك أو العلم الذي يمثّل الصور والرسوم الذهنية التي تربطنا بالأشياء الخارجية وتطلعنا عليها، وهذه الصور مرّة تنعكس بالذهن عبر مواجهة الذهن للعالم

(١) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد المطهري، ج ١، ص ٣٩٠-٣٩٤.

الخارجي واستخدامه لأحد الحواس الخمس، هذه المرحلة تسمّى مرحلة الحس. ومرّة بعد اختفاء الصورة الحسيّة تترك أثرها في الذهن فهذه مرحلة الخيال. وأخرى فإن الإدراك الخيالي السابق جزئي فهو لا ينطبق على كثيرين، لكن الذهن البشري بعد إدراك عدة صور جزئية يستطيع أن يؤلّف مفهوماً كلياً، يصلح للانطباق على أفراد كثيرة، وهذه الألوان من العلم أو الإدراك يجدها الإنسان بالوجدان، ويحصل عليها بالعلم الحضوري في نفسه.

وباعتبار أنّ العلم عرّف بأنّه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، من هنا انقسم إلى تصوّر وتصديق، حيث إنّ علمنا بالأشياء أحياناً يكون بالحكم بوجود أو عدم وجود النسبة بين الأشياء، أي: يكون علمنا بشكل حكم بين شيئين، ويكون لديه حالة حكميّة. وأحياناً لا يكون بهذا الشكل.

وكلّ من التصرّو والتصديق يقسمان إلى: بديهي ونظري. والبديهي: هو الإدراك الذي لا يحتاج إلى النظر والفكر، بينما النظري: هو الإدراك الذي يحتاج إلى النظر والفكر. وبعبارة أكثر وضوحاً البديهي يكون معلوماً بنفسه، والنظري لا يكون معلوماً بنفسه، بل يُعلم بوساطة شيء، فالتصوّرات البديهيّة عبارة عن التصوّرات البيّنة والواضحة التي لا يوجد أيّ إبهام فيها، بعكس التصوّرات النظرية التي تحتاج إلى التشرّيح والتوضيح.

ثم يقسم إلى الكلّي والجزئي اللذين يرتبطان أوّلاً وبالذات بالتصوّرات، وثانياً وبالعرض بالتصديقات، والجدير بالذكر أنّ التصديقات كالتصوّرات تنقسم إلى حقائق واعتبارات، وأنّ كلّ معلوم تصديقي إمّا أن يكون بديهيّاً، وإمّا أن ينتهي إلى بديهي، وكلّ معلوم نظري يتم حصوله بوساطة تأليف البديهيّات أو النظريّات التي تنتهي إلى البديهيّات، أو منها معاً.

والشهيد مطهري هنا يُقسّم الإدراكات والمفاهيم الذهنيّة إلى أقسام رئيسة:

القسم الأول: الحقائق:

وهي المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج، نظير مفهوم الأرض، والسماء، والماء، والهواء، والإنسان، وغيرها من التصورات. وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات. وهي علوم وإدراكات تحققت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادة الخارجية وبين حواسنا وأدواتنا الإدراكية.

القسم الثاني: الاعتبارات:

وهي المفاهيم التي ليس لها مصاديق واقعية في الخارج، ولكن العقل يعتبر لها مصاديقاً، أي: أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصاديقاً واقعياً لهذه المفاهيم مصاديقاً، ولكي تتميز الإدراكات الحقيقية عن الإدراكات الاعتبارية، نظير الرئاسة المرؤوسية، والمالكية والملوكية إذا حللناها لا نجد بحسب الواقع الخارجي من الإنسان الرئيس إلا إنسانيته ووجوده الخارجي، وأمّا رئاسته فإنّها هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس، فإنّها أمر اعتباري لا يتجاوز حدّ الذهن؛ لأنّها فروض يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم، ولا واقع لها وراء ظرف العمل.

بخلاف الإدراكات الحقيقية فإنّها انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، وأيضاً لها قيمة منطقيّة، ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقلية للكشف عن حقائق وجودية أخرى، والاعتبارية ليست كذلك، وكذا تعتبر حقائق ثابتة لا تتغير بتغير حاجات الإنسان، وبالتالي تكون دائمة وضرورية وكلية، بخلاف الإدراكات الاعتبارية فإنّها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيرة ويناها قانون التكامل والارتقاء وهذا سبب كونها مؤقتة ونسبية وغير ضرورية^(١).

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق: الشهيد المطهري، ج ٢، ص ١١٥.

القسم الثالث:

وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي، لا حقيقةً ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس، كتصوّر الغول والعنقاء ونحوهما، إذ لا تحقّق لهما في الواقع الخارجي.

والاعتباريات المتقدّمة كانت شاملةً للمفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة، وهذه ما نسمّيها بالاعتبارات بالمعنى الأعمّ. وتوجد اعتبارات أخرى تسمّى بالاعتبارات القانونيّة - التي الوجوب أو الحرمة أو صحة البيع مثلاً - التي يستلزمها نشاط القوى الفعّالة لدى الإنسان أو لدى كلّ كائن حي، وهذه ما تسمّى بالاعتبارات بالمعنى الأخصّ أو العمليّة، نظير علم الأخلاق وغيره.

وهذه العمليّة وليدٌ طفيلي للإحساسات، وتناسب القوى الفعّالة، وتتبع الإحساسات - الميل والرغبة أو الحاجة - من زاوية الثبات والتغيير والبقاء والزوال، والاحساسات لها نوعان: إحساسات عامّة تُلازم نوعية النوع، وتتبع البنية الطبيعيّة، كالإرادة، والكراهة المطلقة، ومُطلق الحبّ والبغض. وإحساسات خاصّة تخضع للتغيير والتحوّل.

وبعبارة أخرى، الاعتباريات العمليّة لها جنبتان: الأولى: تعتبر ثابتة لا تتغيّر، كاعتبار متابعة العلم، واعتبار الاجتماع والاختصاص. والثانية: هذه خاضعة للتغيير، كالقُبْح والجمال الخاصّ، وأشكال الاجتماعات المختلفة.

وهذا هو من أهمّ الأهداف التي تعمل الفلسفة على تحقيقها من خلال معايير دقيقة، بل بذلت جهداً ملحوظاً في هذا المضمار^(١). ولولا ما قام به فلاسفتنا العظام في تمييزهم بين هذه المفاهيم لانتهينا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الغربيين، حيث عملوا بجهودٍ كبيرة على تمييز الحقائق عن الوهميّات،

(١) للتفكيك بين الاعتباريات والحقائق.

نظير ما نجده عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود لنا، بينما الفلسفة الإلهيّة تذهب إلى أنّ هذا البدن المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجردة عن المادة وقوانينها، وهي من تؤلّف حقيقة الإنسان^(١).

بقي أمرٌ لا بدّ من بيانه في هذا الإطار وهو أنّ الشهيد مطهري لم تتعارض نظريته في العلم أو الإدراك مع العلم الذي يأتي بالإلهام والوحي والمكاشفة؛ لكونها تنبع من العلوم الشهوديّة الحضوريّة، أي: يقدّم للإنسان معلومات لا تقع في دائرة العقل والحسّ، فعند ذلك يتعامل الإنسان مع الحقائق دون توسّط الحسّ والعقل، وبالتالي يكون قسم من الإدراكات خارجاً عن دائرة الإدراكات المتقدّمة، وهذا لا يعني الخطّ من مكانة العقل ومصدريته في المعرفة الدينيّة، بل إثبات الوحي نفسه لا يكون إلّا عن طريق العقل، والوحي الإلهي يؤكّد مرجعيّة العقل ودوره في كشف الحقائق السماويّة وفهمها، فالشاهد المطهري يُشير لهذه الأقطاب الثلاثة في المعرفة الدينيّة وأحدها يُكمل الآخر، ولا تنافي بينها، بل إثبات النقل - كتاب وسُنّة - والوحي بشكل عامّ لا يكون إلّا بالعقل، بل يرى الشهيد مطهري أنّ العقل طريق سماوي كما الوحي، وعليه فلا مانع من الاعتماد عليه في التعرف على القضايا السماويّة الغيبيّة^(٢).

ومع ذلك ثمة مساحة كبيرة في مجال المعرفة الدينيّة لا مسرح للعقل ولا دور له فيها، وإن كان يمثل أساس حجّية النصّ والوحي، ولا يمكن بناء معرفة دينيّة أو تشكيلها إلّا على أساس العقل، في المقابل الوحي هو من يرشد العقل في إعادته إلى صفائه الفطريّ، عندما تشوّش رؤيته وتعرقل فاعليّته، وتمنعه من بلوغ غاياته في اكتشاف الحقائق، فإنّه - الشهيد مطهري - لم يذهب في هذه الأقطاب المعرفيّة

(١) العلامة الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، ص ٤٦-٥٣.

(٢) انظر: العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق الشهيد مطهري، ج ٢، ص ٥٢٥.

إلى عدم الموازنة والتآلف، مع إعطاء مكانة عالية للوحي من بينهن؛ لأنّه مصدر رئيس في المعرفة الدينيّة، ولكونه من سنخ العلم الحضورى، كذلك المعرفة الشهودية المتقدّمة أعلاه من سنخ العلم الحضورى أو البديهي، وأمّا من يُثبت هذه المعارف - الدينيّة- من حيث الإدراك والتعريف فهو العقل، بينما النقل يكون معتبراً بالطرق والشروط المعمول بها في هذا الحقل^(١).

نظريّة المعرفة عند جوادى آملى

الواقعيّة أو الوجود

إنّ هذا المحور ليس في قبال الماهية، وإنّما المقصود منه الواقع أو الواقعيّة في قبال منكريها كالسوفسطائيين، وتعتبر من مبادئ المعرفة؛ لكونها من المفاهيم والقضايا التي لا بد أن تكون مُسلّمة للباحث قبل الدخول في مسائل العلم، وكونها مسلمة إمّا لوضوحها في نفسها، أو لأنّها مُبيّنة في علم آخر، وإنّ وثاقة العلم واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها؛ لهذا لا تتحقّق المعرفة إلّا على أساس وجودها، وهو: المعلوم والعالم والعلم، فإنّ لم يكن ثمة خارج متحقّق للواقع لم يكن ثمة معلوم، وإذا لم يكن فرد يتمكّن من الاطلاع على هذا الواقع، لم يكن ثمة عالم، وإنّ وجد المعلوم والعالم، إلّا أنّ هذا العالم إن لم يسلك طريق فهم أسرار عالم الوجود واستيعاب حقائقه ووقائعه، فإنّه لن تكون هناك معرفة أصلاً^(٢)،

فالسفسطائيون جاؤوا على إنكار أصل الواقعيّة، فهم منكرون للأركان الثلاثة للمعرفة -المعلوم والعالم والعلم- والشكّاكون يقرّون بركنين وينكرون ركنًا، يقرّون بواقعيّة الإنسان وواقعيّة ما هو خارج الإنسان، لكنهم ينكرون الطريق الذي يوصل الإنسان إلى معرفة حقائق وأسرار العالم، والماديون يقرّون بالأركان الثلاثة إلّا أنّهم يحصرّون مجالها في الأمور المادية الحسيّة، وينكرون ما هو خارج عالم الشهادة كالمعارف

(١) العلامة الطباطبائي، مصدر سابق، تعليق: الشهيد مطهري، ج ٢، ص ٥٣٦.

(٢) جوادى آملى، نظرية المعرفة، ص ٦٤-٦٥.

المتعلقة بالغيب المتعلقة بالذات الإلهية والوحي والقيامة والآخرة.

من هذا المنطلق جعلت الحكمة الإلهية موضوعها هو الواقعية، أو الموجودية العامة؛ لذا تمثل الحقيقة العينية التي يتألف منها الواقع الخارجي، فبطلان السفسطة وثبوت الواقع الخارجي من أول البديهيات، إذ إنه لا طريق للشك فيه، بل أكثر من ذلك على فرض الشك فيه لا يبقى طريق لإثباته؛ لذلك أشار الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء إلى انسداد طريق الفكر والاستدلال لكل من ينكر أصل الواقعية؛ لذا ما هو متحقق في العالم يُطلق عليه في كتب الحكماء والفلاسفة اسم الوجود والموجود، وما لا تحقق له يُسمى العدم والمعدوم، وأما ما في الكتب السماوية وعلى رأسها القرآن الكريم يُسمى ما هو موجود في العالم حقًا، وما ليس بموجود باطلاً.

فالحكمة المتعالية تعتقد بوحدة الواقعية أو الوجود، فالطريق للتعرف على أصل الواقعية أو الوجود يكون بأن النفس تطّلع على أصل الوجود بشهود حقيقة وجودها، ثم تنتزع مفهوم الوجود من تلك الواقعة المشهودة، وهذا هو النهج الرسمي لصدر المتألهين. ويوجد طريق آخر وهو أن الذهن في قضاياها يوجد رابطاً بين الموضوع والمحمول؛ لأن التصديق فعل علمي للنفس، والذي هو إيجاد الربط بين طرفي القضية، وما يرجع إلى ناحية التصديق هو نفس إيجاد الربط هذا، والذي لا يرتبط بناحية القضية هو ربط الشيء الموجود، فمثلاً يحكم الذهن عن قيام زيد بأن زيداً قائم، وهذه النسبة وهذا الحكم لوجود رابط توجده النفس، وعندما يقوم الذهن من خلال التجريد والتعميم والانتزاع والتوسعة وأمثال ذلك - مما يتلازم مع تحول نفس الذهن - بتبديل هذا المعنى الحرفي إلى المعنى اسمي، أي: الوجود، ثم يوسّعه ويتنزع منه المعنى الجامع.

والطريق الأول طريق مباشر ومستقيم، والثاني لا يخلو من غموض؛ لأنه أكثر المفاهيم التصورية بدهاة، وأول المعاني هو مفهوم الوجود، والذهن يعرف مفهوم الوجود قبل تصوّر أيّ شيء.

وكذلك يعتبر أكثر التصديقات بدهاة هو أصل امتناع اجتماع النقيضين، والذي

هو من الأحكام الأوّليّة للوجود؛ لأنّه يُقرّر هكذا: الوجود لا يقبل العدم؛ ولهذا عرّف الحكم المذكور في الفلسفة على أنّه من عوارض الموجود المطلق.

وأيضاً الوجود المحمولي لكلّ شيء معروف للذهن قبل الوجود الربطي له أو غيره، أي: قبل أن يُعلم بأنّ زيداً قائم يكون المعلوم أنّ زيداً موجود، والقيام موجود، وحينئذٍ فالوجود والوجود المحمولي لطرفي القضية، أو على الأقلّ لطرف واحد للقضيّة الذي هو موضوعها معلوم، فيقال: زيد قائم، وعلى هذا سيكون الوجود معروفاً دوماً قبل الربط، وكذلك الوجودي قبل الربطي. لذا تجد الشيخ جوادي يستعين به في كلّ مسألة من المسائل الفلسفيّة التي يتعرّض لها، وهذا يعني الواقع ثابت لا يتغير.

وبحسب ما ذهب إليه أتباع هذه المدرسة بأنّ الإنسان يستطيع في كلّ مرتبة وجوديّة أن يترقى إلى مرتبة وجوديّة لاحقة، بخلاف من قال بأنّ الوجودات متباينة، فالتكامل هنا لا يمكن أن يوجد؛ لذا أصحاب هذه المدرسة العريقة تبعاً لمؤسسها صدر المتأهّلين ذهبوا إلى أنّ معرفة الواقعيّة أو الوجود هي الأساس الذي تقوم عليه العلوم كافة^(١).

حقيقة العلم

إنّ العلم أو المعرفة عند الشيخ الجوادي من سنخ الوجودات المجرّدة، وإنّه يتمتع بفعليّة محضة منزّهة عن أيّ قوّة واستعداد وبالتالي لا سبيل للمقولات إليها، فهو من المفاهيم التي لا يُشكّ بدهاته. لذلك تقسيم هذا العلم إلى حصولي وحضوري في الجملة صحيح، ولكنّه غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ الصور الذهنيّة للأشياء الخارجيّة التي تمرّ عبر الحسّ إلى منطقة الذهن تحكي عن الأعيان الخارجيّة، وتلك الصور ونفسها معلوم حضوري؛ لأنّها تدرك بلا وساطة، ولكن الظواهر الخارجيّة معلوم حصولي؛ لأنّها تدرك بالوساطة، والذهن يدرك في الفضاء المفتوح نفسه بعض المفاهيم التصورية بوساطة بعض المعاني التصوريّة الأخرى، وكذلك ندرك بعض القضايا التصديقيّة بوساطة بعض آخر في الحال الذي تكون فيه جميعاً مشهودة للنفس في ميدان الذهن،

(١) انظر: جوادي آملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية بالفارسية)، ج ١، ص ٢٩٥.

ولا تكون الوساطة سبباً في كونه حصولياً، ولا عدم الوساطة سبباً في كونه حضورياً إلا إذا حُمِلت مشقّة نسبته على الذهن.

فالعلم هذا يتحقّق في ظلّه المفهوم؛ لأنّ في مجال الذهن المفهوم يتحقّق في ظلّ الوجود، أي: العلم، فوجوده علم وهو معلوم. وإذا يسمّون مفهوم الذهن معلوماً بالذات فهو من باب سراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، وإلاّ فوجوده معلوم بالذات؛ لأنّه نفس العلم، وهو بوساطة الوجود، أي: بواسطة العلم صار معلوماً، ومعلوميّة الذاتيّة نسبية، لأنّه معلوم بالذات بالنسبة للشيء الخارجي إذ لم ينتزع منه صورة، بينما قد انتزع من المعلوم الخارجي صورة.

فالنظرية التي تبناها الشيخ الأملي في منظومته الفكرية في العلم بالأسلوب التفسيري والأسلوب الفلسفي، وبالالتفات إلى المعرفة الدينية والمعرفة العلمية هي: أنّ الأنواع الأربعة من العقل: التجريبي، وشبه التجريبي، والعقل التجريدي، والعقل الخالص، إذا كانت باعثة إلى اليقين، أو موجبةً للطمأنينة فإنّها ستعدّ من العلم، وسوف تحصل مع النقل على منزلة خاصة في دائرة المعرفة الدينية.

فالشيخ لا يريد من العلم خصوص العلوم التجريبية، بل مراده من العلم المعنى الأعمّ الشامل لجميع العلوم المتأّتية من الأنواع الأربعة المتقدمة، فهو يذهب إلى أنّ مصدر جميع العلوم هو العقل، وأنّ المراد من العقل ليس هو مجرد العقل في الفلسفة أو العقل التجريبي، وإنما يقول: إنّ المراد من العقل في هذه السلسلة من الأبحاث ليس هو خصوص العقل التجريدي الذي يقمّ براهينه في الفلسفة والكلام، بل يشمل العقل التجريبي الذي يتبلور في العلوم التجريبية والإنسانية، كما يشمل العقل شبه التجريدي الذي يتكفّل بالرياضيات، والعقل الخالص الذي يتكفّل بالعرفان النظري^(١).

(١) جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٢٥.

الوجود الذهني

إنّ هذه المسألة مهمة لدرجة من الأهمية في دورها وتأثيرها في نظرية المعرفة، وبطبيعة الحال النفي لهذه المسألة هو سدُّ لطريق المعرفة وصدّ عن سبيلها، وهذا الكلام والتوجّه قد قال به المحقّقون من أهل النظر والاستدلال.

وفي الطرف المقابل كان هناك مجموعة ذهبت إلى إنكاره، ورأت أنّ العلم بالخارج إضافة، إليه أو فسّرتة بتفسير آخر. وإنكار الوجود الذهني مانع -أولاً- لأيّ تحقّق وفحص حول الظواهر الذهنية. وثانياً: قطع للطريق أمام تمييز المعقول الأوّلي، والثانوي المنطقي، والثانوي الفلسفي. وثالثاً: يزول تحليل أيّ نوع من الابتكار والتجريد والتعميم والتعالي وأمثال ذلك، والتي يرجع جميعها إلى الوجود الذهني. ورابعاً: تختلط المحاكمات ونقل الأقوال ونقد وقده ومدح والآراء.

مثلاً: يوجد نزاع بين أصحاب النظر والاستدلال حول زيادة الوجود على الماهية وعدمها، وكذلك اختلفوا في موضوع آخر وهو قولهم بالاشتراك اللفظي في الممكنات، أي: أنّ الوجود في كلّ ماهية يفهم معنى تلك الماهية نفسها لا مفهوماً آخر. ففي الوقت الذي تنكر فيه هذه المجموعة الوجود الذهني، ولا ترى حضوراً في وعاء الذهن لأيّ شيء باسم المفهوم، أو الماهية أصلاً، لكي يتحد مع الوجود أو ينفصل عنه. فالنشأة الوحيدة التي يقولون بها للوجود هي تلك المنطقة الخارجية عن حدود الذهن؛ لذا جاء في موارد من كتاب الشفاء كالفصل الثاني من المقالة الأولى في المنطق الاهتمام بموضوع معرفة الذهن، وأنّ محور الجهل والعلم هو نفس هذا الذهن.

إنّ إنكار الوجود الذهني يلحق ضرراً بليغاً بعلم المعرفة؛ لأنّ كلّ معرفة مرتبطة بالإدراك الكلّي، سواء في باب المعرف والشرح التصوري للأشياء، أم في باب الحجّة والقياس والشرح التصديقي لها، وبما أنّ الكلّي موجود في الذهن فقط وليس له طريق إلى الخارج، فيكون إنكار الوجود الذهني مستلزماً لإنكار وجود الكلّي.

وبهذا لا يبقى طريق لمعرفة أيّ شيء؛ لأنّ الجزئي ليس له في باب التصوّر قدرة الكسب والتعريف، وليس له في باب التصديق قدرة إراءة المجهول التصديقي. ومن يشتبه بين الكلّي والفرد المنتشر أو بالعكس ويحسب أنّه كاختم والمتر، فهما قبالان للانطباق على موارد مختلفة من الإمضاء، أو الأشياء الجزئية المقاسة بالمتر، لم ينل أيّ سهم أصلاً في معرفة الكلّي الذي هو المفهوم الجامع بين أفراده دون أن يبيّن خصوصيّة أيّ فرد، ومن جهة أخرى فهو منسجم مع جميعها؛ لأنّه مطلق ولا بشرط.

فإنّ الصورة أو المفهوم الذهني الذي ينقسم إلى حصولي وحضوري من طريق أنّ الشيء إمّا وجود أو مفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضاً. فإذا كان الوجود معلوماً فذلك هو العلم الحضوري، وإذا كان المفهوم بالمعنى الجامع معلوماً فذلك العلم حصولي: وهذا الوجود لا يخرج عن هذين القسمين، فإنّ الصورة التي يكون الوجود معلوماً فيها، فالعلم والمعلوم لا يكون أكثر من شيء واحد؛ مثل علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها وأوصافها وأفعالها وآثارها، حيث يكون الوجود الذهني محور بحث في هذه الموارد، وتنطبق عدّة مفاهيم على مصداق واحد، أي: أنّ مفهوم الوجود، ومفهوم العلم، ومفهوم المعلوم تنطبق جميعاً على مصداق واحد.

وفي الصورة التي يكون المفهوم معلوماً، فالعلم والمعلوم منفصلان عن بعضهما؛ لأنّ المفهوم الذي يحضر في ساحة الذهن في ظلّ وجود الذهن يكون معلوماً، أي: كما أنّ الماهية تكون في الخارج موجودة في ظلّ الوجود بالرغم من أنّها متّحدة معه، ولكنها ليساً شيئاً واحداً.

ففي مجال الذهن المفهوم وجوده معلوم بالذات؛ لأنّه نفس العلم، وهو بوساطة الوجود -أي: بوساطة العلم- صار معلوماً، ومعلوميته الذاتية نسبية؛ لأنّه معلوم بالذات بالنسبة للشيء الخارجي إذ لم ينتزع منه صورة، بينما قد انتزع من المعلوم الخارجي صورة. حيث إنّ العالم متحد دوماً مع العلم، أي: مع الوجود المعلوم لا مع نفس المعلوم الذهني الأعمّ من الماهية المصطلحة أو المفهوم الجامع، وذلك الوجود

الذهني نفسه له مفهوم مشخّص، حيث تترتب جميع آثار ذلك المفهوم في فضاء الذهن، ويكون بهذا المنظار وجودًا خارجيًا.

وأما المفهوم الذي يحكي عن الخارج، ويُعدّ من هذا الطريق علمًا حصوليًا، فليس له أيّ أثر. وسرّ الموضوع يكمن في أنّ الوجود الذهني ليس هو ذلك المفهوم الحاكي عن الخارج؛ ولهذا فإنّ ذلك المفهوم الذي يتحقّق في ظلّ الوجود الذهني؛ لأنّه بلا جود فهو بلا أثر، لا أنّ له وجودًا واقعيًا ولا أثر له^(١). الوجود الذهني: وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور؛ لهذا سمّي بالوجود الذهني.

تكثر الإدراكات

هنا العلم أو الإدراك الذي قال به الشيخ الجوادي هو من سنخ الوجود المجرد الذي يعدّ الأساس لجميع العلوم والمعارف، كما نوّهنا له في مطلب الوجود الذهني، وأنّ هذا الوجود المجرد ينقسم إلى حصولي وحضوري، وأنّ كلًّا منهما ينقسم إلى بديهي ونظري، وعلى غرار البديهي والنظري توجد بعض المفاهيم والقضايا الذهنيّة يمكن تصوّر الكثرة فيها مساوية للبديهي والنظري تسمّى بالفطري وغير الفطري؛ لكون الذهن البشري يصل إلى هذه المرحلة من الإدراك يفهم بعض المفاهيم بمجرد التفات بسيط، ولا يحتاج في فهمها إلى عناء.

إنّ المعارف الحصوليّة التي جاءت بعد تقسيم العلم إلى التصرّ والتصدّق، وما شابه ذلك، تحصل للعالم بوساطة ما يملكه من مفهوم ذهنيّ عن المعلوم، وهذا التكثر الحاصل في المعارف الحصوليّة لدى الإنسان حصل نتيجة المعارف الحضوريّة هيئة صور ذهنيّة. وإنّ المعارف الحضوريّة يقسمها العلامة الأملي كما يلي: مثل علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها وأوصافها وأفعالها وآثارها، أي: يكون العلم الحضوري محور بحث في هذه الموارد، وبحيث تنطبق عدّة مفاهيم على مصداق واحد، أي: أنّ مفهوم الوجود، ومفهوم العلم، ومفهوم المعلوم تنطبق جميعًا على مصداق واحد.

(١) جوادي آملي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٥-٢٩٨.

وعند ذلك فإنَّ كلَّ واحد من هذه الأقسام المذكورة يتناوله علم من العلوم المصطلحة، ويجعله موضوعاً لأبحاثه. فمثلاً يبحث المنطق حول التصوّر والتصديق وسائر مسائلها، ويبحث العرفان النظري في أطراف العلم الحضوري وأقسامه وأحكامه، وتؤمّن الفلسفة بدورها مبادئ جميع هذه المسائل.

والتكثّر الآخر يحصل بتقسيم الوجود المجرد إلى الكلّي والجزئي، فالمنطق في الوقت الذي يكون فيه من العلوم الاستدلالي، ويعدّ بلحاظ بعض الجهات من العلوم الحكمية، يكون في حدّ العلم الجزئي لا الكلّي، ومرتبته دون مرتبة الفلسفة الكلّية.

فالموجود الكلّي يقبل الصدق على أفراد كثيرة، وهو وإن كان وجوده في النفس مشخّصاً ولا يقبل الصدق بأيّ وجه كان على أفراد مختلفة، ولكن مفهومه الحاصل في ظلّ الوجود الذهني يقبل الصدق على أفراد كثيرة؛ لأنّه ليس ملازمًا مع أية خصوصيّة، ومن جهة أخرى لا يحدّد بطرد أية واحدة منها.

وعلى الرغم من أن كلّ مفهوم هو كليّ؛ لأنّ التشخّص يكون مع الوجود، والشيء الذي يلاحظ من دون وجود يقبل الصدق على كثيرين، ولا يكون المفهوم مشخّصاً وجزئيّاً أبداً - ومن هنا يكون وضع الأعلام الشخصية عامّاً أيضاً، وإن كان الموضوع له فيها خاصّاً - ولكن بعض الكلّيات يكون بالنسبة للبعض الآخر خاصّاً. ومن هنا تظهر قضية كون بعض هذه المفاهيم الذهنيّة جزئيّة، ويرجع روح ذلك إلى الجزئي النسبي والكلّي النسبي.

وهذا منشأ آخر لتكثّر المعرفة والعلوم الحاصلة على مستوى التصوّر والتصديق من زاوية الكلّي والجزئي، كون الأوّل يملك قابليّة الانطباق على أكثر من مصداق، والذي يسمّى تصوّراً كليّاً، وأمّا الثاني يملك فقط قابليّة الانطباق على شخص واحد، والذي يسمّى تصوّراً جزئيّاً. والتصوّر الجزئي ينقسم بدوره كذلك إلى: الحسيّ والخيالي، والحسيّ يُعد انعكاساً للأشياء الموجودة في الخارج، وأمّا الخيالي فإنّه يمثل الأشياء، فحينها ننظر لها ينطبع في ذهننا تصوّر آخر يبقى ولا يزول بعد إغماض أعيننا،

بخلاف التصوّر الحسيّ؛ فإنّه يزول بمجرد قطع الاتّصال مع الخارج.

وهذا أيضًا نحو من التوالد والتكاثر في الإدراكات على مستوى التصوّر الجزئيّ، بينما التكاثر على مستوى التصوّر الكلّي، أو المعقول من زاوية الحقيقة والاعتبار يكون كالتالي:

القسم الأول: المفاهيم الحقيقيّة، كالوجود الحقيقي والوحدة الحقيقيّة ونظائرهما أعلى من المعقولات الأولى؛ لأنّ الواقعية عين ذاتها، ومفاهيم الوجود والوحدة وما شابه على الرغم من عدم وجود أفراد لها في الخارج، ولكن لها مصداق حقيقيّ؛ ولهذا فإنّ مفهوم الوجود لا فرد له ولكن له مصداق.

ومن هنا سيكون معنى الإمكان الفقريّ داخلًا في هذا القسم؛ لأنّ الموجودات الممكنة عين الوجود الخارجيّ، أي: أنّ الإمكان الفقريّ أعلى من المعقول الأوّل، كما أنّ الإمكان الماهويّ أقلّ منه؛ لأنّ الإمكان الماهويّ معقول ثانيّ.

والقسم الثاني: المفاهيم الاعتباريّة: وهي عبارة عن قسمين:

القسم الأول: المعقول الثانوي المنطقيّ، كالكلّيّة، والجزئيّة وما شابه، التي ليس لها طريق إلى الخارج أصلاً، ولا يتّصف بها أيّ موجود خارجيّ أيضًا، فلا يتّصف (زيد) الخارجيّ بالجزئيّة أبدًا، وقضيّة (زيد جزئيّ في الخارج) إذا كانت بمعنى أنّ زيدًا خارجيّ موصوف بالجزئيّة فهي باطلة، وإذا كانت بمعنى أنّ مفهوم زيد الذي هو موجود ذهنيّ يتّصف بالجزئيّة، أي: ليس له أكثر من مصداق واحد فهو صحيح. وهذا يرجع إلى الموجود الذهنيّ. لأنّه لا نجد موجودًا في الخارج يكون جزئيًّا، أو كليًّا مثلاً. وبالتالي لا تُطلق هذه المفاهيم على عالم الخارج، إذن لا يمكن إطلاق هذه المفاهيم إلّا على المفاهيم الذهنيّة وهذا ما يسمّى بالمعقول الثاني المنطقيّ.

القسم الثاني: المعقول الثانوي الفلسفيّ، مثل الإمكان، والضرورة وما شابه، وهذا القسم يمتاز عن المعقول الثاني المنطقيّ بأنّ المعقول الثاني المنطقيّ كلًّا من عروضه على المعارض واتّصاف المعارض به يكونان في الذهن، مثل عروض مفهوم الكلّيّة على

المعنى الجامع للإنسان، وتتصاف ذلك المعنى الجامع بالكلية، بينما هذا القسم يُطلق على العالم الخارجي؛ لأنّ المعقول الثاني الفلسفي بالرغم من عروضه على المعروض في الذهن، ولكن المعروض به له متّصف في الذهن وفي الخارج معاً، مثل عروض مفهوم الإمكان على ماهية، فهذا العروض في الذهن فقط؛ لأنّه لا يوجد شيء في الخارج باسم إمكان الوجود، لا من قبيل وجود الجوهر نظير الحجر والحديد، ولا من قبيل وجود العرض في مقابل الجوهر نظير البياض والسواد، ولكن تتصاف الشجر بمعنى الإمكان في الذهن والخارج معاً^(١).

فالمعقول الثاني الفلسفي يمثل الوجود الرباطي الذي يكون في الخارج والذهن معاً، بينما المعقول الثاني المنطقي يمثل الوجود المحمولي الذي هو في الذهن فقط. إلى هنا تمّ توضيح الكثرة والتوالد في الإدراكات والمعرفة.

تقسيم الإدراكات

هنا الكلام لم يختلف كثيراً إن لم يكن طبق ما ذهب إليه الفلاسفة أتباع هذه المدرسة العريقة، فبعد الفراغ من تجرّد العلم وكونه من سنخ الوجودات المجردة، فإنه ينقسم إلى: الحسولي والحضورى وأحياناً ينقسم إلى علم من غير وساطة، وعلم مع الوساطة، فيعرّف المعلوم من غير وساطة بالمعلوم الحضورى، والمعلوم مع الوساطة بالمعلوم الحسولي.

والعلامة الأملي هنا يعلق على هذا التقسيم بقوله: بالرغم من أنّ هذا التقسيم في الجملة صحيح، ولكنه غير صحيح على إطلاقه؛ لأنّ الصور الذهنية للأشياء الخارجية التي تمرّ عبر الحسّ إلى منطقة الذهن تحكي عن الأعيان الخارجية، وتلك الصور نفسها معلوم حضورى؛ لأنّها تدرك بلا وساطة، ولكن الظواهر الخارجية معلوم حسولي، لأنّها تدرك بالوساطة.

(١) جوادى أملي، نظرية المعرفة، ص ٥١-٥٦.

والذهن يدرك في نفس هذا الفضاء المفتوح بعض المفاهيم التصورية بوساطة بعض المعاني التصورية الأخرى، وكذلك ندرك بعض القضايا التصديقية بوساطة بعض آخر في الحال الذي تكون فيه جميعاً مشهودة للنفس في ميدان الذهن، ولا تكون الوساطة سبباً في كونه حصولياً، ولا عدم الوساطة سبباً في كونه حضورياً إلا إذا حُملت مشقة نسبيته على الذهن^(١).

ويوجد تقسيم آخر للعلم على مستوى الحسولي والحضوري من طريق أن الشيء إما وجود، أو مفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضاً؛ فإذا كان الوجود معلوماً فذلك العلم الحضوري، وإذا كان المفهوم بالمعنى الجامع معلوماً فذلك العلم حسولي: ولا يخرج من هذين القسمين أيضاً.

والحضور بدوره ينقسم إلى: علم الذات بنفسها، وعلم الذات بقواها، وأوصافها، وأفعالها، وآثارها، وفي هذه الميادين لا يكون العلم والمعلوم إلا شيئاً واحداً لا أكثر من ذلك. وبالتالي يكون هو العلم بعينه، أي: ما يسمّى بحضور المعلوم عند العالم.

وكل من هذين القسمين ينقسم إلى: بديهي ونظري، والأول هو الإدراك الذي لا يحتاج إلى إعمال الفكر أو النظر، أي: لا يحتاج إلى دليل وبرهان، بل معلوم بلا وساطة، والثاني: هو الإدراك الذي يحتاج إعمال الفكر أو النظر، أي: المعلوم الذي يحتاج إلى شيء آخر يصير به معلوماً وهو الوساطة.

وأما التقسيم الآخر للإدراك من حيث التوسعة والضيقة، أي: يُقسم من حيث الانطباق على جميع المصاديق أو على بعضها إلى: الكلّي والجزئي، الكلّي؛ كالإنسان الذي يصدق على أفراد الإنسان، والجزئي؛ هو الوجود الشخص الذي لا يصدق على أي فرد آخر، ويتشكّل من مجموعة ما هو، ومن هو، وكم هو، وكيف هو... الخ، وكل هذه الأمور المذكورة علامات لتشخصه. والمحور الأصلي لتشخصه يتكفل به نفس الوجود الخارجي.

(١) جوادي أملي، مصدر سابق، ص ٢٠-٢٢.

وأما التقسيم الآخر للعلم أو الإدراك فبلحاظ الحقيقة والاعتبار إلى:

التقسيم الأول: الشيء الذي تكون خارجيته عين ذاته، ومن المستحيل أن يحدث في الذهن، وأن يدرك بالعلم الحسولي، مثل حقيقة الوجود؛ حيث إن خارجية منشئتها للأثر عين ذاتها، ولا تقبل التبدل أبداً؛ لأن هذا التبدل هو الانقلاب المستحيل.

والقسم الثاني: الشيء الذي تكون ذهنيته عين ذاته، ويمتنع أن يحدث في الخارج أو يتحقق له وجود عيني، مثل المعقولات الثانية المنطقية، نظير الكلي المنطقي، القضية، عكس القضية وما شابه، وملاك صدقها وكذبها هو مقارنتها إلى الذهن المصيب؛ لأنها تارة تظهر في الذهن بشكل خاطئ بنحوٍ توجد مع بدعة النفس، نظير الحكم بزوجة العدد ثلاثة، وتارة تظهر في الذهن بشكل صحيح، وليس لها مكان غير الذهن.

والقسم الثالث: الشيء الذي يحصل في الخارج والذهن معاً، مثل الماهية التي هي معقول أول، نظير ماهية الإنسان والشجر، والتي بكلا الوجودين، والإرتباط المباشر للماهيات العرضية مع الخارج يتم عن طريق الحس.

والقسم الرابع: الشيء الذي بالرغم من عدم وجوده في الخارج - الوجود المحمولي، كما هو في المعقول الثاني المنطقي - ولكن الموجودات الخارجية في ظرفها تتصف به، أي: الوجود الربطي. ويذكر حول هذه الأمور أن ظرف عروضها في الذهن وظرف اتصاف الأشياء الأخرى بها أعم من الذهن والخارج، كما هو حال المعقول الثاني الفلسفي.

والقسم الخامس: فهذا القسم عكس القسم الرابع، أي: الشيء الذي يكون وجوده المحمولي في الخارج، ولكن وجوده الربطي في الذهن فقط. واستحالة هذا القسم لأجل أنه إذا كان هناك وصف موجود في الخارج فسوف يكون تابعاً لموصوف معينين يقيناً، ويصبح الوصف بالنسبة للموصوف وجوداً ربطياً، ومن المستحيل أن يكون وجوده الربطي مختصاً بالذهن.

وبناءً على هذا فإنّ معرفة القسم الأول إنّما تكون بالعلم الشهودي فقط؛ لهذا توجد معرفة أو إدراكات تأتي عن طريق الشهود^(١)، ففي المرتبة الأولى يصبح الإنسان قادرًا على معرفة أسرار عالم الملك، وفي هذا الطريق يحيط علمًا بحوادث الماضي ومستقبل نشأة الطبيعة من دون أن يعاني مشاق تحصيل شرائط وأسباب المعرفة المفهوميّة التي تعود إلى المعرفة من بعيد. وفي مرتبة أسمى يفهم أسرار عالم الملكوت. وإدراك تلك الأسرار غير ممكنة للذين لم يبدأوا سفرهم من عالم الملك ولم يفهموا حقيقة سواها. والمرتبة الأبعد من ذلك هي مرتبة الاستعداد للنظر إلى الجبروت، وأهليّة النظر إلى عرش الله سبحانه لكن الإنسان يستطيع في المراتب العالية للمعرفة الشهوديّة أن يشاهد الحقائق الكلّيّة التي تُحمّل على الأفراد الجزئيّة على نحو الحقيقة دون أن تمتزج معها أو تكتسب لونها، بل إنّ في أعلى مرتبة من الشهود يشاهد جميع الأمور متكتّرة عن حقيقة واحدة.

وبهذا القسم من الإدراكات يزول التفاوت والاختلاف بين معرفة الداخل والخارج، وبالتالي بالتعمّق والإدراك الحضورى والمعرفة الشهوديّة للنفس تتغير نظريّة المعرفة لدى الإنسان ونظرتة الكونيّة.

بعدما أوضحنا ما تقدّم من مطالب فعلينا إيضاح المنابع المعرفيّة التي تكون بوابة لأخذ المعارف المعتبرة والقابلة للاعتماد، والشريعة هي أساسها وعلى رأسها التي تم التعرف عليها عن طرق معرفية أهمها الوحي وتوجيهاته، ومن هذه الطرق هو الشهود، والعقل والنقل، فهنا العقل داعم لما حصل عن طريق الشهود، أي: إنّ البراهين العقليّة معيار ووسيلة لشهود الإنسان المبتدئ، وهذا يعني أنّ البرهان العقلي علم آلي لمشاهدات السالكين طريق الكشف، كالمناطق لأصحاب الفلسفة، وبذلك تتضح العلاقة بين الطريق الخارجي وهو الوحي، وطريق الداخل وهو العقل، وطريق تزكية وترويض النفس من جهة، والعلاقة بين الطريقتين الداخلين من جهة أخرى.

(١) الذي يبدأ سلوكه عن طريق تزكية النفس وتطهير القلب يقطع منازل ومراتب ويحصل على مقامات. انظر: جوادى آملي، مصدر سابق، ص ٢٩١-٢٩٢.

وكذلك النقل يتم إثباته عن طريق العقل، فهذا يعني أن العلاقة بين هذه الطرق في المعرفة الدينية هي علاقة توازن وتكامل، لا علاقة تعارض فيما بينها، فلا ينفي طريقٌ منها طريقاً آخر، نعم إثباتها لا يكون ما لم يقترن بالاستنباط العقلي، وهذا لا يعني بأنّ العقل لا يحتاج إلى فضاء صافٍ ونظيف وخالٍ من ضباب الوهم والخيال؛ لتصحيح مساره ووجهته، إضافة إلى تخليصه مما علق به من شوائب وأدران.

من هذا المنطلق يكون العقل هو المدافع والثابت للوحي والنقل والشهود؛ مع كون العقل يعجز عن إدراك كثير من الحقائق، لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي.

أمّا القلب فلا يدركه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكلية، بل والجزئية للعالم. فيعلم ممّا قيل إنّ القلب ليس مصدرًا من مصادر المعرفة، بل وسيلة من وسائلها وأداة من أدواتها، مع أنّ للقلب معنيين: الأول: يشمل العقل في الاصطلاح القرآني، كما العقل يشمل القلب كذلك. والثاني: القلب في اصطلاح أهل الحكمة يُعدّ من المراتب العقلية العملية، وبعد التخلية والتجلية والتحلية يصل الدور إلى الفناء والشهود.

إذن العقل الذي هو أحد الطريقتين اللذين يؤدّيان إلى المعرفة اليقينية، وبالتالي المعارف الشرعية التي ترجع إلى البديهيات عن طريق استدلال يقيني تكون أيضًا في هذه الحالة يقينية.

وأما بالنسبة للمعارف الدينية الأخرى التي درجتها أدنى من اليقين، لا يمكن اعتبارها إلاّ بالاعتماد على المعارف اليقينية^(١).

وأما طريق الوحي الذي يعدّ أهمّ الطرق المتقدمة باعتبار أنّه الطريق الخارجي بالنسبة للناس العاديين، وإن كان طريقًا باطنيًا للأوحد من الناس، فطريق الداخلي، وفهم الشريعة الخارجية، فيها فقط الأنبياء والمعصومون يتمتعون بالعصمة؛ لأنّهم مصانون حسب الأدلة العقلية والنقلية، ولو لم يكن هناك وجود لطريق العقل -ولو لم

(١) جواد آملی، مصدر سابق، ص ١٤٠-١٤٧.

يكن معصوماً-، لكان الأمر بالسير فيه لا فائدة منه، ولا يوصلان الإنسان إلى الغاية التي جاء الدين ومعارفه لإيصال الإنسان لها.

ومثلاً: إنّ العقل لم يكن يدرك الجزئيات في العالم، وهو يعرف أنّه لا يستطيع معرفة الجزئيات، لكن الوحي يشاهد الكليات والجزئيات، وهو معصوم في إرشاداته؛ لأنّه إذا لم يكن معصوماً، لا يكون طريقاً لمعرفة الواقع، وميزاناً للعالم بالخارج، وبسبب العصمة التي يتّصف بها الوحي، فإنّه ميزان لجميع العقائد التي تظهر إلى يوم القيامة. إنّ الوحي لو لم يكن معصوماً في التشخيص الكلي والجزئي، لما استطاع أبداً أن يكون ميزاناً للصحة والبطلان لجميع العاملين^(١).

القواسم المشتركة بين أعلام الحكمة المتعالية

إنّ نظريّة المعرفة التي مثلت ركناً من أركان مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّها تقع في مقام الإثبات بعد كثير من المسائل العقلية؛ لذا تحصيل مسألة المعرفة سيكون أمراً عسيراً من دون طي مقدّمات كثيرة، ولكنّها متقدّمة على الجميع في مقام الثبوت؛ لأنّه ما دامت نظريّة المعرفة غير واضحة المعالم، ومادام لم يبيّن مقدار معرفة الإنسان بنفسه وما يحيط به، فسوف لن يكون هناك أيّة فائدة في طرح المسائل العلميّة، نظير المسائل الفلسفيّة والكلاميّة وغيرها. والأعلام الأربعة في هذا الميدان يمثلون أهمّ الذين تأثروا بملا صدرا فكراً وعملاً، الذي أسّس لمعرفة وجودية تجلّت في الرباط الحاكم بين حقيقيّة الوجود وحقيقة المعرفة في تعريفه للعلم، وفي الحقول التي تم بحثها في فكر هؤلاء الأقطاب، سوف نبين للقارئ الكريم القواسم المشتركة بينهم في الحقول الخاصّة التي تم تبينها:

١- إنّ نظريّة معرفة جاءت مشخّصة لمعق المعرفة الإنسانيّة، ومحددة لطبيعته؛ لتقف في نهاية مشوارها على معالجته ورفعته. والمعرفة هي العلم، وهذه المعرفة للأشياء لا تكون إلّا العلم بواقعها، وهذا الأمر -العلم بواقعها- لا يمكن أن يتحقّق إلّا

(١) جوادي آملي، مصدر سابق، ص ٧٧-٨١.

بالاحاطة التامة بجميع حيثياتها الزمانية والمكانية والطبيعية، وكل ما يرتبط ويتعلق به وبأسباب وجوده.

٢- لا ينبغي الشك في موضوع المعرفة والإدراك المتمثل بالواقعية، وفي نوعية تصوراتنا عن الوجود والواقع التي من شأنها أن تنعكس بصورة حاسمة على مجمل رؤيتنا حول الله تعالى والكون والإنسان والمصير؛ لذا من جهل بمعرفة الوجود أو الواقع يسري جهله في أمهات المطالب ومعظمتها. وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبئياتها.

٣- إن منهجهم في الواقعية لا يخرج عن الوجود، وبذلك حصل التمايز الواقعي في كل من الوجود والماهية، دون ما إذا أمكن القول بأصالتهما معاً في ضمن الواقعية الواحدة، ولا يبعد تصور مثل هذا المعنى ومعقوليته في نفسه، وأن الشواهد تحتمله، بل يمكن إيراد أشباه ونظائر له من المتن الصدري نفسه.

٤- حقيقة العلم عندهم أيضاً من سنخ الوجودات المجردة، وليس من الوجودات المادية، نعم يختلفون به من حيث السعة والضيق، وهذا ما سوف نتطرق إليه في بحث الفوارق القادم.

٥- جميعهم لم يخرجوا عن مبنى ملا صدرا في اتحاد العالم والعلم والمعلوم، الذي كان لا يرى ثنائية بين العالم والمعلوم.

٦- إن هذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتبت آثار آخر غير آثارها الخارجية، وإن هذا الوجود يسمى الوجود الذهني الذي يعدّ أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى: الوجود إما أن يترتب عليه الآثار وهو الخارجي، وإما ألا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، والثاني هو المقصود بعينه الذي يراد به ماهيات الأشياء الموجودة في الذهن التي هي حاكية لما وراءها؛ وهذا أبطلوا جميع التفسيرات غير الصامده أمام الإشكالات.

٧- تكثّر المعرفة أو الإدراكات في العلوم الحضورية يُشكّل اللبنة الأولى والأساس لسائر العلوم أو المعارف الحضورية، بل وترجع إليها.

٨- أمّا تقسيم المعرفة أو الإدراكات عند الأعلام عليه السلام لم يخرج عمّا ذهب إليه صدر المتأهّلين؛ في كون العلم أمرًا بسيطًا من سنخ الوجودات المجردة، وبناءً عليه تقسيم العلم ليس سوى تقسيم المعلوم؛ لالتّحاده معه. فالتقسيم للعلم لم يختلف فيما بينهم إلّا ببعض الجزئيات فقط.

٩- إنّ الشريعة في هذه المدرسة وخصوصًا عند هؤلاء الأعلام رغم استنادهم إلى المعطيات العقلية البرهانية إلى جنب المكاشفات العرفانية للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسرارها، نجد موقفهم تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبيًا أو هامشيًا، وإنّما كان موقفهم يعبر عن أصالة الآراء الدينية، وأنّها قادرة على أن تكون عنصرًا أساسيًا في النسيج الذي اعتمده لتأسيس رؤيته عن مسائل الوجود ومعرفة الكون، باعتبار أنّهم تعاملوا مع المعطيات الدينية القطعية كقضايا عقلية يقينية؛ هو أنّ هذه المعطيات -بصفتها صادرة عن مبدأ العقل والوجود والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل- هي قضايا يقينية وضرورية، وأنّ هذه المدرسة لا ترى تقاطعًا أو تخالفًا بين الشرع والعقل، بل يعتقدون بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكمية، بل يعتبرون قول المعصوم القطعي يمكن أن يقع حدًا أوسط في البرهان، ويعطي نتيجة يقينية على حدّ نتائج البراهين العقلية والرياضية، وكذا لا تعارض بين العقل والمكاشفة؛ لأنّ دور المكاشفة يبدأ عند انتهاء دور العقل.

الفوارق الأساسية بين أعلام الحكمة المتعالية

١- يعدّ العلامة الطباطبائي أول فيلسوف مسلم دخل مباحث نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية عبر استخدام أسلوب جديد نظير ما نشاهده من طرحه لهذه الأبحاث في مختلف مؤلّفاته ك(بداية الحكمة، ونهاية الحكمة)، وبشكل أوسع في كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، فهذه نقطة فارقة تحسب له.

٢- إن رؤية العلامة في العلم هي عبارة عن حضور مجرد عند مجرد آخر، أو حضور شيء عند موجود مجرد؛ حتى يتبين بهذا القول رأيه في تجرد العلم والعالم. فالتعريف هذا لا يخلو من إشكال، أو لا يدفع الإشكالات التي وردت على حقيقة العلم، بينما العلامة اليزدي فقد قدم تعريفاً أو توضيحاً حول العلم أو المعرفة رفع به ما حقه أن يرد على حقيقة العلم، فيقول: العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي عند موجود مجرد.

ولا بد أن نضيف أنه ليس من لوازم العلم أن يكون العالم دائماً غير المعلوم. وإنما من الممكن في بعض الموارد - كما في علم النفس بذاتها - ألا يكون تعدد بين العالم والمعلوم، وفي الحقيقة فإنه في مثل هذه الموارد تكون الوحدة أكمل مصداق للحضور، والتعريف الذي تبناه اليزدي شامل للعلم الحضورى والعلم الحصىلى، وكذا شامل لأقسام المعقولات والمفاهيم، باعتبار الحضور واضحاً على مستوى العلم الحصىلى؛ لأن الخارج موجود بصورته لدى العالم بوساطة، بينما العلم الحضورى الذي له على مستوى الصورة فإنها - الصورة الذهنية - حاضرة لدى النفس الموجدة لها، المحيطة بها إحاطة قيومية. وله على مستوى الذات فإنها - علم الذات بذاتها - حاضرة لدى ذاتها، فالنفس ذاتها علم والعلم ذاته نفس، فثمة وحدة تمثل المصداق الأكمل للحضور.

بينما الشهيد مطهري فهو أوسع من ذلك حيث ذهب إلى أن المراد من حقيقة العلم ما هو الأعم مما ذهبوا إليه الفلاسفة الإسلاميون فيه.

٣- إن الوجود في فكر العلامة الطباطبائي والعلامة اليزدي والشهيد مطهري، من المفاهيم الاعتبارية التي هي انتزاعية، ينتزعها الذهن بعد تعقله للمحسوسات أولاً؛ ولذا تسمى بالمفاهيم الثانوية، وهي بدورها تنقسم إلى نوعين، والوجود من المفاهيم الثانية الفلسفية وكذلك العدم، الوحدة، والكثرة. بينما الشيخ الجوادى ذهب إلى كونه من المفاهيم الحقيقية الأولية تبعاً لصدر المتألهين عليه السلام الذي يعدّ الوجود وأحكامه

معقولات أوليّة^(١).

٤- إنّ فطرية بعض المفاهيم تعني أنّها غير مكتسبة، أي: الذهن حينها يصل إلى هذه المرحلة من الإدراك يفهمها بمجرد التفات بسيط، فتدرك معرفة الحقيقة، فإنّ للفطرة بُعداً إدراكياً، وبعداً تحفيزياً ومحركياً، وبذلك يملك الإنسان بفطرة إلهية رؤية واقعية، وما دام على قيد الحياة لا يستطيع الخروج من دائرة التفكير، ولكنّه في الوقت نفسه لم يُرد التفكير أبداً، ولا يرى موضوعية للفكر، ويسعى على الدوام إلى البحث عن الواقعية الخارجيّة والمستقلّة عن التفكير، هذه الرؤية للعلامة الطباطبائي، والشيخ جواديّ آملي، والشيخ اليزدي، فقط الشهيد مطهري لم يذهب لما ذهبوا إليه بالدقّة.

٥- هنا الشيخ جواديّ تفرّد في نظره حول طريقة إدراك الطبيعة الجامعة للأفراد؛ لكونها ليست من طريق التجريد الصرف، والتعميم المحض الذي يحصل فيه مجال للتغيّر والتبدّل في الصورة العلميّة، بل يجب أن تطوي النفس مراحل الطبع والمثال، وتصل إلى مرتبة العقل؛ لتستطيع إدراك المعقول الجامع، وهذا لا يكون إلا بتكامل النفس، والتفاوت الوجودي بين الكلّي والشخصي بنحو وجودهما الواقعي، لا أنّ التمايز بينهما في طريق الإدراك فحسب بحيث إذا نظر إليهما بنظرة شاملة وزاوية أوسع كانا كليّين، وإذا نُظر إليهما من زاوية ضيقة ومغلقة كانا شخصيّين، بل إنّ الكلّي والشخصي مختلفان بشكل كامل من ناحية الإدراك، ومن ناحية المدرك، كما سيكونان مختلفين من ناحية المدرك كذلك.

٦- وكذلك الشيخ الأملي تفرّد في تبيين الغرض من تغيير زاوية النظر، ليس عديم الأثر في إدراك المعقولات الثانية المنطقيّة أو الفلسفيّة فحسب، بل لا أثر له أيضاً في حصول المعقولات الأولى بالرغم من لزومه. وسرّ ترك الإشارة إلى عدم تأثير تغيير زاوية النظر حول المعقولات الثانية هو وضوح الموضوع، نظير ما في المنطق؛ حيث يبحث في العكس المستوي، وعكس النقيض وأمثال ذلك، والتي تعدّ من اللوازم

(١) صدر المتأهّن، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٦.

الذهنية للقضية، وفي الوقت الذي لا يكون لمجرد تغيير زاوية النظر للقضية - والتي هي معقول ثانٍ - أثر مطلقاً في إدراك أيٍّ من الأحكام المذكورة.

٧- تفرّد أيضاً بتقسيم محاور المعرفة الخمسة، بطريقة جديدة، وبمحتوى أكثر جامعياً لوجود الأشياء الأعمّ من الخارج والذهن؛ يُعلم كيفية قابليتها للإدراك، وهذه الأقسام الخمسة الأربعة الأولى منها واقعية، بخلاف القسم الخامس منها فإنه محال، وهذا ما بيّناه في ثنايا البحث المتقدم فلا نُطيل الكلام فيه.

هذه أهمّ المشتركات الخاصّة التي ذكرناها زيادة على المشتركات العامّة التي كانت عبارة عن بحوث مقدّمية لهذه البحوث الخاصّة، وأيضاً بيّنا أهمّ الفروقات بينهم، نتمنى أن نكون قد أوضحنا نظرية المعرفة عند الأقطاب الأربعة من هذه المدرسة العريقة. انتهى.

النتائج

١- يعدّ العلم هو الأساس والمنطلق لجميع العلوم والمعارف الإنسانيّة؛ دينية كانت أو غير دينية، ونتيجة ذلك رجوع جميع العلوم والمعارف في نهاية الطريق إلى نظرية المعرفة، فصلاح مسائل وبحوث نظرية المعرفة ينعكس سلباً وإيجاباً على الميادين الأخرى؛ لهذا تعدّ نظرية المعرفة من العلوم المهمّة والخطيرة بمكان في أسس العلوم وجوهرها.

٢- إنّ العقل قوّة درّاسة ومشخّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان عن غيره من باقي المخلوقات، وتعدّد المعاني للعقل ناشئ من تعدّد الوظائف والفعاليّات التي يقوم بها العقل. وهذا لا يعني إعطاء المساحة التامة له، وإنّما حكومته ودائرة حجّيته منحصرّة في دائرة الموضوعات الكلّية الحقيقيّة.

٣- فالوحي يمثل القناة المعرفيّة الإلهية؛ وطريقته تختلف عن طرق الاتصال الحسيّ أو المدركات العقلية، فالمعرفة المختصّة بهذه القناة تتعالى على المعرفة الحسيّة والعقلية

والمذاهب الروحيّة الذاتيّة للإنسان، حتى لو بلغ القمّة في مرتبة الولاية، فدور العقل ينتهي عند التسليم بميدان الغيب وعالمه من دون الدخول في كنهه أو حقيقته؛ لأنّه لا يقع تحت سلطانه، نعم أساس الوحي يُعرف بمقدّمات راجعة إلى الحسّ والمشاهدة في عالم الشهادة، فأقرّها العقل ووثق بها.

٤- النقل كقناة معرفيّة هي حصيلة تولد كثير من المعارف عن طريق الأخبار والمعلومات التي تنقل إلينا بوساطة الآخرين، نظير ما ندركه بفعل وسائل الإعلام هو عبر هذا الطريق، أو ما نطلع عليه من وقائع تاريخيّة، فإنّ المعرفة التي نحصل عليها مما نُقل إلينا ليس بالمباشرة، وإنّما نفهم الخبر بوساطة شخص أو الأشخاص الذين نقلوا الخبر إلينا. إذن طريق النقل هو نوع استدلال يروم فيه معرفة مفاد الخبر.

٥- الواقعيّة تمثّل الأساس والركيزة الأولى لبروز نظريّة المعرفة؛ لكونها تثبت أصل ومبدأ العلم، والواقعية تعني الوجود؛ لذا يمكن لكلّ مفكّر التحقّق من صحّة أو خطأ كلّ قضية بإنطابقتها وعدم مطابقتها للواقع الخارجي.

٦- إنّ نظرية المعرفة جاءت مشخّصة لمعوق المعرفة الإنسانيّة، ومحدّدة لطبيعته؛ لتقف في نهاية مشوارها على معالجته ورفعته. والمعرفة هي العلم، وهذه المعرفة للأشياء لا تكون إلّا العلم بواقعها.

٧- جميعهم لم يخرجوا عن مبنى ملاً صدرا في اتحاد العالم والعلوم، الذي كان لا يرى ثنائيّة بين العالم والمعلوم، بل لم يخرجوا عن أغلب المباني لهذه المدرسة.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

١. ابن تركة، صائن الدين، تمهيد القواعد، بوستان كتاب، إيران، ط ٥، ١٣٩١ هـ ق.
٢. ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م.
٣. ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
٤. ابن سينا، أبو علي، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تنسيق وتقديم: محمد علي دانش بزوه، انتشارات جامعة طهران، ط ٣، ١٣٨٧ هـ ش.
٥. ابن سينا، أبو علي، عيون الحكمة، مقدّمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٨٠ م.
٦. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، انتشارات البلاغة، إيران، ط ١، ١٣٩٣ هـ ق.
٧. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الشفاء، مكتبة المرعشي، إيران، ١٩٦٠ م.
٨. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب المباحثات، بوستان كتاب، إيران، ط ١، ١٣٩٦ هـ ق.
٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣ م.
١٠. أبو رغيص، عمّار، نظرية المعرفة بين الشهيدین مطهري والصدر، مركز رعاية الدراسات الجادة، العراق، ٢٠١٥ م.
١١. أبو سليمان، عبد الحميد، قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، دار العالمية للكتاب الإسلامي، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
١٢. الأردكاني، محمد علي، مقال: القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، مجلة الدليل، قم، العدد الرابع، ٢٠٢٠.
١٣. الإسترابادي، محمد أمين، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م.
١٤. الأمدي، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الثانية،

١٩٨٣م.

١٥. الأملي، جوادى، الرحيق المختوم، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إسرائ، قم، ١٣٧٥هـ.ق.

١٦. الأملي، جوادى، الوحي والنبوة، دار الإسرائ، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.ق.

١٧. الأملي، جوادى، نظريّة المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ٢٠١٧م.

١٨. الأملي، محمد تقى، درر الفوائد، مركز النشر الإسلامى، إيران، ط ٢، ١٣٧٧هـ.ق.

١٩. الإيجي، عضد الدين، المواقف، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٠. الباقلاى، أبو بكر، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢١. بدوى، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المؤسّسة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٢٢. البغدادى، أبو منصور، أصول الدين، مطبعة الدولة، تركيا، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م.

٢٣. بيصار، محمد، الفلسفة اليونانية مقدّمة ومذاهب، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٢٤. الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.

٢٥. جبر، على، نظريّة المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٦. جوتليب، أنتوني، حلم العقل، مؤسّسة هنداوى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٢٧. الجياشي، حاتم كريم، الوحي النبوي بين الفارابي وصدّر المتأهّين، دار الصادقين، النجف الأشرف، ٢٠٢١م.

٢٨. الحائري، كاظم، مباحث الأصول، دار البشير، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٢٩. حسّون، على، المعرفة وإدراك القلب، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٠. الحكيم، جعفر، جدلية الوجود والماهية، محاضرات الأستاذ المحقّق الشيخ غلام رضا الفيضاني، دار زين العابدين، قم إيران، ط ١، ١٤٣٦هـ.ق/ ٢٠١٤م.

٣١. الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، دار فراق، قم، ٢٠٠٥م.

٣٢. الحيدري، كمال، شرح الأسفار العقلية الأربعة، دار الجوادين، إيران، ط ٣، ١٤٢١هـ.

٣٣. الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين، دار الصفوة، إيران، ط١، ١٤٣١ هـ.
٣٤. الحيدري، كمال، مدخل إلى مناهج المعرفة عن الإسلاميين، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٣٢٦ هـ.
٣٥. الخزاعي، علي، النحو العربي في ضوء المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، دار الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ م.
٣٦. الخشن، حسين، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥ م.
٣٧. الخشن، حسين، موسوعة الحديث والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.
٣٨. الدسوقي، فاروق، الإسلام والعلم التجريبي، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٣٩. الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط٢، ١٤١١ هـ.ق.
٤٠. الرازي، فخر الدين، المحصل، مقدمة وتحقيق دكتور عطائي، دار الرازي، عمان، ط١، ١٤١١ هـ.ق.
٤١. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٩١ م.
٤٢. رفاقة، إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٥ م.
٤٣. زاده، محمد حسين، مصادر المعرفة، مؤسسة الدليل، قم، الطبعة الأولى، ٢٠١٩ م.
٤٤. السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.
٤٥. السبزواري ملا هادي، شرح المنظومة، دفتر تبليغات إسلامي، قم، تعليق آية الله حسن زادة آملی، ط٢، ١٣٨٠ هـ.ش.
٤٦. السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، إيران، طبعة طهران، ١٣٧٩ هـ.ق.
٤٧. السبزواري، ملا هادي، شرح غرر الفوائد، تحقيق: مهدي سبزواري، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٤٨. سعيد، جودت، فقدان التوازن الاجتماعي، دار الهجره، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.
٤٩. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات، تحقيق: محمد ملكي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ هـ.
٥٠. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ.
٥١. الشهرزوري، يحيى بن جبت، شرح حكمة الإشراف، بنياد حكمت إسلامي، إيران، ط١، ١٣٩٣ هـ. ق.
٥٢. الشهيد مطهري، مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، الدار الإسلاميّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ م.
٥٣. الشهيد مطهري، مرتضى، تقريرات شرح المنظومة، مؤسّسة انتشارات حكمت، ط١، ١٣٨٥ هـ. ش.
٥٤. الشهيد مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، تعريب: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧ م.
٥٥. الشهيد مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، محاضرات أُلقيت على طلاب كليّة الإلهيات، ترجمة: عمّار أبو رغيف، أم القرى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٥٦. الشهيد مطهري، مرتضى، مقالات فلسفيّة، منشورات الحكمة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ. ق.
٥٧. الشيباني، عمر، فلسفة التربية الإسلاميّة، طرابلس، ليبيا، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣ م.
٥٨. الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، تعليق: صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح وتحقيق دكتور حسين ضيائي تربتي، تحت إشراف آية الله سيّد محمد خامنه اي، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدر، طهران إيران، ط١، ١٣٩٢ هـ. ش.
٥٩. صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، انتشارات طليعة نور، إيران، ط٨، ١٤٤٠ هـ.
٦٠. صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربويّة في المناهج السلوكيّة، مركز النشر الجامعي، ط٢، ١٣٦٠ هـ. ق.
٦١. صدر المتألّهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محمد خوا ٧٠-جوي، محسن

- بيدارفر، منشورات بيدار، قم إيران، ط ٤، ١٤٢٩ هـ. ق/ ١٣٨٧ هـ. ق.
٦٢. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، كتاب المشاعر، تحقيق هنري كرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
٦٣. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، مجموعه رسائل فلسفي، نشر الحكمة، طهران إيران، ط ٢، ١٤٢٠ هـ. ق.
٦٤. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
٦٥. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ هـ.
٦٦. الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٠ هـ. ق.
٦٧. الصفا، إخوان، رسائل إخوان الصفاء وخلائ الوفاء، مؤسسة هنداوي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨ م.
٦٨. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
٦٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دفتر انتشارات إسلامي جامعه مدرسين حوزة علمية، قم إيران، ط ٥، ١٤١٧ هـ. ق.
٧٠. الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
٧١. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ.
٧٢. العابدي، فلاح، مناهج التفكير، الأكاديمية العقلية، قم، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ م.
٧٣. العجلوني، محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مكتبة القدس، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥١ هـ.
٧٤. عزام، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
٧٥. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط ١٢، ١٤٣٠ هـ.
٧٦. العلامة، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ م.

٧٧. العلامّة، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: الشهيد مطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، العراق، ٢٠١٦م.
٧٨. العلامّة، محمد حسين، تعليقة على بحار الأنوار، مكتبة صفوي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ. ق.
٧٩. العلامّة، محمد حسين، مجموعة رسائل، رسالة في الاعتبار، مكتبة فذك، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٨٠. العلامّة، محمد حسين، مجموعة مقالات، مكتبة فذك، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٨١. العلامّة، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران، ٢، ١٤٢٧هـ.
٨٢. عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
٨٣. الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
٨٤. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الظلال، جمعية البحث، أمريكا، الطبعة الأولى، ١٨٠٠م.
٨٥. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦م.
٨٦. الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٨٧. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقيّة، انتشارات بيدار، إيران، ط ١، ١٣٧٠هـ. ق.
٨٨. الفخر، الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٨٩. فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٩٠. الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، تحقيق: محمد خواجوي، انتشارات مولى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٩١. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، بوستان كتاب، إيران، ط ٥، ١٣٩٥هـ. ق.
٩٢. كاطع، آلاء جاسم، نظريّة المعرفة عند محمد حسين الطباطبائي، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٩٣. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٩٤. لالاند، اندريه، مؤسوعة لالاند الفلسفيّة، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
٩٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

٩٦. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٩٧. مصباح، مجتبي، المباني الفكرية عند مصباح اليزدي، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م.
٩٨. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، دار الأميرة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٩٩. المصري، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، دار الأميرة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
١٠٠. مطهري، مرتضى، آشنایی باعلوم إسلامي، دار النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.ق.
١٠١. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
١٠٢. معهد حكمت إسلامي، مجلة المعرفة الفلسفية، السنة التاسعة، العدد الثاني، شتاء ١٣٩٠هـ.ق.
١٠٣. مور، تيري، النظرية التربوية، ترجمة: محمد أحمد الصادق، مكتبة النهضة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
١٠٤. الميرداماد، محمد باقر، القبسات، دانشگاه طهران، إيران، ط ٢، ١٩٤٦م.
١٠٥. الميلاد، زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٠٦. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
١٠٧. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٧م.
١٠٨. اليزدي، مصباح، أصول المعارف الإنسانية، أم القرى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
١٠٩. اليزدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٥م.
١١٠. اليزدي، مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م.
١١١. اليزدي، مصباح، دروس في فلسفة الأخلاق، مؤسسه اطلاعات، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
١١٢. اليزدي، مصباح، شرح إلهيات الشفاء، دار المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م.

ضمّ هذا الكتاب بحوثاً ألفت الضوء على معالم نظريّة المعرفة عند صدر المتألّهين الشيرازي وتأثيرها على الفكر المعرفي بعده، فعرض المداخل الأساسية لنظريّة المعرفة في المدرسة الصدرائيّة، التي تمزج أدوات الحس والعقل والخيال والكشف في وظيفة معرفيّة فاعلة للكشف عن الحقائق.

ثمّ عطف الكلام على (نظريّة الوجود الإدراكي عند صدر المتألّهين) وبيان عرضها لمسائل العلم الحضوري، والعلم الحسولي، والوجود الذهني، وسعي (صدر المتألّهين) للإجابة عن الإشكالات الواردة عليها بعد عرضها وبيانها.

وأوضح امتداد آراء صدر المتألّهين وتأثيرها الأساس على صياغة ملامح المدرسة المعرفيّة الصدرائيّة الجديدة التي تمثّلت في آراء العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري والشيخ مصباح اليزدي.



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

www.iicss.com