

العقل والوحي... دراسة في حقل المعرفة

■ الشيخ معتصم سيد أحمد*

الواقع بين التحقق والخيال

العلم والعقل، هما الرابط الذي يخلق تلك العلاقة بين الإنسان، كموجود مستقل، وبين الواقع الخارجي، وما يحيط به من وجوديات مادية، أو معنوية، وقد تفرّد الإنسان بهذه العلاقة المعرفية، التي تكسبه حالة التعقل، والإدراك، والفهم، ومن هنا كانت نظرية المعرفة، من أهم ما اهتم به البشر على طول تاريخه الفكري، من إيجاد آليات، وتأسيس مناهج لتقييم المعرفة، بعد أن اصطدم الفكر بموجات تشكيكية زعزعت الثقة في ما أنتجه العقل من معرفة. ومن هنا كان الهاجس الذي أرق فلاسفة البشر، هو السعي لتحقيق طرق لإثبات أن هنالك واقعاً حقيقياً وراء الذهن، ومن ثم بلورة أسس منهجية تمنع الذهن من الوقوع في الخطأ والاشتباه في الواقع؛ ولبلوغ هذه الغاية ابتدع العلماء نظريات متعددة، تجتهد كلها في بلورة تلك الصورة المنهجية لتصحيح عملية التفكير البشري، وتقييم إنتاجه. وبشكل أو بآخر، ابتلي الفكر البشري بنزعات مثالية، حاولت أن تشكك في الوجود الخارجي بنسب متفاوتة، وبطرق متباينة.

فمن المثالية، التي أنكرت من الأساس تحقق أي موجود في الخارج، وحاولت أن تبرهن على ذلك، بإنكار أي قيمة للمعرفة تثبت وجود الواقع، إلى مذاهب شككت في قيمة المعرفة التي تثبت الواقع، فهي لم تحقق وجود خارج الشعور، ولكنها تشكك في طريق إثباته، إلى النسبية الذاتية في المعرفة، التي تعتقد أن ما يدركه الشعور من الواقع ليس هو تعبير للواقع بما هو في الخارج، وكل ما يدرك هو بالنسبة لنا لا يتعدى رمزاً يشير إلى كلي الحقيقة، هذا بالإضافة إلى النسبية التطورية التي أنكرت ثبوت المعرفة، التي ترى أنها تنمو وتتطور شيئاً فشيئاً.

* عالم دين وباحث من السودان.

كل هذه التصورات خلقت أزمة حادة في الفكر، مما جعل التحدي كبيراً، في رد هذه الإشكالات، بتأسيس مناهج تحفظ قيمة المعرفة.

يقول السبجاني « إن من المسائل المهمة في هذا العلم تقييم ما يريه الذهن بصوره وإدراكاته، فبعد الإذعان بأن هناك عالماً واقعياً وراء الذهن، والإنسان جزء منه، يقع الكلام في مدى صحة ما يعكسه الذهن عن ذلك العالم، وأن الإدراكات الذهنية هل هي مطابقة للواقع مطابقة تامة، أو أن ما يدركه الذهن شبح وطيف من الحقيقة، وليس هو نسخة مطابقة للأصل، بل هناك فروق ماهوية بين العلوم الذهنية والكونيات الخارجية. تلك المعارف والعلوم ومجمل الأفكار البشرية، لا يقام لها وزن ولا اعتبار ما لم تعلم قيمة نفس المعرفة بأبعادها المختلفة، وبالدرجة الأولى اتخاذ موقف حاسم فيما يرجع إلى وجود عالم واقعي وراء الذهن أولاً، ثم على فرض وجوده، بيان مدى قدرة الذهن وأدواته التي تجهز بها، على كشف ما وراءها، هل تكشفه كشفاً تاماً، أو أنها لا تكشف إلا عن صورة ناقصة له؟^(١).

ومن هنا يمكننا القول، إن نظرية المعرفة عند البشر تسعى لتشكيل معيارية تُقيّم بها الإنتاج المعرفي، وهي بالتالي خلقت كيفية محددة لضبط تلك العملية الفكرية، وقبل الخوض في تبيان هيكلية تلك النظم القانونية، لا بد من الإشارة، إلى أن نقاشنا محصور مع المدرسة الواقعية، وتبيان مدى نجاحها أو إخفاقها في البرهنة على إثبات الواقع، وذلك لأن المدرسة الواقعية هي التي اعترفت بوجود واقع خارج الذهن يمكن التعرف عليه، فكان لا بد أن نثير البحث معهم حول ماهية العلم والعقل، اللذين هما الأداة الحصرية في إنتاج الفكر عند البشر. وقد انحصر الخلاف في تحديد العلم وتشخيصه، ومعرفة كيفية إدراكه للواقع الخارجي. ومن هنا سوف نعقد هذا الفصل لتبيان الفواصل الجوهرية بين منحى البشر ومنحى معارف الأنبياء في أول سلم من مباني المعرفة.

تعريف العلم في الاصطلاح المنطقي والفلسفي

تعددت التعريفات عند الحكماء، والمناطق، ولكنها تكاد تتفق على كون العلم ينقسم إلى حصولي، وحضورى؛ والحصولي إلى تصور، وتصديق، وللوقوف على هذه التعريفات ومناقشتها نستعرض أولاً جملة منها:

١ - صدر الدين الشيرازي: « وأما الفلاسفة فقالوا: العلم هو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، والمراد بالصورة عندهم هي ماهية الشيء موجودة بوجود آخر غير الخارج. كما يحصل في المرآة صورة الإنسان بوجود ظلي غير وجوده الأصلي... قد قرروا أن جميع الصور الذهنية كصفات نفسانية ».

٢ - السيد شريف الجرجاني: « العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل... العلم الانطباعي هو حصول العلم بالشيء

بعد حصول صورته في الذهن، ولذلك يسمى علماً حصولياً، العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن، كعلم زيد لنفسه.»

٣ - نصير الدين الطوسي: «منها» الكيفيات النفسانية «العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم ثابت.. ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل.. ويختلف باختلاف المعقول. ولا يعقل إلا مضافاً.. وهو عرض لوجود حده فيه.»

٤ - المحقق الكاشاني: «العلم هو حضور صورة الشيء للعالم وحضورها لديه مجرداً عما يلبسه، والجهل ما يقابله، وهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وذلك لأن من علم شيئاً، فإن كانت صورة المعلوم عين ذاته وذاته عين وجوده الذي لا ينفك عنه فيعلمها دائماً لوجوده، فوجوده العالم ووجوده المعلوم ووجوده العلم، وذلك كعلم الله سبحانه وعلمنا بذواتنا.»

٥ - ويقول الشيخ المظفر «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن.» فلم يتعد العلم في هذه التعريفات، كونه صوراً ذهنية انتزعت من الخارج، بشكل مجرد عن حيثيات المادة.

اعتراضات على التعريف:

لقد أشكل بعض الفلاسفة، والمناطق، على هذا التعريف من باب، أنه ليس جامعاً مانعاً، لا من باب الاعتراض على كون العلم صورة حاصلة من الشيء في الذهن، وقد أشاروا إلى عدم جامعية هذا التعريف، لبعض العلوم التي لا تحد بصورة.

قال صدر المتألهين في هذا الصدد «قالت الفلاسفة: العلم هو انطباع مثل الأشياء في النفس المجردة عن المادة وغواشيها.. فلها حدوا العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء في النفس وهذا الحد غير منتهٍ إلى حد الصحة لعدم اطراده في كل علم كعلم النفس بذاتها وعلمها بنفس تلك الصورة الحاصلة عندها، ولاستلامه كون علم الباري بالأشياء بحصول أمثالها، لا بحضور أعيانها.»

وقد جمع السبحاني، هذه الاعتراضات على التعريف في كتابه نظرية المعرفة، ونشير إلى هذه الاعتراضات بشكل مختصر:

١ - عدم شمول التعريف للعلم الحضوري: كون هذا التعريف، لا يشمل إلا نوعاً واحداً من العلم، هو العلم الحصولي، الذي يحصل عند الإنسان من خلال تلك الصورة التي تنطبق من الشيء في الذهن، وهي تدور في ثلاثة محاور: الإنسان، الموجود الخارجي، الصورة الحاصلة في الذهن؛ في حين أن هناك قسماً آخر للعلم، هو الحضوري، الذي لا يحتاج إلى توسط شيء لإدراكه، وإنما هو حاضر بنفسه لدى النفس، كعلم النفس بذاتها، وهو خارج عن التعريف؛ هذا بالإضافة إلى أن العلم بنفس هذه الصورة، ليس موقوفاً على توسط شيء آخر، باعتبار أنها معلومة للنفس بدون توسط واسطة، وهذا أيضاً خارج عن حد التعريف.

٢ - عدم شمول التعريف للمعقولات الثانوية المنطقية: إن أول مرحلة من

مراحل العلم الحسولي، هي انطباع صور الخارج في الذهن عبر أدوات الحس، فتسمى معقولات أولية، ثم تبدأ مرحلة أخرى وهي معالجة هذه الصور وانتزاع مفاهيم كلية منها، كمفهوم الجنس، والنوع، فهذه معقولات ثانوية خارجة عن التعريف.

٣ - عدم شمول التعريف للمعقولات الثانوية الفلسفية: إن عروض شيء على شيء، إما أن يكون العارض، والمعروض، ونفس العرض، أمراً خارجياً، كعروض السواد على الفحم؛ وإما أن يكون أمراً عقلياً، كالكلية العارضة على مفهوم الإنسان؛ وإما أن يكون عروضه في العقل دون الخارج، كعروض الأبوة في الذهن دون الخارج، فلا يمكن الإشارة إلى الأبوة في الخارج، ويمكن الإشارة فقط في الخارج إلى الأب والابن، وهذا هو المعقول الثانوي الفلسفي، فهو كما هو واضح خارج عن حد التعريف.

٤ - عدم شمول التعريف للممتنعات: لا يشمل هذا التعريف كثيراً من المفاهيم التي يدركها الذهن، وهي مستحيلة التحقق في الخارج، كالدور، والتسلسل، واجتماع المتناقضين وارتفاعهم، وعدم اجتماع الضدين.

٥ - عدم شمول التعريف للأرقام الحسابية: ومن الواضح أن الأرقام الحسابية، لا وجود لها في الخارج، وإنما هي منتزعة من الوجود الذي هو الواحد المنطبق على الموجود الواحد، والاثنتان هي ضم موجود واحد إلى موجود واحد آخر، فعلم الإنسان بالأرقام ليس متعلقاً بالصور الحاصلة من انعكاس الشيء في الذهن.

٦ - لزوم الوحدة بين الصورة ومدركها: إن مجرد انعكاس الصورة في الذهن لا يكون علماً؛ ولا يتحقق العلم بتلك الصورة الحاصلة إلا إذا اتحدت مع النفس المدركة، وهذا ما غفل عنه التعريف حيث لم يشر إلى حالة الوحدة بين الصورة والنفس المدركة لتلك الصورة.

٧ - إن هذا التعريف غير مانع: مجرد تعريف العلم بالصورة الحاصلة في الذهن، يشمل أيضاً مجموعة من الصور التي تحدث في ذهن الإنسان، وهي خارجة عن كونها علماً بالاتفاق، كالوهم، والخيال والشك، والظن، والجهل المركب، وإن كان في مرحلة العلم التصوري.

هذه جملة من الإشكاليات، التي أوردوها على التعريف، والملاحظ لهذه الإيرادات يجدها لا تنقض التعريف من باب كون العلم صوراً ذهنية، وإنما ناظرة إلى توسيع دائرة التعريف من جانب، وتضييقه من جانب آخر، حتى يكون جامعاً مانعاً، مع الاعتراف الضمني، أن العلم صور ومفاهيم ذهنية، فالعلم الحسولي، لا يخرج عن كونه صورة ولكن بدون توسط شيء آخر، وإنما هو تصور النفس للنفس؛ وكذلك المعقولات الثانوية المنطقية، والفلسفية، والمستحيلات، والأرقام الحسابية، كلها لا تخرج عن كونها صوراً ذهنية، وإن لم تتوقف على انعكاسها من الخارج.

وقد قسم العلم الحسولي، إلى تصور، وهو الخالي من الحكم، وتصديق، وهو الذي يلازمه الحكم أو هو نفس الحكم.

يقول السبحاني في تقسيم العلم الحسولي « وتقسيم العلم إلى تصور وتصديق من

الواضحات، فإنهما قسمان متمايزان بالذات، فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى أمر آخر، فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعاً، فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ولو حكمت بأحد طرفي النسبة حصل هناك نوع آخر من العلم ممتاز عن الأول بحقيقته - وجداناً - وبحسب آثاره ولوازمه، فالأول لا يقبل الصدق والثاني يقبله « .

ويقول محمد تقي المصباح « إن تقسيم العلم إلى هذين القسمين هو لون من ألوان التقسيم العقلي الدائر بين السلب و الإيجاب، ولهذا لا يمكن أن يفرض قسم ثالث للعلم في عرض هذين القسمين « .

وهذا التقسيم الحصري للعلم الحسولي، بني على أساس كون العلم صوراً ذهنية، تحدث من المعلوم في الذهن.

ومن هنا بدأنا نتعرف على ملامح التفكير البشري، الذي حصر معارفه الحسولية في مرحلتي التصور، والتصديق، وهذا يمثل أول خيط يمكن الوصول عن طريقه، إلى حقيقة العلم والعقل في التنظير الفلسفي، ومن ثم معرفة مدى اتفائه، أو افتراقه مع معارف القرآن، ولكن الأمر المسلم به هنا أنه على ضوء تعريف العلم بتلك الصور الذهنية التي تمثل أساس العلم النظري، تم بناء البشر معارفهم، وقامت على أساس التصور أهرامات من الفكر.

إشكالات منهجية على صورية المعرفة

وقبل التعرف على العلم الحقيقي وفق معارف الأنبياء لكي نتمكن من إجراء المقارنة، نورد بعض الإشكالات، التي يمكن توجيهها على تحديد العلم بالصور الذهنية، ولتبيانها نحتاج إلى مقدمة مختصرة نوضح فيها مورد الخلاف، فنقول:

هناك محوران أساسيان هما:

أ- الإنسان. ب- الموجود الخارجي.

ونحن هنا نبحث عن محور ثالث، وهو معرفة الإنسان بهذا الموجود، وقد اتفق الجميع على تسمية هذا المحور بالعلم، ولكن اختلفوا في كيفية تحقق هذا العلم. فأمامنا هنا احتمالان:

الأول: أن يكون ذات الإنسان هو العلم، فبذاته يعلم الموجود الخارجي، وبالتالي لا يكون جاهلاً أبداً، ولا يكون مسبقاً بجهل، بل لا ينسى ولا يغفل، كما قال بعض علماء الفلسفة إن حقيقة الإنسان هي الروح والروح ذاتية العلم « هذا العلم والوعي خاصة ذاتية لذلك الروح، وقد تبين في محله أن الروح مجرد وليس مادياً وكل جوهر مجرد فهو عالم بذاته » (٢).

وهذا الكلام لا يمكن قبوله، ففاقد الشيء لا يعطيه « ويستحيل أن تكون النفس الإنسانية علة لحدوث العلم لأنها كانت فاقدة له والفاقد لا يعطي، وكانت جاهلة به وكيف يصير الجهل علة للعلم « .

بل إن ذاتية الإنسان هي الجهل، وحقيقته ظلمانية، وليست نورانية، فيكون العلم بذلك مبيئاً للإنسان بينونة حقيقية، فلا يمكن قبول هذا الفرض حتى في إطار العلم الحضوري، فهو لا يتعدى كونه ادعاء قائماً على عدم التفريق بين الخاصية الموجودة بالطبع وبالذات وبين القابلية المجعولة، فإن كانت روح الإنسان عالمة بذاتها، فلم تجهل الروح نفسها، في حال الغفلة، والسكر، والإغماء، والنوم، والطفولة، والشيوخوخة الفاقدة للوعي، فالذاتي لا ينفصل أبداً، كما لا يحد، فكيف يحدث كل ذلك مع خاصية العلم الذاتية لروح الإنسان، وكيف يجتمع العلم والجهل في شيء واحد؟.

هذا بالإضافة إلى أن منشأ هذا الادعاء، قائم على كون الصور المادية، التي هي حقائق الأشياء الخارجية، لا يمكن التعرف عليها إلا بتجربتها من رواسب المادة، وبعد تجربتها تكون عقلاً وعلماً بنفسها بعد اتحادها مع النفس، وهو القول بوحدة العقل والمعقول، فإذا تحقق هذا التجرد، للذي كان مسبوفاً بمادة، وهي صور الأشياء الخارجية، حتى صارت علماً بذاتها، فالذي كان مجرداً بالأصل وقبل التعقل، هو النفس، أخرى أن يكون علماً وعقلاً.

ولا يصلح ذلك أن يكون دليلاً، لأنه قائم على ثبوت الفرض، وهو تجرد النفس، والقول بالتجرد قائم بالأساس على كون العلم صوراً ومفاهيم ذهنية، ونحن لا نسلم بضرورة حصول العلم على تجرد صور المواد الخارجية، ليسهل اتحادها مع النفس المجردة، وإنما يكفي لتحقيق العلم الكشف التام للواقع بما هو في صورته المادية من غير تصور أو تجريد، ولا محذور في ذلك وسوف نثبت عما قريب بعد التصور عن حقيقة العلم والوجدان.

الثاني: أن تكون الموجودات الخارجية علماً بنفسها، وهذا أيضاً خلاف الواقع، فإن ثبت ذلك فلا يكون هناك شيء خافياً عنا، لأنه هو الذي يعرف نفسه لنا، فتبين أن حقيقة الموجود ظلمانية أيضاً.

فكيف نخرج إذاً من هذه الظلمة العالكة إلى رحاب العلم والنور؟.

من هنا بدأ التنظير البشري لوضع حل لهذه المعضلة، فاتفقت كلمة فلاسفة المسلمين في الأغلب على أن الارتباط بالخارج وتحقيق إدراكنا له، لا يتم إلا عن طريق صور تنعكس من الموجود الخارجي على الذهن، واعتبر هذا الأمر من المسلمات التي بنوا عليها بقية فلسفتهم؛ ولنا الحق في إثارة بعض الأسئلة على هذا المفهوم.

١ - كيف تحصل هذه الصورة من الأساس، في مرحلة العلم التصوري، قبل مرحلة

التصديق والحكم؟

لا أرى أمام الفلاسفة إلا افتراض هذه الصور، لأن كل ما يمكن أن يكون تأسيساً علمياً لإثباتها، يكون متأخراً على فرض وجود الصورة، فإن لم تكن الصورة مفترضة لا يمكن إقامة دليل على إثبات تحققها، إما أن تكون، قد انفصلت من الواقع، ثم انطبعت على أذهاننا؛ أو أننا التقطنا صور ومفاهيم أشياء أخرى، وكلا الاحتمالين مرفوض، لأن الإنسان والواقع ظلماني الذات، فلم يبق لنا سوى القول، إن الواقع الخارجي كان معلوماً قبل تحقق هذه الصورة، وهو كذلك فلا تبقى

حاجة لتلك الصورة، التي يقف إدراك الخارج على صورتها، لأنه تحصيل للحاصل. والأكثر بعداً في هذا الإطار، هو افتراض أن علمنا بالخارج متحقق بالعلم الحضورى أولاً قبل الحصولي، فبعد الحضور وانتزاع الصورة ينقلب العلم إلى حصولي، ومن ثم يتحول الحصولي إلى حضورى مرة أخرى.

ولم يبق أمامهم إلا أن يشط بهم الخيال بعيداً، فيفرضوا أن هنالك عقلاً وراء العقل البشري، مكلفاً بإفاضة هذه الصور عليه و« أن مفيض الصور العلمية الجزئية جوهر مفارق مثالي فيه جميع الصور الجزئية على نحو العلم الإجمالي، تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة ». .

٢ - إذا سلمنا بحصول هذه الصورة، وتحقق العلم التصوري، كيف تحدث المطابقة بينها وبين الواقع الخارجي لنحكم بصحتها، فيتحقق بذلك العلم التصديقي؟ فإن كان الواقع الخارجي مجهولاً قبل مرحلة التصديق أدى ذلك إلى الدور، فحتى أعلم الواقع الخارجي، لا بد أن يتم التصديق، وحتى يتم التصديق، لا بد أن يكون الواقع معلوماً لتتم المطابقة ألا يشترط في تطابق الأمرين أن يكونا معلومين؟ فإن كانا معلومين فهو تحصيل للحاصل، وإن لم يكونا معلومين فهو دور، وإن كانت الصورة معلومة والواقع غير معلوم فلا تتم المطابقة والحكم أبداً، بل حتى الصورة لا نحكم بكونها متحققة العلم، إلا إذا تم الحكم والتصديق بها والتصديق ممتنع فخرجت عن كونها معلومة.

٣ - إذا تجاوزنا وسلمنا بحصول تلك الصورة الذهنية، فهل هذه الصورة علم أم معلومة؟ لا يمكن أن تكون علماً لأنها مدركة بشيء آخر، فتحقق كونها معلومة « وعنوان المعلوماتية والمعقولية عنوان إضافي ولا يمكن فرضه من دون فرض موجود يتمتع بعنوان العالمية والعاقلية ». والقول إن لهذه الصورة حيثية واحدة وهي حيثية تعقلها، وفعلية النفس في هذه الصورة هو عين العاقلية للنفس، لأن النفس كالهولي الفاقد للصورة، فتكون المعقولية صفة ذاتية للصورة، فلا يجوز التفريق بين العلم والمعلومة وإنما هي حيثية واحدة.

إن هذا القول هو نفي لحقيقة العلم القائم بذاته، سواء تعلق به الصور أم لا، ونسبة الصورة إلى العلم نسبة المعلوم بذات المحتاج إلى العلم، فتحتم كونها معلومة، ونحن بحثنا معهم عن العلم الذي به نعلم تلك الصورة، فهذا خلط واضح بين العلم والمعلومة، فكل هذه التصورات، والتصديقات، والمفاهيم الكلية، و البديهيات، معلومات تفتقر إلى شيء آخر لإدراكها، وهو شيء مباين لها وللنفس.

٤ - هل هذه الصورة علة للعلم أم معلولة له؟

نحن لا نشك في وجود صور في أذهاننا، فللذهن مقدرة على التصور، ولكننا نشك في كون الصورة هي السبب المحدث للعلم، لأن الصورة هي أولاً: معلومة، وثانياً: متأخرة رتبة عن العلم الذي هو كشف تام عن الواقع، فبعد أن أصبح الواقع مكشوفاً ومعلوماً للنفس، جاز للنفس

انتزاع صورته والاحتفاظ بها و « ذلك لأن المفهوم يأتي بعد العلم وليس المفهوم هو الذي يعطينا العلم، لأن المفهوم منتزع عن صنع النفس البشرية والعلم يكشف الحقائق الخارجية » ، فبعد أن يكشف الإنسان الواقع الخارجي ويعلمه يستطيع أن يتصوره، فتكون الصورة منتزعة من الواقع بعد علمنا به، وليست مدركة للواقع، فيستحيل بذلك حدوث الصورة قبل العلم، إلا إذا كان في إطار الخيال، فتلك صور لا تعبر عن حقيقة خارجية، وهو خارج عن بحث العلم.

ويمكن أن يجد الإنسان في نفسه هذه الحقيقة، وهي أنه ليس قادراً على تصور أي شيء، إلا بعد علمه به، بأي شكل كان، ولذا لم يتصور الإنسان عالم الآخرة، والجنة، والنار، وعالم البرزخ، وغيرها، قبل علمنا بها عن طريق الأنبياء، فبعد العلم يمكننا تصور ذلك أما قبله فمحال، فحتى تلك الصورة التي ننتزعا من علمنا لا يمكن أن تكون معبرة عن الخارج بتمامه، فتحقق بذلك أن الصور الذهنية متأخرة عن العلم ولا يمكن أن يكون المتأخر علة للمتقدم عليه رتبة.

العلم الحضورى والكيفية النفسانية

أما في إطار العلم الحضورى فقد افترضوا فيه أن النفس هي التي تعلم نفسها فهي حاضرة لدى نفسها، وهنا يكون المدرك والمدرك شيئاً واحداً، أو حضور الشيء إلى النفس، من دون توسط شيء، كإدراك النفس للصور الثانوية.

« أما العلم الحضورى فهو عبارة عن كون المعلوم حاضراً لدى النفس من دون توسط شيء، وهو على هذا يعتمد على ركنين فقط - الإنسان المدرك (بالكسر) - المدرك للنفس بلا واسطة، والعلم الحضورى على قسمين: أولهما ما يكون المدرك فيه مغايراً للمدرك، كما في العلم بالصور الذهنية الحاصلة في النفس من اتصالها بالخارج عن طريق الحواس الظاهرية.. والقسم الآخر للعلم الحضورى أعلى وأنبئ من الأول، وهو ما يكون فيه المدرك والمدرك متحدين خارجاً، ومختلفين اعتباراً ولحاظاً، وهذا كعلم الإنسان بذاته » .

وقد بدأت تتكشف لنا ملامح نظرية العلم عندهم، فهي تركز على أن النفس علم بذاتها، مما يجعلها تعلم نفسها، فهي بالتالي علم ومعلومة في نفس الوقت، ولا فرق إلا بالاعتبار، فبلحاظ أنها هي العالمة تكون علماً، وبلحاظ أنها مدركة فتكون معلومة، وهكذا يبدأ علماء البشر تعريفهم للعلم والإدراك، بأن النفس عالمة بذاتها، وأن العلم هو كيف نفساني، متعلق بالنفس، فتعلم نفسها وما هو في حدودها، بمعنى ما يتحد معها، ولذلك فرضوا ضرورة اتحاد الصورة بالنفس المدركة.

يقول السبحاني « وإنما يتحقق العلم باتحاد الصورة الحاصلة في النفس مع مدركها - بالكسر -... ولولا تلك الوحدة، للزم أن لا يتحقق هنالك علم، ولا يتصف الإنسان بالعالمة والخارج بالمعلومية... ولا بد في تحقق العلم من اتحاد بين المدرك - بالكسر - والمعلوم بالذات، ويُعد وجود الصورة العقلية عند ذاك من مراتب وجود النفس المدركة. فمآل اتحاد العاقل والمعقول إلى اتحاد وجود الصورة الذهنية مع النفس في مرتبة من مراتب وجودها » (٣).

وأمام هذه النظرية يمكننا القول إذا كانت النفس عالمة بذاتها، وهي تكشف نفسها بنفسها، فبالتالي تكون كاشفة لغيرها من غير شرط في الوحدة، فالذاتي لا يُقيد كما هو واضح، فإذا كانت ذاتيتها الكشف فلم هذا القيد؟!، أما إذا كانت لا تعلم بالأصالة إلا نفسها، فباتحاد الصورة معها تصبح الصورة جزءاً منها فتكون بالتالي معلومة، فلا يكون هناك علمٌ بالحقيقة إلا النفس المدركة، ولا معلوم بالحقيقة إلا النفس المدركة، وما دونها فهو معلوم بالإضافة والحيلولة.

ومن هنا نتعرف على دواعي البشر لافتراضهم التصور في العلم، لأن الصورة هي التي يمكنها اكتساب حالة الوحدة مع الكيفية النفسانية.

ولكي يتضح ذلك بشكل أفضل، ينبغي علينا تتبع سير النظرية حيث بدأ الفلاسفة بتأصيل العلم من معرفة النفس لنفسها، وبما أن النفس معلومة بالوجدان، افترضوا كونها علماً بنفسها، ولكي يدللوا على هذا الفرض آمنوا بتجرد الروح، واعتبروا أن كل ما هو مجرد فهو علم بذاته وأن « هذا العلم والوعي خاصة ذاتية لذلك الروح، وقد ثبت في محله أن الروح مجرد وليس مادياً وكل جوهر مجرد فهو عالم بذاته » ثم وقعوا في إشكال، وهو كيف يتحقق العلم بالموجود الخارجي؟ فافترضوا لتحقيق ذلك إحضار الموجود الخارجي لدى النفس واتحاده معها، فوقعوا في إشكال آخر وهو كيفية إحضار الموجود المادي لدى النفس المجردة، وكيفية تحقق الوحدة بينهما، وتجاوز هذا الإشكال قالوا بضرورة اتحاد صور الأشياء لا ذاتها العينية، ومن هنا قالوا أن « المؤمن بالحقائق لا يدعي أن الإنسان يصل إلى الخارج الموضوعي بوصف كونه موجوداً خارجياً حاضراً بنفسه عند المدرك بلا واسطة الصورة الذهنية، بل كل من سلك منهج اليقين لا يريد إلا الوصول إلى الواقع عن طريق صورته الحاضرة لدى مداركنا، الكاشفة عن الأعيان الخارجية ».

فالعلم عند الفلاسفة محصور بالصور الذهنية، لا الأعيان الخارجية التي نسعى لكشفها بما هي في عين واقعها الخارجي، وأعلن علماء البشر عن إفلاسهم بتقديم فلسفة تبرهن على إمكانية إدراك الواقع الخارجي بما هو واقع عيني مادي.

يقول ابن سينا: « وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تتطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها، فذلك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء »، وهذا خلاف ما نعلمه بالضرورة، بأن الواقع الخارجي معلوم مكشوف لنا في حدوده العينية، فعلمي بالكتاب والقلم مثلاً ليس علماً بصورة الكتاب والقلم، وإنما علم بنفس الكتاب والقلم، في الواقع العيني، ومن هنا يقول سيد العرفاء الإمام الصادق (عليه السلام): « يا هشام، الخبز اسم للمأكل، والماء اسم للمشروب، والثوب أسم للملبوس، والنار اسم للمحروق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا المتخذين مع الله عز وجل غيره ».

فالخبز الذي نعلمه ليس صورته الذهنية، وإنما نفس الخبز الذي نأكله، وكذلك اللبس والماء، نعم يمكننا تصور كل ذلك، ولكن هذه الصورة منتزعة من واقع علمنا بعين الخارج، فعندما نتحدث عن كتاب فإنما نقصد نفس الكتاب في تحققه الخارجي لا صورته الذهنية، ومن هنا كانت الأسماء

موضوعة للإشارة إلى الحقائق الخارجية لا صورها الذهنية، فإن « المتكلم حال الإخبار عن الأشياء يشير إليها بلفظها الذي وضع لها من غير نظر منه إلى صورتها الذهنية، فيكون المعنى والمراد نفس الحقيقة الخارجية عن الذهن، كلفظ الشمس مثلاً يُراد بلفظها نفس ذلك الجرم النوري، ولا يكون المعنى بالفطرة عند الناس أولاً هو الصورة الذهنية ثم بتوسطها إلى الموجود الخارجي ». «

دوران العلم من الصورة إلى الصورة

أما القول: إن الصور كاشفة عن الواقع، بحيث لا يمكن التقريب بينها وبين الخارج، حتى يتوجه ذلك الاعتراض، فهو قول مردود لأن الصورة هي معلومة بالنفس المدركة، فكيف تكون المعلومة كاشفة لغيرها؟ فإما أن تكون الأعيان الخارجية معلومة، فلا حاجة إلى هذه الصورة الكاشفة عنها، وإما أن لا تكون معلومة فليس لنا إلا طريق واحد لمعرفة، وهو الاتحاد مع النفس المدركة كما فرضوا، وهذا ما لا يتحقق، وإن أي فرض آخر لمعرفة الواقع الخارجي من غير الاتحاد، هو خروج عن فرض كون النفس المجردة هي الكيفية الواحدة للإدراك فيكون الواقع العيني بعيداً عن إدراكنا.

والإجابة على ما ذكرنا بالقول «... إن المستدل نظر إلى العلم بما هو هو، بالنظر الموضوعي والاستقلالي لا بالنظر الآلي والطريقي، فألقى جهة كشفه وطريقيته، فرتب عليه ما رتب، ولكنه غفل عن أن العلم والكشف عن معلوم سواء، متلازمان لا يفترقان، وأن العلم بالشيء عين الكشف عنه، فلا يصح لنا الاعتراف بالعلم من دون المعلوم، ولا بالصورة الإدراكية من دون مكشوفها » هذا الجواب غير مقبول، لأنه مبني على افتراض أن الصورة المدركة للنفس كاشفة عن الواقع، فهي من جهة معلومة، ومن جهة كاشفة عن الواقع، وهذا نفس ما أشكلنا عليه فكيف يستدل بموضع الإشكال؟ فمن أي باب يتم إعطاء هذه الصورة حالة الكاشفية عن الواقع؟ وهذه الصورة نفسها لم يتحقق العلم بها إلا في إطار اتحادها مع النفس، وهي الطريقة الوحيدة ليصبح الشيء معلوماً، و« إذا كانت حقيقة العلم هي حضور المعلوم لدى العالم، فهو ينقسم إلى قسمين، قسمة حاصرة، لأن حضور المعلوم للعالم إما بماهيته، وإما بنفس وجوده، فالأول هو العلم الحسولي والثاني هو العلم الحضورى » كما يقول الفلاسفة.

فهذه القسمة الحاصرة حكمت على قائلها أن لا يفترض كيفية أخرى للعلم خارجة عن حدود اتحاد الماهية بالنفس المدركة، فكيف تكون إذاً الصورة معلماً كاشفاً للواقع، وأما القول: إن العلم بالشيء عين الكشف عنه فهو قول صحيح، ولكن لا ينطبق على ما ذكر، لأن العلم هنا هو النفس المدركة، والمعلومة هي الصورة المتحددة مع النفس، فالعلم بالصورة، هو عين الكشف عن الصورة، لا الواقع الخارجي، ومحاولة إقناعنا بأن الصورة كاشفة عن الواقع، محاولة أقل ما يقال عنها أنها فرضية ارتجالية، لا تعبر إلا عن حقيقة العجز البشري في فلسفة حقيقة العلم، أما القول: إن الصور معلومة بالذات وأن الخارج معلوم بالعرض فهو

عجز واضح بعدم إثبات إدراك الخارج بما هو في حقيقته الخارجية. وأما القول بأن « حظ الإنسان عندئذٍ من إدراك الواقع، هو إدراك صورة علمية منه، لا الواقع نفسه، إذ من الضروري أن الواقع له آثار حقيقية كالحرارة والبرودة، والإنسان عندما يشاهد النار والثلج، لا ينال منها إلا الصورة العلمية لا الآثار الواقعية الموجودة فيها »، فهذا خروج عن الموضوع القائم عليه الاستدلال والبرهنة، وهو؛ هل يمكن للإنسان أن يدرك الخارج بما هو في حقيقته العينية؟ والتعليل بعدم تحقق ذلك بسبب الآثار الواقعية للخارج، فلا يدرك من ذلك إلا الصور العلمية، تعليل غير مقبول. أما القول: « إنما ذلك لأجل أن ما يناله الإنسان في حقل ذهنه ومدارك معرفته هو الصورة العلمية لا غير. وأما الخارج، فإنه إنما يناله عن طريق هذه الصورة بما لها من الطريقية والكاشفية عن الخارج ».

فإن هذه الطريقية والكاشفية للصورة، إنما هي مجرد ادعاء محض لم يبرهن عليها قائلها، وإنما أرسلها إرسال المسلمات، فالذي يمكن قبوله من الفلاسفة جدلاً هو كون معارف الإنسان هي الصور العلمية لا غير، لأنه ليس للإنسان مدرك معرفي سوى النفس التي أدركت الصورة المتحدة معها، وهذه الصورة لا تعبر إلا عن ماهية الأشياء، لا خصائصها الواقعية العينية، فكيف تكون كاشفة عن شيء غير متعلق بها، فلو سلمنا معهم على كاشفية الصورة، فهي لا تتعدى كونها كاشفة فقط لحدود نفس الماهية، فهي بالتالي كاشفة لنفس الصورة العلمية للأشياء أي بمعنى أنها كاشفة عن نفسها، لا نفس الحقيقة الخارجية العينية، يقول السبحاني « فالصور الذهنية عين الحقيقة الخارجية، في الماهيات والأشكال والحدود، وغيرها في سنخ الوجود »، وهو اعتراف موافق لما أوردنا، بأن المدرك من الخارج مجرد ماهيته وشكله وحدوده، لا عين الواقع، فهناك اتحاد بين الصورة والواقع اتحاداً ماهوياً لا وجودياً وإن « تلبس بالوجود في النشأتين (الذهن والخارج) أمر واحد من حيث الماهية، غير أنه تحقق في النشأة الخارجية بوجود عيني، وفي النشأة العقلية بوجود ذهني، ولأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودين ما يترتب على نظيره وعديله »^(٤).

فالصورة لا تكشف إلا عن ماهية الواقع، لا الواقع الخارجي نفسه، لأن ما تلبث في الذهن والخارج هو أمر واحد من جهة الماهية فقط، فاتضح أن مقصودهم من كاشفية الصورة، هي كشف ماهية الواقع، ولكن غاب عنهم أن تلك الماهية هي نفسها الصورة المفترضة، فتكون الصورة معبرة وكاشفة فقط عن نفسها، و إلا لزم عليهم افتراض ماهيتين للواقع الواحد، وهذا محال، وبهذا ندرك أننا لم نخرج عن إطار العلم التصوري من الصورة والماهية إلى نفس الصورة والماهية، ولا يوجد إثبات شيء آخر بينهما، ولم يبق أمامهم إلا الإيمان بعدم وجود حقيقة خارج هذه الصورة الذهنية.

و« أما اتحاد ماهيتين تامتين فهو يستلزم انقلاب الماهية وذلك تناقض، لأن فرض

الماهية التامة يعني فرض قالب مفهومي معين لا ينطبق على أي قالب مفهومي آخر، واتحاد ماهيتين تامتين يستلزم انطباق قالبين متباينين على بعضهما البعض. وبعنوان تشبيه المعقول بالمحسوس « النتيجة إن الماهية هي ذاتها الصورة التي انعكست من الشيء على الذهن سلفاً، فعلى أي شي تكون كاشفة؟ على ماهية أخرى، مباينة، أم على ذاتها؟ فالأولى محال، كما حكموا هم بذلك فيما تقدم، والثانية تحصيل للحاصل.

وبذلك تحقق أن الصورة التي انعكست من الخارج على الذهن لا تنطبق إلا مع نفسها لا الواقع العيني، فلا تعبر الصورة إلا عن الصورة، ومن هنا لا يصح لهم استخدام تعبير كاشفية الصورة عن الواقع، لأنها قفزة على العقل، ومحاولة غير مؤسّسة.

والدليل على البينونة بين الوجودين الذهني والخارجي يمكن أخذه من نفس كلامه السابق « لأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودين ما يترتب على نظيره وعديله » فإن عدم الاطراد بين الوجودين دليل على المفارقة بينهما، ووجه المفارقة هو الموجود بتحقيقه العيني، ونحن لا نسعى إلا لإدراك هذا الموجود المتحقق في الخارج، أما ماهيته فإن كانت هي تلك الصورة، فإننا ننتزعها من واقع علمنا بالموجود، إذ العلم عندنا متعلق بنفس الموجود لا ماهيته وصورته، وهو ما ندركه بالضرورة الفطرية والوجدان، على عكس الفلاسفة الذين يرون أن العلم، هو مجرد العلم بماهياتها، أما إدراك وجودها العيني فضرب من المحال وبعيد عن الموضوعية العلمية.

كما يقول السبحاني « والموضوعية في المعرفة قائمة على أساس أن الصور الذهنية لا تختلف عن الموجودات الخارجية في الماهية، وإنما تختلف في الوجود فحسب » وما أعظمها من مفارقة إثبات للشيء ونفيه، فمن نفس الباب الذي يستشهد به على علمه بالموجود الخارجي، ينفي العلم بالموجود الخارجي، بل يحكم باستحالته، فالصورة التي هي تعبير عن الموجود، لا تعبر عنه في جميع مراتبه وإنما فقط في الماهية والصورة، أي أن الصورة تعبر عن نفسها، أما مرتبة التحقق والتعين، فهي خارجة عن إطار العلم، فهل يمكن أن نسمي ذلك موضوعية علمية؟ أم هو إعلان للعجز عن إدراك الخارج، الذي نسعى لكشفه ومعرفته؟

ولتوضيح ذلك إليك هذا المثال الذي يضربونه مثلاً: النار الخارجية تتصور معرفتها

بنحوين:

أ - التعرف عليها بالمفهوم والصورة، فنتصور مفهوم النار أو صورتها في الذهن، وهذا ما يقدر عليه الذهن، لأن المعلوم أعني المفهوم والصورة، لا يترتب عليه شيء.

ب- التعرف عليها بحقيقتها العينية وحيثياتها الخارجية، التي لا تنفك عن الأثر وهو الإحراق - وهذا ما لا يقدر عليه الذهن، و إلا لزم أن يحترق الذهن في ظرف ذلك الإدراك، وليس كذلك، فالذهن في درجة والمعلوم في درجة أخرى، لا يجتمعان .

فهذه نتيجة طبيعية لمن يفسر العلم بالصور الذهنية، التي تتحد مع النفس المدركة، فالنار بحيثيتها الإحراقية لا يمكن اتحادها مع الكيفية النفسانية، فالشيء لا يكون معلوماً إلا

إذا انتقل بنفسه أو صورته إلى الذهن ومن هنا كان التحرز من احتراق الذهن، فبالتالي الذي نعلمه هو صورة النار، وهي نار من غير إحراق، ولا وجود لمثل هذه النار في الخارج. ولكن هذا خلاف الواقع الذي نعلمه وندرکه، فالعلم ليس كيفية نفسانية وإنما هو أمر خارج عن مراتب النفس، وهو عطاء إلهي، ونور يقذفه الله في قلب من يشاء، وبه تكشف الواقع بما هو واقع، فيكون ظاهراً لنا بما هو هو، وهذا ما يجده كل إنسان في نفسه، وسوف نستعرض هذا الأمر بشيء من التفصيل تحت عنوان العلم في بصائر الوحي.

الفلسفة الإسلامية من الواقعية إلى المثالية

ويمكننا أيضاً فهم دواعي قولهم إن العلم مجرد عن المادة « بدراسة أقسام العلم والاتلفات إلى اتحاد العلم الحضورى بذات العالم المجردة، وكون العلم - بمعنى الاعتقاد وبمعنى الصور والمفاهيم الذهنية - كيفاً نفسانياً، وأن للنسبة والحكم دور الرابط بينهما، فإن تجرد جميع أقسام العلم يغدو واضحاً » .

وهذا الادعاء قائم على كون العلم كيفية نفسانية، وهو مما لا نقبل به، وإن ما يذكر من دليل، متأخر رتبة عن إثبات الكيفية النفسانية.

والملتفت إلى الأمر يجد أن سعي فلاسفة البشر إلى البرهنة على كيفية إدراك الواقع الخارجي، كان متأخراً عن معرفتهم بعين الواقع الخارجي، فالحقيقة المسلم بها فطرياً ووجدانياً أن الواقع الخارجي بكل حيثياته معلوم بالضرورة بما هو واقع، ثم بدأ سعي الفلاسفة بعد ذلك في تبين كيفية تحقق هذا العلم، والعجيب في الأمر أنهم خرجوا بعد طول بحث وعناء بقولهم: إن الواقع المادي الخارجي لا يعلم، لأن العلم مجرد، ولا يمكن اتحاد المادة مع المجرد، وبالتالي لا يتم إدراكها بما هي متحققة في الخارج « فالذي يقع في إطار الذهن، هو المفاهيم والصور، التي يعبر عنها برسم الوجود وشرحه، وبيان مرتبته وحده، لا الشيء الذي يشكل دار الوجود والتحقق، أعني نفس العينية الخارجية، فإنه مستحيل أن يرد الذهن من غير طريق المفاهيم والصور والإشارات »⁽⁶⁾.

ألا يعتبر هذا نوعاً من الهذيان الفكري، فحكموا على أنفسهم بأنه لا حظ لهم في إدراك الخارج إلا من باب إدراك صورته وماهيته، أما الموجود العيني المتحقق في الخارج فمن المحالات البديهية إدراكه فهو في غاية الجهالة.

يقول السيد رضا الصدر « وقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة ولا يمكن التعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم، وذلك معرفة تلك الحقيقة بوجه » .

ونقول: إن مقصوده من الوجود يحتمل وجهين بناءً على التفريق بين الوجود والموجود،

فإن كان مقصوده هو حقيقة الوجود، و بسيط الوجود، و واجب الوجود، فإن الوجود عنده بهذا المعنى هو حقيقة واحدة متعينة في كل مراتب الموجودات، لأنها حقيقة بسيطة واجبة الوجود وحينها لا يمكن إدراكها والإحاطة بها، ولذا كانت مجهولة في غاية الجهالة، وهذا هروب من المطر إلى الميزاب، لأن عدم القدرة على التعرف على الموجود المتعين في الخارج لا تعطي مستنداً في إثبات حقيقة خلف هذه الحقيقة العينية وهي الوجود الواجبي، لأنه تنكر واضح لحقيقة الموجودات المتعينة في الخارج، وتجاوز للثنائية بين الخالق والمخلوق، ولتفصيل هذا الأمر لنا معهم كلام آخر حول أصالة الوجود، والمفهوم المشترك، يأتي في محله.

وإن كان مقصوده الحقيقة المتحققة في الخارج من الموجودات المخلوقة، يكون هذا اعترافاً صريحاً بعجزهم عن فلسفة إدراك الواقع الخارجي العيني. فإذا كان هذا الواقع الخارجي، كحقيقة موجودة، مجهولة الكنه، غاية الجهالة، وغير واضحة، ولا يمكن التعرف عليها، أفلا يحق لنا اعتبار ذلك نوعاً من المثالية التي تشكك في تحقق الخارج، ومن هنا لا أرى فرقاً جوهرياً بين ما أنتجته الفلسفة السفسطائية، وما أنتجه فلاسفة العصر الإسلامي، ألا يقول السفسطائيون بأن العالم المادي خيال ذهني، ولا حقيقة غير العلم، وإنه « لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة إلى الإنسان، وهذا معنى قول بروثاغوراس: الإنسان مقياس كل شيء »⁽¹⁾، وبذلك أنكر السفسطائيون العالم، ولا وجود عندهم غير العلم؛ فما هو الفرق إذاً، بينهم وبين من يقول، إن الموجود صور ومفاهيم ذهنية، قائمة بالنفس المدركة، أما تحققها في الخارج ففي غاية الجهالة؟.

ومما يدل على ميل هؤلاء الفلاسفة إلى النزعة المثالية، أن الرؤية البصرية التي لا يرتاب أحد في كونها كشفاً للمرئي، نجدهم يشككون فيها، إذ « إن أول دليل يقام على تجرد الإدراك هو المعروف بـ « دليل استحالة انطباع الكبير على الصغير » وملخصه: أن الرؤية الحسية هي أخفض أنواع الإدراك، حيث يتوهم البعض كونها مادية، ويفسرهما الماديون بالفعل والانفعالات الفيزيائية الكيميائية والسيولوجية، ولكنه بالتعمق في هذا اللون من الإدراك، يتضح أنه لا يمكن قبول الفعل والانفعالات المادية بعنوان كونها شروطاً معدة للإدراك فحسب، لأننا نرى صوراً كبيرة تساوي مساحتها عشرات الأمتار المربعة وهي أكبر من جميع جسمنا عدة مرات فضلاً عن جهاز البصر أو المخ! لو كانت هذه الصور الإدراكية مادية ومرتسة في جهاز البصر أو أي عضو آخر من البدن لما كانت أكبر من محلها إطلاقاً، لأن الارتسام والانطباع المادي لا يمكن من دون انطباع على محل، وبما أننا نجد هذه الصورة الإدراكية في أنفسنا إذن لا بد أن نسلم بكونها متعلقة بمرتبة من النفس « هي المرتبة المثالية للنفس ».

وهذا تفسير عقيم للرؤية البصرية، فلم هذا الإصرار على الانطباع في الذهن، حتى تضطر إلى التهرب من تعليل رؤية المساحات الواسعة والأجسام الكبيرة بالقول بمرتبة النفس المثالية.

وما هي هذه المرتبة المثالية؟!. ومن أين حصلت هذه المعرفة؟. وبأي بيئة تثبت هذه الدعوى؟.

وما هو قولهم في من يقول: إن البصر، ليس انطباع المرئي على الرائي، فلا نحتاج إلى هذه المقايسة بين الكبير والصغير، وإنما البصر هو كشف لنفس الواقع بما هو واقع، فقد أكرم الله الإنسان بنور العلم الذي يجعل الواقع مكشوفاً لنا، ولا داعي لفرض أن الإدراك كيفية نفسانية لا تتعلق إلا بمقولات كيف؟.

ثم ألا يحق لنا أن نسألهم كيف جعلتم العلم كيفية نفسانية ومرتبة من مراتب النفس؟، إن حصول العلم للنفس بتجرد كيفي هو أول الكلام، فأين البرهان.. ولا برهان، وغاية ما يمكن ادعاؤه، أن ذلك العلم من باب العلم الحضورى، لأن حضور النفس للنفس، يستدعي أن يكون للنفس حالة إدراكية.

ولذا فإننا نقول بشكل جازم، وعلى نحو اليقين الذي لا يرقى إليه ريب، أن تحقق إدراكنا لأنفسنا، هو بسبب ذلك العلم الذي يقذفه الله في قلوبنا، وهو خارج عن كونه مرتبة من مراتب النفس الجاهلة بالذات، فبه ندرك أنفسنا، وندرك غيرها، فيكون إدراك أنفسنا وإدراك غيرها من المدركات في عرض واحد، وليس تابعاً لإدراك النفس، وبالتالي لا نحتاج إلى كل هذه التبريرات التي بنيت على كون العلم كيفية نفسانية.

وكَمْ هذا الإصرار على أن المعلوم من الخارج هو ماهية الأشياء، لا الموجود المتحقق في الخارج؟، وما هو المنشأ الداعي إلى ذلك، إنه - كما أرى - القول بأصالة الوجود، وأن مفهوم الوجود مفهوم بسيط وهو كل الأشياء، ولذا قال ملا صدرا « إن بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية.. والواجب تعالى بسيط الحقيقة، واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود كما أن كله الوجود ».

ومن هنا كانت استحالة إدراك الموجود المجرد عن ماهيته، لأنه حينئذٍ يكون بسيط الحقيقة، فيتم التعرف عليه عن طريق الماهية التي يتعين ويتحدد بها الوجود، ولذا كان إصرار الفلاسفة على حصر العلم بماهيات الأشياء لا حقائقها العينية، « وأما الموضوع الذي لا يمكن الاكتفاء به ومعرفته حقيقة، فهو الوجود معترياً عن كل حد ولون، وذلك لأن الإنسان يتعرف على الأشياء بذهنه، وأداة الذهن أداة داخلية، لا يقع في إطارها إلا ما كان من نسخها وفي مرتبتها، وأما الوجود فهو نفس العينية الخارجية، وهو مباين لسنخ أداة إدراك الإنسان وخارج عن مرتبتها، فلا يقع في أفقها حتى تتعلق به المعرفة... ولأجل ذلك قالوا عن الوجود: « كنهه في غاية الخفاء ».

ونقول هنا إذا كان الموجود المجرد من الماهية لا يمكن إدراكه، فكيف أثبتتم تحققه؟ ألم يكن بالبدهة؟ فنفس هذه البدهة حاكمة على تحقق حقيقة واحدة، هو الموجود المحدد في الخارج، فلا يمكن تجريده عن تلك الحدود، وإن كان العلم عندكم ثابتاً للماهية، دون العلم بالعينية الخارجية، لزم من ذلك أن يكون الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي لا غير. ثم لماذا الرجوع على ذي بدء، ونقضتم غزلكم، عندما اصطدمت وحدة الوجود بالكثرة

التي حققتها الماهيات المتباينة، فحينها حكمتم على الماهيات بأنها أمور عدمية اعتبارية لا تحقق لها، وإنما المتحقق هو حقيقة واحدة وهي الوجود، كما صرح بذلك رضا الصدر قائلاً « ولا نغني من التعبير بالكثرة التشكيكية الواقعة في الوجود إلا تلك الكثرة التي لا تتلزم بها وحدة الوجود الحقيقية، لأن جميع المراتب وجود ولا غير، وحقيقة واحدة دون سواها » .

فإن القول إن جميع المراتب وجود واحد يستدعي القول بعدمية الماهيات، ومن هنا يقول ملاً صدرا « فأنكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الإمكانية، أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذاتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأحواؤه » وهذا تصريح واضح بعدمية الماهيات ليس بتحققها الخارجي فحسب وإنما بالاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، فأصبح بذلك لا حقيقة عندهم البتة، وذلك لأن:

١ - الوجود عندهم حقيقة مجهولة غاية الجهالة لا يمكن إدراكها.

٢ - كل ما يمكن معرفته وإدراكه هي الماهيات، فهي ثابتة ومتحققة في الوجود الذهني وهو النتاج المعرفي عند الإنسان.

٣ - حكموا على هذه الماهيات بأنها أمور عدمية اعتبارية.

فيستنتج من ذلك أن حقيقة الوجود عند الفلاسفة حقيقة عدمية في البناء المعرفي، فهي خارجة عن إطار قدرة الإنسان على المعرفة، كما أن البناء المعرفي عند الإنسان أمر عدمي اعتباري أيضاً، لأنه قائم على الماهيات العدمية الاعتبارية. فأى حقيقة بعد ذلك يسعون لإثباتها؟^(٧).

مفارقات بين العلم الحقيقي والاصطلاحي

وإليك بعض المفارقات العامة بين العلم الحقيقي والاصطلاحي^(٨):

١ - العلم في الكتاب والسنة، نور مجرد خارج عن حقيقة الإنسان، وحيث إن الروح - كما ثبت في محله - جسم لطيف مظلم الذات، يملك العلم والعقل والشعور بالله، الذي يملكها - وهو سبحانه أملك بها - فيفيضها على الروح فيعلم ويعقل ويشعر، ويقبضها عنه فيجهل، فالروح مباين مع العلم والعقل والشعور ومعلوم به. أما في الاصطلاح، فالعلم كيفية نفسانية وحالة من حالات الروح المجرد أو متحد معه على اختلاف القولين.

٢ - الصورة الحاصلة في النفس معلومة بالعلم الحقيقي، وكذلك الروح وذو الصورة أيضاً معلومان به، بخلاف العلم الحقيقي فإنه يستحيل أن يكون معلوماً لتأبيه وتقديسه عن المعلومية لأنه نوري الذات ظاهر بذاته لذاته.

٣ - العلم الاصطلاحي قد يكون جهلاً مركباً، فليس له كشف الواقع وإصابته حقيقةً بخلاف العلم الحقيقي، فإنه لمكان ظهوره الذاتي يكون كشفاً بذاته عن متعلقه فلا يتخلف عن متعلقه بوجه أصلاً.

فإن قلت: يشترط في صحة العلم الحصولي مطابقته للواقع.

قلت: إن هذا الشرط إنما يجدي بحسب مقام الثبوت والواقع، وأما بحسب مقام الإثبات وتشخيص الجهل المركب، فلا يقدر عليه أحد، خاصة في الغيوب، وقد كشف القرآن الكريم عنها وهي من مفاخر علوم القرآن ومن جملة نواحي إعجازه.

فإن قلت: أليس يجب الجري على طبق العلم الحصولي؟ أليس حجة قاطعة لصاحبه؟ أليس يمتنع النهي عن العمل به؟

قلت: البحث في المقام من حيث البحث الكلامي والنظر الفلسفي والتجزئة والتحليل في حقيقة العلم الحصولي الاصطلاحي، وبيان الفرق بينه وبين العلم الحقيقي، وبيان أنه هل له الحجية الذاتية التي تدور مدار الكشف الذاتي أم لا. أما وجوب الجري على طبقه، فلا كلام فيه لأنه موضوع تام عند عقلاء الأمم في رفع حوائجهم ومقاصدهم، لوجوب الجري على طبقه، أصاب أو أخطأ. ضرورة أن هذا غير الحجية الذاتية التي تدور مدار الكشف الذاتي.

٤ - علم الروح بالخارج المشهود من طرق الحواس علم حقيقي غير متوقف على تصور، وهذا واضح بناء على ما قرّرناه من أن الشاعر والمدرك هو الروح بالشعور والإدراك الخارج عن ذاته. فكما أن النفس تدرك نفسها ومضمراتها وتصوراتها بهذا الشعور، كذلك تجد الخارج وتعلمه بهذا الشعور، حيث إن الروح جسم لطيف مستغرق في مرتبته في الجوهر اللطيف، فيأخذ بشعوره ودركه وقدرته عن المواد اللطيفة التي في مرتبة نفسه ويصوّرها طبق ما يشاهده من الخارج ويحفظها بالتوجه إليها. وأحياناً ينشئ شيئاً من قبل ذاته من دون اعتبار الخارج، والمثال الواضح لذلك، عند تجرد الروح عن البدن - كما في النوم الثقيل الذي هو أخو الموت - يجيء ويذهب ويقول ويسمع ويرى نفسه، وأحياناً يكون واجداً للعقل والشعور فيرى نفسه وأشياء أخرى مكمّمة مصوّرة. فما يرى في اليقظة في داخل نفسه صورة ذهنية، ليست إلا حقيقة خارجية في مرتبة الروح مصوّرة ومكمّمة، فيرى هذه الأعيان في عالم المنام كذلك أيضاً.

بعبارة أخرى: لا فرق بين ما يشاهده الروح ويراه من الحقائق والأعيان في المنام وبين ما يعلمه ويشاهده في ارتساماته ومتصوّراته وانتزاعاته في حال اليقظة من حيث المرتبة الوجودية وصقع الواقع. والروح نفسه من أعيان تلك المرتبة وعن قريب ينكشف الغطاء ويرفع الحجاب ويستقل الروح في مرتبته ويستغني عن البدن في أعماله ومشاهداته ومسموعاته، ويسمع ما هناك من الأصوات المناسبة لهذه المرتبة، كما يرى ويسمع في حال حياته في المنام، أما في الاصطلاح، علم النفس بالخارج إمّا بانطباع الصورة في الروح المجردة أو باتّحادها معه على اختلاف القولين.

٥ - العلم الاصطلاحي حيث إنه عبارة عن الصورة المنتزعة عن الخارج، فلا محالة

يختلف العلم باختلاف المعلوم والخارج. أمّا العلم الحقيقي فهو النور المجرد المفاض على الروح. فالمعلومات على اختلافها مكشوفة بالعلم على السواء في عرض واحد، فلا يوجب اختلاف المعلومات اختلافاً في العلم.

٦ - العلم الاصطلاحي هو الصورة الحاصلة في الذهن، والصورة ليست إلا أمراً انتزاعياً من الخارج، فلا يمكن إلا مضافاً إلى ذي الصورة. أما العلم الحقيقي فهو حقيقة نورية ظاهرة بذاتها ومظهرة لغيرها، وأمر عيني وجوهر نوري ليس أمراً انتزاعياً ولا عرضاً قائماً بالغير ولا حالاً في شيء، فلا يحتاج في تحققه وموجوديته وبقائه إلا إلى جعل جاعله وإفاضة مفيضه وإدامة قيوّمه ومالكه. فهو أصيل بنفسه مستقل بذاته من غير احتياج إلى الإفاضة إلى شيء آخر.

٧ - يتمتع العلم بالإعدام، بناء على كون العلم صورة حاصلة في النفس، لأن الإعدام لا صورة لها. وأما بكلامه. كون العلم أمراً مجرداً نورياً، لا يكون فرق بين كون المعلوم به أمراً وجودياً أو عدمياً لأن الشعور والعلم الحقيقي لا يحتاج في ظهوره ومظهريته إلى شيء، فينال ويدرك الإنسان به الوجود والعدم. انتهى كلامه.

العقل في التصور البشري

وبهذا عرفنا أن العلم في التصور الفلسفي، هو صور ذهنية تتحد مع النفس المدركة، وبقي هنا الإشارة إلى مقصودهم من العقل، وهو عندهم فعلية النفس باستخراج النظريات من الضروريات

« وأما أحكام العقول، فعند فحول البشر عبارة عن الأمور الثابتة بالبراهين، فإنّ الأساس عندهم على تعريف العقل وتوصيفه لتقسيمهم إيّاه بالعقل النظري والعملي، والنظري عندهم عبارة عن فعلية النفس باستخراج النظريات من الضروريات، فما كان نتيجة البرهان فهو من أحكام العقل يجب الجري على طبقه ».

فالنظريات الكسبية هي فرع البديهيات وبالتالي يتوقف العلم النظري على وجودها، ودور العقل هنا هو القيام بهذا الرابط، وتفريع نظريات متعددة اعتماداً على هذه الضروريات، فكل علم نظري لا محالة يرجع إلى هذه الضروريات، وإن كان بعشرين واسطة وإلا خرج عن كونه يقيناً، فالنتائج تسمى معقولات عندهم.

ولنا أن نتساءل إذا كانت البديهيات مقدمة على النظريات الكسبية، فكيف حصل العلم بالبديهيات؟ فإذا أن تكون تلك البديهيات مخلوقة مع الإنسان؟ أو تكون أمراً مكتسباً؟ والاحتمال الأول مرفوض بالضرورة، لكون الإنسان شاهداً على نفسه في صغره وطفولته، بأنه لا يدرك تلك البديهيات، فلا يعلم أن اجتماع النقيضين محال، وكل متغير حادث،... وأما الاحتمال الثاني فإنه يستدعي المحال، لكون تحصيلها موقوفاً على كسبها من بديهيات أخرى وهي بالتالي موقوف كسبها على غيرها، وهذا تسلسل، إذ إن هذه البديهيات هي في

عرض غيرها من المدركات، معلومة بنور العلم الكاشف لها ولغيرها من المدركات. والاشتباه الذي حصل لدى الفلاسفة يكمن في اعتبار هذه البديهيات عقلاً، فخلطوا بين العقل والمعقول، كما خلطوا بين العلم والمعلوم، واشتغلوا بالمعلوم والمعقول وتاهوا عن النور الذي به علموا وعقلوا الأشياء، فهذه البديهيات هي نفسها مدركة بنور العقل، فكما يدرك نور العقل هذه البديهيات يدرك غيرها، فالمدركات كلها في عرض واحد.

و « إن هذه السابقيات ليست ذاتها العقل، بل إنها حقائق يكشفها نور العقل للنفس، كما يكشف ضوء الشمس ألوان الحقول.. وكان خطأ الإنسان الأكبر غفلته عن مصدر النور، وتوجهه إلى الأحكام زاعماً أنها هي حقيقة النور، فراح يبحث عن مصدر يقيم به تلك الأحكام، ولو كان الإنسان قد تذكر بأن الذي يساعده على البحث ليس إلا هذا النور، وأنه لو افتقده أصبح كالمجنون والنائم حين لا يفهمان أمراً ولا يعلمان شيئاً... أقول لو فعل الإنسان ذلك لتخلص من سلسلة لا تنتهي من المشاكل العلمية التي أحاطت بنظرية المعرفة... والعقل نور مقدس عن الإحاطة به من لدن الذات، ومن هنا كانت عملية - كانت - النقدية التي استهدفت نقد العقل، كانت عملية موهلة في الجهل، إذ إن الغفلة عن نور العقل، ذلك النور الذي لم يستطع كانت ذاته القيام بعملية النقد بدون وجوده لديه، إن الغفلة عنه فقط كانت السبب في التوجه إلى السابقيات الذهنية ».

ولكي يتعرف الإنسان على نور العقل، ويجد حقيقته في نفسه، يجب عليه التوجه إلى النور ذاته، ولا يشتغل بالمعقولات دونه، فهي لا تعدو أن تكون تشبيهاً إلى واقع العقل، ومن هنا لا يمكننا معرفة العقل إلا بالعقل نفسه لا بشيء آخر، فكل شيء ظاهر به وآية من آيات وجوده.

« فالإنسان إذا علم شيئاً بعد الجهل به يجد نوراً ظاهراً بذاته مُظهراً لذلك الشيء بعد ما كان فاقداً له، وهذا النور غير الأنوار الظاهرية نور يستضيء به الروح وهو دافع للجهل، يكون الإنسان في حال التوجه إلى المعلومات غافلاً عنه، ولكن إذا توجه إلى ذلك النور بنفس النور وغمض عن التوجه إلى المعلوم يجد نور العلم حقاً والوجدان بأنه صرف الظهور المُظهرية ».

والخطأ الجوهري الذي وقع فيه علماء الفلسفة، عندما تصوروا أن هذه البديهيات هي عقل، فجعلوها قواعد للتفكير وأساساً لاستخراج النظريات، غافلين أن هذه البديهيات لولا نور العقل لم تكن بديهيات، ولو افترضنا صوابهم في هذا الأمر، فهل تخرج البديهيات عن كونها معقولات بنور العقل فلولاها لم تكن هذه البديهيات معلومة، فهي واضحة بتوضيح العقل لها، وتعريف العقل بالمعقول بجانب للحقيقة والصواب، نعم هي من أوليات الكشف العقلي، ولكن هذا لا يعني توقف العقل عندها فنجعلها هي العقل، فالعقل لا يتوقف إدراكه على القياس البرهاني، أو غيره من النظم الاستدلالية.

« وهكذا وقع الفلاسفة في ضلال عظيم حيث زعموا أن العقل هو تلك الأحكام المسبقة الضرورية والبديهية كقانون العلية وقانون امتناع النقيضين، وما أشبه، وهذه البديهيات ليست سوى حقائق يكشفها العقل كما يكشف غيرها من الحقائق الكثيرة، بل لو لم يكن العقل مع الإنسان في كل

خطوة من خطواته، وكل مرحلة من مراحل حياته لكانت الدنيا عليه مظلمة ولما عرف شيئاً... وكثرة أخطائهم وتناقضاتهم واختلافاتهم أفقدتنا الثقة بمانهجهم، ولما فتشنا عن جذر الأخطاء رأيناه متمثلاً في نظرياتهم في العقل والعلم، وفي خلطهم العقل والمعقول والعلم والمعلوم.»

ولذا فإن قولهم إن العقل بذلك يكون يقيني الحكم إذا تألف من البديهيات وأصولها الستة، وغير ذلك يكون حكماً عقلياً استنتاجياً ولكنه ليس يقينياً (٩)، فهذا القول ليس صائباً لأن العقل هو وحده ما يميز بين اليقيني ومادون ذلك، فكيف ينسب غير اليقيني إلى حكم العقل؟

وفي نفس الوقت قالوا - كما هو معروف - أن القطع حجيته ذاتية، فنقول لهم، إذا حدث قطع، من دون القياس البرهاني، الذي يتألف من البديهيات، ألا يكون في نفس مرتبة القطع الذي حدث من القياس البرهاني المشتمل على البديهيات، وكلاهما يجب العمل على طبقه فما هو المائز إذ؟!

هذا بالإضافة إلى أن الحكم اليقيني لا يتجاوز كونه قطعاً، والقطع ليس علماً كاشفاً للواقع، وإنما هو دفع للاحتتمالات، وهو حالة نفسية تقتضي الجزم بالحكم، ولكنه خارج عن إصابة الواقع وعدمها، فهي ليست واقعة في اختيار القاطع، فالقطع دائر بين إصابة الواقع اتفاقاً، وبين الجهل المركب، بخلاف العقل والعلم الذي ذاتيته الكشف والشهود، بخلاف القطع المنطقي، فإنه « ليس له كشف عن ذاته، فضلاً عن المعلوم به، لاستحالة نيل القاطع الإصابة وعدمها، وخروج الإصابة من اختياره أحياناً، مع أنه قد يكون في المسألة الواحدة أقوال مختلفة، ومن الممكن أيضاً أن يكون الواقع غير هذه الأقوال جميعاً، وأقصى ما يمكن أن يقال في حجية القطع المنطقي، هو وجوب الجري على طبقه أصاب أو أخطأ، لا كاشفيتها للواقع.»

وأما قول المعارض أننا لا نجد معرفة يقينية، إلا و تتألف من هذه البديهيات وأصولها الستة فلا يمكن استحضار مثال يمثل معرفة يقينية خارجاً عنها، فإنه اعتراض فيه نوع من المغالطة، لأن النزاع هنا في جعل هذه البديهيات مدركات للعقل، وليست هي العقل، فهي واقعة في عرض واحد مع بقية المدركات، ولكن شدة ظهور هذه البديهيات خلقت شبهة في حصر العقل وتعريفه بها، ثم إن هذا التباين الفكري بين الفلاسفة لدليل على وقوع الخلاف في الأحكام اليقينية التي تتألف من هذه البديهيات، مما يورث الشك في هذه الأحكام التي تسمى يقينية، أما إذا كان العقل نوراً معصوماً فلا يحدث أي تردد في كشف الواقع وإصابته.

ولذا فإن الإنسان حين يكون « غافلاً تماماً عن نور عقله متوجهاً إلى معلوماته، باحثاً فيها عن الحقيقة دون الرجوع إلى عقله والاستضاءة به، يكون مثله كمن يغفل عن الشمس وينشغل بالموجودات المضاءة بها، هنا يحتاج الإنسان إلى من ينبهه إلى ضلالتة عن النور الذي يملكه هو، لاكتشاف الحقيقة.»

ونحن هنا لا ندعو لمصادرة تلك البديهيات وإنكار أنها حاكمة على كثير من القضايا النظرية، ولكن نوضح أنها رغم ذلك لا تتعدى كونها وسائل مساعدة للتفكير، فالقيم على

كل هذه القضايا هو العقل الذي هو مبين عنها.

العقل في هدي الأئمة (عليهم السلام)

ولكي نتقف على عمق الفرق بين العقل في معارف الأنبياء، والعقل في معارف البشر، أدعوك لتدبر حديث الإمام الكاظم (عليه السلام) في وصيته لهشام بن الحكم، وحينها نتقف على أن العقل الذي أمر به القرآن، ونادى به الرسل، وشهد به الوجدان، غير العقل عند الفلاسفة الذي محتواه وجوهره هو استخراج النظريات من الضروريات.

« وهذه النصوص لا تتفق كل الناس وإنما تتفق الذين يلقون السمع للشاهدة فيسعون جاهدين لمعرفة العقل، ولا يحجبون أنفسهم بتصورات مسبقة عنه فيضلون عنه السبيل ».

عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ ^(١٠).

يا هشام: إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودلهم على ربوبيته بالأدلة، فقال: ﴿ وَالْهَكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ^(١١).

يا هشام قد جعل الله عز وجل ذلك دليلاً على معرفته ونبههم بأن لهم مديراً فقال: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ^(١٢). وقال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ^(١٣). وقال تعالى: ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ ^(١٤).

يا هشام ثم خوف الذين لا يعقلون عقابه فقال: ﴿ ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ ﴾ ^(١٥). إلى أن قال: يا هشام ثم بين أن العقل مع العلم فقال: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ ^(١٦).

يا هشام: ثم ذم الذين لا يعقلون فقال: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ ^(١٧). وقال تعالى: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الْبِكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ^(١٨). وقال تعالى: ﴿ أَمَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا إِلَّا اللَّهُ مَعَ اللَّهُ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ ^(١٩).

يا هشام ثم ذم الله الكثرة فقال: ﴿ وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ

اللَّهِ ﴿٢٠﴾. وقال: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ﴿٢١﴾. ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ﴿٢٢﴾. يا هشام ثم مدح القلة فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ ﴿٢٣﴾. ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ ﴿٢٤﴾.. إلى أن قال: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ ثم ذكر أولي الابواب بأحسن الذكر وحلاهم بأحسن الحلية (٢٥) فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ﴿٢٦﴾. يا هشام: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ ﴿٢٧﴾ يعني عقل وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ ﴿٢٨﴾ قال: الفهم والعقل..

يا هشام إن لقمان قال لابنه: تواضع للحق تكن أعقل الناس، يا بني إن الدنيا بحر عميق، قد غرق فيه عالم كثير، فلتكن سفينتك فيها تقوى الله، وحشوها الإيمان وشراعها التوكل، وقيّمها العقل، ودليلها العلم، وسكانها الصبر. يا هشام! لكل شيء دليل ودليل العقل التفكير، ودليل التفكير الصمت، ولكل شيء مطية، ومطية العقل التواضع، وكفى بك جهلاً أن تركب ما نهيت عنه. يا هشام! لو كان في يدك جوزة وقال الناس: لؤلؤة، ما كان ينفعك، وأنت تعلم أنها جوزة، ولو كان في يدك لؤلؤة وقال الناس، إنها جوزة، ما كان يضرك وأنت تعلم أنها لؤلؤة.

لله على الناس حجتان

إلى أن قال: يا هشام ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة.. إلى أن قال: يا هشام إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول.

يا هشام: إن العاقل الذي لا يشغل الحلال شكره، ولا يغلب الحرام صبره. يا هشام: مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ، مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ، وَمَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ، وَأَطْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ، فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ، وَمَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَدُنْيَاهُ. يا هشام: الصبر على الوحدة علامة قوة العقل، فمن عقل عن الله تبارك وتعالى واعتزل أهل الدنيا، والراغبين فيها، ورغب فيما عند ربه كان الله أنيسه في الوحشة، وصاحبه في الوحدة وغناه في العيلة، ومعزه في غير عشيرة.

يا هشام: نصب الخلق لطاعة الله ولا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إلا من عالم رباني، ومعرفة العلم بالعقل. يا هشام: قليل العمل من العاقل مقبول مضاعف، وكثير العمل من أهل الهوى والجهل

مردود.

يا هشام: إن العاقل رضي بالدون من الدنيا مع الحكمة، ولم يرض بالدون من الحكمة مع الدنيا، فلذلك ربحت تجارتها.

يا هشام: إن كان يكفيك ما يكفيك فأدنى ما في الدنيا يكفيك، وإن كان لا يكفيك ما يكفيك فليس شيء في الدنيا يكفيك.

يا هشام: إن العقلاء تركوا فضول الدنيا، فكيف بالذنوب؟ وترك الدنيا من الفضل، وترك الذنوب من الفرض.

إلى أن قال.. يا هشام: من أراد الغنى بلا مال وراحة القلب من الحسد، والسلامة في الدين، فليترضّع إلى الله عزّ وجلّ في مسألته بأن يكمل عقله، فمن عقل قنع بما يكفيه، ومن قنع بما يكفيه استغنى، ومن لم يقنع بما يكفيه لم يدرك الغنى أبداً.

يا هشام: إن الله حكى عن قوم صالحين أنهم قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (٢٩).

حين علموا أن القلوب تزيج وتعود إلى عماها ورداها. إنّه لم يخف الله من لم يعقل عن الله، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحد كذلك إلا من كان قوله لفعله مصدقاً وسرّه لعلانيته موافقاً، لأنّ الله تعالى لم يدلّ على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه وناطق عنه.

يا هشام كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: ما عبد الله بشيء أفضل من العقل، وما تم عقل امرئ حتى يكون فيه خصال شتى: الكفر والشرك منه مأمونان، والرشد والخير منه مأمولان، وفضل ماله مبذول، وفضل قوله مكفوف، نصيبه من الدنيا القوت، ولا يشبع من العلم دهره، الذل أحب إليه مع الله من العز مع غيره، والتواضع أحب إليه من الشرف، يستكثر قليل المعروف من غيره، ويستقل كثير المعروف من نفسه، ويرى الناس كلهم خيراً منه وأنه شرهم في نفسه، وهو تمام الأمر.

إلى أن قال: يا هشام لا تمنحوا الجهّال الحكمة فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم.

يا هشام: كما تركوا لكم الحكمة فاتركوا لهم الدنيا.

يا هشام: لا دين لمن لا مروّة له ولا مروّة لمن لا عقل له.

إلى أن قال (عليه السلام): «أَوْ لَا حُرٍّ يَدْعُ هَذِهِ اللَّمَاطَةَ» ما يبقى في الفم من بقيّة الطعام، يعني الدنيا «لأهلها، فليس لأنفسكم ثمن إلاّ الجنّة فلا تبيعوها بغيرها، من رضي من الله بالدنيا فقد رضي بالخييس..»

إلى أن قال: يا هشام إن ضوء الجسد في عينه، وإن كان البصر مضيئاً استضاء الجسد كلّهُ، وإنّ ضوء الروح العقل، فإذا كان العبد عاقلاً كان عالماً برّبّه، وإذا كان عالماً برّبّه

أبصر دينه، وإن كان جاهلاً برّبّه لم يقم له دين، وكما لا يقوم الجسد إلا بالنفس الحيّة، فكذلك لا يقوم الدّين إلا بالنيّة الصادقة. ولا تثبت النيّة الصادقة إلا بالعقل..
إلى أن قال: يا هشام ما قُسمَ بين العباد أفضل من العقل، نوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وما بعث الله نبيّاً إلا عاقلاً حتّى يكون عقله أفضل من جميع جهد المجتهدين، وما أدّى العبد فريضة من فرائض الله حتّى عقل عنه..
إلى أن قال: يا هشام إياك ومخالطة الناس والإنس بهم إلا أن تجد منهم عاقلاً مأموناً، فأنس به واهرب به من سائرهم كهربك من السباع الضارية.

جنود العقل وجنود الجهل

يا هشام: اعرف العقل وجنده والجهل وجنده تكن من المهتدين، قال: هشام فقلت: لا نعرف إلا ما عرفتنا. فقال: يا هشام: إنّ الله خلق العقل وهو أوّل خلق خلقه الله من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره. فقال له: أدبر فأدبر. ثمّ قال له: أقبل فأقبل فقال الله عزّ وجلّ: خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقي، ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج الظلماني. فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبل فلم يقبل. فقال: استكبرت؟ فالعنه، ثمّ جعل للعقل والجهل خمسة وسبعين جنداً، فلما رأى الجهل ما كرّم الله به العقل وما أعطاه أضمر له العداوة. وقال الجهل: يا ربّ هذا خلق مثلي خلقته وكرّمته وقوّيته، وأنا ضده ولا قوّة لي به، أعطني من الجنود مثل ما أعطيته، فقال تبارك وتعالى: نعم فإن عصيتني بعد ذلك أخرجتك وجنودك من جوارى ومن رحمتي. فقال: قد رضيت، فأعطاه الله خمسة وسبعين جنداً، فكان ممّا أعطي العقل والجهل من الخمسة وسبعين جنداً: الخير وهو وزير العقل، والشرّ وهو وزير الجهل، والإيمان والكفر، والتصديق والتكذيب، والإخلاص والنفاق، والرّجاء والقنوط، والعدل والجور، والرضى والسخط، والشكر والكفران، واليأس والطمع، والتوكّل والحرص، والرأفة والغلظة، والعلم والجهل، والعفة والتهتك، والزهد والرغبة، والرتق والخرق، والرهبنة والجرأة، والتواضع والكبر، .. إلى أن قال.. يا هشام: لا تجتمع هذه الخصال إلاّ لنبيّ أو وصيّ نبيّ أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، وأمّا سائر ذلك من المؤمنين فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود من أجناد العقل حتّى يستكمل العقل ويتخلّص من جنود الجهل، فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الأنبياء والأوصياء. وفقنا الله وإياكم لطاعته « (٣٠).

العلم في بصائر الوحي

لمعرفة حقيقة العلم الفطري، الذي هو مبين عن العلم بالمعنى الاصطلاحي، لا بد في البدء من معرفة الطريق الموصل إليه، فهل هو البرهنة والاستدلال أم هو الحضور والوجدان؟
أول مفارقة بين الأمرين، هي أن البرهنة بالنظر الموضوعي محاولة التعرف على شيء

في مرحلة الإثبات، وهو أمر دائر بين نفيه وإثباته في مرحلة التحقق والثبوت، فالبرهان لا يخرج عن كونه آلة طريقية، تتجلى حجيتها في نفس طريقته بعيداً عن متعلق البرهان، وبهذا المعنى لا يمكن الاعتماد عليه كطريق لمعرفة حقيقة العلم، وذلك لأن البرهان هو فرع معرفة العلم، و إلا خرج البرهان من كونه طريقاً علمياً، ولا يثبت في مقام البرهنة والاستدلال، إلا ما هو علم، أما الجهل فلا يكون طريقاً لمعرفة العلم، وبالتالي لا بد أن يكون العلم متحققاً وثابتاً، ومتقدماً رتبة على البرهان، و إلا دار الأمر.

هذا بالإضافة إلى أن أي محاولة للبرهنة والاستدلال على العلم، تخرجه عن كونه علماً، فيصبح حينها معلومة وهذا خلف، أو ينتهي الأمر إلى التسلسل لحاجة كل علم إلى علم آخر، فتبين أن قانون البرهنة بعيد عن معرفة العلم، وهذا أول خطأ وقع فيه علماء الفلسفة عندما حاولوا البرهنة على العلم.

« كما أن العقل هو الحجّة بالذات، والمعرفّ بنفسه لنفسه وغيره، وهو الدالّ بالدليل عليه، الحجّة والمعرفّ بالذات على ما يحكم به ويظهره، وكذلك العلم الحقيقي هو المعرفّ، والحجّة بذاته لذاته، وبرهان بنفسه إلى نفسه، وهو البرهان بالذات لمعلوماته، فالبراهين الإلهية كلّها ذاتية لا تُعرف إلا بنفسها، وذلك في مقابل البراهين البشرية، فإنّ البرهان عندهم هو المركّب من المقدمات اليقينية، وظاهر أنّ اليقين ليس بعلم بالذات فإنّ الصورة النفسية - ولو فرض مطابقتها للواقع - ليست حيث ذاتها الكشف، بل إنّها طريق للمماثلة، فليست هي برهاناً وحجّة بالذات، ولا يجوز الاتكال عليها عقلاً لعدم ممتازية المطابق منه للواقع عن المخالف له ».

أما الطريقة الثانية وهي الحضور والوجدان، ومعرفة الشيء بنفسه، ففيها تنعدم المسافة الموصلة لمعرفة الشيء، لأنه ثابت ومتحقق بنفسه، وليس هناك أقرب من حضور الشيء للشيء، فالعلم كاشف لنفسه وكاشف لغيره.

فينحصر الطريق إلى ذلك في التذكر والتبني لواقع العلم الذي تمتلّكه بتمليك الله الذي هو مالكه، ولا يعد التذكر حالة من البرهنة والاستدلال، فهو لا يعدو أن يكون تنبهاً لمعرفة الشعور بالمشعور، والعلم بالمعلوم، وهذه المعرفة لا تتعدى إثبات وجود الشيء، وإخراجه من حيز العدم، لا معرفة كنهه وحقيقته، وأي محاولة لمعرفة ذلك فهو استغراق في الجهل، لأن العلم يتقدس عن المعلوماتية، أما وصفنا العلم بالنور، كما عبرت به الآيات والروايات، فهو حالة تشبيهية لتقريب المعنى إلى الأذهان، فيما أن النور يكشف به الظلام وينبصر به الطريق، فالعلم ينكشف به الضلال، ويكون بصائر لمعرفة سنن الحياة، فأقصى ما يمكن لوصف العلم أنه حقيقة موجودة، بسيطة نورانية تكشف نفسها بنفسها وتكشف غيرها، وما على الإنسان إلا إيجاد هذه الحقيقة في نفسه.

ومن آيات هذا العلم، كونه لا يعلم إلا بنفسه لا بشيء آخر، و إلا انتهى الأمر إلى التسلسل كما هو واضح، وأول ما يعرفه الإنسان الواجد للعلم، أنه حقيقة خارجة عن حقيقة الإنسان، بل هي فضل وعطاء إلهي، تفضل به على العباد ليستضيئوا به؛ ودليل خروجه عن ذات الإنسان وإرادته،

آية القبض والبسط، فيبسطه الله علي روح الإنسان فيعلم، ويرى، ويشعر، ويقبضه فيجهل، وينسى، كالنوم، والسكر، قال تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣١).

وأما « العلم الذي عليه أساس القرآن، هو العلم الحقيقي الذي لا يُعرف أيضاً ولا يُوصف، ويمتنع أن يُعرف إلا بنفسه، لأن كل شيء يعرف بالعلم، فالعلم لا يُعرف إلا بنفسه، والعقل الذي هو حجة معصوم بالذات من الله تعالى، حجة على العلم الحقيقي، لأنه حجة بذاته على ذاته، ومعرّف نفسه لنفسه، وحيث نفسه الكشف، فيظهر نفسه وغيره فهو الحجة بالذات، والدليل بالذات على العلم، لأن ذاته العلم وقوامه وحقيقته العقل، فحسن الأفعال وقبحها ليس حيث ذاتها المظهرية والكاشفية، فالكاشف عن ذلك هو العلم الحقيقي، وهو الكاشف لنفسه حيث إنه لا يعرف بغيره ولا يفهم ولا يدرك ولا يتصور، يتحير الإنسان مع وجدانه إياه به، وعرفانه إياه به، وهو كماله ».

مميزات عامة للعلم

- ١ - العلم بالمعنى الحقيقي لا يدرك إلا بالعلم نفسه، فهو كاشف لنفسه بنفسه، بخلاف العلم بالمعنى الاصطلاحي، الذي هو مفهوم تصوري، وكل أمر تصوري هو معلومة وليس علماً « فالحضور والحصول والتصوّر والتصديق ممّا ينكشف فليس هو العلم بل العلم غيره، وهذا العلم من وجده يعرفه بأنّه لا يُعرف ولا يُوصف بالبيان، وأنّ تعريفه وتوصيفه إلحاد وضلال، فمن عرفه بغيره ما عرفه، بل لا يُعرّف إلا بنفسه، فإنّه حيث ذاته العلوّ والقدس عن المفهوميّة والمدركيّة والمعلوميّة والمعقوليّة ».
- ٢ - العلم بالمعنى الحقيقي خارج عن ذاتنا، وعن ذوات الأشياء، وإنما هو نور مخلوق وعطاء إلهي، بخلاف العلم الاصطلاحي، الذي هو مرتبة من مراتب النفس.
- ٣ - العلم الحقيقي هو كشف تام للخارج، ولا يتوقف حصوله على توسط المفاهيم والصور الذهنية، التي لا تعبر إلا عن صور الخارج لا تحقّقه العيني، ومن هنا يمكننا الإيمان بالموجودات والعلم بها بعيداً عن المثالية التشكيكية.
- ٤ - الصور والمفاهيم الكلية والعناوين الاعتبارية، هي حقائق منتزعة من واقع علمنا بالأشياء الخارجية، فهي متأخرة رتبة عن علمنا بالموجود.
- ٥ - العلم الحقيقي لا يختلف باختلاف المعلوم، إنما هو نور واحد يكشف كل المعلومات في عرض واحد، بخلاف العلم الاصطلاحي الذي يتعدد بتعدد المعلوم، فهو تابع لصورة الشيء في الذهن فيتعدد بتعدد الأشياء، ولا تمايز بين العلم والمعلومة.
- ٦ - حجية العلم الاصطلاحي ليست ذاتية لأن هذه الأحكام اليقينية ليست كشفاً تاماً للواقع، لوجود احتمال المخالفة، وإن اشترط فيها المطابقة في مرحلة الثبوت والتحقق، إلا أنه لا يمكن اشتراط ذلك في مرحلة الإثبات، فهي بالتالي ليست حجة ذاتية بخلاف العلم الذي

في حالة تحققه لا يحتمل الخلاف.

٧ - العلم الحقيقي مخالف للقطع بالمعنى المنطقي الدائر بين إصابة الواقع اتصافاً، وبين الجهل المركب، بخلاف العلم والعقل حيث ذاتهم طرد الريب وبعث السكينة، والقطع حيث ذاته الجهل بالخلاف قد يكون اتباعاً للهوى وطبعاً على القلب، وإن كان القطع حجة فهي ليست ذاتية، وإنما عقلائية إذا حدث عن طريق عقلائي.

٨ - البديهيات العقلية « الأوليات، المشاهدات، التجريبيات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات » ليست هي العقل، وإنما أمور مظلمة بذاتها معقولة بالعقل مكشوفة بنور العلم.

٩ - بما أن العلم الحقيقي كشف تام للواقع، فتكون الألفاظ والمسميات هي إشارة إلى حقيقة خارجية، وليست الصور والمفاهيم الذهنية، بخلاف العلم الاصطلاحي الذي يعتبر الواقع العيني مجهولاً غاية الجهالة، ولا يمكن إدراكه إلا بتصوره فتكون الألفاظ إشارة إلى المفاهيم الذهنية « لأن الوضع بزعمهم لا بد له من تصور الألفاظ.. وهذا المتصور هو المعنى حقيقة، فلو كان المتصور حيث وجود الشيء يكون المعنى وجهاً من وجوهه لامتناع تصور حقيقة الوجود، ولو كان المتصور من سنخ الماهيات يكون المفهوم عين الماهية الخارجية لعدم النظر إلى وجوده العقلي في وضع اللفظ.. وبهذه الجهة الألفاظ موضوعة عندهم في المعاني والمفاهيم المتصورة ومستعملة فيها حتى في الأعلام الشخصية » ومن هنا لو كانت الأسماء والألفاظ مثل « القدرة، العلم، الحياء، السمع، البصر، الوجود »، موضوعة للمفاهيم الكلية الذهنية وليست الحقائق الخارجية لكان اشتراكها معنوياً بيننا وبين الله، وليس هنالك اختلاف إلا في المصاديق، في حين أنه لا جامع بيننا وبين الخالق حتى يكون المعنى واحداً، وسوف نفصل هذا الأمر في مبحث الوجود.

١٠ - فإذا عرفت أن العلم حيث ذاته المظهرية، والكاشفية، وأنه لا يعرف ولا يوصف إلا بنفسه، فبه يوصف الموصوف، يكون عجزنا عن معرفته إلا بنفسه، آية ودليلاً على عجزنا عن معرفة الله إلا بالله، فإذا كان العلم وهو مخلوق من مخلوقات الله، عجز البشر عن معرفته إلا به، فما بال الخالق « فلا إله إلا هو أضاء بنوره كل ظلام وأظلم بظلمته كل نور »^(٣٢)، وكما في الدعاء: « إلهي أنت الذي لم تجعل للعقل طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك » فكل متصور ومتعقل فهو غير الله تعالى، كما جاء في الحديث عن الإمام الباقر عليه السلام « كل ما تصورتموه في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم ».

١١ - معارف القرآن لا تدرك إلا بنور العلم، وبما أن العلم عطاء إلهي فهو موقوف على التقوى، والتزكية، والإخلاص، والتضرع، وإظهار العجز لله.. قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ لَهُ كَلِمٌ إِلَّا رِبِّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣٣). وقال تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٣٤). القرآن نور وهدى للمتقين، وعلماً للذين زكوا أنفسهم، فالتزكية شرط في العلم الحقيقي، ومن هنا لم تكن مشكلة المعرفة مشكلة عقلية، حتى ننظم للعقل قوالب منطقية يسير العقل وفق خطاها، وإنما مشكلة نفسية، وليس هنالك سبب للخطأ سوى الهوى وحب النفس والكبر وغيرها من عقد

الضلال، فكلمة زكى الإنسان نفسه و تور بنور الوحي كلما زاده الله بسطة في العلم، ونوراً من الهدى، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾^(٣٥)، وكذلك حذر القرآن من الهوى وأتباع النفس، قال تعالى: ﴿أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾^(٣٦)، وقال تعالى: ﴿إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٣٧)، بخلاف العلم بالمعنى الاصطلاحي الذي هو موقوف على مجرد التصور وانتزاع المفاهيم الكلية، وسوف تناقش هذا الأمر لاحقاً.

١٢ - العلم والوحي نوران معصومان من مشكاة واحدة، لا يفترض بينهما مجرد التعارض، والعلاقة بينهما التذكير والإثارة من الوحي، والتصديق والفقه، وإيجاد مصاديق من العقل، كما مر في رواية الإمام الكاظم (عليه السلام) « يا هشام: إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول ».

خطوات على هدى الوحي

أحببت إيراد مجموعة من كلمات سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد المدرسي (دام ظله)، في العلم والعقل، التي تبين نظريته ومنهجيته المعرفية في هذا الإطار، وهي كلمات قصدت التأصيل لبناء معرفي جديد وفقاً لمعيارية العقل المستبصر ببصائر الوحي، ليكون مرتكزاً للتوفيق بين منهجية الوحي والعقل فيكون بذلك معياره الذي يلج به في عالم المعرفة يقول سماحته (دام ظله) في ذلك: « بعد أن يجد الإنسان موضع قدم ثابت يستقيم عليه وهو تذكرة العقل، يشرع في بناء صرح معرفته على أسس رصينة متماسكة متوازنة ».

وقد تحدث سماحة السيد كثيراً عن ملامح مرتكزاته الفكرية، في كثير من كتبه مثل: (الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده (تسعة أجزاء)، مبادئ الحكمة، وعشرات الكتب المتفرقة في شتى مجالات الفكر والثقافة.

يقول سماحة السيد: « إن الكشف الذاتي الذي يملكه العقل، نابع من أن كل شيء ظاهر بسببه، فكل ما هو منكشف للبشر وظاهر له آية من آيات وجوده، ومن هنا كان على الإنسان الغافل عن عقله أن يستثير أكبر كمية ممكنة من معارفه، ليجد أنه لم يكن يحيط بها لو لا وجود طاقة لديه، تكشف الحقائق وهي (العقل)، ولهذا فإن التوجه إلى آثار العقل وآياته هو الدليل القريب إلى حقيقته، وإذا وجده الإنسان وعرف حقيقته وميزه عن الجهل، وفرق بين أحكامه الصائبة وخيالات النفس، وأخيراً إذا استيقظ العقل داخل الذات بالتذكر به والتوجه إليه، استطاع الإنسان أن يسكن إلى نفسه ويثق بفكره، ويهتدي إلى سبيل كل علم وكل خير.

ويتلخص هذا المنهج الإسلامي الفريد... في ثلاثة نقاط:

- ١ - التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.
- ٢ - التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بالعقل ذاته، أو آياته، بآثاره وذلك لمقارنة

حالتي وجوده وعدمه ببعضهما.

٣ - التذكرة بأن وجدان العقل، هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتمييزها عن الباطل، ومن هنا نجد النصوص الإسلامية تتضافر بالتذكرة إلى العقل في محاولة لإيقاظه داخل النفس ووجدان الحقائق به «.

ويقول: « إذا كان لكل باحث منهج للبحث ثم أسلوب للعرض نابعان من نظرتة الخاصة إلى العقل والمعرفة فإن منهج القرآن وأسلوبه نابعان أيضاً من نظرتة إلى العقل والمعرفة الآتية، فلا منهج أفضل من التوجه الذاتي، ولا أسلوب أفضل من التوجيه الذاتي فالتذكر والتذكير هما السبيلان المفضلان في حقل العقل والمعرفة »^(٢٨).

ويقول: « يختلف العقل والعلم عن القطع، حيث إن الثاني ليس سوى دفع الاحتمالات حتى لا يبقى إلا واحد منها، بينما العلم كشف الحقيقة للنفس حتى تطمئن إليها. وحجية العلم ذاتية، بينما حجية القطع ليست ذاتية، فإذا كان عن طريق عقلائي لم يردع الشرع عنه أخذنا به، وإلا فلا.. والعقل قد يغط في سبات، وعلاجه إيقاظه بإثارته، وقد ينكسف شعاعه بسحب الهوى، فلا بدّ من ردع النفس عن اتباع الهوى وشحن عزيمتها لمواجهة الأهواء.. وقد تختلط وساوس الشيطان، وهواجس النفس وتسوّلاتها، بالعقل وأحكامه، فلا بدّ من تجلية العقل بالتذكرة بها، وبيان شواهد، وجنوده، وصفات الذين يتحلون به، وكذلك بيان الجهل، وشواهد، وجنوده، وصفات المبتلين به... وصفوة القول تتلخص في أمور:

١ - إن القطع الذي اعتبره البعض حجة ذاتية ليس كذلك، إنما هو قد يكون طريقاً عقلائياً، وإنه ردمت عن بعض مفرداته الشريعة الغراء، كقطع القطع، والقطع الذي مصدره القياسات الباطلة أو الجفر والرمل وسائر المصادر غير المعترف بها عند العقلاء، وهذا رأي كبار فقهاءنا (قدس سرهم).

٢ - وإن العقل يستقل بمعرفة الحسن والقبح، ولكنه بحاجة إلى الوحي، لتزكية النفس، وتنمية الإرادة فيها، وتجلية العقل وإثارة دافئته.

٣ - إن الوحي بين لنا كل ما نحتاجه من الأحكام في صيغة أصول، وهي الأحكام العقلية التي يجمع العقلاء على قواعدها العامة.

٤ - وظيفة العقل التعرف على الوحي، وفهمه، ومعرفة حملته، ومعرفة كيفية تطبيقه على الحقائق الفرعية، بكلمة: العقل والوحي شعاعان لمصباح واحد وبدون تكاملهما، لا يتكامل البشر، لذلك لا يجوز القياس في الدين، ولا الاستغناء عن النصوص «.

ويقول: « تورط الفلاسفة حين زعموا أن العقل هو البديهيات أو ما يسمى اليوم بالأحكام المسبقة، أو هي الصور المنعكسة من الأشياء في صقع الذهن البشري، ولم يسألوا أنفسهم كيف يتم علمنا بهذه البديهيات أو بتلك الصور.

ولأن الصور قد تكون حقائق، وقد تكون إفرازات لحالات نفسية أو عصبية أو ما

أشبهه، والتي نسميها (الأوهام)، فقد وقعوا في إشكالية كبيرة لم تفهم محاولاتهم العديدة للخروج منها، تلك الإشكالية هي: ما الفرق بين الصور المنبعثة من الحقائق الخارجية وتلك الصور المختلفة من الحالات النفسية ودون أن يكون لها أي رصيد من الخارج؟.

وأعظم ما في بحوثنا هذه اكتشاف وسيلة للتفريق بين الحقائق التي تنعكس علينا وبين الأوهام التي تتزاحم عادة على أفئدتنا، وإذا كنا قد وعينا البصائر التي سبقت فإننا نبلغ هذا الهدف بسهولة ونحل تلك الإشكالية، كيف ذلك؟، بالطرق التي ذكرنا بها الإسلام سوف نكتشف العقل... ونزداد وعياً به... وبإمداداته... وصفاته وصفات من تحلى به، وهنالك يكون من السهل معرفة أصداده من الجهل والهوى.»

«ويبدو أن هذا الكشف الوجداني، والشهود الفطري، والتجربة الذاتية في التعرف على العقل، ومدى تطابق الشريعة معه، أبلغ حجة مما ساقه البعض دليلاً على ذلك... لماذا؟
أولاً: لأن ذلك الدليل يعود بالتالي إلى الوجدان، فلماذا لا نقصر الدرب ونستدل بالوجدان منذ البداية.

ثانياً: لأن حجتنا القائمة على أساس فضّ العقل ذاته بذاته، تهدينا إلى سُبُل كشف الحقائق التفصيلية أيضاً، لأنها - أساساً - تعتمد على معرفة هذه الحقائق والاستدلال بتلك المعرفة على وجود نور العقل.»

ويقول: «منهج الإسلام الذي ينهى عن القياس بشدة بالغة، ويحدد السبيل الوحيد لمعرفة الدين وهو الوحي وأهل بيته، والفقهاء ملتزمون بهذا المنهج، ومنهج الفلسفة واعتماده على المناهج المنطقية التي تزعم أنها تعتمد على العقل كوسيلة لفهم الحقائق، وهذه المناهج يرفضها الفقهاء عادة في الفقه، ولكنهم في علم الكلام وربما في الأصول يأخذون ببعضها مجرد ردّ الشبهات الآتية من أصحابها على مناهج الدين رداً قائماً على أسسهم، ويتعبير آخر استخدام سلاحهم ضدهم.

ويبدو لي أن الحلقة المفقودة في هذا الوسط تتمثل في معرفة العقل، فاشتبه البعض في معناه جعله يخلط بين ما يسميه الحكماء والمتكلمون بالعقل والمناهج العقلية. وبين ما جاء في القرآن الكريم - فوق في تناقض عظيم - فإذا كان العقل هو ما يقصده الفلاسفة فلماذا لا يجوز القياس في الدين؟ أو ليس العقل رسولاً باطناً، وشرعاً إلهياً في داخل الإنسان؟ أليس الشرع أساساً قائماً على أساس العقل؟ فلماذا النهي عن الالتزام به؟ كلا. العقل في الكتاب والسنة ليس هو الذي يزعمه الفلاسفة، وإذا ثبت الفرق فإن الإسلام نهى عن مناهج الفلاسفة التي يسمونها بالعقل، وهي ضلالة، بينما أمر بالعقل الحق الذي هو نور الله وشرعه ورسوله الداخلي.»

«ومن بين الحقائق التي سوف تتكشف أمامنا بالنظر في العقل من خلال آياته هو حقيقة الموهبة في العقل التي نعرف بها أن ضوء العقل لم يكن لدينا ثم فجأة وبدون أي نوع من الاكتساب الذاتي حصلنا عليها، ونفقده حيناً ولا نزال نصبو إليه. فترانا نريد أن نتذكر شيئاً فننساه ونريد أن نعرف شيئاً وقد يكون شيئاً بسيطاً فنجهله، هناك نعلم أن

تدبير العقل بيد غيرنا وهو الله سبحانه.

لو كانت موهبة العقل من ذات أنفسنا إذًا ما فقدناها لحظة، فهل يفقد الشيء ذاته؟ ولم يكن محدوداً أبداً إذ المحدود نوع من الفقد الذاتي، ولما عصت علينا حينما أردناها، أفنعصي الذات على الذات؟

إن ذات الأدلة التي اهتدينا بها إلى ذاتية العدم فينا، وبالتالي عرفنا أن الوجود لا يعدو أن يكون نوراً عارضاً على الأشياء، ولا يعدو أن يكون هبةً من خالقه، أقول إن ذات الأدلة تأتي هنا لتهدينا مرة أخرى إلى أن العقل أيضاً موهبة بما فينا من قدر خاص منه، وأنه لا يخضع تماماً لإرادتنا رغم أنه يخضع نوعاً ما لها.

وحين جهل البشر حقيقة الموهبة في العقل راح يتطرف يمناً وشمالاً، ففريق حسب العقل من ذات الإنسان: فلم يتصور نفساً جاهلة وأخرى عاقلة، بل العقل والعلم من ذات النفس « التي سماها: روحاً علوية مقدسة عن كل نقص »، وقال هذا الفريق أن النفس البشرية تتطور بصورة آلية حتى تكتمل ولا تجهل شيئاً، ومنهم من قال إن النفس كانت تعرف كل الحقائق فنسبتها ثم تتذكر أيضاً.

وفريق زعم أن العقل مجرد عارض على الإنسان الذي يملك فقط أداة استقباله، فالعلم مجرد تجارب، والتجارب أحاسيس، وهي أمور مادية صرفة فلم يتصور الفريق الثاني نفساً تملك رصيماً داخلياً يفترق عن الحيوان، ويبني به حضارة سامية. وهؤلاء الحسيون أنكروا وجود مقاييس ثابتة يملكها البشر بعيداً عن التجربة، ليقيسوا بها تجاربهم فيميز الصحيح منها عن الخطأ» (٣٩).

ثم يقول سماحته: وبين هذين الموقفين المتطرفين كان موقف القرآن الكريم الذي قال: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ﴾ (٤٠). وقال: ﴿ فَلَمَّا أَفْلَحَ قَالَ لَنْ نَمَّ يَهْدِيَ رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴾ (٤١)، وقال: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (٤٢). أن الهداية التي هي وصول أكبر الحقائق الكونية وأوضحها لا تتحقق بغير الله، عز وجل فإن غيرها أحرى أن لا تكون سوى نعمة من الله العزيز □

الهوامش:

- | | |
|---|--|
| (١) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة، ص١٣. | (٤) مصدر السابق، ص٣٠١. |
| (٢) المصباح، الشيخ محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ص١٦١. | (٥) مصدر سابق، ص٢٤٧. |
| (٣) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة، ص٣٠. | (٦) مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٢. |
| | (٧) وسوف نرجئ النقاش عن الوجود إلى بحث خاص به. |

- (٨) الميانجي، العلامة آية الله الشيخ محمد باقر،
توحيد الإمامية، ص ١٨
- (٩) « إن القياس إذا كان برهانياً، فيما أنه
يتألف من اليقينيات وأصولها الستة المتقدمة، في
الهامش، فهو يفيد اليقين، وأما الأقسام الأخر
للقياس وهي: الجدل والسفسطة والخطابة
والشعر فكلها وإن كانت من عمليات العقل في
مجال الاستنتاج لكنها لا تفيد اليقين » نظرية
المعرفة هامش ص ١٤١.
- (١٠) المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ج
٧٥، ص ٢٧٩، ح ١، ب ٢٥.
- (١١) سورة البقرة، آية/١٦٤.
- (١٢) سورة النحل، آية/١٢.
- (١٣) سورة الروم، آية/٢٤.
- (١٤) سورة الأنعام، آية/٣٢.
- (١٥) سورة الصافات، آية/١٣٦.
- (١٦) سورة العنكبوت، آية/٤٣.
- (١٧) سورة البقرة، آية/١٧٠.
- (١٨) سورة الأنفال، آية/٢٢.
- (١٩) سورة النمل، آية/٦٠.
- (٢٠) سورة الأنعام، آية/١١٦.
- (٢١) سورة المائدة، آية/١٠٣.
- (٢٢) سورة آل عمران، آية/١١٠.
- (٢٣) سورة سبأ، آية/١٣.
- (٢٤) سورة ص، آية/٢٤.
- (٢٥) الخلق (خ ل).
- (٢٦) سورة البقرة، آية/٢٦٩.
- (٢٧) سورة ق، آية/٣٧.
- (٢٨) سورة لقمان، آية/١٢.
- (٢٩) سورة آل عمران، آية/٨.
- (٣٠) الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، أصول
الكافي: ج ١، ص ١٣، ح ١٢.
- (٣١) سورة الأنعام، آية/١٢٢.
- (٣٢) نهج البلاغة: خطبة ١٨٢ - القسم ١٣.
- (٣٣) سورة البقرة، آية/١-٢.
- (٣٤) سورة آل عمران، آية/١٦٤.
- (٣٥) سورة محمد، آية/٤٧.
- (٣٦) سورة البقرة، آية/٨٧.
- (٣٧) سورة النجم، آية/٢٣.
- (٣٨) بحوث حول القرآن الحكيم ص ٩٩.
- (٣٩) بحوث في القرآن الحكيم ص ١١٣.
- (٤٠) سورة الضحى، آية/٧.
- (٤١) سورة الأنعام، آية/٧٧.
- (٤٢) سورة القصص، آية/٦٥.