

دُرُوسٌ

فِي نِظَامِ بِنَا الْبَحْرِ فَنَّا

دُرُوسٌ فِي نِظَامِ رَبِّنا لِمَعْرِفَتِها

تَقْرِيرًا لِدُرُوسِ
سَمَاجَةِ الشَّيْخِ حَيْدَرِ السَّنْدِي لِحَسْبَانِي

تَقْرِيرُ

الشَّيْخِ صِلَاحِ الْحَاجِّي

الشَّيْخِ يُوْسُفِ الْخَزْعَلِ



مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد...

يقدم مركز الإمام الحجة عليه السلام لخدمة الطلاب كتاب (دروس في نظرية المعرفة) وهو مجموعة من الدروس التي ألقاها سماحة الشيخ حيدر السندي الأحسائي رحمته الله، وقام بتقريرها فضيلة الشيخ يوسف الخزعل الأحسائي رحمته الله، وفضيلة الشيخ صلاح الحاجي الأحسائي رحمته الله، وقد تناول هذا الكتاب جملة من الأبحاث المهمة المرتبطة بنظرية المعرفة بشكل خاص والفلسفة العامة، فقد تناول مراحل البحث البشري لمعرفة الوجود، ثم حدد حقيقة المعرفة التي هي مطلوب الباحثين، وذكر النظريات المختلفة في تعريف العلم، ثم تناول الوجود الذهني، باعتبار أن العلم مفاهيم ساذجة أو مصاحبة للحكم، فإن

الذهن لا يتعامل مع الموجودات الخارجية في الأعم الأغلب - في غير العلم الحضورى - إلا من خلال المفاهيم الذهنية، فهو أولاً يتصور مفهوماً حاكياً عن الخارج، ثم يقوم بعملية الحكم على الخارج من خلال جعل ذلك المفهوم موضوعاً في قضية. ومن هنا ينبغي على الباحث في أي حقل من حقول العلم والمعرفة التفريق بين أحكام المفهوم بما هو حاكٍ، وبين أحكام المفهوم من حيث هو وجود ذهني، ومن جهة أخرى ينبغي على الباحث أن يفرّق جيداً بين أحكام المفهوم وبين أحكام الموجود الخارجي.

ومن الواضح أن العلم إذا كان ما نملكه من مفاهيم في ذهن فلا بد من معرفة هذا ذهن.

وتناول الكتاب بعد ذلك تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، وتقسيم الحصولي منه إلى تصور وتصديق، وتقسيم التصور إلى كلي وجزئي، وتقسيمات الكلي والجزئي، ثم تناول الفرق بين المعرفة البديهية والنظرية، وحلل ملاك البداهة، ثم تناول كيفية تعرف ذهن على المفاهيم الكلية، وبين نظرية الانتزاع، وكان كل ما تقدم في فصول ثمانية تعقبها الفصل التاسع المخصص لبحث ملاك الحقيقة، وفيه تناول سماحة الشيخ السندي رحمته الله جملة من النظريات بالنقد والتحليل حتى انتهى إلى النظرية الواقعية التي يتبناها الفلاسفة المسلمون.

وكانت الخاتمة مع الفصل العاشر الذي خصصه الكتاب لدراسة المفاهيم الاعتبارية، وإمكانية الاستفادة منها في البرهان العقلي.

ولما رأى المركز ما في هذا الكتاب من قيمة علمية تدل على جهد كبير بذله سماحة الشيخ السندي رحمته الله حتى وُفق في عمقه ودقته، وأيضاً في بساطته ووضوح أفكاره؛ قرر العمل على إخراجه للقراء الكرام ليكون رافداً من روافد المعرفة للمهتمين بمسائل الدين، وهو بحق جدير لأن يكون منهجاً دراسياً لطلاب الفلسفة والعقليّات.

مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب

٣ جمادى الأولى ١٤٤٣ هـ جري

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أكرم الأنبياء والمرسلين،
محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد...

فهذه جملة من الدروس التي ألقيتها في الدورة التخصصية في مدرسة الإمام
المهدي عليه السلام في حوزة الأحساء المباركة في نظرية المعرفة على جملة من طلاب
العلوم المشتغلين، وقد تناولت فيها بشيء من البسط جملة من المباحث المهمة، ولم
أستوف فيها الكل؛ لظروف منعت، وقد قام كل من سماحة الشيخ يوسف
الخرزل وسماحة الشيخ صلاح الحاجي (وفقهما الله) بتقريرين للدروس بشكل
مستقل، وقد لاحظت التقريرين، وأدخلت عليهما جملة من التعديلات
والإضافات حتى تحولت الدروس بفضل الله ومنه إلى الكتاب الماثل بين يدي
القارئ الكريم، فأرجو من الله تعالى أن يوفق الشيخين الجليلين، وأن يتنفع بهذا
الجهد، إنه جواد كريم.

حيدر بن الحاج عبد الله السندي الأحسائي
في الخامس والعشرين من شهر ذي الحجة
لعام ١٤٤١ هـ

تمهيد

يواجه الفرد المسلم إشكالات من الغرب وغيرهم بسبب تطور المعرفة - كما سيتبين في طي الحديث عن مراحل الفكر الإنساني - ولمواجهة هذه الإشكالات تم الشروع في هذه الدورة العلمية التخصصية العقدية في جملة من المسائل المبحوثة في علم الفلسفة والكلام، وهي مسائل ترتبط بنظرية المعرفة (*Epistemology*) بنحو عام، وبنظرية المعرفة الدينية بنحو خاص، والوقوف عندها مهم جداً لمعرفة الجواب على جملة من الأسئلة التي لم تكن مثارة من قبل، وقد شغل بها العقل المسلم في هذه الحقبة الزمنية، غير أنه يجدر بنا في بداية هذه الدروس التعرض إجمالاً للمسير التاريخي للفكر المعرفي، كيف بدأ؟ وإلى أين انتهى؟

مراحل الفكر الإنساني:

ويمكن أن نقول باختصار: بأن الفكر الإنساني مر بثلاث مراحل، وكل مرحلة لم تكن منفصلة بالضرورة عن الأخرى، بل تعبر عن مشهد ثقافي في فترة من الفترات، وليس بالضروري أن كون المشهد الثقافي ضارباً بعروقه في أطناب أرض الفكر، ويشكل النظرة الساحقة في زمانه.

الأولى: مرحلة طلب معرفة الواقع.

عاش الفكر الفلسفي والثقافي مرحلة يطلب فيها معرفة الواقع، حيث كان اهتمام الإنسان منصباً على إدراك الوجود على ما هو عليه، فكان همّ الفلاسفة وغيرهم، وكان غاية مطلوبهم أن يتعرفوا على الأشياء الخارجية المتحققة كما هي متحققة في عالم الواقع.

وفي ظلّ هذه المرحلة وُجدت الفلسفة، والعرفان النظري، وعلم الكلام. أما الفلسفة: فموضوعها الوجود المطلق، وأبحاثها حول معرفة عوارض وأحكام الوجود من حيث هو وجود.

وأما العرفان النظري: فلا يختلف عن الفلسفة من حيث الأبحاث، وإنما الاختلاف في موضوعها، إذ موضوع الفلسفة الوجود وهو أعم يشمل الواجب والممكن، بينما العرفان النظري موضوعه الوجود، ولكن وجود خاص وهو الواجب سبحانه، من هنا الأحكام التي يمكن أن تبحث كالأصالة والوحدة، وغيرها ينبغي أن تكون أحكاماً لخصوص الواجب، فهي أحكام للوجود المنحصر في الواجب سبحانه، وليست الممكنات إلاّ مظاهر لهذا الوجود الواحد.

وأما علم الكلام: فهو يهتم بمعرفة الواجب وصفاته وأفعاله.

فكل هذه العلوم الثلاثة يدور البحث فيها حول الواقع الخارجي، ويراد أن يتعرف عليه كما هو في الواقع.

الثانية: مرحلة معرفة المعرفة.

وهي المرحلة التي تهتم بمعرفة معرفة الواقع، أي لم تكن أبحاث هذه المرحلة منصبة على معرفة الواقع وإدراك الحقائق الخارجية - كما هو في المرحلة السابقة - وإنما كانت منصبة على المعرفة نفسها، من هنا جاءت التساؤلات التالية:

هل يمكن حصول المعرفة نفسها أم لا؟

وما هي آليات حصولها إذا كانت ممكنة؟

وما هي الضمانات التي تحول بيننا وبين المعرفة غير المطابقة للواقع؟

وكان بدء زمان هذه المرحلة تقريباً بعد القرون الوسطى - الرابع عشر أو ما يسمى بعصر النهضة - في أوروبا، والسبب في ذلك أن مذهب الشك اجتاح أوروبا في زمن النهضة لبطلان جملة من القضايا التي تعتبر من الحقائق، بل يعتقد أنها منزلة من قبل الله تعالى ويجب التدين بها، ويعاقب من خالف فيها، مثل فلكيات بطلميوس وطبيعيات أرسطو، حيث قدمت دراسات من قبل نيكولاس كوبرنيكوس (*Nicolaus Copernicus*) ولد: (١٩ فبراير ١٤٧٣ - ٢٤ مايو ١٥٤٣) أو غاليليو غاليلي (*Galileo Galilei*) (١٥ فبراير ١٥٦٤ - ٨ يناير ١٦٤٢)، تثبت بطلان النظريات التي تمثل جزءاً من التعليم الديني وتشكل حقائق مطلقة في القرون السابقة على قرون النهضة.

إنّ إبطال تلك النظريات مع استحكامها في ذهن المفكر الغربي أوجد

حالة شك عارمة، من هنا ذهب الفيلسوف الشهير ميشيل دي مونتين (*Michel de Montaigne*) (٢٨ فبراير ١٥٣٣ - ١٣ سبتمبر ١٥٩٢) إلى عدم الاطمئنان بصحة قضية من القضايا، حتى وإن كانت القضايا ممن أقيم عليها الدليل من قبل نيكولاس كوبرنيكوس (*Nicolaus Copernicus*) أو غاليليو غاليلي (*Galileo Galilei*) (١٥ فبراير ١٥٦٤ - ٨ يناير ١٦٤٢) إذ يحتمل في المستقبل أن يأتي من يبطل صحتها.

وفي قبال التيار الشكي الذي اجتاحت المعاهد العلمية في أوروبا، وجد تيار لا يقل أهمية تبناه كبار المفكرين في أوروبا وهو ما يسمى بالتيار الحسي أو المذهب التجريبي، وكان بدايته في أواخر القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر.

نعم؛ التأريخ لم يضبط بالدقة وقت نشوء المذهب الحسي، لأن بعض المفكرين في تلك الحقبة - أعني أواسط القرن الخامس عشر أو نهايته - لديهم كلمات يفهم منها إلغاء قيمة البرهان العقلي، ولكن لم يعلم حدودها، فهل هي إلغاء للبرهان العقلي مطلقاً أو لقسمٍ من أقسامه؟

لهذا نحن نقول مراعاة للدقة: في بداية القرن السادس عشر أدرك المشاهد للمسار الفكري والفلسفي والثقافي في أوروبا وجود تيار يدعو إلى إلغاء البرهان العقلي وحصر الطريق في معرفة الواقع في الأسلوب الحسي والتجريبي. وقد تبنى هذا التيار فلاسفة كبار حتى قبل هذه المرحلة، أو يمكن أن يفهم من بعض كلماتهم تبني هذا المنهج، ومنهم:

١- وليم الأوكامي (*William of Ockham*) (ولد: ١٢٨٨ - توفي: ١٣٤٨)، فهو من السابقين إلى تحديد الوجود في الوجود الطبيعي، وإنكار الميتافيزيقيا.

٢- فرانسيس بيكون (*Francis Bacon*) (٢٢ يناير ١٥٦١ - ٩ أبريل ١٦٢٦).

٣ - جون لوك (٢٩ أغسطس ١٦٣٢ - ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤) (*John Locke*).

٤- جورج باركلي (*George Berkeley*) (١٢ مارس ١٦٨٥ - ١٤ يناير ١٧٥٣).

٥- ديفيد هيوم (*David Hume*) (ولد في ٢٦ أبريل ١٧١١ - توفي في: ٢٥ أغسطس ١٧٧٦)، وهو الذي يعتبر الأب الروحي للمنهج الحسي والتجريبي، وأخذ عنه أوغست كونت (*Auguste Comte*) (١٩ يناير ١٧٩٨ - ٥ سبتمبر ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعي، وتأثر به الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت أو كانط (*Immanuel Kant*) (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، ورودولف كارناب (*Rudolf Carnap*) (١٨٩١ - ١٩٧٠) الفيلسوف والمنطقي الألماني، وبرتراند أرثر ويليام راسل (*Bertrand Russell*) (١٨ مايو ١٨٧٢ - ٢ فبراير ١٩٧٠).

وترتب على انتشار الاتجاه الحسي انحسار الاعتقاد بوجود الإله، لأن فكرة الإله ليست فكرة حسية، وإنما هي فكرة غيبية مجردة لا تدرك بحواس.

نعم، عند بعض الاتجاهات الكلامية التي جسدت الإله واعتقدت برؤيته في الدنيا أو في الآخرة يمكن جعل فكرة الإله من المحسوسات، غير أنّ الغالب من الفلاسفة الكبار أصحاب الوعي في المعارف الفلسفية أطبقوا على أنّ الإله لا يمكن أن يكون جسماً، ولا يدرك بالחס.

وبهذا نقف على سبب من أسباب انتشار الإلحاد، فإنه كلما انتشر الاتجاه التجريبي والحي انحسر الاعتقاد بوجود الله تعالى، والإلهي في هذا الإطار لن يقف مكتوف اليدين ومتفرجاً على انتشار المذهب الحسي، وإنما سوف يدافع عن عقيدته، وذلك بالأجوبة العلمية على شبهات التجريبيين وبيان الخطأ والخلل في وجود منهجهم.

إنّ وجود الشك الذي يفضي إلى إنكار المعرفة جملة وتفصيلاً ووجود مذهب الحس الذي يؤدي إلى إنكار جزء من المعرفة - المعرفة التي لا تدرك بالחס - ولّد سؤالين في ذهن المفكر الغربي:

السؤال الأول: هل يمكن معرفة الواقع أم لا؟ وسبب طرح هذا السؤال وجود منهج الشك.

السؤال الثاني: إذا كانت المعرفة ممكنة فما الطريق الموصل إلى اقتناص الواقع؟ وسبب طرح هذا السؤال وجود الاتجاه الحسي.

والاتجاه الحسي حصر الطريق في التجربة، وفي المقابل وجود الاتجاه العقلي الذي لم يحصر الطريق في التجربة بل ذهب إلى وجود طريق آخر، فوقع البحث

بين المفكرين حول مصادر المعرفة، والطريق الموصل للواقع، وكلا البحثين لا يتعلقان بالواقع، وإنما يتعلقان بنفس المعرفة، من هنا أوجد الفلاسفة ما يسمى ببحث (نظريّة المعرفة)، فموضوعه المعرفة نفسها، وأبحاثه تدور حولها، وممن اهتم بذلك الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت أو كانط (*Immanuel Kant*) (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إذ كان معظم أبحاثه تدور حول المعرفة نفسها لا الواقع.

نعم، تعرض ابن سينا في المرحلة الأولى لأبحاث المعرفة ولكن الغالب في أبحاثه البحث عن الواقع أو الوجود وأحكام، بل حتى الفلاسفة السابقين عليه كسقراط وأرسطو وأفلاطون تعرضوا لبعض أبحاث المعرفة فأرسطو الذي قيل: هو من وضع المنطق، مرّ بملازمات شبيهة بالملازمات التي جعلت الفلاسفة في أوروبا يبحثون نظرية المعرفة، غير أنّ المنطق ينظر إليه على أنه علم آلي، يُدرس كمقدمة ثم يترك، فتصب الأبحاث على الواقع بما هو واقع، أما في أوروبا بعد القرون الوسطى فقد انصب جل البحث على نظرية المعرفة، وصارت المعرفة نفسها محوراً يشغل الفكر ويأخذ بأغلب الاهتمام، وإن كان الهدف من المعرفة الوصول إلى الواقع.

الثالثة: مرحلة استقلال المعرفة عن معرفة الواقع.

وهي المرحلة التي قطع فيها النظر عن طريقية المعرفة، وجعل البحث منصباً على المعرفة بنحو الاستقلال أي لأجل المعرفة نفسها، لا لأجل معرفة الواقع.

قد بدأت المرحلة في نصف القرن العشرين، حيث وجدت بعض التوجهات اللسانية التي ترى ضرورة فصل المؤلف عن النص، وجعله قيمة مستقلة عنه، ودراسة دلالة النص لا لاستكشاف مراد المؤلف أو مراد المتكلم بل لنفسه، والسبب في ذلك أنّ الفهم يتأثر بملايسات خاصة تحف بالقارئ أو المستمع، وهذه الملايسات نتاج الحصيلة الثقافية للفرد التي تختلف من فرد إلى آخر، فإذا تحدث شخص بنص فهو يفهم منه شيئاً غير ما فهمه المستمع، وذلك أنّ كل واحد منهما يطرح أسئلة على النص تختلف عن الأسئلة التي يطرحها الآخر، وسبب اختلاف طرح الأسئلة هو كونها جزءاً من الثقافة والملايسات والظروف الخاصة والتجربة التي خاضها كل واحد منهما، وهي تختلف من فرد إلى آخر.

وفي مقدمة هذه الاتجاهات الهرمونايطيقا الفلسفية (*Hermeneutics*)، وهي تبني على النظر إلى الفهم على أنه وجود مستقل نظير وجود السماء ووجود الأرض فلا بد من دراسة الفهم في نفسه بقطع النظر عن كونه مراداً للمتكلم، وبدأ هذا التوجه اللساني على يد مارتن هايدغر (*Martin Heidegger*) (٢٦ سبتمبر ١٨٨٩ - ٢٦ مايو ١٩٧٦)، وكان يرتبط باستنطاق النصوص وفهمها، ثم انتقل من اللسانيات إلى التاريخ، فقال بعض المتأثرين به: قراءة التأريخ كقراءة النص، فإنّ الأحداث التاريخية المتعاقبة كالكلمات المتعاقبة في النص المسموع أو المقروء، فإن قراءتها تختلف من شخص إلى شخص، لماذا؟ لأنّ كل شخص متأثر بثقافة خاصة، وتأثره بالثقافة الخاصة يجعله يفهم التأريخ بفهم خاص.

إنّ هذا التوجه سواءً كان يرتبط بقراءة النصوص أو التاريخ له مساس مباشر بالمعرفة الدينية لأنّها كما تؤخذ من العقل تؤخذ من النقل، والنقل عبارة عن الكتاب والسنة، والسنة لا تنحصر في قول المعصوم بل تشمل فعله وتقرير، والفعل والتقرير هو ما ينقله لنا التاريخ غير المنضبط في مقام الفهم، وهذا يعني أنّه لا يمكن أن يكون هنالك فهم واحد للمعارف الدينيّة؛ لأنّها تختلف من شخص إلى آخر بسبب قراءة كل شخص للنصوص وللتاريخ بقراءة تختلف عن قراءة الشخص الآخر.

وهذا ما سبب طرح مجموعة من الأسئلة التي لا ترتبط بالمعرفة بشكل عام، وإنّما بخصوص المعرفة الدينيّة، من ضمنها:

هل المعرفة الدينيّة ممكنة؟

وهل يمكن الوصول إلى معرفة ما أراده الله تعالى من هذه الآية أو تلك الرواية؟

وهل يمكن أن نصل إلى ما أراده المعصوم في هذا الموقف أو ذلك الموقف؟

وإذا قيل بالإمكان، فهل يمكن أن نصل إلى المعرفة التامة التي تكشف الواقع كشفًا تامًّا؟ وهل المعرفة الدينية مطلقة بمعنى أنها ثابتة أو متغيرة؟

وهل المعرفة الدينية في نفسها ذات قيمة وقداسة أو أنّ الدين هو المقدس؟ وإذا قيل بالقداسة فما هو وجهها؟

إنّ هذه الأسئلة لا ترتبط بالمعرفة بشكل مطلق وإنما ترتبط بحقل خاص من المعرفة، وهي المعرفة الدينية، ولذا سيدور البحث في الدروس المقبلة - إن شاء الله - حول أبحاث عامة ترتبط بالمعرفة بنحو العموم، وأبحاث خاصة ترتبط بالمعرفة الدينيّة.

الخلاصة:

يواجه الفرد المسلم عدة أسئلة بسبب تطور المعرفة ودراستها، ولذلك سيتم البحث عن مسائل ترتبط بنظرية المعرفة بنحو عام وبنظرية المعرفة الدينية بنحو خاص، وذلك للإجابة على جملة من الأسئلة التي شغل بها العقل المسلم. وقبل البدء ينبغي التعرض للمسير التاريخي للفكر الفلسفي البشري، وهو مر بثلاث مراحل أو مستويات:

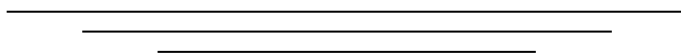
الأولى: مرحلة الاهتمام بإدراك الواقع. وفيها وجدت الفلسفة والعرفان النظري، وعلم الكلام.

الثانية: مرحلة الاهتمام بالمعرفة نفسها بنحو تكون محوراً لاهتمام الفيلسوف، وقد بدأت في عصر النهضة، وسبب حدوثها وجود الشك في قضايا كانت تعتبر من الحقائق أو يجب التدين، ووجد تيار لا يقل أهمية تبناه كبار المفكرين في أوروبا يحصر طريق المعرفة بالحس والتجربة.

الثالثة: مرحلة استقلال المعرفة عن معرفة الواقع، وفيها صار الاهتمام بالمعرفة نفسها مستقلة عن معرفة الواقع.

الفصل الأول

تحديد المراد من المعرفة في عنوان نظرية المعرفة (Epistemology)



معنى المعرفة :

في البداية نبين معنى المعرفة ثم تحديد المراد من العلم الذي يبحث عنه في نظرية المعرفة (*Epistemology*)، حيث إنّ التدقيق في فهم المعرفة يحدد موضوع البحث في علم نظرية المعرفة.

إنّ كلمة المعرفة إذا أطلقت يراد منها ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: إدراك الجزئيات.

وهذا المعنى هو الرائج في تعبيرات الفلاسفة والموافق للغة وقيل في العرف، فإنّ العرف إذا أطلق كلمة المعرفة لا يريد منها مطلق العلم والانكشاف، بل خصوص العلم المتعلق بالجزئيات فيقال: عرفت زيداً، وعرفت الله سبحانه، ومنه: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)^(١) ولا يقال: عرفت الإنسان الكلي بل علمت بالإنسان.

المعنى الثاني: وهو خصوص العلم الحادث المسبوق بالجهل.

وهذا المعنى متداول في كلمات المناطقة والفلسفة، وهو لا ينطبق على علم الله تعالى لأنه أزلي، فيقال: (علم الله) ولا يقال: (عرف الله)، ومن هنا اعترض على الباقلاني، فإنه جعل المعرفة هي العلم، وقال في تعريف العلم: (هو معرفة

(١) ميزان الحكمة محمد الريشهري: ج ٣: ص ١٨٧٧.

الشيء على ما هو عليه^(١)، وسجّل عليه: بأن هذا التعريف لا يشمل علم الله تعالى لعدم انطباق كلمة المعرفة عليه؛ لأنّها مختصة بالعلم الحادث وعلمه تعالى ليس مسبوقاً بالعدم.

ولا يخفى أن هذا الإشكال هين فيما إذا كان مراد الباقلاني من المستعمل فيه لفظ المعرفة عين ما يستعمل فيه لفظ العلم. نعم، سيكون قد أخذ الشيء في تعريف نفسه.

المعنى الثالث: هو المعنى الأعم للعلم الشامل المتعلق بالجزئيات والكمالات والشامل للتقديم غير المسبوق بالجهل وللحادث المسبوق به.

وهذا المعنى هو المقصود في أبحاث نظرية المعرفة، فليس البحث هنا عن خصوص المعرفة المتعلقة بالجزئيات بل مطلق المعرفة سواء كانت متعلقة بالجزئيات أو الكمالات، ويترتب على هذا التعريف أبحاث منها: تقسيم العلم إلى كلي وجزئي، ومنها: البحث عن منشأ حصول الذهن على المفاهيم الكلية والمفاهيم الجزئية، فهذه الجهات من البحث مع شمولها لكون المعلوم كلياً وكون العلم حادثاً أو قديماً من صميم أبحاث نظرية المعرفة، فإن حيثية كون العلم مسبوقاً بالجهل لم تؤخذ في موضوع علم نظرية المعرفة؛ لأنّ موضوعها ما يرادف كلمة العلم.

والهدف من نظرية المعرفة بيان حقيقة المعرفة أو العلم وكيفية حصولها

ومعرفة مطابقتها للواقع من عدمه، وعدم مطابقتها للواقع ببيان الآليات التي يمكن من خلالها أن يستكشف مطابقة المعرفة وعدم مطابقتها.

الفرق بين الإدراك في نظرية المعرفة وعلم النفس الحديث:

طرح إشكال حول استقلال مباحث نظرية المعرفة عن علم النفس الحدث، فإن كلمة الإدراك المذكورة في تعريف نظرية المعرفة مادة بحث في علم النفس الحديث، فما الفرق بين هذين العلمين في تناول الإدراك؟ ونبين هذا الإشكال في مقدمتين:

الأولى: إن علم النفس يبحث عن الإدراك، وذلك من خلال بحثه عن دوافع السلوك ومظاهر الحياة التي تتشكل بسبب جملة من المؤثرات، سواء كانت المظاهر مظاهر سلوكية حركية مرتبطة بالأعضاء أو مظاهر انفعالية منشؤها الوجدان كالخوف والحزن أو مظاهر إدراكية متعلقة بالجهاز العقلي والإحساس.

الثانية: إن نظرية المعرفة تبحث - أيضاً - عن العلم والإدراك.

من هنا يقال: ليس من المهم أن يجعل علم مستقل عن علم النفس يطلق عليه نظرية المعرفة، بل يمكن أن يكون قسماً من أقسام علم النفس، فلا يولج فيه كعلم مستقل، وإنما كتخصص من تخصصات علم النفس الحديث؛ ولهذا تجد بعض المحدثين كتب حول أبحاث نظرية المعرفة عند ابن سينا وعنونها بـ«مباحث علم النفس في تراث ابن سينا»، فأطلق على المباحث التي ترتبط بنظرية المعرفة في كتبه عنوان علم النفس، مع أن ابن سينا تعرض لها في كتب المنطق والفلسفة.

من خلال اتضاح هاتين المقدمتين تتضح لنا أهمية السؤال المتقدم في بداية الحديث عن موضوع نظرية المعرفة، وهذا السؤال يتأكد إذا بحثت نظرية المعرفة في ضوء المذهب الذاتي في كيفية حصول المعارف، وهو المذهب الذي يتبناه السيد الشهيد الصدر رحمته الله، إذ ادّعى أنّ جملة من العلوم لا تحصل بسبب الترابط الموضوعي بين المعلومات وإنما تحصل بسبب الترابط بين العلمين، فالعلم بـ: (ألف) سبب للعلم بـ: (باء) من دون أن يكون هناك ترابط بين العلمين.

وبعبارة أخرى: إن المذهب الذاتي يفسر كيفية ظهور بعض العلوم بأنها: ظاهرة نفسية موجودة في ذات العالم تحصل كاستجابة لمؤثر وهو حصول علم آخر، ويترتب على ذلك أنّ البحث حينئذ يكون بحثاً إدراكياً محضاً، يرتبط بجهاز النفس التي بذاتها كوّنت بنحو تنتقل من علم إلى آخر من دون وجود روابط واقعية بين العلمين.

وفي مقام الجواب على هذا السؤال نستعين بما بحثه السيد الشهيد الصدر رحمته الله تحت عنوان (دروس تأسيسية)^(١)، فقد تعرض لبيان الفرق بين مباحث علم النفس الحديث، وبين مباحث المنطق، وذكر جواباً نافعاً يمكن الاستفادة منه للتساؤل المتقدم، وحاصل جوابه رحمته الله:

(١) وهي عبارة عن دروس ألقاها السيد الشهيد الصدر رحمته الله في شهر رمضان عام: ١٣٨٤هـ في المذهب الذاتي، انظر مجلة المنهاج: ج ٤١.

إنَّ المنطق ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المنطق الصوري (الأرسطي).

وهذا القسم يعتقد أنَّ المعرفة تحصل من خلال روابط حقيقيّة بين المعلومات موجودة في الواقع بقطع النظر عن ذهن العالم، فمثلاً توجد علاقة واقعية بين الحدوث والحاجة إلى محدث، والذهن ينتقل من إدراك الحدوث إلى إدراك وجود محدث، فيشكل قياساً:

العالم حادث

وكل حادث يحتاج إلى محدث

العالم يحتاج إلى محدث.

ونلاحظ في هذا القياس وجود الرابطة الواقعية الحقيقية بين الحدوث وبين وجود المحدث، والرابطة يستعين بها الذهن ويجعلها حدّاً أوسط ضمن برهان ينتقل بها من الصغرى والكبرى إلى النتيجة عند توفر شروط في هيئة وصورة تشكيل المقدمات.

وفي عمليّة الاستدلال يوجد بحسب المنطق الصوري أمران:

الأول: المادة، وهي تارة بديهية لا تحتاج إلى بحث ونظر، وأخرى نظريّة، والمنطق الصوري لا يتكفل ببحثها، وإنما هي تبحث في العلوم المختلفة، فمثلاً قضية (الوجود أصيل) التي هي مقدمة صغرى لإثبات قضية (الوجود واحد)، وقضية (كل أصيل واحد) التي هي مقدمة كبرى وفيها الحد الأوسط

المشترك بين الصغرى والكبرى وهو الأصالة، واللذان بهما ينتقل إلى النتيجة (الوجود واحد) لا يتكفل علم المنطق الصوري بإثباتها، فغاية ما يريد أن يبينه أن البرهان مكون من مادتين، وهما في هذا البرهان:

الأولى: الوجود أصيل.

الثانية: وكل أصيل واحد.

وإذا كانت المقدمتان صحيحتين فإن نتيجة البرهان تكون كذلك، وإثبات خصوص مقدمتي هذا البرهان منوط بفن آخر، وهو علم الفلسفة.

الثاني: الهيئة والصورة، وهي التي تتشكل فيها مقدمات الدليل، ككون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى، والذي يتكفل بيان إشكال القياس ونحوها والشروط المعتمدة فيها للإنتاج علم المنطق الصوري، فيبحث عن هيئة القياس من جهة إفادتها للمعلوم التصديقي وعن التعريف في إفادة للمعلوم التصوري، وكذلك الشروط اللازمة في الهيئة التي تكون لها نتيجة صحيحة ما دامت المقدمات صحيحة، وفي التعريف حدّاً كان أو رسماً.

وبعبارة أخرى: المنطق الصوري لا يبحث عن محتوى المادة من جهة الصحة، بل عن الصورة والهيئة، والشروط التي لا بد أن تتوفر فيها.

ويمكن أن يبين الفرق هذا القسم من المنطق وبين علم النفس الحديث

بتقريبين:

التقريب الأول: أن علم النفس الحديث يدرس الإدراك كحالة انفعالية

حاصلة بأي سبب ما، فيريد أن يدرس الظاهرة النفسانية ويبين كيفية حصولها وتأثيرها على سلوك الإنسان في مرحلة الوجدان، وفي مرحلة الأعضاء الخارجية، أما علم المنطق الصوري فهو يدرس الإدراك لا من جهة أنه أمر انفعالي حصل بسبب مؤثرات خاصة، وإنما من جهة مطابقته للواقع، ويدرس الآليات التي ينبغي أن يراعيها المفكر لكي يكون إدراكه مطابقاً للواقع. ويلاحظ على هذا التقريب أنه يسلم بأن موضوع كل من نظرية المعرفة والمنطق هو الإدراك، ثم يبين الجهة التي يتناول فيها علم المعرفة للإدراك وأنها تختلف عن الجهة التي يتناول فيها علم النفس.

التقريب الثاني: وهو ما يتبناه السيد الشهيد الصدر رحمته الله، وحاصله:

إن المنطق الصوري لا يبحث عن الإدراك والفكر؛ فهو ليس موضوعاً لعلم المنطق ونظرية المعرفة، وتعريف العلم من المبادئ التصورية التي تعين على فهم الأبحاث المطروحة، وإذا عرفنا بدقة نظرية المعرفة والمنطق، ندرك أنهما يبحثان عن الملازمات والروابط الواقعية نفسها، فإن علم المنطق الصوري غاية ما يثبت وجود الملازمة بين صحة المقدمات واستقامة الصورة والهيئة وبين صحة النتيجة، أو بين صحة أجزاء الحد وكيفية تركيبه وبين حصول تعريف جامع مانع للماهية، وليس ناظراً إلى الإدراك.

القسم الثاني: المنطق الذاتي.

ومما تقدم في توضيح المراد منه يتبين أن السؤال بلحاظ هذا القسم عن

الفرق بين نظرية المعرفة وعلم المنطق وبين بحث عالم النفس الحديث سوف يكون ملحاً وأكثر جدية؛ لأنّ نظرية المعرفة من منظور المذهب الصوري لا تبحث عن الإدراك بل عن الروابط الواقعية التي تنتج مطابقة الإدراك للواقع بينما على ما يتبناه السيد الشهيد الصدر رحمته الله من إمكان أن نتحصل على معرفة جديدة من معرفة سابقة من دون أن يكون هناك ترابط واقعي بين المعلوم في العلمين؛ وذلك لوجود ترابط بين حصول علم في النفس وتحقيق علم آخر في الاستقراء، فإنّ المستقرئ يمر بمرحلتين للوصول إلى القطع بالنتيجة:

الأولى: حساب الاحتمالات، وتوضيحه بالمثال: عندما تسلط النار على الحديدة تتمدد، فيحصل احتمال أنّ العلة هي النار واحتمال ثانٍ أنّها شيء آخر، فإذا كررت التجربة مرة أخرى ضعف احتمال وجود علة أخرى بسبب شروط موضوعية واقعية تجعل احتمال وجود علة أخرى يضعف واحتمال تأثير النار يقوى، وإذا كررت مرة ثالثة قوي احتمال عليّة النار، وضعف احتمال غيرها، وتستمر التجربة مرة رابعة وخامسة حتى يصل الإنسان إلى مرحلة يكون فيها احتمال وجود علة غير النار ضعيفاً جداً، ويطلق رحمته الله على هذه المرحلة بـ: (المرحلة الموضوعية للمعرفة في المذهب الذاتي).

الثانية: وهي تبدأ عندما تنتهي المرحلة الأولى، ويعبر عنها رحمته الله بـ (المرحلة الذاتية في المذهب الذاتي) وهي تقوم على أنّ الإنسان خلق وكوّنت نفسه بكيفية إذا صار الاحتمال ضعيفاً جداً لا يحتفظ به وإنّما يلغيه، فينقلب الاحتمال

القوي جداً إلى يقين وقطع.

وبعبارة أخرى: إنّ نفس العلم بتكرّر التجربة واقتران الحرارة بالحديد في حالات كثيرة صار سبباً لحصول اليقين والقطع بأنّ علة التمدد هي حرارة النار، مع أنه لا توجد ملازمة واقعية بين المعلومين، لأنه من الممكن أن يقرن التمدد بالحرارة آلاف المرات ومع ذلك لا يكون هو العلة، بل اتفق وجود علة مقارنة للحرارة في هذه التجارب المتعددة، غاية ما في الأمر أنّ هذه العلة مخفية، وهذا الاحتمال وارد لعدم محذور عقلي في البين، فلا يلزم اجتماع النقيضين أو وجود المعلول من دون علة، أو الدور والتسلسل وغير ذلك.

إنّ ما يتبناه السيد الشهيد عليه السلام مخالف للمنطق الصوري (الأرسطوي)؛ لأنّه يبنى على وجود تلازم واقعي فإن التكرّر الخارجي صغرى لكبرى مبرهنة وهي (إنّ الصدفة لا تكون أكثرية فضلاً عن أن تكون دائمية)، بينما السيد الشهيد عليه السلام ينتقد عد الكبرى مبرهنة سابقة على التجربة؛ لأنها حاصلة بحساب الاحتمالات وهي استقرائية، فلا يوجد انتقال من العام إلى الخاص، بل الموجود سير من الخاص إلى العام.

إذن، السيد الشهيد عليه السلام يرى في منطق أن نفس المعرفة سبب لحصول معرفة أخرى، ويترتب على ذلك أنّ التقريب السابق غير نافع لتقارب علم المنطق ونظرية المعرفة مع علم النفس الحديث في دراسة نفس الإدراك والفكر وليس دراسة اللوازم الواقعية.

ولكن مع ذلك يقال: إنَّ علم النفس وإن اتفق مع المنطق الذاتي أو نظرية المعرفة من جهة البحث عن الإدراك إلا أنَّ علم النفس يبحث عن الإدراك كظاهرة واستجابة لمجموعة من المؤثرات، منها: العقل، ومنها: العاطفة، ومنها: التأديبات الصلاحية والإعلام، بينما المنطق الذاتي مجرد الإدراك عن كل التأثيرات التي توجب حصوله في النفس إلاَّ العقل، فيفرض إنساناً معصوماً لا يمكن أن يتأثر بالدعاية أو التربية أو العواطف، فينتقل ذلك المعصوم (العقل) من علم إلى آخر.

ويترتب على ذلك أنَّ المنطق الذاتي هو دراسة تلك المراحل، والشروط التي تؤخذ في هذا الانتقال، وبيان المصادر التي لا بد وأن تراعى لكي يكون الانتقال من العلم بتكرار اقتران التمدد بالحرارة والنار إلى حصول العلم بعلية النار للتمديد.

إذن، هنالك فرق بين أبحاث علم النفس وبين أبحاث علم المنطق سواءً كان المنطق صورياً أو ذاتياً؛ لأنَّ المنطق بقسميه إما أن لا يبحث عن الإدراك كما في المنطق الصوري، أو يبحث عنه ولكن مع حذف المؤثرات الأخرى وملاحظة التأثير العقلي والضوابط التي يراعيها العقل لحصول الانتقال من معلوم لآخر، أما علم النفس فيبحث عن الإدراك كظاهرة سواءً حصلت من خلال البرهان أو الاستقراء الذي تتوفر فيه مصادر معينة أو عاطفة أو إعلام أو غير ذلك.

الخلاصة:

تحدثنا في نقطتين:

الأولى: في بيان معنى المعرفة، حيث ذكروا لها ثلاثة معانٍ:

الأول: إدراك الجزئيات.

الثاني: خصوص العلم الحادث المسبوق بالجهل.

الثالث: الأعم الشامل لكلا التعريفين السابقين، وهو المقصود في أبحاث

نظرية المعرفة.

الثانية: في الفرق بين الإدراك في علم النفس الحديث، ونظرية المعرفة، فإنَّ

الإدراك في الأول آتٍ من خلال البحث عن دوافع السلوك ومظاهر الحياة

التي تتشكل بسبب جملة من المؤثرات، بينما الثاني نواجه فيه السؤال التالي:

هل أبحاثه آتية من أبحاث علم النفس أم لا؟

فإن قيل بالأول فلا علم مستقل لنظرية المعرفة، وإن قيل بالثاني، فيبحث

عن الفرق بينها وبين أبحاث علم النفس الحديث، وذكرنا تقرّيبين:

الأول: إنّ علم النفس الحديث يدرس الإدراك كحالة انفعالية، بينما علم

المنطق الصوري يدرسه من جهة مطابقته للواقع.

وفي هذا التقريب التسليم بأنَّ موضوع كلّ من نظرية المعرفة والمنطق هو

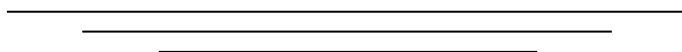
الإدراك، والاختلاف بينهما في الجهة التي يتناولها كل من العلمين.

الثاني: وهو ما يتبناه السيد الشهيد الصدر^{رحمته}، من أن المنطق إما صوري

وهو لا يبحث الإدراك أصلاً، وإما ذاتي، وهو يمتاز عن أبحاث علم النفس الحديث ببحث الإدراك كمنتج عقلي ضمن ضوابط حساب الاحتمال لا كاستجابة ناتجة من أي مؤثر.

الفصل الثاني

تعريف العلم



تعريف العلم:

ينبغي على الباحث في نظرية المعرفة (*Epistemology*) الوقوف عند مفهوم العلم؛ لأنه يترتب على معرفته بالدقة فوائد تأتي في الأبحاث المقبلة - إن شاء الله تعالى -.

وقد انقسم العلماء في تعريف حقيقة العلم إلى ثلاثة أقسام:

القول بأن حقيقة العلم نظرية تقبل التعريف:

القسم الأول: هم الذين ذهبوا إلى أن مفهوم العلم ليس ضرورياً بديهياً، وإنما هو نظري وقابل للتعريف، وقد قدموا مجموعة من التعريفات، ونذكر بعضها:

التعريف الأول: هو ما ذكره الباقلاني في الإنصاف وهو: (إن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه)^(١).

ويلاحظ على هذا التعريف أمران:

الأول: وهو أنه عرف العلم بكلمة: (المعرفة) وحيث إن كلمة المعرفة في العرف واللغة بل وفي بعض الإطلاقات الاصطلاحية تختص بالعلم بعد الجهل أو تختص بالعلم المتعلق بالجزئيات، فإن التعريف ليس شاملاً لكل أنواع العلم ومنه علم الله تعالى والعلوم بالكماليات.

(١) الإنصاف: ص ٢٢.

ويمكن أن يجاب: بأن كلمة (المعرفة) تعبير لفظي، والإشكال لاحظ الجنبه اللفظية، وهذه الكلمة وإن خصت في العرف واللغة وبعض الإطلاقات بالعلم بعد الجهل أو بالعلم بالجزئيات، إلا أنه يمكن أن تطلق ويراد منها العلم في الاصطلاح وهو المعنى الشامل، والباقلاني ناظر إلى هذا الإطلاق العام.

بل يمكن أن يقال أيضاً: إن إشكال عدم شمول هذا التعريف لعلم الله تعالى؛ لأن كلمة المعرفة مختصة بالعلم بعد الجهل ليس في محله؛ لأن الظاهر من كلمات علماء المنطق ونظرية المعرفة هو العلم الحادث، ومقصودهم تحديد حقيقته، ولذا قسموا العلم إلى بديهي ونظري، وهو متمثل في العلم الحسولي دون الحضور الشامل لعلم الله تعالى، فإن العلم الحضورى حضور الوجود بنفسه، والوجود لا يوصف بأنه بديهي أو نظري.

الثاني: إن التعريف مصاب بشبهة الدور، حيث عرفه: بـ (معرفة المعلوم)، فالعلم أخذ في تعريفه المعلوم، والمعلوم لا يعرف إلا بالعلم؛ لأنه ما تعلق به العلم.

التعريف الثاني: وهو ما عن جملة من المعتزلة من أن العلم: (هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه)^(١)، ومثله ما عن الشيخ الطوسي في كتاب الاقتصاد (ما اقتضى سكون النفس)^(٢)، ومثله أيضاً تعريف الإيجي: (صفة توجب محلها

(١) أصول الدين للبغدادي: ص ٥.

(٢) الاقتصاد: ص ١٥٥.

تميزاً بين المعاني ولا يحتمل النقيض^(١).

وهذه التعريفات وغيرها من التعريفات التي تقترب منها في المعنى تشترك في أنها أخذت الاعتقاد أو سكون النفس أو عدم احتمال النقيض في تعريف العلم.

ويمكن أن يذكر تعليقان عليها:

الأول: أن جميع التعاريف تشترك في عدم شمولها للتصوير، والتصور لا اعتقاد فيه، ولا سكون للنفس، ويوجد فيه احتمال النقيض، وعليه تكون هذه التعريفات أخص من حقيقة العلم؛ لأنها غير مطردة، حيث إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق والتعريفات تنطبق خاصة على التصديق.

فإن قلت: هذا الإشكال لا يرد على تعريف الإيجي القائل بأن العلم: هو الذي لا يحتمل فيه النقيض؛ لأن العلم ينقسم إلى تصديق وتصور، فأما التصديق ففيه إذعان لا يحتمل فيه النقيض، وأما التصور فمعنى بسيط كتصور مفهوم الإنسان، وهذا أيضاً لا يحتمل فيه النقيض؛ لأنه يتوقف على وجود الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والحكم، والشك في صحة هذا الحكم من جهة الصحة والعدم لا يأتي في التصور؛ لأنه تصور ساذج بلا حكم وعليه فلا يحتمل النقيض.

وبعبارة أخرى: هو لا يحتمل من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يوجد

فيه حكم يتردد أمره بين المطابقة للواقع وعدم المطابقة حتى يتصور احتمال للشيء ونقيضه، فحيثُ تعريفه جامع للتصور والصديق.

قُلْتُ: هذا الكلام غير تام، إذ فيه جهل بحقيقة التصديق، فإن المراد منه ليس وجود حمل في القضية؛ لأنه موجود في القضايا الشرطية التي لا حمل فيها.

مضافاً إلى أنّ التصديق موجود في القضايا الحملية السالبة، على نحو السالبة المحصلة لا على نحو الموجبة معدولة المحمول، مع أن السالب لا حمل فيها بل فيها سلب للحمل، فتصدق قضية: أب عيسى عليه السلام ليس جاهلاً، مع أن هذه القضية لا يوجد فيها حمل للسلب وإلاّ لكانت كاذبة؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وأب عيسى لا ثبوت له، وهذه القضية فيها تصديق ولكن لا يوجد فيها حمل، فالتصديق ليس الحمل. وكذلك التصديق ليس الحكم، وإن شاع في كلمات المناطقة؛ لأن الحكم موجود في كل قضية، وليست كل قضية يُصدق بها، بل قد يصدق بكذبها، وقد لا يكون هنالك تصديق بالمطابقة وتصديق بعدمها، بل يوجد شك في الحكم الموجود هل هو مطابق للواقع أو ليس مطابقاً للواقع؟ ومن الواضح أن مفهوم التصديق كما أنه ليس الحمل أيضاً هو ليس الحكم بثبوت النسبة أو عدم ثبوتها أو بثبوت التعاند والتلازم أو عدم ثبوتها، وإنما هو شيء آخر وراء الحكم وهو إذعان النفس بثبوت الحكم أو بعدم ثبوته، وهو ما ذكره السعد التفتازاني في

تهذيب المنطق، فإنه قال: (العلم إن كان إدعائاً للنسبة فتصديق وإلا تصور)^(١)، والعرف - أيضاً - يطلق التصديق على الإدعان أو يستخدم التصديق استخداماً كنائياً فيطلقه ويريد منه اللزام كما في ترتيب الأثر على إخبار المخبر مع عدم الجزم بمطابقة إخباره للواقع، وعليه فقد توجد قضية تحتمل مطابقة حكمها للواقع، وتحتمل نقيضها مع عدم وجود تصديق، فالتصور موجود والتصديق مفقود، وعلى هذا التحليل يعقل في التصور احتمال النقيض، فلا يكون تعريف الإيجي شاملاً لهذا النحو من التصور، فيكون غير مطرد، ولا مخلص من هذا الإشكال.

الثاني: هو أن الشيخ السبحاني رحمته الله في كتاب نظرية المعرفة^(٢) أورد على تعريف المعتزلة^(٣) بأنه غير شامل للعلم بالمعدومات، كالعلم بعدم وجود اجتماع النقيضين، أو عدم وجود شريك لله تعالى؛ لأنّ التعريف جعل متعلق الاعتقاد الشيء، ومفهوم الشيء مساوق للوجود فيكون تعريفاً خاصاً بالعلم بالموجودات لا علماً شاملاً للمعدومات، مع أنّه يوجد علم بالمعدومات.

وهذا الاعتراض منه غريب جداً؛ لأن ما يعلم به المرء عن العدم مفهوم انتزاعي اضطر الذهن إلى إيجاداه وخلقه وجعله رمزاً يحكي عن العدم بتبع الوجود، ولا تحقق لمحكاه حقيقةً في الخارج، فما في الخارج (العدم) لا ينطبق

(١) الحاشية للملا عبد الله اليزدي: ص ١٤ وسوف يأتي مزيد كلام في هذا.

(٢) المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات نظرية المعرفة: ص ١٩.

(٣) وهو: (اعتقاد الشيء على ما هو عليه).

عليه مفهوم الشيء فلا علم به، بل كل شيء لا تحقق له في الخارج لا نعلم به حقيقة، وفي العلم الحصري لا علم بغير الصورة عند الفلاسفة؛ ولذا يقال في العلم الحصري: المعلوم بالذات حقيقة (الصورة)، بينما الموجود في الخارج معلوم بالعرض، ومعناه أنه بالعرض هو أنه معلوم بالمجاز العقلي، والعدم لو كان موجوداً حقيقة فهو ليس معلوماً، كيف! وهو محض هلاك وبطلان، فما هو غير متصف بالشيئية لا يعلم به أصلاً، وأما الذي يعلم به، وهو المعلوم بالذات أي صورة عدم اجتماع النقيضين وصورة عدم شريك الباري تعالى، فهو شيء من إبداعات النفس، فينطبق على العلم بعدم اجتماع النقيضين بأنه علم بشيء.

وبعبارة أخرى: أن مفهوم عدم الحمل الأولي لا شيء له، فهو محض بطلان، وأما بالحمل الشائع فيلحظ وجوده في الذهن أو بحسب تعبير السيد الشهيد الصدر رحمته الله ينظر إليه نظرة ثانية فاحصة، وهو بهذه النظرة شيء من إبداعات النفس، ويتعلق به العلم حقيقة، فما ذكره الشيخ السبحاني رحمته الله ليس مستقيماً في الإيراد على تعريف المعتزلة.

التعريف الثالث: وهو تعريف الحكماء، فقد ذكره ابن سينا^(١) والقزويني^(٢)، وحكي عن العلامة الحلي رحمته الله في شرح منطق التجريد المسمى بـ (الجوهر

(١) التعليقات: ص ٦٩.

(٢) في الرسالة الشمسية: ص ٧.

النضيد) وذكره الشيخ المظفر رحمته الله في كتاب (المنطق)، فقال: عرفوا العلم بأنه: حضور صورة الشيء عند العقل، أو فقل انطباعها في العقل، لا فرق في التعبيرين في المقصود^(١).

وسجلت على هذا التعريف مجموعة من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: وهو اختصاص التعريف بالعلم الحسولي، ولا يشمل العلم الحضور، ووجه واضح فإن العلم الحضورى: هو أن الشيء بوجوده وذاته وحقيقته وهويته يحصل عند العالم لا بصورته.

ويمكن أن يدفع الاعتراض السابق بأن يقال: إن المظنون بل المطمأن به عندما عرّف بعض الحكماء العلم بهذا التعريف كان نظره إلى خصوص العلم الحسولي، فإن المتبع لكلمات أصحاب تعريف العلم يجد أنهم ملتفتون إلى انقسام العلم، وأنّ التعريف لا يشمل الحضورى، وخير شاهد على ذلك هو ما بينه الشيخ الرئيس ابن سينا، فقد عرف العلم في بعض كلماته بأنه: (حصول صورة الشيء)، ولكنه في الإشارات عرفه بشموله للعلم الحضورى والحسولى فقال: (درك الشيء أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك)، فإنّ معنى درك الشيء أو العلم بالشيء هو أن تكون نفس الحقيقة متمثلة، ومن الواضح أن هذا التعريف يشمل العلم الحضورى، لأنّ حقيقة المعلوم نفسها متمثلة عند العالم، وكذلك يشمل العلم الحسول؛ لأنّ المعلوم بالذات الصور،

(١) المنطق: ص ١٥.

والصور متمثلة بحقيقتها عند العالم، قال المحقق الطوسي (رحمة الله تعالى عليه) في بيان مراد ابن سينا: والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك وإلى ما يكون خارجاً عن ذات المدرك.

أما في الأول: فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها.

وأما في الثاني: فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي إما صورة منتزعة من الخارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداءً سواء كانت الخارجية مستفادة منها - كما في صورة البناء الموجودة قبل تحقق البناء والتي ببركة وجودها في الذهن يتحقق البناء بعد ذلك حيث ينشئ الباني البناء مطابقاً لها - أم لم تكن وعلى كلا التقديرين - إذا كان الموجود خارجاً عن ذات المدرك وكان يدرك بصورة سواء كانت تلك الصورة أتت من الخارج أو أبدعها الذهن وصارت منشأ للتحقق الخارجي أو لا - فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك^(١).

الاعتراض الثاني: وهو ما ذكره الشيخ السبحاني رحمته الله^(٢)، وحاصله:

أن تعريف العلم بأنه: (حصول صورة الشيء) لا يشمل المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية ويختص بالمفاهيم الماهوية.

وتوضيحه: إن المفاهيم تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ٢ ص ٣١٢

(٢) نظرية المعرفة: ص ٢٦.

القسم الأول: المفاهيم التي تأتي مباشرة من الخارج؛ لأن لها وجوداً خارجياً وراء الوجود الذهني وهذا القسم يسمى بـ: (المعقولات الماهوية).
فالمفهوم الماهوي له وجود متحقق في الخارج بإزائه علاوة على الوجود الذهني، قال الحكيم السبزواري رحمه الله في المنظومة:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان

القسم الثاني: المفاهيم التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، فلا تتحقق في الخارج بل تتحقق في الذهن، ولكن لها منشأ انتزاع في الخارج، فهي موجودة بوجود منشأ انتزاعها، من قبيل مفهوم (الإمكان)، ففي الخارج لا يوجد إمكان يسير جنباً إلى جنب مع كل ممكن، والموجود في الخارج وجود الممكن، ومن ضعف هذا الوجود ينتزع مفهوم الإمكان، وهذا القسم يسمى بـ: (المعقولات الثانية الفلسفية).

القسم الثالث: المفاهيم التي لا وجود لها في الخارج ولا يوجد منشأ انتزاع لها فيه - أيضاً - وهذا القسم يسمى بـ: (المعقولات الثانية المنطقية)، كمفهوم (الكلية) التي تعني: (قبول المفهوم للانطباق على كثيرين)، ففي الخارج لا وجود للكلية، بل ولا يوجد لمنشأ انتزاعها؛ لأن ما في الخارج جزئي وليس كلياً.

إذا اتضحت الأقسام الثلاثة^(١) يتضح عدم شمول تعريف العلم بأنه (حصول صورة الشيء) للمفهوم الثاني سواء كان فلسفياً أم منطقياً، فإن

(١) سوف يأتي إن شاء الله البحث مفصلاً في أقسام المفاهيم الذهنية.

الشيء الموجود في الخارج الذي تحصل صورته في الذهن هو المفهوم الماهوي، فأما المفهوم الفلسفي فلا وجود له في الخارج، وإنما الموجود منشأ انتزاعه، وأما المفهوم المنطقي، فالأمر فيه أوضح؛ لأنه لا وجود له في الخارج بل وليس له منشأ انتزاع.

ثم إن الاعتراض هذا يمكن أن يطرح لبيان عدم شمول التعريف للعلم بالأعداد والعلم بالمعدومات؛ لأن الواحد لا وجود له في الخارج؛ لأنه منتزع من الموجود، فإذا كان الموجود في الخارج لوحده لا ينضم إليه شيء انتزع منه الواحد، وأما الإثنين، والثلاثة، والأربعة، فهي تحصل من ضم الواحد إلى الواحد.

ولأن المعدوم لا تحقق له في الخارج، كاجتماع النقيضين وشريك الباري تبارك وتعالى، فلا يمكن القول بأن العلم بالمعدومات معناه حصول صورة المعدوم في الذهن.

إذن، التعريف ليس مطرداً، لأنه لا يشمل جملة من العلوم الحصولية ولا صورة المعدوم في الذهن.

ويمكن أن يدفع اعتراضه عليه السلام بالتأمل في بعض الأمور:

عدم اختلاف المفهوم الماهوي والفلسفي في عدم التحقق:

الأمر الأول: إن المفهوم الماهوي بحسب التحقيق كالمفهوم الفلسفي لا

فرق بينهما من جهة أنهما لا يوجد لهما ما بإزاء في الخارج، وأن حكايتهما عن

الخارج حكاية المفهوم لمنشأ انتزاعه، فإنه بناءً على أصالة الوجود لا تحقق للماهية في الخارج بل التحقق للوجود فحسب.

وإن قيل: بوجود الفرق بينهما، يقال أيضاً: إنّ التعريف شامل للمفهوم الفلسفي لأن التعريف لم يقل: «العلم حصول ماهية الشيء أو عين الشيء في الذهن» حتى يقال إنه يختص بالمفهوم الماهوي، بل قال: حصول صورة الشيء، والصورة هي التي تحكي، ولا إشكال ولا شبهة أن المفهوم الفلسفي - أيضاً - حاكٍ، فيصدق عليه أنه صورة لمن يوجد فيه مصحح الانتزاع، وصار منطبقاً للمفهوم؛ لأن الإضافة تصح بأدنى مناسبة، فإن المصداق تارة يحضر في الذهن بحده فيقال: حضرت ماهيته، وأخرى يحضر بنحو وجوده، والمفهومات يحكيان ما في الخارج بحكاية حده أو نحوه.

وبهذا يتضح اندفاع الإشكال من جهة عدم شمول التعريف للعدد؛ لأنه فيه نظريتي:

النظرية الأولى: هي أن العدد مفهوم فلسفي، فيأتي ما تقدم الكلام من شمول التعريف للمفهوم الفلسفي، فإن صورة العدد حاكية عن نحو وجود معدود.

النظرية الثانية: وهي النظرية المشهورة والمعروفة القائلة: بأن الأعداد مفاهيم ماهوية، فإن الفلاسفة قسموا المقولات العالية إلى عشر مقولات: منها الكم، فالكم ماهية، وقسموه إلى متصل ومنفصل، والمنفصل هو العدد، فبناءً على هذه النظرية يكون العلم العدد علم بمفهوم له مصداق في الخارج، فيشملة التعريف.

اختلاف مراتب الذهن:

الأمر الثاني: وهو أن الذهن ليس مرتبة واحدة بل هو مراتب مختلفة، وبعض المراتب تشكل عيناً وخارجاً بالنسبة للبعض الآخر، ولكي يتضح ذلك نعرض تحليلاً بسيطاً: إن الإنسان إذا أراد أن يدرك مفهوم الإنسان الكلي بحسب نظرية الشيخ ابن سينا فإنه يقوم بعملية التقشير فينظر إلى الأفراد الخارجية، فيجد فيها جهة اشتراك وجهة امتياز، ثم يقوم بحذف ما اختلفت وتعددت به الأفراد في الخارج، ومن ثم يبقى عنده شيء واحد مشترك بين جميع الأفراد، وهو الإنسان الذي يجمع عمراً وخالداً وبكراً وسائر الناس، والبحث وقع في جهة الاشتراك، حيث ذكرت ثلاث نظريات فيها:

النظرية الأولى: القائلة بتحقيق جهة الاشتراك بوجود واحد في جميع الأفراد خارجاً، وهي القائلة بوحود الكلي الطبيعي في الخارج، وأن نسبته الكلي إلى أفراد نسبة الأب إلى أبنائه.

النظرية الثانية: القائلة بأن جهة الاشتراك متحققة في الخارج ولكنها متعددة بتعدد الأفراد، فكل فرد توجد فيه حصة من جهة الاشتراك، وهذه مبنية على تحقق الكلي الطبيعي وأن نسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء.

النظرية الثالثة: القائلة بأن لا تحقق لجهة الاشتراك خارجاً، وإنما هي متحققة ذهنياً. نعم، هي موجودة بالعرض بوجود أفرادها.

وبعبارة أخرى: إن الكلي الطبيعي موجود بوجود أفراد في الخارج،

وعليه يكون وجوداً عرضياً لا حقيقياً.

وقد ذهب إلى هذه النظرية سعد الدين التفتازاني في تهذيب المنطق حيث قال: «مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقيّاً، ومعرضه طبعياً والمجموع عقليّاً، وكذا الأنواع الخمسة، والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه»^(١).

وعلى جميع النظريات المتقدمة لا إشكال في وجود جهة اشتراك في الذهن بعد التقشير وحذف ما به الامتياز، وكونها تحكي الخارج حكاية الحقيقة الواحدة المتحققة في جميع الحصص أو الحصص المتعددة في كل فرد أو الأفراد المتماثلة في الخارج، وعليه يثبت وجود في الذهن مقابل غير الوجود الخارجي، وإذا دقق الذهن النظر في مفهوم جهة الاشتراك يجده الناظر في حكايته للخارج يقبل الانطباق على كثيرين، فالإنسانية تحكي زيدا وعمراً وخالداً، وتقبل الانطباق عليهم، وبملاحظة الحكاية والانطباق ينتزع الذهن منها مفهوم الكلية، وفي المقابل إذا وجد مفهوم زيد لا ينطبق على كثيرين ينتزع منه مفهوم الجزئية، وفي حالة انتزاع مفهوم الكلية سوف يحكم على جهة الاشتراك بأنها كلية فيقول: الإنسان كلي، بحيث يجعل مفهوم الكلي حاكٍ لصورة الإنسانية في مقابل المفهوم الجزئي الحاكي لصورة زيد، فيتحقق عند الذهن ذهن آخر، ونسبة الكلية إذا نظر إلى الكليات الطبيعية الموجودة في الذهن الحاكية عن الطبيعي في الخارج كنسبة الكلي الطبيعي إلى الأفراد الخارجية أو

(١) الحاشية على تهذيب المنطق: ص ٤٨.

الطبيعة المتحققة في الخارج، فكما أن الكلي الطبيعي بوجوده الذهني يحكي الطبيعة الخارجة أو الأفراد المتحققة خارجاً كذلك مفهوم الكلي مرآة يحكي عن الطبائع المتعددة في الذهن، ولا يحكي عن مفاهيم الأفراد التي فيها إشارة إلى موجود خاص لا يقبل الانطباق على كثيرين، وبهذا تتحقق مرتبتان في الذهن إحداهما بالنسبة إلى الأخرى تشكل عيناً، والأخرى بالنسبة إليها تشكل وجوداً ذهنيّاً، وإذا نظر في المرتبة الثانية بأن أخذ مفهوم الإنسان الكلي وتأمل في كليته وجد أنها تتحقق في الأفراد المتفقة في الحقيقة في جواب ما هو؟ فتتزع من الكلية مفهوم النوع، وعليه تتحقق مرتبة ثالثة، فإنّ النوعية تعكس الكليات الطبيعية التي تقال على الأفراد المتفقة الحقيقة، وفي مقابل المرتبة الثالثة مفهوم لا يحكي الكليات بل يحكي عن الحقائق الكلية التي تقال على أفراد مختلفة الحقيقة، كما في الحيوان الذي يقال على الإنسان، وعلى الفرس مع ما بينهما من الاختلاف في الحقيقة من جهة وجود فصل، وهنا يتتزع الذهن مفهوم الجنس.

والحاصل: إن هذا التحليل يوصل إلى أن الذهن ليس مرتبة واحدة بل هو

مراتب:

الأولى: تحكي الخارج مباشرة.

والثانية: تحكي ما يحكي الخارج مباشرة.

والثالثة: تحكي ما يحكي الخارج دون مباشرة، إذا تأمل الباحث قد يظفر

بمرتبة رابعة وخامسة وسادسة.

عوداً على بدء:

إذا اتضح هذا سيتضح اندفاع إشكال الشيخ السبحاني رحمته الله على تعريف مشهور الحكماء للعلم بأنه: (حصول صورة الشيء) من جهة عدم شموله للمفهوم الثاني المنطقي، وذلك أنّ المفهوم الثاني المنطقي ينطبق عليه حصول صورة الشيء؛ لأنه مرتبة ثانية في الذهن تحكي المرتبة الأولى، فإن المرتبة الأولى في المرتبة الثانية لا تحضر بنفسها، وإنما بصورة تحكي عنها، وهي المفهوم الثاني المنطقي، كما أن المرتبة الثانية من مراتب الذهن لا تحضر بنفسها في المرتبة الثالثة وإنما بصورة تحكي عنها أيضاً.

دفع عدم شمول التعريف للعلم بالمعدومات:

الأمر الثالث: وهو أن تعريف العلم بأنه: (حصول صورة الشيء) يشمل العلم بالمعدومات، وإن لم يكن لها تحقق في الخارج، وذلك لأن مفاهيم الإعدام كما بُين سابقاً مفاهيم يضطر الذهن إلى اعتبارها بتبع الوجود فتكون متحققة، وذلك بأن يعتبر اللاشيء شيئاً، فيوجد مفهوم للعدم في الذهن يحكي عن شيء في الخارج ولكن خارجيته ليست حقيقية، وإنما توسيعية بسبب اضطرار الذهن إلى اعتبارها.

وبعبارة أخرى: إشكال الشيخ السبحاني رحمته الله على تعريف العلم بأنه لا يشمل العلم بالمعدومات ليس في محله؛ لأن العلم بالمعدومات هل يفيد الحاكية والكشف للذهن أم لا؟

فإن قال بالثاني، فالإشكال غير وارد لعدم العلم بلا كشف ولا حكاية، فهذا إشكال بعدم شمول العلم لغير العلم.

وإن قال بالأول يقال له: لا كشف بلا منكشف، وعليه فالمنكشف في العلم بالمعدومات ليس إلا المحكي الذي لا يحضر بنفسه، وإنما يحضر بواسطة الصورة غايته أن ذلك المحكي ليس متحققاً بنحو الحقيقة وإنما ادعاءً بسبب التوسعة التي عبر عنها بعض الفلاسفة بأنها من أوائل خدع الذهن، فإنه إذا لم يجد شيئاً اعتبر عدم الوجدان وجداناً للعدم.

إذن، اشكال الشيخ السبحاني رحمته الله بجميع شقوقه - لا يشمل المفهوم الفلسفي ولا المنطقي ولا يشمل الأعداد والأعدام - غير وارد.

ومن الغريب اعتراضه على تعريف الباقلاني: (العلم: معلوم على ما هو عليه) باشتماله على الدور، لأنه أخذ المعلوم، والمعلوم هو الذي تعلق به العلم، واعتراضه - أيضاً - على تعريف الحكماء: (العلم: هو حصول صورة الشيء) حيث أفاد بأن العلم ليس مطلق الحصول بل هو اتحاد المعلوم بالذات بالعالم، والحصول لا يبين هذا النوع من الاتحاد، ثم أتى بتعريف، فقال رحمته الله: «العلم: هو عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم إما حضوراً بالمباشرة أو بغيرها وهذا التعريف يشمل جميع أقسام العلم الحضوري والحصولي»^(١).

ويرد عليه:

أولاً: لزوم الدور؛ لأنه قيد التعريف بالمعلم.

وثانياً: لا يبين حقيقة أن العلم يتحد بالمعلوم؛ لأن قوله: «حضور المعلوم» لا تنحصر في معناها بل تعني معنى الحصول أيضاً.

وثالثاً: لا يشمل العلم بالمعدومات، حيث يبين الوجه في وجهة تعريفه للعلم أنه يشمل جميع أقسام العلم الحضورى والحصول، فإنّ المعلوم بالعلم الحضورى حاضر بنفسه لدى النفس والمعلوم بالعلم الحضورى أعني المعلوم بالعرض حاضر لدى النفس بتوسط صورته، وهذا التقريب لا يشمل العلم بالمعدومات، فكيف يكون حاضرّاً بواسطة الصورة وهي لا شيء لها؟!!

فإنّ قال: يمكن التخلص بالتحقق الادعائي للعدم، بعد وجود صورة يبدعها الذهن تكون حاصلة عند العالم.

قيل: ما تخلص به يتخلص المشهور به من إشكاله الذي أورده عليهم كما بينا ذلك مفصلاً.

القول بأن حقيقة العلم بديهية صعبة التعريف:

القسم الثاني: من العلماء الذين ذهبوا إلى بدهية العلم، ولكن تعريفه عسر وصعب، لعدم المحذور العقلي.

وممن ذهب إلى ذلك أبو حامد الغزالي، حيث قال: «وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتى، فإننا بينا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يعسر تحديدها، وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الدراكات أعجز»^(١).

وقال: «والمختار أن العلم لا حد له، إذاً العلم صريح في وصفه، مفصح عن معناه، ولا عبارة أبين منه، وعجزنا عن التحديد لا يدل على جهلنا بنفس العلم، كما إذا سئلنا عن حد رائحة المسك عجزنا عنه لكون العبارة عنها صريحة، ولا يدل ذلك على جهلنا»^(١).

ولا يخفى الفرق بين التعبير بالعسر والعجز، وبين التعبير بالاستحالة، فالاستحالة تقابل الإمكان، والعسر يقابل اليسر، فقوله: «يعسر» أي فيه صعوبة وليس متيسراً، ويمكن أن يكون التعريف ممكناً في نفسه ولكنه عسير يصعب الوقوف عليه.

وقد تقدم استعراض جملة من التعريفات وبيان الملاحظات الواردة عليها، وهذا يؤكد صعوبة وعسر تعريف العلم، وقد يكون عامل الوضوح في كثير من الأحيان سبباً لعسر التوضيح؛ لأن توضيح الواضحات من أشكال المشكلات، ولعل هذا هو مراد الغزالي في قوله: «والمختار أن العلم لا حد له إذ العلم صريح في وضعه مفصح عن معناه ولا عبارة أبين منه وعجزنا عن التحديد لا يدل على جهلنا بنفس العلم».

فوضوح العلم أوجب عسر التعريف لا ما يظهر منها من أن دلالة لفظة العلم على معناها صريحة واللفظة تفصح عن معناها ولا عبارة أوضح من دلالة العلم على المعنى فإن وضوح الحقيقة بنحو يعسر تعريفها شيء وصراحة دلالة اللفظ على الحقيقة شيء آخر، فإن لفظ الإنسان صريح في معناه، ولكن

(١) المنخول: ص ٤٠.

الإنسان نفسه - وهو المعنى الوضعي - في حقيقته وفي ماهيته ليس بديهياً لا يحتاج إلى تعريف وبيان للحد بذكر الجنس والفصل، فلعل مراده من هذه العبارة بيان أن عامل الوضوح هو سبب صعوبة التعريف.

القول بأن حقيقة العلم بديهية لا يمكن تعريفها:

القسم الثالث: العلماء الذين قالوا باستحالة تعريف العلم، فالعلم علاوة على كونه غنياً عن التعريف لبدايته يستحيل - أيضاً - أن يذكر له تعريف يبين حقيقته في مقام الحد، وتحليل الماهية والتعريف، ومن هؤلاء:

الأول: الفخر الرازي^(١).

الثاني: الملا صدرا الشيرازي^(٢).

والثالث: الشيخ الجواد^(٣).

وقد أقاموا أدلة لإثبات ذلك:

الدليل الأول: وهو ما ذكره الرازي وقبله صدر المتألهين^(٤) وكذلك الشيخ الجواد^(٥)، وحاصله:

إن تعريف العلم يلزم منه الدور، وذلك أن العلم إما أن يعرف بالعلم،

(١) التفسير الكبير: ج ٢ ص ٢٠٣.

(٢) الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٢٧٨.

(٣) نظرية المعرفة في القرآن: ص ٦٣.

(٤) الأسفار: ج ٣ ص ٢٧٨.

(٥) نظرية المعرفة في القرآن: ص ٦٣.

فيكون نفس حقيقته سبباً لبيان حقيقته - وهذه هي الدعوى أو يلزم عدم إفادة شيء - أو يعرف بغير العلم وهذا باطل، لأن غير العلم يعرف بالعلم فكيف يكون غيره معرفاً للعلم، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

وبعبارة أخرى أوضحها الملا صدرا: إن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم شيء غير العلم.

ويمكن أن يجاب عليه:

أولاً: الجواب النقضي، فإن كل ماهية يمكن أن يقال فيها إما أن تعرف بنفسها فيلزم الدور وإما أن تعرف بغيرها فيلزم الجهل ولا نستفيد أي تعريف، فماهية الإنسان إذا عرفت، فإما أن تعرفها بحقيقتها فيلزم من ذلك الدور أو تعرف بشيء خارج عن حقيقتها فيلزم الجهل، وما يذكر في مقام الجواب على هذا النقص يذكر في مقام الجواب عن الدليل المتقدم.

فلو قيل في تعريف الإنسان - مثلاً: إنه يعرف بنفسه، ولكن ما يذكر في التعريف غير المعرف في الإجمال والتفصيل، فإن ما يوضع كمبتدأ في الجملة التعريفية هو الإنسان مجملاً، فيقال: (الإنسان)، وأما ما يوضع خبراً، فهو حقيقة الإنسان لا شيء آخر حتى يلزم الجهل، ولكن منظور إليها على أنها منحلة إلى أجزائها الحدية فيقال: (حيوان ناطق)، فإن الحيوان الناطق ليس شيئاً خارجاً عن حقيقة الإنسان بل هو عين حقيقته، ولكن يختلف عن الإنسان في الإجمال والتفصيل والتحليل، وبهذا لا يلزم الدور؛ لأن ما ذكر في التعريف

يختلف عن المعرّف في الاجمال والتفصيل.

وهذا التوجيه يكفي - أيضاً - في رفع محذور الدور عن تعريف العلم بأن يقال: إن العلم يعرف بذاته وحقيقته، ولا يلزم الدور؛ لأن ما يوضع في التعريف العلم بعد تحليله وتفصيله إلى أجزائه، فأجزاؤه: كيف نفساني والكيف ليس خارجاً عن حقيقة العلم، وهذا تعريف بالعلم لا بغيره فلا يلزم الجهل.

ثانياً: الجواب الحلي، وذلك أن قولهم: إن كل شيء يعرف بالعلم غير صحيح؛ لأنه إن كان معنى العلم الشيء الذي يظهر للذهن الصورة المنطبعة فيه، فهو صحيح في نفسه، ولكنه أجنبي عن مقام البحث؛ لأن البحث في تعريف العلم وكون كل شيء يظهر بالعلم لا ارتباط له بإمكانية تعريفه في نفسه، كما سيأتي في طيات البحث إن شاء الله تعالى.

وإن كان المراد كل شيء يعرف بالعلم فيستحيل ذلك للزوم الدور، فهو غير صحيح في نفسه، فإن الإنسان لا يُعرّف بالعلم، بل يقال في تعريفه: حيوان ناطق، فيذكر في تعريف مفهوم الإنسان أجزاؤه التحليلية فقط، فماهية الإنسان لا تتوقف على العلم نفسه. نعم، إدراك هذا الحد هو العلم به، فلعله هناك توهم وخلط وقع فيه الفخر الرازي، وهو الخلط بين نفس التعريف الذي لا يذكر فيه إلا الأجزاء الحدية للماهية، وبين العلم بالحد، فإن العلم ليس مأخوذاً في ماهية كل شيء بل هو حضور نفس أجزاء الماهية، وفرق بين الأمرين.

ولذا عدل الملا صدرا عن تعبير الفخر الرازي^(١) وعبر بتعبير آخر: وهو إنَّ كل شيء يظهر عند العقل بالعلم فكيف يظهر العلم شيء غير العلم. لقد استطاع الملا صدرا أن يتخلص من بطلان الكبرى وهي: (إن كل شيء يُعرَّف بالعلم) لوضوح فسادها، وصاغ الدليل بكبرى أخرى وهي: (إن كل شيء يُعرَّف بالعلم)، فيمكن أن يقال حيثئذ: لو كان غير العلم مظهراً للعلم للزم الدور؛ لأنه يظهر بالعلم فيكون العلم مظهراً لمظهره، وهذه الصياغة أكثر عمقاً وأكثر دقة من الصياغة التي ذكرها الفخر الرازي. والغريب أن الشيخ الجوادي مع تعمقه في مطالب الفلسفة وبالأخص مطالب الملا صدرا نقل في كتابه تقرير الفخر الرازي للدور ولم ينقل التقريب الثاني الوارد في كلمات الملا صدرا، ومع ذلك يلاحظ عليه: أن غير العلم يتوقف على وجود العلم في ظهوره، فإذا قيل بإمكان تعريف العلم بأنه: «كيف نفساني يري الأشياء على ما هي عليه» - مثلاً - فإنه لا شك في كل جزء من هذه الأجزاء الواردة في التعريف تختلف عن العلم في نفسه، والمجموع منها يشكل حقيقة العلم، غير أنه يقال: إنَّ كل جزء في نفسه مغاير للعلم يتوقف في ظهوره وحضوره عند الذهن على وجود العلم ولا يتوقف على تعريف العلم، وأما العلم فهو يتوقف على هذه الأجزاء لا في وجود حتى يلزم الدور، وإنما يتوقف في تعريفه وبيان ماهيته، فقول الملا

(١) وهو: العلم إما أن يعرف بذاته فيلزم الدور؛ أو يعرف بغيره فيلزم الدور؛ لأن غيره يعرف بالعلم.

صدرا: (و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم)^(١) مدفوع بأن غير العلم يتوقف في ظهوره على وجود العلم سواء أدركنا ماهيته أو لا، فإن نفس حضور الكيف النفساني يُري الأشياء المأخوذة في التعريف ولا حاجة إلى حضور تعريف العلم نفسه لندركها، فإنّ الأجزاء الحدية تتوقف على وجود العلم الحاصل من أسبابه، وأما معرفة حقيقة العلم فتتوقف على ذات أجزاء تعريف العلم، وعليه فالمتقدم - وهو وجود العلم - غير المتأخر - وهو ماهية العلم - فلا يأتي محذور الدور.

قال الحكيم السبزواري رحمته الله في تعليقه على الأسفار: «ودفعه بأن ظهور غير العلم إنما بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره»^(٢).

الدليل الثاني: وهو ما ذكره الفخر الرازي، ويتكون من مقدمتين:

الأولى: العلم بوجود أنفسنا ثابت بالضرورة.

الثانية: والعلم بالوجود أنفسنا ينحل إلى جزأين:

الأول: مطلق العلم،

الثاني: الخصوصية التي أوجبت تميز وجودنا.

ومن الواضح أنّ أجزاء الشيء متقدمة عليه، فإذا كان الكل - وهو العلم

(١) الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٢٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٢٧٨.

بالنفس - بديهي معلوم بالضرورة، فالمتقدم عليه وهو جزؤه - طبيعة العلم وماهيته - سيكون أيضاً بديهيّاً بالضرورة، فإذا كان بديهيّاً بالضرورة فلا يمكن تعريفه لعدم إمكانية تعريف البديهي.

ويمكن أن يصاغ الدليل بصيغة أخرى، وهي ما ذكرها صدر المتألهين رحمته الله ^(١)، وحاصلها: إنَّ علم أي شخص بثبوت شيء لشيء قد يكون علماً بديهيّاً وقد يكون علماً نظريّاً، فالعلم النظري كالعلم بأنّ زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، لأنّ ثبوت مساواة الزاويتين القائمتين لزوايا المثلث يحتاج إلى دليل وإثبات، والعلم البديهي كالعلم بأنّ الكل أعظم من الجزء؛ لأنّ ثبوت الأعظمية للكل فيما إذا نسب إلى جزئه لا يحتاج إلى دليل، فالعلم بثبوت شيء لشيء هنا بديهي؛ لأنه يشتمل على أمرين، وهما:

الموصوف (الكل).

والوصف (أعظم من الجزء).

والنفس تعرف ثبوت الثاني للأول من دون أن تحتاج إلى دليل ويترتب على ذلك أن العلم نفسه بأن (الكل أعظم من الجزء) ضروري أيضاً؛ لأنه إذا كان ثبوت الأعظمية للكل لا يحتاج إلى دليل فحصول هذا العلم بالنسبة إلينا لا يحتاج إلى دليل، فنفس العلم بالنسبة إلينا ضروري، ومعناه أن اتصافنا بالعلم ضروري، وحيث إنّ الاتصاف في الواقع ينحل إلى مطلق العلم

(١) الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٢٧٩.

والخصوصية، والجزء مقدم على الكل، ينتج أنّ نفس طبيعة العلم ضرورية. والفرق بين الصياغتين هو أنّ:

الأولى: ناظرة إلى العلم بالذات، والعلم بالذات لا يشمل العلم بالبد依يات.

والثانية: شاملة للعلم بالذات والبد依يات.

ويلاحظ عليه بكلا صياغتيه ما ذكره الملا صدرا بقوله^(١):

«العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصوّره بوجه ما لا غير كما يُبَيّن في علم المنطق عندما ذكر أنّ التصديق يحتاج إلى تصوّر المحكوم عليه وبه والنسبة، كيف! وكل واحد من الإنسان يعرف أنّ له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً ورأساً، والأكثر لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا بكنهها ولا برسومها».

وتحتوي عبارته ﷺ على مناقشة للدليل المتقدم بكلا صياغتيه، بجوابين أحدهما نقضي، والآخر حلي:

فأما النقض: فهو أنّ كل واحد منا يعلم بالضرورة أنّ له سمعاً، والعلم الضروري بالسمع إما أنه يمكن أن يقال فيه: منحل إلى جزأين: العلم بطبيعة العلم والخصوصية وهي السمع، - وهذا إشارة إلى الصياغة الثانية - وإما أن يقال: العلم بديهي فيه، حيث إنّ ثبوت (الصفة) وهو العلم بالسمع للـ: (موصوف) وهو نحن

(١) الحكمة المتعالية: ج ٤ ص ٢٧٩.

بديهي، مع أنه لا يلتزم بأن السمع والبصر والجسم ونحوه أمور بديهية ومع ذلك لا نحتاج لإقامة الدليل على وجودها لنا.

وأما الحل: فهو إن بداهة التصديق بثبوت شيء لشيء كثبوت الوجود لذواتنا، أو ثبوت الأعظمية للكل بالنسبة للجزء أو ثبوت السمع لنا في موارد النقض يتوقف على إدراك طرفي الحكم ولو إجمالاً، ولا يتوقف على إدراك طرفي الحكم تفصيلاً، ويمكن إدراك ب أن الكل أعظم من الجزء البداهة دون العلم تفصيلاً بالكل والجزء، فأعلم بوجودي بالبداهة إجمالاً ولا أعلمها تفصيلاً، والمستدل توهم أن بداهة الحكم تتوقف على العلم التفصيلي بالطرفين فهذا الاستدلال في الواقع يستبطن نحواً من التوهم سببه الغفلة عما ذكر في المنطق، ولهذا قال الملا صدرا: «العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصوره بوجه ما غير»، لا أن يتصور بحدده، ببيان جنسه وفصله، فيكفي أن يتصور ذلك ولو إجمالاً.

الدليل الثالث: وهو للملا صدرا رحمه الله، ويمكن بيانه ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: وهي أن التعريف إنما يكون بذكر أجزاء الماهية (الجنس والفصل)، ويصطلح عليه التعريف بالحد التام أو بذكر الفصل ويصطلح عليه الحد الناقص، أو بذكر الجنس والخاصة أو الخاصة فقط، ويصطلح عليه بالرسم، ويمكن مراجعة ذلك في علم المنطق.

المقدمة الثانية: وهي أن الحد بذكر أجزاء الماهية لا يعقل إلا في الماهيات

المركبة، وأما البسيطة منها - وهي التي ليس لها أجزاء - فلا يعقل بيانها بالحد، ويندرج تحت البسائط المقولات الماهوية العالية، والمفاهيم الثانية الفلسفية والمنطقية؛ لأنها مفاهيم ليست مركبة، فالأجزاء الحدية إنما تكون في المفاهيم الماهوية المركبة، كما أن الرسم الذي يذكر فيه لازم أكثر وضوحاً وبياناً عند الذهن إنما يكون في المفاهيم الخفية التي يعقل وجود مفهوم أوضح منها، فالرسم إنما يعقل بلحاظ المفاهيم التي يوجد مفاهيم أوضح منها عند الذهن، فلوقوع غموض فيها تبين بذكر المفهوم الملازم لها البين والأوضح لدى الذهن. ومن هنا يمكن الحصول على ضابطة للمفاهيم النظرية في باب التصورات، وتقريب ذلك:

إنّ العلم الضروري - وهو العلم الذي لا يحتاج فيه إلى نظر- يمكن أن يلحظ من جهة التصور، والتفكير فيه من هذه الجهة بمعنى تحليل المفهوم التصوري إلى أجزائه، ويمكن أن يلحظ من جهة التصديق، والتصديق يكون بإقامة الدليل بالبحث عن حد أوسط يربط بين الأكبر والأصغر في عملية الاستدلال، ويترتب على هذه المقدمة أن الضابطة للمفهوم البديهي في باب التصورات أن يكون المفهوم الذهني بسيطاً لا أجزاء له، ظاهر لا غموض فيه، ويقابله ضابطة البداهة في باب التصديقات: وهي أنه لا يحتاج إلى إقامة دليل.

المقدمة الثالثة: إنّ مفهوم العلم ليس مفهوماً ماهوياً فلا يعقل تركيبه من جنس وفصل، وما اشتهر في الألسن من أن العلم: كيف نفساني والكيف

النفساني ماهية من الماهيات ليس دقيقاً؛ لأنّ العلم له مراتب تشكيكية، فهناك علم في مرتبة الحس وعلم في مرتبة الخيال وعلم في مرتبة العقل، وعلم فوق مرتبة العقل وهو علم الواجب تبارك وتعالى، ومن الواضح أن رتبة العلم في الحس أضعف من رتبة العلم في الخيال، ورتبة العلم في الخيال أضعف من رتبة العلم في العقل، وعلم الممكن ضعيف وعلم الواجب تعالى لا يوصف بالضعف، والمفهوم الماهوي لا يقبل التشكيك - كما ذكر جملة من الفلاسفة - ولذا أكّد العلامة الطباطبائي رحمته الله في بحث صفات الواجب تعالى وعدم اشتراكه مع غيره ووجود مثل له على أنّ مفهوم القدرة والعلم والوجود والحياة ليست من المفاهيم الماهوية بل من المفاهيم الثانية الفلسفية، لكونها ذات مراتب تشكيكية، والتشكيك لا يكون في الماهيات^(١).

وعليه فإذا كان مفهوم العلم مفهوماً فلسفياً سيكون مفهوماً بسيطاً لا يتركب من جنس وفصل، فلا يعقل أن يعرف بالحد، ولا نحتاج لإقامة دليل على وجوده لعدم الحاجة إلى إثبات علمنا بأنفسنا، أو الكل أعظم من الجزء، فمن جهة بساطة العلم ومن جهة حضوره في الذهن يثبت كون العلم بديهيّاً.

قال رحمته الله: «يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول، وهي أمور كلية، وكل وجود متشخص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف! ولا

(١) نهاية الحكمة الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة: ص ٣٤٥.

شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر^(١).
 وحيث إن التعريف للمفهوم، وليس لوجود العلم خارجاً، ذكرنا في تفسير كلامه ما نراه الأقرب إلى مراده، وهو أن العلم نحو وجود خارجي، والمفهوم المنتزع منه فلسفي، والمفهوم الفلسفي بسيط لا حد له.

الخلاصة:

انقسم العلماء في حقيقة العلم إلى ثلاثة أقسام:
 القسم الأول: من ذهب إلى أن مفهوم العلم نظري، وقدمت مجموعة من التعريفات:

منها: العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه، ولوحظ عليه أمران:
 الأول: أنه ذكر فيه لفظة (المعرفة) التي تختص بالعلم بعد الجهل أو المتعلق بالجزئيات، فلا يكون التعريف عاماً.
 وأجيب: بأن التعريف ناظر إلى الإطلاق العام.
 الثاني: لزوم الدور، لأخذ (المعلوم) فيه.
 ومنها: اعتقاد الشيء على ما هو عليه، ومثله: ما اقتضى سكون النفس، ومثله - أيضاً -: صفة توجب محلها تمييزاً بين المعاني ولا يحتمل النقيض.

(١) الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٢٧٨.

ولوحظ على هذه التعاريف أمران:

الأول: لا تشتمل التصور، فلا تكون مطردة.

الثاني: عدم الشمول للعلم بالمعدومات كالعلم بعدم وجود اجتماع النقيضين، أو عدم وجود شريك لله تعالى، لأنّ مفهوم الشيء مساوق للوجود ولا علم للمعدومات.

وأجيب: بأنّ الذهن له القدرة أن يوجد رمزاً يحكي عن العدم بتبع الوجود، وعليه يكون وجوداً تصدق عليه الشيئية.

منها: تعريف الحكماء، وهو حصول صورة الشيء عند العقل أو فقل انطباعها في العقل.

وسجل عليه بعض الاعتراضات:

الأول: اختصاصه بالعلم الحسولي.

وأجيب: بأنّ بعض الحكماء عندما عرف كان ناظراً إلى خصوص العلم الحسولي فقط.

الثاني: لا يشمل المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، وعند التأمل في إشكاله يجد المتأمل أنه جارٍ في الأعداد والمعدومات.

ويمكن دفعه في التأمل في بعض الأمور:

الأول: أن المفهوم الماهوي كالمفهوم الفلسفي لا فرق بينهما من جهة أنهما لا يوجد لهما ما يباذ في الخارج وأن حكايتهما عن الخارج حكاية المفهوم لمنشأ انتزاعه.

وإن قيل: بوجود الفرق بينهما، يقال أيضاً: إنّ التعريف شامل للمفهوم الفلسفي، فإن حصول صورة الشيء تارة بحضوره في الذهن بحده فيقال: حضرت ماهيته، وأخرى بنحو وجوده.

وبهذا يتضح اندفاع الإشكال من جهة عدم شمول التعريف للعدد، بناءً على القول: بأنّ العدد مفهوم فلسفي، وأما بناءً على النظرية القائلة: بأنّ الأعداد مفاهيم ماهوية، فيكون اندفاع الإشكال أوضح.

الثاني: وهو أن الذهن ليس مرتبته واحدة بل هو مراتب مختلفة، وبعضها تشكل عيناً وخارجاً بالنسبة للبعض الآخر، ومن مراتب الذهن: مرتبة تحكي الخارج مباشرة، ومرتبة تحكي ما يحكي الخارج مباشرة أو من دون مباشرة، والمفهوم الثاني المنطقي ينطبق عليه حصول صورة الشيء؛ لأنه مرتبة ثانية في الذهن تحكي المرتبة الأولى، فإن المرتبة الأولى في المرتبة الثانية لا تحضر بنفسها، وإنما بصورة تحكي عنها وهي المفهوم الثاني المنطقي، كما أن المرتبة الثانية من مراتب الذهن لا تحضر بنفسها في المرتبة الثالثة، وإنما بصورة تحكي عنها - أيضاً -.

الثالث: أنّ الذهن يضطر إلى إيجاد العدم فيوجد مفهومه ليحكي عن شيء في الخارج، ولكن خارجيته ليست حقيقية، وإنما توسيعية، وبذلك يندفع ما استشكل في العلم بالمعدومات.

وتعريف الشيخ السبحاني رحمته الله للعلم: بأنه هو عبارة عن «حضور المعلوم لدى العالم» يسجل عليه:

أولاً: لزوم الدور؛ لأنه قيد التعريف بالمعلوم.
 وثانياً: أنّ الحضور كالحصول لا يبين الاتحاد.
 وثالثاً: لا يشمل العلم بالمعدومات.

الخلاصة:

القسم الثاني: هم الذين ذهبوا إلى أنّ تعريفه عسر وصعب رغم بداهته،
 ومن ذهب إلى ذلك أبو حامد الغزالي.

القسم الثالث: هم الذين ذهبوا إلى استحالة، ومنهم الفخر الرازي والملا
 صدرا عليه السلام والشيخ الجواد عليه السلام، وأقاموا بعض الأدلة:

الدليل الأول: لزوم الدور، وذلك أن العلم إما أن يُعرّف بالعلم فيكون
 نفس حقيقته سبباً لبيان حقيقته، أو يُعرّف بغير العلم، وهذا باطل؛ لأن غير
 العلم يُعرّف بالعلم، فكيف يكون غيره معرفاً له، يلزم توقف الشيء
 على نفسه؟

وبعبارة أخرى: إن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر
 العلم شيء غير العلم؟!
 ويجاب عليه:

إما بالجواب النقضي بسائر الأشياء بلزوم الدور - أيضاً - في حالة تعريفها
 بنفسها أو لزوم الجهل في حالة تعريفها بغيرها.

وإما بالجواب الحلي، فإنّ تعريف المفاهيم لا يكون بذكر العلم كحد من

حدود الماهية، ففي تعريف الإنسان - مثلاً - لا يقال: العلم بأنه حيوان ناطق، بل يقال: هو حيوان ناطق، فلم يذكر العلم كحد من حدوده.

الدليل الثاني: إنَّ العلم بوجود أنفسنا بالضرورة، وهو ينحل إلى طبيعة العلم، وخصوصية وجودنا، ومن الواضح أنَّ أجزاء الشيء متقدمة على الكل، والكل - العلم بالنفس - معلوم بالضرورة، فالمتقدم عليه وهو أجزاءه أيضاً معلوم بالضرورة، فلا يمكن تعريفه.

وللدليل المتقدم صياغة أخرى، وهي: إنَّ علم أي شخص بثبوت شيء لشيء قد يكون علماً بديهياً وقد يكون علماً نظرياً، والعلم البديهي يشتمل على جزأين، ففي (الكل أعظم من الجزء) يوجد الموصوف (الكل) والوصف (أعظم من الجزء)، وكلاهما ثبوته ضروري.

وأجاب الملا صدرا على كلتا الصياغتين المتقدمتين:

بالجواب النقضي: وهو أنَّ كل واحد منا يعلم بالضرورة أن له سمع، مع أنَّ العلم بالسمع ينحل إلى جزأين: العلم بطبيعة العلم والخصوصية وهي السمع أو العلم البديهي فيه (الموصوف) وهو نحن و(الصفة) وهو العلم بالسمع، ومع ذلك السمع ليس واضحاً بديهياً.

وبالجواب الحلي، وهو: إنَّ العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصور الطرفين بوجه ما، لا أن يتصور بحدده، ببيان جنسه وفصله.

الدليل الثالث: وهو يعتمد على مقدمات:

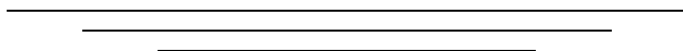
الأولى: كون التعريف بالحد بذكر الأجزاء، وفي الرسم بذكر اللازم الأوضح.

الثانية: الحدود لا تعقل إلا في الماهيات المركبة فقط.

الثالثة: ومفهوم العلم ليس مفهوماً ماهوياً فيكون بسيطاً، والبسيط لا يعرف بالحد، كما أنه لا أجلى من مفهوم العلم.

الفصل الثالث

الوجود الذهني



البحث حول تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي من أهل البحوث الفلسفية، وهو ركن الزاوية لأبحاث (نظرية المعرفة)^(١)، ولهذا سيقع الكلام

(١) لا يتعامل الذهن مع الموجودات الخارجية إلا من خلال المفاهيم الذهنية، فهو أولاً يتصور مفهوماً حاكياً عن الخارج، ثم يقوم بعملية الحكم على الخارج من خلال جعل ذلك المفهوم موضوعاً في قضية. من هنا ينبغي على الباحث في أي حقل من حقول العلم والمعرفة التفريق بين أحكام المفهوم بما هو حاكٍ، وبين أحكام المفهوم من حيث هو وجود ذهني، ومن جهة أخرى ينبغي على الباحث أن يفرق جيداً بين أحكام المفهوم وبين أحكام الموجود الخارجي. ولعل من أكثر أسباب الوقوع في الخطأ والاشتباه عدم التفريق بين أحكام المفاهيم وبين أحكام الذهن والخارج.

ويمكن أن نمثل لذلك بمجموعة من الأمثلة:

١- المثال الأول: ذكر الحكماء أن الوجود الرابط لا معنى له في نفسه، وأورد عليه بأن الحكم عليه بأنه (لا معنى له في نفسه) فرع أخذه في نفسه وجعله موضوعاً مستقلاً، والجواب هو أن نفي نفسية الوجود الرابط حكم مترتب على المفهوم بما هو حاكٍ عن الخارج، وأما الاستقلال فهو للمفهوم من حيث وجوده الذهني.

٢- المثال الثاني: ذكر الحكماء أن العدم لا يخبر عنه، وأورد عليه بأنه إخبار عن العدم بأنه (لا يخبر عنه) والجواب هو أن الحكم ثابت للعدم الخارجي، والذي أخبرنا عنه هو مفهوم العدم الحاكي.

٣- المثال الثالث: استدل الفخر الرازي على تركيب الواجب من وجود وماهية: بأن ماهية الواجب مجهولة بخلاف وجوده، والمجهول غير المعلوم. والجواب هو: أن المعلومية حكم لمفهوم الوجود أما الوجود المصدقي فهو غير معلوم بالكنه.

٤- المثال الرابع: حول بعض المفكرين نفي الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود من خلال الأدلة الدالة على تنزيه الواجب تبارك وتعالى، وهذا الاستدلال غير تام من جهة خلطه بين أحكام الذهن وأحكام الخارج، فإن التنزيه حكم للوجود الخارجي، وأما الاشتراك فهو حكم

لمفهوم الوجود، ومفهوم الوجود لا يحكي حدود الموجودات الخارجية. ثم إن الذهن ليس كآلة تصوير لا يلتقط إلا ما كان محسوساً في الخارج - كما تصور بعض المتكلمين والتجريبيين -، فإن هنالك مجموعة من المفاهيم الذهنية التي تحكي الخارج وفي نفس الوقت لا وجود لها خارجاً أو وجودها تابع لمنشأ انتزاعها، ولهذا ذكر الحكماء:

١- أن وجود المفهوم في الذهن لا يعني أن لذلك المفهوم وجوداً في الخارج. فإن هنالك مجموعة من المفاهيم الذهنية لا تحقق لها على نحو الحقيقة في عالم الخارج كمفهوم (العدم، ورفع العدم، واجتماع النقيضين).

يقول صدر المتألهين عليه السلام: «للعقل أن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله أن يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف» الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٣٤٥.

فإن هذه المفاهيم لا وجود لها في الخارج، ولكن الذهن يضطر إلى اعتبارها بتبع الوجود، فيعتبر عدم واقعيته واقعية بالنسبة إليها، ثم يشكلها في قضايا حملية حقيقية غير بنية يكون الحكم فيها منصّباً على واقعيته الفرضية والمقدرة.

٢- أن التعدد الذهني لا يكشف بالضرورة عن التعدد الخارجي، فقد يكون هنالك موجود واحد وله أكثر من مفهوم حاكٍ في عالم الذهن إما لتعدد حيثياته كما في المصادر الأول الذي ينتزع من الذهن مفهوم (الوجود، الإمكان، المعلولية، الوحدة) من حيثيات متعددة، وإما لعدم تنافيه فيضطر الذهن إلى تقطيعه من أجل معرفته معرفة تامة كما في الواجب تعالى، فإن الواجب بسيط لا توجد فيه حيثيات متعددة، ومع ذلك ينتزع الذهن منه مفاهيم متعددة كمفهوم (الوجود، الوجوب، القدرة، العلم، الحياة).

وتختلف نظرة الذهن إلى المفهوم، فتارة ينظر الذهن إلى المفهوم بصورة أولية، وأخرى ينظر إليه بصورة دقيقة تفحصية، وتارة ينظر إليه في نفسه، وأخرى ينظر إليه بما هو مرآة حاكية عن غيره، وتارة ينظر إليه نظرة إجمالية بسيطة، وأخرى ينظر إليه بصورة تفصيلية مركبة، وتارة ينظر إليه لا بشرط وأخرى ينظر إليه بشرط شيء وجودي أو عدمي، وباختلاف نظرة الذهن تختلف الأحكام المترتبة على ذلك المفهوم.

مفهوم النار - مثلاً - بنظرة أولية ينطبق عليه أنه نار، ولكنه بنظرة تفحصية لا يندرج تحت مفهوم النار لعدم ترتب آثار النار الخارجية عليه.

ومفهوم الإنسان إذا نظر إليه الذهن، فهو جزئي متشخص في عالم الذهن، وإذا نظر من

فيه في عدة نقاط:

تاريخ البحث الوجود الذهني:

النقطة الأولى: تاريخ الوجود الذهني.

من خلال تتبع تاريخ البحث الفلسفي يظهر أنّ مسألة الوجود الذهني كانت مبحوثة في المدارس الفلسفية منذ بدايات التفكير الفلسفي، وعند أقدم المدارس الفلسفية التي تعرضت للإدراك.

المدارس الفلسفية القديمة:

فقد اتفقت جملة من المدارس مع اختلافها في حقيقة الإدراك على أنّ الإدراك يرتبط بجزء من الإنسان يختلف عن الأجزاء التي تقع فيها النشاطات الحيوية الأخرى بما فيها النشاطات التي تقع في الأعضاء التي ينظر إليها على أنها محل للحواس التي يدرك للإنسان بواسطتها الأمور المحسوسة.

وقد نقل يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية^(١) عدة مدارس:

خلاله وجعل مرآة، فهو كلي يحكي أفراداً متعددين.

وإذا أخذ الذهن مفهومي الصورة والمادة لا بشرط أمكن الحمل بينهما، بخلاف ما إذ أخذهما بشرط لا. إذن نظرة الذهن إلى المفهوم تختلف وباختلافها تختلف الأحكام المترتبة على ذلك المفهوم، من هنا ينبغي على الباحث أن يلتفت جيداً إلى نوعية النظرة الذهنية لكي يتجنب الوقوع في الاشتباه والخطأ في عمليات التفكير.

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٥.

الأولى: مدرسة أقروطنيا التي تتبنى نظرية ذات أركان ثلاثة:

الركن الأول: كون النفس الإنسانية في الدماغ لا القلب.

ومعناه أنّ للإنسان نفساً وراء البدن، وأنّ محل البحث عن النفس هو الدماغ لا القلب.

الركن الثاني: الدماغ مركز التفكير.

الركن الثالث: أنّ الدماغ تصل إليه التأثيرات الواقعة في الحواس عبر قنوات رقيقة.

وحاول أتباع هذه المدرسة وفي مقدمتهم (القيمون) إثبات ذلك بتجربة أن أي خلل في جزء من الدماغ ينعكس على وظائف الحاسة.

ويعود تاريخ هذه المدرسة إلى القرن السادس قبل الميلاد، فهي ضاربة في القدم، ومع ذلك تنبّهت إلى أنّ الإنسان يملك شيئاً يُكتسب من الحواس وما يدرك بواسطتها، وهو يختلف عن النشاطات التي تقع في الأعضاء الحاملة للحواس.

الثانية: المدرسة الفيثاغورية، وهي تفترض أنّ النفس أمر مادي، مكون من أجزاء صغيرة، صلبة رقيقة، منبثة في جسم الإنسان، وهي من يقوم بدور الحركة والإدراك في الجسم، فهناك شيء ألطف من هذا الجسم المشاهد وهو مادي، وذلك الشيء سارٍ في جسم الإنسان كسريان السكر في الماء، ويقوم بدور الحركة والإدراك.

وقريب من هذه النظرية نظرية (ديمقريطيس) التي تأسست في القرن الخامس قبل الميلاد على ما نقله الدكتور علي النشار^(١).

حيث ذهب ديمقريطيس إلى أنّ الإدراك والفكر حركة باطنية في المخ، سببها الإحساسات التي هي عبارة عن بخارات لطيفة تتحلل من الأشياء في الهواء وتصل إلى القنوات الحسية ثم تنتقل إلى الذهن، وتتحقق في الدماغ أو المخ الحركة التي يصطلح عليها بالإدراك.

إنّ النظريات السابقة على اختلافها تشترك في أمرين أساسيين:

الأول: كون الإدراك أمراً مرتبطاً بالمخ، ويختلف عن نشاط سائر أعضاء الجسم.

الثاني: الحواس: هي عبارة عن مجموعة جواسيس تتحسس الواقع الخارجي وتقوم بأخذ شيء منه ونقله إلى المخ.

ومن الأمر الثاني نستفيد وجود تصور قديم لحقيقة الإدراك وهو عبارة عن أخذ شيء من الخارج والاحتفاظ به في الوجود الإنساني، وفي المقابل - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - نظرية الإضافة التي ذهب إليها الفخر الرازي وأتباعه، ومفادها: أنّ العلم ليس بأخذ شيء من الخارج، وإنما هو نحو إضافة بين العالم والمعلوم.

(١) نشأة الفكر الفلسفي: ص ١٨٥، قصة الفلسفة: لزكي نجيب محمود وأحمد أمين: ص ٥٣.

تطور مفهوم الإدراك والتصور:

إنّ تصوير الإدراك على أنه شيء مأخوذ من الخارج كان متداولاً عند جملة من الفلاسفة اليونانيين والإغريقين منهم:

١- إنبادو قليس.

٢- ديوجيني الأبولوني.

٣- بقراط.

٤- ديموطريس.

فقد اتفق هؤلاء على أنّ حقيقة التعقل أن يأتي شيء من الخارج^(١).

ثم جاء سقراط وهو أب المنهج العقلي، وكان عصره عصر ركود فلسفي بسبب انتشار مذهب السوفسطائيين الذين ذهبوا إلى إنكار الوجود الواقعي فضلاً عن الوجود الذهني، فانتصر سقراط للوجود الواقعي.

نعم، لم ينقل عن سقراط دراسات جادة في تحليل حقيقة الإدراك وما يتحقق في عملية تحصيل المعرفة، بل الذي نقل عنه اهتمامه بمسألة وجود المفاهيم الكلية التي يحتفظ بها الإنسان القابلة للانطباق على كثيرين.

ثم جاء من بعده تلميذه أفلاطون، وتبنى نظرية الاستذكار^(٢)، وحقيقتها: أنّ النفس كان لها اتصال بالمثل - العقول العرضية - ثم انتقلت من عالم المثل

(١) الإدراك الحسي عند ابن سينا: للدكتور محمد عثمان نجاتي ص ٧٧.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٧٤، وفلسفتنا للشهيد السعيد محمد باقر الصدر ص ٥٣.

واتصلت بالبدن، فنسيت كل ما أخذته من معارف في تلك النشأة، ولكي يتذكر الإنسان لا بد أن يتصل بالرقيقة وبشبح المثل. إذن، نظرية الاستدكار معناها: أنَّ الإنسان عنده شيء أخذه ونزل به، ولكنه نسيه، ثم يقوم باستدكار ما نسي بسبب اتصاله بها يشابهه، ولنظرية المثل الأفلاطونية مبررات، كتحصّلنا على معارف من ذاتها عبر ما يسميه المتأخرون بالانتزاع، وبعض هذه المبررات دخلت ضمن أدلة الوجود الذهني:

منها: أنَّ الإنسان يدرك مفهوم الكلي على سعته، وكذلك صرف الشيء، كصرف الإنسانية الموجودة في زيد وعمرو وهند وحصّة، مع أنه لا يوجد في الخارج المادي الكلي ولا صرف الشيء، وعليه لا بد وأن يكون وجودهما في عالم أعلى سابق على عالم المادة والاتصال بالجزئيات التي ينطبق عليها الكلي وصرف الشيء والتي يكون الاتصال بها سبب لاستدكار ما أخذ قبل الوجود المادي.

أرسطو ونظرية الانتزاع:

و جاء أرسطو بعد ذلك ورفض جزءاً من كلام أستاذه، وهو كون الإدراك حاصلاً من عملية الاستدكار، وخرّج الإدراك استناداً إلى مرحلتين: الأولى: مرحلة الإحساس.

الثانية: مرحلة الانتزاع والحصول على المفاهيم الكلية.

حيث إنّ الإنسان يولد وليس في ذهنه شيء، بل لا ذهن له؛ لأنّ حقيقة

الذهن ليس وعاءً توجد فيه الصور، وإنما هو كالوجود الخارجي، فإنّ الوجود الخارجي يوجد مع أول موجود، وكذلك الوجود الذهني، يوجد مع أول تصور حسي يحصل بسبب الاتصال بالخارج عبر الحواس، ثم يقوم الإنسان في المرحلة الثانية بعملية انتزاع المفاهيم الثانية، وهي الكلية.

نعم، تقسيم المفاهيم إلى أولية وثانوية بالاصطلاح المتأخر^(١) لم يكن موجوداً في زمن أرسطو، فهو من إبداعات الفلاسفة المسلمين، ولكن يبين أرسطو أنّ الكلي نشاط انتزاعي يتحقق بعد إدراك الصور الحسية.

إذن، هو رفض جزءاً من نظرية أفلاطون، وفي المقابل قبل جزءاً آخر، وهو وجود العقل المدرك أو ما يسمى بالذهن، وهو الشيء الذي توجد فيه الصور من خلال الإدراك الحسي أو من خلال الإدراك الانتزاعي، والنظرية الأرسطية هي النظرية التي عليها قدماء الفلاسفة المسلمين كالشيخ الرئيس وبهميار، وعليها المتأخرون إلى يومنا هذا، وهو أنّ هناك ذهنًا مجمعاً للصور الذهنية؛ ولذا عرفوا العلم: بأنه حصول الشيء عند العقل أو الذهن.

ولتدعيم ذلك نستعرض عبارتين للفلاسفة المتقدمين تبين جذور الوجود الذهني في تاريخ الفلسفة الإسلامية:

العبارة الأولى: عبارة الشيخ الرئيس ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، إذ تعرض فيها لكل من نظرية المعتزلة القائلة:

(١) وقد تقدم توضيحه مختصراً في الفصل السابق، ويأتي إن شاء الله في الفصل الخاص ببيان التصورات.

بأنَّ الشَّيْءَ لا تساوُق الوجود، والثبوت أعم من الوجود، ونظرية أبي هاشم الجبائي القائلة: بالواسطة بين الوجود وبين العدم، فيبين أن ذهاب القوم إلى النظريتين السابقتين بسبب وجود شبهة: وهي أنَّ العدم لا يخبر عنه، ومن الواضح أنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا بد من فرض وجود العدم ليتم الخبر عنه، والعدم لا ثبوت له، ولذا ذهبوا إلى أنَّ الثبوت أعم، أو بوجود الواسطة بين النفي وبين الإثبات، فالنفي والإثبات لا يجتمعان ولكن يمكن أن يرتفعاً، وهي نظرية الأحوال.

فقال: «إنَّ الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يُحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها... ونرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما في العيان، أو في الأنفس،... معنى الوجود يلزمه دائماً، لأنه إما موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم والعقل... أما الخبر، فلأنَّ الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن. والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجوداً بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: «هو»، يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم - الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن - محال.... وإنما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأنَّ الإخبار إنما يكون عن معانٍ لها وجود في النفس، وإن كانت

معدومة في الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها أن لها نسبة مّا إلى العيان. مثلاً إن قلت: إن القيامة «تكون» فهمت القيامة وفهمت تكون، وحملت تكون التي في النفس، على القيامة التي في النفس، بأن هذا المعنى إنما يصح في معنى آخر معقول أيضاً، وهو معقول في وقت مستقبل، أن يوصف بمعنى ثالث معقول، وهو معقول الوجود. وعلى هذا القياس الأمر في الماضي. فبين أن المخبر عنه لا بد من أن يكون موجوداً وجوداً مّا في النفس. والإخبار في الحقيقة هو عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج. وقد فهمت الآن أن الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل، وأنها مع ذلك متلازمان. وعلى أنه قد بلغني أن قوماً يقولون: إن الحاصل يكون حاصلاً، وليس بموجود، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئاً لا موجوداً ولا معدوماً، وأن «الذي» و«ما» يدلان على غير ما يدل عليه الشيء. فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين^(١).

فعملية الإدراك عند ابن سينا تعني أخذ شيء من الخارج أو إيجاد في الذهن، فإن مفهوم العدم لا وجود له في الخارج، بل يوجد في الذهن بإبداع منها.

العبارة الثانية: عبارة بهمنيار تلميذ ابن سينا في كتاب التحصيل، حيث قال: «المعدوم في الأعيان محكوم عليه بأحكام وجودية، فيجب أن يكون له وجود مّا، فإذا ليس في الأعيان، فهو في النفس»^(٢).

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء: ص ٤٥.

(٢) التحصيل: ص ٤٨٩.

وعند التأمل في هذه العبارة يتبين أنها تشتمل على دليل على وجود الذهن وما فيه وهو أنّ هنالك شيئاً في النفس عند العلم بالعدم، وهو الحاكي، وهو ما يسمى بالوجود الذهني، وهذا الدليل صياغة أخرى لدليل أفلاطون على نظرية الاستدكار، وهو أنّ عند الإنسان مفاهيم لا تحقق لها في الخارج المادي، فهي مستصحبة من عالم أرفع.

غير أنّ الفرق بين دليل أفلاطون وبين دليل الشيخ الرئيس وعبارة التحصيل، أنّ الأول منهما أراد أن يخرج المفاهيم بوجود أمر سابق، والآخر بوجود أمر لاحق، فالنفس هي من تقوم بعملية إيجاد مفهوم العدم. ومفهوم العدم من أهم الإشكالات التي يمكن أن تناقش بها نظرية الاستدكار الأفلاطونية، فإنّ النظرية يمكنها أن تُتعقل في وجود الكلية بوجود مستقل عن أفرادها في عالم آخر، وكذلك وجود الصرافة، ولكن لا يمكنها أن نتعلّلها في العدم، بل لا يمكنها أن نتعلّل الوجود الرابطي - أيضاً - الذي هو أضعف من الوجود المادي.

الذهن في زمن الخاجة والرازي:

وقد ذكر الشهيد مطهري رحمته الله^(١) أن أول من طرح مسألة الوجود الذهني في بحث مستقل الخاجة نصير الدين الطوسي رحمته الله في كتاب التجريد، وهو يشير إلى ما نقله هنا مع شرح العلامة الحلي رحمته الله: المسألة الرابعة في انقسام الوجود إلى

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة: ج ١ ص ١٤٨

الذهني والخارجي قال نصير الدين الطوسي: وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلا بطلت الحقيقة.

أقول: اختلف العقلاء هاهنا، فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي، والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إليه وإلى الخارجي قسمة معنوية. واستدل المصنف رحمته الله بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً، لأننا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان، وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف، وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الأذان. واعلم أن القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي، بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل. وتطلق على الخارجية، وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج، وهو مذهب سخييف قد أبطل في المنطق، فتحقق الحقيقة يدل على الثبوت الذهني كما ذكرناه.

قال نصير الدين الطوسي: والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم.

أقول: هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني وتقرير استدلالهم، أنه لو حلت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً أسود أبيض، فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه اجتماع الضدين.

والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجية

تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها، والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها^(١).

وذكر الشيخ محمد تقي مصباح رحمته الله^(٢) أنَّ أول من عنون مسألة الوجود الذهني الفخر الرازي في المباحث المشرقية، وهو يريد بذلك قول الفخر الرازي (الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني)^(٣)، ولو لاحظنا عبارة المحقق الطوسي رحمته الله في كتاب تجريد الاعتقاد «وهو ينقسم إلى الذهن والخارجي وإلا لبطلت الحقيقية والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثرة من اللوازم» لرأينا أنها تشتمل على ثلاثة أمور:

الأول: الوجود ينقسم إلى ذهني وخارجي.

الثاني: استعراض الدليل على الانقسام، وهو وجود القضية الحقيقية.

الثالث: أنَّ حقيقة الوجود الذهني مختلفة عن الوجود الخارجي في كثير من اللوازم.

وأما مفاد عبارة الفخر الرازي، فهو:

١- ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ففي الأحكام الوجودية لا بد من ثبوت الموضوع.

٢- قد يشكل على هذا بإشكالات:

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٠.

(٢) نهاية الحكمة تعليقة العلامة المصباح: ج ١ ص ٨٤.

(٣) المباحث المشرقية: ج ١ ص ١٣٠.

الأول: حمل الوجود على الماهية في (الإنسان موجود) لو اقتضى ثبوت الإنسان قبلاً لزم التسلسل.

الثاني: أنا نحكم على السلب والنفي بأنه مقبل الثبوت ولا تحقق للنفي والسلب. ولا يدفع هذا بأن للسلب وجوداً في الذهن؛ لأن له صورة عقلية وهي ثابتة، لأن الصورة الذهنية لا تقابل الإثبات.

الثالث: أنا نحكم على الممتنع بأنه ممتنع مع أنه لا وجود له.

الرابع: أنا نحكم على العدم بأنه لا يصح الحكم عليه، فلو كان ثابتاً لزم التناقض.

٣- وقال في جواب الأول: «فالجواب عن الأول ما مر»، ولعله يقصد أن مورد قاعدة الفرعية ثبوت شيء لشيء لا ثبوت الشيء نفسه، وقد فسر العلامة الطباطبائي رحمته الله بارتكاب التخصيص^(١).

وأجاب عن الثاني بأن الحكم على السلب بأنه مقابل من جهة حكاية المفهوم عن الخارج، فحيث إن الثبوت يحكي ما هو متحقق والسلب لا يحكي، فبينهما مقابلة من هذه الجهة استناد الثبوت إلى خارج محكي.

وأجاب عن الثالث: بأن المحكوم عليه بالامتناع ليس صورة الممتنع كشريك الباري بما هو صورة في الذهن، وإلا فكل صورة في الذهن يمتنع وجودها في الخارج للزوم انقلاب الشيء عما هو عليه، وإنما المحكوم عليه

(١) بداية الحكمة الفصل السادس من المرحلة الأولى: ص ٢١.

الحقيقة المحكية، فالحكم على الصورة منظور إليها بما هي فانية، وهذا الأقرب إلى قوله: «بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن، وهذا دقيق لا بد من التأمل فيه».

وأجاب عن الرابع: بأن المحكوم عليه الصورة بقيد العدم الخارجي، وهو تعبير آخر عن لحاظها فانية في الخارج الذي لا تحقق له، فلا يحكم عليها بحكم للتحقق.

٤- لا بد من القول بالوجود الذهني، والدليل يتكون من مقدمات:

الأولى: نحن نحكم على أشياء، فنقول: الإنسان موجود.

الثانية: لا بد من القول بثبوت المحكوم عليه في كل حكم في الذهن، ويكون ما في الخارج محكياً وإلا يلزم:

أولاً: عدم صحة الحكم على ما لا ثبوت له خارجاً، ولكن يصح الحكم كما في الحكم على العدم والممتنع.

وثانياً: عدم الحكم على ما لا نشعر بوجوده الخارجي، وإن كان ما حقاً غير أنه منفصل عن حواسنا، الشخص الذي في مكان آخر وبيننا وبينه حاجز.

٥- قد يُقال: إن المحكوم عليه لا وجود له في الخارج لكن له ثبوت.

فنقول: قصدنا من أنه لا وجود له أي لا ثبوت، وعليه:

إن كنا نرى الثبوت مساوياً للوجود، فقد اتضح جواز الحكم على ما لا ثبوت وتحقيق له، وإن كنا نقول - على خلاف التحقيق - بأن الثبوت أعم، فنحن - أيضاً - نحكم على ما لا ثبوت له، كالممتنع.

وبعد الفخر الرازي والخاجة نصير الدين الطوسي رحمهما الله جاء جملة من الفلاسفة الذين ساهموا في تعمق وتحليل حقيقة الوجود الذهني، فإنه كان سابقاً ينظر إلى الوجود الذهني على أنه قسم من أقسام الماهيات، كما هي ذهنية، وما هي خارجية، بينما في الحاضر ينظر إلى الانقسام على أنه للموجود، فهذا الملا صدر رحمته الله فخر الفلاسفة المسلمين على الإطلاق قد بدأ بالتقسيمات الأولية للوجود، فقسمه إلى المستقل وغيره، وإلى الواجب والممكن، ثم ذكر تقسيمه إلى (الذهني والخارجي)، فقال: «المنهج الثالث في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول: الفصل الأول في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي»^(١)، وهو بهذا اعتبر الوجود الذهني رتبة من رتب الوجود، وكأن للماهية الواحدة وجودات تشكيكية، ومن هذه المراتب الوجود الذهني الظلي، وهذا - كما ذكر الحكيم السبزواري رحمته الله في تعليقه على كلام الملا صدرا - بناء على مذهبه عليه السلام، وهو أن النفس خلاقة للصور مظهرة لها.

وهذا الكلام لا يقتصر على العمق في التقسيم نفسه بتحديد مقسمه، وإنما يشتمل على تعميق في جهة مبدأ الوجود الذهني وكيف ينشأ، وفي الفرق بينه وبين الوجود الخارجي، فالمحقق الطوسي كما تقدم اقتصر على عبارة «الموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم» ومن جاء بعده بحث

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٢٦٣.

أن هذا الاختلاف الواقع في كثير من اللوازم هل يرجع إلى اختلاف الحقيقة بمعنى أن الحقيقة متعددة أو يرجع إلى اختلاف الوجود، فالحقيقة واحدة والماهية واحدة ولكن الوجود مختلف؟

في الأبحاث المتأخرة أخذ الوجود الذهني شكلاً آخر أكثر تطوراً مما كان عليه في الأبحاث السابقة.

أدلة إثبات الوجود الذهني:

النقطة الثانية: أدلة إثبات الوجود الذهني.

قبل استعراض الأدلة على الوجود الذهني ينبغي التنبيه على أمر مهم، وهو: إن المقصود من الوجود الذهني هنا ليس الوجود الذهني بحسب اصطلاح المتأخرين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية، والذي يتقوم بأمرين: الأول: وجود المدركات في عالم آخر غير العالم الخارجي التي تترتب فيه الآثار، وهو الذهن.

الثاني: إن ما في ذلك العالم الذي يعبر عنه بالذهن أو بالعقل متحد مع ما في الخارج حقيقة فبينهما عينيه، ومعنى العينية أن ما في الذهن هو عين ما في الخارج بالحمل الأولي، وإن لم يكن كذلك بالحمل الشائع.

قال الحكيم السبزواري رحمته الله:

للشيء غير الكون في الأعيان كوناً بنفسه لدى الأذهان^(١)

(١) شرح المنظومة مع تعليق المحقق الشيخ حسن زادة الآملي: ج ٢ ص ١٢١.

وقال ﷺ في توضيح هذا البيت: «للشيء أي الماهية غير الكون في الأعيان وهو الوجود الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه كون بنفسه وماهيته. هذا إشارة إلى ما هو التحقيق من أن الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الآثار. لم نقل في الأذهان للإشارة إلى أن قيام الأشياء بها قيام صدوري لا حلولي كقيام الأشياء بالمبادئ العالية ولا سيما مبدأ المبادي»^(١).

فما يراه ﷺ وجود كون آخر للماهية، وهو وجود لعين الماهية المتحققة خارجاً، والاختلاف في رتبة الوجود، والوجود الذهني للصور يعني قيام الصور والماهيات بالنفس قيام صدور لا حلول، فهي في وعائها الخاص قائمة بالنفس كقيام الموجودات طراً بالواجب تعالى، وما نحن بصدد إثباته في هذه النقطة - الثانية - هو الأمر الأول فقط، وهو وجود كون آخر للشيء غير الكون في الأعيان في مقابل نظرية الإضافة، فالأدلة التي سنذكرها هنا في إثبات وجود شيء علمي عند النفس، وليست لإثبات عينية ما في النفس لما في الخارج مقابل نظرية الشبح. الدليل الأول: الوجدان، فكل واحد يدرك بوجدانه أن عنده جملة من المفاهيم ويدركها بالضرورة، فلو فتح إحدى عينيه على حديقة غناء، ثم أغمضها يدرك بالوجدان وجود صورة لتلك الحديقة، لإمكانه أن يصفها وهو مغلق لعينه، ولو أزيلت الحديقة من مكانها لأمكنه

(١) نفس المصدر السابق: ص ١٢٢.

أن يتذكرها ويصفها، وكم نملك جميعاً من ذكريات وصور لأشياء كثيرة تغيرت وزالت عما كانت عليه، بل هذا هو الأكثر فيما نملك من صور جزئية.

الدليل الثاني: وهو ما ذكره الشيخ الرئيس ابن سينا، ويتكون من مقدمين:

المقدمة الاولى: إن الإنسان يستطيع أن يحكم على الأمور المعدومة كالحكم على اجتماع النقيضين بالاستحالة، وعلى حفيده العاشر بالإمكان، وحيث إن ثبوت شيء لشي فرع ثبوت المثبت له، فيكون للأعدام ثبوت.

المقدمة الثانية: من الواضح أن الأعدام لا ثبوت لها في الوجود الخارجي، فيكون لها ثبوت آخر، هو في عالم الذهن.

قال ابن سينا: «أما الخبر، فلأن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن. والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب، وإذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجوداً بوجه ما في الذهن. لأن قولنا: «هو»، يتضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم - الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن - محال»^(١).

الدليل الثالث: وهو الذي يعتمد على المفاهيم الكلية، إذ الإنسان يملك مفهوماً كلياً يقبل الانطباق على كثيرين، وما في الخارج لا يقبل الانطباق على كثيرين، لأن ما في الخارج هو الوجود، والوجود يساوق الشخص، فلا بد أن يكون للكلي تحقق آخر، وهو الوجود الذهني.

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٥.

قال الحكيم السبزواري رحمته الله مبيناً هذا الدليل وسابقه:

للكم إجاداً على المعدوم ولا نزاع الشيء ذي العموم^(١)

الدليل الرابع: وهو نفس تقريب الدليل الثالث، ولكن بتوسيط الصرافة، حيث إن مفهوم الصرف من كل شيء لا وجود له في الخارج، فإن الموجود في الخارج هو الماهية المخلوطة التي لا تنفك عنها الأعراض وأمارات الشخص، فيتعين أن يكون مفهوم الصرف في الوجود الذهني.

قال الحكيم السبزواري رحمته الله مبيناً هذا الدليل:

صرف الحقيقة الذي ما كثر من دون منضماتها العقل يرى

وقال موضحاً هذا الدليل وسابقه: «الأول قولنا للكم إيجاباً أي نكهم حكماً إيجابياً على المعدوم أي ما لا وجود له في الخارج كقولنا: بحر من زييق بارد بالطبع واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الدين. وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي ذهن. والثاني قولنا لانتزاع الشيء ذي العموم أي تصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم بحذف ما به الامتياز عنها والتصور إشارة عقلية؛ والمعدوم المطلق لا يشار إليه مطلقاً فهي بنحو الكلية موجودة وإذ ليس في الخارج - لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي - ففي ذهن. والثالث قولنا: صرف الحقيقة أية حقيقة كانت الذي صفة صرف ما نافية كثر - الألف للطلاق - من دون منضماتها أي

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٢١.

غرائبها وأجانبها كالمادة ولواحقتها العقل يرى أي يعرف فصرف الحقيقة مفعول يرى قدم عليه. والحاصل أن صرف كل حقيقة بإسقاط إضافته عن كل ما هو غيره من الشوائب الأجنبية واحد كاليابض فإنه إذا أسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها واللواحق من الزمان والمكان والجهة وغيرها مما لحقه بالذات أو بالعرض كان واحداً إذ لا ميز في الشيء فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها ما هو من غرائبه موجود بوجود وسيع وإذ ليس في الخارج - لأنه فيه بنعت الكثرة والاختلاط - ففي صقع شامخ من الذهن»^(١).

وثم تعرض ﷺ لبيان الفوارق بين هذه الوجوه الثلاثة، فذكر فارقين.

١- أن الحد الأوسط فيها يختلف ففي الأول ثبوت العدم، وفي الثاني ثبوت الكلية، وفي الثالث الصرافة التي لا تتكرر.

٢- في الأول يُعتمد على الحكم - وهو التصديق على رأي - أو على مجموع القضية - وهي التصديق على رأي آخر -، لهذا لا بد في تماميته من ثبوت قاعدة الفرعية في الحمل الشائع والمركبات، وهي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إذ لو أنكرناها، لم يدل الحكم على العدم على تحققه، وأما في الآخرين فيعتمد على التصور وإدراك الكلية والصرافة، فلا حجة إلى الاستعانة بقاعدة الفرعية.

(١) شرح المنظومة: ص ١٢٤.

الدليل الخامس: وهو أن الإنسان يلاحظ أنّ العلم يؤثر عليه بتأثيرات خارجية، فلو علم بوجود الأسد خاف منه وفر هارباً، هذا إذا كان علمه مطابقاً للواقع، ولكن أيضاً يفر هارباً حتى لو كان علمه غير مطابق للواقع، وخير توجيه لذلك أن يقال: إنّ منشأ علة الآثار هو ما في الوجود الذهني عند الخائف من صورة للأسد، لأنه في فرض الجهل المركب وعدم مطابقة الاعتقاد بوجود أسد للخارج لا يعقل أن يكون الأسد الخارجي هو المؤثر مع أنه لا وجود له، على أنه قد يكون الأسد موجوداً، ولا يترتب الأثر بسبب الجهل به، فلا محالة هنالك شيء في النفس، وهو المؤثر في حصول الخوف - مثلاً - وما يترتب عليه.

الدليل السادس: وهو أن علم الإنسان بشيء قد يكون في كثير من الأحيان علة لتحقيق الشيء في الخارج كما في علم المهندس بصورة البناء، فإن الصورة علة غائية لتحقيق البناء في الخارج، فحينئذٍ لو قيل بعدم وجود العلم وراء المعلوم الخارجي، وإنما قيل العلم هو نفس حضور المعلوم في الخارج يلزم من ذلك أن يكون الشيء علة لنفسه، وهو باطل؛ لأنه إن كان العلم هو العلة الذي معناه عين المعلوم في الخارج، فسوف يكون علة لنفسه وهذا مستحيل، وعليه فلا بد من القول: بأن العلم - الذي هو من مقدمات وجود المعلوم الخارجي - غير المعلوم الخارجي، وهو شيء حاصل في رتبة سابقة على وجود المعلوم، وبه تحقق المعلوم في الخارج، والرتبة السابقة هي الوجود

الذهني، وحيث لا يوجد فرق بين العلم بصورة البناء قبله وبين العلم بصورة البناء الانفعالي بعده وجداناً، فسوف يعمم الدليل إلى كل علم وإن لم يكن علماً فعلياً سابقاً على المعلوم.

الدليل السابع: وهو ما ذكره بعض الفلاسفة المتقدمين كشيخ الإشراق^(١)، وأخذ عنه الملا صدر الله في رسالته حول التصور والصدق، ويتكون من مقدمات:

المقدمة الأولى: كثير من العلوم لم يكن الإنسان يعلم بها، وبعد التفكير والبحث والدراسة علم بها، وهذا يعني حدوث للعلم عند الإنسان.

المقدمة الثانية: لا يمكن أن يكون العلم فقد شيء بل هو بإضافة شيء، وذلك لمحذورين:

الأول: كون الفقدان خلاف الوجدان.

الثاني: لزوم وجود غير المتناهي في الإنسان، باعتبار أن العلم بالكتاب يختلف عن العلم بالقلم، وعليه فلا بد من القول بأن المفقود فيما لو عُلم بالكتاب غير المفقود فيما لو عُلم بالقلم، ويترتب على ذلك في حال علم الإنسان بالأعداد غير المتناهية يلزم أن يفقد غير المتناهي، فيكون فيه غير المتناهي.

(١) اعتنى شيخ الإشراق كثيراً بهذا الدليل، وذكره في أكثر من كتاب، فهو في شرح حكمة الإشراق ص ٣٩، وفي المشارع والمطارحات ص ٩٧، وذكره ابن كمونة في طرحه تبعاً للسهروردي في شرح الثلويحات ص ٣، ونسبه الملا صدر الله إلى السهروردي في المطارحات في تعليقه على حكمة الإشراق ص ٤٠.

بل يلزم - أيضاً - أن يكون وجود الإنسان غير محدود؛ لأنه يعلم باللامحدود وهو الواجب تعالى، وهذا مستحيل.

المقدمة الثالثة: لا يمكن أن يكون حال الإنسان متساوياً قبل العلم وبعده، للزوم محذور التناقض، لأن الحالة السابقة - وهي الجهل - غير الحالة المتأخرة - وهي العلم -.

وقد ذكر شيخ الإشراق في حكمة الإشراق ما نصه: «الشيء الغائب عند إذا أدركته، فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضع، وهو بحصول مثال حقيقة فيك، فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده، وإن حصل أثر فيك لم يطابق فيما علمته كما هو، فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثله»^(١).

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نتيجة مفادها: أن علم الإنسان يضاف إليه شيء، وهذا ما نحن نريد إثباته، ولكن نتمم البرهان بذكر المقدمة الأخيرة.

المقدمة الرابعة: إذا ثبت أن العلم هو حصول عند الإنسان، فإنه عند علمه بالكتاب - مثلاً - سيحصل عنده شيء غير الشيء الذي حصل عنده حين علمه بالقلم، وكلا الصورتين لا تنطبق إحداها على الأخرى، وهذا دليل على عينية ما يحصل للخارج في انطباق الكتاب على الكتاب، وانطباق القلم على القلم.

(١) حكمة الإشراق طبع جامعة طهران: ص ٢٤.

قال الملا صدرالدين: «فإننا عند علمنا بشيء من الأشياء بعد ما لم يكن لا يخلو إما أن يحصل لنا شيء أو لم يحصل، وإن لم يحصل فهل زال عنا شيء أو لا؟ وعلى الثالث استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال. وعلى الثاني فالزائل منا عند العلم بهذا غير الزائل منا عند العلم بذلك - وإلا لكان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر - ثم للنفس أن تدرك أموراً غير متناهية ولو على البدلية كالأشكال والأعداد وغيرهما فيلزم أن تكون فينا أمور غير متناهية بحسب قوة إدراكنا للأمور الغير المتناهية - وهو مما بين بطلانه في الحكمة - ثم الضرورة الوجدانية حاکمة بأن حالة العلم تحصيل شيء لا إزالة شيء، فثبت الشق الأول وهو أن العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النفس ولا بد أن يكون الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر، وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل. ومن هاهنا يلزم أن يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي، إذ ما من شيء إلا وبإزائه صورة في العقل غير الصورة التي بإزاء شيء آخر، وهي غير ما بإزائه صورة أخرى، فلا بد أن تكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيته، فليتأمل في هذا البيان فإنه لا يخلو من غموض. فإن العلم هو تلك الصورة الحاصلة، وله لازمان قد يطلق لفظ العلم على كل منهما أيضاً كما أطلق على الصورة بالاشتراك الصناعي: أحدهما انفعال النفس، والثاني إضافته إلى المعلوم»^(١).

(١) مجموعة رسائل فلسفية: ص ٤٤.

من هنا تم الوصول الى إثبات الوجود الذهني، وأن ما في الوجود الذهني عين ما في الخارج، ولكن ذكرت سابقاً أننا لا نريد هنا إثبات العينية، فما ذكرناه بهدف إثبات الوجود الذهني من جهة، وإبطال نظرية الإضافة التي نسبت إلى الفخر الرازي من جهة أخرى، فإن الفخر الرازي بسبب بعض المحاذير - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - أنكر تحقق شيء في الذهن، وذهب إلى أنّ حقيقة العلم إضافة بين العالم والمعلوم، وسوف يأتي - إن شاء الله تعالى - ذكر ثلاثة أدلة ذكرها الفلاسفة لإبطال نظرية الإضافة.

بطلان نظرية الإضافة:

استدل بعض الفلاسفة بأدلة ثلاثة على بطلان نظرية الإضافة، ولكن قبل استعراضها من المفيد جداً ذكر أمرين ونجعل بيان الأدلة ثالثهما:

توضيح نظرية الإضافة:

الأمر الأول: إنّ مفاد العلم في نظرية الإضافة أمر انتزاعي، حيث ينتزع من نسبة المعلوم إلى العالم، فكما أنه لا يوجد في الأبوة والبنوة شيء وراء الأبن والأب، وإنما هما أمر انتزاعي ينتزع من نسبة الأب إلى الأبن أو العكس، فكذلك في العلم لا يوجد شيء وراء العالم والمعلوم، بل الموجود هو المعلوم وحضوره عند العالم، ومن خلال نسبة حضور المعلوم عند العالم ينتزع الذهن شيئاً يسمى العلم، فحقيقة العلم إضافة منتزعة من نسبة المعلوم إلى العالم، وقد قسم أصحاب نظرية الإضافة العلم إلى قسمين:

القسم الأول: ما تكون الإضافة فيه بوضع خاص: أي أن تكون بوضع معين بين العالم والمعلوم، كأن يكون المعلوم مقابل للعالم، فيقع عليه جهازه الحسي ويسمى: (العلم الحسي).

القسم الثاني: ما لا تكون الإضافة بوضع خاص، وهي إما أن تكون إضافة إلى جزئي كما في العلم الخيالي، أو إضافة إلى كلي، وهو العلم الكلي. وقد بين الحكيم السبزواري رحمته الله في منظومته نظرية الإضافة بقوله:

فأنكر الذهني قوم مطلقاً بعض قياماً من حصول فرقا

ومراد من (فأنكر الذهني قوم مطلقاً) ذهاب بعض المتكلمين إلى نظرية الإضافة، وأما قوله: (بعض قياماً من حصول فرقا) فيقصد به نظرية القوشجي شارح التجريد، وهو ذهب إليها فراراً من الإشكالات التي أثرت على القول بالوجود الذهني، وبينها بقوله: «بعض وهو الفاضل القوشجي قياماً بالذهن من حصول فيه - في التنكير الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلاح عليه - فرقا. فقال: إن في الذهن عند تصورنا الجوهر أمرين أحدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعثاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا يرد إشكال. إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً أو علمًا

ومعلوماً أو كلياً وجزئياً انتهى»^(١).

وشرحها العلامة الطباطبائي رحمته الله في بداية الحكمة فقال: «ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم - فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية - في الذهن أمران أحدهما - الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج - وهو المعلوم وهو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه - حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان - والآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها - يطرد بها عنها الجهل وهو العلم - وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية - من جوهر أو كم أو غير ذلك - والعلم كيف نفساني - فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة. وفيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم - فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء - هي بعينها التي تطرد عنا الجهل - وتصير وصفاً لنا نتصف به»^(٢).

وأفاد الشهيد المطهري رحمته الله في شرحه المبسوط على المنظومة أن المراد من القوم - الذين أنكروا الوجود الذهني، وجعلوا العلم بالشيء مجرد إضافة - المتكلمون، وذكر أن المصنف نسبها إلى الفخر الرازي، وهي لأبي حسن الأشعري وأتباعه^(٣).

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٢٨.

(٢) بداية الحكمة: ص ٣٨.

(٣) دروس فلسفية في شرح المنظومة: ج ١ ص ١٥٠.

الأمر الثاني: في بيان الداعي الذي جعل المتكلمين يذهبون إلى اختيار نظرية الإضافة - بناءً على صحة النسبة إليه - فقد قيل: إنَّ الداعي هو التخلص من الإشكالات التي أثّرت على الوجود الذهني، وقد بيّن الحكيم السبزواري رحمته الله في منظومته بعضها بقوله:

وجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت كيف كل قد وقع
وذكر السيد الطباطبائي رحمته الله في كتابيه البداية والنهاية هذين الإشكالين العويصين في مسألة الوجود الذهني^(١)، وخلاصتهما:

الإشكال الأول: إنَّ القول بأن ما في الخارج عين ما في الذهن، كما يدعي أصحاب نظرية الوجود الذهني، يلزم منه إذا تصور الإنسان جوهرًا يكون ما في ذهنه جوهرًا؛ لأنه عين ما في الخارج، وأيضاً عرضاً لأنه قائم بالذهن، فـ: (جوهر مع عرض كيف اجتمع)!!، فإن هذا مستحيل.

الإشكال الثاني: إنَّ القول بأن ما في الخارج عين ما في الذهن، كما يدعي أصحاب نظرية الوجود الذهني يلزم منه أن تندرج جميع المقولات تحت مقولة الكيف، لأنَّ العلم كيف نفساني قائم بالنفس، فإذا تصور الإنسان الجوهر أو الكم، كتصوره للزمان أو تصور الإضافة إلى غيره من تصورات المقولات يلزم أن تكون كل هذه المتصورات كيفاً نفسانياً؛ لأنها علم من جهة، ومن

(١) بداية الحكمة: ص ٣٧.

جهة أخرى حيث إنها عين الخارج تكون كيفاً وجوهرًا وكماً وغير ذلك من المقولات، فـ: (كيف تحت كيف كل قد وقع)! هذا مستحيل.

إنَّ الفلاسفة والمتكلمين وقعوا في حيص وبيص للتخلص من هذين الإشكاليين، وقدموا نظريات متعددة لها تأثير على حقيقة العلم والوجود الذهني، ومن ضمنها نظرية الإضافة، فإن من قال بها أراح نفسه من هذين الإشكاليين ونحوهما بالقول: بأنه لا يوجد عند الإنسان شيء في ذهنه، فالموجود هو المعلوم الخارجي فقط والعلم إضافة منتزعة من نسبة هذا المعلوم إلى العالم، فإذا أدرك الإنسان الجوهر، فالموجود هو الجوهر الخارجي، ولا يوجد عنده شيء آخر في عالم الذهن متحد مع الجوهر حتى يقال: يلزم اتحاد الجوهر مع العرض، وكذلك إذا أدرك مقولة أخرى من المقولات، فإنه لا معلوم إلا ما هو متحقق في الخارج ولا شيء في الذهن حتى يقال: بأن ما في الذهن إذا كان عين ما في الخارج يلزم اندراج جميع المقولات تحت مقولة كيف النفساني.

نعم، صدر الدين الشيرازي رحمته الله^(١) تخلص من هذه الإشكالات وحافظ الوجود الذهني بأن قال: إنَّ ما في الذهن عين ما في الخارج بالحمل الأولى، فإذا نظر إلى الإنسان بما هو في الخارج، فهو حيوان ناطق، وما في الذهن - أيضاً - حيوان ناطق بمعنى انطباق الحد عليه، ولا اندراج له تحت المقولة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ١ ص ٢٩٤.

الخارجية لعدم ترتب الأثر، فإن المفهوم معقول لا أنه إنسان عاقل، وإذا نظر إلى المفهوم بما هو وجود في النفس بالحمل الشائع يسمى بالعلم، ويكون كيفاً نفسانياً.

إشكال المحقق السبزواري:

وقد أشكل المحقق السبزواري رحمته الله على جواب صدر الدين الشيرازي رحمته الله على إشكال لزوم اندراج جميع المقولات تحت كيف النفساني بإشكال^(١) نوضحه برسم مجموعة من النقاط:

النقطة الأولى: يعتقد الحكماء بأمور خمسة، وهي:

الأمر الأول: إن هنالك صوراً تحل في النفس، وبها يكون الإنسان عالماً بالأشياء الخارجية التي تعكسها تلك الصور الذهنية في العلم الحسولي.

الأمر الثاني: إن العلم عين المعلوم، فليس في الذهن إلا هذه الصور، وهي علم باعتبار قيامها بالنفس وحلولها فيها - وهي - أيضاً - المعلوم بالذات الذي يعكس المعلوم بالعرض.

الأمر الثالث: عينية ما في الذهن لما في الخارج بمعنى أن الماهيات الخارجية تأتي بعينها في عالم الذهن.

الأمر الرابع: إن العلم مندرج تحت مقولة كيف النفساني.

(١) شرح المنظومة: ج ٢ ص ١٤٥، وبداية الحكمة: ص ٣٧.

الأمر الخامس: إن المقولات العالية متباينة بتمام الذات، فلا يمكن أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين.

النقطة الثانية: كان اعتقاد الحكماء بهذه الأمور الخمسة سبباً لطرح إشكال في مبحث الوجود الذهني حاصله: كيف يلتزم الحكماء بعينية ما في الذهن لما في الخارج - وهو ما جاء في الأمر الثالث من الأمور المتقدمة - وهو ما يعني أن المعلوم إن كان في الخارج جوهرًا فهو في الذهن جوهر، وإن كان كماً فهو في الذهن كم، وإن كان من مقولة الجدة، فهو في الذهن من مقولة الجدة وهكذا، وفي نفس الوقت يلتزمون بأن العلم مندرج تحت مقولة كيف النفساني - وهو ما جاء في الأمر الرابع من الأمور المتقدمة - إن لازم قولهم هذا أن يكون شيء واحد وهو ما في الذهن - وذلك لأن الحكماء يعتقدون بأن العلم والمعلوم شيء واحد فلا يوجد تعدد في الذهن كما في الأمر الثاني - مندرجاً تحت مقولتي:

١- تحت المقولة الخارجية لما التزموا به في الأمر الثالث.

٢- تحت مقولة كيف النفساني لما التزموا به في الأمر الرابع.

ومن المحال أن يندرج الشيء تحت مقولتين، لأن المقولات متباينة بتمام الذات، كما التزم الحكماء في الأمر الخامس.

النقطة الثالثة: حاول مجموعة من المحققين التخلص من هذا الإشكال منهم: القوشجي، والدشتكي، والدواني، وأصحاب نظرية الإضافة، والشبح،

كما يظهر من عبارة العلامة الطباطبائي رحمته الله في كتاب بداية الحكمة^(١)، ولكن أجوبتهم لم تكن تامة في نفسها خصوصاً وهي في الواقع تنازلات عن بعض الأمور المتقدمة، والتي التزم بجميعها الحكماء.

ولكن الوحيد الذي استطاع أن يجيب على هذا الإشكال الصعب ومن دون تقديم تنازل عن أحد الأمور المتقدمة هو صدر الدين الشيرازي رحمته الله، وحاصل ما ذكره في مقام الجواب هو: أن مراد الحكماء من عينية ما في الذهن لما في الخارج - وهو الأمر الثالث من الأمور المتقدمة والركن الثاني من ركني نظرية الوجود الذهني - أن حد المعلوم الخارجي يصدق على الصورة الذهنية التي تعكسه في علم الذهن، فإذا تصورنا جوهرًا - مثلاً - يصدق على الصورة الذهنية حد المعلوم الخارجي (المعلوم بالعرض)، فكما أن الوجود الخارجي إذا وجد كان لا في موضوع كذلك صورة الوجود في عالم الذهن يصدق عليها أنها إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، فالمراد من العينية العينية بلحاظ الحد أي إن الحمل بين ما في الذهن وما في الخارج حمل أولي. وليس المراد من العينية أن ما في الذهن يندرج تحت مقولة ما في الخارج. وذلك لأن ما في الذهن - وهو الصورة بلحاظ حكايتها - لا يترتب عليه آثار الجوهر، والاندراج يتوقف على ترتب الآثار - كما لو كان الحمل بين ما في الذهن وما في الخارج حملاً شائعاً ملاكه الاتحاد في الوجود الذي هو منشأ ترتب الآثار.

إذن، فمراد الحكماء من عينية ما في الذهن لما في الخارج أن حد ما في الخارج ينطبق على حد ما في الذهن - أي الحمل بينهما أولي -، وليس مرادهم اندراج ما في الذهن تحت مقولة ما في الخارج، وبهذا يتضح أنه لا تنافي بين ما ذكره من العينية في الأمر الثالث وبين ما ذكره من اندراج العلم تحت مقولة الكيف؛ لأنه بعد تفسير العينية بمجرد وحد الحد لا الاندراج ستكون الصورة الذهنية بالحمل الأولي غير مندرجة تحت مقولة من المقولات؛ لعدم ترتب آثار المقولات عليها، وبالحمل الشائع أي بلحاظ تحققها في الذهن مندرجة فقط تحت مقولة الكيف، فلم يلزم اندراج شيء واحد تحت أكثر من مقولة واحدة.

وبعبارة ثانية: ما في الذهن إذا نظرنا إليه بما هو موجود في الذهن - أي بالحمل الشائع - وحال في النفس أو ملكة لها (العلم) يطرد عنها الجهل، فهو مندرج تحت مقولة الكيف فقط لترتب آثار الكيف عليه، وإن نظرنا إليه بما هو آله يحكي الخارج، فهو جوهر إن كان المحكي جوهرًا وكم إن كان المحكي كماً، وكيف إن كان المحكي كيفاً، وهكذا، ولكنه ليس مندرجاً تحت مقولة من المقولات لعدم ترتب آثار مقولة المحكي عليه. نعم، يكون كيفاً بالعرض لا حقيقة، لأنه مندرج تحت مقولة الكيف حقيقة إذا أخذ باللحاظ الأول، وهذا معنى عبارة العلامة الطباطبائي رحمته الله: «العلم كيف بالذات والصورة الذهنية كيف بالعرض»^(١)، ويتضح - أيضاً - أننا إذا تصورنا الجوهر - مثلاً - فإن ما في

الذهن بالحمل الأولي جوهر وليس كيفاً وبالحمل الشايع كيف وليس جوهرًا فَمَا هو محال وأُورِدَ في الإشكال من اندراج شيء وحد تحت مقولتين بأن يكون بالحمل الشايع جوهرًا وكيفًا ليس لازماً، وما هو لازم - أي كون الشيء جوهرًا بالحمل الأولي وكيفًا بالحمل الشايع - ليس محالاً.

النقطة الرابعة: لم يرتضِ الحكيم السبزواري رحمته الله ما ذكره صدر الدين الشيرازي رحمته الله من اندراج العلم تحت مقولة كيف بالذات، ولذلك أشكل بإشكال يتكون من مقدمتين، وهو قياس من الشكل الثاني:

المقدمة الأولى: إن العلم ليس من المحمولات بالضميمة، فلكي يحمل على شيء من الأشياء لا يفتر ذلك الشيء إلى انضمام شيء إليه، بل هو من المحمولات من صميمه أو الخارج المحمول؛ لأن وجود الصورة في نفسها هو عين ظهور الصورة ووجودها الذي هو وجود تطفلي للنفس (وجود لغيره).
المقدمة الثانية: إن كيف من المحمولات بالضميمة، فلكي يحمل على المتكيف لا بد أن يُضاف شيء على المتكيف.

النتيجة: العلم ليس كيفاً؛ لأن كيف من المحمولات بالضميمة، وهو ليس من المحمولات بالضميمة.

النقطة الخامسة: استدل المحقق السبزواري رحمته الله على المقدمة الأولى لإشكاله بقياس استثنائي حاصله: لو كان العلم من المحمولات بالضميمة، أي لكي يحمل على الشيء لا بد من ضم ضميمة إلى ذلك شيء، وبعبارة أخرى: لو كان

العلم كيفاً نفسانياً، للزم توقف تحقق العلم لنا على أن ينضم إلينا شيء لكي ينتزع منه العلم ثم يحمل علينا، وذلك الشيء المنضم لا يخرج عن الاحتمالات التالية:

الاحتمال الأول: ان يراد بالشيء المنضم الوجود الخارجي للمعلوم، وهذا الاحتمال باطل لأن الوجود الخارجي حقيقته أنه في الأعيان وما في الأعيان لا يأتي إلى الأذهان. نعم، ما يأتي هو الماهية التي هي لا بشرط بالنسبة إلى الذهن والخارج.

الاحتمال الثاني: أن يراد بالشيء المنضم الماهية، وهذا الاحتمال باطل؛ لأن الماهية الخارجية تأتي بنفسها إن كانت جوهرًا فجوهر، وإن كُتِّمًا فكُم، وهكذا ولا يمكن أن نتزع من انضمامها مفهوم الكيف.

الاحتمال الثالث: أن يكون ذلك المنضم والذي نتزع منه مفهوم الكيف الوجود الذهني للماهية أي الصورة الذهنية بما هي حاكية عن الواقع. وهذا الاحتمال باطل لوجهين:

١- ما ذكره بعض الشراح، وحاصله: إن الوجود الذهني وجود، وهو يقابل الماهية التي تنقسم إلى جوهر وكم وكيف، فلا يمكن أن يكون جوهرًا وعرضًا.

وفيه: إن انتزاع الكيف منه لا يعنى أنه مندرج تحت مقولة الكيف، كيف! وكل ما ماهية منتزعة من حد الوجود.

٢- إن الصورة الذهنية باعتراف صدر الدين الشيرازي رحمته الله إذا أخذت بما هي حاكية عن الواقع لا تندرج تحت مقولة من المقولات. نعم، تندرج تحت مقولة الكيف بالعرض، فلا يمكن أن نتزع من انضمامها مفهوم العلم بناء على أنه كيف نفساني.

الاحتمال الرابع: أن يكون ذلك الشيء ظهور الصورة (الماهية) لدى النفس، فإن الصورة لم تكن ظاهرة للنفس ثم ظهرت، ومن هذا الظهور نتزع مفهوم الكيف، ونحمله على النفس. وهذا الاحتمال باطل؛ لأن ظهور الصورة هو الماهية أي ما ورد في الاحتمال الثاني مع وجودها الذهني وهو ما ورد في الاحتمال الثالث، وذلك أن ظهور الماهية في الذهن ليس مغايراً لوجودها الذهني وإلا لكان الظهور ظهوراً لنفسه حقيقة، وظهوراً لوجود الماهية في الذهن بالعرض، فلا تكون الصورة ظاهرة للنفس إلا بعرض والمجاز، وبواسطة الظهور الظاهر بذاته، والحال إن الصورة تظهر حقيقة للنفس لا مجازاً.

الاحتمال الخامس: أن يكون ذلك المنضم ظهور الصورة للنفس أي النسبة الحاصلة بين الصورة والنفس، وهنا إن كانت النسبة مقولية يلزم أن يكون العلم من المقولات النسبية، وإن كانت إضافة إشراقية بمعنى أن النفس توجد الصور لم يكن العلم كيفاً؛ لأن مرجع الإضافة الإشراقية إلى الوجود، وهو يقابل الماهية التي تكون جوهرراً أو كيفاً أو كماً، فلا تكون منشأ لانتزاع الكيف.

ويبطلان هذه الاحتمالات يبطل أن العلم ينتزع من إضافة شيء إلى النفس، وبذلك يبطل القول بأن العلم من مقولة الكيف التي لا تنتزع وتحمل إلا بضم ضميمة.

النقطة السادسة: وقد ناقش العلامة الطباطبائي رحمته الله إشكال المحقق السبزواري رحمته الله بأننا ندرك بالوجدان أنه في حالة العلم ينضم إلينا شيء، وهو وجود ممكن مترتبة عليه آثار الكيف النفساني إذا نظرنا إليه بما هو حال أو ملكة للنفس (أي بالحمل الشايع)، وبانضمامه تنتزع مفهوم العلم والكيف، فدعوى أن ليس هنالك أمر زائد ينضم إلى النفس ممنوعة. وعليه العلم من المحمولات بالضميمة ومندرج تحت مقولة الكيف النفساني بالذات.

الفرق بين الإضافة المقوليّة والإشراقية:

وحيث ورد في هذا البيان اصطلاح الإضافة والإشراقية، فنوضح المراد منه والفرق بينه وبين اصطلاح الإضافة المقوليّة باختصار، فإن الحكماء يقسمون الإضافة إلى قسمين إلى إضافة مقولية وإضافة إشراقية، وفي ضابطة الفرق بينهما يوجد مسلكان:

الأول: يرى أن الإضافة المقولية ثلاثية الأطراف، بمعنى أن هنالك وجوداً مستقلاً للمضاف وهنالك وجوداً مستقلاً للمضاف إليه، ثم تحصل الإضافة بينهما، وذلك كالإضافة الحاصلة من وضع اليد على الكتاب.

وأما الإضافة الإشراقية فهي ثنائية الأطراف، لأن المضاف عين وجود

الإضافة وليست الإضافة شيئاً مغايراً له، فإن وجود المعلول بناء على مسلك صدر الدين الشيرازي رحمته الله عين الربط والتعلق بالعلة.

الثاني: إن الإشراقية ثلاثية، ولكن لا تحقق للمضاف قبل الإضافة، بخلاف المقوليّة التي يتحقق المضاف فيها قبل الإضافة، وهذا هو الموافق لمذهب حكماء المشاء الذين ذهبوا إلى ثبوت نفسية للوجود الإمكانية.

الأدلة التي تبطل خصوص نظرية الإضافة:

الأمر الثالث: في بيان الأدلة التي تبطل نظرية الإضافة بخصوصها، وهي ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: يلزم من القول بنظرية الإضافة عدم تحقق الخطأ في الإدراك^(١)، فيكون كل علم مصيباً للواقع؛ لأنّ الخطأ يقع عند وجود الحاكي والمحكي، ونظرية الإضافة مفادها أنّ العلم هو المعلوم الخارجي، فيكون مصيباً دائماً.

وهذا الدليل يحتاج إلى تمحيص، فإن عدم الخطأ فيما إذا كان العلم حضورياً لا يوجد فيه إلا طرفان، العالم والمعلوم، ولكن في نظرية الإضافة يوجد طرف ثالث وهو الإضافة، فإن كانت إضافة خارجية، فهي لا تقبل الخطأ، وأما إذا كانت ذهنية، بمعنى أن مراد هؤلاء - ونحن لا نعرف بالدقة

(١) نهاية الحكمة المرحلة الثالثة ج ١ ص ٨٦ مع تعليقات العلامة المصباح.

نظريتهم لعدم توفر شرح وافٍ بلغنا عنهم - أن الذهن فيه إضافات متعددة من نسبة المعلوم إلى العالم، فيمكن أن يتصور الخطأ، كأن يتصور الذهن إضافة اللون الأحمر للكتاب ويصدق بتحقق الحمرة بها، مع أن هذا بسبب لبس في الباصرة ولون الكتاب في الخارج أصفر، والإضافة التي ينبغي أن توجد ويصدق بها إضافة الصفرة، فلا بد من التأمل.

الدليل الثاني: لو كان العلم إضافة منتزعة من نسبة المعلوم إلى العالم يلزم عدم إمكان علم الواحد بنفسه؛ لأن العلم إضافة منتزعة من نسبة المعلوم إلى العالم ولا يوجد إثنيّة بين العالم ونفسه، فلا نسبة، لأن النسبة تتقوم بطرفين، وحيث لا توجد نسبة، فلا توجد إضافة، مع أنّ علم الإنسان بنفسه من أوضح الواحات.

فإن قلت: المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك.

قلت: المغايرة الاعتبارية موطنها في الذهن، وأصحاب نظرية الإضافة ينكر الوجود الذهني.

وقد أشار الحكيم السبزواري رحمته الله إلى هذا بقوله: «ويبطله العلم بالمعدوم، وعلم النفس بذاتها»^(١).

فإن مراده من (علم النفس بذاتها) إقامة الدليل على بطلان نظرية الإضافة وحاصله: أنه لو فُسر العلم بالإضافة يلزم انتفاء علم النفس بذاتها

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ١٢٨.

لأنه لا نسبة بين النفس وذاتها فلا إضافة؛ لأن الإضافة فرع وجود النسبة. وطبعاً هذا الدليل يفترض ضرورة وجود مفهوم عن النفس يُسَلَّم به المخالف، إذ بإمكانه أن يقول: لا علم بأنفسنا وراء حضورها، والكلام هنا في العلم الحسولي الذي يكون بحصول صور تشكل الوجود الذهني لا العلم الحضورى.

قال الملا صدر رحمته الله: «العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية، وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسما والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك ويقال له: العلم الحادث والعلم الحسولي الانفعال. وهو المنقسم إلى التصور والتصديق، المنقسم كل واحد منهما إلى البديهي والكسبي، والبديهي منقسم إلى الأولى وغيره، والكسبي إلى أقسامه كالحدود والرسوم في باب التصورات، والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري والسفسطي في باب التصديقات إذ كل من هذه الأقسام أثر حاصل من الشيء تنفعل به النفس فلا بد وأن يكون بحصول صورة ما منه في النفس»^(١).

الدليل الثالث: وهو ما ذكره الشيخ حسن زاده آملی رحمته الله في تعليقه على

(١) التصور والتصديق: ص ٣٠٨.

المنظومة، حيث قال: «ويبطله أيضاً أن لا يمكن تقسيم العلم حينئذ إلى تصور وإلى تصديق»^(١).

فهو يدّعي أنه إذا فُسر العلم بالإضافة يلزم عدم انقسامه إلى تصور وتصديق، لكن ما هو وجه الملازمة؟ هذا لم يبين ذلك. نعم، يمكن أن يُذكر في تقريب مراده بيانان:

البيان الأول: هو أن يقال: إذا كان العلم عبارة عن إضافة منتزعة من نسبة بين العالم والمعلوم يلزم عدم تحقق التصديق؛ لأن العلم - بناءً على نظرية الإضافة - هو نفس الإضافة المنتزعة، وهذه الإضافة تصور وليست تصديقاً، فإنّ مفهوم الإضافة المنتزعة نظير مفهوم الإمكان المنتزعة، فكلاهما تصور وليس تصديقاً، فإذا فسرت الإضافة بمفهوم الإضافة المنتزعة لما انقسم العلم إلى تصور وتصديق.

إن قلت: الإضافة قد يتعلق بها تصديق وقد لا يتعلق، فإني قد أصدق بأن العلم ثابت لي وقد لا أصدق، فإذا تعلق التصديق بالإضافة يتحقق العلم التصديقي، وإذا لم يتعلق يكون علماً تصورياً فقط.

قلت: فرق بين القول: بأنّ مفهوم العلم قد يحصل الجزم بوجوده، وبين القول: إنّ نفس العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، والذي يلزم انتفاؤه إذا فسر العلم بالإضافة هو المعنى الثاني لا المعنى الأول.

(١) نفس المصدر السابق في الهامش.

وبعبارة أخرى: إذا فُسرنا العلم بالإضافة ينتفي كون التصديق قسماً للعلم، وإنما يكون متعلقاً به.

البيان الثاني: إذا قيل: إن حقيقة العلم هي بالإضافة يلزم انتفاء التصور، فلا ينقسم العلم إلى تصور وإلى تصديق بل يكون تصديقاً دائماً؛ لأنه إذا كان العلم إضافة والإضافة تتحقق بطرفيها، فيكون المعلوم متحققاً دائماً.

وبعبارة أخرى: أصحاب نظرية الإضافة يفسرون العلم بأنه أمر متزع من نسبة المعلوم إلى العالم، فإذا حضر المعلوم عند العالم تحصل نسبة بينها ينتزع منها مفهوم الإضافة، فيكون الجزم دائماً بوجود المعلوم لا محالة، لاستحالة أن تتحقق الإضافة من دون تحقق طرفيها فيلزم انتفاء التصور وكون العلم دائماً تصديقاً.

إن قلت: إن مرادهم من كون العلم إضافة هو وجود تصور للإضافة في الذهن.

قلت: هذا اعتراف منهم بوجود الذهن فيه صور، وهم لا يريدون ذلك، بل يريدون القول: بأن العلم لا يوجد فيه صور حاضرة عند الذهن، ومعلوم فقد المتحقق في الخارج ومن نسبة هذا المعلوم إلى العالم يتحقق العلم، ويترتب على ذلك التصديق بأن المعلوم متحقق، فينتفي التصور.

تحليل حقيقة الوجود الذهني:

النقطة الثالثة: تحليل حقيقة الوجود الذهني.

ونقصد بها بيان علاقة ما في الذهن بالخارج وكيفية حكايته للموجود

الخارجي، وقد ذُكر في تحليل ذلك نظريتان أساسيتان تتفقان على بطلان نظرية الإضافة التي تقدمت أدلة عشرة على بطلانها.

النظرية الأولى: نظرية مشهور المتأخرين.

وهي أنّ ما في الذهن عين ما في الخارج بمعنى أنّ صورة الشيء الحاكية عن الخارج تتحد مع ما في الخارج في الحد والتعريف، فما في الذهن هو ما في الخارج لكن بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع.

وحاصل ما يدعيه أصحاب النظرية: أنّ العلم هو حصول الشيء في الذهن وليس مجرد إضافة، وعليه فلا بد من القول بأنّ رابطة الذهن بالخارج رابطة ماهوية؛ لأنّ ما ينتزع من الخارج إما مفهوم الوجود أو مفهوم الماهية، والأول متنفّ؛ لأنّ الوجود حقيقته أنه في العيان، وهو منشأ ترتب الآثار في الخارج، وما كانت حقيقته في الأعيان يستحيل أن يأتي إلى الأذان، وإلاّ يلزم انقلاب الشيء عما هو عليه، والانقلاب مستحيل، فإذا انتفى الأول تعين الثاني^(١)، وهو أنّ ما يحصل في الذهن ويحكى عن الخارج هو الماهية، والماهية

(١) اتضح من هذا أن مشهور الحكماء المتأخرين ذهب إلى وجود عينية بين الذهن والخارج، بمعنى أن ما في الذهن ينطبق عليه حد ما في الخارج، فالإنسان الذهني هو عين الإنسان الخارجي، فكما أن الإنسان الموجود في الخارج جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق. فكذلك مفهوم الإنسان في الذهن يصدق عليه أنه (جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق). وكلامهم هذا يستبطن أمرين:

الأمر الأول: أن هنالك صوراً حاصلة في النفس، وأن إدراك الواقع الخارجي يحصل من

ينطبق عليها حد ما في الخارج، فكما أنّ الإنسان - مثلاً - في الخارج حيوان ناطق كذلك المفهوم في الذهن حيوان ناطق.

أدلة مشهور المتأخرين:

استدل مشهور المتأخرين على النظرية السابقة بأربعة أدلة:

الدليل الأول: وهو ما ذكر في تقرير النظرية، ويتكون من مقدمتين:

الأولى: وجود شيء يأتي من الخارج، حاكٍ عنه.

الثانية: أنّ ما في الخارج إما وجود وإما ماهية، والوجود لا يأتي إلى الذهن

خلال إدراك تلك الصور. وهذا في مقابل نظرية الإضافة التي تعتقد بأن العلم إضافة ونسبة بين العالم والعلوم.

الأمر الثاني: أنّ ما في الذهن عين ما في الخارج بمعنى انطباق مفهوم ما في الخارج على ما في الذهن، وهذا في مقابل نظرية الشبح التي ترى أنّ ما في الذهن عرض وكيف قائم بالنفس بياين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته: كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي. بداية الحكمة: ص ٣٥. وباعتبار أنّ حقيقة الوجود - بناء على أصالته - نفس الكون في الأعيان فلا يمكن أن يأتي بعينه إلى الأذهان وإلا يلزم الانقلاب، فما يأتي إلى الذهن خصوص المفهوم الماهوي؛ ولهذا ذكر بعض الحكماء أنّ المفاهيم الماهوية لا بشرط عن الذهن والخارج، وأنّ رابطة الذهن بالخارج رابطة ماهوية.

ولا يخفى وجه الإشكال في كون رابطة الذهن بالخارج رابطة ماهوية بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، إذ بناء على اعتبارية الماهية لا معنى لأن يقال بأن ما في الذهن - والذي هو ماهيات الأشياء بناء على الفرض - عين ما في الخارج، لعدم وجود الماهيات في الخارج أصلاً، ولهذا شكك بعض الباحثين في عينية ما في الذهن لما في الخارج، وذهب إلى أنّ النظرية الصحيحة هي نظرية الشبح.

فتتعين الماهية، فيكون ما في الذهن عين ما في الخارج من الناحية الماهوية.
ويلاحظ عليه: أنه مبني على أصالة الماهية، إذ بناء على أصالة الوجود لا
يوجد في الخارج شيئان أحدهما وجود والآخر ماهية بل المتحقق الوجود
فقط.

إن قلت: مفهوم الماهية له وجود في الخارج، لأنها ليست منتزعة من حد
الوجود الذي هو حد عدمي كما يدعي بعض الفلاسفة، بل كما هو المشهور
المتداول على ألسنة الفلاسفة أن الحد لا تحقق له في الخارج، فإن ما هو موجود
في الخارج هو الواقعيات ذات الانبساط الخاص التي ينتهي وجودها عند
بداية وجود آخر، والواقعية تنتزع منها مفهوم الماهية كما تنتزع منها مفهوم
الوجود، وعليه فالماهية لها واقعية وليست أمراً اعتبارياً، فتعدد الحاكي وهو
مفهوم الوجود ومفهوم الماهية مع وحدة الواقع، لأن المحكي متعدد وإن
وجد بواقعية واحدة، فيمكن أن تجعل هي الرابطة بين الذهن وبين الخارج.

قلتُ: يلزم من ذلك أن يكون المفهوم الماهوي مفهوماً فلسفياً، كمفهوم
الوجود، ولكونها منتزعة من واقعية واحدة، غاية ما هنالك أن الوجود منتزع من
الحيشية التي بها تكون الماهية حقيقة متحققة لا تتصف بالعدم، والماهية منتزعة من
الحيشية التي تجعل الوجود يتصف حقيقة بأنه إنسان - مثلاً -، وحيث إن المحكيين
متحققان حقيقة بالواقعية الخارجية التي لا تأتي إلى الأذهان، وإلا يلزم الانقلاب،
فحال مفهوم الماهية كحال مفهوم الوجود، مجرد عنوان حاكٍ، فتخصيص الرابطة
الذهنية بالخارج بأنها رابطة ماهوية لا رابطة وجودية بلا مخصص.

الدليل الثاني: وهو ما ذكره العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة^(١)، ويمكن بيانه من خلال ثلاث مقدمات:

الأولى: في حال إنكار عينية ما في الذهن لما في الخارج يلزم القول بوجود مشابهة بينهما - أي إن نسبة ما في الذهن إلى ما بالخارج وبين نسبة المشابهة إلى المشابهة - ويحكيه حكاية التمثال لذي التمثال، وما في الذهن يحكي الخارج نظير حكاية صورة الأسد المرسومة على الجدار للأسد الخارجي.

الثانية: إن حكاية المماثل للمماثلة تحتاج في رتبة سابقة إلى إدراك المماثلة.

الثالثة: إن إدراك المماثلة بين الحاكي والمحكي يكون بعد إدراك طرفيها وهما المماثل والمماثل له، فإذا كان ما في الذهن يحكي ما في الخارج حكاية المماثل للمماثل، والمماثلة تتوقف على إدراك ما في الخارج فإن حكاية ما في الذهن تتوقف على إدراك ما في الخارج، مع أن ما في الذهن هو الذي يدرك به ما في الخارج، لأنه هو العلم الذي يدرك به ما في الخارج، فليزم الدور.

ويلاحظ عليه:

أولاً: بالنقص، فإن الحكاية كما هي موجودة بين المماثل ومماثله كذلك موجودة بين ما في الذهن وما في الخارج لو بُني ذلك على العيني، وتوضيح: أن الحكاية تتوقف على إدراك العينية، والعينية تدرك بإدراك ما في الخارج وإدراك ما في الذهن، فليزم الدور، فما يجب لدفع الدور يجب - أيضاً - به على

(١) نهاية الحكمة: المرحلة الثالثة ج ٢ ص ٨٦ مع تعليقات العلامة المصباح.

نظرية الشبح وهو أنّ ما في الذهن مثال يحكي لما في الخارج.
 وثانياً: بالحل، وهو أنّ حكاية المفهوم وكاشفيته ذاتية له، ولا تتقوم بوجود المحكي في الخارج، ولذا تجد الكثير من علوم الناس غير مطابقة للواقع، فهي ليست أمراً زائداً يتوقف على إدراك مشابهة بين المفهوم وبين ما في الخارج، فإذا اتصل الإنسان بالحس انتزع مفاهيم حسية، وبعد انتزاعه تستعد النفس لإدراك الكلية، والمفاهيم الحسية والكلية إذا حصلت في الذهن من مناشئها تكون حاكية بذاتها، ولا تحتاج في حكايتها إلى شيء وراء حيثية وجود نفس المفهوم.

الدليل الثالث: وهو ما ذكره العلامة - أيضاً - في كتاب النهاية^(١)، وهو: عدم القول بالعينية يلزم منه السفسطة وسد باب معرفة الواقع على ما هو عليه في الخارج.

ويرد عليه:

أولاً: بوجود الفرق بين القول: بأن الإنسان لا يدرك الواقع من رأس فيقع في السفسطة، وبين القول بأنه يدركه ولكن بوجه، أي من خلال صور تماثل ما في الخارج من دون حضور حقيقة الموجود الخارجي في الذهن، وعلى هذا القول لا يلزم منه سد باب معرفة الواقع.

وثانياً: أنّ القول بالعينية - أعني عينية ما في الذهن لما في الخارج - لا يمكن

(١) نفس المصدر السابق.

تخريجها إلاّ بالرابطة الماهوية كما ذكروا، وهذا يلزم منه عدم ثبوت العلم للواجب تعالى، لأنّ الواجب سبحانه - كما هو مبني العلامة - لا ماهية له، وعليه فلا بد من القول بالعلم بالواجب ولكن بوجه، وهذا إذا كان مقبولا في الواجب، فليكن جارياً بالنسبة لوجود الممكنات، فلا يعلم بها على نحو الاكتناه خصوصاً الحقائق القدسية العالية.

إذن، الأخذ بدليل العلامة يلزم منه نفي العلم بالواجب تعالى، ونفي العلم - أيضاً - بقضية (عدم المعلول يتوقف على عدم العلة)، ولا يمكن جعلها قضية حقيقية تحكي عن الواقع، لأنّ العدم لا وجود له ولا ماهية. **الدليل الرابع:** وهو ما ذكره الملا صدرا في بداية رسالته في التصور والتصديق.

وحاصله: هو أنّ ما ينتزعه الإنسان من مفهوم للموجود (أ) يختلف عن المفهوم الذي ينتزعه من مفهوم للموجود (ب)، فما ينتزعه من مفهوم وجود الكتاب يختلف عن المفهوم الذي ينتزعه من مفهوم وجود القلم؛ لأنّ كلاً من المفهومين المنتزعين لا يحكي أحدهما الآخر، ويدل هذا الاختلاف على عينية ما في الذهن لما في الخارج.

قال رحمته الله: «ولا بد أن يكون الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر، وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل. ومن هاهنا يلزم أن يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي، إذ ما

من شيء إلا وبإزائه صورة في العقل غير الصورة التي بإزاء شيء آخر، وهي غير ما بإزائه صورة أخرى، فلا بد أن تكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيته فليتمل في هذا البيان فإنه لا يخلو من غموض. فإن العلم هو تلك الصورة الحاصلة، وله لازمان قد يطلق لفظ العلم على كل منهما أيضا كما أطلق على الصورة بالاشتراك الصناعي: أحدهما انفعال النفس، والثاني إضافته إلى المعلوم^(١).

ويلاحظ عليه:

أولاً: بالنقض، وبيانه: أن الكتاب والقلم تارة ينظر إليهما مباشرة، فينتزع منهما مفهومان، وأخرى ينظر إليهما لا على نحو المباشرة، وإنما وُضع أمام مرآة، وانتزع المفهومان منها، فحكم صدر المتألهين على اللحاظ الأول أن ما انتزع من الكتاب الخارجي هو عين الكتاب الذهني ولا ينطبق على القلم، مع أنه بالوجدان هذا السبب جارٍ في الصورتين اللتين انتزعتا من المرآة، فإن صورة الكتاب لا تنطبق إلا على الكتاب، وصورة القلم لا تنطبق إلا على القلم، مع أنه لا ينبغي الشك أن الصورتين غير الكتاب والقلم في الخارج، لأنهما انعكاس للكتاب والقلم في المرآة، وعليه يترتب أن مصدر عدم الانطباق ليس العينية، لأنها غير محفوظة فيكون سبب الحكاية شيء آخر وهو المماثلة، فإن الصورة المنتزعة من المرآة، لا يُقال: هي عين الكتاب، ولكن تماثله

(١) التصور والتصديق: ص ٤٤ طبعة دار احياء التراث العربي.

كما تماثل الصورة التي انتزعت منه مباشرة.

وثانياً: بالحل، وذلك أنّ المفهوم بما هو مفهوم يقبل الانطباق على كثيرين، لأنّ حقيقته الحكاية، فإنه ملحوظ باللاحظ الآلي بما هو فانٍ وحالكٍ، وبهذا الاعتبار لم يؤخذ فيه الوجود فيكون غير متشخص، فيقبل الانطباق على كثيرين، ولذا حكموا بأنّ: الجزء في الذهن كلي في نفسه، حتى لو تحقق له فرد في الخارج.

نعم، الذهن يجعل المفهوم حالكٍ لموجود خاص بإشارة ذهنية، وبسببها يكون المفهوم منطبق على فرد فقط، وهو لا يستعمل المفاهيم مشيرة جزافاً، وإنما يستعمل خصوص المفاهيم التي تشابه المحكي، فالإنسان يأتي إلى ذهنه ويلاحظ ما عنده من المفاهيم، فيجد أنّ بعض المفاهيم تشابه الكتاب أي هي مفاهيم مشتملة على منضّمات كثيرة تضيق قابلية انطباقه في الخارج، فيأخذ هذا المفهوم الذي فيه تلك الخصوصيات والمنضّمات دون سواه، لوجود المشابهة ويجعله حاكياً عن خصوص هذا الفرد بإضافة الإشارة الذهنية، وهذا هو السبب فيما يجده الملا صدرا من عدم انطباق صورة الكتاب إلّا على الكتاب، وعدم انطباق صورة القلم إلّا على القلم، وعليه لو بُني على نظرية الشبح، فإنه يمكن تخريج ما ذكره الملا صدرا بهذا البيان، فإنّ الذهن يتعامل مع بعض المفاهيم كرمز وحالكٍ وبسبب الرمزية والإشارة يكون المفهوم غير منطبق على غير المصداق الذي جعل طرفاً للإشارة.

الخلاصة:

مرت مسألة الوجود الذهني عبر أزمنة لتنضج وتأسس كعنوان مستقل، وإليك بيانها:

الأول: زمن مدارس الفلسفة القديمة، إذ كانوا يرون أنّ الإدراك أمر مرتبط بالمخ ويختلف عن نشاط سائر أعضاء الجسم، وأنّ أعضاء الحواس تتحسس الواقع الخارجي وتقوم بأخذ شيء منه ونقله إلى المخ، ومن ضمن المدارس مدرسة أقروطونيا، والمدرسة الفيثاغورية، ويوافق مدرستين ديمقريطيس وغيره.

الثاني: زمن سقراط، الذي كان يرى أنّ المفاهيم الكلية القابلة للانطباق على كثيرين لها وجود يحتفظ به الإنسان في داخله.

الثالث: زمن أفلاطون، - وهو تلميذ سقراط - الذي تبنى نظرية الاستذكار. **الرابع:** زمن أرسطو الذي رفض جزءاً من كلام أستاذه، وهو ما يتعلق بأنّ الإدراك هو عملية الاستذكار، فخرّج الإدراك مستنداً إلى الإحساس والانتزاع، ودعمه من الفلاسفة المسلمين الشيخ الرئيس ابن سينا وبهميار، ومن تابعهما.

الخامس: زمن الرازي والخاجة نصير الدين، فإنّ أول من عنون مسألة الوجود الذهني هو الفخر الرازي ثم الخاجة.

ثم تطورت الأبحاث فصار الوجود الذهني قسماً من أقسام الوجود،

وليس من أقسام الماهيات، بل ولم يقتصر العمق في التقسيم بل تعمقوا في الفرق بين الوجود الذهني وبين الوجود الخارجي.

النقطة الثانية: أدلة إثبات الوجود الذهني.

ينبغي التنبيه أن الأدلة التي ستقام ليس المقصود من الوجود الذهني بحسب اصطلاح المتأخرين، فإن الأدلة ستكون في إثبات وجود شيء علمي عند النفس في مقابل نظرية الإضافة، وليس إثبات عينية ما في النفس لما في الخارج مقابل نظرية الشبح، فهذا له بحث مستقل سيأتي.

الأول: الوجدان، فكل شخص يدرك بوجدانه جملة من المفاهيم بالضرورة. **الثاني:** إنَّ الإنسان يستطيع أن يحكم على الأمور المعدومة، ومن الواضح أن الأعدام لا ثبوت لها في الوجود الخارجي، فيكون لها ثبوت آخر، وهو في عالم الذهن.

الثالث: يملك الإنسان مفاهيم كلية تقبل الانطباق على كثيرين، وحيث لا تُحقق لها في الخارج، فيكون لها موطن آخر، وهو الذهن.

الرابع: إنَّ مفهوم الصرافة لا وجود له في الخارج، فيتعين وجوده في الذهن.

الخامس: إنَّ الإنسان يتأثر بالعلم الذي عنده، فيخاف من الأسد عند العلم به، سواء كان الأسد متحققاً في الواقع أم لا، وخير تفسير لهذه الظاهرة أن يقال: إنَّ علة الآثار ما في الوجود الذهني عند الخائف من صورة للأسد.

السادس: إن علم الإنسان قد يكون في كثير من الأحيان علة لتحقيق المعلوم بالعرض في الخارج، كما في علم المهندس بصورة البناء، فلو قيل: إن السبب هو نفس حضور المعلوم في الخارج يلزم من ذلك أن يكون الشيء علة لنفسه، وهو باطل، فيثبت أن العلم موجود في رتبة سابقة على الخارج، وهو الوجود الذهني.

السابع: وهو يتكون من مقدمات:

الأولى: إن الإنسان يملك علوماً لم يكن يعلم بها.

الثانية: ليس معنى العلم الفقد، بل هو الإضافة؛ لأن فقدان خلاف الوجدان، وللزوم وجود غير المتناهي في الإنسان، بل لزوم أن يكون وجود الإنسان غير محدود.

الثالثة: عدم استواء حال قبل العلم وبعده، للزوم التناقض.

وبهذه المقدمات يثبت أن علم الإنسان يضاف إليه شيء.

وما تقدم من أدلة كان لإثبات الوجود الذهني من جهة، وإبطال نظرية الإضافة من جهة أخرى.

وذكرنا أدلة ثلاثة لإبطال الإضافة أيضاً، وهي:

١- لزوم عدم تحقق الخطأ.

٢- لزوم عدم العلم بالنفس.

٣- لزوم عدم انقسام العلم الحسولي إلى تصور وتصديق.

النقطة الثالثة: تحليل حقيقة الوجود الذهني.

ويقصد بها بيان كيفية حكاية ما في الذهن من مفاهيم للخارج، وذكر لذلك نظريتان أساسيتان:

الأولى: نظرية مشهور المتأخرين، وهي أنّ ما في الذهن عين ما في الخارج، واستدل عليها بأربعة أدلة حسب التتبع:

الأول: وهو يتكون من مقدمتين:

الأولى: وجود شيء يأتي من الخارج حاكٍ عنه.

الثانية: أنّ ما في الخارج إما وجود وإما ماهية، والأول لا يأتي إلى الذهن فيتعين الثاني.

وفيه: أنّ الدليل مبني على أصالة الماهية.

الثاني: وهو يتكون من ثلاث مقدمات:

الأولى: وجود المشابهة أو المماثلة بين ما في الذهن وبين ما في الخارج بناءً على إنكار العينية بينهما.

الثانية: حكاية المماثل للمماثلة تحتاج في رتبة سابقة إلى إدراك المماثلة.

الثالثة: إدراك المماثلة بين الحاكي والمحكي يكون بعد إدراك طرفيها، وهما

المماثل والمماثل له، وعليه فيلزم الدور.

ويمكن الجواب عليه:

بالنقص، وهي أنّ الحكاية كما هي موجودة بين المماثل ومماثله كذلك

موجودة بين ما في الذهن وما في الخارج لو بُني على العيني.

وبالحل، وهو أنّ حكاية المفهوم وكاشفيته ذاتيّة له، ولا تتقوم بوجود المحكي في الخارج.

الثالث: إنّ عدم القول بالعينيّة يلزم منه السفسطة وسد باب معرفة الواقع على ما هو عليه في الخارج.

ويرد عليه:

أولاً: بوجود الفرق بين من لا يدرك الواقع من رأس وبين من يدركه بوجه.

وثانياً: عدم ثبوت العلم بالواجب تعالى؛ لأنّه لا ماهية له.

الرابع: أنّ ما ينتزعه الإنسان من مفهوم للموجود يختلف عن الموجود الآخر، ولا يمكن أن ينطبق أحدهما على الآخر؛ لأنّ كلاهما لا يحكي، ويدل هذا على عينية ما في الذهن لما في الخارج.

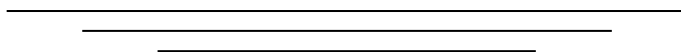
ويرد عليه:

بالنقض، إنّ هذا جارٍ أيضاً في لحاظ الموجودين لا على نحو المباشرة بل من خلال المرآة.

وبالحل، وذلك أنّ المفهوم بما هو مفهوم يقبل الانطباق على كثيرين، غير أنّ الذهن يجعل المفهوم حاكٍ لموجود خاص بإشارة ذهنية، وبسببها يكون المفهوم منطبق على فرد معين دون سواه، وعليه فلو بُني على نظرية الشبح لأمكن تخريج ما ذكره الملا صدرا بهذا البيان.

الفصل الرابع

تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي



تقسيم العلم إلى الحضوري والحصول :

للعلم عدة تقسيمات، ومن أهمها تقسيمه إلى علم حضوري وعلم حصولي، وأهمية هذا التقسيم من جهتين:

الجهة الأولى: هي أن هذا التقسيم تقسيم أولي للعلم، فلا يوجد نوع من أنواع العلم إلا ويندرج تحت العلم الحضوري أو الحصول، ونظيره تقسيم العلم إلى قديم وحادث فإنه لا يوجد فرد من أفراد العلم إلا وهو إما قديم وإما حادث.

الجهة الثانية: إن معرفة حقيقة هذا التقسيم بنحو دقيق الطريق لتحصيل الثمرات المترتبة عليه، والتي ترتبط بعدة أبحاث من أبحاث نظرية المعرفة وعلمي الكلام والفلسفة - كما سوف نوضح -.

إذن من المهم الوقوف على ذلك التقسيم.

نظريتان في انقسام العلم:

وطُرحت نظريتان في انقسام العلم إلى علم حضوري وعلم حصولي:

النظرية الأولى: هي النظرية المشهورة التي مفادها أن العلم تارة يكون له طرفان فقط، وأخرى يكون له ثلاثة أطراف.

فأما العلم ذو الطرفين: فهو ما يكون المعلوم فيه حاضراً بنفسه وبلا

واسطة ويتعلق العلم بالمعلوم فيه حقيقة لا على نحو المجاز، نظير علم العلة بالمعلول، فإن المعلول حاضر بوجوده عند علته المانحة للوجود.

وقد أفاد الفلاسفة أنّ هذا القسم قد لا يوجد فيه طرفان حقيقة، وذلك فيما إذا كان التعدد بين العالم والمعلوم اعتبارياً، وهذا في علم النفس بذاتها، فإنه بحسب الحقيقة لا يوجد طرفان، فإنّ العالم هو عين المعلوم، فوجود الطرفين إنما هو بالاعتبار، وهذا العلم الطرفاني، هو العلم الحضورى.

وأما العلم ذو الثلاثة أطراف: فهو العلم الحسولي الذي فيه عالم ومعلوم بالذات ومعلوم بالعرض، والذي يتعلق به العلم حقيقة هو المعلوم بالذات، وأما المعلوم بالعرض فلا يتعلق به العلم على نحو الحقيقة، وإنما على نحو المجاز باعتبار أن المعلوم بالذات أي الطرف الذي يتعلق به العلم حقيقة كاشف للمعلوم بالعرض لمكان العينية أو المثلية بالمعنى المتقدم في الفصل السابق.

ومثال العلم الحسولي: علم الإنسان بالكتاب والقلم، فإن المعلوم حقيقة صورة الكتاب وصورة القلم، والحاضر عند الإنسان هو نفس الصورتين الموجودتين في الذهن، وأما المحكي عن الكتاب والقلم الخارجيين، فإنهما غير حاضرين عند الإنسان وإنما حضورهما بعرض حضور الصورة الذهنية.

النظرية الثانية: إنّ العلم تارة يكون بوجود الشيء وحضوره، وأخرى من خلال الإحاطة بالحقيقة من دون الوجود كما في تعلق العلم بالمفهوم، فإن

العلم بالمفهوم علم حصولي؛ لأنه ليس علماً بالوجود الذي يحكيه المفهوم، وإنما هو علم بالصورة التي أخذت مرآة من دون أخذ وجودها إذ لم ينظر إليها في نفسها، وإنما نظر إليها كآلة تحكي الخارج، فهذه الصورة من جهة ليست علم بوجود المحكي، ومن جهة أخرى لم يؤخذ فيها وجودها؛ لأنه لم ينظر إليها، وإنما نظر بها.

الثمرة المترتبة بين النظريتين:

وتظهر الثمرة في الخلاف بين النظرية الأولى والنظرية الثانية في بعض الأمور:

الأول: علم الله تبارك وتعالى بالأشياء قبل الخلق، فإنه ليس علماً بالوجود لكون الأشياء قبل خلق الخلق ليست موجودة، فبناءً على النظرية الأولى يكون العلم علماً حضورياً، لأنه لا يوجد فيه أطراف ثلاثة، وبناءً على النظرية الثانية يكون العلم علماً حصولياً؛ لأنه بحصول ذات المعلوم من دون حصول وجوده.

الثاني: إن العلم ببعض القضايا كـ(استحالة الدور والتسلسل واجتماع النقيضين) لا يوجد فيها أطراف ثلاثة، فالعلم باستحالة الدور لا يتكون من أطراف ثلاثة (العالم والمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض) لأنه لا تحقق للاستحالة في الخارج، فبناءً على النظرية الأولى يكون العلم حضورياً وبناءً على النظرية الثانية يكون حصولياً، لكون العلم لا يتعلق بالوجود، وإنما إذا

أدرك الإنسان استحالة تحقق عدم المعلول مع وجود العلة، فعلمه يتعلق بذات الاستحالة في نفس الأمر ولا يتعلق بذاتها الموجودة.

وقد نسب إلى بعض قدماء الفلاسفة وهو ثاليس الملطي^(١) أن علم الذات الإلهية قبل الخلق بارتسام صور حاصلة عنده، وذكر أن جملة من الفلاسفة عبروا عن علمه تعالى بالارتسام والحصول كالشيخ ابن سينا^(٢) والفارابي، وقيل: هذا ما سبب توهم بعض الباحثين، فنسب إليهم القول بأن علم الله بغيره حصولي بارتسام صور في العقل، مع أن هؤلاء يريدون معنى آخر، ويفهم من كلام الشيخ البهائي^{عليه السلام} فقد قال: «المليون والحكماء متفقون على أن علمه تعالى محيد بجميع المعلومات كليها وجزئها وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم بل هو حضور، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه جل وعلا». ثم تعرض لإشكال كيفية حضور المعدوم في الأزل، وأجاب بأن علمه

(١) شرح المنظومة: ج ٣ ص ٥٧٧ مع تعليقات الشيخ حسن زادة آملي^{عليه السلام}، ونقل المعلق وجود ذلك في كتاب توضيح الملل ج ٢ ص ٩٠.

(٢) واستشهد على هذا بقوله: «إن المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود كما أخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما أننا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل إلى عقل الأول الواجب الوجود هذا فإنه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والإسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً» شرح المنظومة: ج ٣، ص: ٥٧٨.

عين الذات ونحن نجهل الذات، فنجعل كيفية العلم المتحد بها، ثم قال: «والحاصل أن علمه جل وعلا بمعلوماته منطو في علمه بذاته، وهذا هو الشهود العلمي وقد صرح الشيخان أبو نصر وأبو علي بذلك وكلام بهمنيار يومي إليه»^(١).

والمعنى الآخر هو أن التعبير بالصورة يراد به الحقيقة، والارتسام هو الحضور، والحصول هو الحضور بلا وجود، إذ المفروض أن المعلومات عدم في الأزل.

سبب العدول إلى النظرية الثانية:

وقد ذكر بعض المعاصرين كلاماً يمكن تقريبه بالتالي:
إنّ النظرية المشهورة مفادها أنّ العلم الحسولي يتكون من ثلاثة أطراف (العالم والمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض)، وهو غير صحيح لوجهين:
الأول: أنّ معنى المعلوم بالعرض هو أنّ ما في الخارج ليس معلوماً حقيقة وإنما هو المفهوم الحاكي، فما في الذهن معلوم بنحو الحقيقة، وما في الخارج معلوم بنحو المجاز، وكلاهما متغايران، وهذا خلاف نظرية الوجود الذهني التي مفادها:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
فمفاد هذه النظرية هو أنّ ما في الذهن عين ما في الخارج، ويترتب على

(١) الكشكول: ج ٥ ص ٥١٤.

ذلك أنّ ما في الذهن وما في الخارج معلوم حقيقة.

وفيه: أنّ ما في الذهن عين ما في الخارج بالحمل الأولي - أي ينطبق عليه الحد وبينهما اتحاد ماهوي -، وهذا لا يمنع من القول: بأن ما في الذهن غير ما في الخارج ما دام لا يوجد بينهما اتحاد بالحمل الشايع، فبينهما تعدد، إذ كيف يكون بينهما عينية من جميع الجهات مع أنّ ما في الخارج وجوده يختلف عما في الذهن! فإن ما في الخارج كون، وما في الذهن كون آخر.

وبعبارة أخرى: تعدد الكون معناه أنّ هنالك اختلافاً في الوجود، ومع الاختلاف لا مانع من القول بأن الموجود في الخارج يتعلق به العلم مجازاً، بينما الموجود في الذهن يتعلق به العلم حقيقة.

إذن هذا الوجه غير تام وسببه الخلط بين الحمل الأولي والحمل الشايع، فمن قال بالعينية بالحمل الأولي، ومن قال بالفرق من جهة تعلق العلم حقيقة ومجازاً لاحظ الحمل الشائع، وعليه لا ينفع أن يكون ما ذكر مانعاً من البناء على النظرية الأولى.

الثاني: وهو ما يبدو صريحاً من كلمات المعاصر حيث أفاد: إنّ نظرية المشهور ترى أنّ العلم ثلاثي الأطراف لا يكون المعلوم فيه حقيقة إلا المفهوم الحاكي وأما المحكي فليس معلوماً حقيقة أي ليس حاضراً للنفس بنحو الحقيقة، وإنما حاضر بعرض الصورة.

وهذا الوجه لا يمكن قبوله على نحو الإطلاق، لوجود علوم حقيقية فيها

أطراف ثلاثة، وجميعها حاضرة بنفسها عند العالم، وإليك بعض الأمثلة:
 المثال الأول: العلم بالخوف أو الحب، فإنه يوجد فيه ثلاثة أطراف: العلم،
 والمفهوم المنتزع من الحب أو الخوف، ومحكي تلك الصورة الذي هو حاضر
 بنفسه عند النفس.

المثال الثاني: العلم بأن مفهوم الإنسان كلي، فهو أيضاً يوجد فيه ثلاثة
 أطراف: العالم، ومفهوم الإنسان، ومفهوم الكلي، والأطراف الثلاثة حاضرة
 بنفسها عند العالم.

وعليه لا بد أن لا يُقال: بأن العلم الحسولي يتقوم بوجود طرف ثالث لا
 يعلم حقيقة.

ولكي يتضح ما في هذا الوجه ينبغي التذكير بما تقدم في بحث تعريف
 العلم وهو: إن للذهن مراتب متعددة وبعضها يشكل خارجية بالنسبة إلى
 البعض الآخر، فإذا ظفر الذهن بواسطة الحس بمفاهيم الأفراد الخارجية،
 ووجد بينها جهة اشتراك، فإنه ينتزع مفهوم الإنسان القابل للانطباق على
 جميع الأفراد، ثم الذهن بنفسه يجد أن في مفهوم الإنسان قابلية الانطباق على
 كثيرين، ويتنزع من هذا - أعني قابلية الانطباق على كثيرين - مفهوم الكلي،
 ويجعله حاكياً عن مفهوم الإنسان، بل وعن كل مفهوم مماثل لمفهوم الإنسان
 في قابلية الانطباق على كثيرين، فتتحقق رتبتان في الذهن:

الأولى: رتبة محكية: وهي مفهوم الإنسان.

الثانية: رتبة حاكية: وهي الكلي.

ونسبة الكلي إلى الإنسان كنسبة مفهوم الإنسان إلى الخارج.

إذا اتضح ذلك يتضح ما في الوجه الثاني في رد نظرية المشهور، وذلك أنّ مفهوم الإنسان حاضر في الرتبة الأولى، وهي خارجية بالنسبة إلى الرتبة الثانية، ففي الرتبة الثانية لا وجود للإنسان بنفسه، وإنما هو موجود بالعرض بواسطة مفهوم الكلي، وهذا نظير العلم بالخوف الملتقط منه صورة، فهو وإن كان حاضراً بوجوده ولكنه حاضر بوجوده في النفس في رتبة بالنسبة إلى الذهن خارجية، فحالة الخوف ليست حاضرة بنفسها في رتبة المفهوم، وإنما هي حاضرة بواسطة صورة.

وإذا قيل: العلم الحسولي فيه ثلاثة أطراف وأحد الأطراف ليس معلوماً بذاته، فيقصد به النظر إلى مرتبة المفهوم الحاكي، وليس النظر إلى مرتبة المحكي الذي قد يكون وجوداً منفصلاً في الخارج كما في العلم بالكتاب، وقد يكون وجوداً متصلاً بالنفس، ولكنه ليس في الذهن كما في العلم بالخوف، وقد يكون موجوداً متصلاً في الذهن، ولكنه في رتبة غير رتبة المفهوم الحاكي.

إذن: ما ذكر من تقريب بوجهيه لترجيح النظرية الثانية على النظرية الأولى ليس مقبولاً.

فالصحيح الذي يمكن الاعتماد عليه أن يجعل العلم الحضورى عبارة عن حضور المعلوم نفسه، فإذا كان المعلوم وجود فالعلم الحضورى حضور

في الوجود، وإذا كان المعلوم مفهوماً لا وجود له فيكون العلم الحضوري عبارة عن حضور نفس ذلك المفهوم، وقد لا يكون المعلوم حاضراً بنفسه وإنما يكون بواسطة حاكٍ، فيكون العلم حصولياً بلحاظ أنه غير متحقق في رتبة الحاكمي، وهذا لا يمنع أن ينطبق عليه أنه معلوم حضوري من جهة أخرى كانطبق العلم الحضوري على الخوف الحاضر عند الإنسان بنفسه في رتبة وجوده الخارجي في النفس.

الفرق بين العلم الحضوري والعلم الحصولي:

اهتم علماء المنطق ونظرية المعرفة ببيان الفرق بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، وقد أوصلها بعض الباحثين إلى اثني عشر فرقاً، ويكتفى بذكر بعضها:

١- إنَّ العلم الحصولي ثلاثي الأطراف، بينما العلم الحضوري ثنائي الأطراف ولو اعتباراً، وذكر قيد «ولو اعتباراً» لإدخال علم النفس بذاتها - كما تقدم - فإنه لا إثنية حقيقة، وإنما هي اعتبارية.

٢- إنَّ العلم الحصولي يوجد فيه ما يسمى معلوم بالعرض - أي لم يتعلق به العلم حقيقة وإنما هو معلوم مجازاً - بينما العلم الحضوري لا يوجد فيه معلوم بالعرض بل عالم ومعلوم حقيقة فحسب.

٣- إنَّ العلم الحصولي يقبل الخطأ بخلاف العلم الحضوري، ووجه ذلك: أنَّ العلم الحصولي يوجد فيه حاكٍ ومحكي، فإنَّ الصورة الذهنية المعلومه بالذات

حاكية عن المعلوم بالعرض، والحكاية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون، بينما العلم الحضورى لا يوجد فيه حاكٍ والمحكى؛ لأنه حضور وجود ذات المعلوم عند العالم، والوجود نفس التحقق والثبوت، فلا يقبل الإصابة والخطأ. نعم قد يلتفت إليه العالم، وقد يغفل.

٤- أن العلم الحصىلى كىف نفسانى دائماً؛ لأنه عبارة عن حضور الصورة فى الذهن، وهو ما يسمى بالعلم وىذكر ضمن كىف نفسانى فى نظرية المشهور. وأما العلم الحضورى فقد يكون كىفاً نفسانياً، كما فى العلم بالصورة الحاكية عما وراءها من الموجودات الخارجىة، فإثها متقومة بنفس من تقوم به، وقد لا يكون كىفاً نفسانياً؛ لأنّ المعلوم بالعلم الحضورى قد يكون واجباً كما فى علم المعلول بالعلة، وقد يكون جوهراً، كما فى علم النفس بذاتها، فلىس العلم الحضورى دائماً من مقولة الكىف النفسانى.

٥- إنّ العلم الحصىلى ىدرك بالذهن دائماً، بينما العلم الحضورى قد يكون المعلول فىه مدركاً بالذهن، كما فى الصور العلمىة، وقد يكون مدركاً بغيره كإدراك وجود الله تعالى بالعلم الحضورى، فإنّ الإنسان ىحضر عنده البارى تعالى بتمام وجوده، ولىس حاضرّاً فى رتبة ذهنه، وكذا العلم بحالة الخوف والاطمئنان وسائر الكىفىات النفسانىة التى لا ىدركها الإنسان بذهنه، وإنها ىدركها فى نفسه فى وعاء غير وعاء الذهن.

رجوع العلم الحصولي إلى علم حضوري:

هل تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري تقسيم حقيقي؟

الجواب: تعرض العلامة الطباطبائي رحمته الله لهذا المبحث في عدة مواضع، منها ما في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة، ونبين مراده ضمن نقاط:

النقطة الأولى: في تحديد المراد من رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري.

وقد ذكر الشيخ محمد تقي المصباح رحمته الله ثلاث احتمالات في المراد منه، فقال: «يمكن أن يراد بهذه العبارة (إن الحصولي منه ينتهي إلى علم حضوري) ثلاثة معان:

أحدها: أن كل علم حصولي لا بد وأن يكون مأخوذاً عن معلوم حضوري، بدعوى أن العلم الحصولي صورة، ولا يمكن أخذ الصورة إلا بحضور ذي الصورة، ولو أمكن لم يعلم مطابقتها لها. لكن الكلية ممنوعة فمن الجائز أن تحصل صورة علمية بلا فعالية من النفس نظير ما يحصل من الصور في المرائي، ويعلم البرهان.

وثانيها: أن كل صورة علمية لا بد وأن يكون نفسها معلومة بالعلم الحضوري. وهذا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام في ضرورة وجود العلم الحضوري لكنه لا يزلزل موقع العلم الحصولي بل يشبته.

وثالثها: أن ما نعتبره علماً حصولياً كاشفاً عن المعلومات بالعرض هو في الواقع علم حضوري كاشف عن المعلومات بالذات فقط، وكاشفيتها عما وراءه إنما هو باعتبار من العقل، فالعلم الحسولي اعتبار يضطر إليه العقل على حد تعبيره - أي العلامة الطباطبائي - الآتي. وهذا هو الذي يرومه بهذه العبارة ويرمي إليه. وبهذا الصدد يقدم البحث عن تجرد العلم^(١).

والذي يظهر من عبارته عليه السلام هو أن العلامة الطباطبائي عليه السلام ينكر وجود صور في الذهن حاضرة بنفسها، في مقابل الاحتمال الأول والثاني، غير أنه يمكن أن يكون مراده عليه السلام الاحتمال الأول، وهو أن هنالك صوراً مأخوذة من معلوم حاضر، ولو لا الحضور لم يمكن انتزاع الصورة، غير أن الوجود الحاضر الذي ينتزع منه الصورة ليس كما هو المشهور - الوجود المادي الخارجي، ليكون الوجود الذهني وجوداً ظلياً نازلاً عن الوجود المادي، يختلف عنه في عدم ترتب الآثار، وإنما هو موجود مجرد واجد لكمالات الموجودات المادية، كالعقل الفعال رب جميع الأنواع، أو المثل وأرباب الأنواع، ولمكان المماثلة بين الماديات المماثلة للمجرد يعتبر الذهن الصورة المنتزعة من المجرد حاكياً للمادي، والعلامة عليه السلام في مواضع كثيرة من كتبه صرح بذلك.

قال العلامة الطباطبائي عليه السلام في نهاية الحكمة: «إن اتصال أدوات الحس

(١) نهاية الحكمة مع تعليقات العلامة المصباح: ج ٢ ص ١٩٦.

- بالمادة الخارجية وما في ذلك من الفعل والانفعال الماديين - لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئية أو كلية - . ويظهر منه أن قولهم - إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة - وسائر الأعراض المشخصة المكتنفة بالمعلوم - حتى لا يبقى إلا الماهية المعراة من القشور - بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة - واكتناف الأعراض المشخصة - وبخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض - والهيئات المشخصة دون حضور المادة - قول على سبيل التمثيل للتقريب - وحقيقة الأمر أن الصورة المحسوسة بالذات - صورة مجردة علمية - واشتراط حضور المادة واكتناف الأعراض المشخصة - لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي - وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل - وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على - اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس - لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد -^(١).

وقال عليه السلام: «إن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه - يتوقف على نوع من الاتصال - بالمصداق والارتباط بالخارج - سواء كان بلا واسطة - كاتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج - أو مع الواسطة كاتصال الخيال - في العلم الخيالي بواسطة الحس بالخارج - وكاتصال العقل في العلم العقلي من طريق - إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج -.. فلو لم تستمد القوة المدركة

في إدراك - مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك - بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج - استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره - فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء - أو لا تصدق على شيء أصلاً والحال أنها تصدق - على مصداقها دون غيره هذا خلف -».

وقال - أيضاً -: «وأما الجوهر فما ذكر أن لا حس ظاهراً ولا باطناً - يعرف الجوهر ويناله حق لا ريب فيه - لكن للنفس في بادي أمرها علم حضوري بنفسها - تنال به نفس وجودها الخارجي وتشاهده - فتأخذ من معلومها الحضوري صورة ذهنية - كما تأخذ سائر الصور الذهنية - من معلومات حضورية على ما تقدم - ثم تحس بالصفات والأعراض القائمة بالنفس - وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوع لها - وقيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شيء تقوم به - ثم تجد صفات عرضية تهجم عليها وتطرؤها من خارج - فتتفاعل عنها وهي ترى أنه أمثال الأعراض المعلولة - للنفس القائمة بها وحكم الأمثال واحد - فتحكم بأن لها موضوعاً هي قائمة به - كما أن النفس موضوعة لصفات العرضية - فيتحصل بذلك مفهوم الجوهر - وهو أنه ماهية إذا وجدت - وجدت لا في موضوع»^(١).

وقال رحمه الله في تعليقه على الأسفار: «إن معلوم هذا العلم وهو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادي مثلاً والنفس تجرده عن العوارض

المادية بعض التجريد كما في المدركات الجزئية أو تمام التجريد كما في الكليات كما هو المشهور أو أنه موجود مثالي أو عقلي تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن المادة في وجوده والنفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادي استعدت لأن تشاهد هذا الموجود المثالي أو العقلي في عالمه - فتتحد به اتحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورة لنفسها وهذا علم حضوري تجدد به النفس - عين هذا المعلوم الموجود في الخارج ويوجب الاتصال الذي بالمادة أن تطبقه النفس على المادة - وتدعن أنه هو المصدق المادي من غير ترتب الآثار عليه فيحصل من هذا التطبيق العلم الحسولي - هذه هي جهات البحث فاحتفظ بها لئلا يختل باختلافها أمر البراهين الموردة في الأبحاث المعقودة لها»^(١).

فهو ﷺ يرى صوراً متحققة، ولكن هي منتزعة من وجود مجرد اضطراراً، وتتحد بها النفس، ولمكان كون الخارجي المادي معد لتهيؤ النفس للمثول أمام المجرد وانتزاع الصورة، وتحقق المماثلة بين المادي وبينها لكونه وجوداً نازلاً إلا أن فيها كما لها، فيتوهم الذهن أنه صورة الخارجي المادي بلا آثار، فيكون حاكياً عن الخارج، وعلى هذا يفهم من كلامه أن التقسيم حقيقي، وقد قيل: يفهم من كلامه أن هنالك كيفاً نفسانياً متحققاً في النفس، غير أنه منتزع من

(١) الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٢٨٦.

الوجود المثالي أو المجرد، فتأمل^(١).

النقطة الثانية: على هذا يتضح أن في كيفية تحقق الصور الذهنية يوجد مسلكان:

المسلك الأول: مسلك المشهور، وهو أن النفس تنتزع من الموجودات الخارجية ولو كانت مادية الصور، ويكون ما في الخارج معلوم بالعرض، وأما ما في الذهن فمعلوم بالذات فاقد للآثار الخارجية.

(١) قال العلامة رحمته الله في حاشيته على الأسفار: «فللموجود الذهني جهتان حقيقتان. الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي وهو من هذه الجهة فاقد للآثار الخارجية التي له في الخارج وهذه هي حقيقة حكايته وليس له إلا الحكاية عما وراءه فقط وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني.

والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي بل من جهة أن هذا الحاكي أمر ثابت مطارد للعدم وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتبة عليه ومن الممكن حينئذ أن يكون أقوى وجوداً من محكيه الخارجي وهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني.

وهذه الجهة الثانية يمكن أن تنشعب بحسب البحث إلى جهتين أخريين - إحداهما أن هذا الموجود المأخوذ في نفسه حيث كان موجوداً لنا فهل هو كيفية نفسانية داخلية تحت مقولة الكيف لصدق حده عليه وهو أنه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته كما عليه معظم المشائين أو أنه صورة كمالية حاصلة لنا أعني أنه صورة موجود مثالي أو عقلي اتحدت به نفوسنا اتحاد المدرك بالمدرك فتصورت بها نفوسنا تصور المادة بالصورة وسيتين في محله أن الصورة والفصل غير داخلين تحت مقولة من المقولات إلا بالعرض وهذا ظاهر ما نسب إلى إسكندر الإفريديسي أو أنه صورة جوهرية لنفوسنا في الجواهر وصورة عرضية وكمال ثانٍ لها في المدركات التي من قبيل الأعراض وهذه الجهة هي التي يبحث عنها في مبحث العلم. وثانيتهما أن معلوم هذا العلم وهو الخارج المكشوف عنه هل هو المصداق المادي مثلاً والنفس تجرده عن العوارض المادية بعض التجريد كما في المدركات الجزئية أو تمام التجريد كما في الكلبيات كما هو المشهور أو أنه موجود مثالي أو عقلي تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن المادة في وجوده». تعليقه على الأسفار ج ١ ص ٢٨٤.

المسلك الثاني: هو مسلك العلامة رحمته الله^(١)، وهو أن الصور موجودات مجردة تتحد بها النفس وتستكمل منتزعة من معلوم حقيقة بالعلم الحضوري، وهي المجردات، وقد بين العلامة الفياضي رحمته الله الفوارق بين المسلكين بقوله: «هذا الذي ذكرنا من كون العلم الحصري ماهية انتزعتها الذهن عن الوجود الخارجي - فالموجود الخارجي هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار، والموجود الذهني هو الماهية المنتزعة عنه من دون أن يترتب عليها الآثار - هو الذي يؤدي إليه النظر البدوي».

وأما النظر الدقيق، فيقتضي أن يكون العلم الحصري مفهوماً منتزعاً عن معلوم حضوري، وتصدي المصنف قدس سره لتبيين هذا الأمر بتمهيد مقدمة هي إثبات أن الصورة العلمية مجردة.

(١) وهنا أنه على أمر، وهو أن صدر الدين الشيرازي رحمته الله قال نظير ذلك في الصور الكلية التي هي مجردة تامة وأشد وجوداً عند النفس، فلا تكون معلولة لها، بل هي الموجودات العقلية المجردة، قال العلامة الطباطبائي رحمته الله في تعليقه على الأسفار ج ١ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ «هذا ما اختاره رحمته الله في أمر الصور النفسانية العلمية لدفع عدة من الإشكالات المتوجهة إلى القول بالوجود الذهني - وإجماله أن الصور العلمية الجزئية من المحسوسات والمتخيلات قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل وهي وجودات مثالية تنشأ النفس في المثال الأصغر الذي يسمى بالخيال المتصل بالنفس دون الخيال الأعظم المنفصل والصور الكلية هي العقول الكلية التي تنال النفس وجوداتها الخارجية وتضيف إليها التردد وتجاوز انطباقها على كثيرين لضعف الإدراك كالإنسان الضعيف البصر الذي يدرك شيخ زيد مثلاً إدراكاً بصرياً ضعيفاً ثم يجوز انطباقه على زيد وعمرو وغيرهما وهذه العقول لما كانت أقوى وجوداً من النفس لا يمكن القول بكونها معلولة للنفس قائمة بها قياماً صدورياً بل النفس مظهر لها فهذا ما ذهب إليه رحمته الله ومن المعلوم أنه مبني على تجرد الصور العلمية والقول بالخيال المتصل والقول بالمثل العقلية وهو رحمته الله قائل بها جميعاً».

قوله ﷺ: «هذا ما يؤدّي إليه النظر البدويّ» يفترق النظر البدويّ عن النظر الدقيق في أمور:

١ - أنّه على الأوّل هناك أمران: صورة ذهنيّة هي المعلوم بالذات، ووجود خارجيّ متعلّق بالمادّة معلوم بالعرض، وعلى الثاني هناك أمور ثلاثة: صورة ذهنيّة هي معلومة بالذات، وجوهر - مجرّد مثاليّ أو عقليّ - معلوم بالعلم الحضوريّ، ووجود خارجيّ متعلّق بالمادّة هو المعلوم بالعرض.

٢ - أنّه على الأوّل تنتزع الصورة الذهنيّة عن الوجود الخارجيّ وهو المعلوم بالعرض، وعلى الثاني تنتزع عن الجوهر المجرّد المثاليّ أو العقليّ.

٣ - على الأوّل ينقسم العلم الحصوليّ إلى قسمين: مأخوذ من علم حضوريّ كالعلم بماهيّة النفس وصفاته، وغير مأخوذ منه كعلمنا بالأشياء الخارجة عن وجود النفس، وأمّا على الثاني فكلّ علم حصوليّ مأخوذ من علم حضوريّ.

٤ - على الأوّل قد ينتزع المفهوم، وهو العلم الحصوليّ، من أمر غائب عن العقل، وعلى الثاني لا ينتزع إلّا من أمر حاضر لدى العقل^(١).

النقطة الثالثة: لماذا ذهب العلامة ﷺ إلى المسلك الثاني؟

الجواب بسبب برهان مكوّن من مقدمات:

(١) نهاية الحكمة تعليقة الشيخ الفياضي: ج ٤ ص ٩٢٢، ٩٢١.

المقدمة الأولى: العلم مجرد.

ويدل على هذا:

١- وضوح أنها بما هي معلومة فعلية لا قوة فيها، فالوجدان قائم على أن أي صورة لا يمكن أن تتحول إلى صورة أخرى، كتحويل نقطة الإنسان إلى إنسان؛ ولهذا صورة الخشبة لا تنقسم إلى صورتين، نعم الدهن يوجد صورتين بإزائها.

٢- فقدانها خواص المادة، فلا تنقسم، ولا تكون في زمان ومكان؛ ولهذا يتصور الدهن صورة حادثة مادية في كل زمان ومكان، وليست مرهونة بزمان ومكان المحكي، ولا تتغير بمرور الزمان.

ولا يُقال: يمكن أن تقبل الصورة الانقسام بتبع الجزء الدماغي المنطبعة فيه، ويدل على انطباعها أنه لو أُلِفَ جزء من الدماغ لزال العلم.

لأنه يُقال: القول بالانطباع باطل؛ لأن الصورة أعظم بكثير من الجزء الدماغي، فهي ترينا واقع الأشياء بحجمها، ولهذا تختلف عن الصور الفتوغرافية، ونحوها، فارتباط الصور بأجزاء الدماغ إعدادي، بمعنى أن الاتصال المادي وما يحدث من تفاعلات في الأعصاب معد للنفس، وهي به تستعد لإدراك الصور المجردة، ولهذا؛ إذا فقد المعد يفقد العلم.

المقدمة الثانية: دليل التجرد لا يقتصر على الصور الكلية، وإنما هو يشمل الحسية والخيالية.

المقدمة الثالثة: المجرد أقوى وجوداً من المادي الخارجي، فلا يمكن أن تكون الصور وجوداً نازلاً وظلاً للوجود المادي، بنحو يكون الخارج المادي أشد وتترتب عليه الآثار، والصورة وجود أضعف لا تترتب عليه الآثار. على أن المادة غائبة لا حضور لها في نفسها لمكان تصرمها، فكيف تكون منشأ الصورة، ولا بد من حضور شيء لانتزاع الصورة.

المقدمة الرابعة: إذا كانت الصورة وجوداً أشد من المادي الخارجي، وليست منتزعة منه، فهي منتزعة من وجود أشد له علاقة بالوجود المادي، حيث إن الإدراك لا يتحقق إلا بإعداد الاتصال بالوجود المادي، وهو الوجود المجرد الذي يكون واجداً لكمال المادي بصور أتم.

الخلاصة:

من تقسيمات العلم الأساسية تقسيمه إلى حصولي وحضوري، وطرح نظريتان في ذلك:

الأولى: نظرية المشهور، وهو أن الحضوري ذو طرفين ولو اعتباراً، والحصولي ذو الثلاثة أطراف.

الثانية: نظرية بعض المتأخرين ومفادها: أن العلم يكون بوجود الشيء تارة، ومن خلال الإحاطة بالحقيقة من دون الوجود أخرى، والأول حضوري والثاني حصولي.

ويمكن أن تظهر الثمرة بين النظريتين في أمرين:

الأول: علم الله تبارك وتعالى بالأشياء قبل الخلق، فعلى الأولى حضوري، وعلى الثانية حصولي.

الثاني: العلم ببعض القضايا التي لا وجود لموضوعها، كاستحالة الدور والتسلسل واجتماع النقيضين، فعلى الأولى العلم حضوري، وعلى الثانية حصولي.

ثم إنَّ السبب في اختيار النظرية الثانية:

١- كون المعلوم بالعرض ليس معلوماً بنحو الحقيقة في الأولى، وهو خلاف نظرية الوجود الذهني.

وفيه: أنه خلط بين النظر إلى المفهوم بالحمل الأولي وبين النظر إليه بالحمل الشايع.

٢- كون العلم ثلاثي الأطراف لا يكون المعلوم فيه حقيقة إلا المفهوم الحاكي وأما المحكي فليس معلوماً حقيقة ليس دقيقة، فنحن نملك علوماً حصولية الصورة تحكي معلوماً حقيقة كما في المفهوم الحاكي لحالات النفس.

وفيه: غفلة عن اختلاف الرتب، فإن مفهوم الحب - مثلاً - حاضر في رتبة الذهن، والحب الذي هو حالة في النفس في رتبة أخرى، ولا وجود له في رتبة الذهن.

فالصحيح الذي يمكن الاعتماد عليه أن يجعل العلم الحضوري عبارة عن حضور المعلوم نفسه، فإذا كان المعلوم وجود فالعلم الحضوري حضور

في الوجود، وإذا كان المعلوم مفهوماً لا وجود له فيكون العلم الحضورى عبارة عن حضور نفس ذلك المفهوم، وقد لا يكون المعلوم حاضراً بنفسه وإنما يكون بواسطة حاكٍ، فيكون العلم حصولياً بلحاظ أنه غير متحقق في رتبة الحاكي.

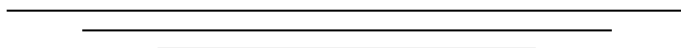
وذكرت فوارق بين القسمين منها: أن أحدهما ثنائي والآخر ثلاثي، وأحدهما يوجد فيه معلوم بالعرض دون الآخر، وأحدهما يقبل الخطأ دون الآخر، وأحدهما فقط كيف نفساني دون الآخر، أحدهما يدرك بالذهن فقط دون الآخر.

وقد ذكروا رجوع الحصولي إلى الحضورى، وفي ذلك احتمالات، واختار العلامة الطباطبائي رحمته الله أن الرجوع بمعنى أن المعلوم أيضاً حاضر حقيقة عند العالم كالصورة، لانتزاع الصورة من موجود مجرد، ثم اعتبارها حاكية عن الخارج المادي، ففي العلم الحصولي يوجد أطراف أربعة:

- ١- العالم.
- ٢- المجرد الحاضر.
- ٣- الصورة الذهنية.
- ٤- المادي، وهو المعلوم بالعرض.

الفصل الخامس

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق



أهمية تقسيم العلم إلى تصور وتصديق:

من الأبحاث المهمة في نظرية المعرفة تقسيم العلم الحسولي إلى تصور وإلى تصديق، وبيان الفرق الدقيق بينهما، وهذا التقسيم ثانوي، لأنه تقسيم للعلم الحسولي الحادث، وهذا ما ذكره الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي رحمته الله بقوله: «ثم العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفس وجوده العلمي نفس وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانية وأحكامها وأحاديثها النفسية، وقد يكون وجوده العلمي غير وجوده العيني كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذاتنا وذوات قوانا الإدراكية كالسما والأرض والإنسان والفرس وغير ذلك ويقال له العلم الحادث والعلم الحسولي الانفعالي. وهو المنقسم إلى التصور والتصديق، المنقسم كل واحد منهما إلى البديهي والكسبي، والبديهي منقسم إلى الأولى وغيره، والكسبي إلى أقسامه كالحدود والرسوم في باب التصورات، والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري والسفسطي في باب التصديقات إذ كل من هذه الأقسام أثر حاصل من الشيء تنفعل به النفس فلا بد وأن يكون بحصول صورة ما منه في النفس»^(١).

ولكي يتضح هذا التقسيم نمهد بذكر مقدمات:

(١) التصور والتصديق: ص ٣٠٨.

حقيقة التصور:

المقدمة الأولى: بيان حقيقة التصور.

تصدى علماء المناطقة ونظرية المعرفة لبيان حقيقة التصور الذي هو حضور صورة الشيء، والذي تدل عليه ملاحظة كلماتهم مجموعة من التعريفات:

الأول: هو ما لم يكن إذعاناً بالنسبة.

الثاني: المجرد عن الحكم.

الثالث: غير المستتبع للجزم والاعتقاد.

الرابع: هو التصور الساذج.

قال الحكيم السبزواري:

الارتساميّ من إدراك الحجا إما تصوري يكون ساذجاً^(١)

الخامس: هو حصول صورة الشيء في العقل مع عدم الاقتران بالحكم^(٢)، وقد ذكره ابن كمونة في شرح التلويحات، ويبيّن أنّ المراد من عدم الاقتران أخذ الحكم على نحو لا بشرط، لا على نحو بشرط لا، أي هو التصور لا بشرط من جهة الحكم، ولا يتقوم باستتباعه للحكم وترتبه عليه.

وقد ذكروا للتصور عدة موارد:

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٥٨.

(٢) الجوهر النضيد: ص ١٩٢.

الأول: المفردات، كتصور مفهوم زيد.

الثاني: النسب الناقصة، كتصور علم زيد.

الثالث: النسبة الخبرية مع الشك في مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، كقولك: «جاء زيد» مع الشك في مطابقة الجملة للواقع، فإنه لا يوجد هنا إلاّ التصور فقط^(١).

الرابع: الإنشاءات بنحو عام، كالجملة الطلبية، والاستفهامية، وغيرهما فإنّ الإنشاءات تصورات لا يوجد فيها حكم.

وأضاف بعضهم الوهم، وهو الاعتقاد المرجوح^(٢)، واستدل على أنه مجرد تصور، بأنه لو وجد حكم لكان الظان يحكم بالضدين، ولأنه إذا لم يكن في طرف الشك حكم فمن باب أولى في الطرف المرجوح وهو الوهم^(٣).

والمستفاد من كل ذلك أنّ التصور: هو عبارة عن نفس حصول الصورة مع عدم الحكم أو مع عدم الإذعان أو مع عدم الاعتقاد، ومعنى العدم في التعبيرات الثلاثة لا بشرط، لا شرط لا كما ذكر في التلويحات.

وينبغي التأمل في كون الإذعان هو عين الاعتقاد أو شيئاً مختلفاً، وعلى تقدير الوحدة بينهما هل هما الحكم أم لا؟ وعلى تقدير الاختلاف؟ هل الحكم أحدهما أو شيء ثالث غيرهما؟

(١) لوامع الإسرار: ص ١٠.

(٢) كاشف النهاوندي: ج ٢ ص ١٨٠٨.

(٣) البحر المحيط: ج ١ ص ٨٠.

حقيقة التصديق:

المقدمة الثانية: بيان حقيقة التصديق.

تعرض الباحثون لبيان حقيقة التصديق، ويستفاد من كلماتهم عدة تعريفات:

الأول: هو الحكم^(١).

الثاني: هو الإذعان بالنسبة.

قال السعد التفتازاني في التهذيب: العلم إن كان إذعائاً بالنسبة فتصديق وإلا فتصور^(٢). وقال صاحب الحاشية في توضيح ذلك: قوله «إن كان إذعائاً»: أي: اعتقاداً بالنسبة الخبرية الثبوتية، كالإذعان بأن زيداً قائم أو السلبية كالاتقاد بأنه ليس بقائم، فقد اختار المصنف مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الإذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما زعمه الإمام الرازي، واختار مذهب القدماء أيضاً حيث جعل متعلق الإذعان والحكم الذي هو الجزء الأخير للقضية هو النسبة الخبرية الثبوتية أو السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية أو لا وقوعها وسيشير المصنف إلى تثليث أجزاء القضية في مباحث القضايا قوله «وإلا فتصور»: سواء كان إدراكاً لأمر واحد، كتصور زيد أو لأمر متعددة بدون نسبة، كتصور زيد وعمرو وبكر، أو مع نسبة غير تامة أي التي لا يصح السكوت

(١) البصائر النصيري: ص ٢٦. حاشية شرح المطلاع: ص ٣٤.

(٢) الحاشية على تهذيب المنطق: ص ١٤.

عليها، كتصور غلام زيد، أو تامة إنشائية، كتصور اضرب أو خبرية مدركة بإدراك غير إذعاني كما في صور التخيل والشك والوهم^(١).

الثالث: هو التصور غير المجرد عن الحكم.

الرابع: هو التصور المستتبع للحكم^(٢).

الخامس: هو التصور مع الحكم^(٣).

من خلال ملاحظة التعريفات السابقة نجد الخلاف في حقيقة التصديق، إذ انقسم الباحثون في حقيقته إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: من ذهب إلى بساطة التصديق.

وقد اختلفت تعبيراتهم في بيان الأمر الواحد البسيط، فبعضهم عبر عنه بالحكم، والبعض الآخر بالمستتبع للإذعان.

ولعل الذي عبّر بالاستتباع أراد أن يخرج القضايا التي فيها حكم ظني، فلا تسمى تصديقاً؛ لكون الحكم فيها ليس إذعانياً فعبّر بالتصور المستتبع للإذعان.

وثالث عبّر بالتصور المستتبع للتصديق.

وجميع التعبيرات الثلاثة أعني التصور المستتبع للحكم أو الإذعان أو التصديق تشترك في أن معنى التصديق ليس شيئاً وراء التصور، بل هو نفسه،

(١) المصدر السابق: ص ١٥.

(٢) منطق المظفر: ج ١ ص ١٥.

(٣) الرسالة الشمسية: ص ٧، مطالع الأنوار: ص ٧.

فيكون تقسيم العلم الحسولي بالنحو التالي: التصور تارة لا يكون مستتباً للحكم أي لا بشرط من حيث الحكم (التصور الساذج) وأخرى يكون مستتباً أو مقتضياً للحكم أي بشرط شيء (التصديق)، فيكون حينئذ إطلاق التصديق على الحكم المستتب أو الإذعان من باب إطلاق اللازم وإرادة اللزوم.

القسم الثاني: من ذهب إلى تركيب التصديق، وفي المسألة نظريتان:

الأولى: كون التصديق مركباً من أمور أربعة^(١)، وهي:

١- المحكوم عليه.

٢- والمحكوم به.

٣- النسبة.

٤- الحكم.

الثانية: كون التصديق مركباً من أمور ثلاثة^(٢):

١- المحكوم عليه.

٢- والمحكوم به.

٣- والنسبة.

والحكم ليس شرطاً من حقيقة التصديق كما في النظرية الأولى بل شرط

لتحقق التصديق.

(١) تعرض الشهيد السعيد المحقق الشيخ مرتضى المطهري رحمته الله لتفصيل هذا البحث في تعليقه على

أسس الفلسفة: ج ٢ ص ٦٩، حيث ذكر أقسام القضية التي قيل: هي التصديق.

(٢) نسبت إلى صاحب الكشاف في تعليقات حاشية التهذيب: ص ١٧١.

المقدمة الثالثة: حفظ حقيقة المقسم في أقسامه.

إنَّ التقسيم لأي حقيقة من الحقائق إنما يكون مع حفظ تلك الحقيقة في الأقسام، فإذا قُسم الحيوان إلى أقسامه لابد وأن تكون حقيقة الحيوان محفوظة في كل قسم من أقسامه، لعدم صحة تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، والحقيقة المحفوظة في الأقسام لا يمكن أن تنقسم من ذاتها بل لابد أن ينضم إليها شيء، ثم باعتبار ذلك الشيء تنقسم إلى أقسام وتختلف الأقسام فيما بينها، والمنضم إلى الحقيقة الموجب لانقسامها إلى أقسامها ينقسم إلى قسمين أيضاً:

فإنه تارة يكون مقوماً للأقسام التي نشأت بسبب الانضمام، وهو ما يقسم الحقيقة إلى الأنواع المركبة، كالناطق الذي ينضم إلى الحيوان ويقسمه إلى إنسان ولا إنسان، فإنَّ الناطق مقوم للإنسانية ويجول الحيوانية إلى أنواع مركبة من جنس ومن فصل، وهذا المنضم هو ما يستخدم في التعريفات في مقام بيان الحد.

وأخرى: لا يكون مقوماً للأنواع بل خارجاً لازماً، والمنضم بهذا المعنى يذكر في التعريفات في مقام الرسم، كالزوجية - وهي قابلية الانقسام إلى متساويين - والفردية - وهي عدم قابلية الانقسام إلى متساويين دون كسر، فإنَّ الزوجية ليست ماهية مقومة لحقيقة الأربعة، وإنما هي لازم لوجودها، حيث تعرض العدد وتصنفه إلى زوج ولا زوج، مع أنَّ الأربعة من علل قوام الزوجية، أي أنها أثر لوجوده الأربعة.

قال الملا صدرالدين: «فصل في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق اعلم أن كل تقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة إلى أمر واحد مبهم ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم، وتلك القيود إما فصول ذاتية مقومة لماهية الأقسام التي هي الأنواع ومقررة لوجود المقسم الذي هو الجنس باعتبار، وإما عوارض خارجة عن حقائق الأقسام داخلية في مفهوماتها من حيث إنها أقسام للمقسم، والحاصل في الضرب الأول من المقسم والقيد لكل واحد من الأقسام حد له وفي الضرب الثاني رسم له وربما يكون حدّاً اصطلاحياً بحسب شرح الاسم»^(١).

المقدمة الرابعة: بساطة العلم.

تقدم في الأبحاث السابقة أنّ العلم ليس مركباً من جنس وفصل بل هو بسيط، ودليل البساطة يتضح ببيان مقدمتين:

الأولى: إنّ العلم هو عبارة عن حضور أو وجود المعلوم عند العالم، فحقيقة العلم الوجود، والوجود أمر بسيط.

الثانية: إنّ المفهوم المنتزع من وجود العلم ليس مفهوماً ماهوياً، كمفهوم الإنسان، والسر في ذلك يعود إلى أنّ ضابطة المفهوم الثانوي الفلسفي تنطبق على مفهوم العلم، فإنّ الضابطة فيه هو انطباق ذلك المفهوم على الموجودات المختلفة في مراتب وجودها التي تمتاز بالشدة والضعف كمفهوم الوجود الذي ينطبق على الهيولى والصور الجسمية والصور المعدنية والصور النباتية والصور

(١) في رسالة التصور والتصديق: ص ٤٥.

الحيوانية والصور الإنسانية والعقول والواجب تبارك وتعالى، مع وجود تفاوت واختلاف في مراتب هذه الموجودات، والعلم تنطبق عليه الضابطة.

وبعبارة أخرى: ضابطة المفهوم الفلسفي قابليته للتشكيك، بينما المفهوم الماهوي لا يقبل ذلك، وعليه لا يكون العلم من المفاهيم الماهوية، بل من المفاهيم الثانية الفلسفية.

النتيجة: إنَّ العلم إذا انقسم إلى أنواع فهو ينقسم بانضمام خارجي ليس مقوماً لأنواعه، فتكون أنواعه بسيطة، فإذا كانت بسيطة لا بد أن يكون مقسم العلم هو الموجود في قسميه - التصور والتصديق - على حد سواء مع ضم أمر خارجي عن حقيقة التصور يكون مميزاً للتصور عن التصديق وخارج عن حقيقة التصديق ويكون مميزاً للتصديق عن التصور وليس مقوماً له.

قال الملا صدر الملة: «ولو سألت الحق فهما نحوان من الوجود الذهني يوجد بها معلومات في الذهن، وإما مفهومهما فهما من قبيل المعلومات التي هي من المعقولات الثانية التي يبحث عنها المنطقيون في صناعتهم، لا من قبيل العلم، وإلا لم يمكن تعريفهما. وعلى أي الوجهين هما أمران بسيطان، أما على الأول فلأنهما نحوان من الوجود وكل وجود بسيط ومع بساطته يتشخص بذاته لا بأمر زائد، وأما على الثاني فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعين البسيطين تحت المعنى الجنسي، كالسود والبياض تحت اللون، لا كالإنسان والفرس تحت الحيوان، ولا كالأسود والأبيض تحت

الإنسان من المركبات الخارجية، وكل ما هو نوع بسيط في المعنى فليس لجنسه تحصل إلا بفصله، بل هما واحد جعلاً وتحصيلاً»^(١).

المقدمة الخامسة: الوحدة شرط في المقسم.

يشترط في المقسم أن يكون متصفاً بالوحدة، فبعد عروض الوحدة عليه يقسم إلى أقسامه، ففي تقسيم الكلمة - مثلاً - لابد أن تلاحظ الكلمة الواحدة فتقسم، وإلا تتداخل الأقسام، ولم يتميز قسم عن الآخر، فلا يصح أن يقال: الكلمة اسم وفعل وحرف، ثم تؤخذ كلمتان من الفعل وحرف وتعلان قسماً وكلمتان من اسم وفعل وتعلان قسماً، وهكذا.

كما أن المقسم الواحد جامع للأقسام، فإن كانت أجناساً كان جنساً وإن كانت أنواعاً كان نوعاً، وهكذا، فإذا كانت الأقسام - مثلاً - نوع قريب وبعيد ومتوسط، فالمقسم هو النوع، يقول الملا صدر رحمته الله: «واعلم أن الوحدة معتبرة في جميع التقسيمات وإلا لم يكن شيء من التقسيمات منحصراً، فإنك إذا قلت: الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف لم يكن تقسيمك حاصراً إلا أن تريد بها الكلمة الواحدة، وإلا لكان المجموع من كل اثنين أيضاً قسماً والمجموع الحاصل من الثلاثة أيضاً قسماً آخر، وكذا الحاصل من التركيبات الواقعة بين كل منهما والجزء الآخر فيضاعف الأقسام.

(١) رسالة التصور والتصديق: ص ٤٧.

وتلك الوحدة المعتبرة في المقسم لا بد وأن تكون من جنس أقسامه: إن كانت أجناساً فجنسية وإن كانت أنواعاً فنوعية، وإن كانت أشخاصاً فشخصية. ثم هذه الوحدة المعتبرة قد تكون طبيعية، وقد تكون صناعية أو اعتبارية، الأولى كوحدة الإنسان ووحدة الفرس، والثانية كوحدة السرير ووحدة الدار والعسكر. وكل نوع له وحدة طبيعية لا بد وأن يكون أحد جزأيه معنى جنسياً والآخر فصلاً، وإن كان النوع مركباً خارجياً لا بد وأن يكون جنسه مأخوذاً من مادته، وفصله، مأخوذاً من صورته»^(١).

وكذلك الحال في العلم، فلا يصح أن يقسم إلى تصور وتصور وتصديق، والجامع لا بد أن يحفظ في الأقسام، ولمكان بساطته خارجاً فليس وجود قسميه بتحقيق مادة محفوظة فيهما هي الجنس.

بعد ذكر هذه المقدمات الخمس نستعرض النظريات، وننظر في مدى مراعاتها لما تقدم في هذه المقدمات:

تقييم نظرية تركيب التصديق.

النظرية الأولى: التصديق أمر مركب.

وأصحاب هذه النظرية انقسموا إلى قسمين:

القسم الأول: الذين قالوا بأن التصديق مركب من أمور أربعة رابعهما

(١) في رسالة التصور والتصديق: ص ٤٥.

الحكم، وقيل هو: (الإذعان بمطابقة النسبة للواقع أو بثبوت شيء لشيء).

فإن قيل: اللون الأبيض كيف مبصر، فعندنا:

تصور المحكوم عليه (اللون الأبيض).

تصور المحكوم به (كيف مبصر).

تصور النسبة (نسبة ثبوت الكيفية للون الأبيض).

تصور الحكم (الإذعان بمطابقة النسبة للواقع أو بكون الأبيض على ما

حكم عليه في هذه القضية أي متصف بكونه كيفاً).

فمجموع هذه الأربعة يصطلح عليه التصديق.

ويلاحظ عليها:

أولاً: أن العلم بسيط، وعليه لا يتوقع تركبه من أمور أربعة.

ثانياً: يلزم أخذ قسيم جزءاً في قسيمه، وهو مختلف عنه، باعتبار أن هذه

النظرية جعلت كل من تصور المحكوم عليه والمحكوم به وتصور النسبة جزءاً

من التصديق، مع أنها من أفراد التصور الذي هو قسيم للتصديق، وهذا نظير

تقسيم الإنسان إلى إنسان وإلى إنسان خائف، فيؤخذ مجموع الإنسان مع

الخائف ويجعل قسيماً للإنسان، وهذا غير صحيح في التقسيم؛ لأنه من ذكر

قسم ثم أخذ ذلك القسم وضم شيء إليه خارج عن حقيقته، وهو الخوف،

وجعل المجموع قسيماً.

القسم الثاني: الذي قالوا بأن التصديق مركب من أمور ثلاثة:

تصور المحكوم عليه.

تصور المحكوم به.

تصور النسبة.

ولم يجعلوا الحكم - الذي هو الإذعان - جزءاً في حقيقة التصديق.

ويلاحظ عليهم:

١ - العلم بسيط، ويجب في تقسيمه حفظ وصف الوحدة على ما تقدم في المقدمة الخامسة.

وهنا لم يُراعَ ذلك، حيث قالوا: العلم إما تصور وإما تصديق، فتبين أن التصور هو الإدراك الساذج أي المجرد عن الحكم، وأما التصديق فهو مجرد عن الحكم في حقيقته، ولكن عبارة عن جمع ثلاث تصورات مع ما يترتب عليها.

تقييم نظرية أن التصديق هو الحكم:

النظرية الثانية: التصديق بسيط، وأن حقيقة التصديق هو نفس الحكم المترتب على التصورات الثلاثة.

وعلق عليها صدر الدين الشيرازي رحمته الله بقوله: «ما أسخف رأي من جعله نفس الحكم الذي هو فعل من أفعال النفس، وهو قسم من العلم الانفعالي الذي نسبه النفس إليه بالقبول والانفعال لا بالتأثير والايجاد»^(١).

(١) في رسالة التصور والتصديق: ص ٤٨.

فالظاهر ممن ذهب إلى أن التصديق أمر بسيط أن التصديق هو الحكم، وأن الحكم هو نفس الإذعان بالنسبة، غير أن المبحوث عنه هو العلم الارتسامي الانفعالي الذي هو حصول الشيء في الذهن، ولا يمكن أن ينقسم العلم الانفعالي إلى تصور الذي هو انفعال وإلى إذعان بالنسبة الذي هو فعل النفس، فإن هذا من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

وأما جعل التصديق هو نفس الإذعان فهو - كما تقدم - صريح عبارة سعد التفتازاني في التهذيب، ويحتمل أنه ما ذكره السبزواري رحمته الله في شرح المنظومة فقد قال في تحديده للتصديق: «(إما تصور يكون ساذجا) أي لا يكون معه حكم (أو هو تصديق وهو الحكم فقط) أي مجرد الإذعان وإدراك أن النسبة واقعية، وهذا مذهب الحكماء»^(١)، ويحتمل إرادته لمعنى آخر، وهو: إدراك أن النسبة واقعية، ويوجد فرق بين قولنا: (التصديق هو الحكم الذي هو الإذعان بالنسبة)، وبين قولنا: (التصديق هو إدراك أن النسبة واقعية).

فإدراك النسبة الواقعية ليس هو الإذعان. نعم، هو علة للإذعان. فربما مراده رحمته الله هو الإذعان، وأما إدراك أن النسبة واقعية فهذا بيان لعلّة التصديق، وربما مراده أن التصديق إدراك أن النسبة واقعية نفسه، وتعبيره الإذعان تعبير كنائي أي هو إطلاقاً للآزم وإرادة الملزوم. وكيف كان، فيلاحظ على تعرف التصديق بالإذعان أنه تقسيم للشيء إلى

(١) شرح المنظومة: ج ١ ص ٧٨.

نفسه وغيره، فإن البحث في تقسيم العلم الحسولي، وهو ارتسام صورة الشيء في الذهن، فلا بد من حفظ هذا الارتسام الانفعالي في الأقسام، فالتصديق كالتصور هو ارتسام وحضور صورة وتصور بالمعنى العالم للتصور، نعم يمتاز في أنه لازم له، وليس في فصل مقوم لمكان بساطته، واللازم هو الإذعان والجزم واليقين.

قال الملا صدرالدين: لا أظنك بعد ما يرد عليك من الكلام الموضح للمرام أن تكون في ريب مما أوضحنا لك سبيله وبيننا دليله من أن العلم بجميع أقسامه يكون تصوراً ويمتاز بعض أفراده عن بعض بأمر يصير به تصديقاً، والتصديق أيضاً باعتبار أنه حصول في الذهن وباعتبار أن له حصول في الذهن تصور (متصور - ن)، وباعتبار أنه حصول شيء لشيء مطابقاً لما في الواقع تصديق.

فعلى هذا جاز أن يقسم العلم بأنه إما تصور ساذج وإما تصور معه تصديق كما في الإشارات وجاز أن يقسم بأن العلم إما تصور وإما تصديق كما في الموجز الكبير، فبعض العلوم يكون تصوراً وهو ما يحصل في الذهن مفرداً كان أو مركباً، تقييداً أو غيره وبعضها يكون تصديقاً وهو الاعتراف بحصول شيء لشيء وإن كان الاعتراف من جهة كونه حصولاً في الذهن تصوراً أيضاً فلا محذور في شيء من التقسيمين. فالذي يدل أيضاً على صحة ما فهمناه من التصور والتصديق ما قاله الشيخ في منطق الإشارات: «الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصوراً معه تصديق مثل

علمنا بأن كل مثلث فإن زواياه مساوٍ لقائمتين». وقال: أيضاً في كتاب الموجز الكبير في الفصل الأول من المقالة الثالثة في البرهان: العلم يحصل بوجهين: أحدهما تصديق، والآخر تصور. والتصور أن يحدث (والتصورات تحدث - ن) مثلاً معنى اللفظ في النفس، وهو غير أن يجتمع في النفس منه معنى قضية تعقلها النفس، بل يجتمع في النفس منه معنى قضية لم يخلُ من أن تكون مشكوكاً فيها أو مقراً أو منكراً وفي الوجوه الثلاثة يكون التصور قد حدث، وهو وجود المعنى في النفس. أما الشك والإنكار فلا تصديق به معه.

وأما الإقرار - وهو التصديق - فهو معنى غير أن يحصل في النفس معنى القضية، بل شيء آخر يقترن به، وهو صورة الإذعان له، وهو أن المعنى الحاصل في النفس مطابق لما عليه الأمر في نفس الوجود، فلا يكون معنى القضية المعقولة من جهة ما تصورت في النفس معنى قضية معقولة، بل ذلك حادث آخر في النفس. وفي الفصل الثالث من المقالة الأولى من الفن الأول من الجملة الأولى في مدخل المنطق: «وكما أن الشيء يعلم بوجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان له اسم فنطق (فينطق - ن) به تمثل معناه في النفس وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما قيل: «إنسان» أو قيل: «افعل كذا» فإنك إذا وقفت على معنى ما يخاطب به من ذلك كنت تصورته والثاني أن يكون مع التصور تصديق فيكون إذا قيل لك مثلاً: «إن كل بياض عرض» لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول، بل صدقت أنه كذلك، وأما إذا شككت أنه كذا، أو

ليس بكذا فقد تصورت ما يقال لك فإنك لا تشك فيها لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد، فكل تصديق يكون معه تصور ولا ينعكس. فالتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن تحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض، والتصديق هو أن تحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب بخلاف ذلك.

كذلك الشيء يجهل من وجهين أحدهما من جهة التصور، والثاني من جهة التصديق» انتهى كلامه في الشفاء.

أقول: هذا مصرح بأن التصديق قسم من التصور وإن كان قسيماً له أيضاً باعتبار، والمراد من المعية المذكورة في عبارة الإشارات من قوله: «وقد يعلم تصور معه تصديق» هي المعية التي تكون بين جنس الشيء وفصله بحسب التحليل الذهني، كمعية اللون وقابضية البصر في السواد، وهما شيء واحد في الوجود، لا المعية في الوجود المقتضية للإثنية، كالمعية بين الجزء والكل، والشرط والمشروط، كما مر ذكره آنفاً^(١).

هذا هو المراد بالتصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي رحمته الله، ونكتفي بهذا المقدار في بيان الفرق بين التصور والتصديق.

الخلاصة:

ينقسم العلم الحسولي إلى تصور وتصديق، وينبغي معرفة الفرق الدقيق

(١) رسالة التصور والتصديق: ص ٦٢.

بينهما، ولكي يتضح ذلك على مبنى الملا صدرا الشيرازي رحمته الله نذكر مقدمات:
 الأولى: تصدى الباحثون لبيان حقيقة التصور، وقد ذكروا عدة تعريفات
 في ذلك:

الأول: ما لم يكن إذعاناً بالنسبة.

الثاني: المجرد عن الحكم.

الثالث: غير المستتب للجزم والاعتقاد.

الرابع: التصور الساذج.

الخامس: هو حصول صورة الشيء في العقل مع عدم الاقتران بالحكم.

الثانية: تصدى الباحثون لبيان حقيقة التصديق، وقد ذكروا عدة تعريفات
 في ذلك:

الأول: الحكم.

الثاني: الإذعان بالنسبة.

الثالث: هو التصور غير المجرد عن الحكم.

الرابع: هو التصور المستتب للحكم.

الخامس: هو التصور مع الحكم.

ونجد الباحثين انقسموا في حقيقة التصديق هل هي بسيطة أم مركبة،

فقليل: بسيطة وقليل: مركبة من أربعة أجزاء، وقليل: من ثلاثة.

الثالثة: حفظ حقيقة المقسم في أقسامه.

الرابعة: العلم لابد وأن يكون بسيطاً؛ لأنه وجود، وقابل للتشكيك.
 الخامسة: يشترط في المقسم أن يكون متصفاً بالوحدة، وإلاّ تداخلت أقسامه.
 وبعد هذه المقدمات يتضح بطلان كل الآراء، إلا القول بأن التصديق
 تصور بسيط يمتاز بلازم وهو تحقق الحكم معه.

الفصل السادس

تقسيم التصورات

في تقسيم المفاهيم إلى الجزئية والكلية

المفاهيم الكلية والجزئية :

يفرق الذهن البشري بين مفهوم (سقراط، أفلاطون، بغداد) وبين مفهوم (الإنسان، العالم، العلة) فإن الطائفة الأولى من المفاهيم لا تقبل الانطباق على أكثر من فرد بخلاف الطائفة الثانية.

فمفهوم بغداد - مثلاً - لا يقبل الانطباق إلا على تلك المدينة الخاصة عاصمة العراق، ولكن مفهوم الإنسان يقبل الانطباق على أفراد متعددة كمحمد وفاطمة وعلي وزيد.

ولذلك قسم المنطقيون المفاهيم إلى قسمين:

القسم الأول: المفاهيم الجزئية، وهي التي لا تقبل الانطباق على كثيرين، أو التي يمتنع فرض صدقها على أكثر من فرد، مثل المفهوم الذي يحكي حالة الخوف التي وقعت في آنٍ ما وبسببٍ ما.

القسم الثاني: المفاهيم الكلية، وهي التي تقبل الانطباق على كثيرين، أو التي لا يمتنع فرض صدقها على أكثر من فرد واحد، مثل مفهوم البياض؛ والخوف؛ والعداوة.

وينبغي أن نلتفت إلى نقطة مهمة، وهي أن الكلية والجزئية من أحكام المفهوم بما هو حاكٍ عن الخارج، وليستا من أحكام المفهوم بما هو متحقق في عالم الذهن.

وتوضيح ذلك: إذا توصل الذهن البشري إلى مفهوم من المفاهيم، كمفهوم (الإنسان، أو زيد)، فتارة ينظر إلى ذلك المفهوم بما هو حالٌّ عن الخارج، وهنا قد يكون المفهوم حاكياً وعاكساً لأكثر من فرد كمفهوم (الإنسان)، وقد يكون حاكياً عن فرد واحد فقط، ولا يقبل الانطباق على غير ذلك الفرد، ففي الحالة الأولى ينتزع الذهن مفهوم (الكلية)، ويكون المفهوم باعتبار وجوده الذهني - المتقوم بالحكاية - معروضاً (للكلية)، وفي الحالة الثانية يكون المفهوم - وب نفس الاعتبار السابق - معروضاً للجزئية. وأما إذا نظر الذهن إلى ذلك المفهوم من حيث تحققه في عالم الذهن، فلن يكون ذلك المفهوم كلياً أو جزئياً بالمعنى المنطقي؛ لأنه حينئذٍ موجود خارجي، متحقق في ظرف النفس، والوجود الخارجي يساوق التشخص، وقد ذكر أن جزئية المفهوم الجزئي بسبب حضور المحكي في رتبة النفس المادية وكون متصلاً بالحس^(١)، وأما المفهوم الخيالي فسبب الإشارة الذهنية.

(١) قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «ينقسم العلم الحسولي إلى كلي وجزئي - والكلي ما لا يمتنع العقل من فرض صدقه على كثيرين - كالإنسان المعقول حيث يجوز العقل - صدقه على كثيرين في الخارج - والجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين - كالعلم بهذا الإنسان الحاصل - بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة - ويسمى: علماً حسياً وإحساسياً - وكالعلم بالإنسان المفرد - من غير حضور مادته ويسمى: علماً خيالياً. وعد هذين القسمين من العلم - جزئياً ممتنع الصدق على كثيرين - إنها هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجي في العلم الحسي - وتوقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسي - وإلا فالصورة العلمية سواء كانت حسية أو خيالية أو غيرهما - لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين» نهاية الحكمة؛ ص ٢٤٣.

فظهر بما تقدم عدة أمور:

الأول: إن الكلية والجزئية من أحكام الذهن، وليستا من أحكام الخارج. يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله: «لا ريب أن ماهية الكثيرة الأفراد تصدق على كل واحد من أفرادها. وتحمل عليه، بمعنى أن الماهية التي في الذهن كلما ورد فيه فرد من أفرادها، وعرض عليها اتحدت معه وكانت هي هو»^(١).

الثاني: إن المفهوم بلحاظ حكايته عن الخارج هو المتصف بالكلية والجزئية وهو ما يصطلح عليه بـ: (الوجود الذهني).

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «فالكلية من لوازم الوجود الذهني للماهية»^(٢). وقال الشيخ الفياضي معلقاً على قوله: «ولكن الحق هو أن الكلية من لوازم المفهوم الموجود في الذهن بما هو مفهوم، وبما أنه وجود ذهني»^(٣).

فإن قيل: إن مفاهيم الذهن حاكية عن الوجود الخارجي، والوجود الخارجي دائماً جزئي بالمعنى الفلسفي، فكيف كان الوجود الذهني - الذي هو ظل للوجود الخارجي - كلياً؟!.

قلنا: بأن حكاية المفهوم عن الخارج مسلمة، ولكن كون الوجود الذهني ظلاً للخارج شيء، وضرورة ترتب جميع أحكام ذي الظل عليه شيء آخر، فإن الكلية - كما تقدم - تعرض المفهوم بما هو حاكٍ عن الخارج، والمفهوم بهذا

(١) نهاية الحكمة الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

(٢) نهاية الحكمة الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

(٣) تعلية فياضي على كتاب نهاية الحكمة: ج ١ ص ٢٧٩

اللاحظ يختلف عن المفهوم بلحاظ تحققه في الذهن وقيامه بالنفس، فإن ملاك التشخيص نفس الوجود، وما لم يلحظ المفهوم مع الوجود فلن يكن جزئياً. على أن هذه الظليّة ممنوعة، فقد قيل: العلم مجرد وهو أعلى رتبة من الوجود العيني المادي، ولحاكياته عن الخارج عدة تفسيرات، منها كون ما في الخارج معدداً لإدراك العقل المجرد، والمثول بين يديه إدراك للحقائق المادية.

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «فقد تحصل بما تقدم أن الصورة العلمية - كيفما كانت مجردة من المادة خالية عن القوة - وإذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً - من المعلوم المادي الذي يقع عليه الحس - وينتهي إليه التخیل والتعقل - ولها آثار وجودها المجرد - وأما آثار وجودها الخارجي المادي - التي نحسبها متعلقة للإدراك - فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرك - حتى تترتب عليه أو لا تترتب - وإنما هو الوهم - يوهّم للمدرك أن الحاضر عنده حال الإدراك - هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً - فيطلب آثارها الخارجية فلا يجدها معها - فيحكم بأن المعلوم هو الماهية - بدون ترتب الآثار الخارجية -. فالمعلوم عند العلم الحسولي بأمر - له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد - هو مبدأ فاعلي لذلك الأمر - واجد لما هو كماله يحضر بوجودها الخارجي للمدرك - وهو علم حضوري ويتعقبه انتقال المدرك - إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه في الخارج - وتعبير آخر العلم الحسولي اعتبار عقلي - يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوري - هو موجود مجرد

مثالي أو عقلي حاضر - بوجوده الخارجي للمدرك وإن كان مدركاً من بعيد -^(١).

الثالث: إن كل مفهوم باعتبار حكايته عن خارج لا يكون جزئياً فلسفياً، وذلك لعدم اعتبار الوجود معه. نعم، هو جزئي منطقي باعتبار حكايته عن فرد واحد فقط، بخلاف المفهوم الذي يحكي أكثر من فرد.

وبهذا تكون الجزئية المفهومية دائماً نسبية وإضافية. يقول الشيخ جوادي آملي رحمته الله: «إن كل مفهوم هو كلي، لأن التشخص يكون مع الوجود والشيء الذي يلاحظ بدون الوجود يقبل الصدق على كثيرين، ولا يكون المفهوم جزئياً أبداً، ولكن بعض الكليات يكون بالنسبة إلى البعض الآخر خاصاً. من هنا تظهر قضية كون بعض هذه المفاهيم الذهنية جزئية، ويرجع روح ذلك إلى الجزئي النسبي والكلي النفسي»^(٢).

واقعية تقسيم المفاهيم إلى الكلية والجزئية:

أنكر بعض المفكرين تقسيم المفاهيم إلى الكلية والجزئية، وهنا سوف نتعرض لبعض نظريات هؤلاء المنكرين:

النظرية الأولى: وهي نظرية بعض الحكماء، وقد ذهب إليها بعض مفكري أوروبا، وترى هذه النظرية أن الكلية والجزئية في نحو الإدراك، بمعنى أن

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٣٩.

(٢) نظرية المعرفة في القرآن: ج ٢٥.

الحس لقوة إدراكه ينال الشيء نيلاً كاملاً بحيث يمتاز عن سواه مطلقاً ويتشخص، والعقل لضعف إدراكه يناله نيلاً هيناً يتردد ما ناله بين أمور ويقبل الانطباق على كثيرين^(١). فالمفهوم الكلي في واقعه جزئي لا يقبل الانطباق على كثيرين، لكنه مبهم كالشبح الذي يقبل الانطباق على أفراد متعددة لزوال خصائصه وذهاب مشخصاته. فبناء على هذه النظرية لا يوجد فرق بين الكلي والجزئي من حيث المدرك، وإنما الفرق بينهما من جهة المدرك. يقول ديفيد هيوم (*David Hume*): «إن ما نسميه بالمعقولات، ونقول بالمرتبة العالية له ليس سوى إحساسات ضعيفة وخفيفة أو أنها مركبة من بعضها»^(٢).

ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «أنكر باركلي وهيوم حقيقة الكليات وقالوا: إن الكليات مستمدة من المدركات الحسية *percepts*، وما هي إلا نسخ باهتة من هذه المدركات الحسية»^(٣).

ويرد على هذه النظرية:

أولاً: كذب القضايا الكلية، فليس كل أربعة زوج، وليس كل ممكن محتاج، لعدم تحقق أكثر من فرد واحد في عالم الخارج.

(١) نهاية الحكمة: ص ١٦٠.

(٢) نقلاً من كتاب إيضاح الحكمة: ج ٢ ص ٥٤

(٣) موسوعة الفلسفة: ج ٢ ص ٢٦٧، ٢٦٨.

وعليه «ليس الكلية هو الإدراك العقلي لضعفه لعدم التميز كما أنه ليس منشأ الجزئية الإدراك الحسي لقوة إدراكه على تمييز الآخرين حيث إنها أمور واقعية ينتزع العقل من أحدها الكثرة والتعدد حسب مصاديقه وينتزع من الآخر القلة وعدم الانطباق على كثيرين، وإلا كان لازمه أن لا تصدق المفاهيم الكلية على الأمور المتكثرة»^(١).

وثانياً: هناك مفاهيم لا يوجد لها مصداق مادي تدركه الحواس الظاهرية كمفهوم العقل، أو ليس لها مصداق أصلاً، كمفهوم العدم. وطبيعي في مثل هذه المفاهيم لا معنى لأن يقال: إن أدركها الحس، فهي جزئية، وإن أدركها العقل صارت مبهمّة مترددة. يقول الشيخ المصباح رحمته الله: «ما الذين تخيلوا أن المفهوم الكلي عبارة عن تصور جزئي مبهم، وقد وضع اللفظ الكلي لتلك الصور الشاحبة، فإنهم لم يستطيعوا أن يدركوا حقيقة الكلية، وأفضل سبيل لإيقافهم على اشتباههم هو إلفاتهم إلى المفاهيم التي ليس لها مصداق حقيقي في الخارج مثل مفهوم المعدوم والمستحيل، أو ليس لها مصداق مادي ومحسوس مثل الله والملك والروح، أو تلك المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادية والمصاديق المجردة مثل: مفهوم العلة والمعلول. ذلك لأن هذه المفاهيم لا يمكن أن يُقال فيها: إنها نفس الصورة الجزئية لكنها باهتة اللون. وكذا المفاهيم التي تصدق على أشياء متضادة مثل مفهوم: (اللون) الذي

(١) نقد المذهب التجريبي: ص ٢١٩

يحمل على الأسود وعلى الأبيض، فلا يمكن القول: إن اللون الأبيض قد أصبح مبهماً إلى حد أنه تحول إلى مطلق اللون فهو صادق على الأسود أيضاً، أو أن اللون الأسود قد أصبح ضعيفاً وباهتاً إلى حد أنه يقبل الصدق على الأبيض أيضاً^(١).

فالحق هو أن هنالك فرقاً بين الكلي والجزئي من جهة نفس المدرك، فإن المفهوم تارة ينظر إليه في نفسه، وأخرى ينظر إليه بما هو حاكٍ عن الخارج، فعلى الأول يكون جزئياً فلسفياً، وعلى الثاني يكون في نفسه كلياً منطقياً، ويكون جزئياً منطقياً إذا كان لا يعكس إلا فرداً واحداً، وذلك بالإضافة إلى المفاهيم التي تعكس أكثر من فرد واحد.

النظرية الثانية: وهي نظرية الإسميين (*nominalistes*) ويرى أصحاب هذه النظرية أن المفاهيم الكلية من قبيل المشتركات اللفظية، فلفظ (الحيوان) الذي يصدق على الفرس والغزال - مثلاً - كلفظ (العين) الذي يصدق على الينبوع والذهب، من دون وجود أي لون من ألوان الافتراق بينها^(٢).

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٧٩.

(٢) هنالك أكثر من طرح في تفسير نظرية (الإسميين)، فقد نسب إلى (روسلان) وهو من كبار المفكرين الإسميين القول بتحقيق المفاهيم الكلية، ولكن في عالم الذهن خلافاً لنظرية (المثل الأفلاطونية)، وإنكار تحقق الكليات خارجاً شيء والقول بكون الكليات من قبيل المشتركات اللفظية شيء آخر. ولعل (بترس أبيلارد) هو أول من أنكر وجود تصور يقبل الصدق على كثيرين، فقد ذهب إلى أن الاشتراك للفظ وليس للمفهوم، وعلى هذا لا يكون بإزاء الألفاظ معانٍ كلية.

يقول المحقق الشيخ مصباح رحمته الله: «منذ زمن موغل في القدم كان هذا الرأي موجوداً وهو أنه لا يوجد لدينا مفهوم يسمى المفهوم الكلي أصلاً، والألفاظ التي تطلق وهي تدل على المفاهيم الكلية إنما هي في الواقع مثل المشتركات اللفظية التي تدل على أمور متعددة، فمثلاً لفظ (الإنسان) الذي يطلق على أفراد كثيرة هو مثل الاسم الخاص الذي يتخذه عدة عوائل اسماً لوليدها، أو مثل اللقب الذي يطلق على جميع أفراد العائلة»^(١).

والجواب الحاسم على هذه النظرية يتم من خلال معرفة الفوارق الواقعة بين المشترك اللفظي والمشارك المعنوي، فقد ذكر العلماء فوارق متعددة بينهما منها:

١ - المشترك المعنوي: ذو معنى واحد، ويطلق على موارد متعددة بلحاظ ذلك المعنى الواحد، كالحیوان الذي يطلق على الإنسان والفرس والبقر؛ لأنها تشترك في معنى واحد وهو الحيوانية. والمشارك اللفظي: هو المشتمل على معانٍ متعددة بحيث يكون استعماله في مورد استعمالاً يختلف في المعنى عن استعماله في مورد آخر، مثل لفظ (عين) الذي يستخدم في العين النابعة والعين الباصرة.

٢- المشارك اللفظي يحتاج إلى أوضاع متعددة، بينما المشارك المعنوي لا يحتاج إلا إلى وضع واحد.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٧٤

٣- المشترك المعنوي قابل للصدق على ما لا نهاية له من الأفراد والمصاديق، وأما المشترك اللفظي فهو يصدق على معانٍ معدودة هي تلك التي وضع لها.

٤- المشترك المعنوي لا يحتاج فهمه إلى أي قرينة، بينما المشترك اللفظي يحتاج تعيين كل واحد من معانيه إلى قرينة معينة.

وكما هو واضح فإن المفاهيم الكلية تختلف عن المشتركات اللفظية من جهة أنها تحمل معنى واحداً، يصدق على ما لا يتناهى من الأفراد، في الوقت الذي لا يحتاج فهمه إلى أي قرينة.

فإن قيل: إن المفهوم الموجود في عالم الذهن متشخص، لأنه موجود في ذهن خاص وقائم بنفس متشخصة، فهو من هذه الجهة كالموجودات المتحققة في عالم الخارج لا يقبل الانطباق على كثيرين، إذ لا فرق بين الموجودات الخارجية وبين الموجودات الذهنية إلا اختلاف ظرف تحققها، وهذا الفرق ليس فارقاً لاندراج الجميع تحت الخارجية المطلقة.

قلنا: إن للمفهوم في عالم الذهن لحاظين:

الأول: لحاظه بما هو قائم بنفس جزئية مترتبة عليه آثار وجوده في نفسه، وبهذا اللحاظ يكون المفهوم متشخصاً.

الثاني: لحاظه بما هو حاكٍ عن الخارج من دون ملاحظة وجوده وتحقيقه في نفسه، ولا إشكال في أنه بهذا اللحاظ يقبل الصدق على كثيرين. وليس المقصود من الكلية والجزئية إلا أخذ المفهوم بما هو آلة تارة يعكس أفراداً متعددين،

وأخرى لا تعكس إلا فرداً واحداً. يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله في مقام دفع هذا الإشكال: «كلامنا في الماهية بوجودها الذهني الذي لا تترتب عليها فيه آثارها الخارجية، وهي من هذه الجهة لا تأبى الصدق على كثيرين»^(١).

ويقول المحقق المصباح رحمته الله: «إن منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين حيثية المفهوم وحيثية الوجود، وبعبارة أخرى: هو الخلط بين الأحكام المنطقية والأحكام الفلسفية. فنحن لا نشك أيضاً في أن كل مفهوم متشخص، من حيث إنه موجود، وحسب قول الفلاسفة أن (الوجود مساوق للتشخص) فإذا تصورناه مرة أخرى فإن له وجوداً آخر، ولكن الكلية والوحدة المفهومية ليست بلحاظ وجوده وإنما بلحاظ حيثية المفهوم أي ناحية عكسه للأفراد والمصاديق المتعددة»^(٢).

النظرية الثالثة: يعتقد بعض فلاسفة الغرب أن جميع المدركات الإنسانية على مستوى التصور والتصديق ترجع إلى الحس، وأن الصور الكلية ليست إلا تلك الصور الجزئية الحسية، ولكنها بفعل التفاعلات الدماغية تغيرت كمّاً وكيفاً فاكتسب الكلية والشمول.

ويرد على هذه النظرية:

أولاً: أن لازم تغير الصور الجزئية عدم بقائها، وهذا خلاف ما ندركه بالوجدان من بقاء الصور الجزئية، بجانب الصور الكلية.

(١) راجع نهاية الحكمة الفصل الثالث من المرحلة الخامسة.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ١٧٨.

يقول المحقق جوادي آملي رحمته الله: «إن التحول الكيفي للمعرفة الشخصية إلى معرفة كلية يخالف ما يحسه الإنسان في وجدانه، فعندما ندرك مفهوماً كلياً فإن هذا لا يعني أن الجزئي قد تحول إلى كلي لأننا لا زلنا نشعر بذلك الجزئي بجميع خصوصياته، ولهذا يمكننا أن نجعل نفس المفهوم الجزئي الذي كنا نعرفه من قبل موضوعاً للقضية ونحمل عليه المعنى الكلي الذي نفهمه فيما بعد، في حين أنه لو كان انتقال الذهن من الجزئي إلى الكلي على صورة مرور من الكمية إلى الكيفية لكان ينبغي انعدام تلك الصورة الجزئية بعد ظهور الصورة الكلية»^(١).

وثانياً: أنه ثبت في محله أن الصور الإدراكية جزئية كانت أو كلية مجردة لا تقبل التغير والتبدل، أما كونها مجردة فلعدم توفر خواص وأحكام وآثار المادة فيها، وأما كون المجرد لا يقبل التغير والتبدل، فلأن القبول يتوقف على الاستعداد، والاستعداد لا يكون إلا في مادة، وهذا خلاف التجرد عن المادة. نعم، قد يقع التغير في محكي الصورة الذهنية، أو في نسبة المدرك إليها، مثال الأول أن يتصور الإنسان مساحة فارغة، ثم يجد أن تلك المساحة قد أقيم فيها مجموعة من المباني. ومثال الثاني أن يعتقد الإنسان بدوران الشمس حول الأرض ثم يزول اعتقاده بعد ذلك. ففي هذين المثالين لم تتغير الصورة الذهنية، ولكن العرف يقوم بنسبة التغير إليها، فيقول: (تغيرت صورة

(١) نظرية المعرفة في القرآن: ص ٢٧١.

المساحة الفارغة)، و(تغير تصور الذهن عن حركة الشمس)، فنسبة التغير هنا إلى الصورة من نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

أقسام المفاهيم الجزئية:

تنقسم المفاهيم الجزئية التي لا تعكس إلا موجوداً واحداً إلى:

١- المفاهيم الحسية: وهي الظواهر الذهنية الحاصلة من خلال اتصال الحواس بعالم المادة، ومثالها صورة الحديقة التي ينظر إليها الإنسان وهو يتنقل بين أشجارها.

وبطبيعة الحال فإن بقاء هذه الصورة مرهون بقاء الاتصال الخارجي بعالم المادة؛ ولذلك هي تزول عن صفحة الذهن بمجرد انقطاع الاتصال الحسي.

٢- المفاهيم الخيالية: وهي الظواهر الذهنية الحاصلة بعد الاتصال الحسي بعالم الخارج، فإننا وبعد الاتصال بعالم المادة ندرك صوراً متعددة نحفظ بها ونتذكرها دائماً مع أن حواسنا غير متصلة بمصاديقها، ومثالها صورة الحديقة المرتسمة في الذهن بعد انقطاع الحس عن الخارج.

وقد قال الحكماء: «إن المفهوم الحسي علم بالشيء مع حضوره المادي، والمفهوم الخيالي علم بالشيء من غير حضوره المادي»^(١).

٣- أضاف بعض الحكماء قسماً ثالثاً وهو: (المفاهيم الوهميّة)، والمراد منها

تلك الظواهر الذهنية الحاصلة من خلال إدراك أحد المعاني الجزئية، كالخوف الخاص والعداوة الخاصة.

وبيان هذا التقسيم بصورة واضحة يتوقف على ذكر مجموعة من المطالب المهمة، فالكلام هنا يقع في عدة نقاط:

النقطة الأولى: تنقسم حواس النفس الحيوانية إلى ظاهرية وباطنية وكلامنا في هذه النقطة حول الحواس الظاهرية، وقد ذكر أن الحواس الظاهرية - بحسب الاستقراء - تنقسم إلى خمسة أقسام:

١- اللمس وبه يدرك الحيوان اللمس، كالخشونة.

٢- الذوق وبه يدرك الحيوان الطعوم، كالحلاوة.

٣- الشم وبه يدرك الحيوان الروائح.

٤- السمع وبه يدرك الأصوات.

٥- البصر وبه يدرك المبصرات.

وقد بحث الحكماء تبعاً لعلماء الطبيعة مواضع هذه الحواس في جسم الحيوان والإنسان. يقول الحكيم السبزواري رحمته الله:

المشعر الظاهر للخمس انقسم لمس وذوق بصر سمع وشم

لمس سرى والذوق باللسان تم وعصبا حُلْمَتِي الثدي لشم

في عصب الصَّماخ سمع والبصر عند التقاطع الصليبي ظهر^(١)

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٢٧.

والمحقق عند أساطين الحكمة أن هذه المواضع علل معدة لحصول الإدراك، وأن المدرك الحقيقي هو النفس، ولكن باعتبار عدم تجردها في مرتبة الفعل كانت بحاجة إلى مجموعة من المعدات والشرائط لتحقيق إدراكها.

يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله: «لا شك أن الأصول المبرهن عليها في أبحاث العاقل والمعقول من العلم الأعلى تعطي أن المدرك صورة مجردة عن المادة، وأن المدرك لها هي النفس المجردة، لكن هذا لا يغنى عن البحث الطبيعي عن الرابطة الموجودة بين القوة الجسمانية المنطبعة في البدن وبين المادة الخارجية بعد ما تحقق بالحس والتجربة وجود رابطة بين الإدراكات وبين البدن والمادة الخارجية»^(١).

النقطة الثانية: ينقسم ما تدركه النفس إلى قسمين:

- ١- ما يأتي عن طريق الحواس الظاهرية أو تدركه النفس بإعانتها، كإدراك الصوت والطعم والرائحة واللون، ويصطلح عليه بـ(الصورة).
 - ٢- ما لا يأتي عن طريق الحواس الظاهرية لعدم قابليته للإدراك بها، كعداوة زيد، ومحبة الأم، ويصطلح عليه بـ(المعنى).
- والصورة دائماً جزئية لإضافتها إلى المحسوس الخارجي^(٢)، وأما المعاني

(٢) الحكمة المتعالية: ج ٨ ص ١٨١.

(١) قال العلامة الطباطبائي رحمته الله في تعليقه الشريفة على الأسفار ج ٢ ص ١١: «... إن الصور العلمية الحاصلة لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صورة إحساسية أو خيالية لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها وإنما يتمتع عن تحقق

فقد تكون جزئية، كما في مفهوم عداوة زيد وخوف عمرو، وقد تكون كلية كما في مفهوم العداوة والخوف، وجميع المفاهيم الكلية - كما سوف يتضح في مستقبل هذا البحث إن شاء الله - لا تأتي إلى الذهن عن طريق الحواس.

النقطة الثالثة: تنقسم الحواس الباطنية^(١) - بحسب الاستقراء - إلى خمسة

أقسام:

١- الحس المشترك: وهو القوة المدركة للصور الحسية، فهي كحوض ينصب إليه الماء من أنهار خمسة، وتلك الأنهار هي الحواس الظاهرية، أو هي كملك والحواس الظاهرية كجواسيس لها^(٢).

وسميت هذه القوة بالحس المشترك لأن لها جهتين: جهة نحو الحواس الظاهرية، وجهة نحو الخيال الذي هو خزانة الصور الحسية. يقول المحقق

أكثر من واحد تنطبق عليه الصورة من جهة حكم نظري آخر كحكمه بامتناع اجتماع الأمثال أو كون الوجود مساوق للتشخص ونحو ذلك، أما نفس الصورة العلمية فلا تأبى عن الانطباق على كثيرين وإن كانت السعة في الصور الحسية أو الخيالية كصورة زيد مثلاً أقل مما في الصورة العقلية كصورة الإنسان مثلاً هذا فلا يبقى إلا أن يُقال: إن العلم الحسي إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسة في العضو الحاس مائلاً لما في الخارج، ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن ثم يحصل لها علم حصولي في الحس المشترك يطابق هذا الذي اتحدت به نوع مطابقة: وهذا النوع من الاتصال هو السبب في إيائه عن تجوز وقوع الشركة في العلم الإحساسي الحاصل بالحواس الظاهرية... وأما الصور الخيالية فإنما يمنع الشركة فيه حكم العقل بأنه صورة شخص خارجي يتمتع وقوع الشركة فيه لا أن المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية مع الغض عما عداها».

(٢) وسوف يتضح أن بعض هذه الحواس مدرك وليس الجميع.

١٢١ شرح المنظومة: ج ٥ ص ٥٧

السبزواري رحمته الله: «أعلم أن بنطاسيا يسمى بالحس المشترك، لاشتراكه بين إحساس الصور من الطرق الخمس، وبين إحساسها من لوح الخيال؛ فهو كمرآة ذات وجهين: وجه إلى الخارج ووجه إلى الداخل، فالتخيل إدراك بالحس المشترك لما في الخيال، ثم حفظ هذا الإدراك بالخيال كحفظ الصور المحسوسة من الطرق الخمس»^(١).

٢- الخيال: وهو خزانة الصور التي أدركتها قوة الحس المشترك. فإن الحيوان من خلال الاتصال الحسي بالخارج يدرك بحسه المشترك مجموعة من الصور، وبعد انقطاع الاتصال الحسي يقوم بحفظ تلك الصور في قوة الخيال، ولولا حفظها في هذه القوة لما تحقق منه الاستدكار بعد ذلك.

٣- الواهمة: وهي التي تدرك المعاني الجزئية. وقد أنكر بعض الحكماء وجود هذه القوة في مقابل وجود الحس المشترك أو العقل، فاختار صدر الدين الشيرازي رحمته الله أنه عقل مضاف إلى المتخيل، واستدل بأن إدراك عداوة زيد - مثلاً - إما تدرك لا من حيث كونها في شخص معين، فتكون كلية، وإما تدرك من حيث هي في شخص معين قائمة به، وهنا تكون مدركة بالحس كوجود زيد نفسه^(٢)، وقد تابعه الشيخ المحقق حسن زادة آملي رحمته الله فذكر أنه

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٥٦.

(٢) قال رحمته الله: «واعلم أن الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به وتبديرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية

عقل ساقط أو العقل المنزل في جملة من كتبه^(١).

٤- الحافظة: وهي خزانة المعاني الجزئية، فهي بالنسبة إلى الواهمة، كالحيال بالنسبة إلى الحس المشترك، وتحققها ينبني على تحقق الواهمة كما هو ظاهر.

٥- المتصرف: وهي القوة التي تقوم بوصل الصور والمعاني الجزئية وفصلها. يقول الحكيم السبزواري رحمه الله: «ودون تلك القوى الباطنية قوة أخرى باطنية مشتهرة للوصل والفصل أي لتركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض كإنسان له رأسان أو جناحان، وتفصيل بعضها عن بعض كإنسان لا رأس له. وأيضاً

وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل - كما أن الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي. والحجة على ما ذكرناه أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنها في الشخص المعين أو لم يدركها إلا من حيث إنها في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية - فالوهم هو العقل وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته - فإن وجود الجسم الشخصي عين جسميته ووحدته عين اتصاله وكان إدراك عداوته كإدراك وجوده ووحدته فكان إدراكه حيثئذ بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى معقول كلي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن يتنزع منها ذلك المعنى كالعالية والمعلولية والتقدم والتأخر وسائر الإضافات كالأبوة والبنوة وغيرها وإما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد والرائحة والطعم فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف وذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها وإما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة - وإدراك القسم الثاني بشيء من الحواس أو بالخيال فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأول - وإن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلي مضاف إلى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالأجسام وإدراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي « الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨ ص ٢١٥.

(١) راجع العين الإحدى والثلاثين من كتابه النفيس شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس.

التركيب في الموجبات والتفصيل في السوالب... هي المفكرة من حيث استعمال العقل إياها. وأما من حيث استعمال الوهم إياها فتسمى متخيلة^(١).
أقول: ويمكن ضبط الحواس الباطنية بأنها إما مدركة أو لا، وعلى الأول إما مدركة للصور، وهي الحس المشترك، وإما مدركة للمعاني وهي الواهمة. وعلى الثاني إما حافظة أو متصرفة. وعلى الأول إما حافظة للصور وهي الخيال، وإما حافظة للمعاني وهي الحافظة. والثاني المتصرفة^(٢).

أقسام المفاهيم الكلية:

قسم الحكماء المفاهيم الكلية إلى عدة تقسيمات^(٣) وما سوف نبثه هنا خصوص تقسيم الفلاسفة الإسلاميين للمفاهيم الكلية إلى معقولات^(٤) (أولية ماهوية) ومعقولات (ثانية منطقية) ومعقولات (ثانية فلسفية).
لعل الفلاسفة - في بداية الأمر - قد لا حظوا اختلاف وصول الذهن إلى المفاهيم الكلية، ثم انطلقوا نحو معرفة أقسامها، وتحديد خصوصيات كل قسم منها.

(١) شرح المنظومة: ج ٥ ص ٧١.

(٢) شرح المنظومة ج ٥ ص ٧١.

(٣) فقد تقسم إلى ذاتية وعرضية، وإلى متواطئة ومشككة، وإلى عقلية ومنطقية وطبيعية، وإلى ما لها أفراد متعددة وما ليس لها أفراد متعددة وعلى الثاني تقسم إلى ما لها فرد واحد وما ليس له فرد، وعلى الأول قد يكون غير المتحقق من الأفراد ممكن وقد يكون مستحيلاً، وعلى الثاني قد يكون تحقق الأفراد ممكناً وقد يكون مستحيلاً.

(٤) سميت بـ: (المعقولات) لأنها تدرك بالعقل.

فإن بعض المفاهيم يصل إليها الذهن من خلال الاتصال - بواسطة الحواس أو الشهود الباطني - بعالم الخارج، والبعض الآخر يدركها العقل بملاحظة خواص نفس تلك المفاهيم التي ظفر بها من خلال الاتصال الخارجي.

وهذه المفاهيم الأخيرة هي التي عبر عنها بـ (المفاهيم الثانية المنطقية)، والمقصود منها أن المعقولات التي يتوصل إليها من خلال الاتصال بالخارج بعد أن ترد إلى الذهن وتصبح موجودة بالوجود الذهني تصير من حيث إنها في الذهن ذات معانٍ ومفاهيم وصفات مختلفة، كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية... إلخ.

فمفهوم الإنسان - مثلاً - إذا أدركه العقل ولاحظ خصوصية انطباقه على أكثر من فرد عرضت عليه الكلية واتصف بها في عالم الذهن، إذ لا كلية في عالم الخارج، وإذا لاحظ أنه غير خارج عن حقيقة أفرادها عرضت عليه الذاتية، واتصف بها في الذهن لا في الخارج؛ لأن الذاتي أحد قسمي الكلي، ولا كلي في الخارج. فالكلية والذاتية إذاً من المعقولات الثانية المنطقية.

وأما تلك المفاهيم التي يصل إليها الذهن من خلال الاتصال بعالم الخارج، فتارة يظفر بها الذهن بصورة آلية وبمجرد حصوله على إدراك واحد أو عدة إدراكات شخصية، وهذه هي المعبر عنها بـ (المعقولات الأوليه الماهوية)، مثل المفهوم الكلي للبياض الذي يدرك بعد رؤية شيء أو عدة أشياء تتميز بالبياض، وأخرى يظفر بها بعد مقارنة شيئين أو حالتين مختلفتين،

كمفهوم العلة والمعلول المتزع من مقارنة شيئين متعاقبين على نحو يكون أحدهما منبثق عن الآخر، وهذه هي (المعقولات الثانية الفلسفية).

الفرق بين المفهوم الفلسفي والماهوي:

وقد ذكروا فوارق متعددة بين المفاهيم الأولية الماهوية والمفاهيم الثانية الفلسفية منها:

١- إن المفاهيم الماهوية تحكي الحدود الوجودية للأشياء. ولذلك هي تحمل في ذاتها خصائص المحكيات، وهذا بخلاف المفاهيم الفلسفية التي تحكي أنحاء الوجود، وجهة واقعية لاحظها الذهن في عملية المقارنة.

ومن هنا قالوا: إن المفاهيم الماهوية تقع في جواب ماهو؟ دون غيرها.

٢- إن صدق مفهوم ماهوي على مورد يمنع صدق مقابله، فإذا صدقت الإنسانية على شيء - مثلاً - امتنع صدق الحجرية عليه، وهذا بخلاف المفاهيم الفلسفية وحتى المنطقية، فإن صدق مفهوم منها على مورد لا يمنع صدق مقابله، فقد يكون الشيء علة لشيء وفي نفس الوقت معلولاً لغيره، وقد يكون كلياً بالنسبة إلى ما تحته، وجزئياً إضافياً بالنسبة إلى ما فوقه. ومن هنا قالوا: إن المفاهيم الماهوية خاصة لا تصدق على أكثر من مقولة، بخلاف المفاهيم الفلسفية والمنطقية.

٣- المفاهيم الماهوية والفلسفية إذا جعلت محمولاً في قضية يكون اتصاف الموضوع بهما خارجياً، إلا أن عروض المفهوم الماهوي يكون في عالم الخارج،

وعروض المفهوم الفلسفية يكون في عالم الذهن. وقد تبين مما تقدم أن المفاهيم المنطقية تمتاز بأن الاتصاف والعروض فيها لا يكون إلا في عالم الذهن.

قال المحقق الشيخ حسن زاده الآملي رحمته الله: «اعلم أن المعقول الثاني عند الحكيم أعم منه عند المنطقي. بيان ذلك: أن ما يعرض لشيء فهناك ينتزع أمران عروض واتصاف أما العروض فمن العارض، وأما الاتصاف فمن الموضوع. مثلاً إذا عرض بياض جسماً عرض ذلك البياض الجسم واتصف الجسم به بأن صار أبيض.

وعروض الشيء في بادي الرأي يتصور بأحد الوجوه الأربعة:
الأول: أن يكون العروض والاتصاف كلاهما في الخارج، كعروض بياض لجسم، واتصاف الجسم بذلك.

الثاني: أن يكون كلاهما في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية والمعرف، وغيرها من المعاني التي جعلت موضوعاً للمنطق على أحد القولين.

الثالث: أن يكون الاتصاف في الخارج والعروض في الذهن، كالشيئية والإمكان والجوهرية والعرضية.

والرابع عكس الثالث بأن يكون الاتصاف في الذهن والعروض في الخارج. والأول عند كلا الفريقين ليس من المعقولات الثانية بلا خلاف. والثاني عندهما من المعقولات الثانية كذلك. والثالث عند الحكيم منها وعند المنطقي

ليس منها. والرابع لا تحقق له»^(١).

٤- أن المفاهيم الماهوية تنقسم إلى كلية وجزئية، بخلاف المفاهيم الفلسفية.

٥ - أن المفاهيم الماهوية الكلية تحمل على أفرادها بنحو يختلف عن صدق المفاهيم الفلسفية على مصاديقها، لأن المفهوم الماهوي عندما يحمل على فرد فإنه يكون داخلاً في ماهيته وأجزائه الذاتية، فمثلاً عندما^(٢) نقول: (زيد إنسان) فالإنسانية داخلية في ماهية زيد ومقومة له وحاكية عن حده الوجودي.

وهذا بخلاف المفاهيم الفلسفية، فإن صدق المفاهيم الفلسفية على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، فتكون المصاديق الخارجية هي الملزوم، والمفاهيم الفلسفية هي اللازم.

ولكي يتميز المفهوم الفلسفي عن المفهوم الماهوي، عبروا بحسب الاصطلاح عن مصاديق المفهوم الماهوي بـ(الأفراد) وعمّا ينطبق عليه المفهوم الفلسفي بـ(المصاديق).

تنبيهات مهمة:

وهنا ينبغي التنبيه على عدة أمور:

(١) كشف المراد، تعليقة الآملي: ص ٤٥١.

(٢) قال الشيخ حسن زاده حفظه الله في تعليقه على (اللئالي المنتظمة): اعلم الأقوال في موضوع المنطق ثلاثة: الأول: إنه المعقولات الثانية من حيث إنه يتوصل بها من المعلوم إلى المجهول، وذهب إليه أهل التحقيق. الثاني: إنه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل إلى مطلوب تصوري أو تصديقي وإليه ذهب أكثر المتأخرين. الثالث: إنه الألفاظ من حيث إنها تدل على المعاني.

الأول: اعتبر المنطقيون جميع المعقولات الثانية من قبيل التصورات الضرورية والبدئية (الأولية) التي يدركها العقل ويصدق بها من دون سبب خارج عن ذاتها. بمعنى أن العقل بعد الاتصال بعالم الخارج يدرك مجموعة من التصورات الحسية، ومن خلال هذه التصورات تكون النفس الإنسانية قابلةً ومستعدةً لإدراك تلك المفاهيم العامة، كمفهوم الوجود، الشيئية، الكلية، الجزئية من دون حاجة إلى أمر زائد.

الثاني: أن المفاهيم الثانية حاصلة من خلال عملية الانتزاع، فإن بعض التصورات تحصل من خلال الاتصال الحسي المباشر بعالم الخارج - وهي المفاهيم الماهوية - وبحصولها تكون النفس الإنسانية مستعدة لإدراك مجموعة من التصورات ليس لها ما بإزاء في عالم لخارج، ولا توجد بجانبها صور حسية باعتبار تطورها وحركتها الجوهرية.

الثالث: قيل: (إن المعقولات الثانية باعتبار أنها متأخرة من حيث الظهور في عالم الذهن عن المفاهيم الماهوية تعتبر في الدرجة الثانية (معقولات ثانية) بحسب الترتيب الفلسفي، وباعتبار أن الذهن يصل إليها من دون سبب خارج عن ذاتها تعتبر في الدرجة الأولى (بدئية أولية) بحسب الترتيب المنطقي).

وقيل: هو حسن بناء على أصالة الماهية لا الوجود، وأما بناء على أصالة الوجود، فلن تكون المفاهيم الماهوية متقدمة من حيث الظهور في عالم الذهن على المفاهيم الفلسفية.

والظاهر عدم ارتباط تقدم ظهور أحد المفهومين على الآخر بمسألة أصالة الوجود والماهية، فإن الذهن بعد إدراك تعدد الموجودات بالوجدان، وأن لها انبساطاً خاصاً ونحواً معيناً يمكنه انتزاع الماهوي من الانبساط الخاص مباشرة من دون توسط مفهوم الوجود.

الرابع: التفريق بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الماهوية على أساس أن الأولى تحكي نحو الوجود والثانية تحكي حد الوجود، مبني على القول بأن الماهيات منتزعة من حد الوجود، وبناء على كونها منتزعة من نحو الوجود لا بد من البحث عن ضابطة أخرى. ككون المفاهيم الفلسفية تعكس نحو الوجود المشترك، والمفاهيم الماهوية تعكس نحو الوجود المختص.

الخامس: أورد بعض المحققين على القول بأن العروض في المفاهيم الفلسفية ذهني والاتصاف خارجي: بأن فرض تحقق الاتصاف في الخارج دون العروض مستحيل، فهل يمكن أن يتصف الشيء بما لا وجود له ولا تحقق له إلا في عالم الذهن!

بل إن العروض والاتصاف شيء واحد وهو النسبة، فإذا لوحظت في طرف الموضوع قيل اتصاف، وإذا لوحظت في طرف المحمول قيل عروض.

وقيل في الجواب: إن معنى الاتصاف في عالم الخارج أن يكون الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة، ولا يشترط في ذلك كون الصفة أمراً ثابتاً بحيث يكون لها وجود في عالم الخارج مغايراً لوجود موصوفها، فإن

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، ولذلك كانت الأعدام ثابتة للأشياء في الخارج، وكان ثبوتها مورداً لقاعدة الفرعية بلا إشكال، كما في ثبوت العمى لزيد، والجهل البسيط لعمر، وعدم الكتابة لخالد.

قال بعض الأجلة: «إن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه، ولا شك أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم، ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه، وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني، فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأً لانتزاع العقل الكلية منه ثم الحمل عليه اشتقاقاً، فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأً لصحة انتزاع العقل للاتصاف عنه»^(١).

وأجاب صدر المتألهين رحمته الله عن ذلك بإثبات وجود رابط للصفة في علم الخارج، فقد ذكر رحمته الله أن الإضافات والصفات العدمية لها حظوظ ضعيفة من الوجود والتحصيل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها. وذكر - أيضاً - أن

(١) الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٣٣٦

الممتنع الحصول في نفسه في الخارج ممكن الوجود بالوجود الرابط. وقد ناقشه المحقق السبزواري رحمته الله في حاشيته على الأسفار بعدة مناقشات من أهمها:

١- انهدام قاعدة الفرعية التي مفادها ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت.

٢- كون تقابل العدم والملكة من تقابل التضاد.

٣- لزوم تحقق الإضافة وهو يلزم منه التسلسل؛ لأنها ستكون في محل فتكون لها إضافة إليه وهكذا.

وفسر للتخلص من المشكلة الاتصاف بالحمل، وهو الاتحاد بوجود واحد وهو الموضوع، ولا حاجة لتحقيق المحمول وراء تحقق الموضوع في الاتصاف بهذا المعنى وما ذكره من أن المفاهيم الفلسفية لا وجود لها خارجاً بالوجود الرابط حق، وإلا لما كان وجوب الواجب عين ذاته، بل ولكانت جميع صفاته التي هي بحسب الدقة مفاهيم فلسفية، زائدة عليه متعلقة به، وأما تفسير الاتصاف بالحمل فغير مستقيم؛ لأنه ذهني ولا تحقق له، بينما الاتصاف خارجي.

وأما الشهيد الصدر رحمته الله فحيث إن تحقق المعقولات الثانية في عالم الوجود مستحيل، وفي نفس الوقت لا يمكن نفيها خارجاً وفرضها اعتبارات محضة كفرض جبل من ذهب، لأن الموجودات تتصف بها في عالم الخارج، وقضية الإنسان ممكن يصدق بها العقل بقطع النظر عن الفرض والاعتبار^(١) ذهب إلى

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٣٩٦.

أنها ثابتة في الواقع، وأن لوح الواقع أعم من لوح الوجود. ولا يخفى مافي كلام الشهيد عليه السلام على القول بأصالة الوجود التي تحتم بالأ ثبوت إلا للوجود، فالحق وجود هذه المعاني الانتزاعية بعين وجود منشأ انتزاعها. ومعنى انتزاعيتها هو وجودها بوجود منشأ انتزاعها لا بوجود آخر، بمعنى أن هنالك وجوداً واحداً، كوجود الإنسان مثلاً يحلله الذهن إلى أصل الوجود وهو وجود الإنسان، ونحو الوجود وهو الإمكان، وبعد حصول الإثنية العقلية يحكم بكون أحدهما للآخر ويتحقق العروض.

وليس معنى انتزاعيتها أن لها وجوداً رابطاً يحوله الذهن إلى مستقل، كما هو المناسب لمذهب صدر الدين الشيرازي عليه السلام، كيف! والوجوب عين الواجب في عالم الخارج، فلو كان اتصاف الواجب بالوجوب في عالم الخارج نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، وكان الحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم - على حد تعبيره - للزم أن يكون تحقق الوجوب غير تحقق الواجب، وهذا ما لا يلتزم به من كان دون صدر المتألهين عليه السلام فضلاً عنه.

التخلص من المشكلة باعتبارية الاتصاف:

وقد ذكر بعض الأساتذة ما حاصله: إن ما ذكر في الحكمة من ثبوت حالتين للمحمول حالة العروض وحالة الاتصاف ليس كلاهما أمراً واقعياً، وإنما الاتصاف نظر اعتباري في جميع أقسامه الثلاثة، وهي:

١ - ما كان العروض والاتصاف في الخارج، نحو عروض البياض على الجسم.

٢ - ما كان كلاهما في الذهن نحو عروض الكلية على مفهوم الإنسان.

٣ - ما كان العروض في الذهن والاتصاف في الخارج، كما في الأمور الانتزاعية، فمثلاً في الأول ما هو حقيقي هو وجود البياض في الجسم، وأما اتصاف الجسم بالبياض فهو اعتباري لا حقيقي، وكذا الحال في الثاني فإن الحقيقي هو صدق مفهوم الإنسان على كثيرين، وأما اتصافه بالكلية فهو اعتباري والأمر في الأخير أوضح.

ولا بد من الوقوف قليلاً عند ما ذكر، فإنه يعتمد على تحديد المراد من العروض والاتصاف، وفيه تفسيرات ثلاثة:

الأول: إن العروض والاتصاف كيفية لحاظ نسبة المحمول للموضوع فهما كيفية للوجود الرابط، فمثلاً في المفهوم الماهوي بناء على نظرية كون العرض طوراً أو في فرض كون المحمول جامعاً ماهوياً للموضوع لا يوجد تعدد خارجي، ووجود للبياض وراء وجود الجدار، أو وجود للإنسانية وراء وجود زيد. نعم، الذهن في عملية الحمل يحدث نسبة بين المحمول والموضوع، والنسبة من طرف الموضوع تعني اتصافه، ومن طرف المحمول تعني عروضه.

وعلى هذا قد يقال:

١- لا معنى لجعل أحدهما حقيقياً دون الآخر.

٢- ولا معنى لجعلهما خارجيين أو جعل أحدهما ذهنياً والآخر خارجياً؛ لأنهما ذهنيان دائماً. نعم، محكي طرفي القضية قد يكون ذهنياً فيهما، وقد يكون خارجياً فيهما، وقد يكون الموضوع خارجياً والآخر ذهنياً، ففي (الإنسان كلي) الطرفان ذهنيان والمحكيان كذلك، وفي (النار علة) الطرفان ذهنيان ولكن المحكي خارجي، وحكاية الموضوع حكاية المفهوم لما بإزائه، وفي المحمول حكاية المفهوم لمنشأ انتزاعه، وفي (العلة متقدمة) المفهومان ذهنيان، والمحكيان منشأ الانتزاع.

الثاني: إن المراد بالعروض الاتحاد المعتبر في الحمل، وهو كما يرى العلامة الطباطبائي رحمته الله كون المحمول وجوداً لغيره يطرد عدماً نعتياً عن موضوعه، فتحقق البياض نفس للجسم الذي هو وجود لغيره عبارة عن عروضه، وأما الاتصاف فهو الاتحاد، ولكن من جهة الموضوع، وفرق هذا التفسير عن سابقه هو أن الاتصاف والعروض في التفسير السابق كيف في النسبة الذهنية، وهما وصف لمحكي النسبة وهو الاتحاد الخارجي أو الذهني، وعلى هذا - أيضاً - لا معنى لأن يقال: بأن أحدهما حقيقي دون الآخر، إلا أن هذا التفسير كسابقه يمنع كون أحدهما ذهني دون الآخر، ولكن يلاحظ عليه أن وجود المحمول والموضوع قد يكون واحداً في الخارج وليس ثبوت الموضوع على نحو الوجود الرابط، كما في حمل النوع على الفرد أو المفاهيم الفلسفية - خلافاً للملا صدرا، والأمر كذلك في المعقولات المنطقية بالنسبة إلى المفاهيم الذهنية.

الثالث: ما تقدم عن بعض الأجلة، وهو أن المقصود بالاتصاف اصطلاح خاص، وهو كون الموضوع بنحو لو لاحظته العقل لظفر بمفهوم المحمول، والذي يبدو أن صاحب هذا التفسير يريد أن يبين أن الموضوع دائماً اتصافه بمعنى كونه سبباً للظفر بمفهوم المحمول، سواء كان المفهوم ماهوياً، كما في حمل النوع على الفرد أو مشتقاً من ماهوي أو ثانياً فلسفياً، كما في انتزاع الإمكان وحمله على الوجود الخارجي، أو كان ثانياً منطقياً، كما في انتزاع الكلية من صورة الإنسان الذهنية، وعلى هذا يكون الاتصاف تارة خارجياً وأخرى ذهنياً، وأما العروض فهو ثبوت المحمول للموضوع إما بنحو العينية أو الاتحاد أو كون المحمول نحواً وكيفية للموضوع - أي ثبوت الكيفية فيه كقبول الصدق على كثيرين في الصورة الذهنية -.

وعلى هذا التفسير - أيضاً - يكون الاتصاف أمراً حقيقياً وليس اعتبارياً، ولهذا يأتي الإشكال في هذه العبارة: (ما هو حقيقي هو وجود البياض في الجسم وأما اتصاف الجسم بالبياض فهو اعتباري لا حقيقي... وكذا الحال في الثاني، فإن الحقيقي هو صدق مفهوم الإنسان على كثيرين، وأما اتصافه بالكلية فهو اعتباري)، فإن وجود البياض للجسم يلازم أن الجسم واجد للبياض، وهو ما يوجب انتزاع البياض منه وصحة اشتقاق أبيض، وهذا ليس أمراً يختلف باختلاف الأنظار، والكلية ليست إلا كون المفهوم يقبل الصدق في نفسه، وهي منتزعة من نحو وكيف الصورة الذهنية، وكون الصورة بحيث ينتزع منها الكلية

أمراً واقعياً، وهو الاتصاف على هذا التفسير. نعم، هو اعتباري نفس أمري بمعنى ما ليس لا بشرط عن الذهن والخارج، فإن كان هذا المقصود فلا إشكال.

الخلاصة:

تنقسم المفاهيم إلى جزئية لا تقبل الصدق على كثيرين، وكلية تقبل ذلك، مثال الأولى صورة زيد، ومثال الثانية صورة الإنسان، وهما من أحكام المفهوم بما هو حالك، والمفهوم في نفسه كلي دائماً وجزئته باعتبار ارتباطه بالموجود الخارجي إما بحضوره في رتبة النفس أو الإشارة الذهنية.

فإن قيل: ما في الذهن ظل الخارج، فكيف يكون كلياً مع تشخص الخارج. قلنا: الظلية ممنوعة، فإن المفهوم الكلي مجرد، وهو أشد، والعينية في الحد فقط، وللشيء بما هو حالك ما تخصه من الأحكام، ومنها الكلية لعدم أخذ الوجود مناط التشخص معه. والجزئية الذهنية إضافية. وتقسيم المفاهيم إلى كلية وجزئية واقعي، فالقول: بأنه في نحو الإدراك من جهة تفاوت الكشف، لا يستقيم مع وجود مفاهيم كلية لا فرد لها، على أنه يلزم كذب الكليات. كما أن الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي يبطل نظرية الإسميين.

فإن قيل: كل مفهوم جزئي لمساوقة الوجود للتشخص.

قلنا: تقدم أن هذا التقسيم باعتبار الحكاية، فلم يلحظ وجود المفهوم في نفسه.

وتجرد الصورة يبطل القول: بأنها دائماً جزئية، ولكن تكسب العموم

بالتفاعلات المادية، على أن هذا مخالف لوجدان عدم تبدل الصورة الجزئية. وقسمت الجزئية إلى حسية وخيالية وقيل: يوجد الوهمية. وذكروا أن ما يأتي من الحواس الظاهرية الخمس يسمى صورة، والمعنى غيره، والقوى الباطنية ويمكن ضبطها بأنها إما مدركة أولاً، وعلى الأول إما مدركة للصور، وهي الحس المشترك، وإما مدركة للمعاني وهي الواهمة. وعلى الثاني إما حافظة أو متصرفة. وعلى الأول إما حافظة للصور وهي الخيال، وإما حافظة للمعاني وهي الحافظة. والثاني المتصرفة، وقيل: لا وجود للوهم وراء العقل. وتنقسم الكلية إلى ما هوية وفلسفية ومنطقية، وقيل في الفرق بينها: إن المفاهيم الماهوية والفلسفية إذا جعلت محمولاً في قضية يكون اتصاف الموضوع بهما خارجياً، إلا أن عروض المفهوم الماهوي يكون في عالم الخارج، وعروض المفهوم الفلسفية يكون في عالم الذهن. وقد تبين مما تقدم أن المفاهيم المنطقية تمتاز بأن الاتصاف والعروض فيها لا يكون إلا في عالم الذهن. وأشكل بعدم معقولية تحقق الاتصاف في عالم والعروض في عالم آخر، ولكن لا يرد الإشكال بناءً على أن الاتصاف كون الموضوع بنحو يدرك العقل منه في نفسه أو بما هو شأن منه المحمول، وهو وإن كان اعتبارياً، إلا أنه حقيقي. وذكرت فوارق متعددة بينها، تقدم تفصيل الكلام فيها.

الفصل السابع

الفرق بين البديهي والنظري

التصورات البديهية والنظرية:

قسم علماء المنطق التصورات والتصديقات إلى ضرورية بديهية، وإلى نظرية كسبية، وضابطة الفرق بين البديهي والنظري في مجال التصورات تختلف عن ضابطة الفرق بين البديهي والنظري في مجال التصديقات.

ففي التصديقات يكون العلم بديهيًا إذا كان ثبوت المحمول للموضوع غير متوقف على عملية الاستدلال وإقامة برهان، سواء كان التصديق قابلاً لإقامة البرهان أو لم يكن. مثال القابل للبرهان (أصل العلية) فإن الحكم بثبوت هذا القانون بديهي يكفي فيه تصور الموضوع والمحمول، ومع ذلك يمكن أن نقيم عليه برهاناً كما فعل الحكماء. ومثال غير القابل للبرهان (ثبوت أصل الواقعية)، فقد ذكر الحكماء عدم إمكانية إقامة البرهان لإثبات أصل الواقعية؛ لأن عملية البرهنة تستبطن التصديق بمجموعة من الواقعيات، وهذه مصادرة.

ويصطلح على التصديق البديهي غير القابل للبرهان بـ(التصديق الأولي). إذن، فالتصديق البديهي: هو الذي لا يتوقف العلم به على إقامة البرهان، ويقابله التصديق النظري: وهو الذي يتوقف على إقامة البرهان، وكل تصديق نظري لابد أن يرجع إلى تصديق ضروري، وقد ذكر أن قاعدة (استحالة

اجتماع النقيضين) نسبتها إلى القضايا النظرية كنسبة الواجب إلى الممكنات. وأما في مجال التصورات فالفرق بين التصور البديهي والنظري هو أن التصورات الضرورية: لا تحتاج إلى تعريف. بخلاف التصورات النظرية التي تكون محتاجة إلى التعريف. وكما أن التصديقات البديهية تنقسم إلى أولية وغير أولية، فقد ذكر بعض المحققين أن التصورات البديهية تنقسم أيضاً إلى أولية: وهي التي لا يمكن أن توضح. وغير أولية وهي التي لا تحتاج إلى توضيح ولكن يمكن أن توضح^(١).

وقد أفاد الشهيد مرتضى المطهري رحمته الله: أن ضابطة الفرق بين التصور الضروري والنظري تكمن في بساطة التصور الضروري، وتركب التصور النظري. فإن التصور البديهي لمكان بساطته يكون حضوره في عالم الذهن مساوياً لانكشافه التام؛ ولهذا هو لا يحتاج إلى توضيح وتعريف، بخلافه التصور النظري الذي قد يكون حاضراً على نحو الإجمال، فيحتاج الذهن في تصوره تصوراً تاماً إلى تعريفه من خلال تحليل إلى أجزائه التي يتركب منها^(٢). قال رحمته الله: «إذا كان هنالك مفهوم مبهم ومجمل علينا أن نتوصل بُغية إيضاحه بتعريفه، أما إذا كان غير مبهم وغير مجمل سوف يكون مستغنياً عن

(١) مثال التصور الأولي مفهوم الوجود والضرورة، ومثال المفهوم البديهي غير الأولي مفهوم الإمكان الذي يمكن أن يوضح بسلب الضرورة. هكذا قيل.

(٢) وقد أورد على هذه الضابطة وجود مجموعة من المفاهيم البسيطة التي وقع الخلاف واللبس في تحديدها كمفاهيم المقولات العالية، فقد وقع الخلاف بينهم في عددها وفي تحديد حقيقتها.

التعريف والإيضاح، إن التعريف يعني التوفر على معرفة ذات الشيء، ويتم ذلك بتحليل مفهوم الشيء إلى عناصره الأولية الذهنية، كما أن معرفة أجزاء وعناصر المركبات الخارجية تتم بالتجزئة العلمية والموضوعية. أي أن التعريف هو تحليل وتجزئة مفهوم الشيء عقلياً، ومن هنا يصدق التعريف في مورد المفاهيم المركبة، أما المفاهيم البسيطة التي تشكل العناصر الأولية للتصورات الذهنية فهي لا تقبل التعريف، ومن المحتم أن هذه العناصر بديهية التصور ومستغنية عن التعريف؛ لأن الإبهام في المفاهيم الذهنية البسيطة لا معنى له... ومن هنا فالعناصر الذهنية البسيطة إما أن لا تعرض على الذهن، وليس للذهن أي معرفة بها، وإما أن تعرض على الذهن وهي واضحة بديهية عارٍ عن كل إبهام وإجمال»^(١).

وبناءً على هذه الضابطة يمكن أن نعتبر جميع المفاهيم الذهنية البسيطة كالمفاهيم الماهوية البسيطة (مفهوم الأعراض، ومفهوم الأنواع المجردة، ومفهوم المقولات العالية) والمفاهيم الثانية المنطقية والفلسفية من التصورات الضرورية.

وهذا الكلام نحتاج أن نقف عنده أكثر؛ لأننا نملك جملة من المفاهيم البسيطة غير الواضحة، كمفاهيم المقولات الماهوية العالية التي وقع النزاع كثيراً في توضيح حقيقتها، وعليه نقول نذكر أموراً:

(١) أصول الفلسفة: ج ٢ ص ٩٥ تعريب أو تعريف

الأمر الأول: هو أنّ جميع التصديقات في الحقيقة ترجع إلى تصورات أفرزت حكماً، فإن حقيقة التصديق هو تصور يقتضي حكماً أو يلزم منه ويترتب عليه التصديق، فالتصديقات ترجع إلى تصورات، وجميع التصورات لم تكن مقارنة للإنسان في أول نشأته، وقد حمل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ^١ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^٢﴾، فالإنسان مكتسب لجميع تصورات من دون فرق بين أن تكون التصورات تصورات حسية أي ملتقطة بواسطة الحس من الخارج، أو تصورات غير حسية كالمفاهيم الخيالية أو المفاهيم الكلية أو المفاهيم الثانية المنطقية والثانية الفلسفية، فإن جميع هذه التصورات ترجع إلى الاكتساب^(٢)، وهذا الاكتساب إنما جاء أولاً بإدراك التصورات الحسية ثم بواسطة إدراك التصورات الحسية صارت النفس الإنسانية مستعدة للحفظ، ثم التأمل فيما حفظت فتركب وتنتزع.

فالإنسان في بداية أمره يدرك السواد ويدرك البياض، ثم بقوته التي

(١) سورة النحل: ٧٨.

(٢) مثال الخيالي: تصورنا لحديقة شاهدناها قبل زمن، فإن استذكارتنا لها ليس عن طريق الاتصال الحسي، ومثال الكلي مفهوم الإنسان العام الذي لا تحقق له في الواقع الخارجي وإنما توجد مصاديقه، ومثال المفهوم المنطقي مفهوم الكلية نفسه - وهو قبول المفهوم للانطباق على كثيرين - ومثال المفهوم الثاني الفلسفي مفهوم الإمكان وهو استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فإن هذه المفاهيم ليست حسية بمعنى حالة مباشرة من الاتصال الحسي بل هي حاصلة في مرحلة متأخرة على الاتصال الحسي.

تسمى بقوة الخيال والحفظ يقوم بحفظ هذين التصورين، ثم بقوة المتصرفه والمتخيلة يأتي عند ما حفظته قوة الخيال ويتصرف فيه فيركب مجموعة من الصور، وهذه القوة أيضاً عندها قدرة على أن تبدع مفاهيم ليس لها ما بإزاء بالخارج، من خلال التأمل في هذه المفهومات المنتزعة في الخارج، ومن هذه المفاهيم مفهوم التضاد، فالذهن الإنساني بعد أن يدرك السواد ويدرك البياض ويتأمل في هذين المفهومين ينتزع مفهوم التضاد بينهما؛ لأنه يجد بينهما طرداً ذاتياً، فهما لا يمكن أن يجتمعا في موضوع واحد في آنٍ واحد، فينتزع مفهوم التطارده الذاتي، وينتزع من مفهوم التضاد استحالة الاجتماع فيظفر بمفهوم الاستحالة، وهكذا يقوم بعملية الانتزاع من المفاهيم التي تحصل عليها بواسطة ما في الخارج، وهذا يعني أن كل مفهوم ينطبق على الخارج بنحو من أنحاء الانطباق سواء ينطبق مباشرة من جهة أن هذا المفهوم له ما بإزاء أو ينطبق بمعنى أن ما في الخارج هو منشأ انتزاعه وليس فرداً من أفرادها كما في المفاهيم الثانية، وكل مفهوم ينطبق على الخارج بأي نحو من أنحاء الانطباق في الواقع مرجعه إلى الحس، فالحس هو المنبع الأول لجميع التصورات التي تنطبق على الخارج، وحيث إن التصورات التي هي سبب لحصول التصديقات ترتبط بالخارج فالحس هو المنبع الأساس الذي ترجع إليه جميع التصديقات المنطبقة على الواقع الموضوعي، إما مباشرة أو مع الواسطة، وهذا ما نص عليه السيد الطباطبائي رحمته الله حيث قال:

«كل إدراك وعلم يتطابق بنحو من الأنحاء مع المحسوس إما أن يكون ذاته

محسوساً من المحسوسات وإما أن يكون مسبوقاً بمحسوس من المحسوسات، نظير الإنسان المحسوس، حيث إنه محسوس، والإنسان الخيالي والكلي الذي هو مسبوق بالإنسان المحسوس»^(١).

وخلاصة الأمر الأول: إن التصديقات ترجع إلى تصورات، وتلك التصورات مرجعها إلى الحس.

الأمر الثاني: هو أن تحصيل النفس على الصور الإدراكية إنما يكون بواسطة العلم الحضورى، لأنه إذا ثبت أن جميع الصور ترجع إلى الحس، سواء على نحو المباشرة أو بالواسطة، فسوف يثبت عندنا أن جميع المدركات ترجع إلى العلم الحضورى فيما إذا استطعنا أن نثبت أن الإدراك الحسى ضرب من ضروب العلم الحضورى، وهذا ما بينه العلامة الطباطبائي رحمته الله في أصول الفلسفة، فقد ذكر أن الإحساس في الواقع يعني حضور الواقع الموضوعى المادى في القوة الحسية للإنسان، وذلك لأن النفس لها وحدة، ووحدتها ذات مراتب، تبدأ من العقل وتنتهي عند البدن، فالوجود البدنى هو وجود للنفس، وقوى البدن الإدراكية - التي هي عبارة عن الأعصاب التي تتصل بالخارج وتدرّك ما فى الخارج - جزء من النفس، ولكن جزء من النفس فى مرتبة المادة، ومعنى حصول الإدراك الحسى فى الحقيقة هو أن النفس فى مرتبة المادة تأخذ شيئاً من الواقع المادى، فهناك شيء يحصل فى الجهاز العصبى من المدركات

(١) أصول الفلسفة: ج ١ ص ٣٣٣.

الخارجية، وحيث إن الجهاز العصبي جزء من النفس ولكنه في مرتبة المادة فسوف يكون ما يحصل من المادة في الجهاز العصبي حاضراً عند النفس، ولكن في رتبة المادة، وهذا ضرب من ضروب العلم الحضورى، ولولا هذا الاتصال الحسى بين النفس والموجود الخارجى الذى هو ضرب من ضروب العلم الحضورى لما أمكن أن نتحصل على مفهوم جزئى، لأن كل مفهوم من حيث إنه مفهوم يقبل الانطباق على كثيرين، فلماذا نجد بعض المفاهيم لا تقبل الانطباق على كثيرين؟

الجواب: لأن المفهوم الجزئى فى الواقع تحصلت عليه النفس بوجود شخصى، فالوجود الشخصى فى الخارج ولو كان بنحو منفك عن النفس يلزم أن لا تكون النفس متصلة بما هو متشخص، وبالتالى لا يمكن أن تظفر النفس بتشخص المفهوم؛ لأنها ليست متصلة بمنشأ التشخص، فلا بد أن تكون النفس المدركة للمفهوم متصلة بمنشأ التشخص وهو الوجود، وببركة اتصال المفهوم فى النفس بمنشأ التشخص صار المفهوم لا يقبل الانطباق على كثيرين، وهذا الاتصال إنما يعقل فيما إذا كان الموجود الخارجى الواقعى المدرك بواسطة الحواس حاضراً فى النفس، وكيف يكون حاضراً للنفس؟ يجب السيد الطباطبائى رحمته الله: بأنه يكون حاضراً من خلال مجيء أثر من الموجود المادى فى النفس ولكن فى رتبة البدن، وإدراكات البدن.

والشهيد مطهرى علق على عبارة العلامة الطباطبائى رحمته الله التالية: «إن

المحسوسات موجودة بواقعها في الحواس، وهذا لون آخر من العلم الحضورى رغم اختلافه عن سائر أقسام العلم الحضورى^(١). فقال ﷺ ما حاصله: إن معرفة الحواس بالعلم الحضورى تعني أن المحسوسات مجموعة من الخصوصيات المادية تحدث في القوى الحسية نظير ما يحدث في شبكة العين والأعصاب البصرية ثم يتحول إلى صور خاصة في عملية الإبصار، وذكر ﷺ أن هذا الضرب من العلم الحضورى يعتبر أهم أقسام العلم الحضورى، لأنه العلم الحضورى بالعلة يفيد العلم بالعلة، والعلم الحضورى بالنفس يفيد العلم بالنفس، والعلم الحضورى بقوى النفس كالحس المشترك أو المدركات الباطنية للنفس الحب والخوف إنما يتعلق بمعلومات محدودة، وأما هذا الضرب من العلم الحضورى، وهو حضور الموجودات الحسية في النفس ولكن في رتبة المادية فهو منشأ أغلب المعارف البشرية فهو يعتبر من أهم أقسام العلم الحضورى، هذا القسم من العلم الحضورى هو الذي يخرج لنا أهمية كون بعض المدركات بديهية أي نصدق بها بالضرورة؛ لأن العلم الحضورى لا معنى للحديث فيه عن المطابقة؛ لأن المطابقة تدرك بالبداهة، فإذا استطعنا أن نرجع التصديقات البديهية إلى علوم حضورية فإنه حيثئذ يمكن أن نبين ملاك بداهة بعض التصديقات ولماذا هذه التصديقات لا تحتاج إلى إقامة دليل؛ فهذه النكتة ذهب العلامة الطباطبائي ﷺ ومن تبعه إلى بحث رجوع الإدراكات الحسية إلى

(١) أصول الفلسفة: ج ١ ص ٣٥٦.

علم حضوري؛ لأنهم يريدون أن يستفيدوا من هذا العلم الحضوري لإثبات السبب في كون بعض التصديقات بديهية.

والخلاصة هي: أن الذهن في عالم التصورات يمر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الاتصال بالخارج من خلال الحس، والحس تارة يكون باطنياً وأخرى يكون ظاهرياً. والاتصال الحسي الباطني بالخارج مثاله إدراكنا لحالة الحب الخاصة التي نشعر بها في وجداننا، فهنا يوجد اتصال حسي، ولكن اتصال حسي باطني، والمعلوم هنا حاضر بذاته لا بواسطة مفهوم، ومثال الاتصال الحسي الظاهري إدراكنا للألوان بواسطة قوة الإبصار، فإنه هنا يوجد اتصال بما هو متحقق خارج النفس بواسطة الحس، والاتصال في نظر العلامة الطباطبائي رحمته الله ضرب من ضروب العلم الحضوري؛ لأن النفس في رتبة المادة يحضر عندها شيء من المدرك المادي، ويكون ذلك الشيء حاضراً بوجوده في النفس في رتبة الأعصاب الإدراكية الموجودة في البدن، ولا ينبغي البحث عن المطابقة أو عدمها في العلم الحضوري؛ لأن المعلوم بالعلم الحضوري ذات الشيء وحقيقته هويته الحاضرة، ومطابقة الشيء لنفسه أو كون الشيء ذاته أمر بديهي، فالمطابقة هنا مطابقة بديهية ولا ينبغي تجشم العناء في البحث عن المطابقة وعدمها.

المرحلة الثانية: مرحلة الانتزاع، فإن للذهن قدرة على أن يحول الموجود الحاضر إما في الحس الظاهر أو في الحس الباطن إلى مفهوم، ويحتفظ بذلك المفهوم الجزئي في قوة الخيال، ثم يقوم بعملية الانتزاع من خلال تعميم ذلك

المفهوم الجزئي وجعله كلياً أو تكثير ذلك المفهوم وانتزاع مفاهيم متعددة منه ليس لها ما بإزاء في الخارج، كمفهوم العلية والمعلولية والفوقية والتحتية والوجود والإمكان وغيرها من المفاهيم الثانوية.

وبهذا يتبدل العلم الحضورى إلى حصولي، ويمكن أن نوضح ذلك من خلال كيفية ظفر الذهن بمفهوم الوجود والعدم، فإن الإنسان في أول أمره يشعر بحالة الحب أو البغض مثلاً، وعلمه بالحب والبغض علم حضورى يحصل من خلال اتصال العلم الباطنى بحالة الحب والبغض، ثم يجد الإنسان أن الحب أمر ثابت لنفسه، وأن هذه النفسية الثابتة له تختلف عن نفسية البغض، بينهما مغايرة، وإذا نظر في حالة الحب لا يجد فيها حالة البغض، وإذا نظر في حالة البغض لا يجد فيها حالة الحب، فيقوم الذهن بعملية تجوّز، فيعتبر عدم وجدان البغض في الحب أو العكس وجداناً للعدم، فيظفر بمفهوم العدم، ويرى أن هذا المفهوم مفهوم منافي، فهنا الذهن ابتداءً من علم حضورى وهو إدراكه لحالة الحب والبغض، ثم انتقل إلى وجدان ملازمة بين الحب وعدم البغض، فإذا كان هنالك حب فلا يوجد فيه وفي صميم ذاته وهويته بغض، واعتبر الذهن (لا يوجد بغض) وجداناً لعدم البغض، وفي الواقع والحقيقة إن كان هنالك حب فلا يوجد بغض، لا أنه يوجد عدم البغض^(١)، فالذهن هنا

(١) بعض الفلاسفة ذهب إلى أن العدم أمر واقعي ؛ لأن لوح الواقع أوسع من الوجود، ففي واقع تحقق الحب يتحقق عدم البغض.

تجوّز واعتبر عدم الوجدان وجداناً للعدم، وحيث إن عدم البغض لا يجتمع مع وجود البغض حكم الذهن بأن الحب لا يجتمع مع البغض، والحب يلزم عدم البغض المطارد لوجود البغض، فظفر بمفهوم التضاد بعد أن ظفر بمفهوم التناقض، وجعل هذا المفهوم حاكياً عن الخارج، وهو يحكيه حقيقة؛ لأنه في الخارج لا يجتمع الحب والبغض من جميع الجهات.

والنتيجة هي: أن الذهن في جميع التصورات التي تنطبق على الخارج يمر بمرحلة علم حضوري ثم مرحلة علم حصولي، والعلم الحصولي عبارة عن تصورات مأخوذة من ما ظفر به الإنسان في العلم الحضوري.

الأمر الثالث: وهو أن الذهن إذا أدرك مفهوم الوجود والعدم بواسطة العلم الحضوري وقام بمقارنة بين مفهوم الوجود ومفهوم العدم، يدرك أن كل واحد من هذين المفهومين في ذاته يعني عدم تحقق الآخر، فالوجود يعني رفع العدم والعدم رفع الوجود، وهذا الحكم إذا تأملنا فيه نجده حكماً تحليلياً توصل إليه الذهن بواسطة حضور نفس مفهومي الوجود والعدم من دون أن يضم إليهما شيئاً، فبمجرد أن ظفر بمفهوم الوجود والعدم وتأمل في هذين المفهومين من دون أن ينضم إليهما شيء ثالث أدرك أن هذا في ذاته يطارد ذاك، وذاك يطارد هذا، ولا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد.

وإذا تأملنا في هذا الحكم - استحالة اجتماع الوجود والعدم - نجد فيه

شيئين:

الأول: هو أنه متعلق بالنسبة الواقعة بين الوجود والعدم وبين مفهوم الاجتماع فنحن نقول: يستحيل اجتماع الوجود والعدم، فعندنا نسبة بين الوجود والعدم وبين مفهوم الاجتماع، وحيث إن مفهوم الوجود ومفهوم العدم يحكيان الخارج؛ لأنهما منتزعان من مفهومي الحب والبغض الحاضرين عند النفس بالعلم الحضورى ومفهوم الحب والبغض الموجودين في الذهن يحكيان الخارج، فإذا كان مفهوم الوجود والعدم يحكي عما في الخارج وهذا الحكم متعلق بنسبة بين حاكين عن الخارج فسوف يكون الحكم أيضاً تتبع طرفي النسبة حاكياً عن الخارج، فيوجد حكم حاكٍ عن الخارج بتبع حكاية طرفيه.

الثاني: هو أن هذا الحكم حصل نتيجة تحليل ما هو حاضر عندنا بالعلم الحضورى، كما أن الحب والبغض بوجودهما حاضران في النفس، وكذلك مفهوم الوجود ومفهوم العدم المنتزعين من هذين المفهومين في رتبة كونهما تصورين هما حاضران في النفس والعلم بهما علم حضورى، والحكم بالاستحالة منتزعين من هذين المفهومين الحاضرين بالعلم الحضورى، وهذا يعني أن إدراكنا لمطابقة هذا الحكم للواقع إدراكٌ بديهي، لا ينبغي أن يعقد بحث لأجل إثباته، لأنه إدراكٌ مطابقة لعلم حضورى، ولا يوجد مفهوم يتوسط نسميه المعلوم بالعرض حتى نبحث عن الأمر الوسطى هل هو مطابق للأمر الثالث أم لا؟ فنحن عندنا علم حضورى بحالة الحب والبغض، وهذا

الحضور الذهني يدرك منه الذهن مفهوم الوجود ومفهوم العدم، وإدراكه لمفهوم الوجود ومفهوم العدم إدراك حضوري، وليس إدراكاً حصولياً، والحكم بالاستحالة منتزع من ذات هذا الوجود الحاضر (مفهوم الوجود ومفهوم العدم)، فهما إذا حللها الذهن ونظر في وجودهما المتحقق من دون واسطة يدرك أن كل واحد منهما يعني عدم الآخر، وثبت كل واحد منهما رفع الآخر.

فهنا عندنا حكم مأخوذ من نفس الحاضر لذاته بوجوده، ولم نقم نحن بإضافة شيء إلى ذلك الحاضر بل نفس ذلك الحاضر إذا حلله وتأمل فيه الذهن يظفر بمفهوم استحالة الاجتماع، ولهذا الحكم باستحالة اجتماع النقيضين حكم بديهي لأنه في الواقع حكم تحليلي، يرجع إلى العلم الحضوري. وبهذا نتحصل على جواب السؤال الثاني: لماذا تكون بعض المدركات بديهية؟
الجواب: لأنها في الواقع مدركات ترجع إلى العلم الحضوري، لأنها مدركات تحليلية من موجودات حاضرة عند الذهن من دون توسط موجودات أخرى.
وإذا تأملنا فيما ذكرناه سابقاً نظفر بأن كل تصور وإدراك يترتب عليه حكم بديهي يشترط فيه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون مفهوم المحمول والموضوع في القضية مفهوماً بديهيّاً أي يكون بسيطاً، أما إذا كان مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول مفهوماً مركباً يحتاج إلى توضيح وإقامة دليل لإثبات أن الجزء الفلاني جزء له فلن

يكون حينئذ التصديق تصديقاً بديهيّاً؛ لأنه سوف يكون التصديق متوقفاً على القول الشارح، فنحتاج إلى كسب ونظر، ولكن في مرحلة التصور. إذن، التصديق لكي يكون بديهيّاً لا بد أن يكون معلوماً لازماً لتصور بديهي، والتصور البديهي هو التصور البسيط الذي لا نحتاج في إدراكه إلى تحليل، وما نحتاج في إدراكه إلى تحليل هو المفهوم المركب الذي يتوقف إدراك الذهن له إدراكاً تاماً على القول الشارح، وهو التعريف الذي يحلل المفهوم إلى ما يتركب منه.

الشرط الثاني: هو أن لا يكون المفهوم بحاجة إلى بحث ونظر وكسب لكي نتحصل عليه، فإن بعض المفاهيم قد تكون بسيطة، ولكن حتى نظفر بها نحتاج إلى أن نجهد أنفسنا للظفر بمصاديقها ثم نقوم بعملية التقشير - بناء على نظرية الشيخ الرئيس في كيفية حصول المفهوم الكلي - ولو تقشير العوارض المنضمة إلى الأنواع البسيطة المتحققة في الأفراد الخارجية، فقد ذكر بعض المحققين أن ملاك البداهة في التصورات ليس البساطة، والشاهد على ذلك اختلاف الفلاسفة الكبير في المقولات العالية فإنهم اختلفوا في عددها ثم اختلفوا في تعريف كل واحد منها، مع أنها بسائط، فلو كانت واضحة وجلية لما وقع هذا الاختلاف عند منهم من أكثر الناس ذكاء وعبقرية وهم الفلاسفة.

إذن، قد يكون المفهوم بسيطاً وهو غامض، والسبب في ذلك أن هنالك تعقيداً في مرحلة الوصول إلى هذا المفهوم البسيط الكلي لوجود جهات غموض في أصل الظفر بمصايقه أو تحليل مصايقه وتمييزها عن غيرها

ومعرفة ما هو ذاتي فيها وفرزه عما هو عرضي، فلكي يكون عندنا تصديق بديهي لا بد أن يكون راجعاً ليس إلى تصور بسيط كما ذكر في الشرط الأول فقط، وإنما لا بد أن يكون أيضاً راجعاً إلى تصور يظفر به الذهن من دون عناية وكسب ونظر، كما في مفهوم الوجود والعدم، فإنه في البيان الذي ذكرناه سابقاً لم يحتاج الذهن إلى عناء وبحث في الظفر بمصاديق الوجود ومصاديق العدم، فهو بمجرد ما وجد ذاته أدرك مصداقاً للوجود ولما أدرك الحالات النفسية كالحب والبغض أدرك مصاديق ينتزع منها الوجود، ووجد الوجود يطارد العدم ولا يجتمع مع النفي.

التصديق البديهي وضرورة الحكم التحليلي:

فإذا كان التصور جامعاً لهذين الشرطين، وكان الحكم بثبوت المحمول للموضوع أن لا يتوقف على شيء خارج عن الموضوع، بأن يكون المحمول وجوداً تحليلياً بالنسبة إلى الموضوع، وعلاقته بالموضوع ليست علاقة الانضمام، وإنما هو من المحمولات من صميمه، كان التصديق بديهيًا وهذا شرط مهم، لأننا نريد أن نتحصل بهذا الشرط على رجوع التصور الذي أفرز تصديقاً بديهيًا إلى العلم الحضورى، وأنّ التصديق به حاصل من العلم الحضورى، ونحن ندرك المطابقة في العلم الحضورى على نحو البدهاة.

وفي ضوء هذا الشروط تكون القضية البديهية: تلك القضية التي تجد النفس فيها الحكم عند وجدان الطرفين؛ لأنّ الحكم وجود تحليلي للطرفين؛

ويكون حاضراً بحضور تصور الطرفين من دون ضم شيء آخر بشرط أن يكون الطرفان واضحين يقفزان إلى الذهن من دون كسب ونظر.

وهذا التعريف ينطبق على استحالة اجتماع النقيضين، فإن طرفي هذه القضية الوجود والعدم، والوجود والعدم من المفاهيم البديهية التي يتحصل عليها الذهن الإنساني في أول مراحل تكونه بعد إدراك النفس أو إدراك حالات النفس، والحكم بالاستحالة في هذه القضية مستبطن في نفس طبيعة الوجود والعدم، ولهذا يحكم الإنسان باستحالة اجتماع الوجود والعدم بمجرد تصور مفهوم الوجود وتصور مفهوم العدم من دون إقامة برهان ودليل.

والنتيجة: إن ملاك صدق القضية مطابقة القضية للواقع وهذه المطابقة تكون بالبداهة في بعض التصديقات وسر هذه البداهة يرجع إلى العلم الحضورى، وذلك لأن الحكم مستبطن في بعض القضايا في نفس طرفي القضية، فإذا كان طرفاً هذه القضية واضحين عند الذهن في مرحلة التصور يظفر بهما من دون عناء، فإن التصديق سوف يكون واضحاً عند الذهن وبديهياً.

الأمر الرابع: من خلال التوضيح السابق اتضح عندنا أن القضايا البديهية في مطابقتها للواقع، تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القضايا التي نحكم فيها بمطابقة تصوراتنا لمنشأ انتزاعها الحاضر في وجداننا كقضية (أنا خائف)، فهذه القضية قضية بديهية؛ لأن الحكم فيها منتزع من معلوم حاضر بنفسه عندي، وأنا أدرك وجودي، وأدرك ثبوت

الخوف لي، ومن هذين الإدراكين الذين هما ضرب من ضروب العلم الحضورى توصلت إلى أُنَى خائف، والحكم البديهي في هذه القضية حكم جزئي؛ لأنها ترتبط بحالة خاصة قائمة بالنفس أخذ فيها الوجود الخارجى فتكون جزئية.

القسم الثانى: القضايا الكلية التى يكون الحكم فيها منتزعاً من تصورات بديهية حاضرة فى النفس، وتكون حاكية عن الواقع الخارجى باعتبار أنها ترجع إلى العلم الحضورى، وتتبع حكايتها عن الخارج يكون الحكم المنتزع منها حاكياً عن الخارج، وهذه كقضية استحالة اجتماع النقيضين، وما عدا هذين القسمين ينبغى أن يدرج ضمن العلم النظرى، لا العلم البديهي، وبهذا يتضح الخلل فى عد المنطق الكلاسيكى الموجود البدييات ست، فإن علماء المنطق ذكروا من البدييات مثلاً القضايا المحسوسة، وهى القضايا التى يتوقف إدراكها على الحس، وذكروا من البدييات مثلاً المتواترات وهى التى تتوقف على توسط إخبارات متعددة، وذكروا الحدسيات وقالوا: هى التى تحتاج إلى دليل ولكن الذهن يطوي مراحل الدليل بسرعة ولا يلتفت إليها، وكل هذا الكلام لا معنى له؛ وذلك لأنّ البديهي هو الذى لا نحتاج فيه إلى شيء خارج عن طرفى القضية، وبالتأمل نجد أنّ هذا التعريف ينطبق على الأوليات وينطبق على الفطريات، وينطبق على الوجدانيات بالمعنى الذى ذكرناه قبل قليل، وهو تلك المعلومات التى تكون حاضرة فى النفس، بنفسها

من دون توسيط نقل إخبار وتوسيط دليل يطويه الذهن بسرعة كما في الحدسيات، فالقضية الحسية ليست بديهية مطلقاً؛ لأنه قد يكون الحكم فيها منضمّاً إلى الموضوع وليس تحليليّاً كما لو أدركنا بالحس حرارة الماء، فالحرارة بالنسبة إلى الماء ليست أمراً تحليليّاً بل هو أمر منضم، فإدراكنا لحرارة الماء ليس بديهيّاً، والبدهي إدراكنا للحرارة، أما أن الماء حار، ليس أمراً بديهيّاً، بل هذا مما نقيم عليه برهاناً بعد أن ندرك الحرارة بالحس، فحكمنا بثبوت الحرارة بديهي؛ لأنه إذا وضعنا يدنا في الماء الحار تكون الحرارة حاضرة - حسب كلام العلامة الطباطبائي رحمته الله - في وجود النفس في رتبة المادة، وإدراك مطابقة العلم الحضورى للواقع بديهي، ولكن حكمي بأن الماء حار، وأنه في الواقع كذلك يستند إلى إقامة دليل، فأنا لما أدركت الحرارة عند لمس الماء قلت: يستحيل أن لا يكون الماء حارّاً، ولكن لماذا يستحيل أن لا يكون الماء حارّاً؟ لأنني أدركت فيه الحرارة، وهذه الحرارة لا يمكن أن تكون منفية عن نفسها، وحيث إن هذه النفسية التي لا تنفى عنها الحرارة ثابتة للماء، بينها وبين الماء اتحاد؛ لأن الحرارة عرض قائم بالموضوع، والموضوع هو الماء، فالماء يستحيل أن يتصف بعدم الحرارة، وهذا دليل عقلي، فقضية الماء حار قضية مبرهنة وهذا هو برهانها وليست بديهية؛ لأن القضية البديهية المحمول فيها لا يكون منضمّاً إلى الموضوع وإنما يكون تحليليّاً، فبمجرد أن أتصور الموضوع، يكفي تصويره للظفر بالمحمول باعتبار أن المحمول يوجد بوجوده؛ لأنه ليس شيئاً منضمّاً

إليه، وإدراك حرارة الماء بواسطة الحس ليس من هذا القبيل؛ لأن الحس لا يثبت لي أنّ الماء متصف بالحرارة، على نحو التحليل، وإنما يثبت لي ذلك على نحو الانضمام ببرهان عقلي.

فالإدراكات التي يتوسط فيها الحس ليست بديهيّة إذا كانت المحمولات فيها ليست وجودات تحليلية، وإنما وجودات منضمة. نعم، المحمولات التي نظفر بها بتحليل ما وقع عليه الحس هي التي تُعبر بديهيّة وفق الشروط المتقدمة. وحيث إن البديهيّات هي رأس مال العلم، فلا بد أن نحاكم بها جميع التصديقات الحسية والعقلية المستفادة من التجربة والبرهان.

ملأك البدهة عند الفلاسفة الإسلاميين:

إن أرسطو وأتباعه قسموا التصديقات إلى قسمين:

القسم الأول: التصديقات البديهيّة. وقالوا: هذه التصديقات ندرك فيها المطابقة للواقع من دون حاجة إلى إقامة برهان.

القسم الثاني: التصديقات غير البديهيّة، وهي التي نحتاج في إثبات صدقها أو قل مطابقتها للواقع إلى إقامة برهان.

وذكروا أن هذا القسم - أي التصديقات غير البديهيّة - لا بد أن يرجع إلى تصديقات بديهيّة، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، فإن كل معلومة إما أن تكون بديهيّة فلا تحتاج إلى برهان، أو تكون بحاجة إلى إقامة برهان، فحينئذ ننقل الكلام إلى البرهان، وهذا البرهان إما بديهي أو يحتاج إلى برهان، وننقل

الكلام إلى ذلك البرهان، فنقول: إما برهانه الأول فيلزم الدور أو تنتقل إلى ثالث فيلزم التسلسل.

وبهذا نصل إلى نتيجة، وهذه النتيجة تقتضي طرح سؤال، والنتيجة هي: أن هنالك معارف بديهية نصدق بها من دون إقامة برهان، والسؤال هو: ما هو ملاك بداهة التصديقات البديهية، لماذا بعض التصديقات نصدق بها من دون حاجة إلى إقامة برهان؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال ذكر أرسطو وأتباعه، أن ملاك بداهة الصدق هو عدم وجود دليل على ثبوت المحمول للموضوع، فإن الذهن إذا واجه سؤالاً وأراد أن يتعرف على جوابه، كالسؤال الذي يرتبط بحدوث العالم (هل العالم حادث أم قديم؟)، فإنه ينتقل من معلومات حاضرة عنده إلى معلومات مجهولة، فإذا تساءل عن حدوث العالم ماذا يصنع؟

يرجع إلى مخزونه المعرفي، لكي يظفر بواسطة تقوم بعملية الربط بين العالم وبين الحدوث، وفي رجوعه إلى ما عنده من مخزون، يجد مجموعة من الروابط فيستثمرها كرأس مال معرفي يتجر به فيربح مجموعة من المعاني، فيظفر بمفهوم التغير ويدرك أن العالم متغير، ثم يجد وجود رابطة بين الحدوث والتغير؛ لأن المتغير لو كان أزلياً لم يكن لتغيره تاريخ، وأيضاً يستلزم تغيره التركيب، فيوسط التغير، وينتقل به ويثبت حدوث العالم.

هذا ما يقوم به الذهن في عملية التفكير والاستدلال، فإنه إذا طرح أسئلة وأراد أن يتعرف على أجوبتها يتحرك من معلوم إلى مجهول، وهو يجد أن له حالتين:

الحالة الأولى: حالة التفكير، وهي التي بينها قبل قليل، وفيها يحتاج الذهن إلى واسطة تكون سبباً للانتقال إلى النتيجة.

الحالة الثانية: يجد الذهن نفسه فيها ينتقل إلى النتيجة من دون حاجة إلى وسط. ومثال هذه الحالة ما لو طرح الذهن على نفسه السؤال التالي: هل يمكن أن أكون موجوداً في وقت عدمي أم لا يمكن؟

هنا الذهن مباشرة من دون حاجة إلى الرجوع إلى المخزون المعرفي وتوظيفه كواسطة للظفر بالنتيجة يحزم بالاستحالة.

ففي قضية اجتماع النقيضين لم يحتاج الذهن إلى واسطة ودليل، فمباشرة بمجرد أن تأمل في وجوده وتأمل في عدمه وجد أنه من المستحيل أن يجتمع الوجود والعدم.

فالننتيجة في جواب السؤال الأول هي: أن ملاك التصديق البديهي هو أنه تصديق لا نحتاج فيه إلى وسط، والذهن إذا طرح فيه سؤالاً يصل إلى النتيجة من دون أن يرجع إلى مخزونه المعرفي ويأخذ منه وسطاً يربط به بين الأكبر والأصغر.

وهذا الجواب كما لا يخفى لا يعطي جواباً حاسماً عن السؤال المثال بين يدينا وهو ما هو ملاك البديهي؟ إذاً نحن في السؤال نقول: لماذا بعض المعلومات نصدق بأنها مطابقة للواقع بالبدهاة؟ وأرسطو في مقام الجواب يقول: لأن في هذه المعلومات نحن لا نحتاج إلى إقامة دليل، فمن حقنا أن

نعيد السؤال بكيفية أخرى لا تختلف في جوهرها فنقول: لماذا في بعض المعلومات لا نحتاج إلى إقامة دليل؟ لماذا في حدوث العالم نحتاج إلى دليل؟ وبينما في استحالة اجتماع النقيضين لا نحتاج إلى دليل؟

وما معنى لا نحتاج إلى إقامة دليل؟ إن معناه هو أننا لا نحتاج إلى أن نفكر حتى نظفر بالتصديق، فلماذا بعض المعلومات لا نحتاج إلى أن نفكر لنصدق بها، وبعض المعلومات نحتاج إلى أن نفكر وأن نقيم الدليل؟

ولأن هذا الجواب التاريخي الموروث لا يعطي حسماً للسؤال المطروح اهتم المتأخرون من أتباع مدرسة أرسطو بتحليل حقيقية بداهة المعرفة وكون المعرفة مطابقة للواقع بالبداهة، وبهذا نستفيد أن مراحل بداهة حقانية المعرفة ثلاث:

المرحلة الأولى: هي مرحلة بيان أنه لا بد من وجود معرفة بديهية وإلا يلزم الدور أو التسلسل، فلاستحالة الدور والتسلسل لا بد من وجود معرفة بديهية. وهذه المرحلة ظفر فيها العقل البشري بوجود منبه على وجود معارف بديهية وإلا إدراك بداهة استحالة اجتماع النقيضين هو أكثر وضوحاً من بداهة استحالة الدور أو التسلسل، ونحن لا نحتاج إلى توسيط استحالة الدور أو التسلسل لكي نصل إلى أن بعض المعارف بديهية.

المرحلة الثانية: هي التي ذكرت لنا أن معنى البداهة عدم الحاجة إلى إقامة برهان.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التحليل، وفيها طرح السؤال التالي: لماذا بعض المعلومات لا تحتاج إلى إقامة برهان دون البعض الآخر؟ وقد اهتم بهذه المرحلة كثير من المتأخرين كالعلامة الطباطبائي رحمته الله وتلميذه الشهيد المطهري رحمته الله، وقد اتضح من خلال بيان شروط البداهة سابقاً تفصيل هذا التحليل.

الخلاصة:

تنقسم التصورات والتصديقات إلى بديهية ونظرية، والضابطة في الأولى عدم الحاجة إلى برهان، وفي الثانية عدم الحاجة إلى تحليل مع رجوعها إلى مدرك بالعلم الحضور من دون تعقيد في الظفر به، وإذا كان طرفا القضية من هذا القبيل وكان المحمول تحليلياً تثبت بداهة التصديق.

فالقضية البديهية: تلك القضية التي تجد النفس فيها الحكم عند وجدان الطرفين؛ لأن الحكم وجود تحليلي للطرفين، ويكون حاضراً بحضور تصور الطرفين من دون ضم شيء آخر بشرط أن يكون الطرفان واضحين يقفزان إلى الذهن من دون كسب ونظر.

وبهذا يتضح أن القضايا البديهية في مطابقتها للواقع، تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: القضايا التي نحكم فيها بمطابقة تصوراتنا لمنشأ انتزاعها الحاضر في وجداننا كقضية (أنا خائف)، والحكم البديهي في هذه القضية حكم جزئي؛ لأنها ترتبط بحالة خاصة قائمة بالنفس أخذ فيها الوجود

الخارجي فتكون جزئية.

القسم الثاني: القضايا الكلية التي يكون الحكم فيها منتزعاً من تصورات بديهية حاضرة في النفس، وتكون حاكية عن الواقع الخارجي باعتبار أنها ترجع إلى العلم الحضورى، وتتبع حكايتها عن الخارج يكون الحكم المنتزع منها حاكياً عن الخارج، كقضية استحالة اجتماع النقيضين، وما عدا هذين القسمين ينبغي أن يدرج ضمن العلم النظري، لا العلم البديهي، وبهذا يتضح الخلل في عد المنطق الكلاسيكي الموجود البديهيات ستاً.

الفصل الثامن

كيف يتعرف الذهن على المفاهيم الكلية؟

تعرف الذهن على المفاهيم الماهوية الكلية :

في كيفية وصول الذهن إلى المفاهيم الماهوية الكلية توجد نظريات متعددة، وأهمها:

١- نظرية التجريد: يعتقد أصحاب هذه النظرية بأن إدراك المفاهيم الماهوية الكلية يتوقف على إدراك مجموعة من الأفراد التي تتوفر فيها جهة اشتراك وجهة امتياز، حيث يقوم العقل بعد ذلك بـ: (عملية التجريد)، وهي حذف ما به الامتياز من خلال سلب العوارض والمشخصات عن المدركات الفردية واستخراج القدر المشترك بينها.
ويرد على هذه النظرية:

أولاً: أن بعض المفاهيم الماهوية الكلية ليس لها في الخارج إلا فرد واحد، وهنا سيواجه أصحاب هذه النظرية سؤالاً في غاية الصعوبة: كيف تمت (عملية التجريد) في مورد الأنواع المنحصرة بالفرد؟^(١).

وثانياً: للعوارض والمشخصات ماهيات كلية، فلو كان الوصول إليها يتوقف على عملية التجريد والتقشير، لكان للعوارض عوارض، وهو محال.
٢ - نظرية التكامل والارتقاء: يعتقد صدر الدين الشيرازي رحمته الله أن وقوف

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٩٩ بتصرف.

النفس على المفاهيم الكلية من باب ترقى المعرفة من درجة إلى أخرى، فكما أن الصورة الحسية تأخذ بالارتقاء والتكامل وتبدل إلى صورة خيالية ألطف منها، كذلك الصورة الخيالية تترقى إلى صورة ألطف وأكمل منها، وهي الصورة العقلية الكلية^(١).

فإن النفس في بدايتها تكون بالفعل في رتبة الطبيعة والإدراك الحسي، وبعد تكاملها تخرج إلى فعلية الخيال، ثم إلى فعلية العقل، فتدرك حينئذ الصور الخيالية والعقلية، فإدراكها للكليات هو مشاهدتها للوجود العقلي، وإدراك الفرد المادي يجعلها مستعدة لتلك المشاهدة. قال ﷺ: «أما توحيد الكثير فهو عندنا بصيرورتها - أي النفس - عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة مصداقاً لكل معنى معقول، لكونه عقلاً بسيطاً، فعلاً لتفاصيل العلوم النفسانية»^(٢).

تعرف الذهن على المعقولات الثانية الفلسفية:

ذكروا أن العقل بعد الاتصال بعالم الخارج يدرك مجموعة من التصورات الحسية، ومن خلال إدراك هذه التصورات والمقارنة بينها تكون النفس الإنسانية قابلةً ومستعدةً لإدراك المفاهيم الكلية الفلسفية، كمفهوم (الوجود، الشيئية، الإمكان، الامتناع، العلية، المعلولية).

وهذا معنى: أن الذهن قادر على القيام بعملية (الانتزاع) بحيث يوجد

(١) نظرية المعرفة: ص ١٥٠. بتصرف.

(٢) الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٣٦٦.

تصورات عامة ليس لها ما بإزاء في عالم الخارج، ولا توجد بجانبها تصورات حسية.

يقول الملا صدر^{الله}: «... فإن الحواس المختلفة الآلات كالحواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة... فبذلك ينتفع النفس بالحس، ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية، ثم يمتزج بعضها ببعض ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها»^(١).

ويقول الشهيد الصدر^{الله}: «تتلخص هذه النظرية - أي نظرية الانتزاع - في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية. فالتصورات الأولية هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن ندرك الحرارة؛ لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون؛ لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة؛ لأننا أدركناها بالذوق، ونتصور الرائحة؛ لأننا أدركناها بالشم.

وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري.

وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور وينشئ الذهن بناء على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو

(١) الحكمة المتعالية: ج ٣ ص ٣٨١.

الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع)، فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر.

وهذه النظرية تتسق مع البرهان والتجربة ويمكن أن تفسر جميع المفردات التصورية تفسيراً متماسكاً. فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشري. إنها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مئة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين - ظاهرتي الغليان والحرارة - آلاف المرات ولا نحس بعلية الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العلية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور^(١).

وهنا نواجه سؤالاً مهماً: ألا يلزم من حصول المعقولات الفلسفية في عالم الذهن أن تكون كسبية ونظرية؟.

الجواب: لا يلزم ذلك، لأننا لا نعني بالبدييات - كما تقدم - إلا تلك التصورات التي لا نحتاج إلى تعريف وتحليل، أو تلك التصديقات التي لا تحتاج إلى عملية تفكير استدلالية.

ونعني بالاستدلال: تأليف البدييات وتركيبها، والانتقال بها إلى

المجهول، ومن المعلوم أن جميع المعقولات الثانية لا تحتاج إلى تعريف وتحليل، لأنها عامة وبسيطة، فنفس حضورها في الذهن يعني الوضوح التام وعدم الغموض.

يقول الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾: «التصورات والتصديقات إما أن تكون كسبية، وإما أن تكون بديهية، والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيب البدييات، فلا بد من سبق هذه العلوم البديهية، وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول: هذه العلوم البديهية إما أن يقال: إنها كانت حاصلة منذ خلقنا^(١) أو ما كانت، والأول باطل لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنا جنين في رحم الأم ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء. وأما القسم الثاني فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهية حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلة، فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب، وكل ما كان كسبياً فهو مسبوق بعلوم أخرى، فهذه العلوم البديهية تصير كسبية، ويجب

(١) يعتقد ديكارت (*Rene Descartes*) وأتباعه أن بعض المعقولات فطرية من خواص الذهن الذاتية، من قبيل: (الوجود والوحدة والبعد والشكل والحركة)، فهم يقسمون التصورات إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الفطرية وهي التصورات التي فطر العقل عليها.

القسم الثاني: المجهولات وهي التصورات التي تخلقها قوة التخيل.

القسم الثالث: الخارجيات وهي التي ترد إلى الذهن بواسطة الحواس الخمس.

أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية، وكل ذلك محال. وهذا سؤال قوي مشكل، وجوابه أن نقول: الحق أن هذه العلوم البديهية ما كانت حاصلة في نفوسنا، ثم إنها حدثت وحصلت. أما قوله: فيلزم أن تكون كسبية. قلنا: هذه المقدمة ممنوعة؛ بل نقول: إنها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس»^(١).

والنتيجة هي: أن كون المفاهيم الفلسفية حاصلة في الذهن بعد عدم حصولها لا يعني بالضرورة كونها كسبية غير ضرورية، لأن ملاك الضرورة في التصورات - وهو البساطة والوضوح - متحقق فيها، فهي بديهية وإن لم تكن ملازمة للذهن البشري.

تعرف الذهن على المفاهيم الثانية المنطقية:

إن الذهن بعد ملاحظة الخواص والأحكام الذهنية للمفاهيم، يقوم بعملية انتزاع المفاهيم الثانية المنطقية. وبهذا تكون نسبة المفاهيم المنطقية إلى المفاهيم الذهنية، كنسبة المفاهيم الثانية الفلسفية إلى الموجودات الخارجية. فكما أن المفاهيم الفلسفية لا تحكي ماهيات الموجودات الخارجية، كذلك المفاهيم المنطقية لا تحكي ماهيات المفاهيم الذهنية، وإنما تحكي نحو حكايتها. ولكي يتضح المراد أكثر خذ مفهوم (الذاتي)، فإن الذهن بعد ملاحظة الأحكام الذهني لمفهوم (الإنسان) مثلاً ينتزع مفهوم الكلي، فإن الإنسان في

(١) التفسير الكبير: ج ٢٠ ص ٧٢

عالم الذهن يقبل الانطباق على كثيرين فهو إذاً كلي. وبعد ملاحظة أن هذا المفهوم الكلي (الإنسان كلي) يحكي ذات الموجود الخارجي، وليس أمراً خارجاً عن الذات ينتزع مفهوم (الذاتي). فمفهوم (الذاتي) لا يحكي ذات المفهوم، إنما يبين حكاية المفهوم عن ذات الموجود.

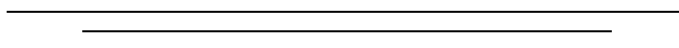
الخلاصة:

في كيفية تعرف الذهن على المفاهيم الماهوية طرحت نظرية التقشير، ويلاحظ عليها وجود مفاهيم لا توجد لها أفراد متعددة، على أن العوارض المميزة مفاهيم كليّة، فيلزم التسلسل. من هنا طرحت نظرية بديلة وهي نظرية ترقى النفس لإدراك الماهيات الكلية.

والمفاهيم الفلسفية تنتزع من مقارنة الموجودات الخارجية وملاحظة كيف ونحو وجودها، ومثلها المنطقية بالنسبة إلى المفاهيم الحاكية.

الفصل التاسع

ملاك الحقيقة في القضايا



الكلام في ملاك الحقيقة في المعرفة، وضابطة القضية من حيث صدقها وعدم صدقها، وهو من أهم أبحاث نظرية المعرفة، ونستعرض هنا في ملاك اتصاف أي قضية بالصدق عدة نظريات:

نظرية النسبية الذاتية:

النظرية الأولى: النسبية الذاتية:

وحاصل هذه النظرية هو: إن مطابقة الإدراك للشروط الحسية الملائمة لتحقيق ذلك الإدراك في الجهاز الحسي للمُدرِّك هو معنى صحتها. والسر وراء اختيار أصحاب هذه النظرية اعتبارهم الإدراك أمراً مادياً، يحدث في الأعصاب أو الخلايا المكونة لجهاز الإدراك عند توفر شروط خاصة، والواقع الموضوعي لا يطابق الصورة التي تحكيه، فنسبة الجهاز الحسي للصور كنسبة الجهاز الهضمي للمطعم، فكما يحصل تبدل في الطعام عند وصوله إلى الجهاز الهضمي لعوامل فسيولوجية، كذلك يحصل للصورة عند وصولها إلى الجهاز العصبي لوجود مجموعة من التفاعلات المادية المغيرة من شكل وهيئة المدرك الخارجي فيختلف عما عليه خارجاً، وكما أن المطعم لا يستفاد منه بوصوله إلى الجهاز الهضمي إلا بعد طرو تغييرات عليه بفعل

العوامل، كذلك لا يمكن أن يستفاد من المعلوم بوصولها إلى الجهاز العصبي إلا بعد أن يطرأ عليها عوامل مغيرة لها.

وحقيقة الإدراك على هذا هو عملية مادية تتوقف على مجموعة عوامل وشروط وظروف، فالصورة الموافقة لتلك الشروط الخاصة تكون صحيحة، فالإدراك هنا ليس هو حضور الصورة للشيء الخارجي على ما هي عليه في الخارج، بل هي ما يحصل بعد تأثير بدن الإنسان الخاص، وفق الشروط المادية.

وسميت ذاتية لتأثير ذات المدرك على المدرك، وسميت نسبية لخضوعها لمجموعة من الشروط والظروف المختلفة من شخص لآخر في الجهاز العصبي، الذي يختلف عمله في كل فرد فرد.

ومن هنا جعلوا النظرية نسبية ذاتية مرتبطة بذات المدرك لا الواقع، فتعريفهم للمعرفة مناسب لوجهة نظرهم في حقيقة الإدراك.

فمثلاً: إذا كان هناك ماء فاتر وآخر حار وثالث بارد، وكان لدينا ثلاثة أشخاص كل واحد منهم وضع يده في إناء منها، الأول وضعها في الفاتر، والثاني وضعها في الحار ثم وضعها في الفاتر، والشخص الثالث وضع يده في البارد ثم وضعها في الفاتر، فإن إدراك كل واحد سيختلف عن إدراك الآخر، فالأول يدرك الماء الفاتر لا حار ولا بارد، والثاني يدركه بارداً، والثالث يدركه حاراً، فالملاحظ وجود ثلاثة إدراكات مختلفة لشيء واحد في الخارج، ومنشأ اختلافها

هو اختلاف المُدرك، إذ الموجود هو ماء واحد فاتر، والثلاثة وضعوا أيدهم فيه. اختلاف هذه الإدراكات لم يكن عن الواقع الموضوعي الخارجي، لكونه؛ واحداً، بل لشيء آخر وهو ذات وشروط الجهاز العصبي والإدراكي لكل واحد من الثلاثة، والسؤال المهم هنا عند أصحاب هذه النظرية هو: ما هو الإدراك الحق من بين هذه الإدراكات الثلاثة، الأول أم الثاني أم الثالث؟ وجواب النظرية النسبية هو أن كل واحد منهم إدراكه حق لكون إدراك كل واحد منهم موافق للشروط والظروف التي تحقق له الإدراك في جهازه العصبي المرتبط به خاصة.

وعلى هذا تنبني نظرية النماذج (*model dependent realism*) التي ذكرها ستيفن هوكنج (*Stephen William Hawking*) وليوناردو مولدينو (*Leonard Mlodinow*)، في كتاب التصميم العظيم، فإنها ترفض الواقع الموضوعي المحدد الذي يطلب الناس معرفته، فالواقع ليس له حقيقة ثابتة ودورنا فقط دور الإدراك، بل الواقع عبارة عن مدركات ولكيفية إدراكنا ورصدنا دخل في كيفية تشكل الواقع يقول كتاب التصميم العظيم: «كثيراً من الناس قد يفضلون تمضية وقتهم في واقع المحاكاة على شبكة كحياة ثانية. فكيف لنا أن نعرف أننا لسنا إلا شخصيات في أوبرا صابون (*soap opera*) ينتجها الكمبيوتر؟ إذا كنا نعيش في عالم صناعي مُتخيل، فلن يكون للأحداث بالضرورة أي منطق أو تماسك ولن تخضع لأي قانون. وربما تجد الكائنات

الفضائية المسيطرة، أنّ من الأكثر إثارة للاهتمام أو التسلية أن ترى مثلاً رد فعلنا عندما ينقسم القمر الكامل إلى نصفين، أو تتولد لدى كل شخص في العالم يقوم بعمل حمية غذائية، رغبة شرهةً لالتهام فطيرة موز بالكريمة. لكن إذا افترضت الكائنات الفضائية تنفيذ قوانين مُتسقة، فلن يكون هناك طريقة لمعرفة أنّ هناك واقعاً آخر وراء هذا الواقع الزائف. وسيكون من السهل تسمية العالم الذي تعيش فيه تلك الكائنات الفضائية «العالم الحقيقي» وتسمية العالم الاصطناعي «العالم المزيف». لكن، كما في حالتنا، لو أنّ الكائنات الموجودة في عالم المحاكاة لم تستطع الحملقة في كونها من الخارج، فلن يوجد لديها سبب للشك في صورتها الخاصة عن الواقع. وهذا هو ما يُعتبر نسخة حديثة من فكرة أنّنا جميعاً محض اختلافات في حلم شخص آخر.

تؤدي بنا تلك الأمثلة إلى استنتاج سيكون مُهمّاً في هذا الكتاب: وهو أنه لا وجود لمفهوم «صورة أو نظرية» مستقلة عن الواقع. وبدلاً من ذلك سنتبنى وجهة النظر التي سندعوها بالواقعية المعتمدة على النموذج (*model* *dependent realism*) وهي فكرة مفادها أن النظرية الفيزيائية أو الصورة المتكونة عن العالم ماهي إلا نموذج (ذو طبيعة رياضية عموماً) مع مجموعة قواعد تربط عناصر هذا النموذج بالملاحظات يوفر لنا هذا إطاراً لتفسير العلم الحديث^(١).

(١) التصميم العظيم: ص ٥٦.

ويقول الشهيد الصدر رحمته الله: «ويساند النسبية الذاتية هذه الاتجاه الفيزيولوجي للمثالية القائل أن الإحساس لا يعدو أن يكون رمزاً، وأن الذي يحدد كلفيته ونوعيته ليس هو الشيء الخارجي بل طبيعة الجهاز العصبي.

والواقع أن السبب الأصيل الذي أتاح الظهور لهذه النسبية الذاتية هو التفسير المادي للإدراك، واعتباره محتوى عملية مادية يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك والشيء الموضوعي، كالهضم الذي تحقّقه عملية تفاعل خاص بين الجهاز الهاضم والمواد الغذائية. فكما أن الغذاء لا يتفاعل ولا يهضم إلا بإجراء عدة تصرفات وتطويرات عليه، كذلك الشيء الذي ندركه لا يتاح لنا إدراكه إلا بالتصرف فيه والتفاعل معه. وتختلف هذه النسبية عن نسبية (كانت) في نقطتين:

الأولى: أنها تخضع جميع الحقائق للطابع النسبي الذاتي من دون استثناء، خلافاً لـ: (كانت) إذ كان يعتبر المبادئ والمعارف الرياضية حقائق مطلقة. فـ $2 + 2 = 4$ حقيقة مطلقة لا تقبل الشك في رأي (كانت)، وأما في رأي النسبيين الذاتيين فهي حقيقة نسبية، بمعنى أنها الشيء الذي تقتضيه طبيعة إدراكنا وجهازنا الخاص فحسب.

الثانية: إن الحقيقة النسبية في رأي النسبيين الذاتيين تختلف في الأفراد، وليس من الضروري أن يشترك جميع الناس في حقائق معينة؛ لأن لكل فرد دورة ونشاطاً خاصاً، فلا يمكن الحكم بأن ما يدركه فرد هو نفس ما يدركه

الفرد الآخر ما دام من الممكن اختلافها في وسائل الإدراك أو طبيعته. وأما (كانت) فالقوالب الصورية عنده قوالب فطرية تشترك فيها العقول البشرية جميعاً؛ ولهذا كانت الحقائق النسبية مشتركة بين الجميع»^(١).

مناقشة النسبية الذاتية:

ويمكن أن نسجل عدة ملاحظات على هذه النظرية:

الملاحظة الأولى: هي أن النظرية النسبية مجرد تعبير جديد للفظ الحقيقة والصدق، فهي تفترض أن الصدق مطابقة الشروط الموضوعية، أو للشيء كما يظهر في جهاز الإدراك، فكأن أصحابها أرادوا إراحة أنفسهم من حل المشكلة التاريخية الكبيرة، وهي هل ما نملك مجرد إدراكات لا صلة لها بواقع تكشف عنه كما هو، أم هي تكشف عن الواقع كما هو وبالتالي يمكن أن نملك معرفة بالواقع لا مجرد استجابات مادية يعبر عنه لغة بالإدراك أو الصور الذهنية؟

فإن هذه النظرية لا تقوم بعملية علاج لهذه المشكلة الأساسية في المعرفة، وهي تشكل الخلاف القائم قديماً وحديثاً في حقانية الإدراك المحتدم بين الواقعيين والمثاليين.

فإن بحث الفلاسفة في حقانية المعرفة من حيث إنها تكشف عن شيء؛ لأنها معرفة به، فهل هي تكشف الواقع كما هو أم لا؟ فإذا كنا نؤمن بوجود

(١) فلسفتنا: ص ١٣٤.

واقع موضوعي، ووجود صور - مدركات - لها ثبوت ما في العقل أو الدماغ، فهل تلك الصور مطابقة لواقع على ما هو عليه أم لا؟ وهذا البحث جرهم بالتبع للبحث في ملاك الحقيقة وتحديده، فقال بعض: إن المفاهيم غير حاكية عن الواقع إما لعدم وجود واقع وراءها من الأساس، وإما لعدم أمانتها في الحكاية عنه مع وجود الواقع لعامل تأثير الجهاز الإدراكي في المدركات، فجعل الملاك للحقيقة كون المفهوم مطابقاً للشروط الموضوعية وإن لم يحك الواقع هو إنكار للحقيقة، وتبني لنظرية السفسطة أو لنظرية المثاليين المنكرين للواقع والحقيقة ولكون المفاهيم حاكية للواقع؛ لأنها لا تحكي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

فنظرية السفسطة تلتقي مع النسبية في عدم حكاية المفاهيم عن الواقع الموضوعي وإن افترقتا من جهة أخرى، حيث تحاول النسبية التسليم بتحقيق أصل إدراك الكاشف، ولكن بنسبية، إلا أن الحقيقة بحسب الدقة لم يبق لها وجود، فإننا في المثال المتقدم إذا فرض موافقة إدراك حرارة الماء من لمس الفاتر لشروط الجهاز الإدراكي الخاصة والتي وضع اليد في ماء بارد قبل ذلك، ولكن لم يكن هذا الإدراك موافقاً لحقيقة الماء خارجاً وأنه حار، فإن كون المُدْرَك مطابق للتفاعلات العصبية شيء وأنه حاكٍ عن الخارج شيء آخر، فإذا لم يكن حاكياً عن الخارج فكيف يحصل التسليم عند هؤلاء أنه حق ويعبرون عنه أنه حقيقة مع أنه فقط موافق للشروط العصبية في عملية الإدراك؟

الملاحظة الثانية: إن النظرية المذكورة قد فسرت الإدراك تفسيراً مادياً؛ ولهذا ربطته بالشروط الموضوعية للجهاز العصبي، مع أنه تقدم أن العلم أمر مجرد، وليست الشروط المادية إلا معدات لحصوله، وللعقل قدرة على معرفة الواقع من خلال ما يحصل عليه بعد الاتصال الحسي، فالتفاعلات المادية بشروطها شيء والإدراك شيء آخر.

الملاحظة الثالثة: هذه النظرية تبطل نفسها بنفسها، لأنه لنا أن نسأل أصحاب النظرية عن نفس النظرية القائلة (إن الحقيقة هي مطابقة المدرك للشروط المادية في الجهاز العصبي والتي بدورها تختلف من شخص لآخر زماناً ومكاناً) هل هي حق أم لا؟

إن كان جوابهم: ليست حقاً، فقد ثبت المطلوب.

وإن كان جوابهم: إنها حق، فلنا أن نسألهم: هل هي كذلك مطلقاً أم في حال دون حال، وبلحاظ مدرك لا بلحاظ مدرك آخر؟

فإن: قالوا إنها حق مطلقاً، كان هذا مبطلاً لأصل النظرية؛ لأنها تقوم على النسبية الذاتية لا المطلق.

وإن قالوا: إنها حق بلحاظ مدرك دون مدرك وحال دون حال، فهنا يلحظ أمران:

الأول: إن الالتزام ببطلان النظرية في بعض الأحوال يجعلهم بالضرورة ملزمين بالبحث في تلك الأحوال التي بطلت فيها النسبية عن ملاك آخر للصدق.

الثاني: لو لم تكن النظرية حقاً مطلقاً، بل حقانيتها بالحق النسبي - أي بلحاظ مُدْرِك هي حق وبلحاظ آخر ليست حقاً، وفي ظرف تكون حقاً وفي ظروف أخرى ليست حقاً - بسبب أن جهاز الإدراك يختلف من شخص لآخر فإن إدراك أصحاب هذا النظرية لها سيختلف عن إدراك الآخر؛ لاختلاف الجهاز العصبي الإدراكي، وهذا يطرح السؤال التالي: لماذا يطرح هؤلاء النظرية على غيرهم مع اختلاف إدراكهم؟ فقد يكون ما يقررونه من أدلة مثبتة للنظرية بعد التفاعل مع شروط الجهاز الإدراكي للآخر سبباً للحكم بإدراكها بطلانها؟

الملاحظة الرابعة: أصحاب النظرية النسبية خلطوا بين التصور والتصديق وبين الشيء في نفسه وبين الشيء بإضافته إلى غيره، والبحث عن ملاك الحقيقة لتحديد قيمة المعارف والمدركات هو بحث عن مطابقة المعرفة للواقع الموضوعي في نفسه، وواقع هذه المطابقة مرتبط بالعلم التصديقي لا التصوري، والحديث عن المطابقة إنما هو حديث عن ثبوت شيء لشيء، والملحوظ في مطابقة المفهوم للشيء إنما هو في نفسه لا بإضافته لشيء آخر.

ففي مثال (مفهوم الفاتر وحكمنا به على الماء الخارجي) ما يُلاحظ هو ذات المفهوم والماء في نفسه لا بالقياس إلى ماء آخر ولا بلحاظ ما يحدث في ذاتنا للمُدْرِك، فإن كان الملحوظ هو التصديق ومطابقة المفهوم للواقع في نفسه فسيظهر في الإدراكات الثلاثة السابقة للماء الفاتر والبارد أن الإدراك

الصحيح من بينها هو واحد فقط وهو إدراك من لم يضع يده في ماء آخر قبل الماء الفاتر لتحقيق المطابقة بين المفهوم والشيء في نفسه فيه دون الآخرين. نعم، في الآخرين يوجد إدراك في ذات المدرك، وهذا ما يقتضيه الاتصال في جهازهما العصبي بسبب ظرف خاص، إلا أن هذا الإدراك إحساس وجداني مع انتزاع تصور ساذج منه، والبحث في قيمة المعرفة المتقدم يُعنى بشكل مباشرة بالتصديق بأن الواقع الخارجي هو ما يظهر لنا في إدراكنا الحسي، فهل الأمر الآن كذلك أم لا؟

فالذي يقول: بأن الحرارة مطابقة للواقع وقع في خطأ، لكونه قد تصور أن الذي ظهر له مطابق للواقع؛ لأنه أغفل لحاظ الشيء بالقياس إلى تأثير الماء السابق، فأصدر الحكم بالحرارة، والخطأ هنا لم يكن ناشئاً من نفس المفهوم، إذ الحرارة في مرتبة المفهوم لا معنى للصحة والخطأ فيها فهي علم حضوري، بل كان الخطأ ناشئاً من مرحلة التصديق باعتبار أن المدرك تصور أن الحاضر لديه في مرحلة العلم الحضوري من مفهوم الحرارة كان مطابقاً للواقع، والحق أنه ليس مطابقاً له، ومن هنا وقع الخطأ منه، ولو لاحظ الواقع في نفسه لم يحكم بالحرارة، فلن يحكم بذلك، وهذا ما يسمونه بالتصور التصديقي، حيث إن التصور يترتب عليه إذعان، فتصور مفهوم (الماء حار) مع إغفال الملابس المرتبة بالجهاز الإدراكي سوف يورث التصديق بأن الواقع يتصف بالحرارة، إلا أنه تفسير خاطئ؛ لعدم لحاظ الواقع في نفسه والمفهوم المنتزع منه.

وهذا ما يقع في الأخطاء الحسيّة المشهورة، فإن ظهورها في الحس بكيفية لا تطابق الواقع حق، ولكن إغفال ملابسات الإدراك الحسي، والحكم بعد ذلك بأن الواقع كما يظهر في الحس خطأ، وهذا نظير أن يرى الخنص الجدار أبيض، ثم يلبس نظارة حمراء، فيحكم بأنّه في الواقع أحمر بعد الغفلة عن النظارة التي يرتديها.

ففي الحقيقة خلط أصحاب هذه النظرية في مثالهم بين التصور والتصديق، فتصوروا أن البحث في تحقق الإدراك التصوري وظهوره، وهذا ضرب من ضروب التصور.

النظرية البرغماتية (*the pragmatic theory*):

النظرية الثانية: نظرية وليم جيمس (*William James*) المعروفة بالنظرية النفعية البرغماتية (*the pragmatic theory*)، وهي ترى أن الصدق هو النفع، والقضية (ما كانت نافعة والباطلة ما كانت غير نافعة).

وقد قيل في تقريرها: إن الإنسان يجب ذاته وهذا شيء معلوم حضوراً بالنسبة له، وسعيه لنفع نفسه ودفع الضرر عنها دال على ذلك الحب، فهو يحب البقاء ويسعى لتحصيل ما يسعده، فميزان الحق في القضية كل ما يقع في طريق تحقيق تلك المنافع له ويبعد عنه المضار، والباطل ما ليس له تلك المساهمة سواء كان يترتب عليه الضرر أم لا.

فالقضية المدركة الجالبة للنفع والمبعدة عن الضرر هي القضية الحقّة وما لم

تكن كذلك، فهي باطلة سواء جلبت له الضرر أم لا. وعليه فهذه القضية لا تنظر إلى إدراك الواقع على ما هو عليه، وترى المطابقة له ميزان الحق في القضية، فسواء وجد واقع أم لا، وسواء طابقت القضية الواقع أم لم يطابق، فهذا لا ارتباط له بالحقيقة.

يقول الشهيد المطهري رحمته الله في توضيح هذه النظرية: أما ويليم جيمس الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي الشهير المؤسس للفلسفة (النفعية البرجماتية) فهو يعرف الحقيقة بشكل آخر فيقول: «الحقيقة هي عبارة عن تلك الفكرة التي تؤثر في العمل تأثيراً مفيداً». فهذا العالم يجعل جملة «إنه مفيد» مرادفة لجملة «إنه حقيقي». ولا يعتبر هذا العالم كون الشيء مفيداً في العمل علامة على أنه حقيقي وإنما هو يقول: إن «الحقيقة» لا تعني شيئاً غير هذا. وينقل المرحوم فروغي عن ويليام جيمس قوله: (يقولون: إن الحق هو صورة طبق الأصل من الأمر الواقع، يعني أن القول المطابق للواقع الحق. حسن، ولكن ما هذا الواقع الذي إذا وافقه القول أصبح حقاً؟ أهو أمر ثابت ولا يتغير؟ كلا، لأن العالم يتغير باستمرار ولا يوجد فيه شيء ثابت. إذن، من الأفضل أن نقول: الحق هو ذلك الشيء الذي له تأثير نافع على ما هو موجود فعلاً، فالقول الذي له نتيجة صحيحة هو حق. وليس صحيحاً أن نقول: لما كان هذا حقاً، فنتيجته لا بد أن تكون صحيحة)^(١).

(١) أسس الفلسفة: ج ١ ص ١٦٦.

ويقول الشهيد الصدر رحمته الله: «وهناك تفسير فلسفي آخر للحقيقة، وهو الذي قدمه لنا (وليم جيمس) في مذهبه الجديد في المعرفة الإنسانية (البراجماتزم أو مذهب الذرائع). وليس هذا التفسير بأدنى إلى الواقعية أو أبعد عن فلسفات الشك والإنكار من التفسير السابق، الذي حاولته النسبية الذاتية. ويتلخص مذهب (البراجماتزم) في تقديم مقياس جديد، لوزن الأفكار والفصل فيها بين الحق والباطل وهو مقدرة الفكرة المعينة على إنجاز أغراض الإنسان في حياته العملية. فإن تضاربت الآراء وتعارضت، كان أحقها وأصدقها هو أنفعها وأجداها، أي ذلك الذي تنهض التجربة العملية دليلاً على فائدته. والأفكار التي لا تحقق قيمة عملية ولا يوجد لها آثار نافعة فيها تصادف من تجارب الحياة، فليست من الحقيقة بشيء، بل يجب اعتبارها ألفاظ جوفاء لا تحمل من المعنى شيئاً. فمرد الحقائق جميعاً في هذا المذهب إلى حقيقة عليا في الوجود، وهي الاحتفاظ بالبقاء أولاً، ثم الارتفاع بالحياة نحو الكمال ثانياً. فكل فكرة يمكن استعمالها كأداة للوصول إلى تلك الحقيقة العليا، فهي حق صريح وحقيقة يجب تصديقها، وكل فكرة لا تصنع شيئاً في هذا المضمار فلا يصح الأخذ بها»^(١).

ومن قبل هذه النظرية جون ديوي (*John Dewey*)، فاعتبر الفكرة مجرد أداة لترقية الحياة، فكل مدرك يساهم في ترقية الحياة فهو الفكرة والعلم

والحقيقة وغيره ليس كذلك^(١).

وسجل الباحثون على هذه النظرية بالصياغة المتقدمة عدة إشكالات:
الإشكال الأول: إن أصحاب هذه النظرية خلطوا بين حقانية الإدراك وبين الأثر المترتب على الإدراك الحق، وهنا فرق بين حقانية المعرفة بين الأثر المترتب على حقانيتها، وهذا يدركه حتى محدود المعرفة؛ ولهذا نرى بعض الملحدین المنكرين لحقانية الدين يرون الدين كذبة نافعة.

فعلى سبيل المثال نجد جورج سنتيانا (*Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás*) الذي لا يؤمن بحقانية الدين يقول: «غلطة جميلة أكثر ملاءمة لنوازع النفس ومن الحياة نفسها»^(٢). ومعنى أنه غلطة أي غير مطابق للواقع غير أن في الدين أثراً جميلاً ونفعاً من حيث إن فيه تسلياً للإنسان ويبعده عن اليأس؛ لأن الدين دائماً يفتح باب الأمل للإنسان عندما يُبتلى بالمصائب.

الإشكال الثاني: إن تفسير الحقيقة بالمنفعة يسد باب صلة المفهوم بالواقع ويفتح له باب الشك في صحة الإدراك بمعنى المطابقة للواقع، حيث إن الحقيقة في التفسير المتقدم تدور مدار النفع، وليس الواقع حيث الصلة به منقطعة، وبالتالي ليس المطلوب من الباحثين أن يتعرفوا على الواقع، مع أن

(١) الفلسفة الخلقية: د. توفيق الطويل ص ٢٦٩، ٢٧٠ دار النهضة العربية ١٩٦٧.

(٢) قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

ويليم جيمس يعتبر نفسه أحد دعاة الواقعية ويؤمن بالحقيقة ويضاد المثالية، وهو الآن في معرض تقديم تفسير للحقيقة، وبالتدقيق نرى تفسيره للحقيقة هو تجريد للحقيقة عن معناها، لحصره الحقيقة فيما كان نافعاً وليس ما كان له واقع يطابقه في الخارج.

الإشكال الثالث: ما هو المراد من النفع في تعريف ويليم جيمس للحقيقة؟

وهنا يوجد احتمالان يورثان النسبية:

الأول: المنفعة الشخصية.

الثاني: المنفعة الفئوية، وهي التي تكون لفئة خاصة من الناس، وليس نفع النوع الإنساني الذي يعني جميع أفراد الإنسان.

ويلزم من هذين الاحتمالين نسبية الحقيقة، لاختلاف المنافع والمصالح بين أفراد الناس، فإدراك زيد أن هذا الكتاب ملكه فيه نفع له من حيث إن له أن يتصرف فيه كيفما شاء لسلطنته التامة على ماله، فهذه قضية حقة بالنسبة لزيد، غير أن إدراك عمرو أن الكتاب لزيد الذي لا يأذن له في التصرف فيه والانتفاع به سيكون باطلاً، لكون إدراك عمرو لا يترتب عليه نفع له، وعليه ستكون فكرة واحدة حقاً وباطلاً بلحاظ شخصين، ونفس الكلام فيما لو كان مدار الحق هو النفع الفئوي، فشيء واحد يكون حقاً وباطلاً بلحاظ فئتين.

وعليه ستكون حقانية المعارف نسبية في الاحتمالين.

ولو كان المراد من النفع هو النفع العام سيلزم منه انسداد باب معرفة الحق

من رأس، فنقع في محذور السفسطة؛ لعدم إمكان التعرف على حقانية أي معرفة من المعارف أو أي مدرك من المدركات، وذلك لانسداد باب الحكم على أي قضية من القضايا التي ندركها؛ لأنه لا بد أن نعرف أنها نافعة فعلاً لكل مدرك من السابقين واللاحقين حتى نحكم بالحقانية على القضية، وهذا غير متوفر لنا^(١).

الإشكال الرابع: إن النظرية خاصة بالأحكام العملية الكلية القانونية العامة ويخرج عنها قسمان من القضايا لا تشملهما:

القسم الأول: القوانين العملية الخاصة حيث إن الضار هو كلي الكذب مثلاً، والنافع هو كلي الصدق، وأما الجزئيات فربما كان الكذب في شيء مّا نافعاً والصدق في شيء مّا ضاراً،

القسم الثاني: القضايا النظرية، كمسائل علم الرياضيات والفيزياء وغيرها فهي قضايا نظرية محضة ولا علاقة لها بالعمل الذي يجلب النفع ويدفع الضرر، فتخصيص الحقيقة بما يكون جالباً للنفع يلزم أن لا يصدر حكم على المسائل النظرية المحضة كعلم الرياضيات والفيزياء والكيمياء وغيرهم بأنها حق^(٢).

وقد يدفع هذا الإشكال:

أما في القسم الأول: فبأن ضابطة كون القضية حقاً هو ترتب المنفعة دون

(١) فلسفتنا: ص ١٦٥.

(٢) المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات نظرية المعرفة: ص ٢٢٤، ٢٢٥.

أن يكون هناك حكم عام على الصدق ومثله في الكذب، فوليم لا يمنع أن لكل إدراك في مورده حكماً مناسباً له يخصه، فإن كان يترتب عليه نفع فهو حق وإن كان لا يترتب عليه نفع فهو باطل، فالكذب مع تعدد الموارد يتصف بالحكمين، ولا دخل لاقتضاء طبيعة كل من الصدق والكذب من حيث ترتب النفع على الأول وعدمه في الثاني، إذ المناط في الصدق ليس لاقتضاء دون ترتب النفع، بل المدار هو ترتب النفع، فلو كان كل من الصدق والكذب علة تامة في ترتب النفع في الأول وعدم النفع في الثاني يكون حينئذ كل صدق نافع وكل كذب ضار، فيكون كل صدق حقاً وكل كذب باطلاً.

وأما في القسم الثاني: فبأن القضايا النظرية ربما وقعت في طريق النفع، كما هو الحال في التاجر الطالب لنمو تجارته، فإنه ليحصل على الربح لا بد أن يدرك مسائل علم الحساب، وهذا النمو في الربح للتجار نفع. كما أن لمسائل الفيزياء والكيمياء دوراً في تطوير حياة الناس فإن كثيراً من الاختراعات الحديثة التي ينتفع بها المجتمع البشري نتيجة دراسة جملة من العلوم النظرية.

الإشكال الخامس: يلاحظ أن النظريات الخاطئة كثيراً ما تساهم في فهم الواقع لإلفاتها نظر الباحثين إلى زوايا متعددة يلزم بحثها من جديد وتقوية النظريات الضعيفة وذلك لا يخلو من نفع وفائدة، فإن النظريات الباطلة ساهمت في تفرعات استفادت منها النظريات الصحيحة لاحقاً، وعليه فإن كان ميزان القضية الحقّة هو ما يترتب عليها نفع فإنه يلزم الحكم بحقانية

بعض النظريات التي يؤمن - بسبب تطور العلم - ببطالانها بما فيها نظريته البرجماتية الناشئة من التأمل في نظريات سابقة عليها، كالنظرية المشهورة والمعروفة منذ زمن أرسطو وحتى الآن هي نظرية (أن الحقيقة كون المعلومة مطابقة للواقع)، فهذه النظرية يؤمن بها ويليم جيمس ولكنه بعد تأمله فيها وجد فيها مجموعة من الملاحظات حيث هناك قضايا نظرية تجريدية لا مصداق لها خارجاً، ومثل هذه القضايا لا يمكن أن يصدق عليها ميزان الحقيقة القائل بأنها المطابقة للواقع وذلك لعدم وجود الواقع خارجاً مثلاً: أن يقال: (الإمكان علة الاحتياج إلى العلة) مفاهيم هذه القضية هي مفاهيم فلسفية والمفاهيم الفلسفية ليس له مصداق خارجي، فبناءً على ذلك الميزان تكون هذه النظرية باطلة، مثله المسائل الرياضية من قبيل: (مساوي، المساوي، مساو) في الخارج لا يوجد مصداق لمفهوم المساواة، نعم الموجود في الخارج هو معروض مفهوم المساواة، وعليه فإن تفسير حقانيتها بالمطابقة للخارج لا تكون حقة لعدم وجود مطابق خارجي لها، مع وجود كلام في الأخير يأتي إن شاء الله تعالى.

تصوير آخر للنظرية النفعيّة:

ما تقدم في تفسير النظرية النفعيّة لويليم جيمس هو ما نسبته جملة من الباحثين إليه، وتقدم استعراض بعض عباراتهم، غير أنه يوجد تفسير آخر يستند إلى ما ذكره وليم جيمس في كتابين له، وهما:

١- برجماتزم (*pragmatisme*).

٢- معنى الصدق (*meaning of truth*).

فقد بين في هذين الكتاين نظريته ضمن أمور:

الأمر الأول: هنالك واقع ثابت وراء الصور الذهنية، والصدق علاقة بين فكرة وموضوعها، وتعني مطابقة المفهوم للواقع، ولكن ليس بمعنى أنه نسخة أخرى، ولا بمعنى وجود تشابه في التركيب.

الأمر الثاني: إن المطابقة لا تثبت إلا بأساس تجريبي، فالفكرة الصادقة ما تحقق بالتجربة فقط.

الأمر الثالث: في الإدراك المطابق عناصر ثلاثة:

أ) الأشياء الخارجية.

ب) العلاقات الجزئية بين الأشياء.

ج) تجارب متسلسلة تنقل من الفكرة إلى الموضوع، فلو قيل: فوق الطاولة كتاب، أمكن معرفة الصدق بالنظر والملاحظة، وهذا النظر تجربة توصل إلى الحقانية أو البطلان.

الأمر الرابع: الفكرة تحقق رضا وارتياحاً للباحث، وهذا نفع للباحث بعد توتره في عملية البحث والتجربة، يقول وليم جيمس: «أسمي الفكرة صادقة حين أبدأ بتحقيقها تجريبياً، فإذا ما تم ذلك سميتها فكرة نافعة»، فقد كان جيمس يستخدم الفائدة بالمعنى الواسع الذي يعني أن طلب المعرفة مفيد،

والفهم الدقيق لحقائق الكون مفيد^(١)، ولا ينبغي للباحث أن يوقع نفسه في العناء ما لم يكن هنالك نفع ومردود عملي على جهوده التي سوف يبذلها. وهذا تفسير مختلف عن التفسير المشهور لنظريته، والمنقول عن جون ديوي (*John Dewey*) وشرل (*F.K.S. Schiller*)^(٢). نعم، يسجل عليه تقييد المعرفة الحقبة بالتجريبية، وهذا يرد عليه ما يرد على المذهب التجريبي في مصادر المعرفة، كما لا ينبغي أخذ الطريق في تعريف الحقيقة؛ لأنه طريق لمعرفتها وليس مقوماً لها كما هو واضح.

النظرية الثالثة: النظرية الوضعية:

النظرية الثالثة: النظرية الوضعية التي أسستها المدرسة الوضعية (*positivism*)، وفي مقدمتهم أوگست كونت (*Auguste Comte*) المتوفي سنة: ١٧٩٨ م.

والكلام في هذه النظرية في عدة جهات:

أركان وأسس المدرسة الوضعية في نظرية المعرفة:

الجهة الأولى: في بيان أركان وأصول المنهج الوضعي المعتمد لدى المدرسة الوضعية، وبيان الأركان نافع جداً لمعرفة ملاك الحقيقة، وقيمة المعرفة، وبيان

(١) المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين للدكتور محمود زيدان: ص ٤١ إلى ص ١٤٤.

(٢) فلسفتنا: ص ١٦٥.

مصادر المعرفة.

الركن الأول: المصدر الوحيد لجميع التصورات والتصديقات هو الحس والمنهج التجريبي.

لا توجد هناك تصورات سابقة على الحس، ولا تصديقات سابقة على التجربة، وهذا بخلاف المنهج العقلي الذي يدعي وجود تصورات سابقة على الحس، وتصديقات بديهية فطرية واستنتاجية عقلية، فإن ديكارت (*René Descartes*) كان يعتقد بوجود تصورات ذهنية^(١) خُلِقَتْ مع خلق ذهن الإنسان، وهذا بحسب النظرية الوضعية غير صحيح، فإن جميع التصورات والتصديقات ترجع إلى الحس والتجربة.

كونت قد تأثر في صياغة نظريته هذه بالفلاسفة الماديين الموجودين في القرن السادس عشر ومن سبقهم في حصر مصادر المعرفة بالحس والتجربة من قبيل جورج باركلي (*George Berkeley*) الذي يملك السهم الأكبر في التأثير على نظريات الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (*David Hume*)، فقد وجد هيوم الفلسفة المادية الحسية والمثالية المخالفة لها تتوافقان في مسألة وتتخالفان في مسألة أخرى:

أما مسألة الوفاق بينهما، فهي أن الحس هو الطريق الوحيد لإدراك

(١) فلسفتنا: ص ٥٤ عن مدخل إلى فلسفة ديكارت سلسلة المكتبة الفلسفية رقم ٥. الفلسفة والمذهب الواقعي: ج ١ ص ٢٣١.

التصورات والتجربة هي الطريق الوحيد للتصديقات.

وأما مسألة الخلاف، فهي كيفية حصول التصديق بوجود العالم المادي، فإن وراء تلك التصورات الحسية والتجريبيات عالماً مادياً، فهل له تحقق خارجاً أم لا؟ وهل هذا الإدراك إدراك حقيقي له أم لا؟ وإن ثبت أن له تحققاً فما هي حقيقته؟ فقد كانت هذه مسائل مهمة اهتم بها الباحثون في القرن السادس عشر ومشغلة للفلاسفة في حينها.

وأصحاب الاتجاه المادي يرون أنهم يدركون من المادة خصوص آثارها كاللون والرائحة والحجم والطعم دون الجوهر المادي، فهو غير مدرك لهم أصلاً، وبناء على حصر المعرفة في الحس والتجربة يلزمهم أن لا يشبتوا وجود الجوهر المادي ويعترفوا فقط بعدم علمهم بالجوهر المادي، حيث لا طريق عندهم لإثباته، فغاية ما يدركونه هو الآثار كما تقدم.

وهذا يعني حصر تفسيرهم للوجود في الوجود المادي من خلال الآثار المدركة.

أما الفيلسوف باركلي فقد كان قسماً يؤمن بالله تعالى لهذا أقام الدليل على أن كل واحد منا يوجد عنده علة وسبب لحدوث لمفهوم الجوهر المادي في ذهنه، وتلك العلة هي الله تعالى.

ودليل باركلي: أنا نجد بعض الإدراكات ليست خاضعة لاختيارنا وإرادتنا كإدراكنا النهار في النهار على أنه نهار، وليس بإرادتنا أن ندركه ليلاً

والعكس كذلك، فالطريق عنده وعند الماديين واحد فهو لا يدرك الجوهر المادي بالحس، ولكنه يجد في الذهن أنه يدرك مفهوماً للجوهر، وحيث إن هذه المفاهيم غير مستندة إلى اختياره، فهي مستندة إلى غيره، وغيره الذي هو خاضع هو ومفاهيمه خاضعون له يوجد المفاهيم فيه، هو الله تعالى.

والمأخذ هنا على هذا الدليل هو: أنه لا يثبت أن لهذه المفاهيم واقعاً خارجياً، باعتبار أن الله تعالى هو الذي أوجد تلك المفاهيم فينا، فمن حقنا أن نسأل عن الضمان في المطابقة بين ما في الذهن مع ما في الخارج؟

نعم، بناءً على أن المفاهيم آتية من الخارج فهنا يمكن أن يفتح البحث عن المطابقة لأن الخارج سبب لحصول المفهوم وتلك المفاهيم معلولة له، فهي بحاجة إلى علة وعلتها الوجود الخارجي، فما هو سبب إفادة الواقع لها.

ولكن هذا لا يتأتى مع مبنى باركلي، لأن تلك المفاهيم خلقها الله تعالى وأودعها في أذهاننا، ومن هنا نسأل عن الدليل على تلك المطابقة بينها وبين الخارج، بل ما الدليل على وجود ذلك الواقع وراءها في الخارج تحكيه، فباركلي من هذا عليه أن يذهب إلى المثالية وأنكر الواقع الخارجي والوجود المادي.

وتحليل باركلي لا يخلو من التهافت والتناقض، هو من جهة حصر مصادر المعرفة في الحس والتجربة، ومن جهة أخرى يرى أن الله تعالى هو الذي يلقي المفاهيم في أذهاننا، فمصادر المعرفة محصورة في الحس وغير محصورة، وهذا هو التناقض بعينه.

ومع هذا التهافت الواضح إلا أنه يؤمن - إذا دققنا النظر - بأصل العلية، وهو منهج عقلي، حيث فرض وجود المفاهيم في الذهن، وأن وجودها في أذهاننا خارج عن اختيارنا إذاً فعلها علة خارجة عنا، والعلة هي الله تعالى، وهذا ينبنى على أصل عقلي، وهو (أصل العلية)، وهذا ما لا يدرك بالحس، بل بالعقل.

على أن كون المفهوم ليس باختيارنا لا يدل على أكثر من كون المفهوم أمراً انفعالياً، وقد يكون سبب الانفعال الاتصال بالواقع، وليس إفاضة مباشرة من الله تعالى.

وقد جاء هيوم بعده، وقبِل ما اتفق عليه الماديون والمثاليون من حصر المعرفة بالحس والتجربة، ولكن التحليل الذي ذكره باركلي لإثبات وجود الجوهر المادي لم يعجبه؛ لأنه يستند إلى مدرك لا يرجع إلى الحس، وهذا خروج المنهج الحسي الذي أسسه جون لوك (*John Locke*)، وإذا أردنا الوفاء للمنهج الحسي فينبغي أن نقول: إن كل ما ندركه إنما هو مجرد انطباعات تحصل في إحساسنا كالإرادة، والحس هو المنشأ الوحيد لحصول المعرفة، ولا يصح اختراع منهج آخر غير المنهج الحسي، فنغفل ونعتمد المنهج العقلي المثبت لأصل العلية، ونؤمن بالله تعالى وأنه من يلقي تلك المفاهيم في أذهاننا.

الركن الثاني: لا تأثير للعقل في صياغة الأفكار.

وحيث إن المدرسة الوضعية متأثرة بمدرسة هيوم التي هي بدورها ناظرة

لمدرسة جون لوك فنحتاج لمعرفة هذا الركن إلى مراجعة ما قاله جون لوك في كتابه: (دراسة في العقل البشري)، فقد انتقد فيه المنهج العقلي القائل بوجود تصورات سابقة على الحس، ووجود طريق آخر لتحصيل المعارف غير الحس والتجربة، وذكر أموراً ثلاثة - هي تشكل خلاصة نظرية لوك في كيفية حصول المعرفة عن طريق الحس -:

الأمر الأول: تنقسم التجربة إلى قسمين:

القسم الأول: التجربة الظاهرية، وهي التي يقع فيها الحس على الأشياء الخارجية.

القسم الثاني: التجربة الباطنية، وهي التي يحس فيها الإنسان بأحواله الباطنية النفسية، مثل الألم والخوف والإدراك.

الأمر الثاني: المعاني تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المعاني البسيطة، وهي التي تأتي من خلال التجربة الظاهرية أو الباطنية.

وهذه على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدرك بالحواس الظاهرية، مثل: الصلابة.

الطائفة الثانية: ما يدرك بالتجربة الباطنية من دون حصول إحساس، مثل:

الذاكرة.

الطائفة الثالثة: هي المعاني التي تجمع بين الوصفين الحس الظاهر والباطن،

مثل: الألم واللذة.

القسم الثاني: المعاني المركبة، وهي التي يعمل فيها العقل، مثل جمال المرأة، وما فيها من جوهر يتقوم به جمالها، والروابط التي تربط بين الأشياء، كمفهوم الأبوة والبنوة، ومفهوم المساواة الحاصل من قياس خطين متساويين، أو مفهوم العلية الحاصل من قياس الحرارة إلى النار، أو العكس.

وهذا القسم يتنافى مع المنهج الحسي بالمعنى الدقيق، فإن العقل ليس حساً.

الأمر الثالث: دور العقل في عملية التركيب يتم من خلال ثلاث طرائق:

الأولى: طريقة الجمع، ومثال ذلك: أن ينظر إنسان إلى امرأة، فيتحصّل على مفهوم اللون والشكل والحجم، ثم يجمع بين هذه المعاني البسيطة المدركة بالتجربة الظاهرية ويكون جمال المرأة.

الثانية: التجريد، ويسمونه بالتقشير، فإن العقل إذا أدرك أفراداً متعددة ووجد فيها جهة اشتراك وجهة افتراق، يقوم بعملية حذف ما به الامتياز، ويبقى ما به الاشتراك، وهذا هو التجريد.

الثالثة: المضاهاة، وهي مقارنة المفاهيم فيما بينها لإيجاد الروابط، حيث يقارن بين الحرارة والنار - مثلاً -، فيظفر بمعلولية الحرارة وعلية النار، فيتحصّل على مفهوم العلية.

وقد أرجع لوك هذه الإدراكات المركبة إلى المعاني البسيطة المدركة بالحس تبعاً لمنهجه الحسي، وخلص إلى وجود مزيج بين الحس والعقل، ولكن دور

العقل لا يخرج عن دائرة المحسوسات، وذكر مثلاً يميز بينه وبين أصحاب المنهج الحسي والمنهج العقلي في التصورات، فقد مثل المنهج التجريبي الحسي الجاف بالنملة التي تأخذ غذاءها من الغير دون أن تعمل فيما تأخذه شيئاً، ومثل المنهج العقلي بالعنكبوت التي تخرج خيوطها من جوفها دون أن تستند إلى غيرها في ذلك، وأما منهجه، فهو كالنحلة التي تأخذ من الخارج الرحيق ثم يدخل في جوفها وتعمل فيه وتنتج العسل.

هذا الأخير يوضح نظرية متكاملة تعطي العقل دوراً، وإن كان محدوداً، فالإنسان يأخذ من الخارج بواسطة الحس ثم يعمل فيما أخذه، ليخرج شيئاً جديداً، وهذا يعني أن (جون لوك) ليس حسيّاً محضاً؛ لأن لديه مزيجاً بين الحس والعقل.

وهذا يخفف عن كاهله المؤاخذة السابقة، وهي وجود تنافٍ بين المنهج الحسي وإعطاء العقل دوراً والحصول على مفاهيم لا يقع عليها الحس مباشرة، كمفهوم العلية، وهو بحاجة إلى أن يبين كيف توصل الذهن إلى مفهوم العقل ومفهوم الحس، مع كون الطريق الوحيد هو الحس، وكذلك الأمر في المفاهيم المجردة المحضة كالمفاهيم الرياضية والفلسفية.

وأما ديفيد هيوم، فهو لما وجد أن ما ذكره لوك من وجود مساحة للعقل يدرك فيها مفهوم العلة ونحوه، أدرك أن هذا يتنافى مع المنهج الحسي المحض وأصالة الحس، فذكر تحليلاً آخر، وهو:

أن المعاني مجرد انفعالات في الحس الظاهر والباطن، كالألم واللذة. نعم، اللون والطعم والخشونة هي انفعالات في الحس الظاهر، وكل هذه تشكل الصنف الأول المتحققة في منطقة الحس، وهذه الانفعالات انفعالات في التفكير حيث يحصل في هذه المنطقة الحب والبغض وغيرها، فهذه مجرد انفعالات حاصلة من انفعالات حسية، ثم تحصل انفعالات ثالثة أخف من الأولين هي صور لها، ويعبر بالأفكار، ولا يكون لها أية قيمة إلا إذا أخذت من انفعالات منطقة التفكير ومنطقة الحس، والمعارف البشرية إنما تحصل من علاقات بين المعاني المركبة، وهو ما يسمى بقانون تداعي المعاني، والذي بسببه يتحقق مفهوم العلية والعلية والفوقية مثلاً.

فالإنسان ينتزع مجموعة من الانفعالات، ويركب بينها، ويتحصل من ذلك على مفاهيم، وهذه المفاهيم تحصل بقانون تداعي المعاني إذ طبيعة الإنسان تقتضي الانتقال من الشبيه إلى الشبيه الآخر، ومن المقارن إلى المقارن، وليس هناك ما يسمى بالجمع العقلي وتجريد ومضاهاة، فالموجود هو إدراك معاني حسية بالحسّين الظاهري والباطني، وتحصل انفعالات نتيجة هذه الإدراكات في منطقة التفكير، ثم تحصل مجموعة من الصور، وهذه الصور يحصل التركيب فيما بينها، فقولنا: الحرارة معلولة للنار إنما هو بسبب قانون تداعي المعاني، وأما نفس العلية الحاصلة من نفس تداعي المعاني لا وجود لها، بل الموجود خارجاً مجرد التقارن بين الحرارة والنار، نحن نشاهد فقط أنه كلما وقعت أعيننا على

النار وقع الحس منا على الحرارة بنحو متكرر، ومن خلال تداعي المعاني المتكرر حصل ما يسمى بالاعتقاد، وهو الجزم بأنه كلما تحققت النار تحققت الحرارة، وهذا الاعتقاد هو مجرد شعور حيوي؛ لعدم استناده إلى الإدراك الحسي والتجربة، وهو نافع في حياة الإنسان لدفع الضرر أو تحصيل النفع.

ولا يخفى أنه إذا جعل الاعتقاد والجزم مجرد شعور يرجع إلى طبيعة البشر مع إلغاء الجزم بقانون العلية، فسوف يواجه مشكلة في موضوعية نتائج الاستقراء، لأن التعميم ما لم يستند إلى روابط واقعية، فسوف يكون مجرد شعور طبيعي خارج عن دائرة العلم والإدراك في نظر هيوم، فلا يكون للمنهج التجريبي أساس علم، مع أنه منهجه الوحيد في مصادر المعرفة، ولهذا ينسب إليه أنه اعترف بأن منهجه يفضي إلى الشك.

والهدف من كل هذا العرض بيان أن أوغست كونت (*Auguste Comte*) أخذ من هيوم أن الإدراكات لا تخرج عن الحس، ولا عمل للعقل فيها، وأن كل معرفة لا ترجع إلى الحس بما في ذلك أصل العلية، فهي تفتقر إلى الحقيقة، بل وفق المنهج الوضعي المخلص تمام الإخلاص للحس لا معنى للقول بوجود العقل، فما يوجد مجرد مادة تسمى الدماغ وهي محل لجملة من التفاعلات المادية.

الركن الثالث: لا توصف القضية بأنها قضية علمية تقبل الصدق والخطأ إلا إذا كانت قابلة للرصد بالأسلوب الحسي، وأما المسائل التي لا يمكن أن يستدل عليها بالتجربة، فهي مسائل فارغة لا محتوى لها تسمى قضايا؛ لأنها

من حيث التركيب اللفظي تشابه القضايا العلمية، قضية (الله تعالى موجود) ليست قضية علمية وليس لها معنى ومحتوى.

نعم، نعبر عنها قضية؛ لأنها من حيث الشكل والتركيب اللفظي تشبه قضية (التفاحة حمراء) التي هي قضية علمية تدرك بالحسي، وأما (الله موجود) فلا يمكن أن تدرك بالحس، فهي ليست قضية؛ لأن القضية ما لها معنى ومحتوى، وهذه لا معنى ولا محتوى، نعم، من حيث الشكل تشابه القضايا العلمية ذات المحتوى.

يقول الشهيد الصدر رحمته الله: «لم تقتصر الوضعية على القول أن قضايا الفلسفة غير مجدية في الحياة العلمية، ولا يمكن إثباتها بالأسلوب العلمي، بل أخذ الوضعيون يؤكدون أنها ليست قضايا في العرف المنطقي بالرغم من اكتسابها شكل القضية في تركيبها اللفظي، لأنها لا تحمل معنى إطلاقاً، وإنما هي كلام فارغ، ولغو من القول وما دامت كذلك فلا يمكن أن تكون موضوعاً للبحث مهما كان لونه»^(١).

فالوضعيون لا يعتبرون القضايا غير التجريبية قضايا لا يمكن إثباتها، وإنما هم يقولون: إنها في الحقيقة ليست قضايا ذات معنى، فهم يترافعون عن وصف قضايا الفلسفة - مثلاً - لأنها قضايا؛ ولهذا لا معنى لئن يبحثوا عن ملاك صدقها، فالبحث عن ملاك الصدق، فرع أن يكون للقضية معنى،

ففيبحث عن المعنى من حيث المطابق وعدمها، فإذا كان الكلام فارغاً، فلا معنى للبحث عن حقانيته، ومعنى حقانيته.

وحيث إن إدراك العلية وجواهر الأشياء لا يكون بالالتقاط الحسي العفوي، فقد ذهب الوضعيون إلى أن البحث عن العلل وجواهر الأشياء بما في ذلك جوهر الإنسان وجوهر المدرك بحث خارج عن نطاق العلم والمعرفة. فما ينبغي أن يبحث عنه ليس جواب سؤال (لم)؛ لأن هذا بحث عن العلة، ولا يوجد شيء يسمى علة وعلية ومعلول حقيقة، فإذا كان هناك بحث علمي فينبغي أن يكون منصباً على جواب سؤال (كيف)، لأن كيفية ظهور ظاهرة مما يناله الحس وتثبته التجربة، فالنفس لا تدرك بالحس ما لا واقعية له، ومن ذلك علاقة العلية.

فما ينبغي البحث عنه في المدرسة الوضعية كيفية نشأة ظاهرة الإدراك، وكيفية ظهور الحوادث والعلاقات المحققة لقانون تداعي المعاني التي تقوم عليها كيفية حصول الاعتقادات الموجودة عندنا.

وقد سمي كونت البحث عن ذلك بالمرحلة العلمية، وهي آخر مراحل تطور الفكر البشري.

ملاك الصدق عند المدرسة الوضعية:

الجهة الثانية: بيان ملاك الصدق عند المدرسة الوضعية.

والملاك المناسب لما تقدم عنهم - في الجهة الأولى - هو أن القضية لا

توصف بالصدق إلا إذا كانت مطابقة للمعاني الحاصلة في الحس، وما ليس مطابقاً للانفعال الحاصل في الحس فليس حقاً.

وهذا الملاك لا يجري إلا في القضايا الحقيقية العلمية، وهي القضايا التي لواقعها الخارجي أثر محسوس يختلف باختلافها، فلا يجري هذا الملاك في القضايا الفلسفية، لأن واقعها المحسوس لا يختلف باختلافها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فسواء قلنا فيها بالإثبات أو النفي، ولكي يتضح هذا الملاك أذكر مثالين ذكرهما الشهيد الصدر رحمته الله (١):

المثال الأول: قضية (التفاحة حمراء)، فهذه قضية يمكن أن نطبق عليها ملاك الصدق، فيمكن أن يبحث عنها هل هي صادقة أم لا؟ وذلك لأنه يوجد للون التفاحة انفعال خاص في الحس الظاهر، فإذا حصل عندنا انفعال في الدرجة الثالثة، وهو حصول صورة فيمكن أن نلاحظ في هذه الصورة هل هي مطابقة للانفعال الموجود في الحس الظاهر أم لا؟ فإن كان هذا الانفعال مطابقاً، فقولنا: (التفاحة حمراء) حق، وإلا لا يكون حقاً، فإذا قيل: التفاحة حمراء، فلا بد أن يكون الأثر الموجود في الحس الظاهر بكيفية خاصة، وأما إذا قيل: التفاحة صفراء، فالأثر ينبغي أن يكون بكيفية أخرى، فالأثر الموجود يختلف باختلاف القضية، وهنا ينطبق قانون ملاك الصدق عند المدرسة الوضعية، وحينئذٍ تعتبر قضية (التفاحة حمراء) قضية علمية، ويمكن أن

نبحث هل هذه القضية مطابقة للواقع أم غير مطابقة؟ أي هل هي متناسب مع ما نجد في إحساسنا الظاهر؟

فإن كانت كما نجد فهي قضية صادقة، وإلا تكون قضية كاذبة.

المثال الثاني: قضية (لكل شيء جوهر غير ما يظهر في الحس من آثاره)، فالتفاحة لها جوهر غير اللون والحجم والطعم، وهذه أعراض تقوم به. هنا يقول الوضعيون: ليس هذه قضية علمية، ولا يمكن أن نطبق فيها ملاك الصدق؛ لأن الانفعال الحسي لا يختلف باختلاف القضية سلباً أو إيجاباً، فسواء قلنا: يوجد جوهر مادي تتقوم به الآثار أم لم نقل فإن الذي نجده في الحس الظاهري للتفاح هو اللون والطعم والحجم، ولا يوجد شيء في الحس وراء هذه الآثار، فالخلاف في أنه يوجد جوهر أو لا يوجد لا يختلف الواقع المحسوس باختلافه، سواء أثبتنا أو نفينا، فنحن لن نجد لهذا الجوهر انفعالاً في الحس الظاهر، وعليه تكون هذه القضية في نفسها ليست قضية علمية ذات محتوى، وإذا لم يكن لها محتوى فلا معنى أن نبحث عن أنها صادقة أو كاذبة.

والخلاصة هي أن التأمل في كلمات المدرسة الوضعية المنقولة عن أوكست كونت (*Auguste Comte*) وأتباعه يفيد أنهم يرون أن الإحساس انفعال يحصل في الحس الظاهر كلون التفاحة أو الباطن كالخوف وهذا الانفعال يحدث انفعالاً آخر في منطقة التفكير وهو الحب والبغض، ومن هذين الانفعالين ما يحدث في الحس بقسميه الظاهر والباطن، وما يحصل في منطقة

التفكير يحصل انفعال ثالث وهو المعاني التصورية وبعلاقات بين هذه التصورات تحصل المعارف البشرية، ضمن قانون تداعي المعاني، ومعنى حقانية هذه المعارف البشرية مطابقة الصور والمعاني للانفعالات الحاصلة في الحس الظاهر والباطن ومنقطة التفكير، فقضية (التفاحة حمراء) صادقة إذا كان الانفعال الحاصل في الحس الظاهر هو اللون الأحمر، وقضية (أنا خائف) قضية حقيقية علمية صادقة إذا كان ما أشعر به في باطني هو الخوف، وهكذا.

مناقشة المدرسة الوضعية:

الجهة الثالثة: في بيان الاعتراضات المسجلة على هذه النظرية:

الاعتراض الأول: إن أساس هذه النظرية قائم على انحصار المعارف البشرية في الحس التجريبي، وبالتالي واقع جميع المدركات لا يخرج عن الواقع الحسي، وقد استند الوضعيون في نفي واقع غير الحسي إلى أصليين:
الأصل الأول: إنكار ما يدعيه العقليون من ثبوت معارف عقلية ضرورية سابقة على الحس والتجربة.

الأصل الثاني: أن التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز المعرفة تبعاً لاعتقادهم بانحصار المدارك البشرية - على الصعيد التصوري والتصديقي - بالمعطيات الحسية.

ويمكن أن نناقش هذين الأصلين بما يلي:

أما الأصل الأول: فلأنه يلزم منه إنكار أسس المعرفة التي عليها تتم

واقعية العلوم والموضوعات الخارجية، كما سوف يتضح.

وأما الأصل الثاني: فالكلام فيه يقع تارة في مرحلة التصور - الإدراك الساذج - وأخرى في مرحلة التصديق - الإدراك المصاحب للحكم - وعلى كلا الصعيدين لا يمكن التسليم بهذا الأصل.

ففي مرحلة التصور هنالك تصورات كثيرة يدركها ذهن البشري، ومع ذلك هي لا تنال بالحس والتجربة من قبيل مفهوم (الجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، والوجود والعدم).

ولأن هذه المفاهيم لا تدرك بالتجربة مهما كانت دقيقة ومحكمة، فقد أنكر دايفد هيوم (davidhume / ١٧١١م) أن تكون متصورة، ورتب على ذلك إنكار أصل العلية.

يقول هيوم: «ليست لدينا أية فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط، وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنه تبعاً لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوّنّا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به عادة»^(١).

ولكن الواقع هو: أن إنكار مبدأ العلية لا يخفف من المشكلة التي تواجه

(١) موسوعة الفلسفة: ج ٢ ص ٦١٦.

النظرية الحسية شيئاً، فإن إنكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعية يعني أننا لم نصدق بالعلية كقانون من قوانين الواقع الموضوعي، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبثق عن بعض، ولكن مبدأ العلية كفكرة تصديقية شيء، ومبدأ العلية كفكرة تصورية شيء آخر. فهب أننا لم نصدق بعلية الأشياء المحسوسة بعضها البعض ولم تكن عن مبدأ العلية فكرة تصديقية، فهل معنى ذلك أننا لا نتصور مبدأ العلية أيضاً؟! وإذا كنا لا نتصوره فما الذي نفاه (دايفد هيوم) وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟!^(١).

وفي مرحلة الحكم والتصديق يواجه الوضعيون عدداً لا بأس به من الملاحظات نذكر منها:

الملاحظة الأولى: إن الذهن البشري يحكم باستحالة أمور كثيرة لم تقع، فالكل يحكم باستحالة اجتماع النقيضين، وباستحالة وجود مثلث له أربعة أضلاع، كما يدرك العقل الفرق بين قضايا من هذا القبيل وقضايا من قبيل وجود بشر في المريخ، أو انتقال العيش إلى كوكب آخر.

وبعبارة فنية اصطلاحية: العقل يفرق بين نفي الإمكان وبين إمكان المنفي، وليست هذه الأحكام - كما هو واضح - أثر لإعمال الحس والتجربة.

الملاحظة الثانية: إن التجربة كما كانت عاجزة عن إدراك تصور ساذج

(١) راجع فلسفتنا: ص ٦١.

لمفهوم العلية كذلك هي عاجزة - أيضاً - عن إفادة الحكم بوقوع هذه العلاقة، فإن غاية ما تفيدته التجربة هو التقارن والتعاقب بين حادثتين، وهذا المقدار لا يكفي لإثبات العلاقة الضرورية القائمة بين العلة والمعلول، إذ قد يحصل التعاقب والتقارن في حالات لا يوحد بينها علاقة العلية، كما هو الحال في تعاقب الليل والنهار، واقتران الحرارة الصادرة من المصباح بالنور.

فلو كانت التجربة هي السبيل الوحيد للمعرفة والميزان الذي تتم به معرفة الحقائق دون غيرها للزم إنكار الاستحالة وإنكار مبدأ العلية، وبذلك تنهار المعارف البشرية من أساسها، لأنه من الممكن أن تكون المعطيات الحسية صحيحة وفي نفس الوقت غير صحيحة.

وهل يمكن بعد نفي استحالة اجتماع النقيضين، وبعد نفي مبدأ العلية الوثوق بكل ما نصل إليه بالتجربة؟! كيف نثق بنتائج التجربة، وكيف يمكن تعميم أحكامها بعد نفي علاقة المقدمات التجريبية بالنتائج؟!

إن نفس التجربة تعتمد في صحتها، وفي الوثوق بمعطياتها على معارف سابقة يستقل العقل في إدراكها؛ بل إن نفس القاعدة التي تقول: (إن التجربة هي المعيار الأساس لتمييز الحقائق) عقلية متضمنة للخلط بين أن تكون التجربة أساساً لإدراك العلوم الطبيعية، وبين أن تكون المعيار لتمييز الحقائق عن غيرها.

يقول الشهيد الصدر رحمته الله: «إن نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس

الأساسي لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها بدورها أيضاً كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية؟. فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك أنا لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بالتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟! وبكلمة أخرى: إن القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إن كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صواباً صح لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني أنها قضية بديهية وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل؛ لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها»^(١).

والحاصل: إن ما ذهب إليه الوضعية من إنكار إدراكات سابقة على الحس يستقل فيها العقل لا ينهض أمام الدليل، وإن الصواب عدم انحصار أدوات المعرفة بالتجربة والحس، كما وأن هنالك معارف سابقة على التجربة،

(١) فلسفتنا: ص ٦٨.

تبحث في عالم (الفلسفة)، وليست هذه المعارف ذات معنى وتدل على مدلول، وإنما هي علاوة على ذلك تشكل حجر الزاوية والركن الأساس لكل معارف البشر، وهذا معنى: أن الفلسفة تثبت الأصول الموضوعية لكل معارف البشر.

الاعتراض الثاني: ذكر أوغست كونت (*Auguste Comte*) أن الصدق مطابقة المعاني والمعارف لما يحدث في الحس الظاهر أو الباطن أو منطقة التفكير، فهل مراده مطابقة ما في الحس أو التفكير وإن كان ما في الحس والتفكير غير مطابق للواقع الموضوعي الخارج عنا الذي ننفعل به ويحصل الحس أم مراده فيما إذا كانت الصور تطابق ما في الحس المطابق لما في الخارج؟

فهنا يوجد احتمالان، فإذا كان مراده الاحتمال الأول - مطابقة ما في الحس وإن لم يكن هنالك شيء وراء الحس يطابقه الحس - فإنه من البين الواضح أن مثل هذا الإدراك لا يسمى حقاً، إذ كيف تكون صورة التفاحة في ذهني حقيقية لمجرد كونها مطابقة لما وجد من انفعال في حسي، مع أن ما في حسي ليس مطابقاً للواقع! إن هذا يلزم منه أن يكون قولي: (القلم مكسور) فيما إذا رأيته منكسراً في الماء حقاً: لأن صورة انكسار القلم مطابقة لما هو موجود في الحس، مع أننا نفترض أن الوضعيين مثلنا يقولون: هذا من خطأ الحس، والقلم في الواقع ليس مكسوراً، فلا يخالفون ما هو واضح وثابت من قوع الخطأ في الحواس، والبعض استقرأها وأوصلها إلى: ٥٠٠ خطأ، منها السراب والشعور ببرودة الماء الفاتر بعد لمس شيء حار، ورؤية سكتي القطار متصلة،

واتصال السماء بالأرض في الأفق.

وإذا كان المقصود من المطابقة مطابقة الصورة لما ينقدح في الحس إذا كان ما ينقدح في الحس يطابق الواقع، فهنا من حقنا أن نسأل الوضعيين، لا سيما الزعيم أوكست كونت (*Auguste Comte*) كيف أدركت هذه مطابقة ما انقدح في الحس لما في الواقع، فهذه المطابقة لا تدرك بالحس فقط، والمفروض انحصار مصدر المعرفة في الحس والمطابقة ليس لها وجود مائل في جانب (التفاحة الحمراء) بحيث يقع الحس على التفاحة وعلى جارتها المطابقة، فإن التأمل يفضي إلى أن المطابقة مأخوذة من دليل عقلي يعتمد على قانون العلية، فإننا نفترض أن الانفعالات الحسية حادثة، فلا بد أن يكون لها علة، لأن كل حادث يحتاج إلى علة والعلة هي الواقع الخارجي، فإذا قلنا: بأن المدار مدار المطابقة مع ما في الواقع الخارجي، فقد أثبتنا مفهوماً لا يرجع إلى الحس.

وحتى لو بنينا على المنطق الذاتي القائم على حساب الاحتمال في إثبات مطابقة الحس للواقع الموضوعي^(١)، فإن من مصادرات هذا المنطق استحالة اجتماع النقيضين، وليست هذه الاستحالة مما يناله الحس.

الاعتراض الثالث: ما ذكره الشهيد رحمته الله وحاصله: إن قول الوضعيين بأن القضية الحقيقية ما تكون مدرّكاً حسياً يختلف حالها باختلاف الواقع الموضوعي فيه احتمالات:

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ١٣٢.

الاحتمال الأول: أن يكون مرادهم أنّ القضية الحقيقية هي القضية التي تدرك بالحس مباشرة ويكون الاختلاف فيها موجباً لاختلاف واقعها المدرك بالحس مباشرة مثل قضية هطول المطر، فإن هذه القضية تدرك بالحس مباشرة. وعلى هذا الاحتمال يرد عليهم خروج كثير من المعارف الحقيقية حتى على مبنى الوضعية عن كونها حقيقية أصلاً، فمن المعارف الحقيقية قانون الجاذبية مع أن الجاذبية لا تدرك بالحس مباشرة، فلما رأى إسحاق نيوتن (*Isaac Newton*) التفاحة تسقط لم يرَ الجاذبية، ولكنه انتقل إلى وجود علة الجاذبية، فيلزم أن تكون قضية (الجاذبية هي التي تحرك الأشياء من الأعلى إلى الأسفل) قضية فارغة، وليست من القضايا العلمية، والقضية التي تقول: (الذرة فيها الإلكترونات) تكون فارغة؛ لأنه لم يرَ أحد هذه الإلكترونات لا أقلّاً في زمان كونت، وكذلك مسألة وجود الطاقة، فإنه إذا تحرك الموجود الحي يقال: عنده طاقة بها تحرك، ولم تدرك الطاقة بالحس وإنما أدركنا آثارها.

ومن القضايا التي تعرقل - كثيراً - الوضعيين: قضايا علم الرياضيات والهندسة، فبحسب مبناهم ينبغي أن يقولوا: كل مسائل علم الرياضيات مسائل فارغة لا معنى لها، وإذا قلنا: مجموع زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، فإن المساواة ليست أمراً يدرك بالحس.

يقول الشيخ محمد تقي المصباح رحمته الله: «إن أهم إشكال يواجهه الوضعيون هو أنهم يتورطون في طريق مسدود بالنسبة للمسائل الرياضية التي تشرح

وتعالج بواسطة المفاهيم العقلية، أي بنفس تلك المفاهيم التي يعتبرها هؤلاء لا معنى لها. ومن ناحية أخرى فإن اعتبار القضايا الرياضية لا معنى لها أو غير علمية فضيحة لا يجروء أي عالم على التفوه بها. ومن هنا فقد اضطرت مجموعة من الوضعيين المحدثين للاعتراف بلون من المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية، وحاولت إلحاق المفاهيم الرياضية بها. ويعتبر هذا نموذجاً من نماذج الخلط بين المفاهيم المنطقية وسائر المفاهيم. ولإبطال ذلك نكتفي بالقول بأن المفاهيم الرياضية قابلة للانطباق على المصاديق الخارجية، وحسب الاصطلاح فإن اتصافها خارجي بينما ميزة المفاهيم المنطقية أنها لا تقبل الانطباق إلا على المفاهيم الذهنية الأخرى»^(١).

الاحتمال الثاني: أن يكون مرادهم من القضية الحقة ما يقع عليه الحس ولو بواسطة، وعلى هذا سوف تكون كل المسائل الفلسفية مسائل علمية؛ لأن المدركات الفلسفية مدركات ثانية ترجع إلى أولية، كما تقدم تفصيل ذلك.

يقول الشهيد السعيد رحمته الله: «وهل تعتبر الوضعية من شرط القضية أن يكون مدلولها بالذات معطى حسياً كما في قولنا: (البرد يشتد في الشتاء والمطر يهطل في ذلك الفصل) أو تكتفي بأن يكون للقضية معطيات حسية ولو بصورة غير مباشرة، فإن كانت الوضعية تلغي كل قضية ما لم يكن مدلولها معطى حسياً وظرفاً واقعياً يخضع للتجربة فهي بذلك لا تسقط القضايا الفلسفية فحسب.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٠١.

بل تشجب أيضاً أكثر القضايا العلمية التي لا تعبر عن معطى حسيّ وإنما تعبر عن قانون مستنتج من المعطيات الحسية كقانون الجاذبية. فنحن نحس بسقوط القلم عن الطاولة إلى الأرض ولا نحس بجاذبية الأرض. فسقوط القلم معطى حسيّ مرتبط بالمضمون العلمي لقانون الجاذبية وليس للقانون عطاء حسيّ مباشر. وأما إذا اكتفت الوضعية بالمعطى الحسي غير المباشر فالقضايا الفلسفية لها معطيات حسية غير مباشرة كعدة من القضايا العلمية تماماً أي توجد هناك معطيات حسية وظروف واقعية ترتبط بالقضية الفلسفية فإن صحت كانت القضية صادقة وإلا فهي كاذبة. خذ إليك مثلاً القضية الفلسفية القائلة بوجود علة أولى للعالم، فإن محتوى هذه القضية وإن لم يكن له عطاء حسيّ مباشر، غير أن الفيلسوف يمكنه أن يصل إليه عن طريق المعطيات الحسية التي لا يمكن تفسيرها عقلياً إلا عن طريق العلة الأولى^(١).

الاعتراض الرابع: ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله أيضاً وحاصله: أن قول الوضعيين إن القضية لا يكون لها معنى إلا كانت خاضعة للتجربة، وإذا لم تكن خاضعة للتجربة فلا محتوى لها ولا معنى للبحث عن ملاك الصدق فيها يحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد قابلية القضية للتجربة فعلاً، وهذا يلزم منه أن لا تكون القضايا الفلسفية فارغة فقط، بل حتى بعض القضايا العلمية

(١) فلسفتنا: ص ٨٧.

ستكون فارغة؛ لأننا لا نملك القدرة على التجربة فعلاً، فمثلاً قضية (يوجد خارج مجرتنا مجرة تشابه مجرتنا) سوف تكون القضية فارغة من المعنى والمحتوى لأنه لا يمكن أن تجرب فعلاً، ولكنها تجريبية وقد نتمكن من البرهنة التجريبية عليها بعد مدة، وعجزنا اليوم بسبب ضعف وسائلنا، ولهذا لا نستطيع أن نتحقق، ومثل هذه القضية قضية (الوجه الخلفي للقمر غير المقابل للأرض يوجد فيه جبال شاهقة كجبال الهمالايا) فهذه القضية حسية، يمكن أن ترصد بالحس، ووفق المذهب الوضعي ينبغي أن يقول: لا، لها معنى؛ ولأنه لا يمكن أن نتحقق فعلاً، ويلزم أن تكون القضايا حق، قبل أن تتطور الوسائل التجريبية لا معنى لها، ثم صار لها معنى.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد إمكان الرصد ولو في المستقبل، ويلاحظ عليه أن مفهوم الإمكان مفهوم فلسفي، أخذه جزءاً في نظريتهم فكيف تحصلوا عليه مع انحصار مصادر المعرفة في الحس؟!.

يقول الشهيد السعيد رحمته الله: «يجب أن نعرف بالضبط ماذا تريد الوضعية بكلمة المعنى في قولنا: إن القضية الفلسفية لا معنى لها وإن أمكن تفسيرها في قواميس اللغة؟ ويجب على ذلك الأستاذ آير - إمام الوضعية المنطقية الحديثة في إنكلترا - بأن كلمة معنى في رأي الوضعية تدل على المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية، ونظراً إلى أن القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك فهي قضية بدون معنى.

وفي هذا الضوء تصبح العبارة القائلة: (القضية الفلسفية لا معنى لها) معادلة تماماً لقولنا: (محتوى القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة؛ لأنه يتصل بما وراء الطبيعة) وبذلك تكون الوضعية قد قررت حقيقة لا شك فيها ولا جدال، وهي ان مواضيع الميتافيزيقا الفلسفية ليست تجريبية ولم تأت بشيء جديد إلا تطوير كلمة المعنى ودمج التجربة فيها، وتجريد القضية الفلسفية عن المعنى في ضوء هذا التطوير للكلمة لا يتناقض مع التسليم بأنها ذات معنى في استعمال آخر للكلمة لا تدمج فيه التجربة في المعنى. ولا أدري ماذا يقول الأستاذ آير وأمثاله من الوضعيين عن القضايا التي تتصل بعالم الطبيعة. ولا يملك الإنسان القدرة على الثبوت من صوابها أو خطئها بالتجربة. كما إذا قلنا: (إن الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخر بالجبال والوديان) فإننا لا نملك وقد لا يتاح لنا في المستقبل أن نملك الإمكانيات التجريبية لاستكشاف صدق هذه القضية أو كذبها بالرغم من أنها تتحدث عن الطبيعة، فهل يمكن أن تعتبر هذه القضية خاوية لا معنى لها مع أننا نعلم جميعاً أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصدها ويظل يبحث عن ضوء ليسلطه عليها حتى يجده في نهاية المطاف أو يعجز عن الظفر به، فلماذا كل هذا الجهد العلمي لو كانت كل قضية لا تحمل بيدها دليل صدقها أو كذبها من التجربة خواء ولغواً من القول؟ وتحاول الوضعية في هذا المجال أن تستدرك، فهي تقول: إن المهم هو

الإمكان المنطقي لا الإمكان الفعلي، فكل قضية كان ممكناً من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادية بشأنها، فهي ذات معنى وجديرة بالبحث وإن لم تملك هذه التجربة فعلاً.

ونحن نرى في هذه المحاولة أن الوضعية قد استعارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكميل بنائها المذهبي الذي شادته لنسف الميتافيزيقا، وذلك المفهوم هو الإمكان المنطقي الذي ميزته عن الإمكان الفعلي، وإلا فما هو المعطى الحسي للإمكان المنطقي؟ تقول الوضعية: إن التجربة ما دامت غير ممكنة في الواقع، فماذا يبقى للإمكان النظري من معنى غير مفهومه الميتافيزيقي الذي لا أثر له على صورة الواقع الخارجي ولا تختلف المعطيات الحسية تبعاً له، أفلم يصبح مقياس الوضعية للكلام المفهوم ميتافيزيقيا في نهاية الشوط، وبالتالي كلاماً غير مفهوم في رأيها؟^(١).

الاعتراض الخامس: أن قولهم: (الحق في ملاك صدق القضايا مطابقة المعرفة للانفعالات الحسية أو ما يجده الإنسان من حب وبغض ونحو ذلك) ليس أمراً حسيّاً يدركه الإنسان بالحس، لأن ما يدركه بالحس وجود الانفعال ككون التفاحة حمراء، وأما ملاك حقانيّة الإدراك، وأنه مطابقتها لما يجده في الحس فهو أمر عقلي يعمل فيه العقل، ومقتضى تطبيق ميزان الوضعية أن يُقال: بأن قولهم هذا بلا معنى وبلا محتوى.

نظرية اتفاق الناس

النظرية الرابعة: الاتفاق

وهي كسابقتها منسوبة إلى أوغست كونت (*Auguste Comte*) مؤسس المدرسة الوضعية، وقد نسب إليه هذه نظرية الشهيد مطهري رحمته الله^(١)، وذكر الشيخ محمد تقي المصباح رحمته الله أن الوضعيين ذهبوا إليها للفرار من لزوم انهيار جميع المعارف البشرية لفقد العلم الحضورى والبديهيات العقلية قيمتها، فلتخلص من هذا قالوا: (الحقيقة هي تلك المعرفة التي يقبلها الآخرون ويمكن إثباتها بالتجربة الحسية)^(٢)، ويوجد فرق بين توضيح العلمين، فالشاهد المطهري جعل الاتفاق هو مناط الصدق، وهذا يطال غير التجريبية، والشيخ المصباح أخذ قيد إمكان الإثبات التجريبي، وهو الأقرب إلى نظريتهم.

ولعل أخذ الاتفاق بسبب الاعتراضات التي واجهها الوضعيون كما ذكر الشيخ المصباح، فإن كان مرادهم ما ذكر الشهيد رحمته الله وهو: إن معنى صدق وحقانية القضية اتفاق الجميع عليهم، فكل ما اتفق عليه جميع الناس فهو حق، وما لم يتفق عليه الجميع فهو ليس حقاً^(٣)، فيلاحظ عليه عدة ملاحظات:

(١) أسس الفلسفة: ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١ ص ٢٠١.

(٣) ولم أقف على ما يدل على أنهم يحكمون بآته باطل.

الملاحظة الأولى: إن هذه النظرية نفسها تسقط حقانية نفسها؛ لأن هذه النظرية لم يتفق عليها الجميع، فإن مسألة تحديد صدق القضايا تجري في هذه النظرية، فينبغي على كونت إذا كان يبني على هذه النظرية أن يرفع اليد عنها.

الملاحظة الثانية: هي لزوم عدم الحكم بصدق أي قضية من القضايا؛ لأنه لا توجد قضية إلا وقد وقع فيها الخلاف، وكيفيك أن السوفطائي أنكر الواقعية مطلقاً وقال بوهمية استحالة اجتماع النقيضين.

والملاحظة الثالثة: هي أن الإنسان بناء على هذه النظرية لا يمكن أن يتعرف على حقانية قضية من القضايا إلا إذا عاصر جميع الناس ووقف على اتفاق الجميع على قضية ما، ولا يسع الإنسان أن يحيط بآراء كل من تقدم وكل من هو معاصر وكل من سيأتي، وهذا إذا كان المراد من اتفاق الجميع المعنى الحقيقي، أما إذا كان مراده اتفاق البعض دون البعض، فإن كان البعض الأغلب يأتي نفس المحذور، فأني للإنسان أن يقف على أغلب الماضين والمعاصرين ومن سوف يأتون، فنحن لا نعلم عدد الذين سيأتون وهل هو مساوٍ لعدد المعاصرين والماضين أم أقل أم أكثر.

وإن كان المراد اتفاق البعض وإن كان ليس أغلب يلزم أن تكون قضية واحدة حقاً وغير حق في آنٍ واحد، إذ ما أكثر القضايا التي تتفق جماعة على حقانيتها، وتتفق جماعة أخرى على بطلانها.

الملاحظة الرابعة: إن حقيقة العلم الكشف وإدراك الواقع، والاتفاق على

أن قضية علم مصيب للواقع، أو قل الاتفاق على أن قضية حق هو الاتفاق على أن هذه القضية كشف يبين الواقع على ما هو عليه، فالاتفاق ليس هو المطابقة وإنما هو متعلق بالمطابقة، ولولا أن المتفقين رأوا هذا العلم مطابقاً للواقع لما اتفقوا على حقانيته، فلا ينفع الاتفاق كتفسير للحقانية والمطابقة، وإنما هو يأتي مرحلة متأخرة عن إدراك المطابقة، وحديثنا في الرتبة السابقة، حيث نريد أن نعرف حقيقة الصدق الذي وقع الاتفاق عليه، فالصدق نسبته إلى الاتفاق نسبة المتعلق إلى المتعلق، والبحث في رتبة المتعلق، ولا ينبغي أن يفسره بالمتعلق.

وإذا كان مراد أصحاب هذا النظرية ما ذكره الشيخ المصباح رحمته الله وهو جمع بين النظرية السابقة وهذه النظرية، فيلاحظ عليها مجموع ما ورد على النظريتين، فتأمل.

النظرية الاتساقية (the coherence theory):

النظرية الخامسة: نظرية الانسجام، أو النظرية الاتساقية:

ولكي تتضح هذه النظرية وما يرد عليها نجعل الكلام في نقاط:

النقطة الأولى: أن جملة من المدارس الفلسفية اتفقت على أمر وإن اختلفت في أمور متعددة، وذلك الأمر المتفق عليه هو أن هنالك معارف ثابتة تشكل رأس مال المفكر في عملية تحصيل المجهول، فالمدرسة الواقعية مثلاً التي بدأ تاريخها من سقراط إلى الفلاسفة الإسلاميين المعاصرين تقسم القضايا إلى قسمين:

القسم الأول: القضايا البديهية التي لا تحتاج إلى إقامة بديهية.

القسم الثاني: القضايا النظرية.

ويعتقد الواقعيون أن القضايا النظرية لكي تكون قضايا حقة لابد أن ترجع إلى قضايا بديهية.

ونظير الواقعيون جون لوك - على ما تقدم في كتابه دراسة في العقل البشري - فإنه قسم المعاني إلى معاني بسيطة ومعاني مركبة، واعتبر المعاني البسيطة هي رأس مال المفكر، وقال: إن المعاني المركبة إنما تكون حقانية إذا كانت مطابقة للمعاني البسيطة.

ومثله تقريباً ديفيد هيوم الذي قسم الانفعالات إلى انفعالات أولية في الحس الظاهر والباطن وثنائية في منطقة التفكير، ثم ذكر أن الصواب عبارة عن الصور الموجودة في المرحلة الثالثة إذا كانت مطابقة للانفعالات الأولية والانفعالات الثنائية، ومثل هؤلاء أتباع المدرسة الوضعية، فإنّ الوضعية قسمت المعارف البشرية إلى قسمين:

القسم الأول: التي لا تحتاج إلى إثبات وتأيد.

وهي مدركات الحس وقضايا علم الرياضيات، فقد قالوا عن قضايا علم الرياضيات: إنها قضايا تحليلية - أي المحمول فيها منتزع من الموضوع - وليست شيئاً خارجاً عن الموضوع، فإذا قلت: $1+1=2$ ، فإن 2 ليس شيئاً آخر غير $1+1$ ، نعم إذا حللت $1+1$ وتأملت فيه تظفر بالرقم 2 وكذلك

العكس؛ ولأن هذه القضايا الرياضية قضايا تحليلية، فهي وإن كانت لا تأتي عن طريق الحس إلا أنها قضايا حقة ولا تحتاج إلى تأييد وإثبات.

ولا يخفى أن مقتضى التمسك بحقيقة المنهج الوضعي في مصادر المعرفة، وهو القول بأن المصدر الوحيد للتصورات والتصديقات هو الحس عدم القول بحقانية قضايا علم الرياضيات - كما تقدم - ولكن يبدو أن الإشكالات التي أوردت على نظريتهم جعلتهم يبدو شيئاً من التنازل، فهناك علم له مكانة في نفوس علماء لا يمكن المجازفة باعتباره فارغاً من المحتوى وهو علم الرياضيات، وفي زمان قوة الوضعية كان علم الرياضيات يشكل الحبل الشوكي الطبيعية التي أخذت لب علماء الطبيعة وصارت محط جل اهتماماتهم كما هو الحال اليوم، فعلم الرياضيات هو الأساس الذي يعتمد عليه في علم الكيمياء والفيزياء والفلك، فلا يقبل من أي شخص تفريغ هذا العلم من قيمته.

القسم الثاني: معارف تحتاج إلى إثبات وهي سائر المعاني التي تحصل وفق قوانين تداعي المعاني على ما فصلناه سابقاً.

فالوضعيون يشتركون مع الواقعيين في أنهم يقرّون بوجود معارف أولية لا تحتاج إلى إثبات وبرهنة، وهي القضايا الحسية ومسائل علم الرياضيات، ويقابلها معارف تحتاج إلى إثبات وتأييد.

فهذه توجهات تختلف في جهات متعددة في مسائل نظرية المعرفة، ولكنها تتفق أن هناك معارف أولية ومعارف ثانوية.

نظرية إيمانويل كانت (Immanuel Kant) :

يمكن أن يُقال - أيضاً - : الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (Immanuel Kant) من المؤثرين في الوضعيين، فقد ذهب إلى عدم وجود معانٍ للقضايا الفلسفية، ولكن في نفس الوقت اعتبر قضايا الرياضيات قضايا ذات قيمة لا تحتاج إلى إثبات؛ لأن مسائل الرياضيات مسائل فطرية مجردة، يدركها العقل بلا واسطة.

فإن الذهن يتوصل إلى قضية (المثلث تساوي زواياه زاويتين قائمتين) من دون توسيط الحس؛ لأن مساواة المثلث لا وجود لها في الخارج، ففي الخارج ندرك اللون أو الطعم، وإذا رسم خطأً على شكل مثلث ندرك خطوطاً ذات ألوان معينة، وأما المثلث الذي تساوي زواياه زاويتين قائمتين، فهذا مما لا يدرك كأمر خارجي حسي، فهو في الواقع إبداع ذهني، فالذهن هو الذي يقوم بإبداع القضايا الرياضية ومنها هذه القضية، فإذا كانت هذه القضية إبداعاً ذهنياً فهو حاضر للذهن، والذهن لا يحتاج إلى شيء يقع وسيط بينه وبين عمله حتى يتوصل إلى حكم يرتبط بالمثلث، فهو مباشرة ينظر في المثلث الذي هو فعله ويحلله فيظفر بأنه يساوي زاويتين قائمتين، وهذا هو سر كون قضايا الرياضيات أولية لا تحتاج إلى تأييد وإثبات.

ولم يتأثر إيمانويل كانت بالمنهج الحسي في مسألة عدم وجود قيمة للمسائل الفلسفية بل هو تأثر أيضاً في جهات متعددة، منها إنكار وجود طريق يثبت لنا جواهر الأشياء، فالحس - كما عند غيره - يقع على ظواهر الأشياء، ولا يقع على الجوهر وبالتالي لا يمكن أن نقول بوجود الجوهر؛ لأن الطريق الوحيد للواقع هو الحس والمفروض أن الحس لا يقع على الجوهر، ولكن إيمانويل كانت ذكر مسألة ترتبط بكيفية حصول المعاني المترابطة في ذهن الإنسان، فقال: نحن إذا نظرنا إلى الشمس نجد النور واللون والشكل وهذه مفاهيم متناثرة تأتي إلى الذهن، كيف يقوم الذهن بالربط بين هذه المفاهيم المتناثرة بحيث يظفر بمفهوم له خصوصيات معينة في الشكل واللون وما ينبعث عنه من نور وحرارة؟

والجواب: هو أن الذهن خُلِقَ وأودع فيه عدة مفاهيم منها مفهومان مهمان وهما فطريان كسائر المفاهيم الفطرية الفاعلة في مرحلة الفكر لا يأتيان عن طريق الحس ولا يظفر بهما الإنسان بواسطته وهذان المفهومان هما:

١- مفهوم الزمان.

٢- مفهوم المكان.

فإذا جاءت هذه المفاهيم المتناثرة يعمل الذهن في هذه المفاهيم من خلال عنصر الزمان والمكان، فيتشكل عندنا المعنى المترابط، فإنه أدرك الشمس وأدرك حرارتها ولونها وضوءها في زمان خاص ومكان خاص، وهذا يعني

أنّ إيمانويل كانت يرى أن لذات المدرك تأثير على الإدراك، فنحن لا ننتزع الواقع وتشكل عندنا معرفة مطابقة للواقع على ما هو عليه بصورة تلقائية، والمعرفة لا تكون الواقع ولكن في عالم آخر؛ لأن ذات العالم لها أثر على هذه المعرفة، فهي تقوم بصنع شيء ثم يكون عندنا منتج، وذلك المنتج نجعله حاكياً عن الواقع.

وهذه الفلسفة خليط من آراء موجودة في جملة من المدارس، فإيمانويل كانت تأثر بالمدرسة الحسية لما قال: بأن المصدر الوحيد للتصورات هو الحس، وتأثر بالنسبية الذاتية؛ لأنه ذهب إلى الذهن يتصرف في معطيات الحس، وقد ذكر إيمانويل كانت مثال الطعام الذي تقدم ذكره عند الحديث عن النسبية الذاتية، وتأثر بمدرسة ديكارت (*René Descartes*)؛ لأنه ذهب إلى وجود تصورات فطرية، ولكن حصر هذه التصرفات في الزمان والمكان، وتأثر بمدرسة ديفيد هيوم (*David Hume*)؛ لأنه قال: بأننا لا ندرك ذوات الأشياء، فإذا كنا لا ندرك ذوات الأشياء فلا يوجد طريق يثبت الجواهر وراء الظواهر، وأيضاً أنكر أصل العلية؛ لأننا لا ندرك بالحس إلا التعاقب بين الظاهرتين.

والشاهد المطهري رحمته الله نقل عنه هذه العبارة (علاقة العلية من وضع عقولنا وليس واضحاً أن علاقة العلة بالمعلول في عالم الحقيقة علاقة الضرورة والوجوب)^(١).

(١) أصول الفلسفة: ج ١ ص ٢٤١.

واللطيف أن الشهيد المطهري رحمته الله نقل ^(١) أنه يعتقد بوجود جواهر الأعراض، وأنه أقام دليلاً على جواهر الأعراض يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أننا ندرك الظواهر بالحس.

المقدمة الثانية: أن هذه الظواهر لا تكون بلا مظهر.

والنتيجة هي: أنه لا بد من وجود ما تظهره هذه الظواهر وهو جواهر الأشياء. قال: «رغم أننا ندرك الظواهر والأعراض بواسطة حواسنا، لكننا نعرف أن الظواهر تتطلب مظهراً، فإذاً من المقطوع به أن هنالك ذواتاً تمثل هذه الإدراكات أعراضها».

وحيث إن الاستدلال يستبطن التسليم بقانون العلية؛ لأن حقيقة هذا الاستدلال ترجع إلى أن الظاهر عرض يتقوم بالمظهر، فالمظهر بالنسبة إلى الظاهر علة مقوم، ويستحيل أن يوجد المعلول بدون علة، فنحن نستكشف وجود الجواهر من خلال وجود أعراضها.

وهذا الدليل في الواقع يستبطن الإقرار بعلاقة العلية، وهذا يتنافى مع زعمه أن هذا القانون من صنع عقولنا؛ ولهذا يُقال أشكل عليه الفيلسوف الألماني شوبنهاور (*Arthur Schopenhauer*) بإشكال تضارب كلماته، فهو من جهة يشكك في أصل العلية، إذ لا يوجد جزم عنده أن هنالك علة في الواقع، وما نملك في أذهاننا مجرد التعاقب والتقارن، ويحتمل أن قانون العلية

(١) أصول الفلسفة: ج ١ ص ٢٤٣.

الضروري من خلق أنفسنا، وهذا يفضي إلى أنه لا يمكن أن يقوم أي دليل وبرهان على قانون العلية بنحو تكون نتيجته نتيجة قطعية، ومن جهة أخرى يقطع بوجود الجواهر استناداً إلى قانون العلية^(١).

وكيف كان: فنحن إذا تصفحنا جملة من المدارس المشهورة نجدها تتفق على أن هنالك إدراكات تشكل رأس مال المعرفة، ولتكن تلك الإدراكات قاعدة استحالة اجتماع النقيضين كما يبنى الواقعي، أو لتكن تلك الإدراكات التصورات البسيطة أو المعاني الأولى أو الانفعالات الأولى والثانية كما في مدرسة جون لوك ومدرسة ديفيد هيوم والوضعية، فهناك أساس يشكل معياراً لقيمة المعرفة وقد أنكرت المدرسة الانسجامية أو الاتساقية هذا الأساس ولو وفق بعض الصياغات، فالمدرسة الانسجامية وفق هذه الصياغة تنفي وجود معرفة لا تحتاج إلى برهان، فكل معرفة تحتاج إلى إقامة الإثبات وذكر دليل على حقانيتها، وهذا يعني أننا بناء على هذه النظرية لا يمكن أن نستقر على أي معرفة من المعارف؛ لأن كل قضية يقام عليها دليل لا بد أن يكون دليلها قطعياً حتى تكون هي في نفسها قطعية، وهذا الدليل إما بديهي فلا نحتاج إلى دليل في تحصيل اليقين به، وإما نظري، إذا كان بديهيّاً ثبت المطلوب، إذا كان نظريّاً، فلا بد من دليل قطعي، وننقل الكلام إلى دليل الدليل، فيلزم الدور أو التسلسل.

(١) أصول الفلسفة: ج ١ ص ٢٤٣.

يقول الدكتور محمود زيدان: «نظرية الاتساق في الصدق هي النظرية التقليدية المنافسة لنظرية المطابقة، كما سبق القول. نادى بها كبار الفلاسفة العقلانيين المحدثين مثل ليبنتز وسينوزا، والفلاسفة المثاليون المحدثون والمعاصرون الذين يؤلفون ما يسمى عادة بالمثالية الجديدة أو الهيكلية الجديدة التي سادت منذ منتصف القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن الحالي. وقد تمثلت في فلسفات توماس هل جرين (*TH. Green*) وبرادلي (*Bradley*) وبوزانكيت (*Bosanquet*) وجوكم (*Joachim*) في إنجلترا، ورويس (*J. Royce*) وبلانشارد (*Blanshard*) في الولايات المتحدة الأمريكية. نلاحظ أيضاً أن بعض أصحاب الوضعية المنطقية مثل نويرات (*Neurath*) وكارل همبل (*Hempel*) تحمسوا لهذه النظرية رغم أنهم تجريبيون متطرفون.

ومن الصعب تلخيص آراء أصحاب نظرية الاتساق عند الفلاسفة المثاليين لأنهم لم يكتبوها مستقلة عن موقفهم الميتافيزيقي، كما أن هؤلاء يقدمون صورة مختلفة لنظرية الاتساق، بل من الصعب إعطاء تعريف للمثالية يتفق وكل الفلاسفة المثاليين»^(١).

وعليه لا ننسب تفسيراً محدداً إلى جميع هذه الأسماء، غير أننا نعني بالتحديد النظرية التي قد يكون منطلقها البحث عن مطابقة العلم للواقع، ولكنها انتهت إلى أن الصدق اتساق، والاتساق علاقة معينة بين قضايا بحيث

(١) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: ص ١٣٦.

نحكم على مجموعة معينة من قضايا تؤلف نسقاً بأنها صادقة، إذا كانت متسقة، ويوجد لهذا معانٍ محتملة بدواً^(١):

١- أن لا تكون أحدهما كاذبة، وهذا يفترض أن الصدق شيء آخر يؤخذ شرطاً في الصدق الاتساق.

٢- أن يكون بينها لزوم منطقي، وهذا يقتضي البحث عن تحليل اللزوم المنطقي وما هو منشؤه، فقد يذهب بنا هذا إلى نظرية المطابقة.

٣- أن لا تكون بين القضايا قضية قابلة للبرهنة بنحو مستقل بمعزل عن سائر القضايا، وهذا يضع أمامنا سؤالاً عن سبب التلازم في الاستدلال، هل يمكن أن يكون شيئاً وراء الارتباط الواقعي؟

النقطة الثانية: هي أن أصحاب نظرية الانسجام حيث إنهم لم يقبلوا وجود مدركات بديهية ترجع إليها المعارف النظرية فلم يقبلوا أن ملاك الحقيقة مطابقة القضايا للبديهيّات التي نجزم بمطابقتها للواقع، فطرحوا نظرية أخرى وهي أنه متى ما وجدت سلسلة من القضايا يوجد بينها انسجام، وكل قضية من هذه القضايا تناسب القضية الأخرى ولا تتناقض معها فإن نفس هذا الانسجام الموجود بين حلقات هذه السلسلة هو الحقانية، فتكون كل قضية من قضايا هذه السلسلة المنسجمة حقاً.

ونحن هنا نواجه سؤالين يرتبطان بتحليل هذه النظرية:

(١) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: ص ١٣٨.

السؤال الأول: ما هو الداعي الذي جعل أصحاب نظرية الانسجام يذهبون إلى تعريف الحقيقة بالانسجام؟

وقد ذكر الانسجامي الأمريكي بلانشارد في كتابه (*the nature of thought*) - على ما نقله الدكتور زيدان^(١) - جواباً، يظهر منه:

هو أننا لا نملك الواقع، الذي يُمكننا من تحصيل الحكم بمطابقة القضية للواقع، فنحن نملك الحكم، أما الواقع لا نملكه،، فإذا كان الواقع غير حاصل عندنا فلا يسع أن نتعرف على مطابقة الحكم للواقع، فإذا لم يكن بإمكاننا معرفة مطابقة الحكم للواقع لأنّ الواقع غير حاصل ولا يحضر في وجودنا فلا معنى للبحث عن حقانية المعرفة بمعنى مطابقة المعرفة للواقع؛ لأننا لا يمكن أن ندرك هذه المطابقة وإنما ينبغي أن نبحث عن ملاك آخر، وهو كون المعرفة فيما بينها منسجمة فإن هذا الانسجام حاضر عندنا فيمكن أن نتعرف عليها.

هذا الكلام - كما هو واضح - فيه مصادرة واضحة، فإن الخلاف بين المثالي وبين غيره هو في هذه النقطة هل يمكن أن نصل إلى الواقع بالمدرجات الحاصلة عندنا أم لا؟ فالقول: بأنّ الواقع لا يمكن أن الوصول إليه فبالتالي لا يمكن أن نفسر الصحة بالمطابقة للواقع مصادرة.

وسوف - يأتي إن شاء الله تعالى - بحث بعنوان: (قيمة المعرفة)، وسوف

(١) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: ص ١٣٧.

نبرهن فيه على أنّ ما ندركه في أذهاننا مطابق للواقع، وسوف نتعرض فيه إلى الشبهات التي أوقعت السوفسطائيين في إنكار أصل الواقعية، أو أوقعت المثالية في إنكار بعض مراتب الواقع.

وبعض الذين تعرضوا للنظرية الانسجامية ذكروا جواباً آخر للسؤال المتقدم، وهو: إنّ المدرك الذي يحصل في أذهاننا ليس هو الواقع على ما هو عليه، وإنما هو منتج حاصل من حضور شيء إلى الذهن وعمل الذهن في هذا الشيء الحاضر، فهناك شيء يأتي من الخارج، وهناك شيء من ذات المدرك، فذات المدرك لها تأثير على المدرك، والإدراك ليس إلا نتاج العمل الذاتي فيما يأتي من الخارج. وهذا يعني أنّ أصحاب النظرية الانسجامية تأثروا بالنسبية الذاتية - أيضاً - تأثروا بإيمانويل كانت الذي لا يرى الإدراك مجرد معلومات تأتي من الخارج، فما يأتي من الخارج أمور متبعثرة، والذهن الإنساني يقوم بجمعها والتصرف فيها بتوظيف مفهومي فطريين وهما مودعان فيه، وهو مفهوم الزمان ومفهوم المكان.

وهذا في الحقيقة يسد باب الوثوق بمعرفة مطابقة، وجعل المعرفة مجرد اتساق في القناعات الشخصية، والغريب أن بلانشارد ذكر أن الاتساق الأعلى غير متوفر للناس؛ لأن المحرفة حكم فيها كل حكم، ولا يمكن الإحاطة بكل قضية ومعرفة جميع اللوازم بينها، فما نملك اتساقاً مقنعاً نجعله طريقاً لمعرفة الواقع.

السؤال الثاني: هو ما هي حقيقة هذا الانسجام؟

فالاتساقون يقولون: إن الحقيقة عبارة عن انسجام القضية مع سلسلة من القضايا، ما هي حقيقة هذا الانسجام وهذا الاتساق؟
في مقام الجواب نقول: إن أدق معنى يمكن أن يذكر ما تتوفر فيه أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هو أن الاتساق والانسجام علاقة معينة بين مجموعة من القضايا التي تشكل نسقاً واحداً وفق شروط:

الشرط الأول: أن لا تكون إحدى هذه القضايا كاذبة في نفسها، لا بد أن تكون هذه القضايا صادقة فلو كانت واحدة منها كاذبة فالانسجام لا يكون دليلاً على الصحة أو نقول: هذا الانسجام هو الصدق والصحة.

الشرط الثاني: أن يكون بين القضايا لزوم منطقي، بمعنى أن كل قضية يستدل بها على القضية الأخرى، القضية (أ) يمكن أن يستدل بها على قضية (ب) و(ب) يستدل بها على القضية (أ).

الشرط الثالث: أن لا توجد قضية من هذه القضايا يمكن أن يستدل عليها بقضية خارجة عن مجموع هذه القضايا، فلا بد أن يكون دليل كل قضية من هذه السلسلة ضمن هذه السلسلة، أما لو وجدت قضية دليلها خارج عن هذه السلسلة لا يمكن أن نقول: هنالك اتساق بين هذه القضية وبين السلسلة.

الأمر الثاني: هو أن الانسجام ليس على نسق واحد، وإنما هو مراتب؛

وذلك لأن عقل الإنسان في أول أمره فاقد للمعرفة، وهو محدود، فعقل الإنسان دائماً في حالة تطور وترقُّ، وهذا يعني أن إدراك الإنسان للانسجام بين القضايا ليس على نسق واحد، فقد يكون إدراكاً ضعيفاً، وقد يكون إدراكاً متوسطاً وقد يكون من المرتبة العليا، فيكون الصدق ذو مراتب، وطبيعي أن نقول: إن هذا يفضي إلى نسبية الصدق، فإن الصدق تابع لمراتب إدراك الانسجام، وإدراك الانسجام حيث إنه يتفاوت، فنفس الصدق سوف يكون متفاوتاً، والذي يمكن أن نتعقله في تفاوت مراتب الصدق أحد معنيين:

المعنى الأول: ارتفاع نسبة الصدق، ففي البداية ندرك الانسجام إدراكاً احتمالياً ثم إذا تأملنا أكثر وظفرنا بقضايا أخرى منسجمة ترتفع نسبة احتمال الانسجام، فترتفع نسبة احتمال الصدق، لأن الانسجام هو الصدق، إلى أن نصل إلى القطع بالانسجام، فيحصل عندنا قطع بالصدق، وهذا النحو من التفاوت في الصدق مقبول ومعقول.

المعنى الثاني: تكثر المعرفة، بمعنى أن يدرك الإنسان على نحو الجزم انسجام قضية مع ألف قضية ثم يتطور هذا الانسجام بمعنى أنه يظفر بقضايا أخرى غير الألف منسجمة أيضاً مع هذه القضية.

فهنا لم يحصل تفاوت في درجة معرفة الانسجام، المفروض أنه بعد إدراك الانسجام مع ألف قضية صار عندي جزم بالانسجام وجزم بالحقانية، والذي حصل هنا تكثر في دائرة الانسجام، وهذا النحو معقول.

فإذا كان مرادهم من: (الحقانيّة ذات مراتب) أحد هذين المعنيين، فهو مقبول ولا اعتراض عليه من قبلنا.

أما إذا كانوا يقولون: نفس الجزم بالصدق يتفاوت فهذا أمر غير مقبول لأنّ الإنسان لا يملك إلا مئة درجة من الكشف فإذا توصل إلى هذه الدرجة لا يمكن أن يتحصل على درجة أعلى.

الأمر الثالث: هو أنّ النظرية الانسجامية تجري في علم الرياضيات والهندسة والعلوم الطبيعية، وتجري في علم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ، فإنّ التاريخ - مثلاً - يمكن أن نحصل فيه قناعة بثبوت حدث ما، فيما إذا لاحظنا انسجام ثبوت هذا الحدث مع مجموعة من القضايا، مثلاً إذا وردتنا قضية أفلاطون تتلمذ عند سقراط قبل الميلاد، هذه القضية إذا وجدناها تنسجم مع مجموعة مع القرائن التي وردتنا في كتب التاريخ سوف تتراكم قيمها الاحتمالية إلى أن نصل إلى درجة اليقين بصدقها، فالانسجام هنا بمعنى ملاحظة القرائن التي تخف بهذه القضية ومدى موافقة هذه القرائن لنفس هذه القضية.

النقطة الثالثة: مناقشة النظرية.

أورد على هذه النظرية جملة من الإشكالات ونحن لا نعرض للإشكالات كما هي، وإنما نحدث فيها بعض التعديلات ونعرضها بالطريقة التي نجدها أنسب في مقام العرض.

المناقشة الأولى: إنّ هذه النظرية جعلت ملاك الصدق نفس الاتساق

والانسجام، ومن حقنا أن نسأل عن دليل جعل هذه النظرية النظرية الحقة في تفسير حقيقية حقانية المعرفة، ما هو الدليل على صحة نظرية الانسجام؟ على أي شيء اعتمد أصحاب نظرية الانسجام في إثبات نظريتهم، إذا قالوا لنا: هذه النظرية لا تحتاج إلى دليل، سوف نقول لهم: هذا خلاف ما ذكرتم في النقطة الأولى بأنه لا توجد معارف لا تحتاج إلى إقامة برهان، بل كل المعارف تحتاج إلى إقامة دليل، وبعبارة أخرى: سوف تكون النظرية باطلة؛ لأن الملاك يثبت بطلانها، فهي لا تنسجم مع قولهم الأول، فقولهم: لا توجد معارف لا يمكن إقامة الدليل عليها لا ينسجم كون نظرية الانسجام بديهية لا تحتاج إلى إقامة برهان ودليل.

وأما إذا قالوا: تحتاج إلى إقامة برهان ودليل، والدليل انسجامها مع غيرها من المعارف، فهنا يلزم الدور؛ لأنهم استدلوا على حقانية الانسجام بالانسجام نفسه.

المناقشة الثانية: هي أن بلانشارد في كتابه (*the nature of thought*)

ذكر أن من شروط الانسجام أن لا تكون بين القضايا قضية كاذبة، ومن الواضح البين أن رتبة الشرط متقدمة على رتبة المشروط، وفي رتبة الشرط المتقدمة، نسأل عن القضية التي اشترطوا صدقها ما هو الدليل على صدقها؟

إذا قالوا: الدليل على صدقها أنها منسجمة، قلنا: المفروض أن الانسجام لا يكون حقاً إلا بصدق هذه القضية، فكيف صارت هذه القضية صادقة بالانسجام، يلزم من ذلك خلف كون صدق هذه القضية شرط في تفسير

الحقانية بالانسجام.

وإذا قالوا: دليل صدقها يثبت لها شيئاً آخر غير الانسجام، فقد اعترفوا بأن نظرية الانسجام لا تكفي لتفسير حقانية المعرفة، وإنما نحتاج إلى أمر آخر وراء الانسجام.

المناقشة الثالثة: ما هو المراد من هؤلاء الانسجام؟

فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يراد به انسجام كل القضايا والمعلومات الحاصلة لنا بالفعل وغير الحاصلة، والتي يمكن أن تحصل في المستقبل القريب أو البعيد، وعلى هذا الاحتمال يلزم عدم إمكانية معرفة حقانية أي قضية؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يدرك انسجام جميع القضايا حتى القضايا التي سوف يعلم بها في المستقبل مع هذه القضية التي يبحث عن حقانيتها وصدقها.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الانسجام بعض القضايا لا الكل، بأن توجد مجموعة منسجمة، وإن كانت لا تنسجم مع قضايا لا تدرج ضمن المجموعة.

وهنا يقال لهم: ماذا تقصدون من الانسجام بلحاظ مجموعة من القضايا، فهل تقصدون بالانسجام في كل زمان أو زماناً؟

فإن اخترتم الأول يرد عدم إمكانية حقانية أي قضية؛ لأن هذه القضايا التي نراها الآن منسجمة نحتمل في المستقبل إذا تطورت المعرفة فلا نراها منسجمة، وقد نقل الدكتور محمود زيدان عن بلانشار أنه يرى أن الاتساق

مثل أعلى لا يمكن تحقيقه من حيث إننا كائنات عاقلة محدودة القدرة، ولكن كلما حققنا قدراً من الاتساق اقتربنا من المثل الأعلى^(١)، فنحن على هذا نعيش حالة التدرج، والانسجام قابل للتكامل والتغير، فإذا كانوا يرون الانسجام انسجاماً بين مجموعة من القضايا في جميع الأزمنة يلزم من ذلك عدم إمكان الجزم بحقانية أي قضية.

وإذا قالوا: مرادنا تحقق الانسجام في مجموعة من القضايا في زمانٍ ما، سوف نقول لهم: يلزم من ذلك أن تكون نظرية (الأرض ثابتة والشمس تدور حول الأرض) نظرية صحيحة؛ لأنها تنسجم مع مسائل الكسوف والخسوف، فقد كان السابقون الذين يبنون على ثبوت الأرض يعطون نتائج دقيقة في مسألة الخسوف والكسوف؛ لأن مسائل الخسوف والكسوف منسجمة مع ثبوت الأرض، ولا يوجد أي تنافٍ وتدافع بين هذه المسائل وبين القول بثبوت الأرض، ففي الزمن السابق يوجد انسجام بين ثبوت الأرض وأحكام الخسوف والكسوف فيلزم من ذلك بأن نقول: بأن قضية ثبوت الأرض قضية حقة؛ لأنها منسجمة في زمانٍ ما، وفي نفس الوقت باطلة؛ لأنه بعد تطور العلم انكشف أن القول بثبوت الأرض قول باطل، والصحيح أن الأرض متحركة وهي تدور الشمس.

المناقشة الرابعة: قد نواجه مجموعتين، وكل مجموعة في نفسها متناسقة ولكن بينهما تنافٍ، مثلاً في الفلسفة عندنا قضية تقول: الماهية أصيلة، هذه

(١) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: ص ١٣٧.

القضية تنسجم مع قضية أنّ منشأ الحاجة إلى العلة هو الإمكان الماهوي، وتنسجم مع أنّ متعلق الجعل الماهية، فهذه مجموعة منسجمة، تقابلها مجموعة تنافياها، الوجود أصيل، وهذه تنسجم مع أنّ ملاك الحاجة هو الإمكان الفقري، وكون الوجود عين الربط والفقير، وتنسجم مع أنّ متعلق الجعل الوجود، وفق نظرية الانسجام ينبغي أن نحكم بصحة المجموعة الأولى وصحة المجموعة الثانية مع وجود التنافي بينهما.

فإذا كان نفس الاتساق ملاك الصدق، فأى المجموعتين الصادق، وما هو معيار الترجيح؟

المناقشة الخامسة: يلزم أن تكون قضية واحدة صادقة وكاذبة في آن واحد، مثلاً قضية مناط الحاجة إلى العلة الإمكان الماهوي، يكون حقة؛ لأنها تنسجم مع المجموعة الأولى، وباطلة أنها لا تنسجم مع المجموعة الثانية.

النظرية السادسة: النظرية الواقعية:

النظرية السادسة: وهي المعروفة بالنظرية التأسيسية أو النظرية الواقعية، وهي النظرية الصحيحة وحاصلها باختصار: إنّ المقصود بالحقانية والصدق مطابقة المعرفة للواقع.

والكلام حول هذه النظرية سوف يكون في نقاط:

تعريفات الصدق:

النقطة الأولى: في استعراض تعريفات الحقيقة عند بعض الباحثين:

تعريف المعلم الأول للحقيقة:

التعريف الأول: أول تعريف يواجهنا تعريف أرسطو: الذي ذكره في كتابه ما وراء الطبيعة، وحاصل هذا التعريف بحسب الترجمة الواصلة إلينا: إنَّ الصدق أنْ ثبت وجود ما هو موجود، وننفي وجود ما هو غير موجود، ويقابله الكذب، وهو أنْ ننفي وجود ما هو موجود، أو ثبت وجود ما هو غير موجود.

وفي هذا التعريف القديم نجد عدة أمور:

الأمر الأول: هو أن التعريف جعل الصدق والكذب يدور مدار التصديق، ولا يثبت في التصورات، ويستفاد هذا من: «أنْ ثبت وجود ما هو موجود أو ننفي وجود ما هو غير موجود»، فإنَّ الإثبات والنفي يرتبطان بالتصديق؛ لأنَّ التصديق يمتاز عن التصور في الحكم، فقد تقدم أن التصديق إما مركب والحكم شطر منه، أو شرط في اتصافه، وإما هو بسيط يستلزم الحكم وإما هو بسيط نفس الحكم، فما يمتاز به التصديق هو الحكم.

فإذا كان التصديق يمتاز بالحكم، والصدق والكذب يدور مدار الحكم، فالنتيجة ستكون: إنَّ الكذب والصدق يدوران مدار التصديق، والذين جاءوا بعد أرسطو وضعوا في تعريف الصدق والكذب لفظ الحكم، فقالوا:

المعرفة الصادقة هي التي يكون الحكم فيها مطابقاً للواقع.

والمعرفة الكاذبة هي التي يكون فيها غير مطابق للواقع.

فالقزويني يقول: «صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه له، وهذا هو المشهور»^(١).

فهو ينسب إلى المشهور أخذ لفظ الحكم، وجعل الصدق يدور مدار مطابقة للحكم للواقع.

ويقول التفتازاني: «وصدق الخبر مطابقتها أي مطابقة حكمه للواقع وهو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري، وكذبه أي كذب الخبر عدمها أي عدم مطابقتها للواقع يعني أنّ الشئيين اللذين أوقع بينهما نسبة الخبر لا بد أن يكون بينهما نسبة في الواقع مع قطع النظر عما في الذهن وعما يدل عليه الكلام بمطابقة تلك النسبة المفهومية من الكلام للنسبة التي في الخارج بأن تكون ثبوتية أو سلبية صدق، وعدمها بأن تكون إحداها ثبوتية والأخرى سلبية كذب»^(٢).

فإذا قلنا: (زيد عالم)، يوجد نسبة ذهنية أوقعناها بين زيد وبين عالم، ومعنى المطابقة أنه في الواقع توجد نسبة بين العلم وبين زيد، وإذا كانت النسبة الخارجية مطابقة للنسبة الذهنية بأن كانتا مثبتتين فالقضية صادقة، وكذلك فيما إذا كانتا منفيتين، وأما إذا لم يحصل التطابق بين النسبتين، بأن كان ما في الذهن مثبتاً وما في الخارج منفيّاً، أو العكس، فالقضية لا تكون صادقة. ولا يخفى أنّ تفسير الصدق بهذا التفسير يعني تصوير وجود نسبة في

(١) الإيضاح: ج ١ ص ١٧٥.

(٢) تلخيص المفتاح: ج ١ ص ١٦٧.

الذهن ونسبة في الخارج، بينهما تطابق في النفي والإثبات، هذا التصوير بدائي وساذج جداً؛ وذلك لأنّ هنالك قضايا صادقة كثيرة لا يوجد بينهما نسبة في الخارج كما في الهليات البسيطة التي يكون المحمول فيها وجود الموضوع، كما في قضية: (الله موجود)، فإن هذه القضية صادقة، ولكن هل يوجد نسبة في الخارج بين الله تعالى وبين وجوده؟ لا يوجد؛ لأنّ وجوده عين ذاته، ويستحيل أن تتخلل النسبة بينه وبين ذاته، وكذلك الأمر في (زيد موجود)، فإنه لا يوجد في الخارج زيد ووجود، وبينهما جسر يربط بين زيد وبين وجوده، فما في الخارج وجود زيد، فلا يتعقل وجود نسبة بين زيد وبين وجوده، وبالتالي لا يمكن أن نقول: صدق قضية (زيد موجود) بمعنى مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية؛ لأنه لا توجد نسبة خارجية، بل يمكن أن يقال: هذا في الهليات المركبة، كما في (زيد عالم)؛ لأنه لا توجد نسبة بحسب الحقيقة؛ إما لأن الأعراض بأجمعها ليس لها وجود مستقل عن وجود الجوهر؛ وإنما هي شأن من شؤونه وطور من أطواره، فلا يوجد تركيب انضمامي في الخارج بين الجوهر وبين أعراضه، والأعراض أنحاء وجود الجوهر حالة حركته التي تمر بأطوار متعددة فكما للبحر حركة، والحركة لها أطوار وهي عبارة عن الأمواج المختلفة، كذلك الجوهر في حركته له أمواج، وهذه الأمواج التي ندركها هي أعراض الجوهر؛ وإما لأن وجود العرض في نفسه عين تحققه في الجوهر، وليس بينهما شيء متحقق وراء تحققهما، والنسبة ليست إلا إبداع ذهني، فهي مفهوم فلسفي

يحصل من خلال المقارنة بين الأشياء، ولا يوجد في الخارج علم وزيد وشيء ثالث وراء ثبوت العلم لزيد، حتى لو كان العرض وجوداً منضماً إلى وجود الجوهر، وليس شأننا من شؤونه فالنسبة مفهوم ثانٍ فلسفي له منشأ انتزاع وليس له مصداق في الخارج، والأمر أوضح فيما إذا كان المحمول من المفاهيم الانتزاعية، كما في قضية: (زيد ممكن) أو (الخالق واجب)، أو لأن النسبة في نفسها، فإذا لم يكن للنسبة مصداق في الخارج فلا معنى للقول: بأن معنى صدق القضية مطابقة النسبة الموجودة في الذهن للنسبة الموجودة في الخارج.

وإذا تأملنا أكثر ندرك - أيضاً - أنه حتى لو قلنا بوجود نسبة في الخارج، فإن النسبة الموجودة في الخارج غير النسبة الموجودة في الذهن؛ لأن النسبة حقيقتها أنها تتقوم بالطرفين، والطرفان الموجودان خارجاً غير الطرفين الموجودين في الذهن. نعم، نحن نقول: ما في الذهن يطابق ما في الخارج بتبع مطابقة الطرفين المقومين - أي - مطابقة الموضوع ومطابقة المحمول - فالمدار في الأساس لو سلمنا بوجود نسبة في الخارج مدار مطابقة الطرفين لما في الخارج، وبعرض ذلك تحصل مطابقة النسبة.

إذن، التحليل الذي ذكره مختصر تلخيص المفتاح لمعنى المطابقة تحليل بسيط ساذج، ونحن نحتاج إلى تحليل أكثر دقة.

الأمر الثاني: إن الصدق يرتبط بالقضايا الخبرية ولا يجري في الإنشاءات؛ لأن الصدق يدور مدار الحكم بالثبوت أو بالنفي، والحكم لا وجود له إلا في

القضايا الخبرية.

الأمر الثالث: إن القضية تنقسم إلى قسمين: إما صادقة وإما كاذبة، ولا يوجد قسم ثالث ورابع صادقة وكاذبة في آن واحد، ولا صادقة ولا كاذبة؛ لأنه أخذ الصدق بمعنى المطابقة للواقع، والكذب بمعنى عدم المطابقة للواقع، ولا واسطة بين وجود المطابقة وعدمها، فلا يخلو حال أي قضية من القضايا إما أن تكون مطابقة أو لا، فإذا كانت مطابقة فهي صادقة، وإلا كاذبة.

تعميق وتدقيق في التعريف الأول:

وهذا التعريف بسيط وساذج، ويمثل المراحل الأولى لنظرية أن الحق مطابقة المعلومات للواقع؛ وذلك لأن القضايا الحقة لا ينحصر الحكم فيها في إثبات وجود شيء أو نفي وجود شيء، ليكون ملاك الصدق هو تحقق الثبوت في الوجود في مورد الإثبات، وعدم التحقق في النفي، فمن القضايا الحقة قضايا لا يحكم فيها بثبوت الوجود أو نفي الوجود، كقضية (كل جسم تعليمي عارض للجسم الطبيعي)، فإن هذه القضية الحكم فيها ليس ناظراً للوجود الخارجي ومتعلقاً بإثباته أو نفيه، وإنما هو ناظر إلى ذات طبيعة الجسم التعليمي، فهذه سنخ طبيعة إذا حللناها نجدها طبيعة عارضة، وإذا وجدت فإنها لا توجد إلا في موضوع، والموضوع هو الجسم، فقولنا: (كل جسم تعليمي عارض)، الحكم فيه ناظر إلى ذات الطبيعة، والمطابقة فيها ليس بمعنى وجود شيء في الخارج أو عدم وجود شيء في الخارج؛ لأن هذه القضية صادقة حتى لو فرضنا

عدم وجود أي مصداق خارجي للجسم التعليمي؛ وذلك لأن الحكم حكم على الطبيعة، وهذا نظير ما إذا قلنا: (كل إنسان متعجب)، فهنا الحكم على طبيعة الإنسان سواء تحقق في الخارج فرد للإنسان أو لم يتحقق؛ ولهذا نحن يمكن أن نقول: لو أن الله تعالى خلق نوعاً آخر يشابه الإنسان في الناطقية فإن هذا النوع سوف يكون كالإنسان متعجباً؛ وما ذاك إلا لأن نفس الطبيعة في واقعها إذا حللت ونظر فيها بقطع النظر عن وجودها نظفر باقتضاء التعجب.

فهذا النحو من القضايا يندرج ضمن القضايا الحققة مع أن ملاك صدقها ليس ثبوت الوجود في الواقع أو نفي الوجود في الواقع.

من هنا ذكر أصحاب نظرية المطابقة للواقع تعريفاً آخر للحقيقة أكثر تماسكاً من الصيغة التي ذكرها أرسطو، فقالوا:

إن القضية الحققة هي القضية التي يكون الحكم فيها مطابقاً للواقع وواقع كل شيء بحسبه، فإذا كانت القضية قضية خارجية أو ذهنية فواقع الشيء هو الوجود إما الخارجي أو الذهني، وأما إذا كانت القضية حقيقية الحكم فيها على ذات الطبيعة، فالواقع هو الشيء في نفسه، وقد يعبر عنه بتعبير (نفس الأمر).

حقيقة القضية الحقيقية:

ففي تفسير القضية الحقيقية يوجد نظريتان:

النظرية الأولى: هي النظرية المشهورة، ومفادها هو: إن القضية الحقيقية

هي القضية التي يكون فيها الحكم على الأفراد الأعم من الموجودة والمقدرة، وتقابلها القضية الخارجية، كقضية (هلك من في العسكر)، فإن الحكم فيها على الأفراد الموجودة بالفعل، وقال أصحاب هذه النظرية: إن القضية الحقيقية ترجع في الواقع إلى قضية شرطية، لأن الحكم فيها على الأفراد ومحتواها ولبها أنه إذا تحقق فرد من أفراد الطبيعة، فحكمه كذا؛ ولذا يقال: هي في قوة القضية الشرطية.

النظرية الثانية: هي التي شرحها وبينها الشهيد مطهري رحمته الله^(١) في شرحه المبسوط على المنظومة، وقال: هي المقصودة من كلمات جملة من الفلاسفة، وحاصل هذه النظرية هو: إن الحكم في الحقيقة لا ينصب على الأفراد الأعم من المحققة والمقدرة.

وأما القضية التي تفسر بأنّ الحكم فيها على الأفراد الأعم من المتحققة والمقدرة فهي قضية خارجية ولكن الحكم فيها ليس على خصوص من كان موجوداً في زمان الحكم أو من كان موجوداً في الزمان السابق، وإنما على الأعم، حتى ما سوف يأتي، فلو فرضنا مثلاً أن طبيعة الإنسان لم يتحقق من أفرادها إلا مئة مليار، فالحكم فقط على مئة مليار؛ لأن الحكم على الأفراد الأعم من التي وجدت وانتفت أو هي الباقية، ومن التي سوف توجد.

وأما القضية الحقيقية فالحكم فيها ليس على الأفراد، وإنما الحكم على ذات

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة: ج ٢ ص ١١٩.

الطبيعة، وينطبق الحكم على الفرد باعتبار أنه واجد لخصه من الطبيعة، فيشمل حتى غير المليار الذين سوف يتحققون، ويقبل الصدق عليهم في حال الفرض، فلا ترجع الحقيقية إلى شرطية، وهذا هو ما يقتضيه تقسيم المناطقة للقضايا إلى قضايا شرطية وحملية ثم تقسيمهم للقضية الحملية إلى خارجية وذهنية وحقيقية، فإن الحقيقية قسم من قسم القضية الشرطية، فكيف تفسر بتفسير يرجعها إلى القضية الشرطية، فيكون المحتوى واحد ولكن القالب اللفظي مختلف!

وعلى هذا التفسير العميق للقضية الحقيقية سوف يكون الحكم ليس ناظرًا إلى الوجود، فسواء تحقق وجود للطبيعة أو لم يتحقق فالحكم ثابت، ولم تأخذ الطبيعة متلبسة بفرد في موضوع الحكم، وهذا معنى أن الحكم في الحقيقية ناظر إلى ذات الطبيعة، وعليه يكون ملاك الصدق فيها ليس الوجود الذهني أو الخارجي، وإنما ذات الطبيعة، فهل هي في نفسها واجدة للمحمول، ونظير هذا قضية: (الإنسان إنسان) و: (الإنسان حيوان ناطق) فإن الواقع هو ذات الموضوع بمعنى أنه متحد، وفي (الأربعة زوج) بمعنى كون الموضوع بكيفية يقتضي المحمول.

فإذا قلنا: الصدق مطابقة الحكم للواقع يجب أن نلتفت أن هذا الواقع ليس على نسق واحد، وإنما هو يختلف باختلاف أقسام القضية (القضية الخارجية والذهنية والحقيقية).

تعريف الجاحظ للحقيقة:

التعريف الثاني: ما ذكره الجاحظ، هو: إن صدق الخبر عبارة عن مطابقتها للواقع مع الاعتقاد بأنه مطابق للواقع، وكذب الخبر عدم مطابقتها للواقع مع الاعتقاد أنه غير مطابق للواقع^(١).

وهذا التعريف أخذ مضافاً إلى المطابقة للواقع المطابقة مع الاعتقاد، فمن أخبر بخبر وكان خبره مطابقاً للواقع ويعتقد أنه مطابق للواقع حينئذ يكون الخبر صحيحاً وصادقاً، وأما إذا كان لا يعتقد بأنه مطابق فلا يكون صادقاً، ولكن في نفس الوقت لا نقول: هو كاذب؛ لأنه المفروض مطابقه للواقع، ولكي يتحقق عنوان الكذب لابد من عدم المطابقة وأن يعتقد المتكلم بأنه غير مطابق للواقع، فلو أخبر بخبر غير مطابق للواقع ولكنه يعتقد أنه مطابق فهذا ليس كذباً، ولكنه في نفس الوقت ليس صادقاً؛ لأن الصدق يتقوم بأمرين المطابقة والاعتقاد بالمطابقة.

على هذا التعريف تكون أقسام القضايا غير منحصرة في أمرين، وإنما هي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: القضية الصادقة، وهي القضية المطابقة للواقع مع اعتقاد المخبر بمطابقة الواقع.

القسم الثاني: القضية الكاذبة، وهي الخبر المطابق للواقع مع اعتقاد المخبر

(١) شرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي: ج ٢ ص ٥٠.

بأنه غير مطابقة للواقع.

القسم الثالث: وهي القضية التي لا توصف بالصدق ولا بالكذب، وهذه يندرج تحتها أربعة أصناف:

الصنف الأول: إخبار مطابق للواقع مع الاعتقاد بعدم المطابقة.

الصنف الثاني: إخبار غير مطابق للواقع مع الاعتقاد بالمطابقة.

الصنف الثالث: الإخبار غير المطابق للواقع مع الجهل بالمطابقة وعدمها.

الصنف الرابع: الإخبار المطابق للواقع مع الجهل بالمطابقة وعدمها:

قال ابن يعقوب المغربي: «الأقسام المتصورة في المطابقة وعدمها ستة وقد اشترط في الصدق وجود المطابقة مع اعتقادها وهو الأول من ثلاثة أقسام المطابقة، وفي الكذب عدم المطابقة مع اعتقادها وهو الأول من ثلاثة أقسام عدم المطابقة وبقيت أربعة: اثنان من أقسام المطابقة، واثنان من أقسام عدمها وهي الواسطة»^(١).

فعندنا واسطة بين الصدق وبين الكذب.

والملاحظ لكلمات الجاحظ والذين تحدثوا عن نظريته يجد أن الجاحظ وقع في خلط بين الحيشة القيمية والدينية والحيشة المعرفية، فهو وجد أن الذي يستحق الذم خصوصاً من أخبر بخبر غير مطابق للواقع مع علمه بعدم المطابقة، فذهب إلى أن الكذب هو خصوص الخبر غير المطابق للواقع مع

(١) مواهب المفتاح: ج ١ ص ١٨٣.

العلم بعدم المطابقة؛ ولأن كل كذب مذبوم، وما يذب عليه المخبر هو الخبر غير المطابق للواقع مع العلم، إذن كل كذب هو الذي يكون مع عدم المطابقة والعلم بعدم المطابقة؛ لأن كل كذب مذبوم، والذي يذب عليه المتكلم خصوص غير المطابقة مع العلم بعدم المطابقة.

فإذا جئنا عند مخبر أخبر بخبر غير مطابق للواقع ولكنه يعتقد بأنه مطابق للواقع سنقول: هذا الخبر ليس كذباً؛ لأن المخبر لا يذب، والكذب يلازمه الذم، ولكن في نفس الوقت لا نقول: هو صادق؛ لأن هذا خبر غير مطابق للواقع، ويلاحظ عليه عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: هي أن الكذب وغيره من الأفعال التي قبحها على نحو الاقتضاء بل حتى الأفعال التي قبحها على نحو العلة التامة، لا توجب اللوم مطلقاً عند العقلاء؛ لأن هنالك فرقاً بين رتبتين من المفهوم:

المفهوم الأول: مفهوم الكذب والقبح، وهو كون الفعل لا ينبغي القيام به.

مفهوم الثاني: مفهوم اللوم والذم الذي هو متعلق بفعل من يرى من يرتكب قبيحاً لا ينبغي فعله.

فإذا ارتكب الإنسان الظلم، فهذا الفعل بلحاظ فاعله لا ينبغي أن يفعل، وهذا معنى القبح، لكن إذا نظرنا إلى الشخص الذي يشاهد هذا الفعل، فهو بلحاظ موقفه من فعل الأول عليه أن يصدر منه اللوم والذم، وتركه للوم لا

ينبغي، والسؤال هو: هل ينبغي عليه أن يذم مطلقاً أم في بعض الموارد؟ وهي موارد عدم عذر الأول.

فهذان مفهومان مختلفان مفهوم ينبغي، ومفهوم الذم، الذم هو في نفسه فعل للعقلاء، والعقلاء لا يصدرون الذم إلا بعد ملاحظة الفاعل، من جهة العذر وعدمه، لو فرضنا أن شخصاً اعتقد بأن زيداً ظالماً مفسداً في الأرض يهلك الحرث والنسل وكان في اعتقاده معذوراً، كما لو أخبره جملة من الثقات الذين ما عرف منهم إلا الصدق ووجد قرائن أخرى انضمت وجد في يده سكيناً ملطخة بالدماء، ويوجد شبه بينه وبين الظالم الحقيقي الذي بثت وسائل الإعلام صورته وحذرت منه، وأقدم على قتل زيد، فهو لا يلام عقلاً، بل يقول له العقلاء: أنت ارتكبت ظلماً، حيث أزهدت نفساً محترمة، وأنزلت بها الألم، ولكنك معذور، فهنا تحقق الظلم وتحقيق ما هو قبيح، فكل عاقل يدرك أن هذا الفعل لا ينبغي أن يفعل، ولكن فاعل هذا الفعل لمكان معذوريته وقصوره لا يلام.

إذن، فهناك فرق بين مفهوم القبح، وبين مفهوم يلام أو لا يلام، الجاحظ اختلط عليه الأمر في هذه القضية، فقال: كل كذب مذموم، وهنا بدأت المشكلة، فليس كل كذب مذموماً. نعم، كل كذب قبيح، لا ينبغي للإنسان أن يخبر بخبر غير مطابق للواقع، ولكن لو أخبر الإنسان بخبر غير مطابق للواقع وتحقق منه الكذب، فلا بد وأن ننظر في حاله، إن كان معذوراً لا نلومه، وإن

كان غير معذور نلومه، وإذا كان معذوراً لا يلام، لم يرتفع عنوان الكذب والقبح، وإنما ارتفع موضوع اللوم، وفي بعض الأحيان يبقى عنوان الكذب ويرتفع القبح بأن يكون الكذب مما ينبغي، كما إذا توقف عليه تحقيق مصلحة ملزمة كحفظ النفس.

الملاحظة الثانية: يلزم من هذا التعريف أن يكون من أخبر بأن الله تعالى موجود، وهو لا يعتقد بوجود الله تعالى، أن لا نحكم بأن خبره صادق، ولكن لا يبعد أنه يلزم بذلك، وإن كنت لا أظن بمؤمن بالله تعالى أن يجسر على الحكم على مفاد الخير بأنه ليس صادقاً.

وهذا نظير أن يقول شخص للجاحظ: أنت الشيطان بعينه، لم تسجد لله، ولم تتمثل أمره، وطردك تعالى وتوعدك بالعذاب، ومن ذلك اليوم بسبب حقدك أنت توسوس في نفوس الناس، وكان المخبر يعتقد بذلك، فهنا لا يمكن أن يقول له الجاحظ: أنت كاذب؛ لأن الكذب الخبر غير المطابق للواقع مع الاعتقاد بعدم المطابقة.

الملاحظة الثالثة: يلزم اجتماع النقيضين؛ وذلك لأنه لو جاء شخصان وأخبرانا بقضية واحدة، فقال الأول: الله موجود، وقال الثاني مثل قوله، ولكن الأول يعتقد، والثاني لا يعتقد، فإنه يلزم أن تكون هذه القضية في آن واحد صادقة وغير صادقة.

فالصحيح أنه ينبغي أن يلاحظ القضية في نفسها بقطع النظر عن وجود

مخبر واعتقاد المخبر، والبحث في نظرية المعرفة عن حقانية المعارف بحث عن نفس المعرفة سواء كانت هذه المعرفة حصلت بواسطة الإخبار فيفتح المجال عن المخبر هل هو صادق أم كاذب؟ أو لم تحصل بواسطة الإخبار، فيكون البحث عن الحق والباطل والصدق ليس بمعنى مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر؛ لأنه لا يوجد خبر أصلاً.

فلا ينبغي أن نبحث في ملاك الصدق في نظرية المعرفة عن الخبر متى يكون صادقاً أو غير صادق؟ فإن الخبر أحد الطرق المفيدة للمعرفة، والمعرفة قد تحصل بالخبر وقد تحصل بغيره، وما يهم ملاحظة القضية وإن توصل إليه الفرد بالتأمل الشخصي دون إخبار، ما معنى كونها صادقة وحقاً.

تعريف النظام للحقيقة:

التعريف الثالث: ما ذكره النظام على ما نقل عنه نقل عنه في الكشف أنه قال: «صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأً، أي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع، والكذب عدمها، أي عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطأً، وصدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد وكذبه عدمها»^(١).

وكلامه هذا يدل على أنه أخذ المطابقة بين القضية وبين الاعتقاد في تحقق مفهوم الصدق، وعدم المطابقة في تحقق مفهوم الكذب، ولم يأخذ المطابقة مع الواقع، وعلى هذا يوجد ثلاث نظريات مختلفة:

(١) الكشف: ج ٢ ص ١٧١.

نظرية: أخذت المطابقة مع الواقع فقط.

ونظرية: أخذت المطابقة مع الاعتقاد فقط.

ونظرية: أخذت الاثنين أي أخذت المطابقة مع الاعتقاد.

والنظام أخذ المطابقة مع الاعتقاد فقط، ورتب على ذلك أن القضايا

تنقسم إلى قسمين، وتحت كل قسم من هذين القسمين صنفان:

القسم الأول: القضايا الصادقة، وهي التي يكون الحكم فيها مطابقاً

لاعتقاد المخبر، وتحت صنفان:

الصنف الأول: الحكم مطابق للواقع.

الصنف الثاني: الحكم غير مطابق للواقع.

القسم الثاني: القضية الكاذبة، وهي التي يكون الحكم فيها غير مطابق

لاعتقاد المخبر، وتحتها صنفان:

الصنف الأول: الحكم المطابق للواقع.

الصنف الثاني: الحكم غير مطابق للواقع.

وقيل إن النظام استدل على نظريته هذه بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ

قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ

لَكَذِبُونَ﴾^(١)، فإن هذه الآية حكمت على المنافقين بأنهم كاذبون، مع أن

خبرهم كان مطابقاً للواقع، والسبب في هذا الحكم هو أنهم قالوا: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ

(١) سورة المنافقين: آية ١.

الله ﷻ، وهذا الخبر وإن طابق الواقع ولكنه لا يطابق الاعتقاد لمكان نفاقهم، فيكون المدار مدار الاعتقاد في الصدق والكذب، ويظهر من الفخر الرازي في ذيل تفسيره الآية المباركة أنه يميل في تفسير الكذب بما ذكره النظام، حيث قال: «من أخبر عن شيء واعتقد بخلافه فهو كذاب، لأن الكذب باعتبار المخالفة بين الوجود اللفظي والوجود الذهني، وكما أنَّ الجهل باعتبار المخالفة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ألا ترى أنهم كانوا يقولون بألسنتهم: نشهد أنك لرسول الله وسماهم كذابين، لأن قولهم يخالف اعتقادهم»^(١).

ويلاحظ على هذه النظرية عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنه ذكر على نظريته أن القضايا تنقسم إلى قسمين، وكل قسم يندرج تحته صنفان، وهذا غير صحيح؛ لأنه على نظريته ينبغي أن نقسم القضايا إلى ثلاثة أقسام:

قضية صادقة مطابقة للاعتقاد.

قضية كاذبة لا تطابق الاعتقاد.

قضية لا صادقة ولا كاذبة، وهي القضية التي صدرت ممن لا يعتقد، كمن صدرت قضية من شخص شاك لا يوجد عنده اعتقاد مثل هذه القضية لا معنى أن يُقال: هي صادقة؛ لأنها تطابق الاعتقاد، ولا كاذبة؛ لأنها لا تخالف الاعتقاد من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ومثل هذه القضية الصادرة من

(١) تفسير الفخر الرازي: ج ٢٩ - ٣٠ ص ١٥

مسجل، أو وقوع حجر على حجر، فهذه القضية ينبغي أن يُقال: لا صادقة ولا كاذبة.

الملاحظة الثانية: إن النظام خلط بين البحث اللغوي والبحث المعرفي، فإنّ البحث عن حقانية المعرفة بحث عن مطابقة المدرك التصديقي للواقع، سواء كان هذا المدرك ملفوظاً في القضية من قبل لافظ أو لا، وسواء ما صدر من ألفاظ يسمى في اللغة خبراً، وينطبق عليه المعنى اللغوي للكذب أم لا، فإنّ البحث ليس في معنى الكذب في اللغة ولا في معنى مرادفاته في اللغات، فالباحثون في علم المنطق إذا تعرضوا للقضايا وقسموها إلى قضايا صادقة أو كاذبة غرضهم من ذلك البحث عن معنى الحقانية والصدق وكون المضمون واقعياً؛ لأنهم يريدون من القضية أن تكون منتجة إذا شكّل منها قياس، وتكون طريقاً مأموناً لاقتناص ما هو خارج عن الذهن.

بينما النظام ذهب يتحدث عن مفردة الكذب، وهل هي تطلق حتى على القول المطابق للواقع فيما إذا كان غير مطابق لاعتقاد المخبر أم لا؟

الملاحظة الثالثة: وهي ملاحظة لغوية تفسيرية، فإن ما تدل عليه كتب اللغة هو أن هنالك فرقاً بين مفهوم الخطأ وبين مفهوم الكذب، فإن مفهوم الخطأ يطلق على الأقوال والأفعال وهو يعني عدم الإصابة مع عدم القصد، هذا هو الخطأ، ومن هذا (عمد الصبي خطأ)، فهو منزل منزلة عدم الإصابة بغير عمد، وأما الكذب فهو يطلق على الأقوال فيما إذا كانت غير مطابقة

للوّاقع مع قصد، وقد يطلق الكذب على الأفعال ولكن مجازاً فيقال: (صدق القتال)، إذا بذل فيه الجهد، و(كذب) إذا جبن، ويقال (كذب البرق) إذا لم يتعقبه مطر، و(كذبت العين) خانها حسها.

قال ابن منظور: «والكذب يختص بالأقوال وفي حديث الوتر (كذب أبو محمد) أي أخطأ، سماه كذباً لأنه يشبهه في كونه ضد الصواب، كما أن الكذب هو ضد الصدق وإن اختلفا من حيث النسبة والقص؛ لأن الكذاب يعلم أنه كذب والمخطئ لا يعلم»^(١).

والمستفاد من كلامه أن الكذب يتقوم بعدم المطابقة للواقع لا كما ذهب النظام؛ ولهذا أطلق على من يخطئ أنه كذاب مجازاً؛ لأنه يشبه الكاذب في عدم الإصابة وإن اختلف عنه في عدم القصد.

وبهذا يتضح الإشكال في استدلال النظام بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَنَفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَنَفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^(٢)، فإن استدلال النظام غريب جداً.

أولاً: لأن هذه الآية لو استعملت كلمة كاذب في المنافقين باعتبار أنهم قالوا: (إنك لرسول الله) وهم لا يعتقدون، فإن الاستعمال أعم من الحقيقة، فكيف بهذه الآية فسرت معنى الكذب بها لا يطابق الاعتقاد وإن كان مطابقاً

(١) لسان العرب: ج ١ ص ٧١٠.

(٢) سورة المنافقين: آية ١.

للوواقع؟! إن غاية ما تدل عليه هذه الآية استعمال مادة الكاذب في المخبر بالخبر المطابق للواقع غير المطابق للاعتقاد، والاستعمال أعم من الحقيقة. وثانياً: لأن الآية تخبر عن شهادتهم، فالمتفقون لم يقولوا: (إنك لرسول الله)، وإنما قالوا: ﴿فَشَهِدْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾، وما أخبروا به ليس مطابقاً للواقع، فهم لا يشهدون بالرسالة للنبي الخاتم ﷺ، فالخبر كما أنه مخالف للاعتقاد فهو غير مطابق للواقع، وهذا ما أشكل به التهانوي بقوله: «المعنى لكاذبون في الشهادة»^(١).

النقطة الثانية: إن أرسطو وأتباعه قسموا المعرفة إلى قسمين:

١- معرفة حضورية.

٢- معرفة حصولية.

وتقدم الكلام مفصلاً في الفرق بين المعرفة الحضورية والمعرفة الحصولية، وما نريد قوله هنا هو: إن الحديث عن صدق المعرفة وعدم صدق المعرفة، لا معنى له في المعرفة الحضورية، فإن مطابقة المعرفة للواقع وعدم مطابقة المعرفة للواقع ينبغي أن يبحث عنها في المعرفة الحصولية، وأما المعرفة الحضورية فحيث إن المعلوم فيها بذاته يكون حاضراً عند العالم من دون وجود طرف يكون واسطة يحكي المعلوم، فإن المطابقة فيه - في العلم الحضورى - ضرورية، لأن المعلوم هو ذات الشيء وهويته، وذاته وهويته ثابتة له على نحو الضرورة،

(١) الكاشف، شرح تلخيص المفتاح: ج ١ ص ١٧٩.

وهذا ما يسمى بـ(مبدأ الهوية)، فإن كون الشيء عين ذاته و(هو هو) أمر بديهي، ويترتب على عدم تصور البحث عن مطابقة المعلومة للواقع وعدم مطابقتها في العلم الحضورى أن البحث عن صدق القضية لا معنى له في العلم التصوري؛ لأنه في التصور يوجد عندنا حضور نفس المفهوم، فالتصور - كما تقدم - هو الإدراك الساذج الذي هو عبارة عن نفس المفهوم، ولا يوجد فيه تصديق وحكم بثبوت شيء لشيء، أو ثبوت شيء في الواقع حتى نبحث عن حقانية هذا الحكم من جهة مطابقته للواقع أو عدم مطابقته للواقع.

ففي العلم التصوري يوجد حضور مفهوم ليس إلا، وحضور المفهوم هو عين وجود المفهوم، هو ذات المفهوم، هوية المفهوم، وثبوت هوية المفهوم للمفهوم أمر ضروري، وفق مبدأ الهوية، فنحن ندرك مطابقة التصور لنفسه على نحو البدهية، فلا معنى للبحث عن الحقانية وعدم الحقانية.

ويتضح - أيضاً - أنه لا معنى للبحث عن حقانية إدراكاتنا الحضورية لما نشعر به في وجداننا من حالة الحب أو الأمل أو البغض أو الاطمئنان وسائر الحالات النفسية التي ندركها بالعلم الحضورى، فإذا شعر الإنسان بحالة الرضا يدرك بالعلم الحضورى أنه راضٍ، وهذا الإدراك إدراك لواقع الشيء بحضور واقع ذات الشيء نفسه، وهذه الذات ثابتة لنفسها على نحو البدهية والضرورة، فلا يبقى عندنا إلا قسم واحد من المعارف، وهو المعارف الحسولية التصديقية التي يوجد فيها ثلاثة أطراف عالم ومعلوم بالذات

ومعلوم بالعرض فيه حكم بأن ما ندركه بالذات مطابق للمحكي بالعرض، فإنّ هذا القسم هو الذي يتصور فيه الحديث عن حقانية المعرفة؛ لأنه في هذا القسم من المعارف يوجد عندنا حكم، وهذا الحكم يزعم أنّ ما ندركه بالذات مطابق للواقع، وأنّ الواقع بالكيفية التي ندركها، فمثلاً إذا قلنا: (السماء فوقنا)، فهذه القضية قضية متصورة ويوجد فيها حكم، هذا الحكم يزعم أن السماء في الواقع تتصف بأنها فوق، فما نتصوره من فوقية السماء مطابق للواقع، وهذا الزعم يكون صحيحاً إذا كان الواقع الموضوعي كذلك.

أو قل: هذه القضية زعم بأنّ الواقع بالكيفية التي تحكيها قضية السماء فوقنا، فهنا لكي نحكم بأن هذه القضية صحيحة أي ما تزعمه من أن الواقع بهذه الكيفية فلا بد وأن يكون الواقع كذلك.

وبعبارة أخرى: حقانية القضية تعني مطابقة الإدراك للواقع، وهذه الحقانية لا معنى للحديث عنها والبحث عنها في العلوم الحضورية؛ لأنه في العلم الحضورى المعلوم هو بنفسه يكون حاضراً ومن الواضح البين أن الشيء هو ذاته، فيستحيل أن لا يكون هو، فنحن ندرك المطابقة في العلم الحضورى بالضرورة، لأن الحاضر ذات الشيء وذات الشيء مطابقة لنفسها بالبداهة، ويترتب على ذلك أنه لا معنى للبحث عن ملاك الصدق في التصورات، لأن التصورات التي لا يوجد فيها حكم إدراك ساذج للمفهوم تعني حضور المفهوم في الذهن، وحضور المفهوم في الذهن ضرب من ضروب العلم

الحضوري، ويترتب على ذلك أيضاً أنه لا معنى للبحث عن حقانية الإدراكات في علومنا الحضورية، كشعورنا بحالة الرضا والاطمئنان والخوف؛ لأن المعلوم هو بذاته حاضر ومن البدهاة بمكان أن الشيء (هو هو) ويستحيل أن لا يكون هو، فيبقى عندنا قسم واحد من كل الإدراكات والمعارف وهو العلم الحسولي الذي يكون فيه حكم، وهو العلم الحسولي التصديقي.

النقطة الثالثة: تقدم - في الفصل السابع - أن أرسطو وأتباعه قسموا التصديقات إلى قسمين:

القسم الأول: التصديقات البديهية. وقالوا هذه التصديقات ندرك فيها المطابقة للواقع من دون حاجة إلى إقامة برهان.

القسم الثاني: التصديقات غير البديهية، وهي التي نحتاج في إثبات صدقها أو قل: مطابقتها للواقع إلى إقامة برهان.

وذكروا أن هذا القسم - أي التصديقات غير البديهية - لا بد أن يرجع إلى تصديقات بديهية، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، فهناك قضايا نصدق بها بلا برهان، أي يجد الذهن نفسه فيها يجزم من دون حاجة إلى وسط، ففي قضية اجتماع النقيضين لم يحتج الذهن إلى واسطة ودليل، وإذ قيل: لماذا بعض المعلومات نصدق بأنها مطابقة للواقع بالبدهاة من دون دليل؟

كان الجواب - كما تقدم تفصيله - أن جميع التصديقات في الحقيقة ترجع إلى تصورات أفرزت حكماً، فإن حقيقة التصديق هو تصور يقتضي حكماً أو

يلزم منه ويترتب عليه التصديق، فالتصديقات ترجع إلى تصورات، وجميع التصورات لم تكن مقارنة للإنسان في أول نشأته، وقد حمل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ^١ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١)، فالإنسان في بداية أمره يدرك السواد ويدرك البياض، ثم بقوته التي تسمى بقوة الخيال والحفظ يقوم بحفظ هذين التصورين، ثم بقوة المتصرفية والتمثيلية يأتي عند ما حفظته قوة الخيال ويتصرف فيه فيركب مجموعة من الصور، وهذه القوة - أيضاً - عندها قدرة على أن تبدع مفاهيم ليس لها ما يإزاء بالخارج، من خلال التأمل في هذه المفاهيم المنتزعة من الخارج، ومن هذه المفاهيم مفهوم التضاد، وكل مفهوم ينطبق على الخارج بأي نحو من أنحاء الانطباق في الواقع مرجعه إلى الحس، فالحس هو المنبع الأول لجميع التصورات التي تنطبق على الخارج، وحيث إن التصورات التي هي سبب لحصول تصديقات ترتبط بالخارج، فالحس هو المنبع الأساس الذي ترجع إليه جميع التصديقات المنطبقة على الواقع الموضوعي، إما مباشرة أو مع الوساطة، وتحصل النفس على الصور الإدراكية إنما يكون بواسطة العلم الحضوري؛ وذلك لأنه إذا ثبت أن جميع الصور ترجع إلى الحس، سواء مباشرة أو بالوساطة فسوف يثبت عندنا أن جميع المدركات ترجع إلى العلم الحضوري فيما إذا استطعنا أن نثبت أن الإدراك

الحسي ضرب من ضروب العلم الحضورى، والإحساس يعنى حضور الواقع الموضوعى المادى فى القوة الحسية للإنسان، وإذا واجهنا سؤالاً: وكيف يكون حاضراً للنفس؟ كان الجواب: بمجىء أثر من الموجود المادى فى النفس، ولكن فى رتبة البدن، وإدراكات البدن، وحضور الموجودات الحسية فى النفس فى رتبة المادية منشأ أغلب المعارف البشرية فهو يعتبر من أهم أقسام العلم الحضورى، وهذا القسم من العلم الحضورى - كما تقدم - هو الذى يُخَرِّج لنا أهمية كون بعض المدركات بديهية؛ لأن العلم الحضورى لا معنى للحديث فيه عن المطابقة - كما تقدم فى النقطة السابقة -، فإذا استطعنا أن نرجع التصديقات البديهية إلى علوم حضورية فإنه حينئذٍ يمكن أن نبين ملاك بدهية بعض التصديقات حتى فى الأحكام التى يكون طرفيها أو أحدهما مفهوماً انتزاعياً، كمفهوم العلية والمعلولية والفوقية والتحتية والوجود والإمكان وغيرها من المفاهيم الثانوية؛ لأن حضور منشأ الانتزاع بنفسه يوقف الذهن على حقيقته وما ينتزع منه، فالذهن فى جميع التصورات التى تنطبق على الخارج يمر بمرحلة علم حضورى ثم مرحلة علم حصولى، والعلم الحصولى عبارة عن تصورات مأخوذة مما ظفر به الإنسان فى العلم الحضورى، والتصورات التحليلية بديهية فمفهوم الوجود ومفهوم العدم - مثلاً - يحكيان الخارج؛ لأنها منتزعتان من مفهومي الحب والبغض الحاضرين عند النفس بالعلم الحضورى، ومفهوم الحب والبغض الموجود فى الذهن يحكي الخارج باعتبار

أنّ هذا المفهوم متصل بالنفس المتصلة بالخارج الموضوعي للحب والبغض بالعلم الحضورى، وإنما حصل الحكم بالمضادة نتيجة تحليل ما هو حاضر بالعلم الحضورى، وكما أن الحب والبغض بوجودهما حاضران في النفس كذلك مفهوم الوجود ومفهوم العدم المنتزع من هذين المفهومين في رتبة كونهما تصورين هما حاضران في النفس والعلم بهما علم حضورى، والحكم بالاستحالة منتزع من هذين المفهومين الحاضرين بالعلم الحضورى، وهذا يعني أن إدراكنا لمطابقة هذا الحكم للواقع إدراك بديهي.

وقد تقدم بيان شروط الحكم البديهي وهي:

الشرط الأول: أن يكون مفهوم المحمول والموضوع في القضية مفهوماً بسيطاً.

الشرط الثاني: هو ألا يكون المفهوم بحاجة إلى بحث ونظر وكسب لكي

نتحصل عليه.

الشرط الثالث: ألا يتوقف ثبوت المحمول على شيء خارج عن الموضوع،

وهذا الشرط شرط مهم؛ لأن به نتحصل على رجوع التصور الذي أفرز

تصديقاً بديهياً إلى العلم الحضورى.

وفي ضوء هذه الشروط تكون القضية البديهية تلك القضية التي تجد

النفس فيها الحكم عند وجدان الطرفين؛ لأنّ الحكم وجود تحليلي للطرفين،

ويكون حاضراً بحضور تصور الطرفين من دون ضم شيء آخر بشرط أن

يكون الطرفان واضحين يقفزان إلى الذهن من دون كسب ونظر، فيكون

ملاك صدق القضية مطابقة القضية للواقع، غير أن هذه المطابقة قد تكون بالبداهة في بعض التصديقات، وسر هذه البداهة يرجع إلى أن الحكم مستبطن في بعض القضايا في طرفي القضية الحاضرين النفس بذاتها.

النقطة الرابعة: حيث إن البديهيات هي رأس مال العلم فلا بد أن نحاكم بها جميع التصديقات الحسية والعقلية المستفادة من التجربة والبرهان، ففي إدراك الحس للون، لا يمكن أن نحكم بأن الواقع كما ندركه إلا إذا قُدمت أدلة تجريبية أو عقلية تثبت أن الواقع الموضوعي كما ندركه، وهذه الأدلة لا بد أن تكون بديهية أو ترجع إلى قضايا بديهية تستند إليها التجربة والبراهين العقلية، لأن حضور الواقع الموضوعي هنا بواسطة صورة، وليس بنفسه كما في حضور النفس، وحضور حالاتها لها. نعم، لم تحدث الصفرة عند النظر إلى الليمونة - مثلاً - إلا لوجود سبب أثر في النفس في مرحلة الحس، وقام الدماغ بترجمة هذا الأثر إلى اللون الخاص، إلا أن هذا يحتمل فيه احتمالان:

- ١- أن يكون في الخارج لون يلتقطه الدماغ كما هو.
- ٢- أن لا يكون في الخارج ألوان، وإنما درجة من المادة لها ذبذبات خاصة، والذهن يترجمها بشكل ألوان.

وعلى كلا الاحتمالين هنالك واقع تحكيه الصورة إذ العلم هو الكشف ولا كشف بلا منكشف، ولكن الحكم على نحو حكايتها يختلف باختلاف الاحتمالين المتقدمين، والمطابقة في الأول بمعنى أن اللون متحقق، وفي الثاني

بمعنى أن الليمونة ذات خاصية تُترجمذبذباتها بالصفرة، فعلى كل تقدير المطابقة موجودة، ومن لم يُحطْ بمعنى مطابقة الصور لما في الخارج تصور أن المقصود المطابقة الحرفية بمعنى كون الخارج كما يظهر في الصور الحسية، وليس هذا المقصود، فإن الصور تارة ماهوية، ومطابقتها بمعنى أن الحقيقة الخارجية تأتي إلى الذهن بنفسها أو بخواصها الواقعية، وأخرى تكون فلسفية، ومعنى مطابقتها أن لها منشأ انتزاع يحلله الذهن ويظفر من حضوره التصوري بالمفهوم، فواقع صدقها وجود منشأ الانتزاع لا تحققها هي، وفي الصور الحسية التي تقع على الأعراض يكون حكم المفهوم الحسي حكم المفهوم الفلسفي بناء على أنه شأن للجوهر، ولا وجود له وراء وجود الجوهر، وحضور الصورة لا يتصور فيه الخطأ. نعم، تفسير الواقع بأنه كما يظهر مع إغفال طبيعة الوجود الخارجي وكيفية عمل الأعصاب والدماغ هو الموصوف بالخطأ.

وواقع كل شيء بحسبه، ففي القضية الخارجية الوجود الخارجي الملحوظ في الحكم، فقد يكون زمانياً وقد لا يكون، وإذا كان زمانياً قد يلحظ زمان خاص، كما في القضايا التاريخية التي يلاحظ فيها الزمان الماضي، وأما في الذهنية فالوجود الذهني، وفي الحقيقية حقيقة الشيء وواقعه - كما تقدم -.

ولا ندعي أن المفاهيم تحكي الخارج تفصيلاً دائماً، فقد تكون حكايتها إجمالية؛ لأنها تحكي وجهاً من وجوه المعلوم، كحكاية مفهوم الشيء للشبح من بعيد، وهنا تكون المطابقة بمعنى تحقق شيء يحكيه المفهوم فقط، بخلاف

الحكم بأن الشبح إنسان، فإن مطابقته بمعنى تحقق الوجود وكون الوجود إنساناً، وهكذا.

فالصحيح أن ملاك الصدق المطابقة للواقع بنحو من المطابقة، بمعنى وجود شيء موضوعي تحكيه القضية، وتكون القضية صادقة بكون محكيها بنحو في الواقع يتحصل منه الحكم، ولهذا كانت قضية (الأربعة زوج) صادقة دون قضية (الثلاثة زوج)؛ لأن الأربعة في الخارج تنقسم إلى متساويين أو تساوي عددين بينهما تساوي دون كسر، فإذا اتصلت النفس بواقع الأربعة وحضرت صورتها يجد فيها الإنسان هذه الخاصية فيقوم بعمل نفسي له نحو حكاية، وهو الحكم بثبوت الزوجية للأربعة، وكذلك إذا شاهد الإنسان الليمونة وأدرك صفتها بحضورها في النفس في رتبة المادة، يفعل بذلك ويرى هذا الوصف فيها فيحكم بثبوتها لها، فهناك واقع وراء الإدراك خلافاً للنظرية المثالية، ومطابقته هي الصحة، ولكن معنى المطابقة في الحكم على الموجودات الحسية لا يعني أن الواقع كما في الحس، وإنما كون الواقع ضمن الشروط الموضوعية يظهر بصورة خاصة، ولا يضر بهذا المعنى ما وصل إليه البعض في العلم الحديث^(١) من عدم كون الأشياء كما تظهر في الحس، كما في

(١) وقد كان ديكرت يرى المحسوسات من الرائحة والضوء والطعم والحرارة واللون مجرد انفعالات ذاتية، فهي صور تتعاقب وتثور في دنيا الذهن بتأثير الأجسام الخارجية، ولا يشابهها شيء من تلك الأجسام كما نقل الشهيد الصدر في فلسفتنا ص ١٠١، ونقل عن جون لوك أنه اعتبر بعض المدركات الحسية ذات حقيقة موضوعية كالشكل والامتداد، وبعضها مجرد

الصوت والرائحة واللون، فإن هذا يرتبط بلون خاص من المفاهيم الجزئية التي يصطلح عليها - كما تقدم - بالصور، فإن هذا نظير ما سوف يأتي في حل مشكلة وقوع الخطأ في الحس، فإن الحكم بأن الحس يظهر بكيفية خاصة لا يقبل الخطأ، فالمطابقة موجودة، وإنما الخطأ في التفسير، بجعل الواقع الخارجي كما يظهر في الحس، مع أن لهذا الظهور شروطاً منها الشيء على ما هو عليه، ككونه منشأ لصدور ذبذبات تُترجم باللون - مثلاً -، وعوامل أخرى، وإغفال تمام هذه الشروط أوجب جعل (الواقع كما يظهر في الحس) مكان (المفهوم كما يظهر في الحس) لعلاقة كون الواقع أحد الأسباب المؤثرة، وقضية المفهوم كما يظهر قضية وجدانية، وأما كون الخارج كما يظهر المفهوم، فليست كذلك، وهي تساوي انفعال الذهن بالخارج، وأعم من كون الخارج كما يظهر في الذهن، وإثبات الخاص بالأعم يحتاج إلى دليل.

انفعالات ذاتية ومنها اللون والطعم والرائحة ص ١٠٣، يقول برتراند راسل: « ولم تكن آراء «لوك» الصحيحة فقط مفيدة في الناحية العملية، بل حتى أخطاؤه أيضاً. لناخذ - مثلاً - نظريته عن الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية. فالكيفيات الأولى تعرف بكونها تلك التي لا تنفصل عن الجسم، وهي الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة أو السكون، والعدد. والكيفيات الثانية هي كل الباقية: اللون، والأصوات، والروائح... إلخ، وهو يأخذ بأن الكيفيات الأولى، تكون بالفعل في الأجسام. والكيفيات الثانية - على العكس - تكون فقط في المدرك. فمن دون العين لن تكون ألوان، ومن دون الأذن لا تكون أصواتاً، وهكذا. وثمة أسس جيدة لوجهة نظر «لوك» في الكيفيات الثانوية - اليرقان، المشاهد الزرقاء... إلخ. ولكن «باركلي» بين أن نفس الحجج تنطبق على الكيفيات الأولى. ومنذ «باركلي» أصبحت الثنائية في هذه النقطة شيئاً عتيقاً فلسفياً» تاريخ الفلسفة الغربية: ص ١١٧.

وقد تعرض السيد الصدر رحمته الله للمثالية الفيزيائية التي آمنت بعدم وجود واقع موضوعي وراء الأفكار استناداً إلى مكتشفات العلم الحديث وتبدل مفهوم المادة الذي تحكمه قوانين الميكانيك العامة من وجود أجسام صلبة مادية ذرية، إلى تركيب الذرات ونسبية الكتلة، وعدم كون العنصر مقوماً لحقيقتها وكونها دائماً في حالة تغير، فقال: «المسألة الأساسية هي مسألة ما إذا كان للعالم واقع موضوعي مستقل عن ذهننا وشعورنا، وقد فهمها أولئك الفيزيائيون على أنها لا تقبل سوى إجابتين على الوجه الآتي فقط: إما أن مرد العالم إلى الذهن والشعور فلا وجود له بصورة موضوعية، وإما أن العالم واقع مادي موجود خارج الذهن والشعور. فإذا استبعدنا الإجابة الثانية بالبراهين والتجارب العلمية التي دلت على أن المادية ليست إلا قناعة للحقيقة التي ينطوي عليها العالم، لزمنا الأخذ بالإجابة الأولى والاعتقاد بالمفهوم المثالي البحت للعالم. ولكن الحقيقة أن الإجابتين لم توضعاً وضعاً صحيحاً فيما سبق، ذلك إن تقديم إجابة تناقض الإجابة المثالية لا تحتم علينا الإيمان بلزوم الصفة المادية للواقع الموضوعي، فإن الواقعية التي تخالف المثالية بصورة متقابلة لا تعني أكثر من الاعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والشعور، وأما أن هذا الواقع الموضوعي المستقل هل هو المادة أو القوة أو الحركة أو الموج الكهربائي. فذلك سؤال آخر يجب على الواقعية التي آمنت بالعالم الموضوعي أن تجيب عنه على ضوء العلم والاكتشافات التجريبية»^(١).

ونحن نريد أن نستعين بهذا لكي نقول: إن المادة لها وجود في الواقع بقطع النظر عن المدرك، وليس المدرك السابق عنها إلا حاكٍ عنها، ولكن مع الاعتقاد بأن المادة في الخارج كما تظهر في الذهن، نظير ما كان يعتقد عامة الناس من اتصال الأجسام قبل اكتشاف الذرات، وواقع المادة واحد، فلا يمكن أن تكون ذرات صلبة جامدة، وفي الوقت نفسه مركبة متموجة في حالة تغيير دائم، والفكرة الصحيحة هي التي تحكي واقعها، وهي هنا فكرة أن المادة موجود متحولة، غير أن الذهن قد يتعرف على جانب من هذه الحقيقة، وبسبب الغفلة يعطي تفسيراً آخر، وهو أن الواقع كما يظهر في الحس، مع أن التفسير الصحيح هو أن ما في الواقع ينتج تصوراً خاصاً، ومن الواضح أن كونه بكيفية ينتج الإحساس بالثبات في الخارج يختلف عن كونه بكيفية ينتج الإحساس بالتغير والتبدل، وما ينبغي أن يقال بعد تحصيل المعرفة التامة: المادة في الخارج متحولة لا يدرك الحس تحولها، فتظهر في التصور ثابتة، وهذه لها مطابق في الواقع.

وقد استدل جورج باركلي (*George Berkeley*) على عدم وجود الواقعية بأن ما نملكه مجموعة تصورات في أذهاننا، فكيف توجد بنفسها في الخارج، أم كيف نفتنح بوجود محكي لها مع أننا لا نتصل بها؟
وأشكل عليه السيد الصدر رحمته الله:

أولاً: بأن لازم هذا إنكار واقعية الأشياء بما في ذلك التلاميذ الذين كان

يخاطبهم في محاضراته، فواقعه العملي يكذب هذا.

وثانياً: إذا كانت جميع المدركات مجرد صور لا نحرز مطابقتها للواقع لم تنقسم القضايا إلى حقة وباطلة، فلماذا يعتقد باركلي بحقانية مثاليته في قبال الواقعية، وهي مجرد تصورات مثلها مثل الواقعية.

وثالثاً: إنه خلط بين التصور والتصديق، وما يحكي التصديق وهو الحكم، وقد تقدم منا بيان حقيقة التصديق وتوفره على نحو من الوضوح لرجوعه إلى معلومات حضورية، وهذا التصديق البديهي هو الميزان في تقييم صحة القضايا التصديقية المرتبة بالواقع الموضوعي غير المتصل بنا.

يقول السيد الشهيد عليه السلام: «المعرفة التصديقية عبارة عن حكم النفس الوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور، كما في قولنا: إن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين. فإن معنى هذا الحكم هو جزمنا بحقيقة وراء تصوراتنا للخطوط المستقيمة والنقاط والمسافات، ولذلك يختلف كل الاختلاف عن ألوان التصور الساذج، فهو:

أولاً: ليس صورة لمعنى معين من المعاني التي يمكن أن نحسها ونتصورها، بل فعلاً نفسياً يربط بين الصور، ولهذا لا يمكن أن يكون وارداً إلى الذهن عن طريق الإحساس، وإنما هو من الفعاليات الباطنية للنفس المدركة.

ثانياً: يملك خاصية ذاتية لم تكن موجودة في شيء من ألوان التصور، وهي

خاصة الكشف عن واقع وراء حدود الإدراك، ولذلك كان من الممكن أن تتصور شيئاً وأن تحس به ولا تؤمن بوجوده في واقع وراء الإدراك والشعور، ولكن ليس من المعقول أن تكون لديك معرفة تصديقية - أي أن تصدق بأن الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين - وتشك مع ذلك في وجود حقيقة موضوعية يحكي عنها إدراكك وشعورك.

وهكذا يتضح أن المعرفة التصديقية هي وحدها التي يمكن أن ترد على أن حجة باركلي القائلة: إننا لا نتصل بالواقع مباشرة وإنما نتصل بأفكارنا فلا وجود إلا لأفكارنا. فالنفس وإن كانت لا تتصل مباشرة إلا بإدراكاتها إلا أن هناك لوناً من الإدراك يكشف بطبيعته كشفاً ذاتياً عن شيء خارج حدود الحكم - أي المعرفة التصديقية. فحجة باركلي كانت تقوم على الخلط بين التصور والتصديق، وعدم إدراك الفوارق الأساسية بينهما^(١).

ويمكن أن نبين فكرة الاستعانة بالتصديقات البديهية لإحراز المطابقة بالمثال التالي: إذا أدركنا الصور المتعاقبة لتطور المولود الحي ندرك وجود شيء متغير في الخارج، إذ لا يمكن أن يكون حدوث هذه الصورة بلا سبب، وإلا لأدركنا كل صورة من كل شيء، وهذا واضح البطلان، فلا بد من فرض تطور الواقع الموضوعي خارجاً، وهذا التطور يستلزم الحدوث، والحدوث يستلزم وجود محدث، والمحدث لا بد أن يكون قديماً وإلا لزم التسلسل أو الدور، وبطلانها

(١) فلسفتنا: ص ١١١.

ثابت وإلا يلزم اجتماع النقيضين، ففي المرحلة الأولى استعنا بالحس والتجربة، ثم بالمدرجات البديهية، وتعرفنا بذلك على حقيقة الواقع، وحكمنا في هذه المعرفة يكشف لرجوعه إلى البدييات غير القابلة للشك عن الواقع، وطبعاً هذا يرتبط بمبحث (قيمة المعرفة)، ولكن ذكرته هنا لبيان إمكان تحقق الصدق، لإثبات أن ملاك الصدق بمعنى المطابقة للواقع لا يمكن أن ينفي بذريعة عدم إمكان التحقق من وجود واقع للأحكام المرتبطة بالموجودات المنفصلة عن المدرك.

الخلاصة:

في ملاك الصدق عدة نظريات:

النظرية الأولى: النسبية الذاتية، وحاصل هذه النظرية هو: إن مطابقة الإدراك للشروط الحسية الملائمة لتحقيق ذلك الإدراك في الجهاز الحسي للمُدرك هو معنى صحتها.

وهي مرفوضة؛ لأنها مجرد تعبير آخر عن الحقيقة، ولا تعالج المشكلة، وقد فسرت الإدراك تفسيراً مادياً، وهي تبطل نفسها بنفسها، وفيها خلط بين التصور والتصديق.

النظرية الثانية: نظرية وليم جيمس (*William James*) المعروفة بالنظرية النفعية البرغماتية (*the pragmatic theory*)، وهي ترى أن الصدق هو النفع، والقضية (ما كانت نافعة؛ والباطلة ما كانت غير نافعة).

وهي مرفوضة إذ فيها خلط بين الحقيقة وأثرها، وفيها سد لصلة المفهوم

بالواقع، ولزم منها نسبية الحقيقة أو انسداد باب معرفة الحقيقة من رأس، ولا تنطبق على النظريات على تأمل، والنظريات الباطلة قد تنفع.

نعم، يحتمل إرادة شيء آخر من النفع، وهو فائدة معرفة الواقع، نعم، يسجل عليه تقييد المعرفة الحقة بالتجريبية، وهذا يرد عليه ما يرد على المذهب التجريبي في مصادر المعرفة، كما لا ينبغي أخذ الطريق في تعريف الحقيقة؛ لأنه طريق لمعرفتها وليس مقوماً لها كما هو واضح.

النظرية الثالثة: النظرية الوضعية التي أسستها المدرسة الوضعية (positivism)، وفي مقدمتهم أوغست كونت (Auguste Comte) المتوفي سنة: ١٧٩٨ م.

وترى وجود دواعٍ وتفاعلات حسية، ولا صدق إلا مع الرصد الحسي واختلاف الأثر المحسوس باختلاف القضية، فالقضية لا توصف بالصدق إلا إذا كانت مطابقة للمعاني الحاصلة في الحس، وما ليس مطابقاً للانفعال الحاصل في الحس فليس حقاً.

وهي مرفوضة؛ لأنها تحصر ما له واقع في الحس، على أن مطابقة الحس إن كان ما في النفس فقط فليس من الحقيقة، وإن كانت مع الخارج فهي ليست حسية، على أن الحسي إن كان ما يقع عليه الحس مباشرة خرجت كثير من الحقائق التجريبية عن كونها حقائق، وإن كان ولو مع الوساطة صحت المدركات الفلسفية لأنها ثانوية ترجع إلى أولية، ولو كان المراد قبول التجربة

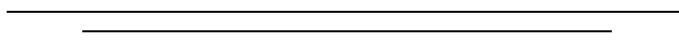
فعلاً خرجت بعض الحسيات عن الحقيقة، وإن كان المراد الممكن ولو في المستقبل، فقد أخذوا مفهوم الإمكان الفلسفي، على أن نظريتهم ليست حسية. النظرية الرابعة: الاتفاق، وهي كسابقتها منسوبة إلى أوغست كونت (*Auguste Comte*) مؤسس المدرسة الوضعية.

وهي مرفوضة؛ لأنها تبطل نفسها لعدم الاتفاق، كما يلزم عدم صدق أي قضية لعدم الاتفاق على واحدة، ولا يمكن معرفة حقانية أي قضية لاحتمال الاختلاف مستقبلاً، ولو اكتفى باتفاق البعض لزم التناقض، على أن الاتفاق متعلق بالحقيقة وليس هو.

النظرية الخامسة: نظرية الانسجام، أو النظرية الاتساقية. وهي مرفوضة؛ للزوم الدور وفق ما ذكره بلانشارد في كتابه (*the nature of thought*) من أن من شروط الانسجام ألا تكون بين القضايا قضية كاذبة، وللزوم عدم إمكان معرفة الحق أو لزوم التناقض. النظرية السادسة: وهي المعروفة بالنظرية التأسيسية أو النظرية الواقعية، وهي النظرية الصحيحة وحاصلها باختصار: إنَّ المقصود بالحقانية والصدق مطابقة المعرفة للواقع، وهذه النظرية الصحيحة.

الفصل العاشر

المفاهيم الاعتبارية



أهمية التعرف على خواص المفاهيم الذهنية:

لا يتعامل الذهن مع الحقائق الخارجية إلا من خلال المفاهيم، فهو أولاً ينتزع مفهوماً ثم يستخدمه في عملية التفكير والاستدلال، ولكن استخدام الذهن للمفاهيم في عملية التفكير يختلف من مفهوم إلى آخر، والسر في ذلك - كما ذكر المحققون - يعود إلى:

١- الاختلاف في كيفية استخدام الذهن للمفهوم، كالاختلاف الموجود بين مفهوم (الكلي) و(الجزئي)، فإن الذهن يستخدم المفاهيم الكلية باعتبار أنها تعكس أفراداً متعددين، ويستخدم المفاهيم الجزئية باعتبار أنها لا تعكس إلا فرداً واحداً.

٢- الاختلاف في كيفية توصل الذهن إلى المفهوم، كالاختلاف الموجود بين المفاهيم (الصحيحة) وبين تلك المفاهيم التي اضطر الذهن إلى اعتبارها بتبع الوجود، فإن المفاهيم الصحيحة ينتزعها الذهن من عالم الخارج بعد تجرييد الآثار عنها، بخلاف المفاهيم غير الصحيحة، كمفهوم العدم - مثلاً - فإن العدم باعتبار محض هلاكه وبطلانه في عالم نفس الأمر لا يصل إليه الذهن من خلال تجرييد الآثار، ومن هنا لا يمكن أن يكون المفهوم حاكياً عن كنه حقيقة المصداق أو داخلياً في حده.

وقد قال الحكماء: إن المحالات الذاتية لا صورة صحيحة لها في الأذهان.

ومن هنا اعتبر الفلاسفة الإسلاميون تمييز المفاهيم حاجة لا يمكن الاستغناء عنها، وذلك بضرورة الالتفات إلى ملاحظتين مهمتين:

الملاحظة الأولى: ملاحظة خواص المفاهيم العقلية نفسها حتى لا يقع الباحث في إشكالية الخلط بين المفاهيم، تلك الإشكالية التي لم يسلم منها كثير من الباحثين والمتخصصين.

الملاحظة الثانية: ملاحظة خواص كل من المفهوم والمصداق، حتى لا يقع الخلط بينهما بترتيب آثار كل منهما على الآخر.

فكثيراً ما نقرأ في مناقشة الفلاسفة مثل هذا التعبير: (خلط بين المصداق والمفهوم)، وسببه الجهل بخواص المفهوم وتعديتها إلى المصداق أو العكس. وكمثال لضرورة التفريق بين المفاهيم وبين خواص المفهوم والمصداق؛ نذكر ما وقع فيه بعض المتكلمين في مسألة من أهم المسائل العقلية هي مسألة (اشتراك مفهوم الوجود)، ففي هذه المسألة وقع بعض المتكلمين في خلط بين المفاهيم في نفسها تارة، وفي خلط بين المفهوم والمصداق أخرى، أما الخلط الأول فلتصورهم لزوم كون الواجب والممكن متحدتين في ماهية واحدة على القول بالاشتراك المعنوي، وأما الخلط الثاني فلتصورهم عدم تنزيه الواجب على القول بالاشتراك المعنوي، والحال أن التنزيه لحقيقة الواجب الخارجية، والاشتراك في مفهوم الوجود الذي هو عرض عام كـ (الشيئية) لا يلزم منه التشبيه.

وقال في شرح حكمة الإشراق: (وبسبب أخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينية، كمن يسمع أنّ الإنسان كليّ، فيظنّ أنّ كونه كليّاً أمر يحمل عليه، لا تصافه به في الأعيان. كالجسم والجسم النامي، وغيرهما، لكنّه ليس كذلك، لأنّه أمر يحمل عليه، لا تصافه به في الأذهان، فهو محمول عقلّي ذهنيّ، لا عينيّ خارجيّ. ومثال أخذ الاعتبار الذهنيّ عينيّاً، ما يقال: «لو كان شيء كذا ممنوعاً لكان امتناعه حاصلًا في الخارج، فيكون الممتنع موجوداً، هذا خلف. والغلط فيه أنّ الاعتبار اعتبار ذهنيّ لا يلزم من اتّصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتّصف به وهو من باب سوء اعتبار الحمل. وذكر في مثاله أيضاً قولهم: «لو كان العدم متصوّراً لكان متميّزاً، ولو كان متميّزاً لكان موجوداً في الخارج». لكنّه من باب سوء التّأليف، لأنّ المقدّمتين إنّما تصدقان إذا أريد بالتمييز الذي هو تالي الصّغرى الذهنيّ، وبالدّي هو مقدّم الكبرى الخارجيّ. وعلى هذا لا يتكرّر الوسط، وإلاّ كذبت إحدى المقدّمتين إن أخذ التمييز فيهما بمعنى واحد، وبسبب أخذ مثال الشّيء مكانه؛ كمن حكم على الصّورة الذهنيّة المأخوذة من النّار، وهى مثالها أنّها محرقة، لأنّ النّار الخارجيّة محرقة. ومنه استدلّ على إبطال الوجود الذهنيّ. وهو باطل، إذ لا يلزم أن يكون لمثال الشّيء حكمه، وهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات)، ثم قال: (...) وهذا من باب سوء اعتبار الحمل، وهو ظاهر. ومثال آخر له: كمن سمع أنّ الكليّات موجودة في الأذهان ومعدومة عن الأعيان، فليست موجودة في الأعيان ولا معدومة عن الأذهان، فحكم مطلقاً أنّها

لا موجودة ولا معدومة^(١)، فالحكم قد يكون حكماً على المفهوم لا المصداق، وقد يكون بالعكس، كما أن المصداق المحكوم عليه قد يكون متحققاً وقد يكون مفروضاً ومعتبراً، كما في القضايا غير البتية، وهي ما (إذا كان الحكم بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ما، فلم يستدع ذلك وجود الموضوع أصلاً. وهي مساوقة للشرطية الاتصالية، أو راجعة إليها - كما ذهب إليه قوم، والأول أولى، إذ قد حكم فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير ما. لست أقول: على التقييد أو التوقيت، حتى يكون قد فرض موضوع وتم فرضه في نفسه، ثم خصص الحكم عليه بتقييد أو بتوقيت، فكان المحكوم عليه هو الطبيعة المقيّدة أو الموقّعة؛ فإنّ ذلك شأن الحملات البتية؛ بل إنّما ذلك على سبيل التعليق المتمم لفرض الموضوع في نفسه حيث لم يكن طبيعة متقررة أصلاً. وبين الاعتبارين فرقان لطيف، وفي شيء منهما لا يجب وجود الموضوع من جهة العنوان أصلاً. وأمّا من جهة المحمول الإيجابي، ففي أحدهما وجود الموضوع بالفعل على البت، وفي الآخر وجوده على التقدير. وبهذا يدفع الشبهة المشهورة الواردة في الحمل الإيجابي على مفهومات الممتنعات كقولنا: «الخلاء مستحيل» و«اجتماع النقيضين ممتنع»، و«المعدوم المطلق قسم من المعدوم مطلقاً». فإنّ للعقل أن يتصور جميع المفهومات، حتى عدم نفسه، وعدم العدم، والمعدوم المطلق، والمعدوم في الذهن، واللامفهوم وكافة الممتنعات، ويحكم عليها بأحكام ثبوتية. وذلك لا يستدعي وجودها أصلاً؛

(١) شرح حكمة الاشراق سهروردي: ص ١٤٦.

إذ هذه التصوّرات ليست حقائق لتلك المتصوّرات. فإذا تصوّرنا مفهوم «المتنع» مثلاً، فليس أن يكون ما نتصوّره هو حقيقة المتنع؛ إذ كان كلّ ما يرتسم في ذهن أو متمثّل في وهم، فهو ممّا يحمل عليه أنّه ممكن من الممكنات، نعم، يحمل عليه بالحمل الأوّلي فقط أنّه ذلك العنوان لمفهوم العدم المطلق يحمل عليه العدم المطلق بالحمل الأوّلي ولا يحمل عليه ذلك بالحمل الشائع، بل هو من أفراد الموجود المطلق، وكذا مفهوم شريك الباري، والولد، والصاحبة، وسائر مفهومات الممتنعات. إذا صيرّها العقل عنواناً، وحكم عليها بأحكام، فلا يستدعي ذلك وجود ذوات هي عنوانات لها، لا في العقل ولا في العين. وإنّما للعقل أن يقدر بتعمّله على الفرض البحث أن يجعل مفهوماً من المفهومات عنواناً لطبيعة باطلة الذات، محجوبة عن صقع الوجود، مجهولة في التصوّر. ولتمثّل هذا المفهوم، وتقدير أنّه لماهيّة ما باطلة على الإطلاق يصحّ الحكم عليه بالامتناع، أو بعدم الإخبار عنه، أو ما يجري مجراه على سبيل إيجاب عقد حملي غير بتّي؛ فأصل توجه الحكم عليه وصحّته من حيث كونه مفهوماً متمثلاً، وخصوص كونه حكماً بالامتناع أو بالعدم أو بنظائرها. فباعتبار انطباقه على أمر باطل يقدر أنّه بحذائه. ومن هذا القبيل، إذا قلنا: «الواجب تشخّصه عين ذاته»، كان الحكم فيه على مفهوم الواجب، لأنّه المتمثّل في العقل لا غير، لكن عينيّة الشخص غير متوجهة إليه، بل إلى ما يقوم البرهان على أنّه بإزائه من الذات القيوميّة المقدّسة عن أن يتصوّر في ذهن أو يتمثّل في عقل. وفيه وجه آخر، وهو أنّ مفهوم المعدم المطلق

مثلاً، لما كان يعتبر فيه بحسب مفهومه انسلاب جميع أنحاء الوجود عنه، فهو غير متّصف بشيء من الوجودات في هذا الاعتبار، فهذا مناط امتناع الحكم عليه مطلقاً. وحيث إنّ هذا الاعتبار هو بعينه نحو من أنحاء وجود هذا المفهوم، فكان هو موصوفاً بالوجود في هذا الاعتبار بحسب هذا الاعتبار. فذلك مناط صحّة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب ذلك السلب. فإذاً فيه حيثّتان تقيديّتان بحسبهما صحّة الحكم وسلبها. وكذلك القياس في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه؛ فإنّ اعتبار كونه مجهولاً مطلقاً بحسب المفهوم يتأبى عن الإخبار عنه، واعتبار كونه معلوماً بنحو كونه مجهولاً مطلقاً يصحّ الإخبار عنه بعدم الإخبار، وإلى ذلك أشار أفضل المتأخّرين في نقد المحصّل بقوله: رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصوّر بما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً. فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصوّر، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت. ولا يكون تناقضاً، لاختلاف الموضوعين، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء وقسماً منه باعتبار. مثلاً إذا قلنا: الموجود إمّا ثابت في الذهن وإمّا غير ثابت فيه؛ فاللّا موجود في الذهن قسم للموجود من حيث إنّ مفهوم أضيف فيه كلمة «لا» إلى الموجود، ومن حيث إنّ مفهوم قسم من الثابت في الذهن^(١). وقد نبّهوا على ضرورة الالتفات إلى الفرق بين الذهن والخارج، وكيفية تعامل الذهن مع المفهوم في مقام الحكاية والحكم في صناعة المغالطة، وأخطاء الاستدلال، ومن الأبحاث المهمة التي ينبغي

(١) حكمة الاشراق: ج ٢ ص ١٣٢.

أن يتخصص فيها الباحث، ويتمكن من فك جميع الشفرات فيها؛ بحث المفاهيم الاعتبارية، فإن من أهم المسائل الجديرة بالبحث والدراسة مسألة (تقسيم المفاهيم الذهنية إلى حقيقية واعتبارية)، وهي من إبداعات الفلاسفة المسلمين، والغفلة فيها توقع في مشاكل معرفية، منها إجراء البرهان العقلي في غير موضعه، بل والسفسطة كما ذكر الشهيد المطهري رحمته الله بقوله: (والذي يتعلق بموضوعنا هو أن هناك أصلاً مسيطرًا على وجود الكائن الحيّ يسمى بأصل التكيف مع البيئة، ونسمّيه نحن بأصل الإنسجام مع الاحتياجات ليصبح ذا معنى أعمّ، ويكون هذا الإنسجام أحياناً مخفياً عن الشعور والوعي، وأحياناً أخرى ظاهراً، ويسيطر هذا الأصل على الأمور الجسمية وعلى الشؤون النفسية، أي أن جميع أجهزة البدن المختلفة والإحساسات القلبية والملكات الأخلاقية والعواطف والرغبات الباطية خاضعة لهذا الأصل، وها هنا نواجه موضوعاً مهمّاً جداً لم يسبق إليه، ويتعلق بالمنطق والفلسفة إلى حدّ بعيد وهو عبارة عن: «علاقة العقل والإدراكات العقلية بأصل الإنسجام مع البيئة»، أي كما أن الأمور الجسمية والنفسية للكائن الحيّ تتناسب دائماً مع البيئة والاحتياجات الحيويّة - حسب أصل الإنسجام مع الاحتياجات - وهي تتغير بتغيّر تلك البيئة وهذه الاحتياجات، أيكون العقل والإدراكات العقلية - ولا سيّما الأسس والمبادئ العقلية المسماة بالبدهيّات الأولى التي أثبتنا في المقالة الخامسة أنها «المعايير» الأصلية للفكر البشري من الناحية المنطقية وقد بُنيت عليها أسس الأفكار الفلسفية والعلمية (الرياضية والطبيعية) -

تابعاً للأصل العام بالإنسجام مع البيئة، فتكون كلّ بيئة مُوجدة لعقل خاص وأُسس عقلية معينة، ويكون العاملأو العوامل التي تودّي في سار أقسام التركيب الوجودي للكائن الحيّ إلى وجود استعدادات متناسبة مع احتياجاته، وبتغيّر الاحتياجات تتغير تلك الاستعدادات مسيطرة أيضاً على النشاطات العقلية أم لا؟ وبعبارة أخرى: أنّ لدينا في الوقت الراهن مجموعة من الأسس والمبادئ العقلية، وقد أشدنا عليها الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضيّة والطبيعيّة، فهل تكون هذه الأسس خاضعة لأصل الإنسجام مع البيئة ويكون الذهن قد وضعها وفرضها متأثراً بعامل أو عوامل التّكيف، وبتغيّر أوضاع البيئة الطبيعية أو الاجتماعية وتغيّر الاحتياجات فإن هذه الأصول تخلي مكانها لتحلّ محلّها «أصول موضوعة» أخرى أم لا؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يبقى في أنفسنا اطمئنان بالعلم والفلسفة والمنطق؟! من المؤكّد أنه ما لم نفرغ من دراسة هذا الموضوع فإن المسائل المذكورة في المقالين الرابعة والخامسة تبقى ناقصة، بل ما لم ننتهِ إلى نتيجة واضحة حول هذا الموضوع فإن أعمدة المنطق والفلسفة والمعلوم لن تكون مشيدة على أساس، وتتّضح لنا أهمية دراسة هذا الموضوع إذا عرفنا أن بعض الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين - كما سوف نلاحظ ذلك فيما بعد - قد ادّعى أن دراسة ومشاهدة عقائد الأمم المختلفة أفكارها تودّي إلى هذه النتيجة^(١) - ولهذا سوف نتعرض هنا لبعض جهات هذه المسألة.

(١) أسس الفلسفة: ج ٢ ص ١٨١-١٨٢.

تاريخ البحث:

التنبه لوجود قسم من المفاهيم تابع للفرض، ونسبة الدهن إليه نسبة الفاعل لا مجرد المنفعل والملتقط؛ قديم، فقد وجد في كلمات الفلاسفة المتقدمين، بل عبر بعضهم عنه بلفظ (الاعتبار)، ومن هؤلاء شيخ الاشراف السهروردي، فقد قال: (وَمَّا عَدَّ فِي الْمَقُولَاتِ الْمَلِكَ وَالْجَدَّةَ. قَالُوا: وَهُوَ كَوْنُ الْجِسْمِ فِي مُحِيطٍ بِكُلِّهِ أَوْ بَعْضُهُ بِحَيْثُ يَنْتَقِلُ الْمُحِيطُ بِانْتِقَالِ الْمُحَاطِ، مِثْلَ التَّسْلُحِ وَالتَّقْمِصِ. وَقَسَمُوهُ إِلَى طَبِيعِيٍّ «كَحَالِ الْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَهَابِهِ، وَإِلَى غَيْرِ طَبِيعِيٍّ، كَالْتَقْمِصِ وَالتَّخْتَمِ. وَقَدْ يَعْبَرُ عَنِ الْمَلِكِ بِمَقُولَةٍ «لَهُ»، فَمِنْهُ مَلِكٌ طَبِيعِيٌّ، كَكُونِ الْقَوَى لِلنَّفْسِ، وَمِنْهُ اعْتِبَارٌ خَارِجِيٌّ، كَكُونِ الْفَرَسِ لَزَيْدٍ، وَفِي الْحَقِيقَةِ الْمَلِكُ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ يَخَالِفُ هَذَا الْإِصْطِلَاحَ)^(١).

وقد نقل الملا صدرالدين عباره مع إضافة: (فإن هذا من مقولة المضاف لا غير)^(٢)، ومراده هو أن الملك قد يطلق عليه مقولة (له)، وهذه المقولة معنيان، فيكون للملك ثلاث معان:

١- مقولة الجدة، وهي الهئية الحاصلة من احاطة شيء بشيء، وهذه هي الملكية المقولية.

٢- كون موجود قائماً بغيره ولا استقلال له، كملكية النفس لقواها، وهذه من مقولة الإضافة وعبر عنها بالطبيعي.

(١) مجموعه مصنفات شيخ اشراق: ج ١ ص ١٧٦.

(٢) الحكمة المتعالية: ج ٤ ص ٢٢٣، وتعرض لذلك في الداية.

٣- الاعتبار الخارجي الذي يكون فيه توسعة في الإضافة، كما في اعتبار الكتاب لزيد، بتوسعة الملكية في المعنى الثاني لتشمل الفرس بالنسبة إلى زيد، وكأن زيد يحيط به كما يحيط بقواه، ولم يبين عليه السلام هل هذه التوسعة في مفهوم الملكية الطبيعية، بأن يجعل حد المفهوم أوسع أم في المصداق بأن يعتبر المصاديق من المفهوم دون التصرف فيه أم في الصدق بأن لا يتصرف الذهن في المفهوم ولا في المصداق، وإنما في الصدق فيعتبر المفهوم بلا تصرف فيه صادقاً على مصداق غير مشمول لأنه لم يتصرف فيه أيضاً؟

كما إن الملاحظ هو أنه وافق شيخ الأشراق في التعبير عن الاعتبار بأنه (خارجي)، وتعبير شيخ الاشراف بأنه خارجي قد يراد منه أنه ذو وجود وتحقق في مقابل الملك من مقولة الجدة والإضافة، لأنها من المقولات النسبية، وقد ذهبوا إلى عدم وجودها خارجاً، كما صرح الملا صدر عليه السلام في عدة مواضع من أبحاثه^(١)، وعليه، فيكون معنى خارجية الملكية الاعتبارية بمعنى تحققها بنفسها لا تحقق منشأ الانتزاع، ولكن من البعيد أن يريد العلمان التحقق الخارجي الذي هو وعاء الموجودات الحقيقية الخارجية، فلا بد أن يكون مرادهم التحقق بإيجاد النفس للاعتبار نفسه، فكما أن النفس تحدث بعض الحقائق في نفسها، كالإرادة، فإنها تحدث الاعتبار النفسي، أو يراد خارجية عالم الاعتبار الذي هو وعاء المعبريات، وهذه خارجية فرضية، ولعل هذا أقرب

(١) راجع الحكمة المتعالية: ج ٤ ص ٢٠٠، ج ٤ ص ٢٠٧، ج ٥ ص ٧٢، ج ٣ ص ٣٥٢.

باعتبار أن الحديث عن الملكية نفسها، لا اعتبارها، والذي هو أمر تكويني، وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته الله ^(١) أن المحقق الأصفهاني رحمته الله ذكر أن الخارجية بمعنى اتصاف ما في الخارج به، كما سوف ننقل عنه - إن شاء الله - وإن كان المحقق رحمته الله قد ذكر في دفع إشكال تعلق الملكية بالمعدوم، كالمنفعة المستقبلية، أن الملكية اعتبار الملكية، فلا يكون عرضاً خارجياً حتى يحتاج إلى موضوع خارجي، بل الموضوع اعتباري كتقدير المنافع موجودة في الذمة ^(٢). وهكذا نجد أن في كلمات شيخ الاشراف الحديث عن أمرين: الأمر الأول: وجود مفهوم اعتباري.

الأمر الثاني: إن الاعتبار خارجي، وبهذا يختلف عن المفاهيم الانتزاعية، لأنه لا تحقق لها بنفسها، وإنما هي متحققة بمنشأ إنتزاعها. وأضاف الملا صدر رحمته الله أمراً ثالثاً، وهو أن الاعتبار في الملكية وإن كان مغيراً للإضافة والملكية الطبيعية أو قل مقولة (له) الطبيعية إلا أنه منها، أو مأخوذ من تصرف فيها، وبهذا انفتح الباب لمن جاء بعد الملا صدر، فأخذ ما ذكره منطلقاً للاعطاء تعريف للاعتبار، كما سوف نبين، ومن اهتم ببحث الاعتبار بعد الملا صدر رحمته الله أبو أيوب الكفوي الحنفي، فقد قال: (الاعتبار: هُوَ مأخوذ من العبور والمجاوزه من شيء إلى شيء، ولهذا سميت العبرة عِبرة والمعبر معبراً، واللفظ

(١) هو ساحة العلامة المحقق آية الله الشيخ علي الجزيري رحمته الله.

(٢) حاشية كتاب المكاسب: ج ١ ص ٣٣.

عبارة، ويُقال: السعيد من اعتبر بغيره، والشقي من اعتبر به غيره، ولهذا قال المفسرون: الاعتبار هو النظر في حقائق الأشياء، وجهات دلالتها ليعرف بالنظر فيها شيء آخر من جنسها وقيل: الاعتبار هو التدبر وقياس ما غاب على ما ظهر، ويكون بمعنى الاختبار والامتحان، وبمعنى الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم، نحو قول الفقهاء: الاعتبار بالعقب أي: الاعتداد في التقدّم به، والاعتبار عند المحدثين: أن تأتي إلى حديث لبعض الرواة فتعتبره بروايات غيره من الرواة لسير الحديث لتعرف هل شاركه فيه غيره، والاعتبار يُطلق تارة ويُراد به مقابل الواقع، وهو اعتبار محض يُقال: هذا أمر اعتباري: أي ليس بثابت في الواقع، وقد يُطلق ويُراد ما يقابل الموجود الخارجي؛ فالاعتبار بهذا المعنى اعتبار الشيء الثابت في الواقع، لا اعتبار محض والواقع هو الثبوت في نفس الأمر مع قطع النظر عن وقوعه في الذهن والخارج [والاعتبارية الحقيقية: هي التي لها تحقق في نفس الأمر كمراتب الأعداد وإن كانت من الأمور الواهية والاعتبارات العقلية: عند الفلاسفة، وأما الاعتبارات الفرضية: فهي التي لا وجود لها إلا بحسب الفرض] ^(١).

وعبارته تدل على أمرين:

الأمر الأول: تعريف الاعتبار بأنه ما يقابل الواقع، وهو اعتبار محض.
الأمر الثاني: الاعتبار المقابل للواقع غير الاعتبار بمعنى مقابل الموجود، فإن بعض ما لا وجود له ليس محض فرض، بل له واقعية وراء الفرض

(١) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ج ١ ص ١٤٧.

والاعتبار، وهذا كما في الإمكان، فإنه لا وجود له، ولكنه ليس مجرد فرض، وضابطة الاعتبار الواقعي المقابل للموجود هو إن له تحقق في نفس الأمر، بقطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي.

ما ذكره الشيخ الأستاذ رحمته الله تلخيصاً لكلام المحقق الاصفهاني رحمته الله:

وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته الله ^(١) أنه بين انقسام الاعتبار إلى ما له أثر وما لا أثر له، ولكن لا يتدل عبارة الكفوي عليه، فإنها تبين ما ذكرناه فقط. وقد اهتم اهتماماً بالغاً بهذا البحث المحقق الاصفهاني رحمته الله (١٣٦١هـ ت)، وذكر للاعتباريات - كما لخص شيخنا الأستاذ رحمته الله - مزايا:

- ١- تختلف باختلاف الأنظار، فالملك عند قوم ليس ملكاً عند آخرين.
- ٢- حدوثها لا يستلزم تغييراً عينياً في المتعلق وما ثبتت له، فالكتاب وزيد لا يحدث تغير فيهما بعد الهبة، وتحقق الملكية.
- ٣- لا بد لداع في الاعتبار، وهذا ما يجعله صحيحاً، وبدون مصلحة وفائدة يكون الاعتبار عبثاً غير حكيم.

٤- إن الاعتبار تصرف في المصداق بجعل ما ليس مصداقاً مصداقاً، وبهذا جعل الاعتبار تصرف في المصداق، وهذا نظير تشبيه المنية بالحيوان الذي له ظفر، في (وإذا المنية أنشبت أظفارها)، فقد جعلت المنية مصداقاً للسبع، فجعل ما ليس

(١) في دروسه (أيده الله) في علم الأصول في بحث التفصيل في جريان الاستصحاب بين الحكم التكليفي والوضعي.

مصدّقاً للسمع مصداقاً له، فالاعتبار لا يمس المفاهيم، وإنما هو تصرف في المصدّق.

قال المحقق رحمته الله: (و أما المعنى المعتبر فهو على حدّ مفهوميته وطبيعته، ولم يوجد في الخارج، وإنما وجد بمعنى صيرورته طرفاً لاعتبار المعتبر، فينسب إليه الوجود، فالموجب والقابل - مثلاً - مالكان، والعوضان مملوكان في عالم اعتبار الشارع أو العرف، لا في الخارج مع قطع النظر عن اعتبارهما^(١)).

٥- يدخل التشكيك والتواطي في الاعتبارات بتبع الماهية المتأصلة التي جعل ما ليس مصداقاً مصداقاً لها.

٦- للاعتبار ثلاثة اطلاقات:

الأول: المحض.

الثاني: الذهني مثل فصلية النوع.

الثالث: ما يسمى بالاعتبارات العقلائية أو الشرعية أو العرفية، وهو ما عبر عنه شيخ الاشراف بالخارجي، وهو محل البحث هنا، وهو يعرض على الموجودات الخارجية، فإن المالك هو زيد، والمملوك الكتاب، وهما خارجيان.

٧- إن الاعتبارات لو وجدت بوجود خارجي لكانت من الماهيات التي

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج ١ ؛ ص ٤٦، ولعل الظاهر منها هو أن الحديث عن المفهوم المعتبر نفسه، كالملكية الاعتبارية لا المفهوم الذي وقع فيه الاعتبار، كالجدة أو الاضافة، ويريد أن يقول بأن المفهوم الاعتباري نفسه لا تحقق له خارجاً. نعم، هو يوجد بصيرورته طرفاً للاعتبار أي بفرضه ولكن في عالم الاعتبار.

جعلت وجوداً له، فتنزيل الرجل الشجاع منزلة الأسد احداث لمصداق اعتباري للأسد، فلو وجد هذا المصداق حقيقة لكن فرداً لماهية الأسد، وقد كرر المحقق الأصفاني رحمته الله ذلك في عدة مواضع، منها ما في رسالة في تحقيق الحق والحكم، حيث قال: (بل التحقيق الحقيقي بالتصديق في جميع الوضعيات العرفية أو الشرعية: أنّها موجودة بوجودها الاعتباري، لا بوجودها الحقيقي، بمعنى أنّ المعنى سنخ معنى بحيث لو وجد خارجاً بوجوده الخارجي لكان إما جوهرًا بالحمل الشائع، أو كيفاً كذلك، أو إضافة أو جدة بالحمل الشائع، لكنه لم يوجد بهذا النحو من الوجود، بل أوجده من له الاعتبار بوجوده الاعتباري، مثلاً الأسد بمعنى الحيوان المفترس معنى لو وجد بوجوده الحقيقي لكان فرداً من نوع الجوهر، لكنه قد اعتبر زيد أسداً، فزيد أسد بالاعتبار، حيث اعتبره المعتبر أسداً، والفوقية معنى لو وجد في الخارج حقيقة لكان من مقولة الإضافة، لكن قد اعتبر علم زيد فوق علم عمرو، قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ والبياض والسواد لو وجدا في الخارج لكانا فردين من مقولة الكيف المبصر، لكنهما ربّما يوجدان بوجودهما الاعتباري، فيقال «قلب زيد أبيض» و«قلب عمرو أسود». فكذا الملك معنى لو وجد في الخارج لكان جدة أو إضافة مثلاً، لكنه لم يوجد بذلك النحو من الوجود، بل وجد بنحو آخر عند اعتبار المتعاملين مالكاً شرعاً أو عرفاً، والعين مملوكة شرعاً أو عرفاً، وهذا نحو آخر من الوجود سار وجار في كل موجود بلحاظ جهة داعية إلى

الاعتبار به يكون موضوعاً للاحكام والآثار شرعاً وعرفاً، فالعين الخارجية ربّما تكون جدته الخارجية الحقيقية لزيد وجدته الاعتبارية لعمر ومثلاً^(١).

٨- إن الوجود الاعتباري قائم بمعتبره بلا واسطة، أي: على نحو المباشرة، ولا يحتاج إلى تسبيب^(٢).

قال رحمته الله: (فالتحقيق في أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة في المقام وأشباهه بوجودها الحقيقي، بل بوجودها الاعتباري بمعنى: أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا المعنى لشيء أو لشخص؛ لمصلحة دعّتهم إلى ذلك، كما في التنزيلات، والحقيقة الادعائية. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر)^(٣).

٩- الاعتباريات بسيطة لا تقبل الحركة والاشتداد، والمقصود نفي طرو الاشتداد، وأما اعتبار الشديد والضعيف، فهذا جائز تتبع ما يقع فيه الاعتبار كما تقدم.

(١) حاشية كتاب المكاسب: ج ١ ص ٣٠.

(٢) هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ (حفظه الله) اعتماداً على ما في نهاية الدراية ج ١ ص ٤٦، وص ١٣٥، وفي حاشية المكاسب ج ١ ص ٣٠: (وليس هذا الملاك متحققاً في اعتبار الملكية أو الحقية، فهو طبعاً لا يأبى عن الرفع، غاية الأمر أن ثبوته كما كان بالتسبب إليه بما جعله الشارع سبباً لوضع اعتباره، كذلك لا بد في سقوطه من التسبب إليه بما جعله الشارع سبباً لرفع اعتباره، ولذا قلنا بأن الاعراض عن الملك لا يوجب سقوط الملكية أو سقوط المملوك عن الملكية، فإن السقوط كالشئ يحتاج إلى سبب جعلي)، وفي نهاية الدراية: (فإذا تسبب الشخص بما جعله الشارع - مثلاً - سبباً لاعتباره، فقد أوجد الملكية الاعتبارية بالتسبيب).

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ١ ص ٤٦.

- ١٠- الاعتبار أمر واقعي، والمعتبر فرضي لا وجود له حقيقة.
- ١١- قد يكون الاعتبار موجوداً وإن علق على أمر مستقبلي؛ لأنه الاعتبار خفيف المؤونة، كما يصح اعتبار ملك أمر غير موجود، أو غير الموجود مالكاً.
- ١٢- لا يوجد إلا بسبب واحد، وهو اعتبار المعتبر.
- ١٣- موطنه الذهن.

ما ذكره الشيخ الأستاذ رحمته الله تلخيصاً لكلام السيد الطباطبائي رحمته الله:

وقد أفاد شيخنا الأستاذ رحمته الله في تلخيص كلام السيد الطباطبائي رحمته الله في (رسالة الاعتبار) والتي ذكر فيها أنه لم يرث من المتقدمين شيئاً خاصاً في باب المفاهيم الاعتبارية، وبين فيها المنهج، وهو أن الطريقة الصحيحة هي الرجوع إلى الوجدانيات، لأن الاعتبار فعل يصدر عن المعتبر، ونحن من المعتبرين، ثم ذكر أموراً:

١- وصف الاعتبار بأنه متوسط بين حقيقتين، فهي مسبوقه وملحوقه بالحقيقة.

٢- الاعتباريات وهميات لا تحقق لها في الخارج.

٣- لا بد أن تنتهي إلى أمور حقيقية، وإلا كان صدقها على الخارج ثابت، مع أنها ليست ثابتة، فيوجد اتحاد بين الاعتبار والخارج، ومراده بالاتحاد الاتحاد في المصدق، لأن الشيء عد فرداً من مقولة خارجية، فالعقل يصنع الاعتبار على غرار الأمور الواقعية، فليست ابداعات غير مسبوقه.

٤- أنه تبين مما تقدم أن الاعتبار إعطاء حد شيء لشيء^(١).

وعلق عليه شيخنا الأستاذ رحمته بأنه لم يتبين ذلك مما ذكره سابقاً، ولعل مراده هو أن ما تقدم منه مجرد أن الاعتبار أمور وهمية نفعلها في نفوسنا ذات ارتباط بالخارج، ولهذا تتغير بتغير ما في الخارج، وتتعدد الاعتبار بتعدددها، وهذا المقدار لا يفي بإثبات أن الابطاط بالخارج يحصل من خلال إعطاء شيء حد غيره دون تصرف في الحد والمفهوم.

٥- ما يبعث العقل إلى جعل الاعتبار حاجة الإنسان، ومع عدم الحاجة لا اعتبار، فالاعتبار حدوثاً وبقاءً يتبع الحاجة.

٦- العقل ينتج الاعتبار لا أنه يقبل وينفعل، كما في الحقائق.

٧- الاعتبارات قسمان:

الأول: فردية لا تتوقف على تشكل مجتمع.

(١) وهذا تصرف في المصادق مع الحفاظ على المفهوم، وهذا ما ذكره الشيخ السبحاني (حفظه الله) في مقام بيان حقيقة المفاهيم الاعتبارية بقوله: «المعرفة الاعتبارية عبارة عن العلم بما ليس له في الخارج وجود ولا منشأ انتزاع؛ بل مآله إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال، التي هي الحركات المختلفة ومتعلقاتها للحصول على غايات حيوية، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل. واعتبار الملكية لزيد - مثلاً - بنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه كالنفس الإنسانية المالكة لقواها، واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة، ليشترك الزوجان فيما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي» نظرية المعرفة ص ٥٢.

الثاني: اجتماعية تتشكل في ظل وجود مجتمع.

٨- عد من الفردية أمور:

(أ) الوجوب، وهو أول اعتبار يدركه العقل، والعقل يضعه بعد أن يدرك ألم الجوع، وإدراك حتمية وضرورة رفع ألمه.

(ب) الملكية، ويضعها بعد أن يرى الطعام ملاصقاً له بعد الاستغناء عنه، فيرى نفسه أولى به، وله أن يعطيه من يحب.

(ج) الرئاسة، ويضعه لأنه يجد أنه إذا احتاج شيئاً قد يمنعه غيره، أو هو يمنع غيره، فيحصل التنازع، ويتغلب الأقوى، فتولد من ذلك اعتبار الرئاسة.

واختلف معه الشهيد المطهري رحمته الله في تعليقه مع اتفاقه معه في عد الوجوب من الاعتبارات الفردية، وهذا أمر بين.

٩- الاعتبارات الاجتماعية قسمان:

الأول: ما تدعو إليه حاجة التفاهم.

الثاني: ما تدعو إليه حاجة التكامل.

١٠- ما دعت إليه حاجة التفاهم هو اللغة بألفاظها وألحانها.

١١- ما دعت إليه حاجة التكامل فقسمان:

(أ) مولوية، ومنها اعتبار الرئيس وما يضافه، ويتبعه اعتبارات منها الأمر والنهي، ويتبع الأمر والنهي اعتبار الثواب والعقاب.

(ب) تكافئية، وهي بين الندين، ومنها المعاملية بأنواعها، كالبيع والنكاح وغيرها، فإن العقلاء بعد أن وجدوا أن الحياة لا تكفي لسد الحاجة، بل لابد

من تملك ما يحوز غيرهم اعتبروا المعاملات.

١٢- وتحدث عن بعض الاعتبار، فقد تحدث عن اعتبار الحجية، وذلك لنفعها، وكذلك الحسن والقبح، والداعي اختلافهم في الأذواق والحاجات الاجتماعية، كما في تعليم البنات، ودليل اعتبارية الحسن والقبح أنهما وصفان للاعتباري المحض، وما يكون وصف للاعتباري فهو كذلك، واعتبار اللغة، فذكر تطورها، وجعل اللفظ وجوداً للمعنى، وانتقال الحسن من اللفظ إلى المعنى أو العكس، وتحدث عن التشائم، وذكر أنه حصل بسبب علاقة اللفظ بالمعنى، كما في التشائم من الغراب، لأن الاسم قريب من الغربة، وهم يستوحشون منها.

تلخيص الشيخ الأستاذ رحمته الله لما جاء في صياغة الشهيد رحمته الله:

- ١- الاعتبارات فروض يصنعها الذهن لسد حاجات الانسان الحيوية.
- ٢- لا يمكن استخدامها في البراهين الفلسفية والرياضية والطبيعية، ولا قيمة منطقية لها، وعلل ذلك بأن محل البراهين الواقعية، ولا يخفى أن هذا صياغة أخرى للدعوى^(١).

(١) ولم يظهر لي لماذا ذكر شيخنا الأستاذ (أيده الله) هذا الكلام، فإن الشهيد رحمته الله في بداية المقالة السادسة (الادراكات الاعتبارية) لم يكن في مقام الاستدلال على عدم جريان البرهان في الاعتباريات، وإنما بيان الفوارق الواقعة بين الحقائق والاعتبارات، فذكر كما في تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني ج ٢ ص ١٧٥، وتعريب السيد عمار أبو رغيف ج ١ ص ٤٨٥ ما يلي: (مقدمة صاحب التعليق: إن الموضوع الذي نظر فيه في هذه المقالة يتعلق أيضاً بعالم الذهن والإدراكات.

فما ندرسه في هذه المقالة ونحلّله هو قسم من الإدراكات المسمى باصطلاح هذه المجموعة عن المقالات باسم «الإدراكات الاعتبارية». فالإدراكات الاعتبارية في مقابل الإدراكات الحقيقية. والإدراكات الحقيقية هي انكشافات وانعكاسات ذهنية للواقع ونفس الأمر، وما بيّناه في المقالة الخامسة من أقسام التّصورات والتّصديقات وكيفية وجودها في الذهن كان متعلقاً بالإدراكات الحقيقية. وأمّا الإدراكات الاعتبارية فهي فروض صاغها الذهن لتأمين احتياجات الحياة، وهي تتّصف بالوضعية والاتفاقية والاعتبارية ولا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر. ويُستفاد من الإدراكات الحقيقية في البراهين الفلسفية أو العلمية - الطبيعية أو الرياضية - ويمكن الاستنتاج منها نتيجة فلسفية أو علمية، وكذا نستطيع الظفر بإدراك حقيقي من برهان فلسفيّ أو علمي، ولكنه في مورد الاعتبار لا يمكن الحصول على مثل هذه الفائدة. وبعبارة أخرى فإن للإدراكات الحقيقية قيمة منطقية، وليس للإدراكات الاعتبارية قيمة منطقية. ولا تكون الإدراكات الحقيقية تابعة لاحتياجات الموجود الحيّ الطبيعية ولا لعوامل بيئة حياته الخاصة، وهي لا تتغير بتغيّر الاحتياجات الطبيعية أو عوامل البيئة، أما الإدراكات الاعتبارية فهي تابعة لاحتياجات الحياة وعوامل البيئة الخاصة، وهي تتغيّر بتغيّرها. والإدراكات الحقيقية ليست قابلة للتطور والنشوء والارتقاء، أما الإدراكات الاعتبارية فهي تقطع طريق التّكامل والنشوء والارتقاء. وتكون الإدراكات الحقيقية مطلقة ودائمة وضرورية، لكن الإدراكات الاعتبارية نسبية ومؤقتة وغير ضرورية. ونواجه في هذا المجال موضوعاً مهمّاً وهو: وهو لدينا - حقيقة - لونا من الإدراكات: أحدهما: حقيقي ومطلق وثابت ومتحرر من الاحتياجات الطبيعية وعوامل البيئة، والآخر فرضي ونسبي ومتطور وتابع للاحتياجات الطبيعية وعوامل البيئة؟ وإذا كان الواقع كذلك فهل تكون ميّزات ومشخصات كلّ قسم منها منفصلة عن ميّزات ومشخصات القسم الآخر؟ إنّ التّمييز والتّفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية لازم وضروريّ جداً، وعدم التّمييز بينهما مضرّ وخطير جداً، وعدم التّمييز هذا هو الذين أورد كثيراً من العلماء المهالك، فقام بعضهم الاعتبار على الحقائق، واستعملوا الأسلوب العقلي المختص بالحقائق في الاعتبار، والبعض الآخر سار بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مورد الاعتبار وعمّمها لتشمل الحقائق، فظنّ أنّ الحقائق - مثل الاعتبار - مفاهيم نسبية متغيرة

٣- الاعتبارات تتطور تبع الحاجات.

٤- ضرورة التمييز بين الحقائق والاعتباريات حتى لا يقع خلط بينهما، فالبعض أجرى أحكام الاعتبار في الحقائق، والبعض عكس، وهذا خطأ، ومثل للأول بالقائلين بالنسبة، بعقيدة الطوطم التي ذهبت إليها بعض القبائل البدائية.

٥- ربط ما وصل إليه العلامة الطباطبائي رحمته الله بنظرية داروين (Charles Robert Darwin)، وهي نظرية التطور.

ولكن الظاهر لا ربط بين كلام العلامة رحمته الله، ونظرية التطور^(١).

للاحتياجات الطبيعية). وفي ج ٢ ص ٢٠٨ حسب ترجمة الخاقاني وصل عند قول العلامة الطباطبائي رحمته الله: (مَا كانت هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل العاطفية لذا لم يكن لها ارتباط توليدي لا يمكن إثبات تصديق شعري بالبرهان، وفي هذه الصورة لا تجري بعض تقسيمات المعاني الحقيقية في مورد هذه المعاني الوهمية، من قبيل تقسيمها إلى البديهة والنظرية، أو تقسيمها إلى الضرورية والمستحيلة والممكنة) فدخل في بيان وجه عدم جريان البرهان في الاعتباريات، والفصل الحديث هناك، وسوف نذكر ملخصه.

(١) أقول: ولم يظهر لي أن الشهيد مطهري رحمته الله أراد الربط بين نظرية التطور، وكلام العلامة رحمته الله في كيفية حصول وتغير وتكامل المفاهيم الاعتبارية، فإن خلاصة ما ذكره الشهيد المطهري رحمته الله هو أنه يوجد أمران يؤثران في ذلك، وأولهما مبدأ أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وثانيهما مبدأ التكيف أو الانسجام مع البيئة، ونظرية التطور تعتمد على الأول، وذكر في الثاني سببية اختلاف الظروف لحدوث نوعين من التغيرات:

١- مخفية عن وعي الكائن الحي.

٢- ظاهرة له.

وبعض هذه المتغيرات بدنية، وبعضها نفسية، وذكر أن في سبب حدوث ذلك عدة نظريات، ومنها تأثير النفس النامية أو الحيوانية، ومنها وجود فاعل مفارق، وهذا يختلف عن القول بالتغير في النوع بسبب عدة عوامل منها الطفرات أو تغير المخزون الجيني (الانسياب)، وانزياح الأنواع القديمة مبدأ البقاء للأقوى. نعم، حيث إن العلامة الطباطبائي عليه السلام ربط بين الاعتبار والحاجة، فلا بد من تصوير ظروف تولد الحاجة مع كون الإنسان موجوداً متحركاً نحو تلبية حاجاته، ويقوم بأعمال من أجل جلب النفع ودفع المضار، ولهذا ذكر الشهيد عليه السلام أصل بذل الجهة من أجل البقاء، وأصل التكيف، فلو كان الإنسان لا يقبل التغير في حالاته النفسية، أو كان لا يتحرك عند الحاجة نحو تحصيل ما يسد حاجته؛ لم تكن حاجته سبباً لحدوث المفاهيم الاعتبارية.

وبعد هذا نذكر عبارته عليه السلام: (ولكي نستوعب هذه النظرية ونفهم الأمور التي سوف نجيء في هذه المقالة بدقة لا بد لنا من الإشارة إلى أصليين من أصول علم الأحياء، وهما مورد قبول أهل الفن، وهذه النظرية مبنية على أساسها:

١- أصل بذل الجهد من أجل الحياة: قد انتهى علماء الأحياء في دراساتهم إلى هذه النتيجة وهي أن الموجود الحي في محاولة دائمة. وتنصب هذه المحاولة الدائمة على جلب النفع والفرار من الضرر المتجه إليه. فكل محاولة ونشاط يصدر من الموجود الحي فإنه يكمن فيه هدف ومقصود، والهدف هو جلب منفعة من المنافع أو دفع ضرر أو خطر يهدد حياته، وبناء على هذا يكون محور جميع نشاطات الموجود الحي استمرار حياته أو تكميلها. ويسمى هذا الأصل - الذي هو أصل بذل الجهد من أجل استمرار الحياة أو تكميلها - أحياناً باسم أصل بذل الجهد من أجل البقاء وهو أحد الأصول التي اعتمد عليها (دارون) في نظريته المشهورة بتبدل الأنواع وتكاملها (*Transformisme*). ولهذا المقالة بيان خاص لهذا الأصل سوف يأتي خلال المقالة نفسها.

٢- أصل التكيف مع البيئة: إن الموجود الحي خلال محاولاته من أجل الحياة مضطر لإعداد نفسه حتى يستطيع الاستمرار في الحياة في البيئة التي يعيش فيها، ولا شك أن العوامل الطبيعية وشروط استمرار الحياة ليست متحدة في كل مكان بل هي مختلفة ومتفاوتة. وهذا الاختلاف في شروط استمرار الحياة يؤدي حتماً إلى اختلاف الاحتياجات الحيوية للموجود الحي، أي أن استمرار الحياة في كل بيئة يتطلب تزويد الموجود الحي بالوسائل والمستلزمات الخاصة التي ترفع الاحتياجات المعينة لتلك البيئة. وقد توصل المتخصصون في علم الأحياء ولا سيما علماء الحيوان في دراساتهم إلى هذه الملاحظة: وهي أنه كلما حصل تغير في البيئة وتغيرت الاحتياجات في وضع

الأجهزة الوجودية للكائن الحيّ إن هناك تغييرات تحصل بحيث تتناسب مع البيئة والاحتياجات الجديدة. وتقع هذه التغييرات الوجودية أحياناً بذاتها وبصورة مخفية عن وعي الكائن الحيّ، وأحياناً أخرى تكون بصورة ظاهرة، أي أن الموجود الحيّ يوجد هذه التغييرات أحياناً عن علم ووعي وإرادة، وأحياناً أخرى تظهر هذه التغييرات والاستعدادات من دون أن يلتفت إليها. مثلاً لو صعدنا بإنسان إلى إرتفاع شاهق في الجو فإن عدد الكريات الحمر في الدم يزداد بشكل طبيعي حتى يستطيع الاستفادة من غاز الأوكسجين - الذي يقل في ذلك المستوى من الارتفاع - بصورة كافية، وتوجد هذه الظاهرة في النباتات كثيراً أو قليلاً. ويسمى هذا الأصل بأصل التكيف مع البيئة. ويفسر كثير من المتخصصين في علم الحيوان ظهور أعضاء أجسام الحيوانات والجوارح والأجهزة العجيبة الموجودة فيها حسب هذا الأصل. فعلماء الحيوان لا يشكّون في أن التركيب الوجودي للكائن الحيّ منسجم مع احتياجاته، ولا يترددون في أن تغيير الاحتياجات يؤدي إلى تغيير في تركيبه الوجودي من حيث الاستعدادات الحيوية، ويكون تغيير الاستعدادات متناسباً دائماً مع تأمين الحاجات الحيوية بحيث يؤمن له مستلزمات استمرار حياته، وقد التفت العلماء منذ الأزمان الغابرة - بشكل مفصل أو مختصر - إلى هذا الموضوع، فقد أشار ابن سينا في أحاديثه إلى هذا الأمر - ولكن يختلفون في تعيين العلة الحقيقية لهذه التغييرات الحاصلة في التركيب الوجودي للكائن الحيّ، ولا يتفقون على تعيين مداها، ولا على أن الموجود الحيّ إلى أي حد له القدرة على النشاط ليتأقلم مع بيئته فتستمر حياته. فبعض يقول: إنّ سبب هذه التغييرات هي العوامل الطبيعية للبيئة، وبعض يدّعي أنّ الاحتياج نفسه هو الموجود لها، وبعض يزعم أنّ سبب هذه التغييرات والاستعدادات هي قوة الحياة التي نعبّر عنها بالنفس النامية (في النباتات) والنفس الحيوانية (في الحيوانات)، وبعض ينسب هذه التغييرات مباشرة إلى علل ما وراء الطبيعة، والقدر المتيقن هو أن العلم لم يستطع لحدّ الآن معرفة العلة الواقعية لهذه التغييرات، وكلّ ما قيل إنها هو من قبيل النظريات الفلسفية التي لا بدّ من معرفة صحتها أو سقمها بالأدلة الفلسفية. ونحن لا نستطيع في هذا المجال أن نتخلى عن موضوعنا لتتفرغ لهذا الموضوع، لذلك نتركه إلى فرصة أخرى، والذي يتعلق بموضوعنا هو أن هناك أصلاً مسيطراً على وجود الكائن الحيّ يسمى بأصل التكيف مع البيئة، ونسميه نحن بأصل الإنسجام مع الاحتياجات ليصبح ذا معنى أعمّ، ويكون هذا الإنسجام أحياناً مخفياً عن الشعور والوعي، وأحياناً أخرى ظاهراً، ويسيطر هذا الأصل على الأمور الجسمية وعلى الشؤون النفسية، أي أنّ جميع أجهزة البدن المختلفة والإحساسات القلبية والملكات الأخلاقية والعواطف والرغبات الباطية خاضعة لهذا الأصل،

٦- العلاقة بين الاعتباريات في علوم اللغة وبين الاعتباريات في العلوم القانونية والفقهية والفلسفية، وجعل الأولى مدخلاً، ولأنها تشكل أصلاً لذهاب العقلاء إلى اعتباريات، كما في الاستعارة، فمن يقول: (رأيت القمر يقرأ القرآن) لا يكذب بل جعل القارئ مصداقاً للقمر لأجل التأثير على المستمع، ولولا هذا التعبير لفقد التأثير البلاغي.

٧- الحسن والقبح القبح العقليان ليسا مطلقيين، بل هما من الاعتبارات التي تختلف باختلاف الظروف.

وها هنا نواجه موضوعاً مهماً جداً لم يسبق إليه، ويتعلق بالمنطق والفلسفة إلى حد بعيد وهو عبارة عن: «علاقة العقل والإدراكات العقلية بأصل الإنسجام مع البيئة»، أي كما أن الأمور الجسميّة والنفسية للكائن الحي تتناسب دائماً مع البيئة والاحتياجات الحيويّة - حسب أصل الإنسجام مع الاحتياجات - وهي تتغير بتغير تلك البيئة وهذه الاحتياجات، أيكون العقل والإدراكات العقلية - ولا سيما الأسس والمبادئ العقلية المسماة بالبدهيّات الأولى التي أثبتنا في المقالة الخامسة أنها «المعايير» الأصلية للفكر البشري من الناحية المنطقية وقد بُنيت عليها أسس الأفكار الفلسفية والعلمية (الرياضية والطبيعية) - تابعاً للأصل العام بالإنسجام مع البيئة، فتكون كلّ بيئة مُوجدة لعقل خاص وأسس عقلية معينة، ويكون العامل أو العوامل التي تؤدي في سائر أقسام التركيب الوجودي للكائن الحي إلى وجود استعدادات متناسبة مع احتياجاته، وتغير الاحتياجات تتغير تلك الاستعدادات مسيطرة أيضاً على النشاطات العقلية أم لا؟ وبعبارة أخرى: أنّ لدينا في الوقت الراهن مجموعة من الأسس والمبادئ العقلية، وقد أشدنا عليها الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية والطبيعية، فهل تكون هذه الأسس خاضعة لأصل الإنسجام مع البيئة ويكون الذهن قد وضعها وفرضها متأثراً بعامل أو عوامل التكيف، وتغير أوضاع البيئة الطبيعية أو الاجتماعية وتغير الاحتياجات فإن هذه الأصول تخلي مكانها لتحل محلّها «أصول موضوعة» أخرى أم لا؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يبقى في أنفسنا اطمئنان بالعلم والفلسفة والمنطق؟! أسس الفلسفة:

٨- قد يقال إننا نلمس بالوجدان تأثير الظروف في الإدراكات، والجواب هذا صحيح في قسم من الإدراكات، وهو الاعتبارات، وأما الحقائق فلا.

٩- الاعتبارات ثلاثة أنواع:

(أ) أخلاقية، وهي الحسن والقبح.

(ب) اجتماعية، مثل اعتبار من أجرى عقد النكاح زوجاً.

(ج) شعرية.

والثالثة أكثرها وأسرعها تغيراً، لأن الغرض منها التأثير على المشاعر، وهو يختلف باختلاف الهدف، وهو يختلف باختلاف الموقف من الموصوف.

١٠- الاعتبار لون من التوسعة في المفاهيم الحقيقية^(١).

(١) جاء في ترجمة الخاقاني: (وقد يخطر في البال ما هنا إشكال حول تلك القاعدة العامة التي مرّ بيانها في المقالة الخامسة، فهي تصدق على الإدراكات الحقيقية ولا تصدق على الاعتباريات، لأن للحقائق مصاديق واقعية- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وهي توجد عن طريق الاتصال الوجودي بين القوة المدركة والمصاديق الواقعية، بخلاف الاعتباريات فإنها ليس لها مصاديق واقعية، إذن هل يمكننا القول: إن الذهن يخلق المفاهيم الاعتبارية ويضعها من نفسه؟! والجواب على هذا الإشكال واضح لأنّ أيّ واحد من الإدراكات الاعتبارية- كما سوف يعلم ذلك خلال المقالة- ليس عنصراً جديداً، ولا مفهوماً مقابلًا للإدراكات الحقيقية قد عرض الذهن فنضطر لتفسير وجوده بأنه من خلق الذهن وابتداعه، بل الحقيقة هي أنه إذا أخذنا بعين الاعتبار أيّ مفهوم من المفاهيم الاعتبارية فسوف نجده قائماً على أساس حقيقة، أي أن له مصداقاً واقعياً، وهو حقيقة بالنسبة إلى المصداق، وعروض ذلك المفهوم على الذهن قد تمّ عن طريق ذلك المصداق الواقعي، وكلّ ما هناك هو أننا قد فرضنا لذلك المفهوم مصداقاً آخر في ظرف توهمنا للوصول إلى مقاصدنا العملية، إذن يصبح هذا العمل الذهني الخاص الذي سمّيناه بـ«الاعتبار»

ما المراد بالمفاهيم الاعتبارية؟

ومن خلال ما تقدم يتضح أن لفظة (الاعتبار) من الألفاظ المشتركة التي استخدمها الفلاسفة في أكثر من معنى^(١)، فقد تطلق مقابلة للأصالة في بحث (أصالة الوجود أو الماهية)، وهي هنا بمعنى ما يترتب عليه الأثر، ويشكل متن الواقع الخارجي، وقد تطلق بمعنى المفهوم الذي هو بشرط الوجود الذهني، ولا يتحقق خارجاً في مقابل المفهوم الذي لا بشرط، وقد

في الواقع لوناً من ألوان البسط والتعميم الذي يقوم به الذهن في المفاهيم الحقيقية بدافع من العوامل العاطفية والدواعي الحيوية، وهو لون من النشاط والتصرف الذي يؤدّيه الذهن في مجال الإدراك، وفرق هذا النشاط الذهني عن التصرفات التي مرّ شرحها في المقالة الخامسة، هو أن هذا التصرف يقع تحت تأثير الرغبات الباطنية واحتياجات الحياة (بصورة إرادية أو غير إرادية)، وهو يتغير بتغيرها، بخلاف تلك التصرفات فإنها متحرّرة من تأثير هذه العوامل. وبناء على هذا تكون المفاهيم الاعتبارية مأخوذة ومقتبسة من المفاهيم الحقيقية، وكما قلنا في المقالة الرابعة ليس لدينا خطأ مطلق بل كلّ خطأ قد ظهر من شيء صحيح فكذا الأمر هنا فإنه ليس لدينا فرض واعتبار مطلق، بل جميع المفاهيم الاعتبارية مقتبسة من المفاهيم الحقيقية الحسية أو الانتزاعية، وهذا هو معنى ما جاء في المتن من أن «أيّ واحدٍ من المعاني الوهمية قائم على حقيقة»، وليس من العسير فهم هذا الأمر في مورد الاعتباريات الشعرية مثل (جاء الأسد)، وسوف يتّضح ذلك في مورد الاعتباريات العملية والاجتماعية أيضاً بشكلٍ تدريجيٍّ من خلال البيان الذي سوف يأتي في المتن أو في التعليقات)، أي أن أيّ حدٍّ وهميٍّ نعطيه للمصداق فله مصداق آخر واقعيٍّ أيضاً فقد أخذ منه، فإذا اعتبرنا إنساناً أسداً فلا بدّ أن يكون هناك أسد واقعيٍّ له حدّ الأسد)، وجاء في ترجمة السيد أبورغيف: (وهذا العمل الذهني الذي اسميناه (الاعتبار) هو في الحقيقة لون من التوسعة للمفاهيم الحقيقية...).

(١) نهاية الحكمة الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

يوجد بنفسه في الخارج، وعلى هذا يشمل المفاهيم الفلسفية والمنطقية، وما يهمننا هنا هو استخدامهما في تلك المفاهيم التي تصوغها قوة الوهم (القوة الفعالة)، كما هو رأي العلامة الطباطبائي رحمته الله والشهيد المطهري رحمته الله^(١)، كفروض من أجل التكيف مع متطلبات الحياة، أو تحديد السلوك للظفر بالكمال فيما إذا قصر العقل النظري عن تحديد العمل الموصل بالدقة، فإن الكائن الحي في تأثره بالظروف المحيطة يخضع لأصلين مهمين، كما ذكر الشهيد المطهري رحمته الله:

الأصل الأول: أصل بذل الجهد من أجل البقاء، ويتحرك هذا الجهد الحيوي نحو جلب المنافع ودفع الضرر، من أجل الاستمرار في الحياة.

الأصل الثاني: أصل التكيف والانسجام، والمراد به هو إن الكائن الحي يتفاعل مع الظروف المحيطة به، وينسجم معها من خلال تغير يقع في تركيبة جسده ونمط حياته، وقد توصل علماء النفس من خلال دراسة اختلاف النشاطات الحيوانية تبعاً لاختلاف البيئة والعوامل المحيطة إلى هذه النتيجة وهي: إن الإنسان يتأثر بعوامل الطبيعة في نشاطاته العقلية، كما يتأثر بها في شكله وسلوكه، ونظراً إلى اختلاف العوامل الطبيعية مكاناً وزماناً، فإن النشاطات العقلية تختلف من مجتمع إلى آخر، فقد يكون شيء ما قبيحاً عند مجتمع، وحسناً عند مجتمع آخر، وقد يرى مجتمع ما وجود علاقة سببية بين شيئين، ولا يرى مجتمع آخر أي لون من ألوان الارتباط بينهما، كما أنه قد يثبت حكم لشيء، ولا يثبت في مجتمع آخر.

(١) راجع أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: ج ٢ ص ٢٠٦.

حقيقة المفاهيم الاعتبارية:

وقد اهتم العلامة الطاطبائي رحمته الله ببحث المفاهيم الاعتبارية بهذا المعنى في المقالة السادسة من أصول الفلسفة حيث خصصها لبحث الاعتبار، كما كتب رسالة خاصة قبل ذلك أيام شبابه في النجف الأشرف، وتعرض لها في كتابه الدرسي (نهاية الحكمة)، كما تعرض له في تفسير الميزان عند تفسير الآية ٢٣١ من سورة البقرة^(١)، ومما قال رحمته الله في ذلك مبيناً جملة من الأبحاث: « للاعتباري فيما اصطلحوا عليه معانٍ آخر، غير ما تقدم، خارجة من بحثنا:

أحدها: ما يقابل الأصالة، بمعنى منشئية الآثار بالذات المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهية.

الثاني: الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره، قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز، كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث: المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقق له فيما وراء ظرف العمل، ومال الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال التي هي حركات مختلفة ومتعلقاتها، للحصول على غايات حيوية مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل،

(١) الميزان تفسير القرآن ج ٢ ص ١١٥.

واعتبار المالكية لزيد - مثلاً - بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الإنسانية المالكة لقواها، واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة، ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العددي، وعلى هذا القياس. و من هنا يظهر أن هذه المعاني الاعتبارية لا حد لها ولا برهان عليها.. أما أنها لا حد لها فلأنها لا ماهية لها داخلية في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها فلا حد لها. نعم، لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها. وأما أنها لا برهان عليها فلأن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائمة كلية وهذه المعاني لا تتحقق إلا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، وأنى للمقدمات الاعتبارية - ذلك وهي لا تتعدى حد الدعوى. ويظهر أيضاً أن القياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات، والمسلّمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها اللغو الذي لا أثر له»^(١).

فقد تعرض عليه السلام في هذه العبارة لبيان إطلاقات الاعتباري، وتعريف المعنى المبحث عنه هنا ببيان أنه: (المعنى التصوري أو التصديقي الذي لا تحقق له فيما وراء ظرف العمل، ومال الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية)، وبين انقسامه الأولي إلى تصورات مثل الرئاسة، وتصديقات

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٥٩.

مثل: (هذا رئيس) أو (البيع واجب)، وبين حقيقته بأنه إعطاء حد شيء حقيقي غير مصداقه الحقيقي من الأفعال ومتعلقاتها، وبين أن الغرض من ذلك تحصيل أغراض حيوية للموجود المتكامل بعمله، وأن هذا الغرض الواقعي يحصل بتأثير الاعتبار في العواطف والمشاعر.

قال ﷺ في تفسير الميزان: «(علومه العملية) وأنتجت هاتان العنايةتان: أعني قوة الفكر والإدراك ورابطة التسخير عناية ثالثة عجيبة، وهي أن يهيئ لنفسه علوماً وإدراكات يعتبرها اعتباراً للورود في مرحلة التصرف في الأشياء وفعلية التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه. توضيح ذلك: أنك إذا خلّيت ذهنك وأقبلت به على الإنسان، هذا الموجود الأرضي الفعال بالفكر والإرادة، واعتبرت نفسك كأنك أول ما تشاهده وتقبل عليه وجدت الفرد الواحد منه أنه في أفعاله الحيوية يوسط إدراكات وأفكاراً جمّة غير محصورة يكاد يدهش من كثرتها واتساع أطرافها وتشّتت جهاتها العقل، وهي علوم كانت العوامل في حصولها واجتماعها وتجزئها وتركيبها الحواس الظاهرة والباطنة من الإنسان، أو تصرف القوة الفكرية فيها تصرفاً ابتدائياً أو تصرفاً بعد تصرف، وهذا أمر واضح يجده كل إنسان من نفسه ومن غيره لا يحتاج في ذلك إلى أزيد من تنبيه وإيقاظ.

ثم إذا كررت النظر في هذه العلوم والإدراكات وجدت شطراً منها لا يصلح لأن يتوسط بين الإنسان وبين أفعاله الإرادية، كمفاهيم الأرض،

والسواء، والماء، والهواء، والإنسان، والفرس ونحو ذلك من التصورات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيال، والتفاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحققت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادة الخارجية وبين حواسنا وأدواتنا الإدراكية، ونظيرها علمنا الحاصل لنا من مشاهدة نفوسنا وحضورها لدينا (ما نحكي عنه بلفظ أنا)، والكليات الآخر المعقولة، فهذه العلوم والإدراكات لا يوجب حصولها لنا تحقق إرادة ولا صدور فعل، بل إنما تحكي عن الخارج حكاية.

وهناك شطر آخر بالعكس من الشطر السابق كقولنا: إن هناك حسناً وقبحاً، وما ينبغي أن يفعل وما يجب أن يترك، والخير يجب رعايته، والعدل حسن، والظلم قبيح، و مثل مفاهيم الرئاسة، و الرؤسية، والعبدية، والمولوية، فهذه سلسلة من الأفكار والإدراكات لا هم لنا إلا أن نشتغل بها ونستعملها، ولا يتم فعل من الأفعال الإرادية إلا بتوسيطها، و التوصل بها، لاقتناء الكمالات، وحياسة مزايا الحياة. وهي مع ذلك لا تحكي عن أمور خارجية ثابتة في الخارج مستقلة عنا وعن أفهامنا، كما كان الأمر كذلك في القسم الأول، فهي علوم وإدراكات غير خارجة عن محوطة العمل ولا حاصلة فينا عن تأثير العوامل الخارجية، بل هي مما هيأناه نحن وألهمناه من قبل إحساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة، وجهازاتنا العاملة للفعل والعمل، فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، ونفورها عما لا يلائمها يوجب

حدوث صور من الإحساسات: كالحب والبغض، والشوق والميل والرغبة، ثم هذه الصور الإحساسية تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثم بتوسطها بيننا وبين المادة الخارجية وفعلنا المتعلق بها يتم لنا الأمر، فقد تبين أن لنا علوماً وإدراكات لا قيمة لها إلا العمل، (وهي المسماة بالعلوم العملية) ولاستيفاء البحث عنها محل آخر».

ويقول الشهيد المطهري رحمته الله: تنقسم الادراكات والمفاهيم الذهنية إلى ثلاث فئات رئيسية:

- أ) الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج.
- ب) الاعتباريات: وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج، ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أن العقل يعتبر الشيء الذي ليس مصداقاً واقعياً - لهذه المفاهيم - مصداقاً. ولكي يميز القارئ الكريم الإدراكات الحقيقية من الاعتبارية في الجملة نذكر هذا المثال: لو شكل ألف جندي فوجاً، فإن كل جندي يعتبر جزءاً من هذا الفوج، أما الفوج فهو عبارة عن مجموع الجنود، ونسبة كل فرد إلى المجموع هي نسبة الجزء إلى الكل ونحن ندرك كل فرد من هؤلاء ولنا أحكام مختلفة حول الأفراد، وندرك - أيضاً - مجموع الأفراد الذي أطلقنا عليه اسم الفوج ولنا أحكام معينة بحقه. فإدراكنا للأفراد ادراك حقيقي لأن له مصداقاً واقعاً خارجاً، أما إدراكنا

للمجموع فهو اعتباري لأن المجموع لا مصداق له في الخارج، والذي له تحقق في الخارج إنما هو كل فرد من الأفراد وليس المجموع.

(ج) الوهميات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الخارج، وهي باطلة من أساسها، مثل تصور الغول والعنقاء والحض وأمثالها. وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة إلى فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الأخيرتين^(١).

فالمفاهيم الاعتبارية لا واقع لها وراء فرض الفارض واعتبار المعبر، ويقابلها أقسام متعددة من المفاهيم يطلق عليها اصطلاح (المفاهيم الحقيقية)، وهي المفاهيم التي لها واقعية وتكشف عن الحقيقة ولا تتوقف في ثبوتها ونفيها على فرض الفرض واعتبار المعبر، من قبيل مفهوم الإنسان، والحجر، ومفهوم وجوب الوجود، والإمكان، والكلية، والجزئية، والفوقية، والتحتية.

فمفهوم الإنسان - مثلاً - يحكي حقيقة خارجية غير خاضعة ثبوتاً ونفياً لاعتبار معبر أو فرض فارض، وتلك الحقيقة هي اتصاف ما يصدق عليه هذا المفهوم بالناطقية. فإن ناطقية الوجود المستكشفة بقولنا (هذا الوجود إنسان) لا تثبت بالاعتبار ولا تنتفي بالاعتبار، وبهذا يتضح:

أولاً: اختلاف المفاهيم الحقيقية عن الاعتبارية في ثباتها وديمومتها وكشفها عن الواقع الخارجي.

ثانياً: عدم وجود تعريف حدي للمفاهيم الاعتبارية، لعدم وجود حقيقة

(١) أسس الفلسفة، تعلية العلامة المطهري: ج ١ ص ٤٦.

ثابتة لها وراء فرض الفارض واعتبار المعبر، وتقدم الاختلاف في تحديد كيفية الفرض، وأنه فرض مصداق لمفهوم، أو فرض حد مفهوم شاملاً لغير مصداقه باعتباره أعم.

ويترتب على ذلك أنه لا ينبغي صرف الوقت في البحث عن تعريف حديّ جامع ومانع لبعض مصطلحات العلوم الاعتبارية، كالنحو، والفقه، والأصول، لعدم انطباق شروط التعاريف المنطقية الحدية عليها. نعم، ينبغي أن يبحث عن رسم يضيق دائرة الصدق ويكون أجلى عند الذهن فحسب.

لماذا لا يجري البرهان في الاعتباريات؟

كما أنه لا ينبغي أن نتوقع قيام البرهان في مجال الاعتباريات، يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله: «لا ينبغي أن نتوقع قيام البرهان في مجال الاعتباريات، وذلك لأن مورد قيام البرهان هو الحقائق فحسب»^(١).

أما لماذا لا ينبغي أن نتوقع قيام البرهان في مجال الاعتباريات؟

حتى يتضح لنا الجواب على هذا السؤال لابد من دراسة النشاط الذي يقوم به الذهن في عملية التفكير، فإن الذهن في عملية التفكير يقوم بمقارنة بين مفهومين باحثاً عن رابطة تقع وسطاً بينهما، ومن خلال الظفر بهذه الرابطة يقوم بعملية الاستنتاج.

(١) أسس الفلسفة: ج ٢ ص ٢٥٠.

فإذا أراد الذهن - مثلاً - أن يتعرف على تناهي المجموعة (أ) يقوم بعملية المقارنة بينها وبين المجموعة المتناهية (ب)، وبمعرفة عدد الوحدات التي تتفوق بها المجموعة الأولى يرجع الذهن إلى معلوماته السابقة، فيظفر بهذه القاعدة (الزائد على المتناهي بمقدار متناهي متناهي)، ويجعلها وسطاً يحكم من خلالها بسبب علاقة قائمة بين هذه الرابطة والنتيجة تسمى بـ(علاقة الارتباط التولدي).

ومن الطبيعي ألا توجد هذه العلاقة التولدية بين المفاهيم الوضعية والاعتبارية التي - كما اتضح - افترضتها (القوة الفعالة) لغرض الانسجام مع متطلبات الحياة، لعدم وجود روابط حقيقية وثابتة تجعل بعضها منشأ لإدراك البعض الآخر والحكم عليه بالسلب أو الإيجاب.

يقول الشهيد المطهري رحمته الله: إن أساس النشاط الفكري والعقلي للذهن - كما عرفنا - هو الروابط الواقعية لمحتويات الذهن، ولما كانت المفاهيم الحقيقية بالذات مرتبطة فيما بينها، فقد توفرت الأرضية الصالحة للنشاط الذهني فيما بينها، ومن هنا فإن الذهن يستطيع بواسطة تشكيل القياسات والبراهين المنطقية أن ينجح في معرفة بعض الحقائق من حقائق أخرى. أما في الاعتباريات فإن الروابط بين الموضوعات والمحمولات تكون دائماً وضعية وفرضية يتفق عليها، ولا توجد رابطة واقعية بين أي مفهوم اعتباري ومفهوم حقيقي، ولا بين أي مفهوم اعتباري ومفهوم اعتباري آخر ولهذا لم تتوفر في

الاعتباريات أرضية صالحة للنشاط العقلي^(١).

من هنا ينبغي ألا يخلط الإنسان بين المفاهيم الحقيقية والاعتبارية، لأنه إن خلط بينها قد يحسب ما هو كاشف عن حقيقة ثابتة ليس كذلك، أو قد يحسب ما هو كاشف عن اعتبار متغير لا واقعية له كاشفاً عن حقيقة ثابتة. وهذا الأمر - كما هو واضح - قد يسبب سلوك منهج معين في تحقيق مسألة ما ينبغي أن يسلك فيها منهجاً آخر، كاتباع البرهان في العلوم الاعتبارية، مع أن البرهان محله العلوم الحقيقية التي توجد فيها حدود واقعية.

ولزيادة التوضيح نذكر شروط البرهان وأقسامه:

إن البرهان سير من العام إلى الخاص لوجود روابط تجعل الخاص منطبقاً للعام بنحو لو لم يثبت العام للزم التناقض، ولهذا يفيد البرهان اليقين الخاص الذي لا يمكن أن يتحقق بدونه، وهو الحكم بلزوم ثبوت المحمول للموضوع واستحالة الانفكاك - ولهذا ذكر الفلاسفة أنه لما كان الغرض من الفلسفة تحصيل اليقين الخاص بالواقعيات، والتمييز بينها وبين الوهميات لم يجر فيها إلا البرهان العقلي، فإن الإنسان قد يقع في الخطأ من جهة أنه قد يحسب ما ليس بموجود موجوداً أو العكس؛ لهذا كان البحث في الفلسفة منصباً على أحكام الوجود العامة التي تميز كل موجود من حيث هو موجود.

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ص ٢١٢ - ٢١٣ ج ٢.

ويترتب على ذلك:

أولاً: أن الأسلوب التعقلي هو الأسلوب الفريد الذي به تتم معالجة مسائل الفلسفة، فلا المقدمات التجريبية تنفع ولا اللغوية. أما التجريبية فلأن الفلسفة تبحث عن أمور مجردة غير محسوسة (كالوحدة والكثرة، والعلية والمعلولية، والاستقلال والرابطة).

وهذه - كما تقدم - معقولات ثانية تمتاز عن غيرها من المعقولات في عدم وجود صور جزئية - حسية أو خيالية أو وهمية - بجانبها ويحتاج الذهن إلى مقارنة وتحليل حتى يتوصل إليها. وأما اللغوية فلأن الفلسفة تبحث عن واقعية حقيقية وراء عالم اللفظ والاعتبار. وبالتالي يعود البحث عن حلول المسائل (الميتافيزيقية) بغير الأسلوب التعقلي عقيباً؛ بل ومضلاً كما هو الحال في جميع الدراسات التي اعتمدت على التجربة أو اللغة أو أي أسلوب آخر مغاير للأسلوب التعقلي.

وثانياً: إن البرهان القطعي المعتمد من حيث الهيئة والصورة على القياس الأرسطي ومن حيث المادة على مدركات العقل الأول، وهي القضايا اليقينية وعلى رأسها الأوليات كقضية: (استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما) هو الأسلوب التعقلي الوحيد الذي تتم به معالجة مسائل الفلسفة، ذلك لأن الغاية المقصودة من خلال دراسة الفلسفة معرفة أحكام الوجود العامة للتمييز بين الموجود وغير الموجود بين الواقع وغير الواقع، وهذا التمييز لا

يمكن أن يتم إلا من خلال اليقين المركب: وهو - كما تقدم - اليقين الذي يحكم فيه العقل بثبوت الموضوع للمحمول واستحالة انفكاكه عنه، وقد ثبت في المنطق: (أن القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة).

ويتربط على ذلك خروج البحث عن الجزئيات من الفلسفة، وذلك لسببين:
الأول: إن البحث عن الجزئيات خارج عن وسعنا.

الثاني: إن البرهان لا يجري في الجزئي بما هو متغير زائل.
وحيث إن البرهان هو الأسلوب الوحيد لمعالجة مسائل الفلسفة، فسوف تكون الأحكام المبحوثة في الفلسفة خصوصاً الأحكام الكلية المنطبقة على الموضوع الكلي، والذي هو الموجود من حيث هو موجود.

قال العلامة الحلي رحمته الله: «الأشخاص الجزئية لا يمكن تحديدها ولا إقامة البرهان عليها... وأما الثاني: فلأن البرهان أمر عقلي والعقل لا يبرهن إلا على ما يدركه وهو لا يدرك الأمور الشخصية، وأيضاً فإن البرهان والحد يتألفان من أمور كلية دائمة لا يعرض بها التغير والاستحالة والأشخاص بخلاف ذلك. ولأن الحد والبرهان يجب دوام صدقهما على المحدود والمبرهن عليه ولا دوام للجزئيات»^(١).

وقد أشار العلامة الحلي رحمته الله في عبارته الشريفة إلى ضرورة تحقق شروط خاصة في مقدمات البرهان المنتج لليقين بالمعنى الأخص، وأن تلك الشروط

(١) الجوهر النضيد: ص ٣٤٩.

غير متحققة في القضايا التي موضوعاتها شخصية، والشروط كما في باب البرهان:

١- أن تكون المقدمات ضرورية.

٢- أن تكون دائمية.

٣- أن تكون كلية.

٤- أن تكون ذاتية.

قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «إن البرهان لكونه منتجاً لليقين، يجب أن يتألف من مقدمات يقينية - واليقين هو العلم بأن كذا كذا وأنه لا يمكن ألا يكون كذا - والمقدمات اليقينية يجب أن تكون ضرورية، أي: في الصدق وأن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلا لم يمتنع الطرف الآخر فلم يحصل اليقين، وهذا خلف. وأن تكون دائمية أي في الصدق بحسب الأزمان وإلا كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل اليقين هذا خلف. وأن تكون كلية أي في الصدق بحسب الأحوال وإلا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل اليقين هذا خلف. وأن تكون ذاتية المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع، ويرفع برفعه مع قطع النظر عن ما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين هذا خلف»^(١).

(١) الأسفار، تعليقة العلامة: ج ١ ص ٣٠.

قوله ﷺ: أي: في الصدق. فيه إشارة إلى الفرق بين اصطلاح (الضرورة) في باب البرهان واصطلاح (الضرورة) في باب القضايا، فقد تكون القضية ضرورية في باب البرهان وليست كذلك في باب القضايا كقولنا: (الإنسان موجود بالامكان). ونفس الكلام جارٍ في اصطلاح (الكلية) و(الدوام).

أقسام البرهان:

وقد ذكر علماء المنطق أن البرهان ينقسم إلى أربعة أقسام: وذلك لأن الحد الأوسط والذي هو لب عملية الاستدلال تارةً يكون واسطة في الإثبات، وأخرى يكون واسطة في الإثبات والثبوت معاً.

والأول هو البرهان (الإنسي): ومثاله (هذا حديد متمدّد، وكل حديد متمدّد فهو حارّ، هذا حديد حارّ).

والثاني هو البرهان اللمي: ومثاله (هذا حديد حارّ، وكل حديد حارّ، فهو متمدّد، هذا الحديد متمدّد).

وذكروا أن البرهان (الإنسي) ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- أن يكون الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر، عكس (برهان لم) ومثاله ما تقدم (هذا حديد متمدّد، وكل حديد متمدّد فهو حارّ، هذا حديد حارّ) فإن الاستدلال بالتمدّد على ارتفاع الحرارة استدلال بالمعلول على العلة، ويسمى هذا القسم بـ(الدليل).

٢- أن يكون الأوسط والأكبر معلولين لعدة واحدة، فيستكشف من

وجود أحدهما وجود الآخر، ويسمى هذا القسم بـ(البرهان الأني المطلق). ومثاله كما في الحاشية^(١) (هذه الحمى تشتد غباً، وكل حمى تشتد غباً محرقة، فهذه الحمى محرقة)، فإن الاشتداد غباً ليس معلولاً للإحراق ولا العكس؛ بل كلاهما معلول للصفراء المتعفنة الخارجة من العروق.

٣- أن يكون الحد الأوسط والحد الأكبر من لوازم الحد الأصغر - لا عليية بينهما وليس معلولين لعلّة واحدة - فيستدل على ما هو بين منهما على ما ليس ببين، بأن يجعل اللازم البين حداً أوسط.

وهذا القسم من البرهان هو الذي يسلك فيه من بعض اللوازم العامة إلى بعضها الآخر، ومثاله: أن ينتقل الذهن من أصالة الوجود إلى الصرافة أو الوحدة بسبب وجود تلازم بين الأصالة وبين الصرافة والوحدة باعتبار أنها عناوين متعددة منتزعة من حقيقة واحدة، وهي حقيقة الوجود. ومن الواضح أن الضرورة، والدوام، والكلية، والذاتية لا وجود لها في القضايا التي لا علاقة للمحمول فيها بالموضوع وراء الفرض والاعتبار الذي يختلف باختلاف الظروف والملازمات، وعليه فلا نتوقع جريان البرهان في العلوم الإعتبارية، ولهذا يقول السيد السيستاني رحمته الله في عوامل تأثير الفكر الكلامي والفلسفي في أصول الفقه: «العامل الثالث: تطبيق القواعد التي كان يجريها الفلاسفة في التكوينية في الاعتبار، وبدلاً من أن يعالجوا المشكلات

(١) الحاشية: ص ١١٢.

القانونية فإنهم قد خلقوا إشكالات قانونية نتيجة لاستخدام المصطلحات والقواعد الفلسفية، كالعلة والمعلول، والسبب والمسبب، وغيرها. مثلاً: قانون عدم معقولية تقدم المعلول على علته زمانة، هذا من القوانين الواضحة؛ إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يتقدم المعلول التكويني زماناً على علته؛ إذ العلة مقارنة مع المعلول، وأجزاء العلة أحياناً يكون لها سبق زمني على المعلول، فلا يمكن أن تتأخر زماناً، ومن هنا وقع السؤال أنه كيف يؤثر الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية والقانونية في الأمر المتقدم عليه، مع أن المتأخر زمنياً لا يمكن أن يؤثر في المتقدم، فهذا القانون الفلسفي قد خلق في علم الأصول مشكلة مهمة هي مشكلة الشرط المتأخر، وكذلك مسألة الكشف الانقلابي في البيع الفضولي، وقد ذهبوا لبطلانه اتباعاً للقانون القائل بأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، وكذلك مسألة تبديل الامتثال الذي يتعرض له في بحث الأجزاء، حيث قالوا بعدم معقوليته اتباعاً لهذا القانون، وهو أن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، وهذا القانون من القوانين التي ترتبط بالتكوينية، ولكن قد استخدم في علم الأصول، وكذلك قانون استحالة اجتماع الضدين والمثلين الذي قد اعترف به الفلاسفة السابقون في مجال التكوينية، قد طبق في علم الأصول، حيث اعتبر من مقدمات امتناع اجتماع الأمر والنهي، كما في الكفاية، حيث عدوا الأحكام التي هي من الاعتباريات كالأعراض القابلة للضية فيما بينها، لذلك نرى أن من مقدمات مبحث اجتماع الأمر والنهي على مسلك المحقق الآخوند هو التضاد بين الأحكام، فاعترفوا بالتضاد بين الأحكام، مع أنه لا يوجد تضاد في الاعتباريات،

لا الاعتبار الأدبي، ولا الاعتبار القانوني. وكذلك في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، قد ذكر إشكال التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري^(١)، وهكذا أخذ يستعرض رحمته جملة من تطبيق البرهان ومنهج العلوم الحقيقية في العلزم الاعتبارية، ثم قال: «إذن، فلا بد أن نميز الاعتبارات عن التكوينيات، والقوانين التي في التكوينيات بما تختلف عن الاعتبارات، ونتيجة عدم التمييز هذا حدثت مشكلات عويصة في الميدان الأصولي حفّزت العلماء أن يفكروا طويلاً في معالجتها»^(٢).

توسط الاعتبار بين حقيقتين:

وقد تقدم عن العلامة الطباطبائي رحمته أنه تحدث عن رجوع الاعتبارات بكل أقسامها إلى اعطاء حد شيء لشيء آخر، كما في باب الاستعارة والتشبيه ونحو ذلك، وذكر أن الداعي له أن الفاعل المختار لا يستكمل إلا بإرادة، والإرادة لا تنشأ من الوجود لتحقيقه، فيعتبر الإنسان ما لا يجده بمنزلة ما عنده من أعضاء، فيقوم الذهن بجعل الضرورة مع المفقود وكأنه مثل ما عنده من الأعضاء المتحققة والضرورية بتحققها، وبهذا تنشأ الإرادة، فالاعتبار بعد حقيقة نقص الفاعل المريد وكون الفاعل مكمل، وقبل حقيقة الإرادة التي تنشأ منه بعد الاعتبار، فهو متوسط حقيقتين، وإذا نشأ الزوم والضرورة

(١) مباحث الألفاظ ج ١ ص ٢٤-٢٥.

(٢) المصدر ص ٢٧.

تفرعت منه سائر الاعتبارات، فمن لزوم تحقق المصلحة يعتبر الحسن للفعل الجالب لها، وحيث إن اعتبار الحسن قد لا يخلق الإرادة لوحده، ولا بد من اعتبار حسن المدح يعتبر الإنسان حسن المدح لخلق إرادة المجتمع لمدح من يفعل الحسن، وكل هذه الاعتبارات تندرج تحت إعطاء حد شيء لآخر.

وجعل للاعتبارات تبعية للحقائق فكل اعتبار بإزائه حد حقيقي، كالرئاسة الاعتبارية التي هي أخذ حد رئاسة العقل على الحس - مثلاً - واعتبر مطابقة الاعتبارات في ظرف الفرض والتوهم وليس الخارج، وهي تزول بزوال العواطف والمشاعر، فقد يعتبر شخص في يوم أسداً، فينكشف جنبه، ويعتبر فأراً، فيزول الاعتبار الأول، ولا بد أن يكون في الاعتبار مناسبة، وإلا يكون غلطاً كما في اعتبار القبيح قمرأً، ولا بد أن يكون فيه غرض، وإلا يكون لغواً باطلاً، وهذا ميزان الاعتبارات العملية، وليس المطابقة للوجود الخارجي، ولهذا عرفه بأنه: « إعطاء حد شيء لشيء آخر بواسطة العوامل العاطفية بقصد ترتيب الآثار المرتبطة بعوامل العاطفة »^(١)، ويمكن متابعة ما ذكر في المواضع التي أشرنا إليها، فإن استعراض ذلك مع التعليق عليه من حيث استناد الاعتبار إلى قوة الوهم وانحصار الغرض في توقف الإرادة عليه وكون بعض ما ذكر - كالحسن والقبح - مصاديق له يخرجنا عن بحث الاعتبارات من زاوية نظرية المعرفة.

(١) أسس الفلسفة ج ٢ ص ٢٠٨.

تقسيم الاعتبار إلى قانوني وأدبي:

والجدير بالذكر - أيضاً - أن هذا الاعتبار جعله السيد السيستاني رحمته الله قسماً من الاعتبار، وهو الاعتبار الأدبي، وقال في تعريفه: «القسم الأول: الاعتبار الأدبية: ستعرض لها في مباحث المجاز والاستعارة والكنية، وغيرها من المباحث التي تعرض لها في علم البيان بصورة بدائية، وفي علم الأصول بصورة متطورة نهائية وعميقة، وواقع الاعتبار الأدبية عبارة عن إعطاء حد شيء لشيء آخر لأجل التأثير في إحساسات المخاطب، ولكن لا تتطابق الإرادة الاستعمالية فيها مع الإرادة الجدية، كما لو قلنا: (زيد أسد) أو (رأيت أسداً برمي)، فإعطاء حد الأسدية لزيد هو حد اعتباري، ولا تطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية؛ إذ الإنسان لا يرى زبده مصداقاً للأسد واقع، كما سيأتي في بحث المجاز أن الأسد قد استعمل بمعناه هو، ولكن نحن أعطيناه هذا الحد - حد الأسد - في مرحلة التطبيق لزيد، ولذلك اعتبرنا زيداً أسداً. هذه يقال لها الاعتبار الأدبية، أي التي ليس لها واقع، ويمكن التعبير عنها بالاعتبارات مع العناية، وتأثيرات الشعر والأدب ناشئة من هذه الفكرة، والدعايات والتبليغات والتلقينات كثيرة منها يرتبط بالاعتبارات الأدبية»^(١).

وفي مقابل هذا القسم «الاعتبارات القانونية: هي أيضاً أمور غير

(١) المصدر ص ١٢.

تكوينية، وتدور مدار اعتبار المعتبر، إلا أن هذه الاعتبارات متأصلة وبدون عناية، ويوجد فيها تطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، فإذا قلنا: (إن هذا الشيء واجب) حيث يعرف الوجوب بأنه اعتبار شيء في ذمة المكلف فهو أمر اعتباري، ولكننا واقعاً نراه واجباً، وهكذا التحريم، وكذا الملكية والزوجية، فالزوجية أمر اعتباري واقعي بمعنى أنه لا فرق فيها بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، بل يتطابقان، وقد كان يتخيل سابقاً أن الاعتبارات القانونية من قبيل الأعراض الخارجية حتى به بعض الأعظم على أنها ليست من الأعراض الخارجية»^(١).

وعلى هذا يختلف الاعتبار الأدبي عن القانوني في ارتباط الأول بالجانب الذوقي والشعوري للإنسان، وإن كان قد يترتب عليه عمل إلا أن هذا ليس ارتباطاً بالعمل، بخلاف الاعتبار القانوني فهو مرتبط بالعمل ولو بطريق غير مباشر كما في غير الأحكام التكليفية، كما أنه هذا الفرق ينعكس على الهدف والغرض، فإن غرض القانوني العمل، بخلق الإرادة أو الكراهة، وغرض الاعتباري الأدبي التأثير في المشاعر، والاعتبار القانوني له تأصل في وعائه الخاص، بينما الأدبي لما كان مجرد عمل فردي، كالشعر الذي يصدر من شاعر في مناسبة خاصة، فليس له تقرر عرفي عام^(٢)، وإنما هو مجرد توسعة حد في

(١) المصدر نفسه.

(٢) وللسيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله كلام في الاعتباريات، وقد فرق فيه بين الاعتبار والادعاء الأدبي،

ولاشتماله على عدة فوائد ننقله هنا: قال ﷺ: (والظاهر أن الأمر الاعتباري هو المفهوم المقرر عند الشارع، أو العرف الذي له نحو من الوجود تابع ثبوتاً لجعله والبناء عليه، ممن بيده أمره من شرع أو عرف أو سلطان، ومسبب عن حكمه به، من دون أن يكون له ما بإزاء في الخارج. وبذلك يكون متوسطاً بين الأمر الحقيقي والادعائي المحض، لأن الأول له ما بإزاء في الخارج مستند لسببه التكويني من دون دخل للعجل والبناء فيه، والثاني لا يكون له بنظر العرف وجود مسبب عن ادعائه والحكم به، بل ليس له وراءها شيء، كما في موارد الاستعارات والمبالغات والتنزيلات الواردة في مقام الحكم، والتي تبتني على العلاقات المجازية ونحوها. ولا معنى لمنع وجود الأمر الاعتباري بعد ما ذكرناه من فرض أن له وجوداً بنظر العرف من دون أن يكون له ما بإزاء في الخارج، لأن إنكار وجوده في عالم الاعتبار خلاف الفرض، وإنكار وجوده في الخارج إنكار لأمر خارج عن المدعي. نعم، لا بد من غرض عقلائي مصحح لانتزاع المفهوم الاعتباري والبناء عليه في عالم الاعتبار، بعد فرض عدم التقرر له في الخارج. والظاهر أن الغرض منه تنظيم الاحكام والآثار العملية التابعة لمن بيده الاعتبار من شرع أو عرف، وكما كان له جعل الاحكام، كان له اختراع الموضوع فيها لتنظيمها. لكن لا بمعنى تقوم مفهوم الأمر الاعتباري بخصوص بعض الأحكام، ليلزم ارتفاعه بارتفاعها، بل بمعنى كون اعتباره لأجل تحديد الموضوع الصالح لها، ليسهل تنظيمها، وإن لم تشرع في بعض موارد لفقده بعض شروطها. وبما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعظم ﷺ في بعض الأمور الاعتبارية من أنها من مراتب بعض الأمور الحقيقية، فإنه بعد أن ذكر أن الملكية من الأمور الاعتبارية ذكر أنه يمكن أن يقال: إنها من سنخ الملكية الحقيقية، فان حقيقة الملكية هي الوجدية، والسلطنة، والإحاطة على الشيء، وهي ذات مراتب أقواها واجدية المالك بالملكية الاعتبارية، ثم واجدية المحاط عليه بالمحيط خارجاً، كواجدية الانسان لما يلبسه من ثيابه. وجه الضعف: أن اختلاف الامر الحقيقي والاعتباري سنخاً وأثراً، تبعاً لاختلاف سنخ عليتهما مانع من البناء على كون أحدهما من مراتب الآخر. نعم، قد يتشابهان في بعض الآثار، فكما أن له تعالى التصرف في مخلوقاته فإن للمالك التصرف في مملوكاته. لكن الأول عقلي، تبعاً لخصوصية ذاته تعالى وتأثيره في مخلوقاته، والثاني تابع لجعل الشارع إطلاقاً أو تقييداً. ومثله ما ذكره سيدنا الأعظم ﷺ في جملة من عناوين الأمور الاعتبارية، من أن للعناوين المذكورة حقائق حقيقية، تارة: تنشأ تكويناً بفعلها في الخارج. وأخرى: تنشأ

مناسبة يستعمل فيها لفظ في شيء ويراد جداً شيئاً آخر، بخلاف الاعتبار القانوني فهو مراد جداً ولا تختلف فيه الإرادة الاستعمالية عن الجدية^(١).

مناقشات الشيخ الأستاذ رحمته الله لكلام المحقق الإصفهاني:

وقد ناقش الشيخ الأستاذ (أيده الله) المحقق الأصفهاني رحمته الله بعدة مناقشات: المناقشة الأولى: هو أن المحقق رحمته الله جعل الأمور الاعتبارية ما يختلف

تكويناً ادعاء في مثل العقود والايقاعات. ولا تخرج بذلك عن كونها اعتبارية، لأن الوجود الادعائي نوع من الاعتبار، من دون أن تختلف حقائق الأمور الخارجية عن حقائق الأمور الاعتبارية. وقد يظهر ذلك من بعض المحققين، بل صرح: بأن أسدية الشجاع اعتبارية للعرف كما أن ملكية الوارث اعتبارية لهم أو للشارع، خالطاً بين الاعتبار والادعاء، مدعياً أن المفهوم الواحد كما يكون له مطابق حقيقي يكون له مطابق اعتباري. فراجع كلامه على غموض فيه. ويظهر وجه ضعفه مما سبق من أن الادعاء مابين للاعتبار، ولذا يتعلق بما لا يقبله من الأمور الحقيقية، وبما يقبله من دون أن يقتضي وجودهما، كادعاء أن الشجاع أسد، وادعاء أن المطلقة رجعيًا زوجة، والمزوجة متعة مستأجرة. ولذا لا يكون الوجود الادعائي فرداً حقيقياً للعنوان المدعى، بل يحتاج الحمل عليه إلى قرينة، بخلاف الوجود الاعتباري، حيث يكون فرداً حقيقياً لعنوانه، كالوجود الخارجي لعنوانه. كما يستغني كل منهما عن القرينة لو كان العنوان حقيقة فيه أو منصرفاً إليه، ويحتاج إليها لو كان مشتركاً لفظياً بينهما. وبالجمله: لا ينبغي التأمل في اختلاف حقيقي كل من الأمر الحقيقي والاعتباري نسخاً وتباين مفهوميهما، كما صرح به المحقق الخراساني رحمته الله، ومباينة الاعتبار للادعاء. ثم إن الظاهر أن الأمور الاعتبارية من سنخ الاعراض القائمة بموضوع واحد، كالحرية والمسجدية والطهارة والنجاسة، أو الإضافات القائمة بأكثر من موضوع واحد، كالزوجة والملكية والرقية وغيرها. وربما يأتي بعض الكلام فيها. ولا تكون من سنخ الموضوعات القائمة بأنفسها، حيث لا نعهد ذلك فيها. هذا كله في الامر الاعتباري المحكم في علم الأصول: ج ١ ص ٤٠ - ٤٣.

(١) الرافد في علم الأصول ص ٤٧.

باختلاف الاعتبار، وجعل الأمور الحقيقية ما لا يختلف باختلاف الأنظار، قال ﷺ: (المقولات لمكان واقعيتها لا تختلف باختلاف الانظار، ولا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، فإنَّ السقف الملحوظ إلى ما دونه فوق في جميع الانظار، وبالإضافة إلى السماء تحت بجميع الاعتبار، مع أنَّ المعاطاة مفيدة للملك عرفاً، وغير مفيدة له شرعاً، فالآخذ بالمعاطاة والمأخوذ بها مالك ومملوك في نظر العرف دون الشرع، مع أنَّ الحيشة الخارجية العرضية لو كانت ذات واقعية كانت كالفوقية والتحتية اللتين لا تختلف فيهما الأنظار)^(١).

ويلاحظ عليه: أن الحقائق تختلف باختلاف الأنظار، والأمور الاعتبارية قد تتفق عليها الأنظار، كالحسن والقبح، الذين هما من الاعتبار عند.

أقول: ما ذكره شيخنا الأستاذ ﷺ هو ما ذكره السيد الخوئي ﷺ، حيث فهم من قول المحقق الأصفهاني: (فإنَّ السقف الملحوظ إلى ما دونه فوق في جميع الانظار) أن الحقائق تتفق فيها جميع الآراء، فأورد عليه^(٢) بأن الاختلاف في الأمور الحقيقية غير عزيز، بل كثير جداً، ولكن يندفع بأنه لا يحتمل في المحقق الأصفهاني ﷺ الغفلة عن وقع الخلاف في الحقائق كيف ووقع الخلاف في البدييات، فأنكر السوفسطائي وجود الواقع، وخالف في استحالة اجتماع النقيضين، وأنكر الملاحدة وجود الله تعالى، والكفار يوم البعث، والمخالفون

(١) رسالة في تحقيق الحق والحكم ص: ٢٦.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري: ج ٢ ص ٢٠.

وجود القائم عنه؟! ولا يحتمل غفلة المحقق عليه السلام عن ذلك، وإنما المحتمل في حقه، أن يكون مراده هو أن الحقائق لها واقع بقطع النظر عن وجود المدرك، فمن تحققت له شروط الإدراك الصحيحة توصل إليه، ومن لم تتحقق له فلا يظفر به، وبهذا تختلف الأنظار، وهذا معنى: (المقولات لمكان واقعيتها لا تختلف باختلاف الأنظار، ولا تتفاوت بتفاوت الاعتبارات، فإنّ السقف الملحوظ إلى ما دونه فوق في جميع الأنظار، وبالإضافة إلى السماء تحت بجميع الاعتبارات)، أي: هنالك واقع محفوظ، ودور الذهن فيه الإدراك فقط، ومتى تحققت شروط الإدراك الصحيحة رآه الذهن كما هو، بنحو يكون المخالف غير مصيب للواقع، لا أن الواقع المدرك يختلف باختلاف الإدراك.

وأما الاعتبارات فحقيقتها متقومة بالفرض، وهي تابعة له، ونسبتها إلى فرض الفارض مثل نسبة الموجودات الخارجية إلى فاعلها، كالإرادة بالنسبة إلى المرید، فكما إن واقع كل موجود حقيقي هو ظرف تحقّقه وهو يوجد بجعله من علته، ويختلف عما جعل بعلة أخرى، فكذلك المفهوم الاعتباري حقيقته توجد في وعائه الخاص بالاعتبار، ومع تعدد المعبر يتعدد الاعتبار ويتعدد المعبر، ففرض ملكية الخمر - مثلاً - يحقق ملكلة قائمة بالمعبر لها، وفرض حق الاختصاص يحقق أولوية قائمة بالمعبر له، فيتعدد المعبر بتعدد الاعتبار، فهو يختلف باختلاف الأنظار، لا أن فيه اعتبار واحد لا يختلف باختلاف الاعتبارات.

نعم، قد يختلف في أن الله تعالى هل جعل الأمر الاعتباري؟ كما إذا اختلف في أنه تعالى جعل الملك بعد المعاطاة أم لا؟ إلا أن هذا اختلاف في إدراك حقيقة واقعية وهي الجعل، وكذلك يقع في وجود ملاك ومصلحة أو في وجود المعتبر في وعائه الخاص بعد فرض الوجود له وجعله على منوال الوجود الخارجي، فأصل كلامه في الفرق بين الحقائق والاعتباريات صحيح، وإن كان يوجد تأمل من جهتين:

- ١- التعبير بالنظر في الحقائق والاعتباريات، مع إرادة الإدراك في الأولى، والفعل في الثانية، كما تشي بذلك عبارته: (مع أن المعاطاة مفيدة للملك عرفاً، وغير مفيدة له شرعاً، فالأخذ بالمعاطاة والمأخوذ بها مالك ومملوك في نظر العرف دون الشرع)، فإنه مثل بالاعتبار في مورد اختلاف المعتبر والفاعل له.
- ٢- عدم كفاية هذا الفرق في تخريج دعواه بأن الملكية أمر اعتباري، إذ يتوقف هذا على أن يبرهن على أن الاختلاف في تحقق الملكية بعد المعاطاة ليس من اختلاف المدركين بسبب اختلاف ظروف وشروط الإدراك.

المناقشة الثانية: ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله أن حدوث الاعتبار لا يوجب حدوث تغير عيني فيما يثبت له وفي متعلقه.

وهو حق إذا أريد أنه لا يستلزم حدوثاً قهرياً عينياً، أما إذا أراد لا يستلزم ذلك ولو بالجعل فهذا ممنوع، ثم ذكر رحمته الله أن الظاهر هو إرادة الأول، لأن ما يترتب بالجعل ليس استلزام بل التزام، ولكن مع ذلك لا يصلح جعل هذا

فارقاً، فإن بعض الحقائق لا تحدث بعد حدوثها تغير عيني، فالاتصاف في باب الاضافات لا يوجب تغير عيني.

ولكن قد يقال بأن حديث المحقق الأصفهاني رحمته الله عن حدوث عيني، وبقيد عيني يخرج التغير بالجعل، لأنه كسابقه إيجاد أمر غير عيني خارجي، وإنما هو اعتباري قائم بالمعتبر حتى لو كان هذا من الاستلزام، كما إن الإضافات عنده من الحقائق، وهو يلتزم بحدوث تغير عيني خارجي، ولكن لا يشترك في التغير أن يكون بانضمام شيء كما في المحمولات بالضميمة، بل يكفي بتغير ذات الشيء من طور إلى طور بنحو يكون في العين منشأً للانتزاع، وهذا نظير الفوقية والتحتية، فإن الأول ينتزع من الكتاب إذا وضع على الطاولة، والثاني ينتزع منه إذا وقع تحتها، وهذا تغير عيني، والواقف عن يمين طابور من الجنود يرى من يليه قريب، ومن في آخر الصف بعيد، ولا بد من أن ينتقل إلى اليسار، أو يأتيه من في أقصى اليسار ويغير موضعه لكي يتبدل حكم القرب والبعد.

المناقشة الثالثة: ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله أن الاعتبار يكون لوجود جهة داعية له.

وفيه أن هذا ليس ميّزاً، فإن بعض الحقائق تكون لداع وهي الأفعال الاختيارية، فالداعي مترتب على كون الفعل اختيارياً، لا على كونه اعتباراً. ولكن قد يقال: إن المحقق الأصفهاني رحمته الله في قوله: (فالتحقيق في أمثال

هذه المفاهيم أنها غير موجودة في المقام وأشباهه بوجودها الحقيقي، بل بوجودها الاعتباري بمعنى: أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا المعنى لشيء أو لشخص؛ لمصلحة دعته إلى ذلك، كما في التنزيلات، والحقيقة الادعائية. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر...^(١)؛ ليس في مقام بيان ميزة للمفاهيم الاعتبارية عن الحقيقية، وإنما بيان الاعتبار الشرعي والعقلاني الذي يقع من العرف أو من طائفة خاصة، فهو إنما يقع لمصلحة، ويشهد لهذا ما تقدم عن شيخنا الأستاذ (أيده الله) من أن المحقق رحمته الله يرى أنه لا بد لداع في الاعتبار، وهذا ما يجعله صحيحاً، وبدون مصلحة وفائدة يكون الاعتبار عبثاً غير حكيم، والمحقق رحمته الله يعتبر المصلحة والداعي مجرد مصحح، كما في قوله: (التحقيق في الملكية - وغيرها من الوضعيات الشرعية والعرفية - أنها موجودة بالاعتبار لا بالحقيقة، فكما أن الأسد له نحو من الوجود الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، والاعتباري، وهو الشجاع، كذلك الملكية ربما توجد بوجودها الحقيقي الذي يعدّ من الأعراض الخارجية والمقولات الواقعية، كما في المحيط على العين والواجد المحتوي لها خارجاً - وإن كان غاضباً - فهو باعتبار نفس الإحاطة الخارجية من مقولة الجدة، وباعتبار تكرّر نفس النسبة - أعني الملكية والمملوكية - من مقولة الإضافة، وربما توجد بوجودها الاعتباري، فالموجود بالحقيقة نفس الاعتبار القائم

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية؛ ج ١؛ ص ٤٦.

بالمعتبر، وإنما ينسب هذا الوجود إلى الملكية لكونها طرف هذا الاعتبار. وكما أنّ مصحّح اعتبار الرجل الشجاع أسداً هي الجرأة والشجاعة كذلك مصحّح اعتبار المتعاملين مالكاً والعين مملوكاً هي المصلحة القائمة بالسبب الحادث الباعثة على هذا الاعتبار^(١)، فليس الداعي عنده في الاعتبار إلا مصحح، وجلالة قدره ﷺ تبعد أن يريد بيان امتياز الاعتبار، والذي هو عنده فعل من الأفعال الاختيارية بوجود الداعي فيه.

المناقشة الرابعة: ذكر المحقق الأصفهاني ﷺ أن الاعتبار تصرف في المصاديق.

وفيه: إن جعل شيء مصداق لشيء يتحقق بطرق ثلاث:

أ - التصرف في المفهوم.

ب - التصرف في المصداق.

ج - التطرف في الانطباق.

ولو سلم أن الاعتبار ليس تصرفاً في المفهوم، فلا يتعين الأمر في كونه تصرفاً في المصداق.

أقول: ما ذكره ﷺ ينبنى على وجود عبارة يحصر فيها المحقق ﷺ الاعتبار في التصرف في المصداق، وما تقدم واستشهد به ﷺ هو قوله: (وأما المعنى المعتبر فهو على حدّ مفهوميته وطبيعته، ولم يوجد في الخارج، وإنما وجد بمعنى

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢؛ ص ٤٠.

صيرورته طرفاً لاعتبار المعبر، فينسب إليه الوجود، فالموجب والقابل - مثلاً - مالكان، والعوضان مملوكان في عالم اعتبار الشارع أو العرف، لا في الخارج مع قطع النظر عن اعتبارهما)، ولكن لعل الظاهر منها هو أن الحديث عن المفهوم المعبر نفسه كالملكية الاعتبارية، لا المفهوم الذي وقع فيه الاعتبار، كالجدة أو الاضافة، ويريد أن يقول بأن المفهوم الاعتباري نفسه لا تحقق له خارجاً. نعم، هو يوجد بصيرورته طرفاً للاعتبار أي: بفرضه، ولكن في عالم الاعتبار.

المناقشة الخامسة: ذكر أن الفرد الاعتباري يتبع الماهية التي وقع فيها الاعتبار في التشكيك والتواطي.

وفيه: أن التشكيك يجوز أن يرجع لهذا، ويجوز أن يرجع إلى شيء آخر، وهو تعلق الاعتبار بشيء له مراتب، فالاعتبار كما يتبع الشيء في أصل وجوده يتبعه في درجته، ويمكن أن يكون بجعل الصدق ذا درجات، فلا دليل على حصر التشكيك بما ذكر بل الدليل على خلافه.

أقول: وهذا يتبع استظهار أن المحقق عليه السلام في مقام حصر كيفية الاعتبار بجعل حد ماهية شاملة لغير مصداقها، فيقال حينئذ، إن حدوث التشكيك بكون تابعاً للماهية التي جعل حدها شاملاً، فإن كانت تقبل التشكيك، وجعل حد المرتبة الشديدة حداً للمعبر كان كذلك، وإلا كان ضعيفاً أو متوسطاً، وأما إذا جاز كون الاعتبار تصرفاً في المفهوم، بإبقاء الفرد كما هو واعتبار المفهوم شاملاً له أو الصدق دون التصرف في المفهوم؛ فإنه سوف

يتحقق اعتبار الشديد والضعيف بجعل المرتبة الشديدة شاملة لغير فردا أو اعتبار صدق المرتبة الشديدة، وقد قال المحقق رحمته الله مبيناً تحقق الشدة والضعف في الاعتباريات: (الملكية الشرعية والعرفية - كما مرّ مراراً - من الاعتبارات الشرعية والعرفية لا من المقولات الحقيقية، حتى يجري فيها الاشتداد والخروج من حد إلى حد، والاعتبارات كما مرّ لا حركة فيها ولا اشتداد. واعتبار معنى مقولي شديد أو ضعيف وإن كان معقولاً، إلا أنه لا يجدي في خروج الاعتبار من حد إلى حد، بل بعد زوال اعتبار معنى شديد يحتاج إلى اعتبار آخر لمعنى ضعيف، وهو معقول هنا، لكنه لا دليل عليه) ^(١).

المناقشة السادسة: ذكر المحقق رحمته الله أن الفرد الاعتباري لو وجد لكان من المقولة التي جعل مصداقاً لحدها، وهو مجرد كلام فرضي لا فائدة فيه، ولا أثر له فهو عبث، وغير صحيح في نفسه، لأن الأمر الاعتباري يتبع الاعتبار، وحقيقته جعل حد شيء لشيء، وهذا ليس من مقولة الجوهر ولا من مقولة العرض.

أقول: ما ذكره رحمته الله من عدم الأثر سديد، وأما نفيه المضمون بأن حقيقة الاعتبار جعل حد شيء لشيء وهو لا عرض ولا جوهر، وليس أمراً حقيقياً، ففيه أنه إن أريد الاعتبار، فهو من مقولة الفعل ويكون نفسانياً في الإنسان، وإن أريد المعتبر وهو أن الرجل الشجاع أسد، فالصحيح ما ذكره المحقق رحمته الله.

(١) حاشية كتاب المكاسب: ج ١ ص ٤٤٤.

لأن جعل حد الأسد حداً للشجاع يعني أنه أسد ادعاءً، والأسد إذا تحقق فهو أسد، إذا التحقق لا يغير الماهية.

المناقشة السابعة: ذكر عليه السلام أن الاعتبار قائم بالمعتبر بالمباشرة^(١).

وفيه: إن سن القانون فعل واقعي، وهو قائم بالفعل قيام صدور، وأما المعتبر، فهو ليس قائماً بالمعتبر، لأنه قد يموت ويبقى المعتبر في صفحة الاعتبار الخاصة، كما في الوصية، والأوقاف.

أقول: من المحتمل أن يكون مراد المحقق الإصفهاني عليه السلام أن اعتبار الشارع قائم به بمعنى أنه يفرض المعتبر في وعائه الخاص، واعتبار العرف قائم به بمعنى أنه يعتبر في وعائه الخاص، وهذا الوعاء لا بقاء له بعد فناء المعتبر له، والأفراد يتسببون في تحقيق المعتبر لجعل الشارع بعض الأمور سبباً على نهج القضية الحقيقية، فقد قال عليه السلام: (و ليس هذا الملاك متحققاً في اعتبار الملكية أو الحقية، فهو طبعاً لا يأبى عن الرفع، غاية الأمر أن ثبوته كما كان بالتسبب إليه بما جعله الشارع سبباً لوضع اعتباره، كذلك لا بد في سقوطه من التسبب إليه بما جعله الشارع سبباً لرفع اعتباره، ولذا قلنا بأن الاعراض عن الملك لا يوجب سقوط الملكية أو سقوط المملوك عن الملكية، فإن السقوط كالثبوت يحتاج إلى سبب جعلي)^(٢).

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٤٦ وج ١ ص ١٣٥.

(٢) كما في حاشية المكاسب ج ١ ص ٣٠.

وفي هذا حديث عن كون المعامل يوجد سبب الاعتبار الشرعي، فيحقق الاعتبار الشرعي بالتسبيب، وهذا ما يطرح أمامنا السؤال التالي وهو: إنه إذا اشترى زيد الكتاب فلا شك في حدوث ملكية شرعية لم تكن، مع أن القضية الاعتبارية الحقيقية المستفادة من أدلة الامضاء متحققة قبل الشراء، فما هو هذا الحادث، وهل هو فعل مباشر للمشرع بمعنى أن المشرع يكرر اعتبار الملكية كلما تحقق بيع أم لا يحدث شيء وإنما موضوع الآثار وجود الكبرى وتحقيق الصغرى؟ وينقل الكلام للآثار والأحكام التكليفية، فيقال بأن موضوعها تحقق دينك الأمرين أم يقال بأن هنالك ملكية مسببة عن جعل القضية الحقيقية وتحقيق الصغرى لا أنه لا تحدث ملكية، وغاية ما هنالك هو أن المعامل يجري على وفق الجعل من حيث المعتبر في السبب الشرعي فيحدث ملك له لانحلال القضية الحقيقية؟

وما دام الشارع موجوداً يبقى الحادث حتى لو مات المسبب إذا لم تؤخذ حياته شرط في البقاء، بل قد يكون الموت شرطاً في حدوثها كما في الوصية التمليلية، وما ذلك إلا لعدم تقوم عالم الاعتبارات الشرعي بغير معتبره وهو الشارع. نعم، لو انعدم العرف أو المعتبر الشخصي يزول عالم الاعتبار القائم بوجودهما.

المناقشة الثامنة: ذكر المحقق رحمته الله عدم تحقق الاشتداد في الاعتبارات، قال رحمته الله: (الملكية الشرعية والعرفية - كما مرّ مراراً - من الاعتبارات الشرعية

والعرفية لا من المقولات الحقيقية، حتى يجري فيها الاشتداد والخروج من حد إلى حد، والاعتبارات كما مرّ لا حركة فيها ولا اشتداد).

وفيه: إن كان مراده لا تتحرك من تلقائها فهو صحيح، وأما إذا كان مراده لا تتحرك حتى باعتبارها تتحرك، ففيه أن المعتبر يتبع كيفية الاعتبار، فإذا أُعتبر شيء متحركاً، يكون الوجود الاعتبار متحركاً وينطبق عليه حد المتحرك.

المناقشة التاسعة: ذكر رحمته أن الاعتبار لا يوجد إلا باعتبار المعتبر.

وفيه: أنه إن أراد أن القانون الكلي لا يوجد إلا باعتبار المعتبر فهو حق، وإن أراد أن المعتبر الفعلي لا يوجد إلا بالاعتبار، ففيه أنه يوجد بتحقيق الموضوع الذي يجعله منطباعاً للاعتبار الكلي، وكما يصح اسناد المعتبر الفعلي إلى جاعل القضية الحقيقية كذلك يصح الاسناد إلى من يحقق موضوعه، لأنه لولا تحقق الموضوع لما تحقق المعتبر الفعلي.

أقول: تقدم أن المحقق الأصفاني رحمته لا يمنع نسبة التحقق إلى من حقق السبب، فقد قال: (إذا تسبب الشخص بما جعله الشارع - مثلاً - سبباً لاعتباره، فقد أوجد الملكية الاعتبارية بالتسبيب)^(١). وقال (فالتحقيق في أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة في المقام وأشباهه بوجودها الحقيقي، بل بوجودها الاعتباري بمعنى: أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ١٣٦.

المعنى لشيء أو لشخص؛ لمصلحة دعتهم إلى ذلك، كما في التنزيلات، والحقيقة الادعائية. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر، وأما المعنى المعتبر فهو على حد مفهوميته وطبيعته، ولم يوجد في الخارج، وإنما وجد بمعنى صيرورته طرفاً لاعتبار المعتبر، فينسب إليه الوجود، فالموجب والقابل - مثلاً - ما لكان، والعوضان مملوكان في عالم اعتبار الشارع أو العرف، لا في الخارج مع قطع النظر عن اعتبارهما. ثم إن هذا المعنى: قد يكون من الأمور التسيبية، فيتسبب المتعاقدان بالإيجاب والقبول اللذين جعلهما الشارع سبباً يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكية. فالملكية توجد بوجودها الاعتباري من الشارع بالمباشرة، ومن المتعاقدين بالتسيب. وقد لا يكون المعنى المعتبر تسيبياً؛ كالاختصاص الوضعي، فإنه لا حاجة في وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع. ومن الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة، لا بالتسيب كي يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) ونحوه، فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص^(١).

وما يكون إشكالاً على كلامه هو إمكان تحقق المعتبر بلا اعتبار، وهذا لم يبينه شيخنا الأستاذ رحمته الله فقد اعترف بتوقف تحقق الاعتبار الفعلي على القضية الكلية المعتبرة، ولا يكفي تحقق الموضوع بدونها، بل كون ما حققه الشخص موضوعاً يتوقف عليها، كما أنه يمكن أن يقال: بأن الشارع هو من يحقق

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٤٧.

الاعتبار بتسبيب الشخص لانحلال المعتبر في القضية الحقيقية أو لأن معناها جعل الملكية الفعلية مستقبلاً كلما تحقق الموضوع خارجاً بنحو يكون الاعتبار سابقاً، والمعتبر متأخراً.

المناقشة العاشرة: ذكر ﷺ أن الاعتبار قائم بالذهن.

وفيه: أنه ممنوع لأمرين:

١- كما توجد اعتبارات من العاقل فإنه توجد اعتبارات من العقلاء، فما هو موطن اعتبار العقلاء؟

٢- الاحكام الاعتبارية الشرعية معتبرة من الله تعالى - ولو على رأي مشهور - ولا ذهن له تعالى.

أقول: هذه من الجهات التي لم تعنون بنحو مستقل في بحث الاعتبارات، وبيان المطلب فيها يتوقف على ذكر أمور:

الأمر الأول: هو أن الوجود الحقيقي.. إما ذهني أو خارجي، والمراد بالذهني الأعم من القوة العاقلة أو الواهمة أو الخيال، وتوجد ربتان للوجود اعتباريتان، وهما رتبة الوجود اللفظي، والوجود الكتبي.

الأمر الثاني: هو أن الاعتبار من كل معتبر عمل يقوم به، وهو فينا عمل جوانحي وهو الفرض والجعل والوضع - ما شئت فعبّر عن المعنى المقصود بالاعتبار، فكل ذلك ألفاظ لبيان ذلك الأمر النفساني الذي نحققه في عملية الاعتبار - ولا تحقق لهذا العمل وما يترتب عليه في عالم العين والخارج. نعم،

يمكن أن يعتبر له وجود لفظي أو كتبي إلا أن ذلك اعتباراً أيضاً، ولا تحقق له، وما يتحقق خارجاً كيف مسموع أو خطوط من مادة خاصة، لها كم وكيف خاص^(١).

الأمر الثالث: هو أن الله تعالى منزّه عن وجود النفس وجهازها الحافظ للمعاني الكلية والجزئية والصور، سواء كانت مدركة أو من فعل النفس، ولا يعقل فيه تعالى الفرض بالمعنى الموجود عندنا، وعليه لا بد من بيان موطن وعاء اعتباراته بعد أن لم تكن متحققة في العين إذا قيل بأنه تعالى هو الشارع المعبر للقضايا الشرعية الاعتبارية.

كما أنه إذا كان كل اعتبار قائم بمعتبره، وهو موجود في ذهنه لا يكون معنى للقول بوجود وعاء عقلائي وعرفي، لأنه لا يوجد ذهن واحد مشترك يشكل وعاء لجميع العقلاء لكي يقال بتحقيق الاعتبارات العقلائية فيه، فكل فرد من العرف يملك ذهنًا خاصاً به.

الأمر الرابع: في حل الاشكال، وهو أن يقال بأن الاعتبار - مثلاً - مجرد إعطاء حد شيء لشيء، فالعرف يقوم بعملين:

- ١- اعتبر الظرف، وهو إعطاء وعاء الاعتبار حد الوجود الحقيقي.
- ٢- اعتبار المظروفات من الوجوب والحرمة أو الطهارة والنجاسة، والعقلاء يقومون بذلك مع تحقق مفهوم الظرف والمظروف في أذهانهم، وأما

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٢٧٤.

الشارع المقدس فلا يتحقق ذلك من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإنما هو يصدر خطابات تقوم به قياماً صدورياً مفادها جعل الأحكام والاعتبارات، أي: التصرف الاعتباري كأن يقول (الطواف بالبيت صلاة)، فيتصور العقلاء وجود ظرف ومظروف للاعتبار الشرعي، كما يتصورون ذلك في اعتباراتهم، وليس المقصود من اعتبار الظرف تحقق عمل سابق على اعتبار المظروف، بل أصل وجود هذا الاعتبار، ولو بأول اعتبار يقوم به العرف. نعم، لا يتحقق الاعتبار العرفي إلا بالتباني العام، ويبقى ما دام التباني العام، فكل فرد من العرف يتصور عالم الاعتبار العقلاني، وما يعلمه من اعتبارات فيه، ويكون هذا العالم المفروض واحداً في تصور كل شخص، ولا يرتفع إلا بتغير التباني العام، فإذا لاحظنا الاعتبار كفعل تكويني، فإنه عبارة عن عدة أفعال قائمة بأشخاص متعددين، وأما إذا لاحظنا المعتبر كالزوجية، فإنها متحققة في ظرف واحد اعتبره كل من ساهم في التباني العرفي، ووجوده متعدد تصوراً بمعنى تحققه في أكثر من ذهن كحاك، نظير تعدد صورة الموجود الخارجي بتعدد الأذهان.

والأمر كذلك في الاعتبارات الإلهية، فإن العرف يتصورون عالم الاعتبار الشرعي وما فيه، ولا يتحقق شيء في الخارج قبل وبعد صدور الخطابات الشرعية وراء وجود دال ومدلول يتصوره المخاطبون ويفهمون منه أنه تعالى اعتبر شيئاً في وعاء اعتباراته، وهو تعالى لا يتصور كما يتصورون، ولا يتوهم

كما يتوهمون. نعم، هو يفيد معنى وجوده فينا نفسانياً، فهناك فرق بين صدور الاعتبار، وبين موطن المعبر، فالله يصدر منه الاعتبار، ويعلم به وبها يترتب عليه في أذهان الناس بالعلم الأزلي لاحاطته الذاتية بعالم العين والذهن، غير أن موطن معتبره ذهن الإنسان.

مناقشات الشيخ الأستاذ رحمته الله لكلام السيد الطباطبائي:

وقد ناقش الشيخ الأستاذ رحمته الله ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله بعدة مناقشات: المناقشة الأولى: ذكر رحمته الله أن المرجع في تحقيق الاعتباريات الوجدان لا البرهان. وفيه: أن هذا صحيح في الجملة لا بالجملة، وذلك لأن في الاعتبارات جانبين:

١- وضع الاعتبار، وهو فعل تكويني.

٢- المعبر، وهو أمر غير واقعي.

والأول يرجع فيه إلى البرهان لأنه واقعي، وأما ما يرجع فيه أحياناً إلى الوجدان الثاني، وقد يرجع فيه إلى اعتبار آخر، كالرجوع في اعتبار العبد إلى اعتبار مولاه، ففي تملك الخمر من الفرد يحكم بعدم الصحة مع عدم مطابقته للاعتبار الشرعي، على أن الظاهر من كلامه أن المرجعة إثباتية، أي: لمعرفة صحة الاعتبار، ويجوز أن يريد الثبوتية أيضاً، والاشكال وارد عليه في الأمرين.

المناقشة الثانية: إن اعتباريات مسبقة وملحقة بالواقعات.

قال رحمته الله: (نوع الإنسان، بل كل ذي إدراك، لا يتكامل إلا بأفعال تتوقف

على الإرادة، والإرادة لا تتمّ إلا عن علم، وهذا بالضرورة فهو بمبدأ نوعيته يقضّي إضاعانات تتكون عنها الإرادة، لكنّ الإذعان بالنسبة الضرورية الحقيقية بمعنى النسبة التي توجد في الخارج بين طرفين من شأنهما أن يوجد بعينهما في الخارج بعينه، سواء كانت النسبة صادقة، كقولنا: «الإنسان متعجب»، أو كاذبة، كقولنا: «الفرس ناطق». وبالجملّة: الإذعان بهذه النسبة لا يوجب إرادة، فهي عن علم بنسبة غير حقيقية غير ضرورية، وهذا لا يتمّ إلا أن تكون النسبة غير حقيقية الطرفين والكيفية أو غير حقيقية شيء من ذلك. فتبيّن أنّ الإنسان بالطبع محتاج إلى علم ورأي غير حقيقي تتمّ به إرادته وبها كماله الحقيقي. ثمّ نقول: إنّ الإنسان يروم بإرادته إلى تحصيل ما أذعن به، وهذا بالضرورة، فبين فعله الذي هو كماله، وبين هذا العلم والإذعان الغير الحقيقي ارتباطا ما، فمن الجائز أن يختلف هذا العلم والإذعان باختلاف هذا الفعل لو كان هناك اختلاف، ويتعدّد بتعدّده لو كان فيه تعدّد، إذ الارتباط بعد ما كان بالحقيقة لا بالعرض لم يتمّ إلا بوحدة ما بالحقيقة بين المرتبطين. فتبيّن أنّ لو كان في كمال الإنسان تعدّد واختلاف كان نظيره بعينه في علمه وإذعانه الغير الحقيقي. ثمّ نقول: إنّ الإنسان، وكذا نوع الحيوان مختلف القوى يحتاج إلى أفعال مختلفة تكمل بها قواه^(١).

وفيه: إن كان المقصود ترتب الأمر الواقعي مباشر، فهو غير صحيح،

(١) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص ٣٤٥.

لأن الزوجية اعتبار، ويترتب عليها آثارها من الاحكام التكليفية، وعلى آثارها يترتب الأمر التكويني، وإن قصد الترتب ولو مع الواسطة فكلامه صحيح.

المناقشة الثالثة: ذكر عليه السلام أن ما دعى إلى الاعتبار الحاجة المتطورة والمتغيرة.

وفيه ما نبه عليه الشهيد المطهري رحمته الله من انقسام الاعتبارات إلى أدبي، وأخلاقية وهي الحسن والقبح، الاجتماعية، والحاجة المتطورة غالباً في الأول، على تأمل في اطلاق لفظ الحاجة^(١)، إذ قد يكون الاعتبار الأدبي لأمر غير ضرورية، وأما النحوان الآخران فما يدعو إليهما أغراض ثابتة غالباً.

المناقشة الرابعة: ذكر أن المصداق الاعتباري يكون بجانبه مصداق حقيقي وأخذ الاعتباري منه^(٢)، فقد قال عليه السلام: (إنّ هذه المعاني والامور غير

(١) لعل الحاجة تأتي في العرف بمعنى المأرب والغرض وإن لم يكن لازماً، وقد قال العلامة الطباطبائي رحمته الله في الميزان ج ١٧ ص ٣٥٥: (قوله تعالى: ﴿ولكم فيها منافع...﴾ كانتفاعكم بألبانها وأصوافها وأوبارها وأشعارها وجلودها وغير ذلك، وقوله: ﴿ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم﴾ أي ومن الغرض من جعلها أن تبلغوا، حال كونكم عليها بالركوب، حاجة في صدوركم وهي الانتقال من مكان إلى مكان لأغراض مختلفة). وفي لسان العرب: حاجةٌ والحائِجةُ المأْرَبَةُ معروفة وقوله تعالى وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً في صدوركم قال ثعلب يعني الأسْفَار.

(٢) ووافقه في تحرير الأصول حيث جاء فيه: (إنّ ما يقرع سمعك في العلوم الاعتبارية من المفاهيم البسيطة والمرتبة، كلّها نقشة الامور التكوينية، ولا تجد - حسب الاستقصاء - ابتكار مفهوم فيها من المفاهيم في المعاملات والعبادات، ومفاهيم الأجزاء بالحمل الأولي، والمركبات بالحمل الشائع، بل كلّ هذه الامور الاعتبارية اتخذت من الأمور التكوينية. مثلاً: مفهوم «الملكية» اتخذ من الملكية الحقيقية الثابتة لله تعالى، أو للنفس بالنسبة إلى قواها، ومفهوم «المبادلة» في البيع

الحقيقية لا بدّ أن تنتهي انتزاعها إلى الأمور الحقيقية، سواء كانت تصوّريّة أو تصديقيّة، لأنّ النفس ليست تنشؤها في ذاتها بلا استعانة بالخارج، وإلاّ لم يكن صدقها على الخارج غير متغيّر كالكلام يقع دائماً محمولاً على الأصوات بشرط مخصوص، فبينها وبين الأمور الحقيقية نسبة ما، وهذا ليس في الخارج فهو في الذهن، وهذا ليس بإنشاء النفس إياها من غير مبدأ، كما عرفت، فهو بمبدأ وبمشاركة المعاني الحقيقية إذ بدونها لا ارتباط بين المعاني البتّة، ونعني بالمشاركة نوعاً من الاتحاد، فهي المعاني الحقيقية مع تصرّف ما من الوهم وإلاّ لم يتحدّ أو لم يختلفا، وهو ظاهر^(١).

وفيه: إن الاعتبارية ليست سواء، فمنها من لم يعتبر على غرار واقعيات، ومنها الرتب العسكرية والمناصب الوزارية، وحالات الاعراب. أقول: المراتب نفسها وهي المسميات فعل اعتباري ونفي كونه مأخوذاً عن أمور حقيقية يتوقف على اخبار المعتبر نفسه - لو قطعنا النظر عن وجود برهان - أو نفي احتمال أن يكون المنشأ أي مفهوم حقيقي فرض.

الاعتباريّ اتخذ من التبادل الخارجيّ، ومفهوم «السبب، والسببية، والنكاح، والزواج، والطلاق» من مصاديقها الخارجية البدويّة، ثمّ بعد اتساع دائرة الحضارة البشريّة، اتسعت مصاديق اعتباريّة لتلك العناوين، التي نالتها العقول عن الخارج بسبب الإحساس واللمس. وعلى هذا، لو اعتبرت السببية أو الحجية أو الجزئية أو الكلية والحرية وغير ذلك، فكلّها ناشئة عن الاحتياج في الحضارة والمدنيّة، ولأجل ذلك - احتمالاً - قالوا في حجة غير القطع بالتنزيل، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل اتسعت مصاديق الحجة للحاجة إليها). تحريرات في الأصول: ج ٨ ص ٤٣٠.

(١) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص ٣٤٦.

وقد يقال: الشاهد هو الوجدان فإن ما يتصوره الناس عند اطلاق ألفاظ المراتب العسكرية لا يشتمل على حقائق واقعية، فإنه يقال: إن هذا نظير ما يتصوره الناس من الرئيس والقائد وهو المعنى الخاص، وهو المأخوذ من علاقة الرأس بالجسد أو القلب بالبدن أو غير ذلك، فالمناسبة محفوظة، نعم لا يشترط أن يلتفت إليها تفصيلاً كما في اعتبار الشجاع أسداً في الادعاء الأدبي، بل يكفي فيه أن يكون مرتكزاً، كما في منصب الجندي وما فوقه إلى القائد العام الذي قد يكون مأخوذاً من أجزاء البدن المتفاوتة في الحكم والدور والمنفعة بالقلب.

نعم، العمدة ملاحظة دليل رجوع الاعتبار إلى أمور واقعية، وقد ذكر شيخنا الأستاذ رحمته الله أن العلامة رحمته الله ذكر وجهين:

الوجه الأول: لو لم تكن الاعتبارات على غرار الواقعيات لم تصدق على الخارج.

وأشكل عليه: - مضافاً إلى أنه استدلال برهان في الاعتباريات، وقد ذكر أنه لا مسرح لغير الوجدان فيها - بأن الصدق على الخارج لا يكفي فيه مجرد إعطاء حد شيء لشيء، بل لا بد من كون الشيء حقيقة من الماهية التي جعل حدها شاملاً، وهو غير متحقق في الاعتبار.

ويدفع الاشكال بأن دليل العلامة رحمته الله هنا على أمر حقيقي، فإن ما ذكره هو أن الاعتبار جعل حد شيء واقعي لشيء، وهذا هو الفعل التكويني الذي تقوم به النفس، وهو غير المعتبر، وكان دليل العلامة حسب ما جاء في رسالة

الاعتبار هو (أنّ هذه المعاني والامور غير الحقيقية لا بدّ أن تنتهي انتزاعها إلى الأمور الحقيقية، سواء كانت تصوّريّة أو تصديقيّة، لأنّ النفس ليست تنشؤها في ذاتها بلا استعانة بالخارج، وإلاّ لم يكن صدقها على الخارج غير متغيّر كالكلام يقع دائماً محمولاً على الأصوات بشرط مخصوص، فبينها وبين الامور الحقيقية نسبة ما)، ولعل المراد منه - مع غموض في مراده - هو أن الاعتبار جعل فرد مصداقاً لمفهوم حقيقي، فالصدق قد تحقق بالاعتبار، ولا يراد الصدق الحقيقي، ولهذا ذكر في أسس الفلسفة أن مطابق القمر هو الكوكب الخارجي لا الجمال الأرضي، ومن يحاكم (العباس عليه السلام قمر) بنظرة واقعية سوف يقول هذه القضية كاذبة^(١)، وبعد الصدق نلاحظ أمرين والمهم في كلامه الثاني منهما:

- ١- لا يقبل العقلاء تحقيق الصدق على ما في الخارج جزافاً، فالرجل الشجاع يُقبل أن يجعل فرداً للأسد عقلاً، ولا يقبل ذلك في الرجل الجبان.
- ٢- جعل لشجاع فرداً للأسد صحيح لا يتغير في صحته ما دامت الشجاعة باقية، وهذا يكشف عن وجود مفهوم حقيقي له ثبات وواقعية ويتصف بصفات خاصة، وقد أستعير حده، ولأن حده واقعي صار لا يختلف الاعتبار فيه ما دامت المناسبة بين الفرد الاعتباري وبينه محفوظة، ولو كان الحد مخترعاً لكان طوع المعتبر يطبقه حيث يشاء.

(١) أسس الفلسفة: ج ٢ ص ١٩٨.

نعم، قد يلاحظ عليه بأنه قد يعتبر مفهوم له خصوصيات، ولا تنطبق على فرد، ثم يعتبر الفرد مشمولاً بحدده فيما إذا كانت مشتملاً على بعض الخصوصيات، ويرفض العقلاء اعتبار حده للفرد الذي لا يشتمل على شيء من خصوصياته. فإن هنالك فرقاً بين اعتبار الملكية، وبين كون الملكية مفهوماً يشار به إلى الخارج

الوجه الثاني: إن الاعتبارات فروض وهمية، والوهم تصرف في الصور الحقيقية، وليس ابداعاً بغير احتذاء. وأشكل عليه: بالنقض بالاعتبارات الشرعية، فإن الله تعالى لا وهم له، وهو متين.

المناقشة الخامسة: عرف رحمته الاعتبار بأنه إعطاء حد شيء لشيء، قال رحمته: (الاعتبار: هو إعطاء حد الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم وفعله)^(١). وفيه: إن الاعتبار قد يكون احداث حد كما في الرتب العسكرية - كما تقدم - وقوله (إعطاء حد) لم يبين المراد به، فهو ليس بيناً ولا مبيناً، لأنه يجوز أن يكون حسياً ويجوز أن يكون معنوياً، والمعنوي هو الاعتبار، فيكون معنى (الاعتبار إعطاء حد شيء) تعبير آخر عن (الاعتبار هو اعتبار حد شيء). أقول: الاعطاء كما ذكر رحمته بمنزلة الجنس لشموله الحسي والمعنوي، وقيد (حد شيء لشيء) بمنزلة الفصل، وهو يفيد الاعتبار، وكون المراد بالاعطاء في

(١) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص ٣٤٦.

التعريف أحد المعنيين أفيد بتعدد الدال، والمقصود في مثل هذه المقامات ليس بيان الحد وإنما ذكر مفهوم أجلى، ورسم الاعتبار بأنه من الإعطاء، وهو إعطاء خاص، ويتمثل في إعطاء حد شيء غير شامل حقيقة لشيء آخر يفيد توضيحاً لما أجمل في كلمة الاعتبار.

كما إن العلامة ﷻ لا يحصر الاعتبار باعطاء حد شيء لشيء، فقد يكون عنده إعطاء حكم شيء لشيء، قال ﷻ: (وحيث كان الاعتبار كما قرع سمعك مراراً هو إعطاء حد شيء أو حكمه لشيء آخر لغرض ترتب آثار الحقائق عليه كان تحقق الاعتبار في محله محتاجاً إلى تحقق آثار مرتبة عليه وكان نفس الاعتبار ملائماً لما يترتب عليه من الآثار بحسب الحقيقة بمعنى أن الحد المأخوذ من امر حقيقي للتطبيق على المحل يجب ان يكون هو حد أمرٍ يترتب عليه تلك الآثار. مثاله أن الأثر الذي هو عدم الملاقاة بالرطوبة المسرية إذا أريد ترتيبه على البول والمنى يجب ان ينطبق عليه حد القذر لكون الحكم حكمه لا حد شيء آخر كحد القرب والبعد مثلاً وهو ظاهر)^(١).

المناقشة الساسة: ذكر ﷻ أن أول الاعتبارات الوجود، وبين كيفية حصوله بقوله (إنّا إذا تعمّقنا وخلصنا من أنفسنا مجردة إيّاها بادئ وقوعها في الدنيا أو توهمنا طفلاً تولّد الآن ولم يأخذ من المعارف غير بعض الاعتقادات الأوّلية، وقد عرف أنّه هو وأحسّ ببعض أعضائه، وأنّه من بدنه، وإذ كان له قوى منها

(١) حاشية الكفاية: ص ٧٢.

الغاذية والهاضمة، ووقع في معدته شيء، فالحالة التي يجدها من نفسه بالنسبة إلى نفسه لم يفرّق بينها وبين النسبة التي بين بدنه ورأسه، والنسبة نسبة الضرورة، ثم إذا خلت معدته بالهضم وجاع أحسّ ثانياً بعين هذه النسبة وتحرك نحو الغذاء بعين هذه العقيدة في النسبة. فهذا هو الوجوب الاعتباري ومنشأ الضرورة الحقيقيّة. وكان هذا أوّل خديعة خدعت بها الفطرة الإنسانيّة إيّاه لتوصّل بها إلى الخير بالذات والكمال المطلق الحقيقي، والغرض من هذا التمثيل وإلاّ فلعلّ قبله عقبات. وكان هذا أوّل مادّة تفتّنت بها النفس، وأمّا نحو الجريمة والأولويّة ونحو ذلك، فبعد هذا بكثير. ومع ذلك فلا تخلو قضية عمليّة عن هذه المادة - أعني الوجوب - وإن كانت المادة في القضية أصالة هي الأولويّة أو الامتناع، لكنّ الفعل أو الترك لا يخلوان منه، ويمكن الاستدلال على ذلك بعد التجرّد والتعمّق المذكور بما سيّجيء إن شاء الله^(١).

وفيه: إن انبعاث الجائع للطعام ليس عن حكم العقل بوجوب ذلك، بل هو استجابة للغريزة، ويحدث في سلوك الغريزة تغيرات بالعلم والمعرفة، فالغريزة هي الباعثة، ولكن العلم بالحرارة في الطعام مثلاً أو العلم بالنظام كوابح للغريزة ومحددة لها، فدعوى أن الوجوب هو الباعث ليست صحيحة كيف ولو كان الباعث الوجوب لنقلنا الكلام إلى الباعث نحو اعتبار الوجوب، ودعوى أن الوجوب أول اعتبار محل تأمل.

(١) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص ٣٤٧.

كلام الشيخ الأستاذ رحمته الله في جريان الدليل في الاعتباريات:

ذكر العلامة الطباطبائي رحمته الله - كما تقدم ووافقه الشهيد المطهري رحمته الله - أنه لا قيمة منطقية للاعتبارات، ولا تكون مقدمة برهانية، وأفاد في رسالة الاعتبار بأن الوجه عدم الترابط اللزومي^(١) فيها، وأفاد شيخنا الأستاذ رحمته الله أن هذا الوجه ينفي كونها كاسبة ومكتسبة أيضاً، فلا تكون نتيجة في برهان، لأن المقدمتين.. إما أن تكونا واقعيتين أو أحدهما اعتبارية والأخرى حقيقية أو اعتباريتين، والأول باطل لعدم ترتب الاعتبار ترتباً لزومياً على شيء من الحقائق، وإنما هو فعل اختياري، والثاني باطل لعدم التلازم في الاعتباريات، وحصولها قهراً خلاف كونها اعتبارية، وبهذا يعرف بطلان الثالث.

والعلامة رحمته الله ذكر - كما تقدم - في نهاية الحكمة عدم جريان البرهان لعدم توفر شروط مقدمات البرهان فيها، وتقدم شرح ذلك، وهذا ينفي كونها مقدمة وكاسبة فقط.

وعمق شيخنا الأستاذ رحمته الله المشكلة بأن كلام العلامة رحمته الله وإن كان ناظراً إلى البرهان فقط، ولكن قد يعمم إلى كل استدلال، وذلك ببيان أن الاستدلال يتوقف على وجود تلازم بين المقدمات، وهو بالسببية، ولا سببية في الاعتباريات، لأنها تابعة لسبب واحد فقط، وهو فرض الفرض، فلا استدلال في العلوم الاعتبارية، وعليه فلا يصح إلا القياس الذي مقدماته مقولية، ونتيجته مقولية،

(١) أسس الفلسفة: ج ٢ ص ٢٠٨.

ولا يصح غيره من الأقيسة، وهي ثلاثة، وهذا يبطل الاستدلالات الفقيهة.
من هنا لا بد من بحث عن أن الاعتباريات هل تأتي فيها المحاذير التي
تأتي في الحقائق؟

وذكروا أنه إذا قيل (اجتماع النقيضين محال) فقد فرض فيه أم القضايا،
فإذا جاز اجتماع النقيضين في الاعتباريات جاز ما سواه من باب أولى أو على
نحو الاستلزام، من هنا ذكر شيخنا الأستاذ رحمته الله أنه لا بد من بحث ما يجوز
وما لا يجوز في الاعتباريات، وذكر جملة من الممتنعات في الحقائق، منها:

- ١- أصل الهوية.
- ٢- العلية.
- ٣- البقاء يحتاج إلى علة.
- ٤- المعلول لا يسبق علته.
- ٥- امتناع الترجيح بلا مرجح.
- ٦- الكل ينتفي بانتفاء جزئه.
- ٧- انقلاب الشيء عما هو عليه.
- ٨- الجزء أصغر من الكل.
- ٩- قسم الشيء لا يكون قسيماً له.
- ١٠- امتناع سبق البطيء السريع.
- ١١- القادر على فعل الأصعب قادر على الأسهل.

١٢- امتناع تخلف الذاق.

١٣- امتناع اجتماع الاطلاق والتقيد.

ثم ذكر عليه السلام أن المهم معرفة أنه هل يمكن الاستدلال في الاعتباريات، ولا يهم تحصيل خصوص البرهان الاصطلاحي، وفي الفقه المهم معرفة الحجة الأعم من الكاشف والمعذر، وبالتالي يكون السؤال هل يصح التعذير بالاعتبار؟

ولا بد من ملاحظة البراهين التي ذكرت لمنع دخول البراهين في الاعتباريات لنرى هل هي تمنع الاستدلال في الاعتباريات أم لا؟

ولا يخفى أن للاعتبار وجوداً واسعاً في حياة الانسان، فلو كان الاستدلال لا يدخل فيها لتنبه كبار العقلاء لا أقل إلى استحالة دخول الحجج في الاعتباريات، مع أن البشرية لم تتنبه إلا العلامة عليه السلام، والمعصوم سكت ولم يردع عن سيرة الناس، وهذا يكشف عن الامضاء.

ولو رجعنا إلى الأدلة الشرعية لوجنا أن الشارع جعل قوانين الغرض منها الاحتجاج، كما في البينة والأيمان وسائر الحجج، فصحة الاحتجاج في الاعتباريات فوق الشبهات، ونقد كلام العلامة عليه السلام ليس لتشييد ذلك، وإنما لدفع الشبهات فقط.

وما ذكره العلامة عليه السلام يرجع إلى موانع ثلاثة:

١- ليست الاعتباريات كلية.

وفيه: أن كلامه في عدم كلية الاعتبارات صحيح في الجملة، لأن الاعتبار

يختلف باختلاف الاعتبار، فبعض الأحكام عامة، مثل وجوب ما يحفظ النظام عند السيد الخوئي رحمته الله، والأحكام الكلية لا مانع من دخولها في البراهين، وأما الخاصة فهي كلية بحسب الاصطلاح المنطقي، وتجري في موارد صدقها، ويمكن الاستدلال بها فيه. نعم، ما يمنعه هذا شرط الكلية هو تطبيق البرهان بالمعنى الخاص في الاعتباريات.

٢- ليست الاعتباريات دائمة.

ويعرف بما ذكرناه في دفع المانع الأول، لأنه يرجع إلى الكلية؛ لأنه الشمول الأزمني.

٣- ليست الاعتباريات ضرورية.

والشهيد المطهري رحمته الله تعرض لوجه هذا فيما يقرب من صفحتين، ولكنه لم يزد على أن البرهان لا يجري في الاعتباريات لأن الاعتباريات لا علاقة فيها، وهذا أهم الموانع لأنه لو تم فلا سببية في جميع الاعتباريات ولا تلازم أو تعاند، فلا يمكن الاستدلال فيها.

وقد يدفع هذا الإشكال بما ذكره العلامة رحمته الله والشيخ المطهري رحمته الله من كون الاعتبار متوسطاً بين حقيقتين، فهو يحصل من العاطفة، ويستتبع أمراً واقعياً فيجري البرهان من جهه لوازمها، وهما المبدأ والمنتهى؛ إذ وجدت علاقة السببية، فهي مسبب وسبب لأمر واقعية.

ومجرد كون الاعتبارية تتبع اعتبر المعبر لا يمنع التلازم؛ لأن الفعل

الاختياري لا بد فيه من داع، والداعي مؤثر في تحقق الفعل .
ولكن هذا الدفع مشكل؛ لأن الاعتبار قد يصدر عن شخص وقد يصدر
عن العقلاء، وقد يصدر من الشرع.. أما الاعتبار الفردي فإنه لو علم بالداعي
لتنزيل زيد منزلة البحر فلا يلزم العلم بتحقيق الاعتبار، لاحتمال الخطأ، أو
وجود مانع.

وأما العرفي فإن الداعي إليها ليس العاطفة كما في الفردي، فهي ناتجة عن
نفع النوع، وإن كانت ترتبط بشخص، مثل وجوب الطاعة لولي الأمر وهو
واحد، وإذا كانت كذلك، فإن العلم بالداعي علم بمصلحة الاعتبار، وهو قد
يفضي إلى العلم بالاعتبار، ولكن الانصاف أن هذا السبيل لمعرفة الاعتبار
ضيق جداً، ويتحقق في بعض المعاملات، والغالب معرفة الاعتبارات
بالوجدان، كما هو موجود في كلمات الفقهاء، وكأن وضوح الاعتبار أكثر من
وضوح المصلحة التي يوصل إليها بالاستبطان والتأمل.

وأما الشرعي وهو غالب ما يحتاج إليه الفقهاء، ولا يمكن إثباته من
طريق العلم بالمصالح، لما هو معلوم من أن السبيل إلى معرفة المصالح
والمفاسد مسدود، ولا يعلم الملاك إلا بالاعتبار، فلو علم الاعتبار بالملاك لزم
الدور.

أقول: ونذكر تعليقاً على كلامه عليه السلام أموراً:

الأمر الأول: هو إن العلامة عليه السلام لا يريد نفي الاستدلال من رأس في

العلوم الاعتبارية، وإنما هو في مقام نفي جريان البرهان بالمعنى الاصطلاحي فيها فقط؛ وذلك لأن المطلوب من البرهان تحقيق اليقين الخاص وهو اليقين المنطقي، وقد رسم بأنه (العلم بأن كذا كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا)^(١)، وهذا النحو من اليقين هو الذي اشترط في القياس المنتج له بعض الشروط، قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: (كل مطلوب نظري أعني القضية التي يصح إقامة البرهان عليها يجب أن يصح تعلق اليقين به وهو العلم المركب الذي عرف بأنه العلم بأن كذا كذا، مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، فالقضية اليقينية يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً للموضوع كما يجب أن تكون كلية، ودائمية، وضرورية على ما بين في كتاب صناعة البرهان من المنطق. ونعني بكون المحمول ذاتياً أن يكون نفسه موضوعاً من غير أن يكون الموضوع في الحقيقة شيئاً آخر ثم ينسب حكمه إلى الموضوع لاتحاد ما بينهما وعناية زائدة، وهذا المعنى إذا أخذ بحقيقته كان مرجعه أن القضية اليقينية يجب أن يكون موضوعها بحيث إذا وضع وحده مع قطع النظر عن كل ما عداه مما يصح أن يحمل عليه المحمول من الموضوعات كان ثبوت المحمول له بحاله، كقولنا: (الإنسان متعجب)، فإننا إذا وضعنا الإنسان وهو الموضوع ثم أغمضنا عن سائر الموضوعات المرتبطة به مما يصح حمل المتعجب عليها كالقائم، والقائد، والمتكلم، ومتنصب القامة والحساس،

(١) الحكمة المتعالية: ج ١ ص ٣٠.

والمتحرك بالإرادة وغيرها لم يوجب ذلك سلب المتعجب عنه وذلك أنه لو انتفى الحمل على تقدير انتفاء بعض ما عدا الموضوع صدق السلب على بعض التقادير فلم يتحقق العلم بامتناع جانب السلب فلم يتحقق يقين، وقد فرضت القضية يقينية هف... وقد عرفت أن المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضية يقينية يصح إقامة البرهان عليه، وينعكس بعكس النقيض إلى أن القضايا التي ليست ذاتية المحمول للموضوع فهي غير يقينية، ولا يقوم عليها البرهان فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها ليس من البرهان في شيء هذا. ثم إن القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية حيث كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلا بحسب الاعتبار، أي: إن وجودها في ظرف الاعتبار، والوهم دون الخارج عنه سواء كانت موضوعاتها أموراً حقيقية عينية بحسب الظاهر، أو اعتبارية فهي ليست ذاتية لموضوعاتها أي: بحيث إذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محله إذا لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها، ولأن العلوم الباحثة عنها تشتمل على موضوعات يبحث فيها عن أعراضها الذاتية هذا. لكن الاعتبار، وهو إعطاء حد شيء، أو حكمه لآخر حيث كانت التصديقات المنتسبة إليه تصديقات وعلوماً متوسطة بين كمال الحيوان الفاعل بالإرادة ونقصه على ما بيناه في رسالة الاعتبارات كانت

هي بذاتها مطلوبة للتوسيط فطلب العلم بها أيضاً غيري مغيا بغاية وغرض،
 فالقضية الاعتبارية كما إنها مجعولة معتبرة بالجعل الاعتباري لغرض حقيقي
 يتوصل بها إليه كمجموع القضايا الاعتبارية المجعولة لغرض حقيقي، أو ما
 ينتهى إليه كذلك هي مطلوبة بالتدوين، أو للتعلم للتوصل إلى غرض حقيقي
 أو ما ينتهى إليه بتمييز الصحيح عن الفاسد^(١)، وقال ﷺ: «إن البرهان لكونه
 منتجاً لليقين، يجب أن يتألف من مقدمات يقينية - واليقين هو العلم بأن كذا
 كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا - والمقدمات اليقينية يجب أن تكون
 ضرورية، أي في الصدق وأن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلا لم يمتنع الطرف
 الآخر فلم يحصل اليقين، وهذا خلف. وأن تكون دائمية أي في الصدق بحسب
 الأزمان وإلا كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل
 اليقين هذا خلف. وأن تكون كلية أي في الصدق بحسب الأحوال وإلا كذب
 في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل اليقين هذا خلف. وأن
 تكون ذاتية المحمول للموضوع أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع،
 ويرفع برفعه مع قطع النظر عن ما عداه إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو
 وضع مع رفعه لم يحصل يقين هذا خلف»^(٢). وقال ﷺ: (لما كانت هذه
 الإدراكات والمعاني وليدة العوامل العاطفية لذا لم يكن لها ارتباط توليدي لا

(١) حاشية الكفاية: ص ١٠-١١.

(٢) الأسفار، تعليقة العلامة: ج ١ ص ٣٠.

يمكن إثبات تصديق شعريّ بالبرهان، وفي هذه الصورة لا تجري بعض تقسيمات المعاني الحقيقية في مورد هذه المعاني الوهميّة، من قبيل تقسيمها إلى البديهيّة والنظريّة، أو تقسيمها إلى الضروريّة والمستحيّة والممكنة^(١).

الأمر الثاني: بين العلامة الطباطبائيّ رحمته الله والشهيد المطهريّ رحمته الله وجه عدم جريان البرهان الاصطلاحي في الاعتبار، وهو عدم توفر شروط مقدمات البرهان، وهي:

١- أن تكون المقدمات ضرورية.

٢- أن تكون دائمية.

٣- أن تكون كلية.

٤- أن تكون ذاتية.

ومعنى الضرورة وجود علاقة لزومية، واللزوم يرجع إلى العلية، حتى في التعاند، فإن علة أحد الضدين تكسر علة الآخر، وبمعرفة العلة يعرف المعلول، وبمعرفة المعلول تعرف العلة، ولولا العلاقة اللزومية لم يمكن اليقين بالنتيجة، فلو لم يكن بين التغير والحدوث علاقة لزومية لم يعلم الحدوث بالعلم بالتغير، كما أن هذه العلاقة لا بد أن تكون بين الحدوث والتغير ملازمة ذاتية في كل تغير وفي جميع الأزمنة، وإلا جاز أن يتحقق التغير في فرد أو في بعض أزمنته ولا يتحقق الحدوث، فلم يحصل من الاستدلال بتغير شيء على حدوثه العلم

(١) أسس الفلسفة: ج ٢ ص ٢٠٨.

بحدوثه، إذ يجوز وضع التغير ورفع الحدوث ولو في بعض الأوقات، فلم يحصل اليقين الخاص، وهو العلم بالثبوت واستحالة عدم الثبوت. وحيث إن علاقة الأمر الاعتباري بموضوعه، كالطهارة بالثوب أو بآثره كوجوب النفقة المترتب على الزوجية؛ بالجعل والاعتبار لا لعلاقة ذاتية، فإنه لا يمكن أن يتشكل برهان منتج لليقين الخاص، كما في الحقائق لعدم الترابط الموضوع.

نعم، يمكن معرفة تحقق الاعتبار بمثل الاخبار، فيعلم بأن المشرع جعل الطهارة لكل ماء، فيقال: كل ماء طاهر، وهذا ماء فهو طاهر أو يقال: كل ظهور حجة، وهذا ظهور، فهو حجة، ويصح هذا الاستدلال، ولكنه ليس برهاناً يفيد اليقين بالثبوت واستحالة الانفكاك، وإنما هو مجرد تطبيق، كما أنه يمكن أن يقال بعد العلم باعتبار وجوب النفقة على الزوجة: هذه زوجة، والزوجة يجب النفقة عليها، فيجب النفقة عليها، إلا أن هذا بسبب اعتبار الشارع الوجوب حكماً لموضوع اعتباري، وليس لأن الزوجية تلازم وجوب الانفاق، فبدل ثبوتها ذاتاً على ثبوته، فإن هذا بالوضع والاعتبار، وهو فعل اختياري، يكشف عنه اخبار الشارع، وكذلك الحال في جعل الحجج ليتوصل بها إلى التعذير، فإن التعذير لا يترتب على ذات وجود خبر أو استصحاب ينفي الحكم، وإنما على اعتبار الشارع الحجية، ولو لم يعتبر الشارع الحجية لم يترتب التعذير، ولا يلزم أي محذور عقلي من المحاذير الجارية في المدركات النظرية.

وهذا يتضح أنه لا مانع من معرفة الاعتبار بغير البرهان العقلي كالأخبار، بل ولا مانع من استكشاف أصل وجود الاعتبار بالبرهان، كما إذا أحرز العقل كمال المشرّع، وأنه لا يفعل العبث ولا ينقض الغرض، وأدرك أن له غرضاً لا يتحقق إلا بالاعتبار، كجعل منصب الإمامة، وفرض طاعة الإمام، وقد استدل الأعلام على ثبوت التكليف - ولو بعد معرفة غرض البعثة - بدليل العقل، والعلامة عليه السلام نفسه ذكر أن للنبوة والمواد الدينية مع أنها اعتبارية جهة فلسفية وبحث حقيقي، وطبق برهاناً يثبت به الاعتبار، فقد قال عليه السلام: (مسألة النبوة العامة بالنظر إلى كون النبوة نحو تبليغ للأحكام وقوانين مجعولة مشرعة وهي أمور اعتبارية غير حقيقية، وإن كانت مسألة كلامية غير فلسفية فإن البحث الفلسفي إنما ينال الأشياء من حيث وجوداتها الخارجية وحقائقها العينية ولا يتناول الأمور المجعولة الاعتبارية. لكنها بالنظر إلى جهة أخرى مسألة فلسفية وبحثاً حقيقياً، وذلك أن المواد الدينية: من المعارف الأصلية والأحكام الخلقية والعملية لها ارتباط بالنفس الإنسانية من جهة أنها تثبت فيها علوماً راسخة أو أحوالاً تؤدي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانية تعين طريقها إلى السعادة والشقاوة، والقرب والبعد من الله سبحانه، فإن الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والاعتقادات الحقّة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلا بما هي له عند الله سبحانه من القرب والزلقى، والرضوان والجنان وبواسطة الأعمال الطالحة والعقائد السخيفة الباطلة يكتسب

لنفسه صورا لا تتعلق إلا بالدنيا الدائرة وزخارفها الفانية ويؤديها ذلك أن ترد بعد مفارقة الدنيا وانقطاع الاختيار إلى دار البوار ومهاد النار وهذا سير حقيقي. وعلى هذا فالمسألة حقيقية والحجة التي ذكرناها في البيان السابق واستفدناها من الكتاب العزيز حجة برهانية. توضيح ذلك: أن هذه الصور للنفس الإنسانية الواقعة في طريق الاستكمال، والإنسان نوع حقيقي بمعنى أنه موجود حقيقي مبدأ لآثار وجودية عينية، والعلل الفياضة للموجودات أعطتها قابلية النيل إلى كمالاتها الأخير في وجودها بشهادة التجربة والبرهان، والواجب تعالى تام الإفاضة فيجب أن يكون هناك إفاضة لكل نفس مستعدة بما يلائم استعدادها من الكمال، ويتبدل به قوتها إلى الفعلية، من الكمال الذي يسمى سعادة إن كانت ذات صفات حسنة وملكات فاضلة معتدلة أو الذي يسمى شقاوة إن كانت ذات رذائل وهيئات ردية. وإذا كانت هذه الملكات والصور حاصلة لها من طريق الأفعال الاختيارية المنبعثة عن اعتقاد الصلاح والفساد، والخوف والرجاء، والرغبة إلى المنافع، والرغبة من المضار، وجب أن تكون هذه الإفاضة أيضاً متعلقة بالدعوة الدينية بالتبشير والإنذار والتخويف والتطميع لتكون شفاء للمؤمنين فيكملوا به في سعادتهم، وخساراً للظالمين فيكملوا به في شقاوتهم، والدعوة تحتاج إلى داع يقدم بها وهو النبي المبعوث من عنده تعالى. فإن قلت: كفى في الدعوة ما يدعو إليه العقل من اتباع الإنسان للحق في الاعتقاد والعمل، وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى، فأبي حاجة إلى بعث الأنبياء. قلت: العقل

الذي يدعو إلى ذلك، ويأمر به هو العقل العملي الحاكم بالحسن والقيح، دون العقل النظري المدرك لحقائق الأشياء كما مر بيانه سابقاً، والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأما القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة، وقد مر أن هذا الإحساس الفطري يدعو إلى الاختلاف، فهذه التي بالفعل لا تدع الإنسان يخرج من القوة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان فكل قوم أو فرد فقد التربية الصالحة عاد عما قليل إلى التوحش والبربرية مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم، فلا غناء عن تأييد إلهي بنبوة تؤيد العقل^(١).

نعم، لا يمكن الانتقال من اعتبار إلى آخر لعدم وجود علاقة لزومية بينهما إلا بمعرفة شمول الملاك، مع العلم بكون جهة الاعتبار ملتزمة، ولا تنقض غرضها، ولعله لهذا جعل مبدأ عدم العبثية هو المناط الحاكم في قول الشهيد المطهري رحمته الله: (في الأمور الاعتبارية تكون الرابطة بين طرفي القضية دائماً فرضية واتفاقية، والإنسان يعتبر هذا الفرض للوصول إلى هدف وغاية ومصلحة، وهو يبحث دائماً عن اعتبار يوصله بشكل أفضل إلى مقصوده. والمقياس العقليّ الوحيد المستعمل في الاعتباريات هو لغوية الاعتبار وعدم لغويته، ومن هذه الناحية يكون من الطبيعي أن تُؤخذ بعين الاعتبار

(١) تفسير الميزان: ج ٢ ص ١٥٠.

خصوصية المعبر، مثلاً إذا كان الاعتبار خيالياً ووهيمياً فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار مصالح تلك القوة وأهدافها، وإن كان الاعتبار عقلياً فلا بد من الاهتمام بأهداف تلك القوة ومصلحتها، وكذا فإن هناك فرقاً بين الاعتباريات القانونية التي يضعها الإنسان، والاعتبارات القانونية التي تعين بوساطة «الوحي الإلهي». ولكنه لا يوجد فرق في هذه الناحية، وهي أن كل واحد أو شيء أو فرد أو فئة تعتبر شيئاً، فإن لها هدفاً وغاية من وراء هذا الاعتبار، وهي تقصد الوصول إلى ذلك الهدف، وإذا اعتبرت شيئاً لمقصود معين فإنه من غير الممكن أن تعتبر نفس تلك القوة شيئاً آخر يؤدي إلى البعد عن ذلك المقصود. إذن المقياس الوحيد في السير والسلوك الفكري في مجال الاعتباريات إنما هو مقياس اللغوية وعدم اللغوية).

فكأنه أراد بيان أن القضايا الاعتبارية لا تحاكم بما تحاكم به الحقائق، فإن الفرض والاعتبار سهل المونة، ويمكن فرض كل القضايا الممتنعة، والتي تقدم عن الشيخ الأستاذ رحمته الله ذكر بعضها، وفرض المحال ليس محالاً، وقد فرض الله تعالى في كتابه له شريكاً وولداً، فقال عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(١)، وقال ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبْدِينَ﴾^(٢)، وعليه فلا بد أن يكون الميزان في تقييم الاعتبار كفعل اختياري

(١) سورة الأنبياء: آية ٢٢.

(٢) سورة الزخرف: آية ٨١.

عدم كونه عبثاً، فمتى كان في أصل الاعتبار مصلحة فهو حكيم راجحة.

والحاصل: ينبغي التفريق بين جهتين:

١- كيفية معرفة تحقق الاعتبار كفعل للمعتبر، ومعرفة أسبابه، ولوازمه العقلية وهنا يمكن جريان البرهان واستكشاف الاعتبارات الصادرة من الآخرين بغير الوجدان، فيستكشف بالملك الاعتبار ضمن شروط خاصة، ويستكشف بالاعتبار الملك أيضاً ضمن شروط خاصة، ويتحقق التعذير أو التنجيز بوصول جعل الحجة.

٢- معرفة اعتبار بواسطة اعتبار آخر، والصحيح أنه لا تلازم بين الاعتبارين، إلا إذا رجع إلى الجهة الأولى، بمعنى حصول العلم بجعل حكمين لأنهما يحققان غرض يعلم بأن الشارع لا يهمله، فيستكشف من ذلك صدور الاعتبار منه كفعل تكويني اختياري، ولعل هذا مراد العلامة رحمته الله بقوله: (تحقق في محله: إن القضايا الاعتبارية، من حيث هي اعتبارية لا يقام عليها برهان)، فهو لا يمنع البرهان في الاعتباري مطلقاً، وإنما من حيث هي وجود اعتباري في وعائه الخاص، وأما من حيث هو فعل تكويني، فهو مرتبط بحقائق تكوينية، ويوجد بينهما علاقة حقيقية.

الأمر الثالث: ما ذكره الشيخ الأستاذ رحمته الله من أنه إذا لم يكن تلازم بين الاعتباريات تنتفي السببية فلا تلازم أو تعاند، فلا يمكن الاستدلال فيها؛ ممنوع بأن ما ينتفي هو الاستدلال البرهاني بالمعنى الخاص فقط بتوظيف اعتبار

كحد أوسط يفيد اليقين الخاص بثبوت أمر حقيقي أو اعتباري، لا مطلق الاستدلال، إذ يمكن الاستدلال بالدليل اللفظي، وبالوجدان كما في الاعتبارات العقلائية، وبالدليل غير اللفظي كما بين العلامة رحمته الله بقوله: (فعلم الأصول هو العلم الباحث عن القواعد المقررة عند العقلاء لاستنباط الأحكام، وحيث كان الغرض من تدوينها الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية فحسب فمباحثها مساوية لهذا الغرض وإن كانت في نفسها أعم منه وهو ظاهر. ومن هنا يظهر أن كل مسألة منها فعندها مقدمة مطوية بها تتم النتيجة وهي إن الشارع جرى على هذا البناء ولم يردع عنه فيقال إن الأمر مثلاً يدل على كذا عند العقلاء والشارع بنى على بنائهم فهو يدل على كذا في خطابه ويقال: إن الأصل مثلاً عند عدم الدليل كذا عندهم، والشارع بنى عليه فهو كذا عنده، ومن هنا يظهر أيضاً أن المقدمة العقلية المحضة وبعبارة أخرى البرهان غير مستعمل في المباحث الأصولية في الحقيقة؛ إذ العقلاء لا يبنون في القضايا الاعتبارية المتداولة عندهم إلا على أصول بناءاتهم من ضرورة الحاجة أو اللغو، وأما القضايا الأولية، وما يتفرع عليها من النظرية فلا تنتج طلباً ولا هرباً، ولا وضعاً، ولا رفعاً، ولا ما ينتهي إلى ذلك؛ بل تصديقاً بنسب حقيقية نفس أمرية فافهم. ذلك مضافاً إلى ما تحقق في محله: إن القضايا الاعتبارية، من حيث هي اعتبارية لا يقام عليها برهان وقد مرت الإشارة إليه^(١)، كما يمكن الاستدلال

(١) حاشية الكفاية: ص ١٤.

على أصل وجود التشريع بالبيان المتقدم عن العلامة ﷺ.

نعم، لا يمكن معرفة اعتبار من اعتبار، أو تحديد كلفيته بالمتنعات العقلية، فلا يقال: يستحيل جعل حكمين مختلفين لاستحالة التضاد، أو يستحيل جعل شرط أو علة متأخرة لحكم سابق، لاستحالة تقدم المعلول أو المشروط، ولا يقال باستحالة اعتبار شيء ثم اعتبار انقلابه من الأول لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه، أو يقال باستحالة جعل الحكم التكليفي الوجوبي مع تقومه بالبعث مع عدم وجود ما فيه قابلية البعث، وغير ذلك، وإنما تلاحظ حكمة هذه التشريعات، ولا أظن العلامة ﷺ ناظرًا إلا إلى هذه الجهة، في قوله (لما كانت هذه الإدراكات والمعاني وليدة العوامل العاطفية لذا لم يكن لها ارتباط توليدي بالادراكات والعلوم الحقيقية، وبالتعبير المنطقي لا يمكن اثبات تصديق شعري بالبرهان)، ولا يريد نفي الاستدلال مطلقاً، وهذا ما شرحه الشهيد مطهري ﷺ بقوله: (أساس النشاط الفكري والعقلي للذهن - كما عرفنا - هو الروابط الواقعية لمحتويات الذهن، ولما كانت المفاهيم الحقيقية بالذات مرتبطة فيما بينها، فقد توفرت الأرضية الصالحة للنشاط الذهني فيما بينها، ومن هنا فإن الذهن يستطيع بواسطة تشكيل القياسات والبراهين المنطقية أن ينجح في معرفة بعض الحقائق من حقائق أخرى، أما في الاعتباريات فإن الروابط بين الموضوعات والمحمولات تكون دائماً وضعيّة وفرضيّة يُتَّفَق عليها، ولا توجد رابطة واقعية بين أي مفهوم اعتباري ومفهوم حقيقي، ولا بين أي مفهوم

اعتباري ومفهوم اعتباري آخر، ولهذا لم تتوفر في الاعتباريات أرضية صالحة للنشاط العقلي، وبعبارة أخرى أقرب إلى المصطلحات المنطقية: نحن لا نستطيع أن نثبت المدعى الاعتباري بدليل تشكل الحقائق أجزاءه (بالبرهان)، وليس بمقدورنا أيضاً أن نثبت «حقيقة» من الحقائق بدليل مكوّن من مقدمات اعتبارية، ولا يمكننا أيضاً أن نشكل برهاناً من مقدمات اعتبارية ونستنتج منه أمراً اعتبارياً. مثلاً في الحقائق يستحيل تقدم الشيء على نفسه، والترجيح بلا مرجح، وتقدم المعلول على علته، وتسلسل العلل، والدور في العلل، وتضافر العلل المتعددة على معلول واحد، وصدور المعلولات المتعددة من علّة واحدة، ووجود العرض بلا موضوع، واجتماع عرضين متماثلين أو متضادين في موضوع واحد، والتقدم الزماني للمشروط على شرطه. ويكون من الضروري فيها انتفاء الكل بانتفاء جزئه، وانتفاء المشروط بانتفاء شرطه، وانتفاء الممنوع بانتفاء المانع. ويكون من غير المعقول فيها جعل الماهية وجعل المفاهيم الانتزاعية من قبيل السببية والمسببية. ففي مورد الحقائق يمكن التمسك بهذه الأصول العامة واستنتاج نفي شيء أو إثباته منها، أي أنه بالنسبة لأمر حقيقي يمكن التمسك باستحالة تقدم الشيء على نفسه، أو الترجيح بلا مرجح، بالنسبة للعلّة والمعلول الحقيقيين يمكن الاعتماد على قانون امتناع تقدم المعلول على علته، والتسلسل والدور في العلل وتضافر العلل المتعددة على معلول واحد، وصدور المعلولات المتعددة منعلّة واحدة، وفي مورد العرض معلول

والموضوع الحقيقيين يمكن التّعويل على امتناع العرض من دون موضوع، وامتناع اجتماع المثليين واجتماع الضدين، وفي مورد الشرط والمشروط الحقيقيين يمكن الاستناد إلى امتناع تقدم المشروط على شرطه، وفي مورد الكل والجزء الحقيقيين يمكن اللجوء إلى القول بضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه، ويمكننا أيضاً أن نستنتج أشياء معينة من هذه القواعد في هذه المجالات، ولكنه لا يمكن التمسك بأي واحد من هذه القوانين، ولا الاستنتاج منه في مجال العلة والمعلول الاعتباريين، ولا في مجال الشرط والمشروط الاعتباريين، ولا في مجال العرض والموضوع الاعتباريين، ولا في مجال الكل والجزء الاعتباريين، لأنه ليس من المستحيل في الاعتباريات تقدم الشيء على نفسه: أو الترجيح بلا مرجح أو تقدم المعلول على علته أو.. وليس من الضروري فيها انتفاء الكل بانتفاء جزئه، ولا انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، ولا غير معقول فيها جعل الماهية ولا جعل السببية (...)^(١).

فهما يريدان بيان أن الممتنعات النظرية لا تقع مقدمات لاستكشاف الاعتبار وبيان كلفيته من مثل جملة (لا نستطيع أن نثبت المدعى الاعتباري بدليل تشكل الحقائق أجزاءه (بالبرهان))، ولا يريدان نفي معرفة وجود الفعل الاختياري وهو الجعل والاعتبار بواسطه مبادئه، ويشهد لهذا أيضاً ما ذكره العلامة رحمته الله في قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فقد قال رحمته الله: (يشير إلى قاعدة الملازمة إن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهي وإن

(١) أسس الفلسفة: ج ٢ ص ٢١٢-٢١٣.

منع عنها عدة من الأخباريين وغيرهم اتكالا إلى ما ورد عنهم عليهم السلام أن دين الله لا يصاب بالعقول وأنه لا شيء أبعد من دين الله من عقول الرجال إلى غير ذلك لكن الحق ان المراد بالعقل في القاعدة بقريئة الحكم وهو القضاء هو الإنسان من حيث أنه يقضى بحسن شيء وقبحه أو بوجوب شيء وعدم وجوبه أي يعتبرها اعتبارا فهو العقل العملي وحيث لم يتقيد فيها بفرد دون فرد وبصنف دون صنف فالمراد به ما لا يتوقف في الحكم عليه إنسان عاقل ومصادقه الأحكام العامة العقلانية التي لا يختلف فيها اثنان من حيث أنهما ذوا عقل كحسن الإحسان وقبح الظلم إلا أن يختلفا في انطباقه على المورد ومن الضروري إن الشريعة لا تناقض الفطرة الطبيعية فما حكم به العقل حكم به الشرع. وإن كان المراد من الحكم مطلق الإدراك ومن العقل ما هو أعم من العملي أو النظري فكذلك أيضا فان مصادقه أما حكم عام عملي وقد عرفت الملازمة بينهما فيه وأما حكم نظري قام عليه البرهان فكذلك أيضا إذ البرهان وهو القياس المفيد لليقين حيث كان مؤلفا من مقدمات بديهية أو نظرية منتهية إليها أي منحلة بالآخرة إلى بديهيات ومن الضروري أن ما يستنتج من تألف بديهيات لا يتصور في قبالة إلا امتناع ما يناقضه فالشرع لا ينافيه بالضرورة^(١). ولو أريد ما يشمل ذلك جاء إشكال الشيخ الأستاذ رحمته الله.

(١) حاشية الكفاية: ص ١٨٧.

الخلاصة:

التمييز بين الحقائق والاعتبارات مهم؛ لأنه يُجنب الباحث استخدام المنهج العلمي في غير موضعه، والمفهوم الاعتباري عند العلامة الطباطبائي رحمته الله (إعطاء حد شيء لشيء آخر أو حكم لشيء بواسطة العوامل العاطفية بقصد ترتيب الآثار المرتبطة بعوامل العاطفة)، فهو عمل نفسي، والهدف التأثير في مقام العمل بحدوث الإرادة وتنظيمها، ولا حد له ولا برهان فيه بمعنى الانتقال من اعتباري بما هو اعتباري على نحو الاستلزام والتوالد، ولا تطبق فيه القواعد الحاكمة على الحقائق النظرية، وإنما هو فعل اختياري يحاكم بمبدأ قبح العبث ونقض الغرض، وقسم إلى أدبي وقانوني.

هذا ما أردنا عرضه في هذا الكتاب، وبقيت أبحاث ترتبط بقيمة المعرفة وأدواتها ومصادرها، وبيان قيمة المنهج العقلي، وتقييد المنهج الحسي التجريبي، ومنهج الاستقراء بشكل عام وكيفية افادته للعلم، وهذا ما نرجوا من الباري تعالى أن يوفقنا لبحثه في كتاب يكمل هذه الدراسة، وهو ولي التوفيق.

والحمد لله رب العالمين.

المحتويات

٧	مقدمة المركز
١١	المقدمة
١٣	تمهيد
١٣	مراحل الفكر الإنساني:
١٤	الأولى: مرحلة طلب معرفة الواقع.
١٥	الثانية: مرحلة معرفة المعرفة.
١٩	الثالثة: مرحلة استقلال المعرفة عن معرفة الواقع.
٢١	هل المعرفة الدينية ممكنة؟
٢٢	الخلاصة:

الفصل الأول

تحديد المراد من المعرفة في عنوان نظرية المعرفة

(EPISTEMOLOGY)

٢٥	معنى المعرفة:
٢٥	المعنى الأول: إدراك الجزئيات.
٢٥	المعنى الثاني: وهو خصوص العلم الحادث المسبوق بالجهل.
٢٧	الفرق بين الإدراك في نظرية المعرفة وعلم النفس الحديث:

- القسم الأول: المنطق الصوري (الأرسطي). ٢٩
- القسم الثاني: المنطق الذاتي. ٣١
- الخلاصة: ٣٥
- هل أبحاثه آتية من أبحاث علم النفس أم لا؟ ٣٥

الفصل الثاني

تعريف العلم

- تعريف العلم: ٣٩
- اختلاف مراتب الذهن: ٥٠
- عوداً على بدء: ٥٣
- القول بأن حقيقة العلم بديهية صعبة التعريف: ٥٥
- القول بأن حقيقة العلم بديهية لا يمكن تعريفها: ٥٧
- الخلاصة: ٦٧
- الخلاصة: ٧٠

الفصل الثالث

الوجود الذهني

- تاريخ البحث الوجود الذهني: ٧٧
- النقطة الأولى: تاريخ الوجود الذهني. ٧٧
- المدارس الفلسفية القديمة: ٧٧

٨٠.....	تطور مفهوم الإدراك والتصور:
٨١.....	أرسطو ونظرية الانتزاع:
٨٥.....	الذهن في زمن الحاجة والرازي:
٩١.....	أدلة إثبات الوجود الذهني:
٩١.....	النقطة الثانية: أدلة إثبات الوجود الذهني.
١٠٠.....	بطلان نظرية الإضافة:
١٠٠.....	توضيح نظرية الإضافة:
١٠٥.....	إشكال المحقق السبزواري:
١١٢.....	الفرق بين الإضافة المقولية والإشراقية:
١١٣.....	الأدلة التي تبطل خصوص نظرية الإضافة:
١١٧.....	تحليل حقيقة الوجود الذهني:
١١٧.....	النقطة الثالثة: تحليل حقيقة الوجود الذهني.
١١٩.....	أدلة مشهور المتأخرين:
١٢٧.....	النقطة الثانية: أدلة إثبات الوجود الذهني.
١٢٩.....	النقطة الثالثة: تحليل حقيقة الوجود الذهني.

الفصل الرابع

تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي

١٣٣.....	تقسيم العلم إلى الحضوري والحصول:
----------	----------------------------------

- نظريتان في انقسام العلم: ١٣٣
- الثمرة المترتبة بين النظريتين: ١٣٥
- سبب العدول إلى النظرية الثانية: ١٣٧
- الفرق بين العلم الحضورى والعلم الحصىلى: ١٤١
- رجوع العلم الحصىلى إلى علم حضورى: ١٤٣
- النقطة الثالثة: لماذا ذهب العلامة رحمته الله إلى المسلك الثانى؟ ١٥٠

الفصل الخامس

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق

- أهمية تقسيم العلم إلى تصور وتصديق: ١٥٧
- حقيقة التصور: ١٥٨
- المقدمة الأولى: بيان حقيقة التصور. ١٥٨
- حقيقة التصديق: ١٦٠
- المقدمة الثانية: بيان حقيقة التصديق. ١٦٠
- المقدمة الثالثة: حفظ حقيقة المقسم فى أقسامه. ١٦٣
- المقدمة الرابعة: بساطة العلم. ١٦٤
- المقدمة الخامسة: الوحدة شرط فى المقسم. ١٦٦
- تقييم نظرية تركيب التصديق. ١٦٧
- النظرية الأولى: التصديق أمر مركب. ١٦٧

١٦٩.....تقييم نظرية أن التصديق هو الحكم:

١٧٣.....الخلاصة:

الفصل السادس

تقسيم التصورات

في تقسيم المفاهيم إلى الجزئية والكلية

١٧٩.....المفاهيم الكلية والجزئية:

١٨٣.....واقعية تقسيم المفاهيم إلى الكلية الجزئية:

١٩١.....أقسام المفاهيم الجزئية:

١٩٧.....أقسام المفاهيم الكلية:

١٩٩.....الفرق بين المفهوم الفلسفي والماهوي:

٢٠١.....تنبيهات مهمة:

٢٠٦.....التخلص من المشكلة باعتبارية الاتصاف:

٢١٠.....الخلاصة:

الفصل السابع

الفرق بين البديهي والنظري

٢١٥.....التصورات البديهية والنظرية:

٢٢٩.....التصديق البديهي وضرورة الحكم التحليلي:

٢٣٣.....ملاك البداهة عند الفلاسفة الإسلاميين:

٢٣٧.....الخلاصة:

الفصل الثامن

كيف يتعرف الذهن على المفاهيم الكلية؟

- تعرف الذهن على المفاهيم الماهوية الكلية: ٢٤١
- تعرف الذهن على المعقولات الثانية الفلسفية: ٢٤٢
- تعرف الذهن على المفاهيم الثانية المنطقية: ٢٤٦
- الخلاصة: ٢٤٧

الفصل التاسع

ملاك الحقيقة في القضايا

الفصل التاسع: ملاك الحقيقة في القضايا

- نظرية النسبية الذاتية: ٢٥١
- النظرية الأولى: النسبية الذاتية: ٢٥١
- مناقشة النسبية الذاتية: ٢٥٦
- النظرية البرغماتية (*THE PRAGMATIC THEORY*): ٢٦١
- تصوير آخر للنظرية النفعيّة: ٢٦٨
- النظرية الثالثة: النظرية الوضعيّة: ٢٧٠
- أركان وأسس المدرسة الوضعيّة في نظرية المعرفة: ٢٧٠
- ملاك الصدق عند المدرسة الوضعيّة: ٢٨١
- الجهة الثانية: بيان ملاك الصدق عند المدرسة الوضعيّة. ٢٨١

٢٨٤.....	مناقشة المدرسة الوضعية:
٢٨٤.....	الجهة الثالثة: في بيان الاعتراضات المسجلة على هذه النظرية:
٢٩٧.....	نظرية اتفاق الناس.....
٢٩٧.....	النظرية الرابعة: الاتفاق.....
٢٩٩.....	النظرية الاتساقية (<i>THE COHEREHCE THEORY</i>):.....
٢٩٩.....	النظرية الخامسة: نظرية الانسجام، أو النظرية الاتساقية:.....
٣٠٠.....	القسم الأول: التي لا تحتاج إلى إثبات وتأييد.....
	القسم الثاني: معارف تحتاج إلى إثبات وهي سائر المعاني التي تحصل وفق قوانين تداعي
٣٠١.....	المعاني على ما فصلناه سابقاً.....
٣٠٢.....	نظرية إيمانويل كانت (<i>IMMANUEL KANT</i>):.....
٣١٧.....	النظرية السادسة: النظرية الواقعية:.....
٣١٧.....	تعريفات الصدق:.....
٣١٨.....	تعريف المعلم الأول للحقيقة:.....
٣٢٢.....	تعميق وتدقيق في التعريف الأول:.....
٣٢٣.....	حقيقة القضية الحقيقية:.....
٣٢٦.....	تعريف الجاحظ للحقيقة:.....
٣٣١.....	تعريف النظام للحقيقة:.....
٣٥١.....	الخلاصة:.....
٣٥١.....	في ملاك الصدق عدة نظريات:.....

الفصل العاشر

المفاهيم الاعتبارية

- أهمية التعرف على خواص المفاهيم الذهنية: ٣٥٧
- تاريخ البحث: ٣٦٥
- ما ذكره الشيخ الأستاذ رحمته الله تلخيصاً لكلام المحقق الإصفهاني رحمته الله: ٣٦٩
- ما ذكره الشيخ الأستاذ رحمته الله تلخيصاً لكلام السيد الطباطبائي رحمته الله: ٣٧٣
- ما المراد بالمفاهيم الاعتبارية؟ ٣٨٣
- حقيقة المفاهيم الاعتبارية: ٣٨٥
- لماذا لا يجري البرهان في الاعتباريات؟ ٣٩١
- أقسام البرهان: ٣٩٧
- توسط الاعتبار بين حقيقتين: ٤٠٠
- تقسيم الاعتبار إلى قانوني وأدبي: ٤٠٢
- مناقشات الشيخ الأستاذ رحمته الله لكلام المحقق الإصفهاني: ٤٠٥
- مناقشات الشيخ الأستاذ رحمته الله لكلام السيد الطباطبائي: ٤٢١
- كلام الشيخ الأستاذ رحمته الله في جريان الدليل في الاعتباريات: ٤٣٠
- الخلاصة: ٤٥٠
- المحتويات ٤٥١