3

RATIONAL Knowledge
a periodical of thought and intellectual studies

الحكمة العقلية
Academy Of Rational Philosophy

2017 م - 1438 هـ . العـــدد الثالث

مجلة دوريـة تعنـى بالفكـر والعلوم العقليـة

تصدر عـن: أكاديميـة الحكمـة العقليـة

المعرفة العقلية

دراسات

مقالات

اصطلاحات

المعرفة العقليّة

مجلّة دوريّة تعنى بالفكر والعلوم العقليّة تصدر عن أكاديميّة الحكمة العقليّة

العدد الثالث | السنة الثالثة | ٢٠١٧ م

الموقع الإلكتروني: www.aqliyah.com

البريد الإلكتروني: almarifah@aqliyah.com

أكاديميَّة الحكمة العقليَّة

مؤسّسة تحقيقيَّة تعليميَّة في مجال العلوم العقليَّة والفكريَّة، تتبنى المنهج العقلي البرهاني الفلسفي كأساسٍ للفكر الإنساني في جميع أبعاده المعرفيَّة والفلسفيَّة والآيديولوجيَّة.

وتهدف إلى إحياء المنهج العقلي الفلسفي، والاهتمام بالعلوم العقليَّة كمقدِّمةٍ لإحياء الفكر الإسلامي الأصيل، وتربية الكوادر العلميَّة على أساس الاعتدال والاستقامة الفكريَّة بعيداً عن الإفراط والتفريط، ونشر الثقافة العقليَّة الأصيلة الهادفة، التي ترتقي بالمجتمع إلى كماله الحقيقي، وتحفظ هويَّته الإنسانيَّة.

الأسس المعتمدة للنشر

- تتبنى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالدراسات المعرفيّة والفلسفيّة والآيديولوجيّة، والتي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفر على شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.
- ألاّ تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر قد سبق نشرها، أو أرسلت للنشر في دوريّةٍ، أو مطبوعةٍ أخرى.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، التوثيق، وألاّ يقلّ عدد الصفحات في الدراسات عن (٢٠) صفحة، ولا يزيد عن (٣٥) صفحة، وفي المقالات ألاّ يقلّ عن (١٠) صفحات، ولا يزيد عن (٢٠) صفحة، ومقدار الصفحة (٢٥٠) كلمة.
- تُعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلّة على الهيئة العلميّة؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث، أو بعدم قبوله، أو بتعديله؛ وفقاً لتقارير الهيئة، ولا تعاد المواد إلى صاحبها نشرت أو لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد منفصلة، أو ضمن كتاب.
- الآراء والأفكار التي تنشر في المجلّة تعبّر عن وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

وكلاء التوزيع

العراق - بغداد: مكتبة المصباح، مدينة الصدر، ساحة مظفر.

العراق - البصرة: مكتبة الهادي، العشار، ساحة أم البروم، مقابل مركز الشرطة.

إيران - قم: مكتبة فدك، سوق الإمام المهدي عجّل الله فرجه الشريف.

إيران - قم: مكتبة الهاشمي، سوق العراقيين.

محتويات العدد

❑ اصطلاحات

كلمة العدد

رئيس التحرير

رغم العوائق والموانع، وبعد طول انتظار، تعود مجلة المعرفة العقلية في عددها الثالث؛ لتقدم مجموعة من الدراسات والمقالات: تحقيقا، ومقارنة، وشرحا، لمجموعة من المسائل المنطقية والفلسفية والتاريخ الفلسفي؛ وذلك في محاولة منها لمتابعة رفد الفكر الإنساني بما يغذي نمو المعرفة العقلية فيه، ويحفز على البحث الجاد والمثمر في ميادينها المختلفة.

لقد تنوعت مقالات هذا العدد بين: المنطق والفلسفة الأولى، وفلسفة الطبيعة، والفلسفة العملية، وفلسفة الدين، وتاريخ الفلسفة، وبعض اصطلاحاتها. لقد أردناه عددا مختلفا عن سابقَيه فكان مزيجا يجمع في تنوعه مادة غزيرة وحية فيها ما يهم طلاب المعرفة العقلية على اختلاف أذواقهم ومشاربهم.

هذا ومن المأمول من هذا العدد أن يشكل تتويجا للمرحلة الأولى من انطلاقة مجلتنا التي نطمح أن نرتقي بها في مرحلتها الجديدة المقبلة، إلى مواكبة الرؤية المعرفية التي تتبناها أكاديمية الحكمة العقلية بهيئتها العلمية الموقرة؛ والتي تقضي طبقا لمنهج العقل البرهاني، بتنويع مراتب المخاطبة النظرية في المسائل العلمية إلى برهان وجدل وخطابة بحسب تنوع الأغراض المتوخاة تبعا لاختلاف مراتب المخاطبين، أو بحسب تنوع حال المسائل المبحوث عنها من كونها مما عرف برهانها أو لا زالت في مرحلة جدل المشاورة.

ومن هنا، ووفاءً لحق المعرفة البرهانية التي هجرت صناعتها في البحوث العلمية من قبل قطاعات واسعة في (المجتمعات العلمية) لا سيما في الفلسفة الأولى وفلسفة الطبيعة، وحرصاً على تمييز البحث البرهاني حول الموضوعات الفلسفية عن أغياره، وعلى تكريس هذا التمايز ونشره، وطمعاً في فتح المجال أمام البحوث الجدلية التشاورية أو النقدية أو الخطابية البلاغية للبروز والوصول إلى مختلف المستويات والأمزجة الفكرية لما في ذلك من فائدة لا تخفى، ولكن تحت مسماها الصحيح وفي خانتها اللائقة من برهان أو جدل أو خطابة أو حتى سفسطة وشعر؛ لأجل كل ذلك، وقع الاختيار على جعل مجلة المعرفة العقلية في انطلاقتها الجديدة المقبلة، منقسمة إلى ميادين خمسة ترعى في كل ميدان البحث في مسائل تهتم بما يحقق التكامل الإنساني فكرا وعملا ولكن بأساليب الخطاب والبحث الخمسة التي تُذْكر وتُعدَّد في علم المنطق، وإن كنا سنجعلها تحت تسميات لغوية أقرب إلى المتداول في عصرنا الحاضر.

إننا ورغم الالتزام بأنْ ليس كل بحث في موضوع فلسفي هو فلسفة، ولا كل كلام في موضوع علمي هو علم، بل للفلسفة والعلوم منهجا خاصة ومحددا به يصير البحث في موضوعاتهما منتميا إليهما؛ وأما فيما عدا ذلك فيبقى البحث على ضفافهما وفي مراحل السعي لنيلهما والولوج في حرمهما. إلا أن ذلك لا يلغي قيمة وأهمية بل ضرورة الأنماط الأخرى من المخاطبة؛ ولذلك أردنا أن نجمعها معا في مجلة واحدة في تجربة ربما تكون الأولى من نوعها.

وكيفما كان، فإلى حين مجيء وقت العدد القادم، والذي سيكون عددا أولا لمجلتنا في انطلاقتها الجديدة المأمولة، نترك القراء الأعزاء مع هذا العدد؛ الذي نرجو أن نكون قد وفقنا فيه بمقدار ما، في رفد العقول بما عساه يفتح لها آفاقا جديدة من البحث والتنقيب عن المعرفة الحقيقة بمختلف موضوعاتها.

دراسات:

- الحركة بين أرسطو ونيوتن وآينشتاين
- سلسلة المحاكمات العقليَّة في الفصل بين أصالة الماهيَّة وأصالة الوجود
  دراسة تحليليَّة لأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود عند السيِّد الداماد (القسم الثاني)
- المنهج والموضوع وأثر تعيينهما في رقيّ العلوم ورفع الخصومات

الحركة بين أرسطو ونيوتن وآينشتاين[1]

لـ إدوارد فيسر[2]

ترجمة: ريم عبود

مراجعة وتقويم: محمد ناصر

١ - التناقض المزعوم

في الكتاب السابع من علم الطبيعة، يؤكد أرسطو مقولته الشهيرة: (كل شيء متحرك، فإنه بالضرورة قد تم تحريكه من قبل شيء ما)[3]. هذه المقولة هي بمثابة مقدمة أساسية لبرهانه حول المحرك الذي لا يتحرك. ولهذه المقدمة صيغة أخرى استند إليها الأكويني في الطريق الأول من طرق البرهنة على الوجود الإلهي، وهي: (أيا كان الشيء الذي يتحرك، فإنه متحرك بسبب غيره)[4]. فلندعو هذه المقدمة بـ مبدأ الحركة[5]. وعلى صعيد آخر، ينص القانون الأول لـ نيوتن على أن: (كل جسم يبقى على حالته الفعلية من السكون أو الحركة المنتظمة في خط مستقيم، إلا أن يفرض عليه تغييرها بسبب قوى تؤثر فيه)[6]. وهذا ما يسمّى بـ مبدأ القصور الذاتي.

هنالك اعتقاد شائع عند كثيرين، بأن مبدأ الحركة يتعارض مع مبدأ القصور الذاتي؛ ولأجل ذلك وضعت الفيزياء الحديثة حدا لعلم اللاهوت الطبيعي عند أرسطو. فقد ادعت أن أرسطو وتبعا له: الأكويني وآخرون من

الفلاسفة المدرسيين، قد اعتقدوا بأنه لا يمكن لأي شيء أن يزاول الحركة الا إذا حرّكه شيء آخر باستمرار، ولكن نيوتن قد بيَّنَ بوضوح من خلال أحد قوانين الفيزياء، أنه عندما يكون شيء ما في حالة حركة، فسوف يبقى متحركا دون الحاجة إلى أي محرك[٧]؛ ومن هنا، حكم أنطوني كيني بأنه يبدو أن قانون نيوتن قد حطّم برهان الطريق الأول) [١٩٦٩, p. ٢٨].

ورغم شيوع هذه النظرة عندهم، إلا أنها ليست فقط خاطئة، بل أيضاً، ليس لها أي أساس من الصحة. وحتى نفكّر بطريقة مختلفة، فإن هذا يتطلّب دراسة لكل واحد من المبدئين المطروحين في الدعوى، دراسة لم يقوموا بها. وعندما نطّلع على حقيقة ما قاله الفلاسفة الأرسطيون عن مبدأ الحركة وعلى حقيقة ما قاله الفيزيائيون في الفيزياء الحديثة عن مبدأ القصور الذاتي؛ سوف نستنتج أن كلا المبدئين لا يناقض أحدهما الآخر. بل في الحقيقة، وعندما نقوم بدراسة المشكلات الفلسفية التي يثيرها موضوع الحركة، وتثيرها فكرة قانون الطبيعة، وهلم جرا، سوف نجد كيف أن مبدأ القصور الذاتي يتضمن التسليم المسبق بمبدأ الحركة[٨].

٢- لماذا كان التعارض بين المبدئين وهميا؟

هنالك على الأقل خمسة أسباب تجعلنا نعتقد بوهمية أي ظهور للتعارض بين هذين المبدئين:

١ـ **عدم وجود تناقض حقيقي**: بداية، فلنفرض أن مصطلح "الحركة" قد استعمل في نفس المعنى في كل من المبدئين. ولكن، حتى في ضوء هذا الافتراض، لا يوجد أي تناقض حقيقي بينهما؛ لأن ما يخبرنا به قانون نيوتن هو أن كل جسم سوف يتابع حركته المستقيمة بانتظام طالما أنه يتحرك، وطالما أن القوى الخارجية

لم تمنعه من ذلك. فهو لم يخبرنا لماذا تحصل هذه العمليّة بهذا النحو. وبشكل خاص، لم يخبرنا هذا القانون بطريقة أو بأخرى ما إذا كان هناك "محرّك" من نوع ما، يحتم على هذا الجسم أن يخضع للقانون الأوّل، والذي في السياق عينه يكون هو المسؤول عن حركته. وكما كتب جورج هايوارد جويس:

(في الواقع، إن ما قاله نيوتن، هو أن كل جسم متحرك سيستمر في حركته بشكل منتظم في خط مستقيم، ما لم يتم التأثير عليه بسبب قوّة خارجيّة. ولكننا لسنا نحتاج في فهمنا له، أن ننفيّ كون الحركة المنتظمة نفسها هي حصيلة لتأثير عمل من الخارج. بل ما نحتاج إليه في فهمه هو أن ننفي كون هذه الحركة هي حصيلة تأثير قوّة تنتمي الى فئة العوامل التي تسمّى بالقوى الخارجيّة... تلك القوى التي يكون أثرها في كل حالة محصورا بالضرورة في اتجاه وسرعة معيّنين)، [١٩٢٤, p. ١٠٠].

بالطبع، قد يتساءل المرء عن نوع هذا "المحرك" لجسمٍ خاضع لمبدأ القصور الذاتي، إذا لم يكن قوة خارجيّة من النوع الذي قصد نيوتن استبعاده. وقد يتساءل المرء أيضا، إذا ما كان هذا المحرك ـ مهما كان نوعه ـ يخدم حقا أي غرض توضيحي وتفسيري؛ حتى نعرف إذا ما كان علينا أن ننظر إليه باهتمام، وذلك طبقا لشفرة أوكام. هذه الأسئلة مهمة فعلاً، وسوف نرجع اليها لاحقا. إلا أنها أجنبية عن النقطة الرئيسية التي نعالجها هنا وهي أن مبدأ القصور الذاتي ومبدأ الحركة لا يتعارضان مع بعضهما البعض، حتى لو كنا نزعم أن هذين المبدئين يشيران إلى المعنى عينه عندما يتكلمان عن الحركة.

٢ـ **عدم التطابق في المعنى**: في جميع الأحوال، لا ينبغي لنا ادعاء وجود تعارض بين المبدئين، وذلك لأنهما لا يتكلمان عن نفس الشيء أو على الأقل لا يتكلمان بالضبط عن الشيء ذاته. (وكما يظهر عادة عندما يتعارض العلم مع الفلسفة)،

يلاحظ هنري كورت بأن (هنالك غموضا في المصطلحات)، [١٩٦٢, p. ٩٥]. فإن مبدأ القصور الذاتي لـ نيوتن معنيّ فقط بالحركة الموضَعية والتي هي عبارة عن تغير بحسب المكان أو الموضع. وفي المقابل فعندما يتكلّم الأرسطيون عن الحركة فإنهم يقصدون التغير مطلقا أيا كان نوعه بحيث إنه يشمل الحركة الموضعية كما يشمل كل تغير حاصل في الكم والكيف والجوهر على حد سواء[٩]. والأهم من ذلك بالنسبة للأرسطيين، هو أن كل تغير يتضمّن فعلية ما بالقوة وتحقق ما هو ممكن؛ وبالتالي فإن ما ينص عليه مبدأ الحركة هو أن كل ما هو بالقوة ومحض ممكن، إذا ما تحقق وصار أمراً بالفعل، فإن فعليته وتحققه قد تمت بتوسط شيء ما (وبشكل أكثر تحديداً: قد تمت بتوسط شيء هو نفسه متحقق بالفعل).

وإذا ما فُهم مبدأ الحركة بهذا النحو، فهذا يعني أن ما يقوله الأرسطيون، هو شيء يصعب إنكاره؛ لأن ما بالقوة أو ما هو ممكن، مجرد شيءٍ يقبل أنْ يكون. فمن الصعب جداً القول بأنه هو نفسه قد صيَّر ذاته بالفعل، أو أنه سبب لفعلية شيء آخر. وبالجملة، ها هو يتبين مرة أخرى، أنه لا وجود لأي تناقض حقيقي بين مبدأ الحركة ومبدأ القصور الذاتي؛ لأنهما لا يتحدثان عن نفس الشيء. فعندما نصّ قانون نيوتن على أن أيّ جسم في وضعية الحركة سوف يبقى متحركاً، فهو بذلك لا يقول بأنّ ما بالقوة إذا ما صار متحققا بالفعل فإنه سيبقى كذلك. وحتى لو تم ادعاء أن هذا المبدأ يستلزم ذلك، فالمسألة التي تعنينا هي أن هذا الادعاء ليس مما يدل عليه هذا المبدأ بنفسه، كما هو معلوم في الفيزياء الحديثة. ففي الحقيقة، إن الفيزياء الحديثة قد عرَّفت نفسها ـ ولأجل أغراضها الفيزيائية ـ بأنها إلى حد ما تتحاشى استعمال أي مفاهيم ميتافيزيقية من قبيل مفاهيم القوة والفعل والعلة الغائية. وهذا يعني أن الفيزياء الحديثة لم تبطل مبدأ الحركة بقدر ما أنها لم تستفد منه ولم توظفه في عملها.

والآن، قد يتساءل المرء، إذا ما كان ذلك هو السبب الحقيقي وراء جعل الفيزياء الحديثة لمبدأ الحركة بلا فائدة ومن ثَمَّ لم تعطه سوى أهميّة تاريخيّة. سوف نرجع لاحقا الى هذا السؤال أيضا، إذ هو أيضا أجنبي عن موضوعنا الحالي وهو عدم وجود أي تعارض ضروري بين مبدأ الحركة ومبدأ القصور الذاتي.

٣ـ **الحركة كحالة مستقرة**: بعد كل ذلك، علينا أنْ نؤكد حالاً، أنه وبمعنىً ما، يتم عادة استبعاده، يبدو بوضوح أن مبدأ نيوتن يشكل على الأقل مظهراً من مظاهر المبدأ الأرسطي. وحتى نرى كيف يتم هذا الاستبعاد، علينا أن نلاحظ ابتداء كيف أن الفيزياء الحديثة قد اعتبرت الحركة المنتظمة مجرد (حالة ثبات) مستقرة. وهو ما تفوح منه أمارات ارتكاب مفارقة؛ ولذلك احتّج راجينالد غاريغو لاغرونغ عليه قائلا:

(إن الحركة باعتبارها في جوهرها تغيراً ما، فهي على نقيض "الحالة" التي ترمز الى الثبات. فالتغير الذي يكون عند الانتقال من موقع ما الى موقع آخر خلال عملية الحركة ليس بأقل من التغير الكائن عند الانتقال من حالة السكون الى الحركة نفسها. وبالتالي إذا كان أول تغير يتطلب وجود علة وراءه، فإن التغيرات اللاحقة تتطلب أيضا وجود علة وراءها لنفس السبب)، [١٩٣٩, p. ٢٧٣][١٠].

ومع ذلك، فإن الفيزياء الحديثة سوف تجيب على هذا الاعتراض بالتحديد، عبر إلغاء الفارق بين السكون والحركة، كما كتب لي سمولين قائلاً:

(أصبحت وضعية السكون مجرد حالة خاصة للحركة المنتظّمة، فهي بمثابة حركة في سرعة صفر. ولكن قد تسأل، كيف لا يكون هنالك تمييز بين الحركة والسكون؟! ويكمن مفتاح هذا اللغز، بملاحظة أن كون الجسم متحركا أو غير

متحرك ليس أمرا مطلقا، فالحركة تتحدد فقط بالنسبة للمشاهد والمراقب الذي يمكنه أن يتحرّك أو يبقى ثابتا. فإذا تحرّكت وانتقلتَ مبتعدا عني إلى الخلف بدرجة ثابتة فإن كوب القهوة الذي أراه أنا ساكنا أمامي على الطاولة سيكون بالنسبة إليك متحركاً.

ولكنْ، ألا يستطيع المشاهد إخبارنا ما إذا كان هو نفسه يتحرك فعلاً أو لا يتحرك؟ بالنسبة لأرسطو سيكون الجواب: نعم وبكل وضوح. أمّا غاليليو ونيوتن فهما مضطران للإجابة بلا؛ فإذا كانت الأرض تدور ونحن لا نشعر بأنها تتحرّك فإذن لا بد أن يكون المراقبون الذين يتحركون بسرعة ثابتة لا يشعرون بأي أثر لحركتهم؛ ومن هنا فنحن لا يمكننا أن ندعي بأننا نتحرك أو لا نتحرك، كما أن الحركة لا بد أن يتم تعريفها كمقدار نسبي محض)، [٢-٢١ .pp ,٢٠٠٧].

ومن هنا، فإنّ هذا النوع من الحركة سوف يزيد الأسئلة الفلسفية من تلقاء نفسها، كما تابع سمولين القول:

(إنها استراتيجية قوية تكررت في النظريات السابقة، فهنالك طريقة واحدة لتوحيد الأشياء التي تبدو مختلفة، وذلك عبر إظهار أن الاختلاف الواضح بين الأمرين يرجع فقط إلى الاختلاف الحاصل من منظور المراقبين. فالاختلاف الذي اعتبرناه سابقا اختلافا مطلقا وموضوعيا، قد أصبح نسبيّا.

كثيراً ما تتطلّب الفرضيات التي تدّعي بأن الشيئين الذين يبدوان مختلفين هما فعلا شيء واحد، الكثير من الشرح. وفي بعض الأحيان، يمكنك أن تكتفي فقط بتفسير الاختلاف الظاهر كنتيجة لاختلاف وجهات النظر. ولكن في أحيان أخرى فإن الشيئين الذين تحاول توحيدهما يكونان في الحقيقة مختلفين عن بعضهما البعض. ومن هنا فإن الحاجة إلى تفسير كيف أن الأشياء التي تبدو

مختلفة هي في الحقيقة بطريقة ما شيء واحد، سوف تقود المنظرين الى كثير من المشاكل)، [٣-٢٢ ,pp. ٢٠٠٧][١١].

في الواقع سوف أقترح لاحقاً محاولةً لتفسير ما كان يعنيه الأرسطيون بـ (الحركة)؛ وذلك من خلال بيان كيف أنّ تعميم النسبية إلى كل الحركات على هذا النحو، يصطدم بحدودٍ تقوّض أساسه.

ولكن النقطة التي ينبغي لنا تأكيدها في الوقت الحالي هي أنّ مبدأ القصور الذاتي قد اعتبر الحركة الموضعية المنتظمة حالة مستقرة، ولأجل ذلك بالضبط قد اعتبرها تمثل غياب التغير. ومضافا إلى ذلك، قام بحصر دور القوى الخارجية في خصوص نقل الشيء عن (حالة الثبات) هذه؛ لتكون بذلك جالبة للتغير. مرة أخرى يتابع سمولين:

(يوجد هنا تنبيه هام: فنحن نتكلّم عن الحركة المنتظمة ـ الحركة في خط مستقيم. وعندما نغيّر سرعة أو اتجاه حركتنا فسوف نشعر بها، وهذه التغيرات هي التي ندعوها بالتسارع، والتسارع يمكن أن يكون له معنى مطلق)، [,٢٠٠٧ p. ٢٢].

ولكن في هذه الحالة، سوف يتعارض مبدأ القصور الذاتي لنيوتن بشدة مع المبدأ الأرسطي، القائل بأن الحركة ـ والتي هي تغير ما ـ تتطلّب شيء ما يسبب هذا التغيّر. إلا أنه فقط تعارض من جهةٍ ما إذا كانت هذه الظاهرة تُعدُّ تغيّراً حقيقيا، أو أنها مجرد حركة بالمعنى النسبي، لا من جهةٍ ما إذا كانت هذه الظاهرة تتطلّب محرّكاً أو مغيراً.

٤ـ **الحركة الطبيعية**: إذا كان نيوتن أقرب الى الأرسطيين مما كان يظن غالبا، فكذلك الأمر بالنسبة الى الأرسطيين) أو على الأقل أرسطو والأكويني (فهم أقرب

الى نيوتن مما كان يظن غالبا. وكما بيّن لنا جايمس أثاناسيوس ويشبل (١٩٨٥) من أنّ الفكرة القائلة بأنّ كلّاً من أرسطو والأكويني قد اعتبروا أنه لا يمكن للجسم أن يستمرّ في حركته الموضعية إلّا إذا اتصل به محرّك بشكل مستمرّ - هي في الحقيقة شيء من قبيل رواية الخرافة العصرية. ولكي نكون أكثر وضوحا، لقد كان هذا رأي ابن رشد، وبعض الفلاسفة المدرسيين، وليس رأي أيٍّ من أرسطو أو توما الأكويني. بل، وعلى العكس، فقد كان رأي الأكويني هو أن الجسم قد يتجه من تلقاء نفسه الى مكانه الطبيعيّ وفقا لخصوصية صورته. وهذا الذي يولد الشيء يمكن القول إنه بذلك يعطيه حركته بحيث أن الشيء المتولد بعد أن اكتسب صورته لا يحتاج في حركته إلى بقاء اتصاله بذلك الذي ولّده ولا إلى اتصال أي شيء آخر. وقد علّق الأكويني في شرحه لقول أرسطو قائلاً:

(قال أرسطو: بناء عليه فإن ما قد قيل قد أصبح واضحا استنادا إلى الحقيقة القائلة بأن الأجسام الطبيعية ليست منتقلة إلى الأعلى أو إلى الأسفل وكأنها قد تم تحريكها بتوسط بعض القوى الخارجية. ومن خلال هذا الكلام يصبح معلوما أن أرسطو يرفض كون المحرّك الخارجيّ مسؤولا بذاته مباشرة عن حركة هذه الأجسام بعد أن اكتسبت صورتها الخاصة؛ لأن حركة الأشياء الخفيفة إلى الأعلى وحركة الأشياء الثقيلة إلى الأسفل، تستند في الحقيقة إلى مولدها؛ لأنه هو الذي أعطاها صورتها الخاصة التي لأجلها كانت متحركة هذا النحو من الحركة.... هذا مع أن البعض قد ادّعى أنه عندما تكتسب هذه الأنواع من الأجسام صورها، فهي بحاجة بذاتها في حركتها إلى أن يحركها شيء آخر خارج عنها. وهذا الادعاء هو الذي يرفضه الفيلسوف هنا)[١٢].

بل إنه حتى فهْم الأكويني لحركة القذيفة، أكثر تعقيدا مما يفترضه غالبا القراء المعاصرون:

(من المعلوم أنّ الآلة التي تم تحريكها بتوسط المبدأ الفاعل تستمر في حركتها ما دامت محتفظة بالقوة التي انتقلت إليها عبر المبدأ الفاعل. وعلى هذا النحو يتحرك السهم بواسطة الرامي ما دام محتفظا بالقوة التي انتقلت إليه من راميه. وعلى هذا النحو أيضا، تكون الأجسام الخفيفة والثقيلة، بعد أن تولدت واكتسبت صورتها، متحركة بتوسط الشيء الذي ولدها ما دامت تحتفظ بالصورة التي اكتسبتها منه. ومن هنا فإن كلا من المحرّك والجسم المتحرِّك لا بد أن يكونا معا عند ابتداء الحركة، ولا يجب ذلك على طول الحركة كما هو واضح في حالة المقذوفات)[١٣].

من الواضح أنه على الرغم من أن المقذوفة لا تحتاج إلى استمرار الاتصال بالقاذف كي تستمر حركتها، إلا أن الأكويني لا زال يعتقد بأن المقذوفات تحتاج الى محرك إضافي يتصل بها، باعتبار أنّ حركة المقذوفة ليست حركة نحو مكانها الطبيعي، بل على العكس، هي حركة مفروضة عليها على خلاف اتجاهها الطبيعي. ببساطة، وكما أشار توماس ماكلافلن، فبحسب رأي الأكويني:

(تتطلب حركة القذيفة وجود محرك يتصل بها، وذلك بسبب أنواع الحركات وليس بسبب طبيعة ذات الحركة بمفهومها العام. وفي هذا السياق، فإن حركة القذيفة تشبه الحركة التي تم التأثير على سرعتها في فيزياء نيوتن وذلك لأن هذه الحركة المتسارعة تتطلّب قوّة تؤثر في الجسم طوال عملية التسارع)، [.p ,٢٠٠٤ ٢٤٣. Emphasis added].

ثم وباعتبار أن الحركات الطبيعية لا تحتاج إلى محرّك يتصل بها، فيبدو أن الرأي الأرسطي ـ التومائي، وبدرجة كبيرة، مطابق تماما لرؤية نيوتن. (فالنتيجة الجديرة بالملاحظة، هي أن قانون القصور الذاتي بمعنى غياب القوى الخارجية،

يشابه مفهوم أرسطو الشهير حول الجاذبية الطبيعيّة)، [Moreno ١٩٧٤, p. ٣٢٣].

من الواضح أن النظرية الأرسطية حول امتلاك الجسم لمكان طبيعي يتجه الجسم بذاته نحوه وبشكل طبيعي، هي نظرية مهملة وبالية، كما هو الحال مع نظرية الأكويني القائلة بأن حركة القذيفة تتطلب استمرار الاتصال بمحرك[١٤]. كما أن هناك العديد من الأسئلة التي يثيرها رأي الأكويني حول كون المولد للأجسام الطبيعية يحركها بنحو آلي استناداً إلى كونها قد اكتسبت منه صورتها الخاصة بها؛ إذ كيف يمكن للمولد أن يحرك الجسم على نحو آلي والحال أنه وباعتراف الأكويني نفسه لا يكون متصلا به؟

سوف نرجع الى هذا السؤال لاحقاً. ولكن النقطة التي تعنينا الآن، هي التأكيد مجدداً على أنه كلما درس المرء بتمعن أكثر كلا من مبدأ الحركة ومبدأ القصور الذاتي، فإنه باستطاعته أن يرى كيف أن الادعاء بوجود تعارض ضروري بينهما، فاقد لأي أساس من الصحّة.

٥ـ **العلم الطبيعي في مواجهة فلسفة الطبيعة**: لا مجال للنزاع في أنّ بعض الجوانب الهامة في الفيزياء الأرسطية قد تم إبطالها بالفعل. ومع ذلك، فلطالما اشتكى الأرسطيون المعاصرون من أنّ المعاصرين قد كانوا متسرعين جدا في تخليهم عن الميتافيزيقا الأرسطية حينما تخلوا عن الفيزياء التابعة لها، فقد رفضوا الكل لعدم رضاهم عن الجزء. ورغم أن أرسطو وأتباعه السابقين لم يميزوا الجوانب الميتافيزيقية في دراستهم للطبيعة عن الجوانب الفيزيائية (أي الفيزياء بالمعنى الحديث)، إلا أن هذه الجوانب، يمكن في الحقيقة وبوضوح، أنْ تتميز عن بعضها البعض. وبالجملة، لا بد من تمييز الأسئلة المتعلقة بالكيفية التي يجب أن يكون عليها العالم الطبيعي والتي استنادا إليها يصير العلم الطبيعي ممكناً مهما كان نوعه، عن تلك الأسئلة المتعلقة بماهية القوانين التي تحكم

الوقائع الفعلية في العالم الطبيعي. فالأسئلة التي من النوع الأخير هي أسئلة خاصة بدراسة الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وما شابه. أما الأسئلة التي من النوع السابق فهي خاصة بدراسة فرع من الميتافيزيقا والمعروف بفلسفة الطبيعة[١٥]. إن نظرية مركزية الأرض، والنظرية القديمة حول العناصر، والنظرية القائلة بأن للأجسام أماكن خاصة تتحرّك اليها بطبيعتها، هي جميعها أمثلة من الفيزياء الأرسطية، والتي قد ألغيت بشكل قاطع. وفي المقابل فإنّ كلاً من نظرية القوة والفعل ومنظومة الأسباب الأربعة، ونظرية تركب الأشياء المادية من مادة وصورة، هي (وكما يستدل الأرسطيون المعاصرون) جميعها أمثلة عن النظريات ذات القيمة الثابتة باعتبارها العناصر والمبادئ الراسخة في الفلسفة الصحيحة للطبيعة.

ومن هنا، يعتبر مبدأ الحركة (والذي سوف يؤكد الأرسطيون على أنه فرضية ذات مدخل ميتافيزيقي) نتيجة طبيعية للتمييز بين القوة والفعل، والذي هو بدوره يشكل الأساس لفلسفة الطبيعة عند أرسطو. أما مبدأ القصور الذاتي، فإنه على العكس، عبارة عن مدعى خاص بالعلم الطبيعي. وبما أنّ الحقل العلمي الذي تتم فيه معالجة ودراسة كل واحد من هذين المبدئين، يختلف عن الآخر، فهذا يعني أنه لا يوجد أي إمكانية لطرح أيّ نوعٍ من التعارض بينهما، وبشكل أكثر تحديداً، لا يوجد بينهما أيُّ تعارضٍ بنحو مباشر وجلي.

ورغم أنّ الفيزياء تعتبر فرعا مرموقا وأساسيا من فروع المعرفة في العصر الحديث، وهي تستخلص مفاهيمها من الواقع المادي المحسوس، وتقوم حصراً بوصف العالم الطبيعي من جهة بنيته الرياضية. ورغم أنّ الفلاسفة والعلماء ممتنّون للعِلموية؛ بافتراض أنها بهذه الطريقة تمنحنا صورة شاملة عن الواقع، إلا أنّ الحقيقة هي أنّ ما تمنحنا إياه هو تقريبا أمرٌ معاكس تماماً. وكما قال برتراند رسل مرة:

(قليلا ما تتم ملاحظة مقدار التجريد الذي توْغل فيه المسائل التي تُقدّمها الفيزياء النظرية. فهي تضع معادلات أساسية دقيقة تجعل منها على صلة مع البنية المنطقية للوقائع، وفي المقابل تذر الخصائص الجوهرية لتلك البنية مجهولة لنا بشكل تام، بحيث أننا لا ندرك الخصائص الجوهرية للأحداث إلا عندما تحصل لنا ونعايشها فقط. فهي لا تتيح لنا قول أي شيء عن تلك الخصائص الجوهرية لأيّ واقعة من الوقائع أينما كانت؛ ولذلك فنحن لا نعرف مدى صحة ما نعلمه عن تلك الوقائع من خصائص جوهرية، حينما تحدث معنا ونعايشها، فقد تكون كذلك كما علمناها، وقد تكون مختلفة بالكلية إلى الحد الذي لا يمكننا تصوره. والفيزياء بكل ما تمنحنا إياه لا تتيح لنا إلا العلم بمعادلات دقيقة تعطينا معرفةً بصفات تجريديةٍ تحكي التغيرات التي تجري على الوقائع، دون أن تفيدنا أدنى معرفة بماهية هذه التغيرات، ولأجل أي شيء هي، وما الذي تتغير إليه، وما الذي تتغير عنه)، [١٩٨٥, p. ١٣].

تمثل قوانين نيوتن انعكاساً تاما لهذا الاتجاه، بحيث أنها تزودنا بالوصف الرياضي للحركة بالنحو الملائم للأهداف التنبئيّة، دون أن تهتمّ بمناشئ تلك الحركة، أو بالطبيعة الجوهرية للشيء الذي يقوم بالتحريك. وفي الحقيقة، هذه هي النقطة الجوهرية لقانون القصور الذاتي، كما كتب ويشبل قائلاً:

(فبدلا من القيام بالبرهنة على هذا المبدأ، تم التسليم به في علم الميكانيكا.... [وبالتالي] كان على العلوم الرياضية التسليم به أيضا، طالما أنها رياضية...

يكمن أساس مبدأ القصور الذاتي في طبيعة التجريد الرياضي. وعلى عالم الرياضيات أن يقوم باكتشاف المعادلة: وبطبيعة الحال لن تكفيه كمية واحدة؛ ولأجل القيام بذلك، عليه أن يقوم باستبعاد العوامل العرضية وغير الدخيلة، وإلا فلن يكون على يقين من معادلته. وهذه العوامل التي يعتبرها عالم الرياضيات

عرضية وغير دخيلة، هي الحركة والسكون والاطراد والاتجاه المستقر؛ وذلك لأنّ ما له قيمة كمية، هو فقط التغير الحاصل في هذه العوامل؛ ومن هنا، فبالنسبة للفيزيائي، فإنه لا يتطلع إلى بيان وتوضيح ما يتعلق بالحركة أو باستمراريتها المنتظمة، بل فقط إلى تغيرها أو توقفها لأنهما يملكان قيمة قابلة للوضع في المعادلة...

مع بداية القرن السابع عشر، حاول علماء الفيزياء اكتشاف سبب فيزيائي لشرح حركة الأجسام السماوية، ولكن ما كان من نيوتن إلا أنْ تجاهل هذه المسألة، وركّز نظره على تحديد الكميتين اللتين يمكنهما أنْ تتساويا. ففي فيزياء نيوتن لا وجود لأيّ سؤالٍ عن الأسباب والعلل، وإنما فقط الأسئلة المتعلقة بالمعادلات المختلفة التي يمكن استعمالها بشكل ملائم ومفيد في وصف الظاهرة الطبيعية...

إنّ طبيعة التجريد الرياضي تقضي بتجاهل العناصر السببية والكيفية في الطبيعة... وبما أن الفيزياء الرياضية تستبعد كل هذه العناصر، فهذا يعني أنها لا يمكنها أن تقول شيئا حولها، كما أنه لا يمكنها أن تثبت أو تنفي أي شيء يتعلق بواقعيتها)، [١٩٨٥, pp. ٤٢ and ٤٧-٨][١٦].

وبالجملة، إن فلسفة الطبيعة، في جميع الموارد، وبشكل خاص في مبدأ الحركة والمكونات الأخرى للنظام الميتافيزيقي الأرسطي، معنيةٌ بشكل خاص، ببيان الطبيعة الجوهرية للظواهر المادية، وتحديد أسبابها؛ وهذا ما لا تعطينا إياه الفيزياء الحديثة، وإنما ما تعطيه فقط هو البنية الرياضية المجردة.

٣- هل يعد القصور الذاتي حقيقيا؟

ومن هنا، ذهب بعض الأرسطيين إلى حدّ التلميح بأنّ قيمة مبدأ القصور الذاتي تكمن في أنه ذو دلالة وظيفية نفعية. وفي المقابل تقوم فلسفة الطبيعة لوحدها بمنحنا الوصف المتعلق بحقيقة الحركة؛ ولهذا السبب كتب جويس بأن

(علماء الرياضيات قد يقومون ـ ولأجل غايات رياضية بحتة ـ باعتبار الحركة مجرد حالة ثبات، والحال أنّ النظرة الفلسفية تقضي بأن كلا من مفهوم الحالة الثابتة والحركة متعارضان بالكلية مع بعضهما)، [١٩٢٤, p. ٩٥]. وقد بيَّن ريجينالد غاريغو لاغرانج: (أن الافتراض بأن حركة جسمٍ ما تستمر الى ما لا نهاية، هو في الحقيقة مجرد تخييل افتراضي مريح؛ وذلك بهدف تصوير بعض العلاقات الحسابيّة أو الميكانيكية المحددة في النظام الفلكي)، [١٩٣٩, p. ٢٧٥, note ٢٤; emphasis in the original].

وتأكيداً لذلك، فإنّ التحليل الحقيقي لمبدأ القصور الذاتي سوف يكون عرضةً للطعن، على الأقل بسبب أنّ هذا المبدأ ليس قابلا للفحص التجريبي. كما كتب ويليم والاس قائلاً:

(لم نجد على الإطلاق أي تجارب طبيعية تبين لنا استمرار الجسم في حركته المتنظمة إلى ما لا نهاية. إن جميع الأجسام التي صودفت في التجارب العادية تواجه قوى صادمة لتجعلها في حالة السكون آجلا أم عاجلا. بل ولا حتى الأبحاث والتجارب الدقيقة بقادرة على أن توفر لنا ظروفا خالية من القوى المصادمة)، [١٩٥٦, p. ١٧٨].

أضف إلى ذلك، أنه، وكما أكد نورد روسل هانسون، فإن المشكلة هي، ليست فحسب أننا لم نرَ الأجسام متحررة من تأثير القوة المصادمة، بحيث أنها تؤدي حركتها وفقا لمبدأ القصور الذاتي، بل إننا لا نستطيع رؤيتها كذلك أصلا، كما قال نيوتن نفسه حول قانون الجاذبية العام. ومن هنا فإنّ مبدأ القصور الذاتي (يحيل إلى كيانات غير قابلة للملاحظة، باعتبارها موضوعا في المبدأ الفيزيائي)، [Hanson ١٩٦٣, p. ١١٢; cf. Hanson ١٩٦٥a].

ورغم ذلك فمن المؤكد أنه ـ وكما اعترف كل من والاس وهانسون ـ يمكن الاحتجاج لهذا المبدأ من خلال المعطيات الاستقرائية لحالات محددة ـ وهذا ما قام به فعلا كل من غاليليو ونيوتن على وجه الدقة. ولكن مع ذلك لا يمكن اعتبار أي من هذه الحجج على أنها براهين صحيحة؛ وفي هذا الصدد تستحق ملاحظات والاس نقلا مطولا. حيث قال:

(لا شك في صحة المعلومات المبنية على الملاحظة الحسية، ولكن الطريقة الوحيدة التي يمكن الركون إليها لجعل تلك المعلومات صادقة وصحيحة بحدود أوسع من حدود ما تمت ملاحظته، تكمن في الالتزام بأنّ ما ثبتت صحته إلى حدود قريبة من النهاية سيكون صحيحا حتى النهاية. إلا أننا لا يمكننا التسليم بصحة العبارة الأخيرة؛ لأنها ليست صادقة على نحو كلي وشامل، فهناك عدة حالات في علم الرياضيات تنقضها. وإحدى هذه الحالات هي مسألة تقريب المضلّع من الدائرة، حيث يمكن أن يستمر عدد الأضلاع في الزيادة إلى ما لا نهاية. وخلال جميع مراحل تقريب المضلع إلى حد الدائرة فإن كل شكل ذي أضلاع محدودة يتم إنشاؤه داخل الدائرة سيكون عبارة عن مضلع؛ باعتبار، أن محل الكلام، هو حيث يكون المضلع في داخل الدائرة. وفي المقابل فإنه عندما تصل عملية التقريب إلى حد الدائرة، فإن ما سيتكون هو شكل من نوع آخر، ولن يكون مضلعا، بل سيكون دائرة. وليس صحيحا أنْ نقول بأنّ المضلع دائرة، لأن الفارق الجوهري بينهما غير قابل للاختزال كما هو حال الفرق بين المتصل المنفصل. وفي هذه الحالة فإن ما صدق على الشكل خلال عملية الاقتراب من حد الدائرة بأنه (مضلع)، لا يصدق عند الوصول إلى الحد نفسه وهو (الدائرة). ومن هنا، ليس صحيحا دائما أنّ كل ما صدق خلال عملية الاقتراب من حدٍّ ما فإنه بالضرورة يصدق عند الوصول إلى ذلك الحد نفسه...؛ وبالتالي،

فإن ما تم الاعتماد عليه من المشاهدة كأساسٍ لمبدأ القصور الذاتي، لا يمكن أنْ يتم استعماله لإثبات أو برهنة صدق المبدأ في الحد الذي لا يكون قابلا للملاحظة)، [١٩٥٦, pp. ١٧٩-٨٠][١٧].

بل، لا حاجة للمرء أن يكون أرسطياً كي يتساءل حول الصحة المعرفية لمبدأ نيوتن، فها هو أينشتاين يكتب قائلا:

(يكمن ضعف مبدأ القصور الذاتي في أنه يتضمن استدلالاً دورياً: حيث يفيد بأنّ الجسم يتحرك بلا تسارع إذا كان بعيدا بدرجة كافية عن الأجسام الأخرى، والحال أننا لا نعلم أنه بعيد عن الأجسام الأخرى بدرجة كافية، إلا من خلال علمنا بأنه يتحرك بلا تسارع)، [١٩٨٨, p. ٥٨].

بل إنّ أندغنتون كان أكثر حدة وتهكما حينما أضاف: (يستمر كل جسم في سكونه أو في حركته المنتظمة في خط مستقيم إلا في حال عدم قيامه بذلك)، [١٩٦٣, p. ١٢٤]. وقد أشار إسحاق أسيموف إلى النقطة عينها، وألمح إلى استنتاج نفعي، حينما قال:

(ينحصر انطباق مبدأ القصور الذاتي لـ نيوتن، في عالم وهمي وتصوري تنتفي فيه القوى الخارجية المتدخلة ولا يوجد أيُّ احتكاك بين الأجسام وأيُّ مقاومة للهواء؛ ولذلك يبدو أنّ قانون القصور الذاتي يعتمد على استدلالٍ دوريٍّ. فنحن نبدأ الحجة من خلال بيان أنّ كل جسم سوف يحافظ على مساره بشكل محدد ما لم تؤثّر عليه قوّة خارجيّة، ثم كلما اتضح لنا أنّ الجسم لا يسير بهذه الطريقة، كان علينا اختراع قوة تفسر لنا سبب كونه يسير بهذا النحو. وفي الحقيقة، إنّ استدلالا دوريا بهذا النحو يبدو سيئا للغاية إذا ما أردنا أن نثبت من خلاله القانون الأول لنيوتن، ولكننا لا نقوم بذلك.

تقدم قوانين نيوتن حول الحركة فرضيات وتعريفات لا تخضع للبرهنة... أما مبدأ القصور الذاتي فقد تم إثبات كونه مفيداً جداً خلال الدراسات الفيزيائية منذ حوالي ثلاث قرون وإلى الآن، دون أنْ يقود الفيزيائيين إلى أيّ تناقض. ولهذا السبب ـ وليس من خلال قيام ما يوجب اعتباره (حقيقة) ـ تمسك الفيزيائيون بقوانين الحركة وسوف يستمرون بذلك)، [٦-٢٥ .pp ,١٩٩٣][١٨].

ومع ذلك، فإن صعوبة البرهنة على قانون القصور الذاتي يُفترض بها أن تقود حتما ـ كل من يدعي أن الفيزياء الحديثة قد دحضت مبدأ الحركة لأرسطو ـ إلى التوقف قليلا لإدراك أنها تجبرنا على اعتماد تفسير غير واقعي.

إنّ التزام أتباع أرسطو بالنظرة الغائية إلى الطبيعة، وبشكل خاص بفكرة أنّ القوة والقابلية تشير دائما إلى إمكانية صيرورة (شيء ما) أو (سلسلة من الأشياء) فعلياً؛ تستلزم عدم واقعية ذلك التحليل والتفسير لمبدأ القصور الذاتي. وكما كتب أندري فان ميلسن:

(إذا كان قانون القصور الذاتي صحيحا، أي ان الحركة المكانية لا تتوقف ابدا بالنظر إلى ذاتها؛ فهذا ما يعني بكل وضوح، عدم وجود (نهاية) لهذه الحركة بالمعنى الأرسطي لكلمة (نهاية). وفي المقابل يبدو أنّ تحليل الحركة من خلال ملاحظة (القوة والفعل) يفترض وجود نهاية محددة لكل حركة بحيث تكون هذه النهاية إنجازاً واستكمالا طبيعيا لهذه الحركة. ولكن يبدو أنّ الحركة طبقاً لمبدأ القصور الذاتي تَفترض قوةً وقابلية أبدية بدون تحققٍ وفعلية)، [١٧٤ .p ,١٩٥٤].

وهذا ـ وكما أشار فان ميلسن ـ سوف يقود بعض الأرسطيين إلى الاعتراض بأنّ:

(حركة كهذه التي يصفها مبدأ القصور الذاتي، لا وجود لها على الإطلاق. وهذا ما يعني أنّ هذا المبدأ لا يتكلم عن الحركات الحقيقية؛ لأنه يفرض غياب

أي تأثير للقوى الفيزيائية التي لا يخلو عنها الواقع. وبما أنّ التحليل الأرسطي للحركة ينصب على الحركة الواقعية؛ فهذا يعني أن الصعوبة المزعومة في إيجاد التوافق بين أرسطو ونيوتن لا وجود لها)، [Ibid.].

ولكن سرعان ما رفض فان ميلسن هذا التفسير غير الواقعي لمبدأ لقصور الذاتي، كما فعل الأرسطيون. فمن وجهة نظر فان ميلسن، من الخطأ الادعاء أن التزام أرسطو بالنظرة الغائية للطبيعة سوف يقوده إلى استنتاجِ أنّ كل ما هو متحرك سوف يصل لاحقاً الى مرحلة السكون:

(إن أرسطو نفسه، كان قد أشار إلى الحركة الدائرية السرمدية للأجسام السماوية، كنموذج للحركة الدائمة. وهذا يعني أنه من الممكن القيام بتحليل ودراسة للحركة اللامتناهية، استنادا إلى ملاحظة مبدأ القوة والفعل. ومن الممكن أنْ لا يكون هنالك فعل أخير ونهائي يعطي الحركة اكتمالها وتمامها، ولكن وجود مثل هكذا فعل أخير ليس ضروريا لامتلاك الحركة لكمالها وتمامها؛ إذ إنّ تدرُّج عملية التحقق والفعلية في اتجاه محدد ستكون كافية تماما لذلك)، [١٩٥٤, p. ١٧٥][١٩].

ولنتأكد أكثر، هنالك عدة مسائل متعلقة بفكرة الحركة الدائمة، يمكن أن يثيرها الأرسطيون بشكل واضحٍ كما سنرى الآن. وعلى العموم فهناك موقف آخر بديل تم اقتراحه من قبل جون كيك الذي رغم أنه اتخذ نفس موقف فان ميلسن في التأكيد على واقعية التفسير للقصور الذاتي، فإنه ناقش أيضا في أنّ كل الحركات الطبيعية تتجه في الحقيقة نحو حالة من السكون، أيْ الاكتمال والتمامية للأشياء التي تتحرك ضمن العالم ككل، [٢٠٠٧ cf. Keck ;٢٠١١]؛ ذلك أنه لن يوجد أي نوع من التعارض بين هذه الادعاءات، إذا ما أدركنا أن القصور الذاتي عبارة عن خاصية تحكي القصور والاستعداد المحض في الشيء المتحرك، والذي بالتالي لا

يمكنه بنفسه أنْ يكون سبب فعلية الحركة الثابتة للشيء، بل هي بحاجة إلى أنْ يتم إنجازها فيه بواسطة عامل خارج عنه. ((يمكنك مقارنة هذا المعنى مع المفهوم الأرسطي حول المادة باعتبارها خاصية حقيقية في تكوُّن الأشياء، ومع ذلك هي في جوهرها استعداد محض ريثما يتم تفعيله بواسطة الصورة)).

ومن هنا فلا يحتاج الأرسطيون ـ بل أغلبهم كما أعتقد ـ على الإطلاق، إلى إنكار واقعية القصور الذاتي. إن الوصف الرياضي للطبيعة وإن لم يكن وصفاً كاملا ومعمّقا، ولكنه مع ذلك قادر على التقاط خصائص حقيقية عن العالم؛ وإثمار هذا مبدأ في العلوم الفيزيائية، يُعد سببا للاعتقاد بأنه يلتقطها فعلا، كما كتب جون ماكولين:

(إنه، وبسبب شيوع مبدأ القصور الذاتي في أنواع مختلفة من الأجسام؛ فإن المبادئ الأخرى المناسبة لمختلف الطبائع يمكن أن تتعرض للإهمال والنبذ لأجل أهداف عديدة؛ وتكون الطبيعة بذلك قد خضعت للحد الأدنى من الدراسة والتحليل؛ وذلك لأن القصور الذاتي لجسم ما (كاليقطين)، يبقى عديم الصلة بإنجاز الأهداف الأخرى المتعلقة به، وهذا ليس فقط نتيجة للعمليات الرياضية المتعلقة بطبيعته. إنه لمن المؤكد أن مبدأ القصور الذاتي، يشكل مجرد معالجة هزيلة للطبيعة، وهو فقط لا يكون كذلك إلا إذا كنا نقوم بالتعامل مع جسم لا يملك أي طبيعة، أو لم نقم باستبعاد المعالجة الكاملة لطبيعته. إن الفشل في إدراك وتمييز هذه النقطة، يمكن أن يضلّل المفكرين؛ فيعتقدون خطأ أنّ مبدأ القصور الذاتي ينفي المبادئ الجوهرية للطبيعة)، [٢٠٠٨, p. ٢٥٩].

وباختصار، إنّ مجرد القبول بمبدأ القصور الذاتي لنيوتن، لا يستلزم رفض مبدأ الحركة لأرسطو، ولا حتى الأرسطيون سيكونون بحاجة التعامل بأسلوب ذرائعي مع مبدأ نيوتن، أو تقريبه على أنه أمر غير واقعي. ذلك أنهم يقومون

بوصف الطبيعة من جهات مغايرة وبنفس الوقت حقيقية[٢٠].

٤- إلى أي مدى يبدو هذان المبدآن مترابطين؟

ولكن إلى أين وصل هذا الادعاء؟ فإذا لم يكن هناك تعارض بين مبدأ القصور الذاتي ومبدأ الحركة، فكيف يكون بالضبط، ترابطهما؟ أيّاً كان الجواب حول هذه التساؤلات؛ سيبقى الأرسطيون متمسكين برأيهم بأنّ التغيير الطبيعي لا يمكن أن يقع إلا إذا كان الشيء المتغير مكوَّناً مما هو بالفعل وما هو بالقوة. وبما أنه لا يمكن لما هو بالقوة أن يجعل نفسه بالفعل، فإن كل متغير لا بد أن يكون قد تغير من قبل شيء آخر. ومن هنا، فإن مبدأ الحركة، كمنطلق أساسي لفلسفة الطبيعة، سيكون بالضرورة متقدِّما في جوهريته على مبدأ القصور الذاتي، إذا ما قبلنا بأن هذا المبدأ الأخير، هو بالفعل قابل للتطبيق في عالمنا الواقعي. إنّ أقلّ ما يمكننا فعله هو تحديد كيفية ارتباط مبدأ الحركة بمبدأ القصور الذاتي ومن ثَم، فنحن بحاجة إلى أن نفسر هذا الأخير أكثر مما علينا أن نفسر الأول. وهنالك عدة احتمالات لهذه التفسيرات:

١ـ **حركة القصور الذاتي بمثابة تغيُّر**: لقد سبق ولاحظنا بعض الكتاب، كـ جاريغول لاغرانش، قد اعترض على الفكرة القائلة بأن حركة القصور الذاتي هي نوع من (حالة ثبات). لنفترض أننا سوف نأخذ هذه الفكرة على أنها مجرد طريقة ضعيفة في التعبير، ومن ثم علينا أن ننظر إلى الحركة في مبدأ القصور الذاتي على أنها تتضمن تغيراً حقيقيا وهو صيرورة ما بالقوة بالفعل. كما وصفها فان ميلسن:

(فلنفترض أن جسما ما يتحرك بشكل مستمر من مكان إلى آخر، فمثلا من النقطة (أ) الى النقطة (ب) ثم من النقطة (ب) باتجاه النقطة (ت) وهلم جرا. فإذا كان الجسم في الحقيقة في المكان (أ) فاذاً هو ليس في المكان (ب) ولكنه

يتحرك باتجاه المكان (ب). وبذلك فإن للجسم قابليةً محدَّدة للكون في النقطة (ب) وإن وصول الجسم الى المكان (ب) يرمز إلى فعلية هذه القابلية، ومع ذلك فإن وصوله إلى هذه النقطة يتضمن قابليته للذهاب إلى النقطة (ت). وبمعنى آخر إنه وفي كل لحظة من لحظات هذه الحركة يوجد توجه محدد نحو فعلية ما بالقوة. وهذا ما يعطي الحركة اتحادها)، [١٩٥٤, p. ١٧٥].

ومن هنا، فالسؤال الآن هو حول ذلك الشيء الذي يُخرج الجسم من القوة إلى الفعل؟ إن النقطة الأكثر أهمية هي رفض احتياج استمرار الحركة الموضعية المستقيمة والمتجانسة للجسم، إلى استمرار تأثير قوة خارجية من النوع الذي كان قد سبب في البداية حركة الجسم وسرّعه. فإذاً، إن هذا النوع من القوى لا يمكن أن يكون هو نفسه المسؤول عن إخراج الجسم من القوة إلى الفعل بالنحو المطروح في السؤال. ولكن، هل يمكننا القول إن القوة المؤثرة التي سببت بداية الحركة هي نفسها المسؤولة عن استمرارها وتتابع خروج الجسم من القوة إلى الفعل؟ لنفترض مثلا، أن رامي البيسبول لم يكن خاضعا لقوة الجاذبية، وغيرها من القوى المؤثرة، ومن ثم استمر في متابعة الحركة المستقيمة والمتجانسة للكرة، إلى أجل غير مسمى، فيخرجها من القوة إلى الفعل لتصير في النقطة (ب) ثم يتبعها بإخراجها من القوة إلى الفعل بصيرورتها في النقطة (ت) ثم يتبعها بإخراجها من القوة إلى الفعل بصيرورتها في النقطة (ث) وهلما جرا. فهل نستطيع القول بأن رامي البيسبول هو في الحقيقة المسؤول عن إخراج جميع ما بالقوة إلى الفعل؟

قد يبدو واضحا أن الأكويني سوف يبدي موافقته على وجهة النظر هذه؛ نظرا إذا ما لاحظناه سابقا من أنه أسند حركة الجسم نحو مكانه الطبيعي إلى نفس السبب الذي ولد الجسم. ولكن فكرة المكان الطبيعي منبوذة الآن. ولكن إذا

استبدلنا تلك الفكرة بفكرة القصور الذاتي، والتي تشير إلى طبيعية كل الجسم، فهذا يعني مرة أخرى، كما يبدو، أننا قمنا بإعادة صياغة الفكرة الأساسية عند الأكويني بمصطلح القصور الذاتي. والسبب في ذلك، هو أننا يمكننا القول إن القصور الذاتي للجسم والذي يقتضي سلسلة لا متناهية من الخروج مما بالقوة إلى ما بالفعل في الحركة المكانية، قد تم تسبيبه بنفس السبب الأول الذي أحدث التسارع وأخرجه من السكون. (أو، ولكي نحافظ على تواز أكبر مع وجهة نظر الأكويني، قد تم تسبيبه بتوسط نفس الشيء الذي أوجد ذلك الجسم بالمشاركة مع الشيء الذي أحدث الحركة والتسارع في أول الأمر بإخراجه من السكون).

ولكن يبدو أن في هذا الاقتراح، مشكلة محتملة؛ إذ إن الحركة الطبيعية، كما فهمها الأكويني، تبقى محدودة، إذ إنها تنتهي عندما يصل الجسم الى مكانه الطبيعي. وفي المقابل إن الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي غير متناهية. وفي حين أنّ الفكرة القائلة بأنّ الحركة المتناهية مسببةٌ عمّا هو متناهٍ، تبدو معقولة ولا تواجه أدنى مشكلة، إلا أنّ هناك شيئا مريبا فيما يتعلق بالفكرة القائلة بأنّ الحركة اللامتناهية مسببةٌ عن سببٍ متناهٍ (من قبيل الرامي لكرة البيسبول)[٢١]. بالإضافة الى ذلك، وكما ذكرنا سابقاً، فإن الأكويني قد أسند حركة الجسم نحو مكانه الطبيعي، إلى نفس السبب الذي ولّد الجسم، بحيث أنه يحركه بنحو آلي، حتى ولو لم يبقى هذا المولد ملتصقا به. وهذا الأمر على ما يبدو موضع إشكال، حتى عندما ننظر إليها في ضوء مبدأ القصور الذاتي؛ إذ كيف يمكن لحركة كرة البيسبول التابعة للقصور الذاتي في مثالنا، أن تكون متحركة بنحو آلي بتأثير من الرامي، خصوصا إذا ما استمرت حركة الكرة طويلا إلى ما بعد موته[٢٢].

إذاً، يبدو من الصعب معرفة ما إذا كانت الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي تملك سببا فيزيائيا يفسر حركتها، عندما يتم تفسيرها على أنها تتضمن تغيرا

حقيقيا. ولكن، وكما رأينا سابقاً، فحتى لو كانت هذه الحركة تفتقد سببا فيزيائيا، فإن مبدأ القصور الذاتي خال من أي شيء يمكن أن يستبعد السبب الميتافيزيقي. بالإضافة إلى ذلك، فإنه إذا كانت الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي تتضمن تغييراً حقيقيا، فهذا يعني أنه وبالنظر معاً: إلى واقعية مبدأ الحركة، وإلى غياب السبب الفيزيائي، فإن وجود السبب الميتافيزيقي سيكون ضرورياً.

إن هذه النتيجة، بالتأكيد، سوف تسلط الضوء على السؤال التالي: ما هو هذا السبب الميتافيزيقي بالضبط؟ هناك اقتراح واحد يمكن تقديمه في المقام، وهو أن هناك شيئا باطنيا للجسم (قوة دافعة) تم نقلها إليه بتوسط الشيء الذي ابتدأ فيه حركته المرتبطة بالقصور الذاتي، حيث تقوم تلك القوة الدافعة المنتقلة بإدامة خروجه من القوة إلى الفعل بالنسبة إلى موقعه المكاني[٢٣]. ولكن وكما لاحظ جويس، فإن هناك مشكلة حقيقة في نظرية المحرك الداخلي (القوة الدافعة)، [١٩٢٤, pp. ٩-٩٨]؛ والسبب الوحيد، هو أنّ جسما محدودا (ككرة البيسبول في مثالنا) لا يمكن إلا أن تكون خواصه محدودة. ومع ذلك، وحتى يمكن الحصول على حركة موضعية لا متناهية كأثر للقوة الدافعة، فإنه يتوقف على الأقل أن تكون هي نفسها خاصية لا متناهية. ومن جهة أخرى، عليها أن تكون متناهية (على سبيل المثال عليها أن تكون محدودة في فعاليتها بحدود الجسم الذي هي خاصية فيه). ولكن هذا سوف يقودنا الى مشكلة ثانية؛ لأن القوة الدافعة سوف تحدث باستمرار نتائج جديدة، وبالتالي سوف تمر هي نفسها في مرحلة من التغير (باعتبارها سببا متناهيا)؛ وفي هذه الحالة، فإن ما قمنا به، هو فقط دفع للمشكلة إلى مرحلة سابقة، لأننا الآن بحاجة إلى أن نسأل عن أسباب هذه التغيرات الحاصلة في نفس القوة الدافعة.

إذا كانت الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي تتضمن تغيرا حقيقيا، فهذا يعني

أن السبب الميتافيزيقي الخارجي هو وحده فقط من يمكن له أن يكون مصدرا أساسيا ونهائيا لتحريك الجسم. والآن، نحن فعلا لدَيَنا نموذج عن هذا السبب من التراث الأرسطي؛ لأن هذا التراث اعتبر أن حركة الأجسام السماوية لامتناهية، تماما مثل ما أن الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي ـ في حال منع تدخل القوى الخارجية المؤثرة ـ غير متناهية؛ ولكن رغم أن وجهة النظر هذه، قد ارتبطت بعلم الفلك الخاطئ، إلا أن نواتها الميتافيزيقية قابلة بنحو معقول ومبرهن لأن تستخرج من بين القشور العلمية المنبوذة. تعتبر أسباب حركة الأجسام السماوية في الموروث الأرسطي المبكر جواهر عاقلة أو ملائكية. لقد تم اعتبار هذه الجواهر كموجودات ضرورية، وإن كانت ضروريتها بالغير، مستمدة بنحو كلي من الله[٢٤]. إن ما يجعل هذه الأجسام ضرورية، هو أنها خالية من أي ميل طبيعي نحو الفساد، كما هو حال الموجودات المادية (وإن كان الله قادرا على إعدامها لو أراد). بالنظر إلى هذه الضرورة، فإنّ هذه الجواهر مستمرة الوجود بنحو متناسب مع خاصية اللاتناهي للحركات السماوية التي تم تفسيرها من خلالها. وفي حين اتضح لنا الأجسام السماوية لا تتحرك بذاتها حركة لا متناهية، فإن الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي ـ الشاملة لحركة الأجسام السماوية، مضافا إلى حركة كل الأجسام الأخرى ـ لا متناهية. ومن هنا فيبدو أن السبب الوحيد الذي يمكن أن يكون منشأ للحركة المرتبطة بالقصور الذاتي ـ ومرة أخرى، على الأقل بملاحظة أنها تتضمن تغيرا حقيقيا ـ هو الجوهر أو الجواهر العاقلة التي وجودها ضروري، أي من النوع الذي اعتبر في الموروث الأرسطي المبكر أنه محرك للأجسام السماوية؛ (إلا إذا كان الله نفسه سببا مباشراً لحركتها، كمحرك غير متحرك)[٢٥].

٢ـ **القصور الذاتي كحالة الركود**: لا حاجة إلى أن نقول، كم تبدو هذه

الميتافيزيقا شاذة وغريبة بالنسبة إلى معظم القراء المعاصرين. ولكن بدلا من ذلك، يمكننا بالتأكيد أن نأخذ على محمل الجد الفكرة القائلة بأن القصور الذاتي هو مجرد حالة ركود، ولا ينطوي على تغيير حقيقي، وبالتالي، ولا على صيرورة ما بالقوة فعليا. وفي هذه الحالة، فإن السؤال عن كيفية العلاقة بين مبدأ الحركة ومبدأ القصور الذاتي لا يمكن له أن ينشأ أصلاً. وذلك لأنه ليس هناك أي حركة ـ بالمعنى الأرسطي للحركة ـ تقع فعلا عندما تكون جميع الأجسام متحركة ـ بالمعنى النيوتني للحركة ـ طبقا لقصورها الذاتي. ولكي نكون على يقين من ذلك، فإن على عملية التسريع هي التي تكون متضمنة للحركة بالمعنى الأرسطي. ولكن، بما أنّ فيزياء نيوتن نفسها تفترض الحاجة إلى سبب خارجي مسؤول عن عملية تسريع حركة، فهذا يعني أنه لا يمكن ـ حتى ظاهريا ـ أن تتعارض مع مبدأ الحركة لأرسطو.

ومن هنا، فإن بعض المدافعين عن استدلال أرسطو من الحركة إلى وجود الله كمحرك غير متحرك، قد أشاروا إلى أنه، ولهذا السبب بالذات، كان مبدأ القصور الذاتي لا يعارض ولا يشكل أي تحد بالنسبة إلى هذا الاستدلال. فطالما أن اتباع نيوتن قد اعترفوا بأن التسريع يتضمن تغيراً حقيقياً، فإن هذا سوف يكون كافيا لهذا الاستدلال، والذي من خلال مبدأ الحركة، يقودنا بنحو غير قابل للنقد إلى المحرك غير المتحرك. ومضاف إلى ذلك، فإن الأنواع الثلاثة الأخرى للتغير ـ الكيفي والكمي والجوهري ـ ستكون كافية لهذا الاستدلال، إذ إن نيوتن لم ينبذ إلا نوعا واحدا من التغير ـ الحركة المكانية المرتبطة بالقصور الذاتي ـ دون الثلاثة الباقية.

ولكن الأمور أكثر تعقيدا بقليل من ذلك؛ لأن النزعة الخاصة بالصورة الميكانيكية للعالم، والتي تعد الفيزياء النيوتنية المكون الرئيسي لها، قد حاولت

إرجاع كافة أنواع التغير إلى الحركة المكانية. حيث إن جميع التغيرات الكيفية والكمية والجوهرية، هي ـ من وجهة النظر هذه ـ في الحقيقة، مجرد مسألة تعبير عن الحركة المكانية للجزيئات، وأي آراء أخرى مضادة لذلك، فهي مجرد مظاهر راجعة إلى الخصائص الذاتية غير الموضوعية للوعي الذي تتمثل لنا الأشياء الخارجية من خلاله، دون أن تكون معبرة عن العالم الواقعي بنحو موضوعي كما هو عليه في نفسه وبمعزل عنا. وبالنتيجة، إن الحركة الموضعية من منظار هذه الصورة الميكانيكية عن العالم، قد تم اعتبارها أبدية، وبالتالي فهي لا تحتاج لأي تفسير حول المحرك الأول، أو على الأقل قد تم اعتبارها كذلك من قبل ورثة نيوتن الملحدين، (وإن كان نيوتن نفسه لم يسلك في هذا الاتجاه الإلحادي)[٢٦].

إن تفاصيل قصة من هذا النوع، قد تم منيت بالتعقيد بشكل متزايد، منذ أن قام الذريون اليونانيون ابتداء بعرضها. ولكن الفكرة الرئيسية واضحة بما فيه الكفاية. ومع ذلك، فإن هذه القصة غير كافية لنبذ كل منطلقات البرهان الأرسطي من الحركة نحو المحرك غير المتحرك طالما أنه قد تم الاعتراف بأن الحركة الموضعية تنطوي بنحو أو بآخر على تغير حقيقي. إن الدارسين الجادين لهذا البرهان يعلمون أن ما يهم بالنسبة إلى الاستدلال على المحرك غير المتحرك، ليس ما إذا كان للحركة بداية في الزمان أم لا، وإنما ما يجعل الحركة مستمرة (حتى لو كانت تمضي بنحو غير منقطع)[٢٧]. ولكن هذا سوف يجلبنا إلى وجهة نظر أخرى حول الحركة، هي من جهةٍ متعلقةٌ بالقصور الذاتي، ومن جهة أخرى مرتبطة بالعلوم الحديثة.

٣- **العالم كحالة ثابتة**: قد يبدو غريبا بالنسبة للبعض، أن يكون، التساؤل عن كيفية ارتباط المبدأ الأرسطي للحركة مع مبدأ القصور الذاتي لنيوتن، مصدرا للإزعاج. إذ قد يعتقد أن هذا الجدال قد تم حسمه من قبل أينشتاين،

وعلى حد سواء بالنسبة إلى أتباع نيوتن، وإلى الأرسطيين، أو على الأقل استنادا إلى التفسير المشهور الذي شيده هيرمان مينكوفسكي حول نظرية النسبية، حسبما لخصه مايكل لكوود قائلاً:

(إذا ما أردنا أن نأخذ رؤية (الزمان ـ مكان) على محمل الجد فهذا يعني اعتبار (كل ما يوجد في أي زمان وفي أي مكان، الآن، وسابقا، وفي المستقبل) على أنها أشياء بالفعل موجودة، وحاضر حقيقة في عرض واحد. وهذا ما يستبعد كلياً مفهوم الإرادة الحرة، الذي يصور الإنسان المختار وكأنه يعيِّن بتدبر فعل أحد الأمور الممكنة له. وفي مقابل هذا المفهوم البديهي، فإن العالم بالنسبة لمينكوفسكي شامل بالفعل لكل شيء، في كل زمان ومكان، بنحو تام ضمن أبعاد أربعة لكتلة الكون)، [٢٠٠٥, pp. ٦٨-٩].

فلنترك جانبا مسألة الإرادة الحرة؛ لأننا لسنا معنيين بها في الوقت الحالي. إنّ ما يهمنا هو المسألة التي طرحها لكوود حول تحليل مينكوفسكي للنسبية، حيث اعتبر النظام الطبيعي خاليا حقيقة من أي خروج من القوة والإمكان إلى الفعل، باعتبار أن كل أشياء العالم سواء (في الماضي) أو (الحاضر) أو (المستقبل)، هي أمور قائمة وموجودة بالفعل في عرض واحد؛ وبالتالي فليس هناك تغير في العالم ـ ولا حتى فيزياء نيوتن ستكون قابل للتطبيق فيما يتعلق بعملية تسارع الجسم، كما بين ذلك هيرمان وايل قائلاً:

(إن العالم الموضوعي، وببساطة، موجود بالفعل، وليس أي شيء منه يمر بعملية وجود أو سيوجد. وإنما هي فقط خيالات وعيي أنا... موجودة كجزء من العالم تولد كصورة عابرة في المكان تتغير آنيا بشكل مستمر)، [١٩٤٩, p. ١١٦].

وبالتالي، وكما تساءل كارل بوبر (١٩٩٨)، هل ما قام به أينشتاين فعلاً هو

استعادة برمنيدس؟

ومن هنا، بالنسبة لي، فإني لا أصدق للحظة، أنَ الفيزياء الحديثة قد بينت فعلا عدم وجود تغير حقيقي في العالم الطبيعي. ولكن، فلنفترض جدلا، أنها فعلا قامت بذلك، إلا أنه حتى هذا لن يجعل مبدأ الحركة الأرسطي بلا أي قابلية للاستخدام؛ وذلك لسببين: الأول، إن ما نشاهده في هذه الحالة هو مثال آخر للاستراتيجية التي وصفها سمولين سابقا، حيث يحاول العلم توحيد الوقائع المحسوسة من خلال جعل الاختلافات الواضحة بينها راجعة إلى حال من يشاهدها وبالنسبة إليه فقط. ولكن المشاهد نفسه ـ الـ (خيالات التي في وعيه) على حد تعبير وايل ـ يبقى على حاله. وكما أشار بوبر بأنه لا يوجد مهرب من حقيقة أن التغير يحدث فعلاً، على الأقل داخل الوعي نفسه. ولا يمكننا أن نساند وجهة نظر مينكوفسكي بتبني الموقف المادي المتطرف حول حقيقة الوعي، طالما أن تجربة الوعي نفسها هي التي تمنح أساس البرهان التجريبي على النظرية التي سنقوم من خلالها برفضها[٢٨].

ومن هنا، فإذا كان أينشتاين يعيد إحياء برمنيدس، فإنّ موقفه سيواجِه نفس التناقض الذي افتعله فلاسفة المدرسة الإيلية، على الأقل، إذا كان تفسير مينكوفسكي صحيحا، وإذا أردنا القول إن موضوع الوعي يشكل جزءاً من العالم الطبيعي الذي يُعتقد أنه خال من التغير. وبدلاً من ذلك، نستطيع أن نتبنى وجهة نظر (القائل بثنائية الروح والبدن) والتي لا تعتبر موضوع الوعي جزء من العالم الطبيعي؛ وهذا ما سوف ينقذ وجهة نظر مينكوفسكي من التفكك، ولكن من خلال التضحية بترحيل واقعية التغير إلى موضوع آخر بدلا من إنكاره بالكلية. ((وبالطبع من خلال التضحية، بالإبقاء على المشكلة المتعلقة بفهم كيفية ارتباط موضوع الوعي بالعالم الطبيعي إذا لم يكن جزءا منه)).

أما السبب الثاني فهو التالي: إذ بخلاف كتلة الكون عند برمنيدس، فإن كتلة الكون عند مينكوفسكي قد تم اعتبارها محكومة بقوانين شرطية احتمالية[٢٩]. وإذا كانت هذه القوانين شرطية احتمالية، فهذا يعني أن أرسطو سيعترض بأن كتلة الكون مجرد أمر بالقوة ريثما يتم تفعيله. وهذا يعني أنه حتى لو لم يكن هنالك تغيير حقيقي أو خروج من القوة إلى الفعل، داخل الكتلة الرباعية الأبعاد لـ(كون) أينشتاين، فإن وجود كل الكون بكليته، سيكون منطويا على خروج من القوة إلى الفعل؛ وبالتالي (استنادا إلى مبدأ الحركة) فإن مخرجه من القوة إلى الفعل أو (المحرك) سيكون مستقلا ومغايرا لذات العالم.

٥- ميثولوجيَّة القصور الذاتي

يبدو أننا ببساطة، لا يمكننا إبطال واقعية التغيير، وبالتالي لا يمكننا إبطال واقعية الخروج من القوة إلى الفعل، ومن ثم واقعية مبدأ الحركة. إنّ أقصى ما يمكننا فعله هو تحريكهم من مكان إلى آخر مثل حبة البزلاء في لعبة الصَدَفة؛ منتجين بذلك، التوهم بأننا قد استبعدناهم؛ وبناء على ذلك، فإن العقيدة القائلة بأنه: (قد تم إبطالهم بشكل تام أو شبه تام من قبل الفيزياء الحديثة)، هي مجرد جزء من الأسطورة التي يمكن أن ندعوها بـ (ميثولوجية القصور الذاتي)، إذا ما أردنا أن نستعير العبارة التي استخدمها دافيد براين، [١٩٨٨, p. ١٤][٣٠].

وبينما يشكِّل القول بأن: (العالم في جوهره خامل أو عديم التغير)، مجرد جزء من الأسطورة، فإن جزأها الآخر، هو الفكرة القائلة بأن (قوانين الفيزياء) كقانون القصور الذاتي، كافية بنفسها للقيام ببيان وشرح ما اعتبره الفلاسفة التقليديون محتاجا للتفسير والشرح الميتافيزيقي. لقد قام براين بالاستشهاد على ذلك ببعض الاقتباسات من مقالات فتجنشتاين:

(إنّ جميع المفاهيم الحديثة حول الكون، قد تأسست على التوهم القاضي بأن (قوانين الطبيعة) عبارة تفسيرات حقيقية للوَقائع الطبيعية. لقد تمسك هؤلاء الناس بقوانين الطبيعة وتعاملوا معها وكأنها شيء مقدس لا يجوز انتهاكه، تماما كما تم التعامل سابقا مع الله والقدر)، [Wittgenstein ١٩٦١, sec. ٦. ٣٧١ and ٦. ٣٧٢].

بالنسبة للأرسطيين، يعتبر الافتراض القائل بأن:(ما يسمى بـ قوانين الطبيعة عبارة عن تفسيرات حقيقية للوقائع البشرية)، مجرد افتراض وهمي؛ وذلك لسببين (ليس بالضرورة أن يكونا متوافقين مع أسباب فتجنشتاين نفسه):

أولاً، إن قوانين الطبيعة هي أفكار منتزعة؛ ولذلك لا يمكن لها بنفسها أن تفسر أي شيء. إنَّ ما يتواجد في النظام الطبيعي، عبارة عن جواهر مادية حقيقية لها ماهيات، وليس الحديث عن (قوانين الطبيعة) إلا مجرد تلخيص لأنماط سلوك هذه الجواهر بالنحو الذي تمنحها إياه ماهياتها. وكما أشار دايفيد أودربغ (إن قوانين الطبيعة هي قوانين للطبيعة) أي قوانين طبائع أو ماهيات الأشياء التي تعمل بنحو منسجم مع القوانين، [٢٠٠٧, p. ١٤٤][٣١]. وهذا ما ينطبق بشكل صحيح على قانون القصور الذاتي كما ينطبق على أي من القوانين الأخرى[٣٢].

ثانياً، إن بعض الجواهر المادية الأساسية (قل: الجزيئات الأساسية) والتي توجد وتسير بالتناسق مع مثل هذه القوانين، لا يمكنها أيضا، على الإطلاق، أن تكون التفسير التام والنهائي لأي شيء؛ لأننا لسنا نحتاج فقط إلى معرفة كيف توجد هذه الجواهر، بل أيضا، نحتاج إلى معرفة ما الذي أوجدها ويحفظ استمرارية وجودها؛ لأنها كمركبات مما بالقوة ومما بالفعل، لا يمكنها أن تُوجد نفسها بنفسها، بل تحتاج إلى شيء خارج عنها ليجعلها بالفعل في كل آنٍ آن،

وإلا فإن الأكوينيَّ سوف يعترض[٣٣].

والنتيجة إذاً، هي أنه لا يمكن لمبدأ القصور الذاتي لنيوتن، ولا حتى لوجود الجواهر المادية التي تسير طبقا لهذا المبدأ، ولا حتى لتفسير مينكوفسكي لنظرية آينشتاين ـ لا يمكنها جميعا، أن تقوض المبدأ الأرسطي للحركة، أو أن تتجنب الحاجة اليه في مقام شرحها لكيفية وجود وعمل الجواهر المادية. إن الفيزياء، وإن كانت تمنحنا تفسيرات حقيقية، ولكنها ليست قادرة على أن تجعل منها تفسيرات كاملة ونهائية، وحدها الميتافيزيقا هي التي يمكنها أن تقوم بذلك[٣٤].

الهوامش

(١) Aristotle on Méthod and Metaphysics Edited by Edward Feser Pasadena City College, California, USA n.١٢ p. ٢٣٦

(٢) Edward C. Feser (born April ١٦, ١٩٦٨) is an American associate professor of philosophy at Pasadena City College. He has also been a visiting assistant professor of philosophy at Loyola Marymount University and a visiting scholar at the social philosophy and policy center at Bowling Green State University in Ohio. He graduated from the University of California, Santa Barbara in ١٩٩٩ with a PhD in philosophy; his thesis was entitled "Russell, Hayek, and the mind-body problem.

(٣) كتاب الفيزياء ٢٤١ ب٣٤ الذي ترجم من قبل هاردي وغاي في كتاب: أرسطو، عام (١٩٣٠).

(٤) الخلاصة اللاهوتية ١ـ٢ـ٣ الصادرة عن أبرشية الآباء الدومينيكيين الإنكليز في الطبعة الأصلية ١٩١١. من الخلاصة اللاهوتية. في الطبعة المنقحة (١٩٢٠) قد غيرت العبارة إلى: (كل جسم في حالة حركة، فقد تم تحريك من قبل شيء ما). ومما لا ريب فيه، أن هذا التغيير، قد حصل لاعتبارات ـ من النوع الذي سنناقشه لاحقا ـ تتعلق بمسألة القصور الذاتي.

(٥) لقد تابعت في هذا كلام ويبل (٢٠٠٠ ص. ٤٥٣). تم تصنيف المبدأ تحت عنوان: (مبدأ سببية القوة المحركة) من قبل والاس (١٩٨٣) وسمي أيضا (مبدأ سببية المحرك) من قبل ماكولين (٢٠٠٤).

(٦) هذه هي الطريقة المألوفة التي قدم بها نيوتن قانونه الأول في كتابه المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية باللغة اللاتينية (لندن ١٦٨٧).

(٧) دِويت (٢٠٠٤) يبين تعارض مبدأ القصور الذاتي مع سماه (مبدأ الـ ما

قبل ١٦٠٠ عام حول الحركة) المتلائم مع المقولة التالية (كل متحرك سيؤول إلى السكون ما لم يستمر شيء آخر بتحريكه) (ص١٠٩).

(٨) للاطلاع على دراسة مفيدة حول المعالجات القديمة للعلاقة بين مبدئي أرسطو ونيوتن، راجع، أوغروس (٢٠٠٧، ص: ٦٨ـ٧٨).

(٩) لنكن اكيدين، هنالك معنى ضيق للحركة في المفهوم الأرسطي والأكويني، حيث لا يعد التغير في الجوهر على أنه حركة، وإن كان يعد كذلك بحسب معناها الأوسع. للاطلاع على هذه المعاني، ومعرفة ما إذا كان التغير في الجوهر مشمولا تحت عنوانا لحركة الذي يعالجه الأكويني في الطريق الأول لإثبات الوجود الإلهي، لاحظ ما كتبه ويبل (٢٠٠٠ من ص. ٤٤٥ الى ص. ٤٤٧).

(١٠) س. ف جويس (١٩٢٤ ص. ٩٥).

(١١) للاطلاع على مناقشة موضحة ومفيدة حول مخطط إيضاحي للمسألة، وتطبيقه على الحركة انظر سيمون (٢٠٠١) الفصل الثاني والثالث.

(١٢) Sententia de caelo et mundo I١٧٥ ., as translated in Aquinas (١٩٦٤).

(١٣) Quaestiones disputatae de potentia Dei ١١ .٣ad ٥, as translated in Aquinas (١٩٥٢).

(١٤) رغم أنه كان يفترض بالكتاب المعاصرين أن لا يكونوا متسرعين في سخريتهم من المفهوم السابق. كما علق أشلي (٢٠٠٦): (لقد افترض أرسطو أنه عندما يتم ضرب الكرة، تنتقل قوة ما الى المحيط الذي تتحرك فيه، والذي بالتالي يبقيها متحركة حتى بعد مفارقتها للمضرب الذي ابتدأ حركتها. وهذا ما يبدو اليوم بالنسبة لنا أمرا باطلا وسخيفا، ولكن لا بد من الأخذ بعين الاعتبار

أن العلم في أيامنا هذه، لا زال يعتمد على مفهوم (المجال) والذي هو المحيط؛ ليشرح حركة الأجسام خلال مجال حركتها) (ص. ٩٩) س. ف ساشس (١٩٩٥ ص. ٢٣٠).

(١٥) قد يكون مصطلح (فلسفة الطبيعة) غير مستعمل على نحو واسع في أيامنا هذه خارج نطاق التومائيين والمدرسيين الجدد. ولكن هذا لا يبدو مجهولا بشكل مطلق بالنسبة للفلاسفة التحليليين المعاصرين أو على الأقل أولئك الذين يتعاطفون مع الأرسطيين الجدد. إلليس (٢٠٠٢).

(١٦) والاس (١٩٥٦ ص. ١٦٣_١٦٤).

(١٧) ويشبل (١٩٨٥ ص. ٣٦_٣٧).

(١٨) إيليس (١٩٦٥) وهانسون (١٩٦٥).

(١٩) بينما اعتبر الأكويني بأن توقف حركة الاجسام الحقيقية سببه قوة خارجيّة، اعتبر فلاسفة القرون الوسطى أن توقف هذه الحركة هو نتيجة لميل الطبيعي. انظر ويشبل (١٩٨٥ ص. ٤٣_٤٤).

(٢٠) لمناقشات أكثر واقعية حول القصور الذاتي ومسائل أخرى مرتبطة بها انطلاقا من وجهة النظر غير الأرسطية، انظر ايارمان وفريدمان (١٩٧٣) والجواب في سكلار (١٩٨٥).

(٢١) غاريغو لاغرانج (١٩٣٩ ص. ٢٧٤).

(٢٢) جويس (١٩٢٤ ص. ٩٨)، (إن الشيء الذي لم يعد موجودا، لا يمكن أن يكون مؤثرا حقيقة).

(٢٣) نظرية (الزخم) المرتبطة تاريخيا مع بوريدان. ويعتبر غاريغو لاغرانج

من المؤيدين الجدد لهذه النظرية.

(٢٤) لأجل معرفة السبب، راجع الطريق الثالث للأكويني حيث قمتُ بالمناقشة والمدافعة في: (ص. ٩٠ـ٩٩) فيسر (٢٠٠٩).

(٢٥) والاس (١٩٥٦ ص. ١٨٤) على الرغم من أنه ربما يتم الاعتراض بأن اعتبار الله هو السبب الوسيط في الحركة المرتبطة بالقصور الذاتي، يذهب بعيدا جدا في اتجاه (المذهب الجبري) [الذي ينفي كل انواع العلل ويرجع كل شيء مباشرة إلى الله].

(٢٦) في الحقيقة، لم يرفض نيوتن إلى حد بعيد، الاستدلال من الحركة على وجود الله، بل حول هذه الحجة في ضوء مفهومه الجديد للحركة. وللمقارنة بين مفاهيم نيوتن وأرسطو والمفاهيم الأخرى فيما يرتبط بالعلاقة بين الحركة والله، راجع بوكلي (١٩٧١).

(٢٧) لقد دافعت عن برهان الحركة على وجود الله، وناقشت الاعتراضات الواردة عليه في (ص. ٦٥ ـ ٨١) فيسر ٢٠٠٩.

(٢٨) كما أكد اروين شرودنجر، هنالك اتجاه متناقض في العلوم الحديثة بشكل عام، حيث يسقط ويهمل في تكوين رؤيته عن العالم نفس المفاهيم والعناصر الإدراكية التي قادته إلى تكوين هذه الرؤية، انظر كتاب شرودنجر (١٩٥٦) والفصل السادس من شرودنجر (١٩٩٢). هذه الإزالة للكيفيات الحسية من العالم المادي ونقلها الى العقل ـ والتي كان مفتاحا جزئيا للثورة ضد الأرسطيين والتي قادها غاليليو وديكارت ونيوتن ـ هو أساس (مشكلة الكيفيات الحسية) التي عرقلت مسار الماديين المعاصرين الذين يجهلون بأن المشكلة ليست مشتقة من أسباب غير منطقية تقاوم التبسيط المادي وتقدُّم العلوم، بل من

نفس مفهومهم عن المادة ومن المنهج العلمي الذي يلتزمون به.

(٢٩) فقط انظر الى التقييد الوارد في الملاحظة رقم ٢٩.

(٣٠) نعت الفريد نورث وايتهيد مبدأ القصور الذاتي بأنه حالة شبه دينية، ووصفه على أنه (المادة الأولى من عقيدة العلم، وهو أشبه بعقيدة الكنيسة، إنه أكثر من مجرد بيان للعقيدة، انه أنشودة شكر للانتصار على هزيمة الزنادقة. ويجب أن يصبح موسيقى تردد في قاعات الجامعات) (١٩٤٨ ص. ١٧١).

(٣١) لهذا السبب، ان قوانين الطبيعة ـ كما وصفها أودربيرغ ـ ليست محتملة، بل إنها تصف الطرق التي تسير بها الأجسام أو التي تميل الى السير بها نظرا لطبيعتها. ولكن بمعنى أوسع يمكننا القول على نحو غير دقيق، أن هذه القوانين محتملة بقدر التواجد المحتمل للأجسام التي تسير وفقا هذه القوانين.

(٣٢) انظر مكلوغلين (٢٠٠٨) لتحليلات مفيدة حول قانون القصور الذاتي كوصف لكيفية ميل الأجسام المادية للسلوك بحسب طبيعتها بالمعنى الأرسطي لـ (الطبيعة).

(٣٣) للدفاع عن هذا الادعاء، والادعاءات الأخرى بأن ما يحققهم هو الخالق فقط انظر فيسر (٢٠١١).

(٣٤) أشكر كلا من ميخائيل روتا والأعضاء المستمعين حول منطق القرون الوسطى والجلسة الميتافيزيقية في اجتماع الجمعية الفلسفية الأميركية الكاثوليكية في مدينة سانت لويس ميزوري سنة ٢٠١١؛ وذلك لتعليقهم على النسخة القديمة من هذه الدراسة.

سلسلة المحاكمات العقليَّة في الفصل بين أصالة الماهيَّة وأصالة الوجود

دراسة تحليليَّة لأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود عند السيِّد الداماد (القسم الثاني)

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

خلاصة القسم الأوَّل

قد توصَّلنا في القسم الأول من خلال التتبُّع التاريخي لجذور المسألة موضوع البحث إلى أمرين:

الأوَّل: هو أنَّ مصطلح الماهيَّة المستعمل بين جمهور الفلاسفة والمتكلِّمين كان يعني ذات الشيء وحقيقته المعقولة التي هو بها ما هو، والواقعة في جواب ما هو؟ وأنَّها معروضة للوجود الذهني فتصير كليَّة وللوجود العيني فتصير شخصيَّة.

وأنَّهم كانوا يعبِّرون عنها بالكلي الطبيعي، أي: طبيعة الشيء المعروضة للكليَّة في الأذهان.

وتبيَّن لنا أيضاً أنَّ مصطلح الوجود بمعناه المصدري لم يكن شائع الاستعمال بينهم، بل المفهوم المشتق منه، أي الموجود، ويطلق على نفس الماهيَّة، ولكن من حيث هي في الأعيان، لا من حيث هي هي؛ وبالتالي يكون مصطلح الوجود

بمعنى الموجوديَّة المصدريَّة.

أمَّا بين العرفاء من الصوفيَّة، فمصطلح الوجود كان هو الشائع بينهم، ويشيرون به إلى الحقيقة الواجبيَّة الأصيلة الوجود المتفردة بدار الوجود.

الثاني: قد تبيَّن لنا بالأدلة المختلفة، والاستعراض المباشر لمقالات الفلاسفة السابقين من المشَّائين والإشراقيين وكذلك المتكلِّمين، حتَّى الملَّا صدرا في أوَّل أمره أنَّهم كانوا يقولون بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود في عالم الإمكان، وأنَّه كان أمراً مسلَّماً عندهم؛ ولذلك لم يتكلَّفوا عناء الاستدلال عليه.

أمَّا القول بأصالة الوجود، فلم يذهب إليه أحد إلَّا العرفاء من الصوفيَّة، ولكن في الواقع كان نظرهم إلى أصالة الوجود الواجبي للباري تعالى، لانحصار الوجود فيه عندهم؛ وبالتالي يتبيَّن لنا أنَّ الملَّا صدرا هو أوَّل من أبدع القول في أصالة الوجود الإمكاني مطلقاً.

وفي ختام هذا القسم، أشرنا إلى وجود المسألة في الفلسفة الغربيَّة الحديثة، وقلنا إنَّه باستثناء قول هيجل الظاهر في اعتباريَّة الوجود، فإنَّ المسألة لا أثر لها في الفلسفة الغربيَّة الحديثة؛ لإعراضها عن المنهج العقلي البرهاني الميتافيزيقي؛ وبالتالي إعراضها عن الفلسفة الإلهيَّة.

أمَّا ما يسمَّى بالمذهب الوجودي والذي أسَّسه هيدغر، فهو مذهب إنساني أخلاقي اجتماعي لا علاقة له أصلاً بهذه المسألة الفلسفيَّة المحضة إلَّا باشتراك الاسم.

مقدِّمة القسم الثاني

بعد أن انتهينا في القسم الأوَّل من الدراسة من بيان الجذور التاريخيَّة للمسألة، ومبادئها التصوريَّة، نشرع في هذا القسم في بيان تقرير السيِّد الداماد وإثباته لأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود بحسب ما نقلناه من كتبه المعتبرة ك

الأفق المبين والتقديسات والقبسات وغيرها، مع شرحها والتعليق عليها، بعد ترتيبها في مباحث بنحوٍ منسجمٍ.

وذلك من أجل أن يتبين لنا الأدلة التي أقامها على أصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود، بالإضافة إلى مبانيه الخاصَّة التي قرَّرها بناءً على أصالة الماهيَّة.

وهذه التقريرات من الأهمية الكبيرة بمكان؛ لأنَّ الملَّا صدرا وجميع أتباعه الذين جاءوا من بعده لم يتعرضوا لمثل هذه التقريرات والاستدلالات في كتبهم، ممَّا كان له الأثر الكبير في ظهور الإبهامات والإشكالات الكثيرة على أصالة الماهيَّة.

وللأسف الشديد فإنَّ أحداً لم يكلِّف نفسه عناء الرجوع إلى هذه التقريرات والأدلة للسيِّد الداماد، والتي ملأ بها كتبه ومقالاته، واكتفوا بما أورده الملَّا صدرا في كتبه عن المسألة.

ونحن نقصد من نقل هذه التقريرات والأدلة للسيِّد الداماد أن ينفتح باب البحث العلمي الموضوعي حول هذه المسألة المصيريَّة من دون الانحياز لطرفٍ دون آخر، من أجل الوصول إلى الحقيقة الواقعيَّة والتي ينشدها طالب العلم والتحقيق.

وقد استعرضنا في ثمانية مباحث هنا نظريَّات السيِّد الداماد في كيفيَّة انتزاع مفهوم الوجود من الماهيَّة، وكيفيَّة اتصاف الماهيَّة بالوجود وسائر الصفات الأخرى الذاتيَّة والعرضيَّة، وتقدُّم الماهيَّة على الوجود في مراتب نفس الأمر، ومطالب هل البسيطة والمركَّبة في الممكن والواجب، وكذلك قاعدة الفرعيَّة وأنحاء التشخص للماهيَّة، ومبحث كيفيَّة تعلُّق الجعل بالماهيَّة، بالإضافة إلى استدلاله التفصيلي في إبطال أصالة الوجود.

والجدير بالذكر، إنَّ السيِّد الداماد لم يقم دليلاً مباشراً على أصالة الماهيَّة،

ولكنه أبطل أصالة الوجود في رسالةٍ مستقلةٍ، فلزم منه ثبوت أصالة الماهيَّة لامتناع اعتباريتهما معاً.

وذلك لأنَّه كان يرى كسائر الحكماء السابقين أنَّ أصالة الماهيَّة وتحقُّقها في الأعيان أمراً بديهياً، كما هو ظاهر من مباحث الكلي الطبيعي التي تعرَّضنا لها في مقالات الفلاسفة السابقين؛ لأنَّ إنكار وجودها العيني كان يلازم السفسطة عندهم وسقوط اعتبار المعرفة العقليَّة البرهانيَّة، كما أشار إلى ذلك ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمتكلِّمين.

ولذلك فقد كان السيِّد الداماد في صدد تقرير لوازم القول بأصالة الماهيَّة من القواعد المنطقيَّة والفلسفيَّة المختلفة والتي أشرنا إليها.

المبحث الأوَّل: كيفيَّة انتزاع مفهوم الوجود من الماهيَّة الأصيلة

إنَّ مفهوم الوجود بمعناه المصدري عند السيِّد الداماد هو نفس المعنى المعروف والمستعمل عند سائر جمهور الفلاسفة كما بيَّنا ذلك من قبل، ألا وهو موجوديَّة الماهيَّة في الأعيان، ولكنه يشير في هذا الفصل، وكما سننقل عنه من كتبه المختلفة إلى كيفيَّة انتزاع هذا المفهوم من الماهيَّة المتأصِّلة في الأعيان بنحوٍ تفصيليٍّ:

قال في الصراط المستقيم[1]: (الوجود ليس إلَّا نفس الموجوديَّة التي ينتزعها العقل من الماهيَّات، ونفس تحقُّقها المصدري، ولا يثبت له فرد يقوم بالماهيَّة سوى الحصص المعيِّنة بالإضافة أو بالوصف كالوجود الذي لا سبب له، والوجود المطلق ليس له خصوصية إلَّا الإضافة إلى ما ينتزع هو منه، ولا يتخصص إلَّا بتلك لا قبلها، وهذا متكرر في كلام الشيخ الرئيس أبي علي وأترابه وتلامذته ومَن في طبقتهم).

أي أنَّ الوجود ليس له مصداق بالذات في الأعيان وهو الفرد وراء الحصة

الذهنيَّة التي يتخصص بها المعنى العام للوجود، إمَّا بالإضافة كوجود الإنسان أو بالوصف كقولنا: وجودٌ واجب.

وقال في الأفق المبين[٢]: (عسيت أن أثبّتك على التفطُّن أنَّ ليس الوجود حقيقته إلَّا نفس الموجوديَّة بالمعنى المصدري، أي: صيرورة نفس الماهيَّة في ظرفٍ ما، لا معنى ينضم إلى الماهيَّة أو ينتزع منها فيجعل مناطاً لصحَّة انتزاع الموجوديَّة وحمل مفهوم الوجود، فلعلَّه المتحقِّق أنَّه ليس في ظرف الوجود إلَّا نفس الماهيَّة، ثمَّ العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجوديَّة والصيرورة المصدريَّة ويصفها بها ويحملها عليها، على أنَّ مصداق الحمل هو نفس الماهيَّة بحسب ذلك الظرف، لا أمر زائد يقوم بها فيصحِّح الحمل. فإن أوهم أنَّ الأمر إذاً قد أشبه حمل الذاتيات، حيث إنَّ مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس إلَّا نفس ذات الموضوع، والوجود من العرضيات اللاحقة، قيل ينفصل عن ذلك بأنَّ ذات الموضوع هناك بنفسها تستقل بمصداقيَّة الحمل مع عزل النظر عن أيَّة حقيقةٍ كانت غيرها. وأمَّا حمل الموجود، فمصداقه نفس ذات الموضوع، ولكن لا من حيث هي، بل باعتبار جاعليَّته العلَّة لها).

يريد أن يبيِّن أنَّ الوجود ليس شيئاً منضماً إلى الماهيَّة كالبياض للجسم، أو معنى موجود في الأعيان مباين للماهيَّة وينتزع منها معنى الموجوديَّة بالقياس إليه كانتزاع الفوقيَّة من السماء بعد قياسها إلى الأرض تحتها، بل نفس ذات الماهيَّة هي منشأ انتزاع الموجوديَّة، ولكن لا من حيث هي هي حتَّى يصير الوجود من ذاتياتها، بل من حيث هي صادرة ومجعولة من الجاعل الذي هو الباري تعالى، وبعبارةٍ أخرى: تتصف بالوجود بالحيثيَّة التعليليَّة، لا بالحيثيَّة الإطلاقيَّة.

قال في التقديسات[٣]: (إنَّ الوجود المطلق العام الفطري، وليس معناه إلَّا التحقُّق والكون المصدري، إنَّما مطابقه نفس الذات المتقرِّرة، لا قيام وصفٍ ما

بالذات قياماً انضمامياً أو انتزاعياً يقوم بالذات أو ينتزع منها، فيصحِّح انتزاع ذلك المعنى المصدري عنها، وحمل الموجود المشتقّ منه عليها. ومفاد قولنا: الإنسان موجود مثلاً، أعني: المحكي عنه بذلك العقد البسيط المشهوري هو وقوع نفس ذات الإنسان في ظرفٍ ما، وإن افتيق إلى لحاظ مفهوم المحمول في الحكاية لضرورة طباع العقد وطباع الإدراك التصديقي، لا انضمام صفةٍ ما إلى ذاته في ظرف الأعيان مثلاً، كما في قولنا: زيد أبيض أو انتزاع معنى ما عن الذات بحسب ذلك الظرف غير نفس المعنى المصدري، كما في قولنا: السماء فوق الأرض).

وهو يؤكد على نفس المعنى السابق، بأنَّ الوجود ليس له مصداق ذاتي في الأعيان، وليس أيضاً يحكي عن نحو وجود الماهيَّة في الأعيان كالفوقيَّة للسماء مثلاً، بل هو نفس موجوديَّة الماهيَّة في الأعيان الذي هو أمر اعتباري.

وقال أيضاً في الأفق المبين[٤]: (وبالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يؤخذ من مبدأ للمحمول قائم بالموضوع انضماماً أو انتزاعاً، بل من نفس ذات الموضوع المجعولة بجعل الفاعل إيَّاها، ولا يتصور لذلك المعنى تحصُّل وتقوّم إلَّا بنفس الإضافة إلى موضوعه، لا قبل الإضافة).

وهو يشير إلى نفس المعنى السابق من عدم وجود مبدأ عيني لمفهوم الوجود يصحِّح حمله وراء نفس الماهيَّة، بل مبدأ انتزاعه هو نفس ذات الماهيَّة بما هي مجعولة من الفاعل.

وقال في القبسات[٥]: (فإذاً الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الأعيان، وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن، ووجود كلّ عرضٍ هو وجوده في موضوعه، ووجود الوجود

هو وجود موضوعه والشيء المعلول نفس ذاته وماهيَّته مجعولة للجاعل جعلاً بسيطاً، والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل).

يشير إلى أنَّ عروض الوجود للماهيَّة إنَّما هو في التصوّر لا الخارج حتَّى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كسائر الأعراض الخارجيَّة، بل وجوده هو وجود منشأ انتزاعه، وهو ذات الماهيَّة من حيث كونها مجعولة جعلاً بسيطاً.

وقال في الأفق المبين[٦]: (الوجود يباين سائر الأعراض، بأنَّ كلَّ عرضٍ فإنَّ وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه، وأمَّا العرض الذي هو الوجود فحقيقته هي نفس أنَّ كذا في الأعيان أو الذهن، لا معنى به كذا في الأعيان أو في الذهن، فوجوده بعينه هو وجود موضوعه).

وهو نفس المعنى السابق، أي أنَّ الوجود موجود بالعرض بوجود منشأ انتزاعه.

وقال في التقديسات[٧]: (فخصوصيات الماهيَّات المتقرِّرة موصوفة بصحَّة انتزاع الوجود منها، لكنها ملغاة في مبدأية الانتزاع ومناطيَّته، بل إنَّما مناط مبدأية الانتزاع هو القدر المشترك بين كلِّ الجائزات المتقرِّرة، أعني حيثيَّة صدورها من الجاعل القيُّوم الواجب بالذات، وإسنادها إليه جلَّ جنابه).

يريد بيان كيفيَّة انتزاع مفهوم الوجود المشترك من الماهيَّات المتباينة في الأعيان وهي من حيثيَّة انتسابها إلى الجاعل، وهي حيثيَّة واحدة مشتركة تصحِّح هذا الانتزاع، ولا مدخليَّة لخصوصيات الماهيَّة في هذا الانتزاع.

وقال أيضاً في نفس الصفحة: (فإذاً خصوصيات الماهيَّات، إنَّما لها المدخليَّة في تخصيص طبيعة الوجود، وتخصُّصها بالإضافة إليها، وليس لشيء منها بحسب الخصوصيَّة قسط مدخليَّة ما البتَّة في منشأيَّة الانتزاع ومناطيَّته البتَّة، فأيُّ ماهيَّةٍ لوحظت فإنَّما منشأ انتزاع الوجود منها هو القيُّوم الواجب بالذات، ومناط الانتزاع

إسنادها إليه، والوجود المنتزع يتخصَّص ويتحصَّص بالإضافة إليها، فهذا شأن الوجود. وأمَّا الإنسانيَّة والحيوانيَّة مثلاً، أعني المعاني المَصدريَّة للذاتيات فليست على تلك الشاكلة، وكذلك الزوجيَّة والفرديَّة مثلاً، أعني لوازم الماهيَّات فمنشأ الانتزاع هناك خصوصيات الماهيَّة بما هي تلك الخصوصيات فالمنتزع منه ومطابق الانتزاع فيها واحد هو خصوصية الماهيَّة، ولكن في الذاتيات نفس الخصوصية بما هي هي، وفي اللوازم نفسها لا بما هي هي، بل بما لها من العليَّة والاقتضاء).

فهو يشير إلى نفس المعنى السابق، ولكن يفرِّق هنا بين مفهوم الوجود الذي هو من المعاني المصدريَّة العرضيَّة والتي تحتاج في حملها على الماهيَّة إلى حيثيَّة تعليليَّة، وبين المعاني المصدريَّة الذاتيَّة الاعتباريَّة كالإنسانيَّة والتي لا تحتاج في حملها إلى هذه الحيثيَّة التعليليَّة، بل هي ثابتة للماهيَّة بالحيثيَّة الإطلاقيَّة، أي من حيث هي هي ولخصوصيات الماهيَّات مدخليَّة في انتزاعها، وهي إمَّا منتزعة من الذاتيات المقوّمة للماهيَّة كالإنسانيَّة والحيوانيَّة، أو منتزعة من المعاني اللازمة للماهيَّة من حيث اقتضاؤها الذاتي كالزوجيَّة والفرديَّة، أي أنَّ ذاتياتها تحمل عليها إمَّا بالحيثيَّة الإطلاقيَّة المطلقة، كالذاتيات الإيساغوجية، أو بالحيثيَّة الإطلاقيَّة الاقتضائيَّة، كلوازم الماهيَّة.

وقال في الأفق المبين[٨]: (فإذا قلنا كذا موجود، فلسنا نعني أن الوجود معنى خارج فإن كون الوجود معنى خارجاً عن الماهيَّات إنما يعرف ببرهان حيث تكون ماهية ووجود كالإنسان الموجود، ولكنا إنما نعني به مجرد أن كذا في الأعيان أو في الذهن، وهذا على ضربين، منه ما يكون في الأعيان أو في النفس بوجود ينتزع منه، ومنه ما لا يكون كذلك، بل إنما يكون في الأعيان بنفس ذاته، فالوجود الذي هو الكون في الأعيان ويصدق بأنه في الأعيان ليس يحتاج في أن يكون في الأعيان إلى كون في الأعيان يقترن به أو ينتزع منه، فإن ما به

صيرورة كل شيء في الأعيان هو أولى بأن يكون بذاته في الأعيان، وفرق بين لذاته في الأعيان، وبين بذاته في الأعيان، فإن ما يكون لذاته في الأعيان يصح أن يكون له سبب، وما يكون بذاته لا يكون له سبب).

يريد هنا أن يفرِّق بين انتزاع الوجود من الماهيَّات ومن الباري الواجب بالذات، بمعنى أنَّ الوجود في الماهيَّات هو وجود شيء، وفي الواجب بالذات بمعنى وجود نفسه، وأنَّ المعنى الثاني قد ثبت بالبرهان وهو برهان الإمكان، ولا يستلزم ذلك الاشتراك اللفظي بينهما؛ لأنَّ الوجود هو الكون في الأعيان وهو أعمُّ من كون شيء كما في الممكنات أو كون نفسه كما في الواجب بالذات.

فالحاصل من هذا المبحث: إنَّ مفهوم الوجود في الممكنات عند السيِّد الداماد هو موجوديَّة الماهيَّات كما هو عند سائر الفلاسفة، وأنَّه ينتزع من نفس الماهيَّة لكن لا من حيث هي هي، بل من حيث هي متقرِّرة أو مجعولة بالجعل البسيط، أي بالحيثيَّة التعليليَّة.

أمَّا مفهوم الوجود في الباري تعالى، فبمعنى موجودية نفسه، ويتصف بالوجود بالحيثيَّة الإطلاقيَّة المطلقة، فهو الموجود بذاته والماهيَّات موجودة به تعالى، أي: لذاته، وأنَّه لا مدخليَّة لخصوصيات الماهيَّات المتباينة في انتزاع هذا المفهوم المشترك، بل منشأ انتزاعه هو إسنادها جميعاً إلى جاعلها وهو الباري تعالى.

المبحث الثاني: تقدُّم الماهيَّة على الوجود في نفس الأمر

في هذا الفصل يبين لنا السيِّد الداماد كيفيَّة تقدُّم ذات الماهيَّة على وجودها في الواقع ونفس الأمر بحسب المرتبة العقليَّة لا العينيَّة، وأنَّ مرتبة التقرُّر والفعليَّة لذات الماهيَّة وهي مرتبة تجوّهرها وتقوّمها في نفسها متقدِّمة على مرتبة وجودها، وإن اتَّحدا في ظرف الوجود.

وهذا هو منشا القول بأصالة الماهيَّة، حيث اعتبرها السيِّد الداماد هي الأصل في ظرف واقعيَّة الشيء، وكما أشار إلى ذلك ابَن سينا في الشفاء[٩].

قال السيِّد الداماد في الأفق المبين[١٠]: (وإذا دريت أنَّ حقيقته (أي الوجود) أنَّ موضوعه في الأعيان لا غير، فاعلمن أنَّ مرتبة ذات موضوعه في العين أو في الذهن اصطلح على التعبير عنها بفعليَّة الماهيَّة، ووضع لها اسم هو تقرُّر الذات، وحيثيَّة هذا المفهوم المصدري المنتزع تسمَّى بالوجود ويعبِّر عنها بالموجوديَّة، فإن تقرُّر الماهيَّة وفعليَّتها وإن لم تنسلخ عن اقتران الوجود إلَّا في اعتبار العقل، إلَّا أنَّها مستتبعة للموجوديَّة، والموجوديَّة مسبوقة بها، وفعليَّة تقرُّر الماهيَّة بجعل الجاعل معيار انتزاع الموجوديَّة بالفعل ومناط صدق حمل الموجود).

أي أنَّ معنى مرتبة التقرُّر الماهوي يعني مرتبة التجوّهر والتذوّت الماهوي، التي يعبَّر عنها بمرتبة الفعليَّة هي متقدِّمة على وجودها بمعنى صيرورتها في الأعيان، فالماهيَّة صارت في نفسها أوَّلاً فوجدت ثانياً؛ لأنَّ أوَّل مرتبة تتقرَّر في ظرف واقعيَّة الشيء هو ذاته ثمَّ تلحقها سائر الصفات.

وقال في القبسات[١١]: (إنَّ مرتبة التقرُّر والفعليَّة متقدِّمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري الذي لا يتكثر إلَّا بتكثر الموضوعات، ولا يتصور له فرد سوى الحصة، ولا يتخصص إلَّا بالإضافة لا قبلها. فالصحيح صار الإنسان فوجد، لست أقول: صار الإنسان إنساناً فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الائتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصيراً إليه، بل أقول: صار الإنسان على شاكلة الصيرورة البسيطة غير المستدعية بحسب المفهوم إلَّا صائراً فقط، أي: بتجوّهر جوهر ذاته وتقرُّر سنخ حقيقته فوجد، أي: انتزعت عنه الموجوديَّة المصدريَّة).

وهو يشير إلى نفس المعنى، وبيان أنَّ جعل الماهيَّة هو جعل بسيط يترتب

عليه وجودها في الأعيان وصحَّة انتزاع الموجوديَّة منها.

وقال أيضاً في القبسات[١٢]: (إنَّ فريقاً من المتكلِّفين لما لا يعنيهم، أعني: المعتزلة، تزيغ أبصار عقولهم، فيخالفون حزب الحقيقة، فيحسبون الذات المتقرِّرة في الأعيان منسلخة من الوجود، ويسمّون تقرُّرها ثبوتاً. وكلامهم أخسّ من أن يستحق تضييع الوقت بإبطاله، فالوجود مرادف للثبوت المصدري، والثبوت من غير وجود في الأعيان لا يصح إلَّا بالانطباع في ذهنٍ ما من الأذهان وهو الوجود الذهني).

يريد بيان عدم انفكاك الماهيَّة عن الوجود في ظرف الأعيان كما توهَّم المعتزلة، بل الانفكاك في المرتبة العقليَّة بحسب ظرف التقرُّر الماهوي لا الثبوت.

وقال في التقديسات[١٣]: (فمفهوم الوجود المصدري زائد على جملة الحقائق والماهيَّات، لكن الأوَّل الحقّ الواجب بالذات مبدأ الانتزاع ومصداق الحمل، وأمَّا الماهيَّات الثواني، أعني جملة الجائزات، فمن حيث هي من تلقاء الجاعل لا من حيث الذات بما هي هي، وكون المعنى المصدري الانتزاعي بعد مرتبة الذات ليس يصادم صدق الحمل وتحقُّق الحكم بمفهوم المحمول بحسب تلك المرتبة. أليست الإنسانيَّة والحيوانيَّة المصدريتان متأخِّرتين عن نفس ذات الإنسان والحيوان؟ ومفهوم المحمول أعني الإنسان والحيوان منحفظ في مرتبة الماهيَّة من حيث هي هي، إذا العقل يقضي أنَّ الإنسانيَّة أو الحيوانيَّة المنتزعة أخيراً ليست مطابقها وما تنتزع هي منه بالذات إلَّا نفس الماهيَّة من حيث هي).

يعني أنَّ مفهوم الوجود مع كونه عارضاً على الماهيَّة متأخِّراً عن مرتبة ذاتها لا ينافي كون حمل الوجود عليها لذاتها، وإن لم تكن بذاتها؛ لأنَّ الاحتياج إلى الحيثيَّة التعليليَّة لا يستلزم الاحتياج إلى الحيثيَّة التقييديَّة.

وقال في الأفق المبين[١٤]: (إن سبق الماهيَّة على الوجود سبق بالماهيَّة، وما به السبق فيه تقرُّر الماهيَّة لا سبق بالطبع أو بالعليَّة، وما به السبَق فيهما الوجود أو عارضه أي الوجوب، فليس للماهيَّة مرتبة وجود يتصور بحسبها سلب الخلط بالوجود، وإنَّما لها مرتبة فعليَّة وتقرُّر ليست هي هي بعينها مرتبة انتزاع الوجود، أي: الموجوديَّة المصدريَّة، بل إنَّما هي مستتبعتها وغير منسلخة عن اقترانها مطلقاً).

يشير إلى أنَّ التقدُّم بالماهيَّة والذي هو من مبدعاته، ومن مصاديقه تقدُّم الماهيَّة على وجودها بالتجوّهر، فالمتقدِّم هي الماهيَّة من حيث هي، والمتأخِّر هي الماهيَّة من حيث هي في الأعيان.

وقال في الأفق المبين[١٥]: (وكأنَّ من آمن بالجعل البسيط، قد أذهل نفسه عن التثليث ثقةً بعدم انفصال الوجود عن التقرُّر إلَّا في اعتبار العقل، فمهما تحقَّق الوجود ثبت التقرُّر، ولكن المرتبتين مختلفتان، وللشيء بحسب كلٍّ منهما لواحق وأحكام، فالإهمال مغلَّط في المعايير العلميَّة والاعتبارات التصوريَّة والإذعانيَّة، والاقتناصات الحديَّة والبرهانيَّة).

وهو هنا مع تصريحه باتِّحاد الماهيَّة والوجود في ظرف التحقُّق، إلَّا أنَّه يؤكد على تقدُّمها عليه في المرتبة العقليَّة النفس أمرية، وإنَّه يجب مراعاة هذا الإنفكاك، وإلَّا لاختلطت الحدود والبراهين وعرضت المغالطات لاختلاط موضوعات الأحكام؛ ولذلك يقولون لولا الحيثيات لبطلت الحكمة.

ويؤكد السيِّد الداماد على مسألة تقدُّم الماهيَّة في نفس الأمر، ويعرِّض بشدة بالقائلين بتقدُّم الوجود على الماهيَّة، كما هو قول القائلين بأصالة الوجود، فيقول في القبسات[١٦]:

(وفي المقلِّدين مَن ينتكس ويسير على عكس سير المحصِّلين فيقدِّم مرتبة

الوجود على مرتبة الفعليَّة، ولا يبالي بتقديم العارض على المعروض، فيقول: وجد فصار إنساناً، ويسنده إلى خاتم المحقِّقين في شرح الإشارات وفي مصارع المصارع، ويتحامل طبيعة مبهمة مشتركة بين الجنسين الأقصيين الجوهر والعرض تتعين بالجوهريَّة أو العرضيَّة لخصوصية أحد الوجودين. ونحن في عنفوان العمر وغلواء الشباب قد أوضحنا سبيل إبطاله، وأصبنا محز القول فيه في الحواشي والمعلَّقات. أمَّا الآن، فالوقت أعزُّ من ذلك).

المبحث الثالث: قاعدة الفرعيَّة واتِّصاف الماهيَّة الأصيلة بالوجود وسائر الصفات

إنَّ قاعدة الفرعيَّة من القواعد الفلسفيَّة المشهورة، وهي جارية في مطلق القضايا الحمليَّة البسيطة منها والمركَّبة، وهو أنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ولكن السيِّد الداماد قام بتعديل هذه القاعدة المشهورة بناءً على نظره في أصالة الماهيَّة بنحوٍ أعلى وأدق من النظر المشهوري.

وذلك لأنَّ مرتبة التقرُّر الماهوي متقدِّمة عنده على مرتبة الثبوت لها؛ فلذلك قال: إنَّ ثبوت شيء لشيء فرع تقرُّر ذات المثبت له، أي: متوقِّف عليه ومتأخِّر عنه، ثمَّ قال: ومستلزم لثبوته سواء كان الثبوت للموضوع مع العروض كعروض الوجود أو قبل العروض كعروض لوازم الماهيَّة الاقتضائيَّة أو عوارض الوجود، مع اختلاف دقيق بينهما سوف نشير إليه أثناء التعليق على عبارته.

قال في الأفق المبين[١٧]: (ثبوت شيء لشي على الأطلاق فرع تقرُّر ذات المثبت له ومستلزم ثبوته. وأمَّا بالنظر إلى خصوصيَّة الحاشية، فربَّما أيضاً يكون على هذه الشاكلة، أي: على الفرعيَّة بالقياس إلى تقرُّر المثبت له، والاستلزام بالقياس إلى ثبوته، كما في ثبوت الوجود للماهيَّة. فقد استبان لك أنَّ ظرف عروض الوجود في ظرف الخلط والتعرية هو بعينه، وإنَّما ذلك على قاعدة الاستلزام بالنظر إلى الثبوت، فإنَّ الثبوت في ذلك الظرف لا يتقدَّم على نفسه، ولكن يتأخَّر عن تقرُّر

الماهيَّة فيه. وكذلك القول في لوازم الماهيَّات بناءً على الحقِّ من إسنادها إلى نفس الماهيَّة، فثبوتها للماهيَّة مترتب على فعليَّة الماهيَّة وَمَستلزم لثبوتها لا متوقِّف عليه، فإنَّ الوجود، وإن كان أوَّل ما يلحق بالماهيَّة وينتزع منها، ولكن ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للماهيَّة، بل كانت الماهيَّة المتقرِّرة في نفسها بحيث إن كان أوَّل ما يتبعها وينتزع منها الموجوديَّة، وإنَّما استدعاء ثبوت اللازم للماهيَّة أن تكون مقترنة بوجودها ومسبوقاً بفعليَّتها لا غير، واستدعاء طبيعة الملزوم أن تكون مخلوطة بالوجود في مرتبة اقتضائها لذلك اللازم، ولذلك امتنع أن يكون الوجود من لوازم الماهيَّة).

يعني أنَّ لوازم الماهيَّة الاقتضائيَّة كالزوجيَّة للأربعة، ليست مشروطة بوجود الماهيَّة وإلَّا لصارت من لوازم الوجود، ولذلك فثبوتها للماهيَّة ليس فرع ثبوت الماهيَّة، بل فرع تقرُّرها ومستلزمة لوجودها؛ لأنَّ اقتضاء الماهيَّة لها إنَّما هو في ظرف وجودها وإن لم يكن بشرط وجودها، وذلك لاستلزام الاقتضاء العليَّة والذي هو التوقُّف الوجودي، فالوجود حيثيَّة ظرفيَّة للوازم الماهيَّة وإن لم يكن حيثيَّة تعليليَّة.

وقال أيضاً في التقديسات[١٨]: (ثمَّ الأمر في العقد الهلي البسيط الحقيقي كما في قولنا: الإنسان متقرِّر أعلى درجة من ذلك أيضاً، إذ الممكن عنه هناك في الهليَّة البسيطة المشهوريَّة هو نفس تجوّهر الماهيَّة كالإنسان، أي أنَّه من الماهيَّات المتجوّهرة التحقيقيَّة وفي مرتبة الواقع في مطلب ما الحقيقيَّة، لا من الماهيَّات المفروضة التقديريَّة المستحقة لمطلب ما الشارحة للاسم فقط، ولا يُلتفتُ لِفْتَ مفهوم التقرُّر والتجوّهر والوقوع المصدري بوجه أصلاً، وإن كان التفتيش يخرج أنَّ ذلك هو صَيُّور الأمر أخيراً على الإطلاق).

أي أنَّ قولنا: الإنسان متقرِّر هو الهليَّة البسيطة الحقيقيَّة والتي يكون

موضوعها الإنسان من حيث هو هو لا بشرط التقرُّر أو بالوجود، وإن كان في ظرف التقرُّر والوجود وإلَّا ما ارتسم في الأذهان ولكن لا يلتفت إلى هاتين الحيثيتين، بل هو الإنسان الواقع في جواب ما الشارحة الإسميَّة، ومفاد الحمل هو تقرُّر الإنسان في نفسه. أمَّا قولنا: الإنسان موجود فهو من العقد البسيط المشهوري، وموضوعه الإنسان المتقرِّر وبشرط التقرُّر، ومفادها ثبوت الإنسان.

والحاصل في هذا الفصل: إنَّ السيِّد الداماد قد استعرض بدقةٍ وعمقٍ مراتب اتِّصاف الماهيَّة بسائر الصفات الذاتيَّة والعرضيَّة في الواقع ونفس الأمر، ويمكن تلخيصها في ست مراتب واقعيَّة:

الأولى: مرتبة ما الشارحة، حيث تتصف فيها الماهيَّة بصفاتها الذاتيَّة المقوّمة لها دون لحاظ أيِّ شيءٍ سوى المعنى في نفسه، ولكن في ظرف التقرُّر التقديري كقولنا: الإنسان حيوان ناطق. وتلزمها إمكان التقرُّر بعد لحاظ سلب مفهومي التقرُّر وعدمه عن مرتبة الذات المفروضة.

الثانية: مرتبة التقرُّر الماهوي، وهو مطلب هل البسيطة الحقيقيَّة، فنلاحظ الماهيَّة من حيث هي مستندة إلى الجاعل فنقول: الإنسان متقرِّر.

الثالثة: مرتبة ما الحقيقيَّة، وهنا نلاحظ الماهيَّة في ظرف التقرُّر الفعلي، فنحمل عليها ذاتياتها المقوّمة لها بعد تقرُّرها كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، وتلزم هذه المرتبة بهذا الاعتبار إمكان الوجود بعد سلب مفهوم الوجود والعدم عن ذاتها المتقرِّرة بالفعل.

الرابعة: مرتبة الوجود، وهو مطلب هل البسيطة المشهورية، فنلاحظ الماهيَّة من حيث هي متقرِّرة ومجعولة بالجاعل، فنحمل عليها الوجود، مثل: الإنسان موجود.

الخامسة: مرتبة عروض لوازم الماهيَّة الاقتضائية، حيث نلاحظ الماهيَّة في ظرف الوجود، ولكن من حيث اقتضائها للوازمها.

السادسة: مرتبة عروض لوازم الوجود، حيث نلاحظ الماهيَّة بشرط الوجود.

المبحث الرابع: حول مطلب ما هو، وهل البسيطة، في الممكن والواجب

بعد أن فرغنا من بيان مراتب اتِّصاف الماهيَّة في الفصل السابق، نتعرَّض إلى المقارنة بين مطلب (ما) و(هل) البسيطة في الممكن والواجب بناءً على أصالة الماهيَّة.

قال في **الأفق المبين**[١٩]: (مطلب هل على أقسام ثلاثة: هل الشيء، وهل الشيء موجود على الإطلاق، وهل الشيء موجود على صفة، ويشبه انَّ أحقّ ما يسمَّى بالهليَّة البسيطة هو الأوَّل).

يشير إلى أنَّ الهليَّة البسيطة الحقيقيَّة، إنَّما هي لمرتبة التقرُّر الماهوي، أي: تجوهر الشيء في نفسه بناءً على أصالة الماهيَّة ومجعوليتها بالذات، لا مرتبة الوجود الاعتباري.

وقال في **القبسات**[٢٠]: (فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها: مرتبة التقرُّر والفعليَّة والمطلب الذي بإزائها: هل البسيطة الحقيقي أعني: هل الشيء، ومرتبة الموجوديَّة المصدريَّة المنتزعة منها يقال لها: مرتبة الوجود وللمطلب الذي بإزائها: هل البسيط المشهوري أعني: هل الشيء موجود على الإطلاق، وصَيُّور هذين المطلبين بآخره واحد بحسب المحكي عنه).

وهو تأكيد للمعنى السابق، وإشارة إلى أنَّ التفاوت بينهما إنَّما هو بحسب المرتبة العقليَّة لا الظرف العيني.

وقال في التقديسات[٣١]: (فأمَّا الحقيقة الحقّة الوجوبيَّة، فإذا هي بنفسها متقرِّرة فلا محالة بنفسها مبدأ لانتزاع الوجود، ووجوب التقرُّر المصدريين، ومصداق لحمل الموجود وواجب التقرُّر والوجود بالضرورة المطلقة الأزليَّة السرمديَّة، لا بحيثيَّة تقييديَّة ولا بحيثيَّة تعليليَّة، ولا بتقييد حكم العقد بما دام الوجود. والتقرُّر والوجود هنا واحد، وكذلك الوجود والوجوب واحد، فوجوب الوجود شرح اسم الحقيقة الحقّة، ومعناه المفهوم وأخص لوازم الحقيقة عند العقل).

لأنَّ واجب الوجود لا ماهيَّة له، وماهيَّته عين وجوده، فهنا تتحد مرتبة التقرُّر والوجود، ويكون بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود، ويتحد مطلبي هل البسيطة الحقيقيَّة والمشهورة، هذا بالإضافة إلى أنَّه ليس له حقيقة معقولة في الأذهان؛ لأنَّ لا ماهية له، وإنَّما يستعاض عنها بمفهوم واجب الوجود الذي هو شرح اسم هذه الحقيقة التي دلَّ عليها البرهان.

قال في التقديسات[٣٢]: (فالماهيَّة من حيث نفسها وبحسب طباع الجواز ليست إلَّا تقديريَّة تخمينيَّة بحسب الفرض، وإنَّما تستحق بذلك مطلب ما الشارحة للاسم، ومن جهة الإسناد إلى الجاعل تحقيقيَّة بالفعل مستحقة الوقوع في مطلب ما الحقيقيَّة، والجواب الحقّ في الذاتيات في الأوَّل بحسب التقدير وفي الثاني بحسب التحقيق، فلذلك ينقلب ذاك بعينه إلى ذا، مهما استوْقِن التقرُّر، وأمَّا الحقيقيَّة الحقّة القيُّوميَّة الوجوبيَّة، فإنَّ مرتبة ما الشارحة لها هي بعينها مرتبة ما الحقيقيَّة، فالمطلبان بالقياس إلى ذلك الجناب واحد، والمسؤول يضطره الأمر إلى أن يجيب باللوازم والعرضيات على سبيل التوسع... وكذلك مرتبة هل هناك، هي بعينها مرتبة مطلب (ما) وبالعكس. كما أنَّ مرتبة هل البسيط الحقيقي، هي بعينها مرتبة مطلب (هل البسيطة المشهوري). فإذاً قد استبان أنَّ تكثُّر المطالب إنَّما هو في الماهيَّات الجائزة، فأمَّا في الحقيقة الحقّة فقاطبتها واحد).

أي أنَّ في الممكنات تكون مرتبة ما الشارحة متقدِّمة على ما الحقيقيَّة المتقدِّمة على هل البسيطة المشهوريَّة، وفي الواجبَ الوجود بذاته، تكون كلُّها واحد وفي مرتبةٍ واحدةٍ وهي مرتبة الذات الواجبيَّة.

وقال في التقديسات[٢٣]: (إنَّ مطابق الوجود في ظرفٍ ما هو نفس حيثيَّة الذات المتقرِّرة في ذلك الظرف، فإذا كانت الماهيَّة متقرِّرة في الأعيان لا بحيثيَّة ما وراء نفسها مطلقاً، كانت لا محالة هي بنفسها مطابق الوجود العيني، فلم تكن نسبة الوجود إليها نسبة العوارض واللواحق، أيسوغ أن تكون حيثيَّة الماهيَّة بما هي هي مطابق شيءٍ ما من العوارض واللواحق، وقد كان بزغ لك أنَّه ليس يصح هنا ذاتي للماهيَّة داخل فيها، فإذاً الوجود هناك هو بعينه نفس الماهيَّة، ومفاده هو تحقُّق نفسه لا تحقُّق شيء، وأيضاً إنَّ وجوب التقرُّر والوجود بالذات هو تَصَحُّح الحقيقة وتأكدها وهو ينبوع كلّ حقيقةٍ، ومبدأ كلّ وجودٍ، فكيف لا يكون هو بنفسه حقيقة غير لاحقة بماهيَّته، ولا متعلِّقة بحقيقةٍ أخرى).

يريد أن يبيِّن هنا الفرق بين ماهَّية الممكن والواجب في حمل مفهوم الوجود عليهما، فهو يحمل على الواجب بالحيثيَّة الإطلاقيَّة وعلى الممكن بالحيثيَّة التعليليَّة.

وقال في التقديسات[٢٤]: (لعلَّ بين نسبة الإنسانيَّة إلى ذات الإنسان، ونسبة الموجوديَّة إلى الموجود الحقِّ مع ما دريت من الاتفاق بوجهٍ، اختلافاً مستبيناً من وجوه أُخر وفرقاناً مبيناً. أليست ذات الإنسان يكتنهها العقل ويجدها مرتسمة في النفس فينتزع منها الإنسانيَّة، والموجود الحقّ يمتنع أن يحده ذهن أو يناله عقل ولو من الممكنات العاليات أي العقول، بل إنَّما العقل يدرك مفهوم الوجود ثمَّ الفحص والبرهان يشهدان على شدَّة الوله والدهش: إنَّ له مبدأً ومطابقاً لا يتمثل في القوى العاقلة... فهناك يعقل المعنى الانتزاعي فيعرف أنَّ له منتزعاً منه

بالذات، وفي الإنسان يعقل المنتزع منه ثمَّ ينتزع المعنى).

هنا يريد أن يفرِّق بين كيفيَّة انتزاع مفهوم الوجود من الممكن والواجب، فالممكن ترتسم ماهيَّته في الذهن أوَّلاً، فينتزع منها العقل مفهوم الوجود بعد نسبتها إلى جاعلها، وليس الأمر في الواجب تعالى كذلك؛ لامتناع تصوّر ماهيَّته؛ لأنَّها عين وجوده في الأعيان، بل بعد انتزاع مفهوم الوجود من ماهيَّة الممكن وكونه عارض على ماهيَّته، فيدرك العقل بالبرهان بعد ذلك وجود موجود يكون وجوده عين ذاته، وهو مطابق بذاته لهذا المفهوم بلا أيِّ حيثيَّةٍ تعليليَّةٍ أو تقييديَّةٍ.

المبحث الخامس: الجعل البسيط للماهيَّة

يتعرَّض السيِّد الداماد في هذا الفصل إلى إثبات مجعوليَّة الماهيَّة بالجعل البسيط بناءً على أصالتها، وهما متلازمان؛ لأنَّ الأمر الاعتباري لا يتعلق به الجعل؛ ولأنَّ الماهيَّة في ذاتها مستوية النسبة إلى التقرُّر واللاتقرُّر وإلى الوجود والعدم، فلا يمكن أن يكون تقرُّرها ووجودها إلَّا بالغير، ولكن تتقرَّر أوَّلاً في ذاتها بجعل الجاعل فيلحقها الوجود ثانياً بالاستتباع، لا بجعلٍ جديدٍ ولا باقتضائها الذاتي، وهذا هو معنى الجعل البسيط.

فالجاعل أفاض نفس الماهيَّة فلزمها الوجود العيني بإثارة الذاتيَّة من العينيَّة والتشخُّص ومنشأية الآثار؛ وذلك بتبع وجود الجاعل الأصيل.

قال في الأفق المبين[٢٥]: (الجعل إمَّا بسيط وهو جعل الشيء وأثره التابع له نفس ذلك الشيء، ويتقدَّس عن تعلُّق شيءٍ بشيءٍ ولا يكون بحسبه إلَّا مجعول فقط يبدعه الجاعل ويقبض نفسه، ويعبَّر عن تلك المرتبة المجعولة بتقرُّر الذات وقوام الماهيَّة وفعليَّتها).

وهو إشارة إلى الجعل البسيط للماهيَّة بناءً على أصالتها.

وقال أيضاً في الأفق المبين[٢٦]: (لعلَّ الحق لا يتعدى مجعوليَّة المهيات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله: جعل الظلمَات والنور على معنى أنَّ أثر الجاعل وما يفيضه ويبدعه أوَّلاً وبالذات هو نفس الماهيَّة، ثمَّ تستتبع ذلك جعلاً مؤلَّفاً للموجوديَّة مفاده خلط الوجود والماهيَّة، وصدق الحمل في قولنا: الإنسان موجود، ولكن لا باستئناف إفاضة من الجاعل أو باقتضاء من الماهيَّة الفائضة، بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المتقدِّس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع. ألست قد سبق إلى فطانتك أنَّ الوجود حقيقته صيرورة الماهيَّة، وأنَّ نفس قوام الماهيَّة مصحِّح حمل الوجود ومصداقه، فاحدس أنَّها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل وصدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها، خرجت عن حدود بقعة الإمكان وهو باطل، فإذاً هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها وتقرُّرها، ومن حيث حمل الموجوديَّة، وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوَّة المحضة، ويخرجها مبدعها إلى التقرُّر والأيس بجعل بسيط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلِّفٍ ولا باستينافٍ).

أي أنَّ الماهيَّة لكونها ممكنة الذات، مستوية النسبة إلى التقرُّر واللاتقرُّر والوجود والعدم فهي لا تقتضي التقرُّر والوجود بذاتها، بل تفتقر إلى جاعل لتقوم ذاتها أوَّلاً، فتصير في الأعيان وينتزع منها مفهوم الوجود بلحاظ مجعوليتها ثانياً، فالجاعل جعل الماهيَّة بالجعل البسيط، فصارت موجودة في الأعيان، لا أنَّه جعلها موجودة اللَّهمَّ إلَّا بالعرض.

وقال في الأفق المبين[٢٧]: (ومنها ـ أي فروع الجعل البسيط للماهيَّة ـ سبق فعليَّة الماهيَّة على الوجود، إنَّما يستقيم على تلك المحجَّة، فيقال: صار الإنسان فوجد، لست أقول: صار الإنسان إنساناً أو شيئاً آخر فوجد، بل صدر نفس

الإنسان وفاض قوامه فوجد، وأمَّا الذين لا يؤمنون بالجعل البسيط، فلعلَّ القول بالمساوقة أصح لأنظارهم، أي جعل الماهيَّة موجودة. لكن تأخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام الماهيَّة كاد أن يكون من الفطريات، وأمَّا سبق الوجود على الفعليَّة فلا يستصحه إلَّا ذو فطرة سقيمة).

بعد إشارته إلى الجعل البسيط للماهيَّة، يعرّض بالمخالفين له في هذه المسألة، فمنهم من ذهب إلى أن المجعول هو اتِّصاف الماهيَّة بالوجود كما ينسب إلى بعض المشَّائين، وأشكل عليه بأنَّ لازمه اتِّحاد العارض بالمعروض في المرتبة العقليَّة وهو محال، ومنهم من ذهب إلى أنَّ المجعول هو الوجود لا الماهيَّة كالملَّا صدرا وأتباعه القائلون بأصالة الوجود، فردَّ عليهم بأنَّ لازمه تقدُّم العارض وهو الوجود على المعروض وهو الماهيَّة في المرتبة العقليَّة وهو بديهي البطلان.

المبحث السادس: تشخُّص الماهيَّات

في هذا الفصل يشير السيِّد الداماد إلى مسألة مهمة مغفول عنها بين المتأخِّرين بعد الملَّا صدرا وإلى يومنا هذا، وهو أنَّ التشخُّص يقال بالاشتراك اللفظي بين معنيين:

أحدهما: إضافي بمعنى التميُّز الشخصي للماهيَّات.

والآخر: بمعنى امتناع الشركة.

والمعنى الأوَّل هو المشهور بين الفلاسفة بالعوارض المشخِّصة، أي: المميِّزة، وهي في الواجب تعالى بنفس وجوده القائم بذاته، وفي المعقول المجرد بنفس اقتضائها الماهوي، وفي الماديَّات بالوضع والزمان بحسب الاستعداد الهيولاني فيها[٢٨].

وهذه العوارض المشخِّصة وإن كانت ليس لها إلَّا مصداق واحد في الخارج، ولكن مع ذلك لم يدَّعِ أيُّ فيلسوفٍ أنَّها تفيد الشخصيَّة في الخارج بالمعنى

الثاني، ولو انضمَّ إليها ألف قيد.

وقد أشار ابن سينا إلى هذا الأمر في إلهيات الشفاء بقوله[٢٩]: (وإذا كان كلُّ اسمٍ يحصر في حد المفرد يدل على نعت، والنعت يحتمل الوقوع على عدَّة، والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال، فإنَّه إذا كان أ معنى كلياً وأضيف إليه ب ـ وهو معنى كلي ـ جاز أن يكون فيه تخصيصٌ ما. ولكن إذا كان تخصيص كلي بكلي يبقى بعده الشيء الذي هو أ وب كلياً يجوز أن يقع فيه شركة. ومثال ذلك: هذا سقراط، إن حدَّدته فقلت: إنَّه الفيلسوف، ففيه شركة؛ وإن قلت: الفيلسوف الدَيّن، ففيه شركة؛ فإن قلت: الفيلسوف الدَيّن المقتول ظلماً، ففيه أيضاً شركة).

وهو صريح بأنَّ ما يسمَّى بالعوارض المشخِّصة لا تشخص الماهيَّة بالمعنى الثاني أبداً وإن كثرت، وإنَّما سميت بالمشخِّصة لأنَّها إذا اجتمعت وتكاثرت تؤدي إلى انحصارها في الخارج في شخصٍ واحدٍ، وإن كانت بحسب التصوّر العقلي يمكن فيها الشركة.

أمَّا المعنى الثاني، فهو من خصائص أنحاء الوجود العيني المقابل للوجود الذهني الكلي وهو لواجب الوجود بالذات أوَّلاً ولغيره من الماهيَّات ثانياً وبالتبع.

قال السيِّد الداماد في التقديسات[٣٠]: (ألم يبلغك أنَّ لفظة التشخُّص تقع في الإطلاق الصناعي على معنيين: أحدهما: تميُّز الشيء عن سائر مشاركاته في الوجود. والآخر: امتناع الشركة الحمليَّة فيه بحسب نفسه).

فالمعنى الأوَّل معنى إضافي والثاني نفسي، وهو صريح في المدَّعى.

وقال أيضاً في الإيماضات[٣١]: (إنَّ تشخُّص الشيء من جهته نحو وجوده الذي يخصه به العقل، ممتازاً عن وجودات الأشياء، مبايناً في الحمل بما له من الخواص والأعراض اللاحقة التي هي إمارات الوحدة الشخصيَّة من تلقاء اقتضاء جوهر

الماهيَّة، أو بحسب استعداد المادَّة، وإنَّما مبدأ شخصيَّته نحو الوجود، أي: امتناع حمله على كثيرين ارتباطه بالموجود الحق المتشخِّص بنفس ذاته ارتباطاً خاصَّاً يجهل كنهه ويعلم خصوصه بالبرهان، أليس العقل الصريح الذي لم يكدر بصحابة الطبيعة، يحكم أنَّ الكليات المتضامنة متناهية أو غير متناهية ككلٍّ واحدٍ في عدم إفادة الشخصيَّة، فلو كان لكلِّ شيءٍ ماهيَّة كليَّة؛ لاستحال حصول الجزئية، فشيء ممَّا يقع تحت المقولات الجائزات لا تكون بحسبه الشخصيَّة. فإذاً شخصيَّة الأشياء بالشيء المبدع المتشخِّص بالذات، كما وجودها ووجوبها به).

يشير إلى أنَّ التشخُّص بمعنى التميُّز هو إمارة للتشخُّص بمعنى الجزئيَّة الحقيقيَّة، والأوَّل معلول للماهيَّة كما في المجرَّدات أو الاستعداد المادِّي كما في الماديات، أمَّا المعنى الثاني فمعلول للارتباط بواجب الوجود المتشخِّص بذاته.

المبحث السابع: انحفاظ الماهيَّات في أنحاء الوجودات

يشير السيِّد الداماد في هذا الفصل إلى مسألة مهمة مبنية على أصالة الماهيَّة، وهي انحفاظ الماهيَّة بعينها في أنحاء الوجود المختلفة، وهو معنى عينية الماهيَّة الذهنيَّة للماهيَّة الخارجيَّة، وهو أمر متفق عليه بين الفلاسفة، وبه ترتفع السفسطة والتشكيك بإمكان العلم بالأشياء الخارجيَّة.

والبرهان الذي أقامه السيِّد الداماد على ذلك هو: إنَّ الوجود عارض على الماهيَّة، والعارض لا يبطل المعروض أو يبدله وإلَّا ما كان عارضاً له، فالوجود الذهني أو الخارجي لا يبدل من حقيقة الماهيَّة. أما في واجب الوجود الذي تكون حقيقته في الأعيان، فلا ماهية له ترتسم في الأذهان، ولا يؤدي ذلك إلى امتناع العلم به مطلقاً، بل الممتنع هو العلم بكنه ذاته كما هو الحال في الممكنات من ذوات الماهيَّات، بخلاف العلم بنحو وجوده حيث يكون بالبرهان اللمي عن طريق الملازمات العقلية، إما انطلاقاً من طبيعة الماهيَّة المعلومة الكنه كبرهان

الإمكان، أو انطلاقاً من طبيعة الموجود المطلق وإنقسامه إلى الواجب والممكن بحسب حكم العقل الضروري بما يسمى ببرهان الصدّيقين.

قال السيد الداماد في القبسات[٣٢]: (إن سنخ جوهر الماهيَّة وجوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع أنحاء الوجود وأوعية التحقق، أليست الوجودات بأسرها من عوارض الماهيَّة ؟ والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ الماهيَّة. فنفس الماهيَّة المرسلة وجميع ذاتياتها محفوظة غير متبدلة في الخارج والذهن وفي جميع المراتب واللحاظات بته، وإنما المتبدل خصوصيات أنحاء الوجود والتشخصات واللوازم والعوارض بحسبها لا غير)

يشير إلى انحفاظ ذات الماهيَّة وذاتياتها المقومة لها في الوجود الذهني والخارجي بحيث يكون الحكم عليها في الذهن سارياً إلى الأفراد الخارجية ويطابق الحد والبرهان الواقع العيني.

وقال أيضاً في القبسات[٣٣]: (إنما يتصحح الوجود الارتسامي في الذهن لما لا يكون الوجود عين ماهيته، فأما ما ماهيته عين الوجود، فإنه يمتنع أن يكون لماهيته الحصول في ذهن من الأذهان)

لأن الماهيَّة لو كانت حقيقتها أنها في الأعيان فلا يمكن أن تحصل في الأذهان للزوم سلب الشيء عن نفسه، وانقلاب ظرف التشخص والجزئية إلى ظرف العموم والكلية، وهو محال.

المبحث الثامن: إبطال أصالة الوجود

في هذا الفصل يوجه السيد الداماد البحث والاستدلال لإبطال أصالة الوجود الإمكاني، والتي بها تثبت أصالة الماهيَّة، لامتناع اعتباريتهما معاً.

وخلاصة الاستدلال، أن الوجود لو كان معنى متحصلاً في الأعيان، لكان

إما كلياً طبيعياً كالماهيَّات الواقعة في جواب ما هو؟ وإما أن يكون جزئياً حقيقياً.

وعلى الأول إما أن يكون جنساً لأنواع مختلفة أو نوعاً لأفراد كثيرة، فيصير الوجود من ذاتيات الممكن، فيكون الممكن موجوداً بالضرورة الذاتية والمفروض أنه ممكن الوجود، وأيضاً يمتنع حدوثه مطلقاً بجميع أنحاء الحدوث وهو بديهي البطلان.

وعلى الإحتمال الثاني في كونه جزءاً حقيقياً فيكون متشخصاً بذاته، فيكون موجوداً بذاته لمساوقة الوجود للتشخص، وكل موجود بذاته فهو واجب الوجود بذاته وقد فرضناه ممكن الوجود.

وقد أورد السيد الداماد هذا الاستدلال في رسالة مستقلة سماها (مفهوم الوجود والماهية) نورد بعض المتقتطفات الضرورية منها هنا لأهميتها، حيث قال[٣٤]:

(إذا كان الوجود مشتركاً معنوياً بين الوجودات المحصلة الخارجية فيكون مفهوم وهو ظاهر، ومعبر عنه أيضاً، وذلك المعبر عنه أمر متحصل في الخارج كما هو المفروض. وذلك الأمر المتحصل لا يخلو أن يكون كلياً طبيعياً موجوداً في الخارج أو لا يكون كلياً طبيعياً، بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته. وكل واحد منهما باطل: أما الأول: فإنه إذا كان كلياً طبيعياً فلا بد وأن يكون جنساً طبيعياً أو نوعاً طبيعياً، وكلاهما باطلان، لأنه يلزم أن يكون الوجود جزءاً جنسياً بالقياس إلى الممكن أو تمام ماهية الممكن، فيلزم إلا يكون الممكن ممكناً، لأن نسبة الوجود إلى الممكن نسبة إمكانية، ونسبة الجنس إلى ما هو جنس له، ونسبة النوع إلى ما هو نوع له نسبة الذاتي إلى ذي الذاتي، ولا شك أنه نسبة الذاتي إلى ذي الذاتي ليست نسبة إمكانية كما لا يخفى على المتتبع، فيلزم أن تكون نسبة الوجود إذا كان للممكن نسبة غير إمكانية، والنسبة غير الإمكانية قاطعة للإحتياج إلى العلة، فيلزم انقلاب الماهية.

وأيضاً كل أمر يكون نسبة الوجود إليه ضرورية ذاتية يلزم أن يكون أزلياً سرمدياً... فيلزم أن تكون جميع الموجودات المتحققة في الخارج أزلية سرمدية، ولم يتحقق وجود حادث أصلاً، فيلزم قدم العالم بجميع أجزائه، وهو باطل اتفاقاً وبداهة. وأما الثاني: وهو أن لا يكون المعبر عنه بمفهوم الوجود كلياً، بل يكون جزئياً حقيقياً متشخصاً بذاته، فهو باطل أيضاً... فنقول لا جائز أن يكون شيء من الممكن بحيث يكون التشخص عين ذاته، لأن كل أمر يكون التشخص عين ذاته يكون الوجود أيضاً عين ذاته... فيكون واجب الوجود بالبديهة)

فالحاصل من هذا الاستدلال أن القول بأصالة الوجود في الممكنات تستلزم انقلاب الممكن واجباً وهو محال.

هذه خلاصة تقريرات واستدلالات السيد الداماد حول أصالة الماهيَّة واعتبارية الوجود نقلناها بصورة مباشرة من كتبه المعتبرة مع ما أمكن من الشرح والتعليق حتى يتضح لنا مذهبه دون أي لبس أو اشتباه.

خاتمة القسم الثاني

لقد تبين لنا من خلال هذا الباب كيف جعل السيد الداماد الماهيَّة من حيث كونها تمثل ذات الشيء، الأصل الأول في ظرف واقعية الموجود الممكن، وأنها هي المعروضة لسائر الصفات والاعتبارات، وأن الوجود للماهيَّة ليس إلا اعتبار موجودية الماهيَّة وتحققها في الأعيان أو الأذهان، وليس له هوية خاصة في الأعيان بأي نحو من الاتحاد.

كما تبين لنا، كيف ذهب السيد الداماد إلى أن تحقق الماهيَّة في الأعيان ليس بذاتها، وإنما بتبع استنادها إلى الجاعل الواجب بذاته، وأنها مجعولة بالجعل البسيط، بمعنى أن الجاعل، قد أفاد ذاتها التي هي حقيقتها في الأعيان والمستتبع

لوجودها الإثباتي، أي انتزاع مفهوم الوجود منها وحمله عليها.

كما أشار السيد الداماد إلى تقدم مرتبة التقرُّر الماهوي على مرتبة الوجود في نفس الأمر مع اتحادهما في ظرف الوجود.

وأشار أيضاً إلى أن تشخص الماهيَّة له إطلاقان: الأول بمعنى الامتياز الشخصي، والمعنى الثاني هو امتناع الشركة، وهو إنما يكون بالوجود الواجب الأصيل، لأن الوجود يساوق التشخص، فكما أن وجودها منه تعالى، فتشخصها كذلك.

وفي نهاية البحث أشرنا إلى أهم إشكال للسيد الداماد على أصالة الوجود الإمكاني، ألا وهو انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات، وسوف نتعرض لكل هذه الآراء والإشكالات بنحو تفصيلي في القسم المختص بالمحاكمة العلمية بين الحكيمين إن شاء الله تعالى.

الهوامش

(١) ص٣٥٨.

(٢) ص٤.

(٣) ص١١٩.

(٤) ص ٦.

(٥) ص ٣٧.

(٦) ص٤.

(٧) ص١٣٢.

(٨) ص٥.

(٩) المدخل ص٣٤.

(١٠) ص٦.

(١١) ص٥١.

(١٢) ص٣٨.

(١٣) ص١٣٠.

(١٤) ص١٥.

(١٥) ص١٨.

(١٦) ص٥٣.

(١٧) ص١٨.

(١٨) ص١١٩.

(١٩) ص١٧.

(٢٠) ص٣٧.

(٢١) ص١١٩.

(٢٢) ص١٢٠.

(٢٣) ص١٢٩.

(٢٤) ص١٣١.

(٢٥) ص٦.

(٢٦) ص٩.

(٢٧) ص١٩.

(٢٨) تعليقات ابن سينا ص١٤٥.

(٢٩) ص٢٤٦.

(٣٠) ص١٨٦.

(٣١) ص٥٣.

(٣٢) ص٣٩.

(٣٣) ص٤٩

(٣٤) ص٥٠٤ مصنفات ميرداماد.

المنهج والموضوع

وأثر تعيينهما في رقيّ العلوم ورفع الخصومات

الأستاذ محمَّد العلي

تمهيد

يعيش العالم اليوم في حالة سباقٍ محمومٍ، لاكتساب أكبر قدر ممكن من المعرفة الدقيقة المستمدَّة من العلوم الرائدة إلى التقدُّم والرقي والازدهار، فالمعرفة العلميَّة ـ بلا شكٍّ ـ تمثِّل مفتاحاً للنجاح والتطوّر نحو الأفضل، حيث تعتبر المعرفة ضروريّة للإنسان؛ إذ معرفة الحقائق تمثِّل فصل وجوده؛ لجهة أنَّ الإنسان نحو موجود يتميَّز عن سائر الموجودات بفصل ناطقيّته، وقابليّة تفكيره، وإمكانيّة إدراك حقائق الموجودات.

كما أنَّ المعرفة تساعده على فهم المسائل والقضايا التي تواجهه في حياته العمليّة فضلاً عن حياته العلميّة التي ينبغي أنْ يكون عليها، إذ بفضل المعلومات التي يحصل عليها يستطيع أن يتعلم كيف يتخطَّى العقبات التي تحول دون بلوغه الأهداف المنشودة، ويعرف كيف يسطّر الاستراتيجيات التي تتيح له القدرة على تدارك الأخطاء، واتّخاذ إجراءات جديدة تمكنه من تحقيق أمانيه في الحياة على جميع أصعدتها وأنحائها، ويستطيع غير ذلك أنْ يحقِّق ما يرغب فيه

مستعيناً بذكائه ومعرفته للكشف عن العديد من الظواهر التي يجهلها.

فالمعرفة أمر لا يعزُّ على أحد إدراك أهميَّتها، ومشكاة العلم لا يخفى على عين بصيرتها، إلَّا أنَّ ثمَّة مشاكل قد تعترض طريق الطّالبين فتحول دون الوصول إلى مقاصد الدّارسين، ومشاكل العلوم شتَّى، إلَّا أنِّي رأيت أنَّ من أَوْلى المسائل اهتماماً؛ لكونها أكثرها تأثيراً في تمايز العلوم وانضباطها وتسيير الوصول إلى حقائقها، تعيين موضوع العلم وتحديد مسائله وتعيين منهج دراسته؛ لِما للأوَّل من أثر تحديد ما يلزم بحثه في العلم، ولِما للثاني من أثر تحديد طبيعة المسائل اللّازم توفّرها في العلم، وطرد ما كان خارج عنه، ولِما للثالث من دور في تعيين طبيعة تقصِّيّ حقائق العلم والوصول إلى نتائجها.

فقد كثُر في حال مَن لم يتعرَّف طبائع العلوم، والوقوف على أسرارها، أنْ يُدخل ما ليس في العلم في العلم، بأن يبحث ما لم يكن له ربط بموضوعه، ولا يُعدّ من مجموع مسائله، أو يبحث مسائل العلم بنحوِ منهجٍ لا يقود إلى نتيجة من سنخ نتيجة مبحوثه؛ ومنه كثر الزيف، وطال عَلَمُ الجهل في ميادين العلم، وتبادلت التّهم والافتراءات، وما ذلك إلَّا لغياب موازين العلم، بحيث صار الجهل فينا مقدساً.

فانظر مثلاً، حين تصدَّى بعض أهل العلم والمعرفة في مجال معرفته، أمثال جاليليو بأن أوضح نظره العلمي في كروية الأرض وحركة الأفلاك وقوانينها، فقام عليه أهل زمانه ممن اتَّبع أهواءه، فحكموا بكفره ولزوم معاقبته بحجَّة أنَّ ما ذكره كان مخالفاً لظاهر ما ورثوه من كتابهم المقدَّس، وقد غاب عن هؤلاء أنَّ مثل هذه المسائل لا تفهم بمجرَّد كلمات؛ إذ من الممكن أنْ تفهم بمعان عدَّة تبعاً لطبيعة اللُّغات، ومقدار مرونة ترميزها، فيكون أخذ المعنى منها ظناً وخلسةً،

وأنَّ الظن لا يُغني من الحقِّ شيئاً.

فعلى أيَّة حالٍ، ما أردت الروم إليه، وقصد التأكيد عليه هو بيان أهميَّة مسألة تعيين الموضوعات، ورسم ملامح المسائل فيها، وتحديد مناهجها، وكونها من الأبحاث التي في غاية الأهميَّة، وما يشير ويرشد إلى أهميَّتها، إنَّه على أساسها قُسِّمت العلوم وعُيِّنت مسائلها، وعلى أساسها قُسِّمت مدارس المعرفة بين: عقلي، وتجريبي، وأخباري، وكلامي، وصوفي، وغيرها.

فالكلام يقع في مراحل ثلاث:

الأولى: بيان موضوع العلم وتمايز العلوم.

الثانية: بيان أنَّ مسائل العلم ينبغي أنْ تعتني بدراسة ما يعرض أوَّلاً وبالذات لموضوع ذلك العلم، ولا تعتني بدراسة مطلق ما يعرض الموضوع.

الثالثة: بيان ما يناسب موضوعات العلوم من منهجٍ للتعرُّف على أحكام ما نُسبت إليه.

المرحلة الأولى: في بيان موضوع العلم وأثره في تمايز العلوم

لا يخفى أنَّنا إذا وضعنا اليد على مجموعة من المسائل لدراستها يلزمنا أوّلاً إطلاق اسم جامع لتسميتها، ومحدداً لطبيعة هويّتها، وهو ما يُسمّى باسم العلم على ما تعارفت عليه الفنون بعادتها، كعلم الطّب، وعلم الفقه، وعلم الفلك، وهذا ممَّا لا ريب في ضرورته واتفاق العقلاء على حسنه، إلَّا أنَّ هناك مَكمَنُ سؤال حاصل هو: إنَّ تسمية مجموع مسائلٍ ما باسم علمٍ ما، وضبطها على أنَّها علم واحد بعينه، يقع تحت أيِّ ضابطةٍ يمكن اعتمادها كملاك في إطلاق اسم العلم وتسميته؟

لا يخفى أنَّ الجواب لا يخلو من أحد أمورٍ أربعة:

١ـ أن يكون بملاك محمولاتها.

٢ـ أن يكون بملاك غاية ما يرجى من دراسة مجموع مسائلها.

٣ـ أن يكون بملاك طبيعة ما يُتّبع من منهجٍ في تحقيقها.

٤ـ أن يكون بملاك موضوع مسائلها الجامع لشتاتها وترامي أطرافها.

أمّا الأوّل، فلا يخفى أنَّ محمولات العلم الواحد متعدّدةٌ لا يمكن اعتمادها جميعاً في وحدوية المسائل المتعدّدة، بل تعدّد المسائل إنّما كان بتعدّد المحمولات غالباً، وما به التعدُد والاختلاف لا يصحّ جعله جامعاً وما به الاتّحاد.

وأمّا الثّاني، فالغرض والغاية المترتبة على مسائل العلم الواحد، إمّا أن تكون من قبيل التّرتّب الاتّفاقي والعرض المفارق على تلك المسائل، وإمّا أن تكون من قبيل التّرتّب الذّاتي والعرض اللازم. والفرق بين الأمرين لا يخفى، حيث ذو التّرتّب الاتفاقي لا يكون دائميّاً أو أكثريّاً في وقوعه وتحققه بنحو الفعليّة، بخلاف ما كان ذاتيّاً إذ لا يكون إلّا دائميّاً أو أكثرياً مع احتمال جواز وقوع المانع، ولا يُظنُّ بوجود مصنّف لعلم ما يقبل كون ترتّب الغاية على مجموع مسائله اتفاقيّاً؛ لما فيه من العبث ونقض الغرض من تقنين قانون لها يُسمى بالعلم، فالمتعيّن إذاً كون ترتّب الغاية من قبيل التّرتّب الذّاتي أو الراجع للذات على مجموع المسائل المبحوثة.

ومن المعلوم أنّ الغاية من توابع وجود الشّيء بعد تحقّقه في الخارج وخروجه إلى الهوية المتعيّنة، فلو أخذنا الغاية من ملاكات التّميز بين العلوم سيكون أخذاً لما بالعرض مكان لما بالذّات؛ لكونها الأثر ـ الدّائمي أو الأكثري ـ المترتّب على

مجموع المسائل، وكلّ أثر يستدعي مؤثّراً في وجوده، فيبقى السّؤال قائماً عن تلك الجهة الذّاتيّة المؤثرة في ترتّب الغاية، ويبقى العقل الضّروري مُدركاً للزوم وجوده وإن خفي علينا.

وأمّا الثّالث، فلا يُظنّ ذهاب أحد إليه لوضوح بطلانه؛ من جهة كون وحدة الصّناعة بين العلوم لا تُصيّر العلوم المتنوّعة واحدة، كعلم الرّياضيات وعلم المنطق والفلسفة المعتمدة جميعها على صناعة البرهان والمنهج العقليّ.

فينحصر الأمر برابع الفروض موضوع المسائل؛ لثباته وعدم تغيّره في عموم المسائل، ولكونه المقتضي المؤثّر لترتّب الغاية المقصودة من كلّ علم.

أحوال الموضوع في العلوم

وموضوع العلم الواحد قد يكون واحداً مفرداً، كموضوع علم الرّياضيات، حيث يكون العدد هو المحور الدّائرة عليه مسائل علم الرّياضيات (الحساب)، وتُطلب فيه عوارض العدد الذّاتيّة التي يكون منشأها ذات العدد وحقيقته.

وقد يكون متعدّداً على الحقيقة، فإن قصرنا النّظر على ذوات الموضوعات فلا يلتأم منها علم؛ لتباينها ذاتاً ولتباين الغاية المترتّبة عليها من حيث الذّات، فلا تستقيم وحدويّة في العلم، مع كونها من ضروريات تدوين العلم؛ وإلّا لجاز جمع المسائل المتباينة موضوعاً وغايةً وتشكيل علم واحد منها، ولا يخفى بطلان ذلك، ومقدار مخالفته للوجدان وما عليه عمل العقلاء. وعلى هذا إن كانت موضوعات العلم الواحد متباينة ذاتاً لابدّ من جهة ما تتحد بها تلك الذّوات؛ لتكون الموضوعات المتباينة موضوعاً واحداً للعلم من حيث تلك الجهة، مؤثرةً للغاية المقصودة من العلم من حيث تلك الجهة أيضاً، سواء كانت الجهة ذاتيّة أم

عرضيّة تؤخذ على نحو الحيثيّة التقييدية للمتباينات، وحينها يتحصّل الموضوع الواحد للعلم، ويكون المؤثر في حصول الغاية الواحدة من مجموع المسائل هو تلك الجهة الذّاتيّة، أو الحيثيّة التقييديّة، كدراسة أنواع الحيوانات كموضوعات متعدّدة تحت علم واحد، لكن من حيث أنّها تتحد بالجنس المشترك بينها (الحيوان)، وكدراسة الخط والسطح والجسم تحت علم واحد من حيث اشتراكها بالجنس المشترك (مقدار)، هذا في الجهة الذاتيّة، ومثال الجهة العرضية التقييدية، كدراسة الأجزاء المتباينة لجسم واحد مأخوذة من حيث أنّها أجزاء ذلك الجسم، وكدراسة أفعال متعدّدة نوعاً تحت علم واحد من حيث طاعة الشّريعة مثلاً فتكون مؤثّرة في تحقق الطّاعة لفعل المكلفين كما في علم الفقه، وكدراسة أدلّة متعدّدة نوعاً تحت علم واحد من حيث دلالتها ذاتاً أو اعتباراً، فتكون مؤثرة في استنباط مدلولها، كما في علم الأصول[1].

وممّا قدّمناه يُعلم أنّ لموضوع العلم أحوالاً في كيفيّة أخذه موضعاً للعلم، فإمّا أن يكون قد أخذ على الإطلاق من جهة هويته وطبيعته غير مشترط فيها زيادة معنى، ثمّ طلبت عوارضها الذاتية المطلقة مثل العدد للحساب. وإمّا أن يكون قد أخذ لا على الإطلاق، ولكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير أن يكون فصلاً ينوعه، ثمّ طلبت عوارضه الذّاتية التي تلحقه من تلك الجهة، مثل النّظر في جسم الإنسان من حيث الصحة والمرض[2].

أنحاء الاختلاف والمداخلة بين الموضوعات في العلوم وما يترتب عليه من أثر

بعد أن تقرَّر ما ذكرناه من ملاك تمايز العلوم، وأنّه منحصر بالموضوع، تصل النّوبة إلى سؤالٍ آخر حاصله: هل اختلاف الموضوعات بين العلوم على نَسَقٍ واحد، أم على نُسقٍ مختلفة؟

حاصل جوابه: إنّ اختلاف الموضوعات بين العلوم على أنحاء عدّة، أمّا

اختلاف على الإطلاق في ذات الموضوعات، كاختلاف موضوع علم الرّياضيات مع موضوع علم الطّبيعيّات، فالأوّل موضوعه العدد، والثّاني موضوعه الجسم من حيث قابليته للحركة والسكون، وهما مختلفان ذاتاً، متباينان مصداقاً. أو اختلاف مع شيء من المداخلة بينهما.

والمداخلة والاشتراك بين العلوم ممكن أن نتصورها على أنحاء ثلاث:

النحو الأوّل: ولهذا أفراد ثلاثة متصوّرة

أ ـ أعمّ كالجنس، والآخر أخصُّ، كالنوع، كعلم الأحياء ونسبته لعلم الحشرات[٣].

ب ـ أعمّ كالجنس، والآخر أخصّ كالأعراض الخاصَّة بالنوع، كموضوع علم الطبيعي لموضوع الموسيقى؛ فإنّ موضوع الموسيقى عارض نوع من أنواع موضوع العلم الطبيعي وهو الصوت.

ت ـ أعمّ من جهة كونه لازم أعمّ، كعموم الموجود والواحد لسائر موضوعات العلوم.

النحو الثاني: أن يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين، مثل علم الطب والأخلاق: فإنّهما يشتركان في قوى نفس الإنسان من جهة ما الإنسان حيوان، ثم يختصّ الطّب بالنظر في جسد الإنسان وأعضائه، ويختصّ علم الأخلاق بالنظر في النّفس الناطقة.

النحو الثالث: أن يكون ذات الموضوع فيهما واحد، لكن أخذ باعتبارين مختلفين، فصار باعتبار ما موضوعاً لهذا العلم، وباعتبار آخر موضوعاً لذاك العلم، كالجسم موضوع لعلمي الهيئة والطبيعي.

الثمرة المترتّبة على معرفة الاختلاف والاشتراك

من أهمّ ثمار معرفة ذلك، هو انفراد وانفصَال العلوم عن بعضها، أو تداخلها على نحو الجزئيّة، أو على نحو العلم الأعلى والأسفل، ومقدار اشتراكها بالمبادئ القريبة، أو كون مسائل بعضها مبادئ للآخر، وهذا راجع لطبيعة الاختلاف المطلق أو التداخل، وتفصيله معتمد على ما قدمناه كالآتي:

فإن كان الاختلاف بينهما مطلقاً، كما في الطبّ والرياضيات، فلا تداخل بينهما ولا اشتراك من حيث هما علمين بهذين الموضوعين، ولا يكون أحدهما في مسائله مبدأ للآخر إلّا بنحو العرض.

وإن كان الاختلاف بالنحو الثالث من الانحاء المتقدّمة، فبينهما اشتراك بمقدار المبادئ المتعلقة بذات الموضوع فيهما بغضّ النظر عن حيثية العلمين.

وأمّا إذا كانت بينهما مداخلة واشتراك بالنحوين الأوّلين المتقدّمين، فعلاقة العلمين تكون على أحدّ احتمالات ثلاث:

أ ـ فقد يكون أحد العلمين جزء من الآخر ومن مسائله.

ب ـ وقد يكون منفرداً عن العلم الآخر، ولكنّه تحته.

ت ـ وقد يكونان متباينين منفصلين كما لو كانا متخالفين مطلقاً.

والاحتمال الثالث ـ يكونان متباينين منفصلين ـ هذا منحصر بالنّحو الثاني من أنحاء التداخل والاشتراك المتقدّمة. والمائز بينه وبين ما لو كانا موضوعاً العلمين متباينين مطلقاً، مع اشتراكهما بكونها علمين متباينين، هو أنّ مع اختلاف موضوعي العلمين مطلقاً لا يوجد ما هو مشترك من المبادئ القريبة بينهما، كالطب والرياضيات، ولا تكون مسائل أحدهما من مبادئ العلم الآخر بالمعنى

المصطلح في العلوم الحقيقيّة، نعم قد تتداخل بعض مسائلهما بالعرض لا بالذات.

وأمّا الاحتمال الأوّل والثاني ـ كونه جزء، وكونه تحت ـ فمنحصر أمرهما بين الأقسام الثلاث من النحو الأوّل من أنحاء الاشتراك المتقدّمة ـ أن يكون بين الموضوعين عموم وخصوص ـ؛ وذلك لأنّ الأخصّ إمّا أن يكون قد صار أخصّ بفصول ذاتيّة، ثم طلبت عوارضه الذاتيّة من جهة ما صار نوعاً، وذلك مثل علم الحشرات لعلم الحيوان، فيكون العلم بالموضوع الأخصّ جزءاً من العلم الّذي ينظر في الموضوع الأعمّ. وواضح أنّ مثل هذين العلمين يتداخلان بالمبادئ القريبة، وأيضاً يكون الأعمّ في بعض مسائله مبادئ للأخصّ.

وإمّا أن يكون نظره في الأخصّ ـ وإن كان بفصل مقوّم ـ فليس من جهة ذلك الفصل المقوّم وما يعرض له من جهة نوعه مطلقاً، بل من جهة عوارض ذلك الفصل ولواحقه، مثل نظر الطبيب في بدن الإنسان؛ فانّ ذلك من جهة ما يصحّ ويمرض فقط. وهذا يفرد العلم الأخصّ عن العلم الأعمّ ويجعله علماً تحته وليس جزء منه. وهنا يكون بينهما اشتراك في المبادئ القريبة، إن كانت تلك المبادئ في الحقيقة هي مبادئ للعلم الأعمّ أوّلاً، باعتباره فرداً له لا من جهة تلك الحيثيّة للعلم الأخصّ، وأيضاً تكون بعض مسائل العلم الأعمّ مبادئ قريبة للعلم الأعمّ.

وإمّا أن يكون الشيء الّذي صار به أخصّ ليس يجعله نوعاً، بل يفرده صنفاً بعارض، وينظر فيه من جهة ما صار صنفاً. وهذا أيضاً يفرد العلم الأخصّ عن العلم الأعمّ، ويجعله علماً تحته لا جزءاً منه، كعلم طبّ الأسنان ونسبته لعلم الطبّ مطلقاً. وهذا النحو من حيث المبادئ كالقسم الذي قبله.

أمّا إذا كان الأخصّ عارضاً لشيء من أنواع الأعمّ، كالنّغم إذا قيست إلى موضوع العلم الطبيعي؛ فإنّها من الصوت وهي من جملة عوارض تعرض لبعض

أنواع موضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم من حيث هو متحرك وساكن. وقد أخذت النغم في علم الموسيقى من حيث اقترن بها أَمَر غريب منها ومن جنسها ـ وهو العدد ـ فتطلب لواحقها من جهة ما اقترن بها ذلك الغريب، لا من جهة ذاتها[٤] وذلك هو الاتفاق والاختلاف المطلوب في النّغم. فحينئذ يجب أن يوضع لا تحت العلم الّذي في موضوعه تعرض النّغم، بل تحت العلم الّذي منه ما اقترن به. وذلك مثل وضع الموسيقى تحت علم الحساب لا جزء منه[٥]. ومثل هذا العلم من حيث المبادئ، يمكن أن يستفيد من مبادئ علم موضوع ما عرضت عليه ـ موضوع العلم الطبيعي كما في المثال ـ، ويمكن أن يستفيد من مبادئ ما أخذت معه من أمر غريب ـ علم الحساب كما في المثال ـ.

وأمّا إذا كان الخصوص والعموم من جهة اللّوازم، كعموم الموجود والواحد، فلا يجوز أن يكون العلم بالأشياء الّتي تحته جزءاً من علمه؛ لأنّها ليست ذاتيّة له من أحد وجهي الذاتي ـ ولا العامّ يوجد في حدّ الخاصّ ولا بالعكس ـ بل يجب أن تكون العلوم الجزئيّة ليست أجزاء منه. ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما، وهو علم ما بعد الطبيعة والعلم الأعلى والفلسفة الأولى. ولأنّه لا موضوع أعمّ منهما فلا يجوز أن يكون العلم النّاظر فيهما تحت علم آخر.

تنبيه: فيما يتعلق بعلم الواجب والمبدأ لجميع الموجودات، فحيث أنّ العلم بالنسبة للعلوم جميعاً منحصر أمره بين أن يكون كلياء أو جزئياً، فلا يصحّ أن يكون النّظر في المسائل المتعلقة بالمبدأ جزء من علم جزئي، ولا أيضاً أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي؛ لأنّه يقتضي نسبة إلى كلّ موجود، فجعله جزئي لبعضها دون بعض تحكم لا مرجح فيه، ولا يصحّ أيضاً أن يكون موضوعاً للعلم الكلّي؛ لأنّه ليس أمراً عامّاً، كما في موضوع الفلسفة الأولى، فيجب أن يكون

العلم به جزءاً من العلم الأعلى الذي يكون موضوعه الموجود من حيث هو موجود؛ لاقتضاء مثل هذا الموضوع مع ما له من عمومية نسبة لمبدئه وسببه الواجب والمبدأ لجميع الموجودات. نعم لا يبعد جعله في علم آخر إذا لوحظ بحيثية كونه مفارق عن المادّة في علم الناظر في الامور المجردة عن المادّة، وهذا كما في علم النفس، إذ من حيث أنّ النفس مبدأ الحركة جزء من العلم الطبيعي، وأمّا النظر فيما يخصّها من حيث هي مفارقة فإنّه يتعلق بالعلم الناظر في المفارقات. ويبقى في موضوع المبدأ الأوّل تنبيه آخر، متعلق بكونه علماً مستقلاً يُسمّى بعلم الكلام، نوافيه البحث بعد التعرض للمناهج وملاك إطلاق مسمّى العلم على مجموع المسائل بعونه تعالى.

توجيه: ومن لطيف الذكر في المقام أنَّ ملاحظة نسب العلوم فيما بينها، واكتشاف أيُّهما أعمُّ وأيُّهما أخصُّ، ومعرفة كيفيَّة التداخل والاشتراك، يُعينُ الباحث القاصد لمعرفة أسرار العلوم أنَّ هناك جملة من المبادئ مشتركة بين هذه العلوم المتداخلة، إن حرَّرها الباحث ونقَّحها، فإنَّه قد قطع شوطاً بدفعةٍ واحدةٍ في علومٍ مختلفة، لكن ليلتفت أنَّ هذه المبادئ إنَّما هي مشتركة بين العلوم المختلفة بمقدار اشتراك موضوعات العلوم وما به تماثلها، وأنَّ الباحث قادر على إعمال هذه المبادئ بمقدار هذا الاشتراك بين العلوم لا مطلقاً، وهذا محلُّ منزلق الأقدام، حيث وقع بعض من ليس له تمرُّس بالعلوم، بأن أجرى مبادئ علم في مسائل غيره بمجرَّد أن لاحظ نوع اشتراك بين موضوعيهما، فوقع في تحصيل ما لا ينبغي من النتائج في علمه الباحث فيه، فأوجد فجوةً في العلم من حيث لا يشعر ومن حيث غفلته بأهميَّة مثل هذا الموضوع.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى من مراحل البحث.

المرحلة الثانية: بيان أنَّ مسائل العلم إنَّما يتمُّ بناء هيكلتها من خلال

الاقتصار في العلم على دراسة ما يعرض أوّلاً وبالذات لموضوع ذلك العلم، ولا تعتني بدراسة مطلق ما يعرض الموضوع.

بعد إثبات وتشخُّص محور العلم ومسائله المتمثّل بموضوعه، علينا في المرحلة الثانية بناء وإنشاء هيكلة المسائل التي ينبغي أن نبحثها في العلم ولو بنحوٍ إجمالي؛ كي نتمكن من ضبط ما يلزم بحثه في هذا العلم، ونمنع تداخل المسائل فيما بينها، وادخال ما ليس في العلم في العلم، ومعلوم فيما لو بُحثت المسألة في غير علمها فإنّه سننتهي بها لنتيجة على خلاف واقعها، وبهذا نكون قد ساهمنا في إيجاد فجوة جديدة في العلوم بعد فجوة خلط المواضيع، ومنه تتبيَّن أهميَّة هذا البحث ومقدار دوره في رفع الاختلافات المفتعلة في العلوم.

وهنا ثمَّة سؤال حاصله: كيف نتمكن من رسم الملامح الأولى، وهيكلة مسائل العلوم بنحوٍ أولي؟

للجواب عن ذلك نقول: إنَّ هذا البحث كان الشغل الشاغل للفلاسفة والمفكِّرين منذ القدم، بحيث لا تخلو كلمات المعلِّم الأوَّل أرسطو من ذكره فيما وردنا من النصِّ الكامل لمنطقه، وإن لم يكن قد أشار إليه بعنوانه الخاصّ وبحثه المتعارف، إلى أن وصلت النوبة إلى فلاسفة الإسلام، فنجد أنَّ ابن سينا قد أشبع كتبه في بيان ملاك التعرُّف على طبيعة مسائل العلم، وتعرَّض لذلك في مواضع عدة، منها في كتابه الشفاء، سواء في بيان موضوع العلم أو في باب البرهان، وكذا ذكره في سائر كتبه المنطقيَّة مثل: الإشارات والتنبيهات وغيرها من متفرقات كتبه، وكذلك قد أشار إليه بنحوٍ تفصيليٍّ المعلِّم الثاني الفارابي في كتبه المنطقيَّة أمثال: المنطقيات وإحصاء العلوم، وهكذا توالت ذكر هذا المطلب على جميع ألسنة الفلاسفة في العصر الإسلامي، أو مَن تعرَّض لمطالب الفلسفة إلى يومنا هذا، من أمثال: شيخ الإشراق، والميرداماد المعلم الثالث، والفخر الرازي،

والشهرزوري، وبهمنيار، وابن رشد، وابن باجة، وصدر المتألّهين، وغيرهم.

وحاصل ما ذكروه هو: إنَّ مسائل العلم ينبغي أن تتعرض إلى ما يعرض الموضوع أوّلاً وبالذات، ومن تأثير ذاته لا مطلق ما يمكن أن يعرض الموضوع، سواء في ذلك كان موضوع المسألة هو موضوع العلم، أو ما يرتبط به مما يصحّ أن يكون موضوعاً للمسألة، فمن أراد أن يرسم ملامح مسائل علم الطب مثلاً، عليه أن يبحث ما يمكن أن يعرض الجسم لذاته من جهة ما هو مبحوث عنه، لا ما يعرض الجسم مطلقاً؛ فلذلك نرى أنَّ علم الطب يهتمُّ بدراسة ما يتألف منه الجسم وما يعرضه من أمراض، ويهتمُّ بدراسة خصائص الأعضاء ووظائفها، ولا نراه يبحث كون الجسم أبيض أو أسود، أو أنَّ الجسم جسم عالم أم جاهل، فإنَّها من الأعراض الغريبة التي تعرّض الجسم لا لذاته من حيث الجهة المبحوث عنها.

ولا أريد هاهنا الغور في عرض مزايا هذا المطلب، وبيان كلام أهل النظر فيه لطول الكلام عنه وكثرة مقدّماته، والكلّ مسطر في كتبهم ومسفوراتهم، لكن التعليل في الجميع راجع لكون المسائل المبحوث عنها في العلم تمثل أحكاماً ثابتة للموضوع لا بنحو الاتفاق ومعرض الزوال، فالعاقل لا يجهد نفسه لما هو اتفاقي الحصول قد لا يتكرر، أو ما هو في معرض الزوال، ولا يكون الحكم ثابتاً للشيء ما لم تكن علله راجعة لموضوع العلم، أو موضوع المسألة، بأحد ما قدّمناه من الأنحاء السّابقة في كيفيّة أخذ الموضوع.

المرحلة الثالثة: بيان ما يناسب موضوعات العلوم من منهجٍ للتعرُّف على أحكام ما نُسّبت إليه.

لو أردنا أن نكتب تعريفاً مختصراً للمنهج الذي أردنا عرضه في مرحلتنا هذه، والذي يلعب دوراً كبيراً في حلِّ كثيرٍ من مسائل العلوم ورفع الخصومات

بين المتحاورين، لأمكننا أن نقول: إنَّ المنهج هو عبارة الأسلوب والطريقة التي تُتبع في الاستدلال على إثبات الأعراض الذاتيَّة لموضوعات العلوم، وبعبارةٍ أخرى نقول: هو نحو الاستدلال على صحَّة مسائل العلم.

من هذا التعريف يتبيَّن بدواً أنَّ تحديد منهج العلم يتوقف على معرفة أمرين:

الأمر الأوَّل: معرفة الطبيعة الماهويَّة والوجوديَّة للموضوع، فقد يكون الموضوع موجوداً له نحو وجودي غير متلبسٍ بلباسٍ إمكانيٍّ ومادّيٍّ، كما في وجود الباري تعالى شأنه، وعندها لا يمكن إخضاع مثل هذا الموضوع لمنهجٍ لا ينال نحو المجرَّدات والواجبات، وكذا لا يخضع لمنهجٍ لا يفيد اليقينيات؛ إذ الوجودات والواقعيات ليس من الإنصاف تعلّق الظنِّ أو الشك بها، ومع ذلك يقال لها علماً بالإطلاق الاصطلاحي، فلا يقال: إنَّ مضروب الثلاثة والأربعة أظنّه اثني عشر، أو أشكّ أنَّه كذلك.

ومن عرف هذا ستنسد معه فجوة إنكار الوجود الإلهي المستندة إلى: أنَّ ما لا يقع تحت تجربتي فهو ليس بموجود؛ لإمكان أن يقال له: إنَّ طبيعة الموضوع الإلهي ونحو وجوده ممَّا لا يمكن إخضاعه لمنهج الحسِّ والتجربة؛ لعدم تلبسه بلباس المادة ومنال الحسِّ.

وقد يكون للموضوع نحو وجودٍ إمكاني، لكنه متنزِّه عن عالم الحسِّ والمادة، كوجود العقول أو ما يصطلح عليها بالملائكة روائيّاً إن ثبت ذلك، فمثل هذا السنخ من الموضوع لا يمكن أن يُتعامل معه على ضوء منهج الحسِّ والتجربة، وإن أمكن التعامل معه على أساس قوانين عالم الإمكان، إذ عالم الإمكان أوسع وجوداً من المادة بحسب البرهان.

وقد يكون لموضوع العلم نحو وجودٍ إمكاني متلبس بالمادة وعوارض

المحسوسات، ومثل هذا الموضوع من الممكن أن يُجرى عليه المنهج المشتمل على قوانين عالم الإمكان وقوانين عالم المادة المتمثّلة بالمنهج الاستقرائي والمنهج التجريبي.

فممَّا ذكرناه ـ وإن كان ذكره بنحوٍ إجماليٍّ ـ في هذا الأمر الأوَّل يتّضح أنَّ لتحديد طبيعة موضوع العلم لها الأثر الكبير في تعيين طبيعة المنهج المتبع في تقصِّي حقائق مسائله، وسيأتي منَّا بإذنه تعالى بيان أكثر لهذه المسائلة عند التعرُّض للمناهج المقترحة في العلوم.

الأمر الثاني: معرفة الأدوات التي زوّد الإنسان بها في أصل تكوينه.

وسرُّ تعرُّضي لهذا الأمر الثاني وجعله من الأمور المتوقف عليها معرفة المنهج، هو أنَّ المناهج التي يتمكن الإنسان من استعمالها يستحيل أن تكون خارجة عن حيطة قواه وأدواته المتمكن من إعمالها وتوسيطها في التوصّل إلى حقائق الأمور، وهذا التوقّف والاعتماد يستدعي منَّا أن نبحث أوَّلاً عن القوى والأدوات، التي يتمكن الإنسان من تسخيرها في معرفته، وبيان حقيقتها، ودليل صحَّة الاعتماد عليها، ودائرة حجيَّتها، ومقدار كشفها عن الواقع على ما هو عليه؛ ليتسنى لنا استعمال كلِّ أداةٍ من أدوات المعرفة في مجالها، وتوظيفها في حقلها المعرفي المخصَّص لها، وهذا التوظيف هو ما نصطلح عليه بالمنهج المتبع في العلم.

ولبيان بحث أدوات المعرفة نقول:

أوَّلاً: الحسُّ

موضوع الإدراك الحسِّي يبدأ به كلُّ فيلسوفٍ يهتمُّ بنظريَّة المعرفة، فليس الاهتمام به مقصوراً على الفيلسوف التجريبي، وإنَّما يهتمُّ به الفلاسفة التجريبيون والعقلانيون والواقعيون والمثاليون على حدٍّ سواء، وإن اختلفت وجهات نظرهم بالمعرفة التي تصلنا عن طريق الإدراك الحسِّي.

وسبب هذا الاهتمام راجع إلى أنَّ الإنسان أوَّلاً وقبل كلِّ شيءٍ كائن حساس يبدأ إدراكه لنفسه وللعالم من حوله باستخدام حوَاسه، فالحواس أوَّل مراحل الإدراك عنده؛ وعليه لا يتأتى لذي لبٍّ ـ فيلسوفاً كان أو غيره ـ أن ينكر هذا اللون من الإدراك أو يتجاهل قيمته، ولو كان ممَّن قد أنكر على العقل شديد إنكاره بعض قدراته، ولذلك لم يكن غريباً أن نجد الفيلسوف الألماني كانط يفتتح كتابه ويقول :(تبدأ كلُّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة؛ لأنَّ قدرتنا المعرفيَّة لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبِّب من جهة حدوث التصورات تلقائياً، وتحرّك من جهةٍ أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها؛ وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسيَّة إلى معرفة بالموضوعات تسمَّى التجربة...)[٦].

ولمعرفة حقيقة هذه الأدوات ومدى حدود كاشفيتها ومقدار حجيَّتها ندخل في أبحاث عدة:

الأوَّل: تعريف الحسِّ

ينقسم الحسُّ إلى: حسٍّ ظاهر، وحسٍّ باطن. والكلام فعلاً فيما يرتبط بالحسِّ الظاهر، ويمثِّل الحسُّ الظاهر القوَّة المدرَكة من الخارج المختصَّة باكتشاف الخارج المادي، أو هو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك على هيئات مخصوصة به أو معه من الأين، والمتى، والوضع، والكيف، والكم، وغير ذلك[٧].

ومن هذين التعريفين نفهم أنَّ الحسَّ هو: إدراك ظواهر الأشياء دون بواطنها، وحقائقها.

الثاني: الحواس الخمس

الحواس الظاهرة عند الإنسان خمس:

١ـ البصر، وهي: قوَّة تدرك ما يتأدّى إليها من صور المبصرات.

٢ـ السمع، وهي: قوَّة تدرك صورة ما يتأدى إليها من تموّج الهواء المنضغط.

٣ـ الشم، وتدرك ما يؤدي إليها الهواء من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له، أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة.

٤ـ الذوق، وتدرك الطعوم المتحلِّلة من الأجسام المماسة لآلة الذوق المخالطة للرطوبة العذبة التي فيه مخالطة محيلة.

٥ـ اللمس، وهي: قوَّة مرتبطة في أعصاب جلد البدن كلّه ولحمه، وتدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة لهيئة التركيب[٨].

الثالث: كيفيَّة حصول الإدراك الحسِّي وشرطه

إنَّ حصول صورة المحسوسات في النفس إنَّما يكون بسبب استعداد مادّة الحاسة لها، فإن لامست أيدينا الحرارة مثلاً تحسُّ بالحرارة، ويتأثر عندها الاستعداد المختصّ بحاسة اللمس الموجود فيها، وكذا البصر إنَّما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه، وهكذا في باقي الحواس؛ ولذا وانطلاقاً من هذا المبدأ كان لكلِّ حاسةٍ من الحواس حدٌّ تقف عنده ولا تتعداه؛ لمحدوديَّة الاستعداد الموجود في كلِّ حاسةٍ، فليس للبصر خروج عن رؤية الألوان ونقص عن فعله، ولا له أن يرى الأبيض أسود، وكذلك السمع والذوق وغيرهما، وكلٌّ منهما يعجز عن فعله الآخر، فالسمع لا يبصر، والبصر لا يسمع، وهما لا يذوقان، ولا يشمان، ولا بالعكس؛ لكون كلِّ حاسةٍ لها استعداد خاصّ كما

قدَّمنا[٩]. وهذا الاستعداد الموجود في كلِّ حاسةٍ سبب وشرط أوَّل لحصول الحسِّ.

وأيضاً من شرط حصول الإدراك الحسِّي للمحَسوس، بالإضافة إلى وجود الاستعداد، هو أن تكون آلة الإدراك سليمة وأن يكون المحسوس حاضراً عند آلة الإدراك، فمن اختلت عنده آلة الإدراك لمرضٍ أو لأيِّ سببٍ كان لم يتمكن من إدراك ما يحسه بها، فلا يحس المبصرات إن اختلت عينه، ولا يحس المسموعات إن اختلت أذنه، وهكذا. وكذا لا يدرك المحسوس إن لم يكن في سمت حاسته وواقعاً في ضمن حدِّ إدراكها، فلا يدرك بعينه مُبصَراً ما لم يكن واقعاً أمام عينه أو في ضمن حدود رؤيتها.

الرابع: سمات الحواس الخمس

١ـ إنَّها لا تدرك إلَّا الكيفيات المادِّية، بحيث إنَّ الحسَّ يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها من الكم والكيف والوضع والأين، بعد أن يكون على نسبة بينه وبين المادة، بحيث إذا زالت تلك النسبة زال ذلك الإدراك، لذا قيل: إنَّ حضور المادة شرط في الإحساس، وإنَّ الحسَّ لا يدرك مع فقد المادة، على ما بيَّنّاه من شرط حصول الإدراك الحسِّي.

٢ـ إنَّ الادراك الحسيّ للنفس محتاج إلى الآلات البدنيَّة، وبعضها إلى الوسائط، فأمَّا الوسائط فمثل الهواء للإبصار، وأمَّا الآلات فمثل العين للإبصار، لذا اشتهر عن المعلِّم الأوَّل أنَّه (مَن فقد حسّاً ـ أي آلة من آلات الحسِّ ـ فقد علماً)، وسرُّ الاحتياج إلى الآلة، هو أنَّ الإحساس انفعالٌ ما للنفس بأمر من الأمور المادّية، وحيث أنّ النفس مجرّدة في ذاتها فتحتاج إلى الآلة كي تكون وسطاً بين فعلها وبين ما يخالفها وجوداً، وليس ذلك إلّا ما تنطبع فيه قواها من آلات البدن المدبّرة له، وعليه لا يمكن للنفس أن تحسّ المحسوسات بلا آلة، وأمّا

احتياجها للوسط فهذا راجع للطبيعة الفسلجيّة لكلّ آلة فيها.

٣ـ إنَّ كلَّ حاسة فإنَّها تدرك محسوسها وتدرك عدم محسوسها، أمَّا محسوسها فبالذات، وأمَّا عدم محسوسها، كالظلمة للعين والسكوت للسمع وغير ذلك، فإنَّها تكون بالقوَّة لا بالفعل[١٠].

٤ـ إنَّه بينها شدة وضعف في الإدراك، ويتبع ذلك خسة وشرف في ذاتها يعيّن مكانتها في مجمل الجهاز الحسِّي، فمثلاً ترى أنَّ الإدراك اللمسي يشغل أدنى قائمة في هذه الإدراكات، بحيث لا يخلو منه حيوان؛ إذ بانتفائه لا يكون بعد ذلك حيواناً، بل إمَّا نبات أو جماد.

الخامس: قيمة المعرفة الحسيَّة

١ـ ذهب الاتِّجاه السفسطائي إلى أنَّ الإدراك الحسِّي لا قيمة له، ولا يمثِّل مصدر من مصادر المعرفة، وسرُّ اعتقادهم هذا لكونهم منكرين لأصل واقعيَّة الأشياء؛ فبالتالي ما تفرع عمَّا يُسمَّى بالواقع يكون باطلًا ووهماً، لا حقيقة له تبعاً لوهمية ما يسمَّى بالواقع.

ويرد عليهم بما يرد في إثبات أصل الواقعيَّة، وإنّ زعم انتفاء الواقع فهو مخالف لأصل الفطرة البشريَّة السليمة، وله بحثه في غير هذا المقام.

٢ـ ذهب الاتِّجاه الحسِّي المادي إلى عدم نكران قيمة وجود الحواس وإمكان إحساسها بما حولها، لكن فرض أنَّ اليقين بها ليس على غرار اليقين المستفاد من العلوم الوجدانيَّة التي يصدِّق بها العقل بلا واسطة، كعلم النفس بذاتها، وإنَّ ثلاثة مضروب ثلاثة يساوي تسعة، وإنَّما يمكن عدّها في زمرة الظنون والخيالات على مستوى البحث العلمي والمعرفي، لكن يجب التصديق بها وترتيب الأثر عليها على مستوى البحث العملي، إذاً ليس لها في إدراكاتها قيمة علميَّة

وإن كانت لها قيمة عمليَّة يجب الأخذ بها.

وبعضهم صرَّح أنَّ الصور التي ندركها بواسطَة حواسنا ليست دليلاً على حقيقة الأشياء الخارجيَّة، بل تمثِّل آثار الذرات المتنوّعة التي تخرج من الأجسام وترد الأعضاء الحسيَّة.

إن كان مرادهم أنّ الحسّ لا يدرك جواهر الأشياء وأجناسها وفصولها، فهذا مما لا ريب فيه؛ إذ لا مدرك لذلك غير أداة العقل، نعم مثل الادراك الحسيّ يكون مقدّمة وشرط مهيئ لإدراك العقل للحقائق في بعضها.

وإن كان مرادهم أنّ الحسّ لا يدرك أو لا يُوثَق بإدراكه ولو على مستوى إدراك مفاهيم الكيفيّات الماديّة من عوارض المادّة، فهذا مما يكذّبه صريح الوجدان فضلاً عن البرهان؛ لكوننا نرى اكتسابنا للصور من خلالها ولا نتردّد في تطبيقها على مواردها.

وأهمّ ما يَردونه من إشكال حول الحسّ هو خطأ الحسّ في بعض الموارد، وتغيّره وتبدّله تبعاً لتغير الظروف، كرؤية القلم منكسراً في الماء وهو غير منكسر في الحقيقة، وكرؤية الأخضر أحمر لو غيّرنا ظروف الإبصار.

ويُدفع ذلك بكون ما يدركه الحسّ يمثّل واقعية تأثّر الحسّ بذلك المحسوس ظمن شروطه وظروفه الخاصّة، وبهذا المقدار يكون الحسّ أمينا في نقله، ومنه قالوا: الحسّ ناقل أمين، نعم لو أردنا الحكم على الشيء بحسب واقعه، فليس للحسّ دوراً في ذلك الحكم غير ما نقله وأعدّه من معدّات للعقل، والعقل هو الذي يحكم على ذلك المحسوس بعد محاسبات عدّة وملاحظات خاصّة تمكّنه من معرفة الحكم الواقعي للشيء المحسوس.

فالقلم المنكسر تأثّرت به العين واقعاً بانكساره، وهو منكسر واقعاً للبصر،

ولكن هل كونه منكسراً في واقعه الخارجي؟ فهذا حكم يحتاج لنوع من المحاسبات العقليّة بعد ملاحظة ذلك التأثّر الحسّي، نعم قد تكون تلك المحاسبات معقدة أو بسيطة تبعاً لمورد الإدراك الحسّي.

وأمّا تغيّر أحوال المحسوسات تبعاً لتغير فسلجة آلة الحسّ، كما لو تغيّرت فسلجة العين فصارت ترى الأخضر رمادي، كما يُحكي عن عيون بعض الحيوانات، أو عيون بعض الناس إذا أصابهم عارض المرض مثلاً، فهذا تغيّر بالتأثير على الحسّ، لا تغيّر بواقع المحسوس، والحسّ بدوره نقل لنا التأثير الجديد بأمانة أيضاً، بحيث لو أردنا معرفة حال المحسوس في واقعه لا نراه متغيراً، والمتغيّر هو المسمّى الجديد والتأثير الجديد لا غير، فمثلاً سيبقى الطول الموجي لهذا الجسم الملون (a)، ومقدار عكس(d)، سواء تفحّصناه بالعين الأولى أو بالعين الثانية، والذي لم يميّزه المستشكل هو أنّه عدّ اللون الرمادي بالعين الثانية وِزان اللون الرمادي بحسب العين الأولى، والحال هو رمادي بحسب الثانية لا الأولى، فلم يتغيّر من الواقع شيء، والمتغيّر هو المسمّيات والتأثير البصري.

٣ـ ذهب الاتِّجاه العقلي إلى أنَّ الحسَّ أمين في نقله، إذ يقوم بنقل العوارض الماديَّة المحسوسة دون أدنى تغيير في ضمن ظروف إدراكها، كما أنَّ له أصالة إعداديَّة واضحة في تصور المعقولات الأولى الماهويَّة كالإنسان والشجر، فإذا لم يتمّ رؤية زيد أو عمرو لا يمكن إدراك الإنسان كمعقول كلي؛ لذا صدع المعلِّم الأوَّل بمقولته الشهيرة: (من فقد حسّاً فقد علماً)، أي بمعنى فقد العلم التصوري الماهوي، الذي يمثِّل علَّة معدَّة لتصور المعاني الأولى الماهويَّة، وقد ثبت بالبرهان أنَّ النشاط الذهني للنفس البشريَّة يبدأ من الحواس، وأنَّ كلَّ المعلومات والمعقولات تتوفر عليها النفس إمَّا عن طريق الحسِّ بشكلٍ مباشر، وإمَّا أن يكون تجمع الإدراكات الحسيَّة أرضيّة لاستعداد توفر النفس على المعلوم،

وأنَّ النفس بذاتها وبالفطرة لا يمكنها أن تتوفر على إدراك الأشياء الخارجيَّة.

لكن ليس للحسِّ أيَّة مدخليَّة مباشرة في مطلَق تصوّر المعقولات الثانية المنطقيَّة أو الفلسفيَّة، وكذلك مطلق التصديقات، والتي سيأتي الإشارة إليها في مبحث الأداة العقليَّة؛ لأنَّ العقل هو الحاكم المطلق فيها.

والجدير بالذكر أنَّ جعل المحسوسات من البديهيات إنَّما تعني حكم العقل بتوسط الحسِّ في إثبات أصل وجود الأشياء في عالم الطبيعة، أي ثبوت العوارض الماديَّة المحسوسة دون أنحاء وجوداتها التفصيليَّة[11].

ثانياً: التجربة

التجربة: عبارة عن تكرار المشاهدة لجزئيات متماثلة، تحت ظروف متشابهة لإحراز التلازم بين الأثر والمؤثر.

والتجربة محتاجة إلى أمرين في تحققها بحسب ما يعطيه التعريف:

الأوَّل: تكرُّر المشاهدة.

الثاني: استنادها إلى قياسٍ خفيٍّ من خلاله نقطع بحصول التلازم بين الأثر والمؤثر، وحاصل هذا القياس هو أنَّ تكرُّر تلازم الأثر والمؤثر على نهجٍ واحدٍ في مشاهدات متكرِّرة لا يكون اتفاقياً؛ إذ الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائمياً، وعليه يكون هذا التلازم مستنداً إلى علَّةٍ واقعيَّةٍ تمثِّل العلاقة بين الأثر والمؤثر وإن لم نعلم هويَّتها؛ إذ علمنا بتكرُّر الأثر إنَّما هو مستند إلى علمنا بوجود المؤثر لا إلى علمنا بماهيَّة المؤثر، فالجهل به لا يسري إلى القطع بوجود الملازمة.

ومن هنا يتبيَّن أنَّه ما من معرفةٍ طبيعيَّةٍ تجريبيَّةٍ إلَّا وفي جنبها معرفة عقليَّة قطعيَّة، لولاها لكانت التجربة عقيمة غير مفيدة. ومنه قالوا: (بأنَّ

التجربة ليست بمعنى أنَّ تكرار المشاهدات يفيد اليقين، وإنَّما المشاهدات ـ العمليَّة ـ تفيد اليقين بضميمة قياس عقلي)[١٢].

ومن هنا نستطيع إيجاد الفرق بين التجربة والاستقراء، حيث إنَّ التجربة ما كانت معتمدة على القياس الخفيّ، وبخلافه الاستقراء ما كان معتمداً على مجرَّد المشاهدات الجزئيّة بدون ذلك القياس؛ ومنه أفادت التجربة اليقين دون الاستقراء؛ لاعتماد الأوَّل على القياس الخفيّ دون الثاني.

ولتوضيح كيفيَّة جريان الأمرين نقول: عندما نجد أنَّ الأثر يصدر عن المؤثر، إمَّا بشكلٍ دائمي (فيكون علَّةً تامَّةً)، وإمَّا بشكلٍ أكثري (فيكون مقتضياً)، ففي هذه الحال يحكم العقل أنَّ هذا الأثر اللازم ولزومه، إمَّا أن يكون لازماً لأمرٍ أعمَّ، أو مساوي، أو أخصّ. والأوَّل مثل جنس المؤثر، والثاني مثل فصل المؤثر، وهما ذاتيان للمؤثر، والذاتي لا ينفك عن ذي الذاتي، وبذلك نضمن صفة الدوام أو الأكثريَّة.

أمَّا لو كان لازماً لأمرٍ أخصٍّ؛ فحينئذٍ ينفكّ عنها فيما لو جرَّب فرداً آخر غير الأخص؛ ولذلك ينبغي على المجرِّب أن يكون حريصاً على تجنب الوقوع في محذور اللزوم لأمرٍ أخصٍّ، والمثال على ذلك: شفاء ألم الرأس عند تناول علاج الأسبرين بنحوٍ دائمي أو أكثري، كاشف عن علاقة التأثير بين علاج الأسبرين وشفاء ألم الرأس، ولا تخرج هذه الظاهرة عن أحد الاحتمالات الثلاثة المزبورة، فإمَّا أن يكون الأثر معلولاً للأعمِّ؛ فمعنى ذلك أنَّه ليس شفاء ألم الرأس بتناول علاج الأسبرين فقط، بل بعموم ما ماثل علاج الأسبرين في شفاء ألم الرأس، وحيث إنَّ الأعمَّ مصاحب للأخص دائماً، فيكون كلُّ علاج الأسبرين معالج لألم الرأس، ولا يؤثر ذلك على الاستدلال؛ لأنَّ الأعمَّ مقوّم للأخصِّ.

وأمَّا إذا كان معلولاً لأمرٍ مساوٍ، أي شفاء ألم الرأس بسبب الملاقاة لخصوص تناول علاج الأسبرين، فينتج أنَّه كلّما تناول علاج الأسبرين فإنَّ ألم الرأس يشفى، وأيضاً لا يؤثر ذلك على الاستدلال كما في الأعمِّ.

وأمَّا إذا كان معلولاً لأمرٍ أخصَّ، كما لو كان شفاء ألم الرأس لخصوص تناول علاج الأسبرين المحلي مثلاً، فعندها يحصل الانفكاك ويؤثر على الاستدلال؛ لأنَّه لا نستطيع بعد ذلك أن نحكم بأن كلَّ علاج أسبرين مشافٍ لألم الرأس، بل لا بُدَّ من تقيده بالمحلي دون غيره.

لذلك لابُدَّ من تجربة جميع أفراد علاج الأسبرين كي نتعرف على خصائص المشافي منه، وبالتالي ربط الملازمة معه، والتخلص من الزائد غير المؤثر في عملية الشفاء، وربط الحكم بالمشافي بخصوصه، وبالتالي اخذ ما هو مؤثر بالذات كموضوع للقضية وطرح ما هو غير مؤثر وما كان وجوده بنحو العرض، وهذه هي فائدة احتياج المجرِّب في تكثيره الجزئيات الموجودة وتغييره الشرائط الزمانيَّة والمكانيَّة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، والتي يحتمل أن يكون لها مدخليَّة خاصَّة في صدور هذا الأثر دون غيره، كي يتمكن أن يؤلِّف قضية كليَّة ضروريَّة مفادها: (كلُّ علاج الأسبرين مشفٍ لألم الرأس).

فبتكرار المشاهدة يُحرز التلازم بين الأثر والمؤثر، وبانضمام القضية الضروريَّة: (إنَّ الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائمياً)، ينتج أنَّ المؤثر علَّة ذاتيَّة للأثر، فتترشح قضية ضروريَّة دائمية أو أكثرية، موضوعها الطبيعة الموجدة للأثر، مثل طبيعة النار أو طبيعة الجسم أو النبات.

وقد أكَّد الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء على أنَّ هذا اليقين المستنتج من التجربة المعتمد على القياس الخفي، لا بُدَّ أن يكون مشروطاً بمراعاة الظروف؛

لتلافي وقوع محذور أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وغيرها، قال: (واعلم أنَّ التجربة ليست تفيد إلَّا في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحدِّ، وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهل لك الجواب على التشكيك المورَد لحال الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود. وبالجملة، فإنَّ الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناسٍ سود أو عن ناسٍ في بلاد كذا صحَّ منه التجربة، وأمَّا إن أخذت من حيث هي ولادة عن ناسٍ فقط فليس للتجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناسٍ سود، والناس المطلقون غير الناس السود)[١٣].

حدود التجربة

ليعلم أنَّ حدود التجربة لا تتعدَّى أكثر من معرفة علاقة الظواهر الطبيعيَّة فيما بينها المنعكسة على الحواس المعبَّر عنها بالكيفيات الحسيَّة، كما مثلنا سابقاً وكما ذكر الشيخ الرئيس من مثال في كلامه، ولا سبيل لها لمعرفة علاقات ما بعد الطبيعة من معرفة حقائق الأشياء أو أجناسها أو فصولها، ومنه يُعلم أنَّ ليس للمجرِّب ومن اتَّخذ من التجربة منهجاً أن ينكر إمكان التوصّل إلى حقائق الأشياء بحجَّة عدم إمكان توصّل التجربة لذلك، وكذا ليس له إنكار عوالم ما بعد الطبيعة والحسِّ، بحجَّة عدم منال التجربة له؛ فالتجربة لها إثبات الظواهر الحسيَّة ومعرفة العلاقة بينها وليس لها حقّ إنكار أو إثبات ما لا يدخل في حريم موضوعها.

ثالثاً: العقل

يطلق العقل اصطلاحاً ويراد به معاني متعدِّدة، فتارةً يطلق ويراد منه: ما يقصده الجماهير وغير المتخصِّصين فلسفياً، وتارةً يطلق ويراد منه، ما عنى به الفلاسفة بحسب اصطلاحهم، لذا كان للعقل إطلاقات عدة:

الأوَّل: يراد به صحَّة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى

إنَّه عاقل، ويكون حدُّ العقل عندها أنَّه قوَّة يدرك بها واضحات الأمور وأولها، وأيضاً بها يجوز التمييز بين الأمور الحسنة القبيحة، ويمكن تسَميته بالعقل الفطري.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكليَّة، فيكون حدُّه أنَّه معاني مختلفة في الذهن تكون مقدِّمات تستنبط بها المصالح والأغراض، ويمكن تسميته بالعقل العرفي.

الثالث: وهو معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حدُّه أنَّه الهيئة المحمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره[١٤].

الرابع: العقل التراثي، وهو معنى راجع إلى ما يعكس عادات وتقاليد الأمم المختلفة وطريقة تفكيرهم على مرِّ العصور.

الخامس: العقل الفلسفي وهو: الجواهر المجرَّدة ذاتاً وفعلاً، المعبَّر عنها بالعقول بلسان الفلاسفة أو الملائكة بلسان الشرع.

السادس: العقل باصطلاح المناطقة أو العقل الأرسطي، وهو ما يمثِّل مرتبة من مراتب الإدراك الباطني وراء الحسِّ والخيال والوهم، وبه تدرك الكليات عند الإنسان، وبه يتميَّز عن بقية الحيوانات من أفراد جنسه.

والعقل المتَّخذ كأداة من أدوات المعرفة إنَّما هو العقل الأرسطي، أو ما كان باصطلاح المناطقة الممثِّل للقوَّة المدرِكة للكليات.

انقسامات العقل

وينقسم العقل بالقسمة الأولى إلى: (عقل نظري) و(عقل عملي)، وهما قوَّتان عقليتان قائمتان بجوهر النفس الإنسانيَّة المجرَّدة، وكان أرسطو أوَّل من أشار إلى هذا التقسيم وقد ميَّز بينهما، فذهب إلى أنَّ العقل يدرك الكليات

والجزئيات جميعاً ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهيَّة الماء ويدرك أنَّ هذا المعلوم بالحسِّ ماء، فاعتباره مدركاً للماهيات في أنفسها يسمَّى عقلاً نظرياً، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شرّ فحرَّك النزوع إليها أو النفور منها سمِّي عقلاً عملياً.

ومن الفلاسفة الذين اعتمدوا هذا التقسيم الأرسطي ابن سينا، فهو يرى أنَّ للنفس الإنسانيَّة نسبة وقياس إلى ناحيتين أو إلى جنبتين: جنبة هي من تحتها، وجَنبة هي من فوقها، ولها بحسب كلِّ جنبةٍ قوَّة تنتظم بها العلاقة بين النفس وبين تلك الجنبة[١٥]. وقصد من الجنبة السفلى القوَّة العمليَّة المرتبطة بجهة البدن، ومن الجهة العليا القوَّة النظريَّة؛ لكونها دائمة القبول والانفعال عمَّا فوقها من المفارقات.

أمَّا العقل النظري، فهو ما يدرك القضايا الكليَّة والجزئيَّة، إلَّا أنَّ إدراكه للقضايا الكليَّة بنفسه وإدراكه للقضايا الجزئيَّة فبتوسط غيره، وأمَّا ما اشتهر من أنَّ العقل النظري لا يدرك الجزئيات، فمرادهم من ذلك لا يدرك الجزئيات بنفسه ومن دون واسطة لا مطلقاً.

وينقسم العقل النظري إلى: عقل نظري بسيط، وعقل نظري مركَّب. أمَّا البسيط، فهو الفطرة الأولى التي فطر الله الناس عليها، وبه يدركون القضايا البديهية أو ما كان قريباً منها، وبه يتمكن الناس من إدراك معرفة أحقية الأديان وكلي حسن العدل وقبح الظلم وما قارب ذلك.

وأمَّا العقل النظري المركَّب، فما كان مدرِكاً لمسائل محتاجة إلى عملية التركيب والتحليل في الاستدلالات المركَّبة، فهو عقل خاص لفئة خاصَّة من الناس لا مطلقاً، وليعلم أنَّ العقل المركَّب أصل نشوئه من العقل البسيط بعد

أن أدخل عليه التدريب والتمرين؛ لذا كان عقلاً خاصّاً بفئة، فمن اتبع أسلوب التدريب والتمرين حاز على مرحلة العقل المركَّب وإلَّا بقي مكتفياً بالعقل البسيط، فالعقل المركَّب ليس بالأمر المنفصل عن العقل البسيط كما تصوره البعض وحاول إيجاد الفرق بين ما يسمَّى بالفطرة التي أشرنا إليها وبين العقل الفلسفي التعقُّلي، فما العقل التعقُّلي إلَّا كمال العقل البسيط المسمَّى بالفطرة في مصطلح القرآن.

وأمَّا العقل العملي، فقوَّة للنفس هي مبدأ التحريك للقوَّة الشوقيَّة إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل حكم كلي مستنبط من مقدِّمات بديهيَّة أو مشهورة أو تجريبيَّة.

مثلاً لنا مقدِّمة كليَّة وهي: (إنَّ كلَّ حسنٍ ينبغي فعله)، وقد استخرجنا منها أنَّ الصدق ينبغي أن يؤتى به، وهذا رأي كلي أدركه العقل النظري، ثمَّ أنَّ العقل العملي لما أراد أن يوقع صدقاً جزئياً فهو إنَّما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي، كأنَّه يقول: هذا صدق، وكلُّ صدقٍ ينبغي أن يؤتى به، وهذا رأي جزئي أدركه العقل العملي أيضاً، لكن العقل العملي إنَّما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي، فالعقل العملي بل النفس إنَّما يصدر عنها الأفعال لآراء جزئيَّة ينبعث من آراء كليَّة عندها مستنبطة من مقدِّمات بديهيَّة أو مشهورة أو تجريبيَّة على ما ذكرنا، وهذه قوَّة محرِّكة ليس من جنس العلوم، وإنَّما سميت عقليَّة، لأنَّها مؤتمرة للعقل مطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنَّه تضرر باتِّباع شهواته، ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقله النظري، بل لفتور هذه القوَّة التي سميت العقل العملي، وإنَّما تقوى هذه القوَّة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة ما لا ينبغي فعله.

وظائف العقل النظري

تنقسم وظائف العقل إلى صنفين: وظائف تصوريَّة، ووظائف تصديقيَّة:

أمَّا الوظائف التصوريَّة، فهي:

١ـ التجريد، وهي من الخطى الأولى للعقل، حيث يجرِّد ما يصل إليه من المعاني الجزئيَّة عن ملابسات الزمان والمكان بنحوٍ لا يكون المعنى متعلَّق الإشارة الحسيَّة، وتسمَّى الصورة عندها بالشخص المعقول.

٢ـ تحليل والتركيب مفاهيم الكليَّة، كتحليل مفهوم الإنسان إلى حيوان ناطق.

وتركيب التعاريف للمفاهيم على أساس الاستفادة من العناصر المشتركة والعناصر الخاصَّة التي تعرَّف عليها في عملية التحليل.

٣ـ التقسيم والتصنيف، فتقسيم المفهوم الكلي وتكثيره منطقياً بإضافة قيد للمفهوم الكلي فيصير أخصَّ (الجسم إمَّا نامٍ أو لا)، وأمَّا التصنيف (الذي هو عكس التقسيم)، فهو إدراج عناوين كثيرة تحت عنوان واحد، كتصنيف المكتبات.

٤ـ انتزاع المفاهيم الثانويَّة الفلسفيَّة والمنطقيَّة، وهي التي ليس لها مصداق في الخارج، ولكن لها منشأ انتزاع في الخارج كالفلسفيَّة، أو منشأ انتزاعها في الذهن كالمنطقيَّة، فهي اعتبارات ذهنيَّة نفس أمرية.

وأمَّا الوظائف التصديقيَّة، فهي عمليتي الحكم والاستنتاج وكيفيَّة توالد القضايا بعضها من بعض الذي يتمُّ على وفق نظم وأساليب خاصَّة.

رابعاً: الإشراق والمكاشفة

وهؤلاء يدَّعون أنَّ هناك آلة وأداة معرفيَّة وراء الحسِّ والعقل والتجربة، بإمكانها أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه، أي: قادرة

على إعطاء رؤية كونيَّة متكاملة عن الله والعالم والإنسان، وأطلقوا عليها المكاشفة والشهود أو العرفان والتصوّف، ومنه ذهبَوا إلى أنَّ العلوم كلها تنقسم إلى قسمين: رسمي اكتسابي، ووارثي إلهي. فالعلم الرسمي الاكتسابي، يكون بالتعليم الإنساني على التدريج مع نصب قوي وتعب شديد في مدة طويلة. والعلم الإرثي الإلهي، يكون تحصيله بالتعليم الربَّاني بالتدريج وغير التدريج مع روح وراحة في مدة يسيرة[١٦]. ومراده من العلم الإرثي الإلهي الكشف والشهود أو التصوّف والعرفان النظري، وادَّعوا أنَّها أعلى وأشرف أنحاء المعرفة؛ إذ بها نتعرَّف على حقيقة الواقع عياناً.

وطريقة حصول المعارف عندهم بالمكاشفة القلبيَّة، التي لا تحتاج إلى تكسب نظري خارجي على ما عليه علوم الفلاسفة وغيرهم، بل يكفي في حصولها إخلاص النيَّة والتوجَّه بالقلب إلى عالم ما بعد الطبيعة لتنفتح عليه أنوار الحقائق بأعيانها على ما ذكروا، وادَّعوا أنَّ قلب الإنسان عبارة عن مرآة للحقائق وأنَّ العلم والمعارف موجودة في داخلنا ولا نحتاج أن نستجديها من الخارج، بل يكفي أن نعمل على تصفية النفس بأن تكون مصقولة، وأن نزيل القاذورات والحجب(إزالة العقائد الفاسدة، واجتناب المعاصي والحجب) وأن نوجَّه المرآة تجاه ما نريد معرفته (التوجَّه نحو الإشراقات)؛ للتزوّد من الفيوضات، فتنعكس حقائق الأمور على ما هي عليها في العيان على رقائق قلب العارف، فيعلم بها علماً يقينياً[١٧].

فهم يركِّزون على السلوك العملي للكسب المعرفي، ويجعلونه في عرض الحسِّ والعقل وليس في طولهما، فالسلوك بديل عن العقل والتعليم المدرسي وليس مُعِيناً لهما.

وليعلم أنَّ ما قدَّمناه من معنى للكشف هو معنى التصوّف العملي، وهناك

نوع آخر من التصوّف وهو التصوّف النظري، الذي ينسب إلى الشيخ الكبير محيي الدِّين ابن عربي كما في كتابيه: "الفتوحات المكيَّة"، و"فصوص الحكم"، والذي حاول فيهما أن يفلسف التصوّف العملي، ويجعل منه علماً نظرياً قادراً على إيصاله للغير متوفراً على جملة من الحجج الملزمة. فالعرفان النظري هو فلسفة التصوّف نظري لا غير بحسب المدَّعى.

القيمة المعرفيَّة للكشف والشهود

إنَّ قبول قول بلا حجَّة ولا برهان، خروج عن الفطرة، فالإنسان العاقل هو من يقبل الدعوى إذا قورنت بالدليل، فصاحب المعرفة الحسيَّة أو العقليَّة يصحُّ له تعميم معرفته إلى غيره، فيرشدنا إلى مُبْصرَاته ومسموعاته، فنقبلها لأجل تطابق الحسَّين، ويرشدنا إلى ما عقله بالبرهان، فنتعقله به أيضاً. وأمَّا مدَّعي الإلهام، فبما أنَّه يدَّعي أمراً غير محسوس ولا معلوم بالبرهان، فيكون شهوده ـ مع فرض صحته وإمكان حصوله ـ حجَّةً على نفسه فحسب، ودليلاً له لا للغير. ولا يمكنه تعميم ما أُلهِم وأَشْرَقَ على قلبه، وإراءته لغيره ليشاهده ويعاينه ويشرق على قلبه؛ لأنَّ للإلهام والإشراق مبادئ ومؤهلات خاصَّة.

فالمكاشفات ليست حجَّة عقليَّة أو حسيَّة، وإنَّما هي مجرَّد إفاضة مرتبطة بالذات الإنسانيَّة يمكن أن يكون مصدرها العقل الباطني.

خامساً: الوحي

والوحي بحسب اللُّغة هو: الإعلام الخفي[١٨]، وله أنحاء متعدِّدة:

١ـ الإلهام وهو: إلقاء المعنى في القلب.

٢ـ سماع الصوت دون رؤية الصورة.

٣ـ رؤية الوحي في المنام.

٤ـ رؤية الوحي في اليقظة بصورةٍ خاصَّةٍ أو تمثله في شخصٍ من أشخاص البشر.

والنبيُّ كان يوحى إليه بكلٍّ من هذه الأنحاء، وأرقى أنحاء الوحي هو سماع الصوت مع مشاهدة الصورة، وأدناها هو الإلهام.

إنَّ التعلُّم عن طريق الوحي والإيحاء نحوٌ خاصٌّ من التعلُّم، مخصوص بفئةٍ خاصَّةٍ من البشر لا يتعداهم إلى غيرهم، حتَّى لأصحاب النفوس القدسيَّة بحيث لا يمكن اكتسابه بالجدِّ والاجتهاد، بل هو أمر خارق للعادة، من خلاله يتعرَّف الأنبياء والمعصومون على ما ليس من شأن العقل أو غيره من أدوات المعرفة أن تعرفه.

نتيجة وحصاد

إذا تمَّ بحثُ التعرُّف على الأدوات من حيث حقيقتها وحجيَّتها ومقدار كاشفيتها، وقد حصّلنا فما سبق تعيين موضوع العلم، نأتي بعد ذلك ونختار لكلِّ موضوع علمٍ أداةً مناسبةً لطبيعة الموضوع من حيث وقوعه تحت دائرة حجيَّتها، وبذلك يتألف لنا منهجاً خاصَّاً لكلِّ علمٍ مناسباً لإثبات صدق مسائله غير قابل للتعدُّد؛ قضاءً لحقِّ لزوم المسانخة والمجانسة بين المنهج وطبيعة موضوع العلم على ما قدَّمناه.

فإن كان موضوع العلم ممَّا يقع تحت دائرة أداة الحسِّ، مثل موضوع علم الفيزياء أو الكيمياء أو الطب وغيرها، فيلزمنا أن نختار منهجاً تنتجه أداة الحسِّ كالمنهج الاستقرائي أو المنهج التجريبي، ولا يحقُّ لنا أن نختار منهجاً نابعاً من أداة لا يقع موضوع هذا العلم تحت دائرة حجيَّة أداة الحسِّ، كالمنهج العقلي الصرف أو المنهج الأخباري أو الكشفي.

أمَّا إذا كان موضوع العلم ممَّا يقع تحت دائرة العقل، كعلم المنطق وكليات المسائل الإلهيَّة والفلسفة، فلا مناص من لزوم اختيار المنهج العقلي البرهاني لتحقيق مسائله، ولا يمكن استعاضته بالمنهج الأخباري أو الحسِّي أو الكشفي وغيرها.

وأمَّا إذا كان موضوع العلم ممَّا يقع تحت دائرة أداة الخبر، كالأحكام الفقهيَّة والحوادث التاريخيَّة، فلا مناص من لزوم إعمال المنهج النقلي للوصول إلى نتائجها.

وهكذا في بقية العلوم وحاكميَّة الأدوات فيها.

وملخَّصاً نقول: إننا إذا تتبعنا المناهج استقراءً لا نجد إلَّا مجموعة منحصرة من المناهج المتبعة في العلوم حاصلها:

١ـ **المنهج الاستقرائي**، وراجع في أصوله إلى أداة الحسِّ، ومنحصرة تفعيله في أمورٍ ما كان للحسِّ أن ينالها.

٢ـ **المنهج التجريبي**، كذلك راجع في أصل نشوئه إلى أداة الحسِّ، ومنحصر فيما كان للحسِّ طريق له.

٣ـ **المنهج العقلي**، متمثِّلاً بإعمال البرهان العقلي في إثبات مسائله، وترجع أصوله إلى أداة العقل حصراً، وإن كان قد يفتقر إلى الاستعانة في بعض مقدِّماته إلى أداة أخرى غير العقل.

٤ـ **المنهج النقلي**، متمثِّلاً بالاستفادة ممَّا نقل إلينا من أخبار من لم نشهد أخبارهم وحوادث أيَّامهم وأقوال آرائهم وتصريحاتهم، كأخبار الحوادث التاريخيَّة أو أخبار ما نقل عن الأنبياء والأولياء والمفكِّرين والعظماء.

٥ـ **المنهج الكشفي**، متمثِّلاً بالاستفادة من أداة الكشف أو ما تسمَّى

بالقلب، يُتعرف من خلالها على ما يتلقاه صاحب الكشف من معارف.

أمَّا أداة الوحي، فنتاجها منهجاً مختصَّاً بثلةٍ من البشر، يمثِّلها الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين، لا تتعدَّى غيرهم؛ فلذا لم ندرجها ضمن ذكر المناهج؛ لاختصاصها.

تنبيه: إذا كان الموضوع في علم ما، يناسبه بحسب اقتضائه منهجه الخاص به، تبعاً لطبيعة الموضوع على ما قدّمناه، كمناسبة منهج العقل البرهاني للعلوم الحقيقية، ومناسبة النقل لعلم الفقه والتأريخ، فإن تمّ البحث في العلم على مقتضى ذلك المنهج، يُسمى حينها مجموع المسائل ـ المبحوث عنها بذلك المنهج ـ علما بحسب الاصطلاح؛ إذ العلم بالشيء بحيث يستحق اطلاق العلم عليه ما كان معلوما حكمه ومسائله بأتمّ صورته واقصاها بحسب الطاقة البشريّة، ولا يكون المعلوم كذلك إلّا إذا بُحِث بمنهج مسانخ لطبيعة موضوعه، ولذا نرى من عَلِم المسائل الرياضية بنحو ظنّي لا يقال لمعرفته علم ولا هو بعالم، وكذا من علم الأحكام الشرعية من غير منهجها المناسب والمعتبر، كالمنامات والاستخارة، لا تسمّى معرفته علم، ولا صاحبها عالم.

ومنه نعلم أنّ ما يتعلّق بمسائل علم الكلام، بعد كون موضوعاتها حقيقية، فلا يخلو أمرها، إمّا أن تكون موضوعاتها كلّية ومما ينالها العقل بحدودها الوسطى بقدر طاقته، كأثبات واجب الوجود وصفاته، ولزوم النبوّة والمعاد وبعض تفصيلاتها، فتنحصر المعرفة بها بالطريق العقليّ البرهانيّ التي نسمّيها علم بالإطلاق الاصطلاحي، وإمّا أن تكون كلّية ولكن ليس للعقل إدراك حدودها الوسطى، فنلتمس لها طريقاً آخر كالنقل مثلا وتمام العلم بها هو بقدار منهجها، بحيث المعرفة بها بنحو منهجها تُسمّى علماً اصطلاحاً. وإمّا ان تكون موضوعاتها جزئية، فحينها يعسر على العقل معرفة حدودها الوسطى، ويكون

تمام المعرفة بها من غير منهجه كالنقل مثلاً، والمعرفة بها بمنهجها هذا هو تمام المعرفة وتُسمى علماً اصطلاحاً.

ومنه نعلم أنّ ما تتضمنه كتب علم الكلام إن كان من قبيل المسائل الأولى، كان حقّها المنهج البرهاني ويتكفّل في بيانه العلم الحقيقي البرهاني، وهو علم الفلسفة الأولى وما بعد الطبيعة، تحت مسائل علم موضوع الموجود، بالنحو الذي قدّمناه من كيفيّة دخول مسائل المبدأ الأوّل تحت هذا العلم، وإن بُحثت بما أقلّ من البرهان لم تكن علماً اصطلاحياً بوجه، وإن كانت نوع من المعرفة، مع غض النظر عن كونها مُجزية بحقّ المكلف أم لا؛ فملاك إطلاق العلم من جهة ما بيّننّا، لا من جهة المنجزيّة والمعذريّة. وإن كان من قبيل المسائل الثانية والثالثة، فلا مانع من بحثها دون البرهان، وتسمّى معرفتها علم اصطلاحاً لذات الوجه المتقدّم.

فينبغي التفريق بين هذه الأنواع من المسائل المتعلّقة بالمبدأ وفعله؛ كي تُعطى حقّها من العلم، وتُفصل موضوعةً بعلمها المناسب.

خلاصة البحث

هناك أمور ينبغي توفرها في العلوم:

١ـ بيان موضوع العلم لكلِّ علمٍ.

٢ـ بيان مسائله الدائرة بدوران موضوعه، وبيان ما يمكن أن تكون عليه موضوعات مسائل كلِّ علمٍ ومحمولاتها المسمَّات بالأعراض الذاتيَّة، ويتمُّ ذلك من خلال الدليل العلمي لا الاختيار الكيفي.

٣ـ تعيين المنهج المناسب لكلِّ علمٍ، وبيان انحصار المنهج لهذا العلم به دون غيره، ويتمُّ ذلك من خلال إقامة الدليل والبرهان ببيان العلاقة بين طبيعة

الموضوع وعلاقة ما يقتضيه من منهج.

الفوائد المترتبة على ذلك

١ـ فائدة علميَّة تُعين الطالب والسالك في ذلك العلم للوصول إلى الحقيقة المتوخاة من طلبه، ولا يكون طلبه من قبيل الوهم والسراب، الذي لا يرجى منه إلَّا زيادة الجهل جهلاً والبُعد بُعداً.

٢ـ فوائد عمليَّة فالواصل إلى حقيقة ما عليه الشيء وما ينبغي أن يكون، فإنَّه لا محالة إن كان من أهل الحقِّ والحقيقة أن يرتِّب على نتائج ما وصل ما ينبغي أن يكون عليه العمل، ممَّا نرى اليوم من تسخير ما في الأرض لخدمة البشر.

٣ـ فائدة فنيَّة تُعين الطالب على كيفيَّة التميز بين العلوم، وكيفيَّة ارتباط بعضها ببعض، وما هو المنهج اللازم لكلٍّ منها وكيفيَّة محاكمتها.

٤ـ فائدة أدبيَّة تُنصب الحدود وترسم ملامح ملاكات العلوم، فتعجل حدَّاً للناقدين وتُلْزم قول الناقدين، فينقطع القيل والقال لأهل غير العلم ممَّن بضاعتهم لا تليق بشأن الباحثين، ومن أراد الوقوف على النقد الغير البنَّاء الناتج عن عدم اتضاح ما ذكرنا، فليرجع لأمثال تهافت الفلاسفة للغزالي، وكتاب الردُّ على المنطقيين لابن تيميَّة، وكتاب نقد العقل لكانط، وعشرات الكتب مثل هذه.

توصيات لكلِّ باحثٍ

بعد هذا البيان واتِّضاح دائرة الأدوات، وإمكان استخدامها فيما هو شأنها، ومدى حجيَّتها وسعت كاشفيتها، ينبغي على طالب الحقيقة المريد لمعرفة الواقع على ما هو عليه ألَّا يتبع ما لا حجيَّة له أصلاً، ولا يُعدُّ في عداد أدوات المعرفة، فلا يتبع المنامات مثلاً في إثبات حجيَّة قوله، أو الخيالات التي يتوهم رؤيتها لخلل ما حصل في قواه، فما مثل هذه الأدوات إلَّا كالرجم في الغيب والقول بغير

دليل، ولا يركن إليها إلَّا ضالٌّ استحوذ عليه جهله أو مضلٌّ يريد أن ينال قصده.

وكذا عليه أن لا يستخدم ما ثبت كونه من أدوات المعرفة، وثبتت حجيَّته ومدى كاشفيته، في غير ما هو له، فلا يستخدم التجربة مثلاً أو الحسَّ في الكشف عن ماهيَّات الأشياء؛ إذ الحسُّ والتجربة إنَّما يُنال بها ما كان ظاهراً من آثار الأشياء مختصَّاً بالظاهر المادي ـ على ما تقدَّم بيانه ـ واقعاً في إطار المادة المحسوسة للإنسان، بحيث يمكن له أن ينالها بحسِّه أو يوظفها في أُطر نظام تجربته وما خلا ذلك من حقيقة الشيء وكنهه لا تكون في ضمن مناله، وكذا ليس له بالحسِّ أو التجربة أن يثبت أو ينفي ما كان خارجاً عن أُطر المادة أو أحكامهما؛ إذ ليس ذلك من شأنهما.

وأيضاً ممَّا ينبغي على كلِّ طالبٍ للحقِّ والحقيقة أن يخوض غمار البحث المعرفي قبل أن يتصدَّى للبحث عن الحقيقة، فيحدِّد المنهج الصحيح الذي يجب أن يستعمله في بحثه، حيث ستبتني عليه نظرته للواقع؛ وبالتالي تحديد قواعد السلوك العملي التي سيعتمدها في أيديولوجية حياته.

الهوامش

(١) لمزيدٍ من التّفصيل انظر كتاب البرهان مَنَ الشّفاء للشيخ الرئيس بو علي سينا، الطبعة الأولى، انتشارات ذوي القربى، ص١٥٧.

(٢) برهان الشّفاء مصدر سابق.

(٣) فرع رئيسي من علم الحيوان يختصّ بدراسة الحشرات. ويُسمى المتخصّصون في هذا العلم علماء الحشرات؛ وهم يدرسون الحيوانات ذات الصلة بهذا العلم، مثل القُراد والسوس والعناكب والحريش.

(٤) وإنّما قلنا «لا من جهة ذاتها»؛ لأنّ النظر في النّغمة من جهة ذاتها في عوارض موضوع العلم الأعمّ، أو عوارض أنواعه وهو الصوت. وذلك جزء من العلم الطبيعي لا علم تحته.

(٥) بهمنيار، كتاب التحصيل، ص٢١٩.

(٦) نقد العقل المحض: عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة: ص٤٥.

(٧) الشيرازي: الأسفار الأربعة: ص٢٨٦.

(٨) انظر في جميع ما ذكرنا من تعاريف الحواس الخمس: كتاب النفس من كتاب الشفاء، للشيخ الرئيس ابن سينا، بتحقيق الشيخ حسن زاده آملي: ص٥٨، من الطبعة الثالثة سنة ١٤٢٩.

(٩) انظر فيما ذكرنا: الشيرازي: رسالة إكسير العارفين: ص٢٩٣، بتصرّفٍ.

(١٠) النفس من كتاب الشفاء: ص ٩٢.

(١١) انظر: أصول المعرفة والمنهج العقلي، للشيخ الدكتور أيمن المصري:

ص٥٤، مع الزيادة والتصرُّف بالعبارة.

(١٢) منطق الشفاء: ٦٩ ص، ط مصر.

(١٣) برهان الشفاء ج١: ص٤١٣.

(١٤) الإطلاقات الثلاث الأُولى غالباً ما يستعملها الجماهير وأصحاب علم الأخلاق في كتبهم، تبعاً لما ورد في تعبير بعض الروايات، فهي مليئة بالكثير من هذا القبيل، فليراجع.

(١٥) انظر: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات.

(١٦) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيِّد حيدر الآملي، ترجمة السيِّد جواد طباطبائي: ص٤٧٢.

(١٧) انظر المصدر السابق: ص٥٣٤.

(١٨) انظر في ذلك: الصحاح في اللُّغة ج٢: ص٢٧٠.

مقالات:

- العقل والنص بين الإفراط والتفريط
- ماهية السعادة بين الفلسفة والعرفان والقرآن
- العقل والفقه لمحة معرفية في العلاقة بينهما
- المنهج الفلسفي عند توما الأكويني والملاّصدرا (دراسة مقارنة)
- تطوُّر الفلسفة في العالم الإسلاميِّ السيِّد الداماد والملَّا صدرا نموذجاً

العقل والنص بين الإفراط والتفريط

محمد ناصر

توطئة

رغم كثرة الخلاف داخل الأديان والمذاهب في مجالات شتَّى من شؤون الدِّين اعتقاداً وعملاً، إلا أنَّ الخِلاف حول دور العقل وقيمة مدركاته، ما فتِئ يكون الأوسع انتشاراً بين الملل على اختلافها، والأشدُّ تأثيراً على الخريطة الاعتقادية والسلوكية داخل الدين أو المذهب. إذ إن الموقف من حدود العقل، ومدى يقينية نتائجه، يسري إلى الموقف من غاية الله من الدين وغاية الإنسان من التَّدين، ويؤثِّر على تحديد المبادئ التي تُبنى عليها عقائد الدين، وعلى المبادئ التي يُستند إليها في فهم نصِّه وتعاليمه. ولذلك كان الموقف من العقل: حجِّيةً وحدوداً، من شأنه أن يحدِّد إن كان ما نتديَّن به هو حقاً دين الله أم ديناً من صنعنا نحن البشر: ينتسب إلى الله زوراً وبهتاناً.

ولأجل ذلك كان النِّزاع بين المنادين بأصالة العقل، المحكِّمين لمدركاته مطلقاً في فهم النص من جهة، والمتمسِّكين بأصالة النص، الرافضين لإطلاق تحكيم مدركات العقل في فهمه من جهة أخرى، يأخذ طابعاً حاداً انفعالياً، انعكس على السلوك الاجتماعيِّ والسياسيِّ بينهم.

ولطالما استدلَّ القائلون بأصالة النص على مدَّعاهم: بعجز العقل،

ومحدوديَّته عن الإفتاء في قضايا الدين، وبعدم عصمة أحكامه حتى فيما يدخل تحت حدود إدراكه؛ وذلك لأنَّه مع التسليم جدلاً أو حقيقةً بوجود قانون عقليٍّ يعصم الذهن عن الخطأ، فإن تطبيق هذا القانون من قبل الإنسان ممنوٌّ بالخطأ والاشتباه. وقد اعتاد هؤلاء الاستشهاد على ذلك بالخلاف الواقع بين القائلين بأصالة العقل، بل اتخذوا خلافهم دليلاً على خَواء دعوى عِصمة أحكامه.

وفي المقابل، ما فتِئ القائلون بأصالة العقل يُردِّدون القول بوجود قانون عاصم عن الخطأ، وبحاكميَّة مبادئه مطلقاً على كل حكم واستدلال، ولزوم خضوع أدوات المعرفة الأخرى من حسٍّ وتجربة، ونصٍّ ديني وكشف باطني، لها؛ فلا يُقبل ما ينافيها، ولا يُؤخذ بنتائجها فيما للعقل فيه فتوى. كما دئِبوا على ترديد القول بعدم إفادة النص لليقين، بل بنُدرة النصوص اليقينيَّة الصُّدور فيه، دافعين للنَّقض عليهم بكثرة الخِلاف، بالإشارة إلى ابتلاء القائلين بأصالة النص به بنحوٍ أكبر وأوسع.

هذا، وعلى حد سواء، راح كل فريق يستنجد بالنصوص لدعم اختياره في مقام الجدل، والاحتجاج على خصمه، فترى هذا المتسمِّي بالعقلانيَّة يحشِدُ النصوص المادحة للعقل، والممجِّدة به، بينما يحشِد أولئك المتسمُّون بأهل الولاء والتَّعبُّد، ما يفيد عكس ذلك، مما استدعى أن يقوم كلَّ فريق بتأويل النصوص بما يوافق مُراده. وهكذا استمر الصراع على حاله قروناً متمادية، لم يختلف حاله في اليهودية، والمسحية، عنه في الإسلام، ولا زال.

ثم إن الصِّراع نفسه مع الخصم نفسه، أعني العقل، قد نشب بحدَّة وقسوة مع من يُسمَّون بالمتصوِّفة وأهل الكشف والعرفان، في نزاعهم المعروف والمشهور، ولكن عندما تم خلط التصوُّف والكشف بالعقل، وجُعلا معاً تحت مسمَّى الحكمة المتعالية، اكتسب العقل في نظر أهل التعبد، وِزراً أكبر وأعظم

مما حمَّلوه إياه سابقاً، وصاروا ينظرون إليه بريبة آكد.

ولكنَّ مهاجمة العقل، ورفض عموم حاكميَّته لم يقتصر على أتباع النص، أو الكشف من المؤمنين بدين معيَّن أو بالله فقط، بل كان له نصيب من العَداء من قِبَل أتباع الحس والتجربة، القائلين بأصالتهما، حيث رفضوا هم أيضا عموم حاكمية العقل حتى في مبادئه الأولى، وكما قال أولئك حذوا بحذو.

وبالجملة، قام كلٌّ من أتباع النص، والكشف، والتجربة، برفض إطلاق حاكميَّة مبادئ العقل وإطلاق عِصمة قانونه، وقالوا بإمكان أو فعليَّة خرق تلك المبادئ في مواطن وأطوار خارجة عن حدود العقل، ويقصر عن دركها، فلا قانون امتناع التناقض مطلق الصدق، ولا قانون العلية، ولا أي مبدأ آخر، ولا قانون التفكير المتفرع عليها. بل إن صدق كل ذلك: محدود عند أولهم بما لم يخالف النص الصريح دون غيره، وعند ثانيهم بعالم الإمكان دون غيره، وعند ثالثهم بعالم الطبيعة ما فوق الذري دون التحت ذري. وحجة الأول أصالة نصه، وحجة الثاني أصالة كشفه، وحجة الثالث أصالة تجربته.

ومن جهة أخرى، كان القائلون بأصالة العقل يقبلون في الجملة: بالنص والكشف والتجربة كأدوات معرفة، ولكنهم أيضا، جعلوا اعتبار أحكامها في طول انسجامها مع منشأ حجيتها؛ فإذا كانت حجيتها وواقعية دليليتها مستمدة من العقل فلا معنى لفرض أي منها حجة حينما ينتج حكما مخالفا للعقل، بل ليس المنتج لذلك نصاً إلهياً ولا كشفاً ربانياً ولا تجربة، وإنما تشابه ظاهري مضلل. ولذلك كان ما يدركه العقل مستقلا، من مبادئ ونتائج طبقا لقانونه المعصوم، يبقى مقدَّما وحاكما على كل ما يفاد بالنص والكشف والتجربة، بل هاديا في تمييز الحقيقي منها عن الزائف.

وهكذا، تبدو المسألة عند كل فريق محسومة لصالحه، مبتوتاً فيها بلا هوادة، وتبدو عند الواقفين في ساح الفحص والبَحث، عويصة عصية على الحل؛ تتجاذبهم حجج كل فريق، دون قدرة على الحسم.

لن أتطرق في هذه العُجالة لبحث سبيل الحسم الشامل لهذا النِّزاع بجميع نقاطه، فهذا أمر قد فرغتُ عن تأسيس أسسه في مواطن أخرى، وعسى أن يتلوها تفصيل ما استعصى في مناسبات أخر، وإنما سأختار هنا الكلام عن كيفية حل النِّزاع القائم بين أصالة النص وأصالة العقل. وسوف أبيِّن خلال ذلك الخلط القائم بين أسباب الخطأ التي يتكفَّل برفعها قانون التفكير، وأسباب الخطأ التي تَعرض الفعل الاختياري في مقام التطبيق، ثم بيان الحل المناسب لذلك مع التعرض إلى شبهات خمس وهي: شبهة مانعية إمكان الخطأ في التطبيق لحصول اليقين. وشبهة التعدي من حكم طبيعة التفكير بكونه قابلا للخطأ إلى إثباته للفرد. وشبهة الانتقال من وجود الإخبارات الاعتقادية إلى القول بعدم قبح التعبد الاعتقادي بها. وشبهة الانتقال من قصور كثير من الناس عن تحصيل موجب الاعتقاد بنظر العقل إلى لزوم جعل موضوع الاعتقاد أعم من الثابت بنظر العقل. وشبهة الانتقال من سيرة العقلاء على الاكتفاء بالأخذ من ذوي الخبرة فيما لا يعلمون مما تتعلق به أمور حياتهم، إلى صحة الأخذ من أهل الخبرة فيما يتعلق بالاعتقاد، وعدم الحاجة بل عدم إمكان تعليق الاعتقاد على تحصيل الدليل التام. أما الآن، فأشرع ببيان أصل المسألة.

أصالة العقل أم أصالة النص

إن شهرة النِّزاع بين أصالة العقل في أحكامه وأصالة النص بظاهر مفاده جعلت منه موضوعا مستهلكاً يكاد يعتقد المرء أن كل ما قيل في هذا الباب لم يترك مجالا لأحد بأن يضيف شيئا، وأن المسألة لا تحتمل كلاما زائداً، وإلا كان تكرارا

للمكرر، وهي مع ذلك تبقى بلا حل رافع للنِّزاع. إلا أني وجدتُ أو على الأقل هذا ما آمله، أن هناك ما يمكن أن يضاف ويكون مفتاحاً لرفع جلسة الخصام بكشف ما يتوسط بين إفراط هذا وتفريط ذاك. ليكون بعد ذلك مقصداً للصادقين الجادين، لا المجادلين الذين اعتادوا أن يقتاتوا على موائد النِّزاع والعراك.

ولكن بما أن مقام الخطاب يفرض الابتعاد عن التفصيل والاستقصاء، فإن كلامي سيتَّشح بالاختصار مراعاةً لواقع الحال، وسأركِّز على المفاصل الأساسية فقط، ساعياً إلى ألا يُخلَّ ذلك ببرهانية الطرح، أو على الأقل هذا ما سأحاول القيام به.

بدايةً علينا أن نحدِّد المطلوب، وهو، هل كل حكم للعقل مقدَّم على كلِّ نص شرعي أم لا؟ ومطلوبنا كأيِّ مطلوب، مردَّدٌ بين النقيضين، ومع صدق أحدهما يكذب الآخر بالضرورة.

ثم إن في مطلوبنا موضوعاً، وهو (حكم العقل)، ومحمولاً وهو (مقدم على كل نص شرعي)، وهذا المحمول مركب من معنى نسبيّ وهو التقدم، وأحد أطرافه وهو النص الشرعي، أما الطرف الآخر فهو موضوع المطلوب. والمراد من التقدم هو التقدم في الأخذ به للحكم على الواقع، الذي شأنه أن يُعتقد. والمراد من النص الشرعي هو القول الصادر عن جهة معصومة عن الخطأ والمتمثِّلة بالنبي أو الوصي صلوات الله عليهم أجمعين.

وبملاحظة ذلك يظهر أن مطلوبنا مركَّب في الحقيقة من مطلوبين وليس مطلوباً واحداً. أما المطلوب الأول فهو هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟ والثاني: هل كل نص شرعي مطابق المفاد للواقع أو لا؟ فإذا ما ثبتت المطابقة للواقع لكلٍّ منهما، امتنع كون المثبَت من خلال أحدهما مغايراً للمُثبَت بالآخر

طالما أن لكلٍّ منهما حكم على ذلك الموضوع. وإذا ما ثبتت فقط لكل أحدهما، كان هو موضوع الاعتقاد طالما أن موضوعه هو الواقع في ظرف انكشافه. فإذا لم تَصدق الكليَّة لأي منهما، صدق السلب الجزئي لمطابقة الواقع عن كليهما؛ وبذلك يصير عندنا مطلوبان آخران، وهما: هل بعض أحكام العقل مطابقة للواقع أو لا، وهل بعض النصوص الشرعية مطابقة للواقع أو لا؟ فإن صدق كلاهما، امتنع تنافي المثبَت في كل منهما في ذلك الجزء الذي يطابقان الواقع فيه. وإن كان المثبَت في كل منهما أمراً آخر كان كلٌّ منهما مصدراً للمعرفة في الجزء الذي اختص في مطابقته للواقع، وليس مصدراً للمعرفة فيما عداه. وأما مع كذب كلا الجزئيتين فيصير البحث لغواً، بل ممتنعاً.

المطلوب الأول: هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟

فلنعمد إلى مطلوبنا الأول وهو هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟ فههنا موضوع، وهو حكم العقل، ومحمول وهو المطابق للواقع، وبما أن الحمل أو سلبه ليس بيِّناً بنفسه، فلابدَّ من البحث عما يسوّغ الحمل أو سلب الحمل، وذلك بالعثور على الحد الأوسط الموجب لتشكيل القياس البرهاني على المطلوب، ومن هنا علينا أن نرجع إلى ما نعلمه عن كل من موضوع المطلوب ومحموله. ولابدَّ أن يكون ما نعلمه إما بيِّناً بنفسه صدقه، وإما مبيَّناً بتوسطه. فإذا لم يكن عندنا عن الموضوع والمحمول معلومات بينة الصدق أو مبينة، فإن الإجابة عن المطلوب تكون فاقدة لمسوّغها، وتمتنع معرفة الجواب ريثما تحصل عندنا، كما هو الشأن في أي مطلوب.

ومن هنا، فلابدَّ أن يكون عندنا علم بعلاقة الموضوع بالحد الأوسط، علماً بيِّناً أو مبيَّناً، وكذلك بعلاقته بالمحمول. فإذا ما كان عندنا هذا النحو من المعلومات، كان علينا أن نرى نحو العلاقة التي نعلمها بين الحد الأوسط وموضوع

المطلوب من جهة، وبين الحد الأوسط ومحمول المطلوب من جهة أخرى؛ فننظر، هل نحوُ العلاقتين يسوِّغان لنا العلم بالعلاقة بين موضوع المطلوب ومحموله، أو لا؟ وبالتالي لابدَّ أن يكون عندنا علم بأنحاء العلاقات الممكنة بين الحد الأوسط مع كل من طرفي المطلوب، وأي منها يسوغ العلم بالمطلوب؟

والنتيجة هي أنه إذا كانت علاقة الحد الأوسط بموضوع المطلوب بيِّنة الصدق بنفسها، أو مبيَّنة، وعلاقته بمحمول المطلوب كذلك، ثم كان نحو كلا العلاقتين مسوِّغا للعلم بالعلاقة الثالثة، والتي هي بين طرفي المطلوب، فحينئذ، فإن علمنا بالمطلوب سيكون صادقاً، لأنَّه نشأ عن معلومات صادقة في نفسها من جهة، ونحو ارتباطها مسوِّغ للعلم الصادق بالمطلوب من جهة أخرى، وفرض خلافه تناقضٌ محال.

وبناء عليه، فلابدَّ أن يكون عندنا علم بأنحاء العلاقات المسوِّغة وما يشتبه بها فيُضلِّل، ثم علم بأنحاء المعارف البينة الصدق وما يشتبه بها فيضلل. فإذا ما حصلت معرفة كلا الأمرين بنحو كلِّي، ثم صار عندنا مطلوب ما، وعثرنا عليهما في المطلوب، كان العلم بالمطلوب صادقاً بالضرورة، وإلا لزم إما عدم كون العلاقات مسوِّغةً حقاً، وإما عدم كون المعلومات صادقة في نفسها حقاً، وكلاهما تناقض مع الفرض كما أشرت.

أما أن هناك معلومات بيِّنة الصدق فهذا بين بنفسه، ومنكره يمتنع عليه أنّ يطلب العلم بأي شيء فضلاً عن أنْ يعلم به، هو مناقض لنفسه في إنكاره. وأما أنّ هناك ما يشتبه بها مثل الوهميات والانفعاليات، ويلزم تمييزها عنها، فهذا أيضاً مقرر في محله. وأما أنّ هناك علاقات مسوغة وأخرى غير مسوغة فهذا أيضاً من مصاديق المعلومات البيِّنة الصدق بنفسها، وقد بُيّن كل ذلك في علم المنطق في قسْميه الصوري والمادي. وأما أنّ كل موضوع فإننا نملك عنه

معلومات بيِّنة الصدق، فهذا ما لا يمكن الحكم به قبل معاينة الموضوع، إذ ليس لدينا علم بأن كل موضوع فلابدَّ أن يكونَ لدينا علم عنه بنحو بيِّن بنفسه، وبنحو مسوِّغ للعلم بالمطلوب، بل يعلم ذلك في كل موضوع، موضوع على حدا، عند مواجهته، فإن وجدنا أننا نملك عنه بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل معرفة بيِّنة ومسوِّغة، علمنا حينها بأنه يمكننا أن نعلم من خلالها ما يتبيَّن بها من المطلوبات، وإلا فلا، بل ندرك عجزنا بالوجدان دون الحاجة إلى مرشد ودال.

ومن هنا وبالرجوع إلى مطلوبنا، وهو أنه هل كل حكم للعقل مطابق للواقع أو لا؟ فإننا ننظر في الموضوع وهو حكم العقل، فنجد أن كل ما ذكرناه عن عملية تحصيل المطلوب وشروطها، لم يكن إلا بياناً لكيفيَّة الحكم العقلي بالنحو الذي يجعل من حكمه مضمون الصدق، فمتى ما كان قيام العقل بفعل الحكم ناشئاً من تطبيق المعايير التي ذكرت، كان حكمه مطابقاً للواقع بالذات، ومتى ما كان مخلاً بذلك لم يكن مطابقاً كذلك. ففعل العقل في المعقولات، ليس يجب أن يكون بالنحو الناشئ عن تطبيق المعايير الضامنة لصدق حكمه، بل قد يكون وقد لا يكون، فإذا ما أردنا أن يكون ناشئاً عنها، فلابدَّ أن تكون معلومة، فإذا علمت، ثم روعيت في مواجهة أي مطلوب، كان بإمكاننا معرفة إن كان المطلوب قابلاً للعلم بالعقل أو لا؛ وإذا ما كان كذلك، كان المعلوم من خلاله صادقاً بالضرورة.

ولكن هل مراعاتها متفرِّعة على العلم بها، أم أن العلم غير كاف لمراعاتها؟ وهنا إذا نظرنا إلى مطلوبنا وهو هل المعرفة الكلية كافية لمراعاة تطبيق معايير الحكم الضامنة لصدقه أو لا؟ ونظرنا إلى المحمول هو (كافية لمراعاة تطبيق معايير الحكم) ورجعنا إلى ما نعرفه عنه بنحو بيِّن، وجدنا أن المراعاة للمعايير فعل من

أفعالنا الاختيارية، وبالتالي يجري عليها من حيث هي فعل اختياري، ما يكون من صفاته الخاصة به، وبما أن الفعل الاختياري يصدر طِبقاً للمعرفة الحاضرة بالفعل حين الفعل، ويسهل أو يصعب حضورها بالفعل حين الفعل تبعاً لمدى وضوح المعرفة ومدى أُنس الإدراك بها، ومدى انتفاء موانع ومزاحمات حضورها، فإذاً، لن تكون المعرفة الكلية بمعايير ضمان مطابقة الحكم للواقع كافية بمراعاتها، بل لابدَّ من أن تكون حاضرة بالفعل حين مواجهة ما تنطبق عليه بأن تنتفي موانع ومزاحمات حضورها، التي هي موانع ومزاحمات عامة لكل فعل اختياري، ولكل تطبيق لمعرفة كلية على كل مورد عمل اختياري، كما في كل صناعة أو حرفة.

فالعارف بقواعد النِّجارة لا يصير نجاراً بمجرد ذلك، بل بعد أن يصير حضور تلك المعرفة حين ممارسته للنجارة فعلياً سلساً، فلا يغفل عن شيء من الضوابط في مراحل العمل، ولا يسمح لأفكار أخرى أن تزاحمه وتغفله، بل يقدم على عمله حيث يكون فارغ البال، وإذا ما اضطر لغير ذلك، لم يثق بعمله بل أعاد الفحص حيث تزول الموانع والمزاحمات ليعرِض ما سبق إنجازه على المعرفة الحاضرة بالفعل دون ممانع أو مزاحم.

وبالجملة إن ممارسة العقل لعمليَّة الحكم طبقاً للمعايير الضامنة لمطابقة حكمه للواقع تتوقف على أزيد من المعرفة الكلية بها، أي على أن يصير استحضارها حين الممارسة فعلياً. وتحقيق هذا الأمر لا يتوقف على معرفة زائدة، ولا على معيار آخر، بل على جعل الإدراك مأنوساً بها مالكاً لاستحضارها كما هي حين مواجهة أي مطلوب في جميع مراحل فحصه عنه، وهذا ما لا يحصل إلا بالممارسة والدُّربة، كما هو الحال في كل حرفة وصناعة عملية، بل في كل ملكة من ملكات الأفعال الاختيارية.

ومن هنا إذا لاحظنا أنّ (حكم العقل) في المطلوب له حالتان يتردد بينهما، وأن أحداهما هي كونه ناشئاً عن معايير ضمان مطابقته للواقع، فإذا ما جعلنا موضوع المطلوب مقيداً بها فإن محمول المطلوب سيكون متضمناً بالمباشرة في الحيثية المقرونة بموضوع المطلوب، ولذلك يكون مطلوبنا هو هل كل حكم عقلي مطابق للواقع أو لا؟ قد علم جوابه بالإيجاب، على أن يلحظ الحكم العقلي من الحيثية المتضمنة للمحمول. ثم وإذا ما فهمت كيفية تحقيق المراعاة كما بَيَّنت، لم يعد مجال للشك في المطلوب من جهة نفسه أو من جهة تحقيق مصداق موضوعه. أي كانت كل من كبرى مطابقة الحكم العقلي للواقع، وصغرى كون الممارسة الحاصلة هي كذلك، معلومان بالفعل. ولكن وكما هو الحال في أي صنعة أو حرفة لا يكون العالم بمطابقة العمل المأتي به لقواعده إلا من هو عالم بتلك القواعد ومالك لحضورها الفعلي عنده، أي ذو الملكة القادر على معرفة المطابقة بسلاسة، أو العالم غير ذي الملكة بأن يتكلف استحضار القواعد ومقارنتها بالعمل المأتي به.

ومن هنا لا يمكن لمن لا يعرف معايير ضبط فعل العقل ليكون مطابقاً للواقع في حكمه، أو لمن يعجز عن ضبط ذهنه في عملية استحضارها حين العمل أو فحص العمل، أن يكون حكَماً وقيِّماً على العمل، بل سيبقى العاجز، فضلاً عن الجاهل، ناظراً نظرة المتردد والشاك والمضطرب إزاء كون العمل المأتي به مطابقاً للمعايير المطلوبة أو لا، وهذا أمر بيِّن بنفسه، ويظهر بجلاء من خلال التتبع التنبيهي للأمثلة الكثيرة في المهن والحرف الإنسانية.

وبالجملة، قد تبين لنا أنه ليس كل حكم للعقل مطابق للواقع، بل بعضه وهو الحكم الناشئ عن معايير ضمان مطابقة الحكم للواقع، وبالتالي كل حكم عقلي ناشئ عن هذه المعايير يكون مطابقاً للواقع بالضرورة. ومعرفة النشوء لا

تحتاج إلى معيار زائد، ولا هي عصيَّة على الضبط بل حالها حال كل الصناعات والحِرف.

المطلوب الثاني: هل كل نص شرعي مطابق المفاد للواقع أو لا؟

وإذا فرغنا من المطلوب الأول نأتي على المطلوب الثاني وهو هل كل نص مطابق للواقع أو لا؟ ولنعمد إلى تحليل المطلوب لنستعرض ما نعرفه عن طرفيه ونرى إن كنا نملك مسوّغ العلم بالجواب. فههنا موضوع هو النص الصادر عن المعصوم، ومحمول وهو المطابقة للواقع. ولنعمد إلى الموضوع لننظر فيما نعلمه عنه، فعندنا النص، وهو قول، وعندنا صدور النص عن المعصوم، أما الصدور فالعلم به ليس بيِّناً بنفسه دائماً، بل قد يكون كما في صورة السماع المباشر، وكما في صورة النقل المعلوم فيه انتفاء موانع النشوء عن الواقع والمتوفر على مقتضيه. وقد لا يكون كذلك. أما المعصوم فالعلم بالعصمة ليس أمراً بيِّنا بنفسه بالحس أو التجربة أو الوجدان أو أوليات العقل وما في حكمها، بل لا بدَّ من الدليل، والدليل لا بدَّ أن يكون متوفراً على معايير الحكم التي سبقت الإشارة إليها وهذا أمر فرغ عنه في مقام آخر، ولا خلاف عليه بين أنصار كلا الدعويين بل التسليم به شرط لقيام الدعوى من كل منهما.

وهنا نأتي إلى النص الصادر عن المعصوم، وننظر هل كل ما يصدر عن المعصوم يكون مطابقاً للواقع أو لا؟ وليس السؤال هنا عن أن المعصوم يخطئ أو لا، فهذا معلوم بنفس قولنا معصوم. بل السؤال هو هل المعصوم في إخباره يتوخى بيان الواقع دائماً كما هو أم لا؟ وحتى نعرف الجواب، فعلينا أن نحلل أجزاء المطلوب. فحيث إننا نتكلم عن الإخبار، فهذا يعني أن هناك متلقٍّ، فههنا فعل، ومحل لذلك الفعل، والفعل الصادر عن المعصوم فعل حكيم كما هو بيِّن بنفسه، والفعل الحكيم يراعي خصوصيات محل فعله ويحدد من خلالها الغرض القابل

للإيجاد من قبله، فقابليَّة المحل دخيلة في تحديد خصوصية الفعل الذي يوجد فيه؛ وبما أن الفعل الذي نتكلم عنه هو فعل الإخبار، وتحقق غرض الإخبار يحتاج إلى فهم ووعي من قبل المتلقي حتى لا يكون لغواً، فلابدَّ أن يكون المخبَر عنه قابلاً للفهم بحسب حدود قابليَّة المخاطب. وبما أن الفهم والوعي متفاوت، ثم إن تفاوته على مراتب، إذ قد يكون بنحو يَقْصُر عن تحصيل الحكم الحقيقي كما هو بخصوصياته ومناشئه، وقد يكون بنحو يقْصر فيه عن فهم الخصوصيات والمناشئ دون أصل الحكم، وقد يكون بنحو يقدر فيه على فهم جميع ذلك. وأيضاً وبمقتضى حكمة المتكلم ودوره الإرشادي، فإن الظروف والأحوال الاجتماعية والفكرية السائدة قد تلعب دوراً في تحديد ما شأنه أن يركز عليه من أمور، وما يخفيه وما يظهره، وقد تكتسب ألفاظ معينة خلال تلك الظروف والأحوال معنى محدداً، وتوجب أن يُقصد من المتحاورين ويَعنيه المتكلم الحكيم، ثم يَعرض بعد ذلك أنْ تزول تلك الظروف ويزول ذلك التعيين.

وبالجملة، هناك عدة جهات يتعيَّن لِحاظها عند مواجهة أي نص، وذلك لمعرفة إن كان المتكلم في مقام بيان الواقع كما هو، أو بالنحو المناسب لحال مخاطبه بحسب حدود قابليته وفهمه، أو بحسب الظروف المحيطة، أو بحسب الغرض الأهم اللازم مراعاته، نزولاً عند مقتضى الحكمة بالقيام بدور الإرشاد أو التعليم أو التحفيز. فقد يكون المخاطب ممن شأنه أن يخاطب بالتمثيل والتشبيه المقنع له بحسب قدره، وقد يكون ممن شأنه أن يعطى الحكم مجرَّداً أو معلَّلاً بأسباب مقنعة غير برهانية، وقد يكون ممن شأنه أن يعلَّم تعليماً بأن يعطى الحكم عن أسبابه وموجباته كما هي. بل وبما أن جملة من الأحكام الاعتقادية يكون مبدأ لأحكام عملية، أو مؤثراً على مقام العمل، فإن حال المخاطب قد يكون بالنحو القابل للتحرك عن معرفة بالواقع كما هو، وقد يكون

قاصراً عن أن تكون المعرفة بالواقع محركة له أو محفزة على العمل، وبالتالي يكون مقتضى الحكمة إخفاء الواقع كما هو عنه، والاقتصار على المقدار الحافظ لاستقامته.

هذا كله من حيث تحديد علاقة الخطاب بالواقع، استناداً إلى غرض المتكلم المستند إلى حدود قابلية مخاطبه وطبيعة المسؤول عنه، والظروف المحيطة بالسؤال.

هذا ومن جهة أخرى، فبما أن النص نص معصوم، فإثبات كون النص له لا يقتصر على ملاحظة حيثيات النقل فقط كي يحكم بصدوره أو عدم صدروه، بل لابدَّ من ملاحظة مضمون المنقول عنه، بحيث متى ما كان معلوم المنافاة مع العصمة كان ذلك ملغياً لإمكان صدوره عنه على نحو الإرادة الجدِّية. وبما أن بطلان المنقول بكونه كذباً، أو خطأ لا يمكن إسناده إلى المعصوم (عليه السلام) من حيث كونه في مقام بيان الواقع، فهذا يعني أن ما يكون معلوماً كذبه وعدم صحته لا يمكن أن يحمل كلام المعصوم (عليه السلام) عليه من حيث هو في مقام بيان الحقيقة، فإما أن لا يكون صادراً أصلاً، وإما أن يكون في البين داع آخر موافق لمقتضى الحكمة. وبما أن للعقل أحكاماً تطابق الواقع بالشروط المتقدمة الذكر، فهذا يعني أن ما كان معلوماً عند العقل أنه باطل لا يمكن أن يحمل عليه كلام المعصوم (عليه السلام)، بل يكون بطلانه بحكم العقل قرينة لبية على عدم الصدور إما مطلقاً أو بداعي بيان الواقع كما هو.

ولكن هل يمكن أن يكون مضمون النص فوق طور العقل، أي بأن يكون مما لا سبيل للعقل للبتِّ فيه؟ فهذا ما يتبيَّن بملاحظة ما تقدم في المطلوب الأول، فإنَّ العقل ليس لديه ما يخوله الحكم بأنه قادر على العلم بكل شيء، ولكن مع ذلك فهو لديه ما يخوله الحكم بأن كل ما نافى أحكامه فهو باطل، لأن حكمه

ناشئ عن الواقع متى ما روعيت المعايير، فأحكامه النظرية مرتبطة جوهرياً بأولياته، وأولياته عامة لأن موضوعاتها عامة تصدق على كل ما عداها، وبالتالي تأخذ حكمها بالضرورة، فلا يمكن فرض موضوع غير مشمول بأحكام العقل الأولية، ولا يمكن فرض واقع مناف لأحكامه النظرية لأنها ناشئة عن الأولية.

فإذا فهم هذا الأمر كما ينبغي له أن يفهم، صار حال ما يُدَّعى من أنه فوق طور العقل واضحاً، فإما أن يكون للعقل فيه حكم تفصيلي فيكون الفرض متناقضاً، وإما أن لا يكون له فيه حكم تفصيلي، ولكن مع ذلك فهو يملك حكماً عاماً بأن أي حكاية تفرض عن ذلك الواقع لابدَّ أن تكون منسجمة مع أحكامه الأولية العامة والنظرية المبنيَّة عليها؛ ولذلك لا يصح فرض ما هو فوق طور العقل بنحو مخالفاً لها، بل إذا كان المفروض مخالفاً نفى العقل كونه أمراً واقعياً وتفسيراً حقيقياً لذلك الموضوع الخارج حاله عن حدود العقل. فالعقل وإن كان متوقفاً في الحكم التفصيلي على ذلك الواقع لأنه لا يملك مبادئ الحكم عليه تفصيلاً، إلا أن ما يُدَّعى أنه حكاية عنه، إذا كان مخالفاً لأحكام العقل الأولية أو النظرية الأخرى، فإن العقل يحكم ببطلان المدعى ويبقى متوقِّفاً في حقيقة ذلك الواقع.

ومن هنا إذا لم يكن الأول، ولا كان المدَّعى المفروض، معلوماً أنه مناف للأحكام العامة أو ليس منافياً، فلا يكون ما فُرض من معنىً على أنه فوق طور العقل، قابلاً للنسبة إلى المعصوم، إلا إن كان طريق إثبات صدوره على نحو الإرادة الجدِّية، موجباً لذلك. ولكن بما أن عدم مخالفة قول المعصوم لحكم العقل يدخل في مقدِّمات إثبات أحد أمرين: إما أصل الإسناد إلى المعصوم، وإما أصل الإرادة الجدية للمفاد المفروض أنه فوق طور العقل، فإذاً لن يكون ما فرض أنه كذلك مالكاً لشأنيَّة الإسناد إلى المعصوم على نحو أنه مقصود له جداً، وبالتالي يمتنع فرض ثبوت الحجية لمفاد يدعى أنه فوق طور العقل، بل يبقى في خانة المتوقف فيه.

ومن هنا، إذا كان العقل والحال كذلك متوقِّفا في نسبة المفروض إلى المعصوم، فلا مجال لفرض التعبد الاعتقادي به؛ لأن التعبد الاعتقادي بما يتوقف العقل في نسبته إلى المعصوم صدوراً أو قصداً، يكون إخراجاً لمحل الاعتقاد عن التبعيَّة للعقل في أحكامه، وهو قبيح لمنافاته لكمال الإنسان المرْعيِّ بالذات؛ لأن كمال التعقل بصيرورة الاعتقاد منبثقاً في طول حكم العقل سلباً أو إيجاباً، وصيرورة الشك والتردد تابعاً لتوقف العقل عن الحكم، لا بأن يكونا خاضعين لما لا يرى العقل له حجية في إثبات الواقع أو في التشكيك به. بل بما أن كمال العاقل بأن يحكم بالحق من طريقه، ويعتقده تبعاً لذلك، فإن فقد الطريق موضوعٌ لتحفظ العقل على كماله. وكمال مقام النظر باختياره المطلق؛ إذ يحصل بصرف الحكم الناشئ من طريقه، وبالاعتقاد به، أو بالتوقف؛ ولذلك كان التحفُّظ على الكمال الإدراكي يتمثَّل بأن يسلك طريقه، ويحكم طبقاً لما يعطيه هذا الطريق، ويتحفظ عن الحكم فيما عداه.

والأمر عينه يحصل في مقام العمل والأفعال المؤدِّية إلى كمالات تحصل بتوسطها، ولكن التحفظ في مراعاة الكمال فيها، لا يكون بقصر العمل على المعلوم علماً تاماً أنه مؤدٍ للكمال تفصيلاً. بل إنَّ مقتضى التحفظ على الكمال، هو شمول لزوم العمل على حد سواء: للأفعال التي تكون تأديتها معلومة بنحو تام أو اقتضائي، وتفصيلاً أو إجمالاً، وللمشكوك لا على خلاف العلم الاقتضائي؛ وذلك لأن تحصيل العلم بحفظ الكمال العملي وضمان حصوله لا يكون بصِرْف الإرادة، كما هو الحال في مقام النظر، بل يكون بعد العلم بآثار الأشياء التي تكون متعلقاً للإرادة، وهذا مما لا يعلم (في غير صورة العلم التام) إلا بعد العمل، فيكون موضوع الإرادة والعمل نحو مراعاة كماله العملي شاملاً للمعلوم التام وللاقتضائي: التفصيلين أو الإجماليين، وللمشكوك لا على خلاف

العلم الاقتضائي؛ طالما أنَّ الغاية في مقام العمل ليست فقط جلب المفقود بل حفظ الموجود، وضمان وصول المفقود إن وجد.

بل هذا بعينه ينطبق على مقام النظر في ظرف الفحص عن موصلية طريق ما إلى الحق، لأن فعل الإدراك، هو من جهة ما، سلوك نحو تحصيل كمال ما، وغايته هي الوصول إلى الإدراك الصحيح من طريقه؛ وبالتالي يلزم فحص كل طريق يشار إليه، ويُدعى أنه موصل؛ وبالتالي يلزمه التحرك نحو فحص دليليَّة كل دليل يدَّعى، فإن وَجد دليليته أخذ بمقتضاه، وإلا توقف. ومعرفة ذلك لا تتوقف على أزيد من الفحص، بخلاف مقام العمل. وبما أن كلامنا هنا مخصوص بمقام النظر والاعتقاد، فلنخلِّ الكلام عن مقام العمل إلى محله، حيث فصلت حكم العقل فيه هناك[1] وسيأتي التعرُّض لبعض ما يتعلق به في جواب الشبهتين الثالثة والرابعة.

وبعد كل ذلك يظهر أن جواب مطلوبنا، وهو: هل كل نص مطابق للواقع، أو لا؟ قد أصبح واضحاً، وهو النفي، وأما الصدق الجزئي فصحيح متى ما توفَّرت مقوِّمات الإثبات، وهي تختلف باختلاف الموارد. وقد بان أنّ من مقومات الإثبات العامة: عدم منافاة المنقول لحكم العقل، وبالتالي يكون إثبات النص ومفاده في طول الفراغ عن فحص مضمونه وملاحظة حكم العقل؛ فلا تأتي النوبة للبحث عن التقديم، بل إن موافقة مفاد النص لحكم العقل فيما للعقل فيه حكم خاص أو عام، تقع في سلسلة إثبات أصل الصدور، ومضمون الصادر، وتحديد الغرض منه.

النتائج المترتبة على ما تقدم

بعد أن قمنا بالفحص عن كلا المطلوبين، يتبين لنا على إثر ذلك أنه لابدَّ من الفرز بين النصوص، فيُميَّز ما هو بداعي التمثيل والتشبيه، عما هو إقناع محدود بحدود قابلية المخاطب، وعما هو بيان بداعي التأثير العملي عليه، وعما

هو بداعي التلقين المحض، وعما هو بداعي التعليم. فإذا ميَّزنا ذلك كان كلُّ ما عدا الأخيرين خارجاً عن صلاحية الإثبات للحقيقة والواقع، وأما ما قبل الأخير، فإن إثبات صدوره أو مفاده بنحو تام أو اقتضائي، يأتي في طول الفراغ عن العلم بعدم المنافاة مع أحكام العقل الأولية والنظرية الأخرى، وليس فقط عدم العلم بالمنافاة. وأما الأخير، فإدراك استجماعه لمعايير الحكم يدخل في مبادئ إثبات صدوره، وإذا ما كان مستجمعاً، كان نصاً تعليميَّاً تكون له صلاحية الإثبات للحق والواقع بمعزل عن مصدره، وإن كان مصدره هو المعصوم؛ لأن وساطة النص في إثبات الواقع ليست لخصوصيَّة المتكلم بل لخصوصيَّة مضمونه، فيكون المعصوم (عليه السلام) هنا معلِّماً بالمعنى المنطقي للتعليم، ومن أليق منه بذلك، صلوات الله وسلامه عليه.

ومن هنا يتبيَّن أن النصوص ليست كلها على وتيرة واحدة، وبالتالي كان إطلاق القول بعزل النص عن دائرة الملاحظة في مقام الإثبات اليقيني تفريطاً؛ لأن ما هو تعليمي منها سيكون حاله حال أي استدلال عقلي كان متوفراً على معايير الحكم. ومعرفة اشتماله على المعايير، لا تعني أن مضمونه معلوم من أول الأمر حتى يلغو إفراده بالتمييز؛ بل قد يكون مضمون التعليم غير مسبوق من غير المعصوم فيكون أول من علَّمه. وتصير وظيفة المتلقي أن يفحص مراحل التعليم وخطواته، ليرى إن كانت متوفرة على معاييره أم لا، فإذا كانت متوفرة صحَّ كونه تعليم المعصوم (عليه السلام)، وكان تعليماً منطقياً له القيمة الموضوعية بالذات، كأي دليل برهاني آخر، ويكون الفضل الخاص للمعصوم في تعليمه طالما أنه لم يسبقه إليه غيره. وسيأتي في الخاتمة الإشارة إلى الأدوار الأخرى التي يمكن للنص أن يقوم بها، مع تلخيص لدوره في مقام الإثبات اليقيني.

وإذا تبيَّن كل ذلك يصبح واضحاً أن صلاحية البتِّ بكل ذلك ليست من

شأن كل أحد، بل من شأن من فرغ عن امتلاك ملكة الرويَّة العقليَّة، ولا يحق لغير هذا أن يتصدى ليتعامل مع النصوص الاعتقادية، وإلا فإنَّه لن يرى لما هو داخل في مبادئ إثبات صدور النص ومفاده أي مدخيلة، فيحكم بصدور ما ليس بصادر، ويفهم من النص ما ليس بصادق. ومثل هذا سينظر إلى الأحكام العقلية نظرة تعرِّيها من موضوعيَّتها التي هي أساس قيمتها، فتصير أحكاماً خاصة بأصحابها؛ وعند ذلك تُعْمَل المقايسة التلقائية بين أحكامٍ (مصدرها المعصوم)، وأحكام مصدرها شخص آخر، وسيكون الترجيح من نصيب المعصوم (عليه السلام)، ولن يكون في ذلك أيُّ غرابة[٢]. ولكن طالما أن للأحكام العقلية موضوعَّيتها المتجاوزة لشخص قائلها، وطالما أنها لها الواقعية بذاتها، فإن الكلام عن نسبة ما يخالفها للمعصوم على نحو الإرادة الجدية يصبح لغواً بل ممتنعاً.

شبهات خمس

إنه ورغم ما سقناه خلال العرض السابق، فقد يبقى في خيال كثيرين ونفوسهم أثرٌ لإشكالات مشهورة تحتاج إزاحتها إلى إمعان في البيان والتفصيل، حتى تصير الفكرة مأنوسة وحاضرة بالفعل بتفاصيلها ولوازمها ولذلك سأعمد فيما يلي إلى دفع شبهات خمس:

الأولى: وخلاصتها، أنه إذا لاحظنا الفعل الإنساني في مقام الإدراك فيما يخص حكمه النظري، ولاحظناه مقيساً إلى المطابقة مع الواقع وعدمها؛ فسنجد أنه قابل على التساوي لأن يكون صائباً، وخاطئاً، طالما أن القابلية لكلا الأمرين بينة بنفسها. وبما أن الموضوع ينطبق على كل إدراك، وبانطباقه يأخذ حكمه، فيثبت بذلك أن كل إدراك ممكن فيه الخطأ والصواب، وثبوت الإمكان يعني ارتفاع كلا الضرورتين، فلا مجال لادِّعاء تعيُّن إحديهما، لأن فرضه مناقض لدعوى قابلية الموضوع (وهو الإدراك النظري) لكليهما. وبالجملة، فكل استدلال

هو فعل من أفعال الإدراك لإثبات قضايا غير واضحة في نفسها، ولذا فهو يمكن أن يخطئ ويمكن أن يصيب، وهذا الإمكان على حاله في كل ممارسة استدلالية، فيبقى على حاله عند كل ممارسة، ويكون ادِّعاء اليقين العقلي مجرد حالة نفسية لا قيمة موضوعية لها.

الثانية: وخلاصتها، أن ما يسمَّى بقانون التفكير، فمع التسليم بأنه عاصم عن الخطأ، إلا أن المعرفة به لا توجب صيرورة الممارسة للتفكير صحيحة؛ لأن التطبيق لهذا القانون عرضة أيضاً للخطأ، وبالتالي يحتاج العارف بالقانون إلى ما يعصمه عن الخطأ في التطبيق، وبالتالي إلى قانون آخر يكون هو أيضاً محتاجاً إلى تطبيق، وبالتالي يتسلسل الأمر، فلا يكون لضمان تطبيق القانون وحصول العصمة في التفكير مجال، بل يبقى إمكان الخطأ موجوداً. فالمتوهِّم يفترض أن قانون التفكير يجب أن يكون بنحو يُوجب العلمُ به عصمة الفكر بنحو تلقائيٍّ، وحيث إن ذلك غير ممكن فإذاً يصبح وجوده لغواً.

الثالثة: وهي أنّ دعوى عدم صلاحية الإخبارات الاعتقادية الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) لإثبات الواقع، ودعوى أن التعبُّد بها قبيح لمنافاته لكمال الإنسان النظري، القاضي بكون اعتقاده تابعاً لحكم عقله، كلاهما تقودان إلى نسبة القبيح إلى الأئمة المعصومين (عليهم السلام)؛ وذلك لكثرة ما روي عنهم حول قضايا اعتقادية بداعي جعل المخاطب معتقداً بها. فمع عدم إيجاب إخبارهم لتحقيق موجب الاعتقاد، ومع ذلك كانت منهم بداعي تحصيل الاعتقاد عند المخاطب، فهذا يعني أن المعصوم (عليه السلام) يقود مخاطبه إلى فعل القبيح، وهذا محال.

الرابعة: إن تعليق الاعتقاد على تحصيل موجبه من العقل، يوجب تخصيص الاعتقاد بمن هو متأهِّل لممارسة الاستدلال العقلي، ومن المعلوم أن المتأهلين

لذلك متفاوتون بالشدة والضعف، بل يخرج كثير من الناس عن كونهم قابلين لهكذا نحو من المعرفة؛ وبالتالي فمع كون موضوع الاعتقاد عقلاً هو ما ثبت من طريقه، ومع كون تعديته لغيره منافية لكمال الإنسان؛ فيلزم من ذلك أن يكون كمال كثير من الناس بأن يتخلُّوا عن الاعتقاد بالكلية طالما أنهم قاصرون عن الاستدلال، وبالتالي يكون كمالهم بترك التديُّن والاعتقاد، وهذا بيِّن البطلان.

الخامسة: إن دأب العقلاء فيما لا يكون لهم عنه معرفة تامة من طريقها، وفيما يقصرون عن تحصيل الدليل عليه، أن يقوموا بالرجوع إلى أهل الخبرة في ذلك الموضوع، إذ لو كان كل أحد معلقا لأعماله على تحصيل العلم اليقيني بأنها مؤدية إلى مصالحهم؛ لاضطربت أحوالهم وفسدت حياتهم. فليس كل الناس أطبَّاء، ولا كل الناس خبراء في إنجاز مستلزمات الحياة، بل حتى لو كانوا كذلك، فإنهم في كثير من الموارد مضطرين إلى الرجوع لغيرهم.

وبالجملة فههنا شبهات خمس: الأولى: الانتقال من إمكان الخطأ إلى امتناع تحصيل الصواب. والثانية: الانتقال من عدم كفاية العلم الكلِّي بقانون التفكير لتحصيل العصمة إلى لغويَّة وجوده. الثالثة: الانتقال من وجود الإخبارات الاعتقادية إلى القول بعدم قبح التعبُّد الاعتقادي بها. والرابعة: الانتقال من قصور كثير من الناس عن تحصيل موجب الاعتقاد بنظر العقل، إلى لزوم جعله موضوع الاعتقاد أعمُّ من الثابت بنظر العقل. والخامسة: الانتقال من سيرة العقلاء على الاكتفاء بالأخذ من ذوي الخبرة فيما لا يعلمون مما تتعلق به أمور حياتهم، إلى صحة الأخذ من أهل الخبرة فيما يتعلَّق بالاعتقاد وعدم الحاجة بل عدم إمكان تعليق الاعتقاد على تحصيل الدليل التام. وفيما يلي حلٌّ لكل هذه الشبهات والتي ما كانت لتُعرض لو لوحظت فقرات الاستدلال المتقدم ملاحظة دقيقة:

حلول الشبهات

أما حلُّ الشبهة الأولى، فببيان أنها تنطوي على مغالطة، حيث جعل الحكم المنْصَب على طبيعة الإدراك، شاملاً لأفرادها بما لها من خصوصيات، أي تم تعميم الحكم لكل إدراك طالما أن كل واحد من أنواع الإدراك هو فرد لطبيعته، دون أن يميِّز بين سنخ الفردية وخصوص الفردية، وبالتالي الخلط بين مناط شمول الحكم المنْصَب على الطبيعة لأفراد الطبيعة، ومناط استقلال الفرد بحكمه بمعزل عن حكم الطبيعة. إذ إن أي حكم ينْصَب على الطبيعة فهو ينصب على الأفراد من حيث طبيعتها لا من حيث خصوصيَّتها الفردية، والفرد يأخذ حكم الطبيعة من حيث ما فيه من الطبيعة، لا من حيث ما فيه من خصوصيَّاته الفردية، ولا من حيث الطبيعة المقيَّدة بخصوصياته الفردية، فكلاهما ليس مناط فردية الفرد للطبيعة، ولا مناط شمول حكمها له. ومرجع ذلك إلى أن الحكم المنصب على الطبيعة ليس منصباً عليها بشرط عمومها وإلا لم يشمل أي فرد، ولا منصباً عليها من حيث ذاتها وبالحيثيَّة الإطلاقيَّة، حتى لا ينفكَّ عنها مهما اجتمعت مع قيود أخرى، فهذا أمر زائدٌ على صرف لحاظ الطبيعة؛ لأنه لحاظ لها ولحاظ لكفاية صرف ذاتها لفعلية وصفها.

ومن هنا وتطبيقاً على محل كلامنا، فإن الحكم المنصب على طبيعة الإدراك، وهو أنه قابل للخطأ وقابل للصواب، لا يعني أن كل إدراك، مهما كانت خصوصيَّته فهو قابل لكلا الأمرين، وذلك لأن شموله للأفراد لا يكون من حيث خصوص فرديَّتها، بل من حيث سنخها، ولذلك لا يتنافى ذلك مع كونها محكومة بحكم آخر بحسب خصوصيتها، أي أن يكون إدراك ما معيَّن، صادقاً بالضرورة، ولا يقبل الخطأ بحسب خصوص فرديَّته، وإن كان قابلاً له بحسب سنخه. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن معنى القبول للخطأ والصواب هو أن فعلية الخطأ

والصواب لا تكون لذات الإدراك بما هو إدراك بل بالعرض أي لخصوصية أمر ينضم إليه وبانضمامه يصير ما بالإمكان بالحيثية الأولى بالفعل بالحيثية الثانية، وبالتالي يكون التعبير بالقبول بياناً لخلو خصوصية الإدراك عن موجب تعيين أحد الأمرين، واحتياجه إلى أمر زائد. فإنْ تحقَّق موجب الصحة كان صحيحاً، وإنْ تحقَّق موجب الخطأ كان خاطئاً، ومع تحقُّق موجب أحدهما لا ينطبق الحكم الأول من الحيثية الأولى على الإدراك المقيَّد هنا بموجب الحكم الثاني؛ لأنّ الحكم الأول متفرِّع على خلو لحاظ الإدراك عن لحاظ القيد الموجب لصيرورة أحدهما فعلياً، لا على لحاظ خلو الإدراك عنه، ولا بمعزل عن تقيُّده به أو عدم تقيُّده.

وبالجملة إن الإخلال بمراعاة حيثيَّات الحكم موجب لوقوع الغلط، وهو الأساس الذي تُبنى عليه المسائل المسماة بالمفارقات كمسألة الجذر الأصم، ولذلك يكون حلها بمراعاة ما ذكرت، وهو أمر سبق ذكره من قِبل أبي نصر الفارابي في كتاب الأمكنة المغلِّطة وفي كتاب التحليل، ومن الميرداماد في الأفق المبين[٣].

والنتيجة، لا يتأتّى القول بعد ذلك عن الإحساس بأنه يقبل الخطأ والصواب وبالتالي فلا سبيل للوثوق بأي إحساس، ولا القول عن عملية التفكير بأنها تقبل الخطأ والصواب فلا عاصم للفِكر، ولا القول بأن إخبار الثقة يقبل الخطأ والصواب فلا سبيل إلى اليقين التام أو الاقتضائي بأيِّ خبر مهما كان، وكذلك الحال في كل ما هو من هذا القبيل. وأما من ينتقل من حكم الطبيعة إلى الحكم الفرد ويسري الإمكان من الطبيعة إلى الفرد بحسب خصوصيَّته الفرديَّة فهو واقع في الغلط إن لم يكن قاصداً، وسفسطائيٌّ إن قصد.

أما حل الشبهة الثانية: فيتبيَّن بملاحظة طبيعة الأمور الاختياريَّة، حيث إنّ الفعل الاختياري وإنْ كان في طول المعرفة، إلا أنّ مطابقته للمعرفة ليست متوقِّفة على المعرفة فقط، بل على كون الفاعل ملتفتاً في فعله إلى مطابقة فعله

مع المعرفة؛ إذ المعرفة الحاصلة على نحوين: نحو تكون فيه بالقوة القريبة من الفعل، ونحو تكون فيه بالفعل. إلا أنَّ صيرورة ونشوء الفعل الاختياري عن المعرفة بنحو مطابق لها، منوط بالثاني، أي بالحضور الفعلي للمعرفة حين الفعل؛ فينشأ الفعل في كل مراحله على طبق المعرفة. وهذا أمر متى ما صار تلقائياً سلسلاً للفاعل صار ذا ملكة عمليَّة، أي أنَّه ليس فقط يعرف كيف يفعل، بل ما يعرفه حاضر بالفعل ملتفت إليه بكل ما فيه حين فعله.

ومن هنا فعِلَّة مطابقة الفعل الاختياري للمعرفة هو استحضارها بالفعل حين فعله ونشوئه عنها في كل مراحله. إلا أنّ عملية الاستحضار الفعلي لأيّ معرفة، لا تتوقف على معرفة أخرى، بل تتوقف على تدريب ومراس بحيث يصير حضورها سهلاً سلساً، فلا يصطدم بموانعه وهي موجبات ضدَّه وهو السهو الذي قد تسببه العجلة، أو التعب، وهو أمر سار في كل المهن والأعمال، بلا فرق بين أيٍّ منها. وعمليَّة التفكير ليست شيئاً مغايراً.

ومن هنا فكما كان النجار والطباخ والنحَّات، والموسيقي، والخطاط، والبناء والطبيب، والمحارب وغير ذلك من الأعمال التي هي ملكات مهاريَّة، إنما تصير ملكة بالدُّرْبة والتمرس على تطبيق المعرفة بأنْ تصير حاضرة بالفعل خلال كل خطوة من خطوات العمل، وإذا ما صارت ملكة لم يقع الخطأ إلا لموجب يكون معلوماً ومتداركاً إن كان قابلاً لذلك، فلا يقدم على العمل إلا حيث يكون خالياً من التعب، وإذا اضطر لذلك أعاد الفحص حين يزول تعبه، ولا يتعجل، بل يكون مالكاً للصبر اللازم للوصول إلى غرضه من طريقه المعلوم والحاضر بالفعل عنده حين فعله، بحيث تكون تفاصيل عمله بكل خطواتها حاضرة عنده ماثلاً تطبيقها أمامه؛ فكذلك الحال في عملية التفكير، فإن المعرفة بضوابطها ليست علَّة مستقلَّة لانضباط التفكير بها، بل حضورها الفعلي الدائم

حين الممارسة هو الموجب لذلك. بل كما كانت المعرفة بالأخلاق الجميلة لا توجب صيرورة العارف بها خلوقاً، فكذلك العارف بقانون التفكير، وكما كانت صيرورة الفعل جميلاً منوطاً بحضور معرفته بالفعل حين العمل ـ بلا مزاحم لها بالفعل في إدراكها ـ فيكون العمل ناشئاً عنها، فكذلك صيرورة التفكير صائباً. وكما كانت صيرورة المرء متحلياً بالملكات الخلقيَّة متوقِّفة على صيرورة المعرفة بالأخلاق حاضرة بالفعل عند كل اختيار، لا تنازعها أي معرفة أخرى في جميع أحواله، فكذلك الحال في صيرورة التفكير الصحيح ملكة عندنا وهي المسماة بملكة الروية العقلية.

هذا كله مع كون الممارِس لعمل التفكير صافيَ القصْد، لا يبْغي من التفكير تبرير ما يأنَسه نتيجة شهرة أو عادة، أو تعاطفٍ مع جماعة تتبنَّى فكرة ما أو ترفض أخرى؛ ففي مثل هذه الأحوال يصير الغرض لَيَّ عنق الدليل، ليصير متجهاً إلى ما سبق تعيينه كنتيجة، لا إلى ما شأنه أنْ يَثْبت به.

والنتيجة، فإذا ما روعي كل ذلك، كان الممارِس لعملية التفكير عارفاً بالموضوعات التي تدخل في دائرة القدرة المعرفية عند الإنسان ليبحث عن أحكامها، وبمصادر المعرفة الجالبة لمبادئها الخاصة المخوِّلة له الانطلاق في عمليَّة الاستدلال عليها؛ أي عارفاً بقُدرته وبحدودها، وكيفية تفعيلها. وأما من كان فاقداً لبعض ذلك فضلاً عن كله، واقتصرت معرفته بالمنطق على المصطلحات المستعملة، معرفة مشوَّهة يغرق في محاولة تفهمها مع ما أثيرَ حولها من غبار السفسطة، فمثل هذا سينظر إلى دعوى تطبيق قانون التفكير والاستنتاج السليم في أي قضيَّة نظرةَ متشكِّكٍ، يرى الآراء المطروحة على نسبة متساوية، عاجزاً عن تمييز السفسطة أو الجدل عن البرهان، فيضع الآراء كلها في خانة الآراء الخاصة بأصحابها. ومثل هذا لا يُستغرب منه أن يزهد بعلم المنطق، فيلجأ إما

إلى استقاء أحكامه من كشف شهودي مُدَّعى، أو نصٍّ منسوبٍ إلى من قوله يُرتضى، أو ابتداع طريق آخر، وإما إلى ترك البحث والتفكير واعتبار إدراك الواقع أمراً ممتنعاً؛ فيكتفي بالتواؤم مع المشهور والسائد دون تكبد عناء البحث.

أما حل الشبهة الثالثة: فببيان أنها تنطوي على مغالطة المصادرة على المطلوب، وذلك أن حمل أخبار المعصومين (عليهم السلام) على أنها بداعي تحصيل الاعتقاد من طريق غير العقل ونسبة ذلك إليهم يتنافى مع حكم العقل فيما يليق بالمعصومين، فبدل أن تنفي الدعوى كون الإخبار بداعي تحصيل الاعتقاد، نفت كون موضوع الاعتقاد هو ما كان من طريق العقل وهنا كانت المغالطة بالمصادرة. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ نفي كون الإخبار بداعي تحصيل الاعتقاد لا يستلزم نفي اعتبار الإخبارات ولغويَّتها، بل قد يكون لها داعٍ آخر وهذا الداعي أحد ثلاثة أمور؛ لأنَّه: إما أن يتعلَّق بالاعتقاد نفسه، وإما يتعلَّق بأثر الاعتقاد، وما يتعلق بالاعتقاد نفسه إما أن يكون موجهاً لمن تعتريه موانع الاعتقاد من طريق العقل، وإما لمن لا تعتريه فههنا ثلاث دواعٍ:

الأول: إرشاد العالم بطريق العقل ونتائجه، البريء من موانع الاعتقاد به، إلى أنَّ الدين موافق للعقل، وأنه دين الله؛ لأنه يدعو إلى ما هو حق، فيميِّزه عن باقي الأديان من طريق إبراز موافقته لمقتضى العقل.

الثاني: إعانة من تعتريه الموانع عن الاعتقاد بما يقتضيه العقل وعن ضبط اعتقاده على طبقه، وذلك لأنه حينما ينضمُّ الإخبار عن المعصوم إلى العقل في مواجهة موانع الاعتقاد من الأحكام الوهمية والانفعالية، والمشهورات، يصير ذلك موجباً شأناً للتَّيقُّظ والسيطرة على تأثير الوهميات والانفعاليات والمشهورات

على الاعتقاد. وقد فصلتُ كيفيَّة ممانعتها للعقل في استدلاله، وتأثيرها على الخاصيَّة النُّزوعيَّة في محلِّه[٤].

الثالث: التحفيز على العمل الذي يترتَّب على الالتفات إلى الحكم، عند من يقصر عن حكم العقل أو يقْصُر عن الاعتقاد تبعاً له، أو يقْصُر عن العمل بما يقتضيه، أو كان المخبَر عنه مما يقصر العقل عن البتِّ فيه تفصيلاً. وذلك إذا ما كان للمخبَر عنه أثرٌ عمليٌّ عام أو خاص فيه كمال للإنسان، وبالتالي يكون الداعي إيجاد داعي العمل بما يرتبط بالمخبَر عنه، وإنْ لم يكن نحو الإخبار الواصل موجباً للتصديق اليقيني؛ لأنَّ داعي العمل ليس موضوعه المعرفة اليقينيَّة التامة بما فيه كمال العامل، بل الأعم منها ومن المعرفة الاقتضائيَّة والشك الذي ليس على خلاف الاقتضاء. فالحكم الأوَّلي عند العقل في مقام العمل، هو لزوم مراعاة ما فيه كمال الإنسان، وهذا اللزوم محاكاة إنشائيَّة للنُّزوع التكويني الضروري نحو الكمال، فإذا تعيَّن مصداق الكمال تعييناً ضرورياً أو اقتضائياً، أو كان الكمال مشكوك الزوال أو الفوات لا على خلاف علم اقتضائيٍّ، فإن موضوع العمل متحقِّق، إذ بالعمل على طبقها يضمن معها الحفظ اليقيني لكمال الإنسان المنزوع نحوه بالذات. وبالجملة إنَّ موضوع العمل هو ما يكون معه العلم اليقيني بحفظ كمال الإنسان أو ضمان وصوله على تقدير وجوده، وبالتالي ففي كل مورد يصير ذلك العلم محلَّ تشكيكٍ، فضلاً عن العلم به، يصير ما يزيله موضوعاً للعمل بنظر العقل وهذا أمر فصَّلتُه في محله المشار إليه في الهامش سابقاً.

أما حل الشبهة الرابعة: فببيان أنها أيضاً تنطوي أيضا على مصادرة على المطلوب، لأن عجز شريحة من الناس عن أن تكون متكاملة على وفق كمالها الحقيقي[٥]، لا يلغي تحديد ما هو كمال بحسب حكم العقل، بل يخرجها عن

شأنيَّة الاستكمال به، وبالتالي عن صلاحيَّة أن يكون لها استكمال اعتقادي، ولكن هذا لا يُخرجها عن صلاحية الاستكمال العملي لأن موضوع العمل، كما مر، هو أعم من ذلك، وبما أنَّ الدين ليس اعتقاداً فقط، بل عمل في أغلبه، ويكفي في تحقُّق موضوع العمل ـ عقلاً ـ العلم الاقتضائي بصدق ما يترتب عليه العمل، أو الشك لا على خلاف الاقتضاء، وبالتالي يكفي في تديُّنها هذا القدر، طالما أنها محدودة القدرة بذلك. ومثل هؤلاء وإن كان يحصل لهم اعتقاد من الإخبار مجرداً عن رعاية العقل وضوابطه فذلك يكون لقصور فيهم، وقصورهم لا يغيِّر من الواقع شيئاً، بل يكون مانعاً من كون المطلوب منهم عقلاً أزيد من المراعاة لما يقتضيه مقام العمل، لا أنه موجب لمطلوبيَّة الاعتقاد بالنحو المناسب لقابليَّتهم، بل هذا أمر قهري بحسب خصوصيَّتهم.

أما حل الشبهة الخامسة: فببيان أن فيها ارتكاباً لمغالطة تغيير المطلوب، أو ما يسمى بمغالطة رجل القش، وذلك أن المدَّعى ليس حكم العقل بلزوم محدوديَّة العمل بحدود المعرفة اليقينيَّة، بل المدعى هو لزوم انبعاث الاعتقاد عن الحكم العقلي. وسيرة العقلاء المذكورة ليست في الأمور الاعتقادية، بل في الأمور العملية، بل وكما ذكرتُ في محلِّه، ليست سيرة العقلاء بالذات، أي بما هم عقلاء، إلا متابعة لحكم العقل في مقام العمل، وبالتالي كيف يمكن فرض مخالفة العقل لنفسه. بل موضوع حكم العقل في كل منهما مختلف، وقد نصَصْت على ذلك فيما تقدم. فعمل العقلاء لا يتوقف على العلم اليقيني بترتُّب الغرض على ما يعملون؛ لأن موضوع العمل عند العقل هو الأعمُّ منه كما أصبح مكرراً، بل كيف يكون كذلك وكثير منها غير قابل بذاته لأن يُعلم ترتُّب الغرض عليه علماً يقينيَّاً تاماً، إلا بعد العمل، وأقصى ما يقبله من علم سابق على العمل هو العلم الاقتضائيّ كما فصَّلتُه في محله المشار إليه آنفاً. وبالتالي

فسيرة العقلاء ليست إلا عملاً بحكم العقل في موضوع آخر مغاير لمحل الكلام. بل إن سيرة العقلاء في الأحداث والوقائع والحقائقَ في أخذها ونقلها تقوم على ربط الحكم بمصدره، دون أن يصير معلوماً يقيناً عندهم ودون أن يعتقدوا به، إلا أن يقوم الدليل الموجب للعلم التام بالمطابقة تفصيلاً أو إجمالاً، أو يقوم الدليل الموجب للعلم الاقتضائي بالمطابقة منضمّاً إليه المعرفة بانتفاء المانع عنها حساً أو عقلاً.

الخاتمة

وبعد كل ما تقدم، يتبيَّن أن أسباب النِّزاع ترجع في حقيقتها إلى إفراط وتفريط من قبل المتنازعين، فالقائلون بأصالة النص لم يميِّزوا بين النصوص من حيث صلاحيَّتها للدليلية في مقام الاعتقاد، ولا ميَّزوا بين الشروط النظرية والعمليَّة لمراعاة التفكير السليم، ولا ميَّزوا بين عجز العقل عن الحكم الإيجابي فيما خرج عن ساحة إدراكه وقدرته على الحكم السلبي بنفي واقعيَّة ما خالف مبادئه وأحكامه، ولا ميَّزوا بين صلاحية الأخبار للتحريك نحو العمل في غير صورة اليقين، وحصول الاعتقاد التلقائي بمفاد الدليل غير الصالح للدليليَّة عقلاً؛ نتيجة قصور أو تقصير مع كونه قبيحاً عقلاً. أما القائلون بأصالة العقل، فأكثرهم أهمل التوضيح الجليَّ للشروط العمليَّة لمراعاة التفكير الصحيح، كما أهمل أكثرهم وخصوصاً المتأخّرون الإمعان في تفصيل ممانعات المبادئ الأولى من الوهميات والانفعاليَّات والمشهورات، كما أنهم لم يميِّزوا بين النصوص التعليميَّة وغيرها. وبالجملة إن إفراط دعاة الأصالة للنص في التعامل مع النصوص، وتفريط دعاة الأصالة للعقل في ذلك قد جعلهما متضادّين، ولذلك كان الحل برجوع كلٍّ منهما إلى الوسط الذي يرعى الحق من جميع جهاته دون إفراط أو تفريط.

وهذا كله بالنسبة إلى الموقف من النصوص من حيث حدود حجِّيتها وصلاحيَّتها لإيجاد مسوغ الحكم ومن ثم الاعتقاد، عقلاً، أما بالنسبة إلى دور النصوص على اختلاف مراتبها في إيجاد الالتفات التصوري إلى موضوعات وحيثيات لم يكن ملتفتاً إليها بالفعل، بحيث تجعل العقل في مواجهة موضوعات جديدة، فيضع محمولاتها ضمن مطالبه ليحكم بأحد طرفي النقيض فيها بعد البحث عن المبادئ المناسبة للحكم، فهذا أمر مفروغ عن وقوعه سواء مع النصوص الدينيَّة أو مطلق النصوص المنسوبة إلى أصحاب الآراء والمذاهب الفكرية. والسبب في ذلك أن العقل يملك فقط أن يتعامل مع الموضوع الذي سبق أن التفت إليه، تعاملاً بالنحو الذي يضمن أن يكون حكمه مطابقاً للواقع، لأن العقل لا يملك مستقلاً أن يلتفت إلى كل الموضوعات كائنة ما كانت، فإن التوجه إلى المجهول المطلق محال، فدور العقل يأتي بعد التوجُّه المخرِج للموضوع من حيز المجهول المطلق إلى المعلوم من جهة ما، ولو كان مجرد اللفظ، لا قبل ذلك.

وبالجملة فمضافاً إلى ما سبق وذكرته خلال البحث ـ من أنَّ العقل لا يملك أنْ يحكم بأنه قادر على معرفة أحكام أي موضوع يرد عليه، بل يحكم بأنه قادر على خصوص ما يمتلك عنه مبادئ صالحة للاستعمال في الاستدلال عليه، ومعرفة هذا الأمر سلباً أو إيجاباً تتحقق عند مواجهة كل موضوع من الموضوعات على حدا، ولا يملك العقل معرفة أوليَّة بأنه قادر على معرفة كل موضوع يواجهه ـ فإن العقل أيضاً ليس يملك أن يلتفت إلى البحث عما يجهله جهلاً مطلقاً ليبحث عنه، بل يحتاج إلى الالتفات من جهة ما، مهما تضاءلت حتى يقوم بالبحث. وبالجملة وكما ذكرتُ في محلِّه، إن العقل يحتاج إلى مسوغ الطلب كما يحتاج إلى مسوغ الحكم، ووجود مسوغ الطلب من المبادئ التكوينيَّة الضروريَّة

لعمليَّة الطلب وليس من المبادئ الاختياريَّة. ومن هذه المسوغات المعرفة التصوريَّة من جهة ما بموضوع ومحمول المطلوب، وهذه المعرفة ما لم تكن حاصلة بالذات أي مدركة للعقل بنفسه، فلابدَّ أن تكون بالعرض أي بالغير وهذا الغير قد يكون أي شيء آخر صالحاً لتوجيه الانتباه سواء كان ذلك خبراً يسمعه أو رأياً يطلع عليه أو أحلاماً وخيالات يراها. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن عملية البحث عن البرهان على أي مطلوب تمر بمرحلة جدلية سابقة على مرحلة العثور على البرهان، وهذا النوع من الجدل غير الجدل في مقام المخاصمة والمسمَّى بجدل المقاومة؛ فهذا ليس يجب أن يمر به الإنسان في بحثه عن البرهان، بل المراد من الجدل هنا هو النوع الآخر المسمَّى بجدل المشاورة، الذي يكون فيه الغرض صِرف تقليب وجوه الشيء وتقصِّي جهاته ونسبه وخواصِّه ومقابلاته وخواصها أو مقابلات خواصه سواء فيما بين الإنسان ونفسه أو بينه وبين آخرين، وسواء كان بنحو مبتدَئٍ، أو من خلال الاطلاع المحايد على كافة الآراء الموجودة والمطروحة، والتي قيلت من قبل السابقين حول الموضوع ممن تطرَّقوا له؛ وذلك يكون بغرض التهيئة للمرحلة اللاحقة على هذا التقصِّي وهي المرحلة البرهانية. فإذا تبيَّن هذا يصبح من الواضح البيِّن أن الاطلاع على ما ورد في الأخبار منسوباً إلى الدين يدخل في جملة ما يلزم الاطلاع عليه.

وبعد كل ما تقدم يمكنني أن ألخِّص الدور المعرفيّ للنص في استدلال العقل وذلك في ثلاثة أدوار:

الأول: التعليم، وذلك مخصوص بالنصوص التعليميَّة التي تكون حجيتها بحسب خصوصية مضمونها لا من حيث مصدرها.

الثاني: الإلفات التصوُّري إلى موضوعات عديدة لم يسبق الالتفات الفعليّ إليها، وتكون بذلك موجدة للمسوغ التصوُّري للطَّلب فيعمل بعد ذلك عمله بالبحث عما يمكنه الحكم به عليها انطلاقا مما يملكه من مبادئ صالحة تخوِّله ذلك.

الثالث: تقديم آراء ووجهات نظر حول الموضوعات المختلفة وذلك ينفع الباحث عن البرهان في مرحلة جدل المشاورة السابقة على مرحلة العثور عليه، حيث تُسرِّع عليه عمليَّة التقصي لوجوه الشيء كما هو حال كل الجهود المبذولة من السابقين.

أما بالنسبة إلى الدور الإرشادي والدور التحفيزي فقد مرَّ ذكرهما مجملاً خلال البحث.

أما ادِّعاء الدور التعبُّدي للنص بالاعتقاد، رغم كونه غير صالح للإثبات اليقينيّ لمفاده، فهو قبيح عقلاً رغم كونه هو حال أكثر الملل والأمم. والمجادلة باحتمال وجود كمال فيه زائد على كمال الإدراك، مصادرة على المطلوب وتكرار لنفس الدعوى، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه من دور إرشادي عند من يكون عالماً بحكم العقل، ممانعاً من قبل المؤثرات الانفعالية والوهمية، المانعة عن ثبات الحكم المستدلِّ عليه في نفسه وانعقاد قلبه عليه، فمثل هذا ليس من التعبُّد بشيء كما هو واضح وحلُّه ليس محصوراً بإرشاد النص بل بامتلاك ملكة الروية العقلية كما فصَّلتُه في محلِّه المشار إليه في الهامش سابقاً.

وهذا تمام الكلام، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

(١) القانون العقلي للسلوك، المطلبين الأول والثاني (قيد الطبع).

(٢) قد تعرضت لتفصيل هذه النقطة في المطلب الثاني من القانون العقلي للسلوك (قيد الطبع).

(٣) الأفق المبين، المساقة الأولى، الفصل الثاني، ص: ٩٩. المنطقيات للفارابي، الأمكنة المغلطة في الأغلاط المعنوية المتعلقة بالتقييد والإطلاق، وكتاب التحليل في المواضع المأخوذ من المتقابلات.

(٤) المرجع السابق.

(٥) هذا إذا لم يكن العجز مسببا عن المنظومة التعليمية السائد التي تريد لهم أن يكون أتباعا حمقى، أو عن عدم وجود منظومة تعليمية من الأساس نتيجة للتقصير والإهمال.

ماهية السعادة بين الفلسفة والعرفان والقرآن

الدكتور طلال الحسن

توطئة

السعادة يطلبها الإنسان ذاتياً، وإنما يقع الخلاف في تحديد المصداق، كما هو الحال في الكمال المطلوب، بل إنَّ السعادة هي الكمال المنظور أولاً وبالذات، وإن وقع التفاوت في حدود المصداق، ولذلك فإنَّ طالب السعادة ساعٍ لتحصيل كماله، غير منفكٍّ عن التشوّق لتحصيله؛ لأنه يرى في مطلوبه الخير كلَّه، كما أنه يرى في ذلك تحقيق سعادته.

يقول الفارابي: (أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها؛ فإنما ينحوها على أنها كمال ما؛ فذلك مالا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة)[1].

وهذا ما يجعلنا نتساءل عن حقيقة السعادة، وعن طرق تحصيلها، وكيفية المحافظة عليها.

ماهية السعادة الحقيقية

السعادة غاية كُبرى يقتفي أثرها الجميع، والهدف المنشود، فيُصيبها من كان ذا حظ عظيم، ويُخطئها كل ذي حظ عاثر، فمن لم ينل منها نصيباً، فهو بقدر

فقده في شقاء؛ إذ لا مقصد أسمى في مدارج الكمال من السعادة الحقيقية؛ ولذلك فهي (أسمى ما يتمنى المرء أن يدركها، فهيَ الفضيلة والكمال؛ وينبغي للإنسان ألا يبحث عن السعادة إلا من أجلها مادامت تقترن بالخير وتمام الخلق وأنها أفضل الغايات، كما أنها هي نهاية الكمال الإنساني حيث لا يحتاج الإنسان بعدها لأي شيء)[٢]، ولذلك فالإنسان يجد نفسه مجبولاً على التشوّق لسعادته.

ومن الواضح بأنَّ (كل كمال وكل غاية يتشوَّقها الإنسان، فإنما يتشوَّقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر؛ ولما كانت الغايات التي تتشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة)[٣]، وإنما يتشوَّقها الجميع لأنها كمال وخير في نفسها. والإنسان مجبول على حبّ الخير، فتكون مطلوبة لذاتها؛ ولكن لا يتحصَّل عليها إلا ذوو الخير والكمال من جهة الخير والكمال[٤].

ثم إنَّ السعادة على قسمين، سعادة محدودة الزمان والمكان، فتكون قابلة للزوال، وهي السعادة في الدنيا[٥]؛ وأُخرى مطلقة من حيث الزمان والمكان، أبديّة خالدة لا تداولها الأيام ولا تعصف بها الأحوال، وهي السعادة في الدار الآخرة. والأُولى في مضيِّها خسران ظاهري إلى حين، والثانية في مضيِّها خسران واقعي مُبين؛ قال تعالى:﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (هود: ١٠٦)، والأسوأ منهما من خسرهما معاً، قوال تعالى:﴿لَّهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُم مِّنَ اللهِ مِن وَاقٍ﴾ (الرعد: ٣٤)، وفي قبال ذلك تكون السعادة الحقَّة المُشار إليها بقوله تعالى:﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ (هود: ١٠٨).

إذن، فالسعادة الحقَّة، شرطها الديمومة والبقاء. وحيث إنَّ السعادة في الدنيا قابلة للزوال، فهي على فرض انطباق العنوان عليها مجرد سعادة محدودة مُتوهَّمة

ومحفوفة بالخوف والقلق؛ إلا أنَّ هنالك سعادة دنيوية أُخرى تستحقّ تمنّيها والسعي لتحصيلها، وهي الحياة القنوعة والعامرة بالإيمان والطمأنينة، والتي يُسميها القرآن بالحياة الطيبة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧).

وقد سُئل أمير المؤمنين علي (عليه السلام) عن معنى الحياة الطيبة الواردة في الآية فقال: (هي القناعة)[٦]، فتكون السعادة الدنيوية كائنة في القناعة، وفي دعاء للإمام السجاد (عليه السلام): (واجعلني ممَّن أطلت عمره، وحسنت عمله، وأتممت عليه نعمتك، ورضيت عنه، وأحييته حياة طيبة في أدوم السرور وأسبغ الكرامة، وأتم العيش)[٧]، وفي دعاء آخر له (عليه السلام): (فأحيني حياة طيبة تنتظم بما أريد، وتبلغ ما أحب من حيث لا آتي ما تكره، ولا أرتكب ما نهيت عنه)[٨].

كما أنَّ الحياة الطيبة تُطلق على الحياة النعيم في الدار الآخرة، كما جاء في بعض أدعية عرفة عن الإمام الصادق (عليه السلام): (اللّهُمَّ اجعلني ممن رضيت عمله وأطلت عمره وأحييته بعد الموت حياة طيبة)[٩]؛ بل ورد أنَّ هنالك وفاة طيبة أيضاً، كما جاء في أحد أدعية عرفة أيضاً، عن الإمام الصادق (عليه السلام): (وأحيني حياة طيبة، وتوفني وفاة طيبة تلحقني بالأبرار)[١٠].

إنَّ هذه الحياة الأُخروية الطيبة فيها تكمن السعادة الحقَّة؛ لدوامها، وخلوِّها من المُكدِّرات.

إذن فالسعادة في الدنيا، بالمعنى الثاني المتضمِّن القناعة والأمن والطمأنينة رغم جدوائيـّتها إلاّ أنها مجرد ممرّ محدود بزمان ومكان، تنحسر يوماً بعد الآخر؛ وبذلك يتحصَّل لدينا أنَّ هنالك ثلاثة أقسام للسعادة، الأولى سعادة مُتوهَّمة يعيشها عامة الناس، والثانية سعادة طيبة محدودة في عالم الدنيا، تعيشها القلوب

المؤمنة المطمئنة، والثالثة سعادة طيبة خالدة، وهي الحياة الحقَّة؛ لأنها دار الإقامة العامرة بالسرور. قال تعالى:﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ (فاطر: ٣٥).

ثم إنَّ الحياة الهانئة الطيبة السعيدة في الدنيا؛ وإن كانت محدودة وزائلة إلا أنها مطلوبة عقلاً وشرعاً؛ وبحسب المنطق القرآني، نجد أنَّ هذه السعادة القصيرة لا تنال بدون ذكر الله تعالى، وهذا ما ينمّ عنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه: ١٢٤)، فالذاكر لله تعالى خلو من الضنك، بخلاف المُعرض فإنَّ له معيشة ضيِّقة شاقة، حتى وإن أظهر أنه من أهل الفضل واليسار.

كما ورد أنَّ للسعادة الدنيوية ملامح أُخرى، تتعلَّق بمحلِّ الرزق والصحبة والأولاد، فعن الإمام علي بن الحسين (عليه السلام) أنه قال: (إنَّ من سعادة المرء أن يكون متجره في بلده، ويكون خلطاؤه صالحين، ويكون له وِلْد يستعين بهم)[١١]؛ إلا أنَّ ذلك ـ كما عرفت ـ لا يمثل السعادة الحقَّة القائمة بالديمومة والخلو من الكدورات. فعن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) أنه قال: (حقيقة السعادة أن يختم الرجل عمله بالسعادة، وحقيقة الشقاء أن يختم المرء عمله بالشقاء)[١٢]؛ أي حقيقة السعادة أن يختم حياته بالفوز بالجنة، وحقيقة الشقاء أن يختم حياته بالمكوث في النار، والتعبير عن الحياة بالعمل لأنَّها دار عمل لا حساب فيها، كما جاء في الخبر[١٣].

ومن السعادة الدنيوية أيضاً قصر الرزق على أيدي الأخيار. فعن أبي عبيدة أنه قال للإمام موسى الكاظم (عليه السلام): أدعُ الله لي ألا يجعل رزقي على أيدي العباد. فقال (عليه السلام): (أبى الله عليك ذلك إلا إن يجعل أرزاق العباد بعضهم من بعض؛

ولكن أدعُ الله أن يجعل رزقك على أيدي خيار خلقه، فإنه من السعادة؛ ولا يجعله على أيدي شرار خلقه، فإنه من الشقاوة)[١٤].

وأخيراً أوجز لنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) جملة من مواطن السعادة في الحياة الدنيا بقوله: (خمسة من السعادة: الزوجة الصالحة، والبنون الأبرار، والخلطاء الصالحون، ورزق المرء في بلده، والحبّ لآل محمد (عليهم السلام))[١٥].

السعادة في المنظور الفلسفي

السعادة في الفلسفة، هي الرضا التام بما تناله النفس الإنسانية من الخير، وثمة فرق بين السعادة واللذة؛ فالسعادة حالة خاصة بالإنسان، وأنَّ رضا النفس بها تام؛ في حين أنَّ اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأنَّ رضا النفس بها مؤقت، ومن شرط السعادة؛ أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية، وأن يكون رضاها بما حصلت عليه من الخير تاماً ودائماً، ومتى سمت السعادة إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر أصبحت غبطيّة[١٦].

أو هي في المفهوم الفلسفي العام حالة إرضاء وجودي، قد يكون مادياً أو عقلياً أو وجدانياً، وتترابط هذه السعادة بالخير والعدل، والواجب والعقل، والقلب والجمال، والوجود والفضيلة والكمال؛ كما أنَّ السعادة هي أقصى المراتب التي ينبغي أن تصل إليها الذات البشرية، الكائنة من أجل فرض إنّيّتها وتحقيق وجودها الأنطولوجي (المعرفة الكونية أو الوجودية)، والأكسيولوجي (المعرفة الأخلاقية)[١٧].

بعبارة أُخرى إنَّ السعادة الحقيقية في المنظور الفلسفي الإسلامي ـ بحسب ما يُقرِّره الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن رشد، كما سيأتي ـ تتمثل في طلب الفلسفة والحكمة ومزاولة العلوم المنطقية والنظرية، بقصد الوصول إلى

الحقيقة البرهانية اليقينية الصادقة؛ وبالتالي فإنَّ السعادة العقلية أفضل بكثير من السعادة الجسدية، والرغبات الحسية الدنيئة، المرتبطة بإشباع غرائز النفس، وشهوات الانفعال، وأهواء الذات الخسيسة.

وهذه السعادة الحقيقية، لا تكون بالعزلة عن المجتمع والواقع المُعاش، وهذا ما لاحظه ابن مسكويه، حيث يرى بأنَّ السعادة لا تتم إلا بالاجتماع، والتعاون، والمشاركة في بناء المجتمع، بدلاً من الفرار والهروب إلى الأماكن المنعزلة؛ من أجل الاختلاء والاعتكاف؛ لأنَّ الله تعالى لا يمكن أن يحاسب هؤلاء مادامت أفعالهم معطلة؛ وانطلاقاً من كون المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، فإنَّ الذي يتعارك داخل المدينة، ويساهم في تدبيرها، وبنائها، أفضل من الذي يهرب بعيداً ليتقرب من الله؛ لأنَّ أفعاله غير خاضعة للامتحان والمحاسبة[١٨].

يقول ابن مسكويه في ذلك: (كيف يؤثِر الإنسان العاقل العارف بنفسه، التفرد والتخلي، ولا يتعاطى ما يرى الفضيلة في غيره؛ فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد، وترك مخالطة الناس، وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاوز، وإما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية... ذلك أن من لم يخالط الناس، ولم يساكنهم في المدن، لا تظهر فيه العفة، ولا النجدة، ولا السخاء، ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة، لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها، صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس؛ ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفَّاء وليسوا بأعفَّاء، وأنهم عدول وليسوا بعدول، وكذلك في سائر الفضائل، أعني: أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور. ظن بهم الناس أنهم أفاضل وليست الفضائل إعداماً، بل هي أفعال وأعمال، تظهر عند مشاركة

الناس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب الاجتماعات؛ ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس، ونخالطهم، ونصبر على أذاهم، لنصل منها وبها إلى سعادات أخر؛ إذا صرنا إلى حال أخرى)[١٩].

جدير بالذكر أنَّ اقتران السعادة الحقيقية، بالحكمة والفلسفة، يُمثل اتجاه ورؤية معظم الفلاسفة والحكماء، بمعنى أنهم يرون الفلسفة منبعاً حقيقياً لتحصيل السعادة، وهذا ما دعا الفيلسوف الإغريقي أبيقور إلى دعوة الجميع إلى أن يتفلسفوا ليعيشوا حياة السعادة، فالفلسفة عنده تورث الحكمة، فالفلسفة والحكمة الأبيقورية: (هي مبدأ كل شيء، وهي أعظم خير نعرفه، وهي أصل جميع الفضائل من جهة كونها تُعلِّمنا أنه لا يمكننا أن نكون سعداء، دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين، دون أن نكون سعداء)[٢٠]؛ وعليه فالحكيم الذي بلغ ذروة الحكمة؛ إنما هو القادر على أن يكون حراً في كل الظروف، حيث تكسبه الفلسفة التحرر من الآخرين، ومن الطبيعة، ومن القدر، وتجعله قادراً على أن يملك نفسه بنفسه، وأن يكتفي بذاته وبأصدقائه وبالحياة السهلة الهادئة، التي توفرها له الحكمة)[٢١].

السعادة واللذة الحسية

نظراً للأُنس الشديد بالمادة والحسّ، فإنّ الإنسان يقرن سعادته بذلك، فتجد الملذات الحسية مطلباً واقعياً ومقصوداً أولاً وبالذات، للأعمّ الأغلب من الناس، ولا يكاد يفتر الإنسان في دأبه وطلبه، لأنه غفل عن حقيقة واضحة كالشمس في رابعة النهار، وهي أنَّ الاستغراق في الملذات الحسية، لا يُشبع بطناً ولا يرفع عطشاً، وإنما يزداد الإنسان معها جوعاً وعطشاً، فهي كما جاء في الخبر المروي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): (مثل الدنيا كمثل ماء البحر، كلَّما شرب منه العطشان ازداد عطشاً، حتى يقتله)[٢٢].

ويرى ابن مسكويه أنَّ ربط الحياة بالمتع المادية، والملذات الدنيئة، وإمتاع النفس الحسية، تُشابه إلى حدٍّ كبير ما عليه الحيوانات، التي لا تفقه شيئاً غير إرواء أجسادها وإشباع رغباتها، يقول رحمه الله: (وقد ظنَّ قوم أنَّ كمال الإنسان وغايته هما في اللذات، وإنها هي الخير المطلوب والسعادة القصوى؛ وظنوا أن جميع قواه الأُخر إنما رُكِّبت فيه من أجل هذه اللذات والتوصل إليها؛ وأنَّ النفس الشريفة التي سميناها ناطقة، إنما وُهِبت له ليرتِّب بها الأفعال ويُميِّزها، ثمَّ يُوجِّهها نحو هذه اللذات لتكون الغاية الأخيرة هي حصولها له، على النهاية والغاية الجسمانية... وهذا هو رأي الجمهور من العامة الرعاع وجهّال الناس... وسيظهر عند ذلك أنَّ من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية، وجعلها غايته وأقصى سعادته، فقد رضي بأخسّ العبودية لأخسّ الموالي، لأنه يُصيِّر نفسه الكريمة، التي يناسب بها الملائكة، عبدا للنفس الدنيئة، التي يناسب بها الخنازير، والخنافس، والديدان، وخسائس الحيوانات، التي تشاركه في هذا الحال)[٣٣].

وعليه فقصر السعادة في الطعام والشراب والنكاح، يُلغي بالضمن الامتياز الحقيقي للإنسان، ويُصيِّره حيواناً شرهاً، وهذا ما يعني تحطيم النفس البشرية؛ وجعل قيمتها ما اقترنت به من أمور دنيئة، لا تعدو أن تكون فضلات حقيرة بعد حين، وإنما انكفأ الحيوان على نفسه، ولم يُعمِّر حياةً ولم ينتج فكراً ولا ثقافة، لأنَّ ما يرتاده قرين باللذة الحسية لا غير، فلم يفقه اللذة العقلية والروحية، التي بها ارتقى الإنسان، وصنع المدنية والحضارة. فيكون قصر الإنسان على اللذائذ المادية، إلغاءً لتأريخ الإنسان الحافل بالفضيلة، والإنجازات العقلية، والروحية؛ ومن الواضح بأنَّ الفضيلة العليا، والكمال الأسمى، والسعادة الحقيقية لا تنال باللذات الحسية، والرغبات المادية، وإنما بالعقل السوي، والروح الطاهرة، والنفس الزكية.

قال الفخر الرازي: (إنَّ خيرات الدنيا ليست إلا قضاء الشهوتين، وهو في نهاية الخساسة، بدليل أنَّ الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيه، بل ربما كان أمر تلك الحيوانات فيها أكمل من أمر الإنسان، فإن الجمل أكثر أكلاً، والديك والعصفور أكثر وقاعاً... وممَّا يدل على خساستها؛ أنها لو كانت شريفة؛ لكان الإكثار منها يوجب زيادة الشرف، فكان يجب أن يكون الإنسان، الذي وقف كل عمره على الأكل والوقاع أشرف الناس، وأعلاهم درجة، ومعلوم بالبديهة أنه ليس الأمر كذلك، بل مثل هذا الإنسان يكون ممقوتاً، مستقذراً، مستحقراً... وممَّا يدل على ذلك، أنَّ الناس لا يفتخرون بهذه الأحوال بل يخفونها... وذلك يدل على أنَّ هذه الأفعال لا توجب الشرف بل النقص... فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات؛ وأما السعادات الروحانية، فإنها سعادات شريفة، عالية، باقية، مقدسة، ولذلك فإنَّ جميع الخلق، إذا تخيلوا في الإنسان كثرة العلم، وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية، فإنهم بالطبع يعظمونه، ويخدمونه، ويعدون أنفسهم عبيداً لذلك الإنسان، وأشقياء بالنسبة إليه، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية، بخساسة اللذات الجسمانية، وكمال مرتبة اللذات الروحانية)[٢٤].

كما أنَّ العنصر الثابت في الإنسان، وهو النفس المجردة، يكون هو المعني بتحصيل الكمال له والسعادة الحقيقية، وأما العنصر المُتغيِّر، وهو البدن المادي، فهو في تحوّل مستمر فلا كمال حقيقي له، لأنه يزول تدريجياً مع ما يُطلب له، لِما هو ثابت في محلّه من كون جسم الإنسان يتغيِّر بين فترة وأُخرى، بخلاف العنصر المجرد؛ وهذا هو السرّ في تسليط الفلسفة الضوء على دراسة النفس دون البدن، لأنَّ النفس والشخصية إنما تكون بالوجود المجرد لا المادي.

قال ابن سينا: (تأمل أيها العاقل أنك اليوم في نفسك، هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت

مستمر لاشكَّ في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص... فتعلم نفسك أنّ في مدّة عَشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدّة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزاؤه الظّاهرة والباطنة؛ فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فإنّ جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام؛ فمن تحقق عنده هذا البرهان، وتصوره في نفسه تصوراً حقيقيّا، فقد أدرك ما غاب عن غيره)[٢٥]، فالإنسان أعظم بكثير من عنصر المادة، والوظيفة العضوية البيولوجية فيه.

من هنا يرى هيجل أنَّ الشخصية تنطلق حين تعي الذات نفسها، ولكن ليس وعياً محسوساً محدوداً، وإنما تعيها باعتبارها نفساً مجردة تجريداً تاماً[٢٦]؛ والذي يُسميه بفنومينولوجيا الروح، أي وعي الروح أو النفس[٢٧].

جدير بالذكر أنَّ هنالك فكرة تقول بأنَّ اللذة هي أسمى غايات الحياة، في شؤونها المادية والروحانية بأسرها، فالأصالة إنما للذة، وأما الألم فهو العامل القلق في حياتنا، فالإعراض عنه وتجنبه واجب لأجل صيانة الحياة، وهي فكرة تعود للفيلسوف الإغريقي أبيقور، فهو أول من عرف في تأريخ الفلسفة بهذا الاعتقاد[٢٨]؛ وهذا التفسير الخاطئ، والفكرة الرديئة للذة في معناها الجسمي الصرف وجعلها أعلى الأغراض للحياة، ليبدل الإنسان ـ الذي يحب الكمال حباً عميقاً ويميل إلى الانجذاب نحو العالم اللاهوتي ـ بحيوان يعبد اللذة ويخضع لعواملها وبواعثها، قد دعت الفلاسفة إلى الرد عليها، لكونها من أكبر العراقيل الواقعة في طريق النهوض الإنساني[٢٩].

السعادة في المنظور العرفاني

وفي قبال ما تقدّم من الرؤية الفلسفية للسعادة، نجد أنَّ السعادة الحقيقية في المنظور العرفاني، لا تكون بالأُمور الحسية (الفلسفة المادية)، ولا حتى

بالبراهين العقلية (الفلسفة المشائية)، وإنما تكون بالتحرر من حاكمية الجسد، والاتصال بعالم النور القدسي، وليس هنالك سبيل للوصول إلى هذه السعادة الحقيقية سوى طهارة الروح والقلب وتزكية النفس، ولذلك فمن لم يصل إلى كماله الروحي بالانفتاح على عالم النور والملكوت، فإنَّ روحه ونفسه النازعة لكمالها الحقيقي عند الموت سوف تنتبه إلى القصور، والفقر والنقص الذي لم تخرج منه، ولم تشعر بالألم الحقيقي.

يقول ابن سينا: (وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منا قد تنبهت، وهي في البدن، لكمالها الذي هو معشوقها، ولم تحصّله وهي بالطبع نازعة إليه، إذ عقلت بالفعل أنه موجود، إلا أنَّ اشتغالها بالبدن ـ كما قلنا ـ قد أنساها ذاتها ومعشوقها... عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفء ما يعرف من اللذة التي أوجبنا وجودها، ودللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة... فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر؛ أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة الملابسة في وجه الحسّ من الشعور به فلم يتأذَّ، ثم عرض إن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم. وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدَّاً من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألذ وعرض للحال الأشهى؛ وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر، فطالع اللذة العظيمة دفعة؛ وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تُشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة، وهي أجمل من كل لذة وأشرف، فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة)[٣٠]؛ ولذلك فهو يرى بأنَّ العارفين أصحاب النفوس الكاملة، هم انفكوا عن الشواغل وتجرَّدوا عن الشوائب المادية، وهم وحدهم الذين خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة

العليا[٣١]؛ فيقرن السعادة الحقيقية بالتخلص من الدنيا، وشواغل الحياة وهموم العاجلة، وأن الملاذ الأخير والحقيقي لنيل الفضيلة والكمال والسعادة المطلقة، يكمن في التفرد والزهد[٣٢].

ولعل الإمام الغزالي هو الأبلغ في إبراز هذا المعنى، من خلال عرض تجربته العرفانية التي خاضها في أُخريات حياته، وفيها فائدة جليلة لأهل العلم، حيث يقول: (قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكفّ النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتّجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق؛ ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي ـ وأحسنها التدريس والتعليم ـ فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة؛ ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة... لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جلد الشهوة حملة فيفترها عشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل!... وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات، أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به، إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق... فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة

النبوة... وبالجملة: فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها ـ وهي أول شروطها ـ تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟!... حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين... فهذا هو الإيمان القوي العلمي)[٣٣].

وإلى هذا المعنى في السعادة القلبية النورانية ذهب ابن عربي في فصوصه (فص حكمة قلبية)، حيث يرى أنها لا تُدرك بالحس والعقل، وإنما بأُمور ثلاثة، وهي: القلب، ووجدان العارف، ورؤيا الولي الصالح؛ فالسعادة الحقيقية حصيلة تجربة العارف القلبية، واستحضار الباطن، والتغزل بالذات المعشوقة[٣٤]؛ بل ذلك هو مذهب الحكمة الإشراقية، والعرفاء الشامخون قاطبة، ابتداءً من السهروردي فما دون؛ حيث يرون أنَّ السعادة الكلية لا تتحقق إلا بالكشف والوصال والتجلي؛ وأنَّ السالك الواصل هو الوحيد الذي (وجد العسل بعد العلقم، وتروح بنسمات الفضل، وبرز من مضيق المكابدة على متسع المساهلة، وأونس بنفحات القرب، وفتح له باب من المشاهدة، فوجد دواءه وفاض وعاؤه، وصدرت منه كلمات الحكمة ومالت إليه القلوب، وتوالى عليه فتوح الغيب، وصار ظاهره مسدداً وباطنه مشاهداً)[٣٥].

السعادة في المنظور القرآني

ولكننا نسأل: هل اللذة الحسِّية مطلوبة وينبغي تحصيلها؟ وهل هي جزء مهم من السعادة المنشودة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هي الحدود المطلوبة منها أو المسموح بها، بما لا يتعارض مع تحصيل الكمال الحقيقي؟

وهنا نودّ عرض الرؤية القرآنية للسعادة، انطلاقاً من تحديد الموقف من اللذة الحسية، بين المطلوبية، والغاية، والهدف، فالصحيح هو أنَّ اللذة الحسية

مطلوبة، وأنها جزء مهم من السعادة التي يصبو إليها الإنسان، وأما الدليل على ذلك فهو أنَّ عدم تحصيلها يعني الخروج عن الفطرة الإنسانية، في ضرورة الطعام والشراب والنكاح في حفظ النوع الإنساني، وفي غلق أبواب الأمراض النفسية الخطيرة، التي تنتج عن الرهبنة غير الشرعية، والانقطاع عن الطعام؛ وهذا الأمر وجداني لا حاجة لنا فيه إلى برهان آخر أو دليل.

أضف لذلك فإنَّ القرآن الكريم والسنة الشريفة، لم يمنعا من تحصيل اللذة الحسية، بل دعيا لها ضمن ضوابط لابدَّ من الالتزام بها، ولنتأمل في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: ٧٧)، ففي الآية دستور كامل للتعاطي مع اللذائذ الحسية مطلقاً، حيث تُثبت أنَّ هنالك نصيباً لا بدَّ من تحصيله، وهذا النصيب يكمن في المأكل والمشرب والنكاح، والنصيب الدنيوي هو أن يأخذ الإنسان المسلم منها ما يكفيه[٣٦]، وما جاء في الحديث عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في تفسيره للآية قال: (لا تنس صحتك، وقوتك، وفراغك، وشبابك، ونشاطك أن تطلب بها الآخرة)[٣٧]، لا يتنافى مع ذلك، بل هو منسجم تماماً معه، فحفظ الصحَّة والقوة والنشاط لا يكون بغير الاستفادة من الأُمور الملازمة للذة الحسية، من مأكل ومشرب ونكاح.

نعم، ينبغي قصد اللذائذ الحسية بداعي حفظ النفس وتحصيل القوة، بغية إدامة العمل للآخرة، فيكون تحصيل الآخرة أولاً وبالذات، وتحصيل اللذائذ ثانياً وبالعرض، ووفقاً للقاعدة العقلية المنطقية القائلة: (كل ما بالعرض ينتهي إلى ما هو بالذات)[٣٨]، فإنَّ تحصيل اللذائذ الموصلة لإدامة عمل الآخرة واجب، كما أن تحصيل الآخرة كذلك.

قال السيد العلامة الطباطبائي: (وقوله: ﴿وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾، أي لا تترك ما قسم الله لك ورزقك من الدنيا ترك المنسي، واعمل فيه لآخرتك؛ لأن

حقيقة نصيب الإنسان من الدنيا، هو ما يعمل به لآخرته فهو الذي يبقى له؛ وقيل: معناه لا تنس أن نصيبك من الدنيا ـ وقد أقبلت عليك ـ شيء قليل مما أوتيت، وهو ما تأكله وتشربه وتلبسه مثلا، والباقي فضل ستتركه لغيرك فخذ منها ما يكفيك، وأحسن بالفضل، وهذا وجه جيد)[٣٩].

وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٢)، حيث تُنكِر الآية تحريم المسلم على نفسه زينة الله، من اللباس والطيبات والمستلذات[٤٠].

وفي ذلك يقول العلامة المجلسي: (﴿وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾، قيل: هي المستلذات من الرزق، وقيل: هي المحللات؛ والأول أظهر لخلوصها يوم القيامة للمؤمنين)[٤١]، وفي مورد آخر يصرِّح بأنها:(المستلذات من المآكل والمشارب أو المباحات)[٤٢].

والمحصلة من ذلك كله، أنَّ الملذات الدنيوية، مطلوبٌ ما كان منها مباحاً، وإنما تُطلب للاستقواء بها على تحصيل الكمالات الأُخروية. وأما من استغرق فيها بحجَّة حليتها؛ فذلك لا سبيل إليه، بل هنالك محاذير كثيرة، فإنَّ الاستغراق فيها مُفضٍ للخروج عن الجادة، حتى ينتهي الأمر بصاحبها إلى أن يُؤثر هواه في ملذاته ورغباته، على هوى الله سبحانه وتعالى، وعندئذ تحلّ به الطامة الكبرى؛ بخلاف الحافظ لنفسه، الذي يُؤثر هوى ربه على هواه طاعة لأمر مولاه، فإنه يُضمن له رزقه في الدنيا، والمقام الرفيع في أُخراه.

عن أبي حمزة الثمالي عن الإمام محمد الباقر (عليه السلام) قال: (قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي وعظمتي وبهائي، وعلو ارتفاعي، لا يؤثر عبد مؤمن هواي

على هواه في شيء من أمر الدنيا، إلاَّ جعلت غناه في نفسه، وهمته في آخرته، وضمنت السماوات والأرض رزقه، وكنت له من وراء تجارة كل تاجر)[٤٣].

وذلك النصيب الدنيوي المُشار له قرآنياً، مقرون باللذة الحسية الدنيوية، من مأكل ومشرب وزواج، وغير ذلك ممَّا هو مأذون به، أي مُختلف المستلذات من الرزق الحلال، مطلوب تحصيله، ولكن ليس لذاته، فتلك الملذات إنما يُطلب فيها الكمال، وإنما يكمن كمالها في حفظ الإنسان من التلف واستمرار نوعه، فإذا ما أدَّت بنفسها ـ عند الاستغراق فيها ـ للتلف فإنها ستخرج عن مطلوبيتها العرضية إلى رفضها والنفرة منها، ولكن بالنحو الذي لا تنقطع معها الحياة.

من هنا يتضح لنا أنَّ النصوص الدينية عموماً، والقرآنية خصوصاً، تُعطي للسعادة مساحات أغفلتها الرؤية الفلسفية والعرفانية معاً، حيث اقتصارها على السعادة العقلية والروحية، في حين نجد القرآن الكريم قد اهتمَّ بالسعادة الحسية الدنيوية، وحث على تحصيلها، بما يحفظ النوع الإنساني وبما يمنح الإنسان قوةً وطاقة للوصول إلى الكمال الحقيقي المطلوب، بل اعتبر القرآن الكريم تلك اللذة الحسية كمالاً واقعياً، بدليل مطلوبيته، حتى وصفه بالطيبات، ولكنه ليس كمال ذاتياً، وإنما هو كمال توصّلي للكمال الحقيقي، المتمثل بالرقي الروحي، وهذا يعني بالضرورة، أنَّ القرآن الكريم قد لاحظ فطرة الإنسان، وقدَّر لها احتياجاتها، فرفض انسياقها إلى رهبانية كنسية تتقاطع من الواقع الإنساني، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ (الحديد: ٢٧)، وفي قوله (صلى الله عليه وآله): (لا رهبانية في الإسلام)[٤٤]؛ حيث كانوا يترهبون بالتخلي من اشتغال الدنيا، وترك ملاذها، والعزلة عن أهلها، وتعمد مشاقها، فنفاها النبي عن الإسلام، ونهى المسلمين عنها؛ ثم أعطى (صلى الله عليه وآله) معنى أعظم وأعمق للرهبانية، فقد ورد في حديث طويل مروي عن أبي

ذر الغفاري أنه أوصاه بعدّة أُمور، منها قوله (صلى الله عليه وآله): (عليك بالجهاد، فإنه رهبانية أمتي)[٤٥].

وهكذا يُسجِّل لنا القرآن الكريم رؤيته الواضحة الجليّة، التي تنطلق من حاجات الإنسان الضرورية، فلا تسمح بالقفز على واقعيته ومتطلباته الضرورية من الملذات الحسية، ولكن دون الانحصار بذلك، ليُسجِّل بذلك مُفترق طرق حقيقي بينه وبين الرؤية المادية، التي أغفلت المجال الرحب للسعادة، والمتمثل بالسعادة الروحية؛ كما أنَّ مُفترق الطرق هذا، لم يقتصر على إبعاد الرؤية المادية، وإنما لُوحظ فيه جميع الرؤى التي أغفلت جانباً على آخر، من قبيل الرؤية الفلسفية والعرفانية، التي طالما اتهمت المتع الحسيّة وأقصتها من مسميات السعادة، وبذلك يبقى القرآن الكريم، مُترفّعاً في نظرته الثاقبة، للحاجات الضرورية والفعلية للإنسان، والتي اعتبرها سُلَّماً في وجهها الإيجابي وليس مُعوِّقاً باتجاه الكمال الحقيقي.

إنَّ الرؤية المادية، قد شابهت إلى حدٍّ كبير الرؤية اليهودية للحياة، حيث ركَّزوا على الوضع المادي، والقوة والسلطة المادية، حتى أنَّ تجارتهم التي عُرفوا بها تاريخياً تمثلت بالرّبا، وهي تجارة قد تبدو رابحة في الظاهر، إلا أنها الحفرة التي تُدفن فيها الكثير من القيم الإنسانية؛ فكان التعريض بالتجارة الربوية تعبير آخر عن شخصية المُرابي المنقطع عن الإنسانية، في بعدها الاجتماعي، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾ (البقرة: ٢٧٥)، والذي يتخبّطه الشيطان، هو الإنسان الذي صار فريسة للشيطان، يصرعه ويتركه كالمجنون.

كما أنَّ الرؤية العرفانية بشكل كامل، والرؤية الفلسفية الإشراقية ـ إلى حدٍّ كبير ـ ورؤية الحكمة المُتعالية ـ إلى حدٍّ ما ـ قد شابوا إلى حدٍّ كبير جداً الرؤية

المسيحية الكنسية في تعاطيها من الرهبانية وعزوفها الصوري عن الملذات الحسية، فجاء القرآن الكريم لينفي ذلك تماماً عن المقصَود الفعلي للإنسان، وعلاقته بالكمال والسعادة؛ فكانت الوسطية بين الإفراط والتفريط الماديين، والوسطية بين الإفراط والتفريط الروحيين، هو الملمح الأبرز في الرؤية القرآنية للكمال والسعادة، لتصدق بذلك أهمّ الثوابت القرآنية المُشار إليها بقوله تعالى: ﴿لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ﴾ (النور: ٣٥)، وكأنَّ هنالك نوعَ إشارةٍ خفية، لشرقية النصرانية، المُعتنية بالثقافة الروحية على حساب الثقافة المادية، وإشارة خفية لغربية اليهودية المادية، المُعتنية بالثقافة المادية على حساب الثقافة الروحية[٤٦].

نعم، لو لاحظنا هذه الرؤى غير القرآنية، المختلفة في الوسيلة والغاية، نجد أنَّ أقربها في الجملة لا بالجملة من الرؤية القرآنية، هي الرؤية الفلسفية غير الإشراقية، وأبعدها على طرفي نقيض، هما الرؤية المادية والرؤية العرفانية؛ إلا أنَّ مقتضى الموضوعية يدعونا إلى توجيه الرؤية العرفانية، فلعلَّهم عنوا بذلك طرق الخلاص من حاكمية عالم المادة، فكان التعبير بالعزوف الكلي عن الدنيا مُوهم بقصر الحركة الكمالية على الجوانب الروحية؛ مع أننا لا نكاد نجد عارفاً لم ينل لذة ومتعة في دنياه، من مأكل ومشرب وزواج، وغير ذلك من الحاجيات الضرورية.

السعادة رهن العبودية والإيمان

لا يُمكن أن نتصوَّر للسعادة الحقيقية وجهاً ووجوداً من دون الاقتران بالإيمان بالله تعالى، والإقرار بالعبودية له سبحانه وتعالى، قال العلامة الطباطبائي: (إنَّ السعادة لا تدور مدار الاسم، ولا كرامة لأحد على الله إلا بحقيقة الإيمان والعبودية)[٤٧]، فإنَّ: (الإيمان بالنسبة إلى السعادة، بمنزلة عروة الإناء بالنسبة إلى الإناء وما فيه، فكما لا يكون الأخذ أخذاً مطمئناً حتى يقبض على العروة، كذلك السعادة الحقيقية لا يستقر أمرها ولا يرجى نيلها إلا أن يؤمن

الإنسان بالله ويكفر بالطاغوت)[٤٨]، وعليه فإنه: (لا سعادة بحسب الحقيقة، إلاَّ السعادة الحقيقية الدينية، وهذه السعادة لما كانت مبينة من جانب الله، مقبولة عند الفطرة، فلا يحرم عنها محروم إلا بالرد والجحود)[٤٩].

طرق تحصيل السعادة الحقيقية

ربما تكون للسعادة طرق كثيرة ولا حصر لها، ولكننا نريد الوقوف عند الطرق القرآنية والطرق المنظورة التي لا يتعدَّاها أحد، ولعلَّ من أهمّها ما يلي:

الطريق الأول: بلوغ الكمال المطلوب الذي خلقنا من أجله، وهو من أعظم طرق نيل السعادة قاطبة، بل هو طريق تحصيل السعادتين، بل وتحصيل أعلى مراتب السعادة فيهما، لأنه لا يُبقي للكمالات عيناً ولا أثراً إلا وألمَّ بها؛ ولكن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هو: ما هو الكمال المطلوب الذي خُلقنا من أجله؟

والجواب عن ذلك هو: إنه معرفة الله تعالى[٥٠]، لأنَّ معرفة الله تعالى تعني الخروج من الشرك، والعبوديات المُختلقة، والشتات والتشرذم؛ كما أنها تعني الانفتاح التام على الإمكان بأسره، الواقع تحت حاكمية الأسماء الإلهية، ومعرفة الله تعالى تعني معرفة أسماءه، ومعرفة أسمائه لها أثر تكويني معنوني، مفاده الخروج من دائرة الإبقاء بالله إلى دائرة البقاء بالله تعالى[٥١].

وهذه المعرفة الإلهية الحقَّة يُمكن التحقّق بها في عالم الدنيا، وقد وردت الإشارة لذلك في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، والمراد بالماء المُنزل هو العلوم والمعارف الإلهية، التي فاضت على تلك القلوب المُكنَّى عنها بالأودية.

قال حيدر الآملي: (فالماء الحقيقي بحكم العقل والنقل، عبارة عن العلوم

والمعارف الإلهية، المسمّاة بالحياة الحقيقيّة أيضاً)[٥٢].

والمراد من قوله: (بِقَدَرِهَا)، أي بقدر تلك الأَودية، والأوعية، والأواني، والاستعدادات، والقابليات، لا بقدر ذلك الفيض والوجود الأوّل، لأنّه لا قدر له فهو المطلق الذي حدّه أن لا حدّ له؛ وهذا الطلب غير المتناهي والسير اللايقفي[٥٣]، وذلك المطلوب المطلق في كمالاته، وأسمائه وصفاته، يؤسّسان لحقيقة وجود المراتب الطولية في الحبّ، تبعاً لمراتب الكمال[٥٤].

فطالب السعادة ساعٍ لتحصيل كماله، ولذلك فهو لا ينفكّ عن التشوّق لتحصيل كماله، وقد عرفت أنَّ في ذلك خيره وتحقيق سعادته؛ والسعادة على حدِّ تعبير الحكيم الفارابي، بأنَّها غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأنَّ كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحو على أنها كمال ما[٥٥].

الطريق الثاني: بلوغ مقام الطمأنينة. إنَّ مقام الطمأنينة مقام قرآني صُرِّح به في قوله تعالى:﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، وفي قوله تعالى:﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨)، وفيه تكمن السعادة الحقَّة، لأنها تعني الانفكاك عن كل الهموم الدنيوية، فلا يفرح بما أتاه ولا يحزن على ما فاته منها، فيكون مصداقاً لقوله تعالى:﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (الحديد: ٢٣)؛ وعندئذٍ سيعيش المؤمن في هاجسه ووجدانه بأنَّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأنَّ ما أخطأه لم يكن ليصيبه، فيكون قد أمسك بأهمّ أسباب السعادة، فكل ما ينزل به من هموم وغموم متوقع له، غير جزعٍ منه.

الطريق الثالث: إفراغ الذمة من عهدة التكليف، فمن أدَّى تكاليفه الشرعية على أكمل وجه، وخلت ذمته من حقّ الله تعالى، ومن حقّ أخيه

الإنسان، يكون قد نال مقاماً رفيعاً يمنحه سعادة عظيمة، لعلَّ من آثارها القريبة راحة البال، وصفو الحال، ومن آثارها البعيدة حُسن المآل.

الطريق الرابع: الجهاد والاجتهاد في سبيله تعالى، فمن جعل عمره بذلة في طاعة ربه، من خلال جهاد نفسه الأمَّارة بالسوء، ومخالفة عدوه الحقيقي جهاداً أكبر[٥٦]، وجهاد أعداء الله تعالى، لكي تكون كلمة الله تعالى هي العُليا، وكلمة الباطل هي السفلى، واجتهد في ذلك، فمن لم يتوانَ أو يتكاسل ينل مقام السعادة الحقيقة.

الطريق الخامس: خدمة الناس وقضاء حوائج المؤمنين، وهذا من الطرق الرائجة، والوارد فيه كم هائل من الروايات الصحيحة، وهو عمل الأنبياء وديدنهم، وهذه الخدمة إما أن تكون بواسطة السعي المباشر في رفع الحيف عنهم والعمل على قضاء حوائجهم، حتى وإن لم يُوفق الساعي لهم بذلك، أو بواسطة ترك ما ينتفع به المؤمنون، ككتاب هدى أو عمل خيري أو القدوة الحسنة، فمن كان في حياته أو صار بعدها قدوة للناس، في رفع منزلتهم العلمية والمعنوية، يكون ممَّن نال سعادة عُظمى، وأنه الموصوف بعِلْية قومه.

عن المفضل عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: قال لي:(يا مفضل اسمع ما أقول لك واعلم أنه الحق وافعله، وأخبر به علية إخوانك، قلت: جعلت فداك وما عِلْيَة إخواني؟، قال: الراغبون في قضاء حوائج إخوانهم، قال: ثم قال: ومن قضى لأخيه المؤمن حاجة، قضى الله عز وجل له يوم القيامة مائة ألف حاجة من ذلك، أولها الجنة، ومن ذلك أن يدخل قرابته ومعارفه وإخوانه الجنة بعد أن لا يكونوا نصّاباً)[٥٧].

وقد كان المفضل إذا سأل أخاً له حاجة قال له: أما تشتهي أن تكون من عَلْية الإخوان[٥٨].

والساعي في قضاء حوائج المؤمنين إنما اجتباه الله تعالى لذلك، فعن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أنه قال: (إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق خلقاً من خلقة، انتجبهم لقضاء حوائج فقراء شيعتنا، ليثيبهم على ذلك الجنة، فإن استطعت أن تكون منهم فكن، ثمَّ قال: لنا والله ربٌّ نعبده لا نُشرك به شيئا)[٥٩]؛ وقد كان الإمام الحسين بن علي عليهما السلام يُوصي قائلاً: (اعلموا أنَّ حوائج الناس إليكم من نعم الله عليكم، فلا تملُّوا النعم فتتحوَّل إلى غيركم)[٦٠].

ولكي تتمّ نعمة قضاء حوائج المؤمنين، ونيل السعادة بها في الدارين، لابدَّ ألا يتبع قضاءها منٌّ أو انتظار مقابل، فإنَّ الذي يحسن للناس، وهو مُستغرق بقيمة عطائه لهم، وبأنه قدَّم لهم ما قدَّم، فإنه ولا ريب سوف يصبح منتظراً ردَّ الجميل إليه من قبل الناس، وإذا ما قصَّر أحد بردّ الجميل إليه، سوف يستاء فيذهب أجره، لأنه بذلك كشف عن مكنونه، بأنه لم يكن قاصداً وجه ربه سبحانه.

هذا، وللسعادة طرق أُخرى عظيمة، منها الكينونة في طلب المعارف الإلهية الحقّة، وطلب العلم النافع[٦١]، وعمل البرّ مُطلقاً، وبرّ الوالدين، والقناعة بما قسم الله تعالى لك، وعدم النظر لِما مُتِّع به غيرك؛ فعن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) أنه قال لرجل: (اقنع بما قسم الله لك، ولا تنظر إلى ما عند غيرك، ولا تتمنَّ ما لست نائله، فإنه من قنع شبع ومن لم يقنع لم يشبع، وخذ حظك من آخرتك)[٦٢]؛ والراحة كل الراحة، في اليأس ممَّا في أيدي الناس، فعنه (عليه السلام): (وأرواح الروح اليأس من الناس)[٦٣]؛ أي أكثر الأشياء راحة له؛ وعن الزهري قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام: (رأيت الخير كله قد اجتمع في قطع الطمع عما في أيدي الناس)[٦٤]؛ وغير ذلك ممَّا يُطلب تفصيله في كتب الأخلاق والعرفان العملي.

كيفية الحفاظ على سعادتنا

إنما تحفظ السعادة بديمومة الأعمال الصالحة والتحلّي بالأخلاق الفاضلة، كما يُحفظ النبات بدوام سقيه، ودوام السقي في حاضرة الأخلاق، وتربية النفس إنما يكون بالمراقبة والمحاسبة، فمن غفل عن مراقبة نفسه أقحمته في المحذورات، وأوردته دار الهلكات؛ ولا تكفي المراقبة دون محاسبة، فالمحاسبة هي العلاج الناجع بعد السقوط في المحذور، فكما أنَّ المُراقبة هي بمثابة الوقاية من الوقوع في المحذور، والوقاية خير من العلاج[٦٥]، فإنَّ المحاسبة هي العلاج بعد وقوع المحذور.

وأما الطريق الآخر لحفظ سعادتنا فيكمن في العمل على إسعاد الآخرين، ففي ذلك سعادة قصوى تفوق السعادة الشخصية، بل إنَّ المتأمّل يُدرك جيداً بأنَّ سعادته الشخصية نعمة سيُحاسب عليها، وأما إسعاده للآخرين فتلك رحمة تشمله ومأجور عليها؛ ولا يخفى ما يُضفيه إسعادنا للآخرين من راحة للضمير، عميقة الأثر، مُتوَّجة بالظفر.

وأما الطريق الأخير لحفظ سعادتنا في هذا المقام، فيكمن في التضرّع والدعاء، ففي ذلك ضمانة حقيقية للحفظ، وخير الدعاء في ذلك هو طلب الاجتناب، عن الإيكال إلى النفس، فالنفس إذا أُوكل الأمر إليها وقع الزلل، وقد ورد في ذلك عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (إلهي وإله آبائي لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، فإنك إن تكلني إلى نفسي طرفة عين، أقرب من الشر وأبعد من الخير)[٦٦]، فكيف إذا كان الإيكال لساعات وأيام وسنين؟

وما دام الإنسان عرضة للخطأ والزلل، فإنَّ عليه مواكبة التوبة، فالتوبة بوابة كل خير، بها ينال المذنب مغفرة ورفعة، وبها يكون العود من الغيِّ إلى الهدى؛ وما يتعلَّق منها بالسعادة المطلوبة، هو أن يتوب الإنسان عن أناه

وأنانيته، وحيث إنَّ الأنا يقظة تجوب بين جنبيه فعليه بالحارس الأمين لردعها، وهو التوبة، لتقيه من إمرار مطالبها المُتكررة، وَتحدّ من غلوائها، المُتسارعة الشبقة التي لا يخمد صوتها.

وللتوبة ظاهر وباطن، أما الظاهر منها فأمده قصير، وأما الباطن منها فأمده بعيد، وإصلاح الباطن بالتوبة النصوح هو حجر الزاوية في صلاح الذات، وهو المنطلق لحفظ ملامح إنسانية الإنسان، وهو المنظور الفعلي لله تعالى.

وأخيراً فإنّ كل منجز يُحقّقه الإنسان على الصعيدين معرفي ومعنوي، يُمثل تحوّلاً إيجابياً باتجاه القرب من الكمال المطلق، وهذا التحوّل بحاجة ماسّة للحفظ، وهنا تدخل المراقبة كعامل فاعل في حفظ ذلك، لأنَّ المراقبة سلاح مضاد للمعاصي، وإدامتها تخلف في النفس ملكة طاردة للمعاصي؛ فمن أراد الاجتناب عن السوء والفحشاء فعليه بالمراقبة، ومن أراد وقاية فضائله، فعليه بالمراقبة التي قوامها هو أن نخشى الله كأنه يرانا[٦٧]، بل هو يرانا؛ فهو الرقيب على عباده، الناظر إليهم، السامع لأقوالهم، الذي لا يعزب عنه مقدار حبة خردل، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، والمعية تقتضي دوام المراقبة من الله تعالى لعباده، فتقتضي دوام المراقبة من العبد لربه؛ قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وهنا تتعمَّق المراقبة، فكل همس وخاطر حاضر لله تعالى، فليستحِ العبد من مولاه؛ وقال تعالى: ﴿وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾ (الأحزاب: ٥٢)، فلا استثناء أبداً، ونعم ما قاله الشاعر في ذلك[٦٨]:

إذا مـا خلـوت الدهـر يومـاً فـلا تقـل

خلـوتُ ولكـن قـل عـليَّ رقيـبُ

ولا تحسـبنَّ الله يغفـل سـاعـةً

ولا أنَّ مـا يخـفى عليـك يغيـبُ

لهـونا بعمـر طـال حـتى ترادفـت

ذنـوب على آثـارهن ذنـوب

الهوامش

(١) التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر محمدَ بن محمد الفارابي: ص ٤٩، تحقيق وتعليق الدكتور جعفر آل ياسين، نشر دار المناهل، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

(٢) مقالة: (مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي)، للدكتور جميل حمداوي، منشورة في مجلة المرصد، العدد: (٩٨)، في تأريخ: ١/١٢/ ٢٠٠٧م. ومنشورة أيضاً في موقع: (دروب).

(٣) التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق: ص ٤٩.

(٤) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا: ج ٣ ص ٣٣٤، مع شرح المحقِّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح لقطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، طبع (نشر البلاغة)، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش، قم المقدسة.

(٥) المراد منها خصوص السعادة الدنيوية المُتوهَّمة، وهي الحياة غير الطيبة في قبال الطيبة، وسيأتي بيانها.

(٦) نهج البلاغة، خطب الإمام علي (عليه السلام): ج ٤ ص ٥١ رقم: (٢٢٩)، تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت.

(٧) الصحيفة السجادية، للإمام علي زين العابدين (عليه السلام): ص ٢١٤ ـ ٢٣٠، رقم الدعاء: (١١٦)، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي (عليه السلام) بإشراف محمد علي الأبطحي، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ، قم المقدسة.

(٨) المصدر السابق: ص ٣٢٩.

(٩) الفروع من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدث أبي جعفر محمد بن

يعقوب الكليني: ج ٤ ص ٤٦٣ ح ٤، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، قم المقدسة.

(١٠) إقبال الأعمال، للسيد رضي الدين علي بن موسى جعفر بن طاووس: ج ٢ ص ٥٠ ـ ٥٤، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ، قم المقدسة.

(١١) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٥٧ ح ١، باب: إنَّ من السعادة أن يكون معيشة الرجل في بلده.

(١٢) الحديث مروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (الدنيا مرتحلة ذاهبة، والآخرة مرتحلة قادمة، ولكل واحدة منهما بنون، فإن استطعتم أن تكونوا من بني آخرة لابني دنيا فافعلوا، فإنكم اليوم في دار عمل لا حساب فيها، وغداً في دار حساب لا عمل فيها). كنز العمال، لعلاء الدين علي المتقي الهندي: ج ٣ ص ٢٣٣ ح ٦٣١١، تحقيق الشيخ بكري الحياني والشيخ صفوة السقا، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٣) الخصال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: ص ٥ ح ١٤، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.

(١٤) تحف العقول عن آل الرسول، للشيخ أبي محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرَّاني: ص ٣٦١، تحقيق الأُستاذ علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة.

(١٥) مستدرك الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي: ج ١٤ ص ١٦٩ ح ٧،

نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(١٦) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ج١ ص ٦٥٦، نشر دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م، بيروت.

(١٧) انظر: مقالة: (مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي)، مصدر سابق.

(١٨) انظر: المصدر السابق.

(١٩) تهذيب الأخلاق، لأبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه: ص ٢٩ ـ ٣٠، المقالة الأُولى، تحت عنوان: الفضائل التي تحت العدالة، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية، ١٩٦٦م، بيروت.

(٢٠) رسالة إلى منيسى، للحكيم أبيقور: ص ٢٠٧، الفقرة: ١٣٢، الترجمة العربية، ضمن كتاب: أبيقور ـ الرسائل والحكم، جلال الدين سعيد، نشر الدار العربية للكتاب.

(٢١) انظر: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، للدكتور مصطفى النشار: ص٣٢٦، تحت عنوان: (الأبيقورية فلسفة للحياة)، نشر دار الثقافة العربية، بيروت. نقلاً عن مقالة للمؤلف تحت عنوان: (مفهوم الحكمة ومفهوم السعادة في الفلسفة اليونانية).

(٢٢) الأُصول من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدث أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني: ج ٢ ص ١٣٦ ح ٢٤، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم.

(٢٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مصدر سابق: ص ٤٩ ـ ٥١، المقالة الأُولى: (الفضائل التي تحت العدالة).

(٢٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمد الرازي: المجلد الرابع ص ١٧٣ ـ ١٧٤، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، بيروت.

(٢٥) سرح العيون في شرح العيون، آية الله الشيخ حسن حسن زاده الآملي: ص ٢٤٦ (البرهان الأول)، نشر مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، الطبعة الأُولى، ١٣٨٧ش، قم المقدسة.

(٢٦) فنومينولوجيا الروح، غيورغ فلهلم فردريش هيجل: ص ٢٥٧ فما بعد، تحت عنوان: حقيقة الإيقان من الذات، ترجمة الدكتور ناجي العوْنلِّي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٦م، بيروت.

(٢٧) المراد من: الفينومينولوجيا هو الوعي، فيكون المقصود من عنوان كتابه هو: وعي الروح أو الروح الواعية.

(٢٨) انظر: محاضرة: (اللذة والألم من وجهة نظر ابن سينا الفلسفية والعرفانية)، للشيخ محمد تقي الجعفري، ألقاها في المؤتمر الدولي لابن سينا المنعقد في نيودلهي سنة ١٩٨٣م، ترجمها عن الانجليزية الدكتور پرويز أذكائي. منشورة في مجلة تراثنا الصادرة عن مؤسسة آل البيت: ج ٧ ص ٣٧ فما بعد.

ولكن هنالك من يرى بأنَّ أبيقور وتابعيه المدافعين عن أصالة اللذة لا يعنون تلك الظاهرة العامة التي تستنفذ الحياة بمرورها على العواطف، مخلفة وراءها الآلام والأحزان، ولا شيء ـ بالمرة ـ باقياً منها في أعماق النفس للنفس، إلا ظلالاً وأشباحاً، حينما يرجع الإنسان إلى ذكراها في أيامه الآتية بعد انقضاء اللذة، تولد هذه الذكرى حزنا وكآبة؛ وإنما يعمم أبيقور وتابعوه مفاهيم اللذة إلى حد أنها تشمل عنده اللذات العقلية التي يكون إنجازها بسعي وكدح

لإحراز الدرجات العليا في الحياة المعقولة، ففي هذا المدلول الشامل تكون أصالة اللذة بأهميتها الأساسية في واقع الحياة فوق الانتقاد والرفض. وقد رجَّح الشيخ الجعفري النسبة الأُولى لأبيقور اعتماداً على ما قاله الشُّرَّاح لفلسفة أبيقور. (انظر: المصدر السابق: ج ٧ ص ٣٨ ـ ٣٩).

ولكن يُمكن القول بأنَّ أبيقور رغم ماديته في تفسير الطبيعة ومذهبه الحسي في المعرفة إلاّ أنه يُؤمن بأنَّ على الحكيم أن يُوجِّه مشاعره بالعقل، وأن يمتلك ما أطلق عليه فن التمتع بالمشاعر السعيدة والتخلص من المشاعر الأليمة. انظر: رسالة إلى منيسى، مصدر سابق: ص ٢٠٦، الفقرة: (١٣٢).

(٢٩) انظر: المصدر السابق.

(٣٠) كتاب النجاة (القسم الثاني ـ المقالة السادسة ـ فصل النجاة في معاد الأنفس الإنسانية)، لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا: ص ٣٢٦ ـ ٣٣٠، نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأُولى، ١٩٨٥م، بيروت.

(٣١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٦٣، النمط التاسع.

(٣٢) انظر: مقالة:(مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي)، مصدر سابق.

(٣٣) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي: ص ٣٦ ـ ٣٩، نشر اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٦٩م، بيروت.

(٣٤) انظر: فصوص الحكم، محيي الدين ابن عربي: ص ١١٩ ـ ١٢١، تعليق: أبو العلاء عفيفي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣٥) عوارف المعارف، للشيخ شهاب الدين السهروردي: ص ٨٣ فما بعد،

الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، بيروت.

(٣٦) انظر: تفسير جوامع الجامع، لأمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج ٢ ص ٧٥٤، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ، قم المقدسة.

(٣٧) الأمالي، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: ص ٢٩٨ ح ١٠، تحقيق مؤسسة البعثة قسم الدراسات الإسلامية، الطبعة الأُولى، ١٤١٧ هـ، قم المقدسة.

(٣٨) انظر: شرح الأسماء الحسنى، ملا هادي السبزواري: ج ١ ص ١٢٨، تحقيق نجف قلي حبيبي، نشر جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، إيران.

(٣٩) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ج ١٦ ص ٧٦، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.

(٤٠) انظر: تفسير الجلالين، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلّي وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي: ص ١٩٧ رقم: (٣٢)، نشر دار المعرفة، بيروت.

(٤١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ج ٦٢ ص ١٢٣، للعلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، نشر مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.

(٤٢) المصدر السابق: ج ٨٠ ص ١٦٩.

(٤٣) الأُصول الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣٧ ح ٢.

(٤٤) مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي النمازي، تحقيق الشيخ حسن بن علي النمازي: ج ٤ ص ٢٦١، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرسين، ١٤١٩هـ، قم المقدسة:

(٤٥) الأمالي، لشيخ الطائفة محمد بن الحسنَ الطوسي: ص ٥٣٩ ح ٢، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية (مؤسسة البعثة)، نشر دار الثقافة، الطبعة الأُولى، ١٤١٤هـ، قم المقدسة.

(٤٦) عُرفت حضارة الشرق بأنّها حضارة الروح في قِبال حضارة الغرب التي هي حضارة المادّة والجسد.

(٤٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥٨.

(٤٨) المصدر السابق: ج ٢ ص ٣٤٤.

(٤٩) المصدر السابق: ج ١ ص ٣٩٠.

(٥٠) ورد في حديث قدسي مشهور قوله جلَّ وعلا:(كنت كنزاً مَخفيّاً، فأحببتُ أن أُعرف؛ فخلقت الخلق لأُعرف). عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، لابن أبي جمهور الأحسائي: ج ١ ص ٥٥، تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣ هـ، قم المقدسة؛ شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني: ج١ ص ٢٢، تعليق الميرزا أبي الحسن الشعراني، نشر مؤسسة التأريخ العربي، الطبعة الثانية المصحَّحة، ١٤٢٩ هـ، بيروت.

(٥١) من اقترن بقاؤه ببقاء الله سبحانه فسوف يكون بقاؤه أبدياً غير قابل للفناء مطلقاً، وأمّا الذي يكون بقاؤه متعلّقاً بإبقاء الله تعالى له فذلك البقاء معرّض للزوال والفناء من قبله سبحانه، فلا ضمانة للديمومة والأبدية. ∑يُنظر: معرفة الله، للسيد العلامة كمال الحيدري: ج ٢ ص ٦٧، ص ٨٩، بقلم:

الدكتور طلال الحسن، نشر فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨هـ، قم المقدسة.

(٥٢) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، للسيد حيدر الآملي: ج ٤ ص ٤٦، تقديم وتحقيق وتعليق السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم المقدسة.

(٥٣) كلمة مركّبة من الوقوف ونفيه ويراد بها الاستمرارية.

(٥٤) انظر: معرفة الله، مصدر سابق: ج ١ ص ١٢٥.

(٥٥) انظر: التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق: ص ٤٩.

(٥٦) أما كون النفس أمارة بالسوء فلقوله تعالى:﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٣)، ولكن الظاهر من هذا الكلام أنَّ الذي يحكيه القرآن الكريم هو قول السيدة زليخا، وليس عن يُوسف (عليه السلام)، ولا يُعلم مدى حجيّة قول السيدة زليخا، نظراً لكونها غير معصومة، إلاّ إذا قلنا بإمضاء القرآن لها؛ وأما بالنسبة للعدو الحقيقي فهو الشيطان، لقوله تعالى:﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (فاطر: ٦).

(٥٧) الأُصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٩٢ ح ١، باب: (قضاء حاجة المؤمن). وقوله: (عِلْية إخوانك)، بكسر المهملة وإسكان اللام، أي: شريفهم ورفيعهم.

(٥٨) المصدر السابق.

(٥٩) الأُصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٩٢ ح ٢، باب: (قضاء حاجة

المؤمن).

(٦٠) مستدرك الوسائل، مصدر سابق: ج ١٢ ص ٣٦٩ ح ١.

(٦١) قال الإمام علي (عليه السلام) في خطبة المتقين: (ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم). نهج البلاغة، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٦١.

والعلم النافع ما كان مصحوباً بإنارة البصيرة وتهذيب النفس. انظر: شرح أصول الكافي، للمازندراني، مصدر سابق: ج ١ ص ١٣٦.

(٦٢) الروضة من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدث أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني: ج ٨ ص ٢٤٢ ح ٣٣٧، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، قم المقدسة.

(٦٣) المصدر السابق: ج ٨ ص ٢٤٢ ح ٣٣٧.

(٦٤) الأُصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٢٠ ح ٣.

(٦٥) الوقاية خير من العلاج قاعدة وضعها الأطباء أو العقلاء قديماً، وهي مقبولة عقلاً وعقلائياً، وقد دعا القرآن إلى العمل على الوقاية من النار، قبل دخول النار وحصول الخسران المبين، وعندئذ لا ينفع مال ولا بنون. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦).

(٦٦) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٧ ص ٢ ح ١؛ كتاب الوصايا باب الوصية وما أمر بها).

(٦٧) انظر: شرح أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١٠ ص ٤٥٠.

(٦٨) ديوان أبي نواس، الحسن بن هانئ: ص ٤٦١، رقم القصيدة: (٨٤٠)، حقَّقه وضبطه أحمد عبد المجيد الغزالي، راجعه وفهرسه أحمد إبراهيم زهوة، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٥م، بيروت.

العقل والفقه لمحة معرفية في العلاقة بينهما

الشيخ الدكتور عدنان الحسيني

مقدمة

إن البحث العقلي والفلسفي يجِد مصدَّات عائمة في الساحة العلمية، ولم يُعطَ الاهتمام اللائق المتناسب مع خطورة مكانته وأهميته، فهو إن صحَّ، كالمواطن من الدرجة الثانية في وطنه. وإذا استُخدم كأداة معرفيَّة في علم ذو علاقة، يكون ذلك على حياء وتوجُّس!! وضمن هذه الأجواء، يضعُف الدرس الذي له علاقة حتميَّة مع البحث العقليّ؛ طالما هناك ضعف مقدمي سواء أكان من الأستاذ أو الطالب، ومنها الدرس العقدي والدرس الأصولي، اللذيْن لهما تجاذر مطلبيّ مع البحث العقلي والفلسفي، فتأتي النتائج تابعةً لأخسِّ المقدمات. وإذا أخذنا الدرس الأصولي كمثال، فنجد في معاهدنا الحوزويَّة أن مباحث الدليل العقلي تُعطى مُبهمة للطلبة؛ وتكون عالقة في أذهان الطلبة في مرحلة (مطلب ما)، ويبقى المصطلح مجرَّداً من البنية السَّردية الواضحة، من قبيل المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات العقلية، المسمَّاة بلوازم الخطابات الشَّرعية، والحسن والقبح والعقل النظري والعقل العملي. فلا يوجد هندسة واضحة لبيان دور العقل البرهاني كمنهج معرفيّ، وعلاقته ببقية المناهج، ثم علاقته بالبحث الفقهي والأصولي؛ فيصطدم الطالب بمصطلح العقل ولا يعرف ما المقصود منه، ولماذا يدخل في الدراسات الفقهية والأصولية وكيف يمكن أن يستفاد منه؟

وضمن الجهد المبذول في قضية إبراز دور العقل والمنهج العقلي في مُجمل السَّاحات العلميَّة والثقافيَّة والتربويَّة والاجتماعيَّة، ارتأيت تناول واحدٍ من البحوث الحيوية، كان قد انطلق منذ فجر التَّدوين الفقهيِّ والأصوليِّ ولم تستقر أصداءه ليومنا هذا، وهو في العلاقة المعرفيَّة بين العقل والفقه، والتي لابدَّ من جعلها باباً مقدَّمياً في الدرس قبل ولوج البحوث الأخرى لبيان العلاقة بين الفقه كحالة نَصيَّة، وبين العقل كآلة معرفيَّة لابدَّ منها في كل الحقول، ومنها حقل الفقه.

العقل لغة واصطلاحاً

العقل لغة: إذا كان البحث اللغوي ضرورة فنيَّة وعلميَّة فُرضت في البحث المعاصر؛ مما قد يكون زائداً في بعض الأبحاث، إلا أنَّه في بحثنا هذا ضرورة علميَّة حتماً وبغيره يُحمل البحث نقصه إلى ذهن القارئ. إذ من المعروف أن اللغة تشكل عنصراً أساسياً من عناصر حضارات الأمم، والخزين اللّغوي لأي أمَّة يتضمَّن كيانها المعرفيّ العام، ولذا نجد الاختلاف بين الأمم حول بعض المفاهيم، ومنها العقل (العقل لغة الحِجر والنُّهى، يقال رجل عاقل أي جامع لأمره ورأيه، وهو مأخوذ من العقال يقال: عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، لذا قيل: العقل عقلاً لأنه يعقِل صاحبه عن التورط في المهالك أي يَحبِسه، والعقل التثبُّت في الأمور، والعقل القلب، وقيل: العقل التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان، وقد يقال للعقل معقول، رجل ما له معقول أي ما له عقل)[1].

والملاحظ في هذا النموذج النصي لمعنى العقل لغةً، والذي لا يختلف كثيراً عن النصوص الأخرى التي تناولت هذه المفردة ـ اللّٰهُمَّ إلا الفيروز أبادي ـ حينما أشار إلى أنَّه (العِلْمُ، بِصفاتِ الأَشْياءِ، من حُسْنِها وقُبْحِها، وكَمَالِها ونُقْصانِها، أو العِلْمُ بخَيْرِ الخَيْرَيْنِ، وشَرِّ الشَّرَّيْنِ، أو مُطْلَقٌ لأُمورٍ، أو لقُوَّةٍ بها يكونُ التمييزُ بين القُبْحِ والحُسْنِ، ولِمعانٍ مُجْتَمِعةٍ في الذِّهْنِ. يكونُ بمُقَدِّماتٍ

يَسْتَتِبُّ بها الأَغْراضُ والمصالِحُ، ولهَيْئَةٍ مَحْمودةٍ للإِنْسانِ في حَرَكاتِهِ وكَلامِهِ.)

نجد في النص أعلاه أن العقل يُجنب صاحبه التورّط في المهالك، وأن الرجل العاقل هو الجامع لأمره ورأيه، بل إن البعير ألقى بظلاله في فهم هذه المفردة عند العربيّ، الأمر الذي لا يخطر ببال اليونانيّ لذا نلاحظ أن هناك ما يمكن أن نصفه فهماً أخلاقيّاً عن العقل، الأمر الذي قد يكون عنصراً من عناصر أفول الاتجاه العقليّ الفلسفيّ عند كثير من رجال الدين المسلمين[٢].

العقل اصطلاحاً: كي نحدِّد المقصود من العقل في البحث ينبغي أن نعلم أن له عدة إطلاقات:

الأول: هو الجوهر المجرَّد عن المادة ذاتاً وفعلاً، المُعبّر عنه بالملائكة بلسان الشَّرع، وبالعقول بلسان الفلاسفة[٣].

الثاني: ورد إطلاق اسم العقل على جوهر النفس الناطقة التي تُمثِّل حقيقة الإنسان.

قال الكندي (العقل فينا جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها)[٤].

قال الفارابي (إن القوة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للمادة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي وهو الإنسان على الحقيقة)[٥].

ولكن أشار ابن سينا إلى أنه في الحقيقة قوة من قوى النفس الناطقة، ويسمى تسامحاً باسمها، وهو الحق.

قال (لا شك أن نوع الحيوان الناطق يتميَّز من غير الناطق بقوة بها يتمكّن من تصوُّر المعقولات وهذه القوة هي المسماة بالنفس النطقية)[٦].

وقال في نفس الشِّفاء بعد بيان قسْمي العقل (والعقل العملي محتاج في أفعاله

كلها إلى البدن وإلى القوى البدنيَّة، وأما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه، لكن لا دائماً ومن كل وجه، بل قد يستغني بذاته، وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى)[٧].

الثالث: ويطلق العقل أيضاً على إدراكاته، كما جاء على لسان الفقهاء والمتكلمين؛ فهذا الغزالي يقول (العقل علم ضروريّ بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)[٨] وهو استعمال مجازي بتسمية الشيء باسم متعلّقه.

وبكلمة واحدة، العقل هو القوة العقلية للنفس الناطقة الإنسانية المدركة للكليّات بنفسها، وللجزئيّات بغيرها، أي ما يكون أداة للنفس من أجل الإدراك الأعلى بعد سلسلة الإدراكات الحسِّية والخياليَّة والوهميَّة، وبه يتميَّز الإنسان.

وجدير بالذكر أن العقل تارة يُسمّى برهانياً وأخرى غير برهاني، ويطلق على الجميع مصطلح العقل العام، الذي يتميز بأنه الحاكم الوحيد في إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، سواء كان ذلك في القضايا الحمليَّة أو إثبات التلازم والتعاند أو نفيهما في القضايا الشَّرطية. ولكن تارة يحكم بنفسه وتارة بواسطة الاستعانة بالأدوات المعرفيَّة الأخرى وتُقسَّم الأحكام إلى قطعيَّة وظنِّيَّة، والقطعية تكون برهانيَّة إذا كانت عن طريق معرفة الأسباب الذاتيَّة للنَّتيجة، وإن كانت غير ذلك فهي حتماً ليست برهانية؛ وهذا يرجع في الواقع إلى مبادئ تلك الأحكام من أصناف القضايا في باب الصناعات الخمس[٩].

إن من أهم ميِّزات العقل البرهاني ـ ونسميه العقل الخاص الذي هو المقصود لنا في هذه المقالة ـ أنه ينطلق من مبادئ بديهيَّة ذاتيَّة الصِّدق، وفي صورة قياس مُلزم وبديهيّ الإنتاج، ولذلك كانت له الحاكميَّة على سائر مراتب الأحكام العقلية العامة.

وقد تبيَّن في صناعة البرهان أن حريم الأحكام البرهانيّة محصور في القضايا الكلية، والحقيقية، فلا سبيل له إلى حريم الأحكام الجزئية، لكونها متغيِّرة ومعلومة بالعرَض، فوضع أحكامها الجزئية على عهدة الحسّ، وأحكامها الكليّة على عهدة التجربة.

وكذلك القضايا الاعتباريّة التشريعيّة؛ لكون مِلاكات صدقها بيد من اعتبرها، وقد أوكلها العقل البرهانيّ الخاص إلى التشريع الإلهي المتعلّق بالدين، الموافق في مبادئه لأحكام العقل الكليّة، وبحيث تكون تحت إشرافه الكلّي بالنحو الذي سنشير إليه.

الفقه لغة واصطلاحاً

الفقه لغة: قال في معجم مقاييس اللغة (الفاء والقاف والهاء أصلٌ واحد صحيح، يدلُّ على إدراكِ الشَّيء والعِلْمِ به. تقول: فَقِهْتُ الحديث أفْقَهُه. وكلُّ عِلْمٍ بشيءٍ فهو فِقْه. يقولون: لا يَفْقَه ولا يَنْقَه. ثم اختُصَّ بذلك علمُ الشّريعة، فقيل لكلِّ عالم بالحلال والحرام: فقيه. وأَفْقَهْتُك الشَّيءَ، إذا بَيّنْتُه لك)[١٠].

ولعل ما ذكره صاحب المقاييس جامع لكلِّ ما ذكره الآخرون من معاني حول المفهوم، كما جاء في نهاية ابن الأثير[١١] ولسان العرب لابن منظور[١٢].

الفقه اصطلاحاً: لعل من المفيد الاستفادة مما ذكره صاحب دستور العلماء حينما قال (الفقه بالكسر العلم بالشيء، وغلب على علم الدين لشرفه وهو معرفة الأحكام الشرعيَّة التي طريقها الاجتهاد، وقد يطلق على العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة الحاصلة من الأدلة السمعية التفصيلية...)[١٣].

وقريب من ذلك ما ذكره التهانوي[١٤].

ولا يختلف ما ذكروه عن الاصطلاح عند علمائنا إذ عرَّفوه بأنه:

(العلم بالأحكام الشرعيَّة العمليَّة عن أدلّتها التفصيليّة لتحصيل السعادة الأخرويّة)[١٥]. أو كما عرَّفه الشهيد الثاني (علم بحكم فرعيّ مكتسب من دليل تفصيليّ سواء كان من نصِّه أم استنباطاً منه. وفائدته امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه المحصّلان للفوائد الدنيوية والأخروية)[١٦].

علاقة العقل بالفقه

إن النظر البدويَّ في البحث اللغويّ والاصطلاحيّ بين العقل والفقه يوهِم بعدم وجود أيَّة علاقة بين الاثنين مما يُلغي فكرة البحث بالكامل، ومن الواضح أن علم الفقه هو علم من العلوم، أما العقل فليس من العلوم، لذا فنحن لا نريد بحث علاقة بين علم وآخر، بل نريد تفحّص مدى خضوع الفقه بعمليَّاته الاستنباطيَّة المعروفة للعقل بمعناه الاصطلاحي.

وعموماً، وبغضِّ النظر عما يلاقيه العقل في مجال العقائد من انقسام المسلمين حوله، مما نجده بين أهل الحديث والحشْوية الذين يلتزمون بالنص فقط، وبين الإماميَّة والمعتزلة الذين لا يُغفلون جانب العقل، بل لزوم تأويل النص مطلقاً في حال معارضته للعقل. فإن الحساسيَّة كانت شديدة اتجاه العقل في مجال الفقه، إلا أنَّه كانت هناك بعض العناصر التي ساعدت العقل على فرض مكانته العلميَّة، ومن تلك العناصر الإجمال الذي يغلب على النص القرآني، والكثير من الفروع تفتقد إلى النصوص الروائية إما لعدم النص أصلاً أو لعدم توفّر عناصر الاعتبار والحجية[١٧].

هنالك أبعاد من خلالها تتضح دخالة العقل في البحث الفقهي، ويتوضح ذلك من خلال المسائل التالية:

أولاً: مسألة الحسن والقبح العقليين، والتي أثارت أعظم جدال في علم الكلام وعلم أصول الفقه.

ثانياً: مسألة العلاقة العقلية بين الأحكام والمصالح والمفاسد، أو ما يُسمى بتبعيَّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فيقع البحث في أن العقل هل يستقلُّ بتشخيص المصالح والمفاسد، بحيث تستتبع الحكم الشرعي، أم لابدَّ في ذلك من الاستفادة من النصوص؟ وهنا مفترق الطرق بين من يقول بحجيَّة القياس وما يتفرَّع عليه من استحسان وسدِّ ذرائع، وبين غيره.

ثالثاً: البراءة والاحتياط والتخيير، والتي تعنون بالأصول العقلية[١٨]، والأصول العملية عند الشيعة الإماميَّة، والتي ينكرها الإخباريون بعنوان الأصول العقلية، فلا يرتضون إلا الأصول النقلية وخاصة الاحتياط.

رابعاً: مسألة اعتبار العقل في الملازمات العقليَّة، كمقدِّمة الواجب، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم النَّهي عن ضدِّه، وغيرها من المباحث، وكمبحث سدِّ الذرائع عند العامة[١٩].

الرؤية المعرفية

إنَّ المقاربة المعرفيَّة في هذا البحث، تحاول تلمُّس ماهيَّة علاقة العقل بالفقه، في محاولة لتوصيف جدلية الارتباط العضوي بين الجانبين. علماً أننا بحاجة لحالة التوصيف هذه التي يمكن أن تُنتج لنا فواصل منطقيَّة بين المؤيِّدين لدخالة العقل في البحث الفقهي وبين الرافضين. الأمر الذي ينقلنا إلى التحاور بدل التهاوش، وأيضاً يوفِّر الأرضية المناسبة لفهم الآخر. وقد لا تخرج محاولة الشيخ محمد عبده، والشيخ مصطفى عبد الرازق، في تأصيل العلاقة بين الاجتهاد والعقل، عن كونها سبْرا معرفيَّاً لإيجاد علاقة تأصيليَّة بين الفقه

والعقل[٢٠]. ولا شكَّ أن التأصيل لهذه العلاقة يشكِّل نسقاً من الإجابة عن أسئلة عامة في العلاقة بين العقل والدين، وهل يمكن مثلاً (أن نصل إلى قضيَّة دينيَّة من خلال قضيَّة عقليَّة)[٢١]، و(هل يمكن أن نتساءل عن القضايا العقليَّة من خلال القضايا الدينيَّة ومدى تطابقها مع مقاييس الدين)[٢٢].

وتداخلت أبحاث الأصول والفروع، واشترك كلٌّ من علميْ الكلام وأصول الفقه في الإجابة، وقدَّم علماء الفِرق المختلفة إسهامات عديدة في هذا الشأن وتمايزت الإجابات على شكل اتجاهات مدرسية كالأصولية والإخبارية.

مكانة العقل في المنظومة المعرفية

لابدَّ من بيان مكانة العقل في المنظومة الفكريَّة الاسلاميَّة، وفي أي مكان يمكن الاستفادة منه، والذي ننطلق منه في الاستدلال الفقهي، والذي يكون أحد أدلَّة الاستنباط والمُسمَّى بالعقل، ما هي حقيقته؟

العقل النظري والعقل العملي

إن العقل البرهانيَّ له الحاكميَّة كمنهج معرفيّ على باقي المناهج المعروفة في نظريَّة المعرفة، وهذه الحاكميَّة ليست اعتباريَّة بل ـ كما بيّنا ـ حقيقيَّة نفس أمريَّة.

ولا يعني القول بحكومة المنهج العقليّ اختزال المناهج الأخرى ومصادرتها من ساحة الفكر، بل إن كل منهج من المناهج المعرفيَّة له حجِّيته في دائرة اختصاصه لكن يكون الإشراف للعقل البرهانيِّ بحيث تجتنب مخالفة أحكامه البرهانيَّة القطعيَّة الذاتيَّة.

قد أثبت الفلاسفة أن لنفس الإنسان قوَّتين، قوة نظريَّة وظيفتها الإدراك العقلي، وتُسمى بالعقل النَّظري، وقوة عمليَّة وظيفتها تدبير البدن الذي هو آلة

استكمالها، وتُسمى بالعقل العملي.

ويقتضي البحث هنا أن نقف قليلاً أمام النظر في أحوال العقل النظريّ والعمليّ.

إن العقل النظري عندهم هو المدرك للمعاني الكليَّة بذاته، وللمعاني الجزئيَّة بالاستعانة بغيره.

وكمال العقل النَّظري عندهم في تحصيله للعلوم والمعارف الصادقة المطابقة للواقع، بحيث يصير عالماً علميَّاً مطابقاً للعالم العينيّ، وهذا الكمال إنما يتحقَّق بالتعليم، لاسيما بالعلوم العقليَّة الحقيقية وهي ثلاثة لا غير (الرياضيات، الطبيعيات، الإلهيات).

وبذلك يبدو واضحاً أن العقل النظريّ يتعلَّق بالقضايا التي وجودها ليس باختيار الإنسان، أو ما يطلقون عليه (ما هو كائن) كوجود الباري تعالى، أو كون العالم حادث أو الأرض كرويَّة، (وهو ما يسمى بالحكمة النظرية). وكمال هذه القوة عند الإنسان إنما يكون في تحصيل هذه المعارف والعلم بها على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، كما أنه يُدرك بنحو كلِّي القضايا العمليَّة التي تتحقق باختيار الإنسان، وتتعلَّق بما ينبغي أن يكون، كحُسن العدل وقبح الظلم، (وهو ما يسمى بالحكمة العمليَّة).

وينقسم العقل النظريّ إلى عقل بسيط والذي يصطلح عليه القرآن الكريم (بالفطرة)، ومُهمَّته إدراك القضايا البديهيَّة أو القريبة منها، وهو مشترك بين جميع الناس.

وعقل مركَّب، وهو العقل المدرسيّ التخصّصيّ، القادر على الاستدلال

المركّب وبهذا يكون خاص بالعلماء[٢٣].

ومن هنا، يتبيَّن أنَّ العقل النظريّ وظيفته الحقيقيّة هو التفكير الذي يكتسب الإنسان عن طريقه العلم والمعرفة، ويستطيع أن يبني رؤيته الكونيّة النظريّة عن الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، وأيديولوجيَّته العمليَّة عن القيم الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة بنحو صحيح، إن كان معتمداً في تفكيره على القواعد والأصول العقلية المنطقية الصحيحة.

أما بالنسبة للعقل العملي، فإنه مدرك للقضايا التي يكون وجودها باختيار الإنسان وتحكي عما ينبغي أن يكون وما ينبغي ألا يكون، مثل حُسن العدل وقبح الظلم بنحو جزئيّ، وبعبارة أخرى إن العقل العملي يُدرك القضايا الجزئيّة العمليّة والتي هي المحرِّكة للإنسان لذلك وصف بالعمليّ باعتباره مبدأً للعمل[٢٤].

وبناءً على هذا البيان المختصر والواضح، فلا تشويش في فهم العقل العملي كما يُشار[٢٥].

إنَّ ما يجب قوله أنَّ كل علم من العلوم له اصطلاحاته ومفاهيمه التي تُؤخذ كمُسلَّمات من قِبل العلوم الأخرى، وبغير ذلك يقع الخلط واللَّبْس، ولذا حينما نراجع مصطلح النظريّ والعمليّ نرى أن قِسماً من الأصوليِّين بما هم أصوليِّين عبروا الحدود الفاصلة بين علمي الفلسفة والأصول من أجل التأصيل لمصطلح جديد أو بالأحرى إظهار ما يرتأونه بحجة أنه هو الفهم الحق. ونقصد بذلك الخلاف بينهم حول مُدركات العقل العمليّ، وهل هي في عداد المشهورات، فلا تدخل في صناعة البرهان، أم هي من الأوليات البرهانية؟ الأمر الذي أدى إلى انبثاق مدرسة الاعتبار والمواضعة، التي يقودها الفلاسفة ومدرسة العقل التي يتزعّمها المتكلّمون[٢٦]، وهذا ما أشرنا إليه من ضرورة عدم خلط مصطلحات

العلوم والحفاظ على حريم كل علم.

وهنا في هذه النقطة ترى أن الشيخ المظفَّر يتناغم مع المصطلح الفلسفي الأصيل[٢٧]، فيرجع الاختلاف بين العقلين إلى صنف المدرك (بالفتح)، فإن كان ما يُدرك ممّا ينبغي فِعله أو تَركه فهو عقل عمليّ، وإن كان ممّا ينبغي أن يعلم فحسب فهو النظري[٢٨].

فالعقل النظري بما أنّه يُدرك الكلّيات فهو يُدرك قضيّة أنّ كل حسن ينبغي فعله، وكل قبيح ينبغي تركه، أما العقل العمليّ فبما أنه يُدرك الجزئيّات، فإنَّه يدرك أنّ هذا حسن ينبغي فعله وذلك قبيح ينبغي تركه. فقضاياه هي المحرِّكة للإنسان فتكون العلّة القريبة للعمل. وهذا هو المشهور، (وهناك رأي غير مشهور يتبنّاه بعض المحقّقين مفاده: أنّ العقل العمليّ يُدرك طبيعة القضايا العمليّة، مثل حسن العدل وقبح الظلم من حيث هي ـ هي، لا من حيث هي كلية أو جزئية؛ فلذلك سمِّي عقلاً عمليّاً. أما من يُدرك أن كلّ عدل حسن أو هذا العدل حسن، فهو العقل النظري)[٢٩].

وينبغي التنبيه إلى أمر مهم وهو ضرورة عدم الخلط بين العقل النظري والعمليّ من جهة، وبين الحكمة النظريَّة والحكمة العمليَّة من جهة أخرى، فالأخيرتان مرتبطتان بالعقل النظري، أما لو كان الكلام عن مُدركات كلٍّ من الحكمتين فإن مدركات الحكمة العمليَّة تستلزم جرياً عمليّاً دون مدركات الحكمة النظرية[٣٠].

مكانة العقل في البحث الفقهي

لم يعلم بالضبط من هو المسؤول الأول عن تغييب دور العقل في العملية الاستنباطيّة ولاسيّما دور العقل النظريّ، وإلا فما معنى عدم تحديد المراد منه عند جميع الأصوليّين كما يذكر السيد محمد تقي الحكيم وأن كلماتهم فيه

مختلفة، بالإضافة لوقوع الخلط عندهم (بين العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعيّ الفرعي الكلّي أو الوظيفة، وبين كونه أصلاً بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعيّة الكلّية كالكتاب والسنّة على حد سواء)[٣١].

ثم يوضِّح السيد أن الأبواب المعقودة لدليل العقل في كتب الشيعة والسنّة أو (لما أسموه بدليل العقل) كما قال، لا تجد أن العقل هو بنفسه أصل منتج للوظائف والأحكام الظاهرية بل مجرَّد دليل على الأصل المنتج.

ويشير الباحثون[٣٢] إلى أن أوَّل من ذكر العقل هو الشيخ المفيد في رسالته الأصولِّية عندما ذكر أدلَّة الأحكام، ولم يجعل العقل من بينها، بل جعله سبيلاً إلى معرفة حجِّية القرآن ودلائل الأخبار. ثم إن الشيخ الطوسي سار على مِنوال الشيخ المفيد في تنظيره للعقل[٣٣].

وفي نظرة سياقيَّة لعلماء العامَّة في هذا الأمر ـ لا أقصد بها المقارنة بين المدرستيْن ـ تجد أنَّ الغزالي عدَّ العقل دليلاً على الوظيفة العمليَّة العقليَّة كالبراءة (دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلْق في الحركات والسَّكنات قبل بعثة الرُّسل (عليهم السلام) وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك حتى يرِد السمع)[٣٤].

وبالتالي يكون العقل عنده مجرَّد دليل على الأصل المؤدِّي للوظيفة العمليَّة (البراءة) وليس دليل على الوظيفة مباشرة.

ثم لو راجعنا سرائر ابن إدريس، لوجدناه يذكر العقل كدليل رابع بعد الكتاب والسنة والإجماع، لكنه أيضاً لم يبيِّن المراد من العقل[٣٥].

أما المحقِّق الحلِّي المتوفي ٦٩٦هـ، فقد قسم العقل إلى قسمين:

أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: الأول لحن الخطاب كقوله: (إضرب بعصاك الحجر فانفجرت) أراد فضرب. الثاني فحْوى الخطاب: وهو ما دلَّ عليه التنبيه كقوله تعالى: (ولا تقلْ لهما أفٍّ). الثالث دليل الخطاب: وهو تعليق الحكم على أحد وصفيْ الحقيقة كقوله: (في سائمة الغنم الزكوة)...

القسم الثاني: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، وهو إما وجوب، كردِّ الوديعة، أو قبح، كالظلم والكذب، أو حسن، كالإنصاف والصدق، ثم كل واحد من هذه كما يكون ضروريّاً فقد يكون كسبياً كردِّ الوديعة مع الضرورة، وقبح الكذب مع النفع[٣٦].

وأيضاً لم يحدِّد المحقِّق الدليل العقليّ في هذا النص، بل اكتفى بذكر الأمثلة من دون بيان له وتفصيل أقسامه.

أما الشهيد الأول فقد زاد على ما ذكره المحقق في القسم الأول مسألة الضد، ومقدِّمة الواجب، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضارّ، وأما في القسم الثاني فقد زاد البراءة الأصلية، وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب[٣٧].

حكم العقل والمنازعة الأزلية

بعد أن تم بيان المقصود من العقل النظريّ والعمليّ، لابدَّ من بيان كيفيَّة الاستفادة من العقل بقسميْه في عمليَّة الاستنباط الفقهي، وكيف تم إدراج العقل في العملية الفقهية. ومن نافلة القول، أننا حينما نبحث في العلاقة بين العقل والفقه يكون علم الأصول داخلاً في البحث، وليس خارجاً باعتباره علماً آليّاً خادماً لعلم الفقه، وهو الذي ينظِّم عملية الاستدلال؛ وبالتالي حتى لا

يُستشكل بأننا نبحث في الفقه فما علاقة الأصول.

أقول ذلك لأن العلاقة بين العقل والفقه انطَلَقت من خلال العلاقة بين الفلسفة والأصول، إذ أن هناك علاقة قويَّة بين هذين العِلميْن انطلقت من خلال الأبحاث الفلسفية والعقلية البحتة، التي تأثَّر بها الفكر الأصولي حتى تجد أن السيد المرتضى في الذريعة يقول (قد وجدت بعض من أفردَ في الأصول كتاباً قد تشرَّد عن أصول الفقه وأسلوبها وتخطاها كثيراً، فتكلم على حدِّ العلم والنظر وكيف يولِّد النظر العلم ووجوب المسبب عن السبب إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض خالص لأصول الدين دون أصول الفقه)[٣٨].

ومردُّ هذا التأثُّر إلى وجود عدد كبير من علماء الفلسفة والكلام كانوا أيضاً علماء في الأصول، كالسيد المرتضى والطوسي والعلامة الحلي وغيرهم[٣٩].

وأيضاً هناك حاجة للمصطلحات الفلسفية لافتقار اللغة العربية إلى المفردات القانونية، الأمر الذي اضطر علماء الأصول لاستخدام المصطلح الفلسفي المترجم إلى اللغة العربية، وكمثال على ذلك، فهم يعبِّرون عن الارتباط بين الحكم التكليفي وموضوعه بالشرط، فيقولون: الزوال شرط لوجوب الصلاة، ويعبِّرون عن الارتباط بين الحكم الوضعي وموضوعه بالسبب، فيقولون: الغسل سبب للطهارة، مع أنه لا توجد سببيَّة وعلِّية واقعية بين الحكم وموضوعه بل الموجود هو الارتباط الجعلي لا الواقعي[٤٠].

وبناءً على ذلك عبّر البعض (أن أصول الفقه يعبر عن النزعة العقلية الإسلامية الخالصة، في مقابل النزعة العقلية اليونانية الوافدة على المسلمين... إن الفلسفة الإسلامية تتمثَّل في أصول الفقه لا في الفلسفة اليونانية)[٤١]. وطبعاً أعتقد بخطأ هذا القول، فكل علم له موضوعه وغرضه ومسائله التي تختلف عن

نظائرها في العلم الآخر، وهذه إحدى الجنايات على العلوم ولاسيَّما علم الحكمة الذي شبِع إساءات.

إن السيد الشهيد الصدر يبيِّن ضمن كلامه عن الدليل العقليّ بأن (تشكيل دليل عقليّ على الحكم الشرعي تارة يكون مقتنصاً من العقل النظري، وأخرى من العقل العمليّ، والقسم الأول يرجع إلى أحد بابين:

١ـ باب العلاقات والاستلزامات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها بين الأحكام كما يدركها في الأمور التكوينيَّة، وإن شئْت عبَّرت باب الإمكان والوجوب والاستحالة. فيحكم مثلاً، باستحالة اجتماع الأمر والنهي، أو بإمكان الخطاب الترتُّبي، أو بالملازمة بين شيء ووجوب مقدمته، أو حرمة ضده، وهذه الأحكام العقلية النظرية، وإن كانت تكفي وحدها في مقام نفي الحكم الشرعي في مورد كنفي اجتماع كلا الحكمين المتضادين مثلاً، حيث يكفي في انتفاء شيء ثبوت استحالته ولكنها لا تكفي لإثبات الحكم واستنباطه منها وحدها؛ بل لابدَّ من ضم ضميمة إليها. فإن مجرد إمكان شيء أو استحالة ضده أو ثبوت الملازمة بينه وبين شيء آخر لا يشكِّل دليلاً على ثبوته.

٢ـ باب العلية والمعلوليَّة، بمعنى إدراك ما هو علة الحكم مثلًا ومِلاكه التام فيستكشف لِمِّيَّاً ثبوت الحكم الشرعي في مورد إدراك العقل لذلك المِلاك. وحكم العقل الراجع إلى هذا الباب يمكن أن يستقلَّ في إثبات الحكم الشرعي.

فظهر أن أحكام العقل النظري قد تستقل في إثبات حكم شرعي. وأما العقل العملي فهو وحده لا يكفي لإثبات حكم شرعي، ما لم نضم إليه حكم عقلي نظري، سواء كان منطبقاً على فعل العبد كحكم العقل بقبح الكذب مثلاً، فإنه بحاجة إلى ضمِّ حكم العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو

كان متعلقاً بفعل المولى كحكمه بقبح تكليف العاجز مثلاً فإنه لا يُستنبط منه حكم شرعي إلا بضمِّ حكمه النظري باستحالة صدور القبيح من المولى...[٤٢]

ومن هذا البيان، يظهر أن للعقل ميداناً يستطيع من خلاله لعب دورٍ أساسيٍّ في عملية الصناعة الفقهية، ومن هنا يلبس العقل لباساً آخر إزاء علاقته بالفقه، فيتمُّ تقسيمه من قبل الأصوليين إلى ما يستقل به من الوصول إلى الحكم الشرعي عندما تكون مقدمتي الدليل كلاهما عقلّية دون دخالة للشرع، وإلى ما لا يستقل به وذلك حينما يحتاج إلى المداخلة الشرعية، التي تفرض نفسها بشكل طبيعي لعجزه عن البتِّ لوحده، وبذلك طفح إلى السطح مصطلحا المستقلّات العقلية وغير المستقلّات العقلية.

ولا خلاف لدى العلماء فيما لا يستقل به العقل من المدركات، وفيما إذا كان خلاف فإنما هو في تشخيص الصغريات، ولكن الخلاف الحقيقي ومثار النزاع الأصلي هو في خصوص المستقلّات العقلية التي يعبر عنها السيد تقي الحكيم: الظاهر أنها المصدر الوحيد لجلِّ المدركات العقلية المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية[٤٣].

وهنا نكون قد وصلنا إلى النقطة التي ثار حولها الخلاف أكثر من غيرها، وهي مسألة الحسن والقبح التي صبغت العلاقة المعرفيَّة بين العقل والفقه بصبغتها المثيرة للجدل.

فقالوا هل إن أفعال الإنسان تتصف بالحسن والقبح بذاتها، أم أن الشارع له الدخالة فيما يوصف أنه حسن أو قبيح (وبعبارة أكثر دقة هل أن طريق معرفة الأحكام محدودة بدائرة الشريعة، أو أنه مضاف إليها؟ وهل أن الأحكام القطعيَّة للعقل النظري والعملي تتمتع بالاعتبار أيضاً؟)[٤٤].

ولا يخفى على المتابع أنهم قسَّموا الحسن والقبح إلى أنواع ثلاثة:

١ـ إرجاع الحسن إلى صفة كمال ومثاله قول القائل العلم حسن، وإرجاع النقص إلى صفة نقصان مثل القول الجهل قبيح.

٢ـ ملائمة الغرض ومنافرته للطبيعة البشرية.

٣ـ ما يستحق فاعله المدح أو الذم، فالعقلاء جميعهم يمدحون فاعل الحسن، وكذلك كلهم يذمون فاعل القبيح، والعقلاء بأجمعهم مجبولون على هذا الحكم الواحد إزاء أفعال الإنسان الإرادية[٤٥].

وهذا الأخير هو محور النزاع (فالمعتزلة يرون أن الأفعال، ودونما استعانة بالشرع، قابلة للاتصاف بالحسن والقبح، وإن العقل قادر على إدراك ذلك كذلك. وفي مقابل هذه الرؤية يبرز الأشاعرة القائلون بعدم اتصاف الأفعال بالحسن والقبح ذاتيّاً. وهنا تجب الإشارة إلى هذه النقطة الأساسية، وهي أنَّ المراد من عقليَّة الحسن والقبح في الأفعال أن العقل العمليّ هو المسؤول عن تعيين ذلك، بل وحتى عن تحمّل مهمّة تحديد الضرورة المنطقيّة للأفعال، وتحميل الفاعل المسؤوليّة)[٤٦] ومن هنا أسّسوا لقاعدة الملازمة المعروفة والقائلة: أنَّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، وكذلك كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، (ومعنى القاعدة الأولى: أن كل وجوب شرعي أو حرمة شرعيّة يتبعهما حسن وقبح عقليّان، لأن الأحكام الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد، فكلُّ فعل يوجِبه الإسلام ينطوي على مصلحة الزامية، وكلُّ حرمة تشتمل على مفسدة الزامية.

والقاعدة الثانية تعني أنَّه متى أدرك العقل حسن فعل كشف ذلك عن أن للشارع حكماً مشابهاً من الوجوب، وهكذا في مورد قبح الأفعال، بصيغة أخرى: إن حكم العقل يكشف عن مطابقة الشرع لذلك. من هنا لو أن العقل

حكم بالثواب أو العقاب فإن الشارع (الله) الذي هو سيِّد العقلاء يحكم بالحكم نفسه ثواباً أو عقاباً)[٤٧].

ولا نريد أن نخوض في الخلاف بين الأصوليِّين والإخباريِّين كثيراً مما يطول به المقام، ولكن نوجز أن الإخباريِّين بشكل عام ينكرون دخالة العقل في الاستنباط، أو بالأحرى حجِّيته. وأستعين بنص لطيف للسيد محمد تقي الحكيم في هذا الصدد (وإنكار حجِّية العقل إن كان من طريق العقل لزِم من وجوده عدمه، لأن الإنكار ـ لو تم ـ فهو رافع لحجِّية العقل فلا يصلح العقل للدَّليليَّة عليه ولا على غيره، وإن كان من غير العقل فما هو المستند في حجِّيَّة الدليل؟ فإن كان من غير العقل لزم التسلسل، وإن كان من العقل لزم من وجوده عدمه لانتهائه إلى إنكار حجِّيته أيضاً، لفرض قيامه بالآخرة على إنكار ثبوت الحجية له، هذا بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه من ذاتيَّة حجِّيَّة القطع وعدم إمكان تصرُّف الشارع فيها رفعاً أو وضعاً)[٤٨].

كلمة لابد منها

أننا وإن كنَّا ألمحنا إلى أهميَّة العقل في الاستنباط الفقهي إلا أنَّه ينبغي القول: يجب المحافظة مهما أمكن على الذوق الفقهي، وعدم إدخال القواعد العقليَّة فيها بشكل تعسُّفي، أو بالأحرى عدم إقحام العقل إقحاماً شاذّاً في كل صغيرة وكبيرة في العمليَّة الاستنباطيَّة، ومن ذلك مثلاً: مسألة حرمة مس الخط المحفور من القرآن، فتردَّدوا في الحرمة بعد تسليمهم بحرمة الخط البارز والعادي بدليل أنَّه غير قابل للمسّ لتقوُّمه بالهواء وعدم صدق عنوان المسّ عليه. وردّوا عليهم بأنَّ هذا تدقيق فلسفي، ولابدَّ من الرجوع للعُرف الذي يعتبر أن المحفور من الخط هو كبقية الخطوط، وبذلك يحرُم مسَّه طالما أن الأصابع تمسّه[٤٩].

ومنها (مسألة الشركة في السهم المشاع، فقد رفض بعضهم أن يكون

المقصود من الشركة في السهم المشاع هو الاشتراك في كل جزء من أجزاء المال، لأنَّه لا يتَّفق مع نظريَّة الجزء الذي لا يتجزَّأ المذكورة في الفلسفة، إذ لا يعقل الاشتراك في الجزء الذي هو غير قابل للتجزئة، فلابدَّ أن يكون المقصود من الشراكة المشاعة هو قابلية السهم للانطباق على أي طرف من أطراف المال، كالطرف الشرقي أو الغربي منه، فيتميَّز السهم بالقِسمة ويخرج عن الإبهام، فيتَّضح أنَّه من الطرف الشرقي من المال أو من الطرف الغربي منه مثلاً)[٥٠].

ومن أسوأ ما وقع فيه الفقه الإسلامي بنسخته السُنّية في قضيَّة الإفراط في استخدام العقل، ورطة القياس التمثيلي، حتى أن صاحب الجواهر يأتي بما قد يوصَف بالتنبيه لهم (من أنّه لو كان للميت عشر بنات وابن، فيأخذ الابن في مثل هذه الحال السدس، والبنات خمسة أسداس، ولو كان مكان الابن ابن عم للميت ـ أي أنّه ترك عشر بنات وابن عم ـ فعلى القول بالتعصيب يأخذ ابن العم الثلث والبنات الثلثين؛ وعليه يكون الابن أسوأ حالاً من ابن العم)[٥١].

وقد ورد المنع عن القياس من قِبل أهل البيت في روايات متكثِّرة، فهذا الإمام الصادق ينهى أبا حنيفة عن العمل بالقياس إذ (دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله (عليه السلام)، فقال له: يا أبا حنيفة، بلَغني أنك تقيس، قال: نعم أنا أقيس، قال: لا تقس فإنَّ أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين...[٥٢]

الخاتمة

توصلنا من خلال هذه اللّمحة إلى النتائج التالية:

أولاً: إن المعنى الاصطلاحيَّ للعقل بنحو عام هو القوة العقليَّة للنفس الناطقة الإنسانية المدرِكة للكلِّيات بنفسها، وللجزئيات بغيرها، والمقصود منه هاهنا هو العقل البرهاني الخاص المبني على مقدمات عقليَّة بيِّنة أو مبيَّنة.

ثانياً: تطرَّقنا إلى مسألة العقل النظريّ والعمليّ وبيَّنا فيها أن الفقه يستفيد من كل منهما، محاولين في الأثناء توصيف النظرية المعرفية في العلاقة بين العقل والفقه.

والتعرف على مكانة العقل في المنظومة المعرفية الإنسانية والإسلامية، يساعدنا في كشف حقيقة التلاقح العضوي بين الجانبين، أي بين العقل والفقه.

ثالثاً: إن العلاقة بين الجانبين، انطلقت في بدايتها من الفكر الأصولي الذي تأثر بالفكر الفلسفي والدراسات العقليَّة التخصصية، باعتبار أن هناك علماء عملوا على الجانبين كالسيد المرتضى والطوسي والعلامة الحلي، بالإضافة إلى عوامل أخرى.

رابعاً: ينبغي أن ينطلق البحث الفقهي الأصولي من التسليم بحكومة المنهج العقلي البرهاني على بقيَّة المناهج المعرفيَّة، ومنها المنهج النصّي. وهذه الحاكمية ليست اعتبارية بل حقيقية نفس أمرية.

خامساً: ثم نبَّهْنا أخيراً إلى أنه ينبغي ألا يُستخدم العقل وقواعده استخداماً شاذّاً وتعسُّفياً، وإدخاله في كل عمليَّة استنباطية، لأن هناك حتماً منطقة الفراغ العقلي التي لا تكون ضمن عمليات العقل.

الهوامش

(١) كتاب العين، ج١، ص ١٥٩، والجوهري، الصِّحاح، ج٥، ص ١٧٦٩، وابن منظور، لسان العرب ج١١، ص٤٥٨٤٥٩.

(٢) مقال العقل في الفقه الشيعي الماهية والوظائف، محمد تقي الكرمي، ص٢٦٤، مجلة المنهاج، عدد ٢٧، سنة ٢٠٠٢.

(٣) دستور العلماء، القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد النكري ح٢، ص٢٣٥. أيضا: التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص١٢٤.

(٤) رسائل الكندي ص١٦٥.

(٥) عيون المسائل، الفارابي، ص٦٤.

(٦) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١٦٨

(٧) نفس المصدر ص٢٨٦

(٨) تهافت الفلاسفة ص٢٨٧

(٩) أصول المعرفة والمنهج العقلي، دكتور أيمن المصري، ص١٧٠١٧١.

(١٠) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر الطبعة: ١٣٩٩هـ١٩٧٩م.

(١١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، مؤسسة اسماعيليان، قم، ط ٤، ١٣٦٤ ه ش، ج٣، ص ٤٦٥.

(١٢) لسان العرب، ابن منظور، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ه، ج١٣، ص٥٢٢.

(١٣) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد

النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٢٩.

(١٤) كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ج٣، ص٤٧٨.

(١٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، إيران، ١٤١٩ه، ج١، ص ٤٠.

(١٦) منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، الشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق: رضا مختاري، مكتب الإعلام الإسلامي، ط٤، ١٤١٨، ص٣٧٤.

(١٧) مجلة (اصول)، ص ١٦٩، العدد الأول، ٢٠٠٨م.

(١٨) راجع: مصباح الأصول، تقرير ابحاث السيد الخوئي، تأليف، محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مؤسسة الخوئي الاسلامية، ط٤، ١٤٣٠، ج٤٧، ص٢٨٧.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٧٠ ١٧١.

(٢٠) من أجل الاطلاع أكثر على نظرية هذين العلمين راجع: مقال العقل في الفقه الشيعي الماهية والوظائف، محمد تقي الكرمي، ص٢٥٩٢٦١، مجلة المنهاج، عدد ٢٧، سنة ٢٠٠٢.

(٢١) الدين والعقلانية حوار شارك فيه د. مصطفى ملكيان والشيخ عليّ العابدي ود. محمد لغنهاوزن، مجلة المنهاج، ص١٨٦، عدد ٢٧، ٢٠٠٢م.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٠٤.

(٢٣) انظر: اصول المعرفة والمنهج العقلي، الشيخ الدكتور. ايمن المصري، ص٣٥، ٦٥.

(٢٤) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٣، ص٣٢٨ ٣٢٩. كتاب النفس من الشفاء، ابن سينا، ص٢٨٥.

(٢٥) ورد ذلك في مقال (العقل العملي في علم الأصول)، مجلة أصول، العدد الأول، ٢٠٠٨م.

(٢٦) راجع: الأسس العقلية، السيد عمار أبو رغيف، ج١، ص١١٧١٢٤.

(٢٧) ملاحظة: إن الشيخ محمد السند حفظه الله له رأي مخالف لما ذهب إليه ابن سينا ومن بعده كالشيخ المظفَّر رحمهما الله، وأرى ضرورة مراجعة آراءه الموجودة ضمن البحث الخارج في حجية العقل لعام ١٤٣٢هجرية.

(٢٨) أنظر أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج٢، ص٢٧٨.

(٢٩) أصول المعرفة والمنهج العقلي، الأستاذ الدكتور أيمن المصري، ص٧١.

(٣٠) أنظر: المصدر نفسه، ص٧٢.

(٣١) الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ص٢٦١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٦٦.

(٣٣) راجع: عدة الأصول، الطوسي، ج٢، ص١٢٥.

(٣٤) المستصفى، أبو حامد الغزالي، ج١، ص٣٣٩.

(٣٥) أنظر: السرائر، ابن إدريس الحلِّي، ج١، ص١٧.

(٣٦) المعتبر، المحقق الحلي، ج١، ص٢٢.

(٣٧) دليل العقل عند الشيعة الإمامية، د. رشدي محمد عرسان عليان، ص١٠٨.

(٣٨) الذريعة في أصول الشيعة، السيد المرتضى، ج١، ص١.

(٣٩) انظر: مجلة اصول، مقال: تأثر الأصول بالفكر الفلسفي، السيد منير الخباز، ص١٢.

(٤٠) المصدر السابق، ص١٣.

(٤١) مجلة أصول، الشيخ جعفر النمر، ص١٩.

(٤٢) بحوث في علم الأصول، تقريرات السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، ج٤، ص١٢١

(٤٣) الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ص٢٦٨.

(٤٤) مقال العقل في الفقه الشيعي الماهية والوظائف، محمد تقي الكرمي، ص٢٢٤، مجلة المنهاج، عدد ٢٨، سنة ٢٠٠٢.

(٤٥) انظر: أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج٢، ص١٨٨١٨٩.

(٤٦) مقال العقل في الفقه الشيعي الماهية والوظائف، محمد تقي الكرمي، ص٢٢٥، مجلة المنهاج، عدد ٢٨، سنة ٢٠٠٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٢٢٨.

(٤٨) الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ص٢٨٥.

(٤٩) دور العرف والسيرة في استنباط الأحكام، جعفر الساعدي، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٧، السنة العاشرة، ص٩١.

(٥٠) المصدر السابق، ٩٢.

(٥١) الفقه على المذاهب الخمسة، محمد جواد مغنية، ج٤٢، ص٥١٧.

(٥٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج٤، ص٢٤٤.

المنهج الفلسفي عند توما الأكويني والملاّصدرا

(دراسة مقارنة)

الدكتور علي الشيخ

الخلاصة

موضوع البحث في هذه الأطروحة، هو دراسة المنهج الفلسفي لفيلسوفين مسيحي ومسلم: الأول، هو توما الأكويني. والثاني، هو الملاّصدرا. فكان عنوانها (المنهج الفلسفي عند توما الأكويني والملاّصدرا دراسة ومقارنة)، وأبرزت هذه الدراسة أهم أسس ومرتكزات المنهج الفلسفي عندهما، ونقاط التشابه والاختلاف بينهما.

فهي تندرج في مجال الدراسات المقارنة، التي من شأنها إبراز حقيقة كل طرف من طرفي المقارنة. ثم التطبيق بين المنهجين، وأيضاً عرض الفكر الفلسفي للأكويني وصدر المتألّهين، وأثرهما التجديدي في المجتمع. والسؤال الذي كان يشغلني هو: هل هناك تقارب حقيقي بين منهج الأكويني والملاصدرا؟ وهل هذا التشابه الكبير بين منهجيهما، مردّه اقتباس الملاّصدرا بعض آراءه الفلسفية من الأكويني، باعتباره سابقاً للملا صدرا بقرون أربعة تقريبا؟

ومن خلال البحث والدراسة لمنهج الفيلسوفين، وعرض نقاط الاشتراك

والاختلاف بينهما، وبيان بعض المسائل الفلسفية لهما، ودراسة الخلفيات الفلسفية لمنهجهما، اتضح بشكل يقيني عدم اقتباسَ الملاّصدرا لآراءه الفلسفية من الأكويني. وقد توصلت إلى نتيجة، وهي أن نقاط الاشتراك في المنهجين الأكويني والصدرائي وأيضاً التقارب في الآراء، في كثير من المسائل الفلسفية، مردّه إلى كون الفيلسوفين قد استقيا منهجهما ورؤيتهما الفلسفية من منبع واحد، وهي المدرسة المشائية، وعلى الخصوص آراء ابن سينا الفلسفية. والأكويني تأثر أيضاً بشكل أكبر وأوسع بآراء ابن رشد الأندلسي، الشارح لفلسفة أرسطو، ففلسفة ابن رشد وابن سينا هي المنبع الأصلي للفلسفة الأكوينية، التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الثالث عشر؛ فسبب التشابه الحاصل بين منهج الفيلسوفين، وخصوصاً في التوليف بين العقل والوحي، أو الحكمة والشريعة، والالتقاء في بعض المسائل الفلسفية المهمة الأخرى؛ إنما حصل بسبب كونهما ينهلان من منبع واحد، وهو فلسفة أرسطو أولا، ومن فلسفة شارحيه ثانياً، ابن سينا بالنسبة لملاصدرا، وابن رشد للأكويني.

وأيضاً، من نقاط الاشتراك بينهما وهو الأهم، كونهما من أتباع الأديان الإبراهيمية، ويشتركان في الاعتقادات الأساسية، من المبدأ والمعاد، هذه الاعتقادات كانت لها التأثير العميق على منهجهما الفلسفي. وإذا كان ثمة اختلاف بين منهجهما الفلسفي، وفلسفة أرسطو، فهو نابع من هذه الاعتقادات.

الكلمات المفتاحية: المنهج الفلسفي، توما الأكويني، الملاّصدرا، العقل والوحي، الفلسفة المشّائية.

التمهيد

تناولَتْ هذه الدراسة المنهج الفلسفي لفيلسوفين مسيحي ومسلم، مُختلِفين دينياً وحضارياً وزمنياً. الأول هو القديس توما الأكويني الكاثوليكي، مؤسس

الاتجاه الفلسفي التجديدي في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. والثاني هو الفيلسوف والمفكر اللاهوتي الإسلامي، صاحب الاتجاه الفلسفي في العالم الإسلامي ﴿الحكمة المتعالية﴾، والذي وجد اتجاهه أصداءً في العالم الشيعي، بل الإسلامي الفلسفي، وهو صدر الدين الشّيرازي المشهور بالملاّ صدرا.

وبالرغم من اختلاف هذين الفيلسوفين واللاهوتيين في عدة أمور أساسية؛ إلا أنهما متفقان في الموقف التجديدي في اللاهوت والفلسفة. وأبرزت هذه الدّراسة، المنهج الفلسفي عند كل من توما الأكويني، وصدر المتألّهين. وكيف استخدم كل منهما الوحي والعقل، في إبراز الاعتقادات اللاهوتية، وكيفية توظيف الفلسفة لتوضيح تلك الاعتقادات.

تعرّض البحث إلى أهم أسس ومرتكزات المنهج الفلسفي عند توما الأكويني، وكيفية دفاعه عن العقيدة المسيحية، وإثبات عدم مخالفتها للعقل، بمعنى آخر توضيح منهج الأكويني في التوفيق بين الوحي والعقل. فمع استناده على نصوص الكتاب المقدس في إثبات العقائد التي يراها حقّة وصحيحة، سعى جاهداً لطرح تلك العقائد بثوب جديد، قوامه العقل والفلسفة، في محاولة منه للتوأمة بين العقل والنقل؛ لإثبات العقائد الدينيّة المسيحيّة، والدفاع عنها عقليّاً وفلسفياً. وكذلك الغور في أعماق مدرسة الحكمة المتعالية. والمنهج الذي انتهجه الملاّ صدرا في فلسفته وحكمته، فتناولت الدراسة المنهج الفلسفي الذي تَبَنَّته أهم مدرستين فلسفيتين في الإسلام والمسيحية، وهما منهج الأكويني، وبالتَّبع التومأويّة الجديدة ومنهج الملاّ صدرا، وبالتَّبع الحكمة المتعالية. ورصدت هذه الدراسة، بما فيها من مقارنة بين هذين اللاهوتِيَّين المتفلسفين، التشابه والاختلاف بينهما؛ ولهذا فهي تندرج في مجال الدراسات المقارَنة، التي من شأنها إبراز حقيقة كل طرف من طرفي المقارنة، ثم التطبيق بين المنهجين، والسعي

للخروج بنتائج حقيقية؛ لتكون جسراً للحوار والتقارب الفكري والفلسفي بين الدِّيانَتَيْن.

أولا: التعريفات

قبل الدخول في أصل البحث، أرى لزاما التَّطرق إلى المبادئ التصوريّة للموضوع قبل المبادئ التصديقية، وذلك من خلال تقديم تعريف عن المفاهيم المرتبطة بالعنوان؛ لتتضح الصورة بشكل أفضل، وبعد ذلك تقديم مختصر عن حياة الفيلسوفين اللذين سنتناول آرائهما.

١: المنهج

تعددت التعريفات حول مفهوم (المنهج)، والمنهج له معنيان أحدهما لغوي، والآخر اصطلاحي وفيما يلي بيانهما:

أ: لغة

تعني كلمة (منهج)[1] لغويّاً طريقة، أو فعلاً، أو تعلم شيء معين، وفقا لبعض المبادئ بصورة مرتبة ومنسقة ومنظمة. جاء في معجم لسان العرب في مادة (نهج والمنهاج): الطريق الواضح، واستنهج الطريق: صار نهجا. وفي حديث العباس: لم يمت رسول الله (صلى الله عليه وآله) حتى ترككم على طريق ناهجة أي واضحة بينة، وفلان يستنهج سبيل فلان أي يسلك نهجه، والنهج الطريق المستقيم[2].

وقد شرح ابن فارس في معجم مقاييس اللغة المنهج، فقال: المنهج كلمة مشتقة من المادة (نهج)، النون والهاء والجيم أصلان متباينان: النهج، الطريق، ونهج لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج والمنهج: الطريق أيضاً، والجمع المناهج، ذكر المنهج بلفظه في القرآن الكريم، يقول تعالى: (لكل جعلنا منكم

شرعة ومنهاجا)[٣].

كذلك قال القرطبي: (الشرعة بالشريعة، والمنهاج فإنّ أصله: الطريقُ البيِّن الواضح، يقال منه: هو طريق نَهْجٌ، وَمنهْجٌ بيِّنٌ، قال الراجز: معنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقًا إلى الحق يؤمُّه، وسبيلا واضحًا يعمل به)[٤].

ب: اصطلاحا

نستطيع أن نستشف تعريفا للمنهج من خلال ما سبق من تعريفه في اللغة، فنقول: إن المنهج هو مجموعة الركائز والأسس المهمة، التي توضح مسلك الفرد، أو المجتمع، أو الأمة، لتحقيق الآثار التي يصبو إليها كل منهم. يتضح من خلال التطور الدلالي لكلمة منهج، إن أول من استعمل كلمة منهج أفلاطون وأرسطو، وقد استعملاها بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة[٥].

وتطورت معنى كلمة منهج في عصر النهضة، ففي هذه الفترة نجد أن طائفة من المناطِقة، قد اصطلحت على قسم من أقسام علم المنطق بلفظ منهج، فقد قسّم بعض الفلاسفة المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، الحكم، البرهان، المنهج، وأدرج القسم الرابع ضمن علم البلاغة.

وتطور معنى كلمة منهج في القرن السابع عشر، واكتشف رينه ديكارت (١٥٩٦_١٦٥٠) في كتابه (مقال في المنهج) المنهج العقلي الذي يؤدي إلى معرفة حقيقة العلوم، وحدد بعضهم المنهج تحديداً دقيقا، وجعلوه القسم الرابع من علم المنطق، عرّفوه بأنه: (فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون جاهلين بها، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين لما نكون عارفين بها. وأصبح منهج الوسيلة المؤدية إلى الهدف المطلوب، والتي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة، كشفاً عن الحقيقة بوساطة

طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)[٦].

فالمنهج هو مجموعة من القواعد، التي يتم وضعها بغرض الوصول إلى الحقيقة العلمية، بمعنى أنه الطريقة أو الخطة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة، لاكتشاف الحقيقة المتعلقة بموضوع أو مشكلة البحث.

ولقد ميّز بعض المعاصرين بينه وبين المنهاجية[٧]، بالقول: (المنهاجية والمنهج مفهومان متمايزان ومنفصلان، فالمنهاجية هي علم دراسة الطرائق، وتكوينها، وبنائها، وتفعيلها، وتشغيلها، وأما المنهج أو المناهج، فهو مفردات هنا أو هناك، وأدوات ووسائل، وقواعد وخطوات وإجراءات هي من مكونات المنهاجية ولكن تستوعبها، ذلك أن علم المنهاجية يتواصل في رؤية فيما قبل المنهج، والمنهج ذاته وفيما بعد المنهج، في سياق وأصل ورابط بين هذه المنظومة، والعناصر المنهاجية، وعمليات التفاعل والتشغيل، المرتبطة به)[٨]، لهذا يمكن تعريف المنهج بأنه: (الطريق الذي يسلكه المعلّم والمتعلم للوصول إلى الأهداف المنشودة)[٩].

٢: الفلسفة

ذكر اللّغوِيّون والفلاسفة عدة معان للفلسفة نختصرها بما يلي:

أ: لغة

جاء في لسان العرب: (الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف)[١٠]، ومعنى الحكمة في لسان العرب: (معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم)[١١]، إذن فكلمة الفلسفة دخيلة في اللسان العربي، فأصلها يوناني، وتعني عندهم محبة الحكمة، وكلمة الفيلسوف أصلها مركب من (فيلا) و(سوفا) أي

محب الحكمة[١٢].

فالفلسفة كلمة مشتقة من اللفظ اليوناني (فيلاسوفوس) أَي محبّ الحكمة، وذكر المؤرخون أنّ أقدم سفر يوناني جاءت فيه كلمة (فلسفة) بمعنى الرغبة في المعرفة، هو كتاب هيرودوت المؤرخ، حيث يروي أنّ كريتس قال لسولون أحد الحكماء السبعة: (إنّي سمعت أنك جبت كثيرا من الأقطار متفلسفاً، أي راغباً في المعرفة.) كما يروي مؤرخو الفلسفة، أنّ هذه الكلمة قد جرت على لسان بعض الفلاسفة، حيث نسب هؤلاء المؤرخون إلى فيثاغورث أنّه قال: (الإنسان مهما بالغ في طلب الحكمة، لا يمكن أن يكون حكيمًا، لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف ـ أي محب للحكمة ـ؛ وحسْب الإنسان شرفًا أن يحب الحكمة ويجدَّ في طلبها. فليس حكيم إلا الله، وإنّما الإنسان فيلسوف). كما عزوا إلى سقراط أنّه أطلق على منهجه كلمة (فلسفة) وإلى بريكليس أنّه قال: نحن نتفلسف بدون هوادة[١٣].

وينقل أنه اسم اختاره سقراط لنفسه، وقد نقل مؤرّخو الفلسفة أن السبب في اختيار هذا الاسم هو تواضع سقراط، وتعريضه بالسوفسطائيين الذين كانوا يعدُّون أنفسهم حكماء[١٤].

ب: اصطلاحا

بعد بيان المعنى اللغوي للكلمة، فإنه يبقى من الصعب تحديد مدلول الفلسفة بدقة، لكنها بشكل عام تشير إلى نشاط إنساني قديم بقدم وجوده، من خلال ممارسة فكرية نظرية أو عملية، عرفت في مختلف المجتمعات والثقافات البشرية منذ أقدم العصور.

وأما عن تعريفها اصطلاحًا فقد تعددت تعريفات الفلاسفة لها، فعرّفها

أفلاطون بأنها (إدراك الحقيقة)[١٥]، والإدراك يعني الإحاطة بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر[١٦].

وبهذا المعنى عرّف فلاسفة الإسلام الفلسفة، فهي (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق)[١٧]، وهذا التعريف قال به الملاّ صدرا مع إضافته لبعض القيود عليه، من قبيل استكمال النفس الإنسانية، من خلال علمها الأشياء بحقائقها، عن طريق البرهان لا بالتقليد، بقدر طاقة الإنسان[١٨].

فالفلسفة هي معرفة حقائق الأشياء وفي مقدمتها الإلهيات، وقد بيّن الفارابي أنها لم تكن وقفًا على اليونانيين فقط، بل هذا العلم قد تنقَّل من أمة إلى أخرى حتى وصل إلى اليونان، فأطلقوا عليه هذا الاسم، فاشتهروا به[١٩].

ثانيا: مختصر عن حياة توما الأكويني

في الحقيقة طالعت العشرات من المصادر عن حياة الأكويني، وهي تقريبا متشابهة إلى حد ما في شرحها لحياته، ولكني ارتأيت أن أسرد قصة حياته بشكل مختصر ـ لكي أكون دقيقاً ـ كما ذكرها البابا بنديكتوس السادس عشر[٢٠]، وهو أعلى سلطة كنسية في العالم المسيحي الكاثوليكي، ولتوثيق ما ذكره بخصوص توما الأكويني، يقول البابا في معرض سرده لحياة الأكويني:

(ولد توما بين عامي١٢٢٤ و١٢٢٥م في قصر عائلته النبيلة الغنيّة، وكان لها أملاكٌ في روكّاسيكّا، في ناحية أكوينو (جنوب إيطاليا)، بالقرب من دير مونتي كاسّينو الشهير، حيثُ أرسله والداه لتحصيل الموادّ الأولى من التعليم، وانتقل بعد سنوات قليلة إلى نابولي عاصمة مملكة صقلية، كان يُعلَّم فيها فِكر الفيلسوف اليوناني أرسطو، من دون القيود المطبّقة في أماكن أخرى، وبدأ

الشابّ توما بدراسته وأدرك على الفور قيمته الكبيرة. ولكن قبل كل شيء، نشأت دعوته الدومينيكانيّة[٢١] في تلك السنوات التي قضاها في نابولي، وقد اجتذب توما مِثال الرهبنة التي أسّسها القديس دومينيك قبل بضعة سنوات. ومع ذلك، وعندما ارتدى الثوب الدومينيكاني، عارضت عائلته هذا الخيار، فاضطر إلى ترك الدير وقضاء بعض الوقت مع أسرته. تمكن في عام ١٢٤٥م، وكان قد أصبح بالغًا، من استئناف رحلته لاستجابة دعوة الله، فأُرسل إلى باريس لدراسة اللاهوت تحت إرشاد قدّيس آخر، ألبرتوس الكبير، وقامت بين ألبرتوس وتوما صداقةٌ عميقة وحقيقيّة وتعلّما أن يقدّرا ويحبّا بعضهما البعض، حتّى أنَّ ألبرتوس أراد أن يتبعه تلميذه إلى كولونيا، حيث أرسله رؤساء الرهبنة من أجل وضع مركز الدراسة اللاهوتيّة، فتواصل توما مع جميع أعمال أرسطو ومع المعلّقين العرب عليه، والذين كان ألبرتوس يفسرّهم ويشرحهم).

قام توما الأكويني، في مدرسة ألبرتوس الكبير، بعمليّة بالغة الأهميّة بالنسبة لتاريخ الفلسفة واللاهوت، فقد درس أرسطو ومفسّريه دراسة وافية، واستحصل على ترجمات لاتينيّة جديدة للنصوص الأصليّة اليونانيّة. وأظهر توما الأكويني أنَّ انسجامًا طبيعيًّا يكمُن بين الإيمان المسيحي والعقل، وكان هذا هو عمل توما العظيم.

استُدعيَ توما الأكويني، بفضل مواهبه الفكريّة الممتازة، إلى باريس كأستاذ لاهوت في كرسيّ الدومينيكان، وهنا بدأ أيضاً إنتاجه الأدبيّ، الذي استمرّ حتى وفاته، ولم يبقَ طويلاً مستقرًّا في باريس، فقد شارك عام ١٢٥٩ في اجتماع الدومنيكان العامّ في فالنسيان، حيث كان عضوًا في اللجنة التي أقرّت برنامج الرهبنة الدراسي.

بين عامي ١٢٦١ و١٢٦٥ كان توما في أورفييتو، فقد كلّفه البابا أوربانوس

الرابع، الذي كان يكنّ له تقديرًا كبيرًا، بِتأليف النصوص الطقسيّة لعيد جسد الربّ (القربان الأقدس)، وأقام توما في روما منَ عام١٢٦٥وحتّى عام ١٢٦٨، حيثُ كان يدير، على الأرجح مركز دراسات الرهبنة، وحيث بدأ يكتب الخلاصة اللاهوتية[٢٢].

بالإضافة إلى الدراسة والتدريس، انكبّ توما على وعظ الشعب أيضاً، وذهب الناس عن طيب خاطر للاستماع إليه، ويحيط بالأشهر الأخيرة من حياة توما الأرضيّة جوٌّ خاصّ، شبه مُبهم، ففي كانون الأول/ديسمبر١٢٧٣دعا القدّيس توما صديقَه وأمينه ريجينالدس، لإبلاغه بقرار وقف جميع الأعمال، لأنه فَهِمَ بعد مكاشفة خلال الاحتفال بالقدّاس، أنّ ما كتبه حتّى ذلك الحين كان فقط (كومة من القشّ، تُوفّي توما بعد بضعة أشهر، وهو مستغرق بالمزيد من التأمّل، وهو في طريقه إلى ليون، حيث كان متوجّهًا للمشاركة في المجْمع المسكونيّ الذي دعا إليه البابا غريغوريوس العاشر. تُوفّي في الدير الشسترشنسيّ في فاسّانوفا، بعد أن تلقّى القربان الأقدس المُعدّ للمرضى بِمشاعر تقوى كبيرة.

لا يوجد أدنى شك من أن توما الأكويني يُعتبر من أعظم فلاسفة السكولاستيك (وهو أشد المذاهب المحافظين على تقاليد ومبادئ الكاثوليك)، حيث يعتبر لاهوته أساساً لمذهب الكنيسة الكاثوليكية منذ مجمع الفاتيكاني الأول سنة ١٨٧٩م لحد الآن، بل يعتبر من كبار فلاسفة التاريخ المسيحي، ويأتي عند بعض المفكرين ثالثاً من بعد أفلاطون وسقراط؛ لأن توما الأكويني إستطاع الفصل بين اللاهوت والفلسفة، وجعل الثانية تخدم الأولى. وأعلن البابا يوحنا الثاني والعشرين في سنة ١٣١٨م، بأن تعليم الأكويني كان معجزة، وأنه بوحده أنار الكنيسة أكثر من كل الأساتذة قبله، وقد أثارت حياته المستقيمة والروحية الإجلال في نفوس معظم معاصريه. طُلِب من البابا تكريسُه قديساً،

فعُيِّنَت لجنةٌ تحقِّق في حياته وفي معجزاته، ثم محكمةٌ حقَّقت في نابولي عام ١٣١٩مع ٤٢ شاهداً، وبنتيجة ذلك أعلن البابا في ١٨ تموز ١٣٢٣ رَفْع الأكويني إلى رتبة قديس يُحتفل بعيده في٧ آذار[٢٣].

ثالثا: مختصر عن حياة صدر المتألّهين

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القِوّامي الشيرازي، الملقب على لسان الإيرانيين بِـ (الملاّ صدرا)، وعلى لسان تلامذته بـ (صدر المتألّهين) أو (صدر المحقِّقين)، وهو من أشهر الأعلام البارزين والمتألّقين في الدولة الصفوية التي قامت أركانها في إيران.

وُلد صدر الدين في شيراز عاصمة دولة فارس آنذاك، من أسرةٍ كريمة حيث كان والده إبراهيم بن يحيى القوامي أحد وزرائها، ولعلّ نسبة (القِوامي) ترجع لكونه من سلالة الوزير المعروف قوام الدين الحَسَن الشيرازي، أو الوزير قوام الدين محمد، المعاصِرَين للشاعر الإيراني الشهير حافظ الشيرازي في القرن الثامن الهجري، ويتَّضح من خلال التدقيق في مؤلَّفاته، أنّ ولادته كانت سنة ٩٧٩ هـ، وكما جاء ذلك في شرح أصول الكافي بقوله: (اعلم أنَّ تبين هذا المرام والوصل مع تحقيق هذا الكلام... من العلوم الغامضة التي لم أر في مدَّة عمري وقد بلغ خمساً وستين، على وجه الأرض من كان عنده خبر عنه)[٢٤]. وكان تأليف هذا الشرح سنة ١٠٤٤ هـ كما صرَّح بذلك في آخر كتابَيْ العلم والتوحيد. كان صدر الدين الولد الوحيد لأبويه، فنشأ معزّزاً مكرّما في بيتٍ ساده حبّ العلم والمعرفة، وكان والده على حالٍ من اليسر، تُمكّنه من تأمين كلّ متطلّبات تربية وتعليم ابنه الوحيد، كما كان الابن يتمتّع بنبوغٍ واستعدادٍ فكريٍّ وصفاتٍ خلقيةٍ ظاهريةٍ في سرعة تحصيله للعلوم، وجرأته في نقدها، لقد طوى صدر المتألّهين حياته في مراحل ثلاث[٢٥]:

المرحلة الأولى: مرحلة التلمذة وتلقي المعارف الإلهية، ومطالعة التراث الفلسفي القديم وحكمة العلماء من قبله، لاسيمَا في شيراز وأصفهان، فقد درس صدر الدين في مسقط رأسه شيراز، وبعد وفاة والده وبلوغه أشدّه هاجر إلى أصفهان، وكانت العاصمة العلمية في الدولة الصفوية والمركز الفكري الهام في تلك الفترة، رغبةً منه في إكمال علومه على يد العلماء الأعلام.

فكان أول أساتذته بهاء الدين العاملي (٩٥٣هـ/ ١٠٣١هـ) المعروف بالشيخ البهائيّ، وهو رياضي ومهندس وشاعر ومتألّه، هاجر مع أبيه من جبل عامل في لبنان إلى الدولة الصفوية حيث قرّبه الشاه عباس، وبعد وفاة الشيخ البهائي انتقل صدر الدين للدراسة على يد الشيخ محمد باقر المعروف بالميرداماد (ت: ١٤٠٢هـ/ ١٦٣١م)، فأخذ عنه العلوم الفلسفية، وكان الميرداماد، إلى جانب اطّلاعه على الفلسفة المشائية، متأثّراً بتعاليم الفلسفة الإشراقية التي كان زعيمها أبو الفتوح شهاب الدين يحيي بن حبش السهروردي (٥٤٩هـ ـ٥٨٧هـ).

أما الأستاذ الثالث، الذي تأثّر به صدر الدين، فهو أبو القاسم المعروف بالميرفندرسكي، ابن ميرزا بيك بن الأمير صدر الدين الموسوي الحسيني، المعاصر للعَلَمَين بهاء الدين العاملي والمحقق الميرداماد والذي توفي في أصفهان سنة ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م.

لقد أشار صدر المتألّهين إلى هذه المرحلة من حياته الفكرية بقوله في مقدّمة كتابه الأسفار: (ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والرّيْعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء المرموقين وإنّي لأستغفر الله كثيراً ممّا ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في

البحث، حتى يتبيّن لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنّان، أنّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم)[٢٦].

المرحلة الثانية: مرحلة الرياضة وتهذيب النفس. فإضافة إلى نبوغه وبراعته في تدريس العلوم التي تلقّاها، كان صدر المتألّهين صريحاً في الجهر برأيه فيما يتعلّق بقضايا الفلسفة والعرفان. وهذا ما جعل له حسّاد بين العلماء، فصار هدفاً لمضايقاتهم ونقدهم، ممّا دفعه إلى إيثار العزلة على البقاء بينهم، منقطعاً إلى التأمّل والعبادة منفرداً، متنقّلاً من العلم النظري إلى ما يشبه التجربة العيانيّة. فلجأ إلى قرية تقع على بعد ثلاثين كيلومتراً إلى الجنوب من مدينة (قم)، تسمى (كهك)، ويشير صدر المتألّهين إلى هذه المرحلة من حياته في مقدمة كتابه (الأسفار) قائلاً: (... لما شاهدت عداوة الدهر في أخلاق الجهلة والأراذل... وبُليت بقوم إمكانية الفهم فيهم معدومة، وعيونهم تلقاء أنوار الحكمة وأسرارها عمياء... قادني انكسار الخاطر وجمود الطبيعة أمام عداوة الزمان، ومناوءة الأيام إلى أن أختار الانزواء في بعض نواحي الديار، وأن أختفي كسير القلب... واشتعلت نفسي لطول المجاهدات، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليه أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية. فاطّلعت على أسرار لم أكن اطّلعت عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان)[٢٧].

المرحلة الثالثة: مرحلة استقرار المباني الفلسفية وكتابة الأفكار، وممارسة التدريس في شيراز، ومن الممكن اعتبار المرحلة الشيرازية هي المرحلة الثالثة لسيرة صدر المتألّهين الفكرية، فبعد أن حصّل صدر المتألّهين المعارف نظرياً وصفّاها روحياً حتى غدت عنده انكشافاً يقينياً، فبلغت أخباره حاكم فارس

(الله ويردي خان)، فبنى لصدر المتألّهين مدرسة في شيراز ودعاه، بموافقة الشاه عباس الثاني، إلى مسقط رأسه للتدريس في المدرسة الجديدة، وما زالت أطلال تلك المدرسة قائمة في المدينة باسم مدرسة خان. لقد قضى صدر المتألّهين هذه المرحلة بالتأليف والتصنيف، وكان يعلّم طلاّبه ومريديه مع تلقينه إياهم آداب طلب العلم، ويشير صدر المتألّهين إلى هذه المرحلة في مقدمة كتابه الأسفار قائلا: (فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، زماناً مديداً وأمداً بعيداً... فبلغ الكتاب أجله، وأراد الله تقديمه، وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه على من له يسّره، فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على ضمّ شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشدّ أزري ويحطّ بكرمه وزري، فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة... وقلت لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط منها الفروع... وإبراز الحقّ في صورته المعجبة الرائقة، فصنّفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربّانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال)[٢٨]. وبالرغم من الإنجازات الكبيرة التي قام بها، استطاع صدر المتألّهين من الحجّ إلى بيت الله سبع مرّات، وفي طريق عودته من آخرها توفي في مدينة البصرة ودُفن هناك، وذلك سنة ١٠٥٠ هـ/١٦٤٠م، وقيل إنه دفن بمدينة النجف الأشرف في العراق[٢٩].

رابعا: الأسس المعرفية في منهجية فلسفة الأكويني

من المهم أولاً دراسة الأسس المعرفية في منهج الأكويني، والتعرف على فلسفته التي ما تزال محطّ اهتمام الفلاسفة المسيحيين واللاهوتيين على حد سواء؛ لأنّهم يرون فيها حلاًّ للمسائل الدينية الاعتقادية، حتى اشتهر عنه بأنه معلم معلّمي الكنيسة، والمشهور عبر التاريخ اللاهوتي المسيحي أن توما الأكويني

كان يتمتَّع بذكاء حاد لم يسبقه فيه لاهوتي مسيحي قبله ولا بعده، فإنه اجتهد في دراسة الفلسفة دراسة حقيقية، واستطاع فهمها بدقّة وعرف جيداً المدارس الفلسفية، إضافة إلى إيمانه المسيحي العميق، واعتقاده أن الكتاب المقدس بعهديه يتضمن الحقيقة المطلقة التي كشفها الله تعالى للبشر، واستطاع بذكائه وإيمانه، من إقحام المفاهيم الفلسفية العقلية المحضة، لتصيد الحقائق الدينية الموجودة في الكتاب المقدس، والتي غالبا ما تكون مستعصية الفهم على أكثر الناس؛ ولهذا كانت له منهجية فلسفية لاهوتية خاصة به، امتاز بها على من سبقه من الفلاسفة المسيحيين. وهنا نشير باختصار إلى أهم الأسس المعرفية في فلسفة توما الأكويني.

١. الواقعية[٣٠]

الواقعية في الفلسفة، تعني بأن للمحسوسات وجوداً مستقلاً عن العقل. وبمعنى أخصّ، هي القول بأن للمفاهيم الكلية وجوداً مستقلاً عن الأشياء المفردة[٣١]. ويمكن اعتبار الفلسفة الواقعية ردّ فعلٍ للفلسفة المثالية ومنافسة لها؛ لأن أول رائد لها هو أرسطو (٣٨٣ـ٣٣٢ق م) الذي قيل عنه أنه نزل بالفلسفة من السماء إلى الأرض. والواقعية تقوم على نظرة للحقيقة تختلف تماماً عن نظرية الحقيقة في الفلسفة المثالية، وتقول الواقعية أن الحقيقة موجودة في عالم الأشياء، ووجودها حقيقي، فكل ما هو موجود في العالم الخارجي ليس مجرد فكرة ومثال كما تعتقد المثالية، ولهذا هي تؤمن بالواقع الذي نعيشه على أنه حقيقة وليس محض خيال. والفلاسفة الذين ينادون بالواقعية يؤكدون على أن الحقيقة تتشكل في تطابق العقل مع الواقع، وكذلك ترى الفلسفة الواقعية أن الحواس واحدة من أدوات الوصول إلى الحقيقة، وأن الواقع المادي المحسوس هو أحد المصادر للحقائق، وأنه يملي أوامره على العقل، ومن أبرز فلاسفتها أرسطو.

كما يمكن وصف فلسفة الأكويني بالواقعية بالانتقائية، فقد أسس نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بالأرسطية والرواقية، إضافة إلى المسيحية والأفلاطونية والأوغسطينية، كما تأثر بما كتب ابن سينا وابن رشد وابن ميمون وغيرهم من شرَّاح لأرسطو، ولهذا يطلق عليها الانتقائية؛ لأنها أَخذت من كل فلسفة، ما يتوافق مع منهج الأكويني في الفلسفة، ولهذا يطلق عليها أحياناً الفلسفة الواقعية المعتدلة[٣٢].

وعلى الرغم من اتفاق الواقعيَّين على مبادئهم الفلسفية، إلا أنه قد نشأت اختلافات بين الفلاسفة في كيفية معرفة حقيقة الواقع الخارجي، وهناك ثلاث مدارس فكرية تمثل الفلسفة الواقعية:

الأولى: الواقعية الكلاسيكية أو الإنسانية[٣٣]، واختلفت الواقعية الحديثة عن واقعية أرسطو الكلاسيكية في المنهج الخاص بالكشف عن الحقيقة، فقد أستخدم أرسطو المنهج الاستدلالي القياسي الذي ينتقل من المقدمات الكبرى إلى الجزئيات، بينما استخدم فلاسفة الواقعية المحدثون منهج الاستقراء، الذي ينتقل من الجزئيات إلى المبدأ العام الذي تشترك فيه الجزئيات، وأكّدت استخدام الطريقة العلمية الموضوعية في البحث عن الحقيقة، ويرى الواقعيون أن الإنسان مكون من عنصرين الجسم والنفس، وفي الجسم قابلية للحياة ولكنها لا تتأتَّى إلا إذا حلّت فيه النفس[٣٤].

والثانية: هي الواقعية الدينية أو المدرسية[٣٥]، وتلتقي هذه الواقعية مع الفكر الديني في أن العالم المادي عالم حقيقي يقوم خارج عقول الذين يلاحظونه، ويؤكدون أن الإنسان مخلوق من مادة وروح، إلاّ أن الروح أعلى من الجسم (المادة)، لأنها من روح الله وهي سر حياة الإنسان، فالروح والجسد يشكلان طبيعة واحدة، ويمكن معرفة الله بالحدس والإلهام، كما يمكن معرفته بالعقل

والخبرة، والعالم والكون يسير وفق قوانين ربانية، فالعالم عند الواقعيين ليس ازدواجياً، ولكنه عالم واحد هو عالم الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، ولكن تنظمه مبادئ ثابتة[٣٦].

والثالثة: هي الواقعية العلمية أو الطبيعية[٣٧]، وظهرت في القرن السادس عشر، بعد ظهور العلم الطبيعي التجريبي في القرن الثالث عشر وتعود إلى روجر بيكون، كان يتزعمها فرانسيس بيكون وجون لوك، وكان لظهور علماء من أمثال كوبر وغاليلو ونيوتن وبيكون دور مهم في ظهورها كفلسفة تميزت عن غيرها، فقد جعلوا هدف البحث عن الحقيقة هو اتباع الأسلوب العلمي الذي يعتمد على الملاحظة وجمع المعلومات والتجربة للوصول إلى تعميمات من الجزئيات، أو ما يسمى أسلوب الاستقصاء العلمي، ووصلوا إلى نتيجة مفادها أن قوانين الطبيعة لها أساس رياضي كما قال فيثاغورث[٣٨].

وفلسفة الأكويني العقلية تميزت باجتهاداته الخاصة بين عدد من التفسيرات والتأويلات، فقد حملت طابع العبقرية الميالة إلى الاجتهاد العقائدي، وتمثل ذلك بوضوح في موقفه من مشكلة الكليات، واتخذ حيالها موقفاً مخالفاً لأفلاطون وأبيلار وأريجينا، وهو موقف (الواقعية المعتدلة)، فاعترف بوجود الكليات في العقل الإلهي، وفي الأشياء الجزئية، وفي العقل الإنساني[٣٩].

٢. تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية

واحدة من خصائص منهج توما الأكويني، هو تقسيمه للعلوم الفلسفية إلى نظرية وعملية، تبعاً لأرسطو. تشمل الأولى العلوم الطبيعية والرياضية والميتافيزيقة، التي تضم الإبستمولوجية، والميتافيزيقة العامة، واللاهوت

الطبيعي. وتحوي الثانية الفلسفة الأخلاقية والاقتصاد والسياسة. ويتخلل المنطق كل العلوم الفلسفية، ويتمسك الأكويني بمنطق أرسطو، فيبدأ بالاستقراء، وتتضمن فلسفته الطبيعية جميع العلوم التي تدرس الموجود المتغير: الطبيعة، الكون، علوم المعادن، والنبات، والحيوان، والنفس[٤٠].

ويتخذ العلم الميتافيزيقي عند الأكويني طابعاً أرسطياً مسيحياً، وموضوعه علم الموجود، وهو أول ما يدركه العقل، ويدرس هذا العلم الجواهر وفق أنماط الوجود المختلفة في نظامها التسلسلي، ابتداءً من الله المبدأ الأول للوجود، مروراً بالجواهر اللامادية المفارقة للحس ـ الملائكة ـ وانتهاءً بالجواهر الحسية التي تتركب من مادة وصورة. وبقبول الأكويني تماماً الأنطولوجية الأرسطية للجوهر، فهو يؤكد أن الصورة جوهر يحدد هوية الفرد، والمادة مبدأ التفرد أو التشخص، وتحدث الموجودات بفعل أربع علل: مادية وصورية، فاعلية وغائية. ومن هنا جاء رفض الأكويني للدليل الوجودي "الأنطولوجي" الذي قدمه القديس أنسلم للبرهنة على وجود الله، واهتم بدلاً عنها بالأدلة الكونية التي تنطلق من المعطيات التجريبية، وتنتهي بإثبات وجود علة الوجود وواجب الوجود بذاته. ويتناول الأكويني في منهجه اللاهوتي أيضاً ماهية الله، فيبين أن معرفة الذات الإلهية تتم بطريقتين: السلب أو التنزيه، فينفي عنه التركيب والنقص، والإثبات أي التشبيه أو المماثلة، فيسند إلى الله جميع الكمالات التي لها أثر في المخلوقات بإسناد يلائم وجوده اللامتناهي[٤١].

٣. الاستعانة بالوحي لإثبات المسائل العقلية

وهي من الخصائص المهمة للمنهج الفلسفي عند الأكويني، بل يمكن القول أن هذه الميزة في فلسفته، هي التي جعلت من الأكويني فيلسوفاً مسيحياً مقبولاً لدى الكنيسة، بل ومن أجلها مُنح صفة قديس. ومعنى العقلانية في مجال نظرية

المعرفة هو المذهب الذي يَرى أن المعرفة اليقينية لابدّ أن تكون كلية بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، هذا أولا، وثانياً تكون تلك المعرفة ضرورية بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزوماً ضروريًّا. وترى العقلانية الفلسفية، أن الكلية والضرورة كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة، لا يمكن أن تُستنتجا من التجربة فقط، وأن عموميتها تُستنتج من العقل نفسه إما من التصورات المفطورة في العقل، أو من التصورات الموجودة فقط في صورة الاستعدادات القبلية للعقل، التي تمارس التجربة تأثيرها المنبّه على ظهورها. أما فيما يتعلق بالموقف من الدين؛ فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة، فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلي، أو القائلين بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة. وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين؛ لأن منهم من يقبل المعجزات ويسوغها عقلانياً، وأيضاً يطلق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية، لكن بعد اختبارها اختبارا عقليّاً، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين في ضوء العقل، ويَعتبرون أنهما لا ينفكّان عن بعضهما البعض، فالعقلانية ليست بالضرورة ضد الدين[٤٢].

في الواقع، فمن خلال مطالعتي لتأليفات الأكويني ومنهجه الفلسفي، أعتقد أن هذه الخصيصة في منهجه جعلت من مذهبه محاكياً لمذهب الحكمة المتعالية أو العكس صحيح[٤٣]، حيث وقفت على شدّة التشابه في المنهج الفلسفي بين الأكويني والملاّصدرا، فالاثنان احترموا العقل واستدلالاته ولكنهم جعلوا الوحي مهيمناً عليه، مع الاختلاف بينهما في مدى الاعتماد على العقل، وكيفية تطبيقاتهم لهذه المنهجية. ومع أنهم فلاسفة عقليون، ولكنهم حكماء وحيانيون في نفس الوقت. وأعتقد أيضاً أن أغلب مسائل فلسفة الدين التي تُبحث في عالمنا المعاصر، تتوقف على حلّ إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل، وأيهما المقدّم

إذا ما كان هناك تناقض بينهما لا يمكن الجمع فيه؟ فهل الوحي هو الذي ننتصر له أم نتبع العقل ويتم تأويل الوحي؟

٤. شمولية منهجه الفلسفي

من خصائص المنهج الفلسفي الأكويني أيضاً، شموليته لمواضيع كثيرة، قد تبدو للوهلة الأولى أنها خارجة عن الفلسفة، ولكن إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن الفلسفة نظرية وعملية، فإننا نرى أن الأكويني قد شمل منهجه الفلسفة النظرية المرتبطة بالوجود بشكل عام وما يرتبط به. وأيضاً، بالفلسفة أو الحكمة العملية، ففي الأخلاق مثلاً، يأخذ الأكويني عن أرسطو الفكرة الأساسية للأخلاق الطبيعية، القائلة إنَّ إرادة الإنسان تنزع نزوعاً طبيعياً وعفوياً نحو الخير والسعادة، أما الشر فهو عدم الخير. فالأخلاق عنده عقلانية، ترى في العقل مرشداً للفعل الأخلاقي، وفي التأمل العقلي غاية أخيرة للنفس الإنسانية في الحياة الأبدية، فهي ليست أخلاقاً اجتماعية نظرية بحتة، كتلك التي نادت بها الأبيقورية، بل إنها أخلاق إلهية، تعتبر الله هو المبدأ للنظام الأخلاقي، والأساس الأخير للالتزام. كما يعير الأكويني دراسة الفضائل، خاصة العدل والمساواة والحق، اهتماماً كبيراً؛ فيبحث في أخلاق الفرد والعائلة وأخلاق الدولة، أي الحياة الاجتماعية برمتها هي ساحة فلسفته دون النظرية منها[٤٤].

كما يوظف الأكويني التمييز بين السبب الأول والأسباب الثواني في مجال السياسة والحكم، فقد اعتبر أرسطو السبب الأول (المحرك الأول، الله) مَبدأً لكل شيء، ولكنه جعله لا يتدخل كل مرة وفي جميع الجزئيات، بل هناك الطبيعة وقوانينها التي تشكل الأسباب الثواني، وهي المسؤولة عما يجري في الكون من حوادث جزئية، ثم المحركات الأخرى (الأجرام السماوية) التي رتب الله حركتها وتأثيرها لتشكل ما نسمّيه القوانين الطبيعية، وهي الأسباب الثواني. وفي هذا

الاتجاه سار الأكويني فشيّد رؤية جديدة لثنائية الدنيوي والروحي، إذ ربط الدنيوي بالأسباب الثانوية والروحي بالسبب الأول، وفي إطار هذه الرؤية الجديدة، يقرر الأكويني أن سلطة الدولة ليست نتيجة تدخُّل مباشر من السبب الأول ـ الله ـ، بل هي ترجع إلى الأسباب الثواني، أي إلى القوانين الطبيعية التي بفعلها تم الاجتماع وقامت الدولة، ولا يكون حكم الحاكم مشروعاً إلاّ إذا كان متوافقا مع القوانين الطبيعية، أي مع العقل؛ لأن العقل ليس شيئاً آخر غير إدراك الأسباب، فبدون الاهتداء بالعقل والعمل بموجب قوانينه، التي هي من قوانين الطبيعة التي خطتها الإرادة الإلهية، تكون سلطة الدولة ظلما فاحشاً؛ لأن غاية الاجتماع ليست في حصول الإنسان على المتعة والشهوة، بل الغاية منه حصول الفرد البشري على كماله الإنساني، ومهمة الدولة تكمن في مساعدته على ذلك، خصوصاً فيما لا تطاله قواه. أما الناحية الروحية الدينية فتتكفل بها الكنيسة، لذا يمكن اعتبار هذا الفصل الذي أقامه توما الأكويني بين الدولة والكنيسة، بذرة البذور لما سيعرف في العصر الحديث بـ (العلمانية)، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[٤٥].

٥. المعرفة الدينية أساس العلم

واحدة من خصائص المنهج الفلسفي الأكويني، هو نظرته الثاقبة للمعرفة الدينية بصورة عامة، وإيمانه العميق بحقائقها، فقد عالج القديس توماس الأكويني مسألة الدين هل هو علم، أو غير علم؟ ومن خلال مطالعة آراء الأكويني يمكن القول أنه يرى أن الحقائق الإلهية، والتعاليم الوحيانية، التي يمكن النظر فيها بالعقل الإنساني، يجب أن يتثقف الإنسان فيها أيضاً بالوحي الإلهي، وإلا فإن هذه الحقائق الإلهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الإنساني لا يتأتّى إدراكها إلا لصنف قليل من الناس، وفي زمان طويل، ومع أوهام كثيرة،

وخلاص الإنسان يتوقف كله على معرفتها، فالمعرفة الحاصلة من التعاليم الدينية، هي معرفة متكاملة وسهلة ومقدورة لعامة الناس، على عكس الفلسفة التي جعلها بعضهم في مقابل الوحي بسبب استحواذ الفلسفة العقلية على عقول فلاسفة أوربا في عصره. ويعتقد الأكويني بضرورة استقلال الوحي عن أي علم عقلي آخر كمرحلة أولى، فالمعرفة الدينية متكاملة، ولها وسائلها في إثبات الحقائق، وقد تختلف هذا الأساليب والوسائل تبعاً للمعلوم المراد الوصول إليه، وهذا يعني حجية المعرفة الدينية وتماميتها، بغض النظر عن أي علم آخر، يقول الأكويني: (العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم، فإن الفلكي والطبيعي يبرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالأرض كروية، غير أن الفلكي يبرهن عليها بوسيلة رياضية، أي معرّاة عن المادة، والطبيعي يبرهن عليها بوسيلة مادية، فإذن لا مانع من أن ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يُدرك بنور العقل الطبيعي، يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحي الإلهي، ولهذا كان العلم الإلهي الذي من قبيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس، لذلك العلم الإلهي الذي يعد قسماً من الفلسفة)[٤٦].

خامسا: المباني الأساسية لمنهج الملاصدرا الفلسفي

الفيلسوف أما أن يكون تابعاً لمنهج فلسفي خاص، أو له منهج فلسفي خاص به، والملاصدرا هو من النوع الثاني، وللفلسفة منهج وطريق خاص بها لكشف الحقيقة والمجهولات، وهو المنهج العقلي، هو مقوّم للفلسفة وشرطٌ لها، يعني أنّ الفلسفة هي معرفة الوجود والحقائق والمجهولات بالعقل، لا مطلق المعرفة. فالقضيّة الصادقة التي يمكن أن نطلق عليها تسمية المعرفة اليقينية أو الحقيقية لا يمكن عدّها مسألة فلسفيّة إلاّ إذا ثبت صدقها بالمنهج العقلي، وبموجب هذا الشرط، لا يجوز اعتبار القضايا الوحيانيّة، أو القضايا الحاصلة من الكشف

العرفاني، أو من أقوال الحكماء بديلاً عن الاستدلال الفلسفي، أو بديلاً عن مقدّمة من مقدّمات الاستدلال العقلي، رغم أنّ صدق مثل هذه القضايا قد يكون أقوى يقيناً وصحة من نتائج الاستدلال المذكور أو صدق مقدماته.

وصدر المتألّهين كجميع الفلاسفة المسلمين يعتقد بهذا المنهج، ولكنه أحياناً لم يلتزم عملياً به، فإننا نرى في كتاباته وأعماله أنّه يستعين أحياناً، بالآيات والروايات وأقوال العرفاء والأكابر، ويصرّح كتوما الأكويني بأنّ الفلسفة التي تتعارض مع الوحي فهي ضلال، وأنّ الحكمة غير المؤيَّدة بالكشف غير مقبولة. ولعله يمكن القول إن منهج صدر المتألّهين الفلسفي، هو حكمة قبل أن يكون فلسفة، ولهذا أطلقوا عليها تسمية (الحكمة المتعالية)، فهو يستند إلى القضايا الوحيانيّة والعرفانيّة وأمثالها، بالإضافة إلى العقل، ومن يقف على منهج الملاصدرا يجده بحق منهج عقلي فلسفي، واستناده أحياناً إلى الوحي، هو لتقريب وتعضيد الاستدلال العقلي في المسائل الفلسفية، وهنا يمكن الإشارة إلى أهم خصائص ومباني المنهج الفلسفي عند صدر المتألّهين، من خلال النقاط التالية:

١. الجمع بين العقل والوحي

من الخصائص المميزة لمنهج الحكمة المتعالية الجمع بين العقل والوحي، ولكن إذا أردنا البحث في قضية العقل بين الفلسفة والوحي، فيجب أن نفرق بدقة بين مفهوم العقل في الشرع، ومفهومه في نظرية المعرفة في المدارس الفلسفية.

فالعقل في الشرع هو أحد مصادر التشريع، ونعني به إما القوة المدركة أو السيرة العقلانية، والإيمان والوحي لا يرفض العقلانية، إنه فقط يرفض العقلانية المعرفية، التي ترفض أي مصدر للمعرفة غير العقل، فالوحي في

الإسلام على أقل تقدير يدعو إلى التعقل المبني على برهنة محكمة، كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة، ويتجلى هذا بوضوح في دعوة القرآن الكريم للتّفكر، ومخاطبته لأهل العقول، لدرجة جعلت بعض العلماء يقولون بوجود تشابه بين الاستدلالات القرآنية والمنطقية، مثل الغزالي في كتابه (القسطاس المستقيم) الذي بيَّن فيه أن أصول القياس العقلي وأشكاله مستخدمة في الاستدلال القرآني، وهناك من الباحثين من يقول بوجود تشابه بين المادة القرآنية بخاصة، وبين الفلسفة العقلية في انتهاج طريق البرهان، وعلى سبيل المثال يقول بعضهم: (إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية بخاصة، وبين الفلسفة، أن نلحظ أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق، وعن الفضيلة، لا يكتفي دائما بأن يذكّر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه... فليس يكفي إذن أن نقول: إن القرآن لا ينكر الفلسفة الحقة، وليدة التفكير الناضج، وعاشقة اليقين... بل ينبغي أن نضيف إلى ذلك: أنه يمدها بمادة غزيرة في الموضوعات، وفي الاستدلالات)[٤٧].

كما يؤمن الملاّصدرا بأن المعرفة التامة لا تتحقق إلا بالجمع بين العقل والوحي، ويعتقد أن طريق الاستدلال والتفكر العقلي المحض لوحده غير كافٍ في الوصول إلى كل الحقيقة، وينبغي أن يتمم بنور الوحي والإيمان.

لهذا يمكن القول أن هذه الرؤية والمنهجية متطابقة إلى حدٍ ما مع منهج الأكويني، وهي في نفس الوقت فريدة من نوعها إلى حدٍ ما في الإسلام؛ لأن المدارس الفلسفية المعرفية السابقة عليه، كانت بحثية عقلية صرفة كالمشائين[٤٨]، ومما ساعده في إبداع هذه الرؤية الفلسفية، فهمه وتبحّره في الفلسفة والشريعة الوحيانية، بل والتصوف، ولهذا فقد امتاز صدر المتألّهين عن غيره من العلماء

بهذه الخصوصية، فهو من ناحيةٍ كان متبحّراً في العلوم العقلية الفلسفية، وله شروح وتعليقات كثيرة في هذا المجال، وخير شاهد على ذلك تعليقته الكبيرة على إلهيات الشفاء لابن سينا وغيرها، أيضاً فإنه متبحّر في العلوم النقلية وله تفسير للقرآن الكريم، وشرح على أصول الكافي، فالقرآن والتراث الروائي، تعتبر في فلسفة وحكمة صدرا بمثابة أصول عقلية برهانية؛ لأن هذه المعطيات صادرة عن مبدأ العقل والوجود، والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل، فهي قضايا يقينية وضرورية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. فالمبدأ الأساسي في منهجه الفلسفي، هي تطابق الشرع والعقل والكشف في جميع المسائل الحكمية، لذا نراه يقول في الجمع بين العقل والشرع في كتابه الأسفار: (حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء، أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة)[٤٩].

هذا المنهج التلفيقي بين العقل والنقل، مشاهَدٌ بوضوح في جلّ كتبه الحكمية، بحيث لا يخلو برهان فلسفي في مسألة معينة عن الاقتران بآية قرآنية، لنأتي بأمثلة من آراءه الفلسفية نوضح فيه هذا المبدأ في فلسفته، وهو الجمع بين العقل والوحي، مثلاً نظريته حول الحركة الجوهرية، فالملاصدرا يستند في بعض براهينه على الحركة الجوهرية على مجموعة من النصوص الوحيانية، فهو يصرّح بأنه ليس أول حكيم قال بالحركة الجوهرية، بل إنه استلهمها من القرآن الكريم، الذي دلّت آياته على هذه الحقيقة يقول: (وأمّا رابعاً فقولك هذا مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم؛ فأول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء)[٥٠]، وقد أورد جملة من الآيات القرآنية، تدل حسب فهمه وقراءته لها على حقيقة التغير والاستحالة والتبدل، ومنها قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرّ مَرّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الّذِيَ أَتْقَنَ كُلّ

شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[٥١]، وقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٥٢]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٥٣]؛ فكل هذه الآيات تدل بشكل أو بآخر، على إحدى ضروب الحركة والتغير.

٢. الجمع بين البرهان والكشف والمشاهدة

من خصائص منهجه الفلسفي أيضاً، هو الجمع بين البرهان العقلي الفلسفي والمكاشفة والمشاهدة القلبية، بل جعل الأصالة لهما في كثير من الأحيان بإرجاع البرهان العقلي إليهما، لاسيما المكاشفات التي كان يقدسها ويقدمها على المنهج العقلي، ويسعى حثيثاً لإقامة البراهين العقلية لإثباتها، بعد حصول العلم واليقين له عن طريقها، وهذا يظهر في الكثير من كلماته[٥٤]. فهو يُعدُّ من الفلاسفة الذين حاولوا تهذيب الفلسفة ومنهجها المعرفي وتسخيرها لتصحيح المباني الذوقية الكشفية العرفانية، وأعتقد أن السبب الأساس وراء ذلك، هو سلوكه العرفاني العملي ورياضاته الصوفية الطويلة في أوان عزلته، خلال هذه الفترة أدرك أن العقل والوحي والشهود القلبي العرفاني يحكي عن حقيقة واحدة، وهذا المسلك واضح في كتبه وكلماته بصورة جلية. قال في إشارة إلى المسلك الصوفي وتعضيده للمسلك العقلي في كتاب مفاتيح الغيب: (إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني، الذي يعتمد عليه السُّلاّك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم)[٥٥]، وقال في الشواهد الربوبية مشيراً إلى نفس المعنى حيث قال: (ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألّهين فإنها في إفادة اليقين، ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين)[٥٦]، وأشار إلى المنهج الحكمي في الجمع بين العقل والمكاشفة بقوله في المبدأ والمعاد: (فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين

من الحكماء والمليين من العرفاء)[٥٧].

ومن يطالع مقدمة كتابه الأسفار، يقف بوضوح على أن صدر المتألّهين يعتبر البراهين الكشفية والمشاهدات القلبية أصدق مقالا من البراهين العقلية، يقول الملاّصدرا: (فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، وأيست من مرافقتهم ومؤانستهم... فتوجهت توجهاً غريزياً نحو مسبب الأسباب، وتضرعت تضرعاً جِبِلّيّاً إلى مسهل الأمور الصعاب؛ فلما بقيت على هذه الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً، واشتعلت نفسي بطول المجاهدات اشتعالاً نورانياً، والتهب قلبي التهاباً قوياً، ففاضت عليها لكثر الرياضات أنوار الملكوت... فاطّلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان)[٥٨].

هذا الجمع بين العقل والبرهان من جهة، وبين الكشف والذوق من جهة أخرى، في فلسفته، جعلته في مرمى سهام مخالفيه، بل واتهامه بالزندقة والكفر، حيث يقول عنه صاحب روضات الجنات (ويوجد في غير واحد من مصنفاته (أي مصنفات صدر الدين) كلمات لا تلائم ظاهر الشريعة كأنها مبنية على اصطلاحاته الخاصة أو محمولة على ما لا يوجب الكفر وفساد اعتقاد له بوجه من الوجوه، وإن أوجب ذلك سوء ظن جماعة من الفقهاء الأعلام به وبكتبه، بل أفتى طائفة منهم بكفره)[٥٩].

لذا يمكن القول أنّ صدر المتألّهين لا يعتقد ببراهين المنهج العقلي، إلاّ إذا اتّفقت مع الحقائق المكتسبة بالكشف، وأن مسيرة الإنسان إلى الله تعالى إذا كانت تقتصر على السير العقلي ولم يقترن بالكشف والمشاهدة، فإنّ ذلك يعدّ نوعاً من النقصان في هذه الحقائق[٦٠]، فكانت فلسفته وحكمته خليطا متكاملا

بين الشريعة الإسلامية والمنهج الفلسفي، والطريقة الصوفية في طلب الحق بأسرار الكشف والشهود والعيان، والدعوة إلى الجَمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته.

٣. الشمولية

واحدة من خصائص المنهج الفلسفي الصدرائي، شموليته للمسائل الفلسفية والمنطقية، بل والوحيانية، فهناك العديد من المبادئ التي بيّنها في كتبه وفلسفته، وهي عناصر تأسيسيّة للحكمة المتعالية، وهذا واضح وجليّ من خلال تتبع المسائل التي ناقشها الملاّصدرا، والتي تربو على حوالي الستمائة مسألة، أغلبها مستمد من مواجهات بين الفلسفة والوحي الإسلامي، وبعضها الآخر تأمّلات فلسفيّة وحكميّة، وتنوعت بين المسائل المنطقية والفلسفية البحتة، علاوة على ما يرتبط بالإلهيات بالمعنى الأخص، كواجب الوجود والمعاد والخلق والنفس الإنسانية وغيرها من المسائل.

كما يمكن القول أيضاً في ميزة الشمولية، إن العديد من المسائل القديمة للفلسفة أخذت منحى جديداً في الحكمة الصدرائية، فقد قام صدرا بالإضافة إلى نقل الكثير من المقولات العرفانية المبثوثة في مؤلفات المتصوفة والعرفاء كابن العربي وتحليلها ونقدها، قام بتحليل ونقد الكثير من النظريات الفلسفية والكلامية، وكانت طريقة الملاّصدرا في البحث البدء بتقرير الموضوع المراد بحثه، ثم استقصاء النظريات والآراء الفلسفية والكلامية الكبرى المطروحة فيه، وتتبع آراء مدرستي المشاء والاشراق، ثم محاولة التوفيق بينها اعتمادا على مبانيه المعرفية الفلسفية، كما يظهر من كلامه، ومن هنا نراه يصرح بقوله: (إعلم أنّي ربّما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجه إليها وما يرد عليها، ثم نبهت عليه في أثناء النقد

والتزييف، والهدم والترصيف، والذب عنها بقدر الوسع والإمكان؛ وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة)[٦١].

يقول بعض الباحثين المعاصرين في الفلسفة الصدرائية أن مسالة أصالة الوجود لوحدها فتح بها صدر المتألّهين الكثير من الأبواب المقفلة، وحلّ بها المعضلات الفلسفيّة، ونال التوفيق والنجاح بمساعدة هذه النظرية في الكثير من المجالات، منها:

ـ طرح مسائل جديدة، لم تكن مطروحة في النظامين الفلسفيين: المشاء والإشراق، من قبيل: جسمانيّة الحدوث للنفس، قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» التقدم في الحقيقة والتقدم بالحقّ.

ـ تقديم تسويغ فلسفي صحيح للمسائل التي لم تكن تحظى بتسويغ معقول وفلسفي في النظم السابقة، من قبيل كيفيّة اتصاف الماهية بالوجود، وكيفية ارتباط المتحرك بالثابت، وكيفية ارتباط الحادث بالقديم، وكيفيّة العلم الذاتي التفصيلي لله تعالى بالأشياء.

ـ تقديم أدلّة جديدة، مثل برهان الصديقين الصدرائي، لإثبات العلم الحضوري لله تعالى بالنسبة للأشياء، وإثبات الشعور في جميع الموجودات.

ـ الإجابة عن الإشكالات التي لم تحلّ سابقة، أو تقديم أجوبة جديدة للإشكالات التي حلّت سابقاً، أو طرح إشكالات جديدة والإجابة عنها، من قبيل: الإجابة عن الوجود الذهني، والإجابة عن إشكال ابن كمونة، الإجابة عن بعض إشكالات للإمام الرازي، الإجابة عن إشكالات لشيخ الإشراق على أصالة الوجود.

ـ اتخاذ موقف جديد فيما يخصّ المسائل الفلسفيّة، في مقابل موقف عامّة

الفلاسفة المسلمين الموافقين لها، مثل: الموقف من الحركة الجوهريّة، اتحاد العاقل والمعقول، القيام الصدوري للصور الجزئيّة في النفس، تجريد الخيال والوحدة الشخصيّة للوجود.

ـ التعمّق في المسائل المطروحة سابقاً، مثل: مسألة تنزيه الباري تعالى، والتوحيد الأفعالي.

ـ رفع التعارض في بعض الآراء التي يبدو أنّها متعارضة، مثل: رفع التعارض بين الآراء الكلاميّة والفلسفيّة في مجال حدوث أو قدم الأشياء والعالم، من خلال الجمع بين الدوام الفيض وهو مدعى الفلاسفة، والحدوث الزماني للأشياء وهو مدعى المتكلّمين. وكذلك رفع التعارض بين الآراء الفلسفيّة والعرفانيّة في مجال الوحدة والكثرة، من خلال جمع بين وحدة الواقع وكثرة في شؤونها[٦٢].

وعلى هذا الأساس فإن منهجه كان شاملا لكل المسائل التي تناولتها الفلسفة بالمعنى العام والأخص.

٤. القدرة على الابداع والتجديد الفلسفي

من خصائص منهجه الفلسفي أيضاً قدرته الفائقة على الإبداع والتجديد، هذه الميزة لمنهجه الفلسفي تختص به دون غيره من الفلاسفة الإسلاميين، منذ عصر دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي عن طريق الترجمة في أوائل العصر العباسي أواخر القرن الثاني الهجري إلى يومنا هذا. فقد ذهب صدر المتألّهين أبعد من الشيخ الرئيس في نقد الفلسفة المشائية، وهذا الابتعاد عن المعلم الأول وأتباعه وشرّاحه مكّنه من إعلان مشروعه لصياغة فلسفة جديدة تتسم بالإبداع، استعمل في بنائها أدوات فلسفية متعددة مشائية وإشراقية وكشفية في آن واحد، وصنع لنفسه أفقا مغايراً لها جميعا، ليؤسس نظاماً فلسفياً جديداً في

أصوله وبعض فروعه.

وعن الإبداع والتجديد الفلسفي في منهج صدر المتألّهين يقول العلامة الطباطبائي: (إن التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيأت أرضية جديدة لصدر المتألّهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحركة الوثابة والمبدعة التي حلّت في التفكير الفلسفي محل وموقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي)[٦٣].

والانصاف العلمي يقودنا إلى القول بأن ما جدده وأبدعه صدر المتألّهين في الفلسفة والحكمة والمعرفة الإسلامية قلّ نظيره في الفكر الإسلامي، وهذا لا يعني نكران دور الفلاسفة المتقدمين كالفارابي وابن سينا، والسهروردي والخواجه نصير الدين الطوسي والميرداماد وغيرهم، فلهم الفضل والسبق في تأسيس فكر فلسفي إسلامي، إلا أنه لا يرتقي عمل وإبداع أي واحد منهم إلى ما طرحه وأبدعه صدر المتألّهين، على مستوى المنهج والعمق في المضمون والاستدلال والبرهان العقلي والكشفي والوحياني.

ومن يدرس الفلسفة الصدرائية يجد هناك أحياناً مسائل أبدع فيها لم يسبقه أحد اليها، وأحياناً أبدع في مسائل طرحت قبل ذلك في كلمات الفلاسفة المتقدمين كابن سينا وغيره، ولكن الملاّصدرا أعاد إنتاجها مضموناً وبرهاناً، كل ذلك على ضوء أصول جديدة ابتدعها أهمها مبدأ أصالة الوجود. وإبداعات صدر المتألّهين كثيرة أوجزها الشهيد مطهري بعدة مسائل نختصرها بما يلي:[٦٤]

١. أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٢. حل إشكال الوجود الذهني.

٣. تحليله لحقيقة الإمكان في الممكنات، وكشفه لنوع من الإمكان أسماه بـ (الإمكان الفقري).

٤. إثبات الحركة الجوهرية.

٥. بيانه للعلاقة بين الثابت والمتغير والحادث والقديم.

٦. ابتكاره لما أسماه بـ (الوحدة الحقة الحقيقية).

٧. تحقيقه حول كون علم الواجب بالأشياء، علماً بسيطاً إجمالياً في عين كونه كشفاً تفصيلياً.

٨. إثبات كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

٩. إثبات نظرية أن النفس في وحدتها كل القوى.

وغيرها الكثير من المسائل الفلسفية التي أبدعها أو قام بتجديدها مضموناً واستدلالاً، لذا يمكن القول بأن من خصائص منهجه الفلسفي هو الإبداع والتجديد، واستطاع أن يأتي بمنهج فلسفي جديد يضاهي منهج المشائين والإشراقيين، بل ويعلو عليهم ويكون هو المرجع للفلاسفة الإسلاميين من بعده.

النتيجة والخاتمة

من خلال ما استعرضناه من بحث وتمحيص توصلنا إلى نتائج مهمة يمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

١. من خلال البحث والدراسة لمنهج الحكمة المتعالية الصدرائية تبدد لديّ الشك في إمكانية اقتباس الملاّصدرا بعض آراءه الفلسفية من الأكويني، وقد توصلت إلى نتيجة يقينية وهي إن نقاط الاشتراك في المنهج الأكويني والصدرائي،

وأيضاً التقارب في الآراء في كثير من المسائل الفلسفية، مردّه إلى كون الفيلسوفين قد استقيا منهجهما ورؤيتهما الفلسفية من منبع واحد، وهي المدرسة المشائية وعلى الخصوص آراء ابن سينا الفلسفية، فهي المنبع الأصلي للفلسفة الأكوينية التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الثالث عشر. فكأنما المسلمون تقبّلوا الإرث اليوناني وطوّروه وساهموا في تقدّمه، فجاءت من بعد ذلك الحضارة الغربية (الأوربية) لتقتبس العقلانية الإسلامية من الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا.

كما اتضح سبب التشابه الحاصل بين منهج الفيلسوفين، وخصوصاً في التوليف بين العقل والوحي، أو الحكمة والشريعة، والالتقاء في بعض المسائل الفلسفية المهمة الأخرى، إنما حصل بسبب اشتراكهما في بعض العقائد المشتركة بين الأديان الإبراهيمية كالإيمان بوجود الله الخالق، وخلود النفس بعد موتها وغيرها.

فهرس المصادر

١: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

٢: الأشتياني، أحمد، مقدمة الشواهد الربوبية، مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت(عليهم السلام)، قم، ١٣٨٧هـ، ش.

٣: الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمه من اللاتينية إلى العربية الخوري بولس عواد، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٨٨١م.

٤: بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م.

٥: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٩هـ، ش.

٦: السبحاني، جعفر، صدر المتألّهين شيرازي وحكمت متعالية، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٣٨٤ش.

٧: خليفة يوسف، مناهج البحث الأدبي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

٨: سيف الدين عبد الفتاح، حول المنهجية الإسلامية، دار الاعلام، عمان، ٢٠٠٢م.

٩: الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، قم، سازمان چاپ وانتشارات، ١٣٨٥ش.

١٠: الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٩٨٧م.

١١: الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، قم، سازمان انتشارات، ١٣٨٥هـ، ش.

١٢: الطباطبائي، محمد حسين، مجموعة مقالات، مؤسسة تاريخ علم وفرهنگ، طهران، ١٣٨٧هـ، ش.

١٣: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، صدرا، تهران، ١٣٨٠هـ، ش.

١٤: البدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات،

الكويت، ٢٠٠٣م.

١٥: عبوديت، عبد الرسول، الخطوط العامّة للحكمة المتعالية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، قم، ٢٠٠٣ م.

١٦: علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، الفلسفة في أوربا الوسيطة، بيروت، مكتبة العالمي للطباعة والنشر، ١٩٨٩م.

١٧: القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٣م.

١٨: الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح، رسائل الكندي الفلسفية، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٨٧م.

١٩: لويس لويس، توما الأكويني وأثره عبر العصور، دار المكتبة بيبليون، بيروت، ٢٠١١م.

٢٠: دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ناشر إسلامي، طهران، ١٣٧٧هـ، ش.

٢١: مصباح اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة الانتشارات الإسلامية لجامعة المدرسين للحوزة العلمية، قم، ١٤٠٩هـ، ش.

٢٢: المطهري، مرتضى، أسس الفلسفة، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٣٨٨هـ، ش.

٢٣: المطهري، مرتضى، مجموعة الآثار، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)،

قم، ١٣٨٣هـ، ش.

٢٤: المظفّر، محمّد رضا، مقدّمة الأسفار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٩م.

٢٥: الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٨٣هـ، ش.

٢٦: هويدا، محمود سيد، مدخل إلى المناهج، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٧: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٥م.

الهوامش

(١) المعادل الانجليزي لكلمة المنهج هو "method" والمعادل الفارسي لها هو (روش).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، باب النون: مادة نهج، ج ١٤، ص ٣٠٠

(٣) سورة المائدة: ٤٨.

(٤) القرطبي، تفسير القرطبي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج ٣، ص ٥٧.

(٥) خليفة يوسف، مناهج البحث الأدبي، ص ١٧.

(٦) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ص ٣.

(٧) Methodology.

(٨) سيف الدين عبد الفتاح، حول المنهجية الإسلامية، ص ٥٥.

(٩) هويدا محمود، مدخل إلى المناهج، ص ١١.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، مادة فلسف.

(١١) المصدر السابق، مادة حكم.

(١٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، (رسالة في حدود الأشياء) ص١٢١.

(١٣) ظ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٢؛ سامي السهم، التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام، ص١٣.

(١٤) ظ: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص١٤ ـ ١٥.

(١٥) افلاطون، الجمهورية، ص١٧٥.

(١٦) الجرجاني، التعريفات، ص٢٩.

(١٧) الكندي، رسائل كندي الفلسفية (رسالة في الفلسفة الأولى) ص٩٧.

(١٨) الملاصدرا، الحكمة المتعالية في الاسفار العقَلية الاربعة، ج١، ص٢٠.

(١٩) الفارابي، رسائل الفارابي (رسالة تحصيل السعادة)ص٣٨.

(٢٠) بابا الفاتيكان السابق بندكيت السادس عشر الذي استقال من منصبه، وقد القى هذه المحاضرة ضمن تعاليمه التي يلقيها على رؤساء واتباع الكنيسة الكاثوليكية، وقد خصص محاضرتين أو أكثر للحديث عن توما الأكويني، انظر: القديس توما الأكويني تعليم ٢ يونيو (حزيران) ٢٠١٠م.

(٢١) رهبنة أسسها القديس دومينيك Saint Dominic عام ١٢١٥م بدأت نشاطها، أول ما بدأته، في مدينة طولوز Touloseبفرنسا، وكانت أولَ رهبنة كاثوليكية أخذت على عاتقها التبشير بالعقيدة المسيحية، وهي مهمة كانت تُعتبر من قبلُ وقفاً على الأساقفة (ومندوبيهم) وامتيازاً لهم. وقد تميّز الدومينيكانيون الأولون بثقافة تخطّت اللاهوت إلى دراسة أرسطو كما عرفته أوروبا من خلال الفلاسفة العرب، وإلى محاولة التوفيق بين اللاهوت والفلسفة أيضاً. وتوفى مؤسسها القديس دومنيك في بولونيا بإيطاليا عام ١٢٢١. للمزيد راجع: مجلة الصلاح (مجلة بطريركية الأقباط الكاثوليك)، عدد مارس سنة ١٩٨٩ السنة ٦٠، وكتاب دليل الطائفة.

(٢٢) ظ: Jean-Pierre Torrell, Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo, Casale Monf، ١٩٩٤، ص ١١٨ _ ١٨٤.

(٢٣) د: علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، ص ٣٢٦.

(٢٤) صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ص ٢٤٣, شرح الحديث ١٣٩.

(٢٥) محمّد رضا المظفّر, مقدّمة الأسفار، ص١٧.

(٢٦) محمّد رضا المظفّر، مقدّمة كتاب الأسفار، ج ١، ص١١.

(٢٧) الملاّصدرا، مقدمة الأسفارالاربعة، ج ١، ص١٢.

(٢٨) المصدر السابق، ج ١، ص٨.

(٢٩) جعفر السبحاني، صدر المتألّهين شيرازي وحكمت متعالية، ص٥٣_٦٥.

(٣٠) realism.

(٣١) منير البعلبكي، موسوعة المورد، تحت مادة الواقع والواقعية.

(٣٢) ظ: لويس صليبا، توما الأكويني وأثره عبر العصور، ص١٥٥.

(٣٣) Classical Realism or Humanism.

(٣٤) ظ: العلامة الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص٢١؛ الشهيد مطهري، أسس الفلسفة، ص٦٦، ص١١٦.

(٣٥) Religious Realism.

(٣٦) ظ: مصباح يزدي، الذود عن حصون الايدلوجية، ج٢، المقالة الثالثة لمؤلفها احمد الاحمدي"المثالية والواقعية".

(٣٧) Scientific Realism or Naturalism.

(٣٨) بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص٢٣.

(٣٩) ظ: الموسوعة العربية، ج٧، العلوم الانسانية، الفلسفة وعلم الاجتماع والعقائد، توما الأكويني(القديس)، ص١٨٣.

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) ظ: الموسوعة العربية، توما الأكويني.

(٤٢) ظ: محمد عثمان الخشت، العقلانية جدل الفلسفة والدين، مقالة في http://www.onislam.net/arabic.

(٤٣) أو على أقل تقدير لمنهج الخواجه نصير الدين الطوسي، المشتهر بالمحقق الطوسي (٥٩٧ـ ٦٧٢).

(٤٤) ظ: الموسوعة العربية، توما الأكويني.

(٤٥) ظ: المصدر السابق، ص٣٠٤.

(٤٦) الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص١١ ترجمة الخوري بولس عواد.

(٤٧) د. محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ج١، ص١٥.

(٤٨) الفلاسفة المشائين اليونانيين كانوا عقلانيين محضين، ولكن المشائين المسلمين وان كانت العقلانية غالبة عليهم ولكنهم يستعينون أحياناً بالوحي كما نرى عند الفارابي وابن سينا، فهما يستعينان احياناً بنصوص الايات القرآنية الكريمة لإثبات بعض المسائل أو تعضيدها، وتتضح الصورة أكثر عند الخواجه نصير الدين والسهروردي أيضاً، ولكن يبقى الملاّصدرا صاحب الفضل في ايصال هذا المنهج إلى حد الكمال.

(٤٩) الملاّصدرا، الاسفار الاربعة، ج٤, ص٧٥.

(٥٠) المصدر السابق، ج٣، ص١١٠.

(٥١) سورة النمل: ٨٨.

(٥٢) سورة ق: ١٥.

(٥٣) سورة ابراهيم:٤٨.

(٥٤) ظ: الأشتياني، مقدمة الشواهد الربوبية، ص٣.

(٥٥) الملاصدرا، المفتاح الثالث، المشهد الثامن، ص ١٤٢.

(٥٦) الملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص٢٢١.

(٥٧) المصدر السابق، ص٢٧٨.

(٥٨) المصدر السباق، ج١، ص٨.

(٥٩) الخوانساري, روضات الجنات، ص٣٣١.

(٦٠) ظ: الملاّصدر، الأسفار الاربعة، ج ٧، ص ٣٢٦.

(٦١) الملاّصدرا، الاسفار الاربعة، ج١، ص ١٠.

(٦٢) ظ: عبد الرسول عبوديت، الخطوط العامّة للحكمة المتعالية، ص٣٥.

(٦٣) الطباطبائي، مجموعة مقالات، ج٢، ص٦.

(٦٤) المطهري، مجموعة الآثار، ج ١٣، ص٢٥٠.

تطوّر الفلسفة في العالم الإسلاميّ

السيِّد الداماد والملّا صدرا نموذجاً

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

تمهيد

إنَّ الحياة العقليَّة التفكيريَّة تُعدُّ من الخصائص الذاتيَّة للإنسان من حيث هو إنسان، فإن كان هذا التفكير مبنياً على أساس القواعد والأصول المنطقيَّة العامَّة، كان تفكيراً علمياً ومختصَّاً بأصحاب العلوم والصناعات المختلفة، وإن اقتصر هذا اللون من التفكير على الأصول البرهانيَّة العقليَّة اليقينيَّة واختص بالنظر في أحوال الموجود المطلق، أصبح تفكيراً فلسفياً إلهياً.

فالفلسفة الإلهيَّة هي: العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق باستعمال المنهج العقلي البرهاني الأرسطي، والذي وضع أساسه المعلِّم الأوَّل أرسطو في القرن الرابع (ق. م)، والذي ما زال قائماً إلى يومنا هذا في حوزاتنا العلميَّة الفلسفيَّة خاصَّةً في إيران.

والغاية من البحث الفلسفي كان وما زال هو معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، ومعرفة مبادئها الأولى وغاياتها القصوى.

وبعد أفول نجم الفلسفة اليونانيَّة في الغرب، انتقلت بتراثها الكبير إلى المشرق، ثمَّ إلى العالم الإسلامي، بفضل حركة الترجمة الكبرى للكتب العلميَّة والفلسفيَّة إلى اللغة العربيَّة في القرن الثاني والثالث الهجري[1].

وقد نهض لحملها في المشرق الإسلامي أبو إسحاق الكندي وأبو نصر الفارابي الملقَّب بالمعلِّم الثاني، ومن بعدهما الشيخ الرئيس ابن سينا الملقَّب برئيس فلاسفة الإسلام.

أمَّا في المغرب الإسلامي، فقد نهض لحملها الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، والذي اعتنى بها عناية فائقة، ويُعدُّ من أكبر شرَّاح أرسطو في العالم الإسلامي.

والجدير بالذكر، أنَّ المدرسة المغربيَّة لابن رشد كانت من المدارس المحافظة الكلاسيكية، والتي اكتفت بالمحافظة على التراث اليوناني، ولم تتعدَ مرحلة الشرح والتفسير.

أمَّا المدرسة المشرقيَّة، فمع اعتمادها على المنهج البرهاني لأرسطو وإقرارها بالكثير من أسسه (مبانيه) الفلسفيَّة، فقد تعدت مرحلة التفسير إلى مرحلة النقد والتحليل، بل انتقلت على يد أبي نصر الفارابي وابن سينا إلى مرحلة البناء والتجديد والإبداع للكثير من أصول المطالب الفلسفيَّة الأرسطيَّة.

قال الدكتور إبراهيم مدكور في مقدِّمته على كتاب الشفاء لابن سينا[2]: (فيمكن أن يقال بوجهٍ عام، إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبيَّة وتفهمها، فإنَّهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي)

أي أنَّ المسلمين تخطوا مرحلة الترجمة والشرح إلى مرحلة الإبداع.

وقال أيضاً في إشارة إلى أبي نصر الفارابي في مقدِّمة إلهيات الشفاء: (ويعتبر الفارابي أوَّل فلاسفة الإسلام الذين أبرزوا الجانب الأثولوجي في الدراسات الميتافيزيقيَّة معتمداً في ذلك على أرسطو نفسه)[٣].

وربَّما يكون ذلك في إشارة إلى كتابه القيّم فصوص الحكم، والذي تظهر فيه بوضوح نزعته الإلهيَّة العميقة.

وقد أشار إلى نفس الكلام أيضاً في مقدِّمته على الشفاء بقوله: (وأخذت الفلسفة الإسلاميَّة تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابي من عمقٍ وتجديدٍ وتوفيقٍ وتنسيقٍ)[٤]. وسوف نشير في القريب إلى أساس هذا التجديد والإبداع.

أمَّا بالنسبة لابن سينا، فقد أشار الدكتور إبراهيم مدكور في مقدِّمته على إلهيات الشفاء إلى أنَّ ابن سينا وإن اعتمد على فلسفة أرسطو إلَّا أنَّه لم يكن مجرَّد شارح، قال: (وقد عوَّل ابن سينا فيها على ميتافيزيقى أرسطو، ولكنها ـ أي الإلهيات ـ دون نزاع أدق ترتيباً وأكثر انسجاماً وأوضح هدفاً وأجلى عبارةً، هذا إلى أنَّها لم تقف عند آراء أرسطو وحدها، بل ضمت إليها آراء أخرى تتعارض معه كلّ المعارضة، وعرضت لمشاكل إسلاميَّة كالإمامة والنبوَّة، وما كان لفيلسوف اليونان أن يلمَّ بها)[٥].

وأشار أيضاً ـ في إشارةٍ صريحةٍ لابن سينا وتميّزه عن ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب ـ بقوله في مقدِّمة الشفاء: (وعلى هذا ليس الشفاء شرحاً لأرسطو ـ كما كان يظن ـ على نحو شرح ابن رشد والقديس توما الأكوينى، وإنَّما ضمنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريَّات في استيعاب وشمول تام، مرجِّحاً ما يرى ترجيحه أو رافضاً ما يرى رفضه)[٦].

وقد سعى المستشرقون الغربيون إلى إنكار هذا الدور النقدي والبنّاء للفلاسفة الإسلاميين لا سيَّما المشرقيين منهم، زاعمَين أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة ليست إلَّا ترجمة أو شرح ساذج للفلسفة اليونانيَّة.

قال المستشرق ت. ج. دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام: (إنَّ الفلسفة الإسلاميَّة ظلت على الدوام فلسفة انتخابيَّة، عمادها الاقتباس ممَّا ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً بالمعارف السابقين، لا ابتكاراً ولم تتميز تميّزاً بذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها. ونكاد لا نستطيع أن نقول: إنَّ هناك فلسفة إسلاميَّة بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة)[٧].

وقال المستشرق الفرنسي رينان معبّراً عن تعصبه العرقي في كتابه ابن رشد ومذهبه، كما نُقل ذلك عنه في كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميَّة: (ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السادس دروساً فلسفيَّةً، ومن عجائب القدر إنَّ هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوَّة في أسمى درجاتها، لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاصّ، وما كانت الفلسفة قطُّ عند الساميين إلَّا اقتباسا صرفاً جديباً، وتقليداً للفلسفة اليونانيَّة)[٨].

وهذا الكلام يكشف عن مدى الجهل والتعصّب الذي كان يعيشه بعض المستشرقين، الأمر الذي أدَّى بهم بعد ذلك إلى نقل صورة مشوَّهة ومحرَّفة عن حقيقة الفلسفة الإسلاميَّة.

يقول الأستاذ علي حرب في كتابه نقد النص: (نعم أنا أعرف أنَّ فلاسفة العرب لا يدخلون في برامج التدريس في الغرب، لا في الثانويات ولا في

الجامعات، على عكس ما هو عندنا خصوصاً في لبنان، حيث ندرس أعلام الفلسفة من أفلاطون حتَّى سارتر)[٩].

وكذلك نرى المستشرق الفرنسي المعروف هنري كوربان يقول في كتابه ملَّا صدرا: (إنَّ الحكمة في الشرق هي التي نسميها بالفلسفة في الغرب، وقد لفت نظري أنَّ أغلب علماء وفضلاء إيران هنا لا يعلمون شيئاً عن السيِّد الداماد الذي هو أبرز الحكماء في العصر الصفوي، على الرغم من أنَّهم يعرفون الكثير عن أفلاطون حتَّى برتراند رسل من فلاسفة الغرب)[١٠].

ومن أوَّل وأهم الإبداعات التي قام بها الفلاسفة الإسلاميون المشرقيون كانت على يد أبي نصر الفارابي، الذي قام بتحويل مجرى الفلسفة الأرسطيَّة التي كانت تنطلق من عالم الطبيعة المحسوس إلى فلسفة إلهيَّة محضة تنطلق من الأحكام العقليَّة التحليليَّة.

بيان ذلك: إنَّ أرسطو كان يرى أنَّ الوصول إلى عالم ما وراء الطبيعة ينبغي أن ينطلق من عالم الطبيعة الذي هو عالم الحركة والتغيُّر؛ ولذلك فقد أولى البحث الطبيعي اهتماماً بالغاً. وقد انعكس ذلك على مباحثه الفلسفيَّة، حيث اهتمَّ بمباحث المادة والصورة ولوازمهما من القوَّة والفعل، المبنية على الحركة الطبيعيَّة اهتماماً كبيراً، ووصل إلى عالم ما وراء الطبيعة. وقد أثبت المبدأ الأوَّل للعالم عن طريق برهان الحركة الطبيعيَّة، حيث انتهى به البحث الطبيعي إلى ضرورة وجود محرِّك أوَّل لا يتحرك.

ولذلك فقد اعتبر ابن رشد الأندلسي، وهو الشارح التقليدي لأرسطو، أنَّ ثبوت المبدأ الأوَّل للعالم، إنَّما يكون في الطبيعيات لا غير، فقال في تلخيص ما بعد الطبيعة: (وأمَّا السبب الهيولاني والمحرِّك الأقصى، فثبتت هناك، أعني في

العلم الطبيعي، مقدِّمات أمكن منها الوقوف عليها، بل ليس يمكن بيانها على التخصيص في غيره، وبخاصَّة السبب المحرِّك. وأمَّا البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأوَّل في هذا العلم (أي الفلسفة)، فهي أقاويل جدليَّة غير صادقة بالكلِّ، وليست تعطي شيئاً على التخصيص)[11].

ولعلَّه هنا يشير إلى برهان الإمكان الذي أبدعه أبو نصر الفارابي وتبعه ابن سينا على ذلك، ولم يستوعبه ابن رشد، ثمَّ قال: (ولذلك يتسلم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده ـ أي يتسلم الفيلسوف وجود المبدأ الأوَّل ـ عن العلم الطبيعي)[12].

أمَّا أبو نصر الفارابي، فقد أعرض في بحوثه الفلسفيَّة عن هذا المدخل التقليدي في فلسفة أرسطو، وقام بفتح بابٍ جديدٍ على عالم ما وراء الطبيعة لا يبتني على الأصول الطبيعيَّة المشهورة، بل يبتني على أحكام العقل المجرَّد، حيث ذهب إلى أنَّ الموجودات التي حولنا يحلّلها العقل إلى مفهومين عقليين: مفهوم الماهيَّة، ومفهوم الوجود[13]. فكلُّ موجودٍ حولنا في الخارج له ذات، هي ماهيَّته في نفسه وله وجود في الخارج زائد على ماهيَّته في التصوّر.

وإنَّ العقل يدرك أنَّ الماهيَّة ليست إلَّا هي ولا تقتضي الوجود أو العدم لذاتها، فهي ممكنة الوجود، أي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيكون وجودها في الخارج بغيرها، وهذا الغير هو واجب الوجود بذاته، الذي يكون وجوده عين ذاته، دفعاً للدور والتسلسل. وهذا هو المسمَّى عند الفلاسفة المشرقيين ببرهان الإمكان لإثبات المبدأ الأوَّل لهذا العالم.

ومن هنا فقد اشتهر القول بعده: بأنَّ كلَّ موجودٍ ممكن زوج تركيبي في العقل من الماهيَّة والوجود، وأنَّ المبدأ الأوَّل للعالم وجود بحت لا ماهيَّة له، وهو

واجب الوجود بذاته.

وهنا نلاحظ الفرق الجوهري بين المدخل الطبيعي لأرسطو، وتقسيمه الموجود إلى ما بالقوَّة (أي المادي) وما بالفعل (أي المجرَّد)[١٤]، وكون المبدأ الأوَّل للعالم عنده هو المحرِّك الأوَّل لعالم الطبيعة، وبين المدخل العقلي المحض لأبي نصر الفارابي، وتقسيمه الوجود إلى واجب وممكن، وكون المبدأ الأوَّل عنده هو واجب الوجود بذاته الموجِد للعالم كله.

وقد قام الشيخ الرئيس ابن سينا، وبالاعتماد على هذا المدخل الجديد في الفلسفة، بتوسيع رقعة المباحث الفلسفيَّة حول أحكام الماهيَّة والوجود، وخاصَّةً المباحث الإلهيَّة المتعلقة بالمبدأ الأوَّل، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، وبصفاته وأفعاله، وبمراتب الوجود الفعليَّة في سلسلة النزول والصعود، وكذلك أحكام النفس الناطقة الإنسانيَّة.

وبذلك، صارت المسائل الفلسفيَّة أضعافاً مضاعفة من الناحية الكميَّة، وأكثر عمقاً وتحليلاً من الناحية الكيفيَّة، وذلك بالقياس إلى فلسفة أرسطو المنطلقة من عالم الطبيعة المحسوس.

ويمكننا الإشارة إلى بعض هذه الإنجازات التي أبدعها الفلاسفة الإسلاميون المشرقيون:

١ـ **المسائل المنطقيَّة:** كتقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق، وتقسيم القضايا الحمليَّة إلى: خارجيَّة، وذهنيَّة، وحقيقيَّة. وتكثير الموجِّهات.

٢ـ **المسائل الفلسفيَّة:** مبحث الوجود الذهني، امتناع إعادة المعدوم، مناط احتياج المعلول إلى العلَّة، مسألة حقيقة الجعل، اعتبارات الماهيَّة الثلاثة،

المعقولات الثانية الفلسفيَّة.

٣ـ البراهين الجديدة التي أبدعوها على المسائل القديمَة:

ـ براهين امتناع التسلسل: برهان التضايف ـ الترتب ـ الحيثيات.

ـ براهين تجرد النفس: ولم يصلنا من أرسطو أيُّ براهين واضحة على ذلك، وقد أقام ابن سينا أكثر من عشرة براهين على تجرد النفس في كتبه المختلفة.

ـ براهين لإثبات الصورة النوعيَّة.

ـ براهين جديدة لإثبات مبدأ العالم واجب الوجود بالذات.

ـ براهين جديدة على توحيد واجب الوجود بالذات.

٤ـ المسائل التي أبدعها السيِّد الداماد: كمباحث الوضع والحمل في القضايا المختلفة، وبراهين أصالة الماهيَّة ومجعوليتها، وأنحاء اتّصافها المختلفة، ومراتب نفس الأمر من التقرّر والوجود، ومباحث الحدوث الدهري، والتقدُّم بالماهيَّة... وغيرها

٥ـ المسائل التي أبدعها الملّا صدرا: مثل أصالة الوجود ووحدته التشكيكيَّة، والحركة الجوهريَّة واتّحاد العاقل والمعقول، والإضافة الإشراقيَّة والإمكان الفقري، وأنَّ النفس في وحدتها كلّ القوى. وغير ذلك.

ومن ناحيةٍ أخرى، فقد ظهر هناك اتّجاه فلسفي آخر في العالم الإسلامي، متأثراً بأفلاطون والأقدمين من الفلاسفة اليونانيين، وهو الاتجاه الإشراقي الذي أحياه في العالم الإسلامي شهاب الدِّين السهروردي.

وهذا الاتّجاه لم يقنع بالاكتفاء بالمنهج البرهاني العقلي لأرسطو كما فعل

المشّائون كالفارابي وابن سينا، بل اعتمد طريقة أخرى تكميليَّة لكشف الواقع، وكان يراها أنَّها أعلى وأشرف من الطريق العقلي البرهاني، ألا وهي طريقة السلوك الإشراقي، بالسعي لتطهير النفس بالرياضة الصوفيَّة، والاتّصال الحضوري المباشر بالعالم الخارجي، من دون توسيط التفكير العقلي، بل عن طريق المجاهدات والرياضات النفسانيَّة الصوفيَّة لتصفية النفس، بحيث تصير كالمرآة المجلوة، فتنعكس فيها صور الحقائق بهويَّاتها الشخصيَّة وحقائقها الخارجيَّة.

ولقد تأثر هذا الاتّجاه كثيراً، بالإضافة إلى أفلاطون، بالفلسفات الشرقيَّة القديمة في إيران ومصر والهند والصين.

قال السهروردي في مقدِّمة كتابه حكمة الإشراق من مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق: (أكتب لكم كتاباً، أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي)[١٥]، أي ما حصل له بالمكاشفات العرفانيَّة.

وقال أيضاً: (وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه وغيره، يساعدني عليه كلُّ من سلك سبيل الله عزَّ وجلَّ، وهو ذوق إمام الحكمة أفلاطون)[١٦].

ثمَّ قال: (وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي، وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلاً، فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشّائين، فإنَّها حسنة للبحث وحده محكمة)[١٧].

فهو إذاً يحثُّ تلامذته على أن يسعوا لتحصيل مبادئ الكشف والشهود قبل قراءة كتابه.

أمَّا تلميذه الشهرزوري، فقد قسَّم العلم إلى: كشفي وهو العلم الحضوري، ونظري وهو العلم الحصولي، فقال في مقدِّمة شرحه على حكمة الإشراق: (إنَّ

العلوم الحقيقيَّة تنقسم إلى قسمين: ذوقيَّة كشفيَّة، وبحثيَّة نظريَّة. فالقسم الأوَّل، يُعنى به معاينة المعاني والمجرَّدات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدّي أو رسمي، بل بأنوار إشراقيَّة متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن، وتتبين معلّقة، تشاهد مجرَّدها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهيَّة)[١٨].

ولقد كانت نقطة الانطلاق لشيخ الإشراق السهروردي، هي النور وأحكامه الخاصَّة به من الإشراقات والتشعشعات والتعاكسات، بدلاً من الوجود الخارجي الذي انطلق منه المشّائون.

وعلى الجانب الآخر، فقد كان هناك اتّجاه ثالث في العالم الإسلامي وهو الاتّجاه الأخباري المحافظ، والذي يعتمد على المنهج النقلي المحض القائم على التمسّك بظواهر النصوص الشرعيَّة في كشف الواقع.

وقد انقسم هذا الاتّجاه بدوره إلى اتّجاهين:

الأوَّل: يرفض بشدَّةٍ استعمال المنهج العقلي مطلقاً حتَّى للدفاع عن الدِّين، وهم المسمَّوْن بأهل الحديث كأحمد بن حنبل وابن تيميَّة.

والثاني: مع تمسّكه بالنصوص الدينيَّة وانطلاقه منها إلَّا أنَّه يعتمد على المنهج العقلي الجدلي في إثبات العقائد الدينيَّة وردُّ الشبهات عنها، وهم المسمَّوْن بالمتكلّمين كأبي حامد الغزالي والفخر الرازي.

وعلى كلِّ حالٍ، فقد ظلت هذه الاتّجاهات الثلاثة المشّائيَّة والإشراقيَّة والأخباريَّة في صراعٍ كبير فيما بينها على مدى قرون طويلة وإلى يومنا هذا.

ومنشأ هذا الصراع في الواقع، هو الاختلاف في المنهج المعرفي لكشف

الواقع وبناء الرؤية الكونيَّة.

هذا كلُّه في العالم الإسلامي، أمَّا في الغرب، فقد بدأ مع القديس أوغسطين في القرن الثالث الميلادي طريقه الفلسفي على طريقة الأفلاطونيَّة المحْدَثة التي خلطت الدِّين المسيحي مع الفلسفة والعرفان، ثمَّ انتهت مع العصر الوسيط بالاتِّجاه الاسكولائي المدرسي والذي كان يتزعمه ألبير الكبير وتلميذه توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، حيث أحيا فيه الفلسفة الأرسطيَّة السينويَّة مرَّةً أخرى، ولكن بنحوٍ كلامي انتقائي من أجل الدفاع عن المسيحيَّة.

ولكن مع انقضاء هذا العصر الوسيط وظهور عصر النهضة، ثمَّ من بعده عصر الأنوار، ثمَّ الحداثة وما بعد الحداثة، تمَّ القضاء على المنهج العقلي البرهاني لأرسطو في الغرب، واستبداله بالمنهج الحسي التجريبي الاستقرائي كأداة وحيدة لكشف الواقع، على أيدي أمثال: فرنسيس بيكون، وكانط، وجون لوك، وهيوم، وستيوارت مل، وغيرهم.

الأمر الذي أدَّى إلى اضمحلال الفلسفة الإلهيَّة، وظهور الفلسفات الماديَّة في العالم الغربي الحديث وحتَّى الآن، وكان ذلك منشأ للصراع الآيديولوجي بين الشرق والغرب إلى يومنا هذا.

إنَّ الفلسفة الإسلاميَّة باتجاهيها المشّائي والإشراقي، وكما بيَّنَّا سابقاً لم تقف موقف الشارح والمفسِّر للفلسفة اليونانيَّة، خاصَّةً في المشرق الإسلامي.

بل قد أثْرَت الفكر الفلسفي الإنساني ورفدته بالكثير من الأصول والأفكار الراقية والعميقة، والتي لا نجد لها أثراً في الفلسفة اليونانيَّة القديمة.

والسرُّ في ذلك في نظري، يرجع إلى توجهاتها التفسيريَّة والتطبيقيَّة للأسس(للمباني) الفلسفيَّة على النصوص الدينيَّة الإسلاميَّة، ومحاولاتها الحثيثة

للتقريب بين الدِّين والفلسفة، ممَّا فتح أمامها آفاقاً جديدةً من المعارف الفلسفيَّة، خاصَّةً المتعلّقة بالمبدأ والمعاد.

هذا وقد واصل تلاميذ ابن سينا من بعده، وفي مقدِّمتهم بهمنيار والمحقِّق الطوسي هذا الطريق بقوَّةٍ، وصارت كتب ابن سينا، وخاصَّةً كتابي الشفاء والإشارات، هما الموضوع الرئيسي لأغلب الشروح والتعليقات الفلسفيَّة والكلاميَّة في العالم الإسلامي.

وقد استمرَّ الأمر على هذا المنوال، إلى أن وصلت الفلسفة الإسلاميَّة إلى أوْجِها من الناحية التحقيقيَّة على يد الفيلسوف المعروف بالسيِّد الداماد والملقَّب بالمعلِّم الثالث، والذي يُعدُّ خاتم المدرسة المشّائيَّة المشرقيَّة، والتي وضع أساسها أبو نصر الفارابي كما بيَّنا سابقاً.

ولقد كان الاتّجاه الغالب على هذه المدرسة، وأيضاً على المدرسة الإشراقيَّة هو الاتّجاه الماهَوِي، حيث كانت الماهيَّة تشكّل أغلب موضوعات الأحكام العقليَّة والمسائل الفلسفيَّة.

إلى أن وصلت النوبة إلى تلميذ السيِّد الداماد المعروف بالملَّا صدرا والملقَّب بين أتباعه بصدر المتألّهين، حيث قلب الاتّجاه الماهَوِي في الفلسفة إلى الاتّجاه الوجودي متأثراً بنزعته الصوفيَّة الشديدة، حيث جعل الوجود محوراً لموضوعات مسائله الفلسفيَّة.

وقام بابتكار منهجٍ معرفيٍّ جديدٍ، قائم على التلفيق بين العقل والوحي والكشف العرفاني على طريقة الأفلاطونيَّة المحْدَثة في الإسكندرية التي أسَّسها أفلوطين وفورفوريوس.

وقد سمَّى مدرسته بالحكمة المتعالية، أي المتعالية على الاقتصار على المنهج

العقلي المحض؛ وذلك بالاستمداد أيضاً من النصوص الدينيَّة والمكاشفات الصوفيَّة العرفانيَّة.

وقد أطلق فيما بعد على الاتّجاه الماهوي الأَّول مصطلح اتّجاه أصالة الماهَّية، وعلى الاتّجاه الوجودي الثاني مصطلح اتّجاه أصالة الوجود.

ولحسن الحظ، فإنَّ الملَّاصدرا قد طرح نظريَّته الجديدة، ولأوَّل مرَّةٍ في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة في عصر أستاذه السيِّد الداماد، الأمر الذي دعا الثاني إلى النهوض للدفاع الشديد عن أصالة الماهيَّة، والردِّ على أصالة الوجود بنحوٍ لا نجد له مثيل في العصور المتقدِّمة عليه.

وسوف نتعرض باختصارٍ في النصف المتبقي من هذه المقالة إلى نبذة عن الحياة العلميَّة والفلسفيَّة لهذين الحكيمين الكبيرين، اللذيْن وضعا بصمات عميقة على الفلسفة الإسلاميَّة بنحوٍ متميز:

السيِّد الداماد

هو محمَّد باقر شمس الدِّين محمَّد حسين أستر آبادي، المشهور بالميرداماد والملقَّب بالمعلِّم الثالث وأستاذ البشر وسيِّد الأفاضل، وهو سبط المحقِّق الثاني عليّ بن عبد العالي الكركي، من كبار فقهاء الشيعة الإماميَّة في العصر الصفوي، ولد في أستر آباد المسمَّاة حالياً بجورجان عام ٩٧٠ هـ ق.

بدأ دراسته الحوزوية في مدينة مشهد بخراسان، وبعد انتهائه من دروس المقدِّمات من الأدب العربي والمنطق، شرع في دراسته العلوم القرآنيَّة، وعلوم الحديث، والرجال، والفقه، والأصول، والفلسفة، وتعمق في الرياضيات والفلك والنجوم وغيرها من العلوم على أيدي كبار المشايخ وأهل الفنِّ في زمانه.

ثمَّ انتقل بعد ذلك إلى دار السلطنة بقزوين، حيث التحق ببلاط الشاه

عبَّاس الصفوي، واشتغل هناك بالبحث والتحقيق والتدريس، ثمَّ ارتحل منها عام ٩٨٨ هـ ق إلى مدينة كاشان، وبقي فيها مدة من الزمان، ثمَّ انتقل عنها إلى مدينة إصفهان، حيث استقرَّ فيها إلى الأيَّام الأخيرة من حياته.

وفي هذه المدينة قام بتأسيس أكبر حوزة علميَّة عرفتها إيران في ذلك الوقت، وقام بنشر أفكاره الفلسفيَّة، والتفَّ حوله طلاب العلوم من كلِّ مكانٍ ينهلون من بحر علومه ومعارفه في الفنون المختلفة وخاصَّةً في الفلسفة الإسلاميَّة.

ومن أشهر تلاميذه سيِّد أحمد العلوي، وهو صهره، والملَّا صدرا، والملَّا شمس الجيلاني، واللاهيجي، والدشتكي، وغيرهم من الأعلام.

وقد كان من أقرب المقرَّبين إلى الشاه عبَّاس الصفوي في ذلك الوقت، وفي آخر عمره أراد زيارة العتبات المقدَّسة في العراق، فسافر بمعية الشاه عبَّاس الصفوي، ولكنه اشتدَّ به المرض في الطريق بين كربلاء والنجف، فلحقته المنية هناك، ودفن في النجف الأشرف بالعراق.

وكان السيِّد الداماد يتمتع بذكاء حاد وحافظة قوية ونبوغ مبكر، بالإضافة إلى صفاء نفسه وميوله العرفانيَّة وسلوكه ورياضته المعنويَّة[١٩].

الخصائص العامَّة لمدرسة الداماد الفلسفيَّة

إنَّ السيِّد الداماد يُعدُّ من الفلاسفة القلائل الذين تجاوزوا حدَّ التقليد، بل النقد للمدارس الفلسفيَّة السابقة، إلى حدِّ تأسيس مدرسة فلسفيَّة مستقلة ومتميّزة عن غيرها من المدارس الأخرى، وهي مدرسة الحكمة اليمانيَّة، أي: الإيمانيَّة أو المباركة.

وقد تأثر فيها بثلاثة عناصر رئيسيَّة مستَفادة من المدارس السابقة، بعد

تطويرها ودمجها بنحوٍ لم يسبق له مثيل، وهذ المدارس هي:

١ـ **الفلسفة المشَّائيَّة**: والتي تمَّ تأسيسها على يد المعلِّم الأوَّل أرسطو في القرن الرابع ق. م، وتعتمد في كشف الواقع على المنهج العقلي البرهاني المحض، وترى أنَّه الطريق الوحيد المفيد لليقين التام بماهيَّات الأشياء وإدراك العلاقات التي تربطها وأنحاء وجودها، وتُعدُّ هذه المدرسة الأساس الرصين لمدرسة السيِّد الداماد، والذي يُعدُّ بحقٍّ خاتم المشَّائيين.

وقد تطوَّرت هذه المدرسة كما أشرنا سابقاً على أيدي الفلاسفة الإسلاميين في المشرق، والذين لم يكونوا مجرَّد شارحين لها، وفي مقدِّمتهم الفارابي وابن سينا اللذان أضافا إليها الكثير من الأصول الفلسفيَّة، الأمر الذي دعا ابن رشد الشارح المخلص لأرسطو إلى اتهامهما بتحريف فلسفة أرسطو[٢٠]؛ وذلك لعدم استيعابه لهذا التطوَّر.

ثمَّ وصل تطوَّر هذه المدرسة إلى أعلى مستوى لها على يد السيِّد الداماد، الذي نقَّح أسسها (مبانيها) على أحسن وجه، وأضاف إليها الكثير من القواعد المنطقيَّة والأصول والمسائل الفلسفيَّة الجديدة كما سنشير إلى ذلك.

هذا بالإضافة إلى أنَّه قد وجَّه انتقاداته اللاذعة إلى بعض أُسُسِها (مبانيها) المشهورة، كقدم العالم والزمان.

٢ـ **الفلسفة الإشراقيَّة**: وهي التي أسَّسها أفلاطون في القرن الخامس ق. م، وأحياها في العالم الإسلامي شهاب الدِّين السهروردي كما سبق وأن بيّنا ذلك في التمهيد.

وهي تبتني على المعرفة الإشراقيَّة الحاصلة بالرياضات النفسانيَّة كما أشرنا

إلى ذلك من قبل.

والسيِّد الداماد على الرغم من توجيه الكثير من انتقاداته إلى هذه المدرسة ودفع إشكالاتها على المدرسة المشّائيَّة، إلَّا أنَّه قد تأثر كثيراً بسلوكها العرفاني ومصطلحاتها الإشراقيَّة الخاصَّة بها؛ وذلك لشيوع التيار الصوفي في عصره كما بيّنا ذلك.

ولكن تأثره الفلسفي بها لم يتعد مرتبة الاستعمال الاصطلاحي، كالإشراقات والومضات والجذوات والقبسات والأنوار وغيرها، والتي أفرط في استعمالها في كتبه المختلفة، بل وجعلها عناويناً لها، ولكن كما قلنا مع احتفاظه بكيانه المشّائي ومنهجه العقلي البرهاني.

٣ـ **التعاليم الإسلاميَّة الشيعيَّة:** لقد تأثر السيِّد الداماد كثيراً بالتعاليم الشيعيَّة، وقد كان من أكابر المفسِّرين والمحدِّثين والفقهاء في عصره، والذي كانت تغلب عليه النزعة الأخباريَّة كما قلنا قبل ذلك.

وقد استفاد السيِّد الداماد من الحقائق الكونيَّة والمعارف الوجوديَّة الكثيرة التي جاءت في القرآن الكريم والسُنَّة النبويَّة الشريفة، وروايات أئمَّة أهل البيت.

وقد سعى للتوفيق بين العقل والدِّين وتطبيق الأسس (المباني) الفلسفيَّة على النصوص الدينيَّة كسائر الفلاسفة الإسلاميين؛ وذلك اعتقاداً منه أنَّ العقل والدِّين وجهان لعملةٍ واحدة، فإنَّ العقل هو الرسول الباطن كما أنَّ الرسول هو العقل الظاهر.

والجدير بالذكر أنَّ التعاليم الدينيَّة الشيعيَّة تمتاز عن سائر المذاهب الإسلاميَّة الأخرى بتعظيمها للعقل، والدعوة إلى التعقّل والتفكّر[٢١].

وهنا نكتة مهمة وهي: إنَّ السيِّد الداماد مع تأثره الشديد بالتعاليم الدينيَّة لا يعني ذلك صيرورته متكلّماً كسائر المتكلّمين، الذين يعتقدون بحسب ظواهر النصوص الدينيَّة أوّلاً ثمَّ يسعون لإقامة الأدلة الجدليَّة عليها، بل يعتمد على المنهج العقلي البرهاني أوّلاً في كشف الواقع بنحوٍ موضوعي، ثمَّ يطبقه على النصوص الدينيَّة.

وهذا الأسلوب واضح في معظم مصنَّفاته الفلسفيَّة، ومعنى تأثره بالتعاليم الدينيَّة هو: إنَّه لم يكتفِ بالنظر العقلي المحض في الأمور المحسوسة حولنا كما فعل أرسطو والمشّاؤون، بل نظر بعقله أيضاً في النصوص الدينيَّة، واطلع على معطياتها النظريَّة في الكون، فتولدت لديه آفاق علميَّة جديدة لم تكن لدى الفلاسفة المشّائين التقليديين.

كما تأثر أيضاً بالسلوك العملي الديني، المتمثِّل في الأحكام الشرعيَّة والتعاليم الأخلاقيَّة في تصفية نفسه وعقله عن الأوهام والخيالات الماديَّة الفاسدة.

آراؤه ونظريَّاته العلميَّة

إنَّ للسيِّد الداماد، بما هو صاحب مدرسة مستقلة وجديدة إبداعات كثيرة، سواء في المسائل المنطقيَّة أو الفلسفيَّة أو الكلاميَّة، وسوف نشير إلى كلٍّ واحدةٍ منها على حدة.

أ ـ **الإبداعات المنطقيَّة**: وتظهر أكثرها في كتابه الأفق المبين، ومنها:

١ـ تحقيق مباحث الوضع والحمل في القضايا، ومبدأ انتزاع المحمول والتفريق بين منشأ الانتزاع ومصحِّح الانتزاع في المحمولات، والفرق بين ظرف انعقاد الحمل ومطابق أو مفاد الحمل، أو بين ظرف العروض وظرف الاتصاف.

٢ـ تقسيم الهليات البسيطة إلى: حقيقيَّة، ومشهوريَّة.

٣ـ إضافة شرط آخر إلى شروط تحقق التناقض، وهو شرط وحدة الحمل.

٤ـ تحقيق مباحث نفس الأمر ومراتب الذهن بنحوٍ بديعٍ وجديدٍ.

ب ـ إبداعاته الفلسفيَّة

١ـ الحدوث الدهري: ومعناه حدوث كلِّ العالم بعد العدم الصريح في الأعيان وتخلُّفه الخارجي عن الخالق تعالى في الأعيان.

وهو من أدق وأرقى المباحث الفلسفيَّة التي لم يلتفت إليها أحد قبله، وقد صنَّف هذه المسألة بنحوٍ تفصيليٍّ في كتاب القبسات.

٢ـ أصالة الماهيَّة: فعلى الرغم من إطباق جمهور الفلاسفة قبله على القول بأصالة الماهيَّة واعتباريَّة الوجود ـ كما أشرنا إلى ذلك في بحوثنا المختلفة ـ إلَّا أنَّهم كانوا يعتبرون ذلك أمراً بديهياً أو قريباً من البديهي، فلم يتعرضوا للاستدلال عليها بنحوٍ تفصيليٍّ ودقيقٍ كما فعل السيِّد الداماد، بالإضافة إلى دفعه لكلِّ الشبهات التي يمكن أن ترد على أصالة الماهيَّة من وجهة نظره وردّه الصريح على أصالة الوجود.

وربَّما يكون السبب في ذلك هو طرح الملَّا صدرا لأصالة الوجود في عصره؛ ممَّا دعاه للنهوض للاستدلال ودفع الإشكالات.

٣ـ اختصار المقولات العشر المشهورة عند المشَّائين إلى مقولتين فقط، هما: الجوهر، والعرض. والمندرج تحتها الأنواع العرضيَّة التسعة العالية.

٤ـ تحقيق مباحث الحركة والزمان بنحوٍ جديدٍ وعميقٍ كما في كتاب

الصراط المستقيم.

٥ـ إبداع التقدُّم بالماهيَّة وأصنافه المختلفة.

٦ـ تحقيق بديع لمباحث الماهيَّة والجنس والفصل والتشخُّص.

٧ـ نظريَّة جديدة في علم الواجب تعالى قبل وبعد الإيجاد.

ج ـ المسائل الكلاميَّة

١ـ بيان جديد لمسألة البِداء، وأنَّ البِداء في التكوين كالنسخ في التشريع[٢٢].

٢ـ طرح جديد في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار[٢٣].

ومع شموخ مقامه العلمي والفلسفي إلَّا أنَّه ـ وبسبب ظهور الملَّا صدرا من بعده ـ قد خفت نوره وخمل ذكره، وأصبح مجهولاً في حوزاتنا العلميَّة للأسف الشديد بنحوٍ لا يجد له أيُّ عاقلٍ أيَّ مبررٍ منطقيٍّ، ونحن نسعى من جانبنا ـ بحول الله تعالى وقوَّته ـ لإحياء فلسفته مرَّة أخرى في الحوزة العلميَّة، حيث نرى أنَّها التطوّر الطبيعي للفلسفة العقليَّة الأصيلة والخالصة من أيِّ شوبٍ.

الملَّا صدرا

هو محمَّد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي الملقَّب بصدر الدِّين، والمعروف بالملَّا صدرا، وعند أتباعه بالآخوند وصدر المتألّهين. أمَّا أبوه إبراهيم، فكان من الوزراء في الدولة الصفويَّة. وقد ولد عام ٩٧٩ هـ ق على الأرجح، وذلك في مدينة شيراز بإيران.

وقد أتمَّ دراسته التمهيديَّة فيها، ثمَّ ارتحل إلى مدينة العلم والسلطنة إصفهان؛ حيث تتلمذ على أيدي فحول علماء عصره، كالشيخ البهائي والسيَّد

الداماد والمير فندرسكي، في سائر العلوم العقليَّة والنقليَّة، حتى ظهر نبوغه واشتهر بين أقرانه.

ثمَّ بعد ذلك اضطر للاعتزال في مدينة كهك القريبة من مدينة قم المقدَّسة لمدة خمسة عشر عاماً مشغولاً بالرياضة الصوفيَّة.

ثمَّ عاد إلى مسقط رأسه في شيراز، حيث اشتغل فيها بالتدريس إلى آخر عمره، ثمَّ قرّر التوجَّه إلى مكَّة للحج، حيث وافته المنية في مدينة البصرة، ودفن بمدينة النجف الأشرف في العراق[٢٤].

ويمكن تقسيم نشأته العلميَّة إلى ثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة البحث والتحقيق العلمي، التي قضاها متتبعاً لآراء الفلاسفة والمتكلّمين السابقين والصراع الجدلي الدائر بينهم، حتَّى حصل له إشراف كامل على سائر المدارس الفلسفيَّة والكلاميَّة سواء المشّائيَّة منها أو الإشراقيَّة. هذا بالإضافة إلى تضلعه في الفنون النقليَّة الدينيَّة.

وقد غلبت عليه في آخر هذه المرحلة النزعة الصوفيَّة الرائجة في عصره، حتَّى أنَّه يبرز ندمه على هذه المرحلة البحثيَّة في مقدِّمة كتابه الأسفار: (وإنِّي لأستغفر الله ممَّا ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم، وتعلُّم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث)[٢٥].

ولكن لا يخفى أنَّه قد استفاد كثيراً من هذه المرحلة في تشييده لصرح مدرسته الجديدة والدفاع عنها.

الثانية: وهي مرحلة الاعتزال والتصوّف، واتّباع المسلك الإشراقي في المعرفة عن طريق الرياضات والمجاهدات النفسيَّة، حتَّى انفتحت على قلبه كما

يقول أبواب المكاشفة، كما أشار إلى ذلك في مقدِّمة كتابه الأسفار: (فلمَّا بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليه أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهيَّة، فاطّلعت على أسرار لم أكن اطّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كلُّ ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان)[٢٦].

الثالثة: وهي مرحلة التدريس والتأليف العلمي، بعد عودته إلى شيراز حيث ألَّف كتابه الكبير والمشهور الأسفار العقلية الأربعة وذاع صيته مرَّة أخرى، والتف حوله طلاب العلوم من كلِّ مكانٍ.

وكان من أبرز تلامذته صهراه الفيض الكاشاني الفيلسوف والمحدِّث الشيعي المشهور، والفيّاض اللاهيجي المتكلّم المشهور، وغيرهم من الأعلام.

معالم مدرسة الملّا صدرا

إنَّ مدرسة الملَّا صدرا المسمَّاة بالحكمة المتعالية، قائمة على ثلاثة أركان: البرهان، والقرآن، والعرفان.

ويؤمن الملَّا صدرا بأنَّ المعرفة التامة لا تتحقق إلَّا بالجمع بينها، وأنَّ طريق الاستدلال والتفكر العقلي المحض، غير كافٍ في الوصول إلى الحقيقة، وينبغي أن يتمم بنور الشرع والعرفان.

وهذا المسلك التلفيقي يُعدُّ فريداً من نوعه؛ لأنَّ المدارس المعرفيَّة السابقة عليه كانت إمَّا بحثيَّة عقليَّة صرفة كالمشَّائين، وإمَّا كشفيَّة عرفانيَّة محضة

كالصوفيَّة، وإمَّا أخباريَّة محضة تعتمد على ظواهر النصوص الدينيَّة كأهل الحديث.

وقد امتاز الملّا صدرا عن غيره من العلماء بتضلُّعه في المسالك الثلاثة. فهو من ناحيةٍ كان متبحِّراً في العلوم العقليَّة البحثيَّة، وله شروح وتعليقات عليها، كشرح الهداية الأثيرية وتعليقته الكبيرة على إلهيات الشفاء لابن سينا.

ومن ناحيةٍ أخرى، كان مسلَّطاً على العلوم النقليَّة، وله تفسير للقرآن الكريم وشرح على أصول الكافي، وهو من المجامع الروائيَّة الكبيرة عند الشيعة الإماميَّة.

هذا بالإضافة إلى وقوفه على الفلسفة الإشراقيَّة، وله تعليقة مشهورة على حكمة الإشراق للسهروردي.

وكذلك سلوكه العرفاني العملي ورياضاته الصوفيَّة الطويلة في أوان عزلته، والتي دامت أكثر من خمس عشرة سنة. وعندها أدرك أنَّ العقل والوحي والكشف العرفاني يحكي عن حقيقة واحدة.

ولنا أن نشير إلى هذا المسلك التلفيقي الجديد ضمن الإشارة إلى بعض مقتطفات كلامه في كتبه المختلفة:

قال في إشارةٍ إلى المسلك الصوفي وتقديمه على المسلك العقلي في كتاب مفاتيح الغيب: (إنَّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدُنِّي الذي يعتمد عليه السلَّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم)[٢٧].

وقال أيضاً: (إنَّ العلم الإنساني يحصل بطريقتين: أحدهما التعلُّم والكسب، وثانيهما الوهب والجذبة وهو الإعلام الرباني)[٢٨]، ويقصد الإلهام والوحي.

وأضاف: (وهي علوم كشفيَّة، لا يكاد النظر يصل إليها إلَّا بذوق ووجدان كالعلم بكيفيَّة حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه)[٢٩]، وهو نفس كلام الصوفيَّة.

وقال في الشواهد الربوبيَّة مشيراً إلى نفس المعنى: (ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألّهين ـ أي مكاشفاتهم ـ فإنَّها في إفادة اليقين، ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين)[٣٠].

وأشار إلى التأليف بين العقل والمكاشفة بقوله في المبدأ والمعاد: (فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء ـ أي العقل ـ والملّيين من العرفاء ـ أي الكشف)[٣١].

وقال في الأسفار أيضاً: (لأنَّ من عادة الصوفيَّة الاقتصار على مجرَّد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأمَّا نحن فلا نعتمد كلَّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكميَّة)[٣٢]، أي: ما أقمنا عليه البرهان بعد الكشف.

أمَّا بالنسبة إلى الجمع بين العقل والشرع، فنجده يقول في الأسفار: (حاشا الشريعة الحقّة الإلهيَّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُنَّة)[٣٣].

وهذا المنهج التلفيقي مشاهد بوضوح في جلِّ كتبه الحكميَّة، بحيث لا يخلو برهان فلسفي في مسألة معيّنة عن الاقتران بآية قرآنيَّة أو رواية أو شعر أو مكاشفة عرفانيَّة.

وهذا المنهج الجديد ظلَّ مهيمناً على الحوزات والجامعات العلميَّة في إيران والعراق لأكثر من أربعة قرون وإلى يومنا هذا، بحيث صارت سائر المدارس

الفلسفيَّة الأخرى كالمنسوخة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

وقد أضفى تلقيح البحث العقلي الفلسفي الجاف بالنصوص الدينيَّة والأشعار العرفانيَّة والمكاشفات الصوفيَّة، نوعاً من الجاذبية على فلسفته.

والجدير بالذكر أنَّ الفلاسفة الإسلاميين قبل الملَّا صدرا قد تأثروا بالنصوص الدينيَّة والأحوال العرفانيَّة، وهذا التأثر من معالم الفلسفة الإسلاميَّة المشرقيَّة كما قلنا في السابق، وهذا واضح في تصانيف أبي نصر الفارابي وابن سينا ونصير الدِّين الطوسي والسيِّد الداماد.

ولكن هناك فرقاً جوهرياً بينهم وبين مدرسة الملَّا صدرا، ألا وهو: إنَّهم كانوا يؤمنون بأصالة المنهج العقلي الفلسفي كمنهجٍ معرفي وحيد يفيد العلم بالواقع، وكانوا يسعون لتطبيق أسسهم (مبانيهم) الفلسفيَّة العقليَّة على النصوص الشرعيَّة بعد ذلك من أجل التوفيق بين العقل والدِّين.

فكانوا يجذبون الدين نحو الفلسفة على خلاف المتكلّمين، الذين كانوا ينطلقون من النصوص الشرعيَّة ثمَّ يحاولون إقامة الدليل العقلي عليها من أجل الدفاع عن الدِّين؛ ولذلك كانت جلُّ أدلتهم جدليَّة لا برهانيَّة.

وأمَّا الأحوال العرفانيَّة، فلم يعتبرها جمهور الفلاسفة المشّائين طريقاً معرفياً كاشفاً عن الواقع، ولكنهم كانوا يستفيدون من الرياضات الصوفيَّة لتصفية عقولهم من الأوهام والخيالات الحسية لأجل إصابة الواقع بالحدِّ والبرهان العقلي.

أمَّا الملَّا صدرا، فقد اعتمد على الوحي والكشف كمنهجين معرفيين مفيدين للعلم في عرض البرهان العقلي، بل جعل الأصالة لهما في كثير من الأحيان بإرجاع البرهان العقلي إليهما، لا سيَّما المكاشفات الصوفيَّة التي كان

يقدّسها ويقدّمها على المنهج العقلي، ويسعى جاداً لإقامة البراهين العقليَّة لإثباتها للآخرين بعد حصول العلم واليقين له عن طريقها، وكان يظهر ذلك في الكثير من كلماته[٣٤].

فهو يُعدُّ بحقٍّ من متكلّمي العرفاء الذين حاولوا جذب الفلسفة وتسخيرها لتصحيح الأسس (المباني) العرفانية.

وكما أشرنا من قبل، فنحن نرى هذه المدرسة هي صياغة جديدة للأفلاطونية المحدثة التي جمعت بين الفلسفة والدِّين والتصوّف.

آراؤه ونظريَّاته الفلسفيَّة

يُعدُّ الملَّا صدرا من أكبر المجدِّدين للفلسفة الإسلاميَّة، حيث غيَّر مجراها من الاتِّجاه الماهَوِي إلى الاتِّجاه الوجودي، ومن أبرز أسسه (مبانيه) الفلسفيَّة:

١ـ أصالة الوجود: أي أنَّ للوجود الإمكاني حقيقة عينيَّة، وأنَّ الماهيَّات أمور اعتباريَّة منتزعة من وجودها العيني.

وهو أوَّل فيلسوف يقول بهذا الأمر، وإن كان العرفاء من غير الفلاسفة قد سبقوه بهذا القول، ولكنه هو أوَّل من أقام البراهين المتعدِّدة عليه وعلى إبطال أصالة الماهيَّة.

ولكن عند التدقيق، نجد أنَّ العرفاء لم يقولوا بأصالة الوجود الإمكاني، بل الوجود الواجبي؛ لأنَّ الوجود عندهم منحصر فيه تعالى بناءً على مذهبهم في الوحدة الشخصيَّة للوجود.

٢ـ وحدة الوجود التشكيكيَّة: أي أنَّ الوجود في الأعيان له حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدَّة والضعف؛ بحيث يرجع ما به الامتياز بينهما إلى ما

به الاشتراك، وهو حقيقة الوجود الأصيل الواحد.

وهو خلاف ما أجمع عليه الفلاسفة الإسلاميين من كثرة الوجود مع اعترافهم بوحدة النظام أو الوحدة الارتباطيَّة بين الموجودات، لا سيَّما في السلسلة الطوليَّة.

والجدير بالذكر أنَّ كلاً من أصالة الوجود ووحدته التشكيكيَّة، هما العمودان الرئيسيان اللذان أقام عليهما الملَّا صدرا سائر أسسه (مبانيه) ونظريَّاته الفلسفيَّة والتي خالف فيها سائر جمهور الحكماء.

٣ـ الحركة الجوهريَّة: بمعنى كون جميع الجواهر الماديَّة العنصريَّة والفلكيَّة في حالة سيلان دائم في صورها النوعيَّة، وهو ما ذهب إلى امتناعه جمهور الفلاسفة قبله، حيث قصروا الحركة على المقولات العرضيَّة الأربع، أي: الكم، والكيف، والوضع، والأين.

وقد بنى عليها نظريَّات فلسفيَّة متعدِّدة كالتبدل الذاتي والحركة الاشتداديَّة الطوليَّة والعرضيَّة، والحدوث الزماني لجميع أجزاء عالم الطبيعة والمعاد الجسماني.

٤ـ اتّحاد العاقل والمعقول: بمعنى صيرورة المعقولات العلميَّة من مراتب وجود العاقل واتّحادهما في الوجود. وقد بنى عليها تجسُّم الأعمال يوم القيامة.

٥ـ كون العرض من مراتب وجود الجوهر، والمادة من مراتب وجود الصورة، وإنَّ الاتِّحاد بينهما حقيقي لا انضمامي كما هو مشهور قول الفلاسفة.

٦ـ الإضافة الإشراقيَّة بين العلَّة والمعلول: أي أنَّ المعلول من مراتب وجود العلَّة ومعنى حرفي قائم بها، وليس له وجود مستقل مباين للعلَّة كما هو مذهب الفلاسفة.

٧ـ إنَّ النفس الإنسانيَّة ماديَّة الحدوث روحانيَّة البقاء، أي أنَّها في بداية الخلقة تكون صورة منطبعة في البدن ثمَّ تتجرد تدريجياً بالحركة الجوهريَّة.

٨ـ إنَّ النفس في وحدتها كلّ القوى: أي أنَّ الحس والخيال والعقل مراتب متعدِّدة طوليَّة لحقيقة النفس الإنسانيَّة الواحدة.

٩ـ إثبات المثل الأفلاطونيَّة ـ والتي أنكرها جمهور الفلاسفة المشّائين ـ وذلك عن طريق أصالة الوجود ووحدته التشكيكيَّة.

١٠ـ إثبات المعاد الجسماني البرزخي بالبرهان الفلسفي، وعلى طبق أسسه (مبانيه) الخاصَّة به، والذي عجز عن إثباته الفلاسفة السابقون.

خاتمة

إنَّ كلاً من الملَّا صدرا وأستاذه السيِّد الداماد، قد عاشا في ظروف اجتماعيَّة وثقافيَّة مشتركة شاع فيها المنهج الأخباري والصوفي؛ ممَّا أدى إلى تأثرهما الشديد بهما، إلَّا أنَّ السيِّد الداماد قد أعطى الأصالة للمنهج العقلي الفلسفي وحاول جذب الدِّين والعرفان إلى الفلسفة بتطبيق أسسه (مبانيه) الفلسفيَّة عليهما.

أمَّا الملَّا صدرا، فقد أعطى المنهج العرفاني الأصالة والرجحان، وتبنى الكثير من أسسه (مبانيه) وسعى جاهداً لإثباتها بالبراهين الفلسفيَّة، وتطبيقها أيضاً على النصوص الشرعيَّة، والتي اعتمد عليها كمنهج معرفي مستقل في عرض المنهج الصوفي والعقلي الفلسفي، فهو يُعدُّ بحقٍّ من متكلّمي العرفاء.

ولا ريب أنَّ هذا الاختلاف المنهجي، قد ألقى بظلاله على قوَّة الاستدلال العقلي لدى الحكيمين، حيث نلاحظ عند المحاكمة بينهما دقة ومتانة الاستدلال العقلي للسيِّد الداماد بالقياس إلى استدلالات تلميذه الملَّا صدرا التي حاول أن يسخّرها لصالح إثبات الأسس (المباني) العرفانيَّة وما فهمه من

النصوص الدينيَّة.

وقد أشرنا في هذه المقالة إلى الإبداعات المختلفة الّتي ابتكرها كلُّ واحدٍ من الحكيمين في الفلسفة الإسلاميَّة، وخاصَّةً الملّا صدرا الذي ابتكر أصالة الوجود لأوَّل مرَّة في تاريخ الفلسفة، وأسّس عليها سائر أسسه (مبانيه) التي خالف فيها جمهور الفلاسفة الذين سبقوه.

الهوامش

(١) انظر: كتاب الجمع بين الحكيمين للفارابي: ص٥٣ ـ ٦٨.

(٢) الشفاء لابن سينا ج١: ص٩.

(٣) المصدر السابق: ص١١.

(٤) المصدر نفسه: ص٨.

(٥) المصدر نفسه: ص٧.

(٦) المصدر نفسه: ص١٥.

(٧) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ٥٠ ـ٥١.

(٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميَّة: ص١١.

(٩) نقد النصّ: ص٢٥٦.

(١٠) ملَّا صدرا: ص٤٣.

(١١) تلخيص ما بعد الطبيعة: ص٤.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) فصوص الحكم: ص٤٧ـ٥٠.

(١٤) الموسوعة الفلسفيَّة ج٢: ص٦٢٦.

(١٥) حكمة الإشراق ج٢: ص٩٠.

(١٦) المصدر السابق: ص١٠.

(١٧) المصدر نفسه: ص١٢.

(١٨) شرح حكمة الإشراق: ص٤.

(١٩) الفوائد الرضويَّة: ص٤١٩.

(٢٠) تلخيص ما بعد الطبيعة: ص٤ و ١١.

(٢١) أصول الكافي ـ كتاب العقل والجهل ـ ج١: ص٦٠.

(٢٢) نبراس الضياء وتسواء السواء: ص ٥٥ ـ ٦١.

(٢٣) القبسات: القبس العاشر.

(٢٤) صدر المتألّهين شيرازي وحكمت متعالية (صدر المتألّهين الشيرازي والحكمة المتعالية): ص٥٣ـ٦٥.

(٢٥) الأسفار ج١: ص١١.

(٢٦) المصدر السابق: ص٨.

(٢٧) مفاتيح الغيب، المفتاح الثالث ـ المشهد الثامن: ص ١٤٢.

(٢٨) المصدر السابق: ص١٤٤.

(٢٩) المصدر نفسه: ص١٤٥.

(٣٠) الشواهد الربوبيَّة: ص٢٢١.

(٣١) المبدأ والمعاد: ص٢٧٨.

(٣٢) الأسفار ج٤: ص١٦١.

(٣٣) الأسفار ج٤: ص٧٥.

(٣٤) راجع: مقدِّمة الشواهد الربوبيَّة للأشتياني: ص٣.

مصطلحات

- الإدراك بين نظرية المعرفة وعلم اللسانيات المعرفية
- مصطلح العقل في كلمات الفلاسفة المسلمين

الإدراك بين نظرية المعرفة وعلم اللسانيات المعرفية

السيد جواد سيحي

مقدمة

يعتبر علم اللِّسانيات المعرفية أو الإدراكية من أهم العلوم الحديثة. ولقد مهَّد لظهوره التطوُّر السريع الذي شهده عالم الحاسوب. وتستند فكرة اللِّسانيات المعرفيَّة على ما يسمى بالذكاء الاصطناعي للحاسوب، حيث أدت الدراسات والبحوث إلى اكتشاف واختراع ما يسمى بالذكاء الاصطناعي للحاسوب. حيث يستطيع الحاسوب محاكاة السلوك الإنساني المتَّسِم بالذكاء؛ وبذلك أصبح في قدرة الحاسوب حل المسائل[1]، واتخاذ القرارات، وإجراء الكثير من العمليات الاستدلاليَّة المتنوِّعة والمكتوبة، ولعب الشطرنج، وفكِّ وحلِّ الألغاز، وتشخيص الأمراض، وغيرها من المهمات[2].

لقد كان لهذا التطور الهام الدور البارز في نشوء علم اللِّسانيات الحديثة، وما بات يعرف باللِّسانيات المعرفية linguistque cognitive. وبذلك دخلت اللِّسانيات عالما آخر من النظريات المهمة والجديدة.

وترتكز اللِّسانيات المعرفية على فكرة رئيسة مفادها: أنَّ اللغة لها علاقة بالفكر البشريِّ، وليس بالعالم الخارجي. وهذا بخلاف اللِّسانيات الكلاسيكية؛ التي تعتقد أنَّ بنية اللغة هي بنية العالم الخارجي، ومرآة له. فمن المنظور اللساني

المعرفيّ، فبناء اللغة يرجع إلى الذهن البشري، الذي يكتسي طابعا فطريًّا مشتركا بين سائر الناس، . ويعتبر اللغة مرآة للفكر البشري الذي يتدخل في صناعة المفاهيم[٣].

إن مهمة الذهن البشري تكمن في قدرته على خلق مفاهيم تصورية يتم صياغتها بتعابير لغوية دالة ترتبط بكيفية رؤيتنا للأشياء، فبإمكان الذهن صناعة مفاهيم متعدِّدة لواقعيَّة خارجيَّة واحدة، وذلك باختلاف الحيثية التي ينظر بها إلى الشيء، وباختلاف تركيزه على تصور معيَّن. فإذا نظرنا مثلا إلى نصف الكأس الممتلئة كواقعية خارجية واحدة؛ فإن التعبير عنها يختلف من إنسان إلى آخر، فالمتفائل ينظر إلى نصف الكأس المملوءة والمتشائم ينظر إلى نصفها الفارغة، فنقطة اللحاظ هنا مهمة وما يتم التركيز عليه في الذهن هو الذي يخلق لنا تصور عن الشيء.

إن كلُّ تعبير لغوي، يرتبط بمفهومه، وتتعدد المفاهيم بتعدد الآفاق الفكريَّة، ووجهات النظر؛ فكل تعبير يُبنى على خلفية معيَّنة. إن تعامل اللغة مع الوقائع الخارجية ينطلق من تصورات الذهن عنها وكيفية صناعة المفاهيم عن الشيء فاللغة ليست تابعة للخارج وانما هي وسيط يتدخل للتعبير عن مفاهيمنا الذهنية، فهي تحكي بشكل مباشر عن التصور الذهني للناظر، لتلك الوقائع الخارجية[٤]. وهذا لا يعني أنه له الحق أن يفسِّر الوقائع الخارجية كيف يشاء، وإنما الكلام حول كيفيَّة فعَّاليَّة الذهن في صناعة المفاهيم التي تحكي عن الواقع الخارجيِّ.

ولمعرفة كيفية صناعة المفاهيم في الذهن، لابدَّ من التعرف على الآليّات التي يستخدمها الإنسان لذلك، حيث تشكل هذه الأخيرة المفاتيح الأساسية في تشكيل المعنى، فعلى وفق اللِّسانيات المعرفية، فإن إنتاج المعنى يرتبط بالعمليات الإدراكية التي يقوم بها الإنسان. فالإنسان يُنشِئُ المعنى انطلاقاً من الفعَّالية

الذهنيَّة التي يقوم بها، فالمعنى على حسب اللِّسانيات المعرفية يتَّخذ خصوصيَّات خاصة، نذكر منها ما يلي:

١ـ إن المعنى هو عبارة عن التقاط صورة وتصوير لمنظر معين من الشيء، وليس انعكاس تام للواقع الخارجي، بل لشكل ولواجهة من الواجهات التي يركِّز نظره عليها. فالمعنى هو تفسير خاص للموجودات الخارجيَّة، واعداد لنظرة خاصة حول هذا الوجود الخارجي[٥].

٢ـ المعنى مطَّاط ومرِن، فالمعاني تتغير بحسب التشكُّلات المختلفة للعالم، فالتغيُّر في شروط وضعية هذا العالَم الذي نعيش فيه، قد يؤدي إلى تغيير في المعنى، فاللغة ليست أمراً ثابتاً لا يتغير، بل يطرؤ عليها بعض التغييرات الجزئية بحسب الاستعمال المتعدِّد لها في التعبير عن المعاني المختلفة.

٣ـ إن المعنى عبارة عن معنى موسوعي داخل موسوعة كبيرة من المعاني، لا يمكن تصوره بشكل مستقل عن هذه الموسوعة، فالمعنى الذي نعبر عنه بلغة خاصة، غير منفصل تماما عن سائر المعارف الأخرى؛ وبعبارة أخرى فالمعنى الواحد (المدلول)، غير مستقلٍّ عن مفهومه في الذهن البشري.

٤ـ المعنى يبتني على التجربة والاستعمال، فالمعنى يتعيَّن بالاستعمال على حسب موقعه الخاص، ولا يمكن أن يكون هذا المعنى ثابتاً في كلِّ الأحوال، بل يتغيَّر بحسب استعمالاته في موارده المتعددة. فالمعنى الواحد المُستعمَل لا يعبِّر عن سائر المعاني الأخرى، بل لا بد من النظر إلى استعمال المفردة بحسب ظروفها، فاللِّسانيات المعرفيَّة بشكل عام تبحث حول علاقة المعنى بالبناء اللغوي، وتنصب جميع جهود المتخصِّصين في هذا العلم للكشف عن الأبعاد المتعددة في هذه العلاقة[٦].

مفهوم المعرفة في اللّسانيات المعرفية

إن كلمة معرفة (cognition) قد حلَّت محل كَلِمَة معرفة (connaissance-knowledge) من دون أن تُلغيها أو تُعوِّضها، ولكن من أجل الانشغال بفحصٍ موضوع علميٍّ تم تداول هذه الكلمة في استعمال العلمي، كأداة مفهومية متميزة. فعلى الرغم من أصل الكلمة اللاتيني (congnitio)، فإنها أتت في الإنجليزية بنفس البناء، وذلك بحكم استعمال المفهوم في العلوم المختصة، وهكذا فقد انتشرت الكلمة بقوة، مع النَّقلة العلمية التي حقَّقها علم النفس بصفة خاصة، والعلوم المعرفيَّة بصفة عامة. ثم إنّ تداول الكلمة ينطلق من كونها تتضمَّن إحالةً على نشاط وفعالية الفرد الذي يكتسب المعارف، بينما هذه الأخيرة ـ أي المعارف ـ فهي تشير بالأساس إلى نتائج هذه النشاط الذهني، إن النشاطات الذهنية التي يقوم بها الانسان تُساهِم في مُجملِها في تنمية المعارف لديه، فيقوم بحفظها، وكذا استعمالها، فهذه النشاطاتُ تتفاعل على مستوى عمليَّات الإدراك والذاكرة والتَّعلُّم واللغة[7].

إن التمييز بين الكلمتين، يجد معناه ـ إلى حد ما ـ في العلاقة بالدِّماغ، حيث تعتبر المعرفة بمثابة النشاط الأساسي للدِّماغ، سواء من وجهة بُنيويَّة، أو وجهة وظيفية؛ بينما تكون المعارف عبارة عن مجموع نتائج ومحصلات هذا النشاط، وبالتالي يمكن القول أنَّه ليس هناك معرفة ولا معارف إلا حيثما يوجد دماغ.

وفي هذا السِّياق، يمكن اعتبار المعرفة بمثابة مجموعة النشاطات والآليات التي ترتبط بالمعارف، وبالوظيفة التي تعمل على تحقيق هذه المعارف؛ بمعنى، أن المعارف تبقى هي الهدف، أو وظيفة المعرفة؛ سواء اشتغلت هذه النشاطات بكيفية سويَّة، أو أصابها بعض الاختِلال والاضطِراب؛ الشيء الذي ينعكس بشكل من الأشكال على شخصية الإنسان.

وقد امتدت الاهتمامات النفسية إلى هذا الجانب أيضا، وذلك أن الأمراض العقلية وَجَدتْ مقارَبةً لها في علم النفس المَرَضيّ، وهي المقاربة المعرفيَّة التي أصبح لها صيت في هذا الإطار، كما أن العلاج النفسي المعرفي صار بدوره ممارسة علاجيَّة لا مناص منها[٨].

خلاصة القول، أنه ما عدا هذا الجِناس اللغوي الذي يحيط بمفهوم المعرفة، والذي يتطلب أحيانا التوضيح والبيان، فلابدَّ من التركيز بأنَّ المعرفة اعتُبِرت بمثابة لفظة جديدة، وذلك في استعمالها من حيث الإشارة إلى النشاط المعرفي.

وبشكل عام، يتَّضح أن المعرفة تدخل في كل ما يمكن للإنسان أن يعقله، أو يمارسه ذهنيَّاً في حياته. كما يتبيَّن كذلك، أن كل ظاهرة نفسية لدى الإنسان هي ظاهرة معرفية؛ ومن ثم فإن مجال المعرفة يطابق بكيفيَّة جليَّة الوظيفة الكبيرة والأساسية والمتطوِّرة لدى الإنسان، حتى وإن كانت بادِيةً لدى بعض الأنواع الحيوانيَّة بحجم معيَّن. فهي الوظيفة التي تستهدف البقاء والوجود، كما أنها عبارة عن قدرة ومهارة حيوية لمعرفة العالم وتمثُّله، والتفكير فيه، ومن خلال ذلك الفعل فيه.

وفي نفس السياق المتعلِّق بالمعرفة، فقد استُحدِث مفهوم جديد أخذ مكاناً له في معجم العلوم المعرفية؛ وهو مصطلح الجهاز المعرفي، سيراً على نفس التقليد المعمول به في العلوم الأخرى، والتي تَدرُس الإنسان بكيفيَّة عضويَّة أو وظيفيَّة، من مثل مفهوم الجهاز العصبي في العلوم العصبية، وعلم النفس الفيزيولوجي، ومفهوم الجهاز النفسي في التحليل النفسي[٩].

وفي هذا الإطار، وجدت عدة مقاربات للجهاز المعرفي، وذلك من جوانب متعددة، بحسب زاوية الاهتمام المرعيَّة، والأهمية التي أُوْليَت لأحد هذه الجوانب التي اعتبرت محدِّداً أساسياً لهذا الجهاز، وقد ارتبطت كل واحدة من

هذه المقاربات بفئة خاصة من الباحثين في المجال المعرفي:

- فمنهم من ينظر إلى الجهاز المعرفي كمرادف للدمَاغ، وعليه فالأمر يتعلق بدراسة المكوِّنات العصبيَّة للدماغ والنشاط المتولِّد منها.

- ومنهم ينظر إليه من زاوية الجهاز العصبي الذي يشكل أساس نظام معالجة المعلومات، على شاكلة عمل الحاسوب، وذلك وفقا لبرنامج محدد، وبنفس منطق العمليات التي تقوم عليها المعالجة الآلية للمعلومات.

- ومنهم من ينظر إليه من زاوية الجهاز العصبيّ المعرفيّ كموضوع صوْريٍّ، يقتضي التمييز بين المؤهلات والمهارات[10].

- ومنهم من ينظر إليه من زاوية التعددية المعرفية الناتجة عن تعدد زوايا النظر والخلفيات.

قد سبق وأشرنا فيما يتعلق بالمقاربة الأخيرة، إلى أن المعرفة على حسب اللِّسانيات المعرفيَّة، هي عملية تصنيعٍ لمفاهيم تختلف باختلاف زوايا النظر التي ننظر بها إلى الواقعِيَّات الماثلة أمامنا، ولعلَّ تركيزنا على صورة معينة يجعل تصوُّرنا يختلف من شخص لآخر، ويتمثَّل هذا الاختلاف على حسب وضع الشخص المكاني والنفسي، فالموقع يلعب دوراً أساسياً في التقاط الصورة، وعليه يبني الإنسان تصوُّراته، وكذلك الحالة النفسية تؤثر على نظرته للأشياء، فالإنسان يُنشئ تصورات عن الكون انطلاقاً من الخلفية التي يحملها، وانطلاقاً من المحيطَيْن الثقافي والطبيعي اللذين يعيش فيهما، فيكون نشوء المعرفة حصيلة لتعدُّد التمثُّلات حسب خصوصيَّات البيئة، وحسب درجة التعرف على التقاليد والثقافة والأبنية المفهومية المختلفة، وتكون العناصر التي توجد هذه التصورات متقاربة، بحيث تتآلف وتتفاعل وتندمج فيما بينها بدرجات متفاوتة.

ويشتغل هذا الإنشاء في شكل نقل الخبرة من مجال إلى آخر، بدرجة ما من الاستيعاب والإنجاز والإتقان؛ فيقف النقل عند الصفات الظاهرية، أو يلِج إلى إدراك العلاقات التناسبية، أو سبْر كنْه الانتظامات البنيَويَّة للأشياء والظواهر، كما تختلف التقطيعات والتصنيفات بحسب اختلاف المذاهب، حيث يركِّز مذهب ما على بعض العناصر، معتبراً إياها صلب الموضوع، وعلة ما يجري في العالم، بينما يركِّز مذهب آخر على مكونات أخرى. وقد كتب سينكا:

(يرصد الذهن من أين يُري كل نجم ضوءه للأرض، وأين يكون النجم عند قمته، وما هو أعلى الارتفاع في حركته وأين ينزل، باعتبار أن الذهن يقيم فوارق بين الجزئيات ويكتشفها)[11].

ويمكن أن تختلف المذاهب إلى درجة أن أحدها يلغي أهمية كل العناصر التي يعتبرها الآخر في صلب الأشياء، هكذا تحصل تقطيعات وتصنيفات لمكونات العالم حسب مستوى الإدراك وآليات البناء.

لكن على رغم هذا الاختلاف في الأغراض، فإن الفعل العقلي الذي يشتغل هنا وهناك واحد، وإن اختلفت تجلياته حسب الأغراض؛ ولذا تكون تلك الأنشطة مختلفة ومتجانسة في نفس الوقت، وتكون الإنشاءات المفهومية والرمزية متداخلة ومتفاعلة فيما بينها، فلا توجد معرفة منفصلة تماماً عن الخلفيات الفلسفية، كما لا توجد عقيدة دينية بدون مضمون معرفي، ولا توجد حكاية بدون خبرة علمية؛ لكن حضور المعارف والأحكام المعيارية والجمالية، غير متساوٍ هنا وهناك؛ فهناك من المذاهب من يضحِّي بالجانب المعرفي خدمةً لأغراضٍ عقائديَّة، كما أن هناك من المذاهب من يرى أنه يجب التخلص من المعتقدات غير الوضعيَّة لأنها تشوِّش على الفكر (السليم).

إن دور الآليات العقلية ـ في إنشاء التصورات ـ أساسيٌّ؛ لأن الوقائع والظواهر تنشأ من اهتمامات ظرفية؛ فالعقل ينسج موضوعاته، ويبدع بينها علاقات على درجة ما من الدقة والعمق، انطلاقا من خبرته السابقة التي تمكنه من نقل العلاقات من مجال إلى مجال آخر. ونشاطه هذا، يتم بالأساس كعمليات تمثيليَّة استعاريَّة، لأنه يُنشئ تصوراتٍ ومفاهيمَ انطلاقا من تصورات، أكثر مما يركز على تجارب جديدة. بل إن الارتكاز على التجارب الجديدة ذاته، يكون موجَّها من طرف نموذجي، يُبنى بواسطة الاستعارة والتمديد والتمثيل، من أجل نقل علاقات قائمة بين موضوعات معروفة إلى مجال جديد، لكن التعرف على العلاقات ليس مُعطى للإدراك سلفاً، بل يتوقف على بلورة وإعادة النظر في كل بناء.

فالنشاط التعقلي يجري في سيل من المقارنات والمفاضلات بين أنسجة متشابكة من المفاهيم والصور والعلاقات، ترجع جذورها إلى الخبرة التي اكتسبها الإنسان، والمخزَّنة في ذاكرته عبر الممارسة، بحيث تشكِّل حوافز للنشاط العقليِّ، فالعقل يتفاعل في كل لحظة مع المحيط لينسج شبكة جديدة من العلاقات، انطلاقا من شبكة سابقة من علاقات مغايرة، فيفرغ فيها الوقائع المتجددة؛ بل حتى الوقائع القديمة تصبح جديدة لأنها تنتظم في علاقات جديدة، فالآليات التعقليَّة الطبيعيَّة مستويات من الدقة والضَّبط، تشترك في كونها تدخل تحت آليات التَّمثيل انطلاقاً من بلورة ديناميَّة من الفحص والاختبار والبناء الاستدلالي[١٢].

أحكام القيمة للذات المدركة للعناصر

إن إدراك الوقائع، لا يعني أننا نكتفي بالاتصال بالعناصر التي نفترض أن الوقائع تمدُّنا بها؛ لأن الإدراك نشاط تفاعلي خلّاق، فلابدَّ من نصيب معين من الإسقاط من طرف الذات المدركة على تلك العناصر؛ لكي يتم إنشاء صورة لها أو

تصور عنها. وهذا الإسقاط لا يتوقف على معرفة موضوعية فحسب؛ لأنه يتضمَّن أحكاماً قيميَّة ورغبات وهواجس ذاتية، إذ حتى في إدراكاتنا البسيطة لا نتحرر من قبضة تلك الأحكام، فعندما أنظر إلى نهر، وأحاول أن أفهم شكله وعمقه مثلاً، لابدَّ أن تتسرَّب إلى ذهني مُتمنَّيَات ومواقف، فأنا أدرك النهر كواقعة خارجية، ثم أقيمه في نفس الوقت وأنتقد بعض جزئياته، وأقترح أشكالاً وجوديَّة مغايرة لما هو عليه، تجعله أقرب إلى تكويني وذاكرتي وتمنياتي، وهنا يتدخل الذهن البشري ليعيد ترتيب المعطيات الخارجية على وفق رؤية الانسان للأشياء، غير أن حضور أحكام القيمة لا يكون بنفس المستوى في كل الإدراكات، لأن علاقاتي بالعالم ليست على مستوى واحد من الاهتمام والحميمية، كما تختلف علاقتي بأشياء العالم من حيث التعجب والدهشة والسؤال.

تحديد المفاهيم في اللّسانيات المعرفيَّة

لا ريب في أن أي تواصل لغوي، لا يتحقق بين الناس، إلا بالمفاهيم؛ إذ هي جوهر اللغة الطبيعية، ولبُّ اللغة العلميَّة الصطناعيَّة، والمفاهيم هي ما يجعل الإنسان يفرِّق بين شيء وآخر، وكائن وكائن، وكيان وكيان... . لكن المفاهيم محتاجة إلى نسق يضمُّ بعضها إلى بعض، لربط صلاتٍ وعلائق بهذا الكون، حتى يتحقَّق نوعٌ من الانسجام والاتساق بين مكوناته، وبينه وبين الإنسان، فالمفاهيم الساذجة والبسيطة هي وليدة الإدراك العام الذي لا يهتم بالتَّدقيقات والتفاصيل ورسم الحدود، والمفاهيم الصناعية هي موطن التحديد، وهي مجال الباحثين من العلماء على اختلاف تخصُّصاتهم؛ ومن هنا نشأت التحديدات والتعريفات، واحتلَّت مكانةً متميِّزة فيما يسمى بالمنطق إلى اليوم.

فاللِّسانيات المعرفية تعتقد بوجود ارتباط بين هذين النوعين من المفاهيم،

فالنظريات الجماهيرية (العُرفية) هي أساس النظريات العلميَّة، والنظريات العلميَّة لا تضاف إلا بعض الترتيبات، لأن المفهوم الذي يشكِّل المعنى في اللغة، يتكوَّن من العلاقات المكانيَّة، ثم يتوسع ليشمل معانٍ أخرى، فالمعنى مطاط، يتسع على شكل شبكة معنائيَّةٍ تتشكَّل من نواة المعنى، التي تشكِّل الأصل المعنائيَّ، ثم تلتف حول هذه النواة شبكة من المعاني الهامشيَّة.

إن المعنى والمفهوم الاصطناعي ذو ارتباط وثيق بالمعني العرفي الجماهيري؛ لأن هذا الأخير، يشكل الحالة الأصلية والأولية للمعنى، إذ في طوله تتشكل المعاني الأخرى المرتبطة به، وتوجد ضمن مجموعة تسمح بتصنيف الوقائع المكانية والحسية ضمن مفاهيم، إلا أنّ كل مفهوم يتجزَّأ إلى رُتَبٍ حسب ترتيب منطقي أو طبيعي، وكل مفهوم قد تضاف له معاني أخرى، عبر شبكة من العلاقات التي يشكلها العقل من خلال فعاليته المستمرة، على أنّ المفهوم يدخل ضمن موسوعة معرفية كبرى، بحيث يرتبط بباقي المفاهيم على شكل عنقودي، مشكلا لذاته حيزا معرفيا ضمن موسوعة المعارف الموجودة لدى الإنسان، فالمعرفة لدى الإنسان هي صيرورة وتحول وتراكم، ويشير تكوين المفهوم إلى حسن التمييز بين الخصائص التي تشيع بين عناصر من الأشياء والأفكار والمفاهيم كخصائص لخبرة بشرية. وبتعبير أكثر تحديدا، فهي فئات من الخبرة، تم تجريدها وتشكيلها معرفيا، من خلال خبرة عقلية تعلَّمها الإنسان خلال مساره في الحياة. فعندما نتذكر مثلا طائرة (البوينغ)، فإنه يتوارد إلى ذهننا أنها تشبه طائر العقاب، وأنها قوية، فإذا أردنا أن نتعرف على مفهوم هذا النوع، فإننا نرجع إلى خصائص هذا النوع. وكذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم كالعدل وغيره من المفاهيم، حيث يتكون من خصائص محددة، وهي المساوات والنزاهة والأخلاق، فالمفهوم إذاً يتحدد في ضوء جميع الملامح التي يمكن أن ترتبط به.

وهناك شروط ضرورية لتكوين المفهوم هي:

- أن يتوفر للفرد سلسلة من الخبرات المتشابهة من جانب أو أكثر لتكوين المفهوم.
- أن يتوفر تتابع مناسب من الأمثلة الموجبة والسالبة لضمان تعلم المفهوم.

فإذا أردنا أن نُعلِّم الطفل مفهوم الأسد، فلابدَّ أن نوضِّح بالأمثلة المختلفة الموجبة والسالبة، التي نستقيها من أسود حقيقيين، وأن نبيِّن الجوانب التي تختلف فيها الأسود عن حيوانات أخرى كالنمور والفهود.

يكمن أساس التفكير المجرد، في إدراك العموم والخصوص في نفس اللَّحظة. إن هذا المستوى يقوم أساساً على المفاهيم. فالتفكير المجرَّد تفكيرٌ بالمفاهيم، والمفهوم كلمة أو رمزٌ يحمل الشكل والمضمون معاً؛ فعندما تقول قلم، فإن كلمة قلم تدل على أداة تقوم بوظيفة، فالأداة متنوِّعة الشكل، ولكنها مشتركة في الاستطالة مثلاً، أما الوظيفة فرغم تنوُّعها فهي محدودة بصنع علامات معينة على سطح آخر، وبالجملة، فإن تشكل المفاهيم مستوىً راقٍ من النشاط العقلي، وهي قابلة للارتقاء أيضا، فعندما يضاف إلى مفهوم القلم مفهوم آخر، كالأحمر مثلاً، فعندها يصير المفهوم أكثر دقة.

إنَّ تكوين المفاهيم، أكثر محدوديَّة من جهة اتِّساع مجاله، بالمقارنة بالتفكير، وهو أكثر قابليَّة للتحليل التجريبيِّ، وهو أكثر سهولة من العمليَّات الفكريَّة الأخرى كالمنطق، واتخاذ القرار، ولذلك يوجد كمٌّ هائل من المعلومات والمعارف عن القوانين، وعمليَّة تكوين المفاهيم[١٣].

مصدر المعرفة على وفق اللِّسانيات المعرفية

تشير الدراسات التي أُنجزت حول العقل الإنسانيِّ من طرف مجموعةٍ من الحقول المعرفيَّة والعلميَّة المتخصِّصة، كعلم النفس والحاسوب والفلسفة

واللغة، أن مصدر المعرفة الإنسانية كامنٌ في العقل الإنسانيِّ، حيث إن الإنسان مجهَّز بآليَّات فطريَّة متجذِّرة في الدماغ البشريِّ[١٤]، على اعتبار أنّ الذكاء الإنسانيَّ، عبارة عن أبنية أو مكوِّنات للعقل الإنسانيِّ الذي يتفاعل مع معالجة المعلومات، أو المعرفة إجمالاً.

فالمعرفة تتحصَّل انطلاقاً من الأوَّليَّات الموجودة لدى العقل البشريِّ بشكل فطريٍّ على شكل آليَّات موجودة في الدماغ، وليس المقصود من الفطرة هنا، أنها متعالية على الدماغ البشريِّ، بل هي موجودة معه. فالمعلومات التي ترِدُ المخَّ عن طريق الحواس، لابدَّ من إدراكها أولاً، كمُدخلات، ثم تخزَّن في الذاكرة، بعد تمثيلها ومعالجتها، ثم تخضع لمجموعة من التحوُّلات من طبيعة إلى أخرى، ثم تصدر كسلوك أو تخريجات لغوية، فهذه العمليات تشبه إلى حد كبير برامج الحاسوب، وأداء الوظائف الذهنية لدى الإنسان، بما فيها الذكاء الإنسانيّ، ويقوم بتحصيل المعارف انطلاقاً من أدوات معرفيَّة.

أدوات المعرفية في اللّسانيات المعرفية

١- الإدراك الحسي

الإدراك الحسِّيِّ عبارة عن العملية التي بواسطتها يتفطَّن الانسان فيها إلى العالم الخارجيِّ، الذي يجذب انتباهنا أو يثير إحساسنا. إنَّ فهم طبيعة الإدراك، يتلخَّص في الإجابة على السؤال التالي، وهو كيف يفسِّر الإنسان ما يحدث له؟ حيث يتوقَّف على نوع التفسير، نوع استجابات الفرد للأحداث أو المواقف المثيرة في العالم الخارجي، فالإدراك الحسيَّ، عمليَّة عقليَّة تمكّن الإنسان من التوافق مع بيئته، وتبدأ هذه العملية من التنبيهات الحسِّية، أي في التأثير في أعضاء الحسِّ وهو شعورٌ بمنبِّه، أما الإدراك فهو تفسيرُ أو تأويلُ ما أحسسناه، أي أنه إحساس زائد ومعنى نعطيه للمنبِّه أو الموضوع الخارجيِّ الذي أثَّر في

حواسِّنا؛ فإذا كان الانتباه هو تركيز الشعور في منبِّه ما، فإن الإدراك هو معرفة هذا المنبِّه، أي أن الانتباه يسبق الشعور ويمهِّد له كي يُكشف ويُعرف.

وتنتقل التنبيهات عن طريق أعصاب خاصة، أي مراكز عصبيَّة في المخ؛ وهناك يُترجَم هذا الأثر إلى حالة شعوريَّة نوعيَّة بسيطة، هي ما يُعرف بالإحساس، والمادة الخام التي يتسلَّمها المخ من أعضاء الحس من خلال الأعصاب الحسيَّة، تُستخدم وتُفسَّر بواسطة الفرد بناءً على خبرته السابقة، وفي حدود الأنشطة التي يكون الشخص منهمكاً فيها في تلك اللَّحظة[١٥].

فالإدراك الحسِّي إذن، عبارة عن عمليَّة غير بسيطة، بل هي معقدةً؛ إذ يشترك في تكوينها: التَّذكر، والتخيُّل، والتشبيه، والتمثيل. وهكذا، يشكل الإدراك الحسي الخطوة الأولى في سبيل المعرفة. وهو أساس العمليات العقليَّة الأخرى من حفظٍ، وتفكيرٍ، وتعلُّمٍ. وهو وسيلة الاتصال بالعالم الخارجي، وبذلك يمهِّد السبيل للسُّلوك، وتعديله ويساعد الفرد على التوافق مع بيئته.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ هناك فرقاً بين الإدراك الحسِّي والحس؛ فالإدراك الحسي عمليَّة عقليَّة ذهنيَّة تقوم بها الفاهمة، بينما الحس هو مجموعة من الانطباعات والآثار التي تحصل في أجهزة الإنسان من حواس وأعصاب ودماغ[١٦].

٢- العقل:

إن مُهِمَّة العقل الأساسيَّة هي التفكير، والذي يشمل كل أنواع النشاط الرَّمزي؛ فيشمل الاستدلال، وتكوين المعاني الكليَّة، والإبداع والابتكار. ويستعمل التفكيرُ بديلاً للأشياء الحقيقية والمواقع الواقعية، أي أنه يجعل رموزاً تقوم مقام الأشياء والظروف. والرمز هو أي شيء ـ فكرة أو معنى أو صورة ـ يقوم مقام شيء آخر، فيستجيب له بنفس الأسلوب الذي نستجيب به للشيء

نفسه. ويبدو من هذا، أنَّ لدينا مستويان من التفكير:

المستوى الأول: مستوى (الإدراك والفعل) حيث يحدث الإدراك ثم الفعل، وينتهي بالتوافق الحركي[١٧].

المستوى الثاني: مستوى رمزي، حيث يمكن تمثيل المواقف، وأوجه التوافق المُمْكِنة له، بواسطة صور بديلة. ومن خلال هذا المستوى، يمكن الحصول على معاني كلِّية، بحيث تعبِّر عن طائفةٍ من الأشياء؛ ومن أجل تكوين المعنى الكلِّي، فإنَّه لابدَّ من استخلاصه من الخصائص العامَّة المعيَّنة لكل طائفة من الأمور الخارجيَّة. إن تعميم الخصائص العامة يساعدنا على تكوين معاني كلية، كما يمكن تكوين المعاني الكلية من خلال الاستقراء التام، والقياس[١٨].

الهوامش

(١) نصر الدين السيد، كيف يفكر الحاسوب، دار الكتب المصرية، ط:٢٠٠٦، الطبعة الأولى، ص: ٢٣.

(٢) آلان بونيه، الذكاءالإصطناعي واقعه وآفاقه، ترجمة علي صبري، ص: ١٣.

(٣) New York Oxford university press ٢٠٠١ p:٢_David lee, cognition linguistic.

(٤) علي رضا قائمي نيا، اعجاز شناختى قرآن، شوراى عالي انقلاب فرهنكى، ١٣٨٨، ص:١٩.

(٥) نفس المصدر، ص:٢٠.

(٦) نفس المصدر، ص:٢٠.

(٧) محمد مفتاح، العناصر الابدالية والتنمية والاسلوبية في الفكر العلمي - علم النفس المعرفي قضايا النشأة والمفهوم، منشورات كلية الآداب، الرباط، ندوة رقم:١١٦، ص:١٨٧.

(٨) نفس المصدر، ص: ١٨٧.

(٩) نفس المصدر، ص: ١٨٧.

(١٠) نفس المصدر، ص: ١٨٧.

(١١) بناصر البعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة، دار الامان، ط:٢٠٠٧، ص: ٧٢.

(١٢) نفس المصدر، ص: ٧٣.

(١٣) محمد مفتاح، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، ط: ١٩٩٩، ص: ٦

(١٤) امتثال زين الدين، علم النفس المعرفي، دار المنهل اللَبَناني، ط: ٢٠٠٧، ص: ١٩٠.

(١٥) د. امتثال، علم النفس المعرفي، ص: ٢٣٢.

(١٦) حلمي المليجي، علم النفس المعرفي، دار النهضة العربية، ط:٢٠٠٤، ص: ٨٤.

(١٧) نفس المصدر، ص: ٨٤.

(١٨) نفس المصدر، ص: ١٠٧.

مصطلح العقل في كلمات الفلاسفة المسلمين

الشيخ الدكتور صالح الوائلي

التعريف اللغوي

العقل لغة الحجر والنُّهى، يقال رجل عاقل أي جامع لأمره ورأيه، وهو مأخوذ من العِقال يقال: عقلتْ البعير إذا جمعتْ قوائمه؛ ولذا قيل للعقل عقلاً، لأنَّه يعقِل صاحبه عن التورُّط في المهالك، أي يحبِسه. والعقل التثبت في الأمور، والعقل القلب. وقيل: العقل، التمييز الذي به يتميَّز الإنسان عن سائر الحيوان. وقد يقال للعقل معقول؛ رجل ما له معقول أي ما له عقل[1].

أما في الاصطلاح، فالعقل له معان متعددة، والذي يهمنا ما جاء في كلمات الحكماء، فقد ذكر الشيخ ابن سينا أنَّ العقل عندهم له معان ثمانية[2]، ويمكن وضع هذه المعاني ضمن محورين رئيسيين:

المحور الأول: العقل بمعنى قوة مدرِكة في الإنسان ومدبِّرةٌ لبدنه

في هذا المحور قد يطلق العقل ويراد منه القوة العاقلة في الإنسان، وقد يفهم من بعض تعبيراتهم أن العقل ـ هنا ـ ليس شيئاً سوى النفس الناطقة الإنسانية، فهو يمثل حقيقة الإنسان والمائِز الذاتي الذي يميز الإنسان عما سواه. قال الفارابي: (إنَّ القوة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للمادة، تبقى بعد موت

البدن، وهو جوهر أَحدي، وهو الإنسان على الحقيقة)[٣]. ومقصوده من الجوهر البسيط المقارن للمادة، هو الصورة النوعية البسيطة التي لا تركُّب فيها من مادة وصورة أخرى؛ وهذه هي التي تتقوَّم بها حقيقة الإنسان وتتم بها ماهيَّته الخارجية. وبطبيعة الحال فإن الصورة لابدَّ أن تحلَّ في مادة مستعِدَّة لاقترانها بها في الوجود، وهي النفس الإنسانية بالقوة.

وقال الشيخ ابن سينا: (لا شك أنَّ نوع الحيوان الناطق يتميَّز من غير الناطق بقوة بها يتمكن من تصور المعقولات، وهذه القوة هي المسماة بالنفس النطقية)[٤]؛ فجعل العقل هو النفس النطْقية، إلا أنَّ تعبيره بالقوة يظهر منه أن مراده من النفس هنا غير ما اصطلح عليه من كونها موجوداً جوهرياً مجرداً ذاتاً مادياً فِعلاً، لأن القوة أمرٌ عارض، والنفس جوهر وليس بعرَض، وفي موضع آخر يَنسب تسمية العقل النظري إلى النَّفس من حيثيَّة فِعلها الإدراكي، حيث قال: (النفس الإنسانية إذا أقبلت على العلوم سمِّي فعلها عقلاً، وسمِّيت بحسَبِه عقلاً نظرياً)[٥].

غير أن المحقَّق من كلماتهم هو أن العقل قوة عارضة على النفس لا عينها، ووظيفتها تحصيل المدركات الكلية للنفس، ولعل بعض التعبيرات صريحة في ذلك، قال الفارابي: (الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة وذلك بقوة لها...)[٦]، وقال ابن سينا: (إن العقل نور يتولَّى الله إفاضته على الأنفس من غير أن يكون لشيء من الجسمانيات فيه وساطة الأنسب إلى شيء واحد وهو التهيئة للقبول)[٧]، وفي نفس الشفاء ـ بعد بيان العقل النظري والعملي ـ يصرِّح قائلاً: (وليس ولا واحد منهما هو النفس الإنسانيَّة، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى)[٨] وقال بهمنيار: (أن النفس الإنسانية...

تقوى على إدراك المعقولات، وعلى التصرف في القوى البدنية بالطبع لا بالاكتساب، وليست حقيقة النفس أنها تقوى على هذين، فإن القوى معانٍ عدميّة، والنفوس موجودة بالفعل. ولو كانت حقيقة النفس أمراً بالقوة لما كان لها أن تفعل، فيجب أن تقوى على هذين بأمرٍ غير ذاتها، بل بهيئتين...)[٩] ثم يذكر أن هاتين الهيئتين هما العقل النظري والعملي.

كما ورد في بعض العبائر أن العقل هو فعل النفس، ومن البديهي أن الفعل غير الفاعل، قال الشيخ ابن سينا: (النفس الناطقة إذا أقبلت على العلوم سمِّي فعلها عقلاً، وسمِّيت بحسبه عقلاً نظريا[١٠]).

إلى هنا تبين أن العقل عبارة عن فعل النفس وليست عينها، وليس عينها كما تُوهِم بعض التعبيرات، فالعقل وسيلة تَستحصِل من خلالها النفس على المعقولات فتصير عاقلة.

وفي الواقع أنَّ العقل يطلق ويراد منه قوتان قائمتان في النفس الإنسانيَّة، واحدة منسوبة إلى النظر فاصطلح عليها (العقل النظري)، والأخرى منسوبة إلى العمل، لذا اصطلح عليها (العقل العملي)[١١]، وهذا الاصطلاح على عهد أرسطو[١٢]، فإحدى القوتين لتحصيل العلم للنفس الإنسانية، والأخرى لتحصيل العمل لها، قال الشيخ الرئيس (أما النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قِواها أيضا إلى قوة عاملة، وقوة عالمة. وكل واحدة من القوَّتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم)[١٣]، ولنفصل الكلام فيه بما يلي:

أولا: العقل النظري

وهو عبارة عن قوة وظيفتها تحصيل المعاني والقضايا الكلية للنفس، سواء كانت هذه القضايا نظرية من قبيل: لكل معلول علة، أم عملية، من قبيل:

العدل حسن. وليس من شأن هذه القوة إدراك المعاني الجزئية[١٤]. قال الشيخ ابن سينا: (العقل النظري قوة للنفس، تَقبل ماهيَّات الأمَوَر الكُلية من جهة ما هي كلية)[١٥]، فهي معدَّةٌ نحو النظر، وهي العقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها يُنال الفيض الإلهي[١٦]؛ غير أنها قد تقع تحت تأثير قوى النفس الأخرى، من قبيل القوة الغضبيَّة والشهويَّة والمتخيَّلة والحسيَّة؛ الأمر الذي يؤدي إلى ضعف ارتسام الصور أو انعدامها في النفس[١٧]؛ لذا شبّه بعض الحكماء نسبة هذه القوة للنفس بنسبة الصاقليَّة للمرآة، فكما أن صاقليَّة المرآة أمر غير المرآة، وقد يَعرُضه الفساد، مما قد يضعف أو يعدم ارتسام الصور في المرآة، كذلك العقل النظري هو قوة غير النفس، وقد يفسد بسبب تأثير تلك القوى النفسية فيؤدي إلى ضعف ارتسام الصور أو انعدامها في النفس[١٨]، قال الفارابي (وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صِقالها بطبعٍ، ولم يُعرَض بجهةٍ من صِقالها عن الجانب الأعلى، شغلاً بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحِظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا)[١٩].

مراتب العقل النظري

قوة العقل النظري من حيث استعدادها لقبول المعقولات وحصولها فيها على مراتب متعددة:

الأولى: مرتبة تشكيل القوة النطقية، وقد تُسمى بالقوة النطقية، وتُسمى مرتَبة ما قبل التعقُّل، ويطلق عليها (العقل الهيولاني) تشبيها لها بالمادة الأولى (الهيولى) التي هي محض استعداد، دون أيَّة فعلية[٢٠]، وتسمى عقلاً منفعلاً بالقياس إلى مفيض الصور المسمى بـ (العقل الفعَّال)[٢١]. قال الشيخ الرئيس: (وهذه القوة في النوع الإنساني كافَّة، وليس لها في ذاتها شيء من الصور

المعقولة، بل يحصل فيها ذلك بضربين من الحصول، أحدهما بإلهام إلهي من غير تعلم ولا استفادة من الحواس، كالمعقولات البديهية؛ مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء، وأن النَّقيضَين لا يجتمعان في شيء واحد معاً، فالعقلاء البالغون مشترِكون في نيل هذه الصور. والثاني باكتسابٍ قياسيٍّ، واستنباطٍ برهانيٍّ، كتصوُّر الحقائق المنطقية، مثل الأجناس والأنواع، والفصول والخواص، والألفاظ المفردة والمركبة بالضروب المختلفة من التركيب، والقياسات المؤلَّفة الحقيقية والكاذبة)[٢٢]. واعتبر ابن رشد أن الصور الخيالية هي العقل الهيولاني لأن تنتزع النفس منها المعقولات[٢٣]، وفي الواقع تسمية هذه المرتبة بالعقل تجوُّزاً، كما هو واضح؛ فإن العقل ما يَعقل وهو في هذه المرتبة، لا معقولاتٍ فيه حتى يعقِلها، لذا صرح بعضهم[٢٤] بأن العقل ليس سوى حصول المعقولات في النفس، كما عبر الشيخ الرئيس عنه بالمشكاة[٢٥]، وهو تعبيرٌ جميل البيان، يعني أن النفس مستعِدَّة لحصول الكاشفيَّة عن الحقائق، كالمشكاة المستعِدَّة لحصول المصباح فيها، وصدور النور الكاشف عنها لينير المكان، وقبل المصباح ليس هناك نور ولا منير، ولكن يوجد استعداد لذلك، فهذه القوة قبل حصول المعقولات ليست عقلاً بالفعل والنفس ليست عاقلةً بعد، بل يوجد استعدادٌ لتحقُّق العقل والعاقل.

الثانية: مرتبة حصول المعقولات الأولى، وتسمّى (العقل بالملكة) تتهيَّأ النفس من خلالها إلى إدراك المعقولات الثانية، كما قد تُسمّى هذه القوة بالكاسبة[٢٦].

الثالثة: مرتبة حصول المعقولات الثانية المكتسبة، وتسمّى (العقل بالفعل)[٢٧]، قال ابن سينا: (ويسمى عقلاً بالفعل بأنه عقْلٌ يعقل متى شاء بلا تكلُّف اكتساب)[٢٨]، وفي كتابه الحدود، قال: (العقل بالفعل، وهو استكمال

النفس في صورة ما أو صورة معقولة، حتى متى شاء عقِلها وأحضرها بالفعل)[٢٩].

وقد عرّفه بهمنيار بأنه: (الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت)[٣٠]، والعقل بالفعل ليس إلا صور المعقولات إذا أُعدَّت في ذات العقل بالقوة، وبه أخرجته إلى الفعل، ولذلك قيل: إن العقل بالفعل عاقل ومعقول معا[٣١].

الرابعة: مرتبة مشاهدة النفس للمعقولات، وحضورِها عندها من دون اكتساب جديد، وتسمّى (العقل المستفاد)، قال الشيخ ابن سينا في معرض بيانه: (هو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها بالفعل، فيعقِلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل)[٣٢]، وعبَّر عنه في كتابه النجاة بـ (العقل القدسي)[٣٣]، وقد نقل ابن رشد عن أرسطو أن هذا العقل هو الذي يبقى بعد فناء البدن، وما عداه يكون فاسداً[٣٤].

ثانيا: العقل العملي

الظاهر من كلماتهم أنه قوة درّاكة أيضاً، وإنما يختلف عن العقل النظري من جهة أنه يدرك الجزئيَّات التي ينبغي أو لا ينبغي فعلها، وليس من شأنه إدراك الكلِّيات، فهي قوَّة مدرِكةٌ للجزئيات في الجانب العملي، وبها يميز بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله[٣٥]، فمثلاً يدرك أن هذا فعل حسن ينبغي فعله، وهذا فعل قبيح ينبغي تركه.

غير أن هناك عبائر يفهم منها أنَّ العقل العمليَّ قوة شأنها العمل والتحريك لا الإدراك[٣٦]، فقد قال ابن سينا في بعض موارد نفس الشفاء: (وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قِواها إلى قوة عاملة وقوة علِمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابه. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن

الإنسان إلى الأفاعيل الجزئيَّة الخاصة بالرَّوِيَّة على مقتضى آراء تخصُّها اصطلاحية...)[٣٧]، وصرح تلميذه بهمنيار في التحصيل قائلا: (القوة التي تسمى عقلاً عمليّاً هي عاملة لا مدركة)، ثم أنه يبيِّن اعتبارات هذه القوة بنحو بديع، حيث يقول: (ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية بأن يحدث منها فيها هيئات تخص الإنسان بهيئاتها بسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء. ولها اعتبار إلى القوة الحيوانية المتخيِّلة والمتوهِّمة بأن يستعملها في استنباط التدبير في الأمور واستنباط الصناعة الإنسانية. ولها قياسُ نفسِها بأنَّ فيما بينها وبين العقل النظري يتولَّد الآراء المشهورة مثل أن الكذب قبيح وأن الظلم قبيح، وأن الإحسان جميل، فإنه لولا هذه القوة لما كان يصح مثل هذه المقدمة)[٣٨].

وممن عبَّر بأن العقل العملي قوةُ عمّالة صدر المتألّهين، غير أنه يفسرها بعد ذلك بالقدرة على استنباط الصناعات الإنسانية والاعتقادات العملية، حيث تَحدث عن النفس وقال إنَّ لها: (قوتان علّامة وعمّالة، فبالأولى: تدرك التصورات والتصديقات، ويعتقد الحق والباطل، فيما يعقِل ويدرِك ويسمَّى بالعقل النظري. وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل، ويترك ويسمَّى بالعقل العملي، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الأفعال والصنائع، مختارة للخير أو ما يظنّ خيرا ولها الجربزة والبلاهة)[٣٩].

العقل الإدراكي حاكم

بعد هذا البيان، نقول: أن هذه القوة الدرّاكة المسماة بالعقل هي الحاكم المطلق والوحيد في مملكة الإنسان، غاية الأمر أن حكمها له مراتب متفاوتة حسب مناشئه، فقد يكون ناشِئاً أو متأثراً من موروثات ثقافية معيَّنة؛ فيعبر

عنه بالعقل التراثي ـ كما في بعض تعبيرات الحداثويين ـ فيقال العقل العربي أو الغربي، والعقل الإسلامي أو المسيحي.

وقد يكون ناشئاً من تدخل بعض الأدوات المعرفية المختلفة، فحكمها بأنَّ الشمس طالعة يتم بتوسط أداة الحس، أو أنَّ الإسبرين مسكن للآلام من خلال التجربة، وحكمها بأنَّ الصلاة واجبة، وأنَّ المشركين انهزموا أمام المسلمين في معركة بدر، بتوسط النصوص الدينية والتأريخية، وبهذا الاعتبار يقال له عقل حسي أو تجريبي أو إخباري.

وأحيانا يكون حكم القوة العقلية مباشر دون اللجوء إلى أدوات معرفية أخرى، فإن كان من دون أي حركة فكرية لوضوح المُلازمة بين الموضوع والمحمول فالحكم يسمَّى بديهياً، من قبيل (النقيضان لا يجتمعان).

وأما إذا كان بتوسط الحركة الفكرية، كما في حكمها بأنَّ مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، أو أن الواجب تعالى عالم قادر... فالحكم نظري.

ثم إنَّ أحكام هذه القوة قد تكون قطعية وقد تكون ظنية، والقطع في أحكامها إن كان ناشئاً من أسباب ذاتية غير موضوعية متأثِّراً بالعواطف والعوامل النفسانية، فإن كان مع ذلك مخالفاً للواقع فهو الجهل المركب، وإن كان مطابقاً له ـ كما هو حال اعتقادات بعض عوام المؤمنين المأخوذة ممن يثقون بقوله ـ فهذا هو اليقين بالمعنى الأعم المسمَّى تقليداً، وهذا النحو من المعرفة قابل للزوال أو التزلزل.

أما إذا كان القطع ناشئاً من أسباب موضوعيَّة، فإنَّ هذا يسمَّى اليقين بالمعنى الأخص، وهو سلوك عقلي برهاني، والمعرفة بهذا النحو تكون ثابتة غير قابلة للزوال أو التزلزل.

والعقل بهذا الاعتبار يسمى العقل البرهاني أو العقل الخاص، وهذا هو السلوك الذي نهدف إلى جعله أساساً ومنطلقاً في بناء المنظومة الفكرية للفرد والمجتمع، ومعياراً في تقييم حواراتنا وما تطرح من أفكار.

وفي ختام هذا المحور لا يفوتنا التنبيه إلى أنَّ عبارات الحكماء ورد فيها استعمال العقل بمعنى إدراكات القوة العقلية، أي التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس الإنسانية حسب فطرتها أي الإدراكات البديهية، أو ما يحصل بالاكتساب أعني الإدراكات النظرية، وقد يخصون اسم العقل بالثانية[٤٠].

المحور الثاني: العقل بمعنى موجود جوهري له مقام الإيجاد والتدبير لما دونه من الممكنات

هذا أحد المعاني التي اصطلح عليها العقل في لسان الحكماء، فالعقل ـ هنا ـ عبارة عن موجود مجرد عن المادة، له حقيقة جوهرية قائمة بنفسها، وهو متقدم في مرتبته الوجودية على عالم الأنفس وعالم المادة بل هو علَّتها. والعقل الأول هو أول ما صدر عن الواجب[٤١] ـ على حد قول الفلاسفة ـ وسبب ذلك هو أن الواجب واحد بسيط من كل جهة، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ فصدر عنه هذا الموجود الواحد المجرد في ذاته وفعله عن المادة والذي لا كثرة فيه بالذات.

ثم إنَّ هذا الموجود صدر عنه عقل آخر دونه في المرتبة، ونفس لها جسم أثيري خال من العناصر يعبر عنه بالفلك، وتفسيرهم لصدور الكثرة من الصادر الأول مع أنه واحد بالحقيقة ـ مع عدم خرق قاعدة الواحد ـ هو أنَّ العقل الأول له كثرة عرضية عبارة عن ثلاث حيثيات:

الأولى: إنّ له علّةً.

والثانية: إنّه واجب بالغير.

والثالثة: إنّه ممكن بالذات؛ فإنه عند تعقله لعلّته (واجب الوجود) صدر عنه عقل ثاني، وعند تعقُّله أنه واجب بعلَّته صدر عنه نفس الفلك، وعند تعقُّله أنه ممكن بذاته صدر عنه جسم الفلك[٤٢]، وهكذا تكثرت الموجودات إلى العقل العاشر ـ على المشهور عندهم ـ والمسمى بالعقل الفعّال الذي لم يصدر عنه عقل ولا فلك، وإنما صدر عنه عالم العناصر والأنفس المتعلقة به من حيث فعلها، والمعبَّر عنه بعالم ما دون فلك القمر.

ولكلّ عقل من هذه العقول وظيفته الوجودية، وهي تدبير ما دونه، إما مباشرة وإما بواسطة الأجسام، فالمتصرف بالأجسام مباشرة ليس عقلاً بل نفس فلكية أو عنصرية. والعقل الفعّال يدبِّر الأنفس المتعلقة بعالَم المادة العنصرية، ويعتني بها لجذبها إلى مرتبته، قال الفارابي: (العقل الفعّال، فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال. وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقا للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرَض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائما)[٤٣]. وقال الشيخ الرئيس: (من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه)[٤٤]. وبهذا استدل في عيون الحكمة على وجود العقل الفعال قائلا: (لأنَّ كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بشيء يفيده تلك الصورة، فإذن العقل بالقوة إنما يصير عقلاً بالفعل بسببٍ يُفيده المعقولات ويتصل به إثره، وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا. وليس شيء من الأجسام بهذه الصفة. فإذن هذا الشيء عقل بالفعل وفعّال فينا فيسمّى عقلاً فعالاً، وقياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا)[٤٥]، وفي أحوال النفس قال: (الشيء لا يخرج من

ذاته إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل، وهذا الذي يفيده هو صور المعقولات. فإذن ها هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات، وهذا الشيء إذن بذاته عقل... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منه إلى الفعل، عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً)[٤٦].

ويرى الفارابي أن العقل الفعال هو الذي يطلق عليه ـ في النصوص الدينية ـ الروح الأمين وروح القدس وما شابه هذه الأسماء، ورتبته تسمى بالملكوت[٤٧].

وهذه العقول قد يُعبَّر عنها بالثابتات، والمفارقات، والمجرَّدات، والمبدعات[٤٨]، كل ذلك حسب اعتبارات مختلفة.

وبهذا يتم البحث حول مصطلح العقل في كلمات الفلاسفة المسلمين.

الهوامش

(١) انظر: الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ج١، ص: ١٥٩، والجوهري، الصحاح، ج٥، ص: ١٧٦٩، وابن منظور، لسان العرب ج١١، ص: ٤٥٨_٤٥٩.

(٢) ابن سينا، كتاب الحدود، ص١٢

(٣) الفارابي، عيون المسائل، ص٦٤.

(٤) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١٦٨.

(٥) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١٧٠.

(٦) الفارابي، كتاب الفصوص، ص١٣.

(٧) ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص٤٦.

(٨) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص٢٨٦.

(٩) بهمنيار، التحصيل، ص٧٨٩.

(١٠) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١٧٠.

(١١) انظر : ابن سينا، الشفاء ـ النفس، ص١٨٥

(١٢) الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، ص١٢٤

(١٣) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص٦٣

(١٤) انظر: ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١١٧

(١٥) ابن سينا، كتاب الحدود، ص١٢

(١٦) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، ص٤٢

(١٧) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ النفس، ص٢١٠.

(١٨) انظر: الفارابي، كتاب الفصوص، ص١٣، ابن سينا، رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص٦٣.

(١٩) الفارابي، كتاب الفصوص، ص١٣.

(٢٠) انظر: ابن سينا، رسائل في احوال النفس، ص١٦٨، ص١٧٠.

(٢١) انظر: الفارابي، كتاب آراء المدينة الفاضلة، ص٨٤، ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١١١.

(٢٢) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١٦٨.

(٢٣) انظر : ابن رشد، رسالة النفس، ١٠١.

(٢٤) انظر : ابن رشد، تهافت التهافت، ص٢٩٢.

(٢٥) انظر : ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ١، ص٣٦٧.

(٢٦) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ١، ص٣٧٧.

(٢٧) انظر: الفارابي، رسالة في العقل، ص٢٠ـ١٥، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ١، ص٣٦٧.

(٢٨) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص ٦٦.

(٢٩) ابن سينا، كتاب الحدود، ص١٣.

(٣٠) بهمينار، ما بعد الطبيعة، ص١٨.

(٣١) انظر: الفارابي، رسالة في العقل، ص٢٠، ابن سينا، رسائل في احوال النفس، ص١٧٠.

(٣٢) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص ٦٦.

(٣٣) انظر: ابن سينا، كتاب النجاة، ص١٦٨.

(٣٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٤٨٨.

(٣٥) أنظر: الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس، ص١٢٤، الفارابي، عيون المسائل، ص١٧، ابن سينا، الشفاء ـ النفس، ص١٨٥، ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١١٧، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ١، ص٣٦٤.

(٣٦) انظر: ابن سينا، كتاب الحدود، ص١٢.

(٣٧) ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص٦٣ـ٦٤.

(٣٨) بهمنيار، التحصيل، ص٧٩٠.

(٣٩) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص١٩٩.

(٤٠) انظر: صدر المتألهين، الأسفار العقلية الأربعة، س١، ج٣، ص٤١٩.

(٤١) انظر: ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات ١، ص٦٠.

(٤٢) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص٧، ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١٨٩.

(٤٣) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص٣٢.

(٤٤) ابن سينا، كتاب الحدود، ص١٣.

(٤٥) ابن سينا، عيون الحكمة، ص٤٢.

(٤٦) ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، ص١١١.

(٤٧) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص٣٢.

(٤٨) ابن سينا، كتاب الحدود، ص١٣.

قسيمة اشتراك
في
مجلّة المعرفة العقليّة

الاسم:

نوع المشترك: أفراد ☐ مؤسسات ☐

مدة الاشتراك: سنة ☐ سنتان ☐

من العدد: إلى العدد: عدد النسخ:

العنوان الكامل:

الهاتف: فاكس:

البريد الإلكتروني:

ثمن النسخة:

العراق: ٤٠٠٠ دينار مصر: ٢٠ جنيه

إيران: ٦٠٠٠ تومان باقي البلدان: ٨$

ترسل القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة إلى بريد المجلّة.

المعرفة العقلية

RATIONAL Knowledge

a periodical of thought and intellectual studies

مجلة دورية تعنى بالفكر والعلوم العقلية

NO.3

الحكمة العقلية
Academy Of Rational Philosophy

الهاتف: +98-2532937909
النقال: +98-9127596259
www.aqliyah.com
almarifah@aqliyah.com