العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة ٧

العلم الحضوريّ

أساس الإبستيمولوجيا والميتافيزيقا المتعالية



د. محمّد فنائي اشكوري

ترجمة
حسن علي مطر الهاشمي

العلم الحضوريّ

أساس الإبستمولوجيا والميتافيزيقا المتعالية


بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات ابستمولوجية ٧

العلم الحضوريّ

أساس الإبستمولوجيا والميتافيزيقا المتعالية

تأليف

د. محمّد فنائي اشكوري

ترجمة

حسن علي مطر الهاشمي



فنائي اشكوري، محمد، 1961- مؤلف.
العلم الحضوري : اساس الابستيمولوجيا والميتافيزيقا المتعالية / تأليف د. محمد فنائي اشكوري ؛ ترجمة حسن علي مطر الهاشمي.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1448 هـ = 2026.
252 صفحة ؛ 24 سم. (دراسات ابستمولوجية ؛ 7)
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية : صفحة 247-252.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
ISBN : 9789922262376
1. الميتافيزيقا. 2. علم ما وراء الطبيعة. أ. الهاشمي، حسن علي مطر، 1968- مترجم. ب. العنوان.

LCC: BD118.A7 A84125 2026
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٤٥٠٧) لسنة ٢٠٢٦ م

العلم الحضوريّ، أساس الإبستمولوجيا والميتافيزيقا المتعالية (دراسات ابستمولوجية – ٧)

تأليف: د. محمّد فنائي اشكوري

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة،س المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ، ١٤٤٨ ق، ٢٠٢٦ م

تمّ إصدار هذا الكتاب سابقًا من قِبل دار نشر «مؤسسة آموزشي - پژوهشي امام خميني» باللغة الفارسية بعنوان «علم حضوري» في قم المقدسة، عام ١٩٩٦ م.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

كلمة المركز ٩

المقدّمة ١٥

الفصل الأول: العلم وأقسامه ١٩
العلم ١٩
تعريف العلم ٢٠
علمنا بالعالَم الخارجي ٢١
علمنا بالصوَر العلميّة ٢٣
التقسيم الأول للعلم ٢٤
المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض ٢٦
اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي ٢٧
أقسام العلم الحضوري ٢٨

الفصل الثاني: أقسام العلم الحضوري، العلم بالنفس ٣١

١. علم المجرّد بذاته ٣١
أ. علم الإنسان بنفسه ٣١
ب. علم الواجب بذاته ٤١
ج. علم سائر الجواهر المجرّدة بذواتها ٤٨
د. المادّة والشعور أو العلم الذاتي ٥٣
هـ. الأعراض والعلم ٦١

الفصل الثالث: أقسام العلم الحضوري، العلم بالغير ٦٣

٢. علم النفس بشؤونها ٦٣
أ. العلم بالصوَر الذهنيّة ٦٣
ب. علم النفس بأفعالها ٦٥
ج. علم النفس بانفعالاتها ٦٧
د. علم النفس بقواها ٦٨
هـ. العلمُ بالعلمِ ٧٣

٣. علم العلّة بالمعلول ٧٦
رأي شيخ الإشراق السهروردي ٧٦
رأي الخواجة نصير الدين الطوسي ٧٨
في الحكمة المتعالية ٨٠

نقطةٌ أخرى ٨٢
تجرّد المعلوم ٨٣
نقد وتقييم..... ٨٤

٤. العلم الحضوري للمعلول بالعلّة..... ٨٧
القسم الأول: معرفة اللّٰه والإيمان الفطري للإنسان به ٨٧
القسم الثاني: معرفة اللّٰه والفطرة الإلهيّة في جميع الكائنات..... ٩٠
آيات الشهادة ٩٠
آيات النطق..... ٩١
آيات التسبيح..... ٩٢
إطاعة السماوات والأرض ٩٢
إخبار الأرض ٩٣
بحث وتقييم ٩٣
الفلسفة وعلم المعلول بالعلّة..... ٩٥
تقييم مقتضب..... ٩٩
هل يَعلمُ كلُّ معلومٍ بعلّته بالعلم الحضوري؟..... ١٠٣
سريان العلم في جميع الموجودات..... ١٠٤
العلم الحضوري في الموجودات ذات الشعور ١٠٨
علم المعلولات المتكافئة في الرتبة ببعضها..... ١٠٩

الفصل الرابع: الاختلاف بين العلم الحضوري والعلم الحصولي ١١١
ملاك العلم وتعريفه ١١١
بعض الأسئلة ١١٧
الجواب ١٢٠
العلم ذو مراتب ١٢٣
بيانٌ آخر في تفسير الجزئيّة..... ١٣٠
العلم حضوريٌّ مطلقًا..... ١٣٩
رأي العلّامة الطباطبائي ١٤١
نقد وتقييم..... ١٤٢

الفصل الخامس: بداية المعرفة..... ١٤٥
الاتجاه الحسّيّ والتجريبيّ..... ١٤٥
العقلانيّون ١٤٨
رأي الفلاسفة المسلمين..... ١٥٠
ابن سينا..... ١٥١
نصير الدين الطوسي..... ١٥٢
فخر الدين الرازي..... ١٥٣
استدراك وتعميق..... ١٥٥

الفصل السادس: كيفيّة ظهور وازدياد التصوّرات ١٥٩
أقسام المفاهيم الكليّة ١٥٩
المعقولات المنطقيّة الثانية ١٦٠
المعقولات الفلسفيّة الثانية ١٦١
نظرية العلّامة الطباطبائي ١٦٤
طريقة مبنائيّة الخيال في نظريّة العلّامة الطباطبائي ١٦٥
تفسير وإيضاح كلام العلّامة الطباطبائي في نهاية الحكمة ١٦٦
طريق آخر ١٦٨
كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود والعدم ١٧٠

الفصل السابع: التصديقات الأوليّة ١٧٣
القضايا الأوليّة ١٧٣
كيفيّة إدراك القضايا الأوليّة ١٧٤
ضرورة نقطة البداية في المعرفة ١٧٩
هل المعارف الأولى يقينية؟ ١٨١
أقوائيّة المعارف السابقة ١٨٢
نقد نظريّة رايشنباخ ١٨٣
البديهيّات ١٨٥
المحسوسات ١٨٦
المجرّبات ١٨٨

الفصل الثامن: الأحكام العامّة للوجود ١٩١
مفهوم ما بعد الطبيعة ١٩١
الواقعيّة والوجود ١٩٤
بداهة مفهوم الوجود ١٩٥
الوجود والماهيّة ١٩٩
أصالة الوجود ٢٠٠
البنية التشكيكيّة والنوريّة للوجود ٢٠٣
وحدة الوجود وكثرته ٢٠٥

الفصل التاسع: أقسام الوجود ٢٠٩
أقسام الوجود الثلاثة ٢٠٩
الوجود المستقل والربطي ٢١٣
التقسيمات المعرفيّة والمنطقيّة ٢١٤
هل يقع الوجود محمولًا؟ ٢١٦
إشارة إلى تقسيماتٍ أخرى للموجود ٢٢٠

الفصل العاشر: العلّيّة والضرورة ٢٢١
أصل العلّيّة ٢٢١
مفهوم العلّة والمعلول ٢٢٢
جذور احتياج الأشياء إلى العلّة ٢٢٣
كيفيّة وصولنا إلى العلّيّة وانتزاع مفاهيم العلّة والمعلول ٢٢٦
كيفية العلّيّة والارتباط بين العلّة والمعلول ٢٢٨
التلازم بين العلّة والمعلول أو بين الضرورة العلّيّة والمعلوليّة ٢٣٠
العلّيّة والاختيار ٢٣٢
تقييم هذه النظريّة ٢٣٩
أصل عدم القطعيّة في الفيزياء الكمّيّة ٢٤٢

المصادر ٢٤٧

كلمة المركز

لم يَعُد مفهوم الاستراتيجيّة في عالمنا المعاصر محصورًا في إطار الخرائط العسكريّة، أو التخطيطات السياسيّة، أو الحسابات التجاريّة؛ بل إنّ كلّ ساحةٍ حَيَويّة تَتَطلّب تدبيرًا للمستقبل، وإدارةً للتحدّيات، ورسمًا لآفاقٍ جديدة، باتت مضطرّة، لا محالة، إلى تَبنّي نهجٍ استراتيجيّ رصين. وفي خضمّ ذلك، أضحت مجالات الدين والثقافة والاجتماع - التي تتعرّض لتلاطم أمواج التيّارات الفكريّة المتنافسة والتحوّلات العالميّة المتسارعة - بحاجة ماسّة، أكثر من أيّ وقتٍ مضى، للانتقال من موقع ردود الأفعال الانفعاليّة والجزئيّة، إلى صدارة المبادرات التأسيسيّة والمدروسة.

وانطلاقًا من إدراك هذه الضرورة الحَيَويّة، وسعيًا لصيانة الثغور العقائديّة، تأسّس «المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة» التابع للعتبة العباسيّة المقدّسة في النجف الأشرف؛ ليكون بمثابة مرصدٍ ذكيّ يترصّد التحوّلات الفكريّة والثقافيّة بدقّة، ويعمل على صياغة الخرائط الاستراتيجيّة في حقل المعرفة الدينيّة. وتتجسّد الرسالة الكبرى لهذه المؤسّسة في إعادة قراءة التراث الإسلاميّ العظيم برؤية معاصرة، والإجابة عن الشبهات الناجمة عن تحوّل النماذج المعرفيّة العالميّة من الإيمان بالغيب إلى الرؤية المادّيّة، فضلًا عن تزويد نُخَب العالم الإسلاميّ بسلاح المنطق والاستدلال؛ لمواجهة الغزو الناعم للمدارس والأفكار المنحرفة.

وقد أثمرت هذه الجهود، بفضل الله، عن تأليف ونشر ما يربو على (٣٠٠) عنوان من الكتب والمجلّات التخصّصيّة، التي غطّت مساحةً واسعةً من الموضوعات الحيويّة، أمثال: الكلام والعقائد، ونقد الاستشراق، والاستغراب ونقد الفكر الغربيّ، وتاريخ العلوم الإسلاميّة، ودراسات في المنهج، وفلسفة العلم ونظريّة المعرفة، ودراسات المرأة والأسرة، ونمط الحياة، وتاريخ الاستعمار، والفكر الإسلاميّ المعاصر.

ويرمي المركز الإسلاميّ من خلال نشر هذه الآثار إلى وضع نصوص بين يَدَي النخبة الحوزويّة والأكاديميّة، تمتلك القدرة على مواجهة تحدّيات وتعقيدات الإنسان المعاصر، وتكون خطوة في طريق تبيين المعارف الإلهيّة وتعميق المعتقدات الدينيّة في عالم اليوم، وذلك بالاستعانة بآراء كبار المفكّرين وأصحاب النظر في حقل الدراسات الدينيّة.

وفي هذا السياق، وبُغية تأصيل المباحث المعرفيّة والفلسفية من منظور إسلامي، بادر المركز إلى إعداد ونشر مجموعة بحثيّة موسومة بـ «سلسلة دراسات ابستمولوجية»، لتكون محاولةً جادّة للمواجهة العلميّة مع التحدّيات العميقة التي يواجهها الفكر الدينيّ أمام مناهج المعرفة الحديثة وموجات التشكيك المتزايدة.

***

لقد احتلّت الأبحاث المعرفية والإبستمولوجية مكانة جوهرية في الفلسفات الحديثة، لا سيما منذ عهد رينيه ديكارت وحتى إيمانويل كانط ومن تلاهم، بحيث انحصرت الفلسفة في بعض هذه المدارس بعلم المعرفة والإبستمولوجيا. وعلى الرغم من الجهود الكثيرة المبذولة طوال القرون الأخيرة، لم تتمكن الفلسفة الحديثة من تقديم جواب مقنع عن الأسئلة الجوهرية والأساسية حول المعرفة، ولا يزال اعتبار المعرفة الإنسانية مغمورًا في هالة كبيرة من الشك والغموض. فما زالت الشبهات القديمة والحديثة،

والتشكيكات المتنوعة، تزعج أذهان الفلاسفة بشدة، ويقضّ الحضور الظاهر والمستور للنزعة التشكيكية والمثالية والنسبية مضجع هذه الفلسفات بنحو عميق.

في الفلسفات التقليدية الإسلامية والغربية، تم تناول مسألة العلم أيضًا، إلا أن المهمة الأصلية للفلسفة كانت البحث في أحكام الموجود بما هو موجود، مع بذل المزيد من الاهتمام بأنطولوجية العلم. وفي ظل الانهيار الاعتقادي والمعرفي الذي خلفته النزعات التشكيكية، برزت الحاجة الماسة إلى البحث عن نقطة ارتكاز وحجر زاوية متين في بناء المعرفة البشرية والتأسيس لها.

ومن هنا، يتألق مبحث «العلم الحضوري» بوصفه الموضوع الأكثر جوهريّةً وأصالة في بحث المعرفة، ونقطة البداية الحقيقية للمعرفة البشرية التي يجب بحث تداعياتها ونتائجها. إن نظرية العلم الحضوري، رغم سابقتها في الفلسفتين الإسلامية والغربية، قلما تم البحث التفصيلي عن ماهيتها والتأكيد على نتائجها المعرفية والأنطولوجية كما ينبغي. ويؤكد الفكر الفلسفي الإسلامي أنه لا يمكن حل المسائل المعرفية المعقدة، والخروج من نفق الشك المطلق، إلا بالاستناد إلى هذا الأصل الأصيل والجذع القويم. إن العلم الحضوري يمثل نقطة الارتكاز والأساس في الإبستمولوجيا وما بعد الطبيعة، والمزيد من التعرّف عليه وتحليل لوازمه ونتائجه يمكن له أن يساعد على حل كثير من الصعوبات الأساسية في المعرفة.

وأما هذا الكتاب فيمثل استجابة فلسفية رصينة لأزمة المعرفة الحديثة، ومحاولة جادة لتأسيس بنيان المعرفة البشرية على أساس متين يقيها من آفة الشك المطلق والسفسطة. ينطلق الكتاب من مبدأ جوهري مفاده أن إدراك حقيقة المعرفة وحل معضلاتها لا يمكن أن يتم إلا بجعل «العلم الحضوري» نقطة الارتكاز والأساس القويم في علمي الإبستمولوجيا وما بعد الطبيعة.

وقد استوعب الكتاب في هيكله تفصيلًا دقيقًا وتدرجًا منهجيًا؛ حيث خُصص القسم الأول لدراسة «العلم الحضوري، أحكامه وخواصه». يبدأ المؤلف في الفصل الأول بتأسيس مفهوم العلم وتقسيماته الأولية، محللًا طبيعة علمنا بالعالم الخارجي والصور العلمية، ومميزًا بوضوح بين العلم الحصولي (الارتسامي) والعلم الحضوري (الإشراقي) من خلال التفريق بين اللحاظ الآلي والاستقلالي والمعلوم بالذات وبالعرض. وينتقل في الفصل الثاني ليفصل في أول أقسام العلم الحضوري، وهو «العلم بالنفس»، مقيمًا البراهين على علم الإنسان بنفسه، وعلم الواجب (الله جل وعلا) بذاته، وعلم سائر الجواهر المجردة بذواتها. كما يتوقف عند استحالة هذا العلم في المادة والأعراض لافتقادها لشرطي التجرد والبساطة الوجودية.

أما الفصل الثالث، فيغوص في بحر «العلم بالغير»، مستعرضًا علم النفس بشؤونها الداخليّة كأفعالها وانفعالاتها وقواها وصورها الذهنية، ثم ينتقل لبيان «علم العلة بالمعلول» مستعرضًا ومقوّمًا آراء كبار الحكماء كالسهروردي ونصير الدين الطوسي ومتبنيات الحكمة المتعالية. ويتوج هذا الفصل ببحث عميق حول «العلم الحضوري للمعلول بالعلة»، متسائلًا عن إمكانية شهود المخلوق لخالقه، ومستندًا إلى الآيات القرآنية والفطرة الإلهية السارية في جميع الكائنات التي تنطق بالتسبيح والشهادة. ويعقد المؤلف الفصل الرابع لبيان نقاط الاختلاف الجوهرية بين العلمين الحضوري والحصولي، مبددًا الشبهات حول إمكانية الخطأ في المعرفة، وموضحًا مراتب العلم وشمولية قاعدة أن كل علم ينتهي في التحليل الدقيق إلى علم حضوري. ولم يكتفِ الكتاب بالجانب الأنطولوجي للعلم، بل عرج في الفصول اللاحقة (من الخامس إلى العاشر) على التداعيات الإبستمولوجية والميتافيزيقية وتطبيقاتها المعرفية. حيث يبحث في «بداية المعرفة» مقيمًا الاتجاهات الحسية والتجريبية والعقلانية وموقف

الفلاسفة المسلمين منها. ثم يحلل كيفية «ظهور وازدياد التصورات» منتميًا إلى أبحاث المعقولات المنطقية والفلسفية الثانية وكيفية انتزاع مفهوم الوجود والعدم. كما يبحث في «التصديقات الأولية» وقيمتها اليقينية. ويختم الكتاب رحلته الفلسفية بالغوص في الميتافيزيقا المتعالية، عبر دراسة «الأحكام العامة للوجود» وأصالته ووحدته التشكيكية، ثم «أقسام الوجود» المستقل والربطي، ليتوج ذلك كله في الفصل العاشر ببحث مفصل حول «العلية والضرورة» وارتباطهما بالاختيار، وصولًا إلى مناقشة أصل عدم القطعية في الفيزياء الكمية ومدى تأثيره على قاعدة العلية الفلسفية.

وفي الختام، نود أن نتوجه بخالص الشكر والتقدير للأستاذ المؤلف الكريم على جهوده في تأليف هذا الكتاب، كما نشكر المترجم القدير على جهده الفعّال في الترجمة وإتمام النص. ونخصّ بالشكر والامتنان الدكتور حسين إبراهيم شمس الدين، المتخصّص في المباحث الفلسفيّة، والذي أخذ على عاتقه مهمّة المراجعة العلميّة والتدقيق للترجمة العربيّة لضمان دقتها التخصصية. كما نعرب عن امتنانا لزملائنا في المركز، خاصة حجة الإسلام والمسلمين الدكتور السيد هاشم الميلاني، رئيس المركز، والأستاذ السيّد محمد رضا الطباطبائي، مدير قسم النشر، على دعمهم وتفانيهم.

نأمل أن يسهم هذا الكتاب في ترسيخ اليقين المعرفي وتعميق الرؤية الإبستمولوجية في مواجهة أمواج التشكيك، وأن يفتح آفاقًا جديدة لروّاد الحكمة والمعرفة، بفضل الله وكرمه، إنه سميع مجيب.

السيّد محسن الموسويّ

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة – فرع قمّ المقدّسة

المقدّمة

بِسْمِ اللّٰه الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ والصلاةُ على محمّدٍ خاتم النبيين وآله الطاهرين. قال اللّٰه تعالى: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**﴾ (الذاريات: ٢٠ ـ ٢١)

يرد في تاريخ الفلسفة أنّ السفسطائيين هم أوّل من دفع بأذهان الفلاسفة من قراءة الطبيعة والعالم الخارج أو المتعلّق المعرفي إلى الخوض في عالم الداخل أو الفاعل المعرفي[1]. لقد كان تأكيد هؤلاء ينصبّ على أنّنا إذا وجب علينا معرفة العالم، فإنّه يجب علينا قبل ذلك وبالضرورة أن نتعرّف على ذات المعرفة، لكي نرى ما إذا كان بمقدورنا حقًا أن نمارس المعرفة أم لا؛ إذ إنّ اعتبار معرفتنا للعالم رهنٌ بمعرفتنا الكاملة والتامّة.

وإثر عودة الحياة للنزعة التشكيكيّة في أوروبا والاهتزاز الذي حدث في المعارف العلميّة والفلسفيّة والدينيّة بفعل التطوّرات والاكتشافات الجديدة في عالم العلم، والانهيار الاعتقادي الذي هيمن على الذهنيّة الأوروبيّة طوال القرون المتمادية حتى اكتسب صبغةً لاهوتيّة؛ أخذ الفلاسفة مرّةً أخرى وعلى نحو أكثر

١. كاپلستون، تاريخ فلسفه، ج١: القسم الأول، ١١٧. «إنّ الإنسان أو الفاعل المعرفي أو الذات ـ بطبيعة الحال ـ لم يكن خارجًا عن دائرة دراسة وتحقيق [الفلاسفة السابقين]، بيد أنّ العلاقة بغيره كان أكبر وأكثر هيمنةً على الأبحاث والدراسات». انظر: م. ن، ١١١.

جديّةً يعملون على تقييم المعرفة؛ إذ إنّ الأبحاث المعرفيّة والإبستمولوجيّة في فلسفات تلك الأصقاع قد احتلت المكانة الجوهريّة فيها، وقد بدأ هذا الاتجاه بنحوٍ خاصٍّ من عهد رينيه ديكارت، واشتدّ وقوي عوده في فلسفات ورثته، ولا سيّما إيمانوئيل كانط، والفلسفات التي ظهرت بعد ذلك، بحيث انحصرت الفلسفة في بعض هذه المدارس بعلم المعرفة والإبستمولوجيا.

أيًّا كانت أسباب ودوافع هذا التوجّه، فإنّ هذا الاتجاه في نفسه كان ظاهرةً محمودةً في عالم التفكير، ومنطلقًا صالحًا للتفكير. إنّ التقسيم الدقيق للعلوم وبيان حدودها من خلال الاستناد إلى الأساليب والمناهج الخاصّة بكلّ واحدٍ منها، والخوض والاهتمام بعلم المنهج[1]، قد أدّى إلى تأسيس فلسفة العلم، والاهتمام الجادّ بالذهن، واللغة، والمنطق، والرياضيات، والأمور الأخرى التي يمكن أن تعدّ من النتائج القيّمة لهذا المدخل الجديد.

ولكن على الرغم من ذلك كلّه وعلى الرغم من الجهودة الكثيرة المبذولة من قبل الفلاسفة طوال القرون الأخيرة، لم تتمكن الفلسفة الحديثة من تقديم جوابٍ مقنعٍ عن الأسئلة الجوهريّة والأساسيّة حول المعرفة، ولا يزال اعتبار المعرفة الإنسانيّة تَلُفُّها هالةٌ من الشكّ والغموض. وما زالت شبهات زينون وغورغياس وبيرهون بالإضافة إلى تشكيكات باركلي وديفد هيوم وغيرهم من الإبستمولوجيين اللاحقين تزعج أذهان الفلاسفة بشدّة، ولا يزال الحضور الظاهر والمستور للنزعة التشكيكيّة والمثاليّة والنسبيّة، يقض مضجع هذه الفلسفات بنحوٍ عميق.

إنّ الفلسفات القديمة كانت ترى بداهة بعض القضايا الأصليّة. كما كانت

1. Methodology

تعتقد بأنّ كثيرًا من المعارف الأخرى بوصفها فرضياتٍ مسلّمةً ولا تحتاج إلى إثبات، وكانت تقيّم المعارف النظريّة على أساس تلك البديهيّات والفرضيّات الثابتة والمتسالم عليها. وفي المرحلة الجديدة تمّ التشكيك بكلّ ما تمّ عدّه في السابق بديهيًّا ومفروغًا عنه، وصار يتمّ مناقشته، ثم تهاوى كلّ ما تمّ بناؤه على أساس تلك البديهيّات، وتمّت المطالبة في بناء التفكير البشري المادّي بصورةٍ وهندسةٍ جديدة.

تتناول الفلسفات التقليديّة الإسلاميّة والغربيّة مسألة العلم أيضًا، بيد أنّ المهمّة الأصليّة للفلسفة البحث في أحكام الموجود بما هو موجود، وفي الأبحاث المرتبطة بالعلم كان يتمّ بذل المزيد من الاهتمام بأنطولوجيّة العلم أيضًا.

إنّ الأبحاث المرتبطة بالمعرفة واسعة جدًا، حيث يتمّ بحث جوانبها وأبعادها المتنوّعة في مختلف الحقول الفكريّة وفي مختلف العلوم، ولكن حتى الإشارة إليها خارجة عن حدود هذه الرسالة. إنّ الغرض في هذه الرسالة هو الخوض في العلم الحضوري بوصفه الموضوع الأكثر جوهريّةً وأصالةً في بحث المعرفة، ونقطة بداية المعرفة البشريّة وبحث تداعياتها ونتائجها. وبعبارةٍ أخرى: سوف نعمل- من أجل الخروج من الشكّ والبحث عن نقطة ارتكازٍ وحجر زاويةٍ في بناء المعرفة البشريّة والتأسيس لبناء المعرفة على أساس ذلك - على بحث واختبار العلم الحضوري.

إنّ لنظريّة العلم الحضوري سابقةً سواء في الفلسفة الإسلامية أو في فلسفة الغرب، ولكن قلّما تم البحث التفصيلي عن ماهيّة العلم الحضوري والتأكيد على نتائجه المعرفيّة والأنطولوجيّة. لا ندّعي أنّنا سوف نتمكن بهذا البحث من حلّ جميع المعضلات المعرفيّة، ولكن يمكن القول بكلّ ثقةٍ بأنّه لا يمكن حلّ

المسائل المعرفيّة المعقّدة إلّا على أساس هذا الأصل الأصيل وهذا الجذع القويم، ومع عدم الالتفات إلى ذلك لا يكون هناك مناص من الشكّ المطلق، ولن يكون هناك أملٌ بحلّ أُحجية المعرفة. إنّ الكلمة الأخيرة في هذه الرسالة هي أنّ العلم الحضوري يمثّل نقطة الارتكاز والأساس القويم في الإبستمولوجيا وما بعد الطبيعة، وأنّ المزيد من التعرّف عليه وتحليل لوازمه ونتائجه يمكن له أن يساعد على حلّ كثيرٍ من الصعوبات الأساسيّة في المعرفة وفي ما بعد الطبيعة. وإنّ كلام سيّد الكائنات القائل: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[١] – الذي يُشير إلى أهميّة دور معرفة النفس في معرفة سائر الحقائق وحقيقة الحقائق – يمكن أن يكون ناظرًا إلى هذا الأمر، وملهمًا لهذه الرؤية أيضًا.

في هذا الكتاب سوف نتعرض على نحو الإجمال لبحث العلم الحضوري وبيان تقسيماته وذكر خصائصه وأحكامه، وسوف نبحث بعض نتائجه الإبستمولوجيّة وما بعد الطبيعية.

١. الآمدى، عبد الواحد بن محمّد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٥٨٨، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٤١٠ هجري.

الفصل الأول: العلم وأقسامه

العلم

إنّ مرادنا من العلم هو مطلق الإدراك والمعرفة من أيّ طريقٍ كان، وبأيّ شيءٍ يتعلّق، وأمّا مصطلحاته الأخرى فليست موضع اهتمامنا[1]. إنّ الاهتمام بوضع العلم بالمعنى المذكور هو الذي يقع في حقل الفلسفة؛ لأنّ العلم واحدٌ من العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود قبل تقيّده بقيد الرياضي أو طبيعي[2]. ومن هنا فإنّ البحث عن العلم يعدّ من مسائل الفلسفة الأولى ومن التقسيمات الأوليّة للوجود حيث يتمّ تقسيم الوجود إلى العالم والمعلوم على سبيل مانعة الخلو، كما يقول صدر المتألهين: «الوجود على ضربين: الوجود الإدراكي، والوجود غير الإدراكي، وإنّ العالم عالمان: عالم الغيب، وعالم الشهادة»[3].

---

١. إنّ لكلمة العلم استعمالاتٍ متنوّعةً، ومن بينها: ١. العلم بمعنى مطلق الإدراك والمعرفة. ٢. العلم بالمعنى الخاصّ الذي هو عبارة عن مجموعةٍ من المسائل المرتبطة بموضوعٍ واحد، التي تمّ جمعها لضمان غرضٍ واحد، من قبيل: الفلسفة والرياضيات والأدبيات. ٣. العلم بالمعنى الأخصّ الذي يُطلق على العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة الخاصّة، في قبال الفلسفة والكلام ونظائر ذلك. ٤. العلم بمعنى اليقين أو الكشف التام، والذي يُستعمل في علم الأصول في قبال الظنّ والشك.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٢٧٨.

٣. م. ن، ٦: ١٥١.

في باب العلم يمكن الحديث على نحوين:

١. البحث الأنطولوجي[1] والوجودي.

٢. البحث الأبستمولوجي[2] والمعرفي.

من ذلك – على سبيل المثال – أنّ مسائل من قبيل: تجرّد العلم، وماهيّة العلم وما إذا كانت كيفًا أو إضافةً أو أمرًا آخر، واتّحاد العاقل والمعقول، وإفاضة العلم من الفاعل المفارق، وحلوليّة أو صدوريّة قيام العلم بالنفس، وأبحاث من هذا القبيل والتي يتمّ الحديث فيها عن العلم بما هو موجود خارجي، يمكن تسميتها بوصفها من المسائل الأنطولوجيّة للعلم.

والأبحاث التي هي من قبيل طريق حصول المعرفة، وقيمة المعرفة واعتبارها، ونسبة العلم إلى المعلوم، يمكن ذكرها بوصفها أمثلةً للبحث الإبستمولوجي للعلم.

تعريف العلم

إنّ كلًّا من تصوّر العلم وتصديقه بديهي؛ فليس هناك غموضٌ في مفهومه، وليس هناك من شكٍّ في وجوده؛ ولذلك فهو لا يحتاج إلى تعريفٍ أو إثبات، وهو من هذه الناحية يُعدّ مثيلًا ومرادفًا للوجود بالكامل. ثم إنّ التعريف يكون للماهيّة وبالماهيّة، والعلم ليس ماهيةً يمكن اصطيادها بشراك الحد والرسم، أو إلقاء الضوء عليها من قبس الحدّ والرسم، بل هو من الحقائق الوجوديّة البسيطة التي لا يتطرّق إليها الجنس والفصل والحدّ والرسم؛ وذلك لأنّ العلم من الأمور التي يمكن العثور عليها في واجب الوجود أيضًا، وأنّ مفهومه الاشتقاقي يصدق على الواجب أيضًا، والوجود حقيقة في الواجب، والصدق المفهومي عليه من

1. ontological

2. epistemological

بين العلامات التي تثبت أنّ تلك الحقيقة تقع في ما وراء العالم المظلم للماهيّات، ويتعلّق بعالم الأنوار، وأنّ ذلك المفهوم لا يندرج ضمن دائرة الحدود الماهويّة، بل ينتمي إلى العالم الفسيح للمفاهيم الوجوديّة، والتي يتمّ التعبير عنها بالمعقولات الفلسفيّة الثانية[١].

إنّ سرّ بداهة مفهوم العلم وعدم التشكيك في الوجود الخارجي له يكمن في أنّ مصداقًا منه مشهود لكلّ شخصٍ بنحوٍ مباشر، بل هو عين جوهر وذات كلّ مدركٍ وجانبٍ من وجوده. بيد أنّ الذي يتمّ بيانه تحت عنوان تعريف العلم يمثّل سعيًا للتفسير الفلسفي لهذا النسيج الوجداني وكشف خصائصه.

وسوف نشير هنا أولًا إلى بعض تقسيمات العلم، لكي نتعرّف من خلال ذلك على بعض خصائص العلم، كيما نتمكن في نهاية المطاف من الاقتراب من معرفة حقيقته.

علمنا بالعالَم الخارجي

هل سألنا أنفسنا يومًا عندما نرمق السماء بنظرةٍ أو عندما ننظر إلى آفاق البحار اللامتناهيّة، أو عندما ننظر إلى جميع الأشياء سواء منها المتناهية في الصغر أو تلك المتناهية في العظمة، وندركها مرّةً واحدةً، ما هي النسبة القائمة بيننا وبين تلك الأشياء؟ فهل تنفصل قوانا الإدراكيّة عن وجودنا وتحلّ في تلك الأشياء، أم يحدث انقلابٌ وثورةٌ عظمى في نظام العالم، وتنطلق الكائنات من مكامنها، وتبحر نحو عالم أذهاننا؟ من الواضح بداهة أنّه لا يوجد إمكانٌ لتحقّق أيّ واحدةٍ من هاتين الفرضيتين، ولا يمكن تفسير ظاهرة العلم بهذه الطريقة حتى لو سلّمنا بتحقّقها جدلًا. فهل انسدّ باب صرح هذه الطائفة من الحقائق دوننا؛ فلا يمكننا الذهاب إلى أعتاب تلك الحقائق، ولا يمكنها أن تحلّ ضيفةً في ربوعنا؟ ولا

١. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥١.

أمل في تحوّل هذه القطيعة والفراق إلى وئامٍ ووصال؟ إذن ما العمل؟ هل يتعيّن علينا النفخ في ناي اليأس وبث الشكوى من الانفصال والاغتراب، أو التماهي والاتّحاد مع السفسطائيين وأتباع الظنون في الضرب على طبل السفسطة وسلوك طرق الأساطير من خلال التنكّر للحقيقة؟

هنا يرشدنا الحكماء إلى اختيار طريقٍ ثالث؛ وهو أنّنا وإنْ كنّا لا نستطيع الوصول إلى المنزل الأصلي للحقيقة، ولكن يمكن لنا أنْ نستضيف مثالها وظلالها وندعوها للحلول في أذهاننا، ونقتنع بالنظر إلى ظلالها ومثالها، وكفى بذلك غاية للشعور بالرضا والسعادة[١]. إنّ هذه الصورة التي تمثّل الوجود الذهني للحقيقة الخارجيّة، تحتوي على شكل الحقيقة وقالبها، دون ذات الحقيقة وأثرها، ويمكن لنا من ناحية تشبيه نسبة الصورة الذهنيّة إلى الواقع الخارجي بالصورة المنعكسة في المرآة وصاحب تلك الصورة، من قبيل صورة النار في المرآة.

إذا كانت ثمّة نارٌ ودخانٌ واحتراقٌ في الخارج، وكانت لها صورةٌ منعكسةٌ في المرآة، فعلى هذا النحو يمكن لتلك الصورة أن تكون موجودةً في الذهن، وليس من الصحيح القول إنّ حقيقة النار هي الموجودة في الذهن، إلّا أنّها لم تجلب معها آثارها الخارجيّة؛ لأنّ الموجود في الذهن إنّما هو مثال الإنسان دون حقيقته، وليس من الضروري أن يتطابق المثال مع الشيء من جميع الجهات[٢].

إنّ حقيقة النار هي ذلك الجوهر الحارق، وحيثما تكون هناك نار فإنّها تكون خارقة؛ وأمّا ما نراه من أنّ شرر شعلتها لا يحرق خلايا الذهن؛ فلأنّ الموجود في الذهن ليس هو ذات النار، بل صورتها. إنّ الوجود العلمي للنار يكون نارًا

١. هناك عدّة أقوال في باب النسبة بين الذهن والخارج أو مسألة الوجود الذهني، وقد أشرنا إلى أهمّ هذه الأقوال في الفصل التاسع من كتاب المعقول الثاني.

٢. السهروردي، المقاومات في سلسلة مصنفات السهروردي، ٢: ١٣٣.

بالحمل الأولي؛ بمعنى مفهوم النار، وإنّ مفهوم النار ليس فردًا ومصداقًا للنار، ولا يندرج تحت ماهيّتها؛ ولذلك يمكن لنا أن نشير إلى مفهوم النار ونسلب عنه الناريّة، ونقول بأنّ النار الذهنيّة ليست نارًا. إنّ الوجود العلمي من حيث عدم ترتّب الآثار الخارجيّة من قبيل الوجود الكتبي واللفظي، ولكن مع ذلك كلّه فإنّ الوجود العلمي للنار يحكي عن النار الخارجّية ويقدّم بيانًا لها. وعليه فإنّ الوجود العلمي وجودٌ حاكٍ، وظلٌّ، ومرآةٌ ينظر إليها، ولكن لغرض رؤية الآخر. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا مجرّد تشبيه، وأنّ ارتباط الصورة بمحكيّها يمّثل نوعًا آخر من الارتباط.

ونحن حتى في العلم الحضوري يمكن لنا أن ندرك المعلوم بالذات، وأن نلتقط له صورةً أيضًا. وهنا يمكن لنا أن نرى نسبة الصورة والمحكي، إلّا أنّ علمنا بعالم الخارج على نحوٍ آخر، وأنّ العلم الحضوري لا يستطيع أن يظهر كيفيّة ارتباطنا بالعالم الخارجي. يقول المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي: «والمراد من صورة الشخص شيء من الشيء الذي لا يكون هو بعينه، ولكنّه لا يوافق ذلك الشيء، من قبيل: صورة الشخص في المرآة، وصورة الفرس في الجدار ... والدليل على أنّ صورة الأشياء تحصل في الذهن، هو أنّنا نشاهد الأشياء الغائبة والبعيدة عنّا في أنفسنا، هذا في حين أنّ عين تلك الأشياء لا تدخل في أنفسنا؛ إذًا هناك شيء منها يوافقها هو الذي يحصل فينا»[١].

علمنا بالصوَر العلميّة

وهنا يرد سؤالٌ آخر، وهو كيف نحصل على العلم بالصوَر العلميّة والوجودات الحاكية؟ وهل ندرك تلك الصوَر بصوَرٍ أخرى نقتبسها منها، أم يكون ارتباطنا

١. اللاهيجي، گوهر مراد، الباب الأول من المقالة الأولى.

بتلك الصوَر مباشرةً ومن دون وساطة؟ والحقيقة هي أنّ العلم بالصوَر الذهنيّة لا يمكن أن يكون من خلال توسّط صورةٍ أخرى؛ وذلك لأنّ هذا السؤال سوف يتكرّر في مورد العلم بالصورة الملتقطة من الصورة الأولى أيضًا، وهكذا دواليك. فلو كان العلم بالصورة الثانية بوساطة الصورة الثالثة، والعلم بالصورة الثالثة بوساطة الصورة الرابعة وهلمّ جرًّا، فسوف نقع إمّا في حصار حلقة الدور، وإمّا نهوي في سلسلةٍ سحيقةٍ من التسلسل، وسوف نتخبّط في هذه المعمعة.

وعليه لا يبقى أمامنا سوى القول بأنّ علمنا بالصوَر الذهنيّة يتحقّق على نحوٍ مباشرٍ ومن دون وساطة. كما أنّنا في الظلام نسعى إلى رؤية الأشياء بنور المصباح، ولكنّنا لا نسعى إلى البحث عن مصباحٍ آخر لرؤية النور؛ وذلك لأنّ النور ظاهرٌ بذاته، وأنّ ظهور سائر الأشياء إنّما يكون بوساطة شعاع نوره. والعلم بدوره عين النور والظهور، وحضوره عند العالم حضور من دون وساطة.

التقسيم الأول للعلم

نتوصل ممّا تقدّم ذكره إلى أنّ العلم على نوعين، وهما:

١. العلم الحضوري

٢. العلم الحصولي

أمّا العلم الحضوري هو أن تحضر عين الحقيقة الخارجيّة المعلومة عند العالم من دون وساطة، من قبيل علمنا بالصوَر الذهنيّة.

وأمّا العلم الحصولي فهو أن يكون الوجود الخارجي معلومًا من قبل العالم الغائب، ويكون علم العالِم به من طريق صورةٍ تحكي عنه، من قبيل علمنا بالأشياء الخارجيّة المحسوسة.

ومن المناسب هنا أن ننقل كلامًا عن الحكيم الملا علي المدرّس الزنوزي

لزيادة البصيرة والتعرّف على أدبيات هذه المسألة؛ إذ يقول: «لقد عمد الفلاسفة المكرّمون والحكماء المعظمون إلى تقسم العلم إلى العلم الحصولي الارتسامي، والعلم الحضوري الإشراقي. والقسم الأول عبارة عن العلم الذي لا تكون الصورة العلميّة فيه هي الصورة العينيّة بعينها، من قبيل: علم النفس بأمورٍ خارجة عن صقع ذاتها وقواها، من قبيل: الأرض والسماء؛ وذلك لأنّ علم النفس بكلّ واحدٍ من هذين الأمرين يكون بوساطة صورة تحصل في النفس. وحيث تكون الصورة متطابقةً معه من بعض الجهات، فإنّها سوف تكون حاكيةً عنه. وحيث تكون حاكية عنه، وتكون الحكاية والحاكي من حيث الحكاية، لا يكون هناك التفات إليه بالذات ولن يكون مقصودًا بالأصالة، وسوف يكون علمه بالمحكي عنه؛ كما أنّ الحكم عليه بدوره من هذه الناحية حكم على المحكي عنه. وعليه فإنّ الصورة العلمية لكلّ واحدٍ من الأرض والسماء، غير صورته العينيّة، وسوف يختلفان في الحكم أيضًا؛ وذلك لأنّ آثار الأرض المطلوبة تترتب بصورةٍ عينيّة، ولا تترتب على صورتها العلميّة، ومن هذه الناحية يطلق على الأول عنوان الموجود العيني والأصيل والأصلي، ويطلق على الثاني عنوان الموجود الذهني والظلّي وغير الأصيل وغير الأصلي... والثاني [العلم الحضوري الإشراقي] عبارة عن العلم الذي تكون صورته العلميّة فيه بعينها هي الصورة العينيّة، من قبيل علم النفس بذاتها، وعلمها بالصوَر العلميّة الحاصلة في ذاته أو في قواه وعلمه بقواه، وإنّ هذا النوع من العلم لا يحصل إلّا بحضور المدرَك عند المدرِك، وإنّ حصوله بالنسبة إلى ذاته يكون بوجوده العيني وحصوله الخارجي. وقد ظهر أنّ مطلق الإدراك لا يحصل إلّا بإحاطة المدرِك بالمدرَك»[1].

١. المدرّس الزنوزي، بدايع الحكم، ١٩ ـ ٢١.

بالنظر إلى ما تقدّم ذكره يمكن لنا القول بأنّ العلم هو حضور ذات المعلوم أو صورته عند العالِم. والمراد من الصورة هو الأعمّ من الصورة الجزئيّة والمفهوم الكلي. وبعبارةٍ أخرى كما قال السهروردي: «التعقّل هو حضور الشيء وللذات المجرّدة عن المادة، وإنْ شئت قلت: عدم غيبته عنها، وهذا أتم؛ لأنّه يعمّ إدراك الشيء لذاته ولغيره، إذ الشيء لا يحضر لنفسه لكن لا يغيب عنها»[١].

المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض

إنّ المعلوم أولًا وبالذات في العلم الحصولي هو الصوَر العلميّة. وأمّا المحكي والمطابق الخارجي لهذه الصورة فهو ليس معلومًا مباشرًا بالنسبة لنا أبدًا. ومن هنا تُسمّى الصورة الذهنيّة معلومًا بالذات، والمطابق الخارجي لها معلومًا بالعرض؛ ولذلك لو رأينا صورة الوردة الحمراء منعكسةً في المرآة سوف يكون المشهود لنا من دون وساطة هو الصورة المنعكسة في المرآة للوردة الحمراء، ولو قلنا إنّنا نشاهد ذات الوردة الحمراء مباشرةً يكون كلامنا هذا ضربًا من الكلام الشعري الذي نقوله أحيانًا على سبيل المجاز. وكذلك لو رأيت وردةً حمراء يكون المشهود لي مباشرةً هو صورتها الذهنيّة، ولو قلت: (إنّي أرى وردةً حمراء في الخارج)، ويكون قصدي من ذلك عدم وجود وساطةٍ بيني وبينها، وإن كان كلامي هذا لا يبدو للأديب كلامًا مجازيًا، بيد أنّ الفيلسوف سوف يعدّه ضربًا من المجاز.

وعليه فإنّ الوردة الحمراء الموجودة في الخارج معلومةٌ بالعرَض، ولو رمنا رؤيتها بواقعها الموجود في الخارج، لما كان ذلك ممكنًا إلّا من خلال الصورة الذهنيّة، من قبيل رؤية الصورة في المرآة. إنّ الذي ينظر إلى المرآة وإنْ كان مراده رؤية وجهه وليس مجرّد رؤية صورةٍ منعكسةٍ في المرآة، إلّا أنّ الذي يراه ليس

١. السهروردي، «التلويحات»، ١: ٧٢.

سوى الصورة. ويقول ابن سينا في هذا الشأن: «المعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك، وأمّا الشيء الذي تلك الصورة صورته، فهو بالعرَض معلوم. فالمعلوم هو العلم وإلّا كان يتسلسل إلى ما لا نهاية»[١].

اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي

كيف يحصل أن ننظر في المرآة من دون أن نلتفت إليها، وكأنّنا نرى أنفسنا حقيقة؟! إنّ السبب في ذلك يعود إلى أنّ نظرتنا إلى المرآة لا تكون نظرةً استقلاليّةً، وإنّما هي نظرةٌ آليّة؛ بمعنى أنّنا لا ننظر إلى المرآة بوصفها شيئًا منفصلًا عنّا، بل من حيث إنّها تحكي عنّا. فلا تكون المرآة هنا (ما يُنظر فيه)، وإنّما هي (ما يُنظر به). وإنْ كان بمقدورنا أن ننظر إلى المرآة نظرةً مستقلةً أيضًا، وعندها لن نرى الشيء المنعكس فيها. إنّ قضيّة الصوَر الذهنيّة والمفاهيم من هذه الجهة (وليس من جميع الجهات) تشبه المرآة. يمكن لنا أن ننظر إلى الصوَر الذهنيّة لنا بنحوين أيضًا:

١. النظرة الاستقلاليّة، وعندها سوف نجد تلك الصوَر موجوداتٍ يكون ظرف وجودها هو الذهن ويكون لها أحكامها الخاصّة بها، كأن تكون كيفًا نفسانيًّا، أو يكون قيامها بالنفس الصدوري أو الحلولي، أو يكون علم النفس بها علمًا حضوريًّا، حيث تشكّل الأبحاث الوجوديّة للإدراك. إنّ المدركات في هذه النظرة ينقطع ارتباطها مع الخارج، ولن نجد فيها الأحكام الخارجيّة. من ذلك لو أنّنا نظرنا إلى الصورة الذهنيّة للشجرة – على سبيل المثال – فإنّنا سوف لا نرى فيها أيّ واحدٍ من خصائص الشجرة الخارجيّة، من قبيل: الجسميّة والنموّ وما إلى ذلك. إنّ مدركاتنا في هذا اللحاظ تُعدّ ملحوظةً بالذات ومقصودةً بالذات أيضًا.

---

١. ابن سينا، التعليقات، ١٨٩.

٢. النظرة الآليّة والحكائيّة، في هذا اللحاظ لا ننظر إلى الصورة الذهنيّة من حيث إنّها موجودٌ قائمٌ في الذهن، بل من حيث إنّها تحكي عن الخارج وتفنى في محكيّها. فمثلًا لو رأينا مفهوم الإنسان أو صورة إنسان، فسوف نرى في الواقع صورة الحيوان الناطق الضاحك، الكاتب، مستوي القامة بادي البشرة وما إلى ذلك من سائر الخصائص، وليس كيفًا نفسانيًّا. إنّ الصورة الذهنيّة هنا عبارة عن (ما يُنظر به)، لا (ما يُنظر فيه). في اللحاظ الآلي بالإضافة إلى المعلوم بالذات هناك وجود للمعلوم بالعرَض أيضًا. وبهذا اللحاظ نحقّق ارتباطنا العلمي مع العالم الخارجي. وكذلك فإنّ المعلوم بالذات في هذه الرؤية هو المقصود بالعرَض، وإنّ المعلوم بالعرَض هو المقصود بالذات؛ إذ الغرض والهدف هو معرفة الواقع الخارجي.

وقد تمّ تقسيم العلم الحصولي إلى التصوّر والتصديق، وتقسيم التصوّر إلى كليّ وجزئي، وتقسيم الجزئي إلى حسّي وخيالي، وقسّموا الكليّ بدوره إلى أقسام، وقسّموا كلّ واحدٍ منها إلى البديهيّ والنظريّ والحقيقي والاعتباري وغير ذلك، بيد أنّ الدخول في بيان هذه الأقسام وبحثها خارج عن نطاق هذه الدراسة. وإنّ الذي نروم بحثه هنا هو الخوض في العلم الحضوري، حيث بحثنا حتى الآن من خلال ما تقدم مرحلتين:

١. تعريف العلم الحضوري أو (مطلب ما).

٢. إثبات العلم الحضوري أو (مطلب هل).

أقسام العلم الحضوري

لقد ذكر الحكماء بعض الأقسام أو المصاديق للعلم الحضوري، وعلى الرغم من أنّ بعضها واضح، ولكنّها ليست بأجمعها متساويةً في الوضوح، كما أنّ إثبات بعضها

ليس بالأمر السهل. وفي نظرةٍ كليّةٍ يمكن تقسيم العلم الحضوري إلى قسمين، وهما: العلم الحضوري بالنفس، والعلم الحضوري بالغير. وسوف نعمل هنا – من خلال بيان الأدلّة والتنبيهات التي يمكن بيانها لكلّ قسمٍ – على بحث كلّ واحدٍ من الأقسام. وفي الفصل الثاني سوف نبحث موارد العلم بالنفس، وفي الفصل الثالث سوف نتعرّض لبحث موارد العلم بالغير.

الفصل الثاني:
أقسام العلم الحضوري، العلم بالنفس

١. علم المجرّد بذاته

أ. علم الإنسان بنفسه

لا أحد منّا يشكّ في وجود نفسه، ولو ادّعى شخص أنّه يشكّ في هذا الأمر فإنّه لا يشك في أنّه هو الذي يشكّ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الذي ينكر وجوده، فإنّه يعترف ويقرّ بأنّه هو الذي ينكر وجوده. وإنّ هذا الإدراك إنّما هو فهمٌ وإدراكٌ حضوري ومن دون وساطة. إنّ ملاك هذا الحضور هو عينيّة العلم والمعلوم واتّحادهما؛ وذلك لأنّ النفس تكون فيه عين العلم بها. يقول المحقّق عبد الرزاق اللاهيجي: «إنّ علم النفس بذاتها يُعدّ من هذا النوع، بمعنى أنّه من العلم الحضوري الذي يكون مناطه عدم الغيبة المحضة؛ إذ الشيء كلّما كان مجرّدًا لا يمكن أن يكون غائبًا عن ذاته، بخلاف الشيء المادي... وعليه كلما كانت الذات منكشفةً بذاتها لا بالصورة، فإنّ الذات تنكر الصورة، وإذا كانت صورة الشيء علمًا به، فإنّ ذات هذا الشيء سوف تكون بدورها علمًا بذاتها أيضًا»[١].

١. اللاهيجي، گوهر مراد، الباب الثاني من المقالة الأولى.

إنّ ابن سينا في سياق بيان العلم الحضوري للإنسان بذاته، يدعونا إلى خوض تجربةٍ افتراضيّةٍ في داخل ذواتنا. وبطبيعة الحال فإنّ مراده من ذلك هو أن يثبت وجود إنسانٍ وراء البدن الجسماني النفس، وأنّ هناك روحانيّة تمثّل جوهر وجود الإنسان و(الأنا) الحقيقية لكلّ شخص.

وتوجد هناك أربع حالاتٍ في هذا الشأن:

الحالة الأولى: أنّ الإنسان المدرِك سواء أكان صحيح المزاج أو لم يكن كذلك، عندما يراجع نفسه لا يشك في أنّه مدركٌ ومذعنٌ بوجود نفسه.

الحالة الثانية: أنّ الإنسان حتى في نومه حيث تكون حواسه الظاهريّة معطّلةً عن النشاط، يدرك ذاته ونفسه أيضًا.

الحالة الثالثة: أنّ الإنسان الذي تتعطّل حواسه الظاهريّة والباطنيّة، من قبيل الشخص الثمل يظلّ مدركًا لنفسه ولا يكون غائبًا عن ذاته. وإنْ كان في حالة الصحو قد لا يتذكّر ما كان عليه من هذا العلم بنفسه. في الحالات الثلاثة أعلاه، قد يكون الشخص بالإضافة إلى العلم بالنفس، على علمٍ بالغير أيضًا.

الحالة الرابعة: أن يفترض وجود إنسانٍ في بداية خلقه، ولا يمتلك أيّ فكرةٍ مسبقةٍ بالنسبة إلى نفسه، ويكون مزاجه في غاية الاعتدال، ولا يكون له أيّ تماسٍ مع بدنه وسائر الأشياء، وفي هذه الحال يكون في فضاء خالٍ وحرٍّ ومعتدل، بحيث لا يرد عليه أيّ ضغطٍ وتأثيرٍ أو تحفيز. في هذه الحالة التي يكون فيها غافلًا عن كلّ شيء – بما في ذلك بدنه وسائر أعضائه وحواسه وقواه – لا يكون غافلًا عن ذاته ونفسه. وإنّ هذا هو الإدراك الأول للإنسان وهو من أوضح الأفهام البشريّة التي لا يتمّ الحصول عليها من طريق الحدّ والرسم والحجة والبرهان[1]. إنّ الذي يتمّ إدراكه في هذه الحالة هو عين حقيقة الذات من دون توسّط صورةٍ أو مثال، وإنّ هذا الحضور حضورٌ دائمٌ، وهو عين موجوديّة النفس، وباقي ببقائها.

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٢٩٢؛ وانظر أيضًا: السهرودي، «المحاكمات»، ذيل هذا البحث.

قد يتصوّر شخص أنّ ما يتمّ إدراكه في هذه الحالة ليس شيئًا آخر غير البدن، ولكن يجب العلم بأنّ هذا الادّعاء لا يعدو أنْ يكون مجرّد وهم لا أكثر. إذ الافتراض يقوم على أنّ الشخص قد انسلخ عن بدنه وأصبح غافلًا عنه، ولكنّه في الوقت نفسه يدرك ذاته. ثم إنّ ظواهر البدن لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق الحواس، في حين أنّ المدرِك في الافتراض المذكور يكون غافلًا بالمرّة عن حواسّه وسائر أعضائه. كما أنّ متعلّق هذا العلم الحضوري ليس هو الأعضاء الباطنيّة للجسم أيضًا، إذ من الواضح أنّ الأعضاء الباطنية لا يمكن إدراكها إلّا بوساطة التشريح. ولا بد من التذكر بأنّ الإنسان مورد البحث معلّقٌ في الفضاء، وليس مسجّى على طاولة التشريح[١].

إنّ الفيلسوف الإسكتلندي ديفد هيوم[٢] ينكر وجود الجوهر النفساني، ويرى أنّ معرفة النفس والإدراك والوعي الذاتي ليس سوى تسلسل الإدراكات المتوالية والمتصلة. إلّا أنّ بطلان هذا الكلام يتّضح بأدنى تأمّل؛ وذلك لأنّ الإدراك قائم بالمدرِك، ولا يمكن للإدراك أن يتحقّق إلّا إذا كان هناك مدرِكٌ في البين. إنّ العلم وجودٌ تعلّقي، ولا يمكن افتراضه من دون وجود عالم، وإنّ وجود الصوَر العلميّة المتوالية والمتّصلة دون أن يكون هناك موضوعٌ واحدٌ لن ينتج عنها علم.

كما يمكن ذكر وجوه أخرى في تأييد وإثبات العلم الحضوري بالنفس، ومن بينها **أولًا**: إنّ العلم بكلّ شيءٍ عبارة عن حضور ذلك الشيء أو صورته في النفس، وعليه كيف يمكن للنفس أن تكون عالمةً بالأمور الحاضرة فيها، وتكون في الوقت نفسه جاهلةً بذاتها؛ فتكون الأغيار بسبب اتصالها وارتباطها بالنفس حاضرةً عندها، ولكنّها تكون غائبةً عن ذاتها. إنّ المعلوم بالنسبة إلى كلّ مدرِك

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٢٩٥.

2. David Hume

قبل كلّ شيءٍ هو ذاته ونفسه، وإن أصبحت الأمور الأخرى معلومةً لها فإنّما ذلك سيكون من جهة اتّحادها أو ارتباطها بالمدرِك، وتصل في ضوء نوره من العتمة إلى الظهور، وتخرج من الغيبة إلى الحضور. ولذلك فإنّه من دون العلم الحضوري بالنفس لا يكون هناك إمكانٌ لتحقّق أيّ علمٍ آخر. والآن لو قلنا بأنّ علم النفس بذاتها لا يكون إلّا من طريق الصورة، فحيث تكون الصورة غير صاحب الصورة، سوف تكون النفس في مرتبة ذاتها جاهلةً بذاتها، وكيف يمكن للشيء الجاهل بنفسه، أن يكون عالمًا بغيره (الصورة).

وبطبيعة الحال لدينا علمٌ حصوليّ بأنفسنا أيضًا، بيد أنّ هذا العلم يكون متأخّرًا عن العلم الحضوري، وهو متّخذٌ منه. عندما تشاهد النفس ذاتها بلا وساطة، يمكن لها أن تأخذ من وجودها البسيط بعض المفاهيم، وأن تعمل على تشكيل قضايا من قبيل: (أنا موجود). قال الحكيم السبزواري في شرح كلام صدر المتألّهين في هذا الشأن: «والحاصل أنّه كما نعلم ذاتنا حضوريًا، يمكننا أنْ نعلمها حصوليًا أيضًا، ونعلم علمنا الحصولي كما نعلم أنفسنا وأحكامها بالصوَر المطابقة وبالعنوانات الحاكية عن أحوالها النفس الأمريّة كما هو ديدن العلماء الباحثين عن الحقائق»[1].

إنّ التفات القوّة المدركة إلى النفس وانتزاع الصورة منها، إنّما يكون بعد أن تلتقط الصوَر للأشياء الخارجية، ووصول المنظومة التصويريّة للنفس إلى مرحلةٍ من القوّة والكمال[2].

وثانيًا: نفترض أنّ علم الإنسان بنفسه لا يتحقّق إلّا من طريق الصورة، ولكن كيف يمكن تطبيق هذه الصورة على النفس والذات، وفهم الإنسان بأنّ هذه

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٤٦٦. حاشية: ملاهادي سبزواری.

٢. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢، الهامش رقم: ٢.

الصورة إنّما هي صورة لنفسه؟ إذا لم تكن النفس قد سبق لها أن شهدت نفسها بشكلٍ حضوري، فإنّ الذي سوف تدركه إنّما هو صورة، ولا يوجد طريقٌ إلى اكتشاف المطابق والمحكي لهذه الصورة. قال السهروردي في كتابه الشهير باسم حكمة الإشراق: «إنْ لم يعلم أنّه مثالٌ لنفسه فلم يعلم نفسه، وإنْ علم أنّه مثالٌ لنفسه فقد علمَ نفسَه لا بالمثال»[١]. إنّ صدر المتألّهين بعد إيراد المنع والنقض على هذا الوجه، يرتضي هذا الاستدلال من شيخ الاستشراق بوصفه كلامًا ينفع على سبيل الإقناع[٢].

وثالثًا: إنّ الإنسان في بداية أمره كان فاقدًا للذهن، وشيئًا فشيئًا تنشط قواه الإدراكيّة، وتعمل على التقاط الصوَر وصولًا إلى اختلاقها وإحداثها؛ ولذلك فإنّ الطفل الرضيع لا يمتلك في بادئ الأمر أيّ شيءٍ من العلم الحصولي، ولكنّه في الوقت عينه يعلم بنفسه ومتعلّقات النفس. إنّه يدرك لذته وألمه وحزنه وفرحه وقبل ذلك يدرك نفسه، وليس هذا سوى الإدراك والعلم الحضوري. في البيان الأول كان المراد هو بيان توقّف العلم الحصولي على العلم الحضوري، وأمّا في هذا البيان بالمنشود هو التقدّم الزماني للعلم الحضوري على العلم الحصولي.

ورابعًا: يُستفاد برهان من خلال حوار شيخ الإشراق مع أرسطو في المكاشفة التي حدثت له، نأتي على ذكرها هنا لمزيد من الفائدة:

«وكنت زمانًا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب عليّ مسألة العلم، وما ذكر في الكتب لم يتنقّح لي، فوقعت ليلة خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذّةٍ غاشيةٍ وبرقةٍ لامعةٍ ونورٍ شعشعاني، مع تمثّل شبحٍ إنساني، فرأيته فإذا هو

١. السهروردي، حكمة الإشراق في سلسلة مصنفات السهروردي، ٢: ١١١.

٢. السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤: ٢٠. وانظر أيضًا: ابن سينا، التعليقات، ٧٩.

غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول على هيأةٍ أعجبتني، فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدّلت بالأنس وحشتي، فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة. فقال لي: ارجع إلى نفسك فتنحل لك.

فقلت: وكيف ذلك؟

فقال: إنّك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها؟ فيكون لك إذن قوّة أخرى أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عائد ويتسلسل، فظاهر استحالته. وإذا أدركت ذاتك بذاتك أباعتبار أثرٍ لذاتك في ذاتك؟

فقلت: بلى.

فقال: فإن لم يُطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتها.

فقلت: فلعلّ الأثر صورة ذاتي.

قال: صورتك لنفسٍ مطلقةٍ أو متخصّصةٍ بصفاتٍ أخرى؟ فاخترت الثاني.

فقال: كلّ صورةٍ في النفس هي كليّة، وإن تركّبت أيضًا من كلياتٍ كثيرةٍ فهي لا تمنع الشركة لنفسها، وإن فرض منعها تلك فلمانعٍ آخر، وأنت مدرك ذاتك وهي مانعةٌ للشراكة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة.

فقلت: لعلّي أدرك مفهوم (أنا).

فقال: مفهوم (أنا) من حيث مفهوم (أنا) لا يمنع وقوع الشركة فيه، وقد علمت أنّ الجزئي من حيث إنّه جزئي لا غير كليٌّ، و(هذا)، و(أنا)، و(نحن)، و(هو) لها معانٍ معقولةٌ كليّةٌ من حيث مفهوماتها المجرّدة دون إشارة جزئية ...»[1].

والخلاصة هي أنّ البرهان الذي يُستفاد من هذا الحوار، على شكل القياس

---

١. السهروردي، «التلويحات»، في مقدمة كتاب آگاهي و گواهي، ١: ٧٠ ـ ٧١ وانظر أيضًا: السهروردي، موسوعة مصنّفات السهروردي، ٨٤ ـ ٨٥.

الاستثنائي على النحو الآتي: إذا كان العلم بالنفس حصوليًّا وبوساطة مفهومٍ آخر، فسوف يكون ذلك المفهوم كليًّا حتمًا، بيد أنّ العلم بالنفس ليس كليًّا، والمعلوم أمر شخصي؛ إذًا فالعلم بالنفس ليس حصوليًّا.

إنّ تمامية هذا البرهان تقوم على ألّا يكون لدينا أيّ مفهومٍ جزئيّ أو صورةٍ حسيّةٍ وخياليّةٍ جزئيّة، وبالتالي فإنّ العلم لا يتعلّق بالجزئيّات، وهذا ليس بالشيء الذي يمكن للمستدل أن يلتزم به. وجاء ما يُشبه كلام السهروردي في تعليقات ابن سينا أيضًا، إذ يقول: « فبالضرورة يكون إدراكي لذاتي لا لأثر، بل لوجود صورة ذاتي في الأعيان لي، ولا لوجود صورةٍ أخرى أثر لذاتي ...»[١].

إنّ النفس بسبب بساطتها وتجرّدها هي عين الحضور، ولا تكون مستورةً ومحجوبةً عن ذاتها أبدًا. ومن هنا فإنّ العلم بالنفس هو النفس عينها، وهذا هو معنى العلم الحضوري للذات بنفسها. وعليه فما أشدّ خطأ الذي يتصوّر أنّ العلم بالنفس يحصل من طريق آثار وأفعال النفس. إذ إنّ النفس إنّما تعلم بآثارها وأفعالها حيث تكون عالمةً بنفسها في مرتبةٍ سابقة؛ وإلّا فإنّها لن يكون لها طريقٌ إلى العلم بأصل تلك الأفعال، ولا بانتساب تلك الآثار واستنادها إليها؛ إذ إنّ (ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها). وعليه لو أنّ العلم بالنفس يحصل من طريق الأفعال فإنّ الذي يحدث في البين هو دَورٌ واضحٌ وصريح، وأنّ القبول به ينتهي إلى إنكار أصل امتناع اجتماع النقيضين وانهيار صرح التفكير البشري.

وفيما سيأتي سوف ننقل كلام ابن سينا في هذا الشأن من خلال الاستعانة بشرح نصير الدين الطوسي. إنّ لبّ كلام هذين العمادين في الحكمة هو أنّ معرفة الحقائق المجهولة تارةً يكون من طريق معرفة عللها، وهو ما يتمّ التعبير عنه بـ

١. ابن سينا، التعليقات، ٧٩.

(البرهان اللمّي)، وتارةً أخرى نصل إلى المجهول من طريق المعلول والأثر، ويتمّ التعبير عنه في كتاب البرهان بالدليل أو (البرهان الإنّي). ولا يخطر على وهم أحدٍ أن يكون التعرّف على النفس وإثباتها من طريق عللها؛ إذ إنّ وجود النفس أظهر من وجود عللها. ولكن يمكن لشخص أن يقول ربما يكون إثبات الذات من طريق الأفعال والآثار، لا من طريق الشهود بلا توسّط الذات. بيد أنّ هذا الظن يزول بأدنى تأمّل؛ وذلك أولًا لأنّ الإنسان المعلّق في الفضاء غافلٌ عن آثاره وأفعاله. وثانيًا: لو كان الفعل والأثر منفصلًا عن فاعله، فإنّه لن يدلّ على شيءٍ أكثر من الفاعل غير المعيّن، ولا يمكنه الوصول من هذه الناحية إلى الفاعل المعيّن الذي هو ذات المدرك. وإذا تمّ لحاظه من حيث إنّ فعل الفاعل معيّن، ففي مثل هذه الحالة سوف يكون الفاعل المعيّن معلومًا قبل لحاظ الفعل أو في الحدّ الأدنى مقرونًا بلحاظ الفعل، لا أن يكون الفعل واسطةً لإثبات الفاعل[١]. وعلى هذا الأساس فإنّ العلم بالذات لا يكون من طريق العلة، ولا من طريق المعلول، بل إنّ العلل والمعاليل بأجمعها تكون معلومةً لنا في ضوء هذه الذات المدركة[٢].

إنّ ما ذكرناه آنفًا من كلام لابن سينا، إنّما هو في الواقع إبطال لرؤية رينيه ديكارت في استدلاله على وجود النفس من طريق التفكير الذي هو فعل من أفعال النفس؛ إذ يقول: (أنا أفكر إذن أنا موجود). هذا في حين أنّ التفكير وسائر الظواهر النفسانيّة الأخرى إنّما هي من مراتب وجود النفس ملحقاتها، ومرتبطة بها بشكلٍ وثيق.

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٢. هناك من أرباب العرفان وأصحاب الحكمة المتعالية من يذهب إلى الاعتقاد بأنّ العلم بالنفس لا يمكن الحصول عليه إلّا من طريق العلم الحضوري بالعلة وقيّم النفس الذي تنتهي سلسلته إلى القيّوم المطلق عزّ اسمه. وكما يُقال في العلم الحصولي: (إنّ ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها)، يقال في العلم الحضوري: (إن ذوات الأسباب لا تُشهد إلّا بمشاهدة أسبابها) أيضًا. والكلام في هذا الشأن يطول، وسوف يأتي بيانه في مقامٍ آخر.

إنّ وجود الظواهر النفسانيّة هو عين الإضافة والنسبة إلى النفس، وإنّ للنفس بالنسبة إليها إضافةً إشراقيّة، بحيث إنّ افتراض انقطاع هذه النسبة عبارةٌ أخرى عن زوالها؛ ولذلك لا يمكن إدراك هذه الأمور من دون شهود النفس. إنّ الشخص إذ يشهد تفكيره؛ فإنّه حيث يشهد تفكيره تحديدًا لا مطلق التفكير، إذن يكون شهود التفكير ملازمًا لشهود نفسه أو متأخّرًا عنه[1]؛ ولذلك فإنّ الاستدلال بالتفكير على وجود النفس بوصفه سفرًا من الشاهد إلى الغائب سلوكٌ لمسارٍ معكوس وبحثٌ عن الشمس بضوء الشمعة. وعليه فإنّ كلّ معرفةٍ مكتسبةٍ تحتاج إلى وساطة، سواء أكانت تلك الوساطة حدًّا أو رسمًا- كما هو الحال في التصوّرات - أو كانت تلك الوساطة برهانًا - كما هو الحال في التصديقات - فإنّ النتيجة الحاصلة لا يمكن أن تكون شيئًا آخر غير صورةٍ ومثالٍ عن المعلوم؛ ولذلك فإنّ العلم إذا حصل من طريق وساطة، فسوف يكون علمًا صوريًّا وارتساميًّا. وإنّ ما قيل آنفًا من بطلان صوريّة العلم الأول للنفس، فإنّه ينفي جميع أنواع العلم بالوساطة أيضًا.

خلافًا للعلم الحصولي - الذي تعمل فيه النفس على اصطياد العلم والمعرفة بوساطة مختلف قواها التي هي من قبيل: الحواس والخيال والوهم والحسّ المشترك والعاقلة، وتلقف كلّ صيدٍ يقع في شراك يناسبه-فإن العلم الحضوري للنفس بذاتها لا يكون بوساطة قوّةٍ من قوى النفس، بل إنّ النفس بجميع وجودها تدرك وجودها في نفسها. وهنا يعود شيخ المشّائين ابن سينا ويدعونا مرّةً أخرى لمشاهدة الإنسان المعلّق في الفضاء، منبّهًا إلى عدم وجود حتّى هذا النوع من الوساطة في هذه الحالة بين العالِم والمعلوم أيضًا، وليس هناك قوّةٌ خاصّةٌ

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، شرح المقالة الخامسة.

للنفس تعمل على اقتناص العلم والمعرفة؛ إذ الافتراض هنا يقوم على أنّ النفس في هذه الحالة غافلةٌ عن جميع هذه الأمور، وإن كلّ التفاتها ينصبّ على ذاتها[1].

يمكن لنا أن نبرهن على المطلب أعلاه على الترتيب أدناه، والقول بأنّ توظيف القوى الإدراكيّة للنفس لا يكون ممكنًا إلّا من خلال العلم الحضوري بها، والعلم الحضوري للنفس بالقوى يتفرّع عن العلم الحضوري للنفس بذاتها. فإنْ كان علم النفس بذاتها يحصل من طريق القوى فسوف يلزم منه الدور. يضاف إلى ذلك أنّ العلم الحضوري بالذات هو عين الذات، وليس شيئًا زائدًا على الذات ليحصل من طريق القوى.

إنّ علم النفس بذاتها ليس فعلًا من أفعال النفس، ولا هو انفعالٌ من انفعالاتها، ولا قيامه بالنفس صدوري ولا هو حلولي، بل ليس هناك قيامٌ في البين أصلًا؛ وإنّما الكلام هنا يدور حول العينيّة؛ ومن هنا فإنّ العلم بالنفس ليس من أقسام العلم الفعلي، ولا هو من أقسام العلم الانفعالي، ولا يوجد هنا بحثٌ حول تقسيم العلم إلى الفعلي والانفعالي في علم الذات بنفسها أصلًا. إنّ اختلاف الذات عن علمها إنّما هو مجرّد اختلاف مفهومي وذهني، وأمّا بلحاظ وجودهما فهناك عينيّةٌ واتّحادٌ تامٌّ بينهما، ناهيك عن وجود التغاير والاختلاف بينهما؛ فأنت عقلٌ تامٌ بجميع أنحاء وجودك، وسائر الأمور حُجُبٌ على العقل. ومن هنا يكون افتراض حصول العلم بالنفس من طريق القوى مساويًّا لافتراض حصول ذات النفس من طريق قواها.

وكذلك فإنّ العلم بالنفس ليس من لوازم النفس، وإنّما هو عين النفس: «ليس لك أنْ تقول إنيّتي شيءٌ يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خافيًا في نفسه، بل هي نفس الظهور والنوريّة»[2].

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٢٩٤.

٢. السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤: ٢٤.

إنّ اختلاف النفس والعلم بها اختلافٌ مفهوميّ، وإنّ ما بإزاء هذين المفهومين عبارةٌ عن حقيقةٍ بسيطة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ هذه الكثرة إنّما توجد في عالم الذهن، وأمّا الذي هو موجودٌ في الخارج فهو الوحدة فقط. إنّ وجود النفس ووجود العلم بالنفس وجودٌ واحد. وإذا كان العلم بالذات زائدًا على النفس والذات؛ فإنّ النفس في مرحلة الذات سوف تكون مستورةً عن نفسها وذاتها.

ب. علم الواجب بذاته

إنّ للعلم الحضوري – كما سبق أن ذكرنا – أقسامًا بلحاظ المتعلّق. القسم الأول عبارةٌ عن علم الذات بنفسها، وإنّ لكلّ مدرِكٍ علمًا حضوريًّا بذاته. إنّ هذه القاعدة كليّة؛ بمعنى أنّ كلّ موجودٍ يعلم بنفسه يكون مشمولًا لها. ولكن حيث إنّ علم الإنسان بذاته بديهيٌّ ووجداني؛ فإنّ الذي يحتاج إلى إقامة البرهان إنّما هو حضوريّته.

وأمّا في مورد إدراك سائر الموجودات فليس لدينا مثل هذا العلم البديهيّ والوجداني؛ ولذلك فإنّ سلوكنا الاستدلالي في تلك الموارد يكون على مرحلتين: المرحلة الأولى إثبات أصل العالِم بذاته، والمرحلة الثانية البرهنة على حضوريّة ذلك العلم بمساعدة بعض البراهين السابقة وبعض الأدلّة الأخرى؛ ولهذه الغاية يتم تقسيم الموجودات في حصرٍ منطقيّ ناتجٍ عن منفصلتين حقيقيتين، إلى ثلاثة أقسام، وفيما سيأتي سنبحث في كلّ واحدٍ من هذه الأقسام. وعليه نقول: إنّ الموجودات إمّا واجبة وإمّا ممكنة، والممكنة إمّا مجرّدة وإمّا ماديّة. وعلى هذا الأساس تكون الموجودات على ثلاثة أقسام: ١- واجبة. ٢- ممكنة مجرّدة. ٣- ممكن مادية. وعلى هذه الشاكلة وعلى نحو الاختصار سوف نتحدّث عن كلّ واحدةٍ منها.

إنّ الموضع الرئيس لبيان مسألة علم الواجب وكيفيّته هو قسم الإلهيّات بالمعنى الأخص، وما بعد الطبيعة، ويقوم على سلسلة من التحقيقات بشأن المعرفة الأنطولوجيّة والوجوديّة، والبحث عن بنية حقيقة الوجود وكشف جوهر الوجود، بمعنى العثور على الوجود ضمن الوجوب؛ حيث يكون في عين الوحدة والبساطة مطلقًا ومنزّهًا من جميع أنواع الكثرة والتركّب، ويكون واجدًا لجميع أوصاف وكمالات الممكن، ومن بينها العلم على نحوٍ غير متناهٍ.

إنّ بيان هذه المسائل خارج عن حدود هذه المقالة. وفيما سيأتي سوف نشير – من خلال الاستفادة من الأصول الموضوعة التي تمّ إثباتها في الإلهيات – إلى ثلاثة أدلّةٍ على علم الواجب بذاته، مع شيءٍ من التوضيح. ونترك تفصيل الكلام في البراهين وتحكيم المقدّمات واستخراج النتائج منها إلى الإلهيّات.

إنّ واجب الوجود مجرّد.

إنّ كلّ مجرّدٍ عالمٌ بذاته.

إنّ واجب الوجود عالمٌ بذاته.

توضيح المقدّمة الأولى: إنّ واجب الوجود مجرّد، وهو منزّهٌ من الماديّة والجسميّة، وأيّ نوعٍ من أنواع التركيب؛ وذلك لأنّ الوجود الجسماني وعالم الطبيعة من أخسّ مراتب الوجود، وفي أدنى مراتب الوجود. وإنّ واجب الوجود الذي يفيض الوجود على جميع الموجودات في مرتبةٍ من شدّة الوجود والكمال اللامتناهي بحيث يخرج تصوّره عن قدرة البشر. إنّ واجب الوجود لا يكون غير متناهٍ فحسب، بل هو فوق اللامتناهي بما لا يتناهى. إنّ التجرّد من لوازم شدّة الوجود، كما سنعمل لاحقًا على إلقاء نظرةٍ على هذا الأمر. إنّ شدّة وجود الواجب وضعف الوجود الجسماني، والغنى المطلق للواجب والفقر

المطلق للمادة، والبساطة المطلقة للواجب والتركّب المضاعف والمشدّد للوجود المادي، يضع هذين الأمرين في تقابلٍ تام، بحيث يبلغ هذا التقابل في نظر بعض المفكّرين في حقل الحكمة المتعالية، يظهر حتى إلى حدود السلب والإيجاب أيضًا؛ ناهيك عن توهّم ماديّة واجب الوجود!

وأمّا المقدّمة الثانية فهي مفاد مقدّمةٍ فلسفيّةٍ مشهورةٍ تقول: (كلّ مجرّدٍ عاقل)، وبموجب هذه القاعدة يكفي لإثبات كون الموجود عالمًا أن يتمّ إثبات تجرّده. وبعد ذلك حيث نبحث عن ملاك العلم، سوف نبحث هذه القاعدة.

إنّ العلم بالذات من الكمالات الوجوديّة.

إنّ الواجب واجدٌ لجميع الكمالات الوجوديّة.

إنّ الواجب عالمٌ بذاته.

توضيح ذلك: إنّ العلم وجود ووجدان، وليس عدم وفقدان؛ ولذلك قالوا: إنّ العلم زيادة لا نقصان، وهو كمال وليس نقصًا. وفي المقابل فإنّ الجهل فقدان ونقص، وإنّ النقص ناشئٌ من عدم أو محدوديّة الوجود الذي هو متجانسٌ مع إمكان وفقر الوجود. والواجب ليست فيه أيّ جهةٍ إمكانيّة؛ إذ إنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. وعلى هذا الأساس لا يمكن عدّ واجب الوجود مجردًا من العلم بالذات.

إنّ العلم بالذات من الكمالات، حيث يوجد في معاليل الواجب.

إنّ كلّ كمالٍ وجوديّ يكون في المعلول يوجد في العلّة على نحوٍ أتم.

إنّ العلم بالذات موجودٌ في الواجب.

توضيح ذلك: إنّ الوجود المعلولي تكون جميع حقيقته عبارة عن المعلولية. وليس الأمر كما لو كانت المعلوليّة مجرّد وجهٍ من وجوهها، بل المعلول بأسره

تبعيّةٌ، وتعلّقٌ بالعلّة. فهو شعاعٌ من ذلك الضوء، ومسيلٌ من ذلك النبع، وموجةٌ من ذلك اليم، وإنْ كانت هذه التعبيرات البلاغيّة لا تعكس حقيقة الارتباط بين العلّة والمعلول الحقيقي؛ لأنّ حقيقة العليّة وسائر خصائص عين الوجود لا يتم اكتشافها إلّا بالشهود الحضوري، وذلك على مقدار طاقة الشاهد وسعته.

ومن هذه الناحية فإنّ افتراض وجود كمالٍ في المعلول تفتقر العلة إليه، يكون خلفًا لمعلوليّة المعلول وعليّة العلّة، وليس هذا إلّا تناقض.

ولذلك فإنّ كلّ صفةٍ كماليةٍ توجد في المعلول مأخوذة من العلة، وهي موجودة في العلة على نحوٍ أتمّ وأكمل في العلة. إذ إنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

إنّ المعلول بجميع كمالاته ليس شيئًا سوى فعل العلّة، وفعل كلّ فاعلٍ إنّما هو شأنٌ من شؤونه، وليس له شيءٌ من نفسه. ليس للمعلول هويّةٌ مستقلةٌ ليكون له كمالٌ مستقلّ، بل هو تجسيدٌ لمرتبةٍ نازلةٍ من كمال العلّة، ومرآةٌ تحكي عن طلعته البهيّة؛ إذ العالم مرآةٌ لحسن شاهده، وتجلٍّ لأشعة أنواره، وإنّ هذا التجلّي والظهور يكون بقدر وظرفيّة المُظهر والمرآة، وليس بقدر وعظمة المتجلّي والظاهر الذي لا يتقدّر بمقدارٍ، ولا يحدّه حدّ، قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾(الرعد: ١٧). من الواضح جدًا أنّ ما نقوله إنّما يختصّ بالفاعل الحقيقي والمفيض للوجود، دون سائر العلل والمعدات؛ ولذلك فإنّ رؤية النماذج المبطلة بحسب الظاهر لا تحدث أدنى تزلزلٍ وضعفٍ في ذلك المدّعى الميتافيزيقي العظيم؛ إذ إنّ الذي يحدث في العالم المادي ليس من سنخ العليّة الفاعليّة.

وأما صغرى القياس بمعنى وجود معاليل العالم بالذات فهي بديهيّة. فلا أقلّ من أنّ الإنسان بوصفه مخلوقًا للحقّ تعالى، عالمٌ بذاته، وأنّ علم الإنسان مثل وجود الإنسان ممكنٌ ومأخوذٌ من الغير، وليس شيئًا آخر غير نتاج العطاء الرباني. وعلى هذا الأساس كيف يمكن التشكيك في علم خالق العلم والعلماء، وواهب العقول؟!

وهــو تعالــى عالــمٌ بالــذات إذ

منـه وجـود عالِمـي الـذات أخـذ

إنّ بعض الأدلّة التي سبق أنْ ذكرناها في كون العلم النفس بذاتها حضوريًّا، تجري في باب علم الواجب بذاته أيضًا. ثم إنّنا نقول في خصوص علم الواجب: لو كان علم الواجب حصوليًّا، ومن طريق الصورة، فإنّ تلك الصورة لا يخلو أمرها؛ فإمّا أن تكون داخلةً في ذات الواجب وإمّا خارجة عن ذات الواجب. فإنْ كانت تلك الصورة داخلةً في ذات الواجب، لزم من ذلك أنْ يكون الواجب مركّبًا، في حين أنّ الواجب منزّهٌ عن جميع أنواع التركيب. وإنْ كانت خارجةً عن ذات الواجب فسوف نضطر إلى عدّ المخلوق واجبًا، وإلّا لزم من ذلك تعدّد الواجب، وبناءً على المخلوقيّة سوف تترتب على ذلك عدّة محاذير:

أولًا: إنّ إيجاد كلّ شيءٍ يتوقف على علم الموجِد بذاته وبذلك الفعل، وإلّا فلن يتحقّق الإيجاد، ولازم هذا الأمر هو أنّ العلّة قبل أن تخلق المعلول يكون لها علمٌ بذاتها، وهذا على خلاف الفرض؛ وذلك لأنّ المعلول فُرِضَ أنّه الصورة العلميّة التي هي مناط علم الواجب بذاته.

وثانيًا: لازم ذلك ألّا يكون الواجب في مرتبة ذاته، وبغض النظر عن معلوله عالمًا بذاته.

وثالثًا: يلزم من ذلك الدور؛ لأنّ وجود المعلول متوقّفٌ على علم العلّة بذاتها، في حين لو توقّف علم العلّة بذاتها على وجود المعلول، سوف يكون هذا من الدور.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذا البرهان يسلب عن اللّٰه تعالى جميع أنواع العلم الحصولي الارتسامي، ويبيّن أنّ علم الباري بمخلوقاته حضوريٌّ أيضًا. كما يقول قطب الدين الشيرازي: «وإذا لم يحجبه شيءٌ عن شيءٍ؛ فيدرك جميع الأشياء بالإشراق

الحضوري الذي هو أشرف أنحاء الإدراك، لا بصوَرٍ في ذاته؛ فيكثر ذاته المقدّسة وجهاته ...»[١].

ومن زاويةٍ أخرى، فإنّ علم الواجب بمخلوقاته ليس شيئًا غير علمه بذاته. كما قال الحكماء بأنّ علم الحقّ بذاته علمٌ إجماليّ بما سواه في عين الكشف التفصيلي، والتحقيق في هذا المنهج الرفيع على أساس بسيط الحقيقة يُعدّ من مختصّات الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين.

وعلى الرغم من أنّ بسط الكلام في هذا الشأن خارج عن المقام الراهن، ولكن لا يسعني هنا إلّا أن أذكر الكلام القيّم للحكيم المدرّس [الملّا علي الزنوزي]، إذ يقول: «وحيث ثبت أنّ العالِم بذاته بنفس ذاته، وإن علمه بنفس ذاته صرف العلم، وصرف العلم هو احتواء جميع مراتب العلم، فيكون مشتملًا على العلم بكلّ شيءٍ في مرتبة ذاته. وعليه يكون عالمًا في مرتبة الذات بجملة الوجودات بنهج الوجوب بعد أن تظهر تلك الوجودات بنهج الإمكان، ولكن على نحو الوحدة لا على نحو الكثرة، وعلى وجه الجمع لا على وجه الفرق، وعلى نحو الإجمال لا على نحو التفصيل ... وحيث إنّ الإجمال في حقيقة الوجود، وإنّ نظام الوجود أتمّ من التفصيل، ويكون الجمع أكمل من الفرق؛ فإنّ علم الواجب (جلّ وعلا) بالوجودات الإمكانيّة التي هي عين وجوده، علمٌ إجماليّ بتلك الوجودات.

وحيث يكون العلم التفصيلي في حقيقة العلم وانكشاف المعلوم بحيث يمتاز من سائر المعلومات، أقوى وأتمّ من العلم الإجمالي الذي لا يتميّز به المعلوم من غيره، وأنّ التميّز الذاتي بجميع جهات الذات أعلى من التميّز العرَضي، وأنّ التميّز العرضي والتميّز الذاتي بوجهٍ من وجوه الذات والعلم الصرف واجدٌ

١. السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٨٦.

لجميع مراتب شدّة وقوّة العلم، كما أنّ الوجود الصرف بدوره يجب أن يكون واجدًا لجميع درجات تمامية وكمال الوجود، فإنّ علمه (جلَّ وعلا) بتلك الوجودات يكون من العلم التفصيلي.

وعليه يكون إجمالًا بحكم الوجود، وتفصيلًا بحكم العلم، وهذا من الغرائب التي لا يصدّق بها إلّا الرجل الخاصّ الذي قد صدق بالتشكيك الخاصّ الذي في طول نظام حقيقة الوجود. وعليه فإنّ علمه بتلك الوجودات في مرتبة الذات قبل أن تخرج تلك الوجودات من مكمن الغيب إلى عرصات الظهور علمٌ إجماليّ في عين الكشف التفصيلي؛ فافهم فهم عقل لا وهم جهل»[١].

إنّ مسألة علم الواجب كانت في جميع عصور الفلسفة من المعضلات، حتّى عبّر صدر المتألهين عن الحكماء في هذه المسألة بالمبهوتين[٢]، وقال بأنّ ذروة التفكير البشري تكمن في الوصول إلى هذا المقصد الأسنى، وإنّ تمام الحكمة تكمن في بلوغ هذه الحقيقة الأسمى[٣]. وقال في موضعٍ آخر: « لأنّ المطلب بعيد السمك، عظيم الرفعة، شديد اللطافة، تكلّ الأذهانُ عن فهمه، وتدهش القلوب عن سماعه، وتخفش العيون عن ضوئه»[٤].

وهو يرى أنّ السرّ في عجز الفلاسفة المشائين عن حلّ مسألة علم الحقّ تعالى، يكمن في غفلتهم عن العلم الحضوري[٥]. ومن هنا تتضح أهميّة معرفة العلم الحضوري وجدوائيّته في مختلف الأبواب مرّةً أخرى.

---

١. الزنوزي، بدائع الحكم، ٢٣٦.

٢. الشيرازي، المبدأ والمعاد، المقالة الثانية، الفصل الثالث.

٣. م. ن.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٣٥.

٥. الشيرازي، المبدأ والمعاد، المقالة الثانية، الفصل الثالث.

ج. علم سائر الجواهر المجرّدة بذواتها

إنّ هذا البحث – مثل الموضوع السابق – يقوم على أساس الأصول الموضوعة التي تمّ تحقيقها في عالم ما بعد الطبيعة، من قبيل: أصل العلّية، وقاعدة الواحد، وتقسيم وترتيب العوالم في ضوء قاعدة إمكان الإشراف التي ورثناها من المتقدّمين وشيخ الإشراق، وغير هذه المسائل التي يجب البحث عنها في مواضعها والتماسها من مصادرها الخاصّة.

إنّ أوّل برهانٍ ذكرناه في إثبات علم الواجب بذاته من خلال الاستفادة من قاعدة (كلّ مجرّدٍ عاقل)، يصدق على كلّ مجرّد؛ ولذلك لا حاجة إلى إعادته.

في ضوء الأصول الموضوعة المذكورة، تعدّ المجرّدات واسطةً في الفيض، وعللًا قريبةً ومتوسطةً بالنسبة إلى ما دونها من الموجودات، ومن بينها الإنسان. إنّ العلم مشهودٌ في العالم الإنساني. وبذلك يكون العلم في علل هذا العالم موجودًا بطريقٍ أولى؛ وذلك لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقدًا له، وفاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطيًا له. والشكل المنطقي للبرهان هو ما تقدّم ذكره في علم الواجب.

ومن الجدير ذكره أنّ هذا البرهان إنّما يجري في العقول الطوليّة الموجودة في سلسلة علل الإنسان، وأما إذا كانت هناك في خارج هذه السلسلة مجرّدات من قبيل العقول العَرضيّة – بناءً على رؤية شيخ الإشراق السهروردي – فلا سنخيّة لهذا البرهان في بابها. وأمّا البرهان الأول فله شمولية، كما هو حال البرهان الذي ذكره شيخ الإشراق في هذا الشأن فهو يحتوي على شموليّة أيضًا. فقد ذهب بدوره إلى جعل علم الإنسان بنفسه نقطة البداية في الحركة، بيد أنّ مساره كان على نحوٍ آخر؛ فإنّه في هذا المسار العقلاني يجتاز بأربع مراحل أو مقدّمات.

المقدّمة الأولى: أنّ حقيقة الإنسان نورٌ مجرّد، ويدرك ذاته بالعلم الحضوري.

المقدمة الثانية: أنّ المجرّدات بأجمعها من سنخٍ واحدٍ أو حقيقةٍ واحدة، وإذا كان هناك بينها من تفاوتٍ فإنّما هو في الكمال والنقص والشدّة والضعف والأمور الخارجة عن الذات، وإلّا فليس هناك اختلافٌ في حقيقتها، خلافًا لرأي المشّائين الذين يقولون بأنّ العقول أنواعٌ مختلفة.

المقدّمة الثالثة: أنّ الشيء إذا كان مشمولًا لحكم؛ فإنّ الأمور الأخرى التي تشترك معه في الحقيقة سوف تكون مشمولةً لذلك الحكم أيضًا، وهذا هو المعبّر عنه بقاعدة: (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد).

من مجموع هذه المقدّمات الثلاثة نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ كلّ مجرّدٍ عالِمٌ بذاته[١].

يمكن أن نستفيد البرهان أدناه من كلمات صدر المتألّهين:

إنّ كلّ مجرّدٍ معقولٌ بالفعل.

وكلّ معقولٍ بالفعل عاقلٌ لذاته.

إنّ كلّ مجرّدٍ عاقلٌ لذاته.

بيد أنّ كبرى هذا القياس ممنوعة؛ إذ إنّ الجسم والجسمانيات – على ما سنذكر بعد هذا بالتفصيل – على الرغم من أنّها تكون معلومةً بالفعل بالنسبة إلى مبادئها بالعلم الحضوري، على ما هو عليه مذهب شيخ الإشراق، فإنّها لا تكون عالمةً بذاتها. وإنّ تعلّق علم المبادئ بالصور العلميّة لها أو بمبادئها – كما ذهب إليه بعضهم – على خلاف التحقيق. وكذلك فإنّ الأعراض المجرّدة على الرغم من أنّها معقولة للنفس بالفعل، ولكنّها ليست عاقلةً بذاتها على ما سيأتي بيانه. وأمّا ما يُقال في برهان التضايف من أنّ المعقول بالفعل في حدّ ذاته معقولٌ بالفعل حتى إذا لم يكن هناك غيرٌ في البين؛ إذن يجب أن تكون الصورة المعقولة بدورها عاقلةً

١. السهروردي، حكمة الإشراق في سلسلة مصنّفات السهروردي، ٢: ١٢٠.

لذاتها، غير تام؛ وذلك لأنّه بغض النظر عن الغير، لا تكون الصورة المعقولة موجودة لكي تكون عاقلةً أو معقولة؛ ولذلك لا يلزم انفكاك للمتضايفين[١].

وقد سعى بعض الأعلام إلى تنظيم برهانٍ آخر على المدّعى المذكور أعلاه في ضوء الاستفادة من كلمات صدر المتألّهين، وصورته على النحو الآتي:

إنّ كلّ جسمٍ وجسماني غير مدرِكٍ لذاته.

ولا يكون أيّ مجرّدٍ جسمًا وجسمانيًّا.

النتيجة: إذن لا يكون أيّ مجرّدٍ غير مدرِكٍ لذاته.

عكس النتيجة: إنّ كلّ مجرّدٍ مدرِكٌ لذاته، وهو المطلوب.

ثم يضيفون إلى ذلك قولهم: إنّ صدر المتألّهين لم يبيّن مراده – بطبيعة الحال – على شكل قياسٍ منطقي، وقد عمدنا إلى ترتيب هذا البرهان بأنفسنا لإيضاح مراده[٢].

إنّ هذا الاستدلال غير تام؛ وذلك أولًا: لأنّ هذه صورة قياسٍ من الضرب الرابع من الشكل الرابع. والنتيجة في هذا الضرب على الدوام سالبةٌ جزئيةٌ وليست سالبةً كليّة، إذ من الممكن أن يكون الأصغر جنسًا للأكبر والأوسط، وفي النتيجة فإنّ سلب الأوسط من الأكبر لا ينافي ثبوت الأكبر بالنسبة إلى الأكبر. من قبيل المثال الآتي:

كلّ إنسانٍ حيوان.

ليس كلّ حصانٍ بإنسان.

لا ينتج عنه: ليس كلّ حيوانٍ بحصان.

وإنّما نتيجة هذا القياس: أنّ بعض الحيوان ليس بحصان.

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٣١٤، الحاشية ط.

٢. كشفي، كنكاش عقل نظري، ١٨٧ ـ ١٨٨.

وثانيًا: إنّ ما ذكروه بوصفه عكس النتيجة، لم يُعلم طبيعته ومن أيّ أنواع العكس هو؛ فهو قطعًا ليس من العكس المستوي، ولا هو من عكس النقيض. بل إنّ النتيجة في ذلك القياس هي من قبيل السالبة معدولة المحمول التي هي بقوّة الموجبة المحصّلة، من باب أنّ سلب السلب إثبات.

إنّ إثبات حضوريّة علم المجرّدات بذاتها ليس بتلك الصعوبة، وإنّ ما قيل في باب العلم الحضوري للإنسان والواجب، يصدق بالنسبة إلى سائر المجرّدات أيضًا، وعليه لا حاجة إلى إعادة وتكرار تلك البيانات. ليس علم المجرّد بذاته علمًا حضوريًا فحسب، بل إنّ علم المجرّدات ما فوق الطبيعية - بشكل عام - حضوري، سواء أكان متعلّقه هو الذات أم غيرها، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في العلم الربوبي. إنّ العلم الحصولي إنّما يُتصوّر في النفوس المتعلّقة بالأبدان فقط، حيث حجاب الجسمانيّة يمنع من شهود الحقائق بلا وساطة، ويحول دون مواجهة النفس للخارج بشكلٍ مباشر؛ ولذلك تضطر النفس إلى استخدام الآلات والوسائل ومختلف القوى علّها تظفر في الحدّ الأدنى بصورةٍ جانبيّةٍ عن الأمور.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّه بعد الانقطاع التام للنفس عن البدن وتجرّدها من رداء الماديّة والتحليق نحو العالم العلوي، والسفر من ديار المجاز ودار العبور إلى عالم الحقيقة ودار القرار، سوف تنتهي هذه المفارقات ويتمّ نبذ العلوم الحصوليّة، ورؤية شمس الحقيقة عيانًا، ويتمّ العلم بالعالم بالعلم الحضوري ومن دون وساطة. وقال العلّامة الطباطبائي رحمه الله في هذا الشأن: «فلو تجرّدت تجرّدًا تامًا، ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقلات حصولًا بالفعل بالعقل الإجمالي، وصارت عقلًا مستفادًا»[1].

إنّ الذي ندّعيه هنا - بطبيعة الحال - هو انتفاء العلم الحصولي بسبب ارتفاع

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة: ١١، الفصل: ١٢.

حجاب الماديّة، وليس إثبات العلم المطلق، حيث ينطوي العلم الحضوري بدوره على مراتب. إنّ شدّة العلم وحدّة البصر رهنٌ بشدّة الوجود. وربما كان من بين بطون الكلام القدسي لرسول اللّٰه وخاتم الأنبياء – عليه وعلى آله أفضل التحيات – حيث قال: «الناس نيام، إذا ماتوا انتبهوا»[1]، يُشير إلى هذا المعنى؛ وذلك لأنّ العلم الحصولي في الحقيقة ليس علمًا، وإنّما هو علمٌ قليلٌ ومجتزئ يرمي ببصره من وراء الأستار والحُجُب، وفي ذلك يقول اللّٰه تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾(الإسراء: ٨٥). وهذه هي طبيعة كلّ متاعٍ دنيوي، حيث متاع الدنيا لا يُقاس بما ينتظر الإنسان في الآخرة.

وأما أولياء اللّٰه والسعداء الذين أزاحوا أستار الحُجُب الظلمانيّة والنورانيّة في هذه الدنيا، وكانوا أعلم بطرق السماء منهم بطرق الأرض، حتى يقول سيّدهم: «لَوْ كُشِفَ لِيَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا»[2]، فإنّ قيامتهم الكبرى قد قامت في الحقيقة بموتهم الاختياري قبل موتهم الطبيعي؛ على ما ورد في الأثر: «**مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ**»[3]، بل هم القيامة ذاتها.

لقد وصل هؤلاء إلى مقام التجرّد التام، ولم يقفوا في ذلك عند حدّ، إذ ليس لهم حدٌّ ومقامٌ معلومٌ يقفون عنده.

ومن هنا لم يكن من الشطط والاعتباط أن يذهب ابن عربي إلى عدّ الموت من أفضل الهدايا التي يمكن أن يحصل عليها المؤمن؛ إذ يقول في ذلك: «فهو أسنى تحفةٍ يُتحفها المؤمن»[4].

---

١. المازندراني، شرح الكافي- الأصول و الروضة، ٩: ١٧٠.

٢. ابن شاذان القمي، الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليهما السلام، ٢٣٥.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨: ٧.

٤. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ٣: ١١٥.

ولمّا كان هذا الطريق لا نهاية له، وهو يمثّل حقيقةً لا أمد لها ولا يدرك ساحلها، فلا يعلم بها إلّا الحقّ المطلق سبحانه وتعالى وما سواه لا يمتلك العلم المطلق بها مهما بلغ من مقام الفناء في اللّٰه؛ إذ إنّ هذا ليس فناءً للوجود واستهلاكًا للذات وانعدامًا لها؛ إذ لا كمال للمعدوم سواء في ذلك الكمال المحدود أو غير المحدود. كما أنّ هذا لا يعني نفي التعيّن والاستهلاك في ذات الحق؛ من قبيل استهلاك قطرة الماء في البحر، بل المراد هو الفناء في مقام الشهود، حيث السالك من خلال حصر النظر في الأمر المطلق ودوام الذكر، والتحرّر من جميع القيود الخلقيّة والتوجّه بالكامل نحو القدس، حتى لا يعود يرى غير الحقّ تعالى، بل لا يرى حتى نفسه. وإنّ عدم رؤية الذات لا يعني عدم وجودها، وحيث إنّ السالك وجودٌ محدود، فإنّ شهوده بدوره سوف يكون على قدره؛ إذ إنّ إطلاق وتقييد الشهود رهنٌ بإطلاق وتقييد الشاهد دون المشهود؛ ولذلك فإنّ الشاهد إذا كان محدودًا فالشهود سوف يكون محدودًا أيضًا، وإنْ لم يكن ذات المشهود محدودًا؛ إذ لا يمكن للجزئي أن يحيط بالكُلّي.

د. المادّة والشعور أو العلم الذاتي

لقد كان البحث السابق في الحقيقة توضيحًا لمفاد قاعدة (كلّ مجرّدٍ عاقل). وأمّا البحث الراهن فهو يرتبط بقاعدة (كلّ عاقلٍ مجرّد)، إذ حاصل عكس نقيضها هو أنّ المادة لا يمكن أن تكون عالمة. وفيما سيأتي سوف نعمل على شرح وتنقيح هذه القاعدة، وبيان ملاك العالميّة، ومن خلال شرحها تتضح صحّة كلتا القاعدتين من طريق وحدة الملاك. كما سوف يتضح أنّ التجرّد هو علّة الإدراك، والإدراك علامة التجرّد. وكذلك فإنّ كلّ مجرّدٍ عاقل، وإنّ كلّ إدراكٍ دليلٌ على تجرّد المدرِك؛ وبذلك يثبت تجرّد نفس الإنسان أيضًا.

إنّ العلم حضورٌ والإدراك نيلٌ، والحضور يكون إمّا بالعينيّة وإمّا بالاتّحاد. وعليه إذا كان الشيء مركّبًا من أجزاءٍ خارجيّة، من قبيل الجسم، فلا يمكن أن يكون عالمًا؛ وذلك لأنّ تلك الأجزاء ليست عين بعضها، ولا متّحدةً مع بعضها، ولا كلّ واحدٍ من الأجزاء عين الكلّ، ولا الكلّ عين الأجزاء. وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ جزءٍ حاضرٍ عند جزءٍ آخر وعند الكلّ، كما أنّ الكلّ بدوره غير حاصلٍ لا عند الكلّ، ولا عند أيّ جزءٍ آخر[١].

إنّ الموجود الجسماني ليس له بساطةٌ ووحدةٌ حقيقيّة؛ وذلك لأنّ الوحدة عبارةٌ عن عدم الانقسام، وأمّا إمكانيّة التقسيم فهي عين حقيقة الجسم؛ فإنّ الشيء الذي لا يقبل القسمة ليس جسمًا. إنّ الجسم أجنبيٌّ عن الوحدة الحقيقيّة. وإنّ الجسم وجودٌ ممتزجٌ بأنواع الكثرة، ويمكن العثور فيه على جميع أنواع التركّب (التركّب من الماهيّة والوجود، ومن الجنس والفصل، ومن المادة والصورة، ومن الأجزاء المقداريّة، ومن الجوهر والعرَض). إنّ حقيقة الجسم عبارةٌ عن أبعادٍ وامتداداتٍ أربعةٍ قارّةٍ وغير قارّة. وهوية متفرّقة في ظرف المكان والأبعاد الثلاثة (الطول، والعرض، والعمق) وفي عمود الزمان. بل هو عين التفرّق وليس المتفرّق، وعين الحركة وليس المتحرّك، والتفرّق غيبة، والغيبة نفي الحضور؛ ولذلك فإنّ أجزاء الجسم في أبعادها الأربعة منفصلةٌ وغائبةٌ عن ذاتها وعن بعضها. بل إنّها في الأصل لا تحتوي على (ذاتية)، وهي بأجمعها غيريّة؛ إذ ليس فيه أيّ جزءٍ بسيط؛ وكلّ قسمٍ تنظر إليه سوف تجده مركّبًا قابلًا للتقسيم إلى ما لا نهاية ولو باعتبار العقل.

بمعنى أنّه وإن لم يكن بمقدورنا مواصلة التقسيم في الخارج إلى ما لا نهاية، ويمكن لمقراض الوهم أن يكلّ عن تقطيعه، بيد أنّ العقل لا يتوقف عن مواصلة

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٤٧٧.

التقسيم أبدًا، بل من خلال إصدار حكمٍ كليّ يعلن عن استحالة وجود جزءٍ لا يتجزّأ بالنسبة إلى الجسم؛ وذلك لأنّ الجسم هو الامتداد عينه، والجزء مهما كان صغيرًا، إما أن يكون له بُعدٌ قابلٌ للتقسيم، أو يكون من دون بُعدٍ لا تحصل من اجتماعه حقيقةٌ هي الامتداد عينه، والأمر ذو الأبعاد. وكان هذا في البعد الثابت من الجسم، وفي البُعد غير المستقرّ والسيّال تتكرر الحكاية ذاتها. إنّ الحركة هي الامتداد والسيلان والعبور والخروج، وتقبل التقسيم إلى ما لا نهاية، وليس لها - مثل الجسم - جزءٌ لا يتجزأ. وبعبارةٍ أخرى: لا وجود للذرّات الحركيّة، والحركة لا تتشكّل من سكونات. ولو افترضنا في الحركة جزءًا لا يقبل التقسيم فسوف يكون ذلك الجزء هو السكون، ولا يمكن الحصول على الحركة من توالي السكونات؛ كما لا يتكوّن الزمان من توالي الآنات، ولا نحصل على الخطّ من تقارن النقاط. والسكون في قبال الحركة وليس جزءًا منها، وهو انتهاء الزمان وليس قسمًا منه.

والنقطة هي عدم الامتداد ذاته، وليس هي الخطّ الذي هو الامتداد نفسه. هذه هي طبيعة ومصير المادّة. والاضطراب والتشتّت هويّتها. والشيء الذي ليس فيها عبارةٌ عن الجمع. واجتماعها عين اضطرابها. وهويّتها في انعدام الهويّة، واتّحادها في الكثرة، واجتماعها في تفرّقها. وكما يقول صدر المتألّهين: «والتفرقة ضربٌ من العدم، فكلّ مقدارٍ أو عددٍ أو ذي عددٍ فهو غير عاقلٍ لذاته»[1]. وقال في موضعٍ آخر: «إنّ أضيق الأشياء وجودًا هي الأبعاد والمقادير؛ لقصر رداء وجودها عن الفسحة»[2].

١. الشيرازي، حاشيه بر شرح حكمة الإشراق، ٢٩٠.
٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: ٢٣٦.

إنّ المادّة لا ذاتيّة لها؛ لأنّ الذاتيّة من شؤون المجرّدات الأعم من المجرّدات التامّة والنفوس المجرّدة. وحيث لا تكون لها ذاتيّةٌ فلا حضور لها. ولننظر فيما يلي إلى ما يقوله بابا أفضل الكاشي: «لقد أجرينا لفظ النفس وذاتنا بمعنى واحد، وإنّ كلّ ما لا يُدرك فيها من الموجودات، لا بالقوّة ولا بالفعل، إنّما نذكره حيث لا يكون من جملة ذوات النفس، نريد بذلك ما (لا ذات) له، والذي يُغشى عليه من المرضى ولا يعود فيه خيرًا؛ حيث يقال قد غاب عن الوعي أو انفصل عن ذاته، إنّما يقال عنه ذلك حيث يكون قد توقّف عن الوعي والإدراك»[١].

إنّ الشيء إنّما يكون عالمًا بنفسه فيما إذا كان حاضرًا عند نفسه، وهو الشيء الذي يكون وجوده وجودًا بسيطًا وجمعيًا، حيث يكون هذا الحضور حضورًا عينيًّا. وإذا كان عالمًا بغيره يجب أن يكون ذلك الغير حاضرًا عنده، ومجرّد التقارن والمجاورة المكانية لا يعدّان حضورًا وإدراكًا. إنّ الإدراك لقاء ووصول، واللقاء والوصول الحقيقي هو الاتّحاد. وفي المادّيات لا يكون هذا النوع من النيل والوصول ميسورًا؛ وإنّ ما هو ممكنٌ في الجسمانيّات هو الاتّصال المجازي لأطراف وظواهر الأجسام[٢]؛ ولذلك فإنّ الإدراك لا يكون إلّا بعينيّة العالم والمعلوم أو بالاتّحاد بين العالِم والمعلوم، والمادّة ليس لها أيّ حظٍّ من هذين الأمرين. قال الأستاذ الشهيد المطهري في هذا الشأن: «إنّ ملاك العلم الحضوري هو الارتباط والاتصال الوجودي بين واقع الشيء المدرَك وواقع الشيء المدرِك. وإنّ هذا الاتّصال والحضور إنّما حيث يكون هناك وجودٌ جمعيٌّ في البين، ولا يكون هناك وجودٌ للأبعاد والفواصل الزمانيّة والمكانيّة التي هي من خصائص المادة»[٣].

---

١. المرقي الكاشاني، مصنّفات (رساله ره انجام نامه)، ٦٥.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٥٠٧.

٣. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢: ٣٥، المقالة الخامسة.

والنتيجة هي أنّ العلم يكون إمّا بوساطة الاتّحاد بين العالِم والمعلوم، وذلك حيث تكون الذات عالمة بنفسها، وإمّا باتّحاد العالم مع المعلوم وذلك حيث تكون الذات عالمة بغيرها. فإنْ كان علمها بالغير حضوريًّا، فإنّ العالم سوف يكون متّحدًا مع حقيقة المعلوم. وإنْ كان علمها بالغير حصوليًّا فإنّ العالم سوف يكون متّحدًا مع صورة أو مفهوم المعلوم.

إنّ الوحدة والاتّحاد الحقيقي إنّما يكون ممكنًا في البسائط فقط؛ ولذلك فإنّ ملاك العالميّة هو البساطة وعدم التركّب الخارجي، وإنّ بساطة الوجود هي عين الوجود، وليس شيئًا زائدًا على الوجود؛ وذلك لأنّ البساطة عبارةٌ عن الاجتماع وعدم انتشار وافتراق الوجود، وإنّ الذي يحول دون العلم هو الانتشار والتفرّق الناشئ عن ضعف الوجود والوجود الضعيف. وإنّ ضعف الوجود ليس من سنخ الوجود؛ ولذلك فإنّه ليس عين الوجود ولا هو ناشئ عنه، بل إنّ الضعف والنقص يعود إلى العدم، بخلاف شدّة الوجود الذي هو عين الوجود: (شدّة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه). بمعنى أن شدّة الوجود إنّما هو تأكّد للوجود، وليس امتزاج الوجود واختلاطه بغير الوجود. ولذلك فإنّ لبساطة وتركّب الوجود نسبةً وصلةً مباشرةً مع شدّته وضعفه، وتكون عينه من الناحية المصداقيّة. ومن هنا فإنّه في هرم الوجود كلّما تمّ الابتعاد عن الكثرة سوف نقترب من الوحدة، ونسافر من الخلق إلى الحقّ، وفي الواقع ننتقل من التركّب إلى البساطة، ومن الضعف إلى الشدّة، ومن الشرّ إلى الخير، ومن الجهل إلى العلم، وبالتالي من النقص إلى الكمال: (وكلّ ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل). وذلك لأنّ حقيقة الوجود مركز الكمال، وعين الخير، ومحض العلم، وصرف القدرة، وينبوع الحياة المتفجّر. وإذ شوهد نقص وضباب في موضع فإنّما هو غبارٌ يثار

من الأغيار؛ وذلك لأنّ حقيقة الوجود والوجود الحقيقي الذي هو واجب، هو عين الكمال والجمال والخير اللامتناهي، ولا يوجد فيه أيّ نوعٍ من التركّب، وأنّ بساطته بساطة مطلقة؛ ولذلك تكون كمالاته مطلقةً أيضًا، ولا تكون فاقدةً لأيّ نوعٍ من أنواع الكمال أبدًا، قال اللّه تعالى: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(يس: ٨٣). وحيث يكون بسيط الحقيقة لذلك فهو كلّ الأشياء، و«له ذات كل شيء»[١]. وحيث لا يعتريه شيءٌ من النقص؛ لذلك فهو (ليس بشيءٍ منها). وهذا جزءٌ من الوجود الذي هو ممكن، معلولٌ ومخلوقٌ وتجلٍّ عن الواجب، وطبقًا لأصل السنخيّة لا يتجلّى عن الواجب سوى الكمال والجمال والخير. إذ ليس هناك نسبةٌ للنقص والقبح والشرّ إلى الكمال والجمال والخير المطلق؟ وهل يمكن أن نتوقع من الشمس غير إشاعة الأنوار ونشر الضياء؟

إنّ ذات الموجود الجسماني تكون محجوبةً عنه؛ وذلك لأنّ عدم البساطة والانتشار في الأبعاد الأربعة يحول دون حضورها عنده؛ ولذلك لا يكون الموجود الجسماني عالمًا بذاته.

وقد سبق أن أشرنا قبل ذلك إلى أنّ كلّ نوعٍ من أنواع العلم بالغير – سواء أكان من قبيل العلم الحصولي أم العلم الحضوري – يكون مسبوقًا بالعلم الحضوري بذاته، وإن الشيء الذي يكون محرومًا من العلم الحضوري بذاته سوف يكون محرومًا بشكلٍ مطلقٍ من جميع أنواع العلم.

وبهذا البيان يتّضح عيانًا أنّه لا يمكن للعلم والشعور أن يتحقّق بالنسبة إلى الموجود الجسماني المحض، ولا يكون هناك أملٌ بأن تنبت شجرة الوعي والإدراك

١. الشيرازي، حاشيه بر شرح حكمة الإشراق، ٣٣٦. إنّ هذا التعبير من شيخ الإشراق يثبت أنّ هذا العظيم كان على حظٍّ وافرٍ من قاعدة بسيط الحقيقة.

في أرض المادّة السبخة؛ لعدم وجود تناسبٍ بين الثرى والثريا؛ ولذلك لا يتمّ إيقاد جذوة العلم إلّا في أروقة الملكوت. وعلى حدّ تعبير شيخ الإشراق: «كلّ من له ذاتٌ لا يغفل عنها، فهو غير غاسقٍ لظهور ذاته عنده»[١].

وإذا كان صدر المتألّهين يرى أنّ النفس على الرغم من كونها جسمانيّة الحدوث تحظى بموهبة العلم، لا من جهة أنّها ناشئةٌ عن المادّة أو متصلةٌ بالمادّة، بل من جهة أنّها منزّهةٌ عن المادّة، وبمقدار هذا التجرّد والتنزّه تكون عالمة؛ حيث يكون بين الاتّصال بالمادّة والعلم نسبة معكوسة. فكلما تجرّد الموجود من رداء الماديّة سوف يكون إدراكه وشهوده أكثر. وإليك بيان صدر الحكماء في هذا الشأن، إذ يقول: «فكلّ طبقةٍ هي أشدّ براءةً عن هذا العالم وأكثر تجرّدًا وارتفاعًا عن المادّة، فهي أشدّ ظهورًا وأكثر حضورًا وجمعيّة»[٢].

وكلّما أزحت مقدارًا أكبر من أستار الحُجُب المادّية، سوف تحصل على المزيد من أشعّة شمس الحقيقة التي تسطع على روحك؛ وذلك لأنّ الذي يحول دون العلم إنّما هو المادية، وحيث لا يلقي ظلام الجسمانيّة بظلاله سوف يكون مجال للإشراق والشهود. وفي ذلك يقول قطب الدين الشيرازي: «ليس بين الأنوار المجرّدة عن المواد حجابٌ؛ لأنّه من خاصيّة الأبعاد الجرميّة وهي مجرّدةٌ عنها؛ ولهذا لا يحجب بعضها بعضًا»[٣].

بهذا البيان يتمّ بوضوح سلب كلّ نوعٍ من أنواع الشعور والشهود عن المادّة. ومن هنا نجد الماديين – بسبب إنكارهم لتجرّد الروح – يعجزون عن تقديم أيّ تفسيرٍ معقولٍ ومقبولٍ لظاهرة الإدراك. وإنّ الآثار التي كتبوها في هذا الشأن مشحونةٌ

١. السهروردي، حكمة الإشراق في سلسلة مصنفات السهروردي، ٢: ١١٠.
٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ١٥٢.
٣. السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤: ٦٣.

بالكلمات المتهافتة والمضطربة وتحكي عن تخبّطهم في أنواع المغالطات والمواجهات الساذجة والمتسرّعة مع النظريّات العلميّة، وخلطها بالمسائل الفلسفيّة[١].

هناك براهين أخرى أقامها الفلاسفة في سلب إمكان العلم عن المادّة، وبعضها لا يحظى بتلك الشموليّة التي كان عليها البيان السابق. وسوف نكتفي هنا بذكر واحدٍ من تلك البراهين فقط، وذلك على نحو الاختصار. لو جعلنا التعقّل عبارةً عن حصول صورة المعقول لدى العاقل، فسوف نقوم بتشكيل قياسٍ على النحو الآتي:

إنّ الصورة المعقولة لا تقبل القسمة ومن دون وضع (غير قابلٍ للإشارة).

إنّ الشيء الذي لا يقبل القسمة ومن دون وضع، لا يمكن حصوله بالنسبة إلى المادّة.

إنّ حصول الصورة المعقولة غير ممكنٍ بالنسبة إلى المادّة.

لو فسّرنا التعقّل باتّحاد العاقل مع الصورة المعقولة، فمن خلال تحويل (حصول صورة المعقول للعاقل)، إلى (اتّحاد العاقل مع الصورة المعقولة) سوف يكون البرهان المذكور جاريًا بعينه[٢]. إنّ نتيجة هذا الاستدلال - كما هو واضح - أخصّ من الشيء الذي ندّعيه؛ وذلك **أولًا**: لأنّه إنّما ينفي العلم الحصولي عن المادّة فقط. وذلك لأنّ العلم الحضوري لا يكون من طريق حصول الصورة المعقولة غير القابلة للقسمة غير ذي الوضع أو من طريق الاتّحاد بها. وفي الأساس لا يكون هناك وجودٌ للصورة في العلم الحضوري. **وثانيًا**: لا ينفي مطلق العلم الحصولي عن المادة، بل إنما يرى مجرّد استحالة العلم الحصولي العقلي بالنسبة إلى المادّة، ولذلك فقد تم التمسّك في هذا الاستدلال - لإثبات تجرّد مدرك الصوَر الجزئيّة - بأمورٍ أخرى، فتأمّل[٣].

---

١. مصباح يزدي، پاسداري از سنگرهاي ايدئولوژيك، مقالة شناخت.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٤٧٠.

٣. م. ن، ٣: ٤٧٥.

هـ. الأعراض والعلم

إنّ الموجود الممكن ينقسم إلى قسمين، وهما: الجوهر والعرَض. إنّ الجوهر لا يحتاج في موجوديّته إلى موضوع، إلّا أنّ العرَض يحتاج في موجوديّته إلى موضوع. وإنّ الجواهر والأعراض بدورها تنقسم إلى المجرّد والمادي. وقد كان الحديث حتى الآن يدور حول الجواهر، وقد توصّلنا في ذلك إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الجوهر المجرّد عالم بالذات، وأمّا الجوهر الجسماني فلا يمتلك علمًا بذاته. والآن في البحث عن العلم نتوجّه إلى الأعراض، حيث نبحث في قسمين، البحث الأول: في الأعراض الماديّة، والبحث الثاني: في الأعراض المجرّدة.

بعد إثبات امتناع علميّة الجوهر المادّي في أيّ شكلٍ من أشكاله، مهما شهد من التحوّل (ما دام باقيًا على مادّيّته)، فإنّ امتناع علم الأعراض المادّيّة لن يكون بحاجةٍ إلى بحثٍ وحديث؛ وذلك لأنّ الذي كان في الجواهر المادّيّة يحول دون العلم والمعرفة قد جنح في نهاية المطاف إلى ضعف وضمور الوجود المادي، وأنّ الضعف الوجودي في الأعراض المادّيّة يكون مضاعفًا؛ وذلك لأنّ العرَض المادي من الضعف والضمور بحيث لا طاقة له على الوقوف على قدميه لحظةً واحدة، فهو على الدوام يحتاج إلى موضوعٍ يتعكّز عليه، بحيث لو سُلبت منه هذه المنسأة فسوف يُسلب عنه وجوده أيضًا.

وأما الأعراض المجرّدة المعروفة فهي ذات الكيفيّات النفسانيّة؛ وذلك لأنّ المجرّدات ما فوق النفس تكون بسيطةً من هذه الناحية، ولا تقع معروضةً للعرَض. إنّ النفس هي التي تتقبل تقلّب الأحوال بسبب مواكبتها ومرافقتها لأبناء الأرض في سفرهم الطويل حول منعرجات الطبيعة. وأمّا الفعل والانفعال والإضافة فإنّها وإنْ كان يتمّ نسبتها إلى النفس، ولكن لو أمعنت النظر فإنّك

سوف لا تجدها عرَضًا، وإنّما هي مفاهيم انتزاعيّة. كما أنّ الكيفيّات النفسانيّة بدورها لا يمكن أن تكون عالمة. إنّها وإنْ كانت مجرّدةً، ولكن حيث لا يكون لها وجودٌ في نفسها، وإنّما تكون قائمةً بالغير، لا يمكن أن تكون مدركة. إنّ الضعف الوجودي الموجود في المادّيّات، موجودٌ في الأعراض المجرّدة أيضًا.

وعلى هذا الأساس فإنّ العلم مشروط بشرطين، وهما:

١. التجرّد.

٢. الموجوديّة لذاتها[١].

إنّ الشيء الذي يفتقر إلى أحد هذين الشرطين يكون فاقدًا للعلم. كما أنّ الصوَر الذهنيّة بسبب عدم الاستقلال لا تكون عالمةً بذاتها. وفي ذلك قال الشيخ في التعليقات: «إذا كان الشيء موجودًا في الذهن، ولم يكن في الأعيان مجرّدًا، كان معقولًا لا لذاته»[٢].

وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى القوى والآلات الحسّيّة، من قبيل: السمع والبصر وسائر الحواس الأخرى التي لا تحسّ بذاتها، وإنْ كانت النفس أن تدرك الأشياء بواسطتها. لا البصر يُدرك البصر، ولا السمع يُدرك السمع؛ فإنّ هذه النفس هي التي تُدرك البصر والمبصر والإبصار، والسمع والمسموع والسماع[٣].

ورد في مفاتيح الغيب: «أما كون القائم بالغير غير معلوم لذاته؛ فذلك لأنّ وجود ذاته ليس له، بل لموضوعه»[٤]. يذهب العلّامة الطباطبائي إلى عدم جريان قاعدة (كلّ مجرّدٍ عاقل) في باب الأعراض والنسب والروابط[٥].

---

١. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة ، رقم: ٣٥٣.

٢. ابن سينا، التعليقات، ٦٠.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ١٦٦؛ ابن سينا، التعليقات، ٧٨.

٤. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٩.

٥. الطباطبائي، نهاية الحكمة، الفصل: ١٢، المرحلة: ١١.

الفصل الثالث:
أقسام العلم الحضوري، العلم بالغير

٢. علم النفس بشؤونها

أ. العلم بالصوَر الذهنيّة

إنّ علمنا بالأشياء الواقعة خارج وجودنا يعدّ من قسم العلم الحصولي الذي يتحقّق بوساطة الصوَر التي يلتقطها ذهننا المصوّر أو الرسام المبدع والواهب للصوَر في سجل وإرشيف وجودنا. إنّ هذه الصوَر رابطةٌ بيننا وبين العالم الخارجي، ومن دون هذه الوسائط لن يكون هناك طريقٌ يوصلنا إلى ذوات الصوَر. بيد أنّ ذات هذه الصوَر ليست خارجةً عن دائرة وجودنا، بل هي من شؤون النفس ومتّحدة مع النفس وقائمة بها، وليس هناك وساطةٌ وفاصلةٌ بين النفس وبينها. إذ لو كانت معلومةً للنفس بوساطة صوَرٍ أخرى، فإنّ الكلام ذاته سوف يتكرّر في تلك الصوَر أيضًا، وهلّم جرًّا. ولا يمكن لأقدام العقل أن تتحمّل ثقل قيود التسلسل، ومن هنا يكون العلم بتلك الصوَر حضوريًّا ومن دون وساطة.

وأمّا بشأن السؤال القائل: ما هي النسبة بين هذه الصوَر وبين النفس؟ فلا يوجد هناك اتفاقٌ بين الفلاسفة في هذا الشأن. فهناك منهم من قال بأنّ هذه النسبة هي

نسبة المصدريّة والمنشئيّة. وهناك من قال بالمظهريّة والمحليّة. وهناك قومٌ يفصّلون بينهما على هذه الشاكلة، وهي أنّ النفس بالنسبة إلى الصوَر الحسّيّة والخياليّة مصدر، وأنّ قيام الصوَر الجزئيّة بالنفس قيامٌ صدوري، وأمّا بالنسبة إلى الصوَر العقليّة للنفس فهي من قبيل القابل والمحل، ويكون قيامها بالنفس حلوليًّا. وهناك من ذهب إلى تفصيلٍ من نوعٍ آخر، وقال بأنّ النفس في البداية تكون مجرّد مظهرٍ ومحلّ ومنفعل، وأمّا في المنتهى فإنّها تصل إلى مقام المصدريّة والفاعليّة.

وبطبيعة الحال فإنّ القولين الأخيرين على تفسيرٍ يمكن حملهما على بعضهما، ونتيجةً لذلك يكونان قولًا واحدًا. وفي الواقع فإنّ النزاع يقع في أنّ النفس هل هي مرآةٌ تنعكس فيها الأشياء كما ذهب إلى ذلك المير سيد شريف الجرجاني في بداية كتابه (الرسالة الكبرى في المنطق)، أو هو رسّام فنّان قد اختار لنفسه مهنة الرسم والتصوير. أو هو صفحة بيضاء يكتب فيها رسّامٌ آخر غير الإنسان وفوق الأشياء في الخارج يرسم فيه ما يشاء، وهذا في الحقيقة هو النزاع المحتدم بين أصحاب المذهب الواقعي[1] وأصحاب المذهب المثالي[2]. ومن هنا حاول بعضهم حسم النزاع بهذه الطريقة وقال: أيّها الغافلون إنّ الطريق لا هذا ولا ذاك، وإنّ النفس قابلةٌ وفاعلةٌ، فلا هي مرآة محضة، ولا هي رسّام صرف، بل هي ذات جهتين.

إنّ كلّ معرفةٍ تصوّريّةٍ أو تصديقيّةٍ تتقوّم بركنين خارجي وداخلي؛ هناك شيءٌ يأتي من الخارج ويحصل فعلٌ في الداخل، هناك مادّةٌ تدخل إلى الذهن من الخارج، ويقوم الذهن بإضفاء صورةٍ عليها، وإنّ نتيجة هذا التفاعل عبارةٌ عن المعرفة. ويعدّ إيمانوئيل كانط[3] من المؤسّسين والمؤيّدين لهذه النظريّة. يمكن للدخول في

1. realism
2. idealism
3. Immanuel Kant

هذا النزاع ومناقشة مختلف الأقوال أن يشكّل نشاطًا فكريًّا مستقلًا. إنّ الذي أدّى بنا إلى الإشارة إلى هذا المطلب هو التذكير بأنّ أيّ رأي يتمّ اتّخاذه في هذا البحث لن يكون له تأثيرٌ في مسألتنا، وإنّ حضوريّة علمنا بالصوَر الذهنيّة ليس رهنًا برؤيةٍ خاصّة[١].

ب. علم النفس بأفعالها

إنّ لكلّ علّةٍ علمًا حضوريًّا بمعلولها. وإنّ النفس من حيث إنّها موجودٌ مجرّدٌ يكون لها حظٌّ من الفاعليّة والإيجاد. قال صدر المتألّهين: «إنّ اللّٰه تعالى قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدارٌ على إيجاد صوَر الأشياء المجرّدة والمادّيّة؛ لأنّها من سنخ الملكوت»[٢].

إنّ هذه الفاعليّة والإيجاديّة المتناسبة مع الشدّة والضعف الوجودي للنفس ذات مراتب، ويكون في مختلف الأفراد متفاوتًا. يقول ابن عربي في هذا الشأن: «بالوهم يخلق كلّ إنسانٍ في قوّة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العام لكلّ إنسان، والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجودٌ من خارج محلّ الهمّة»[٣].

إنّ بعض صوَرنا الإدراكيّة تعدّ من وجهة نظر بعض الفلاسفة معلولةً للنفس وصادرةً عنها. وهكذا الأمور التي هي من قبيل التعقّل والتخيّل والإحساس والإرادة والحكم والمقارنة وما إلى ذلك، هي من منشآت النفس ولها قيامٌ صدوري بها، وإنّ وجودها هو عين علم النفس بها.

إنّ بين النفس وبين تلك الأمور أشدّ أنحاء الاتّصال والارتباط، بحيث

---

١. ومن هنا كان أن ذكرنا هذا القسم بشكلٍ مستقلّ، وإلّا فإنّه ليس قسمًا في عرض سائر الأقسام الآتية.
٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ١: المنهج الثالث، الفصل الأول.
٣. ابن عربي، فصوص الحكم، ٨٨.

إنّ النفس ومنشآتها تتحد في مرحلة الفعل، وهذا من أقوى مراتب الحضور والشهود.

إنّ سلطة النفس على أفعالها والإضافة الإشراقيّة والمعيّة القيوميّة للنفس بالنسبة لها وعين ربطها بالنفس أمرٌ يمكن لكلّ شخصٍ أن يدركه بالعلم الحضوري. بمعنى أنّ بمقدورنا معرفة حضوريّة علم النفس بأفعالها من دون حاجةٍ إلى براهين إثبات حضوريّة علم العلّة بالمعلول. وإنّ المراد بطبيعة الحال هي الأفعال التي تقع في متناول النفس، وأمّا ما هو مرتبطٌ بالجسد فله حكايةٌ أخرى. ولو كان الشخص غافلًا عن هذا الأمر أمكنه التنبّه إليه بأدنى التفاتة. وعلى هذا الأساس فإنّ الغرض من ذكر هذه المقدمات إنّما هو بيان وتفسير العلم الحضوري للنفس بأفعالها، وليس إثبات ذلك، على الرغم من أنّه لو أنكر شخصٌ ذلك أمكن بيان الدليل له عليه بهذه الطريقة أيضًا.

إنّ العلم الحصولي الذي لدينا بالنسبة إلى منشآت النفس متأخّرٌ عن العلم الحضوري بها وهو مسبوقٌ بها. إنّ الذي يحصل للنفس أولًا هو العلم الحضوري والمباشر بالنسبة إلى أفعالها. وذلك لأنّ ارتباط النفس بالإرادة – على سبيل المثال– أقوى من ارتباط النفس بمفهوم الإرادة، وأنّ الإرادة بالنسبة إلى النفس أقرب من صورة ومفهوم الإرادة. والسرّ في أنّ الصورة العلميّة هي العلم والمعلوم هو أنّها مجرّدةٌ وحاضرةٌ بالنسبة إلى النفس. غاية ما هنالك أنّ هذه الصورة بشكلٍ عامٍّ أو أجزاءها التي تتكون منها – حيث تكون مخترعةً وانتزاعيّةً – إمّا أن تكون مسبوقةً بالإحساس الخارجي وإمّا مسبوقة بالشهود الداخلي، وهي على كلّ حالٍ من نتائج نشاط النفس. وأمّا الحقائق الموجودة في النفس، فإنّها توجد بالنسبة إلى النفس من دون وساطة، ومن دون أيّ نشاطٍ من قبل النفس – سوى إيجادها – وتكون

حاضرةً عندها. ومن هنا نقول بأنّ حضور منشآت النفس عند النفس أقوى وأيسر من حضور صوَرها العلميّة، وكذلك أقربها إلى النفس وإحاطة النفس بها.

قال العلّامة الطباطبائي في هذا الشأن: «حينما نلاحظ الأعمال التي تقع في دائرة وجودنا، وتحصل بوعي وإرادة، نظير (رؤيتي)، و(سماعي)، و(فهمي)، وجميع الأعمال التي تتمّ بوساطة قوى الإدراك وأدوات الفهم، سوف نجد أنّها صنفٌ من الظواهر ترتبط من حيث الواقع والوجود بواقعنا ووجودنا، وتنتسب إليه بالشكل الذي يكون فيه فرض انفراط النسبة معادلًا لفرض عدم هذه الظواهر؛ فمثلًا لو حذفنا المطابق الخارجي لكلمة (سماعي) الجزء الخارجي (ي)، أو فصلناه عن الكلمة، فسوف لا يبقى مطابقٌ خارجيٌّ لما تبقّى من الكلمة، وهذا اللون من الأفعال نشخّصها بذاتها لا بشيءٍ آخر، أي إنّنا نفهمها بذاتها مباشرة ... إذن فالواقع الخارجي لهذا اللون من الأفعال متّحدٌ مع إدراكها، أي إنّها تُعلم بالعلم الحضوري»[1].

ج. علم النفس بانفعالاتها

إنّ النفس تتأثر ببعض الأحداث والوقائع الخارجيّة والداخليّة والجسمانيّة والروحانيّة، وإنّ هذا التأثّر يكون مقرونًا بالعلم والمعرفة. إنّ وجود هذه التأثيرات وجودٌ علميٌّ حيث يتمّ التعبير عنها بالانفعالات. إنّ بعض هذه الانفعالات يرتبط بالبدن، وبعضها الآخر نفسانيٌّ صرف، من قبيل: الشعور باللذة والألم، والحزن والفرح، والشبع والجوع، والودّ والحقد وما إلى ذلك.

إنّ وجود هذه الأمور هو عين علم النفس بها، ولا يمكن أن يكتب لها الوجود

---

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢: ٣٣ـ٣٦، وانظر أيضًا: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ١: ٣٥١ـ٣٥٢.

من دون العلم بها. لا يمكن لشخص أن يشعر باللذة دون أن يعلم بأنّه يشعر باللذة، ولا يمكن له أن يحزن من دون أن يعلم بأنّه حزين. وبطبيعة الحال قد لا يمتلك هذا الشخص علمًا حصوليًّا واعيًا بحالته النفسية، أو أن يغفل عن علمه الحضوري باللذة الذي هو عين اللذة، ولكن لا يمكن لهذه الانفعالات أن تتحقّق من دون العلم الحضوري وإن لم بنحوٍ واعٍ. إنّ هذه الأمور كيفيّات نفسانيّة، بمعنى أنّ النفس هي الظرف الوجودي لها، وأنّ وجودها من شؤون وجود النفس. لا توجد بين النفس وهذه الأمور وساطةٌ وحاجب، وحيث تكون هذه الأمور من توابع ولواحق وجود النفس، بل هي من مراتب وجود النفس، فإنّ علم النفس بذاتها يستلزم ويتضمّن العلم بهذه الأمور أيضًا.

د. علم النفس بقواها

إنّ بعض أفعال النفس ترتبط بالتصرّفات التي تقوم بها بالنسبة إلى البدن، وبعضها الآخر من الأفعال التي يتمّ القيام بها في حدود النفس، وقد لا يكون لها ظهورٌ فسيولوجي. إنّ كلّ فعلٍ من الأفعال الإدراكيّة والتحريكيّة للنفس يتمّ من قبل قوّة من القوى العلّامة والعمّالة للنفس. إنّ النفس تعلم بالقوى التي تستخدمها في أفعالها بالعلم الحضوري، وإنْ كان هذا العلم قد يكون خافتًا جدًا وشبه مدرَك. «إنّ علم النفس بقوة التفكير أو التخيّل، أو القوة التي تعمل على توظيف الأعضاء وجوارح البدن علمٌ حضوريٌّ ومباشر، لا أنّها تتعرّف عليها من طريق الصورة أو المفهوم الذهني؛ ولهذا السبب فإنّها لا تخطئ في استعمالها وتوظيفها أبدًا، فهي – على سبيل المثال – لا تستعمل القوّة الإدراكية بدلًا من القوّة التحريكيّة، ولا تقوم ببعض الحركات الجسديّة بدلًا من التفكير في شيء»[1].

١. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ١: الدرس الثالث عشر.

إنّ هذا الأمر واضحٌ في مورد القوى النفسانيّة البحتة إلى حدٍّ ما، وأمّا بالنسبة إلى جميع قوى النفس بما في ذلك منها التي تقوم بالأعمال البدنيّة الصرفة، فإنّها تنطوي على شيءٍ من الإبهام والغموض.

يذهب شيخ الإشراق إلى الاعتقاد بأنّ النور المجرّد عندما يُشرق ويسطع على شيءٍ فإنّه سوف يعلم به بالعلم الحضوري، وأنّ للنفس سلطةً إشراقيّةً بالنسبة إلى قواها، وأنّ هذه الإضافة الإشراقيّة هي التي تكون مناطًا لعلم النفس الحضوري بقواها[١]. أمّا بيان وبرهان صدر المتألّهين في هذا الشأن فهو أنّ النفس في بداية ظهورها تكون خاليةً من أيّ تصوّرٍ وتصديق، ثم تقوم باستخدام القوى والأدوات الإدراكيّة من أجل الحصول على المعرفة. وحيث يكون هذا الفعل اختياريًّا للنفس، فإنّه يتوقّف لا محالة على علم النفس بتلك القوى. إنّ هذا العلم بالقوى قبل استخدامها لا يمكن أن يكون علمًا حصوليًّا وصوريًّا؛ وذلك لأنّ الكلام سوف ينتقل إلى تصوّر تلك القوّة، وهي بدورها سوف تكون بحاجةٍ إلى توظيف واستخدام قوّةٍ أخرى يكون العلم بها قبل استخدامها لازمًا، وهكذا إلى ما لا نهاية، ويكون هذا الكلام قابلًا للتكرار، فيلزم من ذلك محذور الدور أو التسلسل.

ولذلك يكون علم النفس بقواها وأدواتها حضوريًّا. وإنّ هذا العلم بلحاظ الرتبة يكون بعد علم النفس بذاتها، ولكنّه يكون متقدّمًا على سائر العلوم الحضوريّة والحصوليّة[٢].

وقد ذهب الحكيم السبزواري إلى الاعتقاد بأنّ علم النفس بالقوى ينطوي في

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٥١.
٢. م. ن، ٢: ١٦١.

علم النفس بالذات؛ وذلك لأنّ النفس تحتوي على بعض القوى، وتكون بالنسبة إلى القوى فاعلةً بالتجلّي، وأنّ الفعل يكون متّحدًا مع الفاعل بلحاظٍ ما؛ ولذلك فإنّ النفس بسبب علمها الحضوري بذاتها تكون عالمةً بقواها أيضًا[١].

ومن ثَمَّ فإنّ كلام العلّامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَيْهِ في هذا الشأن جاء على النحو الآتي: «كما أنّ القوى والأدوات التي بواسطتها نمارس هذه النشاطات المعلومة بالذات معلومةٌ لدينا حين الاستخدام، لا أننا قد اكتشفناها بوسائل أخرى، ثم استخدمناها. إنّنا نمارس نشاطاتٍ مدهشةً ولطيفةً حال الإدراكات المختلفة في أعضاء الإدراك، دون أن يكون لدينا علمٌ بهذه النشاطات وبسماتها وآثارها وبالأعضاء التي نمارس بواسطتها هذه النشاطات نظير تحريك وقبض وبسط العضلات المختلفة بغية تحصيل الرؤية والسماع والشم وغيرها ... ومن هنا نحتمل أنّ جميع الفعاليات البدنيّة التي يمارسها الكائن الحي، فعاليّاتٌ إراديّةٌ وعلميّةٌ، حتّى الفعاليّات الحيويّة والغريزيّة»[٢].

إنّ النقطة التي يجب الالتفات إليها هي أنّ العلم يقع في قبال الجهل، وأنّ وجوده وعدمه بالنسبة إلى العالم ليس واحدًا، وأنّ العلم الحضوري لا يُستثنى من هذه القاعدة، وعلى هذا الأساس يجب أن لا يخفى على العالِم بحيث لا يكون بيده طريقٌ إلى اكتشافه، وإلّا فسوف يكون العلم والجهل سيّان. وبطبيعة الحال ليس هناك من شكٍّ في أنّ العلم ذو مراتب، وله ظهورٌ وخفاء، وأنّ لهذا الظهور والخفاء بدوره مراتب أيضًا. ولكنّه مهما كان خفيًّا يبقى الطريق إلى ظهوره

---

١. م. ن، ٢: ١٦١، حاشية السبزواري.

٢. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢: ٣٧ ـ ٣٩ وانظر أيضًا: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٦.

وجلائه مفتوحًا، فتارةً يمكن الخروج من الغفلة بأدنى توجّهٍ والتفات، وتارةً قد يكون محتاجًا إلى توجّهٍ أشدّ ومراقبةٍ ودقّةٍ أكبر، ويحتاج تارةً إلى صقل صفحة الروح، وتزكية القلب، وإزالة غبار الغفلة بالرقابة الداخليّة والحراسة الخارجيّة، وباختصار من خلال الأعمال الجوانحيّة والجوارحيّة.

بيد أنّ افتراض وجود علمٍ مغفولٍ لا يوجد طريقٌ واضحٌ للكشف عنه، لا يختلف بطبيعة الحال عن الجهل والقول بميكانيكيّة وآلية السلوك في الكائن الحي إلّا في اللفظ، وأنّ إدراك وقبول مثل هذا الافتراض لا يخلو من صعوبةٍ وتعقيد. وبطبيعة الحال يمكن لأمثال شيخ الإشراق السهروردي الذي يعدّ العلم بالبدن الجرمي بدوره بالنسبة إلى النفس حضوريًّا؛ لأنّ النفس مسيطرةٌ على البدن ومدبرة له، أو الذين يعدّون البدن مرتبةً نازلة عن النفس، والنفس مرتبةً عاليةً للبدن، ويرون أنّ العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة الظاهريّة والمظهريّة أو الحقيقة والرقيقة، ويرون مجموع هذه الأمور شيئًا واحدً، وأنّها وجوهٌ لعملةٍ واحدة، قد يميلون إلى مثل هذا الرأي.

ولكن من الممكن أن يكون هناك شخصٌ يذهب إلى الاعتقاد بنوعٍ من الاتّحاد بين النفس والبدن، أو يقول بالتعلّق التدبيري وتسلّط النفس على البدن، ومع ذلك يذهب في الوقت نفسه إلى القول بأنّ نمط اختلاف وجود النفس والبدن بحيث يعدّ البدن وأحداثه خارجةً عن دائرة النفس. ومن هنا فإنّ القول بأنّ علم النفس بالبدن ومتعلّقاتها بذلك المقدار المعلوم بالنسبة لنا، إنّما هو حصوليٌّ فقط، ويأتي من طريقٍ قوى وأدوات النفس؛ لذا فهو غير حضوريّ، ليس بعيدًا عن الصواب، وإنْ كان اللّٰه هو العالم بالصواب. يقول الأستاذ مصباح اليزدي في

هذا الشأن: «إنّ علمنا بالمخ والأعصاب والقلب وحتى الأعضاء الظاهريّة من أجسامنا، ليس من قبيل علمنا بحالاتنا النفسيّة والصوَر والمفاهيم الذهنيّة، بل يجب أن نحصل على العلم بها من طريق الحواس أو بوساطة معطيات العلوم، وعليه فإنّ جميع هذه الأمور يكون لها حكم الأشياء الخارجيّة؛ وذلك لأنّ المراد من الخارج هو الشيء الذي يكون خارج (إدراكنا) وليس خارج أجسامنا»[١].

إنّ الذي لا ريب فيه هو الارتباط الوثيق والتفاعل بين النفس والبدن. عند تفرّق الاتصال أو قطع عضو من البدن، نشعر بالألم، وإنّ العلم بهذا الألم عبارةٌ عن حضور الألم، بل هو ذات الألم، لا أنّ هناك ألمًا وعلمًا، بل إنّ وجود الألم هو وجودٌ علمي. ولكن لا بدّ من الالتفات بأنّ الذي حدث في البدن هو تفرّق الاتصال وانفصال الأعضاء وليس الألم، وأنّ الذي حدث في النفس إنّما هو الألم وليس القطع، وهذا قبل أن يُظهر العلم الحضوري للنفس إنّما يُظهر التفاعل المتبادل بين الجسم والروح، ولا يجب الخلط بين هذين الأمرين كما فعل بعضهم[٢]، فتأمّل! وأمّا اكتشافنا أثناء الشعور بالألم لتفرّق الاتصال فهو مجرّد حكمٍ يرتبط بالعلم الحصولي الذي يمكن أن يكون صائبًا أو خاطئًا، وهكذا هو الأمر في كلّ إحساس.

إنّ المعلوم بالعلم الحضوري والمحسوس بالذات لا يخرج عن دائرة وجود النفس. بيد أنّ المحسوس بالعرَض ليس محسوسًا بالحقيقة، بل هو معلومٌ بالعلم الحصولي وهو من نتاج نشاطٍ عقلانيّ آخر، له بحثٌ طويلٌ، ويتطلّب مقامًا آخر[٣].

---

١. مصباح يزدي، پاسداري از سنگرهاي ايدئولوژيك، مقالة المعرفة.

٢. السهروردي، «المشارع و المطارحات»، ٤٨٥.

٣. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢: ٤٠، المتن والشرح.

هـ. العلمُ بالعلمِ

إنّ الرسام الجالس في صالةٍ عندما يُتمّ رسم جميع الأشياء الموجودة فيها، حتى نفسه وأقلامه ولوحته، يظهر له موضوعٌ جديدٌ بالنسبة إلى رسمه، ويستدعي منه القيام بأمرٍ آخر، وهو رسم هذه الصورة التي رسمها. وهو كلّما تقدّم في مواصلة هذا العمل، لن يقترّب من الغاية التي هي رسم الأشياء الموجودة في الصالة، بل سوف يبتعد عنها أكثر وأكثر. إنّ القوّة المدرِكة عند الإنسان هي على هذه الشاكلة حقًّا، فإنّه بعد أن يحصل على علمٍ بحقيقةٍ ما، فإنّ هذا العلم نفسه يستدعي حقيقةً أخرى تتجلّى أمامه وتستدعي منه دورًا وتفسيرًا، ولن تكون هناك نهاية لهذا الطريق. ومن هنا تظهر المعارف السلّميّة والمتدرّجة التي منها ما هو من الدرجة الثانية، ومنها ما هو من الدرجة الثالثة، حيث يتمّ التعبير عنها أحيانًا بـ (العلم بالعلم)، وهذا ليس من اجتماع المثلين، وليس من تحصيل الحاصل الذي هو معرفةٌ جديدةٌ لموضوعٍ جديد[1]. وهناك من رأى أنّ اختلاف الإنسان عن سائر الحيوانات يكمن في ذات هذا العلم بالعلمِ، والتفكير حول التفكير، ويقولون بأنّ الحيوانات الأخرى تحظى بمراتب من التفكير.

يقال تارةً بأنّ العلم بالعلمِ حضوري، وتارةً أخرى يقال بأنّ العلم بالعلم حصولي. ولكي يتّضح الأمر سوف نذكر فيما يأتي الصوَر المتنوّعة لهذه المسألة.

أ . إنّ الصوَر العلميّة الموجودة في أذهاننا عن الأشياء الخارجيّة، كاشفةٌ عن الخارج. وأمّا علم النفس بهذه الصوَر فلا يكون بوساطة صوَرٍ أخرى. بل إنّ هذه الصوَر حاضرةٌ في النفس بعينها، ويتمّ التعبير عن هذا العلم الحضوري بالصوَر الممكنة بـ (العلم بالعلم)، بمعنى العلم بالصوَر العلميّة، حيث يكون هذا النوع من (العلم بالعلم) حضوريًا.

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٢٩٦.

ب . إنّ الأمور التي نعلمها بالعلم الحضوري، من قبيل العلم بالنفس وأفعالها وانفعالاتها يمكن أن نخضعها للدراسة، وأن نأخذ عنها صورةً ومفهومًا ويكون لدينا علمٌ حصولي، من قبيل المفاهيم الآتية: (أنا)، و(الحزن)، و(الفرح)، و(الألم)، و(الحبّ)، حيث يكون هذا النوع من (العلم بالعلم) حصوليًّا. وقد قال صدر المتألّهين في الأسفار: «علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا، بل صورةٌ ذهنيّةٌ زائدةٌ علينا ... وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم ... وهكذا إلى أن ينقطع الاعتبار»[١].

ج . يمكن لنا أن نلتفت إلى الأمور التي علمنا بها بالعلم الحضوري ولكنّها مغفولٌ عنها بنحوٍ من الأنحاء بشكلٍ حضوري. من ذلك – مثلًا – أنّ الإنسان على الرغم من علمه بنفسه بالعلم الحضوري يغفل عن نفسه، حيث يمكن الخروج – من خلال الالتفات والتنبّه – من الغفلة وتعزيز العلم الحضوري. وفي هذا الشأن يقول ابن سينا: «قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبّه على ذلك، فلا يشعر مرتين»[٢].

وبطبيعة الحال فإنّ هذا الالتفات إلى المعنى ليس من قبيل التصوير وبناء المفاهيم، بل التفات إلى الحالة الداخليّة دون أخذ الصورة، من قبيل الالتفات إلى الشبع والجوع. إنّ هذا النوع من العلم بالعلم حضوري.

د . تارة يكون متعلق علمنا الحصولي علمًا حصوليًّا آخر، سواء أكان تصوريًا أم تصديقيًّا، من ذلك الأحكام التي نعلمها عن القضايا وكذلك التصوّرات في المنطق من هذا القبيل. إنّ المعقولات المنطقيّة الثانية التي يتمّ بحثها في المنطق من المدركات الحصوليّة التي تمّ انتزاعها من سائر المفاهيم، وفي الأساس فإنّ

---

١. م. ن، ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

٢. ابن سينا، التعليقات، ١٤٧.

موضوع المنطق عبارةٌ عن نشاط فكر الإنسان في فهم الحقيقة. إنّ هذا النوع من (العلم بالعلم) حصولي.

هـ. في استعمالٍ آخر يسمّى إحضار واستذكار المعلومات الحصوليّة المغفول عنها أو المنسية بـ (العلم بالعلم).

٣. علم العلّة بالمعلول

إنّ المراد من العلّة هنا هي العلّة الفاعليّة والمفيضة للوجود. إنّ هذا المعنى من العليّة لا تكون ممكنةً بين الموجودات الماديّة. إنّ العلاقة القائمة بين الأحداث والوقائع الماديّة لا تتجاوز التأثير الإعدادي وتوفير أرضيّة ظهور الأثر؛ ولذلك لا ينبغي أن نتوقّع أن يكون للشجر علمٌ حضوريّ بالثمر، كما لا يمكن أن نتوقّع أن يكون للأب علمٌ حضوري بالولد. ندرك مصداقًا من العلم الحضوري للعلّة بالمعلول على نحوٍ حضوريّ وهو عبارةٌ عن العلم الحضوري للنفس بمنشآتها، وهذا لوحده يكفي لإثبات ما ندّعيه.

وعلاوةً على ذلك إذا كان علم علّة العلل والمبادئ العالية حصوليًّا وبوساطة الصوَر، فإنّ مرادنا يثبت في الجملة أيضًا؛ وذلك لأنّ علمها بالصوَر سوف يكون حضوريًا قطعًا، وذلك لأنّ تلك الصوَر بدورها معلولةٌ لعلّة العلل أيضًا؛ إذ إنّ ذات الواجب ليست محلًّا لشيءٍ وليس هناك انفعالٌ في ذاته. وعلى هذا الأساس ليس هناك مجالٌ لإنكار العلم الحضوري للعلّة بالمعلول. ولكن لكي نثبت شمول القاعدة وتعميمها على جميع الموارد، سوف نتوسّع في الكلام حول هذه المسألة من خلال تسليط الأضواء على تاريخها.

رأي شيخ الإشراق السهروردي

يمكن بيان رأي شيخ الإشراق السهروردي في هذا الشأن على أساس مبانيه على النحو الآتي، وإن لم يكن هو بهذا الصدد: إنّ العلّة الفاعليّة والمفيضة للوجود

موجودٌ مجرّد بالضرورة، ولا يمكن للجسم أن يكون موجدًا لجسمٍ آخر؛ لأنّ النفس الإنسانيّة – على الرغم من كونها جوهرًا نورانيًّا للوحي – ليست قادرةً على إيجاد البرزخ والجسم، فكيف يمكن للبرزخ الميّت والظلماني أن يوجد الجسم[١]. إنّ للعلّة المجرّدة إضافةً مبدئيّةً وتسلطيّةً على معلولها؛ وذلك لأنّ المعلول لازم العلة، وإن لوازم الذات المجرّدة لا يمكن أن تكون غائبةً عنها. وعلى هذا الأساس فإنّ لكلّ علّةٍ علمًا حضوريًّا بمعلولاتها المباشرة وغير المباشرة. وإنّ واجب الوجود الذي هو مبدأ الكلّ والقيّوم على الجميع يكون له علمٌ حضوريٌّ بجميع ما سواه.

«... فتبيّن من هذا أنّه بكلّ شيءٍ محيطٌ، وإدراك أعداد الوجود، وذلك هو نفس الحضور له والتسلّط من غير صورةٍ ومثل»[٢]. يرى شيخ الإشراق أنّ ملاك العلم الحضوري تجرّد العالِم وتسلّطه على المعلوم، وأنّ هذا الملاك موجودٌ في كلّ علةٍ فاعليّةٍ بالنسبة إلى معلولها؛ ولذلك لو كان لنا تسلّطٌ على الأشياء الأخرى الخارجة عن وجودنا، لكنّا قد علمنا بها كما نعلم بجسمنا[٣].

إنّ علم العلّة بالمعلول لا ينحصر بالمعلول المباشر فقط، بل يشمل حتّى المعلول غير المباشر أيضًا. وعليه لو كانت هناك سلسلةٌ من العلل، فإنّ علّة العلل والعلّة الأولى سوف يكون لها علمٌ حضوريٌّ بجميع المعاليل وصولًا إلى المعلول الأخير؛ بل إنّ علم العلل البعيدة وغير المباشرة بالمعلول، أقوى من علم العلّة القريبة والمباشرة. إنّ الذي يكون في مراتب العلل أعلى وأبعد يكون بلحاظ الوجود والشهود أقرب. وإنّ الكلام العرشي لشيخ أتباع المشرقيين على النحو الآتي:

---

١. السهروردي، حكمة الإشراق في سلسلة مصنّفات السهروردي، ١١٩.

٢. م. ن، ٧٣.

٣. السهروردي، «التلويحات»، ٧٢ ـ ٧٣.

«كلّ ما كان أعلى في مراتب العلل فهو أدنى إلى الأدون لشدّة ظهوره فسبحان الأبعد الأقرب، الأرفع الأدنى، وإذا كان هو أقرب كان هو أولى بالتأثير في كلّ ذاتٍ وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب»[١].

رأي الخواجة نصير الدين الطوسي

إنّ مضمون كلام الشيخ الطوسي في هذا الشأن هو كما أنّ الذات من أجل إدراك ذاتها لا تحتاج إلى صورةٍ غير ذاتها، فإنّها في إدراك ما يصدر عن ذاتها لا تحتاج إلى صورةٍ غير صورة ذلك الصادر أيضًا. إنّ الصور التي يمتلكها الإنسان في نفسه، قد صدرت من نفس الإنسان مع مشاركٍ آخر. ومع ذلك فإنّنا في تصوّر واستحضار هذه الصوَر لا نحتاج إلى صوَرٍ أخرى، بل ندركها من دون وساطة. فإذا صدر فعلٌ من فاعلٍ بحيث لا يحتاج إلى تدخّلٍ من الغير، فإنّ علم ذلك الفاعل بفعله سوف يكون من دون توسّط الصورة بطريق أولى.

لا يظننّ أحدٌ أنّ علّة هذا الإدراك المباشر هو أنّ النفس تكون محلًّا للصوَر المعلومة، ومحليّة النفس شرط لإدراك تلك الصوَر، وحيث يكون هناك صدورٌ، ولا تكون هناك محليّةٌ لا يكون هناك إدراكٌ في البين؛ لأنّ هذا لا يعدو أن يكون ضربًا من الظنّ والتصوّر. وذلك أنّك تدرك ذاتك مع أنّ نفسك ليست محلًّا لذاتك. إنّ محليّة النفس شرط حصول تلك الصورة بالنسبة إليك، وليست شرط علمك بتلك الصورة. ولو حصلت لك تلك الصورة بنحوٍ آخر غير الحلول في النفس، فسوف تدركها. إنّ ملاك العلم هو حصول المعلوم بالنسبة إلى العالِم، ومن الواضح أنّ حصول الشيء بالنسبة إلى الفاعل ليس بأقلّ من حصوله بالنسبة إلى القابل. وإنّ كلّ معلولٍ يكون حاصلًا عند علّته دون أن يكون حالًا

١. السهروردي، حكمة الإشراق في سلسلة مصنفات السهروردي، ١٥٣.

فيها؛ لذلك فإن كلّ علّةٍ لها علمٌ بمعلولها، وعلم العلّة بالمعلول ليست شيئًا سوى وجود ذات المعلول؛ لأنّ علم المعلول بالمعلول، معلولٌ لعلم العلة بذاتها؛ إذ إنّ وجود المعلول، معلولٌ لوجود العلّة. وكما أنّ وجود العلّة وعلمها بذاتها له وحدةٌ وجوديّةٌ وتغايرٌ اعتباري، فإنّ وجود المعلول وعلم العلة به يكون من حيث الوجود واحد، ويكون من حيث الاعتبار متغايرًا؛ ولذلك فإنّ وجود المعلول عين علم العلة به، من دون حلول صورةٍ في العلة[١].

إنّ الاختلاف بين رأي شيخ الإشراق والشيخ الطوسي يكمن في أنّ علم الواجب بالأشياء من وجهة نظر الشيخ الطوسي يكون من طريق العلم بصورها المرتسمة في المجرّدات، وأمّا من وجهة نظر الشيخ الشهيد [السهروردي] فإنّ علم الحقّ بالأشياء المادّيّة يكون بالإضافة الإشراقيّة إليها، دون أن يكون هناك احتياجٌ إلى صورٍ أخرى. إنّ الحضور الواضح للموجودات في محضر الحقّ يمكن تشبيهه من جهة بالحضور المباشر للأمور النفسانيّة عند النفس، حيث يكون قيامها وقوامها وجودًا وشهودًا بالتفات النفس: «[علم العلّة بالمعلول حضوري] كعلم الواجب تعالى بالوجودات المعلولة عند أهل الإشراق، فإنّ صفحات نفس الأمر بالنسبة إليه تعالى كصحائف الأذهان بالنسبة إلينا من وجه، ولا نسبته من وجه»[٢].

وكما رأينا فإنّ شيخ الإشراق كان قد تعرّف على العلم الحضوري للعلّة والمعلول قبل الشيخ الطوسي؛ ولذلك فإنّ عدّ هذا القسم من العلم الحضوري من إبداعات الشيخ الطوسي لا يتطابق مع التحقيق.

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٣: ٣٠٤ـ٣٠٦.

٢. السبزواري، شرح المنظومة، ١٣٢، (ملاحظة: ما بين المعقوفين إضافة من كاتب السطور، وقد اتبعنا ذلك حيثما كانت هناك حاجة إلى إكمال العبارة).

في الحكمة المتعالية

إنّ الوجود – بناءً على أصالة الوجود – هو المدار في الجاعليّة والمجعوليّة، وإنّ علاقة العلّيّة علاقةٌ وجوديةٌ تقوم بين موجودين، بيد أنّ هذه العلاقة تختلف عن سائر العلاقات بنحوٍ تام. وإنّ العلّة والمعلول – طبقًا للأصل المذكور – ليسا سوى الوجود المحض؛ إذ ما سوى الوجود ليس إلّا العدم. ليس في العالم سوى الوجود، بل لا وجود حتى للمركّب من الوجود وغير الوجود أيضًا. إنّ غير الوجود هو العدم واللاشيء.

إنّ مفهوم الوجود مفهومٌ يصدق على جميع الوجودات على نحو الاشتراك المعنوي، وإنّ حقيقة الوجود حقيقةٌ واحدة، وإنّ آحادها ومراتبها وإنْ كانت كثيرةً، بيد أنّ جميع هذه الكثرات من سنخٍ واحد. إنّ الذي يستوجب امتياز وجودٍ من وجودٍ آخر ليس أمرًا خارجًا عن الوجود؛ ولذلك فإنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الوجودات هو الوجود ذاته. إنّ كلّ مرتبةٍ أدنى معلولةٌ لمرتبةٍ أعلى، والكلّ معلولٌ للوجود المطلق، مفتقرٌ في وجوده إليه، وحيث إنّها ليست شيئًا غير الوجود، إذًا فهي بأجمعها عين الاحتياج والتبعيّة.

إنّ المجعول قبل الجعل ليس له هويةٌ لكي يحصل على شيءٍ باسم الوجود من الفاعل؛ إذ إنّ كلّ ما في البين هو ذات الوجود الذي يصدر عن الجاعل، بل هو ذات الصدور والإعطاء، وإنّ الجعل والمجعول يكونان بحسب الحقيقة شيئًا واحدًا، ويتعدّدان بحسب الاعتبار والإضافة؛ ولذلك فإنّ علاقة العلّية ليست علاقةً تقع بين شيئين، وتكون متقوّمةً بطرفين بحيث يكون لها تقرّرٌ بغض النظر عن هذه العلاقة، بل إنّ هذه العلاقة ذاتها هي التي تصنع الطرفيّة، وهذا هو معنى الإضافة الإشراقيّة للعلّة إلى المعلول حيث يكون المعلول شعاعًا من العلّة، وليس هيكلًا مظلمًا يسطع عليه نور العلّة، أو قابلًا يقع عليه فعل

الفاعل، أو قالبًا يُصبّ فيه الوجود المفاض؛ إذ إنّ القوالب والقوابل والماهيات إنّما هي مفاهيم وعنوانات يصنعها الذهن حيث يقوم الإنسان العاجز بانتزاع تلك العنوانات من خلال قياس فاعليّة الفواعل الحقيقية إلى أفعاله وحركاته، وتعميم خصائص الموجود في أفعاله على مطلق الفواعل. (ولعلّ النمل الصغار يزعم أنّ لله زبانيتين).

إنّ نسبة المعلول إلى العلّة نسبة الفعل إلى الفاعل، والفعل شأنٌ من شؤون الفاعل وعين التبعيّة له، وليس له بغض النظر عن العلّة أيّ نحوٍ من أنحاء التحقّق. إنّ علاقة العلّة والمعلول علاقة المتكلِّم والكلام؛ إذ الكلام يمثّل تجلّيًا عن المتكلّم؛ وظهورًا من الموجود في الخفاء والبطون، والتكلّم إظهار ما في الباطن وإعراب ما في الضمير. وإنّ فعل الحقّ كلامه، وكلامه فعله: «وإنّما كلامه سبحانه فعله»[1].

والموجودات كلّها حروفٌ وكلماتٌ إلهيّة، والإيجاد هو ذات إنشاء الكلمات التامّات، وإنزال الآيات المحكمات والأخر المتشابهات. قال الشيخ العربي:

كنّا حروفًا عالياتٍ لم نُقل
متعلّقاتٍ في ذرى أعلى القللْ
أنا أنت فيه، ونحن أنت، وأنت هو
والكلّ في هوَ هو، فَسَلْ عمّن وصلْ

إنّ التدقيق في حقيقة العلّيّة والفاعليّة وإرجاعها إلى التجلّي والتكلّم، وعودة التشكيك في المراتب إلى التشكيك في المظاهر، يكشف الغطاء عن مدّعى هذا الفصل؛ وهو أنّ للعلّة علمًا حضوريًّا بالمعلول؛ وذلك لأنّ المعلول شأنٌ من

١. نهج البلاغة.

شؤون العلّة، وأنّ العلّة بذاتها تعلم بجميع شؤونها بالعلم الحضوري. وبعبارةٍ أخرى: إنّ نسبة المعلول إلى العلّة كنسبة الرابط إلى المستقل، حيث يكون قوام الرابط بالوجود المستقل؛ بمعنى أنّ الرابط لا يكون خارجًا عن حدود الوجود المستقل، وليس غائبًا عنها؛ ومن هنا فإنّ معلوميّة المعلول بالنسبة إلى العلّة لا تكون خارجةً عن وجود العلة، بل هي عين وجود العلّة. وعليه فإنّ علم العلّة بذاتها يكون في الوقت نفسه علمًا بالمعلول أيضًا.

وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «لأنّ وجود المعلول وجودٌ رابطٌ بالنسبة إلى وجود علّته، قائمٌ به، غير مستقلٍّ عنه بوجهٍ، فهو أعني المعلول حاضرٌ بتمام وجوده لعلّته، غير محجوبٍ عنها، فهو بنفس وجوده معلومٌ لها، علمًا حضوريًا ...»[١].

نقطةٌ أخرى

إنّ علم العلّة بالمعلول ممكنٌ على وجهين، أحدهما: بعد إيجاد المعلول وهو من نوع العلم الحضوري للعلّة بالمعلول. والآخر: إنطواء المعلول في العلّة ووجدان العلّة لجميع كمالات المعلول حيث لا يكون متوقّفًا على الوجود الخارجي للمعلول، ويكون قبل الإيجاد وبعد الإيجاد شيئًا واحدًا[٢].

إنّ ملاك العلم الحضوري بالغير عبارةٌ عن الارتباط والاتّصال الوجودي للعالم بالواقعيّة المعلومة. إنّ هذا الارتباط والاتّصال بين العلّة التامّة والمعلول يتحقّق على أشدّ الأشكال الممكنة، حتى تمّ معه عدّ العلّة هي الحدّ التام للمعلول، وعدّ المعلول هو الحدّ الناقص للعلة: «العلم التام بالعلّة يوجب العلم التام بمعلولها»[٣].

---

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة: ١١، الفصل: ١١. وانظر أيضًا: الفصل الثاني.

٢. الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، ٦١٩.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٢٩.

ولذلك فإنّ حصول المعلول بالنسبة إلى العلّة وحضوره عندها يُعدّ من أتمّ أنحاء الحضور[١].

تجرّد المعلوم

هل يمكن للمادّة أن تكون متعلّقًا للعلم الحضوري؟ وبعبارةٍ أخرى: كما أنّ شرط العلم هو التجرّد عن المادّة، فإنّ شرط المعلوميّة بدوره هو التجرّد عن المادّة أيضًا، أو يمكن للمادّة بدورها أن تقع معلومة ومشهودة أيضًا؟ ليس للفلاسفة رأيٌ واحدٌ في هذا الشأن. فمنهم - من أمثال ابن سينا والطوسي وصدر المتألّهين- من يرى أنّ شرط المعلوميّة هو التجرّد أيضًا، ويقولون على هذا الأساس إنّ المادّة لا تقع متعلّقًا للعلم الحضوري، إنّ العلم بالمادّة والجسم يكون على الدوام حصوليًا ومن طريق صورها. يرى صدر المتألّهين - على ما ورد في تقرير العلّامة الطباطبائي - أنّ الذي يكون متعلّقًا لعلمنا حتى في العلم بالأجسام يكون في الحقيقة من المجرّدات؛ إذ يكون العلم الحضوري بها علمًا حصوليًّا بالمادّيات.

إنّ حصول العلوم الجزئيّة (الحسيّة والخياليّة) يكون من طريق مشاهدة المثل المعلّقة والصوَر البرزخيّة، وإدراك الكليّات بمشاهدة أرباب الأنواع.

وبذلك لا يمكن للمادّيات بأيّ شكلٍ من الأشكال أنّ تكون متعلقةً للعلم مباشرة[٢].

إنّ علم المبادئ العالية بالأجسام يكون من طريق الأنوار العلميّة التي يكون لها اتّصالٌ بتلك المبادئ. إنّ تلك الأنوار في الواقع حقيقةٌ هذه الأشياء، وإنّ هذه

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٩.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ١٦٤، الحاشية: ط.

الأجسام تعدّ رقائق وظلالًا لها. قال صدر المتألّهين في كتاب الأسفار: «فقد علم أنّ الموجودات الماديّة من حيث وجودها هذا الوجود، لا يمكن حصول الإضافة العقليّة إليها»[١].

إنّ هذا النقص – بطبيعة الحال – ليس هو نقص المدرِك والعاقل، بل هو نقص المادّة حيث لا تكون لها صلاحيّةٌ المعلوميّة. إنّ المادّة والجسم دون أن تقع معقولة؛ لأنّ شرط المعلوميّة هو تجرّد الصورة الحاضرة عند العالم؛ ولذلك فقد عرّفوا العلم بحضور المجرّد عند المجرّد، حيث يكون التجرّد شرطًا في ناحية العالم وفي ناحية المعلوم أيضًا. قال صدر المتألّهين في كتاب الأسفار أيضًا: «فلا علم لأحدٍ بشيءٍ من الجسم وأعراضه اللاحقة، إلّا بصورةٍ غير صورتها الوضعيّة التي في الخارج»[٢].

نقد وتقييم

إنّ ما ذكروه بشأن عدم إمكان تعلّق العلم بالمادّيات، لا يبدو كافيًا من وجهة نظرهم لإثبات ما يدّعونه، وليس هناك برهانٌ تامٌّ يقوم على هذا المطلب، بل البرهان قائمٌ على خلافه. إنّ القاعدة العقليّة التي تقول: إنّ كلّ علّةٍ تعلم بمعلولها بالعلم الحضوري ومن دون وساطة، لا تقبل التخصيص، وتشمل حتى المعلول المادّي أيضًا. إنّ عدم حضور المادّة بالنسبة إلى ذاتها لا يتنافى مع حضوره بالنسبة إلى علّته، وليست هناك ملازمةٌ في البين؛ ولذلك فإنّ المادّة على الرغم من أنّها ليست عالمةً، ولكن يمكن أن تكون معلومةً لعللها بالعلم الحضوري. وكما يستحيل أن تكون المادّة خالقةً لشيء، ولكن لا شك في أنّها مخلوقةٌ لخالقها.

---

١. م. ن، ٤١٧. وانظر أيضًا: ١٦٤.

٢. م. ن، ٣: ٢٩٨. وانظر أيضًا: ٤٥٠.

وحتى الموجودات العالمة بذاتها، يكون علم عللها بها أقوى من علمها بذاتها، وفي ذلك يقول اللّٰه تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾(ق: ١٦).

أجل، إنّ انكشاف المعلول بالنسبة إلى علّته أتمّ من انكشافه بالنسبة إلى ذاته[١]؛ ولذلك فإنّ بعض الحكماء يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ العلل ومبادئ الأجسام ولا سيّما علّة العلل ومبدأ المبادئ تعلم بالأجسام والموادّ بالعلم الحضوري. كما أنّ شيخ الإشراق يقول بأنّ الواجب يعلم بجميع الموجودات وكلّ علّةٍ تعلم بجميع معاليلها بالعلم الحضوري، حتى وإنْ كان ذلك المعلول ماديًّا وجسمانيًّا. إنّ ما هو الملاك في العلم هو تجرّد العالم وسلطته على المعلوم، وأيًّا كانت حقيقة المعلوم لن يشكّل ذلك فارقًا. وكذلك يذهب السبزواري بدوره إلى الاعتقاد بأنّ العلل المجرّدة تعلم بالمادّيّات المعلولة لها بالعلم الحضوري؛ وذلك لأنّ الشرط في العلم الحضوري بالغير إنّما هو تجرّد العالم وسلطته على المعلوم، وهذا الأمر متحقّقٌ في العلل المجرّدة في المادّيات. إنّ ظلمانيّة الماديّات إنّما تكون بالنسبة لنا حيث لا نمتلك إحاطةً وجوديّةً بها، وأمّا بالنسبة إلى مبادئها العالية فتكون معلومةً بالعلم الحضوري[٢].

ومن هنا يتضح أنّ تجرّد المعلوم إنّما يكون هو الشرط في العلم الحصولي، وأنّ البراهين التي تقام في إثبات تجرّد العلم والصوَر العلميّة ناظرةٌ إلى هذا القسم. وذلك من جهة أنّ علمنا بالمادّيات يتمّ بوساطة الصوَر. إذ يجب أن يكون هناك بين العالم والمعلوم – كما سبق أن أشرنا – اتّصالٌ وجوديٌّ وذاتيّ. لكن لا وجود لهذا النوع من الاتّصال والعلاقة بيننا وبين الأشياء الخارجة عنا؛ وذلك لأنّها

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٤٩، الحاشية: س.

٢. م. ن، ٢٥٥، حاشية: س، و١٦٤.

ليست علّةً لنا ولا هي معلولة لنا؛ ولذلك فإنّ الطريق الوحيد لارتباطنا بها يتمّ من خلال الصوَر العلميّة الكاشفة عنها، وإنّ هذه الصوَر توجد بطبيعة الحال في حيّز أنفسنا. وهناك نوعٌ من الاتّحاد بين النفس وبينها بنحوٍ من أنحاء الاتحاد. وأمّا العلاقة الذاتيّة والعلّيّة التي هي من أقوى أنواع العلاقات فهي موجودةٌ بين الأجسام وعللها؛ ولذلك فإنّ علل ومبادئ الأجسام المقوّمة لها، التي يكون لها إضافةٌ إشراقيّةٌ بها، وحيث تكون الأجسام عين الربط بتلك العلل، فإنّها سوف تكون محيطةً بها ومسيطرةً عليها[1].

إنّ الوجه الآخر في رفض هذه النظريّة هو القول بأنّ العلم بالمبادئ علمٌ إجماليّ بالمادّيات، وليس علمًا تفصيليًّا، وإنّ هذا العلم الإجمالي موجودٌ في الذات أيضًا، ولا ضرورة إلى المبادئ. بيد أنّ الكلام في العلم التفصيلي لله بالمادّيات، وأنّ حصر العلم بالمادّة في العلم بالمبادئ إنّما هو في الواقع نفيٌ للعلم التفصيلي لله بالمادّيات.

الأمر الآخر هو أنّ العلم بالمبادئ إذا كان يؤدّي إلى العلم بالمادّيّات، ويحصل اللّٰه من طريقها على العلم بالمادّيّات، فإنّ هذا العلم لن يخلو أمره فهو إمّا أن يكون حضوريًّا وإمّا حصوليًّا، وليس هناك من طريقٍ ثالث. ولا طريق للعلم الحصولي في ذات الحقّ تعالى، إذن سوف يكون حضوريًّا قطعًا. يضاف إلى ذلك أنّ وساطتها في علم اللّٰه لا تتناسب مع مقام الربوبيّة.

يُضاف إلى ذلك لو كان علم اللّٰه بالمادّيّات من طريق المبادئ، فكيف يتحقّق علم المبادئ بالماديّات؟ بالنظر إلى أنّ علم المجرّدات حضوريّ، ولا يمكن نفي العلم التفصيلي للمبادئ بالمعاليل، إذن يكون لها علمٌ حضوري بالماديات. فإذا كان يمكن للمبادئ العالية أن تعلم الماديات بالعلم الحضوري، فسوف يكون علم الواجب تعالى بالماديات علمًا حضوريًّا بالأولوية.

---

١. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم: ٣٥٣ و٣٨٥.

٤. العلم الحضوري للمعلول بالعلّة

ترد هنا بعض الأسئلة، من بينها: هل المعلول يعلم علّته بالعلم الحضوري؟ وإذا ثبت ذلك فهل يثبت للمعلولات كلّها حتّى المادّي منها؟ وهل يشمل إمكان العلم بالعلة جميع أنواع العلل؟ بما في ذلك واجب الوجود؟ وإذ أمكن ذلك فما نوع هذا العلم؟ هل يقتصر على الجانب المدرَك من العلة أم يشمل العلم بكنهها وحقيتها؟ وبالتالي، ما هو ملاك هذا العلم؟

ربما أمكن القول: إنّ المأثورات الشرعيّة - الأعمّ من القرآنيّة والروائيّة - كانت هي الملهم لهذه الفكرة قبل أيّ شيءٍ آخر، وفيما يلي سوف نشير إلى بعضها ضمن قسمين.

القسم الأول: معرفة الله والإيمان الفطري للإنسان به

إنّ الإنسان يميل إلى معرفة اللّٰه سبحانه وتعالى بفطرته: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** ...﴾(الروم: ٣٠). قال الإمام الباقر عليه السلام في تفسير هذه الآية: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ»[١]. وإنّ هذه الفطرة تزدهر بنحوٍ أكبر عند مواجهة المشاكل والمخاطر. قال اللّٰه تعالى: ﴿**ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ**﴾ (النحل: ٥٣). وقال اللّٰه تعالى أيضًا: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ**﴾(العنكبوت: ٦٥).

وقد أخذ اللّٰه عهدًا على الإنسان أن لا يعبد سواه: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي**

---

١. الكليني، الكافي، ٣: ٣٦.

﴿آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ...﴾ (الأعراف: ١٧٢). إنّ أخذ الميثاق هذا والتحاور بين الخالق والمخلوق، يعدّ – بناءً على بعض التفاسير – تعبيرًا عن العلم الحضوري للإنسان بخالقه. وقد ورد عن الإمام المعصوم عليه السلام في تفسير هذه الآية، قوله: «فَعَرَّفَهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ»[١].

إنّ هذه الرؤية هي الشهود القلبي والعلم الحضوري نفسه. ويوجد بهذا المضمون كثيرٌ من الروايات في المصادر الروائيّة. وقد سُئل أمير المؤمنين عليه السلام: هل رأيت ربَّك؟ قال: «لَمْ أَكُنْ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»[٢]. وعنه عليه السلام أيضًا، أنه قال: «ما رأيت شيئا الّا و رأيت الله قبله ومعه وبعده»[٣]. وقال سيّد الشهداء عليه السلام في مناجاته مع معبوده في دعاء عرفة: «أَ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟!... عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ»[٤]، وقال اللّه تعالى في سورة يس: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آَدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾(يس: ٦٠ـ٦١).

لو فسّرنا هذه الآيات والروايات بالعلم الحضوري بالحقّ، فإنّها سوف تدلّ على وجود نوعٍ من الارتباط الشهودي بين الإنسان وخالقه، وأنّ هذا الارتباط مغروسٌ في أعماق قلبه بحيث يمكنه إدراك هذا الأمر بأدنى التفاتٍ جادٍّ إليه. وفي موارد الشعور بالخطر وفقدان الأمل بالأسباب والعلل يشتدّ هذا الإدراك، وقد تمّت الإشارة إلى هذا المطلب في روايةٍ مأثورةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام. بيد

---

١. م. ن.

٢. الحلي، مختصر البصائر، ٣٩٩.

٣. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ٣: ٤٣٢.

٤. المجلسي، بحار الأنوار، ٦٤: ١٤٢.

أنّ الانهماك في الأمور المادّيّة والاهتمام بالشهوات والحياة اليوميّة يجعل الإنسان في غفلةٍ عن اللّٰه سبحانه وتعالى.

هناك مفاهيم تدلّ على وجود ارتباطٍ بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، وفي ذلك يقول اللّٰه تعالى: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ** ... ﴾(الحشر: ١٩)؛ حيث يتمّ التعريف بنسيان اللّٰه تعالى بوصفه نسيانًا للنفس، ويرهن معرفة المخلوق بمعرفة الخالق. كما ورد في الحديث القائل: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»[١]، الإعلان عن أنّ معرفة النفس تستوجب معرفة الربّ، ومن مجموع ذلك نحصل على تلازمٍ وتضايفٍ بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، ومعرفة المخلوق ومعرفة الخالق. ومن هنا فقد انتقل بعضهم إلى القول بنظريّة العلم الحضوريّ للمخلوق ببارئه وخالقة وعلم المعلول بعلّته. وقد ذهب العارفون بتأثيرٍ من هذه المآثر إلى المزيد من التأكيد في هذا الشأن.

إنّ الذي يؤيّد هذا المدّعى من الناحية الوجدانيّة والشهوديّة مجموعةٌ من المنبّهات والملهمات الداخليّة والباطنيّة الموجودة لدى الأشخاص العاديين على شكل انجذابٍ وميلٍ إلى دعامةٍ مقدّسة، وتتجلّى طوال التاريخ البشري على شكل عبادة المظاهر المتنوّعة لتلك الحقيقة.

إنّ هذا الاتجاه والاستناد إلى القوّة ما فوق الطبيعيّة والميتافيزيقيّة يتقبّل الاشتداد في حالاتٍ خاصّةٍ، ويكتسب حضورًا أكبر في صفحة النفس الإنسانيّة. وإنّ هذه النزعة الإلهيّة تظهر بين المؤمنين في حالاتٍ خاصّةٍ على شكل حالةٍ معنويّةٍ وقدسيّةٍ واهتمامٍ شديد بالمعبود.

---

١. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ٥٨٨.

كلّ الجهات لشمس حسنك مَشرق

ولـكلّ ذي قلـبٍ إليـك تشـوّق

إنّ هذه الحقيقة تتجلّى لدى أولياء اللّٰه والعارفين بالله في المكاشفات والشهودات المشرقيّة، إلى الحدّ الذي لا يرى معه السالك غير الحقّ تعالى. وإنّ قرب النوافل والفرائض من مراحل هذا المسار. وبالتالي فإنّه في ذروة هذه القمّة يصل الإنسان إلى الأبديّة، ويرى العقل الكلّ وخاتم الرسل ﷺ، الذي يقول: «لي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ و لا نبيّ مرسلٌ»[1].

القسم الثاني: معرفة اللّٰه والفطرة الإلهيّة في جميع الكائنات

يستفاد من كثيرٍ من الآيات والروايات أنّ جميع الكائنات والموجودات - بما في ذلك النباتات والجمادات - تحظى بنوعٍ من الشعور، وتُنسب إليها أمورٌ من قبيل: الشهادة والطاعة والتسبيح وما إلى ذلك من الشؤون المتفرّعة على المعرفة.

آيات الشهادة

هناك كثيرٌ من الآيات في القرآن الكريم، تتحدّث عن شهادة أعضاء جسم الإنسان وتكلّمها مع اللّٰه سبحانه وتعالى، ومن بينها قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾(فصّلت: ٢٠). يقول العلّامة الطباطبائي: «شهادة الأعضاء أو القوى يوم القيامة: ذكرها وإخبارها ما تحمّلته في الدنيا من معصية صاحبها؛ فهي شهادة أداء لما تحمّلته، ولولا التحمّل في الدنيا حين العمل، كما لو جعل اللّٰه لها شعورًا ونطقًا يوم القيامة؛ فعلمت ثم أخبرت بما عملته، أو أوجد اللّٰه عندها صوتًا يفيد معنى

١. الشيرازى، شرح أصول الكافي، ٣: ٤٠١.

الإخبار من غير شعور منها به [كما ذهب بعض المفسّرين إلى هذا المعنى]، لم يصدق عليه الشهادة، ولا تمّت بذلك على العبد المنكر حجة وهو ظاهر. وبذلك يظهر فساد قول بعضهم: إنّ اللّٰه يخلق يوم القيامة للأعضاء علمًا وقدرةً على الكلام؛ فتخبر بمعاصي صاحبيها وهو شهادتها.

و[يظهر فساد] قول بعضهم: إنّه يخلق عندها أصواتًا في صورة كلام مدلوله الشهادة، وكذا [يظهر فساد] قول بعضهم: إنّ معنى الشهادة دلالة الحال على صدور معصية منهم»[1].

آيات النطق

ومن بينها قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ** ...﴾(فصّلت: ٢١).

إن هذه الآية بدورها تدل على علم أعضاء الجسم أيضًا، كما أنها تفيد سريان وشمول العلم في جميع الموجودات أيضًا. إن المعنى الحقيقي للنطق عبارة عن إظهار ما في الضمير من طريق الكلام، والكلام يتوقف على العلم، ويكشف عن المعنى. والأقوال التي وردت في تفسير شهادة الأعضاء ترد هنا أيضًا. وعلاوة على ذلك فإن بعض المفسرين قد خصّ قوله تعالى: ﴿**أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ – الدال على شمول العلم بالنسبة إلى جميع الموجودات – بالموجودات الحيّة فقط؛ بمعنى «أنطق كل حيّ».

بيد أن العلامة الطباطبائي ردّ على ذلك بقوله: «ويرد عليه أن تخصيص الآية أو حملها على المعنى المجازي مبني على تسلم كون غير ما نعده من الأشياء حيًا ناطقًا كالإنسان والحيوان والملك والجن فاقدًا للعلم والنطق على ما نراه من حالها.

---

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧: ٣٠٧ـ٣٠٨.

ولكن لا دليل على فقدان الأشياء للشعور والإرادة... والآيات القرآنية – وخاصة الآيات المتعرضة لشؤون يوم القيامة – ظاهرة في عموم العلم»[١].

آيات التسبيح

قال اللّٰه تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾(الإسراء: ٤٤). وقد ورد هذا المضمون في كثيرٍ من آيات القرآن الكريم.

إنّ التسبيح عبارةٌ عن التنزيه القولي والكلامي، والكلام هو كلّ شيءٍ يكشف عن المقصود، ولا ينحصر بالكلام والنطق اللفظي فقط.

ومن هنا فإنّ الآيّة تشعر بسريان العلم في جميع الكائنات، وإن التسبيح هنا قوليٌّ حقيقيّ، ولكن هناك من عدّه حاليًّا مجازيًّا[٢].

ومن الآيات الأخرى الدالة على هذا المعنى:

قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾(الأنبياء: ٧٩).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾(ص: ١٨).

كما توجد كثيرٌ من الروايات الدالة على تسبيح الكائنات من طريق الشيعة وأهل السنّة على السواء، حتى بلغت حدّ الاستفاضة[٣].

إطاعة السماوات والأرض

قال اللّٰه تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصّلت: ١١).

---

١. م. ن، ١٣: ١١٠.

٢. م. ن، ١٠٨ ـ ١١٣.

٣. م. ن، ١٢٠ ـ ١٢٥.

إخبار الأرض

قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾(الزلزلة: ٤-٥).

وجاء في دعاء الافتتاح: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مِنْ خَشْيَتِهِ تَرْعُدُ السَّمَاءُ وَ سُكَّانُهَا وَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ عُمَّارُهَا وَ تَمُوجُ الْبِحَارُ وَ مَنْ يَسْبَحُ فِي غَمَرَاتِهَا»[1].

بحث وتقييم

إنّ ما تمّت الإشارة إليه حتى الآن على نحوٍ عابرٍ كان نموذجًا عن التعاليم الوحيانيّة التي استفدنا منها علم المخلوقات - الأعمّ من ذات الحياة وغيرها- بالخالق. إنّ الدخول في تفسير هذه البيانات يستوجب الدخول إلى الأبحاث التفسيريّة التي لا تتناسب مع بحثنا الراهن الذي هو بحثٌ فلسفيٌّ بحت. لقد كان الغرض هو أن نثبت أنّ هذه المفاهيم يمكن أن تشكّل حافزًا لتوجيه أنظار بعض الفلاسفة إلى هذه المسألة، وهي أنّ لكلّ معلومٍ علمًا حضوريًّا بعلّته، وإن كانوا قد تمسّكوا بأدلة لإثبات دعواهم. إذ إنّ الكلام ما لم يحصل على دعامته البرهانيّة لا يدخل إلى حقل الفلسفة. إنّ الفلسفة ليست مجرّد مجموعةٍ من القضايا الحقة فقط، بل هي مجموعةٌ من القياسات أيضًا. إنّ عمود خيمة الفلسفة عبارة عن البرهان العقلي، وإنّ تلك المجموعة من القضايا الوحيانيّة والعرفانيّة الثابتة والحقّة التي لم نتمكن بعد من إقامة البرهان العقلي عليها، على الرغم من أحقّيّتها وصحّتها ليست فلسفيّة، وإنْ كانت هي ما فوق الفلسفة، ولا شبهة في أنّ عدم فلسفيّة الفكرة لا يعدّ نقصًا فيها البتّة. وإنّما الكلام في أنّ الفلسفة علمٌ يحتوي على ضوابط خاصّة به، كما أنّ القضايا المشكوكة والمظنونة وغير البرهانيّة دون الفلسفة. إنّ القضيّة إنّما تكون فلسفيّةً فيما إذا كانت نتيجةً لبرهانٍ عقلي، ولا

١. الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ١١٠.

يكفي مجرّد صدقها ويقينيّتها لتكون قضيّةً فلسفيّةً – وهذا بطبيعة الحال ليس هو الملاك الوحيد في الفلسفيّة – كما أنّ القضيّة إنّما تكون علميّةً فيما لو كانت ذات صلةٍ بالتجربة. وكما أنّ بعض فلاسفة العلم من أمثال هانس رايشنباخ قال بالتمايز بين مقام الكشف[1] ومقام الحكم[2] في العلوم التجريبيّة، قد ربط العلميّة بإمكان تجربتها في مقام الحكم، دون أن يضع أيّ محدوديّةٍ في مقام الكشف، كذلك لا مفرّ في الفلسفة من الفصل والتمايز بين مقام الكشف والحكم أيضًا. إنّ الملاك في فلسفيّة الكلام هو أن نتمكن من الحكم عليه بالبرهان العقلي. أيًّا كان دافع الانتقال والوصول إلى ذلك المطلب ليس مهمًّا، وبعد إقامة البرهان سوف يطويه النسيان وسوف يستند المدّعى إلى البرهان. وليس هناك محدوديّةٌ في مقام الكشف لا في العلم ولا في الفلسفة. وإنّ الحدس والتمثيل والخيال والإلهام والرؤيا وسقوط التفاحة إلى الأرض وتحليق الغراب، وباختصار كلّ أمرٍ جليلٍ وحقير، قد يشكّل بارقةً تشحذ الذهن لكي يلتفت إلى حقيقةٍ ما.

والنقطة الأساسيّة والجوهريّة هي أنّ عظمة أو ضحالة الدافع ليس لها أيّ تأثيرٍ في اعتبار أو عدم اعتبار الفكرة. إنّ اعتبار قضيّةٍ ما في كلّ علمٍ إنّما هو رهنٌ بتطابقها مع معايير وضوابط ذلك العلم، وفي مقام البحث المنطقي لا ينبغي السؤال عن أصلها وهويّتها. وبالمناسبة فإنّ السبب في تبرعم نظريّة في الذهن يعود في أغلب الأحيان إلى أمورٍ لا تمتّ إلى البرهان العقلي بصلة، كما أنّ كشف النظريّات العلميّة يستند في بعض الأحيان إلى دعائم لا صلة لها بالتجربة.

بعد ظهور النظريّة وتبلورها يلجأ الفيلسوف من أجل القبول بها إلى البرهان للحكم بشأنها، كما يعمد العالم من أجل عرضها على المجتمع إلى اختبارها بمعيار

1. context of discovery

2. context of judgement

التجربة. لقد كانت التعاليم الإسلاميّة على طول تاريخها من أهمّ المصادر الملهمة للأفكار المتعالية إلى الحكماء والمفكّرين المسلمين، وتعمل على الدوام على دعوة الحكماء والعارفين للسعي من أجل رفع مستوى فهم الخطاب المحمّدي. لم يكن فنّ ابن عربي وصدر المتألّهين في تقديم وعرض العرفان النظري والحكمة المتعالية شيئًا سوى التنعم والجلوس على هذا الخوان الممدود، والاستجابة إلى هذه الدعوة والحركة في هذا المسار.

الفلسفة وعلم المعلول بالعلّة

لقد استعان بعضهم لإثبات المطلب أعلاه بقاعدةٍ فلسفيّةٍ تقول: (ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها)، أو (العلم بذي السبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه)؛ بمعنى أنّ العلم بالمعلول لا يكون إلّا من طريق علّته. إنّ هذه المسألة التي أشار إليها أرسطو في مواطن من منطقه، قد عمد ابن سينا إلى بحثها بالتفصيل في كتاب البرهان من الشفاء، وذلك عند بيان الفرق بين البرهان اللمّي الذي يُفيد اليقين، وذلك القسم من البرهان الإنّي الذي لا يفيد اليقين (الدليل) وبيان الموارد التي لا يكون الحصول على اليقين فيها ممكنًا إلّا من طريق البرهان اللمّي. إنّ خلاصة كلام ابن سينا هي أنّنا في الحصول على العلم اليقيني وإثبات العلاقة الضروريّة بين الموضوع والمحمول الذي يكون فيه ثبوت ذلك المحمول إلى ذلك الموضوع معلولًا لعلّة، نضطر إلى توسيط تلك العلّة. إنّ الحدّ الوسط الذي نذكره لأثبات الأكبر بالنسبة إلى الأصغر في هذه الموارد يجب أن يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر، ومن هنا يقال: (ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها).

وأمّا في الموارد التي لا يكون ثبوت المحمول للموضوع معلولًا لعلّةٍ ووساطة، بل يكون المحمول ذاتيًّا للموضوع، فلا يكون البرهان اللمّي مجديًا. في مثل هذه

الحالة إذا كانت هذه العلاقة ضروريّةً وبيّنةً، لا تكون هناك حاجةٌ إلى إقامة البرهان، وإن لم تكن بيّنةً، فيجب الوصول إليها إمّا من طريق الاستقراء، وإمّا من طريق البرهان (الإنّ المطلق) حيث نصل إلى أحد المتلازمين من طريق الآخر، وأمّا لإثبات علّةٍ معيّنة، فلا يمكن الاستدلال من طريق المعلول. إنّ الذي يمكن أن يقع المعلول على نحو القطع واليقين حدًّا وسطًا لإثباته هو أصل العلّة، وأمّا تعيين ومعرفة شخص تلك العلّة فإنّما يكون ممكنًا فيما لو تدخّل عنصرٌ آخر، وذلك بأن يتمّ إحراز حصريّة تلك العلّة من طريقٍ آخر، حيث يتم الوصول إلى العلّة المعيّنة من خلال ضمّها إلى ثبوت العلّة. وعلى هذا الأساس فإنّ السير من المعلول إلى العلّة أو (الدليل) لا يكون فاقدًا للاعتبار بنحوٍ تام[١].

إنّ التدقيق في كلام ابن سينا يثبت أنّ المراد من العلم بالمعلول أولًا هو العلم الحصولي وليس العلم الحضوري، كما أنّ المشّائين في الأساس لم يتكلّموا إلّا في مورد علم الذات بنفسها عن قسمٍ آخر من العلم الحضوري، «وهم لا يرون العلم الحضوري في غير صورة علم الشيء بنفسه»[٢]. وثانيًا: أنّ مرادهم هو العلم الكلّي والثابت، وليس الجزئي والمتغيّر. وثالثًا: أنّ المراد هو العلم الكسبي وليس البديهي. ورابعًا: أنّ العلم اليقيني مانعٌ من النقيض، وليس سائر مراتب العلم. وخامسًا: أنّ الكلام هنا عن العلم بالمعلول وليس علم المعلول. كما أنّ المراد من السبب ليس كلّ سبب، وإنّما خصوص السبب التام لثبوت المحمول للموضوع المنشود لهم. وعلى هذا الأساس لا يكون هناك وجهٌ للتمسّك بهذه القاعدة في مسألتنا[٣].

لقد عمد صدر المتألهين – وتبعًا له المحقّق السبزواري – إلى تعميم القاعدة

---

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، الفصل الثامن والتاسع من المقالة الأولى.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٢٩، الحاشية ط.

٣. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم: ٣٨٨.

المذكورة على جميع العلوم، بما في ذلك حتى العلم الحضوري بالنفس. توضيح ذلك أنّ لكلّ معلولٍ وجهين، وهما: الماهيّة والوجود. لكي نتعرّف على ماهيّة معلولٍ ما، يجب علينا التعرّف على أجزاء تلك الماهيّة التي تشكّل العلل والمقوّمات الماهويّة لها. إنّ هذه الأجزاء هي الجنس والفصل. ولكن لو أردنا التعرّف على الوجود الخاصّ لمعلولٍ ما، لا مندوحة لنا من التعرّف على علّته الموجبة له أيضًا؛ وذلك لأنّ وجود المعلول ما لم يكتسب ضرورة الوجود من قبل علّته لن يكتب له الوجود. وكما أنّ المعلول الخاصّ يستند على الدوام على علّةٍ واحدةٍ، ولا يصدر إلّا عن علّةٍ واحدةٍ وإلّا لزم من ذلك توارد العلل على معلولٍ واحد، كذلك فإنّ العلم بمعلولٍ لا يكون بدوره من طريق معرفة علّته الخاصّة وسببه الخاصّ، وليس هناك من طريقٍ آخر لمعرفته، وبذلك يكون النظام العلمي منسجمًا ومتطابقًا مع النظام العيني. فكما أنّ وجود المعلول يكون معلولًا لعلّته، كذلك العلم بالمعلول يكون بدوره معلولًا للعلم بالعلّة أيضًا؛ ولذلك فإنّ العلم بالمسبّب لا يكون إلّا من طريق العلم بالسبب.

ومن إصرار صدر المتألّهين على هذا الأصل أنّه يعدّ سير العقل في البرهان الإنّي المطلق والدليل سيرًا من العلّة إلى المعلول، وينسب المعرفة الحاصلة من هذا الطريق إلى العلّة والسبب بنحوٍ من الأنحاء أيضًا[1]. وقال في مقام تقييم المعرفة الحاصلة من معرفة العلّة ومقارنتها مع المعرفة الحاصلة من سائر الطرق الأخرى: إنّ العلوم التي يتمّ الحصول عليها من غير طريق الأسباب والعلل مهما بلغت في جودتها وقوتها تكون في معرض الزوال والتغيّر، وأمّا العلم الحاصل من طريق العلّة فهو لا يقبل الزوال ولا يقبل التغيير. يتّضح من هذا الكلام أنّ المدّعى في هذه القاعدة

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: ٣٩٩.

ليس مجرّد طريق حصول أيّ نوعٍ من أنواع المعرفة، بل إنّ المعرفة الثابتة بالأشياء والتي لا تقبل الزوال إنّما تكون من طريق معرفة عللها فقط.

يقول بابا أفضل: «وحيث يكتمل [سالك المعرفة] ويقترب من النهاية والكمال أكثر سوف يصل من المعلول إلى العلّة، ومن السبب إلى المسبَّب، ومن طريق معرفة الأصل سوف يدرك الفرع، وما دام يتعرّف على الأصل من خلال معرفة الفرع، يتّضح من ذلك أنّه لا يزال في مرحلة التعلّم ورازحًا في مرتبة الدراسة، وحيث يعلم المسبّبات من العلم بالأسباب يكون عالمًا لا متعلّمًا»[1].

يتّضح من هذا الكلام أنّ نفي العلم الحاصل من طريق غير العلّة، إنّما هو في الحقيقة نفيٌ لكمال العلم والعلم الكامل، كما يقال في مثل رواية «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»[2]، إنّ لسانها لسان نفي كمال الصلاة لا أصل الصلاة. أمّا الموجود الذي لا يحتاج إلى سبب - الذي ينحصر في واجب الوجود - فيجب أن تكون معرفته إمّا بديهية، وإمّا أن يكون باب العلم به مغلقًا تمامًا، وإمّا أنه يتمّ الوصول إليه من طريق الآثار واللوازم. ومن هنا لا يكون هناك حدٌّ وبرهانٌ لواجب الوجود؛ إذ ليس هناك من سببٍ أو علّةٍ لوجوده، ولا ماهيّته متكوّنة من الأجزاء والمقوّمات. ولكنّه برهانٌ على جميع الأشياء؛ وذلك لكونه مسبّب الأسباب ومشيّئ الأشياء، وهو البرهان على ذاته؛ حيث تكون الشمس دليلًا على الشمس، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾(آل عمران: ١٨).

وقد عدّ المحقّق السبزواري هذه القاعدة ساريةً حتّى في العلوم البديهيّة أيضًا، وقال: إنّ العلم بالمعلول لا يكون إلّا من طريق العلم بالعلّة، بل إنّه ينطوي دائمًا

١. الكاشي، المصنفات (رساله ره انجام نامه، گفتار نهم).
٢. المجلسي، بحار الأنوار، ٨٠: ١٦٥.

في العلم بالعلّة، ويكون ذلك حتى في العلوم البديهيّة وإنْ كان على نحوٍ غير شعوري. بل إنّ الذي يظهر أولًا وبالذات هو العلّة، ونسبة الظهور إلى المعلول ثانيًا وبالعرَض. ثم أشار في بيان هذا الكلام إلى عين ربط وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة، وقال في حاشيته على الأسفار: «عرفت أنّ معرفة النفس وعلمها بذاتها علمًا موثوقًا به مسبوقٌ بمعرفة مبدئها علمًا موثوقًا به»[١].

وتارةً يستنتجون انطواء علم المعلول بذاته في العلم بالعلّة من طريق إرجاع العلّة إلى الظاهر والمظهر واتّحاد الظاهر والمظهر.

تقييم مقتضب

يقوم أساس كلام صدر المتألّهين على وجوب التطابق بين كيفيّة ظهور الأشياء وبين طريقة العلم بها. بمعنى أنّه كما أنّ اللّٰه سبحانه وتعالى هو أوّل وأقوى موجود، فإنّ العلم به يجب أن يكون هو العلم الأول والأقوى أيضًا. وكذلك فإنّ الموجود الثاني يجب أن يكون هو المعلوم الثاني لكلّ عالم، وهكذا. ولكن بالإضافة إلى عدم إقامة برهان على هذا المطلب، فإنّ الوجدان والبرهان يدلّ على خلاف ذلك؛ إذ إنّ كلّ من يرجع إلى نفسه يدرك أنّه لا يعلم بمبادئ ذاته، ولا يدرك إلّا نفسه بالعلم الحضوري. ولو كان هذا التطابق بين عالم العين والعالم علمًا، فسوف يجب على الجميع أن يعلم بجميع سلسلة علله، في حين أنّ الأمر ليس كذلك. هناك في الأساس من ينكر علّة العلل، وهناك من يؤمن بعلّة العلل، ولكنّهم لا يؤمنون بالوسائط والعلل المتوسّطة، والذين يؤمنون بالوسائط والمفارقات لا يعلمون بحقيقتها وعددها. وعلاوة على ذلك فإنّ الذي يؤمنون بذلك قد توصّلوا إليه بالبراهين والأدلة المعقّدة. لو كان هناك من وجودٍ

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٤٠١، و٦: ١٧٨.

لمثل هذا العلم الحضوري، لما وقع كلّ هذا الاختلاف حول تفسيره، من قبيل: علم النفس بذاتها بحيث لا يمكن لأحد أن ينكره، وإن أنكر علمه بنفسه بفعل شبهةٍ أوغفلة، فإنّه سيدرك ذلك عند التفاته وعودته إلى وعيه وعقله. وأمّا في مورد المبادئ فلا يكون الأمر كذلك. كيف يمكن للعلم بالمبادئ أن يكون أقدم وأقوى من العلم بالنفس، في حين أنّ الشخص لا يشكّ في العلم بالنفس، ولكن ليس لديه علمٌ بمبادئ هذا العلم، وعلى فرض علمنا الحضوري بالعلل فإنّه لن يكون أقوى من العلم بالنفس.

وأمّا القول بأنّه حيث يكون وجود العلّة أقوى من وجود المعلول؛ يكون علم المعلول بالعلّة أقوى من علمه بنفسه، فهو كلامٌ تبقى صحّته متوقفةً على البرهان. إنّ الذي تقتضيه قوّة وجود العلّة هو أنّ علم العلّة بذاتها أقوى من علم المعلول بذاته، حيث لا صلة لذلك بمسألتها. وإنّ ظاهر ما ورد في التعاليم الدينية هو أنّ لكلّ موجودٍ علمًا بالواجب بنحوٍ من الأنحاء، وليس بكلّ علّةٍ، وليس لأنّه العلم بالواجب أقوى من العلم بالنفس، بل هو نوعٌ من العلم الحضوري شبه الواعي أو شبه المدرَك بالباري تعالى في جميع الموجودات بالفطرة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الشعور الفطري قابلٌ للتقوية والتشديد من طريق تزكية النفس. وحتى بوساطة السير والسلوك في مسار العبودية والجهاد الأكبر يكون شهود العوالم العلويّة والتشرّف بملكوت العالم ممكنًا وواقعًا.

يــا كرامــى اذبحــوا هــذا البقــر
إن أردتــم حشــر أرواح النظــر

وبطبيعة الحال فإنّ العلم بكنه حقيقة الأشياء – ومن بينها النفس – يتوقّف على العلم بكنه واجب الوجود؛ لأنّ جميع الممكنات متعلقةٌ به، وأنّ المعرفة التامّة

بالوجود الربطي يتوقّف على المعرفة التامّة بطرف الارتباط والتعلق. ولكن كما أنّ كنه واجب الوجود غير مكشوفٍ لأحد، فإنّ العلم بكنه الممكنات لن يكون ميسورًا لأحد. ولا فرق في هذا الحكم بين الموجودات الصغيرة والكبيرة والبسيطة والمعقدة.

هناك من بين العظماء الكبار من يرى تكافؤًا وارتباطًا وثيقًا بين معرفة الربّ ومعرفة النفس في سائر مراتب المعرفة أيضًا، ويقولون بوجود تناظرٍ بين درجات معرفة النفس ومعرفة الربّ عقلًا ونقلًا. وقال في هذا الشأن: «أجل، حيث إنّ معرفة النفس عين الوجود المجرّد للنفس، وإنّ هذا الوجود المجرّد عين الربط بخالقه، وإنّ ذلك الربط بدوره عين المربوط – من قبيل الوجود والإيجاد اللذين هما عين بعضهما ويمتازان من بعضهما في الاعتبار – وإنّ ذلك الربط بدوره سوف يكون ذات الارتباط بين التجرّد والشهود؛ وعليه فإنّ العلم الحضوري للنفس لن يكون منفصلًا عن المعرفة الحضوريّة بالنسبة إلى المربوط إليه وهو الباري تعالى»[١].

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا، هو: هل يكون العلم تابعًا للعين الخارجيّة من جميع الجهات؟ وهل العلم بالشيء من جهةٍ يساوي العلم به من جميع الجهات؟ هل يمكن للإنسان أن يعلم بنفسه بالعلم الحضوري، ولكنّه في الوقت نفسه لا يعلم بأنّ وجوده هو عين الربط بالواجب؟

وبالتالي فإنّ لبّ الكلام هو أنّ اللازم والملزوم والمتلازمين تلازم بعضها في الوجود الخارجي، وأمّا في عالم العلم فقد يكون بعضها حاضرًا والآخر غائبًا. فقد يكون المعلول حاضرًا في الذهن، والعلّة غائبةً عن الذهن. وفي الأساس فإنّ

١. الجوادي الآملي، مبدأ و معاد، ٩٧ ـ ٩٣.

الاستدلال ليس شيئًا سوى الالتفات إلى العلاقة والارتباط بين الشيئين اللذين يكون لهما وجودٌ في الذهن، ولكن لا يكون الشخص ملتفتًا إلى وجود العلاقة بينهما. إنّ وقوع التناقض محالٌ في العالم الخارجي. ولكن أليس من الممكن أن يكون هناك تناقضٌ بين قضيتين في الذهن، ولا يكون الشخص ملتفتًا ومدركًا لهذا التناقض؟ إنّ اكتشاف التناقضات في أفكار الآخرين في مقام البحث العلمي والاحتجاج يقوم على وجود الأفكار المتناقضة في الأذهان. وفي العلم الحضوري يتمّ القبول بهذا المطلب وهو أنّ العلم الحضوري بحقيقةٍ ما لا يستلزم العلم الحضوري بجميع لوازمها، وإنٍ كان العلم الحضوري بأمرين متناقضين لا يكون معقولًا.

وإنّ التعبير الآخر الذي يسوقه سماحته في هذا الشأن يقوم على أساس أنّ الحديث الشريف القائل: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**»[1]، يقيم تلازمًا بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، وأنّ الأساس في هاتين المعرفتين هو معرفة الربّ، وأنّ هذا الأمر يُستفاد من قوله تعالى: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ**﴾(الحشر: ١٩). وأنّ الحديث الشريف – بحسب تعبير صدر المتألّهين – يمثّل عكس النقيض للآية الكريمة.

إنّ الرؤية الشهوديّة للنفس تكون مقارنةً وملازمةً للرؤية الشهوديّة لله تعالى؛ بمعنى أنّ حضور ذات النفس بالنسبة إلى ذاته تكون في ضوء الرؤية الشهوديّة لذات الحقّ تعالى... وعليه: فإنّ من عرف نفسه فقد عرف ربَّه، ومن لم يعرف ربَّه لم يعرف نفسه، حيث الثاني هو عكس نقيض الأول، وعصارة قوله تعالى: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ**﴾. لا أنّ شخصًا إذا نسي اللّٰه يكون له علمٌ شهوديّ بذاته، ولم يزُل العلم الحضوري للذات بالنسبة إلى الذات، وإنّما الذي زال عنه هو مجرّد وصفٍ عارضٍ وهو معرفة اللّٰه سبحانه وتعالى[2].

---

١. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ٥٨٨.

٢. الجوادي الآملي، مبدأ و معاد، ٩٧ ـ ٩٣.

إنّ التدقيق في كلمات هذا العالم الكبير يثبت أنّهم ملتفتون إلى هذه النقطة، وهي: أنّ هناك من يحرمون من نعمة شهود خالقهم وبارئهم؛ ولكنّه يعدّه خارجًا عن الموضوع ولا يستحقّ عنوان الإنسان. ومن هنا يتّضح أنّه لا يوجد اختلافٌ من هذه الجهة؛ إذ إنّ كلام هؤلاء العظام كلامٌ قِيَميٌّ في مورد الأشخاص الذين وصلوا طبقًا للمعايير القيميّة إلى مقام الإنسانيّة؛ إذ حقيقة كلّ شخصٍ لها درجاتٌ متنوّعةٌ ومتفاوتةٌ حيث الدرجة العالية منها تشكّل الإنسانيّة وفطرة اللّٰه، فإن لم تكن فطرة اللّٰه تعني العلم الحضوري والتوجّه العبادي نحو اللّٰه سبحانه وتعالى، لن يصل الشخص إلى درجة الإنسان والنفس الإنسانيّة، وإن احتفظت بالدرجات الدنيا والسُفلى منها ... ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾(الفرقان: ٤٤).

وليس كلّ موجودٍ يُعرف في علم الأحياء بوصفه إنسانًا. وعلى حدّ تعبير صدر المتألهين: «أمّا العالم بذاته والعارف بنفسه عرفانًا عقليًّا، فإنّما يقع في قليلٍ من الآدميين بعد بلوغه مرتبة الكمال المختصّ بالرجال العقلانيين والعلماء الراسخين»[١].

يُستفاد من هذا البيان أنّ هذا النسيان للنفس لا يتنافى مع العلم الحضوري بالنفس. إنّ المرتبط بمعرفة الرب إنّما هو المراتب العالية من معرفة النفس؛ ولذلك لا تنافي بين المعارف المذكورة وهذا المُدّعى، وإنّ كلام العلماء الأعلام ناظرٌ إلى هذه المراتب العالية.

هل يَعلمُ كلُّ معلومٍ بعلّته بالعلم الحضوري؟

فيما يتعلّق بعلم الإنسان بالله تعالى، يتّضح من مجموع التعاليم الدينيّة أنّ هناك نوعًا من العلم الحضوري بالخالق في عمق روح الإنسان، حيث يكون هذا العلم

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ٥١٩؛ الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، المشهد الثالث، الشاهد الأول، الإشراق التاسع.

قابلًا للتقوية والرقّي حتى يصل إلى مقام الفناء في اللّٰه، ويقال هنا: إنّ الفاني يعلم المُفْنِي بالعلم الحضوري؛ إذ لا توجد إثنينيّةٌ ولا انفصالٌ في البين. حيث تزول الحجب الظلمانيّة والنورانيّة، ويرى السالك الواصل جمال المعشوق دون حجاب. ولكن حذارِ حذارِ فإنّ هذا ليس شهودًا للذات؛ إذ مقام الذات غيبٌ مطلق، ولا طريق لأحدٍ إليه، والذي يُدّعى إنّما هو شهود الأسماء والصفات، والحدّ الأقصى هو الوصول إلى مقام الأحديّة بناءً على بعض المسالك.

بيد أنّ الفلسفة لم تصل في هذا الشأن إلى نتيجةٍ قاطعة. ولا سيّما أنّ تعميم هذا المطلب على جميع الموجودات الأخرى بما فيها المادية منها يزيد الأمر صعوبةً وتعقيدًا. إذ يجب في البداية إثبات العلم في الموجودات الماديّة، ثم العمل بعد ذلك على إثبات العلم بالعلّة والخالق. وبالنظر إلى ما سبق ذكره في باب عدم إمكان العلم في المادة والجسم، تتجلّى صعوبة المسألة بشكلٍ أوضح.

سريان العلم في جميع الموجودات

بناءً على أصالة الوجود والوحدة التشكيكيّة له، ليس هناك شيءٌ سوى وجود الموجود. إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ تظهر تجلّياتها وتطوّراتها المختلفة بأنحاءٍ متنوّعة، وهي في الحقيقة وجودٌ مشترك، ويعود اختلافها إلى الوجود أيضًا.

وعلى هذا الأساس لو كتب الوجود لصفةٍ من الصفات في الحقيقة، فسوف تكون موجودةً في جميع مراحلها ومراتبها، وحيثما نزل سلطان الوجود بجلاله، فإنّه سيأتي معه بجميع جنوده وسدنته وخدامه؛ ولذلك فإنّ الحياة والعلم والقدرة وسائر الصفات الكماليّة تكون في كلّ موجودٍ بما يتناسب مع حاله، ومرتبته الوجوديّة.

قال في الأسفار: «إنّ سنخ الوجود واحدٌ ومتّحدٌ مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما وكيفما تحقّق»[١].

ولذلك فإنّ الوجودَ يساوق العلم؛ فحيث لا يكون هناك علمٌ لا يكون هناك وجود[٢]. لقد ذهب صدر المتألّهين - تبعًا للتعاليم الإلهيّة والأفكار العرفانيّة ولا سيّما من خلال التأثر بأثولوجيا أفلوطين - إلى القول بوجود العلم والقدرة والحياة والطاعة والتسبيح ونظائر ذلك بالنسبة إلى جميع الموجودات، وخصّص فصولًا بهذا البحث، قائلًا: «في أنّ الحياة ساريةٌ منه تعالى في جميع الموجودات»، و«الوجود كلّه نورٌ وحياةٌ عندنا»[٣].

كما تحدّث عن العشق الهيولي على شكل جسرٍ من العشق الساري في جميع الذراري[٤]. وقال في موضعٍ آخر: «كما لا يتصوّر موجودٌ بدون طبيعة الوجود مطلقًا، فكذا لا يتصوّر موجودٌ لا يكون له علم ...»[٥]. وقد ذكر وجوهًا لتأييد مدّعياته في كتاب الشواهد الربوبيّة، وبعض هذه الوجوه يقوم على أساس الطبيعيّات السابقة، وبعض الاستحسانات الذوقيّة لا أكثر. كما ذهب إلى إثبات نفسٍ ونشأةٍ عقلانيّةٍ لكل موجود ولو كان جسمانيًّا مثل الأرض. إلّا أنّ شيخ الإشراق ينفي جميع أنواع العلم والوعي عن المادّيات والبرازخ صراحة.

كما أنّ صدر المتألّهين - كما سبق أن ذكرنا - قد تعرّض في مختلف الموارد إلى نفي علميّة المادّة، وقال بأنّ الشرط في العلميّة هو التجرّد. وهنا نواجه بحسب الظاهر

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: ٢٣٩.
٢. م. ن، ٦: ٣٠٦.
٣. الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، المشهد الثاني، الإشراق الثامن والتاسع.
٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: ٢٣٩.
٥. م. ن، ٧: ١٤٨.

تناقضًا في كلماته؛ فمن ناحية قد عدّ التجرّد هو الشرط في العلميّة، ومن ناحيةٍ أخرى قال بوجود نحوٍ من العلم لدى المادّيات. وقد ذهب المحقّق السبزواري إلى الجمع بين هذين الرأيين بالقول: حيث عمد صدر المتألّهين إلى نفي العلم عن المادّيات كان مراده هو العلم بالعلم، وحيث يُثبت له نحوًا من العلم فمراده هو العلم البسيط. بمعنى أنّ هناك نوعًا من العلم اللاشعوري بالخالق عند جميع الموجودات، وإن لم تكن هذه الموجودات ملتفتةً إلى هذا العلم، قال اللّٰه سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(الإسراء : ٤٤). وذهب في موضعٍ آخر إلى الجمع بين هذين القولين على نحوٍ آخر[١].

وقد ذهب العلّامة الطباطبائي رحمه الله في حلّ هذا التناقض إلى سلوك طريقٍ آخر؛ وهو أنّ الموجودات المادّية حيث تكون متغيّرةً ومتحرّكةً لا يكون لها علم، بيد أنّها في تحرّكها وتحوّلها ثابتة. بمعنى أنّ حركتها دائمةٌ، ولا تتحوّل إلى سكون؛ ولذلك تكون من هذه الناحية ثابتة، ومن حيث ثباتها تكون مجرّدةً أيضًا، ومثل جميع المجردات العقليّة والمثاليّة يكون العلم ساريًا فيها[٢]. بيد أنّ هذا الحلّ ليس تامًا أيضًا؛ وذلك أولًا: لأنّ ثبات وسيلان الوجود ليس أمرًا اعتباريًّا وإضافيًّا، بحيث نأخذ الشيء تارةً بوصفه ثابتًا، ونأخذه تارةً أخرى بوصفه متغيّرًا. بل إنّ السيلان والثبات نحوان من الوجود لا يقبلان الاجتماع. إنّ دوام التغيّر هو تأكيد وتشديد التغيّر، وليس نفيه. إنّ دوام وثبات تحوّل موجودٍ ماديّ يعني أن يكون هناك قانونٌ ثابتٌ هو الذي يحكم الموجود المادي، لا أن يكون ذات الموجود المتحرّك ثابتًا في عين التحرّك. وثانيًا: إنّ امتلاك هذا النوع من الثبات في الموجود

١. م. ن، ٦: ١٦٥، (الحاشية: س).

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧: ٣٨٢.

المادي لا يجعل منه موجودًا مجرّدًا. وعلى فرض المحال حتى لو كان الموجود المادي ثابتًا وغير متحرّك، لا يكون هذا كافيًا ليكون مجرّدًا؛ وذلك لأنّ وجود أبعادٍ ثلاثة أخرى لا ينسجم مع التجرّد، إلّا إذا عمدنا إلى توسيع مفهوم التجرّد بحيث يكتسب معنى آخر. وعندها سوف يكون صادقًا على الموجود المادي أيضًا، وعندها سوف تتحوّل القاعدتان المعروفتان، وهما: (كلّ عاقلٍ مجرّد)، و(كلّ مجرّدٍ عاقل)، إلى قاعدتي: (كلّ عاقلٍ موجود)، و(كلّ موجودٍ عاقل)، إذ الأولى بديهيّة، والأخرى موضع نظر.

إذا كان المراد من الوجه الثابت للموجودات الماديّة هو الوجود الملكوتي لها في نشأة المثال أو العقل أو المراد هو النفوس المتعلّقة بها، عندها سوف يكون هذا الكلام أجنبيًّا عن المدّعى الأصلي القائل بسريان العلم في المادّيات والأجسام في نشأة الطبيعة، ولن يعمل على إثباته، كما قال بذلك العلّامة الطباطبائي نفسه في سريان العلم في الأجسام وكذلك في تعلّق علم الباري تعالى بالماديات[١].

إن النقطة الجديرة بالملاحظة والاهتمام في أصل بيان صدر المتألّهين على أساس التشكيك هي: كيف يمكن تشخيص أن الصفة الموجودة في مرتبةٍ من الوجود ترتبط بحقيقة الوجود أو ترتبط بمرتبةٍ خاصّةٍ من مراتب الوجود. لا شكّ في أنّ بعض الصفات ثابتةٌ بالنسبة إلى الوجود بنحوٍ مطلق، من قبيل: الوحدة، حيث ليس هناك موجودٌ من دون وحدة. وبعض الصفات بدورها ترتبط قطعًا بمرتبةٍ من المراتب، ولا طريق لها في مطلق الوجود، من قبيل العلّية وإفاضة الوجود الخاصّ بالمجرّدات ولا طريق لها في المادّيات والمعلوليّة والحركة التي لا طريق لها في الواجب. ولذلك يمكن للعلم أن يكون من مختصّات الوجود غير المادّي أيضًا.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٧: ١٦٣، (الحاشية: ط).

وتارةً يُقال في إثبات العلم في الجسمانيّات من طريق الحركة ولزوم إدراك الغاية وتعقبها، بنوعٍ من الشوق والشعور الخفيف بالنسبة إلى الطبائع. ولكن يجب العلم بأنّ الغاية تارةً تكون بمعنى (ما لأجله الحركة) حيث إنّ تعقّب هذا النوع من الغاية وإنْ كان مشروطًا بالعلم، بيد أنّ هذا النوع من الغاية ثابت بالنسبة إلى فاعلٍ ومحرّك المادّة، ولكنّه غير ثابتٍ بالنسبة إلى ذات المادّة. إنّ ما هو الثابت بالنسبة إلى المادة، هي الغاية بمعنى (ما ينتهي إليه الحركة) التي لا تكون مشروطةً بالعلم.

العلم الحضوري في الموجودات ذات الشعور

إنّ المجرّدات التامّة – التي تكون بلحاظ مرتبة الوجود أفضل من الإنسان في مرحلة الطبيعة – تكون عالمةً بالباري تعالى وبالمجرّدات التي هي فوقها، بالعلم الحضوري، غاية ما هنالك أنّ المعلول لا يمكنه الوصول إلى كنه العلّة أبدًا. يقول شيخ الإشراق إنّ علم المجرّدات العالية بما دونها يكون على نحو الإشراق، وإنّ علم المجرّدات السافلة بما فوقها يكون عن طريق المشاهدة. وهو يرى أنّ الأمور المادّيّة تكون مانعًا وحجابًا يحول دون تحقّق العلم؛ ولذلك فإنّ كلّ مجرّدٍ له علمٌ حضوريٌّ بجميع المجرّدات. وعلى الرغم من أنّ النور السافل لا يصل إلى كنه النور العالي، بيد أنّ النور العالي يكون محيطًا بالسافل[١]. وقد ذهب صدر المتألّهين إلى الاعتقاد بأنّ جميع الجواهر المجرّدة تعلم بجميع المجرّدات، بيد أنّ علم كلّ مجردٍ بمعلوله يكون حضوريًّا، وعلمه بالأمور الأخرى يكون من طريق الصورة. وأضاف المحقّق السبزواري في شرح هذا الكلام أنّه حيث لا يكون هناك حجابٌ في المفارقات، فإنّها تكون عالمةً بالجميع سواء بالمجردات العالية أو بالمجردات الدانية أو بالمجرّدات التي تكون في عرضٍ واحد. وإنّ علم كلّ مجرّدٍ بمعلوله

١. السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤: ٦٣ ـ ٦٥.

حضوريّ، وأمّا علم كلّ مجرّدٍ بعلله وبالمجرّدات فيكون مكافئًا، وفي عرض العلم الحصولي. وذلك لأنّ ملاك العلم الحضوري هو التسلّط والإشراق، ومن هنا فإنّ الواجب له علمٌ حضوريّ بجميع الممكنات[١].

ولكن يجب القول: إذا كان ملاك علمها هو عدم وجود الحجاب بينها، فإنّ جميع علومها سوف تكون حضوريّة. وفي الأساس فإنّ العلم الحصولي إنّما يكون حيث يكون هناك حجابٌ بين العالم والمعلوم، وهذا الأمر لا يمكن تصوّره إلّا في النفوس المتعلقة بالأبدان فقط[٢]. يضاف إلى ذلك أنّ المحقّق السبزواري نفسه يجري قاعدة (ذوات الأسباب) في العلوم الحضوريّة أيضًا، ورأى أنّ العلم الحضوري بالنفس منطويًا في العلم الحضوري بالعلّة[٣].

علم المعلولات المتكافئة في الرتبة ببعضها

لقد أشرنا إلى رؤية شيخ الإشراق في هذا الشأن. ويبدو من كلمات صدر المتألّهين والسبزواري أنّ علم المجرّدات المتكافئة ببعضها حصوليّ، كما تقدّم نقله ونقده. وبناءً على رأي العلّامة الطباطبائي رحمه الله – القائل بعدم إمكان العلم الحصوليّ في المجرّدات – يكون للمعلولات المجرّدة علمٌ حضوريّ ببعضها. وذلك لأنّ كلّ واحدٍ من المعلولات له علمٌ حضوريّ بعلّته، وإنّ كمال المعلول حاضرٌ في العلة، وعليه فإنّ كلّ واحدٍ منها يشاهد الكمال الوجودي للآخر. والنقاش الذي يدور حول هذا الكلام هو أنّ علم كلّ معلولٍ إنّما يتعلّق بتلك الحيثية من العلّة التي صدر عنها وجود المعلول وليس بجميع حيثيّات العلّة، وإنْ كانت جميع الحيثيات

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٤٥ ـ ٢٥٤، الحاشية س؛ وانظر أيضًا: ابن سينا، التعليقات، ١٨٩.
٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ١٥٣، الحاشية ط.
٣. م. ن، ١٧٨، الحاشية س.

موجودةً في العلّة على نحو البساطة. وذلك لأنّ الذي يتجلّى للمعلول إنّما هو تلك الجهة التي يتعلّق بها وجوده؛ ولذلك لا يمكن للمعلول أن يحيط بالعلّة، كما صرّح العلّامة بنفسه قائلًا: «ولا ينال [المعلول] من العلم بها [العلّة] إلّا ما يسعه من وجوده»[١].

وبكلمةٍ مختصرة: لو ذهبنا مثل شيخ الإشراق إلى عدّ صرف عدم حجاب الماديّة كافيًا في العلم الحضوري، فسوف يكون للمعلول المجرّد علمٌ حضوريّ بالمعلول المجرّد الآخر لعلّته.

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثاني، والفصل الحادي عشر، ومصباح اليزدي، التعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٨، و٣٨٧، وانظر أيضًا: مصباح اليزدي، آموزش فلسفة، الدرس رقم: ٤٩.

الفصل الرابع:
الاختلاف بين العلم الحضوري والعلم الحصولي

ملاك العلم وتعريفه

للتعرّف على حقيقة العلم الحضوريّ واختلافه عن العلم الحصوليّ بنحوٍ أفضل، يجدر بنا هنا أن نتحدّث - ولو بشكلٍ مختصر - حول ملاك وتعريف العلم بنحوٍ عامّ. لقد سبق أن علمنا أنّ شرط الإدراك إنّما هو تجرّد العالِم، ولا يمكن للجسم والجسمانية أن يكون مدرِكًا. كما سبق لنا أن أوضحنا أنّ الشرط الآخر هو إدراك الوجود لنفسه أو الجوهريّة؛ ولذلك لا طريق للعلم في الأعراض أيضًا.

والآن علينا أن نرى ما هي العلاقة التي يجب أن تقوم بين الجوهر المجرّد بوصفه عالمًا وبين الشيء المعلوم، لكي يتحقّق العلم. وبعبارةٍ أخرى: ما هي النسبة التي تستوجب حصول العلم بين وجود العالِم ووجود المعلوم؟ إنّ بيان هذه المسألة هو الذي يقرّبنا إلى حدٍّ ما من ملاك العلم وتعريفه. على الرغم من وضوح مفهوم العلم، ولكنْ هناك الكثير من الجهات في العلم خافية علينا. فهل إحاطة أو تسلّط العالِم على المعلوم هو الملاك والسبب في العلم؟ وهل العلم هو الاتّحاد بين العالِم والمعلوم؟ وهل الإضافة الإشراقيّة للعالِم بالمعلوم هي السبب في تحقّق العلم؟ وهل عدم الحجاب وعدم غياب موجودٍ عن موجودٍ هو العلم؟

وبالتالي: هل حضور المجرّد عند المجرّد علم؟ جميع هذه الأمور موجودةٌ في الكتب الفلسفيّة، وكلّ هذه الوجوه صحيحةٌ من جهةٍ، ولها حظٌّ من الواقع. ولكن لا شيء منها يمكن أن يفي وحده بالغرض، إلّا بالتأويل والتوسعة في المعنى. من ذلك – مثلًا– يمكن السؤال عن مفهوم التسلّط؟ وما هو نوع تسلّط علم المعلول بالعلّة؟ وكيف يكون اتّحاد العالِم والمعلوم شاملًا للعلم بالنفس وعلم المعلول بالعلّة؟ ما معنى الإضافة وعدم الغياب؟ وهل علم النفس بذاتها إضافةٌ أيضًا؟ وكذلك فإنّ حضور المجرّد عند المجرّد غير واضحٍ أيضًا؛ إذ أولًا: إنّ المعلوميّة – كما سبق أن ذكرنا – لا تقترن بالتجرّد دائمًا، ويمكن للمبادئ العالية أن يكون لها علمٌ حضوريٌّ بالمادّة. وثانيًا: لا يمكن لكلّ مجرّدٍ أن يكون عالمًا، من قبيل الأعراض المجرّدة. وعليه لا يكون التجرّد في ناحية العالِم كافيًا، ولا يكون هذا التجرّد لازمًا في ناحية المعلوم أيضًا.

لا يشترط التمايز والاثنينيّة بين العالِم والمعلوم، كما توجد هناك عينيّةٌ وليس اتّحادًا في العلم الحضوريّ بالذات بين العالِم والمعلوم، إذ ينطوي الاتّحاد على مسحةٍ من التعدّديّة والكثرة. كما لا يُشترط الاتّحاد الكامل والتام أيضًا، وفيما يتعلّق بالعلم بالغير وإن كان هناك نوعٌ من الوحدة، ولكن لا يمكن لنا في الوقت نفسه أن ننكر الكثرة والتغاير في البين أيضًا. إنّما اللازم هو العلقة الوجوديّة والاتّصال الذاتي بين الوجودين. يقول صدر المتألّهين في هذا الشأن: «لا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين، إمّا الاتّحاد، وإمّا العلاقة الوجوديّة الذاتيّة، والعلاقة الذاتيّة منحصرةٌ في العليّة»[١].

وهذا – بطبيعة الحال – إنّما يكون في العلم بالغير وليس في العلم بالنفس، إلّا

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٩.

إذا قلنا بأنّ الاتّحاد شاملٌ للوحدة أيضًا. إنّ حضور وحصول المعلوم بالنسبة إلى العالِم أمرٌ ضروريٌّ ولا يمكن اجتنابه في العلم؛ ولذلك يبدو أنّ التعريف الآتي هو التعريف الأدقّ من بين سائر التعريفات الأخرى: «إنّ العلم عبارةٌ عن حضور الشيء أو صورته الجزئيّة أو مفهومه الكلّي عند الموجود المجرّد القائم بالذات»[١]. وذلك لأنّ هذا التعريف أولًا: يشمل العلم الحصولي والعلم الحضوري، كما يشمل العلم بالذات والعلم بالغير؛ إذ لا يشترط التعدّد في الحضور. وثانيًا: إنّه يبيّن شرط العالميّة والمعلوميّة والعلاقة بينهما بشكلٍ واضح.

وفيما يلي سوف نعمل - في إطار التعرّف على خصائص العلم الحضوري وتفكيكه وفصله عن العلم الحصولي لغرض عدم الخلط بين أحكام هذين العلمين- على الإشارة إلى بعض الاختلافات الموجودة بينهما، وذلك على النحو الآتي:

١. إنّ التفكير المنطقي يُعدّ من خصائص العلم الحصولي، ولا يرد في العلم الحضوري. إنّ العلم الحضوري لا يكون محكومًا لقواعد المنطق، بل يقع خارج المنطق تمامًا. إنّ مهمّة المنطق تنظيم العلم الحصولي؛ وذلك لأنّ تحليل المفاهيم وتركيبها وبيان أبعاد القضايا والقياسات، هو طريق الوصول إلى التصوّرات والتصديقات الصحيحة، وبالتالي فإنّ: «علم المنطق هو ذلك العلم الذي يظهر فيه علم العالم بالمجهول، وما هو الذي يكون حقيقةً أو قريبًا من الحقيقة، وأيّ منها يكون هو الخطأ، وما هي أنواع كلّ واحدٍ منها»[٢].

إنّ جميع هذه الأمور تكمن في دائرة العلم الحصولي. إنّ المراد من العلم في المنطق هو العلم الحصولي، وإنّ التعريف الذي يرد في المنطق للعلم، والذي يقال

١. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، رقم: ٣٥٦.
٢. ابن سينا، دانشنامه علائي.

فيه: (إنّ العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن)، إنّما يخصّ العلم الحصولي، وأمّا العلم الحضوري فهو خارج عن موضوع بحث المنطق. ومن هنا فإنّ التفكير الذي هو سيرٌ من المعلوم إلى المجهول، إنّما هو نشاطٌ في إطار العلوم الحصوليّة. فإنّ العلم الحضوري الذي لا يرد فيه الكلام عن المجهول التصوّري والتصديقي، لا يتمّ الحصول عليه من طريق التفكير والمنطق ودراسة العلاقات القائمة بين المفاهيم والقضايا.

٢. إنّ مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي، وأمّا العلم الحضوري فهو لا ينقسم إلى هذين القسمين. يقول قطب الدين الشيرازي: «العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصوّر والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدّد الذي لا يكفي فيه مجرّد الحضور ...»[١].

حيث إنّ التصوّر عبارةٌ عن انطباع صوَر ومفاهيم الأشياء في الذهن، والتصديق لا يكون من دون تصوّر؛ فإنّ الشيء الذي يفتقر إلى الصورة والمفهوم يكون خارجًا عن مقسم التصوّر والتصديق. إنّ الموجود في العلم الحضوري هو عين المعلوم، وليس صورته. عندما تكون عين الحقيقة معلومةً عند العالِم، تتمّ رؤية ماهيّة المعلوم ووجوده بنظرةٍ واحدة. بمعنى أنّ العلم الحضوري - بخلاف العلم الحصولي الذي يكون عبر مرحلتين - لا يكون على مرحلتين، ولا يكون تحقّقه تدريجيًا. إنّ الذي يتمّ الحصول عليه من مجموع التصوّر والتصديق في العلم الحصولي، يتمّ الحصول عليه في العلم الحضوريّ على نحوٍ أتمّ. وأمّا ما عدّه صدر المتألّهين في نقد رؤية الخواجة في علم الباري باختصاص التصوّر والتصديق

١. السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤: ٣٨ـ٣٩؛ السهروردي، «المشارع و المطارحات»، ٤٨٩.

بالعلم الحصولي، غيرَ قويم، هو في حدّ ذاته كلامٌ غير قويم، كما قام المحشّون الكبار على الأسفار من أمثال الحكيم السبزواري والعلّامة الطباطبائي بنقد هذا الكلام من الماتن بحقّ؛ إذ قالوا: «وأمّا تخصيص مقسم التصوّر والتصديق بالعلم الحصولي، وإنّ الحضوري ليس تصوّرًا وتصديقًا فهو حقّ ...»[١].

النقطة الأخرى في هذا الباب هي أنّه لا طريق للتصوّر والتصديق في الإدراك الحسّي. وإنّ الذي يحصل من طريق الإحساس إنّما هو – مثل العلم الحضوري – فهمٌ بسيطٌ يحكي عن الواقع. إنّ التصوّر والتصديق يتحقّقان من طريق التحليل في المعطى الحسّي، والذي هو في الحقيقة صورةٌ خياليّةٌ للفهم الحسي. ومن هنا يتمّ تقسيم التصوّر إلى خيالي وعقلي. وإنّ التصوّر الخيالي جزئي، والتصوّر العقلي كلّي، وأمّا التصوّر الحسّي فليس له وجود؛ ولذلك فإنّه على الرغم من تقسيم الإدراك الحسّي إلى خيالي وعقلي، إلّا أنّ التصوّر والتصديق إنّما هما قسمان فقط، ولا يتعلّقان بالحس.

٣. إنّ التطابق مع الواقع وعدم ذلك، والصحّة والخطأ والصدق والكذب، من خصائص العلم الحصولي، ولا يرد ذلك في العلم الحضوري؛ ففي العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض أمرين مختلفين عن بعضهما، والصورة العلميّة التي تكون معلومةً بالذات تحكي وتكشف عن الشيء الخارجي الذي هو المعلوم بالعرَض. فإذا كان هذا الأمر صادقًا نقول إنّ الصورة العلميّة تطابق الصورة العينيّة، وإلّا فإنّها لن تكون مطابقةً لها وتكون خاطئة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصدق والكذب. وهذا إنّما يكون في العلم الحصولي؛ إذ هناك يمكن للواقع أن يكون مغايرًا للعلم، وهناك يمكن أن يفترض للواقع

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٥٧، الحاشية س.

نشأتين: نشأة علميّة، ونشأة عينيّة، ويكون هناك موضعٌ للسؤال عن التطابق وعدم التطابق والصدق والكذب والصحّة والخطأ. ولا وجود لهذه الثنائيّة في العلم الحضوري. إذ العلم الحضوري هو عين المعلوم؛ وليس هناك مرآة وصورة للشيء. وفي الأساس لا يكون هناك كلامٌ عن الحكاية لتُجرى المقارنة بين الحاكي والمحكي، ويكون هناك موضعٌ للحديث عن التطابق وعدم التطابق في البين. كما لو أنّ شخصًا قال متسائلًا: هل هذه الشجرة الخارجيّة صادقةٌ أم كاذبة، يكون سؤاله عبارةً عن قضيّةٍ مهملةٍ وبلا معنى، وكأنّه بذلك لم يقل شيئًا، وكذلك يكون السؤال عمّا إذا كان علمي الحضوري بنفسي صادقًا أم كاذبًا، فهي بدورها قضيّةٌ مهملةٌ أيضًا.

فما أن نجعل فرقًا بين العلم والمعلوم، وعملنا على عرض وتطبيق أحدهما على الآخر، نكون قد خرجنا من دائرة العلم الحضوري ودخلنا في دائرة العلم الحصولي. ومن هناك كانت المشكلة الأساسيّة في مسألة المعرفة؛ أي قيمة المعلومات ومقدار إظهار العلم للواقع الذي هو موضع نزاع مختلف النِحَل الفلسفيّة في العلم الحصولي. إنّ المذاهب الواقعيّة والظنيّة والعقليّة والحسيّة والشكيّة والنسبيّة واللاأدريّة وغيرها حيث يدور النزاع بينها في الواقع حول لعبة ومشاهدة الذهن وحجم ذلك، وجميع النباتات والأزهار والأعلاف تمثل أرضيّة للعلم الحصولي؛ لأنّ الخطأ والصواب يعودان إلى التطابق وعدمه، وهذا إنّما يكون في العلم الحصولي حيث ننتقل من الحاضر إلى الغائب. وأمّا في العلم الحضوري حيث يكون الأمر مسرحًا للشهود والحضور، ويكون هناك اتّحادٌ وعينيّةٌ بين العالِم والمعلوم، فلا يكون هناك للبطلان والخطأ محلّ من الإعراب. ولو قلنا إنّ العلم الحضوري صادقٌ وحقيقيٌّ على الدوام، فإنّ الصدق هنا لا

يكون في قبال البطلان والكذب؛ وذلك لأنّ الخطأ والصواب من قبيل العدم والملكة اللذين يتمّ انتزاعهما عند مقارنة الصورة الذهنيّة مع الخارج. فإذا قلنا إنّ الصادق يعني أنّ الفكر أو الكلام متطابقٌ مع الواقع، ففي هذه الحالة لا يكون العلم الحضوري صادقًا؛ إذ العلم الحضوري ليس تفكيرًا ولا لغةً، ولا يتطابق مع شيء. وإذا جعلنا الصدق مطلق عدم الكذب على نحو السلب والإيجاب، عندها يمكن أن نطلق على المعلومات الحضوريّة عنوان الصدق والصواب.

ومن الواضح بداهةً أنّنا عندما نقول إنّ العلم الحصولي يقبل الخطأ، لا نريد بذلك القول بأنّ جميع القضايا الحصوليّة باطلةٌ أو حتى قابلة للإبطال، بل نعني بذلك أنّ لها شأنيّة الإبطال فقط. وبعبارة أوضح: إنّ كلّ قضيّةٍ باطلةٍ ترتبط بالعلم الحصولي، لا أنّ كلّ علمٍ حصولي باطل.

بعض الأسئلة

قد تعرض هنا بعض الأسئلة والإشكالات التي لا بدّ لنا من بيانها وإيجاد الحلول لها والإجابة عنها.

١. قد نتعرّض أحيانًا إلى الخطأ في أفهامنا الحضوريّة. من قبيل أن نشعر بالجوع مع أنّنا في الحقيقة والواقع لسنا بجائعين. أو العكس أيضًا كما في حالات الإصابة ببعض الأمراض حيث لا نشتهي الطعام، ولا نحسّ بالجوع على الرغم من حاجتنا إلى الطعام. إنّ هذا الشعور الاعتباطي بالشبع وذاك الشعور الكاذب بالجوع معلومان كلاهما بالعلم الحضوري. وشبيه بهذا الأمر يتجلّى في حالاتٍ أخرى أيضًا من قبيل الشعور بالخوف وما إلى ذلك. يقول رينيه ديكارت في تأمّلاته: «حتّى المشاعر الداخليّة قد تخدعنا أحيانًا، وحتى الشعور بالألم يبدو كاذبًا في بعض الموارد». يقول: «لقد سمعت ذات مرّة أنّ بعض الأشخاص

المقطوعة أطرافهم يشعرون بالألم في أيديهم وأرجلهم على الرغم من فقدانهم لها».

٢. كثيرًا ما يحدث أن تعترينا حالاتٌ روحيّةٌ وعاطفيّةٌ لا ندرك ماهيّتها أصلًا، وأنّ مختلف الأشخاص يبدون حولها آراء متفاوتة، بل ومتناقضة أحيانًا. وما أكثر الأبحاث والدراسات بين علماء النفس حول وجود أو عدم وجود الشعور أو أصالته وعدم أصالته لدى الإنسان، وما أكثر الكتب التي تمّ تأليفها في إثباتها أو نفيها. وإنّ كلّ من يقصد علم النفس يشاهد كثيرًا من الأمثلة على هذه المسألة. فإذا كانت هذه الأمور وجدانيّةً وحضوريّةً فما هو سبب كلّ هذا النزاع والخلاف حولها؟ وهل الوجدان والعلم الحضوري يختلف بين الناس من شخصٍ إلى شخصٍ آخر؟ إذا كانت جميع هذه الأمور معلومةً بالعلم الحضوري، فلن يشكّ أحدٌ فيها أبدًا، من قبيل: العلم بالنفس؛ فهل هناك من عاقلٍ يشكّ في وجوده؟

٣. إنّ الشكّ والظنّ من الحالات الداخليّة والنفسيّة التي تعرض للإنسان، ولكن قد يحدث في بعض الأحيان أن نشكّ في شكّنا. بمعنى أن تعرض لنا حالةٌ لا نستطيع معها أن ندرك ما إذا كنّا في شكٍّ أو ظنٍّ (الاحتمال الراجح). وبالمناسبة فإنّ الفقهاء قد أقرّوا بعروض هذه الحالة بالنسبة إلى المكلَّف في الصلاة، وسعوا إلى إيجاد الحلول لها. كما تعرّض السيّد كاظم اليزدي رحمه الله إلى هذه المسألة في باب شكوك الصلاة، حيث قال: قد تعرض لنا في الصلاة حالةٌ لا نعلم ما إذا كانت من الشكّ حتى نرتّب عليها آثار الشكّ، أو هي من الظنّ، وقال بأنّ هذه الحالة كثيرة العروض[١].

٤. إنّ الوجدانيّات بدورها قد تقبل عروض الشكّ والخطأ. فعلى الرغم من

١. اليزدي، العروة الوثقى، باب شكوك الصلاة، المسألة التاسعة والثالثة عشرة.

أنّ علمنا بالمحسوس بالذات حضوريّ، ولكنّنا مع ذلك نتعرّض فيه للشكّ والتردّد. من ذلك أنّنا لو ابتعدنا عن مصدر صوت بالتدريج – على سبيل المثال – قد نصل إلى مكانٍ نشكّ فيه أنّنا نسمع صوتًا. وكذلك لو ابتعدنا كثيرًا عن شبح، وهنالك تصبح رؤيتنا محتملةً ومشكوكةً؛ بمعنى أنّنا في هذه الحالة لا نستطيع القول بأنّنا نرى أو لا نرى[١]. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الكلام هنا يدور حول السماع والرؤية، وليس حول الصوت والشبح الخارجي ممّا لا يكون معلومًا بالعلم الحضوري. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الكلام يدور حول الصوت والشبح لذاتنا، وليس الصوت والشبح في ذاتهما.

٥. ما أكثر المكاشفات الباطلة وأضغاث الأحلام التي تعمل على قرصنة طريق السالكين وشيوخ الطريقة، حيث يلبس الباطل ثوب الحق والشهود. وإنّ الفصل والتفكيك بين الإلقاءات والإلهامات الجنيّة والشيطانيّة والملَكيّة والرحمانيّة تمثّل في حدّ ذاتها شاهدًا واضحًا على هذا المدّعى[٢].

٦. إنّ الجوهريّة والتجرّد من صفات النفس. إذا كانت حقيقة النفس مشهودةً للجميع بالعلم الحضوري يجب أن لا يعتري أيّ شخصٍ أدنى تردّدٍ أو شكٍّ في جوهريّتها وتجرّدها، في حين أنّها كانت ولا تزال منذ قرونٍ موضعًا للجدل والنقاش المحتدم بين المادّيين والإلهيين. وقد نقل الفخر الرازي خمسة أقوالٍ في حقيقة النفس؛ إذ يقول: «إنّ أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويّته التي إليها يُشير بقوله (أنا). ثم إنّ العقلاء اختلفوا في تلك الهويّة اختلافًا لا يكاد يمكن

١. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ٥٠٤. وانظر أيضًا: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ٤: ١٣٤.

٢. القيصري، شرح فصوص الحكم، مقدّمة كتاب الفصل السابع.

الجزم بواحدٍ منها، فمنهم من قال: المزاج، ومنهم من قال: النفس الناطقة»[١].

٧. يقال أحيانًا إنّ العلم الحضوري أمرٌ شخصيّ وغير قابلٍ للانتقال وبلا معيار، وليس هناك من طريقٍ لتقييمه؛ ولذلك لا يمكن أن نقيم على أساسه أيّ فلسفةٍ أو علمٍ آخر؛ إذ العلم يجب أن يكون قابلًا للانتقال والمشاركة.

الجواب

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من استحالة الخطأ في العلم الحضوري، ليس هو صحّة كلام كلّ من يدّعي الإدراك الحضوري لأمرٍ ما، وأنّ هذا الكلام غير قابلٍ للخطأ. لا بدّ من الفصل والتفكيك بين أمرين؛ إذ الخلط بينهما يعمل على تقويض عملية التفكير. أحدهما ذات الإدراك الحضوري والشهود الداخلي المباشر ومن دون وساطةٍ بوصفه أمرًا واقعيًّا، والآخر البيان والحكاية عن ذلك الإدراك وتحليله والاستنتاج منه. والمعصوم من الخطأ والذي تكون أحقّيّته مضمونةً هو الأمر الأول، وأمّا الأمر الثاني فهو ليس مجرد غير معصوم من الخطأ فحسب، بل وكثيرًا ما ينطوي على الأخطاء ويكون مزلّةً للأقدام. وذلك الأمر الأول هو العلم الحضوري، وأمّا الثاني فهو داخل في مساحة العلم الحصولي. إنّ الحكاية عن العلم الحضوري أو تحليله في حدّ ذاته ليس من العلم الحضوري. فالعلم الحضوري لا يقبل البيان ولا يندرج في إطار اللغة، بمعنى أنّه غير قابلٍ للانتقال. وإنّما هو إدراكٌ شخصي بحت. وعلى الرغم من إمكان بيان هذا الإدراك الشخصي، إلّا أنّ هذا البيان إنّما يجعل المخاطَب مدركًا لعلمه الحضوري، فيما لو كان المخاطَب لديه ذلك الإدراك، وإلّا فإنّ الذي يحصل عليه ليس سوى المفاهيم الحصوليّة فقط.

---

١. الطوسي، تلخيص المحصل، ٥٠.

وحيث يقترن هذا التحليل بذلك الشهود الحضوري، فإنّه يؤدّي أحيانًا إلى الخلط ونسبة أحكام العلم الحصولي إلى العلم الحضوري. صحيح أنّ النفس تشاهد الشيء من دون وساطة، إلّا أنّ الذهن بدوره - وهو مركز العلم الحصولي- لن يجلس عاطلًا عن العمل، وإنّما يعمل على التقاط الصوَر والمفاهيم وتكوين القضايا الحصوليّة ويقوم بالتفسير والتحليل. وإنّ القضايا الحاصلة بمقتضى طبيعة العلم الحصولي قد تكون خاطئةً أو صائبة. إنّ الذي ندركه في حالة الشعور بالجوع أو الخوف إنّما هو تلك الحالة وذلك الشعور. إلّا أنّ القول بأنّ منشأ هذه الحالة من الجوع هو الحاجة إلى الطعام، أو منشأ ذلك الخوف هو وجود الخطر، إنّما هو تفسيرٌ حصوليّ يقوم به الذهن في ضوء مقارنة تلك الحالة بسائر الأحاسيس والمشاعر السابقة المتزامنة مع ذلك الإدراك الحضوري. وبحسب العادة يعدّ الشيء الذي اقترن مرارًا بالشعور بتلك الحالة علّةً لها، مع أنّها ليست هي العلّة حقيقة. أو إذا كانت علّةً فهي ليست علّةً حصريّةً لها، ولكنّه يرى أنّها هي العلّة المنحصرة، ونتيجة لذلك يكون تحليله وتعليله عليلًا ومجانبًا للصواب. إنّ الأخطاء التي تظهر في المكاشفات تكون نوعًا ما من هذا القبيل. وعليه فإنّ الخطأ إنّما يقع في خارج العلم الحضوري. وأمّا «العلم الحضوري فهو عبارةٌ عن شهودٍ بسيط، ولا يوجد فيه موضوعٌ ولا محمول، ولا تحليلٌ أو تفسير، ولكنّه يكون مقرونًا بتحقّق علمٍ حصوليّ أو مجموعة من المعلومات الحصوليّة، ويمكن أن يكون بعضها خاطئًا»[١].

إنّ بعض هذه الشكوك في تحليل المدركات الداخليّة قد تكون ناشئةً من الغموض والإبهام وعدم امتلاك معيارٍ وضابطةٍ دقيقةٍ في مورد تلك الحالة.

١. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ١: الدرس الثالث عشر.

ليس لدينا ضابطةٌ معيّنةٌ أو معيارٌ دقيقٌ لتحديد الشكّ والظنّ الداخلي (الشكّ والظنّ الداخلي هو غير الاحتمال الرياضي). إنّ هذا الغموض وتكيف المسألة الذي يتجاوز الحدود قد يدفعنا نحو التردّد في تشخيص ما إذا كانت الحالة الموجودة مشمولة لعنوان الشكّ أو الظنّ، إلّا أنّ هذا لا يعني أن تكون تلك الحالة الداخليّة مشكوكةً أو مبهمة. إنّ هذا العجز في مقام تطبيق عنوان الشكّ أو الظنّ المبهم على تلك الحالة الخارجة عن دائرة العلم الحضوري. وبعبارةٍ أوضح: إنّ «الشكّ واليقين والتصوّر والتصديق والخطأ والصواب والذاكرة والالتفات والتفكير والتعقّل والاستدلال والتعبير اللفظي والفهم والتفاهم والفلسفة والعلوم بأجمعها تتعلّق بالعلوم الحصوليّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّها ترتبط بالعالم الخاصّ بالذهن حيث هو عالم صوَر الأشياء، ولا معنى لأيّ واحدٍ من الأمور أعلاه في مورد العلوم الحضوريّة أبدًا»[١].

وعند الشكّ في الرؤية وفي السماع، نجد أنّ ما هو حضوري إنّما هو امتلاك شعور مبهم. لا شكّ في وجود هذا الإحساس المبهم في هذه الحالة. وإنّما الشكّ في أنّ هذا الشعور والإحساس المبهم هو سماع ذلك الصوت أو رؤية ذلك الشبح أم لا. بمعنى أنّ الشكّ والترديد يأتي من ناحية التطبيق. ولا إشكال في أن يكون الشيء من ناحية معلومًا بالعلم الحضوري، وأمّا من النواحي الأخرى فيكون مبهمًا.

إنّ العلم الحضوري يمكن أن يكون مصدرًا ومنشأً لعلمنا بالحقائق التي نشاهدها، إلّا أنّ دخول هذه المعلومات إلى حقل الفلسفة أو أيّ علم آخر، فهو تابع للدليل والبرهان. وكذلك يجب القول بأنّ العلم الحضوري قابلٌ للشراكة،

١. الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ٢: ٣١، هامش.

وذلك لأنّ جميع الناس واجدون له، ويمكنهم تقييم بيانه وتحليله في ذواتهم ودواخلهم. إنّ العلم الحضوري ليس من قبيل الرؤيا بحيث يمكن لكلّ شخصٍ أن يدّعي رؤية كلّ شيء. وباعتبار ما كلّ إدراكٍ شخصي، وليس كلّ نوعٍ من أنواع الإدراك قابلًا للشراكة، بما في ذلك الإدراك الحسّي. إنّ امتلاك الإدراك المشترك أمرٌ مستحيل. كما يمكن لكلّ شخصٍ بمفرده وعلى نحوٍ شخصي أن يحصل على الاختبارات التجريبيّة أيضًا، ولو أنكر شخصٌ نتيجتها، لا يوجد هناك أيّ طريقٍ لإثباتها؛ ولذلك فإنّ كلّ إدراكٍ شخصي، غاية ما هنالك أنّ بعض الإدراكات الشخصيّة تحصل لجميع الأشخاص، وبهذه الاعتبار تكون مشتركةً، من قبيل: الإدراكات الحسيّة، وبعضها الآخر شخصي محض، من قبيل: الرؤيا والمكاشفة. وإنّ العلم الحضوري بالنفس وشؤونها يعدّ من قبيل القسم الأول.

العلم ذو مراتب

إنّ النقطة المهمّة الأخرى التي لا يجب أن نغفل عنها، هي أنّ العلم بنحوٍ عامّ والعلم الحضوري بنحوٍ خاصّ علمٌ ذو مراتب. سمعنا من صدر المتألّهين قوله: إنّ العلم وجود. وعليه فإنّ كلّ حكمٍ موجودٍ بالنسبة إلى الوجود، فإنّه يثبت بالنسبة إلى العلم أيضًا؛ وذلك لأنّ العلم والوجود في الحقيقة شيءٌ واحد. وكذلك تعلّمنا منه أنّ الوجود حقيقة ذات مراتب تشكيكيّة. والعلم بدوره على هذا السياق يحتوي على درجاتٍ شديدةٍ وضعيفة. كما قال: «فالعلم كالوجود حقيقةٌ واحدةٌ متفاوتة المراتب شدّةً وضعفًا وكمالًا ونقصًا وتقدّمًا وتأخرًا، فهو في الواجب واجبٌ، وفي العقل عقلٌ، وفي النفس نفسٌ، وفي الحسّ حسٌّ، وفي الجوهر جوهرٌ، وفي العرض عرض»[١].

١. الشيرازي، تعليقة على الشفاء، ١٣٩. وكذلك: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٣٨٣.

وعليه فإنّ مراتب العلم تواكب مراتب الوجود. يقول ابن سينا: «أفضل أنحاء الإدراك إدراك الواجب تعالى لذاته، وبعده إدراك الجواهر العقليّة للواجب وما عداه، ثم إدراك النفوس المتعلّقة بالأبدان». ويقول الخواجة نصير الدين الطوسي: «يتّضح من هذا الكلام أنّ وقوع الإدراك على أصنافه يكون بالتشكيك»[١]. كما أنّ العلم الحصولي يحتوي بلحاظ آخر على المراتب الحسّية والخياليّة والوهميّة والعقليّة؛ إذ تعدّ هذه المراتب من وجهة نظر ابن سينا في الحقيقة من مراتب التجرّد، حيث تذهب في مصفى الذهن من الصورة الماديّة إلى مرتبة التجرّد العقلي[٢]. كما يحتوي العلوم الحضوري على مراتب بشكلٍ آخر أيضًا.

حيث ينقسم العلم الحصولي إلى بديهيّ ونظري، والعلوم البديهيّة محدودة، وأنّ تحصيل العلوم النظريّة رهنٌ بالرياضة والاستدلال وقدح زناد التفكير، فإنّ العلوم الحضوريّة بدورها تقبل مثل هذا التقسيم أيضًا. إنّ العلوم الحضوريّة غير الاكتسابيّة محدودة، وهي في الوقت نفسه تقبل الاشتداد والتكامل، بيد أنّ توسعة دائرة الشهود والحضور بدورها ممكنة أيضًا، وهي ضروريّةٌ من أجل الوصول إلى مدارج الكمال. وكما يكون اكتساب المعرفة الجديدة في العلم الحصولي من طريق الاستدلال والتفكير، يكون اكتشاف الحقائق الجديدة في العلم الحضوري بدوره رهنًا بالرياضة والمجاهدة الداخليّة وسلوك طريق الباطن أيضًا.

إنّ العلم الحضوري له مراتب سواء باعتبار ذات العالِم ومراتبه الوجوديّة أو باعتبار العلاقة بين العالم والمعلوم. فكلما كانت العلاقة بين العالم والمعلوم أقوى، كان العلم أشد. وحيث إنّ الحقّ هو الأقرب إلى الجميع من الجميع، ولا يمكن

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٣: ٣٠١.
٢. الشيرازي، المشاعر، المشعر الثاني من المنهج الثاني.

تصوّر ما هو أقرب منه، فلا يمكن أن يكون هناك علمٌ أكمل من علمه. إنّ حقيقة العلم والعلم الحقيقي هو علم الحق، كما أنّ حقيقة الوجود والوجود الحقيقي هو وجود الحقّ، يقول صدر المتألّهين: «فإنّ الحضور له مراتب كما أنّ علم النفس بذاتها حين كونها عقلًا هيولانيًّا، وحين كونها عقلًا بالفعل، وحين كونها عقلًا فعّالًا مثلًا كلّها حضوري، ولكن أين حضور من حضور، وشتّان بين النور والظلمات والديجور وبين النور ونور على نور»[١].

وقال الحكيم الملّا علي المدرّس الزنوزي: «اعلم أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالِم، بيد أنّ لهذا الحضور مراتب مختلفةً ودرجاتٍ متفاوتةً بحسب الشدّة والضعف وبحسب النقص والكمال. وإنّ أضعف مراتب الحضور بين الموجودين حضور المقبول لدى القابل، وذلك باعتبار أنّ المقبول مباينٌ للقابل، وحلول الحال يكون في المحل .. والأقوى من هذين الأمرين حضور المجعول بالذات لدى الجاعل بالذات. إذ لا يمكن تصوّر حضور الشيء لدى الشيء إلّا بربطٍ خاصٍّ حيث يكون الحاضر بما حضر عنده، وأن لا يكون الربط بين الموجودين أتمّ من ربط المجعول بالذات بالجاعل بالذات ... وإنّ أتمّ وأقوى حضور للمجعول بالذات لدى الجاعل بالذات هو حضور الشيء لذاته، والذي يتمّ التعبير عنه بوجدان الشيء لذاته. وتارةً يتمّ التعبير عن هذا الوجدان بعدم فقدان الشيء لذاته. وهذا الأمر إنّما يكون حيث يكون الشيء بالنسبة إلى ذاته وجدانيًا؛ إذ لا يكون وجدان الجاعل بالذات هو ذاته بعينها، من قبيل حضور ذات المبدأ الأعلى لذاته. وإلّا فإنّه لن يكون أقوى من حضور المجعول بالذات بالنسبة إلى الجاعل بالذات. بل إنّ حضوره بالنسبة إليه هو عين حضوره بالنسبة

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ١٧١، الحاشية س. وانظر أيضًا: م. ن، ٣: ٤٠٢.

إلى الجاعل له بالذات. وإنّ الأضعف من جميع مراتب الحضور هو حضور المعلوم بالعرَض؛ حيث لا يكون حضورًا بنفس الذات الصالحة للمعلوميّة، من قبيل المهيات والمتجددات بما هي متجددات للهيولى الأولى. وبالجملة فإنّ كلّ ما يكون موجودًا بالعرَض بمعنى أن لا يكون صالحًا للموجوديّة بالذات، يكون حاضرًا بالعرَض ومعلومًا بالعرَض. وحيث إنّ مناط الانكشاف والعلم هو حضور المعلوم بالنسبة إلى العالِم؛ فحيثما يكون الحضور أتم، يكون الانكشاف بدوره أتمّ أيضًا. ولا يلزم من هذا الكلام أن لا تكون الوجودات الناقصة منكشفةً بجميع الذات بالنسبة إلى العالِم بها بالعلم الحضوري الإشراقي؛ وذلك لأنّ الانكشاف والحضور هو عين الوجود، وأنّ جميع ذوات الوجودات في نظام الوجود هي ذاتها الواجدة في مرتبة الذات بحسب المقام والدرجة الموجودة في نظام الوجود»[١].

إنّ العلم الحضوري للأفراد يختلف بلحاظ كمال نفوسهم ونقصها. كما أنّ العلم بالذات وشؤون الذات والعلم بالخالق ليس على درجةٍ واحدة. إنّ شدة وضعف العلم الحضوري يكون في بعض الأحيان رهنًا بشدّة وضعف وجود العالم. إنّ العلم الحضوري لدى الطفل والشخص العادي والشخص العارف لا يكون على مرتبةٍ واحدة. وتارةً تكون شدّة وضعف العلم الحضوري رهنًا بنوع المعلوم، كما أنّ علم العلّة بالمعلول أقوى من علم المعلول بالعلّة. وكذلك يمكن أن تكون شدّة وضعف العلم الحضوري في بعض الأحيان رهنًا بشدّة وضعف توجّه النفس أيضًا؛ بمعنى أنّ العلم الحضوري للشخص قد يختلف باختلاف حالاته وانفعالاته النفسيّة، من ذلك أنّ علم الشخص في حالات

١. الزنوزي، بدائع الحكم، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

الانفعال والهيجان النفسي الشديد من قبيل حالة الغضب أو شدّة الفرح أو الفزع المفرط يختلف عن علمه في الحالات الطبيعيّة، ولا يكون على وتيرةٍ واحدة. إنّ العلم الحضوري قد يكون واعيًا أو شبه واعٍ، بل وقد يكون غير واعٍ أصلًا، كما يمكن أن تكون هذه الشدّة والضعف في الإحساس الظاهري أيضًا. ففي بعض الأحيان قد تكون عين الشخص مفتوحةً وعلى الرغم من ذلك يكون ذهنه منشغلًا في التفكير بأمرٍ مهم، ولا يرى الأشياء الماثلة أمامه، أو لا يسمع ما يقوله له الآخرون. وفي بعض الأحيان على الرغم من الوجع الشديد، ولكن لا يشعر به الإنسان بسبب انشغاله في التفكير بأمرٍ يهمّه. إنّ هذا الضعف والغفلة في العلم الحضوري تعرّض الحكم والتحليل الذهني إلى الإشكال أحيانًا. بحيث قد يبادر الشخص في بعض الأحيان إلى إنكار حتى الشيء الذي يعلمه بالعلم الحضوري. ولا شكّ في أنّ منشأ هذا الإنكار هو التفسير الخاطئ لذلك الشهود الحضوري[١].

إنّ أقسام العلم الحضوري تختلف في القوّة والضعف باعتبار ما له من المتعلّق، مثل علم الذات بذاتها، وعلم العلّة بمعلولها، وعلم المعلول بعلّته. إنّ العلم الحضوري قد يكون علمًا بكنه شيء، أو علمًا بوجهٍ من شيء، كما يقول الحكيم المدرّس الزنوزي: «اعلم أنّ العلم بكلّ شيءٍ إمّا علمٌ بكنه حقيقته وتمام ذاته ... أو هو علمٌ بوجه من وجوه ذاته ... وعليه فإنّ تقسيم العلم إلى العلم بالكنه والعلم بوجهٍ لا يختصّ بالعلم الحصولي الارتسامي، كما يذهب المشهور إلى ذلك، بل يجري في العلم الحضوري الإشراقي أيضًا ... إنّ مثال العلم بكنه الشيء في العلم الحضوري الإشراقي حضور جميع الحقيقة العينيّة والهويّة الخارجيّة للشيء بالنسبة إلى المدرك، مثل حضور جميع الحقيقة العينيّة والهويّة الخارجيّة لواجب

١. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ١: الدرس: ١٣، و٢: الدرس: ٤٤.

الوجود تبارك وتعالى لذاته المقدّسة بنفس ذاته وحضور المجرّدات الشامخة العقليّة بهويّاتها العينيّة ووجوداتها الخارجيّة بالنسبة لها، وحضور النفس الناطقة الإنسانيّة بهويّتها الخارجيّة بالنسبة لها، وحضور قوى النفس الإنسانيّة بالوجودات الخارجيّة لها، وحضور المجعول بالذات بالنسبة إلى الجاعل بالذات. ومثال العلم بوجهٍ في العلم الحضوري الإشراقي حضور الهويّة العينيّة الخارجيّة للأثر والشعاع والصورة والظهور والمجعول بالذات للشيء، من حيث إنّه الشعاع والصورة والظهور والمجعول بالذات، بنفس هويّته الخارجيّة بالنسبة إلى المدرك ... وذلك لأنّ الأثر والظهور والتجلّي والمجعول بالذات بالنسبة إلى كلّ شيءٍ هو وجه من وجوهه الخارجيّة. وعليه فإنّ إدراك المفاض بالذات من حيث كونه مفاضًا بالذات بالحضور الإشراقي، يكون بعينه إدراكًا للمفيض بالذات بالحضور الإشراقي على نحو النقصان لا على نحو التمام، وبوجه القصور لا بوجه الكمال. كما قال برهان الفلاسفة يعقوب بن إسحاق: (إدراك المفاض عليه للمفيض، بقدر أفاضته عليه لا بقدر المفيض)»[١].

٤. إنّ المعلوم في العلم الحضوري هو الشخص الخارجي، وأمّا المعلوم بالذات في العلم الحصولي، فهو المفهوم الكلّي أو الجزئي، على ما سيأتي توضيحه وبيانه. هذه هي الصورة المقبولة للفرق بين هذين النوعين من العلم. بيد أنّهم يفرّقون بين العلم الحصولي والعلم الحضوري في بعض الأحيان بالقول بأنّ العلم الحصولي كلّيٌّ على الدوام، في حين أنّ العلم الحضوري جزئي.

وفيما يلي نسعى إلى تحليل هذا الكلام ومناقشته إلى حدٍّ ما: إنّ المناطقة يقسّمون المفهوم إلى قسمين، وهما: المفهوم الكلّي، والمفهوم الجزئي. فإنْ كان المفهوم

١. الزنوزي، بدائع الحكم، ٢١ ـ ٢٣.

بحسب الفرض يصدق على كثيرين فهو كلّيٌّ وإلّا فهو جزئي. إنّ مَقْسم الكلّي والجزئي هو المفهوم، وأمّا الموجود الخارجي فيكون خارج المَقْسم، فلا هو كلّي ولا هو جزئي. ولمّا كان العلم الحضوري يتعلّق بالشخص الخارجي، فلا هو جزئي ولا هو كلّي. وبطبيعة الحال لو أطلقناه على الشخص الخارجي الجزئي، فعندها وبحسب ذلك المصطلح سوف يكون العلم الحضوري جزئيًّا بالمعنى الشخصي، وسوف يكون مشتركًا مع الجزئي المنطقي في اللفظ فقط. كما يطلق لفظ الكلّي في بعض الأحيان على المجرّدات والعقول أيضًا، وهذا بدوره يختلف عن المصطلح المنطقي له، والمراد منه هو كلّي السعي العرفاني لا المفهومي. إنّ متعلّق العلم الحضوري بهذا المعنى في بعض الأحيان يكون كليًّا. وإنّ تعلّق العلم الحضوري بالصوَر الجزئيّة والكليّة الذهنيّة لا يؤدّي إلى اتّصاف العلم الحضوري بالكلّي والجزئي؛ وذلك لأنّ الصوَر في الذهن عندما يتمّ لحاظها باللحاظ الاستقلالي للنفس، عندها لا تكون من المفاهيم، ولن تحكي عن شيء. ومن هذه الناحية لا تكون كليةً ولا جزئيّةً؛ وذلك لأنّ مفهوميّة الصورة الذهنيّة ليست وصفًا نفسيًا، بل هي أمرٌ نسبيّ وقياسيّ، حيث يتّصف بالقياس إلى الخارج والمحكي به.

أمّا القول بأنّ العلم الحصولي هو كلّيٌّ على الدوام ويقبل الانطباق على الكثير، فهو كلامٌ قابلٌ للنقاش؛ إنّ الحكماء يقسّمون التصوّر إلى حسّي وخيالي وعقلي، وإنّ الكليّة إنّما هي من خصائص التصوّر العقلي، وأمّا الصوَر الحسّيّة والخياليّة فهي جزئيّة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا المطلب ليس بالذي يغفل عنه المتكلّمون بهذا الكلام؛ ولكنّهم يرون أنّ الصورة الحسيّة والخيالية في حدّ ذاتها كليّة، ولا تأبى الصدق على كثيرين، وأنّ الذي يجعلها تتصف بصفة الجزئيّة هو اتّصالها وارتباطها بوجود الشخص الخارجي. بيد أنّ هذا المطلب لا يبدو تامًّا. توضيح

ذلك أنّنا نستطيع النظر إلى الصورة الذهنيّة بنحوين، وهما: النظرة الآليّة، والنظرة الاستقلاليّة. في النظرة الأولى تكون الصورة مرآةً للخارج، وننظر إلى الخارج بوساطة الصورة، ولا نلقي نظرةً على ذات الصورة؛ ويكون كلّ التفاتنا منصبًّا على محكي الصورة. فإنْ كان محكيّ الصورة شخصًا خارجًا، كان العلم جزئيًّا؛ فعندما نرى زيدًا، وكذلك عندما نتحدّث عن زيد ونتصوّره، لا ندرك سوى فردٍ واحدٍ. وإذا أمكن للمحكي ومطابق المفهوم أن يكون من الناحية العقليّة أكثر من فرد، فسوف يكون المفهوم كليًّا، وأمّا إذا نظرنا إلى الصورة بنظرةٍ استقلاليّةٍ وكان كلّ اهتمامنا منصبًّا على الصورة، فعندها سنجد الصورة - بطبيعة الحال- قالبًا يقبل الانطباق على كثيرين، لا بمعنى أنّه يحكي عن كثيرين، وإلّا فسوف يكون النظر آليًّا، وإنّما من قبيل القوالب الخارجيّة التي يمكن أن تنطبق على أمورٍ كثيرة. وهذا - بطبيعة الحال - يختلف عن الكلّيّة. وعليه فإنّ اعتبار كليّة جميع العلوم الحصوليّة إنّما هو ناتجٌ عن خطئين، وهما: أولًا: الخلط بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي. وثانيًا: الخلط بين الكلّي القابل للصدق على كثيرين، وقابل للانطباق على كثيرٍ من الأمور[١].

بيانٌ آخر في تفسير الجزئيّة

هناك بيانٌ آخر في تفسير الجزئيّة والكليّة، حيث يمكن توضيحه على النحو الآتي: لا ينبغي تصوّر أنّ الجزئي هو الطبيعة بإضافة بعض الخصوصيّات الزائدة؛ وذلك لأنّ إضافة الخصوصيّات إلى الطبيعة والجامع لا يجعل المفهوم جزئيًّا؛ إذ إنّ كلّ قيدٍ وخصوصيّةٍ نلقي عليهما نظرةً نجدهما كلّيّين في حدّ ذاتهما، ويقبلان الصدق على كثيرين وإنْ كان مصداقهما في الخارج فردًا واحدًا فقط. وإنّ الذي

١. لقد استفدنا هذا البيان: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، من التعليقة رقم: ٩٠، و٣، و٣٥٩.

يتمّ الحصول عليه من خلال ضمّ القيود إلى الطبيعة إنّما هو الكلّي الأخص أو الجزئي الإضافي، وليس الجزئي الحقيقي؛ وذلك لأنّ التشخّص الحقيقي إنّما يكون من الوجود وليس من الماهيّة، ولا يمكن الوصول إلى التشخّص بأيّ تركيبٍ وتلفيقٍ في الماهيّات أبدًا.

ومن ناحيةٍ أخرى ليس لدينا مفهومٌ ذاتيٌّ من الوجود، لننظر من خلاله إلى مفهوم الوجود الخارجي. إنّ الطريق الوحيد إلى إدراك حقيقة ما هو موجود العلم الحضوري؛ حيث لا يوجد لدينا مثل هذا العلم تجاه الأشياء الخارجيّة. ولذلك فإنّ إدراك الأمور الخارجيّة المتشخّصة إنّما يكون من طريق الإشارة المفهوميّة. إنّ الذهن يعمل على توظيف المفاهيم في الإشارة إلى المصاديق الخارجية، كما نشير إلى الأشياء بإصبعنا. وهذه الإشارة هي غير الفناء في المصداق؛ إذ إنّ فناء المفهوم في المصداق لا يلازم الجزئيّة، ولا يتنافى مع الصدق على كثيرين. وإنّ هذا الفناء ممكنٌ حتى في المفاهيم الكليّة أيضًا. وإنّ الذي يمنع من صدق المفهوم على كثيرين ويعمل على إظهار الحقيقة المتشخّصة إنّما هو الإشارة التي تقيم نوعًا من الاتّصال مع الخارج[1].

إنّ فهم حقيقة هذه الإشارة صعبٌ إلى حدٍّ ما؛ ففي الإشارات العضويّة والخارجيّة لكي يكون المشار إليه مشارًا إليه يجب أن يكون معلومًا للمشير قبل الإشارة. وإنّ العلم هو الذي يحدّد سمت وجهة الإشارة، وإلّا لن تتحقّق إشارةٌ في البين. إنّ المخاطَب هو الذي يهتدي إلى الطريق بمساعدة الإشارة من المشير إلى المشار إليه؛ ولذلك فإنّ الإشارات الخارجيّة تتحقّق في الحدّ الأدنى

١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ٤: ١٥٩ ـ ١٦٠، ذيل مبحث «وجوب الموافقة القطعية».

بين شخصين. وموضع الكلام حيث يروم الشخص للمرّة الأولى الوصول إلى مصداقه من خلال المفهوم الجزئي. يضاف إلى ذلك أنّ الذي يحصل للمخاطَب بوصفه معلومًا بالذات - بعد الإشارة الخارجيّة - إنّما هو الصورة أو المفهوم الذي يتكرّر السؤال حول ملاك جزئيّته؛ ومن هنا فإنّ تشبيه الإدراك الجزئي بالإشارة العضويّة لا يُقلّل من غموضه. إنّ الإشارة المفهوميّة إلى الخارجي عنوان مبهم، ولا يكفي هذا المقدار من البيان لإيضاحها.

٥. من بين الفروق الموضوعة بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، أنّ متعلّق العلم الحضوري هو الوجود، وأمّا متعلّق العلم الحصولي فهو الماهيّة[١]. ومن الضروري العمل هنا على إيضاح عددٍ من النقاط. كما أنّ الوجود يقع متعلّقًا للعِلْم الحصولي، فإنّه يقع متعلّقًا للعِلْم الحضوري أيضًا. إنّ العلم الحصولي بأمرٍ ما يعني امتلاك مفهومٍ عنه، ونحن ندرك مفهوم الوجود. وإنّ الذي لا يمكن اصطياده بشبكة العلم الحصولي هو حقيقة الوجود وليس مفهومه.

مفهومــه مــن أعــرف الأشــياء

وكنهــه فــي غايــة الخفــاء

إنّ مفهوم الوجود المعلوم بالعلم الحصولي ليس هو الماهيّة. وكذلك فإنّ لدينا علمًا حضوريًّا بالأحوال والأطوار الوجوديّة، ونأخذ منها المفهوم، وبذلك نصل إلى العلم الحصولي. وإنّ أغلب المفاهيم الفلسفيّة من هذا القبيل. وإنّ المفاهيم المنطقيّة - التي يتمّ انتزاعها من المفاهيم الذهنيّة - تعمل بدورها على تشكيل جزءٍ من علمنا الحصولي، ومن البديهي أنّ هذه الأمور لا صلة لها بالماهيّة. وبالتالي فإنّ المفاهيم الاعتباريّة التي لا مأوى لها غير وعاء الاعتبار تمثّل قسمًا

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

آخر من العلوم الحصوليّة التي هي ليست ماهيّة؛ ولذلك لا وجه لحصر العلم الحصولي في الماهيّات، إلّا إذا عملنا على توسيع مساحة الماهيّة بحيث تشمل كلّ مفهوم، وهذا بدوره مخالفٌ للمصطلح الشائع. وإنْ كانت الماهيّة في التحليل النهائي – من وجهة نظر صدر المتألّهين – ليست شيئًا غير المفهوم[١]، ولكن ليس كلّ مفهوم ماهيّة، بل هو أوسع منها. وإنّما هناك مجرّد مجموعة من المفاهيم هي التي ترتبط بالماهيّة، يُعبّر عنها بـ (المعقولات الأوليّة) أو المفاهيم الماهويّة. وإنّ إطلاق الماهيّة على الصورة الجزئيّة الحسيّة والخياليّة – بشهادة ابن سينا – لا يخلو من مسامحة ونوع من الاشتراك اللفظي؛ إذ يقول:

«فكأنّ الماهيّة إذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد الشخصي، كان باشتراك الاسم»[٢].

وأما متعلّق العلم الحضوري فهو حقيقة الوجود وأحواله وأطواره، وإنّ العلم الحصولي لا يتجاوز حدود المفهوم، بيد أنّ أخذ المفهوم لا يختصّ بالماهيّة. إذن يمكن القول إنّ متعلّق العلم الحضوري هو الوجود، إلّا أنّ متعلّق العلم الحصولي واسعٌ جدًا، ويمكن أن يشمل كلّ شيء، بيد أنّ الذي يتمّ الحصول عليه من العلم الحصولي إنّما هو المفهوم والصورة الذهنيّة. وإنّ التصديقات والقضايا تتشكّل بدورها من المفاهيم بالإضافة إلى الحكم.

ومن هنا كان النزاع في مسألة تعدّد مقولة العلم والمعلوم أو اللغز الأكبر للوجود الذهني – الذي كان حلبةً لصراع الآراء المتضاربة وميدانًا لاصطفاف آراء الفلاسفة – نزاعًا في حقل العلم الحصولي.

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: ٢.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ٢٤٥. وانظر أيضًا: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، رقم: ٩٠.

فأنكـــر الذهنـــي قـــوم مطلقـــا بعـــض قيامًـــا مـــن حصـــول فرقـــا
وقيـــل بالأشـــباح الأشـــياء انطبعـــت وقيـــل بالأنفـــس وهـــي انقلبـــت
وقيـــل بالتشـــبيه والمســـامحة تســـمية بالكيـــف عنهـــم مفصحـــة

حتى ظهر بريق سيف صدر المتألّهين فجأةً، وأخرج الجميع من ساحة المعركة بعد أن شطر الحمل إلى نصفين، وأصبح هو الفارس الوحيد الذي يصول في الميدان. وكان كلّ هذا الجدال في الصورة والمفهوم الذهني، وأمّا الوادي الأيمن للشهود والحضور فقد بقي في مأمنٍ من جولان وجدال الأفكار؛ إذ في العلم الحصولي يمكن للمعلوم بالذات – الذي هو كيف نفساني – أن يكون مباينًا للمعلوم بالعرَض، ويقعان تحت مقولتين.

وأمّا العلم الحضوري فهو عين وجود المعلوم، ولا يقع تحت مقولة من المقولات، فلا هو جوهر ولا عرَض، ومع الجوهر جوهر ومع العرَض عرَض؛ لأنّه عين الوجود.

ليس الوجـود جوهـرًا ولا عرَض
عنـد اعتبـار ذاتـه بـل بالعرَض

وهكذا نتعلّم من الأستاذ مصباح اليزدي مرّةً أخرى، إذ يقول: «في العلم الحضوري تكون ذات المعلوم حاضرةً عند العالِم، والعالِم يدرك وجودها العيني، وإنّ هذا الشهود والوجدان ليس شيئًا خارجًا عن ذات العالِم، بل هو من شؤون وجوده، وهو شبيه بالعوارض التحليليّة للأجسام التي تُعدّ من شؤون وجودها ... وإنّ مفهوم العلم والعالِم يحصل من خلال التحليل الذهني من وجود العالم، ومصداقه في مورد اللّه تعالى ذاته المقدّسة التي هي ليست بجوهر ولا عرَض،

وفي مورد المخلوقات عين العقلاني أو النفساني لها، وبطبيعة الحال فإنّ هذا النوع من العلم لن يكون عرضًا وكيفيّة»[١].

وعلى الرغم من علمنا الحضوري بانفعالاتنا وكيفيّاتنا النفسانيّة، إلّا أنّ هذا الأمر لا يُدخل العلم الحضوري في مقولة الكيف. وهنا يجب القول إنّ الكيف النفسانيّ علم، وليس علم الكيف النفسانيّ؛ وهكذا الانفعال علميّ لا أن يكون العلم انفعاليًا. والمراد هو أنّ تعلّق العلم الحضوري بالكيف لا يستوجب اندراج العلم الحضوري تحت مقولة الكيف. كما أنّ موجوديّة الكيف لا تضع الوجود تحت مقولة الكيف، وإنّما الوجود هو القاهر والمحيط بالكيف وغير الكيف. والوجود يمكن أن يكون كيفيًّا، ولكن لا يمكن للكيف أن يحشر الوجود ويحبسه في إطاره المحدود. إنّه مع الجميع ولكنّه لا يتقبّل لون شيءٍ أو تعيّنه. وهذا نوعٌ من الوحدة في عين الكثرة: «داخلٌ في الأشياء لا بالممازجة، وخارجٌ عن الأشياء لا بالمزايلة».

٦. إنّ التجريد والانتزاع من خصائص العلم الحصولي، وليس له طريق في العلم الحضوري. إنّ التجريد والانتزاع وعمليّة استنباط الذهن للمفاهيم، إنّما هو أسلوب إنتاج وتخريج العلم الحصولي. وأمّا في العلم الحضوري فحيث يكون المعلوم بعينه حاضرًا عند العالم؛ فلا يكون التجريد والانتزاع والتعميم وما إلى ذلك معقولًا. والمراد هو أنّ العلم الحضوري ذاته ليس انتزاعيًا، ولكن يمكن له أن يكون منشأ لانتزاع العلوم الحصوليّة. لانتزاع الصورة والمفهوم في كلّ مرحلةٍ من مراحل الإدراك، تمارس النفس نشاطها بوساطة قوّةٍ من القوى؛ ولذلك يذهب الحكماء إلى القول بوجود قوى إدراكيّةٍ للنفس بعدد أنواع الإدراكات.

---

١. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ٢: الدرس رقم: ٤٩.

ومن هنا فإنّ العلم الحصولي يحصل على الدوام بوساطة قوّةٍ من قوى النفس. وتارةً يُنسب أخذ الصورة وبناء المفهوم إلى قوّة الخيال. وهذه القوة تعمل على أخذ صورةٍ من الواقعية منشأ الأثر، ولا تكون تلك الصورة هي المنشأ لتلك الآثار.

قال الشهيد المطهري: «ليس هناك في العلم الحضوري تدخّلٌ لقوّةٍ خاصّةٍ أو آلةٍ بعينها، بل إنّ العالم يدرك واقعيّة المعلوم بذاته وواقعيته. وأمّا في العلم الحصولي فهناك قوّةٌ خاصّةٌ من بين مختلف القوى النفسانيّة مهمتها التقاط الصوَر وتقوم بعملية التصوير، وتعمل على إعداد الصورة، وإنّ النفس تصبح عالمةً بوساطة تلك القوّة»[١].

طبقًا لرؤية العلّامة الطباطبائي، بعد أن تتصل النفس بالواقعيّة (بوساطة العلم الحضوري أو الإحساس) تتدخّل القوة المدرِكة والخيال وتأخذ صورةً عن تلك الواقعيّة. وعلى هذه الشاكلة يحصل للنفس علم حصولي بذلك الشيء. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار قوة الخيال قوّة تبديل العلم الحضوري إلى العلم الحصولي. قبل أن تتصل النفس بواقعيّةٍ ما، لا يمكن للقوّة المدرِكة أن تصنع صورة. ومن هنا فإنّ كلّ علمٍ حصوليّ يكون مسبوقًا بالعلم الحضوري. وهذا الأمر واضحٌ في العلم بشؤون النفس، وأمّا في الإحساس بالأشياء الخارجية، فإنّ النفس بسبب الخصوصيّة المادّيّة المنعكسة في العنصر الإدراكي، يحصل لها علمٌ حضوريّ بوساطة الاتّحاد مع ذلك العنصر الإدراكي[٢]؛ ولهذا السبب فإنّ العلم الحصولي لا يكون ممكنًا إلّا في النفوس المتعلّقة بالأبدان فقط. إذ إنّ للنفس آلاتٍ

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢: ٢٩ فما بعد.
٢. م. ن.

وقوى إدراكيّة متنوّعة. وبسبب التعلّق بالبدن تكون تبعًا للمادّة قابلةً للتجديد، وتكون لها حركةٌ جوهريّة؛ ولذلك فإنّها تحصل على كمالاتها بالتدريج. إنّ النفس في بداية تكوّنها تكون قوّةً بحتةً بالنسبة إلى العلوم الحصوليّة. ومن هنا تكون العقلانيّة – بمعنى امتلاك الإدراكات الحصوليّة الذاتية والفطريّة كما هو مذكور عند بعض المذاهب الفلسفيّة – مرفوضةً.

وأمّا واجب الوجود والمجرّدات التامّة، فمن جهة تنزّهها عن المادّة والاستعداد إلى الحركة – حيث لا توجد لها حالةٌ مرتقبةٌ أو متوقّعة، وهي فعليّةٌ بحتةٌ وما يكون ممكنًا يكون واجبًا بالنسبة لها – فيكون علمها حضوريًّا بالمطلق، ولا طريق للعلم الحصولي التصويري والتدريجي والتجديدي والاكتسابي إلى تلك الديار المقدّسة[1]. يُضاف إلى ذلك أنّ العلم الحصولي مثارٌ للكثرة، ويجب أن تكون هناك صوَرٌ ومفاهيم ذهنيّة بعدد المعلومات؛ وعليه فإنّ موجودًا مثل الواجب الذي يكون علمه غير متناهٍ، يجب أن يكون محلًّا للصور غير المتناهية، وهو في الوقت نفسه بسيطٌ محض، ومنزّهٌ من جميع أنواع شوائب الكثرة والتركّب. غاية ما هنالك أنّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ صاحب هذا الادّعاء يجب عليه أن يتمكّن من تفسير العلم الحضوري بحيث يكون شاملًا للعلم بالأعدام والإضافات والاعتبارات واللوازم والعلاقات المنطقيّة أيضًا.

إنّ افتراض حصوليّة وارتساميّة علم الواجب قد خلق للفلسفة المشائيّة تعقيداتٍ وصعوباتٍ جمّة لا يمكن حلّها أو توجيهها والدفاع عنها بأيّ طريقةٍ أو معجزة. إنّ العلم الحضوري حيث يكون هو عين الوجود، ووجود بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فإنّ علمه يكون كلّ العلم والعلم بالكل. إنّ الوجود

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: ٢٨٣، الحاشية ط.

كلّما كان أقرب إلى البساطة والوحدة فإنّه يكتسب سعةً وشموليّةً أكبر، وإنّه يزيد بالنقصان ويثبت بالسلب، وإنّ الذي يُسلب منه هو الأعدام والسوالب والنقائص؛ حيث هي في الواقع سلْبٌ للسلب، ونتيجة ذلك هي إثبات الكمال. ولذلك كلّ ما سُلب منه من السوالب والنقائص، يثبت له مزيدٌ من الكمالات. وإذا كان منزّهًا عن جميع السوالب والنواقص، فإنّه تثبت له جميع الكمالات. إنّ الاختلاف بين العلم الحضوري والعلم الحصولي لا ينحصر في ما ذكرناه فقط، ويمكن التعرّف بمزيدٍ من التدقيق على المزيد من الفوارق الأخرى.

وباختصار يمكن القول:

ـ إنّ العلم الحضوري يكون بلا وساطة، بينما العلم الحصولي يكون بوساطة.

ـ في العلم الحضوري لا يكون التطابق والصدق والكذب مطروحًا، بينما تكون هذه الأمور مطروحةً في العلم الحصولي.

ـ إنّ العلم الحضوري لا يقبل الخطأ، بينما العلم الحصولي يقبل الخطأ.

ـ إنّ متعلّق العلم الحضوري هو عين الوجود، ومتعلّق العلم الحصولي هو المفهوم.

ـ إنّ العلم الحضوري لا ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديق، بينما العلم الحصولي ينقسم إلى هذين القسمين.

ـ إنّ العلم الحضوري لا ينقسم إلى الكلّي والجزئي، بينما العلم الحصولي ينقسم إلى هذين القسمين.

ـ إنّ العلم الحضوري لا ينقسم إلى الاعتباري والحقيقي، بينما العلم الحصولي ينقسم إلى هذين القسمين.

ـ إنّ المادّة لا تكون متعلقةً للعلم الحضوري للإنسان، بينما تقع المادّة متعلّقةً للعلم الحصولي للإنسان.

ـ إن العلم الحضوري يكون لدى كلّ عالم، وأمّا العلم الحصولي فإنّما يكون في النفوس المتعلّقة بالأبدان فقط.

ـ إنّ العلم الحضوري لا يكون مشمولًا لقواعد المنطق، بينهما العلم الحصولي يكون موضوعًا لقواعد المنطق.

ـ إنّ العلم الحضوري هو عين الوجود ولا يقع تحت مقولة، في حين أنّ العلم الحصولي كيفٌ نفساني.

ـ ليس هناك تجريدٌ وانتزاعٌ في العلم الحضوري، بينما هناك في العلم الحصولي تجريدٌ وانتزاع.

ـ لا يوجد في العلم الحضوري تعدّدٌ للمعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض، وفي العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات وبالعرَض مطروحًا.

العلم حضوريٌّ مطلقًا

إنّ تحقّق العلم الحصولي يكون من طريق انطباع الصورة في الذهن. ويمكن لحاظ هذه الصورة الذهنيّة بأحد لحاظين، وهما: اللحاظ الآلي، واللحاظ الاستقلالي. إنّ المعلوم بالذات هو الصورة، والصورة نفسها معلومةٌ بالعلم الحضوري سواء أكان اللحاظ آليًّا أم استقلاليًّا. ومن هنا فإنّنا لو طبّقنا هذه الصورة على الخارج، فسوف يكون العلم حصوليًا. وعليه فإنّ العلم الحصولي إنّما هو ثمرةٌ ونتيجةٌ للنسبة والمقارنة، وبغضّ النظر عن هذه المقارنة يكون ذلك العلم حضوريًّا؛ وعليه فإنّ تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ إنّما هو تقسيمٌ قياسيّ، ولا يتنافى مع أن يكون العلم بشكلٍ كلّي حضوريًّا.

إنّ الكثير من التقسيمات الفلسفيّة على هذه الشاكلة[١]. من ذلك – على سبيل المثال – أنّ الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير، بيد أنّ هذه الكثرة نسبيّةٌ وإضافيّة، وهي في الواقع لا تتنافى مع الوحدة. وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود من ناحيةٍ يساوق الوحدة، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّه ينقسم إلى الواحد والكثير. إنّ الوحدة والكثرة اللتين تمثّلان طرفي هذه القضيّة المنفصلة، إنّما هما وحدة وكثرة مقيّدة وإضافيّة، وكلتاهما تكونان مشمولتين للوحدة المطلقة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تقسيم الوجود إلى الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، مع أنّ الوجود مساوقٌ للفعلية. وهكذا تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي، مع أنّ الوجود مساوقٌ للخارجيّة.

إنّ الوجود الذهني إنّما هو ذهنيٌّ في مقابل قسمٍ من الوجود الخارجي فقط؛ وأمّا في القياس إلى أصل الوجود فهو خارجي. إنّ الصورة الذهنيّة هي في الحقيقة وجودٌ خارجيّ ومنشأٌ للأثر؛ ولكن ما أن نقيسها إلى ما هو خارج عنها، ونجعلها مرآةً للخارج، فسوف تكون ذهنيةً ولن تكون منشأً للأثر الخارجي. وعلى هذا الأساس فإنّ خارجيّتها وصفٌ نفسي، وذهنيّتها وصفٌ نسبيّ. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تقسيم العلم إلى العلم الحضوري والعلم الحصولي. فإنّ المَقْسم في هذا التقسيم الذي هو مطلق العلم، حضوري. ولكنّه ليس حضوريًّا في مقابل الحصولي، إذ لا مقابل لذلك الحضوري[٢].

---

١. وقد ذهب بعضهم إلى القول بأنّ جميع التقسيمات الفلسفيّة تكون على هذه الشاكلة، ولكن هذا القول لا يخلو من التكلّف.

٢. السهروردي، «المشارع و المطارحات»، ٤٨٧؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول؛ مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٢.

رأي العلّامة الطباطبائي

يذهب العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي – في ضوء رؤيته في تفسيره لأنواع الإدراكات – إلى الاعتقاد بأنّ تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ يبدو للنظر سطحيًّا ومرتبطًا بالمراحل الأولى من مسار التفكير، وأنّ التفكير في مساره النهائي لا يقف عند هذا التقسيم؛ فبعد إثبات تجرّد الصوَر العلميّة يقول سماحته إنّ المرتبة الوجوديّة لهذه الصوَر بسبب تجرّدها تكون فوق مرتبة المادّيات، وبحكم التشكيك في الوجود، تعدّ علّة لها. إنّ العلم عبارةٌ عن مشاهدة تلك الصوَر التي تكون من المبادئ والعلل الفاعليّة للمادّيات، وتكون واجدةً لكمالاتها. بيد أنّ هذا الشهود ذو مراتب؛ فإنّ النفوس القويّة تشاهد تلك المجرّدات عن قرب، وأمّا النفوس المتعارفة والعاديّة فتشاهد تلك الصوَر من بعيد. وعلى كلّ حالٍ فإنّ هذا الشهود – سواء أكان عن بُعد أم عن قرب – يكون شهودًا حضوريًّا. وهذا أمرٌ مشتركٌ بين مراتب الإدراك الثلاثة (الإحساس، والتخيّل، والتعقل). بيد أنّ الإحساس والتخيّل مشاهدة للمجرّدات المثاليّة. كما أنّ شيخ الإشراق وإنْ كان يرى الإحساس إضافةً إشراقيّةً من النفس إلى الخارج، ونتيجة لذلك يعدّه علمًا حضوريًّا بالخارج، إلّا أنّه يفسّر التخيّل بمشاهدتها في عالم المثال. قال صدر المتألّهين الشيرازي: «النفس بالقياس إلى مدرَكاتها الحسيّة والخياليّة أشبه بالفاعل المخترع منها بالمحلّ القابل»[١].

إلّا أنّ تعقّل المشهود المجرّد عقليٌّ، كما ذهب صدر المتألّهين إلى هذا الرأي تبعًا لأفلاطون[٢]. وعلى هذا الأساس فإنّ الذي لا يحظى بقسمٍ من المعلوميّة في البين

١. الشيرازي، تعليقة على الشفاء، ١٣٠، و١٣١، و١٣٨. وانظر أيضًا: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٨: الفصل السادس.

٢. الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، المشهد الثاني، الإشراق الثالث.

مباشرة إنّما هي المادّة. بيد أنّ الوهم يظنّ بأنّ تلك الصوَر المجرّدة المشهودة في حالة إدراك الصوَر تتعلّق بالمادّة الخارجيّة، غاية ما هنالك أنّه لا يجد فيها الآثار المادّيّة التي حصلت عليها النفس بفعل الاتّصال بالمادّة؛ ولذلك فإنّه يقول إنّها ذات الماهيّة من دون آثارها الخارجيّة. وعليه فإنّ المعلوم الواقعي للعلم هو الصوَر المجرّدة المعلومة بالعلم الحضوري، وإنّ معلوميّة المادّيّات والأجسام بالعلم الحصولي إنّما هو ثمرة ظنّ الواهمة. وبعبارةٍ أخرى: ننتقل من المشاهدة الحضوريّة للصوَر إلى الماهيّة الخارجيّة وآثارها. إنّ هذه الانتقال نتيجة اعتبارٍ عقليّ حيث إنّ حاجة الإنسان إلى المادّيّات والاستفادة منها تدفع العقل إلى الرضوخ لهذا الاعتبار. «وبتعبيرٍ آخر: العلم الحصولي اعتبارٌ عقليٌّ يضطر إليه العقل مأخوذٌ من معلومٍ حضوريّ هو موجودٌ مجرّدٌ مثاليّ أو عقليّ حاضرٌ بوجوده الخارجي للمدرك وإنْ كان مدركًا من بعيد»[١].

نقد وتقييم

أولًا: إنّ العلم الحصولي لا يختصّ بالماديات، كما أنّ لدينا علمًا حصوليًّا بجميع الأمور التي نعلم بها بالعلم الحضوري، وإنّ دائرة علمنا الحصولي أوسع من دائرة علمنا الحضوري. ويمكن لكلّ شخص أن يدرك بالوجدان أنّ لديه علمًا حضوريًّا بنفسه، وكذلك فإنّه عالِمٌ بالمفهوم الحصولي الذي يتم التعبير عنه بكلمة (أنا).

ثانيًا: إنّ لازمَ هذا القولِ هو الإقرارُ بأنّ لكلِّ موجودٍ – شريفًا كان أو خسيسًا، جميلًا أو قبيحًا – بل لجميع أجزائه وأعضائه أيضًا، وكذلك للمفاهيم الاعتبارية والعدمية، مثالًا مجرّدًا، يعلوه العقلُ المجرّد، الذي يشترك معها في الماهية[٢].

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول؛ مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٥؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٤٥٤، الحاشية ط.

٢. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٥.

إنّ ما هو مقبولٌ في حدود فهمنا القاصر وظرفيّتنا الإدراكيّة - ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**﴾(الطلاق: ٧) - هو أنّ الصوَر العلميّة ليس لها عالمٌ آخر إلّا في موطن الذهن، وفي هذه النشأة من الوجود لا تكون أقوى من الموجودات الخارجيّة، بل هي أضعف منها بدرجات، وأنّ الوجود الذهني - على حدّ تعبير صدر المتألّهين- وجودٌ ظلّيٌّ للأشياء الخارجيّة.

ليس لدينا دليلٌ على أنّ كلّ مجرّدٍ ولو كان عرَضًا قائمًا بالنفس، يكون بلحاظ الوجود أقوى من كلّ موجودٍ مادي. إنّ وجود تلك الصوَر وعدمها وبقاءها وفناءها رهنٌ بتوجّه النفس؛ أي إنّها من الضعف بحيث تزول بسلب توجّه النفس عنها، وإنّ وجودها من اليسر والسهولة بحيث إنّ النفس تعمل على إنشائها بأدنى توجّهٍ، ومن دون حاجةٍ إلى بذل أيّ مجهودٍ أو عناء.

هل يمكن للنفس أن تعمل على إيجاد الوجود الخارجي للشجرة بذات السهولة التي تنشئ بها صورة الشجرة؟ إذا كانت الصورة العلميّة للشجرة بلحاظ الوجود أقوى من وجودها الخارجي؛ يجب أن تتمكن النفس من خلق الوجود الخارجي للشجرة على نحوٍ أيسر من وجودها الذهني. كما أنّ لمحيي الدين بن عربي في الفصّ الإسحاقي من فصوص الحكم كلامًا - في مقام التعجّب من قدرة العارف وهمّته - مضمونه أنّ العارف يستطيع بهمته أن يخلق في الخارج ذلك الوجود الذي لا يستطيع الآخرون إلّا إيجاد صورته في أذهانهم[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ هذا النوع من الوجودات لا يمكن أن يمتلك سمةً العليّة للأشياء الخارجيّة. وفي ضوء هذه الرؤية لا يذهب شخصٌ - بطبيعة الحال - إلى عدّ الصوَر العلميّة علّةً فاعليّة. إنّ القول بفاعليّتها يقوم على أساس أنّ الصوَر العلميّة موجودات عالَم المثال والعقل، وليست مخلوقةً للنفس، وأنّ الموجودات

١. ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الإسحاقي.

المثاليّة والعقليّة أقوى من الماديّات، وتتّصف بسمة العليّة بالنسبة لها. ولكن حيث لا يكون هذا الرأي مقبولًا للأسباب التي تقدّم أن أشرنا إليها، فإنّ الرأي الأدقّ هو القول بأنّ الصوَر العلميّة ترتبط بالمثال المتّصل والمرتبة العقليّة للنفس، ولا تصحّ بشأنها الأحكام المذكورة.

لقد ذهب صدر المتألّهين في الوجود الذهني من كتاب الأسفار إلى رفض هذا الرأي من شيخ الإشراق القائل بأنّ التخيّل مشاهدة عالم المثال، وقال بأنّ الصوَر الخياليّة ترتبط بالمرتبة المثاليّة للنفس؛ إلّا أنّ الإدراك العقلي يكون من طريق مشاهدة العقول. وقد ذهب العلّامة الطباطبائي - في حاشيته على هذا الكلام ضمن تأييده لرأي صدر المتألّهين في باب التخيّل - إلى أبعد من ذلك، وفسّر الإدراك العقلي بمشاهدة الصوَر العقليّة الموجودة في النفس أيضًا.

«لا ريب في أنّ النفس لا تنال شيئًا من معلوماتها إلّا بعد وجودها للنفس، ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواءً كان جزئيًّا أو كليًّا قائمًا بالنفس ومن مراتب وجودها، فالنفس لا تنال شيئًا إلّا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها، ولازم ذلك أنْ يكون لها مثالٌ خاصٌّ بها منطبقٌ على المثال الأعظم ... [وما ذكرنا بالنسبة إلى المثال] ينبغي أن يقال بمثله في العقل [أيضًا]؛ لأنّ ما تجده النفس في الصوَر العقلية أيضًا غير خارج عن عالم نفسها وحيطة ذاتها لجريان ما مرّ من البرهان في المثال فيه بعينه ... فقوله رحمه الله بثبوت مثالٍ خاصٍّ بالنفس غير المثال الأعظم العام ممّا لا محيص عنه، لكن ينبغي أن يقال بمثله في العقل ...»[1].

وحاصل الكلام هو أنّنا وإنْ كنّا نقبل بأنّ تقسيم العلم إلى الحصولي والحضوري وإنْ كان تقسيمًا قياسيًا، وإنْ حصوليّة العلم أمرٌ إضافي، ولكن من الصعب أن نقبل بأنّ العلم الحصولي اعتباريٌّ أو وهميّ.

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ١: ٣٠١، الحاشية ط.

الفصل الخامس: بداية المعرفة

إنّ من بين المطالب الأساسيّة جدًا - بشهادة تاريخ الفلسفة - والتي حظيت باهتمام أكثر الباحثين في حقل الفلسفة على مختلف العصور، البحث حول الجذور الأولى للمعرفة واكتشاف المعارف الأولى للإنسان، وإلى أيّ مرحلةٍ من حياة الإنسان تنتمي هذه المعارف والمدركات الأولى؟ وما هو سنخها؟ وما هي الأمور التي تتعلّق بها؟ وما هي طرق تحصيلها؟ ينقسم الفلاسفة بحسب إجاباتهم عن هذه الأسئلة إلى مختلف المذاهب والنِحَل.

الاتجاه الحسّيّ والتجريبيّ[1]

إنّ تلك الطائفة من الفلاسفة التي ترى أنّ حصول كلّ نوعٍ من أنواع الإدراك رهنٌ بالنشاط الحسّي لواحدةٍ من الحواس، وتذهب إلى أنّ الحواس هي النوافذ الوحيدة التي يمكن أن نطلّ بها على الخارج، وأنّ داخلنا لا يحتوي على غير الظلام المطلق، وأنّ الطريق الوحيد لتسلل النور إنّما يمرّ من خلال تلك النوافذ الضيّقة لحواسنا، إنّ تلك الطائفة القائلة بهذا تجيب عن الأسئلة أعلاه على نحو الإجمال؛ إذ تقول: إنّ بداية المعرفة عبارةٌ عن بداية نشاط الحواس، وقبل تبلور أيّ حسٍّ من الحواس لا يوجد أيّ نوعٍ من أنواع العلم والمعرفة لدى الإنسان،

1. Empiricism

كما أنّه بعد تكوّن الحواس لا يوجد هناك تدخّلٌ لأيّ قوّةٍ أخرى غير الحواس في أمر الإدراك. إنّ صفحة ذهن الإنسان في بداية الأمر صفحة بيضاء ليس فيها أيّ سطرٍ من سطور المعرفة أبدًا، وبعد بداية نشاط الحواس تظهر الخطوط والسطور المكتوبة على تلك الصفحة شيئًا فشيئًا، وتبدأ صفحة الذهن تمتلئ بمختلف النقوش والمعارف. وإنّ عملية التفكير ليست سوى الجمع والتفريق وتجزئة وتحليل هذه الخطوط والعلوم. وقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك قليلًا وقال: على الرغم من أنّ معلوماتنا الأوليّة لا تحصل إلّا من طريق الحواس، بيد أنّ الذهن قادرٌ على القيام بأعمالٍ من قبيل: التجريد والتعميم، بل حتى التغيير في شكل تلك المعلومات والوصول إلى مفاهيم جديدة، بيد أنّ هذه المفاهيم لن تذهب أبدًا إلى أبعد من دائرة الظواهر الحسيّة، ولن تعدو أن تكون مجرّد شكلٍ أكثر تعقيدًا من المعطيات الحسيّة، ولا تختلف عنها في الأساس والبناء اختلافًا سنخيًّا وجوهريًّا.

إنّ أول متعلّقات الإدراك هي الأمور التي يكون لأول أعضائنا الحسيّة ارتباطًا إدراكيًّا بها. ومع زيادة هذه الارتباطات تزداد معلوماتنا أيضًا، وإنّ هذه الإحساسات تكون في بداية أمرها سطحيّةً وبسيطةً، ثم تصبح بالتدريج أكثر تعقيدًا، ويحصل لنا من طريق النشاط التجريبي علمٌ إلى حدٍّ ما ببواطن الأشياء والعلاقات القائمة بين الظواهر. والخلاصة هي أنّه لا يمكن للتصوّر أن يحصل من دون الحس، كما لا يكون هناك تصديقٌ معتبرٌ من دون المشاهدة والتجربة. والتجربة بدورها ليست سوى المشاهدات المنظّمة والمضبوطة.

وبطبيعة الحال ليست آراء جميع الحسّيين على وتيرةٍ واحدة؛ بل نجد هناك بين الذين يرد ذكر أسمائهم في تاريخ الفلسفة تحت هذا العنوان، غاية الاختلاف في

تفسير وتعيين حدود الحسّ والتجربة والتمسّك وعدم التمسّك بمقتضياتها. ونرى من بينهم ظاهراتيين من أمثال بريكلي الذي لا يؤمن بالعالم المادّي، ويقول بها رواء الطبيعة، بيد أنّ ديفد هيوم الفيلسوف الأكثر تشبّثًا بالنزعة التجريبيّة شكّاك مطلق. والأكثر اعتدالًا من بينهم هو الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي يعتقد بالحواس الظاهريّة بالإضافة إلى الحواس الباطنية أيضًا؛ ثم إنّه يرى أنّ يد العقل طويلةٌ في التصرّف في المدركات الحسيّة.

إنّ أكثر المذاهب التجريبيّة تطرّفًا هي الوضعيّة المنطقيّة[1] التي يمثّلها بنحوٍ رئيسٍ أعضاء (حلقة فيينا)[2]؛ فإنّ كلّ نوعٍ من أنواع المفهوم غير الحسّي، يُعدّ من وجهة نظرهم لفظًا خاليًا من المعنى، ولا يحكي عن أيّ متعلّق؛ ومن هنا فإنّ ألفاظ ما بعد الطبيعة مهملةٌ وفارغةٌ من المضمون، وإنّ القضايا التي تتشكّل منها هي الأخرى بدورها تفتقر إلى المعنى؛ ولذلك لا يتمّ الحكم في موردها بالصدق والكذب، وإنّ المفاهيم الكليّة الموجودة في أذهاننا عن الأمور المحسوسة ليست سوى رموزٍ لفظيّةٍ عن الأشياء المشابهة والمماثلة لها في الخارج. وعلى هذا الأساس فإنّ التصوّر الوحيد الممكن هو الصوَر الحسيّة للأشياء الماديّة الخارجيّة فقط، وإنّ المعرفة الوحيدة المقبولة هي تلك التي تكون ثمرةً للتجربة. وعلى هذا الأساس فإنّهم يحصرون القضايا المفهومة ضمن مجموعتين، وهما:

١. القضايا التحليليّة[3] التي هي من وجهة نظرهم ليست سوى تكرار المعلوم[4]. إنّ هذا النوع من القضايا لا يرجع إلى عالم الواقع، بل يرتبط بالألفاظ، ولا تكون

1. Logical Positivism
2. Vienna Circle
3. Analytic
4. totology

هذه القضايا حقيقيّة إلّا من جهة صوَرها المنطقيّة. وهم يرجعون القضايا المنطقيّة والرياضيّة في نهاية المطاف إلى القضايا التحليليّة.

٢. القضايا التأليفيّة التجريبيّة المتأخّرة[1] التي تعمل على تشكيل قضايا العلوم التجريبيّة. وما يقع خارج هذين القسمين من القضايا لا يعدو من وجهة نظر بعضهم سوى لقلقة لسانٍ، وكلماتٍ مهملةٍ، وأصواتٍ فاقدةٍ للمعنى[2].

العقلانيّون[3]

إنّ المراد من العقلانيّين هم جميع الذين يقولون بشكلٍ وآخر بنوعٍ من المعرفة لدى الإنسان قبل مرحلة الإحساس والتجربة. ويصل جذر هذه الجماعة إلى أفلاطون حيث إنّه في نظريّة المُثُل وتقدّم النفس على الجسد لم يقل بتقدّم المعارف على التجربة فحسب، بل كان يرى أنّ المعرفة الحقيقة إنّما هي المعارف التي تحصل عليها النفس من طرق مشاهدة المُثُل قبل تعلّقها بالبدن، بيد أنّ هبوط النفس إلى عالم الطبيعة وتعلّقها بالبدن قد شكّل مانعًا من الشهود الصريح للمُثُل. إنّ توظيف الحواس ورؤية الجزئيات والأصنام لا يفيد أيّ معرفةٍ أبدًا، وإنّ أقصى ما يمكن لها أن تكون مجرّد علّةٍ مُعدّةٍ تساعد النفس على استذكار المُثُل، وما المعرفة إلّا هذا الاستذكار لا أكثر. إنّ الجزئيّات والظواهر الماديّة والمتغيّرة في الأساس لا تقع متعلّقًا للمعرفة، وإنّها في الحدّ الأقصى تقع متعلّقًا للظنّ والوهم. وأمّا المعرفة الحقيقيّة فهي مشاهدة المُثُل؛ وذلك لأنّ متعلّق المعرفة الحقيقية يجب أن يكون ثابتًا وراسخًا وقابلًا للتعريف، وأنّ الكليّات وحدها هي التي تحتوي على

1. a posteriori

٢. انظر في هذا الشأن: أيير، زبان حقيقت و منطق، وانظر أيضًا: فنائي، «تأملي در پوزيتيويسم منطقي».

3. Rationalists

هذه الصفات، وأمّا الجزئيّات فهي [غير] ثابتةٍ ولا راسخة، وبالتالي فإنّها لا تكون قابلةً للتعريف. إنّ الغاية القصوى للإنسان في المعرفة عبارةٌ عن الاتّصال المتجدّد بالمُثُل والعروج والصعود إلى العالم الأعلى والوصول في نهاية المطاف إلى مثال الخير[١].

وكان رينيه ديكارت[٢] من القائلين بالمعارف الفطريّة. فهو – من خلال تقسيم المفاهيم إلى الفطريّات (المدرَكات العقليّة الفطريّة)، والمجعولات (مبدعات قوّة الخيال)، والخارجيّات (المحسوسات) – لم يكن يرى اعتبارًا وقيمةً معرفيّةً لغير الفطريّات. ولكنّه لا يحصر الفطريّات في الأمور الداخليّة فقط، بل يرى الماديّات والعقليّات وحتى الأمور المشتركة بينهما والمجرّدات متعلّقة للإدراكات الفطريّة أيضًا. فمن بين الأمور المادية تكون مفاهيم الشكل والحركة والبُعد، ومن بين الأمور العقليّة يقع العلم والفهم واليقين والشك، ومن بين الأمور المشتركة، يكون الوجود والوحدة، بأجمعها من الأمور الفطريّة. إنّ رينيه ديكارت – من خلال تقسيم خصائص الأجسام إلى الأوليّة والثانويّة – يعدّ الخصائص الأوليّة– التي هي من قبيل الشكل والحركة والبُعد – حقيقيّةً، وتقع متعلقًا للمعرفة الفطريّة. وأمّا الخصائص الثانوية التي تخبر عنها الحواس، فإنّه يُعلن عن افتقارها للحقيقة. وقد رأى أنّ وجود التفكير أمرٌ لا يمكن إنكاره، وجعل هذه المعرفة الداخليّة حجر الزاوية والأساس في بناء النظام المعرفي، ونقطة انطلاقة لمساره العقلي، كيما يصل من خلالها إلى المفكّر (أنا أفكّر، إذن أنا موجود)[٣].

---

١. كابلستون، تاريخ فلسفه، ج١: القسم الأول، الفصل التاسع عشر، الفقرة رقم: ٤.

2. Rene Descartes

3. See: Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*.

وكان إيمانوئيل كانط[1] بدوره من بين الأشخاص الذين يقولون بضرورة وجود نوعٍ من المفاهيم المتقدمة. إنّ هذه المفاهيم هي الصوَر والقوالب الذاتيّة للذهن. إنّ الذي يدخل إلى الذهن من طريق الحواس، يعمل الذهن على صبّه في بوتقة الزمان والمكان، ومن خلال تركيب عناصر الذهن والعين يتبلور التصوّر. إنّ الزمان والمكان قالبان متقدّمان يرتبطان بقوّة الإحساس، ولكن من أجل الوصول إلى التصديق وإيجاد القوة الفاهمة، يعمل على إيجاد ارتباطٍ واتّحادٍ ضروري بين هذه التصوّرات. وكما أنّ للإحساس من قبله قوالب للتصوّرات، فإنّ الفاهمة بدورها لديها قوالب سابقة للقضيّة والحكم أيضًا. وهو – من خلال رسم الجدول المنطقي للأحكام المتناظرة مع جدول الفاهمة الاستعلائيّة – يعمل على بيان المفاهيم الإثني عشر للمقولات[2] المتقدّمة[3].

لا نهدف هنا إلى مواصلة بحث المعرفة في تاريخ الفلسفة. إنّ ما أشرنا إليه بشكلٍ عابرٍ كان مدخلًا لبيان هذا البحث في الفلسفة الإسلاميّة، لا سيّما بالنظر إلى العلم الحضوري.

رأي الفلاسفة المسلمين

يذهب أكثر الفلاسفة المسلمين إلى القول بأنّ الإنسان لا يمتلك أيّ معرفةٍ حصوليّةٍ بالفعل قبل الاستفادة من الحواس، ولا يمتلك أيّ تصوّرٍ (علم حصولي) شيئًا حتى من نفسه ومن حالاته النفسانيّة. ولو اعتبرنا الذهن عبارةً عن عالم صور الأشياء، فسوف نقول بأنّ النفس في بداية أمرها مفتقرةٌ إلى الذهن.

---

1. Immanuel Kant

٢. كانط، التمهيدات، مقدّمة لكلّ ما بعد الطبيعة المستقبليّة التي يتم عرضها بوصفها علمًا، الفقرة رقم: ٢٠.

3. a priori

إنّ هذه المرتبة من النفس تسمّى بمرتبة العقل الهيولاني؛ لأنّها خاليةٌ من أيّ صورةٍ عقليّة، ولكنها تمتلك القوّة على تحصيلها؛ ولذلك يمكن القول بعدم وجود أيّ نوعٍ ثابتٍ من أنواع العلم الذاتي المتقدّم في الفلسفة الإسلاميّة على نحو ما نراه في المذاهب العقلانيّة الغربيّة. ومن المناسب هنا أن ننقل بعض النصوص ونبحثها لغرض بيان المطلب بوصفها شاهدًا تاريخيًّا على هذه الحقيقة.

ابن سينا

نبدأ بابن سينا الذي كان يرى أنّ العلم بمبادئ البرهان أكثر استحكامًا من العلم بنتائج البرهان؛ ولذلك قد يتردّد شخصٌ في القول بأنّهما علمان يرتبطان بقوّةٍ واحدة، أو القول بأنّ أحدهما علم، والآخر شيءٌ ثانٍ من لوازم تلك القوّة الأخرى. وعلى كلّ حالٍ لو قلنا بأنّنا كنّا عالمين بتلك المبادئ منذ بداية الخلق، يرد هذا السؤال القائل: كيف كان لدينا مثل هذا العلم والحال أنّنا لم نكن على علمٍ به لغاية استكمالنا. لا يمكن أن يكون لدينا علمٌ ثابتٌ بالبرهان ومع ذلك نجهله. ولو قيل بأنّنا كنّا عالمين بهذه الأمور ثم نسيناها، يرد هذا السؤال القائل: متى كنا عالمين بها، ومتى نسيناها؟ وكيف يمكن أن نكون عالمين في طفولتنا، ثم نجهل في مرحلة النمو والبلوغ والكمال، ثم نعود إلى استذكارها بعد مدّةٍ من الزمن؟

إنّ حقيقة الأمر هي أنّنا لم نكن نعلم بمبادئ البرهان منذ البداية، وإنّما نحصل على هذه العلوم بالتدريج. بيد أنّ تحصيل العلوم الأوليّة لم يكن بمساعدة البرهان؛ وإلّا لكنّا بحاجةٍ إلى المبادئ قبل هذه المبادئ، وهذا محال؛ وذلك لأنّ كلامنا إنّما هو في المبادئ الأوّلية لكلّ برهان؛ ولذلك ليس هناك من طريقٍ لحلّ هذا اللغز سوى القول بفرضيّة وجود قوّةٍ إدراكيّةٍ لدى الإنسان يحصل بوساطتها على بعض العلوم من دون حاجةٍ إلى تعلم. ونحن في تحصيل هذه العلوم نحتاج

– بطبيعة الحال – إلى مساعدة أعوان، إلّا أنّ هذه المساعدة في جهةٍ أخرى غير المساعدة في التعليم. وإنّ هؤلاء الأعوان عبارة عن قوى الحس الظاهر، وقوى الحسّ الباطن الموجودة لدى جميع الحيوانات أو أكثرها[١٢].

إنّ حاصل كلام ابن سينا رفض وجود كلّ نوعٍ من أنواع العلم الذاتي الفطري، والقول بأنّ صفحة النفس كانت في البداية خاليةً من كلّ شيء. إنّ بداية تكوين العلم يكون بمساعدة الحواس، ثم تصل النفس – من خلال التصرّف والتجريد والتغيير في التصوّرات الحسيّة – إلى تصوّراتٍ أخرى، وبوساطة تركيبها تتشكل القضايا والتصديقات. قال ابن سينا في كتاب الشفاء: «أوّل شيءٍ نصيبه نحن ونعرّفه هو المحسوسات، والخيالات مأخوذةٌ منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليّات العقليّة»[٣].

نصير الدين الطوسي

قال الشيخ نصير الدين الطوسي في سياق الاتفاق مع رؤية ابن سينا: «إنّ مفتاح أبواب العلوم الكليّة والجزئيّة هو الحسّ»[٤]. إنّ رأي الشيخ نصير الدين الطوسي في مورد دور الحسّ في التصوّرات بعد تقسيمها إلى التصوّر الحسّي، والخيالي، والعقلي، هو أنّ التصوّر الحسّي مبدأٌ لسائر التصوّرات، بحيث إنّ الإدراك الخيالي والعقلي إنّما يحصل من خلال تصرّف النفس في التصوّر الحسّي وتجريده من المادّة (في التصوّر الخيالي)، واللواحق والعوارض الماديّة (في التصوّر العقلي).

---

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، الفصل العاشر من المقالة الرابعة.

٢. إنّ الحواس الباطنيّة من وجهة نظرة المشائين، عبارة عن: ١ـ الحسّ المشترك، و٢ـ الخيال، و٣ـ الواهمة، و٤ـ المتخيّلة، و٥ـ الذاكرة أو الحافظة. (انظر: السهروردي، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤: ١٨٣).

٣. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، الفصل الحادي عشر من المقالة الأولى.

٤. الطوسي، أساس الاقتباس في المنطق، المقالة الخامسة، الفصل الثامن.

وقال في بيان حجم تدخل الحسّ ودوره في التصوّرات والتصديقات: «إنّ المقدّمات الأوليّة للقياس تحصل بمساعدة الاستقراء، والمعوّل في الاستقراء على الإحساس. وعليه فقد اتضح أنّه لا يمكن لعلم أن يتحقّق من دون مساعدة من الحواس. واتّضح معنى كلام الحكيم القائل [من فقد حسًّا فقد علمًا]. ولكن لا بدّ من معرفة أنّه لا يُستفاد من الحسّ في تصوّر المعقولات سوى المساعدة، والحاكم بالذات في جميع المواضع هو العقل؛ ولهذا السبب فإنّ الحسّ بمفرده لا يفيد رأيًا كليًّا أبدًا على ما سبق أن ذكرنا، بل لا يُفيد سوى حكمٍ جزئيّ خاصٍّ بوقت الإحساس لا أكثر»[١].

فخر الدين الرازي

لقد ذهب الفخر الرازي في تفسيره الكبير، في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾(النحل: ٧٨)، إلى القول بأنّ الإنسان قبل الولادة لم يكن يمتلك أيّ نوعٍ من أنواع المعرفة، وأنّ الآية المذكورة أعلاه تنفي وجود أيّ معرفةٍ سابقةٍ لدى الإنسان بشكلٍ مطلق. ثم يذكر السمع والبصر (على سبيل المثال) بوصفهما من طرق الحصول على المعارف. وقال في ذلك: «إذا أبصر الطفل شيئًا مرّةً بعد أخرى ارتسم في خياله ماهيّة ذلك المبصَر، وكذلك إذا سمع شيئًا مرّةً بعد أخرى ارتسم في سمعه وخياله ماهيّة ذلك المسموع، وكذا القول في سائر الحواس؛ فيصير حصول الحواس سببًا لحضور ماهيّات المحسوسات في النفس والعقل».

ثم أشار الفخر بعد ذلك إلى منشأ تقسيم القضايا إلى البديهيّة والنظريّة،

---

١. م. ن.

وأضاف قائلًا: إنّ بعض الماهيّات بحيث يكون نفس حضوره في الذهن وجزم الذهن به كافيًا في إسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، وهذا القسم هو عين العلوم البديهيّة. وإنّ بعض المفاهيم الأخرى بحيث لا يكفي مجرّد حضورها في الذهن بحيث يمكن للذهن أن يقيم نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً بينها، وإنّما هو في ذلك يحتاج إلى تفكير، وهذا القسم من العلوم يُسمّى بالنظري أو الاكتسابي. وعلى هذا الأساس ليس هناك من مفهوم أو قضيّةٍ – سواء أكانت بديهيّة أم نظريّة – ذاتية للنفس، بل الجميع مسبوق بالإحساس[١].

كما انتقد في كتاب المباحث المشرقيّة رأي الأفلاطونيين – القائل في ضوء قِدم النفس بأنّ علم النفس بالغير ذاتي أو لازم لذات النفس، ويحيل التعلّم إلى التذكّر– ضمن فصلين. وعنوانا هذين الفصلين هما: «الفصل الخامس: في أنّ تعقّل النفس الناطقة لغيرها ليس أمرًا ذاتيًّا لها ولا لازمًا»، و«الفصل السادس: في أنّ التعلّم ليس بتذكّر»[٢].

وقد عقد صدر المتألّهين في كتاب الأسفار فصلًا تحت عنوان (أن تعقّل النفس الإنسانيّة للمعقولات ليس أمرًا ذاتيًّا ولا من اللوازم لها). ثم نقل بعد ذلك وجوهًا للحكماء السابقين في إثبات ذاتيّة العلوم، وقام بنقدها، عادًّا بعض تلك الوجوه في غاية الوهن والركاكة[٣].

---

١. الرازي، التفسير الكبير، ٢٠: ٧٢ ـ ٧٣.

٢. الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٤٨٧ (الفصل السابع من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة).

استدراك وتعميق

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ما ذكرناه حتى الآن من كلام الحكماء المسلمين، إنّما هو صادقٌ وصائبٌ في دائرة العلم الحصولي فقط، وأمّا العلم الحضوري فلا يتوقف أبدًا على الإحساس أو التجربة، بل إنّ كلّ إحساسٍ أو تجربةٍ تتوقف - في الحدّ الأدنى - على العلم الحضوري للعالم بذاته. وبهذا المعنى يجب عدّ قسمٍ من العلم الحضوري متقدّمًا؛ وذلك لأنّ كلّ نوعٍ من أنواع العلم الحصولي مسبوقٌ بالعلم الحضوري للعالم بذاته وبقواه الإدراكية. ومن هنا فإن العلم بالذات لا يمكن أن يتحقق من طريق الإحساس أو أن يكون مسبوقًا به؛ ولذلك فإنّ العلم الحضوري بالذات هو ذاتي للنفس، بل هو عين النفس، ولكنّنا لا نستطيع من الناحية الزمنيّة أن نحدّد ما هي المرحلة التي يحصل فيها الجنين على العلم بالذات؛ ولكنّنا نعلم أنّ النفس كلّما وجدت بوصفها جوهرًا مجرّدًا، فسوف يحصل لها علمٌ بالذات، وليس لعلمها هذا أيّ تأخّرٍ زماني بالنسبة إلى ذاتها؛ وذلك لأنّ إيجاد الذات وعلم الذات بذاتها يكون بالجعل البسيط، ولا يمكن التفكيك بينهما إلّا في الذهن، وأمّا الموجود في الخارج فهو أمرٌ بسيطٌ يحتوي على هاتين الحيثيتين.

وأمّا الآية الكريمة في سورة النحل فليست بصدد نفي العلم الحضوري - كما ذكر العلّامة الطباطبائي مصيبًا - وإن ظاهر الآية على الرغم من عمومه، إلّا أنّ هذا العموم منصرفٌ إلى العلم الحصولي؛ وذلك لأنّ العلم الحصولي هو الذي يحتاج إلى التقاط الصوَر وسائر نشاطات قوّة الخيال. وأمّا العلم الحضوري فهو ليس من نتاج نشاط قوّةٍ من القوى ولا يحصل من طريق الحواس. ولا يُقال عرفًا للشخص الذي له مجرّد علم بذاته إنّه يعلم شيئًا، كما يقول اللّه سبحانه وتعالى في الآية التاسعة والستين من هذه السورة: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ**

﴿مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾(النحل: ٧٠). والمعنى: والله خلقكم معشر الناس ثم يتوفّاكم في عمرٍ متوسّطٍ، ومنكم من يُردّ إلى سنّ الهرم؛ فينتهي إلى أن لا يعلم بعد علمٍ شيئًا لضعف القوى. ومن الواضح أنّ الإنسان بعد عروض الشيخوخة عليه وضعف قواه، لا يفقد علمه بذاته. إنّ المراد هنا هو أنّه لا يبقى لكم علمٌ يُعتدّ به[١].

وبطبيعة الحال فإنّ الفخر الرازي بدوره – على ما نقلناه عنه في المباحث المشرقيّة– كان ملتفتًا إلى هذه المسألة؛ ولذلك فقد أخذ البحث في اتجاه علم النفس الناطقة بالغير، وقال بأنّ العلم بالغير ليس ذاتيًّا. بمعنى أنّ الذي تكون هذه الآية بصدد نفي ذاتيّته هو العلم بالغير، ويرى أنّ الحواس بدورها أدوات لهذا النوع من العلم. وعلى هذا الأساس فإنّ العلم الحضوري بالذات بالفعل، ذاتي ودائمي. وهو أساسٌ لجميع العلوم التي تتبلور لدى الإنسان بالتدريج سواء أكانت حصوليّة أم حضوريّة، وسواء أكانت حسيّةً أم عقليّةً. ولدينا أيضًا – بطبيعة الحال – علومٌ حضوريّةٌ غير ذاتيّة واكتسابيّة، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، من قبيل العلم بالصوَر الذهنيّة، التي تحصل بعد ظهور تلك الصوَر، وما دامت باقيةً في النفس يكون لنا علمٌ حضوريّ بها. وكذلك فإنّ العلم الحضوري بالأفعال والانفعالات النفسيّة المرحليّة يعدّ مرحليًّا ومنقطع الأول والآخر، كما أنّ العلوم الحضوريّة تتوقف أيضًا على العلم بالذات. ومن هنا فإنّنا نقول: إنّ أوّل الأوائل في مطلق العلوم البشريّة هو العلم بالذات الموجود قبل كلّ علم، وهو ضروريّ مع كلّ علمٍ، ولا يزول مع زوال سائر العلوم. ومن هذه الناحية يمكن تشبيه نسبة هذا العلم إلى سائر العلوم بنسبة واجب الوجود إلى الوجودات الأخرى.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٢: ٣١٢.

ولا بدّ هنا من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ ما ذكرناه حول العلم بالذات، ذكر الحكماء نظيرًا له حول أصل امتناع التناقض، بنحو كلّما ذُكِر أوّل الأوائل يتبادر إلى الذهن هذا الأصل. وإنّ المثال الذي ذكرناه للعلم بالذات قد ورد ذكره لهذا الأصل، وقد أضافوا في بعض الأحيان تبعًا لهذا المطلب أنّه كما أنّ الشكل الأول من أكثر الأشكال بداهةً، ويعدّ بلحاظ الصورة مبدأ المبادئ وحجر الأساس، فإنّ أصل امتناع التناقض يعدّ من حيث المادة أوّل الأوائل، وإنّ جميع العلوم تنشأ من هذا الأصل. وإنّ زيادة وتكثير العلم يبدأ من هنا، وتكون جميع القضايا قابلةً للاستنتاج من هذه القضيّة. إنّ هذا الكلام لا يحتوي على الاعتبار الكافي. وفي الأساس فإنّ شأن المنطق ليس البحث عن المادّة؛ وإنّما المنطق هو علم الصورة.

وكذلك فإنّ أصل امتناع التناقض لا يُعبّر عن أيّ حقيقةٍ خارجيّةٍ يمكن أن تقع مادّةً لقضيّةٍ من القضايا. إنّ هذا الأصل يكون في بعض الاعتبارات ناظرًا إلى الناحية الصوريّة للعلم، وهذه القضيّة في حدّ ذاتها قضيّةٌ منطقيّة، وإنّ موضوعها ومحمولها من المعقولات المنطقيّة الثانية أيضًا. وبموجب هذا الأصل نقول إنّ الوجود والعدم لا يجتمعان، إنّ هذه القضيّة من مصاديق الأصل المذكور. إنّ أصل امتناع التناقض قضيّةٌ تحليليّةٌ لا نحتاج في إدراكها إلى شيءٍ آخر غير تصوّر الموضوع والمحمول. إنّ هذا الأصل لا يقول أيّ قضيّة هي الصادقة، وأيّ قضيّة هي الكاذبة؛ بل يقول إنّ القضيّتين المتناقضتين لا يمكن أن تصدقا معًا، ولا يمكن أن تكذبا معًا. وأمّا تحديد أيّهما هو الكاذب وأيّهما هو الصادق، فهو ليس من شأن هذا الأصل أبدًا، ومن هذه الناحية لا بدّ من الاستعانة بمعلوماتٍ أخرى؛ كما أنّ هذه القضيّة لا تنتج أيّ قضيّةٍ أخرى.

إنّ أصل امتناع التناقض أصلٌ صوريّ ناظرٌ إلى مادّة القضايا، لا أنّه في حدّ ذاته مادّةٌ من المواد. وبعد هذا التوضيح المختصر يمكن القول: إنّ الشأن الذي يكون لأصل امتناع التناقض من الناحية الصوريّة، يكون للعلم الحضوري ذات هذا الشأن من زاويته المادّية أيضًا. وحتى إدراك أصل امتناع التناقض يتوقّف بدوره على العلم بالذات. إلّا أنّ العلم الحضوري بالذات لا يتوقف على أيّ علمٍ آخر، ولا بدّ هنا من الحذر وعدم الخلط بين قضيّة (أنا موجود) – المعلومة بالعلم الحصولي – وبين العلم الحضوري بالذات، وأنّ الذي يتوقف صدقه من الناحية الصوريّة على أصل امتناع التناقض هو هذه القضيّة الحصوليّة، وليس ذلك الإدراك الحضوري.

والآن لنرجع إلى أصل المطلب. في البحث عن الجذور الأولى للمعرفة من زاوية الحكمة الإسلاميّة، ذكرنا أنّ العلم ينقسم إلى قسمين وهما: العلم الحضوري، والعلم الحصولي، وأنّ العلم الحضوري مقدّمٌ على العلم الحصولي وأساسٌ له. وينقسم العلم الحصولي إلى التصوّر والتصديق. وسوف نتعرّض هنا أولًا إلى كيفيّة ظهور وزيادة التصوّرات، ثم نتعرّض بعد ذلك إلى أنحاء ذلك في التصديقات.

الفصل السادس:
كيفيّة ظهور وازدياد التصوّرات

أقسام المفاهيم الكليّة

إنّ النفس – طبقًا لرؤية حكماء الإسلام – ليس لديها أيّ مفهوم من عندها، ولا يمكن أن تبدع من دون أن تنتزع المفهوم من موضعٍ آخر. إنّ المدرَكات الحسيّة الجزئيّة مقدّمةٌ على سائر المدرَكات الحصوليّة. إنّ الإدراك الحسي هو ثمرة التماس والاتصال المباشر للعضو الحسّي مع الخارج. وبعد انقطاع هذا الاتصال تبقى عنه صورةٌ باهتةٌ في الذهن يطلق عليها عنوان الصورة الخياليّة. وهناك اختلافٌ كبيرٌ في بيان طريقة وكيفيّة ظهور المفهوم الكلّي. فقد قال بعضهم: بعد تصوّر الجزئيّات المتعدّدة لنوعٍ خاصٍّ يتمكّن الذهن من حذف الخصائص الفرديّة، وأن يحصل على الجامع المشترك بين الأفراد بالعنوان الكلّي. وهناك من قال بأنّ إدراك الجزئيّات يجعل النفس مستعدّةً لخلق مفهومٍ كلّي من قبلها، أو أن تأخذه من واهب الصوَر، أو أن تشاهد الحقيقة الكليّة من بعيد (ويوجد هنا ثلاثة أقوال أيضًا). هناك من يرى أنّه بمجرّد مشاهدة حتى مورد جزئي واحد للصورة، فإنّ المفهوم الكلّي له ينعكس في الذهن من تلقائه. وننتزع بعض هذه المفاهيم الكليّة من المشاهدات الداخليّة والمدرَكات الحضوريّة. إنّ الذهن ينتزع المعاني الجزئيّة

الخياليّة من الكيفيّات النفسانيّة وسائر شؤون النفس، ثم ينتزع بعد ذلك المفاهيم الكليّة، من قبيل مفهوم السرور والحزن وما إلى ذلك. إنّ المفاهيم الكليّة المنتزعة تحكي عن ماهيّة الأشياء، وحيث إنّ الماهيّة ليست شيئًا سوى الحدود الوجوديّة للموجود؛ لذلك تكون هذه المفاهيم معبّرةً عن الحدود الوجوديّة للأشياء. وتسمّى هذه الطائفة من المفاهيم بالمفاهيم الماهويّة أو المعقولات الأوليّة؛ وذلك لأنّها من أوائل المفاهيم العقليّة التي تنتزع من موجودٍ شخصي. يقال في تعريف المعقولات الأوليّة عادةً إنّ عروض هذه الصفات على موضوعاتها في الخارج، ويكون اتّصاف موضوعاتها بها في الخارج أيضًا؛ وذلك لأنّ هذه المفاهيم إنّما هي قوالب مفهوميّةٌ للأشياء ومبيّنةٌ لحدودها الوجوديّة. كما قال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري: «إنّ المعقولات الأوليّة هي مناط التمايز والافتراق وتذوّت مختلف الأشياء والمبيّنة لتعيّناتها المنفصلة عن بعضها»[1].

إنّ ارتباط هذه المفاهيم الكليّة بالخارج يكون من حيث إنّ أفرادها وجزئيّاتها موجودةٌ في خارج ظرف المفهوم. بمعنى أنّ هناك في قبال كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم الكليّة صورة حسيّة (الأعم من الظاهريّة والباطنيّة) أو خياليّة. وإنّ المفاهيم المخترعة والمتخيّلة من قبيل الغول بدورها تكون الأجزاء المكوّنة لها مأخوذةً من الحواس أيضًا.

المعقولات المنطقيّة الثانية

إنّ الطائفة الأخرى من المفاهيم الكليّة هي تلك التي يتمّ الحصول عليها من خلال مطالعة المفاهيم الذهنيّة. بمعنى أنّنا من خلال التدقيق في المفاهيم ندرك فيها بعض الخصائص، حيث ننتزع هذه الخصائص على شكل مفاهيم أخرى.

---

١. المطهّري، شرح منظومه، ١: ١١٨.

وإنّ منشأ انتزاع ومحكي هذه المفاهيم الأخرى عبارةٌ عن المفاهيم الذهنيّة. إنّ هذه المفاهيم ليس لها ارتباطٌ مع الخارج من هذه الناحية؛ ولذلك يُقال في تعريفها بأنّ عروضها واتّصافها يكون في الذهن. ويتمّ التعبير عن هذه المفاهيم بالمعقولات المنطقيّة الثانية. والمفاهيم المنطقيّة بأجمعها من هذه الطائفة، من قبيل: الكليّة والجزئيّة والتصوّر والتصديق وغيرها.

المعقولات الفلسفيّة الثانية

يقال في تعريف المعقولات الفلسفيّة الثانية: إنّها من الأمور التي يكون عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج. بمعنى أنّها وإن لم يكن لها أفرادٌ وجزئياتٌ خارجيّة، ولكنّها تنطبق على المصاديق الخارجيّة، وأنّ الأشياء في الخارج تتصف بها. إنّ المفاهيم الفلسفيّة والرياضيّة والكثير من المفاهيم الأخرى تعدّ من هذا السنخ، من قبيل: الوجود والعدم والزمان والمكان والعدد والقانون والنظم والملكية والجمال وما إلى ذلك.

وبالنظر إلى الأمثلة المذكورة يتّضح التنوّع في هذه الطائفة من المفاهيم. وإنّ تحليل وشرح هذه المفاهيم وبيان كيفيّة انتزاع وظهور هذه المفاهيم وتمييزها من سائر أنحاء المفاهيم الأخرى يحتاج إلى دقةٍ وتأمّل. لا يمكن الحصول على مصاديق أيّ واحدٍ من هذه المفاهيم من طريق الإحساس؛ إذ لا يوجد هناك فردٌ بإزائها في الخارج؛ على الرغم من أنّنا نصف الأمور الخارجيّة بهذه العناوين، ونقول – على سبيل المثال – إنّ النار علّة الحرارة، وإنّ المحسوس هو النار والحرارة. بيد أنّ علّة النار بالنسبة إلى الحرارة ليس أمرًا مستقلًّا عن النار والحرارة؛ ولذلك لا تكون محسوسةً بأيّ حسّ. ومن هنا لو أراد شخصٌ أن يتمسّك بأصالة الحسّ من الناحية المنطقيّة، لا يتمكّن من القول بمتعلّقاتٍ واقعيّةٍ لهذه المفاهيم؛ ولذلك

كان ديفد هيوم يذهب صراحةً إلى إرجاع العلّيّة إلى تداعي المعاني التي تعمل على مجرّد بيان تعاقب أمرين، ويذهب الوضعيّون إلى القول بأنّ المفاهيم الفلسفيّة تفتقر إلى المعنى والمفهوم وليس لها متعلّقٌ خارجي. ونحن هنا لسنا بصدد نقد هذه الآراء. بيد أنّ الشيء الذي لا يمكن إنكاره هو أنّنا بوصفنا بشرًا نحمل مثل هذه المفاهيم في الذهن، ونفهم منها المعاني مثل سائر المفاهيم؛ ولذلك فإنّنا نضطر إلى التفكير بكيفيّة ظهورها وارتباطها بالواقعيّة. ولا سيّما أنّ هذه المسألة – بعد قبولنا من جهة بأنّ هذه المفاهيم ليست حسيّةً، ومن جهةٍ أخرى حيث رفضنا التصوّرات الفطريّة والذاتيّة أيضًا – تكتسب أهميّةً خاصّة[١].

بعد البيان المختصر بأقسام التصوّرات الكلّيّة نعود إلى أصل المطلب. لم يصل إلينا شيءٌ ملحوظٌ في هذا الشأن عن الحكماء المسلمين المتقدّمين. قال ابن سينا في هذا الباب: «إنّ نفس الإنسان في بداية أمرها تخلو من أيّ معرفة. ثم من خلال توظيف الحواس الظاهريّة والباطنيّة تحصل للنفس بالتدريج تصوّراتٌ عن الأشياء. ثم تدرك أولًا الصوَر المحسوسة بالحسّ، ثم تدرك المعاني المحسوسة (الجزئيّة) بالوهم. ثم إنّ القوّة المقتنية للعلوم الأولى فينا تطالع هذه الأوهام الباطنة فتميّز الشبيه والمخالف وتنزع عن كلّ صورةٍ ما لها بالعرَض وتجرّد ما بالذات؛ فيحدث فيها أوّل شيءٍ تصوّر البسائط، ثم تركّب تلك البسائط بعضها ببعض بمعونة قوّةٍ تسمّى مفكّرة، وتفصل بعضها عن بعض، فيلوح لها في تلك المعاني تركيبات ...»[٢].

وقد ذهب صدر المتألّهين في هذا الباب إلى عدّ الحواس المتنوّعة بمنزل العسس

١. كتاب المعقول الثاني، لصاحب السطور.

٢. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، المقالة الرابعة، الفصل الحادي عشر.

التي تأتي للنفس بأنواع الأخبار من مختلف الأنحاء؛ وبذلك فإنّها تساعد النفس على إدراك الصوَر العقليّة المجرّدة والإحساسات الجزئيّة. والنفس من خلال توطئة الحسّ تستعدّ للحصول على التصوّرات والتصديقات الأوّليّة. ثم تحصل من خلال امتزاج تلك التصوّرات الأوّليّة على تصوّراتٍ جديدة. وكذلك من خلال امتزاج التصديقات الأوّليّة تصل إلى التصديقات النظريّة. إنّ التصوّرات والتصديقات الأولى عللٌ للتصوّرات والتصديقات اللاحقة. واستنتج من ذلك قائلًا: «فالحاصل أنّ حصول التصوّرات والتصديقات الأولية الكثيرة إنّما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصوّرات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأوليّة بعضها ببعض، وهي لا محالة مترتبة ترتّبًا طبعيًّا كلّ مقدّم منها علّة للمتأخّر»[١].

إنّ جوهر كلام صدر المتألّهين هو القول بحصول تصوّراتٍ أخرى من طريق امتزاج التصوّرات التي تحصل من طريق الحسّ. إلّا أنّ هذا الكلام المبهم لا يسلّط أيّ ضوءٍ على هذا البحث، ولا يوضّح كيف نصل - من خلال رؤية الألوان وسماع الأصوات وما إلى ذلك والتركيب فيما بينها - إلى مفاهيم فلسفيّةٍ ومنطقيّة؛ وذلك لأنّ الحواس لا تقدّم للنفس شيئًا آخر غير التجليات العرضيّة للأجسام، وأنّ دورها الإعدادي للنفس وطريقة هذا الإعداد في تكوين المفاهيم الانتزاعيّة في غاية الإبهام. لم يتمّ بيان إدراك الجوهر المادي والمعقولات الفلسفيّة والمنطقيّة في هذا الباب.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ٣٨١، (المرحلة العاشرة، الفصل السابع عشر).

نظرية العلاّمة الطباطبائي

ربما كان العلاّمة الطباطبائي رحمه الله هو أوّل فيلسوفٍ مسلمٍ قد فكّر في هذه المسألة على نحوٍ جاد، وبحث عن حلٍّ لهذا اللغز في العلم الحضوري. وفيما يأتي نقدّم شرحًا وتفسيرًا لهذه النظريّة: إنّ أخذ الصوَر والتقاطها برتبط بقوّةٍ اسمها الخيال، وإنّ مهمة هذه القوّة هي أن تعمل على صنع الوجود الذهني من الوجود الخارجي، أو أن تعمل على تحويل العلوم الحضوريّة إلى علومٍ حصوليّة. إنّ هذا التصوير يحدث في قسمين، القسم الأول يرتبط بصنع المفاهيم من المعطيات الحسيّة عن الأشياء الخارجيّة. والقسم الثاني يرتبط بصنع المفاهيم من المعطيات الحضوريّة عن الأمور النفسانيّة. إنّ القاعدة الكليّة لعمل ونشاط قوّة الخيال في كلا هذين القسمين عبارةٌ عن تحويل الظاهرة المؤثّرة إلى ظاهرةٍ غير مؤثّرة. وإنّ لهذه القوّة في كلا القسمين ارتباطًا وجوديًا مع الواقعيّة المعلومة، وبموجب هذا الاتصال تقوم بالتقاط الصوَر لتلك الواقعيّة. إنّ حقيقة ذلك الشيء تكون محفوظةً في هذا التصوير، ولكن مع حذف آثاره الخارجيّة. إنّ الصوَر التي تصنعها قوّة الخيال من المعطيات الحسيّة عن العالم، هي بأجمعها من سنخ الصوَر الجزئيّة الخياليّة للأفراد في الخارج، ثم المفاهيم الكليّة الماهويّة والمعقولات الأوليّة. بمعنى أنّ الذي يتمّ الحصول عليه في القسم الأول المفاهيم الكليّة الماهويّة والمصاديق الجزئيّة الخياليّة لها. وأمّا في القسم الثاني من نشاط قوّة الخيال، فنصل إلى المفاهيم الفلسفيّة والمعقولات الثانية التي يتمّ التعبير عنها بالمفاهيم الاعتباريّة بمعنى خاصٍّ من الاعتباريّات الفلسفيّة. إنّ اتّصال قوّة الخيال بالحالات النفسانيّة إنّما يكون من حيث إنّ النفس تدرك ذاتها وحالاتها الداخليّة وأنواع إدراكاتها بالعلم الحضوري. ولمّا كانت قوّة الخيال من قوى النفس فإنّها ترتبط بهذه الظواهر

الداخليّة ارتباطًا وجوديًّا؛ ولذلك فإنّها تقوم بالتقاط الصوَر، وهذه العمليّة هي ذات تحويل هذه الحقائق إلى ظواهر غير مؤثّرة.

طريقة مبنائيّة الخيال في نظريّة العلاّمة الطباطبائي

إنّ للعلاّمة الطباطبائي في بيان كيفيّة انتزاع المفاهيم الفلسفيّة كلامًا في كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، وله كلامٌ آخر في كتاب (نهاية الحكمة)؛ أمّا كلامه في كتاب أصول الفلسفة، فهو أنّنا بعد أن ندرك صورةً حسيّةً مثل السواد، ثم ندرك صورةً حسيّةً أخرى مثل البياض، سوف لا نجد السواد هناك، وسوف نجد أنّ البياض لا ينطبق على السواد، وأمّا السواد فينطبق على السواد. بمعنى أنّ هناك نسبةً بين السواد والسواد لا توجد بين السواد والبياض. وبعبارةٍ أخرى: نحن نوجد حكمًا بين السواد والسواد ونقيم نسبةً بينهما، ولكنّنا لا نقيم هذه النسبة بين السواد والبياض؛ حيث الأول حمل والثاني عدم حمل. بيد أنّ الذهن يتصوّر عدم الفعل هذا فعلًا، وبذلك فإنّنا نتصوّر نسبةً مغايرةً للنسبة الإيجابيّة. ونعبّر عن النسبة الإيجابيّة بـ (الكينونة)، ونعبّر عن النسبة السلبيّة – التي هي في الواقع سلب للنسبة – بـ (عدم الكينونة) (ليس كائنًا).

وعلى هذه الشاكلة تتبلور لدينا هاتان القضيّتان: (إنّ هذا السواد هو هذا السواد)، و(إنّ هذا البياض ليس هو هذا السواد). ومن النسبة السلبيّة في القضيّة السالبة – التي بموجبها ينفصل كلّ واحدٍ من الطرفين عن الآخر ويطرد أحدهما الآخر – يتمّ انتزاع مفهوم الكثرة النسبيّة أو العدد. وحيث إنّ الذهن يجد الطرفين في القضيّة الموجبة خاليين من هذه النسبة، فإنّه يطلق على هذه الحالة عنوان الوحدة التي هي في الواقع سلب للسلب. وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم الوحدة يتمّ انتزاعه بعد مفهوم الكثرة.

وفي خضم هذا النشاط الذهني نحصل على المفاهيم الستّة الآتية:

١. مفهوم السواد. ٢. مفهوم البياض. ٣. الكينونة. ٤. عدم الكينونة. ٥. الكثرة النسبية. ٦. الوحدة النسبية.

إنّ السواد والبياض [المفهومين الأولين] من المفاهيم الماهويّة التي هي عين الماهيّة والواقعيّة الخارجيّة، ولكن من دون آثارها. وأمّا المفهوم الثالث (الكينونة) فهو عبارةٌ عن مفهوم الحكم، والحكم من حيث كونه فعل النفس يمثّل واقعيّةً خارجيّةً، فهو مثل سائر الظواهر النفسانيّة. ومن حيث كونه حاكيًا عن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في الخارج، فهو مفهومٌ ذهنيٌّ وحصوليّ، بيد أنّ حكاية هذا المفهوم عن الخارج ليست مثل حكاية المفاهيم الماهويّة، وليس له فردٌ خارجي. والمفهوم الرابع (عدم الكينونة) الذي يُؤخذ من المفهوم الإيجابي (الكينونة)، هو ثمرةٌ ونتيجةٌ لخطأ اضطراريّ. وهكذا المفهوم الخامس والسادس اللذان يؤخذان من مفهوم (عدم الكينونة)، فهما ليسا من المفاهيم الماهويّة، وإنْ كانا يستندان إلى الماهيّة. إنّ المراد من الاستناد هو أنّه في ضوء نشاط الذهن حول المفاهيم الماهويّة يتم الحصول على البياض والسواد. كما أنّه لو لم تكن المفاهيم الماهويّة لما أمكن للذهن أن يحصل على هذه المفاهيم. إنّ المفاهيم الأربعة الأخيرة تحكي عن أمرٍ ذهنيّ باسم (الحكم). وإنّ للحكم واقعيّة تحكي من جهةٍ عن الخارج؛ ولذلك يكون لهذه المفاهيم نوعٌ من الحكاية والكاشفيّة عن الخارج أيضًا[1].

تفسير وإيضاح كلام العلّامة الطباطبائي في نهاية الحكمة

عندما تدخل ماهيّةٌ إلى الذهن من طريق الحسّ، تعمل النفس على اختزان تلك الماهيّة في عالم الخيال، وعندما تحسّ بتلك الماهيّة للمرّة الثانية فإنّها تعمل مرّةً

١. الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ١: المقالة الخامسة.

أخرى على إحالتها إلى قوّة الخيال مجددًا، ولكنّها عندما تحيلها هذه المرّة تجد أنّ هذه الماهيّة هي ذلك الشيء عينه الذي اختزنته سابقًا وأنّها متطابقةٌ معه تمامًا، وهذا التطابق هو الحمل الذي هو عبارةٌ عن اتّحاد المفهومين وجودًا.

ثم إنّ النفس بالنظر الثانوي لها تعمل على توحيد هذين الأمرين وتجعلهما شيئًا واحدًا. وهذا التوحيد فعلٌ نفسانيّ يُطلق عليه عنوان الحكم؛ حيث يحكي من جهة عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج. بمعنى أنّه حملٌ شائعٌ للوجود كما هو حملٌ أوليٌّ للوجود أيضًا. بيد أنّ حكم الوجود بالمعنى الحرفي والرابط، وليس محموليًّا ومستقلًا؛ وذلك لأنّه لا يحكي عن وجودٍ مستقل، وإنّما يحكي عن رابطٍ فقط. وعندها يمكن للنفس أن تنظر إلى هذا الوجود الرابط بنظرةٍ استقلاليةٍ، وتأخذه في نظر الاعتبار في حالة الإضافة إلى الموصوف والمحمول. فمثلًا في قضية (السواد سواد) يلقي على (كينونة) المضاف إلى السواد نظرةً استقلاليّة. بمعنى أنّه يفصل الموضوع عن المحمول والربط ويضعه جانبًا. ونتيجةً لذلك لا يبقى له من جملة (السواد سواد) سوى (السواد). وحيث يكون قوام الربط بوجود طرفين، وقد فقد الآن واحدًا من طرفيه، لم يعد له إمكانٌ للبقاء بعد ذلك على شكل رابط. وبالتالي فإنّه من أجل بقائه في الحالة الجديدة وتطابقه مع ذلك الرابط يعمل على تغير موقفه وشكله، بنحوٍ يستطيع مواصلة البقاء عبر الاستناد إلى طرفٍ واحد فقط. ومن هنا يتحوّل (سواد الكينونة) إلى كينونة السواد. بمعنى أنّ الوجود الرابط يتحوّل بهذه النظرة الاستقلاليّة إلى وجودٍ مضاف. إلّا أنّ هذا الاستقلال لن يكون شاملًا، بل هو نسبيٌّ ومن طرفٍ واحد؛ إذ لم يبقَ له من الموضوع سوى الاستقلال. وعندها من أجل الوصول إلى الاستقلال المطلق والشامل يعمل على قطع الأواصر الأخيرة للتبعيّة المتمثّلة بإضافة الوجود، وبالتالي فإنّه ينفصل

عن المضاف إليه. وبذلك يُعلن مفهوم (الوجود) عن استقلاليّته. هذا هو المسار الذي تقطعه النفس من أجل الوصول إلى مفهوم الوجود.

وبعد أن يتبلور مفهوم الوجود الاستقلالي فإنّه سوف يحكي – مثل سائر المفاهيم – عن مصاديقه الخارجيّة المتمثّلة بالموجودات المستقلّة. بيد أنّ النسبة التي يقيمها بين مفهوم الوجود ومصاديقه تختلف عن النسبة القائمة بين المفاهيم الماهويّة ومحكيّاتها. وفي الأساس فإنّ مصداق مفهومٍ ما لا يعني الفرد من الكلّي دائمًا.

ثم تعرّض العلّامة الطباطبائي بعد ذلك إلى كيفيّة انتزاع مفهوم العدم من عدم الحمل، لينتقل بعد ذلك إلى العدم على الترتيب ذاته الذي قيل في الوجود. وفيما يتعلّق ببيان انتزاع سائر المفاهيم الفلسفيّة مثل الوجود والوحدة والكثرة وغيرها – ممّا يحكي عن صفات الوجود – يكتفي سماحته بهذا المقدار، وهو أنّه بعد انتزاع مفهوم الوجود، يتمّ انتزاع هذه المفاهيم من مصاديق مفهوم الوجود.

ويبدو من ظاهر هذا البيان أنّ هذه المفاهيم تنتزع من الخارج مباشرة[١]. بيد أنّ كلا هذين الوجهين لا يخلو من صعوبةٍ وتعقيد. إذ لا المفاهيم الفلسفيّة – على ما سبق أن ذكرنا – قابلةٌ للانتزاع من الخارج مباشرة، ولا يمكن انتزاع هذه الأمور بأجمعها من الوجود الرابط. وربما كان من الأوجه في تفسير هذه المفاهيم العمل على القراءة في الداخل والتدقيق في المعطيات الحضوريّة على نحوٍ آخر.

طريق آخر

هناك طريق أقصر وأقرب من الذي تقدّم ذكره لانتزاع مفهوم الوجود والعدم. وهذا هو الطريق نفسه الذي ذكره العلّامة الطباطبائي في كيفيّة انتزاع سائر

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

المفاهيم الفلسفيّة في كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، وقام الأستاذ الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي ببسطه وتعميقه في مؤلّفاته وآثاره. قال العلّامة الطباطبائي في كتابه (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي): «ومن ناحيةٍ أخرى- على ما سبق أن ذكرنا - فإنّ أنفسنا وقوانا وأفعالنا النفسيّة حاضرةٌ لدينا ومعلومةٌ لنا بالعلم الحضوري، وإنّ قوانا المدركة مرتبطةٌ ومتصلةٌ بها، وعليه لا بدّ أن تكون قد أدركتها وعملت على التقاط الصوَر عنها. وسوف تكون ماهيّة النفس وماهيّة القوى والأفعال النفسية - من حيث كونها أفعالًا نفسيّة - حاضرةً بكنهها لدى القوّة المدركة ... وهكذا الأمر في النسبة بين القوى والأفعال وبين النفس أيضًا؛ حيث تكون معلومةً بالعلم الحصولي أيضًا كما كانت معلومةً بالعلم الحضوري»[١].

من خلال النظر والتأمّل في أنواع الفعل والانفعالات النفسيّة نحصل على أنواع المفاهيم. إنّ العالم الداخلي المتلاطم والزاخر بالأحداث التي تقع أمام مشهد النفس، والذي يكون مشهودًا لها بالشهود الحضوري، يُعدّ مصدرًا لإدراك الكثير من المعارف الميتافيزيقيّة. هناك أنواعٌ من النسب الواقعة بين الظواهر النفسيّة. وكلّما التفتنا إلى هذه الأحداث بنحوٍ أكبر، سوف نحصل على المزيد من المفاهيم. إنّ مجرّد وقوعها في النفس وعلم النفس الحضوري بها لا يكفي لانتزاع المفاهيم الفلسفيّة. إنّ الذي نحتاج إليه هو الالتفات إلى هذه الوقائع والنظر إلى هذا المشهد من الخارج. وما دمنا مجرّد لاعبين ومؤثّرين في هذا المشهد نكون غافلين عنه، ولا يكون لنا علمٌ بهندسة وجغرافيا ذلك العالم. وفي عملية تصوير هذا المشهد نضطر إلى النظر إليه من الخارج والقيام بتصويره من هذه الزاوية.

١. الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ١: المقالة الخامسة.

ومن مجموع هذه الصوَر والتركيب المنطقي بينها، يتغذّى نظامنا المعرفي وما بعد الطبيعي ويتكامل بوساطتها.

إنّ السؤال الأساس والناجع هنا يقول: كيف يحدث هذا الالتفات؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو العامل الذي يستوجب حصول هذا الالتفات؟ إنّ أهمّ ما يستوجب التفات النفس إلى ذاتها، عبارةٌ عن تغيير الحالات الداخليّة. ومن خلال تغيّر الأحوال تتوجّه النفس إلى حالة ما قبل التغيير وما بعد التغيير وتعمل على المقارنة بين الحالتين. فإن حدث هذا الأمر بنحوٍ واعٍ ونظر إليه بالالتفات الثانوي، تحقّق المقصود. ومن هنا يتّضح السرّ في أنّ أغلب المفاهيم الفلسفيّة تكون على شكلٍ متزاوج ومثنى مثنى[١].

كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود والعدم

من ذلك – على سبيل المثال – نعمل على بحث كيفيّة انتزاع الوجود والعدم على الطريقة أعلاه: عندما نكون في الحالة العادية، ولا نشعر بالفرح والسرور على سبيل المثال، فإنّنا وإن لم نكن فرحين، ولكنّنا لا نلتفت إلى عدم شعورنا بالفرح؛ ولذلك لا نستطيع أن ننتزع مفهوم عدم الفرح. والآن لو عرّض علينا الشعور بالفرح، فإنّنا بالإضافة إلى شعورنا بالفرح نشعر كذلك بأنّ هناك فراغًا قد امتلأ في وجودنا. حيث يعمل الذهن من تلقائه على المقارنة ما بين حالتين؛ حالة كانت لدينا قبل الفرح، وحالة أخرى حصلت لنا بعد الفرح، وفي إحدى الحالتين تكون النفس واجدةً لحالة الفرح، وفي الحالة الأخرى تكون النفس فاقدةً لحالة الفرح، وبذلك يحصل الإنسان على مفهوم وجود وعدم وجود الفرح. ويمكن أن يقوم بذات هذه المقارنة بين حالتي الشبع والجوع، وبين اللذة والألم، وبين العلم

١. مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٨١.

والجهل وما إلى ذلك. في كلّ واحدةٍ من هذه الحالات يدرك الوجود والعدم الإضافي، ويرى أنّ المضاف إليه في جميع هذه الموارد عبارةٌ عن أمورٍ متنوّعة، إلّا أنّ المضاف إليه في جميع هذه الحالات واحد. ومن هنا فإنّه مع حذف المضاف إليه، يتم الحصول على المفهوم الإضافي من خلال تصوّر الوجود والعدم المطلق والمحمولي. وكذلك يمكن من خلال زوال حالةٍ نفسيّةٍ ما والمقارنة بين زمن زوال وزمن وجود تلك الحالة، نصل على الطريقة أعلاه إلى مفهوم الوجود والعدم.

الفصل السابع: التصديقات الأوليّة

القضايا الأوليّة

كما سبق أن ذكرنا فإنّه طبقًا لرأي العلّامة الطباطبائي، بعد أن تحصل النفس على عددٍ من المفاهيم التصوّريّة، فإنّها تعمل على المقارنة بين هذه المفاهيم. وفي هذه المقارنة نرى أنّ بعض هذه التصوّرات ينطبق على بعضها الآخر، وبعضها الآخر لا ينطبق عليها. وإنّ هناك عددًا منها بحيث لا يكون انطباقها وعدم انطباقها على بعضها واضحًا. وإنّ هذه المقارنة والتطبيق إنّما تتحقّق بين المفاهيم التي تدخل إلى الذهن من الخارج بوساطة حاسّةٍ من الحواس، كما يتحقّق بين المفاهيم التي تحصل من خلال المعطيات الداخليّة.

ففي هذا المثال السابق – على سبيل المثال – عندما ندرك البياض بعد إدراك السواد، لا نرى السواد في موطن البياض والعكس صحيح أيضًا؛ لذلك نجد أنّ أحدهما يطرد الآخر؛ ولذلك فإنّنا نسلبه عنه. وأمّا إذا تصوّرنا السواد مجددًا، فسوف نجده متطابقًا مع السواد السابق، ونحكم بوجود الاتّحاد بينهما. وعلى هذه الشاكلة نحصل على القضايا الآتية: (السواد سواد)، و(السواد ليس ببياض)، وكذلك (البياض بياض)، و(البياض ليس بسواد). وهكذا الأمر في سائر المشهودات الداخليّة الأخرى أيضًا. وعندما نستطيع الحصول على مفهومين

من حالة اللذة والألم، نجد كلّ واحدٍ منهما منطبقًا على ذاته وغير متطابقٍ مع الآخر، ونحصل هنا على نظيرٍ لتلك القضايا. حيث ندرك سرورنا حضوريًّا نحصل على مفهوم لذاتنا وللسرور، ونحكم بينهما ضمن حملٍ اشتقاقيّ، ونقول: (نحن فرحون)، أو (نحن حزينون)، أو (نحن نفكّر) وهكذا. ونطلق على هذا النوع من القضايا التي ترسل تقريرًا عن النفس وشؤونها عنوان الوجدانيّات. إنّ أوّل المدركات الحصوليّة مأخوذةٌ عن مشهودات القضايا الشخصيّة. وفي المرحلة اللاحقة نحصل على التصديقات الكليّة.

كيفيّة إدراك القضايا الأوليّة

بعد تعقيد النشاط الذهني بنحوٍ أكبر، والوصول إلى مرحلة انتزاع المفاهيم الفلسفيّة، تبدأ مرحلة هذه المقارنات، وقياس النسب بين تلك المفاهيم. ومن خلال التدقيق في قضية (السواد سواد) ندرك أنّ ملاك هذه النسبة الاتّحادية هو أنّه لا يوجد هنا سوى شيءٍ واحد، وأنّ هذا الشيء هو ذاته. وهذا هو (أصل الهوهويّة) الذي يقول: (إنّ كلّ شيءٍ هو ذاته). وأمّا عندما نقارن حالة الفرح لدينا بتلك الحالة التي لا نكون فيها فرحين، فإنّنا نحصل على مفهومين وهما الوجود والعدم؛ ففي حالة الفرح لا نشعر بعدمه، وفي ظرف عدم الفرح لا نشعر بوجوده. بمعنى أنّه لا يمكن للإنسان في حالة الفرح أن لا يكون فرحًا، ولا يمكنه أن يكون فرحًا في حالة عدم الفرح.

وبعد ذلك نحوّل هذا المعطى الشهودي المذكور إلى قضيّةٍ حصوليّةٍ كليّة، ونقول: (إنّ الوجود والعدم لا يجتمعان)؛ كما لا نجد أيّ حالةٍ تخلو من أحد هذين الأمرين، ولذلك نقول: (إنّ الوجود والعدم لا يرتفعان) (أصل امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين). وبموجب هذا الأصل بين المتناقضين يكون أحدهما

صادقًا والآخر كاذبًا على الدوام. وهذه قضيةٌ منطقيّةٌ[1] لا تقوم على أيّ فرضيةٍ أو مقدّمةٍ سابقةٍ أبدًا. وإنّ القول بأنّ هذه القضيّة هي أمّ القضايا، أو أول الأوائل لا يعني أنّ هذه القضيّة هي القضيّة الأولى التي ندركها، إنّ هذه القضية لا هي أوّل علمٍ حضوريّ لنا، ولا هي أوّل قضيّةٍ نصل إليها بالعلم الحصولي. وإنّما المراد من تقدّم هذه القضيّة على سائر القضايا ليس هو التقدّم الزمني والنفسي؛ وذلك لأنّ إدراكها وفهم تصوّراتها الانتزاعيّة متأخّران عن كثيرٍ من المدركات. بل المراد هو تقدّمها المنطقي، وتوقّف اعتبار سائر القضايا على هذا الأصل. وكذلك يجب أن نحصل على مثل هذا الفهم من تقدّم هذا النوع من القضايا على الحسّ والتجربة أيضًا.

عندما نتصوّر المفاهيم الانتزاعيّة ونجري مقارنةً فيما بينها، يكون الأمر بحيث إنّنا نجد بينهما نسبةً بمجرد تصوّر المفهومين والمقارنة بينهما من دون الحاجة إلى استدلال، ونحكم بثبوت أحدهما بالنسبة إلى الآخر. من ذلك – على سبيل المثال – أنّنا عندما نتصوّر مفهوم الكلّ والجزء، ونجري مقارنةً بينهما، ندرك أنّ الكلّ أوسع وأكبر من الجزء؛ ولذلك نحكم دون تريث، ونقول: (إنّ الكلّ أكبر من الجزء)، ولن نلجأ في إصدار هذا الحكم إلى أيّ شيءٍ آخر. إنّ هذا النوع من القضايا لا ينحصر بعددٍ من القضايا المحددة. بل إنّ هناك كثيرًا من المفاهيم التي لا يجد الذهن فيها حاجةً إلى الحدّ الوسط لإصدار الحكم الإيجابي أو السلبي بينها. إنّ جميع هذه التصديقات بديهيّة، وإن كانت تصوراتها نظريّة واكتسابيّة. إنّ الضابطة الكليّة والعامّة في التصديقات البديهيّة هو أنّ الحكم الإيجابي أو السلبي في موردها لا يحتاج إلى الحدّ الوسط.

---

1. logical theorem

لقد تعرّفنا حتى الآن على طائفتين من القضايا البديهيّة، وهما أولًا: الوجدانيّات؛ حيث يكون ملاك بداهة وضرورة صدق هذه الطائفة من القضايا التي يكون محكيها مشهودًا لنا بالعلم الحضوري، إذ تكون القضيّة (الحاكية)، وكذلك المحكي لها، حاضرين عند النفس، وإن النفس تدرك تطابقهما بالشهود الحضوري الذي لا يقبل الخطأ. وثانيًا: الأوليّات، التي وإن كان منشأ انتزاعها وشأن نزولها هي الأمور الداخليّة، إلّا أنّ دائرة شمولها عام، ومن دون قيودٍ أو حدود. إنّ ملاك بداهة الأوليّات ومضمونيّة أحقّيتها هو أنّها أولًا: قد تمّ الحصول عليها من خلال الدقة والتحليل في العلم الحضوري، ونحن نستطيع الحصول على صدق هذا التحليل من خلال مراجعة ودراسة الحالات النفسيّة. وثانيًا: أنّ بعض هذه القضايا - في الحدّ الأدنى - هي من القضايا التحليليّة. بمعنى أنّ المحمول يتمّ الحصول عليه من صلب الموضوع، ويكون الموضوع مستبطنًا للمحمول، ويمكن الحصول على المحمول من تحليلها. بمعنى أنّه لا حاجة من أجل إثبات المحمول للموضوع إلى شيءٍ آخر باسم الحدّ الوسط، إلّا إلى الموضوع.

وفي الأساس فإنّ الاختلاف بين البديهي والنظري يكمن في أنّنا في القضايا النظريّة نحتاج إلى أمرٍ ثالثٍ لحمل المحمول على الموضوع. ففي البداية نثبت اتّحاد الحدّ الوسط مع الموضوع، ثم نبيّن اتّحاده مع المحمول، وبعد ذلك من خلال ضمّ هذين الأمرين إلى بعضهما نصل إلى الاتّحاد بين الموضوع والمحمول. من قبيل: إنّ (أ) هو (ب)، وكلّ (ب) هو (ج)، إذًا: كلّ (أ) هو (ج). وأمّا في القضيّة البديهيّة فلا وجود للحدّ الوسط، ويمكن الحصول على المحمول من الموضوع مباشرة، بحيث أنّ تصوّر الموضوع، وإنكار المحمول يُعدّ خلفًا وتناقضًا، ويكون ثبوت هذا المحمول للموضوع ضروريًّا، وبمنزلة (ثبوت الشيء لنفسه)[١].

١. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، الدرس: ١٨ و١٩.

قد لا تكون القضيّة الأوليّة واضحةً بالنسبة إلى الجميع، ولكن هذا الأمر لا يضرّ ببداهتها؛ وذلك لأنّ مجهوليّة قضيّةٍ ما تعود في بعض الأحيان إلى مجهوليّة التصوّرات المكوّنة لها. كما قد تكون التصوّرات معلومةً في بعض الموارد، ولكن الحكم الإيجابي أو السلبي ليس معلومًا. وعليه فإنّ الملاك في بداهة قضيّةٍ ما إنّما هو البداهة في الحكم وتصديقه، وليس في بداهة تصوّراته. ومن هنا قد تكون القضيّة بديهيّةً، ولكن تصوّراتها لا تكون بديهيّة؛ ولذلك فإنّ هذه القضيّة على الرغم من بداهتها لا تكون جليّةً عند الكلّ (فإنّه إذا التبس التصوّر، التبس التصديق)[١].

بعض النتائج الحاصلة والتذكير ببعض النقاط:

أ. إنّ معلوماتنا الأوليّة هي من سنخ العلم الحضوري. إنّ العلم الحضوري للنفس بذاتها من أقدم وأقوى وأهمّ وأدوم العلوم، ومن دونه لا يكون هناك علمٌ ممكن؛ وإن تقدّم هذا العلم على سائر العلوم وكذلك مواكبته وحضوره مع سائر العلوم أمر ضروري. وبعد هذه المرتبة نصل إلى المعطيات البسيطة والأوليّة للنفس بحالاتها.

ب. إنّ أوّل تصوّراتنا الحصوليّة هي الصوَر المأخوذة من المدرَكات المحسوسة بالذات من طريق الحواس الخارجيّة. يقول ابن سينا: «أوّل شيءٍ نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات وخيالاتٌ مأخوذةٌ منها، ثم نصير منها إلى اقتناص الكليّات العقليّة»[٢].

ج. إنّ أول التصديقات الحصوليّة هي القضايا الشخصيّة المأخوذة من المعطيات الحضوريّة البسيطة التي تشكّل التصوّرات المحسوسة بالذات والمشهودة موضوعها ومحمولها. وإنّ القضايا التي ترجع إلى المحسوسات الخارجيّة تقع بدورها في هذه المرتبة.

---

١. ابن سينا، منطق الإشارات، ٢١٥.

٢. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل الحادي عشر.

د. بعد ذلك نصل إلى الأوليّات المصطلحة في المنطق الأرسطي، التي هي حصيلة النظر الثانوي للنفس إلى المعطيات الحضوريّة والحصوليّة. إنّ هذا الالتفات الثانوي إلى المعلومات يستدعي تعقيداتٍ ذهنيّةً خاصّةً تكتسبها النفس خلال المواجهات والممارسات الكثيرة مع التصوّرات والتصديقات المختلفة. ومن هنا فإنّ الحصول على هذه المعارف لا يمكن أن يتحقّق في بداية الأمر بنحوٍ واع. وكذلك لا بدّ من إدراك أنّ بداهة قضيّةٍ ما لا يعني تقدّمها على جميع القضايا، وإن كانت القضايا الأولى من البديهيّات.

هـ. إنّ أقرب القضايا من البديهيّات الأوليّة بلحاظ الوضوح هي الفطريّات. ويقال في تعريف الفطريّات: (هي قضايا قياساتها معها).

وإنْ كنّا في التصديق بهذا النوع من القضايا بحاجةٍ إلى الحدّ الوسط، ولكنّ هذا الحدّ الوسط متوفرٌ دائمًا؛ إذ إنّ الحدّ الوسط لا يكون مغفولًا ولا محجوبًا أبدًا؛ ولذلك لا حاجة إلى نشاط التفكير الذي هو نشاط من أجل العثور على الحدّ الوسط؛ وإن كان لها حدّ وسط.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ هذا النوع من القضايا إنّما هو نتيجة لقياس، وإنْ كان ذلك القياس بيّنًا. وإنّ بعض الأحكام الأوليّة الرياضيّة هي من هذا السنخ؛ ولذلك لا يمكن وضع الفطريّات ضمن قائمة البديهيّات. والشيء الذي يمكن قوله هو أنّها قريبةٌ من البديهيّات[1]؛ ولذلك لا يكون شيخ الإشراق - الذي ألحق الفطريّات بالأوليات - على صواب.

و. إنّ الاتصال العلمي بالواقعيّة يتحقّق من طريقين، وهما: ١. بوساطة الحواس الخارجيّة. ٢. بوساطة الحواس الداخليّة أو الإدراك الحضوري. إنّ هذه

١. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، الدرس: ١٨.

هي مدركاتنا الأصيلة والأوليّة. إنّ الذهن يمارس نشاطه وجهوده في نتائج كلا هذين النوعين من الإدراك، وبذلك يصل إلى المعارف الأخرى التي هي ثانوية. وإنّ المعارف الثانوية – التي هي حصيلة نشاط الذهن حول المدرَكات الأوليّة – تشكّل معظم معلوماتنا. إنّ جميع الفلسفات والعلوم العقليّة والتجريبيّة هي من المعارف الثانويّة ونتيجة لنشاط العقل، وليست مجرّد ثمرة للمشاهدات الحسّية والداخليّة، وإنْ كانت المشاهدة ركنًا ضروريًّا في بعض المواضع.

ضرورة نقطة البداية في المعرفة

عندما نتحدّث عن نقطة بداية المعرفة، ومبادئها ومراحلها، يجب أن نفكّك بين الناحيتين المنطقيّة والنفسيّة. إنّ السؤال عن الأمور التي يدركها الإنسان من الناحية الزمنيّة قبل سائر الأمور الأخرى، وترتيبها وما هي المدّة الزمنيّة لكلّ مرحلة من الإدراك، ليس من المسائل الفلسفيّة. إنّ الذي يعدّ من الناحية النفسيّة من الإدراك، قد لا يكون من الناحية المنطقيّة بداية للمعرفة، ولا يمثّل حجر الزاوية فيها، وإن التقدّم والتأخّر الزماني للمدركات لا يحكي بالضرورة عن التقدّم والتأخر المنطقي بينها. إنّ المراد هنا هو البُعد المنطقي للمسألة.

وكما تقدّم فإنّ الحكماء يعدّون البديهيّات تمثّل نقطة بداية للمعرفة ومبدأ لحركة التفكير. هل يستحيل تجنّب وجود نقطة بداية ضرورية، والحجر الأساس الموثوق به في بناء المعرفة البشريّة؟ وهل المعرفة الأولى يقينيّة بالضرورة؟ وهل المعرفة الأولى حيث تكون من أقدم المعارف، هي من أقوى المعارف أيضًا؟ إنّ الجواب عن هذه الأسئلة – على ما سنرى – يكون بالإيجاب. وعلى هذا الأساس ينقسم العلم إلى ضروري ونظري.

هناك ارتباطٌ إنتاجي بين معارفنا، بحيث إنّ بعضها أصل ومقدمة، وبعضها

الآخر فرع ونتيجة. وإنّ تلك النتائج بدورها تكون مقدمةً بالنسبة إلى بعض المعارف الأخرى. بيد أنّ هذا الإنتاج لا يمكن أن يكون – مثل جدلية البيضة من الدجاجة أو الدجاجة من البيضة – بلا بداية؛ وذلك لأنّ كلّ علمٍ يُكتسب من العلم السابق، وهذا العلم السابق يُكتسب من العلوم السابقة، وهكذا إلى ما لا نهاية، فإنّ النتيجة التي نحصل عليها منها هي أنّها لا تؤدّي إلى نتيجة، ولن يُكتب التحقق لأيّ علمٍ من العلوم أبدًا. وذلك لأنّ تحصيل كلّ علمٍ سوف يتوقف على تحصيل ما لا نهاية له من العلوم، وسوف يكون حضور القضايا اللامتناهية ضروريًّا في العلم بكلّ قضيّةٍ من القضايا؛ وذلك لأنّ الذي يكون حضوره في الإنتاج والتوليد المادي ضروريًا، إنّما هما الوالدان أو العناصر والعوامل المباشرة ومن دون وساطة، ولا يشترط حضور جميع الآباء والأجداد واجتماعهم في زمنٍ واحد؛ ليتحقق الإنتاج. بيد أنّ وجود وحضور جميع هؤلاء ضروري في عملية الإنتاج الفكري.

يقول العلامة الطباطبائي رحمه الله: «... إنّ ظهور الفرع المادي رهنٌ بوجود أصله، لا ببقائه. لكن بقاء كلّ تصديقٍ وفكرٍ منتجٍ ضروري لبقاء نتيجته. فإذا انعدم المنتج يُصبح عدم النتيجة أمرًا ضروريًا ... لأنّ سلسلة علل الأحداث الماديّة يمكن افتراضها بوصفها أمورًا غير متناهية، وكلّ حلقةٍ من هذه السلسلة تنعدم بوصول دور الحلقة اللاحقة، وتترك المجال للحلقة التالية، بيد أنّ كلّ علةٍ تصديقيّةٍ يجب أن تقترن بوجود معلولها التصديقي، وإن افتراض عدم تناهي سلسلة العلل التصديقيّة يستلزم عدم حصول ذلك التصديق؛ وعليه لو افترضنا وجود معلومٍ تصديقي، يجب أن تقف سلسلة علله التصديقيّة المنتجة عند حدّ، أي إنّ تصل إلى تصديق يحصل بذاته من دون استعانة بتصديقٍ آخر»[1].

١. الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ١: المقالة الخامسة.

وذلك لأنّ سبق المقدّمات على النتيجة ضربٌ من السبق العِلّيّ، وأنّ حضور العلّة مع المعلول أمرٌ ضروري. كما قال ابن سينا: «فإنّ قولهم إنّ كلّ تعليم وتعلّم ذهنيّ فلعلم قد سبق، ليس الغرض به أيّ سبق اتفق، بل إنْ يكون سبقًا نافعًا في التعليم والتعلّم، وحاصل الوجود في هذا التعلّم حصول العلّة مع المعلول»[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ قضيّةٍ إما أن تكون قضيّةً ضروريّةً أو تنتهي إلى قضيّةٍ ضروريّةٍ وتستلزمها. إنّ نسبة النظري إلى الضروري كنسبة الممكن إلى الواجب. وجوهر برهان ضرورة انتهاء الممكن إلى الواجب يجري بعينه في انتهاء النظري إلى الضروري أيضًا؛ فالملاك في كلتا المسألتين واحد. وكما نقول هناك: لا شك في وجود الممكن، بيد أنّ الممكن لا يمكن تفسيره من دون الواجب، نقول هنا أيضًا: لا شكّ في وجود النظري (اليقيني)، بيد أنّ النظري لا يمكن تفسيره من دون الضروري.

هل المعارف الأولى يقينية؟

لا شكّ في يقينيّة معارفنا الأوليّة مثل الوجدانيّات والأوليّات. ولكن هل يجب أن تكون المعرفة قائمةً بالضرورة على أسسٍ ثابتة، أو يمكن الوصول من المعارف المحتملة أو المظنونة إلى اليقين بالتدريج؟ لو لم نكن من الشكاكين مطلقًا، وكنّا من القائلين بقدرة الإنسان على الوصول إلى المعارف اليقينيّة، فسوف نذعن بوجود المعارف اليقينيّة الأوليّة؛ وذلك لأنّ اللبنة الأولى من المعرفة إذا لم تكن مستقرةً، وكان أساس العلم متزلزلًا، فإنّ جدار المعرفة حتى إذا ارتفع إلى الثريا سيبقى مهزوزًا، ولا يمكن الركون إليه أبدًا.

إنّ يقينيّة النتيجة رهنٌ بيقينية المقدّمات، ومع الشكّ في المقدّمات كيف يمكن

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل الثالث.

الاطمئنان بصحّة النتيجة؟ وحتى لو كان واحدٌ من المبادئ مشكوكًا فيه فقط، فإنّ النتيجة سوف تكون تابعةً له. وهذه النسبة ذاتها تقوم بين المعرِّف والمعرَّف أيضًا، وليس التفكير في الأساس شيئًا سوى السير من المعلوم إلى المجهول، وإنّ مهمّة المنطق ليست سوى تجسيد هذا السير والسفر. إنّ نسبة المقدّمات إلى النتيجة والبديهي إلى النظري ليست من قبيل نسبة الفرضيّات إلى القوانين العلمية، ليذهب بنا التصوّر إلى القول بأنّ السير من المقدّمة إلى النتيجة سيرٌ من الشك إلى اليقين، بل هو سيرٌ من اليقين إلى يقين آخر.

أقوائيّة المعارف السابقة

إنّ المعارف السابقة لا ينبغي أن تكون يقينيّةً فحسب، بل يجب أن تكون بلحاظ شدّة الوضوح أقوى من سائر العلوم الأخرى، بنحوٍ لا يبقى هناك أيّ مجالٍ للشكّ فيها أبدًا. فالمعرِّف يجب أن يكون أجلى من المعرَّف، والمقدّمات بدورها يجب أن تكون أوضح من النتيجة أيضًا.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «وإذا كانت هذه المقدمات (مقدمات البرهان) عللًا (للنتيجة) فيجب أن تكون ... أوائل براهينها من مقدّمات أولى بيّنة بنفسها هي أعرف وأقدم من كلّ مقدّمةٍ بعدها، وإن لم تكن بهذه الشرائط لم تكن المقدمات برهانيّة»[١].

وقال في موضعٍ آخر: «قد بيّنا من قبل أنّ العلم بمبادئ البرهان يجب أن يكون آكد من العلم بنتائج البرهان»[٢].

---

١. ابن سينا، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل الحادي عشر.

٢. م. ن، المقالة الرابعة، الفصل العاشر.

نقد نظريّة رايشنباخ[1]

لقد ذهب بعض الأشخاص إلى إنكار وجود المعارف الأوليّة، كما ذهب إلى إنكار يقينيّتها أيضًا. من ذلك أنّهم نقلوا عن رايشنباخ أنّه قال: نحن في ضوء ثلاث فرضيّاتٍ لا نحتاج إلى القول بوجود بداية للمعرفة، وهذه الفرضيات الثلاث هي:

١. إنكار المعارف اليقينيّة، فلا شيء من معارفنا يتجاوز حدود الاحتمال.

٢. أنّ هذه المعارف المحتملة إنّما يتمّ تفسيرها على أساس نظريّة الاحتمال (لا على أساس الأصول اليقينيّة السابقة).

٣. كما أنّنا نفسّر الاحتمال بنحوٍ لا نحتاج معه إلى افتراض الأمور المسلّمة؛ ومن هنا فإنّه يقول بأنّ الاحتمال يعني التكرار، ويفترض أنّ نسبة التكرار في السابق سوف تبقى ثابتةً في المستقبل أيضًا[2].

والنتيجة التي يتم الحصول عليها بدورها لا تتجاوز حدود الاحتمال أيضًا، وهو أنّنا ربما لا نحتاج إلى المعارف اليقينيّة السابقة. بالنظر إلى هذا المطلب، هل يكون رايشنباخ قد قال شيئًا؟ إنّه لم يقدّم نظريّة، ولم يحصل على نتيجة، وإنّما اكتفى بإبداء شكّه وتردّده لا أكثر.

فلو برز في مقام الدفاع وأنكر ما نقوله، ودافع عن الأصول الثلاثة ونتيجتها، وقام بإثباتها، فإنّ نتيجة جهوده سوف تكون لصالحنا وترتدّ عليه؛ وذلك لأنّه سوف يُثبت المعارف اليقينيّة. والخلاصة هي أنّ هذه النظريّة إذا كانت صحيحةً فإنّها سوف تعمل على إبطال نفسها، وإذا كانت باطلةً فهي باطلة.

---

1. Hams Reichenbach

٢. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ٤٨٠.

وثانيًا: لا شيء من هذه الفرضيّات الثلاث، يمكن القبول به؛ أما الفرضية الأولى التي تقول: (إنّ جميع المعارف لا تتجاوز حدود الاحتمال)، فإنّها إنْ صحّت في العلوم الطبيعيّة، فتعميمها على الوجدانيّات والأوليّات والمنطق والرياضيّات سوف يكون من المكابرة والجدال مع الوجدان. نذكر ثلاث قضايا على سبيل المثال: أ ـ (أنا موجود). ب ـ (إنّ الصدق والكذب في القضيّة الواحدة وبحيثيّاتٍ واحدة، لا يجتمعان). ج ـ هل قضيّة ٢ + ٢ = ٤ قضيّةٌ محتملة؟ إذا قال شخصٌ في الجواب عن هذا السؤال: أجل، فإنّ مواصلة البحث والكلام معه لن يكون مجديًا.

وأمّا الفرضية الثانية القائلة: (إنّ هذه المعارف كلّها تقوم على أساس نظريّة الاحتمال)، فنحن نتساءل ونقول: ما هو الأساس الذي تقوم عليه نظريّة الاحتمال؟ إذا كانت نظريّة الاحتمال محتملةً أيضًا، فما هو الأساس الذي يقوم عليه الاحتمال الذي تمّ التوصّل إليه في هذه النظريّة؟ هل هو ذاتي؟ أو أنّه بدوره يقوم على أساسٍ آخر. ومن هنا فإنّه ذكر الفرضيّة الثالثة وهي أنّ الاحتمال ليس سوى التكرار. وقد بنى فرضيّته على أساس أنّ نسبة التكرار ففي الماضي سوف تتساوى مع نسبة التكرار في المستقبل؛ ولذلك فإنّ هذه النسبة سوف تكون ثابتة. فما هو المسوّغ لهذا الافتراض؟ لن يكون هذا الافتراض مقبولًا ولا معقولًا إلّا على أساس القول بقوانين الاحتمالات؛ ولذلك ليس هناك من طريقٍ سوى الاستناد إلى مصادرات الاحتمال وقوانين الاحتمالات. وهذا هو المطلوب. ومن هنا فإنّه بعد إنكار البديهيّات الأوليّة، لا يمكن أن نتمكّن حتى من إثبات القضايا المحتملة في العلوم، ناهيك عن القضايا اليقينيّة في الرياضيات والمنطق.

إنّ الموقف الوحيد المنسجم مع إنكار البديهيّات إنّما هو الشكّ المطلق؛ ولذلك

فإنّ الاتجاه التجريبي والاعتقاد بالعلوم التجريبيّة حتى على نحو الاحتمال مع إنكار البديهيّات يُعدّ من التناقض الذي لا يمكن للعقل أن يستوعبه. إنّ القول بالقوانين التجريبيّة حتى ولو على سبيل الاحتمال يقوم على كثيرٍ من الأصول غير التجريبيّة. ومن بينها: ١. أصل عدم التناقض. ٢. أصل العلّيّة وبطلان الصدفة المطلقة. ٣. أصل السنخيّة. ٤. وجود العالم الخارجي. ٥. إمكان قدرة الإنسان على المعرفة الاحتماليّة للطبيعة. ٦. اعتبار الحواس في الجملة. ٧. بديهيّات الاحتمال. ٨. اعتبار المنطق والميثودولوجيا والأساليب المستعملة في التجربة وما إلى ذلك.

إنّ جميع هذه الأصول معارف غير تجريبيّة؛ إذ يقوم كلّ عالمٍ تجريبي بالبحث والتحقيق في ضوء افتراضها ولو على نحو ارتكازي.

البديهيّات

إنّ المنطق الأرسطي يرى ستّ مجموعاتٍ من القضايا بديهيّة، وهي: الأوّليّات، والمشاهدات، والمجرّبات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريّات. إنّ هذه القضايا ليست على مستوى واحدٍ من البداهة، وإنّما هي في ذلك تنقسم إلى القضايا الأوليّة والقضايا الثانويّة. إنّ البديهي الأولي هو الذي يكفي فيه تصوّر الموضوع والمحمول فقط؛ ليحكم العقل بالإيجاب أو السلب. وأمّا في البديهيّات الثانويّة لكي يحكم العقل بالإيجاب أو السلب، فإنّه بالإضافة إلى تصوّر الموضوع والمحمول، يحتاج إلى أمورٍ أخرى أيضًا. وبحسب اختلاف تلك الأمور تظهر الأقسام المختلفة من البديهيّات الثانويّة. إنّ جميع هذه الأقسام الستة تشترك في هذه الجهة، وهي أنّ العقل في تصديقها لا يحتاج إلى البحث عن الحدّ الوسط

وتشكيل القياس. وإن كان في بعضها يتمّ القيام ببعض النشاطات من قبيل الإحساس والاختبار، وإن احتاج إلى مساعدة من قياس، فإنّ هذا يتمّ بنحوٍ خفيّ. وعلاوة على ذلك فإنّ تصوّر هذه القضايا قد يكون نظريًّا واكتسابيًّا.

ومن بين جميع هذه القضايا، إنّما يمكن ادّعاء البداهة في باب الأوليّات والوجدانيّات (المشاهدات الداخليّة) فقط. والفطريّات بدورها هي من بين النظريّات التي تحتاج إلى وسائط أقلّ من البديهيّات. وأمّا سائر الأقسام الأخرى فهي ليست غير بديهيّةٍ فحسب، بل إن الحكم بيقينيّتها ليس بالأمر السهل أيضًا. نلقي نظرةً مقتضبةً على المحسوسات والمجرّبات، ونعلم بحكم المتواترات والحدسيّات بدورها من حال المجرّبات أيضًا.

المحسوسات

يجب العمل قبل كلّ شيءٍ على الفصل بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرَض. إنّ المحسوس بالذات هو ذات الصورة المحسوسة التي تظهر في الذهن من خلال مواجهة الحاسّة مع الخارج، وتكون بذلك معلومةً بالعلم الحضوري؛ ومن هنا فإنّ القضية التي تحكي عنها تكون بديهيّة ومضمونة الحقيقة؛ ولو لم يكن لتلك الصورة ما يتطابق معها في العالم الخارجي أيضًا؛ وذلك لأنّ الكلام هنا ليس في حقيقة حكاية تلك الصورة، وإنّما الكلام في حقيقة وجود تلك الصورة في صفحة الذهن. وأمّا الذي يقع موردًا للبحث تحت عنوان اعتبار المحسوسات فهو الجانب الحكائي والتعبير عن المظهر الخارجي للحس، حيث يتطابق المحسوس بالذات مع المحسوس بالعرَض، وإنّ المعطى الحسّي إنّما يُنسب إلى الخارج.

لقد كان التشكيك في المعطيات الحسيّة وحتى إنكار تطابقها مع الحقائق، مطروحًا منذ القدَم، وكان هذا التشكيك شائعًا بين الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، ولا سيّما منهم السفسطائيين، وكذلك بعض المذاهب الفلسفيّة بعد سقراط أيضًا. وفي القرون الأخيرة صار يتمّ التأكيد على عدم اعتبار المدركات الحسية كثيرًا. إنّ أهمّ شاهد للفلاسفة المتقدّمين والمتأخرين على عدم اعتبار الإدراك الحسي، هو وقوع الخطأ في الحواس، الذي ينشأ من الاختلاف في الإدراكات الحسيّة بالنسبة إلى موضعٍ واحد. وقد تمّ تأييد هذا الرأي في العلوم الحديثة أيضًا، وتمّ إثبات عدم وجود شبهٍ بين التجليات الظاهريّة للأشياء، وما يتجلّى بوساطة الأدوات العلميّة.

ويقال تارة بأنّ خطأ الحسّ يتمّ الكشف عنه بوساطة الحسّ أيضًا. ولكن لا يتمّ التدقيق في بيان هذا الأمر بالمقدار الكافي؛ إذ الحسّ غير قادرٍ على اكتشاف الخطأ؛ لأنّ الإحساس بشيءٍ ما – سواء أكان بوساطة الأداة أم من دونها – لا يعدو أن يكون مجرّد إدراك ظهور للشيء فقط. وأمّا ترجيح كفّة إحساسٍ على كفّة إحساسٍ آخر، فهو حكمٌ عقليّ ينشأ من الاختلاف بين إدراكين والمقارنة بينهما وأخذ شرائط وظروف كلّ واحدٍ منهما، ليتمّ الحكم بعد ذلك بصحّة وصوابيّة هذا المعطى الحسّي وخطأ المعطى الحسّي الآخر. وليس هناك أيّ إدراكٍ حسّي – من حيث كونه إحساسًا – يثبت صحّته وصوابيّته وبطلان الحسّ الآخر. فإنّ الذي يتحقّق من الإدراك الحسّي إنّما هو مجرّد ظهور وتجلٍّ، سواء في الإدراك الحسّي الصحيح أو في الإدراك الحسّي الخاطئ. إنّ الذهن على كلّ حالٍ يواجه صورة، وليست هناك صورةٌ تحكم على نفسها بنفسها، بل إنّ شرح وتفسير تلك الصورة هو الذي يعلن عن تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع، وهذا التفسير

خارجٌ عن دائرة الإدراك الحسّي. وفي الأساس ليس هناك خطأ أو صواب في الإدراك الحسّي المجرّد؛ وذلك لأنّ الإدراك الحسّي لا يدّعي شيئًا كي يتّصف بالصدق أو الكذب؛ ولا يحكم بشيءٍ ليكون متطابقًا أو متخالفًا مع الواقع، وأنّ الخطأ والصواب إنّما يكون في مقام التفسير، وهو من مهام العقل.

إنّ التحليل أعلاه لا تأثير له في عدم بداهة الحسّ وخطئه، وعلى كلّ حال فإنّ الإدراك الحسّي يجوز عليه الخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، وأيًّا كان منشأ هذا الخطأ، فإنّ هذا لا يهمّ كثيرًا. بل حتى إذا لم نشاهد خطأً في الحسّ، يبقى اعتبار الحسّ أمرًا مشكوكًا فيه، ويتمّ رفض بداهته؛ إذ يبقى هذا السؤال قائمًا: ما هو الدليل على اعتبار وبداهة الحسّ؟ قد يقال: نحن ندرك بالوجدان، وعلى نحوٍ واضحٍ أنّ مدرَكات الحسّ حقيقيّة، إذ نكون في هذه الحالة على ارتباطٍ مباشرٍ مع الواقع، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ارتباطنا مع الخارج إنّما يتمّ عبر الصوَر العلميّة؛ ومن هنا فإنّنا لا نعمل على تخطئة هذا الوجدان، بيد أنّ الخطأ الواقع هنا إنّما هو في التطبيق الحاصل، وذلك الإدراك الذي تمّت نسبته إلى الخارج مباشرة. فما هو المسوّغ لهذا التطبيق وتسرية المعطى الذهني إلى الواقع الخارجي؟ ما لم يتمّ العثور على جوابٍ عن هذا السؤال يبقى اعتبار الحسّ عالقًا كما هو. وهناك من ذهب إلى القول بأنّ الفائدة العلميّة وانتظام المعطيات الحسّية تشكّل دليلًا على أحقّيتها. ولكن يمكن للفائدة والانتظام بدوره أن يكون نتيجةً لخطأ منظمٍ أيضًا.

المجرّبات

إنّ المناطقة الأرسطيين قد عمدوا منذ القِدم إلى إدراج التجربيّات في مرتبة البديهيّات. إنّ الحصول على التجربة حكمٌ كلّيٌّ يتحقّق من طريق مشاهدة

الجزئيات؛ لذلك يمكن القول: إنّ التجربة عبارةٌ عن المسار الذي ينطلق من المحسوس إلى المعقول. وأمّا كيف يكون الانتقال السريع من الجزئي إلى الكلّي ومن المحسوس إلى المعقول، فهذا سؤالٌ كان مطروحًا منذ القِدم، وهو الذي شكّل معضلةً في الاستنتاج الاستقرائي.

وفي سياق حلّ هذه المشكلة قال المنطقيّون الأرسطيّون: إنّ التجربة ليست مجرد استقراء، بل هي كبرى متضمَّنة في الاستدلال الاستقرائي لقاعدة استحالة دوام وغلبة الاتفاق، وقد عبّروا عنها بقولهم: (الاتّفاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا). وبوساطة هذه القاعدة يتمّ نفي اتفاقيّة التقارن بين الأمور المشهودة، وبالتالي يتم الحكم بتلازمها، وبذلك تعمل التجربة على إيصالنا إلى اليقين.

بيد أنّ هذه القاعدة ليست من أيّ واحدٍ من أقسام البديهيّات؛ ولذلك فإنّ استناد التجربة إلى قاعدة غير بديهيّةٍ يخرج التجربة عن دائرة البداهة. كما لا يمكن إثبات يقينيّة التجربة لا على أساس هذه القاعدة، ولا على أساس أيّ واحدٍ من طرق الحلّ المذكورة أبدًا[١].

كما أنّ المتواترات والحدسيّات بدورها تجري مجرى المجرّبات سواء من حيث تكرر الإحساس أو من حيث الاقتران بالقياس الخفي؛ ولذلك فإنّ ما ذكرناه في عدم بداهة التجربة، يكون صادقًا فيها أيضًا. ومع ذلك كلّه فإنّ الإحساس والاستقراء والتواتر تؤدّي بالفعل إلى اليقين في كثيرٍ من الموارد، بحيث لا يتمّ الذهاب في قباله إلى أيّ نوعٍ من أنواع احتمال الخلاف أبدًا، وإن كان اليقين الاستقرائي لا يحظى بالضرورة المنطقيّة. بيد أنّ ضابط هذه اليقينيّة ومعيارها واختلافها عن الموارد التي لا تكون كذلك، ليست واضحة.

---

١. للمزيد من التفصيل، انظر: فنائي، «استقراء و تجربه».

الفصل الثامن: الأحكام العامّة للوجود

مفهوم ما بعد الطبيعة

لقد عمد المتقدّمون إلى تقسيم الفلسفة أو الحكمة إلى الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة. والحكمة النظريّة تشتمل على الطبيعيّات والرياضيّات والإلهيّات، والحكمة العمليّة تشتمل على الأخلاق وسياسة المدن وتدبير المنزل. ومنذ تاريخ هذا التقسيم إلى الآن طرأ كثيرٌ من التحوّلات في العلوم وتبوياتها، ولكنّنا لسنا بصدد الخوض في هذه الأمور. إنّ الغرض من هذا البحث الراهن هو تقديم شرح وإيضاح بشأن الإلهيّات التي يتمّ التعبير عنها بـ (ما بعد الطبيعة)[1]، أو الفلسفة الأولى.

يقال في تعريف ما بعد الطبيعة عادة: إنّه علم يبحث حول (الموجود بما هو موجود)، أو (الوجود بما هو وجود). والمراد من ذلك هو أنّه كما أنّ لكلّ موجودٍ متعيّن بعض الخصائص والأحكام التي يتم التحقيق حولها في مختلف العلوم، فإنّ أصل الوجود بدوره - بغضّ النظر عن تلك التعيّنات - له أحكام يتمّ البحث عنها في ما بعد الطبيعة؛ ولذلك يقال إنّ موضوع ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى هو الوجود قبل أن يتقيّد بقيدٍ رياضيّ أو طبيعي.

---

1. metaphysics

إنّ الطبيعيّات تبحث في الوجود من حيث إنّه مقيّدٌ بقيد الطبيعي، والرياضيّات بدورها تبحث في الوجود من حيث إنّه مقيّدٌ بقيد الرياضي، وأمّا ما بعد الطبيعة فإنّها تبحث عن الوجود بغض النظر عن أيّ قيدٍ من القيود. إنّ ما بعد الطبيعة لا يقتصر على بحث المجرّدات أو اللّٰه فقط، بل حيث يكون ما بعد الطبيعة بحثًا عن الوجود، فإنّ أحكامه تشمل جميع الموجودات؛ ومن هنا فإنّ قوانين الفلسفة الأولى التي تشمل جميع أنواع الوجود، لأنّها تكون من أعمّ وأشمل القوانين.

وبما تقدّم ذكره فقد اتّضح الفرق بين الفلسفة الأولى وبين العلوم الأخرى من حيث الموضوع؛ فإنّ موضوع الفلسفة الأولى هو الوجود المجرّد واللابشرط، في حين أنّ موضوعات سائر العلوم الأخرى هي الوجودات المتعيّنة والمقيّدة من حيث كونها مقيّدة. إنّ الموجودات الماديّة بدورها – مثل المجرّدات – تكون موضوعًا للفلسفة الأولى أيضًا، ولكنّها تنظر إليها من حيثيّتها الماديّة؛ ولذلك فإنّ العلوم التجريبيّة والفلسفة الأولى كليهما يبحث عن الموجودات المادّية ولكن باعتبارين ومن حيثيّتين.

ومن خلال التأمّل في موضوع الفلسفة الأولى الذي هو الوجود المطلق، يتّضح الاختلاف بين الفلسفة الأولى وبين العلوم التجريبيّة من حيث الأسلوب والمنهج والغاية أيضًا. إنّ معرفة عوارض الموجود بما هو موجود لا يمكن أن يكون بالأسلوب الحسّي والتجربي المحض. إنّ المفاهيم ما بعد الطبيعيّة هي من المعقولات الفلسفيّة الثانية التي ينتزع الذهن من وجودها وأنحائها وعلاقاتها وشؤونها، وتبعًا لذلك ينتزع منها العدم وأحكامه. إنّ المحسّ والتجربة يعملان على إظهار التجلّيات الماديّة للموجودات، وأمّا معرفة الأحكام التي تعرض على الموجود من حيث الوجود، فإنّها تستدعي طريقًا غير طريق الإحساس والتجربة.

وعليه فإنّ الذين لا يؤمنون بوجود معرفة وراء الإحساس والتجربة، لا يرون اعتبارًا لما بعد الطبيعة.

يتمنّى ديفد هيوم – وهو من طلائع فلاسفة أصالة التجربة – لو تلقى جميع كتب ما بعد الطبيعة في تنورٍ كي تلتهمها النيران؛ وذلك لأنّها لا تشتمل على علمٍ حقيقي، ولا تنطوي على غير الأوهام. ويذهب الوضعيّون إلى القول بأنّ مدّعيات ما بعد الطبيعة حيث لا تخضع للتحقيق التجريبي؛ فهي فاقدة للمعنى ومهملة. وكذلك فإنّ إيمانوئيل كانط حيث يرى المسائل ما بعد الطبيعة جدليةً الطرفين، وحلّها يفوق طاقة العقل البشري، فإنّه يرى ما بعد الطبيعة الموجودة فاقدة للاعتبار. والذين ينطلقون من منطلقات المذهب الذرائعي[1] القائل بالأصالة العمليّة، يُعرضون عن ما بعد الطبيعة، حيث لا تترتب نتيجةٌ إيجابيّةٌ وعمليّةٌ على أبحاث ما بعد الطبيعة.

لو جعلنا طريق المعرفة منحصرًا بالإحساس والتجربة، وحصرنا الفائدة والغاية في الربح المادي المحسوس، فإنّ الإعراض عن ما بعد الطبيعة سوف يكون أمرًا طبيعيًّا، وأمّا في ضوء المباني المعرفيّة والإبستمولوجيّة التي تقدّم الحديث عنها وبيانها في الفصول السابقة، فإنّ الخوض في أبحاث الفلسفة الأولى والتفكير في الوجود البحت يُعدّ من اللوازم الطبيعيّة للذهن البشري، وإنّ الوصول إلى الحقيقة إنّما يمكن من طريق هذا العلم أيضًا. وكما سبق أن ذكرنا فإنّ معارفنا الأولى والبسيطة إنّما تحصل من قناتين وهما قناة المعطيات الداخليّة، وقناة الإحساس الخارجي. ويمكن للذهن من خلال التأمّل في معطيات هاتين القناتين أن يصل إلى معارف جديدة. بالنظر إلى الأصول البديهيّة ومراعاة الأسلوب المنطقي المأخوذ بدوره من المعطيات الحضوريّة، يمكن الوصول إلى معارف تحتوي على الاعتبار المنطقي.

---

1. pragmatism

إنّ ملاك الحكم في كلّ قضيّة نظريّةٍ إنّما هو البرهان، حيث يجب أن يكون مشتقًا من المبادئ البديهيّة الماديّة والصوريّة بوساطة أو من دون وساطة، وأن يكون قابلًا للإرجاع إليها، بنحو يستلزم إنكارها محالًا عقليًّا، ويؤدّي بنا ذلك إلى التناقض. وبطبيعة الحال فإنّ عروض الخطأ في كلّ واحدٍ من مراحل التفكير أمرٌ ممكن، وهذا ليس بالأمر الذي يختص بالمعرفة الفلسفيّة فقط. بيد أنّ طريق اجتناب الخطأ أو التقليل منه ليس مغلقًا. إنّ المعرفة البشريّة في كلّ حقلٍ من الحقول تمرّ عبر طريقٍ مليءٍ بالمنعطفات والمطبّات وتصادف كثيرًا من الأخطاء، ويتمّ العمل في الأثناء على تداركها وتصحيحها؛ ولذلك يجب على المفكّر في كلّ حقلٍ معرفي – بما في ذلك المعرفة الفلسفية – أن يجتنّب العصبيّة والاستبداد بالرأي تجاه متبنّياته، وأن لا يعدّ طريق النقد وإعادة النظر في الأفكار مغلقًا.

الواقعيّة والوجود

هل هناك واقعيّة في البين؟ وإذا كان هناك من وجود للواقعيّة فهل يمكن العلم بها؟ نضطرّ إلى أن نبدأ من العلم الحضوري. إنّ كلّ مدرِكٍ حيث يدرك ذاته فإنّه يدرك واقعية أيضًا. إنّ هذا الإدراك هو عين الواقعيّة والوجود. إنّ العلم والمعلوم هنا حقيقةٌ واحدة؛ حيث لا تمايز ولا تعدد بينهما في الوجود وفي الإدراك (الحضوري)، حتى يكون أحدهما مقدمةً للوصول إلى الآخر، كما يبدو من ظاهر كلام رينيه ديكارت.

إنّ التمايز بين التفكير والوجود يكون في المفهوم الذي هو في دائرة العلم الحصولي؛ ولذلك فإنّ العلم والعين لا شكّ في وجودهما في الجملة، وهكذا فإنّنا من خلال العثور على مصداق للواقعيّة والوجود، نتخلّص من السفسطة والتشكيك المطلق. وهذا صرح متين لا يهتز بأي طوفان من المغالطة. وحتى إذا

كان هذا الشهود متخيّلًا ومتوهّمًا، فإنه لن يقلل من قوّة المدّعى. وهذا الأمر يكفي بوصفه نقطة بداية لمعرفة الوجود الفلسفي. من الجدير ذكره أن الذي ندركه بالعلم الحضوري إنما هو حقيقة الوجود المتقدّم على كل إدراك، وأما إدراك مفهوم الوجود متأخر كثيرًا عن هذه المرحلة. وقد تقدّم بيان هذه النقطة وكيفيّة انتزاع مفهوم الوجود والعدم في الفصول السابقة[١].

بداهة مفهوم الوجود

إنّ مفهوم الوجود مفهومٌ بديهيٌّ نشاهد مصداقًا له؛ ولذلك فإنّه غنيٌّ عن التعريف. يُضاف إلى ذلك أنّ الوجود غير قابلٍ للتعريف؛ وذلك لأنّ التعريف المنطقي إنّما يكون بالنسبة إلى الماهيّات التي تذكر أجناسها وفصولها بوصفها من أجزاء التعريف. وأمّا الوجود فليس له جنسٌ وفصل، وليس هناك أيّ مفهوم أعم من الوجود. وإذا قيل شيء في تعريف الوجود فهو لا يعدو أن يكون تعريفًا لفظيًّا أو هو بحسب تعبير الشيخ الرئيس شرحٌ للاسم لا أكثر[٢]. قال ابن سينا بشأن هذا النوع من التعريفات: إنّ مبادئ التصوّرات – والتي يعدّ الوجود من جملتها – غير قابلةٍ للتعريف الحقيقي، وإنّ الذي يرد في بيانها إنّما هو اسمٌ أو علامةٌ يتمّ استعمالها بوصفها تنبيهًا أو تذكيرًا، لا بقصد تعريف المجهول. فإذا كان المراد من هذه الكلمات هو التعريف، فهو أولًا من الدور، وثانيًا سوف يكون تعريفًا بالأخفى؛ إذ ليس هناك ما هو أعرف من الوجود. ومن هنا فإنّ بعض المفاهيم – من قبيل الوجود والشيء – أولية الارتسام[٣].

---

١. هذا الكتاب، الفصل السادس.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثالث.

٣. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الخامس. (باختصار وتصرّف).

وقد ذكر صدر المتألّهين في شرحه لهذا القسم من كلمات ابن سينا ثلاث قضايا في باب مفهوم الوجود، وهي[١]:

أ ـ أنّ الوجود أولي التصوّر.

ب ـ أنّ الوجود غير قابلٍ للتعريف.

ج ـ أنّ الوجود هو أوّل الأوائل في التصوّرات.

لا كلام لنا بشأن القضيتين الأولى والثانية، وإنْ كانت بعض الأدلّة التي يقيمها قابلةً للنقاش. من ذلك – على سبيل المثال – أنّ أوّل برهانٍ أقامه على بداهة مفهوم الوجود، هو أنّ قضيّة استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين لمّا كانت من الأوليات، وأنّ التصديق بهذه القضيةٌ مسبوقٌ بتصوّر الوجود والعدم، كان مفهوم الوجود أوليًّا من طريق أولى. ووجه الخلل في هذا الكلام هو أنّ بداهة التصديق لا تلازم بداهة تصوّراته؛ لإنّ التصديق في قضيّة اجتماع النقيضين أوّليّ، بمعنى أنّه بعد تصوّر الموضوع والمحمول، لا يكون حمل المحمول على الموضوع بحاجةٍ إلى برهان، وفي الأساس لا يكون قابلًا لإقامة البرهان. إلّا أنّ بداهة وعدم بداهة الموضوع والمحمول لا ربط لها بالتصديق. وحتى إذا كانت تصوّرات قضيّة نظريّةٍ ما ممكنة، يكون التصديق بتلك القضيّة بديهيّة، فتأمّل. ثم إنّ قضيّة امتناع التناقض – على ما سبق ذكره – وإنْ كانت أوليّةً، فإنّها ليست من أوّل الأوائل بنحوٍ مطلق.

وأمّا القضية الثالثة التي تقول: (إنّ الوجود أوّل الأوائل)، لا تبدو تامّة. إنّ برهان صدر المتألّهين هو أنّ معرفة كلّ شيءٍ عبارةٌ عن وجود ذلك الشيء عند المدرِك، والمطلق حاضرٌ على الدوام في ضمن المقيّد؛ وعليه فإنّ معرفة مفهوم الوجود (المطلق) سابقٌ ومتقدّمٌ على كلّ معرفة (المقيّدات).

---

١. الشيرازي، حاشيه على الإلهيات الشفاء، ذيل الفصل المذكور.

إنّ الوجه في عدم تماميّة هذا الكلام هو أنّ وجود شيءٍ في الذهن لا يلازم معلوميّته بالعلم الحصولي. هناك كثيرٌ من الأوصاف للوجود الذهني والتي لا نعلمها، من ذلك أنّ كلّ صورةٍ إدراكيّةٍ مجرّدة. فهل يمكن القول: لمّا كان كلّ إدراكٍ مجرّدًا، فإنّنا كلّما ندركه نرى التجرّد، إذن يكون مفهوم التجرّد أول الأوائل؟ إنّ الذي يظهر مع كلّ إدراكٍ في الذهن هو (وجود المفهوم)، وليس (مفهوم الوجود).

في هذا البيان لم يتمّ التفكيك والفصل بين وجود المفاهيم ومفهوم الوجود. إنّ الذي يحصل في الذهن من خلال إدراك الأشياء إنّما هو حقيقة الوجود، وليس مفهوم الوجود. وعليه فإنّ هذا الاستدلال على فرض تماميته نتيجته هو أنّ حقيقة الوجود معلومةٌ بالعلم الحضوري، وأنّ العلم الحصولي بكلّ شيءٍ يتضمّن العلم الحضوري بالوجود، لا أنّ مفهوم الوجود أوّل الأوائل وأقدم التصوّرات. وفي هذا الاستدلال لم يتمّ الفصل بين مفهوم الوجود وحقيقته، وكذلك لم يتمّ التفكيك بين العلم الحضوري والعلم الحصولي.

ويقال تارةً حيث إنّ الوجود أعمّ المفاهيم، فهو أعرف من جميع المفاهيم، وليس هناك شيءٌ أعرف من مفهوم الوجود لكي يؤخذ في تعريفه.

وهذا الكلام بدوره قابلٌ للنقاش أيضًا؛ وذلك لأنّ الأعميّة التي يكون لازمها الأعرفيّة هي التي تكون كذلك بلحاظ المفهوم، وأمّا أعميّة الوجود من جميع الأشياء فهي ليست بلحاظ المفهوم، بل بلحاظ المصداق. من ذلك – على سبيل المثال – أنّ مفهوم الوجود ليس أعمّ من مفهوم الحيوان، بل هو مباين له. وإن كان الوجود يشمل مصاديق الحيوان، إلّا أنّ مفهوم الحيوان لا يندرج تحت مفهوم الوجود، وأنّ مفهوم الوجود ليس جزءًا من مفهوم الحيوان، كما يكون الحيوان

جزءًا من مفهوم الإنسان. إنّ أعميّة المفهوم تلازم الأعميّة المصداقيّة، إلّا أنّ عكس هذه القضيّة ليس صادقًا؛ إذ قد يكون شيءٌ ما بلحاظ المصداق أعمّ من شيءٍ آخر، ولكن بلحاظ المفهوم لا يكون أعمّ منه، ولا مساويًا له، ولا أخصّ منه، بل يكون مباينًا له، والوجود له مثل هذه النسبة مع سائر المفاهيم؛ وعليه لا يمكن أن نستنتج من عدم أعميّة شيءٍ من الوجود، أنّ الوجود أعمّ من جميع المفاهيم.

وكذلك لا يمكن القول بأنّه أعرف من جميع المفاهيم؛ إذ هناك كثيرٌ من المفاهيم التي هي أعرف من مفهوم الوجود، وإنّ إدراك مفهوم الوجود متأخّرٌ عن إدراك كثيرٍ من المفاهيم الأخرى. وإنّ ما يقال من أنّه حيث لا يكون هناك مفهوم أعرف من الوجود؛ ولذلك لا يكون الوجود قابلًا للتعريف، يراد منه ذلك المفهوم الذي يكون أعمّ من الوجود أو مساويًا له، ويكون في الوقت نفسه هو الأعرف. لا وجود لمثل هذا المفهوم، لا أنّه ليس هناك أيّ مفهوم - ولو كان مباينًا للوجود- أعرف منه. قد يكون هناك مفهوم أعرف من مفهوم الوجود، ولكن لا يكون في سلسلة معرفات الوجود. بيد أنّ هذا البيت للحكيم السبزواري يقول:

مفهومه من أعرف الأشياء

وكنهه في غاية الخفاء

إنْ كان المراد من الشطر الأول هو أنّ مفهوم الوجود أعرف من جميع المفاهيم، فليس تامًا. كما أنّ مراد الشطر الثاني ليس هو أنّ حقيقة الوجود لا يمكن التعرّف عليها بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ وذلك لأنّنا نعرف حقيقة الوجود بالعلم الحضوري، وإنْ كان الوصول إلى كنهه ليس ميسورًا لنا، وهذا هو مراد الحكيم السبزواري أيضًا.

الوجود والماهيّة

إنّ الحقيقة البسيطة التي ندركها بالعلم الحضوري ونعبّر عنها بلفظ (أنا)، عبارةٌ عن وجودٍ متعيّن، وليست وجودًا مطلقًا وبلا لون. إنّها وجودٌ يتجلّى بمظهر إنساني. إنّ الذهن يعمل على تحليل هذه الحقيقة الوحدانيّة إلى مطلقٍ ومقيّد، وينتزع من كلّ واحدٍ مفهومًا؛ حيث يتمّ التعبير عن حقيقة وجود النفس بـ (الوجود)، وعن تعيّنها الخاصّ بـ (النفس). وإنّ نفسيّة هذا الوجود عبارةٌ عن ماهيّته. ومن خلال أدنى تأمّلٍ في كلّ واحدٍ من الأشياء المحيطة بنا، يمكن التعرّف على هاتين الجهتين. ونحن في العادة نتعرّف على الموجودات بوساطة هذين العنوانين المتمايزين، ونفصل بين ذات وماهية الأشياء وتحقّقها الخارجي؛ ولذلك فإنّنا في مواجهة مجهولٍ تصوّريّ نطرح على الدوام سؤالين. أحدهما عن جوهر ذلك المجهول وماهيّته (مطلب ما)، والآخر عن تحقّقه وعن وجوده (مطلب هل). إنّ جواب السؤال الأول هو الماهيّة، وجواب السؤال الثاني هو (الوجود).

إنّ هذا التمايز الجوهري كان معروفًا ومطروحًا من الأيام الأولى لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة. وقد استهل الفارابي كتاب فصوص الحكم بهذه العبارة: «الأمور التي قبلنا لكلّ منها ماهيّة وهويّة. وليست ماهيّته هويّته ولا داخلة في هويّته»[١].

في الاستدلال على القسم الأول من هذه العبارة، يقول: إذا كانت الماهيّة عين الوجود، يكون تصوّر الماهيّة عين تصوّر الوجود؛ ونتيجة لذلك سوف يكون مستلزمًا للتصديق بالوجود. ويستدلّ على القسم الثاني من العبارة بقوله: إذا كان الوجود داخلًا في ماهيّة الأشياء، فسوف يكون مقوّمًا لها؛ ونتيجة لذلك حتى في ظرف الافتراض والتوهّم، لن يكون سلب الوجود عن الماهيّة ممكنًا، وهذا بديهي البطلان.

---

١. الفارابي، فصوص الحكم.

وقد أكّد ابن سينا في كثيرٍ من المواضع في كتبه على هذا الأمر صراحةً، وقد جاء استدلاله على تمايز الماهيّة والوجود في العبارة أدناه على النحو الآتي: «اعلم أنّك قد تفهم معنى المثّلث، وتشكّ هل هو موصوفٌ بالوجود في الأعيان أم ليس بموجود؟ بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطٍّ وسطح، ولم يتمثّل لك أنّه موجود»[1].

ولغرض تكميل نظريّة التمايز بين الماهيّة والوجود، لا يمكن غضّ الطرف عن ذكر نقطتين مهمتين، يؤدّي عدم الالتفات إليهما إلى فهم النظريّة المذكورة على نحوٍ مضلّل:

النقطة الأولى: أنّ هذا التمايز أمرٌ تحليليٌّ ويرتبط بالذهن وعالم المفاهيم فقط، ولا يعني التركّب والثنوية الخارجيّة بين الأشياء أبدًا، وأنّ الموجود في الخارج بإزاء هذه المفاهيم، لا يعدو أن يكون أكثر من حقيقةٍ واحدة.

إنّ الوجود عارض المهيّة

تصوّرًا، واتحادهويّة

النقطة الثانية: أنّ هذا التركيب الذهني للموجودات من الماهيّة والوجود إنّما يختصّ بالموجودات الإمكانيّة، وأمّا واجب الوجود فهو وجودٌ محض، وحدوده المقدّسة منزّهةٌ من شائبة هذا التركيب. وسوف تتضح هذه النقاط في البحث الآتي بشكل أكبر.

أصالة الوجود

إنّ السؤال الذي يُطرح تجاه التحليل المفهومي السابق، يقول: لو عمدنا إلى تحليل الأشياء في الذهن إلى الماهيّة والوجود، هل تكون هذه الثنائيّة بدورها

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٣: ٤٤٣.

قائمةً في الخارج أيضًا؛ بنحو تكون الأشياء الخارجيّة هي الأخرى مركبةً من أمرين متمايزين أيضًا؟ هل الثنائية الذهنيّة للأشياء تحكي عن تركيبها وثنائيّتها الخارجيّة من الوجود والماهيّة أيضًا؟ أم أنّ أحد هذين الأمرين حقيقيٌّ وله واقعيّة في الخارج، والآخر وهميٌّ، وهو نتاج النشاط الذهني فقط؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تبيّن أهميّة الدور الأنطولوجي والوجودي لهذا التحليل المفهومي. إنّ كلّ واحدٍ من هذين الشقّين المفترضين في السؤال أعلاه يضعنا أمام إشكال. فلو قلنا بأنّ الأشياء في الخارج تتركّب من الوجود والماهيّة بوصفهما أمرين عينيين، فسوف يلزم من ذلك أن يكون لكلّ واحدٍ منهما وجودٌ مستقلٌّ في الخارج. ولمّا كان كلّ وجودٍ ممكنٍ يتركّب من الوجود والماهيّة، فإنّ كلّ واحدٍ من الوجود والماهيّة بدوره سوف يكون مركّبًا من وجودٍ وماهيّةٍ أخرى أيضًا، وإنّ هذا الحكم يسري في كلّ واحدٍ من الأجزاء الوجوديّة والماهويّة المؤلّفة لها ويكون صادقًا أيضًا، وهكذا فسوف تستمر هذه التركيبات إلى ما لا نهاية.

كما أنّ صعوبات القول بالفرضيّة الثانية هي الأخرى بالقليلة أيضًا؛ وذلك لأنّ إنكار عينيّة الوجود يؤدّي بنا إلى التناقض، كما أنّ القول بالوهميّة المحضة للماهيّات يؤدّي بدوره إلى إنكار ماهيّة وتذوّت الأشياء وتجاهل الكثرات. من خلال النفي التام للماهيّة لا نستطيع المضيّ قدمًا في الحقل الأبستمولوجي والأنطولوجي أبدًا؛ ولذلك فإنّ الحديث عن إلغاء وحذف كلّ واحدٍ من هذين العنصرين يعدّ خطأً على ذات المستوى، كما أنّ القول بهذين الأصلين والقبول بعينيّتهما بوصفهما أمرين متعينين وخارجيين هو الآخر خطأ أيضًا. وعليه لا حديث في بحث أصالة الوجود عن الحذف والإلغاء، بل إنّ الكلام كلّه يقع في فهم وتفسير الوجود والماهيّة الذي سيأتي في بحث التشكيك الخاصّي للوجود.

لقد تمّت إقامة العديد من البراهين في إثبات أصالة الوجود[١]. على الرغم من عدم الحاجة إلى هذه البراهين، بل يكفي مجرّد التنبيه في هذا الباب؛ ولذلك فإنّه بعد البيان الصحيح والصريح من قبل صدر المتألّهين حول أصالة الوجود، قلّما برز شخصٌ لمخالفته. وحيث إنّ هذه المسألة لم تكن مطروحةً بين المتقدّمين بشكلٍ واضح، لا يمكن نسبة القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة إلى المتقدّمين من الحكماء بضرسٍ قاطع. وعلى هذا الأساس سوف نكتفي هنا بذكر استدلالٍ ميسّرٍ وواضحٍ يقوم على المقدّمات البديهيّة.

لا شكّ في وجود التناقض بين الوجود والعدم، ومن الواضح بداهة أنّ الذي يكوّن الحقيقة والواقعيّة العينية ليس هو العدم، ولا يمكن أن يكون هناك شقٌّ ثالثٌ في البين. وعليه لا يقبى أمامنا سوى القول بأنّ الوجود هو عين الواقعيّة. وكما هو ظاهر فإنّ هذا الاستدلال بديهيٌّ من حيث المادة كما هو بديهيّ من حيث الصورة أيضًا. وصورته المنطقيّة على النحو أدناه:

إنّ الواقعيّة العينيّة إمّا هي الوجود وإمّا العدم

وهي ليست عدمًا

إذن فهي وجود

إنّ النقطة الأخرى التي نحصل عليها من البيان أعلاه، هي أنّ إطلاق الوجود على جميع الموجودات يكون بالاشتراك المعنوي؛ وذلك لأنّ الوجود الذي يتمّ إطلاقه على الموجودات هو نقيضٌ لعدم، ونقيض العدم لا يعدو أن يكون شيئًا واحدًا لا أكثر؛ ولذلك فإنّه يكون من الوجود المشترك المعنوي، وإنّ الموجوديّة في جميع الموجودات بمعنى واحد. إنّ هذا الاتّحاد في المعنى ناشئ من الوحدة الحقيقيّة للوجود، وعليه فإنّنا نستفيد من ذلك نوعًا من وحدة الوجود أيضًا.

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ١: الفصل الرابع والسابع. وانظر أيضًا: الشيرازي، المشاعر، المشعر الثالث والرابع.

البنية التشكيكيّة والنوريّة للوجود

إذا كانت الحقيقة الخارجيّة هي الوجود، ولم يكن الوجود سوى حقيقةٍ واحدة، فما هو منشأ المفاهيم الماهويّة، وما هو منشأ كثرة الأشياء الخارجيّة؟

وهنا ذكر صدر المتألّهين نظريّة التشكيك الخاصّي للوجود. فمن جهة إنّ الوجود حقيقةٌ واحدة، ومن جهة أخرى نجد أنّ الموجودات كثيرةٌ ومتمايزةٌ من بعضها. حيث نرى الوحدة ونرى الكثرة أيضًا. إنّ ملاك الوحدة والوجه المشترك للأشياء هو الوجود. وأمّا الوجود فهو حقيقةٌ ذات شؤونٍ، ولها مراتب تتراوح ما بين الشدّة والضعف. إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ، ولكنّها ذات درجاتٍ مختلفة. وفي داخل هذه الحقيقة توجد هناك سلسلةٌ من العلل والمعلولات التي يعود منشأ اختلافها إلى الشدّة والضعف والكمال والنقص. إنّ تمايز الموجودات لا يمكن أن يكون مستندًا إلى خارج الوجود؛ إذ إن خارج الوجود ليس بالشيء الذي يكون مادّةً للكثرة؛ ولذلك فإنّ كثرة واختلاف الموجودات يستند بدوره إلى تشكيكيّة حقيقة الوجود. وعليه فإنّ ما به الامتياز في الموجودات يعود إلى ما به الاشتراك فيما بينها. إنّ هذا هو التشكيك الخاصّي الذي يشكّل فهمه مفتاحًا لإدراك الوجود المتعالي عند صدر المتألّهين. وقد تمّ تشبيه التشكيك في الوجود بالنور والعدد وسائر الأمور المتدرجة مثل الحركة والزمان وما إلى ذلك. إنّ هذه الأمور مع الحفاظ على وحدة الحقيقة ذات مراتب كثيرة، ويُعدّ عنصر اشتراكها هو ذات عنصر امتيازها.

إنّ بين الأمور التي تجعل الوصول إلى هذه الحقيقة أمرًا صعبًا ومعقّدًا هو الاختلاف الموجود بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود. إنّ مفهوم الوجود لا يمكن أن يدلّ على غير الحيثيّة المشتركة للأشياء. وإنّ الوجود الذي يكون في الهلّيّات البسيطة محمولًا لجميع الأشياء الموجودة، عاجزٌ عن إظهار التمايز

والاختلاف بين الأشياء. إنّ موجوديّة شيءٍ ما لا يمكن أن يُفهم منها شيءٌ أكثر من أمرٍ مشتركٍ بين جميع الموجودات؛ ولذلك فإنّ التشكيك في مفهوم الوجود يعني التشكيك العام الذي يحيل ما به الامتياز إلى أمرٍ آخر.

وأما حقيقة الوجود التي هي في غاية الفسحة والإطلاق، فهي في سعةٍ من قيود المفهوم واللغة، وهي في عين اشتمالها على ما به الاشتراك تشتمل على ما به الامتياز أيضًا. وهذه هي خصوصيّة التشكيك الخاصّي أيضًا. وأمّا الماهيّات فهي مفاهيم تحكي عن وجه ما به الامتياز في الوجودات المنتزعة وتحكي عنها، إذ تُنتزع ماهيّةٌ من كلّ تعيّنٍ من تعيّنات الوجود. إنّ الماهية تحكي عن حدّ ومرتبة الموجود الذي تنتزع منه. إنّ هذه التعيّنات والمراتب من شؤون وأطوار الوجود أيضًا، وليست أمرًا خارجًا عنها. إنّ الوجود هو الذي ظهر على أشكالٍ وألوانٍ مختلفة، وحيثما تكون هناك محدوديّة، يُنتزع من تلك المحدوديّة مفهومٌ ماهويٌّ يشير إلى المرتبة الوجوديّة لذلك الموجود، وحيث إنّ كلّ ممكن الوجود محدودٌ ومقيّد، تكون له ماهيّة أيضًا: (كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيّ له ماهيّة ووجود). وأمّا الوجود المطلق وغير المحدود فحيث لا يكون له حدٌّ لا تكون له ماهيّةٌ أيضًا. إنّ الوجود في صرافته المحضة بدون تلونٍ بلونٍ هو حقيقة واجب الوجود؛ ولذلك فإنّ (الحقّ ماهيّته إنيّته).

في ضوء تشكيك الوجود، يكون الوجود حقيقةً واحدةً مؤلّفةً من حلقات العلل والمعاليل المترابطة ببعضها. إنّ هذا الكلّ المنتظم الذي ينطلق من مبدأ وينتهي إلى خاتمة، يشتمل – من وجهة نظر بعض الحكماء – على أربعة عوالم، وهي: عالم الربوبيّة، وعالم العقل، وعالم المثال، وعالم الطبيعة. وإنّ النسبة بين

المراتب هي نسبة اللف والنشر، والقبض والبسط، والكمال والنقص؛ فإنّ الذي يتجلّى في المراتب الدانية على شكلٍ منتشرٍ وضعيفٍ يوجد في المراتب الفوقيّة على شكلٍ جمعيّ وكماليّ، وإنّ المرتبة العليا تشتمل على كمالات المرتبة الدنيا، ومنزّهةٌ من نواقصها، وهذا هو مفاد القاعدة الموروثة من الحكماء الأقدمين، والتي تقول: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وليس بشيءٍ منها»[١]. وكلّما نزل الوجود إلى المراتب المتدنية تزيد حدوده وقيوده، وكلّما ذهب إلى الأعلى فإنّه يصبح أكثر تنزّهًا وخلوصًا.

«إنّ المرتبة كلّما تنزّلت زادت حدودها وضاق وجودها، وكلّما عرجت وزادت قربًا من أعلى المراتب قلّت حدودها واتّسع وجودها، حتى تبلغ أعلى المراتب فهي مشتملةٌ على كلّ كمالٍ وجوديّ من غير تحديد، ومطلقة من غير نهاية»[٢].

وحدة الوجود وكثرته

إنّ موضوع وحدة الوجود وكثرته - الذي هو من أقدم المباحث الفلسفيّة - قد سلك في الفلسفة والعرفان مسارًا تكامليًا متناغمًا. وفي الأساس هناك أربع نظريّاتٍ رئيسةٍ وجديرةٍ بالاهتمام قد تمّ طرحها وبيانها في هذا الشأن، وهي:

١. وحدة الوجود الشخصيّة المفرطة.

٢. وحدة الوجود الشخصيّة المتعالية.

٣. كثرة الوجود المحضة.

٤. الوحدة والكثرة التشكيكيّة للوجود.

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٦: الموقف الأول، الفصل الثاني عشر. وانظر أيضًا: الشهابي، النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة.

٢. الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل الثالث.

لقد ذهب بعض الصوفيّة إلى الظن بأنّ التوحيد الخالص يقتضي الاعتقاد بعدم وجود أيّ كثرةٍ في العالم؛ ولذلك فقد قالوا بوحدة وجودٍ ساذجةٍ، وعدّوا جميع الكثرات من الأمور المتوهّمة. إنّ سذاجة هذه النظريّة تعود إلى تجاهلها التامّ لكثرات الوجود المشهودة، وقولها بوحدةٍ شخصيّةٍ محضة دون تقديم أيّ تفسيرٍ لمعطيات الوجدان والبرهان، وتضحيتها بالكثرات على مذبح الوحدة.

وأمّا العرفاء الذين انجذبوا إلى التوحيد، وقاموا بالإشادة بالمعطيات الوجدانيّة والبرهانيّة، فقد وجدوا الكمال في الجمع بين هذه الحقائق؛ فهم بالإضافة إلى عنايتهم بالشهود الباطنيّ لم يتجاهلوا سائر المعطيات الأخرى أيضًا؛ ولذلك فإنّهم قد أسّسوا العرفان النظري بوصفه نظامًا كونيًّا قائمًا على أساس الكشف والعقل، وأخذوا يعملون على تفسير العالم. بل حتّى في بعض الموارد قد اعترفوا بالعقل بوصفه حكَمًا ومعيارًا لتقييم الحالات الشهوديّة أيضًا[1]. وحيث إنّ المبنى والأساس في العرفان هو العشق، والعشق بدوره يقوم حول مدار الوحدة أيضًا ولا يعرف ثانيًا، تكون وحدة الوجودة بالنسبة إلى العارف أمرًا مفروضًا. وعليه فإنّ الكثرة إمّا أن لا تكون قابلةً للبيان من الأساس، وإمّا أن يتم تفسيرها بحيث لا تخلّ بالوحدة؛ ولذلك فقد قاموا بتفسير الكثرة، وفي نهاية المطاف ذهبوا إلى اعتبار الكثرات بوصفها مظاهر الواحد وشؤونه المندكّة والمستهلكة فيه.

وأمّا الفلسفة فهي تبدأ – مثل كلّ علمٍ ظاهريّ آخر – بالكثرة، والكثرة بدورها أمرٌ مشهودٌ، وتقع موردًا لتأييد العقل والوحي أيضًا. وإذا كانت هناك من وحدةٍ فهي غير مشهودة، بل هي رهنٌ في الخفاء والغيب، ويجب استخراجها من صلب الكثرة، وليس هذا بالأمر السهل والهيّن؛ ولذلك فإنّ الفلاسفة السابقين كانوا

١. ابن تركة، تمهيد القواعد، ٢٧٠.

يذهبون في الغالب إلى التعريف بالوجود بوصفه كثرات محضة وحقائق متباينة. يذهب المشّاؤون إلى الاعتقاد بأنّ إطلاق مفهوم واحد الوجود على الموجودات المتباينة لا يشتمل على أدنى دلالةٍ على اشتراك الحقائق الوجوديّة، بيد أنّ الفلسفة في مرحلة بلوغها ونضجها لم تكن قادرةً على البقاء مخلصةً لهذه الرؤية العرفيّة، ولا سيّما أنّها بفعل مجاورتها للعرفان فقد تمكّنت في عين محافظتها على كثرات الأعيان من العثور على جذور وحدة في هذه الكثرات حيث يكون بها قوام وقيام هذه الكثرات. وكان هذا أمرًا كُتب له التحقّق في فلسفة صدر المتألّهين؛ فإنّه قد عمد – من دون أن يتجاهل هذه الكثرات – إلى بناء أعظم صرحٍ لنظام الوحدة الوجوديّة. ولم يكتف بإيجاد التناغم والوئام بين الوحدة والكثرة – بعد أن كان يُنظر إليهما على الدوام بوصفهما متقابلين – فحسب، بل وقد أثبت أنّهما عين بعضهما، وأنّهما حقيقةٌ واحدةٌ أيضًا. وهكذا نرى كيف اقترب العرفان والفلسفة من بعضهما. وقد أدّى هذا الاقتراب – كما سنرى ذلك في بحث العلّيّة – إلى الوحدة الكاملة والتامّة.

الفصل التاسع: أقسام الوجود

أقسام الوجود الثلاثة

في قضية الهليّة المركّبة الثلاثيّة، من قبيل: (إنّ الإنسان كاتب)، يمكن التعرّف على ثلاثة أنواعٍ من الموجودات، وهي: الإنسان، والكاتب، والنسبة التي يتمّ إبرازها بفعل (الكينونة) المضمر في الجملة، والتقدير هو (زيد كائن كاتب). من خلال مقارنة هذه العناصر الثلاثة ببعضها يتضح أنّ لكلّ واحدٍ خصائصه الخاصّة به. فإنّ (الإنسان) الذي هو الموضوع في هذه القضيّة، ليس قائمًا بموضوعٍ، لا في الذهن من حيث المفهوم، ولا في الخارج من حيث الوجود، ويمكن له وحده أن يكون قائمًا بذاته. إنّ هذا القسم من الوجود يُسمّى بـ (الوجود النفسي)، وهو وجودٌ لا يحتاج إلى موضوعٍ، سواء أكان بحاجة إلى علّةٍ من قبيل الجواهر الممكنة، أم لم يكن بحاجةٍ إلى علّةٍ مثل واجب الوجود.

وأما (الكاتب) فإنّه وإن كان يمكن تصوّره بلحاظ المفهوم مستقلًّا عن الإنسان، بيد أنّ وجوده الخارجي دون وجود ما يستند إليه – من قبيل الإنسان – غير ممكن. ويطلق على هذا القسم من الوجود عنوان (الوجود الرابطي) أو العرَض. وتسمّى المفاهيم الدالة على الوجودات النفسيّة والرابطيّة بـ (المعاني الإسميّة). وأمّا النسبة والربط الذي يتم إظهاره بـ (فعل الكينونة) فليس له

من تقرّر إلّا بالاستناد إلى الطرفين؛ فإنّ هذا النوع من الوجود محرومٌ حتى من الاستقلال المفهومي أيضًا، ولا يمكن إدراكه إلّا في طرفي النسبة. إنّ اللحاظ الذي يتعلّق به هو اللحاظ الآلي والنظر الاستقلالي إلى النسبة، ويقلب واقعيّته ويحوّله إلى أمرٍ مستقلٍّ وطرفٍ في النسبة. يُسمّى هذا النوع من المعاني بـ (المعاني الحرفيّة).

إنّ جميع الأقسام الثلاثة أعلاه يمكن التعرّف عليها من طريق العلم الحضوري. إنّ النفس تعثر على أنواع الوجودات في ملاحظة ذاتها وأحوالها والنسبة القائمة بينها. والقسم الثالث الذي هو الوجود الرابط، فهو في الأساس لا يمكن التعرّف عليه إلّا من طريق العلم الحضوري. إنّ حقيقة الوجود الرابط ليس لها وجود خارج النفس، ولا يمكن أن يكون لها مفهومٌ ذاتيّ في الذهن. إنّ المفاهيم التي يتم استخدامها في الإشارة إليها هي المفاهيم الاسميّة التي هي مغايرةٌ لحقيقة الربط بالكامل، ولا تكون ذاتيّةً لها أبدًا، وليس لها من خصوصيّةٍ سوى الإشارة إلى المعطى الحضوري. ولو أعطينا لهذه المفاهيم شأنًا أكبر من هذا، فسوف يكون هذا الأمر في غاية التضليل. إنّ الوجود الرابط بسبب استناده إلى الطرفين وعدم إمكان لحاظه باللحاظ الاستقلالي لا يمكن له أن يؤدّي دور الموضوع أو المحمول في القضيّة، وإلّا فسوف ينقلب المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي.

إنّ النقطة الجديرة بالالتفات في باب الوجود الرابط بهذا المصطلح، هو أنّه لا يوجد له ما بإزاء في الخارج؛ ولذلك فإنّ كلّ سعي من أجل العثور على مصاديق الوجودات الرابطة في الهلّيّات المركّبة سوف يكون عبثًا وبلا نتيجة. والذي يكون موجودًا في الخارج – في الموارد التي ننتزع فيها الوجود الرابط – إنّما هو الوجود النفسي؛ حيث يكون هناك وجودٌ رابطٌ مستندٌ إليه. وأمّا النسبة

بين هذين الأمرين فهي أمرٌ ينتزعه الذهن من طريقة الوجود الرابطي والنفسي. هناك نوع من الاتّحاد بين الجسم والبياض في الخارج، ولا يوجد انفصالٌ بينهما ليتّصلا ببعضهما بوساطة أمرٍ ثالث. وأمّا في عالم المفاهيم الذي هو عالم الكثرات فإنّ مفهوم البياض يكون مستقلًّا عن مفهوم الجسم وأجنبيًّا عنه، وبمجرّد تصوّر البياض والجسم لا يتمّ الكشف عن اتّحادهما الخارجي؛ ولذلك فإنّنا من أجل بيان الاتّحاد الخارجي نضطر إلى إقامة الاتّحاد بين هذين الأمرين الأجنبيّين عن بعضهما بوساطة عنصرٍ توحيديّ باسم النسبة، ومن هنا يقوم الذهن بخلق الوجود الرابط؛ وعليه فإنّ الوجود الرابط يحكي عن الاتّحاد الخارجي والمصداقي بين مفهومين، وإنّ هذا الاتّحاد موجودٌ في الخارج.

فيما يتعلّق بحاجة القضيّة إلى الرابط، فلا فرق بين الهلّيّات المركّبة والهلّيّات البسيطة، فهناك وجودٌ للرابط حتّى في الهلّيّات البسيطة أيضًا. رغم أنّ مفاد هذا النوع من القضايا هو ثبوت الشيء، إلّا أنّ هذا إنّما يكون بالنظر إلى الخارج؛ إذ الوجود والماهيّة في الخارج لا يتعدّدان. بيد أنّ ظرف الحمل هو الذهن وليس الخارج، ولا يوجد تمايزٌ وتباينٌ في الذهن بين الوجود والماهيّة. ومن هذه الناحية فإنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وحمل الوجود على الماهيّة يحتاج إلى رابطٍ يربط بين هذين المفهومين الأجنبيين عن بعضهما؛ ولذلك فإنّ مفاد الهلّيّات البسيطة من الناحية المفهوميّة والذهنيّة بدوره هو ثبوت الشيء (الوجود) لشيءٍ (كالإنسان مثلًا)، أمّا ثبوت مفهوم الإنسان، فهو وجوده الذهني ذاته الذي لا يُذكر في القضيّة، وليس ذلك الوجود الذي هو محموله.

ويبدو أنّه لا يوجد اختلافٌ بين النسبة الحكميّة ووجود الرابط أيضًا، بل إنّ النسبة الحكميّة هي ذات الوجود الرابط؛ سواء أكانت مصاديق الموضوع

والمحمول متّحدةً في الخارج من قبيل أنواع الحمل الذاتي الأولي، أم كان هناك اتّحادٌ بينها مثل الماهيّة والوجود، أم كان هناك انضمامٌ بينها من قبيل الجوهر والعرَض. إنّ هذا التنوّع للمصاديق لا ينعكس في المفاهيم، بل هناك نسبةٌ واحدةٌ بين المفاهيم في جميع الأقسام؛ ولذلك لا وجه للاختلاف الذي يذكرونه بين النسبة الحكميّة والرابط، إذ يقولون إنّ النسبة الحكميّة موجودةٌ في جميع القضايا، وأمّا الرابط فهو موجودٌ في الهلّيّات المركّبة فقط.

لنتذكر هذا الكلام من وليم الأوكامي كي لا نخوض بشكلٍ اعتباطيّ في تكثير موجودات العالم. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الذهن ليس على نسق عالم الخارج مئة بالمئة. وإنّ من بين أهمّ نشاطات الذهن هو العمل على توحيد الكثرات وتكثير الوحدات؛ فالشيء الذي يكون في الخارج واحدًا يمكن للذهن – من خلال النظر إليه من الزوايا المتنوعة – أن ينتزع منه كثيرًا من المفاهيم، والأمور الأجنبيّة عن بعضها يمكن للذهن أن يصنع لها صورةً واحدة. إنّ أخذ الذهن والخارج وأنواع أنشطة الذهن والالتفات إلى حدود وقيود الذهن واللغة شرطٌ ضروريٌّ لكلّ معرفةٍ كونيّةٍ وفلسفيّة. والنتيجة هي أنّ الموجودات الخارجيّة لا تخرج عن قسمين، فهي إمّا أنفسيّة وإمّا رابطيّة، وهذا هو نفسه تقسيم الوجود إلى الجوهر والعرَض.

يُشاهد في بعض الكتب الفلسفيّة جعل الماهيّة مَقْسمًا للجوهر والعرَض، ويتمّ إخراج الواجب من التقسيم، في حين لا يوجد دليلٌ على هذا المطلب. وبطبيعة الحال ما دام الأمر مرتبطًا بالمصطلح والتسمية فلا مجال للبحث، ولكن بالنظر إلى الملاك الذي يُذكر في تعريف الجوهر والعرَض فالتقسيم حاصر، ويقسّم الموجود بنحوٍ عامٍّ إلى (الموجود في موضوع)، و(الموجود لا في موضوع). ولا شكّ في أنّ واجب الوجود موجودٌ لا في موضوع، وهذا يكفي في تحقّق الجوهريّة. عندما

يكون الملاك شاملًا لا يكون ذكر كلمة الماهيّة في التعريف مانعًا من الشموليّة ويمكن الاستغناء عنها. إنّ هذا النوع من العبارات ليس من المأثورات الشرعيّة كي نكون ملزمين بحفظ ظاهر اللفظ. يُضاف إلى ذلك أنّ الماهيّة هنا يمكن أن تكون بمعناها العام، أي: (ما به الشيء هو هو) الذي يكون شاملًا للواجب أيضًا. كما نرى في آثار المتقدّمين – من أمثال ابن سينا – أنّهم قد عدّوا الموجود مَقْسمًا للجوهر والعرَض، وليس الموجود الممكن[1].

والنقطة الأخرى هي أنّ تعريف الجوهر بـ (الموجود لا في موضوع) يشمل الصوَر الجوهريّة أيضًا؛ ولذلك لا حاجة إلى إضافة قيد الاستغناء في تعريف الجوهر والعرَض؛ وذلك لأنّ مصطلح الهيولى يقال بالنسبة إلى صورة (المحل) وليس الموضوع.

الوجود المستقل والربطي

إنّ تحقيق صدر المتألّهين في العلّيّة، قد أوصله إلى هذه النتيجة، وهي أنّ حاجة المعلول إلى العلّة تكمن في أصل الوجود؛ ولذلك فإنّ الممكنات التي هي معلولات الواجب تعدّ بالنسبة إليه عين الفقر والاحتياج. إنّ المعلول هو عين الإضافة الإشراقيّة وإفاضة الحقّ، وليس له أكثر من هذا الحظ من الوجود؛ لذلك ينقسم الوجود إلى وجودٍ مستقلٍّ ووجودٍ رابط. وفي تقسيم الوجود إلى نفسيّ ورابطيّ لا يكون هناك نظرٌ لصدور وعدم صدور الموجودات، بل إنّ وقوعها أو عدم وقوعها في الموضوع يكون موردًا للنظر بغض النظر عن صدورها. وأمّا في هذا التقسيم فإنّ الموجودات من حيث الحاجة وعدم الحاجة في الصدور والإيجاد بالعلّة تنقسم إلى مستقلةٍ ورابطة، أو إلى العلّة المطلقة والمعلول.

---

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيّات، المقالة الأولى، الفصل الثالث.

إنّ المفاهيم المستقلّة والرابطة في هذا التقسيم تختلف عن المفاهيم الثلاثة في التقسيم السابق؛ فإنّ الموجود المستقل إنّما هو موجودٌ واحدٌ فقط، وهو الذي يتم التعبير عنه بواجب الوجود، وأمّا سائر الجواهر والأعراض فهي تعدّ من أقسام الوجود الرابط. وإنّ مفهوم الربط هنا يختلف عن الرابط في البحث السابق بالمرّة. فأولًا إنّ الوجود الرابط في هذا التقسيم ليس في مقابل الوجود النفسي والربطي، بل إنّه يشتمل عليها أيضًا، وإنّما يقع في مقابل الموجود النفسي المستقلّ فقط؛ ولذلك فإنّ الوجود الرابط يمكن أن يؤدّي دور الموضوع أو المحمول في القضية. وثانيًا إنّ الربط في هذا البحث ربطٌ وإضافةٌ إشراقيّة، حيث لا يكون له أكثر من طرفٍ واحد، وأمّا الربط في التقسيم السابق فهو ربطٌ مقوليٌّ قائمٌ بطرفين؛ ولذلك فإنّنا من أجل تجنّب الخلط الناشئ من الاشتراك اللفظي نسمّي النسبة في القضيّة بـ (الرابط)، ونسمّي الوجود الإمكاني والفقري بـ (الوجود الربطي).

التقسيمات المعرفيّة والمنطقيّة

يوجد هنا في المجموع أربعة تقسيمات يحظى التعرّف عليها والوقوف على اختلافاتها والالتفات إلى الملاك في كلّ واحدٍ منها بأهميّةٍ بالغة. وقد كان التقسيمان المذكوران آنفًا أنطولوجيّين وفلسفيّين. ومن الناحية المنطقيّة والإبستمولوجيّة يوجد هنا تقسيمان أيضًا، وهما:

١. تقسيم المعاني إلى المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة. إنّ هذا التقسيم – من حيث ارتباطه بمعاني الألفاظ – يُعدّ تقسيمًا لغويًا أيضًا. إنّ المعاني الاسميّة هي من المعاني التي تحظى بالاستقلال المفهومي، ويمكن أن تقع موضوعًا أو محمولًا في القضيّة، وإنّ المعاني التي تنتزع من الوجودات النفسيّة والرابطيّة تعدّ من هذا القبيل. وأمّا المعاني الحرفيّة فهي لا تحظى بالاستقلال المفهومي، ولا يمكن

إدراكها إلّا باللحاظ الآلي. وإنّ الحروف وهيئات المشتقات والجمل تدلّ على هذا النوع من المعاني. وباللحاظ الاستقلالي إلى المعنى الحرفي يتمّ الحصول على المعنى الاسمي؛ ولذلك هناك معنى اسميّ بإزاء كلّ معنى حرفيّ؛ فمثلًا هناك بإزاء المعنى الحرفي (من) معنى اسمي هو (الابتداء)، وفي قبال المعنى الحرفي (حتى) يوجد المعنى الاسمي الذي هو (الانتهاء). وقد ورد تفصيل الكلام في تفسير حقيقة المعاني الحرفيّة وسائر الأبحاث المتعلّقة بها في كتب علم الأصول على نحوٍ غير مسبوقٍ، وهي خارجة عن غرض البحث الراهن[1].

٢. تقسيم مفهوم الوجود إلى المحمولي والرابط. إنّ المَقْسَم في هذا التقسيم هو مفهوم الوجود وليس الوجود الخارجي؛ ولذلك فإنّ هذا التقسيم ليس مثل التقسيمات السابقة تقسيمًا شاملًا في الموجودات، وليس تقسيمًا شاملًا في جميع المفاهيم، بل هو عبارةٌ عن إيجاد تمايزٍ بين المعنى الاسمي للوجود وبين معناه الحرفي. إنّ الوجود المحمولي هو مفهوم الوجود ذاته الذي يقع محمولًا في الهلّيّات البسيطة، من قبيل: (إنّ الإنسان موجود). والوجود الرابط هو المعنى الربطي ذاته (الكينونة) الذي يقيم ربطًا بين الموضوع والمحمول. وبعبارةٍ أخرى: هناك اهتمام في هذا التقسيم بين (الوجود)، و(الكينونة)؛ ولذلك فإنّ سائر المفاهيم الأعم من النفسي والرابطي لا تكون مشمولةً بهذا التقسيم.

إنّ الوجود في كلا القسمين بيّنٌ وغير قابلٍ للإنكار. لو لم يكن هناك رابطٌ سوف يكون الموضوع والمحمول في القضايا أجنبيين عن بعضهما، ولن يتحقّق حمل في البين، ونتيجةً لذلك لن يحصل هناك علم. إذ بمجرّد امتلاك تصوّراتٍ متفرّقةٍ ومبعثرةٍ لن يتحقّق كشفٌ وحكايةٌ. كما أنّ القيام بعمل الربط بين المفاهيم في القضايا

١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ١: بحث المعنى الحرفي.

لا يكون إلّا من طريق وجود الرابط، وأيّ مفهومٍ مستقلٍّ يتمّ وضعه بدلًا منه يكون في حدّ ذاته مفهومًا يضاف إلى الموضوع والمحمول، وأجنبيًّا عنه، بنحوٍ يكون في اتصاله وارتباطه بموضوعه ومحموله بحاجةٍ إلى الرابط. وعلى هذا الأساس لن تحدث هناك وحدةٌ في البين أبدًا، بل سوف يتفاقم التفرّق والتبعثر بنحوٍ أكبر.

هل يقع الوجود محمولًا؟

لا ينبغي الشكّ في أنّ الوجود محمولٌ حقيقي. إنّ التحقّق والوجود الخارجي لكلّ موجودٍ تتمّ الحكاية عنه وتقريره بالهلّيّة البسيطة التي يكون الوجود فيها محمولًا. إنّ أكثر الأسئلة جوهريّةً هو السؤال عن وجود الأشياء، وإنّ عمدة مناقشات أهل التفكير في الوجود والعدم أمورٌ يتمّ بيانها بالهلّيّة البسيطة الإيجابيّة أو السلبيّة، من قبيل: (إنّ اللّٰه موجود)، و(الهيولى غير موجودة)، إلى الحدّ الذي ذهب معه بعض أصحاب الحكمة إلى القول بحصر دور الفلسفة في بيان هذه الهلّيّات البسيطة. إنّ بعض هذه القضايا تعمل على توفير موضوعات سائر العلوم بوصفها أصلًا موضوعيًّا، وإن تلك العلوم على افتراض وجود الموضوع تبحث في سائر محمولات ذلك الموضوع.

لقد عمد إيمانوئيل كانط – في بحث برهان الوجودي لآنسلم ورينيه ديكارت في إثبات واجب الوجود – إلى إنكار الوجود بوصفه محمولًا؛ فهو بعد تفريقه بين المحمول المنطقي والمحمول الحقيقي، أضاف قائلًا: إنّ الوجود على الرغم من وقوعه محمولًا بحسب الظاهر، ولكنّه ليس محمولًا في الحقيقة، وإنّما يؤدّي دور الرابط فقط؛ ونتيجةً لذلك فإنّ الوجود ليس أكثر من قسمٍ واحد، وهو وجودٌ رابطٍ لا أكثر. يذهب إيمانوئيل كانط إلى الاعتقاد بأنّ المحمول الحقيقي هو الذي

يُضاف إلى مفهوم الموضوع، ويعمل على توسيعه، إلّا أنّ الموجود لا يُضيف شيئًا إلى موضوعه، وإنّما هو تقريرٌ لذلك الموضوع[١].

صحيح أنّ الوجود ليس ماهيّةً خاصّة، وهو لا يُضيف في الخارج شيئًا على الموضوع، وإنّما هو تقرير لذات الموضوع، كما أنّه يؤدّي دور الرابط في القضايا أيضًا، وإن إيمانوئيل كانط على حقٍّ تامٍّ في هذا الموضوع؛ ولكن في الوقت نفسه ليس هناك أدنى شكٍّ في الدور المحمولي للوجود أيضًا. إنّ المحمول من الأركان الأصليّة للقضيّة، ومن دون ذلك ليس هناك إمكانٌ للقضيّة والتصديق. في ضوء تحليل إيمانوئيل كانط لا تكون سوى المحمولات بالضميمة هي المحمول الحقيقي فقط، وجميع المفاهيم الفلسفيّة تكون من هذه الناحية من قبيل الوجود؛ فإنّها لا تضيف في الخارج شيئًا إلى موضوعها، وإنْ كان هناك من ناحيةٍ أخرى بعض الاختلاف بين الوجود وهذه المحمولات. إنّ لازم كلام إيمانوئيل كانط هو أنّ القضايا التحليليّة التي يعدّها كانط قسمًا من القضايا، وكذلك الهلّيّات البسيطة وأيّ قضيّةٍ يكون محمولها معقولًا ثانيًا، لا يمكن أن تكون قضيّةً حقيقيّةً وتؤدّي إلى التصديق، وهذا كلامٌ واضح البطلان.

لقد ذهب إيمانوئيل كانط من دون أيّ دليلٍ، واستنادًا إلى مجرّد تعريف قدّمه بنفسه عن المحمول، إلى القول بأنّ شرط المحموليّة هي انضماميتها وزيادتها الخارجيّة على الموضوع. في حين أنّ اختلاف المحمول في الجملة عن الموضوع يكفي في تحقيق الغرض من الحمل، إذ الغرض من الحمل وتشكيل القضيّة إنّما هو الإخبار عن الواقع والزيادة في العلم، وإنّ هذا الأمر تمّت تلبيته في الهلّيّات البسيطة – التي يكون الوجود فيها محمولًا – على أفضل وجه[٢].

1. See: Kant, *Critique of pure Reason*, Book II, Capret III, Section 4, 483.

٢. حائري يزدي، كاوش هاي عقل نظري.

لا يمكن القول بعدم كون الوجود محمولًا حقيقيًّا، بل يجب القول بأنّ الوجود من أكثر المحمولات حقيقةً، وإنّ كلّ محمولٍ آخر إنّما يتمّ حمله على الموضوع في ظلّ الوجود وتبعًا له. إنّ تقرّر كلّ موضوعٍ واتصافه بصفةٍ إنّما يكون ببركة حقيقة الوجود وفي ظلّه، حيث تتمّ الحكاية عن هذه الحقيقة بوساطة مفهوم الوجود. أجل، إنّ الوجود ليس محمولًا في عرض سائر الصفات، بل إنّ جميع الصفات الحقيقيّة تكون في طول الوجود، وفرعًا عنه، بمعنى أنّ كلّ حملٍ يُخبر عن حقيقةٍ خارجيّة، يكون مسبوقًا بحمل مفهوم الوجود على الموضوع.

إنّ كلّ هلّيّةٍ بسيطةٍ قضيّةٌ تركيبيّةٌ تورث العلم، حيث تحكي عن التحقّق العيني للموضوع. إنّ تركيب الموضوع والحمول تركيبٌ اتّحاديٌّ، ويمكن للموضوع والمحمول أن يكونا من الأجزاء التحليليّة التي تنتزع من واقعيّةٍ واحدة، ويكونان في الذهن زائدين على بعضهما، وليسا تركيبين انضماميين بحيث يكونان في الخارج زائدين على بعضهما.

إنّ ما قاله إيمانوئيل كانط من أنّ الوجود حتى في الهلّيّات البسيطة رابطٌ، قولٌ عجيبٌ وبعيدٌ عن المسكة والتأمّل؛ ولذلك فإنّ الوجود الرابط عبارةٌ عن النسبة المقوليّة القائمة بطرفين، وليس من الممكن أن تتشكّل قضيّةٌ تامّةٌ ومفيدةٌ للمعنى من الموضوع والرابط، دون أن يكون لها محمول. إنّ هذا النوع من التصريحات يثير الظنّ بأنّ تصوّر إيمانوئيل كانط عن الوجود المحمولي والرابط كان تصوّرًا مشوبًا ومشوّشًا. إنّ إخراج هذا النوع من القضايا من قائمة القضايا الحقيقيّة هو الآخر ادّعاءٌ يفتقر إلى الدعامة المنطقيّة.

ومن الجدير ذكره أنّه يلوح من بعض عبارات الفارابي وابن رشد أنّ هناك بعض الشكوك في شأن الوجود المحمولي، ومن بينها العبارة الآتية: «سُئل

[الفارابي] عن هذه القضيّة، وهي قولنا: (الإنسان موجود) هل هي ذات محمولٍ أم لا؟ فقال: هذه مسألةٌ اختلف القدماء والمتأخّرون فيها؛ فقال بعضهم إنّها غير ذات محمولٍ، وبعضهم قال إنّها ذات محمولٍ. وعندي أنّ كلا القولين صحيحٌ بجهةٍ وجهة؛ وذلك أنّ هذه القضيّة وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو فطن في الأمور، فإنّها غير ذات محمولٍ؛ لأنّ وجود الشيء [في هذه الموارد] ليس هو غير الشيء، والمحمول [بالمعنى الحقيقي للكلمة] ينبغي أن يكون معنى يحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء [أي تلك الخاصية بوجودها أو نفيها عن ذلك الشيء]، فمن هذه الجهة ليست هي قضيّة ذات محمول. وأمّا إذا نظر إليها الناظر المنطقي، فلأنّها مركّبةٌ من كلمتين هما أجزاؤها وإنّها قابلةٌ للصدق والكذب، فهي بهذه الجهة ذات محمول. والقولان جميعًا صحيحان، كلّ واحدٍ منهما بجهة»[1].

إنّ هذا الكلام من الفارابي وإنْ كان لا يخلو من الإشكال، ولكنّه لا يحتوي على نقاط الضعف الموجودة في رؤية إيمانوئيل كانط؛ إذ لم يرد التصريح في موضعٍ بأنّ الموجود ينحصر في الرابط فقط، بل تمّ القبول بالوجود المحمولي أيضًا. والذي تمّ التأكيد عليه هو أنّ الوجود في العلوم الطبيعيّة لا يُعرف بوصفه محمولًا؛ وذلك لأنّ العلوم الطبيعيّة تبحث عن كشف صفات وخصائص الأشياء العينيّة، وليس عن إثبات وجودها. وربما كان ذلك لأنّ وجود الأشياء يتمّ إثباته في الفلسفة، وتستمد منه العلوم بوصفه أصلًا موضوعيًّا، ويبدأ بحثه بعد القبول بوجود الأشياء، فتأمّل.

وعلى الرغم من جميع الانتقادات الواردة على إيمانوئيل كانط، فإنّ موقفه الأصلي في نقد البرهان الوجودي لآنسلم ورينيه ديكارت، تامّ. إنّ هذا البرهان

١. ايزوتسو، بنياد حكمت سبزواري، ٢٧. نقلًا عن رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سُئل عنها، منقولة في كتاب (الفارابي، الجمع بين أفلاطون وأرسطاطاليس)، ٥٧.

يقوم على إمكان استنتاج وجود شيءٍ من خلال إمكان تصوّره. ومن خلال القول بأنّ أكمل ذات قابلةٌ للتصور، يمكن أن نستنتج أنّ هذه الذات موجودة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أكمل وجودٍ الذي هو موضوعٌ لجميع المحمولات، سوف يكون موضوعًا للوجود أيضًا، وإلّا لن يكون أكمل وجود.

وأساس جواب إيمانوئيل كانط هو أنّه لا يمكن استنتاج قضيّةٍ تركيبيّةٍ من أيّ قضيّةٍ تحليليّة. بيد أنّ النتيجة في البرهان المذكور تركيبيّة. إنّ الذي يقتضيه تصوّر الذات الكاملة إنّما هو تصوّر الوجود، وليس حقيقته الخارجيّة. وهذا كلامٌ صحيح. وحتى مفهوم واجب الوجود – الذي يكون وجوده مأخوذًا على نحو الضرورة – لا يستلزم وجوده الخارجي. وبعبارةٍ أخرى: إنّ واجب الوجود واجبٌ بالضرورة بالحمل الأولي، وأمام واجبيّة وجوده بالحمل الشائع فهي تحتاج إلى دليل. والضرورة الأزليّة لوجود الواجب إنّما هي من جهة اعتضادها بالبرهان، لا أنّها مستنبطةٌ من المفهوم.

إشارة إلى تقسيماتٍ أخرى للموجود

لقد تمّ تقسيم الوجود في الفلسفة الأولى باعتباراتٍ مختلفة إلى أقسامٍ متنوّعة، وقد تمّ بحث بعضها بالتفصيل، وتمّ بحث بعضها الآخر على نحو الإشارة الإجماليّة؛ ومن بين هذه التقسيمات، تقسيم الوجود إلى الوجود الخارجي والوجود الذهني، والوجود المجرّد والوجود المادي، وواجب الوجود وممكن الوجود، والوجود بالقوة والوجود بالفعل، والوجود الثابت والوجود السيال، والعلّة والمعلول ونظائر ذلك. وفيما يتعلّق بالبحث التفصيلي عن جميع أقسام الوجود لا بدّ من الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلاميّة، ولكن للأهميّة الخاصّة التي يحظى بها بحث العلّة والمعلول، فإنّنا سنفرد الفصل الآتي لبحث هذا الموضوع.

الفصل العاشر: العلّيّة والضرورة

أصل العلّيّة

إنّ أصل العلّيّة من أكثر قوانين الوجود أصالةً وسعة، بحيث حظي بنحوٍ فطريٍّ وارتكازيٍّ باهتمام الإنسان منذ بداية ظهوره، وقد دفعه ذلك إلى النشاط والعمل من أجل تلبية احتياجاته. إذ إنّ كلّ حركةٍ وسعي واعٍ ومدركٍ إنّما يكون من أجل تلبية حاجةٍ أو تحصيل كمال، حيث يقيم الشخص صلةً بين ذلك الفعل وتحصيل حاجته، بحيث يرى أنّ تحقيق ذلك الكمال رهنٌ بذلك الفعل والنشاط؛ ومن هنا فإنّ بقاء الإنسان وظهور المدنيّة تابعان للاهتمام بهذا الاتجاه الارتكازي.

وأمّا على المستوى النظري فيجب القول بأنّ وجود هذا الاعتقاد هو الذي حثّ الإنسان من أبعد أعماق التاريخ إلى البحث عن جذور الوجود ومنشأ الكائنات والاعتقاد بالله. لقد كان الفهم قائمًا على أنّ وجود هذا العالم وأحداثه ليست بحيث يعمل على تفسير وتبرير ذاته. إنّ مجرّد مشاهدة أحداث العالم لا تُقنع الإنسان. ويبدو أنّ ثوب المعلوليّة والتبعيّة للغير قد تمّ تفصيله على قامة الجميع.

من الناحية الأكاديميّة والتفكير الرسمي كذلك يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ بأنّ المسألة الأكثر تجذّرًا لدى الفلاسفة والمفكرين كانت وما تزال هي البحث عن أصل ومنشأ العالم؛ فإنّ تاريخ الفلسفة من طاليس إلى أرسطو ومنذ ذلك

الحين إلى يومنا هذا يؤكّد على هذه الحقيقة. وفي الأساس فإنّ الفلسفة قد ظهرت من هنا ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال القائل: ما هو منشأ العالم؟ إنّ هذا هو السؤال الأهم بالنسبة إلى الإنسان، وليس مسألة عن علمٍ من العلوم، وإنّما هو سؤال الإنسان بما هو إنسان. وهذا هو السؤال الذي يشغل اهتمام العامّيّ والعارف والفيلسوف والمتكلّم وجميع الناس. كما أنّ العلوم الطبيعية بدورها قد تبلورت وازدهرت على أساس القبول بالعلّيّة، ومن أجل الكشف عن التأثير والتأثر العلّي بين الظواهر. وإنّ الحصول على القوانين العلميّة والتنبؤ بالأحداث لم يكن ميسورًا إلّا في ضوء العلّيّة. قال ماكس بلانك بشأن العلّيّة: «إنّ هذا بدوره أصلٌ موضوعيٌّ لا تقتصر ضرورته على العلوم ذات الصلة بالأمور الماديّة للطبيعة فقط، بل تجب مراعاته حتى في العلوم الفكريّة والعقليّة من قبيل علم النفس أيضًا»[١]. «إنّ الفكر العلمي والفكر العلّي متشابهان ومتّحدان إلى حدٍّ ما، حيث إنّ آخر مرحلةٍ من كلّ علمٍ عبارةٌ عن تطبيق جميع وكامل (أصل العلّيّة) في الموضوع مورد البحث»[٢].

ومن هذه الناحية يكون التحقيق في حقيقة العلّية حاجةً مشتركةً بين الفيلسوف والمتكلّم وفيلسوف العلم.

مفهوم العلّة والمعلول

إنّ (العلّة) بمعناها العام عبارةٌ عن موجودٍ أو مجموعةٍ من الموجودات يتوقّف تحقق ظاهرةٍ أخرى عليها، على الرغم من أنّها قد لا تكون كافيةً من أجل تحقّقها. و(المعلول) بدوره ظاهرةٌ تتوقف في وجودها على موجودٍ آخر[٣].

---

١. بلانك، علم به كجا مي رود؟، ١٥٢.

٢. م. ن، ٢٢٢.

٣. للوقوف على التعاريف المتنوّعة للعلة والمعلول، انظر: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ضمن

وهناك للعلّة باعتباراتٍ مختلفةٍ تقسيمات متعدّدة، ونتيجةً لذلك هناك أقسامٌ متنوّعة، ومن بينها:

١. (أ): العلّة التامّة، (ب): العلّة الناقصة.

٢. (أ): العلّة البسيطة، (ب): العلّة المركّبة.

٣. (أ): العلّة الفاعليّة، (ب): العلّة الغائيّة، (ج): العلّة الماديّة، (د): العلّة الصوريّة، أو العلّة الداخليّة (المقارنة)، والعلّة الخارجيّة (المفارقة).

٤. (أ): العلّة الانحصاريّة، (ب): العلّة غير الانحصاريّة.

٥. (أ): العلّة الواسطة، (ب): العلّة غير الواسطة.

٦. (أ): العلّة الحقيقيّة، (ب): العلّة الإعداديّة.

إنّ التعريف الإجمالي الذي تمّ بيانه للعلّة يشمل جميع هذه الأقسام. وإنّ توضيح هذه الأقسام وبيان أحكامها يقع على عاتق الكتب الفلسفيّة التفصيليّة[1].

جذور احتياج الأشياء إلى العلّة

إنّ العلّة والمعلول من العناوين المتضايفة، وإنّ الحاجة إلى العلّة إنّما تظهر من تحليل مفهوم المعلول؛ ولذلك ليس هناك من شكٍّ في أنّ كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّة؛ إذ المعلوليّة ليست شيئًا سوى الحاجة إلى العلّة. ولكن السؤال هو: هل العلّة والمعلول أمران متلازمان ذهنيًّا فقط، أم يحكيان عن حقيقةٍ خارجيّة، وفي هذه الحالة ما هو منشأ وملاك الحاجة إلى العلّة؟

من الواضح أنّ مجرّد الوجود ليس أمارةً على المعلوليّة وملاك الاحتياج إلى العلّة، وإلّا سوف يكون كلّ موجودٍ بحاجةٍ إلى علّة، وفي هذه الحالة لن تتمّ

الرقم: ٢٣١.

١. انظر على سبيل المثال: مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ٢: الدرس رقم: ٣١.

تلبية هذه الحاجة أبدًا. إذا كان الجميع محتاجًا فإنّه بالنظر إلى استحالة الدور والتسلسل، ما هو الرافع لهذا الاحتياج؟ وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود لا يساوي المعلوليّة؛ ولذلك هناك في الحدّ الأدنى موجودٌ واحدٌ في العالم هو غير معلول. ومن هنا يتمّ إثبات واجب الوجود؛ لأنّ واجب الوجود يعني الموجود الذي لا يحتاج في الوجود إلى الغير. وعليه فإذا كانت هناك معلوليّةٌ فهي ترتبط بذلك الجزء من الوجود الذي هو ليس بواجب الوجود، أي هو ممكن الوجود الذي يحتاج في الوجود إلى الغير.

وقد ذهب بعض المتقدّمين – بعد تقسيم الموجود إلى القديم والحادث – إلى عدّ الحدوث ملاكًا في المعلوليّة، وعدّ الموجود القديم واجبَ الوجود وغير محتاج إلى العلة. بيد أنّ هذا المعيار غير تام؛ إذ الموجود الممكن يمكن له أن يكون قديمًا من الناحية الزمنيّة أيضًا. وقد ثبت في الفلسفة أنّ بعض المجردات ممكنة الوجود وهي في الوقت نفسه قديمةٌ وغير زمانيّة.

وعليه طبقًا لهذا المعيار يجب أن يكون هذا النوع من الموجودات غير محتاج إلى العلّة، فيكون واجب الوجود مع أنّه ممكن الوجود. إذا كان الموجود قديمًا، ولكن كان وجوده مستندًا إلى الغير منذ الأزل، يكون هذا الموجود معلولًا. إنّ الملاك الحقيقي في الحاجة إلى العلّة هو الإمكان؛ ولذلك يمكن القول: «إنّ كلّ ممكن الوجود معلول». إذ الفرض يقوم على أساس أنّ الممكن بالنسبة إلى الوجود والعدم هو اللااقتضاء. إنّ هذا الفرض ينشأ من أنّ الممكن إذا كان يقتضي الوجود فسوف يكون واجبًا، وإن اقتضى العدم فسوف يكون ممتنعًا. وعليه فإنّ الممكن لكي يكون ممكنًا يجب أن لا يكون له اقتضاء إلى الوجود والعدم. وعليه لو وجد مثل هذا الشيء من دون علّةٍ، فهذا يعني أنّه كان يقتضي

الوجود من عنده. بمعنى أنّ الشيء الذي لا يحتوي على أيّ اقتضاءٍ كان له اقتضاء الوجود، وهذا تناقض؛ وذلك لأنّ الاقتضاء وعدم الاقتضاء متناقضان. وعليه لكي يكون الممكن موجودًا فإنّه يحتاج إلى علّةٍ توجده.

إنّ هذا البرهان على التقريب الذي تمّ بيانه في مأمنٍ من إشكال المصادرة على المطلوب، ولم يتمّ أخذ العلّيّة وافتراضها في مقدّماته أبدًا. كما يتّضح ضمنًا أنّ أيّ نوعٍ من الاستدلال العقلي في باب العلّيّة سوف يكون عقيمًا ولن يكون منتجًا[١]. ويقال أحيانًا: حيث إنّ كلّ بحثٍ واستدلالٍ يقوم على قبول العلاقة العليّة بين المقدّمات والنتيجة؛ لذلك لا يمكن إقامة أيّ دليلٍ على إثبات أو نفي العليّة. قال صدر المتألّهين الشيرازي: «إذا ثبتت مسألة العلّة والمعلول صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع مجال البحث»[٢].

ولكن يبدو أنّه لم يتمّ هنا الفصل بين الوجود والعلم أو بين الثبوت والإثبات؛ وذلك لأنّ الذي يقوم عليه أيّ استدلالٍ إنّما هو وجود العلّيّة بين المقدّمات والنتيجة، وليس القبول والتصديق بها. قد يذهب شخصٌ إلى اعتبار التقارن بين المقدّمات والنتيجة حاصلًا بفعل الاتفاق والصدفة، ولكنّه في الوقت نفسه يقبل النتيجة بوصفها واقعةً عينيّةً في هذا التوالي الحادث صدفةً مثل سائر الوقائع والأحداث الأخرى. أو أن يسند هذا التقارن إلى عادة اللّٰه. إنّ التأثير العيني لحقيقةٍ ما لا يتوقّف على تصديقها من الناحية العلميّة. وإن الذهن بدوره بوصفه موجودًا عينيًّا يكون في مسار التعليم والتفكير مشمولًا لقوانين الوجود، على الرغم من أنّ الشخص قد لا يلتفت إلى هذه القوانين أو يكون منكرًا لها من الأساس.

---

١. الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، (المشهد الثالث، الإشراق الثاني).

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٣: ١٦٣.

إنّ الذي تمّ إثباته حتى الآن قضيّةٌ حقيقيّة تقول: إنّ كلّ ممكنٍ معلول. ولكن لإثبات وجود العليّة في عالم الخارج، يجب العمل أولًا على إثبات وجود الممكن في الخارج من طريق خصائصه، التي هي عبارةٌ عن: المحدوديّة والضعف الوجودي الذي يستتبع التركّب، والحدوث، والزوال، والحركة، والتغيير وما إلى ذلك. وبعد ضمّ قاعدة (كلّ ممكنٍ معلول) تتمّ البرهنة على وجود العلّيّة في عالم الخارج. ولا بدّ من إضافة أنّ الإمكان الذي هو ملاك احتياج المعلول إلى العلّة يقوم على أساس أصالة الماهيّة وصفة الماهيّة؛ وأمّا بناء على أصالة الوجود، فإنّ الإمكان الفقري للوجود هو أساس المعلوليّة. وعلى هذا المبنى يكون الإمكان من المعقولات الثانية التي تنتزع من طريقة وجود الممكنات، وتحكي عن المحدوديّة والضعف الوجودي؛ ولذلك فإنّ ملاك الاحتياج إلى العلّة هو المحدوديّة والفقر الوجودي، وإنّ تمام هويّة وحقيقة الممكن ليست شيئًا آخر سوى هذا الفقر والاحتياج.

كيفيّة وصولنا إلى العلّيّة وانتزاع مفاهيم العلّة والمعلول

نتماهى هنا أيضًا مع متصدّر محفل الحكمة صدر المتألّهين الشيرازي أيضًا، الذي يقول مستلهمًا من كلام اللّٰه: «انظر: إلى هذا الهيكل المسمّى بالحكمة، وفي هذا الكتاب المملوّ من العلوم الربّانية وتأمّل في هذا الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط: ﴿**هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾(الجاثية: ٢٩). اقرأ كتابك واحسب حسابك ﴿**كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا**﴾(الإسراء: ١٤)»[١].

نرجع إلى كتاب النفس وننظر إلى كيفيّة صدور آثار النفس وأفعالها. حتى إذا تفتحت عين البصيرة والاعتبار ستتضح لها في هذا المشهد الكثير من الأسرار

١. الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، المشهد الثالث، الشاهد الثاني، الإشراق الثاني.

الكامنة. ولو تمّ كشف الأستار والحُجُب سوف تُرى أسرار الوجود. وفي هذا الشهود تنكشف الفاعليّة الإبداعيّة للنفس، وكيفيّة صدور الأفعال النفسانيّة، وتبعيّة وقيام الأفعال بالنفس، والإضافة الإشراقيّة للعلّة إلى المعلول، ومجعوليّة الوجود، وتلازم العلّة والمعلول، والضرورة العلّيّة في عين وجود الاختيار، والمئات من الأسرار الأخرى الكامنة.

نحن ندرك حقيقة العلّة والمعلول في أنفسنا بالعلم الحضوري. وعندما تدرك النفس ذاتها وآثارها تكون في الحقيقة قد توصّلت إلى أول مصاديق العلّة والمعلول. إنّ النفس بالنظر إلى كيفيّة ارتباط آثار النفس مع النفس وكيفيّة صورها عن النفس تصبح مستعدّةً لإدراك مفاهيم العلّة والمعلول وكيفيّة ارتباطها ببعضها. إنّها ترى الأفعال تابعةً ومتعلّقةً في وجودها بالنفس، والنفس ترى ذاتها طرفًا في هذه التبعيّة ومستغنيّة عنها. ثم تحصل من هذه المعطيّات الداخليّة بعض المفاهيم الحصوليّة، ومن خلال تعميمها وحذف الخصوصيّات تحصل على المفاهيم والقضايا الكليّة[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ مفاهيم العلّة والمعلول من المعقولات الفلسفيّة الثانية التي ينتزعها الذهن من خلال المقارنة بين أفعال النفس وآثارها. إنّ العلّة والمعلول ليسا وصفًا نفسيًّا لشيءٍ بحيث يمكن انتزاعهما بغضّ النظر عن أمرٍ آخر. إنّ المفاهيم الإضافيّة والنسبيّة حصيلة مقارنةٍ ذهنيّةٍ بين عدّة أمور؛ ولذلك لا يوجد ما بإزاء مستقل لهذه المفاهيم لكي تقع محسوسةً لحواسنا أو يتمّ تعقلها على نحو نفسي. إنّ الحقيقة التي تحكي عنها هذه المفاهيم عبارةٌ عن كيفيّة وجود موضوعاتٍ هذه المفاهيم. إنّ هذا النوع من المفاهيم يحكي عن خواصّ وأحكام

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية، ٢: الفصل الخامس والعشرين إلى آخر الكتاب.

وروابط الوجود، وليس من قبيل المفاهيم الماهويّة التي يكون لها ما بإزاء مستقلّ وقابل للإحساس. لا يمكن رؤية العلّة بسراج الحسّ والتجربة. وقد سبق لابن سينا أن عبّر عن هذه الحقيقة قبل ألف سنةٍ بوضوح تامّ بهذه العبارة: «وأما الحسّ فلا يؤدّي إلّا إلى الموافاة، وليس إذا توافى شيئان، وجب أن يكون أحدهما سببًا للآخر»[١].

وعليه فإنّ سعي ديفد هيوم في تحليل العلّيّة، والعمل - نتيجةً لذلك - على نفيها يعدّ جهدًا زائدًا وضائعًا. فإنّ الذي ينفيه إنّما هو الوجود التجريبي للعلّيّة، وهذا غير ذلك الشيء الذي يدّعيه الفيلسوف.

كيفية العلّيّة والارتباط بين العلّة والمعلول

من خلال التدقيق في كيفيّة فاعليّة النفس يتّضح أنّ فاعليّة النفس من نوع الفاعليّة الإبداعيّة، بمعنى أنّ النفس تضيف الوجود إلى معلولاتها من دون مادّةٍ سابقة. إنّ فاعليّة النفس ليست من قبيل الفاعليّة الطبيعيّة بحيث تحدث بعض التغييرات في مادّة الموجود؛ بل هي تجلٍّ للخلق من العدم والفاعليّة الإبداعيّة للحقّ تعالى. والإبداع - كما يقول ابن سينا - عبارة عن: «تأييس الشيء بعد ليس مطلق»[٢]. وبذلك نكون - من خلال التماس المباشر والحضوري مع حقيقة الفاعليّة والفاعليّة الحقيقيّة - على استعدادٍ لإدراك الفاعليّة ما فوق الطبيعيّة في الوجود.

في هذا النظام العلّي يتمّ بيان الارتباط بين العلّة والمعلول بنحوٍ بديع. نجد أنّ معلولات النفس هي عين فعل وإيجاد النفس. وإنّ النسبة بين النفس وفاعليّتها نسبةٌ وإضافةٌ إشراقيّةٌ متقوّمةٌ بطرفٍ واحد، وليست إضافةً مقوليّةً قائمةً

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيّات، المقالة السادسة، الفصل الثاني.
٢. م. ن، المقالة الأولى، الفصل الأول.

بطرفين. إنّ المعلولات قبل إعطاء وإفاضة النفس ليست بحيث تكون مشتملةً على حقيقةٍ وهويّةٍ وتحصل عليها من الوجود نفسها، كما نرى ذلك في الأخذ والإعطاء الطبيعي؛ بل إنّ تمام حقيقتها عين الإعطاء وإفاضة النفس. وليس لها من هويّةٍ غير عين الربط بالنفس وليس لها من حقيقةٍ سوى التعلّق.

وأمّا النفس فهي مستقلةٌ عن معلولاتها، ولا تستند إليها وجوديًّا. ومن هنا نتعرّف على نوعين ومساحتين من الوجود. في بادئ الأمر نتعرّف على هذين النوعين من الوجود بوصفهما علةً ومعلولًا يقوم بينهما نوعٌ من الارتباط. وعندما نقترب أكثر ونتعمق شهوديًّا بشكلٍ أكبر ندرك أنّ الأمر ليس كما لو كانا أمرين مستقلين، ولا يقوم أيّ ارتباطٍ بينهما، بل أحدهما مستقلٌّ والآخر عين الربط والتعلّق به، بحيث ليس له من هويّةٍ سوى التبعيّة له. وفي هذه المرتبة نعمد إلى تقسيم الوجود إلى مستقلٍّ ورابط. ولو تجاوزنا هذه المرحلة وفتحنا أعيننا على الحقيقة بشكلٍ أكبر سوف نرى أنّه لا يوجد في البين سوى أمرٍ واحد.

إنّ شؤون وتجلّيات النفس عين النفس، كما أنّ تكسّر الماء على الشاطئ والتموّج هو عين الموجة. إنّ النفس مرآة الوجود؛ وهذه هي خصوصيّة الخلق والإيجاد. وهذا ليس قياسًا إلى النفس وأنسنة العالم[1]. بل إنّ العقل في التحليل النهائي للعلّيّة يصل إلى هنا؛ غاية ما هنالك أنّ مشاهدة مصداقٍ واحدٍ وتحليله يجعلنا على استعدادٍ للإدراك العقلاني لهذه الحقيقة. ولو حالفنا النجاح وذهبت هممنا إلى أبعد من حدود النفس، سوف نجد الوجود على هذا النحو في تشعشع شهودٍ قدسي، وسوف تكون الكثرات بمنزلة السراب يضمحل في الوحدة، ويطوي بساط جميع أنواع الثنائية والتعدّدية في الوجود.

1. Anthropomorphism

وقال الحكيم المولى علي النوري: «إنّ الذي هو، هو ولا هو إلّا هو، ليس في ملك الوجود إلى حضرته، لا مثل ولا مثال لله، ولكن مثله – الذي هو مثاله – لا مثل له».

وبذلك فإنّ الحكمة المتعالية بمنزلة الجسر الذي يربط بين الفلسفة والعرفان، وتجعل من الحكيم والعارف حكيمًا عارفًا.

ثم إنّه بالنظر إلى تبعيّة المعلول المطلقة إلى العلّة، وعدم استقلاله في الوجود، يتّضح أنّ المعلول كما يحتاج إلى العلّة في حدوثه، فهو يحتاج إلى العلّة في بقائه أيضًا، وإنّ وجود وحضور العلّة ضروريٌّ لوجود المعلول وبقائه. وإنّ توهّم عدم حاجة المعلول إلى العلّة ينشأ من سذاجة في التفكير وعدم التفكيك بيت العلل الإعداديّة والعلل الإيجاديّة. إنّ ما نراه في الطبيعة ليس سوى العلل الإعداديّة. وإنّ العلّة الإيجاديّة أو العلّة الفاعليّة بمعنى العلّة المفيضة للوجود، ليس لها مصداقٌ في الطبيعة. نحن ندرك بالعلم الحضوري أنّ بقاء تصوّراتنا النفسانيّة رهنٌ ببقاء النفس وفاعليّتها؛ إذ إنّ ملاك الحاجة إلى العلّة إنّما هو الإمكان؛ حيث هو اللازم الذاتي الذي لا يقبل الزوال بالنسبة إلى المعلول؛ ولذلك فإنّ الحاجة إلى العلّة ثابتةٌ للممكن على الدوام، ولا يوجد اختلافٌ في هذا الشأن بين الحدوث والبقاء.

التلازم بين العلّة والمعلول أو بين الضرورة العلّيّة والمعلوليّة

إنّ للعلّة التامّة بالنسبة إلى معلولها ضرورةٌ بالقياس. وهكذا المعلول بدوره له بالنسبة إلى علّته التامّة ضرورة بالقياس أيضًا. بمعنى أنّ وجود المعلول يستحيل أن يتحقّق من دون علّته. فإذا كان المعلول موجودًا فإنّ علّته سوف تكون موجودةً بالضرورة؛ وكذلك إذا كانت العلّة التامّة لشيء موجودةً فإنّ

معلولها سوف يكون موجودًا بالضرورة أيضًا؛ ولذلك يمكن من خلال العلم بالمعلول العلم بوجود العلّة (البرهان الإنّي)، ومن خلال العلّة بالعلّة يمكن العلم بوجود المعلول (البرهان اللمّي). وعلاوةً على ما تقدّم فإنّ كلّ موجودٍ يحتوي على ضرورةٍ نفسيّة.

ومن بين أحكام الوجود الضرورة، والوجود يساوق الوجوب، بل هو عين الوجوب، والتمايز بين الوجود الوجوب لا يكون إلّا في الذهن، وأمّا في الخارج فلا يكون أحدهما زائدًا على الآخر، بل هما حقيقةٌ واحدةٌ يُنتزع منها مفهومان. إذا لم يكن وجود الشيء ناشئًا من الغير، فإنّ وجوبه بدوره لن يكون ناشئًا من الغير أيضًا. إنّ هذا النوع من الموجود يحتوي على ضرورة بالذات ويتمّ التعبير عنه بواجب الوجود. فإنْ كان وجود الشيء بالغير يكون وجوبه بالغير أيضًا. ومن هنا تكون الممكنات واجبةً بالغير.

إنّ وجوب المعلول ناشئٌ من إيجاب العلة، كما أنّ وجود المعلول ناشئٌ من إيجاد العلة. إنّ الوجوب عين الوجود، والإيجاب عين الإيجاد. وإن الممكن ما لم يصبح واجبًا من قبل علّته لن يصبح موجودًا، وهذا هو مضمون القاعدة التي تقول: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)؛ إذ الممكن في حدّ ذاته تكون نسبته إلى الوجود والعدم واحدة، ويكون بغض النظر عن الغير غير مقتضٍ لأحدهما. فإنْ تحقّقت علّته التامّة اكتسب وجود المعلول ضرورةً أو يبقى على حالته الإمكانيّة. وبعبارةٍ أدق: إنّ العلة إمّا أن تجعل وجود المعلول ضروريًّا، أو أن تتركه إلى حالته الإمكانيّة. وعلى هذا الأساس يثبت بناءً على الافتراض الأول المدّعى، ولازم الافتراض الثاني عدم تحقّق المعلول. وبناءً على الافتراض الثاني يكون وجود وعدم العلّة من أجل تحقّق المعلول وخروجه عن حدّ الاستواء واحد، وهذا في الواقع إنكار للعلّيّة. إذ لا وساطة بين الوجوب والإمكان ليذهب بنا الظنّ إلى

أنّ خروج الشيء عن الحالة الإمكانيّة وإن كان لازمًا، إلّا أنّ الوصول إلى حدّ الوجوب ليس لازمًا. وعلى هذا الأساس فإنّ قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد) قاعدةٌ برهانيّةٌ تقوم على أساس الحصر العقلي.

قال بعض العلماء بشأن هذه القاعدة إنّها ليست برهانيّة؛ ولهذا السبب فإنّها لا تكون كليّة. إذ يُستفاد في إثباتها من أصل استحالة الترجيح بلا مرجّح الذي هو عبارةٌ أخرى عن أصل العلّيّة، وهذا الأمر يُعدّ مصادرةً على المطلوب وساقطًا عن الاعتبار[١]. ولكن لا يمكن المساعدة على هذا البيان للأسباب الآتية:

١. لم يتمّ الفصل والتفكيك في هذا البيان بين هذه القاعدة وبين أصل العلّيّة. وكرّروا هنا الكلام ذاته الذي ذكروه في عدم برهانيّة العلّيّة[٢] أيضًا؛ في حين أنّ هاتين قاعدتين: أ ـ (كلّ ممكنٍ معلول)، ب ـ (الشيء ما لم يجب لم يوجد). إنّ القاعدة الثانية من أحكام ولوازم العلّيّة التي يتمّ الحديث عنها بعد القبول بالعلّيّة في كيفيّة الإيجاد، حيث يكون مسبوقًا بالإيجاب.

٢. إنّ أصل العلّيّة – كما سبق أن ذكرنا – يقبل إقامة البرهان، دون السقوط في محذور الدور.

٣. إنّ القاعدة محلّ البحث قاعدةٌ برهانيّةٌ على نحو ما تقدّم ذكره، ولا يُستفاد في الاستدلال عليها من الأسلوب الذي ذكره المستشكل، وتكون في مأمنٍ من إشكال الدور.

العلّيّة والاختيار

إنّ أصل العلّيّة ومتفرعّاتها – مثل سائر الأصول المبرهنة عقليًّا – تعدّ من الأصول العامّة التي لا تقبل الاستثناء؛ ولذلك يجب التعرّف على موضوع هذه الأحكام

١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ٢: ٣٦.

٢. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ١١٢ ـ ١١٣.

بنحوٍ دقيق، من أجل الحيلولة دون تعميماتها أو تخصيصاتها الاعتباطية. إنّ عدم الدقّة في هذا الأمر من قبل بعض المنظّرين قديمًا وحديثًا في الشرق والغرب قد أدّى إلى كثيرٍ من حالات الزلل في الأفكار الفلسفيّة والكلاميّة. وإنّ بعض فلاسفة الغرب بسبب عدم تعمّقهم في ملاك الحاجة إلى العلّة، تصوّروا أنّ (العلّة الأولى) غير قابلةٍ للتوضيح، وإنّ القبول بها يعني القبول بالاستثناء في العليّة؛ لذلك يجب إمّا إنكار العليّة وإمّا العمل في الحدّ الأدنى على غضّ الطرف عن التفسير العلّي للعالم. إنّ هذا الخطأ ينشأ من التوسيع والتعميم الاعتباطي لأصل الاحتياج إلى العلّة على جميع الوجود، وقد تقدّم بحثه.

وقد ذهب الظنّ ببعض متكلّمينا والأصوليين منّا وكذلك طائفة من فلاسفة الغرب إلى القول بأنّ ضرورة المعلول من قبل العلّة التامّة يلازم إيجاب اللّٰه وسلب الاختيار عن الأفعال الإنسانيّة. فقد تصوّر هؤلاء أنّ هناك تنافيًا بين ضرورة العلّيّة والاختيار، وأنّ القبول بالعلّيّة يلازم القبول بالجبر؛ ولذلك فقد قدّموا طرق حلٍّ عديدةٍ من أجل حلّ هذه المعضلة.

بعد القبول بوجود الملازمة بين الضرورة العلّيّة والجبر، ذهب بعضهم إلى القبول بالضرورة العلّيّة، وأنكروا الاختيار. وبذلك فقد ضحّى هؤلاء بالاختيار على مذبح العليّة. لقد تصوّر هؤلاء أنّ الإنسان بعد التقدّم الذي حصل عليه في مختلف العلوم، من قبيل: علم النفس والفسيولوجيا وعلم الأعصاب وما إلى ذلك، قد تمكّن من التعرّف على الأسباب المؤثّرة في سلوك البشر، وأن يثبت كيف أنّ للأسباب الخارجيّة والخارجة عن الاختيار أن تؤثّر في سلوكيّاته وأفعاله. إلى الحدّ الذي ذهب الظنّ معه إلى القول بإمكان تشخيص مسار مستقبل الفرد من خلال القراءة التامّة والكاملة للخصائص الحياتيّة والنفسية له.

إنّ الإنسان – في ضوء تصوّر السلوكيّين – ليس سوى بنيةٍ ونشاطٍ معقّد بين المحرّك والاستجابة؛ حيث يكون سلوكه نتيجةً للقوى المؤثّرة فيه. وعليه لو أمكن التعرّف على جميع الظروف والشرائط التي لها تدخّلٌ في سلوك الإنسان، فسوف يكون بالإمكان التعرّف على سلوكه في المستقبل وتوقعه على نحو القطع واليقين. ولكن حيث لم يتمّ التعرّف على هذه الأسباب، فإنّنا ننسبها إلى النفس والإرادة الحرّة، ونضع على جهلنا بالعلل عنوان الاختيار. ومع تبلور سلوك الإنسان ضمن هذه المجموعة من الأسباب والعوامل الخارجيّة، لا يكون هناك للحديث عن الاختيار محلٌّ من الإعراب.

إنّ النتيجة الحقوقيّة والأخلاقيّة التي تترتب على هذا الكلام هي أنّه لا يكون هناك شخصٌ مسؤولٌ حقيقة عن أعماله وأفعاله، ولا يكون الثواب والعقاب من الأمور المستحقّة. وبالإضافة إلى بطلان مبنى هذه النظريّة التي ترى وجود تنافٍ بين الضرورة العلّيّة والاختيار، فإنّ الذي يمكن قوله هنا إنّ السلوك الجبري والقهري هو الذي يتم فرضه على الفاعل من قبل الأسباب الأخرى دون إرادةٍ أو رغبةٍ منه. إنّ الشخص في الأفعال الجبريّة ليس سوى أداةٍ بيد شخصٍ آخر ويكون في ذلك مغلوبًا على أمره ومقهورًا من قبل قوى خارجة عن إرادته، وليس لعلمه واختياره تأثيرٌ في قيامه بالأفعال. فهل أعمالنا على هذه الشاكلة حقًا؟ لنأخذ شخصين بنظر الاعتبار، يذهب أحدهما في عطلة نهاية الأسبوع ليقضي وقته في منتجعٍ يقع على ساحل البحر، والشخص الآخر يذهب إلى التسلّق في أعالي الجبال فتزل به القدم دون إرادةٍ منه فيهوي من أعلى الجبل ويسقط في أسفل الوادي. كلا هذين الشخصين يقطع مسارًا محددًا. ولكن ألا يوجد اختلافٌ بين هذين الشخصين؟ إنّ الذي يستوجب التمييز بين سلوك كلا

هذين الشخصين والقول بالفرق بين سلوك الشخص الأول وسلوك الشخص الثاني إنّما هو الاختيار، أيًّا كان السبب الطبيعي والنفسي والتربوي الذي أدّى إلى صدور هذا السلوك. ولو فسّرنا الاختيار بالقيام بالفعل من دون تأثير أيّ عاملٍ وعدم إمكان توقّعه حتى بالنسبة إلى العقل الكل، لن يكون هناك في البين اختيارٌ بطبيعة الحال. بيد أنّ الذي ينتفي على هذه الشاكلة ليس هو حقيقة الاختيار، وإنّما هو أمرٌ موهومٌ نختلقه بأنفسنا.

وحتى لو افترضنا أنّ بمقدورنا توقع أفعال جميع الناس، لن يؤثّر ذلك في الاختيار شيئًا أبدًا. إنّ العلم بوقوع الفعل الاختياري لا يؤدّي أبدًا إلى وقوع ذلك الفعل على الرغم من إرادة الفاعل ومن دون اختياره. إنّ الذي يقتضيه العلم القطعي السابق إنّما هو الوقوع الحتمي لذلك الفعل، سواء عن إرادةٍ واختيارٍ أو عن جبرٍ وإكراه. فإنْ كان الفاعل مختارًا فإنّ العلم يتعلّق بالوقوع الاختياري لذلك الفعل، وإنْ كان مكرها ومقهورًا فإنّ العلم سوف يتعلّق بالوقوع القهري والجبري لذلك الفعل. وإنّ الحاكم الأصلي في باب الجبر والاختيار إنّما هو الوجدان والإدراك الداخلي. نحن في مسار القيام بالفعل الاختياري على الرغم من علمنا بوقوع فعلنا تحت تأثير الأسباب والدوافع الخاصّة، ندرك اختيارنا وحريتنا في الوقت نفسه بوضوح. وبوساطة ممارسة الاختيار تتحقّق أعمالنا الاختياريّة. وإنّ منشأ التحسين والتقبيح الأخلاقي يكمن في هذا الإدراك الداخلي أيضًا. عندما ندرك الاختيار بوضوح، لا يعنينا بعد ذلك ما إذا كان هناك من يُسمّي هذا الاختيار (جبرًا خفيًّا أو مغفولًا عنه).

إنّ (الأولوية) أو الميل دون وجوب، نظريّة ذكرها بعض المتكلّمين المسلمين. إنّ هؤلاء يقولون بعدم كفاية مجرّد إمكان المعلول في تحقّقه، بيد أنّ ضرورته غير

لازمةٍ أيضًا؛ وذلك لأنّ الأوّل يساوي عدم تحقّق المعلول، والثاني يلازم إيجاب العلّة. وللخلاص من هذين المحذورين والحفاظ على العلّيّة والاختيار ذهبوا إلى اختيار طريق وسط. وهو أنّ أولويّة ورجحان وجود المعلول تكفي ليكون المعلول موجودًا. ثمّ ذكروا أقسامًا وأحكامًا للأولويّة.

لنفترض أنّ وجود المعلول بوساطة العلّة قد اكتسب أولويّةً دون أن تكون هناك ضرورةٌ في البين، يمكن لنا أن نتساءل هنا ونقول: هل يمكن للمعلول أن لا يكتسب الوجود مع تحقّق أولوية وجود المعلول؟ إذا كان الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، فسوف نتساءل ونقول: ما هو السبب الذي أدّى إلى اتّصاف المعلول بعدم الإمكان على الرغم من وجود العلّة التامّة للمعلول؟ فإلى أيّ شيءٍ يستند عدم الإمكان هنا؟ إنّ الطريق الوحيد لإمكان عدم المعلول هو أن تنسدّ جميع أبواب عدمه؛ بمعنى أن لا تكون علته تامّةً، أو أن يكون هناك شرطٌ مفقودٌ، أو أن يكون هناك مانعٌ موجود. في حين أنّ الافتراض يقوم على وجود العلّة التامّة. وإنْ كان الجواب هو النفي، أي مع تحقّق أولويّة وجود المعلول لا يمكن للمعلول أن لا يوجد، نكون في هذه الحالة قد أقررنا بضرورة تحقّق المعلول، وإن لم نطلق عليه عنوان الأولويّة.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ أمر العالم يقوم على أساس الضرورة. فإنّ ما هو موجود إنّما هو موجود بالضرورة، وما هو غير موجودٍ إنّما هو غير موجودٍ بالضرورة. وإنّ إنكار الضرورة يستلزم إنكار أصل العلّيّة. إذا كانت العلّة التامّة لشيءٍ موجودة؛ فسوف يكون المعلول موجودًا بالضرورة. وإنّ هذه الضرورة رهنٌ بالعلّة. ولا يجوز التأخير والتراخي الزمني للمعلول. إنّ تقدّم العلّة وتأخّر المعلول إنّما هو مجرّد تقدّمٍ وتأخرٍ عقليين ورتبيين، وإلّا فإنّ العلّة التامّة والمعلول في الخارج يقعان متقارنين على الدوام، كما أنّ الوجوب بدوره يتقدّم على وجود المعلول تقدّمًا عقليًّا.

إنّ العقل في المراحل المختلفة لسير الممكن من أجل أن يوجد، يعمل على انتزاع بعض المفاهيم، حيث يقع بينها ترتب وتقدّم وتأخر عقلي، وإن لم يكن هناك وجودٌ لهذه المراحل في الخارج. إنّ هذه المراحل عبارة عن: الإمكان، والإيجاب، والوجوب، والإيجاد، والوجود: (الشيء قرر فأمكن، فاحتاج فأُوجب، فوجب فأُوجد، فوجد). وفي القاعدة محلّ البحث يستند الكلام إلى تقدّم الوجوب وتوقّف الوجود على الوجوب.

لقد سبق للمحقّق النائيني – تبعًا لبعض الأصوليين – أن شرح نظريّة الطلب على النحو الآتي: حيث إنّ الإرادة ومبادئها من الأمور غير الاختياريّة، وإنّ الذي ينشأ عن الإرادة سوف يكون غير اختياري أيضًا؛ وذلك لأنّ معلول الأمر غير الاختياري غير اختياري، ولا يعقل الثواب والعقاب على الأعمال غير الاختيارية. وعلى هذا الأساس فإنّ علّيّة الإرادة للأفعال تعدّ هادمةً لأساس الاختيار ومؤسّسة لمذهب الجبر. وأمّا إذا اعتبرنا النفس هي الفاعل والمؤثّر المباشر من دون توسيط الإرادة؛ فلا يرد هناك إشكالٌ في البين. إنّ هذا التأثير المباشر للنفس على الجوارح والعضلات – الذي هو الاختيار والسلطان – يُسمّى بـ (الطلب). إنّ النفس تعمل بالاختيار الذي هو فعلها، ولا تحتاج إلى علّةٍ موجبةٍ؛ وذلك لأنّ العلّيّة الإيجابيّة في غير الأفعال اختياريّة، وأمّا الأفعال الاختياريّة فهي مستثناةٌ من شمول هذا القانون. وفي مورد الأفعال الاختياريّة يكفي مجرّد وجود الفاعل، ولا حاجة إلى وجوب ولا حتى إلى رجحان الفعل؛ وإن كان وجود المرجّح النوعي لازمًا كي لا يكون الفعل عبثًا. ثم من خلال التمسك بالوجدان ينكر قاعدة استحالة الترجيح بلا مرجّح[1].

١. الخوئي، أجود التقريرات، ١: ٩٠ ـ ٩٢.

وكما هو ملاحظ فإنّ المحقّق النائيني يرى تنافيًا من جهة بين الإرادة والضرورة، وبينها وبين الاختيار من جهةٍ أخرى، ويبحث عن طريق للاختيار من خلال الاستثناء في قانون ضرورة العلّيّة وإنكار استحالة الترجيح بلا مرجّح. ولا بدّ من التذكير ببعض النقاط في هذا الشأن:

١. إنّ الاختيار ليس من فعل النفس، كما أنّه ليس وساطة بين الفاعل والفعل أيضًا. إنّ الاختيار وصف للفاعل عند الفاعليّة وليس أمرًا زائدًا. وعلى افتراض أنّ الاختيار من فعل النفس، فإنّه لن يكون مستثنى من قوانين العلّيّة، وسوف يصدر بنعت الضرورة. ولو اعتبرنا الضرورة منافيةً للاختيار، فإنّ الاختيار سوف يعاني من مشكلة الإرادة أيضًا، إذا قلنا بأنّ للإرادة مشكلة.

٢. إنّ قانون العلّيّة ومتفرّعاته قوانين برهانيّةٌ وعقليّة، وهي قوانين لا تقبل الاستثناء خلافًا للقوانين الموضوعة في الحقوق.

٣. إنّ القول بالترجيح بلا مرجّح يستلزم القبول بوقوع المعلول بلا علّة وإنكار العلّية. وإنّ ادّعاء التساوي بين الطرفين من جميع الجهات – على ما هو شائع في الأمثلة المشهورة – وعدم وجود أيّ مرجحٍ ولو في الوهم واللاوعي، إنّما هو ادّعاءٌ من دون دليل، بل هو على خلاف الدليل وناشئٌ من مجرّد الاستبعاد العُرفي. وإنّ منشأ جميع هذه الأمور إنّما هو الملازمة التي تصوّروها بين الضرورة والجبر.

طبقًا لهذه النظرية، يجب تفسير أحداث العالم في ضوء أسلوبين، وهما أولًا: إنّ بعض أحداث العالم يتمّ تفسيرها على أساس الضرورة العلّيّة، وثانيًا: إنّ بعضها الآخر يتمّ تفسيره في ضوء القدرة. لا يكفي مجرّد الإمكان لتبلور ظاهرةٍ ما، بل يجب علاوةً على ذلك أن يخرج عن حالة الإمكان لكي يكتب له الوجود، وإنّ الخروج من الإمكان يمكن أن يكون على نحوين:

١. من طريق اكتساب الظاهرة عنوان الضرورة بوساطة العلّة.

٢. من طريق القدرة.

إنّ القدرة تشترك مع الإمكان والوجوب في أمر، وتمتاز منهما في أمرٍ آخر. إنّ اشتراك القدرة مع الإمكان يكمن في أنّ الإمكان لا يكفي وحده لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج في ذلك إلى أمرٍ آخر. وأمّا القدرة فهي كافيةٌ وحدها في تحقيق أحد الطرفين، وإلّا فسوف يلزم الخلف في مفهوم القدرة. أمّا اشتراك القدرة مع الوجوب فيكمن في أنّ القدرة بدورها - مثل الوجوب - كافيةٌ من أجل تحقّق المعلول، ولا تحتاج إلى ضمّ شيءٍ آخر. ويكمن افتراقها عن الوجوب في أنّ صدور الفعل عن الوجوب ضروري، وأمّا من القدرة فليست ضروريّةً وإلّا لزم من ذلك خُلف القدرة. نشاهد حقيقة القدرة في أنفسنا على نحوٍ حضوري. عندما نقوم بعملٍ في الخارج دون أن يكون هناك إكراهٌ وإجبارٌ في البين من الخارج، أو حيث نرجّح من دون أن يكون هناك مرجّحٌ ندرك نوعًا من القدرة، وعندها ننتزع من ذلك مفهوم الاختيار. وعلى هذا الأساس فإنّ الاختيار لا يحصل من مجرّد الضرورة ولا من طريق الصدفة، بل يحصل من القدرة، وإنّ وجود القدرة لدى اللّٰه سبحانه وتعالى يمكن إثباتها من طريق البرهان[1].

تقييم هذه النظريّة

إنّ هذه النظرية - كما هو ظاهر - لا تختلف في جوهرها عن نظريّة الطلب إلّا في بعض المقدّمات وأسلوب البيان فقط. إنّ أساس جميع هذه النظريّات هو تلازم الجبر والضرورة. إنّ المراد من الضرورة العلّيّة والوجوب بالغير هو أنّ العلّة من أجل إيجاد المعلول - الذي تكون نسبته إلى الوجود والعدم واحدةً -

١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ٢: ٣٦ ـ ٣٧.

يجب أن تجعل جانب الوجود حتميًّا لكي يوجد المعلول. إنّ المعلول إنّما يوجد حيث تكون علّته التامّة موجودة، ويكون معدومًا فيما إذا كان وجود علّته التامّة معدومًا، والعلّة لا تخلو فإمّا أن تكون موجودةً وإما أن تكون معدومةً، وليس هناك من شقٍّ ثالث. فإنْ كانت العلّة موجودةً يكون المعلول موجودًا بالضرورة، وإنْ كانت العلّة معدومةً يكون المعلول معدومًا بالضرورة. فإذا لم يوجد المعلول على الرغم من وجود علّته التامّة، بل كان معدومًا، فإنّ لازم ذلك أن تتحقّق معدوميّة المعلول – المعلول لعدم العلّة – من دون علّة، وهذا على خلاف أصل العلّيّة. يُضاف إلى ذلك أنّه يرد هذا السؤال القائل: لماذا لا يوجد المعلول رغم وجود علّته التامّة؟ لو كان هناك تدخّلٌ لأمرٍ آخر في ظهور المعلول، فسوف يتّضح من ذلك أنّ ما تمّ توهم أنّه علّةٌ تامةٌ ليس بعلّةٍ تامّة.

إنّ الضرورة ليست فعلًا من أفعال الفاعل، ولا هي وساطة بين العلّة والمعلول، بل هي مفهومٌ يتمّ انتزاعه من توفّر جميع شرائط ظهور المعلول. لو قلنا بتوفّر جميع شرائط وجود الشيء، وقلنا في الوقت نفسه بأنّ ذلك الشيء غير موجود، يكون كلامنا هذا متناقضًا. فإمّا أن لا تكون جميع الشرائط متحقّقة، أو لا يكون الشيء موجودًا. والضرورة ليست شيئًا آخر غير هذا. وفي الأساس ليست القدرة شيئًا يتنافى مع الضرورة. إنّ القدرة تعني الاختيار. وإنّ اختيار الفاعل هو الذي يمنح الضرورة للفعل، وليس أمرًا مقابلًا ومنافسًا له. إنّ حصر الموادّ الثلاث، وهي: الوجوب والإمكان والامتناع، حصر عقلي، ولا يمكن أن يكون هناك مفهومٌ آخر في عرضها.

يضاف إلى ذلك أنّ ما قيل حول خصائص القدرة يبدو أنّه لا يقبل الجمع؛ فلا يمكن القول إنّ نسبة القدرة إلى الوجود والعدم متساويةٌ مثل الإمكان، وإنّه على الرغم من هذا التساوي يمكن أن تحقّق أحد الطرفين. إنّ هاتين الخصوصيتين

متنافيتان. وبطبيعة الحال فإنّ هذا يقوم على إنكار استحالة الترجيح بلا مرجّح الذي يستلزم إنكار أصل العلّيّة وقبول التناقض. ناهيك عن أنّ هذا التعبير القائل بأنّ نسبة الإمكان إلى الوجود والعدم متساوية إنّما هو تعبيرٌ مسامحيّ وغير دقيق؛ لإنّ الإمكان ليس شيئا تكون نسبته إلى الوجود واحدة؛ بل الإمكان هو عين التساوي، وإنّ الإمكان ليس طرفًا في النسبة، وإنّما هو النسبة بين الماهيّة والوجود والعدم. يُضاف إلى ذلك أنّ الإمكان والوجوب والامتناع إنّما هي نسبة الأشياء إلى الوجود والعدم، ولا يُعقل أن تكون نسبة الشيء إلى الوجود والعدم قدرة. إنّ الاختيار والقدرة وصفٌ للفاعل، وليسا نسبةً بين الماهيّة والوجود.

إنّ قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، تقول: إنّ وجود ظاهرةٍ ما يتوقّف على أن يكون وجوده ضروريًّا. إنّ هذه القاعدة لا شأن لها باضطرار الفاعل. لو وضعنا القدرة في موضع الضرورة يجب القول إنّ المعلول يجب أن يكتسب قدرةً لكي يُكتب له الظهور والتبلور، وهذا الكلام ليس ممّا يقال بطبيعة الحال. وأمّا إذا قلنا: لكي يوجد المعلول من الفاعل المختار يجب على ذلك الفاعل أن يمارس قدرته، يكون هذا الكلام صحيحًا، ولكنّه لا يتنافى أبدًا مع هذه القاعدة المذكورة أعلاه التي تقول بأنّ المعلول ما لم يجب لن يوجد.

وفيما يتعلّق باختلاف صدور الفعل عن الوجوب والقدرة، يجب القول أيضًا: إنّ صدور الفعل من الوجوب ليس له معنى محصل؛ فإنّ الفعل لا يصدر أبدًا عن الوجوب، وكذلك فإنّه لا يصدر عن القدرة أيضًا؛ وإنّما الفعل يصدر عن الفاعل، غاية ما هنالك أنّ هذا الصدور يكون بعد وجوب الفعل. والوجوب مفهومٌ انتزاعيٌّ ليس له وجودٌ خارجيّ ليكون منشأ للصدور؛ ولذلك لا يمكن القبول بجعل الوجوب والقدرة بوصفهما منافسين.

كما أنّ أصل الضرورة العلّيّة بدوره غير قابلٍ للتخصيص أيضًا، وكذلك لا يوجد هناك اختلافٌ بين الفاعل المختار والفاعل غير المختار من هذه الناحية؛ وإنّما الاختلاف يكمن في أنّ الضرورة في الفاعل المختار تنشأ من اختيار الفاعل، بمعنى أنّ العلّة تمنح الوجوب والضرورة إلى المعلول بإرادته، وإنّ هذه الضرورة إنّما هي نتيجة الاختيار وتقع في طوله، وليست شيئًا يقع في عرضه. إنّ القدرة والاختيار كما لا يتنافيان مع الضرورة، فإنّهما كذلك لا يتنافيان مع قاعدة استحالة الترجيح بلا مرجّح أيضًا.

النقطة الأخيرة هي أنّه بالنظر إلى ما ذكر في شرح وتوضيح القدرة، لا يوجد في العالم موضعٌ للضرورة، وأنّ العلّيّة سوف تكون دائمًا على نحو القدرة، وإنْ كانوا في البداية قالوا بإمكان كلا النحوين، وعدّوا الفارق كاملًا بين الفاعل المختار والفاعل غير المختار. إذ إنّ جميع الأفعال الاختياريّة يقوم بها الفاعلون الذين يمتلكون الاختيار من طريق القدرة دون الضرورة. ونعلم أنّ الفاعل الحقيقي يكون مختارًا على الدوام، سواء في ذلك الإنسان أو المبادئ العالية أو واجب الوجود. وفي غير هذه الموارد لا وجود للفاعليّة الحقيقيّة. وإنّ الذي نراه بين المادّيّات لا يعدو أن يكون شيئًا أكثر من العلّيّة الإعدادية. إنّ الإبداع والخلق لا يمكن أن يتحقّق في غير ذوات الشعور والإحساس. ولو سُمي الشخص – الذي يقوم بعملٍ دون إرادةٍ منه وإنّما بسبب الضغط والإكراه من قبل الغير – فاعلًا، فإنّما يكون ذلك على سبيل المجاز، إذ إنّ الفاعل الحقيقي إنّما هو ذلك العنصر القاهر.

أصل عدم القطعيّة في الفيزياء الكمّيّة

بعد طرح أصل عدم القطعيّة في الأحداث الذرّية وغير القابلة للتوقّع من قبل هايزنبرغ، قام بعض الفيزيائيين بالتخلّي عن أصل العلّيّة والموجبيّة – التي سبق

لها أن وقعت موردًا للشكّ – في قبال أصل عدم التعيّن. إنّ هذا الموضوع قد تمّ طرحه بشيءٍ من الحدّية والجدّية بحيث قلّما نجد كتابًا في الفلسفة الفيزيائيّة إلّا وقد تعرّض له. وقد تصوّروا أنّ هذا الأصل ناقضٌ لأصل العلّيّة في دائرة الذرّات والمستويات الذريّة الدقيقة في الحدّ الأدنى. وحيث إنّ الموجبيّة تقبل الاستثناء والإنكار في جزءٍ من الطبيعة، وهذا يعني حريّة العمل على هذا المستوى، لن يكون هناك ما يمنع من أن لا تكون العلّيّة حاكمةً في المساحات الأعلى من الوجود أي في العالم الإنساني، وأن يكون للحرية والاختيار وجودٌ أيضًا. وبذلك فقد عمد هؤلاء إلى نفي العلّيّة لصالح الاختيار.

إنّ هذا النوع من الأفهام إنّما ينشأ من عدم معرفة حدود العلم والفلسفة. إنّ العلّيّة والصدفة والجبر والاختيار من المسائل الفلسفيّة، وبذلك فإنّها خارجةٌ عن حدود العلوم الطبيعيّة. ومن هنا لا يوجد هناك أيّ قانونٍ فيزيائيّ إيجابيّ أو نافٍ للعلّيّة والاختيار. وكما أنّ الأفعال المنظّمة والقابلة للتوقّع مشمولةٌ للعلّيّة، فإنّ الأفعال غير المنظّمة وغير القابلة للتوقّع هي الأخرى تكون بالنسبة لنا مشمولةً للعلّيّة أيضًا. تقول العلّيّة: إنّ كلّ ممكن الوجود يحتاج إلى علّة. يمكن لهذه العلّة أن تكون انحصاريّةً، ويمكن أن لا تكون انحصاريةً وقابلةً للتبديل. كما يمكن لتأثير علّةٍ من العلل أن يكون مطلقًا أو مشروطًا ببعض الشروط وبعدم وجود موانع خاصّة.

إلّا أنّ معرفة العلل القريبة للأشياء في الطبيعة وخصائصها لا تقع على عاتق الفلسفة؛ بل من مسؤوليّة العلوم التجريبيّة أن تسعى في هذا الشأن؛ ولذلك يمكن لهم أن يعثروا على علّةِ حادثةٍ ما، أو أن يقال في موردٍ: إنّ ما تمّ تصوّره علّةً ليس بعلّة، أو إنّ علّيّة وتأثير العامل الفلاني رهنٌ بالظروف والشرائط. ويمكن لهذه الشرائط أن يتمّ التعرّف عليها أو تبقى مجهولة. وكذلك يمكن في

بعض الموارد أن يتمّ إثبات أنّ العلّة التي تمّ التعرّف عليها ليست علّةً منحصرة؛ بل هناك طرقٌ أخرى لظهور وتبلور المعلول أيضًا. وفي بعض الموارد قد يكون التأثير والتأثر معقّدًا للغاية، وأن يكون هناك تأثيرٌ للعديد من العناصر والأسباب المتداخلة في الأمور، بحيث يكون الفصل والتمييز بينها وإثبات حصة ونصيب كلّ عنصرٍ وظروف تأثيره والآثار المترتبة عليه وبالتالي يكون توقّع الأوضاع أمرًا معقّدًا وصعبًا ويفوق قدرة العلم الراهن وطاقته.

وفي هذا النوع من الموارد لو شوهدت ظاهرةٌ واحدةٌ تصدر عنها – في الأوضاع التي تبدو بحسب الظاهر متشابهةً – أفعالٌ وحالاتٌ متنوّعة، لا يمكن أن يُستنتج منها أنّ أصل العلّيّة والضرورة أو السنخيّة باطلة، وأنّه قد تمّ إثبات عدم التعيّن في الطبيعة.

إنّ الذي يُستنتج بنحوٍ معقولٍ من هذه الحالة إمّا هو القول بأنّ عدم القطعيّة يستند إلى الجهل الفعلي للإنسان بقوانين الطبيعة، ويمكن له أن يصل إلى اكتشافها في المستقبل – كما استنتج ذلك ألبرت إنشتاين وماكس فيبر وماكس لودفيغ بلانك – وإمّا أن نقول بأنّ عدم القطعيّة ليس نتيجة الجهل المؤقّت بل ينشأ من المحدوديّة الذاتيّة للمعرفة البشريّة. إنّ هذه المحدوديّات إمّا أن تنشأ من عجزنا التجريبي في المشاهدة الخالصة للظواهر وإمّا أنها تُستنتج من المحدوديّات المفهوميّة الناشئة عن معارفنا السابقة التي تمنع نقاء المعرفة. وهذا هو رأي بعضٍ آخر من علماء الفيزياء أيضًا[1].

وعلى كلّ حال فإنّ كلّ حادثة – بما في ذلك المسارات الذريّة – تكون مشمولةً لنظام العلّيّة، وعلى هذا الأساس يمكن التوقّع في جميع الموارد. يتم البحث سواء

١. باربور، علم و دين، ٣٣٤.

في الفلسفة أو في العلم عن نحو من أنحاء العلّيّة. ما لم نفصل بين الأبحاث الفلسفيّة للعلّيّة وبين أبحاثها العلميّة، ولم نتعرّف على الحدود الدقيقة الفاصلة بينها، فسوف نقع في هذا النوع من الاستنتاجات الاعتباطيّة. إنّ القول بأنّ القطعيّة والتعيّنية الفيزيقيّة لا تفي بحق الطبيعة، وإنّه لا بدّ من التخلّي عنها لتحقيق النجاح في الفيزياء، لا صلة له بالتخلّي عن العلّيّة بالمفهوم الفلسفي.

يضاف إلى ذلك أنّنا على افتراض نفي العلّيّة، لا يتمّ إثبات الاختيار. فهل هناك اختيار حتمًا حيث لا تكون هناك علّيّة في البين؟ إنّ الذي يلازم إنكار العلّيّة إنّما هو الصدفة، وليس الاختيار. بناءً على الصدفة لن يكون هناك عدم اختيار فحسب؛ بل ولن يكون هناك أيّ ارتباطٍ بين الفعل والفاعل أيضًا. وفي ضوء الصدفة سوف لا يكون لدينا علّةٌ وفعلٌ وفاعل. ولا يبقى هناك ارتباطٌ ونسبةٌ بين الفعل والفاعل، ولن يكون للفعل أيّ انتسابٍ إلى الفاعل أبدًا.

ومن هنا فإنّ المسافة بين الجبر والاختيار أقصر من المسافة بين الصدفة والاختيار؛ وذلك لأنّ الجبري لا ينكر انتساب الفعل إلى الفاعل؛ غاية ما هنالك أنّه يرى الفاعل مجبرًا على القيام بالفعل. وأمّا بناءً على الصدفة ونفي الارتباط العلّي، تكون نسبة ظاهرةٍ ما إلى جميع الموجودات متساوية. لو اعتبرنا عدم التعيّن جاريًا في السلوك الإنساني لن يتمّ القيام بأيّ عملٍ عن اختيارٍ حرٍّ أبدًا. ولن يكون هناك موضعٌ للحُسن والقبح والثواب والعقاب والأسس الأخلاقيّة، إذ لا يمكن لنتيجة أيّ عملٍ أن تكون محدّدةً أو متعيّنة. ولن تكون هناك صلةٌ بين مقدّمات ونتائج الأعمال، ولا نعلم ما الذي يتعيّن علينا فعله من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة؛ وفي ظلّ هذه الأوضاع سوف تكون جميع الأفعال متساوية. والخلاصة هي أنّهم قاموا هنا بخطوتين، وهما:

١. قد استنتجوا نفي العلّيّة من عدم القطعيّة الفيزيائيّة.

٢. أثبتوا الاختيار من طريق نفي العلّيّة.

وكلا هاتين الخطوتين تنكّبٌ للطريق وسيرٌ على غير هدى. فلا عدم القطعيّة يستلزم نفي العلّيّة، ولا نفي العلّيّة يستلزم وجود الاختيار، ولا وجود الاختيار يتنافى مع العلّيّة[١].

مناجيات قرآنية:

ـ ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾(إبراهيم: ٣٨).

ـ ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾(البقرة: ٢٨٦).

ـ ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾(البقرة: ٢٨٦).

ـ ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾(البقرة: ٢٨٦).

ـ ﴿رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(التحريم: ٨).

---

١. أنظر: الطباطبايي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ٣، هامش؛ الموسوي الخميني، رسالة طلب و إرادة.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. ابن تركة، صائن الدين، تمهيد القواعد، تحقيق: السيّد جلال الدين الآشتياني، طهران، انجمن حكمت و فلسفة، ١٣٦٠ش.

٤. ابن سينا، حسين بن عبد اللّٰه، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، قم المقدسة، مكتبة آية اللّٰه المرعشي النجفي، ١٣٦٢ش.

٥. ـــــــــــــ، النجاة، طهران، انتشارات مرتضوي.

٦. ـــــــــــــ، دانشنامه علائي، تصحيح: أحمد خراساني، طهران، انتشارات كتابخانه فارابي.

٧. ـــــــــــــ، الشفاء، الإلهيّات، تحقيق: إبراهيم مدكور، المقالة الخامسة، الفصل الثامن، قم المقدسة، مكتبة آية اللّٰه شهاب الدين المرعشي النجفي، ١٣٦٢ش.

٨. ـــــــــــــ، الشفاء، المنطق، كتاب البرهان، تحقيق: إبراهيم مدكور، الفصل الثامن والتاسع من المقالة الأولى، قم المقدسة، مكتبة آية اللّٰه المرعشي النجفي، ١٣٦٢ش.

٩. ابن شاذان قمى، أبو الفضل شاذان بن جبرئيل، الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليهما السلام، التصحيح: شكرچى، على، قم المقدسة، مكتبة الأمين.

١٠. ابن عربي، محمّد بن علي (محيي الدين)، الفتوحات المكيّة، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١١. ـــــــــــــ، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، فصّ حكمة حقّيّة في كلمةٍ إسحاقيّة، بيروت، دار الكتب العربيّة، ١٤٠٠ هـ.

١٢. أرسطو، متافيزيك، الترجمة: شرف الدين شرف خراساني، طهران، نشر گفتار، ١٣٦٦ش.

١٣. ايزوتسو، توشي هيكو، بنياد حكمت سبزواري، الترجمة: السيّد جلال الدين مجتبوي، طهران، مؤسّسة مطالعات اسلامي، ١٣٦٠ش.
١٤. أيير، أ. ج.، زبان حقيقت و منطق، الترجمة: منوچهر بزرگمهر، طهران، مؤسّسة انتشارات علمي دانشگاه صنعتي.
١٥. باربور، إيان، علم و دين، الترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ش.
١٦. بلانك، ماكس، علم به كجامي رود؟، الترجمة: أحمد آرام، طهران، انتشارات فجر، ١٣٥٤ش.
١٧. التميمي الآمدى، عبد الواحد بن محمّد، غررالحكم ودررالكلم، قم المقدسة، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ.
١٨. الجوادي الآملي، عبد اللّٰه، مبدأ و معاد، طهران، انتشارات الزهراء ÷، ١٣٧٢ش.
١٩. حائري يزدي، مهدي، آگاهي و گواهي، طهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٧ش.
٢٠. ـــــــــــ، كاوش‌هاي عقل نظري، طهران، شركت سهامي انتشار، ١٣٦٠ش.
٢١. الحسيني الشيرازي، جعفر، شرح أصول الكافي، مصحح: خواجوى، محمّد، ج ٣، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٨٣ش.
٢٢. الحلى، حسن بن سليمان بن محمّد، مختصر البصائر، مصحح: مظفر، مشتاق، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١هـ.
٢٣. الخوئي، السيّد أبو القاسم، أجود التقريرات، قم المقدسة، انتشارات كتاب فروشي مصطفوي.
٢٤. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، المجلد العاشر، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
٢٥. ـــــــــــ، المباحث المشرقيّة، طهران، مكتبة الأسدي، ١٩٦٦م.
٢٦. راسل، برتراند، مسائل فلسفه، الترجمة: منوچهر بزرگمهر، طهران، انتشارات خوارزمي، ١٣٤٧ش.
٢٧. الزنوزي، الملّا علي، بدائع الحكم، طهران، ١٣١٤ هـ.
٢٨. السبزواري، الملّا هادي، شرح المنظومة، قم المقدسة، كتاب فروشي مصطفوي.

٢٩. ـــــــــــــ، غُرر الفرائد (شرح المنظومة)، قم المقدسة، كتاب فروشي مصطفوي.
٣٠. السهروردي، شهاب الدين يحيى، «المشارع والمطارحات»، في: مجموعة مصنفات سهروردي، تصحيح: هنري كوربان، المجلد الأول، اسطنبول، معارف طبسي، ١٩٤٥م.
٣١. ـــــــــــــ، «التلويحات اللوحية و العرشية»، في: مجموعة مصنفات سهروردي، تصحيح: هنري كوربان، المجلد الأول، اسطنبول، معارف طبسي، ١٩٤٥م.
٣٢. ـــــــــــــ، «المقاومات»، في: مجموعة مصنفات سهروردي، تصحيح: هنري كوربان، المجلد الثاني، انيستيتو ايران / فرانسه، ١٩٥٢م.
٣٣. ـــــــــــــ، «حكمة الإشراق» في: مجموعة مصنفات سهروردي، تصحيح: هنري كوربان، اسطنبول، انتشارات معارف طبسي، ١٩٤٥م.
٣٤. ـــــــــــــ، حكمة الإشراق (تعليقه ملا صدرا)، ٤ج، طهران، بنياد حكمت اسلامي صدرا، ١٣٩٢هـ.ش.
٣٥. ـــــــــــــ، موسوعة مصنّفات السهروردي، ط١، بيروت، دار روافد، ١٤٣٩ هـ / ٢٠١٨ م.
٣٦. الشهابي، محمود، النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، طهران، انجمن حكمت و فلسفه، ١٣٦٩ش.
٣٧. الشيرازي، قطب الدين محمود بن ضياء الدين مسعود، شرح حكمة الإشراق، قم المقدسة، انتشارات بيدار.
٣٨. الصدر، السيّد محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٧هـ.
٣٩. الشيرازي، محمّد بن ابراهيم(صدرالمتألهين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
٤٠. ـــــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، التقديم: مظفر، محمّد رضا، حاشية: ملاهادي سبزواری، قم المقدسة، مكتبة المصطفوي، ١٣٦٨هـ.ش.

٤١. ـــــــــــــ، الشواهد الربوبيّة، تحقيق: السيّد جلال الدين الآشتياني، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ش.
٤٢. ـــــــــــــ، المبدأ والمعاد، تحقيق: السيّد جلال الدين الآشتياني، طهران، انتشارات انجمن حكمت و فلسفه.
٤٣. ـــــــــــــ، المشاعر، طهران، انتشارات مولى، ١٣٦١ش.
٤٤. ـــــــــــــ، حاشيه بر إلهيات شفا، طهران، الطبعة الحجرية.
٤٥. ـــــــــــــ، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمّد خواجوي، طهران، مؤسّسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣ش.
٤٦. الطوسى، ابوجعفر محمّد بن حسن بن على بن حسن، تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، مصحح: خرسان، حسن الموسوى، طهران، دار الكتب الإسلاميه، ١٤٠٧هـ.
٤٧. الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس في المنطق، تصحيح: مدرّس رضوي، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦١ش.
٤٨. ـــــــــــــ، تلخيص المحصّل، تحقيق وتصحيح: عبد اللّٰه نوراني، طهران، مؤسسة مطالعات اسلامي، طهران، ١٣٥٩ش.
٤٩. ـــــــــــــ، شرح الإشارات والتنبيهات، طهران، انتشارات حيدري، ١٣٣٨ش.
٥٠. الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى المطهري، الترجمة: عمّار أبو رغيف، ج ١، قم المقدسة، دار زين العابدين عليه السلام، ١٤٣٨ هـ/ ٢٠١٧م.
٥١. ـــــــــــــ، أصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، قم المقدسة، دفتر انتشارات صدرا، ١٣٦٨ش.
٥٢. ـــــــــــــ، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.
٥٣. ـــــــــــــ، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٢ هـ.
٥٤. ـــــــــــــ، بداية الحكمة، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٦٤ش.

٥٥. ـــــــــــــ، نهاية الحكمة، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٦٢ش.
٥٦. الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، بداية الكتاب، قم المقدسة، انتشارات بيدار، ١٤٠٥ هـ.
٥٧. ـــــــــــــ، الجمع بين أفلاطون و أرسطاطاليس، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م.
٥٨. فنائي، محمّد، «استقراء و تجربه»، مجلة معرفت، العدد: ١١ ـ ١٢، عام: ١٣٧٤ ـ ١٣٧٤ش.
٥٩. ـــــــــــــ، «تأملي در پوزيتيويسم منطقي»، مجلة كيهان انديشه، العدد: ٣٦، ١٣٦٩ هـ.ش: صص ٩٣ ـ ١٠٣.
٦٠. قطب الدين رازى، محمّد بن محمّد، «المحاكمات»، في: ابن سينا، حسين بن عبد اللّٰه، الاشارات و التنبيهات (مع شرح نصير الدين طوسى، محمّد بن محمّد و مع شرح شرح قطب الدين رازى، محمّد بن محمّد)، ٣ج، قم المقدسة، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣هـ.
٦١. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مقدمة كتاب الفصل السابع، قم المقدسة، انتشارات بيدار.
٦٢. كاپلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه، الترجمة: السيّد جلال الدين مجتبوي، ج ١، طهران، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٢ش.
٦٣. كانط، إيمانوئيل، التمهيدات، الترجمة: د. غلام علي حدّاد عادل، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٧ش.
٦٤. كشفي، سيّد محمّد رضا، كنكاش عقل نظري، طهران، ١٣٩٨ هـ.
٦٥. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي. قم المقدسة، ط١، ١٤٢٩هـ.
٦٦. اللاهيجي، عبد الرزّاق، گوهر مراد، تصحيح وتحقيق وتقديم: زين العابدين قرباني، طهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و إرشاد إسلامي، ١٣٧٢ش.
٦٧. المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي- الأصول و الروضة، مصحح: شعرانى، ابوالحسن، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢هـ.

٦٨. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.
٦٩. المرقي الكاشاني، أفضل الدين محمّد، مصنفات؛ (مشتمل بر هفت رساله): مدارج الكمال، ره انجام نامه، ساز و پيرايه شاهان پر مايه، رساله تفاحه، عرض نامه، جاودان نامه، ينبوع الحياة، تحقيق: مجتبى مينوي ويحيى مهدوي، طهران، انتشارات خوارزمي، ١٣٦٦ش.
٧٠. مصباح اليزدي، محمّد تقي، آموزش فلسفه، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٦٤ش.
٧١. ـــــــــــــ، پاسداري از سنگرهاي ايدئولوژيك، قم المقدسة، مؤسسة در راه حق، ١٣٦١ش.
٧٢. ـــــــــــــ، تعليقة على نهاية الحكمة، قم المقدسة، مؤسسة در راه حق، ١٤٠٥هـ.
٧٣. المطهّري، مرتضى، شرح منظومه، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٦٠ش.
٧٤. ـــــــــــــ، شرح مبسوط منظومة، طهران، انتشارات حكمت، ١٣٦٣هـ.ش.
٧٥. الموسوي الخميني، السيّد روح اللّه، رسالة طلب و إرادة، ترجمه إلى اللغة العربيّة وقام بشرحه: السيّد أحمد الفهري، طهران، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٢ش.
٧٦. الهاشمي الشاهرودي، السيّد محمود، بحوث في علم الأصول، من المجلد الأول إلى السابع، قم المقدسة، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥ هـ.
٧٧. اليزدي، السيّد محمّد كاظم، العروة الوثقى، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ.

78. Descartes, Rene, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. By Donald A. Cress (Indiana: Hackett Publishing Company, 1980.
79. Kant, Immanuel, *Critique of pure Reason*, trans. By F. Max Muller, New York: The MacMikan Company, 1922.

هـذا الكتـاب يمثـل اسـتجابة فلسـفية رصينـة لأزمـة المعرفـة الحديثـة، ومحاولـة جـادة لتأسـيس بنيـان المعرفـة البشريـة عـلى أسـاس متـين يقيهـا مـن آفـة الشـك المطلـق والسفسـطة. ينطلـق الكتـاب مـن مبـدأ جوهـري مفـاده أن إدراك حقيقـة المعرفـة وحـل معضلاتهـا لا يمكـن أن يتـم إلا بجعـل «العلـم الحضوري» نقطـة الارتـكاز والأسـاس القويـم في علمـي الإبسـتمولوجيا ومـا بعد الطبيعة.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
www.iicss.iq