دراسات دينيّة معاصرة

العقل والعقلانية

دراسات تأصيلية ونقدية في مفهوم العقل بين مختلف العلوم

العلّامة الشيخ علي عابدي الشاهرودي

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات دينيّة معاصرة

العقل والعقلانية

دراسات تأصيلية ونقدية في مفهوم العقل بين مختلف العلوم

العلّامة الشيخ علي عابدي الشاهرودي

إعداد: السيد هاشم الميلاني

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الشاهرودي، علي عابدي، مؤلف.
العقل والعقلانية : دراسات تأصيلية ونقدية في مفهوم العقل بين مختلف العلوم / العلّامة الشيخ علي عابدي الشاهرودي ؛ إعداد السيد هاشم الميلاني.- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٣.
٢٨٥ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة دراسات دينية معاصرة ؛ ٥)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٤٨
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٢٨٥.
١. الايمان والعقل. ٢. العقلانية. أ. الميلاني، هاشم، معد. ب. العنوان.

LCC : BP190.5.R4 J39 2023
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

العقل والعقلانية (دراسات دينية معاصرة - ٥)

تأليف: العلّامة الشيخ علي عابدي الشاهرودي

إعداد: السيد هاشم الميلاني

الناشر: العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيَّة

الطبعة: الأُولىٰ، ٢٠٢٣م

Website: www.iicss.iq
E-Mail: islamic.css@gmail.com
Telegram: @iicss

المحتويات

مقدمة المركز ٧

الدين والعقل ٩

منزلة العقل في أصول الإمامية ٤٥

منزلة العقل في الاجتهاد ٧٥

منزلة العقل في مجموع العلم والمعرفة ٩٥

العقل في الطبيعة وما بعد الطبيعة ١١٣

العقل في الفيزياء ١٣٧

تأسيس نقد العقل في التجربة ١٦١

نقد العقل بالعقل ١٩١

إبن سينا والعقل العملي ٢٢٥

المصادر ٢٨٥

مقدمة المركز

باتت مباحث الدين محور النقاش المحتدم طيلة القرون الماضية، سواء في الغرب أو الشرق، وقد اشتدّت هذه المباحث في فترة النهضة الاوروبية، والانقلاب على القراءة الدينية الرسمية، وظهور تيار الإصلاح الديني، وما تبعه من ظهور تيارات ومدارس فكرية: سياسية واجتماعية وثقافية حيث كان الدين دومًا طرفًا في النقاش هذا.

العالم الإسلامي لم يكن بمعزل عن هذا الجدل المستمر، وإن بنحو آخر، وما نزاع الفلاسفة و المتكلمين والعرفاء وأهل الحديث، إلا من نتائج هذا الجدل، غير ان العالم الإسلامي بعد احتكاكه بالغرب الحديث، واجه نوعًا آخر من التحديات الدينية، ربما لم تكن حاصلة من ذي قبل، بل ولدت جراء النهضة العلمية والعقلية الحديثة، وتغيير وجهة الإنسان من السماء إلى الأرض، و السعي نحو تحقيق أكبر قدر من السعادة الدنيوية المحضة. لقد تغيرّت ميتافيزيقا الغيب الى فيزيقا الطبيعة، فكان أن نشأ جرّاء ذلك ما عرف بـ «لاهوت الطبيعة» و«الدين الطبيعي» و«الإنسان الطبيعي» محور الكون...

التحديات هذه، تفرض على الخطاب الإسلامي، الخوض في هذا المضمار، لتقديم قراءات تأسيسية حول الدين وما يتعلّق به سعة وضيقًا، مع لحظ المباحث الجديدة و الإجابة على التحديات الحديثة، بغية الوصول الى الحقيقة.

يركِّز هذا الكتاب على قضية في غاية الأهمية، وهي دور العقل في المنظومة الدينية وبيان مهامه، علمًا بأنّ موضوع العقل يعد من الأركان الأساسية في الدراسات الدينية، إذ هو المعتمد في اثبات كثير من القضايا الرئيسية، مضافًا الى دوره الفاعل في الدفاع عن الدين والعقيدة.

ومن هذا المنطلق تم اختيار مجموعة بحوث كتبها العلاّمة الشيخ علي عابدي الشاهرودي في فترات زمنية مختلفة، ولما تمتاز بحوث سماحته بالاصالة والجدة والاهمية، ارتأينا ترجمتها الى اللغة العربية لتعميم الفائدة، علمًا بأنَّ سماحته لم يتدخّل في إختيار عنوان الكتاب، و إنما تمّ اطلاقه بالإستفادة من فحوى الكتاب، حيث أنّ بحوثه ترتكز على العقل وتطبيقاته في مختلف المجالات.

ونحن إذ نقدم هذا الكتاب الى قرَّاء العربية، نتقدم بوافر الشكر لسماحة الشيخ الشاهرودي حيث سمح لنا ترجمة هذه البحوث، كما نشكر المترجمين وكذلك الدكتور محمود حيدر حيث قام بتحرير البحوث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

رمضان المبارك

١٤٤٤هـ

الدين والعقل[1]

تمهيد

ليست العقلانية ـ وبغض النظر عن النظريات المطروحة في تفسيرها ـ منهجًا ولا نظرية، بل هي أساس المعرفة والأخلاق. ومن هنا فإن النظريات لا طاقة بها على تحدّي العقل الذي يُعدّ معيارًا لاختبار النظريات.

إن الحداثة ـ التي بدأت مع عصر النهضة ـ عملت بالتدريج على تحويل نوع خاص من العقلانية إلى أيديولوجيا. إن هذه العقلانية المؤدلجة اتجهت إلى ممارسة الدعاية للنزعة التجريبية والحسية، وبالإضافة إلى المنهج الكانطي اتجهت إلى إضعاف أسس الأخلاق وعزلت العقل النظري، بل وحتى ذلك القسم من البُعد الجمعي من العقل أيضًا. إن الحداثة على الرغم من عدم كونها نظامًا ولا نظرية، قد ولدت من رحم عصر النهضة بوصفها ثقافة، وفرضت نظامها ـ عبر وضع الموانع القاسية والكأداء في طريق العقلانية المفتوحة خلال القرون ـ على الكثير من الأفكار ومراكز المجتمع البشري. ومن هنا فإن هذه العقلانية المغلقة لم تعد بالنفع على البشرية ولا على الديانة. وإن الذي كان يضرّ في البين لم يكن هو الطبع العقلاني، بل العقلانية المغلقة والحسيّة والمتحوّلة إلى أيديولوجيا حديثة أخذت جرأتها من كثرة الأفكار على التفكير خارج نطاقها وإطارها.

إن ما بعد الحداثة التي تمخّضت في بعض جوانبها من النقد وفي بعض جوانبها

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «دين وعقل» في كتاب «*سنجش واكتشاف*» من تأليف؛ على عابدى شاهرودى، باللغة الفارسيَّة، إصدار: مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، سنة الإصدار ١٣٩٤ش، الصفحات ٣٣٧ إلى ٣٧٠. تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

الأخرى من الاعتراض على الحداثة، وهي تحمل في ذاتها ثقلاً حداثويًا ولم تتحرّر من ثقافتها، قد ساهمت إلى حدّ ما في الانبجار[١] الداخلي للحداثة، وساعدت على بعثرة نظمها الذي كانت تميس فيه تباهيا وتبجّحًا. إن من بين تداعيات ما بعد الحداثة تضعيف العقلانية الحديثة، إلا أن الاستبداد الحداثوي كان عرضة لهجماتها بشكل أكبر. إن ما بعد الحداثة من خلال تحطيمها لانضباط ونظم الحداثة ـ دون أن تتمكن من مساعدة نظم العقلانية المفتوحة ـ قد أدّت إلى ظهور الاضطراب في العقلانية. إن هذا الاضطراب لا يمكن أن يجلب النفع للبشرية والديانة.

إن الذي تمسّ الحاجة إليه بعيدًا عن الحداثة وما بعد الحداثة هو العقلانية المفتوحة، وهي العقلانية التي كان الإنسان بحاجة إليها منذ الأزل. إن هذا النوع من العقلانية يمكنه تحرير الطاقات والإمكانات العقلية والأخلاقية لدى البشر. وعلى هذا الأساس يجب التذكير بشكل عام، بأن تضعيف العقلانية ونخر أسس البنيان العقلي ـ بغض النظر عن تداعيات وتبعات الحداثة وما بعد الحداثة ـ كان مضرًّا بالبشرية والديانة على حدّ سواء.

المقال الأول: النسبة بين الدين والعقل

١. السؤال الصحيح عن نسبة الدين والعقل

إذا تمّ بيان نسبة العقلانية والديانة (أو العقل والدين) على هذه الشاكلة: «هل العقائد الدينية لها حظ من العقلانية؟» إذا كان الجواب نعم، فهل هذا يعني الانسجام داخل العقائد الدينية أو فوق ذلك يمكن إثباتها من خلال الطرق العقلية أيضًا؟ إلا إن هذه الصيغة من طرح السؤال تعدّ ـ من وجهة نظر كاتب السطور ـ ناقصة، وغير صحيحة أيضًا، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: لأن العقائد على نوعين: العقائد الشخصية، والعقائد غير الشخصية التي هي قضايا قابلة للكلية والتعميم. في هذا السؤال لم يتم التفريق بين العقائد الشخصية

١. الانبجار (الانفجار نحو الداخل): عملية تتعرّض فيها الأشياء إلى التداعي نتيجة لانهيارها داخليًا أو تعرّضها لضغط من خارجها إلى داخلها، على عكس الانفجار. (المعرّب).

والعقائد غير الشخصية، وترك السؤال ضائعًا وحائرًا في برزخ ذهني وعيني. إن العقائد الشخصية إذا لم يكن لها منشأ عام، فإنها لن تقبل التعميم وسوف تقع ضمن الأمور الفردية، وإذا كان لها منشأ عام، لن تكون شخصية، وسوف تقع ضمن القضايا العامة. وكما سيأتي في هذا المقال فإن حقيقة الدين إنما تقبل البيان من طريق القضايا العامة والأصول الشاملة والعقائد الكلية، التي هي عينية وغير شخصية.

وثانيًا: كما أننا إذا استفدنا من القضايا بدلاً من العقائد، وتساءلنا: «هل القضا الدينية تحظى بالعقلانية؟» لن يكون هذا سؤالاً صحيحًا. إلا إذا اتضح أن المراد من القضايا الدينية هي القضايا التي لا تكون من المستلزمات الدينية. إذ أن القضايا الدينية حيث تنبثق عن الدين، وكذلك القضايا العقلية حيث تنبثق عن العقل، فإنها تنقسم إلى قسمين وهما: القضايا العامة، والقضايا الاكتسابية. وعلى هذا الأساس يجب العمل في بيان القضايا الدينية قبل كل شيء إلى السؤال عن ماهية الدين، ثم السؤال بعد ذلك عن ماهية العقل، لنعمل بعد ذلك على تقسيم القضايا إلى قسمين. القسم الأول القضايا التي هي من مستلزمات الدين والعقل. والقسم الثاني القضايا التي تحصل بواسطة العقل الخاص من مصادر الدين والعقل على نحو اكتسابي. إن هذه القضايا حيث تنبثق من مصادر الدين أو العقل تكون دينية أو عقلية، ولكنها حيث تتعلق بالعقل الخاص ومنطقة الاكتساب والاستنباط، ومن هنا تكون قابلة للخطأ، فإن لوازم العقل أو ماهية الدين لم تستلزمها، ولا تعد من المستلزمات الأولية للدين والعقل. عندما يتمّ العمل بهذا التقسيم، وعندما تقام حدود وشرائط الأنواع الثنائية لكل القضايا بل وكل التصوّرات والقضايا، وعندما يتم تشخيص ماهية الدين بغض النظر عن النظريات مقرونة بماهية العقل وماهية التكليف والقانون، عندها يتم تشخيص مورد السؤال، ويمتاز السؤال الصحيح من السؤال غير الصحيح حول القضايا الدينية. وبطبيعة الحال على الرغم من أن تقسيم القضايا إلى القضايا العامة والقضايا الاكتسابية ضارب في القدم، إلا أن إظهاره وترتيب الآثار المتنوعة عليه ليس قديمًا جدًا؛ لا سيما فصل الأدلة العامة من الأدلة الخاصة وغير العامة، ثم العمل على بيان الأحكام الخاصة لكل واحد من نوعي الأدلة العامة والخاصّة

في العلم البشري القابل للخطأ على شكل نظرية تقع أساسًا للاحتجاج، إما أن لا تكون لها سابقة، أو إذا كانت لها سابقة فإنها غير بارزة في العلم القابل للخطأ. في التقييمات التي يتمّ القيام بها بشأن العقل بشكل عام، وبشأن الاستدلال بشكل خاص، وبشأن العقل العملي والقانون الأخلاقي بشكل أخص، يمكن الوصول إلى وجود تقسيم القضايا وترتيب الأحكام الخاصة بكل نوع وضرورة وجودها في مصادر العقل والدين. وفي هذا السياق يتضح أن دعوة الدين في اتجاه فصل الآراء عن قضايا ذات الدين وذات العقل. وفي هذا الإطار يدعو الدين إلى إلغاء وحذف الأمور القابلة للخطأ من دائرة الالتزام الديني، ويُعرّف بضرورة وجود الهداة المعياريين والمعصومين الذين لا يتطرّق إليهم الجهل والخطأ أبدًا.

وثالثًا: حيث أن السؤال عن المعتقدات أو العقائد بشكل غير معيّن، سؤال مبهم، إلا إذا تمّ تعيين محتوى المعتقدات. عندها سوف يتمّ توجيه السؤال إلى محتوى المعتقدات، وسوف يكون لكل محتوى سؤاله الخاص به. وعليه فإن السؤال غير المحدّد بشأن العقائد الدينية، الذي جاء في السؤال الأول، حيث يكون سؤالاً عن العنوان دون أخذ المحتوى بنظر الاعتبار، لا يعدّ صحيحًا من الناحية المنطقية.

ورابعًا: حيث أنه لا بدّ لتصحيح السؤال من توجيهه إلى سنخ العقائد الدينية فإن السؤال في مثل هذه الحالة يعود إلى سنخ الدين، وحيث أن سنخ الدين ـ على ما سيأتي ـ يُعدّ من مستلزمات العقل وكذلك من مستلزمات النظام العام، فإنه لا يندرج تحت السؤال عن المعقولية، ولا يمكن الحكم بشأنه، بل إنما يمكن الحكم على أساسه، وتقييم الأمور في ضوئه؛ كما لا يمكن الحكم بشأن سنخ العقل، وإنما يمكن تقييمه في ضوء ذاته والحكم على أساسه. وسيأتي توضيح ذلك في معرض التعريف بالعقل.

والآن بعد ملاحظة الإيضاح المتقدّم، يتم طرح السؤال الصحيح في هذا المورد، فنقول: هل يمكن الوصول ـ في المنطقة الاكتسابية من العلم المحدود والتدريجي والقابل للخطأ ـ إلى الآراء والمعتقدات التي تكون دينية ولا تكون في الوقت نفسه متناقضة في داخلها، وتكون قابلة للإثبات بالطرق العقلية أيضًا؟

إن هذه المسألة تنحلّ في نهاية المطاف إلى ثلاثة أسئلة؛ حيث يشير كل واحد من هذه الأسئلة إلى مرحلة من الأبستيمولوجيا (معرفة الإنسان) الدينية؛ المرحلة الأولى إمكان دينية الآراء والمعتقدات. في هذه المرحلة يتمّ أخذ شروط هذا الإمكان وحدوده وخصائص انتساب الآراء والمعتقدات إلى الدين، وبالتالي طرق الوصول إلى هذا الإمكان والانتساب بنظر الاعتبار ويتم وضعها على طاولة البحث والتقييم والاستدلال. وفي المرحلة الثانية يتمّ تقييم السؤال حول عدم تناقض الآراء الاكتسابية وغير العامة المنتسبة إلى الدين، والاستدلال عليه. وفي المرحلة الثالثة نصل إلى هذه المسألة وهي هل يمكن إثبات هذه الآراء الاكتسابية بالطرق العقلية أم لا؟ إن هذه المراحل الثلاثة تقع في سلّم الأمور الجوهرية والأساسية سواء في أبستمولوجية الدين أو الأبستمولوجية العامة.

إن حلّ مسائل كل مرحلة يمثل مفتاحًا لحل مسائل المرحلة التالية، وإن حل المسائل الأصلية في جميع المراحل الثلاثة أعلاه، يمثل حلاً لمسائل أخرى يمكن بيانها. وإن أيّ نوع من أنواع الانسداد في هذه المراحل الثلاثة، سوف يؤدّي إلى الانسداد في سائر القنوات المعرفية والعلمية الأخرى، وإن كل نوع من أنواع الحكم في المسائل المطروحة في هذه المراحل، سوف يُحدّد نوع الحكم بشأن المسائل الأخرى المنبثقة عن هذه المراحل الثلاثة.

لو قيل: إن التقييم والحكم بشأن مسائل هذه المراحل الثلاثة، يساوي التقييم والحكم بشأن جميع مسائل العقل، لن يكون هذا القول جزافًا واعتباطًا. ومن هنا فإن الحكم في مورد هذه المراحل يقوم على نقد منظومة العقل بواسطة العقل نفسه، ومن طريق ذات العقل بشكل خالص؛ بحيث لا يكون هناك تدخّل لأي نظرية غير عامة ترتبط بالعقل الخاص في هذا النقد[١].

والآن نعود إلى السؤال الذي تمّ تصحيحه في مورد العقلانية والديانة، ونعمل على تقييمه من أجل إيضاح المعنى ومورده واختبار صورته ومحتواه.

---

١. إن نقد العقل هنا إنما يختلف عن نقد إيمانوئيل كانط من حيث أن نقد العقل عند كانط قد تمّ بشكل مبهم وغير محدد من العقل الخاص. لقد عمد كانط في نقد العقل إلى الاستفادة من العقل بشكل مبهم؛ حيث يعادل الاستفادة من العقل الخاص، وهذا يعني نقد العقل العام بواسطة العقل الخاص وهو محال.

٢. نقد السؤال الصحيح عن النسبة بين العقل والدين

إن هذا النقد بجميع تفاصيله، قابل للشرح والبيان ضمن عدد من الفقرات. الفقرة الأولى: ما هو سبب الإحالة إلى الأمور المنطقية والعقلية في السؤال عن الأمور الدينية؟ ولماذا تمّ السؤال عن المعقولية أو التناغم المنطقي للنظريات الاكتسابية المنتسبة إلى الدين؟ إن هذا السؤال يكمن في صُلب كل مسألة تروم بحث المعقولية أو التناغم المنطقي للمعتقدات، وفي الجانب المتمّم له تنتج الفقرة الثانية من النقد.

وهنا سوف نقتصر على مجرّد إيضاح الفقرة الأولى ونقد مسألة العقلانية والديانة بالنظر إلى هذا السؤال. على الرغم من كثرة الخوض في مسألة عقلانية المعتقدات الدينية في الأبحاث الأكثر جديّة، إلا أنه قلما تم التطرّق إلى بيان أسباب التقييم والسؤال عن المعتقدات الدينية بواسطة أمور منطقية، من قبيل: المعقولية والانسجام وما إلى ذلك. إن متابعة هذا السؤال تجرّنا إلى المنظومة التركيبية للعقل، وفي هذا المجال تضع العلاقة والارتباط النهائي بين العقل والدين في معرض البيان والتفسير. وفي مجال أبعد إذا لم تكن هناك سنخية بين المسائل الدينية والمسائل العقلية، وإذا لم يكن هناك في الأسئلة عن أيّ واحد منهما تقارن تام، لن يكون السؤال عن الأمور الدينية بواسطة الأمور المنطقية ممكنًا بأيّ وجه من الوجوه.

نقول في توضيح هذا السؤال في الإطار النقدي: إن كل مسألة تتضمّن نوعًا من التعريف، وكل قضية تتضمّن نوعًا من التصديق، وكل نفي وإثبات يُعدّ اكتشافًا عقليًا وعملاً منطقيًا؛ سواء أكان مشروطًا أم غير مشروط. وذلك لأن معيار أيّ مسألة أو قضية لا يمكن تحصيله إلا ضمن الضوابط المنطقية العامة، دون أن تكون الموقعيات الذهنية أو النفسية أو الفسيولوجية أو البيولوجية دخيلة في ذلك. كما أن محتوى أيّ مسألة أو قضية لا يتضح إلا بواسطة اكتشافات ومجسّات العقل العام والجمعي، دون أن تكون الموقعيات المذكورة دخيلة في تحقق الأنحاء العامة لها. يمكن لهذه الموقعيات أن تترك تأثيرها في الأنحاء الخاصة من الكشف والحسّ؛ بيد أن هذا التأثير إما هو معدّ للإدراك أو ممهّدًا لأرضية ظهور الاختلال فيه، إلا أنها تفتقر إلى التأثير في الوضعية العامّة للإدراك. ولو كان

لها تأثير في الوضعية العامّة للإدراك، لما كان للمدركات كاشفية، ولكانت تابعة للأوضاع النفسية والسايكولوجية والجسدية والفسيولوجية والبيولوجية (الأحيائية)، ولما كانت قادرة على إثبات صدق وكذب واستنباط النتيجة واختبارها وتقييمها. وعلى هذا الأساس فإن سنخ جميع الادراكات والآراء يعود إلى السنخ المنطقي والعقلي والشهودي والحسّي، وإن جميع هذه الأنواع تقع ويتم تقريرها في دائرة منظومة العقل العام. ومن هنا فإن جميع التعاريف والقضايا هي من سنخ تعاريف وقضايا العقل العام؛ سواء أكان البُعد الخاص بكل واحد منها من النوع الحسّي أو من النوع غير الحسّي، وسواء أكان متعلقًا بأمور العقل العملي أو العقل الأخلاقي أو العقل الديني أو بغير هذه الأمور. وعليه فإن السؤال بشأن الآراء الدينية على مبنى الأسس العقلية يكون من جهة متناظرًا مع الأسئلة حول مجموعة من الآراء العقلية على مبنى مجموعة أخرى من الآراء العقلية، ومن ناحية أخرى وعلى نحو معكوس متناظرة مع الأسئلة عن الآراء العقلية على مبنى الركائز الدينية. إن هذا النوع من التناظرات بين مجموعة الآراء العقلية والدينية متناظر مع المعادلات القائمة بين النظريات التجريبية والنظريات العقلية على مبنى النظرية التركيبية[١].

من الجدير ذكره أن التناظر مقولة منفصلة عن التلازم، وإن التناظر بين المسائل العقلية والمسائل الدينية لا يعني وجود قانون التلازم بين العقل والشرع؛ فإن قانون الملازمة بين العقل والشرع يقوم بمهمة مغايرة لمهمة التناظر بين الأمور العقلية والدينية. إن كل واحد من التناظر والتلازم يمكن له في دائرته أن يقوم ضمن شروط وحدود، دون أن يتم تأويل أحدهما بالآخر.

---

١. إن هذه النظرية عبارة عن نظرية اتحاد الطبيعة وما بعد الطبيعة أو اتحاد الأسلوب التعقلي والأسلوب التجريبي. طبقًا لهذه النظرية يمكن تتبّع وبحث المسائل ما بعد الطبيعية في دائرة التجربة، كما يمكن تقييم واكتشاف مسائل الطبيعة والتجربة في منطقة ما بعد الطبيعة. يضاف إلى ذلك أن النفي والإثبات يتحقق بدوره من طريق ما بعد الطبيعة كما يمكن أن يتحقق من الطريق الطبيعي والتجريبي أيضًا؛ وهذا من جهة أن النفي والإثبات لا يختص بما بعد الطبيعة ولا بعلم الطبيعة، بل هو أمر عقلي يفوق الأسلوب الخاص بما بعد الطبيعة والأسلوب التجريبي الخاص والأسلوب الشهودي الخاص. وإن كل أمر عقلي أمر مشترك بين جميع الموارد التي يتم بحثها بواسطة العقل، سواء أكان هذا العقل من قبيل العقل المحض أو العقل التجريبي أو العقل العملي أو العقل الأخلاقي.

إن التناظر المذكور والذي يعكس السنخ النهائي للمفاهيم والقضايا الدينية والعقلية، لا يسعى إلى استنباط الأمور الدينية من الأمور العقلية أو العكس. في حين أن الملازمة بين العقل والشرع تسعى إلى استنباط الأمور الدينية من الأمور العقلية، وكذلك استنباط الأمور العقلية من الأمور الدينية. إن قيام التناظر ليس عين قيام التلازم ولا يستلزمها، وإنما هو يستلزم مجرّد إمكان الملازمة؛ في حين أن قيام الملازمة بين العقل والشرع يستلزم التناظر بين سنخ المسائل العقلية وسنخ المسائل الدينية. وعليه تكون النسبة القائمة بين التناظر والتلازم في باب الأمور الدينية والأمور العقلية من قبيل نسبة العموم والخصوص المطلق؛ بمعنى أن الملازمة بين هاتين المجموعتين تستلزم التناظر بينهما، إلا أن التناظر إنما يستلزم إمكان الملازمة فقط.

ولا بدّ هنا من توضيح أن مسألة الملازمة بين العقل والشرع كانت مطروحة منذ القدم، وقد تم تقديم مجموعة من النظريات الرئيسة في نفيها وإثباتها. وفي هذا البين تعدّ نظرية فصل الملازمة في منطقة العقل العام عن الملازمة في منطقة العقل الخاص ـ التي قام كاتب السطور بتدوينها ـ بمنزلة نقد وتكميل عدد من النظريات المطروحة في هذا الشأن. إن مسألة التناظر على الرغم من عدم كونها بديعة من حيث المحتوى، إلا أنها لم يتمّ بحثها كما هو الحال بالنسبة إلى مسألة الملازمة، ولكنها من الناحية المعرفية تعدّ من الأبحاث البديعة والمستحدثة.

إن من بين النقاط الأصلية في بحث التناظر هو أنها تقيم إمكان الملازمة بين المسائل العقلية والمسائل الدينية. إذا لم يكن هناك أيّ تشابه بين مسائل منطقتي (أ) و (ب)، لا يمكن أن تقوم بينهما أيّ علاقة استلزامية. لأن نفي التشابه يشكل دليلاً كافيًا على استحالة استنباط الأمور غير المشابهة وغير المتناظرة من بعضها. من ذلك على سبيل المثال لا يوجد هناك أيّ تشابه أو تناظر بين المسائل الهندسية من جهة والمسائل النحوية من جهة أخرى. ومن هنا لا يمكن استنباط المثلثات والمنحنيات من قواعد باب المبتدأ والخبر أو الاسم والفعل، وكذلك لا يمكن العكس أيضًا.

والآن بعد هذا التوضيح نصل إلى الفقرة الثانية من نقد السؤال. إن هذه الفقرة بمنزلة

عكس الفقرة الأولى وكذلك هي متمّمة لها، وتبدأ على الشكل الآتي: لو أمكن لنا أن نتساءل ونقول: هل يمكن للقضايا الدينية الاكتسابية والاستنباطية في منطقة العقل غير العام والقابل للخطأ أن تنسجم في داخلها؟ وهل يمكن لها أن تتطابق مع موازين العقل الخاص أو موازين العقل العام؟ وكذلك هل يمكن إثباتها بالطرق العقلية؟ وعليه يمكن السؤال بعكس ذلك أيضًا؛ وذلك بالقول: هل يمكن للقضايا العقلية الاكتسابية في منطقة العقل غير العام والقابل للخطأ أن تكون منسجمة في داخلها؟ وهل يمكن لها أن تتطابق مع الموازين الدينية في منطقتي العلم الخاص والعلم العام؟ وكذلك هل يمكن إثباتها بالطرق الدينية؟ وهل يمكن اعتبار تلك القضايا العقلية مستلزمة للقضايا الدينية؟

إن هذا السؤال هو أحد الأجزاء الرئيسة للكلام الديني وأصول الفقه. وإن أبحاث الأدلة العقلية، والملاكات العقلية، ومن ثم الملازمات العقلية تقع في إطار هذه المسألة، وإن اختلاف الآراء بين المدارس الأصولية والأخبارية يعود إلى كيفية الإجابة عن هذه الأسئلة. كما يعود اختلاف الآراء بين الطرق الظاهرية والقول بالرأي والقياس عند العامة إلى كيفية الإجابة عن هذه المسألة أيضًا.

٣. بيان بعض المسائل الجوهرية في نقد السؤال عن الدين والعقل

إن هذين البعدين المذكورين واللذين يعملان على تقييم السؤال عن العقلانية والديانة وعكسهما، يطرحان في تماميتهما عددًا من الأسئلة من بين المسائل الجوهرية والعامّة في حقل العلم والتعقل ومعرفة الدين على المستوى البشري.

كيفية وأسباب وصف قضايا العلم الاكتسابي بالوصف الديني

المسألة الأولى: ما هو الطريق ـ في منطقة العقل الخاص والعلمي الاكتسابي للإنسان غير المعصوم ـ الذي تكون بعض القضايا على أساسه واقعة، بحيث أنها على الرغم من كونها منبثقة من استنتاج واستنباط الإنسان غير المعصوم، يمكن مع ذلك وصفها بصفة الدين. والآن حيث هي واقعة (وهذا خير دليل على إمكانها)، ففي أيّ حدود وعلى أيّ مبنى وفي ظلّ أيّ ظروف أو شرائط يمكن لها أن تكون كذلك؟ وبعد الحفاظ على

الحدود وتحصيل الشرائط، هل هذه القضايا ـ التي هي من الاراء الدينية بالمعنى الأعم والآراء الفقهية بالمعنى الأخص ـ تحتوي على المنجزية فقط، أم هي بالإضافة إلى المنجزية تشتمل على الحجيّة؟ وبعد ذلك، هل هذه الآراء الحاصلة في مساحة العلم الاكتسابي والاستنباطي، تعدّ من صنف الأدلة والمنجزات اللازمة، أم من صنف الأدلة والمنجزات المتعدّية التي تثبت لها المنجزية أو الحجية حتى بالنسبة إلى غير صاحبها. إن هذه المسألة تمثل سؤالاً، وكما رأينها فإنها تتألف من عدّة أسئلة، وكل سؤال منها يُعدّ مسألة جوهرية رئيسة.

المسألة الثانية

ما هو نوع صلة المسائل ـ التي تتصف في مساحة العلم الاكتسابي من غير المعصوم بصفة الدين ـ بمسائل الدين الذاتية، وما هو طريق وكيفية إثبات إمكانها، بحيث يمكنها على الرغم من تدريجيتها ومحدوديتها وجواز الخطأ عليها أن تجعل من القضايا الذاتية في الدين معيارًا لها، واختبار نفسها بها، وبذلك تجعل كاشفيتها المشروطة أمرًا ثابتًا؟ وبعبارة أخرى: على أيّ أساس تكون هذه المسائل قادرة على اكتشاف قضايا الدين الذاتية؟ وبأي مفهوم تتصف بصفة الدينية رغم تدرّجها ومحدوديتها وجواز الخطأ عليها؟

كما نجد نظير هذه المسألة في مورد المسائل العقلية ونوع ارتباطها بالواقع أيضًا. إذ يوجد نظير هذا السؤال بالنسبة إلى المسائل العقلية غير العامة التي يجوز عليها الخطأ؛ حيث يقال: كيف ومن أيّ طريق يمكن نسبة القضايا الاكتسابية للعقل الخاص ـ والذي يجوز عليه الخطأ ـ إلى الواقع؟ وعلى أيّ أساس يمكن اختبارها بالواقع وتشخيص صدقها؟ وبالتالي ما هو مبنى كاشفية قضايا العقل الخاص وإلى أيّ مدى يمكن لهذه الكاشفية أن تستمر؟ وما هي الشروط التي يجب توفرها بالنسبة إلى قضايا العقل الخاص لكي تتمكن من اجتياز الأطر الذهنية والعمل على بيان الواقع؟ وهذه بدورها مثل المسألة الأولى؛ عبارة عن مسألة تتألف من عدّة أسئلة، وتعتبر عدّة مسائل جوهرية وأساسية في نقد العقل والمعرفة. وإن التطوّر في الإجابة عنها ينتج تطوّرًا في الاكتشاف والاستنباط

العقلي. وفي جميع الأسئلة التي تؤلف هذه المسألة يعدّ الاجتهاد على الدوام هو السؤال الأهم، وإن أيّ نوع من أنواع التطوّر في حلّ عقده، يؤدّي إلى التطوّر في مراحل الاجتهاد، ولا سيّما الاجتهاد في الطريقة الاستنباطية عند الإمامية التي تمثل اجتهادًا اكتشافيًا وطريقيًا بكل ما للكلمة من معنى ولا تقبل بنظرية التصويب أبدًا. وبطبيعة الحال فإن الكثير من غير الإمامية يقولون بالتخطئة ولا يمكن عدّهم من المصوّبة أيضًا. وقد ورد إيضاح الطريقة الاكتشافية في الاجتهاد ضمن كتاب من تأليف كاتب السطور يحمل عنوان «النظرية الاكتشافية للاجتهاد»[١].

طريقة ارتباط العقل والدين وقانون الملازمة بين العقل والدين

المسألة الثالثة: هل يمكن الوصول من قضية عقلية إلى قضية دينية؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لنا أن نستنبط قضية دينية من قضية عقلية؟ إن هذا الموضوع يعود إلى مسألة أكثر عمقًا، ببيان: ما هي الصلة بين العقل والدين؟ وفي هذا السياق يتم طرح مسألة التلازم بين العقل والدين التي هي من أهم المسائل في مورد الاجتهاد على أساس الملاكات والأدلة العقلية، فلو تمّ إثبات وبيان الملازمة بين الأحكام العقلية والأحكام الدينية، عندها يمكن لنا أن نصل من قضية عقلية في ضوء محتواها إلى قضية دينية بذات المحتوى. وعلى هذا الأساس فإننا في المسألة الثالثة نواجه سؤالاً ذا بنية صلبة، ولا يمكن فتح أقفالها ومغاليقها بسهولة. وقد أفرد هذا السؤال لنفسه مساحة واسعة من أبحاث أصول الفقه. وقد قام علماء الإمامية على مدى القرون الماضية وعلى أساس النواة التعليمية الواردة في متن كتاب الله وأحاديث المعصومين عليهم السلام، بتسرية النقد والتحقيق إلى أعماق السؤال عن العلاقة بين العقل والدين. وبطبيعة الحال حيث أن مضامين كتاب الله وكلام المعصومين عليهم السلام ـ بسبب عمقها المطلق واللامحدود ـ يتمّ اكتشافها بالتدريج، وحيث أن نظرياتنا في سياق الاكتشاف محدودة ومشروطة ويجوز عليها الخطأ في اكتشاف الواقع، يكون الطريق أما الظنون والنظريات الأخرى في إطار الاستنباط مفتوحًا على الدوام.

---

١. عنوانه في الأصل الفارسي: (نظريه اكتشافي اجتهاد).

وقد كان لدى المحققين من غير الإمامية بدورهم منذ القِدّم أبحاث تفصيلية فيما يتعلق بالصلة بين العقل والدين سواء في أصول الدين وفروع الدين أيضًا. وإن أبحاث المعتزلة والأشاعرة من جهة، ونزاع أصحاب الظاهر وأصحاب الرأي والقياس من جهة أخرى، تعكس سعة دائرة هذه الأبحاث عند غير الإمامية أيضًا. وبطبيعة الحال فإن مدى ومساحة هذه الأبحاث والتحقيقات ـ سواء عند الإمامية وغير الإمامية ـ لم تقتصر على العقل النظري فقط، بل وقد توسّعت لتشمل حتى العقل العملي والعقل الأخلاقي أيضًا. ولا سيّما في محيط الإمامية؛ حيث كانت المسألة الأهم في هذا الشأن هي نقد العقل، وذلك من حيث أن المعصومين عليهم السلام قد أسسوا في أحاديثهم قواعد تقييم العقل، وعلموا الناس النويّات الأصلية لهذه القواعد. وتحتوي هذه التعاليم على ثلاثة مؤلفات، يمكن بيانها على النحو الآتي:

١. الاستفادة المدروسة والمتقنة من منظومة العقل.

٢. القضاء على تمرّد العقول الجزئية والمستبدة، كي يتم تجريدها من السلاح بشكل عقلي، ولا يعود بإمكان أيّ عقل جزئي أن يدّعي احتكار الفهم والمعرفة، كما لا تتمكن أيّ فكرة جزئية مع أي علم وأيّ نبوغ أن يدّعي ضمان أيّ نظرية تتعلق بالعقل الاكتسابي الذي يجوز عليه الخطأ.

٣. هداية وتوجيه العقول الجزئية إلى العقل الكلي والمتشخّص الذي يتكفل بالهداية المعيارية من قبل الله سبحانه وتعالى.

يعمل هذا العنصر على إنهاء نشاطه النقدي. إذ بعد العنصر الأول الذي يقوم بتعليم التعقّل، والعنصر الثاني الذي يجعل تمرّد العقل قابلاً للخطأ ويعمل على كبحه، ويجرّده من أداة الادعاء، يأتي العنصر الثالث ويقوم بهداية وتوجيه العقل المتعلم ـ الذي أصبح مستعدًا للتعلم والاهتداء ـ نحو ذلك الموجود المعياري الذي تمّ تعيّنه من قبل الله سبحانه وتعالى في النظام الكوني العام. إن هذه المجموعة بعناصرها الثلاثة تثبت أن قدرة وعلم الإنسان حتى إذا اجتمعت لدى كل البشر في كل الذات، لن يكون كافيًا للبشر، ولا تجعله مستغنيًا عن الإنسان المعصوم.

وعليه فإن قياس ماهية العقل من أجل هدايته، يكتفي بوجود أشخاص معصومين في نظام الكون والإنسان. في هذا النوع من الأشخاص يجب أن لا يكون هناك أيّ خلل أو خطأ، وأن لا يكونوا بحاجة إلى أيّ تجربة واكتساب للمعرفة، ولا يكونوا تابعين إلا لله، وأن يستمدّوا من الله جميع كمالات الموجود الممكن، دون أن تكون لسلسلة الأسباب سهم في كمالاتهم. ومن هنا بمقتضى نقد العقل، لا يمكن لأي عقل جزئي يجوز عليه الخطأ أن يكتفي بإمكاناته وفعلياته، وليس هناك عقل جزئي يجوز عليه الخطأ جدير بأن يضمن صوابية نظرية للعقول الأخرى. إذن لا يمكن لأي تعريف أو استدلال في أيّ عقل من العقول الجزئية لدى الأشخاص الذين يجوز عليهم الخطأ، في حد ذاته واستنادًا إلى تصديق ذلك العقل، أن يكون مدركًا ومستندًا للعقول الأخرى، إلا إذا كان التعريف والاستدلال مقبولاً من قبل ذلك العقل وموردًا لتصديق العقول الأخرى. وفي هذه الحالة، حيث تكون العقول الأخرى قد وصلت إلى هذه النتيجة، يكون هذا التعريف والاستدلال مدركا ومستندًا بالنسبة لها أيضًا. ومن حيث أن العقول الجزئية إذا لم يكن لديها أي طريق للمعرفة المضمونة، فسوف يلزم من ذلك المجازفة والتعطيل في النظام العقلي، فمن الضروري أن يكون هناك خارج العقول الجزئية أشخاص معصومون في النظام العام يتمّ تعيينهم من قبل الله سبحانه وتعالى كي يكون بمقدور العقل البشري العام أن يعمل على تنظيم العقل الخاص استنادًا إلى هؤلاء الأشخاص المعصومين، وصيانة هذا العقل من الهرج والمرج.

السؤال ذو الشعبتين عن القضايا الدينية الاكتسابية والقضايا العقلية

المسألة الرابعة: هل يمكن السؤال بشأن القضايا الحاصلة بالاكتساب والاستدلال، والتي اتصفت بالدينية على النحو الاستنباطي، بواسطة القضايا العقلية؟ وهل يمكن السؤال عن نوع تطابقها مع الموازين العقلية؟ وعكس هذه المسألة عبارة عن: هل يمكن السؤال عن المسائل العقلية بواسطة القضايا الدينية وعن تطابقها مع الموازين الدينية؟

اختصاص السؤال بالمسائل القابلة للاختلاف

إن هذه المسألة كما يلوح من متنها، إنما تختصّ بالمسائل الاجتهادية وغير الضرورية

وغير العامّة فقط. وأما المسائل التي تتعلق بسنخ الدين بشكل عام وجمعي، والتي يعمل العقل الجمعي والعام على تقرير هذا السنخ من التعلّق، فهي حيث تكون في حدّ ذاتها ـ على ما سيأتي بيانه في شرح ماهية الدين والعقل ـ معيارًا للمعقولية، فإنها لا تقع ضمن دائرة هذه المسألة، بل إنها تشكل مبنى لها. وبعبارة أخرى: إن المسائل القابلة للاختلاف في أوجه النظر هي وحدها التي تقع ضمن دائرة هذا السؤال، وأما المسائل التي هي من سنخ العقل ومن سنخ الدين، فإنها لا تكون مشمولة لهذا السؤال. إن هذا الصنف من المسائل بحسب ماهيتها على نحو بحيث يستحيل أن تختلف الآراء حولها.

سِمات المسائل التي لا تقبل الاختلاف

إن علامة وسمة هذا النوع من المسائل هي ـ في الحدّ الأدنى ـ واحدة من هذه الخصائص الثلاثة على سبيل مانعة الخلوّ:

١. الاستقلال عن أوضاع وحالات المعرفة النفسية، والأطر الفكرية، والأصول الموضوعة، والتعاليم السابقة والحالية، وكذلك عن التركيبات والبنى الفسيولوجية والمسارات البايولوجية.

٢. تساوي وجود النظام العقلي مع وجود القضايا مورد النظر، أو استلزام وجود تلك النسبة إلى هذه القضايا.

٣. انسحاب تخطئة هذا النوع من القضايا على تخطئة مباني الاستدلال أو على تخطئة ماهية الاستدلال.

والآن بالنظر إلى هذه الخصائص، يتم تشخيص المسائل التي لا تقبل الاختلاف. وبطبيعة الحال فإن معيارية عدم القابلية على الاختلاف أمر منطقي، وإن إحالة هذا الأمر إلى الشهود أو الشعور والإحساس، من أجل تنظيمه وتقريره لن يكون كافيًا؛ حتى إذا كان هذا الشهود أو الإحساس عامًا، وهذا الأمر يُعدّ واحدًا من نتائج نقد نظام العقل والمعرفة. وإن كان من بين نتائج النقد المذكور هو تقرير الشهود العام والحسّ العام بوصفه واحدًا من مباني العقل والذكاء.

نماذج من المسائل التي لا تقبل الاختلاف

نذكر فيما يلي بعض النماذج من القضايا العامة على سبيل المثال:

النموذج الأول: نموذج من العقل النظري

النموذج الأول القضية التي تقول: إن كل ممكن يحتاج إلى علة. وكذلك القضية الأخرى التي تقول: إن كل حادث يحتاج إلى علة. لا يمكن تخطئة هذا النموذج من دون الوقوع في التناقض ومن دون حذف مباني الاستدلال، وحتى على افتراض التناقض ومع حذف مباني الاستدلال، مع ذلك سوف تكون التخطئة من دون مضمون. إذ لا يمكن لظهور الشيء الممكن من دون علة أن ينطوي على معنى. فإنه بعد تنحية قانون العلية، لا يتنحّى المنطق ويزول العقل المشترك فقط، بل وحتى التجربة تسقط عن مفعولها أيضًا. وعلاوة على ذلك فإننا في منطقة العلم سوف نواجه الكثير من الصعوبات والتعقيدات في بيان وتفسير الظواهر، وكذلك في توقعها والتكهّن بشأنها أيضًا، إلى الحد الذي لن نجد معه مندوحة من اختيار الموقعيات المتناقضة والمتزاحمة. إن من بين أوضح هذه الموارد هو مورد أصل عدم القطعية والتأكد أو عدم التعيّن والذي قد اعتبر ـ على التفسير الكوبنهاغي له ـ صورة استثنائية لقانون العلية. إن هذا الفهم قد ترتّبت عليه بعض التداعيات والتبعات التي لا يزال العلم يعاني منها رغم عدم استفادته منها؛ في حين لم تكن هناك حاجة أصلاً إلى الدخول في هذه المعمعة، وكان بإمكان نظرية الكم أن تشقّ طريقها دون الدخول في تحدّيات قانون العلية. وقد عملت في الجزء الثاني من نظرية الفضاء والزمان والحركة على تقييم نوع ملحق لأصل عدم القطعية في النظرية الكمية مع قانون العليّة. ومن بين الملاحظات في ذلك التقييم أن قانون العليّة يمكنه أن يكون مبنى لأصل عدم القطعية، ومن هنا لا تكون هناك ضرورة إلى نقض قانون العلية من أجل الحفاظ على أصل عدم القطعية. ومن بين الملاحظات الأخرى في تقييم عدم قطعية هايزنبرج، هي: إن عدم القطعية ليس نوعًا واحدًا، بل هناك في عالم الكم إمكانية لعدّة أنواع من عدم القطعية والتأكد. وإن عدم التأكد والقطعية عند هايزنبرج إنما هو واحد من هذه الأنواع؛ وإن عدم القطعية وعدم التأكد الآخر يعود إلى التبعثر والتشتت في الأحداث

المجهرية وما دون المجهرية التي تقع تحت قانون الكم. وإن الانهيار الحاصل من الإشعاع، من الأمور التابعة لعدم التأكد والقطعية في التبعثر والتشتت. إن عدم تأكد وقطعية التبعثر في الفيزياء قد خرج حتى الآن من الاختبار مرفوع الرأس. والشيء الذي نحتاج إليه في هذا المورد عبارة عن نظرية من شأنها أن تعمل على تنظيم التبعثر والتشتت تحت قانون من قوانين الفيزياء النظرية. وهناك أنواع أخرى من عدم التأكد وعدم القطعية يمكن أن تكون موجودة، ولا ضرورة في تقريرها إلى نقض قانون العلية.

النموذج الثاني: نموذج من العقل العملي

إن النموذج الثاني عبارة عن قضية من العقل العملي، تقول: اعمل على طبق نظرية يمكنها أن تعمل في وقت واحد على توفير كمالات آحاد أفراد الإنسان وكل موجود عاقل مثل الإنسان، وتعمل كذلك على توفير كمالات هؤلاء الأفراد بوصف الجمع والكل أيضًا. إن هذه القضية هي من سنخ الأمور العامة والجماعية للعقل العملي المشترك، وإن أيّ نوع من أنواع التقنين لكي تتمكن من أن تصبح قانونًا كليًا، ويعمل العقل بدوره على تقريرها، يجب أن تتخذ من ضابطة القضية المذكورة نموذجًا لها. لا يمكن في أيّ موقعية أن نحصل من العقل العملي على تأشيرات لنقض هذه القضية والعبور من هذه الرؤية. وعلى هذا الأساس تكون هذه القضية قانونًا عقليًا عمليًا. وبطبيعة الحال فإن هذا القانون قابل للتعميم بالنسبة إلى كل موجود ممكن. ولكن حيث أن الغاية تكمن في تقديم نموذج من بين نماذج الأصول العامة، فقد تمّ الاكتفاء بقضية محدودة من أصل توفير وإعداد الكمالات. إن هذا القانون من جملة القوانين التي تذهب بشكل متماه ويتجاوز الملازمة بين العقل والشرع لتشترك بين مساحتي الدين والعقل؛ بمعنى أن ماهية الدين وكذلك ذات العقل في الموقعية العملية، يعملان على تقرير عين هذا القانون. وحيث أن القانون الواحد يصدر عن مصدرين اثنين، نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن القوانين التي هي من سنخ الدين تتحد في مرحلتها النفسية والذاتية ـ بغض النظر عن النظريات والآراء البشرية ـ مع قوانين العقل العام المنفصل عن جميع أنواع النظريات؛ إلى الحدّ الذي إذا كانت قوانين المصدرين منظورة من حيث ذوات القوانين، سوف تكون متحدة فيما بينها.

إن هذا الاتحاد والتماهي إنما يكون في القوانين المرجعية التي عملت على التأسيس للملازمة بين العقل والشرع. وعلى ما سيأتي فإن للملازمة بين العقل والشرع ـ بطبيعة الحال ـ مرحلتين، إحداهما: مرحلة العقل العام، والأخرى: مرحلة العقل الخاص والاكتسابي. ولا يمكن القول بالملازمة من دون قيد أو شرط إلا في مرحلة العقل العام والضروري. وأما في مرحلة العقل الخاص والذي يجوز عليه الخطأ، فإن الملازمة قائمة من قبل الشرع على الدوام. إذ أن كل أمر شرعي هو أمر عقلي بالضرورة، ولكن ليس كل أمر عقلي هو أمر شرعي بالضرورة. إذ قد يكون الأمر العقلي ناتجًا عن العقل المحدود والذي يجوز عليه الخطأ، ويكون مخالفًا للواقع، وعندها لا يمكن له أن يكون أمرًا شرعيًا في مثل هذه الحالة. إن الشرع حيث يكون معصومًا عن مخالفة الواقع، فإنه يكون متطابقًا مع العقل الحقيقي دائمًا. كما أن العقل الحقيقي ـ الذي هو العقل العام ـ يتطابق بدوره مع الشرع أيضًا. وأما العقل الخاص والاكتسابي فإنه لا يتطابق مع الشرع إلا إذا تطابق مع العقل العام، وفي غير هذه الحالة فإنه حيث تكون النظرية المختارة خاطئة، لا يمكن القول بتطابقها مع الشرع.

النموذج الثالث: نموذج من العقل الأخلاقي

النموذج الثالث عبارة عن قضية من العقل الأخلاقي، تقول: يجب العمل في كل مسألة على طبق مبدأ الصدق. إن هذه القضية المذكورة تعتبر نموذجًا من نماذج العقل الأخلاقي. إن العقل الأخلاقي يزوّد المحتوى الأخلاقي بالقانون. ومن هنا فإن جميع قضايا هذا العقل هي من سنخ المحتويات والمضامين الأخلاقية، إذ أصبحت من حيث كينونتها الأخلاقية مقبولة بشكل عام وتحوّلت إلى قانون عام. بيد أن العقل العملي إنما يعمل على تقرير القوانين من حيث ضابطتها. إن اختلاف العقل العملي عن العقل الأخلاقي يكمن في أن العقل العملي يعمل على تقرير القوانين العملية العامّة بغض النظر عن محتوياتها ومضامينها، وأما العقل الأخلاقي فإنه يعمل على تقرير المحتويات والمضامين الأخلاقية على أساس مقتضياتها أنفسها، ويعمل على تعميم حاقّ محتوياتها الأخلاقية. والآن نقول: إن محتوى ومضمون هذا النموذج هو وجوب عدم التخطّي عن

قول الصدق مهما كانت الظروف والشرائط؛ وذلك لأن الصدق يقتضي التعميم بجميع مراتبه، ولا يقتصر على الصدق الجزئي. إن كلية قوانين العقل العملي والعقل الأخلاقي تنبثق من أفكار وملاكات هذين العقلين، ولا تقبل أيّ تقطيع واستثناء أبدًا. وبطبيعة الحال توجد هنا نظرية تقول: إننا في الأخلاق نتعاطى على الدوام مع قوانين تقبل الاستثناء. إن هذا القانون الأخلاقي الذي لا يقبل الاستثناء في ظل ظروف خاصّة، لن يكون مجديًا ونافعًا على المستوى العملي.

النقطة الأولى: أساليب حل مسألة اختلاف الآراء في القوانين الأخلاقية المحضة

والآن على الرغم من وجود هذه النظرية، هناك إشكال يبدو من خلاله أن قانون الصدق، على الرغم من كونه واحدًا من قوانين العقل العام، إلا أنه يعاني من الاختلاف في الآراء حوله؛ إذ يذهب بعض الآراء إلى نفيه في بعض الموارد. فإذا كان قانون الصدق ـ وبشكل عام إذا كان القانون الأخلاقي المحض ـ يقتضي الكلية في حدّ ذاته، وكان يعمل على تعميم هذه الكلية على جميع العقول، وإذا كان القانون الأخلاقي المحض متعلقًا بالعقل العام. إذن يجب أن لا يحدث هناك اختلاف في الآراء بشأنه. ولكن الاختلاف واقع؛ إذن لا تكون القوانين الأخلاقية المحضة متعلقة بالعقل العام.

نقول في الجواب: إن هذا النوع من الإشكال ظاهر في جميع أقسام العقل، وفي جميع هذه الأقسام يمكن حل هذا الإشكال بطريقتين؛ الطريقة الأولى تتعلق بمسألة الاستثناء في قانون العليّة. والطريقة الثانية تتعلق باختلاف الآراء في قضايا العقل العام. وفيما يلي يتمّ تقرير طريقتي حل إشكال اختلاف الآراء، على النحو الآتي:

الطريقة الأولى: إذا كان استثناء قانون العقل العام في حدّ ذاته استثناء قانونيًا وكليًا، عندها لن يكون استثناءً، وإنما هو قانون يضاف إلى سائر القوانين. وإن لم يكن قانونًا كليًا؛ فعندها لن يكون من العقل العام، ومن هنا لا يمكن له أن يخرم كلية وعمومية القانون العقلي. ومن خلال استدراكين في مورد الاستثناء، يتم تقرير قضيتين شرطيتين:

الشرطية الأولى يتم بيانها من خلال المعادلة الشرطية أدناه:

$$\text{١ ـ X ١ X = X <<. X =}$$

ويتم بيان الشرطية الثانية من خلال المعادلة الشرطية أدناه:

{/} د X ـ X << . X

ومضمونه هو أن تخصيص القانون العقلي إذا لم يكن تخصيصًا عامًا وكليًا وعقليًا، عندها لا يمكن اعتباره تخصيصًا منبثقًا من العقل العام، وكذلك إذا كان الاستثناء بعد استقرار القانون الكلي، فإنه حيث يستلزم التناقض لا يكون صحيحًا، وإذ كان الاستثناء في مرتبة استقرار القانون الكلي، لا يعود بعد ذلك مستلزمًا للتناقض، ولكنه يستوجب تحديد القانون الكلي والعام منذ بداية ظهوره، وهذا الأمر وإن لم يكن منطويًا على إشكال، ولكن حيث يكون الطبع الأولي للقانون العقلي مقتضيًا لعدم محدوديته، فإن الاستثناء في القانون لن يؤدّي إلى إشكال. وعلى هذا الأساس فإن جميع التخصيصات والتقييدات التي تعدّ استثناءات، داخلة ضمن مرتبة القانون العام، وتبيّن محدودية القانون في بُعد خاص. والنسخ الشرعي بدوره بيان لمحدودية الحكم المنسوخ، وليس من باب التغيّر والتحوّل في ذات القانون. ومن هنا يكون التخصيص والتقييد والنسخ الشرعي والعقلي من سنخ واحد، ويتم تطبيقهما بطريقة واحدة.

الطريقة الثانية: إن القضايا العامة للعقل حيث تكون عامّة فإنها تعود إلى اللوازم غير المشروطة للتعقل، ويكون ملاك تعميمها هو هذا الاستلزام غير المشروط الذي يكون للعقل بالنسبة لها. وعليه فإن استنتاج قضية ـ بشكل جادّ ـ بحيث لا تكون منافية لها أمر غير ممكن. ومن هنا فإن الرأي الذي يتنافى مع القضايا العامة للعقل ليس له مقرّ عقلي، ولذلك لو وجد رأي مناف للعقل العام، فهو إما من جهة أن منظومة العقل الاكتسابي الخاص، لم يتصوّر مضامين العقل العام، أو من جهة أنه لم يحدّد تنافي ذلك الرأي مع العقل العام، وبالتالي فإنه يكون إما من جهة أن النظام الاكتسابي للمعرفة في كليته أو في بعض جوانبه قد تحوّل إلى النظام الداخلي المنفصل عن النظام الاستدلالي.

والآن بالنظر إلى ما تقدّم ذكره، نقول: إن مقتضى الملاكات أو البراهين العقلية هو كليتها وتعميمها، وإن الملاكات والأدلة العقلية لا تقبل التقطيع والتبعيض. من ذلك على سبيل المثال: عندما يقال إن التناقض محال يكون معنى ذلك ـ على المستوى ما فوق

اللغوي وما فوق المنطقي ـ أن استحالة التناقض قانون عام وكلي، بحيث لا يمكن أخذ مورد بنظر الاعتبار، والقول بجواز التناقض في ذلك المورد.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى قضايا وآراء العقل العملي والعقل الأخلاقي، بمعنى أن الكلية والتعميم هو من مقتضى ذات تلك القضايا، ولا يمكن أخذ مورد بنظر الاعتبار والقول بالنسبة إلى ذلك المورد بجواز التناقض بين تلك القضايا والأفكار والآراء.

وعلى هذا الوصف هناك فرق تأسيسي بين الأمور النظرية والأمور العملية، وهو أن القوانين النظرية حيث تكون متعلقة بالواقع، ولا تعلق لها بأعمالنا، فإنها تكون بغض النظر عن قراراتنا وشرائطنا، خلافًا للقوانين العملية التي يكون تطابقها مع الوجود رهن بقراراتنا وشرائطنا وقدراتنا وظروف وإمكانات حوزة أفعالنا وسلوكياتنا. ومن هذه الناحية قد يحدث تزاحم بين قانونين أخلاقيين على المستوى العملي. من قبيل المورد الذي يكون فيه الصدق سببًا إلى قتل شخص بريء، أو من قبيل أن يكون هناك شخصان في حالة الغرق، ولا يكون بمقدور الشخص المنقذ سوى إنقاذ أحدهما فقط.

في هذه الموارد التي نشاهدها في حياة الإنسان كثيراً، لا وجود للتعارض والتهافت بين القوانين الأخلاقية. إن هذه القوانين سواء في موارد التزاحم أو في غير موارد التزاحم، تكون صحيحة على نحو واحد، بيد أن محدودية الطبيعة الجسمانية ـ التي تمثل منطقة ظهور أفعالنا الحسيّة، والمقرونة بمحدودية قوانا الروحية والجسدية ـ تؤدي في بعض الأحيان إلى عجزنا عن العمل على طبق قانونين أخلاقيين، كما أنه لا يوجد أيّ تعارض ـ في أدبيات أصول الفقه ـ بين القوانين الشرعية الصادرة من قبل الله سبحانه وتعالى والتي يتمّ بيانها وإبلاغها من قبل النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهار الاثني عشرعليهم السلام. إذ لا يمكن الخطأ في منشأ الشرع وطريق إبلاغه من قبل المعصومعليه السلام، وإن التقابل الممكن الوحيد في القوانين الشرعية الصادرة، يكون من نوع التزاحم. بمعنى أنه لو لم يتمكن المكلفون من العمل بشكل متزامن بعدد من القوانين الشرعية، عندها يحصل التزاحم بين عدد من القوانين مورد عمل المكلفين تجاه بعضها، وإن المكلف في حالة العمل بواحد من التكاليف، يكون عاجزاً عن العمل بالتكاليف الأخرى، دون أن يتم تحديد

القانون أو إلغائه بالمرّة. وإنما الذي يرتفع عن عهدة المكلفين هو مجرّد المنجزية الإلزامية لواحد أو مجموعة من القوانين على نحو التخيير العقلي.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما يُطلب من الطبيب معالجة عدد من المرضى بشكل طارئ، حيث لا تتوفر عنده المعدات الكافية لمعالجة الجميع، ولا يكون بمقدوره إلا معالجة مريض واحد، سوف يواجه الطبيب أزمة في الاختيار. إن هذا المثال يبيّن التزاحم العقلي، ويبيّن التزاحم الشرعي أيضًا، وبالإضافة إلى ذلك يثبت أن ماهية القضايا العقلية والشرعية ـ في المستوى الأعلى المتمثل بالمضامين الذاتية للقضايا ـ ماهية فذّة، وإن هذه الماهية الفذّة تكون منشأ للملازمة بين القضايا العقلية العامة والقضايا الصادرة عن الشرع، كما تكون منشأ لعدم الملازمة بين قضايا العقل القابلة للخطأ وقضايا الشرع ضرورية الصدق. وسوف يأتي الشرح المقتضب لهذه الثنائية في تأثير المستوى الأعلى للقضايا فيما يتعلق بالملازمة وعدم الملازمة، في معرض بيان العلاقة بين العقل والدين.

النقطة الثانية: التزاحم العرَضي بين القوانين الأخلاقية في مرحلة التطابق والعمل

يتضح ممّا تقدّم أن منظومة الأخلاق لا تضع أي حدود للصدق والصلاح والمروءة والرحمة والعدالة وغير ذلك من المضامين الأخلاقية، ولا تقول بأيّ استثناء. إن وضع الحدود والاستثناءات على هذه القوانين الأبدية يساوق إبطال قانونيتها. غاية ما هناك أنه قد تحدث عارضة التزاحم في بعض الأحيان ـ بشكل عرَضي ـ بين هذه القوانين في مرحلة مطابقة هذه القوانين والعمل على طبقها من حين لآخر، وذلك بسبب قصور قوى الإنسان ونقصان إمكانات الطبيعة الحسيّة. إن هذا العارض لا ينشأ من طبيعة القوانين الأخلاقية، بل ينبثق من محدودية البشر وطبيعته.

وبعبارة أخرى: إن عارض التزاحم يعني أن يكون الشخص في بعض الأحيان عاجزًا عن القيام بقانونين أخلاقيين في زمن واحد وفي مكان واحد، وتحت نوع واحد من الشرائط والظروف. ولو كان بمقدوره أن يعمل على طبق عدد من القوانين تحت جميع الشرائط والظروف، فإنه سوف يكون مكلفًا من ناحية العقل بالعمل على طبق تلك القوانين مهما أمكن.

النقطة الثالثة: البرهان الأخلاقي على وجود العقل المعياري في نظام الوجود الإمكاني

والآن نصل من خلال هذا الإيضاح والبيان ـ الذي ينفي التعارض عن منظومة الأخلاق، ويعمل على شرح التزاحم بوصفه عارضًا ناجمًا عن عجز الإنسان ـ إلى نتيجة تعمل من جهة على إقامة قضايا العقل العام، وتعمل من ناحية أخرى على توجيه طبيعة العقل إلى ناحية العقل المعياري في نظام الوجود الإمكاني؛ إن العقل المعياري الذي عبّأه الله في نظام الوجود الإمكاني بغية تكميله. إن تحقق هذه النتيجة يتمّ تقريره باختصار على النحو الآتي:

إن العقل العام وإن كان يتبع القوانين الأخلاقية المحضة على نحو شمولي وخالد، ويعمل بذلك على تعميمها على عموم العالم، بيد أنه محدود في إيصال أفعاله هذه طبقًا لهذه القوانين إلى غاياتها. ومن هنا فإن البشرية العامّة حتى إذا لم تُرد شيئًا ـ بشكل خالص ـ غير النماذج المثالية للعقل العام، فإنها مع ذلك لن تكون قادرة على إظهار الأفعال الأخلاقية البحتة في دائرة الطبيعة بشكل شامل. بل إن هذه الأفعال تقع على الدوام على مستوى محدود من الأخلاقية. إن هذا المستوى المحدود يقع دائمًا دون مستوى الطموح (المعيار المثالي). والآن إذا كان نظام العالم قد تمّ تنظيمه على هذه الشاكلة فقط؛ بحيث يكون العقل العام من قبل مبدأ العالم في نظامه العام، داعيًا ـ من جهة ـ لجميع الموجودات العاقلة إلى النماذج المثالية الخالصة من قوانين الأخلاق، ويعمل من داخل الأنظمة الأخلاقية على حث جميع أفراد البشر وكل موجود عاقل إلى العمل على طبق قوانين الأخلاق، ويكون هناك من قبل البشرية والموجود العاقل تجاوز لنماذج العقل المثالية في الجانبين العملي والأخلاقي بسبب عجزه ومحدودية الطبيعة والفضاء، وتكون القوانين الأخلاقية على الدوام في معرض التزاحمات ونقاط الضعف، عندها يؤدي ذلك إلى المجازفة والتعطيل والقسر الدائم في النظام العقلي والأخلاقي للعالم. ولكن المجازفة والتعطيل والقسر الدائم محال، وعليه من الضروري أن يكون في النظام العام أشخاص يتصفون بالكمال الجمعي يمكن أن يوجدوا في طبيعة الفضاء والزمان، وأن يعملوا على طبق النماذج المثالية للأخلاق بشكل خالص، كما يكونون هم

أنفسهم نماذج مثالية متشخّصة في العالم. ومن هنا يكون وجود المعصومين عليهم السلام من قبل الله من أجل تطابق النظام التكويني مع النظام الأخلاقي ومن أجل تحقق النظام الأحسن أمرًا ضروريًا.

هناك اتفاق من قبل العقل والشرع على أجزاء هذا البرهان وكذلك على نتيجته. إذ أن عالم الوجود ـ كما ورد في الشرع ـ لا يخلو من الحجة أبدًا، ويجب على الدوام ـ طبقًا للنصوص [الدينية] ـ أن تقام أعلام الأزمنة وحجج الدهور من قبل الله سبحانه وتعالى في العالم؛ إما بوصفهم من الأنبياء والرسل عليهم السلام أو بوصفهم من الأوصياء والأئمة المعصومين عليهم السلام. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العقل أيضًا؛ حيث يحكم العقل بوجوب وجود هؤلاء الهداة المعياريين ونماذج الأخلاق من الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام، وأن يكون علمهم وقدرتهم وغير ذلك من الكمالات بأجمعها من الله سبحانه وتعالى من دون تدخّل الأسباب العالمية ومن دون وساطة العلل الإمكانية؛ بحيث لا يمكن لأي عارضة أن تعرّض بالنسبة لهم قوانين الأخلاق وتعاليم مبدأ الوجود إلى التزاحم، ولا يمكن لأي محدودية في الفضاء الزمني أن تشوب إخلاص أفعالهم بشائبة.

ومن اللازم هنا أن نقدم توضيحًا بشأن البرهان المذكور، وهو أن هذا البرهان ينقسم إلى ثلاثة أدلة، وهي كالآتي:

أولًا: الاستدلال من طريق امتناع الجزاف في نظام العالم.

ثانيًا: الاستدلال من طريق امتناع تعطيل مضامين قوانين الأخلاق.

ثالثًا: الاستدلال من طريق امتناع القسر الدائم على اقتضاء الطبائع.

٤. جواب السؤال الصحيح عن النسبة بين الدين والعقل

تعريف سنخ الدين وطبيعة العقل

الف) تعريف سنخ الدين

كل تعريف من هذا النوع بحيث أن ماهية منظومة العقل التركيبي ـ بغض النظر عن أيّ موقعية وأيّ عامل ـ تعمل على إدراكه وتقريره. وعلى هذا الأساس فإن تعريف الدين إنما

يكون تعريفًا لكل الدين إذا أمكن للعقل العام إدراكه تحت كل الظروف والشرائط ـ من الناحية النظرية والعملية والأخلاقية على طبق ماهيته المنطقية ـ والإذعان به والانتماء إليه. وعلى هذا الأساس لا يمكن في تعريف الدين أن نأخذ أيّ أمر مختلف عليه. كما لا يمكن الأخذ بنظر الاعتبار سوى ذلك الأمر الذي يحظى بالتصديق والاحترام والتبعية من قبل العقل. وحيث لا يكون هناك في الأمور الممكنة ـ سواء في المساحة العملية والأخلاقية أو في المساحة الوجودية ـ أيّ شيء ولا أيّ رؤية تعمل من تلقائها بشكل غير مشروط على وضع العقل في هذه الموقعية، ومن هنا فإن مفهوم الله وحده بوصفه واجب الوجود ومبدأ الكون والأخلاق، هو الذي يوصل العقل من طريق ذات العقل إلى مرحلة التبعية والتفدية. يتضح من هذا القانون ـ الذي يقرّه العقل على أساس امتناع تأثير الأمور الممكنة في حدّ ذاتها في التصديق والاحترام والانتماء ـ أنه لا توجد من دون مفهوم الله أيّ ماهية للدين، ومن دون الله لا يكون للدين معنى متصوّرًا ولا وجودًا واقعيًا؛ وعليه نقول على الأساس المذكور في تعريف سنخ الدين:

إن حقيقة الدين غير المشروطة تساوق المنظومة التي يكون الله مركزًا ومبدأ لها، وإن هذه المنظومة في كليتها ـ وإن لم تكن في تفصيلها وتطبيقها ـ يتمّ إدراكها وتصديقها بواسطة طبيعة العقل، وتقع موردًا للاحترام والاتباع. وعلى أساس هذا التعريف تكون منظومة الدين مساوية لمنظومة العقل التركيبي، والتي هي عبارة عن العقل في موقعياته الثلاثة: النظرية والعملية والأخلاقية.

وعليه فإن الماهيات والقوانين العملية والأخلاقية حيث تكون ـ بغض النظر عن أيّ رؤية ـ مستقرة، فإنها تكون ذات الماهيات والقوانين الدينية في أكثر مستويات الدين تعميمًا. إن هذا التماهي في هذا المستوى بين منظومة الدين والعقل هو الذي يكون منشأ للملازمة بين القرارات والقوانين العقلية والدينية في المستوى التفصيلي العام. في المستويات التفصيلية الاجتهادية التي لا تكون عامة وضرورية، لا يكون قانون الملازمة بشكل غير مشروط قائمًا؛ إذ كما سبق أن ذكرنا فإن عقل الإنسان غير المعصوم يكون في المرحلة الاكتسابية والاستدلالية عرضة للخطأ، وإن القضايا التي يستنبطها في هذه

المرحلة من طريق الاجتهاد العقلي أو الديني إنما تحظى من حيث المطابقة مع واقع العقل وواقع الشرع بإمكان الصدق فقط، وحيث هي كذلك لن يكون أيّ صنف من صنفي القضايا الاستدلالية في مرحلتي الاجتهاد العقلي والشرعي مستلزمًا للصنف الآخر، وإنما تقوم علاقة الاستلزام بين هذين الصنفين على نحو شرطي وتعليقي فقط؛ وذلك بأن نقول: إذا كانت القضية (أ) من قضايا العقل الاكتسابي مطابقة للواقع، عندها تكون القضية (أ) متطابقة مع الشرع أيضًا، وإذا كانت القضية (ب) من القضايا الاجتهادية متطابقة مع ذات الشرع، عندها تكون القضية (ب) متطابقة مع الواقع أيضًا. إن استثناء نقيض التالي في كلتا القضيتين الشرطيتين، ينتج نقيض المقدّم، وذلك على النحو الآتي: إذا كانت القضية (أ) غير متطابقة مع الشرع، عندها لن تكون القضية (أ) متطابقة مع الواقع أيضًا. وإذا لم تكن القضية (ب) متطابقة مع الواقع، عندها لن تكون القضية (ب) متطابقة مع الشرع أيضًا.

هناك في هذه المنطقة عدّة مسائل اجتهادية أصلية مطروحة على الدوام:

المسألة الأولى: مسألة موقعية الاستنباطات العقلية الاكتسابية والممكنة الصدق من حيث الحجية والمنجزية الشرعية، وهل هي مشتملة على الحجية أو المنجزية أو هي فاقدة لهما معًا من الأساس؟

والمسألة الثانية: مسألة كيفية الحجية والمنجزية والاستنباطات الشرعية الاكتسابية والممكنة الصدق وحدودها وشارئطها.

المسألة الثالثة: مسألة لزوم حجية ومنجزية الاستنباطات العقلية والشرعية أو تعديتها.

المسألة الرابعة: مسألة التصويب والتخطئة، حيث يذهب جميع الإمامية والكثير من غير الإمامية إلى القول بالتخطئة.

إن هذه المنظومة التي تشتمل على عناصر كليّة الدين، وتكمن مشخصتها في أن طبيعة العقل تدركها وتصادق عليها وتحترمها وتنتمي إليها، قابلة للتقسيم إلى قسمين، وهما: القسم الداخلي، والقسم العالمي.

إن القسم الداخلي منها يشتمل على العناصر والأصول التي تنتمي طبيعة العقل إلى

جميع آحاد أفرادها من دون حاجة إلى التنظير والتعلم. وهي أصول من قبيل: الوجود الربوبي الضروري بالذات، والعدل الإلهي العام والشامل، ووجود الهداة والأئمة المعصومين والمعياريين في نظام الإمكان، والجزاء الخالد في مرحلة الحياة الأخروية والأبدية. كما أن أصول منع القبح والرجس، وإلحاق الضرر بالآخرين، وأصول إيجاب الإحسان والطهر وإيصال النفع إلى الآخرين، وقانون ضرورة الصدق، وردّ الأمانات إلى أصحابها، وتجنب ما تقتضيه شأنية القرابة (اجتناب العمل بما يسوء الآخرين)، وقانون تعميم الحكم بالعدل، وغير ذلك من العناصر والقوانين العامّة للدين، تتعلق بالقسم الداخلي من منظومة الدين، حيث يدركها سنخ العقل العام ويصدّقها من دون حاجة إلى الدخول في المرحلة الاكتسابية. إن هذه الأصول مشتركة بين الشرع والعقل، ومن هنا فإنها تندرج ضمن القسم الداخلي من منظومة الدين.

والقسم العالمي منها يشتمل على العناصر والقرارات والقوانين التي تنتقل إلى العقل من طريق المعصومين عليهم السلام. إن طبيعة العقل تصدّق بهذه القرارات والأحكام على نحو الإجمال. إن التصديق الإجمالي للعقل يعمل على نقل الجانب العالمي من منظومة الدين إلى العقل. ومفاد هذا التصديق هو أن كل قرار وكل قانون يعمل المعصومون عليهم السلام على تبليغه من قبل الله سبحانه وتعالى، حيث يكون صادرًا عن المعصوم، وحيث يكون مدلوله ومفاده مستندًا إلى المعصوم عليه السلام، يعتبر قرارًا وقانونًا دينيًا.

وإن ذات هذا التصديق الإجمالي يعدّ واحدًا من قوانين العقل العام، واستنادًا إلى هذا القانون يذهب العقل مثل الشرع إلى القول باعتبار إبلاغ المعصوم شرطًا لازمًا وكافيًا للاتصاف بالدينية، ويقول بموضوعية إبلاغ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام؛ بمعنى أن إبلاغهم من قبل الله يعتبر شرطًا شرعيًا وعقليًا للاتصاف بالدينية.

وفيما يلي نذكر واحدًا من النصوص الدينية التي تشتمل على مجموع المباني المتطابقة والمشتركة بين العقل والدين، وهو ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

١. النحل: ٩٠.

لقد أمر الله في هذه الآية بثلاثة مضامين أخلاقية من حيث جامعيتها واشتمالها على عناصر الأخلاق، كما نهى الله في ذات هذه الآية عن ثلاثة مضامين تتنافى مع طبيعة الأخلاق، وأمر الناس باجتنابها. إن هذا الأمر ليس مقيّدًا بوقت ولا محدودًا بمكان، ولا مشروطًا بشرط. وهنا يرد هذا السؤال بشأن تفسير مضمون نصّ هذه الآية، وهو السؤال القائل: هل الأمر الصادر في هذه الآية عن الله أمر تشريعي أم تكويني أم أخلاقي؟ أو هو تشريعي وأخلاقي؟ أو هو يشتمل على جميع الصفات التشريعية والأخلاقية والتكوينة الثلاثة على نحو تركيبي؟ إن لكاتب السطور مقالة في سياق إيضاح الأمر الأخلاقي لله، وقد نشرت هذه المقالة في العددين: ١٣ و١٤ في القسم الخاص بقضايا الأخلاق من مجلة نقد ونظر.

ب) تعريف طبيعة العقل

إن هذا التعريف في حدّ ذاته يُستنتج بشكل عام من طبيعة العقل؛ بمعنى أن العناصر والتعاليم والأصول الجارية في العقل بالإضافة إلى النشاط غير المشروط للعقل في موقعية الصواب والخطأ، يعمل على تقرير تعريف العقل للعقل.

إن العقل على هذه الوتيرة منظومة عامة وغير خاصة، وإنه يشتمل بما هو عقل على تعاليم ومفاهيم منطقية للتعريف والاستدلال، ويشتمل على نحو سابق[1] على عناصر وأصول وقوانين، يعمل على توظيفها بشكل سابق في الضوابط المنطقية، ويعمل في شرائط الصواب والخطأ وإعادة النظر والتقييم وبشكل عام في كل موقعية على أساس هذه التعاليم والعناصر والقوانين. وعلى هذا الأساس فإن كل تعريف وكل قضية وكل استدلال يتمّ تقريره في جميع الشرائط والظروف بواسطة العقل، يكون عندها من أمور العقل العام، ولن يكون متعلقًا برأي خاص أو نظرية خاصة. إن هذا التعريف لسنخ العقل الذي هو العقل العام، ليس خاصًا بالعقل النظري، بل ويشمل العقل العملي والعقل الأخلاقي والعقل الحسّي أيضًا. ومن هنا فإن هذه المشخّصة التي تمثل تقريرًا غير مشروط للعقل،

1. Appriory

وتأتي في جميع أقسام العقل، تكفي من أجل التعرّف على التعاريف والقضايا والقوانين العامة للعقل في الجهات الأربعة: النظرية والعملية والأخلاقية والشهودية.

ملحقات العقل والدين (الارتباط المنهجي بين العقل والدين)

إن ملحق العقل والدين عبارة عن نوع من الارتباط الذي يتمّ تقريره وتنظيمه من خلال بعض الضوابط والقواعد. ويتألف هذا الملحق من قسمين؛ القسم الأول يشتمل على التماهي بين العقل والدين، من قبيل الأصول الآتية: الصدق، والإحسان، وصدور الأعمال عن نوايا أخلاقية حسنة وما إلى ذلك. والقسم الثاني يعمل على بيان الملازمة بين العقل والدين. وهذا القسم الثاني يقوم بناؤه على القسم الأول، وكلا القسمين يقوم في إنتاجيته على قانون التطابق بين العقل والشرع. يقول قانون التطابق: حيث أن الشرع معصوم، فإن كل أمر يتعلق بالشرع في ذاته، يكون واقعًا وجوديًا وواقعًا أخلاقيًا، وكذلك حيث يكون العقل العام والضروري، مبنى لكل ردّ أو قبول ومبنى للاكتشاف والتخطئة، وعليه فإن كل أمر يتعلق في حدّ ذاته بالعقل العام على طبق الخصيصة التي تقدّم ذكرها في توضيح تعريف العقل، سوف يكون متطابقًا مع الشرع أيضًا. إن هذا التطابق للقانون في مستواه الأعلى والذي تكون أعماله في المستويات الدنيا من الدين هو الذي يتمخض عن هذه التماهيات والملازمات ولا سيّما في الحقل الاجتهادي. وبطبيعة الحال فإن البيان التفصيلي للارتباط المنضبط والمنهجي بين العقل والدين في الجهات الثلاثة من التطابق والتماهي والملازمة، وكذلك عرض قواعد هذا الارتباط في مرحلة الاجتهاد الديني يحتاج إلى مقالة مستقلة، لكي نتمكن ولو على سبيل الاختصار من التحقيق في مسار ومؤدّى هذا الارتباط من التطابق إلى الملازمة، ومن الملازمة إلى الاستنباطات الدينية، سواء من جهة نقد الاستنباطات القائمة على الملازمات، أو من جهة تعميم الموارد القابلة للتأييد أو القابلة للإثبات في هذا المستوى من الاستنباطات. وقد عمد كاتب هذه السطور في نظرية الاجتهاد الاكتشافي ـ بما يمتلكه من المقدرة القليلة ـ إلى بحث وبيان هذا الارتباط ولا سيّما في مسألة الاستنباطات القائمة على الملازمات العقلية. وقد أكدّت هناك على هذا القانون وهو أنه حيث ليس هناك في العقل الخاص

والاكتسابي ما يضمن الصدق، وحيث أن جميع الأدلة غير العامة تتعلق بالمرحلة الاكتسابية من العقل والتي لا يكون صدقها ضروريًا، فإن النظريات العقلية مهما كانت مقرونة بالبراهين العقلية أو التجريبية، لا تستلزم الأحكام الشرعية. وعليه فإن الحد الأقصى هو أنه من وجهة النظر الشخصية الخاصة التي تحصل على الآراء العقلية من طريق البرهان، تقوم الملازمة بين الرأي العقلي من حيث يكون قطعيًا بالنسبة إلى الرأي المذكور، والحكم الفقهي المتناسب مع ذلك الرأي العقلي. وإن المجتهد الذي يتوصّل إلى ذلك الرأي العقلي من طريق البرهان، يصل من خلال الملازمة إلى الحكم الفقهي المتناظر مع ذلك الرأي العقلي. بيد أنه وكما شرحت في موضع آخر، حيث أن العقل غير المعصوم لا يضمن الصدق، لا تكون النتائج العقلية التي يتمخض عنها قابلة للتعميم على العقول الأخرى، وبشكل عام فإن النتائج الاستدلالية المستحصلة لدى أي واحد من العقول التي يجوز عليها الخطأ، لا تقبل التعميم على العقول الأخرى ولا تكون هناك مدركية لها، إلا إذا كان العقل الآخر قد توصّل إلى ذات النتيجة، وعندها حيث تكون قد بلغت مرحلة القطعية من وجهة نظر العقل الآخر تكون لها مدركية من هذه الناحية. وبطبيعة الحال فإنه حتى بهذا المقدار من المدركية نجد هناك اختلافًا بين المشارب الإخبارية والأصولية.

إن الآراء العقلية والاستنباطات الفقهية القائمة على الآراء العقلية من طريق قانون الملازمة، هي من وجهة نظرنا ـ الحاصلة من نقد نظريات الطريقين الاستنباطيين المذكورين أعلاه في هذا المورد الخاص ـ حتى إذا كانت برهانية وقطعية، إنما تشتمل على الحجية والمنجزية اللازمة، ولا يمكن أن تشتمل على حجيّة أو منجزية متعدّية. وهذا يعني أن الاستنباطات العقلية الاجتهادية لا تكون لها الحجية أو المنجزية بالنسبة إلى الأشخاص الآخرين. إن هذا الرأي واحد من النتائج المترتبة على الفصل والتفكيك بين الأدلة والمنجّزات اللازمة والأدلة والمنجّزات المتعدية. إن هذا المتمّم يعمل باختصار على بيان القانون العام للاجتهاد المشتمل على جميع أقسامه. إن هذا القانون على الشكل الآتي: إن جميع أنواع الاجتهاد سواء الاجتهاد العقلي أو الشرعي أو

التطبيقي، تقع ضمن مساحة العلم الاكتسابي والعقل الاستدلالي للإنسان غير المعصوم. ومن هنا فقد ذهب المحققون في علم الأصول إلى اعتبار أبحاث الأدلة والحجج من أهم الأبحاث الأصولية. إذ تتمّ في هذه الأبحاث الإجابة عن السؤال الأصلي بشأن حجيّة الأدلة الظنية أو الأدلة التي هي في حكم الأدلة الظنية.

وبعبارة أخرى: إن السؤال في المرحلة الأولى عبارة عن: الآن حيث الاستنباطات ليست ضرورية الصدق، فعلى أيّ أساس تقوم حجيّتها أو منجزيّتها بالنسبة إلى المجتهدين أنفسهم؟ وفي المرحلة الثانية يرد السؤال القائل: إن الاستنباطات حتى إذا كانت قطعية، ما هو وجه حجيّتها أو منجزيّتها المتعدية بالنسبة إلى المراجعين في الأمور الفقهية (المقلدين)؟ إن المراد من الحجية والمنجزية المتعدية هو أن حجيّة ومنجّزية استنباط المجتهد لا تقتصر عليه، بل تسري إلى منطقة تكاليف المقلّدين أيضًا. وبالإضافة إلى هذين السؤالين هناك سؤال آخر وهو: لماذا لا يمكن للاستنباطات القائمة على الأدلة العقلية أن تكون لها منجزية أو حجيّة متعدية (على مبنى هذا المقال بطبيعة الحال)، إلا أن الاستنباطات القائمة على الأدلة الشرعية يمكن لها ـ إذا اشتملت على الشرائط اللازمة والكافية ـ أن تشتمل على حجيّة أو منجزية متعدية، وأن تكون مبنى للافتاء. لقد تمّ أخذ القانون العام الذي تقدم توضيحه للاجتهاد بنظر الاعتبار بغض النظر عن مباني الاجتهاد. ففي ذات المباني ـ إذا كانت المباني ظنية، من قبيل: أخبار الآحاد، والظواهر غير القطعية، والسيرَ والإجماعات غير القطعية، والاقتضاءات والدلالات الظنية، وسائر الأمور الأخرى غير القطعية، والموسومة بأجمعها بالأمارات الظنيّة ـ ترد أبحاث الحجيّة والمنجزية وشرائط ذلك، ودليل النفي والإثبات ولزوم التعدي. وأما المبادئ الشاملة التي هي أساس النفي والإثبات وجميع الأحكام الشرعية؛ فإنها حيث تشتمل على ضرورة الصدق، تكون حجيّتها ذاتية وشاملة، من قبيل الأخبار المتواترة عن المعصوم؛ حيث تكون حجّة على جميع الأشخاص من المجتهدين والمقلدين على السواء. وأما المباني الأولية في الاكتشافات والاستنباطات الدينية والفقهية؛ فحيث تكون ضرورة صدقها منطقية، ويكون الخطأ فيها محالاً، تكون مدركًا ومستندًا على نحو شامل

ولجميع العقول والحواس والأشخاص تحت جميع الشرائط وفي كافة الموقعيات، وتكون حجيّتها ذاتية ووجودية. إن هذه المباني الأولية تنحصر في كتاب الله وقول وفعل وتقرير المعصومﷺ، وإن معطيات هذه المباني الأولية في المرحلة الأولى تتطابق مع معطيات طبيعة العقل الضروري والعام الذي يقرر أصول عدم التناقض وحاجة الممكنات إلى العلة وما إلى ذلك، وفي المرحلة الثانية ـ التي هي مرحلة التفاصيل ـ تكون لها ملازمة غير مشروطة مع معطيات طبيعة العقل الضروري والعام.

اتضح جواب المسألة الأولى في مورد القضايا الدينية الحاصلة من طريق النظر والاجتهاد: إن المعتقدات غير المستندة إلى مدرك والتي لا تحظى بدعامة عقلية وعقلانية ودينية، والتي لم يتمّ دعمها من قبل دين الله بواسطة المعصومﷺ، ولم يتمّ إبداء النظر بشأن صدقها من طريق العقول، لا يمكن أبدًا وبأي شكل من الأشكال أن يُنسب أو يُسند إلى دين الله، فهي ليست سوى معتقدات شخصيّة. وعلى هذا الأساس لا يمكن في مورد هذه المعتقدات سوى القول بأنها تعود إلى الأحوال الخاصة للأشخاص لا أكثر، وأما المعتقدات الواردة على شكل قضايا في دائرة المعرفة الاكتسابية وغير الضرورية، وتمّ الاستدلال على إثباتها أو تأييدها، أو تنسب هذا الاستدلال بهذا الشكل إلى العقل، أو إلى الدين بشأن هذه المعتقدات المتحوّلة إلى قضايا، يجب العمل أولاً على التعريف بمحتويات ومضامين كل واحد منها وتقييمها، لنعمل بعد ذلك على بحث الأدلة المقدّمة وتقييمها. ليس هناك شخص معذور في أن يؤمن برأي ومسلك أو يرفضه دون إبداء مستند ودليل كاف وعام.

إن الأنبياء والأئمة المعصومين الاثني عشرعليهم السلام والكتب السماوية، تعمل بأجمعها على دعوة العقول إلى المستندات والأدلة والبيّنات العينية والعامة، كما أنهم قد تحدّوا جميع العقول بواسطة العصمة والمعجزة والبرهان الضروري والاحتجاج، وأغلقت الطريق في الواقع على جميع أنواع القضايا المفتقرة إلى الدليل وحتى على جميع أنواع تعميم نتائج الأدلة التي يجوز عليها الخطأ، وحرّرت البشرية بحسب نفس الأمر من قيود وأغلال التعميمات المفتقرة إلى تأشيرات المرور العامة، وحذّرت منها أيضًا. وبذلك ورد في احتجاجات القرآن وبعضها عبارة عن احتجاجات الأنبياء السابقين التي علمها الله

لهم وتم تخليدها في القرآن الكريم، وكذلك في احتجاجات رسول اللهﷺ والأئمة الاثنى عشرعليهم السلام من قبل الله، والمنبثقة من علمهم اللدني، ودعاوى سائر الملل والنحل والأدلة المبيّنة من قبلهم، قد تم بحثها واحدة واحدة، مع بيان الانتقادات الواردة عليها مع ما يدعمها من الأدلة والمستندات التي تعتبر مستندًا بالنسبة إلى الجميع، ثم تمّ بعد ذلك تثبيت القضايا الأصلية للدين بالبيّنات والزبر والكتاب المنير والأدلة الجارية في جميع العقول. ومن بين الأمثلة والنماذج في هذا الشأن احتجاجات الإمام الرضاعليه السلام على كبار علماء الملل والمذاهب والمتخصصين من النحل الكلامية.

والآن نقول لا يمكن في مورد المعتقدات التي تمّ تحويلها إلى قضايا تمّ إسنادها إلى العقل أو إلى الدين، أو يتم الاستناد بها في هذا الشأن، إبداء الرأي بشكل عام، بل إن إبداء الرأي موكول إلى دراسة وبحث مضمون آحاد تلك القضايا، وبحث الأدلة التي أقيمت من أجل إثباتها. وإذا أردنا إبداء الرأي بشكل عام، لا مندوحة لنا من جعل هذا الرأي مشروطًا؛ وذلك من خلال القول بأن القضايا المنسوبة أو المسندة إلى الدين إذا كانت مطابقة للموازين الدينية، أمكن لها أن تتصف بالدينية، إلا أن هذا الاتصاف ليس بمعنى صدور مضامين القضايا من ذات الشرع، وإنما هي بمعنى أنها قابلة للبحث والنقاش والتأييد بواسطة الموازين الدينية من الأخبار والسيرَ والإجماعات والظهورات والمفاهيم وغيرها من الأمور كالأصول الفقهية والتفسيرية والدرائية، ولكنها حيث تكون منوطة بالعقل غير المعصوم، لا تكون مشتملة على ضرورة الصدق، ويمكن استبدالها بواسطة المعتقدات الأخرى التي تحوّلت إلى قضايا. وكذلك إذا كانت المعتقدات المتحوّلة إلى قضايا منسوبة إلى الدين متطابقة مع الموازين العامّة أو الموازين العقلية الخاصة، عندها تكون مشتملة على إمكانية الاتصاف بالعقلانية والاتصاف بالدينية أيضًا. دون أن يكون هذا الاتصاف بالعقلانية والشرعية، مستوجبًا لضرورة الصدق العقلي أو ضرورة الصدق الشرعي. إن ضرورة الصدق العقلي إنما تكون في مورد حيث تكون القضية في حدّ ذاتها من قضايا العقل الضروري العام، وضرورة الصدق الديني والعقلي معًا إنما تكون فيما إذا كانت القضية في حدّ ذاتها من قضايا الدين، والدين نفسه من حيث الوجود الشرعي منحصر في

كتاب الله وقول وفعل وتقرير المعصوم، ويمكن لسائر القضايا والنظريات أن تقع في طريق الاكتشاف والاستنباط من ذات الدين. إن هذا الإمكان بيان لإمكان الوقوع في طريق الاستنباط، وإن هذا الإمكان فيما لو تمّ تقريره في أبواب الاجتهاد الأصولي وفي أبواب الاجتهاد الفقهي، سوف يكون مشروطًا بشروط ومحدودًا بحدود.

والآن طبقًا للرأي المشروط الذي تمّ إيضاحه في الجواب عن السؤال المطروح في المقال الأول، يمكن الجواب عن ذيل السؤال أيضًا. وقد كان ذيل السؤال كالآتي: هل يمكن إثبات هذا الصنف من القضايا ـ التي تشتمل على إمكان الانتساب إو الإسناد إلى الدين ـ بواسطة الطريق العقلي؟

نقول في الجواب طبقًا للرأي الذي تقدّم بيانه في مورد القسم المتقدّم من السؤال: إن القضايا التي تقدّم وصفها بتلك الخصائص، حيث تنسجم مع الموازين العقلية والموازين الدينية، فإنه لو أمكن إثباتها من طريق الدين بالأدلة الدينية، أمكن كذلك إثباتها بالأدلة العقلية أيضًا. ولكن سواء في الإثبات الديني أو في الإثبات العقلي، لا يسع الإنسان المحدود والذي يجوز عليه الخطأ أن يضمن صدق الإثبات الديني أو الإثبات العقلي للقضايا، وتعميمها على جميع العقول. إن ضمان صدق وإثبات أو إبطال القضايا وتعميمها على جميع العقول في جميع المراتب الطولية والعرضية من الوجود، من خصائص المعصومين الذين جعلهم الله في نظام العالم بوصفهم هداة وأئمة معياريين.

في هذا القسم لا بأس من باب تتمّة البحث أن نشير ـ في مورد ذيل السؤال الأول المطروح في المقالة الأولى ـ إلى اختلاف الآراء حول القابلية العقلية على الإثبات. إن مسألة القابلية العقلية على الإثبات كانت مطروحة في الفلسفة والكلام الغربي قبل عصر النهضة، ولا سيّما حول بعض الأمور التي كانت الكنيسة تعمل على نشرها والترويج لها. وبعد عصر النهضة انتقلت هذه المسألة إلى الأمور العقلية المحضة أيضًا، وتمّ تثبيتها منذ عصر إيمانوئيل كانط بوصفها من أصعب المسائل الميتافيزيقية في فلسفة الغرب. كما هي مطروحة في فلسفة العلم والكلام الجديد بوصفها أهم مسألة في فلسفة العلم وفلسفة الدين أيضًا.

إن نظرية كاتب السطور في هذا الشأن، هي النظرية الموسومة بـ «نظرية القابلية

العينية على التقييم». إن هذه النظرية ترى إمكان الإثبات العقلي والإثبات التجريبي وكذلك التأييد العقلي والتأييد التجريبي بشكل مشروط ومحدود، ولا تقول بمانعية الجمع بين أساليب النفي والإثبات والتقييم، وتعمل من هذه الناحية على تقديم نظرية تركيبية. فهي نظرية تركيبية ناتجة عن نظرية التقييم الميتافيزيقي والفيزيقي، وبشكل أعم تعمل على توحيد الأسلوب العقلي والأسلوب التجريبي على نحو تركيبي.

المقال الثاني: عقلانية الدين الشاملة

١. عقلانية غايات الدين

إن من بين الأسئلة التي يمكن طرحها في مورد الدين، السؤال القائل: هل الغاية أو الغايات التي يعمل الدين على تصويرها لوجود الإنسان وحياته عقلانية؟ وبأيّ معنى تكون كذلك؟

يمكن القول في الجواب: إذا كان المراد من الدين في هذا السؤال هو سنخ الدين، ففي هذه الحالة حيث يكون سنخ الدين متطابقًا مع طبيعة العقل، ويكون هناك تماهيًا بين غايات هذين المفهومين في هذا المستوى، تكون الغايات المرسومة من قبل ذات الدين غايات معيارية. إن هذه الغايات تنبثق من حاقّ العقل العام ولا يتمّ تقريرها بواسطة التخطيط والعقد والنظرية. من ذلك على سبيل المثال أن يتم قوام ونظام الناس من طريق التعميم، غاية عالمية تنبثق من ذات الدين والعقل، ومن هذه الناحية يكون هذا الأمر منسجمًا مع النظام الأحسن، وإن تجاوزه يؤدّي إلى الانحطاط الوجودي.

وإذا كان المراد من الدين في هذا السؤال ليس ذات وسنخ الدين، وإنما المراد هو المعتقدات التي تحوّلت إلى قضايا، ففي مثل هذه الحالة سوف يكون جوابها رهن بمحتوى آحاد القضايا أو مجموعها، وإنما يجب الاستعانة بالجواب المشروط فقط. إن تفصيل هذا الجواب يحتاج إلى مقالة مستقلة تعمل على التفكيك والفصل بين غايات العقل العام وسنخ الدين من الغايات الجزئية المنبثقة عن الآراء والنظريات القابلة للاختلاف.

٢. عقلانية الأفعال الدينية

إن من بين الأسئلة التي يمكن طرحها في مورد الدين، السؤال القائل: هل الأفعال التي

يأمر بها الدين أو التي يوجبها ويفرضها على الإنسان عقلانية؟ وفي هذا الشأن ما هو نوع العقلانية التي تنطوي عليها هذه الأفعال ولا سيّما منها الأفعال العبادية[1]؟

يمكن القول في الجواب: إن ما تقدّم بيانه في مورد غايات الدين، وما ورد بشأن تفكيكها وفصلها عن الغايات القابلة للاختلاف، يأتي بذات التفصيل الذي ورد في مورد الأفعال التي يأمر بها الدين أيضًا. وعلى هذا الأساس كل الذي نحتاجه هو البحث التفصيلي والمقارن، كي يتمّ العمل في بحث مستقل على التعريف بنظام الأفعال الموصى به للإنسان من قبل واقع الشرع. إن الخصيصة العامة والكلية لنظام أفعال الشرع يكمن في قابليته للتعميم على جميع الناس في كافة الحالات والموقعيات دون أن يحدث تصادم أو تهافت في داخل النظام، ودون أن يتم نقض أيّ أصل من أصول طبيعة العقل في البُعد النظري والعملي والأخلاقي.

٣. عقلانية ذات الدين

في ذات الدين الذي نزل من قبل الله على الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وتمّ إبلاغه إلى الناس من قبلهم، لا يوجد هناك مورد مخالف للعقلانية العامة ولا يمكن له أن يوجد، كما لا يوجد في طبيعة العقل مورد مخالف للدين الذاتي ولا يمكن له أن يوجد. وعلى هذا الأساس يجب في هذه الشؤون البحث ـ قبل كل شيء ـ من طريق الاكتشافات المنسجمة والتي تكون متناغمة مع العقل العام والمصادر الأولى والمعيارية في الدين، والخوض في التعاريف والأصول بشكل أكبر.

٤. العقلانية العالمية للدين

إن جميع العقول دون تمييز وفي جميع الحالات ومن دون فصل أو تقطيع، مخاطبة من قبل الدين. ومن هذه الناحية تكون عقلانية الدين عقلانية عالمية، حيث تدعو جميع القوى والطاقات العقلية لتجعل من أصول وأنظمة الدين من طريق مقتضى العقول معيارًا لها، وإن هذه الخصيصة العامة شرط لازم وكاف للدين الحقيقي. وعلى هذا الأساس فإن

1. Rituals

الدين لا يدعو في أيّ مورد إلى تجاهل العقل، ولا يقول للمخاطب: اقبل أولاً، وبعد ذلك سوف تعلم. بل إنما يقول كما ورد في كتاب الله:

ـ ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[١].

ـ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٢].

ـ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣].

٥. عقلانية الدين والتعبّد

إن الدين يدعو إلى التبعية للأمور المعيارية والضرورية الصدق، وحيث أن المعيار غير المشروط في الوجود منحصر في القوانين الصادرة عن الله، وإبلاغها إلى الناس منحصر من طريق المعصومين عليهم السلام، إذن هناك في الدين أمر على هذا الأساس. ولا يوجد أيّ أمر في الدين على غير هذا الأساس. ومن هنا لا حاجة في الدفاع عن الدين إلى شيء أكثر من ذلك الذي يقتضيه العقل العام. لو كانت هناك حاجة إلى معيار خاص من العقلانية، عندها كان يتم إيكال الدين إلى الآراء والنظريات البشرية، وفي هذه الصورة سوف تذهب كل قضية دينية لتغدو رهن الإثبات والإبطال القابل للخطأ والقابل للتغيير، ولما بقي للدين من مخاطب، وسوف يُحرم أكثر أفراد المجتمع البشري من خطاب الدين، وسوف يفقد جموع الناس في قبال علماء مختلف العلوم المتنوّعة أيّ مرتكز للاحتجاج والدعامة الأخلاقية، ولانهارت منظومتهم الأخلاقية أمام الهجمات النظرية والتكنولوجية. بيد أن دين الله يقوم على مبنى العقل الذي لا يقبل التغيير والقابل للتعميم والأنظمة الأخلاقية من دون حد أو شرط، والعلم والعصمة العينية للهداة المجتبين من قبل الله سبحانه وتعالى، وكل فرد يكون مخاطبًا من قبل الدين بمقدار مخاطبة الدين لجميع البشرية، كما أن كل فرد مخاطب من قبل العقل بمقدار مخاطبة العقل لجميع البشرية.

---

١. البقرة: ٤٤ و٧٦؛ آل عمران: ٦٥؛ الأنعام: ٣٢؛ الأعراف: ١٦٩؛ يونس: ١٦؛ هود: ٥١؛ يوسف: ١٠٩؛ الأنبياء: ١٠ و٦٧؛ المؤمنون: ٨٠؛ القصص: ٦٠؛ الصافات: ١٣٨.

٢. محمد: ٢٤.

٣. الزمر: ٩.

منزلة العقل في أصول الإمامية[1]

المدخل

إن من بين المسائل الهامّة في هذه المقالة هي مسألة ملاك علمية النظريات الدينية بالمفهوم المطلق. إن هذه المسألة تقع موردًا للتحقيق في إطار الإجابة عن السؤال القائل بأنّ أيّ نقد أو تفسير يرد حول هذا الشأن، يؤثر في جميع المسائل الأخرى في علم المعرفة الدينية.

يتمّ اليوم طرح معرفة ماهية النظريات الدينية بشكل جاد وحيوي. لا سيّما وأن أصداءها بدأت تنتقل من الأروقة التخصصيّة وتنتشر في الصحف والمجلات التي هي منابر عامّة بالقوّة.

إن الذي دعاني في هذه المقالة إلى البحث في ملاك علمية النظريات الدينية، هو الملاحظات حول الأنظار المطروحة في إطار هذا البحث، إن هذه الملاحظات تثبت عدم كفاية تلك الأنظار.

إن مبنى الإشكال في الأنظار المذكورة أنها تجعل من واحد من مشهورات فلسفة العلم أساسًا لها، وبالنظر إلى ذلك فقد تحدّثت عن مسائل المعرفة الدينية.

إن هذا الأصل الموضوع أو المصادرات التي اشتهرت في فلسفة الغرب بعد عصر النهضة ـ ولكنها ليست صحيحة ـ على النحو الآتي: إن القضية لا تكون علمية إلا إذا

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «جايگاه عقل در اصول اماميه» في مجلة «كيهان انديشه» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٤٧، سنة الإصدار ١٣٧٢ش، الصفحات ٦٢ إلى ٧٧.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

كانت قابلة للاختبار الحسي، أو قابلة للإبطال، أو قابلة للتحقيق بالمفهوم الوضعي.

ومن هنا فإن فلاسفة العلم التجريبي الجديد ـ ولا سيّما في الغرب ـ يقولون: لو أن الفرضية كانت تفتقر لهذه الصفة، ولم تخضع لأيّ نوع من الإرجاع والإحالة التجريبية، لن تكون علمية. ولهذا السبب فإنها في قبال النظريات المنبثقة عن التقريرات الدينية، قد اتجهت إما إلى النفي أو إلى التعطيل والإهمال أو إلى الشك، كما أن لها هذا السلوك تجاه ما بعد الطبيعة والميتافيزيقا أيضًا. إن النفي أو التعطيل والإهمال أو الشك رهن برأيهم حول الشيء في نفسه وكذلك رأيهم في مسألة المفهومية والتحليل اللغوي أيضًا.

وفي هذا المعنى عمد عدد من المحققين ـ سواء في الغرب أو في الشرق ـ إلى مهاجمة هذا الأصل الموضوع أو الأصل المصادراتي، وقاموا بتخطئته.

إن كاتب هذه السطور ليس بصدد بحث تحقيقاتهم في هذه المقالة، وإنما يكتفي بمجرّد بيان رأيه في مورد الأصل المذكور فقط. إن البحث الراهن بدوره يقوم على أساس هذا الرأي.

إن مبنى هذا المحتوى عبارة عن: أن القضايا من الناحية المنطقية ليست تابعة لقابلية الاختبار الحسّي أو القابلية على الإبطال أو قابلية التحقيق الوضعي أو التحليل اللغوي. إن الذي يجعل من القضية قضية علمية، هو قابلية نقدها وتقييمها، وليس قابلية إبطالها أو اختبارها أو تحصيلها. إن قابلية النقد عبارة عن أن تكون الأجزاء والروابط والقضايا، وكذلك محتوياتها بحيث يمكن الحكم بشأنها من خلال الرجوع إلى المعايير المستقلة والذاتية وغير الذهنية، وأن يكون بالإمكان في نهاية المطاف الحديث عن صدقها أو كذبها. سواء أكانت قابلة للإبطال بشكل تجريبي أو قابلة للتحصل أو قابلة للاختبار أم لا.

لو أن قضية من قبيل «إن الـ (أ) هي (ب)» لا تكون قابلة للنقد، فإنها لن تكون علمية، سواء تمّ اعتبارها في دائرة الحسيات أو في دائرة غير الحسيات.

إن تجريبية أو عدم تجريبية ذات القضية لا مدخلية له أصلاً في قابلية نقدها وتقييمها. لو كانت ذات قضية تجريبية أو كانت ترجع نوعًا ما إلى التجربة، ولكنها لم تكن قابلة للنقد، لن تكون علمية بطبيعة الحال، ولا تكون قابلة للتصويب أو التخطئة.

وبعون الله سوف نعمل ـ خلال هذه المقالة ـ على تقديم شرح مقارن عن نظرية قابلية النقد بوصفها أساسًا علميًا للقضايا.

وهناك سؤال يقول: لماذا قرن الإسلام دعوته بالتحدّي؛ وبعبارة أخرى: لماذا أراد الإسلام من الناس بيان برهانهم إذا كان لديهم دليل على خلاف هذه الدعوة؟ ... وهنا لابد ان نستشهد بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]. إن هذه الآية واحدة من النصوص القرآنية الكثيرة التي تدعو بوضوح إلى استعمال المنطق والاحتجاج، وتحدّى الجميع في هذا الشأن.

وقد ذكرنا في مباحث اخرى ما يتعلق حول إيضاح التحدّي ودعوة الإسلام للاحتجاج؛ وذلك أولاً: لكي يتضح السؤال المذكور بشكل أكبر. وثانيًا: لكي يتمّ إيضاح موقع الدين الخاتم وخصائص دعوة النبي الأكرمﷺ وأوصائه المعصومينعليهم السلام في سياق التحدّي والدعوة العامة، وإن على نحو الإيجاز، لتكون الأرضية مُعدّة لبيان الجواب.

بالإضافة إلى ذلك التوضيح في مورد التحدي، لا بدّ من الالتفات إلى الموقع الأساسي للسؤال المذكور؛ وذلك لأن خطاب هذا السؤال هو الدعوة إلى المنطق والبيّنة. إن هذا الخطاب يقول: إن المعيار الوحيد لتشخيص الحق من الباطل هو المستندات الواقعية والحجج والموازين المستقلة والأساليب العقلية البعيدة عن جميع أنواع الذهنية والهوى والإفراط والتفريط وانعدام العقل.

إن دعوة الدين الإسلامي تقوم على أساس هذا الخطاب. لقد تمّت دعوة الناس في هذا الدين إلى التعقّل الجاد، ودراسة الوجدان العامّ للأخلاق، وشجب تصرّف الذين يقبلون بكل ادعاء من دون دليل.

إن آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول اللهﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام زاخرة بالعناصر والمواد الأصلية لطريقتين عقلانيتين هما أصل لكل أنواع العلم والأخلاق:

١. طريقة الاحتجاج والاستدلال والإحالة إلى الأصول العامّة للعقل النظري وعناصر الوجدان الأخلاقي.

---

١. البقرة: ١١١؛ النمل: ٦٤.

٢. طريقة الدعوة إلى دراسة الدليل في قبال أي قضيّة أو مدّعى، والإعراض عن أيّ ادعاء يتمّ بيانه من دون دليل حقيقي.

إن كل واحدة من هاتين الطريقتين المذكورتين تشتمل على عناصر ورد شرح بعضها في عدد من المقالات. وأما الأقسام الأخرى فسوف يأتي شرحها في البحث الراهن والأبحاث الآتية بما يتناسب مع الموضوعات مورد البحث. والآن ندخل في صلب الإجابة عن السؤال المذكور مورد البحث.

جواب السؤال

إن الجواب عن السؤال القائل: لماذا جعل الإسلام من المنطق والبرهان معيارًا لدعوته؟ يكون على النحو أدناه، حيث يتمّ تلخيصه ضمن الفقرات الآتية:

أ) إن الإسلام يرى نفسه متطابقًا مع الواقع والأخلاق والحكمة، بمعنى أنه في القضايا التوصيفية وغير القيَميّة إنما ينظر إلى الواقع فقط. وإن أصوله ومبانيه في قسم الميتافيزيق تتطابق مع الواقع الميتافيزيقي، وفي قسم التجربة مع الواقع التجريبي، وفي قسم المنطق المحض مع الواقع المنطقي. وفي القضايا التوصيفية والقيَميّة تتطابق مع الأخلاقية المحضة التي هي حقيقة عينية وذاتية تنتمي إلى نفس الأمر.

وفي الأحكام والقوانين الفردية والجمعية تكون ناظرة إلى الواقع التوصيفي، كما تكون ناظرة إلى الواقع الأخلاقي البحت، وإلى الحكمة الحقيقية[1]، والتي هي عبارة عن الجمع بين الواقع التوصيفي والواقع الأخلاقي، وإدغام الغايات الاستكمالية التوصيفية في الغايات الاستعلائية الأخلاقية، ذلك النوع من الجمع والادغام الذي يعمل على

١. ربما كان هذا التفسير لحكمة الحقيقة الإلهية هو التفسير الأول من نوعه والذي يتم تقديمه في مقالة بحثية، ومبنى ذلك بالإضافة إلى الأنظمة الوجودية والماهوية عبارة عن الواقعية الخارجية لامتلاك الأخلاق المحضة. إن هذه الأخلاق في عين بساطتها الثبوتية، تشتمل على عناصر وجهات عينية متنوّعة. إن التقدّم في نظام الأخلاق الإلهية يكون لحيثية الرحمة ومبدئية إطلاق الوجود، والذي يكون في الممكنات منشأ لظهور الفتوّة، والفتوّة في الممكنات ولا سيّما في الإنسان هي الظهور غير المشروط للأخلاق، والذي يبرز عند تعارض الإرادات بوصفها إيثارًا، وأما الرحمة وماهيتها وكيفية ظهورها في الإنسان على الضدّ من القواعد النفسية الحاكمة عليها، من مقولة أخرى؛ فهي من الأمور العجيبة التي سيأتي شرحها وبيانها.

إيجاد نظام جمعي دون الإخلال بأيّ واحد من الوقائع والأنظمة، حيث يمكن في ضوئه لكل شيء أن يظهر خصائصه وآثار تلك الخصائص، ويتمكن في الوقت نفسه من التطابق مع كمال المطلوبات الأخلاقية (المثاليات الأخلاقية)، ويتمكن مع ذلك كله من الحفاظ على منزلته الاستكمالية في النظام الفردي والجماعي.

ب) إن الله سبحانه وتعالى هو أصل جميع الواقعيات والأخلاقيات والحِكَم. إن الله هو خالق العالم الإمكاني كما أنه بعين موجوديته ما به تقرير ماهية الأخلاق أيضًا، بحيث أن ماهية الأخلاق هي عين نفس الأمر وكينونة صقع العلم الربوبي.

يضاف إلى ذلك أنه يُبدع وجود الأخلاق العامّة بالتجلّي الإيجادي في جميع الممكنات على نحو سرمدي، بحيث أن وجود الأخلاق يكون على أساس وجود عالم الممكنات على نوعين؛ ترتبي وذاتي. كما يقيم جميع العوالم الممكنة من حيّز الإمكان البحت على أساس الأخلاق والحكمة في حيّز الإيجاد والإبداع والاختراع والتكوين والخلق والتصوير والتطوير والإنشاء والتحريك والتكميل والقضاء والقدر وما إلى ذلك من الأسماء الأخرى للإيجاد والتقرير. كما أنه يدعو جميع الكائنات على أساس الإمكان إلى صقع الوجودات الماورائية بالدعوة التكوينية أو بالدعوتين التكوينية والتشريعية المصحوبة بالدعوة الأخلاقية المحضة إليه.

ج) إن النظام الإمكاني على الرغم من جميع خصائصه وعجائبه، ليس سوى تابع لنظام الساحة الربوبية، حيث يقع بشكل سرمدي في صقع الانكشاف الإلهي.

د) إن أساس نظام العوالم الممكنة والواقع هو ذات العدل والرحمة والحيثية المجهولة العنوان، والتي تصبح في الأخلاق العامّة مبدأ للفتوّة، وإن هذه الحقائق الثلاثة محفوفة بالمحبّة الإلهية، وجميعها يقع في طيف الأسماء، وإن هذه الحقائق والأسماء ولوازمها وآثارها تنشأ من مبدئية الإطلاق الفعلي. وحيث أن هذه الحيثية المبدأيّة، هي ذات عين ماهية السبوحية والأخلاقية، وعليه فإن جميع الأنظمة الممكنة من حيث الاستناد إلى الله، عبارة عن: الظهورات العينية للأخلاق العامّة المحضة في مراتب الإمكان والوجود.

هـ) إن ماهية الدين عبارة عن تحقق العبودية والأخلاقية في عوالم الإمكان والواقع.

ومن هنا فإن ماهية الدين في العالم الإنساني إنما تظهر على أساس الأخلاق البحتة والتي تعدّ العبودية وتقديس الإنسان لله من عناصرها الأصلية والأساسية. ولتوضيح ماهية الأخلاق لا بدّ من الرجوع إلى الهامش أدناه[1]:

---

١. لقد تمّ حتى الآن بيان عدد من الآراء حول ماهية العقل العملي والأخلاق، ولكني من خلال الملاحظات التي ظهرت لي فقد أدركت عدم كفايتها في تفسير ماهية الأخلاق، ولا سيّما أثناء التتبّع في نصوص الكتاب وسنة النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام، وعلى أساس هذا الأصل أدركت أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إنما خلق جميع العالم على أساس تحقق عنصر أخلاقي بحت واحد فقط، وذلك العنصر هو عنصر عبادة الله، ثمّ أخذت في البحث والتحقيق حول الأخلاق في ضوء هذا الأصل. فعملت أولاً على تجزئة بنيتها، ثم أخذت أبحث في مبادئ كل جزء من أجزائها، وفي نهاية المطاف عملت على نقد وتفسير الأساس الأصلي لأصول الأخلاق. وفيما يلي نشير إلى النتائج التي تمّ التوصل إليها واستخراجها بعد تجزئة الأخلاق وتحليلها وتحقيقها ونقدها على النحو الآتي:

أولاً: إن العقل العملي ـ مثل العقل النظري ـ إنما يعمل على اكتشاف الأخلاق، ولا يكون مبتكرًا لها، ولا معمارها، ولا معتبرًا لها.

ثانيًا: إن الاعتبارات أو القرارات أو التقنينات، لا شيء منها عبارة عن عناصر ماهية الأخلاق، بل إنها ـ على أساس ما قمت بشرحه في أبحاث أصول الفقه ـ تتعلق على نحو المنفصلة أو مانعة الخلوّ، إما بحقل الإرادة والطلب، أو بحقل الادعاء والاستعارة، أو بمنطقة التعميمات المفهومية المجازية أو بمساحة الحكاية عن عناصر ما قبل الإرادة حيث تقع الدوافع هناك. سواء أكانت تلك العناصر من سنخ الأحاسيس والرغبات أو من سنخ القيَم الأخلاقية أو التركيب أو الاتحاد بين السنخين.

ثالثًا: إن الكمال والنقص، والمصلحة والمفسدة، والربح والخسارة، والحزن والفرح، والملاءمة وعدم الملاءمة، والنظم والاضطراب، والمعيارية وعدم المعيارية، والصحة والمرض وما إلى ذلك من ظواهر العالم الإنساني، ونظائر ذلك من العوالم الأخرى، تتعلق بحقل الحكمة، وهي في ماهيتها ليست قيمة ولا ضد القيمة، ولا تحتوي على خصوصية أخلاقية ولا خصوصية مضادة للأخلاق. إن أخلاقيتها أو ضدّ أخلاقيتها بالعرَض. فإن كانت متطابقة مع الحكمة الإلهية ـ المشتملة على النظام الأحسن وعلى الأخلاقية البحتة ـ كانت مشتملة على أخلاقية بالعرَض، وإلا فإنها في دائرة عمل الإنسان ونشاطه وإرادته إما أن تكون خلوًا من الأخلاقية أو أن تكون ضدّ الأخلاق.

رابعًا: إن العقل العملي أو الوجدان الأخلاقي يتألف من قسمين؛ القسم الأول: الحسّ الأخلاقي الذي يعدّ خصوصية معرفية داخلية أو موضوعية في الوجدان الأخلاقي. إن بعض الأحاسيس والرغبات بملاحظة بعض أنواعها مرتبطة بهذا الحسّ، وبعضها الآخر حيادي. والقسم الثاني: الفاهمة الأخلاقية التي تدرك محتوى القضايا القيَميّة، وتعمل بمساعدة العقل النظري على تحويلها إلى محتوى قضية بحتة، ثم تقوم بعد ذلك على تقرير

و) منشأ العبودية والتضرّع (= العبودية والتقديس) في الإنسان وفي أيّ كائن نظير الإنسان، هو من هذه الناحية ـ على نحو مانعة الخلو ـ واحد من عدّة أشياء نعمل على ذكرها وعلى تقريرها على النحو الآتي:

١. تمامية الوجدان الأخلاقي: إذا كان منشأ العبودية عبارة عن تمامية الوجدان، ففي مثل هذه الحالة فإن الإنسان سوف يعبد الله حقيقة. إن هذا النوع من العبودية هو ذات ما طبعه الإمام الأول أمير المؤمنين عليؑ في عدد من الفقرات الخالدة على صدر عصره؛

القضايا الكلية والجزئية والحملية والشرطية والانفصالية في حقل الأخلاقيات. (إن في هذا إشارة إلى نظرية كاتب السطور في ماهية العقل العملي التي تمتاز ماهويًا من نظرية مشهور فلاسفتنا (الإسلاميين)، كما أنها تمتاز بهذا الشكل من النظر إلى الاعتبارات في الأخلاق، وحيث أن شرح ذلك يحتاج إلى الكثير من المقدّمات.

خامسًا: إن ماهية الأخلاق لا تقبل التحويل إلى الأحاسيس والرغبات، ولا إلى المصالح والمفاسد، ولا إلى الأرباح والخسائر، ولا إلى النظم والفوضى (التنظيم والاضطراب)، ولا إلى الرغبة وعدم الرغبة. بالإضافة إلى ذلك فإن الأخلاق لا تقبل الإحالة إلى المشهورات العقلائية والاتفاق الذهني، ولا إلى الكمال والنقص، ولا إلى الاعتبارات العامّة.

إن الأشياء المذكورة تخرج بأجمعها عن ماهية الأخلاق البحتة، ولا تشتمل في ذاتها على بُعد أخلاقي، وبطبيعة الحال فإن بعض الأحاسيس تّعدّ استثناء، بمعنى انها في حدّ ذاتها تحمل ثقلاً أخلاقيًا، وعلى الرغم من أن كينونتها البشرية معرفة داخلية وموضوعية تكون في حدّ ذاتها أخلاقية، ومن هنا تكون عينية ومعرفية خارجية وذاتية، وهذا من عجائب الأخلاق في هذا النوع من الأحاسيس. كما أن المصالح في ذواتها ومن دون النظر إلى الأخلاقية المحضة والنظام التكويني تحظى بموقعية لا بشرطية؛ فإن تطابقت مع معايير الأخلاق والتكوين سوف نصبح أخلاقية، وإن خالفتها، لن تحظى بالأخلاقية العينية.

سادسًا: إن الأخلاق حيث لا تكون من سنخ ما تقدّم ذكره، إذن فهي بسبب اكتشافيتها سوف تكون عبارة عن مطلق الإدراك ـ ومن بين ذلك الإدراك الأخلاقي ـ سواء أكانت من سنخ الحسّ أو من سنخ الفهم، فمن هنا تكون ماهيته ماهية عينية، حيث لا يمكن سوى الاطلاع عليه كأيّ واقع عيني وخارجي.

سابعًا: إن هذه الماهية العينية للأخلاق حيث لا يمكن تفسيرها بأيّ نوع من أنواع العناصر الإمكانية، فإنها من هذه الناحية تتحد مع حاق العلم الربوبي، بمعنى أن هذه الماهية هي عين متعلق ذلك العلم من حيث التفات ذلك العلم إلى العناصر القيميّة البحتة، وإن هذا المتعلق العيني الأخلاقي ليس سوى ساحة ذات السبوحية الإلهية، التي تكون موجوديتها السرمية والواجبة الوجود عين حيثيتها الأخلاقية البحتة، كما أنها عين حيثية العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الأسماء الإلهية الحسنى، من دون أي تكثّر أو تجزأ في ذاته البسيطة والتي لا يشوبها عيب، حيث أن ذات الله هي حيثية الأحدية، والحيثية الأحدية عين حيثية جميع الكمالات والفعليات والأسماء، وذات هذه الحيثية الأحدية هي في تماميتها تشمل تمامية السبوحية والأخلاقية.

إذ يقول: «ثم خلق سبحانه لإسكان سماواته، وعمارة الصفيح الأعلى من ملكوته، خلقًا بديعًا من ملائكته ملأ بهم فروج فجاجها، وحشى بهم فتوق أجوائها، وبين فجوات تلك الفروج زجل المسبّحين منهم في حظائر القدس وسترات الحجب وسرادقات المجد، ووراء ذلك الرجيج الذي تستك منه الأسماع سبحات نور تردع الأبصار عن بلوغها؛ فتقف خاسئة على حدودها. أنشأهم على صور مختلفات وأقدار متفاوتات، أولي أجنحة تسبح جلال عزته»[1]. إن هذه الفقرات من نهج البلاغة تشير إلى أن التقديس أو التسبيح له ناحية خارجية، بحيث يكون مطلوبًا للخلق بالذات، وتكون به عمارة السماوات، كما تكون عمارة الأرض بزراعتها. لا يمكن تقرير هذا النوع من العبودية بوصفه نشاطًا، فإن مقولة الفعل والنشاط إنما تظهر نموذجًا ومثالاً عنه، وأما ماهيته فتبقى خافية وراء مقولة النشاط والعمل. إن هذه الماهية على أساس النظرية العينية الأخلاقية ونظرية فناء الاكتشاف والمكتشف في حيثية متعلق هذين الأمرين، وكذلك على أساس نظرية فناء العقل العملي وآثاره بالذات في حاق الأخلاق الواقعية وغير الذهنية، عبارة عن وصول مرتبة إلى الفعلية من فناء الوجدان الأخلاقي البحت في موقعية العبودية لله وتسبيحه، من حيث أن العبودية والتسبيح هو ذات تحقق الأخلاقية العينية في دائرة الممكنات.

٢. المحبّة أو العشق: إن هذين المنشأين على الرغم من اشتراكهما، يُعدّ كل واحد منهما نوعًا خاصًا من الحبّ. إن للحبّ أنواعًا ومراتب تتقابل وتختلف في مرحلة التفرّق الوجودي، وأما في مراحل التركيب والتأليف، فينخفض حجم التقابل والتخالف بينها، حتى تتجه في المرحلة الجمعية والعامّة في الأخلاق نحو الاستحالة.

٣. الدافع إلى اكتساب الكمال والتحرّر من النقص: حيث يظهر على شكل طلب الكمال والابتعاد عن النقص، وهو على أنواع، وإن مرحلة الجمع منها تعود إلى ماهية الأخلاق.

٤. الخشوع أمام عظمة الله: سواء من محض الجلال أو من محض الجمال، أو من الجلال والجمال معًا، وهو على أربعة أنواع:

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٩١.

أولًا: الخشوع التكويني أو الوجودي الذي ينشأ من الاندحار والتقهقر أمام وجود الأقوى. إن هذا الخشوع من ذاتيات الوجود الإمكاني في ساحة عظمة الله، بل هو من ذاتيات الماهية الإمكانية أيضًا، كما يقول كاتب السطور.

ثانيًا: خشوع العلم الجمالي الذي يظهر من الاندحار والحيرة والانبهار أمام سطوة الجمال.

ثالثًا: الخشوع الأخلاقي المحض الذي ينشأ من الاحترام والانبهار والتأمّل أمام الله بوصفه ذات الأخلاقية. إن هذا الخشوع يوجد في المراتب الأدنى في قبال الأخلاق الإمكانية ـ التي هي تابع عن الأخلاقية الإلهية المحضة ـ أيضًا، كما يوجد نوعان آخران في المراتب الأدنى من الإمكان، بيد أنها في الحقيقة ظهور من الخشوع أمام حيثيات أسماء وصفات الواجب.

رابعًا: الخشوع الجمعي الذي هو عبارة عن تراكم جميع أنواع الخشوع في الموجود الإمكاني للسالك، ثم استحالتها بأجمعها في الخشوع الذي هو منشأ العبودية الأخلاقية، ذلك النوع من العبودية التي تسبّح الله في صقع الواقع وتقدّسه، حيث يمثل هذا التسبيح والتقديس ظهور السبوحية الإلهية في الكائنات، دون أن تكون هذه العبودية والتسبيح والتقديس قابلة للتحويل إلى الاعتبارات أو الأحاسيس، وكذلك دون أن تعود إلى الظواهر المعرفية الداخلية والموضوعية؛ إذ أن ماهية الأخلاق ـ طبقًا لنظرية كاتب السطور ـ ماهية عينية (موضوعية)، لا يكتشفها غير العقل العملي فقط، وعندها يجعل الإنسان من نفسه مصداقًا لها.

٥. الثناء على الخالق أو شكره: إن الخالق هو مبدأ كل نعمة وصاحب كل حسنة، وإن هذا الشكر على أنواع: ١. الشكر التكويني. ٢. الشكر الإحساسي. ٣. الشكر الأخلاقي. ٤. الشكر الجمعي، الذي هو عبارة عن تراكم جميع أنواع الشكر المتقدّم في مصداق واحد، واستحالتها بعد ذلك في الشكر الأخلاقي المحض حيث يعود إلى الفتوّة المطلقة.

٦. الحصول على الأجر والتخلّص من العقاب: العبادة التي تكون بدافع الحصول على الأجر والخلاص من العقاب، فهي على الرغم من كونها عبادة، وأنها ترتبط على نحو ما أو تتحد مع سماء القيَم العينية (الأخلاق المحضة)، بيد أنها لا تعدّ مثالية، ولا تحصل حقيقة العبودية من خلالها إلى الفعلية.

ومن هنا فإن القرآن الكريم والسنّة المطهّرة على الرغم من إمضائهما لهذا النوع من العبادة، وقد رصدت لها الجنة والمنزلة الخالدة من قبل الله عزّ وجل، إلا أن العباد قد تمّت دعوتهم إلى مراتب أكثر عمقًا منها. وفي تلك المراتب وإن كان العبد ـ في عين عبوديته ـ لا يطلب أجرًا من الله، إلا أن الله سبحانه وتعالى يعطي الثواب على هذا النوع من العبادة، وأحد مصاديق الثواب هي الجنة، وهي بدورها على أنواع ومراتب، كما يدركها بسهولة لا يمكن وصفها. وعندها من الحصول الإلهي يلقى على العبد ـ في مقام استحقاقه ـ الحمد والشكر وما إلى ذلك، ومن هذا الإلقاء يصعد حمد وشكر من العبد إلى الله ثانية، وإن هذه الدورات للظهورات العينية تتبع أثر الأخلاق إلى الأبد لكي يكتب التحقق للغاية مع الذات دائمًا.

ز) إن عالم الممكنات بسبب استناده إلى الصقع الربوبي، فإنه يتألف من ثلاثة أنظمة متناغمة.

أولًا: النظام الأخلاقي المحض الذي يتقّدم على النظامين الآخرين على نحو ترتبي وعلى نحو ذاتي أيضًا، وإن نتيجته الغائية عبارة عن نظامين. إن النظام الأخلاقي للممكنات تابع محض لنظام الأخلاق الإلهية البحتة، الذي هو عين كينونة صقع الربوبية، وإن نظام الأخلاق الربوبية عبارة عن ذات القضايا وتأسيسات الأخلاق المحضة، بحيث أن صدق وعدم صدق القضايا الأخلاقية لا تكون قابلة للتشخيص إلا بعد عرضها على نفس الأمر.

ثانيًا: النظام التكويني العام الذي يشمل الإبداع والاختراع والخلق والتطوير وغير ذلك من العناوين التي تعبرّ عن الإيجاد الإلهي. إن هذا النظام على الرغم من اشتماله على ماهية منفصلة عن نظام الأخلاق الإمكانية، إلا أنه غير منفصل عنه في المرحلة الوجودية؛ وذلك لأن النظام التكويني تابع عن النظام الوجوبي الأحسن في علم الله، ومن هنا فإنه في عين تكوينيته هو أخلاقي أيضًا. وإن هذا الاتحاد بين التكوين والأخلاق هو الذي يؤدّي إلى تحقق الحكمة والتدبير في نظام الخلق، وذلك لأن الحكمة في الخلق تقوم على أساس الاتحاد بين التكوين والأخلاق.

ثالثًا: النظام التشريعي المتعلق بحقل الدين والمسؤولية والاختيار، وإنها ـ على أساس التكوين العالمي والتكوين الإنساني (وغير ذلك من التكوينات التي تستدعي تكليفًا ومسؤولية) ـ بصدد تحقيق النظام الأخلاقي المحض في منطقة الاختيار. إن هذه المنطقة بالقياس إلى سائر المناطق الإمكانية منطقة مفتوحة[1]، ومن هذه الناحية تكون مرتبطة بعالم الأخلاق، ويتقبّل المسؤولية؛ لأن العنصر الأصلي للمسؤولية هو الحرية والقدرة، والذي يتجلى في بداية الأمر على شكل انتقاء أو اختيار، ثم يتجسّد على شكل إرادة أو طلب، وعلى الرغم من أن كلاً من الاختيار والإرادة عبارة عن ظهور الحرية والقوّة (الاستطاعة بالمفهوم المبيّن في النصوص المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام)، وفي الوقت نفسه فإن الاختيار والإرادة مترتبان على الحرية والقدرة وتنشآن منهما. ومن هنا فإن حيثية الاستطاعة الجامعة للحرية والقدرة تكون مقدّمة على الاختيار والإرادة، والاختيار بدوره مقدّم على الإرادة.

ح) هناك للبحث والاكتشاف ثلاثة أساليب كلية، وهي كالآتي:

---

١. إن انفتاح حقل أو نظام وجودي، يمكن أن يكون له ثلاثة مفاهيم، وهي: أ) مفهوم الاستطاعة أو الحرية والقدرة، إن الانفتاح بهذا المعنى يساوي المسؤولية، أو بعبارة أدق: يتساوى مع تحقق ملاك المسؤولية. ب) مفهوم عدم التعيّن، لقد تمّ بيان هذا المفهوم في الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة وفي فلسفة الفيزيقا والطبيعة أيضًا، وقد ظهرت له حتى الآن عدّة تفسيرات، إلا أن الانفتاح بالمفهوم الثاني لا يتساوى في أيّ منها مع المسؤولية أو ملاكها، وإن لكاتب السطور فيما إذا كانت منظومة الكائنات مفتوحة أو مغلقة فرضية سوف نعمل على بيانها بتوفيق من الله في بحث النظام الأخلاقي مع النظام التكويني. ج) عدم المحدودية في مقطع وجودي أو ماهوي. إذا كان شيء في مقطع ما محدودًا، سوف يكون ذلك الشيء بالنسبة إلى المقاطع اللاحقة مغلقًا، إن تقديم النموذج لهذا النوع من الإغلاق قد يبدو سهلاً في بادئ الأمر، لكن سيتضح في نهاية المطاف أنه في غاية الصعوبة. إن الجماد والنبات وما سوى الإنسان على الأرض مصاديق وأمثلة عن الموجودات المغلقة، وإن الإنسان هو المصداق والنموذج الحقيقي للنظام التكويني والجمعي المفتوح. إن الإنسان منفتح على جميع المراحل وجميع العوالم وجميع الكمالات المطلوبة (= المثاليات) الممكنة، ولا ينحصر في أيّ مقطع وجودي أو ماهوي، بمعنى أنه يمتلك القدرة على التفلت من كل مقطع، وإن التفلّت من الشبكات الوجودية أو الماهوية يمثل الخصائص الأصلية لانفتاح العالم البشري. إن كل تفلت عبارة عن توجّه نحو كمال مطلوب، ومن هنا فإن الكمالات المطلوبة تؤدي إلى استقطاب التفلتات، إن هذه الخاصيّة قابلة للإثبات بالنسبة إلى الإنسان من طريق التعرّف على علائم الانفتاح.

١. الأسلوب العقلاني أو التعقلي المحض، الذي يستعمل في الميتافيزيقا والرياضيات الخالصة والمنطق. إن هذا الأسلوب يُسمّى في المصطلح الشائع بالأسلوب القياسي، ومن هنا شاع بين المحققين أن الأسلوب والمنهج القياسي يقع في قبال الأسلوب والمنهج الاستقرائي، إلا أن هذا الرأي ليس صحيحًا؛ لأن القياس هو الصورة الضرورية والمنطقية لأي نوع من أنواع الأساليب والمناهج الاستدلالية. وإن الذي يقع في قبال المنهج والأسلوب الاستقرائي هو المنهج التعقلي وليس المنهج والأسلوب القياسي، ولا وجود لشيء باسم المنهج والأسلوب القياسي.

٢. الأسلوب التجريبي التعقلي الذي يسعى من خلال الاستفادة من الأصول والمقدمات العقلية ـ اعتمادًا على التجربة ـ إلى الطرح والكشف والاختبار. يتمّ استعمال هذا الأسلوب في العلوم التجريبية والاستقرائية، وقد كان معتمدًا منذ أزمنة طويلة جدًا، ولكنه حظي باهتمام كبير في القرون الأخيرة، إلى الحدّ الذي ذهب معه الكثير من العلماء إلى اعتباره بوصفه المنهج العلمي الوحيد، ولا سيّما بعد ديفد هيوم وإيمانوئيل كانط؛ حيث كان المنهج التجريبي متربعًا في هذا الموضع. وقد ظهرت حتى الآن تفسيرات عديدة عن هذا المنهج والأسلوب، ولكن لا شيء من تلك التفسيرات عمد إلى تقرير المنهج والأسلوب التجريبي بمعزل عن الصفة العقلية. والذي سعى من بينها إلى التجرّد والتخلّص من قيود وأغلال الصفة العقلية، لم يستطع إلى ذلك سبيلاً، والمثال الواضح على هذا الأمر هو الوضعية المنطقية.

٣. أسلوب الخصائص والعلامات (المعالم والأمارات) التي هي شكل استعلائي عن الأسلوب التجريبي العقلي. إن هذا الأسلوب على الرغم من توظيفه في الكثير من الفروع والحقول، ولكنه ذاب في الأسلوب والمنهج الجمعي والاستقرائي ولم يتمّ فرزه عنه، ويبدو أنه لا يتمّ طرحه بوصفه منهجًا وأسلوبًا علميًا مستقلاً إلا في كتابات صاحب هذه السطور.

إن هذه الأساليب الثلاثة أعلاه، تغطي جميع فضاء العلم، وليس هناك علم يخرج عن توظيفها؛ فإن جميع القضايا ـ بما في ذلك القضايا الأخلاقية ـ تقع ضمن دائرة

الأساليب المذكورة، ويتمّ نقدها وتقييمها بالمعايير والموازين المشتملة عليها. ومن هنا فإن القضايا التي لا تخضع لميزان هذه الأساليب، وتشذ عن منطقة هذه المناهج والأساليب الثلاثة، لا يخرج أمرها عن حالتين؛ فهي إما أن لا تكون من القضايا العلمية، أو أنها تفوق القضايا العلمية[1]، وإن كانت في طبيعتها تحتوي على صفة علمية.

ط) لقد كانت الفلسفة حتى الآن منفصلة عن العلم؛ لأن النظريات التجريبية كانت تقول: حيث أن الأسلوب المتبع في حقل التجربة منفصل عن الأسلوب المتّبع في الفيزيقا، وعليه فإن ما يُذكر في الميتافيزيقا لا يكون من العلم. ولكن بعد بيان نظرية إمكان النقد وتنظيم الأساليب الثلاثة في التحقيق، لا يعود هناك ما يوجب التمايز بين حقلي

١. بالنظر إلى الأساليب الثلاثة المذكورة في المتن والنصّ أعلاه، وعلى أساس نظرية إمكان النقد، لا يعود هناك تماه وتناغم بين العلم والعلم التجريبي، وسوف يكون العلم التجريبي حقل مستقل من حقول العلم وفروعه حيث يغطّي مساحة أوسع من تلك المساحة التي تعمل التجربة الحسية على تغطيتها؛ وعليه لن تكون القضية علمية إلا إذا تم بحثها وأمكن نقدها ضمن نطاق الأساليب الثلاثة المذكورة آنفًا. وبعد هذا التوضيح ننتقل إلى الحديث حول العلم والعلمي: إن المراد من اعتبار هذا النوع من القضايًا أمورًا تفوق العلم، هو أن أيدينا تكون عند نقدها وتقييمها قاصرة عن بلوغ الحدّ الأدنى من العناصر الضرورية في الحكم بشأنها.

إن الفرضيات التي تكون في حدّ ذاتها قابلة للنقد والتقييم، ولكننا لا نستطيع الحكم واتخاذ القرارات بشأنها بسبب انعدام العناصر أو شحّها، سوف تكون من القضايا ما فوق العلمية، وذات هذه القضايا إذا تمّ التمكن لاحقًا من العناصر الضرورية لنقدها وتقييمها، سوف تخرج الفضاء ما فوق العلمي وتدخل ضمن الفرضيات العلمية. من ذلك على سبيل المثال: فرضية ما وراء سرعة النور في علم الفيزياء، فإن هذه الفرضية على الرغم من اشتمالها على جميع أركان المسألة العلمية، ولكنها مع ذلك تعد من المسائل ما فوق العلمية، وما ذلك إلا لأننا لا نمتلك في الوقت الراهن ذلك الحدّ الأدنى من العناصر الضرورية في نقدها وتقييمها، بغض النظر عن إبطالها في نظرية النسبية العامّة، أو أنها في الحدّ الأدنى تعتبر بطلانها من أسس مبانيها، إلا أن هذا الردّ أو النفي لا يزال ضمن دائرة ما فوق العلمية، ولم يخرج إلى رحاب العلم. يضاف إلى ذلك أني تعرّضت في بعض البحوث إلى فرضية تقول: هناك ظواهر في الطبيعة الكونية لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء افتراض سرعة تفوق سرعة الضوء، بل وحتى النور بدوره لا يمكن تفسيره إلا بواسطة السرعة ما فوق الضوئية، سواء أكانت موجة أو ذرة أو مزيجًا منهما، أو كانت من الفوتون (وحدة الكم الضوئي) أو الأمواج التي تبدي من نفسها في الشقوق والأوضاع المتنوّعة خصائص متفاوتة، أو عنصرًا آخر من الطبيعة يكون له ـ خلافًا للعناصر الأخرى ـ ارتباطًا وثيقًا وعميقًا مع المركز الأصلي، بحيث أن أيّ اختلاف في ذلك المركز يمكن أن يحدث تغييراً في حركة بل وحتى في بنية هذا العنصر أيضًا.

الفيزيقا والميتافيزيقا (الطبيعة وما بعد الطبيعة) من الناحية العلمية. وبطبيعة الحال فإن كل واحد من الحقلين المذكورين يشتمل في حدّ ذاته على ماهية منفصلة، إلا أن هذا لا يشكل مبررًا ودليلاً على اعتبار أحدهما علميًا والآخر ليس كذلك. إن الذي يكون دليلاً على هذا النوع من التمايز هو ماهية أسلوب كل واحد منهما، وذلك فيما إذا توفر قبل ذلك تفسير لمعيار العلمية. تذهب الفلسفات التجريبية إلى الاعتقاد بأن معيار العلمية عبارة عن نوع من إمكان التجربة. إن هذا الرأي ليس صحيحًا، ولا يعدو أن يكون مجرّد مصطلح.

إن هذا المعيار إنما يتحقق في طرح إمكان النقد وفي أساليب التحقيق الثلاثة. إن هذا الطرح يعمل من جهة على بيان ماهية القضايا العلمية، ويعمل من ناحية أخرى على بيان الأساليب العامة للتحقيق في تلك القضايا.

ربما تكون قضية ما علمية، ولكن قد لا يتمّ بحثها بالأسلوب الخاصّ بها. من ذلك على سبيل المثال: لو تم بحث قضية تجريبية بأسلوب عقلي بحت، فإن علمية تلك القضية لا تنتفي، وإنما الذي ينتفي هو مجرّد علمية تحقيقها، ومن هنا فإن كل نتيجة يتم الحصول عليها منها لن تكون علمية.

ي) بالنظر إلى ذاتية الأخلاق وعلى أساس معيار إمكان النقد الذي يحدّد علمية الفرضيات، فإن الأخلاق بدورها تدخل ضمن منطقة العلوم؛ وذلك لأن القضايا الأخلاقية يمكن نقدها بواسطة عناصر أخلاقية سابقة وعامّة، ومن هنا يكون تصويب أو تخطئة الفرضيات الأخلاقية أمرًا ممكنًا كما هو الحال بالنسبة إلى الفرضيات الميتافيزيقية أو العلوم التجريبية.

ك) يتضح ممّا تقدم أن هناك ثلاثة أنواع من القضايا، ويمكن بيان هذه القضايا على النحو الآتي:

١. القضية العلمية، وهي كل قضية يمكن الحكم بشأنها بواسطة المعايير المستقلة وغير الذهنية، والعمل على بحث محتواها بواحد من الأساليب العلمية الثلاثة، وهي: الأسلوب التعقلي، والأسلوب التجريبي، وأسلوب الخصائص والعلامات).

وعلى هذا الأساس فإن القضايا الميتافيزيقية والعلوم التجريبية والأخلاق، تعدّ من

سنخ القضايا العلمية. وإن قضايا الفقة وأصول الفقه تندرج بدورها ضمن هذه المرتبة أيضًا، كما يمكن البحث بشأنها بطريقة علمية أيضًا.

٢. القضايا غير العلمية، وهي القضايا التي لا يوجد أيّ معيار مستقل على الحكم بشأنها. إن هذا النوع من القضايا لا يقبل النقد بطبعه، ومن هنا فإن هذه القضايا لا تكون علمية. إن مسألة الاشتراك اللفظي للوجود في الفلسفة الأولى، من هذا النوع؛ إذ ليس هناك عدم وجود ملاك للحكم بشأنها فحسب، بل لا يوجد حتى بيان يمكن ذكره لإيضاحها وشرحها. ومن هنا فإن الاشتراك اللفظي للوجود بالإضافة إلى كونه ليس علميًا، فهو مهمل وعديم المحتوى والمضمون أيضًا، وبطبيعة الحال فإن المهمل هنا لا يقصد به مفهومه الوضعي. إن عدم العلمية على نوعين:

النوع الأول: عدم العلمية بشكل مطلق، بمعنى أن طبيعة الفرضية مورد البحث تحظى دون أيّ شرط بوصف عدم العلمية.

والنوع الآخر: عدم العلمية على نحو مشروط؛ بمعنى أنه لو تمّ افتراض صدق فرضية ما، تتحوّل تلك الفرضية إلى فرضية غير علمية، وإلا فسوف تكون علمية من تلقائها وتكون قابلة للبحث والنقد والتحقيق، من قبيل: الحجية المطلقة لماهية الظنون، التي بمجرّد أن تقع موردًا للتصديق تصبح غير علمية، وتتخلى عن جميع أنواع النقد، وتهرب من حكم وقضاء أيّ معيار من المعايير.

ولكنها ليست كذلك من تلقائها وفي حدّ ذاتها؛ إذ يمكن بحث الحجية المطلقة للظنون والعلمل على نقدها وتقييمها بواسطة معايير مستقلة، والحكم بشأن إثباتها أو بطلانها. وإن فرضية حجية القطع بالنسبة إلى غير القاطع من هذا القبيل أيضًا؛ حيث تكون غير علمية على نحو مشروط، ولكنها ليست كذلك من تلقائها، ومن هذه الناحية يمكن إبطال هذه الفرضية أو القبول بها تبعًا للدليل.

٣. القضية ما فوق العلمية، وهي كل قضية تكون علمية بطبعها، ولكن حيث لا تتوفر العناصر اللازمة لنقدها، لا يكون الحكم بشأنها ممكنًا. إن هذا الصنف من القضايا على نوعين: وهما كالآتي:

النوع الأول: القضايا التي لا يكون هناك أي معيار ضروري لاكتشافها وانتقادها، وهذا النوع من القضايا يعد من القضايا ما فوق العلمية مطلقًا، وغير قابل للبحث والنقد.

النوع الثاني: القضايا التي تكون فاقدة للمعايير اللازمة في كشفها ونقدها بشكل نسبي. بمعنى أن علمنا لم يطلع بعد على الأصول والعناصر التي يمكنها أن تحكم بشأن تلك القضية، وفيما لو اطلعنا عليها في يوم ما، عندها سوف تتحول هذه القضية إلى قضية علمية.

ل) إن الدعوة على نوعين، وهما:

١. دعوة الحق، التي نطلق عليها في هذه المقالة عنوان «الدعوة».

٢. دعوة الباطل، التي نطلق عليها في هذه المقالة عنوان «الادعاء».

إن محتوى دعوة الحق هو ذات الدين الحق، ومحتوى دعوة الباطل هو ذات الدين الباطل.

إن لكل واحد من هذين النوعين عناصر وخصائص سوف تؤدّي إلى التعرّف عليهما. إن الإنسان أو أيّ موجود مثله، يعدّ في الوظيفه هو المخاطب الأصلي بالدعوة. وإنه هو الذي يتعيّن عليه أن يميّز بعقله ووجدانه الأخلاقي دعوة الحق من بين الكمّ الهائل من الدعوات الباطلة، وهو الذي يتعيّن عليه تشخيص محتوى دعوة الحق بعقله وأخلاقه وعلومه، والتمييز بين الغثّ والسمين من بين الدعوات، وإنه هو الذي يتعيّن عليه نبذ الأديان والمذاهب الباطلة بعد التعرّف عليها. إن التعرّف على الدعوات والمدعيات وتشخيصها والحكم بشأنها، من وظائف الإنسان، ومن هنا فإن معرفة الحاملين الحقيقيين لدعوة الحق ـ وهم الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام ـ تقع على عاتقه، وإن العقل والوجدان الأخلاقية البشرية هبة ونعمة إلهية تكفي لهذه الغاية. إن التشكيك في كفاية العقل والوجدان الأخلاقي مستحيل من الناحية المنطقة، وإن القول بذلك يساوي القول بانهيار المنطق والأخلاق.

م) حيث يكون المعيار الأصلي لتمييز الحق من الباطل، هي العناصر والأصول وصور العقل والأخلاق العامّة، من هنا فإن العلامة الأولى على إمكان صدق

الدعوة هو أن تكون عقلانية، وأن لا تتعارض مع أصول الأخلاق العامّة تحت أيّ ذريعة من الذرائع.

وإذا لم تكن عقلانية، وكانت متعارضة مع القيَم الأخلاقية المطلقة، لن تكون بعد ذلك دعوة وإنما هي مجرّد ادعاء، وكفى بذلك دليلاً على تخطئتها. وفيما يلي نستشهد بآية من القرآن الكريم بشأن العقل وتوظيفه: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1]. إن هذه الآية مؤثرة للغاية؛ فهي تدعو الإنسان إلى انتشال عقله من رواسب العصيان والظنون والنزاعات، وترفعه ليتربّع على عرش الحكم والقضاء. إن خطاب هذه الآية هو أن سنخ الرجس هو نتيجة طبيعية لمناهضة العقل، وهذا الخطاب هو تمام الحكمة.

لقد تمّ بيان قيمة العقل وخصائص العقلانية من كلام المعصوم عليه السلام في كتاب أصول الكافي للشيخ الكليني. وقد تمّ اعتبار العقل هو المعيار الأصلي، وهو المخاطب الأصلي للتكليف والدعوة.

إن الذروة العميقة الموجودة في أحاديث كتاب العقل، تكمن في اعتبار العقل النظري والعقل العملي شيئًا واحدًا، واعتبارها شيئًا واحدًا مع كانون وجودي وماهوي للإنسان باسم القلب.

إن هذا الاتحاد بين العقل والوجدان والقلب، بحيث يمكن القول: هناك حقيقة باسم العقل العام، تظهر نفسها في الحيثيات الوجودية والماهوية الثلاثة، دون أن تنبثق ذاتها العامّة خلال ذلك الظهور. ولنرجئ المزيد من التوضيح لهذا الرأي إلى أبحاث نقد العقل.

ن) إن مخالفة ادعاء دين ما مع الأصول العامّة للعقل ـ التي لا يكون لأيّ دليل قيمة من دونها ـ دليل كاف وتام على بطلانه. كما أن مخالفته مع الوجدان الأخلاقي العام، هي الأخرى دليل كاف على بطلان هذا الادعاء أيضًا.

وبعبارة أخرى: إن عدم عقلانية المدّعى، يمثل دليلاً كافيًا على بطلان ذلك المدّعى. ومن هنا فإن موافقة الدعوة للعقل والأخلاق العامة، شرط أساسي في صدق تلك الدعوة، ولكنه ليس شرطًا كافيًا، وإنما هو شرط لازم. إذ أن إسناد الدين إلى الله عزّ وجل

---

١. يونس: ١٠٠.

ـ بالإضافة إلى موافقة العقل والوجدان الأخلاقي العام ـ يحتاج إلى شروط ضرورية أخرى، ويمكن بيان بعضها على النحو الآتي:

١. عدم اشتمال الدعوة ومحتواها على أيّ خطأ.

٢. عصمة الأنبياء والأئمة الذين يحملون تلك الدعوة ويعملون على إبلاغها من قبل الله سبحانه وتعالى، سواء أكان إبلاغًا حدوثيًا، من قبيل: إبلاغ الأنبياء من أولي العزم عليهم السلام، أو كان إبلاغًا بقائيًا، من قبيل إبلاغ الأئمة المعصومين عليهم السلام، الذين تكفلوا بعد ختم النبوّة بإبلاغ الدين من قبل الله بوصفهم أوصياء رسول الله صلى الله عليه وآله.

٣. امتلاك الحاملين لتلك الدعوة للعلم اللدني وغير الاكتسابي الذي يجعل الآخرين بأجمعهم محتاجين إليهم في العلم، بينما لا يحتاجون هم إلى أيّ أحد في العلم غير الله سبحانه وتعالى.

٤. اقتران الدعوة بالبينات والزبر والكتاب المنير. إن الدعوة الدينية يجب أن تثبت أنها دعوة حق وأنها تستند إلى الله عزّ وجل، وإن الدين هو الذي يتولى كامل المسؤولية عن إثبات صحته، وإن حملة الدين ومبلغيه هم الذين يجب عليهم إيصال الخطاب الحقيقي للدين إلى العقول. وأما الآخرون فلا يجب عليهم سوى الاستماع إلى رسالة تلك الدعوة، حتى إذا أدركوا صدقها حقًا وأيقنوا بها، وجب عليهم العمل على طبقها، وأن يعملوا ـ ضمن الحدود التي سمح بها الدين، والشروط التي أقرّها ـ ببيان تلك الدعوة إلى الآخرين، دون أن يضيفوا دفاعًا آخر من عند أنفسهم، إن هذا النوع من الدفاع إنما يعمل على توفير الحماية للأفهام الشخصية فقط، ولا يتعلق أصلاً بمقولة العلم الذي هو تعبير حصولي للدين.

إن الدفاع التبرّعي وإن كان بحسن نيّة، سوف يؤدّي شيئًا فشيئًا إلى الإضرار بصفاء الدين وخلوصه ونقائه من الشوائب، وينتهي في نهاية المطاف إلى مسخه. من ذلك على سبيل المثال أن الديانة اليهودية والمسيحية خير مثال على ذلك؛ إذ تشتمل هاتين الديانتين على الكثير من العبرَ في هذا الشأن.

ناهيك عن العوامل الأخرى غير أنواع الدفاع التبرعي، والتي كان لها سهم في إطار

تغيير تلك الأديان، ومن بينها ضياع النصوص الأصلية لكتب الأنبياء، والتغيير والتحريف الذي طال التوراة والإنجيل، فهما عنصران رئيسان في مسار محو ومسخ هاتين الديانتين.

إن وظيفة المحقق في قبال الدين هي ذات الوظيفة التي له في قبال الوجود. إن هذه الوظيفة هي من مهام العلماء والتي تصبح ممكنة بالأسلوب الاكتشافي. وإن كل مقدار وكل نقيصة أو زيادة في ذلك تحوّل نشاط المحقق إلى نشاط غير علمي.

وعلى هذا الأساس فإن المجيء بالبينات لإثبات صدق الدين، هو من شؤون الأنبياء والأوصياءﷺ، وأما نشر تلك البينات وإيضاحها من دون أيّ زيادة أو نقصان ضمن الحدود والشروط، فهي من جملة مسؤولية المتدينين المؤمنين بالدين. وهنا من الضروري الفصل والتفكيك بين الدفاع التبرعي والتنظير الذي يبدأ بالظن، إن ذلك النوع من الدفاع حيث لا يكون علميًا فهو مرفوض. وأما التنظير من أجل تفسير وبيان العناصر والقضايا والقرارات الدينية فهو نشاط علمي، بشرط أن يستند إلى واحد من أساليب البحث الثلاثة. وكذلك بشرط أن لا تخرج النظرية عن مسار الاكتشاف، ولا تتخبّط في دوّامة الدفاع والجدل.

بالإضافة إلى هذا الفصل والتفكيك، يجب أن يكون هناك فصل وتفكيك آخر، وهو الفصل بين التنظير وبين التفسير والتأويل بالرأي (على نحو ما هو المراد من هذين العنوانين في هذه المقالة). إن التنظير واحد من مراحل الانتقال العلمي نحو اكتشاف المجهولات. وإن هذا الانتقال ـ على ما تقدّم في الأبحاث السابقة ـ يبدأ على أساس الصوَر المنطقية والقضايا الأولية التي لها تقدّم منطقي، وكذلك على أساس الآراء حول تعاطي محتوى العلم السابق، والآراء الأولى مع الوعي اللاحق.

في بداية المواجهات يتم عرض العالم والأنا في المجموع على المعرفة كما هو الحال بالنسبة إلى الآخر أيضًا. إن المحتوى اللاحق لهذا الآخر يتعرّض إلى النقض من طريق الملاحظاتأو المشاهدات المخالفة له. [= التجارب تتعرّض إلى الإبطال].

ومع كل نقض يتبلور سؤال في الوعي، إن السؤال مسألة جادّة تحدث إثر فشل الحدس في المواجهة مع الواقع. وعندها في قبال الأسئلة تتوفّر الأرضية للتنظير. وبعد ذلك تظهر مسائل أخرى، وإن هذه الدورة من المسألة إلى الفرضية، ومن الفرضية إلى

المسألة، وبعد ذلك إلى الاكتشاف، ومنه إلى مسائل وفرضيات أكثر حداثة، تستمر هذه الدورة على الدوام، ومن هنا لا مندوحة للإنسان غير المعصوم ولا مفرّ له من الظن والتنظير والاختبار والتقييم، حيث يمثل كل واحد من هذه الأمور نشاطًا علميًا. وأما التفسير بالرأي والتأويل بالرأي، فهما بالإضافة إلى كونهما منهي عنهما من قبل الشارع، مرفوضان لكونهما غير علميين أيضًا.

والآن بعد تقرير الأصول والمباني العقلية والأخلاقية التي لها سهم أساسي في التعريف بالدعوة الدينية، تكون الأرضية معدّة لبيان تقرير مختصر ومقتضب عن مسألة الخير والشرّ، التي هي من بين أركان الجواب عن السؤال المذكور في صدر البحث.

وسوف نترك تفصيل هذه المسألة بإذن الله إلى مقالة مستقلة. إن كل تفسير يتمّ تقديمه عن هذه المسألة، يترك تأثيره في مجمل نظام المعرفة الدينية والمعرفة الميتافيزيقية. إن هذه المسألة على الرغم من جذورها التاريخية في الدين والفلسفة، لا تزال زاخرة بالحياة العلمية، ولا تزال تشكل معضلة في مسار التفكير البشري في حقل الأخلاق وما بعد الطبيعة.

قد لا نجد في تاريخ تفكير الإنسان غير المعصوم إلى الآن مسألة أكثر تعقيدًا من هذه المسألة، حيث طوّحت بالكثير من الناس ودفعتهم في منعطفاتها ومتاهاتها وانتكاساتها. وإذا أردنا أن نذكر نظيراً لمسألة الخير والشر في الصعوبة والتعقيد، يجب أن نذكر لذلك مسألة الجبر والاختيار، أو مسألة البداء، أو مسألة ارتباط الحادث بالقديم، أو مسألة صدور الكثير من الواحد.

لقد ورد الحديث في الأديان الحنفية ـ ولا سيّما الدين الإسلامي الحنيف، وفي القرآن الكريم والروايات المأثورة عن النبي الأكرمﷺ وأوصيائه الإثني عشرعليهم السلام ـ عن هذه المسألة كثيراً، وجاء شرح لها في كل موضع، وتمّ حلّ معضلاتها في مختلف المراحل. وإن مجموع هذه الشروح وحلّ المعضلات قد عمل على بلورة رؤية عميقة للغاية لا يمكن إدراجها ضمن عنوان.

إن تعاليم القرآن الكريم والروايات المأثورة عن النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام في هذه المسألة وفي مسألة الجبر والاختيار، وفي مسألة القضاء والقدر، وفي مسألة

البداء والمسائل الأخرى، حاسمة ومصيرية للغاية. وهي من العمق والسعة بحيث كلما ظهر الكثير من البحث والتحقيق بشأنها، تبقى بحاجة إلى المزيد من التحقيقات والأبحاث الأخرى.

على أمل أن يوفقني الله لإفراد بحث مستقل عن تعاليم النبي الأكرمﷺ وأوصيائهعليهم السلام بمقدار فهمي القاصر. وأما في هذه المقالة الراهنة فسوف نقتصر على بيان الآراء الواردة على نحو الضرورة من زاوية النظرة البشرية وغير المعصومة.

شرح رأيين فلسفيين في مسألة الشرور

لقد تم حتى الآن ومنذ القِدَم في منعطفات الفكر تقديم العديد من الآراء والأفكار بشأن مسألة الخير والشر، حيث تحظى مسألتان من بينهما على أهمية وشهرة أكبر؛ إحداهما: مسألة التقسيم الوجودي، والأخرى: مسألة التحليل العدمي.

وقبل الدخول في شرح وبيان كل واحدة من هاتين المسألتين، لا بدّ من الالتفات إلى أن كل واحدة من الفرضيات المذكورة في هاتين المسألتين قد تمّت لغرضين وغايتين، أو يمكن لها أن تنتهي إليهما، كما أن الرأي العدمي ربما كان في بداية الأمر لغرض دفع إشكالات الثنوية، ولكن يمكن أن يرد لرفع الإشكالات الواردة على العدل أيضًا:

١. دفع إشكالات الثنوية والتعددية في مسألة التوحيد ومعرفة الله.

٢. تقرير العدل الإلهي ودفع الإشكالات الواردة عليه.

كما يمكن أخذ غاية ثالثة بنظر الاعتبار من وراء بيان هذه المسألة، وهي عبارة عن: كشف تناغم النظام التكويني العام مع النظام الأخلاقي البحت ومع نظام الرحمة الإلهية، الذي هو بالإضافة إلى كونه عين الأخلاقية المحضة، إلا أنه يفوقها أيضًا.

إن تتبع هذه الغاية من مسألة الخير والشر، يضعها في طراز أبعد من موقعها الراهن، ويثير البحث في جهة أبعد من المواجهة والجدل.

والآن بعد بيان هذه المقدّمة، سوف نبحث مسألة الشرور بشكل مقتضب ضمن ثلاث مراحل، حيث تشتمل المرحلة الأولى على شرح الرأيين المشهورين، ثم ننتقل في

المرحلة الثانية إلى نقد كلا هذين الرأيين، وفي المرحلة الثالثة سوف نشير إلى الرأي الذي ظهر لرؤيتي القاصرة.

بيان الرأيين المشهورين في حلّ معضلة الشرور

أولاً: الرأي التقسيمي الوجودي: الذي يدخل ـ بعد بيان الخير والشر من زاوية تعيين المصطلح المنظور بشأنهما ـ في مرحلة الاستدلال. إن هذا الرأي يلتزم الصمت تجاه وجودية أو عدمية الشرور، وعلى الرغم من الاستفادة من عدمية الشرور خلال تقريره، قد تمّ التعبير عنه هنا باسم الرأي الوجودي التقسيمي. إن سبب هذه التسمية يعود إلى أن الرأي المذكور قد صبّ اهتمامه في مسألة الخير والشر على الشيء الموجود، كما أنه بحث الاحتمالات العقلية البحتة على مقسم الموجود أيضًا، وقال: إن الشيء الذي يؤخذ بوصفه موجودًا، هو إما خير محض، أو خير غالب وكثير، أو أن الخير والشر متساويان، أو أن الشر غالب وكثير (أكثري الوجود)، أو هو شرّ محض.

وعليه قبل النظر إلى الواقع من الناحية الافتراضية البحتة، والذي هو ذات الاحتمال المنطقي المجرّد من التطبيق على الواقع، هناك خمسة احتمالات للموجود من ناحية الخير والشر، وليس أكثر من ذلك ولا أقلّ منه.

ولكن بعد النظر إلى الواقع، يتضح أن ثلاثة من بين هذه المحالات مستحيلة، وهي: ١. الشر المحض. ٢. الشر الغالب والكثير. ٣. الشر المساوي للخير. وعليه يبقى في البين احتمالان؛ حيث يكون لهما إمكان ذاتي، وهما: ١. الخير المحض. ٢. الخير الغالب والكثير.

إن الخير الإمكاني المحض، لا يكون عنصرًا ممكنًا في مصطلح الفلسفة إلا في حقل ما وراء الطبيعة. إن حقل الطبيعة العنصرية إنما يختصّ بالخير الغالب فقط، ولا يمكن بيان وطرح مسألة الشرور إلا في هذا الحقل؛ وذلك لأن الخير الغالب والكثير يتلازم بشكل منطقي مع الشرّ المغلوب والقليل. وقد تمّت نسبة هذا الرأي في تاريخ الفلسفة إلى أرسطوطاليس المعروف بـ «المعلم الأول».

قال الحكيم السبزواري في التعليقة على شرح المنظومة، في شرح البيت القائل:

«والشر أعدام فكم قد ضلّ من.. يقول باليزدان ثم الأهرمن» [ما معناه]: «يقال إنه [أرسطو] قد تفاخر بهذا الدفع [وردّ شبهة الثنوية]؛ لأنه قد جعل ما هو ملاك الشبهة ـ الذي هو تقسيم الوجود إلى الخير والشر ـ ملاكًا لدفعها...»[1].

والآن بعد البيان المتقدّم، ننتقل إلى تلخيص دليل هذا الرأي:

ـ تقرير مقتضب عن استدلال الرأي الوجودي في مسألة الخير والشر

إذا كان الشرّ المحض والشرّ الغالب والشر المساوي مستحيلاً، ولا يحظى أيّ واحد منها بإمكانية الوجود في النظام الكوني، ولا يمكن سوى الخير المحض والخير الغالب؛ إذن يجب أن يكون الخير المحض موجودًا، وذلك لأن الله الذي هو مبدأ كل شيء حيث يكون هو الخير المطلق والمحض، فإنه يعمل على إيجاد الخير الإمكاني المحض أيضًا، وإلا لزم منه إمساك الجود ومنع الفيض والتعطيل، ناهيك عن أنه لو اقترن تركه بترك الخير الغالب، فسوف يتحقق الشرّ المحض بالمصطلح الأعم، وإن لم يقترن به، لزم من ذلك تحقق الترجيح بلا مرجّح وهو محال، والخير الغالب يجب أن يكون موجودًا أيضًا؛ لأن ترك إيجاده يلزم منه شرّ كثير. ناهيك عن محذور تعطيل الإيجاد وإمساك الفيض الذي يأتي من ترك النظام الإمكاني الواقع في حيّز الخير.

وعليه فإن القضية الانفصالية ذات العناصر الخمسة التي كانت تفترض خمسة احتمالات، سوف تفقد ثلاثة احتمالات منها بالنظر إلى الواقع، وهي على التوالي عبارة عن: احتمال الشر المحض، واحتمال الشر الغالب، واحتمال الشرّ المساوي للخير، ويبقى احتمالان، وهما: الخير الإمكاني المحض، والخير الغالب والكثير. وأما الخير المحض فلا مناص من وجوده، فإن الجزء الأعلى والأسمى من منظومة الكائنات هي الموجودات المنزّهة عن كل شرّ.

والجزء الأسفل من هذه المنظومة المستندة إلى واجب الوجود من طريق الجزء الأعلى، هو عالم الطبيعة العنصري الذي يكون النزاع والانفصال والسكون والحركة والانحلال والتركيب من خواصّه الدائمة، وعلى الرغم من كونه خيراً، إلا أنه ليس خيراً

١. الطبعة القديمة (أوفست)، ص ١٥٥.

محضًا، وإنما هو خير غالب وكثير، حيث يستلزم ـ بسبب خصائصه ـ قليلاً من الشر. ومن هذه الناحية حيث يكون الشرّ القليل من لوازم الخير الكثير، فإنه يكون في تركه ترك للخير الكثير، وإن ترك الخير الكثير من أجل التفصّي عن الشر القليل هو في حدّ ذاته شرّ كثير، إذن لا مناص من وجود الشر القليل بوصفه من توابع الخير الكثير.

وعلى هذا الأساس فإن جميع منظومة الوجود الإمكاني من العقول العليا والأنوار الأولى إلى العقول الموازية إلى النفوس الكلية والأنوار العظمى والصايصية، إلى ما فوق العنصرية إلى الطبيعة العنصرية، وإلى المادّة الأولى، كلها معلولة لواجب الوجود ومستندة إليه. كما أن الشرّ القليل بدوره بوصفه لازمًا من لوازم الخير الكثير، يكون مستندًا إلى ذاته أيضًا. وحيث أن ترك الشرّ القليل يستلزم ترك الخير الكثير، لا يكون وجود الشر القليل في صُلب النظام الكوني الإمكاني، متنافيًا مع العدل الإلهي.

وعليه تكون النتيجة هي أن الشرّ القليل في مجموع النظام ضروريًا في ضوء هذا الرأي ـ المنسوب إلى أرسطوطاليس ـ لا يتنافى مع التوحيد الربوبي، ولا يتنافى مع العدل الإلهي.

تكميل الرأي الوجودي حول الشرور

أ) إن الموجود بالذات ـ بحسب سلسلة العلل الغائية ـ عبارة عن المقصود بالذات، وإن هذا المقصود بالذات في أفعال الباري تعالى ـ في ضوء النظرية السائدة في الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية الخاصة ـ هي المتعلق بالذات للعناية في الصقع الربوبي، دون أيّ ضمير أو قصد زائد.

إن ما هو ليس كذلك ـ من قبيل الشر القليل ـ إذا تمّ افتراضه بوصفه شيئًا وجوديًا، فهو موجود بالعرض، وقد تسلل تبعًا لوجود الخير الكثير في القضاء، وإلا فإن ذات الشرّ القليل ليس هو المقصود في العناية الأولية، وحيث أن ما بالعرض يعود إلى ما بالذات، فإن الشرور ـ التي هي ما بالعرض ـ تعود إلى ما بالذات الذي هو الخير الكثير، كما أن موجوديتها بالعرض من زاوية العلل الغائية، تعود إلى الموجودية بالذات للخير الكثير من هذه الزاوية.

ب) يتضح من التقرير أعلاه أن الشرّ بوصفه بالعرض، إنما هو موجود بالعرض من زاوية العلل الغائية، وأما من زاوية العلل الفاعلية المحضة وكذلك من زاوية مطلق

الوجود، فهو ليس بالعرض أبدًا، وبطبيعة الحال لدي هنا انتقاد سيأتي ذكره في معرض نقد هذا الرأي إن شاء الله. وسوف أسعى هناك إلى إيضاح صلة مسألة الشرور بمسألة الحظ والصدفة، وهناك سوف أكون بصدد نقد ذلك، وسوف انتقد بعض أمثلة المحققين في الفلسفة التي ذكروها في سياق تفسير كيفية وجود الشرور.

ج) من زاوية النظرة التقسيمية للوجود، على الرغم من أن الشر القليل داخل في القضاء بالعرض، ومن هنا يكون من أقسام الموجود بمثابة المقسم. إلا أن هذا النوع من الوجود بالعرَض بالنسبة إلى الشر، هو الفرد الوحيد بالنسبة إلى هذا الشخص أو ذلك الشخص في النظام، وليس بالنسبة إلى الوجود المطلق أو مطلق الوجود، وليس بالنسبة إلى النظام الكلي، وكذلك ليس بالنسبة إلى الشخص بما هو جزء من النظام العامّ للوجود.

د) إن الشرور بوصفها موجودات بالعرَض تدخل في القضاء بالعرَض أيضًا، إلا أنها في القدَر تتحقق على نحو ما بالذات؛ وذلك لأن القدَر تفصيل بالذات لمندرجات القضاء الإلهي، ومن هنا لا وجود في القدَر لما هو بالعرّض، إلا بالنسبة إلى ذلك النوع من الموجودات التي تكون بالعرض على نحو مطلق، من قبيل سلسلة من المحمولات التي تكون موجودة بوجود موضوعاتها. وأما الشرور فحيث لا تكون بالعرَض مطلقًا، فإنها تدخل في القدَر بالذات، بل يمكن القول: إن الذي يكون مطلقًا بالعرَض، يكون مندرجًا في الوقت نفسه في القدَر على نحو ما بالذات؛ وذلك لأن القدر بتمامه تفصيل لجميع مندرجات القضاء من حيث اندراجها في القضاء ـ سواء أكانت موجودة بالذات أو موجودة بالعرَض ـ كما أن ما بالذات هو تفصيل للجهات بالذات، وإن ما بالذات بدوره تفصيل للجهات بالعرَض.

قال الميرداماد ـ المعلم الثالث ـ في القبس العاشر من كتاب القبسات:

«إنما الشرور التي هي لوازم الخيرات الكثيرة كلها تدخل في القضاء الأول بالعرَض. فأما في القدَر، فبالذات لا بالعرَض. فإن القدَر تفصيل ما دخل في القضاء الإلهي بالذات أو بالعرَض، فلا يُعقل اعتبار بالعرَض في القدر أصلًا»[1].

١. الداماد الحسيني، *القبسات*، ص ٤٤٨.

هـ) إن العلة الفاعلية والعلة الغائية ـ طبقًا لقانون في الفلسفة الأولى ـ يكونان بالنسبة إلى الموجود بالعرَض مثل ذات ذلك الذي هو بالعرَض، كما أن للعلة المادية والعلة الصورية ذات هذا الحكم أيضًا. والآن بالنظر إلى هذه القاعدة، نذكّر بقاعدة تقسيمية في الفلسفة، وتلك القاعدة هي أن الموجود بالعرَض على نوعين، وهما:

١. بالعرض المطلق، الذي يكون بالعرض من حيث ماهيته في مرحلة الوجود، من قبيل السوالب العدولية وأعدام الملكات المشهورة في الفلسفة، قد تمّ اعتبارها من فئة الموجودات بالعرَض.

٢. بالعرَض النسبي، الذي يكون بالعرض من حيث قياسه إلى شيء آخر. والشرور من هذا القبيل؛ لأن ماهيتها في حدّ ذاتها ليست متصفة بالشرّية. إن هذا النوع من أنواع ما بالعرَض حيث يكون بالعرَض تكون له علل فاعلية وغائية ومادية وصورية بالعرَض، ولكن من حيث ماهيتها الأصلية وغير النسبية، فحيث يكون بالذات فإن علته الفاعلية سوف تكون بالذات، وسوف تكون سائر علله الأخرى بالذات أيضًا.

وبعبارة أخرى: إن العلّة الفاعلية الإلهية هي مبدأ لكل موجود على نحو ما بالذات، وليس هناك سواه مبدأ للوجود، وإذا كان الموجود من نوع ما بالعرَض فإنه يجب أن ينتهي إلى موجود بالذات، ومن هذه الناحية يكون مستندًا إلى الفاعلية الإلهية، وإذا كان الموجود بالذات فسوف يستند بنفسه إلى مبدأ الكل من دون أيّ حيثية وسيطة أخرى. ومن هنا يجب أن تستند الموجودات الإمكانية إلى واجب الوجود من جهتين:

الجهة الأولى: الجهة الطولية والترتبية في سلسلة العلل والمعاليل.

الجهة الثانية: الجهة الإطلاقية وغير الترتبية فيما وراء سلسلة العلل والمعاليل، بحيث أن هذه الجهة الإطلاقية تشتمل على تقدّم بالذات على السلسلة التعليلية.

من خلال البيان والتوضيح أعلاه بشأن نوعي الموجود بالعرض، وفيما يتعلق بأن موجودية الشرور تكون من النوع الثاني، يتضح: أن هذا النوع من الموجودات بالعرَض، يجب ـ أن يكون من الناحية الفلسفية ـ ناشئًا من العلة الفاعلية بالذات، وإذا كان يجب أن يكون كذلك، فيجب أن تكون له غاية بالذات أيضًا؛ حيث تترتب على ذواتها من حيث

تلك الذوات لا من حيث مقارنتها بالأخريات أو الآخرين. وعلى هذا الأساس لا يكون أيّ حدث في النظام التكويني حادث من تلقائه صدفة. وعلى حدّ تعبير الحكيم السبزواري في متن منظومة الحكمة: «ما ليس موزونًا لبعض من نغم.. ففي نظام الكل كل منتظم».

و) في تبويب وتقسيم احتمالات الخير والشر هناك طريقتان، حيث أرى أنهما يختلفان في المحتوى. الطريقة الأولى: هي الطريقة المعتمدة في الفلسفة المشهورة، وتعمل على تقسيم الموجود ـ من دون مقارنته بأيّ موجود آخر ـ إلى الأقسام الخمسة المذكورة للخير والشر. والطريقة الثانية: هي الطريقة التي ذكرها الميرداماد في القبس العاشر من كتاب القبسات. إن هذه الطريقة تعمل على تقييم الموجود من حيث اتصافه بالخير والشر بالنسبة إلى الموجودات الأخرى، ويتمّ تقسيمه على النحو الآتي: إن الأشياء ـ باعتبار وجود الشرّ بالعرَض وعدم وجوده ـ تنقسم بالتقسيم العقلي على النحو الآتي:

١. الأشياء التي يكون وجودها من كل جهة خاليًا من إيجاب الشرّ والاختلال والضياع.

٢. الأشياء التي لا يكون وجودها خاليًا من الشرّ مطلقًا، ولا يمكن أن توجد على الكمال الذي يتوقّع منها بشكل كامل، إلا إذا لزم من ذلك أن تكون في الوجود بحيث يعرض عنها شرّ بالنسبة إلى بعض الأشياء، إلا أن ذلك الشرّ من القلة بحيث لا يُعد شيئًا بالقياس إلى كثرة الخيرات.

٣. الأشياء «المفترضة» المشتملة على شرّ مطلق، بحيث يتضرّر كل شيء بسببها.

٤. الأشياء التي يكون شرّها بالعرَض غالبًا على خيرها، وتلحق الضرر بأكثر الأشياء.

٥. الأشياء التي يكون شرّها بالعرض مساويًا لخيرها بالعرَض، ويكون إلحاقها للضرر أو إيصالها للخير على درجة واحدة.

إن الأقسام الثلاثة الأخيرة من الأشياء، التي لا هي خير مطلق ومحض ولا هي خير غالب، لا موضع لها في النظام الوجودي، فهي غير ممكنة، وإن ما هو ممكن ويجوز في الصقع الربوبي، هما القسم الأول والثاني فقط.

ز) إن الميرداماد يعدّ الشرور ـ في القبس العاشر من كتاب *القبسات*، الذي يتكفل بالتحقيق في كيفية تسلل الشرور في القضاء ـ من لوازم الماهيات. إنه لم يقدّم أيّ

توضيح يبيّن سبب وكيفية اعتبار الشرور من لوازم الماهيات، ومن أيّ نوع من أنواع اللوازم الماهوية هي، ومن هنا ينبغي بل ويجب أن نعمل على ما يلي:

أولاً: القيام بشرح فني عن الأقسام واللوازم.

وثانيًا: إيضاح ما هي صلة ونسبة الشرور إلى الوجود والماهية وإلى نظام الوجود. وهل يقوم أساس الشرور على الحظ والصدفة؟ أم على التلازم مع الأشياء؟ وإذا كان يقوم على أساس التلازم، إذن كيف تمّ عدّها في عين التلازم ضمن الأحداث الأقلية الوجود؟

وثالثًا: الفصل بين إمكان الشرور وبين وقوعها، والتحقيق في أن أي منها يُعدّ من لوازم الأشياء؟

ح) لقد بحث ابن سينا حول كيفية وجود مبادئ الشرّ في المقالة السادسة من الفصل السادس من إلهيات الشفاء. ويتضح من هذا البحث أن وجود الشر يمتاز من وجود مبادئه. وخلاصة كلامه في الفصل المذكور من كتاب الشفاء، هو: أن الغايات على ثلاثة أنواع:

١. الغايات الذاتية.

٢. الغايات العرضية الضرورية.

٣. الغايات الاتفاقية.

إن مبادئ الشرور تتعلق بالنوع الثاني من الغايات التي هي من العرضي الضروري، ومن هنا فإن المبادئ والحيثيات تستلزم الشرور في نظام الخلق مع أن وجودها لا يكون صدفة. [لا تكون من نوع الحظ والصدفة في باب العلل الغائية] ولكنها لا تكون مقصودًا ذاتيًا للنظام الكلي. وعلى هذا الأساس فإن وجودها إنما هو من لوازم المقصود الذاتي لنظام الكل، وذلك المقصود الذاتي ليس سوى الخير المحض أو الخير الغالب، ومن هنا لا يكون من الخير الأسمى.

وإليك جانب من عبارة ابن سينا في المقالة السادسة من الفصل السادس من إلهيات الشفاء، إذ يقول: «واعلم أن وجود مبادئ الشرّ في الطبيعة هو من القسم الثاني». ومراده من القسم الثاني هو الغايات العرضية الضرورية، والتي تنقسم بدورها إلى النوع.

ط) في ضوء ما تقدّم تقريره من كلام ابن سينا في الفقرة السابقة (الفقرة: ح)، يرد هذا

السؤال القائل: ما هو الفرق بين وجود الشر الذي هو وجود بالعرض، وبين وجود مبادئ الشر التي تعدّ بدورها من نوع الموجود بالعرَض أيضًا؟ وبطبيعة الحال لو تمّ لحاظ حيث مبدئية الشرّ فيها.

في الجواب عن هذا السؤال سنكتفي في القسم الراهن من المقالة بذكر مقدمة قصيرة على النحو أدناه:

أ) إن مبادئ الشرّ في الطبيعة، عبارة عن ذلك النوع من الأشياء التي تكون من تلقائها وفي حدّ ذاتها [= بلحاظ ذاتها] بحيث لا يكون الوجود بالنسبة لها ممكنًا، إلا بإمكان ظهور بوادر ومقدمات الشرّ منها. إن هذا النوع من الأشياء لا يكون له موضع في الفلسفة المشهورة [= الفلسفة الإسلامية بالمعنى الأعم] إلا في عالم الطبيعة العنصري فقط، ولا يحظى بإمكان الوجود في ما وراء الطبيعة العنصرية. إن العالم المشتمل على مبادئ الشرور هو ذات عالم الخير الكثير أو الذي يُسمّى بعالم الخيرالغالب.

ب) إن الشرور من الزاوية الوجودية ـ ومن دون أخذ عدميتها بنظر الاعتبار ـ عبارة عن ظواهر يكتب لها التحقق من مبادئ الشر على نحو بالعرَض والأقلية الحصولية.

إن المسألة التي يتمّ طرحها وبيانها بعد فصل الشرور عن مبادئها، هي:

أولًا: ما هو الفرق بين اعتبار الشر بالعرَض، وبين اعتبار مبادئه بالعرَض؟

وثانيًا: بالنظر إلى عدم اعتبار الشرور من نوع الغايات الضرورية العرَضية، وإنما هي مجرّد تابعة للإمكان الموجود لإيجاب الشرّ في مبادئها، إذن كيف يرد الحديث عن عدم إمكان اجتنابها؟ إن الذي لا يمكن اجتنابه في ضوء المباني المشهورة في الفلسفة الأعم هو حيثيات مبادئ الشرور، إلا أن ذات الشرور تبقى في هذا الرأي في دائرة الإمكان، ولا تدخل ضمن دائرة الوجود بالفعل إلا من طريق الأحداث الأقلية الوجود.

إن السؤال الأصلي يتجه إلى ذات هذه الأحداث التي تتسلل على نحو الأقلية الحصولية إلى بعض الشرور، ومن هنا ما لم يتمّ التعرّف على ماهية هذه الأحداث وعلى موجوديتها وكيفية ارتباطها مع تحقق الشرور، لن يكون هناك جواب للسؤال المذكور. وسوف نتعرّض إلى جواب هذا السؤال في مباحث اخرى.

منزلة العقل في الاجتهاد[1]

المقدمة

إن البحث الأصولي في الملازمات يتألف من قسمين، وهما كالاتي:

القسم الأول: في الكلام عن شرح ونقد الملازمة بين العقل والشرع.

القسم الثاني: في الكلام حول حدود وشروط العقل، ويقع في ثلاث مراحل، وهي كالآتي:

١. العقل النظري. ٢. العقل العملي والمنظومة الأخلاقية. ٣. الاجتهاد الديني، ولا سيّما الاجتهاد الفقهي.

القسم الأول

إن العقل في قانون الملازمة بين العقل والشرع، يشكل طرفًا في القضية الشرطية؛ وكما سبق أن ذكرنا، فإن لقانون التلازم صورتين:

الصورة الأولى: أن يؤخذ الشرع بوصفه شرطًا، والعقل بوصفه نتيجة. وفي هذه الحالة فإن الملازمة قائمة على نحو ضروري. إذ لا يمكن الخطأ في الشرع. وعلى هذا الأساس فإن كل ما هو موجود في الشرع يتطابق مع واقع الموجودية والأخلاقية. والصورة الثانية أن ينظر إلى العقل بوصفه شرطًا والشرع بوصفه نتيجة. وفي هذه الحالة

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «جايگاه عقل در اجتهاد» في مجلة «*كيهان انديشه*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٦٩، سنة الإصدار ١٣٧٥ش، الصفحات ١١٣ إلى ١٢٤.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

لا تنعقد الملازمة بسهولة. وذلك لأن العقل على نوعين:

النوع الأول هو العقل العام، فإن كان المراد هو هذا النوع من العقل، سوف تنعقد الملازمة. بيد أن الاستنباط الذي يحصل من هذه الناحية هو استنباط المباني الشمولية للمقررات الفقهية، وليس استنباط ذات تلك المقررات والقضايا.

إن الذي يقع موردًا للاستنباط في الفقه وأصول الفقه هو سنخ المقررات الفقهية والأصولية، وذلك على أساس الوجود المذكورة في تعريف علم الأصول والفقه.

إن مباني هذه المقررات والضوابط تقع في حقل علم آخر، من قبيل: الفلسفة النظرية وما بعد الطبيعة والأخلاق والكلام وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس فإن القضايا الفقهية والأصولية هي من سنخ القضايا الاجتهادية، ولا يمكن الوصول إليها إلا بحسب طرقها ومصادرها.

وإذا لم تكن كذلك، وكانت من سنخ القضايا الضرورية والعامّة، لن تكون اجتهادية ولا تحتاج إلى اجتهاد، وإن كان بالإمكان أن تكون استنباطية.

وذلك لأن كل اجتهاد هو اجتهاد استنباطي، ولكن ليس كل استنباط هو استنباط اجتهادي. وذلك لأن النسبة بين الاجتهاد والاستنباط من بين النسب المنطقية الأربعة هي نسبة العموم والخصوص المطلق، وليست نسبة التساوي.

النوع الثاني هو العقل الخاص الذي هو مرتبة حصول القضايا الاكتسابية.

إذا نظرنا في باب الملازمة إلى هذا النوع من العقل؛ فسوف تكون الملازمة في مثل هذه الحالة قائمة من طرف الشرع فقط، ويمكن لنا القول:

إن كل قانون أو قضية في الشرع، يعادل قانونًا وقضية صحيحة في العقل. ولكن ليست هناك أيّ ملازمة كلية من جهة العقل، ومن هنا لا يمكن أن نقول: إن كل قانون أو قضية يدركها العقل الخاص، يعادل قانونًا أو قضية في الشرع. والدليل على أنه لا تستقرّ من طرف العقل ملازمة كلية، هي أن العقل الخاص يجوز عليه الخطأ، ويُضاف إلى ذلك أن قدرته العلمية ـ على ما سيأتي بيانه ـ مشروطة ومحدودة. وعليه فإنه بسبب المحدودية وإمكان الخطأ، لا يمكن لنا القول: كل ما قاله عقلنا الخاص صحيح، أو عبارة عن تمام الواقع وكلّ الحق.

إن مفهوم أنه لا يمكن لنا تقديم مثل هذا التقرير، هو أنه قد لا تكون بعض القضايا العقلية الخاصّة، مطابقة للواقع أو تمام الواقع، وإذا كان كذلك لا يعود بالإمكان إبداء الرأي من الناحية المنطقية، والقول: إن كل قضية عقلية تعادل قضية شرعية. إذ من الممكن لتلك القضية العقلية التي نسندها إلى الشرع أن تكون على خلاف الواقع. ومن هنا يلزم من الملازمة الكلية بين العقل الخاص والشرع أن تكون بعض القضايا المخالفة للواقع متطابقة مع الشرع. إن هذا النوع من اللازم يعادل المحال؛ وذلك لأن الشرع المحض يتطابق مع الواقع كما هو تمام الواقع. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتطابق مع قضية مخالفة للواقع.

والآن بحسب النظرة التي ألقيناها إلى القسم الأول من بحث الملازمات، نصل إلى واحد من أهم الأسئلة في هذا البحث، وهذا السؤال هو:

الآن بعد أن اتضح من طريق نقد قانون التلازم بين العقل والشرع، أننا لا نستطيع أن نمتلك قانون الملازمة الكلية وغير المشروطة إلا من جهة العنصر الشرعي لهذا القانون، ومن جهة العقل الخاص (الذي يكون كماله تدريجي وقدرته محدودة ورؤيته في معرض الخطأ) لا توجد إمكانية إقامة الملازمة الكلية وغير مشروطة، وعليه ما هو موقع العقل في الاجتهاد وما هو مقدار سهمه في الموقع وما هي كيفيته؟ وبالتالي ما هو مدى صحّة هذا القسم من قانون الملازمة الذي يقول: «إن كل قرار عقلي يتطابق مع قرار شرعي»،؟ وكيف يجب تقريره، حتى لا يرد إشكال عليه؟

وبعبارة أخرى: لو أن العقل العام يقرّر مجرّد المباني العامّة للأحكام الاجتهادية، ولا ينظر فيها، ولو أن للعقل الخاص ـ الذي هو واحد من العناصر الآلية والطريقية للاستنباط ـ محدودية وإمكان التخلف عن الواقع؛ إذن كيف يمكن للعقل أن يعمل، وما هو مقدار عمله ونشاطه في المسائل الاجتهادية؟ وما هو موقعه ومنزلته؟

وبعد هذا السؤال، يصل الدور إلى ثلاثة أسئلة أخرى؛ يمكن بيانها على النحو الآتي:

السؤال الأول: في تلك المنطقة حيث يكون للعقل مدخلية بشكل مشروط، هل له حجيّة اجتهادية أيضًا؟

السؤال الثاني: إذا كانت له حجية، فهل حجيّته من سنخ المدركية أو من سنخ المنجزيّة؟

السؤال الثالث: فيما لو اشتمل على المدركية أو المنجزية، فهل تكون حجته لازمة أو متعدية، أو شاملة ومطلقة؟[١]

القسم الثاني

في هذا القسم سوف ننتقل إلى بيان الإجابات الممكنة عن الأسئلة أعلاه. وقبل كل شيء يجب أن تتضح ماهية الشرع والعقل؛ ثم العمل بعد ذلك على تقييم ومعرفة العقل في قانون الملازمة. وعلى هذا المنوال سوف يتم تنظيم البحث في هذا القسم من المقالة ضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: ماهية كل واحد من طرفي الملازمة (الشرع والعقل).

الفصل الثاني: تقييم ومعرفة منزلة العقل في الاجتهاد من طريق قانون الملازمة.

الفصل الثالث: التحقيق في حدود وشروط المدركية والمنجزية للعقل على النحوين العام والخاص. والنوع العام عبارة عن نقد العقل في دائرة المنطق وما بعد الطبيعة والعلوم التجريبية، والنوع الخاص عبارة عن نقل العقل في منطقة الاجتهاد.

الفصل الأول من القسم الثاني من الملازمات

الفقرة الأولى: إن التحقيق في ماهية الشرع من حيث أن له تعلقًا ماهويًا بذات الله. إن الشرع من هذه الناحية والحيثية عبارة عن دين الله في مرتبة الظهور التي هي مرتبة تعلق الإرادة التشريعية الإلهية بتقرير وإظهار ماهية الدين، من أجل تفعيل الأخلاقية الإمكانية في الكائنات العاقلة والتي يمكن توجيه التكليف إليها؛ لكي يتضح جوهر طاعة وعبودية المخلوق أمام الخالق من طريق فعلية الأخلاقية الإمكانية، وتنتقل من مرحلة القوّة إلى

---

١. إن هذه الأسئلة تقوم على بعض نظريات كاتب السطور في علم الأصول، بحسب التقرير أدناه:

١) فصل الحجية عن المنجزية، وبعبارة أخرى: فصل المدركية عن المنجزية.

٢) تقسيم الحجية والمنجزية إلى ثلاثة أنواع: اللازمة والمتعدية والمطلقة.

٣) فصل الحجية المنطقية والحجية ما بعد الطبيعية عن حجية الأصول الفقهية.

الفعلية. وبعد ذلك من طريق الطاعة في مختلف المراحل، تشمل محبة ورحمة الله، وجميع مراتب الوجود الإمكانية. إن حقيقة الشرع على طبق هذه الرؤية عبارة عن ماهية ذاتية ومستقلة عن الرأي والنظر البشري القابل للخطأ.

إن هذه الحقيقة تظهر في مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة النزول والاستيداع، إن الشرع في هذه المرحلة عبارة عن الشيء الذي نزل من الله سبحانه وتعالى على النبي الأكرمﷺ، وتمّ إيداعه أمانة عند الأوصياءعليهم السلام.

إن أصول الدين وفروعه وتفريعاته وتطبيقاته العامة، تتحق ويكتب لها التنجّز في المرحلة الأولى بشكل كامل.

المرحلة الثانية: مرحلة الإبلاغ، إن الشرع في هذه المرحلة عبارة عن التعاليم التي يعمل الأنبياء والأوصياءعليهم السلام إلى المكلفين بتوجيه من الله سبحانه وتعالى.

وبعبارة أخرى: إن الشرع في مرحلة الإبلاغ هو ذات مدلول قول وفعل وتقرير المعصومعليه السلام، والذي يشمل الأصول والفروع مرّة واحدة. إن هذا المدلول في كليّته وتماميّته هو عين الواقع المتحقق للشرع التي يكون لها تحقق عيني بشكل مستقل عن الآراء. وإن الآراء والاستنباطات المتحققة في قبال هذا الواقع، عبارة عن: الفرضيات أو النظريات التي تحتوي على الإمكان العقلي أو الإمكان الاحتمالي للكشف عن هذا الواقع.

ارتباط تحقيق الاجتهاد مع الشرع

بعد إتمام النزول والاستيداع والإبلاغ في المرحلتين المذكورتين، يصل الدور إلى الاجتهاد. فمن حيث أن الناس مكلفون بتعلّم الضوابط والقوانين والأحكام الشرعية التي هي من وظائف المكلفين، فإن هذا التعلّم يُسمّى ـ من حيث التعميم والتقنين بحسب اختلاف الآراء ـ بالاستنباط والاجتهاد، وإن متعلقها هو القضايا والقرارات والأحكام التي تمّ إبلاغها وبلغت مرحلة الفعلية. إن بيان الأنبياء والأوصياءعليهم السلام هو المرتبة الفعلية لظهور الشرع. وإن مرحلة علمها اللدني بالتقرير والتشريع يعادل نزول واستيداع الشرع بالفعل. ومن هنا وعلى ما سوف يأتي شرحه، فإن لبيان النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام موضوعية في مورد

القرارات والأحكام الشرعية، وما لم يتمّ إبلاغ قرار أو حكم عنهم، لن تكون له شرعية. وحيث أن الدين الإسلامي هو خاتم الأديان، فمن هذه الناحية يكون لدينا قانون لا يقبل التخصيص: إن كل قانون وحكم لدين الله تمّ وضعه في صقع علمه، قد نزل على رسول الله خاتم الأنبياءﷺ، وتم وضعه وديعة عند أوصيائه المعصومين الأطهارعليهم السلام.

نصل من هذا القانون إلى قانون آخر يقول: إن كل ما نزل وتمّ إيداعه، يكون قد وصل من طريق رسول اللهﷺ وأئمة الهدىعليهم السلام إلى مرحلة الإبلاغ واكتسب الفعلية العامّة.

إن لهذا الطريق ـ الموسوم بطريق الرسالة والوصاية ـ موضوعية. بحيث أن القوانين والأحكام قبل بيان الرسولﷺ والحججعليهم السلام لم تكن تحظى بالفعلية التشريعية العامّة، ولا تصل إلى متناول اليد من طريق الملازمة بين العقل والشرع[1].

سوف نعمل في مبحث الحجية على بحث هذه القضية (موضوعية إبلاغ الرسولﷺ والحججعليهم السلام)، التي هي من أهم قضايا علم الأصول والكلام. وبعد ذلك سوف نعمل في بحث التعارض بين الأدلة ومن خلال الاستفادة منه على التدقيق في حلّ جانب من التعارضات التي تبقى من دون ذلك غير قابلة للحل.

محدوديات وشروط الملازمة بين العقل والشرع

إن قانون الملازمة يقول بشكل محدّد ومشروط: إن ما ورد في الشرع، يتفق مع ضرورة العقل. وإن ما يتفق مع العقل إذا كان متطابقًا مع الواقع، فإنه يوافق الشرع أيضًا. إن كلتا هاتين القضيتين من الأصل والعكس واللتين تعملان على بيان الملازمة بين الشرع والعقل، محدودتان ومشروطتان في طرف العقل.

إن محدودية الآراء العقلية يعود سببها إلى أن حجيّة ومدركية العقل الخاص، لا هي

---

١. لقد سبق أن أشرنا إلى أن القانون الأول والأساسي للملازمات الأصولية ينظر من ناحية إلى العقل الجماعي والعام، ومن ناحية أخرى ينظر إلى واقع الشرع من حيث أنه قد تمّ إبلاغه من قبل النبيﷺ والوصيعليه السلام. ومن هنا يكون قانون التلازم من حيث الرتبة بعد فعليّة إبلاغ الشرع. وإن نتيجة تأخر قانون التلازم عن فعلية إبلاغ المعصومينعليهم السلام، أنه لا يمكن أن نستفيد من قانون التلازم لاستنباط الأحكام قبل مرتبة فعلية الشرع. سواء أكانت هذه القبلية من قبيل القبلية الذاتية والرتبية أو من قبيل القبلية الزمانية أو الدهرية أو نفس الأمر.

متعدية ولا هي مطلقة، وإن مشروطيتها تعود إلى جواز الخطأ على العقل الخاص. وعليه لا ينبغي القول بشكل مطلق: إن كل قضية عقلية صحيحة. كما لا ينبغي القول بشكل مطلق: إن كل قضية عقلية متطابقة مع الشرع.

لو كانت كل قضية عقلية صحيحة وصائبة من دون أيّ قيد أو شرط، أمكن لنا أن نستنتج أن كل قضية عقلية تتطابق مع الشرع. ولكن حيث أن العقل البشري غير معصوم وهو في معرض الخطأ، فإن جميع القضايا العقلية غير الضرورية وغير العامّة في معرض الخطأ أيضًا. ومن هنا فإن كل قضية غير عامّة يمكن ـ بالإمكان ما فوق الافتراضي ـ أن تخطئ الواقع.

نصل من هذا الاستدلال إلى نتيجة مفادها إذا وردت قضية في الشرع، فإنها تتطابق مع العقل على نحو الضرورة. وذلك لاستحالة فرض المحال في الشرع.

وعليه فإن كل قضية في الشرع تتساوى مع ذات القضية في الواقع وفي العقل، وإن كل قضية في العقل يجوز عليها الخطأ ـ فيما إذا كانت صحيحة وصائبة ـ تتساوى مع ذات القضية في الشرع.

بهذا البيان والتوضيح نصل إلى هذه الرؤية وهي أن قانون الملازمة بين الشرع والعقل ليس له أيّ حدّ أو شرط من طرف الشرع. وأما إذا أردنا العمل على تقرير هذا القانون من طرف العقل، لا تكون لنا مندوحة من اعتباره مشروطًا ومحدودًا.

الاستدلال على مشروطية ومحدودية الملازمة

إن السبب الرئيس في مشروطية ومحدودية الملازمة في طرف العقل، هي أن العقل الشخصي قد يخطئ الواقع، ومن هنا لا يمكن القول: إن كل إدراك عقلي يجب أن يتطابق مع الواقع. وبذلك تكون هناك بعض الحقائق ـ التي لا يمكن للعقل الخاص والذي يجوز عليه الخطأ ـ التي لا يدركها أو أنه يفتي على خلافها.

إذا كانت منزلة العقل الخاص بهذا الشكل، عندها لن يمكن القول: «إن كل رأي يتطابق مع العقل الخاص، فإنه يتطابق مع الشرع المحض أيضًا». ومن هنا نستنتج أن العقل الخاص ليس معيارًا مضمونًا للحكم، وإن كان في هذا الشأن يُعدّ قوّة للإعداد والتمهيد والنقد والتقييم.

إن هذا العقل الذي هو عبارة عن العلم الحصولي والاكتسابي، ويقع في موضع سلطة الإمكان واحتمال خطأ الفرضية أعلاه، إنما يحكم في الاجتهاد بشكل مشروط فقط، وإنما يمكنه العمل على إصدار هذه الأحكام على نحو مشروط لا غير.

وعلى هذا الأساس لا يمكن من وجود قضية في العقل الحصولي الخاص الذي يقع في معرض الخطأ، أن نستنتج وجود تلك القضية في الشرع على نحو منطقي وكلي. إن وجود قضية في العقل إنما ينتج عنها مجرّد احتمال فرضية إمكان مشروط لوجود القضية في الشرع. وعليه لا يمكن تقرير قانون الملازمة إلا على نحو تعليقي.

ومع ذلك كله فإن العقل الشخصي لا يسقط بالكامل عن عرش عظمته، ولا يفقد جميع أقاليمه وحدود حكمه وسلطته. وإنما تفرد له مساحة ورقعة تتناسب مع شأنه واستحقاقه، وتعاد له مكانته المسلوبة في رقعة الحكم المعياري.

إن هذه المساحة عبارة عن منطقة الاكتشافات القابلة للنقد والتكميل، والتي لا يكون لها حدّ من جهة القوّة، وإن كانت محدودة من جهة الفعلية على الدوام. وهي المحدودية التي تكون ـ بحسب الزمان وأساليب العقل في إطار حقيقة الواقع اللامتناهي ـ في ازدياد مطّرد، ولا تصل إلى الساحل والمرفأ أبدًا.

إن حكاية العقل في عزمه على تسلق جبل وصخرة الوجود، تشبه حكاية ذلك المحترف في تسلق الجبال الذي يكابد عناء الصعود إلى القمم لاكتشاف السفوح والشعاب والآفاق المحيطة بذلك الجبل، ولكنه على خلاف توقعه يجد أنه كلما ارتفع نحو الأعلى اتسعت رقعة ومساحة الآفاق المحيطة به، وأصبح موقعه في قلب الجبل أكثر ضآلة وصغرًا بالقياس إلى سعة المديات والآفاق الجديدة، ويصبح مقدار معرفته أكثر محدودية بذات النسبة. وعندما يصل إلى القمة يجد أن الساحل لا يُرى والأبعاد خافية! وعليه فإنه لو أراد بهذا الزاد القليل والقوّة المتداعية أن يستكشف ما حوله من الأبعاد المترامية، من الأفضل له أن يضع لنفسه حدًا، وأن يبحث ضمن تلك الحدود، حتى إذا انتهى من البحث في تلك الرقعة انتقل إلى ما هو أبعد منها، ويصل بالتدريج إلى بحث واكتشاف السفوح الأشدّ بُعدًا، ويعمل في الأثناء على زيادة متاعه وزاده، ويصبح أكثر معرفة وخبرة وبصيرة.

ولو قلنا كما ورد في مقدمة كتاب (نقد العقل المحض) لإيمانوئيل كانط: «إن العقل يُشبه بحّارًا يشدّ العزم لاكتشاف البحر المحيط والبقاع المجهولة، فيغادر جزيرته الصغيرة التي كان يعيش فيها، ويرمي بنفسه في مهامه ومتاهات الآفاق البعيدة والخفية التي يغطي معظم أجزائها ضباب كثيف وكتل صخرية وجبال جليدية». عندها يتعيّن علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار مضمونًا غير ذلك الذي سعى إيمانوئيل كانط إلى إيصاله من خلال هذا المثال. وعلى هذا الأساس فإن تشبيه العقل هنا بمتسلّق الجبال والبحّار ـ في الإطار الوجودي والأنطولوجي ـ يُشير من جهة إلى بُعد الطريق واتساع رقعة العلم وصعوبة المسير، ويُشير من ناحية أخرى إلى إمكان الوصول إلى الآفاق الأبعد من المعرفة، حيث يتمّ اجتياز منطقة التجربة.

إلا أن هذا الإمكان ليس بسهولة الإمكان المنطقي أو التجريبي، بل هو إمكان مقرون بصعوبة تشبه صعوبة الذهاب إلى عين العاصفة، ويكون محدودًا بطريق له طرفان ينتهيان إلى هوّة سحيقة.

والآن نعمل ـ من أجل المزيد من الشرح للنظرية التي كانت مبنى لنقد وتحقيق الملازمات في علم الأصول ـ على بيان بعض خصائصه في الحقول الثلاثة: التجريبية والفلسفية والأصولية. إن هذه الخصائص بمثابة الفصل المقوّم للنظرية، وتحول دون الخلط بينها وبين النتائج التي تفرزها، وذلك من خلال عدد من النظريات الأخرى في هذا المجال.

خصائص نظرية النقد الاكتشافي

أ) الحقل التجريبي

١. يمكن أن نستنتج من هذه النظرية الوجود الذاتي (الوجود المستقل عن الذهن) للظواهر التجريبي من دون الاستفادة من الفرضيات الخارجة عنها، والذهاب إلى أبعد من حدود الظاهر أو التجربة الوضعية أو الكانطية، والوصول إلى العلاقة والارتباط الحقيقي بين الوجودين الذاتيين (الوجودين المستقلين عن الذهن).

٢. إن الإذعان بوجود القضية التي يتمّ بيانها في بعض الموارد على هيئة «الكينونة» وأحيانًا على هيئة «الوجود» (والتي يتمّ بيانها في اللغة الفارسية على شكل «است» أو «هست»، أو ما يناظر ذلك في اللغات الأخرى)، والذي يشتمل على الخاصية الصورية والمنطق الربطي، وله كذلك خاصية الوجود المعرفي والمنطق ما بعد الطبيعي (منطق الاكتشاف من وجهة نظر الكاتب)، وله كذلك خاصية قابلية الصدق والكذب؛ وبالتالي قابلية الانتقاد والتصحيح (قابلية النقد والتقييم).

يضاف إلى ذلك أن هذا النوع من الوجود علاوة على الوجه الصوري والمقولي يشتمل على محتوى أنطولوجي سابق، دون أن يكون بحاجة إلى الموضوع والمحمول. ومن هنا فإنه في مرتبة محتواه السابق يعمل على إظهار سنخ الوجود الرابط المحمولي، ويعمل على تقرير طبيعة الوجود ويعترف بها.

ومن هنا فإنه ليس في كل قضية منطقية أو ما بعد الطبيعية، بل وفي كل قضية تجريبية، يتمّ تقرير محتوى فيزيقي على نحو سابق.

٣. إن النظرية التجريبية يمكن الردّ عليها من طريقين، الطريق الأول: هو الطريق العقلي المحض الذي يُظهر الإشكال المنطقي أو الفلسفي التنظيري. الطريق الثاني: الطريق الحسّي الذي يُظهر موارد النقض التنظيري وتخلفه عن الواقع التجريبي. إن جدوائية المنطق ما بعد الطبيعي في الطريق الأول لا ينطوي على إبهام أو غموض، وأما جدوائيته في الطريق الحسي، فهو يبدو أمرًا صعبًا. إن الشيء الذي يقوم به المنطق المذكور في الاختبار السلبي للنظرية التجريبية هو تبديل الموارد الحسيّة للتخلف، إلى قضايا ناقضة سلبية أو إيجابية.

إذا كانت النظرية التجريبية من النوع الإيجابي، فإنه يتمّ نقضها بمورد حسي سلبي؛ وذلك لأن الإيجاب الكلي يتناقض مع السلب الجزئي، وإذا كانت النظرية من النوع السلبي، فإنها تنتقض بمورد حسّي إيجابي؛ لأن الإيجاب الجزئي يتناقض مع السلب الكلي.

من ذلك على سبيل المثال: لو قالت قضية: «إن النور في كل الأحوال يقطع مسافة تقدّر بـ (٣٠٠٠٠٠ كيلومترًا في الساعة)»، فإن هذه الفرضية يتم نقضها بالحركة البطيئة للنور في

الماء وفي الأجسام الشفافة. إن الحركة البطيئة، حادثة حسية تتحوّل إلى قضيّة، وتظهر على الشكل الآتي: إن النور يصبح في الملأ ـ ولا سيّما في الملأ المائع والجامد ـ بطيئًا. وأما إذا تم بيان هذه الفرضية على نحو ما هو مبيّن في الفيزياء الحديثة، فإنه لن ينتقض من طريق بطء النور في الملأ، وتوجد هنا عدّة آراء حول تبديل المورد الحسّي إلى قضيّة. وقد تمّ الاستناد في هذه المقالة إلى الرأي القائم على الكشف السابق والقابل للانطباق.

ب) الأرضية المنطقية

في ضوء هذه النظرية تتبلور منظومة من المنطق ليست صورية بحتة، وتشتمل على محتوى مقدّم على الحسّ والتجربة. إن هذا المحتوى يُظهر نفسه في الصوَر التعريفية وفي القضايا والأقيسة المنطقية الشكلية، ومع هذا الوصف يعمل على تقويم هذه الصوَر، وعلاوة على ذلك يضفي عليها محتوى ومضمونًا. إن هذه المنظومة التي هي تركيب من الصورة والمحتوى، تمثل منطق الاكتشاف السابق، الذي يقع في صلب منظومة العلم والمعرفة. إن النشاط الذي تقوم به عملية التفكير هو إظهاره من طريق تحليل بنية العلم والمعرفة. وإن تقدّم هذا المنطق ـ على الرغم من اشتماله على المضامين ما بعد الطبيعية ـ تقدّم منطقي.

ج) الأرضية الاستدلالية

إن هذه الأرضية تشمل جميع الموارد القابلة للاستدلال، ابتداء من داخل المنطق والفلسفة الأولى وصولاً إلى السلسة التجريبية، ومن أبحاث أصول الفقه وصولاً إلى القضايا الأخلاقية. بالالتفات إلى نظرية الكشف الانتقادي والمنطق العام للاكتشاف، ليست مسائل الفلسفة والكلام والتجربة وحدها التي تستفيد من المعادلات والمصاديق الخارجة عن الذهن، بل إن كل علم استدلالي ـ من حيث أنه يستفيد من البرُهان بمفهومه المشهور ـ يحتوي على مطابق عيني وخارجي مستقل عن الذهن.

الفقرة الثانية: ماهية العقل من حيث هي واحدة من طرفي قاعدة التلازم بين العقل والشرع.

في الفقرة الأولى تم بيان وشرح ماهية الشرع من هذه الناحية. وفي هذه الفقرة يتم توضيح ماهية العقل في القاعدة المذكورة. إن العقل في هذه القاعدة يتساوى مع «المرتبة الجمعية للعقلانية»، حيث يعمل أولاً على معرفة كل شيء أو كل موقعية، ثم يعمل على اختبار ذلك الشيء أو تلك الموقعية التي تمّ التعرّف عليها، ومن ثم يتمّ العمل على تقريره ـ بشكل مستقل عن الحالات والأوضاع الذهنية ـ على نحو إيجابي أو سلبي. وفي تلك الموارد يواجه المعطيات المنفردة، ويعمل على تحويلها من طريق مبانيه الخاصّة إلى قضايا حملية وشرطية وانفصالية، ثم يقوم بإبداء الرأي والتنظير.

وفي المواضع التي يواجه ماهية أو حقيقة لم يتمّ تقديمها من قبل، يعمل على توضيحها من خلال الانكشافات الشرطية أو الافتراضية واستعمال الخصائص الذاتية.

في الأخلاق المحضة يتم تقرير القضايا الأخلاقية، دون أن تكون مشروطة بالتجربة أو التفسير الفلسفي، بغض النظر عن الربح والخسارة على نحو مطلق.

كان هذا موجز عن الخصائص الرئيسة للعقل الذي تمّ التعريف به بوصفه «مرتبة جمعية للعقلانية». إن العقل في ضوء هذا التعريف، يشمل العقل النظري والعقل العملي كما يشمل العقل الأخلاقي أيضًا. وقد ورد العقل بهذا المعنى الشمولي في الكثير من المواضع في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة. ومن ذلك ذكر موردين في أصول الكافي؛ المورد الأول: الرواية الثانية عشرة من كتاب العقل والجهل، بإسناد محمد بن يعقوب الكليني (مؤلف كتاب الكافي) بطريق يرفعه[1] إلى هشام بن الحكم[2]، عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. إن سند هذا الحديث على طريقة المتأخرين يشتمل على نوع من الإرسال، ولكن هذا الأمر لا يمنع من صحته بواسطة أسلوب تجميع الإرسال، إلا إذا كان الإرسال في حكم الضعف، وتمّ إلحاق السند بالنوع الضعيف من أنواع الحديث الأربعة أو الخمسة، إن هذه الافتراض ليس متحققًا في سند هذه الرواية، ومن هنا تكون قوية من جهة، وصحيحة من جهة أخرى.

---

١. الرفع: واحد من طرق نقل الرواية.

٢. هشام بن الحكم من الثقات والفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام.

في هذا الحديث الذي يُعدّ من البيانات الباهرة، شرح الإمام الكاظمﷺ خصائص ومنازل العقل الجمعي لهشام بن الحكم، وحرّر العقل من حدود الحسّ ومنطقة العقل النظري. طبقًا لهذا البيان يمثل العقل ضياءً فعّالاً أودعه الله في هذا الموجود العاقل.

إن هذه الحقيقة تعمل في منطقة العقل النظري على البحث والتحقيق والتأسيس للعلم النظري وكذلك الحكمة الإلهية، وفي منطقة العقل العملي تعمل على تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن وإدراتها؛ وفي منطقة الأخلاق المحضة تعمل على تعريف الإنسان على القوانين الأخلاقية الثابتة.

وفوق ذلك تعمل في تدبير شامل على توحيد وتنسيق جميع المناطق المذكورة، دون أن يلحق خلل في المنطق والمعرفة، ودون أن تتعرّض القوانين الثابتة للعقل العملي لإعصار الربح والخسارة في المنطقة التجريبية.

إن هذه الخصائص المذكورة في الرواية الثانية عشرة في مصدر الإحالة قد تمّ بيانها بالتفصيل، وتم تطبيقها على موارد محددة.

المورد الثاني: الرواية الرابعة عشرة في كتاب العقل والجهل من أصول الكافي، بإسناد محمد بن يعقوب الكليني، من طريق عدّة من أصحابنا الإمامية[1]، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن سماعة بن مهران، حيث روى هذا الحديث ـ المعروف بحديث «جنود العقل والجهل» ـ عن الإمام جعفر بن محمد الصادقﷺ. إن هذا الحديث وهو صحيح على مسلك المتقدّمين وعلى مسلك التجميع، كما هو صحيح على مسلك المتأخرين ـ إذا تمّ ترجيح وثاقة علي بن حديد ـ أيضًا، ويمكن القول إنه قوي في هذا المسلك، والقويّ هو واحد من أنواع الحديث الخمسة، وقد تمّ التصريح في هذا الحديث على جماعية ماهية العقل، وتمّ جمع كافّة أقسامه وعناصره تحت عنوان جيش أو جنود العقل. وعلاوة على ذلك فقد تمّ في هذا الحديث في قبال العقل وجيشه، التعبير عن الجهل بوصفه ضدّ العقل، وعلى ذات الشاكلة تم التعريف بالجهل بوصفه جماعة وجيشًا وجنودًا تحت عنوان «جنود الجهل».

١. في جميع مواطن كتاب الكافي يتمّ توثيق هذه العدّة في كل مورد من قبل راو واحد في الحد الأدنى.

إن من بين الخصائص الساطعة والمشرقة في الحديث الرابع عشر من كتاب العقل والجهل، علم بديع في باب معرفة العقل، وهو تكوّن العقل من سلسلة من القوى والحيثيّات والفصول التي تعمل في المجموع على بيان ماهية جامعة. دون أن تضرّ هذه الأقسام والفصول الكثيرة على وحدة العقل. وحتى بساطة العقل لا تتأثر بهذه الكثرة.

وذلك لأن الجهات والقوى المتكثرة تعدّ من جنود العقل، وعلى الرغم من إفادة ذلك للصفة الجمعية، إلا أنها تبقى في المساحة الوجودية للنقل، ولا تعمل بوصفها من القوى المتكثّرة والمنفصلة على تحقيق التركيب الداخلي والانضمامي له. إن الذي يبدو من مدلول القوى والجنود هنا هو أن العقل في صقع ذاته يشتمل على حيثيات، وإن كل واحد من هذه القوى المذكورة في جنود العقل يعود إلى واحد من تلك الحيثيات بما يتناسب معها.

وبطبيعة الحال فإن هذا البحث في غاية التعقيد، وحتى بيان مقدماته يجب أن يُفرد له بحث مستقل. وفيما يلي نقتصر على تقديم شرح مقتضب من الفصل الأول في «ماهية الشرع والعقل» على النحو الآتي:

١. تعريف الشرع

إن الشرع في المرتبة الأولى، عبارة عن حقيقة دين الله، من حيث أنه قد أوحي إلى النبي الأكرمﷺ، وأودع بعد ذلك عند أوصيائه المعصومينعليهم السلام. وفي المرتبة الثانية عبارة عن واقع الدين من حيث إبلاغه بعد مرحلة النزول والإيداع، من طريق رسول اللهﷺ وأوصيائه الاثني عشرعليهم السلام.

إن نتيجة تعريف الشرع في المرتبة الأولى، هي أن الوحي والإيداع بالنسبة إلى الشريعة لهما طريقية وموضوعية. ونتيجة تعريف الشرع في المرتبة الثانية هي أن إبلاغ النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهار المعصومينعليهم السلام لتحقق ماهية الشرع له موضوعية في المرتبة الثانية. بمعنى أن القضايا والقرارات قبل إبلاغهم لا تحتوي على فعلية تشريعية بالنسبة إلى المكلفين. ومن هذه الناحية فإن قانون التلازم بين العقل والشرع، حيث يكون له تطبيق يكون ناظرًا إلى القضايا الشرعية في مرحلة الإبلاغ، ولا يقرّر قضية في

المرتبة السابقة على الإبلاغ. وذلك لأن هذا القانون ينشط في إطار كشف بعض الجهات الدينية للمكلفين في الأمّة، وليس بوسعه تقرير قضية أبعد من شؤون المكلفين في الأمّة.

٢. تعريف العقل

إن العقل عبارة عن الوعي المفرد الجمعي الذي هو في عين فرديته يشتمل على حقيقة جمعية؛ بمعنى أن العقل جوهر مشتمل على الكثير من الحيثيات الطولية والعرضية، دون أن تتنافى هذه الحيثيات المتنوّعة مع الفردية الداخلية والبساطة الوجودية له. وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يكون له من الناحية الماهوية تركيب من الجنس والفصل، ومع ذلك يؤخذ بنظر الاعتبار من الناحية الوجودية بوصفه بسيطًا، وإن كانت البساطة الخالصة في حيّز الإمكان ضربًا من المحال.

يضاف إلى ذلك أن الناحية الوجودية للممكنات هي مثل ناحيتها الماهوية؛ تشتمل على نوع من التركيب التحليلي الذي يساوي التركيب الحيثي وتركيب الوجود والعدم في جميع الممكنات، ويساوي التركيبين المذكورين إلى جوار التركيب الاتحادي من المادّة والصورة في الجسمانيات.

وبذلك فإن العقل على الرغم من كونه ماهية واحدة، وليس مبعثراً ومنفصلاً في داخله، ويحظى بالطور التجرّدي والوجودي، يشتمل في داخله على جهات وحيثيات طولية وعرضية؛ بحيث أن كل واحد منها يعمل على إظهار قوة من قوى العقل.

* * *

ـ الفصل الثاني: موقع العقل في الملازمات الاجتهادية

نتعرّض في هذا الفصل من المقالة إلى الإجابة عن السؤال الثاني. وقد كان السؤال الثاني عبارة عن: ما هو سهم العقل في الاستنباط على أساس قانون الملازمة بين العقل والشرع، وإلى أيّ مدى سوف يمكنه استخراج القضايا الدينية من خلال الاستعانة بهذا القانون؟ وبالتالي ما هي الشروط التي من شأنها أن تقيّد النشاط الاستنباطي للعقل؟ إن هذا السؤال يضع أحد أهم الأسئلة في حقلي المعرفة في معرض البحث والتقييم.

الحقل الأول: حقل المعرفة الشامل، حيث يكون إمكان المعرفة على أساس منظومة

المعرفة هو مسألتها الأولى. والمسألة الثانية الشروط والفرضيات والمعلومات السابقة للمعرفة. وفي السؤال الثالث نصل إلى حدود منطقة المعرفة. يتمّ السعي في هذه المسألة إلى التعرّف على مساحة وحدود المعرفة بحسب الإمكان وبحسب عناصر وقدرة المنظومة المعرفية والعمل على تمهيد أرضيتها ورسم حدودها.

الحقل الثاني: الحقل الخاص بالمعرفة والذي يختص بإمكانية وقدرة العلوم والمعارف المحدّدة. إن الحقل الخاص بالمعرفة في هذا المقطع من المقالة يبحث في منطقة الاجتهاد الديني، ويسعى إلى اختبار قدرة العقل في منطقة المباني والملاكات، وكذلك في صلب قانون الملازمات، من خلال وضعه على المحك.

بالنظر إلى ما قيل من أجل التعرّف على سؤال الفصل الثاني، يتضح أن هذا الفصل يشتمل على مرحلتين؛ المرحلة الأولى: يتمّ التحقيق فيها حول موقع العقل في مجموع العلم والمعرفة. والمرحلة الثانية: يتمّ العمل على تقييم موقع العقل في العلم الاجتهادي الخاص.

وسوف نورد الكلام في المرحلة الأولى باختصار، وفي المرحلة الثانية بالتفصيل.

ـ المرحلة الأولى من الفصل الثاني: موقع العقل في مجمل العلم والمعرفة

إن المراد في هذه المرحلة هو تحديد أبعاد وأسباب مدخلية العقل في ماهية العلم بمفهومه الواسع الذي يعادل المعرفة، وليس بالمفهوم المساوي للعلم التجريبي. ونحن نحتاج إلى هذا التحديد والمعرفة من عدّة جهات:

أولاً: بالإضافة إلى العقل، نواجه الحسّ والخيال والوهم. وإن لكل واحد من هذه المفاهيم سهم وحصّة في الإدراك، وله حصّة في العلم. (إن المراد من الوهم والخيال هو المعنى الميتافيزيقي لهما).

ثانيًا: إن كلاً من الحسّ والخيال والوهم يساعد العقل في عدّة مراحل. بحيث أن جزءًا من منظومة العقل الجزئي سوف تتعطل إذا تمّ تجاهل هذه العوامل المساعدة. إن حجم هذا التعطّل يختلف بحسب الآراء، كما أن كيفيته ليست على وتيرة واحدة بحسب هذه الآراء.

يُضاف إلى ذلك أنه قبل حدوث العقل الجزئي وبعد حدوثه، لا يكون حكم انفراط عقد العقل عن سائر القوى الإدراكية على وتيرة واحدة.

إن العقل في بداية ظهوره إذا كان منفصلاً عن الحسّ، سوف تكون له وضعية مغايرة تمامًا عن وضعيته في فرضية انفصال العقل عن الحس بعد ظهوره وكماله.

ثالثًا: إن جميع معطيات الحسّ والخيال والوهم، تحال بعدّة طرق إلى تصورات العقل وقضاياه.

رابعًا: إن المعطيات المحالة والمعقلنة، تتم إعادة قراءتها واختبارها وإصلاحها بواسطة العقل.

خامسًا: يخضع جزء من التصوّرات والظنون والقضايا العقلية للمحك والاختبار بواسطة الحسيات والتجريبيات؛ أو أن تتحوّل ذات تلك الحسيات والتجريبيات قبل ذلك إلى هوية معقولة، ومن هنا فقد اكتسبت القدرة على اختبار التصوّرات والقضايا التجريبية أو القضايا التي لا تقبل التجربة.

سادسًا: بالإضافة إلى النتائج الحسية، تتحوّل جميع المعطيات الحضورية من مستوى العقل المستفاد وصاعدًا، حتى منحدر الحصول اللاواعي، إلى المعطيات الحصولية والتعقلية في التفكير. إن هذا التحوّل من الحضور إلى الحصول، عبارة عن مسار عميق ودقيق، وهو سهل على الرغم من صعوبته وتعقيده[1]. ومن خلال مسار

---

١. هناك في تحويل العلم الحضوري إلى العلم الحصولي، عدّة آراء أشير إلى بعضها في حدود ما يحضرني في هذه اللحظة، وهي:

١) ما يلوح من الرأي المشهور في الفلسفة الإسلامية ـ الأعم من كتب الفارابي وابن سينا وشرّاح الفلسفة المشائية ـ وهو الرأي الموسوم بنظرية الارتسام والانتزاع.

٢) نظرية إيمانوئيل كانط في نقد العقل.

٣) الرؤية التجريبية.

٤) رؤية التحصل الحسّية (الوضعية).

٥) رأي العلامة الطباطبائي في تعليقاته على الأسفار وفي أصول الفلسفة.

كما يخطر على ذهن كاتب السطور رأيّ آخر يستند إلى ميتافيزيق منطق الكشف، ويستخرج من النظرية المنطقية للكينونة وما بعد الطبيعة في مضمون «الكينونة» و«الوجود»، ولكن ليس هنا موضع توضيح هذا الأمر.

تحويل الحضوري إلى الحصولي، يأخذ كمّ كبير من التصوّرات والتصديقات طريقه إلى حقل المعرفة، وإنتاج التصوّرات والقضايا في أفق منطقة المعرفة.

إن هذه التصوّرات والظنون والقضايا هي مبنى لبعض القضايا الأخرى، كما أنها تستفيد في الوقت نفسه من القضايا الأكثر أصالة أيضًا.

سابعًا: لقد مُنح العقل القدرة على تحليل نفسه (أن ينفصل عن ذاته ويفرز نفسه ذاته ويجعل من ذاته موضوعًا للدراسة). إن هذا الانفصال للذات عن الذات هو في حدّ ذاته نشاط تحليلي، كما أن إثبات الشيء لذاته نشاط تحليلي أيضًا. وهو النشاط الذي يستند إلى قاعدة ضرورة ثبوت الشيء لذاته. كما أن هذه القاعدة في حدّ ذاتها تمثل مسارًا تحليليًا. وإن كانت ـ من وجهة نظري ـ تعمل في ذات التحليلية على الاستفادة من المحتوى المنطقي والميتافيزيقي بوصفه مضمون «الكينونة» (محتوى الوجود الرابط للقضايا).

ثامنًا: لقد تمّ إعطاء العقل هذه القدرة من العالم الأعلى، بأن يعمل على اختبار وتقييم ذاته على أساس الأصول والتصوّرات الثابتة، وأن يضع ذاته في موضع الحكم والتقييم، وهذا من أعمق القدرات الموهوبة من قبل الله سبحانه وتعالى إلى العقل، ومن أكثرها ذكاء وعقلانية.

إن العقل من خلال قدرته على الاختبار والتقييم يمثل منظومة منطقية ومعرفية؛ حيث يمكنه أن يعمل على تحديد وتقييم موقعيته وموقعية الأشياء الأخرى أيضًا.

إن هذا التقييم والتعريف لا يختصّ بالحقل النظري فقط. إن المنظومة العقلية في الحقل العملي والأخلاقي ـ كما هو الحال في الحقل النظري ـ تستفيد من التحليل والتركيب والانتقاد من أجل تنشيط وتفعيل قواها.

وبذلك يتم التعرّف على العقل في ثلاث مناطق على نحو منسجم ومتناغم؛ إذ يعمل على البحث والتحليل وإعادة التركيب والتقييم والاختبار والتعريف:

١. العقل النظري الذي يعمل على دراسة وبحث المعقولات والمحسوسات والموهومات في كليتها وفي مقارنتها مع الواقع.

٢. العقل العملي الذي يتولى ـ بمساعدة من العقل النظري ـ تدبير قوانين الأخلاق وقوانين الحقل النظري في وقت واحد.

٣. العقل الأخلاقي المستقل عن شرائط ومقتضيات العالم الحسّي، بل والمطلق والمتحرّر من أيّ تبعية وتعلّق. إن هذا العقل يربط الإنسان بعالم الأخلاق، وإن عالم الأخلاق ـ الذي هو عالم العقل الإمكاني الكلي، ومخلوق الأخلاقية الوجوبية والإلهية ـ يجعل الإنسان بدوره في معرض الفيض ورشحة لطف الأخلاقية الوجوبية واللامتناهية.

ـ الحاجة إلى تقييم العقل على أساس أصوله الثابتة

إن الجهات الثمانية التي تقدم ذكرها، ترى ضرورة عدّة أمور:

الأمر الأول: إن العقل مركز المنظومة المعرفية.

الأمر الثاني: إن العمل على معرفة العقل يتمّ من قبله.

الأمر الثالث: إذا كان يجب العمل على نقد وتقييم مجمل العلم والمعرفة على الدوام، فيجب إخضاع مركز العلم والمعرفة ـ المتمثل بالعقل ـ للبحث والتقييم أيضًا؛ كيما نتمكن ـ من خلال منبع فيض العقل الصافي ـ من الوصول إلى نظريات ومعلومات أكثر وضوحًا واختبارًا، والوصول إلى الواقع من هذه النوافذ.

الأمر الرابع: حيث أن إمكان أو ضرورة كل اختبار أو معرفة يتمّ بحثه وإثباته من طريق العقل ذاته، فإنه يكون بالضرورة في حاق واقع التصوّرات والأصول السابقة والثابتة والتي تكون مستقلة عن وجود العقل، ويعمل العقل العام على إدراكها، وإن هذا الإدراك يوازي الظهور الإدراكي لها على أفق العقل. وعليه سواء أكان اشخص الإمكاني للتعقل مفروضًا أو غير مفروض، تكون متعلقات الإدراك ـ التي هي عبارة عن: التصورات والقضايا ـ متحققة. إن المراد من تحققها أن محتوى كل واحد منها هو محتوى واقعي، ولا يكون تابعًا للشخص المعرّف. (= المعرفة من دون معرِّف ممكنة= المعلومة من دون معلم ممكنة).

لو كانت تابعة إلى الشخص المعرِّف، لما كانت علمًا، وإنما تعتبر مجرّد ظواهر ذهنية (موضوعية)، تتخبّط في مستنقع من الاضطرابات المنطقية والعلم النفسي.

ومن هنا فإن منظومة المعرفة تنفتح على مساحة حقيقية تعمل على تعيين أفق العلم والمعرفة بما يتناسب مع قدرة العلم والمعرفة.

إن هذه المساحة لا نهاية لها، بحيث لا يكون هناك أيّ حدّ أو عدد في أعماق نفس الأمر، لا بالنسبة إلى المعلوم ولا بالنسبة إلى العلم. وإن العقل غير المعصوم إنما يتمكن بالتدريج وبشكل محدود من التعرّف على القليل، ثم يكرّ بعد ذلك ـ بما حصل عليه من المعلومات والمعارف السابقة ـ على موقع وبُعد آخر، وإن هذا الكرّ والفرّ من طريق الإشراق: إيجاب للجهات الفاعلية الإلهية وإخراج العلم والمعرفة من القوّة إلى الفعل من دون توقّف، بيد أن للعقل المحيط والجمع الجمعي للمعصومين عليهم السلام شأنًا آخر لا يدخل في الحساب؛ وذلك لأن هذا العقل الجمعي الجامع مرتبة من العلم اللدني الذي يندرج في مساحة لامتناهية من العلم الإمكاني المنظم في حدود سلطته.

منزلة العقل في مجموع العلم والمعرفة[1]

للتعرّف على هذه الرؤية ـ التي هي من المفاهيم الجوهرية والمفتاحية للعلم والمعرفة ـ سوف نعمل هنا، على بيان وشرح بعض القضايا الأصلية التي قمت بتقريرها ضمن نقد العقل:

القضية الأولى: إن جميع أنواع الفهم والإدراك، إنما تكون قابلة للبحث والتحقيق إذا وقعت تحت نظر العقل وإشرافه وأصبحت عقلية. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما تتمّ تجزئة النور في المنشور، يعمل كل واحد من الأنوار الزرقاء والحمراء والبنفسجية وما إلى ذلك بنحو ما على تجسيد الشعاع وطول الموجة والتردد الخاص.

إن النور ظاهرة مرئية؛ حيث يتمّ إدراك طبقة من مسارها المعقد من طريق حاسّة البصر. إذا كان إدراك النور مجرّد إحساس بحت، ولا ينطوي على أيّ عنصر عقلي، ولا يكون بمقدور العقل سوى رؤيته، عندها لن يكون بمقدور العقل أن يبدي رأيًا حول وجود أو عدم وجود النور ويبدي معرفة تجاهه، ولا الوهم يكون بمقدوره أن يدرك محتوى كل واحد من النور واللون بشكل شائع في الأفراد والجزئيات.

إن أبسط القضايا، من قبيل: «هذا النور موجود»، و«هذا النور أزرق»، و«هذا النور الأزرق وذاك النور الأزرق متماثلان»، و«هذا النور لا يتحد مع ذلك النور»، إذا لم تمرّ بمرحلة الوهم، ثم تدخل مرحلة العقلانية، لا يمكن لها أن تصل إلى مرحلة الكشف والإدراك.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «جايگاه عقل در كل دانش» في مجلة «*كيهان انديشه*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٧٠، سنة الإصدار ١٣٧٥ش، الصفحات ١٧٣ إلى ١٨٤.
تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

القضية الثانية: طبقًا للقضية الأولى فإن كل قضية وكل نظرية وحتى كل تصوّر ما فوق حسّي، يشتمل على خصيصة عقلية. إن هذه الخصوصية تنحلّ إلى عدد من الخصائص المنطقية وما بعد الطبيعية. وعلى هذا الأساس فإن القضية الثانية عبارة عن: «إن كل تصوّر وكل تصديق أو كل تعريف وكل قضية، بالإضافة إلى العناصرة الصامتة، يحتوي على عدد من العناصر الناطقة المنطقية وما بعد الطبيعية».

العناصر المنطقية

إن هذه العناصر، عبارة عن:

١. الناحية الصورية والوجود والعدم ومشتقاتها.

٢. إن الضرورة المنطقية والتحليلية في ثبوت كل شيء لذاته (ضرورة حمل الشيء على ذاته)، إنما هي من حيث بيانها للضرورة الصورية لعقد الوضع في كل شيء.

٣. سلب نقيض كل شيء عندما يتم فرض ذلك الشيء. كأن نقول: «إن الـ (أ) (أ)»، وفي هذه المرحلة حيث يتمّ افتراض الـ (أ) لا يكون غير (أ): «(أ) = (أ)، (أ) = / = غير (أ)».

٤. الضرورة التحليلية والصورية لسلب النقيض.

٥. كيفية الارتباط المنطقي للأجزاء الوجودية أو الماهوية لتصوّر أو تعريف ما. من قبيل علاقة وارتباط الأجزاء مع بعضها، ومع الكل وعلاقة المادّة والصورة أو الجنس والفصل مع بعضهما ومع كليتهما بوصفهما مركّب طبيعي ونوع منطقي.

٦. الشكل الترتيبي للتعاريف والقضايا بوصفها قوالب غير قابلة للتغيير.

٧. الناحية المضمونية للوجود والكينونة ومشتقاتهما.

إن هذه الناحية منطقية كما أنها ميتافيزيقية أيضًا. أما كونها منطقية فمن حيث أنها تعد على نحو سابق مادة مقوّمة لكل نوع من أنواع الحمل والقضية، كما أن ميتافيزيقيتها من حيث كونها مضمونًا اكتشافيًا قبل أن تكون حسيّة وتجريبية، كما أنها كذلك لا تكون قابلة للحسّ أو التجربة أبدًا. ومن هنا فإن مضمون (الوجود) أو الكينونة أو العدم، حتى بعد العودة إلى منشأ الحسّ والاستقراء، لا يرضخ للاختبار الحسّي. وبطبيعة الحال يبدو أنه في اختبار صدق وكذب قضية حسية أو تجريبية، يتمّ اختبار الوجود والعدم من طريق

الرجوع إلى الحسّ. من قبيل هذه القضية القائلة: «إن الطقس (حاليًا) ماطر»، لكي نعلم أن الطقس ماطر أو غير ماطر، يكفي أن نرجع إلى الحسّ. فإن قام الحسّ بتأييد وجود المطر، كانت القضية صادقة، وإن لم يعمل الحسّ على تأييد وجود المطر، كانت القضية كاذبة. بيد أن الحسّ المحض لا يمكنه حقًا أن يدرك مضمون الوجود والعدم، ولذلك لا يمكن تأييد الوجود والعدم من الاستقراء المحض.

إن الذي يحدث في هذا الاختبار، هو إدراك الوجود والعدم من طريق الحسّ والاستقراء العقلي. لو تمّ افتراض العقل خاليًا تمامًا من جميع أنواع المعرفة والإدراك والتصديق والحكم، عندها لن يبقى من العلم والمعرفة سوى أشباح مبعثرة وبقع متفرّقة في سماء الحواس. وحتى تصوّر الماهية سوف يُمحى من صفحة الذهن.

طبقًا لهذه النظرية في أقل مضمون تصوّري وتصديقي، يتمّ تضمين جانب كبير من الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة. إن أدنى مرحلة في التصوّر تبدأ من الوهم. إن هذه المرحلة التصورية تمثل بداية كشف ما بعد الطبيعة في حقل التصوّرات، وإن أدنى مرحلة للتصديق في كلا الحملين الأولي والشائع، هي مرحلة القضايا البسيطة والمنفردة. في هذه القضايا تظهر أحجار أساس الميتافيزيقا من زاوية السلب والإيجاب «الوجود والعدم والكينونة».

٨. إن التصوّر أو «الظن» ليس عبارة عن حصول الصورة الحسيّة أو الخيالية. إن حصول الصورة حسيّ، وحصول الصورة الخيالية تخيّل، ولا شيء من ذلك يكون تصورًا، بل ولا جزء من التصوّر أيضًا.

إن التصوّر مرحلة من الإدراك، وهو يفوق الإحساس والخيال. إن هذه المرحلة تبدأ من الوهم، وتصل في المرحلة العقلية إلى درجة من الكمال، ثم تصبح أكمل في المرحلة الجمعية وما بعد الجمعية.

وعلى هذا الأساس فإن التصوّر هو نوع من الإدراك المتعالي الذي يُبشّر بظهور الذهن والفكر والعقل. وإذا كان كذلك لا يعود الإحساس والخيال من سنخ العلم الحصولي.

كما أن الأمر إذا كان كذلك، عندها لا يعود التصوّر من قبيل الانفعال، ولا يكون نتيجة للنقص الوجودي، بل إن العلم الحصولي لا يعود مندرجًا في مقولة العلم

الإمكاني، وإن كانت في المراتب الإمكانية ولا سيّما في المرتبة النفسانية الجزئية والممكنة الخطأ لا تخلو من الانفعال العرضي. طبقًا لهذه الرؤية لا يكون العلم الحصولي نتيجة للنقص الوجودي؛ إذ على فرض صحة هذا الرأي، فإن العلم الحصولي يُعدّ ـ مثل العلم الحضوري ـ من الكمالات الوجودية من حيث هو وجود.

وعلى هذا الأساس هناك في المجرّدات العقلية المحضة علم حضوري وعلم حصولي أيضًا، كما يوجد هناك ظهور عن علم الأحدية الجمعية الخاصّة بواجب الوجود.

سؤال وجواب حول الإحساس والخيال

إن السؤال المطروح هنا يقول: إذا لم يكن الإحساس والخيال من صنف التصوّر، فهل هو من صنف العلم الحضوري؟ وإذا لم يكن من هذا الصنف، فهل هناك سنخ آخر من العلم غير العلم الحصولي والحضوري؛ ليكون الإحساس والخيال من ذلك الصنف؟

نقول في الجواب: لو اعتبرنا العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة من الشيء، عندها سوف يكون لدينا نوعان من الحسّ، وهما:

١. الحسّ الحضوري الذي لا تكون فيه الصورة الحسية منفصلة عن الشيء مورد الإحساس.

٢. الحسّ الحصولي الذي لا تكون الصورة الحسيّة فيه منفصلة عن الشيء.

إن الإدراك الخيالي بهذا التعريف للعلم الحصولي يندرج ضمن دائرة العلم الحصولي دون استثناء. لو أرجعنا العلم الحصولي إلى المفهوم، وكان ملاكه حصول المفهوم، وكانت الماهية بدورها من نوع المفهوم، عندها سوف ينفصل الإحساس والخيال من دائرة العلم الحصولي دون استثناء، ويرتبطان بدائرة العلم الحضوري. إلا إذا تمّ وضع شرط في العلم الحصولي لا يتوفّر في الحسّ والخيال، وعندها سوف يظهر في هذا الفرض نوع ثالث لا هو من نوع العلم الحضوري ولا هو من نوع العلم الحصولي.

وأما إذا كان العلم الحصولي من سنخ التفكير (التفهيم)، وعاد ملاكه إلى المفهوم الذي تمّ فرزه من الصورة الحسية والخيالية، وفي الوقت نفسه لم تكن الماهية من سنخ المفهوم ـ كما تمّ اعتباره على أساس نقد العقل في هذه المقالة ـ عندها سوف يخرج

الإحساس والخيال من منطقة العلم الحصولي، وينحصر العلم الحصولي بدائرة التصوّر والتصديق في خارج الحسّ والخيال وخارج العلم الحضوري.

طبقًا لهذا الفرض ينقسم العلم الحضوري إلى قسمين، وهما: العلم الحضوري الماهوي، والعلم الحضوري الوجودي. والقسم الأول هو علم حضوري ماهوي، وإن متعلق العلم الحضوري في هذا النوع عبارة عن ذات الماهية من دون توسط المفهوم. وبعبارة أخرى: من دون توسط التصوّر والتصديق. والنوع الثاني هو العلم الحضوري الوجودي، وإن متعلق العلم في هذا النوع عبارة عن حيثية وجود الأشياء من دون توسط المفهوم ومن دون تدخل من العلم الحصولي التصوّري أو التصديقي.

القضية الثالثة: إن المفاهيم والأصول الأساسية والعامّة للعقل ليست عارضة على العقل وليست لاحقة له؛ كي يكون بالإمكان اعتبار مرتبة خالية منها في ماهية العقل، بل إنها على الرغم من ذاتيتها تعادل ماهية العقل. بمعنى أن افتراض مرتبة لماهية العقل خالية من هذه المفاهيم والأصول، أمر مستحيل. وباختصار فإن القضية الثالثة عبارة عن: إن ماهية العقل تعادل مرتبة تقرر المفاهيم والأصول الجوهرية والعامة. يمكن الحصول من هذه القضية على النتائج الآتية: إن مرتبة تقرر المفاهيم والأصول الجوهرية والعامة تعادل معرفة الماهيات.

ومن خلال ضمّ هذه النتيجة إلى قانون ذاتية المفاهيم والأصول الأولية، ينتج هذا القانون القائل: إن مفهوم الماهية وكذلك ماهية العقل العام ـ (دون العقل الاكتسابي الخاص) ـ يعادل الاكتشاف الذاتي.

إن هذا القانون هو الأساس لنظرية الاكتشاف القابل للنقد والقابل للاستكمال والمشروط، والذي قد عمدت إلى اقتراحه بالنظر إلى نتائج نقد العقل في قبال نظريات التحصّل التجريبي والإبطالي والاستقرائي والحسّي.

إن هذه النظريات إنما يتمّ توظيفها وتطبيقها في حقل فلسفة العلم التجريبي فقط. (بغض النظر عن أنها تعاني من تناقض مبنائي؛ لأن نفي ما بعد الطبيعة مثل إثبات ما بعد الطبيعة، فإن كان إثبات ما بعد الطبيعي مشكلاً أو محالاً أو فاقدًا للمعنى، فإن نفي ما بعد الطبيعي سوف يكون كذلك أيضًا).

إن فرضية الاكتشاف الشرطي الانتقادي ـ خلافًا لهذه النظريات ـ بالإضافة إلى فلسفة العلم، يتمّ العمل على توظيفها وتطبيقها في الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة أيضًا.

القضية الرابعة: إن المعرفة الخالصة، تساوق الكشف المحض للواقع بالمفهوم الواسع للواقع. إن الذي يحصل ـ في ضوء هذه القضية ـ بالنسبة إلى المعرِّف ـ الذي هو كائن مدرك وفاعل معرفي ـ سواء أكان من قبيل الصورة الذهنية أو من قبيل الانفعال أو من قبيل الإحساس المقرون بالمعرفة، أجنبي عن ماهية المعرفة. إن المعرفة لا هي صورة ذهنية، ولا هي انفعال نفساني ولا هو انفعال عقلاني.

إن الصورة الذهنية التي تسمّى بالصورة العلمية أيضًا، هي أداة المعرفة (= ما به العلم). ومن هذه الناحية يمكن أخذ مرتبة من الوجود بنظر الاعتبار تكون عالمة بالمعلومات دون الاستفادة من الصورة العلمية.

لن تكون هناك حاجة إلى الصورة العلمية في العلم والمعرفة إلا في مراتب النقص الشديد للوجود. وعليه فإنه في المراتب الأكيدة، من قبيل: العقول الكلية العالمية أو ما هو أبعد منها؛ حيث مرتبة العقل الجمعي المحيط لرسول اللهﷺ والأوصياء المعصومينعليهم السلام، لا يبقى هناك موضع لافتراض الصوَر العلمية. لأن هذه الوجودات الإمكانية الشديدة والكاملة ـ التي تدراكها الفيض الإيجادي والتكميلي لله في الحدوث والبقاء ـ تحظى بحيثية جامعة، إذ تكون في جميع أنواع الكمال الإمكاني عين حيثية ذلك الكمال. ومن هنا فإن حيثية علمها في المعرفة الخالصة تكون مساوقة لحيثية المعرفة الإمكانية الخالصة.

والآن في ضوء هذه الرؤية إلى ماهية العلم والمعرفة في الممكنات، ولا سيّما في العقول الكلية والموجودات الجمعية، يتضح أن علم واجب الوجود، هو تمام حيثية العلم، من دون أيّ محدودية، ومن دون أيّ حاجة إلى افتراض جهة، سوى الوجوب الذاتي الإطلاقي، وحتى من دون أيّ حاجة إلى افتراض معلوم بالنسبة إليه[1].

---

١. هناك عدّة آراء بشأن علم الله ـ بالإضافة إلى ذلك الرأي الأصلي الذي يمكن استخراجه من آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ـ وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الآراء:

١) رأي فلسفة الفارابي وابن سينا، المعروف بالرأي المشائي الإسلامي.

القضيّة السابعة: ينقسم العلم ـ على أساس نقد المنظومة المعرفية ـ إلى خمسة أقسام:

١. العلم الحضوري.

٢. العلم الحصولي.

إن الذي يكون ملاك العلم في هذين القسمين هو حضور المعلوم عند العالم. سواء أكان هذا الحضور بشكل منفصل عن ذات المعلوم، كما هو الحال بالنسبة إلى العلم الحصولي، أو كان هذا الحضور على شكل عين ذات المعلوم كما هو الحال بالنسبة إلى العلم الحضوري.

٣. العلم الجمعي، الذي هو مرتبة من العلم تشتمل على ملاك واحد لجمع كلا العلمين (الحضوري والحصولي) في حيثية واحدة وفي حضور واحد. إن هذا النوع من العلم، يحصل له الإمكان في مرحلة الشدّة الوجودية.

٤. العلم المحيط؛ إن هذا العلم غير مطروح بوصفه نوعًا؛ إذ هو مطلق بكل ما للكلمة من معنى. إن العلم المحيط هو علم خاص بواجب الوجود، وليس ملاكه هو حضور صورة المعلوم أو حضور ذات المعلوم. إن نظرية العلم المحيط هي نظرية توصّلت إليها في ضوء الإحاطة الذاتية والأحدية لواجب الوجود.

---

٢) رأي الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بـ (شيخ الإشراق).

٣) رأي الميرداماد، ولا سيما في تقويم الإيمان والأفق المبين.

٤) رأي صدر المتألهين.

٥)رأي العرفاء، الذي يتمّ بيانه بوصفه رأي العرفان الإسلامي في حقل العلم الإلهي.

٦)رأي المتكلمين من الإمامية على أساس الكلام الأعم.

٧) نظرية المتكلمين من المعتولة.

٨) نظرية المتكلمين من الأشاعرة.

وبطبيعة الحال فقد تمّ حتى الآن تقديم عدّة تقارير عن كل واحد من الآراء المذكورة أعلاه، ويحدث من حين لآخر خلال التقارير المختلفة ظهور لآراء متفاوتة في رأي من الآراء أو مبنى من المباني.

إن ما تقدّم في المتن أعلاه كان إشارة إلى رأي كاتب السطور في تقرير علم الله سبحانه وتعالى. إن هذا الرأي الفرعي على الرغم من اشتراكه مع عدد من الآراء الفرعية الثمانية المذكورة أعلاه، إلا أنه يختلف عنها في ثلاثة أنحاء منطقية ومعرفية وفلسفية

طبقًا لهذه النظرية، لا يكون ملاك علم الله هو حصول أو حضور المعلوم أو صورته العلمية عنده. إن ذات الله لا تحتاج إلى أيّ شيء ولا إلى أيّ ملاك في أيّ جهة من الجهات. إن تمام جهة كل شيء، وتمام كلّ فعلية، محض ذاته. وعليه فإن علمه ـ كما هو الحال بالنسبة إلى قدرته وحياته وسائر صفاته وأسمائه الأخرى ـ إنما يكون بملاك إحاطته الذاتية. بمعنى أن لذات الله إحاطة ذاتية وسرمدية بكل شيء وكل حيثية وكل مفروض ـ مهما تمّ اعتبارها بشكل لامتناه في لامتناه ـ دون أن تكون هناك حاجة إلى استحضار لشيء.

ومن هنا فإن الله سبحانه وتعالى له علم بالوجود كما له علم بالعدم، إذ له عالم بالموجودات والمعدومات والممتنعات ولوازمها وتوابعها بشكل مكرر في مكرر وعلى مقدار لامتناه في لامتناه.

إن هذا العلم من الحيثية الفريدة ـ التي هي حيثية الإحاطة الذاتية في مرتبة غير مرتبة الذات الربوبية ـ هو علم حضوري وعلم حصولي وعلم جمعي. وعلى كل حال فإن المفروض وكل شيء في هذا العلم المحيط، لا يحتاج إلى صورة وشكل وتصور ومفهوم أو افتراض حصول شيء ما.

٥. العلم الأحدي الجمعي الذي هو مثل العلم المحيط الذاتي، مختص بذات الله سبحانه وتعالى. وكذلك ليس ملاك هذا العلم سوى ذات الله سبحانه. بل إن جميع مراتب العلم الثلاثة ـ التي هي مرتبة العلم الجمعي والعلم المحيط والعلم الأحدي الجمعي ـ تتقرر في مرتبة غير مرتبة وغير محدودة في الصقع الربوبي، بملاك وحيثية بالضرورة الأزلية.

الاستفادة من أقسام العلم الخمسة

إن كلا العلمين الحصولي والحضوري، بالإضافة إلى الأنواع الثلاثة الأخرى من العلم، وهي: العلم الجمعي والعلم المحيط والعلم الأحدي ـ التي يتمّ عرضها بوصفها نظرية ـ تجسد مشهدًا لا حدود له عن منزلة العلم ومكانته. إن العقل بوصفه ناظرًا وكاشفًا لهذا المشهد، يسعى ـ من خلال تحليله وتركيبه والمشهد المذكور ـ إلى التعرّف على موقعيته

في كامل المعرفة، ليدرك ما هو الموقع الذي يمكن له أن يحتله في العلم الممكن والمحدود والذي يجوز عليه الخطأ، وكيف ينبغي أو يجب نقد وتقييم هذا الموقع.

إن من بين أهم الفوائد التي يتمّ الحصول عليها من تدوين المشهد الخماسي للعلم، هو هذه القضية القائلة: «إن ماهية العلم عبارة عن الكشف». إن حصول صورة المعلوم أو حضور ذات المعلوم في ضوء هذه القضية، لا مكان له في ماهية العلم، وإنما تتدخّل في تحقق بعض أقسام العلم في مراتب الفتور الإمكاني.

إن من بين النتائج المترتبة على هذه القضية، عدم اعتبار ذهنية العلم وعدم اعتبار نفسانية العلم. علاوة على أنه بسبب هذه القضية، يتمّ سلب الجسمانية من العلم. ومن بين النتائج الأخرى المترتبة على هذه القضية، ذاتية العلم.

وبطبيعة الحال فإنه في المراتب التي يكون العلم مستغنيًا عن حصول أو حضور متعلقه فيه، يكون كشف العلم أكثر خلوصًا، وتكون ذاتيته أكمل. ومن هنا فإن علم الله ليس مجرد كشف مطلق وغير محدود وذاتي ولامتناه، بل هو ملاك ذاتي لمراتب العلم ودرجات المعرفة والتعريف بحقائق الأشياء.

والآن بعد بيان القضايا السبعة بالإضافة إلى ما قيل حول ماهية المعرفة، سوف يتمّ العمل في ثلاثة حقول، وهي: التجربة، وما بعد الطبيعة، والأخلاق ـ ضمن ثلاث مراحل.

المرحلة الأولى: موقع العقل في منطقة التجربة

تعريف التجربة

يمكن أن يكون التعريف الآتي من بين تعاريف التجربة، وهو: إن التجربة عبارة عن إقامة الارتباط القانوني بين (أ) و(ب) (= A و B أو أيّ رمز آخر) من طريق تطابق القانون العقلي السابق في باب العلية مع (أ) و(ب)، الذي يكون على الشكل الآتي، أولاً: أن يتمّ إدراك (أ) و(ب) بمساعدة الحس، وفي عين هذا الفهم الحسّي، يتمّ إثبات وجود كل واحد منهما برؤية العقل في ظرف الحسّ. ثم وبأسلوب قابل للاقتراح وبمساعدة قانون العلية، يتمّ حدس أن (ب) مشروط بـ (أ)، وكلما ظهر (أ)، يظهر (ب) لمكان شرطية (أ) في (ب). من قبيل: الحرارة وتمدد المعادن وانبساطها.

في البداية يتمّ إحساس الحرارة من طريق اللامسة أو تتبّع علامات الحرارة أو إثباتها بواسطة مقياس الحرارة (المحرار)، ثم يتمّ الشعور بتمدّد وانبساط المعادن في ظرف وجود الحرارة، من طريق الرؤية أو رصد علامات التمددّ والانبساط عليها. عندها يتقدّم إمكان وحدوث التمدّد والانبساط بوصفه واحدًا من العناصر النظرية للتجربة. إن العقل من خلال الاستدلال العام المتطابق مع ظاهرة التمدّد والانبساط، يصل إلى هذه النتيجة وهي أن التمدّد والانبساط بسبب حدوثه وإمكانه لا يوجد من دون العلة. والآن حيث تحققت ظاهرة التمدّد والانبساط في المعادن، يجب أن نبحث عن علّة هذا التمدّد والانبساط. هناك الكثير من الأمور التي يُحتمل ـ أو في الحدّ الأدنى يمكن ـ أن تكون هي السبب في حدوث التمدّد والانبساط. إن مهمة الباحث تكمن في دراسة واختبار الأشياء التي يمكن أو يحتمل أن تكون هي العلّة في حدوث الانبساط وتمدّد المعادن. وإن البرد، وأمواج الهواء، والحرارة، والمجال المغناطيسي، من جملة الأمور المرشحة لأن تكون هي العلّة في حدوث ظاهرة الانبساط والتمدّد.

إن تعيّن الحرارة بوصفها علة لهذه الظاهرة، مسار معقد ويتألّف من أربعة عناصر، يمكن بيانها من خلال التقرير أدناه:

١. إمكان عليّة الحرارة.

٢. احتمال عليّة الحرارة على مبنى نظرية الاحتمالات المعرفية والعقلية، دون الاحتمالات النفسية والذهنية.

٣. الأسلوب الخصائصي والعلائمي، الذي يعمل ـ من خلال الخصائص والعلامات والكيفيات والماهيات ـ على تتبّع ورصد الظواهر والأشياء.

٤. فرضية حدوث آثار خاصية كل شيء في حدود مجاله، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما يتمّ تمرير المغناطيس في مجال مليء ببرُادة الحديد، سوف يحدث مجال للانجذاب ويعطي بعض المؤشرات والعلامات. وهنا يتمّ افتراض إنتاج المغناطيس للمجال المغناطيسي على نحو موضوعي أو مصداقي. نستنتج من هذا الافتراض أنه لو وجد مثل هذا المجال، يجب أن تظهر علامات الجذب والانجذاب في بُعد من منطقة الاختبار.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما ينحرف مؤشر البوصلة في مجال المغناطيس عن القطب، يجب ـ طبقًا لقانون العلية ـ أن تكون هناك علة أو مجموعة من العلل في البين، وإن هذه هي التي عملت على تغيير جهة مؤشر البوصلة. ولتعليل ميلان المؤشر نضطر إلى القيام بعملية البحث في هذا الشأن في إطار ما يسمح به العقل العام. إن هذا التعليل يتمّ ضمن ثلاثة سياقات متعامدة:

إذا بدأنا من التجربة، يكون الأول هو السياق العرَضي؛ حيث أن الله سبحانه وتعالى قد أعدّ الأسباب الإعدادية الطبيعية على نحو التدبير والتسخير ضمن ذلك السياق. والثاني هو السياق الطولي الذي أقرّ فيه الله سبحانه وتعالى الأسباب الإعدادية الميتافيزيقية وما فوق الطبيعية، لكي تنتشر إفاضته الإيجادية من خلال السلسلة الطولية، ويتمّ توزيعها عبر السلسلة العرَضية. والثالث السياق المحيط، والذي على أساسه يتمّ إيضاح كيفية احتياج جميع الممكنات العرَضية والطولية في جميع المراتب إلى واجب الوجود من دون أيّ وسيط.

والآن بالنظر إلى هذه السياقات، نقول: إن بحث العقل من أجل العثور على علة ظاهرة باسم (ب)، في منطقة التجربة، يمكن أن تكون في أيّ واحد من هذه السياقات، ويمكن أن يكون في جميعها.

لو عمد العقل في السياق العرضي ـ الذي يشمل شبكة الموقع (= الزمان والمكان) ـ إلى البحث عن علّة (ب)، ففي هذه الصورة حيث يفترض أن تكون علة (ب) هي (أ)، فإن هذه العلة توجد في منطقة الموقع، ويجب البحث عن (أ) في تلك المنطقة.

إن علم الطبيعة (= المعرفة الطبيعية) ـ الذي يكون علم الفيزياء جزءًا منه ـ يتمّ بحث علل الظواهر والأحداث في تلك المنطقة.

إن مجموع المعاليل والعلل في شبكة الترتب الموضعي، كلاهما من قبيل الأشياء الواقعة في هذه الشبكة، ويتمّ تتبّع آثارهما والتعرّف عليهما بوساطة الطرق التجريبية على أساس عقلي. ومن هنا فإن جهة العليّة جهة ميتافيزيقية، وحتى حيث نطالع العلّة المُعدّة أو الفاعل الطبيعي.

وعلى هذا الأساس فإن كل نوع من أنواع علم الطبيعة يشتمل على نوع من الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة، حيث يؤسس لأساس ذلك العلم الطبيعي، ويعمل على تنظيم أدلته واختباراته. فإذا أراد العقل التعرّف في الإطارين الطولي والعرَضي أن يتعرّف على علة الظواهر الموضعية، عندها سوف تكون العلة المبحوث عنها حقيقة ميتافيزيقية تنتهي بالضرورة إلى واجب الوجود بالذات، دون أن تكون هناك حاجة إلى استعمال الدور والتسلسل. وعلى الرغم من بطلان الدور والتسلسل، فإن جميع الأسباب والشروط تنتهي إلى الواجب من طريق إبطال الدور والتسلسل أيضًا.

وكذلك في أسباب السلسلة العرَضية، حيث تكون الجهة العليّة أبعد من شبكة الموضع بشكل حقيقي، فإن جميع الجهات التعليلية سوف تستند إلى واجب الوجود وتنتهي إليه، سواء من طريق ضرورة حاجة الحادث والممكن إلى واجب الوجود، أو من طريق تقريرات برهان الصديقين، أو من طريق بطلان الدور والتسلسل المعروف.

من هنا يتضح أن البحث والاستدلال التجريبي في السلسلة العرَضية إنما يصل إلى الكمال، إذا لم يكتف بشبكة الترتب الزماني / المكاني للأحداث، ويكون السياق الطولي والإحاطي للعلل منظورًا بوصفه أساسًا للتعليل العقلي والتجريبي.

وبذلك ينشأ منهج وأسلوب متعدّد الجهات، حيث ينظر إلى المسألة العلمية من عدّة جهات. إن هذا الأسلوب يقوم على أساس وحدة ماهية الاستدلال في مجمل العلم، وعلى اشتراك العلوم التجريبية وغير التجريبية في العناصر الأصلية للاكتشاف، دون أن يزول الاختلاف بينها في الحقول والأسباب الخاصة.

نتائج تعريف التجربة

ما تقدّم بشأن التعريف بالتجربة، إنما كان من أجل تشخيص موقع العقل في التجربة. ومن خلال تحديد هذا الموقع، تتضح من جهة كيفية ارتباط التجربة بالعقل، ومن جهة أخرى تتضح كيفية ارتباط العلم ما فوق التجريبي بالعلم التجريبي من طريق العقل. وفي هذا السياق نصل إلى إمكانية بحث كل واحد من الطرق الموصلة إلى هذين النوعين من العلم.

إن التجربة مسار حسّي وعقلي، بحيث أن كل واحد من جهتيها الحسّي والعقلي ممتزج بالآخر. إن امتزاح الحسّ بالعقل يعني أن الحسّ قد تحوّل إلى ظاهرة عقلية؛ وذلك لأن الظاهرة الحسيّة يتمّ إدراكها في المرحلة الأولى تحت عنوان الموجود، وهذه هي بداية تحوّل الشيء الحسي إلى جهة عقلية. وفي المرحلة الثانية يتحقق تصوّر محدود عن الظاهرة الحسية.

إن هذا التصور المحدود والعام والكلي نوع لا يقبل أن يقع موضوعًا للإحساس والخيال، وإنما يمكن أن يدرك بشكل عام بوصفه مضافًا إلى الحسّيات.

وفي المرحلة الثالثة، تنفصل الظاهرة الحسية عن الحسّ والخيال بالمرّة، وتتحوّل إلى صورة المعنى والمفهوم العقلي المحض.

في كل قضية تجريبية يكون هناك تحوّل من الحسّ المحض إلى العقل المحض. وإن جميع الموضوعات والمحمولات الحسية التي تتعلق بها التجربة، تسلك هذا المسار التحوّلي من الحسّ إلى العقل، ومن الجزئي إلى الكلي عبر ثلاث مراحل.

ومن جهة أخرى فإن الناحية العقلية التي تشتمل على المفاهيم والأصول السابقة، تتطابق مع معطيات التجربة، وتعمل على كشف وتعيين ارتباطها القانوني على نحو شرطي. إن هذا التطابق والارتباط عبارة عن بُعدين عقليين ينتجان العلم والمعرفة بمعزل عن قيد الذهن المعرفي والنفسي، ويكشفان الواقع إلى العقل ويعرضانه عليه. إن المراد من أن بُعدي التطابق والارتباط يوجبان انكشاف الواقع، هو نفي ذلك الرأي القائل:

إن مسار تحويل الجزئيات إلى كليات، وتقنين التجارب، عبارة عن مسار تنظيمي، يعمل على مجرّد تنظيم أحداث وظواهر الطبيعة في أنظارنا، ولا يؤدّي إلى الضفة الأخرى من النظام المعرفي والأبستمولوجي، لكي يهدي بتوجيهه إلى تلك الناحية من الواقع الخارج من منظومة المعرفة إلى هذه الناحية.

إن الرأي المذكور ربما ذكر للمرّة الأولى في الحقل الغربي من الفلسفة على نحو خام من قبل ديفد هيوم. إن رأي ديفد هيوم في تفسير قانون التجربة يتألف من مقطعين منفصلين وغير متناغمين:

المقطع الأول: عدم الإحساس بعلاقة العلية.

المقطع الثاني: كونه عادة على نحو الظاهرة النفسية.

هناك العديد من الفجوات بين المقطع الأول والمقطع الثاني والتي لم يتمّ ملؤها بعد، وللوصول إلى المقطع الثاني تمّت الاستفادة من عنصر الطفرة. ناهيك عن أن تفسير العلة بالعادة لا يخلو بدوره من التناقض أيضًا.

وبعد ديفد هيوم، عمد إيمانوئيل كانط إلى إقحام هذا الرأي في فلسفته النقدية والاستعلائية، وعمل على إزالة عنصر العادة، وأحلّ محله عنصر العلية الاستعلائية والمقولية. فهو لم يستنتج من عدم الإحساس بالعلية نفيها ـ كما صنع ديفد هيوم ـ وإنما استنبط منها عقليتها. ولكن حيث أنه عمد إلى تحويل مجمل منظومة المقولات وكل منظومة الأحساس بالزمان والمكان إلى منظومتين صورية وتنظيمية خالية من كشف الواقع الخارج عن التفكير، فقد اضطرّ إلى تبديل فلسفته إلى فلسفة مقولية وتنظيمية (غير كاشفة)، ومع ذلك كله حافظ على خصيصة العينية بالنسبة لها من حيث انطباق مقولات الفاهمة والصوَر السابقة للإحساس على معطيات الحواس. وعلى الرغم من عدم تحول الفلسفة النظرية لإيمانوئيل كانط ـ بهذا التغيّر ـ من نظام فلسفي إلى نظام فلسفة العلم في مرحلة التطبيق، ولم يحدث من ذلك من الناحية التنظيرية، ولم تفقد خصلتها الفلسفية.

تحديد موقع العقل في العلوم التجريبية والحسيّة

أ) إن العلم الحسّي عبارة عن: العلم بوجود وعدم متعلقات الحس، وإن كل محسوس هو المحسوس (= حمل الشيء على نفسه بالحمل الأولي المفهومي أو الماهوي).

إن هذا العلم ليس مناطًا بالتجربة بمعناها الفني، فما أن يتمّ إدراك شيء من طريق الحواس، وتشمله المفاهيم والأصول العقلية، يكون ذلك كافيًا لظهور العلم الحسّي إلى العقل. وبطبيعة الحال فإن مجرّد الحس لا يكفي بالنسبة إلى العلم الحسي. لأن مجرّد الحس يتساوى مع ذات الإحساس ومن دون أيّ معرفة للوجود والعدم، ومن دون معرفة أو علم بحمله على ذاته، أو سلب نقيضه عنه.

إن هذا الأمر يشير إلى أن الجزء الأهم من ملاك العلم والمعرفة، هو ذت الناحية

والجهة المعقولة من كل شيء. وإن ذات الشيء مجرّد مادّة خام، ولا يتحوّل إلى محتوى ومضمون إلا عندما يتمّ التعرف عليه ويصبح معقولاً من خلال معقوليته.

ب) إن العلم التجريبي عبارة عن كشف الارتباط القانوني للأحداث والظواهر وكشف علل تلك الأحداث والظواهر، ذلك النوع من العلل التي لا تقع بذاتها في فضاء الأحداث والظواهر، وهكذا كشف الترتيبات والتركيبات والأجزاء والخصائص والمسارات بالنسبة إلى ظواهر الطبيعة في شبكة الزمان والمكان (= الموقع والمنزلة).

إن جانبًا من علم النفس ـ في ضوء هذا التعريف للتجربة ـ سوف يمكنه ـ من خلال الحفاظ على البُعد ما فوق التجريبي ـ أن يدخل ضمن دائرة علم التجربة، وبالإضافة إلى الأبحاث العقلية البحتة، يستفيد من الأبحاث التجريبية التي هي عقلية ممزوجة بالحسّ. إن إمكان هذه الاستفادة المزدوجة من التجربة وما بعد التجربة، رهن بنظرية وحدة ماهية الاستدلال في منطقتي العلم الطبيعي والعلم ما بعد الطبيعي.

إن هذه النظرية تقول: إن العناصر الصانعة للاستدلال وكذلك الصوَر المنطقية لها واحدة في كلتا المنطقتين. إن اختلاف منطقتي العلم، يعود إلى أساليب ومتعلقات ومضامين وأدوات كل واحد منهما.

بهذه النظرية يتمّ سدّ الفجوة والفراغ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وسوف يكون الباحث ـ من دون أيّ مشكلة فنية ـ قادرًا على العبور من العلم التجريبي إلى العلم غير التجريبي، وأن يردم الحفر الماثلة في طريق العلم من خلال الاستفادة من العلوم الموجودة في تلك الضفة من التجربة، ويربط بين حلقات سلسلة المعرفة.

وهكذا فإن المفكر والمحقق في حقل ما بعد الطبيعة سوف يكون قادرًا من جهة على نشر دائرة العلوم ما بعد الطبيعية في منطقة التجربة، ومن ناحية أخرى يعمل من خلال توظيف الاكتشافات والنظريات التجريبية على زيادة مساحة النظريات ما بعد التجريبية. إن النتيجة التي يتمّ التوصّل إليها من العلاقة الثنائية بين هاتين المنطقتين، هي: أن كل واحد منهما يكون متممًا ومكمّلاً للآخر.

إن هذا التتميم والتكميل الثنائي المشترك بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، ليس

معلولاً لعدم التماهي بينهما، ليؤدّي إلى اختلاف الفهم أو التعارض بينهما؛ إذ في هذين الفضائين يعبرّ كل واحد منهما عن جانب من أفق الواقع.

من الواضح أنه لا يمكن حدوث أيّ تخالف أو تعارض في الواقع، ومن هنا فإن أفق الواقع أفق متصل ومنسجم، وإن العلوم في هذا الأفق متوافقة فيما بينهما بشكل منطقي وعقلي.

استعراض العقل في الحدس والتجربة

بعد الشرح الذي تقدّم بيانه عن العلم الحسّي والعلم التجريبي، تكون الأرضيّة معدّة لبحث موقع ومنزلة العقل في العلم الواقع ضمن نطاق التجربة. ويتمّ تقرير هذا البحث والاستعراض ضمن عدد من الفقرات أدناه على أساس نتائج نقد العقل باختصار:

منعطفات العقل في بحث التجربة

المنعطف الأول: كشف وتقرير الوجود والكينونة والعدم

إن هذا الكشف من أهم وأوسع خصائص العقل، كمعادل تامّ لماهية العلم والمعرفة من دون اشتراط الوضعية الذهنية أو الشخصية أو النفسانية.

وكذلك فإن التقرير المذكور من أكثر نشاطات العقل أصالة وتعميمًا. (إن العقل في تعاطيه مع المعطى أو المستخرج أو المفترض) يحتوي أولاً على كشف سابق في المقولات الثلاثة المذكورة، ثم يعمل على تقرير ذلك الكشف في قالب منطقي للقضية المنبثقة عن ذات العقل بشكل عام، ومن الآن فصاعدًا يصل الدور إلى الاحتمال والانكشاف التعليقي والتقرير التقييدي.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما يتمّ إعطاء العقل من طريق حاستي السمع والبصر صورة لمشهد جميل مؤلف من الجبال والأشجار والأنهار والسماء الزرقاء والشمس الساطعة مقرونًا بسقسقة الطيور وتغريدات القمري وسجع البلابل وخرير المياه، فإن العقل قبل كل شيء، يرى هذا المشهد ثابتًا بالنسبة إليه، ويعمل على تقريره بوصفه ثابتًا (= الحمل الأولي الماهوي). إن هذا الثبوت عبارة عن وجود رابط. وفي مرتبة سابقة على

ذلك يدرك أن المشهد موجود. سواء علم بعد ذلك ما إذا كان هناك واقعية أو لم تكن هناك واقعية. إن الوجود المدرَك هنا يعمل على بيان تقرّر الذات في مرحلة موضوع عقد حالة المشهد. إن هذا التقرير بالنسبة إلى كل شيء مدرَك يحتوي على تعميم في مرتبة الإدراك، ومع عدم وجود الشيء المدرك، لا يتنافى مع ما فوق الإدراك.

وفي هذا المورد إذا كان الإدراك يحظى بالشمولية، يكون الوجود المكتشف وجودًا واقعيًا في ما هو فوق ظرف الإدراك. ومن هنا فإن العقل العام يكشف عن واقعية وجود العالم الخارج عن الإدراك، دون أن يواجه إشكالاً في تعاريفه وأصوله.

إن هذه الواقعية في المورد الذي يحظى فيه الوجود على ضرورة أزلية، يكون واقعية وجوبية تنحصر بواجب الوجود، وأما في المورد الذي يحظى فيه الوجود على إمكان خاص وعلى إمكان فقري، تكون واقعية إمكانية وهي عبارة عن الماهية الإمكانية وعن الوجود الإمكاني.

المنعطف الثاني: استخراج الماهية الإضافية والماهية الكلية

إن العقل بعد مواجهة ما يتمّ إيصاله إليه من طريق الحسّ أو من طريق العلم الحضوري الماهوي أو الوجودي، يبدأ بالتعرّف عليه. وفي هذا النشاط بالإضافة إلى ما ذكر في المنعطف الأول، يصل إلى مسار يتمكن بواسطته من تعميم إدراكه. إن هذا المسار عبارة عن قسمين:

في القسم الأول: يتحوّل العلم الحسي والعلم الحضوري إلى علم حصولي، بمعنى أن المفاهيم والأصول العقلية تنطبق على المعطيات الحسيّة والحضورية، وتعبر المعطيات من الموقعية الحسية والحضورية إلى موقعية أخرى، وتتحوّل إلى الموضوعات والمحمولات والمفاهيم.

وفي القسم الثاني يتم استخراج الماهية في حقلي الوهم والعقل. إن الماهية في حقل الوهم ترتبط بالجزئيات، وفي حقل العقل تصل إلى تمامية ذاتها الكلية، وتنفصل عن الجزئيات.

المنعطف الثالث: تقرير التصورات العامة والقضايا الضرورية التي تتحقق بشكل

سابق على التجربة. من قبيل: تصوّرات الوجود والعدم والكينونة، ومفاهيم الشيء وهذا الأمر أو ذاك، ومعنى الإمكان والامتناع والوجوب. أو من قبيل قضية احتياج الممكن إلى العلة، واحتياج الممكن إلى الواجب. أو من قبيل قضية احتياج الحادث إلى العلة واحتياج الحادث إلى القديم.

المنعطف الرابع: تقرير القضية العامة، من قبيل: بطلان الدور، وبطلان التسلسل، وبطلان الشيء المستلزم للتكرار من حيث كونه مستلزمًا للتكرار.

المنعطف الخامس: تركيب التصوّرات العامّة في التصوّرات الجامعة، وتركيب القضايا الضرورية والعامة في مجموع الأصول، ومن ثمّ ضمّ الماهيات المستخرجة إلى دائرة القوانين والتعاريف المنبثقة من مجموع التصوّرات والأصول.

المنعطف السادس: البحث في تعاريف الأشياء التي تقع ضمن التجربة.

المنعطف السابع: كشف وبيان قوانين ما قبل الطبيعة.

المنعطف الثامن: اكتشاف الفرضيات المشروطة والقابلة للاختبار.

العقل في الطبيعة وما بعد الطبيعة[1]

توطئة

سوف نبحث في هذا المقال عن تقييم منزلة وموقع العقل في الطبيعة وما بعد الطبيعة. إن هذه المسألة تندرج في صُلب المعرفة وعلاقتها وارتباطها بالفلسفة والعلم، وهو في حدّ ذاته من ثمار ونتائج النقد لكامل المنظومة العقلية. وسوف أعمل على أخذ نقد العقل في هذا الموضع بوصفه أمرًا مفترضًا ومفروغًا عنه، ومن خلال الاستعانة بما قمت به في نقد العقل، سوف أعمل على شرح موقع العقل في العلم العام والعلم التجريبي. على أمل أن نحصل على لطف الله ورعايته الخاصّة وأن يوفقنا في طريق الخير والصلاح والتعقل، ويسددنا في طريق تحقيق القضايا الصحيحة، وأن يحول بيننا وبين السقوط في الجهل وعدم العقل والصواب.

وفيما يلي سوف نعمل على تقرير شرح مقتضب لمفترضات نقد العقل المحض، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان منزلة وموقع العقل في الطبيعة وما بعد الطبيعة. إن هذه المفروضات تعدّ من الأصول الموضوعة في البحث الراهن، وتعتبر منبثقة عن بحث وتحقيق ماهية العقل، كما أنها ـ بوصفها من الأصول الحقيقية وغير المشروطة ـ تستند إلى الآراء التي تستنبط أو يمكن أن تستنبط من الأصول الملحوظة في باب العقل والجهل من كتاب (*أصول الكافي*).

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل در فيزيک ومتافيزيک» في مجلة «*كيهان انديشه*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٧٥، سنة الإصدار ١٣٧٦ ش، الصفحات ٣٧ إلى ٥٠.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

الأصول الموضوعة في بيان موقع العقل في الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة

الأصل الأول

العقل، تلك الماهية الجمعية للتعقل الذي يعمل على إدراك واستنباط واستخراج كل جزئي وكلي وكينونة ووجود وعدم وكل إحساس وتصوّر على نحو معرفي.

إن كل واحد من الخصائص الثلاثة، وهي: الإدراك، والاستدلال، والاستخراج، في تماميتها عبارة عن الاكتشاف الذي يمثل الخاصّية الجامعة للعقل في كل مرتبة وفي كل إدراك وفي كل متعلق للإدراك. طبقًا لهذا الافتراض يعدّ إدراك الكليات مجرّد واحد من خصائص العقل. إن العقل يدرك الجزئيات على نحو جزئي وعلى نحو كلي أيضًا. وأما إدراك الجزئيات من زاوية هذه المقالة على نحو جزئي، فيتمّ في بيان الموقع العقلي والقانوني.

وعلى سبيل المثال فإن العقل يدرك الإشارة إلى شيء خاص بشكل قانوني، فمن دون التقنين لا يكون عمل الإشارة ممكنًا. إن الإشارة إلى أن مسار ما جزئي، ويتعلق بالجزئي، له ماهية عقلية. وعلاوة على ذلك فإن العقل مركّب من الفاهمة والحاسّة والقوّة المدبّرة، ويعمل على توظيف جميع هذه الأجزاء الثلاثة في مسار العقلانية الناظرة إلى الفاهمة والحاسّة والمدبّرة. وعلى هذا الأساس فإن العقل بالإضافة إلى الفهم والتفكير والاستنباط (= الاستخراج)، يشتمل على الإحساس أيضًا. إن الإحساس العقلي، شعور عقلي حيث يحسّ بشكل عقلاني، ويحس من زوايا وصور سابقة، دون أن يتمّ تحديده، ويبتعد عن اكتشاف الثوابت المتساوية.

وفي القسم الشائع من فلسفة الغرب، لا يتمّ القبول بأيّ حاسّة في العقل. وربما كان إيمانوئيل كانط هو أول من عمد إلى نفي الحسّ عن العقل بشكل رسمي، ومن هذه الناحية قال بعدم تمكن العقل من الوصول إلى الواقع. إن الرأي الذي تذهب إليه هذه المقالة هو أن الحسّ العقلي حيثية من الحيثيات الأصلية للعقل، وتقول في ذلك: إن التفكير والإحساس يعملان على تتميم العقل، ويعمل كل واحد منهما على إكمال الآخر. إن هذا الأصل يحتوي على عدد من الاختلافات الأساسية عن الرأي المشترك في الفلسفة، وهي كالآتي:

أولًا: في منطقة الإدراك، حيث العقل ـ من وجهة نظر المشهور ـ يعمل على إدراك الكليات فقط، وأما من وجهة نظري فإن العقل يحس بالكليات والجزئيات ويفكر فيها على نحو عقلي.

وثانيًا: إن العقل ـ من وجهة نظر المشهور ـ لا حاسّة له، ومن وجهة نظر هذه المقالة، هناك حاسّة خاصّة للعقل، وإنها ـ بخلاف الحواس الأخرى ـ لا تكون محدودة بمنطقة خاصّة.

الأصل الثاني

الإحساس والتفكير فصلان متممان وغير طوليين للعقل، وإن التصوّر والتصديق متمّمان طوليان له. إن مبنى هذه الفرصية يقوم على عنصرين، وهما أولًا: إمكان الفصول غير الطولية. وثانيًا: اعتبار جماعية ماهية العقل دون أن يتنافى ذلك مع اعتبار العقل أمرًا مجرّدًا.

الأصل الثالث

إن العقل النظري والعقل العملي فصلان جامعان ومانعان وغير طوليين للعقل، وإن العقل الأخلاقي نتيجة لتركيب مجموع العقل. بواسطة جهاز الأخلاق من طريق الوجدان الأخلاقي يتمّ ربط الإنسان ـ بما هو إنسان ـ بالجهاز الأخلاقي.

الأصل الرابع

إن تعريف العقل ـ من حيث هو عقل ـ تعريف اكتشافي؛ ولا توجد في ذاته جهة غير اكتشافية. إن الحركات العقلية في التفكير والاستدلال، وكذلك الإرادات والقرارات التي يتخذها العقل العملي، من قبيل الإدراكات النظرية والعملية، تحتوي على خصائص الاكتشاف.

إن هذا الأصل يؤدّي إلى نتيجة مفادها: إن العقل هو فصل العلم والمعرفة؛ ذلك العلم والمعرفة حيث ينظم الفعل وردّ الفعل والروابط، ثم يعمل بعد ذلك على استخراج النتائج. إن سنخ الإدراك يُعدّ بمثابة جنس للعقل. إن العلم والمعرفة فصلان عرضيان (= عرَضي = غير طولي) للإدراك، ويعملان على إعداد مرحلة الفصل بين اللاحسّ.

الأصل الخامس

هناك في العقل بالإضافة إلى الفصول اللاحسيّة، سلسلة من الفصول الحسيّة، إن هذه السلسلات تنقسم إلى مجموعتين، وهما:

المجموعة الأولى: الفصول الحسيّة التقريرية التي تعمل على الكشف عن الوجود والكينونة والعدم والماهية واشتقاقاتها، وتصبح سببًا لتقديم محتويات ومضامين الواقع إلى العقل. طبقًا لهذه المجموعة كما يتمّ تزويدنا بالألوان والأشكال ومختلف أنواع النور بواسطة حاسّة البصر، كذلك يتمّ تزويد العقل من طريق حسّ المعرفة بمضمون الماهيات والكينونات، ويعمل العقل بدوره على الإحساس والتفكير فيها على نحو السوابق المنطقية وما بعد الطبيعية والحسّية.

المجموعة الثانية: الفصول الحسيّة الأخلاقية التي تحسّ بعناصر الأخلاق. ومن طريق هذه الفصول ينفتح عالم الأخلاق على العقل. وعندها يعمل العقل العملي بمساعدة العقل النظري على تحويل عناصر ومحتويات الأخلاق على شكل صوَر وقواعد كلية، ويعمل على اكتشاف قوانين عالم الأخلاق وتقريرها. إن هذه الفصول تعمل على إيصال الحيثية الأخلاقية للعقل إلى مرحلة الفعلية. ولولاها لانحصر العقل في الوجه النظري والعملي غير الأخلاقي، ولاضمحلّت القوانين الصوَرية للأخلاق في غياب الحسّ الأخلاقي. ولتم توظيفها في خدمة حاجات العقل العملي المشروط بالحواسّ التقريرية.

لا بدّ من التوضيح هنا بأن المراد من الفصل الحسّي الأخلاقي ليس هو أن الأخلاق من سنخ الحسّ الأخلاقي، لتكون ماهية الأخلاق ماهية حسية، وتندرج ضمن خانة العواطف، بل المراد هو أن منظومة الأخلاق المستقلة تستشعر من طريق الفصل الحسّي الأخلاقي، ومن هذا الطريق يرتبط العقل الأخلاقي بمنظومة الأخلاق ويتحوّل إليها.

الأصل السادس

إن الكلية تمثّل شرطًا لازمًا للأخلاقية، ولا تكون شرطًا كافيًا. ولكي يكون الشرط كافيًا، يجب أن يكون المحتوى الكلي من صنف ماهية القانون الأخلاقي. إذا كان المحتوى من هذا النوع من الماهية، سوف يكون قابلاً للتعميم بالضرورة. إن الكلية في الأخلاق تابع

عام للمحتوى، وإن هذا التابع يختص بالماهية الأخلاقية. وعلى هذا الأساس فإن القوانين في منظومة الأخلاق حيث تحتوي على مضمون أخلاقي تكون كلية، لا أنها تكون أخلاقية لأنها كلية. ومن هنا تظهر واحدة من التمايزات والاختلافات الأصلية في هذه الرؤية. ومن هنا حيثما لا تكون الكلية ممكنة فإن القانون لن يكون من صنف الأخلاق. إذ لا تحتوي على الشرط اللازم في الأخلاق؛ ولكن هذا لا يعني أنه حيث تكون هناك كلية، إذن يجب أن يكون القانون من سنخ الأخلاق. إن هذا الافتراض من أهمّ الأصول المنبثقة عن نقد العقل العملي، كما أنه في الوقت نفسه يؤسس لعدد من الأصول الرئيسة الأخرى، من قبيل: ما بعد الطبيعة والتكليف والفتوّة والرحم.

الأصل السابع

إن تقييم وبحث نتائج العقل لا تكون إلا من طريق ذات العقل، وعلى هذا الأساس فإن العقل يعمل بشكل سابق على تقرير وانتقاد العقل من الناحيتين المنطقية وما بعد الطبيعية، كما ويعمل على محاسبته واختباره من الناحية الرياضية، وكذلك يأخذ به إلى التطبيق والاختبار من الناحية الحسّية ثم التجريبية.

الأصل الثامن

لقد تكوّن العقل من قسمين، وهما: العقل العام، والعقل الخاص. إن القسم العام قسم أساسي، حيث يتحقق مسار التعقّل بواسطة نشاطه، ومن هذا الطريق يتحقق القسم الخاص. ولبيان ضرورة القسم العام، نقول:

إن القول بأن نقد العقل إنما يجب أن يتحقق من طريق ذات العقل، والقول بعدم إمكانية نقد العقل من طريق الحسّ أو التجربة، نظرية منطقية وميتافيزيقية، تعمل على تركيب عدد من القضايا ببعضها، وتعمل على بيانها بوصفها قضية.

والآن إذا كانت هذه النظرية صحيحة، فسوف تكون منظومة العقل برمّتها قائمة على أساس ضروري وعام. إن هذا الأساس هو ذات قسم الأحاسيس والتعاريف والأصول العامة للعقل، والتي يتمّ إعدادها من ست طبقات مترتبة:

الطبقة الأولى: الأحاسيس العامّة، وبواسطة هذه الطبقة يتمّ الإحساس بالطبائع والماهيات والحقائق في عالم الأشياء وفي عالم الأخلاق، ويُحسّ بها بواسطة الحسّ العقلي، ويتمّ تقديمها إلى العقل من طريق إحساس مضامينها ومحتوياتها، ويتمّ تركيبها مع الصوَر المنطقية السابقة، التي هي طبقة أخرى في أساس العقل.

الطبقة الثانية: الصوَر المنطقية السابقة، إن هذه الطبقة تحتوي على جميع الصوَر السابقة على التجربة في جميع الطبقات الأساسية للعقل.

الطبقة الثالثة: المفاهيم غير الماهوية البسيطة والسابقة على الصورة التجريبية، من قبيل: الوجود والعدم، والضرورة والإمكان والامتناع، والواحد والكثير، والبساطة والتركيب.

الطبقة الرابعة: المفاهيم غير الماهوية المتعدّدة الجوانب، وبذلك فإنها تشتمل على الناحيتين الصورية والمضمونية معًا. من قبيل: العلية والمعلولية، والأولية والآخرية، والحاجة وعدم الحاجة (= الغنى والفقر)، والاستقلال والتعلق.

الطبقة الخامسة: المفاهيم الماهوية ما قبل التجريبية.

إن هذه الطبقات تشكّل القسم العام من العقل. وإن تجاهل هذه الطبقات يجعل العلم عقيمًا وغير منتج. وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج من موقع ومنزلة هذا القسم في مجموع العلم. عدد من المصاديق لمعرفة مكانة ومنزلة العقل العام في العلم:

الطبقة السادسة: الأحاسيس التصديقية العامّة للوجود والعدم ومشتقاتهما. إن هذه الطبقة هي مفتاح الدخول إلى العالم ما قبل الحسّي في مساحة وحدود العالم الحسّي. إن التعريف الاسمي والفني لهذه الطبقة من الأسس الميتافيزيقية الجديدة، كما أن التعريف الرسمي والفني لماهية التصديقات من أسس منطق التقييم والاكتشاف.

١. العقل العام في المنطق

لو لم يتمّ الاكتفاء في المنطق ـ والذي هو في حدّ ذاته من الأبعاد الشاملة للعقل ـ بالمنطقة الصورية، واستفاد من المنطقة المضمونية للعقل العام، لكان منطق الاكتشاف قد دخل عرصات العلم منذ تلك الفترة الضاربة في القِدَم.

ولكن حيث تمّ الاكتفاء بالمنطقة الصورية، فقد نكص المنطق في شكله التقليدي

القديم على أعقابه فيما يتعلق بالبحث والتحقيق، واقتصر نشاطه على تقييم الأشكال وترتيب التعريفات والقياسات فقط. إن المراد من القسم العام للعقل في التركيب مع المنطق القديم، هو المضامين المنطقية للعقل العام. نصل ـ من خلال تركيب تلك المضامين مع الصوَر المنطقية ـ إلى منظومة جامعة من المنطق، تشتمل على الناحيتين الشكلية والمضمونية من المنطق.

إن المنطق ليس عبارة عن مجرّد الناحية الصورية والترتيبية فقط، بل هو بالإضافة إلى ذلك يحتوي على ناحية مضمونية أيضًا. إن قواعد الترتيبات والانتقالات تشكل صورة المنطق، وليس ذات المنطق. وعلى الرغم من أن صورة المنطق لا تمثّل جميع المنطق، بيد أنها تلعب دورًا كبيراً في تحقيقات العلم. وبالإضافة إلى مفاهيم التنظيم والانتقال، هناك الماهيات والأصول المنطقية للعقل العام، حيث تعمل على إعداد وتوفير مضمون المنطق ومحتواه.

ومن تركيب المفاهيم الشكلية والماهيات والأصول المضمونية مع بعضها، يقوم عمود المنطق بتمامه. إن المنطق الذي يتحقق بواسطة البُعد الصوري والمضموني، هو منطق الاكتشاف. وقد قمت حتى الآن بتدوين قسم منه، على أمل أن يوفقني الله إلى تدوين سائر الأقسام الأخرى من هذا المنطق إن شاء الله.

إن المنطق المذكور يتألف من ناحيتين: واسعة الانتشار ومغلقة. وإن الناحية الواسعة تشمل جميع نواحي العلم ولا تقتصر على علم خاص، وأما الناحية المغلقة فإنها تقتصر على علم واحد أو بضعة علوم. وإن بعض المضامين المنطقية للعقل العام، على النحو الآتي:

أ) إن كل شيء مجهول لا يتمّ التعرّف عليه إلا من طريق المعرفة العامّة أو من طريق المعلوم بالحسّ والتجربة العقلية، أو من طريق تركيب المعارف الخاصّة والعامّة ببعضها، وبغير بعضها على نحو مانعة الخلوّ.

ب) إن كل قضية مجهولة يتمّ استخراجها وتصبح معلومة إما من طريق الأصول العامة للعقل أو من طريق الحسّ والتجربة العقلية أو من طريق تركيب القضايا الخاصّة والعامّة للعقل ببعضها، وبغير بعضها على نحو مانعة الخلوّ.

ج) إذا لم يكن الشيء ضروريًا بالذات، فهو معلل ويتحقق من طريق التعليل.

د) إذا لم يكن الشيء ـ أو القضية ـ معلومًا أوليًا بالذات، لا يمكن التعرّف عليه أو استخراجه إلا بواسطة الاستدلال أو الحسّ والتجربة العقلية.

هـ) إن موقعية مقدمة المأخذ (المقدمة الكبروية) في الاستدلال مستقلة تمامًا عن المقدمة الفرع (المقدمة الصغروية)، ويتمّ بيانها بمعزل عن صدقها أو كذبها. عندما نقول: «إن كل متغيّر حادث» إنما ننظر إلى مجرّد هذه القضية والأدلة التي تعمل على تأييدها أو تعمل على إثباتها فقط. وكذلك عندما نقول: «إن العالم متغيّر»، فإننا نعمل على بحث هذه القضية بغض النظر عن القضية الكبروية. والآن لو صدقت كلتا القضيتين أعلاه، يستخرج منهما حدوث العالم بالضرورة، دون أن يلزم من ذلك مشكلة الدور المعروف في الشكل الأول.

إن مشكلة الدور في الشكل الأول، تقوم على الشكل الأول وتأخذ الشكل الأول بوصفه صحيحًا منذ البداية، ومن هنا يكون فارغ المحتوى. كما أن المشكلة المذكورة بغض النظر عن ذلك، منحلّة من الجذور. وذلك لأن كلتا المقدمتين (الكبرى والصغرى) في القياس مستقلتان عن بعضهما.

٢. العقل العام في الفلسفة الأول

لو تمّ تقييم حقل الفلسفة الأولى بمعزل عن القواعد المنطقية وما بعد الطبيعية الشاملة، سوف يؤدّي ذلك إلى فلسفة فقدت من جهة القدرة على النقد، كما فقدت القدرة من جهة أخرى على معرفة الواقع أيضًا. إن هذه الفلسفة ـ سواء أكانت تنتمي إلى الصورة أو إلى المادّة ـ تفتقر إلى الفصل المقوّم للعلم. إن كل أسلوب ومنهج ميتافيزيقي وما بعد الطبيعي ما دام يحتوي على تنسيق وانسجام مشترك مع العقل، يكون منهجًا قابلاً للنقد والاستنتاج، وحيث يتخلّى عن هذا التنسيق والانسجام أو يفقده، فإنه سوف يتحوّل إلى أسلوب ومنهج مغلق لا يقبل البحث والنقاش أو التمحيص والتحقيق. من ذلك على سبيل المثال: أن فلسفة إيمانوئيل كانط تسعى في حدود الإمكان إلى الحصول على العلم ما بعد الطبيعي من طريق نقد العقل. إن هذا المسعى ـ حيث ينفصل في نهاية

المطاف في جزء من أصله عن منظومته الأساسية، ويعمل على إلغاء بعض مفاهيمه وأصوله العامّة، ويقوم بتأويل بعضها ـ يُعدّ سعيًا غير منتج، وبدلاً من اكتشاف العلم الميتافيزيقي وما بعد الطبيعي، يعمل على تقرير فلسفة العلم التجريبي[١].

٣. العقل العام في الطبيعة والفيزيقا

عندما ننظر إلى مساحة الطبيعة والفيزيقا لبحث العقل العام في موقعياته السابقة والراهنة، سوف نواجه صعوباته وتعقيداته فيما يتعلق بالاستفادة من المباني العامّة للعقل. لا سيّما وأنه في المرحلة الفيزيقية والطبيعية الحديثة ـ بسبب ظهور التعقيدات الأكبر ـ ظهرت شروخ في تفسير المباني العامة وفي تفسير الطبيعة وحلّ واستخراج مسائلها. إن هذه الشروخ والتصدّعات المنبثقة عنها معلولة بشكل كبير إلى حذف وتأويل العناصر الأساسية للمعرفة.

من النماذج والمصاديق الواضحة لهذا المسار؛ مشكلة العليّة ومعضلة الجبرية[٢] والقطعية[٣] في الفيزياء والفلسفة، التي هي بالإضافة إلى عنصر الإبهام والغموض في المفردات والعبارات، من أهم العناصر والأسباب في صعوبة وتعقيد البحث وتعارض الاستخراج مع ضعف حضور العناصر العامّة للعقل أو انفصال عُرى النظرية عن العناصر العامة.

---

١. إن حذف أو تأويل أو تذويب الأصول والتعاريف العامة والشاملة، يعمل على تعطيل التحقيق، ويفتح الطريق أمام تراكم الفرضيات المنفصلة عن الواقع، والمعزولة عن الأخلاق المستقلة، وبالتالي فإن المصل المضاد للمعرفة (= السفسطة) يحلّ بدلاً من المعرفة (= الحكمة والمعرفة العامّة)، وتضيع الأخلاق وسط غمامة من الفرضيات الجوفاء. إن الكثير من الفلسفات قد فقدت خاصية الكشف في مسارها وفي مآلها، وحتى بعض الفلسفات التي سعت إلى التضحية بالأخلاق من أجل تأويل الأصول العقلية، أدّت ـ بسبب انفصالها عن الواقع أو تأويله ـ إلى الخوض في بحث أخلاق فارغة من المضمون والمحتوى. ومن هذا القبيل: فلسفة إيمانوئيل كانط، التي على الرغم من جميع الجهود المبذولة من أجل الحفاظ على عينية وعرض الأخلاق البحتة، عملت في نهاية المطاف إلى تنزيل ما بعد الطبيعة إلى مستوى فلسفة العلم التجريبي، عملت على تحويل الأخلاق إلى قواعد صورية خالية من المضامين التي تم تقديمها وتعميمها.

2. Determine

3. Centainty

عندما أراد إيمانوئيل كانط أن يفتح الطريق للأخلاق، عمد إلى إزالة العلم من الطريق المؤدّي إلى الأخلاق. وذلك لأن علاقة العلية والمعلولية تختصّ ـ من وجهة نظر كانط ـ بعالم الظاهرات.

إن الأزمة إنما اشتدّت وعرّضت تدوين العلم إلى الانتكاسة، حيث تسلل أصل عدم القطعية إلى فيزياء الكم، وتمّ الترحيب به من قبل العلماء في الفيزياء الحديثة. إن نقطة الأزمة تكمن في التعبير عن أصل عدم القطعية بصيغة أصل عدم العلاقة العلية. إن معنى هذا التعبير بعد إدخال شيء من التعديل، هو أنه تحدث ظواهر في حقل الكم، حيث لم تعمل على تعيّن الموقعيات السابقة، ويكتب لها التحقق دون أن تعمل على إيجابها على في سلسلتها القابلة للتجربة. إن هذا المعنى من أصل عدم القطعية، يمثل واحدًا من المتغيّرات المحتملة في الأصل المذكور، سواء أكان هذا الأصل صحيحًا أم لم يكن صحيحًا؛ وبطبيعة الحال لو كان أصل عدم القطعية بمعنى نفي قانون العلية أو نفي أصل الجهة الكافية، لا يمكن له أن يكون أصلاً، بل ولا يحتوي على قابلية الدفاع أيضًا؛ لأنها في هذه الفرضية تخالف العقل العام. لو أن فرضية عملت على تجاهل أو نفي العناصر العامّة للعقل، تكون قد عملت على نفي علمية ذاتها، وتكون قد أسقطت نفسها عن القدرة على النقد والتقييم.

وحتى مع غض النظر عن العلاقة الضرورية للفرضية مع المبادئ العامّة للعقل، لا مفرّ من استناد الفرضية إلى بعض المعايير العامّة؛ لأن الفرضية يجب أن يكون بمقدورها في الحدّ الأدنى أن تظهر مضمونًا على نحو مشروط، بحيث لا ينقض مباني ذات الفرضية، ولا يعمل على نقض المعرفة العامة. وعلاوة على ذلك فإن الفرضية إنما تكون علمية فيما إذا كان بمقدورها رؤية الإشكالات الواردة عليها، وتعمل على انتقادها.

إن نظرية عدم القطعية بمعنى النفي المطلق للعلية والجهة الكافية، نظرية جوفاء؛ إذ أنها بهذا المفهوم لا تمتلك أيّ قدرة على البحث والتحقيق والاختبار. فلا يمكن تجربة صحتها وعدم صحتها، ولا العمل على نقدها وتقييمها؛ إذ عندما تقول نظرية ما: «**إن بعض الظواهر الحادثة والممكنة تتحقق دون أدنى علّة**»، فإنها تقول من جهة إن بعض القضايا

محتملة الطرفين، وإن طرفًا منها صحيح من دون أن يكون هناك دليل على صحته، والطرف الآخر باطل من دون دليل، ومن جهة أخرى يغلق الطريق أمام نقد واختبار النظرية. وربما لهذا السبب كان ألبرت إنشتاين يخالف الاتجاه القائل بعدم القطعية.

وعلى الرغم من أنه كان بهذا الوصف يخالف عدم القطعية من زاوية أصل الجواب أيضًا. لقد تحدّث كارل بوبر في نقد الحتمية، عن عدّة أنواع من الحتمية، وسعى في الغالب إلى نقد التعيين الفيزيقي الذي يطلق عليه مصطلح الحتمية العلمية. إنه لا يتعرّض في هذا المسعى إلى مسألة العليّة المحضة، وإنما يفكر في مجرّد إمكان التكهّن والتنبّؤ العلمي فقط. لقد وضع كارل بوبر اعتراض ألبرت إنشتاين على عدم القطعية في إطار أصل الإجابة العلمية، وعمد إلى نقده من هذه الزاوية.

والآن ـ بالنظر إلى التقرير الذي تمّ بيانه عن صعوبة الفيزياء الجديدة في الحفاظ على الارتباط مع الأصول العامّة للعقل، ومن خلال التوضيح الذي تقدم حول الفرضيات الجوفاء ـ ندخل في بحث موقع العقل ومنزلته في الفيزياء والطبيعة.

منزلة العقل في الفيزياء

لبحث هذا السؤال سوف نعمل أولاً على تحليل الفيزياء، ثم نعمل على تقييم العلاقات المتنوّعة لها في الحالة التحليلية، ليتمّ التعرّف بعد ذلك على جريان عنصر العقل في الفيزياء:

١. تحليل الفيزياء: إن الفيزياء برمّتها تتألف من أربع مجموعات، وذلك على النحو الآتي:

أ) مبادئ ومفروضات هذا العلم، من قبيل: هذه القضيّة القائلة: «**يمكن اكتشاف النتائج العلمية من طريق التجربة والفرضية**». ومن قبيل هذه القضية القائلة: «**إن الطبيعة في مختلف الأبعاد والشرائط، تسلك سلوكًا متماثلاً**». وكذلك من قبيل أصل العليّة السابق، القائل: «إن كل شيء ممكن يحتاج إلى علة تعمل على تحقيقه». إن هذا المضمون يشمل جميع الممكنات، سواء منها الممكنات الحاثة بالحدوث الزماني، أو الممكنات الحادثة بالحدوث الذاتي، أو الحادثة بالحدوث الدهري.

إن هذه المبادئ ـ بغض النظر عن أيّ رأي آخر ـ من مبادئ الفيزياء، ومن دون الاستفادة منها لا تستقيم الفيزياء، ولا يكون الاكتشاف الفيزيائي أمرًا ممكنًا. ولبيان ذلك نستفيد من هذا النموذج والمثال، وهو: فرضية انحراف النور في نطاق الجاذبية القوية.

إن عالم الفيزياء الذي يسعى إلى العمل على هذه الفرضية، ليس أمامه من طريق للوصول إلى الغاية والقصد، سوى العمل على المبادئ الفيزيائية السابقة. سواء أكان رأيه عقليًا أو تجريبيًا أو تجريبيًا تحصيليًا أو من أيّ نوع من الأنواع الأخرى. إن في مسار الوصول إلى نتيجة الفرضية، يفترض مسبقًا أن النور لو ترك ونفسه فإنه سوف يتجه نحو خط مستقيم (بالمفهوم الذي يؤخذ بنظر الاعتبار للخط المستقيم في الفيزياء). إن هذه الفرضية تعبّر عن الخاصية الحركية والإشعاعية للنور، وإن هذه الخاصية تعمل بشكل عام على بيان موقعية طبيعة النور. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الفيزيائي إسمانيًا[1] أو ذاتيًا. أو ظاهراتيًا أو غير ذلك.

وأما إذا اجتاز النور في مساره بمنطقة الجذب القويّ، فإنه بسبب تاثير هذه المنطقة سوف ينحني وينجذب نحو مركز الجاذبية بحسب التابع الركني.

إن انحناء شعاع النور الذي تمّ التنبّؤ به في النظرية النسبية، يتمّ التكهّن به في إطار الفعل والانفعال التعليلي، ويكتب له التحقق في ذات هذا الإطار. دون أن يكون تابعًا إلى رؤية خاصّة. إن منطقة انحراف النور من أيّ طريق تمّ بينها، يجب أن تستند إلى قانون يعمل على بيان الارتباط العام بين انحناء النور ومنطقة الجذب.

ربما أمكن الاستناد هنا لنقد هذا الأمر إلى أصل عدم القطعية أو عدم التعيّن في نظرية الكم. وفي الجواب عن ذلك يمكن القول: إن ذات أصل عدم القطعية لكي تكون لديه القدرة على التكهّن ويتمكن من العمل على شكل نظرية قابلة للتقييم، يجب أن يستند إلى ارتباط مدلل. عندما تقول نظرية الكم بالاستناد إلى هذا الأصل: «**إن بعض القفزات في حقل الكم تجتاز موانع القوّة الكامنة**»[2]، إنما تقدّم قانونًا كليًا بشأن هذا البعض.

---

1. Nominalist

2. Potential

إن ذات البعض من خلال التحوّلات الحتمية يتحوّل من الجزئية إلى الكلية. إن هذا النوع من التحوّلات من نوع التحويلات الافتراضية لمنطق الإشراق، والذي عمل الشيخ شهاب الدين السهروردي على تحقيقه في قسم المنطق من (حكمة الإشراق) من أجل تحقيق قضية البتّانة أو البتاتة. وعليه فإنه في حقل القفزات الكمّية من أجل البيان العلمي لها تتمّ الاستفادة من أمرين كليين؛ الكلية الأولى: استدلالية المعابر الكمية واجتيازها لسدود القوّة الكامنة؛ من حيث أن هذه المعابر قابلة للتجربة وقابلة للمحاسبة والتكهّن. الكلية الثانية: التحول الحتمي والجبري من البعض إلى الكل.

والنموذج والمثال الأوضح يكمن في العلاقة المتنافرة لمقدار سرعة الذرّة والموقعية المكانية للذرّة. طبقًا لأصل هايزنبرج المعروف:

في وضعيات السديم الكوني والذرات المحيطة، لو حدّدنا سرعة الذرّة على نحو دقيق، سوف نفقد الموقعية الدقيقة لمكان الذرّة على نحو حتميّ وقهري. وكذلك فإن التعيين الدقيق لمكان الذرّة، يقضي على إمكان التعيين الدقيق لسرعته على نحو حتميّ وقهري أيضًا.

إن الأصل المذكور الذي يُعدّ من ركائز الفيزياء الكمّية، تمّ التعبير عنه في الظاهر بوصفه أصلاً ناقضًا للعلية. ولكن يبدو أنه يوجه خطابه إلى حتمية «لابلاس»، لا إلى علاقة العلية والمعلولية التي تشكل مرشدًا للعلم والمعرفة. تفيد حتمية لابلاس ـ بالاستناد إلى أصول الميكانيك التقليدي ـ أنه من خلال التعيين الدقيق للخصائص الأوليّة لمنظومة ما، يمكن التكهّن بمستقبله وحسابه على نحو غير محدود. إن هذه الحتمية فرضية تمّ التنظير لها بواسطة نموذج آلي في مدى قصير، ويذهب الظن ـ بسبب مجرّد صغر حجم المتغيّرات وقصر مدى التوابع ـ إلى القول بتحقق محاسبات دقيقة في هذا النوع من النماذج. لو اعتبرنا الدقة المطلوبة دقة مطلقة، سوف نرى أن الحتمية الميكانيكية عاجزة عن المحاسبة بالقيمة المطلقة للدقة. إن عدم الدقة هذا ليس نتيجة للاختلال في أصل العليّة، بل هو نتيجة لعدّة أمور:

أولاً: عدم معلومية جميع العلل الطبيعية بالنسبة إلى الظاهرة مورد البحث.

ثانيًا: عدم معلومية ميادين تأثير هذه العلل والروابط في تفاعلاتها.

ثالثًا: إن اتجاه ثابت بلانك (= h) نحو الصفر في أحداث السديم الكوني، نتيجة لاتجاه (h) نحو (o) طول أمواج التحوّلات والمتغيرات، التي تصغر وتصبح دقيقة بحيث تتسلل في المجموع من شباك المحاسبة.

رابعًا: إن ردّة فعل العلل الطبيعة مورد المحاسبة في قبال مسارات الذرات المحيطة وما سواها بحيث نواجه في مجموع المحاسبة كتلة سديمية هائلة. إن مجموعة العلل الإمكانية لظاهرة تتحوّل ـ من خلال منافذ هذه الفعل الارتدادي ـ على شكل ركام سديمي مضطرب، يتهرّب فيه الكثر من الأنواع التي يتمّ ترميزها بـ (x) و(y) من منظومة حسابنا، إذا أردنا تعقّب الأحداث والواقع إلى مسافات طويلة. إن هذا الهروب للمتغيّرات والتوابع الحسابية، يعرّض من حين لآخر تعيين المعدّل في السديم الكوني الذي يمثل منطقة الماكروفيزياء إلى الإشكال.

خامسًا: نشاط البداء الإلهي في منطقة الماهية والوجود. إن هذا البداء يتمّ تقريره من العلم المخزون وما فوق اللامتناهي لله سبحانه وتعالى ومن مشيئته الخاصة، وخاصة الخاصة، ولا يكون فيها تبدّل في العلم، ولا تبدّل في المشيئة؛ وذلك لأن علم الله ملاك لصدق القضايا، ومشيئته ملاك للأشياء. فلا يتطرق الخطأ في علمه، ولا الندم في مشيئته. ومن هذه الناحية يكون البداء علامة ظهور السلطة التكوينية الإلهية، وكذلك علامة ظهور إطلاق الإرادة الإلهية في النظام الإمكاني الأحسن الذي قرّره الله بمشيئته العامّة ثمّ عمل على إيجاده، وبواسطة بداءاته يسوق هذا النظام الأحسن إلى منطقة الذرّات وما دون الذرّات نحو الكمالات الخاصة والبعيدة عن التوقّع.

وبعبارة أخرى: إن البداء ـ في ضوء ما ورد تقريره تصريحًا أو ضمنًا في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، وما ورد عن النبي الأكرمﷺ وأوصيائه المعصومينعليهم السلام في تعليم البشر ـ دليل على الأكملية المطلقة وغير المحدودة لعلم الله ومشيئته. إن استجابة الدعاء من آثار البداء أو المشيئة الخاصة لله سبحانه وتعالى،

١. الرعد: ٣٩.

والتي تخرق التعيّنات الإمكانية، وتقرّر أمرًا لم يكن له جذور في التعيّنات السابقة والسجلات القضائية، من دون أيّ تغيّر في صقع العلم والمشيئة الربوبية. إن الخواص البدائية في المجرّات والسُدُم تظهر بعض العلامات والآثار، وإن هذه الخصائص من أهم أسباب عدم إمكان واستحالة المحاسبات الدقيقة ومن أهم مبادئ عدم التعيّن وعدم القطعية في الفيزياء.

والأصل الرئيس هنا هو «الأمر بين الأمرين» الوارد في النصوص الدينية، يعدّ من جملة النصوص المبيّنة والمفسّرة لأصل البداء. إن بحث المزيد حول البداء ونسبته إلى القضاء والقدر والأمر بين الأمرين موكول إلى البحث الخاص بهذه المسائل الهامّة.

المجموعة الثانية: الرياضية الأساسية في الفيزياء. إن جزءًا من هذه الرياضيات هو المنطق الرياضي، والجزء الآخر هو المحاسبة بمفهومها الواسع الذي يغطي الحساب الشائع والجبر بأنواعه وصولاً إلى حساب التفاضل، والتكامل، والممتد وحساب الاحتمالات، وفي الحالات الأكثر تعقيدًا تتمّ الاستعانة بالمحاسبات الأكثر صعوبة أيضًا، أو حتى كشف واختراع أنواع جديدة من الرياضيات.

يمكن تقسيم الرياضيات الأساسية إلى عدّة مجموعات، دون أن يكون تعيين عدّة مجموعات رياضية بمعنى عدم وجود مجموعات رياضية أخرى في البين. ليس هناك تقسيم يُبيّن الحصر، إلا إذا أدّى إلى قضية منفصلة حقيقية، وتمّ من الطريق المنطقي وما بعد الطبيعي العام إثبات عدم إمكان وجود قسم آخر غير الأقسام الحاصلة من التقسيم المنشود. وفيما يلي نشير إلى عدد من مجموعات الرياضيات الأساسية في الفيزياء، على النحو الآتي:

المجموعة الأولى: المعادلات التي تتكفل ببيان وإثبات المتوازيات الرياضية بين عدد من الكميات أو عدد من الأشياء المتحوّلة إلى الأعداد والمقادير الرياضية.

المجموعة الثانية: اللامعادلات التي تعمل على بيان وإثبات علاقة التفاضل المبهم بين عدد من الكميات أو عدد من الأشياء المتحوّلة إلى الأعداد والمقادير الرياضية.

من قبيل: $\mathrm{Lim}\,\frac{\mathrm{x}}{n}\,(1, 2, 3, \ldots.)$

$\mathrm{N} \rightarrow \mathrm{o}$

إن مفهوم اللامعادلة المذكورة هو أن الحدّ $\frac{x}{n}$ إذا كان x واحدًا من الأعداد الطبيعية، عندما يميل n إلى ناحية الصفر، يتم افتراضه بوصفه أكبر من أيّ عدد طبيعي.

المجموعة الثالثة: اللامتساويات التي تثبت اللامتوازيات الرياضية بين عدد من العبارات.

من قبيل: $(0 \text{ x } 1 \neq 5 + 1$ أو $5^2 \neq 2^5)$

أو: $x^2 \neq 2^x$

إذا لم يكن x مساويًا لـ (2)، ولكن لو كان x مساويًا لـ (2). يكون X^2 مساويًا لـ 2x. إذ تكون المعادلة على النحو الآتي: $(2^2 = 2^2)$.

المجموعة الرابعة: التوابع والمتغيرات التي تعمل على بيان وإيضاح الارتباط الحسابي للمسارات الخاصّة تحت مسمى التابع، مع المصادر الخاصة تحت مسمّى المتغير. من قبيل ارتباط مساحة المربع بضلعه، على شكل: $f(x) = x^2$

إذ يكون: $f(x) = x^2$ تابعًا لـ x في x^2

بمعنى أن مساحة المربّع عبارة عن مجذور x بوصفه تابعًا لمتغيّر x، وعليه أيًا كان المربع، إذا كان مقدار ضلعه معلومًا، تتضح مساحته من ضرب ذلك الضلع بنفسه. ومن هنا فإن مساحة المربّع من توابع ضلع المربّع، وإذا علمنا مقدار ضلعه، سوف نعلم مساحته على نحو قهري وحتمي.

المثال الآخر: ارتباط السرعة مع نسبة المسافة المقطوعة إلى الزمان اللازم لقطعها، والذي يتمّ بيانه على النحو الآتي:

مفهومه هو: السرعة تساوي المسافة منقسمة على الزمان $V = s: t$

المجموعة الخامسة: حساب الانتماء والحدّ الذي هو من أدق أجزاء الجبر الشرطي والتأليف وأكثرها ثمرًا، إن تأليفية هذا النوع من الجبر من الأمور الكامنة في محاسبات الجبر الحدّي، وإن لم يتمّ طرحها بشكل رسمي. إن الرياضيات العددية سواء أكانت تحليلية أو تركيبية، تتحوّل في الجبر الحدّي على أساس منطق التقييم والاكتشاف إلى العلم التركيبي حقًا.

المجموعة السادسة: حساب الاحتمالات والإحصاء الذي يتمّ استعماله وتوظيفه في الأحداث والوقائع غير المتعيّنة أو غير المعلومة وفي الأحداث السديمية وفي الأطراف المشكوكة في العلم الإجمالي.

المجموعة السابعة: حساب المثلثات والنسب وروابط الزوايا والأضلاع.

المجموعة الثامنة: حساب التفاضل والتكامل الذي يتم توظيفه في تحقيق وحساب الظواهر الفيزيائية.

المجموعة التاسعة: حساب المتجهات والممتدات، الخاص بالحركات التركيبية والكميات المتعددة.

المجموعة العاشرة: الهندسات الجديدة من الهندسة التحليلية الديكارتية إلى الهندسات اللاإقليدية، من قبيل: الهندسة الغاوسية والهندسة الريمانية وهندسة لوباتشيفسكي.

الطائفة الثالثة: المعطيات العالمية من قبيل: سقوط الإجسام نحو الأرض، وانتقال مخروط النور من مصدر النور، وتشعشع الأجسام عند انصهار الحرارة، وتغيّر السرعة مع حدوث الطاقة، وانتقال الحرارة من الجسم الحار إلى الجسم البارد، وتموّج الهواء والماء، وانجماد الماء عند بلوغ الحرارة درجة الصفر المئوية، وتمدد المعادن في الحرارة وما إلى ذلك من الأحداث والوقائع اليومية التي تحدث حولنا.

إن هذه المعطيات هي العناصر الأولى في الفيزياء. وإن كل واحدة منها عبارة عن قضية أصلية تكون صورتها في المرحلة الأولى منطقية وما بعد الطبيعية، وفي المرحلة الثانية تكون تجريبية وطبيعية. وبطبيعة الحال فإن المعطيات العامّة المحضة، على الرغم من إدراكها بواسطة الحواس، لا تكون تجريبية، وفي عين حسيّتها تقع ضمن نطاق المنطق وما بعد الطبيعة. إن حسّيتها من حيث التشخّص والتعيّن الحسي يقع في مرتبة الحواس، ومنطقيتها وما بعد طبيعيتها تكون من حيث تحويلها إلى قضية.

إن التحويل إلى قضية، عبارة عن:

أ) اكتشاف القضية في داخل المعطى الحسّي على صورة عقد الوضع.

ب) اكتشاف القضية في صُلب المُعطى الحسّي على شكل الهلية البسيطة (= إن أ. موجود).

ج) اكتشاف القضية فيما حول التابع للمُعطى الحسّي على شكل الهلية المركّبة الحملية والشرطية (= إن أ هو ب) (وإذا كان أ سوف يكون ب).

وبعد الإدراك الحسّي، ومن ثم فهم الأنواع الثلاثة لقضية (أ) و (ب) و (ج)، تكون تجريبية المُعطى الحسي من طريق معايير العليّة والمعلولية، وتطابق المدركات الحسية مع بعضها ومع المعطيات الأساسية في عقد الوضع وعلاقة الهلية البسيطة والهلية الشرطية والحملية المركّبة، وكذلك من طريق حذف الخطأ وتثبيت المشاهدة والتطبيق المنضبط، وتعليل جميع الظواهر الممكنة والحادثة وما إلى ذلك، قابلاً للبيان والتفسير.

إن تفسير تحقق الخاصية التجريبية، واحد من أكثر مراحل تفسير ظاهرة التجربة صعوبة وتعقيدًا؛ وذلك لأن التجربة في عين كونها تجربة تحظى بظاهر حسّي، وفي الوقت نفسه يتجلى العنصر الحسّي في داخله.

بالالتفات إلى هذه النظرية حول تفسير التجربة، والتي عملت على شرحها في منطق الاكتشاف ونقد العقل في حدود إمكاناتي وقدراتي ـ وإن كان ذلك الشرح ينطوي على بعض نقاط الضعف ـ تم التوصّل إلى هذه النتيجة، وهي: إن كل منطقة التجربة تقع ضمن محيط ما بعد الطبيعة، وإن العلم التجريبي جزء من علم ما بعد الطبيعة، وإن الاستدلال التجريبي المحض أو الاستدلال الاستقرائي المحض غير ممكن. إن ماهية الاستدلال ماهية عقلية تحتوي بشكل مزدوج على خاصيّة منطقية وميتافيزيقية. إن هذه الماهية العقلية في دائرة الحواس دون أن تزول عقليته، تستوجب ظهور خاصية قابلية الاختبار والتثبيت التجريبي. وعلى هذا الأساس فإنه من وجهة نظر كاتب السطور: لا يوجد شرخ وانفصال بين العلم التجريبي والعلم ما بعد الطبيعي، وإن العلم التجريبي لا يقع في قبال ما بعد الطبيعة؛ وإنما يقع داخل منطقة ما بعد الطبيعة، ويتمّ تثبيته وتفسيره بواسطته.

إن الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة علم عقلي بالذات، بمعنى أن هذا العلم عقلي في ماهيته، ويعمل على توظيف الأسلوب والمنهج التعقلي؛ ولكن حيث أن الأسلوب

التعقلي محيط بالأساليب الحسّية والاستقرائية والتجريبية، يمكن للميتافيزيقا وما بعد الطبيعة ـ من خلال الحفاظ على الدالة ما بعد الطبيعية ـ أن تستفيد من الأساليب التجريبية في فضاء التجربة، وتتبّع العلامات في هذا الفضاء.

ومن ناحية أخرى فإن العلم التجريبي في ماهيته، حسّي واستقرائي معقلن، ويعمل بالأسلوب التجريبي الذي هو أسلوب معقلن. وإن ذات التجربة ـ من طريق تحويل الحسّ والاستقراء إلى المرحلة التعقلية ـ تكتسب عنوان التجربة.

وعليه فإن العلم التجريبي يتحقق من جهة في المعطيات الحسيّة من طريق ما بعد الطبيعة، ويسلك المنهج والأسلوب التجريبي الذي هو جزء من الأسلوب التعقلي؛ ومن هنا فإنه يستفيد من المنطق الرياضي بالإضافة إلى المنطق ما بعد الطبيعي على نحو تركيبي معه. ومن ناحية أخرى فإن علم ما بعد الطبيعة ـ على الرغم من أنه يبحث بواسطة الأسلوب العقلي في ما هو أبعد من أفق التجربة، ويضع حقائقها في معرض التجربة ـ يمارس البحث والتحقيق بذات هذا الأسلوب والمنهج التعقلي داخل أفق التجربة، ويعمل على تقويم التجربة بواسطة الأسلوبين التجريبي والتعقلي. وعلاوة على ذلك فإنه يعمل على اقتفاء وتتبّع أثر الموجودات في ما وراء التجربة في حدود ما تركته من الآثار عن نفسها في عالم التجربة، لكي تعمل على التعريف بظهورات الآفاق ما وراء الحسية في أفق العلم التجريبي وما فوق تلك الآفاق، حيث لا يمكن لمنطقة الاختبار أن تبقى إلى جوار الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة، فتضطر إلى استعمال المنهج والأسلوب التعقلي المحض.

إن طريق المكاشفة والشهود، طريق آخر خارج عن حدود علم الميتافيويقا وما بعد الطبيعة. ولكن يتدخل علم ما بعد الطبيعة في دائرة المكاشفة والشهود من أجل بيانه وتفسيره. وذلك لأن معطيات الحسّ أو الشهود ما لم يتمّ تحويلها إلى العلم الحصولي، فإنها لن تطيق التعاريف والقضايا، ولا يمكن للمعرفة البشرية أن تصل إليها، ولن تكون قادرة على العبور نحو الأفكار الأخرى، ولن يتحقق أيّ تعاط فكري في البين.

الطائفة الرابعة: الأصول والقوانين الفيزيائية السابقة، والتي تحتوي على عدد من المجموعات:

المجموعة الأولى: تلك القوانين السابقة وما بعد الطبيعية التي تعمل على بيان الأشياء والأمور ما بعد الطبيعية والأحداث وعلاقات وروابط الطبيعة مع موقعية الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة، من قبيل:

١. تعليل كل ممكن وحادث (= قانون العليّة والمعلوليّة).

٢. تعريف الحركة والسكون.

٣. إمكان الحركة والسكون.

٤. تعليل ظهور الحركة والسكون، وكذلك اشتمال الحركة والسكون على علّة ودليل؛ بمعنى أنه لو تمّ غض الطرف عن العلة والدليل، سوف تزول الحركة أو السكون. وبطبيعة الحال يبدو أن القسم الأخير من هذا القانون، قد تعرّض إلى الإشكال في ميكانيكية غاليلو غاليلي، وإسحاق نيوتن، ولكن إشكالهم يقوم على حاجة البقاء والحركة والسكون إلى العلة والدليل، لن يكون إشكالاً صحيحًا؛ إذ لا يمكن للفيزياء أن تبدي رأيها بشأن ما بعد الطبيعة.

إن القول بأن كل ممكن وكل حادث يحتاج في حدوثه وفي بقائه إلى دليل وعلة، هو قانون عقلي عام وقضية ميتافيزيقية، ويُعدّ من مبادئ الفيزياء. ومن هنا فإن أصل موضوع التجرّد في الميكانيك، لا يمكنه ـ في أي واحد من التفسيرات التي تذكر له ـ أن يتنافى مع قانون حاجة الممكن والحادث إلى العلة في الحدوث والبقاء. فلو أنها كانت تتنافى مع هذا القانون، سوف ندرك أنها تشتمل على خطأ في ذاتها.

٥. وجود الطبيعة بشكل مستقل عن العلم البشري. فحتى أكثر الآراء المثالية تطرّفًا تعجز عن تجاهل هذا القانون. في كل رؤية مثالية يكون لعالم الخارج ـ بما في ذلك الطبيعة ـ مسار مستقل عن الأذهان والأفكار. وكأن بعض الآراء في المثالية تسعى إلى تأول العالم المستقل عن آرائنا وأفكارنا بوصفه نوعًا من الأفكار. ومن هذا القبيل مثالية فيخته التي عملت على إلغاء الوجودية الذاتية لإيمانوئيل كانط. وفي هذا الإطار عمد إلى إحلال «الغير» محل الوجود في نفسه (= العالم بشكل مستقل عن الذات)، وقام بتحويل هذا «الغير» إلى جزء من «الذات» من خلال التأويل. ومع ذلك لم يتمكن من فصل

«الغير المتحوّل إلى الذات» عن الخصائص المستقلة لـ «الذات»، وتحميل «الغير» على «الذات»، من قبيل: العالم الواقعي وقوانين الذات. وهكذا كان بمقدور «الذات» أن تطلع في حدود قدرتها على تيارات وقوانين «الغير».

٦. انقسام الطبيعة ـ بوصفها جزءًا من العالم الإمكاني ـ إلى القوى الفاعلة والقوى المنفعلة، وبذلك يصل ما بعد الطبيعة إلى وجود القوى المسببة للفعل والانفعال من طريق العقل، دون الرجوع إلى التجربة. ثم ينتقل بعد ذلك إلى التعرّف عليها في التجربة ضمن الأطر المحدّدة. لو لم يكن هذا القانون متقررًا على نحو سابق، ولم تكن القوّة الفاعلة والقوّة المنفعلة معلومة من ذي قبل، لما كان بمقدور العقل أن يصل من طريق التجربة ـ مهما كانت معقلنة ـ إلى معرفة القوّة والطاقة وانقسام الطبيعة إلى الجهات الفاعلة والمنفعلة.

٧. تساوي الطبيعة بوصفها جزءًا من العالم الإمكاني. في ضوء هذا القانون تتضح الظواهر والعلاقات والنِسَب والشرائط والخلفيات والقابليات في جميع الطبيعة، على نحو متساو.

من ذلك على سبيل المثال: إن السرعة تابع لاجتياز المسافة على وحدة الزمان. ($V = \frac{x}{n}$) إن هذا التابع متحرر من أيّ وضعية مكانية، وتقع معادلته في حدود المعادلات المستقلة عن خصائص الموضع والمكان.

المثال الثاني: تابع السرعة في المجال المغناطيسي.

المثال الثالث: تغيّر السرعة واتجاه الحركة بفعل تدخّل الطاقة. سواء اعتبرنا الطاقة مجرّد عامل للتغيير ـ كما يتمّ افتراضه في الفيزياء منذ عصر نيوتن إلى الآن ـ أو اعتبرناه عاملاً لاتباع الحركة ـ كما يفترض في الفلسفات المشائية والإشراقية وعند الميرداماد وصدر المتألهين ـ أو تعرّفنا عليه داخل الفرضيات الأخرى.

٨. التماهي بين سنخ المعطيات والأحداث الخاضعة للتجربة، على نحو أنه عندما يذوب الحديد A في الزمان أ (١)، وفي المكان ب (١)، في الحرارة ج (١)، ثم الحديد B (= حديد آخر) في الزمان أ (٢)، وفي المكان ب (٢)، في الحرارة ج (٢)، يمكن لنا القول: لقد قمنا في كلا الموردين باختبار شيء واحد.

وبطبيعة الحال فإننا نفترض هنا أننا نختبر قطعتين مختلفين عن بعضهما من الحديد. في هذين الاختبارين يتمّ إخضاع شيئين للاختبار. ومع ذلك نقول بأننا قد عمدنا في كلا الموردين إلى تجربة سنخ ونوع من شيء واحد. وإن كان هذا الشيء الواحد من حيث التشخّص والتميز عبارة عن شيئين. إن دخول النوع والكلي والسنخ بالضرورة في الاختبارات، ويتمّ طرح الجنس العام من قبيل المعدن في التجربة على مستوى أوسع، يثبت كيف تتدخل الميتافيزيقا في كل اختبار؛ بغية تقويمه وربطه بالاختبارات الأخرى.

يضاف إلى ذلك أنه يتضح ـ من خلال هذا القانون ـ أننا نواجه الكليات حتى في أدنى التجارب. وفي مثال الحديد نختبر كليّ الحديد أو سنخ الحديد في حرارة خاصّة. يضاف إلى ذلك أن ذات الحرارة الخاصة ما لم تلحظ بوجه كلي، لا تتطرّق إلى الاختبار أيضًا. وإن ظاهرة الذوبان تكون مشمولة لهذا الحكم أيضًا. وفي مثل هذا الموقع تقع حتى أكثر الاتجاهات الحسيّة تحجّرًا في قبال أكثر أنواع الاكتشاف غير الحسّي شمولاً، وتستفيد من وجود الكليات والمتماهيات في حدود الحواس من أجل تشكيل التعاريف والتجارب المتماهية.

إن البشرية تواجه الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة في عمق التجربة، بل تعيش تجربة الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة نفسها. وفوق ذلك هناك في القضيّة الحسّية المنفردة التي تقول: ««إن هذا الكوكب موجود في السماء»، و«إن الشمس طالعة»، عنصر غير حسّي يتمّ بيانه على شكل «الوجود» و«الكينونة»».

الطائفة الخامسة: الفرضية والنظريات. إن هذه الطائفة تدخل في حيّز الإمكان على أساس المجموعات الأربعة المتقدّمة، وتتبلور على منوال متعدّد الشُعَب. وفي سياق ظهور النظريات تمّ حتى الآن تقديم عدد من الآراء، ولكن لم يتمّ العمل على تناولها في هذه المقالة.

إن الفيزياء تصل إلى مرحلة الفعلية من طريق الفرضيات. وتطرح نفسها بوصفها علمًا. إن الفرضيات تقوم بعدّة مهام، وهي:

أولاً: تجيب عن الأسئلة في ما حول معطيات العالم على نحو مشروط.

ثانيًا: تمهّد الطريق للمجموعة السادسة التي تأتي بعد مرحلة الفرضيات.

ثالثًا: تستعرض مسائل أخرى بالإضافة إلى تلك المسائل المذكورة قبل الفرضيات.

رابعًا: تمهّد الأرضية للفرضيات الأخرى، من طريق بيان المسائل التي تعمل على تتميم أو إصلاح أو نقد تلك الفرضيات.

الطائفة السادسة: التقييمات والاختبارات. إن هذه الطائفة تعمل على تكميل الفيزياء في بنيتها التنظيرية. وبواسطة الاختبارات يتمّ وضع النظريات على طاولة البحث، وتقع على شفير الكشف أو الردّ. فإن أجاب الاختبار عن الفرضية بالإثبات والإيجاب، فإن الفرضية سوف تحظى بشكل محدود ومشروط بخاصيّة الكشف، وإن كان الجواب بالنفي، فإن الفرضية سوف يتمّ رفضها وردّها.

وبطبيعة الحال هناك اختلاف كبير حول الإجابة عن كيفية قيام الاختبارات بتثبيت أو رفض النظريات، أو ما الذي يعنيه الإثبات والردّ، أو ما الذي يمكن أن يعنيه ذلك؟ ولكن حيث أن هذه التساؤلات لا تدخل في محل بحثنا في هذه المقالة، فسوف نغض الطرف عنها. ولكن على كل المباني يجب اعتبار الاختبارات بوصفها علامات للكشف؛ وهي العلامات التي تعمل على تزويدنا بالمعلومات عن العالم، وتكشف عن خطأ نظرية ما أو صوابيتها المشروطة، وتثبت ما إذا كانت الفرضيات قابلة للتأييد أم تقبل الردّ، وتوضح أيضًا ما هي الشرائط التي تؤيد الفرضيات أو تردّها. يُضاف إلى ذلك فإن ذات الاختبارات تتألف من سنخ النظريات المكوّنة من المضمون الحسّي والعقلي. ولكن حيث يكون هذان المضمونان (الحسّي والعقلي) عامين، فإنهما يظهران على شكل قضية محسوسة.

العقل في الفيزياء[1]

مقدمة

في القسم الأول من فصل «العقل في الفيزياء والميتافيزيقا» تمت دراسة عدة عناوين على النحو التالي:

١. المبادئ (الأصول) العامّة للعقل في ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) وعلم الطبيعة (الفيزياء)؛ والمراد من هذا البحث التحقيق في مكانة العقل في هذين المضمارين وليس تقرير الأصول والمبادئ نفسها.

هذه الأصول مستقلة عن إدراكنا، فهي تُجلي نفسها وتظهرها على الجهاز الإدراكي من عمق الواقع، والجهاز الإدراكي يكتشفها في متن (أصل) ماهية المعرفة بنحو قَبْلي (سابق). لقد قرّر الله هذه الخاصية في ماهية المعرفة تقريرًا بسيطًا، كما قرّر باقي الماهيات. فجَعْلُ وجودِ الماهياتِ ووجودِ المقدمات وخواصها الداخلية والخارجية يأتي في مرتبة متأخّرة على تقريرها الماهوي.

للعقل البشري، بل لذات العقل بما هو عقل، مكاشفته الشاملة للأصول العامة بما في ذلك الأصل المذكور في القسم الأول. هذه المكاشفة هي من ناحية خصوصية ماهية العقل، وهي ناحية أخرى نتيجة مواجهة العقل لأجواء نفس الأمر.

طَرَحتُ نظريةَ المكاشفة العامة المنطقية في الأوليات والبديهيات لأول مرة في

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «عقل در فيزيک» في مجلة «*کيهان انديشه*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٧٧، سنة الإصدار ١٣٧٧ش، الصفحات ٣٤ إلى ٤٧.

تعريب: حيدر نجف.

«الجمعية الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران». وفي ذلك الحين كان ثمة خلل واضح في هذه النظرية، لذلك حاولتُ هنا التقليل من هذا الخلل. والآن، تم تقليل ذلك الخلل إلى حدّ ما عن طريق الخاصية الماهوية والحكم المنطقي والماورائي (الميتافيزيقي) في هذه النظرية، فاتضح بفضل تلك الخاصية وهذا الحكم أن المكاشفة معلَّلة بعلة وجودية وماهوية، وأيضًا بعلّة وملاك منطقيين. ومن هذه المبادئ: مبدأ حاجة الممكن والحادث إلى علّة، ومبدأ حاجة الممكن إلى الحدوث، وبقائه بالواجب بالذات، ومبدأ إمكان الحركة والسكون، ومبدأ إمكان التغيّر في الطبيعة الجسمانية، ومبدأ الفعل ورد الفعل بين أحداث الطبيعة، وغيرها من المبادئ المعروضة في القسم الأول.

٢. التعاريف والمبادئ القَبْلية لمنطق الاكتشاف في العلم والتي تدل على: لماذا وبأيّ مقدار وكيف يُقوِّمُ العقلُ العلومَ، ولماذا وبأيّ مقدار وكيف يوفرُ العقلُ - عن طريق المنطق التركيبي[١] المشتمل على الصورة والاستنتاج والمحتوى - مقدمةَ المعرفة الممكنة، ومن ثم يتيح الوصول إلى ماهية العلم وساحة الميتافيزيقا وما بعد الفلسفة.

٣. يمهد شرحُ بنية الفيزياء وإيضاح المجاميع المكوِّنة لها عن طريق شرح هذه البنية وإيضاحها، يمهد الأرضيةَ لمعرفة موقع العقل ومكانته في الفيزياء.

بتشخيص موقع العقل في الفيزياء نقترب من نواة هذا العلم؛ وعندها سنستطيع أن نعاين وندرس مرحلة الطبيعة بصورة أوضح وأكثر انفتاحًا؛ وفي ضوء هذا الوضوح سيكون باستطاعتنا البحث عن الطريق الصحيح للوصول إلى الطبيعة التي روّضها الله وذلّلها للإنسان، ليصل علم الطبيعة في إحدى غاياته إلى مرحلة التركيب بين العلم والصناعة (= التكنولوجيا = التقنية). في هذه النتيجة لن ينفصل علم الطبيعة عن المنطق والميتافيزيقا، ولن ينسلخ عن الغايات والأهداف الأخلاقية، ولن يؤدّي إلى ويلات وكوارث تحلّ بالإنسانية.

---

١. المراد من المنطق التركيبي في هذه المقالة منطق له خاصية صورية ومحتوى فيزياوي، بمعنى أنه مركب من وجه صوري ووجه استنتاجي، وبالإضافة إلى هذين الوجهين الصوري والاستنتاجي له أيضًا محتوىً غير صوري.

بعد هذه المقدمة نحاول معرفة موقع العقل في الفيزياء. وجدير بالذكر أن هذا القسم من المقالة يفحص موقع العقل في عدة علوم، منها موقع العقل في علم الأصول وفي الاستنباط الفقهي، و في الاجتهاد بشكل عام. تحقِّق هذه المقالة برمّتها في نظرية الاجتهاد الاكتشافية، وحيث أن العقل أحد عناصر الاجتهاد، فلا مندوحة أمامنا من نقد العقل ومعرفته في مجالات عدة، حتى تتجلى صلته بمصادر التشريع (كتاب الله وسنّة نبيهﷺ وأوصياء نبيهعليهم السلام)، وتُعْلَمُ علاقتُهُ بسِير الآحاد وإجماعاتهم وأخبارهم وسائر الظنون والأمارات وكذلك الأصول العملية، أو تفحص وتقيم على الأقل.

وتدرس باقي عناصر الاجتهاد في هذه المقالة للسبب ذاته (إيضاح ماهية الاجتهاد)، مع أن القسم المتعلق بكل عنصر يمكن اعتباره قسمًا مستقلاً إلى جانب ارتباطه بسائر أقسام هذه المقالة، إذ تم تنظيم الدراسة في كل قسم بحيث يمكن النظر لها كدراسة مستقلة إلى حد ما.

في ضوء البيان ما مرّ بنا من بيان نعود إلى معالجة هذا القسم الذي اتخذ عنوان: العقل في الفيزياء.

القصد من هذا القسم عدة مسائل تجتمع في إطار العنوان المذكور على شكل مسألة واحدة مجملة:

المسألة الأولى: لماذا تعد الفيزياء عقليةً، وعن أيّ طريق، وكيف؟ وهل للفيزياء غير العقلية معنى؟ وإذا كان لها معنى فهل هي ممكنة؟

لدراسة هذه المسألة لا بد لنا من تقديم تعريف للفيزياء أو لا أقل من افتراض صحّة أحد تعاريفها. وبعد التحقق من هذه المسألة ستتجلى إلى حد ما الآصرة بين الفيزياء والميتافيزيقا (الطبيعة وما بعد الطبيعة). وبعد حل المسائل الثانية حتى السادسة ستتضح هذه الآصرة وتتحقق أكثر، خصوصًا في ضوء النظرية التي يكون فيها علم الطبيعة تتمة لعلم ما بعد الطبيعة.

المسألة الثانية هي: كيف وعلى أيّ أساس يتمّ الفرز بين الخصائص العقلية الخالصة (الأصيلة) للفيزياء وبين خصائصها الحسية الخالصة؟

المسألة الثالثة: عن أي طريق وبأي معيار تعمل المعادلات الرياضية على الحسابات في العالم وتكشف عن النظم الثابتة التي أودعها الله وأرساها، فتعرضها على شكل بنية منسجمة متناسقة؟ وكيف ترتبط الظواهر الحسية والتيارات التجربية مع النظام العقلي والرياضي؟

المسألة الرابعة: كيف تتجلى وتظهر الفرضيات التجربية التي لها خصوصيات عقلية ولها في الوقت ذاته خصوصيات حسية؟ وما هي المهام التي يضطلع بها كل من الحس والعقل في عملية اكتشاف الفرضيات أو حدسها؟

المسألة الخامسة: ما هو معيار المسائل التجربية وعن أي طريق يمكن تمييز حدود المسائل التجربية عن حدود المسائل المنطقية والميتافيزيقية والأخلاقية؟ بكلام آخر، ما هو معيار المسائل التجربية، وفي المقابل ما هو معيار المسائل العقلية المحضة؟

المسألة السادسة: هل يمكن لمعيار المسائل التجربية أن يكون تجربيًا أم لا بد أن يكون عقليًا أو غير تجربي على الأقل؟

١. الطابع العقلي للفيزياء (عقلانية الفيزياء)

لاتضاح هذه المسألة ينبغي أن تكون الفيزياء معروفة مسبقًا أو أن نفترض معرفتها على الأقل. هنا من دون أن نخوض في الاختلافات البحثية حول تحديد هذا العلم وإيضاحه، نعرض تعريفًا للفيزياء يكشف بدرجةٍ ما عن ماهيته وخصوصياته وحدوده. هذا التعريف شأنه شأن غيره من التعاريف في هذه المقالة يستند إلى منطق الفحص (الاختبار) والاكتشاف، وكذلك إلى نقد العقل الذي عُرضت بعض أجزائه لحد الآن.

في هذا التعريف انصبّت المحاولة على إيضاح الفيزياء كما هي وكما تجري وتتفاعل وتتحرك، وعلى تمييز حدودها عن الميتافيزيقا باختصار. وليس القصد في هذا التعريف تمييز حدود الفيزياء عن الكيمياء، والفسلجة، وعلم الفلك، وسائر حقول العلوم التجربية، فضلاً عن أن تلك العلوم مندرجة بالمفهوم العام في علم الفيزياء أو علم الطبيعة كما نسمّيه.

أرضية تعريف الفيزياء

طُرِحت في العلوم المدرسية عدة آراء لتعريف العلم منها:

الرأي الأول يعرِّف أصحابُهُ العلمَ من حيث موضوعه وعوارضه.

الرأي الثاني يعرِّفُ أصحابُهُ العلمَ من حيث غايات ذلك العلم.

الرأي الثالث يعرِّف القائلون به كلَّ علم من حيث الخصلة الكلية لمجموعة مسائل ذلك العلم.

الرأي الرابع من حيث مناهج ذلك العلم التي تحدِّد مساراته.

وثمة هنا رأي خامس يرى كلَّ علم هويةً مجموعيّةً (مجموعة) تتكون من عناصر وصور ومبادئ ومتمّمات وإحداثيات وأدوات، بحيث تتمركز الموضوعات والمحمولات في داخلها، بينما تصوغ المناهج الراسمة للمسار بمعيّة القوالب المنطقية أو الرياضية صوره، وتتموضع الغايات من جهةٍ في داخله ومن جهةٍ أخرى في خارجه. وتوفر الأدوات، نظير الاستقراء والتجربة، بعضَ الهياكل والمكوِّنات والعناصر في الحيز التجربي، كما أن التعقل والكشف العام والشهود الجمعي توفر بعضًا آخر من الهياكل والمكوِّنات والعناصر في الحيز الميتافيزيقي (الماورائي).

طبعًا الاستقراء والتجربة والتعقل والكشف هي من ناحية ما المناهج العامة للعلم، وهي من ناحية أخرى أدواته الكلية. من حيث هي مناهج للعلم تستعمل أربعة مناهج عامة في جميع الفلسفات والعلوم هي:

١. المنهج العقلي. ٢. المنهج الكشفي. ٣. المنهج الاستقرائي. ٤. المنهج التجربي.

أما القياس المنطقي والرياضي فهو ليس منهجًا بل صورة منطقية لكل برهانٍ ودليلٍ واستنتاجٍ قضيّي (عباراتي). والاستقراء ذاته عندما يريد أن يبيّن شيئًا أو يصل إلى نتيجة يستعين بصورة قياسية. وباقي المناهج أيضًا تتموضع تحت المظلة الضرورية للصورة القياسية. من هنا لا يمكن للقياس أن يكون منهجًا؛ بيد أن كثيراً من الباحثين يعتبرون القياس منهجًا ويضعونه في مقابل المنهج الاستقرائي والمنهج التجربي. رغم كل ذلك فالقياس من سنخ الصورة والنظام المنطقي الكاشف وليس من سنخ المناهج ليوضع في

مقابل الاستقراء والتجربة. ما يقف في مقابل المناهج الاستقرائية والتجريبية هو المنهج العقلي (التعقلي) الذي له خصائص تتسم بالاستقلال من دون أن تفضي إلى انفصاله وغرابته عن سائر المناهج البحثية؛ فالاستقراء والتجربة، مع أن لكل واحد منهما طريقه الخاص، ليسا في غنىً عن الطريقة العقلية. كما أن التعقل خارج المنطق والفلسفة المحضة، وفي مجالات الاختبارات الحسية والبحوث الإحصائية، ليس في غنىً عن الاستقراء والتجربة. والآن، نُعرِّف الفيزياء طبقًا للرأي الخامس:

تعريف الفيزياء

متى ما نظرنا للأشياء والأحداث في شبكة الزمان والمكان ودرسناها في صفحة الموقع (الزمان والمكان) من حيث القوانين والإحداثيات التي تظهر داخل شبكة الموقع، نكون أمامَ علمٍ اسمه علم الفيزياء (أو علم الطبيعة). إنه العلم الذي يدرس قوانين وخصوصيات وأحوال الحركة والسكون، والشدة والضعف، والعلل والأسباب، والقوى والطاقات، كما يدرس الأجسام والأجرام داخل الفضاء والزمان.

كل شيء أو حدث يظهر في المكان والزمان ويخضع للتجربة ينتمي لحيز الفيزياء (الطبيعة) من دون أن يخرج عن مضمار المتيافيزيقا (ما بعد الطبيعة)؛ إذ وفقًا للفرضية المطروحة في هذه المقالة تحدث مسائل الفيزياء على أرض الميتافيزيقا وتُدرس هناك. بالإضافة إلى ذلك، بوسع بعض مسائل الميتافيزيقا أن تكون لها خواص وعلامات في عالم الطبيعة والفيزياء فضلاً عن خواصها وصفاتها الماورائية، فتُدرس وتُرصد بالطرق الفيزياوية.

المراد من التجربة في تعريف علم الفيزياء إمكانية ثلاث عمليات تنظِّم في شكلها التام التجربةَ العلمية:

أولاً إمكانية الإدراك الجمعي للمضامين والعلاقات والأحداث في الفضاء (المكان) والزمان عن طريق الحس المتعقَّل، وكذلك عن طريق العقل المحسوس، الذي يتأتّى بشكل مباشر أو غير مباشر عن طريق متابعة ومعرفة العلامات الحسية المتحولة إلى علامات عقلية؛ من قبيل رصد علامات وجود الذرّة وعبورها في المختبر أو في الطبيعة،

وكذلك رصد ومتابعة العلامات المزدوجة لأمواج الذرّة بشكل منفصل عن مبدأ عدم القاطعية الكوانتومية (الكمية).

ثانيًا إمكانية ظهور نظريات مفسِّرة وكاشفة في إطار الفضاء والزمان. فإذا كانت هناك حالة لا تُحدَس فيها أية فرضية أو أنّ ذلك الحدس غير ممكن أساسًا، فإن الفيزياء سوف تختفي هناك ولن تكون ممكنة.

الفرضيات المفسِّرة تبيِّن الأحداث الموجودة، والفرضيات الكاشفة تحدس الأشياء أو الأحداث التي لا تزال خافية، أو تكشف عنها وتظهرها، أو تفترضها ثم تختبر تلك الفرضيات فإذا كانت لها آثار في الموقع (الزمان والمكان) تجلّت تلك الآثار وظهرت.

ثالثًا إمكانية اختبار (تجريب) الفرضيات في شبكة الموقع أو الشبكة الموقعية. يعني هذا الاختبار وضع الأشياء والأمور على المحكّ، ويعني أيضًا الرصد والمتابعة، ويعني أيضًا الكشف المشروط. الوضع على المحكّ وهو الخصوصية الأولى للاختبار هو نفسه النقد، والذي لا يختص في معناه العام بالأمور التجربية؛ ففي العقليات الخالصة أيضًا نجد أن هذا الوضع على المحكّ هو أحد الخصوصيات، وهو ممكن عن طريق فحص صدق القضايا الاكتسابية غير الضرورية وغير العامة.

والرصد أو المتابعة، وهما الخصوصية الثانية للاختبار، عبارة عن متابعة علامات الفرضيات في شبكة الموقع. على سبيل المثال عندما اقتُرِحت النظريةُ الموجية - الذرية المزدوجة لتفسير الضوء، تمّ من أجل التحقق منها ـ فضلاً عن وضعها على المحكّ ونقدها بواسطة معايير مستقلة ـ رصدُ علامات الأمواج والذرات ومتابعتها في اختبارات وتجارب كثيرة. هذا مع أن هذه المتابعات والأرصاد تقيدت بالمجالات الانفصالية بفعل ظهور الفرضية الكوانتومية (الكمية) إلى جانب مبدأ عدم القطع أو عدم التعيّن لهايزنبرغ، ولم يعد بالمستطاع رصد العلامات الموجية والذرية المزدوجة بشكل متزامن. مع ذلك سواء كانت النظرية الكوانتومية (الكمية) صحيحة أم لا، تبقى متابعة العلامات ورصدها من خصوصيات الاختبار العلمي.

وأخيراً، هناك الكشف التجربي المشروط الذي يمثل الخصوصية الثالثة من

خصوصيات الاختبار، وهو الذي يثبت تطابق مضمون الفرضية مع الواقع. إنه خصوصية تترتب على ميتافيزيقا التجربة، والميتافيزيقا نفسها لها خصوصية الكشف غير التجربي. من ناحية ما تعد هذه الخصوصية أهم خصوصيات الاختبار، لأن الفرضية تستقر عليها استقرارًا مشروطًا، وتصبح أساليبها ممكنة الفحص والدراسة، وتتوفر إمكانية وفرصة البرمجة على أساسها وفي سياقها. إذا كانت الفرضية في طبعها بحيث لا تصل إلى مستوى الكشف أبدًا ولا تستطيع إطلاقًا الكشف عن الواقع فسيكون وجودها وعدمها سواءً، ولن يبقى مكان لدراستها والبرمجة لفحصها واستعمالها.

يَعتبِر الجهازُ الإدراكي الفرضياتِ علاماتٍ للواقع مشروطةً، وبذلك يفتح الطريق لدراستها وفحصها. وإذا كانت الفرضيات غير تجربية حقّق فيها بالطرائق ما بعد الطبيعية وغير التجربية. وإذا كانت تجربية عالجها بالطرائق التجربية وأخضعها للتجربة.

بعد هذا التعريف، ندرس عدة خصوصيات للمسائل الفيزياوية تميّزها عن المسائل الميتافيزيقية، وذلك بمقارنتهما في نموذج معين، لكي تتبين حدود كل واحد من هذين الحيزين، وأيضًا لكي تتجلى الأواصر والقواسم المشتركة بينهما. هذا النموذج هو «الحركة» حيث سيأتي شرحها أدناه في هذين الحيزين المذكورين (الفيزياء والميتافيزيقا). ولـمّا كانت الحركة أعم ظاهرة فيزياوية لذا سنعالجها بمزيد من التفصيل رغم أن بونًا شاسعًا يبقى يفصلنا عن شرحها بالتفصيل الكافي الوافي.

الحركة في علم الطبيعة (الفيزياء) وعلم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)

فيما يلي بعض الخصائص الماورائية للحركة:

أ) الخصائص الماورائية للحركة: ١. الوجود المحمولي، وهو أعمّ أنواع المحمول. الوجود المحمولي في الفلسفة الأولى من مقولة الهلّيّة البسيطة، ولا يمكن وضعه بجانب محمولات من مقولة الهلّيّة المركبة، لأن الوجود من ناحية هو تقرر شيء، وهو من ناحية أخرى بيانٌ وشرحٌ لتقرر شيء.

ومع أن الميرداماد عدَّ في «الأفق المبين» و«تقويم الإيمان» الوجودَ من مقولة الهلّيّة البسيطة المشهورة، والتقرّر من مقولة الهلية البسيطة الحقيقية، لكن الوجود على كل حال

بوصفه محمولاً هو أهم وأرأس جزء من القضايا المنعقدة في الممكنات. وهذه القضايا من سنخ الهلية البسيطة الإمكانية التي تتقسم إلى نوعين: المشهورة والحقيقية (كما نقل عن الكتابين المذكورين للميرداماد المعروف بالمعلم الثالث).

تتحلل كلُّ واحدة من هاتين الهليتين المذكورتين في الممكنات إلى جزئين هما الموضوع الماهوي والتقرر والوجود المحمولي. محمولُ كلا الهلتين الحقيقية والمشهورة محمولٌ بسيط محض في الواجب الوجود بالذات، والهليتان المذكورتان ترجعان إلى هلية محضة واحدة لا تتحلل إلى أبعاض وأجزاء. ذلك أن واجب الوجود موجود بالضرورة الأزلية، وهي ضرورة غير معلَّلة وغير مقيّدة ولا متحيّثة بحيثِ بقاءِ موضوعِ عقدِ الوضع؛ وهذا بخلاف الممكنات التي تتصف بأنها حتى التقرر التحليلي لماهياتها معلّلٌ ومشروط بالتقرير والإفاضة من قبل واجب الوجود. والآن، نقول في ضوء هذا الإيضاح للوجود المحمولي:

إنّ مسألة وجود الحركة من مسائل ما بعد الطبيعة (المسائل الماورائية)، وتعد بالنسبة لعلم الطبيعة من جملة المبادئ التصديقية.

في الفلسفة الأولى يمكن التحقّق من وجود الحركة عن طريقين:

الطريق الأول هو الطريق اللمّي والتسبيبي حيث يتم إثبات وجود الحركة في عالمي القوة والفعل على أساس فكرة القوة والفعل وامتناع الطفرة، وبالاستناد على العناية الإلهية التامة المعتنية اعتناءً تامًا بإيصال الشيء من مرتبة القوة إلى مرتبة الفعل. العناية الإلهية في هذا البرهان هي الحد الوسط بين المبدئية الفاعلية والغائية.

بالإضافة إلى ذلك هناك برهان آخر يستحصل بالطريق اللمّي لإثبات الحركة، لكننا لا نورده هنا لأنه غير مختص بالحركة. ومع أنه برهان يشمل جميع الممكنات فإن له جهةً ما بالنسبة لكل ممكن على حدة، ومن تلك الجهة يمكن صياغة برهان لمي خاص بذلك الممكن.

ضمن ضابطة شاملة، تستند الحركاتُ والمتحركات والكائنات الطبيعية والماورائية على وجود الواجب بنحو ماورائي (ميتافيزيقي/ ما بعد الطبيعي). ويتم إثبات هذا

الاستناد عن طريق البرهان اللمّي. فإذا كان هذا الإثبات من دون أخذ خصوصية كل شيء بنظر الاعتبار كان إثباتًا عامًا، وإذا كان بأخذ خصوصية كل شيء بنظر الاعتبار كان إثباتًا خاصًا لذلك الشيء المعين.

من الجدير هنا أخذ أنواع البرهان اللمّي بعين الاعتبار؛ وبذلك يتسنى الوصول إلى عمومية استناد الأشياء على الله بطرق عدة. كل واحد من هذه الطرق تؤخذ فيه بنظر الاعتبار خصوصية في استناد الممكنات على الله.

الطريق الثاني هو الطريق الإنيّ والمسبَّبي. في هذا الطريق تدرس الحركة على أساس الوجود الخارجي أو على أساس افتراض الوجود الخارجي في أقل تقدير؛ وهذه دراسة لا تختص بالفلسفة ولا بالعلم التجربي. تَدرُسُ الفلسفةُ الأولى الحركةَ عن طريق وجودها والتحقق عقليًا من ماهيتها، وكذلك التحقق عقليًا من المسافة والزمان.

ويعمد العلم التجربي إلى دراسة الحركة وحسابها عن طريق التجربة وقوانين الحيّز التجربي، ويناقش الإمكانيات المختلفة لظهورها. وبعد توصّله إلى النتيجة يبادر إلى توظيف قوانين الحركة والمتحرك والمحرِّك الإعدادي (الفاعل الطبيعي) والاستفادة منها.

وحيث أنه لا توجد تجربة خالية من الصورة والمحتوى الميتافيزيقيين، لذا كان العلم التجربي علمًا عقليًا، لأن استقراءه وتجريبه عقليان. بعبارة أخرى، لأن التجربة المحضة من دون أي مضمون عقلي وصورة منطقية متعذِّرة، فالعلم التجربي المحض متعذر أيضًا. وإذن، فالعلم التجربي يسير في معالجته ودراسته للحركة بالطريق الإنيّ والأرضي (الناسوتي، الهذاالعالمي) على مسار العلم العقلي في الميادين الطبيعية الخاصة.

٢. التركيب المكوَّن من القوة والفعل (النقص الممكن الاكتمال والكمال الممكن النقص)

هذا التركيب الخاص يجعل الحركة من نوع سياق الكينونة والعدم. كل جزء من الحركة هو بالنسبة للوضع الحاضر حالة فعليّة (حال فعليّ)، وهو بالنسبة للوضع الماضي أيضًا حالة فعليّة، وهو مصداق بالعرض لزواله، لكنه بالنسبة للمستقبل قوة يمكنه الوصول إليها. يكشف هذا الوضع التركيبي، من دون أي تناقض، عن أحد أجزاء ماهية الحركة،

سواء أندرجت هذه الماهية في لائحة الماهيات المقولية الخاصة أو لم تندرج وكانت لتبيينها بحاجة إلى ماهية مقولية أخرى. فضلاً عن هذا، يُنتِجُ التركيبُ التحليلي لماهية الحركة ضرورةَ الاتصال؛ بمعنى أن الحركة لا تتكون من نقاط وأجزاء منفصلة، وإلاّ وَجَبَ أن يكون لها تركيبة سُلّميّة (اسكالر).

التركيبة السُّلّميّة متعذرة في الحركة والزمان، وإلاّ كانت أجزاء التركيبة وأبعاضها محتاجةً للحركة والزمان.

٣. تزمُّن الحركة مهم جدًا في العلمين كليهما: الفلسفة والفيزياء؛

وقد ظهرت أو تظهر مسائل كثيرة في كلا العلمين على أساس تَزَمُّن الحركة. من جملة المسائل الزمانية للحركة في الفلسفة مسألة نوع ارتباط الزمان بالحركة أو الحركة بالزمان. ومنها أيضًا مسألة حدوث الحركة الكلية. وكيفية صدور الحركة عن العلل الطبيعية، ومن ثم كيفية حدوث الحركة لأسباب ماورائية وبعلّة الإيجاد الوجوبي.

أمّا في الفيزياء فمن جهةٍ تتجلى التوابع الرياضية للحركة والتي تحسب عن طريق المتغيرات الزمانية، وتتجلى من جهة أخرى التوابع الرياضية للزمان عن طريق متغيّرات الحركة: والأمثلة أدناه توضّح هذه التوابع:

المثال الأول: س × ز = م أو $s = tv$

يحدِّد هذا المثال التابعَ s الذي قطعَ المسافة حسب المتغير t الذي يمثل زمان الحركة مضروبًا في متغير السرعة. طبقًا لهذه المعادلة (= الأمر) تزداد المسافة حسب مقدار الزمان مضروبةً في مقدار السرعة. لذلك يقول علماء الفيزياء: إن المسافة (= s) تابع للزمان (= t) والسرعة (= v).

المثال الثاني:

$$\frac{\text{س}}{\text{م}} = \text{ز} \quad \text{أو} \quad t = \frac{s}{v}$$

تقول هذه المعادلة: من أجل الحصول على كمية الزمان الذي يستغرقه المتحرك منذ انطلاقه من نقطة بداية حركته حتى وصوله إلى نقطة انتهاء حركته، ينبغي أولاً الحصول

على مقدار السرعة التي سارَ بها ثم المسافة التي قطعها؛ ثم نقسِّم المسافة على السرعة لنحصل على الزمان اللازم لقطع المسافة؛ فإذا كانت المسافة المقطوعة ١٠٠٠ كيلومتر، ومتوسط السرعة ١٠٠ كيلومتر في الساعة، سنحصل من تقسيم العدد ١٠٠٠ على العدد ١٠٠ على العدد ١٠ أي ١٠ ساعات، أي إن المتحرك استغرق ١٠ ساعات لقطع مسافة ألف كيلومتر.

الزمان هنا تابع لنسبة متغير المسافة على متغير السرعة. إذا اعتبرنا المسافة كمية متجهة فستكون السرعة أيضًا كمية متجهة. أما إذا اعتبرنا المسافة كمية سُلّمية (اسكالر) فلن تكون كميةً متجهة، وبدل أن تشير إلى الاتجاه ستشير إلى الطريق المقطوع، وتحسب على أساس السرعة الخطيّة أو الزاويّة للعجلات، أو على أساس سرعة الانتقال الخطي المتحرك من نقطة الصفر في الطريق أو نقطة الصفر في محور الإحداثيات.

٤. ٤. تابعية الحركة للمسافة (= الطريق)

هذه الخصوصية مشتركة بين الفلسفة والفيزياء كما هي باقي الخصوصيات المذكورة، مع أن كل واحد من علمي الفلسفة والفيزياء يدرسها من زاويته الخاصة. من ناحية تأخذ هذه الخصوصيةُ العقلَ ما قبل التجربي إلى مساحة التجربة الحسية وشبكة الموقع (شبكة الزمان والمكان)، ومن ناحية أخرى تضع العقلَ التجربي على أعتاب العبور إلى ما وراء التجربة.[١]

---

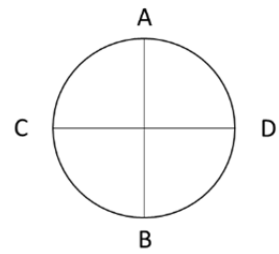
١. إشارة إلى النظرية القائلة: في كل مرتبة، تتمتع النظريات التجربية وما قبل التجربية بخصوصية تركيبية يمكن وفقًا لها رصدُ القضايا قبل التجربية في الحيز التجربي بنحو تبعي وليس بنحو أصليّ؛ كما يمكن العثور على القضايا التجربية في الحيز غير التجربي بنحو تبعي لا بنحو أصلي. طبقًا لهذه النظرية يكمن ملاكُ الخصوصية التركيبية لنظريات هذين الحيزين (النظريات التجربية وغير التجربية) في شمولية العلم ما بعد الطبيعي (الماورائي/ الميتافيزيقي)، أي: لأن العلم التجربي غير قادر على التحقق بشكل منفصل عن العلم ما بعد الطبيعي، ولا بدّ للنظريات التجربية من عناصر وضوابط ماورائية، لذا فإن علم ما بعد الطبيعة يقرر ويموِّن علمَ الطبيعة برمّته، وفي الوقت الذي يقرر فيه علمُ الطبيعة التعاريف والقضايا التجربية فإنه يستفيد من التعاريف والقضايا الماورائية ويستعين بها، ويمارس دراساته في عالم التجربة بواسطة ما قبل التجربة. وإذن، فالقضايا التجربية ليست بمعزل عن ما قبل التجربة وخالية من ما بعد الطبيعة، وفي المقابل فإنّ القضايا ما قبل التجربية

تُطرح المسافةُ في الفلسفة الأولى وعلم الحركة العقلي بأشكال متنوعة، فابتداءً من مقولة (= ما فيه الحركة)، والفاصلة بين البداية والنهاية، والطريق الموقعي (= المسافة الزمانية المكانية)، إلى الطريق الجوهري، والطريق الدهري، والطريق الاستكمالي، وإلى الطرق الطولية والعرضية والإحاطية بالجميع، مدرجةٌ كلها في مبحث المسافة في الفلسفة الأولى، أو بالإمكان إدراجها فيه. أمّا في علم الطبيعة فنواجه صورًا أخرى للمسافة.

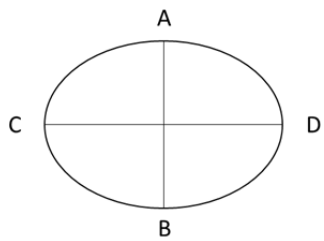
في إيضاح الحركات يقال إن الفاصلة بين بدايتها ونهايتها تعتبر مسافتها، والمؤشر البسيط لها هو الخط المستقيم الواصل بين «أ» و «ب» أو الكمية المتّجهة البسيطة من «أ» إلى «ب».

مثال: أ ـــــــ ب و أ ⟵ ب

وفي الفواصل المغلقة مثل الدائرة أو الشكل البيضوي يمكن للرسم التوضيحي أن يكون على النحو الآتي:

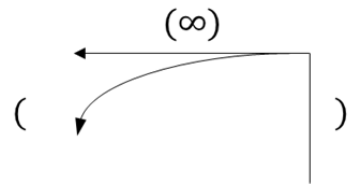


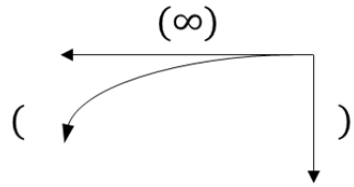
الدائرة



أو البيضوي

أو على شكل الدائرة التحليلية كما يأتي:



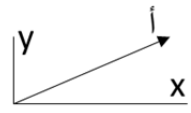


الصورة الأخيرة لـ

مع أنها مستقلة عن التجربة لكنها ليست منقطعة عن التجربة. وعليه، نصل إلى نتيجتين: الأولى أنّ العلم ما بعد الطبيعي مستقل عن التجربة من دون أن يتنافى معه، والثانية هي مع أن للعلم التجربي منهجه الخاص لكنه ليس مستقلاً عن العلم ما بعد الطبيعي.

والتي تمثل التحليل المتّجه للمسار المغلق للحركات الدائرية. وعلى هذا الأساس يساوي منحني الدائرة الحدَّ الجمعي أو التكاملي (الانتگرال) للمتّجهات المتماسة «أ» و «ب» في كل هذا المنحني المغلق.

أضف إلى ذلك أنّ المسافة في التوابع الرياضية للحركة تستعمل كتابع للمساحة التي أبعادها n. على سبيل المثال إذا كان مسار حركةٍ ما مسافةً فاصلةً ذات بعدين كما في الرسم التالي:



$$= \overrightarrow{\text{أ}}_{[x.y]}$$

كان تابع المسافة الممثل بالسهم «أ» متجهًا (كميةً متجهةً) ذا مكونين بأعداد تركيبية، يُعرِّف كلُّ عدد نقطةً من المتّجه «أ» بواسطة مقدارين اثنين.

إذا كان مسار الحركة مسافة فاصلة ذات ثلاثة أبعاد أو فضاءً فسيكون تابعه متجهًا ذا ثلاثة مكونات هي الطول والعرض والارتفاع. وكلما كانت الأبعاد أكثر كلما ازداد تركيب المسار وتعقيده أكثر وكان حسابه أصعب.

القضية الأخرى في المسافة هي حساب مقدار الطريق الذي يقطعه المتحرك في الزمان (t) = (ز) وبسرعة (v) = (س). المسافة المقطوعة هنا تابع لمتغير السرعة مضروبًا في متغير الزمان، ويكتب على النحو التالي:

[ز × س = م] أو [s = vt]

إذا افترضنا سرعةَ المتحرك لانهائيةً فسيكون (t) أو (ز) وهو علامة الزمن صفرًا (= ٠)، وسيكون (v) أو (س) وهو علامة السرعة لانهائيًا (= ∞) وستزول صورة المعادلة (s = vt).

تقرِّر نظريةُ الجاذبية لنيوتن مثلَ هذه السرعة لتأثير قوة الجاذبية أو الثقالة (گرانش/ Gravity) وهذا ما يعد في الفيزياء الحديثة نقطة ضعف في نظريته. ويشير أنشتاين في كلمة له تحت عنوان: «مبادئ الميكانيك عند نيوتن وتأثيرها في تنمية الفيزياء النظرية وتطورها» والمنشورة في كتاب بعنوان «مقالات أنشتاين العلمية» نقله للفارسية محمود مصاحب، يشير في البند ٢ صفحة ٩٤ إلى هذه النظرية، ويروي جوابًا عن نيوتن يحاول

فيه تسويغ التأثير عن بعدٍ بسرعةٍ لانهائية، بدلالةِ التجربةِ على ذلك. على كل حال، لا يمكن وفقًا لهذه الفرضية استنتاج مقدار المسافة التي قطعها المتحرِّك عن طريق سرعة وزمن انتقال الجاذبية.

وعليه، نحن مضطرون من أجل الحصول على تابع مسافة الثقالة ($(vt) = s$) إلى أنْ نستعين بدلَ سرعة حركة المتحرك وزمان حركته، وهما على الترتيب «ما لانهاية» و«صفر»، بسرعة وزمان شيء آخر مثل الضوء أو الأمواج الراديوية. لقد استُبعِدَ اليوم الفعلُ الآنيّ عن بعدٍ، وهو أحد مبادئ الموضوعات الكلاسيكية، فطبقًا للفيزياء الحديثة تتحدد أقصى سرعةٍ لكلِّ فعلٍ بسرعة الضوء. طبعًا إذا دُحِضَتْ هذه السرعة القصوى المحدَّدة بسرعة الضوء أو إذا حُدِّدتْ منطقتها، عندئذٍ ـ وكما يرى منظِّرو الفيزياء ـ ستكون لدينا فيزياءٌ أخرى بدل الفيزياء الحالية.

٥. ٥. تبعية الحركة لخصائص الطريق

أ) تبعية الحركة لخصائص الطريق في الفلسفة

هذه السمة أيضًا مشتركة بين الفلسفة والفيزياء، لكنها تظهر في كل واحد منهما على شكل أحكام وضوابط مستقلة. ثمة في الفلسفة ارتباط وجودي وماهوي بين الحركة وبين خصائص المقولة أي خصائص الطريق، فتفرِض خصائصُ المقولة (الطريق) أحكامًا معينة على الحركة.

ولأجل الاطلاع بشكل مفصل على هذه السمة يمكن مراجعة طبيعيات «الشفاء» بحث المقولات التي يمكن فيها الحركة، وكذلك طبيعيات «الإشارات» بحث امتناع الفراغ، وكذلك الجزء الثالث من «الأسفار» في طبعته الجديدة، قسم القوة والفعل وبحث الحركة في المقولات.

وللمثال نذكِّر بقانون من قوانين الحركة يقول: إذا كانت الحركة في المقولات العرضية مثل: الكيف، والكم، والأين، والوضع، فلن تكون الحركة دائمية، إلّا في الحركات الفلكية طبقًا لمبدأ موضوعات علم الفلك العتيق والفرضيات الفلسفية حوله. وإذا كانت الحركة في مقولة الجوهر ـ كما يقول الملّا صدرا ـ فالحركة على

افتراض بقاء المتحرّك دائميةٌ، إلّا إذا كان رأي الملّا صدرا في فرضية الحركة الجوهرية غير صائب.

مثال آخر: في الحركات العرضية (الحركة في المقولات العرضية) يصنعُ جوهرُ الأشياء سدًّا وجوديًا وماهويًا أمام المتحرك، ولا يسمح للمتحرك العرضي بالتسرّب إلى الداخل الجوهري للأشياء (إلى داخل جوهر الأشياء). لذلك تتحدد استكمالات هذا المتحرك بالاستكمالات العرضية.

أما في نظرية الحركة الجوهرية التي أطلقها الملا صدرا (صدر الدين الشيرازي) فلا يوجد سدٌّ أمامَ الحركات العرضية، فيتحرك المتحرك في جوهر الأشياء أيضًا بدل اقتصاره على الانتقال في المكان أو التغيّر في الوضع (مقولة الوضع)، أو في الكم، أو في الكيف. إذا تقدمت مثل هذه الحركة، التي طريقها مقولة الجوهر وصورتها جوهرية، في سلسلة عرضية وغير طولية، كانت الحركة التجددية خالية من الاستكمال الطولي، ولا تؤدي إلى انتقال الشيء من مرحلة إلى مرحلة أعلى. طبعًا رَفَضَ بعضُ الباحثين الحركةَ الجوهرية التجددية الخالية من الاستكمال، ومع ذلك، لو صحّت هذه الحركة فهي تؤيّد البُعد الزماني غير الطولي في نظرية الملا صدرا، أي إنها بعبارة أخرى تدلُّ على البعد الزماني غير الطولي.

أمّا إذا كانت مثل هذه الحركة ساريةً في السلسلة الطولية لكانت حركة طولية استكمالية، تَفيضُ الإرادةُ القيّوميةُ لواجب الوجود - وهي مصدر كل وجودٍ وماهيةٍ وفعلية - كلَّ فعليّاتها الواحدةَ تلو الأخرى، حتى يكون بذلك الوجودُ الماورائيُّ للحركة ممكنًا، ويُضمَنُ بقاؤه، وتتحوّلُ قوّته ومواهبه الكامنة إلى كمالاتٍ متوالية طولية بفضل الفعليّات التي يفيضها مصدرُ الوجود.

الجدير بالذكر أنه في الحركة التجددية أيضًا، ولأن الانتقال يحصل من القوة إلى الفعل حسب ما يقتضيه قانون الحركات، تكون إفاضة الفعلية من قبل واجب الوجود هي السبب في الوجود، وفي الدوام، وفي الانتقال من القوة إلى الفعل، بل إنّ سائر الحركات العارضة وبمقتضى هذا القانون نفسه محتاجةٌ إلى فيض (إفاضة) الفعليّات العرضية

لتنتقل المواهب والاستعدادات الكامنة للمتحركات في مقولات الأعراض من القوة (من طور الكمون) إلى الفعل، مع أن هذا الانتقال التجدّدي إلى الفعليّات ليس مقتصرًا على السلسلة العرضية والاستكمالية. وهذا مضافًا إلى حاجة الحركات والمتحركات والمحرِّكات إلى واجب الوجود من حيث حدوثها وإمكانها وفقرها. طبقًا للتحقيقات والبحوث المنجزة من قبل باحثين ومختصين في الفلسفة والكلام الإسلاميين فإن واجب الوجود فاعلُ ما منه (مبدأ الإيجاد) في كل نظام الوجود والماهية وفي كل واحد من أجزاء هذا النظام وأفراده ومراتبه، وهو أيضًا فاعلُ ما به (= الملاك بالذات واللامحدود للتحقق) من حيث الإرادة القيّوميّة والمشيئة الفعلية، وهو إلى ذلك فاعلُ ما إليه (= المبدأ الغائي والعلة الغائية). لذا فالعالم كلُّهُ، حتى في كل لحظات نظام الحركة والقوة والفعل لحظةً بلحظة وكسائر أجزاء الوجود، بحاجة إلى الإيجاد والفيض (الإفاضة) والتقرير من قبل الله. ولهذا كان كل عالم الطبيعة الجسمانية وفقًا للحركة الجوهرية وكذلك وفقًا للحركة التركيبية الجوهرية، فيضًا يفيضه واجب الوجود آنًا بعد آن. وتتحول قوّاته (مواهبه الكامنة) في عرضِ الوجود الإمكاني وطولِه إلى فعليّات وكمالات بفيض من واجب الوجود أيضًا. وهكذا، فالعالم الجسماني وفقًا لحدوث الحركة في الجوهر حادث بالحدوث الزماني، وبشكل مستديم مستمر، بل وفقًا للخلق الجديد الذي يستوعب كل العوالم الممكنة فإنّ كل العوالمِ الممكنة تقع في منطقة الحدوث الزماني، من دون أن يتنافى هذا الحدوث الزماني مع حدوثها الذاتي، وحدوثها الدهري، وحدوثها نفس الأمري، وأيضًا من دون أن يتناقض ذلك مع تجرد الموجودات العقلية والنفسية والمثالية، فنفسُ الإنسان المجردة مع أنّ لها حدوثها الزماني لها أيضًا تجردها النفساني والعقلاني، وهي من حيث تجردها، مع الزمان فقط، وليست في الزمان. وطبقًا لرأي الملا صدرا في الجزء الثامن من سَفَر النفس، ومن ذلك ما أوضحه وبيّنه في الصفحة ٥١ من «الأسفار» وشرحه الحكيم المدرِّس آقا عليّ الزنوزي في تعليقته على الصفحة الأولى، النفسُ الإنسانية مع تقدّمها بالذات على البدن الطبيعي، تتأخّر عنه زمنيًا. وبعبارة أخرى رغم تأخّرها الزمني عن البدن تتقدّم عليه ذاتيًا. وهاتان الحالتان

سببهما حيثيتان مستقلتان، ولا تستلزمان التناقض؛ وإنما يقع التناقض لو لم تؤخذ حيثيتا التجرد والجسمانية وأحكامهما المتمايزة بنظر الاعتبار.

ب) تبعية الحركة لخصائص الطريق في الفيزياء

تبرز هذه التبعية بصور مختلفة. وفي كل واحدة من هذه الصور تسود الحركة قوانين خاصة. أبسط صورة وفي الوقت ذاته أبعد صورة لتجربة الممكن هي حركة ذرّة (أو ما يشبه الذرّة) في الفراغ المحض.

في مثل هذا الفراغ المفترض الذي لا توجد فيه أية كتلة ولا أيّ مجال جذابية (مجال ثقالة) ولا أي امتلاء يؤدي إلى ظهور معامل الانكسار، باستثناء كتلة المتحرك ذاته ومجاله الخاص، إذا وقعت حركةٌ وتركت لحالها فيفترض أن تكون حركةً عطالية (إنرسي/ القصور الذاتي) ورتيبة وعلى خط مستقيم.

الرأي المشهور بين الفلاسفة الإسلاميين بالمعنى العام هو امتناع الفراغ وامتناع الحركة في الفراغ المحض الخالي من أية كتلة. طبقًا لهذا الرأي من أجل أن تكون الحركة ممكنة ينبغي أن تكون هناك كتلة محدَّدة الجهات تملأ الفضاء كله.

الصورة الممكنة والتي تمكن تجربتها للحركة هي هذه الحالة الموجودة في الفضاء عندما تتحقق وتوجد الأجرامُ السماوية البعيدة والقريبة والمجالات الثقالية والألكترومغناطيسية وغير ذلك. في هذه الحالة توجد لكل نقطة مجموعة من القوانين الخاصة بها فضلاً عن قوانين الحركة المشتركة.

من باب المثال على ذلك: سرعة الضوء (= c) الثابتة في الفراغ التقريبي تتعرض للتغيير في المسارات المختلفة بحسب خصائص كل مسار (طريق). عندما يمر الضوء من فراغٍ بين النجوم نحو جوّ الأرض فينكسر بمعامل خاص، ويعتريه البطء قليلاً؛ وعند مروره وانتقاله من الهواء إلى الماء سينكسر بمعامل آخر، وتنخفض سرعة حركته أيضًا. مثلاً معامل انكسار طول موجة الصوديوم في الماء بالنسبة للفراغ تساوي ١.٣٣ (راجع المجلد الرابع من كتاب «الفيزياء» لديفيد هاليدي وروبرت رزنيك، ترجمه للفارسية محمد رضا بهاري، ص ٢٤). أو كما جرى التخمين في النظرية النسبية ينحني الضوء

عند مروره بمجال ثقالي (جاذبي) قوي. هذه الأمثلة من المعامل والبطء والانحناء هي من توابع طريق الحركة، كما أن العطالة (القصور الذاتي) والرتابة والاستقامة (الحركة على كل خط مستقيم) من توابع موقع وحالة الحركة.

ينتج عن هذه النماذج والأمثلة، ووفقًا لنظرية تبعية الحركة لخصائص الطريق، القانون الآتي: ليس الطريق فاصلة مجردة بين نقطتين. هذه الفاصلة حتى من الناحية الهندسية ومن حيث الاتجاه تؤثر في عملية ترتيب المعادلات في قوانين الحركة. كمثال على ذلك إذا قطع متحركٌ هو الذرّة (أ) مسافةً أو فاصلةً ما بين نقطتين بمسارٍ دائري، فيجب أن يقطع نصفَ دائرة بين هاتين النقطتين اللتين ستكونان رأسي قُطْر تلك الدائرة، وإذا مرَّ بقطر الدائرة مباشرة يكون قد قطع أقصر طريق بين النقطتين حسب الهندسة الإقليدية. والمثال الآخر عندما يحسب التغيّر في المكان بشكل متّجه، فإن نتيجته تحسب على شكل وترِ مثلثٍ قائم الزاوية أو قُطْرِ شكلٍ متوازي الأضلاع، أو بشكلٍ متّجهٍ آخر (بكمية متجهة أخرى) بنحو دقيق وبالمواضعات المثلثاتية أو النسب الأخرى؛ وبالإضافة إلى ذلك ستظهر مكوِّنات أخرى في الحساب.

٦. تبعية الحركة لكتلة المتحرك

لم تكن هذه التبعية مطروحة في الفيزياء قبل فرضية النسبية لأنشتاين على شكل علاقة بين سرعة الكتلة وزيادتها وبطء المتحرك. في فيزياء نيوتن يزداد تعجيل الجسم ومن ثم سرعته بما يتناسب وزيادة القوة، ولم يكن من المستحيل نظريًا أن تزداد سرعة الجسم أكثر فأكثر مع ازدياد القوة الداخلة عليه أكثر فأكثر. أما في فيزياء النسبية فإن للسرعة حدًا لا يمكن تجاوزه حسب السياق العادي للأشياء. وسواء كانت هذه الفرضية صحيحة أم لا فإن من أجزائها علاقة السرعة بالكتلة. يقول ماكس بورن في كتاب له بعنوان «النظرية النسبية لأنشتاين» في الفصل السادس، البند السابع، تحت العنوان الفرعي «ديناميك أنشتاين» (في الصفحة ٢٩٥ من الترجمة الفارسية التي أنجزها الدكتور هوشنگ گرمان):

لتحاشي الغموض نستعين فقط بالكتلة النسبية: $M = \frac{M_o}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}$

ثم يقول بعد سطور:

يستحصل من النظر في الأمر ٧٨ $[M(u) = \frac{M(o)}{\sqrt{1-\frac{v^2}{c^2}}}]$

أن الكتلة النسبية M تزداد مع ازدياد سرعة الجسم المتحرك v واقترابها من سرعة الضوء، بحيث تصبح كبيرة إلى ما لا نهاية بالنسبة لـ v = c.

كانت هذه عبارة بورن التي أوردناها مختصرة للإشارة إلى العلاقة الطردية بين الكتلة النسبية والسرعة.

ولإيضاح العبارة المنقولة نقول إنّ M التي أدرجت في المعادلة من دون أنديس o (من دون حالة o)، هي علامة الكتلة المتحركة النسبية؛ وظهرت Mo في المعادلة بأنديس (o) (بحالة o) فوق خط الكسر (في بسط الكسر) الذي يعلو خط الجذر، وهي علامة كتلة السكون؛ وتكبر M بنسبة تقسيم كتلة السكون هذه على الجذر في مقام الكسر، ومتى ما أصبح الجذر صفرًا أصبحت نتيجة تقسيم M(o) عليه ما لا نهاية، ويصبح الطرف الأيسر من المعادلة (وهو M) ما لا نهاية أيضًا.

والآن، بالتمعّن في أحكام الحركة وخصائصها في الحالات المختلفة من زاويتي الفلسفة والفيزياء، نتطرق لفحص العلاقة بين العقل والتجربة في ضوء الأمثلة والنماذج التي أوردناها.

يمكن تبيين هذه العلاقة إلى حد ما عن طريق تحليل بنيتها، وفرز كل واحد منهما لدراسة خصوصياته. طبقًا لتحليل العلاقة بين العقل والتجربة والفرز بينهما، سيكون لدينا ما يلي:

١. محسوسات من قبيل اللون، والحجم، والفاصلة، والخط، والشكل، والنقطة، والمدار، تنتقل عن طريق الحواس العامة إلى جهاز المعرفة، وكأنها لا تدخل إلى حيز المعرفة على شكل محسوسات خالصة محضة؛ ذلك أن الـ «يوجد» والـ «إنّ» والـ «هذا» والـ «ذاك» مقترنة بكل محسوس على نحو جزئي، وهي التي تنقل المحسوسات بشكل عقلي ذي معنى إلى حيز المعرفة. على سبيل المثال ليس حجم المحسوس حجمًا محضًا لأنه يتضمن درجات من الكبر والصغر ووحدات قياس. هذه المحسوسات

المقترنة بالعناصر العقلية تزداد عقلانيةً عندما تمنحها النظريات العلمية معانٍ أعمق، فاللون مثلاً يجتاز من معنى بسيط ليس تركيبه واضحًا إلى أجناسٍ وفصولٍ في العقل وإلى طول أمواج ونتائج في العلم التجربي، فيصبح معقولاً.

٢. محسوسات معقولة من قبيل الوزن، والكتلة، والحركة، والسكون، والقوة، والعطالة (القصور الذاتي)، والمقاومة، والممانعة، والحجم، والفاصلة الثلاثية الأبعاد، وما إلى ذلك، تصل عن طريق الحواس العامة والعقل العام إلى جهاز المعرفة العام. تُعرف هذه الأمور عن طريق الحواس بواسطة الخصائص التي تُطلقِها في الفضاء والزمان؛ ومع أنها هي نفسها لا تُحَسُّ بالحواس من دون وسيط، لكن الإنسان يستطيع الوصول إلى مثل هذه الماهيات عن طريق العقل العام المودَع في صميم المحسوسات. إذا قلنا المعقولات المحسوسة بدل أن نقول المحسوسات المعقولة ربما اقتربنا إلى معانيها أكثر. هذه الفئة من المحسوسات تزداد تجريدًا وعقلانية بتقدم العلم نحو مزيد من التجريد، وبهذا تستطيع إيضاح ظواهر التجربة بصورة أفضل.

٣. معان ومقولات سابقة للتجربة (قَبْلية) مثل الوجود والعدم، والحدث والظاهر، والعلة والمعلول، والوجوب والإمكان، والواحد والكثير، والجوهر والعرض، والماضي والحاضر والمستقبل، والمقدم والمؤخر، والقوة والفعل، وغيرها، هي من الكليات ما بعد الطبيعية التي تشكل نظامًا جامعًا قَبْليًا. وقد انبرت التصورات والنظريات المختلفة لتبيين هذه المقولات غير الماهوية، بيد أن المهم فيما يتعلق بهذه المعاني المذكورة هو خصوصية تقدّمها منطقيًا على التجربة، إذ من دونها لن يكون للتجربة معناها ولن تكون التجربة ممكنة. لو اعتبرنا هذه المقولات مقترنةً بالتجربة أو متأخرة عنها لخلت التجربة من المعنى ولأصبحت متعذّرة.

٤. تتجلى المبادئ والقضايا ما قبل التجربية، وبعضها فيزياوية عقلية محضة، في الطبيعة التجربية طبقًا لهذه الأرصدة النظرية والمعاني والعلاقات بين الأحداث والمبادئ. ونشير فيما يأتي إلى بعض هذه الأمور ما قبل التجربية لإيضاح دور العقل في التجربة:

أ) كل حدث ولكونه حادثًا وممكنًا فهو مرتبط بعلة وتابع لها. إذا حدث شيء فيجب

من أجل تبيينه البحث عن علّته. ولـمّا كانت مجموعة العلل والمعلولات حادثة وممكنة فهي بحاجة إلى واجب الوجود.

ب) كل حدث في الطبيعة قائم على أساس علاقة، وكل علاقة قائمة على أساس معادلة تبيّن معادلات ولامعادلات العلاقة، وكل معادلة قائمة على أساس قانون يرتكز على مبدأ العِلّيّة (العلة والمعلول).

ج) جميع الأشياء والأحداث في الطبيعة مترابطة فيما بينها، وقوانينها ومعادلاتها تُجلي هذا الترابط بوجوهه التفصيلية.

د) تماميّة الطبيعة تماميّة ممكنة، ولذا فهي بحاجة إلى واجب الوجود. وإذن فالطبيعة بكل قدراتها الخفية والجلية وبكل ضوابطها وقوانينها إنما هي مخلوقة من قبل خالق الكل، وهكذا من الممكن حسب الإرادة الإلهية المتعلقة بتجديد ذلك الكلّ وتوسيعه وتنميته أن تتسع السماوات ويتجدد الخلق.

وهذا ما يعلّمنا إيّاه الله في الآية القرآنية: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات، ٤٧).

ويعلّمنا إيّاه في آية قرآنية أخرى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق، ١٥).

لو لوحظت الطبيعة بهذه السعة والآفاق فستشاهد ماهيتها وآلياتها بصورة أوضح وأجلى؛ فبالمستطاع معرفة ماهية كل ممكن ووجوده على نحو كامل عندما يتم تشخيص تبعيته وحاجته لواجب الوجود بالذات الذي هو علة العلل.

كانت هذه بعض المبادئ السابقة للتجربة (القبْلية). والآن تتجلى المقولات والقضايا التي لم تذكر من داخل تلك المسائل عن طريق تحليل المسائل الفيزياوية ومن ثم فرزها جزءًا جزءًا. عندما يُذكر قانونُ حركة الكواكب حول الشمس فإن المقولات والقضايا الأصلية لهذا القانون سوف ترافقه وتصحبه؛ فحركة الكوكب ترتبط من ناحية بمجال جاذبية الشمس أو الفضاء ـ الزمان المنحني للشمس، وترتبط من ناحية ثانية بكتلة ذلك الكوكب وموقعه في المدار، كما ترتبط بتوزيع الأجرام السماوية والأجرام داخل منظومة ذلك الكوكب وموقع مداراتها.

تشي معادلات هذا القانون وقواعده بالجوانب المختلفة للعلاقة بين العلة

والمعلول. فإذا لم تكن العلاقة العلية معروفةً مسبّقًا لعادت علاقة حركة الكوكب بالمواقع المنظومية والمجالات الجاذبية أو النسبية معمّاةً غامضةً من دون توضيح، بل من دون مضمون. وكذلك يندرج قانون عكس مربع المسافة في تقليل الجاذبية ضمن إطار الضابطة العلية.

تأسيس نقد العقل في التجربة[1]

المدخل

سوف نبحث في هذا المقال عن موقع العقل في الفيزيقا وعالم الطبيعة. ولهذه الغاية سوف نأخذ بنظر الاعتبار مساحة أوسع تتمثل بالتجربة العامّة التي أوسع من التجربة الفيزيقية المحدودة. وعليه عندما يتم تقييم وبحث العقل في التجربة العامّة، يتم تقييم وبحث العقل ضمن تجربة خاصّة ومحدودة أيضًا. يضاف إلى ذلك أن التجربة العامّة على نوعين، وهما:

١. التجربة النظرية التي تقوم وتنتظم بواسطة العقل النظري وعلى هامش الميتافيزيق النظري.

٢. التجربة العملية التي تقوم وتنتظم بواسطة العقل العملي وعلى هامش الميتافيزيق العملي والأخلاقي.

ومع ذلك فإن نقد العقل في التجربة أوسع بكثير من نقد التجربة في الفيزيقا. وعلاوة على ذلك فإن التجربة من جهة تعمل على تقويم مضمار الفيزيقا بمفهوم خاص، كما تعمل على تقويم العلوم التجريبية الأخرى. إن هذا المضمار الشامل يُسمّى بعالم التجربة. ومن ناحية أخرى فإنه يؤسس لواحد من أصلين للعلوم التجريبية؛ إن هذين الأصلين هما: العقل والتجربة.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «تأسيس نقد عقل در تجربه» في مجلة «*كيهان انديشه*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٨١، سنة الإصدار ١٣٧٧ش، الصفحات ٨٩ إلى ١٠٨.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

وعليه فإن تقييم العقل في التجربة يؤدّي إلى تقييم أسس الفيزيقا، وتكميل نقد العقل في الفيزيقا. وحيث يمكن له أن يتسلل إلى منطقة العقل العملي، ويبحث الأفكار وأصولها بشكل تطبيقي ومقارن، ويعمل على تقييم حضور العقل العملي في التجربة ـ دون أن يخدش عدم احتياجه إلى التجربة ـ ومن هنا سوف يكون بمقدوره الوصول ـ من خلال ارتباط التجربة العملية بالتجربة النظرية في هامش الميتافيزيقا العامّة ـ إلى تركيب بديع ويوضح موقع الأخلاق في الطبيعة من خلال الحفاظ على استقلال الأخلاق من الطبيعة. وهنا لن نتعرّض لغير بحث العقل في التجربة النظرية. ونترك بحث العقل في التجربة العملية إلى ما بعد نقد العقل العملي والعقل الأخلاقي.

والآن نعمل من أجل إيضاح هذين النوعين من التجربة، وفصل كل واحدة منهما عن الأخرى، وبيان نقد العقل في كل واحدة منهما، على بيان الشرح الآتي:

التجربة النظرية من وجهة نظرنا

إن هذه التجربة تركيب من عدّة مسارات، وهي كالآتي:

أولًا: اكتشاف الطبيعة، بما هي شمول في مجموع الزمان والمكان (= في كل الموقع).

إن هذا الاكتشاف عبارة عن مسار عام وميتافيزيقي، وبذلك يكون من سنخ الفيزيق البحت، ويكون مسبوقًا بعدد من المراحل الحسّية، وعدد من المراحل ما بعد الطبيعية. ومع ذلك لا تكون تجريبية، وإنما هي جزء من أساس الأمور التجريبية. وعلاوة على ذلك فإن موضوعه ليس من سنخ الظاهر، ويتعلق بنفسه في الواقع (= نفس الأمر). إن هذا الاكتشاف لا يحتاج إلى تعلم الفلسفة الأولى، ولا يحتاج إلى فلسفة العلم؛ وذلك لأن العقل التركيبي للإنسان وكل كائن عاقل، يكفي في مرحلة الحواس من أجل الوصول إليه؛ كما يكون هذا العقل التركيبي كافيًا لإثبات تبعية الطبيعة لمبدأ أبعد. ومن هذه الناحية يكون هذا الاكتشاف عامًا، ويُعدّ من مباني علم الطبيعة.

إن الذي يظهر بواسطة الاكتشاف، هو واقع الطبيعة (= الطبيعة في حدّ ذاتها) (= الطبيعة في نفسها). لو لم يظهر واقع الطبيعة، فإن ظاهره ـ الذي يمثل جوهر التجربة ـ لن يكون ممكنًا. سوف نعمل على شرح هذه الرؤية إلى حدّ ما خلال هذا النقد.

ثانيًا: تبعية الطبيعة إلى الأصول والقوانين ما قبل التجريبية، إن مفهوم الطبيعة بوصفه كلّ كامل يحتاج إلى المفاهيم السابقة. إن ذات هذه الرؤية، ليست قابلة للتجربة، بيد أنها قابلة للاكتشاف والنقد، ولا أنها وحدها المقبولة في حقل العلم، بل وتؤدّي إلى قبول علم التجربة في هذا المقام.

ثالثًا: بحث المضامين والأصول والقضايا السابقة: يتواصل هذا البحث ويتمّ تنظيمه في منطقة التجربة من أجل اكتشاف الروابط والمختصات الموجودة في الطبيعة ومن أجل بيان الطبيعة في مرتبة التجربة واندراجها ضمن هامش ما بعد الطبيعة. إن هذه الأمور السابقة، دعامة تجريبية وبمثابة الجزء القابل للارتباط مع منظومة الحسّ العقلي، لتصبح التجربة ممكن بهذه الطريقة، وينفتح الطريق أمام النظرية. إن هذا البحث يأتي للتعرّف على تعيّن الأمور السابقة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو علمنا أن هناك بين الحرارة والإشعاع علاقة العلية والمعلولية أو الشرط والمشروط، عندها سنعرف أن واحدًا من قانوني العلية والشرطية قد تعيّن في مورد الظاهرتين المذكورتين؛ بمعنى أن الحرارة في الحدّ الأدنى من بين علل أو شروط الإشعاع، أو في الحدّ الأدنى بمعنى أنه عندما تكون لدينا ظاهرة الحرارة، يمكن أن تكون لدينا ظاهرة الإشعاع أيضًا. وفي هذه العلاقة تكون الحرارة شرطًا والإشعاع مشروطًا. ولو أن الإشعاع أنتج الحرارة أيضًا، فإن علاقة أخرى من سنخ قانون العليّة أو الشرطية سوف تعمل على بيانها، وفي المجموع سوف نصل إلى علاقة ثنائية شرطية تعاقبية. دون أن يلزم من ذلك محذور الدور المحال؛ وذلك لأن الدور إنما يرد في مورد حيث تكون هناك علاقة العلية والشرطية من النوع الطولي والترتبي، وتنتهي إلى تقدّم الشيء على نفسه وانفكاك الشيء عن ذاته. إن هذه العلاقات عبارة عن تعيّنات قانون العلية أو الشرطية في مورد ظواهر التجربة، وإن ضرورتها تبيّن كيفية هذه العلاقات على أساس أحكام الشرط والمشروط وكذلك أحكام العلة والمعلول.

إن إيضاح هذا البحث في هذه المقالة واحد من بين أكثر من مطلوب أصلي لنقد العقل في التجربة. وقبل بحث الأمور السابقة في الطبيعة، يجب بحث طرق معرفة الطبيعة. ومن هنا سوف نبحث هذه المسألة في العنوان التالي.

طرق معرفة الطبيعة

إن كلية الطبيعة وإن كانت تُحسّ من حيث الكلية دون التمامية، على نحو سابق وعلى نحو لاحق، إلا أن تمامية الطبيعة ـ بما هي واقع في نفس الأمر ـ لا يتمّ تقديمها إلى منظومة المعرفة من طريق الحسّ. وإنما يتمّ التعرّف عليها من طريقين فقط، دون أن يكون هذا التعريف كافيًا لإعطاء نفس إمر الطبيعة إلى المعرفة.

الطريق الأول لمعرفة الطبيعة

إن هذا الطريق نوع من الكشف الحصولي التجريبي الذي يتحقق في مضمون «الكينونة الرابطة» و«الوجود المحمولي» ومشتقاتهما، وكذلك في مضمون نقائضهما. وحتى في قضية تحليلية من قبيل: «إن الألف ألف» إنما نصل في مرحلة الكينونة الرابطة إلى انكشاف القضية. إن مجرد تحليل (أ)، ومجرّد وقوع الـ (أ) محمولاً في الموضوع (أ)، لا يكفي لانكشاف القضية، سواء تمّ بيان هذا الاندراج على طريقة فلاسفتنا بالحمل الأولي والحمل الشائع الذاتي أو على طريقة الفلاسفة الكانطيين من طريق القضية التحليلية.

وعلى هذا الأساس نقول: حتى في القضايا التحليلية، لدينا شيء بالإضافة إلى الموضوع والمحمول المندرج فيه. إن هذا الشيء هو ذات مضمون الـ «الكينونة» الذي يعتبره إيمانوئيل كانط رابط الـ [= كابيولا copula]. كما أنه يعمل على إرجاع مضمون الـ «وجود» المحمولي بدوره إلى الـ «كينونة الرابطة». إن الوجود والكينونة ـ من وجهة نظر إيمانوئيل كانط ـ يتعلقان بمقولة الجهة[١].

إن هذا الرأي الذي صدع به إيمانوئيل كانط، على الرغم من بيانه لجانب من الناحية المنطقية لأمور إدراك الواقع، ويحتوي على إشكال، وقد تمّ السكوت عن البُعد الأصلي المنطقي وما بعد الطبيعي لها. إن لهذه الناحية جانبًا مفهوميًا وجانبًا محسوسًا أيضًا.

إن العقل ـ في مضمون الـ «الكينونة» حتى حيث تكون القضية من النوع التحليلي ـ يعمل قبل تشكيل القضية على إحساس «الكينونة»، ويعمل كذلك على تعقلها أيضًا. كما

---

١. بغية التعرّف على رأي إيمانوئيل كانط، انظر: كانط، *سنجش خرد ناب*، ص ١٥٥، وص ٣١٣.

أن مضمون «الوجود» بدوره يُحسّ بواسطة العقل ويتمّ التفكير فيه سواء في القضايا أو في غير القضايا. إن الإحساس العقلي عبارة عن إدراك الواقع بالذات، والتفكير عبارة عن تعقل مفهوم الواقع.

في الكشف الحصولي المحض، على الرغم من عدم امتلاكنا لأيّ إحساس عن الطبيعة، ولكن يمكن لنا أن نتعرّف عليها بشكل عقلي من طريق خصائصها في التجربة. إذا كانت المعرفة تختص بتجربة ظاهرة معقلنة (على ما يدّعيه إيمانوئيل كانط)، عندها لا يمكن للكشف الحصولي أن يوفر ملاك المعرفة، ولن نستطيع الوصول إلى معرفة الطبيعة بهذه الطريقة. وإذا كانت المعرفة لا تختص بتجربة ظاهرة ما ـ كما يؤدّي نقد العقل الجمعي والتركيبي إلى هذه النتيجة من وجهة نظري ـ عندها يمكن للكشف الحصولي مثل الكشف التجريبي أن يوفر معيارًا للمعرفة، وسوف نستطيع التعرّف على الطبيعة الداعمة لعموم التجربة، من طريق هذا الكشف.

وفيما يلي نعمل باختصار على بيان برهان الخلف الذي يثبت صحّة الكشف الحصولي. وأما البرهان المباشر على هذا المطلب، فسوف نتركه إلى الأبحاث الأصلية لنقد العقل التركيبي والجمعي.

برهان الخُلف على صحّة الكشف الحصولي

إذا لم يكن الكشف الحصولي صحيحًا، ولم يكن من معايير المعرفة، فإن التجربة سوف تسقط عن العينية، ويصبح الكشف التجريبي مستحيلاً؛ وذلك لأن الكشف التجريبي ـ على ما سيأتي ـ يتقوّم بالكشف الحصولي، وما يُشتق منه من الوجودات والكينونات. بيد أن الكشف التجريبي ـ الذي هو مسار حسّي عقلي ـ يكون صحيحًا إذا كان على نحو مشروط ومحدود؛ وعليه فإن الكشف الحصولي بدوره فيما وراء حدود التجربة يكون صحيحًا على نحو مشروط ومحدود أيضًا.

ويمكن توضيح ذلك من خلال المثال الآتي: عندما تتحقق الحرارة بفعل سطوع النور، أو عندما يتشعشع الجسم الأسود بسبب ارتفاع الحرارة، فإن منظومة المعرفة سوف تواجه الظهور في عالم التجربة من طريق الحسّ. إن هذه المنظومة تصل في المرحلة الأولى إلى كشف

وجود وكينونة آحاد عناصر هذا الظهور التجريبي. وبذلك فإنها تعمل على إعداد مجموعة من القضايا ـ التي هي من نوعي الهليات البسيطة والهليات المركّبة ـ على النحو الآتي:

١. النور موجود.

٢. النور يشع (= يسطع) وهو يعادل قولنا: «النور مشعّ».

٣. إن الحرارة تحصل بفعل التشعشع.

٤. إن التشعشع يحصل بفعل الحرارة.

٥. إن الجسم المظلم موجود (= كائن موجود).

٦. إن الجسم المظلم (الأسود) يكتسب الحرارة.

٧. إن الجسم الأسود يتشعشع.

٨. إن الجسم الأسود يشع بفعل الحرارة.

إن هذه القضايا المذكورة أعلاه لم تعط إلى المعرفة من طريق الحسّ مباشرة، كما أنها لم تنتقل إلى المعرفة من طريق العقل أيضًا. إن المضامين التي هي من قبيل: السواد والإشعاع والحرارة، تتسلل إلى المعرفة من طريق الحسّ. إلا أن مضامين من قبيل الكينونة في القضية القائلة: «إن الجسم الأسود المكتسب للحرارة مشع كائن»، ومن قبيل الوجود في القضية القائلة: «إن التشعشع في التجربة موجود»، لا يمكن أن تعطى إلينا من طريق الحسّ. إن هذه المضامين لا تقبل الإحساس، وإن الحواس عاجزة عن اقتفاء أثرها، وإنما هي تقبل التعقّل بواسطة الحسّ العقلي والفهم العقلي، ومن دون أن يعمل العقل على حملها على المضامين الحسية جزافًا، فإنه يعمل على توصيف المضامين الحسية من طريق الكشف العقلي؛ كما يعمل على بيان المضامين والحقائق المجرّدة وما فوق الحسية من هذا الطريق أيضًا، ومع ذلك كله فإن مضمون الوجود يقع في الهلية البسيطة محمولاً في القضايا، كما يقع مضمون الكينونة رابطًا بينها في الهلية المركّبة.

إن منظومة المعرفة بعد هذه المرحلة، تنتقل في المرحلة الثانية لتبحث عن العلاقة القانونية بين الظواهر المتتالية، لتصل إلى اكتشاف خصيصة هذه العلاقة، ويبيّن ما هي الأحداث التي تندرج وتقبل التكرار ضمن أيّ ضابطة أو ضوابط أصلية من هذه التجربة،

وتحت أي ضوابط أو شرائط يمكن تنظيم أجزاء من نتائج الطبيعة في المنظومات على طبق الضوابط الأصلية، وتوقّع النتائج الموجودة في التجربة من تلك المنظومات، وبذلك يتمّ العمل على تركيب وصنع النماذج من معطيات العقل والتجربة.

إن العقل في هذه المرحلة يصل من جهة إلى علم طبيعة التجربة، ويصل من جهة أخرى إلى علم صنع الأدوات، وفي هذا السياق يتجه ـ من خلال توظيف علم الطبيعة وعلم الصناعة ـ إلى الاستفادة من النظام الكوني. في كلتا هاتين المرحلتين تصل القوانين التجريبية والآلية بمساعدة الكشف الحصولي إلى الاكتشاف التجريبي، وبعد ذلك يصبح الاكتشاف التجريبي بدوره منشأ لقوانين ونظريات أخرى. إن هذا الرأي يتمّ شرحه في الطريق الثاني لمعرفة الطبيعة الذي يتم إنجازه حاليًا.

الطريق الثاني لمعرفة الطبيعة

إن هذا الطريق يمثل نوعًا من الكشف الحصولي من داخل التجربة حيث يعمل على إيضاح التعاريف والقضايا في منطقة التجربة. إن الحرارة والنور والقوّة والطاقة والحركة والاصطكاك والانفكاك، نسب مكانية وزمانية (= موقعية)، وهي بشكل عام شروط ومشروطات تجريبية، ويتم التعرّف عليها والتعريف بها وانكشافها من طريق العلامات والخصائص العامة التي تظهر في داخل الفيزيقا بأسلوب عقليّ حسّي. ويتمّ استخراج القضايا المتكفلة بالتعاريف التجريبية أو الروابط والعلاقات التجريبية، وبطبيعة الحال فإنه بعد تطابق المقولات العقلية السابقة والتعاريف ما قبل التجريبية وكذلك تطابق مضامين الكينونة والوجود والتماهي والتنافر وما إلى ذلك من الأمور ما قبل الحسيّة، على الموارد المذكورة، فيما لو وصلت إلى مرحلة الانكشاف.

إن هذه الماهيات والظواهر ما دام يمكن التعرّف عليها، قد تمّ تركيبها بحيث تكون قابلة للتعريف من ثلاثة وجوه: عقلية، وحسية، وتجريبية. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما نكون بصدد التعرّف على النور، نعمل على توظيف واستعمال العناصر والروابط في هذه الأوجه الثلاثة بمقدار ما نمتلكه منها. وكلما كانت هذه الأمور أكثر تراكمًا وأشدّ تنظيمًا، أمكن الحصول على تعريف أقوى وأدق. إن الوجه العقلي وما قبل الحسّي

والتجريبي وإن توفّر على نحو سابق، إلا أن تراكم خصائصه في نظم وتراكم تطابقاته على شيء أو على ظاهرة لا يكون متوفّرًا على نحو دائم. وفي أثناء تحقق التماسّ مع التصوّرات والتصديقات المنبثقة عن التجربة أو ما قبل التجربة، تكون الأمور السابقة في نسبة مجموعها مع الشيء مورد التعريف أكثر تراكمًا وانسجامًا؛ لكي تتمكن من إنتاج تعريف شيء عقلي أو شيء تجريبي (وتنتج تعريفًا متطابقًا مع الموضوع العقلي أو الموضوع التجريبي). وعلى هذا الأساس فإننا في تعريف النور من خلال توضيح بعض الأمور ما قبل التجريبية، نصل في ضوء دراسة النور إلى تراكم منظم من العناصر والروابط ما قبل التجريبية، من قبيل: جوهرية وعرضية الزمان والمكان [المتى والأين]، والخفاء والظهور، وكذلك فإن الانتقال من بداية المسافة إلى النقاط التالية وصولاً إلى النقطة الأخيرة، لا يحصل بقفزة واحدة. وكذلك فإن كل انتقال في الشبكة الزمانية والمكانية إذا كان على شكل اجتياز الطريق، فهو من قبيل الحركة. وإن كل نوع من أنواع الحركة له حدّ من السرعة والبطء. وإن القول بأن كل حركة تحتاج إلى علة محرّكة وما إلى ذلك من التصوّرات والعلاقات ما قبل التجريبية التي إن تجمّعت وتركزت بشكل ما، من أجل توضيح مسار استعمالها، يتمّ العمل على بيانها في نقطة مختصات من شبكة الموقع.

قبل دراسة الشيء مورد التعريف (والذي هو النور فيما نحن فيه)، فإن الأمور السابقة التي تمّ تقديها أو وقعت موردًا للإشارة، كان لها تقرر بشكل مجرّد عن المورد، والآن حيث تتمّ ملاحظة الشيء، يتمّ استعمال هذه الأمور في جهة ما من أجل توضيح شيء ما.

في المرحلة الأولى: يتم اكتشاف تطابقها مع المورد، ثم في المرحلة الثانية يتم استعمالها في تعريفها. ويتعرّض الوجهان الحسّي والتجريبي ـ على التوالي ـ إلى بحث التوضيح والتحقيق في المورد (الذي هو النور فيما نحن فيه). والأول هو الوجه الحسّي الذي يظهر في التشعشع والإنارة والسطوع وانعكاس الضوء والانكسار وعدم الانكسار، وإظهار الألوان والصوَر، وجعل عمل المرايا والعدسات وما إلى ذلك أمرًا ممكنًا. ثمّ تبرز بعد ذلك في إعطاء الحرارة والنموّ والازدهار والاخضرار وسائر الخصائص التي تقع في معرض التجربة العامة، ويتمّ إعدادها بشكل عام للتفسير في الوجه ما بعد الحسّي. لا

بد من التذكير هنا بأن التجربة العامة أبعد من الوجه الحسي، ولكنها حيث لا تكون عند الوقوع منفصلة عن الوجه الحسّي، فقد تمّ أخذها هنا بمنزلة المكمّل للوجه الحسّي. يضاف إلى ذلك أن التجربة بما هي عقلية فإنها تقترن باختبار الصحّة والخطأ، التي لا تحظى بالاهتمام في التجربة العامة (= التجربة التي يشترك فيها جميع المجرّبين). وعليه لا يمكن طرح التجربة العامة بوصفها وجهًا تجريبيًا وما فوق حسي؛ لأنه في مثل هذه الحالة سوف يفقد صفة الشمولية، بمعنى التجربة الشاملة التي تستند إلى جميع أصحاب التجربة، وتكون قاعدة للتجارب العلمية، وبذلك يتم اختبارها بواسطة التجارب العلمية.

المرحلة الثانية: الوجه التجريبي الذي يظهر في الخصائص والروابط التي يتمّ استخراجها من طريق الافتراض والحدس والاختبار، وبعد ذلك من طريق إجراء المحاسبات والمعادلات. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ نأخذ بنظر الاعتبار خصيصة تردد النور التي تمّ اقتراحها منذ قرون خلت. خلال هذه القرون، أخذ يتمّ إخضاع هذه الخصيصة للاختبار، حتى وصلت في نهاية المطاف إلى المحاسبة والمعادلة، ومن ثمّ فقد تمّ تثبيتها بوصفها واحدة من خواص النور. وفي الوقت نفسه تم تثبيت خصيصة أخرى بوصفها ضدًا لخصيصة التردد؟

إن هذه الخصيصة هي عبارة عن التشكل الذري للنور. وقد تمّ تركيب هاتين الخصيصتين في نهاية المطاف ضمن نظرية. وإن ذات هذه النظرية تحتوي الآن على عدّة تفسيرات، ويمكنها بحسب تركيبات الفيزياء الكمية، والفيزياء النسبية، وفرضيات الأمواج المادية (أمواج دي / برولي)، أن تعمل على إنتاج نظريات أخرى، وهذا بغض النظر عن الفرضيات الأخرى التي تمّ إبرازها بالإضافة إلى هذه النظرية، أو يمكن افتراضها في الحدّ الأدنى.

في هذا الوجه يتم بيان وتقرير تعريف الظواهر الطبيعية وكذلك القوانين الموجودة فيها وفي الارتباط المتبادل فيما بينها أيضًا.

في هذا البيان والتقرير يتم في الخطوة الأولى إظهار أن الانسجام بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية، وبين المقدّم والتالي في القضية الشرطية، ليس من قبيل

الصدفة التي تحدث كضربة حظ غير متوقّعة، وإنما يحكم هذا الأمر تناغم يقوم على أساس من القانون.

وفي الخطوة الثانية يتمّ تأييد القول بأن الانسجام القانوني بين الموضوع والمحمول أو المقدم والتالي، يندرج ضمن أطروحة الشرط والمشروط أو الشيء والخاصيّة.

وفي الخطوة الثالثة، يتمّ تأييد العلاقة المنسجمة والمندرجة ضمن الأطروحة الشرطية والخاصية، وإن كانت ضرورتها مشروطة، كما أن جميع الضرورات في حقل الإمكان مشروطة، وحتى الضرورات الذاتية المنطقية على الرغم من عدم مشروطيتها في مرتبتها الذاتية، إلا أنها تكون في مرتبة التقرر الواقعي معللة بالضرورة السرمدية. ومن هنا فإننا لو اعتبرناها مشروطة في حدّ ذاتها، سوف نصل في قبال القضية المشروطة التي تمثل عنوانًا للضرورات غير الذاتية، إلى التفكيك الصحيح بين طائفتين من الضرورات الإمكانية.

إن المشروطة الذاتية من وجهة نظري القاصرة، تدلّ على الضرورة الأزلية من دون أيّ واسطة، وتعمل على إظهار وجود الواجب بالذات في حاقّ المنطق بالبرهان الإنيّ وتنقيح المناط. وعلى هذا الأساس فإن العلاقة بين القوة وسرعة الحركة، أو الإشعاع والحرارة، أو السرعة وزيادة الطاقة، هي علاقة الضرورة الغيرية والشرطية. توجد في هذا الشأن بعض المسائل الأصلية التي يمكن ـ من خلال حلها والوصول إلى تفسير ثابت ومعياري لها ـ تمهيد الطريق أمام تنظيم النظريات الرئيسة حول العقل والتجربة:

المسألة الأولى هي: ما هي نواة أو نوى الاكتشاف؟ ومن أيّ ناحية يمكن للعقل أن يدرك (أن الـ «أ» موجود، أو أن الـ «أ» «أ»، أو أن الـ «أ» «ب»).

في القضايا العقلية المحضة، إذا رجعنا من المكتسبات العقلية إلى الضروريات من أجل العثور على المصدر، وكذلك في القضايا العقلية التجريبية لو توصلنا من التجربيات للعثور على المصدر من جهة إلى القضايا العقلية الخالصة، ومن ناحية أخرى إلى الحسيات المحضة والمبادئ والعناصر السابقة لها، عندها كيف يمكن في تلك المصادر الانتقال من التعقل والكشف والتردد، ومن أيّ طريق وبأيّ معيار نصل إلى إدراك الكينونة الرابطة والوجود المحمولي؟

المسألة الثانية: ما هي التجربة؟ وكيف تقوم منظومة المعرفة بالتجربة؟ وعلى أيّ أساس يتم تحديد المقدّم والتالي في توالي الوقائع والأحداث؟ من ذلك على سبيل المثال: من أين يعلم أن النور في مسار الإشعاع والحرارة شرط وجود الحرارة وله تقدّم شرطي عليها؟ أو في مسار الإشعاع والانصهار تكون الحرارة شرط تحقق التشعشع؟ (من قبيل الحديد المصهور في البوتقة حيث يتشعشع بفعل الانصهار).

بعد اتضاح هذه المسألة من اللازم حل وبيان متمّميها، والمتمم الأول لهذه المسألة ضرورة رابطة المقوّم والتالي في القوانين الشرطية، وضرورة رابطة الموضوع والمحمول في التعاريف والقوانين الحملية. وهذه هي ذات المسألة التي كانت موردًا للنقاش منذ عصر ديفد هيوم إلى هذه اللحظة، وقد تعرّض إيمانوئيل كانط ـ من خلال الردّ على إشكال ديفد هيوم ـ إلى حلها من وجهة نظره وعلى أساس مبناه من طريق المقولات السابقة للفهم. وبطبيعة الحال فإن هذه المسألة كانت مطروحة قبل ديفد هيوم، وقد عمد الفلاسفة ـ ولا سيّما الفلاسفة المسلمين منهم ـ إلى حلها من طريق تركيب أسلوب الاستقراء وأسلوب التعقّل.

إن المتمّم الثاني لهذه المسألة عبارة عن علاقة التجربة مع الرياضيات، التي هي من أهم مسائل نقد العقل في التجربة.

والمسألة الثالثة هي: إلى أيّ مدى يذهب العقل في مضمار التجربة؟ وهل يمكن للعقل من طريق التجربة وبالاستناد إليها العبور من التجربة والوصول إلى المنطقة التي هي من نتائج التجربة؟

إن هذه المسألة تعدّ في غاية الأهمية في نقد قدرة العقل؛ وذلك لأن مدى العقل في التجربة إذا كان مقتصرًا على حدود الحواس، فإن العلم التجريبي سوف يكون محدودًا ومقتصرًا على التفسير العقلي للمعطيات الحسيّة والظنية بشأنها. إلا أن العقل إذا كان له مدى في هذا المضمار يصل إلى منطقة صنع التجربة، عندها سوف نمتلك علمًا تجريبيًا أكمل. إن هذا النوع من العلم التجريبي المكتمل يعمل بالتقارن مع العلم التعقلي وما بعد الطبيعي السابق على التجربة والعلم التعقلي ما بعد الطبيعي اللاحق للتجربة في

الزمان والسابق عليها في التعقّل، على تشكيل تقارن منطقي في كليّة العلم. وحيث أن العلم التجريبي سوف يقع بين نوعين من العلم ما بعد الطبيعي السابق واللاحق، لن يكون هناك وجود لهذا التقارن في الرؤية التي ترى العقل في طريق الحواس المغلق وغير النافذ مضطرًا إلى التراجع والتقهقر.

إن المراد من المقالة الراهنة هو إيضاح طريقة حل كل واحد من المسائل الثلاثة المذكورة على أساس تقييم العقل في دائرة التجربة. وبطبيعة الحال فإن إيمانوئيل كانط لا يرتضي نقد العقل في التجربة، كما يقول في الصفحة ٧٥٩ من [الترجمة الفارسية لـ] كتاب (*نقد العقل المحض*)[١]: «في الاستعمال التجريبي للعقل، لا تكون هناك حاجة إلى نقد العقل. لأن بدايات العقل ميزان التجربة تابع لاختبار دائم». وأما في ضوء البرهان الذي يتمّ نقده في قسم حاجة العقل في التجربة، لا يكفي اختبار القضايا التجريبية للعقل بواسطة التجربة بالنسبة إلى نقد العقل في التجربة، بل إن نقد العقل بواسطة ذاته ضروري في حقل التجربة.

إن هذا النقد يقوم على الرأي الذي اخترته من التحقيق الانتقادي لطبيعة العقل. والآن بعد بيان المقدمة وما ذكرناه بعد ذلك حتى الآن، نكون قد أعددنا الأرضية لبحث الموقعية التي يحتلها العقل في فضاء التجربة، والنشاط الذي يمارسه في هذا المجال.

لقد تمّ تنظيم هذا البحث التقييمي والنقدي ضمن عدة أقسام. وتأتي عناوين هذه الأقسام على النحو الآتي:

القسم الأول: في إيضاح مفهوم نقد العقل المحض.

القسم الثاني: في إيضاح مفهوم نقد العقل في التجربة.

القسم الثالث: في تحليل وفصل منظومة المعرفة التجريبية.

القسم الرابع: في الاستدلال على أحكام العناصر والمقولات المستخرجة من التحليل والفرز.

القسم الخامس: في التركيب الآلي للعناصر والمقولات المحدّدة في القسم الثالث.

---

١. م.ن، ص ٧٥٩.

القسم السادس: في إمكان الانتقال من عالم التجربة إلى عالم صنع التجربة، ومنها إلى علم ما وراء التجربة والطبيعة.

القسم الأول؛ إيضاح مفهوم نقد العقل المحض، ويأتي هذا الإيضاح ضمن عدّة فصول:

الفصل الأول: إيضاح إمكان خطأ العقل في منطقة اكتساب العلم

قبل الدخول في صلب البحث، لا بدّ لي من التذكير بأن المراد من مفردات: النقد، والانتقاد، والتقييم، والاختبار، مفهوم يستعمل فيه واحد من هذه الألفاظ بما يتناسب مع الحال والمقال للدلالة عليه. وعلى الرغم من أن هذا النقد يمثل أهم اختبار وأكثره تعقيدًا في الوقت نفسه، هناك شيء يعمل على تسهيله وتذليله، وهو أن نقد العقل هنا يتمّ بواسطة العقل نفسه. وحتى في المرحلة الحسية يعمل العقل على نقد فرضياته التجريبية بواسطة من ذاته ويعمل على تقييم المعايير التي يمتلكها في التقييم الحسّي.

إن قدرة العقل على تقييم ونقد ذاته، تأتي من حيث أن الأجهزة والملاكات التي تنفع نشاط العقل، تعدّ بالنسبة إلى ماهيته ضرورة منطقية؛ بمعنى أننا لو افترضنا العقل ومنعناه من تجهيزات وملاكات المعرفة والنقد، سوف نقع في التناقض. وعليه حيثما يتم افتراض ماهية العقل، يتم افتراض التجهيزات والملاكات المذكورة والمقوّمة لماهيته بشكل منطقي وعلى نحو سابق. إن العقل يعمل على إيجاد وتجهير[١] قيادة الوجود في نظام المعرفة، كما يعمل على تذويت[٢] وإيجاد كل العالم بمنظومته دون إهمال لأي مقوّم من مقوّماته.

إن هذه المنظومة المنطقية تعمل على بلورة الجانب العام من العقل الذي يتعيّن عليه أن يكون مصدرًا ومرجعًا للجانب غير العام منه. وإن اكتساب العلم يختص بهذا الجانب غير العام من العقل. ومن المناسب تسمية هذا القسم بـ «المنطقة المكتسبة وغير الضرورية من العقل». إن العقل في هذه المنطقة بسبب احتياجه إلى القسم العام منه،

---

١. إن مصطلح (التجهير) في النص أعلاه، مقتبس من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في باب التوحيد والتمجيد الربوبي؛ إذ يقول: «بتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له». إن هذا البيان يرسم المنظومة المعرفية الربوبية العظيمة في جوامع العلم والكلم المخصوص برسول الله وعترته الأطهار عليهم السلام.

٢. إن مصطلح التذويت هنا مشتق من الذات. (المعرّب).

وبسبب احتياجه إلى معطيات الإدراك، وكذلك بسبب محدوديته ومشروطيته، يكون في معرض الوقوع في الخطأ. وهناك عدد من الجهات الأخرى التي تؤدّي إلى وقوع العقل في الخطأ في المنطقة الاكتسابية، حيث تأتي الإشارة إلى ذلك في موضعه. إن هذه القابلية للخطأ لا تختص باكتساب المعرفة. إن العقل في مرحلة العمل بالمعرفة ـ سواء في ذلك المعرفة النظرية أو المعرفة العملية ـ يجوز عليه الخطأ.

ومن هنا فقد وضع خالق العالم العدال في مجموع النظام الإمكاني للعالم هداة معصومين من الخطأ وعمل على تنصيبهم وتعيينهم، كي يساعدوا العقل ـ الذي ينشط في منطقة النظر والعمل بشكل محدود ومشروط ولا يأمن من الخطأ ـ ويرشدوه إلى الخير الأسمى. إن الله سبحانه وتعالى بالإضافة إلى العصمة، قد جهّز هؤلاء الهداة المعصومين عليهم السلام بالعقل والمعرفة اللدنّية (= العلم اللدني والقدرة اللدنية) وغير ذلك من الكمالات والفضائل الأخرى الممكنة للذوات الإمكانية وأكملها لهم.

وهذا الأمر يعود سببه إلى أن خروج الأشياء والذوات من مرحلة القوّة إلى الفعلية وبلوغها من بين زحمة الأسباب والمسببات المختلفة والمتخالفة إلى الغاية الأصلية في مجموع الوجود والتي تتمثل في القرب من الله سبحانه وتعالى، لا يكون ممكنًا إلا بأمرين:

أحدهما العقل العام في وجود الإنسان ونظائره من الذوات الأخرى. إن العقل العام بشكل جمعي يشمل الجوانب الثلاثة من العقل، وهي: الجانب النظري، والجانب العملي، والجانب الأخلاقي بواسطة المنظومة الحسيّة العامة، وتشكل معيارًا داخليًا.

والأمر الآخر عبارة عن هداية المعصوم، وهو النبي صلى الله عليه وآله أو وصيّ النبي عليه السلام. وهذا الهادي هو العقل الخارجي والمعياري في العالم. لقد جعل الله هذين المعيارين طريقًا للهداية ولم يجعل هاديًا سواهما. ومن هنا فإن العقل الشخصي لا يشكل سندًا نهائيًا، والرأي في الدين لم يتمّ تقريره ولم يُعتبر بوصفه مصدرًا من مصادر الدين. إن الهداية العالمية للمعصوم عليه السلام ـ بالإضافة إلى تصحيح وتعليم وتسديد العقل الاكتسابي ـ تعمل على تكميل العقل العام وتسديده، وترشده إلى الطرق الصحيحة.

الفصل الثاني: بيان مفهوم النقد

كما هو واضح وسيأتي بيانه في الفصل الثالث، فإن النقد لا يعني الاعتراض، وإن نقد العقل ليس اعتراضًا على العقل بوصفه موضوعًا. كما أن هذا النقد لا يعني الاعتراض على ماهية الاستدلال، بل يعني التقييم المتضمّن للبحث والتحقيق.

في تقييم ونقد شيء ما، يتمّ الكشف عن أبعاده وكيفياته وماهيته. وإن نقد وتقييم كل شيء يكون بما يتناسب معه. فعندما نعمل على تقييم جسم بواسطة الميزان، نروم بذلك بيان مقدار وزنه، وعندما نعمل على تقييم الذهب نروم بذلك بيان العيار الذي ينتمي إليه هذا الذهب، وبالتالي فإننا عندما نريد اختبار الاستدلال بواسطة المنطق، نكون بصدد بيان صحة أو عدم صحّة الاستدلال من حيث تطابقه أو عدم تطابقه مع الضوابط والقوانين المنطقية. وعلى هذا الأساس فإننا في نقد العقل حيث يكون الناقد والمنقود ومعيار النقد، هو ذات العقل، لا يكون أمامنا سوى التعريف التفصيلي لماهية العقل وأدواته الاستدلالية وحدوده وشرائطه ومقدار قدرته ومعرفته، وبالتالي بيان معياره العام في منظومة النقد والتقييم.

الفصل الثالث: الإشارة إلى الجذور التاريخية لنقد العقل

إن لهذا النوع من النقد والتقييم جذورًا تاريخية قديمة في الكلام والفلسفة والتفكير البشري، سواء ضمن جرح وتعديل الأدلة والبراهين المشتركة في مبانيها، أو أثناء نقض وإبرام الأدلة والبراهين المتخالفة في المباني، أو تلك الأدلة التي تنفي بوضوح قدرة العقل، أو تلك الأدلة التي تعمل على بيان حدود قدرته، أو تلك الأدلة التي تعمل على بيان الإشكال في صورة الاستدلال العقلي وفي أسلوبه، وتعمل كذلك على بيان الإشكال في الأداة التي يستخدمها العقل في استدلاله.

إن الكلام في هذه الملاحظة لا يقع في صحّة وعدم صحّة الانتقادات المتحققة في بحث ماهية ووجود وجدوائية العقل، بل يقع الكلام في بيان أن الاستدلال والعقل المستدل كان في معرض السؤال والنقد والتقييم منذ القِدم. إن لنقد العقل في تاريخ التفكير البشري جذورًا ضاربة في القِدَم. وبغض النظر عن صحّة أو عدم صحة الانتقادات

المذكورة أو التي يأتي ذكرها، فإن الانتقاد بطبعه ـ وبغض النظر عن صوابيته ـ أمر ضروري؛ وذلك لأن طبيعة النقد عبارة عن أن واحدًا من الشؤون الأصلية والجوهرية لطبيعة العقل، يكتسب بيانه وتوضيحه في العثور على وسيلة اختبار وقياس وتقييم الفرضيات والتعريفات بواسطة معيار وميزان مستقل. إن النقد ليس اعتراضًا ولا إبطالاً. لا يمكن لغير النقد والتقييم المقرون بالميزان والمعيار الثابت أن يؤدّي إلى تثبيت وتأييد الموضوع الذي يقع موردًا للنقد، كما يمكن أن يؤدّي إلى نفيه أو تحديده. وبطبيعة الحال فإن نقد العقل يمتاز من أيّ نقد آخر؛ وذلك لأنه نشاط تقييمي يُساق من قبل العقل إلى ذات العقل.

في نقد غير العقل، يكون هناك انفصال بين فاعل النقد وموضوعه، وأما في نقد العقل فيكون فاعل النقد وموضوعه شيئًا واحدًا. وعليه حيث يكون طبع نقد العقل مساويًا للتقييم العقلي للعقل بواسطة ذات العقل، يكون صحيحًا وضروريًا ولازمًا، وإن كان من الممكن لخصوصياته أن تتعرّض إلى الإشكال.

وسوف نعمل فيما يلي على بيان بعض النماذج والأمثلة للنقد في الكلام والفلسفة الإسلامية بالمفهوم الأعم، والتي تتولى مهمة بحث وتقييم وإصلاح واختبار العقل ومهامه وأعماله:

بعض الأمثلة

ـ بعض الأمثلة على نقد العقل في الكلام والفلسفة الإسلامية بالمفهوم الأعم

قبل بيان النماذج والأمثلة في هذا الشأن، نذكّر بأن الكلام والفلسفة الإسلامية بالمفهوم الخاص والأخص، لهما طريقة أخرى في نقد العقل والحسّ، وإن هذه الطريقة من العمق بحيث لا تكون لدينا سوى القدرة على الاستفادة منها بشكل محدود ومشروط؛ وذلك لأن الكلام والفلسفة الإسلامية بالمعنى الخاص، إنما يرتبطان باستنباط واستخراج تعاريف وقضايا العلم الكلي والعام على أساس الاستناد إلى النصوص الدينية التي ـ حيث تكون العلوم المندرجة فيها بعيدة عن متناول يد الأشخاص الذين يجوز عليهم الخطأ ـ لا تكون في متناول اليد إلا على نحو مشروط ومحدود، وذلك على نحو تدريجي أيضًا.

إن نقد العقل في هذا النمط من العلم يشتمل على دستور عميق يشمل مطلق العلم، ويقع في معرض التصحيح. يضاف إلى ذلك أنه يقيم معيارًا لإرشاد وهداية العلم بحيث يحرره من مجادلة نفسه من طريق العقل العام والهداية العامّة.

إن الجدال مع النفس من أصعب مراحل التعقّل، حيث لا يوجد للوقاية منه أو حله أو القضاء عليه سوى طريقين لا أكثر، وهما أولاً: الطريق الذي نسميه بالطريق «ب، د»، ويتم القيام به من قبل ذات العقل من طريق التعقل العام على أساس كفاية أصوله ومبادئه. وثانيًا: الطريق الذي نسمّيه بـ «ب، س» يكون بواسطة رجوع العقل إلى المعايير العالمية. إن هذا المعيار عبارة عن ذلك النوع من العلم والمعرفة التي يتمّ تقديمها من قبل الهادي المعصوم في النظام الكلي والعام إلى طبيعة العقل؛ وهو الهادي الذي يتمّ تقرير ضرورته من النظم العام والكلي، ويكون من مقتضيات العناية الإلهية الشاملة في النظام الأحسن.

النموذج الأول: نقد العقل في الكلام الإسلامي

إن هذا النموذج في الكلام الإسلامي الأعم في طريقة المتكلمين من الإمامية، يُعدّ من أكثر الأحداث والوقائع رسوخًا في انتقاد العقل الجمعي؛ وذلك من حيث أنه يعمل من ناحية على تحديد وتقرير نقاط قوّة وضعف العقل وضوابطه العامّة، ومن ناحية أخرى لا يترك العقل المنتقد والذي يتعرّض للخطر في المرحلة الاكتسابية، ولا يسعى من خلال التأويل إلى كتمان الخطر الحقيقي والواقعي، بل يسعى إلى تحويل هذا العقل ـ الذي سقط بقدرة النقد عن برجه العاجي وتمّ التخفيف من حدّة طغيانه، وتمّ توجيهه بواسطة هداية النقد نحو طريقه العام ـ إلى معيار عالمي في خارج حدود العقل الذي يجوز عليه الخطأ. إن هذا المعيار العالمي يسمّى بالهادي المعصوم؛ حيث يهدي على الدوام إلى الضرورة العقلية في النظام العام المقرر والمرسل في كل عصر من قبل العناية الإلهية المدبّرة.

إن هذا النموذج والمثال المذكور في الكلام الإسلامي الأعم، قد تمّ أخذه وتقريره من مصادر الكلام الإسلامي الخاص والأخص. لقد ورد الكلام في هذه المصادر ـ التي تمثل الموطن الأصلي لهذا النموذج ـ حول حدود العقل وقواه وضوابطه، والروابط التي يجب أن يقيمها مع المعيار العالمي بالتفصيل.

وأما في الكلام الإسلامي الأعم، فلم يتمّ بيان هذا النموذج والمثال المذكور إلا بمقدار ما تقتضيه ضرورة رجوع العقل إلى المعيار الخارجي والعالمي. وبطبيعة الحال فإنه قد تمّ نقد العقل في أصول الفقه ـ على ما سيأتي بيانه ـ بالتفصيل، ولا سيّما في بيان طريقته الاجتهادية بشكل أكبر من تناوله في علم الكلام، وإن كان ذلك يُعدّ من زاوية جزءًا من الرؤية الكلامية الخاصة، وبذلك ومن خلال الاستفادة من الزاوية الكلامية الخاصّة، يتمّ عرض النتيجة المختصرة لنموذج هذا النقد في رؤية أصول الفقه لتقييم العقل على النحو الآتي:

النموذج الثاني: نقد العقل في أصول الفقه

إن علم أصول الفقه من سلسلة العلوم الرئيسة، وله منزلة عالية في مسار الاستنباط الفقهي، لا سيّما وأن عناصر اكتشاف وجهات الحجية والمنجزية، يتم تحقيقها في هذا العلم بشكل عام وبغض النظر عن مضامين تلك العناصر والجهات. وفيما يتعلق بتعريف علم الأصول تمّ العمل حتى الآن على تقديم انتقادات وتحقيقات هامّة من قبل المحققين الأصوليين. إن الموضوع أو الموضوعات والغاية أو الغايات والمقاصد، وسنخ المحمولات وعوارض الموضوعات، وكذلك نوع ارتباط هذا العلم بالأدلة الأربعة (الكتاب والسنة والعقل والإجماع)، وكذلك مسألة القواعد الفقهية، وهل الأصول العملية من علم الأصول؟ وهل القواعد الفقهية ـ التي تعدّ من الفقه ـ تمتاز في الماهية من الأصول العملية؟ من جملة المحاور الهامة التي تمّ بحثها وأخذها بنظر الاعتبار في التعاريف المنجزة في أصول الفقه.

إن جمع مسألة الحجية والمنجزية ـ وهو بحث كبروي ـ مع مسائل الدلالة والمفاهيم والملازمات ـ التي هي من دون أخذ الحجية والمنجزية من الأبحاث الصغروية ـ تعدّ من معضلات تعريف علم الأصول. يضاف إلى ذلك أن تعريف علم أصول الفقه لا يكون ممكنًا إلا من خلال ربطه بعلم الفقه وأخذ ماهية الفقه بنظر الاعتبار.

وفي هذا المقطع سوف نقدّم ـ من خلال الاستفادة من تحقيقات المحققين في هذا العلم، والاستفادة من بعض التقييمات والبيانات التي بدت لذهني القاصر، وبالنظر إلى

كلية الفقه وخصائصه الرئيسة ـ تعريفًا مقتضبًا عن أصول الفقه، وسوف نسعى في حدود الإمكان إلى بيان أطره وخصائصه الرئيسة على النحو أدناه:

تعريف أصول الفقه

إن أصول الفقه ـ بوصفه منظومة علمية ـ عبارة عن: «علم يبحث في نقد وتحقيق المسائل الآلية والطريقية للاجتهاد التي يكون من شأنها الإمكان المشروط في التسبيب لاستنباط القرارات والأحكام الشرعية الفرعية.

إن هذه المسائل الآلية والطريقية الاجتهادية، عبارة عن: المحمولات والملازمات الأصولية الفقهية المحضة للعناصر الآلية والصورية التي تعمل على تشكيل موضوعات علم الأصول، سواء أكانت تلك الموضوعات على صورة موضوعات القضايا الحملية أو على صورة أطراف الملازمات.

إن الموضوعات المذكورة رغم أنها متكثرة، إلا أنها في المنظومة الفريدة للعلم في رؤيته الكلية والجامعة من حيث خواصّها وأحكامها المشتركة تعود إلى موضوع أوحد من سنخ العنصر الآلي والصوري القابل لترتيب الأحكام والقوانين الأصولية. كما أن الغايات الداخلية والفرعية لأبواب ومسائل هذا العلم تعود إلى سنخ الغاية الكلية والطريقية التي هي من خصائص الاستنباط في الفقه. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن دلالة أوامر الشارع على الوجوب، وكذلك حجيّة أو منجزية خبر الواحد، مسألتان من مسائل الأصول. إن جميع الخصائص المدرجة في تعريف علم الأصول، تترتب على هاتين المسألتين، وهذا يدلّ على أنهما يندرجان في أصول الفقه.

إن واحدًا من خصائص المسألة الأصولية هو طريقيته وصوريته بالنسبة إلى المحتويات الموضوعية للفقه. إن الأوامر ـ بغض النظر عن أيّ مضمون خاص أو عام، من قبيل: الصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج ـ تقع موردًا للبحث. ومن هنا فإن الأوامر تؤخذ في هذا العلم على نحو آلي وصوري، كما أن صورة القضية وصورة الاستدلال في المنطق تقع موردًا للبحث بعد التجريد من أيّ موضوع، ومن هذه الناحية تكون الأبحاث المنطقية أبحاثًا آلية وصورية.

إن المراد من الصوري في المنطق وفي أصول الفقه والجبر والرياضيات، عبارة عن بنية الروابط والصوَر الداخلية والخارجية للمعاني والمضامين والمسائل، بغض النظر عن تلك المعاني والمضامين والمسائل والأحكام الخاصّة بها. وعلى هذا الأساس فإنه عندما يتمّ إثبات أن الأوامر تدلّ على الوجوب، سوف نتمكن من توظيف دلالة الأمر على الوجوب بوصفه قانونًا عامًا في جميع الفقه، إلا إذا كان في الكلام دلالة خاصة على غير الوجوب. إن خاصية الطريقية والصورية هي التي أدرجت أصول الفقه في المنطق والرياضيات. ومن هنا فإن إطلاق مصطلح «منطق الفقه» على علم الأصول، يُعدّ عنوانًا مناسبًا ومتطابقًا مع الواقع.

في جميع أبحاث هذا العلم نواجه موضوعات ومحمولات طريقية وآلية وروابط وضوابط آلية واستنباطية. في بحث الأوامر ـ الذي تقدم ذكره بوصفه مثالاً ـ يتمّ بحث الموضوع الذي هو الأوامر، وكذلك المحمول الذي هو الدلالة على الوجوب، بغض النظر عن مضامينها ومتعلقاتها. وفي أخبار الآحاد ـ التي تقدّم ذكرها بوصفها مثالاً آخر ـ يتمّ بحث الموضوع الذي هو عنوان كليّ الخبر، وكذلك يتمّ بحث المحمول الذي هو الحجيّة والمنجزية، على نحو طريقي ومنطقي.

بعد إثبات دلالة الأوامر على الوجوب، أو بعد أن يتمّ تأييدها في الحدّ الأدنى، وبعد أن يتم إثبات حجية أو منجزية أخبار الآحاد، أو تأييدها في الحدّ الأدنى، يصل الدور إلى البحث الفقهي، كي يتمّ العمل ـ على أساس الضوابط المقرّرة في أصول الفقه ـ على وجوب عمل عبادي خاص من طريق الأمر الموجود في الخبر الواحد المروي بطريق صحيح أو حسن أو موثق أو قوي، بالنظر إلى سائر الأدلة الأخرى التي تمّ تأييدها في علم الأصول. ثم العمل بعد ذلك على إيصال هذا الاستنباط بالطرق المتعيّنة في المسائل الأصولية، من مرحلة الحجية اللازمة والمنجزية اللازمة إلى مرحلة الحجيّة المتعدية والمنجزية المتعدية، لكي يمكن للتحقيق الاجتهادي أن ينتقل بعد ذلك من مرحلة النظر إلى مرحلة الافتاء.

في هذا التحقيق الاجتهادي ـ القائم على عدد من الأصول ـ تشترك جميع المسالك

الأصولية والأخبارية؛ وذلك لأن المنهج الأخباري بدوره يحتوي على قواعد أصولية خاصّة به، وإن اختلافه عن المنهج الأصولي لا يكمن في الماهية المشتركة للمبادئ الصورية والطريقية للاستنباط، وإنما في خصوصيات هذه المبادئ. والآن من خلال التعريف الذي تمّ بيانه من أصول الفقه، نصل إلى النتائج الآتية:

١. إن أصول الفقه ضروري بالنسبة إلى الفقه، كضرورة المنطق بالنسبة إلى التفكير بشكل عام.

٢. إن نقد العقل من وجهة نظر أصول الفقه، يجب أن يتجه إلى تقييم قدرته في منطقة الضوابط الآلية والطريقية للاستنباط الفقهي. إن توضيح هذا النقد سيأتي بعد الإشارة إلى النتائج المنبثقة عن تعريف علم الأصول.

٣. إن المراد من أصول الفقه، ليس هو أصول الفقه من الزاوية الخاصة بالمنهج الأصولي أو الزاوية الخاصّة بالمنهج الأخباري، بل المراد منه هو أصول الفقه من حيث ماهيته العامّة والمنطقية بالنسبة إلى الفقه، مع تجريد تلك الماهية من النظريات والآراء الخاصة الموجودة أو التي يمكن أن توجد بين المسالك الأصولية والأخبارية وداخل كل واحد من المسالك المذكورة.

ومن هنا لو أردنا تطبيق التعريف المقترح على الطريقة الأصولية أو على الطريقة الأخبارية حصريًا، وجب علينا الاستفادة من متمّم التعريف. وإذا أخذنا هنا تقرير قانون بنظر الاعتبار، عندها يجب العمل ـ من أجل تطبيق التعريف أعلاه على الآراء الكلية أو الجزئية في معرفة أصول الفقه ـ على اختيار متمّمات التعريف بحيث يمكنها ـ مع الحفاظ على المفهوم المشترك لأصول الفقه ـ تغطية الآراء المتنوّعة، دون أن تلحق صحّة أو عدم صحّة الآراء الخاصة ضررًا بالتعريف المشترك ومتمّماتها.

إن الخصيصة الأولى هي أن التعريفات ـ سواء أكانت عقلية خاصة أو حسية معقلنة أو عقلية حسيّة (تجريبية) ـ حيث تكون خططًا معرفية، من الضروري أن تكون لها خاصية البحث والتحقيق والاكتشاف، وأن تكون بمعزل عن أيّ حالة تعاقدية وتصميم يخرق ارتباطها بالواقع. إن التعاريف التي تأتي إلى العقود، فإنها تذهب إلى العقود ولا تعمل

على توسيع مساحة المعرفة، ولا يجني العلم فائدة منها. وإنما التعريفات التي تكون بصدد التعرّف على الواقع، هي وحدها التي يمكنها ـ على فرض صحتها ـ أن تعمل على توسيع علمنا، وتعمل على تعريفنا بالماهيات التي كنا نجهلها حقًا.

لو اعتبرنا التعريفات عبارة عن الغايات والمقاصد التي لدينا من الألفاظ أو المضامين التي عقدنا العزم على أخذها من الألفاظ والمفردات، لن يحدث إشكال. إلا أن التعريفات بهذه الخصوصية التي تجعلها تابعة لعزمنا وتصميمنا وقرارنا، لا تعمل على توسيع معرفتنا، ولا تضيف شيئًا على ما كنا نعرفه سابقًا. وعلى هذا الأساس فإن الفرضية التي تعيد التعريف إلى قرارنا وعزمنا وتصميمنا بشأن الألفاظ والمفردات؛ حيث تفصل التعريف عن الواقع، ولا تفتح طريقًا من أجل الوصول إلى خصائص الأشياء، لا تجد لها مكانًا خاصًا في فنون العلم.

وكذلك بناء على الخصيصة التحقيقية للتعاريف، يستنتج أن التعاريف من سنخ الفرضيات والنظريات، وإنها مثلها يتمّ تقريرها وتوضيحها من طرق الاستدلال العقلي الخالص والعقلي غير الخالص والعقلي التجريبي والحسّي.

إن النظرية التي تكتسب شهرة عن فلاسفتنا، عدم اكتساب التعريف للتأييد من طريق الاستدلال. كما أنها لا تردّ اكتساب التعريف من طريق الضدّ أو من طريق الاستقراء. في هذه النظرية لا يتحقق تعريف الأشياء إلا من طريق التركيب. ولكن حيث لم أستطع تقرير استدلال المحققين في هذه الفلسفة بحيث يجيز النتيجة المطلوبة والمنشودة، وكذلك حيث رأيت أن كل إثبات أو نفي في الأمور الاكتسابية وغير الضرورية يعود إلى الدليل، وحيث لا يوجد طريق من دون برهان خاص في كل مورد لحمل المحمول على الموضوع أو إسناد التالي إلى المقدّم في التصوّرات التركيبية غير الضرورية وفي التصديقات غير الضرورية وغير العامّة. من هنا فقد اخترت نظرية الاستدلال من طريق اكتساب التعاريف، وتوصلت إلى هذه النتيجة وهي أن التصوّرات التركيبية والتعريفات المتعددة الأقسام والجهات ـ سواء أكانت بالأجناس أو الفصول، أو بالعلل الأربعة، أو بالأجزاء والأعضاء المجموعية أو العضوية ـ يتم الحصول عليها واستخراجها بأجمعها

من طريق الاستدلال العقلي، سواء أكانت هذه الأدلة عقلية بحتة أو كان عقلية غير بحتة أو كانت عقلية تجريبية.

الخصيصة الثانية لتعدّد خصائص التعاريف، هي: أن الفرضيات والمسائل تتعلق بواحد من أنظمة العلم والمعرفة على أساس امتلاك مجموعة من الخصائص. كلما اشتملت فرضية أو مسألة على خصائص النظام المعرفي، فإنها سوف تكون متعلقة بذلك النظام المعرفي. وسواء تمّ إثبات صحة الفرضية والمسألة بعد بحثها أو تمّ تأييدها وتقويتها في الحد الأدنى أو لم يتمّ إثبات أو تأييد صحتها أو ثبت خلافها، فإن تلك الفرضية والمسألة لها مكانها الخاص بها في العلم مورد النظر على كل حال. إن تعلق فرضية بعلم من قبيل: الكلام أو الفلسفة أو الفقه أو الأصول، أو من قبيل: الفيزياء والكيمياء أو أيّ علم آخر، لا يكون مشروطًا بصحتها؛ حتى إذا اتضح بطلانها لن تكون متعلقة بذلك العلم. نقول على سبيل المثال: إن حجية خبر الواحد من المسائل الأصلية في علم الأصول، ولا فرق من هذه الناحية بين حجيتها وعدم حجيتها؛ سواء قلنا بحجية أو منجزية خبر الواحد ـ كما هو مشهور بين المتأخرين ـ أو قلنا بعدم حجيّته ومنجزيته، فعلى كل حال إن مسألة حجية ومنجزية خبر الواحد تُعد من مسائل هذا العلم. وبعبارة أخرى: إن عدّ مسألة ما، من قبيل: «(أ) هو (ب)»، من مسائل علم ما، من قبيل: (ج)، يعني أن العلم (ج) يتكفل التنظير والإجابة عن مسألة «(أ) هو (ب)». وإن الجواب المنفي عن هذه المسألة لا يُخرجها عن العلم (ج)، بل تبقى عضوًا ضمن مجموع مسائل ذلك العلم.

وفي علم الفلسفة أو الكلام عندما يتمّ بحث مسألة التسلسل الترتّبي، ويتمّ لإثبات بطلانها توظيف العديد من البراهين ومن عدّة حيثيات وجهات منفصلة ومستقلة، فإن هذه المسألة بسبب الجواب عنها بالسلب والنفي لا تخرج من عداد المسائل الفلسفية والكلامية.

وفي علم الرياضيات عندما يتمّ إثبات «استحالة تربيع الدائرة»، لا يلزم من استحالتها أن لا يكون تربيع الدائرة من المسائل الرياضية. فعلى أساس هذه الخصيصة، فإن

المسائل بغض النظر عن إثباتها أو نفيها تكون متعلقة بالعلم الذي تُبحث فيه. إن ملاك تعلقها بعلم خاص رهن باشتمالها على الخصائص العامة لنظام ذلك العلم، وإمكان أن تندرج ضمن بنيته، سواء تمّ خلال البحث إثبات بطلانها أو تمّ إثبات صحتها.

نموذج عن سابقة نقد العقل في أصول الفقه

بعد بيان شرح ماهية أصول الفقه، وبعد ما تقدم من التوضيح بشأن الماهية المشتركة له بين المسالك الأصولية والأخبارية وأصحاب الرأي والظاهر، تكون الأرضية معدّة لشرح نموذج نقد العقل في أصول الفقه. إن مبنى هذا النقد يتمثل في المعطيات التي تشتمل عليها النصوص الدينية، والمعطيات التي يُقررها العقل العام أيضًا.

وفيما يلي تقرير مختصر بعدد من كليات هذه المعطيات الخاصة بمبنى نقد العقل وتقييمه:

١. إن طبيعة العقل العام والضروري معيار داخلي للنظام الفكري والتقييمي. هناك الكثير من النصوص القرآنية التي تنهى البشر عن التمرّد على العقل العام، وتدعوه إلى تقديم هذا العقل في مختلف المجالات. وإن الروايات والأحاديث الصحيحة بالمعنى العام التي وردت عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في هذا الشأن تفوق حدّ التواتر. وإن كتاب العقل والجهل وكتاب العلم من أصول الكافي، من بين الأبواب التي تشتمل على الروايات الواردة في هذا الشأن.

٢. إن هداية المعصوم ـ وهو النبي صلى الله عليه وآله ووصي النبي عليه السلام ـ معيار خارجي وعام في المنظومة الفكرية والتقييمية.

٣. إن العقل في مرحلته غير العامّة وغير الضرورية يجوز عليه الخطأ. فمن جهة يجب عليه الرجوع في داخله إلى العقل الضروي والعام، ومن جهة أخرى يتعيّن عليه في الخارج والنظام العالمي أن يرجع إلى المعيار العالمي المعصوم من الخطأ، والذي تمّ اختياره وتنصيبه من قبل الله سبحانه وتعالى، ويعتبره هو المعيار الذي يجب التعويل عليه.

٤. إن العقل البشري القابل للخطأ، على الرغم من اجتيازه لمساحتي التجربة وما بعد الطبيعة، لا محدودية له من هذه الناحية، إلا أنه في كلتا المرحلتين العامّة وغير العامّة، يعدّ

من زاوية تمامية القدرة والمعرفة محدود؛ حيث تعمل الحدود الواقعية لمنطقة القدرة والمعرفة على تحديده. إلا أن ذات هذه المنطقة المحدودة التي تمثل مملكة العقل، من السعة بحيث يمكن للعقل أن يعثر على غاياته وأهدافه الكلية ـ التي يبحث عنه بمقتضى طبيعته ـ في تلك الرقعة ويتمكن من التعرّف عليها، دون أن ينقض قوانينه أو يجادل نفسه.

٥. إن العقل المحدود في داخل رقعته الاكتسابية والاستدلالية مشروط. إن مشروطية العقل إنما تقتصر على بُعده الاكتسابي القابل للخطأ، وأما محدوديته فتشمل كلا حقليه الاكتسابي وغير الاكتسابي.

إن معنى مشروطية العقل في حقله الاكتسابي عبارة عن: أن التعريفات والنظريات الاكتسابية للعقل حيث تكون على الدوام في معرض الخطأ، تكون في صدقها وصحّتها مشروطة بشرطين يشيران إلى معيار واحد، ولا يمكن لها أن تصدق إلا بعد تحقق كلا الشرطين، وترتقي إلى شمس العلم والمعرفة.

الشرط الأول: موافقة التعريف والنظرية مع منظومة العقل الضروري والعام الذي يتطابق مع الواقع العام (نفس الأمر)، ويعيد تسليطه على التفكير.

الشرط الثاني: تطابق التعريف والنظرية على الواقع العام والذي هو نفس الأمر. إن هذا التطابق يتحقق إمكانه من طريق الشرط الأول ومن طريق الخصائص الواقعية لكل شيء. إن هذه الخصائص يجب أن تكون بحيث عندما يتمّ عرضها على العقل، يقع العقل عند تخطئتها في التناقض ويعجز عن إبطالها بشكل منطقي. إن هذه الخصائص تعمل على تقرير العينية والواقعية في قبال ثوابت التصوّرات والتصديقات.

والآن بعد بيان بعض التقارير عن المعطيات الدينية والعقلية في مورد الاجتهاد، سوف نتعرّض إلى بيان توضيح بشأن محدودية العقل بحدوده الخاصّة:

إضاءة على محدودية العقل

ليس المراد من محدودية العقل في هذا البحث أن العقل محشور ضمن إطاره وأنه لا يستطيع الخروج من هذه القوقعة؛ إن هذا النوع من المحدودية يساوق نفي العقل وسقوطه إلى ذهن ليس له نصيب من أيّ كشف.

كما أنه ليس المراد من هذا العقل أنه قد حشر في الحواس، وأنه يتبع المقتضيات الحسية. إن هذا النوع من المحدودية يعني إشهار سلاح النهي بوجه العقل على كل حال، ويمحو العقل من صفحة الواقع بوصفه منظومة مستقلة. كما أنه ليس المراد من تلك المحدودية أن العقل على نحو السالبة الكلية لا طريق له إلى معرفة الماهيات والأصول والقضايا المستقرّة في الدين. إن هذا النوع من المحدوديات بالإضافة إلى إيقاع العقل في تعارض وتناقض داخل نظامه، يعمل على تدمير جميع جسور العقل من طريق الاستدلال، ولا تسمح للعقل من الوصول إلى معرفة أصول الدين ومبادئه من خلال اجتياز تلك الجسور. وبالإضافة إلى ذلك تتهاوى أسس الاحتجاج المقوّمة لإبلاغ الدين وتنجيزه.

كما أن المراد من هذه المحدودية، ليس هو المحدودية الكانطية التي تعمل على تحديد العقل من خلال الاحتفاظ بالاستقلال المنطقي وما بعد الطبيعي في حصار التجربة، وتحول دون عبوره من الظاهر إلى الشيء في نفسه (= الشيء في واقع ذاته)، ومن الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة.

يرى إيمانوئيل كانط في كتابه (نقد العقل المحض) أن حدود التجربة هي ذات حدود العقل الذي لا يستطيع تجاوزها للوصول إلى علم حقيقي في ما وراء الطبيعة. بيد أن هذا الرأي لا يمكن إثباته أو تأييده، وذلك بسبب عدم وجود نظرية تعتبر الانتقال من التجربة تابعًا للعقل العام، ومن تجمّع أصولها، وكذلك بسبب عدم وجود نظرية تعمل على إيضاح الجهات الثلاثة المتمثلة بالمنطق المحض، وما بعد الطبيعة المحضة، والاكتشافية. إن هذه الأدلة الثلاثة قد بلغت رؤيتي القاصرة ضمن نقد طبيعة العقل التركيبي، وتمّت تعبئتها داخل منظومة ذلك النقد. وعلى أساس التخلي عن رأي إيمانوئيل كانط، واستبدال النقد الاكتشافي بالنقد الصوري الكانطي، فإن العقل من جهة يشتمل على مساحة واسعة من التجربة إلى أعماق ما بعد الطبيعة وحاق الميتافيزيقا الأخلاقية، ومن جهة أخرى حيث لا يعمل على تخصيب الحدود المنبثقة من ذات العقل ولا ينمي الأصول والتعريفات العقلية، فإنه يصبح محدودًا. لقد تمّ تحديد الكثير من هذه الحدود في النقد المشترك الذي أوردته أصول فقه الإمامية على العقل.

إن المعطيات التي تمّ تقريرها حتى الآن، هي من بين هذه الحدود التي تجعل العقل محدودًا على نحو عقلي. إن الحدود المشخّصة في أصول الفقه بالسنة إلى العقل من توابع الاستخراجات الاجتهادية من النصوص الدينية. ومن هنا فإن عدد الحدود الموجودة إنما يحكي عن عدد الاستخراجات فقط، وليس عدد جميع الحدود المتعيّنة في النصوص الدينية. إن جميع الحدود المعيّنة في النصوص الدينية تعادل جميع الحدود الحقيقية التي تعمل على تحديد العقل. إن هذا التحديد لا يعني إقامة صرح وسدّ منيع حول العقل ولا تعطيله، بل إن معنى تحديد العقل، هو تحديد البُعد الميداني الذي يمكن للعقل أن يقطعه. إن ما أبعد من مدى العقل يقع فيما وراء العقل بحكم ذات العقل. إن ما هو أبعد من العقل إنما يعني أن العقل من خلال السعي إلى الانتقال من منطقة معرفته، يدرك أن أصوله ومعارفه لا تكفي للانتقال إلى المنطقة المجهولة الواقعة خلف حدود العقل من دون قنطرة. حيثما تحوّل العقل ـ بواسطة الاستفادة من منظومة العقل العام وتوظيف المعارف والنظريات الاكتسابية ـ إلى معرفة عامّة، وكذلك إذا أمكنه ـ بالاستفادة من الفرضيات الشرطية المتقدة والمستقرة ـ بالإضافة إلى التجهيزات اللازمة أن يصل إلى التجهيزات الكافية لكي يتعالى، فسوف يكون قادرًا بحجم قوّته الحاصلة من هذه الأمور أن يجسر قنطرته بين ضفّتي منطقته، دون أن يضيع في ضباب الوهم وجدل الظنون. إن المعارف والأصول والفرضيات إذا تطابقت مع المنظومة العامّة للعقل، ولم تثر المسائل الجدلية الطرفين، وتطابقت مع خصائص الأمور الواقعية، أو لم تنتج الخصائص المتنافية في الحدّ الأدنى، فسوف تصبح جسرًا للعبور إلى ضفة الخلأ الذي كان يفصل عُرى ارتباط العقل بما وراء حدوده.

٦. إن العقل البشري القابل للخطأ الذي هو محدود في ذاته، ومشروط في مرحلته الاكتسابية، ويُقبل في منظومته الداخلية وفي المنظومة العامة نحو العقل المعياري للهداة المعصومين من الخطأ، ويكون بحاجة في تعاليه واجتيازه من منطقته المعرفية الخاصّة إلى الأوامر والأحكام الصادرة من الله سبحانه وتعالى من أجل تشريع قوانين الدين الخاصة، يجب أن يُهدى إلى طريق يكون جسرًا بين المنطقة العقلية المحدودة ومنطقة الأحكام الشرعية اللامحدودة.

ليس بمقدور العقل أن يوجد هذا الطريق بنفسه، وإن معرفته لا تكفي للجسر بين هاتين الضفتين؛ وذلك لأن خصوصيتي المحدودية والمشروطية تحول بينه وبين التعالي والارتقاء إلى ما وراء الطبيعة والمادة، إلا إذا أعطي طريق الانتقال إلى الضفة الأخرى من خارجه، وهذا لا يمكن إلا إذا وضع الله الطريق في متناول العقل بواسطة من يجتبيهم من خلفائه من الأنبياء وأوصيائهم. ومن هنا فلو خلّي العقل ونفسه، لا يكون بمقدوره الوصول إلى القضايا والأحكام الشرعية الواقعية على نحو الاستقلال، ولذلك فإنه يكون بحاجة إلى النبي والوصي، كما أنه يفتقر إلى هذا الأمر في الخروج من القوّة إلى الفعلية على وجه الصواب.

استخراج منزلة العقل في الاجتهاد

إن المعطيات التي تقدّم تقريرها وإن لم تكن تمثل جميع المعطيات في هذا الشأن، إلا أنها توفر جانبًا هامًّا لتعريف منزلة العقل في المسائل الاجتهادية. إن العقل المحدود والمشروط ـ في ضوء هذه المعطيات ـ وإن كان في مرحلة العقل الشمولي يصل إلى هذا النوع من القرارات العامّة للشرع والتي تقرّر ذات مضامين العقل الشمولي، (من قبيل: الدعوة إلى العدل، والتحذير من مغبّة الظلم، وإقرار الصدق والصواب ورعاية الأمانة)، وكذلك (من قبيل: حاجة العالم إلى عادل الوجود والأخلاق، وحاجة العالمين إلى تأسيس وتنظيم جهاز الهداية والتكميل من قبل هذا العادل الكل والواجب بالذات).

وأما في مرحلة العقل الاكتسابي والشخصي ـ الذي هو في معرض الخطأ ـ فلا يستطيع الوصول إلى أحكام وقوانين الشرع من دون وسيط. ويحتاج إلى مرشد معصوم من الخطأ، كما لا يمكنه في مرحلة العقل العام المحض الوصول ـ من دون الاستعانة بالوسائط الموسومة بالحدود الوسطى ـ إلى تصوّرات وقوانين العقل الخاص المحض أيضًا. ومن هنا يتضح قانون مرجع لكل التعاليات العقلية من المرحلة الأعم إلى المرحلة الأخص. إن هذا القانون المودع في داخل ماهية العقل وداخل انتقاله من المرحلة العامّة إلى المرحلة الخاصة، يسيطر على جميع الأفعال النظرية لأفراد البشر من حيث يعتزمون العبور من منطقة في العلم إلى منطقة أخرى هم فيها، وحيث يتعرض العقل النظري إلى

الخطأ، ويريد العبور من حدود منطقة ـ دون امتلاك تأشيرة عبور من قبل هذه القوانين، ودون امتلاكه لوسائط الانتقال ـ ويحلّ في منطقة أخرى؛ فإنه يغلق الطريق دون تقدّمه، ويعمل على تخطئة مدّعاه في الاستيلاء على منطقة جديدة. إن هذا القانون المرجع عبارة عن حاجة العقل في جميع انتقالاته غير الضرورية إلى الحدود الوسطى التي تعمل من جهة على نقل العقل إلى منطقة أخرى، وتكون من جهة أخرى منشأ ليتمكن العقل ـ بواسطة الانتقال إلى منطقة ـ من اكتشافها بحسب الحدود الوسطى. إن هذه الحدود تكون في كل حقل على نحو خاص، وتحتوي على أحكامها الخاصة.

الحدود الوسطى في العبور إلى العقل الاكتسابي

في العبور من الحقل الضروري للتعقل المحض، إلى حقله الاكتسابي، تكون الحدود المذكورة عبارة عن الأجزاء المتكررة للمقدّمات في القياس الاقتراني، من قبيل المتغيّر الذي يرد في قضيّة «إن العالم متغيّر» على شكل محمول، ويتكرر في قضية «إن كل متغيّر حادث» على شكل موضوع. إن المتغيّر في هاتين المقدمتين بمثابة الحدّ الأوسط من الاستدلال في القياس الاقتراني. فإن كان ارتباط الحدّ الأوسط بالحدّين الأول والآخر من الاستدلال ضروريًا، أو راجعًا إلى الضروري من دون تعارض، عندها يمكن للعقل أن ينتقل إلى النتيجة، دون أن يؤدّي هذا الانتقال إلى التعارض.

وفي القياس الاستثنائي تكون هذه الحدود عبارة عن: عين المقدّم ونقيض التالي فيما إذا وقعت بعد الاستثناء، كما أنها عبارة عن المقدّم والتالي بوصف المجموع في قضية شرطية تقع قبل الاستثناء في القياس الاستثنائي، ويقرّ للاستثناءات المتنوّعة قانونًا قبل الاستثناء، وإن هذا القانون ـ الذي يكون على شكل القضيّة الشرطية ـ يأتي قبل الاستثناء، ويتمّ ضبطه بواسطة قانون منطقي حاكم عليه، وإن هذا القانون المنطقي الحاكم يتم تقريره على النحو الآتي: من وجود المقدّم في القضية الشرطية يلزم وجود تاليه، ومن نقيض التالي في هذه القضية، يلزم وجود مقدّمه. وعلى أساس هذا القانون المنطقي يتشكل استثناء عام، وينتج عنه أنه في القياس الاستثنائي الخاص هناك قانون منطقي آخر يجعل الانتقال من نقيض المقدّم إلى نقيض التالي، والانتقال من عين التالي إلى عين

المقدّم أمرًا ممكنًا. إن هذا القانون المنطقي الآخر يُدخل الفروض الأخرى بوصفها متمّمًا في قانون الملازمة بين المقدّم والتالي في الشرطية، وعلى أساس تلك الفروض يتحوّل التلازم بين المقدّم والتالي إلى تلازم متبادل في عين كل واحد من المقدّم والتالي وفي نقيض كل واحد منهما.

يرى إيمانوئيل كانط في كتابه (*نقد العقل المحض*) أن انتقال العقل من مقدمات القياس إلى النتيجة في المسائل الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية الأصلية، يُعدّ أمرًا متعارضًا، ولا يؤدّي إلى نتيجة صحيحة. ولكن كما سبق أن أشرنا في هذه المقالة فإن العقل ينتقل من قناة الحدود الوسطى إلى منطقة النتائج حقًا ويعمل على اكتشاف تلك المنطقة، وبذلك لا يكون رأي إيمانوئيل كانط صحيحًا، وقد عرضت بعض إشكالات رأيه في نقد العقل الجمعي على النحو الآتي:

لو كان رأي إيمانوئيل كانط في القول بجدلية انتقال العقل من المقدمات إلى النتيجة صحيحًا، عندها سيكون هذا الرأي من كانط ـ الذي استنتجه من مقدمات استدلاله ـ بدوره جدليًا أيضًا. وعليه فإن تعارض القوانين عند إيمانوئيل كانط ينتج أن يكون رأي كانط هو الآخر مشتملاً على تعارض قانوني، ويستنتج من افتراض صحته عدم صحّته، وكل رأي يكون على هذه الشاكلة، فإنه حيث يكون بطبعه مؤدّيًا إلى تخطئة ذاته، لا يمكن أن يكون منطقيًا. وبطبيعة الحال فإن إيضاح التناقضات القانونية الكانطية، ثم نقدها، وبالتالي فإن شرح سبب وكيفية أداء نظرية إيمانوئيل كانط في المسائل الجدلية الطرفين إلى التناقض والتعارض الذاتي، بالإضافة إلى احتياجه إلى مقالة تفصيلية، يحتاج قبل أيّ شيء آخر إلى منطق الكشف الميتافيزقي لنقد العقل. يتمّ عرض منطق الاكتشاف بدلاً من منطقه الاستعلائي، وكذلك يتمّ عرضه بدلاً من المنطق التنظيمي الرياضي، وينتقل ميتافيزيق نقد العقل إلى بحث نظرية الانتقال من منطقة نقد وتقييم العقل إلى منطقة ما بعد الطبيعة، لكي يتم بيان استعلائية العقل (= انتقال العقل إلى الضفة الأخرى) وتثبيته.

نقد العقل بالعقل[1]

الخلاصة

«طبيعة العقل» هي الأساس الأول والأخير في الجهاز المعرفي. لذلك كان السؤال عن ماهية التعقل أهم وأبرز أسئلة البشر. نحاول في هذه الدراسة إيضاح ماهية التعقل والإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية: «كيف يمكن للعقل كما يَتَعَقّل في خصوص «ما سواه» أن يَتَعَقّل في خصوص ذاته؟» و«كيف يمكن للعقل ولماذا وإلى أيّ مدى أن ينقد نفسه ويصدر أحكامًا حول نفسه؟»

ما ندّعيه في هذا البحث هو أولاً نقد العقل من قبل العقل نفسه عملية ممكنة التصور، ولذا فهي ممكنة ومتاحة. بالإضافة إلى ذلك نقد العقل من قبل العقل ذاته أمرٌ حدث بالفعل. هذا النقد الذاتي ميزة خاصة للعقل ولا يمتلك أيّ جهاز إدراكي آخر مثل هذه المقدرة.

مدخل

١. السؤال الأساسي حول سنخ المعرفة وسنخ العقل

المعرفة بشكل عام وشامل (والذي يستوعب كل أنواع الإدراكات والمعارف والافتراضات) والعلم بنحو عام (والذي يشتمل على كل العلوم، وبذلك يندرج فيه سنخ العلم أيضًا) والعلم

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «نقد عقل به عقل» في مجلة «*روش شناسی علوم انسانی*» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٤٧، صيف ١٣٨٥ش، الصفحات ١٠ إلى ٤١.

تعريب: حيدر نجف.

الكلي بشكل خاص والفلسفة بشكل أخص والتي يندرج فيها المنطق (سنخ الفلسفة) وسنخ العلم التجربي بنحو أخص من الأخص و... يعود لجهاز المعرفة بالمعنى الأعم وينبثق من ذلك الجهاز ويُعالَج في داخله. المؤسسة الأولى والأخيرة لجهاز المعرفة هو سنخ العقل (طبيعة العقل). الفهم والرؤية والظن (التلقّي الوهمي) والتصور (التلقّي الخيالي) والحس هي عناصر جهاز المعرفة والتي تعد أدوات العقل، إذ أن العقل هو المتلقّي ومن ثم المفكّر في إدراكات هذه العناصر، وهو أيضًا المشرف عليها، وهو الفاحص لها (ناقدها وممحّصها) وهو أيضًا الحَكَمُ حولها، هذا فضلاً عن إشرافه وتفكيره ونقده وتنظيمه لذاته سواء بشأن المعارف أو القضايا أو النظريات أو التصورات أو النقود أو الأحكام أو...

من هنا نصل إلى مسألة أخرى تقول: أين هو العقل؟ بمعنى: ما هو مكانه في المعرفة وفي الوجود، وما هي علاقته بأجزاء وأقسام النظام الإدراكي. بهذه الأسئلة نقترب من مسألة العقل. والمسألة هي: ما هو التعقل؟

تطرح هذه المسألة لأنّ كل الأسئلة والمسائل المتعلقة بالعقل مُدرجة فيها. عندما نسأل ما التعقل؟ نكون قد سألنا حقًا كيف يمكن للعقل مثلما يتعقل «سواه» أن يتعقل «نفسه»؟ وكيف يمكنه ولماذا وإلى أيّ حد أن ينقد ذاته ويحكم على وعن نفسه. بعبارة ثانية العقل الذي ينقد الأشياء الأخرى ويحكم فيها، لماذا وكيف يستطيع أن ينقد نفسه بنفسه ويحكم فيها؟ الشكل البسيط لهذا السؤال هو: هل نقد العقل على يد العقل ذاته ممكن التصور؟ وإذا كان ممكن التصور فهل هو ممكن؟ وإذا كان ممكنًا فهل هو واقع؟ وإذا كان ممكنًا وواقعًا فكيف وقع وعن أيّ طريق ولماذا؟

هنا يتسنى القول إنه ما من جهاز إدراكي بوسعه أن ينقد ذاته ويحكم عن نفسه، والعقل وحده له هذه الميزة في النظام المعرفي. وفي البنى التكنولوجية أيضًا لا يتسنى افتراض بنية من قبيل الحاسوب تستطيع حقًا أن تشرف على نفسها وتفحص نفسها وتصلحها وتحكم عليها وعنها. مثل هذه الفرضية غير ممكنة في ضوء الإيضاح الذي سيأتي بإذن الله تحت عنوان: «استحالة بناء جهاز تقني يستطيع الإشراف على نفسه وإصلاحها والحكم عنها».

في نظام الوجود الممكن، العقل وحده هو الذي يمكن أن تكون له مثل هذه الخصوصية بفضل استناد ماهيته ووجوده على الكائن الأول والمحض والضروري، من دون الوقوع في تناقض أو دور أو تسلسل أو تشتت (عدم القطعية)[١].

٢. عملية النقد وأسلوب فحص الجهاز من قبل نفسه

من أجل أن يستطيع الجهاز فحص ونقد نفسه من الضروري أولاً: تفكيك نفسه إلى قسمين أحدهما المشرف والثاني المُشرَف عليه. ولأجل هذا يحتاج أيّ جهاز مفترض غير العقل إلى جهاز ثالث يقوم بعملية الفرز والتفكيك. الجهاز الثالث ينبغي أن ينطوي على كلا القسمين في الجهاز السابق، ولهذا يحتاج هو نفسه إلى انفصال القسمين المذكورين. هذا الانفصال إمّا أن يكون موجودًا في نظام الجهاز أو يحصل بواسطة جهاز رابع. إذا كان موجودًا في نظام الجهاز فما فُرض أنه جهاز واحد لن يكون جهازًا واحدًا بل جهازين، وفي هذه الحالة لن يحصل فحص الجهاز بواسطة نفسه. وإذا كان جهازًا آخر وقعنا في التسلسل. ومثل هذا التسلسل ينفي إمكانية الجهاز، وعلى فرض تحقق الجهاز فإنه سيجعله متناقضًا ومستحيلاً منطقيًا. هذا بالإضافة إلى البراهين التي أقامها الفلاسفة على بطلان التسلسل الترتيبي والتجمّعي.

---

١. المراد هنا الإشارة إلى نقد مبدأ عدم القطعية الذي قرّره هايزنبورغ في الفيزياء الكوانتومية (الكمية). وقد فَسّر هذا المبدأ بمعنى نفي قانون العلية في الميكروفيزياء. لكن هذا البيان لعدم القطعية غير صحيح إذ لا يمكن معاينة رصيدٍ ودعامةٍ له لا في الفيزياء ولا في جهاز العقل. أما إذا تم تفسير مبدأ عدم القطعية تبعًا لقانون العلية واستخدم قانون العلية لتبيينه وتفسيره فسيتمهد الطريق للنقد في الفيزياء. ولكاتب السطور تفسيره وتبيينه لهذا المبدأ على أساس قانون العلية والذي من شأنه الانتقال من الفيزياء إلى ما بعد الفيزياء. نقول هنا بإيجاز: هذا الرأي (إذا كان يقصد عدم العلية حقًا) يتنافى مع العقل العام، كما أنه ينقض الأساس المنطقي لرياضيات الاحتمالات، ويفضي في داخل الفيزياء الكمية (الكوانتومية) إلى مفارقة وتناقض، لأنه يجب أن يلغي أيّ فعل ورد فعل كمّي (كوانتومي) ليستطيع تفسير حدث ما في ضوء مبدأ عدم القطعية. طبعًا لا بد من تحليل وتركيب هذه النظرية بشكل مفصل في أربعة موازين هي الميزان المنطقي، والميزان الرياضي، والميزان الفيزياوي، والميزان ما بعد الطبيعي، لتتوفر إمكانية نقدها. وما تمت الإشارة إليه مجرد لمحات إلى بعض المشكلات التي تواجهها هذه النظرية.

ثانيًا: على افتراض إمكانية تفكيك جهاز بواسطة نفسه من الضروري لأجل هذه العملية أن لا يقع الجهاز المراد تفكيكه في عدم القطعية (= التغيّر)، لأنه إذا عانى من عدم القطعية لما كان ما يراد فحصه الوضعية المحبذة المطلوبة للجهاز (وضعية ما قبل التفكيك) بل الوضعية الجديدة للجهاز. إذن، البرامج التي أردنا فحصها ونقدها لم تفحص بل فحصت وضعية أخرى من البرامج وذلك بسبب عدم القطعية. وهذه العملية من الناحية المنطقية بمعنى أن فعل التحليل والتفكيك لم يحصل ولم يقع (= خلف).

ثالثًا: على افتراض عدم استلزام المحالات المذكورة في البندين السابقين، من الضروري أن لا يؤدي الفحص إلى عدم القطعية. بمعنى أن الفحص ومن ثم الحكم يجب أن لا يؤدي إلى تغيير في الموضوع الذي يراد فحصه والحكم حوله. لأن الفحص والحكم حول الفحص إذا أدى إلى عدم القطعية لن يكون الفحص قد وقع فعلاً. بكلام آخر لو افترضنا أن تفكيك الجهاز (غير العقل) ممكن على يده هو نفسه، وعلى افتراض أن التفكيك لم يؤدّ إلى عدم قطعية، مع ذلك سيكون الفحص في جهاز (غير العقل) متعذرًا وغير متاح، لأن فعل الفحص يؤدي إلى عدم القطعية (= التغيّر) في ذلك الجهاز ويأخذه إلى وضعية وموقع جديد لم يكن سابقًا.

رابعًا: من أجل إمكانية فحص جهاز بواسطة الجهاز نفسه ينبغي أن يكون هناك على الأقل مبدأ واحد لا يطاله التغيّر والتبدّل بفعل أية عملية، وأن يصدق هذا المبدأ في كل افتراض. إذ بغياب مثل هذا المبدأ يتعذر فعل النقد لأن النقد هو فحص الشيء المراد نقده بمعيار ثابت مستقل عن الناقد والفاحص والشيء المراد فحصه. هذا المعيار الثابت المستقل عن الناقد والمنقود غير ممكن التصور في سوى العقل، لأن كل جهاز، وخصوصًا أجهزة الحواسيب، تتبع كلُّ أمورها بنيةَ الجهاز وبرنامجه. لا يوجد مبدأ يسود الجهاز مستقلاً عن بنية وبرنامج الجهاز بحيث يُصْلِح بنحو مستقل برامجَ الأجهزة. إذن، في مثل هذه الأجهزة من المتعذر تحسين الجهاز وفحصه والحكم عنه وحوله عن طريق الجهاز نفسه وبصورة أصيلة. أمّا في العقل فيوجد مثل هذا المبدأ.

المبدأ الأول للعقل مبدأ غير مشروط وغير محدود اسمه مبدأ «الإثبات المطلق»

وفحواه: سواء أثبتنا شيئًا أو نفيناه يقوم العقل في الحالتين بعملية الإثبات. إذ في حالة إثبات الشيء يكون الإثبات قد حصل، وفي حالة نفي الشيء يكون العقل قد أثبت نفي الشيء. بتعبير آخر سواء قرر العقلُ القضايا الإيجابية أو قرر القضايا السلبية يكون في الحالتين قد أثبت كلا القضيتين. مبدأ «الإثبات المطلق» هذا هو أساس مبدأ عدم التناقض والذي تستحصل منه الأصول والمبادئ الأخرى بنحو تحليلي أو بنحو استنباطي بشكل عام، وعلى هذا المبدأ والمبادئ الأخرى يقيمُ العقلُ مقدرته على نقد ذاته. لأنّ هذه المبادئ لا تقبل التغيير مهما كانت الظروف وهي في كل الأحوال والظروف معيار بيد العقل بحيث أن المعارف والقضايا تفحص بهذا المعيار ويتبيّن صدقها وكذبها وكمالها ونقصها.

إلى هنا يتجلى على العموم أن طبيعة العقل والتعقل منوطة بضرورة غير محدودة وغير مشروطة هي ضرورة مبدأ «الإثبات المطلق» المستقل عن طبيعة العقل. ولأن هذا المبدأ غير محدود وغير مشروط فهو ضرورة محضة ولأنه ضرورة محضة فهو لا يقبل التعددية والكثرة. وإذن، يرجع هذا المبدأ إلى الجهات الضرورية لواجب الوجود، بمعنى كما أن كل الأشياء الممكنة مرتبطة بالواجب كذلك كل التعاريف والقضايا مرتبطة بالواجب أيضًا، إذ ثمة في أساس التعاريف والقضايا ضرورة أزلية تعود إلى جهات واجب الوجود، كما أنه في أساس الأشياء ومبدأ تحصيلها يوجد تأثير لواجب الوجود. إذن، التعقل والفحص منوط بمعرفة بعض جهات واجب الوجود على الأقل، مع أن كل جهات واجب الوجود تعود إلى جهة واحدة، إذ إن واجب الوجود أَحَديُّ الذات وأَحَديُّ المعنى، والتعددية على حسب انتزاعاتنا لا على حسب منشأ الانتزاع.

يُستنتج من هذا المبدأ السابق أن التصديق بواجب الوجود له ضرورة منطقية وهو سابق بنحو محض. هذه الضرورة المنطقية في مستوى الضرورة نفس الأمرية لواجب الوجود بنحو غير مشروط وغير محدود. وهذا تقرير آخر لبرهان الصديقين. لأجل الوجود الضروري لله لا يحتاج هذا التقرير إلى مقدمات صعبة كما لا يحتاج إلى نظريات. وإذا كان بحاجة إلى مقدمات صعبة أو نظريات لما كان ضروريًا شاملاً.

والآن، على أساس مبدأ الإثبات المطلق، ومبدأ الهوهوية المحضة، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ نفي الواسطة بين الوجود والعدم (= السلب والإيجاب)، ومبدأ طرد نفس الأمر لكلِّ شيءٍ يناقضه، ومبدأ بطلان الدور المحض، ومبدأ بطلان التسلسل في الاستدلال (البرهنة)، وكذلك على أساس المعاني القبلية المقوِّمة لماهية سنخ العقل مثل: الوجود، العدم، الـ «إنّ» أو الـ «يوجد»، الـ «ليس» أو الـ «لا يوجد»، إذا-فإنّ، الضرورة، الإمكان، الامتناع، العلّيّة، المعلولية، الشيئية، الواقعية، التعقل، التصور، التصديق، وباقي المعاني القبلية، على أساس كل هذا نقول إن نظام التعقل قابل للتبيين، وعلى أساس هذا النظام يمكن الاستدلال كما يمكن الفحص (= النقد بكل مراحله) وكذلك التحكيم وإصدار الحُكْم من دون أن يصل مستقبل التعقل في مرحلة التحكيم إلى طريق مسدود، إنما مستقبل التعقل مفتوح دائمًا ولا انسداد في العقل. حتى لو افترضنا الحكمَ صحيحًا يبقى طريق العقل مفتوحًا إذ لا يمكن تصور مرحلة للتعقل يصل فيها العقل إلى طريق مسدود. طبعًا بالنسبة للعقل بنحو فردي وبسبب خصوصياته الجزئية قد تحدث انسدادات وطرق مسدودة أمّا سنخ العقل سواء في الفرد أو في الجمع فلا انسداد فيه، مع أن لذلك حدودًا وشروطًا كما سيأتي في الحدّ والشرط العقليين.

٣. عملية النقد هي ذاتها عملية التفكيك والاكتشاف والبرهنة والمقارنة

والآن، في ضوء ما قيل حول أجهزة من قبيل الحاسوب هي ليست من سنخ العقل، نستنتج أن هذه الأجهزة ليست من سنخ العقل سواء سمّيت ذكيّة أو غير ذكية، لذلك فالتفكير بالنسبة لها متعذر غير متاح. إذن، التفكير المعبِّر عن كل الأعمال العقلية يمكنه نقد نفسه من دون الوقوع في الدور والتسلسل والتناقض وعدم القطعية، وبمستطاعه أن يبادر في هذه العملية داخل نفسه إلى التحليل والفرز والتركيب.

ماهية العقل، بقطع النظر عن أية نظرية ستظهر في النتيجة، تنتهي إلى المعرفة من خلال الاكتشاف والبرهنة (الاستدلال) والاستنباط والمقارنة و... . وعملية النقد بدورها تحصل داخل الاكتشاف والبرهنة والتطبيق وليست لها ماهية منفصلة عن هذه العمليات. يصدق عنوان النقد هذا على عمل العقل لأن العقل يعيد النظر في عملية المعرفة

والاستدلال التي قام بها كأنها موضوع، لكن إعادة النظر هذه لا تخرج هي الأخرى عن حدود الاكتشاف والاستدلال والمقارنة وليست بشيء خارج سنخ النشاطات العقلية. العنصر الأساسي في النقد الذي جعل خصوصية النقد في النظام الأحسن الإمكاني مقتصرةً على طبيعة العقل هو قدرة العقل على تفكيك ذاته عن ذاته. بمعنى أنه في النظام الكلي جُعلت هذه القدرة كجزء من طبيعة العقل، ولهذا يمكنه أن يفصل نفسه بوصفه حَكَمًا وفاحصًا عن نفسه بوصفه موضوعًا للتحكيم والفحص. وعملية الفصل تحصل من دون إيجاد مسافة فاصلة بين العقل والعقل، ومن دون الوقوع في عدم القطعية والدور والتسلسل والتناقض. فإذا حصلت أية واحدة من هذه المشكلات لما كانت عملية الفصل العقلي متاحة ممكنة.

الآن وقد علمنا أن النقد الذاتي متعذر على كل الأجهزة باستثناء جهاز العقل، نتطرق لتبيين نقد العقل للعقل تحت عنوان «نقد العقل للعقل أو فحص العقل للعقل». ولأجل هذا وفي ضوء ما قيل لحد الآن نبدأ نقد العقل للعقل بطرح مسألة نقد العقل للعقل.

مسألة نقد العقل للعقل

السؤال الأول في هذه المسألة هو لماذا وبأيّ وجه يستطيع العقل أن يفحص نفسه بواسطة نفسه؟

السؤال الثاني حول كيفية هذا الإمكان وهذا الفعل النقدي، ومنطوقه: كيف يمكن للعقل أن ينقد نفسه وكيف يحصل هذا النقد؟

السؤال الثالث في هذه المسألة سؤال بين الفاحص والمفحوص أو بين قوة النقد والشيء المنقود. حيث في نقد العقل للعقل، الناقد والمنقود كلاهما العقل ذاته، وهنا نطرح وندرس السؤال القائل: لماذا وكيف ينفصل الناقد عن المنقود؟

هنا، قبل أن نخوض في الإجابات عن أسئلة هذه المسألة من الضروري التذكير بأنّ أية إجابة نقدّمها وأيّ حلّ نسلكه لأنه نابع من طبيعة العقل [سواء كانت هذه الإجابات إيجابية أو سلبية] نفترض فيها مسبقًا صحّة استدلال واكتشاف طبيعة العقل وصحة حكم سنخ العقل. من هنا، لا يمكن للإجابة أن تكون باتجاه تحطيم متانة حكم العقل العام. والآن،

لأن الإجابات منوطة بمتانة ورصانة حكم العقل بنحو قبلي والإجابات نفسها من سنخ الأمور العقلية، إذن لو وضعت في سياق تحطيم هذه المتانة لكانت إجابات متناقضة ليس بوسعها حل المسألة والمشكلات التي يراد الإجابة عنها في المسألة وتقديم حلول لها.

كذلك قبل شرح إجابات الأسئلة في هذه المسألة من اللازم الإشارة إلى تعريف العقل العام:

تعريف العقل العام

في العقل العام ترجع الأصول والتعاريف والعلاقات إلى سنخ العقل وطبيعته، لا إلى مرتبةٍ أو صنفٍ أو نوعٍ من العقل. وإذن، في أية حالة افترضت فيها طبيعة العقل تفترض كل هذه التعاريف والمبادئ والعلاقات مع طبيعة العقل. كمثال: تعاريف من قبيل الوجود والعدم والإنّ واليوجد، إذا-فإنّ، تتعلق بسنخ العقل، ولا يمكن أخذ سنخ العقل بنظر الاعتبار من دون أن تتحقق فيه مثل هذه التعاريف. العقل من دون تصور الـ «إن» والـ «يوجد» والـ «لا يوجد» يساوي اللاعقل. كما أن مبدأ امتناع التناقض أو ضوابط الوحدات الثماني أو التسع أو الأكثر من ذلك في صدق التناقض، تعدّ من العقل العام. أينما افتُرض العقلُ يفترض معه امتناع التناقض والمبادئ المشروطة به والضوابط المذكورة له أو الأمور الأخرى من هذا القبيل. طبعًا الإعلان يحتاج أحيانًا إلى فعل عقلي لكن هذا الفعل لا ينتج شيئًا في العقل وهو ليس من قبيل الاكتسابات النظرية المتعلقة بالعقل الخاص، ويحتاج إلى استنباط واكتساب نتيجة.

بعض أجزاء العقل العام تحتاج إلى فعل عقلي للإعلان والتجلية، من قبيل ضابطة الوحدات الثماني أو التسع أو الأكثر من ذلك. مع ذلك أنْ تُعدّ وحدة الحمل إلى جانب سائر الوحدات من شروط صدق التناقض فهذا يرتبط من ناحية بنظرية جديدة في المنطق وما بعد الطبيعة، وهو من ناحية أخرى حصيلة سنخ العقل. ولا بد من معالجة هذه المسألة وحلها في موضعها.

أما هل مضمون الحمْل في هذه الحالة من السنخ الأوليّ أم الشائع؟ فهذا ليس بالاكتساب. الأوليّة والشياع ليسا بالاكتساب. بعض تطبيقات الحمل الأوليّ والحمل

الشائع فقط تحتاج إلى اكتساب واستدلال وبرهنة، مثل: هل حمل الفصل أو الجنس على النوع من سنخ الحمل الأوليّ أم من سنخ الحمل الشائع؟ ونظير: حمل الفرد على الكليّ من أيّ أنواع الحمْل؟ وأيضًا نظير قولنا: لماذا كان حمْل الكليّ على فرده بالذات حملاً شائعًا وليس حملاً أوليًّا؟ كذلك مثل مجموعة كل المجاميع التي لا تضم نفسها كعضو فيها. ينتمي هذا المثال إلى رياضيات المجاميع وقد طرحه برتراند رسل كنموذج متناقض. السؤال في هذا النموذج هو: هل الحمل من صنف الحمل الأوليّ أم من صنف الحمل الشائع أم لا من هذا ولا ذاك، وفي هذه الحالة الثالثة ينبغي أن يكون لنا صنف آخر من الحمل. يتجلى من هذه النماذج أن عددًا من نماذج الحمل ليس لها طابع عام وضروري فهي تحتاج إلى البرهنة والاستدلال.

بهذا التوصيف، تنتمي أقسام الحمل إلى الجهاز العام للعقل، وشرط وحدة الحمل يتعلق هو الآخر بالجهاز العام للعقل، مع أن إعلان أقسام الحمل وتبيين خصوصياتها وتطبيقها على الحالات خارج نطاق العقل العام. من هنا بمجرد أن تجلى أن تعدد الحمل يؤدي إلى تعدد القضايا وبهذا يتعدد الموضوع تثبت شرطية وحدة الحمل في التناقض أيضًا بالعقل العام. إذن، ثمة فرق بين التجلية والاكتساب. على سبيل المثال القضايا المعروفة بأنها «قضايا قياساتها معها» تتعلق بالعقل العام مع أنه قد تكون ثمة حاجة إلى التجلية في بعض الأحيان. وبالرغم من أنه يوجد فيها نوع من البرهنة والاستدلال إلا أن الاستدلال في العقل مع القضية، بدون اكتساب. من قبيل القضية: كل عدد زوجي يقبل القسمة إلى عددين متساويين. إذن، الاستدلال من حيث هو استدلال لا يتنافى مع ضرورة صدق قضية من القضايا، إنما القضية يمكن أن تكون استدلالية إلى جانب كونها ضرورية. فقط في حالة أن يكون نفي أو إثبات القضية منوطًا بالاستدلال ولا يستطيع سنخ العقل أن يأتي بهذا الاستدلال ويقرره ستكون القضية من النوع الاكتسابي.

بعد هذه المقدمات نجيب الآن عن الأسئلة المطروحة:

أولًا: حل السؤال الأول من المسألة

لماذا يستطيع العقل أن ينقد ويفحص نفسه بواسطة نفسه؟

في الإجابة عن البند الأول من السؤال نقول إن العقل يستطيع أن يجعل نفسه موضوعًا للنظر والتأمل كباقي الأشياء والمواضيع. وهذا شيء واقع لأن السؤال في هذا الشأن واقع.

عندما يسأل العقل: هل بالمقدور السؤال حول العقل وجعله موضوعًا للنظر والتفكير والتأمل؟ فهذا السؤال بحد ذاته يتضمن «جعل العقل موضوعًا» قبل طرح السؤال. عندما نسأل: هل بالإمكان التفكير حول العقل؟ فهذا ينطوي على حصول التفكير حول العقل ووقوع هذا التفكير في السؤال نفسه وقبل السؤال عن إمكانية السؤال. لمزيد من الشرح والإيضاح في هذا الخصوص أيّ في خصوص جعل العقل موضوعًا للتعقل نقول إن كل تفكير وإشراف يمارسه العقل حول شيء يحصل لأن للعقل تصوره حول ذلك الشيء سواء كان هذا التصور من دون واسطة أو تصورًا بواسطة. بكلام آخر لدى العقل موضوع معين، وحينما ينظر العقل في هذا الموضوع يكون هذا الموضوع موضوعًا لإشراف العقل ونظره وتأملاته، ولأن للعقل معرفته من نفسه يمكنه أن يجعل حصيلة هذه المعرفة موضوعًا لتفكيره شأنه شأن أيّ موضوع آخر. إذن، تنقيح ملاك التفكير حول شيء ما أو جعل الشيء موضوعًا للتفكير يُنتج أن العقل كما يستطيع فصل نفسه عن الأشياء وجعلها مواضيع لنظره وتفكيره يستطيع كذلك فصل نفسه عن نفسه. بمعنى أن يجعل تصوره الذي يمتلكه عن نفسه موضوعًا لدراسته وتأملاته. هذه العملية تجلية لفاعلية العقل العامة. إنها ليست نظرية تم إثباتها ببرهان أو استدلال معين حتى تدحض بعد ذلك ببرهان آخر. هذه العملية من ناحية هي تجلية فسواء صدقنا تفكير العقل حول العقل أو رفضناه نكون في كلا الحالتين قد فكّرنا في العقل. إذا تحققت موضوعة ما أو قضية ما حتى في حال نفيها ورفضها فستكون تلك الموضوعة أو القضية عامة وتنتمي إلى سنخ العقل.

إشكال على إمكانية تفكيك العقل في داخله

ليس المراد من العقل العام أن جميع الأفراد يتقبلون الشيء ويوافقونه بل المراد منه أن طبيعة العقل تتصوره وتصدّقه تلقائيًا من عند نفسها، ولأن طبيعة العقل تفعل هذا إذن لا مندوحة من أن كل كائن عاقل يقرره بحسب طبيعة عقله، سواء وافقه كفرد أو رفضه.

«العامية» أو «العموم» من أحكام طبيعة العقل التي تعبرِّ عن نفسها في عقل أيّ كائن عاقل، سواء كانت خصوصيات الفرد متطابقة معها أو غير متطابقة. من هنا حتى لو رفض الأفراد الأحكام العامة للعقل تبقى هذه الأحكام جارية في جميع مبادئه وقضاياه وبراهينه ويبقى العقل يفكر على أساس هذه الأحكام العامّة.

هنا يمكن طرح إشكال يقول: إن العقل يدرك نفسه بالإدراك الحضوري، أو أيّ شيء آخر يدرك نفسه بالإدراك الحضوري، ولأن الشيء هو نفسه ولا فاصل بين الشيء ونفسه، يطرح السؤال: كيف يمكن للعقل، الذي علمُهُ بنفسه هو عين نفسه، أن يفكّك نفسه ويجعل نفسه موضوعًا للملاحظة والتأمّل؟

الجواب هو إن عملية الفصل من صنف العلم الحصولي. يمكن للعقل على أساس علمه الحضوري بنفسه وعلى أساس قدرته على العلم بنفسه، أن يصنع من أيّ معلوم حضوري معلومًا حصوليًا ويجعل هذا المعلوم الحصولي موضوعًا لتفكيره وتأمله. بالإضافة إلى هذا، باستطاعة العقل عن طريق العلم الحصولي معرفة جوهر العقل باعتباره جهاز المعرفة ذاته، وحول إمكانية جعل العقل موضوعًا يمكنه أن ينظر في موضوعته، ويستنتج عن طريق تنقيح المناط أن كل عقل بما في ذلك عقل الشخص نفسه، أيّ العقل الجزئي، له مثل هذه المقدرة والاستطاعة. وهذه الفاعلية تستعرض عظمة العقل، عظمة تتمثل في أنه لو حذف العقل من العالم الممكن كله لما استطاع هذا العالم النهوض بهذا الاستعراض. الآن يلتفت عقل كل فرد نحو طبيعة العقل ويسأل: أيها العقل الذي يتحلى بكل هذه العظمة ويُجلي نفسه في كافة أركان نظام الإمكان! من أيّ نسل أنتَ ومن أيّ بلادٍ لا مكان ولا زمان لها جئتَ إلينا؟ طبيعة العالم إذا خسرتك وحُذفتَ منها لن تستطيع أن تثمرك وتصنعك، فما أنت ومَن أنت؟!

ويجيب العقل: لستُ أجنبيًا على العالم ولي معرفتي وألفتي بكم جميعًا ولا أنزعج أبدًا من زعلكم وغضبكم وخوفكم وحرصكم، وأحاول دومًا عرض الحقيقة أمامكم. لقد وضعني الله في النظام الكلي لتفحصوا وتحكموا طبقًا للمعايير المحضة فقط «وزنوا بالقسطاس المستقيم» (الآية ١٨٢ من سورة الشعراء المباركة).

ولأني رغم كل هذا محدود ومشروط وبحاجة لاستعمال العقل الخاص، وكذلك أنا في مديات عقلي أحتاج إلى الاستدلال العقلي الخالص وأحتاج كذلك إلى معطيات ومعلومات وقوانين العقل العملي والعقل الأخلاقي العام وأحتاج كذلك إلى معطيات الحس الخاص والحس العام والشهود والكشف غير الحسي، لذلك جعل الله في النظام الأحسن كائنًا عاقلاً معصومًاﷺ للكائنات العاقلة في كل زمان. هذا الكائن المعصوم جامع ومثالي ويتحلى بكل المعايير.

هذا السؤال والجواب جديران بطبيعة العقل، والعقل ذاته هو الذي يكتشف وجود الكائن المعصوم المرشد المعين من قبل الله في كل زمان.

ثانيًا: حل السؤال الثاني من المسألة

كيف يمكن للعقل أن ينقد ذاته؟

السؤال الثاني في هذه المسألة هو كيف ولماذا يستطيع العقل بوضعه نفسه موضوعًا لإشرافه ونظره أن ينقد نفسه ثم يحكم عن نفسه. العقل كما قيل عبارة عن أساس المعارف والقضايا والبراهين والاستدلالات العامة، وعلى هذا الأساس يتجلى العقل العام، وتبعًا لذلك يتحقق العقل الخاص بنشاط العقل العام من داخل العقل العام. إذن، عندما نقول إن العقل يدرس نفسه فمعنى ذلك أن العقل يعيد النظر في نظام معرفته وعلومه. ليس المقصود من نقد العقل بالعقل نقد ذات العقل بوصفه جوهرًا، فتلك قضية أخرى تختلف عن هذه القضية. موضوع البحث هنا هو النظام العقلي. تتمثل نتيجة المطالعة والبحث في أسئلة حول هذا النظام العقلي.

السؤال الأول: ما هو هذا النظام وكيف هو ولماذا هو قائم؟ يتضمن هذا السؤال بحد ذاته عدة مسائل.

السؤال الثاني: هل هذا النظام العقلي صحيح أم غير صحيح، وهل ينطوي على الواقع أم لا؟

السؤال الثالث: مهما كانت النتيجة التي يقدمها العقل في معرض الإجابة فمن أين سيعلم أنها نتيجة صحيحة أم لا؟ وبأيّ معيار يعرف الصحة من السقم ويختبرهما؟ بل ما

هي الصحة أساسًا وبماذا تتحقق؟ من هنا يتبين معنى النقد وسيتجلى على إثر ذلك كيف يمكن للعقل أن يمارس الفحص والنقد في خصوص ذاته من دون أن يقع في تناقض ومحذورات عقلية؟

وبالتالي السؤال الرابع هو: متى ما فرغنا من أن العقل يمكنه من دون الوقوع في محذور أن يفحص نفسه، فهل إمكان الفحص هذا عبثي اعتباطي، أيّ من دون ضوابط وبدون أسس وبلا نهاية ونتيجة أم أن هذا الفحص له أساسه ومعياره وخاضع لضوابط ومعايير؟ عندما يجاب عن هذا السؤال الأخير يستقر النظام العقلي باعتباره نظامًا كفوءًا فاعلاً، وتبعًا له وعلى أساسه تكون المعارف والعلوم ممكنة. بمعنى أن المعارف والعلوم تنضوي تحت مظلة الانضباط العقلي وتتشذب بواسطة الفحص والنقد إلى الحد الذي يستطيعه البشر غير المعصوم من الخطأ، ويكتسب الجاهزية والاستعداد للإصلاح والاستكمال وأحيانًا التغيّر.

ثانيًا ـ ١

أما السؤال الأول الذي تضمّن جملة من الأسئلة فيمكن الإجابة عنه على النحو التالي:

ثانيًا ـ ١ ـ ١. ماهية النظام العقلي

فيما يتعلق بماهية هذا النظام يتحتم القول إن النظام العقلي نظام من التعاريف (الموضوعات) والقضايا وعمليات البرهنة والاستدلال، وكل هذا النظام خاضع لتغطية الملكة العقلية التي بوسعها ملاحظة نفسها أيّ أن تدرس هذا النظام العقلي وبمقدورها أيضًا أن تجيب، وتستطيع أيضًا على أساس ملكتها العقلية أن تجعل الأمور الأخرى مواضيع لملاحظتها وتبدي آراءها فيها. وعليه، فالنظام العقلي في نظام الإمكان وفي نظام الممكنات نظام فريد واع لنفسه ويستطيع أن يلاحظ نفسه ويفحصها كما يفعل مع الموضوعات الخارجة عنه. ويمكنه أن يكتسب معرفة عن نفسه بنفسه من دون الوقوع في محاذير منطقية. من هنا يمكن لأية عملية ولأي أسلوب في هذا الجهاز أن يبدي رأيه في النظام العقلي كما بوسعه إبداء رأيه حول الأشياء الأخرى. إذن، يستطيع أن يكون

مدّعيًا ومُدعىً عليه في الوقت نفسه، ومع كل ذلك يمكن أن يكون حَكَمًا عن نفسه ويمكنه أن يكون في الوقت ذاته شاهدًا على دعوى نفسه. هذه الخصوصية غير ممكنة التصور في أيّ نظام إمكاني آخر منسلخ من العقل، والبنية الحاسوبية التي تستطيع التصرف بهذا الشكل غير ممكنة.

لذا فإن نقد العقل أمر ممكن، ونقد العقل هذا يتضمن تثبيت العقل في مرحلة سابقة للنقد. حجية العقل بالمعنى العقلي مقررة مسبقًا في نقد العقل، لأن نقد العقل بالذات غير ممكن إلّا بواسطة العقل ذاته. إذن، يتعين أن يكون العقل حجة قبل النقد. كما أن العقل محجوج في نقد العقل بمعنى أنه يمكن إقامة الحجة عليه ويمكن أن يتعرض للمؤاخذة ومن ثم التحكيم والحُكْم عليه. أمّا أنّ العقل يمكن أن يكون محجوجًا بالذات وهو في الوقت نفسه حجّة داخلية بالذات فهذا لا ينطوي على أيّ تناقض. ولو كان لهذا الوضع الثنائي الاتجاه تناقض لما أتيح فحص العقل بالعقل.

ثانيًا ـ ١ ـ ٢. دراسة كيفية النظام العقلي وإمكانه

السؤال التالي كان: لماذا هذا النظام ممكن ولماذا هو موجود؟ الجواب هو دراسة العقل في ذاته وتحليل العقل بواسطة العقل يدلنا لماذا هذا النظام ممكن. ملاك الإمكان هو سعة ماهية العقل في المواقع المتعارضة، بمعنى أن العقل يستطيع أن يكون في موقف المشرف بالحفاظ على ماهيته وأيضًا في موقف المشرف عليه. ويمكنه أن يكون في موقف المدعي وأيضًا في موقف المدعى عليه. كما يمكنه أن يتربع على كرسي التحكيم وأن يقف أيضًا في منصة الشهود. إذا أفرغت ماهية العقل من ذاتها في المواقع المتعارضة ولم يكن لها هذه السعة والمديات لما استطاعت أن تكون كذلك. وإذن، حين نسأل لماذا يستطيع العقل أن يفحص العقل؟ فالجواب: لأن العقل يستطيع من دون الوقوع في محذور منطقي ومن دون أن يُفرَّغ من الماهية العقلية أن يقف في المواقف (المواقع) المتعارضة، من دون أن يظهر في داخل العقل أيّ تعارض من هذه المواقف. هذه في الحقيقة أبرز وأخص سمة للعقل منحت له في النظام الأحسن. بكلام آخر، في النظام الأحسن وضعت طبيعة العقل بهذا الشكل الواسع. وهذه الخصوصية علامة من علامات

فاعلية التدبير الوجوبي في الوجود، إذ من دون موجود بالذات لما كانت مثل هذه الماهية بهذه المديات والسعة ممكنة في المواقع المتعارضة.

الموجود بالذات وهو الواجب الوجود كما هو مبدأ الوجود والماهية وملاك القانون الأخلاقي هو كذلك مبدأ التدبير المطلق، التدبير الذي يحيط بكل المواقع والمواقف. الماهية الواسعة للعقل ووجوده المبسوط نابعان من التدبير الإلهي المطلق، والتدبير الإلهي المطلق من خواص أحكام واجب الوجود. ولأن واجب الوجود بالذات هو واجب الوجود من جميع الجهات وعلى جميع الافتراضات وحسب كل مراتب نفس الأمر، فلا يسلب منه وجوب الوجود في أية مرتبة من نفس الأمر. إذن، قدراته غير محدودة وباستطاعته في نظام الإمكان أن يُوجِد ماهياتٍ جامعةً لأمور مختلفة. ولهذا يمكن في داخل مستوى من المستويات الممكنة تحقيق ماهية العقل لتكون جامعة لمواقع متعارضة وتستطيع أن تفحص كل الأمور حتى العقل ذاته طبقًا للمعايير، وتحقيق العقل الكلي في خارج تلك المؤسسات في كل النظام حسب جميع مراتب الواقع، ليرجع العقل الداخلي إلى العقل الكلي في الخارج، وبذلك يكون الفحص والحكم العقلي ممكنين.

تبيين ماهية العقل كماهية جامعة لمواقع مختلفة

العقل ماهية واسعة عندما يتحقق فإنه يتحقق إما في وعاء ما أو في موقع ما، بما في ذلك الأحوال والمواقع المتعارضة. إذا افترضنا تعطيل العقل، وهذا موقع افتراضي، حتى لو تحقق هذا الموقع المفترض سيكون العقل على افتراض تعطيله موجودًا وفعالاً، إذ يبقى العقل نفسه هو الذي يبدي الآراء ويقول إنه تعطل. إذن، قبل التعطيل وعلى فرض التعطيل يكون العقل قائمًا فعالاً، وهذا الحكم بافتراض التعطيل هو حكم عقلي ناجم عن فعالية العقل. إذا كان المفترض فعالاً، ومهما كان الموقع والظرف حتى لو كان هذا الموقع متعارضًا مع المفترض، ولم يفقد ماهيته فمثل هذا المفترض له ضرورة الصدق. العقل ماهية من سنخ أنه يمثل العقل في الأحوال المتعارضة ويمثل جهازًا من الموضوعات والقضايا والبراهين والأدلة حتى لو كان أحد هذه الأحوال فرضية تعطيل

العقل، فإن هذه الفرضية هي بحد ذاتها ناجمة عن وجود وفاعلية جهاز العقل وصدق العقل. من هنا، سنخ النظام العقلي له ضرورة الصدق، بمعنى أنه يتعذر تكذيب سنخ حكم العقل (مع أن هذا الحكم على الخصوص أو ذاك الحكم على الخصوص يمكن أن يتسما بالصدق أو الكذب)، لأنه من تكذيب سنخ التحكيم يلزم وجوده وفاعليته. بل إن تكذيب سنخ تحكيم العقل هو ذاته تصديق سنخ تحكيم العقل بالضرورة، لأن هذا التكذيب هو بحد ذاته تحكيم عقلي. ومثل هذه الماهية التي تكون في كل الأحوال صحيحة وصادقة بوصفها ماهية تُصدِر أحكامًا، هي برهان على وجود العقل الوجوبي لواجب الوجود بالذات.

سنخ العقل بهذا المعنى الذي مرّ بنا سنخ إمكاني ولا توجد فيه ضرورة. ولكنه إذا تحقق في وعاء أو ظرف معين فهو صادق في جميع المواقع المتوافقة والمتعارضة. أيّ إن سنخ التصديق العقلي وسنخ المعرفة العقلية قائمان، ولكن كل فرد من التصديقات العقلية خارج نطاق الضروريات يمكن أن يكون خاطئًا فينبغي فحصه بمعيار ضروريات الصدق وعدم الصدق. كما أن كل فرد من المعرفة العقلية يمكن أن ينقض الواقع أو يتخطاه لكن طبيعة التصديق قائمة حتى في حال تكذيب القضية. وهذا السنخ هو نفسه العقل العام والنظام العقلي الضروري الصدق.

لكن ضرورة الصدق بوصفه صدق الحكم غير ضرورة الوجود. العقل الإمكاني ليست له ضرورة وجود، لذلك لا يتحقق في الحجر والخشب، أو على افتراض عدم وجود الكائن العاقل لن يكون العقل موجودًا. هذه الضرورة ضرورة منطقية صورية وتعود إلى طبيعة المعرفة العقلية بغض النظر عن المعارف الفردية في العقل الخاص والتي تقبل الخطأ والتكذيب. للمثال: مبدأ امتناع التناقض أو مبدأ حاجة الحادث والممكن إلى علة ومبدأ امتناع الترجيح بلا مرجِّح مبادئ ترجع إلى سنخ العقل، ولذا فهي صادقة مهما كانت الظروف، وحتى تكذيب هذه المبادئ والأصول مسبوق بتصديق هذه الأصول، بمعنى أنه يجب أولاً تصديقها ليمكن افتراض تكذيبها. هذه الضرورة في صدق القضايا وفي المعرفة في عين الإمكان الوجودي والإمكان الماهوي علامة على العقل الوجوبي في نظام

الإمكان، والعقل الوجوبي من الصفات الذاتية لواجب الوجود، كما أن أيّ ممكن آخر علامة على صفة من الصفات الوجوبية. نظام الإمكان كله معلول للمشيئة الإلهية وعلامة على التدبير الربوبي. كما أنه معلول للقدرة الإلهية ومؤشر على تلك القدرة. والآن، لماذا هذا السنخ من العقل علامة للعقل الوجوبي؟ لأن العقل الوجوبي ضروري الوجود فهو متحقق الوجود مهما كان الموقع والظرف والافتراض، ولا يوجد أيّ افتراض ممكن التصور يمكن فيه القول بنحو حقيق بنفي العقل الوجوبي ونفي وجود الواجب. في كل افتراض يقال فيه بنفي الواجب سيكون هذا النفي مسبوقًا بوجود الواجب وهو أيضًا عين تقرير وجود الواجب. لأن واجب الوجود موجود قائم، وموجود مهما كانت الظروف والمواقع والاحتمالات والافتراضات. إنه موجود حتى في حال افتراض العدم المحض، فهذا الافتراض مسبوق بوجود الواجب، وهذا الافتراض هو نفسه عبارة عن تقرير الواجب. من هنا كان العقل الإمكاني في نظام الممكنات، والذي له ضرورة معرفية بعد الوجود مهما كانت الظروف ولا يمكن تعطيله، معلولاً لواجب الوجود وعلامة للواجب سواء من حيث وجود الواجب بالذات نفسه أو من حيث العقل الوجوبي أو من النواحي والحيثيات الأخرى، مع أن كل الحيثيات تعود في الحقيقة إلى حيثية واحدة هي حيثية الوجوب والضرورة الأزلية. هذا التعدد في الحيثيات في الواجب مفهوم مثل تعدد حيثيات الصفات. الصفات عين ذات الواجب لكن مفاهيمها متعددة، وهي من حيث الحقيقة حقيقة واحدة هي حقيقة الذات، لأن حقيقة كل صفة حقيقة الذات التي لا تقبل التعدد ولا تقبل التمييز. بسيط الذات وأحديُّ المعنى. في تقرير برهان الصديقين سيأتي بإذن الله بيان أنّ الله موجود يتسم بأنه موجود مهما كانت الافتراضات والاحتمالات، وفرضية نفي الله مسبوقة هي ذاتها بوجود الله، وهذه الفرضية هي ذاتها عين التصديق بوجود الله.

المقصود من العقل الوجوبي العقل الوجوبي المحض ومن تعابير العلم المحض، لذا فهو عالِمٌ محض من دون حاجة إلى افتراض معلومات. إنه علم قائم موجود مهما كان المعلوم: «عالِمٌ إذ لا معلوم». إنه علم غنّي عن المعلوم، وهذا العلم ذاته يغني عن المعلوم. في الذات لا حاجة لتصور صورة علمية أو مفهوم يبين هذا العلم أو يصدّقه.

ثانيًا ـ ١ ـ ٣. لماذا نظام العقل وما الغاية منه؟

ليس ما نعنيه هنا العقل الجزئي، ولذا فالسؤال ليس عن غاية العقل الجزئي. المراد في هذا السؤال هو طبيعة العقل. طبيعة العقل لا يمكن أن تكون لها غاية بالذات تتنافى مع نفسها. من هنا كان سنخ العقل في صدد معرفة مثاليات سنخ العقل ليصل إلى المثاليات المحضة والتامة والكاملة في المعرفة. وفي هذا الاتجاه يريد في هذه المرحلة جعل كل الأشياء الأخرى معقولة، أيّ جعلها من سنخ طبيعة العقل(مسانخة له)، وبهذا يجعل كل الأشياء في سياق المثاليات التامة الكاملة للعقل بل ويجعل نفسه أيضًا في سياق هذه المثاليات. ولهذا فإن كل مساعي العقل ولأنه عقل، حتى في العقل الجزئي من حيث هو عقل وليست جزئيته هي المقصودة، تصبُّ في سياق مثاليات العقل التامة الكاملة. من هنا فإن طبيعة العقل في حقيقتها طبيعة نظرية وأيضًا عملية وكذلك أخلاقية.

إنها من حيث المعرفة نظرية. وهي عملية من حيث أن المعرفة باتجاه المثاليات وفي سياقها ومن ثم في سياق المثاليات المحضة. ولأن المعيار الأول والأخير للمعرفة والعمل العقلي هو هذه المثاليات، وهذه المثاليات تامة وكاملة، كانت طبيعة العقل في تماميتها أخلاقية من دون تمييز وتبعيض وفي كل المواقع والظروف. من هنا يتجلى أن طبيعة العقل ولنفس السبب الذي جعلها نظرية بتمام ذاتها وفي كل الظروف، هي أخلاقية بتمام ذاتها وفي كل الظروف. وإذن، فالعقل النظري غير منفصل عن العقل العملي وكلاهما عين الطبيعة الأخلاقية للعقل. وعليه، فالغاية الحقيقية لطبيعة العقل غاية نظرية وهي أيضًا غاية أخلاقية، أيّ إنها غاية أخلاقية بكل معنى الكلمة ونظرية بكل معنى الكلمة. وماهية النظر من حيث المثاليات تعود إلى الأخلاق. وعلى هذا الأساس ما من فعل للعقل عبثيٌّ ولغو كما أنه ما من فعلين للعقل متعارضان. بكلمات أخرى كما أنه لا تناقض في العقل كذلك لا عبثية في العقل ولا تتنافى أفعال العقل مع الأخلاق، والنتيجة العقلية سواء على صعيد المعرفة أو على صعيد الأخلاق ليست متعارضة ولا لغوًا ولا عبثية وليست سوى نتيجة مثالية محضة. المثالية المحضة باعتبارها غاية غايات العقل هي في كل طبيعة العقل الملاك الأصلي ومنشأ الأحكام والأفعال العقلية. وبالتوكّؤ على

هذه الطبيعة وهذه المثالية يستطيع العقل فحص نفسه والحكم عن نفسه من دون الوقوع في محذور منطقي أو محذور أخلاقي. ولكن لأن طبيعة العقل إمكانية ومحدودة فهي بحاجة إلى طبيعة العقل الكلي والعالمي لتستطيع بمقارنة براهينها وأدلتها وأفعالها وقوانينها مع جهازها العام من جهة ومن جهة ثانية مع طبيعة العقل العالمي أن توفر معيارًا دائميًا لكل المواقع والظروف لقانون المعرفة وقانون الأخلاق. القوانين العقلية العامة لأنها مودعة في طبيعة العقل بشكل عام فهي في متناول العقل، وإذن ينبغي أن تكون طبيعة العقل العالمي أيضًا في متناول العقل. بمعنى أنْ يستطيع العقل الداخلي وبمعيار مستقل عن الظروف الذهنية تشخيص أحكام العقل العالمي وآراءه. هذا في حين يستطيع عقل الكائنات العاقلة مراجعة العقل الكلي في العالم، ومثل هذه المراجعة متعذرة إلّا إذا كان العقل الكلي في متناول عقل الكائنات العاقلة عن طريق الإدراكات العامة، والحس العام أحد هذه الإدراكات العامة. في هذه الحالة يجب أن يكون العقل الكلي موجودًا مستقرًا في نظام الطبيعة ومتحققًا في النظام الكلي كما هو مستقر في النظام الكلي ويكون في متناول الكائنات. وهكذا فالعقل العالمي يساوي موجودًا إمكانيًا معصومًا يودعه التدبير الإلهي لواجب الوجود في النظام الممكن ليكون النظام الممكن أحسن الأنظمة.

ثانيًا ـ ٢. هل هذا النظام العقلي صحيح أم غير صحيح؟

هذا السؤال ليس صائبًا في خصوص سنخ العقل، بمعنى أن سنخ العقل لا يخضع لمثل هذا السؤال. أولًا[١] لأن هذا السؤال ذاته ينبثق من سنخ العقل. وثانيًا الطبيعة التي لا

١. لأنه ينبغي افتراض معيار مستقل عن العقل ليمكن القول هل هو صحيح أم لا. ولكن كل معيار ينبغي معرفته بواسطة طبيعة العقل سواء كان في الخارج أو في الداخل. السؤال هنا يفتقر للمعنى لا أنّ له معنى وهو غير ممكن، بل هو بلا معنى أساسًا، لأن السائل هو طبيعة العقل وطبيعة العقل يجب أن تتصور صدقًا أو كذبًا خارج العقل لتسأل هل هو صحيح أم لا؟ وخارج العقل لا يمكن إدراك صدق أو كذب، لأن الإدراك إنما يتم بالعقل. إذن، سنخ العقل ضروريٌّ، وتكذيب سنخ العقل مستحيل حتى من باب التصور فالتصور تكذيب خال من الفرض، أيّ لا يمكن افتراض مثل هذا التصور.

يتسنى تكذيبها وهي صادقة في مواقع متعارضة كما أسلفنا هي صحيحة من دون أيّ شرط ولا يمكن السؤال عن صدق أو كذب سنخها، لأن هذا السنخ نفسه هو معيار الصدق والكذب. وإذن، فماهية العقل من حيث هو عقل صادقة في كل افتراض وفي كل ظرف وموقع، حتى الافتراضات المتعارضة. على هذا الأساس صدق طبيعة العقل ضروري وهو معيار لفحص صدق أو كذب الموضوعات والقضايا والاستدلالات والبراهين التي تُقرَّر هي الأخرى في العقل. نستنتج من هذا أن العقل، من حيث طبيعته المحضة لا من حيث جزئيته ولا من حيث هذه الحالة أو تلك، هو أساس المعرفة ونظام الاستدلال ومعيار الاكتشاف، ولا يخضع للسؤال والمساءلة، لأن السؤال نفسه ثمرة طبيعة العقل لا هذا العقل أو ذاك العقل. إذ عندما يقال هذا أو ذاك تتسرب النظريات إلى مجال البحث وهي ممكنة الخطأ وقاصرة ومحدودة. في هذا العقل أو ذاك العقل عندما تؤخذ طبيعة العقل بنظر الاعتبار وهي الموسومة بالعقل العام، تترتب كل أحكام العقل المحض على هذه الحيثية، ولهذا يسمّى العقل العام إذ لا يستطيع أيّ عقل من حيث هو عقل الخروج عن أحكام طبيعة العقل. وعليه، فأحكام طبيعة العقل صادقة لكل فرد من العقل من حيث هو عقل في أية ظروف ومواقع. إنه عام بهذا المعنى وليس بمعنى أن الناس توافقوا عليه من باب الصدفة. إجماع كل الأفراد من باب الصدفة لا مكان له في العقل العام. العقل العام ملاك سريان أحكام طبيعة العقل في أيّ عقل مفترض من حيث هو عقل ولذا فهو غير منوط بالتصميم ولا يندرج تحت عنوان الإجماع أو التوافق، إذ حتى لو أرادت العقول تكذيب أحكام طبيعة العقل سيكون تكذيبها خال من المعنى بسبب التناقض في التصور وسينسب إلى إرادة جزافية لا مكان لها في العلم.

لكن هذا العقل وذاك العقل في الموجودات الممكنة الخطأ (غير المعصومة) هو بالطبع عرضة للخطأ ومحدود وتدريجي. المراد من طبيعة العقل أو سنخ العقل الجزء الضروري والعام من العقل والذي يُقرِّر مبدأ عدم التناقض ومبدأ امتناع الترجيح بلا مرجِّح وسائر المبادئ والأصول الأولية وكذلك المعاني الأولى. والمراد من العقل الخاص هو الجزء الاكتسابي المعرَّض للخطأ من العقل.

في عقل المعصوم﵇ يتساوى كلا الجزئين العام والخاص، فالعقل هناك كله ضروري الصدق، لأن عقل المعصوم معيار العقول وبذا كانت كل قضاياه ضرورية الصدق ولا سبيل للخطأ إليها. بل إن عقل المعصوم﵇ أشد من العقل الضروري لأن العقل الضروري في الكائنات المعرَّضة للخطأ مدرج في النظام الجزئي للعالم أمّا عقل المعصوم﵇ فمكمِّل لنظام الإمكان الكلي، ولذا فالعناية الإلهية تقتضي وجوده في مراتب الواقع لكي لا يتعطل نظام العالم عن الارتقاء إلى الغايات الكمالية.

ثانيًا ـ ٣. ما الصحّة وبأيّ معيار تُعرف؟

السؤال الثالث الذي ينبغي أن نشير له في هذه المسألة الثانية هو من أين يعرف العقلُ أن قضية ما صحيحة أم خاطئة؟ وبأي معيار يشخّص الصحة ويفحصها؟ وبشكل عام ما هي الصحة؟

يتألف هذا السؤال من ثلاثة أجزاء. نبدأ الإجابة عن هذه الأجزاء الثلاثة من الجزء القائل: من أين يعلم العقل أن قضيةً ما صحيحة أم غير صحيحة؟ وبأي معيار يشخّص الصحة ويفحصها؟ وما هي الصحة؟

أما الإجابة عن السؤال ما هي الصحة؟ فله مراحل عدة، المرحلة الأولى هي أن القضية الصحيحة هي القضية التي لا تناقض فيها. وإذن، فقضايا مثل القضية التي تقول إن الدائرة مربع أو التي تقول إن مساحة الدائرة تساوي محيطها مقسومًا على القطر و... لأن فيها تناقض فهي غير صحيحة وتعد كاذبة من الناحية المنطقية والعقلية المحضة.

المرحلة الثانية أنّ القضية الصحيحة هي التي لا تكون على الضدّ من العقل العام (= العقل الضروري الذي يشمل التصورات والمفاهيم والقضايا والبراهين الضرورية الصدق والغنية عن الاكتساب).

وإذن، فقضية من قبيل: القضايا (= التصديقات) لا تختص بأي واقع وراء نفسها، قضيةٌ غير صحيحة لأنها تتعارض مع العقل العام الضروري. أضف إلى ذلك أنها باطلة بسبب اشتمالها على التناقض، لأن هذه القضية نفسها (القضايا لا تختص بأيّ واقع وراء نفسها) قضية تختص بواقع وراء نفسها، إذ إن هذه القضية تحكم عن القضايا وتقول إن

القضايا لا تختص بأي واقع وراء نفسها، وإذن فهذه القضية تختص بواقع وراء نفسها هو القضايا. إذا كان حكم هذه القضية صحيحًا سوف تكذِّب نفسها وهي تختص بواقع القضايا. وستكون هذه القضية كاذبة في نفس الوقت الذي تكون فيه صادقة. وبالتالي فهذه القضية حسب معناها الداخلي متناقضة.

المرحلة الثالثة هي إذا كانت القضية من سنخ العقل الخاص (= العقل الذي يعمل بالنظريات حيث تتكون العلوم كلها بعناصرها وعلاقاتها) كانت صحتها [فضلاً عن شرط عدم التناقض وعدم التضاد مع العقل العام والضروري الصدق] مشروطة بتطابقها مع الواقع. وإذا لم تكن متطابقة مع الواقع فهي غير صحيحة.

وفيما يتعلق بذلك الجزء من السؤال الذي يقول: بأيّ معيار يشخِّص العقلُ الصحة ويفحصها فيجب القول إن العقل من أجل معرفة القضية الصحيحة من غير الصحيحة له معياران، الأول المعيار الداخلي وهو الجزء الضروري والعام من العقل. بتعبير آخر طبيعة العقل [من حيث هي طبيعة العقل ومن حيث استقلالها عن تعيّنات الكائنات العاقلة] هي المعيار الداخلي لمعرفة صحة التصور[1] أو القضية.

المعيار الثاني معيار فوق الذهني أو فوق المفهومي أو فوق القضاياتي، وهو نفس الأمر. إذا كان التصور أو القضية متطابقة مع نفس الأمر كانت صحيحة وإلّا كانت كاذبة. لكن المسألة الأصلية: ما هو نفس الأمر؟ وعن أيّ طريق وعلى أيّ أساس يمكن معرفة أن القضية متطابقة مع نفس الأمر أو غير متطابقة؟

الحل التفصيلي لهذه المسألة يُترك للمرحلة الثانية من نقد العقل بالعقل. ونكتفي هنا بالإشارة إلى نظرية اتخذت في هذه الدراسة بمثابة المصدر.

إشارة إلى تفسير نفس الأمر

نفس الأمر هو موقع أو حالة تكون للشيء أو المفروض من تلقاء نفسه (= في نفسه= in itself)

---

١. ثمة في التصور أيضًا صدق وكذب. التصور المركب لأنه يتضمن التصديق يتطرق له الصدق والكذب بوضوح. أما في التصور البسيط فيمكن للصدق والكذب أن يتحققا من حيث كشف الواقع. كما أن الصدق والكذب ممكنان من حيث الانطباق على المصاديق.

بشكل مستقل عن نوع المعرفة والحكم. لكن معرفة نفس الأمر تحصل بشكل عام ومستقل عن النظرية وهو ما يحقق معيار منطق نفس الأمر. هذا التعريف لنفس الأمر تعبير عن الموقع اللامحدود الوجوبي الذاتي وتعبير أيضًا عن موقع الممكنات (سواء كانت كلية أو جزئية أو علاقةً أو موضوعًا أو محمولًا) وتعبير كذلك عن الموقع الامتناعي للممتنعات. من باب المثال التناقض مستحيل بنفسه. التناقض حسب نفس الأمر مستحيل، ومعرفتنا تتلقّى هذا النفس الأمر بشكل عام شائع.

هنا ينبغي السؤال كيف ولماذا وعن أيّ طريق يمكن أن ندرك في القضايا أن القضية «س» متطابقة مع نفس الأمر والقضية «ص» غير متطابقة؟

جواب هذه المسألة باختصار ومن دون شروح وأدلة هو كما يلي:

معيار وأسلوب تشخيص تطابق المعرفة مع نفس الأمر

نفس الأمر سواء كان عقليًا محضًا أو تجريبًا أو حسيًا متاح عن طريق مراجعة العقل العام (الشائع) فهو نفسه طبيعة العقل. البراهين والأدلة النظرية التي هي أساس كل العلوم، سواء العقلية منها أو التجريبية أو الاستنباطية، لأنها من سنخ العقل الخاص لا تتسم بضرورة الصدق فهي ممكنة الخطأ، لذلك فهي بحاجة إلى محك وفحص ليُعلم هل تتطابق مع نفس الأمر أم لا. في البراهين والأدلة، من أيّ نوع كانت، الأساس الرئيس هو الحدود الوسطى لهذه البراهين والعلاقة بين الموضوع والمحمول أو المقدم والتالي مع الحدود الوسطى. وحتى في القياسات الاستثنائية، سواء الاتصالية أو الانفصالية، الأساس الرئيس هو البرهان والاستدلال على الحدود الوسطى وعلاقة الأطراف بها. ضابطة كل الاستدلالات من حيث الدستور المنطقي تعود إلى الأشكال الضرورية والعامة. قانون الاستدلالات والبراهين ينهض على الحدود الوسطى وهي ملاكات الاستنتاج، وترتهن مُنتِجيّتُها بعلاقة أطراف الاستدلال بهذه الملاكات (= الحدود الوسطى). والآن ينبغي من ناحيةٍ فرز جهاز العقل العام (= طبيعة العقل) بكل مفاهيمه وتصوراته وتصديقاته وقوانينه ودساتيره واستدلالاته وبراهينه العامة، ووضعه في موقع مستقل عن آراء وأدلة العقل الخاص. ومن ناحية أخرى يجب وضع جهاز استدلالات

العقل الخاص سواء في الأمور العقلية المحضة أو في الأمور التجربية والحسية أو في الأمور الاستنباطية، في موقع إمكانية الخطأ وهو موقعه الأصلي. ومن ثم عرض الاستدلالات ونتائجها على جهاز العقل العام [وهو نفسه جهاز القضايا والأدلة العامة]. والآن، إذا ثبت عن طريق طبيعة العقل (العقل الضروري الصدق= العقل العام) أن الحد الوسط في الاستدلال هو الملاك، وإلى جانب ذلك إذا كان شكل الاستدلال من نوع الشكل الضروري (مثل الشكل الأول للقياس المنطقي) وكذلك إذا تكرّس ارتباط الأجزاء الحملية أو الشرطية للاستدلال بالحد الوسط عن طريق طبيعة العقل (لا العقل الخاص) في هذه الحالة سيكون الاستدلال صحيحًا ونتيجته تتطابق مع نفس الأمر.

على سبيل المثال نقول إن هذا الشكل مثلث، وكل مثلث مجموع زواياه تساوي زاويتين قائمتين، إذن مجموع زوايا هذا المثلث تساوي زاويتين قائمتين. في هذا النموذج الذي له الشكل المنطقي الأول يعتبر المثلث حدًا وسطًا. إذا كان المثلث كذلك [طبعًا في هندسة إقليدس وعلى السطح المستوي (= السطح المثالي في الهندسة الإقليدية)] فلأن المثلث هو الملاك التام لتساوي زواياه الثلاث مع زاويتين قائمتين. والآن إذا كان هذا الشكل مثلثًا حقًا أو يفترض أنه كذلك (لأن الأشكال المثالية في الهندسة الإقليدية موضع بحث ونقاش وتعد الأشكال المرسومة في الطبيعة بمثابة تمثال لها) في هذه الحالة سيكون الاستدلال المذكور ونتيجته متطابقين مع نفس الأمر، ولا يشكل حجم الأشكال المرسومة في خارج الذهن خللاً وعقبة في الوصول إليه.

أما في خصوص الإجابة عن هذا الجزء من السؤال الثالث والقائل: من أين للعقل أن يعلم أن قضية ما صحيحة أم لا؟ فيجب القول إن جواب هذا الجزء من السؤال الثالث يتضح مما قيل في جواب الجزء الأخير والجزء الثاني من هذا السؤال.

إذ لو حفظنا طبيعة العقل [وهي نظام معيار المعرفة والنقد والحكم] في مكانتها المستقلة لكي لا تختلط بأحكام النظام النظري لبراهين العقل الخاص، وإذا حللنا وفرزنا براهين العقل الخاص [وهو النظام النظري القابل للخطأ والمشروط والتدريجي للاكتشاف] وعرفنا الحدود الوسطى وعلاقة الحدود الوسطى بسائر إجزاء البراهين

والاستدلالات، ثم عرضنا براهين العقل الخاص، إذا كانت في مسائل العقل المحض، على العقل العام الضروري فقط، وإذا كانت في مسائل العقل المحض إذا عرضناها على العقل العام وأيضًا على الحس العام، وإذا كانت في المسائل الاستنباطية أرجعناها إلى العقل العام وأيضًا إلى المصدر الأصلي للنصوص، في هذه الحالة يستطيع العقل أن يعلم أية قضية صحيحة وأية قضية ليست بصحيحة، ويستطيع على الأقل أن يعلم ما هي طريقة تشخيص صحة أو سقم قضية ما. وما لم تتوفر كل الشروط تبقى القضية معلقة، إذ لو حكم العقل بصحة أو سقم قضية ما، رغم أن الشروط الكافية لتحديد الصدق أو الكذب غير متوفرة، يكون قد ابتعد عن طبيعة العقل وخرج حتى عن منطقة العقل الخاص ووقع فريسة أحكام الوهم والظن والحس الخاص المنفلت من الضوابط العلمية.

نتيجة استخدام فحص أحكام العقل الخاص بواسطة جهاز العقل العام والضروري هي أنّ: العقل الخاص الذي هو منبع الفلسفة وباقي العلوم إما أن يكتشف الواقع أو إذا لم يوفّق لكشفه سيفهم أنه لم يوفق لكشفه، وبذلك سيعلم ما هو الطريق لاكتشاف الواقع مع أنه لا يمتلك الوسيلة للسير في ذلك الطريق.

إلى هنا تمت الإجابة عن الأجزاء الثلاثة للسؤال الثالث باختصار، لكن تبيين الإجابة لم يحصل لحد الآن إذ يحتاج هذا التبيين إلى عدة مراحل.

المرحلة الأولى: ينبغي بشكل مقارن فصل العقل العام وهو نفسه طبيعة العقل عن العقل الخاص. في هذه الدراسة مع أن هذين قد فُرزا أحدهما عن الآخر بيد أن العملية الغالبة في هذا الفرز عملية تجريدية. ولذلك في المرحلة اللاحقة من نقد العقل يجب استكمال هذه العملية بعملية مقارنة، وبالإضافة إلى ذلك ينبغي إيضاح كيفية ارتباط العقل الخاص بطبيعة العقل (= العقل العام= العقل الضروري الصدق= العقل الشائع).

المرحلة الثانية: يجب معرفة مشخصات الاستدلالات الناتجة عن طبيعة العقل وتمييزها عن الاستدلالات الناجمة عن جهاز النظريات (= العقل الخاص).

المرحلة الثالثة: لا بد من تبيين أن الاستدلالات التجربية من سنخ العقل الخاص، فهي جائزة الخطأ. إذا أردنا أن يكون لنا استدلال تجربي مطابق لنفس الأمر بشكل عام،

من اللازم أن تكون ملاكاته نابعة من طبيعة العقل، وتلقياته الحسية ترجع إلى الحس العام، كما يجب لأجل وضع عملية التجربة تبعًا للقانون التجربي (مركب من العنصرين العقلي والحسي) عدم الاستعانة بالنظريات، لأن النتيجة في كل استدلال تابعة لأضعف مقدماته. إذا كان جزء من الاستدلال فقط غير ضروري الصدق كان الاستدلال كله (ككل واحد) غير ضروري الصدق، مع أن بعض أجزائه [التي تمت بشكل منفصل منقطع عن الاستدلال] لها ضرورة الصدق. ولهذا، بكذب إحدى المقدمات يبطل الاستدلال مع أن باقي المقدمات تتمتع بالصدق، وصورة الاستدلال من سنخ الضروري الصدق، وهذا هو القانون المنطقي القائل: النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

ثانيًا ـ ٤. أضواء على معيار فحص العقل بالعقل

السؤال الثاني الذي ينبغي الخوض فيه في المسألة الثانية هو: هل يمكن الفحص بطريقة جزافية من دون ضوابط وبلا أسس ولا نتائج أم العملية ممكنة بمعيارها وضوابطها؟

الجواب: لأن عمل العقل ينبع من طبيعة العقل فهو معقول وليس جزافًا. ولأن هذا العمل على أرضيات متعددة كثيرة عددها لا نهائي بالقوة، إذن ثمة في العقل معايير شاملة يمارس العقل أعماله طبقًا لها. كما أن أعمال العقل باتجاه غاياتٍ إلى أن تنتهي إلى الغايات الأصلية ومن هناك إلى غاية الغايات. من هنا كان عملُ العقل في سياق المثاليات ومن ثم المثالية التامة الكاملة، ومثل هذه المثالية هي نموذج عمل العقل وأيضًا نتيجة عمل العقل وكذلك بداية عمل العقل. ذلك أن المثاليات خصوصًا عندما تؤخذ في طبيعة العقل تتحقق في كل السياق، في بدايته ووسطه ونهايته. إنها في البداية منبت عمل العقل، وفي وسط الطريق نموذج عمل العقل، وفي النهاية غاية عمل العقل. هذه المثاليات التي هي غايات في المعرفة عبارة عن النظم والطبائع الكلية والملاكات الشاملة التي تنتهي إلى أكمل وأهم موجود وهو الوجود الواجب. أمّا في باب الوصول الوجودي إلى المثاليات وهي السلوك، فالعقل يريد الوصول إلى مرحلة الكلية الوجودية فضلاً عن الكلية المفهومية والكلية القضاياتية والكلية المعرفية. وعن طريق الوصول إلى الكلية الوجودية تكون مثالية العقل المحضة تحقيقَ القرب من واجب الوجود. وتعبير القرب يستخدم هنا لأن الوصول إلى

واجب الوجود مستحيل بالمعنى الحقيقي للوصول والذي يفيد المعيّة. وحتى الصادر الأول هو في مرتبة القرب التي لها درجات، لأن مرتبة الوصول الحقيقي هي مرتبة المعيّة مع الواجب وهي مرتبة ممتنعة، لأن المعيّة تعني الوقوف على عرض واحد مع الواجب ولا شيء يمكن أن يكون في مرتبة وعرض واحد مع الواجب، إلّا إذا لم يكن المراد من الوصول المعيّة، ففي هذه الحالة من الجدير أن يُبيّن المراد منه لكي لا يستوجب الوقوع في إشكال.

وإذن، فتعبير اللقاء أيضًا يشير إلى القرب وليس إلى الوصول. الواجب مع الممكن لكن الممكن ليس مع الواجب. إذا جاء تعبير الوصول أو اللقاء فمن باب معية الواجب مع الممكن لا معية الممكن مع الواجب. كلما كانت خصوصية المعية أكثر كان اللقاء أشد، وبتعبير أدق كان القرب أشد. يُعبَّر عن مراتب اللقاء والقرب هذه بالفناء، والبقاء بعد الفناء، والفناء من الفناء، وغير ذلك. وعلى هذا الأساس، طبيعة العقل لها غاية معرفية ولها غاية أنطولوجية، ولها كذلك غاية وجودية، ولها في كل هذه الأمور (= الغايات المعرفية والوجودية) غاية بالذات وهي غاية أخلاقية، وتلك الغاية بالذات منبت وأساس العمل العقلي ولماذا يعمل العقل من أجل المعرفة ولماذا يعمل للوصول إلى الغايات الوجودية؟ هذه اللماذا سببها الطبيعة الأخلاقية للعقل. على أساس هذه الطبيعة حبُّ العقل للغايات حبٌّ أخلاقي هو أكمل أنواع المحبة، لذلك فهو دائم ثابت. وطبعًا من حيث تمكّنه من المثاليات والغايات والنتائج هو حب ومحبة، ومن حيث كونه في صدد تحصيلها فهو شوق إلى الغايات. في كل الأحوال، الشوق والعشق وعمومًا المحبة العقلية ليست من السنخ النفساني والسنخ البشري. من حيث هو عقل فعشقه وشوقه من سنخ الكمال الوجودي والكمال الأخلاقي. على هذا الأساس كل الفعل العقلاني هو من سنخ الكمال والأخلاق ويقوم على الأساس الأخلاقي وباتجاه المثالية الأخلاقية. ولهذا ما من مثالية للعقل مطلوبة أكثر من المثالية الأخلاقية. كما أنه في العقل النظري المحض ما من برهان أكمل من برهان الصديقين، وتأتي البراهين اللمّيّة في مرتبة تالية له.

هنا ينبثق سؤال أساسي للعقل كله: بعد أن يكون هذه الأمر ممكنًا وواقعًا يبقى هذا السؤال في كل هذه الأسئلة والإجابات وهو: بأيّ عقل يُنقد العقل؟ هل يُنقد العقل العام

بالعقل العام، أم العقل العام بالعقل الخاص، أم العقل الخاص بالعقل الخاص؟ يجري هذا السؤال ويسري في كل مسائل العقل. وإذا لم تتحدد الإجابة عنه سيسقط العقل عن نظامه ولن تكون له نتيجة ونهاية. في النقود الواردة على العقل من حيث هي نقود ومن حيث هي موجَّهة إلى العقل فهي عملية صحيحة بصرف النظر عن درجة اعتبار تلك النقود ونهوضها وكم هي معتبرة أو غير معتبرة.

لم يطرح هذا السؤال بوضوح وتمايز تام. وفي نقد كانط المعروف للعقل أيضًا يغيب هذا السؤال. لم يحدد كانط بماذا يُنقد العقل. وطبعًا إنه لشيء مفترض مسبقًا أن هذا النقد للعقل هو بالعقل ذاته، ولكن بأيّ عقل نَقَدَ كانط أيَّ عقل؟ هل نقد العقل الخاص بالعقل الخاص أم نقد العقل الخاص أو العقل العام بالعقل العام؟ هذه الأمور لم تُبرَّز بشروطها وحدودها الواضحة في نقد كانط ولا في النقود الأخرى. حين نقول إنها لم تُبرَّز فلأن أصل نوع النقد معلوم واعتبر متحققًا في هذه النقود. يقوم النقد على أساس قاعدة عقلية هي العقل الضروري، وموضوع النقد أيضًا موضوع له نقاط قوته وضعفه، بمعنى أنه قابل للنقد والمراد هو العقل الخاص. من المؤكد في كل هذه النقود أن العقل العام يَنقُدُ بنحو ما نوعًا من العقل الخاص، لكن الغائب هو تحديد حدود العقل العام من العقل الخاص والعقل الفاحص من العقل المفحوص. صحيح أن الأمر قائم على قاعدة العقل العام، ولكن هل في النقد أخذ كله من العقل العام أم أخذ جزء منه من العقل الخاص وطبّق على العقل الخاص؟ أو هل الفحص ورد من العقل الخاص على العقل العام، وهل هذا ممكن أم لا؟ هذه الأسئلة لا جواب لها في هذه النقود والفحوص لأنها لم تبرز في النقد. إذن، بعد الإجابة عن الأسئلة السالفة يتجلى أهم سؤال بين كل هذه الأسئلة والإجابات وهو السؤال عن الفاحص والمفحوص أيّ قوة النقد وموضوع النقد. وسيأتي في البحث اللاحق ما هو الناقد ومَن هو.

ثالثًا: حل المسألة الثالثة

مسألة القوة الناقدة والشيء موضوع النقد أو الفاحص والشيء موضوع الفحص في الإجابة عن هذه المسألة التي يمكن تفكيكها إلى عدة مسائل يجب أخذ معنى النقد بشكل منضبط ومن ثم دراسة أسئلة المسألة والإجابة عنها.

ماهية النقد

ليس النقد بمعنى تسجيل المؤاخذات والإشكالات، مع أن النقد قد يفصح في ثناياه عن إشكالات كما قد يفصح عن نقاط القوة. كما أن النقد لا يعني الاعتراض بمعنى أن النقد لا يرمي إلى حذف وإلغاء رأي من الآراء. وهو لا يعني المعارضة أيضًا أيّ الصراع والنزاع وأن نهدف إلى تعزيز رأي معارض لرأي آخر. إنما النقد بمعنى تقييم رأي ما بمعايير يمكن وفقًا لها تشخيص صحته أو سقمه وقوته أو ضعفه أو شروطه وحدوده. فمن خلال النقد قد يتجلى أن هذا الرأي لا صحيح وحسب بل موضع تصديق طبيعة العقل أيضًا. كما أن الحالة المقابلة لهذه الحالة ممكنة هي الأخرى فيتبين من النقد والفحص أن الرأي لا خاطئ وحسب بل ولا يوجد أيّ افتراض يمكن على أساسه تصور صحة ذلك الرأي.

ثالثًا ـ ١. نقد العقل العام بواسطة العقل العام

النقد بالمعنى الذي قيل ممكن بواسطة العقل العام تجاه العقل العام نفسه. مع أن العقل العام صحيح في كل الأحوال لأنه ضروري الصدق وأساس العلم والمعرفة (ولا بد منه حتى لتقرير شك من الشكوك) وما من شيء بوسعه دحضه ونفيه[1] رغم كل ذلك للعقل العام حدوده التي تتضح في سياق الفحص والنقد، كما أن له شروطًا تتاح وتتضح بالفحص. وهناك في العقل العام إمكانيات للمعرفة ممكنة الكشف بالفحص. ولذا ففحص العقل العام بالعقل العام لا محبّذ وحسب بل وضروري، لأن المراد من نقد طبيعة العقل بطبيعة العقل هو تجلية حدود وشروط هذا العقل العام بواسطة النقد، فبهذه العملية سيتبين مقدار قدرة العقل العام وعلاقة العقل العام بالعقل الخاص، وعلاقته بجهاز الحواس، وبالتجربة وبالأدلة والبراهين السابقة للتجربة. وحيث تجلّى عبر الإجابة عن الأسئلة السابقة أنّ بوسع العقل أن يلاحظ نفسه كمشرف وأن يبحث في نفسه ويدرسها، وبعبارة أخرى يستطيع أن يجعل ذاته موضوعًا للبحث والدراسة، لذا يمكن نقد سنخ العقل بواسطة سنخ العقل بالمعنى الذي مرّ بنا. مع أنه من المعلوم مسبقًا بنحو

١. الدحض فعلٌ عقلي يتولاه العقل العام حتى لو كان فاعله العقل الخاص. والإثبات أيضًا فعلٌ عقلي يقوم به العقل العام مع أن العقل الخاص هو الذي ينفذه.

سابق للتجربة وسابق للبرهنة والاستدلال أيّ بنحو سابق مطلق محض أن لا سبيل للكذب إلى العقل العام ولا توجد أية موضوعة أو قضية كاذبة في العقل العام، بيد أن النقد في العقل العام ليس بمعنى تشخيص الإشكال والخطأ في العقل العام بواسطة النقد بل بمعنى فحص حدود العقل العام وشروطه وقدراته. وبهذا المعنى فنقد العقل العام بالعقل العام ممكن. هذا الجانب من نقد العقل هو نفسه الجزء الأول من جواب سؤال فحص العقل بالعقل.

ثالثًا ـ ٢. نقد العقل الخاص بالعقل العام

الجزء الثاني من المسألة يتعلق بنقد العقل الخاص من قبل العقل العام وهو أهم مسائل نقد العقل بالعقل، ففي هذا الجزء يفحص العلم بكل أقسامه والفلسفة بكل أقسامها من حيث هي حصيلة العقل الخاص عن طريق نقد العقل الخاص بواسطة العقل العام.

عندما يُنقَد العقل الخاص تُنقَد ثماره وهي الفلسفة وسائر العلوم بحسب العقل العام، بمعنى أن نقاط قوة وضعف العقل الخاص وهذه العلوم تُشخّص وتُعرف ويتبين تجاوز العلوم لحدود وشروط العقل الخاص من خلال النقد، وبهذا تُعرض الإشكالات في الأدلة التي تستخدم في العلم ككل على العقل. وهذا يعني أن تعرف ما هي هذه الإشكالات ومن أين تتسرب إلى العقل الخاص والعلوم.

القصد من هذه الإشكالات التي يمكن أن تتجلى وتظهر عبر النقد هي الإشكالات العامة والممكنة حول العلوم لا الإشكالات الخاصة بكل علم. فتلك الإشكالات يمكن أن تمُيّز وتُشخّص من خلال نقد كل علم بنحو خاص. نقد العقل يمكن أن يُجلي فقط الخطوط العامة للإشكالات في حدود مديات النقد.

طبعًا لمزيد من الإيضاح ينبغي معرفة العقل الخاص. وهنا نكتفي في شرحه بالمقدار التالي: العقل الخاص عبارة عن الجهاز المستنتج من العقل العام لاكتشاف التعاريف والنظريات. هذا الجهاز مع أنه ثمرة العقل العام لكنه لا يُستنتج بشكل عام من طبيعة العقل. ولو كان يُستنتج بشكل عام من العقل العام لكان هو نفسه جزءًا من العقل العام ولما كان عقلاً خاصًا.

إذن، ظهور هذا الجهاز ظهور خاص واكتسابي، وثمة عقول خاصة مختلفة بحسب الآراء المختلفة. وعلى هذا يمكن أن يكون هناك عقل خاص مشترك بين عدة آراء، لكنه ليس بعقل عام. وللإيضاح نقول: في كل نظريات مسالك الفلسفة ثمة عقل خاص مشترك يمكن اعتباره جهاز العقل الخاص المشترك بين عدة مسالك فلسفية على النحو الذي سيأتي فيما يلي. تقرير هذا الجهاز [الجهاز العقلي المشترك بين المسالك ما بعد الطبيعية] هو أن مفاهيمَ وأصولاً من قبيل: الوجود والعدم، الإمكان والوجوب، قانون العلاقة بين العلة والمعلول، عدم الصدور العرضي للكثرة عن الواحد المحض في المرتبة الأولى وإمكان الأشرف، هي جهاز عقل خاص مشترك بين فلسفات أرسطو، وإفلوطين، والفارابي، وابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي، والسهروردي، والميرداماد، وصدر الدين الشيرازي (الملا صدرا)، وهو في الوقت ذاته ليس عقلاً عامًا، إذ من الممكن أن يعثر النقد على إشكالات في هذا الجهاز تؤدي إلى تغييره أو تغيير جزء من مكوناته.

وهكذا في نظريات الفيزياء الكلاسيكية هناك جهاز عقل خاص مشترك من قبيل فيزياء نيوتن وصولاً إلى فيزياء ماكسويل. وفي الفيزياء الكوانتومية (الكمية) ثمة جهاز عقل خاص مشترك. وأيضًا في علم أصول الفقه الخاص بالاجتهاد في الفقه والذي ظهرت فيه لحد الآن مدارس ومسالك أصولية فقهية عدة يمكن أن يكون هناك جهاز مشترك. المقصود من العقل الخاص جهاز من النظريات يُدرَك بواسطة قوة المعرفة والإدراك. والآن، إذا كان هذا الجهاز نتيجة الاستدلال العقلي يكون إدراكه بواسطة العقل الخاص، وإذا كان نتيجة الاستنباط من المصادر والأدلة الدينية ستكون القوة التي تدركه في البشر أيضًا القوة العقلية، ولذلك فالجهاز الإدراكي العقلي الخاص هو الذي استنبطه من المصادر والأدلة الدينية. إذن، العقل الخاص قد يختص برأي واحد وقد يكون مشتركًا بين عدة آراء ومع ذلك لن يكون عقلاً عامًا، لأن انبثاقه من العقل العام ليس على النحو العام وإلّا لكان عقلاً عامًا ولما كان بحاجة إلى التحقيق والاكتساب، ولما كان فيه اختلاف، بينما اختلاف الآراء موجود وقائم، وحل المسائل في هذه الآراء بحاجة

للاستدلالات والبراهين والاستنباطات العميقة. ولأن جهاز الاستدلال والاستنباط وطريق الاجتهاد البشري، رغم كل هذا، لا يعدّ معصومًا، فقد لا يتطابق مع الواقع، ولذا ينبغي أن يكون الاجتهاد مستمرًا ولا ينسد طريقه أبدًا.

تتمةً للتفكيك بين العقل العام والعقل الخاص يتعين أن نضيف أن هذا التفكيك ضروري لدى البشر غير المعصوم، أما لدى البشر المعصوم فالعقل العام والعقل الخاص شيء واحد، والعقل المعصوم عقل ضروري في الجملة، ولذا فهو معيار كل العقول. كما أن للحس العام والحس الخاص عند المعصوم حكمًا واحدًا. الكلام عن العقل العام والعقل الخاص لدى البشر الممكن الخطأ (غير المعصوم) أما لدى المعصوم فلا يتميز العقل العام عن العقل الخاص والحس العام عن الحس الخاص. بكلام آخر، العقل الخاص في المعصوم عين العقل العام وهو ضروري الصدق إذ لا سبيل للخطأ إليه. وكل ما في الأمر أن امتناع الخطأ في المعصوم «بالغير» ومن حيث الارتباط بالله لا بالذات، كما أن الوجود أيضًا بالغير. الحس العام والحس الخاص أيضًا كلاهما ضروريّ الصدق لدى المعصوم وعندما يتبدّلان إلى قضية فلن يكون للخطأ والخلل سبيل إليها.

ثالثًا ـ ٣. نقد العقل الخاص بالعقل الخاص

الجزء الثالث هو نقد العقل الخاص بالعقل الخاص. وإيضاح هذا النقد هو أن جهازًا من النظريات والأدلة (سواء كانت عقلية محضة أو تركيبية بين العقل والحس، أو تركيبية بين العقل والشهود) يفحص من قبل جهاز آخر من النظريات والأدلة. وبالطبع لأن تجريد العقل الخاص عن طبيعة العقل متعذر، ففي كل سياق من التعقل الخاص وفي كل عملية منه تجري عناصر العقل العام وضوابطه، إذ من دون عناصر وضوابط العقل العام لا يمكن التفكير. حين نقول نقد العقل الخاص بالعقل الخاص فليس ذلك بالتجرد من العقل العام، فهذا متعذر، بل يَنقُدُ جهازٌ من العقل الخاص جهازًا آخر من العقل الخاص على أساس العقل العام.

في هذا السياق يتم التوكّؤ على العقل العام شئنا أم أبينا. فرق هذا الجزء عن فحص العقل الخاص بواسطة العقل العام يكمن في أن الجهاز الناقد هناك كان سنخ العقل فقط،

أمّا هنا فالجهاز الناقد علاوة على سنخ العقل المتحقق في كل جهاز معرفي هو نظام من الأدلة والآراء والنظريات يفحص نظامًا آخر من الأدلة والآراء والنظريات ثم يحكم عليه وعنه. للمثال: فلسفة ابن سينا نُقدت من قبل الفلسفة الإشراقية للسهروردي. هذا النقد من قبيل نقد العقل الخاص بالعقل الخاص، لأن جهازًا من الإدراكات والنظريات له عنوان المنطق والفلسفة الإشراقية نَقَدَ جهازًا آخر من الإدراكات والنظريات، وحصلت بفعل هذا النقد تغييرات في ذلك الجهاز. بعض الأساليب تم تدحضها أو كشف اللثام عن نواقصها. بعض القضايا الأصلية في فلسفة ابن سينا حذفت وبعض الاستنتاجات في هذا الجهاز تم دحضها و... نتيجة هذه النقود ومن ثم الأحكام تنحّي فلسفة ابن سينا بواسطة الفلسفة الإشراقية، وحلول أسلوب وضابطة وتعاريف وأصول الفلسفة الإشراقية مكانها.

مثال آخر نقد الفيزياء الكلاسيكية من قبل الفيزياء الحديثة وهو بدوره نقد عقل خاص بواسطة عقل خاص.

مثال ثالث نقد الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية من قبل صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) حيث حلت عبر ذلك فلسفة الوجود محل تلكم الفلسفتين.

ثالثًا ـ ٤. امتناع نقد العقل العام بالعقل الخاص

أما الجزء الرابع من المسألة وهو نقد العقل العام بالعقل الخاص فهو متعذر، لأن عملية التعريف والاستدلال والفحص والحكم في العقل الخاص مبتنية على العقل العام. في كل استدلال وفي كل حكم يعتبر العقل العام هو الأساس والمبنى بشكل مسبق، وعلى هذا المبنى يقوم التعقل. من أجل نقد العقل العام بواسطة العقل الخاص من حيث هو عقل خاص يجب إفراغ العقل الخاص من سنخ العقل تمامًا، وهذا يعني نفي ماهية العقل على العموم وعلى الخصوص كلاهما، وبهذا لا يبقى مجال للتفكير. لو أراد العقل الخاص وبواسطة العقل العام أن ينقد العقل العام فسوف يتجرد تمامًا من العقل الخاص وهذا خلف، ويعود الأمر إلى نقد العقل العام بالعقل العام وهو الجزء الأول، أو أن ينقد العقلُ الخاصُ العقلَ العامَ بتركيبة من العقل العام والخاص، وهذا أيضًا متعذر، لأن الجزء الذي يشكل الجانب الخاص من العقل إذا كان في صدد الحكم على العقل العام

فلن يستطيع ذلك إلّا عن طريق النظريات العقلية الخاصة، وتلك النظريات صدقها وكذبها منوط بتصديق العقل العام. أيّ قبل أن تفحص النظريات العقل العام يجب أن تحظى بتصديق العقل العام. من هنا كان النقد والحكم الذي يمارسه العقل الخاص من حيث هو عقل خاص تجاه سنخ العقل لا متعذرًا وحسب بل ولا يمكن تصوره.

إلى هنا ننهي هذه المقالة مع أنه من اللازم أن نعود وندرس في بحوث قادمة موضوعات من قبيل: إلى أيّ مدى يمكن نقد العقل بالعقل؟ وهل ثمة حدود لهذه العملية بحيث تكون مساحة ما وراء هذه الحدود متعاليةً على النقد؟ وكذلك في ضوء أن مهمة العقل هي البرهنة والاستدلال والمعرفة عن طريق التفكير والبرهان، والانتقال من ذلك إلى مرحلة الاكتشاف التي هي المرحلة الأخيرة في المعرفة والعلم، هل عملية نقد العقل بالعقل تُعرِّض المعرفة والاستدلال والاكتشاف لمشكلات وعقبات أم لا؟

كما من اللازم في مجال آخر التطرق لبحوث مقارِنة فيما يتعلق بالمسائل المطروحة، ودراسة نظريات نقدية من قبيل النظرية الكلامية عن الفلسفة والنظرية الكلامية عن العقل، ومنها على سبيل المثال نظرية أبي حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» في نقد الفلسفة أو نقد العقل. وكذلك نقد الملا أمين الإسترآبادي أحد كبار علماء المذهب الإخباري للعقل والمذهب الأصولي، أو نظرية نقد العقل لدى كانط أو... .

الغاية المقصودة هي أن يتضح في الدراسات المقارِنة أن هذه النقود من سنخ أي جزء من البحوث المطروحة في هذه الدراسة؟ وهل أخذت الخصوصيات المطروحة في هذه الأجزاء بنظر الاعتبار أم لا؟ وإذا كانت فهل تمت تجليتها وإبرازها أم لا؟ وإذا تم إبرازها ففي أية ضابطة تم إنجازها؟ لأن كل واحدة من النظريات الناقدة تنظِّم جهازًا خاصًا للنقد وتَفحص على أساسه نظريةً أخرى أو مسلكًا آخر وتحكم حوله.

على سبيل المثال جهاز النقد الإشراقي للمسلك المشائي يختلف تمامًا عن جهاز نقد الغزالي للمسلك المشائي. وكذلك نقد كل واحد من هذه المسالك الثلاثة للعقل يختلف عن نقد المسلكين الآخرين للعقل. وعلى هذا المنوال ليست أجهزة الفحص والنقد متساوية ومتشابهة ولكل واحد منها أسسه وضوابطه وأسلوبه الخاص.

إبن سينا والعقل العملي[1]

المدخل

معرفة الأخلاق تتوقف ـ قبل كل شيء ـ على معرفة الأساس الذي قامت عليه الأخلاق وانبثقت عنه. وإن هذا الأساس عبارة عن «العقل». والمقصود منه ـ بطبيعة الحال ـ ليس هو العقل الخاص أو ذات العقل الاكتسابي، بل المراد منه هو طبيعة العقل. والمراد من طبيعة العقل بدورها هو أساس الأخلاق وأساس المعرفة الإمكانية وأساس جميع الفلسفات البشرية، وكذلك أساس الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة. ومن هنا لا يكون هناك من طريق إلى معرفة الأخلاق ومعرفة كل علم، وبالتالي لا يوجد هناك من طريق إلى معرفة الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة، سوى طريق التعرّف على العقل؛ ومن هذه الناحية يكون التعرّف على العقل مقدّم على معرفة جميع العلوم الأخرى بما في ذلك معرفة الأخلاق نفسها. ومن هنا فقد كان العلماء والفلاسفة والحكماء المتقدمون قد أدركوا هذه الحقيقة بشكل كامل، وعلى هذا الأساس فإنهم كانوا قبل المبادرة إلى تعريف العلوم والفلسفة والمطالب العلمية والأخلاقية، يبحثون قبل كل شيء في التعريف بـ «العقل» ومراحله المختلفة.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «ابن سينا و عقل عملى» في كتاب *سنجش و اكتشاف* من تأليف على عابدى شاهرودى، باللغة الفارسيَّة، إصدار: مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، سنة الإصدار: ١٣٩٤ش، الصفحات ٣٩٥ إلى ٤٤٨.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

المقال الأول: التعريف بـ «العقل النظري» و«العقل العملي» من وجهة نظر ابن سينا

لقد اشتملت فلسفة الشرق ونصوص الفلسفة الإسلامية وكذلك نصوص الفلسفة التقليدية في الغرب منذ الأزمنة القديمة والغابرة ـ بما في ذلك آثار ابن سينا ـ على تقسيمات في باب العقل؛ حيث يتمّ تقسيم العقل إلى العقل العملي والعقل النظري.

إن التعريف المعياري الموجود في النصوص الفلسفية لابن سينا، هو أن العقل النظري عبارة عن العقل الذي يدرك ما يجب معرفته والعلم به ولا يكون متعلقًا للعمل. إن هذا التعريف ناظر إلى العقل الحصولي، ولا يشمل العقل الحضوري والعقل الشهودي. وبطبيعة الحال فإن العقل ليس هو العقل الحصولي النظري فقط، بيد أن العقل النظري يتطابق مع العقل الحصولي، والعقل الحصولي بدوره يتطابق مع العقل النظري بالعنى الخاص الذي نمتلكه عن العقل الحصولي. إن المراد من العقل الحصولي هو العقل الذي يتعاطى مع القضايا والمعاني والمفاهيم؛ ويرتبط بالتصوّر والتصديق، ويتعلق بالتعريف والقضايا والقياسات. إن العقل النظري عبارة عن العقل الذي يدرك الأمور التي هي ليست من سنخ العمل[١].

وبعبارة أخرى إن العقل النظري ـ في ضوء كلام ابن سينا ـ عبارة عن: إدراك أمور هي ليست من سنخ العمل، ولا تكون متعلقة بالعمل أيضًا. وإدراك أشياء لا تتعلق بما يجب وما لا يجب مما يقع ضمن أصل اختيار الإنسان، بل إن هذا الإدراك إنما يتعلق بالأشياء والموجودات التي تقع خارج دائرة قرارات البشر والكائنات المتجانسة مع البشر.

كما كان هناك في السابق تعريف معياري[٢] للعقل العملي في الفلسفة الإسلامية. وقد عمد ابن سينا إلى تعريف العقل البشري في كتاب الإشارات على النحو الآتي: «فمن قواها [أي: النفس] ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يُفعل من الأمور الإنسانية

١. سوف يأتي لاحقًا في مبحث النقد أن هذا التعريف للعقل النظري، لا يشتمل على جميع مقوّمات العقل النظري، وعليه لا بدّ من إيضاح ماهية العقل النظري بواسطة تعريف آخر.

٢. إن المراد من المعياري هنا هو أن يكون واقعًا تحت الضابطة العلمية، سواء وقعت موردًا للنقد أم لم تقع موردًا للنقد.

الجزئية؛ ليتوصّل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبة، وباستعانة العقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل إلى الجزئي»[١].

المقال الثاني: بيان رؤية ابن سينا بشأن العقل العملي

يمكن بيان رأي ابن سينا بشأن العقل العملي ضمن عدّة مراحل على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: بيان ابن سينا للعقل العملي في كتاب (الإشارات والتنبيهات)

كما سبق أن أشرنا فإن ابن سينا قد عرّف العقل العملي في كتاب (الإشارات والتنبيهات)، على النحو الآتي: «فمن قواها [أي: النفس] ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يُفعل من الأمور الإنسانية الجزئية؛ ليتوصّل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبة، وباستعانة العقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل إلى الجزئي»[٢].

١. شرح المحقق الطوسي لتعريف العقل العملي

إن للمحقق الشيخ نصير الدين الطوسي كلامًا في شرح التعريف أعلاه من قبل ابن سينا للعقل العملي، قال فيه: «فالشروع في العمل الاختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يُعمل في كل باب[٣]. وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربيّة أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختصّ بجزئي دون غيره، والعقل العملي

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٥٢.

٢. م.ن.

٣. بمعنى أن الإدراك «يجب» أن يكون إدراكًا لأمر واجب ومناسب وأمر وإن لم يكن موجودًا ولكن يجب أن يكون أو أن يكون مناسبًا. ومع ذلك كله سيأتي في مبحث النقد أن الواجب والمناسب في تعرف العقل العملي قد استعمل في موردين. المورد الأول في مورد التدابير العقلية التي تتعلق ـ من وجهة نظري القاصرة ـ بالعقل العملي بالمعنى الخاص. والمورد الثاني في مورد الآراء الأخلاقية حيث المراد من العقل العملي بالمعنى الخاص هو هذا العقل الذي يكون منشأ للآراء الأخلاقية.

يستعين بالنظري في ذلك. ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل؛ فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده»[١].

٢. بيان مفردات تعريف العقل العملي

إن من بين الفقرات العظيمة والمعقدة في الفلسفة الإسلامية، هي الفقرة الخاصة بتعريف العقل العملي. إن حل هذا التعقيد يحتاج إلى تحليل ثم تفصيله على النحو الآتي؛ إن تعريف العقل العملي في رؤية الفلاسفة يقع ضمن مرحلتين، وذلك على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: تعود إلى فصل ماهية العقل العملي عن العقل النظري. إن العقل العملي في قبال العقل النظري حيث يكون عمليًا فإنه لا يكون ناظرًا إلى أمور الواقع، سواء أكان ذلك الواقع إيجابيًا أم سلبيًا. إن العقل العملي لا ينظر إلى ما هو موجود أو غير موجود من حيث هو موجود أو غير موجود. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إنه في مورد القضية لا نظر له إلى القضية بما هي قضية. ولذلك فإن قضية التعريف والتصديق والتصوّر وكذلك مسار الاستدلال الذي نشاهده في دائرة العقل العملي، إنما يأتي من طريق العقل النظري. وهذا هو معنى اتحاد العقل العملي والعقل النظري في الماهية. إن لطبيعة العقل مساران ذاتيان، وهما أولاً: المسار النظري، وثانيًا: المسار العملي (إنه يشتمل في الحدّ الأدنى على هذين المسارين، وإن مساره العملي ليس منفصلاً عن مساره النظري)، ومن هنا يرد في نصوص وشروح الفلسفة الإسلامية على الدوام هذا الكلام القائل بأن العقل العملي يصل إلى الإدراك العملي بمساعدة من العقل النظري، ويصدر رأيًا عمليًا. فإن كان الرأي العملي الصادر تدبيريًا، فإنه يتعلق بالعقل النظري أو العقل العملي التدبيري، وإن كان الرأي العملي الصادر رأيًا أخلاقيًا، فإنه يتعلق بالعقل العملي الأخلاقي. وبهذا البيان يتضح نوع الارتباط والتعاون بين العقل النظري والعقل العملي إلى حدّ ما.

والمرحلة الثانية: من تعريف العقل العملي تعود إلى كيفية وصول العقل العملي إلى الحكم العملي، وكذلك بحيث لا يختلط توضيح وتعريف الحكم العملي بمفهوم العقل

---

١. م.ن، ص ٣٥٣.

النظري؛ إذ في عين حضور العقل النظري في العقل العملي، يجب فصل هذين المفهومين عن بعضهما. إن تعريف العقل العملي يعمل على بيان هذه المسألة وهي أن العقل العملي ناظر إلى ما يجب وما ينبغي أن يقع، وما هو غير موجود ولكن يجب أن يوجد. بمعنى أن العقل العملي لا يرتبط بالأحداث التي تتعلق بالاختيار البشري، ولا يرتبط بالواقع من حيث هو موجود أو غير موجود، بل يرتبط بالإرادة البشرية من حيث تتقبل الإرادة، ومن حيث ما يختاره من بين الأعمال الممكنة التي يمكن أن يختار من بينها، بحيث يكون ضروريًا ومناسبًا. وبعبارة أخرى: إن العقل العملي ناظر إلى أفعال الإرادة أو أفعال الفاعل المختار، وتحديد الفعل الذي ينبغي أن يكون متعلقًا للإرادة، بحيث لو أن ذلك الفعل لم يقع متعلقًا للإرادة، لا يكون الفاعل المختار من حيث العقل العملي قد قام بالفعل الصحيح؛ سواء أكان هذا التجاوز للعمل الصحيح واقعًا في الرأي التدبيري أو في الرأي الأخلاقي[١].

وهنا بعد التوضيح أعلاه، يبدو أن بيان هذه النقاط ضروريًا من أجل شرح مواطن متن الإشارات. إن القضية التي يتم البحث فيها بواسطة العقل النظري، هي ذات النشاط التصديقي للعقل والذي يمنحه الفعلية. إن نشاط العقل النظري حيث يكون تصديقًا يكون مبناه ومحتواه عبارة عن الموجود وغير الموجود. وأما وجوب أن يكون كذا أو ربما يكون كذا، فإن هذا الوجوب والاحتمال يعود إلى العقل العملي. ثم إن العقل العملي لكي يخرج هذا الوجود على شكل قضية أو على شكل رأي عملي، فإنه يستعين بالعقل النظري. إن هذه القضية العملية، مزيج من نشاط العقل النظري والعقل العملي. إن الوجوب وغيره وكذلك الحُسن والقبح وإدراكهما وأن هذا الحسن والواجب والضروري مشروط أو غير مشروط، وهكذا أن يكون هذا الأمر في مورد خاص حسنًا أو ليس بحسن، من حيث أنه يجب فعله أو لا يجب فعله، لا ربط له بالعقل العملي، ومن حيث هو موجود أو غير موجود، يعود إلى العقل النظري.

وعلى الرغم من ذلك كله هناك صعوبات جمّة في تفسير ابن سينا والفلسفة المشائية

---

١. رغم أن الرأي التدبيري ـ على ما سيأتي في مبحث النقد ـ إنما يظهر في حقل العقل النظري، ولا يتعلق بالعقل العملي بمثابة العقل الأخلاقي.

للعقل العملي، لا سيّما وأن هناك نقاط ضعف في عناصره وملاكاته حيث تظهر في مرحلة النقد. فيما يتعلق بشرح رؤية ابن سينا توصلنا حتى الآن إلى هذه النتيجة، وهي أن هناك نشاط نظري يحال إلى القضية والتعريف، وكذلك هناك نشاط نظري آخر يرتبط بالاستنباط (= استنباط الرأي الكلي العملي الذي يتحقق بمساعدة مقدمات من العقل النظري، رغم وجود إشكال في كون المقدمات من العقل النظري). وللتوضيح نستعرض عبارة المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي. وإن عبارته على النحو الآتي:

«فالشروع في العمل الاختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يُعمل في كل باب».

ربما كان المراد في هذه العبارة هو الشروع الأخلاقي في الفعل الاختياري، ويمكن أن يكون المراد هو شروع الفعل الاختياري؛ فيشمل الفعل التدبيري والفعل الأخلاقي أيضًا. وعلى كل حال فإن البحث يدور حول إرادة تقع تحت سيطرة العقل العملي، بمعنى أن يكون الاختيار وتعيّن الإرادة منبثقًا عن العقل العملي. وأما الإرادة التي لا تقع تحت سيطرة العقل، فهي خارجة عن محل بحثنا الراهن. وعليه فإن مراد المحقق الطوسي هو الشروع في الفعل الاختياري الخاص بالإنسان أو كل كائن يشترك مع الإنسان في الاختيار. إن كل كائن يمتلك القدرة على الاختيار يشارك الإنسان بنحو من الأنحاء، وإن إرادته إن كانت على طبق النماذج الأخلاقية كانت إرادته أخلاقية، وإن كانت على طبق النماذج التدبيرية كانت إرادته تدبيرية.

وعليه لو تمّ تعميم مراد المحقق الطوسي من شروع الفعل الاختياري، فإنه سوف يشمل كل فعل اختياري من حيث يتمّ العمل به على طبق الاختيار؛ سواء أكان متطابقًا مع الأخلاق أو مخالفًا للأخلاق. وإن هذا التعميم إنما يكون ممكنًا حيث لا يكون الإنسان مجبراً على الفعل على طبق الأخلاق، ولكن حتى حيث يتمّ العمل على خلاف الانضباط الأخلاقي، إنما يتم اتخاذ القرار في ضوء الاختيار والترجيح العملي. وسيأتي المزيد من الشرح في مرحلة أخرى ليتضح أن الترجيح العملي إنما يكون أخلاقيًا فيما لو كان متطابقًا مع الرأي الأخلاقي في الحد الأدنى.

في ضوء الافتراض الأول القائل: إن المراد هو الشروع في الفعل الاختياري من الناحية الأخلاقية، يجب القول: إن المحقق الطوسي يذهب إلى الاعتقاد بأن الشروع الأخلاقي في الفعل الاختياري الخاص بالإنسان، فإنه لا يتم فعله إلا بإدراك ما ينبغي. إن القيام بالفعل على نحو مطلق ليس هو المراد للعقل العملي الأخلاقي، بل الفعل إذا أريد له أن يكون أخلاقيًا وعقلانيًا ومتطابقًا مع النموذج الحسن والعقلي، يجب أن يصدر بوحي من ضابطة العقل النظري والعقل العملي الأخلاقي، وإلا لن يكون الفعل حسنًا. إن هذا الإدراك عبارة عن إدراك الرأي الكلي المستنبط من المقدمات الكلية. إن هذا الرأي الكلي ـ بناء على شرح المحقق الطوسي ـ الذي هو عبارة عن «ما ينبغي»، و«ما لا ينبغي» أو على نحو مجمل «ما يجب» و«ما لا يجب» و«يحتمل»، إنما يُستنبط من المقدمات النظرية. إن العقل العملي إنما يصل إلى الرأي الكلي العملي من خلال الاستفادة من المقدمات النظرية. وإن هذه المقدمات الكلية، هي إما أولية أو تجريبية أو مشهورة أو ظنيّة[1].

وخلاصة الكلام المحصّل هو أن الرأي الكلي العملي ـ في هذا الرأي ـ عبارة عن رأي مستنبط من الرأي الكلي النظري. إن العقل العملي من خلال الاستفادة من المقدمات الكلية ـ التي يمكن أن تكون أولية أو تجريبية أو مشهورة أو ظنيّة ـ يعمل على استنباط الرأي الكلي العملي. بيد أن نشاط العقل العملي لا يقف عند هذا الحد، بل إن العقل العملي إذا أريد له الدخول في منطقة الأفعال الإرادية، ويتمكن من تنظيم هذه الأفعال وتبويبها ووضعها تحت اختيار الإرادة، فإنه يحتاج إلى مرحلة أخرى، وهي مرحلة تطبيق الآراء الكلية على الموارد الجزئية والمحددة، وهي ذات الفعل الخاص كما هو واضح. وفي هذا الشأن يستعين العقل العملي من العقل النظري، ويعمل على تطبيق الرأي الكلي على المصداق الجزئي. وعلى هذا الأساس فإن الرأي الجزئي إنما يصدر عن العقل العملي، وهو أن هذا الفعل حسن، ولذلك يجب أن يقع، وحيث يصدر الفعل عن الإرادة في ضوء هذا الملاك، فإنه يكون فعلاً أخلاقيًا.

---

١. سيأتي لاحقًا في مبحث النقد أن المشكلة الأساسية لتعريف العقل العملي تكمن في هذه المقدمات في استنباط الرأي الأخلاقي.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لو أن شخصًا احتاج إلى مساعدة شخص آخر، ففي مثل هذه الحالة وإن كان هناك عناء كبير يتحمله الشخص المساعد، إلا أن العقل العملي يرى وجوب تقديم هذه المساعدة من ناحية الرأي الأخلاقي. وفي هذه الحالة فإن العقل العملي يعمل ـ في ضوء هذه المقدمات ـ على استنباط رأي كلي أخلاقي، وعندها يعمل على تطبيق هذا الرأي الكلي الأخلاقي على هذا المورد الخاص الذي هو المساعدة؛ ويستنتج من ذلك أن هذه العون والإحسان وإن كان يشتمل على ضرر وعناء، ولكنه حسن ويحسن القيام به. وبطبيعة الحال تقوم في هذه الموارد معادلة بين «ما يجب» و«ما ينبغي»، وإن أمكن في بعض الموارد الفصل بينهما من خلال القول بأن الواجب أمر لازم، وأما الأمر المناسب فهو أمر راجح لم يصل إلى مرحلة اللزوم، وأما هل يكون هذا الفصل والتفكيك عبارة عن فصل جزئي أو كلي، فهو أمر يرتبط بالأبحاث التكميلية للعقل العملي في رأي الفلاسفة، ونؤثر الإحجام عن ذكره في هذا الموضع. وعلى كل حال فإن هذا الأمر الجزئي الذي هو تقديم المساعدة، يقع تحت رأي كلي. إن الرأي الكلي يتمّ تطبيقه على هذا الفعل، فيصدر الفعل الجزئي، ثم تتعيّن الإرادة على طبق هذا الرأي الجزئي. ومن هنا فإن تعيّن الإرادة عبارة عن الاختيار؛ بمعنى أن الفاعل المختار يعمل بواسطة الإرادة على اختيار فعل من الأفعال الواقعة تحت مفهوم العقل العملي الذي تمّ تطبيقه على المورد الجزئي.

إذن فالعقل العملي عبارة عن إدراك الأعمال الإرادية التي ينبغي أن تقع. إن هذا الإدراك يتحقق بشكل كلي على طبق مقدمات العقل النظري. وعندما يتحقق الإدراك الكلي، يتقدّم العقل العملي خطوة إلى الأمام. وفي الخطوة التالية التي هي مرحلة التنفيذ، يتمّ تطبيق هذا الرأي الكلي على المورد الخاص، ويصدر الرأي الجزئي من العقل العملي. هذه هي حصيلة تعريف العقل العملي ومساره الثنائي الكلي والجزئي من وجهة نظر مشهور الفلاسفة الإسلاميين في ضوء شرح المحقق الطوسي في كتاب شرح الإشارات.

يُستفاد من بعض توضيحات المحققين أن العقل العملي إنما هو عبارة عن مرحلة صدور الرأي الجزئي من القوّة العاملة. فإذا كان الأمر كذلك فإن مرحلة إدراك الرأي

الكلي العملي تخرج من العقل العملي. في ضوء ما يُفهم من المطالب الواردة عن شرّاح الإشارات، تكمن المشكلة الرئيسة في تعريف العقل العملي في أن هذا العقل العملي هي هل يكون له في نهاية المطاف من وجود بالنسبة إلى الرأي الكلي العملي أيضًا، أم يقتصر وجوده على مرحلة صدور الفعل الجزئي أو يختص في الحدّ الأدنى بمرحلة صدور الرأي الجزئي فقط.

ومن هنا فإن عبارة ابن سينا في تعريف العقل العملي، قد أصبحت في الواقع مبنى لحقل من التحقيقات الفلسفية، التي استمرّت حتى تعليقات المحقق الإصفهاني على كفاية الأصول للمحقق الخراساني. كما أن بعض تلامذة المحقق الإصفهاني عمدوا إلى شرح هذه النظرية بتفصيل أكبر. ومن بينهم العلاّمة الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه «أصول الفقه»[١].

٣. تعريف العقل العملي بأسلوب التحليل والإفراز والتركيب

للمزيد من التعرّف على نظرية ابن سينا في مورد العقل العملي، سوف نعمل ـ من خلال توظيف أسلوب التحليل والإفراز والتركيب ـ على شرح هذه النظرية في ضوء ما جاء في كتاب الإشارات والشفاء. وإليك بيان عبارة ابن سينا في كتاب الطبيعيات من الإشارات على ما ورد في تعريف العقل العملي:

«فمن قواها [أي: النفس] ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يُفعل من الأمور الإنسانية»[٢].

في شرح هذه العبارة نقول: إن مراد ابن سينا هو أن العقل العملي عبارة عن قوّة تتعلق بالأفعال الخاصة بالبشر، ومن اللازم والضروري أن تقع؛ بمعنى أنه لا مفرّ من القيام بها، ومن حيث يحتاج البشر إلى هذه الأمور، فإنه يعمل على استنباط الأمر الضروري في هذه الأمور الواجبة. وفي التعريف أعلاه تم استعمال مفردة الواجب في عبارة ابن سينا في

١. انظر: الشيخ المظفر، *أصول الفقه*، ج ١، ص ٢١٦ ـ ٢٤٠.

٢. ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج ٢، ص ٣٥٢.

معنيين. من هنا ومن أجل تجنّب تكرار الشيء نفسه (= طوطولوجيا)[١] في التعريف، وكذلك لأن ابن سينا في عبارته دقيق جدًا، نقترح تفسير عبارة متن الإشارات الواردة بصيغة «وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية» ـ حيث أن الواجب الثاني هو ذات الواجب الأول ـ على النحو الآتي، وهو أن القوّة العملية، عبارة عن قوة تستنبط الأمر المناسب والواجب في الأمور الاضطرارية للبشر (= في الأمور التي لا مندوحة للإنسان من القيام بها)، مثل العمل، والنوم، والأكل، والإمساك. وعليه فإن الواجب الثاني بمعنى الحاجة والاضطرار، والوجوب الأول بمعنى الواجب؛ سواء في ذلك الواجب التدبيري أو الواجب الأخلاقي. ومع ذلك كله لا يزال هذا المقطع من كلام ابن سينا بحاجة إلى إعادة نظر، حيث سنأتي على ذلك لاحقًا في مبحث النقد إن شاء الله تعالى.

ثم إن لابن سينا بعد ذلك عبارة فاقمت من تعقيد المطلب. ولتوضيح ذلك نرى ضرورة لاستعادة التعريف ثانية، إذ يقول: «إن القوّة العملية هي القوّة التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يُفعل من الأمور الإنسانية بشكل جزئي[٢]؛ ليتوصّل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبة، وباستعانة العقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل إلى الجزئي». بمعنى أن العقل يسند هذا الأمر الواجب ـ الذي هو عمل فردي أو أسري أو اجتماعي ـ إلى مقدمات العقل النظر. وكما سيأتي في مبحث الشرح والنقد فإن المقدمات إذا كانت تدبيرية كان العقل من النوع التدبيري، وإن كانت أخلاقية كان العقل من النوع الأخلاقي.

---

١. طوطولوجيا: (tautology) الحشو؛ اللغو: تكرار للمعنى لا يزيده قوّة أو وضوحًا، فهي عبارة عن (قول الشيء نفسه). ويقال عن جملة ما إنها طوطولوجية فيما إذا كانت نتيجتها صائبة على الدوام مهما كانت قيمة المتغيّرات فيها، من قبيل قولنا: (للمثلث ثلاثة رؤوس)، و(لا يوجد أعزب متزوّج). (المعرّب).

٢. إن عبارة «بشكل جزئي» إن كانت قيدًا لـ «الأفعال البشرية»، كان المعنى على النحو الآتي: «إن القوّة العملية تستنبط الواجب في الأفعال البشرية التي هي جزئية». وإن كانت قيدًا لـ «الاستنباط»، كان المعنى على النحو الآتي: «إن القوة العملية تستنبط الواجب في الأفعال البشرية التي هي جزئية». وإن كانت قيدًا لـ «الحسن»، كان المعنى على النحو الآتي: «والقوة العملية التي هي جزئية، تعمل على استنباط الواجب في الأفعال البشرية».

١ / ٣. ثلاث نقاط أساسية في تعرف العقل العملي

نقول في بيان ذلك: هناك عدّة نقاط في تعريف ابن سينا، يجب العمل على إيضاحها، وهي على النحو الآتي:

النقطة الأولى: إن استنباط العقل العملي ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ يكون على نحو جزئي.

النقطة الثانية: إن هذا الاستنباط يتم من خلال الاستناد إلى مقدمات العقل النظري.

النقطة الثالثة: يرى ابن سينا أن هناك في العقل النظري ـ بالإضافة إلى المقدمات الأولية والتجربية والظنية ـ مقدمات مشهورة من سنخ الآراء العملية الأخلاقية أيضًا.

وفيما يلي نجد من الضروري البحث في بيان هذه النقاط باختصار:

في توضيح النقطة الأولى والثانية يجب القول إن للعقل العملي في استنباط الواجب مسارين؛ وهما أولاً: المسار الكلي حيث يستنبط الرأي الكلي العملي. بيد أن هذا الاستنباط ليس مجديًا؛ لأن الأمر الكلي لا يستطيع إضفاء التعيّن على الإرادة الجزئية. فنحن في الفعل نحتاج إلى الإرادة الجزئية. إن الأمر الكلي إذا تمّ حصره في المنطقة الكلية ولم يدخل في الجزئيات، لن يكون مجديًا ويبقى على صورة ذهنية أو ما فوق التجربية، ولن تكون له القدرة على التأثير في العالم التجريبي. ومن هنا فإن ابن سينا في تعريف العقل العملي لم يذكر سوى نتيجة البحث التي هي النتيجة الثانية، بمعنى أن الأمر الواجب يتمّ استنباطه بشكل جزئي، وإن ذلك الواجب الكلي الذي يتمّ استنباطه في المسار الأول ويكون أمرًا كليًا عمليًا، يتمّ تطبيقه بواسطة مسار آخر (= عمل قياسي آخر) على مورد خاص. من ذلك على سبيل المثال: في الموقف الذي وجدت نفسي أمامه، يكون دفع مقدار من المال إلى هذا المدّعي الذي وقع الاختلاف بيني وبينه، حيث يكون مصداقًا للرأي الكلي العملي (= رفع الاختلاف أمر حسن)، يكون حسنًا. إن العقل العملي حيث يمهّد الأرضية للرأي الكلي العملي، يصل باستدلال آخر إلى الرأي الجزئي. إن هذا الاستدلال يتمّ بمساعدة العقل النظري؛ «لأن مجموع مسار الاستنباط من فعل العقل النظري، والعقل العملي يصل إلى الرأي الجزئي بمساعدة العقل النظري». لو تمّ تجاهل العقل النظري، فسوف يزول العقل

العملي. وعلى هذا الأساس لا يرد إشكال تداخل العقل العملي والعقل النظري على نظرية ابن سينا. وإذا كان هناك من إشكال فإنما يرد من ناحية أخرى وعلى طبق مبنىً آخر.

وعلى هذا الأساس يكون هناك تعاضد وتعاون بين العقل العملي والعقل النظري. إن العقل النظري يقدّم الخدمات إلى العقل النظري في الاستنباط وفي التطبيقات، كما يقوم العقل العملي بدوره بمساعدة العقل النظري من خلال توفير الإمكانات الصحيحة وتوفير البيئة السليمة لممارسة النشاط العقلي. ومرّة ثانية عندما يقوم العقل النظري بممارسة نشاطه، يتمّ وضع تلك الإمكانات تحت تصرّف العقل العملي؛ «فمن ذلك الجانب يكون هناك إمداد متواصل في جميع اللحظات»، و«من هذا الجانب يكون هناك عطاء مستمر في جميع الأوقات». فالعقل العملي خادم للعقل النظري، والعقل النظري بدوره خادم للعقل العملي. إن العقل النظري يحتاج في نشاطه إلى بيئة مناسبة، ولتوفير هذه البيئة يحتاج إلى العقل العملي. ففي نظام المجتمع ـ على سبيل المثال ـ يكون هذا العقل العملي هو الذي يعمل على إيجاد وتأسيس المجتمع المعقول بشكل نسبي بعيدًا عن المشاكل. إن مسؤولية إيجاد مثل هذا المجتمع أو الأسرة أو مثل هذا الشخص المتناسب مع الحالة المثالية، تقع على عاتق العقل العملي. إن العقل العملي من خلال إنجاز هذه المسؤولية، يعمل على إيجاد الأشخاص المعتدلين والمدينة المناسبة التي يعمل العقل النظري فيها على مواصلة نشاطه في بلوغ البشر مرحلة الكمال ونشر العلوم بعيدًا عن العقبات والمشاكل والمعرقلات.

وبعبارة أخرى: إن العقل العملي لكي يكون ذلك الرأي الكلي مجديًا فإنه يعمل بمساعدة العقل النظري على تطبيقه على الموارد والمصاديق. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ في مورد انتقال المال إلى المدّعي، نفترض أن كلام المدّعي في ضوء الاحتجاج القائم كان صحيحًا. ومن هنا فإنه على طبق قانون العقل العملي يتمّ إيجاد مسار تطبيقي يقول إن هذا المال يتعلق بالمدّعي، وليس لي أيّ حق في هذا المال، وإن كل ما يكون من حقوق الآخر، ينبغي بل يجب أن يُعاد إليه. وهذا هو القانون المفاد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ

اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا...﴾[١]، وهو قانون عام غير مشروط في العمل، ولا يرتبط بزمان ومكان وأشخاص بعينهم ولا يرتبط بموضوعات خاصة. وعلى هذا الأساس إذا كان هناك شخص صاحب حق، وجب إرجاع الحق إليه. إن هذه نتيجة جزئية وتطبيقية للعقل العملي، حيث تعمل على إدخال ذلك القانون الكلي ـ القائل بوجب إرجاع كل حق إلى صاحبه ـ في الجزئيات. إن القانون الكلي قبل أن يتم تطبيقه، فإنه يفوق التجربة، ولا يمتلك القدرة على الحضور في عالم التجربة. إن العقل النظري يقدّم العون والمدد إلى العقل العملي من طريق الاستنباط، ومن طريق العمل يسحب تلك الكليات إلى العالم الجزئي والمحسوس، ويعمل على تحويل هذا الأمر الجزئي والمسار المحدود إلى أمر وحكم أخلاقي. وعليه فإن النقطة الأولى كانت تقوم على جزئية حكم العقل العملي. والنقطة الأخرى هي استعانة العقل العملي بالعقل النظري.

والنقطة الثالثة كانت هي أن العقل العملي ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ له بُعد تطبيقي في استنباط الآراء الجزئية، وإن استنباط الآراء الكلية العملية يستند إلى المقدمات الأولية أو التجربية أو الظنية أو الذائعة المتحققة في العقل النظري. والسؤال هو: «إذا كان الأمر كذلك وكان مبنى استنباط الرأي العملي هو قضايا العقل النظري، إذن كيف وبأيّ وسيلة ننتقل من العقل النظري إلى العقل العملي؟». من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما نقول: «إن كل معلول يحتاج إلى علة»، و«إن كل حادث يحتاج إلى محدث»، و«إن كل ممكن يحتاج إلى واجب»، فإن هذا يعني أن الحوادث المنظمة تقوم على سلسلة من العلل غير الاتفاقية، وتقع ضمن منظومة قانونية في إطار الأسباب والمسببات، وكلما وُجدت تلك الأسباب كتب الوجود لتلك المسببات ايضًا. وفي الأعمال الإرادية حيثما تحقق الدافع، ووُجد الشوق في إثر ذلك، ولم تكن هناك آفة في البدن، وانتقل الدافع إلى سلسلة من العوامل البدنية، فسوف يتحقق الفعل أيضًا. وهذا مسار نظري. وهنا يرد هذا السؤال القائل: «من بين هذه المسارات النظرية ـ سواء في ذلك الأولية أو المشهورة ـ على أيّ أساس وأيّ أسلوب يتمّ استنباط الرأي العملي؟». هذه مشكلة قائمة في تعريف ابن سينا

١. النساء: ٥٨.

والتعريفات الأخرى ايضًا، وهي بحاجة إلى نقد وتفسير. وفيما يتعلق بالأوليات والتجربيات والظنيات يمكن الوصول إلى رأي عملي تدبيري، ولكن لا يمكن استخراج الرأي العملي الأخلاقي منها. ولا يمكن العثور على ملاك الانتقال من الرأي النظري إلى الرأي العملي إلا في المشهورات.

٢ / ٣. تحديد التعريف بالآراء العملية المشهورة

إن المشهورات العملية ـ من وجهة نظر ابن سينا وكذلك من وجهة نظر مشهور الفلاسفة ـ عبارة عن تلك المجموعة من الآراء العقلائية التي تعمل على بيان الحُسن والقبح الأخلاقي لأفعال الأشخاص، وعلى الرغم من أنها ليست من سنخ الأوليات، لا يختلف العقلاء فيها. إن هذه الفئة من المشهورات تقع في قبال فئة المشهورات النظرية. وإن المشهورات النظرية لا تتعلق بالحُسن والقبح العقلي.

وفيما يلي يرد رأي ابن سينا في هذا الشأن: إن لابن سينا كلامًا في نصّ كتاب الإشارات يقول فيه ما مضمونه: «ومن بين القضايا المشهورات، وهي القضايا التي يكون التصديق بها ضروريًا، بيد أن ملاك هذه الضرورة هو تصديق الجميع. وإن الأوليات بدورها من حيث تصديق الجميع بها تندرج ضمن فئة المشهورات أيضًا، مع فارق أن ملاك ضرورتها يكمن فيها، وإن العقل يصدّق بها بطبعه، وإن تصديق الجميع معلول لذات الأوليات. وفي المشهورات التي هي ليست من سنخ الأوليات، لا يكون ملاك تصديقها كامنًا فيها، بل إن عموم الاعتراف بها من قبل العقلاء يكون هو الملاك في تصديقها. ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه»[١].

١. ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

كان هذا هو شرح محتوى كلام ابن سينا في تعريف الآراء المحمودة العملية. إن هذه الآراء المحمودة هي أصول الأخلاق العامّة، من قبيل: «العدل حسن»، و«الكذب قبيح»، أو «الوفاء بالوعد واجب»، و«الخيانة في الأمانة قبيحة».

وفيما يلي سوف نواصل الكلام في مبحث النقد بالتعرف على اختلاف رأي ابن سينا مع قاعدة الحُسن والقبح الذاتي، وكذلك اختلافه عن رأي كاتب السطور في هذا المورد أيضًا. كما سوف يتم التعرّف على الوجه المشترك لقاعدة الآراء الذائعة والمحمودة وقاعدة الحسن والقبح الذاتي ومع قانون الأخلاق غير المحدود وغير المشروطة على ما ورد في كتاب «قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل»[1] أيضًا.

وللمزيد من التوضيح نقول: تمّ حتى الآن تقديم بيانين وتفسيرين في المرحلة الإسلامية عن الحُسن والقبح الأخلاقي، وهما أولاً: البيان من طريق الحُسن والقبح الذاتي، وثانيًا: البيان من طريق الآراء المحمودة والذائعة. ولكل واحد من هذين البيانين تمّ حتى الآن تحقيق وتقرير العديد من التفسيرات من قبل العلماء المسلمين (= الفلاسفة والمتكلمون والأصوليون). وبذلك ظهرت عدّة آراء حول أصول الأخلاق. ومع ذلك كله فإن جميع الآراء والتفسيرات والبيانات تعود إلى أساس واحد ومشترك، وهو الحُسن والقبح العقلي؛ حيث يتمّ الإقرار به من وجهة نظر جميع العلماء في مذهب العدلية في المرحلة الإسلامية بوصفه أساسًا مشتركًا. لقد أدّى هذا الأساس المشترك إلى أن نتمكن في ضوئه من تفسير جميع الاختلافات في الآراء والتفسيرات حول أصول الأخلاق في منطقة الحُسن والقبح العقلي.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ آراء عالمين كبيرين، وهما الميرزا القمّي صاحب «قوانين الأصول»، والمحقق الإصفهاني صاحب «تعليقات كفاية الأصول»؛ فإنه على الرغم من انتمائهما لتيارين مختلفين ولكنهما متفقان ومشتركان في التصديق بقاعدة الحُسن والقبح العقلي وأحكامهما العامة، وإنما يكمن الاختلاف والتفاوت في الأحكام الخاصة في كل واحد من الرأيين.

---

١. عنوانه باللغة الفارسية: (قانون اخلاق بر پايه ى نقد عقل به عقل).

٣ / ٣. إعادة النظر في الخصائص العملية للآراء المحمودة

إن المشكلة التي عرضت في المسألة السابقة، هي: كيف يمكن الوصول إلى الرأي العملي من مقدمات العقل النظري؟ يمكن استخراج الجواب عن هذا السؤال من كلام ابن سينا والمحقق الشيخ نصير الدين الطوسي، والذي سبق أن أشرنا إليه بعد بيان الإشكال. وتكميلاً للتوضيح يمكن القول:

إن الآراء المحمودة ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ وإن كانت متعلقة بالعقل النظري، إلا أنها تحتوي على خصيصة عملية؛ لأن الآراء المحمودة عبارة عن تصديقات يكون متعلقها حُسن العدل وحسن الصدق وحُسن الإحسان وما إلى ذلك، ومن هنا فإنها تكون من سنخ التصديق بمطلوبية وحسن الأفعال، وكل تصديق من هذا النوع، يمكن أن يكون منشأ لتحفيز قوّة الشوق أو قوّة الميل والرغبة. وعلى هذا الأساس فإن التصديقات التي تحتوي على مثل هذه الخصائص تكون تصديقات عملية. ومن بين التصديقات العملية تعد التصديقات التي هي من سنخ الآراء المحمودة من التصديقات العملية الأخلاقية، وتلك التي هي من سنخ الآراء التدبيرية تُعدّ من التصديقات العملية التدبيرية. وهناك سنخ آخر من التصديقات العملية ورد ذكره في كتاب «قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل».

٤ / ٣. النتائج الحاصلة من إعادة قراءة الآراء المحمودة

من خلال ما تقدّم من إعادة النظر في الآراء المحمودة طبقًا لآراء ابن سينا، نحصل على نتيجتين، وهما:

أولاً: إن الآراء العملية ـ في هذه الرؤية ـ لا تختصّ بالآراء الأخلاقية، بل حتى الآراء التدبيرية هي من وجهة نظر ابن سينا من الآراء العملية أيضًا. إن عملانية الآراء في نظرية ابن سينا تعني أن تكون الآراء ناظرة إلى ذات الفعل أو إلى أسلوب الفعل. وتوجد هذه الخصوصية في الآراء التدبيرية التي تحدد برنامج العمل.

وثانيًا: إن الآراء العملية الأخلاقية هي الآراء المحمودة من زاوية العقل النظري، وهي واحدة من عدّة فئات من المقدمات الأساسية في العقل النظري.

إن الآراء المحمودة التي هي من قبيل الآراء الكلية المشهورة والذائعة التي يقرّ بها جميع العقلاء، تقع في طريق استنباط الآراء الجزئية العملية، وإن العقل من حيث أنه يستطيع وضع الآراء الكلية المشهورة في إطار الآراء الجزئية العملية، يكون عقلاً عمليًا. إن إدراك الرأي الجزئي العملي، لا يكون لوحده من قبل العقل العملي فقط، بل إن استنباط الرأي الجزئي العملي يتعلق بالعقل العملي، وحيث أن الاستنباط يعني الانتقال من الكلي إلى الجزئي، فإن العقل العملي يأخذ الآراء الكلية المشهورة والذائعة من العقل النظري، ولكن لا بعنوان الآراء المشهورة المحضة، بل بوصفها من الآراء التي تمّ وضعها في إطار استنباط الآراء العملية الجزئية.

بهذا البيان يتضح أن الآراء المشهورة والذائعة هي في حدّ ذاتها من سنخ الآراء النظرية، ولكن بوصفها مقدمات الاستنباط القياسي تكون الآراء الجزئية العملية من سنخ الآراء العملية، وإن العقل من حيث هذه الآراء الكلية بوصفها من مقدمات استنباط الرأي الحزئي العملي، يُعدّ عقلاً عمليًا.

وسوف يأتي في مبحث النقد، أنه حتى في ضوء هذا التفسير الذي سعى إلى بيان عمق نظرية ابن سينا في معرفة العقل العملي، لا يمكن اعتبار العقل عمليًا. إننا في إضفاء العملانية على العقل نحتاج إلى خصوصية أخرى. إن التعريف المذكور آنفًا للعقل العملي والتفسير الذي ذكرناه له ـ بغض النظر عن النقد وعن الخصوصية التي تنبثق عن النقد ـ يُعدّ من أبلغ التعاريف في مورد عملانية العقل.

٥ / ٣. شرح وتفسير الآراء المحمودة

لإكمال شرح وتفسير نظرية ابن سينا في معرفة العقل العملي، نعود ثانية إلى عبارته؛ حيث قال في منطق الإشارات في معرض إيضاح المشهورات:

«ومنها [أي: المشهورات] الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربما خصصناها [أي: تلك الآراء] باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من

الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه»[١].

إن مراد ابن سينا هو أنه لا يوجد في العقل النظري البحت منظومة بوصفها دعامة للآراء المحمودة. كما لا يوجد في العقل العملي بالذات منظومة وراء الآراء المحمودة، بل إن الآراء المحمودة تظهر في العقل من حيث الاستناد إلى تركيب العقل والفضيلة النفسانية والتأديب والعاطفة. ومن هذه الناحية لا يمكن اعتبارها ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ من قبل الأوليات نتيجة للعقل المحض. ومن هذه الناحية لو خلي العقل ونفسه، دون أن تلتحق به الفضيلة والتأديب والعاطفة، لن يصدر عن العقل بعد ذلك أيّ رأي أخلاقي أبدًا، بيد أن العقل في الإنسان مقرون بالفضيلة والتأديب والعاطفة. وعلى هذا الأساس حيث أن جميع الأشخاص يمتلكون القوة العقلية، فإنهم يقرّون بالآراء المحمودة، وهذا هو معنى اشتهار تلك الآراء. وعليه فإن الآراء المحمودة بحسب طبع العقل مزيج مركب بالفضيلة والتأديب والعاطفة، وهي تتحقق في الأشخاص من دون حاجة إلى الاستدلال، ومن هذه الناحية على الرغم من كونها ليست أولية ولا ضرورية، إلا أنها قائمة مثلها دون ان تكون هناك حاجة إلى البرهان في إثباتها. إن منى عمومية هذه الآراء في المجتمع البشري يكمن في الموقع العام لتركيب العقل والفضيلة والتأديب والعاطفة. وعلى كل حال ـ سواء تم العمل على طبق هذه الآراء الحسنة أو لم يتمّ العمل بها ـ تكون الآراء الكلية المحمودة في الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً ثابتة، ومن هنا يمكن لها أن تقع في إطار الاستدلال القياسي لاستنباط الآراء العملية الجزئية. وحيث أن هذه الآراء المحمودة تحتلّ مثل هذا الموقع، فإن الشارع بدوره بوصفه سيد العقلاء يعمل على تثبيت تلك الآراء المحمودة والحسنة. إن هذا التثبيت للآراء الحسنة والمحمودة من قبل الشارع، يشكل مبنى لقانون الملازمة بين الحُسن والقبح العقلي والحُسن والقبح الشرعي. وإن كان بالإمكان في مستوى أعلى يمكن التصديق بالتماهي بين الحُسن والقبح العقلي والحُسن والقبح الشرعي.

---

١. م.ن، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

ثم استطرد ابن سينا بعد ذلك يقول:

«الآراء المسمّاة بالمحمودة [التي وقعت على أساس الشهرة مبنى للعقل العملي]... آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد [من التعليمات الخارجية] ووهمه وحسّه ولم يُؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه»[١].

ثم أضاف ابن سينا قائلاً:

«ولو توهم [الإنسان نفسه] وأنه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدبًا ولم يُطع انفعالاً نفسانيًا أو خلقيًا، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه. وليس كذلك حال قضائه بأن الكل أكبر من الجزء»[٢].

إذن لا يمكن القول في نظرية ابن سينا: هناك في صقع العقل الخالص والقوى الإدراكية في حدّ ذاتها وبشكل منفصل عن التأديبات الاجتماعية والخلقيات، اقتضاء لهذه الأمور العملية والآراء المحمودة. خلافًا للقضايا التي هي من قبيل: «الكل أكبر من الجزء»، و«العدم لا يجتمع مع الوجود في فرض تحقق جميع الشرائط»، و«إن الضدين لا يجتمعان»، مما يصدر عن العقل المحض، وأما الآراء المشهورة والمحمودة فهي ليست كذلك (= لا تنبثق عن العقل المحض)، بل إن العقل إنما يتمخض عن هذه النتائج إذا اقترن بالتأديبات والخلقيات والعواطف. وعلى هذا الأساس فإنه على الرغم من اندراج الآراء المحمودة ضمن قسم مشهورات العقل، وأنها من منظومة الآراء الجزئية العملية، إلا أنها لا تتعلق بالعقل المحض، وإنما تتعلق بالعقل المركّب من التأديبات والخلقيات والعواطف.

٦ / ٣. أقسام المشهورات الأصلية

ومن هنا حيث أشرنا إلى شرح الآراء المحمودة في ضوء المتن الذي تقدّم تقريره عن منطق الإشارات، ننتقل إلى تعيين القسمين الأصليين من المشهورات في نظرية ابن سينا:

---

١. م.ن، ص ٢٢٠.

٢. م.ن.

يقول ابن سينا في النص المذكور: «فالمشهورات إما من الواجبات (= الضروريات في الصدق)، وإما من التأديبيات الصلاحية (= التأديبيات المتطابقة مع الصلاح العام)، وما يتطابق عليه الشرائع الإلهية»[١].

ويقول المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي في شرح التأديبيات الصلاحية: ومن بينها [= أسباب الاشتهار] أن يشتمل الشيء على مصلحة عامّة، من قبيل قولنا: «العدل حسن». و... بعض هذه «المشهورات»، يُسمى شرائع غير مكتوبة.

كما أن صاحب المحاكمات على الرغم من انتقاده لرأي الشيخ نصير الدين الطوسي في شرح كلام ابن سينا، قد ذكر ذات هذا المحتوى في القسمين اللذين تمّ تقريرهما بهذه العبارة: فالمشهورات إما من القضايا التي يكون القبول بها واجبًا (= القضايا الضرورية الصدق)، أو من التأديبيات التي تشتمل على صلاح (الجميع)، من قبيل قولنا: «العدل حسن، والظلم قبيح».

وقد حظي هذا التعريف الذي ذكره ابن سينا للعقل العملي، بالتأييد من قبل المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي، والمحقق السيزواري في المنظومة، وبعد ذلك من قبل عدد من كبار علماء أصول الفقه ومن بينهم المحقق الإصفهاني.

المرحلة الثانية: شرح ابن سينا للعقل العملي في الشفاء

تتميمًا لرأي ابن سينا في باب تعريف العقل العملي، نرجع إلى كلامه في قسم الطبيعيات من كتاب الشفاء[٢].

ومضمون عبارة ابن سينا في الشفاء على النحو الآتي:

إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان، وإنما هي من شأن الإنسان، فهو الذي يليق به أن يفعلها أو يتركها. وإن امتياز الإنسان هذا (أو بعبارة أدق من وجهة نظرنا تمايز الكائن العاقل من سار الكائنات الحية الأخرى التي لا تمتلك هذه المرتبة من العقل) إنما يكون على أساس العقل العملي. ثم يستطرد ابن

١. م.ن.

٢. ابن سينا، *الطبيعيات / الشفاء*، ص ١٨٤.

سينا ويقول إن الإنسان يتعلّم هذه الأمور منذ الصغر وينشأ عليها ويكون قد تعوّد منذ صباه على سماع أن تلك الأفعال ينبغي أن لا يفعلها، حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزي. ويتمّ النظر إلى الأفعال في المجموعة الأولى المناسبة بوصفها أفعالاً حسنة ومحمودة، والأفعال في المجموعة الثانية غير المناسبة بوصفها أفعالاً قبيحة ومذمومة. طبقًا لهذه الفقرة من عبارات كتاب الشفاء نستنتج أنه لو لم يسبق للإنسان أن تعلم تصديق الحسن والقبح في الماضي، فلن تكون هناك في صباه وفي السنوات اللاحقة تصديقات عملية.

وهناك عبارة أخرى لابن سينا تؤيّد هذا المعنى، وهي أن الإنسان لو خُلّي وطبعه فيما يتعلق بقضايا الحُسن والقبح في مورد العدل والظلم والصدق والكذب، وما إلى ذلك من الأمور الأخلاقية الأخرى، ولم تتأصّل فيه التأديبات الاجتماعية والأسرية والمعلومات السابقة، لا يمكنه لوحده أن يحكم في هذه القضايا، بخلاف القضايا التي هي من قبيل «الكل أكبر من الجزء»؛ إذ يحكم بتلك القضايا من تلقائه. وعلى هذا الأساس فإن منشأ القرارات العملية هو المعلومات التي حصل عليها في الأزمنة السابقة وتحوّل هذه المعلومات لتصبح غريزة ثانوية. ومن هنا فإن الآراء المحمودة ـ في كلام ابن سينا في كتاب الشفاء والإشارات والموارد الأخرى، بوصفها من المشهورات ـ إنما تطلق على القضايا التي لا تكون منفصلة عن الأوليات. وعلى هذا الوصف فإن النسبة بينها وبين الأوليات وإن لم تكن هي نسبة التساوي، إلا أنها في الوقت نفسه ليست نسبة التباين، بل إن كل أولي مشهور، ولكن ليس كل مشهور أولي. وبعبارة أخرى: إن النسبة القائمة بينهما هي نسمة العموم والخصوص المطلق.

ثم يصرّح ابن سينا في الموضع اللاحق من العبارة بأن الحُسن والقبح يعود في الحقيقة والواقع إلى مصالح الناس العامّة. وإن مراد ابن سينا من المصالح هي الأمور النافعة بشكل عام أو بالنسبة إلى أغلب الناس بالنسبة إلى دينهم ودنياهم. يضاف إلى ذلك أنه يُستفاد من عبارات ابن سينا في كتاب الشفاء أن عقل الإنسان هو الذي يقرر حُسن الأفعال وقبحها بالتجربة وفي ضوء المصلحة العامة.

وفي تكميل شرح تقرير رأي ابن سينا في باب العقل العملي، نرى من الضروري الالتفات إلى فقرات أخرى من طبيعيات كتاب الشفاء؛ إذ يقول:

إن مبادئ الأمور النظرية عبارة عن المقدمات الأولية (أي: الضرورات الستة)، وإن مبادئ العقل العملي من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية، في قبال التجربيات الثابتة (المتعلقة بالأمور التجربية والفلسفة الطبيعية)[١].

ثم قال في موضع آخر:

إن مبادئ العقل الهيولاني النظري هي المقدمات الأولية وما يجري معها. وأما مبادئ (ومنشأ آراء وقضايا) العقل الهيولاني العملي فهي عبارة عن المقدمات المشهورة وهيئات أخرى[٢].

وقال في موضع آخر من طبيعيات كتاب الشفاء:

وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم[٣].

ثم استطرد قائلاً:

إن عقل الإنسان يكون في بعض الموارد ناظرًا إلى التدابير المرتبطة بالبدن والقوى الجسدية والخيالية والوهمية والحسية[٤].

يستعرض ابن سينا في هذا المقام نوعًا من العقل يكون هو منشأ التدبير. فهو يرى أن العقل الناظر إلى روابط القوى في البدن وتوجيه هذه القوى نحو جهة خاصة، هو العقل العملي الذي يعمل على التعريف بأساليب تدبير الأفعال والصناعات، وعلى أساس هذا التعريف، وكذلك على أساس التصديقات المستنتجة منها يعمل على تعيين الإرادة. ومع ذلك كله فإن هذا النوع من العقل إنما يكون عمليًا ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ إذا عمل

---

١. م.ن، ص ١٨٥.
٢. م.ن، ص ١٨٦.
٣. م.ن، ص ٣٧.
٤. م.ن.

في جهة استنباط التدبيرات الجزئية من التدبيرات الكلية، وهذا هو الشيء الذي يطلق عليه ابن سينا عنوان «العقل العملي».

المرحلة الثالثة: التعريف الجامع والمانع للعقل العملي من وجهة نظر ابن سينا

وعلى هذا الأساس يتمّ بيان التعريف الجامع والمانع للعقل العملي في فلسفة ابن سينا على النحو الآتي: إن العقل العملي هو العقل من حيث ما هو عليه، كي يستنبط الآراء الجزئية العملية من المقدمات الأولية التجربية والذائعة وما إلى ذلك. فإن كانت المقدمات المذكورة والموجودة في العقل النظري، يُستعان بها في استنباط الآراء الجزئية التدبيرية، كان العقل في هذا الفرض هو العقل التدبيري، وعن هذا العقل يتمخض طبّ الأبدان وتدبير المنزل وسياسة المدن وصنع الصنائع. وإن كان من المقدمات الذائعة والمشهورة، ويستعان بجزء من الآراء المحمودة من تلك المقدمات لاستنباط الآراء الجزئية الأخلاقية، كان العقل في هذا الفرض هو العقل العملي الأخلاقي. وكذلك من خلال الاستعانة ببعض آخر من المقدمات يمكن للعقل العملي أن يكون أخلاقيًا، ولكن حيث أن تلك المقدمات لا تصل إلى قوةّ وثبات الآراء المحمودة، لا يمكن لها أن تكون منشأ لتصديق جميع العقلاء. كما لا يمكنها أن تتطابق مع الشرائع الإلهية بشكل عام، ومن هنا تكون الآراء المحمودة وحدها هي المبنى للعقل الأخلاقي. إن الآراء المحمودة تتعلق ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ بجميع العقلاء، ومن هذه الناحية يكون هناك تطابق بين هذه الآراء الذائعة والمشهورة وبين الشرائع الإلهية، وحيث أن العقل من حيث استعمالها في سياق الآراء الجزئية الأخلاقية، يكون عقلاً عمليًا أخلاقيًا، ويمكن القول بأن الآراء الجزئية الأخلاقية قد استنتجت من استدلال العقل العملي، ومن هذه الناحية تكون الآراء الجزئية الأخلاقية قابلة للاستدلال.

إن لابن سينا في هذا الموضع عبارة يحيل إيضاحها إلى علم المنطق، وهي العبارة التي يقول فيها: «إن المشهورات التي هي من آراء العقل العملي، وإن كانت منفصلة عن الأوليات والعقليات المحضة، بيد أنها إذا أقيم البرهان عليها فسوف تكون من جملة

العقليات المحضة»[١]. هذا في حين أنه طبقًا للتوضيح الذي سيأتي لاحقًا، يرى استحالة إقامة البرهان على الآراء العملية. إذ يستطرد ابن سينا في توضيحه قائلاً:

هذه القوة العملية يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن حتى لا تنفعل النفس البشرية في مقابل القوى الأخرى ألبتة، وأن تكون مطيعة للعقل العملي بشكل كامل؛ لئلا تحدث في النفس هيئات انقيادية مستفادة من رغبات القوى الأخرى، وبالتالي لا توجد الهيئة الانقيادية للرذائل، بل يجب أن تكون النفس تحت سيطرة العقل العملي، وتحصل لها ملكة السلطة على أحوال وأحكام القوى الأخرى، وتكون القوى الأخرى مقهورة ومغلوبة لهذه القوّة العملية، كي تتحقق الفضيلة في الإنسان نتيجة لغلبة القوى العملية وأحكامها على سائر القوى. إن ملاك الفضيلة والرذيلة ـ من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة ـ عبارة عن غلبة العقل العملي أو مغلوبية العقل العملي. فإن تغلّب العقل العملي على سائر القوى، عندها سوف تتحقق الفضيلة في النفس، وإن كان العقل العملي مغلوبًا ومقهورًا أمام القوى الأخرى، فسوف تكون الرذيلة ـ الناشئة من أحكام القوى الأخرى ـ هي المستقرة في النفس[٢].

وعلى هذا الأساس فإن الأخلاق إنما تُنسب ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ إلى القوّة العملية، من حيث أن النفس عبارة عن جوهر واحد له بُعدان، وهما: بُعد إدراك النظريات، وبُعد إدراك العمليات. وإن بُعد إدراك النظريات هو العقل النظري، وأما بُعد إدراك العمليات فهو العقل العملي.

يقول ابن سينا: «وكل واحدة من هاتين القوتين (= النظرية والعملية) تسمى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه»[٣]. يُستفاد من هذه العبارة الترديد، ولكن يبدو من كلام ابن سينا في مجموع مبحث العقل أن اشتراك العقلين اشتراك معنوي. بمعنى أن العقل شيء واحد له حيثيتان؛ فهو من حيث التعلق بما ورائه يُسمّى عقلاً نظريًا، ومن حيث تعلقه

١. م.ن، ص ٣٧.
٢. م.ن، ص ٣٨.
٣. م.ن، ص ٣٧.

بالبدن يُسمّى عقلاً عمليًا. فليس الأمر كما لو كانت هناك في الإنسان قوتان منفصلتان عن بعضهما؛ إحداهما هي العقل النظري، والأخرى هي العقل العملي. إن وضع عنوان العقل على العقل النظري والعقل العملي من ناحية يكون بأسلوب الاشتراك اللفظي، ومن ناحية أخرى يكون بأسلوب الاشتراك المعنوي. هناك في عبارة ابن سينا نوع من الترديد أو التقسيم، بيد أن سياق كلامه يميل إلى الاشتراك المعنوي؛ لأنه يرى أن العقل سنخ واحد له علاقتان، واحدة بما بعده والأخرى بما دونه. ومن حيث العلاقة الأولى يُسمّى بالعقل النظري، ومن حيث العلاقة الثانية يُسمّى بالعقل العملي. ومع ذلك كله يكون المنظور هو معنى ومحتوى واحد، وكلاهما عقل حقًا، وإن كان العقل العملي ناظرًا إلى المعقولات التي يكون من شأنها أن يتمّ العمل على طبقها، وإن العقل النظري يكون ناظرًا إلى المعقولات التي يكون من شأنها أن يتمّ العلم بها. وعليه فإن شأن العقل العملي هو العلم والعمل، وأما شأن العقل النظري فهو العلم فقط. إن قضية «الكل أعظم من الجزء» أمر يُعلم، وأما قضية «العدل حسن» فهي أمر يعلم وأمر يُعمل، وطبقًا لهذا العقل يجب أن تظهر الإرادة في الإنسان، وإن الإرادة في العمل يجب أن تتحقق في الخارج بما يتطابق مع قرارات العقل العملي. هذا في حين أن كلاهما أمر معقول، وإن العقل الذي يعقل هذه المعقولات هو العقل حقًا. وكأن أحدهما يفكر في إطار استنباط الآراء النظرية، والآخر يستخدم هذا الأسلوب على أساس الآراء النظرية الذائعة والمشهورة في إطار استنباط الآراء العملية الجزئية.

يواصل ابن سينا كلامه في موضع آخر من طبيعيات الشفاء، على النحو الآتي: «ثم العقل العملي يخدم جميع هذه؛ لأن العلاقة البدنية ـ كما سيتضح بعد ـ لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره، والعقل العملي هو مدبّر تلك العلاقة»[1].

لقد تمّ في هذه العبارة أخذ العقل العملي بمنزلة الخادم للعقل النظري، ويأتي لتكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره. وبعبارة أخرى: إن العقل العملي مدبّر للعلاقة والارتباط بين العقل النظري وبين سائر القوى والمناطق الواقعة تحت سلطة العقل النظري.

---

١. م.ن، ص ٤١.

إن لابن سينا في الطبيعيات من كتاب الشفاء كلامًا يقول فيه: إن للإنسان تصرّفًا في الأمور الجزئية وتصرّفًا في الأمور الكلية. وإن الأفعال تقع بواسطة الأمور الجزئية؛ وذلك لأن الأفعال جزئية، وعليه فإن الإرادة المتعلقة بها يجب أن تكون جزئية. وإن الآراء التي تكون منشأ لهذه الإرادة يجب أن تكون جزئية، وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي لا يتعلق بالأمور الجزئية. ومن هنا تكون مهمة العقل العملي هي استنباط الرأي الجزئي من الرأي الكلي، لكي يصبح الفعل الجزئي ممكنًا. وعندها تتحقق الإرادة على طبق الرأي الجزئي، وتصدر الأعمال على طبق هذه الإرادة. ولو لم يكن العقل العملي حاكمًا، فإن تعيّنات المقاصد الكلية سوف تتحقق بواسطة الإرادة المنبثقة عن سائر قوى الإنسان الأخرى. ومن الواضح في مثل هذه الحالة أن الإرادات المنبثقة عن غير العقل العملي، هي إرادات تابعة للغرائز، ولن تكون من سنخ الإرادة الأخلاقية العملية. إن الإرادة الأخلاقية يمكن أن تحصل من الرأي الجزئي للعقل العملي، وإن الرأي الجزئي يستند إلى الرأي الكلي العملي الذي يدرك بواسطة قوة العقل النظري، وهذا يأتي من حيث أن للإنسان قوتين عقليتين، وهما أولاً: قوّة العقل النظري، وثانيًا: قوّة العقل العملي، والتي هي قوّة تختص بالرويّة في الآراء والأفعال الجزئية (= الأفعال التي يكون من المناسب القيام بها أو يكون من المناسب تركها).

يرى ابن سينا أنه يقع في البين نوع من القياس والنظر؛ سواء أكان هذا القياس صحيحًا أم خاطئًا، غاية هذا القياس أنه يوقع رأيًا في أمر جزئي. وعندها بحكم القوّة العملية تسير قوّة العزم في إثرها، وتحصل الإرادة. إن القوّة العملية في هذا المسار تستمد من قوّة الكليات التي هي من العقل النظري. ثم تأخذ المقدمات الكبروية في الرويّة واتخاذ القرار، وتصل بها في الجزئيات إلى النتيجة. ومن هنا فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر، فتسمى بالعقل النظري، والقوة الثانية قوة تنسب إلى العمل فتسمّى بالعقل العملي[١].

يقع في هذا العمل من وجهة نظر ابن سينا نوع من القياس والتنظير؛ سواء أكان هذا

١. م.ن، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

القياس صحيحًا أم لا، وغاية هذا القياس إيقاع الرأي في الأمور الجزئية. وعندها تقوم قوّة العزم باتباعها بحكم القوّة العملية، وتتحقق الإرادة. إن القوّة العملية في هذا المسار تستعين بقوّة الكليات التي هي العقل النظري. ثم تأخذ المقدمات الكبروية في المنهج واتخاذ القرار، حتى تصل إلى النتائج في الجزئيات. ومن هنا يُطلق على القوّة الأولى عنوان العقل النظري، وعلى القوّة الثانية عنوان العقل العملي[١].

إن العقل النظري ـ طبقًا لهذا التقرير ـ يتعلق بالآراء الكلية، سواء أكانت هذه الآراء الكلية آراء نظرية أم آراء عملية، بمعنى أن قضية «الكل أكبر من الجزء»، و«الممكن يحتاج إلى واجب» وكذلك قضية «العدل حسن بشكل عام، والظلم قبيح»، كلتاهما ترتبط بالعقل النظري، وإن العقل العملي قوّة مدبّرة لاتخاذ القرار وإيقاع الآراء الجزئية على طبق الآراء الكلية. وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّة في التعبير، وجب القول: إن العقل العملي قوة استعمال الأسلوب والطريقة للعبور من الآراء الكلية نحو الآراء الجزئية. ومن هذه الناحية يكون العقل منطلقًا للعمل، وبذلك يكتسب عنوان العقل العملي.

المرحلة الرابعة: تنظيم العبارات المتنوّعة لابن سينا في تفسير العقل العملي

إن هذا التقرير وأقسام أخرى من هذا القبيل، يمكن أن تكون متناظرة ومتماهية مع عبارات أخرى لابن سينا في كتاب الشفاء والإشارات (وإن لم يكن هذا الأمر باديًا للنظر في الوهلة الأولى). إن تعدد عبارات ابن سينا أضحت منشأ للشروح والتفصيلات المختلفة في تفسير الشارحين لفلسفة ابن سينا، من أمثال المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي، وصاحب كتاب المحاكمات (قطب الدين الرازي)، وآخرين. ومن هنا سوف نسعى إلى تنظيم العبارات المختلفة لابن سينا بحيث يظهر من تنظيمها وترتيبها تركيب يمكن على أساسه تقديم عبارة منقحة عن هذا التعريف.

لقد تعرّض ابن سينا في تفسير العقل النظري والعقل العملي إلى بيان خصائص كل واحد منهما، على النحو الآتي:

---

١. م.ن.

إن العقل النظري للصدق والكذب، والعقل العملي للخير والشر في الجزئيات. والعقل النظري لإدراك الواجب والممكن والممتنع (وبشكل عام فإن القضايا التي توجد في دائرة المواد الثلاث، من قبيل القضايا المتعلقة بالإلهيات الخاصة والأمور العامة، وكذلك العلاقات والقواعد الحاكمة في هذا الشأن)، والعقل العملي لإدراك القبيح والجميل والمباح. وإن مبادئ العقل النظري عبارة عن المقدمات الأولية، ومبادئ العقل العملي عبارة عن المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية. والتجربيات على قسمين، وهما: التجربيات الوثيقة التي تصل إلى النتائج تحت ضابطة قياس خفي، والتجربيات الواهية التي تقع ضمن المظنونات. ولكل واحد من هاتين القوتين العملية والنظرية رأي وظن؛ أحدهما الآراء والظنون النظرية، والأخرى الآراء والظنون العملية التي تكون منشأ لإرادة على طبق هذه الآراء والظنون[١].

ثم يستطرد ابن سينا ليقول: إذن هناك في الإنسان حاكم حسّي، وحاكم وهمي، وحاكم نظري، وحاكم عملي، وإن المبادئ المحفّزة لقوّة العزم والإجماع عبارة عن الوهم والعقل العملي والشهوة والغضب, إن المراد من الفلسفة العملية هو تحكيم المبادئ المنبثقة عن العقل العملي على الأمور الأخرى، كيما تنشأ أفعال البشر والإرادات والآراء الجزئية من العقل العملي. إلا أن العقل العملي في جميع أموره يحتاج إلى البدن، في حين أن حاجة العقل النظري إلى البدن قليلة، بل وربما أمكن للعقل النظري أن يستغي عن البدن في بعض الأحيان بشكل كامل.

وعلى الرغم من أن العقل العملي يستعين بالعقل النظري، بيد أن الأخلاق تتحقق للنفس من حيث العقل العملي، وليس من حيث العقل النظري.

يرى ابن سينا ـ على ما ورد تقريره في الطبيعيات من كتاب الشفاء ـ أن العقل العملي قوّة في سياق استنباط الآراء الجزئية العملية، حيث يستنبط حُسن وقبح الأفعال الجزئية من المشهورات بمساعدة العقل النظري. إنه يرى أن العقل العملي ـ مثل العقل النظري ـ يحتوي على الرأي والظن، ولكنه لا يبيّن في هذا القسم من التقرير ما إذا كان استنباط

١. م.ن، ص ١٨٥.

كليات الحُسن والقبح يتمّ بواسطة العقل النظري أم بواسطة العقل العملي. وإن كان قد أوضح في قسم آخر أن العقل النظري منشأ للآراء الكلية العملية وكأن هذه الآراء لا تنبثق عن العقل النظري بشكل محض، وقد أشار ابن سينا في ذيل التقرير المذكور آنفًا باختصار إلى كيفية وجود عدد من قوى الحكم في الإنسان. إن هذه القوى عبارة عن: الحكم الحسّي[١]، والحكم الظني، والحكم النظري، والحكم العملي. إن دليل وجود هذه القوى للحكم في الإنسان هو أن الحس والتخيّل في حدّ ذاتهما ليسا حكمين، بل إن العقل إنما يحكم من حيث الحسّ ومن حيث التخيّل. كما يحكم من حيث النظر ومن حيث العمل.

يقول ابن سينا في الإشارات:

«فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تختصّ باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصّل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجربية وبالاستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل إلى الجزئي»[٢].

وقد عمد المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي إلى شرح محتوى هذا التقرير من متن الإشارات على النحو الآتي:

«فالشروع في العمل الاختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يُعمل في كل باب، وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربية أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره، والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك[٣].

---

١. نحن نرى أن الحكم الحسي هو من نوع العقل الحسي، وهو منفصل بالكامل عن العقل العملي، كما أن كلا الأمرين منفصلين عن العقل الأخلاقي.

٢. ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج ٢، ص ٣٥٢.

٣. إن الضمير الموجود في عبارة ابن سينا يمكن أن يعود إلى الرأي الكلي وهو بعيد، كما يمكن أن يعود إلى المقدمات وهذا الإمكان أقوى، وهو أنسب بالمقدمات الأدبية وكذلك هو أكثر تناغمًا مع البيانات السابقة واللاحقة لابن سينا.

ثمّ إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل. فيعمل بحسبه...»[١].

قول في شرح كلام ابن سينا: إن العقل العملي يستنبط الوظيفة الواجبة فيما هو لازم من الأمور الإنسانية الجزئية التي يجب الإتيان بها. وعبارة ابن سينا في كتاب الإشارات كالآتي: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تختصّ باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية»[٢].

هناك ثلاثة احتمالات في العبارة التي تعود إليها كلمة «جزئية» في كلام ابن سينا، وهي كالآتي:

الاحتمال الأول: أن تعود إلى الاستنباط.

الاحتمال الثاني: أن تعود إلى عبارة «يجب أن يُفعل».

الاحتمال الثالث: أن تعود إلى الأمور الإنسانية.

والاحتمال الراجح من بين هذه الاحتمالات هو عودة كلمة «جزئية» إلى الأمور الإنسانية. وهناك مواضع من عبارات كتاب الشفاء تؤيّد هذا الرأي أيضًا. إذ لو أرجعنا كلمة «جزئية» إلى الاستنباط، فسوف يرد على هذا المعنى القائل بأنه يستنبط الأمر الواجب بشكل جزئي، وهو أنه لماذا لم يقل «جزئيًا» ليكون وصفًا للاستنباط (إن المراد من الوصف هنا هو الوصف العقلي الأعم من الحال والتمييز والتوصيف النحوي)، وعلى هذا الأساس لا يكون وصفًا للاستنباط. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون وصفًا للفعل أيضًا، بمعنى أن عبارة «أن يفعل فعلاً جزئيًا» وذلك لأن الفعل في الأصل جزئي ومتعيّن. وعلى هذا الأساس فإن الاحتمال الأقرب هو أن تكون كلمة «جزئية» حال من

١. وبطبيعة الحال كما يبدو من عبارة ابن سينا في الإشارات فإن العقل العملي بالإضافة إلى الأمور الجزئية وقبل الأمور الجزئية يتعرّض إلى الآراء الكلية العملية بوصفها مبنى للأمور الجزئية أيضًا، حيث ننقل عبارة الإشارات لاحقًا. والنتيجة التي يمكن الحصول عليها هي أن خوض العقل العملي في الآراء الكلية من أجل استنباط الآراء الجزئية، وإلا فإن ذات الآراء الكلية ليست مقصودة له. وإن المسلك هو ذات اتجاه العقل العملي نحو الآراء الجزئية العملية من طريق الآراء الكلية.

٢. م.ن، ص ٣٥٢.

الأمور الإنسانية، على ما ورد في قوله: «من الأمور الإنسانية جزئية»؛ بمعنى أن العقل العملي يستنبط الأمر الواجب في الأمور الإنسانية التي هي جزئية، بأن تطبّق هذا الأمر الواجب الكلي على تلك الجزئيات. ولكن في مورد التطابق بين الأمور النظرية والعملية هناك هذا الفرق القائل بأن التطابق في النظريات من باب تطبيق الكلي على الجزئي، وأما في العمليات فإن الجزئي هو الذي يجب أن ينطبق على الكلي بوصفه هو المعيار. في العقل العملي يتبلور الرأي الكلي بمساعدة العقل النظري، ثم إنه على طبق هذا الرأي الكلي يجب أن تظهر أعمال تكون مصداقًا لهذا الرأي الكلي. من ذلك على سبيل المثال أنه طبقًا للرأي الكلي القائل بأن «العدل حسن» ـ الذي هو طبقًا لحكم العقل عملي ـ يجب أن نقوم بفعل يكون مصداقًا للعدل والحسن. وهذا هو فرق تطابق النظري والعملي. وعلى هذا الأساس تكون «الجزئية» ـ طبقًا لهذه القرائن ـ حال من الأمور الإنسانية؛ بمعنى أن العقل العملي يصل إلى أغراضه وأهدافه الاختيارية بواسطة هذا النوع من الاستنباط. إن بعض هذه الأمور يستنبطها العقل العملي على نحو الاستقلال، وبعضها الآخر استنادًا إلى الشرع، وقد عمد ابن سينا والآخرين إلى توضيح ذلك في باب تدبير المنزل وسياسة المدن وكذلك في باب تهذيب الأخلاق أيضًا.

وهنا نعود ثانية إلى شرح عبارة ابن سينا في الإشارات. إن عبارة «من مقدمات أولية وذائعة وتجربية و...» تعود إلى الاستنباط، ويكون المعنى على النحو الآتي: إن العقل العملي يستنبط السلوك الواجب في الأفعال الجزئية الإنسانية من المقدمات المذكورة، وفي تحصيل الرأي الكلي العملي يكتسب العون من العقل النظري، إلى أن ينتقل من الرأي الكلي إلى الرأي الجزئي العملي.

إن شرح هذه العبارة لابن سينا من وجهة نظر المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي، كالآتي: إن القيام بالأعمال الاختيارية التي تختصّ بالإنسان لا يكون ممكنًا إلا بإدراك ما ينبغي أن يُعمل في كل مورد. وفي غير هذه الصورة فإن الإنسان يقوم بالأفعال من دون العقل العملي. إذا أصبحت الإرادة تابعة لسائر القوى، يتمّ إلغاء العقل العملي. بيد أن القيام بالعمل على النحو الأفضل وفي ضوء الضوابط المتطابقة مع الأغراض والغايات

الكلية للبشر لا يكون ممكنًا إلا بإدراك التكاليف بالشكل المناسب والواجب. لسلوك هذا المسار يعمد العقل إلى القيام بأمرين، وهما أولاً: استنباط الآراء الكلية العملية من المقدمات النظرية. وثانيًا: الانتقال من هذه الآراء الكلية العملية إلى الآراء الجزئية؛ ومن ثم انبعاث قوّة العزم والإرادة على طبق هذا الرأي الجزئي. إن هذا الأمر إنما يكون ممكنًا إذا كان العقل العملي قد ترسّخ في وجود الإنسان بوصفه ملكة، وتحلّ الفضائل محلّ الرذائل. وعليه فإن العقل العملي إنما يُصدر هذا الرأي الكلي من خلال الاستفادة من المقدمات الكلية التي حكم بها العقل النظري. وبطبيعة الحال فإن ذات مسار الاستنباط إنما هو مسار نظري يستفيد منه العقل العملي لينتقل إلى الرأي الكلي العملي، ومن الرأي الكلي العملي إلى الرأي الجزئي العملي، ومن ثم ينتقل إلى الإرادة والفعل الجزئي.

كان هذا ما يبدو من شرح المحقق الكبير نصير الدين الطوسي في مورد كلام الشيخ الرئيس ابن سينا في تعريف العقل العملي.

المقال الثالث: تعريف العقل النظري والعملي من وجهة نظر قطب الدين الرازي

لقد قدّم قطب الدين الرازي في المحاكمات تفسيراً آخر عن العقل العملي والعقل النظري، وحاصل ذلك التفسير كالآتي:

إن للإنسان إدراكًا كما إن له فعلاً. وإن مبدأ الإدراك هو القوّة الإدراكية، ومبدأ الفعل هو القوّة العاملة. وإن مبدأ الإدراك بدوره ينقسم إلى قسمين، وهما: الإدراك المرتبط بالمعقولات والتي لا يكون من شأنها العمل، والإدراك المتعلق بالمدركات التي يكون من شأنها العمل، وكلا هذين النوعين من المعقولات يعود إلى العقل النظري. إن العقل العملي عبارة عن القوّة التي تكون منشأ للأفعال. في حين أن العقل النظري ليس منشأ للأفعال، بل هو مصدر للإدراكات الكلية الأعم من الإدركات النظرية والإدركات الكلية العملية.

يرى صاحب المحاكمات أن إطلاق العقل على هاتين القوتين يكون بالاشتراك اللفظي أو التشابه بين هاتين القوتين؛ وذلك إذ يكون كلاهما من قوى النفس. وهذان الأمران مختلفان؛ فإن عمل العقل النظري هو نوع من التأثر بالواقع، وأما عمل العقل العملي فهو نوع من التأثير في الواقع؛ فذلك انفعال وهذا نوع من الفعل. وعلى هذا

الأساس حيث ينقسم الإدراك إلى قسمين، وهما: إدراك الأمور التي لا تعود إلى العمل، وإدراك الأمور التي تعود إلى العمل، فإن العقل النظري من ناحيته ينقسم إلى قوتين؛ إحداهما تُشكل مبنى للحكمة النظرية، والأخرى تشكل مبنى للحكمة العملية. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن قضية «العدل حسن» و«الظلم قبيح» كلتاهما تعود إلى العقل النظري، لرجوعهما إلى العلم وتعلقهما بالمعقول الكلي. وأما العقل العملي فهو منفصل عن هذين المفهومين بالمرّة. وحتى الرأي الجزئي العملي يُعدّ ـ في شرح صاحب المحاكمات ـ من مدركات العقل النظري. إن عمل العقل العملي هو إيقاع الرأي الجزئي العملي (= إظهاره وإيجاده). وإن العقل العملي إنما يقوم بالعمل على طبق الرأي الجزئي من حيث علمه بذلك الرأي الجزئي[١].

من الواضح أن صاحب المحاكمات يقدّم تفسيراً مختلفًا؛ إذ حتى الآن كنا نسند إدراك الآراء العملية ـ (التي هي من الآراء الجزئية في الحدّ الأدنى) ـ إلى العقل العملي. وهنا عمد صاحب المحاكمات إلى سلب حتى إدراك هذ الآراء الجزئية من العقل العملي ونسبها إلى العقل النظري. إن العقل العملي ـ طبقًا لرأي صاحب المحاكمات ـ يختلف عن العقل النظري حقًا، وإن استعمال عنوان العقل لهذين المفهومين إنما يكون على سبيل الاشتراك اللفظي. فأحدهما مبدأ للعلم والآخر مبدأ للعمل. إن الأفعال تصدر عن العقل العملي، ولكن بحسب الاستنباط الذي كان للعقل النظري في ما يجب وما لا يجب (وكل ما كان من سنخ التكليف والوظيفة). وحيث أن الإدراك ـ سواء أكان كليًا أم جزئيًا ـ وكذلك الاستنباط ـ سواء أكان كليًا أم جزئيًا ـ من نشاط وعمل العقل النظري، إذن يكون العقل العملي مستعينًا بالعقل النظري؛ إذ لا يمكن العمل من دون علم. إن ما يعود إلى العلم ـ سواء كان من الآراء النظرية أو من الآراء العملية ـ يتعلق بالعقل النظري. إن هذا العلم ينتقل بشكل جزئي إلى القوّة العاملة، وتعمل القوّة العاملة على طبقه.

وعلى هذا الأساس يذهب صاحب المحاكمات إلى تسمية قوّة أخذ القرار والاختيار بالعقل العملي (= مرتبة من وجود الإنسان أو جهة من جهات الإنسان هي المركز الأخير

١. م.ن، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

من اتخاذ القرار)، وذلك ـ بطبيعة الحال ـ طبقًا للبرنامج العقلي والعملي الذي أعطي لها. إن العقل العملي يقوم بتنظيم هذا البرنامج بنفسه. هذا في حين أنه في الرأي السابق (في التعريف المتقدّم والمشهور) كان العقل العملي هو الذي يتكفل بالتخطيط الجزئي للآراء العملية (بمساعدة العقل النظري). بل إن العقل العملي ـ في ضوء تعريف المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي ـ في المرحلة الأولى هو الذي يعمل برويّته الخاصة على تنظيم وإعداد الآراء الكلية العملية من طريق المقدمات النظرية. ثم يعمل في المرحلة الأخيرة على استنباط الآراء الجزئية العملية من طريق تطبيق الآراء الكلية العملية على الموضوعات بوصفها القوّة العملية الحاكمة.

وعلى هذا الأساس فإن البرنامج العملي في جميع هذه المسارات العملية وغير العملية، قد تم إيكاله ـ من وجهة نظر صاحب المحاكمات ـ إلى العقل النظري، وإن العقل العملي يتخذ هذا البرنامج المعدّ سلفًا بواسطة العقل النظري؛ ليكون هو المبنى له، ويقوم بالأفعال الجزئية على طبقه. وبذلك فإن الآراء الجزئية العملية تتعلق بدورها ـ من وجهة نظر هذه الرؤية الجديدة ـ بالعقل النظري أيضًا، وإن كل نوع من أنواع التنظير وإصدار الآراء سوف يختص بالعقل النظري، وما العقل العملي سوى متلق للعون منه. وعلى هذا الأساس يُنظر إلى العقل العملي ـ في هذا التفسير ـ بوصفه مطيعًا للعقل النظري.

ثم يذكر صاحب المحاكمات بعد ذلك مثالاً يقول فيه: لنا مقدمة كلية، وهي: «كل حُسن ينبغي أن يُؤتى به»[1]، وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغي أن يُوتى به، وهذا رأي كلي أدركه العقل النظري. ثم إن العقل العملي لما أراد أن يوقع صدقًا جزئيًا، فهو إنما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي... وهذا رأي جزئي أدركه العقل النظري أيضًا، لكن العقل العملي إنما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي (من طريق الحل الذي تثيره الإرادة الجزئية). وعليه فإن صاحب المحاكمات يقولها صراحة: «وهذا [أي: الصدق حسن] رأي جزئي أدركه العقل النظري أيضًا»، (= وحتى إدراك هذا الرأي الجزئي بدوره ليس من نتاج العقل العملي).

١. كما يمكن قراءة هذه العبارة بشكل آخر، وذلك بصيغة: «كل حَسَنٍ ينبغي أن يُؤتى به».

إن العقل العملي ـ عند صاحب المحاكمات ـ يتمّ تنزيله إلى مرحلة التصميم العملي على إيقاع الفعل على طبق رأي العقل النظري، ولا يتمّ إيجاد أي برنامج مستقل داخل ذات هذه المرحلة. إن الطرح والبرنامج والأمر الكلي والجزئي أو بعبارة أخرى: إدراك الكلي والجزئي يتم من طريق العقل النظري، ويُعطى إلى مركز اتخاذ القرار من طريق ذات العقل النظري[١].

إذن يتم ـ من وجهة نظر صاحب المحاكمات ـ تجريد العقل العملي من الرأي بالمرّة. إن مهمّة العقل العملي تقتصر على مجرّد الإتيان بالآراء التي تمّ تزويده بها من طريق العقل النظري فقط. وهنا يرد هذا السؤال القائل: ما هو سبب إطلاق عنوان العقل العملي على هذا النوع من اتخاذ القرارات؟ والجواب عن ذلك هو أن هذه القوّة إنما تُسمّى بالعقل العملي من حيث أنها تقوم بإطاعة وخدمة مختلف مراتب إدراك العقل النظري. وعلى هذا الأساس لو أن قوّة اتخاذ القرار كانت تابعة للعقل النظري، فإنها سوف تُسمّى بالعقل العملي، وأما إذا لم تكن تابعة للعقل النظري فلن تُسمّى بالعقل العملي، بل سوف تكون قوّة عاملة تابعة لقوى أخرى، وتكتسب تسميات أخرى بحسب تلك القوى. ومن هنا فإن عنوان العقل العملي إنما يكون مناسبًا فيما إذا كانت هذه القوة تابعة للعقل النظري في جميع المراحل.

المقال الرابع: صوَر الرؤية المشائية في تفسير العقل النظري والعملي

يمكن بيان الآراء المقرّرة من قبل المشائين، على عدّة صور:

الصورة الأولى: ويمكن استفادتها من بعض عبارات ابن سينا على النحو الآتي: هناك في نفس الإنسان وفي بنيته العقلية مرحلتان ومساران مرتبطان ببعضهما. إن هذه البنية تبدأ من بنية مدركة ومتلقية ومفكرة، وتقترب من تلك الحالة العامة والكلية بالتدريج إلى حالة أكثر جزئية ومحدودية، وصولاً إلى رأس هذه الحالة التي هي جزئية بتمام المعنى. وفي الحقيقة فإن هذه البنية على شكل مخروط تقوم قاعدته على المستوى الأعلى من

١. م.ن، ص ٣٥٣.

العقل النظري، ورأسه على قمّة الإرادة الجزئية. وفي هذه البنية هناك بين قاعدتها وبين الإرادة الجزئية منظومة أخرى باسم منظومة القرار البناء. وفي الحقيقة والواقع فإن منظومة الانتقاء والأعمال الإدراكية إنما تتحقق في كل هذا المخروط إلى رأسه حيث يشكل مساحة العقل النظري وتعود إليه. وهنا يبقى هذا البحث ما بعد الطبيعي العميق، وهو أن العقل النظري ـ الذي تكون له شأنية إدراك الكليات ـ على أيّ أساس يُنسب إليه إدراك الجزئيات، وكيف يمكنه تطبيق الكلي على الجزئي؟ وعلى أيّ أساس وكيف يمكن للعقل العملي أن يكون منشأ للعمل في حين لم يرد في التعاريف الآ نفة ذكر أيّ علية في العقل العملي بالنسبة إلى الأفعال، وإنما هي تعمل على مجرّد إعداد الأرضية لها[1].

ثم نقول في تتمّة إيضاح رأي صاحب المحاكمات: إن الآراء الكلية والجزئية تنتقل من قاعدة المخروط ـ بوصفها برنامج عمل ـ إلى القوّة العملة التي تسمّى بالعقل العملي. ويبدو من وجهة نظر ابن سينا ـ على ما يظهر من كلامه ـ أنه لا يمكن اعتبار القوّة العاملة في ضوء تفسير المحاكمات عقلاً عمليًا. يرى ابن سينا أن العقل العملي قوّة ذات رؤيّة، ومن خلال استعمال الرويّة يصل من الرأي الكلي العملي إلى الرأي الجزئي العملي في مورد الأعمال الممكنة (في الأعمال الضرورية الوقوع والممتنعة الوقوع). وحيث يصدر الرأي الجزئي من العقل العملي، يتم تحفيز قوّة التصميم على طبق رأي العقل العملي، ويحمل البدن على الحركة. بيد أن العقل العملي في تفسير صاحب المحاكمات قد تمّ تجريده من جميع أنواع الرأي الكلي والرأي الجزئي، ويصدر الحكم النهائي للعمل من العقل النظري، ويقوم العقل العملي بالتنفيذ بوصفه القوّة التي تتخذ القرار.

وفي هذا المقام لا بدّ من التذكير بأن مسألة العقل العملي والاختيار وتحقق الإرادة تُعدّ من أكثر المسائل تعقيدًا، وربما لا يكون بمقدورنا نحن القاصرون من البشر أن نصل أبدًا إلى الجواب المثالي في هذه المسألة. ومع ذلك كله يكون الوصول إلى نظرية

---

١. إن هذا السؤال يتعلق بنقد العقل، وقد تعرّضنا له في مقال «نقد قوه شناخت» (نقد قوّة المعرفة)، وكذلك في مقال «قانون اخلاق بر پايه نقد عقل به عقل» (قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل).

مشتملة على الحدّ الأدنى من الشروط المعيارية أمرًا ممكنًا، حيث تم بيان هذه النظرية في المرحلة الأخيرة من مقال «قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل»[١].

الصورة الثانية: إن هذا الصورة من الرؤية المشائية المتطابقة مع قسم آخر من عبارات ابن سينا، هي: إن المخروط المذكور يتألف من قسمين، أحدهما: القسم النظري الذي تتبلور فيه الآراء الكلية، والقسم الثاني: وهو القسم الذي يمتدّ إلى رأس المخروط، عبارة عن الآراء الجزئية التي يتمّ الحصول عليها بواسطة العقل العملي. إن العقل العملي قوة ذكية تسعى إلى تحقيق الأعمال الحسنة، بيد أنها تعلم أن هذه الأعمال الحسنة لا يمكن تشخيصها إلا بواسطة النظريات والآراء الكلية، ومن هنا فإن هذه القوّة الذكية تستعين بالعقل النظري من أجل الحصول على ما يتوفّر فيه من الضوابط الكلية. إن هذه القوة الذكية بعد الحصول على الآراء الكلية العملية بمساعدة العقل النظري، تقوم باستنتاج الآراء الجزئية العملية استنادًا إلى هذه الآراء الكلية العملية. وعندما تصدر هذه الآراء الجزئية من العقل العملي، تنبعث قوة التصميم على طبق هذه الآراء الجزئية الحاصلة من العقل النظري بواسطة ذكاء العقل العملي. ومن هنا فنحن إنما عبّرنا عن العقل العملي بالقوّة الذكية من حيث أن هذه القوة الذكية تسعى من أجل تحقيق الأعمال الصالحة، وتعلم أيضًا أن الأعمال الصالحة لا يمكن تحصيلها إلا تحت ضوابط العقل النظري.

الصورة الثالثة: تستخرج من تفسير المحقق والحكيم نصير الدين الطوسي، فهو يرى أن تحصيل الآراء الكلية العملية من مختصات العقل العملي. إن هذا التحصيل إنما يمكن بواسطة الاستمداد من مقدمات العقل النظري. ثم يقوم العقل من طريق إعمال الرويّة بالحصول على الآراء الجزئية العملية من الآراء الكلية العملية. وعندها تعمل هذه الآراء الجزئية العملية على تعيين الإرادة البشرية في إطارها. بمعنى أنها تضع الحافز للإرادة على أساس الإرادة.

---

١. عنوانه باللغة الفارسية: (قانون اخلاق بر پايه ى نقد عقل به عقل).

المقال الخامس: عناصر تعريف العقل العملي في رؤية ابن سينا

في ضوء ما ورد تقريره من كتاب الإشارات، تتضح عدّة أقسام بوصفها من عناصر تعريف العقل العملي من وجهة نظر ابن سينا، ويمكن بيان هذه الأقسام على النحو الآتي:

القسم الأول: إن العقل النظري هو الأصل والعقل العملي متفرع منه. فعلى الرغم من أن العقل العملي يعمل على تزكية وتكميل العقل النظري، وذلك من خلال تقديم الخدمة له، فإن جميع المسارات إما أن تتحقق في العقل النظري أو بمساعدته. وفي نهاية المطاف يعمل العقل العملي ـ حيث يكون العقل في مرحلة استنباط الرأي الجزئي ـ على إعداد النتيجة الخاصة حتى تقوم القوّة العاملة بالنشاط في اتجاه العقل العملي. ولو أخذنا تفسير صاحب المحاكمات في هذا الشأن بنظر الاعتبار، فسوف يتمّ التعريف بهذا العقل العملي ـ بطبيعة الحال ـ بوصفه قوّة عاملة بشكل كامل، وسوف يخرج عن دائرة العقل بالمرّة.

القسم الثاني: إن العقل العملي حيث ينبثق عن العقل النظري، فإنه يشمل مساحة مؤلفة من عدّة أبعاد، ويمكن إجمال هذه الأبعاد على النحو الآتي:

١. بُعد تدبير الأفعال، من قبيل: بناء الجسور والسدود والطرق والبيوت وما إلى ذلك.

٢. بُعد تعيين الأعمال المفيدة والنافعة وتمييزها من الأعمال الضارّة، سواء بشكل جزئي أو بشكل كلي.

٣. بُعد استنباط الأعمال الحسنة والصالحة، وتمييزها من الأعمال السيئة والطالحة. والمراد هنا من الحسنة والسيئة، هو الحسنات والسيئات من حيث المفهوم الأخلاقي. وهذا النوع من الاستنباط يتمّ على مرحلتين؛ في المرحلة الأولى يتمّ تحديد الأعمال الصالحة والطالحة بشكل كلي. وفي المرحلة الثانية يتمّ العمل ـ في ضوء الآراء الكلية للعقل حول الأفعال الحسنة والسيئة ـ على استنباط المصاديق الجزئية للأفعال الحسنة والقبيحة بوصفها من الأفعال الأخلاقية الخاصة، من طريق الاستلال القياسي المنطقي.

القسم الثالث: كما يبدو من القسم الثاني فإن العقل العملي من وجهة نظر ابن سينا، لا يتسق (= لا يتماهى) مع العقل الأخلاقي، بل إن الحيثية الأخلاقية جزء من العقل

العملي. لقد قررنا من طبيعيات كتاب الشفاء أن الخلقيات عبارة عن أشياء تتحقق في العقل العملي.

القسم الرابع: إن مهمة العقل بصفته العملية هي الوصول إلى الآراء الجزئية العملية من طريق الاستنباط من الآراء الكلية بوصفها من مقدمات الاستدلال. إن اختلاف العقل العملي عن العقل النظري المحض ـ الذي يمكن له بدوره أن يقع في طريق استنباط الآراء الجزئية ـ يكمن في أن العقل النظري في هذا الطريق يستنبط الآراء الجزئية النظرية التي لا تتعلق بالأفعال والأعمال. وأما العقل العملي فإنه يستنبط تلك الآراء الجزئية التي تتعلق بالفعل والعمل؛ سواء أكانت من الآراء الجزئية بشأن أساليب بناء البيوت أو الجسور أو السدود أو غيرها من الأبنية الأخرى، أو بشأن أساليب تدبير شؤون المنزل، أو بشأن أساليب الأعمال من حيث كونها حسنة أو قبيحة.

القسم الخامس: إن العقل العملي يستعين في استنباط الآراء الجزئية العملية بالمقدمات الكلية، حيث هناك في كل مورد من موارد الأفعال مقدمات مستقلة؛ فإن مقدمات صناعة السيارة تختلف عن مقدمات استنباط تدبير المنزل، وكلا الطائفتين منهما تمتاز من مقدمات استنباط الفعل الحسن والفعل القبيح.

القسم السادس: في ضوء هذا التحليل والفرز، يمكن إزالة الغموض عن متن كتاب الإشارات وشرح الحقق الشيخ نصير الدين الطوسي، وكذلك رفع الإبهام عن متن كلام ابن سينا في الطبيعيات من كتاب الشفاء أيضًا. وكأن هذا الإبهام والغموض كان يطغى على المتن والشرح على مدى قرون من الزمن، وإن أمكن القول إنه لم يكون هناك غموض في البين حقيقة، وإن الشيخ الرئيس ابن سينا لم يقصّر في بيان مراده.

وفي إطار إزالة الإبهام والغموض، يمكن القول: إن الآراء العملية الجزئية على عدة أنواع، حيث يمكن بيانها على النحو الآتي:

النوع الأول: عبارة عن المجموعة التي تنطوي في داخلها على تناقض، بيد أنه بسبب تدخل الوهم في عمل العقل لا يكون تناقض الأفعال واضحًا. ومن هنا يجب العمل من أجل رفع التناقض على توظيف المقدمات الأولية، من قبيل: أصل امتناع التناقض وقانون

العلية وما إلى ذلك، وصولاً إلى استنباط فعل خال من التناقض. ففي صناعة آلة تعمل بواسطة عتلة الدوران ـ على سبيل المثال ـ يجب وضع دواليب في نهاية العتلات. ومن دون الدواليب تمثل عتلة الدوران تناقضًا ميكانيكيًا مع السطح الخالي من الدواليب، ولهذا السبب لا يتمّ إنتاج الآلة. وعليه فإنه في صنع آلة ما تعدّ العتلة وتركيب العتلة بمحور الدوران والدولاب أمرًا ضروريًا. وهذا من المقدمات الأولية التي لا تحتاج إلى تجربة، وإنما يقررها العقل المحض، وتعمل التجربة على إثباتها بشكل أوضح.

وفي مثال آخر على ذلك: نأخذ علاج المريض بواسطة الطبيب بنظر الاعتبار. فعندما يقوم الطبيب بفحص المريض ويحدد المرض، فإنه يحصل على الدواء الناجع في علاج ذلك المرض المحدد من طريق الاستنباط الطبي. ومن بين مجموع المقدمات المستعملة هنا، هي المقدمات التجريبية. فإن الطبيب يصل من طريق التجربة (= الاختبار والتخطئة والتصويب) إلى تأثير دواء باسم (أ) في نوع من الأمراض اسمه (ج)، ويستنبط الرأي الجزئي للشخص المريض، ويقوم بمعالجته بواسطة ذلك الدواء.

وفي المثال الثالث الخاص بالأخلاق، نأخذ حسن الإحسان بنظر الاعتبار. فإن الشخص المحسن يرى في طريقه شخصًا مبتلى، ويجد من نفسه القدرة على مساعدته. إن لديه آراء كلية حول الأعمال الحسنة، من قبيل: الصدق، والعدل، والوفاء بالعهد، والإحسان إلى الآخرين. والآن حيث يواجه شخصًا مبتلى، فإن العقل العملي ـ على أساس الآراء العملية الأخلاقية ـ يضع أمامه الطريق الحسن. إنه يصل بواسطة العقل العملي إلى نتيجة مفادها أنه يجب العمل على مساعدة هذا الشخص المبتلى. إن المقدات الكلية لهذا الاستنباط ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ هي ذات الآراء العملية الكلية. بيد أن تلك الآراء العملية الكلية من وجهة نظره ليست من الأوليات، ولا هي من التجربيات، بل هي من المشهورات. إن المراد من المشهورات ـ في فلسفة ابن سينا ـ في العقل العملي، هي الآراء المحمودة التي لا يعمل العقل المحض على تصديقها من تلقائه، بل إن العقل إنما يصل إلى تصديقها بواسطة العواطف من جهة، وبواسطة ما يحصل عليه من تربية وتأديب في البيت والمجتمع من جهة أخرى.

يقول ابن سينا في متن كتاب الإشارات والتنبيهات: «فمن قواها [أي: النفس] ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يُفعل من الأمور الإنسانية الجزئية؛ ليتوصّل به [من خلال الاستنباط] إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية، وباستعانة العقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل إلى الجزئي»[1].

إن مراد ابن سينا في هذه العبارة ينطوي على قسمين، وهما:

أولاً: إن هذا الأمر يختص بالعقل العملي التدبيري. وعلى حدّ تعبير الشيخ نصير الدين الطوسي فإن هذه المقدمات الأولية والتجربية أو الظنية تستعمل في هذا القسم.

ثانيًا: إن هذا الأمر يختص بالعقل العملي الأخلاقي الذي هو عبارة عن الآراء المحمودة، من حيث اتفاق العقلاء عليها، ويتم استعمالها في هذا القسم من أجل استنباط الآراء الجزئية.

إن ذات الآراء الكلية العملية لا تحتاج إلى استنباط؛ لأن العقلاء يمتلكون هذه الآراء بسبب العواطف والتأديبات ومساعدة العقل النظري. وإن كان العقل ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ لا يتمكن من الوصول إلى هذه الآراء لو لا تلك العواطف والتأديبات. إن هذا الرأي من ابن سينا يعني أن العقل في حدّ ذاته ليس من سنخ العقل العملي الأخلاقي. بل إن إسهام العقل النظري واقترانه بالعواطف والتأديبات هو الذي يؤدّي إلى ظهور العقل العملي.

وبهذا البيان يمكن لتتمة كلام ابن سينا في تفسير العقل العملي أن تكون إشارة إلى أن العقل العملي عبارة عن منظومة عقلية لها وظيفة ومهمّة مستقلة. يقول المحقق الشيخ نصير الدين الطوسي في شرح النص أعلاه من كلام ابن سينا: «فالشروع في العمل الاختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يُعمل في كل باب. وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربيّة أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختصّ بجزئي دون غيره».

---

١. م.ن، ص ٣٥٢.

المقال السادس: تقرير تفسير ابن سينا للعقل العملي

مما تقدّم في التقرير والشرح، يمكن بيان تفسير ابن سينا للعقل العملي في عدّة فقرات باختصار على النحو الآتي:

إن العقل النظري أساس للمنظومة العقلية. إن التصوّر والتصديق والاستدلال والحصول على النتيجة، ثم تطبيقها على المعادل الثابت، وكذلك إدراج المعادل الثابت في المفهوم الكلي أو القضية الكلية، بأجمعها من محتويات العقل النظري. هناك في ضمن المنظومة العقلية آليتان أخريان، وعلى الرغم من أن العقل النظري هو الذي يعمل على إثارتهما وتحريكهما، ولكن حيث أنهما يتعلقان بإعمال الروية في اختيار الأفعال، فإن العقل من حيث هذين الآليتين يُسمى بالعقل العملي. إن واحدة من هاتين الآليتين تعود إلى تدبير الأعمال والصناعات، والأخرى تعود إلى صدور الآراء العملية الجزئية على أساس الآراء الكلية الأخلاقية التي تعمل على تحقيق الحكمة العملية الأخلاقية. وهناك لدينا آراء كلية وجزئية في التدبيرات والصناعات أيضًا، بيد أنها ليست من سنخ الآراء الأخلاقية. ومن هنا كانت الآراء العملية على نوعين، كما أن العقل العملي على نوعين أيضًا، وهما:

١. العقل العملي التدبيري.

٢. العقل العملي الأخلاقي.

لقد عمد ابن سينا ـ سواء في كتاب الشفاء أو في الإشارات ـ إلى القيام بتقسيم العقل العملي إلى عقل تدبيري وأخلاقي ضمن مسار تدريجي، وإن كان عنوان هذا التقسيم لا يُرى في كلامه.

لو لم يتمّ إنجاز هذا التقسيم من قبل ابن سينا في العقل العملي، لما كان كلامه منضبطًا، ولما كانت أجزاء تفسير العقل العملي مترابطة فيما بينها. ونقول في توضيح ذلك: إن العقل العملي ـ من وجهة نظره ـ يصل إلى الرأي الجزئي من طريق المقدمات الأولية والمشهورة والتجربية. بيد أن القسم الأخلاقي من العقل العملي في نظرية ابن سينا لا يمكن أن يصل إلى الاستنتاج التطبيقي والجزئي من المقدمات الأولية. وإن

القسم التدبيري وحده هو الذي يمكن استنتاجه من المقدمات الأولية والتجربية؛ وذلك لأن هذا القسم في الواقع من السنخ النظري، وإن تعلقة بالأفعال من حيث أسلوبه العقلي، وليس من حيث حسنه الأخلاقي.

إن حُسن الأخلاق من وجهة نظر ابن سينا إنما يعود إلى الآراء الأخلاقية التي يطلق عليها عنوان الآراء المحمودة. إن الآراء المحمودة التي تحدّد حُسن الأفعال، لا تنبثق ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ من العقل المحض، بل إن مزيجًا من العقل النظري والعاطفة والتأديب هي التي أوجدت هذه الآراء المحمودة. فلو ترك العقل لحاله ولم يكن هناك أيّ عاطفة وتأديب في البين، لما أمكن لشيء ـ في هذه الرؤية التي تقدّم شرحها ـ أن ينطوي على حكم بالحُسن أو القبح الأخلاقي.

ومن هذه الناحية فإنه يضع الآراء الأخلاقية في عداد المشهورات والذائعات. وفي هذا السياق عمدت جماعة من مشايخنا وأساتذتنا من المتقدّمين والمتأخرين، قد واصلوا نظرية ابن سينا في الآراء المحمودة، وتوسّعوا في شرحها وتفسيرها. وقد عمد العلاّمة المحقق الإصفهاني (الكمباني) والعلاّمة الطباطبائي من بين هؤلاء العلماء إلى بيان هذه النظرية بشكل أوسع من الآخرين.

ومن اللازم هنا إيضاح المرحلتين العقليتين العمليتين في تفسير ابن سينا، كي ترتبط أجزاء كلامه في منظومة واحدة ببعضها.

المرحلة الأولى: إن الرأي الكلي عمل من قبيل: حُسن الصدق وحُسن العدل وحُسن أداء الأمانة. إن هذا الحُسن الكلي لم يتمّ استنباطه من أيّ مقدّمة، ومن هذه الناحية يكون هناك تماه وتناظر بين الآراء الكلية الأخلاقية والآراء النظرية الضرورية، مع فارق أن الآراء النظرية الضرورية إنما تنبثق عن العقل المحض، في حين أن الآراء الكلية الأخلاقية على الرغم من أنها ليست نتيجة للاستدلال السابق إلا أنها لم تنبثق من العقل المحض، ومن هنا فقد تمّ إدراجها ضمن دائرة المشهورات.

المرحلة الثانية: إن الرأي الجزئي عمل من قبيل: حُسن الإحسان إلى هذا الشخص أو ذلك الشخص المحتاج، أو حُسن هذا الكلام أو ذلك الكلام، وما إلى ذلك. يرى

ابن سينا أن هذه المرحلة نتيجة مسار استدلالي من الكلي إلى الجزئي. في هذا الاستدلال ـ الذي يقع في إطار استنتاج الرأي الجزئي الأخلاقي ـ بدلاً من الاستفادة من المقدمات الأولية أو التجربية، تتمّ الاستفادة من المقدمات المشهورة، كي يتمكن العقل ـ الذي سُمّي من حيث إعمال الرويّة من أجل الوصول إلى الرأي الجزئي الأخلاقي بالعقل العملي ـ على أساس الآراء المحمودة الكلية من الوصول إلى الرأي الجزئي العملي الأخلاقي. ويبدو أن هذا هو مراد الشيخ الرئيس ابن سينا. لم يرد في كتاب الشفاء ولا في كتاب الإشارات أيّ كلام يقول إن بإمكان العقل العملي أن يصل من طريق المقدمات الأولية والتجربية إلى الآراء المحمودة الكلية أو إلى الآراء المحمودة الجزئية. من دون ملاحظة المرحلتين المذكورتين وفصل مسار وأساس كل واحد منهما، يبقى كلام ابن سينا مبهمًا. ومن هنا فإن هذا الإبهام والغموض قد خيّم على شروح عدد من كبار المحققين، ومن بينهم صاحب المحاكمات، وحال دون اتضاح تفسير العقل الأخلاقي.

إن الفصل بين مرحلتين في رويّة العقل العملي، وكذلك فرز العقل العملي التدبيري عن العقل العملي الأخلاقي، يعمل على بيان وإيضاح نظرية ابن سينا حول العقل العملي، ويعمل على توفير إمكانية تحديد مكانة وموقع الأخلاق في فلسفة ابن سينا بشكل خاص، وفي الفلسفة المشائية الإسلامية بشكل عام.

إن الأخلاق في ضوء هذه النظرية إنما تندرج في ذلك الجزء من العقل العملي الذي تندرج فيه الاراء المحمودة على أساس العقل والعاطفة والتأديب. إن هذه الآراء المحمودة الكلية هي ذات قوانين الأخلاق في فلسفة ابن سينا. وأما الآراء الجزئية العملية المنبثقة عن انطباق الآراء الكلية المحمودة على الأفعال الجزئية، فيتمّ التعرّف عليها بوصفها نتيجة للأخلاق، وذلك من حيث أنه إنما يمكن الوصول إلى الآراء الجزئية العملية في ضوء تلك الآراء الأخلاقية. وإن العقل إنما يُعرف في فلسفة ابن سينا بوصفه عقلاً عمليًا من حيث أنه يصل إلى الآراء الجزئية العملية من الآراء الأخلاقية.

المقال السابع: اختلاف النظرية الأخلاقية لابن سينا عن قانون الحُسن والقبح العقلي

إن ما نعرفه بوصفه قانون الحُسن والقبح العقلي، يقول إن العقل المحض يمكنه الوصول إلى حسن أو قبح عدد من الأفعال والأشياء دون أن يكون بحاجة إلى الاستعانة بالعواطف والتأديبات. يذهب المتكلمون من العدلية ـ ولا سيّما منهم المتكلمون من الإمامية ـ إلى الاعتقاد بأن حُسن الأفعال وقبحها أمر عقلي، ويقولون: إن العقل يمكنه الوصول من طريقه إلى إدراك هذه الأمور تحت العنوان العام.

وبطبيعة الحال فقد ظهرت عدّة نظريات في تفسير الحُسن والقبح، بيد أن جميع تلك النظريات تشترك في الاعتقاد بان العقل يمتلك القدرة على إدراك حُسن الأفعال وقبحها. وإن نظرية ابن سينا بدورها تصادق على هذه القدرة أيضًا. إلا أن اختلاف رأيه عن الرأي القائم على الحسن والقبح العقلي يكمن في أن ابن سينا لا يرى العقل المحض مدركًا للحُسن والقبح بنحو أولي، وإنما يربط الحسن والقبح بالعقل المقترن بالفضيلة والتأديب. في ضوء الحُسن والقبح العقلي تكون القضايا الأخلاقية أصلية مثل القضايا الضرورية للعقل النظري. وبطبيعة الحال فإن جماعة من مشايخنا وأساتذتنا يفسّرون الحُسن والقبح العقلي في مذهب العدلية بذات المعنى الذي ذكره ابن سينا. إن القضايا الأخلاقية ـ طبقًا لرأي ابن سينا ـ من سنخ المشهورات، وليست من قبيل القضايا الضرورية للعقل. ومع ذلك كله وكما سيأتي في الفقرة الرابعة من الإشكالات، يمكن القول: إن نظرية ابن سينا يمكن لها أن تكون متماهية مع قانون الحُسن والقبح العقلي؛ وذلك لأن هذه النظرية تقول: إن عددًا من الفضائل والتأديبات كان لها دخل في وضع العقل في موقع الحكم، وأما الأفعال فهي بحكم العقل من الأفعال الحسنة. إن العقل القائم على سدّة الحكم هو الذي يحكم بشأن الحُسن والقبح. وبذلك يمكن اعتبار رأي ابن سينا منسجمًا ومتناغمًا مع الرأي المشهور في مورد الحُسن والقبح الذاتي والعقلي.

المقال الثامن: نقد رأي ابن سينا بشأن العقل العملي

إن ما سيأتي ذكره في الفقرات الآتية، بيان لنقاط الإشكال على نظرية ابن سينا في تعريف العقل العملي. إن نقاط الإشكال هذه إنما تبيّن مجرّد الأبعاد والجهات المبهمة والقاصرة

في هذه النظرية. وأما ابعاد وجهات قوتها فهي لا تزال كما كانت ساطعة وتحكي عن مقدرة التفكير الشامخ لابن سينا.

إن هذه النظرية تشتمل على الكثير من مواطن القوّة والمعرفة، ومن هذه الناحية يبقى هذا الجزء منها خالدًا. إن الكشف عن القصور بل وحتى الأخطاء في فرضية أو نظرية ما، إنما هو نتيجة لتوظيف العقل، وليس معلولاً لمناوءة الأشخاص أو الآراء.

إن العقل في مسار التفكير يجهد في الوصول إلى الاستدلال المتطابق مع الواقع. ومن طريق الاستدلال يمكن الوصول إلى التعاريف كما يمكن الوصول إلى القضايا. ولا يمكن تحقيق هذا الأمر إلا من طريق الحدود الوسطى والقضايا التي تشتمل عليها. ومن هنا فإن العقل سواء في تعريف شيء ما أو في تصديق قضية ما إنما يسلك طريق الاستدلال. كما يستمد العون في الوصول إلى القانون العملي الأخلاقي بالأسلوب العقلي من الاستدلال العام؛ وإن كان ذات القانون الأخلاقي العملي كامن في صقع العقل العملي بالضرورة، ولا يحتاج إلى استدلال. جاء في كتب المنطق أن التعاريف لا يمكن الحصول عليها من طريق البرهان، ولكن تمّت الاستفادة في إبداء هذا الرأي من البرهان، وهذا ينتج منه أن كل نفي أو إثبات سواء في القضايا أو في التعاريف يحتاج إلى استدلال، سواء أكان الاستدلال تجريبيًا أو عقليًا أو احتماليًا. فجميع هذه الأنواع الثلاثة موجودة في منظومة الاستدلال، والتركيب بدوره لكي يثبت تعريفًا ما، يحتاج إلى استدلال أيضًا[1].

---

١. إن «الفرضية» هي المرحلة الأولى من عملية التفكير (في الحسّ مع التجربة والتعقل). وإن مادتها الأصلية هي الظن، وعلى الرغم من اشتمالها على بعض الدلائل والمؤيدات، بيد أنها لم تثبت بعد. وأما «النظرية» فهي المرحلة الثالثة من التفكير والتي تثبت من طريق الدليل العقلي أو التجربي (الذي هو مزيج من الحس والعقل أو الشهود والعقل) او احتمالات (هي الأخرى من هذا القبيل)، فيتم بذلك إثباتها أو تأييدها أو تقويتها. وهناك بين الفرضية والنظرية مرحلة ثانية باسم «الاستعراض» حيث يتم فيها استعراض الفرضية وبيان شرائطها وحدودها وانضباطها، ويتمّ التعرّف فيها على طبيعة الأدلة التي يمكن لها أن تعمل على إثباتها أو إبطالها أو تأييدها أو تقويتها أو تضعيفها. من ذلك مثلاً ما يقال في تعريف النبات بشكل عام: جسم له قابلية النمو في الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) بتناسب خاص من طريق البيئة المحيطة بها وبواسطة التفاعلات الداخلية. إن العقل يحصل على عناصر هذه التعاريف بالأسلوب التجربي (الذي هو تركيب من الحس

وأما نقاط الإشكال فيمكن بيانها على النحو الآتي:

الإشكال الأول: إذا كان العقل مجرّد معرّف (= كان مشتملاً على حيثية تعريفية فقط)، عندها سوف يكون نظريًا بكل ما للكلمة من معنى؛ سواء أكان موضوع معرفته الشيء بوصفه شيئًا أو الشيء بوصفه فعلاً. وعلى هذا الأساس فإن العقل من حيث الإدراك المحض للحسن والقبح ليس عقلاً عمليًا، وعلى طبق هذا الرأي لا يكون من حيث الإدراك المحض للحُسن والقبح عقلاً أخلاقيًا. ولكي يمكن للعقل أن يكون عمليًا، يجب أن يكون هناك في ذات العقل نوع من انبعاث الإرادة، دون تدخل من أيّ غريزة أو صفة أو حالة. وفي هذا الفرض فقط يمكن الحصول على عقل عملي أخلاقي. ومن هنا فإن الإدراك الأخلاقي هو ذلك الإدراك الذي يمكن له أن يبعث الكائن العاقل نحو العمل الحَسَن والصالح من تلقائه، ومن دون حاجة إلى أيّ دافع آخر منبثق عن قوة الميل والرغبة.

الإشكال الثاني: لو لم يكن العقل العملي بما هو عقل مشتملاً على حيثية تحفيزية،

والعقل). كما تتمّ الاستفادة من أسلوب الاستقراء أيضًا. ثم ومن خلال الاستدلال التجريبي (الذي هو استدلال عقلي حسّي) يعمل على إثبات العناصر الخاصة والأكثر خصوصية (= التفاعل والنماء بتناسب خاص) بالنسبة إلى العنصر المشترك (= الجسم)، ويعمل على نفي عناصر خاصّة أخرى (من قبيل: التفكير والرويّة واتخاذ القرار) بواسطة الاستدلال التجريبي (الذي هو نوع من الاستدلال العقلي)، وفي الأثناء ومن خلال الاستفادة من الاستقراء يتمّ العمل على إعداد أرضية التجربة، وفي خضم التجربة يتم الخوض في التحليل والإفراز وتركيب الفعل المعرفي للعقل المحض. إن العقل بهذا الأسلوب وهذا الدليل يصل إلى تعريف كاشف عن ماهية النباتات. ومع ذلك كله لا يزال المطلوب غير معدّ. ولا يتمّ الإعداد إلى المطلوب إلا إذا استطاع العقل أن يعمل على تعميم التعريف، والقول: «إن كل جسم يحتوي على هذه العناصر والروابط، فهو نبات». وما لم يصل هذا التعميم إلى نهايته لا يمكن للتعريف أن يعمل على بيان قانون. وما لم يصل التعريف إلى القانون، لا يكون تعريفًا. وإن هذا القانون ـ الذي يعمل على بيان تركيب الأجزاء ـ لا يكون ممكنًا إلا بواسطة الاستدلال (= البرهان). وفي القسم الثاني من نقد قوّة المعرفة، يتم تقرير تبعية التعاريف إلى البرهان. وكأن النظرية المشهورة بشان التعاريف على ما ورد في منطق الشفاء ومنطق النجاة ومن وراء ذلك منطق منظومة الحكيم السبزواري: من أن تحصيل التعاريف من طريق البرهان ممتنع. وقد عمد الحكيم السبزواري إلى تنظيم فصلين في منظومته وشرحه لاكتساب التعاريف. الفصل الأول في أن التعاريف غير قابلة للاكتساب من طريق البرهان، والفصل الثاني في أنها غير قابلة للاكتساب من طريق الضد وتقسيم الاستقراء أيضًا. بل لا يمكن تحصيل التعاريف إلا من طريق التركيب فقط.

ولا تصدر عنه سوى الحيثية المعرفية، عندها سوف يحتاج الكائن العاقل في الانبعاث نحو العمل إلى قوّة الشوق والرغبة. إن هذه القوّة تعكس غريزة الرغبة والشوق لدى الإنسان وغيره من الموجودات المشابهة للإنسان. فلو تمّ عرض شيء متناغم على الإنسان، فإنه سوف يُبدي ردّة فعل تجاهه، ثم تحصل له الإرادة تبعًا لردة الفعل تلك. وعلى هذا الأساس لا يُرتجى من العقل العملي بمعناه المعرفي أن يقوم بشيء من أجل تعيين الإرادة؛ إذ في هذا الفرض ينحصر نشاطه في عرض المدركات على قوّة الشوق والرغبة، كما يضع الحسّ بدوره مدركاته في معرض قوّة الشوق والرغبة أيضًا. وفي هذه الحالة يكون نوع الفعل رهن باتجاه قوة النيل والشوق إلى المدركات التي يتمّ عرضها، وتعمل قوّة الرغبة والشوق على تعيّن الإرادة. وبالتالي فإن قوّة الاختيار (قوّة التصميم) تتجه نحو قوّة الشوق والرغبة والتأويل، وتضمحل الإرادة الأخلاقية، ويتمّ تحول الفعل البشري إلى فعل صناعي. (= يضمحل التمايز بين الفعل الاختياري والفعل الميكانيكي).

الإشكال الثالث: إن العقل التدبيري يقع في حقل العقل المعرفي (= العقل النظري). إن قوّة المعرفة هي التي تنجز أسلوب العمل والبناء والتدبير والبرمجة. فإن عبور عرض الشارع وصناعة الصاروخ ليمخر في أجواز الفضاء، ووضع الخطط لتدوير العمل في البيت وصولاً إلى التخطيط على المستوى الشامل لجميع حياة الإنسان، تنبثق بأجمعها من تدبير العقل النظري. رغم أن انبثاق الإرادة إما ان يكون من العقل العملي المحض وفي هذه الصورة يكون الفعل أخلاقيًا بشكل محض، أو من قوة الشوق والرغبة وفي هذه الصورة لا يكون الفعل ـ مهما كان متطابقًا مع القوانين الحسنة ـ فعلاً أخلاقيًا خالصًا. فلو أعطينا العقل التدبيري بمعنى العقل المخطط عنوان العقل العملي، فلا إشكال في ذلك، بيد أن هذا الاسم لا يعني أن العقل التدبيري يحتوي على حيثية فاعلية (= حيثية الإلزام= حيثية الانبعاث)، بل هو بمعنى أن العقل التدبيري فيما يتعلق بالأفعال الممكنة يكتشف الخطط من طريق الاستدلال العقلي والتجريبي والاحتمالي، ثم تنشط قوّة الإرادة في إطار الرغبة والشوق أو في إطار قانون الحُسن تحت إشراف العقل التدبيري. إن الأفعال المنبثقة عن التدبير المعرفي للعقل من حيث أنها مجرّد حيثية معرفية، تعمل

على التخطيط لها وبرمجتها، ومن ثم تنجذب قوّة الشوق والرغبة نحوها، وعندها تتعلق الإرادة بها طبقًا للمرجّحات المنبثقة عن التصديقات والرغبات، تُعدّ أفعالاً تدبيرية، ولن تكون من الأفعال الأخلاقية إلا إذا كان ترجيحها وبيانها على طبق آراء العقل العملي.

إن الفعل الأخلاقي ـ في نظرية ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين قبلوا به ـ هو الذي يقع ترجيحه وتعيينه على طبق آراء العقل العملي الأخلاقي. وأما أن يكون ترجيح وتعيين الفعل من دون واسطة نتيجة للعقل العملي، فهو أمر مرفوض في نظرية ابن سينا؛ وذلك لأن الذي ينبثق عن العقل العملي ـ في هذه النظرية ـ هو الرأي والقول بحُسن الفعل. إن هذا الرأي القائل بأن نتيجة تطبيق الرأي الكلي الأخلاقي على الفعل الخاص من سنخ التصديق المحض، ومن هذه الناحية فإنه يندرج في حقل العقل المعرفي، ولا يكون في حدّ ذاته منشأ لتعين الإرادة.

إن الفعل الاختياري من وجهة نظر مشهور الفلاسفة ـ ومن بينهم ابن سينا ـ هو ذلك الفعل الذي يتمّ التصديق برجحانه في المرحلة الأولى، وفي المرحلة الأخيرة تتعلق الإرادة على طبق التصديق به، دون أن يكون التصديق مشتملاً على الإلزام العملي. إن هاتين المرحلين متفق عليهما في الرأي الفلسفي المشهور، ولكن ليس هناك اتفاق حول تفسير الإرادة. يُضاف إلى ذلك أن أسلوب ظهور الإرادة في هذا الرأي يعبرّ عن نوع من الميكانيكية (= الصناعية). يضاف إلى ذلك أن منشا الإرادة لم يتم توضيحه في رؤية مشهور الفلاسفة. وكذلك فإن هذا الرأي وإن لم يكن يؤدّي إلى الجبر، بل ويعمل على نفيه وإبطاله، إلا أنه لا يُلبي الشروط الكافية لإيصال الاختيار إلى مرحلة البيان والشرح والتفسير. ومع ذلك كله فإن هذا الرأي بصدد التعلق برأي هو بين الجبر والتفويض وقانون الأمر بن الأمرين الواصل من قبل الشرع. لقد سعى الفلاسفة وعلماء الإسلام الكبار ـ من أمثال: الشيخ نصير الدين الطوسي، والميرداماد، وصدر المتألهين ـ إلى إحداث إصلاح وتكميل في الرأي المشهور، وتقريبه من قانون «لا جبر ولا تفوض بل أمر بين الأمرين» الصادر عن الأئمة المعصومين عليهم السلام. فقد وجد هؤلاء العلماء ـ ولا سيّما منهم صدر المتألهين ـ خللاً وضعفًا في رأي مشهور الفلاسفة، وصاروا بصدد نقده وإصلاحه.

وكذلك في فلسفة الغرب ـ كما في فلسفة الشرق ـ تمّ حتى الآن تقديم عدّة تقريرات بشأن الاختيار، وكما كانت نظرية صدر المتألهين بشأن الاختيار والفلاسفة قد شكلت ـ في الفلسفة الإسلامية للشرق بداية لرؤية جديدة، كذلك فإن نظرية إيمانوئيل كانط قد شكّلت في فلسفة الغرب بداية لرؤية جديدة أيضًا[١].

الإشكال الرابع: إن الأصول الأخلاقية في نظرية ابن سينا تتعلق بالمشهورات التي يكون أساس الشهرة فيها عبارة عن تركيب العقل والخُلق والتأديب، ولا يمكن للعقل بمفرده أن يقررها، وإن العقل ـ من ناحية هذه الأصول ـ يشتمل على عنوان العقل الأخلاقي. حيث لا يقوم العقل بسوى التدبير، من قبيل: التدبير في بناء المنزل، وإن كان عمليًا، بيد أنه لا يشتمل على عنوان أخلاقي، إلا إذا أنجز التدبير على طبق الآراء الأخلاقية. وعلى هذا الأساس لا يمكن إثبات الأصول الأخلاقية بالبرهان إلا بأسلوب الأصل الموضوعي. وحيث أن العقل العملي الأخلاقي في هذه النظرية لا يحتوي على منظومة مستقلة، لا يمكن إثبات الأصول الأخلاقية من طريق العقل العملي المستقل، وإحلالها في موقع مستقل. وهنا نتساءل: إذا كانت الأصول من حيث هي من المشهورات لا يمكن إثباتها من طريق العقل المحض أو العقل التجريبي أو العقل العملي، إذن فمن أي جهة ومن أيّ طريق وكيف يمكن التمييز من خلال الاستناد إليها حُسن بعض الأفعال الاختيارية وقبح بعضها الآخر؟

إن هذا الإشكال الذي تمّ بيانه على شكل سؤال، يمكن أن يكون له عدد من الإجابات على النحو الآتي. فقد تمّ تقديم عدّة أجوبة عن هذا السؤال الذي يمثل المسألة الأصلية:

---

١. في مقال «قانون اخلاق بر پايه نقد عقل به عقل» (قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل)، تمّ العمل على تقييم كلتا النظريتين، وقد تم النقد والبحث والتعريف بنقاط القوّة والضعف في هاتيك النظريتين بمقدار ما أمتلك من القليل من القدرة. وقد توصلنا هناك ـ في سياق تقييم النظريتين المذكورتين وبعض النظريات الأخرى المشهورة، على أساس تفكيك العقل العملي السببي من العقل العملي الأخلاقي وكذلك على أساس تفكيك قوّة الاختيار من قوّة الشوق والرغبة ـ إلى نظرية أخرى في مورد الإرادة الحرّة، حيث يقوم تفسيرها وبيانها على أساس العلية الإحاطية، كي لا يظهر أي جبر وأي تفويض في البين، ويتمّ في الوقت نفسه ضمان إمكان أخلاقية الإرادة (والوصول إلى حدود المعيارية).

الجواب الأول عن الإشكال الرابع: إن ما هو دخيل في السعادة هو تحصيل الفضيلة على طبق الأصول الأخلاقية التي عمل الشرع على تثبيتها. وكل ما يقع ضمن نظام علل السعادة ولا سيما من حيث تثبيته من قبل الشرع، يكون متحققًا. وعليه فإن الأصول الأخلاقية متحققة، ويمكن الحكم بواسطة الاستناد إليها الحكم بشأن الحُسن والقبح.

الجواب الثاني عن الإشكال الرابع: على الرغم من أن الخُلق النفساني والتأديب الإصلاحي لا مدخلية له في وضع العقل في منصب الحكم بحُسن الأشياء وقبحها، إلا أن الحكم بالحُسن أو القبح إنما يصدر عن ذات العقل نفسه. إن الخُلق والتأديب يضعان العقل في موضع بحيث يكون بمقدوره أن يصدر الأحكام بشأن حسن الأشياء والأفعال وقبحها. عندما يصبح العقل إثر التأديبات المتناسبة مع الخلقيات ـ التي هي من سنخ الفضيلة ـ عمليًا بالفعل، فإنه سوف يعمل على تصديق حُسن العدل وقبح الظلم بشكل عقلي. وحيث أن هذا النوع من الحكم نتيجة للعقل بما هو عقل، فإن جميع الموجودات العاقلة سوف تذعن به، ومن هنا فإن الشارع ـ الذي هو سيد العقلاء ـ يعمل بدوره على تأييده وتثبيته، وبذلك تكتسب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع تفسيراً واضحًا.

الجواب الثالث عن الإشكال الرابع: إن هذا الجواب مذكور من قبل العلاّمة الطباطبائي صاحب الميزان، وهو يقوم على أمرين، وهما:

أولاً: الملاكات الواقعية للحسن والقبح، على ما يقرره الوجدان الأخلاقي.

ثانيًا: الاعتبارات التي يتمّ إنجازها من قبل قوّة الذهن على طبق تلك الملاكات ومن خلال الاستناد إليها.

إن الذي ينشأ من الوجدان الأخلاقي، ويمنح الحُسن والقبح العقلي مفهومًا يكون مستقلاً عن الاعتبارات، وإن الاعتبارات إنما تعمل على مجرّد بيان أسلوب التقرير والتنظيم الذهني للأحكام الأخلاقية.

وقد عمدت في مقالة أخرى إلى شرح نظرية العلاّمة الطباطبائي في هذا الشأن. لا سيما وقد سعيت إلى بيان أن الأخلاق ـ في نظرية العلاّمة ـ ليست من سنخ الاعتبارات، وإن الذي عمل العلاّمة على تحقيقه تحت عنوان نظرية الاعتبارات، إنما يعمل على بيان

جانب من النشاط التكويني للذهن لتنظيم مسار التصورات والتصديقات في منطقتين[١]:

المنطقة الأولى: منطقة مفاهيم العقل النظري. المنطقة الثانية: منطقة مفاهيم العقل العملي بمعناه الشامل والواسع والذي يشمل العقل التدبيري والعقل الأخلاقي.

ونقول في مقام التوضيح: إن العلاّمة الطباطبائي قد عدّ مفهوم الوجود من المفاهيم الاعتبارية الفلسفية، على الرغم من اعتباره أن الوجود أصيل، وقوله بعدم أصالة الماهية. وكذلك في الحُسن والقبح الأخلاقي قال بأن المحتوى الأخلاقي حقيقي، مع أنه قال بأن المفاهيم المبيّنة لذلك المحتوى اعتبارية. وعلى الرغم من جميع الاختلافات الموجودة بين الاعتبارات النظرية والاعتبارات العملية، إلا أن كلتا الطائفتين تشترك في جهة، وهي أن كلتا هاتين الطائفتين من الاعتبارات تشير إلى النشاط الاضطراري للذهن من أجل إيصال المعاني الحقيقية في العقل النظري وتقرير المعاني الحقيقية في العقل العملي. ومع ذلك كله لا يزال هناك سؤال واحد جدير بأن يتمّ تناوله في بحث مستقل. ولكننا في هذا الموضع سوف نكتفي بمجرّد الإشارة إلى هذا السؤال والجواب عنه.

والسؤال هو: كيف ومن أيّ طريق يكون هناك ارتباط بين قانون الحُسن والقبح العقلي ونظرية ابن سينا والشيخ نصير الدين الطوسي ونظرية العلاّمة الطباطبائي؟

في الإشارة إلى توضيح هذا السؤال، نقول: إن جميع العدلية (= الإمامية وغير الإمامية) يرون أن الحُسن والقبح عقليين. إن نظرية ابن سينا على ما تقدم شرحه تأتي في إطار الحُسن والقبح العقلي، وكما أن التعريف الذي توصل له ابن سينا في هذا الشأن، يختلف عن التفسير المشهور للحُسن والقبح العقلي. فإن نظرية العلاّمة الطباطبائي تقع بدورها في هذا الإطار من الحُسن والقبح العقلي أيضًا، ولكنها تختلف عن نظرية المشهور كما تختلف عن نظرية ابن سينا أيضًا. إن جميع العدلية يتفقون على الحُسن والقبح العقلي، ولكن ليس هناك اتفاق حول تفسيره وبيانه. إن التفسير المشهور في هذا المورد ينسب الحُسن والقبح إلى ذوات الأشياء والأفعال؛ بمعنى أن بعض الأشياء

---

١. وكأن نظرية الاعتبارات من وجهة نظرنا القاصرة ـ سواء في الفلسفة الأولى أو في العقل العملي ـ لما تنطوي عنه من المشاكل، قد تخلّت عن موقعها لصالح نظرية أخرى.

والأفعال حسنة من حيث ذواتها (= استحقاق المحدح)، وبعضها الآخر قبيح من حيث ذواتها (= استحقاق الذم)، وإن العقل يدرك هذا الحُسن والقبح الذاتي. والسؤال هو: هل يمكن لنظرية العلاّمة الطباطبائي ـ التي تمّ بيانها بشكل تفصيلي ـ أن توصل هذا التفسير، أم التفسير الذي تمّ تقريره عن ابن سينا أم التفسير الآخر؟ إن تحديد الجواب ليس سهلاً. فعلى الرغم من أن الوجه المشترك لهذه التفسيرات تحت عنوان الحُسن والقبح العملي واضح، يجب العمل في الجواب على توظيف أسلوب التحلل والإفراز والتركيب، لكي يتم تعيين موقع كل نظرية ومواطن تمايزها واشتراكها مع النظرية الأخرى. وعلى هامش السؤال المذكور يرد سؤال آخر على التقرير الآتي:

ما هو موقع نظرية الاعتبارات (التي قام العلاّمة الطباطبائي بتقريرها وشرحها بالتفصيل، وهي من حيث تقريرها وشرحها الجديد مع بيانها الحديث، مكملة للتفسير المشهور حول الاعتبارات) في مسألة الحُسن والقبح؟

إن الجواب عن ذلك يحتاج إلى المزيد من التفصيل، ولكننا نكتفي هنا بمجرّد الإشارة. ونقول في الإشارة إلى الجواب:

إن نظرية الاعتبارات تعمل على بيان نشاط منظومة الذهن. وإن هذا النشاط يقع ضمن إطارين، وهما الإطار النظري، والإطار العملي. إن نشاط السياق العملي في هذه النظرية يقوم على نشاط السياق النظري، كي يتمكن من بحث منظومة الذهن العملي من طريق نقل المفاهيم النظرية إلى القسم العملي من الذهن. ومن هنا فإن النظرية ليست في مقام تحويل الأخلاق والأحكام العملية إلى الاعتبارات. إن الأخلاق والأحكام العملية قائمة بشكل مستقل وبوصف القوانين الأخلاقية والقوانين الشرعية، بيد أن فهمها في الذهن يحتاج إلى بحث المفاهيم المتناسبة معها. إن هذه المفاهيم يستعيرها الذهن من العقل النظري. وعلى هذا الأساس فإن نظرية الاعتبارات لا تتعارض مع الحُسن والقبح العقلي المستقل عن الاعتبارات، وإنما تعمل في إطار بحث مفاهيم الحُسن والقبح العقلي الواقعي. ومع ذلك فإن ذات نظرية الاعتبارات رهن بالتقييم بشكل مستقل عن مسألة الحُسن والقبح العقلي، لنعلم ما إذا كنا نحتاج إلى الاعتبارات في بيان المعاني

الأوّلية للعقل أم لا؟ ثم هل نحتاج في بيان المعاني غير الأولية إلى الاعتبارات أم لا؟[١]

يرى كاتب السطور بشأن الإشكال الرابع، أن الأجوبة المذكورة يمكنها أن تضع الرأي المذكور في موقع مناسب. وعلى الرغم من ذلك كله فإنه على أساس نقد العقل المحض ونقد العقل بوصفه عقلاً عمليًا، لا يمكن الاكتفاء ـ في بيان الحُسن والقبح العقلي، وفوق ذلك لبيان قانون الأخلاق ـ بهذه الموقعية التي تمثل شرطًا لازمًا، بل نحتاج إلى نقد العقل العملي من طريق العقل المحض، حيث تمّ العمل على توضيح ذلك في مقال قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل، ويتضح على أساس الجواب عن السؤال الرابع.

المقال التاسع: التعريف بالعقل النظري والعملي من وجهة نظر كاتب السطور

إن ما اتضح من نقد العقل العملي من طريق العقل المحض في مقال «قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل» بكل تفصيلاته وتشعباته، يمكن تقريره على نحو الإشارة كالآتي:

إن سنخ العقل بما هو عقل لا يقبل التكثّر، وإن العقل العملي ليس منفصلاً عن العقل النظري. كما أن العقل الحسّي بدوره ليس منفصلاً عن العقل النظري والعقل العملي. ولكن حيث أن العقل بسبب كماله الوجودي عبارة عن ماهية جامعة، ويحتوي على جهات متعددة على نحو بسيط وجامع، يمكن أن يكون نظريًا (= معرفيًا)، وعمليًا (= تحفيزيًا= فعليًا)، وحسّيًا أيضًا. إن هذا العقل من الناحية المعرفية يحتوي على مقولات وأصول ومنظومة خاصة، ومن الناحية التحفيزية والفعلية يحتوي على مقولات وأصول ومنظومة خاصة أخرى. وفي كل منظومة يجب العمل على تقرير أحكام تلك المنظومة. ومن هذه الناحية فإن القضايا الأخلاقية التي يتمّ توضيحها ضمن منظومة العقل العملي، لو أردنا أن ندرجها ضمن منظومة العقل النظري، فإنها سوف تفقد إمكانية التوضيح. وعليه فإن وضع القضايا الأخلاقية ضمن رقعة المشهورات بخصائص العقل النظري، يحرم القضايا الأخلاقية من إمكانية التوضيح. إن لكل واحدة من الحقلين

١. جاءت هذه المسألة وطريقة حلها في القسم المتمم من مقال «قانون اخلاق بر پايه نقد عقل به عقل» (قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل)، في حدود ما سمحت به بضاعتنا القليلة.

مشهوراته الخاصة مع خصائصه الذاتية، كما أن لكل واحد من هذين الحقلين أوّلياته الخاصة به.

وبهذا التوضيح المختصر نقول: إن القضايا الأخلاقية التي تصدر عن العقل التحفيزي، حيث أن العقل التحفيزي هو الذي يقرّر تلك القضايا بشكل محض ومن دون وساطة أو مساعدة من أيّ قوّة أخرى، فمن هذه الناحية تكون هذه القضايا الأولية للعقل العملي تحفيزية، وحيث أن هذه القضايا في ذات كونها من القضايا، تكون ملزمة من تلقائها، ويمكنها أن تحفّز نحو العمل، ومن هذه الناحية تكون من القوانين التحفيزية، وتتولى مهمّة تعيين الإرادة من دون حاجة إلى قوّة الشوق والرغبة. وسياتي أن العقل العملي التحفيزي من حيث تصديقه للقضايا الأخلاقية، فإنه يعمل على إقرارها بوصفها من القوانين. ومن تلك الناحية حيث يجعلها بوصفها من القوانين، فإنه يأمر بامتثالها وتطبيقها.

يتمّ تفسير العقل العملي بوصفه منشأ لتصديق وتقرير قوانين الأخلاق في مقال «قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل». وهنا تتمّ الإشارة إلى تفسير هذا العقل بوصفه منشأ لتصديق وتقرير الأخلاق. ونقول في هذا الشأن:

إن العقل النظري (= المعرفي) في الوقت الذي يكون تصورًا، فإنه يحتوي على تصديق أيضًا، وهو يتربّع على سدّة الحكم من هذا الموقع. ومع ذلك كله فإنه في جميع هذه الموارد الثلاثة يكون عقلاً واحدًا ولا يعاني من الثنائية الداخلية. وبذلك فإن هذا العقل في عين نظريته يكون عمليًا، ومن حيث أنه يعلم، فإنه في جانب من معرفته يعمل على إصدار الأوامر، بمعنى أن العقل في جزء من معرفته، يدفع الإنسان نحو العمل على طبق تلك المعرفة، وحيث أن هذا النوع من المعرفة في العقل يتم تقريره بوصفه قانونًا للفعل، وإن هذا القانون بحيث يُخضع الإرادة لتأثيره، ويسعى إلى دفع الحوافز المنبثقة عن قوّة الرغبة، فإنه يكون من هذه الناحية قانونًا عمليًا. وفي الوقت نفسه يظهر في العقل على شكل قضية، ومن هذه الناحية يكون قضية أخلاقية. وحيث أن العقل يعمل على تصديقه بشكل محض ومن دون توسّط قوّة أخرى، تكون القضية الأولية من العقل العملي، كما أن أصل إثبات المطلق، وأصل امتناع التناقض، وأصل العلية من القضايا الأولية أيضًا.

إن اختلاف نظرية كاتب السطور حول الأخلاق عن نظرية ابن سينا يكمن في هذه الناحية: إن الصنف الأخلاقي من القضايا قد ورد في نظرية ابن سينا في عداد المشهورات، وتمّ أخذها بوصفها قضية أو رأيًا. وفي عين كونها من المشهورات، فهي بحيث أنها من جهة لا يصحّ نفيها أبدًا، ومن جهة أخرى فإن أحكام الشرع تتطابق بالضرورة مع تلك القضايا بوصفها من القضايا العقلية، ومن هذه الناحية تنعقد الملازمة بين العقل والشرع. وكذلك في سائر النظريات الأخرى المحيطة بالحُسن والقبح الذاتي والعقلي تم القبول بتطابق أحكام الشرع مع الأحكام الأخلاقية، ويقوم على أساسها قانون الملازمة بين العقل والشرع.

وفي النظرية التي بيّنها كاتب السطور تحت عنوان قانون الأخلاق، يقع الصنف الأخلاقي من القضايا في عداد الأوليات، كما أن هذا هو شان الصنف من تلك القضايا في بعض النظريات الأخلاقية. ومرادنا من الأوليات في قضايا العقل العملي هو الأوليات الأخلاقية. إن تمايز نظرية كاتب السطور يكمن في أن قضايا الأخلاق في هذه النظرية من سنخ القانون وهي تؤثر على الإرادة، وتدفع الكائن العاقل نحو العمل، ومن هذه الناحية تكون من الدوافع العقلية المحضة.

إن اختلاف نظرية كاتب السطور عن نظرية إيمانوئيل كانط، يكمن في عدّة أمور، ومن بينها الأمور الآتية:

١. إن النظرية الأخلاقية لإيمانوئيل كانط تقوم على أساس التناقض بين رغبة وإرادة الكائن العاقل وتعميم تلك الإرادة والرغبة على جميع الكائنات العاقلة، ومن هذه الناحية تصل إلى قانون الأخلاق بأسلوب صوري؛ بمعنى أن الإنسان إذا أراد أن يعمل على تعميم رغبته وإرادته على جميع الكائنات، فإن ذلك سوف يؤدّي إلى حدوث التناقض، وعليه يجب البحث عن رغبة وإرادة مجرّدة من التناقض، لتقبل التعميم على الجميع. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الشخص قد يبيح الكذب لنفسه من أجل الوصول إلى مصلحته الخاصة، ولكنه لا يستطيع إباحة الكذب لجميع الناس؛ وحيث أنه يقع في هذه الحالة في مطبّ التناقض، لأن الكذب الشامل يكون بضرره. وفي مسلك الفعل يكون

الشخص بوصفه فردًا، شخصًا متناقضًا. وأما في نظرية كاتب السطور فإن امتناع تعميم الرغبة والإرادة إنما يعمل على بيان ما هو الشيء غير الأخلاقي، ومن هذه الناحية يكون امتناع تعميم الإرادة والرغبة واحدًا من الشروط اللازمة في الإرادة والرغبة الأخلاقية، وليس شرطًا كافيًا.

٢. إن نظرية إيمانوئيل كانط تكتفي بإمكان التعميم بوصف الملاك الأخلاقي. وأما النظرية التي تمّ تقريرها من قبل كاتب السطور في مقال «قانون الأخلاق على أساس نقد العقل بالعقل»، فهي ترى أن إمكان التعميم يمثل واحدًا من بين الشرائط الأخرى اللازمة في الإرادة والرغبة الأخلاقية، وليست شرطًا كافيًا، بحيث يحوّل الإمكان إلى ضرورة.

٣. في النظرية المقرّرة في المقال المذكور، يكون أساس الأخلاق عبارة عن محتوى قانون العقل العملي. إن ذلك المضمون يحتوي على جميع الشروط اللازمة والكافية في الإرادة الأخلاقية بوصفها قانونًا شاملاً، وإن هذا المحتوى هو الذي يكون مبنى وأساسًا لتعميمه، وبوصفه قانونًا شاملاً يشتمل على قانون العقل العملي يحتوي على الشروط اللازمة والكافية للتعميم. ولهذا السبب يعمل على تحويل إمكان التعميم إلى ضرورة التعميم. إن هذا المحتوى الجامع من جهة يخلو من التناقض، ويحتوي على إمكان التعميم بوصفه قانونًا شاملاً، ومن ناحية أخرى فإنه ـ بالإضافة إلى إمكان التعميم الذي هو شرط لازم ـ يحتوي على ضرورة التعميم أيضًا. إن ضرورة التعميم هذه لا تستنتج من شرط عدم التناقض الذي يحقق إمكان التعميم، بل من الضرورة العملية الكامنة في محتوى القانون. إن شرط عدم التناقض إنما يقيم إمكان التعميم فقط. لضرورة التعميم يجب أن يكون هناك مضمون في صُلب إمكان التعميم، بحيث يعمل من تلقائه على تعميم مفهوم الفعل على سائر الكائنات في جميع الأزمنة والأمكنة، بحيث ينبثق من هذا التعميم على جميع الموجودات قانون عالمي للأخلاق، ويستقر على نحو ثابت.

للمزيد من التوضيح، يكون شرح عدم التناقض بوصفه معيارًا للمعرفة السلبية لقانون الأخلاق، على النحو الآتي: إن عدم التناقض في مفهوم السلوك، يمثّل شرطًا سلبيًا لحُسن السلوك والأفعال. إذا كان قانون السلوك متناقضًا، فسوف نعلم أن هذا القانون لا يتطابق مع

الأخلاق. وإذا لم يكون القانون متناقضًا (= بمعنى أن يكون قابلاً للتعميم من دون تناقض بوصفه قانونًا) ففي هذه الحالة يكون مشتملاً على قانون إمكان الحُسن (= أخلاقي). لكي يكون القانون حسنًا بالفعل، يجب أن يحتوي على شيء بحيث يعمل على تعميم قانون السلوك بشكل فعلي. وذلك الشيء هو محتوى قانون الأخلاق. إن الصواب والصدق والعدل وما إلى ذلك من الأمور تعدّ من المضامين الحسنة، بيد أنها بأجمعها تعود إلى مضمون واحد يعمل قانون فرد على بيانه. وإن ذلك المضمون الفذ يتم الكشف عنه من حيث العقل المحض. وعلى هذا الأساس فإن قانون الأخلاق يتكفّل بجهتين.

الجهة الأولى: الناحية السلبية التي تقوم على قانون عدم التناقض. وعلى أساس هذه الجهة يكون الشرط اللازم والأولي للقانون هو أن لا ينطوي على تناقض، إلا أن عدم التناقض إنما يعمل على توفير إمكان القانون. ومن هذه الناحية لا يكفي ليكون السلوك والفعل حسنًا (= أن يكون مدرجًا في الخير بالذات)؛ بحيث يكون خاليًا من التناقض.

الجهة الثانية: الناحية الإيجابية التي تقوم على أساس القانون. إن هذا المحتوى يشتمل من تلقائه على ملاك التعميم. بمعنى أنه يكون قابلاً للتعميم على سائر الكائنات دون أيّ تناقض، ويشمل حتى تلك الكائنات التي لا تتمتع بذلك الوعي الذي يتمتع به الناس، ومن هذه الناحية يكون قانونًا للأخلاق، وقانونًا للعالم، كما يدرج بحكم الضرورة جميع العالم في هامش مضمونه ومحتواه. بحيث يكون كل حدث وكل أسلوب وكل فعل وكل مفهوم عمل خاليًا من التناقض. كما يجب أن يكون خاليًا من المضمون المعارض لمحتوى قانون الأخلاق. وعليه فإن القانون العملي يشتمل على أساس الجهة الإيجابية على محتوى يمنح الضرورة لتعميمه. كما أنه على أساس الناحية السلبية ـ التي هي عدم التناقض ـ يكتسب إمكانية تحقق التعميم.

وعليه فإن السؤال الأصلي الذي يرد هنا، هو: هل هناك تعدد في قانون الأخلاق أم هناك مجرّد قانون واحد يشتمل على أوامر يحتوي كل واحد منها على مضمون يستوجب الجواب عن العقل المحض؟

وفيما يلي نجيب عن ذلك بشكل مختصر ونقول: كما ذكرنا في مقال الدين والعقل،

وتمّ لحاظه في مقالة قانون الأخلاق، فإن قانون الأخلاق يكون في حدّ ذاته ـ على أساس تنقيح المناط ـ قانونًا غير مشروط وغير محدود، ومن هذه الناحية لا يكون قابلاً للتعدّد. إن العدل والصدق وحفظ الأمانة وما إلى ذلك، قد تمّ إدراجها في هذا القانون الفذ، ويكون ملاك إقامتها بوصفها مفهومًا عامًا للأفعال، هو ذات ملاك قانون الأخلاق الأوحد. إن ماهية هذا القانون على ما تقدّم ذكره في مقال قانون الأخلاق، ينتج ما بعد الطبيعة، دون أن يكون بحاجة إلى أصل الموضوعات أو الأصول المصادرة. إن الأخلاق ـ في النظرية العملية لإيمانوئيل كانط ـ إنما تؤدّي إلى ما بعد الطبيعة من طريق الأصول الموضوعة. وأما قانون الأخلاق ـ في نظرية هذه المقالة طبقًا لمنظورنا المذكور في كتاب قانون الأخلاق ـ فإنه يؤدّي من تلقائه ومن دون حاجة إلى فرض الأصول الموضوعة، إلى ما بعد الطبيعة.

المصادر

ـ القرآن الكريم.

ـ *نهج البلاغة*

ـ الداماد الحسيني، محمد بن محمد (الميرداماد)، *القبسات*، القبس العاشر، إعداد: د. مهدي محقق، انتشارات جامعة طهران، ط ٢، ١٣٦٧ هـ ش.

ـ كانط، إيمانوئيل، *سنجش خرد ناب* (*نقد العقل المحض*)، ترجمه عن النصّ الألماني إلى اللغة الفارسية: أديب سلطاني، طهران، اميركبير، ١٣٩٠ ه ش.

ـ ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات* (بشرح الخواجة نصير الدين الطوسي)، ج ٢، طهران، نشر كتاب، ١٤٠٣ ه ق.

ـ ابن سينا، *الطبيعيات / الشفاء*.

ـ السبزواري، ملاهادي، شرح المنظومة، الطبعة القديمة (أوفست)، انتشارات دارالعلم.

ـ المظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*، ج ١، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه، ط٤، ١٣٧٠ ه ش.

يركِّز هذا الكتاب على قضية في غاية الأهمية، وهي دور العقل في المنظومة الدينية وبيان مهامه، علمًا بأنّ موضوع العقل يعد من الأركان الأساسية في الدراسات الدينية، إذ هو المعتمد في اثبات كثير من القضايا الرئيسية، مضافًا الى دوره الفاعل في الدفاع عن الدين والعقيدة. ومن هذا المنطلق تم اختيار مجموعة بحوث كتبها العلاّمة الشيخ علي عابدي الشاهرودي في فترات زمنية مختلفة، علمًا بأن بحوث سماحته تمتاز بالاصالة والجدة والاهمية.

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية
www.iicss.iq
تطبيق المركز