



المدخل إلى نظرية

1

The image displays a highly stylized, modern interpretation of the Arabic word 'Allah'. The letters are rendered in a dark grey color with white outlines, set against a light grey background. The design is characterized by sharp, angular shapes, including triangles and diamonds, which are integrated into the letterforms. The 'A' is particularly prominent, featuring a large triangle at its top and a diamond shape within its body. The 'L' and 'L' also incorporate geometric elements, such as a diamond and a triangle respectively. The overall effect is a blend of traditional Islamic calligraphy with contemporary graphic design.

کرس نمہیدیہ

تعریف

السيد أيوب الفاضلي

تألیف

آية الله غلام رضا الفياضي



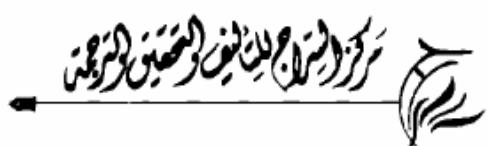
اَللّٰهُ خَلَقَ الْجِنَّةَ اَمَّا بَعْدَ فَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَزِيزُ

دَرْوِيْسُ الْمَهْدِيَّةِ

آية الله الشيخ غلام رضا الفياضي

تَعْرِيف
السَّيِّدِ أَيُوبِ الْفَاضلِيِّ

كافة الحقوق محفوظة ومسجلة
الطبعة الأولى
١٤٣٤ - ٢٠١٣م



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
سُرْرَمَدْ

مقدمة المدّرسة

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف خلقه محمد وآل
الطيبين الطاهرين.

باتت مسألة نظرية المعرفة من القضايا الهامة في الفكر البشري لا سيما
المعاصر.

ويمكن وصفها وتحديدها في الوقت الراهن بأنها من أصعب الأبحاث؛
حيث نعيش معركةً فكريّاً وثقافيّاً لا نظير له في العقود السابقة.

ففي العقد الأخير شهدت الساحة الثقافية والفكريّة ظهور تيارات فكريّة
وعقديّة مختلفة ومتباعدة، كثير منها بدأت بنسف المسبقات والمرجعيات في الفكر

الإسلامي بدعاوى شتى؛ الأمر الذي أنتج هجمة شرسّة على الدين الإسلامي.

و انطلقوا هؤلاء بالتنظير بنقطة حساسة للغاية، وهي نظرية المعرفة وساقوها
بوجوه متناقضة.

وفي ضوء ذلك ظهر على مسرح الفكر العالمي مناهج متضادة كالمنهج
التجريبي، والشك، والنسبة، وغيرها.

وترجع هذه المناهج في إطار إعطاء رؤية معرقية تقنن وتؤمن للباحث
انطلاقه ببحثه في عالم الوجود.

نعم، لا تخلو هذه المناهج من ثغرات ومخالفات، كما لا تخفي على
المتأمل.

وفي هذا السياق قد تصدّى جملة من الفلاسفة والمفكّرين الإسلاميين
لإبراز الرؤية الإسلامية في المعرفة، والرد على المقولات المطروحة في هذا
السياق.

فجاء هذا الكتاب الذي بين يديك في هذا السياق لبيان النظرة الإسلامية
لنظرية المعرفة وحدودها وأدواتها.

ونظراً لأهميّة الموضوع وحساسيّته، وعدم حضوره بالصورة الإسلامية
المتكاملة في اللغة العربيّة؛ سعى مركز السراج لنشر هذا الكتاب الموسوم
بـ(المدخل إلى نظرية المعرفة) للشيخ الأُستاذ آية الله الفياضي الذي ترجمه جناب
السيد الأُستاذ أيوب الحسيني الفاضلي.

نسأل الله تعالى أن يوفقنا لخدمة الدين والمذهب.

مركز السراج

نَقْدِيْمُ الْمُتَرَجِّم

حصل في الآونة الأخيرة تحديث للمنظومة الفكرية؛ حيث لم تكن الأبحاث السائدة في العصور السابقة في علم الوجود (*Ontology*) قد ابتدأت بالبحث – كما هو مفترض – في (نظريّة المعرفة = *Epistemology*) بشكل مستقل؛ الأمر الذي أتى بخلطًا واضحًا في المناهج، وتناقض في النتائج؛ لوضوح غياب السياقات السائلة في المقولات الفلسفية. فكانت الحاجة إلى البحث في (*Epistemology* = نظريّة المعرفة) حاجة ضروريّة كمدخل معرفي للفكر البشري عموماً.

فمنذ عقود، ومقوله المعرفة مثيرة للجدل في الأوساط الفكرية والعلمية، لا سيما في السنوات الأخيرة، حيث برزت – بشكل ملفت للنظر – الأبحاث الجادة والمتعددة حولها، وشغلت أذهان المفكّرين والفلسفه .

ومنشأ هذا الاهتمام، هو ما تقوم به – نظرية المعرفة – من وظيفة في تحديد مسار الرؤية الكوئية والأيديولوجية للإنسان، وتساهم بتحديد مسارات حياته وتطوراته للكون والحياة.

ويُعد تحديد التعاطي مع الرؤى والفلسفات المختلفة والمتباعدة والمتناقضه – أحياناً – على ما يُتبني في نظرية المعرفة و اختيار الآليات والأدوات المعرفية وقيمتها ونطاقها وحدودها .

وفي ضوء ذلك أُلْفَت عشرات الكتب والمقالات والأبحاث؛ بغية رسم خطوط عريضة يُنطلق من خلالها لرؤيه شاملة كويّة وسلوكيّة.
وكلّ ما يدور الآن في المشهد الثقافي والفكري من موضوعات وتجاذبات

كالعدديّة الدينيّة، وتعدد القراءات، ونسبة الفهم، يرجع بالحقيقة إلى تحديد المنهج وال موقف في نظرية المعرفة.

وفي ظل ذلك أضحت علمًا مستقلًا بعد أن كانت مبعثرة هنا وهناك، فبعضها كانت تُعد من المسائل الفلسفية، والآخر من أبحاث المنطق.

كما شكلت نظرية المعرفة العنصر الأساس في الفلسفة الغربيّة، ولعلّ أول من أطلق عليها هذا الاصطلاح (*Epistemology* = نظرية المعرفة) الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدرick فيرير .

ويمكن اعتبار أول من افردها ونظر لها في كتابٍ مستقلٍ تحت عنوان (تحقيق في فهم الإنسان) الفيلسوف جان لوك (١٦٢٣_١٧٠٤) التجريبي البريطاني الذي عاش في القرن السابع عشر ميلادي.

ولعلّ أول من بادر إلى تنظيم مباحث نظرية المعرفة على الصعيد الإسلامي، هو العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (رحمه الله)، من خلال الأبحاث التي طرحها في كتابه (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، والتي كانت الخطوة الأولى في إعطاء مواضيع نظرية المعرفة طابعًا مستقلًا، ثمّ أكمل هذه المسيرة من بعده بعض تلامذته المفكرين، كالشيخ محمد تقى مصباح اليزدي.

وانفردت محاول أستاذنا الشيخ غلام رضا الفياضي (دام ظله) في هذا الكتاب بشمولية واستيعاب مسائل نظرية المعرفة، فضلاً عن إبداعه الذي طالما عهدناه في مؤلفاته؛ حيث سعى المؤلف إلى إعطاء صورة شاملة عن نظرية المعرفة، وأشار من خلال ثنایا البحث إلى نقاط لم يلتفت إليها من قبل، وسيلمس القارئ الكريم ذلك جلياً.

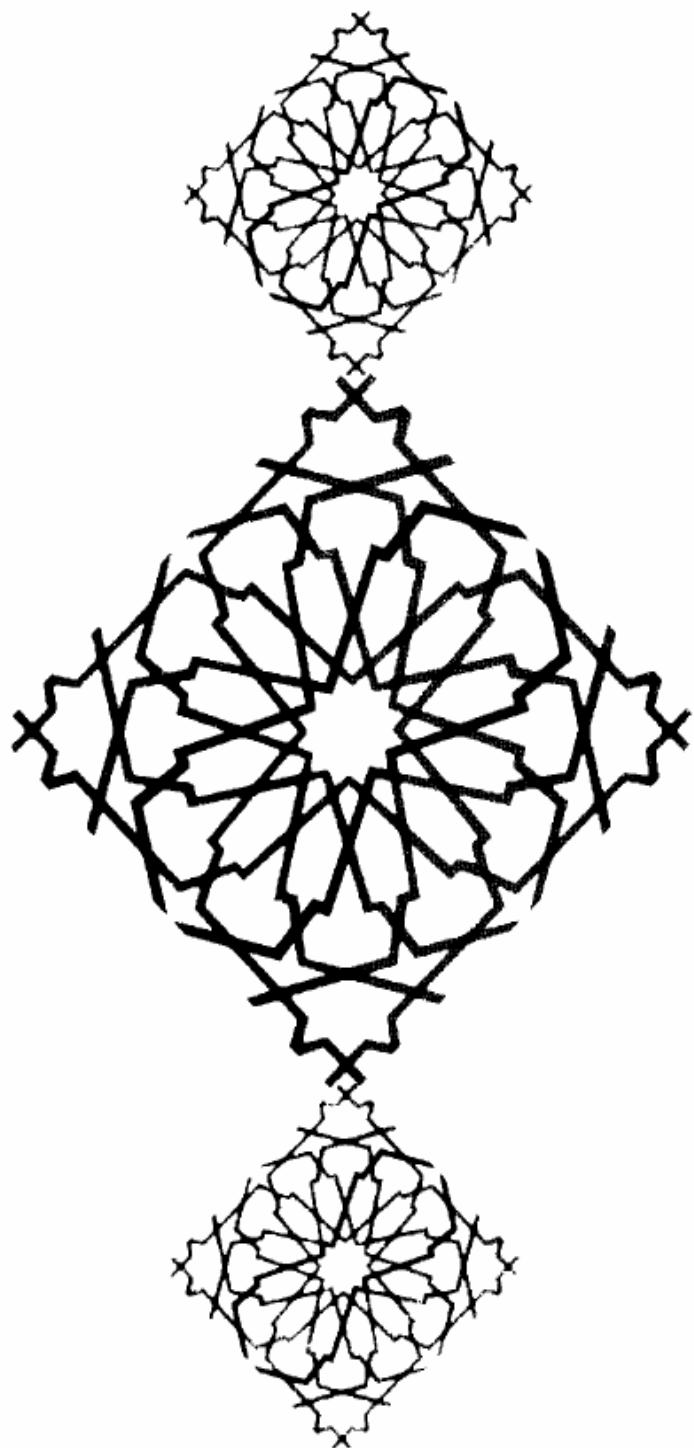
ومن الجدير بالذكر أنَّ المؤلف وضعه لتدريس المرحلة الأولى في هذا الباب ومدخلاً لنظرية المعرفة المعمقة، الذي كان مفقوداً في مناهجنا؛ حيث كانت تُدرس

الفلسفة من دون أي كتاب قبلها في نظرية المعرفة؛ الأمر الذي غيب المنهج المتبّع عند الدارس للعلوم بشكلٍ عامٍ والفلسفة بوجهٍ خاصٍ، وبالتالي أفضى إلى عدم الوضوح في الرؤية للفلسفات عموماً والإسلامية خصوصاً.

وفي تصوّري إنّ هذا الكتاب قد ملأ تلك الثغرة التي لم يسدّها أحد من المعاصرين.

هذا وسائل الله تعالى أن يعصمنا عن الزلل والخطأ بالقول والفعل.

أيوب الحسيني الفاضلي
١ جمادى الأولى ١٤٣٤ هـ
النجف الأشرف



نَقَالُونَ

نشهد اليوم في الأوساط العلمية والأكاديمية تداولًا واسعًا وحضورًا فاعلاً لمسائل نظرية المعرفة وقضاياها؛ لأسباب ودوافع مختلفةٍ. ولما كانت تلك المسائل والقضايا تشكل الأساس المعرفي لجميع العلوم، فقد وقع تحت تأثيرها غير واحدٍ من المقولات والمعتقدات كالمعارف الدينية والأخلاقية. ومن هنا كان التوافر على مبنيٍ علميٍ معقولٍ فيها ضمناً لسلامة المنظومة الفكرية والدينية والأخلاقية للبشر كافةً.

إلا أنَّ ما يؤسف له أشدَّ الأسف أنَّ أوساطنا العلمية والجامعية - لمكانٍ تطور حركة الترجمة في نظرية المعرفة الغربية - باتت أكثر معرفة بها من نظرية المعرفة الإسلامية، كما يُلاحظ ذلك بوضوح بين طلبة الفلسفة وسائر الاختصاصات العلمية ذات الصلة.

ولعلَّ السبب في نشوء هذه الاشكالية يرجع إلى قلة المصادر الإسلامية في هذا المجال، كما هو واضح.

بين يدي القارئ محاولةٌ غرضها الاستجابة لحاجة الأوساط المعرقية إلى تبيين أصول هذه النظرية بالاستناد إلى المبني العقلي والبرهانية القوية وبالاستمداد من أفكار الفلاسفة المسلمين وآرائهم، مع عرض أهمَّ مباحثها على مستوى الدراسات الأولى عرضاً منطقياً.

والجدير بالذكر أن هذا الكتاب حُرِّرَ أولاً ليكون منهجاً دراسياً، يقع في ثمانية فصولٍ، وضع في بداية كلّ فصل منه أهدافه التعليمية، مع تلخيص لما ورد فيه من مطالب. كما أوردنا بعض الأسئلة في نهاية كلّ فصل حول أهمّ ما ورد فيه، مع الإشارة إلى أهمّ المراجع والمصادر التي يلزم الرجوع إليها لمزيدٍ من البحث والتأمل، ما يساعد الباحثين والباحثين في كتابة بحوث ذات علاقةٍ بموضوعات الكتاب.

نأمل من الأساتذة والطلبة معاً إيلاء البحث والتحقيق العناية الالزمة؛ للارتقاء بالمستوى العلمي، وإثراء البحث في قضايا نظرية المعرفة وإن كان يسيراً. ولا شكّ أنّ كتابة البحوث وعرضها على سائر الطلبة والأساتذة لها ثمراتٌ علميةٌ وأثرٌ كبيرٌ على مستوى البحث العلمي.

كما عمدنا في نهاية كلّ فصل إلى ذكر مصادر في متناول أيدي الطلبة والباحثين لمزيدٍ من التأمل والتدبّر في بحوث كلّ فصل من الفصول الثمانية، ما يساهم في تعميق وإثراء معرفة الدارسين والباحثين في مسائل نظرية المعرفة الإسلامية.

ثم إنّ هذا الكتاب وإن كان منهجاً موضوعاً للدراسات الأولى ذات الصلة بأبحاث نظرية المعرفة ، إلا أنه يُعدّ أكثر المتون شموليةً وجامعيةً في بحوث نظرية المعرفة الإسلامية.

نرجو من الله تعالى أن يتمّ به الغاية المنشودة للباحثين والدارسين والمهتمين بهذا المجال.

وفي الختام ينبغي التنبه على أن هذا الكتاب عبارةٌ عن محاضراتٍ في نظرية المعرفة الإسلامية ألقاها في صيف ١٣٨٣هـ في مدينة زنجان، بدعوةٍ من سماحة آية الله الحاج الشيخ محمد تقى الوااعظي ممثل السيد الخامنئي (دام تبركته) فيها، وقد حضرها جمعٌ من طلبة الحوزات العلمية والجامعات في تلك المدينة، ودُوّن الكتاب بشكله الأولي على يد المحقق الشيخ حجة الإسلام مرتضى رضائي، فيما قام بتحريره وإعداده للتدريس حجة الإسلام أحمد حسين الشريفي.

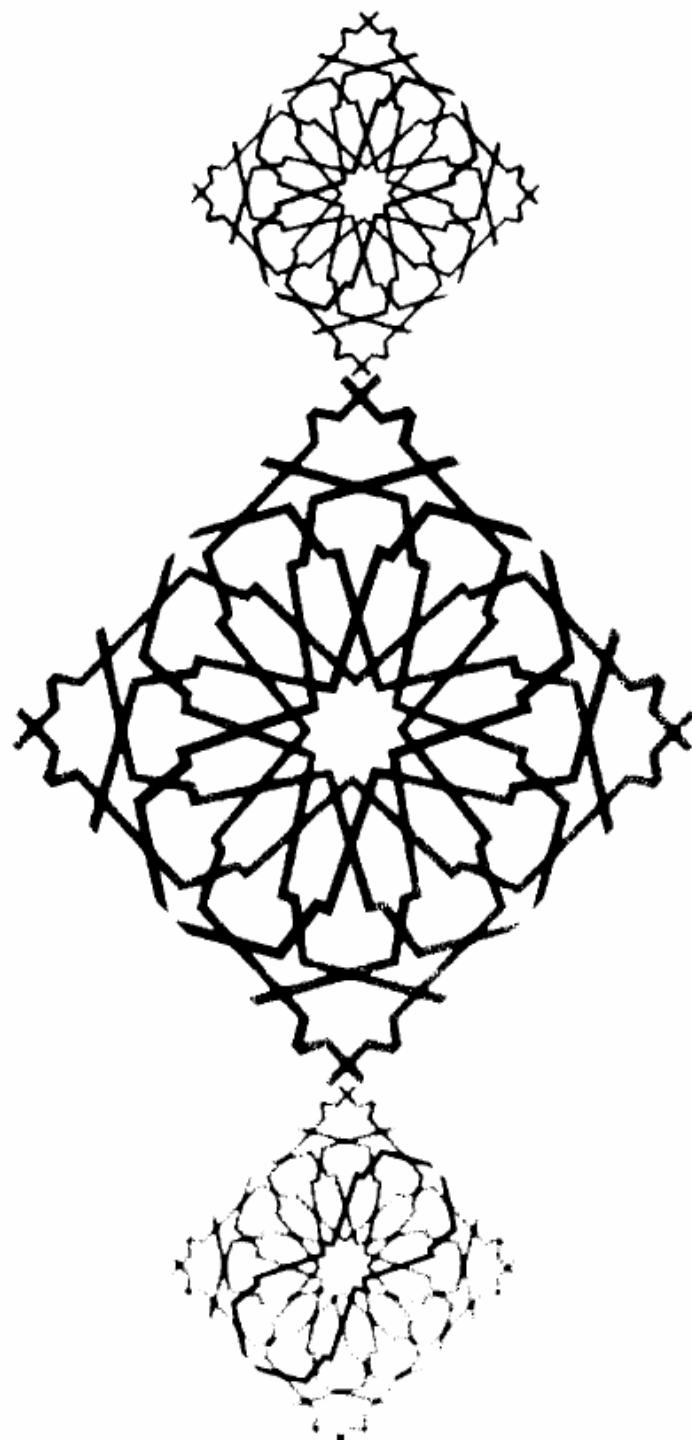
أرجو من الله تعالى أن يفيض بكرمه عليهما وعلى كل من ساهم في نشر هذا الأثر.

غلام رضا الفياضي

الخامس عشر من شهر ذي القعدة ٤٢٧هـ

ذكرى ولادة الإمام الرضا (عليه السلام)

قم المقدسة





الفصل الأول



نحوث نمهيدية

- يُترقب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:
- ١ . معرفة ضرورة البحث حول نظرية المعرفة والمسائل ذات الصلة بالمعرفة.
 - ٢ . القدرة على تمييز علم نظرية المعرفة عن سائر العلوم ، بعد الاطلاع على أبحاثه ونظرياته بدقة.
 ٣. معرفة مكانة نظرية المعرفة ودورها بوصفها معرفةً من الدرجة الثانية، في ضوء الاطلاع على معارف الدرجة الأولى والثانية.
 - ٤ . معرفة المميز بين نظرية المعرفة المطلقة والمضافة.
 ٥. الإشارة إلى نبذة كافية و مختصرة عن تاريخ نظرية المعرفة عند علماء الغرب وال المسلمين.



لـمـهـدـيـا

النشاط الذهني خصوصية أساسية في الإنسان، ولدت معه ورافقته عبر التاريخ، فاستطاع بالاعتماد على عقله وذهنه أن يسلط الضوء على الوجود، ويُخضعه للبحث والسؤال، كما فتح في هذا المضمار أبواباً من العلوم، وأزاح ستار عن الكثير من الأسرار والرموز. غير أنَّ إدراك الأشياء قاده في غير موضع إلى الطريق الخاطئ وعدم الاهتداء إلى الواقع. وفي سياق ذلك طرحت إشكالياتٌ مختلفةٌ أثارها غير واحدٍ ممن يدعون إلى توسيط العقل في معرفة الأشياء، ما ابشق عنها تساؤلاتٌ أساسيةٌ أمام الإنسان من قبيل: ما هي حقيقة عقلي وذهني الذي أستعين به في تشخيص الواقع؟ وما هي العناصر التي يتَّأْلِفُ منها؟ ما هي المعارف التي تنتج نشاطي الفكري وتفضي به إلى معرفة الواقع؟ وأيٌّ منها يقود إلى الانحراف عن جادة الطريق وعدم الوصول إلى الحقيقة؟ وهل المعرفة البشرية متربطةٌ مع بعضها الآخر؟ وما ماهية هذا النحو من الترابط؟

هذه الأسئلة وغيرها شغلت الفكر البشري على مرّ التاريخ، كما اختلفت الجواب عنها اختلافاً واضحاً.

ولا يخفى: أنَّ ثمرة الإجابة المناسبة عن هذه الأسئلة تتجلى في خروج الإنسان من حيرة الشك إلى دائرة اليقين، إلا أنَّ عدم العثور على جوابٍ وافٍ من شأنه تبديل الشك إلى تعطيل دائم، وسلب كلَّ أنحاء الرشد والتكميل الفردي والاجتماعي من الإنسان، وهو الخطر الذي طالما حذر منه من حرص على مصير

البشرية ووقف ضده بشتى الوسائل، بينما إذا كانت المعرفة شرطاً في كل إيمان؛
سواء كان بالمعنى المعهود عند أتباع الأديان الإلهية أم غيره.

ولا ريب: أن المعرفة التي تعلق بنوع التصورات المكتسبة حول العالم
والإنسان وبداية حياته ونهايتها وموقعه في هذا العالم تستتبع إيماناً معيناً وبالتالي
سلوكاً مختلفاً، ذلك السلوك الذي يقع معناه واتجاهه تحت تأثير طبيعة الإيمان
الذي يختاره الفرد ويكون له دورٌ في تحديد سعادة الإنسان وشقاءه.

وعلى هذا الضوء يمكن اعتبار الأسئلة التالية من المسائل الأساسية التي
شغلت فكر الإنسان ورؤيته وهي: هل معرفة الواقع ممكناً بصورته الفعلية؟
وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما نطاق هذا الإمكان ومساحته؟ وهل يجري
في كل المعرفات أم بعضها؟ وما هو المعيار في المعرفات الصحيحة؛ لتمكّن من
خلاله من تمييز الصحيح عن غير الصحيح منها، وتصحيح اعتقداتنا بموجبه.

ضرورة البحث في نظرية المعرفة

تقدّم: أن المعرفة شرط الإيمان، وأن الإيمان الذي هو نحوٌ من الميل
وانعقاد القلب لا يتبلور من دون سابقةٍ معرفيةٍ من سُنخ التصور والوعي، وإن لم
يكن الأمر كذلك دائماً؛ لأن الإيمان حالةٌ اختياريةٌ، فلا يتجلّى بصورةٍ مطردةٍ بعد
العلم والمعرفة^(١)، ولذا لا يجد العالم تعلقاً قليلاً بما علم وأدرك في الحالات كافةً؛
وذلك لأن المعرفة شرطٌ من شروط الإيمان، لا علّةٌ تامةٌ له، وما لم تتحقق سائر
الشروط التي من جملتها (غريزة طلب الحق) لا يتحقق الإيمان.

والذي ينبغي التبّه له: أن انتصار الثورة في إيران وإقامة نظامٍ على أساس

(١) وبعبارةٍ فلسفيةٍ: ليس العلم والمعرفة علّةً تامةً للإيمان (المترجم).

الدين يهدّد مصالح الاستكبار العالمي اللامشروعه جعل الاستكبار يسعى لإسقاط هذه الحكومة بأساليب وحيلٍ مختلفةٍ منها: الحصار الاقتصادي وال الحرب المفروضة ثمانية سنواتٍ على جمهورية إيران الإسلامية، وهناك عشرات بل مئات المحاولات الرخيصة لغرض الوصول إلى هذا الهدف، إلَى أنْها باءت بالفشل؛ إذ كانت ترطم بسُرورٍ منيع تجسّد بإيمان القائد والشعب بمواجهة هذه الأخطار. ومن هنا حاول العدو التحرّك على جهةٍ أخرى أكثر خطورةً، وهي الغزو الثقافي؛ بهدف زلزلة إيمان المجتمع الإسلامي والعمل بطرق مختلفةٍ داخليةٍ وخارجيةٍ لطرح الشبهات، وتضييف أُسس إيمان الأفراد، والترويج لسياسة نفي اليقين وبثّ منهج التشكيك. ومن الأمور الهامة التي ساهمت في فضح هذه السياسة انتشار الكتب والمقالات والمنهج الانتقائي في ترجمة بعض الكتب الغربية وإقامة الندوات والمؤتمرات والخطب والمحاضرات. ومن هنا تُعتبر الدراسة الراهنة الباحثة عن المسائل ذات العلاقة بالمعرفة وأقسامها - لا سيما طريق اليقين وبيان المعرفة الصحيحة - ذات أهمية كبيرة؛ لأنّ من غرائز الإنسان حبّ البحث حول الجواب عن المسائل المطروحة قديماً في هذا المجال. ومن جهةٍ أخرى فإنّ بلورة الإيمان الصحيح والثابت منوطٌ بالإجابة عن هذه الأسئلة بأجوبةٍ وافيةٍ شافيةٍ. كما يلاحظ اليوم إثارة شبهاتٍ كثيرةٍ ما زالت آثارها السلبية ملحوظةٌ على بعض الأفراد، ولعلَّ بعضها يقول إلى إشكالياتٍ مستقبليةٍ، ما يكشف عن ضرورة طرح مباحث تدرج اليوم ضمن العلوم الفلسفية تحت عنوان (نظريّة المعرفة).

تعريف نظرية المعرفة

كما تفتقر معرفة الإنسان وعلمه إلى فاعل، كذلك لا بد من تعلق هذه المعرفة بشيء يكون معلوماً للفاعل. وعليه فلعملية اكتساب المعرفة جهتان: العالم والمعلوم.

ومن الواضح أن دائرة المعلومات المتعلقة بمعرفة الإنسان واسعة جداً، كما أن فروع العلم غنية بالمعارف، وكل معلوم يرجع إلى موضوع خاص، فأحد فروع هذه العلوم يختص بعلم النباتات مثلاً، ويتناول قسم آخر منها الحيوانات، فيما يبحث القسم الآخر الحقوق والقوانين والأمور الاعتارية.

وتتجدر الأشارة إلى أن ما يبحث في جميع العلوم الآنفة الذكر حقائق وقضايا لا تمثل هي العلم والمعرفة.

أما البحث عن العلم والمعرفة فهو من فروع العلم الذي موضوعه العلم نفسه، وهو المعبر عنه بعلم المعرفة. ويتناول في هذا الفرع العلمي مسائل منها: هل يمكن معرفة حقائق العالم؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل المعرفات التي ندركها كلها صادقة وصحيحة، أم لا يتتصف بهذه الصفة إلا جملة منها؟

وإذا كان بعضها يتتصف بالصحة، فما هي خصائص هذا النحو من المعرفة؟ وكيف يمكن تميزها عن غير الصحيح من المعرفات؟ وما هو نحو العلاقة بين معارف الإنسان؟ وهل يمكن أن يبرهن بعضها على صحة غيرها من المعرفات الأخرى، دون الحاجة إلى تصوراتٍ ومعارفٍ أخرى؟ أم إن علاقة التصورات علاقةٌ متبادلة، بمعنى: أن كل تصوّرٍ يبرهن عليه عبر التصورات الأخرى، ليبرهن هو بدوره عليها؟

إذن فالعلم الباحث حول هذه المسائل والقضايا التي تقع في افقها تسمى بنظرية المعرفة أو علم المعرفة^(١).

وغاية هذا العلم هو البحث حول المعارف الإنسانية الصحيحة التي يمكن الاعتماد عليها وطرح الحقائق في ضوئها، كالبحث عن الحقائق والقضايا التي لا يمكن الاعتماد عليها مما يحكي صورة خاطئة عن الواقع. ومن هنا يمكن تعريف نظرية المعرفة كما يلي:

(هو العلم الباحث حول معارف الإنسان وأنواعها، وتحديد صحتها وسقمهها وبيان المعيار في ذلك).

نظريّة المعرفة علم من الدرجة الثانية

يمكن تقسيم علوم الإنسان و المعارف إلى أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة، منها تقسيمها إلى معرفة من الدرجة الأولى ومعرفة من الدرجة الثانية. وملك هذا التقسيم هو موضوع المعرفة ومتعلقاتها. وقد تقرر آنفاً: أننا تارة نبحث عن الأمور الواقعية: كالسماء والأرض والحيوانات والنباتات والأمور الاعتبارية والعقدية من قبيل: قوانين المرور، وأخرى نبحث عن المعرفة ذاتها. ففي الصورة الأولى تسمى

(١) للتعبير عن نظرية المعرفة في اللغة الإنجليزية في العصر الحديث لفظان أو تعبيران: الأول: EPISTEMOLOGY. وهذا اللفظ اليوناني الأصل مشتق من كلمتين: EPISTEME بمعنى المعرفة و LOGOS بمعنى النظريّة التي أخذت منها كلمة THEORY وأستعملت بمعنى نظرية المعرفة. الثاني: THEORY OF KNOWLEDGE أي: نظرية المعرفة. وهذا التعبير لم يكن سائداً قبل قرن بل كان اللفظ الأول وما زال هو اللفظ الشائع. لاحظ:

THE DICTIONARY OF PHILOSOPHY ED:D.D.RUNES(LONDON:VISION PRESS 1942).

المعرفة الناتجة من البحث بـ(المعرفة من الدرجة الأولى) فيما يطلق على المعرفة في الصورة الثانية (المعرفة من الدرجة الثانية).

والوجه في إطلاق المعرفة من الدرجة الأولى عليها أنها توصلنا إلى الحقائق، ولا حاجة في صيرورتها وتحقّقها إلى مزيدٍ من المعرفة؛ كي تغدو هذه المعرفة الحاصلة موضعًا للدراسة، بل هي ثابتةٌ حتّى مع فرض عدم وجود إنسان، أو مع فرض عدم حصول معرفةٍ لديه؛ فإنَّ هذه الحقائق ثابتةٌ جدًّا، ويمكن أن تمثل الخطوة الأولى في معرفة الإنسان. ولكن هناك قسمٌ من العلوم يتوقف على معرفةٍ أخرى، ثمَّ يقع البحث في هذه العلوم بنظرٍ خارجيٍّ إلى تلك المعرفة نفسها. فموضوع البحث والدراسة فيها المعرفة نفسها. وهذه العلوم التي يكون موضوع البحث فيها المعرفة تُسمى معارف من الدرجة الثانية، كالمنطق الذي يُعدُّ من معارف الدرجة الثانية؛ فإنه علمٌ لا يقدِّم أية توضيحاتٍ عن العالم والواقعيات الموجودة فيه، بل وظيفته تصحيح المعلومات الذهنية للإنسان ونحو الاستخدام الصحيح لها؛ لغرض الحصول على معلوماتٍ جديدةٍ أخرى على مستوى التصورات والتصديقات.

والغرض: أن علم المعرفة يندرج تحت علوم الدرجة الثانية، كما أشير إلى ذلك غير مرّة، وفي هذا الفرع من العلم يتم البحث حول معلومات الإنسان من خلال النظر إلى الخارج وإعمال المنهج العقلي. لكن الغرض الأساسي هنا هو تقييم اعتبار المعرف، وبيان ما تنقسم إليه معارف الإنسان، وطرق الوصول إليها، وتحديد ما هو الصحيح والسقيم من المعلومات الحاصلة من هذه الطرق المتكررة، وقيمة كلَّ واحدٍ من هذه الطرق، وبيان ضابطة المعرف الصالحة، إلى غير ذلك من الأسئلة المبحوث عنها في هذا العلم.

أقسام نظرية المعرفة

تنقسم نظرية المعرفة إلى قسمين: نظرية المعرفة المطلقة ونظرية المعرفة المضافة أو المقيدة.

ونظراً إلى أن نظرية المعرفة بقسميها تتناول معارف الإنسان وتقييمها وتحديد معيار الصدق والكذب فيها، لذا يجب البحث عن جذور ثانية للمعرفة المطلقة والمضافة في حدود المعرفة المبحوث عنها في كل واحدٍ منها.

ولو أردنا أن نوضح التقسيم ببيان آخر نقول: إن المعرفات التي تقع موضعًا للبحث تارةً لا تختص بمجالٍ معين، بل تشمل جميع معارف الإنسان، وأخرى تتناول نطاقاً خاصاً من العلوم البشرية. ففي الصورة الأولى يُوصف علم المعرفة بوصف (المطلق)، وفي الصورة الثانية يُوصف (بالمضاف أو المقيد).

ومن هنا يتضح: أن علم المعرفة الدينية يمثل أنموذجاً من نظرية المعرفة المضافة؛ إذ يبحث في هذا القسم من المعرفات الدينية عن مسائل من قبيل: وجود التعارض في القضايا الدينية وعدمه، وقابلية المعرفات الدينية للتغيير وعددها، وقابلية المفاهيم والقضايا المبحوث عنها في النصوص الدينية للفهم وعددها، وواقعية الفرضيات الدينية وحقيقةها، وأمثال ذلك.

ومن الواضح أن مساحة البحث في علم المعرفة الدينية لا يشمل إلا المعرف الدينية، ولا علاقة له بالمعارف البشرية الأخرى.

وكيفما كان فموضوع البحث في الفصول القادمة نظرية المعرفة المطلقة والمسائل ذات الصلة بها.

تاریخ البحث في نظرية المعرفة

إن تتبع جذور نظرية المعرفة ورؤادها والتجاذبات التي مرّ بها عبر الزمن

بحاجة إلى بحثٍ موسَع ولما كان الكتاب مبنياً على الاختصار، كان لابد لنا أن

نُلقي نظرةً كليّةً على تاريخ هذه البحوث عند كلِّ من علماء الغرب والمسلمين.

تاریخ نظرية المعرفة عند الغرب

يظهر من مراجعة أقوال الباحثين في تاريخ الفلسفة^(١): أن الفلاسفة قبل

سocrates لم يكن لديهم اهتمامٌ خاصٌ بمسائل نظرية المعرفة؛ لأنَّ جهودهم كانت

منصبةً على قضايا تغيير الطبيعة ومنشأ ظهور العالم، وكان الفلاسفة آنذاك

يفترضون أنَّ معرفة الطبيعة شيءٌ ممكِّن، ولذا لم يكن يصدر منهم إلَّا ما ينسجم

مع مسائل نظرية المعرفة المعهودة حينئذٍ، فكان بعضهم مثلًا يقدِّم مصدرًا من

المعرفة على مصدرٍ آخر، فرجح كلُّ من هرقلبيطس^(٢) وبارمنيدس^(٣) العقل على

سائر مصادر المعرفة، فيما طرح علماء الذرة لأول مرة بحث الشعور^(٤)، وميز

بارمنيدس بين الحقيقة والظاهر^(٥). ولكن هذه المباحث لم تأخذ طابعاً جدياً،

واستمر الحال على هذا المنوال إلى زمان السوفسطائيين الذين كانوا يشكّكون في

حصول المعرفة مطلقاً.

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة (فردرريك كابلستون)، ترجمة: جلال الدين مجتبوي ١: ٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ٥٨-٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ٦٣.

(٤) المصدر نفسه: ٦٢.

(٥) المصدر نفسه: ٦٣.

ثم إن أول فيلسوف وقف أمام تيار الشك والشكاكين هو سocrates، فأثبت إمكان حصول المعرفة، فيما طرح بعده تلميذه أفلاطون المسائل الأساسية في المعرفة، ثم جاء أرسطو ليحرر تصوّراته عن نظرية المعرفة^(١)، ثم قدم الباحثون والمفكرون آرائهم المختلفة ذات الصلة بالمعرفة، واستمر الحال إلى القرون الوسطى وإلى ما بعد عصر النهضة، إلّا أن نظرية المعرفة حينها لم تكن محظوظة لأنظار بوصفها فرعاً علمياً مستقلاً.

وقد ظهرت إلى الوجود في تلك الحقبة الزمنية الطويلة مذاهب الشك على المسرح المعرفي عدة مرات، وإن واجهت مبانيهم النقد اللاذع من أتباع القائلين بإمكان المعرفة واليقين.^(٢)

وعلى هذا الضوء اختلف حول أول من أسس نظرية المعرفة بوصفها علمًا مكتوباً.

ولعل أول^(٣) كتاب في نظرية المعرفة هو «بحث حول فهم الإنسان» للفيلسوف جان لوك (١٦٢٣ - ١٧٠٤) التجريبي البريطاني الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي.

لقد أفرزت التحوّلات الفلسفية بعد عصر النهضة نظرية المعرفة كفرع من العلوم، وشغلت السجالات الكلامية حول موضوعاته ومسائله أذهان وألسنة الكثير من العلماء، كما ظهرت على أثر ذلك مذاهب متعددة في نظرية المعرفة.

(١) المصدر نفسه.

(٢) لمزيد من الأطلاع راجع: تاريخ نظرية المعرفة، ديفيد هاملين، ترجمة شابور اعتماد.

(٣) لمزيد من الأطلاع انظر: تاريخ الفلسفة ٣١٩: ٣٦٥ - ٣٠٥، وتاريخ الفلسفة الغربية (برتراند راسل) ٢٢٨ - ٢٠٥.

تاریخ نظریة المعرفة عند العلماء المسلمين

تقديم: أن نظرية المعرفة ليس لها تاريخٌ طويلٌ، وأنه لم يمرَ على نشوئها وظهورها في الغرب سوى ثلاثة قرونٍ، كما يلاحظ أيضاً أنه لم تُطرح مباحث نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية بشكلٍ مستقلٍ، وإن تناولت بعض أبحاث الفلسفة الإسلامية غير واحدةً من مسائل نظرية المعرفة.

ولعلَّ أهمَّ دليلٍ على عدم طرح هذه البحوث بنحوٍ مستقلٍّ هو ثبات مكانة العقل في الفلسفة الإسلامية، وإنْ طعن البعض وبِث الشبهات في موقع العقل عند العلماء المسلمين، إلَّا أنَّ هذه الشبهات لم تستطع أن تُلْحق ضررًا حقيقيًّا بمكانته وعدم تزلزله عندهم. نعم، على أثر دخول الأفكار والمذاهب والاتجاهات الغربية ذات الصلة بنظرية المعرفة إلى الدول الإسلامية أدلى بعض المفكِّرين المسلمين بدلوه في بيان أطروحته في نظرية المعرفة، وبذلك أتيح مناخًّا جديًّا لهذا النوع من البحوث.

ولعلَّ أولَ من بادرَ إلى تنظيمِ مباحثِ نظريةِ المعرفةِ على الصعيدِ الإسلامي هو العلامةُ الشهيرُ محمدُ حسینُ الطباطبائی (رحمهُ اللهُ)؛ فإنهُ من خلالِ طرحِه لآرائهِ في كتابِ «أصولُ الفلسفةِ والمذهبِ الواقعيِ» خطى الخطوةَ الأولىَ تجاهِ إعطاءِ مباحثِ نظريةِ المعرفةِ طابعاً مستقلاً، ثمَّ أكملَ هذهِ المسيرةَ من بعدهِ بعضُ تلامذتهِ وغیرهم من المفكّرين والباحثين^(١).

والحاصل: أن نظرية المعرفة علمٌ جديدٌ، شغلت أبحاثه غير واحدٍ من

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: نظرة حول نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن معلمي، طهران: معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٧٨.

الباحثين والمحققين، وأن على الطلبة تلقيح أوراق وأغصان شجرة الفلسفة الإسلامية المثمرة في مناخ جديدٍ من علم المعرفة المعاصر، وذلك بالاعتماد على التراث الفلسفي الإسلامي الواسع من جهة، والإفادة من الإبداعات الجديدة والأطروحات المعاصرة من جهة أخرى؛ ليمهدوا بذلك الطريق أمام المحققين والباحثين، وليجدوا حلولاً ناجحةً للخروج من معضلات نظرية المعرفة المعاصرة والإجابة عن شبهاهاتها بالنحو المطلوب.

خلاصة الفصل الأول

١. محاربة الشك لأجل الارتقاء العلمي في المجالات المختلفة، وإرضاء غريزة حب الإطلاع، وتعزيز الدين والإيمان، والتوافق على أساس رصين في الأصول الأخلاقية والقيمية، والدفاع عن الإسلام إزاء سائر النظريات والمذاهب والاتجاهات المتنافسة، يكشف عن أهمية نظرية المعرفة ومكانتها العليا وضرورتها دراستها وتعليمها.
 ٢. نظرية المعرفة علمٌ يتناول معارف الإنسان، ويبين أقسامها، ويميز ما هو الصحيح من غير الصحيح منها، ويطرح المعيار في صحتها وسقمتها.
 ٣. تنقسم المعرفة الإنسانية باعتبار المتعلق والموضوع إلى معارف من الدرجة الأولى و المعارف من الدرجة الثانية: فإن كان موضوع المعرفة ما كان من قبل: السماء والأرض والتراب والقوانين الاجتماعية ونحوها فهي من الدرجة الأولى.
وأما لو كان موضوع المعرفة المعرفة نفسها - كما في علم المنطق ونظرية

المعرفة ونحوهما - فهي معرفةٌ من الدرجة الثانية.

٤. يمكن تقسيم المعرفة إلى معرفةٍ مطلقةٍ ومعرفةٍ مقيدةٍ. أما الأولى فتحت في مطلق المعرفة الإنسانية. وأما الثانية فتناول معارف الإنسان في نطاقٍ خاصٍ نظير: الدين (فلسفة الدين) والأخلاق (فلسفة الأخلاق) وهكذا.

٥. يمتدّ تاريخ علم المعرفة إلى ما قبل سocrates، إلَى أن سocrates وأفلاطون وأرسطو تناولوا المباحث ذات الصلة بنظرية المعرفة في فلسفتهم بشكلٍ واسع، وتصدوا للرد على تيارات الشك السائدة آنذاك.

ولا يخفى: أنه لم تظهر نظرية المعرفة بنحوٍ مستقلٍ في القرون الأخيرة حتى انتشر كتاب (بحثٌ حول فهم الإنسان) للمفكّر جان لوك، فظهر بوصفه علماً مستقلاً بالتدريج في الأوساط الغربية.

أما على مستوى العالم الإسلامي فإنّ غير واحدٍ من مسائل ومباحث نظرية المعرفة وإن كانت مثبتةً في آثار علمائنا المنطقية والفلسفية والكلامية، غير أنّهم إلى عصراً الراهن لم يفردوه بحثاً مستقلاً. ويمكن أن يُقال: إن العلامة الطباطبائي كان أول من طرح مباحث نظرية المعرفة بصورةٍ منهجيةٍ ومنتظمةٍ على الصعيد الإسلامي.

أسئلة الفصل الأول

١. أذكر بعض الأسئلة الهامة حول المعرفة.

٢. أذكر بعض الأدلة الدالة على ضرورة البحث في نظرية المعرفة.

٣. عرف نظرية المعرفة ووضح الفرق بينها وبين سائر العلوم.

٤. في ضوء ما تقدم من بيان حول المعرفة من الدرجة الأولى والثانية بين هوية العلوم التالية:

أ. المنطق

ب. الرياضيات

ج. فلسفة الدين

د. علم المعرفة

هـ فلسفة الأخلاق

و. علم نفس الإدراك

ز. علم المعرفة الفلسفية

٥. أذكر مثالاً لنظرية المعرفة المضافة .

٦. أيّ من قضايا العلم التالية ذات علاقة بنظرية المعرفة:

أ. العلم مجرد.

ب. العلم: إما حضوري أو حصولي.

ج. العلم الحصولي: إما تصور أو تصديق.

د. هل تؤثّر الثقافة والاقتصاد والسياسة في صيغة العلم وتشكله؟

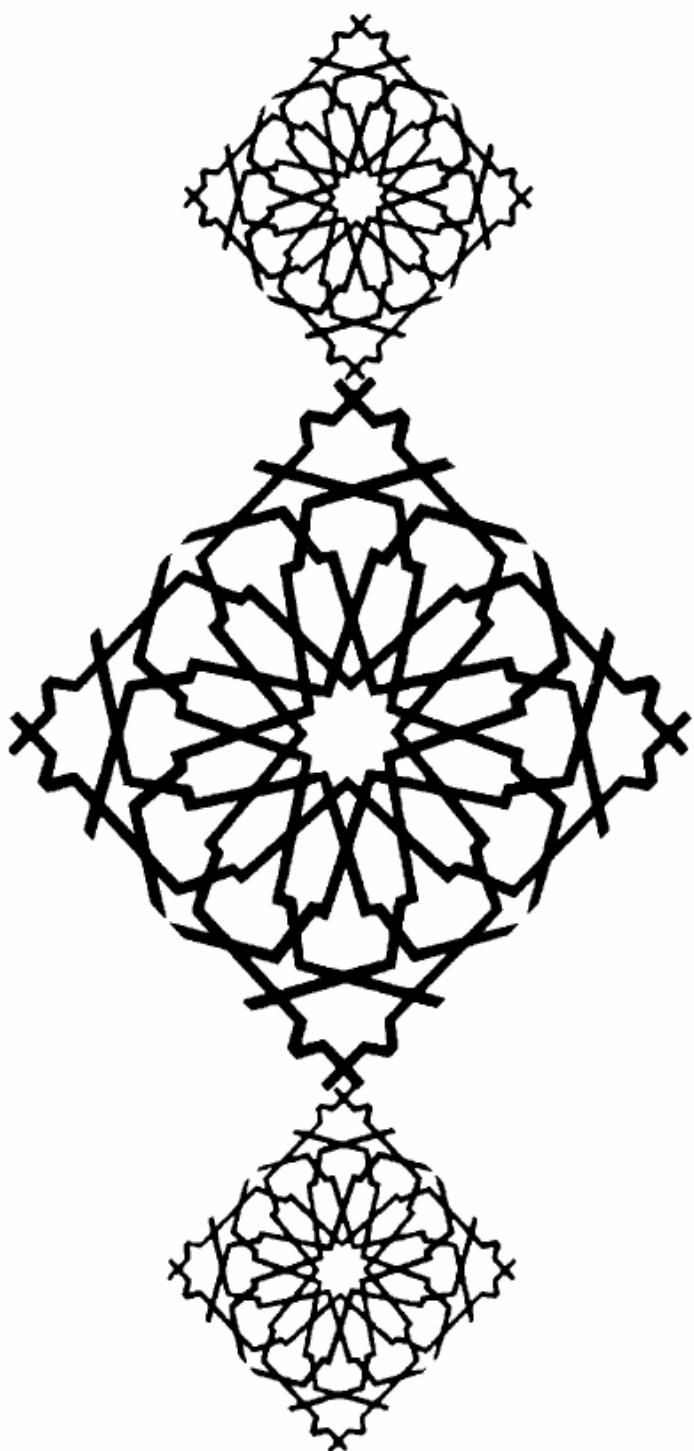
- هـ عملية حصول العلم في ذهن الطفل عملية تدريجية.
- وـ العلم الحصولي: إما صادق أو كاذب.
- ٧ـ لماذا تناول فلاسفة الغرب نظرية المعرفة خلافاً للفلاسفة المسلمين؟
وضَحَ ذلك.

المزيد من البحث والتحقيق

١. حاول أن تعمق في البحث عن علل وعوامل نضوج واتساع علم نظرية المعرفة في عصرنا الحاضر، والوجه في عدم طرح أبحاثه ونظرياته بشكل موسّع بين العلماء المسلمين، مع الإشارة إلى ضرورة طرح هذه البحوث أو عدم ضرورتها في المجتمع الإيراني المعاصر. يُرجى كتابة نتائج البحث في إطار مقالة.
٢. هل الشك مذموم دائمًا، أم يمكن أن يكون ممدوحًا؟ وما الفرق بين الشك المذموم والممدوح؟ بين وجهة نظرك بالتفصيل في هذا المجال.
٣. حاول أن تختصر ما تقدّم في هذا الفصل حول نظرية المعرفة في مقالة.

لمزيد من البحث والتأمل والدراسة راجع:

١. نظرة في نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن معلمي.
٢. تاريخ نظرية المعرفة، ديفيد هاملين.
٣. نظرية المعرفة، محمد حسين زاده.





الفصل الثاني



نظريّة المعرفة والعلوم المسانحة لها

يُترقب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

- ١ . معرفة الصلة بين نظرية المعرفة وعلوم المنطق وعلم النفس الإدراكي وعلم المعرفة الفلسفي وفلسفة العلم وفلسفة الدين وفلسفة الأخلاق.
٢. بيان أوجه الفرق بين علم المعرفة والمنطق والحذر من الوقوع في الخلط بين هذين العلمين.
- ٣ . الاطلاع على البحوث الوجودية والمعرفية والنفسية في إطار المعرفة، وبيان نقاط الافتراق والاشتراك بين نظرية المعرفة وعلم المعرفة الفلسفي وعلم نفس الإدراكي.
- ٤ . التسيي الجاد من أجل تقوية المبني المعرفي للطلبة والباحثين، وذلك الرئيس لنظرية المعرفة في البحوث الأخلاقية والمعارف

(أول بحث)



للمهندس

تتضمن ماهية كل علم بالجملة حبيتين: الأولى إيجابية والثانية سلبية. أما الحببية الإيجابية للعلم فهي عبارة عمّا يتضمنه العلم من التعريف والموضوع والغاية والمنهج والمسائل والفصول المختلفة والخطوط العامة له وكل ما يرتبط ببنية ذلك العلم وهيئته.

أما الحببية السلبية فتعني بيان حدود العلم وهوئته وبيان الميز بينه وبين سائر العلوم. وكما أن الاهتمام بالأبعاد الثبوتية أمر مطلوب جداً وله أثر في معرفة العلوم، كذلك معرفة الأبعاد السلبية وأوجه الفرق عن سائر العلوم يساهم في تعميق هذه المعرفة والاطلاع على حقيقة ذلك العلم وما هيته. وبعد أن ذكرنا في الفصل السابق الحببية الإيجابية لنظرية المعرفة، لنشير في هذا الفصل إلى الجانب السلبي منه، فنبين فيه تمييز هذا الحقل من المعرفة عمّا سواه من العلوم، لا سيما العلوم والفنون المماثله له والقريبة منه، وتحديد نحو العلاقة بين نظرية المعرفة وسائر العلوم.

نظرية المعرفة والمنطق

مرّ غير مرّ: أن علم المنطق ونظرية المعرفة علما من الدرجة الثانية،

معني: أن كلِّيَّا يبحثان عن معارفنا وأحكامها وقوانينها.^(١)
ويدور البحث هنا حول المائز بين هذين العلمين، الذي أدى إلى اعتبار كلِّ واحدٍ منهما علمًا مستقلاً ذا هويةٍ منفصلةٍ عن الآخر.

والذي ينبغي أن يُقال: أن التمايز الذي أدى إلى انفصال كلِّ من العلمين عن الآخر يكمن في نحو الرؤية والنظر في كلِّ منها.

إن المتأمل في مسائل علم المنطق وموضوعه يرى أنه يبحث في المعرف والحجّة، ويتناول طرق تنظيم معلوماتنا التصوّرية والتصديقية، وهو المجهول معلوماً عندنا. وبعبارة أخرى: كلما أمكن لنا أن ننظم المفاهيم بناءً للشروط المبينة في موطنها، كأنّا أقدر على التعرّف على المجهول^(٢) الذي ليس لدينا معرفة به أو لا نملك معرفة دقيقة عنه.

ثم إننا إذا قررنا المعلومات التصديقية بالشكل الصحيح ووفقاً للضوابط والمعايير المعهودة، لتبسيّر لنا تبديل المجهول التصديقي إلى معلوم، ولاستطعنا في كلام واحد تقديم تعريف واستدلالٍ علميٍّ صحيحٍ. إذن فالكلام في المنطق ينصب حول الفكر والمعرفة، ولذا أطلق عليه بعضهم (منهج الفكر).

والغرض: أن المنطق يبيّن الطريقة العملية للاستدلال، فإذا أردنا أن نستدلّ على شيءٍ ما وكان تنظيم المقدّمات صحيحاً مادّةً وصورةً، كان لا بدّ للاستدلال

(١) سيُتضح عند بيان موضوع نظرية المعرفة: أن هذا العلم يتناول العلم الحضوري والحضوري على حد سواء، بخلاف علم المنطق الذي يبحث في العلم الحضوري خاصّةً. وبما أن العلمين يبحثان في العلم الحضوري ويشتّركان في بيان أحكامه وقوانينه، فلا بدّ من معرفة وجه الاختلاف بينهما من هذه الجهة.

(٢) أي: جاز لنا تعريفه في ضوء اصطلاح المناطقة.

أن يكون منتجًا ومثمناً نتائج صحيحة.

كما تقرّ في هذا العلم: أنّ صورة القياس كمادّته إن كانت جامعه للشروط، كانت النتيجة صحيحةً قطعاً، إلّا أنّ تعين وتشخيص أيّ المواد صحيحة ويقينيّة وأيّها ظنّية وأيّها ليس بمحتمل أساساً من مهام نظرية المعرفة، ولا دخل لعلم المنطق بتلك المسائل. فنظرية المعرفة في الواقع تشّكل الأساس لعلم المنطق؛ لأنّ نظرية المعرفة تقوم بتحديد وتشخيص قيمة المعلومات، ليفيد المنطق من تلك المواد اليقينية والصحيحة في تنظيمها في إطار عملياتٍ فكريّةٍ: سواء بالتعريف أو الاستدلال. ومن هنا يتّضح: أنّ المنطق يهتمّ بملاحظة المعلومات وكيفية ترتيبها وتنظيمها ليتوصل إلى المجهول: سواء كان تصوّرياً أم تصديقاً.

وأمّا نظرية المعرفة فتبحث في تشخيص ما هو الصّحيح من غيره واليقين مما هو سواه وقيمة هذا اليقين.

نظريّة المعرفة وعلم الفلسفة

الفلسفة كنظرية المعرفة وإن كانت تتناول المسائل ذات الصلة بالمعرفة وتبحث حولها، إلّا أنّ هذين الحقلين من المعرفة ليسا علماً واحداً فارداً؛ فإنّ موضوع الفلسفة هو الوجود؛ إذ يبحث في هذا العلم عن ما هو موجودٌ وما هو معهودٌ. ومن جملة مسائل علم الفلسفة البحث في أنّ العلم موجودٌ أم لا، والبحث عن العلم الحصولي وحقيقة بشّكلٍ واسع. فيقال مثلاً: إنّ الإنسان عندما يدرك ما حوله من الأشياء، فإنه لا يدركها عن طريق الصورة الذهنية مباشرةً وبلا واسطةٍ. إنّ الوظيفة التي يقوم بها الذهن في الحقيقة ليست إلى التقاط الصور من الخارج، وهذه الصور تعكس وتحكّي عن حقيقة أشياء كثيرةٍ أخرى.

والأشياء التي تحكي عنها الصور الذهنية تارةً تكون موجودةً، وأخرى ليس لها وجودٌ خارجيًّا أصلًا، بمعنى: أن الشيء الذي تشكّلت صورته في ذهنا تارةً يكون موجودًا في الخارج في ظرف تشكّل صورته وبعدها، وأخرى يتلاشى بعد انطباع صورته عن صنع الذهن وإن بقيت صورته محفوظةً في الذهن إلى سينين متتماديَّة، وثالثةً لا تحكي الصورة الذهنية عن شيءٍ موجودٍ في هذا العالم أصلًا، ولا يمكن تتحققه في الخارج، كما في مفهوم (اجتماع النقيضين)؛ إذ الصورة الذهنية قد تحكي عن اجتماع نقيضين في موضوعٍ واحدٍ، غير أنَّ من الواضح أنَّ اجتماع النقيضين لا يتحقق في الخارج أبدًا؛ لأنَّ هذا الاجتماع لو كان قابلاً للثبت، فلا معنى حينئذٍ للقول باستحالة اجتماع النقيضين.

وعليه فالصورة الذهنية التي تُسمى بالعلم الحصولي - مع غضَّ النظر عن وجود وعدم وجود شيءٍ تحكي عنه - موجودٌ من موجودات عالم الوجود. إلَّا أنَّ الكلام في أنَّ هذا الممْوجَدَ هل هو جوهرٌ أم عرضٌ؟ ولو كان عرضاً فمن أيِّ المقولات العرضية هو؟ هل هو من مقولاتِ الكيف أم الإضافة أم...؟ ثمَّ هل للصور الذهنية الكلية (الكلمات) وجودٌ خارجيٌّ، فضلاً عن وجودها الذهني؟

وهناك أيضاً مباحث فلسفية أخرى تقع في إطار المعرفة الوجودية، إلَّا أنَّ البحث في أنَّ أيَّاً من الصور الذهنية يكشف عن الواقع بما هو ليس من شؤون علم الفلسفة، بل هو من مهام نظرية المعرفة.

ولمزيد من التوضيح إليك المثال التالي:

لو ذهب أحدكم إلى السوق لشراء مرايا، فإنه سيقوم بعملين بحثاً في المرايا؛ إذ ينظر أولاً أي المرايا ذات إطار جميل، وأيها أضخم وأرق زجاجاً، وبهذا العمل يكون قد صب اهتمامه على شيءٍ من الأشياء وعلى موجودٍ من الموجودات. إلا أنه في قوم تارةً آخر بنظر آخر بمعزل عن جودة المرأة ونوعها، وهو أي المرايا تعكس صورته بوضوح؟ وهل تعكس الصورة كما هي، أم تعكسها نحو مصغرٍ، كما إذا كانت المرأة محدبة؟ أم تعكسها نحو أكبر، كما لو كانت مقعرة؟ وفي هذا النظر ينصب جل اهتمام الناظر على كيفية إرائة الصور وانعكاسها، ولا شأن له بنوع المرايا وإطارها.

ولا يختلف الأمر هنا فيما يرتبط ببحث المعرفة؛ فإننا تارةً ننظر إليها نظراً وجودياً، فنبحث في مسائل من قبيل: هل العلم وجود أم ماهية؟ وهل العلم جوهر أم عرض؟ كما تناول العلم بالقوة والعلم بالفعل.

وهذا النحو من المعرفة معرفة من الدرجة الأولى؛ لأنها تهتم بالعلم بوصفه موجوداً من الموجودات فقط.

وقد نطلق في الحكم من خلال نظرية أخرى بلحاظ إرائة العلم للواقع وعدمه، أي: النظر إلى قيمة هذه المعارف، وفي هذا الفرض يكون نظرنا نظراً معرفياً من قبيل المعرفة من الدرجة الثانية.

نظريّة المعرفة وعلم النفس الإدراكي

علم النفس الإدراكي أحد فروع علم النفس واتجاهاته التي تتناول كيفية رؤية الإنسان للأشياء، وما هي آلية النظر، وكيف تتم عملية السمع؟ كما يبحث

في المسائل التالية: هل هناك زمانٌ مخصوصٌ وشروطٌ خاصةٌ للسمع؟ وأيَّ الحواسُ الخمس يعمل أولاً في حال البلوغ: هل الذوق أم السمع أم الشم أم النظر أم اللمس؟ وكيف تعمل؟ وما هي علاقة الحواس بالأعصاب والدماغ؟ وهل تدرك كل واحدةٍ من تلك الحواس بواسطة قسمٍ خاصٍ من دماغ الإنسان؟ وهل الإنسان قادرٌ منذ طفولته على إدراك المفاهيم الكلية، أم لا؟ تم ذلك إلَّا في حال الرشد؟ وكيف تتشكل هذه القوَّة؟ وما هو تأثيرها على الدماغ والأعصاب؟

وبالجملة: فالمسائل المتقدمة تمثل الإطار العام في علم النفس الإدراكي، ولا يقع في هذا الحقل من المعرفة البحث حول مطابقة التصورات الذهنية مع الحقائق والواقعيات وعدم مطابقتها، خلافاً لنظرية المعرفة التي لا تعني بالبحوث المذكورة أعلاه، بل يقع البحث فيها - كما مر - حول قيمة المعرفة، أي: صحة أو مطابقة معارفنا للواقع.

ثم إن بعض القضايا كتقسيم العلم إلى حصولي وحضورى وإن كانت تبحث في علم المعرفة، إلَّا أنها مقدمةً لبحث قيمة المعرفة. ومن هنا فإن قيمة المعرفة ليست على نسق واحدٍ في جميع أقسام العلم. كما ينبغي التنبيه على أن مباحث علم النفس الإدراكي من معارف الدرجة الأولى، وأن منهج الدراسات والتحقيقات فيها هو المنهج التجريبى، بخلاف مسائل نظرية المعرفة وغيرها من معارف الدرجة الثانية؛ فإن منهج البحث فيها هو المنهج العقلى.

نظريَّة المعرفة وفلسفة العلم

فلسفة العلم من فروع العلوم الفلسفية التي تتناول بنظرةٍ فوقائية دراسة العلوم

التجريبية.

يدرس هذا الحقل العلمي مسائل من قبيل: مبادئ العلوم ومنهج البحث و تاريخ التحوّلات والغايات في العلوم التجريبية.

كما أنّ منهج الدراسة والبحث في فلسفة العلم هو المنهج العقلي، فيتناول العلوم التجريبية (Science) بنظرةٍ معرفيةٍ، ويطرح مسائل من قبيل: هل العلم التجاري ينتج اليقين أم الظن؟ بمعنى: هل يمكن للعلم التجاري أن يتوافر على معرفة لا تغدر ولا تزول، بل مطلقةً مطابقةً للواقع؟ أم إن ما يدرك عن طريق المنهج العلمي شيء لا يبعده الظن والاحتمال، وإن حاصل المعرفة التجريبية في معرض التغير والتحول بصورةٍ دائمة؟

وحاول بعضهم — بالرجوع إلى القواعد الفائلة: إن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، وأن حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحداً - إثبات يقيمية المعرفة التجريبية، فيما أنكر آخرون إنتاج المعرفة التجريبية اليقين من خلال التشكيك في أصل هذه القواعد، أو في تطبيقها على الموارد على فرض القول بصحة جملة منها.

وكيف كان فلسفة العلم كنظرية المعرفة في تناولها للمعارف البشرية، مع فارق أن فلسفة العلم تبحث المعرفة التجريبية وقيمتها المعرفية، فيما تتناول نظرية المعرفة جميع المعارف البشرية الأعم من التجريبية وغيرها وقيمتها المعرفية مطلقاً. ومنه يتضح أن كلا العلمين من الدرجة الثانية، وأن كلّا منهما يعتمد على المنهج العقلي في دراساته وبحوثه، فيما يفترقان في أن نظرية المعرفة علمٌ مطلقٌ وفلسفة العلم علمٌ مضادٌ ومقيدٌ.

نظريّة المعرفة وفلسفة الأخلاق والدين

فلسفة الأخلاق إحدى فروع الفلسفات المضافة التي تتناول بنظرة عقلائيّة وفوقائيّة مباني علم الأخلاق التصوّرية والتصديقيّة ومبادئه.

والمقولات الأخلاقية المبحوث عنها في فلسفة الأخلاق يمكن دراستها من

جهاتٍ ثلاثٍ:

الأولى: من ناحية معانٍ المفاهيم المستخدمة في المقولات الأخلاقية، خصوصاً المفاهيم التي تقع في المحمول أو المسند فيها.

الثانية: من الناحية المعرفيّة التي يُبحث فيها عن مسألة الصدق والكذب ومعيارهما في المقولات الأخلاقية.

الثالث: من الناحية الوجوديّة، أعني: البحث عن نحو وجود هذه المقولات وحقيقة وجودها أو اعتباريّته ونحو ذلك.

ومنه يتَّضح: أنَّ قضايا نظرية المعرفة ونتائج بحاثتها ترك أثراً بالغاً على بحوث فلسفة الأخلاق.

ومن نافلة القول أنَّ لفلسفة الدين أيضاً نظرةً عقلائيّةً ونقديةً للمفاهيم والمسائل الدينيّة، وأنَّ لهذا العلم أيضاً ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة، وأنَّ تأثير نظرية المعرفة على أمّهات مسائل فلسفة الدين مما لا ينفي الارتباط فيه.

ومن ناحيةٍ أخرى لو بحثنا وتأملنا في بعض معطيات فلسفة الدين، لا هدفنا الطريق إلى غير واحدٍ من قضايا نظرية المعرفة. وكمثالٍ على ذلك مقوله (الإيمان) التي هي من مباحث فلسفة الدين ونظرية المعرفة الدينيّة؛ إذ يُبحث عن ماهيّة الإيمان، وطبيعة العلاقة بين الإيمان والمعرفة. كما يقع الكلام فيها في المسائل

التالية: هل الإيمان من سُنْخ المعرفة أم من سُنْخ العمل والانتظار والأمل؟ وهل تساهُم المعرفة في زيادَة الإيمان؟ وهل يؤثُر الإيمان في نضوج العلم أو لا؟ وأمّا القضايا الباحثة حول لغة الدين وتعدّد القراءات في النصوص الدينية والتعددية الدينية وحقيقة الوحي وأمثالها فتشكّل أهـم مسائل فلسفة الدين المتجلـدة في نظرية المعرفة.

ويُلاحظ: أن لاتجاهات نظرية المعرفة تأثيراً واضحاً على البحوث المذكورة، فعلى أساس الاتجاه التأسيسي مثلاً لا يمكن في فلسفة الدين الاعتراف بنظرية القبض والبسـط، خلافاً للقول بالنزعة الترابطـية؛ إذ يمكن القبول بهذه النظرية القائمة على أسسٍ ضعيفةٍ جداً.

خلاصة الفصل الثاني

١. لغرض الاطلاع على أبحاث نظرية المعرفة، كان لابد لنا من تناول الأبعاد الإيجابية لهذا العلم، والتركيز على الأبعاد السلبية التي تعنى بيان الميز بينه وبين سائر العلوم.

إن علم المنطق كنظرية المعرفة من علوم ومعارف الدرجة الثانية، ولا يفترقان إلا في زاوية نظرهما إلى المعرفة والعلم ونسخه. ففي علم المنطق ينظر إلى المعطيات والمعلومات من ناحية ترتيبها وتنظيمها؛ لغرض تبديل المجهول إلى معلوم. أما في نظرية المعرفة فيبحث في معيار الصدق والكذب والصحة وعدمها في المعطيات، وتشخيص ما هو الصحيح من أقسام المعرفة وما هو اليقيني منها والموصل إلى الواقع.

٢. يبحث في علم الفلسفة المعرفي عن وجود العلم وكيفية وجوده، وهل هو مجردٌ أم ماديٌ؟ جوهريٌ أم عرضٌ؟ وهل هو من مقولات الكيف أم الإضافة أم غيرهما من المقولات؟

وبصورةٍ عامةً يبحث في علم الفلسفة المعرفي عن علم الوجود المعرفي، ولا ربط له بأيٍّ من الصور الذهنية والمعارف الكاشفة عن الواقع بما هو وغيرها؛ لاختصاص البحث في هذه المسائل بنظرية المعرفة.

٣. يتناول علم النفس الإدراكي المعرفة أيضاً، إلا أنه يلاحظ أنَّ هذا العلم من سُنُخ الدرجة الأولى أولاً، كما تفترق حيَّة النظر إلى المعرفة فيه عن حيَّة

النظر في نظرية المعرفة ثانياً.

يتناول علم النفس الإدراكي طرق بلورة المعرفة، وزمان تكون أقسام المعرفة، وارتباط الحواس الخمس بالدماغ والأعصاب ونحو ذلك. أما في نظرية المعرفة فالغرض الأساسي هو البحث في صحة المعرفة أو مطابقتها مع الواقع، وهذا البحث ليس له عين ولا أثر في علم النفس الإدراك.

٤. هناك علاقة وثيقة بين نظرية المعرفة وفلسفة العلم؛ لوضوح أن كلاً منها من معارف الدرجة الثانية، وأن منهج البحث في كليهما عقلي، مع فارق أن نظرية المعرفة معرفة مطلقة وفلسفة العلم معرفة مقيدة ومضافة.

٥. لفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين علاقة وطيدة أيضاً بنظرية المعرفة؛ بداعه تناول كلِّ منهما بحثاً معرقياً عن المفاهيم والقضايا الأخلاقية والدينية.

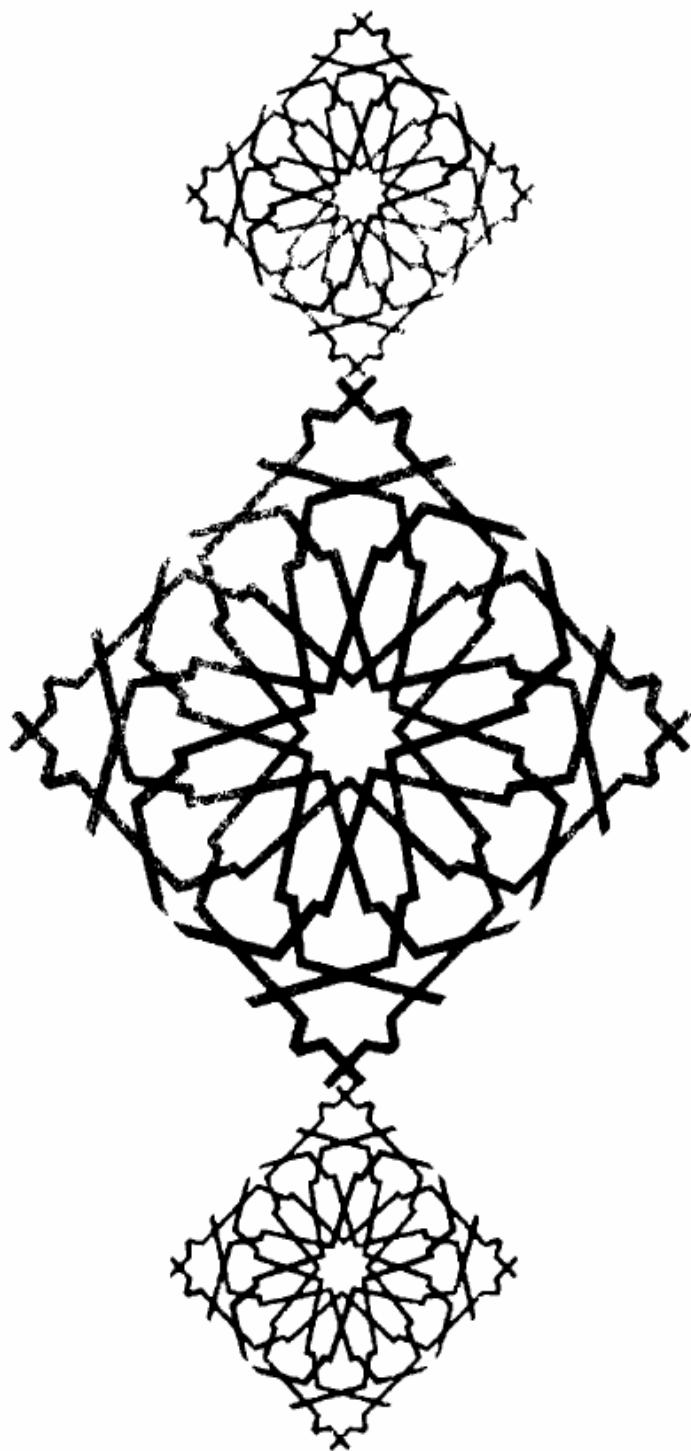
٦. إنَّ لموقفنا تجاه مباحث علم المعرفة تأثيراً مباشراً على تصوُّراتنا في قضايا فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين.

أسئلة الفصل الثاني

١. وضح الأبعاد السلبية واليجابية لنظرية المعرفة في ضوء ما تقدم من إشارات حول تلك الأبعاد ودورها في معرفة ماهية العلوم.
٢. بين نقاط الافتراق والاشراك بين علم المنطق ونظرية المعرفة.
٣. بين بدقة سنج النظر إلى المعرفة والعلم في نظرية المعرفة وعلم المعرفة الفلسفي.
٤. بين النسبة بين نظرية المعرفة وعلم نفس الإدراك؟ وهل يمكن الإفاده من مباحث علم نفس الإدراك في قضايا نظرية المعرفة أم لا؟
٥. ما هي نقاط الافتراق والاشراك بين نظرية المعرفة وفلسفة العلم.
٦. وضح المراد من الاتجاه التأسيسي والتزعة الترابطية في نظرية المعرفة، مع بيان دور كلا النظريتين في مباحث فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين.

المزيد من البحث والتحقيق

١. في ضوء الفرق بين علم المعرفة وعلم المنطق وضع الأبحاث المختلفة المذكورة في منطق الشيخ المظفر مما يندرج تحت مسائل نظرية المعرفة وإن بحثت في المنطق استطراها.
٢. قم بدراسة دقيقة للأبحاث المتعلقة بالعلم والوجود الذهني في كتابي بداية الحكمة ونهايتها، ثم بين أن هذه المواضيع هل بحثت في إطار نظرية المعرفة، أم إن جميع المسائل المطروحة في هذين الكتابين حول العلم والمعرفة من سُنْخ مباحث علم المعرفة الفلسفية، وإن اهتممت ببعد المعرفة الوجودية؟
٣. بعد مطالعة كتاب (جان بياجيه) أحد علماء النفس المعاصرين ممن كتب بحوثاً متعددةً حول علم نفس الإدراك، بين كيف تتم عملية تبلور مفهوم العلية في ذهن الطفل حسب رؤية علم نفس الإدراك، ثم بين موقف علماء نظرية المعرفة تجاه هذا المفهوم.
٤. استخرج المسائل ذات الصلة بمبحث علم الأخلاق المعرفي من كتاب فلسفة الأخلاق للشيخ محمد تقى مصباح اليزدي، ثم بين بشكل مفصل ما له علاقةً بعلم الأخلاق المعرفي وما له علاقةً بعلم الأخلاق الوجودي.





الفصل الثالث



موضوع نظرية المعرفة

يتربّب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١ . معرفة التطبيقات المختلفة لمفهود المعرفة وما هو المراد منها في نظرية المعرفة.

٢ . الحذر من الوقوع في مغالطة الاشتراك اللغطي، من خلال التنبه إلى التطبيقات المتنوعة لمفهودي: (العلم) و(المعرفة).

٣ . بيان جامعية نظرية المعرفة الإسلامية بالقياس إلى نظرية المعرفة في الغرب في ضوء جهات الافتراق بينهما.



المفهوم

تقديم في الفصل الأول تعريف نظرية المعرفة، وأن هذا الحقل العلمي يبحث حول المعرفة، وأن موضوع البحث فيه العلم وأقسامه وتميز الصحيح منها عن غير الصحيح.

وينبغي الآن عطف الكلام إلى مفردتي العلم والمعرفة وبيان ما هو المراد منهما؛ لأجل إزالة مواضع الإبهام عن مسائل نظرية المعرفة، خاصةً إذا عرفنا أن موضوع العلم هو المباحث والمسائل التي تدور حول ذلك العلم، وأن موضوع العلوم هي أكثر المعايير اعتباراً في تمييزها.

وعليه يلزم مراعاة الدقة في إعطاء تعريف دقيق لموضوع نظرية المعرفة؛ لكي يتضح ما هو داخلٌ في حريم البحث وما هو خارجٌ عنه في المقام. ولذا نسعى في هذا الفصل إلى بيان المعاني المختلفة للعلم وبيان حدوده سعةً وضيقاً.

المعرفة والعلم في اللغة والاصطلاح

تُذكر في بحوث نظرية المعرفة بعض المفردات التي تدلّ جميعها على موضوع هذا الحقل العلمي وتُستعمل بمعنىٍ واحدٍ، وهي: (المعرفة) و(العلم) و(الفهم) و(الإدراك). ولا يخفى أن هذه الألفاظ ذات معانٍ متدايرةٍ في نظرية المعرفة، بخلاف غيرها من العلوم؛ إذ غالباً ما يكون لها معانٍ آخر.

العلم

يُطلق العلم في اللغة العربية على معانٍ عديدةٍ تشمل أقساماً مختلفةً من العلوم، كما تضمّ أيضاً الفنون والحرف المتنوعة، مع أنَّ أقسام العلوم من سُنْخ المعرفة والوعي، وأنَّ الفنون والحرف من سُنْخ العمل، بمعنى: أنَّ الحرف لا تكتسب بمجرد المعرفة والوعي، بل تحتاج إلى تمرينٍ وممارسةٍ عمليةٍ إلى جانب شيءٍ من الوعي. فالسباحة مثلاً نوعٌ من أنواع الفنون، إلَّا أنه لا يكفي فيها تلقّي الدروس النظرية، بل لابد من إقامة دروسٍ عمليةٍ كي يتمكّن الفرد في نهاية المطاف من إجادة السباحة.

وممَّا يشهد على سعة استعمال لفظ (العلم) قول الرسول الأكرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): (عَلِمُوا أَوْلَادَكُمُ السَّبَاحَةَ وَالرَّمَاءَ)^(١).

إذ يُلاحظ: أنَّ قوله: «عَلِمُوا» المستقى من (العلم) أطلق على تعلم فنَّ السباحة والرماء ، وهي سُنْخ فنونٍ لا تعتمد على بُعدٍ معرفيٍّ محضٍ، بل لابدَّ فيها من فاعليةٍ ونشاطٍ بدنيٍّ.

ولا يخفى: أنَّ نظرية المعرفة لا تبحث في المهارات والحرف، بل ينصب البحث فيها على العلم والمعرفة فحسب. وعلى ضوء هذا التقرير فالغرض من البحث حول المصطلحات المختلفة للعلم بيان المعنى المراد منها في نظرية المعرفة.

(١) وسائل الشيعة: ١٧ : ٣٣١.

المعرفة اصطلاحا

للعلم والمعرفة معانٍ واصطلاحاتٌ مختلفةٌ هي:

١. مطلق الفهم والوعي

يُطلق العلم ويراد به مطلق الفهم والوعي، فيشمل العلم الحضوري والحاصل على. وهذا المعنى للعلم أضيق دائرةً من المعنى اللغوي المتقدم؛ لوضوح عدم شموله للمهارات والفنون.

العلم الحضوري والحاصل على

لعلمنا وفهمنا حالتان:

الأولى: أن يكون علمنا بالأشياء بلا واسطةٍ؛ بأن تحضر عندنا ذات حقيقة المعلوم من دون واسطةٍ في الحضور، كما لو كنا نتصور جوحاً لساعاتٍ؛ فإننا حينئذ نعلم بالجوع بتمام وجوده.

الثانية: أن يكون علمنا بالأشياء بواسطة صور تلك الأشياء، فلا يكون ارتباطنا بالشيء المعلوم بنحوٍ مباشرٍ ومن دون واسطةٍ، بل ما يقع معلوماً لنا من دون واسطةٍ هو نفس تلك الصور التي تعمل عمل المرأة في إرادة الواقع الخارجي، كما لو تناولنا الطعام للتّو وكنّا على درجةٍ كبيرةٍ من الشبع، وجاء صديقٌ لنا أفضح عن جوشه، ففي هذه الحالة لا يكون علمنا بجوع صديقنا كعلمنا بجوعنا عندما كنّا جائعين، غاية الأمر حصول صورةٍ في الذهن تحكي عن جوع الصديق.

ويُطلق على القسم الأول العلم الحضوري، وعلى الثاني العلم الحاصل على.

وعليه فالعلم الحضوري هو العلم بالأشياء من دون واسطةٍ ولا صورةٍ ذهنيةٍ، والعلم الحصولي هو العلم بالأشياء عن طريق الواسطة والصورة الذهنية.

ومن خصائص العلم الحضوري أنه يوجد بوجود المعلوم ويُعدم بانعدامه؛ بداهة أن العلم بالشيء فيه يحصل بلا واسطة، بل يدور مدار وجود العالم وجود المعلوم، ولا مكان فيه لموجود آخر (أي: الصورة الحاكمة).

وأما في العلم الحصولي ففيه طرف ثالثٌ فضلاً عن طرفي العالم والمعلوم، وهو الصورة؛ إذ مع زوال المعلوم الخارجي تبقى صورته الذهنية محفوظةً كصورة بناءٍ مرّ على هدمها سنين طويلةٌ؛ فإن صورتها تبقى عالقةً في الذهن وإن زالت من مكانها.

وبالجملة: فالمعنى الاصطلاحي الأول للعلم معنى عاماً شاملـاً لكلا العلمين الحضوري (الشهودي) والحصولي، وهو المقصود في اصطلاح الفلسفة وال فلاسفة المسلمين.

١. العلم الحصولي

وعلى ضوء هذا الاصطلاح يختصُّ العلم بالعلم الحصولي فقط، الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن.

وهذا المعنى للعلم أضيق دائرةً من المعنيين السابقين؛ لأنَّه لا يشمل العلم الحضوري ولا المهارات والفنون.

وهذا المعنى للعلم هو مدار بحوث علم المنطق، ولعلَّه يمكن تسمية هذا الاصطلاح من العلم بـ(العلم في المنطق).

٢. التصديق

يُطلق العلم وفقاً لهذا الاصطلاح على (التصديق المنطقى) حسراً.

فنقول: قسم المناطقة العلم الحصولى إلى تصورٍ وتصديقٍ، ومرادهم من التصور العلم الحصولى الحالى من الحكم، ومرادهم من التصديق العلم الحصولى المستبع للحكم.^(١)

والحكم أو التصديق هو الفهم الصحيح لقضيةٍ مَا؛ فإنَّ الخبر كالقضية يحكي لنا عن الواقع الخارجى. فالقضية القائلة: (السماء تمطر الآن) تحدث لنا عن أنَّ السماء تمطر. ولكن لو كنت في غرفةٍ مغلقةٍ منقطعاً عن عالم الخارج، فإنك لا تعلم أنَّ هذه المقوله مطابقةٌ للواقع أم لا؟ بمعنى: هل السماء ممطرة أم لا؟ ومعه لا يتبلور لك معنى التصديق. ولكنك لو خرجم من غرفتك أو نظرت من النافذة، لعلمت بصدق القضية أو كذبها، وبهذه الطريقة يحصل عندك التصديق بها.

ينقسم التصديق (أي: الفهم الصحيح لقضيةٍ مَا) إلى ظنٍّ (اطمئنان) ويقينٍ (جزم)، ويُقال للظنِّ (تصديق) عندما يكون احتمال الخبر ومطابقته للواقع قوياً، مع احتمالٍ ضعيفٍ بعدم مطابقته للواقع. وأما الجزم فلا يحصل إلا بعد تصديقِ الخبر مائة بالمائة دون ورود أي احتمالٍ على خلافه. نعم، قد يكون الجزم في غير محله مع علم الجازم بعدم مطابقة الخبر للواقع.

إذن العلم في الاصطلاح الثالث يتعلق بالتصديق المنطقى الشامل للتصديق الجزمي والظني.

(١) سنتناول في الفصل السادس بالتفصيل قسمى العلم الحصولى والبحوث المرتبطة بهما، فيما اقتصرنا هنا على تعريف التصديق المنطقى.

٣. التصديق الجزمي

يختصُّ العلم في هذا الاصطلاح بالتصديق الجزمي، والجزم بالمعنى المنطقي هو اليقين بالمعنى الأعمَّ الذي يقابله الظنَّ.

ومعه فهذا الاصطلاح أخصُّ من الاصطلاح السابق الذي يضمُّ الجزم (العلم واليقين) والظنَّ.

والجزم (أي: اليقين بالمعنى الأعمَّ) يشمل كافة أنحاء التصدِيقات الجزمية من جهلٍ مرَكَبٍ وجزمٍ عن تقليلٍ ويفين بمعناه المنطقي الأخصَّ.

٤. الجزم المطابق للواقع

يُطلق العلم هنا على الجزم المطابق للواقع، وبخصوصية المطابقة للواقع يخرج الجهل المرَكَب من نطاق هذا الاستعمال؛ لأنَّ الجهل وإنْ كان فيه جزمٌ وتصديقٌ، إلَّا أنه ليس مطابقاً للواقع، ومعه يكون استعمال هذا الاصطلاح أخصَّ من الاصطلاح الرابع السابق الشامل لكلَّ تصدِيقٍ جزمي (الأعمَّ من الجهل المرَكَب وغيره).

٥. الجزم المطابق للواقع غير القابل للزوال

للعلم اصطلاحٌ آخر، وهو أن يكون جازماً مطابقاً للواقع غير قابلٍ للانفصال، بمعنى: أنه - فضلاً عن كونه جازماً ومطابقاً للواقع - لا يمكن لأية شبهة أن تعمل على زوال هذا التصديق وانهادمه؛ لأنَّه حاصلٌ من دليلٍ خاصٍ يستند إليه، أي: إنَّ علة هذا التصديق غير القابل للزوال موجودة، ومع ثبوت العلة يستحيل تخلف المعلوم عنها (التصديق الجزمي).

٦. التصورات الكلية

أطلق ابن سينا التصورات الكلية على العلم والتعقل، وعبر عن التصورات الجزئية بسمياتٍ مختلفةٍ من قبيل: الإدراك والمعرفة والإحساس.

ومن الواضح أنَّ التصور أو المفهوم الكلي هو الذي لا يمتنع انتطاقه على أكثر من مصدقٍ، كما في مفهومي (إنسان) و(عاصمة) اللذين ينطبقان على مصاديق عديدة.

وفي مقابل مفهوم الكلي يقع مفهوم الجزئي، وهو الذي يمتنع صدقه^(١) على أكثر من فرد، نظير مفهوم (طهران) المنطبق على مصدقٍ واحدٍ، بخلاف مفهوم (عاصمة) المنطبق على أكثر من فرد.

والحاصل: أنَّ ابن سينا على ضوء هذا المصطلح يُسمّي المفاهيم الكلية علماً أو تعقلاً.

٧. القضية التركيبية

قد يُعبّر عن العلم بالقضية التركيبية، وهذا المصطلح من إبداعات الفيلسوف الألماني عمانويل كانط؛ حيث قسم القضية إلى تحليلية وتركيبية^(٢).

ويراد بالقضية التحليلية ما يوجد محمولها في معنى موضوعها، بمعنى: أنا إذا فسّرنا الموضوع وحللناه، أمكن لنا استخراج المحمول منه.

(١) راجع المنطق (الشيخ محمد رضا المظفر): ٦٧.

(٢) التمهيدات (كانط): ٩٥-١٠٦.

والقضايا التحليلية على قسمين:

- أ. التحليلية التصريحية، وهي القضية التي يكون محمولها عين موضوعها.
- ب. التحليلية التلويحية، وهي القضية التي يكون محمولها جزءاً من معنى الموضوع فيها.

ومثال الأول (الماء ماء)؛ حيث حمل الماء على الماء، ووجود المحمول في معنى الموضوع في هذه القضية واضح لا ريب فيه. أما القضية القائلة: (لكل أب ابن) فهي مثال لتلك القضايا التي لا وضوح في بعدها التحليلي؛ لأننا لا نحصل على معنى (ابن) إلا من خلال تحليل مفهوم (أب)، ومحمول هذه القضية لا يفيد سوى معنى الأبوة. فالقضايا التحليلية إذن هي القضايا التي يتضح مفهوم محمولها من خلال تحليل وتفسير موضوعها.

أما القضية التركيبية فهي القضية التي لا يتم تحصيل محمولها من تحليل الموضوع وتفسيره فيها. ففي القضية القائلة: (أحمد عادل) لا يمكن الوقوف على معنى العدالة من خلال تحليل وتفسير الموضوع (أحمد).

فنحن في هذه القضية نقوم بتركيب شيء باسم (العدالة) وتطبيقه على شيء آخر هو (أحمد)، وليس القضية من قبيل أن المحمول تكراراً لكل الموضوع أو جزئه، كما لوحظ في القضايا التحليلية، بل هي بيان لشيء جديد.

ويدعى كانت: أن القضايا التحليلية لا تضيف لنا عملاً جديداً، وأن ضم المحمول إلى الموضوع فيها لا يزيد في معرفتنا شيئاً. أما القضية التركيبية فتضيف إلى معرفتنا شيئاً آخر وتزيد من معلوماتنا الحالية. وعلى ضوء ذلك فالقضايا التركيبية علم، بخلاف التحليلية؛ فإنها ليست بعلم.

٨. مجموع القضايا المتناسبة

هناك إطلاق آخر للعلم هو عبارة عن مجموع القضايا التي أعتبر بينها تناسب وعلاقة وتحايث وإن كانت هذه القضايا جزئية وشخصية. فعلم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخية الخاصة) وعلم الجغرافية (معرفة خصائص المناطق المختلفة للأرض) وعلم الرجال معارف نظير علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات، ولذا تسمى علمًا أيضًا.

علم الرجال مثلاً يبحث عن أحوال رواة الأحاديث الإسلامية، وعن خصائص كل راوٍ على حدة، إلا أن هذه المجموعة من القضايا الشخصية (التي موضوع كل واحد منها شخص معين) تدرج في شرح أحوال رواة الأحاديث وتتظم لتشكل علمًا تحت عنوان (علم الرجال).

وهذا المعنى من العلم يشمل مطلق الحقول العلمية وإن كانت من المسائل الاعتبارية نظير علم القانون.

والحاصل: أن ما يسمى علمًا في هذا الاصطلاح هو الحقل العلمي الخاص، لا القضية الواحدة والتصور الواحد.

٩. مجموع قضايا كلية متناسبة

كما يطلق العلم على جملة من القضايا الكلية التي لوحظ فيها موضوع ومحور خاص كالرياضيات الذي هو مجموعة من القضايا الكلية محورها العدد. ومن الواضح أن القضايا التي تتوافق بينها علاقة وإن كان موضوعها جزئياً شخصياً لا تدرج تحت هذا الاصطلاح، بل ينبغي أن تكون قضايا كلية قابلة للانطباق على مصاديق متعددة ذات موضوع ومحور واحد. والعلوم من هذا النوع تنقسم

إلى قسمين: علوم حقيقة واعتبارية.

أما العلوم الحقيقة فهي العلوم التي تكون نتائجها ذات حقيقة واقعية ثابتة في الخارج بغض النظر عن معرفتنا وفهمنا لها. فمثلاً (مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة) حقيقة واقعية توصل العقل البشري إلى اكتشافها، مع أنها ثابتة قبل كشف الإنسان لها. وعلى هذا الضوء يكون دور العلوم الحقيقة كشف حقائق العالم .

وأما العلوم الاعتبارية (الوضعية) فهي قسم آخر من العلوم لا ينظر إلى الحقائق الخارجية، بل ينصب اهتمامه بالأمور الوضعية، كعلم الحقوق الذي هو أحد العلوم الاعتبارية الباحثة عن القوانين المختلفة المتدرجة في لائحة أو مدوّنة ما، وكعلم النحو الذي يبحث فيه عن موقع الكلمة في الجملة ومحل المسند والمسند إليه وتقدم أحدهما على الآخر بلحاظ لغة معينة ونوع من المواجهة لوحظت فيه تلك الأحكام وإن جاز أن تتغير وتبدل، مع أن تلك المواجهات مع قطع النظر عن توافق الناس عليها ليس لها وجود خارجي.^(١)

والحاصل: أن العلم - بمعنى: مجموع القضايا الكلية ذات المحور الواحد

(١) لا بأس بالإشارة هنا إلى أن العلوم الاعتبارية تنقسم إلى قسمين: الأول: علوم اعتبارية تابعة للواقعيات الخارجية ونابعة منها. الثاني: علوم اعتبارية ليس لها جذور في الواقع. ومن جملة علوم القسم الأول مجموعة القوانين والأوامر والتواهي التي يضعها علماء كل أمة تبعاً للمصالح والمفاسد. فالسرقة مثلاً جريمة قانونية دليل اعتبارها محاربة المفاسد الواقعية التي يتلقي بها المجتمع في حال شروع هذه الجريمة. أما علوم القسم الثاني فهي العلوم الاعتبارية التي لا ترتكز على المصالح والمفاسد الواقعية. ومن هنا يمكن التوافق والتواضع عليها بأي نحو كان، كما في الاعتبارات والمواضيع المعهودة في العلوم الأدبية.

والموضوع الفارد - يشمل العلوم الحقيقة والعلوم الاعتبارية معاً.

١٠. العلوم الحقيقة

يعبر هذا الاصطلاح عن مجموعةٍ من القضايا الكلية الحقيقة (غير الوضعية) التي لها محورٌ خاصٌ يصحُّ أنْ يُطلق عليها علمٌ. ومن الواضح أنَّ هذا المعنى لا يشمل العلوم الاعتبارية، بل ما يُعدُّ علمًا هو تلك الفتنة التي تكشف عن الحقائق نظير علم الرياضيات.

والعلم بهذا المعنى يُطلق على شقِّي الفلسفة بمعناها القديم، أعني: الحكمة النظرية والعملية.

١١. العلم التجاري

يُطلق العلم - وفقاً لهذا الاصطلاح - على مجموعةٍ من القضايا الكلية الحقيقة الحاصلة عن طريق الحسَّ والتجربة. وعلى أساس هذا الاصطلاح الذي يعادله في اللغة الإنجليزية (science) لا تسمى العلوم والمعارف غير التجريبية علمًا.

ومن هنا كانت العلوم الدينية والفلسفية من جملة المعارف الواقعة في مقابل العلم بهذا المعنى^(١).

(١) أطلق أصحاب الاتجاه الوضعيَّ معنى العلم في الغرب على العلوم التجريبية فقط؛ إذ المعرفة اليقينية منحصرة عندهم فيما كان عن طريق التجربة والحسَّ فحسب، ويعتبر هؤلاء أنَّ ما وراء التجربة والحسَّ لغو لا طائل ورائي، وأما المقولات الدينية والفلسفية فهي اذواق شخصية غير يقينية ولا تنتج قيمةً معتبرة. ولكن الحقيقة غير هذا فقيمة نظرية المعرفة فيما يكشفه العقل ويرفلدنا به الوحي وهي أرفع قيمةً من العلوم التجريبية.

موضع نظرية المعرفة

بعد أن استعرضنا المعنى اللغوي والاصطلاحي للعلم بأقسامه المختلفة، حان الوعد لبيان وتحديد موضوع نظرية المعرفة (العلم) وما هو المراد من المعاني المتقدمة فيه.

وفي هذه النقطة قولان أو نظريتان للعلماء المسلمين والغربيين، سنوضح عبر عرض هاتين النظريتين ما هو التحقيق منهما:

أ. نظرية المفكرين الإسلاميين

ذهب الفلاسفة المسلمين^(١) إلى أن المراد من العلم أو المعرفة في موضوع نظرية المعرفة هو المعنى الأول، أي: مطلق العلم والفهم، ومعه يكون البحث شاملًا لكل أقسام العلم من الحضوري والحاصلوي وأنواع كل واحدٍ منها. والغاية من هذه البحوث هو معرفة القيمة المعرفية لأقسام العلم والمعرفة.

وأساساً العلوم التجريبية تكتسب قيمتها من المعارف والعلوم العقلية والفلسفية. لاحظ تفصيل أكثر في نقد المذهب الوضعي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١: ٢١١ - ٢٤٠ (الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي)، ونظرية المعرفة في القرآن (الشيخ عبدالله الجوادى الأملى) الفصول: الثاني والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن..

(١) لاحظ: الإشارات والتبيهات (ابن سينا): ١، الحكمة المتعالية (الملا صدرا) ٣: ٢٧٨ - ٣٦٠ و ٨: ٢٠٠، شرح المنظومة (الملا هادي السبزواري) قسم المنطق: ٨، وقسم الفلسفة: ١٤٢، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (العلامة الطباطبائى): ٣٦ - ٣٧، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة (الشيخ مصباح اليزدي)، ونظرية المعرفة في القرآن (عبد الله الجوادى الأملى).

بـ. نظرية المفكرين الغربيين

يعتقد فلاسفة الغرب - لا سيما في عصرنا الحاضر - أن العلم عبارة عن الاعتقاد الصادق المبرهن الشامل لبعض أقسام العلم الحصولي المتوافر على ثلاثة عناصر:

الاعتقاد (= التصديق المنطقي الجازم) والصادق (= المطابق للواقع) والمبرر أو السبب (= الدليل). وتوضيح ذلك:
أما العنصر الأول - أي: الاعتقاد الصادق المنطقي الجزمي - فعلى أساسه تخرج التصورات والتصديقات غير الجزمية (الظن والإطمئنان) عن دائرة المعرفة، بخلاف التصديقات الجزمية؛ إذ تدرج أيضاً في نطاق المعرفة، كالجهل المركب والتقليد واليقين بالمعنى الأخص.

وأما العنصر الثاني - أي: صدق القضية ومطابقتها للواقع - فلا يخفى أن القضية بلحاظ الواقع لا تخلو من حالتين: إما المطابقة أو عدم المطابقة، ولا حالة ثالثة في البين.

واعلم: أن تعريف الصدق بالمطابقة للواقع هو أحد التفاسير الواردة في المسألة وإن كان الأقدم والأهم منها، وإن فهناك تعاريف ونظريات مختلفة حول المراد من الصدق لا جدوى في ذكرها هنا؛ خشية إطالة الكلام فيها. وحيث إن حل مسألة قيمة المعرفة منوط في الجملة بمطابقة التصورات للواقع، اقتصرنا على التعريف المزبور القائل بأن الصدق مطابقة القضية للواقع.

وأما العنصر الثالث - أي: الدليل على المعرفة والمبرر لها - فالمراد به أن تستند المعرفة إلى دليل خاص.

وبَيَانٍ ذَلِكَ:

وَيُلَاحِظُ: أَن لَكُلَّ وَاحِدٍ مِنْ عِلْمِنَا وَمَعْرِفَتِنَا عِلْمٌ خَاصَّ يَسْتَنِدُ إِلَيْهَا، وَلِلْعِلْمِ
هُنَا مَعْنَى عَامٌ لَا يَتَلَخَّصُ فِي الدَّلِيلِ الْمُصْطَلِحِ، أَيْ: (الْحَجَّةُ الْمُنْطَقِيَّةُ)، بَلْ يَشْمَلُ
الْقَضَائِيَّاتِ الْبَدِيهِيَّةِ الَّتِي لَا تَنْدَرِجُ تَحْتَ الْحَجَّةِ الْمُصْطَلِحَةِ. وَمِنْ هُنَّا قَدْ يَكُونُ دَلِيلٌ
أَوْ مَبْرَرٌ لِلْقَضَيَّةِ هُوَ الْبَدَاهَةُ أَوْ الْبَرَاهَنُ الْمُنْطَقِيُّ.

وَيُلَاحِظُ: أَن اخْتِرَالَ مَوْضِعِ نَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ فِي التَّصْدِيقِ الصَّادِقِ الْمُبَرِّهِنِ
يَوَاجِهُ إِشْكَالًا عَدِيدًا، وَحِرْصًا مَنَّا عَلَى الْإِخْتِصَارِ سَنُشِيرُ إِلَى إِشْكَالِيْنِ فَقَطْ،
لِنُوكِلَ التَّفْصِيلَ فِي هَذَا الْمَجَالِ إِلَى الْمَراحلِ الْقَادِمَةِ مِنَ الْبَحْثِ:

الْإِشْكَالُ الْأُولُ:

أَن كُلَّ قَضَيَّةٍ مَرْكَبَةٌ مِنْ أَجْزَاءٍ، وَلَا بَدَّ فِي صِياغَةِ قَضَيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْ تُوفَّرِ
جُزَئِينَ (عَلَى الْأَقْلَى): إِمَّا الْمَوْضِعُ وَالْمَحْمُولُ أَوْ الْمَقْدِمُ وَالْمَتَالِي. وَعَلَيْهِ الْقَضَيَّةُ
الْمَرْكَبَةُ تَتَشَكَّلُ مِنَ الْمَفَاهِيمِ وَالْتَّصُورَاتِ، وَدَرْجَةُ قَوَّتِهَا وَضَعْفُهَا تَابِعٌ لِقُوَّةِ هَذِهِ
الْمَفَاهِيمِ وَالْتَّصُورَاتِ وَضَعْفُهَا؛ لَأَنَّهَا بِمَثَابَةِ الْحِجْرِ الْأَسَاسِ لَهَا.

فَإِذَا لَمْ تَكُنِ التَّصُورَاتُ ذَاتٌ طَابِعٌ عَلَمِيٌّ وَمَعْرِفِيٌّ وَلَيْسَ لَهَا الْقُدْرَةُ عَلَى
الْحَكَاهَةِ عَنِ الْوَاقِعِ، لَمْ يَكُنْ لَمَا يَنْتَجُ عَنْهَا – أَيْ: الْقَضَيَّةُ – تَلِكَ الْخُصُوصِيَّةُ، بَلْ
كَانَ اعْتِبارُهَا عِلْمًا وَمَعْرِفَةً وَوَاقِعًا ضَرِبًا مِنَ القَوْلِ غَيْرِ الْمُسْتَنِدِ إِلَى دَلِيلٍ.

وَفِي سِيَاقِ ذَلِكَ نَرَى أَنَّا وَإِنْ كَنَّا نَوَافِقُ عَلَى بَحْثِ التَّصْدِيقِ الصَّادِقِ
الْمُبَرِّهِنِ، وَلَكَنَّا نَعْتَقِدُ أَنَّ مِنَ الْخَطَأِ تَصْدِيرِ مَبَاحِثِ نَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ بِهَذِهِ النَّقْطَةِ، بَلْ
يَلْزَمُ الْبَحْثُ حَوْلَ التَّصُورَاتِ وَالْمَفَاهِيمِ وَأَقْسَامِهَا قَبْلَ ذَلِكَ، وَبَعْدَ تَحْدِيدِ القيمةِ
الْمَعْرِفِيَّةِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، يُصَارُ إِلَى بَحْثِ التَّصْدِيقِ الصَّادِقِ الْمُبَرِّهِنِ.

الإشكال الثاني

أن ما تقدّم في الإشكال السابق حول ضرورة بحث المفاهيم والتصورات لتلبيها التصدّيات يجري في نطاق العلوم الحصوّلية، إلّا أنّ الذي يشكّل الأساس لجميع المعارف الحصوّلية - والذي من دونه لا يعود علمنا بالعالم الخارجي قابلاً للإثبات والبرهنة - هو العلم الحضوري.

ويُلاحظ: أنّ تعريف العلم بأنّه تصدّيق "صادقٌ مبرهنٌ" لا يشمل العلم الحضوري والبحوث ذات الصلة به. ومن جهةٍ أخرى فإنّ فقدان البرهان والتفسير المعرفي للعلم بعالم الخارج قد يعرض جميع تصوّراتنا ومعارفنا إلى الإشكال والى أزمة التبرير والبرهنة؛ لأنّ عدم ثبوت الوجود الخارجي من شأنه أن يؤدي إلى عدم ثبوت علم صادقٍ مطابقٍ للواقع مبرهنٍ عليه في عالم الخارج، ومعه تصل المقولات المعرفية بأشكالها كافةً إلى طريقٍ مسدودٍ أو يؤول إلى النسبية والتشكيك، كما نشهد ذلك بوضوح في غير واحدةٍ من مدارس المعرفة الغربية في عصرنا الراهن.

وبالجملة: فموضوع نظرية المعرفة مطلق العلم والفهم، ولا يرد على هذا البيان الإشكالان المتقدّمان، بل يمكن معه طرح الخطوط العامة في مباحث نظرية المعرفة. ولذا سيقع الكلام في أقسام العلم مع تبيينها وبيان قيمة المعرفة في كلٍ واحدٍ منها في البحث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

خلاصة الفصل الثالث

١. لمفردة العلم في اللغة العربية معنى واسع لا يختص بجميع أقسام المعرفة المختلفة فحسب، بل يطلق أيضاً على الفنون والمهارات المختلفة.
 ٢. وأما مصطلح العلم الوارد على ألسنة العلماء فله معانٍ متعددة، ولأجل معرفة موضوع نظرية المعرفة بدقة لابد من الخوض في معاني العلم والمعرفة لكي يتضح المراد به هنا.
 ٣. من المعاني المصطلحة للعلم (١) مطلق الفهم والوعي، (٢) العلم الحصولي (٣) التصديق (٤) التصديق الجزمي (٥) الجزم المطابق للواقع (٦) الجزم المطابق للواقع مع استحالة الزوال (٧) التصورات الكلية (٨) القضية التركيبية (٩) مجموع القضايا المتناسبة (١٠) مجموع القضايا الكلية المتناسبة (١١) العلوم الحقيقة (١٢) العلوم التجريبية.
 ٤. موضوع نظرية المعرفة عند المفكرين الإسلاميين مطلق الفهم و العلم الأعم من الحضوري والحصولي والتصور والتصديق.
 ٥. وأما عند مفكري الغرب فهو الاعتقاد الصادق المبرهن، ما يعني أولاً: أن العلوم المعرف مخصوصة عندهم في العلوم والمعارف الحصولية، وأنه يلزم تقييدها بالمعارف الحصولية التصديقية ثانياً. ويرد على هذا التعريف للعلم إشكالان أساسيان:
- الأول:** أن القضية مركبة من المفاهيم والتصورات، وأن قوّة القضية تابع

لقوَة المفاهيم المستعملة في القضية، فإن كانت هذه التصورات نفسها فاقدة لخصائص العلم والمعرفة عاجزةً عن إرادة الواقع، كانت نتيجتها – أي: القضية – فاقدةً لهذه الخصوصية قطعاً.

الثاني: أن اقتصار البحث في نظرية المعرفة على المسائل ذات الصلة بالعلم الحصولي والتغاضي عن العلم الحضوري أوجب سلب القدرة على إثبات علمنا بالعالم الخارجي والبرهنة عليه، الأمر الذي يعرض تصديقاتنا إلى إشكالية وأزمة في البرهنة؛ لأننا متى ما عجزنا عن إثبات الوجود الخارجي، لن يثبت لدينا أي معرفة صادقةٌ مبرهنةٌ في عالم الخارج.

أسئلة الفصل الثالث

١. أذكر الاستعمالات اللغوية للعلم.
٢. بين أشمل مصطلح للعلم ووضح النسبة بينه وبين المعنى اللغوي للمعرفة.
٣. بين الاستعمالات التالية للتصديق مع المثال:

التصديق
التصديق الجزمي
التصديق الجزمي المطابق للواقع
التصديق الجزمي المطابق للواقع مع استحالة زواله
٤. فسر القضية التركيبية والتحليلية عند كانط وبين أن أيّاً منها يُعد علمًا في نظره دون غيره.
٥. عرف العلم الحقيقي والاعتباري مع المثال.
٦. ما هو موضوع نظرية المعرفة عند المفكّرين المسلمين وعلماء الغرب وما هي نقاط القوة والضعف في كليهما؟

لمزيد من البحث والتأمل والدراسة راجع:

١. المدخل الموضوعي إلى نظرية المعرفة المعاصرة، بل موزر.
٢. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقى مصباح الizdi.



الفصل الرابع



ثبوت المعرفة وأقسامها

يُترقب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. القدرة على إثبات إمكان المعرفة بطريقٍ يسيرٍ ويفيني.
٢. تعریف العلم الحضوري والحاصلی وبيان أوجه الافتراق بينهما.
٣. بيان نقاط الاشتراك بين العلم الحضوري والحاصلی.



للمهتم

الاتّضح في الفصل السابق: أنَّ موضوع نظرية المعرفة مطلق العلم ، وأنَّ هذا الحقل العلمي يتناول المعرفة بأقسامها.

ولذا ينبغي علينا هنا أولاً بيان أقسام العلم والمعرفة، ثمَّ التأمل بنظرةٍ معرفيةٍ فاحصةٍ في كلِّ واحدٍ منها؛ لمعرفة ما يوصل منها إلى الواقع كما هو^(١)، وما لا يوصل إليه.

وسيتضح لنا في هذا السياق نقاط أساسية ومسائل هامة جدًا ، ولكن قبل الخوض في أقسام المعرفة لا بدَّ أن ننظر أولاً: هل إنَّ المعرفة ممكنةٌ أم إنَّها تقع في دائرة الإبهام؟ ولذا سنشير في أول هذا الفصل إلى إمكان المعرفة، ثمَّ نبيّن أقسامها والوجوه المشتركة بينها.

إمكان المعرفة

لا يخفى: أنه لو استطاع الباحث إثبات وجود موردٍ واحدٍ من المعرفة، فقد أثبت إمكان وقوع المعرفة؛ لأنَّ إمكان الواقع لا يفتقر إلَى إلى مصداق واحدٍ لثبوته، ولو لم يثبت مصداقاً للمعرفة ولو في فردٍ واحدٍ، فلا يمكن إثباتها مطلقاً. ومن هنا ينبغي النظر - مع الغضُّ عن العلم الحضوري والحاصل على التصور والتصديق واليقين والظنِّ والمطابقة وعدم المطابقة للواقع - في وجود مصداقٍ

(١) وما كان منها ذات قيمةٍ واعتبارٍ يقيني.

للعلم والمعرفة وعدم وجوده.

وقد شغل هذا التساؤل المفكّرين منذ القدم، وكان يُبحث تحت عنوان (إمكان المعرفة)، وقد ظهر تياران فكريان فيما يرتبط بالإجابة عنه:

الأول: القائلون باستحالة المعرفة ممَّن كان يُعرف بِتسمياتٍ مختلفةٍ منها: (مذهب الشك) و(أصحاب الشك) و(المشكّكون).

الثاني: القائلون بإمكان المعرفة ممَّن كان يُعرف بمذهب اليقين أو أصحاب الجزء.

وضمَّ كلَّ واحدٍ من هذين المسلكين فروعًا وأتجاهاتٍ يحتاج تفصيل القول فيها إلى مجالٍ أوسع لا يتحمّله هذا المختصر.

والغرض: أن أكثر المفكّرين والباحثين – بسبب اعترافهم بـإدراة إمكان المعرفة – تناولوا هذا البحث.

وما كان بحث هذه الطائفة من الأعلام والمفكّرين موضوع إمكان المعرفة في مقدمة بحث العلم والمسائل المعرفيّة إلَى ردًّا على بعض الأفكار والشبهات المطروحة من قبل المشكّكين والسوفساتيين، وحاولوا عن طريق طرح أدلة عديدةٍ كانت تحمل طابعاً تنبئياً إلَى لفت انتباه المنكرين للمعرفة إلَى ما يدركه كلَّ إنسانٍ بوجданه بوضوح^(١).

والذي يظهر من كلمات القائلين بإمكان المعرفة وصرَّح به بعضهم^(٢) هو

(١) راجع كتاب الشفاء (الإلهيّات) (ابن سينا): ٤٨-٥٤، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، و المباحث المشرقيّة (فخر الدين الرازي) ١: ٤٧٠.

(٢) راجع كتاب مسألة شناخت (مسألة المعرفة) (مرتضى المطهري): ١٧.

الاستدلال على إمكان المعرفة اليقينية، ولكن الأولى بادئ ذي بدء البرهنة على إمكان مطلق المعرفة مجردةً عن كلّ قيدٍ ووصفٍ. ولنذكر هنا دليلاً واحداً على إمكان المعرفة.

لو وقفت لأول مرّة أمام لوحةٍ فنيّةٍ تنتظرون إليها، فإنكم ستجدون حالةً تنشأ في نفوسكم لم تكن موجودةً قبل النظر إلى اللوحة، وهذه الحالة تحكى عما نقش على اللوحة، ليقى الذهن محتفظاً بتلك الصورة حتى مع فرض عدم النظر إليها، بل يمكنكم عند الرجوع إلى البيت إخبار الآخرين عن المنظر أو الصورة التي تحملها تلك اللوحة.

ومن هنا يمكن إثبات وجود العلم الحصولي، وهو حكاية الحالة الحاصلة في النفس عن اللوحة، ووجود العلم الحضوري، وهو حضور نفس هذه الحالة الحاكية في النفس.

إذن لا ريب في أصل إمكان وجود المعرفة. وأما الحديث عن قيمة المعرفة فسيوافيك الكلام فيه في البحث القادمة.

أقسام المعرفة

تقرّر غير مرّة إمكان تقسيم علوم الإنسان ومعارفه باعتباراتٍ متعددةٍ إلى أقسام مختلفةٍ، ومنه تقسيمه إلى العلم الحضوري والuscholastic.

أما العلم الحضوري فهو عبارةٌ عن العلم بالأشياء بلا واسطةٍ أو حكايةٍ. وأما العلم الحصولي فهو العلم بالأشياء عن طريق الصورة الحاكية. فالفرح مثلاً حالةً يشعر بها الإنسان في أعماقه، ولا تحصل لديه عن طريق صورة الفرح الذهنية، بل يدركها مباشرةً بلا واسطةٍ. وهذا القسم من العلم يُطلق

عليه العلم الحضوري الذي يحضر فيه نفس الشيء لدى العالم، ولا حائل فيه بين العالم والمعلوم.

ولكنك قد لا تكون مسؤولاً فرحاً، بل قد تصادف امرأة سعيداً مبتهجاً وأنت في حالة حزنٍ وغمٍ واكتئابٍ، فهنا على الرغم من أنك لا تشعر بحالة الفرح، لكنك تفهم وتدرك سرور ذلك الشخص وفرجه، ولا يحصل إدراكك هذا إلا عن طريق الصورة الذهنية والقضية القائلة: (هو مسؤول)، إذ إن هذه القضية كالمرآة تعكس حقيقة فرجه وابتهاجه وإن لم يكن ارتباطك بحقيقة الفرح مباشرأً، بل حالت الصورة الذهنية بينك وبين هذه الحقيقة. وتُسمى هذه الصورة بكونها حاكمة لحقيقة فرح شخص آخر ومسؤوله، ومن هنا قيل لهذا النحو من العلم (العلم الحصولي) الذي لا تحضر فيه حقيقة الشيء لدى العالم، وإنما تبلور صورة ذهنية عنه، مع الواسطة بين العالم والمعلوم (الصورة الذهنية).

ولا بأس هنا بالإشارة إلى أمرين هامين:

الأول: أن تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي عقلي؛ بمعنى: أن كل المعارف البشرية إما داخلة تحت العلم الحضوري أو مندرجة تحت العلم الحصولي، ولا قسم ثالث في بين.

والسر فيه: أن القضية القائلة: (العلم إما حصولي أو حضوري) حملية مرددة المحمول، فكل مصدقٍ فرضناه من معارفنا إما مصدقٌ للعلم الحضوري أو فردٌ للعلم الحصولي، ويستحيل أن تكون لدينا معرفة حضورية حصورية في آن واحدٍ، كاستحالة أن تكون لدينا معرفة لا حصورية ولا حضورية. والشاهد على

ذلك أن العلم حاكي إما بواسطةِ (العلم الحصولي)، أو من دون واسطةِ (العلم الحضوري)، وهذا التقابل من نوع تقابل السلب والإيجاب، فليس هناك شق ثالث لهما، بل العلمان لا يجتمعان كما لا يرتفعان.

الثاني: أن تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري من إبداعات الفلاسفة المسلمين، ولا أثر له في الفلسفة الغربية. نعم، هناك بعض الأبحاث والمسائل التي يمكن أن تطبق على العلم الحضوري عندهم. فلنعطي الكلام الأن إلى أوجه الاشتراك بين العلمين.

المشتراكات بين العلم الحضوري والحصولي

1. الاشتراك في الدرجات والمراتب

هناك ثلاثة مراتب للعلم بالموجود في العلم الحصولي والحضوري:

أ. العلم بموجودية ذلك الموجود: إن أول مرتبة وأسفل درجة من العلم بالشيء - سواء كانت المعرفة حضورية أو حصولية لآلام معرفتنا بوجوده، لأنني معرفة ماهيتها في المراقب اللاحقة.

ب. معرفة خصائص الموجود (إما كلها أو بعضها): الإنسان لا يعرف عادة جميع خواص الأشياء ومميزاتها.

لا يدرك الإنسان كثيراً بالأشياء بالعلم الحصولي، ولذا نحاول تكميل معرفتنا وإدراكنا بالاستعانة بالأدوات والإفادة من المناهج المختلفة، كما أن علمنا بأصل وجود الشيء بالعلم الحضوري يجب معرفة خصائصه. نعم، حصول المعرفة بهذه الخصائص لا يتم دفعه واحدة.

والذي ينبغي التنبه له: أن المرتبة الثانية من المعرفة – أي: معرفة خواص الشيء – لها درجات، فكلما تعرفنا على خصوصية شيءٍ، ازدادت معرفتنا بذلك الشيء درجةً، مع أن خواص الشيء من مميزاته الخارجية غير الذاتية له. ج. معرفة حقيقة الشيء وذاته: وتحصل هذه المعرفة أيضاً بصورة كاملةٍ تارةً وأخرى ناقصة، أي: إننا إما أن نعرف حقيقة الشيء بتمامه، وإما أن نعرف جزءاً من تلك الحقيقة.

وفي هذه المرتبة من المعرفة يطلع المرء على ماهية موجودٍ ما، والمقصود من الماهية هنا حقيقته ومحتواء الداخلي الذي تارةً يكون بسيطاً وأخرى مركباً. فإن كان مركباً، كانت حقيقته مؤلفةً من معانٍ مختلفةٍ منتظمةٍ من الأعمم إلى الأخص. فإذا عرفنا أن الماء مائعاً مركباً من أوكسجين وهيدروجين، كان إدراك هذه الحقيقة معرفةً لذات الماء وحقيقته. وأماماً سائر الخواصَ من قبيل كونه أساس حياة الموجودات الحية ونحو ذلك فهي من الصفات غير الذاتية له، ولا دخل لها في حقيقته، مع أنها ستحل معرفةً من الدرجة الثانية، فتدبر.

ولا يخفى: أن معرفة حقيقة الأشياء غير تامةٍ دائماً، وأن تكامل معرفة حقيقة الأشياء ممكنٌ في العلم الحصولي والحضوري على حد سواء.

٢. الاشتراك في مراتب الكشف

ينقسم كلٌّ من العلم الحضوري والحسولي إلى ملتفٍ إليه وشبه ملتفٍ^(١) إليه ومغفولٍ عنه.

(١) لعل هذا التقسيم من إبداعات آية الله الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي، ولعل الحق في التعبير عنه أن يقال: المعرفة الواقعية والمعرفة شبه الواقعية والمعرفة المغفول عنها (المترجم).

أَمَا المعرفة الملتفتٌ إِلَيْهَا فَهِيَ أَنْ نَعْلَمُ بِالشَّيْءِ مَعَ الالْتِفَاتِ إِلَى هَذَا الْعِلْمِ،
نَظِيرٌ مَا لَوْ كَانَ نَقْرًا سُورَةَ الْحَمْدِ؛ إِذْ يَكُونُ عِلْمَنَا بِسُورَةِ الْحَمْدِ مَلْتَفًّا إِلَيْهِ مِنْ سُنْخِ
الْعِلْمِ الْحَصْوَلِيِّ، كَعِلْمَنَا بِوْجُودَنَا مَعَ الالْتِفَاتِ إِلَيْهِ؛ إِذْ تَكُونُ مَعْرِفَتَنَا بِوْجُودَنَا حِينَئِذٍ
حُضُورِيَّةً مَلْتَفًّا إِلَيْهَا.

أَمَا المعرفة شبه الملتفتٌ إِلَيْهَا فَهِيَ أَنْ نَعْلَمُ بِالشَّيْءِ دُونَ الالْتِفَاتِ إِلَى هَذَا
الْعِلْمِ. نَعَمْ، بِمَجْرِدِ أَنْ تُنْبَهَ عَلَيْهِ يَحْصُلُ الالْتِفَاتُ، كَمَا لَوْ كَانَ مُسْتَغْرِقِينَ فِي القراءةِ
وَالْمَطَالِعَةِ؛ إِذْ كَثِيرًا مَا نَغْفِلُ عَنْ صَوْتِ جَرْسِ الْبَيْتِ وَإِنْ دَقَّ غَيْرَ مَرَّةً، وَلَكِنْ
بِمَجْرِدِ أَنْ يَتَمَّ تَنْبِيهُنَا عَلَى ذَلِكَ نَلْتَفَتْ بِصُورَةٍ تَامَّةٍ إِلَيْهِ. وَكَذَا الْغَفْلَةُ عَنْ عِلْمَنَا
الْحُضُورِيِّ بِأَنفُسِنَا عِنْدَمَا نَكُونُ مُشْغُولِينَ بِعَمَلٍ مَا؛ فَإِنَّا نَغْفِلُ مَعَهُ حَتَّى عَنْ هَذَا
الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ، وَلَكِنْ بِمَجْرِدِ أَنْ تُنْبَهَ عَلَيْهِ نَعْلَمُ بِهِ تَفْصِيلًا.

وَأَمَا المعرفة المغفول عنْهَا فَهِيَ أَنْ نَعْلَمُ بِالشَّيْءِ، غَيْرَ أَنْتَ فَضْلًا عَنْ عَدْمِ
الالْتِفَاتِنَا إِلَيْهِ نَغْفِلُ عَنْهُ حَتَّى مَعَ التَّنْبِيهِ عَلَيْهِ. فَالصَّدِيقُ الَّذِي قَضَى مَعْنَا سَيِّنَاتِهِ فِي
الدِّرَاسَةِ وَالْبَحْثِ قَدْ لَا نَتَمَكَّنُ مِنْ تَذَكَّرِ اسْمِهِ عَنْ رَؤْيَتِهِ ثَانِيَةً، وَلَكِنْ بَعْدَ مَدَّةٍ مِنْ
الزَّمْنِ وَفِي حَالَةٍ مِنَ الْهَدْوَةِ وَالْطَّمَآنِيَّةِ نَتَذَكَّرُ اسْمِهِ مَرَّةً أُخْرَى. فَهُنَا لَمْ تَحْصُلْ لَنَا
مَعْرِفَةٌ جَدِيدَةٌ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْتَ تَذَكَّرُنَا مَا كَانَ عَالَمِينَ بِهِ سَلْفًا. وَهَذَا الْأَمْرُ جَارٍ فِي
الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ أَيْضًا؛ إِذْ يُسْتَفَادُ مِنَ الآيَةِ ١٧٢ مِنْ سُورَةِ الْأَعْرَافِ تَوَافِرُ جَمِيعُ
النَّاسِ عَلَى الْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ، إِلَّا أَنَّهُ مِنْ سُنْخِ المَغْفُولِ عَنْهُ، فَقَدْ يَتَبَدَّلُ إِلَى مَلْتَفِتٍ
إِلَيْهِ، أَوْ إِلَى عِلْمٍ تَفْصِيلِيٍّ حِينَ يَقْطَعُ الإِنْسَانُ عَلَائِقَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَيَسْتَغْرِقُ فِي ذَاتِ
اللهِ، نَظِيرٌ مَا يُشَاهِدُ لَدِي غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ وَصَلَ إِلَى تَلْكَ الْحَالَةِ عَنْ طَرِيقِ الْجَهَادِ
وَالْاجْتِهَادِ فِي عِبَادَةِ اللهِ وَإِخْلَاصِ النَّيَّةِ لَهُ، بَلْ لَعْلَّ حُضُورَ اللهِ عَنْهُمْ أَبْيَنْ وَأَظْهَرَ

من حضور كل شيء^(١).

٣. الاشتراك في إمكان الزوال

العلم الحضوري كالحصولي قابل للزوال ، فالجوع من الأمور التي ندركها بالعلم الحضوري ، ولكنه قد يزول ، فلا يشعر به بعد تناول الطعام ، كما يطال النسيان كثيراً من علومنا التي تعلمناها ، وكم من حافظ فقد كل ما حفظه بسبب حادثةٍ ما ، فالعلم الحضوري أيضاً قابل للزوال.

وليس الغرض هنا دعوى: أنه لا وجود لعلم غير قابل للزوال ، بل العلم الذي هو أمر وجودي ينقسم إلى قسمين: علم إمكاني وعلم ضروري ، وما ذكر يصدق على العلم الإمكانى؛ لأنَّه قابل للزوال ذاتاً، فلا يثبت له الوجود على نحو الضرورة والوجوب ، كما لم يُفرض في مورده استحالة زواله عقلاً. والشاهد على ذلك زوال الأشياء من أنفسنا مما حصل لدينا عن طريق العلم الحضوري والحضوري على حد سواء ، خلافاً للعلم الضروري الذي لا يزول أبداً؛ كيف؟ وفرض زواله يلزم منه المحال العقلي ، كما في علم الله تعالى غير القابل للزوال مطلقاً.

وبالجملة: فإننا لا ندعى أنَّ كلَ علم قابل للزوال ، بل نقول على نحو القضية المهملة: لا شك أنَّ كلاً من العلم الحضوري والحضولي قابل للزوال.

(١) راجع في هذا المجال: معارف القرآن (معرفة الله)(محمد تقى مصباح اليزدي) ٣٧-٤٧.

٤. الاشتراك في ثبات القيمة المعرفية

إن المعرفة الحقة الصحيحة - سواء كانت حضورية أو حصولية - لا تقبل الزوال والتغير، أي: إننا إذا أدركتنا الحقيقة كما هي، فلا يمكن أن تزول أو تتغير أبداً. ولأجل توضيح هذه المسألة لا بأس بالإشارة هنا إلى بعض الجهات المهمة:

أ. يستحيل انعدام الموجود في ظرف وجوده؛ لأن ذلك يستلزم اجتماع النقيضين، وهو محالٌ. ومعه فلو أدركتنا وجود شيءٍ في ظرف وجوده، وكان هذا الإدراك صحيحاً وواقعاً، فمن المحال تغيير هذا الإدراك؛ لأنَّ معنى تغييره تغيير الواقع المُدرك (وجود الشيء المدرك) وانعدامه، وهو محالٌ. فآية الله السيد الخميني مثلاً عاش بين سنتي ١٢٧٩ شمسي و ١٣٦٨ شمسي، فكان حياً موجوداً لمدة ٨٩ سنة، فإنْ أدركتنا هذه الحقيقة، فلن تغيير معرفتنا وإدراكتنا تحت أي ظرف؛ ذلك أنَّ التغيير ممكِّنٌ في حالة افتراض أنَّ آية الله السيد الخميني كان حياً موجوداً في المدة الممتدة من ١٢٧٩ إلى ١٣٦٨ وغير موجودٍ، وهو محالٌ.

ب. يستحيل وجود المعدوم في ظرف عدمه؛ وهذه النكتة عكس ما تقدَّم آنفًا، فلو لم يكن بيديك اليمنى قدحٌ من الماء الساعة الرابعة عصراً من يوم أمس، وأدركت هذه الحقيقة جداً، بقى إدراكتك لهذه الحقيقة إلى الأبد من دون تغيير؛ ذلك أنَّ التغيير يعني تبدل الحقيقة المدركة في ظرف عدمها إلى الوجود، وهو محالٌ.

ج. لكلَّ طبيعةٍ أحكام ثلاثةٍ: الوجوب والإمكان والامتناع. والمراد من الطبيعة هو أن تلحظ شيئاً مع غضَّ النظر عن وجوده وعدمه. وعليه ثبت بعض الأحكام لطبيعة شيءٍ ما على نحو الإمكان تارةً، وعلى نحو الضرورة أخرى، ولا ثبت بعض الأحكام له على نحو الامتناع ، فالوجود يثبت

للعدد اثنين على نحو الإمكان، فنقول: (الاثنان عددٌ ممكِّن الوجود)، إلَى أنَّ الزوجيَّة تثبت للاثنين على نحو الضرورة، فنقول: (الاثنان زوجٌ ضروريٌّ)، ويُمتنع أن تكون فرداً). ومن جهة الامتناع يستحيل للعدد ثلاثة أن يثبت للعدد اثنين، أي: لا يُعقل أن يكون ثلاثة. ولو أدرِكنا هذه الأحكام الثلاثة الثابتة للطبيعة بصورةٍ صحيحةٍ، فمن الحال أن يتغيَّر إدراكنا عن الحكم المفروض صحته. وفي المثال أعلاه إذ يستحيل أن تبدل طبيعة الاثنين من كونها ممكِّنة الوجود إلى واجب الوجود مطلقاً، لن يتغيَّر فهمنا لهذه الحقيقة ولن يزول، كما يصدق هذا البيان على فهمنا للأحكام الضرورية والممتنعة أيضاً بلا فرقٍ.

ومن هذه الجهات الثلاث يتبيَّن سبب عدم زوال وتغيير المعارف الصحيحة الحقة، كما يتضح أيضاً أنَّ هذا الكلام لا ينافي أصل قابلية الزوال في العلم الإمكانى، بخلاف الضروري؛ ذلك أنَّ وجود العلم – الأعمَّ من الصحيح وغيره – غير حقيقته، فزوال العلم بسبب إمكانه لا علاقة له بعدم قابلية زوال الصحيح منه. وعليه فالعلم وإن كان حقاً صحيحاً، إلَى أنَّ قابلية زواله ممكِّنة، كما لو علم شخصٌ أنَّ حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي أربعة، ولكنه فقد مدرِّكته ومعارفه بسبب حادثٍ تعرض له، وكان من جملة ما فقدَه علمه بالعملية الحسابية المذكورة.

5. الاشتراك في عدم إمكانية التعدديَّة المعرفية

من الأمور المشتركة بين العلمين الحضوري والحاصل على أنَّ حقيقة كلِّ شيءٍ واحدةٌ فقط، ولا يُعقل أن يكون لشيءٍ واحدٍ حقائق متعددةٌ متناقضَةٌ أو متصادَّةٌ؛ ضرورة أنَّ الحقيقة عبارةٌ عن فهم الواقع كما هو، وقولنا: إنَّها واحدةٌ في كلِّ مسألةٍ هو المعنى المراد من الحقيقة، وإلَى فلهذه المفردة استعمالاتٌ في معانٍ

آخر لا داعي إلى إطالة البحث بذكرها.

والحاصل: أن الفهم - سواء كان حصولياً أم حضوريًا - إذا كانا صحيحاً وحقاً، فلا يمكن افتراض فهم آخر صحيح منافق أو مضاد له؛ لأن الواقع واحد لا يتعدد، والقراءات أو الأفهام المتباعدة لا يعقل أن تكون معرفاً لهذا الواقع، بل هناك فهم واحد هو الصحيح المطابق للواقع، وسائر القراءات غير صحيحة. فلو قال أحدهنا في هذا المكان الخاص والزمان المخصوص: (دخل النهار والجو مشرقاً)، وقال آخر في ذلك الظرف الزماني والمكاني نفسه: (لم يدخل النهار والجو ليس بمشرق)، أدرك الجميع أن إحدى هاتين الدعويين صحيحة والأخرى خاطئة؛ لأن الواقع واحد، وهو - مع غض النظر عن الدعويين المذكورتين - إما نهارٌ والضوء ثابتٌ، أو ليس بنهارٍ والضوء ليس ثابتاً. وبالجملة: فكلّ فهم كاشفٌ عن الواقع فهو صحيحٌ وغيره خاطئ.

ولا بأس هنا أن نعمق البحث حول العنصر الخامس، ونشير أولاً إلى أنحاء

النزاع بين الآراء المختلفة:

1. **النزاع اللفظي^(١)**: يُطلق هذا النحو من النزاع على سوء الفهم الناشئ من الجهل بمقصود كلّ واحدٍ من الآراء المتباعدة، وعدم حصول المعرفة الازمة بالرأي المقابل، فلو تكشفت الحقيقة لأطراف النزاع، لارتفاعت الخصومة وزال الاختلاف. وخير مثالٍ على ذلك الشركاء الأربع الذين أرادوا شراء طعام لهم بأموالهم التي جمعوها فيما بينهم وكانوا من أقوامٍ شتى: فقال الفارسي: (ينبغي أن نشتري انگور)، وقال العربي: (يجب أن نشتري عنباً)، وقال التركي: (بل نشتري

(١) أو الاختلاف اللفظي.

او زوم)، وقال الرابع وكان رومياً: (نشرتني استافيل)، ولم يقبل أحدٌ منهم التراجع عن رأيه، مع أنَّ مراد كلَّ واحدٍ منهم الشيء نفسه.

٢. النزاع المعنوي^(١): لا يحكي هذا النوع من الاختلاف عن اختلاف الآراء حول حقيقةٍ واحدةٍ، بل لكلَّ طرفٍ هاهنا دعوى تختلف عن دعوى الآخر.

فحيثُنَا نحن أمام حالتين:
الأولى: إمكانية الجمع بين تلك الدعاوى المختلفة.
الثانية: تعذر الجمع بينها.

ومثال الحالة الأولى أنْ يدعى زيدٌ أنَّ (حسنٌ عادلٌ) ويُدعى بكرٌ أنَّ (حسنٌ عالمٌ)، فيما يقول عمرو: (حسنٌ شجاعٌ). فمع أنَّ كلَّ واحدٍ من هؤلاء الثلاثة لا يعبر إلا عن حقيقةٍ واحدةٍ، إلا أنَّ ما ذُكر ليس مما يتعدَّر جمعه؛ لعدم التناقض بين تلك الرؤى؛ إذ لا يستحيل أن يكون حسن عادلاً وعالماً وشجاعاً، إذن فلا اختلاف حقيقي بينها.

وأما الدعاوى في الحالة الثانية فهي غير قابلةٍ للجمع؛ لأنَّ كلَّ ادعاءٍ ينفي الآخر. ولمزيد من التوضيح نقول:

تحث المدارس الفكرية عادةً قضية انحصر الوجود في المادة، وثبتت موجوداتٍ وراء الوجود المادي، أعني: وجود الله تعالى وعدمه. وتنقسم هذه المدارس إلى طائفتين:

الأولى: تدعى وجود الله.
والثانية: تنفي وجود إلهٍ غير مادي.

(١) أو الاختلاف المعنوي.

ولا يخفى استحالة الجمع بين هذين القولين؛ وذلك لأنَّ كُلَّ واحدٍ منهما ينفي الآخر ويُكذبُه؛ وحيث إنَّ الواقع واحدٌ إِما وجود إِلهٍ غير ماديٍ وإِما عدمه، كانت إِحدى الرؤيتين المذكورتين مطابقةً للواقع قطعاً، والأُخرى باطلةٌ غير مطابقةٍ له.

وعلى فرض أنَّ الحقَّ كان مع المعتقدين بوجود الله، يُلاحظ أنَّ أصحاب هذا التيار الفكري يختلفون فيما بينهم؛ إذ يعتقد البعض بوحدانية الله، فيما ينفيها الآخر، وهنا أيضاً لا يمكن الحكم بالصحة لكلا النظريتين؛ إذ لا يتحمل الواقع سوى واحدةٍ منهما. ولو فرضنا أنَّ الحقَّ كان مع المُوحدين المعتقدين بوحدانية الله، فهل أرسل هذا الإله نبياً إلى عباده، أم يقال بأنَّ عقل الإنسان كادراته كافٍ في إيصاله إلى السعادة؟

ويمتنع هنا أن تكون كلا النظريتين مطابقةً للواقع، بل لابدَ أن تكون إحداهما حقاً والأُخرى باطلةً. ثمَّ إنَّ المعتقدين بأصل النبوة قد يختلفون أيضاً بأن يعتقد بعضهم بخاتمية موسى عليه السلام، ويدعى آخرون خاتمية (عيسى عليه السلام)، فيما يذهب فريقٌ ثالث إلى القول بخاتمية النبي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ). ولا يُعقل أن تطابق تلك الآراء جميعها الواقع، بل لابدَ أن يكون أحدها حقاً مطابقاً للواقع. ولنفرض أنَّ الحقَّ مع المسلمين في اعتقادهم بخاتمية النبي الأكرم عليه السلام، فهل نصب النبي خليفةً له من بعده بأمرٍ من الله، أم جعل تعين الخليفة من بعده بيد الأمة؟

ولابدَ هنا أن تطابق إحدى النظريتين المتنافيتين الواقع الذي أمر الله به ورسوله، وتخالفه الأخرى، ولذا فالتصوّر الحقَّ في هذه المسألة واحدٌ أيضاً.

والغرض: أنه كلما كانت الآراء المختلفة حول مسألةٍ ما متناقضةً أو متضادةً
وكان الواقع واحداً، كان الحق مع الرأي المطابق للواقع وسائر الآراء باطلة. ومن
هنا يتبيّن أن مقاربة التعددية المعرفية والدينية التي تفترض صحة الآراء المتنافية
فيما بينها واعتبارها بلا إشكالٍ مقاربةٌ خاطئةٌ فاقدةٌ لأيِّ أساسٍ أو تفسيرٍ عقلاني.

خلاصة الفصل الرابع

١. إمكان وقوع المعرفة أمر بديهي لا يحتاج إلى بحث، وما كان كلام بعض الفلاسفة فيه إلا بسبب إنكار شرذمة له.
٢. لو نظرنا إلى صورة لم نرها من قبل، تولدت في أذهاننا حالة تحكى عن الصورة (العلم الحصولي)، وهذه الحالة الحاكمة نشعر بها في أنفسنا (العلم الحضوري)، فلا ريب إذن في أصل وجود المعرفة وإمكانها.
٣. تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي من ابداعات العلماء المسلمين.
٤. مقتضى القسمة العقلية أن جميع معارفنا إما دخلة في العلم الحصولي أو مندرجة تحت العلم الحضوري.
٥. العلم الحضوري والحصولي موجود له ثلاث مراتب:
 - أ. العلم بأصل الوجود المعلوم.
 - ب. العلم بخواص المعلوم.
 - ج. العلم بحقيقة المعلوم ذاته.
٦. ينقسم كل من العلم الحضوري والحصولي إلى ملتفت إليه وشبه ملتفت إليه وغير ملتفت إليه.
٧. العلم من سُنْخ الوجود، وينقسم إلى إمكاني وضروري. أما الضروري فكعلم الله، وأما الامكاني فكعلم الموجودات الممكنة التي منها علم الإنسان.

ثم إن العلم الامكاني الشامل للحصولي والحضوري قابل للزوال، إلأ أن صدق العلم واعتباره أمر ثابت غير قابل للزوال.

٨ يشترك العلم الحضوري والحصلوي في أن الحقيقة واحدة في كل مسألة غير قابلة للتعدد، فلا يعقل أن تكون معرفتان متناقضتان أو متضادتان بشيء حقاً صحيحاً، والحقيقة هي إدراك الواقع كما هو.

أسئلة الفصل الثالث

١. هل المعرفة ممكنة أم لا؟ وما الدليل عليها؟
٢. عرف العلم الحضوري والحصلوي بدقة مع المثال.
٣. في ضوء تعريف العلم الحضوري والحصلوي بين أن أيّاً من الموارد أدناه من سُنُخ العلم الحضوري وأيّها من سُنُخ العلم الحضوري:
 - أ. العلم بعلية النفس لمدركتنا.
 - ب. العلم بحسبان ذي جناح مفترض في أذهاننا.
 - ت. ج. تصور حسان ذي جناح.
 - ث. د. العلم بقوى النفس وحالاتها.
 - ج. هـ العلم بأن لكل معلول علة.
 - ح. علم الإنسان بصفات الله الذاتية.
 - خ. علم العلة بمعمولها.
٤. أذكر درجات العلم الحضوري والحصلوي
٥. ما هو المقصود من العلم الملتفت إليه وشبه الملتفت إليه والمغفول عنه؟

وضَحَ ذلك مع الأمثلة.

٦. هل العلم الحصولي قابلٌ للزوال أم لا؟ وهل العلم الحضوري قابلٌ للزوال أم لا؟ وضَحَ ذلك.

٧. أذكر المراد من الجملة التالية بوضوح: (الحقيقة واحدةٌ في كلّ مسألةٍ).

المزيد من البحث والتحقيق

١. كان رينيه ديكارت من فلاسفة المعرفة البارزين، وقد بدأ سعيه بجذبِ لأجل الوصول إلى الحقيقة إلى أن اتَّحد دور المشككين ليشكك في كلّ شيء، ثمَّ تناول أدلة المشككين وحاول أن يُؤسَّس لعلوم يقينيةٍ وقطعيةٍ تكون أساساً رصيناً للفلسفة والمعرفة.

حاول - عزيزي الباحث - من خلال مراجعة الكتب ذات الصلة أن تعطى أوّلاً تصوّراً عن الشكّ الديكارتي، ثمَّ بين الجواب عنه، ثمَّ قيم ذلك الجواب وإن تعدد، وحاول من خلال ما قرأت أن تطرح أساساً قوياً في مواجهة المشككين.

٢. يعتقد بعض أصحاب التعدديّة الدينية أنه لا ينبغي تصور أنَّ هناك اختلافاً بين الأديان وأنَّه لابدَ أن يكون هناك دينٌ واحدٌ حقٌّ، بل الحقُّ أنَّ الأديان كلَّها أو الأديان الإبراهيمية على أقلَّ تقديرٍ حقٌّ وأنَّ الاعتقاد كالعمل برأيِّ منها جائزٌ.

حاول نقض هذا المدعى من خلال البحث والتأمُّل في مدعاهم وأدلةهم في ضوء ما درسته في هذا الفصل.

١. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة (محمد تقى مصباح اليزدي)، ج ١،

الدرسـان ١٢ و ١٣.

٢. العلم الحضوري (محمد فنائي الأشكوري)، الفصل الأول والثاني

والثالث.



الفصل الخامس



نقاط الافتراق بين العلم الحضوري والحسولي

يتطلب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

تجنب الوقوع في المغالطات المحتملة في ضوء معرفة الفارق بين العلم الحضوري والحسولي وبيان الميز بينهما.

بيان ما هو الوجه في عدم قابلية العلم الحضوري للخطأ وعدم خضوعه بالنتيجة لمعيار الصدق والكذب.

معرفة مكانة العلم الحضوري ودوره في منظومة المعرفة الإسلامية.
الاطلاع على أوجه الافتراق بين الوجود العيني واللفظي والكتبي وبيان آثارها في نظرية المعرفة.

بيان المراد من المصطلحات التالية: المفهوم والمعنى والمصدق مع الإشارة إلى آثارها المعرفية.

معرفة الفارق بين العلم الحضوري والحسولي وبيان آثارهما المعرفية.



الملخص

عرفنا في الفصل السابق أقسام المعرفة ونقاط الاشتراك فيما بينها، ونسعى في هذا الفصل عبر بيان الفارق بين العلوم الحصورية والحضرية الاطلاع أو لا على هذين القسمين من العلم، ثم تميز الأحكام الخاصة بكل واحدٍ منها عن سائر الأحكام، بعد التوافر على معرفةٍ جامعيةٍ عن هذين القسمين من العلم ثانياً؛ كي نتجنب الخلط بين البحوث أو الوقوع في فخ المغالطات أحياناً.

المائز بين العلم الحصولي والحضوري

١. الفرق في وساطة الصورة الذهنية وعدتها

ويتبين هذا الفرق بوضوح في ضوء تعريف العلم الحصوري والمحضوي؛ إذ العلم الحصولي معرفة الأشياء بواسطة الصورة الحاكمة، والعلم الحضوري العلم بالأشياء من دون الصورة الحاكمة^(١). فعندما نشعر بحالة الفرح، نحس بها في أعماق نفوسنا، وهذا الإحساس أو الشعور بالفرح هو العلم الحضوري الذي ندركه دون وساطة الصورة الذهنية. نعم، بعد مرور مدةٍ من الزمن قد تتلاشى هذه الحالة من نفوسنا، إلا أننا قد نستحضر تلك الحالة من الفرح ولو كنّا نعيش لحظاتٍ من الحزن والاكتئاب وإن كان ارتباطنا بها حينئذٍ غير مباشرٍ، بل عن طريق صورتها المحفوظة في الذاكرة.

(١) لاحظ: النور المتجلّي في الظهور الظلي (الشيخ حسن حسن زادة الأملبي): ١٣.

٢. الفرق في وحدة الوجود العلمي والعيني أو ثنايته

الفارق الآخر بين العلم الحضوري والحاصل على هو أن الوجود العلمي والوجود العيني (الخارجي) في العلم الحضوري واحد. وأما في العلم الحضوري فالوجود العلمي هو الوجود الذهني (أي: الصورة الذهنية)، والوجود العيني هو ما تحكيه الصورة الذهنية^(١). فصورة الأب الموجودة في ذهن كل ولد له معايرة لوجوده العيني الخارجي، ما يفسر بقاء صورته في ذهن الولد حتى مع غيابه. ولذا قيل: إن الوجود العلمي غير الوجود العيني، وإن العلم موجود حتى في فرض فقدان المعلوم، خلافاً للعلم الحضوري؛ لمكان وحدة الوجود العلمي والوجود العيني فيه؛ إذ إن انعدام المعلوم وغيابه^(٢) انعدام للعلم وغياب له (أي: الوجود العلمي)^(٣).

ولمزيد من التوضيح لا بأس بالإشارة إلى أمرين:

الأول: أن للأشياء وجودات أربعة: الوجود العيني^(٤) والوجود الذهني والوجود اللفظي والوجود الكتبى. فللماء وجود عيني هو نفسه الوجود الخارجي، وله وجود ذهني هو عبارة عن صورته الذهنية. وإلى جانب هذين الوجودين هناك وجودان آخران للماء هما: الوجود اللفظي، وهو الحروف التي صيغ منها اللفظ

(١) رسالتان في التصور والتصديق (القطب الرازي وصدر الدين الشيرازي): ٤٦.

(٢) الوجود العيني.

(٣) الوجود العلمي.

(٤) الوجود الخارجي.

(الميم والألف والهمزة) المستعملة عادةً عند التخاطب. وهناك نحوً رابعً من الوجود هو الوجود الكتبى الذى لا يصدق إلا بعد كتابة لفظ (ماء).

ولا يخفى: أن دلالة الوجود الذهنى على الوجود العيني طبيعية ذاتية لا وضعية، بخلاف دلالة الوجود اللغوى والكتبى على الوجود العيني؛ فإنها وضعيّة. ثم إن للصورة الذهنية خصوصية ذاتية غير قابلة للسلب مطلقاً، وهي البيان والحكاية عن الواقع وإن كان ما تكشف عنه لا وجود له في الواقع؛ لبقاء خصوصية الكشف في الصورة الذهنية. ففي أيام الصيف الحارة عندما تكون الشمس عمودية، تتشكل في أذهاننا صورة تحكى عن وجود ماء في الطريق (أي: ظاهرة السراب)، ولكن حينما نقترب أكثر قد لا نجد أثراً لذلك الماء. وهذا دليل على ذاتية حكاية الصورة الذهنية عن الخارج: سواءً كان لهذه الصورة منشأً واقعياً (أي: الماء الحقيقي في مثالنا)، أم كانت عوامل آخر نسجت هذه الصورة وهماً في أذهاننا. والغرض: أن الحكاية ليست تابعةً لوضعنا وإرادتنا، بل هي ملازمٌ للصورة الذهنية قهراً.

وأما دلالة الوجود اللغوى والكتبى فهي تابعةً للوضع والتعهد، فلا دلالة ذاتية للألفاظ قبل الوضع؛ بداعه أنه قبل وضع لفظ (ماء) لذلك الوجود العيني، لم تكن هناك كلمة تدل ذاتاً على ذلك السائل المركب، ولذا وُضعت كلمة (آب) في اللغة الفارسية للدلالة على الماء الخارجى. ومن الواضح أنه يمكن وضع لفظ آخر للدلالة على ذلك السائل، كما هو الحال في سائر اللغات التي وضعت ألفاظاً آخر للتدليل على الوجود الخارجى للماء.

الثاني: أننا نواجه في دائرة العلم الحصولى ثلاثة مصطلحات هي: المفهوم

والمعنى والمصداق. وإليك بيان المراد منها:

المفهوم

يمثل المفهوم الوجود الذهني، وهو نافذةٌ نطلَّ من خلالها على العالم الخارجي، إلَّا أن تلك النافذة ليست من السعة لترىنا تمام الواقع، بل يمكن عبر كل نافذةٍ رؤية زاويةٍ من زوايا الواقع الخارجي، ولأجل رؤيته بتمامه لا بدَّ أن تُفتح نوافذٌ أخرى على الواقع من زوايا مختلفةٍ، أي: يجب الإفاداة من مفاهيم متعددة لغرض الوصول إلى الواقع.

المعنى

كما أنَّ المعنى يمثل أيضًا جانبًا من الواقع تكشف عن نافذةٍ من نوافذه، فلو افترضنا حوضًا سعته تسعة أمتارٍ مكعبةٍ مملوءً بالماء، إلَّا أنه تعرض لأشعة الشمس، فجداً حارًّا جدًّا، لتحقق عندنا في العالم الخارجي ماءً حارًّا حجمه تسعة أمتارٍ مكعبةٍ. فإنَّ أردنا استعمال مفهوم الماء والنظر إلى هذا الواقع، اقتصرنا في النظر على مائته دون ملاحظة سائر الصفات من حرارته وحجمه^(١) وغيرها مما لها صلة به. ولكي نتعرَّف على كلِّ واحدٍ من جوانب الواقع الأخرى، ينبغي أن نلتمس مفهوماً آخر ونافذةً جديدةً؛ كي نصل إلى معرفةٍ شاملةٍ.

المصداق

وهو الواقع العيني الموجود في عالم الخارج بتمام هويته وأبعاده التي يتم التعرف على كلِّ منها من خلال مفهوم مستقلٍ. نعم، هناك الكثير من الحيثيات

(١) البالغ تسعة أمتارٍ مكعبةٍ.

والأبعاد التي ينطوي عليها الواقع العيني (المصدق) لم تُكتشف بعد. وعليه فالصدق وإن كان وجوداً واحداً، إلا أنه يمثل كافة معانٍ عالم الخارج التي تكشف عنها مفاهيمها المختلفة، فضلاً عن وجود معانٍ كثيرة لم يتشكل بعد منها مفهوم في أذهاننا؛ لمكان مجهوليتها. فالماء الحار ذو التسعة أمتارٍ مكعبة وإن كان صدقاً واحداً، إلا أن وجوده الخارجي يشتمل على معانٍ آخر من قبيل: الماء الحار والأمتار التسعة المكعبة وغيرهما؛ لما مرَّ من أن هناك معانٍ آخر للماء مجهولة لنا.

ونظراً لما تقدَّم فعندما نقول: إن الماء موجودٌ في الخارج وإن الوجود العيني للمفهوم يساوي الوجود العلمي، فإننا نقصد بذلك الموجودية الخارجية للماء، لا الأبعاد والتعيينات الأخرى، كحرارته وحجمه البالغ تسعة أمتارٍ مكعبة.

إذن فالماهية هي الوجود العيني لمفهوم الماء. وأما حرارته وسعة البالغة تسعة أمتارٍ مكعبة فهي وجوهاتٌ عينيةٌ لمفهومين آخرين هما: مفهوم الحرارة والسعفة.

وبالجملة: فالفارق بين العلم الحصولي والحضوري يتمثل في عدم وجود اثنينية بين الوجود العيني والوجود العلمي في العلم الحضوري، أي: وحدة العلم والمعلوم فيه، بخلاف العلم الحصولي الذي يتمايز فيه الوجود العيني عن الوجود العلمي.

٢. الفرق في قابلية الصدق والكذب

ويترفع هذا الفرق على الفرق الثاني، ومفاده أن مطابقة الإدراك للواقع

وعدمه من خصائص العلم الحصولي دون العلم الحضوري^(١).

وتوضيح ذلك:

أن المطابقة أمر ذو طرفين؛ إذ لا بد أن يتوافر شيتان ليقال: إن هذا يتطابق مع

ذاك أو لا يتطابق معه. وإذا توجد اثنين بين الوجود العلمي (الصورة الذهنية) و

الوجود العيني للواقع في العلم الحصولي، فلنا أن نسأل: هل إن إدراكتنا للواقع

(الصورة الذهنية للواقع) يتطابق مع الواقع الخارجي (الوجود العيني للواقع) أم

لا؟

فعلى الفرض الأول تكون معرفتنا متطابقة مع الواقع، بخلاف الفرض الثاني.

أما العلم الحضوري فالبحث فيه خارج تخصصاً عن المقام؛ إذ لا اثنين فيه

بين الوجود العلمي والوجود العيني للواقع، ولا معنى هنالك لبحث المطابقة

وعدمها.

ولا يخفى: إننا عندما نقول: إن الصورة الذهنية في العلم الحصولي قد

تطابق الواقع وقد لا تطابقه، لا نعني بذلك أن الواقع يحضر إلى الذهن مع كافة

آثاره الخاصة بالوجود العيني؛ لأن ذلك يعني احتراق خلايا الذهن المسئولة عن

تصور النار، بل المراد بالمطابقة هنا هو إرادة الصورة الذهنية للواقع كما هو، دون

(١) انظر: المبدأ والمعاد (صدر الدين محمد الشيرازي) تقديم وتصحيح جلال الدين

الاشتiani: ١١٠، والحكمة المتعالية (مصدر سابق) تعليق العلامة الطباطبائي ٦:٢٥٧.

الآثار الخاصة بالوجود الخارجي.

٤. الفرق في قابلية الخطأ

العلم الحضوري في حد ذاته غير قابل للخطأ، خلافاً للعلم الحصولي^(١)، بمعنى: أن الأصل في العلم الحضوري عدم الخطأ. وأما المعرف الحصولية فقد تصبب الواقع وقد تخطئه؛ لأنَّ معنى الخطأ عدم مطابقة الوجود العلمي للواقع، ولا يكون لذلك معنى حينما توجد اثنينية بين الوجود العلمي والوجود العيني^(٢)؛ إذ لا مجال للخطأ في الموارد التي يتحدد فيها الوجود العلمي مع الوجود العيني.

وليس المراد من قابلية العلم الحصولي للخطأ أنَّ كلَّ معرفة حصولية خاطئة بالضرورة، وأنَّه لا وجود لعلوم حصولية صحيحة مطابقة للواقع، بل المراد أنَّ كلَّ نحو من المعرفة فيه اثنينية بين وجوده العلمي والعيني قابل للخطأ ذاتاً، وإنْ كان يندرج من خلال الدليل تحت عوامل البداهة والبرهان بمعناها العام، فيكون سالماً عن الخطأ، أي: وإنْ كان ممتنعاً بالغير من هذه الناحية.

وقد أورد على دعوى عدم قابلية العلم الحضوري للخطأ بإشكالات ذات صلة بالقيمة المعرفية للعلم الحضوري، سوف نذكرها ونجيب عنها في بحث قيمة العلم الحضوري.

(١) لاحظ: *الفتوحات المكية* (محى الدين ابن عربي) ١:٧، *الحكمة المتعالية* (مصدر سابق) مع تعليقة العلامة الطباطبائي ٦:٦٠، مجموعة آثار الشهيد المطهرى ٦:٢٣٤، والمنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١:٥٧.

(٢) كما نلحظ ذلك في العلم الحصولي.

٥. الفرق في الكلية والجزئية

يتميز العلم الحصولي بأنه كليًّا دائمًا، بخلاف العلم الحضوري؛ فإنه جزئيٌّ

وبتعبير أدق شخصي^(١) :

والمراد بالجزئي هنا: أنَّ كُلَّ مُوْجَدٍ شَخْصِيٌّ بِلَحْاظِ مُوْجَدِيْهِ غَيْر قَابِلٌ لِلأَنْطَبَاق عَلَى غَيْرِهِ. وَبِعَبَارَةٍ أُخْرَى: كُلَّ شَيْءٍ هُوَ هُوَ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ. فَالقلمُ الَّذِي يَدِكَ مثلاً غَيْرَ القلمِ الَّذِي يَدِ أَخِيكَ أَوْ يَدِ صَدِيقِكَ، وَإِنْ كَانَ لَوْنُهَا وَشَكْلُهَا وَحْجَمُهَا وَمَصْنَعُ إِنْتَاجِهَا وَاحِدًا.

وَأَمَّا المقصود من الكلي هنا فهو ما ينطبق على الجزيئات دون حصر، فمفهوم الماء كصورته الحاضرة في ذهن كُلَّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَنْ لا تُحَكِّي عن الماء المُوْجَد في الْقَدْحِ أَمَامَنَا فحسب، بل من خصائص هذه الصورة الذهنية إمكان الحكاية عن الماء في كافَة أرجاء العالم، والحكاية كذلك عن الماء الساِبِقِ والمُوْجَد في المستقبل. وعلى هذا الضوء فَمَعْرِفَةُ الْكَلِيِّ وإدراكه من زاوية حكايته عن الأشياء غير محدودة، فيمكن أن يُحَكِّي عن الشيء المماثل له بلا حدود. وبتعبير منطقي: الكلي قابلٌ للصدق على كثيرين.

والذي ينبغي التنبه له: أنَّ الكلي مفهوم لا يُشترط فيه أن تكون مصاديقه متكررة، بمعنى: أنه لا يلزم في صدق الكلي أن يكون له مصاديق متعددةٌ فعلاً؛ كي يُحَكِّي عنها ، بل لو كان للمفهوم الكلي مصداقٌ واحدٌ يكشف عنه ويُحَكِّي به وكانت له قابلية الحكاية عن مصاديق أو مصاديق جديدة قد تظهر للمفهوم، فهو كلي. بل نستطيع القول: لو لم يوجد للمفهوم الكلي مصداقٌ بالفعل ، ولكن كانت

(١) راجع: الحكمة المتعالية (مصدر سابق) ١٥٦-١٥٨-٦.

فيه قابلية الحكاية عن أشياء تصلح أن تكون مصداقاً له، كان هذا المفهوم كلياً أيضاً.

وقد يُقال: إن علماء المنطق قسموا المفهوم إلى جزئي وكلّي، كما قسموا الجزئي إلى مفهوم حسيٍ وخياليٍ، والمفهوم الكلّي هو المفهوم العقليٍ، ما يتالف معه ثلاثة مجموعات من المفاهيم، يشكّل المفهوم الكلّي واحداً منها، مع أن المدعى أن المفاهيم المندرجة تحت العلم الحصولي كليّة دائمًا.

وبالإجابة عن هذا الإشكال ينبغي التنبيه على أقسام المفاهيم الثلاثة:
الأول: المفهوم الحسيٍ: وهو الإدراك الذهني للأشياء المحسوسة على أثر ارتباط الحواس بالواقع الماديٍ. فنظرنا إلى الوردة يجعل معرفتنا بها معرفة حسيةٍ ما دمنا نظر إليها، فإذا قطعنا هذا الارتباط الحسيٍ، زالت تلك المعرفة الحسية.

الثاني: الخيال: وهو الإدراك الذهني للأشياء المحسوسة بعد قطع الارتباط الحسيٍ بها، كالصورة الذهنية للوردة في المثال السابق؛ إذ تبقى صورة الوردة عالقةٌ في الذهن حتى مع إغماض العين، وقد يتذكّرها الناظر بعد سنواتٍ طويلةٍ.

ثم إن المفاهيم الخيالية على قسمين:

الأول: المفاهيم المسبوقة بالارتباط الحسي المحفوظة في الذهن ولو بعد قطع الارتباط، وهي الصور الخيالية المتقدمة في المثال السابق.

الثاني: المفاهيم غير المسبوقة بالصور الحسية والإحساس، كتصوّر المهندس لعمارةٍ ابتداءً وتصميمه لها في ذهنه؛ ليتسنى له فيما بعد الشروع في

بنائها وإيجادها في عالم الخارج. ومن الواضح أن المهندس لم يرتبط بالواقع الحسي والخارجي لهذه البناء؛ ليحتفظ بصورتها الخيالية في ذهنه.

الثالث: المفهوم العقلي: وهو تصور الأشياء دون لحاظ خصوصياتها الشخصية. فمعرفتنا بعلي وحسن وخالد - من زاوية إنسانيتهم - معرفة كلية لم تلحظ فيها الخصوصيات: كلون الشعر والطول ومحل الولادة. ولذا فمفهوم (إنسان) كما يحكى عن علي وحسن وخالد، كذلك يحكى عن وجود جميع أفراد الإنسان في ظرف الحاضر والماضي والمستقبل.

والغرض: أن البحث هنا حول الجواب عن الأشكال الآنف الذكر، أعني: كيف اعتبر علماء المنطق المفهوم العقلي كلياً دون القسمين الآخرين، مع أن العلم الحصولي كلي دائمًا، وأن الأقسام الثلاثة المذكورة للمفهوم كلياً أيضاً؟

والجواب: أن كل مفهوم يمكن النظر إليه من زاويتين: الأولى: النظر إليه كموجود من موجودات العالم، فما لم يتبلور ويتعين في الذهن، فهو معدوم لا وجود له، إلا أنه حين ينطبع في الذهن يلبس ثوب الوجود.

الثانية: النظر إلى الصورة الذهنية بلحاظ خصوصية الكشف والحكاية عن الواقع، وكونها قابلة للانطباق على المصاديق الخارجية من هذه الزاوية.

والمفهوم بالنظر الأول جزئي دائمًا؛ لأنَّه موجود من الموجودات، وكل موجود متشخص بلحاظ موجوديته، بل المفاهيم المتتساوية المنطبعة في أذهان افراد مختلفين لها وجود مستقلٌ يازاء كلٍّ فردٍ فردٍ، ولا ربط لكلٍّ مفهوم بالمفهوم الآخر. فمفهوم الإنسان المنطبع في ذهن زيدٍ يختلف وجوده عن وجود مفهوم الإنسان في ذهن خالدٍ، ففي حالة موت خالد الذي يستبع انعدام تصوّراته

الذهنية، يبقى مفهوم الإنسان ثابتاً في ذهن زيدٍ.

وأما بحسب النظر الثاني (أي: حيّة الحكاية) فالمفهوم كلي دائمًا؛ لأن المراد من الكلية حينئذٍ قابلية الحكاية عن الواقع بنحوٍ غير محصور: سواء كان له مصاديق متكررةٌ في الوقت الحاضر، أو كان له مصدقٌ واحدٌ، أو لم يكن له مصدقٌ أساساً، كمفهوم العنقاء أو مفهوم اجتماع النقيضين الذي يمكن أن ينطبق على مصاديق غير محدودة وإن لم يوجد لها مصدقٌ في الوقت الحاضر.

ثم إن المفهوم الحسي كالمفهوم الخيالي كلياً بلحاظ حيّة الحكاية، بمعنى: أنه وإن لم يكن لهما إلا فردٌ خاصٌ يكشفان عنه كحسن مثلاً، إلا أنهما قابلان للانطباق على مصدقٍ آخر إذا وُجد مشتملاً على سائر خواص المصدق الفعلي^(١)، وهذا النحو من القابلية هو المقصود لديهم من كلية المفهوم.

واما ما أفاده المناطقة من أن المفهوم الحسي كالخيالي جزئي فيرجع إلى أنهم نسبوا هذين المفهومين إلى فردٍ خاصٍ، ولاحظوا وجود ذلك الفرد في المفهوم الحسي والخيالي، مع أنها لو أغمضنا النظر عن تعلق الصورة الحسية والخيالية بفردٍ خاصٍ، وتأملنا في المفهوم نفسه، لأدركنا أنه من المفاهيم القابلة للكشف والإراءة والانطباق على أكثر من موردٍ، ومعه لن يشك منطقى في كون المفهوم كلياً.

وبالجملة: فالمفاهيم من حيث كونها مفاهيم حاكيةٌ عن الواقع ككليةٍ دائمًا. وأما العلم الحضوري فلما كان عبارةً عن حضور الموجود بما هو موجود، فهو جزئي دائمًا؛ لأن الوجود - كما تقدم - جزئي متشخص دائمًا. وبعبارة أخرى:

(١) كان يوجد شخص آخر نظير حسن من سائر الجهات.

العلم الحضوري ليس من سُنخ المفهوم حتَّى يكون مُقسماً للجزئية والكلائية، بل هو من سُنخ الوجود، والوجود عين التَّشَخّص. إذن فالعلم الحضوري شخصي دائمًا.

٦. الفرق في التقسيم إلى تصور وتصديق

ينقسم العلم الحضوري إلى تصورٍ وتصديقٍ. أمّا العلم الحضوري فلا يقبل هذه القسمة^(١)، كما لا يندرج تحت التصور أو التصديق.

والجدير بالذكر: أنَّ الصورة الحاصلة في الذهن من العلم الحضوري: إمَّا أن تكون عبارةً عن تصورٍ صدق قضيَّةً مَا أو لا. وفي الصورة الأولى تسمى (تصديقاً)، وفي الثانية تسمى (تصوراً).

والتصور على أنحاءٍ مختلفةٍ:

منها: تصور المفرد كتصور الشجرة وحسن؛ إذ كلَّ واحدٍ منها ينتقل إلى الذهن منفرداً.

ومنها: تصور المركب: والمركب ليس عبارةً عن تصور شيءٍ واحدٍ، بل هو تصورٌ يتمحَضُ عن شيئين أو أكثر. والتصور المركب على نحوين: تصور المركب الناقص وتصور المركب التام.

(١) لاحظ: المبدأ والمعاد (مصدر سابق): ١١١، شرح المنظومة قسم المنطق (مصدر سابق): ٧٨؛ الحكمة المتعالية (مصدر سابق): ٢٥٧:٦، عيون مسائل النفس حسن حسن زادة الآملي: ٥١٩-٥٢١، النور المتجلّي في الظهور الظلي (مصدر سابق): ١٣، والمنطق (مصدر سابق) محمد رضا المظفر: ١٢:١.

أ. المركب الناقص: وهو المركب الذي يتربّب السامع من المتكلّم ما يتمّه؛ ليتركب منه كلامٌ مفيدٌ. فمفهوم (الماء البارد) تصورٌ لشيءٍ مركبٍ، إلّا أنَّ السامع يظلُّ ينتظر المتكلّم لإتمامه بعد سماعه وتصوّر معناه، ولا يتوقّع إطلاقاً أن يكون المتكلّم قد اكتفى بالنطق به، إلّا أنَّ فهم المركب الناقص مع ذلك نحوٌ من أنحاء التصور.

ب. المركب التام: وهو المركب الذي لا ينتظر السامع من المتكلّم إضافة لفظٍ آخر لإتمام فائدته، كقولنا: (النهار موجودٌ)، و(اشرب الماء البارد).

ثمَّ إنَّ المركب التامَ على نحوين: مركبٌ تامٌ خبريٌّ، ومركبٌ تامٌ إنسانيٌّ.

أما المركب التامُ الخبريُّ (أي: الخبر) فهو القابلُ للصدق والكذب. وبعبارةٍ أخرى: ما يصحُّ نسبةُ الصدق أو الكذب إليه؛ لأنَّ من شأن الخبر الحكاية عن الواقع: فإنَّ كانت الحكاية مطابقةً للواقع، فهو صادقٌ، وإلَّا فكاذبٌ.

وأما المركب التامُ الإنسانيُّ فهو ما لا يوصف بالصدق والكذب؛ إذ ليس من شأنه الحكاية عن شيءٍ لكي يُطابقه أو لا يُطابقه. وعليه فإنَّ المركب التامُ الخبري والإنساني نحوٌ من التصور.

وأما التصديق فهو عبارةٌ عن تصور صدق قضيَّةٍ مَا وإدراكتها. ولا يخفى الفرق بين فهم صدق قضيَّةٍ مَا وفهم وتصوّر تلك القضيَّة نفسها؛ وأنَّ فهم الصدق أعلى مرتبةٍ من تصوّر أصل القضيَّة. فلو كنت في غرفة ليس لها منفذٌ إلى الخارج، ونقل لك شخصان خبرين متناقضين، فقال أحدهما: (الجو بمطرٍ الآن)، فيما قال الآخر: (الجو ليس بممطرٍ الآن)، فإنَّك لا تصدق بكلِّ الخبرين وإنْ انتقدا في ذهنك، إلَّا أنَّك في الوقت نفسه لا تحكم بالمطابقة للواقع أو عدمها. نعم، بعد

خروجك من الغرفة ورؤيتك الجو يتبيّن لك أي المقولتين أو الخبرين مطابق للواقع،

وحيثـتـ تكون قد فهمت وتصورت قضيـة مطابـقة لـ الواقع. ومن هنا يتبيـن لنا أمران:

الأول: أن التصديق فهم صدق القضية، لا فهم القضية نفسها.

الثاني: أن القضية هي التي تقع متعلـقاً للـتصـديـق، لا تصـورـ المـفرد؛ لأنـ

القضـية (أي: المرـكـبـ التـامـ الـخـبـريـ) تمـتـازـ وـحـدهـاـ بالـحـكاـيـةـ عـنـ الـوـاقـعـ،ـ ولـذـالـمـ

يقـعـ المرـكـبـ التـامـ الإـنـشـائـيـ مـتـعلـقاًـ للـتصـديـقـ.

وـخـلاـصـةـ القـوـلـ:ـ أـنـ الـعـلـمـ الـحـصـوليـ مـقـسـمـ لـلـتصـورـ وـالـتصـديـقـ؛ـ لـأـنـهـ لـيـسـ إـلـاـ

مـعـرـفـةـ ذـهـنـيـةـ مـحـضـةـ،ـ بـخـلـافـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـ؛ـ لـأـنـهـ عـبـارـةـ عـنـ شـهـودـ الـوـاقـعـ،ـ لـأـنـ

قـبـيلـ الصـورـ الـذـهـنـيـةـ،ـ فـلـاـ يـقـعـ مـقـسـمـاًـ لـلـتصـورـ أوـ الـتصـديـقـ،ـ كـمـاـ لـاـ يـنـدـرـجـ تـحـتـ

أـحـدـهـمـاـ.

ولـيـتـفـطـنـ:ـ أـنـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـ وـإـنـ لـمـ يـكـنـ تـصـورـاًـ أوـ تـصـديـقاًـ،ـ إـلـاـ أـنـهـ الـعـلـةـ

فيـ إـيـجادـهـمـاـ مـعـاـ فيـ ذـهـنـ الـإـنـسـانـ،ـ فـعـلـمـ الـإـنـسـانـ بـنـفـسـهـ عـلـمـ حـضـورـيـ يـنـشـأـ عـنـهـ

تـصـورـ ذـهـنـيـ تـلـقـائـيـ عـنـ النـفـسـ،ـ وـهـكـذاـ التـصـديـقـ بـالـقـضـيـةـ الـقـائـلـةـ:ـ (ـأـنـاـ مـوـجـودـ)⁽¹⁾ـ.

وـمـعـهـ فـالـتصـورـ وـالـتصـديـقـ الـثـابـتـانـ هـنـاـ لـيـساـ عـلـمـ حـضـورـيـاـ،ـ إـلـاـ أـنـ مـنـشـأـهـمـاـ الـعـلـمـ

الـحـضـورـيـ بـالـنـفـسـ.ـ وـمـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ يـلـاحـظـ:ـ أـنـ التـصـورـ كـالـتصـديـقـ الـمـذـكـورـ

يـجـعـلـنـاـ نـدـرـكـ الشـيـءـ الـذـيـ نـدـرـكـهـ بـالـعـلـمـ الـحـضـورـيـ.ـ وـمـنـ هـنـاـ قـيـلـ:ـ إـنـ الـعـلـمـ

الـحـضـورـيـ وـإـنـ لـمـ يـكـنـ تـصـورـاًـ وـلـاـ تـصـديـقاًـ،ـ إـلـاـ أـنـ لـهـ قـيـمةـ تـصـورـيـةـ وـتـصـديـقـيـةـ،ـ

بـمـعـنـيـ:ـ أـنـ الـمـعـرـفـةـ الـتـيـ يـفـيدـهـاـ التـصـورـ وـالـتصـديـقـ يـسـاـهـمـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـ فـيـ

إـفـادـتـهـاـ بـصـورـةـ أـوـضـعـ وـأـشـمـلـ.

(1) راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة (مصدر سابق) ١: ١٧٦-١٧٧.

٧. الفرق في قبول الشك

يتعلق الشك بالعلم الحصولي، فيما لا مجال للشك في العلم الحضوري البة^(١).

وتوضيح ذلك:

أن الشك ينشأ عندما يتوافر لدينا قضيّتان متناقضتان لا نعلم أن أيّاً منها يطابق الواقع وأيّاً منها لا يطابقه، كما لو لم نكن نعلم بصدق القضية القائلة: (زيد عادل) أو القضية القائلة: (زيد ليس عادل). فالشك إذن كالتصديق يتعلق بالقضية مع فارق أن التصديق تصور صدق أحد الطرفين المتناقضين وإدراكه، بخلافه في حالات الشك، ما يفسّر غياب الشك عند حصول التصديق، وغياب التصديق عند حصول الشك. وبعبارة أخرى: للشك والتصديق موقع متبادلة بعد تصور قضيّة ما، ويتجلى معناهما في صورة مطابقة القضية للواقع. والمطابقة – كما مر – نطاقها العلم الحصولي؛ إذ هي النسبة بين الصورة الذهنية للقضية والواقع المحكي بها، بخلاف العلم الحضوري الذي لا يحكى إلا الواقع، فلا مجال معه للشك.

٨. الفرق في التعلق بالمعدومات والممتنعات

ثم إن العلم الحضوري لا يتعلّق بالمعدومات والممتنعات. وأما العلم الحصولي فكما يتعلّق بال موجودات، كذلك يتعلّق بالمعدومات والممتنعات

(١) لاحظ: مجموعة آثار الشهيد المطهرى (مصدر سابق) ٦: ٢٧٥.

أيضاً^(١).

ويتبين هذا الفارق بوضوح من خلال النظر في حقيقة العلم الحضوري والحاصل على؛ إذ العلم الحضوري حضور المعلوم نفسه من دون واسطةٍ حاكمةٍ؛ وأنَّ وجود العلم والمعلوم واحدٌ في المعرفة الحضورية، فكلما كان المعلوم موجوداً، كان العلم موجوداً أيضاً، وكلما كان المعلوم معدوماً، كان العلم كذلك.

وتندرج الممتنعات تحت المعدومات؛ لأنَّ الممتنع الوجود يستحيل أن يوجد، بل هو معدوم على الدوام. نعم، للمعدوم معنىًّا أعمَّ من الممتنع بالذات؛ إذ يشمل الممكنتات غير الموجودة فعلاً وإن لم يمتنع وجودها ذاتاً. وعليه فالعلم الحضوري لا يتعلَّق بالمعدوم كالممتنع.

وأما العلم الحضوري فهو ليس إلَّا معرفة الأشياء بواسطة الصورة الحاكمة، ومن الواضح أنَّ وجود هذا النحو من العلم كعدمه منوطٌ بوجود تلك الصورة الحاكمة وعددها: سواء كان المحكى بالصورة موجوداً أم معدوماً. فاستحالة اجتماع النقيضين علمٌ حضوري، بمعنى: أنَّ الوجود والعدم يستحيل أن يجتمعَا في شيءٍ. وبعبارةٍ أخرى: يستحيل أن تكون كلا القضيَّتين: (فلان موجود) و(فلان ليس بموْجُودٍ) صحيحةً، ولذا يُقال: من المحال أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً في آنٍ واحدٍ.

وحقيقة العدم وإن لم تكن سوى اللاشيء واللاوجود، إلَّا أنَّ لدينا عنها صورةٌ ذهنيةٌ وإدراكية، كالصورة الذهنية الحاكمة عن الوجود، وكلَّ واحدةٍ من هاتين الصورتين تكشف عن الحقيقة المحكية بها.

(١) انظر: الحكمة المتعالية (مصدر سابق) ٦: ١٦٣.

وادعى البعض^(١): أنه كما يتعلّق العلم الحصولي بالمعدوم والممتنع، فكذلك العلم الحضوري؛ لتعلقه ببعض الأمور العدمية، فلا ميز بين العلم الحضوري والعلم الحصولي من هذه الجهة.

فكم ندرك بالعلم الحضوري الحالات النفسانية من قبيل: الحزن والفرح والجوع...، ندرك عدمها أيضاً بالعلم الحضوري، فندرك مثلاً عدم جوعنا وعدم حزتنا وعدم فرحتنا، أو عدم علمنا بشيء الكذائي، أي: أن ندرك أننا جاهلون.

ويلاحظ عليه: أن العلم الحضوري ليس إلا وجود المعلوم، فلا يتحقق كما لا يتعلّق بشيء مطلقاً إذا كان المعلوم معدوماً، والأمثلة المذكورة كغيرها من قبيل العلم الحصولي، ولا يرجع أي واحدٍ منها إلى العلم الحضوري.

وببيان ذلك: أننا في التعبير عن غير واحدٍ من الأمثلة الواردة في نطاق العلم الحصولي قد ننتقل فيها من عدم رؤية الأشياء ووجданها إلى وجدان عدمها، كما نقول عندما نبحث في مكتبتنا عن كتابٍ ولم نجده: (بحثت عن الكتاب ورأيته مفقوداً)، مع أن عدم وجود الكتاب ليس شيئاً مرميًّا، فالتعبير الأدق أن يُقال: (لم أره أو لم أجده)، مع إمكان الاستدلال عليه بالقول: (لو كان الكتاب في مكتبتي لوجدته، لكنني لم أجده، فالكتاب ليس في مكتبتي).

وقد نلحظ ذلك في الحالات النفسانية المدركة لنا؛ إذ لو لم نشعر بالجوع، لقلنا على نحو الاستدلال: (لو كنت جائعاً، لشعرت بالجوع، ولكنني لمأشعر به، إذن فلست بجائع).

(١) لا يخفى: أن العلم الحصولي يتعلّق بالمعدومات والممتنعات بلا خلاف، وإنما ذهب فريق إلى جريان ذلك في العلم الحضوري أيضاً، والغرض هنا تزييف هذه الدعوى (المترجم).

ويلاحظ هنا الإفادة من عملية الفكر والاستدلال وترتيب المقدمات وصورة القياس الاستنائي وغيرها مما يرتبط بالعلم الحصولي الذي هو موضوع علم المنطق، ولا مسرح لها في نطاق العلم الحضوري.

نعم، ربما لا يلتفت الإنسان إلى النشاطات الذهنية والفكرية بصورة دائمة، فتحصل لديه من دون التفاتٍ. وممّا يشهد على أنّ هذا النحو من الإدراك والأحكام من سُنخ العلم الحصولي لا الحضوري هو حصول الخطأ والاشتباه في مثل هذه الأحكام. فقد يُسأَل الإنسان أحياناً عن مسألة، فيبحث في ذهنه عن جوابٍ لها، فلا يجد فيقول: (لا أعلم)، وبعد مرور مدةٍ من الزمن واستقرار الحال وفراغ البال يتذكّر جوابها. ومنشأ الخطأ والاشتباه في حكمه الأول يعود إلى انقسام حالاتنا النفسانية إلى قسمين: الأوّل: الحالات النفسيّة الشعوريّة الواعية على الدوام: كالاحساس بالألم والشعور بالفرح؛ لأنّ وجودها كعدمه تابع للشعور والإحساس بها.

الثاني: الحالات اللاشعوريّة التي يمكن أن تقع موضوعاً للففلة والنسيان على الرغم من وجودها، كعلمنا وعرفتنا بالأشياء. ومن هنا فقد نستنتج عدم وجود الحالات النفسانية من القسم الثاني عند عدم وجودها؛ بسبب عدم الشعور بها، مع أنّ هذا الاستدلال والاستنتاج معقولٌ في القسم الأوّل من الحالات النفسيّة، أي: الحالات الشعوريّة، بخلافه في القسم الثاني، ولذا قلنا باحتمال حصول الخطأ فيه.

نعم، الخطأ في مثل هذه الأحكام بالقول: (لم نجد، لا نعرف، نجهل) خير شاهدٍ على كونها من قبيل العلم الحصولي، ولذا لا يتعلّق حكمنا بالمدعوم إلّا في نطاق العلم الحصولي لا العلم الحضوري.

وعليه فدعوى إمكان إدراك المعدومات عن طريق العلم الحضوري وإنكار التفاوت بين العلم الحصولي والحضوري من هذه الجهة فاسدةً جدًا.

٩. التفاوت في حفظ المعلوم

الحفظ كالقوة الحافظة بما لها من وظيفة الحفظ من خواص العلم الحصولي، ولا مجال لهما في العلم الحضوري^(١)؛ لأن العلم الحضوري لا يتبلور إلا بحضور المعلوم نفسه ويُعدم بفقدانه، فإن بقي من ذلك صورة أو خاطرةً مما تقرّر بالعلم الحضوري، لم يكن إلا علمًا حصوليًا وصورةً ذهنيةً.

نعم، وجود العلم الحصولي وعدمه تابع لوجود الصورة الذهنية للواقع وعدمه، لا لذات الواقع، ولهذا السبب لو تصورنا حقيقةً خارجيةً كالبنية مثلاً، انتقضت لها صورةً في أذهاننا، لتبقى في ذاكرتنا حتى مع زوال الواقع الخارجي.

١٠. الفرق في الفكر والاستدلال

وممّا لا ينبغي الارتياب فيه أن الفكر والاستدلال من خواص العلم الحصولي، ولا مجال له في العلم الحضوري^(٢).

فالتفكير في اللغة يشمل جميع الفعاليات الذهنية بما فيها ذكريات الماضي. وأمّا التفكير في الاصطلاح المنطقي والفلسفي فهو نوعٌ خاصٌ من الفعاليات التي يقوم بها الذهن، وهو عبارةٌ عن توظيف المعرف الممتلكة لأجل العثور على المجهول.

(١) لاحظ: مجموعة آثار الشهيد المطهرى (مصدر سابق) ٦: ٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٥ - ٢٨٣.

وتتم هذه العملية (أعني: التفكير) تارةً من أجل العثور على مجهولٍ تصورِي

وأخرى على مجهولٍ تصدِيقِي.

وبَيَان ذلك:

أنَّ المجهول تارةً يكون تصورٌ شيءٌ ليس لدينا معرفةٌ به أو ليس لدينا معرفةٌ تامةٌ به، وفي هذه الحالة يسعى الذهن من خلال الإفادة من المعطيات التصورية إلى استبدال المجهول التصورِي إلى معلوم تصوُّري، ويُصطلح على هذه الفعاليات الذهنية (بالتعريف). وأخرى يكون المجهول عندناً تصدِيقاً، كما لو لم نكن نعرف جواب مسألةٍ رياضيةٍ، فهنا نقوم بترتيب معلوماتنا التصدِيقية – أي: القواعد الرياضية التي تعلَّمناها في حلِّ المسألة – بصورةٍ منطقيةٍ لنصل إلى كشف المجهول، ويُصطلح على هذه النشاطات الذهنية (بالاستدلال).

وعليه فالتفكير يشمل التعريف والاستدلال على حد سواءٍ، فهو أعمَّ من الاستدلال.

فقد تبيَّن مما تقدَّم: أنَّ عملية التفكير تهدف إلى الوصول إلى المجهول: سواءً كان تصوُّرياً أو تصدِيقاً، وأنَّ لها موضوعيةً فيما كان من قبيل التصور والتصديق، فيما لا موقع للتفكير والاستدلال في المعارف الحضورية التي ليست من سُنْخ التصور والتصديق.

11. التفاوت في الانقسام إلى بدائي ونظري

ينقسم العلم الحصولي إلى بدائي ونظري، بخلاف العلم الحضوري^(١):

(١) راجع: شرح المنظومة (مصدر سابق): ٨٤

ذلك أن ملاك هذه القسمة احتياج المعرفة إلى الفكر والاستدلال وعدهمه، مع أنه قد تقدم أن الفكر والاستدلال من خواص العلم الحصولي، ومن الواضح أن العلم النظري إدراكٌ يحصل عن طريق الفكر والنظر، بخلاف العلم البدائي الحاصل بلا إعمال نظرٍ وفكرةٍ (أي: الفكر المصطلح).

نعم، العلم الحضوري ينقسم إلى فطري وكسي.

أما المعرفة الحضورية الفطرية فهي المعرفة التي ينالها كل إنسان بمقتضى طبيعة خلقه، ولا يلزم في الحصول عليها بذل الجهد والسعى في طلبها، كعلمنا الحضوري بأنفسنا.

وأما المعرفة الحضورية الكسيبة فهي تلك المعرفة التي تفتقر إلى نحو من السعي والقيام ببعض النشاطات، وتختلف تلك النشاطات والرياضيات باختلاف نوع الشهود الذي يسعى إليه الإنسان، فالباحث عن المعرفة والشهود الإلهي يصل إليه عن طريق العبادة والإتيان بالواجبات وترك المحرمات.

ومن نافلة القول: أن الفطري والكسي في العلم الحضوري ليس بمعنى البدائي والنظري في العلم الحصولي؛ ذلك أن المكتسب في العلم الحضوري يتطلب نشاطاً قليلاً وعملاً صالحاً، إلا أن النظري في العلم الحصولي يتأتى عن طريق التفكير والنشاط الذهني، كما أن الفطري في العلم الحضوري بمعنى عدم الحاجة إلى الرياضة وممارسة أعمالٍ خاصة، بخلاف البدائي في العلم الحصولي؛ فإنه بمعنى عدم الحاجة إلى الفكر المصطلح.

١٢. الفرق في التلازم بالنسبة إليهما
كلما علم الإنسان بشيء علم حضورياً، فقد علم به حصولياً أيضاً، ولا

عكس، بمعنى: عدم حصول العلم بالشيء حضورياً إذا علم به حصولياً.
والذي يدل عليه: أن ذهن الإنسان يقوم بنشاطاتٍ ذاتيةٍ خارجةٍ عن إرادته
واختيارة، كالالتقاط صور الحقائق التي يعلم بها بالعلم الحضوري. فكلّ واحدٍ منا
يعلم بنفسه بالعلم الحضوري (أي: علم النفس بوجودها)، وفي الوقت الذي
يحصل به العلم الحضوري بالنفس يقوم الذهن بتصور أنا (المعلوم التصوري) وأنا
موجود (المعلوم التصدقي). ولكنَّ العكس غير صحيح؛ لأنَّ ما نحصل عليه
بالعلم الحصولي قد لا يثبت لنا بالعلم الحضوري، فالمعدومات كالممتنعات
معارف تدرج تحت العلوم الحصولية، ونحن ندركها ونعتقلها، إلَى أَنَا لا نعلمها
بالعلم الحضوري قطعاً.

وقد تقدَّم آنفاً: أنَّ هناك من أنكر هذا الفرق بين العلم الحضوري
والحصولي، وادَّعى أنه كما يستتبع كلَّ علم حضوري علمًا حصوليًّا، كذلك كلَّ
علم حصولي يستتبع علمًا حضورياً بلا ميز بينهما.

وقد أثار غير واحدٍ إشكالاتٍ ترتبط بهذا الفرق لا بأس بالإشارة إلىها
والإجابة عنها:

الإشكال الأول

ويتألف هذا الإشكال من مقدماتٍ:

المقدمة الأولى: أنَّ كلَّ مفهوم لابدَ أن يتبلور من خلال مصادقه.

وتوسيع ذلك:

إذا وُجد في الذهن مفهوم بلا ارتباط له بمصداقه، كانت نسبته إلى مصداقه وإلى سائر المصاديق التي لم يُنتزع منها على حد سواء. وفي هذه الحالة: إما أن يكون ذلك المفهوم حاكياً عن مصداقه كحكاية عن غيره، أو لا تتوافر فيه تلك القابلية على الحكاية عن مصداقه وغيره. فلو افترضنا أن مفهوم الماء اتّخذ شكلاً ما في أذهاننا دون مصداقه من الماء الخارجي والعيني، كان لازم ذلك أن هذا المفهوم كما لا يرتبط بالنار الخارجية، كذلك لا يرتبط بالماء الخارجي، فلا فرق بين الماء والنار الثابتين في الخارج بالنسبة إلى هذا المفهوم. وحيثني إما أن يكون في مفهوم الماء قابلية الحكاية عن الماء والنار في الخارج على حد سواء، أو لا تتوافر فيه قابلية الحكاية عن كليهما، ومن الواضح لزوم المحال على كلا الفرضين، فلابد أن يتبلور المفهوم عن مصداقه بعد الارتباط به.

المقدمة الثانية: أن الواقع أو المصدق الذي يؤخذ منه المفهوم: إما واقع محسوس بالحسّ الظاهري أو واقع معلوم بالعلم الحضوري.

وبيان ذلك:

أن المصدق العيني الخارجي الذي نأخذ منه المفاهيم الذهنية ينقسم إلى نحوين: الأول هو الوجود المادي الذي نشعر به من خلال الحسّ الظاهري، والثاني هو الوجود غير المادي المدرك عن طريق العلم الحضوري والحسّ الباطني. وعليه فلأجل الحصول على مفهوم من حقيقةٍ عينيةٍ لابد أن يتم ذلك إما

عن طريق الارتباط بالوجود المادّي أو الارتباط بالوجود غير المادّي. فالحصول على مفهوم الماء مثلاً يتم إما عن طريق الارتباط بالماء العيني الموجود في القدح والإحساس به، أو عن طريق وجوده المثالي^(١) غير الحسي المرتبط بما وراء عالم المادة.

المقدمة الثالثة: أنه يستحيل انتزاع المفهوم من المصدق المادّي، وأنه يتعدّر انتزاع أي مفهوم إلّا من مصدق غير مادّي؛ لأن انتزاعه من المصدق المحسوس مستلزم للدور.

وتوسيع ذلك:

لا شك أننا لا نستطيع أن ننتزع المفهوم من المصدق المادّي إلّا في حال تعقل المفهوم وإدراكه، وتعقل المفهوم لا يتم إلّا عن طريق العلم الحصولي، والعلم الحصولي عبارة عن تحقق الصورة والمفهوم الذهني لدينا. ومن هنا يتوقف انتزاع المفهوم من المصدق المادّي على وجود مفهوم ذلك المصدق في الذهن، أي: أن يوجد المفهوم الذهني في مرتبة قبل وجوده، فيمنع نفسه الوجود، وليس ذلك إلّا الدور المحال.

وعليه فلا طريق لانتزاع المفهوم إلّا من خلال الارتباط بمصداقه غير المادّي الحاصل عن طريق العلم الحضوري.

(١) الوجود المثالي للماء هو الوجود الذي له بعض آثار الوجود المادّي دون سائر آثاره، كما في القدح الذي يراه زيد في المنام ويشرب منه وهو نائم.

ولكن كيف تتم هذه العملية؟

أقول: عندما يواجه الإنسان مصاديق مادّيّةً وواقعيّةً كالماء المادي المحسوس، تكون نفسه مُعدّةً لشهود المصدق غير المادي والعلم به علمًا حضوريًا، وعندما يتحقق العلم الحضوري، يقوم الذهن ذاتيًّا بتصوير هذا الواقع الخارجي وإيجاد مفهومه. وبهذا النحو تجري عملية تبلور العلم الحصولي مع العلم الحضوري التي أشرنا إليها مراراً. ولمكان خصوصية الكلمة الثابتة في المفاهيم الذهنية ينطبق المفهوم الذي حصلنا عليه على سائر المصاديق الشاملة للمصدق الذي انتزعنا منه المفهوم (أي: المصدق اللامادي) والمصدق الذي لم ننتزع منه المفهوم (أي: المصدق المادي).

فقد تلخّص: أنه كلما ثبت لنا علمٌ حصولي بشيءٍ، فقد حصل لنا علمٌ حضوري بذلك الشيء، وهو الأمر الذي التزمنا بنفيه في الفرق الثاني عشر وقلنا بعدم الملازمة بين العلم الحصولي والعلم حضوري.

الجواب عن الإشكال الأول

وينبغي الإشارة في البدء إلى أن الحكاية تنقسم إلى قسمين:

الحكاية الوضعية (الاعتبارية) والحكاية الطبيعية (الذاتية).

أما الحكاية الوضعية الاعتبارية فهي أن حكاية الحاكي عن المحكى تابعة للوضع والاعتبار، بمعنى: أن الحاكي لا يحكى الموضوع ذاتاً دون وضع مسبق. فالكلمة الموضوعة للدلالة على شيء لا تكشف عن مدلولها ذاتاً؛ إذ لو لم يكن هناك اعتبارٌ ووضعٌ، لم تدل مفردة (ماء) على ذلك السائل الموصوف بكونه عديم

اللون والطعم والرائحة الموجود في الطبيعة (الماء الخارجي). وفي هذه الموارد لابد أن يكون الواضع أو المعتبر عالماً باللفظ الحاكي والموضوع المحكى أولاً، ليضع اللفظ الدال على المحكى.

وأما الحكاية الطبيعية فهي حكاية الحاكي عن المحكى ذاتاً من دون حاجة إلى وضع واعتبار. وفي هذا النحو كلما تحقق الشيء الحاكي، كشف عن الحقيقة المحكية بشكل ذاتي: سواء كان لهذه الحقيقة وجود خارجي وإن كان مردداً، كما في وجود الألوان في الخارج لدى علماء الفيزياء، أو لم يكن لها وجود خارجي، بل ولو كان محالاً أو ممتنعاً.

وحكاية المفهوم عن محكى من هذا القبيل؛ فإن كل مفهوم يحكى عن الحقيقة المحكية بصورة ذاتية، وهذا النحو من حكاية المفهوم بالعلم الحضوري قابل للإدراك، فيمكن للفرد ملاحظة ذلك بالرجوع إلى المفاهيم الذهنية. وعلى هذا الضوء يمكن للمفاهيم الذهنية الحكاية عن الأمور الممتعنة والمعدومة، مع أنه لا وجود خارجي لها: لا الوجود المادي المحسوس ولا الوجود اللامادي غير المحسوس. نعم، هنا مفاهيم من قبيل: اجتماع النقيضين والدور والتسلسل، مع أنه لا وجود لها في الخارج مطلقاً، إلّا أنها موجودة في الذهن. وعلى ضوء الخصوصية الذاتية في الكاشفية يكشف كل مفهوم عن محكى، وهناك مفاهيم تتشكل في الذهن تحكى عن أمورٍ ممتنعةٍ لا تحتاج إلى ارتباطٍ بالمصداق؛ لعدم وجوده مطلقاً.

وبالنظر إلى قسمي الحكاية الأنفي الذكر يتضح الجواب عن الدعوى القائلة بأن كل مفهوم يتشكل في الذهن عن طريق الارتباط بمصداقه؛ لوضوح فساد هذه الدعوى في الحكايات الطبيعية والذاتية المندرج تحتها حكاية المفاهيم.

أما الدعوى الثانية فترتكز على القضية القائلة بأن المفهوم إذا تبلور في الذهن دون الارتباط بمصداقه، فإنه إما أن يصدق على كل شيءٍ أو لا يصدق على شيءٍ أصلاً؛ لتساوي مصداقه مع سائر المصاديق في عدم انتزاعه من أيٍّ منهما.

وفيه: أن مصداق هذا المفهوم وإن كان مساوياً لسائر الأمور بلحاظ عدم انتزاعه منهما، إلا أنه لا يلزم من ذلك أن يكون مصداق مفهوم مَا مساوياً لسائر الأشياء التي ليست مصداقاً له من جميع الجهات، كعدم لزوم اتحادهما حكماً. ومن هنا فالمفهوم إنما يكشف ويحكي عن مصداقه، ولا يصدق على ما لا يُعد مصداقاً له، كما لا يحكي عن أيٍّ منها. وقد تقرر آنفاً: أن خصوصية الحكاية عن المصدق ذاتيةٌ غير منفكَةٌ عن المفهوم. ومنه ظهر بطلان استدلالهم بما اشتمل عليه من مقدماتٍ فاسدة، كما ظهر عدم الإشكال في الفرق الثاني عشر المتقدم.

الإشكال الثاني

أنه كلما علمنا بشيءٍ علمًا حصولياً، فقد حصل لنا علمٌ حضوري بهذا العلم الحضوري (أي: الصور الذهنية).

وتوضيع ذلك: أننا ندرك العالم الخارجي بوساطة العلم الحضوري والصور الذهنية التي تعمل عمل المرأة في إرادة الواقع الخارجي لنا، وما لم ترتسم هذه الصورة في أذهاننا، فلا علم ولا دراية لنا بالواقع. فلو أردنا السفر إلى مكان ليس لدينا تصوّر عنه، فبمجرد رؤيته تتكون له صورةٌ ذهنيةٌ تحكي ذلك المكان، وتبقى هذه الصورة عالقةٌ في الذهن بعد تركه والانتقال عنه. ولا شك أن هذه الصورة لم

ت肯 موجودةً في الذهن قبل رؤية المكان، كما لا شك في حدوث حالة في الذهن بعد رؤية ذلك المكان ساهمت في إيجاد نحو من العلم والمعرفة به.

ثم إن علمنا بهذه الصورة الذهنية الحاكمة عن ذلك المكان: إما علم حصولي أو علم حضوري؛ ضرورة أن تقسم العلم إلى حصولي وحضوري بالحصر العقلي، فيستحيل أن يوجد علم لا حصولي ولا حضوري، كاستحالة أن يثبت علم حضوري وحصولي في الوقت نفسه. ولا يعقل أيضاً أن يكون علمنا بالصورة الذهنية من قبيل العلم الحutorial؛ لاستلزم التسلسل وعدم حصول العلم؛ لأن هذه الصور الذهنية إذا كان الطريق إلى معرفتها صورة ذهنية أخرى، ننقل الكلام إلى الصورة الثانية؛ إذ كيف تكون معلومة لنا؟ فإن توقف العلم بها على صورة ذهنية أخرى، فتنقل الكلام إلى الصورة الثالثة وهكذا، فيلزم التسلسل الذي يؤول إلى القول بعدم العلم بوجود صورنا الذهنية. ويتربّ على ذلك عدم العلم بواقع تلك الصور، مع أننا نرى بالوجدان تحقق الصور الحاكمة عن الأشياء الخارجية، كما تقرّر في المثال السابق.

والغرض: أنه كلما حصل لنا علم حصولي بشيء، فقد حصل لنا علم حضوري بذلك الشيء. وبعبارة أخرى: إن علومنا ومعارفنا الحضورية غير منفكّة عن علومنا ومعارفنا الحضورية.

جواب الإشكال الثاني

تقرّر آنفاً: أنه كلما حصل لنا علم حضوري بشيء، فقد ثبت لنا علم حصولي به أيضاً، ولا عكس، أي: ليس كلما ثبت لنا علم حصولي بشيء، فقد

حصل لنا علمٌ حضوري بذلك الشيء. وعليه فالدعوى المتقدمة لا تنقض ما ذهبنا إليه؛ لأنَّ الإشكال يبني على أننا إذا علمنا بشيءٍ بالعلم الحصولي فقد تحقق العلم الحضوري به بنفسه (أي: العلم الحصولي)، لا بذلك الشيء المعلوم بالعلم الحصولي. والتحقيق: أنَّ متعلق العلم الحضوري والحصولي ليس واحداً؛ ضرورة أنَّ متعلق العلم الحصولي الواقع الخارجي، ومتصل العلم الحضوري الصورة الذهنية للواقع الخارجي، إلَّا أننا ننكر كون العلم الحصولي بالواقع الخارجي غير منفكٍ عن العلم الحضوري بذلك الواقع الخارجي نفسه. نعم، لا شكَّ في صحة الدعوى المتقدمة، إلَّا أنها لا تنافي ما ذهبنا إليه.

الإشكال الثالث

ويترفع هذا الإشكال على الإشكال الثاني، كما يُعبر عن نقدِ لجوابنا المتقدّم عنه. وتوضيح ذلك:

أنَّ المعلوم بالعلم الحصولي تارةً يكون معلوماً بالذات (أي: معلوماً حقيقةً) وأخرى معلوماً بالعرض (أي: معلوماً مجازياً).
أما المعلوم بالذات (أو الحقيقي) فهو الصورة الذهنية التي لا واسطة بيننا وبينها، ومتصل علمنا بها، ومن الواضح أنَّ حقيقة العلم الحصولي هو العلم بالصور الذهنية.

أما المعلوم بالعرض (أو المجازي) فهو الأشياء الخارجية التي لم تقع موضوعاً لعلمنا ومعرفتنا حقيقةً، بل يُقال لها: إنَّها معلومةٌ بالعلم الحصولي بالعرض والمجاز؛ لما ذكرنا من أنَّ المعلوم حقيقةً هو الصور الذهنية لتلك الأشياء الخارجية، وحيث إنَّ هذه الصور صورٌ للأشياء الخارجية، كانت الحقائق

الخارجية معلومة لنا مجازاً وبالعرض.

ولما كان المعلوم الحقيقي في علمنا هو الصور الذهنية المعلومة لنا من دون توسط صورة ذهنية أخرى، كانت هذه الصورة معلومة بالعلم الحضوري؛ فأن هذه الصور حاضرة موجودة عندنا، ولا واسطة حاكية بيننا وبينها. وعليه فالصور الذهنية معلومة لنا بالعلم الحصولي والحضوري على حد سواء، أي: كلما ثبت علم حصولي بشيء، رافقه علم حضوري بذلك الشيء.

جواب الإشكال الثالث

لا خلاف ولا نزاع في حضور الصور الذهنية عند العالم ومعلوميتها له بالعلم الحضوري.

إلا أن هذه الصور الذهنية عين العلم الحصولي لا بسبب حضورها وجودها، بل لأن فيها جنباً الحكاية عمّا ورائها من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ إذ قد تنظر إلى المرأة تارةً من جهة أبعادها وخصوصياتها من الحجم ونوع الزجاج والإطار، فتتظر إليها كموجودٍ من الموجودات، وأخرى تنظر إليها قاصداً رؤية مظاهرُ الخارج؛ إذ ليس غرضك في النظرة الثانية ضبط أو صافها والاضطلاع بخصوصياتها. وما يسمى علمًا حضوريًا هو التوجه والنظر إلى الصور الذهنية بوصفها موجوداً من الموجودات عند العالم، ولذا لا تسمى الصور الذهنية علماً حصولياً أصلاً، بل العلم الحصولي عبارةً عن جنباً الحكاية والإرادة في الصور الذهنية الحاكية عن الحقائق الخارجية. ومن هنا فلا يقال للصورة الذهنية علماً حضوريًا من هذه الجهة. وفي ضوء الميز بين هاتين الخصوصيتين للصور الذهنية يتضح أن المعلوم لدينا بالعلم الحصولي ليس هو

المعلوم لدينا بالعلم الحضوري.

وأماماً ما قيل من تضمن العلم الحضوري لمعلومين: معلوم بالذات ومعلوم بالعرض فزعم زائف؛ إذ ليس للعلم الحضوري في الواقع سوى معلوم واحد هو ما تحكيه الصورة الذهنية. وأماماً الصورة الذهنية نفسها فمعلومة لدينا بالعلم الحضوري حصرأً.

والسر فيه: أننا إذا قلنا: إن العلم بالصورة الذهنية نفسها – وهو علم بلا واسطة – علم حضوري، لخرجنا عن تعريف العلم الحضوري؛ لأن حدة العلم بالأشياء بواسطة الصورة الحاكية. ومن جهة أخرى إذا اعتبرنا ما تحكي عنه الصورة الذهنية غير معلوم حقيقة بل معلوم بالعرض، فقد أنكرنا علمية العلم (أي: الصورة الحاكية عن الواقع)، ونزلنا العلم الحضوري متزلة الجهل.

غير أن الكلام هنا عن الوجه في تقسيم العلماء المعلوم في العلم الحضوري إلى قسمين: معلوم بالذات ومعلوم بالعرض.

ولعل الوجه فيه يكمن في حصول الخطأ في العلم الحضوري في الجملة، ما حدى بهم إلى اعتبار الواقع الخارجي الذي يشكل موضوعاً للصورة الذهنية معلوماً بالعرض. والتحقيق: أن العلم الحضوري لا يخطأ أبداً في حكايته؛ إذ الصورة الذهنية الحاكية عن السراب في أيام الصيف الحارة خاطئة قطعاً وإن كنا نرى ذلك واقعاً وحقيقة، إلا أن الخطأ يقع في مرحلة الحكم، أي: في الطرف الذي نحكم فيه بوجود ظاهرة انساب الماء على الطريق.

١٢. الفرق في قابلية الانتقال إلى الغير

ثم إن العلم الحصولي قابلٌ للانتقال إلى الآخر عن طريق الألفاظ والعلامات والإشارات. وأمّا العلم الحضوري فغير قابلٌ للانتقال إلى الغير^(١).

فإن علمت بأنَّ مجموع زوايا المثلث يساوي 180° ، أمكِن لك من خلال الألفاظ والوسائل الأخرى نقل هذا المعلوم بالعلم الحصولي إلى أذهان الآخرين. ولكنك لو علمت بالجوع بالعلم الحضوري، لم يمكنك أن تنقل شعورك به إلى الآخرين بقولك: (إني جائع)، وإن كنت قادرًا على إيجاد تصوّرٍ أو تصديق (علم حصولي) عن جوعك في ذهن السامع.

(١) لاحظ: مجموعة آثار الشهيد المطهرى (مصدر سابق) ٦: ٢٧٥.

خلاصة الفصل الخامس

١. من نقاط الافتراق بين العلم الحضوري و الحسولي أن علمنا بالمعلوم بالعلم الحضوري علمٌ من دون واسطة، بخلاف المعلوم بالعلم الحسولي؛ إذ لا يتم إلَّا بواسطة الصورة الحاكمة.
٢. الوجود العلمي والعيوني (الخارجي) في العلم الحضوري واحدٌ، وفي العلم الحسولي اثنان، والوجود العلمي هو الوجود الذهني (الصورة الذهنية)، والوجود العوني عبارةٌ عن المحكي بالصورة الذهنية.
٣. إن دلالة الوجود الذهني على الوجود العوني ذاتيةٌ غير وضعيةٍ. وأما دلالة الوجود الكتبي واللفظي على الذهني والعيوني فوضعيةٌ اعتباريةٌ.
٤. الفارق بين المفهوم والمعنى والمصدق: أن المفهوم هو عين الوجود الذهني، وهو نافذةٌ يُطلَّ من خلالها على العالم الخارجي. نعم، لا يمكن أن تكشف لنا تمام الواقع، وإنما تكشف لنا زاويةً من زواياه .
٥. وأما المعنى فيحكي عن جانبٍ من الواقع الذي يُري مفهوماً أو نافذةً ما.
٦. والمصدق هو الواقعية العينية الثابتة في عالم الخارج بتمام هويتها وأبعادها.
٧. العلم الحضوري بما هو علمٌ حضوري غير قابل للخطأ. وأما العلم الحسولي بما هو هو فقابل للخطأ.
٨. العلم الحسولي كلي دائمًا، والعلم الحضوري جزئيٌّ وبتعبير أدق شخصيٌّ.

٩. ينقسم العلم الحصولي إلى تصورٍ وتصديق؛ لأن الصورة الذهنية: إما إدراك صدق قضيّة، ويُقال لهذه الحالة (تصديق)، أو لا، ويُقال لها (تصور).
١٠. وأما العلم الحضوري فلا يجري فيه التقسيم المذكور، كما لا يندرج تحت أيٍ من التصور أو التصديق؛ لأنَّه ليس من سُنخ الصورة الذهنية من رأس.
١١. الشكُ ممكِنٌ في العلم الحصولي، فيما لا مجال له في العلم الحضوري؛ لأنَّ الشكَ إنما يفترض لو كان هناك قضيّات متناقضات لا نعلم أنَّ أيًّا منها مطابقٌ للواقع وأيًّا منها غير مطابقٌ له، كعدم علمنا بأنَّ (زيدًا عادل) أو أنَّ (زيدًا ليس بعادل) قضيّة صادقةٌ. وعليه فالشكُ كالتصديق يتعلّق بالقضايا، ويثبت له معنى عندما نتحدث عن مطابقة القضيّة للواقع وعدم مطابقتها له (أي: في العلم الحصولي). وأما في العلم الحضوري فلا شيء غير الواقع، فلا مجال للشكَ فيه.
١٢. لا يتعلّق العلم الحضوري بالمعدومات والممتنعات؛ لأنَّ مفad العلم الحضوري حضور المعلوم لدى العالم بلا واسطةٍ. وأما العلم الحصولي فكما يتعلّق بالأمور الوجوديَّة، كذلك يتعلّق بالممتنعات والمعدومات؛ لأنَّ تحقق العلم الحصولي مرتبطٌ بتحقق الحاكي (الصورة الذهنية). وأما أنَّ محكيه ثابتٌ أم لا فليس له تأثيرٌ في تتحققه.
١٣. الحفظ نحو معرفةٍ، والقوة الحافظة التي تقوم بدور الحفظ من خواصَ العلم الحصولي، ولا موقع لها في العلم الحضوري.
١٤. التفكير كالاستدلال من خواصَ العلم الحصولي، ولا مجرى لهما في العلم الحضوري.
١٥. ينقسم العلم الحصولي خاصَّةً إلى نظري وبدائي، بخلاف العلم الحضوري؛ وذلك لأنَّ ملاك هذا التقسيم هو احتياج المعرفة إلى الفكر

والاستدلال أو عدم احتياجها، والفكر كالاستدلال مختص بالعلم الحضوري.

١٦. كلما حصل للإنسان علمٌ حضوري بشيءٍ، فقد ثبت له أيضاً علمٌ حضوري بذلك الشيء، ولا عكس.
١٧. العلم الحضوري قابلٌ للانتقال إلى الغير عبر الألفاظ والإشارات، بخلاف العلم الحضوري.

أسئلة الفصل الخامس

١. في ضوء ما ذكر من تعريف للوجود العيني والوجود العلمي بين أن في أيٍ من العلمين الحضوري والحضوري يكون وجودهما واحداً؟
٢. ما المراد بالمصطلحات الثلاثة: المفهوم والمعنى والمصدق؟ وما الآثار المعرفية المترتبة على الفارق بينها؟
٣. بأيٍ علم تتعلق المطابقة وعدمه؟ ولماذا؟
٤. عرف الخطأ؟ وفي أيٍ قسمٍ من العلم يقع؟
٥. أيٍ من العلوم كليًّا دائمًا وأيٍ منها جزئيًّا أبدًا؟
٦. هل يتعلق العلم الحضوري بالمعدومات والممتنعات؟ ولماذا؟
٧. هل يمكن خزن العلوم الحضورية في الحافظة؟ ولماذا؟
٨. عرف التصور والتصديق وبين الوجه في عدم انقسام العلم الحضوري إليهما.
٩. ما المراد بالجملة التالية:
١٠. كلما حصل للإنسان علمٌ حضوري بشيءٍ، فقد علم به أيضاً بالعلم

الحاصل على، والعكس غير صحيح.

١١. عرف باختصار الفكر والاستدلال، ثم أذكر تعلقهما بأيٍ من العلمين الحضوري أو الحاصل على.

١٢. لم يمكن نقل العلم الحاصل على إلى الآخر، فيما يتعدّر نقل المعلوم بالعلم الحضوري إليه؟

المزيد من البحث والتحقيق

١. هناك فوارق أخرى بين العلم الحضوري والحاصل على غير ما ذكر في الكتاب، إلّا أننا أعرضنا عنها؛ خشية الإطالة ولتعدد الإشكالات الواردة عليها. يُرجى من الطالب مراجعة المصادر ذات الصلة ببيان الفرق بين هذين النوعين من العلم، ثم إبداء نظره في صحة هذه الفروق وعدمها.

٢. لم يتفق العلماء المسلمون حول أقسام العلم الحضوري أو أقسام معلومات العلم الحضوري. بالرجوع إلى الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي والشهيد المطهرى والأستاذ مصباح اليزدي قم بدراسةٍ معمقةٍ مبيناً رؤية هؤلاء الأعلام حول أنحاء المعلومات الحضورية.

لمزيد من البحث والتأمل راجع:

العلم الحضوري (محمد فنائي الأشكنوري)، الفصل الرابع.



الفصل السادس



دراسة الشبهات الواردة على قيمة العلم الحضوري

الفصل السادس - دراسة الشبهات الواردة على قيمة العلم الحضوري

يُترقب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

القدرة على التمييز بين المعرفة الحضورية وتفسيرها .

٢. القطع بالقضية القائلة بعدم إمكان الوصول إلى الغاية الحقيقية من

نظريّة المعرفة (أعني: معرفة الواقع) دون البحث في العلم الحضوري.

٣ . التأمل في الإشكالات الواردة على قيمة المعرفة الحضورية ودراستها

وتنقيحها ونقدتها بأساليب علمية.



لله ولد

تقدّم في الفصل السابق - في سياق الفرق بين العلم الحضوري والحاصل على - أنّ العلم الحضوري بما هو علمٌ حضوري غير قابل للخطأ؛ لأن الخطأ إنما يتصوّر فيما إذا كان بين الوجود العلمي والعنيي اثنينية أو عدم مطابقة، فلا موقع له في المعرفة التي لا اثنينية فيها بين الوجود العلمي والعنيي، بل كان الوجودان واحداً واقعاً؛ لأن مثل هذه المعرفة (العلم الحضوري) معرفةٌ للواقع أولاً وأبداً.

وأنكر بعضهم هذه الدعوى وطرح إشكالاتٍ تشكّل في جوهرها نقضاً على قيمة المعرفة الحضورية⁽¹⁾.

والغرض من هذا الفصل - بعد طرح الإشكالات الواردة والجواب عنها - إقامة الدليل على قيمة المعرفة الحضورية والدفاع عنها.

1. الإحساسات الكاذبة

لا شك أنّ علمنا بالجوع وشعورنا به علمٌ حضوري، إلا أنّ هذا الشعور قد ينشأ ولو كانت المعدة ممتلئةً أيضاً. وبعبارة أخرى: إنّا قد نشعر أحياناً بالجوع الكاذب. ومن المعلوم أن الإحساس بالجوع لا يرتبط بالبدن، بل يرتبط بالروح كسائر الحالات النفسانية، والروح تدرك ذاتها، كما تدرك الحالات النفسانية بالعلم الحضوري. ومن هنا قد يكون إحساسنا كاذباً في الجملة، ما يؤول إلى

(1) لا على العلم الحضوري نفسه (المترجم).

الخطأ في العلم الحضوري.

جواب الإشكال

أن الإحساس بالجوع من خصائص الروح؛ إذ البدن ككل جسم آخر خالي عن هذا الإحساس ، فالميّت ذو المعدة الفارغة والنبات المقطوع عن مصادر الغذاء مدةً طويلةً سواءً في عدم الشعور بالجوع.

نعم، عادةً ما ينشأ هذا الإحساس بسبب عوامل أو عملياتٍ بدنيةٍ، كغيره من أحاسيسنا كالإحساس بالألم النابع من عامل بدني.

إلا أن خلو المعدة من الطعام لا يشكل السبب الرئيس في الشعور بالجوع دائمًا، بل قد ينشأ هذا الإحساس في بعض الموارد من أسبابٍ آخر، كما اعترف بذلك علماء الفيسيولوجيا أولًا، وأقرَّ خبراء التغذية ثانيةً عدم إحاطتهم بجميع العوامل والأسباب المؤدية إلى الشعور بالجوع، ولذا قد يكتشف العلماء في المستقبل عواملٍ آخر تساهم في نمو هذا الإحساس عند الإنسان.

وعلى هذا الضوء فالإنسان الذي يشعر بالجوع لا يخطأ، بل قد ينشأ الخطأ من توهُّم أن هذا الشعور معلولٌ لخلو المعدة من الطعام. إذن فالخطأ والاستبهان في الواقع في الحكم المندرج تحت العلم الحضوري، وإنما فإن الشعور بالجوع إدراكٌ حضوري عاريٌ عن أيٍّ من أنحاء الخطأ.

٢. المكاففات الشيطانية

لا خفاء في أن الكشف والشهود من سُنن العلم الحضوري مع فارق أن الشهود مساوٍ للعلم الحضوري، بخلاف الكشف؛ إذ هو نحوٌ خاصٌ من العلم

الحضوري؛ وذلك لأن الشهود عبارة عن مشاهدة الأمور الخفية الغائبة عن الحس الإنساني الظاهري، وأن الكشف رفع الحجاب عنها. وكيفما كان فالكشف كالشهود نحو من العلم الحضوري.

وفي هذا السياق يعتقد العرفاء وأصحاب الشهود أن المكاففات على قسمين: رحمنية وشيطانية. أما المكاففات الرحمنية فهي معرفة الحقيقة كما هي. وأما المكاففات الشيطانية فهي التي يخيل الشيطان للشاهد فيها أن ما يراه واقع، ويلبس عليه الحق بالباطل، الأمر الذي يوقعه في الخطأ والاشتباه. فالمكاففات الشيطانية وإن كانت علمًا حضوريًا، إلا أنها قد تخطأ ويُشتبه عليها الأمر.

جواب الإشكال

اعلم: أن الكشف والشهود بما هما نسخ علم حضوري لا ينقسمان إلى رحمني وشيطاني. نعم، يستعمل مصطلحا (الرحمني والشيطاني) في مرحلة تفسير وتبين الكشف الحاصل.

وتوسيع ذلك: أنه قد تقدم في الفرق الثالث عشر⁽¹⁾ بين العلم الحضوري والحضوري: أن العلم الحضوري يرافقه نشاط ذهني دائمًا، مما حضر في الذهن يقوم الذهن بتصويره، ويعمل على تفسير الحادثة الشهودية وتحليلها طبقاً للمعطيات الحضورية، فيقع في الخطأ أحياناً.

والحاصل: أن الخطأ يقع في مرحلة التفسير والتحليل، وهو من سُنخ العلم الحضوري لا الحضوري؛ إذ الشيطان قد يتدخل ليلعب في قوة الخيال والإدراكات

(1) في الفصل الخامس.

التخيّلية، فيحكم الإنسان ويفسّر وفق ما رسمه له الشيطان لا الواقع، ومن الواضح أن الحكم والتفسير من سُنُخ العلم الحصولي.

٣. توهُّم ماديَّة المجرد (كالنفس)

كل إنسانٍ يعلم بنفسه علماً حضوريًا، كما ثبت في محله^(١) أنَّ هذه النفس مجردةٌ غير ماديَّة، وإن اعتقد غير واحدٍ أنَّ تلك النفس هي البدن المادي نفسه. وأفراد البشر وإن كانوا يعلمون بأنفسهم علماً حضوريًا، إلَّا أنَّهم يتوهُّمونها ويحسبونها بدنًا ماديًّا.

جواب الإشكال

مرَّ غير مرَّة: أنَّ العلم الحضوري كالحصولي له درجاتٌ ومراتبٌ تشكيكيةٌ، يُشكِّل العلم بوجود النفس أسفل تلك المراتب. وأمَّا ماهيَّة النفس وحقائقها فتتكلَّل بها المراتب اللاحقة، أي: المراتب التي تفترق عن العلم الحضوري بالنفس من جهة الشمول والعموم، ولذا فهي ليست في متناول جميع الأفراد، بل تتجلَّ عن طريق الاكتساب وتزكية النفس، كما أنَّ التحليل العقلي – وهو من العلم الحصولي – طريق آخر لنيل معرفة ماهيَّة النفس وإدراكتها.

وبالجملة: فما يُعلم بالعلم الحضوري هو أصل وجود الذات، ولا يحصل في هذه المرحلة الخطأ أو الاشتباه. نعم، بعد ملاحظة الذات قد تفسَّر خطأً بالبدن

(١) لغرض الاطلاع على أدلة تجرد النفس لاحظ: الإشارات والتبيهات (حسين بن عبد الله بن سينا) وشرحه للمحقق نصير الدين الطوسي ٢: النمط السابع الفصلان ٢ و ٣، المباحث المشرقة (للفخر الرازى) ٢: ٣٨٢، الحكمة المتعالية ٨: ٢٦٠ وما بعدها، وعيون مسائل النفس، العين ٢١

إلى ٤٣ ص: ٣٧٣ - ٤٠٣.

المادي، وهذا التفسير لا يرجع إلى العلم الحضوري، بل إلى العلم الحصولي. فيقع الخطأ فيه خاصةً.

٤. الإحساس بالألم في الأعضاء المقطوعة

الشعور بالألم من سُنخ العلم الحضوري، ومع ذلك قد يقع فيه الخطأ؛ إذ نرى غير واحدٍ ممَّن قطع أعضاء بدنَه يشعر أحياناً بالألم في مكانٍ خاصٍ من العضو المقطوع نفسه. فالشخص الذي قطع ساقه قد يشعر أحياناً بألم في إبهام ساقه، مع أنه لا ساق لديه حتى تكون له إبهام تؤلمه. وهذا دليلٌ على أنَّ العلم الحضوري لا يمكن التعويل عليه من جهةٍ، كما يُحتمل فيه الخطأ من جهةٍ أخرى.^(١)

جواب الإشكال

لا شك: أنَّ العلم الحضوري بأصل وجود الشيء يكفي فيه المعرفة الحضورية كيما كانت، كعلمنا بوجودنا، إلَّا أنه يلزم في بعض الحالات التوافر على علومٍ حضورية عديدة؛ فإنَّ علمنا الحضوري بـ(أنا مسروor) يستلزم ثلاثة علومٍ حضورية:

الأول: وجودي.

الثاني: وجود السرور.

الثالث: تعلق السرور بي.

(١) لاحظ: تأملات في الفلسفة الأولى (ديكارت): ٩٨.

فإن انفي أحد هذه الأركان الثلاثة، فلا علم حضوري بـ (أنا مسروّر)

مطلقاً.

وعليه فمهما زادت قيود الشيء الذي ندعى العلم به حضورياً، لزم أن يكون لنا علمٌ حضوري مستقلٌ بكلٍّ قيدٍ؛ كي يسوغ لنا دعوى تحقق العلم الحضوري بالمجموع.

والإحساس بألم الساق لكي يكون علماً حضورياً يتوقف على خمسة أشياء: وجودي وجود الساق وجود الألم وأن تكون ساقي وأن يكون الألم بساقي. ولكن هل نعلم نحن بهذه الأمور الخمسة علماً حضورياً؟ وهل يمكن أن يتبلور للملقط علماً حضوري بوجودها طرأ؟

وهل علم الإنسان بأعضاء بدنـه علمٌ حضوري؟ فإن كان الأمر كذلك، فلماذا نجهل معرفة بعض أعضائنا، خصوصاً الأعضاء التي لا نراها إلا من خلال ما كتب عنها علماء الفسلجة في كتبهم أو تحدثوا عنها في محاضراتهم؟ وبعبارة أخرى: إننا نعلم بتلك الأعضاء علماً حصولياً محضاً.

ومن هنا - خلافاً لديكارت - فمعرفة الفرد بقطع علماً حضوري به ليس علماً حضورياً، بل علمٌ حصولي، وقوع الخطأ في العلوم الحضورية مما لا ينبغي الارتياب فيه.

ولكن السؤال هو: كيف يشعر من فقد عضوه أحياناً بالألم في موضع من مواضع تلك الأعضاء؟

قد يقال: إن ألم الساق كغيره من أعضاء البدن يتقل إلى الذهن بواسطة الأعصاب، ليتم إدراكه بواسطة قسمٍ خاصٍ من الدماغ، وبقطع عضوٍ خاصٍ من البدن تقطع خلايا العصبية أيضاً، إلا أن الخلايا العصبية كسلسلةٍ طوليةٍ متدةٍ

إلى الدماغ قد تنقل الإيعاز نفسه عند تحرك بقية الأعصاب، ليتم إدراكه في قسم خاص منه. وإذا اعتاد الذهن على تفسير هذه الإشارة بألم الساق أو ألم إبهامه، فقد يتوهم هذا الألم، مع أنه لا ربط له بالألم، بل السر فيه هو التفسير الخاطئ المندرج تحت العلم الحضوري.

5. العلم الحضوري بالمعارف الكاذبة

لو كنت أنا مل في الساعة العاشرة صباحاً أن الشاعر سعدي هو مؤلف كتاب (گلستان)^(١)، فهذه القضية في نفسها وإن كانت عملاً حضورياً، إلا أن إدراكي لها علم حضوري، أي: إن معرفتنا بتصوراتنا وتصديقاتنا الذهنية معرفة حضورية. فإن كنت في الساعة نفسها أتصور أن لقب (السان الغيب) لقب سعدي (مع أنه في الواقع لقب لحافظ الشيرازي لا لسعدي)، فتصوري هذا علم حضوري أيضاً. وحينئذ يثبت لدى علمان حضوريان في الساعة العاشرة صباحاً: أحدهما علمي الحضوري بتصور أن سعدي مؤلف كتاب (گلستان)، والآخر علمي الحضوري بتصور أن سعدي هو لسان الغيب.

فإن سألي أحدهم في الساعة السادسة عشرة عن ذلك لأجبت: أظن أن لسان الغيب مؤلف (گلستان)؛ لأنني أتصور أن لسان الغيب هو سعدي. وكيفما كان، فقد أخطأت حينما تصورت هنا علمي الحضوري أن سعدي لسان الغيب.

(١) أي: روضة الأزهار.

جواب الإشكال

من الواضح أن الإشكال المتقدم ناشئٌ من الخلط بين العلم الحضوري والحاصلوي.

وببيان ذلك: أن المعلومات بالعلم الحضوري على قسمين:

١. المعلومات الذهنية.

٢. المعلومات غير الذهنية.

ومعلوماتنا الذهنية - التي هي عبارةٌ عن معارفنا الحاصلوية - وإن كانت في حد ذاتها علماً حاكياً عن الحقائق الخارجية، إلا أنها في الوقت ذاته معلومة لنا بالعلم الحضوري، فلا توجد واسطةٌ حاكيةٌ بيننا وبين الصور الذهنية؛ إذ ليست الصور الذهنية الحاضرة في أذهاننا معلومةً لنا بواسطة صورٍ ذهنيةٍ أخرى؛ للزوم التسلسل الآلي إلى عدم تحقق العلم الحضوري بشيءٍ مطلقاً.

وعليه فكل علم حضوري يمثل معرفةٌ حاصلويةٌ بالنسبة إلى الحكاية عن الواقع الخارجي، ولكنه علمٌ حضوري بالنسبة إلى العالم (الذات المدركة)، وهذا العلم الحضوري له حكمٌ مستقلٌ تجاه كلٍّ من النسبتين.

ويبين هذا الأمر بوضوحٍ في مثالنا: (سعدى لسان الغيب) أو (السان الغيب كاتب روضة الأزهار)؛ إذ تُعد هذه المعرفات علوماً حاصلويةٌ بالنسبة إلى حكايتها عن الواقع الخارجي، وحضوريتها بالنسبة إلى معلومية هذه المعرفات الحاصلية. فتصوّري في الساعة العاشرة صباحاً أن (لسان الغيب كاتب روضة الأزهار) بما أنه حاضرٌ في الذهن، فهو معلومٌ لي بالعلم الحضوري ولا خطأ فيه؛

لأنه لا مجال للإتكار في حضور هذه الفكرة في ذهني. إلا أن هذه الفكرة أو المعلومة بما أنها حاكية عن الخارج، فهي ليست بعلم حضوري، بل هي علم حضولي، ولذلك حصل الخطأ فيها؛ ضرورة أن سعدي ليس بلسان الغيب. والغرض: أن ما وقع الخطأ فيه هو جنحة العلم الحضولي للفكرة، لا جنحة العلم الحضوري لها، إلا أن المستشكل خلط بين الجنحتين.

٦. الكشف المتباين والمتعارض

ويتألف هذا الإشكال من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه يلزم من القول بعدم خطأ العلم الحضوري القول بصححة المكاففات العرفانية واعتبارها طرأً.

وقد تقدم: أن الكشف عبارة عن العلم الحضوري بالأمور الخفية، وأن العلم الحضوري غير قابل للخطأ.

المقدمة الثانية: أن مكاففات العرفاء لو كانت كلها حقاً، لم تنحصر مشاهدة العارف البوذى في بوذا، واليهودي في موسى (عليه السلام)، والمسىحي في عيسى عليه السلام، والمسلم بالنبي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، بل لابد أن يرى العارف ويشهد ولو لمرة رجلا آخر غير الرجل المقدس في دينه، مع أننا نرى أن كل عارف لا يشهد إلا ما كان مقدساً معتبراً في دينه؛ إذ لا يدع العارف البوذى أو المسيحي مشاهدة الرسول الأكرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).

جواب الإشكال

ويمكن التأمل في هذا الإشكال من وجهين: وجہ اساسی ووجہ فرعی.

أما الوجه الأول: فيقع الكلام فيه بلحاظ الرسول الأكرم ﷺ؛ نصل منه إلى معيارٍ جاري على سائر الأنبياء عليهما السلام.

فقوله: قال رسول الله ﷺ: (مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ، فَقَدْ رَأَى؛ لِأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي) ^(١).

وأفاد بعض الأعلام: أن المراد بالرواية أن من عرف رسول الله ﷺ ورأه في حال اليقظة، فلو رأاه في المنام، فقد رأى النبي حقاً. وأما من لم يره عن قرب ولم يكن حاضراً في زمانه، فلا يمكن له أن يقطع بأن من رأاه في منامه هو النبي الأكرم ﷺ؛ لأنّه قد يكون الرسول الأكرم ﷺ وقد يكون الشيطان وإن تصوّره الرائي رسول الله ﷺ.

ومن هنا فلا نحكم على أن المرئي بالكشف والعلم الحضوري هو النبي الأكرم إلا في حالة رؤيته عن قرب في حال اليقظة، وإلا فحكم الشاهد للنبي المدعى رؤيته بعينه قد يكون صحيحاً وقد يكون خاطئاً؛ لأن التفسير أو الحكم المذكور علم حصولي قابل للخطأ والاشتباه. وبالجملة: فشهاد الصورة علم حضوري، والحكم الصادر عن ذلك الشهود علم حصولي.

وأما الوجه الثاني: فلو فرضنا - مع الغضّ عن الجواب الأول - : أن العرفاء

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٨٤.

على اختلاف حالاتهم ومذاهبهم يقولون بأنّ مشاهداتهم حقٌّ وصدق، فهل يغدو شهود العارف البوذى لبوداً والعارف المسيحي لعيسى والعارف اليهودي لموسى والعارف المسلم للنبي دليلاً على خطأ العلم الحضوري؟

وهل هناك تناقض بين هذه المكافئات؟ ألم يكن لهذه النقوس الطيبة حقيقة في عالم الواقع؟ وهل رؤية عارفٍ لحقيقة معينةٍ تنافي رؤية عارفٍ آخر لحقيقة أخرى؟

وهل يلزم من شهود عارفٍ لحقائق وفقاً لظروفه ومعطياته شهود تلك الحقائق نفسها من عارفٍ آخر يعيش في ظروفٍ مغايرةٍ لظروفه وإن أخطأ بسبب شهوده لحقائق آخر؟

ولغرض توضيح عدم الإشكال في دعوى اختلاف المكافئات لنضرب مثالاً من عالم الحسن والظاهر.

لو افترضنا أنّ شخصاً ما يعيش بجوار حرم السيدة المعصومة (سلام الله عليها)، ويخرج كلّ يوم من منزله، فيشاهد الحرم حقيقةً قريبةً من محلّ سكناه، وافتراضنا أيضاً شخصاً آخر من خدمة المسجد الحرام في مكة المكرمة يشاهد المسجد الحرام كلّ يوم، إلاّ أنه لمكان عدم سفره إلى قم، لم يشاهد حرم السيدة المعصومة في حياته، بخلاف ذلك الشخص القمي؛ فإنه بسبب عدم سفره إلى مكة المكرمة - حسب الفرض - لم يشاهد المسجد الحرام. فهل يمكن القول: إن مشاهدة هذين الشخصين الحسينية خاطئةٌ وباطلةٌ بسبب اختلافهما وحكايتهمما عن حقائق متغيرةٍ؟

أم يلزم القول: إن كلاً من هذين الشخصين يشهد الحقائق التي تقتضيها ظروف حياته، وإن المشاهد (أي: الحرم في قم والمسجد الحرام) كشهودهما

آخر.

حق، إلا أن كون مشاهدتهما معاً حقاً لا ينافي ولا يعارض صدق شهود شخص

وبهذا البيان يتضح الجواب عن المقدمة الثانية من الاستدلال.

٧. المكاففات المعاشرة للعقل

يشكّل الإشكال السابق المقدمة الأولى لهذا الإشكال، أعني: استلزم القول بعدم خطأ العلم الحضوري صحة المكاففات وصدقها طرأً، مع أن بعضها معارض للعقل القطعي، فهو خطأ بلا كلام. وعليه فبعض المكاففات وإن كانت علماً حضوريًا، إلا أنها عرضة للخطأ، نظير دعوى بعض العرفاء البوذيين أن العالم عبد أو أدون من كل حقيقة وواقع.

مع أن العقل يُنكر ذلك؛ لأن لازمه إنكار وجودنا أيضًا. ومنه يتضح: أن بعض موارد العلم الحضوري عرضة للخطأ والاشتباه، وهذا كافٍ في إثبات قابلية العلم الحضوري للخطأ.

جواب الإشكال

تقدّم في بيان الميز بين العلم الحضوري والحاصل على تعلق العلم الحضوري بال الموجودات خاصةً، وتتعلق العلم الحضوري بال الموجودات والمعدومات على حد سواء؛ إذ العدم لا يقع مورداً لتعلق العلم الحضوري أصلًا.

كما مرّ أيضًا أن العلم الحضوري لا يتحقق إذا عدم متعلقه، فالإحساس بالجوع حالة نشعر بها عندما نكون جائعين، أي: إننا ندرك هذه الحالة بالعلم الحضوري؛ لمكان وجود الجوع في أنفسنا، ولكننا عندما نكون غير جائعين، فلا

ندرك الجوع ولا نشعر به جدًا. ونظير ذلك مشاهداتنا الحسّيّة؛ فإنّا عندما ننظر إلى قدرٍ خالٍ من الماء، فالواقع أنّا لم نرَ الماء، لا أنّا رأينا عدم الماء؛ لأنّ عدم الماء غير قابلٍ للرؤيا؛ ذلك أنّ الشيء المادي لا يُرى إلّا عندما تتعكس أمواج النور منه إلى العين، ومن الطبيعي عدم انعكاس النور من ماءٍ غير موجودٍ. ولذا قد يُقال: (رأيت عدم الماء) من باب المجاز والتسامح، أو يُقال: (شهدت عدم)، مع أنّ هذا البيان غير صحيح. والتعبير الأدق أن يُقال: (لم أرَ ماءً أو لم أشهد شيئاً). نعم، عدم شهود شيءٍ من شخصٍ لا يعني عدم وجود ذلك الشيء؛ فإنّ (عدم الوجود) لا يدلّ على عدم الوجود).

والحاصل: أنّ معارضة بعض المكاشفات للعقل ترجع إلى الخطأ في تفسير الشاهد لمشاهداته الحضوريّة، لا إلى العلم الحضوري بهذه المكاشفات. وفي هذا السياق يُقال: إنّ معارضة العقل من خواصِ العلم الحضوري ومرتبة التفسير، لا من خواصِ العلم الحضوري والشهود. ومن هنا وقع مدّاعي الإشكال في الخلط بين أحکام المعرفة الحضولية والحضوريّة.

٨. ظاهرة ازدواج الشخصية

نقل غير واحدٍ حالة رؤيا بعض الأشخاص أنفسهم أشخاصاً آخرين، فيقول مثلاً: (أجد نفسي فلاناً ابن فلان)، مع أنه ليس فلاناً ابن فلان، بل لُوحظ أنّ أحد هم يتكلّم وكأنّه الشخص الذي يتصرّر خطأً أنه هو، وقد يعطي معلوماتٍ دقيقةً عنه لا يعرفها أحدٌ. وعليه فعلم ذلك الشخص بنفسه - الذي قلنا عنه: إنه أبسط وأشمل معرفةٍ حضوريّةً - قد تعرّض للخطأ؛ لما يجد من نفسه شخصاً آخر.

جواب الإشكال

لا ريب: أن ما لنا به علمٌ حضوري هو وجودنا، وأمّا كون زيدٍ فلاناً ابن فلانٍ فليس من العلم الحضوري في شيءٍ؛ لأنَّ زيداً تعرَّف على اسمه واسم أبيه من محيطه الاجتماعي، لا عن طريق العلم الحضوري. إذن فما هو المعلوم لدى الإنسان بالعلم الحضوري نفسه ووجوده، والشخص المذكور في المثال لا ينكر علمه بوجوده، وأنَّ ما أوقعه في الاشتباه في تصور وجوده وجود غيره ليس إلَّا التفسير الراجع إلى المعرفة الحصولية التي يقع فيها الخطأ جدًا.
إِلَّا أَنَّ السُّؤَالَ عَنْ سَبْبِ هَذِهِ الْحَالَةِ، أَيْ: لِمَاذَا يَرَى الْمُصَابُ بِهَا نَفْسَهُ شَخْصًا آخَرَ؟

والجواب: أن هذه الحالة تنشأ بسب الاختلال أو التلقين الذهني؛ فقد ثبت عن طريق التجربة في علم النفس إمكانية تلقين الإنسان عبر التنويم المغناطيسي بأنَّه ليس فلاناً، بل هو شخصٌ آخر، مع استجابته بصورةٍ كاملةٍ وترتيب سلوكه على القناعة الجديدة التي تم تلقينه لها.

يقول أحد علماء النفس⁽¹⁾: أستطيع عبر التنويم المغناطيسي أن أقنع شخصاً أنه عاش في زمانٍ خاصٍ ومكانٍ مخصوصٍ، مع أنه لا واقع لهذا الكلام.
بل أدعُك نجاح تلقين شخصٍ بأنه يعيش في ولاية فلوريدا الأميركيَّة وهامبورك الألمانيَّة في آنٍ واحدٍ، بعد أن استجاب لهذا التلقين جدًا.
ومن هنا فمثل هذه الأحكام الصادرة ممَّن وقع تحت تأثير بعض الأجهزة الذهنية وغيرها مما يندرج تحت العلم الحصولي كوقوع الخطأ فيها لا ربط لها

(1) قواعد علم النفس (هيلكارد واتكينسون) ١: ٣٤٢ - ٣٤٣.

بعدم قابلية العلم الحضوري للخطأ من وجهٍ.

٩. عدم تحقق شهود بعض الأنبياء

ويتألف هذا الإشكال من مقدمتين: الأولى: أن الوحي علمٌ حضوري أبداً، والثانية: أن النبي إبراهيم (عليه السلام) رأى في المنام أنه يذبح ابنه إسماعيل، إلا أنه لم يذبحه فقط. وبيان آخر: إن العلم الحضوري عند الأنبياء وإن كان في أعلى مرتبة، ولكن إذ حصل الخطأ فيه عند النبي كريمه عليه السلام كإبراهيم عليه السلام، فهذا دليلٌ كافٍ على قابلية العلم الحضوري للخطأ.

جواب الإشكال

ويرد عليه أولاً: أننا لا نسلم بالمقدمة الأولى القائلة بأن الوحي علمٌ حضوري دائماً؛ إذ قد ينتقل الوحي من الملك إلى النبي بصورة لفاظٍ، فيسمعها النبي كغيره من خلال توفره على حاسة السمع، وهذا سُنخ علم حضوري لا علم حضوري، فلا ينافي عصمة النبي أثناء تلقّيه الوحي. وأما المقوله القائلة: (إن كلَّ وحي علمٌ حضوري) فلا دليل عليها.

أن ما ورد في القرآن الكريم أن النبي إبراهيم عليه السلام رأى نفسه في حالة الذبح لابنه إسماعيل، ولم يرَ أنه قد ذبحه وانتهى الأمر. قال تعالى: (قَالَ يَا بُنْيَ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ) ^(١).

و(أذبحك) فعلٌ مضارع دالٌّ على الحال والاستقبال، لا على الماضي والفراغ

(١) سورة الصافات، الآية: ١٠٢.

من العمل، ولا يعني كونه في حال الذبح أنه قطع رأسه. نعم، يشمل ذلك تهيئة مقدمات الفعل والاستعداد للذبح. ومنه يتبيّن أنَّ قصَّةَ إبراهيم عليه السلام لا يثبت بها وقوع الخطأ في العلم الحضوري.

١٠. إمكان توهُّم العلم الحضوري حضورنا

ويفترق هذا الإشكال عن الإشكالات السابقة في أنه لا يفترض خطأ العلم الحضوري، بل المستشكل هنا يقول بعدم الخطأ في العلم الحضوري، إلَّا أنه يدعى أنَّ ذهن الإنسان حينما يعلم بحقيقةٍ مَا علِمَ حضوريًّا، يعمل على تصوير المعلوم دون اختيارٍ وإرادةٍ منه، ثمَّ يقوم بحفظه في الذهن. وهذه الصورة الملقطة الحاكية عن الحقيقة الحاضرة في أنفسنا تبقى حتَّى مع زوال تلك الحقيقة، كألم الضرس الذي نشعر به أحياناً. ومن الواضح أنَّ حالة التصوير المزبورة تمثل تفسيراً للواقع المعلوم، أي: الشيء الذي أدركناه بالعلم الحضوري، والتفسير علمٌ حضوريٌّ محضٌ قابلٌ للخطأ، فالتفكك بين ذلك العلم الحضوري وهذا العلم الحضوري متعدِّرٌ وإن نزل هذا التفسير منزلة العلم الحضوري خطأً واشتباهًا.

وبعبارةٍ أخرى: إننا قد نتصوَّر أننا انتقلنا إلى ذلك التفسير بالعلم الحضوري؛ لما تقرَّر آنفًا من أنَّ المعرفة الحضورية تراافقها دائمًا معرفةٌ حضولية، وأنَّ المعرفة الحضورية لا تقبل الخطأ في حد ذاتها، ولكننا إذ نضع المعرفة الحضولية القابلة للخطأ مكان المعرفة الحضورية خطأً واشتباهًا، لم يمكن التعويل على ذلك العلم الحضوري أيضًا.

جواب الإشكال

و قبل الإجابة عن الإشكال لابد من الإشارة إلى مسألة هامة تسهم في حلّ
اللبس المذكور. و حاصلها: أن للعلم الحصولي الملازم العلم الحضوري شكلين:

الأول: صرف الحكاية.

والثاني: التفسير والبيان.

أو نقول: إن هنا - في الحقيقة - نحوين من بيان المعلوم بالعلم الحضوري
و تفسيره:

الأول: بيان مارأيناه دون توضيح زائد، كما لو علمت بنفسك علمًا
حضوريًا، فتقول: (أنا موجود).

الثاني: أن لا نكتفي بصرف البيان، بل نضيف إليه شيئاً آخر، ونُبدي
انطباعنا وقناعتنا الخاصة عن معلومنا الحضوري بما يمثل تفسيرنا للحقيقة
المشهودة.

ونظراً لما تقدم ينبغي أن يقال: إن ما يحمل الخطأ هو القسم الثاني من
العلم الحصولي و تفسيرنا للمشاهدات الحضورية. وأما القسم الأول فلا يحمل فيه
الخطأ مطلقاً؛ لأن طرور الخطأ في العلم الحصولي وإن كان جائزًا؛ لمكان عدم
وحدة الوجود العلمي (الصورة الذهنية) والوجود العيني (الواقع) فيه، إلا أن حكاية
هذا النوع من القضايا كالقضية القائلة: (أنا موجود) عمّا تكشف عنه معلوم لنا
بالعلم الحضوري. ومن جهة أخرى: فإننا ندرك الحقيقة أيضاً بالعلم الحضوري،
ومطابقة القضية للواقع ثابتة في علمنا الحضوري، فلا سبيل للخطأ في هذا النوع
من القضايا التي يُصطلح عليها بـ(الوجودانيات).

وأما إذا حصل لنا العلم الحضوري بوجودنا وقلنا: (وجودي جسمي) أو (وجودي ليس بجسمي)^(١)، كان كلا التفسيرين خارجاً عن صرف العلم الحضوري بوجود النفس؛ إذ يمكن أن يقال: إن بعض المعرفات لها مدخلية في هذين الحكمين، ما أخرجهما عن بيان صرف الحقيقة المشهودة، فيخرج كلا الحكمين في الواقع عن نطاق العلم الحضوري.

والحاصل: أن صرف المعرفة الحضورية الملزمة لكل علم حضوري لا يجعل منه غير قابل للوثوق والاطمئنان به، وأن عدم الركون إلى العلم الحضوري مقصور على أولئك الذين يتذرّع عليهم التفكير بين معلوماتهم الحضورية وتفسيرها، والذين يحتملون أن جميع تفسيراتهم للمعارف الحضورية معارف حضورية. نعم، لا يعني ذلك عدم الوثوق بكل نحو من أنحاء المعرفة الحضورية.

نتائج البحث

فقد تلخص من طرح الإشكالات المتقدمة على قيمة المعرفة الحضورية والجواب عنها: أن المعرفات الحضورية تحتل مكانة ثابتة وقوية في منظومة المعرف البشرية، وأنها تعالج أهم إشكالية في نظرية المعرفة، أعني: إشكالية إصابة الواقع. ومعه فالاستمداد من المعرفات الحضورية تكون قد قطعنا شوطاً طويلاً نحو المعرف الصحيحة، إلا أن الإشكالية التي تواجهها المعرفة المتمثلة بمعارفنا الحضورية التي تشكل أغلب مدركاتنا تبقى ثابتة ومستحکمة؛ إذ ينبغي إيصال قيمة المعرفة في هذا النحو من معارفنا إلى حالة الوثوق والاطمئنان.

(١) يمكن أن نشهد تجرد أنفسنا (أنا مدرك) عن طريق المشاهدات الحضورية اللاحقة. وأما الإدراك الأولي - الذي يدور حوله البحث - فلا ندرك به إلا أصل وجودنا فحسب.

والأجل ذلك عقدنا الفصل القادم لبيان حقيقة العلم الحضوري، لتناوله في الفصل الثامن البحث حول قيمة المعرفة.

خلاصة الفصل السادس

أنكر بعض علماء نظرية المعرفة عدم قابلية العلم الحضوري للخطأ، وسوق بعض الأدلة لإثبات تلك الدعوى، إلا أن جميعها لا أساس لها من الصحة، كعدم صحة الأمثلة المذكورة في كلامهم. والوجه في ذلك أنها تدور مدار العلم الحضوري لا الحضوري.

وإليك طائفةً من الأمثلة الواردة تأييداً لتلك الدعوى الفاسدة:

فمنها: اعتبارهم الإحساس الكاذبة كالإحساس بالجوع دليلاً على خطأ العلم الحضوري، مع أنهم لو تأملوا لوجدوا أن الخطأ والاشتباه يعود إلى الحكم لا إلى أصل الإحساس، مما يتصوره المرء من أن هذا الشعور ناشئٌ من خلو المعدة من الطعام نحوً من الحكم، وهو علمٌ حضوري لا حضوري.

ومنها: خطأ المكاففات الشيطانية مع أنها من قبيل العلم الحضوري، ما يكشف عن وقوع الخطأ فيه.

والجواب عن هذه الشبهة: أن المكاففات بلحاظ العلم الحضوري لا تنقسم إلى رحمةٍ وشيطانيةٍ. نعم، الاتصال بهاتين الصفتين ذو صلة بمقام تفسير وتبين تلك المكاففات، والتفسير كالتبين من خواصَ العلم الحضوري.

ومنها: أن علم النفس بأنها مجردة من مصاديق العلم القطعي الحضوري،

فـ^{لـ} فيما يعتقد البعض أن النفس هي البدن، ما يلزم وقوع العلم الحضوري في الخطأ ^{لـ} أيضاً.

وفيه: أن ما يعلم بالعلم الحضوري أصل وجود النفس، ولا يقع الخطأ في هذه المرحلة. وأما كيفية أو ماهية النفس فهي ذات صلة بالعلم الحضوري، واحتمال الخطأ فيه وارد جداً.

ومنها: أن الألم بالعضو المقطوع من البدن دليل آخر على خطأ العلم ^{لـ} الحضوري.

ويلاحظ عليه: أن العلم الحضوري بالحالات الخاصة لشيء بالواقع قد لا يتبلور إلا في حال توافر عدد من العلوم الحضورية، فإن فقد أحدها، لم يكن علمنا به علماً حضورياً. ولذا فالإحساس بألم الساق قد يكون علماً حضورياً إذا تحقق ما يلي:

١. وجودي.
٢. وجود الساق.
٣. ثبوت الألم.
٤. أن تكون ساقی.
٥. تعلق الألم بساقی.

وعليه فمن قطعت رجله ولم تكن له ساق، فهل يثبت له علم حضوري بذلك؟ والغرض: أن هذا العلم المتجلّي بقوله: (أشعر بألم في رجلي) ليس علماً حضورياً، مع أن علم الإنسان بأعضاء بدنـه ليس حضورياً، وإنـا لزـم أن ندرـك

أعضاء البدن الخفية عن العلم الحضوري، وهو من نوع جدأ.

ومنها: أن علمنا بالمعارف الحصولية من سخ العلم الحضوري، فلا يتطرق إليها الخطأ، وإن أمكن أن تحكي المعرفة الحصولية خطأً عن الواقع، إلأ أن حيّثية حضورها في الذهن لا تبلور إلأ من خلال العلم الحضوري غير القابل للخطأ.

ومنها: وقوع التباين والتعارض في مكافئات العرفة؛ إذ العارف المسيحي يرى السيد المسيح علائمه والعارف البوذي يرى بوداً، والمسلم يرى رسول الله ﷺ، وهذا مؤشر على خطأ العلم الحضوري.

ويلاحظ عليه: أننا لو تأملنا جيداً لاتضح لنا:

أولاً: أن ما يدرك بالعلم الحضوري مما لا يقبل الخطأ عبارة عن أصل الشهود. وأما تعلق التفسير بالنبي الفلاني فهو معرفة حصولية قابلة للخطأ جداً.
وثانياً: أن عدم الخطأ في العلم الحضوري لا يلزم منه بالضرورة أن يرى جميع العرفة حقيقة واحدة، بل لكل عارف أن يدرك حقيقة ما من حقائق العالم.
ومنها: معارضة بعض المكافئات للعقل. وأنت خير بأن هذا التعارض المدعى لا يقع إلأ على أثر تفسير الشاهد لمكافئاته الحضورية، لا بما أنها علم حضوري، فلا يمكن التمسك بدعوى معارضة المكافئات للعقل لإنكار عدم قابلية العلم الحضوري للخطأ.

ومنها: أننا نعلم بوجودنا علمأً حضوريأً، إلأ أن كوني فلان ليس علمأً حضوريأً، بل هو علم حصولي، وعليه فوقيع شخص تحت تأثير بعض

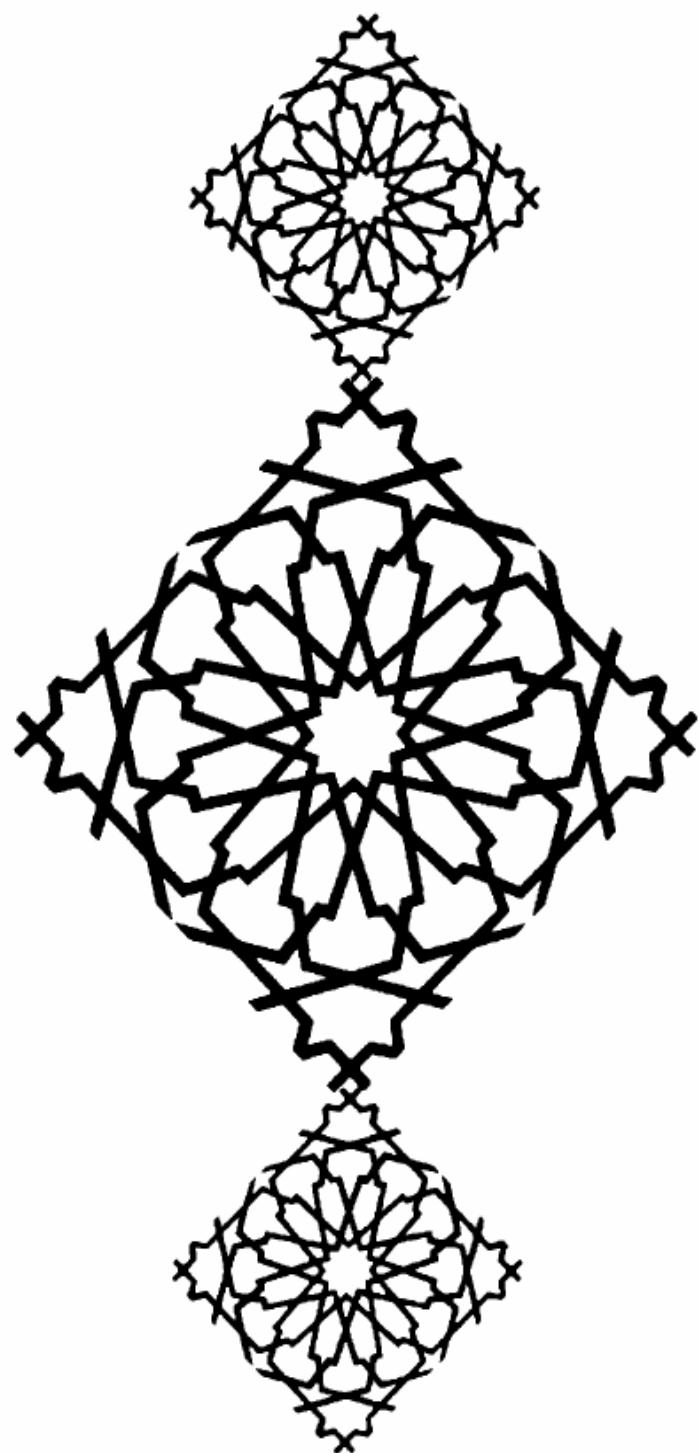
الأجزاء الذهنية وتوهمه أنه شخص آخر باسمه ورسمه مرتبطة بمرحلة تفسير ذلك العلم الحضوري، فهو سنسخ علم حضوري، وليس لخطئه علاقة بعدم خطأ العلم الحضوري.

أسئلة الفصل السادس

١. هل يمكن أن يُقال: إن الإحساسات الداخلية الكاذبة كإحساس بالجوع الكاذب مؤشر على خطأ العلم الحضوري أم لا؟ وما الدليل عليه؟
٢. ألا يُعد خطأ بعض أفكارنا المعلومة لنا حضورياً دليلاً على قابلية العلم الحضوري للخطأ؟ وضع ذلك.
٣. أذكر وجهة نظرك حول المقوله الفائلة بأن العلم الحضوري إن لم يكن قابلاً للخطأ، للزم منه:
 - أولاً: أن تكون سائر مكافئات العرفة - التي هي من سنسخ العلم الحضوري - حقاً ثابتاً.
 - وثانياً: أن يرى العارف ويشهد ما رأه وشهده العرفة كافية.
٤. هل أخطأ العلم الحضوري في مورد رأى شخص نفسه فيه شخصاً آخر؟
٥. هل يلزم من مراجعة العلم الحضوري للمعرفة الحضورية تصور العالم اشتباهاً تفسيره الخاطئ علمًا حضورياً؟ وما هو الحل حينئذ؟

المزيد من البحث والتأمل

هل العلم بالمحسوسات من سُنْخِ الْعِلْمِ الْحَضُورِيِّ أَمْ الْحَصُولِيِّ؟
لم يتفقُ الْعُلَمَاءُ الْمُسْلِمُونَ حَوْلَ هَذِهِ الْمُسَأَّلَةِ وَإِنْ كَانَ الْمُشْهُورُ يَرَى أَنَّ
الْعِلْمَ بِالْمُحْسُوسَاتِ مِنْ سُنْخِ الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ، فِيمَا ذَهَبَ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ
الْمُعاصرِينَ إِلَى أَنَّ الْعِلْمَ بِالْمُحْسُوسَاتِ عِلْمٌ حَضُورِيٌّ.
استعرض أَدَلةُ أَتَبَاعٍ كُلِّ مِنَ الاتِّجَاهِينِ، ثُمَّ أُذْكُرْ وَجْهَةُ نَظَرِكَ فِيهِ نَفِيًّا أَوْ
إِثْبَاتًا.





الفصل السابع



تنبيهات حول المعلم أكصوليٌّ

يُترقب من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

- ١ . تعريف العلم الحصولي تعريفاً جاماً مانعاً.
- ٢ . الاطلاع على أنحاء العلم الحصولي (التصور والتصديق) وبيان نحو حكايتها.
- ٣ . بيان نقاط الاشتراك والافتراق بين المصطلحات التالية:اللفظ، المفهوم، المعنى، المصدق، وبيان الأهمية المعرفية للميز بينها.
- ٤ . الاطلاع على حد القضية وأقسامها المختلفة وبيان نحو حكاية القضايا.
- ٥ . معرفة أقسام التصورات والتصديقات البديهية بعد تعريف البديهي والنظري منها.



إضافة

تعرفنا في البحوث السابقة على ما هو المراد من العلم الحصولي وأشارنا إلى جملةٍ من صفاتِه وأحكامه.

وينبغي قبل الدخول في قيمة المعرفة الحصولية تعميق البحث في العلم الحصولي وهوئته، ولذا يُعد هذا الفصل استدراكاً أو تتمةً لما تقدّم حول العلم الحصولي مع التأكيد على بعض ما ذُكر آنفًا.

هوية العلم الحصولي

مرَّ غير مرَّ في تعريف العلم الحصولي: أنه عبارةٌ عن معرفة الأشياء بواسطة الحاكي، وأنَّ هوية العلم الحصولي كحقيقةٍ ليست إلَّا الحكاية.

وإذ تبلور المعرفة الحصولية في النفس كموجودٍ من الموجوداتِ، كانت عَرَضاً وكيفَاً نفسياً، فلا يُقال لها بهذا اللحاظ (معرفة)، بل يُطلق عليها العلم الحصولي بملك أنَّ هذا الموجود يحكي ذاتاً عن شيءٍ مَا.

ولا كلام في أنَّ خصوصيَّة الحكاية - التي تمثل جوهر المعرفة الحصولية -

لا تنفكَّ عنها في كافة أقسامها. ويمكن أن ندرك هذه الخصوصيَّة (أي: الحكاية) وجданاً وحضوراً.

فإنْ تأملت في صورة الماء في ذهنك، لاحظت أنَّها تحكي عن الماء وتشير إليه، كما أنَّ الصورة الذهنية لـ(الماء الحار) المركبة من الصفة والموصوف لها الحكم نفسه، كقضية القائلة: (حسن قائم) بما فيها من الصورة الذهنية المركبة من عدَّة صورٍ حاكيةٍ عن حقيقةٍ مَا.

الحكاية الذاتية والوضعية

إلى جانب العلم الحصولي الذي يتميز بذاتية حكايته وعدم اعتباريتها أشياء ذات حكاية اعتبارية، أي: إن دلالتها على الأشياء ناشئة من الاعتبار، فلا دلالة ذاتية لها لولا الاعتبار، كحكاية الألفاظ والمفردات. فمفردة الماء لا تدل على السائل الشفاف المعروف لولا الوضع والاعتبار، وكذلك سائر الحروف والكلمات المرقومة على الصفحات وغيرها مما يبدو للقارئ ذات دلالات مختلفة؛ فإنها لا تشتمل على هذه الخصوصية ذاتاً ودون اعتبار أو وضع.

وهكذا الكلام في العلامات والرموز نظير إشارات المرور كاللون الأحمر الدال على التوقف وعدم العبور؛ فإنها وُضعت وأعتبرت للدلالة على تحذيرات وتنبيهاتٍ مختلفةٍ لكلٍّ من السائق والمشاة.

إذن فالحكاية على نحوين: ذاتية ووضعية (أي: اعتبارية). نعم، لمَا كان كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، فلابد أن ترجع الدلالات الوضعية إلى الذاتية.

والتحقيق: استناد دلالة الحكايات الاعتبارية إلى الحكاية الذاتية للعلم الحصولي، فلأجل معرفتنا بالوضع السابق للفظ الماء لابد أن نتصوره على إطلاقه، إلا أن حكاية تصور الماء عن الماء الواقعي ليست وضعية. ولو كانت اعتبارية وضعية ولم تنته إلى دلالة ذاتية، لزم أن تستند الحكايات الاعتبارية كلها إلى اعتبارات قلبية غير متناهية، ما يلزم التسلسل الآهل إلى عدم ثبوت أي حكاية اعتبارية.

اختلاف الحكاية في أقسام العلم الحصولي

نعم، ذاتية الحكاية للمعارف الحصولية لا يعني أنها على نسق واحد في كافة أقسام المعرفة الحصولية. ولذا ينبغي البحث إجمالاً حول أنحاء الحكاية في أقسام المعارف الحصولية وأحكامها؛ لكي يتبيّن لنا عمق البحوث ذات الصلة هنا وشموليّتها. ولكن قبل الخوض فيها ينبغي التنبّه على جملة من المسائل الضرورية التي تشكّل الأساس المعرفي لموضوع البحث.

١. توضيح المصطلحات التالية: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصدق

أ. اللفظ: هو الدال الذي يوضع بإزاء معنىًّا اعتباراً، والذي ينتقل الذهن عند سماعه إليه من خلال المفهوم الحاكي في الذهن، شرط علم السامع بهذا الوضع.

ب. المفهوم: هو الصورة الذهنية المنطبعة عندنا حول مختلف الأشياء.

ج. المعنى: هو الشيء الذي يحكى عنه المفهوم.

د. المصدق: هو المعنى نفسه، شرط أن يكون له تحققٌ في الخارج. وبعبارة أخرى: المصدق وجودٌ خارجي وتحققٌ عيني للمعنى.

وفي ضوء ما ذكر يتبيّن عدم لزوم وجود المعنى دائماً، فمفهوم العدم كغيره من المفاهيم الحاكية عن أمورٍ عدميةٍ كاجتماع النقيضين وإن كان فاقداً للمصدق الخارجي، إلا أن له معنىًّا.

ولمزيد من التوضيح إليك المثال التالي:

يُلاحظ عند سماع لفظ (ماء) حضور الصورة الذهنية (أي: المفهوم)

الحاكي عن السائل العديم اللون والطعم والرائحة الذي يطلبه الجميع عند العطش، ولكن هذا المعنى الحاكي عن مفهوم الماء قد يكون موجوداً في الخارج، فـيُصطلح عليه في هذه الحالة بالماء الخارجي (المصدق)، وقد لا يكون له وجود في الخارج، فلا يتوافر لدينا في هذه الحالة إلأ معنى الماء لا مصدقه. بل الأمر الخارجي مع أنه بسيط غير مركب قد يكون مصداقاً لمعانٍ مختلفة. وبعبارة أخرى: قد يكون وجود خارجي واحد - دون أن يتكرر أو يتبع بازاء كل معنى جزءاً وجودياً آخر - مصداقاً لمعانٍ عديدة. ويمكن التمثل بذلك بالوجود البسيط لله تعالى الذي هو مصدق لل قادر والحي والعالم و... مع أنه لا تتحقق وجودي عيني منفصل لل قادر الحي العالم بازاء الذات، بل جميع هذه الصفات بالإضافة الذات الإلهية واحدة، وهو ما يُصطلح عليه بـ(عينة الصفات الإلهية مع بعضها الآخر ومع الذات).

ونحوه الماء الموجود في الحوض المتخذ شكل المكعب المتلوّن باللون الأخضر بسبب الركود؛ فإنه وإن لم يكن في الخارج سوى ماء واحد، إلأ أن هذا الماء مصدق للماء ومصدق للمكعب ومصدق للأخضر أيضاً.

والجدير بالذكر هنا: أن المفهوم مرآة لتمام المعنى. وبعبارة أوضح: إن كل مفهوم يحكى عن تمام معناه^(١)، كما أن كل معنى يستوعب سطح مرآة المفهوم، فلا يبقى شيء آخر يمكن أن يحكى المفهوم المزبور.

ونظراً لما تقدم من أن المصدق قد يشكل الوجود الخارجي لمعانٍ متعددة، لا بد من الإشارة إلى أن كل مفهوم نافذةٌ ضيقةٌ للمصدق والوجود الخارجي، فلا

(١) وبتعبير آخر: إنه يدلّ عليه بالدلالة المطابقة (المترجم).

يكشف عن كلّ ما للوجود الخارجي من معانٍ وصفاتٍ وأحكام. ومن هنا فتعريف الوجودات الخارجية البسيطة على الوجه الأكمل بحاجةٍ إلى توظيف مفاهيم متعددة، كما في مثال الماء الأخضر الموجود داخل الحوض؛ فإنه مع صرف مفهوم الماء يتعرّد بيان خصوصيّة التكعيب والخضرة، كما لا يمكن مع صرف مفهوم (الخضرة) و(التكعيب) الإحاطة بتمام حقيقة (الماء المكعب الشكل الأخضر اللون).

بـ. التصور والتصديق: ذكرنا في الفصل الخامس في سياق الفرق بين العلم الحصولي والحضورى جملةً من المطالب ذات الصلة بالتصور والتصديق، فلننطّف الكلام هنا إلى مسائل أخرى مع تعميق البحث في ما ذُكر آنفاً.

فنقول:

١. العلم الحصولي على قسمين: تصوّرٍ وتصديقٍ. والتصديقُ هو الفهم المطابق لصدق القضية، والتصوّر عبارةٌ عن كلّ فهمٍ حصوليٍ أو صورةٍ ذهنيةٍ غير التصديق.
٢. ينقسم التصوّر بدوره إلى بسيطٍ (= مفردٍ) ومركّبٍ. أمّا التصوّر المفرد فنظيره: تصوّرُ أحمد والكتاب... وكلّ ما ينطبع في الذهن بنحوٍ منفردٍ. وأمّا التصوّر المركّب فنظيره: تصوّرُ (الشمس مشرقةً) و(القمر ليلةً البدار) و(الهواء بارداً) و(أقم الصلاة)؛ لتتألّف كلّ مركّبٍ من تصوّرين مفردين أو أكثر. والمركّب أيضاً على قسمين: تامٍ وناقص. أمّا المركّب الناقص فهو ما انظر السامع معه تتمة الكلام ورأى أنّ سكوت المتكلّم قبل إتمام حديثه غير

سائغ، نظير: (شروق الشمس) و(الورد الجميل).
وأما المركب التام فهو ما لا ينتظِر السامِع من المتكلِّم معه بياناً آخر، نظير قوله: (الهواء بارد) و(صل أول الوقت).

وينقسم المركب التام بدوره إلى قسمين: خبر وإنشاء.
أما الخبر فهو المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب؛ لأن الخبر حكاية؛ فإن طابق فهو صادق، وإن لم يطابق فهو كاذب.
وأما الإنماء فهو ما لا يصح وصفه بالصدق أو الكذب؛ لأن الإنماء لا حكاية فيه حتى يمكن أن يتَّصف بالصدق أو الكذب.

٣. التصديق: هو الإدراك الصحيح لقضيَّة ما. ومن الواضح أن هناك تبايناً في الفهم والتصرُّف للقضيَّة نفسها؛ ضرورة أن مرحلة الفهم أعلى مرتبةً من فهم أصل القضية.

فقد تبيَّن في ضوء التعريف المتقدَّم: أن متعلَّق التصديق هو المركب التام الخبري فقط. وأما الإنماء فلا يتعلَّق به التصديق؛ لأن الإنماء ليس فيه حكاية عن الواقع حتَّى يُوصَف بالمطابقة وعدمهها.

٤: أ. تنقسم القضيَّة باعتبارِ إلَى حملية وشرطية.
أما القضيَّة الحملية فهي ما تشتمل على موضوع ومحمول، والمحمول حالي عن وجود الموضوع أو عدمه، أو حامل لصفيَّة أو حالة له، نظير: (حسن موجود) و(والعنقاء ليس بموْجود) و(الورد جميل) و(لا معلول من دون علة).
والقضيَّة الشرطية تشتمل أيضاً على جزأين هما: المقدم وال التالي. وهي إما أن تحكِّي عن التلازم والاتصال بين المقدم (=الجزء الأول من القضيَّة الشرطية)

وال التالي (=الجزء الثاني من القضية الشرطية). ونظيره قوله: إذا كان الشكل مثلاً، كان مجموع زواياه يساوي 180° . وإنما أن تحكى عن انفصالٍ وتعاندٍ بين المقدم وال التالي نظير: العدد الصحيح إما مفردٌ أو زوجٌ، بمعنى: أنه إذا كان العدد الصحيح زوجاً، فلا يكون مفرداً.

والحملية باعتبار المحمول تنقسم إلى هلية بسيطة ومركبة. فالبساطة هي الحاكمة عن وجود الموضوع نفسه أو عدمه، كقولنا: (الإنسان موجود)، و(الديناصور غير موجود).

وأما المركبة فهي التي تحكى عن وجود حالة للموضوع أو عدمه بعد الفراغ عن وجوده، نظير قوله: (الإنسان باحثٌ عن الحقيقة) (وليس المسلم من أهل المعصية).

٤: بـ. وفي السياق نفسه هناك تقسيم آخر للقضية الحملية باعتبار الموضوع؛ إذ تارة يكون موضوع القضية شخصاً، كما لو قيل: (عليٌ قائم)، وأخرى يكون موضوعها مفهوماً ذهنياً صرفاً نظير: (الإنسان كلي)، فلا حكاية فيه عن الأفراد الخارجية؛ ذلك أن الأفراد الخارجية كلها جزئية، ولا شيء منها بكلّي، مع أن الكلّي (المنطقي = المنطبق على كثرين) من خواص المفهوم الذهني.

وثالثة يكون موضوع القضية الطبيعة من دون لحاظ الأفراد نظير قولهم: (احت�اع النقيضين محال)، بمعنى: أن طبيعة النقيضين عدم الاجتماع، مع الغرض عن الأفراد والمصاديق؛ بدأهه استحالة اجتماع النقيضين في العالم الخارجي، وإن كانت استحالة الطبيعة آئلةً إلى استحالة تحقق الأفراد والمصاديق أيضاً.

ورابعه تكون موضوع القضية الأفراد، أي: الأفراد التي وُجدت في الماضي أو التي سُمِّ حد في المستقبل، أي: القضية الخارجية. فلو قيل: (كل طلاب هذه

المدرسة من الذكر) كان مرادنا من الطلاب أفراد هذا المفهوم أولاً، وكان مرادنا أن الطلبة الدارسين في هذه المدرسة في ظرف الحال من الذكر ثانياً.

وخامسةً يكون موضوع القضية أفراداً موجودين وإن لم يلزم تحققهم في الخارج، فيكون مفاد القضية أن افراد الموضوع إن وجدت في الخارج ثبت لها هذا الحكم، وإن لم توجد إطلاقاً كان لها هذا الحكم أيضاً. ويُصلح على هذه القضايا بـ(القضايا الحقيقة). ومثالها القضايا البدائية وقضايا العلوم ذات القوانين الكلية؛ فإن $(2+2=4)$ لا تعني: أن $(2+2)$ موجود في العالم الخارجي ثابت له هذا الحكم، بل المراد أنه كلما تحقق $(2+2)$ في العالم كان المجموع (4) بالضرورة: سواء كان موجوداً في الخارج الآن، أم كان موجوداً، أم سيوجد في المستقبل، أم لا وجود له في الخارج مطلقاً، إلى أنه مع فرض وجوده فالحكم المذكور ثابت له جدأً.

والغرض: أن القضايا الحقيقة لا تخبر ولا تحكى عن تحقق أفراد موضوعاتها الخارجية.

فلنعطي الكلام بعد هذا البيان إلى نحو الحكاية في أقسام العلم الحصولي:

١. كيفية الحكاية في التصورات: المفرد والمركب الناقص والإنشاء

لأخفاء في أن التصور في المفرد والمركب الناقص والتام الإنساني يحكي عن معانيها ومحكماتها دون أن يكون له شأن بوجود المحكي والمعنى في عالم الخارج وعدمه. فمفهوم الشمس مثلاً يكشف عن محكمته من حقيقة الشمس، غير أنه لا يحكي عن وجود الشمس في الخارج وعدمه. ونحوه المركب الناقص نظير: (القمر ليلة البدر) والمركب التام الإنساني نحو: (صل)، فإنها وإن كانت تكشف عن معانيها ومحكماتها، إلا أنها لا تحكي عن وجود قمر ليلة البدر أو الصلاة المقامة من المخاطب وعدمهما.

ولغرض إثبات عدم حكاية التصورات المزبورة عن وجود محكماتها وعدمه ينبغي التنبه على أمور ثلاثة:

الأول: أن كلّ شخصٍ يستطيع من خلال مراجعته لمفاهيمه الذهنية أن يرى بالو جدان أن تصوّراته تحكي عن حقائقها ومحكماتها فحسب، ولا تحكي عن وجود المحكي وعدمه.

الثاني: أن كلّ واحدٍ من تلك التصورات قد يكون موضوعاً للموجود والمعدوم على حد سواء، فيمكن أن يُقال: (الماء موجود) أو (الماء معدوم). فلو قيل بأن مفهوم الماء - مضافاً إلى كشفه عن معناه - كاشفٌ عن وجود ذلك المعنى وعدمه في الخارج، كانت إحدى القضيتين المذكورتين أعلاه كاذبة؛ لأن مفهوم الماء إذا حكى عن وجوده، كانت القضية القائلة: (الماء معدوم) كاذبة على الدوام، وإن حكى عن عدمه، كانت القضية القائلة: (الماء موجود) كاذبة على الدوام؛ لاستعمالهما على اجتماع النقيضين، مع أن الأمر ليس كذلك.

الثالث: أن هذا النحو من التصورات إن كان يكشف عن وجود محكّيه وعدمه فضلاً عن حكايته عن معناه، للزم في القضايا القائلة: (الماء موجودٌ) و(الماء معدومٌ) إما التكرار أو التناقض؛ وذلك لأنّ مفهوم الماء إذا دلّ على وجوده أيضاً، لزم حينئذٍ من قولنا: (الماء موجودٌ) التكرار؛ لأنّه بمنزلة قولنا: (الماء الموجود في الخارج موجودٌ)، كلزوم التناقض من قولنا: (الماء معدومٌ)، كما يرد اللازمان على القضية الثانية بملأك الدليل نفسه، مع أنّ كلا القضيتين لا تناقض فيها ولا تكرار.

وخلالصة القول: أنّ تصور كلٍّ من المفرد والمركب الناقص والتام الإنسائي ما هو إلّا مفهومٌ كاشفٌ عن معناه ومحكّيه غير حالٍ عن وجود مصادفه الخارجي أو عدمه.

٢. كيفية الحكاية في القضايا

لا يخفى: أن القضايا - خلافاً للتصورات السابقة - عبارةٌ عن تصوراتٍ تحكّي عن وجود الموضوع أو عدمه، أو ثبوت حالة للموضوع وعدمها في القضايا الحاملية، أو وجود الاتصال بين المقدم وال التالي وعدمه، أو وجود الانفصال بين المقدم وال التالي في القضايا الشرطية وعدمه.

وببيان ذلك: أنّ الهلية البسيطة تحكّي عن وجود موضوعها في الخارج وعدمه. وأمّا الهلية المركبة فتحكّي عن ثبوت حالة لموضوعها وعدمها. وأمّا القضية الشرطية الاتصالية فتحكّي عن اتصال المقدم وال التالي وعدمه، بخلاف القضية الشرطية الانفصالية الحاكمة عن وجود الانفصال بين المقدم وال التالي وعدمه.

وبالتحليل يمكن القول: إن كل قضية تشمل على حكايتين هما:

١: الحكاية عن ارتباط طرفي القضية

وهذه الحكاية تمثل حكاية التصورات في غير القضية؛ إذ تكشف عن محكيتها مع غض النظر عن وجوده وعدمه. فالقضية القائلة: (علي طالب جامعي) تكشف عن كون علي طالباً جامعياً، إلا أنها لا تحكي عن كونه سائقاً أو طويلاً أو نحيفاً أو بديناً أو عن أوصاف أخرى.

ويتألف هذا النحو من الحكاية من المفاهيم (المفردات) المستعملة في القضية وسُنخ الارتباط بين هذين المفهومين، أي: الحكاية الذاتية عن تصور مركبٍ تامٍ في الذهن. وهذا النحو من الحكاية في الحقيقة ليس إلا حكاية الارتباط بين طرفي القضية من الموضوع والمحمول في القضية الحملية أو المقدم وبالتالي في القضية الشرطية.

٢: الحكاية عن وجود محكى القضية وعدمه في الخارج

النحو الثانية من الحكاية عبارة عن الارتباط بين طرفي القضية المتحققة في العالم الخارجي. فالقضية القائلة: (علي طالب جامعي) فضلاً عن دلالتها على كون علي طالباً جامعياً تحكي أيضاً عن وجود شخصٍ في العالم اسمه علي وعن دراسته في الجامعة. فهاهنا حكاية عن وجود علي وثبتت خصوصيته في العالم الخارجي، وهذه الحكاية قد تكون مطابقة للواقع، وقد لا تكون مطابقة له؛ وذلك لأننا قلنا: إن الحكاية الثانية تحدث عن عالم الواقع، الأمر الذي يكشف عن إمكان صحة الحكاية وعددها.

وهذا خلافاً للحكاية الأولى التي لا تلحظ وجود محكيها وعدمه، فلا معنى فيها للمطابقة للواقع وعدمها.

وفي ضوء المعطيات المتقدمة حول تفصيل الحكاية في المعرف الحصولية نستخلص أمرين:

الأول: أن التصور المفرد والمركب الناقص والمركب التام الإنساني والنحو الأول من حكاية المركب التام الخبري لا يقبل الخطأ؛ وذلك لأنها لا تحكي عن عالم الواقع، ليقال: إن لها مطابقاً (=صحيحة) أو ليس لها مطابق (خطأ).

الثاني: أن النحو الثاني من الحكاية في القضايا لمكان حكايتها عن عالم الواقع قد تطابقه وقد لا تطابقه. ومن هنا فهذا النحو من الحكاية قابل للصدق والكذب، ويمكن أن يوصف بالحقيقة أو الوهم.

٣. كيفية الحكاية في التصديقات

نقدم: أن التصديق عبارة عن إدراك صدق القضية، فينبغي أن تبلور القضية في الذهن أولاً ليتم إدراك صدقها وصحتها. ومن هنا فالتصديق من مقوله الفهم والعلم الحصولي، لا من مقوله الإذعان والإقرار القلبي.

وتجدر الإشارة إلى أن للتصديق إطلاقين: الأول لغوي والآخر اصطلاحي.

أما اللغوي فهو الإذعان القلبي والانقياد للشيء الذي يدركه الإنسان، ويُصنَّف على أساس ميول الفرد ونزاعاته.

وأما في الاصطلاح المنطقي والفلسفي والمعرفي فالتصديق هو (إدراك صدق القضية) المندرج تحت معارف الإنسان.

والتصديق الاصطلاحي شرطٌ لازمٌ ومقدمةً للتصديق اللغوي؛ إذ من دونه لا يتحقق أيٌ إذعانٍ وتصديقٍ قلبي أو (إيمان)، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني عدم جواز انفكاك التصديق المنطقي عن إيمان القلب وإذعانه. قال تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنْتُهَا أَنفُسُهُمْ^(١)).
الصلة
الصلة
الصلة
الصلة
الصلة
الصلة
الصلة

وكيف ما كان فالتصديق يحكي عن مطابقة القضية للواقع، وله أقسامٌ هي:
١. الظن: وهو قسمٌ من التصديق يفيد احتمالاً قوياً بصحة مفاد الخبر وإن بقى احتمال الخلاف قائماً على حاله. ومعه فللظن قسمان: ظنٌ صادقٌ (مطابقٌ للواقع) وظنٌ كاذبٌ (غير مطابقٌ للواقع).
٢. الجزم (اليقين بالمعنى الأعم): وهو التصديق بشكلٍ تامٍ بمفاد الخبر بحيث ينتفي معه احتمال الخلاف.

وللجزم أقسامٌ ثلاثة:

أ. التقليد^(٢): وهو التصديق الجزمي غير الناشئ من دليلٍ خاصٍ بدبيهي أو برهاني، فهو قابلٌ للزوال بأيٍ شبهةٍ أو استدلالٍ على خلافه، والتقليد بهذا المعنى غير التقليد اللغوي والفقهي.
ب. الجهل المركب: وهو تصديقٌ جازمٌ غير مطابقٌ للواقع وإن اعتقاد صاحبه مطابقته للواقع.

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

(٢) للاطلاع على كيفية تشكيل التقليد راجع كتاب المنطقيات (أبو نصر الفارابي) ١: ٣٥٢-٣٥٣

ج. اليقين: وهو التصديق الجزمي المطابق للواقع لعلة توجب عدم زواله،

وقد يطلق عليه اليقين المنطقي أو اليقين بالمعنى الأخص.^(١)

فقد ظهر مما تقدم: أن للتصديق خمسة أقسام، إلّا أنّ ماله قيمة في نظرية المعرفة ممثلاً الغرض النهائي في البحوث العقلية منها هو اليقين المنطقي المتحصل عن طريق البداهة والبرهان اللذين سنشير إليهما في الأبحاث اللاحقة.

إلى هنا اتضحت أحد تقسيمات العلم الحصولي، أعني: انقسامه إلى تصوّر وتصديق، وقد بسطنا القول فيما بما لا مزيد عليه. وأما الآن فلنشرع في بيان تقسيم آخر للعلم الحصولي يفتح الطريق أمام بحوثٍ آخر، وهو انقسامه إلى بديهي ونظري.

البديهي والنظري

ينقسم العلم الحصولي باعتباره إلى بديهي ونظري: أما العلم البديهي فهو ما لا يحتاج في حصوله إلى الفكر والاستدلال، بخلاف العلم النظري المفترض إلى هما معاً في حصوله. والتقسيم المذكور على نحو الحصر العقلي. ثم إن التصور كالتصديق مقسم للبديهي والنظري، فلدينا تصوّر بديهي وتصوّر نظري، وتصديق بديهي وتصديق نظري.

ومن المناسب في هذه المرحلة الإشارة إلى أقسام البديهيات: سواء في التصورات أو في التصدیقات. نعم، لما كان الملاك في تقسيم العلم الحصولي إلى نظري وبديهي الحاجة إلى إعمال الفكر وعدمه، فلا بد من الحديث باختصار

(١) انظر في هذا المجال (اليقين المنطقي) المنطقيات ١: ٣٥٧ - ٣٥٠، الشفاء (البرهان): ٥١ و ٧٨، وأساس الاقتباس ١: ٣٦١ و ٣٦٠ و ٣٧٥.

حول (الفكر) ومراحله.

الفكر

الفكر لغةً كلَّ نحوٍ من أنحاء النشاط الذهني، واصطلاحاً تنظيم المعلومات لكشف المجهول، ومجاله التصورات والتصديقات معاً.

والتفكير أو النظر ينبع عن مقدمتين، كما يشتمل على مراحل خمس:

المقدمة الأولى: مواجهة السؤال: إذ ما لم يواجه الإنسان سؤالاً عن شيءٍ ما، لن يفكِّر فيه. وهذا السؤال قد يكون حول تصور شيءٍ ما أو تصديق آخر. فإذا سُئلت عن ماهية الإنسان، فإنك تسعى إلى إيجاد تصورٍ عن حقيقة الإنسان، أو تقوم بتبديل المجهول التصوري إلى معلوم.

ولو علمنا بما هي المثلث القائم الزاوية وبمقدار كلَّ ضلع من أضلاع الزاوية القائمة ببرهان فيثاغورس القائل بأنَّ كلَّ مثلثٍ قائم الزاوية مربع طول الوتر فيه يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمين، إلا أننا لا نعلم قياس ضلع الوتر، كان مجهولنا تصديقياً، فنسعى إلى كشفه عن طريق معلوماتنا.

المقدمة الثانية: تشخيص نوع المسألة: إذ ما لم يتمَّ تشخيصها، لم نكن على علم بالرجوع إلى أيِّ من معلوماتنا الذهنية لنجعل السؤال.

وبعد هاتين المرحلتين اللتين تشكلاان الفكر، بل هما مقدمة له، تصل النوبة إلى عملية الفكر التي تضم مراحل خمس:

1. حركة الذهن نحو المعلومات.
2. البحث في المعلومات.

٣. اختيار المعلومات المناسبة ذات الصلة بالسؤال لغرض الجواب عنه.

٤. التنظيم الصحيح ومنهجية المعلومات المناسبة.

٥. حل المشكل و الجواب عنه.

وعلى هذا الضوء لنا أن نؤكد أن المعرف الحصولية النظرية تحتاج إلى إعمال الفكر وطبي المراحل المذكورة، ولذا أصطلاح عليها بالنظرية أو الكسبية، بخلاف المعرف البديهية؛ فإنها لا تحتاج إلى الفكر المصطلح. ولكن السؤال: ما هي التصورات والتصديقية البديهية؟

التصورات البديهية

والتصورات البديهية عبارة عن المحسوسات والوجدانيات والانتزاعيات.

١. المحسوسات

والمحسوسات مفاهيم وتصورات تحصل عن طريق الحواس الخمس؛ فإن تصور الألوان الحاصل عن طريق النظر تصور ينتقل إلى الذهن بمجرد رؤية الألوان، ولا يحتاج إلى فكر، كما أن تصور الطعام باللذوق وتصور الخشن والناعم باللمس وتصور الروائح المختلفة بالشم، لا يحتاج إلى الفكر وطبي مراحله.

ب. الوجدانيات

تُطلق الوجدانيات على التصورات التي تبلور في الذهن نتيجة التصورات

الحضورية^(١)؛ لما تقدم من أن كل علم حضوري بشيء يلزمه تصور لشيء المعلوم وتصديق به، وكلاهما علم حضوري^(٢).

بالجملة: فذات الفهم أو الإدراك (الأعم من الحصولي والحضورى) والفرح والحزن كسائر الحالات النفسية الحاضرة لدى الإنسان وغيرها مما يعلم بالعلم الحضوري يقوم الذهن بتصويرها حال حصولها، وهذا النوع من التصورات لا يحتاج إلى إعمال الفكر أيضاً.

ج. الانتزاعيات

وهي المفاهيم التي يصنعها الذهن نظير: مفهوم العدم؛ فإنه لا يدخل في نطاق المحسوسات، كما لا يندرج تحت الوجдانيات؛ ذلك أن العدم لا شيء ليكون محسوساً أو ليعمل به العلم الحضوري. نعم، بعد أن يتم إدراكه بالعلم الحضوري يحصل له تصور في الذهن.

فلو أدركنا شيئاً في أنفسنا لا وجود له الآن، كان الذهن قادرًا على نسج عدمه. نعم، من الواضح أن هذا المفهوم لم ينتزع من وجдан العدم؛ لأن العدم

(١) قال المصنف في تعليقه الأبيقة على نهاية الحكم: يعتبر العلم بكل قسميه من الوجдانيات؛ حيث إن كل واحد منا يجد في ذهنه مفاهيم، وهذه المفاهيم تحكمي من جهة بالذات لما وراءها من علوم حضورية، ومن جهة فهي حاضرة لدى النفس، وليس علم النفس بها بانتزاع مفهوم عنها عملاً حضورياً. وأيضاً كل واحد منا يدرك وجود نفسه، وهو أيضاً علم حضوري، وينتزع عنه مفهوم (أنا)، وهو علم حضوري، ٤: ١ (المترجم).

(٢) لمصطلح الوجدانيات أكثر من إطلاق في كلمات الفلسفه والمنطقه، فمن رام الاطلاع فليراجع: مكانة البديهي في خريطة نظرية المعرفة (عباس عارفي): ١٦٥ (المترجم).

ليس بشيء ليجده الإنسان. إذن فمفهوم العدم من نسج الذهن، أي: إن مفهوم العدم انتزاعي.

فتحصل لدينا من خلال ما تقدم ثلاثة مفاهيم بديهية، ولما كانت هذه المفاهيم عبارة عن تصورات، كان كل واحد منها كاشفاً عن محكيه ومعناه ذاتاً، ولا علاقة له بوجود المحكي وعده في الخارج.

وهذه المفاهيم - سواء كانت حاصلة بالحس (المحسوسات) أم من خلال العلم الحضوري (الوجوديات) أم كانت من صناعة الذهن (الانتزاعيات) - تكشف عن معناها ومحكيها ذاتاً على نحو لا يمكن سلب صفة الحكاية عنها أو إثباتها لها؛ لأن كشفها عنها ذاتي لها.

إلا أن السؤال هنا: ما هو ملوك البداهة في هذه المفاهيم؟

فنقول: أما ملوك البداهة في المحسوسات فهو مجرد الاتصال بالحس، وأما ملوك البداهة في الوجوديات فهو أن كل إنسان حصل لديه علم حضوري في ذهنه، رافقه ذلك مفاهيم وجودية لا تحتاج إلى الفكر والتأمل. وأما البداهة في الانتزاعيات فيلاحظ أنه ليس لها قانون عام تخضع له أو معيار كلي ينطبق عليها. والجدير بالذكر: أن حصر البدويات في الأقسام الثلاثة (المحسوسات والوجوديات والانتزاعيات) ليس حسراً عقلياً، بل هو حسراً استقرائي، فلا يستحيل أن يندرج تحتها أقسام أخرى.

التصديقات البدوية

التصديق البدوي عنوان لقضية الحاصلة دون تفكير أو كسب. وبعبارة أخرى: البدويات جملة من القضايا لا يحتاج التصديق بها إلى فكر واستدلال.

سواء افتقرت إلى أدواتٍ أخر كالحسن أم لا^(١).
ثم إن التصديقات البدئية على قسمين: أولية وثانوية.

أ. البدئيات الأولية

وهي القضايا التي يحكم العقل بصدقها بمجرد تصور طرفيها تصوراً صحيحاً، والحكم بصدقها لا يحتاج إلى فكر واستدلالٍ، كما لا يفتقر إلى آلياتٍ أخر كالحسن ونحوه^(٢)، كما في اجتماع النقيضين وارتفاعهما. ولنذكر هنا جملة من القضايا البدئية الأولية:

أ. قانون العلية، أي: إن كل ممكן يوجد بعلةٍ خارجةٍ عنه. فهذه القضية يكفي في التصديق بها تصور الطرفين بشكلٍ صحيحٍ والتنبؤ بينهما.

ويُلاحظ: أن مفهوم الممكّن يحكي عن شيء قد يكون موجوداً أو غير موجود؛ لأن الممكّن بذاته لا يقتضي الوجود ولا عدم، وإنما كان موجوداً ذاتاً، لم يكن معدوماً أبداً، وإن كان معدوماً ذاتاً، لم يكن موجوداً أبداً، مع أنه يستحيل أن يكون قد أوجد نفسه بذاته. فإن وُجد فمن علةٍ خارجةٍ عن ذاته؛ لأنّه إن وجد من دون علةٍ، لزم منه وجوده من تلقاء نفسه، مع أننا قلنا: إن الممكّن ما لا يوجد من تلقاء نفسه. فإن لم تكن علة وجوده خارجةٍ عنه، فلا بدّ أن تكون من داخله، ولازم ذلك وجوده قبل وجوده. من هنا يلزم التناقض والمحال على كلا التقديرتين، أي: وجود الممكّن من تلقاء نفسه مع عدم وجوده بذاته، ووجود

(١) لاحظ: الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١، الرسائل السبع (السيد محمد حسين الطباطبائي): ١٣، والمنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١: ٢٣٧.

(٢) انظر: شرح المطالع في المنطق (قطب الدين الرازى): ٣٣٣، وشرح المقاصد ١: ٢١٠.

الممکن قبل وجوده.

فلو تصوّرنا طرفي القضية المذكورة والنسبة بينهما^(١) تصوّراً صحيحاً، لصدقنا بها من دون الحاجة إلى الاستدلال والبحث عن الحد الأوسط لها وتشكيل الكبري والصغرى أو الاستعانة بوسائل آخر: كالمشاهدة والتجربة.

بـ الكل أكبر من جزئه. وهنا أيضاً لو تصوّرنا الطرفين (الكل والجزء) وتصوّرنا (كبير الكل بالنسبة إلى جزئه) تصوّراً صحيحاً، لصدقنا بالبداية بهذه القضية.

جـ. إنتاج القياس الاقترانى من الشكل الأول. ^(٢) فإذا قلنا:

(زيد إنسان، وكل إنسان فان) والتزمنا بصدق هاتين القضيتين، لقلنا

(١) وهي حاجة كل معلول إلى علة خارجة عنه (المترجم).

(٢) ينقسم القياس بلحاظ الصورة والهيئة إلى افتراضي واستثنائي، ويرجع هذا التقسيم إلى نحو وجود النتيجة في المقدمات، فإن كانت النتيجة في ضمن مقدّمي القياس على نحو وجودها في كل أجزاء القياس (الموضوع أو المحمول في الحملية، والمقدّم أو التالي في الشرطية، كان القياس الحاصل قياساً افتراضياً. وإن وردت النتيجة أو نقيضها في إحدى المقدمات بنحو صريح، كان القياس استثنائياً.

أما القياس الاقتراني فله ثلاثة حدود: الحد الأوسط والأكبر والأصغر، ويختلف باختلاف وضع الأوسط في المقدمة الكبرى أو الصغرى. والحد الأوسط في المقدمات ينبع أربعة أشكال. وعلى هذا الضوء فالشكل في عبائر المناطقة عبارة عن (القياس الاقتراني باعتبار موقع الحد الأوسط في المقدمتين).

ويقع الحد الأوسط من الشكل الأول من هذه الأشكال الأربعية من القياس محمولاً للصغرى

وموضوعاً للكبرى (أصغر، أوسط)، (أوسط، كبرى).

وهذا الشكل من القياس بدأ بهي الانتاج بمقتضى الطبع.

بالضرورة بالنتيجة القائلة: (زيد فان)، بمعنى: أنه لا يمكن أن يتلزم أحدٌ بصحَّة المقدمات في الشكل الأول ولا يعتقد بصحَّة النتيجة، وهو ما يُعبر عنه بإنتاج الشكل الأول.

وبالجملة: فقضية (إنتاج الشكل الأول في القياس الاقتراني) لا تحتاج إلى دليل؛ لأنَّ كلَّ إنسانٍ يتصور الشكل الأول وإنْتاجه (أي: تولد علمٌ جديدٌ منه) تصوُّراً صحيحاً، فقد صدق به من دون الحاجة إلى الاستدلال.

ج. إنتاج القياس الاستثنائي الاتصالي والانفصالي^(١). فإن قيل: (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ، ولكن الشمس طالعة)، فمن البداهة أن تكون النتيجة (النهار موجودٌ).

ولو التزمنا بصدق مقدمة القياس الاستثنائي الاتصالي، لقلنا بالضرورة بصدق نتيجته، وكذلك كانت المقدمة الثانية: (ولكن النهار غير موجود)؛ إذ تكون النتيجة حينئذٍ (الشمس غير طالعة بعد).

وعلى كلا التقديرتين فالقياس الاستثنائي الاتصالي منتجٌ، و نتيجته بداهيةٌ وضروريةٌ، كما أن تصدِيقه منوطٌ بمجرد التصور الصحيح للموضوع والمحمول

(١) تقع إحدى مقدمات القياس الاستثنائي شرطيةً دائماً: إما متصلة أو منفصلة، والمقدمة الأخرى استثنائية. ولهذا الاستثناء بنحو كليٍ إحدى صور أربع؛ لأنَّ الاستثناء إما أن يكون في مقدم القضية الشرطية أو في تاليها. وعلى كلا التقديرتين إما أن يكون مستثنى بنحو منفي أو مثبت. وحاصل ضرب تلك الحالات ينتج أربعة أشكالٍ هي: ١. وضع (أو إثبات) المقدم ٢. رفع (أو نفي) المقدم ٣. وضع التالي ٤. رفع التالي. وأما كيف تنتج هذه الأقيسة الاستثنائية وشروطها فتفصيل ذلك موكلٌ إلى الكتب المنطقية المطلولة. ثم إنَّ القياس الاستثنائي باعتبار القضية الشرطية المتصلة أو الشرطية ينقسم إلى قياسٍ استثنائيٍ متصلٍ ومتصلٍ.

والنسبة بينهما في القضية (القياس الاستثنائي الاتصالي متوج).

والكلام هو الكلام في القياس الاستثنائي الانفصالي؛ فإن إنتاجه بديهي في شرطٍ خاصٍ، فراجعها في مظانها.

د. استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما

تقدّم آنفًا أنّ قضيّة استحالة اجتماع النقيضين كارتفاعهما من البدويّات الأولى. ويدلّ عليه: أنَّ كلَّ ما أخذ بنظر الاعتبار، فلا يجتمع وجوده وعدمه؛ إذ يستحيل أن يكون زيدًا موجودًا في مكانٍ خاصٍ وزمانٍ مخصوصٍ، ويكون معدومًا في ذلك المكان والزمان. ونحوه في الامتناع ارتفاع النقيضين، أي: يستحيل أن يكون زيدًا غير موجود وغير معدوم على نحو لا يصدق عليه في الخارج الوجود والعدم.

والحاصل: أنه إذا تصورَ شخصٌ وجود شيءٍ وعدمه بشكلٍ صحيح وأدرك الارتفاع والاجتماع، وتصورَ بشكلٍ تامٍ النسبة بين طرفي القضية، لصدق بالقضية القائلة: (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) من دون حاجةٍ إلى فكر أو ترتيبٍ للصغرى والكبيري.

ثم إنَّ القضيّا الأولى كثيرةٌ، إلا أننا أشرنا إلى جملة منها؛ لضيق المقام، فلتنتقل الكلام إلى النوع الثاني من البدويّات، أعني: البدويّات الثانوية.

ب. البدائيات الثانوية

١. الوجданيات

وتعبر هذه القضايا عن نتيجة انعكاس العلم الحضوري في الذهن. وبتعبير آخر: هي القضايا الحاكمة عن المعرف والإدراكات الحضورية، كالقضايا الفائلة: (أنا موجودٌ)، (أنا خائفٌ)، (أنا خجلانٌ). ومعه فالوجدانيات قضايا لا تحتاج إلى الحسّ فقط، بل هي علومٌ حضورية تمهّد الأساس لبلورة المفاهيم (التصورات) وتصديق العقل بها.

٢. الفطريات

وهي القضايا التي تحتاج لغرض ثبوت المحمول للموضوع فيها إلى قياس، إلّا أنَّ قياساتها معها في الذهن.^(١) وبعبارة أخرى: كلما تصوّرنا ثبوت الأكبر للأصغر، كان التصديق بثبوت الأكبر للأصغر بديهيًا غير مفتقر إلى عمليةٍ فكريَّة؛ لمكان وجود الحد الأوسط في الذهن. فإذا استند زيدٌ إلى حائطٍ، أدركنا بالبداية أنَّ هذا الحائط موجودٌ؛ بملك دليلٍ مرتکزٍ حاضرٍ في أذهاننا، وهو أنَّ الاستناد إلى العدم لا معنى له.

(١) لاحظ: الإشارات والتبيهات (حسين علي بن سينا) وشرح الإشارات (النصير الدين الطوسي) ١:٢١٩، التحصيل (بهمنيار بن المرزيان، تصحيح مرتضى المطهرى): ٩٨، الجوهر النضيد (النصير الدين الطوسي بشرح العلامة الحلبي): ٣١٣، وشرح المطالع في المنطق (قطب الدين الرازى): ٣٣٤.

٣. الحدسية

وهي القضايا التي تحتاج إلى استدلال، إلا أنَّ كبراه لا تحتاج إلى فكر، بل تحضر في الذهن عن طريق الحدس فقط^(١).

وبعبارة أخرى: يتم الاستدلال في القضية الحدسية في الذهن ملازماً للنتيجة ومتزاماً معها بلا حاجة إلى عملية فكرية.

ويمكن اعتبار الحدسية فطريات عند ذوي الذكاء المتوفّق، أولئك الذين يفوق ذكائهم متوسط الفهم البشري.

كما لو جلس المعي على ضفاف البحر، وشاهد سارية السفينة قد ظهرت، ثم لاح له قسمها السفلي؛ إذ ينتقل ذهنه سريعاً إلى كروية الأرض.

٤. التجربيات

وهي القضايا الحاصلة من خلال تكرار المشاهدة مع انضمام قياس خفي لها، كما لو استنتجنا من ملاحظة تمدد جملة من الفلزات بالحرارة أنَّ الفلزات تمدد بالحرارة.

وقد اعتبر العلماء أن التجربيات - بالاعتماد على القياس الموجود في كلّ

(١) يطلق الحدس في الحكمة في قبال الفكر، والمراد به أن يصل الذهن إلى حلّ المشكل مباشرةً من دون السير والحركة بين المعلومات، أي: لو كان في مقام كشف المعرف والمجهول التصوري فإنه ينتقل إلى أجزاءه مباشرةً. وإذا كان في مقام كشف الدليل، فإنه ينتقل بلا فاصلة إلى الحدّ الأوسط. وهذا النحو من الحدس يختلف عما هو المعهود على ألسنة العامة من الاحتمال والتوقع. والفارق الآخر بين الفكر والحدس أنَّ الفكر يخطأ أحياناً في التوصل إلى المطلوب، بخلاف الحدس؛ فإنه لا يخطأ أبداً. لاحظ: الإشارات والتشهيدات

تجربة - تورث اليقين.

ويُستفاد من كلمات ابن سينا: أن التجربات لا تفيد اليقين إلّا عندما تتوفّر

سائر خصوصيّات الموارد المجرّبة في غيرها؛ ليمكن إصدار حكمٍ كليٍّ إزاءها.^(١)

فلو رجعنا إلى المثال السابق: (كلّ فلزٍ يتمدّد بالحرارة)، لُوحظَ أننا لم نقم بتجربةٍ على الفلزات كُلّها، بل شاهدنا جملةً من الموارد ثمَّ أصدّرنا حكمًا كليًّاً عليها، وصدور هذا الحكم يعتمد على قياسٍ خفيٍّ موجودٍ في كلّ تجربةٍ. ومنه يتضح الفارق بين التجربة والاستقراء الناقص.

وكيفما كان فتتمدد الفلز بالحرارة وعواملٌ أخرى وصدق هذا الحكم (التمدد بالحرارة) منوطٌ بتحقّق سائر الظروف والشروط المتوفّرة في الموارد المجرّبة، وإنّا، فاحتمال عدم صدق أيٍّ من الموارد غير المجرّبة لا يُعدّ محالاً عقليًّا. وفي ضوء هذه المعطيات يندرج اليقين الذي تورثه التجربات تحت دائرة الشكّ والتردد. والغرض: أن التجربات من منظار ابن سينا لا تورث اليقين إلّا عندما تنطبق سائر الشروط في الموارد المجرّبة على غيرها. ويُلاحظ: أن العلم ب تمام شروط تحقق ظاهرةٍ مَا وخصوصيّاتها خارجً عن قدرة البشر، ولذا لا يمكن أن تشكّل التجربة الركن الوثيق والأساس العلمي في تحصيل المعارف اليقينية.

٥. المتواترات

وهي القضايا الحاصلة بتكرار السمع مع انضمام قياسٍ خفيٍّ إليها أيضًا.

والوجه فيه: أن الخبر المسموع مراراً يحمل في طيّاته قياساً يثبت استحالة

(١) لاحظ الإشارات والتبيّنات وشرحه ١: ٢١٦ - ٢١٧، والشفاء (المنطق)، كتاب البرهان: ٩٥.

تواءٌ المخبرين على الكذب، فلا يبقى مجالٌ للتردد في صدق ذلك^(١).

نعم أختلف في عدد ناقلِي الخبر واحتراطه بعدِ معينٍ وعده. وصرح أكابر علماء المنطق بعدم الاعتبار بعدد الناقلين، بل المهم هنا إنتاج التواتر للبيانين. ومع هذه الخصوصية فعدد الناقلين أيًّا كان كافٍ من هذه الناحية، ولذا لم يولوا تخصيص المخبرين بعدِ معينٍ أيَّ أهميَّة^(٢).

فقد تلخَّصَ مما تقدَّمَ: أنَّ أقسام التصديق اليقيني المارة الذكر بوصفها مواد القياس وأشكال الأقيسة الاقترانية والاستثنائية بوصفها صورة القياس إذا ضمَّت بعضها إلى بعضٍ، أو رثت اليقين المنطقي في القضايا النظرية، كما أنَّ القضايا البديهيَّة تورث اليقين من دون حاجةٍ إلى تشكيل قياسٍ أو استدلالٍ. وعلى هذا الأساس فالقضايا البديهيَّة بحد ذاتها تورث اليقين، بخلاف القضايا النظرية؛ لأنَّ اليقين بها مرجعه إلى البديهيَّات، ومن هنا شكلَت البديهيَّات الأساس العلمي في تحصيل معارفنا اليقينيَّة.

(١) راجع: الإشارات والتنبيهات ١: ٢١٩، شرح المطالع في المنطق: ٣٣٣، والجوهر النضيد: ٣١٢.

(٢) انظر فضلاً عما تقدَّم: التحصيل: ٩٧، البصائر النصيرية في المنطق مع تعليقات محمد عبده، والمنطق ٣: ٣٢٠.

خلاصة الفصل السابع

الكلمة المضافة في الأدب العربي

١. الحكاية من ذاتيات العلم الحصولي. وفي المقابل لدينا حكاية عن أمور آخر نظير حكاية الألفاظ والعلامات والرموز عن مدلولاتها؛ فإنها من الأمور الوضعية الاعتبارية. نعم، لما كان (كلَّ ما بالعرض لا بدَ وأن ينتهي إلى ما بالذات)، فلا بدَ من رجوع الحكايات الاعتبارية والوضعية إلى الحكاية الذاتية. والتحقيق استناد دلالة الحكايات الاعتبارية إلى الحكاية الذاتية في العلم الحصولي.

٢. يساهم الميز بين المصطلحات التالية: اللفظ والمفهوم والمعنى والمصدق في حلَّ جملةٍ من إشكاليات نظرية المعرفة. فاللفظ دالٌّ اعتبري يُوضع ببازاء المعنى، والمفهوم هو الصورة الذهنية الحاضرة لدينا حول مختلف الأشياء، والمعنى ما يحكى عنه المفهوم، والمصدق وجودٌ خارجي وتحقّقٌ عيني للمعنى.

وليس هناك لزوم من وجود المعنى في الخارج؛ فإنَّ مفهوم العدم أو المفاهيم الحاكمة عن الأمور العدمية وإن لم يكن لها مصدقٌ في الخارج، إلا أنها ذات معنىًّ.

والمصدق قد يكون وجوداً خارجياً لمعانٍ متعددةٍ، والمفهوم مرآةً لتمام المعنى، بمعنى: أنَّ كلَّ مفهوم حاكيٌ عن تمام معناه. والحاصل أنَّ كلَّ مفهوم نافذةٌ ضيقَةٌ على المصدق والوجود الخارجي، ولا يمكن أن يحكى عن تمام

المصدق، ولذا قد نحتاج في تعريف الوجودات الخارجية البسيطة إلى الإفادة من مفاهيم متعددة.

٣. التصديق: هو الفهم المطابق لصدق القضية، فيما يُطلق التصور على كل نحو من أنحاء العلم الحصولي، والصورة الذهنية غير التصديق.

٤. للتصور قسمان: بسيطٌ ومركبٌ. والتصور المركب على قسمين أيضاً: ناقصٌ وتامٌ.

أما المركب التام فيشمل الخبر والإنساء. والخبر هو الذي يصح وصفه بالصدق والكذب، والإنساء لا يصح وصفه بهما.

وقد ظهر من خلال تعريف التصديق أنه لا يتعلّق إلّا بالقضية المركبة التامة، فلا تعلّق له بالمركب التام الإنساني.

٥. تنقسم القضية باعتبار إلى حملية، وهي التي تحكي عن وجود الموضوع أو عدمه أو اتصف الموضوع بحالةٍ أو صفةٍ ما، وإلى شرطية، وهي التي تحكي عن اتصال المقدم وال التالي أو انفصالهما.

كما تنقسم القضية الحاملية تقسياً آخر باعتبار المحمول إلى هيئة بسيطة ومركبة، وتنقسم بلحاظ الموضوع إلى خمسة أقسامٍ: شخصية وذهبية وطبيعية وخارجية وحقيقة.

ثم إنَّ تصور المفرد كالمركب الناقص والتام الإنساني يحكي عن معناه ومحكيه، ولكن لا حكاية له عن وجود محكيه ومعناه الخارجي أو عدم وجوده، ومع مثل هذا النحو من الحكاية لا يتصور وقوع الخطأ والاشتباه؛ وذلك لأنَّه ليس له حكاية عن عالم الواقع ليحصل الخطأ عند عدم المطابقة له.

وبالمقابل تحكي القضية أو المركب التام الخبري عن وجود الموضوع

وعدمه أو وجود حالةٍ أو صفةٍ له وعدها (في القضية الحملية)، كما تحكي أيضاً عن وجود الاتصال بين المقدم وال التالي وعدهما أو الانفصال في القضايا الشرطية.

٦. لكل قضيةٍ نحوان من الحكاية: تحكي الأولى عن ارتباط طرفٍ قضيَّةٍ مع الغضَّ عن وجود الموضوع وعدهه في الخارج، والأخرى عن وجود المحكيَّ في الخارج أو عدمه.

أما النحو الأول من الحكاية فلا يتصور فيها الخطأ، بخلاف النحو الثاني منها، أي: عندما يكون النظر إلى الواقع.

والتصديق نسخ حكايةٍ عن مطابقة القضية للواقع، وهو أعمَّ من الظنيِّ واليقيني. واليقيني أعمَّ من التقليد والجهل المركب واليقين بالمعنى الأخصَّ، وهذه الأنحاء كلُّها تحكي عن مطابقة القضية للواقع، ولذا تقبل الصدق والكذب، وإن اختصَّت القيمة المعرفية باليقين بالمعنى الأخصَّ أو ما يسمى باليقين المنطقيِّ.

ثم إنَّ العلم الحصولي - تصوراً كان أو تصدِيقاً - ينقسم إلى بدائيٍ ونظري.

أما التصورات البدائية فهي:

أ. المحسوسات وهي: التصورات التي تحصل عن طريق الحواس الخمس.
ب. الوجданيات: وهي التصورات التي تبلور في الذهن من خلال العلم الحضوري.
ج. الانتزاعيات: وهي المفاهيم التي يصنعها الذهن.

وأمام التصديقات البدئية فهي:

١. البدئي الأولي: وهو الذي يكفي في التصديق به تصور الطرفين والسبة بينهما تصوّراً صحيحاً.
٢. الوجدانيات: وهي التي تحصل بسبب انعكاس العلم الحضوري في الذهن.
٣. الفطريات: وهي القضايا التي تحتاج في إثبات محمولها للموضوع إلى قياس، وإن كانت قياساتها معها أبداً.
٤. الحدسيات: وهي القضايا التي لا تحتاج إلى عملية فكرية، بل الاستدلال عليها لازم ل نتيجتها.
٥. التجريبيات: وهي القضايا التي تحصل بتكرار المشاهدة وتشتمل على قياسٍ خفيٍ.
٦. المتواترات: وهي القضايا التي تحصل عبر تكرار سمعها مراراً وتشتمل على قياسٍ خفي أيضاً.

أسئلة الفصل السابع

١. أذكر أمثلةً للحكاية الذاتية والوضعية.
٢. عرف المصطلحات التالية مع المثال: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق.
٣. كيف ثبت المدعى التالي: (التصورات لا تحكي عن وجود محكيها في الخارج وعدهم)؟
٤. بين نوعي الحكاية في كل قضيّة، وأذكر أن أيّ منها قابل للصدق والكذب.
٥. بين أقسام التصديق، ثم أذكر ما هو المبحوث منها في نظرية المعرفة.
٦. عرف التصور البديهي وأذكر أنواعه مع الأمثلة.
٧. عرف التصديق البديهي وأذكر أنواعه مع الأمثلة.
٨. أي من القضايا التالية تصدق بديهي؟
 - أ. الأربعة زوج.
 - ب. تقدم الشيء على نفسه محال.
 - ج. نور القمر من ضياء الشمس.
 - د. وقعت معركة أحد في السنة الثالثة من الهجرة.
 - هـ السماء فوق رؤوسنا والأرض تحت أقدامنا.
٩. يمكن الإفاده من القضايا التجريبية في المعارف اليقينية؟ ولماذا؟

المزيد من البحث والدراسة

١. وقع الخلاف بين المناطقة وأصحاب نظرية المعرفة المسلمين حول ما يتعلّق بالتصديقات البدائية. قم بدراسةٍ حول هذا الموضوع بعد مطالعة كتاب المنطق للمرحوم الشيخ محمد رضا المظفر وآثار الفلسفة المعاصرین، ثم أذكّر ما هو التحقيق من تلك الآراء المختلفة الواردة فيه مع الدليل.
٢. قم بدراسةٍ حول بدائية القضايا التجريبية وعدتها في نظر المناطقة وأهل المعرفة المسلمين، ثم أذكّر رأيك في ضوء البحوث المطروحة في فلسفة العلم حول القضايا التجريبية وقيمتها المعرفية.
٣. ما ملاك البداهة في البدائيات الأعمّ من التصورات والتصديقات البدائية؟ وضّح ذلك بعد الرجوع إلى الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي والشهيد المطهري والشيخ مصباح اليزدي ودراسة آرائهم بهذا الصدد.

لمزيد من البحث والدراسة راجع:

كتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر مع تعليقات الشيخ غلام رضا الفياضي.



الفصل الثامن



قيمة العلم الحصولي

يتربّ من الدارسين والباحثين بعد الاطلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

- ١ . معرفة ملأك البحث في قيمة المعرفة الحصولية، بعد دراسة الأنجاء المختلفة للعلم الحصولي.
- ٢ . بيان صدق البديهيات الأولية.
- ٣.بيان معيار الصدق في العلم الحصولي النظري.
- ٤ . دراسة قيمة الوجdanيات و بيان معيار الصدق فيها.
٤. دراسة أنموذج من ابتنا ء العلوم النظرية على البديهيات في ضوء الاتجاه التأسيسي للعلماء المسلمين.



للمختل

مرّ غير مرّةٍ: أن الغرض الرئيس من مسائل نظرية المعرفة وقضاياها البحث عن الواقع ومعرفته، الأمر الذي لا يبحث عنه في العلم الحضوري؛ لأنَّه - أي: العلم الحضوري - عبارةٌ عن إدراك الواقع نفسه من دون واسطةٍ حاكمةٍ بين المدرك والواقع.

مع أن للعلوم الحضورية أن توصلنا إلى عددٍ محدودٍ من الحقائق والواقعيات. وأما أغلب حقائق الوجود فلا نحصل عليها إلا عن طريق العلم الحضولي، كما أن العلوم والمعارف البشرية من سُنخ هذه المعرفة (أعني: المعرفة الحضولية). نعم، في المعارف الحضولية لا يحضر الواقع نفسه عندنا، بل تحضر صورته الذهنية، وعن طريق هذه الصور ندرك الواقع. ولذا قد يشار هنا السؤال التالي: كيف لنا أن نعلم حكاية صورنا الذهنية عن الواقع كما هو؟ وبعبارة أخرى: ما نحو مطابقة الصور الذهنية للواقع، خصوصاً إذا عرفنا أنَّ علومنا قد تقدمنا إلى طريق خاطئ في غير موردِ؟

وبهذا الصدد تُطرح هنا أهمَّ مسألةٍ في نظرية المعرفة، أعني: قيمة المعرفة، ويقع الكلام فيها عن الملاك في البحث حول قضايا نظرية المعرفة، البحث الذي كنا نمهّد له في الفصول السابقة، وستتناوله في هذا الفصل.

١. قيمة المعرفة

ويراد بالقيمة في بحث قيمة المعرفة صحة الفهم والإدراك، فالمعنى أن المعرفة الصحيحة المطابقة للواقع، بمعنى: أننا إذا أدركتنا الواقع كما هو، كانت

معروفنا ذات قيمة؛ ذلك أن قيمة المعرفة في العلوم الحضورية ليست إلا مطابقة المعرفة للواقع المُدرك، فإن لم تتطابق هذه المعرفة مع الواقع المُدرك، كانت فاقدةً للقيمة.

وإذ ينقسم العلم الحضوري إلى تصورٍ وتصديقٍ، يلزم البحث حول قيمة المعرفة في كلا القسمين:

أ. قيمة المعرفة في التصورات المفردة

تقدّم أَنفَّاً أن المراد من تصور المفرد كافة أشكال المعرفة الحضورية باستثناء القضية وكلّ تصور لا يخطأ في حكايته عن نفسه. فمفهوم القيام مثلاً يحكي عن القيام خاصةً، وفي هذه الحكاية التي تُعد من ذاتياته لا سبيل للخطأ، بل لو لم يكن التصور مأخوذاً من مصداقه الواقعي، كان غير قابل للخطأ؛ لـمكان ذاتية الحكاية فيه.

وببيان ذلك: أن تصورنا عن الألوان الحاضرة في الذهن غير قابل للخطأ وإن لم يرجع إلى مصداقه الواقعي؛ بسبب تردّيد علماء الفيزياء في الوجود الخارجي للألوان، إلّا أن كلّ لون يحكي عن اللون الخاص به، ولا خطأ في هذه الحكاية البَتَّة. والسرفية أمران:

الأول: أن حكاية التصورات عن معانيها ذاتية قابلة للإدراك والمشاهدة بالوجودان.

الثاني: أن التصورات ساكنة عن وجود معانيها في الخارج وعدمه، فلا يقال: إن تصور اللون لم يصب الواقع؛ لأن مثله سُنخ حكم بوجود اللون في الخارج. وفي ضوء ما تقدّم يتضح: أن قيمة المعرفة الواقعة بإزاء خطأ المعرفة لا

يبحث عنها في التصورات، بل نطاقها التصديق والقضايا خاصةً.

بـ. قيمة المعرفة في القضايا والتصديقات

وهي القضايا الناظرة إلى عالم الواقع الحاكمة عليه، والتصديق هو الإدراك الصحيح لقضية ما، ولذا كانت القضايا والتصديقات مما ينطبق عليها الشرائط الالزامية في بحث قيمة المعرفة.

ولغرض بيان المراد جدأً لا بأس بالإشارة إلى ما تقرر أنساً من أن لكل قضية حكايتين الأولى: حكاية القضية عن نفسها، وهي من هذه الجهة شتركت مع التصورات ، بل ينبغي القول بأن كافة أقسام العلم الحصولي تحكي ذاتاً عن نفسها، وأن الحكاية الذاتية لا يتطرق إليها الخطأ؛ لأنها لا تحكي عن كيفية عالم الواقع.

والثانية: الحكاية عن الواقع ومدى مطابقة المعنى له، وتتصف القضية من هذه الناحية بالصدق أو الكذب؛ وذلك لأن الحكاية إن كانت تحكي عن الواقع، فهي صحيحة، وإلا لم تكن الحكاية صحيحة.

فلو تأملنا مثلاً في القضية القائلة: (حسن قائم)، للاحظنا أنها تحكي عن نفسها وعن ثبوت القيام لحسن، فلا نفهم منها أن علياً قائم أو أن حسناً قاعد؛ وذلك لأن كل واحدة من مفردات هذه القضية يحكي عن نفسه. فتصور حسن يحكي عن حسن، ولا يحكي عن علي أو أحمد، وتصور القيام أيضاً يحكي عن القيام، ولا يحكي عن الجلوس أو النوم أو تناول الطعام وغيره.

والغرض: أن القضية القائلة: (حسن قائم) تحكي عن نفسها، ولا تحكي عن شيء آخر مطلقاً.

وفي هذا النحو من الحكاية لا يقع الخطأ والاشتباه، ومن هنا كان العلم الحصولي مطابقاً لمعناه أبداً، إلّا أنَّ مفهوم المطابقة لا يساو مفهوم الصدق؛ وذلك لأنَّ المطابقة تعني تارةً مطابقة المعنى، وأخرى مطابقة الواقع، و لا يُطلق الصدق إلّا على مطابقة الواقع. فالقضية القائلة: (حسن قائم) - مضافاً إلى دلالتها على المعنى - تحكي عن مطابقة معناها للواقع ، فينبغي التأمل في هذه الحكاية: فهل القضية تحكي عن الواقع وأنَّ حسناً قائم ، أم أنَّ حسناً في وضع آخر وأنَّ القضية خاطئةٌ في حكايتها عن الواقع؟

وبالجملة: فالقضايا هي الأصل في بحث قيمة المعرفة من جهة حكايتها عن الواقع.

والسؤال الأساسي بهذا الصدد: ما المعيار الذي على أساسه يُحكم بصدق القضية و عدمه؟ أي: ما الملاك أو الخصوصية التي تتوافر عليها القضية لتكون صادقة؟

٢. معيار الصدق في القضايا

تَقْدِمُ: أنَّ القضايا على قسمين: نظرية وبدائية، وأنَّ اعتبار القضايا النظرية كقيمتها ناشئٌ من القضايا البدائية. ولنا أن نضيف هنا: أنَّ كلَّ قضية نظريةٍ ترجع إلى القضايا البدائية بالشكل الصحيح فهي صادقةٌ. وعليه فمعيار الصدق في القضايا النظرية هو صحة إرجاعها إلى البدائيات بلحاظ الصورة والمادة على حد سواء.

ولكنَّ السؤال الأهمَّ هنا حول ملاك الصدق في البدائيات ومعيار مطابقتها للواقع. وقد تقرَّرَ آنفًا: أنَّ البدائيات تنقسم إلى أقسام، ما يجعل معيار قيمتها مختلفاً

باختلافها.

وتحتل الأوليات (أي: البدائيات الأولية) والوحدائيات المرتبة الأهم في البدائيات، لتليها الفطريات وسائر أقسام البدائيات في مرتبة أدنى منها.

ثم إن سائر الأقسام عدا الأوليات والوحدائيات بمقابل ملازمتها للقياس – كما ورد في تعريفها – كالقضايا النظرية من هذه الناحية، ومن هنا كانت الأوليات والوحدائيات أعلى أقسام البدائيات اعتباراً وقيمةً، فيلزم البحث في قيمتها ومعيار الصدق فيها.

أ. معيار الصدق في الأوليات وقيمتها المعرفية

تعد القضايا الأولية من سُنخ القضايا الحقيقة، أي: القضايا التي ثبت محمولاً للموضوع أو تفيه عنه: سواء كان موضوعها موجوداً في الخارج أم لا.

ويلاحظ: أن القضايا الحتمية الموجبة المندرجة تحت هذا النوع من القضايا^(١) مفادها الهوية ووحدة واقعها ومصدق محملها وموضوعها على صعيد المعنى. فالقضية الأولية القائلة: (الكل أكبر من جزئه) تتألف من مفردات (تصورات). فتصور (كل) يكشف عن معناه، وتصور (جزء) يكشف عن معناه كذلك، وكل التصورين غير خاطئين في الحكاية عن معناهما، وتصور (أكبر) كذلك يكشف عن معناه دون خطأ. فلنعطي الكلام إلى التصور الحاصل من تركيب تلك المفردات، أعني: أكبرية الكل من جزئه، ذلك التصور الذي يكشف عن معناه دون خطأ أيضاً. فلو نسبنا المحمول (أكبر من جزئه) إلى الموضوع (الكل)، للاحظنا أن هناك علاقة لزومية بين هذين المعنيين؛ فإن كل من يتصور

(١) القضايا الأولية.

الموضوع (الكل) والمحمول (أكبر من جزئه) والنسبة بينهما، يصدق دون أدنى شك بأن الكل أكبر من جزئه.

فقد تبين: أن ملاك الصدق والبداهة في الأوليات ليس إلا التصور الصحيح لأجزاء القضية والعلاقة بين الأطراف، وأن القضية الأولية صادقةٌ وبدائيةٌ ولو لم تستند في ذلك إلى عاملٍ خارجيٍّ.

والغرض: أن معيار البداهة في الأوليات منوطٌ بالتصور الصحيح لمفرداتها؛ لوضوح أن كل واحدٍ منها يحكي عن معناه دون خطأ، كما أن تركيبها يحكي عن نفسه دون خطأ. وعندما يلاحظ الذهن المعاني المذكورة، يتبيّن له أنَّ واقع معنى الموضوع ومعنى المحمول ومصاديقهما واحدٌ، ولا يمكن بحالٍ أن يكون مصادق معنى الموضوع غير مصادق معنى المحمول، أي: إن العلاقة بين الموضوع والمحمول ضروريَّة، ولا يُعقل أن تكون غير ذلك.

بـ. معيار الصدق في الوجдانيات وقيمتها المعرفية
سبق القول بأن الوجدانيات هي القضايا الحاصلة بسبب انعكاس العلم الحضوري في الذهن .

ولا شك في أنَّ المحكي والمحكى والحكاية في كل قضيَّةٍ وجданِيَّةٍ معلومٌ لنا بالعلم الحضوري، الذي لا يتطرق إليه الخطأ. وعليه فالوجدانيات قضايا لا يرد إليها احتمال الخطأ؛ لأنَّها قضايا يقينيةٌ مطابقةٌ للواقع.

وتوسيع ذلك:

أن كل قضية وجدانية بما هي علم حصولي حاضر في ذهتنا معلومة لنا بالعلم الحضوري (علم النفس الحضوري بالصور الذهنية)، كما أن الواقع وما تكشف عنه القضية معلوم لنا بالعلم الحضوري أيضاً.

وعليه إدراك حكاية القضية الوجدانية عن الواقع كما هو بواسطة العلم الحضوري في غاية الوضوح. ففي حالة الجوع تتشكل في الذهن قضية وجدانية هي (أنا جائع)، وجودي كوجود الجوع وأن الجوع جوعي لاجوع شخص آخر معلوم لنا بالعلم الحضوري، بمعنى: أن واقع (أنا جائع) مدرك لنا بالعلم الحضوري.

وإذ كانت القضية القائلة: (أنا جائع) كحكايتها عن واقع (أنا جائع) مدركةً ومعلومة لنا بالعلم الحضوري، كانت مطابقة الحاكي (أنا جائع) مع المحكي معلومة لنا بالعلم الحضوري الذي لا سبيل للخطأ إليه أيضاً.

فقد تحقق: أن العلم الحضوري هو معيار البداهة والصدق في القضايا الوجدانية، بمعنى: أن الإدراك الحضوري للواقع إدراكٌ حضوري للقضية الحاكمة، وإدراكٌ حضوري لحكاية القضية، وإدراكٌ حضوري لمطابقة القضية للواقع.

ومعه فلا يمكن التعرف على العالم الخارجي دون الرجوع إلى الوجدانيات والاعتماد على الأوليات؛ لأن الأوليات من سند القضايا الحقيقة التي ثبتت المحمول لموضوعها وإن لم تكن ناظرة إلى وجود موضوعها في الخارج بالفعل. ولذا وبالاستناد أولاً إلى القضية الوجدانية ندرك وجودنا، ثم بالاستناد إلى البدائي الأولي (اجتماع النقيضين محال) ندرك صدق القضية الوجدانية (أنا موجود)

واستحالة صدق القضية القائلة: (لست بموْجودٍ) في الوقت ذاته.

٢. إشارة إلى الاتجاه التأسيسي^(١) عند المفكرين المسلمين

تقرّر: أن المناطقة وال فلاسفـة المسلمين قسمـوا المـعارف الحـصـولـية إـلـى

بـديـهـيـة وـنـظـريـة.

وـالـمـاعـارـفـ الـبـدـيـهـيـةـ وإنـ كـانـتـ تـحـكـيـ معـ الوـاسـطـةـ، إـلـاـ أـنـهـاـ لـاـ تـقـبـلـ الـخـطـأـ،

عـلـىـ مـاـ تـقـدـمـ مـنـ تـحـلـيلـ وـتـفـسـيرـ، فـرـاجـعـ، وـلـذـاـ فـهـيـ صـادـقـةـ يـقـيـنـيـةـ. وـهـاتـانـ الصـفـتـانـ -

أـعـنـيـ: الصـدـقـ وـالـيـقـيـنـ - لـاـ تـوـافـرـ عـلـيـهـماـ مـنـ قـضـاـيـاـ أـخـرـ، بلـ تـنـصـفـ بـهـمـاـ؛ لـمـاـ تـشـتـمـلـ

عـلـيـهـ مـنـ خـصـوـصـيـةـ وـبـعـارـةـ أـخـرـ: لـاـ تـسـتـنـدـ الـقـضـاـيـاـ الـبـدـيـهـيـةـ فـيـ مـقـامـ الـبرـهـنـةـ عـلـىـ

صـحـتـهاـ إـلـىـ قـضـاـيـاـ أـخـرـ، بلـ تـحـمـلـ دـلـيـلـهـاـ مـعـهـاـ. أـمـاـ دـلـيلـ صـدـقـ الـقـضـاـيـاـ الـنـظـريـةـ

فـخـارـجـ عـنـ ثـابـتـ لـهـاـ عنـ طـرـيقـ الـقـيـاسـ الـرـاجـعـ إـلـىـ الـبـدـيـهـيـاتـ، أـيـ: إـنـ مـعـيـارـ

الـصـدـقـ فـيـ الـقـضـاـيـاـ الـنـظـريـةـ لـاـ بـدـ أـنـ يـرـجـعـ إـلـىـ الـبـدـيـهـيـاتـ بـلـ حـاظـ مـادـةـ الـاسـتـدـلـالـ

وـصـورـتـهـ.

وـمـنـ هـنـاـ كـانـتـ الـقـضـاـيـاـ الـبـدـيـهـيـةـ الـأـسـاسـ لـمـعـارـفـناـ وـعـلـومـنـاـ الـحـصـولـيـةـ، وـكـانـتـ

الـقـضـاـيـاـ الـنـظـريـةـ مـسـتـنـدـةـ فـيـ دـلـيلـ صـدـقـهـاـ وـيـقـيـنـهـاـ إـلـىـ الـبـدـيـهـيـاتـ. وـيـطـلـقـ عـلـىـ مـثـلـ

هـذـاـ التـصـوـرـ لـلـمـعـارـفـ وـالـعـلـومـ الـحـصـولـيـةـ (ـالـاتـجـاهـ التـأـسـيـسيـ). وـيـمـثـلـ الـمـنـهـجـ الـمـتـبـعـ

فـيـ طـرـحـ الـمـبـاحـثـ السـابـقـةـ بـوـصـفـةـ طـرـيقـاـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ الـيـقـيـنـ التـأـسـيـسـ أوـ الـبـنـاءـ

الـخـاصـ بـالـعـلـمـاءـ الـمـسـلـمـينـ.

نعمـ، هـنـاكـ آرـاءـ وـتـصـوـرـاتـ أـخـرـ ذـاتـ صـلـةـ بـمـحـلـ الـبـحـثـ، إـلـاـ أـنـ لـكـلـ مـنـهـاـ

(١) أي: تأسيس العلوم والمعارف النظرية وابتئاتها على المعرف والعلوم البديهية.

إشكالياته ومشكلاته، ولا يتمتع أيٌ منها بالقدرة على حلّ إشكالية نظرية المعرفة المتمثلة بقيمة المعرفة وطرق الوصول إلى اليقين.

ولا يسع المجال لاستعراض هذه الآراء والطرق كافةً، ولذا اقتصر البحث في الإشارة إلى الطريق الأمثل في حلّ إشكالية المعرفة، على أمل طرح سائر الآراء والطرق في رسالة أخرى إن شاء الله تعالى.

ولا بأس في نهاية المطاف – تطبيقاً للمعيار الحق في الوصول إلى اليقين – من ذكر نموذج من إفادة القضايا النظرية من البديهيات.

برهان الصديقين شاهد على استناد النظريات إلى البديهيات
برهان الصديقين من جملة البراهين الدالة على إثبات وجود الله تعالى، ويستند هذا البرهان إلى قضية بديهية مفادها: (أن هناك موجوداً في الخارج).

ويعد ابن سينا المؤسس لمثل تلك البراهين؛ إذ هو أول من أقام هذا النحو منها^(١)، وإن كانت له صياغاتٌ آخر عرضها كبار علماء المسلمين، فراجع^(٢).

وكيفما كان، فلنذكر هنا تقرير ابن سينا للبرهان؛ ليكون نموذجاً لرجوع النظريات إلى البديهيات، فإليك البرهان في طي مقدماتِ:

الأولى: أن هناك موجوداً، وهذه المقدمة بديهية؛ لأن الموجود الذي ندعى وجوده قد يكون وجودنا؛ فتكون القضية القائلة: (هناك موجود) وجداً، وقد يكون وجوداً خارجاً عنا، فتكون القضية المذكورة فطرية.

(١) لاحظ: الإشارات والتبيهات النمط الرابع التبيه السادس.

(٢) لمزيد من الإطلاع على هذه التقارير راجع: تبيان براهين إثبات خدا (تقرير البراهين الدالة على وجود الله) للشيخ عبد الله الجوادي الآملي ٢١١ - ٢٢٤.

الثانية: أنَّ كُلَّ مُوْجودٍ إِمَّا ضروريُّ الْوُجُودِ أَوْ لَيْسَ بِضُرُورِيِّ. وَهَذِهِ
القضية من موارد امتناع اجتماع النقيضين؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ وَصْفَ ضرورة الْوُجُودِ دَائِرٌ
بَيْنَ النَّفِيِّ وَالْإِثْبَاتِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُوْجُودَاتِ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ اجْتِمَاعَ نَقِيْضَيْنِ فِي
مَصْدَاقٍ وَاحِدٍ كَارِتَفَاعَهُمَا مُحَالٌ.

الثالثة (النتيجة): أن الموجود في الخارج: إما ضروري له الوجود أو ليس ضروري له. وهذه النتيجة المستخلصة من الصغرى والكبرى (أعني: المقدمتين الأولى والثانية) مرجعها إلى القياس من الشكل الأول الديهي الإنتاج.

الرابعة: أن المُوْجُودَ إِنْ كَانَ ضَرُورِيًّا لِلْوُجُودِ، فَقَدْ ثَبَّتَ الْمَدْعَى
الْمُبْحُوثُ عَنْهُ؛ لِأَنَّ ضَرُورِيَّ الْوُجُودِ وَاجِبُ الْوُجُودِ، أَيْ: الْمُوْجُودُ الَّذِي ثَبَّتَ لَهُ
الْوُجُودُ بِالضَّرُورَةِ وَيُسْتَحِيلُ أَنْ يَنْفَكَّ عَنْهُ.

الخامسة: أن الممكّن موجود إن كان غير ضروري الوجود، لكنّه ممكّن الوجود؛ لأنّه لا يُعقل أن يكون ضروري العدم (أي: ممتنع الوجود)؛ لأنّه إن كان ضروري العدم، استحال أن يوجد، وقد فرضناه موجوداً. وعلى ذلك فالّموجود الثابت في الخارج ليس بضروري العدم ولا ضروري الوجود، ومن هنا يُقال له: (ممكّن الوجود).

ولكلٍ ممكِّنٍ موجودٍ علَّةً (أصل العلَّةِ)؛ بِداهةٍ أَنَّ ممكِّنَ الْوُجُودِ لَمْ يُوجَدْ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُوجُودًا بِذَاتِهِ بِلَا علَّةٍ خَارِجَةٍ، لَكَانَ الْوُجُودُ مَلَازِمًا لِذَاتِ الْمُوجُودِ، أَيْ: لَكَانَ هَذَا الْمُوجُودُ وَاجِبُ الْوُجُودِ، لَا ممكِّنٌ الْوُجُودُ. مَعَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنَ القُولِ بِوُجُودِ الممكِّنِ بِلَا علَّةٍ أَنْ يَكُونَ قَدْ وُجِدَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ، إِذَا قِيلَ بِأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ فِي وُجُودِهِ إِلَى علَّةٍ، وَأَنَّ لَا يَكُونَ قَدْ وُجِدَ مِنْ تَلْقَاءِ

نفسه؛ لأنَّه ممكِنٌ بالذات، وهذا تناقضٌ واضحٌ.

السادسة: أنَّ علَةً ممكِنَ الوجود؛ إِمَّا واجب الوجود أو سلسلة عللٍ ومعاليلٍ تنتهي إلى واجب الوجود، وإِلَّا لزم الدور أو التسلسل المحال.

والذي يدلُّ على استحالة الدور: أنَّ الموجود المذكور معلولٌ؛ لأنَّه ممكِنَ الوجود وعلَةً للموجود الممكِن الآخر؛ إذ الفرض أنَّ العلَةَ ليست واجب الوجود، وهذا الموجود الثاني علَةً لذلك الموجود، فكان كلاًّهما علَةً ومعلولاً، ما يعني أنَّ كلاًًاً منهما يجب أن يكون موجوداً قبل وجوده ليتمكن من إيجاد علَته؛ إذ كلَّ واحدٍ علَةً لعلَته. وبعبارةٍ أخرى: لا بدَّ في ظرف عدمهما أن يكونا موجودين، وهذا تناقضٌ مستحيلٌ.

وأَمَّا الدليل على استحالة التسلسل فهو: أَنَّا لو فرضنا أنَّ ذلك الوجود ممكِنٌ ومعلولٌ لممكِنٍ آخر، وهذا الممكِن معلولٌ أيضاً لممكِنٍ آخر، وهكذا، للزم عدم انقطاع سلسلة العلل والمعاليل، مع أنها ممكنة الوجود طرأت؛ إذ الفرض عدم انتهاء هذه السلسلة إلى واجب الوجود.

ثُمَّ إنَّ كُلَّ موجودٍ في هذه السلسلة – عدا آخر موجودٍ؛ إذ هو معلولٌ صرفٌ – علَةً ومعلولٌ في الوقت نفسه؛ إذ يكون علَةً للموجود بعده، ومعلولاً للموجود قبله، و هكذا يتسلل إلى ما لا نهاية، فلا ينتهي إلى علَةٍ صرفٍ، ولن يخرج عن نطاق المعلولية ما دام مستغنياً عن العلَة، أي: واجب الوجود.

والحاصل: أنَّ كُلَّ فردٍ من موجودات هذه السلسلة – عدا الموجود الأخير – علَةً ومعلولٌ في الوقت ذاته ، مع أنَّ من الأحكام البدئية للعلَة والمعلول أن يكون الشيء المتصف بالعلَة والمعلولية وسطاً بين شيئاً؛ لأنَّ كونه علَةً يقتضي

وجود شيءٍ بعده وُجُودٌ بسببه، وكونه معلولاً يستلزم وجود شيءٍ قبله أوجده، وهذه الوسطية ثابتةٌ في موجودات السلسلة عدا الموجود الأول، ما يلزم وجود عللٍ ومعلولاتٍ متوسطةٍ لا نهاية لها. نعم، يمكن فرض طرفٍ في السلسلة من جهةٍ واحدةٍ، وهو المتهي إلى آخر موجودٍ، وهو معلولٌ صرفٌ، لكن الجهة الأخرى من السلسلة لا طرف لها، ومن المحال عقلاً أن يكون شيءٌ وسطاً دون وجود طرفين له. وبعبارة أخرى: يلزم من عدم انقطاع السلسلة بواجب الوجود أن تكون الوجودات المتوسطة ليست بوسطٍ، وهذا تناقضٌ مستحيلٌ.

وبعد إثبات استحالة الدور والتسلسل، يتبيّن: أن علة ممكّن الوجود إما واجب الوجود أو الواقع في سلسلةٍ من العلل والمعاليل المتهيّة إلى واجب الوجود، فقد ثبت إذن واجب الوجود.

خلاصة الفصل الثامن

المراد بقيمة المعرفة في بحث قيمة العلم الحصولي هو الإدراك الصادق المطابق للواقع، ولذا فالبحث حول قيمة المعرفة لا يشمل التصورات المفردة التي لا تحكى عن وجود محكيها وعدمه، بل المحور الأساسي الذي يدور حوله بحث قيمة المعرفة هو القضايا.

ثم إن معيار صحة القضايا النظرية هو إرجاعها إلى البدويّات، فإن استطعنا إرجاع قضيّة نظريةٍ بلحاظ المادة والصورة إلى البدويّات، فالقضيّة صادقة ذات قيمة.

ولمّا كان هناك قضايا بدويّةٍ تستبطن قياساً خفيّاً كالافتراضات والحدسيّات والتجريبيّات والمتواترات، كانت قيمتها المعرفية كمعيار صدقها - نظير القضايا النظرية - مورداً للبحث.

وأمّا ملأ البداهة والصدق في الأوّليات فهو التصور الصحيح لأجزاء القضيّة وارتباط تلك الأجزاء فيما بينها، فصدق الأوّليات مقتضٍ داخليٍّ لا علاقة له بأيّ عاملٍ خارجيٍّ مطلقاً.

والقضايا الوجданية لمّا كانت انعكاساً للعلوم الحضوريّة ، كان معيار بدهتها وصدقها هو العلم الحضوري، أي: إدراك الواقع حضوراً وإدراك القضيّة الحاكمة حضوراً.

ويُصطلح على إرجاع القضايا النظرية إلى البدويّة واستنتاج النظريّات من البدويّات بالاتّجاه التأسيسي .

ويُعد برهان الصَّدِيقين من أعمق البراهين الدَّالَّة على إثبات وجود الله تعالى، ويُمْكِن إقامة البرهان على اندراجه تحت القضايا الـبـديـهـيـة في ضوء ما تقدَّم من بحوثٍ، فراجع.

أسئلة الفصل الثامن

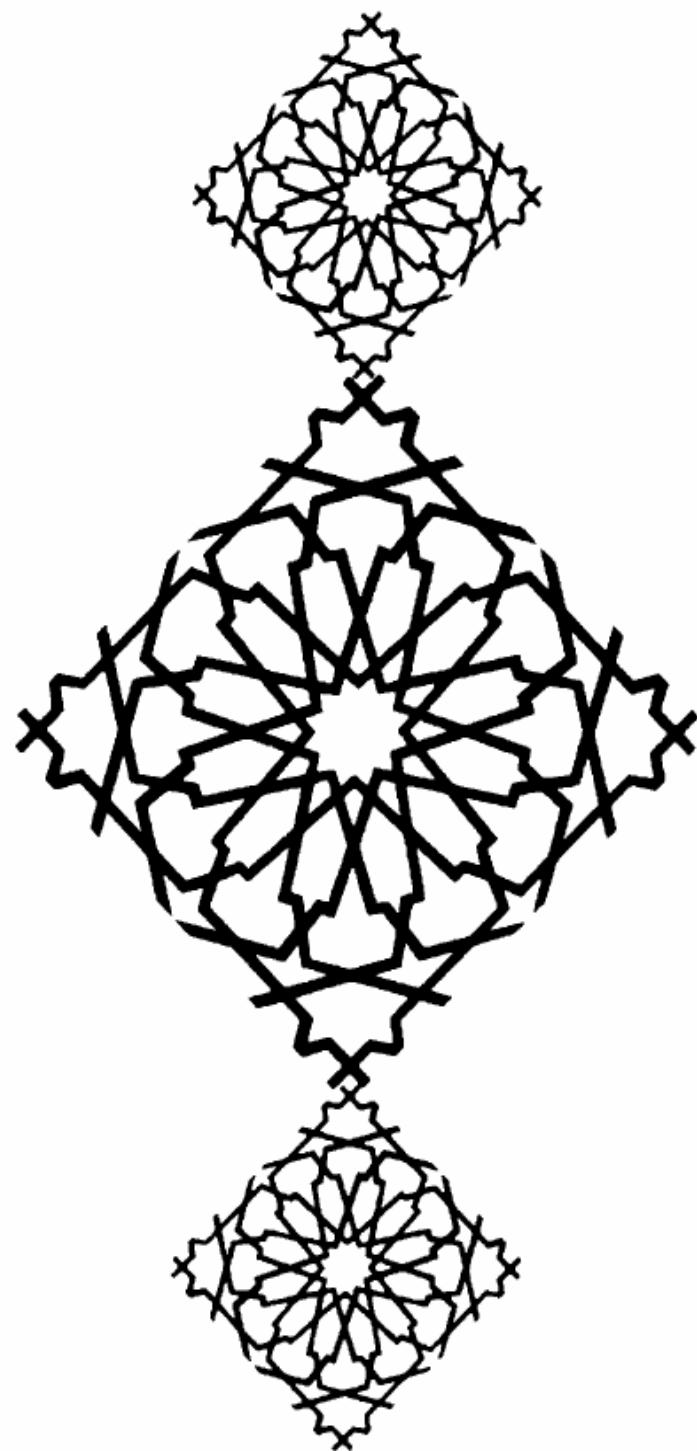
١. لماذا يختص البحث حول قيمة المعرفة بالمعارف والعلوم التصديقية لا التصوريَّة؟
٢. ما هو معيار صدق القضايا النظريَّة؟
٣. وضَّح ملاك الصدق في القضايا الأولى (الأولئات).
٤. بيَّن معيار الصدق في القضايا الوج다َيَّة.
٥. ما المراد بالأَتجاه التأسيسي لدى المفكِّرِين المسلمين؟
٦. بيَّن باختصار نحو استناد النظريَّات إلى الـبـديـهـيـات في ضوء برهان الصَّدِيقين.

لزيـد من الـبـحـث والـتـحـقـيق

- الفصل التاسع
في مقدمة العلوم الحاسوبية و
ومناقشتها.
1. اختلفت الآراء حول معيار الصدق في القضايا، ولعلَّ المهمَّ منها نظرية التطابق والاتجاه الترابطي والمذهب البراجماتي (النفعي العملي). ذهب غير واحدٍ من علماء نظرية المعرفة إلى القول بالتطابق، إلَى أنَّ الباحثين المعاصرِين من الغربيِّين مالوا لعدة أسبابٍ إلى الاتجاهين الآخرين. قم بدراسةٍ معمقةٍ حول أدلة نظرية الترابط والمذهب البراجماتي النفعي مع نقدِها ومناقشتها.
 2. أيد علماء المعرفة المسلمين نظرية التطابق، بمعنى: أنَّ القضية الصادقة هي القضية التي المطابقة للواقع. قم بدراسة هذه النظرية، بعد تبيين حقيقة القضايا العدمية والسلبية، ثمَّ بين تطبيق نظرية التطابق على هذا النوع من القضايا.
 3. تأمل في المقولات والقيم الأخلاقية ثمَّ بين أوَّلاً: أنَّ المقولات الأخلاقية هل هي من سُنْحِ العمل الإنسانية أم الإخبارية؟ وهل هي مركبٌ تامٌّ خبريًّا أم إنسانيًّا؟ ثمَّ وضَع ثانياً: ما هو معيار الصدق فيها؟

لزيـد من الـبـحـث والـتأـمـل والـدـرـاسـة راجـعـ:

1. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقى مصباح اليزدي، الدرسان التاسع عشر والعشرون.
2. بحثٌ حول نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن معلمی.



المصادر

العربية والفارسية:

١. أساس الاقتباس، نصير الدين الطوسي، طهران، نشر المركز، ١٣٧٥.
٢. الإشارات والتنبيهات، ابن سيناء، قم دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ ق.
٣. شرح الإشارات والتنبيهات نصير الدين الطوسي، قم نشر البلاغة، ١٤٠٩ ق.
٤. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي محمد حسين طباطبائي، قم مركز التحقيقات الإسلامية، ١٣٥٦.
٥. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقى مصباح اليزدي، طهران، مؤسسة التبلigات الإسلامية، ١٣٧٧.
٦. البصائر النصيرية في المنطق؛ ابن سهلان الساوي، مع تعلیقات شیخ محمد عبده، قم مشورات المدرسة الرضوية.
٧. تاريخ فلسفه غرب؛ برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر یروانه، ١٣٧٣.
٨. تاريخ الفلسفة فردریک کایلستون، ترجمة جلال الدين مجتبی، طهران نشر العلمي والثقافي، ١٣٦٢.
٩. تاريخ نظریة المعرفة، دیوید و هاملین، ترجمه شابور اعتماد، تهران، تحقیقات العلوم الإنسانية والمطالعات الثقافية، ١٣٧٤.
١٠. تأملات در فلسفه أولی، رنه دکارت، ترجمه أحمد احمدی، طهران، ١٣٨١.
١١. تبیین براهین إثبات الله، عبد الله الجوادی الاملي، قم، الإسراء، ١٣٧٨.

١٢. التحصيل؛ بهمنيار بن المرزبان، تصحیح مرتضی المطهری، تهران، جامعه طهران، ۱۳۷۵.
١٣. تمہیدات؛ ایمانوئل کانت، ترجمہ غلامعلی حداد عادل، طهران نشر الجامعه، ۱۳۷۰.
١٤. الجوهر النضید؛ نصیر الدین الطوسي، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
١٥. جهار بر اکماتیست؛ إسرائیل اسکفلر، ترجمہ محسن حکیمی، طهران، نشر مرکز، ۱۳۶۶.
١٦. ماهیة العلم، آلن. ف. جالمرز، ترجمہ سعید زیبا کلام، طهران، ۱۳۷۹.
١٧. الحاشیة على التهذیب المنطق للتفتازانی عبد الله بن شهاب الدين الحسین البزدی، قم، انتشارات مؤسسه نشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
١٨. الحکمة المتعالیة؛ صدر الدین محمد الشیرازی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۰ق.
١٩. المدخل التأریخي لفلسفه علم؛ جان لازی، ترجمہ علی بایا، طهران، ۱۳۷۷.
٢٠. رسائل سبعة؛ محمد حسین طباطبائی، قم، نشر حکمت، ۱۳۶۲.
٢١. رسالتان في التصور والتصدیق؛ القطب الرازی وصدر الدین الشیرازی، تحقیق مهدی شریعتی، قم، نشر اسماعلیان، ۱۴۱۶ق.
٢٢. قواعد علم النفس، هیلکارد واتکینسون، ترجمہ، تحت اشراف محمد تقی براھنی، طهران رشد، ۱۳۷۴.
٢٣. شرح المطالع في المنطق، قطب الدین الرازی، قم، انتشارات الکتبی

النجفي.

٢٤. شرح المقاصد؛ سعد الدين التفتازاني، استانبول، ١٣٠٥ق.
٢٥. شرح المنظومة (منطق)؛ ملاهادی السبزواری، قم نشر ناب، ١٤٢٢ق.
٢٦. شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم؛ داود القيصري، مع شرح جلال الدين الآشتینانی، طهران: أمیر کبیر، ١٣٧٠.
٢٧. الشفاء (البرهان)، حسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق الدكتور ابوالعلاء العفيفی، قم انتشارات مکتبة آیة الله المرعushi النجفي ١٤٠٤ق.
٢٨. الشفاء (الهیات)؛ ابن سينا تحقيق الأب قنواتی وسعید زاید، طهران ناصر خسرو، ١٣٦٣.
٢٩. عيون مسائل النفس؛ حسن حسن زدah الآملي، طهران أمیر کبیر، ١٣٧١.
٣٠. الفتوحات المکیة، محی الدین ابن عربی، بیروت، إحياء التراث العربي.
٣١. فلسفه الدين، نورمن. ال. کیسلر، ترجمه حمید رضا آیة اللهی، طهران، حکمت، ١٣٧٥.
٣٢. الفلسفة العامة أو ما بعد الطبيعة، بل فولکیه، ترجمه یحیی مهدوی، طهران، جامعة طهران، ١٣٧٧.
٣٣. کلیات الفلسفه؛ ریچارد بابکین وأورم استرول، ترجمه جلال الدين مجتبوی، طهران، طبع حکمت، ١٣٧٤.
٣٤. المباحث المشرقية؛ فخر الدين الرازی، بیروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٨ق.
٣٥. المبدء والمعاد؛ صدر الدين محمد الشیرازی، مع مقدمة وتصحیح جلال

- الدين الاشتيري طهران، ندوة الفلسفة في إيران، ١٣٥٤.
٣٦. مجموعة آثار مرتضى المطهري، طهران، صدرا، ١٣٨٢.
٣٧. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق؛ شهاب الدين يحيى السهوروسي، تصحيح هنري كربن، طهران: تحقیقات في العلوم الانسانیة والمطالعات الثقافية، ١٣٨٠.
٣٨. المدخل الى نظرية المعرفة الدينية المعاصرة، محمد تقی فعالی، قم : نشر معارف، ١٣٧٩.
٣٩. مسألة المعرفة، مرتضى مطهري، طهران، صدرا، ١٣٦٨.
٤٠. معارف قرآن (معرفة الله)، محمد تقی مصباح اليزدي، قم طبع طريق حق، ١٣٦٧.
٤١. نظرية المعرفة في القرآن، عبد الله الجوادی الأملی، قم الإسراء، ١٣٧٩.
٤٢. نظرية المعرفة؛ محمد حسین زاده، قم مركز انتشارات المؤسسة الثقافية التعليمية السيد الخميني ، ١٣٨٠.
٤٣. من لا يحضره الفقيه.
٤٤. المنطق، محمد رضا المظفر، قم اسماعلیان ، ١٣٦٨ ش.
٤٥. المنطقيات؛ أبو نصر الفارابي، تحقيق محمد تقی دانش بزوه، قم، انتشارات مكتبة آية الله المرعشی النجفی، ١٤٠٨ ق.
٤٦. نظرة إلى نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن المعلمی، طهران، تحقیقات الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٧٨.
٤٧. نهاية الحکمة؛ محمد حسین الطباطبائی، تصحيح عباس على الزارعی

السبزواری، قم، جامعه المدرسین.

٤٨. النور المتجلّي في الظهور الظلي، حسن حسن زاده الأَمْلِي، قم: دفتر
تيللغات إسلامي، الحوزة علميَّة قم ١٣٧٥.

٤٩. وسائل الشيعة، العاملی الشیخ الحر المکتبة الإسلامية، طهران، ۱۳۹۷ هـ ق.

المصادر الانجليزية

1. *A Companion to Epistemology*, ed. by L.P. Pojman.
2. *A Companion to Epistemology*, dancy, janatn & sosa, e (ed), new york: basil Blackwell, 1992.
3. *A dictionary of philosophy* ed. D. d. runers.
4. *An Encyclopediad of philosophy*, g. h. r. Parkinson, (ed), (London: routledge, 1989).
5. *epistemic justification*: w. p. alston, (Ithaca, ny: cornel university press, 1989).
6. *ontological relativity*, w. v. o. quine, (new york: Columbia n. p, 1969).
7. *the dictionary of philosophy*, ed: d. d. runes (London: peter owen: visin press). 1942.
8. *the Encyclopediad of philosophy*, ed: p. Edwards (London: collier macmillan press), 1967.
9. *the theory of knowledge: classical and Contemporary readings*; L. P. pojman, (California: wadsworth press. 1993).

الفهرس

٥.....	مقدمة المركز
٧.....	تقديم المترجم
١١.....	تقديم
١٧.....	تمهيد
١٨.....	ضرورة البحث في نظرية المعرفة
٢٠.....	تعريف نظرية المعرفة
٢١.....	نظرية المعرفة علم من الدرجة الثانية
٢٣.....	أقسام نظرية المعرفة
٢٤.....	تاريخ البحث في نظرية المعرفة
٢٤.....	تاريخ نظرية المعرفة عند الغرب
٢٦.....	تاريخ نظرية المعرفة عند العلماء المسلمين
٢٧.....	خلاصة الفصل الأول
٢٩.....	أسئلة الفصل الأول
٣١.....	المزيد من البحث والتحقيق
٣١.....	لمزيد من البحث والتأمل والدراسة راجع:
٣٥.....	تمهيد
٣٥.....	نظرية المعرفة والمنطق
٣٧.....	نظرية المعرفة وعلم الفلسفة
٣٩.....	نظرية المعرفة وعلم النفس الإدراكي
٤٠.....	نظرية المعرفة وفلسفة العلم

٤٢.....	نظريّة المعرفة وفلسفة الأخلاق والدين
٤٤.....	خلاصة الفصل الثاني
٤٦.....	أسئلة الفصل الثاني
٤٧.....	المزيد من البحث والتحقيق
٥١.....	تمهيد
٥١.....	المعرفة والعلم في اللغة والاصطلاح
٥٢.....	العلم
٥٣.....	المعرفة اصطلاحاً
٥٣.....	١. مطلق الفهم والوعي
٥٣.....	العلم الحضوري والحاصل على
٥٤.....	١. العلم الحاصل على
٥٥.....	٢. التصديق
٥٦.....	٣. التصديق الجزمي
٥٦.....	٤. الجزم المطابق للواقع
٥٦.....	٥. الجزم المطابق للواقع غير القابل للزوال
٥٧.....	٦. التصورات الكلية
٥٧.....	٧. القضية التركيبية
٥٨.....	والقضايا التحليلية على قسمين:
٥٩.....	٨. مجموع القضايا المتناسبة
٥٩.....	٩. مجموع قضايا كلية متناسبة
٦١.....	١٠. العلوم الحقيقة
٦١.....	١١. العلم التجريبي

موضع نظرية المعرفة	٦٢
أ. نظرية المفكّرين الإسلاميين	٦٢
ب. نظرية المفكّرين الغربيين	٦٣
الإشكال الثاني	٦٥
خلاصة الفصل الثالث	٦٦
أسئلة الفصل الثالث	٦٨
تمهيد	٧١
خلاصة الفصل الرابع	٨٥
أسئلة الفصل الثالث	٨٦
المزيد من البحث والتحقيق	٨٧
تمهيد	٩١
خلاصة الفصل الخامس	١٢٣
أسئلة الفصل الخامس	١٢٥
المزيد من البحث والتحقيق	١٢٦
تمهيد	١٢٩
خلاصة الفصل السادس	١٤٧
أسئلة الفصل السادس	١٥٠
المزيد من البحث والتأمل	١٥١
إضاءة	١٥٥
خلاصة الفصل السابع	١٨١
أسئلة الفصل السابع	١٨٥
المزيد من البحث والدراسة	١٨٦

١٨٩	تمهيد
١٩٠	خلاصة الفصل الثامن
١٩٠	أسئلة الفصل الثامن
١٩٠	لمزيد من البحث والتحقيق