نظرية المعرفة

عند صدر المتألهين الشيرازي

الشيخ محمد شقير

أطروحة حائزة
على شهادة الماجستير
من الجامعة اللبنانية
للعام ١٩٩٦

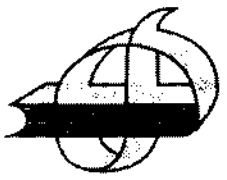
دار الهادي

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

يطلب من



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمة سماحة العلامة السيد محمد حسن الأمين

بسم الله الرحمن الرحيم

إن فكرنا الاسلامي الحديث بالرغم من الآفاق الواسعة التي اخذ يرتادها ويُغني بها مسيرته باتجاه التأصيل والإبداع، وباتجاه الاجابة على الأسئلة والتحديات التي يزخر بها عصرنا.. إلاَّ انني طالما لاحظت، ولاحظ غيري من المعنيين والمتابعين لحركة هذا الفكر ان ثمَّة فراغاً ما يزال واسعاً في البعد الفلسفي الضروري لتحصين هذا الفكر وترسيخ بنيته وتمكينه من توفير عنصر الإبداع في مقارباته لشؤون الاجتماع، والمعرفة، والعلوم، وصياغة الرؤى المعرفية الشاملة والقادرة على اجتراح مساهمة نوعية في (ورشة) جدل التغيير التي يشهدها عصرنا.

إن استعادة البعد الفلسفي للخطاب الفكري الاسلامي قد تكون ـ من وجهة نظرنا ـ هي النقلة الضرورية لكي يقترب هذا الفكر اكثر فأكثر من مهمته الجوهرية في مستوى (حوار الحضارات) لأن الخطاب السياسي وحده لا يكفي من اجل أن نكون شركاء حقيقيين ومقررين في هذه المهمة المفصليَّة في تاريخ الفكر الانساني.

إن البعد الفلسفي وحده الذي يكفل لرؤيتنا الاسلامية تجاه الحياة والكون والانسان والمجتمع ان تاخذ مكانها المؤثر في مواقع الحوار.. وبديهي أن هذا البعد الفلسفي لن يكون من خارج تراث فلسفي اسلامي غني لم يقدَّر له ان يستمر ويتقدم منذ قرون عديدة لأسباب لا مجال لشرحها وتفصيلها في هذه العجالة.

لذلك فإنني أتطلع باعتزاز وتفاؤل إلى كل محاولة فكرية إسلامية

جديدة تتجه إلى إحياء الخطاب الفلسفي الاسلامي.. وهذا هو شعوري وانا اقرا هذه الدراسة القيمة (نظرية المعرفة عند صدر المتالهين الشيرازي) التي اعدّها فضيلة الأخ الشيخ محمد شقير والتي اعدُّها مساهمة اصيلة في إحياء الفكر الفلسفي الاسلامي أي خطوة موفّقة ومباركة في الطريق إلى استعادة النبض الفلسفي إلى الخطاب الاسلامي المعاصر خصوصاً عندما اختار الباحث دراسة نظريّة المعرفة عند صدر المتالهين. فنظرية المعرفة هي عصب الفلسفة في كل عصور الفلسفة وليس مجازفاً من قال ان نظرية المعرفة هي موضوع الفلسفة الوحيد لأن كل ما عداها من الأبحاث والموضوعات متصل بها او منبثق عنها او على صلة بها مباشرة او بطريق غير مباشر.

ودراسة هذه النظرية من خلال صدر المتالهين مكّن الباحث من الوقوع على اغنى واخصب عبقرية فلسفية إسلامية في القرون المتاخرة، ففي تراث هذا الفيلسوف تمثُّل شامل وعميق لمسيرة الفلسفة الاسلامية مكّنه بواسطة عبقريته الخاصة وأصالة شخصيته الفكريّة من إحداث تحول عميق في الفكر الفلسفي الاسلامي في كتابه الخالد (الأسفار) ونظريته في الحركة الجوهرية مضافاً إلى بصماته العميقة في كل الموضوعات التي تناولتها آثاره.

إن لصديقنا الباحث فضلاً ـ سيعترف به كل من يقرا كتابه ـ في تعريف الكثيرين من المعنيين على فلسفة صدر المتالهين وحياته وآثاره وخصوصاً أطروحته في موضوع نظرية المعرفة داعين الله تعالى أن يوفقه إلى المزيد من المساهمات في هذا الحقل الجوهري من فكرنا الإسلامي والله الموفق والمسدّد..

محمد حسن الأمين

صيدا ٢٧/٢/٢٠٠١م

الموافق ٤/ذي الحجة/١٤٢١هـ

المقدمة

تعتبر نظرية المعرفة اللبنة الأساسية في اية منظومة معرفية او فلسفية، لكون ابحاثها تنصب اساساً على منابع المعرفة، وقيمة المعارف، وملاك صحتها وعدم صحتها. ولذا لا يستطيع أي تيار معرفي ان يدعي صحة إنتاجه المعرفي إلا إذا استطاع اولاً ان يثبت قدرة تلك القناة المعرفية على إنتاج المعارف الصحيحة، وهنا يكون البحث بحثاً كبروياً، تدور كبراه حول كون المعرفة التي تنبع من تلك القناة، وتحرز الملاك التصحيحي؛ معرفة صحيحة وسليمة. ومن ثم يقع البحث حول صلة الوصل بين ذلك الإنتاج وبين تلك القناة. وبتعبير ادق، يبحث في خضوع ذلك الإنتاج للتقنين المعرفي الحاكم على تلك القناة. ويكون البحث هنا بحثاً صغروياً، يدور حول كون القضية الفلانية حائزة على ذلك الملاك التصحيحي ام غير حائزة عليه.

وقد بدأ الإهتمام -حديثاً- بنظرية المعرفة ككل متكامل، وفي الفلسفة الغربية اولاً، ثم بدأت اصداء ذلك الإهتمام تتردد في اوساط الفلسفة الإسلامية. لكنا نجد ان هذه النظرية دونت بشكل مبعثر ضمن الأبحاث المختلفة للفلاسفة المسلمين. فنجد مثلاً ان صدر المتألهين الشيرازي[1] قد

---

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي المشهور بصدر المتألهين.

وزع مسائل هذه النظرية على ابحاث النفس، والوجود الذهني، والعقل والعاقل والمعقول، وغيره من المباحث. وبمقتضى التقسيم الموضوعي العلمي، والذي يعد من إفرازات التطور المعرفي والفكري، كان من المهم جداً ان تبحث هذه النظرية بشكل مستقل وممنهج من وجهة نظر احد الفلاسفة المسلمين.

ووقع إختياري على صدر المتألهين ومدرسته، مدرسة الحكمة المتعالية[1] لما يمثل من حصيلة إنتاج فلسفي وفكري إمتد على مدى قرون من الزمن. فلقد عمل هذا الفيلسوف على دراسة الفلسفة المشائية والفلسفة الإشراقية، واطلع على الفلسفة اليونانية والفلسفة الفارسية القديمة، ولم يغب عن باله المحصول الكلامي والمذاهب الكلامية، ودرس الآراء الدينية والتفسير الديني للقرآن الكريم، كما اهتم بالإنتاج العرفاني، وخصوصاً بالمدرسة العرفانية لإبن عربي.

وقد اخضع صدر المتألهين كل هذه المواد المعرفية لعملية نقد وتحقيق، فحذف منها مالم يكن مقبولاً عنده، وابقى على ما تلاءم ومقياسه العقلي والفلسفي، وقام بعملية مزج بين هذه العناصر المعرفية المتبقية، فتكونت منظومة فلسفية متكاملة ومتناسقة عرفت بإسم -الحكمة المتعالية- ولم تخرج نظريته في المعرفة عن الطابع العام الحاكم على جميع منظومته الفلسفية، فكانت عصارةً لجميع الجهود الفلسفية والفكرية الممتدة على مدى قرون من الزمن، ولم تكن وليدة لمذهب فلسفي خاص، او تيار معرفي معين. ولذا كان لكل من البيان والبرهان والعرفان دور في إنتاجها، فكانت على حد وسط بين الإفراط والتفريط، فلم ترفع الحس وتنزل ما سواه، ولا العقل وتغفل عما عداه، ولم تكتف بالقلب، او الوحي، بل كان لكلٍ دوره في عملية المعرفة. وعليه يمكن القول: ان صدر المتألهين يرى ان كلاً من البرهان

---

(١) سميت بالحكمة المتعالية لأن الحكيم يتعالى من خلالها في سفر يقوده الى الله تعالى.

والكشف والوحي له دور في الإنتاج المعرفي. وهو يرفع الكشف على العقل، إذ بعض المعارف العالية والمباحث الإلهية لا يمكن للعقل الوصول اليها، ولا يتسنى ذلك إلا بالكشف. وقد ذكر صدر المتألهين هذه التسمية في الأسفار.

لكنه لا يُستغنى عن العقل، لأن ما يستبين للمكاشف لا يمكن ان يثبته لغيره إلا بواسطة البرهان، وهذا لا يعني حصر دور العقل في مجال الإيصال المعرفي فقط، بل له دوره في الإنتاج المعرفي ايضاً، لكن الكشف ينحصر دوره في مجال الإنتاج المعرفي فقط.

كما ان كل منتوج معرفي لا بد ان يكون منسجماً مع الوحي او معطيات الشريعة، وليست فلسفة حقيقية تلك الفلسفة التي تخالف الدين، لأنه إذا قام البرهان على إثبات النبوة، فلا بد من قبول جميع المواد المعرفية التي تأتي من خلال النبوة.

وعليه لا بد من القول، ان العالم بالحكمة المتعالية عالم بالبرهان، ومشاهد بالعيان، ومنسجم كلامه مع الشرع، من دون وجود أي تنافٍ بين معطيات كلٍ منهم.

والجدير بالذكر ان إنتاج الشيرازي كان موضع إهتمام من قبل الفلاسفة اللاحقين عليه، كالفيلسوف السبزواري[1] الذي كتب تعليقة على كتاب الأسفار، وكان لها دور الشارح للكثير من الموارد الغامضة، وكثيراً ما كان يأخذ دور المدافع عن بعض الأفكار لصدر المتألهين. وكذلك العلامة الطباطبائي[2] حيث كتب بدوره تعليقة على الأسفار، ورأى ان الإنتاج

---

(١) وهو هادي بن مهدي السبزواري المولود عام ١٢١٢ هـ ق، والمتوفي عام ١٢٩٥ هـ ق ترك عدة مؤلفات منها: أسرار الحكمة بالفارسية، واللآلئ المنتظمة (وهي ارجوزة في المنطق)، وغرر الفوائد (وهي ارجوزته في الفلسفة وقد شرحها بنفسه).

(٢) محمد حسين الطباطبائي المولود سنة ١٣٢١ هـ ق، والمتوفي سنة ١٤٠٢ هـ ق. له عدة مؤلفات منها: تفسير الميزان، وبداية الحكمة، ونهاية الحكمة، واصول الفلسفة والمنهج الواقعي.

الفلسفي لصدر المتألهين بسعته وتشعبه ليس ميسراً درسه لدارسي الحكمة، وهذا ما دفعه الى تأليف كتابين هما بدايةالحكمة ونهاية الحكمة، يعدان خلاصة الأفكار الفلسفية لصدر المتألهين، وما زال هذان الكتابان يدرسان في كثير من الحوزات الدينية في قم ومشهد وطهران وبيروت. ويدرس الأول للمبتدئين في الحكمة، ويدرس الثاني للمرحلة التي تلي المرحلة الأولى. وهذا لا يعني ان كتب صدر المتألهين قد غابت عن ساحة المواد الدراسية، إذ ما زال كتابه الأسفار يدرس في مرحلة متقدمة من مراحل دراسة الحكمة، حيث يدرس عادة بعد دراسة نهاية الحكمة. وقد كتبت على الأسفار كثير من التعليقات، كان آخرها للعلامة حسن زاده آملي[1] كما شرح الشيخ جوادي آملي[2]قسم الكلام منه قبل مدة وجيزة. وكتابه الشواهد الربوبية مازال يدرس في بعض الحوزات والمؤسسات الدينية للمبتدئين عوضاً عن كتابي بداية ونهاية الحكمة، حيث يعد خلاصة لكتابه الأسفار.

ولا يعني ما تقدم ان دراسة الشيرازي وتدريسه محصور في الحوزات الدينية، بل يجري تدريس افكاره في الجامعات الأكاديمية، حيث تدرس بعضها كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة، وايضاً كتاب الأسفار، والشواهد الربوبية، كجامعة طهران التي يدرس في فرع الإلهيات منها كتابا بداية ونهاية الحكمة.

ولم يغب صدر المتألهين عن بال الباحثين، فاهتم به هنري كوربن، وكان له عدة ابحاث حوله، كان منها كتابه ملا صدرا بالفرنسية، والذي ترجم الى الفارسية.

---

(١) عالم معاصر، يعيش في قم، وله كتب عديدة، منها عيون النفس، وتعليقه على الأسفار لم تتم الى الآن.

(٢) عالم معاصر، يعيش في قم، وله عدة مؤلفات، منها تفسير للقرآن، والعرفان والحماسة، والمرأة في مرآة الجلال والجمال.

كما اهتم بتحقيق كتبه والبحث حولها كل من جلال الدين آشتياني، ود. حسين نصر، ودانش بزوه، ومحمد خواجوي، واحمد شفيعيها، وغلام حسين آهني، و د. عبد المحسن مشكوة الديني، ومحسن مؤيدي.

ومازالت الأبحاث تتوالى حوله إلى الآن، حيث تصدر مجلة تهتم بفكر صدر المتألهين فقط، وهي مجلة «خردنامهء صدرا»، كما ان ابحاثاً سنوية تصدر كل سنة في ذكراه السنوية وقد صدرت سابقاً تحت عنوان «يا دوارهء ملا صدرا».

وإجمالاً فإن المتصفح للإصدارات الفكرية في إيران كثيراً ما يجد ابحاثاً متعددة ومختلفة تدور حول فكر صدر المتألهين، او ترتبط به من قريب او بعيد.

ولم يقتصر البحث حوله على الساحة الفكرية في ايران، بل كتبت ابحاث في لبنان، كانت عبارة عن رسائل ماجستير في الجامعة اللبنانية، كرسالة الحركة والزمان لخنجر حمية، والحركة الجوهرية لزينب شوربا.

والسؤال الذي يطرح نفسه رغم زخم هذه الأبحاث التي كتبت وتكتب حول صدر المتألهين هو؛ لماذا لم يبحث حول نظريته في المعرفة؟

والجواب ان صدر المتألهين لا يمتلك بحثاً مستقلاً ومنفرداً تحت عنوان نظرية المعرفة، بل إن الأبحاث التي ترتبط إرتباطاً وثيقاً وجوهرياً بنظرية المعرفة موجودة بشكل مبعثر ومفرق في طيات كتبه، وعليه فإن ما كتب من ابحاث حول نظرية المعرفة من قبل الباحثين لم يندرج تحت عنوان نظرية المعرفة، بل اندرج تحت عناوين الأبحاث المنفردة والمشتتة في الترتيب الموضوعي لكتبه، كمبحث اتحاد العاقل والمعقول، ومبحث الوجود الذهني وغيرهما من المباحث.

والملفت ان تلك الأبحاث -وإن كان بعضها لا يخلو من النقد لبعض آراء

صدر المتألهين- لم تكن ذات اتجاه نقدي بمستوى ذلك النقد الذي يحدث هزة في مبنى من المباني المعرفية التي قال بها، ولعل السبب يعود في ذلك الى عمق وتناسق منظومته الفلسفية الواسعة مما يجعل أي محاولة نقدية، تحتاج الى كثير من الخصوصيات في شخص الناقد وإمكانياته العلمية والفلسفية.

وقد هدفت هذه الدراسة في الدرجة الأولى الى جمع وتنسيق الأفكار المعرفية المبعثرة لصدر المتألهين وقولبتها في إطار منهجي منظم، بما يعرض نظريته في المعرفة بشكل كامل ومتناسق؛ ولكنها لم تخل في الوقت نفسه من الدراسة المقارنة مع بعض آراء إبن سينا في بعض المفاصل الحساسة، كما انها لم تخل من بعض المحاولات النقدية في بعض الموارد، واحياناً من بعض الإثارات التي قد تكون بذوراً لمحاولات نقدية تأتي لاحقاً؛ فضلاً عن تقييمات قمنا بها لبعض الإنتقادات التي وجهت الى بعض آراء صدر المتألهين.

و قد يلاحظ القارئ عدم وجود تكافؤ في احجام ابواب هذه الرسالة، ولعل السبب في ذلك يعود الى ان المادة الفلسفية التي يقدمها صدر المتألهين في الحقل المعرفي غير متكافئة من حيث السعة والحجم، وهو ما انعكس تلقائياً على ابواب الرسالة.

الباب الأول

صدر المتألهين وماهية المعرفة

الفصل الأول

صدر المتألهين: حياته ومؤلفاته.

حياته:

أ- نسبه:

هو محمد بن ابراهيم بن يحي القوامي، الشيرازي مولداً، والقمي مسكناً، الذي اشتهر بصدر المتألهين، والملا صدرا، وصدر الشيرازي[١].

والقوامي نسبة الى قوام، وهو لقب لرئيس أسرة صدر المتألهين، تلك الأسرة التي عرفت بموقعها الإجتماعي، ومكانتها واحترامها.

وابوه ابراهيم كان من اجل الوزراء الذين استوزروا عند الملوك الصفويين. ويذكر انه لم يكن له ولد ذكر، فنذر ان ينفق مالاً خطيراً إن رزقه الله ولداً صالحاً ذكراً، فولد له صدر المتألهين[٢].

أما اسرته فترجع الى قوام الدين محمد - ولعل استمداد لقب رئيس الأسرة قد كان من اسم جدهم الأكبر- وكان وزيراً للشاه شجاع (احد ملوك المظفرين)، وقد مدحه الشاعر الإيراني حافظ الشيرازي (ت ٧٩١ هـ

---

(١) را: الشيرازي صدر المتألهين: رسالة الحدوث، تح محمد خواجوي، ط١، طهران، انتشارات مولى، ١٣٦٣ هـ ش ، ص١٢٦. تفسير القرآن الكريم، تح محمد خواجوي، مج١، ط٣، قم، انتشارات بيدار، ١٣٧٣ هـ ش ،ص١١..

(٢) را: م ن، ص ١٥. الزنجاني ابو عبد الله، الفيلسوف الفارسي الكبير،مجلة المجمع العلمي العربي، مج٩، ص ٦٦٥. خامني اى محمد، نكاهي به زندكي صدر المتألهين،خردنامهء صدرا، شمارهء أول، ارديبهشت ١٣٧٤ هـ ش ،ص٢١.

ق) بقصيدة معروفة. وشُكك في نسبة صدر المتألهين الى هذه الأسرة، وقيل ان قوام الذي ينسب اليه صدر المتألهين غير قوام المعاصر لحافظ، ولكن اشتهرت نسبته لتلك الأسرة[1].

ب – ولادته:

ذهب بعض الباحثين الى ان تاريخ ولادة صدر المتألهين غير معروف بشكل دقيق، منهم عبد الله نعمة في فلاسة الشيعة، وابو عبد الله الزنجاني في مجلة المجمع العلمي العربي، والشيخ المظفر في مقدمته على الأسفار، حيث ذهب الى ان ولادته كانت في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري.

ولكن يمكن ومن خلال عدة قرائن تحديد ولادته بشكل دقيق. فعندما كان يكتب حاشية على مبحث اتحاد العاقل والمعقول ذكر ان عمره ٥٨ سنة، في حين ان تاريخ كتابة هذه الحاشية كان في جمادي الأول سنة ١٠٣٧ هـ ق وبالتالي يمكن القول ان سنة ولادته هي ٩٧٩ هـ ق ، او اوائل ٩٨٠ هـ ق . كما ان نفس هذه الحاشية وردت في كتاب المشاعر ايضاً. والجدير بالذكر ان صدر المتألهين أنهى كتاب العلم من اصول الكافي سنة ١٠٤٤ هـ ق ، وشرع بعده بكتاب التوحيد، وذكر في شرح الحديث رقم (٢٣٩) في بيان (كان الله ولم يكن معه شيء)[2]«انه من العلوم الغامضة التي لم ار في مدة عمري – وقد بلغ خمساً وستين – على وجه الأرض من كان عنده خبر عنه»[3]،وإذا كان شروعه بكتاب التوحيد بفارق زمني اقل من سنة عن كتاب العلم، فتكون سنة ولادته هي ٩٧٩ هـ ق (او اوائل ٩٨٠ هـ ق).

---

(١) را: خواجوي محمد، لوامع العارفين، ط١، طهران، انتشارات مولى، ١٣٦٦ هـ ش، ص ٢٦. الزنجاني ابو عبد الله، الفيلسوف الفارسي الكبير، مجلة المجمع العلمي العربي، ص ٦٦٥.

(٢) و(٣) شرح اصول الكافي، مج ٣، ط١، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٣٧٠ هـ ش ، ص ١٠١.

ويصرح بعمره في تفسيره لسورة الطارق، فيقول: «يا نفس دع الهوى، واسلكي سبل ربك بالهدى، الم يأن لك وقد شبت وما انتبهت، وبلغت سنك الى خمسين» [1]، وذكر في آخر سورة الطارق انه اتم تفسيرها سنة ١٣٠ هـ ق ، فتكون سنة ولادته ٩٧٩ هـ ق، او٩٨ هـ ق [2].

جـ- نشأته:

ولد صدر المتألهين في شيراز، ونشأ فيها، وقد وجهه والده لطلب العلم، فدرس مقدمات العلوم في شيراز. ولما توفي والده رحل صدر المتألهين الى أصفهان التي كانت عاصمة العلم والسلطان يومذاك، ولم يعلم تاريخ سفره الى اصفهان على وجه الدقة، لكن خامنى اى حددها مابين سنة ٩٩٩ هـ ق و١٠٠٤ هـ ق ، حيث كان عمر صدر المتألهين ما بين عشرين وخمس وعشرين سنة[3].

وشرع لدى وصوله الى اصفهان بحضور دروس الشيخ البهائي (محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي الهمداني، ٩٥٣ هـ ق - ١٠٣١ هـ ق). وتلمذ عليه في العلوم الشرعية. ويبدو من ذلك انه كان ذي مستوى علمي جيد لدى وصوله الى اصفهان، اذ ان شخصاً يحضر دروس الشيخ البهائي -وكان آنذاك من كبار رجال الحوزة العلمية- لا بد ان يكون على ذلك القدر من التحصيل العلمي.

وحضر بعدها دروس الميرداماد (محمد باقر الحسيني، ت ١٠٤١ هـ ق) وقد

---

(١) تفسير القرآن الكريم، مج ٧، ص ٣٥٤.

(٢) را: م ن، مج ١، ص ١١-١٢. ايضاً خامني اى محمد، نكامي به زندكي صدر المتألهين، خردنامهء صدرا، ص ٢٢.

(٣) م ن، ص ٢٩.

تلمذ عليه في العلوم العقلية. وبلغ ولعه في تلك العلوم ان انقطع الى دروس استاذه هذا، وكان يعظمه ويقدره تقديراً شديداً، وله فيه اكثر من كلام له، فيقول في شرحه لأصول الكافي: «اخبرني سيدي وسندي، واستاذي في العلوم الإلهية، والمعالم الدينية، والمعارف الحقيقية، والأصول اليقينية، السيد الأجل الأنور، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهي» [1]

ويمكن القول ان هذه المرحلة -وهي مرحلة الدراسة والتحصيل العلمي- كانت الأولى من حياة صدر المتألهين[2].

اما المرحلة الثانية فهي مرحلة العزلة والإنقطاع الى العبادة والمجاهدة والتأمل، حين رحل عن اصفهان، واستقر به الركب في قرية كهك القريبة من قم.

اما سبب عزلته فكان مما لاقاه من جفاء الناس عالمهم وجاهلهم، ومخالفة فئة من العلماء لمنهجه العلمي، ولبعض افكاره.

وقد شرح هذا الحال في مقدمته على الأسفار، قائلاً: «فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار، وعلوم الأحرار، وانه قد اندرس العلم واسراره، وانطمس الحق وانواره، وضاعت السيرة العادلة، وشاعت الآراء الباطلة... الى ان انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والإنكسار، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض اؤديه، وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه، لا على درس القيه، او تأليف انصرف اليه» [3].

وقال ايضاً في موضع آخر: «ولقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم، تعمش

---

(١) مج١، ص ٢١.

(٢) را: خامنى اى محمد، نكاهي به زندكي صدر المتألهين، خردنامهء صدرا، ص ٣٠. الشيرازي صدر الدين، الأسفار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م. المقدمة (د).

(٣) م ن، ص ٦-٧.

عيونهم من انوار الحكمة واسرارها، وتكل ابصارهم كأبصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة»[1].

اما فترة هذه العزلة فقد ذكر الخواجوي انها ما بين سنة ١٠٢٣ هـ ق و١٠٤٠ هـ ق[2]، وحددت بـ١٢ سنة. وقدرها بعض الباحثين بـ١٥ سنة، وقدرها آخر بـ٧ سنوات او ١١ سنة[3].

والمرحلة الثالثة هي مرحلة التأليف والتدريس التي الف فيها كل مؤلفاته - عدا البعض القليل الذي الفه في المرحلة الأولى-، وذُكر ان اول مؤلفاته في هذه المرحلة كتابه الكبير الأسفار[4].

وكانت بداية هذه المرحلة فيض افاضه الله عليه يشير اليه في مقدمة الأسفار، فيقول:

«فلما بقيت على هذا الحال من الإستتار والإنزواء والخمول والإعتزال، زمانا مديدا، وامدا بعيدا، إشتعلت نفسي لطول المجاهدات إشتعالاً نوريا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها انوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الإنكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان... فرأيت اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل، فاعملت فيه

---

(١) م ن، ص ٥-٦.

(٢) الشيرازي صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، مج ١، ص ١٤.

(٣) را: ياد وارهء ملا صدرا، جلد ١، سال ١٣٥٩ هـ ش، ص ٦. الخضيري محمود، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، رسالة الإسلام، عدد ٢، ص ٣١٨.

(٤) الشيرازي صدر الدين، الأسفار، مج ١، المقدمة (ز).

فكري، وجمعت على ضم شوارده امري»[١].

وقد وجهت اليه دعوة من وردي خان -حاكم فارس آنذاك- للحضور الى شيراز لكي يتمكن طلبة الحكمة من الإستفادة من درسه، وكان قد بنى له مدرسة لهذا الغرض، فترك صدر المتألهين بلد العزلة كهك وتوجه الى شيراز ليبدأ بذلك المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل حياته[٢].

٤- وفاته:

إتفق جميع الباحثين تقريباً على انه توفي سنة ١٠٥٠ هـ ق في البصرة لدى ذهابه الى الحج او عودته منه، وكانت المرة السابعة التي يحج فيها الى بيت الله الحرام. ودفن في البصرة، وقبره غير معروف فيها[٣].

٢- تأليفاته[٤]:

يربو عدد مؤلفات صدر المتألهين على الثلاثين، وقد اتفق الباحثون على معظمها. وقد أخضعناهذه المؤلفات لترتيب يختلف عما ذكره الباحثون وركزنا على ذكر أراء الباحثين الكبار في صدر المتألهين كتأكيد على كون أو عدم كون هذا أو ذاك المؤلف له. ويمكن تقسيمها الى قسمين: الأول في الفلسفة والثاني في الدين.

---

(١) م ن، ص ٨-٩.

(٢) كوربن ،هنري، ملا صدرا، ترذبيح الله منصوري، ط ٤، لام، انتشارات جاويدان، ١٣٧٢ هـ ش، ص ١٨٤.

(٣) الشيرازي صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، مج ١، ص ١٢-.١٣

(٤) حول تأليفاته يمكن الرجوع الى: م ن، ص ص ٩٠-١٠٧. الشيرازي صدر الدين، الأسفار، مج ١ ،المقدمة (ع .ت). الزنجاني ابو عبد الله، مجلة المجمع العلمي العربي، سنة ١٩٢٩ م، ص ص ٦٧٧- .٦٨٠ الشيرازي صدر الدين، الواردات القلبية في معرفة الربوبية، تح احمد شفيعيها، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ايران، ١٣٩٩ هـ ق ، ص ص ١٨-٣٧. الشيرازي صدر الدين، رسائل فلسفي، تح جلال الدين آشتياني، قم، انتشارات دفتر تبليغات، ١٣٦٩ هـ ش ، ص ص ٤٥-٧١. يا دوارهء ملا صدرا، جلدا، ص ١٤-١٥.

أ - مؤلفاته في الفلسفة:

وهي اكثر مؤلفات صدر المتألهين، وتضم فضلاً عن المصنفات الكبيرة، رسائل صغيرة، سنفصل فيها القول:

١- اتحاد العاقل والمعقول: رسالة صغيرة الحجم، تبحث عن رأيه في كيفية حصول العلم في النفس. ويوجد نسخة منها في مكتبة ملك في طهران.

وذكر في الذريعة (١/ ٨١) انها طبعت في ايران، واولها: «الحمد واهب العلم والحكمة، والصلاة على واسطة الجود والرحمة».

٢- إتصاف الماهية بالوجود: رسالة صغيرة، يبرز رأيه فيها في اصالة الوجود، ويبحث عما اشكل في اتصاف الماهية بالوجود. وطبعت مرتين: الأولى ضمن مجموعة رسائل صدر المتألهين (ص ص ١١٠-١١٩)، طبعة حجرية، سنة١٣٠٢ هـ ق والثانية بهامش رسالة التصور والتصديق (ص ص ١-٢٣)، المطبوعة مع الجوهر النضيد للعلامة الحلي في الطبعة الحجرية سنة ١٣١١ هـ ق وقد ذكرت في الذريعة (١/ ٨٢).

٣- اجوبة مسائل شمس الدين محمد الجيلاني، المعروف بـ ملا شمسا: طبعت بهامش المبدأ والمعاد (ص ص ٣٤٠-٣٥٩) في الطبعة الحجرية، سنة ١٣١٤ هـ ق ، ويقول في اولها: « ورد الي كتاب من اعز الإخوان، وافاضل الأقران، أولي الدراية والعرفان...». وذكرت في الذريعة (٥/ ٢٨).

٤- اجوبة المسائل النصيرية: وهي اجوبة المسائل الثلاث التي سأل عنها نصير الدين الطوسي شمس الدين بن عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي، ولم يجب عنها. وطبعت في هامش شرح الهداية الأثيرية، (ص ص ٣٨٣-

٤٩١)، الطبعة الحجرية سنة ١٣١٦ هـ ق وفي هامش المبدأ والمعاد (ص ص ٣٧٣-٤٩١)، المطبوعة في طهران، الطبعة الحجرية سنة ١٣١٣ هـ ق وهي مذكورة في الذريعة (٥/ ٢٠٣).

٥- اجوبة المسائل: او جواب مسائل بعض الخلان. وطبعت مع رسالتين اخريين من رسائله تحت عنوان «رسائل فلسفي» بعناية جلال الدين آشتياني، من قبل دفتر تبليغات في قم، سنة ١٣٦٢هـ ش، كما طبعتها جامعة الإلهيات والمعارف الإسلامية في مشهد سنة ١٣٩٢ هـ ق.

٦- إثبات شوق الهيولى للصورة: لم يذكر اكثر الباحثين هذه الرسالة، الا انه قال في الشواهد: «أثبت العشق (الهيولة للصورة) في رسالة»[1]. وقد ذكرها النحوْجوي والآشتياني، وتبعاًله شفيعيها.

٧- اكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين: رسالة صغيرة، قال في مقدمتها: وقسمته على ابواب وفصول، هي كالدعائم والأصول.» وطبعت ضمن مجموعة رسائل تسعة (ص ص ٢٧٨-٣٤٠)، وذكرت في الذريعة (٢/ ٢٧٩).

٨- إيقاظ النائمين: رسالة تقع في ٧٥ صفحة، وقد بحث فيها التوحيد على طريقة العرفاء، ولم تكن هذه الرسالة معروفة الى ان وجد محسن مؤيدي نسختين منها، فطبعت في طهران ضمن منشورات مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، سنة ١٣٦١ هش.

٩- رسالة في التشخص: طبعت ضمن مجموعة رسائله التسعة، (ص ص ١٢٠-١٣٢). وهي مذكورة في الذريعة (٢/ ٥٨٩).

١٠- التصور والتصديق: رسالة مختصرة يبحث فيها حقيقة التصور والتصديق

---

(١) ط ٢، مركز نشر دانشكاهي، ١٣٦٠ هـ ش، ص ٧٨.

بعمق. وطبعت بمعية الجوهر النضيد للعلامة الحلي، الطبعة الحجرية سنة١٣١١ هـ ق ، ثم طبعها مهدي الحائري اليزدي، مع ترجمة له الى الفارسية،وشرح عليها، ضمن منشورات مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، سنة ١٣٦٢ هـش .

١١- الجبر والتفويض : ويوجد نسخة خطية منها في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٤٧٦٣)، اولها : «سبحان من تنزه عن الفحشاء، ولا يجري في ملكه إلا مايشاء. . » . وذكرت في الذريعة (٥/ ٨٥) .

١٢- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة : وهو اهم كتب صدر المتألهين، والأم لجميع مؤلفاته، وهو مرتب على اسفار اربعة : الأول في الأمور العامة، والثاني في العلم الطبيعي، والثالث في العلم الإلهي او معرفة الربوبية، والرابع في النفس، وطبع عدة مرات في قم وطهران، وطبع في بيروت سنة ١٩٨١م من قبل دار إحياء التراث العربي، وعليه تعليقات عديدة، منها للسبزواري والعلامة الطباطبائي . وتوجد نسخة خطية منه في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٥٦٤٨) . وذكر في الذريعة (٢/ ٦٠ و٦/ ٩ و٢٠) .

١٣- حدوث العالم : رسالة متوسطة الحجم، يثبت فيها رأيه في المسألة على مبنى الحركة الجوهرية . وطبعت مرات، منها في طهران بعناية محمد خواجوي مع ترجمة له الى الفارسية، من قبل انتشارات مولى سنة ١٤٠٨ هـ ق ويوجد منها نسختان خطيتان في مكتبة المرعشي في قم، الأولى تحت رقم (٤٩٧)، والثانية تحت رقم (٩٧٤) . وذكرت في الذريعة (٦/ ٢٩٥) .

١٤- حاشية إلهيات الشفاء (لإبن سينا): ولم يُتم هذه الحاشية، وانتهت الى آخر المقالة السادسة في العلة والمعلول. وطبعت طبعة حجرية في طهران سنة ١٣٠٣ هـ ق، ثم في قم من قبل انتشارات بيدار. ويوجد نسخة خطية منها في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٩١٤). وهي مذكورة في الذريعة (٦/ ٤٦٥).

١٥- الحشر: رسالة صغيرة، تبحث عن كيفية حشر الموجودات الى الله تعالى. طبعت مرات آخرها سنة ١٤٠٤ هـ ق، من قبل انتشارات مولى في طهران، وبعناية محمد خواجوي. ويوجد نسخة خطية منها في مكتبة المرعشي في قم. وهي مذكورة في الذريعة (٧/ ٢٢).

١٦- الحكمة العرشية: رسالة متوسطة الحجم، يذكر فيها خلاصة ارائه في المبدأ والمعاد، وتحتوي على مشرقين: الأول في العلم بالله وصفاته واسمائه وآياته، والثاني في علم المعاد. ويوجد منها عدة نسخ خطية في المكتبة الرضوية في مشهد، احداها تحت رقم (٨٢١٣). وطبعت مرات، منها سنة ١٣٤١ هـ ق بعناية غلامحسين آهني، ضمن منشورات جامعة اصفهان، وهي مذكورة في الذريعة (٧/ ٥٨ و١٥/ ٢٤٤).

١٧- خلق الأعمال: رسالة صغيرة، تبحث الأقوال في تلك المسألة، ويبرز رأيه فيها. وطبعت ضمن رسائله التسعة (ص ص ٣٧١-٣٧٧) وبحاشية كشف الفوائد للعلامة الحلي (ص ص ١٤٦-١٥٨). ويوجد منها نسخة خطية في مكتبة المرعشي تحت رقم (٤٣٤٩). وهي مذكورة في الذريعة (٧/ ٢٤٣).

١٨- زاد السالك: او زاد المسافر. وهي رسالة في المعاد الجسماني. وهي غير رسالة الحشر السابقة الذكر. وطبعت بعناية جلال الدين آشتياني سنة ١٣٥٦ هـ ش، من قبل مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي. ويوجد منها نسخة خطية في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (١٤٣٠). وهي مذكورة في الذريعة (١٧/ ١٤٧).

١٩- سريان نور وجود الحق في الموجودات: ويتحدث فيها على طريقة العرفاء عن كون الوجود الإمكاني تجلي من تجليات الله تعالى. وطبعت ضمن رسائله التسعة (ص ص ١٣٢-١٤٨). وذكرت في الذريعة (١٢/ ١٧٨ و١٧٩).

٢٠- سه اصل: مؤلفه الوحيد في الفارسية، ينتقد فيه طريقة علماء الظاهر، الذين يخالفون اصحاب الحكمة والعرفان وطبعت في طهران سنة ١٣٨٠ هـ ق بعناية حسين نصر، ضمن منشورات كلية علوم المعقول والمنقول. وذكرت في الذريعة (١٢/ ٢٦١).

٢١- شرح الهداية الأثيرية: وهي لأثير الدين أبهري (ت ٦٦٠هـ ق)، وطبعت في ايران طبعة حجرية سنة ١٣١٣هـ.ق. وتوجد نسخة خطية منها في جامعة طهران تحت رقم (٢٥٤)، واخرى في مكتبة المرعشي في قم، تحت رقم (١١٥٣) وقد ذكرت في الذريعة (٦/ ١٣٨).

٢٢- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ويحتوي هذا الكتاب على خلاصة الأفكار والآراء الفلسفية والعرفانية لصدر المتألهين. ورتبه على مشاهد: الأول في الأمور العامة، والثاني في وجوده تعالى وإنشائه النشأة الأخرى والأولى، والثالث في علم المعاد، والرابع في الحشر الجسماني، والخامس في النبوات والولايات. وطبع مرات، آخرها بعناية جلال الدين آشتياني، من قبل مركز نشر دانشكاهي سنة ١٣٦٠هـ ش ويوجد نسخة خطية منه في مكتبة المرعشي تحت رقم ١٩٤٨ وقد ذكر في الذريعة (٢/ ٥٨٩).

٢٣- شرح الحديث الشريف «خلق الله الأرواح..»: اشار اليه في تفسيره للقرآن الكريم، فقال: «وقد عملنا في شرح هذا الحديث، وتعيين المذكور فيه على كلتا الروايتين رسالة على حدة»[1].

٢٤- المبدأ والمعاد: ويشتمل على قسمين، الأول في بيان الربوبيات والثاني في المعاد وطبع مرات، منها في طهران، بعناية جلال الدين آشتياني سنة ١٣٥٤هـ ش، من قبل مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي. ويوجد منه

---

(١) مج٢، ص ٢٤٣.

نسخة خطية في المكتبة الرضوية في مشهد تحت رقم (١١٠٣٤). وهو مذكور في الذريعة (١٨/ ٤٣٦).

٢٥- طرح الكونين: وقد اشار الى هذه الرسالة في الأسفار، ويظهر انها في بيان وحدة الوجود الشخصية، وهي غير رسالة الحشر، خلافاً لما ظنه بعض الباحثين.

٢٦- القضاء والقدر: وهي غير الرسالة السابقة، ويوجد منها نسخة خطية في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (١٩٩٩)، وهي مذكورة في الذريعة (١٧/ ٤٩).

٢٧- كسر اصنام الجاهلية: رد فيه على المتصوفة، وبين فيه طريقة المعرفة والسلوك. وطبع في طهران سنة ١٣٤٠ هـ ش بعناية دانش بزوه من قبل كلية المعقول والمنقول، ويوجد منها نسخة خطية في مكتبة المرعشي تحت رقم (٨٨٠). وهو مذكور في الذريعة (١٧/ ٢٩٣).

٢٨- اللمعات المشرقية: وهو في المنطق، وقام بترجمته الى الفارسية وشرحه بها عبد المحسن مشكوة الديني، وطبع في طهران تحت عنوان منطق نوين، سنة ١٣٦٠ هـ ش، من قبل انتشارات آكاه. ويسميه بعض الباحثين بالتنقية.

٢٩- لمية اختصاص المنطقة بوضع معين من الفلك: ويوجد نسخة خطية منها في المكتبة الرضوية في مشهد تحت رقم (٨٧٦).

٣٠- المسائل القدسية: رسالة تحتوي على خلاصة المطالب الحكمية، لكنها لم تتم. وطبعت ضمن مجموعة رسائل فلسفي عدة مرات، منها في قم، بعناية جلال الدين آشتياني سنة ١٣٦٢هـ ش، من قبل دفتر تبليغات إسلامي. وهي مذكورة في الذريعة (٢/ ١٧٠ و١٩/ ٥٢).

٣١- المشاعر: ويتعرض فيه لمباحث الوجود. وقد طبع مرات منها سنة ١٣٤٠هـ ش بعناية غلامحسين آهني، ضمن منشورات جامعة اصفهان. ويوجد منه نسختان خطيتان في مكتبة المرعشي، الأولى تحت رقم

(٣٨)، والثانية تحت رقم (٦٧٤). وهو مذكور في الذريعة (٢١/ ٣٧).

٣٢- المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالية: وقد حقق في هذه الرسالة بعض المسائل المتعلقة بالمبدأ والمعاد. وطبعت مرات، منها في مشهد سنة ١٣٨٠هـ ق، بعناية جلال الدين آشتياني، وهي مذكورة في الذريعة (٢١/ ١٦٢).

٣٣- المزاج: لم تطبع الى الآن. ويوجد نسخة خطية منها في المكتبة الرضوية في مشهد تحت رقم (٤/ ١٤٣).

٣٤- المعاد: رسالة في المعاد الجسماني، وهي غير زاد السالك، ويوجد نسخة منها في مكتبة المرعشي تحت رقم (٤٧٦٢).

٣٥- الواردات القلبية في معرفة الربوبية: طبعت مرات، منها سنة ١٣٩٩هـ ق بعناية احمد شفيعيها، مع ترجمة له الى الفارسية، من قبل مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي. ويوجد نسخة خطية منها في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٤٩٧).

٣٦- تعليقات على شرح حكمة الإشراق: حكمة الإشراق لشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧هـ ق)، وقد شرحها قطب الدين الشيرازي. وكتب صدر المتألهين تعليقات على ذلك الشرح. ويذكرها بعض الباحثين بعنوان حاشية على شرح حكمة الإشراق، واجرى فيها صدر المتألهين محاكمات بين اتباع المشاء والإشراق، وذكر مبانيه، وحل ضمن ذلك مشكلات حكمة الإشراق. وقد طبع هذا الكتاب في طهران طبعة حجرية سنة ١٣١٦هـ ق ويوجد نسخة خطية منه في مكتبة مجلس الشورى في طهران، تحت رقم (١٧٦٨). وهو مذكور في الذريعة (٦/ ١٢١).

ب- مؤلفاته الدينية:

١- تفسير القرآن الكريم: اعتمد في هذا التفسير الأسلوب الفلسفي، وتوفي ولم يتمه. طبع مرات، منها سنة ١٤١٥هـ ق في قم بعناية محمد خواجوي من قبل انتشارات بيدار. وتوجد نسخة منه في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٩٥١). وهو مذكور في الذريعة (٤/ ٢٧٨).

٢- متشابه القرآن: وتذكر ايضاً بعنوان متشابهات القرآن. وطبعت عدة مرات ضمن رسائل فلسفي، منها في قم سنة ١٣٦٢هـ ش من قبل دفتر تبليغات اسلامي، بعناية جلال الدين آشتياني. وهي مذكورة في الذريعة (١٩/ ٦٢).

٣- مفاتيح الغيب: ويرجح الباحثون هذا الكتاب على بقية كتبه، لأنه كتبه في اخر حياته، في وقت احكم كل مبانيه. وبحث فيه كثيراً من المعارف المرتبطة بالمبدأ والمعاد. وطبع مرات، منها سنة ١٣٦٣هـ ش، بعناية محمد خواجوي من قبل مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي في طهران. ويوجد تعليقة للسبزواري عليه. وهو مذكور في الذريعة (٤/ ٢٧٩).

٤- شرح اصول الكافي: المتن لمحمد بن يعقوب الكليني، الذي جمع في هذا الكتاب احاديث المعصومين (ع). ولم يتم هذا الشرح، ووصل الى الحديث رقم ٥١٣ من باب ١١ في كتاب الحجة. وطبع مرات، منها في طهران بعناية محمد خواجوي سنة ١٣٧٠هـ ش، من قبل مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي. ويوجد منه نسخة خطية في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٤٣٢٢). وهو مذكور في الذريعة (١٣/ ٩٩).

جـ - رسائله الى الميرداماد واشعاره:

١ - رسالة الى الميرداماد : وطبعت هذه الرسالة في كتاب شرح حال وآراء ملا صدرا لجلال الدين الآشتياني . ويوجد منه نسخة خطية في المكتبة الرضوية في مشهد، ضمن مجموعة رقم (٥٩٠) .

٢ - رسالتان الى الميرداماد : طبعتا في مجلة فرهنك ايران زمين[١] . اثنى في الأولى على استاذه، وذكر عدم توفيقه للوصول اليه طيلة ٧ او٨ سنوات، وما حصل له اثناء ذلك من المعارف . وفي الثانية ايضاً يثني على استاذه، وذكر انه ارسل اليه بعض الأسئلة لكنها لم ترد في تلك النسخة .

٣- رسالة الى الميرداماد : ويشكو في هذه الرسالة من انقطاعه عن استاذه ما يقرب من ١٢ سنة . وطبعت في مجلة راهنماي كتاب[٢] .

٤- ديباجة عرش التقديس : كتاب عرش التقديس لاستاذه الداماد، وكتب صدر المتألهين تلك الديباجة كتمجيد لهذا الكتاب . ويوجد نسخة خطية منه في المكتبة المركزية لجامعة طهران تحت رقم (٢٩٩) .

٥- ديوان الشعر : وقد جمع اشعاره في حياته تلميذه الفيض الكاشاني . ويوجد نسخة بخط الكاشاني في كرمنشاه عند الحاج آغا ضياء بن الحاج آغا مهدي . وقد نشرت بعض هذه الأشعار في رسالة سه اصل .

ويوجد كتب شك في نسبتها اليه وهي :

١ - اثبات واجب الوجود : وينسبها الآشتياني ودانش بزوه الى صدر الدين دشتكي . ويوجد نسخة خطية منها في مكتبة المرعشي في قم تحت رقم (٥٦٣٢) .

---

(١) ج ١٣، ١٩٦٦ م، ص ٨٤-٩٤.

(٢) عدد ٨ و٩، ص ٧٥٨.

٢- الحواشي على شرح التجريد: تجريد الكلام لنصير الدين الطوسي، وشرحه للقوشجي. ويوجد منه نسخة خطية في مكتبة المرعشي تحت رقم (٦١٧). ونسبه كل من الأشتياني ودانش بزوه وحسين نصر الى صدر الدين دشتكي.

٣- الحواشي على شرح اللمعة: وقد نسبها كل من الآشتياني ودانش بزوه لإبنه ابراهيم.

٤- شبهة الجذر الأصم: نسبت لصدر الدين دشتكي، ويوجد نسخة خطية منها عند الآشتياني كتبت قبل ولادة صدر المتألهين بسنوات.

٥- الحاشية على الرواشح السماوية: الرواشح السماوية للميرداماد. وقد شكك كل من الأشتياني ودانش بزوه وحسين نصر في نسبتها الى صدر المتألهين.

٦- القواعد الملكوتية: شكك كل من حسين نصر ودانش بزوه في نسبتها اليه. اما الأشتياني فرأى انها هي نفس المسائل القدسية، والتي عنوانها الكامل هو المسائل القدسية في القواعد الملكوتية. سوى ان بعض التراجم ذكرتها بقسمها الأول، وبعضها بقسمها الثاني.

٧- حاشية انوار التنزيل: لم يعتبرها كل من الأشتياني ودانش بزوه من مؤلفات صدر المتألهين.

٨- حاشية على تفسير البيضاوي: ذكر دانش بزوه انها عين حاشية انوار التنزيل، ولم يأت الأشتياني على ذكرها.

٩- شرح حديث «الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا»: نسبه حسين نصر اليه، ولم يأت على ذكره كل من دانش بروه والأشتياني.

١٠- رسالة في الإمامة: نسبها كل من حسين نصر وهنري كربان اليه، اما الأشتياني ودانش بزوه فلم يعتبراها من مؤلفاته.

١١ - بحث المغالطات : لم يعتبره كل من الأشتياني ودانش بزوه من مؤلفاته .

١٢ - بدء وجود الإنسان : لم ينسبها الأشتياني ونصر ودانش بزوه اليه .

١٣ - رموز القرآن : لم ينسبها الباحثون اليه .

١٤ - تجريد مقالات ارسطو : ايضاً لم تنسب اليه .

١٥ - المباحث الإعتقادية .

الفصل الثاني

تعريف المعرفة

عندما يكون البحث في المعرفة، فلا بد من ادراك هذه المعرفة التي نريد ان ننظر حولها وان نفلسفها، حتى نصل بداية الى حقيقة هذه المعرفة وادراك كنهها، وبالتالي يجب ان ندرك ماهية المعرفة في بداية العمل الفلسفي.

وإذا اردنا ان نصل الى حقيقة المعرفة والى ماهيتها، فالحجر الأساس في ذلك هو تحديد القالب الإصطلاحي والقالب التعريفي للمعرفة، لنعرف ما هي الحدود لا بمعناها المنطقي- التي تحد المعرفة، ولنعرف ايضاً ضمن أي حد وتحت أي إصطلاح نبحث عنها، لأن اختلاف التصورات والإصطلاحات للمعاني هي من آفات الابحاث التي لا بد من تلافيها.

وكان من المناسب في هذا سياق العروج الى بعض التعاريف للمعرفة ومن زوايا متعددة تعمقاً في البحث. واتقاناً له، خاصة وان صدر المتألهين نفسه قد عرض لهذه التعاريف المتعددة بالنقد والإبرام.

اولاً- اصطلاح المعرفة

لا بد قبل كل شيء من الإطلاع على موارد استعمال كلمة المعرفة ، حتى لا يؤدي اختلاف الإستعمال والإصطلاح ا لى تشوش المعاني والأفكار .

للمعرفة إصطلاحات عديدة ، فمنهم من جعلها في المقابل العلم ، فقال بعضهم : المعرفة إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات .

وقال آخر : المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق ، وجعل العرفان اعظم رتبة من العلم ، فلا يسمّى احد بالعارف إلاّ إذا ترقى في مدارج العلم بحسب ا لطاقة البشرية.

ومنهم من جعل المعرفة مطابقة إدراكين ، فقال : من ادرك شيئاً وٱنحفظ اثره في نفسه ، ثم ادركه ثانياً، وعرف ان الذي ادركه بالادراك الثاني هو ما ادركه بالادراك الأول ، فهو المعرفة [١] .

ومن الممكن أيضاً ان تستعمل بعنى مطلق العلم . وتكون احياناً بمعنى العلم اليقيني المطابق للواقع . وفرقهما انه على المعنى الثاني يجب ان تكون المعرفة صادقة ، والكاذب لا نطلق عليه انه معرفة ، لأنه غير مطابق للواقع ، واما على المعنى الأول فالمعرفة الصادقة معرفة ، والمعرفة الكاذبة معرفة ، لأنه لا يشترط فيما نطلق عليه معرفة ان يكون مطابقاً للواقع.

وما يجب معرفته هو ان هذه الكلمة التي تستعمل في علم المعرفة أي معنى من المعاني المذكورة يقصد بها ؟ .

والجواب ان هذه الكلمة من الممكن ان تستعمل في أي معنى من المعاني المذكورة وغير المذكورة تبعاً لقصد المعبَّر بها، ولكن في علم المعرفة يقصد بهامطلق العلم لأن مسائل المعرفة ليست مختصة بأي معنى خاص من تلك المعاني ، فهي تبحث عن العلم من حيث هو علم ،لا من حيث هو مقيد بقيد يخصصه وبقيَّد معناه [٢] .

ومع ذلك نجد في بعض الموارد انها قد استعملت في معنى خاص ، فيكون هذا الاستعمال قد إقتضته طبيعة البحث .

وكذلك كلمة العلم قد تستعمل في موارد ما بمعنى خاص ، وقد تستعمل على إطلاقها . ولا بأس في ذلك ما دام هناك قرينة تدل على المعنى المقصود

---

(١) الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب، ط١، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٣٦٣ هـ ش، ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) اليزدي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تر محمد عبد المنعم الخاقاني، مج١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، (لات)، ص ١٥٢-١٥٣.

ثانياً – هل تحتاج المعرفة إلى تعريف؟:

ان من المعاني ما هو اولي الحصول وبديهي الإدراك، يكفي ادنى التفات اليه لينتقش على صفحة الذهن، فلا يحتاج الى التعريف. ومنها ما يحتاج الى اعمال جهد ونظر، وبذل تشريح وتنقيح للوصول اليه وإدراكه، وبالتالي يحتاج الى التعريف.

وهنا المعرفة هل هي من القسم الأول فلا تحتاج الى التعريف، ام من القسم الثاني فتحتاجه؟

لا تحتاج المعرفة الى تعريف[1]، بل لا يمكن تعريفها، لأن من شروط التعريف ان يكون المعرَّف اوضح واجلى من المعرِّف، ولا يوجد مفهوم اوضح واجلى من المعرفة ليكون معرفاً لها.

فالمعرفة مرتبة من الوجود، بل هي عينه، والوجود لا يقبل التعريف لأن مفهومه العام من ابده المفاهيم، والأمور التي هي نوع او مرتبة من الوجود لا تقبل التعريف، والمعرفة كذلك[2].

واذا اردنا معرفة أي شيء فإنما نعرفه بالمعرفة، فإن اريد تعريف المعرفة، بالمعرفة يلزم الدور، وإن اريد تعريفها بغير المعرفة فلا يمكن، لعدم وجود ما هو اوضح منها[3].

والمعرفة من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها، أي هي من الحقائق البسيطة التي ليس لها اجناس وفصول، فلا يمكن تعريفها بالحد، لأنه لا بد

---

(١) ملاك الحاجة الى التعريف هو كون المعرف مبهماً، فإذا لم يكن مبهماً فلا يحتاج الى التعريف.

(٢) را: الشيرازي صدر الدين،الأسفار ، مج٣،ص ٢٧٨ . اليزدي ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ،مج١،ص.١٥٣ سجادي سيد محمد جعفر ،مصطلحات فلسفي صدر الدين شيرازي ط٢ ،تهران ، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ١٣٦٠ هـ ش ، ص١٦٦

(٣)م ن، ص١٦٦

للحد من الجنس والفصل. واما التعريف بالرسم فهو ممتنع، لأنه يستلزم الجنس ولا جنس للمعرفة[١].

وقد استدل على عدم حاجة المعرفة الى التعريف بأن كل من عرف شيئاً عرف انه عارف بذلك الشيء، وهو امر بديهي لا يحتاج الى إقامة دليل.

فإذا عرف الإنسان انه عارف، يستلزم ان يكون عارفاً بأمرين، اولاً: الشيء المعروف، ثانياً: معرفته بالشيء، فإذا كان الإنسان عارفاً بمعرفته يثبت ان حقيقة المعرفة غنية عن الكسب، فلا تحتاج الى تعريف.

وقد اجاب صدر المتألهين على هذا الإستدلال بأنه لا يفيد إلا ان المعرفة معروفة بوجه من الوجوه، ولا يفيد ان المعرفة معروفة بوجه تمتاز به عن غيرها، حيث ان المعرفة بثبوت شيء لشيء لا يستلزم إلا ان نتصور ذلك الشيء بوجه ما، فكل انسان يعرف ان له يد ورجل، واكثر الناس لا تعرف حقيقة اليد وحقيقة الرجل لا بكنهها ولابرسومها[٢].

وإذا لم يمكن تعريف المعرفة ، فكيف قيلت لها تعريفات من قبيل انها عبارة عن الصورة الحاصلة من الأشياء في العقل ، او انها حصول صورة من المعلوم عند العالم ؟.

والجواب : ان ما قيل كتعريف للمعرفة ليس تعريفاً لها حقيقة ، بل هو مجرد تنبيه اليها او توضيح لها ، لأن الشيء وإن كان واضحاً وبديهياً، لكن قد يغفل عنه الإنسان، فيحتاج الى ما ينبهه اليه، وقد يكون منتبهاً اليه لكنه يحتاج الى زيادة توضيح، كما هو حاصل في الوجود الذي هو اعرف الأشياء[٣]. وقد يراد من التعريف تعيين المصداق في الحقل الذي يكون

---

(١)الشيرازي، الأسفار ،مج٣،ص٢٧٨

(٢)م ن ،ص٢٧٩

(٣) م ن، ص ٢٧٨. سجادي سيد جعفر، مصطلحات فلسفي صدر الدين شيرازي، ص ١٦٦.

مورداً للبحث، كتعريف المنطقيين للعلم بأنه حصول صورة شيء في الذهن، فقد ارادوا من هذا التعريف الإشارة الى ان المصداق الذي يبحثون عنه في علم المنطق هو العلم الحصولي.

وقد يراد من التعريف إلفات النظر الى رأي المعرف بالنسبة الى بعض مسائل علم الوجود، فقد عرفها بعض الفلاسفة بأنها حضور مجرد عند مجرد آخر، وذلك ليشير الى ان رأيه هو تجرد كل من العالم والمعلوم[١].

ثالثاً- تعريف ابو الحسن الأشعري للمعرفة:

عرف ابو الحسن الأشعري العلم[٢] بأنه ما يعلم به الشيء، ونسب اليه القول بأن العلم ما به يصير الذات عالماً.

وناقش صدر المتألهين التعريفين بأنهما يشتملان على الدور، لأن معرفة العلم متوقفة على معرفة يعلم و عالم المأخوذتين في التعريف، ومعرفتهما متوقفة على معرفة العلم، ولا يصح الدور في التعريف[٣].

رابعاً - تعريف المعتزلة للمعرفة:

عرفوها بأنها الإعتقاد المقتضي سكون النفس، ونسب اليهم القول بأن المعرفة ما اقتضى سكون النفس، وارادوا بما يقتضي سكون النفس المعرفة الجازمة، وهي الإعتقاد[٤].

وقد اعتبر صدر المتألهين ان هذا التعريف فاسد، وذكر وجهين لفساده:

---

(١) اليزدي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مج ١، ص ١٥٣.

(٢) لقد مرّ ان المعرفة يراد بها في «علم المعرفة» مطلق العلم، وبالتالي فالمراد من العلم إذا اطلق في هذا المبحث هو المعرفة، وإذا قيد ينصرف الى معناه المقيد بتبع قيده.

(٣) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٩٩.

(٤) م ن، ص ١٠١، البغدادي عبد القاهر، اصول الدين، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨١ م، ص ٥.

الوجه الأول: انه تعريف بالأخص، لأن التصور ليس اعتقاداً، مع انه من اقسام العلم، ولا بد ان يشمله تعريفه.

الوجه الثاني: انه لا يشمل علم الباري لأن علمه تعالى لا يسمى اعتقاداً[١].

خامساً - تعريف الفلاسفة:

وقد عرفوا المعرفة بأنها صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، وارادوا من الصورة ماهية الشيء، وهذه الماهية تنوجد في النفس بوجود ذهني لا خارجي، وقد شبهت بصورة الشيء التي تحصل في المرآة، فهي ليست نفس الشيء، بل هي بالنسبة اليه وجودظلي غير وجوده الأصلي.

واخذ على هذا التعريف انه غير جامع وغير مانع، اما كونه غير جامع فلأن موارد كثيرة هي من المعرفة، ومع ذلك لا يشملها هذا التعريف، لأنه لا مطابَق لها، وبالتالي لا معرفة ، اذ المطابقة تستدعي وجود كل من المطابق والمطابَق، ومع انتفاء احدهما تنتفي المطابقة فاذا انتفى المطابَق لا يصل الكلام الى ان الصورة تطابقه أو لا تطابقه، لأنها تكون عندها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وبالتالي لن تتعلق المعرفة بهذه الموارد، والتي منها الممتنعات كالمعدوم المطلق[٢] واللاممكن، اذ يستحيل ان يكون للمعدوم المطلق فرد خارجي، لأنه ضروري العدم، فلا فرد له خارجي، فلن يكون معرفة به، وكذلك بقية الموارد كالمعقولات الثانوية المنطقية[٣] والمعقولات الثانوية

---

(١) الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٩٩.

(٢) المعدوم المطلق، وهو ما لم يكن له أي ثبوت،لا في الخارج ولا في الذهن في أي حصة من الزمان.

(٣) المعقول الثاني المنطقي هو المعقول الذي يكون محكية ذهني،أي يقع دائما وصفا لأمور ذهنية ،فلا يحمل على الأمور الداخلية، ويكون إنتزاعه -حينئذ- ذهني فقط.

الفلسفية[١] والأرقام الحسابية[٢] والعلم الحضوري[٣].

وقد اجاب صدر المتألهين عن عدم الجامعية بأن المراد من المطابق اعم من ان يكون موجودا بالفعل أو بالقوة[٤]، فقد يكون موجودا بالفعل كما في قولنا: "الشمس طالعة" ، فطلوع الشمس موجود فعلي،وقد يكون موجودا بالقوة كما في قولنا: "المعدوم المطلق مستحيل" فلايوجد شيء في الخارج يكون استحالة المعدوم المطلق، ولذا وجودها بالقوة لا بالفعل[٥].

ولكن هنا ينشأ الإشكال التالي، وهو: إذا كان المراد من القوة معناها المصطلح، فهذا يعني ان استحالة المعدوم المطلق العينية وإن لم تكن متحققة بالفعل، لكنها يمكن ان تتحقق، وهو يستلزم ان يكون المعدوم المطلق -بما هو معدوم- ممكن الوجود في الخارج، أي من الممكن ان يكون الأمر الواحد موجوداً ومعدوماً معاً، وهو بمعنى اجتماع النقيضين وهو باطل.

اما إذا كان المراد من القوة هو المنشأ الصحيح للإنتزاع فالكلام صحيح، إذ على هذا المعنى قد يكون للمطابَق وجود فعلي استقلالي كوجود الإنسان والشجر، وقد يكون له وجود قوتي غير استقلالي، وبتعبير آخر، يكون له منشأ صحيح للإنتزاع كمفهوم الإمكان والوجوب.

---

(١) المعقول الثاني الفلسفي، وهو المعقول الذي يكون محكيه خارجي لكن لا بوجود مستقبل، بل بوجود موضوعه، فيحمل على الأمور الخارجية، اما انتزاعه فذهني.

(٢) يرى بعض المحققين ان الأرقام الحسابية لا وجود لها في الخارج، حتى رقم الإثنين والثلاثة، والموجود منها هو الرقم واحد فقط، ولكن قد يقال انه حتى رقم الواحد ليس له وجود خارجي مستقل -كبقية الأعداد-، وإنما ينتزعه العقل كما ينتزع باقي الأعداد.

(٣) العلم الحضوري وهو عبارة عن كون المعلوم حاضراً لدى عالمه، من دون توسط شيء بينهما.

(٤) الفعل هو وجود الشيء في الأعيان بحيث تترتب عليه اثاره، والقوة امكانه الذي يكون قبل تحققه.

(٥) را: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ص ١٠٢-١٠٧. السبحاني جعفر، نظرية المعرفة، ط١، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٧١١ هـ ق، ص ص ٢٠-٢٩.

فالإنسان عندما يشاهد السماء والأرض والجبال، يستطيع ان يشكل هذه القضايا: السماء موجودة، والأرض موجودة، والجبال موجودة. ثم ينتزع من السماء والأرض والجبال مفهوماً عاماً وهو الوجود، فيقول على نحو اجمالي: الوجود موجود. وبعد ان يثبت ضرورة الوجود وانه يستحيل عليه العدم تشكل عنده هذه القضية وهي: الوجود موجود بالضرورة. وإذا كانت موجودية الوجود ضرورية فهذا يعني انه يستحيل عليه العدم، أي ان عدم الوجود -وهو العدم المطلق- مستحيل.

فنرى بأن العقل قد وصل الى قضية «المعدوم المطلق مستحيل» من خلال جملة من العمليات العقلية، والتي كان منشؤها الوجود الخارجي للسماء والأرض والجبال وغيرها.

وعلى هذا يمكن القول ان الوجود الخارجي كان منشأً صحيحاً لإنتزاع قضية «المعدوم المطلق مستحيل»، فإذا قلنا ان لهذه القضية مطابَق، فالمقصود انه يصح إنتزاعها من الوجود الخارجي، وأنه لو رددناها الى الوجود الخارجي لوجدنا انه يوجد بينها وبينه علاقة مُنشأ ومَنشأ، وليست العلاقة بينها وبين الذهن علاقة وهمية، أي ان هذه القضية ليست من مخترعات الذهن التي لا تمت الى الواقع بصلة[1].

وأما عدم المانعية، فلأن مواردا ليست من العلم،ومع ذلك تدخل في التعريف. فعندما يذكر الفلاسفة في تعريفهم للعلم أنه إنعكاس للصورة، فهذا يعني أن كل إنعكاس يسمى علماً، وبالتالي إذا حصل إنعكاس للصورة الخارجية في المرآة أو على صفحة الماء يكون علماً، مع أنه ليس بعلمٍ قطعاً.

فضلاً عن أن من شروط العلم إتحاد المدَرك -الصورة الحاصلة- مع

---

(١) راجع: المطهري مرتضى، شرح المنظومة، عبد الجبار الرفاعي، مج ٢، ط ١، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٣ هـ ق، ص ص ٢٨٢-٢٨٦

المدرِك -العقل-، وعندما يحصل إنعكاس للصورة في المرآة، لا تتحد الصورة مع الماء[١].

والجواب: أن الفلاسفة عندما يعرّفون العلم يقيدون الإنعكاس بكونه حاصلاً في النفس أو العقل أو الذهن، فكل إنعكاس لا يكون في النفس أو العقل أو الذهن لا يسمى علماً، ولذا فإن إنعكاس الصورة في المرآة أو على صفحة الماء ليس بعلم. أما فيما يتعلق بشرط الإتحاد فهو متحقق هنا، إذ الإنعكاس الحاصل في النفس لا ينافي اتحاد الصورة والنفس، بل هو عين الإتحاد بينهما.

ولا يمكن النفوذ من خلال الإنعكاس الحاصل في غير النفس، إذ ليس بعلم حتى يتأتى اشكال عدم الإتحاد.

والمورد الآخر لعدم المانعية هو الوهم والشك والظن والجهل المركب[٢]. فهذه الموارد ليست من العلم، ومع ذلك تدخل في التعريف، لأنه تنحصر معها صورة شيء لدى العقل[٣].

والجواب: صحيح أنه في مورد الوهم والشك والظن تحضر صورة لدى العقل، لكن هذه الصورة ليست معلومة المطابقة للواقع، بل هي موهومة المطابقة، أو يوجد شك أو ظن في مطابقتها،فما لم تعلم مطابقتها لا تكون علماً،فهذه الموارد خارجة عن تعريف العلم.

وأما في مورد الجهل المركب فإن الجاهل بالجهل المركب وإن إعتقد المطابقة للواقع،لكن المطابقة ليست موجودة، فلا يقال أن الصورة مطابقة

---

(١) السبحاني جعفر،نظرية المعرفة، ص ٣.

(٢) الوهم هو إحتمال مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الآخر، والظن هو ترجيح الخبر أو عدمه مع إحتمال الطرف الآخر. والشك تساوي الإحتمالين، والجهل المركب هو الجهل بالشيء مع الجهل بجهله.

(٣) ن م، ص٣١.

للمعلوم، فإذاً لا يكون الجهل المركب علماً، ولا يدخل تحت تعريفه.

سادساً_ تعريف صدر المتالهين:

عرف صدر المتألهين العلم بأنه حصول ماهية شيء لأمر مستقل في الوجود بصورته أو بنفسه حصولاً حقيقياً أو حكمياً. فخلص إلى أن العلم يقع على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهو أن يحصل الشيء بنفسه حصولاً لأمر مستقل في الوجود، ويمثل له صدر المتألهين بعلم الشيء بنفس هوية معلوله العينية، حيث أن وجود المعلول هو بعينه وجوده لعلته الفاعلية الحقيقية. وهذا العلم علم حضوري، أي أن وجود المعلوم هو نفس العلم به من قبل عالمه.

القسم الثاني: أن يحصل الشيء بنفسه لأمر مستقل في الوجود حصولاً حكمياً. ويمثل صدر المتألهين بعلم الذات المجردة بذاتها. وهذا القسم علم حضوري أيضاً، وفرقه عن سابقه أن المغايرة بين العالم والمعلوم في القسم الأول مغايرة حقيقية، أما المغايرة بين العالم والمعلوم في القسم الثاني فمغايرة إعتبارية، ولذا فإن حضور شيء لشيء لا يستلزم أن يكون هناك مغايرة بين كلٍ من الحاضر وما حضر له.

القسم الثالث: أن يحصل الشيء بصورته لأمر مستقل في الوجود حصولاً حقيقياً. ومثاله علم النفس بما يحصل في ذواتها وآلاتها من صور الموجودات الخارجية.

ويقرن صدر المتألهين بين الوجود والعلم، فحقيقة العلم هي الوجود، وكل ما هو موجود يكون معلوماً لما هو موجود له. وهنا يطرح أكثر من سؤال اساسي:

السؤال الأول: لماذا لا يكون القائم بالغير معلوماً لذاته؟ والجواب: أنه كان كذلك لأن وجود ذاته ليس لذاته، بل لموضوعه.

السؤال الثاني: لماذا لا تكون الهيولى[1] عالمة بالصورة المحسوسة القائمة؟ والجواب: لإن وجود الهيولى ليس وجوداً إستقلالياً، بل هو قوة وجود الصور التي تتصور بها.

السؤال الثالث: أن الموجودات المتبانية الأوضاع و المحال لم لا يعلم كل منها الآخر ؟ والجواب : لأن وجود كلٍ منها ليس للآخر، فلا يكون هذا الآخر عالماً بغيره، ولا معلوماً لغيره، إذ وجوده أيضاً ليس لغيره. وإلافمجرد وجود الشيء لا يكون كافياً لإن يصبح معلوماً، وإلا لعلم كل من له صلاحية العالمية بكل الموجودات.

ويخلص صدر المتألهين الى هذه النتيجة وهي انه لا بد من حصول العلم من أحد أمرين:

الأمر الأول - الاتحاد: حيث أن كل موجود مستقل في الوجود وقائم في ذاته ،يكون عالماً بذاته لاتحاد ذاته بذاته.

الأمر الثاني -العلاقة الوجودية الذاتية: و تنحصر هذه العلاقة في العلية فكل موجود مستقل في الوجود يكون عالماً بمعلولاته. ولهذه المعلولات نحوان من المعلولية:

النحو الأول - أن تكون معلوليتها بحسب وجودها العيني، وعندها يكون العلم بها علماً ضرورياً.

النحو الثاني - أن تكون معلوليتها بحسب وجودها الذهني، فيكون العلم بها علماً حصولياً.

---

(١) ويقال لها المادة الأولى، و هي من الأقسام الأولية للجوهر، وعرفت بأنها جوهر حامل للقوة، وخالٍ من الفعلية ،له قابلية التلبّس بأية صورة، ولا يخلو جسم من الهيولى، وبالتالي من الصورة، وتبقى الهيولى على حالها عند طرو التغير على الجسم حيث تحفظ بها وحدته الشخصية.

وهنا يفرق بين امرين: المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، فالمعلوم بالذات في العلم الحصولي هو نفس الصور الحاصلة في الذهن، والمعلوم بالعرض هو غير هذه الصور من الأمور الموجودة المطابقة لها. والسبب في كونها معلومة بالعرض وبالمجاز انه لا يوجد علاقة وجودية بينها وبين العالم[١].

وقد يبدو نوع من التعارض بين تعريف صدر المتألهين هذا، وبين التعريف الذي ذكره في رسالته " التصور والتصديق"[٢]، حيث عرف العلم بأنه حضور صور الأشياء عند العقل، ويختص هذا التعريف بالعلم الحصولي، ولا يتعداه الى العلم الحضوري، في حين أن التعريف المذكور آنفا يشمل قسمي العلم: العلم الحصولي والحضوري

والجواب: إن الذي جعل صدر المتألهين يكتفي بتعريف العلم بأحد قسميه_ وهو الحصولي _ أن مورد كلامه في الرسالة المذكورة هو التصور والتصديق_ كما هو ظاهر من عنوانها_ وفقط العلم الحصولي الذي يقبل الإنقسام إلى التصور والتصديق. فلا ينافي تعريفه العلم في موارد أخرى بأنه عين الوجود بالفعل، لأنه يتكلم هناك عن مطلق العلم الذي يشمل تمام أقسامه[٣].

و اما تعريفه العلم في «منطق نوين» بأنه عبارة عن إنتقال الذهن فيما حضر من صور الأشياء، والذي يتلاءم مع مشهور الفلاسفة للعلم بأنه الصورة الحاصلة من الأشياء الخارجية في الذهن الذي أضيف إليه قيد المطابقة فهو تعريف قد جرى فيه صدر المتألهين على مسلك القوم[٤].

---

(١)الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) طبعت بمعية الجوهر النضيض للعلامة الحلي ، قم، انتشارات بيدار،١٤١٣ه ق، ص٣٠٧.

(٣) الشيرازي صدر الدين، آكاهي وكواهي (ترجمة وشرح رسالة تصور و تصديق) ترجمة وشرح مهدي حائري يزدي، ط٢،تهران،مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي،١٣٦٧ه ش،ص٢.

(٤) الشيرازي صدر الدين ،منطق نوين(ترجمة وشرح كتاب:اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية) ترجمة وشرح عبد المحسن مشكوة الديني، تهران، انتشارات آكاه،١٣٦٠ه ش،ص٣-١١٧.

وقد وجه بعض المحققين نقداً إلى تعريف صدر المتألهين، حيث ذكر أن من لوازم كلامه -وإن لم يصرح بهذا المطلب- أن العلم حضور مجرد عند مجرد. وأشار الكاتب إلى أنه طبق هذا البيان تكون الماديات بما هي ماديات خارجة عن علمنا وإدراكنا. ويلزم من ذلك أيضاً أن علم الواجب تعالى لا يتعلق بالماديات بما هي ماديات. ويوجد موارد يكون فيها المادي معلوماً بما هو مادي، كالعلم الحضوري للعلة بمعلولها المادي، إذ عندها يكون المادي بما هو مادي متعلقاً للعلم الحضوري لعلته.

وإذا كان علمنا لا يتعلق بالشيء الخارجي، و كان المعلوم هو الصورة العلمية المجردة عن المادة، فكيف نثبت أن هذا الأمر المجرد يطابق ذلك الشيء الخارجي؟ ولذا يصل إلى أن تعريف العلم بأنه حضور مجرد عند مجرد ليس صحيحاً، والتعريف الأدق من بين التعاريف هو أن العلم حضور معلوم عند عالم، وهو يشمل كل أقسام المعرفة[1].

الجواب على النقد: قد تضمن كلامه عدة مسائل يجاب عليها بهذه النقاط:

الأولى: إن تعريف العلم بالحضور المجرد أو الوجود المجرد ليس مستفاداً بالملازمة من كلام صدر المتألهين، بل بالتصريح، حيث نص على ذلك في أكثر من موضع، فيقول في موضع من الأسفار: " العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية "[2]. ويقول في موضع آخر: " الحق كما سبق أن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول: العلم هو الوجود المجرد لشيء عن المادة "[3].

---

(١) ابراهيميان سيد حسين، معرفت شناسي أزديدكاه فلاسفة إسلامي وغربي، ط١، قم، إنتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٢ه ش، ص ٤٨-٤٩.

(٢) مج٣، ص٢٩٢

(٣) ن م ، ص٣٥٤.

الثانية: بالنسبة الى خروج الماديات بما هي ماديات عن علمنا، لا إشكال في ذلك، إذ عندها تكون غير معلومة لنا من دون واسطة، وليست حاضرة بنفسها لدينا، أي غير معلومة بالعلم الحضوري. وهذا لا يضر في أن تكون معلومة لنا بالواسطة، وحاضرة لدينا بصورها - لا بنفسها - أي نعلمها بالعلم الحصولي. فتكون الصور معلومة لنا بالذات والحقيقة والحضور، والماديات معلومة بالعرض والمجاز والحصول[1]، فيقول صدر المتألهين في ذلك: " العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم، وهو أتم قسمي العلم بالشيء، لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم " ثم يقول : " نعم لو قيل أن العلم بالأشياء التي ليس وجودها الخارجي وجوداً إدراكياً - كالأجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها - منحصر في حصول صورة أخرى مطابقة إياها لكان حقاً "[2].

الثالثة: لا إشكال في الا يتعلق علمه تعالى بالماديات بما هي ماديات، إذ هي مع ذلك ليست خارجة عن علمه تعالى. ولقد وقع الإختلاف في تصوير تعلق علمه تعالى بالماديات بما هي ماديات، فهل هو بالواسطة أم بدون واسطة؟.

والذي يذهب إليه صدر المتألهين هو أن تعلق علمه تعالى بالماديات بالواسطة، والذي يقوم بدور الواسطة أنوار علمية تتصل بهذه الماديات، فيقول: " أكثر الأقوام ذاهلون عما حققناه من أن لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد، ولا إنكشاف لها عند مبادئها إلا بوسيلة أنوار علمية متصلة بها، هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها"[3].

فما ينبغي قوله: إن المجردات يعلمها الله تعالى بالمباشرة،فهي تحضر

---

(١) سجادي جعفر، مصطلحات فلسفي صدر الدين شيرازي، ص١٧٣.
(٢) الأسفار، مج٦، ص١٦٣-١٦٤.
(٣) م ن،ص ١٦٤

بأنفسها عنده، وأما الماديات فيعلمها الباري بصورها المجردة الموجودة في عالم المثال والعقل[١]. وهل من ضيرٍ في الا يتعلق علمه تعالى بالماديات بما هي ماديات؟ لا ضير في ذلك، ولا يستلزم النقص فيه تعالى،بل النقص هنا في المعلوم لا العالم، أي أن الماديات بما هي ماديات ليس لديها قابلية أن يتعلق علم الله فيها إلا بالواسطة[٢].

الرابعة:فيما يتعلق بعلم العلة بمعلولها المادي، قد يقال أن وجود المعلول بالمحدودية والخصوصية التي له، وإن لم يكن في مرتبة وجود علته،ولكن العلة تمتلك أصل هذا الوجود. وبتعبير آخر،قبل أن يتجلى المعلول بصورته الخاصة يكون موجوداً في مرتبة وجود علته بصورة البساطة والإجمال، ووجود المعلول هو تنزل وجود العلة، أي أن المرتبة الأسفل لوجود العلة هي عين وجود المعلول، وبين العلة والمعلول إتحاد وجودي. وهذا الإتحاد ليس إتحاد مرتبة ذات العلة مع مرتبة ذات المعلول، بل هو إتحاد المرتبة الأسفل للعلة مع وجود المعلول. وبناءً على ذلك يمكن أن يقال أن علم العلة بمعلولها المادي وإن لم يكن متعلقاً به في مرتبة وجوده الخاص لكنه يتعلق به في نفس مرتبة وجود العلة، من خلال أصل وجوده الإجمالي والبسيط فيها،وهذا الوجود وجود مجرد يكون واسطة للعلم بالمعلول المادي، أي في مرتبة وجوده الخاص[٣].

---

(١) عالم المثال ويقال له عالم الجبروت، وهو عالم الصور المثالية والمقدارية التي هي الحد الفاصل بين الأجسام والمجردات، بمعنى أنها مجردة عن المادة، لكنها تحتوي آثار المادة، ولذا كانت صور مقدارية غير مادية، وتشبه بالصور الحاصلة في المرآة ، ويسمى هذا العالم بعالم الخيال المنفصل والمثل المعلقة. وأما عالم العقل فهو عالم الأجسام المجردة التي تجردت عن المادة وعن آثارها.

(٢) رباني كلبايكاني علي، ايضاح الحكمة، مج٣، ط١، قم، مركز جهاني علوم إسلامي،١٣٧١ه ش، ص.٤٨٢

(٣) ن م، ص٢٥٠-٢٥١.

الخامسة: فيما يرتبط بمطابقة المجرد للشيء الخارجي إذا كان علمنا لا يتعلق به، فالجواب:

أولاً: إن علمنا وإن لم يتعلق بالشيء الخارجي مباشرة لكنه يتعلق به بالواسطة.

ثانياً: إن السؤال عن المطابقة لا يختص بما إذا قلنا أن العلم هو الحضور المجرد، بل يتأتى حتى على القول بأنه حضور معلوم عند عالم، لأن العلم الحصولي قدر مشترك بين التعريفين، ويرتبط هذا السؤال بالعلم الحصولي وعندها يبقى هذا السؤال مطروحاً[1].

ونخلص إلى أن صدر المتألهين يرى أن حقيقة العلم هي الوجود المجرد ، او حضور هذا الوجود وحضور ذات الشيء لدى العالم، وهو العلم الحضوري الذى يتعلق بالأشياء التي يكون وجودها وجوداً إدراكياً. واما الأشياء التي لا يكون وجودها وجوداً إدراكياً، فيكون العلم بها عن طريق حصول صورة في الذهن تطابق هذه الأشياء، وتكون هذه الصورة معلومة بالعلم الحضوري.

---

(١) وهوما سيبحث عنه في مبحث ملاك الحقيقة.

الفصل الثالث

الوجود الذهني

إن المعرفة وجود ذهني، وإذا كنا نبحث عن ماهية المعرفة فلا بد أن نبحث عن حقيقة هذا الوجود الذهني، فلا يمكن أن نصل إلى حقيقة المعرفة دون الوصول إلى حقيقة الوجود الذهني، فكلاهما شيء واحد، لكن البحث عنه من حيث كونه معرفة يشعر بارتباط هذا الوجود المعرفي بالخارج من حيث المنابع والقيمة وغير ذلك، أما البحث عنه من حيث كونه وجوداً ذهنياً فيكون بما هو وجود معرفي بمعزل عن الخارج وبقصر النظر عليه.

إختلفت الأقوال في الوجود الذهني بين نافٍ و مثبت له، وإختلف المثبتون في حقيقة هذا الوجود،فمنهم من ذهب إلى أن هذا الوجود وجود ماهوي، أي أن ماهية الشيء الخارجي تحضر إلى الذهن، ومنهم من ذهب إلى أن الذي يحضر إلى الذهن هو شبح المعلوم الخارجي وليس ماهيته وحصل الإختلاف من جهة أخرى أيضاً، وهي أن الذي يحضر أثناء العلم هل هو واحد أم متعدد. . . فكان لا بد أولاً من تثبيت القول بالوجود الذهني و دفع إشكالاته،ثم الإنتقال إلى النظريات المطروحة حوله.

أولاً- أدلة الوجود الذهني:

للأشياء نحوان من الوجود، وجود خارجي خارج عن إطار الذهن تترتب عليه آثارها، كوجود النار في الخارج، حيث يترتب عليها الإحراق والإنارة. ولها أيضاً وجود ذهني،وهو وجودها في صقع النفس وجوداً لا تترتب عليها فيه آثارها. وقد ذكر صدر المتألهين عدة أدلة لإثبات هذا الوجود:

الدليل الأول: نتصور المعدوم الخارجي، والممتنع الوجود كشريك الباري، بحيث يحصل لهما تميز في الذهن، فلا بد أن يكون لهما نحوٌ

من الثبوت حتى يصح تميزهما -لأن تميز المعدوم الصرف ممتنع - وإذ ليس لهما ثبوت في الخارج -أما العدم فلا شيئية له حتى يكون موجوداً في الخارج، وأما الممتنع فيستحيل وجوده خارجاً - فلا بد أن يكون لهما ثبوت في الذهن.

وقد أشكل على هذا الدليل بهذا الإشكال: بما أن العلم عبارة عن صورة الشيء ، فنقول: إن صورة المعدوم إما أن تكون مطابقة، فيجب أن يكون للمعدوم - وخصوصاً الممتنع - ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية، لكن المعدوم لا ذات له، أو لا تكون مطابقة فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم. بل يمكن القول أن المعدوم لا ذات له في الخارج حتى تفرض المطابقة وعدمها، لأن فرض المطابقة وعدمها فرع وجود المطابَق، ولا وجود له.

جواب الإشكال: ذكر صدر المتألهين جواباً، ونسبه إلى رأي المحققين. وحاصل هذا الجواب أنه ليس المراد بحصول الصورة أن يحصل شبح له محاكاة عن الأمر العيني يغايره في الحقيقة، بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث وجوده الذهني، حيث لا تترتب على المعلوم الخارجي آثاره، ولذا فإن العلم بالمعدوم يتم بحصول مفهوم في ذهننا لا يكون ثابتاً في الخارج. فلا يحصل الترديد ان هذه الصورة مطابقة للمعدوم أم لا، لأن الصورة الذهنية هي بعينها المعدوم في الخارج.

وقد رأى الفيلسوف السبزواري في هذا الجواب إنكاراً للوجود الذهني، لأنه بناء عليه لا يبقى مطابِق ومطابَق، في حين ان القول بالوجود الذهني يستدعي مغايرةالوجود الذهني للخارجي مع انحفاظ الماهية فيهما، وعندها تتحقق المطابقة لوجود المطابِق والمطابَق. واعتبر أن منشأ الإشتباه هو في حصر المطابَق في الوجودي، لكن المطابَق أعم من أن يكون وجودياً أو عدمياً، ومطابَق المفهوم العدمي لا بد أن يكون أمراً

عدمياً، لأن مطابَق كل شيء بحسبه، وفرده يجب ألا ينافي طبيعته[1].

الدليل الثاني: نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة، مثل قولنا: كل عنقاء طائر، وكذلك نحكم على ما لا وجود له في الخارج، بحيث يشمل الحكم الأفراد المحققة والأفراد المقدرة - لا المحققة فقط - مثل قولنا: كل مثلث تساوي زواياه الثلاث قائمتين. ويستلزم صدق الحكم وجود الموضوع، وبما أن الوجود العيني للموضوع - الأفراد المحققة - لا يكفي في صدق الحكم، فلا بد له من وجود آخر هو الوجود الذهني.

الدليل الثالث: يمكن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة معنى واحد ينطبق على كل الأشخاص، بحيث يجوز أن يقال أن كل شخص من الأشخاص هو ذلك المعنى. ومثاله انتزاع معنى عام للإنسان من أفراد الإنسان، بحيث ينطبق على جميع أفراده، ويكون مجرداً عن عوارضها المادية. ويمتنع وجوده في الخارج بهذا المعنى الواحد المشترك، لأن وجوده في الخارج بهذا المعنى يستلزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة في التعينات المتخالفة، وإذ لم يكن وجوده بهذا المعنى في الخارج فهو في الذهن[2].

الدليل الرابع: تتوجه الطبايع المحرّكة لموادها العنصرية إلى غاياتها الطبيعية، وكمثال على هذه الغايات: " أين ما" كما في البسائط العنصرية، و"وضع ما"، كما في الفلكيات[3].

---

(١) الشيرازي، الأسفار، مج١، ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٢) را: م ن، ص٢٦٩-٢٧٠. الشيرازي صدر الدين، الشواهد الربوبية، ط٢، مشهد، مركز نشر دانشكاهي، ١٣٦٠ه ش، ص ٢٤. الشيرازي صدر الدين، رسائل فلسفية(المسائل القدسية)، ص٣٩.

(٣) را: م ن، ص ٤٠. الشيرازي صدر الدين، الشواهد الربوبية، ط٢، مشهد، مركز نشر دانشكاهي، ١٣٦٠ه ش، ص٢٦. الشيرازي، الأسفار، مج١، ص٢٧٢.

ولا بد لغاية كل حركة وطلب أن يكون لها وجود ما قبل وجود تلك الحركة، لأنها علة الحركة، ولا بد للعلة أن تكون سابقة على معلولها في الوجود، وبما أن تلك الغايات ليس لأي منها وجود تام قبل تمام الحركات فلا بد أن يكون لها نحو آخر من الوجود هو الوجود الذهني. وهذا الوجود الذهني الذي هو لمقاصد تلك الحركات هو عالم المثال الذي لا يشاهد بالحواس الظاهرة، بل بالمكاشفة والرياضة[1].

ثانياً – إشكالات الوجود الذهني:

ذكرت عدة إشكالات بناءً على القول بالوجود الذهني. وقد أُريد من طرح هذه الإشكالات نفي الوجود الذهني. وقام صدر المتألهين بطرحها في أكثر من كتاب من كتبه الفلسفية، وناقشها إشكالاً إشكالاً. أما هذه الإشكالات فهي:

الإشكال الأول: للماهيات وجودان، وجود في الخارج تترتب عليه الآثار الخارجية، ووجود في الذهن لا تترتب عليه الآثار الخارجية. والعلم بكل شيء عبارة عن حصول ماهيته لدى الذهن مجردة من المادة الخارجية، فالعلم بالماهية الخارجية للجوهر يعني إنتقال ماهية الجوهر إلى الذهن، لكن المنتقل إلى الذهن هو الماهية فقط، لا الماهية والوجود، وإن كانت الماهية بحلولها في الذهن تكتسب وجوداً ذهنياً لا خارجياً. فإذا تعقلنا الجوهر يكون الحال في الذهن جوهراً باعتبار أن المتعقل هو ماهية الجوهر، ويكون أيضاً عرضاً باعتبار أنه علم، فالعلم كيف نفساني، والكيف النفساني من أقسام الكيف، الذي هو من أقسام

---

(١) الشيرازي صدر الدين، رسائل فلسفي (المسائل القدسية)، ص٣٧-٣٨.

العرض. ويستحيل كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً[1].

جواب الإشكال: يمهد صدر المتألهين بمقدمة يفرق فيها بين الحمل الذاتي الأولى والحمل العرضي المتعارف - أو الشايع الصناعي - فيرى أن ملاك الأولي هو الإتحاد في المفهوم والماهية،ومثاله: اللامفهوم لا مفهوم، وملاك الشايع الإتحاد في الوجود و الهوية، ومثاله: اللامفهوم مفهوم. فهنا لا تناقض في قولنا: اللامفهوم لا مفهوم واللامفهوم مفهوم، إذ الأول باعتبار كون الحمل أولياً، والثاني باعتبار كون الحمل شايعاً، ولذا يشترط في حصول التناقض وحدة الحمل، فإذا تعدد فلا تناقض.

وما يلزم من القول بالوجود الذهني هو أن للأشياء حصولاً في الذهن بمعانيها وماهياتها، لا بهويتها وشخصيتها، فالحاضر من الجوهر الخارجي في الذهن هو ماهيته لا فرده، فمفهوم الجوهر كلي وجنس عالٍ لما تحته، وليس فرداً لنفسه، ولذا لا بد ان يكون جوهراً بأحد الحملين وغير جوهر بالحمل الآخر، فالجوهر جوهر بالحمل الأولي، والجوهر عرض بالحمل الشايع. وعندما نتعقل الإنسان لا يحصل في ذهننا فرد للإنسان، ولا يدعي أحد أنه يحصل في أذهاننا جسم ذو نمو وإغتذاء وحركة، بل الحاصل هو مفهوم الإنسان، ولذا يصح القول أن صورة الإنسان في الذهن هي إنسان وليست بإنسان، فهي إنسان بالحمل الأولي، وليست بإنسان، بل كيف نفساني بالحمل الشايع، وبالتالي لا ضير في أن تكون الصورة في الذهن جوهراً بحمل، وعرضاً بحمل آخر، ولا يلزم التناقض[2].

---

(١) را: الشيرازي صدر الدين، التعليقة على الشفاء، قم، انتشارات بيدار،(لات)، ص ١٢٧. الأشتياني جلال الدين، منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران، مج، ط٢، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٦٣ه ش، ص ١٢٥. الشيرازي، رسائل فلسفي، ص ٤٣. الأسفار، مج،ص ٢٧٧.

(٢) را: ن م، ص ٢٩٧-٢٩٨. الشيرازي صدر الدين، التعليقة على الشفاء، ص ١٢٧.الأشتياني جلال الدين، از آثار حكماي إلهي إيران، مج، ، ص ١٣٦. الشيرازي، رسائل فلسفي، ص ٤٦.

الإشكال الثاني: كل مقولة تحضر في الذهن يجب أن تحتفظ بحقيقتها_ بناءً على إنحفاظ الذاتيات_ فإذا حضر الجوهر في الذهن يكون جوهراً، وهو مع ذلك كيف، لأنه علم، والعلم كيف نفساني من أقسام الكيف. وكذلك بقية المقولات كالكم وغيره. ويلزم من ذلك أن يكون المعقول جوهراً وكيفاً معاً، وكذلك بقية المقولات، وهو محال، لأنه يفضي إلى التناقض، إذ المقولات متباينة بتمام الذوات لأنها أجناس عالية[١].

جواب الإشكال: المعقول في الذهن هو كيف نفساني بالحمل الشايع، وهو فرد من أفراد هذا الكيف، يندرج تحته. لكنه الجوهر - أو كم أو غيره من المقولات - بالحمل الاولي، وهو لا يستلزم الإندراج فلا يكون فرداً للجوهر، وبالتالي لا تناقض[٢].

الإشكال الثالث: إن القول بالوجود الذهني يستلزم أن يكون للطبيعة الجسمانية فرد شخصي، مجرد عن المادة ولواحقها من الأين والوضع والمقدار، لأن تعقل أي مفهوم كلي يستلزم وجود ذلك المفهوم في الذهن، وهذا المفهوم إما أن يوجد مع الشخص، أو بدون الشخص. ويمتنع وجود المفهوم بدون التشخص لأن الوجود ملازم للتشخص، وإذا وجد مع التشخص، فهذا يعني وجود فرد شخصي مع كونه مجرداً عن سائر العوارض المادية إذ لو لم يكن مجرداً عن العوارض المادية يستحيل أن يكون مجرداً، فإذا تعقلنا الإنسان مثلاً، فهذا يعني وجود شخص إنساني عقلي مجرد عن المادة ولواحقها، ويمتنع وجود فرد شخصي مع كونه مجرداً عن المادة والوحقها[٣].

---

(١) را: الطبطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، ط ١٠، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ه ق، ص ٣٦-٣٧. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ١٠١-١٠٢. الشيرازي صدر الدين، التعليقة على الشفاء، ص ١٢٧.

(٢) الشيرازي، التعليقة على الشفاء،ص ١٢٨-١٢٩

(٣) را: ن م، ص ١٣٠. الشيرازي، رسائل فلسفي، الاسفار، مج١، ص ٣٠٤.

ويجيب الشيرازي إن المأخوذ من الجواهر الجسمانية الخارجية هو معانيها ومفهوماتها، لا ذواتها وشخصياتها، وحصول معنى في موجود لا يستلزم أن يكون ذلك الموجود فرداً لذلك المعنى. فالإنسان مثلاً متضمن لمعنى الجماد والنبات، ومع ذلك فإن معنى الجماد والنبات لا يصدق على الإنسان، وليس الإنسان فرداً لمعنى الجماد والنبات.

فالموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً - لأن الوجود مساوق للتشخص - لكنه عرض وكيفية قائمة بالذهن، و ليس فرداً من معنى ذلك الجوهر، نعم يصدق عليه أنه الإنسان بالحمل الذاتي الاولي، لكنه ليس إنساناً بالحمل الشايع[1].

ويقول صدر المتألهين في هذا المورد: " الحق أن هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الأنواع، أي محمولة على أنفسها بالحمل الذاتي الأولي، ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليات والكليات"

الإشكال الرابع: إذا تصورنا الأفلاك والبحار والجبال على الوجه الجزئي الذي يمنع من الأشتراك، فيلزم على القول بالوجود الذهني أن تحصل تلك الامور العظيمة في القوة الخيالية، وهي ليست جسماً عظيماً[2]. وايضاً إذا تصورنا زيداً وعمراً وأشخاصاً آخرين يحصل في تلك القوة الخيالية اناس يدركون ويتحركون ويشتغلون في تلك القوة بأعمالهم وحرفهم، وهذا مما يجزم العقل ببطلانه. وكون تلك الأمور والقوة الخيالية مما يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، فيصح حصول تلك الأمور في القوة الخيالية؛ لا يصلح جواباً، إذ نجد بالبداهة ان الكف لا

---

(١) الشيرازي، التعليقة على الشفاء، ص١٣١.

(٢) را: م ن ، ص٥٧-٥٨. الشيرازي، الأسفار، مج١ ، ص٢٩٩. الشيرازي، التعليقة على الشفاء، ص١٣١.

يسع الجبل وإن كان كل منهما مما يقبل القسمة إلى ما لا نهاية[1].

جواب الإشكال: إن هذا الإشكال لا يتأتى على من أثبت وجوداً آخر سوى هذا الوجود العيني، لأن أدلة الوجود الذهني تثبت وجود عالم آخر مجرد عن المادة تجرداً مثالياً، ويتضمن هذا الوجود آثار المادة دون نفس المادة، وذلك الإشكال يترتب فيما لو كان هذا الوجود وجوداً مادياً، حيث يستحيل في المادة انطباع الكبير في الصغير، لكن الحاصل في الذهن ليس الوجود المادي للجبال والأفلاك والبحار، بل ماهياتها، وأيضاً الذي ينوجد من الأشخاص هو ماهياتهم لا وجودهم الخارجي الذي يتحرك ويعمل، فإذا كانت أدلة الوجود الذهني تثبت كونه مجرداً عن المادة فلا يتأتى ذلك الإشكال.

الإشكال الخامس: يلزم على القول بالوجود الذهني أن يكون الذهن بارداً عند تصور البرودة، وحاراً عند تصور الحرارة، ومعوجاً ومستقيماً و كروياً عند تصور الأعوجاج والإستقامة والكروية،لأن الحار هو ما حصلت فيه الحرارة، والبارد ما حصلت فيه البرودة، وهكذا سائر المشتقات، ويلزم من ذلك أن تتصف النفس بصفات الأجسام، كأن تصبح النفس كرةً، ويلزم أيضاً أن تتصف النفس بالأمور المضادة والمتناقضة عند تصورها الضدين والنقيضين، كما إذا تصورت الحرارة والبرودة معاً، أو تصورت الحار واللاحار معاً[2].

وأجاب صدر المتألهين بأن الملاك في كون وجود الشيء ناعتاً لغيره هو الحمل الشائع، فإذا صح أن نحمل الحار أو البارد على شيء بالحمل الشايع يصح عندها أن نقول أن ذلك الشيء حار أو بارد.

---

(١) را: ن م، ص ١٣٢. الشيرازي، الأسفار،مج، ص ٣٠٠. الشيرازي، رسائل فلسفي،ص ٥٩.

(٢) را: ن م،ص ٦٧. الشيرازي،الأسفار،مج،ص ٣٠٨.

والذي يوجد في الذهن من معاني الحرارة والبرودة وغيرها هو معانيها بالحمل الأولي لا الشايع، ولذا فإن مفهوم الحار ليس حاراً بالحمل الشايع وإن كان حاراً بالحمل الأولي، وكذلك مفهوم البارد ليس بارداً بالحمل الشايع وإن كان بارداً بالحمل الأولي، وهكذا الحكم في بقية المشتقات[١].

الإشكال السادس: يبتني هذا الإشكال على القاعدة أن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت، حيث نستدل من ذلك على أن الماء موجود في البيت.

فبما أن الأمور الذهنية موجودة في الذهن، والذهن موجود في الخارج، تكون الأمور الذهنية موجودة في الخارج، ولها وجود خارجي، ومن المستحيل أن يكون للأمور الذهنية المجردة وجود خارجي مادي.

ويجيب الشيرازي بأن تلك القاعدة إنما تصح فيما إذا كان للموجودين وجود خارجي مادي، فيصح عندها أن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كوجود الماء ووجود الكوز، حيث أن وجود كليهما وجود مادي، فإذا قيل أن الماء موجود في الكوز والكوز موجود في البيت ينتج عندها أن الماء موجود في البيت. ولكن الحاصل من المعلوم بالعرض هو ماهيته لا وجوده، أي وجود مجرد لا مادي، ولذا لا تصح تلك القاعدة في مورد الوجود الذهني[٢].

الإشكال السابع: يلزم على القول بالوجود الذهني وجود المحالات الذاتية في أذهاننا، كإجتماع النقيضين، وشريك الباري وغيرها، لأننا نتصور إجتماع النقيضين، ونتصور شريك الباري، ومعنى تصورنا لها هو وجود فرد

---

(١)را: م ن ص ٣٠٩. الشيرازي، رسائل فلسفي،ص ٦٩. الطبطبائي محمد حسين ،نهاية الحكمة،ص ٣٧.

(٢) الشيرازي، الأسفار،مج،ص ٣١١

الذاتية في أذهاننا ، كإجتماع النقيضين،وشريك الباري وغيرها ،لأننا نتصور إجتماع النقيضين،ونتصور شريك الباري،ومعنى تصورنا لها هو وجود فرد شخصي لها، أي يوجد فرد شخصي لإجتماع النقيضين، وفرد شخصي لشريك الباري، وكذلك بقية المحالات الذاتية، لأن تلك المعاني لا بد على القول بحصولها في الذهن من وجودها متشخصة متعينة، مع أن العقل كما يجزم بإمتناع إجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج، كذلك يجزم بإمتناعها في الذهن، لأنه يستحيل ثبوت المحالات الذاتية، إذ معنى كونها محالاً ذاتياً هو إستحالة ثبوتها[1].

ويجيب الشيرازي بأن المتصور من المحالات الذاتية هو مفاهيمها بالحمل الأولي لا بالحمل الشايع، والممتنع هو حصول تلك المحالات بالحمل الشايع لا الأولي، ولذا فإن المتصور من شريك الباري نحمل عليه أنه شريك للباري بالحمل الأولي، لكن لا يصح أن نحمل عليه أنه شريك للباري بالحمل الشايع، وكذلك فإن المتصور من إجتماع النقيضين هو إجتماع للنقيصين لكن بالحمل الأولي لا الشايع، وهكذا بقية المحالات الذاتية. فلا يلزم على ذلك ثبوت هذه المحالات[2].

ثالثاً – نظريات الوجود الذهني:

المراد بنظريات الوجود الذهني النظريات التي قامت بتفسير حقيقة العلم سواءً كانت هذه النظريات تنفي الوجود الذهني، أو تثبته، مع إختلاف النظريات المثبتة في حقيقة هذا الوجود المثبَت، وسيُذكر مع تلك النظريات النقد الذي قد ورد عليها.

١ – **نظرية الإضافة** : وتفسر هذه النظرية العلم بأنه إضافة بين العالم والمعلوم،

---

(١) را: ص ٣١٢. الشيرازي، رسائل فلسفي، ص ٧١

(٢) ن م،ص ٧١. الشيرازي، الأسفار،مج، ص ٣١٢

وبالتالي لا يحصل أي شيء في الذهن عند العلم، لأن الإضافة أمر نسبي، والنسبة أمر إنتزاعي لا وجود له في الخارج لكي يتعلق به العلم، وبالتالي تذهب هذه النظرية إلى إنكار الوجود الذهني، وعلى هذا الأساس لا يترتب أي من الإشكالات التي وردت على القول بالوجود الذهني على هذه النظرية. ومع أن أدلة الوجود الذهني كافية في إبطال هذه النظرية، فقد ناقشها صدر المتألهين بأمور:

أ- تستلزم الإضافة وجود المتضايفين في الخارج لكي يتم إنتزاع الإضافة، فلا يمكن الإضافة مع عدم وجود أحد المتضايفين، مع أننا ندرك كثيراً من الأشياء لا وجود لها في الخارج، كإجتماع النقيضين، وشريك الباري.

ب- وهو متفرع عن سابقه، إذ نعلم بذواتنا، ولا يوجد إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب الإعتبار، ولو كان علمنا بذاتنا بحسب الإعتبار، لأدى ذلك إلى ألا نعلم بذاتنا إلا عند المقايسة والإعتبار، في حين أننا نعلم بذاتنا سواءً حصلت المقايسة والإعتبار أم لم يحصلا.

جـ- يلزم بناء على الإضافة ألا يقع الجهل أبداً، إذ الإضافة تقع بين النفس والمدرك الخارجي، فلا يوجد شيء في النفس يمكن أن تقع المطابقة بينه وبين الشيء الخارجي أو لا تقع، وبالتالي لا مجال للقول بالجهل، الذي هو عدم المطابقة، مع أننا نجد أن من إدراكاتنا ما هو مطابق، ومنها ما هو غير مطابق[1].

٢- **نظرية الشبح**: وتذهب هذه النظرية إلى أن الحاصل في أذهاننا عند العلم بالأشياء ليس ماهيتها، بل أشباحها، فعندما يحصل العلم بشيء ما، يحصل شبيه لذلك الشيء في الذهن، فهو كالظل الذي يحكي عن صاحب الظل، وبالتالي فإن هذه النظرية تنفي العلاقة الماهوية بين الذهن والخارج.

ويمثل أصحاب هذه النظرية لمحاكات الأشباح بمحاكات اللفظ والكتابة،

---

(١) را: ن م، ص٢٩٠. المطهري مرتضى، شرح المنظومة، مج١، ص٢٦٨-٢٦٩ مطهري مرتضى، مقالات فلسفي، ط١، قم، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ ه ش، ص٢٧٠-٢٧١.

فاللفظ حقيقة، والمعنى حقيقة اخرى،ومع ذلك يحكي اللفظ عن معناه، وفرقهما أن اللفظ والكتابة يحكيان معانيهما بحسب الوضع، في حين تحكي النقوش الذهنية معانيها بحسب الطبيعة.

وفسروا تعريف الفلاسفة للعلم بنظريتهم إذ قالوا أن المقصود بالصورة في تعريف الفلاسفة العلم بأنه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم هو شبيه الشيء لا ماهيته. وإذا كان الحاضر الشبيه لا الماهية، لا تتأتى كل الإشكالات التي انبنت على القول بالحضور الماهوي للمعلوم الخارجي.

وقد صيغت هذه النظرية على مبنيين: مبنى مثبت، ومبنى منفي. أما المثبت فهو أنه يوجد محاكاة بين الذهن والخارج عند تصور الحقائق. وأما المنفي فهو أنه يمتنع أن تكون تلك الحقائق موجودة بعينها في الذهن. فجمعاً بين المبنيين ذهبوا إلى أن الحاكي من الخارج هو الشبح لا الماهية[1].

وقد ناقش صدر المتألهين هذه النظرية بأن الأدلة التي أقيمت على الوجود الذهني تثبت أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن، لا لأمر آخر مبائن لها بحقيقتها، كالألفاظ والكتابات، فلا يمكن القول أن لفظ زيد هو زيد ولا أن كتابة زيد هي زيد، في حين يمكن القول أن صورة زيد الذهنية هي زيد ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته[2].

لكن يمكن القول أن الدليل أعم من المدعى، فأقصى ما تثبته أدلة الوجود الذهني هو وجود شيء في الذهن، أما هل هذا الوجود ماهوي أم شبحي فلم تتعهده تلك الأدلة.

٣- **نظرية التبع**: وتذهب هذه النظرية إلى أن العلم يتبع دائماً مقولة المعلوم، فإذا كان المعلوم الخارجي من مقولة الجوهر فالعلم من مقولة

---

(١) المطهري مرتضى، شرح المنظومة، ص ٢٧٠.

(٢) را: الشيرازي، الأسفار، ص ٣١٥. مطهري مرتضى، مقالات فلسفي،ط١،ص ٢٧١-٢٧٢.

الجوهر، وإذا كان المعلوم الخارجي من مقولة الكم فالعلم من مقولة الكم وهكذا بقية المقولات، وبالتالي لا يكون العلم من مقولة الكيف إلا إذا كان المعلوم الخارجي كيفاً.

وأما إطلاق الكيف على العلم دائماً فهو من باب التشبيه والمجاز. فقد أضافوا قيداً في تعريف المقولة وهو أنها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت كذا، فمقولة الجوهر مثلاً هي ماهية بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً، فإذا صدق هذا التعريف على تلك الماهية تكون جوهراً، فإذا أطلق عليها أنها كيف فيكون إطلاقاً مجازياً، وهكذا بقية المقولات[1]. و ذكروا مثالاً لذلك المغناطيس الموجود في الكف، إذ يصدق عليه أن يجذب الحديد بقيد زائد، بان يقال في تعريفه أنه حجر من شأنه جذب الحديد إذا كان في خارج الكف مصادفاً للحديد، فيصدق عليه هذا التعريف سواءً كان في الكف أو خارج الكف، وإن لم يجذب الحديد فعلياً. و كذلك حال الماهيات في كونها جوهراً أو كيفاً أو كماً، فإن حالها لا يتغير سواءً كان في الذهن أو في الخارج، فالجوهر جوهر سواءً كان في الذهن أو خارج الذهن، لأن تعريف الجوهر صادق عليه في الحالين، بأخذ ذلك القيد الزائد، أنه إذا وجد في الخارج لم يكن في موضوع، وبالتالي يندفع إشكال أن تكون ماهية واحدة جوهراً وعرضاً معاً، وأيضاً إندراج جميع المقولات مع مقولة الكيف.

واورد صدر المتألهين على هذه النظرية ان هذه الصور الجوهرية الموجودة في الذهن لا بد من القول انها موجود عيني متشخص ، لأنها صفة لوجود عيني متشخص، وإذا كانت موجوداً عينياً متشخصاً لا ينتفي ذلك الإشكال، لأنها تبقى من حيث كونها ماهية للجوهر جوهراً، ومن حيث كونها صفة للنفس عرضاً، فتكون الماهية الواحدة جوهراً وعرضاً

---

(١) المطهري مرتضى، شرح المنظومة، مج، ص ٢٧٣

معاً. ويبقى إشكال اندراج جميع المقولات مع مقولة الكيف[1].

٤- **نظرية الإنقلاب**: ترى هذه النظرية ان الماهيات الخارجية تنقلب الى ماهية الكيف عند حلولها الذهن، إذ وجود الماهية متقدم على نفس الماهية، ويختلف الوجود الذهني والوجود الخارجي بحسب الحقيقة، فإذا تبدل الوجود بأن صار الموجود الخارجي موجوداً ذهنياً فالماهية تتبدل معه، فإذا كان لموجود في الخارج ماهية الجوهر، فإذا تبدل الوجود ووجد في الذهن تنقلب ماهية الجوهر إلى ماهية الكيف، وكذلك ماهية الكم تتبدل إلى ماهية الكيف، وهكذا بقية المقولات.

وعلى هذا التقرير تندفع إشكالات الوجود الذهني التي كان منشؤها بقاء الماهية الخارجية عند حلولها الذهن على ما كانت عليه، لأنه بناءً على إنقلاب الماهيات تندفع الإشكالات من رأس.

ونوقشت هذه النظرية بأن من الإنقلاب ما هو ممكن ومنه ما هو مستحيل، فإنقلاب الصفات أمر ممكن كأن ينقلب شيء من كونه حاراً إلى كونه بارداً، فالمنقلب هو الصفة، والموضوع باقٍ إلى ما هو عليه، وهو موجود ومشترك في الحالين.

وإنقلاب الصورة أيضاً لا إستحالة فيه، إذ المتغير هو الصورة وتبقى مادتها هي هي، كأن تتغير صورة الطين من كونها صورة إنسان إلى صورة حصان، وهذا لا إشكال فيه، لأن المادة موجودة في الحالين.

أما إنقلاب الذات فهو مستحيل، لأنه يعني الإنعدام للذات، وحلول ذاتٍ أخرى محلها، والذات الأخرى ليست هي الذات الأولى، بل هي أمر مغاير لها بشكل كامل، وبالتالي لا يمكن الإنقلاب في الذات، لأنه يستدعي وجود أمر مشترك في الحالين، يصح القول أنه كان كذا فأصبح كذا، وهذا الأمر

---

(١) الشيرازي، رسائل فلسفي، ص ٤٤.

المشترك مفقود في المقام، فنظرية الإنقلاب في الماهية معناها أن الإنقلاب يحصل في الذات، فإذا كان مستحيلاً تبطل هذه النظرية.[١]

٥- **نظرية التعدد**: ذهبت هذه النظرية إلى أن الحاصل في الذهن عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً أمران لا أمراً واحداً:

الأمر الأول: هو موجود في الذهن على نحو المظروفية، غير قائم به، وهو معلوم، وكلي.

الأمر الثاني: هو موجود في الخارج (أي أن وجوده ليس في الذهن، بل مع الذهن على نحو الصفة القائمة فيه) وهو عرض قائم من الكيفيات النفسانية، وهو علم جزئي.

فعندما نتعقل الإنسان مثلاً، فالإنسان هو المعلوم والموجود في الذهن و الجوهر، والعلم الإنساني هو العرض القائم بالذهن الذي هو كيف نفساني، فالإنسان شيء، والعلم بالإنسان شيء آخر. وينتفي الإشكال بذلك، لأن موضوع المتقابلين متعدد، فيندرج العلم تحت مقولة الكيف، بينما يبقى المعلوم تحت مقولته، فإن كان في الخارج جوهراً فهو في الذهن جوهر، وإن كان كماً فهو في الذهن كم، وهكذا بقية المقولات.[٢]

وناقش صدر المتألهين هذه النظرية بأنها مخالفة للوجدان، حيث نجد أن الحاصل لنا عند تعقلنا شيئاً واحداً ليس إلا صورة واحدة لا أكثر، فضلاً عن كونها مذهباً ثالثاً يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، لأن المذاهب بين من ينفي حصول شيء في الذهن، وبين مثبت لحصول شيء فيه، مع الإختلاف في حقيقة هذا الشيء. أما القول بأنه يوجد شيئان في الذهن فيحتاج إلى البرهان.[٣]

---

(١) را: ص ٤٣. المطهري مرتضى، شرح المنظومة، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢) را: ن م، ص ٢٦٩-٢٧٠. الشيرازي، رسائل فلسفي، ص ٤٥.

(٣) ن م، ص ٤٥.

٦- **نظرية جمهور الحكماء**: وهي النظرية التي سيقت أدلة الوجود الذهني لإثباتها، وكانت عرضة لإشكالات عديدة، ناقشها متبنوها، وفندوها واحداً واحداً، بناءً على مبناهم. وقد إتضحت معالمها من خلال مبحثي أدلة الوجود الذهني وإشكالاته، وخصوصاً مبحث الإشكالات، ولكن لا بأس بصياغتها صياغة جامعة. وتعتبر هذه النظرية النظرية الأم التي تفرعت عنها بقية النظريات، ولذا من الأفضل أن تكون صياغتها مقارنية مع وليداتها.

ترى هذه النظرية في العلم حضوراً لشيء في الذهن، وتفترق في ذلك عن نظرية الإضافة، وهذا الحاضر هو الماهية لا غيرها، فتختلف هنا عن نظرية الشبح. وعندما تحل الماهية الذهن تكون كيفاً حقيقة، لأنها علم والعلم كيف نفساني، ولا يكون إطلاق الكيف على العلم تشبيهاً ومجازاً، وهذا ما يميزها عن نظرية التبع. وتبقى هذه الماهية على ما كانت عليه عندما تحل الذهن، فلا تنقلب إلى ماهية أخرى، وبذلك تفترق عن نظرية الإنقلاب، والذي يحصل في الذهن عند تعقل أمر واحد هو أمر واحد لا أمرين، وتتميز بذلك عن نظرية التعدد. وبعبارة جامعة: العلم هو حضور ماهية الشيء الواحدة إلى الذهن، مع كونها كيفاً حقيقة.[1]

ويمكن مناقشة هذه النظرية بأمور:

الأمر الأول: إن هذه النظرية تبتني على مسلمة تحتاج إلى دليل، وهي أن حصول العلم بالخارج متوقف على حصول ماهيته لدى العالم، وإلا إنسد باب العلم، وهذا ما يحتاج إلى إقامة البرهان.

الأمر الثاني: لو سلمنا بحصول الماهيات في الذهن، فهذا يعني أننا عندما نعرف أي شيء نكون قد علمنا بحقيقته، مع أننا نجد من أنفسنا أننا نعلم أشياء

---

(١) را: الشيرازي، الأسفار، مج، ص ٢٧٧ و ص٢٩٩-٣٠٠ و ص ٣٠٤ و ص ٣٠٨-٣١٢. الشيرازي، التعليقة على الشفاء، ص ١٢٧-١٣١.

كثيرة ومع ذلك لا نعلم حقيقتها.

٧- **نظرية صدر المتألهين**: يفسر صدر المتألهين العلاقة بين النفس والعلم بأنها علاقة صدورية لا حلولية، فالنفس فاعل للإدراك، وليست مجرد قابل له. ويرى أن أكثر الإشكالات التي ذكرت على الوجود الذهني إنما تنشأ على مبنى أكثر العلماء في الوجود الذهني، إذ يعتبرون أن العلم من الكيفيات النفسانية التي تحل في جوهر النفس، فكما يحل الكيف الجسماني في الجوهر المادي، كذلك يحل الكيف النفساني في جوهر النفس، أي أن النفس نقول أنها عالمة عندما تتصف بالعلم ويحل فيها العلم.

أما على مبنى صدر المتألهين فالنفس ليست محلاً للصور، أما في مورد المدركات الخيالية والحسية فالنفس هي التي تنشؤها، لأن للنفس مملكة تشبه مملكة بارئها تشتمل على أنواع الجواهر والأعراض المجردة والمادية، وهذه الصور موجودة في صقع من النفس، ووجود هذه الصور في أنفسها هو عين تعلقها وإرتباطها بفاعلها، ومن هنا يمكن الربط بين هذه النظرية وبين نظريته في إتحاد العلم والعالم والمعلوم.

وأما في مورد الصور العقلية وإدراك النفس لها فيقول: " أما حالها(النفس) بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة في الوجود، فهي مجرد إضافة إنكشافية، و نسبة حضورية يحصل لها إلى ذوات نورية عقلية وصور مفارقة واقعة في عالم الإبداع، موجودة في صقع الإلهية، وكيفية إدراك النفس إياها، بأن تلك الصور النقية الإلهية لغاية شرفها وعلوها وبعدها عن إقليم المتعلقة بالأجرام لم يتيسر للنفس أن تشاهدها على التمام مشاهدة نورية، ويراها رؤية كاملة عقلية، لا لحجاب مرسل بينهما،بل لقصور النفس وعجزها، واستيلاء أحكام الطبيعة الظلمانية عليها، فلا جرم تشاهدها مشاهدة ضعيفة، كمن أبصر بهذا البصر الحسي شخصاً من بعد، فيحتمل عنده أشياء كثيرة، فكذلك يحتمل المثال النوري والصورة العقلية القائمة بذاتها بحسب الشهود، والبصيرة الضعيفة

العقلية، الإبهام والعموم والإشتراك بالنسبة إلى أشخاص موجودة منه في هذا العالم هي معاليل ذلك المثال النوري، والمعلول متحد مع علته إتحاداً معنوياً، فالنفس الإنسانية ما دامت في هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقلية الذوات، المفارقة الوجودات، تعقلاً ضعيفاً قابلاً للإشتراك بين جزئيات يكون لها إرتباط معلولي بذلك المدرك العقلي، لأنها أمثلة لحقيقته وآثار لوجوده"[1].

ويبين بعض الباحين نظرية صدر المتألهين فيقول:

« وعلى هذا بناء على رأي ملا صدرا فأن الادراك الذي له ثلاث مراحل: الاحساس،والتخيُّل والتعقُّل ، عبارة عن وجود جديد للنفس الانسانية، وهذا الوجود الجديد نظير باقي الوجودات والحوادث الكونية انما يتحصل بالاضافة والايجاد من الباري تعالى . كيفية هذا الوجود الجديد هي أن النفس الانسانية حينما تلتفت الى القوى والآلات التي تمتلكها، تكون - نتيجة لارتباط الآلات والقوى بالمادة المحسوسة - مستعدة للخلق، وهذا الخلق أو الابداع الانساني انما يتحقق باضافة الله تبارك وتعالى الذي هو منبع الخلق والايجاد في عالم الوجود،ويجرّد من المحسوس صورة تكون متحدة مع النفس،وفي الواقع هناك إضافة وجودية تحصل للنفس.وهذه الصورة المحسوسة التي هي اضافة وجودية للنفس هي عين المدرِك للأحساس وعين الحس وعين المحسوس.بعد هذه المرحلة تكون النفس مستعدة للاحتفاظ بهذه الصورة المحسوسة،أي تستعد لمرحلة جديدة من الوجود،وفيها تخلق النفس وجوداً جديداً بواسطة الفيوضات الالهية وهو الصورة الخيالية أو الصورة المنطبعة التي هي بدورها نفس الصورة الحاصلة للنفس من قبل بواسطة الحس. في هذه المرحلة ايضاً خالق الصورة الخيالية هو نفس القوة المتخيلة ،وكل

---

(١) م ن، ص ١١٢ - ١١٣. راجع ايضاً: الشيرازي، رسائل فلسفي، ص ص ٥١-٥٧، الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ص ٣١-٣٤.

هذه متحدة مع بعضها البعض ،وليست موجودة بوجود مستقل».[1]

ويمكن القول بعبارة جامعة أن صدر المتألهين يثبت الوجود الذهني، ويرى أن كل إشكالاته لا تتأتى على أساس نظريته التي يفرق فيها بين المدركات الحسية والخيالية وبين المدركات العقلية.

فيذهب إلى أن النفس هي التي تبدع الصورة الحسية والخيالية، وبالتالي هذه الصورة ليست حالة في النفس من خارج، بل هي مبدعة فيها من داخل، ولذا العلاقة مع الصورة علاقة صدور لا حلول.

وأما في مورد المدركات العقلية فإن النفس تدركها من خلال عملية إستشراف تستشرف من خلالها تلك الذوات العقلية والصور المفارقة، فتشهدها وتراها رؤية عقلية.

---

(١) الأراكي محسن،الادراك ومراحلة في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي ، مجلة شؤون اسلامية ـ لندن ، المركز الاسلامي ـ ربيع٢ جمادي١ سنة ١٤٢١ هـ ق العدد ٤ص١٥-١٦ .

الفصل الرابع

اتحاد العقل والعاقل والمعقول[1]

(١) أو العلم والعالم والمعلوم

اذا كان البحث عن ماهية المعرفة فان مسألة إتحاد العقل والعاقل والمعقول تلعب دوراً هاماً في توضيح ماهيتها ،وإن كان البحث هنا بحثاً في المعرفة من حيثية إرتباطها بالعاقل ،فهو بحث ينظر الى المعرفة نظرة ثنائية، فهناك معقول وعاقل، ويحاول ان يدمج بينهما في اكثر من مورد.

اولاً:معنى اتحاد العاقل والمعقول :

اذا أردنا ان نبحث في اتحاد العاقل والمعقول ،فيجب ان نعرف بداية ما هو معنى اتحاد العاقل والمعقول ،ولابد من الإشارة قبل كل شيء الى انه لا فرق بين قولنا اتحاد العقل والعاقل والمعقول وبين قولنا اتحاد العاقل والمعقول ،لان العقل مفهوم منتزع من النسبة الحاصلة بين العاقل والمعقول ،فيكفي وجود طرفي النسبة لوجود المفهوم النسبي معهما ولو بالقوة.

اما معنى اتحاد العاقل والمعقول ،فنقول :اذا تعقل شيء شيئاً آخر ،فيمكن انتزاع مفاهيم ثلاثة :

الأول :مفهوم العاقل ،وهو ما قام بفعل التعقل .

الثاني: مفهوم المعقول ،وهو ما وقع عليه فعل التعقل .

الثالث: العقل،وهو النسبة الحاصلة بين العاقل والمعقول .

وهذه المفاهيم متعددة ،لكن هل يمكن إن يكون المصداق واحداً ،بان يكون العاقل والمعقول شيئاً واحداً ؟ وبتعبير آخر هل يمكن ان يكون العاقل عاقلاً لنفسه ،والمعقول معقولاً لنفسه،ام لا يمكن ذلك ؟ فمعنى اتحاد العاقل

والمعقول هو ان يكون الشيء عاقلاً ومعقولاً لنفسه.

ويمكن طرح هذه المسالة في موردين : مورد علم الذات بذاتها ، والمورد الآخر هو علم الذات بغيرها[1].

ثانياً – اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بذاتها :

لقد اتفق جميع الحكماء على أن كل مجرد ذاته حاضرة لذاته ، ومعنى كونها حاضرة لذاته هو أنها معلومة بالحضور . لأن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة ، وإذا كان هذا الوجود موجوداً بذاته فهو معقول بذاته . وعلم النفوس الإنسانية بذاتها من هذا القبيل ، لأن كل نفس إنسانية حاضرة لذاتها ، فهي تعقل ذاتها بالعلم الحضوري ، وتعقلها لذاتها عين ذاتها ، فما دامت موجودة فهي تعقل ذاتها . وما دامت تعقل ذاتها فهي موجودة ، ولذا ليس التعقل فعلاً من أفعالها ، بل هو عين وجودها .

ومعقولية الشيء لذاته لا توجب التكثر بحسب الواقع، فالتكثر المفهومي إنما هو بحسب الإضافة والاعتبار ، والتكثر الاعتباري لا يستلزم التكثر الخارجي ، فما هو في الخارج ذات بسيطة حاضرة لذاتها ، غير غائبة عنها ، فكانت الذات المجردة عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها ، ووجودها عين التعقل ، فهي عقل وعاقل ومعقول [2] .

ثالثاً : اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بغيرها :

الخلاف الذي وقع بين الحكماء في مسألة اتحاد العاقل والمعقول هو في هذا المورد ، وقد ذهب صدر المتألهين إلي إثباتها ، وذهب ابن سينا إلى نفيها ، ورأى أن العلاقة بينا العاقل والمعقول ليست علاقة اتحاد ، وانما هي

---

(١) مطهري ، مرتضى ، شرح المنظومة ، مج ٢، ص ٨-١١ .

(٢) را : م ن ، ص ١١- ١٢ ، سجادي ، جعفر ، مصطلحات فلسفي ، ص ٥-٦ .

علاقة حلول ، فالعلم عرض يحل في جوهر النفس .

ويفسر صدر المتألهين علاقة الإتحاد هذه بالاستكمال الوجودي فالنفس في حالة العلم لا تزداد أعراضها ، بل يتكامل جوهرها ، وتتحول إلى وجود علمي . ونسبة هذا الوجود العلمي إلى النفس كنسبة الصورة إلى المادة ، فكما أن المادة تتكامل بالصورة ، فكذلك تتكامل النفس بالوجود العلمي ، وبالتالي يمكن انتزاع مفاهيم العقل والعاقل والمعقول من الوجود البسيط للنفس ، فهي وجود واحد يصدق عليه أنه عقل وعاقل ومعقول .

والذي يميز بين نظرية ابن سينا ونظرية صدر المتألهين في مورد اتحاد العاقل والمعقول :

١ - يُقصر ابن سينا علاقة الاتحاد بين العاقل والمعقول على مورد علم الذات بذاتها ، بينما يعمها صدر المتألهين إلى علم الذات بالغير .

٢ - النفس العالمة - في مورد علم الذات بالغير - تكون مركبة من أمرين : جوهر عالم وعرض معلوم بناء على نظرية ابن سينا . أما بناء على نظرية صدر المتألهين فالنفس العالمة أمر بسيط تنتزع منه مفاهيم متعددة .

٣ - بناء على نظرية ابن سينا يبقى جوهر النفس ثابتاً من بداية عمر الإنسان إلى آخره ، وكل ما يحدث هو مجرد إضافات إلى هذا الجوهر ، لكن بناء على نظرية صدر المتألهين ، فان جوهر النفس يتسع بقدر ما يعلم ، وذلك الاتساع ليس شيئاً غير النفس ، بل هو حقيقة النفس .

٤ - يلزم من نظرية ابن سينا الا يكون هناك أي اختلاف من ناحية الجوهر بين جميع الأنفس، أنفس الأنبياء والفلاسفة وعامة الناس ، والفرق بينهما إنما هو في مجموعة من الأعراض ، وهذا يعني أن الكمالات الإنسانية سلسلة من الكمالات العرضية . لكن بناء على نظرية صدر المتألهين ، يوجد اختلاف بين الأنفس من ناحية الجوهر ،

والكمالات الإنسانية كمالات جوهرية لا عرضية .

فالنفس لها مراتب كمراتب النور من الشدة والضعف فالنور الضعيف نور وكذلك القوي نور والاختلاف بالشدة والضعف، وكذلك النفوس فأنها تختلف في مراتب الكمال [1] .

رابعاً – برهان اتحاد العاقل والمعقول :

بعد بيان المطالب المتقدمة لا بد من إقامة البرهان على اتحاد العاقل والمعقول لنرى هل أن البرهان يساعد عليها ام لا ؟

اعتبر صدر المتألهين أن قاعدة اتحاد العاقل والمعقول من أعقد المباحث الفلسفية التي لم يتيسر لأحد قبله من الفلاسفة توفيق تنقيحها ، فهي فيض افاضه الله عليه بعد أن توجه إليه توجهاً جبلياً، وتضرع إليه تضرعاً غريزياً ، فألهمه تلك الحقيقة الإلهية من خزائن علمه .

وقد عوّل صدر المتألهين لاثبات هذه القاعدة على برهان التضايف ، واعتمد في تقرير برهانه على عدة أصول هي :

١– الصور الفعلية على قسمين : الأول هو الصور الفعلية التي تقوم بالمادة والزمان والمكان ولوازمهم ، والثاني الصور الفعلية المجردة عن

---

(١) را : م ن ، ص ٧–٨ . المطهري ، مرتضى ، شرح المنظومة ، مج ، ص ١٢–١٤ ، و ص ٢٠–٣٠ ، يرى ماجد فخري في كتاب ((تاريخ الفلسفة الإسلامية)) (ترجمة اليازجي كمال ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤،ص٤٢١) أن الاختلاف الأساسي بين صدر المتألهين وابن سينا هو في قضيتين هامتين : الأولى : أزلية العالم ، والثانية : استحالة حشر الأجساد ، في حين أنه يوجد قضايا هامة غير هاتين وقع الاختلاف فيهما بين الفيلسوفين ، منها القضية المذكورة آنفاً (اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بالغير) ، ومنها الحركة في الجوهر ، حيث ذهب ابن سينا إلى استحالتها ، وقصرها على الأعراض ، في حين قال بها صدر المتألهين وبعمومها للجوهر والعرض ، ولأهميتها ذكر مرتضى المطهري إنها من الأفكار الهامة التي غيّرت وجه الفلسفة ، وغيّرت وجه العالم في نظرنا (مقالات فلسفي ، ط ١ ، قم انتشارات صدرا ، ١٣٧٢هـ ش ، ص ٢٤٩–٢٥٠).

المادة والزمان والمكان ولوازمهم .

ولا يمكن أن تكون الصور الفعلية التي تقوم بالمادة والزمان والمكان معقولة بالذات ، أما الصور الفعلية المجردة عن المادة ولوازمها ، فهي دائماً معقولة بالذات ، ولذا فأن المعقول يقع دائماً في أحد قسمين :

الأول : المعقول بالذات ، وهو عبارة عن الصور العقلية المجردة القائمة بالذهن .

الثاني : المعقول بالعرض ، وهو عبارة عن الصور العينية للشيء في الخارج القائمة بالمادة .

٢- اتفق الحكماء على أن وجود المعقول يكون دائماً للعاقل ، أي أن الوجود النفسي للصورة المعقولة ليس سوى وجود الصورة المعقولة للعاقل ، وبعبارة أخرى : الصورة المعقولة بالفعل ، وجودها في نفسها ، ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة .

٣- الصورة المعقولة المجردة عن المادة هي دائماً معقولة بالفعل ، سواء عقلها عاقل خارجا عن ذاتها أم لم يعقلها ، ولا ينفك حكم المعقولية أبدا عن المعقول بالفعل ، لأن هويته المعقولية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر يعقله ، وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي إذا قطعنا النظر عن محركه لم يكن بهذا الاعتبار متحركاً ، لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك .

ويتضح برهان صدر المتألهين من خلال هذه الأصول ، حيث أن المعقول بالفعل يكون معقولاً بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر ، لأن هويته المعقولية بالفعل سواء عقله عاقل من خارج أم لم يعقله ، فيكون عاقلاً بالفعل كما هو معقول بالفعل ، إذ أن المعقول بالفعل لا ينفك عن العاقل بالفعل ، فهما متضائفان ، والمضائفان متكافئان بالوجود ، فاذا

كان المعقول فعلياً ، لا بد أن يكون العاقل كذلك[1] .

خامساً – اتحاد الحاس والمحسوس (والمتخيّل مع المتخيَّل) :

كما أن مسألة اتحاد العاقل والمعقول بحكم موقعها الادراكي تؤثر في تصور ماهية المعرفة ، فان لمسألة اتحاد الحاس والمحسوس نفس ذلك الموقع الادراكي الذي يؤثر أيضا في تصور ماهية المعرفة .

وان ما ذكر في مورد العاقل والمعقول يجري بعينه في مورد الحاس والمحسوس والمتخيِّل والمتخيَّل . ومع ذلك فقد فصل صدر المتألهين القول في مورد الحاس والمحسوس ، فقسم المحسوس إلى ما بالقوة وما بالفعل ، والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل .

وليس الإحساس بتجريد صورة المحسوس بعينه من مادّته ، إذ يستحيل انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى أخرى. وليس الإحساس أيضا حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته ، وليس هو مجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية ، حيث أن الإضافة تكون وضعية وتكون علمية . أما الإضافة الوضعية إلى الأجسام فليست إدراكا لها ، وأما الإضافة العلمية فلا يمكن أن تتصور النسبة إلى ذوات الأوضاع المادية ، بل يحصل الإحساس بأن يفيض من الواهب صورة نورية أدرا كية ،يحصل بها الإدراك والشعور ، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل ، وقبل فيضان الصورة لا يوجد حاس ومحسوس بالفعل بل يكون وجودها بالقوة .

وأما وجود صورة في مادة خاصة فليس هو الإحساس ، بل هو من المعدات لفيضان تلك الصورة الحاسة والمحسوسة بالفعل [2] .

---

(١) الشيرازي ، الأسفار ، مج ، ص ٣١٢-٣١٦ ، دياني ، غلا محسين ، قواعد كلي فلسفي ، مج ٢، ط٢، تهران ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ، ١٣٧٢ هـ ش ، ص ٤١٥-٤١٨ .
(٢) الشيرازي ، الأسفار ، مج ، ص ٣١٦ .

والنتيجة أنه إذا كان معنى اتحاد العاقل والمعقول هو أن يكون الشيء عاقلاً ومعقولاً لنفسه ، فهو لا يقتصر على مورد علم الذات بذاتها ، بل يتعداه إلى مورد علم الذات بغيرها .

والبرهان على ذلك أن المعقول المجرد هو دائماً معقول بالفعل سواء عقله غيره أم لا ، فهو معقول دائماً ، واذا كان معقولاً دائماً ، فهو عاقل دائماً ، لأن العاقلية والمعقولية أمران متلازمان .

وكما أن هناك اتحاد في مورد العاقل والمعقول ، فهناك اتحاد أيضا في مورد الحاس والمحسوس ، والمتخيِّل والمتخيَّل .

الباب الثاني

تشقيق المعرفة

الفصل الأول

أقسام المعرفة

إن عملية التشقيق والتفريع للمعرفة يخدم إدراك كل فرع معرفي على حدة بشكل أعمق وأدق ، بما يؤثر ايجاباً في محاكمة هذا الفرع المعرفي بشكل دقيق ، ويؤثر أيضاً في عملية التقنين لهذا الفرع بطريقة صحيحة ومنطقية .

وقد قسمت المعرفة إلى أقسام عديدة ، وهذا التقسيم للمعرفة ليس حصرياً ، حيث يمكن إخضاع المعرفة لأكثر من تقسيم باعتبارات مختلفة . وتقسيم المعرفة قد يكون تسلسلياً ، كما في تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي ، وتقسيم الحصولي إلى تصور وتصديق ، وتقسيم التصور إلى كلي وجزئي ،وهكذا .

وقد يكون تقسيم المعرفة حيثياً ، كما في تقسيم الحصولي باعتبار الكلية والجزئية الى كلي وجزئي ، وباعتبار البداهة والكسب إلى بديهي وكسبي . وسنذكر في هذا الفصل أقسام المعرفة سواء كانت تسلسلية أم حيثية .

الأول _ الحضوري و الحصولي :

ينقسم العلم بالشيء الواقعي الى قسمين ، فتارة يكون الوجود العلمي للشيء نفس وجوده العيني ، كعلم المجردات بذواتها ، وعلم النفس بذاتها وأفعالها وأحاديثها النفسية ، وايضاً علم العلة بمعلولاتها ، لان العلة تعلم معلولاتها بنفس علمها بذاتها . ويسمى هذا القسم من العلم بالعلم الحضوري .

وتارة يكون الوجود العلمي للشيء غير وجوده العيني ، كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا ، كالسماء والأرض وغيرها ، ويسمى هذا القسم من العلم بالعلم الحصولي ، ويسمى ايضا بالعلم الانطباعي ، والعلم الصوَري ، ويعرّفه صدر المتألهين ايضاً بأنه العلم بالأشياء بواسطة حصول صورة من

المعلوم العيني . فإذا علمنا بالأرض مثلاً لا تكون الأرض حاضرة بوجودها في أنفسنا ، بل يكون علمنا بالأرض من خلال حصول صورة عن الأرض في أنفسنا ، ولذا سمّي هذا العلم حصولياً[١]

الثاني – التصور والتصديق :

يقسم صدر المتألهين العلم إلى تصور وتصديق .ولا بد من الالتفات إلى إن التصور يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين . المعنى الأول هو مطلق الحضور الذهني ، الذي يرادف العلم ، وينقسم الى التصور القسم و التصديق ، فهو شامل لهما ويسمى التصور المقسم ، والتصور العام والمعنى الثاني هو الحضور الذهني الذي هو عدم الإذعان بالنسبة ، وهو ما لا يكون اعتقاداً ، فيكون قسماً من العلم ، وقسيماً للتصديق ، ويسمى التصور الساذج ، والتصور الخاص[٢] .

وأما انقسام العلم الى التصور والتصديق فهو انقسام معنى حسي الى نوعين متقابلين . أي ان العلم جنس للتصور والتصديق ، وهما نوعان له. ولكنهما نوعان بسيطان من ماهية العلم ، او كيفيتان بسيطتان موجودتان في النفس ، فوجودهما في النفس ليس وجوداً مركباً بل وجود بسيط ، فلكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية[٣] .

وأما مفهوما التصور والتصديق فهما من المعقولات الثانية

---

(١) الشيرازي ، الأسفار ، مج ٣ ، ص ٣١٦ .

(٢) الشيرازي ، منطق نوين ، ص٣ .

(٣) الوحدة الطبيعية كوحدة الإنسان ، ووحدة الفرس ، والوحدة الصناعية كوحدة الدار والسرير ، والوحدة التأليفية كوحدة العسكر ، فهنا الكثرة حقيقية والوحدة اعتبارية . وملاك الوحدة في التأليفية العلة الغائية فقط . وأما الواحد الصناعي فملاك وحدته كل من العلة الغائية والصورية . واما الواحد الطبيعي فملاك وحدته كل من العلل الأربع : المادية والصورية والغائية والفاعلية .

المنطقية[1] وسواء نظرنا اليهما بلحاظ حقيقتيهما أو بلحاظ مفهومهما فهما أمران بسيطان ، فبلحاظ الحقيقة والمصداق هما من أنحاء الوجود ، والوجود بسيط فيكون تشخصه بذاته لا بأمر زائد . وبلحاظ المفهوم هما نوعان بسيطان مندرجان تحت مفهوم العلم [2] .

وهنا يطرح هذا السؤال : حقيقة التصور هل هي حصول صورة الشيء في العقل مع اعتبار عدم الحكم ، أم إنها حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه ؟ وبتعبير آخر : هل التصور هو الصورة بشرط لا الحكم ،ام هو الصورة لا بشرط الحكم وعدمه ؟ و أيضاً في مورد التصديق يطرح هذا السؤال وهو : هل التصديق هو التصور الذي يستلزم حكماً أو يكون مع الحكم ،أم أن التصديق هو التصور الذي يكون حكماً ، أي حقيقته أن يكون حكماً ؟ .وبتعبير آخر : هل التصديق مركب من أمرين ، أم أنه أمر بسيط ؟ .

ذهب أكثر المتأخرين إلى أن التصور هو الصورة مع اعتبار عدم الحكم ، وان التصديق هو التصور المستلزم للحكم أو يكون مع حكم .

وذهب صدر المتألهين إلى أن التصور هو الصورة مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه ، وخصوصية كونه حكماً يسمى تصديقاً . ويقول في ذلك « الحق إن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق - كما يستفاد من كلام المحققين - أن حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم ، أما تصور ليس بحكم ، وأما تصور هو بعينه حكم ، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر [أي غير معنى الاستلزام الذي ذكره المتأخرون المشتمل على التركيب]، والتصور

---

(١) المعقول الثاني المنطقي هو المعقول الذي يكون محكيه ذهني ، أي يقع دائماً وصفاً لأمور ذهنية ، فلا يحمل على الأمور الخارجية ، ويكون انتزاعه - حينئذ _ ذهني . ومثاله مفهوم الكلي حيث يقع وصفاً للمفاهيم الذهنية فقط ، وبالتالي لا يصدق الا في الذهن .

(٢) الشيرازي ، رسالة التصور والتصديق ، ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

الثاني يسمى باسم التصديق ،والأول لا يسمى باسم غير التصور ، وهو المراد من قولهم : العلم أما تصور فقط، وأما تصور معه حكم . فان المحققين لم يريدوا بهذه المعية ان يكون لكل من المعَين ، وجود غير وجود صاحبه في العقل ، حتى يكون أحدهما شرطاً او جزءاً ، والآخر مركباً منه او مشروطاً به ، كما يتوهم في بادئ النظر من كلامهم ، اذ لأجل انهم رأوا ان التصديق لا يتحقق ألا إذا تحقق تصورات ثلاثة ، فتوهموا ان المراد من التصور المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصورات المباينة له ، بل هذه المعيّة إنما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله»[1]

الثالث – الكلي والجزئي:

ينقسم العلم إلى كلي وجزئي ، والجزئي- كما عرّفه صدر الدين المتألهين- هو المعنى الذي يمنع من وقوع الشركة فيه، أو ما يكون نفس تصوره ممتنع الصدق على كثيرين ، وعرّف الكلي بأنه المعنى الذي لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، او ما يكون نفس تصوره غير ممتنع الصدق على كثيرين[2] .

أقسام الكلي:

قسم الشيرازي الكلي الى أقسام متعددة نذكرها على التوالي :

١-الكلي الممتنعة أفراده ،وهو ما لا يمكن وجود أفراد له في الخارج كمفهوم اجتماع النقيضين .

٢- الكلي الممكنة والمعدومة أفراده ، وهو ما لا استحالة لوجود أفراده،ولكنها ليست موجودة واقعاً ،كجبل من الذهب الخالص

٣- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود واحد غير حقيقي ، بأن يكون لهذا

---

(١)م ، ن ، ص ٣١١_ ٣١٢ .

(٢)الشيرازي : الشواهد الربوبية ، ص ١١٢ ،منطق نوين ، ص٥ .

الكلي مصداق واحد اعتباري ، كجيش السلطان الفلاني .

٤- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود واحد حقيقي ، ولم تمتنع بقية أفراده ، وذلك بأن يكون لهذا الكلي مصداق واحد حقيقي ، و أما بقية المصاديق فلا يمتنع وجودها ، ولكنها غير موجودة خارجاً ، كالشمس .

٥- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود واحد حقيقي ، وامتنع غيره من الأفراد ، بأن يكون لهذا الكلي مصداق واحد ، مع امتناع وجود غيره من المصاديق ، كمفهوم واجب الوجود .

٦- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد متناهٍ متواطئ ، بأن يكون لهذا الكلي مصاديق متعددة خارجاً ، وكانت هذه المصاديق متناهية العدد ، ولم تختلف في صدق المفهوم عليها كالكواكب السيارة ، فلا يمكن القول أن المشتري أكثر كوكبية من عطارد أو أقدم أو أولى كوكبية منه .

٧- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد متناهٍ مشك ، بأن يكون للكلي مصاديق متعددة متناهٍ ، ولكنها تختلف في صدق المفهوم عليها كمفهوم العالم ، حيث يمكن لنا أن نقول أن فلاناً أعلم من فلان ، أو أقل علماً منه .

٨- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد غير متناهٍ متواطئ ، بأن تكون مصاديق متعددة غير متناهية ، ولا تختلف في صدق المفهوم عليها ، ككلية النفوس الناطقة المفارقة التي هي غير متناهية بالفعل .

٩- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد غير متناهٍ مشكك ، بأن يكون للكلي مصاديق متعددة غير متناهية ، تختلف في صدق المفهوم عليها ، كمفهوم العدد ، حيث ان العدد مئة أكثر من العدد عشرة[١] .

ومن خلال هذا التقسيم نستطيع أن نلاحظ أن ما ذكره عبد المحسن

---

(١)م ن ، ص٥ .

مشكوة الديني في شرحه على اللمعات المشرقية لصدر المتألهين لم يكن تاماً ، حيث اكتفى بذكر الأقسام السبعة الأولى فقط ، ولم يأت على ذكر القسمين الثامن والتاسع أثناء ذكره لأقسام الكلي كما قسّمه صدر المتألهين في حين ان نص صدر المتألهين يتضمن هذين القسمين.

وأُشكل على الكلي بأن الصورة الموجودة في الذهن لها هوية وجودية ، اذ هي متخصصة بأمور شخصية وبمميزات ، فهي متشخصة ، فيمتنع صدقها على كثيرين . وأُجيب على هذا الإشكال بجوابين:

الأول : الصورة متشخصة من ناحية هويتها القائمة بالذهن ، فهي من هذه الناحية لا تنطبق على كثيرين ، وهي من حيث معناها كلية ، فتقبل الصدق على الكثيرين

الثاني: الصورة متشخصة ولا تنطبق على كثيرين من ناحية هويتها القائمة بالذهن ، لكنها كلية من حيث كونها ذاتاً مثالية أدرا كية غير متأصلة في الوجود ، فيكون وجودها كوجود الأظلال الذي يقتضي أن تكون مرتبطة بغيرها.

اما صدر المتألهين فلم يقبل كلا الجوابين وذكر جواباً آخر ، بيانه: أن الطبائع الجسمانية اذا وجدت في الخارج - أي خارج العقل - تحتاج الى وضع ومقدار وشكل وغير ذلك مما يجعلها قابلة للإشارة الحسية ، وتؤثر هذه الأمور في وجودها الخارجي بما يجعلها موجودة على وجه جزئي لا يقبل الانتساب إلا إلى ذلك الفرد المعين ، واذا وجدت في العقل مجرداً ، تكون متساوية النسبة الى اشخاصها المختلفة لكون وجودها في العقل مجرد والمجرد لاتختلف نسبته الى أشخاص من نوعه ، وهذا هو معنى كلية الطبائع العقلية ، اذ هي بالنسبة الى اشخاصها كلية ، وبالنسبة الى نفسها جزئية ، ولا منافاة بينها

وأما ما اجيب في الجواب الأول . فليس هو معنى الكلية ، حيث لا فرق

بين المعنى الذي ذكروه وبين الماهية لاشرط شيء [١] . والماهية بهذا الاعتبار لا كلية ولا جزئية وكذلك ما ذكروه في الجواب الثاني ليس صحيحاً ، لان عدم التأصل في الوجود والاستقلال لا يوجب الكلية [٢] .

الرابع – الحقيقي والاعتباري [٣]:

ينقسم العلم الى حقيقي و إعتباري . والمقسم الذي يتفرع عنه هذان القسمان هو التصور الكلي الحصولي الذي تارة يكون حقيقياً ، وأخرى يكون اعتبارياً .

والعلم الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج ، فتترتب عليه آثاره الخارجية ، وتارة في الذهن فلا تترتب عليه آثاره الخارجية ، أو هو المفهوم الكلي الذي يحصل للذهن عن طريق الاتصال المباشر مع الخارج ، ويقبل الحمل على الأمور العينية ، مثل الإنسان الذي يحمل على زيد وعمر وغيرهما ، ويحصل في الذهن من خلال ادراك هذه الأفراد مباشر ة .

والعلم الاعتباري هو المفهوم الذي لايمتلك قابلية ان يكون تارة في الذهن وأخرى في الخارج ، ولا يحصل هذا المفهوم عن طريق الاتصال المباشر مع الخارج ولايقبل الحمل على الامور العينية ، ويسمى بالمعقول الثانوي ، وهو ينقسم الى قسمين :

١-**المعقول الثانوي الفلسفي** : وهو المفهوم الذي لا يؤخذ من الخارج مباشرة وليس له في الخارج مصداق عيني استقلالي انحيازي - كما يكون

---

(١) تنقسم الماهية الى أقسام ثلاثة : الماهية بشرط ، وهي الماهية ملحوظة مع عوارضها ولواحقها ، والماهية بشرط لا ، وهي الماهية ملحوظة من دون عوارضها ولواحقها ، والماهية لا بشرط ، وهي الماهية غير ملحوظة لا مع العوارض واللواحق ولا من دونها .

(٢) را : الشيرازي : الشواهد الربوبية ، ص١١٢_ ١١٣ . الأسفار ، مج ٢ ، ص٨_١٢

(٣) لم يستخدم صدر المتألهين هذين الشاهدين الأصطلاحين ، لكنا استخدمناهما لغلبة استعمالهما في هذا المعنى .

للمعقول الماهوي مصداق عيني انحيازي استقلالي ـ .

أما عدم أخذه من الخارج ، فلا يعني أنه ليس له أدنى ارتباط مع الخارج ، بل له هذا الارتباط مع الخارج ، ولكنه ارتباط واسطي غير مباشر ، حيث تشكل المعقولات الأولية - التي تأخذ من الخارج - مادة انتزاع المعقولات الفلسفية ، أو هي الواسطة في انتزاع هذه المعقولات .

ثم ان انتزاع المعقول الفلسفي يحتاج الى نوع من التعمّل الذهني فما لم يقم الذهن بهذا التعمل ، لايحصل على معقوله الفلسفي ، بخلاف المعقول الماهوي الذي لايحتاج الى هذا التعمل الذهني . فاذا تصور الذهن النار ثم تصور الإحراق ، لايمكن له الحكم ان أحدهما سبب والآخر مسبب ، أي أن النار علة للإحراق إلا إذا استحضر كلا المفهومين ثم جرى نوع مقارنة بينهما عندها يستطيع الحكم أن احدهما سبب والآخر مسبب إي ان النار علة الإحراق.

أما أنه ليس له في الخارج مصداق عيني ، فهذا لا يعني انه لا يحكي عن الخارج ، لان المصداقية أعم من ان تكون انحيازية استقلالية أو تكون انضمامية حيثية ، فزيد وعمر افراد للإنسان ، وحقيقة كل منهما إنسان ، وكيفما نظرنا الى أي منهما يكون انساناً ، أي من أي حيثية لاحظناه فهو إنسان ، فتكون هذه المصداقية انحيازية والنار علة للاحتراق ، ولكن حقيقة النار انها نار، وليست حقيقتها انها علة ولكن لا يقال أن العلة ليست موجودة في الخارج بل هي موجودة بوجود موضوعها ، أي ان العلة التي للنار موجودة بوجود النار ، فوجودها غير منحاز ومستقل عن النار ، بل منضم اليه ومتضمّن فيه ، وليست النار علة بأية حيثية كانت ، بل هي علة اذا قورنت مع الإحراق ، أما اذا قورنت مع من أشعلها فتكون معلولاً لا علة ، ولذا فان النار مصداق للعلة .

٢ - **المعقول الثانوي المنطقي** : وهو المفهوم المنطقي الذي لا يأخذ من الخارج مباشرة ، ولا يحكي عن الخارج ، بل حيثية مصداقه أنه في الذهن ، فمصاديقه غير موجودة في الخارج ، ووجودها ذهني فقط . وأما عدم أخذه من الخارج فلا يعني أنه ليس له أي ارتباط بالخارج ، بل يرتبط بالخارج عبر المعقولات الأولية ، أي أن المعقولات الأولية تشكل مادة انتزاع المعقول المنطقي .

ويقع المعقول المنطقي وصفاً للمعقولات الأولية ، ولذا كان مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولية . فإذا وجد الشيء في الخارج تكون له سلسلة من الأحكام والآثار ، وهو إذا وجد في الذهن ، تكون له سلسلة أخرى من الأحكام والآثار . كمفهوم الإنسان ، الذي إذا وجد في الخارج تكون له بعض الآثار ، وإذا حصل في الذهن فيتصف بالكلية ، حيث يكون في الذهن قابلاً للاشتراك بين أفراد كثيرة ، وحكم الكلية يصح على الإنسان في الذهن لكنه لا يصح على الانسان في الخارج . وكل المفاهيم المنطقية من قبيل النوع والجنس والفصل هي معقولات ثانية منطقية[1] .

الخامس - الضروري والاكتسابي :

ينقسم العلم الى ضروري بديهي ، والى اكتسابي نظري ، ويمكن جعل المقسم في هذا التقسيم كل من التصور والتصديق ، فيقال ان التصور ينقسم الى ضروري وأكتسابي ، والتصديق ينقسم ايضاً الى ضروري واكتسابي . والبديهي هو ما لا يحتاج في حصوله الى كسب ونظر ، بل يحصل بأدنى التفات ، وذلك كتصورنا لمفهوم الوجود ، وتصديقنا أن الكل أكبر من الجزء .

والنظري هو ما يحتاج في حصوله الى كسب نظر وفكر ، كتصورنا

---

(١) الشيرازي ، الأسفار ، مج١ ، ص ٣٣٢-٣٣٥ ، الطباطبائي ، محمد حسين ، نهاية الحكمة ، ص٢٥٦. المطهري ، مرتضى ، شرح المنظومة ، مج٣، ص٢١٤-٢٢٦ معرفة شناسي ، ابراهيميان ، سيد حسين ، ص١٢٠-١٢٤.

لحقيقة الروح ، فلا يكفي مجرد الالتفات الى الروح لتحصل حقيقتها في ذهننا ، بل يحتاج الوصول الى حقيقة الروح - على فرض إمكانه - الى كثير من الجهد الفكري . وكتصديقنا بأن الأرض متحركة حول نفسها وحول الشمس ، حيث أن التصديق بهذه القضية يحتاج الى النظر الدقيق في علم الفلك لاثباته ، ولا يكفي مجرد الالتفات اليها [1] . وكما ينقسم العلم الى ضروري واكتسابي ، فأن لكل من الضروري والأكتسابي أقسام متعددة ، نذكرها بالتفصيل :

أ - **أقسام الضروري** : تسمى أقسام الضروري بالضروريات ، وتسمى ايضاً بالبديهيات ، وهي تلعب دوراً مهماً في المعرفة ، لأن القضايا اليقينية واليقينيات - والتي يسعى اليها الإنسان للمعرفة - تنقسم إلى البديهيات والكسبيات ، والكسبيات ترجع الى البديهيات ، ولذا كانت البديهيات هي أصول اليقينيات . وتنقسم بحسب الاستقراء الى ستة أقسام هي :

١- **الأوليات** : وهي القضايا التي يصدّق العقل بها بذاتها ، فيكفي في التصديق بها تصور الطرفين والنسبة ، ليذعن العقل بصحة النسبة بين الطرفين ، ويحصل الحكم بأدنى التفات الى أجزاء القضية ، كقولنا : الكل أعظم من الجزء . واذا لم يحكم العقل بصحة قضية من القضايا الأولية ، فلا يكون لعدم بداهتها ، بل لحصول التباس في تصور الطرفين ، ولذا من الأوليات ما هو غير واضح عند الجميع ، والسبب في ذلك عدم تصور الطرفين .

٢- **المشاهدات** : وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبة. والحس على قسمين: ظاهري - وهو الحواس الخمس - وباطني. والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الظاهري تسمى الحسيات ، كالحكم بأن النار حارة . والقضايا المتيقنة

---

(١) الشيرازي : منطق نوين ، ص٣ . رسالة التصور والتصديق ، ص٣٠٨.

بواسطة الحس الباطني تسمى الوجدانيات ، كالعلم بأن لنا جوعاً وألماً ، ونحو ذلك .

٣- **التجريبيات** : وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر مشاهدتنا لها ، وهذا التكرر يؤدي الى ترسيخ الحكم في النفس بحيث لا يتابنا فيه أدنى شك ، كحكمنا بأن كل نار حارة .

٤- **الحدسيات** : وهي القضايا التي يكون مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس ، بحيث يزول الشك مع هذا الحدس ، ويذعن العقل بمضمونها ، كأن نحكم بأن الأرض كرة لرؤيتنا السفن تغيب تدريجياً عند ابتعادها عن الشاطئ .

٥- **المتواترات** : وهي القضايا التي تسكن اليها النفس ، بحيث يزول الشك مع هذا السكن ، وذلك بواسطة اخبار جماعة يمتنع اجتماعهم على الكذب واتفاق خطئهم في فهم الحادثة ،كعلمنا بوجود البلدان البعيدة .

٦- **الفطريات** : وهي القضايا التي تكون قياساتها معها ، أي أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها ، كما هو الحال في الأوليات ، فلا بد من وسيط ، الا أن هذا الوسيط ليس مما يغيب عن الذهن حتى يحتاج الى فكر ، كأن نحكم بأن الاثنين خمس العشرة ، فهذا الحكم بديهي ، الا أنه معلوم بوسيط ، فالاثنان عدد قد انقسمت العشرة اليه والى أربعة أقسام أخرى ، كل منها يساويه ، فهو خمس ذلك العدد، فالاثنان خمس العشرة [١] .

ب- **أقسام الكسبي** : ينقسم الكسبي الى قسمين : كسبي تصوري ، وهو التصور الذي يحتاج الى اعمال الفكر للحصول عليه . وكسبي تصديقي ، وهو التصديق الذي يحتاج الى اعمال الفكر للحصول عليه . ولكل منهما أقسام :

---

(١) الشيرازي ، منطق نوين ، ص٣٣.

١_ **أقسام التصور الكسبي** : ينقسم التصور الكسبي الى حد ورسم ، وينقسم كل منهما الى تام وناقص ، فتكون أربعة أقسام هي :

الأول : **الحد التام** : وهو التعريف بالجنس القريب مع الفصل ، كقولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فالحيوان جنس قريب للإنسان ، والناطق فصل له ، فيكون هذا التعريف حداً تاماً .

الثاني : **الحد الناقص** : وهو التعريف بالجنس البعيد مع الفصل ، كقولنا : الإنسان جسم نام ناطق ، أو بالفصل وحده كقولنا : الإنسان ناطق ،ففي المثال الأول الجسم النامي هو الجنس البعيد للإنسان والناطق فصله ، وفي المثال الثاني الواقع في تعريف الإنسان الفصل وحده ، فيكون كلاهما حداً ناقصاً .

الثالث : **الرسم التام** : وهو التعريف بالجنس والخاصة ، كقولنا : الإنسان حيوان ضاحك ، حيث أن الحيوان جنس للأنسان والضاحك خاصة له .

الرابع : **الرسم الناقص** : وهو التعريف بالخاصة فقط ، كتعريف الإنسان بأنه ضاحك .

٢_ **أقسام التصديق الكسبي** : ينقسم التصديق الكسبي الى استقراء وتمثيل وقياس ، وسنبين كلاً منهم على نحو الاجمال [١] :

اولاً - الاستقراء : وهو الحكم على الطبيعة الكلية ، بسبب ما لوحظ في عدد كبير من أفرادها ، كأن نحكم بأن كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ ، لأننا شاهدنا أن أكثر الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ .

---

(١) سنذكر لاحقاً في مبحث أدوات المعرفة كلاً من الأستنتاج - القياسي البرهاني _ والتمثيل والاستقراء مفصلاً ، وقد ذكرناهم هنا لأشتراكهم منهجياً في المبحثين ، لكن اقتصرنا هنا على البيان الأجمالي وتركنا التفصيل الى مبحث أدوات المعرفة .

ثانياً - التمثيل: وهو شمول حكم أحد الأمرين لآخر ، يشتركان في معنى جامع ،وهو ما يسميه الفقهاء بالقياس ، ويستعمله الجدليون أيضاً.

ثالثاً - القياس : وهو قول مؤلف من قضايا يلزمه من حيث الصورة قول آخر ،وهو ينقسم من حيث الهيئة إلى أشكال أربعة[١].

وينقسم من حيث المادة إلى أقسام خمسة هي :

١ - **الشعر** : وهو القياس المفيد للتخيل ، ويتألف من المخيلات[٢]

٢ - **البرهان**: وهو القياس المفيد للتصديق اليقيني ، ويتألف من اليقينات[٣].

٣ - **الخطابة**: وهي القياس المفيد للتصديق الظني ، ويتألف من المظنونات[٤].

٤ - **الجدل**: وهو القياس الذي يفيد تصديقاً لا يقيناً ولا ظنياً ، ويكون مشتملاً على عموم الاعتراف أو التسليم ، ويتألف من المشهورات[٥].

٥ - **السفسطة او المغالطة**[٦]: وهي القياس الذي يفيد تصديقاً لا يقينياً ولا ظنياً ، ولا يكون مشتملا على عموم الإعتراف والتسليم . ويتألف مما يشبه اليقينيات في

---

(١) ينقسم القياس الى الأشكال الأربعة المنطقية باعتبار الحد الأوسط . فقد يكون محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى ، فهو الشكل الأول . وقد يكون محمولاً في الصغرى والكبرى ، فهو الشكل الثاني . وقد يكون موضوعاً في الصغرى والكبرى ، فهو الشكل الثالث . وقد يكون موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع .

(٢) وهي قضايا لا توجب تصديقاً ، بل تصور في النفس تخيلات تؤدي الى انفعالات نفسية .

(٣) وهي القضايا التي تطابق الواقع ، ولا تحمل النقيض ، لا عن تقليد .

(٤) وهي قضايا يصدّق بها اتباعاً لغالب الظن ، مع تجويز نقيضه، مثلاً فلان يتراود عند عدوي فهو يتآمر علي.

(٥) وهي القضايا التي اشتهرت عند الناس وصدّق بها العقلاء ،أو بعض منهم ، كاستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض.

(٦) قياس المغالطة اذا كانت مواده من اليقينات سمي تبكيت برهاني ، وان كانت من المشهورات سمي تبكيت جدلي ، فان كان شبيها بالبرهان سمي سفسطة، وان كان شبيها بالجدل سمي مشاغبة.

السفسطة والمشهورات في المشاغبة[1].

السادس – الفعلي والانفعالي:

ينقسم العلم الى فعلي وانفعالي ، ومن العلم ما لايكون لا فعلياً ولا انفعالياً .اما العلم الفعلي فهو ما يكون علة تامة لوجود المعلوم في الخارج ، كعلم الباري تعالى بما سواه ، وكعلم سائر العلل بمعلولاتها.

والعلم الإنفعالي ما لا يكون علة تامة لوجود المعلوم في الخارج ، ويحصل بارتسام الصور في النفس ، ومثاله علم الإنسان بالموجودات العينية ، فأكثر أدراكات البشر انفعالية .والعلم الذي لا يكون فعلياً ولا انفعالياً هو علم الذات العاقلة بنفسها[2].

السابع – الواجب بالذات والممكن بالذات:

قد يكون العلم واجب الوجود بالذات ، وهو علم الذات الاولى بذاتها ، والذي هو عين ذاتها بلا ماهية ،وقد يكون ممكن الوجود بذاته ، وهو كل علوم ما سوى الله تعالى .

وقد تكون العلوم الممكنة جوهراً ، وقد تكون عرضاً . فالعلوم الجوهرية مثل علوم الجواهر العقلية بذاتها ، والتي هي أعيان هوياتها . والعلوم العرضية هي صفات المعلومات التي تحضر صورها عند العقل ، لأن التعقل أنما هو بمثول الصورة بين يدي العقل ، وأتحادها بالنفس ، لا بواسطة حلولها في النفس .

أما مشهور الفلاسفة فذهبوا الا أن العلوم العرضية هي العلوم الحصولية المكتسبة ، لأن العلم عندهم يقوم بالذهن[3].

---

(١) م ن ، ص ٣، ٣٢ ، ٣٣.

(٢) الشيرازي، الاسفار، مج ٣، ص ٣٨٣.

(٣) م ن ، ص ٣٨٢.

الثامن – التفصيلي والإجمالي:

ينقسم العلم الى تفصيلي وإجمالي ، والعلم التفصيلي هو العلم بالموجودات واحداً واحداً ، كأن يعلم الإنسان ان هذا حيوان ، وذاك شجر ، وذلك حصان . أي هو العلم بأشخاص الموجودات كل على حدة .

والعلم الاجمالي هو العلم بالموجودات عن طريق العلم بعلتها ، لأن العلم بالعلة التامة يوجب العلم بمعلولاتها ،ومثاله ملكات العلوم ، فالأديب مثلاً له ملكة بسيطة للإجابة عن المسائل الأدبية فهذه الملكة البسيطة تسمى بالعلم الإجمالي . أما اذا عن عن المسائل الأدبية وأستحضرها بشكل مفصل، فيكون علماً تفصيلياً [1].

التاسع – البسيط والمركب :

العلم المركب عبارة عن الإدراك مع الشعور بالإدراك ، أو هو العلم مع العلم بالمدرَك .

والعلم البسيط عبارة عن أدراك الشيء مع الغفلة عن ذلك الإدراك ، ومع الغفلة عن أن المدرَك ما هو.

وقد يطلق العلم البسيط على علم الله تعالى،لكن بمعنى أنه ليس مركب من جنس وفصل ، بل هو عين ذاته ،فهو تعالى بسيط الحقيقة ، فلا بد أن يكون علمه بسيط الحقيقة ايضاً .

وفي مقابل العلم المركب والعلم البسيط الجهل المركب والجهل البسيط، فالجهل المركب هو الجهل مع عدم العلم بجهله . والجهل البسيط هو الجهل مع العلم بجهله [2].

---

(١) السبحاني ، جعفر ، نظرية المعرفة ، ص ٤٩ . سجادي ، جعفر ، اصطلاحات فلسفي ، ص ١٧٢.

(٢) م ن ، ص ١٧٤.

العاشر – الأدنى والأوسط والأعلى :

العلم الأعلى هو العلم بأحوال وأوصاف وآثار الموجودات التي لاتحتاج في الوجود الى المادة ، ويسمى بالفلسفة الاولى ، والعلم الكلي ، والعلم الالهي .

والعلم الأدنى هو العلم بالامور التي تحتاج الى المادة في وجودها الخارجي ووجودها الذهني ، ويسمى بالعلم الأسفل والعلم الطبيعي .

والعلم الأوسط هو العلم بالأمور التي تحتاج الى المادة في وجودها الخارجي أما وجودها العقلي فلا تحتاج فيه الى المادة [١] .

الحادي عشر – الدنيوي والأخروي:

تنقسم العلوم بلحاظ الغاية الى دنيوية واخروية .والعلوم الأخروية هي علوم المكاشفة والمشاهدة، والعلم بالله وملائكته ورسله ,ولاتزول هذه العلوم بفساد البدن .

أما العلوم الدنيوية فتنقسم الى أقسام ثلاثة: علم الأقوال ،علم الأفعال ، وعلم الأفكار .وينقسم علم الأقوال بحسب متعلقه الى قسمين : عامي وخاصي. وينقسم العامي بحسب موضوعاته الى أقسام ثلاثة: علم الأصوات ، وعلم الألفاظ المفردة ، وعلم الألفاظ المركبة .

وتنقسم علوم الأفعال الى عدة أقسام : الاول ، ويتعلق بصحة الأبدان وسقمها والثاني ، يتعلق بتدبير المعاش ، و الثالث يتعلق باكتساب الملكات الفاضلة .

وينقسم علم الأفكار الى أقسام ثلاثة :الأول المنطق، والثاني الرياضيات ، والثالث الطبيعي والطبي [٢].

---

(١) م ن ، ص ١٧٢.

(٢) م ن ، ص١٦٧.

الثاني عشر – الوراثة والدراسة :

ينقسم العلم إلى الوراثة ودراسة . فالأنبياء - ع - بداية يتعقلون الأشياء ، ثم يتخيلون ، ثم يحسون بها ، وهو علم الوراثة . وأما الحكماء ، فبداية يدركون الأشياء بالحس ، ثم ينتزعون صورة منها بالخيال ، ومن ثم ينتزعون منها الصورة العقلية بالتعقل ، وهو علم الدراسة .

ومن هنا نخلص إلى ان صدر المتألهين يقسم العلم إلى إثنى عشر تقسيماً رئيسياً ، بعضه تسلسلي وبعضه حيثي.

وقد كان لعملية التقسيم هذه أثرها العلمي المهم ، حيث وفّرت إمكانية البحث في كل قسم على حدة بما يخصب الإنتاج العلمي الأكثر دقة.

الفصل الثاني

مراحل المعرفة

يعتبر مبحث مراحل المعرفة مبحثاً جديراً بالاهتمام في علم المعرفة ، لأن له مدخلية في تقييم الانواع المختلفة للمعرفة.

كما أنه يوضح كيفية الوصول الى الكليات التي تلعب دوراً مهماً في العلوم . ولذا من المناسب ان يبحث في هذا الفصل حول تقسيم مراحل المعرفة، ثم حول تطور هذه المراحل.

أولا - تقسيم المعرفة:

هذا البحث موضع خلاف بين الحكماء ، فمنهم من قسم مراحل المعرفة الى أربعة أقسام ، ومنهم من جعلها ثلاثة ، تبعاً للاختلاف في بعض المراحل من حيث أنه مستقل أم تابع لغيره من بقية المراحل.

ويذهب صدر المتألهين الى أن مراحل المعرفة ثلاثة ، حيث يجعل المعرفة الوهمية والمعرفة العقلية أمراً واحداً - وسيأتي توضيح ذلك لا لاحقاً -، اما هذه المراحل فهي:

١- **المرحلة الحسية** : وهي عبارة عن صورة الأشياء الحاضرة لدينا أثناء الارتباط بالخارج من خلال إحدى الحواس .او هي إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرَك على هيئات مخصوصة به ، محسوسة معه ، من الأين والمتى والوضع والكيف . . .

ويفرّق صدر المتألهين بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض . فالمحسوس بالعرض هو نفس الشيء الموجود في الخارج . والمحسوس بالذات هو صورة الشيء الموجودة في الذهن ، فهي الأثر من المحسوس

بالعرض في الحاس ، اذ لا بد من حصوله لحصول الإحساس . ويشترط في هذا الاثر أن يكون مناسباً للمحسوس بالعرض . إذ ان الحاصل في الحس هو صورة المحسوس مجرد عن المادة ، ولكن الحس لا يجرد الصورة تجريداً تاماً ، بل تنتزع الصورة عن المادة نزعاً ناقصاً .

ويشترط في الإحساس ثلاثة أمور :

الأول : حضور المادة عند آلة الإدراك .

الثاني : اكتناف الهيئات ، مثل الأين و المتى والوضع والكيف والكم . . .

الثالث : كون المدرك جزئياً[1].

٢- **المرحلة الخيالية**: وهي عبارة عن صورة الأشياء التي تبقى محفوظة في الذهن بعد انقطاع الاتصال الحسي بالخارج . أو هي الشيء على هيئات مخصوصة من الأين والمتى وغير ذلك ، لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به ، وانتزاع الصورة الخيالية عن المادة انتزاع متوسط بين انتزاع الصورة المحسوسة الناقص ، وانتزاع الصورة المعقولة الكامل .

ويشترط في التخيل أمران :

الأول : اكتناف الهيأت .

الثاني : كون المدرك جزئياً[2].

٣- **المرحلة الوهمية** : وهي إدراك معنى معقول على ان يكون مضافاً الى جزئي . ولذا لا يكون تصور هذا المعنى المعقول تصوراً كلياً ، بل هو تصور جزئي ، واتصافه بالجزئية بسبب اضافته الى الأمر الشخصي ، فلا يكون هذا

---

(١) را: الشيرازي ، الاسفار ، مج ص ٣٦٠-٣٦١. مطهري ، مرتضى ، أصول فلسفة وروش ورئاليسم، ط٢ ، قم ، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ هـ ش ، ص١١٢.

(٢) را : من ، ص ١١٢-١١٣. الشيرازي ، الاسفار ، مج ٣ ، ص ٣٦٠- ٣٦١.

المعنى مشتركاً بين أمور متعددة بل يكون مختصاً بأمر واحد .

ولا يشترط في هذا المعنى ألا يكون المدرك جزئياً ، ولذا يختلف عن التخيل في أمر واحد ، هو اكتناف الهيأت .ويختلف عن الإحساس في أمرين هما : حضور المادة واكتناف الهيأت . ومثاله حب زيد من الناس لشخص معيّن .

فالحب معنى كلي في نفسه ، ولكن جزئيته حصلت بسبب كونه حب شخص معيّن لآخر معيّن .

ولكن صدر المتألهين لا يعتبر التوهم قسماً مستقلاً ، بل يجعله تابعاً للإدراك العقلي ، لأن الفرق بينهما ليس بالذات بل هو بأمر خارج عن الذات ، وهو الإضافة ، اذ أن كليهما ادراك عقلي وفرقهما أن التوهم مضاف الى جزئي ،أما العقلي فغير مضاف الى جزئي[1].

٤- **المرحلة العقلية** : وهي الادراك العقلي القابل للإنطباق على افراد متعددة . فبعد ان يدرك الذهن عدة أفراد معينة ، يستطيع ان يحصل على القواسم المشتركة الموجودة في كل الأفراد التي أدركها ، وبالتالي يصبح الذهن قادراً على صنع وإبداع كليات قابلة للانطباق على كل تلك الأفراد .

ويمكن ان يقال ان التعقل هو ادراك الشيء من حيث ماهيته وحده ، لا من حيث شئ آخر ، اذ الماهية كلية تشترك بين أفراد كثيرة ، كماهية الإنسان مثلاً .ولا بد ان يكون التعقل مجرداً عن كل الشروط من حضور المادة وٱكتناف الهيأت وكون المدرك جزئياً ،ولذا كانت الصورة العقلية منتزعة نزعاً تاماً عن المادة[2].

---

(١) م ن ، ص ٣٦٠ .

(٢) را: م ن ،ص ٣٦٠-٣٦١-٣٦٢. مطهري ن مرتضى ، أصول فلسفة وروش رئاسيم ، ص ١١٣.

ثانياً - تطور مراحل المعرفة:

ان الكلام عن تطور مراحل المعرفة يبين لنا آلية تكوّن كل مرحلة من المراحل المعرفية ، وبالتالي يؤثر في التصور الحقيقي لتلك المرحلة المعرفية .

وقد اختلف الحكماء المسلمون في كيفية تطور مراحل المعرفة . فذهب ابن سينا ونصير الدين الطوسي الى أن تطور المعرفة يتم عبر التجريد للصورة . فالصورة الحسية هي الخيالية ، والخيالية هي العقلية ، والفرق بينهم ان تجرد الخيالية اكثر من تجرد الحسية ، كما ان تجرد العقلية اكثر من تجرد الخيالية . فبعد ان ترد الصورة الحسية الى الذهن ، يقوم الذهن بمحو مشخصات هذه الصورة ، من خلال محو مشخصات الأفراد وبالتالي يحصل على الصورة المجردة عن كل المشخصات ، وهي صورة الكلي .

اما صدر المتألهين فذهب الى أن تطور المعرفة يتم عبر عملية الإبداع لا التجريد ، أي أن اتصال النفس بالخارج عبر إحدى الحواس يشكل مثيراً للنفس لأن تبدع القوة الحاسة صورة محسوسة مطابقة للمحسوس الخارجي ، كما ان الصورة المحسوسة تشكل مثيراً آخر للنفس لأن تبدع القوة المتخيلة صورة متخيلة مطابقة للصورة المحسوسة ، وتفرق عنها بأنه في الحاسة تكون المادة حاضرة ، اما في المتخيلة لا تكون المادة حاضرة . وتشكل الصورة المتخيلة مثيراً لأن يصل العقل الى الصورة العقلية . ولا يحدث تغير في الصورة الحسية ، ولا في الصورة الخيالية بل تبقى كل منها على حالها وفرقهما عن الصورة العقلية انهما جزئيتان ، اما الصورة العقلية فكلية .

ويمكن القول بعبارة جامعة أن كل قوة تصنع صورة تتناسب مع مرتبتها ، ولا تشكل الصورة في المرتبة الأدنى الا مثيراً ومعداً للقوة في المرتبة الأعلى لأن تصنع الصورة في رتبتها[1] .

---

(١) را: المطهري ، مرتضى ، شرح المنظومة ن ص٢٠٩-٢١١. الشيرازي ، الأسفار ، مج ٨، ١٨١. ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي ، مج٢ ، بيروت مؤسسة النعمان. ١٩٩٢م ، ص ٣٦٧-٣٧٠.

الباب الثالث

قيمة المعرفة وأدواتها

الفصل الأول

أدوات المعرفة

إن مبحث أدوات المعرفة يتناول بالتبيين كل الأدوات التي لها مدخلية، أو هي الوسيلة في ايصال الإنسان إلى المعرفة.

ونحن إذا استطعنا أن نصل إلى حقيقة تلك الأداة المعرفية، وإلى كيفية عملها وانتاجها للمعارف، فسيساهم ذلك في تقييم منتوجها المعرفي، وفي معرفة أي من العمليات يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها.

أولاً: الحس:

أول الأدوات المعرفية التي يُبحث عنها الحس، باعتبار أنه أول الأدوات المعرفية التي يعتمد عليها الإنسان، وأكثر تلك الأدوات استعمالاً. وكما أنه منتج لقسم من المعارف، وهي الحسية، فإنه بمثابة المعدّ لقسم آخر من المعارف، كالمعرفة العقلية.

١- **أهمية الحس**: أن نفس الإنسان أول ما يولد تكون خالية عن أية معرفة، ولا تمتلك إلا استعداد التعلم، فيأتي أولاً دور الإدراكات الجزئية الحسية، والتي هي قسم من المعرفة التي يحتاج إليها الإنسان في نفسها، ولها دور آخر -غير الدور الذي تقوم به في نفسها، وتسد قسماً من حاجات الإنسان- وهي أنها المعد للمعرفة الخيالية.

وكما أن لهذه المعرفة أيضاً دور في نفسها حيث تسد قسماً من حاجات الإنسان، فهي تقوم بدور المعدّ للمعرفة العقلية. فالمعرفة الخيالية والعقلية متأخرتان عن المعرفة الجزئية ومستندتان إليها، ولذا أي نقص في المعرفة

الجزئية يستلزم النقص في المعرفة الخيالية والعقلية[١].

ومع أن صدر المتألهين يعطي كل هذه الأهمية للمعرفة الحسية، إلا أن هذه المعرفة إذا حصلت في الذهن قد تشكل معيقاً أمام المعرفة العقلية، فيقول في ذلك: «فإن البدن والحواس وإن احتيج إليها في ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة، حتى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها، وتتنبه إلى عالمها ومبدئها ومعادها، إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف، إلا بواسطة الحواس، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد علماً، فالحاسة نافعة في الإبتداء عائقة في الإنتهاء، كالشبكة للصيد، والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ، ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً ومعيناً شاغلاً ووبالاً »[٢].

٢- **أقسام الحس**: يقسم صدر المتألهين الحس إلى قسمين: ظاهر وباطن. ويقسم الظاهر إلى خمسة أقسام، هي الحواس الخمسة، من اللمس، والذوق، والشم والسمع والبصر والأخيران ألطف هذه الحواس.

وهذه الحواس، التي تنحصر في خمس، يجتمع منتوجها من المحسوسات في مقدم الدماغ، في موضع يسمى بالحس المشترك، ولولا هذه الحس المشترك مع الذاكرة لشق الأمر على الإنسان في طلب حاجاته. وأما الحواس الباطنة فهي الحس المشترك، والخيال، والذاكرة، والواهمة والمفكرة[٣].

٣- **انقسام المحسوس**: ينقسم المحسوس إلى قسمين، محسوس بالذات، ومحسوس بالعرض. والمحسوس بالذات هو الصورة الإدراكية

---

(١) دياني، غلا محسين، قواعد كلي فلسفي، مج٢، ص٤٤١. مطهري مرتضى، أصول فلسفة وروش رئالسيم، ص ٢٤٨.

(٢) الشيرازي، الأسفار، مج٩، ص ١٢٦.

(٣) م.ن مج٨، ص ٥٠٤، و ص ٢٠٥-٢١٤، سجادي جعفر، مصطلحات فلسفي، ص ٩٦. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ١٩١.

للمحسوس الخارجي التي تحصل في القوة الحاسة، وكانت هذه الصورة محسوسة بالذات لأنها حاضرة بنفسها وبوجودها لدى النفس.

والمحسوس بالعرض هو المحسوس الخارجي، ولا يحصل وجود هذا المحسوس في النفس، بل الذي يحصل صورة عنه فيها. وهذا المحسوس محسوس بالعرض لأنه لا يحضر بنفسه وبوجوده لدى النفس. وهذا لا يعني أن النفس لا يتعلق علمها به، بل هو معلوم للنفس، لكن علمها به ليس بشكل مباشر بل بشكل غير مباشر. ولذا كان علم النفس بصورته أولاً وبالذات، وعلمها به ثانياً وبالعرض. وهذه الأولية والثانوية أولية وثانوية مرتبية[1].

٤- **كيفية الإحساس**: يرى صدر المتألهين أن الإحساس يحصل بفيضان صورة نورية إدراكية. وهذه الصورة هي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل- بناء على اتحاد الحاس والمحسوس- وما يحصل سوى ذلك ليس إلا عملاً طبيعياً بمثابة المقدمة والمعدّ لحصول الإحساس الحقيقي. ففي باب الإبصار مثلاً، يرى أن حقيقة الإبصار ليست في انطباع صورة الشيء في الجليدية- عدسة العين-، وبالتالي يرفض كون نظرية الإنطباع هي المفسرة لعملية الإبصار. وليست حقيقة الإبصار في خروج شعاع من العين إلى الشيء المبصر، وبالتالي ليست نظرية خروج الشعاع هي المفسرة لعملية الإبصار. بل حقيقة الإبصار نوع من النشاط الإبداعي للنفس، فبعد أن تتحقق المعدات الطبيعية للإبصار، تبدع النفس من صقعها صورة مماثلة للشيء المبصر، وعندها يتحقق الإبصار[2].

ثانياً: العقل:

العقل من أدوات المعرفة التي تختص بالإنسان، وتقوم بدور مهم في

---

(١) الشيرازي، الأسفار، مج٨، ص ١٧٣-٢٠٢.

(٢) را: م ن، ص ١٨١، مطهري، مرتضى. أصول فلسفة وروش رئاليسم، ص ١٢٠-١٢٢.

عملية المعرفة، للإمكانيات التي يمتلكها والتي تتيح له القيام بفاعليات معرفية متعددة. ولا بد قبل الدخول في فعاليات العقل من الوقوف عند معاني العقل وأقسامه، والمراد منه في هذا البحث.

١- معاني العقل:

يستخدم العقل في معاني متعددة فهو يستعمل أحياناً بمعنى القوة التي يكون بها التميّز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة، وهو المعنى الذي يستعمله عامة الناس. فعندما يقولون أن فلاناً عاقل، فهم يقصدون أنه يمتلك روّية في معرفة ما ينبغي فعله من خير، واجتنابه من شر.

وقد يستعمل بمعنى المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. وهو المعنى الذي يستعمله المتكلمون، فعندما يقولونه أن هذا مما يقبله أو يرفضه العقل، فهم يعنون بذلك أنه ينسجم أو لا ينسجم مع المقدمات والآراء المحمودة[١].

كما يستعمل بمعنى نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة، وهو المعنى الذي يريده علماء الأخلاق، ويقصدون به المواظبة على بعض الأفعال التي يكتسب بها خلقاً وعادةً ما.

وأما الحكماء فيريدون بهذا اللفظ أحد معنيين، فتارة يطلقونه على القوة العالمة وأخرى يطلقونه على إدراكات هذه القوة، ويتحدد المعنى المراد من خلال القرائن المحفوف بها الكلام، لكن المراد بالعقل هنا هو القوة العالمة، إلا إذا وردت قرينة صرفت المراد إلى معنى الإدراك[٢].

---

(١) الآراء المحمودة أو التأديبات الصلاحية، وهي من أقسام المشهورات. فهي ما تطابقت عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها، لأنه يحفظ النظام بها، كحسن العدل وقبح الظلم.

(٢) الشيرازي، الأسفار، مج٣، ص ٤١٨-٤١٩.

٢- أقسام العقل:

إن معرفة أقسام العقل يساعد في إدراك حقيقة هذه الأداة المعرفية، ويساهم في محاكمة كل قسم على حدة، بما يتيح امتلاك أكثر من مقولة معرفية تؤثر في عملية التقنين والتقييم المعرفي.

ويقسم صدر المتألهين العقل إلى قسمين، نظري وعملي. والعقل النظري هو القوة العلاّمة التي تدرك التصورات والتصديقات، وهي للصدق والكذب، ولاعتقاد الحق والباطل فيما يعقل ويدرك. والعقل العملي هو القوة العمّالة التي تستنبط الصناعات الإنسانية، وهي للخير والشر، ولإعتقاد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك. ولكل من العقل النظري والعقل العملي مراتب نذكرها تفصيلاً:

أ- **مراتب العقل النظري**: للعقل النظري مراتب أربع هي على الترتيب:

١- **العقل الهيولاني**: وهو ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة، حين تكون خالية عن كل الادراكات والصور، مع قابليتها واستعدادها لجميع المعقولات والإدراكات. ولذا سميت بالعقل الهيولاني، إذ وجودها العقلي في هذه المرتبة بالقوة، كما أن الوجود الحسي للهيولى الأولى بالقوة.

٢- **العقل بالملكة**: وهو ما يكون للنفس حين لا تكون خالية عن الإدراكات والصور، بل تكون مشتملة عليها، لكن هذه الإدراكات تكون فقط من أوائل المعقولات ورسوم المحسوسات التي يشترك فيها جميع الناس، كالأوليات والمتواترات والمقبولات.

٣- **العقل بالفعل**: وهو ما يكون للنفس حين تكون مشتملة على الإدراكات، لكن هذه الإدراكات لا تقتصر على أوائل المعقولات بل تعم النظريات أيضاً، حيث تستعمل في هذه المرتبة التعاريف والقياسات، وخصوصاً الحدود والبراهين. لكن هذه النظريات لاتكون حاضرة ومشاهدة

بالفعل، ولا يعني ذلك أنها ليست تحت متناول النفس ، بل متى شاأت استحضرتها بمجرد الإلتفات وتوجه الذهن إليها، ولذلك سمي بالفعل.

وقد اكتسبت النفس تلك القدرة بسبب تكرر مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى. وحصول هذه المعقولات هو كمال أول للقوة العاقلة من حيث هي بالملكة، وهو كمال ثانٍ لها من حيث كونها بالقوة.

٤- **العقل المستفاد**: وهو ما يكون للنفس حين تكون مشتملة على الإدراكات سواء كانت من أوائل المعقولات أو النظريات، لكن تكون تلك النظريات حاضرة ومشاهدة بالفعل، وتحصل تلك المشاهدة عند اتصال النفس بالمبدء الفعال.

وسمي بالعقل المستفاد لإستفادة النفس المعقولات مما فوقها - أي المبدأ الفعّال - وتسمى النفس عقلاً فعالاً إذا حصلت مشاهدة المعقولات في المبدأ الفيّاض لتلك المعقولات[١].

ب- مراتب العقل العملي:

وتنحصر في مراتب أربع:

١ - تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الإلهية والتعاليم النبوية.

٢ - تهذيب الباطن، وتطهير القلب عن الأخلاق الرذيلة.

٣- تنوير الباطن بالصور العلمية والصفات المرضية.

٤ - فناء النفس عن ذاتها، وقصر النظر على ملاحظة الله تعالى[٢].

---

(١) را: من، ص٤١٩-٤٢١. الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٢٠٢-٢٠٦.

(٢) م ن، ص ٢٠٧.

٣- عمليات العقل:

إذا كان العقل أداة معرفية هامة، فلا بد من معرفة أي من تلك العمليات المعرفية التي يقوم بها العقل، وبالتالي لا بد من معرفة أي تلك العمليات يمكن الوثوق بها والركون إليها.

إن العقل يستطيع أن يقوم بعمليات متعددة يحصل من خلالها على أكثر من معرفة، فقد ينطلق من الكليات لمعرفة الجزئيات، وقد يبتدئ من الجزئي للحصول على الكلي. ومن الممكن أن يعمل على المعارف التي يمتلكها بالتصنيف، أو التجزئة والتحليل، أو التركيب والتلفيق، أو إبداع مفاهيم ليس لها مصاديق انحيازية.

وهذه المعرفة التي يصل إليها العقل غير موجودة عنده فعلاً، نعم وجودها كان بالقوة، أي كان يمتلك إمكانية الوصول إليها، ولذا فهي معرفة جديدة كل الجدة عليه.

أ - الاستنتاج (القياس البرهاني):

لا بد من إيضاح حقيقة القياس أولاً، ثم الانتقال إلى البرهاني منه، والذي هو أحد أقسامه.

يعدّ القياس العمدة في الحجج[1]، والتي هي التركيب الثاني، لأنها تتألف من المركبات -أي القضايا- في مقابل القضية التي تتألف من المفردات -أي الموضوع والمحمول- فيطلق عليها التركيب الأول. ولذا كانت أجزاء المركب الثاني مركبات، وأجزاء المركب الأول بسائط.

---

(١) الحجة عبارة عما يتألف من قضايا لتحصيل مطلوب. وتنقسم إلى قياس وتمثيل واستقراء. وسمّيت حجة لأنها يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب، وتسمى دليلاً لأنها تدل على المطلوب، وتأليفها لأجل الدلالة يسمى استدلالاً. ومباحث الحجة أهم مباحث المنطق، لأن ما يستفاد منه في العلوم هو التصديقات. أما التصورات فإنما يبحث عنها لفهم مفردات القضايا، وكان القياس العمدة في الحجج لأنه هو الذي يفيد التصديق الجزئي واليقيني- إذا كانت مقدماته يقينية.

ويعرف صدر المتألهين القياس بأنه قول مؤلف من قضايا، يلزمه من حيث الصورة قول آخر. والقول هو المركب التام الخبري، فيشمل القضية الواحدة والأكثر، لكن بقوله "من قضايا" يخرج الإستدلال المباشر المؤلف من قضية واحدة. وقد خرج بقيد "يلزمه"، كل من الاستقراء والتمثيل، لأن القول الناتج منهما لا يتبعهما على نحو اللزوم، لأنه يجوز أن يتخلف عنهما، إذ أكثر ما يفيدانه الظن.

وأما قياس المساواة، فلا يحتاج إلى قيد يخرجه، فللقياس عليّة ذهنية، تنتج معلولاً ذهنياً- هو المعلوم الجديد- من دون توقفها على شرط آخر. ولذا فإن اللزوم المذكور في التعريف يخرج قياس المساواة، إذ اللزوم المذكور غير مشروط في حين يحتاج قياس المساواة إلى شرط المقدمة الخارجية.

والقياس في حد ذاته لا يستلزم أن تكون قضاياه صادقة، بل أقصى ما يفيده القياس أن الدليل من جهة الصورة يستلزم قضية أخرى، بغض النظر عن مادة المقدمات، وكونه برهانياً يستدعي الكلام عنه تفصيلاً:

١- **أهمية البرهان**: إن منفعة البرهان عامة، فيمكن أن تكون فردية واجتماعية، إذ يستطيع كل فرد بواسطة البرهان أن يثبت المطالب لنفسه، ويستطيع أيضاً أن يثبتها لغيره. ويعتبر من أهم الصناعات المنطقية، لأن نتائجه قضايا صادقة هي العلم الواقعي.

٢- **تعريف البرهان**: يمكن أن يضاف على تعريف القياس قيد هو أن تكون مقدماته يقينية، فنحصل على تعريف البرهان. وذكر أنه كلام لفظي أو نفساني يؤلف لتحصيل اليقين المتكئ على الواقع، أو لإيجاد هذا اليقين عند الآخرين، وأن مفاده نتيجة مطلقة غير مقيدة بقبول أحد، أو بإعتراف العلماء، لأن نتيجته مرتبطة بالواقع.

٣- **صورة البرهان**: إن ثبوت المحمول للموضوع في الاستقراء والتمثيل إما أن يكون مظنوناً أو مشكوكاً، وبالتالي لا يحصل اليقين المطلوب، بخلاف

نتيجة القياس التي هي يقينية دائماً من جهة الصورة، لأنه إذا حكم في المقدمات بضرورة أو إمكانية أو فعلية المحمول للموضوع، فسوف يكون المحمول ثابتاً للموضوع في النتيجة ثبوتاً ضرورياً أو إمكانياً أو فعلياً. ولذا لا يمكن أن تكون صورة البرهان إلا قياساً.

٤- **مادة البرهان**: لا يمكن أن تكون مادة البرهان إلا يقينية، لأن الضرورة الصورية ليست كافية لوحدها لإنتاج اليقين بالمطلوب، فإن صورة القياس تثبت المحمول للموضوع في النتيجة، كما كان ثابتاً له في المقدمات. فإذا كان الثبوت في المقدمات ظنياً، فسوف يكون الثبوت في النتيجة ظنياً أيضاً. ولذا يجب أن تكون مادة البرهان يقينية دائماً، حتى تكون النتيجة أيضاً يقينية[١].

ب - إدراك المعقولات الكلية:

والمراد هنا كيفية وصول النفس إلى إدراك تلك المعقولات.. وقد تقدم البحث عن هذا الموضوع في مبحثي "نظريات الوجود الذهني" و"تطور مراحل المعرفة". لكن البحث هنا يختص بالعلم الكلي، والجهة التي يبحث عنها هي كيفية وصول النفس إلى الكلي. أما البحث في "نظريات الوجود الذهني" فيعم العلم بالكلي والعلم بالجزئي، والجهة التي يبحث عنها هي حقيقة العلم وفي "تطور مراحل المعرفة" خصوص تطور المعرفة. فضلاً عن أن البحث هنا سيتناول هذا الموضوع بالتفصيل من خلال عرض كل من نظرية صدر المتألهين ونظرية ابن سينا.

١- **نظرية صدر المتألهين**: يستعمل صدر المتألهين أحياناً مصطلح التجريد في بيان بعض المطالب التي تتعلق بالإداركات وكيفية حصولها. والتجريد يعني محو مشخصات الصورة، إلى أن تصبح الصورة كلية، حيث تمحى كل المشخصات، فيقول في موضع من الأسفار: "ما كان

---

(١) الشيرازي، منطق نوين، ص ٢٢-٢٣، ص ٣٩٦-٤٠١، ص ٦١٨-٦٢٠.

بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد"[١].

لكن ما يريده صدر المتألهين من التجريد ليس معناه المصطلح، بل يريد نظريته في الإدراك، وهي أن النفس تدرك الحسيات والخياليات بالإنشاء والإبداع، وتدرك العقليات بالإضافة الإشراقية التي هي الإتصال بالعقل الفعال والإتحاد به وبمدركاته، فهو يقول في مورد الإحساس: "الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء، من أن الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته، ويصادفها مع عوارضها المكتنفة، والخايل يجردها تجريداً أكثر... بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل"[٢].

كما يقول في موضع آخر: "معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد... بل المدرِك والمدرَك يتجردان معاً، وينسلخان معاً من وجود إلى وجود..."[٣].

لكن هنا تبدو إشكالية لا بد من حلها، وهي: بناء على ما تقدم من كون النفس هي المبدعة والمنشئة للإدراك الحسي والخيالي، والمدركة للعقلي بالإضافة الإشراقية، يكون الوجود الحسي مغايراً ومختلفاً عن الوجود الخيالي، وهو يكون مغايراً ومختلفاً عن الوجود العقلي، وكذلك العقلي بالنسبة إلى الحسي، أي يكون لكل من هذه الموجودات وجود مختلف عن الآخر، لأن معنى احساس النفس هو حصول وجود حسي. ثم إذا تخيلت النفس يحصل وجود آخر خيالي. ثم إذا تعقلت يحصل وجود آخر عقلي. ومقتضى الحصول الوجودي الآخر هو غيرية الوجود اللاحق للوجود السابق.

---

(١) مج٣، ص ٣٦٢.
(٢) م ن، ص ٣١٦-٣١٧.
(٣) م ن، ص ٣٦٦.

وربما يظهر من بعض عبارات صدر المتألهين ذلك، فيقول في الأسفار إن التعقل يحصل "بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيل، ثم إلى المعقول"[١]، وظاهر الإنتقال كون المنتقل منه غير المنتقل إليه.

ويقول الفيلسوف السبزواري في حاشيته على الأسفار، مؤيداً كلام صدر المتألهين: إن التعقل يحصل "بعد طرح الكونين الحسي والمثالي"[٢]. ويظهر من الطرح غيرية الوجود العقلي للوجودين الحسي والمثالي.

وأوضح منهما مرتضى المطهري في شرح المنظومة-المطّول- فيقول: "تبقى الصورة الحسية منها، بعد أن يلتقط الخيال من هذه الصورة الحسية صورة أعلى وأرقى، تتناسب مع مرتبة وجوده. وكذلك الأمر في هذه الصورة العقلية، فإن العقل عندما يواجه الصورة الخيالية، فإن هذه الصورة لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة أخرى هي الصورة العقلية، وإنما العلاقة بين العقل والصورة الخيالية، هي نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسية، والحس مع العين الخارجية"[٣].

ولكن بناءً على ما تقدم في مبحث "إتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بغيرها"، فإن النفس يتكامل وجودها بالعلم. فعندما تعلم بالعلم الحسي تكون في مرتبة وجودية أدنى، فإذا علمت بالعلم الخيالي، تكون في مرتبة وجودية أكمل، وكذلك في العلم العقلي تكون في مرتبة وجودية أكمل من سابقتها، فما يحصل هو استكمال وجودي.

وربما يظهر ذلك من كلام لصدر المتألهين، فيقول في موضع من الأسفار "المدرك والمدرك يتجردان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود"[٤]،

---

(١) مج١، ص ٢٨٩.
(٢) مج ٣، ص ٣٦٦.
(٣) مج ٣، ص ٣٦٦.
(٤) م ن.

فالإنسلاخ الوجودي للنفس لا يكون إلا بالاستكمال الوجودي لها، ولا يمكن تفسير الانسلاخ الوجودي لها بالحصول الوجودي، لأن الإنسلاخ الوجودي المقتضي لتغير الإدراك متعدد بتعدد الإدراك، في حين أن الحصول الوجودي للنفس واحد لا متعدد، يتبعه تكاملها الوجودي. وإذا تكاملت النفس وجودياً بالإدراك، لا بد أن تتكامل مدركاتها أيضاً -بناء على اتحاد العالم والمعلوم- وعندما تتكامل النفس إلى مرتبة الوجود الحسي فأيضاً تتكامل الصورة إلى تلك المرتبة. وإذا تكاملت إلى مرتبة الوجود الخيالي فالصورة الحسية أيضاً تتكامل، وكذلك الخيالية تتكامل إلى مرتبة الوجود العقلي بمعية تكامل النفس. فالصورة الحسية تتكامل إلى الصورة الخيالية، وهي إلى العقلية.

ويظهر ذلك من كلام الفيلسوف السبزواري في حاشيته على الأسفار، فيقول رافضاً نظرية سكون النفس لدى العلمَ: "النفس تترقى"[1]. وبضميمة نظرية اتحاد العالم والمعلوم إلى نظرية ارتقاء النفس ينتج لدينا أن مدركات النفس ترتقي أيضاً.

وأوضح منهما مرتضى المطهري في شرحه للمنظومة -المطوّل- مبيناً نظرية صدر المتألهين في حصول الكلي، فيقول: "الكلي ليس هو الجزئي الذي نقص منه شيء وهو في محله، بل هو الجزئي الذي ارتقى حتى أصبح حالة من حالات النفس، فانتقل إلى وجود أكمل ومرتبة أعلى"[2].

فالوجود الجزئي- أي الحسي والخيالي- يتكامل إلى وجود عقلي كلي، ومقتضى ذلك كون الحاصل وجود واحد متكامل لا وجودات متعددة. وبالتالي لا مجال لفرض الغيرية في هذا الوجود الواحد، إذ المغايرة فرع التعدد، ولا تعدد في المقام.

---

(١) م ن

(٢) مج ١، ص ٢٣٧

وبناء على ما تقدم كيف يجمع بين أن يكون للإدراكات الحسية والخيالية والعقلية وجودات متعددة، وبين أن يكون لها وجود واحد، وأيضاً بين أن يكون كل منها مغايراً للآخر، وبين ألا يكون مجال لفرض المغايرة، وكذلك بين أن يكون لكل منها حصول وجودي مستقل عن الآخر وبين أن يكون لها حصول وجودي متكامل؟ والجواب: تارةً نلحظ الإدراكات الثلاث من حيثية كونها كلاً وواحداً، أي نلحظ وجودها الواحد المتكامل، ونغفل عن النظر إلى كل مرتبة بخصوصها، فعندها نقول أن لها وجود واحد، ولا مجال لفرض المغايرة فيه وأن له حصول وجودي واحد متكامل. وتارةً نلحظ الإدراكات الثلاث من حيثية المرتبية، أي ننظر إلى كل مرتبة بخصوصها، ونقطع النظر عن وجودها ككل واحد، فعندها نقول أن لها وجودات متعددة، وأن كلا منها يغاير الآخر، ولكل منها حصول وجودي مستقل. وهذا في الحقيقة هو الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، سوى أن الحيثيات تختلف. وهو أيضاً التشكيك في حقيقة الوجود التي تصدق على الوجود الخارجي، وأيضاً على الوجود العلمي، فكل من تلك الإدراكات وجود، فكما يشتركون في الوجود فالإختلاف أيضاً بالوجود شدةً وضعفاً. وبذلك نرفع التناقض الظاهري في كلام مرتضى المطهري حيث يذكر تارة أن الجزئي يرتقي إلى كلي، وطوراً يقول أن الجزئي يبقى وجوده محفوظاً ويبقى على جزئيته. فعندما يقول أنه يرتقي فمن حيث كونه وجوداً يتكامل، وعندما يقول أنه لا يرتقي فمن حيثية كونه خصوص الجزئي، أي أن الوجود عندما يتكامل ويرتقي من كونه جزئياً- محسوساً ومتخيلاً- إلى كونه كلياً، لا يزول ولا ينتفي الوجود الجزئي بل يبقى محفوظاً، إذ المرتبة الوجودية الأعلى والأكمل لا تنفي المرتبة الوجودية الأدنى والأسفل، بل تحتضنها وتحويها، فتكون مرتبة الوجود الحسي محفوظة في مرتبة الوجود الخيالي، وهما محفوظتان في مرتبة الوجود العقلي، سوى أن الوجود العلمي يتصف بالمرتبة الأعلى لأنها الأظهر من بين المراتب. فالوجود العقلي مثلاً نصفه بكونه عقلياً

لأن مرتبته الأعلى هي مرتبة الوجود العقلي فهي الظاهرة منه والمظهرة له.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه ليس صحيحاً ما ذكره بعض المحققين من نسبة نظرية الإبداع والخلاّقية إلى ابن سينا: "ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى أن النفس فاعل الهي تخلق الصور والمفاهيم الكلية في الذهن. فوقوفها على الصورة الحسية الخيالية يعطيها قدرة الخلق والإبداع"[1]. وكذلك من نسبة نظرية التكامل والإرتقاء إلى صدر المتألهين، فيقول "ذهب صدر المتألهين إلى أن وقوف النفس على هذه الصورة العقلية إنما هو من باب ترقي المعرفة"[2]. وعدم صحة تلك النسبة من وجهين:

١- إن نظرية ابن سينا في ادراك الكلي هي نظرية التجريد لا الإبداع والخلاقية - كما سنبينه لاحقاً-.

٢- إن كلا من نظرية الإبداع والخلاقية ونظرية التكامل والإرتقاء ليستا في الحقيقة إلا وجهين لنظرية واحدة هي نظرية صدر المتألهين في الإدراك، ولذا لا يصح الفصل بينهما -كما اتضح ذلك مما تقدم-.

٢- نظرية إبن سينا: يذهب ابن سينا إلى أن الإدراك ينتقل من كونه حسياً إلى كونه خيالياً، ومن كونه خيالياً إلى كونه عقلياً، إذا خضع لعملية تجريد تزيل عنه العوارض والمشخصات بشكل تدريجي. فالصورة المحسوسة هي إدراك للمحسوس الخارجي في حالة حضور مادته، وكونه مكتنفاً بالهيأت كالأين والمتى، ويكون جزئياً. فإذا تجردت هذه الصورة عن حضور مادة المحسوس تصبح خيالية، ثم إذا تجردت الصورة الخيالية عن كونها مكتنفة بالهيأت تصبح وهمية، ثم إذا تجردت الصورة الوهمية عن كونها جزئية تصبح صورة عقلية خالية عن كل العوارض

---

(١) السبحاني ، جعفر، نظرية المعرفة، ص ١٤٩-١٥٠ .

(٢) م ن، ص ١٥٠.

والمشخصات، صالحة لأن تقع على كثيرين[1]، فيقول: "الحس يناله- زيد مثلاً- من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها، لا يجرده عنها، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته . ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال. وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض، لا يقدر عن تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة . . . "[2].

ويمكن تسجيل هذه الفروق بين النظريتين السابقتين:

١- بناء على نظرية ابن سينا يوجد حصول وجودي واحد. أما على نظرية صدر المتألهين فيوجد أكثر من حصول وجودي -ولو بلحاظ المراتب-.

٢- الصورة - بناء على ما ذهب إليه ابن سينا - تخضع لعملية نقص وجودي من خلال التجريد. وبناء على ما ذهب إليه صدر المتألهين فهي تخضع لعملية استكمال وجودي.

٣- بناء على نظرية ابن سينا الفروق بين أنواع الإدراك فروق عرضية. أما على نظرية صدر المتألهين فالفروق بينها ليست فقط في الأعراض بل في الذات أيضاً.

٤- بناء على نظرية ابن سينا لا مجال للكلام عن المراتب الوجودية وشمول لاحقها لسابقها. وبناء على نظرية صدر المتألهين لكل إدراك مرتبة وجودية يشمل اللاحق منها مرتبة السابق.

---

(١) ابن سينا، النجاة، ط٢، تهران، انتشارات مرتضوي، ١٣٦٤ ه ش، ص ١٦٩-١٧١.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مج ٢، ص ٣٦٩-٣٧٠.

جـ ـ ادراك المعقولات الإبداعية:

من ابتكارات العقل أنه يمتلك القدرة على الحصول على معقولات ليس لها في الخارج مصداق استقلالي وانحيازي، وهي المعقولات الفلسفية. ويمتلك القدرة أيضاً على الحصول على معقولات ليس لها في الخارج مصداق أصلاً، وهي المعقولات المنطقية.

فمفهوم المكان الذي هو معقول فلسفي لا ينتزعه العقل من الخارج بالمباشرة، وليس له مصداق مستقل خارجي، لكن إذا لاحظ العقل مفهوم الإنسان، ورأى أن ضرورتي الوجود والعدم قد سلبتا عنه، فيحكم على الإنسان بكونه ممكناً، أي ليس من الضروري أن يكون موجوداً، وإلا لكان واجب الوجود، وليس من الضروري أن يكون معدوماً وإلا لامتنع وجوده.

ومفهوم الكلية معقول منطقي لا ينتزعه العقل من الخارج بالمباشرة، وليس للكلية مصداق خارجي، بل المفاهيم الذهنية هي التي توصف بالكلية، كمفهوم الإنسان فإنه كلي، أما الإنسان الخارجي فهو مساوق للتشخص والجزئية، فلا يمكن أن يجتمع مع الكلية[1].

د ـ التجزئة والتحليل:

للعقل القدرة على أن يجزئ مفهوماً واحداً إلى مفاهيم كثيرة، كأن يحلل مفهوم الإنسان إلى الحيوان الناطق، وكتحليل الجسم إلى ما له أبعاد ثلاثة، حيث يسير العقل من المفاهيم إلى أجزائها.

وتستخدم عملية التجزئة والتحليل في الحد، لأن العقل إذا أراد توضيح ماهية غامضة يجزئها إلى أجزائها الأكثر بساطة، حتى تصبح الأجزاء واضحة، فيتضح المعرّف[2].

---

(١) را: الشيرازي، الأسفار، مج٣، ص ٣٣٢-٣٣٥، سجادي جعفر، مصطلحات فلسفي، ص ٣٤

(٢) الشيرازي، منطق نوين، ص ٢٢٠-٢٢١.

ك - التركيب والتلفيق:

من العمليات التي يقوم بها العقل التركيب والتلفيق. أما التلفيق فهو في مجال التصورات، حيث يقوم العقل بالجمع بين تصورين بسيطين فيتألف منهما ثالث، كتصور أسد بجناحين. وأما التركيب فيكون في مجال التصديق، حيث يقوم العقل بالتركيب بين قضيتين، ويستنتج منهما قضية ثالثة[1].

و - التصنيف:

يستطيع العقل أن يخضع الإدراكات التي يحصل عليها لعملية تصنيف، يرتب بها ادراكاته تحت عناوين عامة. فهو مثلاً يقسم المقولات إلى عشرة هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والأين، والوضع ،ومتى، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل. ويقسم أيضاً هذه المقولات إلى أقسام، فالكيف مثلاً ينقسم إلى:

١- الكيف المختص بالكميات: مثل الإستدارة، والتربيع، والزوجية، والفردية.

٢- الكيف المحسوس: وهو انفعالات وانفعاليات. فإذا كان سريع الزوال، مثل الحمرة للخجل يسمى انفعالاً، وإذا كان راسخاً يسمى انفعاليات.

٣- الكيف الإستعدادي: مثل اللين والصلابة، فباللين يمتلك الإستعداد الشديد لأن ينفعل بأمر خارج عنه، وبالصلابة يمتلك الإستعداد الشديد لئلا ينفعل بأمر خارج.

٤- الكيف النفساني: وينقسم إلى حال وملكة. فإذا لم يكن راسخاً سمي حالاً، وإذا كان راسخاً سمي ملكة[2].

---

(١) را: م ن، ص ٣٣. الشيرازي، الأسفار مج ٨، ص ٢١٤.

(٢) م ن، مج ٤، ص ٣-٦٢-٦٣.

ثالثاً: الإستقراء:

ليس الاستقراء أداة حسية بحته، ولا عقلية بحتة، بل هو مزيج منهما. فتفحص الجزئيات إنما يكون بالحس. والانتقال منها إلى حكم كلي يشملها يكون بالعقل. ولذا من المناسب أن تجعل المعرفة الإستقرائية منفصلة عن المعرفتين الحسية والعقلية.

ويعرفه صدر المتألهين الشيرازي بأنه الحكم على طبيعة كلية بما وجد في جزئياتها الكثيرة، كالحكم بأن كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ، نتيجة ما شاهدناه من الحيوانات.

وينقسم الإستقراء إلى قسمين:

١ ـ **الإستقراء التام**: وهو مشاهدة كل جزئيات الطبيعة الواحدة، وملاحظة الخاصية الموجودة في الجزئيات في كلي، بحيث تثبت هذه الخاصية بشكل كلي لجميع الجزئيات. والحكم الذي يحصل من الإستقراء التام قطعي، لكن قيل أنه يرجع إلى القياس المقسّم[1]، وقيل أيضاً أن أكثر القواعد العامة غير متناهية الأفراد، فلا يمكن تحصيل الإستقراء التام فيها. ولا يدخل هذا القسم من الإستقراء تحت التعريف السابق.

٢ ـ **الإستقراء الناقص**: وهو أن تلاحظ أكثر الجزئيات لا كلها، ولا يفيد اليقين، لأنه من الممكن أن تختلف الجزئيات التي شوهدت مع التي لم تشاهد في الحكم. كأن يقال مثلاً أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، لكن هذه القاعدة لا تصدق في التمساح الذي يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

---

(١) القياس المقسم وهو من النوع الذي يتألف من المنفصلة والحملية ، وله حمليات بعدد أجزاء المنفصلة، ولا تتحول فيه المنفصلة إلى متصلة، ويشبه أن ينحل إلى عدة قياسات حملية بعدد أجزاء المنفصلة.

رابعاً: التمثيل:

وهو أيضاً كسابقه، يشترك فيه كل من الحس والعقل، ولذا جعل أداة معرفية خاصة في مقابلهما.

ويعرفه صدر المتألهين بأنه ما يدعي شمول حكم أحد الأمرين لآخر يشاركه، لمعنى جامع بينهما. وهو ما يسميه الفقهاء بالقياس. فالقياس عند الفقهاء ليس القياس عند المنطقيين، وقد جرى الأصوليون والمتكلمون أيضاً على اصطلاح الفقهاء. وللتمثيل أركان أربعة هي:

١- الموضوع الأصلي الذي ثبت له الحكم بالأصالة، ويسمى بالأصل أو الشاهد.

٢- الموضوع الآخر الذي يشبه الأصل، ويلحق به في الحكم. ويسمى بالفرع أو الغائب.

٣- العنوان الكلي الذي يشترك فيه الموضوعان، ويكون رابطاً بينهما، ويسمى بالوصف أو العلة.

٤- نتيجة التمثيل، أي الحكم الجديد الذي يصدر للشبيه، ويسمى بالقضية أو الفتوى.

ويبتني التمثيل على قضايا ثلاث هي:

١- ثبوت الحكم للموضوع الأصلي.

٢- ثبوت العلية لعنوان الكلي أو الجامع.

٣- الإقتران، أي ثبوت العنوان الكلي للفرع.

ولا يحتاج التمثيل في قضيته الأولى والثالثة إلى إثبات، إنما يقع الكلام في الثانية، إذ لا دليل على أن علة الحكم هو العنوان الكلي، بل قد تكون علة الحكم خصوصية ماهية الموضوع الأصلي، وهذه الخصوصية الماهوية غير موجودة في الفرع، فلا يثبت له الحكم. وإذا ثبت أن العنوان الكلي هو علة

الحكم، فيرجع في الحقيقة إلى القياس البرهاني[1].

خامساً: الكشف والإلهام:

وهو من الأدوات المعرفية المهمة التي يعتمد عليها صدر المتألهين، ويرى فيها مصدراً معرفياً له قيمته، بل نراه يرفعه على بعض الأدوات المعرفية الأخرى، فيرى أن مرتبته أرفع من مرتبة العقل، حيث أن بعض المعارف العالية لا يتسنى للعقل الوصول إليها، والكشف فقط يستطيع الحصول عليها، ولذا عوّل كثيراً عليه، ورأى أن كثيراً من الحقائق قد حصل عليها عن طريق الكشف.

ويقسم صدر المتألهين الكشف إلى قسمين:

١- **الصُوَري**: وهو ما يحصل للمنكشف له في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، فللنفس سمع، وبصر، وشم، وذوق، ولمس، وقد تحصل المكاشفة عن طريق أي من هذه الحواس.

وقد يتعلق الكشف بالأمور الدنيوية وقد يتعلق بالأمور الأخروية، وهو من يكون غرضه الفناء في الله والمحو في جنابه.

وقد يكون هذا الكشف بمعية الإطلاع على المعاني الغيبية فيكون أعلى مرتبة وأكثر يقيناً، إذ يكون جامعاً بين الصورة والمعنى. ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الإنساني - وهو النفس الناطقة المنورة بالعقل العملي- الذي يستعمل حواسه الروحانية، التي هي أصل الحواس الجسمانية.

٢- **المعنوي**: وهو ظهور المعاني الغيبية، والحقائق العينية مجردة من صور الحقائق. وهو تجلي من تجليات الإسم العليم وله مراتب.

الأولى: أن يظهر المعنى في القوة المفكرة، من غير أن تستعمل

---

(١) م ن، ص ٣٢-٥٧٤-٥٧٥.

المقدمات وتركب القياسات، بل ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها، ويسمى الحدس، وهو أدنى مراتب الكشف.

الثانية: أن يظهر المعنى في القوة المستعملة للمفكرة، ويسمى النور القدسي، والحدس لامعة من هذا النور.

الثالثة: أن يظهر المعنى في مرتبة القلب، وله نحوان:

١ - إذا كان الظاهر معناً -لا حقيقة- فهو الإلهام.

٢ - إذا كان الظاهر حقيقة من الحقائق وروحاً من الأرواح فهو مشاهدة قلبية.

الرابعة: أن يظهر المعنى في مقام الروح ويسمى بالشهود الروحي وهو كشف شهودي يتم من غير واسطة، بأن تؤخذ المعاني الحقيقية من الله العليم الحكيم.

ومع هذا البيان الإجمالي الذي يذكره صدر المتألهين لأقسام الكشف ومراتبه، نجده يفصّل القول في الوحي الإلهام، فيرى أن العلم الإنساني يحصل من طريقين، الأول هو التعلم والكسب. والثاني هو الوهب والجذبة، ويسميه بالتعليم الرباني وهو علوم أخروية وكشفية، وتحصل من وجهين:

الأول ـ إلقاء الوحي: فإذا كانت النفس مقدسة عن دنس الطبيعة والمعاصي والرذايل، ومتوجهة إلى بارئها، ومعتمدة على افاضته، فإن الله تعالى يفيض عليها كل العلوم، فتكون النفس بمثابة اللوح ويكون العقل الكلي[1] بمثابة القلم الذي ينقش فيها كل الحقائق. وهذا العلم هو أشرف العلوم، ويحصل من غير واسطة، ويسمى بالعلم النبوي.

الثاني ـ الإلهام: وهو أن تصل النفس إلى درجة من الصفاء والاستعداد بحيث تستفيض المعارف والعلوم.

---

(١) العقل الكلي جوهر مفارق، وهو عالم العقل المجرد عن المادة وآثارها.

ويشبهه صدر المتألهين بضوء من سراح الغيب يقع على قلبٍ صافٍ فارغ، فتحصل لديه الحقائق. وهذا الإشراق الذي يقع على النفس إنما يحصل من النفس الكلية[1] على الأنفس المستعدة.

والفرق بين الوحي والإلهام في هذه الأمور:

١- الوحي أصرح وأوضح من الإلهام، وأقوى منه أيضاً.

٢- الوحي من خواص النبوة، لأنه متعلق بالظاهر، والإلهام من خواص الولاية.

٣- قد يكون الإلهام من دون الملك، أما الوحي فهو من الملَك[2].

ونجد صدر الدين يؤكد دائماً على المنحى العملي للوصول إلى هذا النوع من المعرفة، فيقول في الأسفار:

"إن الروح الإنساني إذا تجرد عن البدن، خرج عن وثاقه، من بيت قالبه، وموطن طبعه، مهاجراً إلى ربه، لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهر من درن المعاصي، واللذات، والشهوات والوساوس العادية، والتعلقات، لاح له نور المعرفة والإيمان وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي. وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء، ويترآى منه حقائق الأشياء"[3].

ولذا نجد أن صدر المتألهين لا يقتصر على أداة حسية دون أخرى، بل كما يقول بالحس، يقول أيضاً بالعقل والاستقراء والتمثيل، وهو مع ذلك لا يهمّش الكشف والإلهام بل يرفع منهما الى مرتبتهما العالية.

---

(١) النفس الكلية، وهي جوهر مفارق نسبته إلى العقل الكلي كنسبة "حواء إلى آدم" وهي التي تشرق على النفوس المستعدة فيتولد الإلهام.

(٢) الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، ص ١٤٣-١٥١.

(٣) مج ٧، ص ٢٤.

الفصل الثاني

قيمة المعرفة

المسألة الأساسية التي يبحث عنها في علم المعرفة هي هل توجد حقيقة؟ وإذا كانت الحقيقة موجودة، فما هي هذه الحقيقة، وما هو تعريفها؟ وبعبارة أخرى: ما هو الملاك في أن يكون الشيء حقيقياً أو يكون غير حقيقي وكاذب؟

وبعد أن نعرف الملاك الكلي لتمييز الحقيقة عن الخطأ يطرح هذا السؤال، وهو: كيف نستخدم هذا الملاك، وما هي آلية تنفيذه ؟ أي كيف نعرف أن هذه القضية بالتحديد صادقة أم كاذبة، وأي ملاك يوجد فيها، ملاك الصدق أم ملاك الكذب؟

والسؤال الأول سؤال كبروي، البحث فيه عن كبرى هذه المسألة. أما السؤال الثاني فسؤال صغروي، نبحث فيه عن صغرى هذه المسألة.

وسوف نبحث حول السؤال الأول تحت عنوان "ملاك الصدق في القضايا"، وحول السؤال الثاني تحت عنوان "معيار الحقيقة".

أولاً: ملاك الصدق في القضايا:

لابد قبل الدخول في بحث الملاك الخاص لكل قضية على حدة من تعريف للقضية يمكن من خلاله تحديد ملاك الصدق للقضية بشكل عام، ثم البحث تفصيلاً عن ملاك الصدق لكل من القضية الخارجية والحقيقية والذهنية[1].

---

(١) للقضية تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة، وهذا التقسيم للقضية إلى خارجية ذهنية وحقيقية مبني على نحو وجود الموضوع.

١- تعريف القضية وملاك الصدق:

يعرف صدر المتألهين القضية بقوله: "الخبري من المركب التام ما يكون لنسبته مطابق".

ويعرّف الخبر -أو القضية- بأنه المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب. والمركب التام جنس يشمل الخبر والإنشاء، وبقيد "ما يكون لنسبته مطابق" وقيد "يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب" يخرج الإنشاء. لأن هذه القيود من خواص الخبر.

فالقضية ما يكون لنسبتها مطابق، وهي فقط يصح أن نصفها بالصدق أو الكذب، سوى أن التعريف الأول الذي ذكره صدر المتألهين، قيد بالملزوم، والتعريف الثاني الذي ذكره بعض المناطقة قيد باللازم، لأنه إذا كان للمركب التام مطابق، وقيس إليه، فإذا صحت المطابق صدقت القضية، وإذا لم تصح المطابقة كذبت القضية. فصحة الوصف بالصدق أو الكذب لازم لأن يكون للمركب التام مطابق ينسب إليه. وبالنتيجة ملاك الصدق هو صحة المطابقة[١].

ويشير صدر المتألهين إلى هذا المعنى من ملاك الصدق بقوله: "يفهم عنه - أي من معنى الحق والحقيقة- حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان، فيقال: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق. وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق"[٢].

ويتبين من خلال ملاكية المطابقة أمور:

١- مجال طرح هذا البحث العلم الحصولي، أما الحضوري فلا مجال له فيه، لأنه في الحضوري نحصل على الواقع بشكل مباشر، ومن دون أي

---

(١) را: الشيرازي، منطق نوين، ص ١٣، المظفر محمد رضا، المنطق، ص ١٤٩.

(٢) الأسفار، مج ١، ص ٨٩.

واسطة ، أي الواقع يكون حاضراً بنفسه لدينا، فيكون العلم والمعلوم واحداً، وعندها لا يكون مجال لكلام عن خطأ الإدراك وعدم مطابقة العلم للمعلوم، لأن المطابقة وعدمها فرع الإثنينية، أما عندما يكون العالم والمعلوم أمراً واحداً، فلا اثنينية حتى تفرض المطابقة وعدمها.

أما في العلم الحصولي، فالذهن لا يرتبط بالمعلوم بشكل مباشر، بل بواسطة الصورة الذهنية التي تقوم بعملية الربط المعرفي بين الذهن والمعلوم، فلا يكون المعلوم حاضراً لدى الذهن. وعندها يكون مجال للكلام عن المطابقة وعدمها،لأنه يوجد اثنينية، إذ الصورة الذهنية شيء، والمعلوم الخارجي شيء آخر، فيجري الكلام في ملاك صدق تلك الصورة الذهية، ويأتي السؤال الآخر عن المعيار الذي سنشخص على أساسه كون الصورة الذهنية مطابقة أو غير مطابقة.

٢- يصح فرض المطابقة وعدمها في مورد التصديقات لا التصورات، لأن التصديقات هي التي تتضمن نسبة بين أمرين، يصح معها الكلام في صحة النسبة وعدمها ، أي هي التي تتضمن اثنينية يعقبها الكلام في صحة المطابقة وعدمها، أما التصورات فلا تتضمن الاثنينية، وبالتالي لا تدخل في هذا البحث.

٣- يجب أن يحصل إدراك المطابقة وعدمها بشكل حضوري وبدون واسطة، وإلا لو كان ادراك المطابقة يحصل بالعلم الحصولي، لوصل السؤال عن المطابقة إلى تلك المطابقة، ويتسلسل السؤال إلى ما لا نهاية. ولذا يجب أن نرجع العلوم الحصولية إلى العلوم الحضورية في ملاكية المطابقة.

٣- **القضية الخارجية**: وهي القضية التي يكون موضوعها محققاً[١] في الخارج، فنلاحظ مجموعة من الأفراد المتحققة، ويحكم على الكلي الذي يجمعها، ويكون دور هذا الكلي دور الوسيط في إيصال الحكم إلى تلك

---

(١) يمكن أن يكون هذا التحقق في أحد الأزمنة الثلاث، الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

الأفراد، ومثالها "كل طالب في المدرسة مجد" حيث أن "كل طالب" وأن كان مفهوماً كلياً، إلا أن المراد بالحكم هو تلك الأفراد الموجودة في المدرسة المعينة.

وملاك الصدق في القضية الخارجية باعتبار نسبتها إلى ما في الخارج حال الحكم، فإذا كان كل طالب من طلاب تلك المدرسة مجداً فالقضية صادقة، وإلا تكون كاذبة[١].

٣- **القضية الحقيقية**: وهي القضية التي يكون الموضوع فيها مقدّراً، فلا يكون اللحاظ متعلقاً بمجموعة الأفراد المتحققة فقط، بل يشمل الأفراد المفروضة الوجود أيضاً، فيحكم على الكلي باعتبار طبيعة هذا الكلي، ويتعلق الحكم بهذه الطبيعة متى ما وجدت في أي فرد من الأفراد. إذ الطبيعة تستدعي ذلك الحكم دائماً، ومثالها "كل مثلث تساوي مجموع زواياه ١٨٠ درجة"، فهذا الحكم يشمل المثلثات الموجودة فعلاً والمفروضة الوجود، إذ الحكم ثابت لطبيعة المثلث من حيث هي[٢].

وملاك صدق هذه القضية وكذبها هو مطابقتها وعدم مطابقتها مراتب الواقع الذي يكون له منشأ صحيح لإنتزاع معاني متعددة منها. فإذا كانت طبيعة الشيء صالحة لإنتزاع معنى ما منها، فهذا يعني أنه يصح حمل ذلك المعنى على الطبيعة، أما إذا لم يصح انتزاع ذلك المعنى فلا يصح حمله عليها.

فطبيعة المثلث هي بحيث يصح انتزاع كون زواياه تساوي ١٨٠ درجة، في حين أنه لا يصح القول على نحو القضية الخارجية أن كل مثلث تساوي زواياه مجموعة ١٨٠ درجة لإنه في الخارجية الطبيعة لا تقتضي الحكم [٣].

ويمكن تسجيل هذه الفروق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية:

---

(١) الشيرازي، منطق نوين، ص ١٤-٢٧٤.
(٢) را: م ن، ص ١٤-٢٧٤، مطهري مرتضى، شرح المنظومة، مج ٢، ص ٢٦٨-٢٦٩
(٣) م ن، ص ٢٧٨-٢٨٦

أ- في الحقيقية الطبيعة تقتضي الحكم . وفي الخارجية لا تقتضيه .

ب- يشمل الحكم كل أفراد الطبيعة في الحقيقية، وفي الخارجية لايشملها .

ج- يكون الحكم دائمياً على أفراد الطبيعة في الحقيقية، وفي الخارجية لا يكون دائمياً .

٤- **القضية الذهنية**: وهي القضية التي يكون موضوعها ذهنياً، أي أن الذهن يبين حكم أمر ذهني، وليس حكم ما في الخارج، فإذا قيل: "الإنسان كلي"، يكون الحكم ناظراً إلى الإنسان الذهني، أما الإنسان الخارجي، فلا يتصف بالكلية، بل هو جزئي.

وملاك صدق هذه القضية باعتبار نسبتها إلى الذهن، فكما يحكي الذهن عن الخارج، فإنه يحكي عن الذهن أيضاً، وهذا لا يعني أن القضية الذهنية تحكم نفسها، فلا يكون هنا تعدد في الحاكي والمحكي، وبالتالي لا مجال لفرض المطابقة وعدمها. بل يوجد مرتبة ذهنية تحكي مرتبة ذهنية أخرى، فكما تفرض المرتبية في الواقع العيني تفرض أيضاً في الواقع الذهني، وكما يمكن أن يكون المحكي في الواقع العيني، لا الواقع العيني بكليته بل مرتبة منه، فكذلك الواقع الذهني يمكن أن يكون محكيّه مرتبة منه.

وإذا كان كل حاكٍ ذهنياً، وكل محكيّ عينياً، فلا بد من القول أن الذهنية والعينية أمر نسبي، فمرتبة من الذهن قد تكون ذهنية إذا لحظنا كونها حاكية، وهي عينها تكون عينية إذا لحظنا كونها محكيّة.

والنتيجة أن القضية الذهنية تكون صادقة فيما اذا طابقت المرتبة الحاكية المرتبة المحكية ، وتكون كاذبة اذا لم تطابقها . ففرض المطابقة وعدمها أعم من أن يكون في الوجود الكل ، فيعم ايضاً الوجود المرتبة[1] .

---

(١)را: م ن ، ص٢٧٢- ٢٧٣ ، الشيرازي ، منطق نوين ،ص١٤ -٢٧٤ .

وما ينبغي الإشارة إليه هو أن المطابقة المرتبية هي نفس المنشئية الصحيحة للإنتزاع من حيث الحكم بصحة القضية أو كذبها، وفرقهما أن الملحوظ في المطابقة المرتبية الوجود النسبي، والملحوظ في المنشئية الصحيحة للإنتزاع الوجود الإنشائي

ثانياً - معيار الحقيقة:

يرى صدر المتألهين أن معيار الحقيقة ليس أمراً خارجاً عن إطار المعرفة، بل نفس المعرفة تقوم بدور تمييز المعرفة الصحيحة عن الخاطئة. ولكن ليس كل معرفة تمتلك القدرة على هذا التمييز، بل يوجد حصة خاصة من المعرفة تمتلك هذه القدرة، وهي المعرفة البديهية.

فإذا وجد الانسان أية قضية، فإنه يرجعها إلى تلك البديهيات، فإن تلأمت معها تكون صادقة، وإلا فهي كاذبة. فمثلاً، إذا كان لدينا شيء يساوي شيئاً آخر -في الوزن مثلاً- وكان هذا الآخر يساوي ثالثاً - في الوزن أيضاً- ولم نعلم هل أن الأول يساوي الثالث أم لا يساويه، فنستطيع أن نقول أن الأول يساوي الثالث، وذلك بناء على أصل المساواة "مساوي المساوي مساوٍ" والذي هو أصل بديهي ترجع إليه جملة من القضايا.

ويذهب صدر المتألهين إلى أن كل القضايا من بديهية ونظرية ترجع إلى قضية أساسية، وهي قضية استحالة ارتفاع واجتماع النقيضين.

ولا يمكن اقامة البرهان على هذه القضية، لأن البرهان يعتمد في اقامته عليها، فكل برهان يتوقف ثبوته على ألا يكون برهاناً ولا برهان معاً، وهي قضية امتناع اجتماع النقيضين. ولو كانت تحتاج في اثباتها إلى اقامة البرهان عليها، والبرهان يحتاج في اقامته إليها، للزوم الدور. وهو أن البرهان يتوقف ثبوته عليها، وهي يتوقف ثبوتها عليه. فيقول في الأسفار: "... وأما سائر القضايا والتصديقات البديهية أوالنظرية، فهي متفرعة على هذه القضية،

ومتقومة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة، لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية، وهي أوّلية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر... فكذلك كل قضية غير أولى الأوائل بديهية كانت أو نظرية، فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص، فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجود ولا ثبوته، أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته، وهذا هو بعينه العلم الأول، والقضية الأولية، لكن مع قيد خاص، وقولنا: الكل أعظم من جزئه معناه أن زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين..."[1].

والنتيجة أن القضية إذا كانت المركب التام الخبري الذي يكون لنسبته مطابق، فملاك الصدق في القضية الخارجية نسبتها إلى الخارج حال الحكم، وفي الحقيقية نسبتها إلى مراتب الواقع، وفي الذهنية نسبتها إلى الذهن.

كما أن معيار الحقيقة الذي يميز المعرفة الصحيحة عن الخاطئة هو المعرفة البديهية.

---

(١) مج ٣، ص ٤٣٣-٤٤٤

فهرست المصطلحات

١ - اتحاد العقل والمعقول : وهو أن يكون للعاقل والمعقول شيئية واحدة ، فيكون العاقل هو المعقول ويكون المعقول هو العاقل ، أو يكون ذلك من حيثية واحدة ، أي يكون الشيء الواحد عاقلاً لنفسه ومعقولاً لنفسه .

٢- اتحاد الحاس والمحسوس : وهو أن يكون للحاس والمحسوس شيئية واحدة ، فيكون كل منهما عين الآخر ، وتكون هذه العينية من حيثية واحدة لا من حيثيتين .

٣- الإلهام : وهو عملية استفاضة من اللوح المحفوظ- أي النفس الكلية - تقوم بها النفس ، فتحصل العلوم فيها من خلال إشراق النفس الكلية عليها .

٤-التصور والتصديق : التصور وهو الاعتقاد غير الراجح ، أما التصديق فهو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حدّ الجزم أم لا .

٥- العلم الأدنى والأوسط والأعلى : العلم الأدنى هو العلم بالأمور التي تحتاج إلى المادة في وجودها الخارجي والذهني ويسمى أيضا بالعلم الأسفل والعلم الطبيعي ، أما العلم الأعلى فهو العلم بالأمور التي لا تحتاج في وجودها الى المادة ويسمى أيضا بالعلم الكلي والعلم الإلهي والفلسفة الأولى .

أما العلم الأوسط فهو العلم بالأمور التي تحتاج إلى المادة في وجودها الخارجي ولا تحتاج إليها في وجودها العقلي، ويسمى أيضا

بالعلم الرياضي والعلم التعليمي .

٦- العلم البسيط والمركب : العلم المركب وهو الإدراك مع الالتفات الى الإدراك ، أما العلم البسيط فهو الإدراك مع الغفلة عن هذا الإدراك .

٧- العلم التفصيلي والإجمالي : العلم التفصيلي وهو العلم بالموجودات كلاً على حدة ، ومن دون توسط العلم بها بالعلّة، أما العلم الإجمالي فهو العلم بالمعلولات عن طريق العلم بعلتها التامة .

٨- العلم الحضوري والحصولي : العلم الحضوري وهو العلم بالشيء من خلال وجود ذلك الشيء بعينه لدى العالم ، أما العلم الحصولي فهو العلم بالشيء من خلال حصول صورته لدى العالم .

٩- العلم الدنيوي والأخروي : العلم الدنيوي وهو العلم بالأقوال والأفعال والأفكار ، أما العلم بالأقوال فهو العلم بالأصوات والألفاظ المفردة والمركبة ، والعلم بالأفعال هو العلم بصحة وسقم الأبدان وما يرتبط بتدبير المعاش واكتساب الملكات الفاضلة ، وأما علم الأفكار فهو علم المنطق والرياضيات والطبيعة . أما العلوم الأخروية فهي علوم المكاشفة والمشاهدة .

١٠- العلم الفعلي والانفعالي : العلم الفعلي وهو كعلم اللّه تعالى بما عدى ذاته وكعلم العلل بمعلولاتها . وأما العلم الانفعالي فهو علم ما عدا اللّه تعالى بما لا يكون من معلولاته مما لا يحصل الاّ بانفعال وتغير لدى العالم

١١-العلم الكلي والعلم الجزئي : العلم الكلي وهو الذي يكون موضوعه الموجود المطلق ومطلق الوجود ، أما العلم الجزئي فهو الذي يكون موضوعه الموجود المقيّد.

١٢- عالم المثال وهو عالم الصور المثالية ، أي الصور التي لها مقدار ، ولكن لا مادة لها ، كالصورة في المرآة ، وتسمى أيضاً بالصور الشبحية والقوالب المثالية .

١٣- عالم العقل : وهو العالم الذي تقع مرتبته الوجودية بين عالم المثال وعالم الربوبية أي هو مجرد تماماً عن المادة ، لكنه دون مرتبة عالم الربوبية .

١٤- العقل الكلي : وهو جوهر مفارق يتم من خلاله افاضة الوحي .

١٥- القوة والفعل : الفعل هو وجود الشيء بحيث تترتب عليه آثاره ، والقوة هي إمكان وجود الشيء بحيث تترتب عليه آثاره بعد تحققه .

١٦- القضية الخارجية : وهي القضية التي يكون موضوعها محققاً .

١٧-القضية الحقيقية : وهي القضية التي يكون موضوعها مقدراً .

١٨-القضية الذهنية : وهي القضية التي يكون موضوعها ذهنياً .

١٩- الكشف : وهو قسمان صوري ومعنوي ، أما الأول فهو الحصول على الحقائق عن طريق عالم المثال ، واما الثاني فهو الحصول عليها من تجليات الأسم العليم الحكيم بشكل مجرد عن المادة وآثارها .

٢٠- الكيف : وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته .

٢١- المعدوم المطلق : وهو الذي لا يتحقق في أي وعاء من أوعية الواقع .

٢٢- المعقول الثاني الفلسفي : وهي المفاهيم التي ليس لها في الخارج وجود مستقل ، بل هي توجد بوجود موضوعها ، كوجود العلة والمعلول .

٢٣- المعقول الثاني المنطقي : وهي المفاهيم التي توصف بها الأمور الذهنية ولا تقبل الحمل على الأمور الخارجية كالكلية مثلاً .

٢٤- النفس الكلية : وهي جوهر مفارق يتم من خلالها افاضة الإلهام .

٢٥- الهيولى : وهي الجوهر الحامل للقوة ، فليس لها أية فعلية بل لها قابلية كل الفعليات ، ويعبر عنها أيضا بالمادة الأولى .

٢٦- الواجب بالذات والممكن بالذات : الواجب بالذات وهو الذي يجب وجوده

بمقتضى ذاته وبقطع النظر عن أي أمر آخر . اما الممكن بالذات فهو ما لايجب وجوده ولا عدمه بمقتضى ذاته .

٢٧- الوحي : وهو افاضة العقل الكلي على النفس ، وهو أصرح وأقوى من الإلهام ، ويسمى بالعلم النبوي .

٢٨- الوراثة والدراسة : المقصود بالدراسة العلم الذي يحصل عن طريق التعلم والتعليم ، والمقصود بالوراثة العلم الذي يحصل لا عن طريق التعلم والتعليم .

فهرست الموضوعات

المقدمة ٥

الباب الاول: صدر المتألهين وماهية المعرفة

الفصل الاول :صدر المتالهين: حياته ومؤلفاته ١٣

١- حياته ١٥

أ - نسبه : ١٥

ب - ولادته : ١٦

ج - نشأته : ١٧

د - وفاته : ٢٠

٢- تأليفاته ٢٠

أ - مؤلفاته في الفلسفة : ٢١

ب- مؤلفاته الدينية : ٢٨

الفصل الثاني : تعريف المعرفة ٣٣

اولاً- اصطلاح المعرفة ٣٥

ثانياً - هل تحتاج المعرفة إلى تعريف؟ : ٣٧

ثالثاً- تعريف ابو الحسن الأشعري للمعرفة : ٣٩

رابعاً - تعريف المعتزلة للمعرفة : ٣٩

خامساً - تعريف الفلاسفة : ٤٠

سادساً- تعريف صدر المتألهين: ٤٤
الفصل الثالث : الوجود الذهني ٥١
أولاً- أدلة الوجود الذهني: ٥٣
- الدليل الاول ٥٣
- الدليل الثاني ٥٥
- الدليل الثالث ٥٥
- الدليل الرابع ٥٥
ثانياً - إشكالات الوجود الذهني: ٥٦
- الاشكال الاول وجوابه ٥٦
- الاشكال الثاني وجوابه ٥٨
- الاشكال الثالث وجوابه ٥٨
- الاشكال الرابع وجوابه ٥٩
- الاشكال الخامس وجوابه ٦٠
- الاشكال السادس وجوابه ٦١
- الاشكال السابع وجوابه ٦١
ثالثاً - نظريات الوجود الذهني: ٦٢
١- نظرية الاضافة ٦٢
٢- نظرية الشبح ٦٣
٣- نظرية التبع ٦٤
٤- نظرية الإنقلاب ٦٦
٥- نظرية التعدد ٦٧
٦- نظرية جمهور الحكماء ٦٨
٧- نظرية صدر المتألهين ٦٩
الفصل الرابع : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ٧٣
اولاً: معنى اتحاد العاقل والمعقول : ٧٥
ثانياً: اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بذاتها : ٧٦

ثالثاً : اتحاد العاقل والمعقول في مورد علم الذات بغيرها : ٧٦
رابعاً : برهان اتحاد العاقل والمعقول : ٧٨
خامساً : اتحاد الحاس والمحسوس (والمتخيّل مع المتخيَّل) : ٨٠

الباب الثاني : تشقيق المعرفة.

الفصل الاول : أقسام المعرفة ٨٥

الأول _ الحضوري و الحصولي : ٨٧

الثاني – التصور والتصديق : ٨٨

الثالث – الكلي والجزئي: ٩٠

أقسام الكلي: ٩٦

الرابع – الحقيقي والاعتباري : ٩٣

١– المعقول الثانوي الفلسفي ٩٤

٢– المعقول الثانوي المنطقي ٩٥

الخامس – الضروري والاكتسابي : ٩٥

أ– اقسام الضروري ٩٦

١– الاوليات ٩٦

٢–المشاهدات ٩٦

٣–التجريبيات ٩٧

٤–الحدسيات ٩٧

٥– المتواترات ٩٧

٦–الفطريات ٩٧

ب – اقسام الكسبي ٩٧

١– اقسام التصور الكسبي ٩٨

الاول : الحد التام ٩٨

الثاني : الحد الناقص ٩٨

الثالث : الرسم التام ٩٨

الرابع : الرسم الناقص ٩٨
٢- اقسام التصديق الكسبي (الإستقراء التمثيل ، القياس) ٩٨

السادس - الفعلي والانفعالي: ١٠٠
السابع - الواجب بالذات والممكن بالذات: ١٠٠
الثامن - التفصيلي والإجمالي: ١٠١
التاسع - البسيط والمركب : ١٠١
العاشر - الأدنى والأوسط والأعلى : ١٠٢
الحادي عشر - الدنيوي والأخروي: ١٠٢
الثاني عشر - الوراثة والدراسة : ١٠٣
الفصل الثاني : مراحل المعرفة ١٠٥
أولا - تقسيم المعرفة: ١٠٧
١- المرحلة الحسية ١٠٧
٢- المرحلة الخيالية ١٠٨
٣- المرحلة الوهمية ١٠٩
٤- المرحلة العقلية ١١٠
ثانياً - تطور مراحل المعرفة: ١١٠

الباب الثالث : ادوات المعرفة وقيمتها

الفصل الاول : أدوات المعرفة ١١٣

أولاً: الحس: ١١٥

١- أهمية الحس ١١٥

٢- اقسام الحس ١١٦

٣-انقسام المحسوس ١١٦

٤- كيفية الإحساس ١١٧

ثانياً: العقل: ١١٧

١- معاني العقل: ١١٨

٢- أقسام العقل: ١١٩

أ- مراتب العقل النظري ١١٩

١- العقل الهيولاني ١١٩

٢- العقل بالملكة ١١٩

٣- العقل بالفعل ١١٩

٤- العقل المستفاد ١٢٠

ب- مراتب العقل العملي: ١٢٠

٣- عمليات العقل: ١٢١

أ - الاستنتاج (القياس البرهاني): ١٢١

١- أهمية البرهان ١٢٢

٢- تعريف البرهان ١٢٢

٣- صورة البرهان ١٢٢

٤- مادة البرهان ١٢٢

ب - إدراك المعقولات الكلية: ١٢٣
١- نظرية صدر المتألهين ١٢٣
٢- نظرية ابن سينا ١٢٨
جـ ـ ادراك المعقولات الإبداعية: ١٣٠
د ـ التجزئة والتحليل: ١٣٠
ك - التركيب والتلفيق: ١٣١
و - التصنيف: ١٣١
ثالثاً: الإستقراء: ١٣٢
١- الاستقراء التام ١٣٢
٢- الاستقراء الناقص ١٣٢
رابعاً: التمثيل: ١٣٣
خامساً: الكشف والإلهام: ١٣٤
١- الكشف الصوري ١٣٤
٢- الكشف المعنوي ١٣٤
الفصل الثاني: قيمة المعرفة ١٣٧
أولاً: ملاك الصدق في القضايا: ١٣٩
١- تعريف القضية وملاك الصدق: ١٤٠
٢- القضية الخارجية ١٤١
٣- القضية الحقيقية ١٤٢
٤- القضية الذهنية ١٤٣
ثانياً - معيار الحقيقة: ١٤٤
فهرست المصطلحات ١٤٧