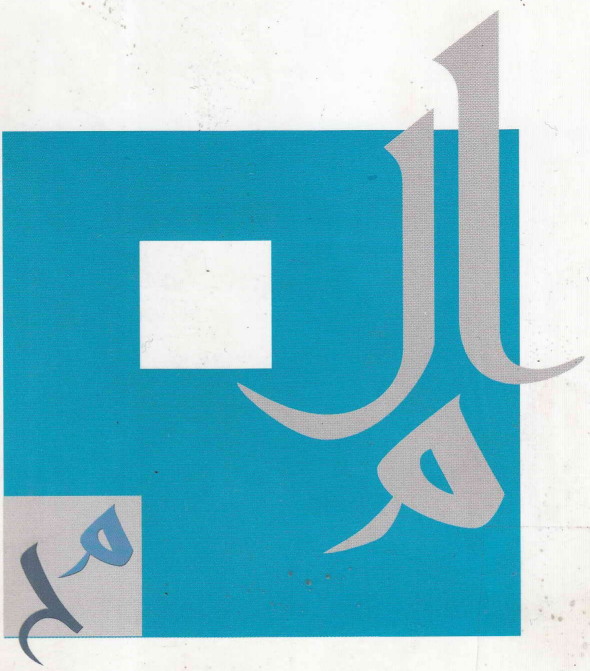
# نظرية المعرفة
## عند الفلاسفة المسلمين

الشيخ علي جابر



دار الهادي

معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
THE SAPIENTIAL KNOWLEDGES INSTITUTE
(FOR RELIGIOUS & PHILOSOPHICAL STUDIES)

# نظرية المعرفة

# عند الفلاسفة المسلمين

إن الآراء والإتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذه السلسلة، لا تعبّر بالضرورة عن رأي معهد المعارف الحكمية وإن كانت في سياق اهتماماته المعرفية.

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)
هاتف: 01/544622 ص.ب الشياح 20
Email.almaaref@shurouk.org-mahaad@shurouk.org

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

# نظرية المعرفة

# عند الفلاسفة المسلمين

الشيخ علي جابر

دار الهادي

للطباعة والنشر والتوزيع

# المقدمة

مما لاشك فيه الأهمية الخاصة التي يكتسبها علم المعرفة في الفلسفة المعاصرة، والدور التأسيسي في الفكر والثقافة والرؤية الشاملة، الذي يضطلع به،وقد باتت نظرية المعرفة في أية فلسفة أو فكر المدخل الضروري لتشييده من جهة والمرآة التي تعكس معالمه وسماته من جهة أخرى .

وقد قطع العالم بتياراته المختلفة ولاسيما الغربية فيها شوطا بعيدا في هذا الميدان، وباتت الحاجة ضرورية إلى تلمس نظرية المعرفة والنطاق الإسلامي بصورة شاملة، تتناول معالم النظرية التي تعكس الآراء والاتجاهات المختلفة في الفلسفة الإسلامية وفي سياقها وتسلسلها التاريخي، ويبين المصادر التي تعتمدها والمناهج التي تسلكها.

وهذا النحو من الدراسة أدرجه معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية في المرحلة الثانية من برنامجه، ولكنه كان يفتقد إلى النص الذي يلحظ

موضع الاهتمام من جهة، ويراعي المدى الزمنية المخصصة للمادة من جهة أخرى.

وقد طلبت مني إدارة المعهد وضع تصور لمخطط المادة ثم القيام بكتابة أبحاث المخطط وإلقاءها على الأخوة والأخوات والطلاب الأعزاء بصورة محاضرات، وقد وفقني الله تعالى للقيام بهذه المهمة، واجتمعت لدي بمرور الزمن مجموعة من الأبحاث المترابطة، مما جعلها مادة كاملة للتدريس، لافتا النظر إلى أن هذه الأبحاث جاءت متقيدة بضرورات المنهج في المعهد.

ولا أدعي الكمال فيما كتبت، لكني أعتقد بأنها خطوة جادة ومكملة للجهود التي يبذلها العلماء المخلصون للرسالة الإسلامية الإلهية، والرسالة التي تخوضها الأمة والرسالة على أكثر من صعيد . ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾

**الشيخ علي جابر**

بيروت 14-آب – 2003.

# بحوث تمهيدية

## 1 - تأسيس علم المعرفة

لا شك ان بعض المسائل المطروحة في علم المعرفة حديثاً كانت مبثوثة في كتابات الفلاسفة والمفكرين منذ القدم. فنحن ومن خلال الاستقراء لمجموعة آراء أرسطو مثلا نتوصل إلى تكوين صورة وافية عن نظريته المعرفية. وهذا يعني ان هذه الاهتمامات المعرفية كانت موجودة لديه ولدى غيره، لكنها لم تطرح بصورة علم مستقل. ان أول ما طرحت نظرية المعرفة كعلم مستقل كان منذ حوالي ثلاثة قرون حينما كتب الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" عام1690م كتابه المشهور"مقالة في التفكير الإنساني" بحث فيه حول أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين به1. ثم ظهر الفيلسوف الألماني عمانويل كانط (1724 - 1804) وخص فلسفته بالبحث حول المعرفة وأدواتها في كتابه "نقد العقل المحض" .

وقد لاقى البحث حول المعرفة اهتماماً واضحاً في العالم الغربي واعتنى به الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الشعور بالحاجة إلى الوثوق بالمعرفة وسط الاضطراب الفكري الذي عصف بهم والمتناقضات التي حفلت بها الفلسفات الغربية حتى صار القلق والاضطراب طابعها الأساسي .

---

1 د. محمد بيصار ، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني 1973 ، ص 38 .

أما الفلسفة الإسلامية فلم تعان ذلك، كما لم يتعرض العقل للمحنة التي تعرض في الغرب ولا اهتزت قيمته الميتافيزيقية، مع الحفاظ على ما للمعرفة الحسية من الوزن في العلوم الطبيعية. ولذا اتسمت الفلسفة الإسلامية بالثبات والاستقرار عموما وثبتت مقولاتها الأساسية، فلم يشعر الفلاسفة المسلمون بالحاجة إلى العناية المستقلة بمسائل المعرفة، وإدراجها في علم خاص، بل تناولوها في مناسبات مختلفة خلال دراسة بعض المسائل من علمي المنطق والفلسفة، كما في إبطال قول السفسطائي وتعريف العلم وأقسامه وأحكامه وإثبات الوجود الذهني ونحو ذلك[1]. لكن ذلك لا يبرر أو يفسر حالة الخمول التي سادت هذا الميدان من العلم وعلى مدى زمن طويل، ولدى شريحة واسعة من العلماء المسلمين انعكس سلباً على علم المعرفة بحيث بقي راكداً وساكناً، متأخراً عن تطوراته في العالم الآخر على صعيد المناهج والأدوات فانحسرت بذلك الآفاق العلمية في العالم الإسلامي، وساد التقليد بديلاً عن التأمل والتفكر والتدبر وتحري الاستدلال، وأصبح تجديد النظر والبحث مدعاة لتهمة الكفر والابتداع في الدين. حتى ان أحد العلوم الأساسية في الإسلام وهو علم الكلام الذي أسس لأجل الدفاع عن عقائد الدين الأصلية والفرعية تحول إلى بدعة كبرى تلي الشرك بالله سبحانه وتعالى، وهذا ما يظهر في العبارة المنقولة عن الشافعي:" إذا ابتلى الله عبداً بكل ذنب سوى الشرك فهو خير له من ان يكون داخلاً في شيء من علم الكلام "[2]

## 2_ تعريف نظرية المعرفة :

ان أي تعريف لنظرية المعرفة لا بد وان يلحظ مسائل العلم بموضوعاتها ومحمولاتها التي تدور حول المعرفة الإنسانية من حيث حقيقتها وأدواتها وقيمتها توصلاً إلى تمييز الحقيقة عن غيرها .

---

[1] محمد تقي مصباح اليزدي ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، قم ، مؤسسة النشر الإسلامي 1407هـ ، ج1 ، صص 151- 152 .

[2] انظر جوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن ، بيروت ، دار الصفوة 1417هـ ، صص 18 – 20 .

من هنا قدّم بعضهم تعريفاً عاماً لعلم المعرفة وهو انه:" ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيم ألوانها ويعين الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها"[1].

في حين ارتأى الشهيد السيد الصدر (قده) تعريف هذا العلم بلحاظ الإشكالية الأساسية التي يعالجها بنظره وهي تفسير نشوء المعرفة الإنسانية عبر تحديد المصدر والينبوع الرئيسي :"الذي يمد الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك"[2]. ومن الواضح ان نظرية المعرفة في مقام الإثبات هي نتاج تراكم المسائل العقلية وغير العقلية الكثيرة لدى الإنسان، فهي متأخرة عنها، لكنها تقع في الدرجة الأولى ثبوتاً لأنها المتكأ الأساسي لإمكانية الإدراك والمعرفة للأشياء وتحديد قيمة هذا الإدراك وبدونها يكون طرح المسائل العقلية بلا معنى[3].

فنظرية المعرفة لها دور المقدمية في تشكيل أية معرفة أخرى، أي لا بد من التعرف على المعرفة أولاً حتى إلى المعارف الأخرى بما فيها معرفة الله سبحانه التي هي أول الدين، كما جاء في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: " أول الدين معرفته"[4].

**وهنا ملاحظتان مهمتان :**

**الأولى** : ان المقصود من المعرفة في العنوان ليس المعنى الخاص السائد في اللغة وعند الفلاسفة وهو إدراك الجزئي كقولهم:"عرفت زيداً"، بل الأعم من الجزئي والكلي أي مطلق الإدراك أو العلم بمعناه الواسع .

**الثانية** : ان الحقيقة التي هي الهدف الأول للمعرفة يقصد بها المعنى الفلسفي أو ما يرادف"الصدق" أو "الصحة" التي تطلق على القضية الذهنية حين تطابق الواقع. اما

---

[1] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، ج1 ، ص 153 .

[2] محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، بيروت ، دار التعارف 1411هـ ، ص 57 .

[3] نظرية المعرفة في القرآن ، ص1

[4] نهج البلاغة ، الخطبة 1 .

"الخطأ" أو "الكذب" فتطلق على القضية التي لا تطابق الواقع. وهذا هو استخدام الفلاسفة منذ القدم لمصطلح "الحقيقة" .

وفي قبال هذا التفسير قدم الفلاسفة الغربيون تفسيرات أخرى للحقيقة. فالمفكر الفرنسي الوضعي "أوغست كونت" عرّفها بأنها:"عبارة عن الفكرة التي تتفق عليها جميع الأذهان في زمان واحد". وعالم النفس الأمريكي البراغماتي "وليم جيمس" يعرّفها بأنها:"عبارة عن الفكرة التي لها أثر عملي نافع". وهذه التفسيرات جاءت نتيجة إشكالات المثاليين والسوفسطائيين التي يمكن حلها كما يقول الأستاذ الشهيد المطهري تَدَنُّل[1] .

## 3_ تعريف العلم :

تقدم ان المراد بالمعرفة المعنى الأعم المرادف للعلم، ولكن ما هو العلم؟.

ان تعريف الشيء يهدف إلى رفع الإبهام عنه بما هو أوضح. فهل العلم مبهم ويحتاج إلى تعريف بغيره، وما هو هذا الغير ؟.

وسوف نجد من خلال التتبع لأقوال الفلاسفة والمتكلمين ثلاثة آراء هي :

**الرأي الأول** : ان العلم أمر ضروري غير قابل للتعريف، والدليل عليه ان معنى العلم بديهي واضح في نفسه فإذا أردنا تعريفه فإما ان نعرّفه بنفسه وهو دور باطل، وإما ان نعرّفه بغيره، فغير العلم ليس شيئا نستطيع ان نعرّف العلم به.

وبناءً عليه، فكل ما يذكر من تعريف للعلم :"ليس تعريفاً حقيقياً، بل هو تعريف لفظي" من قبيل انه عبارة عن الاطلاع على الواقع، أو طريق العثور على الواقع[2].

---

[1] محمد حسين الطباطبائي ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ، بيروت 1422هـ ، ج1 ، صص 98 – 200 .

[2] نظرية المعرفة في القرآن ، ص 63 ، وإلى هذا الرأي ذهب الإمام الرازي أيضا ، راجع نظرية المعرفة للشيخ السبحاني ، ص 18

**الرأي الثاني** : ما ذهب إليه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (478هـ)، وتبعه الغزالي (450 – 505هـ) من ان العلم ليس ضرورياً بل هو نظري ولكن يعسر تحديده بالجنس والفصل لأنه إدراك خفي[1].

**الرأي الثالث** : ان العلم أمر نظري ويمكن تعريفه. وهو الرأي المتبنى عند العديد من المتكلمين والحكماء، حيث ذكروا تعاريف عديدة لم تسلم من المناقشة، أشهرها ان العلم هو (حصول صورة الشيء لدى العقل) أو (انطباع صورة الشيء في الذهن) .

ويمكن تلخيص المناقشات في هذا التعريف على النحو التالي :

1-ان هذا التعريف لا يمثل العلوم الحضورية، بل يختص بالعلم الحصولي لمكان توسّط الصور الذهنية، حيث يكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية والخارج معلوم بالعرض بمعنى اننا نناله عن طريق الصورة بما لها من الكاشفية عن الخارج .

في حين ان العمل الحضوري هو حضور ذات المعلوم لدى العالم بلا توسّط شيء، سواء كان المدرَك مغايراً للمدرِك كما في الصور الذهنية الحاضرة للنفس أو كان نفس المدرِك كعلم النفس بذاتها .

2-ان هذا التعريف لا يشمل أيضاً المحال كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين، مع ان الذهن يدرك هذه المفاهيم ويحكم عليها بالاستحالة وعدم التحقق خارجاً .

3-ان التعريف لا يشمل المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية لأن المعقولات الثانوية تحصل نتيجة الجهود الذهنية دون ان يكون للصلة بالخارج تأثير مباشر فيها كالمفاهيم الكلية والنوع والجنس في المنطقية والشيئية والإمكان في الفلسفية . فإنه ليس ما بإزائها في الخارج متى تحصل عنه صورة لدى الذهن. نعم، ان الاتصال بالخارج شرط أو معد يهيأ للنفس أو الذهن القدرة على اختلاق هذه المفاهيم أو انتزاعها، لكنها ليست معرفة منعكسة من الخارج في الذهن والفرق واضح .

---

[1] نظرية المعرفة ، ص 18 .

4-بناء على كون العلم هو اتحاد بين العالم والمعلوم أي بين النفس العالمة ومعلومها، فإن انعكاس الخارج في الذهن لا يحقق علماً .

5-اعترض على هذا التعريف بكونه غير مانع لأنه يشمل الوهم والشك والجهل المركب والظن، حيث صورة الشيء حاضرة لدى النفس وان لم يكن هناك حكم قطعي مع ان الوهم والشك ليسا من أقسام العلم قطعاً. وإذا أمكن للشيخ المظفر (قده) ان يحل هذا الإشكال في الجهل المركب بنفي حصول صورة الشيء باعتبار اللام في الشيء للعهد، وانه لا صورة في هذه الحالة لكن الإشكال يبقى في حالة الظن، حيث عده من أقسام التصديق، مع ان الظن ليس فيه حكم، لأن الحكم جزم، والظن لا جزم فيه فيساوق اللاحكم[1].

من هنا استقرب البعض صياغة أخرى للعلم هي "حضور المعلوم لدى العالم بذاته أو بالعرض" يشمل القسمين الحضوري والحصولي[2] . لكن هذه المناقشة غير تامة لأكثر من سبب : فالشيخ المظفر قسّم العلم إلى تصور وتصديق وجعل الشك والوهم من أقسام التصور عند ذكره للنسبة في الخبر عند الشك فيها أو توهمها، وصورة الشيء حاضرة فيهما، فنفي العلمية عنهما إنما هو على المستوى التصديقي لا التصوري. واما الظن فهو علم على المستوى التصوري. واما تصديقاً فلأنه فسّر التصديق بالترجيح الظن ترجيح لأحد الطرفين على الآخر مع تجويز الطرف الآخر[3] . فينبغي النقاش في معنى التصديق ويصح الاعتراض على الظن حينئذ إذا فسرنا التصديق بالجزم .

---

[1] نظرية المعرفة ، ص 32

[2] المصدر السابق .

[3] محمد رضا المظفر ، المنطق ، بيروت ، دار التعارف 1980م ، صص 17 – 19 .

## الفصل الأول

# ينابيع المعرفة
# في الفلسفة الإسلامية

# أولاً: في الوحي

## الوحي والفلسفة اليونانية :

لم يرد في كلام المؤرخين للفلسفة اليونانية أثر حول رسالة سماوية ووحي من السماء خلال الفترة التي سبقت ميلاد السيد المسيح عليه السلام بستة قرون تقريباً، رغم الأهمية التي كانت للقضايا الدينية. بل ان العالم اليوناني ربط الدين بالعقل ومعطياته وقدرته على الوصول إلى الحقيقة. على ان بعض المؤرخين اعتبر ان الديانة السماوية كانت أولى المراحل المعرفية عند اليونانيين تلتها بعد ذلك الأسطورة والقصص الشعبية الخيالية ثم الفلسفة مكتملة بتفاعلاتها مع الديانتين اليهودية والمسيحية. يقول المستشرق اللغوي البريطاني ماكس مولر (1823- 1900 م) :"لاشك انه يوجد في الروح البشري شيء ما سواء قلنا انه فكرة فطرية أو حدس أو وعي بالإله. ان ما يميز الإنسان عن باقي الحيوانات هو اساساً ذلك الشعور الذي لا يمكن استئصاله وهو شعور بالتبعية والاعتماد على قوة أعلى وهو شعور بالعبودية استمد منه الدين نفسه اسمه"[1]!؟

[1] د.امام. عبد الفتاح امام، معجم دبانات واساطير العالم، مكتبة مدبولي،ج1، ص16-17.

ورغم ان هيغل لا يرى بداية الفلسفة بمعنى الكلمة إلا في الغرب وتحديداً مع اليونان، لكنه يعترف بان الدين اسبق لدى الشعوب في وعيها وان كان قائماً بنظره على الخوف من الحرب كما جاء في المزامير (راس الحكمة مخافة الرب )[1]، فالإنسان لا بد له أن يتعلم الخوف ويشعر به ويمر بتجربته ولا بد ان يعرف غاياته المتناهية على إنها متناهية وإنها تحمل طابعاً سلبيا لكنه لابد له كذلك أن يشق طريقه عبر هذه الغايات المتناهية كما انه لا بد له أن يتخطاها ويتجاوزها"[2].

وفي المقابل يرى البعض الاخر ان إيمان بعض رموز الفكر اليوناني كسقراط وأفلاطون وأرسطو، كان إيماناً عقلياً لا استناداً إلى وحي السماء، حيث لا يمكن التثبت من ارتباط هذا الإيمان بالنبوات. وهذا النسق من المعرفة ينسحب على سائر القضايا المعرفية الأخرى، بحيث لا يلحظ أي تأثير لمسألة الوحي في تشكل المعرفة والفلسفة اليونانية[3].

لكن القول الآخر أيضاً يرى أن هذا الإيمان وما خلفته رموزه من تراث عقلي وأخلاقي عظيم لازال صداه إلى اليوم ليس سوى امتداد لدعوة الأنبياء السابقين وإرثا منهم، وهو قول كبار علماء الإسلام وحكمائه، امثال الإمام الخميني تَتَتُّلُ، الذي عندما نتتبع كلماته نجده يقول في حق"أنبذقلس":"وقد كان في زمان النبي داوود ومنه ومن لقمان الحكيم أخذ الحكمة"[4].

ويقول عن فيثاغوروس:" وكان هذا الفيلسوف الحكيم في زمان سليمان ومنه أخذ الحكمة وآراؤه بشكل عام رمزية ورسم الآراء الإلهية بشكل رياضي"[5].

---

[1] المزمور 111

[2] تاريخ الفلسفة ل(هيغل)، ترجمة د.امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، ص375.

[3] عبد الرحمن بن زيد الزيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الرياض، مكتبة الموبد 1992م، صص 103 – 107. وانظر ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، 1982، صص 18-23 حيث يحمل على الشهرستاني بشدة بسبب ما أورده في الملل والنحل.

[4] الإمام الخميني:" كشف الأسرار" ص57

[5] م.ن، ص58

وحول سقراط يقول:" الفيلسوف الكبير العظيم تعلم الحكمة من فيثاغوروس وإرسالادوس، وتفرغ للحكمة وفنونها والإلهيات والأخلاقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق وأعرض عن الدنيا واعتزل في جبل وغار ونهى الناس عن الأصنام والشرك بالله حتى أجبر الناس السلطان على قتله وسمه على ما هو معروف من قصته"[1].

ويقول صدر المتألهين الشيرازي تتتتواصفا الفيلسوف اليوناني أرسطو:" وأكثر كلمات هذا الفيلسوف العظيم مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله وإنه من الأولياء الكاملين، ولعل اشتغاله بأمور الدنيا وتدبير الخلق وإصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات بعد أن كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن، فأراد الجمع بين الرئاستين، وتكميل النشأتين، فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وإرشادهم سبيل الرشاد تقربا إلى رب العباد"[2].

أما العلامة الطباطبائي تتتتفيرد بشدة على محاولة إقصاء الدين، وتوهين أثره في الإنسانية فيعلق قائلا:"والذي يقوله أصحاب الحس: أن إتباع الدين تقليد يمنع عنه العلم وأنه من خرافات العهد الثاني من العهود الأربعة المارة على النوع الإنساني، وهي عهد الأساطير، وعهد المذاهب، وعهد الفلسفة وعهد العلم،وهو العهد الذي عليه البشر اليوم من اتباع العلم ورفض الخرافات، وهو قول بغير علم ورأي خرافي"[3].

وفي معرض حديثه عن تاريخ الصابئة يقول:"ولهم أنبياء أكثرهم فلاسفة كهرمس المصري وأغاذيمون ووواليس وفيثاغوروس وباباسوار جد أفلاطون من جهة أمه وأمثالهم"[4].

---

[1] م.ن، ص58

[2] الشيرازي، محمد بن ابراهيم :" الحكمة المتعالية" دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م. ج9ص109.

[3] الطباطبائي، تفسير الميزان"ج21ص433

[4] م.ن،ج1ص195

## الوحي والمسيحية :

يقصد بالوحي هنا ولاسيما في الفترة المتأخرة من تاريخ المسيحية مجموع الأناجيل الأربعة: متى ومرقص ولوقا ويوحنا على صورتها الحالية وليس المنزّل على عيسى ﷺ نظرا للاختلاف والتبدل الناشيء عن عوامل التحريف والتأويل والإخفاء وغير ذلك. وقد اختلف الموقف المسيحي من مسألة الوحي وقيمته المعرفية ولاسيما بالقياس إلى المصدر الآخر وهو العقل. ويمكن تسجيل الآراء التالية :

1- ان معارف الوحي تغني عن أية معرفة أخرى لأنه قد جاء بكل ما يحتاج إليه الإنسان. ولذا فكل معرفة أخرى من خارج الوحي هي باطل أو لا حاجة إليها. وإلى هذا الرأي ذهب ترتوليان (165 – 220م) وديونيسيوس.

2- ان الوحي هو الأساس في المعرفة، واما العقل فينحصر دوره في خدمة الوحي وتفسيره وتفهيمه، وهو متبنى اللاهوتي بطرس الدمياني (1007 – 1072م) والقديس أنسيلم المعروف بأوغسطين الثاني (1033 – 1109).

3-ان الوحي والعقل مصدران متكاملان للمعرفة لا يتعارضان، ولكل ميدانه وقيمته، وان تفاوتت الأهمية النسبية عند أصحاب هذا الرأي، حيث قدّم القديس أوغسطين الوحي على العقل، في حين رأى جون سكوت (877م) ان العقل أوثق من النقل (الوحي). وهو ما يفهم من منهج القديس توما الاكويني (1225 – 1274م) في المعرفة أيضا.

هذه الاتجاهات الثلاثة تماوت مع مطلع عصر الأنوار في القرن الرابع عشر ونهاية العهد الوسيط عندما تم الفصل بين العلم والإيمان واعتبار الإيمان مسألة غير علمية لا مجال للبرهان فيها. وقد فصل الفيلسوف الإنجليزي وليم سكوت (ت 1349م) بين الفلسفة واللاهوت بصورة كاملة واعتبر ان اللاهوتيات هي مسائل غير علمية لا يمكن

التعامل معها بمناهج الاستدلال الفلسفية والعقلية. وهذا ما فتح الباب واسعاً أمام الاتجاهات العلمانية والوضعية في عصر النهضة والتي عزلت الوحي وتأثيراته عن الفلسفة والمعرفة بنحو تام ونفت عنه الصفة العلمية كسائر الماورائيات[1] وبعبارة أخرى فقد الوحي كل قيمة معرفية.

وهناك أمر آخر شديد الأهمية في صورة تأسيس العلاقة المسيحية مع الوحي وهو ألوهية السيد المسيح عليه السلام.

لقد أدت هذه الفكرة إلى تداعيات خطيرة في التفكير العقلي والفلسفي عند المسيحية، حيث انها من جهة وكأنها ألغت مسألة الوحي كفعل للنبوة البشرية وواسطة معرفية بين الإنسان وخالقه. ومن جهة أخرى استولت هذه الفكرة على العقل الديني المسيحي وجعلته لاهوتياً (من الألوهية والتألّه) يبحث في الإله السماوي الذي تجسّد في الأرض بإنسان، ويرى ما يمكن للعقل ان يقدّمه من خدمات لهذه الفكرة رغم الاعتراف بالعجز عن التفسير المقنع وإحالتها إلى " الأسرار "، وقد تحول هذا العنوان إلى مجمع للعجز العقلي المزعوم.

## فلاسفة الغرب والموقف من الوحي :

لقد أدى التصادم في الغرب بين العقل والفلسفة من جهة ومتبنيات الكنيسة من جهة أخرى وما استتبع ذلك من محن، إلى ردة فعل عنيفة تجاه مسألة الدين وفي طليعتها الوحي وصلت إلى حد الفوضى. وقد تفاوت الموقف لدى الفلاسفة المعاصرين (القرن الثامن عشر وما بعده) على الشكل التالي :

**الموقف الأول:** هو موقف كنسي بحت التقى عليه الكنسيون والمتعاطفون مع الكنيسة أمثال فليستي لامني (1854م) والذين آمنوا بالوحي وأنه من عنده تعالى وهو

[1] مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، صص 108 – 117.

الكلمة الإلهية والكنيسة هي الحامل لهذه الكلمة وان هذا الوحي لا يمكن تناوله بالعقل لأنه فوق العقل. ومن هؤلاء أيضا"رينيه ديكارت" الفيلسوف الفرنسي الذي آمن بالعقل لكنه حافظ على إيمانه المسيحي وجعل الوحي في مرتبة أرفع من العقل بالنظر إلى العصمة. التي يفتقدها وهذا الموقف يتبنى الوحي بمضمونه الذي جاء في كتب الكنيسة مع التزامه بالمعرفة العقلية خارج دائرة معارف الوحي الإلهي[1]. وفي الواقع لا يصح زعم ان الوحي فوق العقل بمعنى انه يعجز فهمه وإلا فلا يعود دينا، بل هو عجز ناشئ عن تناقضات التحريف.

**الموقف الثاني** : ويقوم على الجمع بين الإيمان بالوحي والمعرفة العقلية، مع فارق عن الموقف السابق هو عدم الالتزام بالمضمون المنسوب إلى الوحي في أدبيات الكنيسة. ومن هؤلاء (سبينوزا 1677م)و(ليبنتز 1716م) و(عمانويل كانط 1804م). فانهم مع إيمانهم بمبدأ الوحي يعترفون بالتحريف الذي لحق بالنصوص الحاكية عنه وانه لا بد من الاحتكام إلى العقل. وبعبارة أخرى لا بد من إخضاع الوحي للعقل لينتج دينا عقليا أو طبيعيا كما يسميه بعضهم[2].

**الموقف الثالث** : وهو رافض لمبدأ ألوهية الدين والوحي، ويرى ان الأديان هي ما وصل إليه الفلاسفة والحكماء والمصلحون بواسطة الفطرة الإنسانية (المعاني الباطنية الخيرة) والعقل وما سوى ذلك خيال ووهم وخداع. من هنا كانت المعرفة منحصرة في مدركات هذين المصدرين، ويشكل الواقع الطبيعي بالتالي وبصورة حصرية موضوع المعرفة وأصحاب هذا الموقف كثر أمثال الفيلسوف الألماني فيورباخ (1872م) وأوغست كونت(1798- 1875) وكارل ماركس( 1818-1883م) وغيرهم وقد نحى العديد منهم نحو الإلحاد[3].

---

1 أميل برهية، تاريخ الفلسفة ـ القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1993، صص86_87.

2 م.س، صص196_ 203.

3 مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، صص 124 – 140

ان الموقفين الثاني والثالث من الوحي كانت له أسبابه الموضوعية عند الفلاسفة الغربيين تتمثل في المضمون التحريفي لأدبيات الكنيسة لا سيما الأناجيل، وتناقض المتبنيات الدينية التي توغلت بلا مبرر ولا برهان حتى في الطبيعيات، مع مكتشفات النهضة العلمية الحديثة.

ان ما وصلت إليه المعرفة في الغرب هو العزل التام للوحي وتأثيراته وإسقاط أية قيمة علمية له وانسحب ذلك على كل الماورائيات حتى كأن الالتقاء مع الوحي عندهم كان قصريا وفي مقطع زماني محدود لا غير، رغم محاولات بعض أنصار الكنيسة والتيار الذي يمثلها والمعروف بـــ(التوماوية الحديثة) كسر هذا العزل. وسوف نجد الصورة مختلفة جذريا في العالم الإسلامي وما أنتجه من معارف وفلسفات، حيث المعرفة ملتصقة بالوحي التصاقا رحميا.

## الوحي والفلسفة الإسلامية :

هناك مظهران لخصوصية الوحي وعلاقته بالمعرفة والفلسفة الإسلامية :

**المظهر الأول** : ان علاقة الوحي بالمعرفة الإسلامية هي علاقة الحاجة والضرورة للإنسان فغني عن البيان. ان المدارك العقلية الإنسانية محدودة من حيث الطاقة والقدرة على التناول مع تعدد المجالات المعرفية الواسعة التي تهم الإنسان سواء في مجال المفاهيم والتشريع وحقائق المبدأ والمعاد وشؤون النفس والعقل ذاته وتمس الحاجة حينئذ إلى باب آخر للمعرفة هو الوحي. ان الشيخ الرئيس أبو علي سينا يرى لزوم وجود الإنسان النبي ليقيم أسس الحياة الإنسانية وهو العمل بأمر الله تعالى فيوحي إليه ويؤيده بالمعجزات ليخبر الناس بأن لهم صانعا واحدا يعلم السر والعلانية وتجب طاعته ليقودهم إلى المعاد[1].

[1] الحسين بن علي بن سينا، النجاة، طهران، المكتبة المرتضوية، ط. الثانية، صص 303 – 305

بل ان الغاية المعرفية من الوحي المعبّر عنها بالحجة قد صرّح بها القرآن الكريم ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1] .

أن الوحي بما يملك من عصمة وصوابية بأئمة الحق من شأنه تقديم معرفة حقيقية تسعف العقل وتتممه بل وتحييه وترشده ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[2]، وذلك النور هو نور الهداية والمعرفة الحقة. وهذه حاجة إنسانية مصيرية يعتني بها الوحي ويربط بعثة خاتم الأنبياء ﷺ بها ﴿ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[3]. لقد كان الوحي وتفسيره ملهما للفلاسفة المسلمين في المعرفة العقلية إلى حد إرجاعها إلى مصدر واحد وإن بأدوات مختلفة.

يقول كوربان:"عند الفارابي يتصل الحكيم بالعقل الفعّال عن طريق التأمل والنظر كما يتصل النبي به عن طريق القوة المتخيلة فهي مصدر النبوة والوحي النبوي. وهذه النظرية ليست ممكنة الا لأن جبريل، ملاك محمد، هو نفسه العقل الفعّال. وكما لاحظنا سابقا، ليست القضية هنا قضية عقلنة الروح القدس ولكن العكس هو الثابت. ان توحيد ملاك المعرفة وملاك الوحي في كائن واحد لهو من مقتضيات كل فلسفة نبوية ومذهب الفارابي كله متجه في هذا الاتجاه "[4] دون ان يعني ذلك طبعاً ان قيمة العقل أرفع من قيمة النبوة.

**المظهر الآخر** : الاهتمام الخاص الذي نلحظه في كل التيارات الفلسفية: المشائية والإشراقية والصدرائية وغيرها ... في الجمع بين الدين(عقيدة وشريعة) وبين الفلسفة والمعطيات العقلية، والتأكيد على هذا الجمع عندهم. لقد سعى ابن رشد جهوده لأجل إعلان الوفاق الكامل بين الشريعة والعقل. ولقد آمن ابن سينا بالمعاد الجسماني لأن الشريعة قد نطقت به صراحة وان لم يقم عنده الدليل العقلي عليه.

---

[1] الإسراء/ 15

[2] البقرة /257

[3] العلق / 4- 5.

[4] تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 251

وسلك صدر المتألهين الشيرازي هذا المسلك حيث يقول : " وحاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء ان تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة[1].

أما العلامة الطباطبائي فيقول في هذا المجال : " ان الحكمة التي لا تستقر في النفس ولا تستتبع الانقياد للشريعة واتباعها ليست بحكمة"[2].

ان الخصوصية الوحيانية في الفلسفة ومنظومة المعارف الإسلامية أشد ما تتجلى في إيمانيتها وتحاشي المخالفة الصريحة للوحي، بل والسعي للتطابق معه وقد لاحظنا الجهد الذي بذله الفلاسفة المسلمون لتفسير الوحي والنبوة تفسيرا عقليا لأجل إيجاد وحدة معرفية تستند إلى مرجعية واحدة هي " التوحيد ".

وسنتابع فيما يلي تأثيرات الوحي من خلال التعاليم القرآنية والنبوية والولاية (تعاليم أئمة أهل البيت عليهم السلام).

## أ- التعليم القرآني :

تناول القرآن الكريم القضايا الفلسفية الهامة التي تدور حول الإنسان والكون والخالق، ولم يكتف بطرح المسائل بل تعرض لمنهج الاستدلال وصياغة البراهين العقلية، وانتقل إلى الجوانب التشريعية للحياة وعرض القواعد الكلية لذلك وبيّن الواجبات والمحرمات، ثم عرض للقيم الأخلاقية في ميدان الفرد والأسرة ونظام المجتمع ومسألة الإمامة والقيادة. ولم يغفل القرآن المواعظ التربوية والعبر التاريخية من خلال سيرة وجهاد الأنبياء والمرسلين، وركز الضوء على قضية مبدأ الإنسان ومعاده وشرح بالتفصيل عوالم الآخرة وما فيها من الحشر والحساب والصراط والجنة والنار وما فيهما

---

[1] محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي 1981م، ج 8، ص 303.

[2] محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر 1418هـ، ص 391.

هكذا ... ففي قضية معرفة الله تعالى وتوحيده قال سبحانه ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ،لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ،وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ [1].

وفيه قال تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[2].

وفي قصة خلق الإنسان قال تعالى ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ﴾[3].

وفي تفصيل هذه الخلقة قال تعالى ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[4].

وفي قضية الآخرة والغاية منها قال تعالى ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾[5].

وقال سبحانه ﴿ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ﴾ [6].

وأشار تعالى إلى بعثة الأنبياء والرسل والغاية منها بقوله﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ ﴾[7].

---

[1] سورة التوحيد

[2] الشورى / 11

[3] ص / 71.

[4] المؤمنون / 12 –14

[5] إبراهيم / 48

[6] النحل / 39.

[7] الجمعة / 2.

وحثّ على التفكر للوصول إلى الحق فقال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾[1].

وأشار إلى دليل الفساد لإثبات التوحيد فقال ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[2].

وعرض لدليل الخلق والاختراع ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لاَ يُوقِنُونَ ﴾[3].

وفي مسألة الأخلاق التعاملية طرح مبدأ " التي هي أحسن " فقال تعالى ﴿ وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾[4].

وقال تعالى في بيان الواجبات ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾[5].

وكذلك في بيان المحرمات : ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾[6]. وقال أيضا ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[7]. وقال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[8].

---

[1] سبأ / 46.
[2] الأنبياء / 22.
[3] الطور / 35 – 36.
[4] فصلت / 34.
[5] النور/56.
[6] الإسراء / 32
[7] البقرة / 275
[8] الاعراف 33.

لقد شكّل هذا بمجموعه أساسا وثروة معرفية في الإسلام تركت أثرها بل ومارست دور الموجه للتفكير الفلسفي الذي لم يبدأ من فراغ بلا شك.

**كيف يرى روجيه غارودي أثر الوحي القرآني في المعرفة الإسلامية:**

" لقد جاء القرآن بوجهة نظر جديدة عن الله والكون وقانون عمل لا يمكن إرجاعهما إلى الفلسفة الإغريقية ".

ان الوحي قدم ثلاث مسائل جديدة بصورة جذرية هي :

**الأولى** : رؤية الواقعي غاية الواقعية.

ففي قبال المثل الأفلاطونية التي تبنتها النصرانية في بداية عهدها، ومحسوس ديمقراطيس، قدّم القرآن الكريم التوحيد " لا إله إلا الله " كمسألة أساسية في المعرفة الإسلامية.

**الثانية**: ان الرؤية التوحيدية تنتج قانونا وعملا هما المظهر الخارجي للعقيدة، فالقانون هو الظاهر والإيمان هو الباطن ولا ازدواجية بينهما ومن خلال الإيمان يتمكن الإنسان ان يهتدي إلى الحركة نحو الله تعالى بصورة إرادية ﴿ **كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ** ﴾[1].

**الثالثة** : الصلة بين المطلق والسرمدي مع النبي والتاريخ ... وبعبارة أخرى العلة بين الثابت والمتغير. فالقرآن الكريم بما هو كلام الله تعالى يلاقي الإنسان في مقطع من الزمان ليرافقه نحو الأبدية[2].

إذن، شكّل القرآن تأسيسا معرفيا مميزا في الإسلام لا نجد نظيرا له في الرسالات الأخرى اليهودية والنصرانية ولا في الأفكار الفلسفية السابقة.

---

[1] النور / 41.

[2] روجيه غارودي، وعود الإسلام، بيروت، الدار العالمية 1984، صص 153 – 157.

أما هنري كوربان فيرى ان الكتاب المقدس الموحى هو نموذج ثقافة روحية معينة تفترض نموذجا فلسفيا. ولا شك في وجود مسائل روحية مشتركة بين الإسلام والمسيحية، لكن تبقى بعض الاختلافات العميقة أيضا.

لقد شكلت ظاهرة الكنيسة في المسيحية سلطة جبرية تحدد العقائد مما أدى إلى جمود وتسلط لا نجده في الإسلام، حيث استمر تفسير الوحي بنحو قارب بين الشريعة والحقيقة التي هي المعنى الروحي، وفسر كذلك بعثة الأنبياء وشرائعهم المتعددة.

وعلى حد قول الفيلسوف الإيراني ناصر خسرو " الشريعة هي المظهر الخارجي (الظاهر) للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي (الباطن) للشريعة. . إنها الرمز (المثال) والحقيقة هي المرموز إليه (الممثول)، والمظهر الخارجي في تقلب مستمر مع حقب وأدوار العالم، أما الوجه الباطن فطاقة إلهية غير خاضعة للصيرورة"[1].

ان السير نحو الحقيقة والذي استدعى وجود الأنبياء الحاملين لأسرار الحقيقة يستدعي استمرارا من خلال علم الإمامة، فتعليم الأئمة في التشيع يسمح بالتفسير القرآني والتأمل الفلسفي ليجوهر أحدهما الآخر.

ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام" ان في كتاب الله أمورا أربعة : العبارات والإشارات واللطائف والحقائق. فالعبارات (ظاهر النص) للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف (أي المعاني المستورة) للأولياء، والحقائق (أي العقائد الروحية) لأنبياء الله"[2].

ان التأويل الروحي للقرآن يشكل منهلا من مناهل التأمل الفلسفي في الإسلام. لكن هذا ليس بمعزل عن تعليم الأئمة عليهم السلام الذي أعطى فاعلية للوحي للتأثير في التفكير الفلسفي والعقلي عند المسلمين.

---

[1] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، عويدات للنشر والطباعة 1998، ص 42.

[2] المصدر السابق، ص 45

**كيف ينظر العلامة الطباطبائي تَثَبُّتُ لأثر التعليم القرآني في التفكير الفلسفي والعقلي ؟**

ان القرآن الكريم يشير ابتداء إلى مسألة أولية وبديهية تتعلق بالفكر الإنساني الذي تقوم عليه الحياة وتستمد منه قيمتها واستقامتها فبقدر ما يكون الفكر صحيحا بقدر ما تصح الحياة.

قال تعالى ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وقال أيضا ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ ﴾[2].

ان القرآن يدعو إلى التفكر ويهدي إليه باعتباره من مصاديق الهداية التي يعمل لها ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[3].

ويمكن إحصاء ما يزيد على ثلاثماية آية تتضمن حثا على التفكر والتعقل وتبين بعض الحجج العقلية التي تمسك بها الأنبياء لإثبات الحق الذي يدعون الناس إليه كقوله تعالى ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[4].

ان كون الفكرة في ذاتها حقا لا يعني في منطق القرآن الإيمان بها كيفما كان وبلا تعقل، فلا نجد فيه أمرا منه تعالى بذلك، بل حتى الأمور التشريعية التي تكون مطلوبة في مقام العمل ولا سبيل للعقل للوصول إلى عللها وملاكاتها قد عرضها القرآن على نحو

---

[1] الزمر/9

[2] الزمر/17- 18.

[3] الإسراء/9.

[4] إبراهيم/10.

الاحتجاج كقوله تعالى في الصلاة ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾[1].

وكقوله حول الوضوء ﴿ مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[2].

و لم يحدد القرآن هذا الفكر الصحيح، بل أحال معرفته إلى العقل الإنساني السليم الذي يمكنه الوصول إلى هذه الحقائق في البداية من خلال المعارف الوجدانية والفطرية، ثم بالانتقال إلى ملازماتها وهكذا لتتركب القضايا بصورة منطقية سليمة تفيد مفاهيم تصورية وتصديقية[3].

لقد أرشد القرآن في مجال الوصول إلى ما له علاقة بالسعادة والشقاوة والخير والشر والنفع والضرر إلى طرق ثلاثة هي: البرهان والموعظة والجدل. أما البرهان فيقوم على مقدمات حقيقية يقينية لاستنتاج الحقائق الواقعية، والموعظة لإنتاج الأمور الإرشادية التي يظن فيه النفع أو الضرر وأما الجدل فلتحصيل الينبغيات ومعطيات العقل العملي.

قال تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[4].

وقد اعتبر التقوى في مجال المعرفة، لا كطريق مستقل، بل لإعادة النفس عند انحرافها إلى الاستقامة الفطرية، من خلال تحقيق الاعتدال في قواها المختلفة ومنعها من الإفراط والتفريط عند الامتناع أو الاسترسال في إطاعة قوى الشهوة أو الغضب، فإن ذلك يمنع من اتباع الحق ويقود إلى الغي.

---

[1] العنكبوت/45.

[2] المائدة/6

[3] محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين، ج5، صص 254 – 256.

[4] النحل/125.

قال تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا،فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ [1]

وقال تعالى ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَ يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾[2].

نعم، إلى جانب التفكر العقلي الذي تقدم، نجد حقيقة أخرى تتعلق بالولاية الإلهية التي تفتح للإنسان باب معرفة هبتية من الله تعالى تجعله يقف على ما خفي على غيره.

قال تعالى ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

وعن النبي ﷺ: " لولا تكثير في كلامكم وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما اسمع "[4].

السؤال الذي يطرح هنا هو ما يرتبط بالعلاقة بين الوحي والعقل، وقدرة الأخير وصلاحيته مستقلا لتحقيق الهداية للإنسان نحو الحق.

ان الهداية إلى الحق تعني الإيصال الصريح إليه وليس مجرد إراءة الطريق وهذا لا يكون إلا لله تعالى ومن اهتدى به بلا واسطة :

﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَ أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[5].

فتوصيف الحق قد يتأتى ممن لم يهتد أصلا إليه وليس هذا بهداية طبعا[6]. ان العناية الإلهية تقتضي هداية كل نوع من الكائنات إلى كمالها اللائق بها والإنسان بما هو

---

[1] الشمس/7-8

[2] الأعراف/146.

[3] العنكبوت/69.

[4] المصدر السابق، ج5، صص 267 – 271

[5] يونس/25.

[6] الميزان في تفسير القرآن، ج11، ص 58.

موجود ذو شعور يسعى نحو سعادته في الحياة لا بد له من ان يعيش حياة اجتماعية تحكمها القوانين التي تضمن تحقق هذا الهدف. والعقل ان كان قادرا على التمييز بين الخير والشر، لكنه يهدي إلى الاختلاف أيضا، فلا بد من مصدر شعوري آخر" يفيضه الله من المعارف والقوانين الرافعة للاختلاف الضامنة لسعادته وكماله وهو شعور الوحي والإنسان المتلبس به هو النبي "[1].

ان هذه الصياغة العقلية التي تبين حدود العقل مستفادة من الآية القرآنية المتقدمة. لكن ذلك لا يعني أيضا إلغاء لدور العقل في الاهتداء، بل ان للهداية مقدمات اختيارية يستعملها الإنسان، والاختيار منشأه العقل، فإن احسن الاختيار وصل إلى الهداية، وان أساء الاختيار وصل إلى الضلال.

قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[2]"[3].

لقد مني التعليم القرآني والطريق التفكري الذي يدعو إليه بنكسة تاريخية حينما اعرض المسلمون عن أهل البيت عليهم السلام وهجروا حديثهم، رغم وصية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بهم في حديث الثقلين وغيره، وقوله صلى الله عليه وآله في بعض طرقه" لا تعلموهم فإنهم اعلم منكم "[4]. ومع ان الروايات الواردة في التفسير تبلغ سبعة عشر ألف حديث تقريبا كما عن السيوطي في (الإتقان)[5]، وكذلك الحال في روايات الفقه، فلم يرو عن أهل البيت عليهم السلام اكثر من مائة رواية ونيف، وقد خسرت الأمة نفعا عظيما، وسمح هذا التغييب لعدل القرآن بظهور اتجاهات مختلفة: كلامية وحديثية وعقلية وأدبية أدت إلى صراعات عنيفة أثرت سلبا على التفكير الاجتماعي لدى المسلمين[6].

---

[1] المصدر السابق، ج13، ص 206.

[2] القصص/56

[3] المصدر السابق، ج12، ص 243

[4] العلامة الحلي:" نهج الحق وكشف الصدق" دار الهجرة، قم، ص227.

[5] جلال الدين السيوطي الشافعي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، ج2، ص 184 وفيه (وقد جمعت كتابا مسندا فيه تفاسير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة فيه بضعة عشر ألف حديث ما بين مرفوع وموقوف وقد تم بحمد الله في أربع مجلدات وسميته ترجمان القرآن

[6] انظر الميزان في تفسير القرآن، ج5، صص 274 – 283.

## ب_ التعليم النبوي

لم يكن النبي ﷺ مجرد ناقل للوحي القرآني وإنما كان أيضا شارحا ومبينا ومعلما ومربيا وحاكما. وهذه الجامعية في المهام والأوصاف تستنتبع تنوعا في المعارف التي كان يلقيها إلى المسلمين.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأنواع المعرفية في التعليم النبوي في قوله تعالى ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ** ﴾[1].

ان الهدف الأساسي لعمل النبي ﷺ هو إخراج الناس من الضلال إلى الهداية، وهي تعني معرفة الحق مقدمة للوصول إليه، وفي هذا السبيل يلقي إليهم ثلاثة معارف رئيسية هي:المعارف الروحية (يزكيهم) والشرعية (يعلمهم الكتاب) والعقلية (الحكمة). والمقصود بالمعارف الروحية أسرار العبادات ومراتب القرب منه تعالى وما يرتبط بالقلب والنفس وغير ذلك.

وأما المعارف الشرعية فهي ما يتعلق بأحكام الفرد مع الله تعالى ومع نفسه ومع غيره من ذوي الأرحام أو الأباعد، سواء كانت أحكاما تحريمية أو وجوبية أو كراهتية أو مستحبة أو مباحة وكذلك أحكام الجماعة المسلمة مع بعضها ومع غيرها.

ويدخل في هذه المعارف القواعد التشريعية العامة التي يبينها النبي ﷺ، مثل "على اليد ما أخذت حتى تؤدي "[2] و" الناس سواء في ثلاث : الكلاء والماء والنار "[3] و" الإسلام يجب ما قبله "[4] و"على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين "[5] ونحوها كثير.

---

[1] الجمعة/2.

[2] حديث مشهور بين الفريقين، انظر مستدرك الوسائل، كتاب الغصب، ح4

[3] المحدث ميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، كتاب احياء الموات، باب، باب4

[4] حديث مشهور، انظر بحار الانوار، طبعة دار التعارف، تحقيق الشيخ محمود، مجلد 17، ص69.

[5] الحر العاملي وسائل الشيعة، كتاب القضاء، الباب الثالث من ابواب كيفية الحكم، ج1، وموارده كثيرة.

وأما المعارف العقلية فما يرتبط بالعلم والمعرفة وأساليب التفكير والمؤثرات في ذلك وكيفية الاستدلال.

ومن أمثلة هذه المعارف نقدم كنموذج بعض ما جاء في الرواية عنه:

1-كان النبي ﷺ بارزا يوما للناس فأتاه رجل، فقال : ما الإيمان ؟ قال : الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث. قال : ما الإسلام ؟ قال : الإسلام ان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال : ما الإحسان ؟ قال : ان تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1].

ويفهم من هذا الحديث ان مراتب التوحيد ثلاثة : الإسلام والإيمان والإحسان. وان في مرتبة الإيمان خصوصية لما عقد عليه القلب من الاعتقاد وفي مرتبة الإسلام إظهار للأحكام والفرائض. أما مرتبة الإحسان ففي أسرار العبادات والمعاني الروحية العالية. ولا شك في ترابط هذه المراتب ببعضها وان بعضها متوقف على البعض الآخر ولا يتم بدونه.

2-:" وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"[2].

ولا شك انه لا يعني العضلة اللحمية الحمراء والتي تضخ الدم إلى الجسم وان كان قد يبدو ذلك للوهلة الأولى، لأن سياق الحديث جاء في الحلال والحرام والمشتبهات ولا علاقة لذلك بالقلب اللحمي، وإنما المقصود بالقلب أما العقل وأما ذلك المحل للمعارف الروحية والباطنية، فبه يصلح الهيكل البدني للإنسان ويصبح له معنى وقيمة وبدونه لا يعود يساوي شيئا، بل قد يقود صاحبه إلى النهايات السيئة.

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار الفكر 1991م، ج1، ص 22، ح 5.

[2] المصدر السابق، ج1، ص 22، ح 52.

3-:" استيقظ النبي ﷺ ذات ليلة فقال: سبحان الله ماذا انزل الليلة من الفتن وماذا فتح من الخزائن؟ أيقظوا صواحب الحُجر، فربّ كاسية في الدنيا عارية في الآخرة"[1]. ويلاحظ هنا ان الدعوة إلى اليقظة والتفكر والتخشع في الليل لما لذلك من الأثر في النفس من استجلاء الحقائق والتوجه إليها.

4-:" الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها"[2]. وقد فسرت الحكمة في قوله تعالى:"يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا "[3]، بالمعرفة وبالفهم والعقل.

5-:" ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه. فقال رجل: يا رسول الله أرأيت لو مات قبل ذلك ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين"[4]. وفيه إشارة إلى ميل النفس الإنسانية للتوحيد (الفطرة)، وان التقليد والخضوع للإملاءات الاجتماعية الفاسدة يقود إلى الانحراف عن الإسلام لله تعالى وتوحيده، وحدود المسؤولية في ذلك.

6-:" من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا من طرق الجنة، وان الملائكة لتضع اجنحتها رضا لطالب العلم، ان العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء. وان فضل العالم على العابد كفضل القمرليلة البدر على سائر الكواكب، وان العلماء ورثة الأنبياء وان الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، ورثوا العلم فمن أخذه اخذ بحظ وافر"[5].

وفيه حث واضح على طلب العلم وتمجيد المعرفة وأهلها، حيث نزلوا منزلة الأنبياء، ولا داعي لاختصار العلم بالمعارف الشرعية إذ لا دليل عليه ولا سيما ان العلم

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص 42، ح 115.

[2] ميزان الحكمة، ج2، ص 492، ح 4216 نقلا عن بحار الأنوار

[3] البقرة/269.

[4] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الفكر 1992، مج2، ص 556، ح 23.

[5] سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر 1990م، مج2، ص 175، ح3641. ولاحظ ميزان الحكمة،ج6، أحاديث الباب 2838.

هنا مطلق لم يقيد بنوع مخصوص فيشمل المعارف العقلية أيضا.

7-:" ان الرجل ليكون من أهل الجهاد ومن أهل الصلاة والصيام وممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وما يجزى يوم القيامة إلا على قدر عقله"[1].

ان الدين لا يكمل إلا بالعقل، والأمور الشرعية لا تترتب عليها الآثار المرجوة بدون المعارف العقلية التي تصيرها عبادة واعية وإسلاما لله تعالى عن يقين وخشية، كما قال تعالى﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾[2].

## ج_تعاليم الأئمة عليهم السلام:

ان المتتبع لحديث أئمة أهل البيت عليهم السلام سيجد عددا وافرا من الروايات التي تتمحور حول موضوعات الفلسفة وما له دخل في التفكير العقلي والفلسفي عموما.

ولسنا نغالي إذا قلنا ان هنا ثروة غنية من المعارف العقلية كشف عنها حديث أهل البيت عليهم السلام ابتداء من الإمام علي عليه السلام الذي حفلت خطبه في نهج البلاغة وفي غيره بهذه المعارف، وانتهاء بباقي الأئمة عليهم السلام والذين أضافوا في احتجاجاتهم مع رؤساء المذاهب والأديان وأصحاب الأفكار الشيء الكثير.

وهنا ظاهرة قد يتوقف عندها الباحث وتشكل له موضع تساؤل وحيرة. فلماذا نلحظ هذا الغنى بموضوعات العقل والتفكير الفلسفي – كما سنرى في بعض النماذج – في أحاديث الأئمة عليهم السلام دون الحديث النبوي، الذي وان اشتمل على بعض هذه المسائل كما رأينا، لكنه لم يصل إلى هذا الحد من الغنى؟.

---

[1] محمدي الري شهري، ميزان الحكمة، الدار الإسلامية، بيروت 1405 هـ، ج6، ص 400، ح 13044 نقلا عن مجمع البيان وانظر احاديث الباب 2786.

[2] فاطر/28.

وطبعا، لا يقصد هنا ارتباط هذه المسألة بالجانب الشخصي والذاتي وإنما قراءة لما ظهر في الحديث من اهتمامات معرفية متفاوتة ترجع بلا شك إلى عوامل وتأثيرات خارجية.

وفي الإجابة على هذا السؤال، من المهم وعي المرحلة والظروف المختلفة التي رافقت العهد النبوي وما تلاه من عهود الأئمة عليهم السلام. فالنبي صلى الله عليه وآله كان بصدد تبليغ رسالة الإسلام بأصولها الأولى ومبادئها العامة وإخراج الناس من الشرك إلى الإيمان والتوحيد، وقد خاض جهادا مريرا طوال عمره الشريف في سبيل ذلك.

إذن كان العهد النبوي عهد التأسيس في مواجهة واقع جاهلي لا يملك شيئا ليقوله في مجالات التفكير العقلي والفلسفي، وكانت الأصول الدينية العامة كافية لمحاججته وتبكيته وإدخاله في الإسلام، ولكنه في نفس الوقت ومن خلال معطيات الوحي الكلية أسس للبناء الفكري والعقلي لينمو بعد ذلك ويتفتح مع ازدياد المعارف وتوسعها عند المسلمين. ونلاحظ ذلك جليا مع الإمام الأول من أئمة أهل البيت عليهم السلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ثم مع الأئمة من بعده. وفي نظرة إجمالية لهذه النصوص يسجل العلامة الطباطبائي قدس سره الملاحظات الأساسية التالية :

1-ان هذه النصوص قد انطوت على استدلال منطقي يقوم على ترتيب الأقيسة والانتهاء بالنتائج مما نفهم معه طرق وأساليب إقامة البرهان وكيفية إثبات المطلوب.

2-لقد جاء في هذه النصوص مجموعة من الاصطلاحات الفلسفية والعقلية لم تكن معروفة في لغة العرب، وفي مقطع من الزمن مبكر لم تكن قد شاعت فيه هذه التعابير بواسطة الترجمات للنصوص الفلسفية من اللغات الأخرى.

3-اشتملت هذه النصوص على مسائل عالية في الفلسفة الإلهية لم تطرح في الفلسفات السابقة، و لم يفهمها الفلاسفة المسلمون إلا في مرحلة متأخرة ترجع إلى القرن الحادي عشر الهجري واكتشفوا فيها الحلول العقلية لبعض القضايا الهامة"وذلك من قبيل

الوحدة الحقة في الواجب وان ثبوت الوجود الواجبي هو نفسه ثبوت وحدته، ومسألة ان الواجب معلوم بالذات وان الواجب يعرف بنفسه بلا واسطة وان جميع الأشياء تعرف بالواجب لا بالعكس. . ونظائر هذه المسائل" [1]. ويرمي العلامة الطباطبائي تتمثل من وراء تسجيل هذه الملاحظات، كما أظن، إظهار أمرين هامين : الأول : التأثير البالغ لتعليم الإمامة في نمو وتطور التفكير العقلي والفلسفي عند المسلمين.

الثاني : أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي وإبداعه في مجال الإلهيات خاصة وأسبقيته في طرح هذه المواضيع على الترجمات.

ونعرض هنا لبعض هذه النصوص كنماذج ونقف عند أهم معانيها :

1-من كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الغرر والدرر:"رأس الحكمة لزوم الحق"[2]. وتعتبر هذه الكلمة بمثابة المدخل إلى الفكر الفلسفي والمبدأ العام الذي يحكم حركة الفكر والعقل.

من خطبة له عليه السلام في نهج البلاغة يقول :

" أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة. فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه "[3].

وهذه الكلمة من روائع الكلمات التي تبين مراتب المعرفة الخمسة وهي : المعرفة الأولية التي تثبت الاعتقاد بالله تعالى، ثم التصديق الذي يرتب الآثار العملية لهذه المعرفة، ثم التوحيد في الألوهية، ثم إخلاص الوحدانية لله تعالى بنفي كل تركب وتعدد وتجزؤ،

---

[1] لسيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة، ترجمة حواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1418 هـ، ص 163.

[2] عبد الواحد الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط. الأولى، ص 59، رقم 631. .

[3] نهج البلاغة، ترتيب د. صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم 1412 هـ، خطبة 1

ثم نفي الصفات عنه بمعنى عدم قبول زيادتها على الذات لوضوح التغاير بين الصفة وموصوفها ولزم التركب والتعدد حينئذ كما وقع للأشاعرة. والصحيح الحق هو جعل الصفات عين الذات وهو كمال توحيده تعالى.

2-ويقول أمير المؤمنين عليه السلام:

" دليله آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة، إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، ما تصور فهو خلافه". ثم يقول بعد ذلك:" ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه والمؤدي بالمعرفة إليه "[1].

ويعتبر العلامة الطباطبائي قدس سره هذا النص من اعظم النصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام التي توضح معنى معرفة الحق وتوحيده. ويقوم ذلك على أساس وأصل هو:"ان وجود الحق سبحانه هو واقعية لا تقبل أي شكل من أشكال المحدودية أو النهاية لأنه سبحانه هو الواقعية المحضة الذي يفتقر إليه كل ذي واقعية ويحتاج إليه في حدوده وخصوصياته الوجودية، ويكتسب وجوده الخاص منه"[2].

وهذا يعني ان يكون وجوده الخارجي عين إثباته العلمي، فلا صورة تحكي عنه لأنها مهما كانت فهي بخلافه، وبهذا المعنى فهو لا يعرف بنفسه بل بدليل دال عليه. وبعبارة أخرى فان الحق تعالى لما كان مطلقاً في الكمال ولا محدودية له في جهة من الجهات فلا يمكن الاحاطة التصورية به حتى يعرف بنفسه. فالمنفي هنا هو المعرفة التصورية، ولا تنافي بينه وبين ما ذكر من انه تعالى يعرف بنفسه بلا واسطة وان سائر الأشياء تعرف به؛فان المعرفة المثبتة هي المعرفة الشهودية والقلبية للمولى تعالى والتي بها تعرف بها حقيقة الوجود وتعرف الموجودات بالتبع.

---

[1] الشيعة، ص 167 نقلا عن الاحتجاج للشيخ الطبرسي

[2] المصدر السابق، ص 167.

ان وجود الحق غير متناهي ولا محدود فلا تعدد فيه ولا انقسام وبالتالي فإن وجوده هو عين وحدانيته والعكس صحيح، فمن عرف وجوده فقد عرف وحدانيته وهذا معنى (معرفته توحيده).

ومعنى توحده هو تمييزه عن خلقه، لكن هذا التمييز على النحوين: تمييز فصل وعزل، وتمييز صفة. والنحو الأول يلزم منه محدودية المعزول وتناهيه، والحق تعالى المطلق واللامتناهي لا يقبل هذا التمييز فيتعين ان يكون تمييزه عن خلقه بالصفات.

3-في حديث للإمام علي عليه السلام في تفسير القدر جاء فيه :

" جاء إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر فقال : بحر عميق فلا تلجه. فقال : يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر. قال: طريق مظلم فلا تسلكه. قال : يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر. قال : سر الله فلا تتكلفه. قال : يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أما إذا أبيت فإني سائلك: اخبرني أكانت رحمة الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت اعمال العباد قبل رحمة الله؟ فقال الرجل: بل كانت رحمة الله للعباد وقبل أعمال العباد. فقال أمير المؤمنين عليه السلام:قوموا فسلموا على أخيكم فقد اسلم وقد كان كافرا"[1].

لم يكن سؤال الرجل يستهدف فهم معنى القدر وإنما إثباته بمعنى ان أفعال الإنسان تتعلق بمشيئته تعالى، أو ان مشيئته تعالى تؤثر في أفعالنا؟. وقد أجابه الإمام عليه السلام عن طريق ثبوت صفة الرحمة للحق تعالى قبل أفعال الإنسان. وتوضيح ذلك ان المخلوقات وجدت لغاية، وهذه الغاية سابقة على خلقتها ضرورة تقدم غاية الشيء على الشيء وإلا كان خلقها عبثا وهو محال على الحكيم. وهذه الغايات من مصاديق الرحمة، فلزم ان تكون للرحمة الإلهية نسبة إلى جميع المخلوقات متحققة قبلها، وبما ان نتائج الأعمال الحسنة تتعلق بمشيئته تعالى من النعم الدنيوية والأخروية، فإذن رحمة الله تعالى متحققة قبل صدور

[1] المصدر السابق، ص 185 نقلا عن توحيد الصدوق، ص 365 – 366.

الأعمال وهذا معناه تعلق هذه المشيئة أيضا بإرادة الأعمال لأنه لا معنى لتعلق المشيئة بالنتائج دون إرادتها. لكن تعلق المشيئة الإلهية بإرادة الإنسان لا تخرجه عن اختياره بل هي إرادة لإرادته أي ان الله تعالى أراد للإنسان ان يكون مريدا لأفعاله مختارا لها.

4-وقال الإمام علي عليه السلام في جواب سؤال عن العالم العلوي :

" صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فأشرقت وطالعها فتلألأت "[1]. وفي هذا النص إشارة واضحة إلى موضوع من المواضيع الفلسفية الهامة والبارزة وهو (التجرد عن المادة)، حيث وصف به العالم العلوي. والمادة كما بات معروفا لها خواص هي القوة والاستعداد، وعليه فالمجرد عن المادة لا قوة ولا استعداد لديه بل فعلية تامة منذ بدء وجوده إلى نهايته فلا يفقد شيئا من خلال الحركة ولا يزيد شيئا. ومن كان كذلك فإنه حينما يتلقى الفيض الرباني والنور الوجودي، فحاله حال المرآة الصافية التي تعكس الضوء دون ان تختزن منه شيئا، وهذا معنى الإشراق والتلألؤ.

لقد أعطت تعاليم أئمة أهل البيت عليهم السلام لمضامين الوحي أبعادها المعنوية، كما أعطت للقرآن الكريم -كما سبق- وقلنا، الفاعلية الروحية والمعرفية التي بين أيدينا. ويقول البروفسور المستشرق هنري كوربان في هذا المجال :

" يقتضي إذن القول ان اقدم شرح روحي للقرآن إنما يتكون من تعاليم أئمة الشيعة خلال أحاديثهم إلى تلامذتهم. ولقد اخذ الصوفيون مبادءهم عنهم في التفسير الروحاني"[2].

ومن هنا يكون التفسير الفلسفي الإسلامي والتأمل الروحي أيضا مدينا لتعاليم أئمة أهل البيت عليهم السلام لأنهم شيدوا الأسس ورفعوا بنيان هذه المعارف قبل أي يكتمل عقد الترجمات في وقت لاحق وتطبع بنظر الكثيرين الفلسفة الإسلامية ويعزوها وينسبها إلى الفلسفات الهلينية والفارسية وغيرهما.

---

[1] الشيعة، ص 188 نقلا عن الغرر والدرر، انظر تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد بن محمد التميمي، مكتب الاعلام الاسلامي، قم ط1، ص231، رقم 4622

[2] تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 47.

# ثانياً ـ تأثير الديانات السابقة

حينما بزغ فجر الإسلام بزغ معه فجر المعرفة من جديد وكان إيذانا ببدء مرحلة إنسانية مميزة مع آخر الرسالات والديانات السماوية، في الوقت الذي كان الغرب يغط في سبات عميق على مدى قرون استمرت ألف عام على الوقع الرتيب لافكار كان أرقاها الفلسفة المدرسية التي أرساها أوغسطين.

فهذا الحدث وإلى جانب بعده التاريخي والديني كان له بعد آخر في مسار وتحولات المعرفة الإنسانية، حيث تسلم المسلمون ارث الثقافات الأخرى وخاصة إرث اليونان بما فيه من غث وسمين، إلى جانب نصوص ومعارف الديانات السماوية الأخرى بحسب ما وصلت إليه اليهودية والمسيحية والصابئة بكافة اتجاهاتها المذهبية ومشاربها الروحية واجتهاداتها الفكرية، إن الإسلام يقدم نفسه كامتداد تكاملي على منهاج واحد للديانات الإلهية السابقة، وهو بالتالي معني بإرثها الديني والثقافي ومسؤول عنه تصديقا أو رفضا للتحريف الذي نال منها. وسيكون من الطبيعي أن يقرأ المسلمون، بعد أن انفتحت أمامهم أبواب العلم، وما اجتمع في عصرهم من العلوم الدينية والعقلية والطبيعية وغيرها وان يستفيدوا منها.

إن الحقائق في الديانات السماوية واحدة لا تختلف ليس فقط لأن الحقيقة واحدة، بل لأن هذه الديانات بحسب أصولها صادرة عن مصدر واحد وحقيقة واحدة أيضا. غير ان التحريف والتزوير والوضع والإخفاء غيّر معالم هذه الديانات وأظهرها بمظهر المختلفة بل والمتناقضة في بعض الأحيان.

ولو حافظت هذه الديانات على أصولها الصحيحة الموحاة من الله تعالى عن طريق أنبيائه ورسله لما كان للحديث عن التأثير في الإسلام عند البعض أي معنى لأن الأصول الواحدة يصدق بعضها بعضا، ولا يمارس بعضها تأثيره في بعضها. نعم يمكن الحديث عن تأثير المعارف الاجتهادية للديانات السابقة على المعرفة في الديانة اللاحقة. اما وأن هذه الأصول الدينية قد تعرضت للتحريف فإن مجال الحديث عن التأثير هنا يتسع ليشمل كلا الأمرين أي تأثير الأصول الدينية من جهة، وتأثير المعارف الاجتهادية من جهة أخرى.

وهنا حينما نبحث حول أثر الديانات السابقة في الإسلام، ورغم تحريفيتها فإنه يبقى منحصرا في المعارف الاجتهادية اللاهوتية والعقلية والفلسفية، حيث مارست هذه الديانات تأثيرا متفاوتا على مجمل المعارف ولا سيما العقلية والفلسفية الإسلامية، في حين مارست دورا اكثر خطورة على المستوى الأصولي لدى شريحة كبيرة من المسلمين بسبب ظروف تاريخية وانقسامات مذهبية لسنا بصددها الآن وسيتضح لا أقل جانب منها خلال ما سيأتي.

كيف كانت نظرة العرب قبل الإسلام إلى أهل الكتاب عموما ؟

ان العرب الذين كانوا خالي الوفاض من العلوم والمعارف سوى الشيء الذي لا يذكر قبل الإسلام، كانوا ينظرون بعين الرهبة والتقدير لأهل الكتاب فكانوا يعتمدون في قضايا تواريخ الأنبياء السابقين والأمم على أخبار الأحبار والرهبان باعتبارهم مصدرا موثوقا للمعرفة، ويستشيرونهم في المهمات، وقد سألوهم عن صدق نبوة النبي الأعظم محمد ﷺ. ولكن سرعان ما تبدل الموقف بمجيء الإسلام الذي كشف عن كثير من الزيف والتحريف الذي نال من تلك الديانات وتحدث القرآن الكريم بهذا الشأن فقال تعالى﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ [1].

وقال أيضا ﴿ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾ [2].

---

[1] النساء/46.

[2] البقرة/79.

وقد كذبوا بشأن نبوة خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺحينما سئلوا عنها، رغم انهم يجدونها عندهم مكتوبة في التوراة والإنجيل كما يستفاد من بعض الآيات القرآنية الشريفة. كما في قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ** ﴾[1]. وقد وقف النبي ﷺموقفا صريحا منهم ومنع عن سؤالهم والأخذ منهم بل وقراءة كتبهم وقال لأصحابه : " لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد أضلوا أنفسهم "[2].

ومن الضروري التوضيح هنا ان النهي النبوي انصب على كتب أهل الكتاب الدينية التي يزعمونها من السماء، حيث أنها قد تؤدي إلى تضليل المسلمين وهم لا زالوا حديثي عهد بالإسلام والإيمان ولا يملكون الشيء الكثير من الوعي والمعرفة الدينية التي تمنع اختلاط الحق بالباطل حينئذ. وأيضا ان النهي النبوي لم يكن بصدد التعرض للمعارف والبراهين العقلية التي يمكن محاكمتها عند الحضور والاستعداد العقلي للمسلمين. فان فيها ما يمكن ان يكون حقا ونضجا عقليا مفيدا يعزز الإيمان وقد قال النبي ﷺكما سبقت الإشارة إليه "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها"[3].

ويبدو ان بعض الصحابة لم يكن مستجيبا لتوجيه النبي ﷺونهيه ويظهر ميلا للأخذ عنهم وقد مارس ذلك فعلا من خلال قراءة التوراة والكتب الإسرائيلية الأخرى، ومنهم الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي كان يقصد مدارسهم في المدينة وكانت تسمى (ماسكة)[4] وقد اتسعت هذه الظاهرة في خلافة عمر بن الخطاب الذي سمح بقراءة التوراة آناء الليل والنهار[5].

---

[1] الأعراف 157.

[2] السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)، دار السيرة، بيروت، ج1، ص 97 نقلا عن مصنف الصنعاني وكشف الأستار ومجمع الزوائد وفتح الباري وغيره.

[3] الإمام علي، نهج البلاغة، م.س، ج4ص18.

[4] المصدر السابق، ص 98 نقلا عن كنز العمال ج 2، ص 228، والدرر المنثور ج1، ص 90، ومصنف ابن أبي شيبة ومسند اسحق بن راهويه وغيره.

[5] المصدر السابق، ص 103 نقلا عن غريب الحديث، ج 2، ص 262، وجامع بيان العلم ج 2، ص 53 والفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 217 وغيره.

وقد شاع بعد ذلك الأخذ عن أهل الكتاب ولا سيما عمن اظهر الإسلام ككعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وغيرهم. وقال الكتاني:"وأخذ كثير من علية الصحابة عن كعب الحبر معروف "[1].

ويلاحظ هنا ان أهل الكتاب ولا سيما اليهود، قد مارسوا تأثيرا على معارف المسلمين منذ صدر الإسلام من خلال طريقين: الأول شخصياتهم العلمية والدينية من الأحبار، والثاني المدارس الدينية التي كانت لهم ويبثون منها مضامين التوراة المحرفة والمليئة بالأباطيل. وقد تسربت شيئا فشيئا الإسرائيليات إلى الحديث والتفسير حول الخلق والتكوين وقصص الأنبياء عليهم السلام وغير ذلك، وكان أبو هريرة يروي عن كعب الأحبار كما يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله،:" وقد روى حديثا في خلق السموات والأرض حكموا عليه بأن أبا هريرة إنما تلقاه عن كعب"[2]. وظهرت فئة سميت بـــ (القصاصون) لعبوا دورا خطيرا في انتشار الإسرائيليات في كتب التاريخ والتفسير[3]، ومن ابرز هؤلاء كان تميم الداري الذي كان نصرانيا وأسلم وقد اخذ قصصه عن اليهود والنصارى. وقد وقف فيما بعد أيضا أئمة أهل البيت عليهم السلام موقفا متشددا من هذه الظاهرة. فقد فضح الإمام علي عليه السلام كعب الأحبار وقال عنه انه لكذاب[3]، وفي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال :"ومن العلماء من يطلب أحاديث اليهود والنصارى ليغزر به علمه ويكثر به حديثه، فذاك في الدرك الخامس من النار "[4].

لقد تركت هذه الظاهرة تأثيرها على مجمل المعارف الدينية عند بعض المسلمين فتناولت قصص الأنبياء فنالت من عصمة بعضهم كيوسف عليه السلام وداود النبي وأوريا فضلا عن النبي صلى الله عليه وآله نفسه[5].

---

1 المصدر السابق، ص 104 نقلا عن التراتيب الإدارية، ج 2، ص 327.

2 المصدر السابق، ص 108 نقلا عن البداية والنهاية لابن كثير، ج1، ص 17.

3 المصدر السابق، ص 134 نقلا عن تاريخ المذاهب الإسلامية، ج1، ص 51.

4 المصدر السابق، ص 185 نقلا عن البحار ج 2، ص 108.

5 المصدر السابق، ص 135 و 136 نقلا عن كتاب القصاص والمذكرين.

وعلى مستوى الإلهيات وضعت أحاديث التجسيم والتشبيه ودخلت كما سبق في تفسير القرآن الكريم. وهنا مسألة هامة أيضا تتعلق بالمنع عن كتابة الحديث الذي حصل في زمن الخليفة الثاني والذي اجمع عليه المؤرخون وذكرت له تفسيرات متعددة من بينها ما ذكره بعض المحققين أنها من إيحاءات كعب الأحبار الذي كان من فرقة يهودية تسمى (القراء) لا تجوز كتابة شيء غير التوراة، فحينما سأله الخليفة الثاني عن الشعر أجابه:" أجد في التوراة قوما من ولد إسماعيل أناجيلهم في صدورهم، ينطقون بالحكمة "[1].

وروى مثل ذلك وهب بن منبه. لكن سيتضح اكثر مدى تاثير المدعى للديانات السابقة في جانبها اللاهوتي في بعض مواضيع التفكير العقلي والكلامي عند المسلمين فيما يأتي.

[1] الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)، ج1، ص 176

# ثالثاً_ الترجمات :

لا يمكن في هذا السياق إغفال عامل هام برز لاحقا ساهم بصورة فعالة في دخول الفكر اللاهوتي المسيحي على المعرفة الإسلامية وهو الترجمة. وقد كان للسريان دور بارز في هذا المضمار حيث عملوا على نقل النصوص اليونانية إلى السريانية ومنها إلى العربية، ونقلوا معها علم المسيحية في التأويل. وكانت لهم مدارسهم وأهمها مدرسة الرها التي برز من علمائها (سرجيوس رأس عيني) (ت 536 م) ويعقوب الرهاوي (633—708م) وغيرهم. وذلك في القرن الثالث الهجري. وكان ابرز المترجمين حنين بن اسحق (809—873م) وولده اسحق بن حنين (ت 910م) وابن أخيه حبيش بن حسن. وجاء بعدهم في القرن التاسع الميلادي يحيى بن البطريق وعبد المسيح بن عبد الله ابن الناعمة الحمصي مساعد الفيلسوف الكندي ومترجم اللاهوت المنسوب إلى أرسطو (اثولوجيا)، وقسطا بن لوقا وغيرهم ...

والى جانب مدرسة الرها برزت مدرسة حرّان التي لمع فيها ثابت بن قرة (826—904م). كما جرى على يد المدرسة النسطورية نقل الأفلاطونية الحديثة إلى العالم الإسلامي من خلال ترجمة كتاب (تاسوعات أفلوطين) والتي يرى البعض أنه قد تأثر بها المتصوفة المسلمون.

ويذكر هنا المستشرق هنري كوربان ان الكندي تأثر بأفكار اليعقوبي يوحنا النحوي وكان اسمه (فيلوبونس) وكان مناظرا مسيحيا. ويلاحظ بعد ذلك مشتركات بين الغنوصية المسيحية في اللغة اليونانية والغنوصية في اليهودية والمعرفة الذوقية في الإسلام، وبين العرفان الشيعي والإسماعيلي، وان الإسلام بما هو"الدين الشرعي ودين

الشريعة" استطاع ان يستوعب هذه المعارف في بوتقته الخاصة ويسمح بمكان للفلاسفة فيه[1].

ولعل بعض اوجه التشابه الظاهري التي وجدها كوربان والتي لا تعني بالضرورة هذا التأثر الروحي والفلسفي العميق بالغنوصية المسيحية واليهودية دفعته لهذا الاستنتاج، مع اعترافه في اكثر من مكان في دراسته بالغنى الروحي والفلسفي في معطيات الوحي الإسلامي.

وبقطع النظر عن صوابية هذا الاستنتاج فمن الطبيعي حصول تلاقي في بعض الأفكار الفلسفية واللاهوتية طالما أنها تتمحور حول موضوعات واحدة تستند ولو جزئيا إلى مشتركات إلهية. على ان التأثير الديني لم يكن كله بأشكاله المباشرية، بل تعداه إلى أشكال أخرى من خلال حضوره في الأفكار الفلسفية واللاهوتية. فقد تأثر العرب بمدرسة الإسكندرية التي عرفت بالأفلاطونية الحديثة والتي تميزت بالميل إلى وحدة الفكر الديني والميتافيزيقي.

ويرى بعض الباحثين ان :"هذا الطابع الخاص بالأفلاطونية الحديثة اصبح فيما بعد العلامة الفارقة للفلسفة العربية الإسلامية التي لم تستطع تقبل مبدأ التعدد أو الاختلاف من جراء استغراقها المفرط في مفهوم الوحدة ليس في نواحيها الفلسفية واللاهوتية وحسب، بل من نواحيها السياسية والزمنية أيضا"[2].

والغريب حقا إرجاع فكرة وحدة الفكر الديني إلى الأفلاطونية الحديثة وكأن المعطى الوحياني الإسلامي مفتقر إليها، وكأن القرآن الكريم لم يشر إلى هذه الوحدة الناشئة عن وحدة المصدر والحقيقة وفي اكثر من مورد.

قال تعالى ﴿ **ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[3].

---

1 راجع تاريخ الفلسفة الإسلامية، صص 55 – 65.

2 ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت 1982، ص 39.

3 المائدة/69.

وقال أيضا ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

ان الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر وبالرسل والعمل الصالح هي ركائز وحدة الفكر الديني التي تشير إليه الآيات الكريمات. بل ان الإسلام يضع هذه المعتقدات الدينية السماوية المشتركة بالأسس السابقة في جبهة واحدة مقابل الشرك الذي يقوم على الإثنينية والتعدد.

قال تعالى﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[2].

وعلى كل حال، فقد يلاحظ عند العديد من الباحثين في سياق دراستهم لبدايات الفلسفة الإسلامية تأكيد على أهمية شخصية لاهوتية أثرت في توجهات المتكلمين هي شخصية يوحنا فيلوبونس (ت 568م) الملقب بالنحوي وقد كان يعقوبيا يقول بحدوث العالم زمانا ويخوض صراعا عنيفا مع الأفلاطونيين الإسكندرانيين القائلين بقدم العالم زمانا ومسائل أخرى. وينقل بعض المؤرخين ان عمرو بن العاص إلتقاه عند فتح مصر، فأعجب به وبمقالته بالرد على التثليث وهي رواية لها أهميتها التاريخية لأنها:"تنطوي على اعتراف صريح بأن العرب ألّموا بميول فيلوبونس اليعقوبية وبحملته على برقلس التي بنى عليها متكلموا الإسلام دون ريب حملتهم على الأفلاطونيين الحديثين العرب الذين قالوا جميعا بأزلية العالم"[3]. وطبعا هذا مع قطع النظر عن صحة الرواية التاريخية، حيث ان فتح

---

1 البقرة/62.

2 البقرة/136.

3 المصدر السابق، ص 37.

مصر حصل بعد حوالي أربعين سنة من تاريخ وفاة يوحنا النحوي المعروف. فقد ذكر يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية (ص304) ان يوحنا النحوي عاش في النصف الأول من القرن السادس الميلادي، اي انه معاصر للفيلسوف اليوناني سمبليقيوس، في حين ان فتح مصر كان عام عشرين للهجرة كما ذكر الطبري أحداث عشرين، اي في النصف الاول من القرن السابع الميلادي حوالي 643 م.

لقد استنتج بعض الباحثين الغربيين تأثر المتكلمين المسلمين بيوحنا النحوي من خلال مقارنة الصياغات والاستدلالات لدى الطرفين، مما دفع (ريتشارد فالزر) الى القول: "ولقد قيل بحق ان الغزالي كان على اطلاع على يحيى النحوي (القرن السادس) في رد يحيى على بروقلس ونصره للمسيحية في قولها بالخلق من عدم بحجج فلسفية"[1].

ثم يرى ايضا ان الكندي كان من المتأثرين بهذا المناظر المسيحي من خلال الحجج التي قدمها حول خلق العالم وحدوثه زمانا. فهو اما انه قد تعرف على كتب يحيى النحوي، واما انه قد اطلع على بعض التلخيصات لافكاره الرئيسية وهو الاحتمال الارجح، ثم يعلل فيقول:"وذلك لأنه من الممتنع ان يصل الى نفس الحجج مستقلا "[2].

ان الكندي وهو فيلسوف العرب والمسلمين الاول، قد مارس عمل الترجمة بشكل واسع واستعان بمترجمين ايضا لأجل الوقوف على النصوص اليونانية والسريانية ومن الممكن جدا ان يكون فعلا قد قرأ شيئا من افكار يحيى (يوحنا) النحوي ووجد في براهينه العقلية ما يتفق مع متبنياته الدينية الاسلامية كقضية خلق العالم.

لكن قراءته لم تقف عند هذا الحد، بل يرى البعض ومن خلال مراجعة كتاب الفهرست لابن النديم وفي مواضع متفرقة منه:" ما يدل على ان الكندي كان محيطا بمذاهب الحرنانية الكلدانيين المعروفين بالصابئة ومذاهب الثنوية الكلدانيين"[3].

---

1 د. حسام الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 335.

2 الآلوسي المصدر السابق.

3 المصدر السابق، نقلا عن مصطفى عبد الرازق في كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص 47.

اذن هنا عنصر ديني جديد يتم اكتشافه ضمن تأثيرات هذا الفيلسوف وهو (الصابئة) التي كانت طائفة لها كتاب سماوي ويرى العديد من فقهاء الشيعة الجعفرية انها من اهل الكتاب كما سبقت الاشارة اليه في الآيات الكريمات[1].

وهو ما التفت اليه د. محمد عبد الهادي ابو ريدة وهو يحقق رسائل الكندي الفلسفية، حيث:"ينبه الى عنصر كان مغفلا هو الفكر الصابئي ومذاهب الحرانيين الكلدانيين، ويبين اثر هؤلاء في الكندي بشكل عام ومختصر وعلى سبيل الفرض" [2].

ولا بد من تعليق أخير هنا، إن الكندي مشهود له بالاستقامة الدينية وحرصه الشديد على موافقة الشريعة والمعتقدات الحقة، والذي يدفعنا إلى هذا القول توضيح أمر هام في فهم معنى التأثر والذي نراه ضروريا للإجابة على تساؤلات وشبهات كثيرة ترد على الفكر الفلسفي الإسلامي. ففرق كبير بين التأثر بمعنى الاقتناع والأخذ بالأفكار الدينية أو الفلسفية الأخرى التي قد تكون متعارضة مع معطيات الوحي، وبين الاستفادة من الاستدلالات والبراهين العقلية وصياغاتها لإثبات المطلوب وهو كما سبق أمر ايجابي. فحقائق العقل لا تحدها مذاهب أو أديان خاصة بل هي ثروة متاحة لكل إنسان.

وقد أشار (فالزر) إلى طبيعة تأثر الكندي بأفكار يحيى النحوي حينما تحدث عن الحجج الواحدة في البرهان والاستدلال.

---

1 للتوسع أنظر البحث الذي أعده آية الله الامام السيد الخامنئي حول طائفة الصابئة والهم من أهل الكتاب، دار الغدير، بيروت. 1419هـ 1999 م، وما ذكره، الشيخ محمد حسن النجفي في كتابه الشهير "جواهر الكلام شرائع في الاسلام" حول طائفة الصائبة وآراء فقهاء المسلمين ج 21، ص 230.

2 الآلوسي، المصدر السابق، ص 321 نقلا عن رسائل الكندي الفلسفية للدكتور ابو ريدة.

# رابعاً _ أثر الفلسفة اليونانية (أثينا – الإسكندرية) :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي من خلال النقل والترجمة للنصوص اليونانية الى السريانية والتي قام بها النساطرة المسيحيين اولا في مدرسة الرها (431 – 489م) ثم في أديرة سوريا وأخيرا في قنسرين على الفرات (القرن السابع الميلادي).

وقد جرت ترجمة العديد من الكتب مثل : (الاورغانون) لأرسطو و(في العالم) المنسوب اليه وكتاب (الربوبية)، و(اوثولوجيا ارسطو طاليس) المنسوب اليه ايضا ومعظم مؤلفاته الاخرى عدا كتاب (السياسة)، ومؤلفات جالينوس، ومحاورات افلاطون، و(المجسطي) لبطليموس و(تاسواعات) افلوطين و(مبادئ الالهيات) لابروقلس.

لقد وجهت هذه الافكار اليونانية الفلسفة العربية الاسلامية التي عملت على تأويل مؤلفات ارسطو الذي يحتل مكان الصدارة فيها، بنحو افلاطوني رغم النزعة العقلانية والمنطقية عند ارسطو والميتولوجية المغرقة للكون في القوى الروحية التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحدس عند افلاطون [1].

ويرى الباحثون بأن إطلاع العرب على الفلسفة اليونانية كان مضطربا. فهم قد تجاوزوا الفلاسفة السابقين لعهد سقراط (ت 399) على أهميتهم مثل طاليس(585ق.م) وانا كساغوراس (ت 462) وهراقليطس (500 ق.م) وفيتاغوراس(540) وغيرهم...

[1] اميل برهييه، تاريخ الفلسفة / العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1988م، ص 119 -

ولم يعرضوا لأفكارهم، ما خلا عبد الكريم الشهرستاني (ت1153) في الملل والنحل رغم انه قد خلط في اسماء الحكماء السبعة فزعم انهم : طاليس وانكساغوراس وانكسيمانس ونبذقليس وفيتاغوراس وسقراط وافلاطون. في حين انهم في الاصطلاح : طاليس وبياس وبيتاكوس وصولون وكليومينس وميسون وخيلون[1].

هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن النسبة للآراء والنص تفتقد الى الدقة وخاصة الى القدماء من فلاسفة اليونان. وقد جرى على ألسنة المؤرخين العرب كلام حول علاقة هذه المذاهب الفلسفية بالانبياء السابقين مثل ان انبذقليس اخذ الحكمة عن لقمان، وفيتاغوراس عن اصحاب سليمان بن داود وهو امر ممكن لكن يستحيل التحقق منه من المصادر التي استندوا اليها. نعم، ينقل عن ارسطو بولس (150 ق.م) وفيلون الاسكندراني (30ق.م) (ان الشعراء والفلاسفة اليونان اقتبسوا مذاهبهم الفلسفية عن ترجمة قديمة للاسفار الخمسة من التوراة والى ذلك ذهب نومينيوس (القرن الثاني للميلاد) الذي يدعو افلاطون موسى اليوناني[2].

وقد سبق أن ألقينا الضؤ على الصلة ما بين الفلسفة والدين ورأي بعض العلماء المسلمين في ذلك، ويمكننا القول :"ان الفكر الفلسفي عند العرب، خلافا للأدب واللغة والشعر ان هو الا مرحلة من مراحل ذلك التطور الفكري الذي وضع اليونان اسسه قبل عهد العرب بالفلسفة بحوالي الف عام"[3]. ويمكن القول ان التأثير اليوناني كان على خطين متمايزين : خط اثينا وخط الإسكندرية آخر معاقل الفلسفة اليونانية حينها. وسبقت الإشارة الى ان طابع الافلاطونية الحديثة كانت العلامة الفارقة للفلسفة الإسلامية لجهة استغراقها في مفهوم الوحدة بنظر البعض، والدور الخاص الذي لعبه يوحنا المعروف عند العرب بيحيى النحوي، وأنه قد أسس لاستمرارية المواجهة بين المعتقد الديني والفلسفة، من خلال الافلاطونيين المحدثين العرب من جهة والمتكلمين من جهة اخرى.

---

1 دراسات في الفكر العربي، صص 13 – 16. وانظر عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، منشورات مكتبة الانجلو المصرية،ط2، القسم2، ص65.

2 المصدر السابق، ص 17.

3 دراسات في الفكر العربي، ص 27.

ان من ابرز معالم التأثير الهليني في الفلسفة الاسلامية :

**الاول** : ان امهات الافكار الفلسفية هي من معطيات معلمي الفلسفة اليونانية، رغم الاضافات الهامة التي لا يمكن إغفالها للفلاسفة المسلمين.

**الثاني** : ان المنطق الارسطي هو ضوابط حركة التفكير العقلي والفلسفي بل والاجتهادي الفقهي في الاسلام، دون إغفال التطوير والاضافات الهامة للفارابي وابن سينا على وجه الخصوص.

يرى هنري كوربان ان فلسفة الكندي (ت 872م) تعود في بعض مظاهرها الى تأثيرات (حنا فيلوبون) المعروف بيوحنا النحوي، وفي بعضها الآخر الى الافلاطونية المحدثة في اثينا من خلال حرصه الشديد على التمييز بين الحقيقة الفلسفية العقلية والحقيقة الموحاة، مضافا الى تأثيرات الربوبيات المنسوبة إلى أرسطو وبالاسكندر الافروديسي في شرحه لكتاب النفس لأرسطو[1].

ويعتبر الكندي بحق اول مروج للفلسفة اليونانية والسبب في دخول اول وأهم مؤلفين فلسفيين الى العربية هما (ما بعد الطبيعة) لأرسطو و(الربوبية) او الاثولوجيا المنسوب اليه ايضا، وقد يلمس تأثره بسقراط من خلال النظرة الاخلاقية التي تماثل ما هو منقول عن سقراط من طلب الفضيلة والزهد والاهتداء بالعقل لمواجهة الحوادث، وأن الموت من مقومات الانسانية[2]، وتبعه على ذلك ابو بكر الرازي (ت 925م)، مضافا الى نقل اخباره وترجمة العديد من كلماته ونصوصه مثل (منتخب صوان الحكمة)[3].

لقد واجه الكندي الصعوبات نفسها التي واجهها ارسطو في مسألة الحد والماهية، حيث لا تعرف الماهية بالحواس ولا بالاستقراء الذي لا يبلغ الا الى الصفات فلا بد للحصول عليها من القول بالوجود الدائم بالفعل وهو عقل يتعقل الماهيات ويحول

---

1 تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 239.

2 دراسات في الفكر العربي، ص 42.

3 المصدر السابق، ص 45.

العقل بالقوة إلى عقل بالفعل بالنسبة للماهيات، ويوصل الى العقل المستفاد القادر على البرهان، وهذا العقل الأول وهو الصورة الكلية للأشياء هو الله تعالى[1].

أما الرازي أبو بكر محمد بن زكريا (ت 925م) فيبدو افلاطونيا مجانبا لأرسطو في مسألة الخلاء حيث قال بإمكانه، وذهب إلى مقولة منافية للعقيدة الإسلامية وهي تناسخ النفوس حتى تخرج عن طريق الفلسفة إلى العالم العقلي العلوي:"أما الأنفس الجزئية التي لم تتطهر عن طريق الفلسفة فتستمر على الدوران في هذا العالم الأدنى حتى تكتشف سر الفلسفة الشافي وتتطلع آنذاك نحو العالم العقلي. فإذا أدركت هذا الهدف وعادت النفوس البشرية جميعا بهدي العقل إلى موطنها الأصلي زال العالم الأدنى توا وعادت الهيولى التي أرغمت على الاتحاد بالصورة زمنا إلى حالتها الأولى من البساطة ومفارقة المادة"[2].

ان نظرات الرازي الميتافيزيقية وما فهم من كلماته حول خلق الله تعالى للعالم على نحو الضرورة السالبة للاختيار والمتعارضة مع الوحي وخاصة القرآن الكريم أثارت بوجهه عاصفة من المعارضة والعداء في الاوساط الدينية بل والفلسفية الاسلامية[3].

يعتبر الفارابي (ت 950م) بحق اول واضع لنظام فلسفي شامل في الاسلام جمع فيه بين الحكمة النظرية والعملية، ونظم الافكار المنطقية لأرسطو. وأبرز اعماله التي كانت محل اهتمامه في هذا السياق سعيه للجمع بين رأيي الحكيمين : ارسطو وافلاطون. ولا يستبعد بعض الباحثين ان يكون جهده هذا معتمدا على شروحات فرفوريوس الصوري المبرّز بين الافلاطونيين المحدثين (ت بعد 301)[4]. ولن نخوض في هذا الجمع بطبيعة الحال لأنه خارج عن محل اهتمامنا، مع الالفات الى اثر هذا الجمع على متبنيات الفارابي وآرائه الفلسفية.

---

1 تاريخ الفلسفة / العصر الوسيط والنهضة، ص 121.

2 المصدر السابق، صص 55 – 56.

3 المصدر السابق، ص 59.

4 المصدر السابق، ص 66.

ويعتقد هنري كوربان ان الفارابي يبدو فيلسوفا هلينيا بالنسبة لأكثر من مسألة اساسية، وبشكل خاص في النبوة حيث ان نظرته عن المدينة الفاضلة ذات طابع يوناني مستقاة من الفلسفة الافلاطونية، لكنها متوافقة مع تطلعاته كفيلسوف اسلامي[1].

في حين يقول اميل برهييه ان الفارابي قد اقتبس عن ارسطو ثيولوجياته العلوية المبسطة بالفلكيات العربية في الاله فوق العوالم والاكوان، كما اقتبس عن افلوطين صدور الكثرة عن الوحدة وتخلق المخلوقات، فقال بتولد العقول والافلاك والنفوس، وآخر العقول العلوية هو العقل الفعال الذي يحوي جميع الماهيات المحسوسة وصورها، وهو الذي ينشأ العقل المستفاد الحامل لخصائص الطبيعة البشرية[2].

من المسلم به عند الباحثين المساهمة الهامة من الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا (980 – 1037م) في تطوير المنطق الارسطي (اورجانون) وبالاعتماد على الشراح اليونانيين والفيلسوف الفارابي. فهو منهج ارسطو في معالجته للمعرفة البشرية ابتداء من المنطق مرورا بالكليات والمقولات والقياس وانتهاء بالصناعات من البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر، لكنه اغنى هذه الابحاث وعدل فيها ثم عمل على تطوير نظرية القياسات الشرطية التي لم يولها ارسطو الاهتمام اللازم[3].

واما في الالهيات، فإن ابن سينا ذهب الى قدم العالم وساق حججا تبدو لدى الباحثين انها تأثر بحجج برقليس خلال ردود يوحنا فيلوبونوس عليها كما وأن جذورها ترجع الى محاكمات ارسطو[4].

وهو صاحب نظرية الفيض في تفسير كيفية صدور الممكن (الاشياء) عن واجب الوجود. فإن الاشياء ايضا هي واجبة الوجود حينئذ لكن بالغير، في حين ان الخالق واجب الوجود بالذات، وهو يعقل ذاته ويعقل كل الموجودات وبما انه واحد

---

1 تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 248.

2 تاريخ الفلسفة / العصر الوسيط والنهضة، صص 122 – 123.

3 ارثور سعدييف، دراسات في الفكر العربي – الاسلامي / ابن سينا، تعريب د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت 1987، الفصل الثالث.

4 المصدر السابق، ص 224.

بالاطلاق فلا يصدر عنه الا واحد وهو العقل الاول الذي يصدر عنه العقل الثاني من خلال تعقله لواجب الوجود، وتصدر عنه نفس فلكية من خلال تعقله لذاته وهكذا لنصل الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال.

ويرى بعضهم ان ينابيع نظرية الفيض في الفلسفة العربية — الاسلامية ترجع الى اثولوجيا ارسطو طاليس حيث جاء في نسختها التي اصلحها الكندي الامر نفسه[1].

لقد اثارت المشائية قلق الغزالي فكتب تهافت الفلاسفة حيث عرض المشائية ونقدها، ورفض فكرة قدم العالم. ثم قام بنقد شكي للمعرفة سبق وتعرضنا لخلفياته، يقوم على عدم يقين الحواس والعقل بتحليل يطابق التحليل لدى مشككة اليونان القديمة[2].

واما ابن رشد (1126 – 1198م) فقد اخذ (على عاتقه بوجه خاص ان يعرّف بحقيقة مذهب ارسطو إزاء تدليس شرّاحه عليه. ونقطتان ينبغي التنويه بهما هنا : نظريته في توليد الصور الجوهرية، ونظريته في العقل بالملكة، واول النظريتين موجهة ضد ابن سينا شيخ المشائية. واما نظريته في العقل فموجهة ضد تأول الاسكندر الافروديسي[3].

---

1 المصدر السابق، ص 258.

2 دراسات في الفكر العربي، صص 126 – 127.

3 المصدر السابق، ص 128.

# خامساً_ تأثير الفلسفة الفارسية :

لعل أكثر ما تتجلى تأثيرات الأفكار والفلسفات التي كانت في بلاد فارس في الفلسفة والتفكير الإسلاميين في الفلسفة الاشراقية أو (الحكمة المشرقية) التي أرسى دعائمها الشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش ابن أميرك السهروردي المعروف بالشيخ المقتول (ت 587هـ - 1191م).

ولم يكن السهروردي أول المتحدثين عن حكمة مشرقية، فقد سبقه الى ذلك الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا (ت 428 هـ - 1037م) حينما وضع كتابا ضخما يقع في عشرين مجلدا ويضم ثمانية وعشرين ألف مسألة بعنوان (كتاب الإنصاف) وقال عنه انها " الحكمة المشرقية " وقد تعرض للضياع حينما نهبت داره في اصفهان عام (421 هـ - 1030م) على يد مسعود الغزنوي ولم يتبق منه الا كراريس لعل منها"منطق المشرقيين"[1]. وقد ورث بحق السهروردي الشيخ الرئيس في مشروع الحكمة المشرقية وحقق ما عجز الشيخ عن اظهاره الى النور، حيث احيّا من جديد فلسفة الانوار التي قال بها حكماء فارس القديمة، والتي هي على الارجح مقصود الشيخ الرئيس من المشرقية[2].

طبعا لم تكن اشراقية الشيخ المقتول تعتمد بالكلية على فلسفة فارس القديمة وما شاع فيها من آراء، بل استمدت عناصرها من فلسفات اخرى ايضا.

---

1 تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 257.

2 المصدر السابق، ص 264.

**فأولا** هناك التصوف وخاصة مؤلفات الحلاج والغزالي من خلال كتابه مشكاة الانوار.

**وثانيا** الفلسفة المشائية الإسلامية كما تبلورت مع الشيخ الرئيس أبو علي سينا. وهو وإن وجه اليها النقد في أكثر من موضع، لكنه كان يراها ضرورية لفهم عقائد الاشراق[1].

**وثالثا** الفيثاغورية والافلاطونية.

**ورابعا** الهرمسية التي نمت في الإسكندرية وروجها الصابئة الحرانيون[2]. وأما الحكمة الفارسية القديمة فهي بنظره حكمة النبي إدريس (عليه السلام) قبل الطوفان وقد كان يرى نفسه وريثا لكل هؤلاء في صياغته للحكمة الاشراقية وبعثها من جديد. فقد رسم تاريخا مميزا للحكمة يبتدأ بالنبي ادريس (عليه السلام) او هرمس ويمتد الى مصر ثم اليونان ليعود الى فارس ويدخل في نسيج الفلسفة الاسلامية[3].

وفي تعريفه لعلم الانوار يقول : "وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الايد والنور، وكذا من قبله في زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغوراس وغيرهما. وكلمات الأولين مرموزة وما رُدّ عليهم ؛ وان كان متوجها على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز. وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة، التي كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم"[4].

ومن الواضح ان الرمزية الجغرافية كالشرق والغرب لها اهمية قصوى في فهم الحكمة الاشراقية عنده. فالشرق هو عالم النور المحض او عالم الملائكة المجردة في حين ان الغرب هو عالم الظلام او المادة ويمتزج النور والظلام في الغرب الاوسط وهو

---

1 سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، بيروت 1986، ص 79.

2 المصدر السابق.

3 المصدر السابق، صص 80 – 81.

4 المصدر السابق، ص 84 نقلا عن (اوبرا) لهنري كوربان.

السماوات الفلكية، وبذلك ينقلب الافق الى خط عامودي، وعليه يرتكز الرمز في قصصه كما في (قصة الغربة الغربية) التي تمثل هبوط الانسان الى العالم المادي ويروح يأمل بالعودة الى موطنه الشرقي حيث كان.

ان فكرة الإشراق وبعد الذي سبق تحمل معان ثلاث :

1- الحكمة اللدنية التي أصلها الاشراق ويعني لحظة ظهور الكائن واشراقه معا، لكنه من ناحية فلسفية معرفية هو لحظة تجلي المعرفة وظهورها ايضا.

2- الاشراق هو التجربة الروحية الصوفية والرؤية الداخلية للإنسان.

3- انها حكمة الاشراقيين وهم حكماء فارس القديمة الذين كانوا يعتمدون على الكشف والمشاهدة الصوفية[1].

من هنا يرى هنري كوربان ان الحكمة الاشراقية هي :"الانتقال من رتبة العقل الى رتبة الروح، الى لغة الانبياء الذين يضربون الامثال"[2].

وفي نظرة سريعة الى اصول هذه الحكمة فإنها تبدأ من حقيقة"نور الانوار" او النور المحض الذي ليس سوى الله تعالى، وهو منشأ كل الاشياء الاخرى التي تتحدد مرتبتها الوجودية بقدر اقترابها منه : النور المجرد القائم بذاته – النور العرضي المتوقف على غيره – المظلم بذاته وهو الغسق والمتوقف على غيره وهو الهيئة.

وعلى هذا النحو يمكن تقسيم الموجودات بحسب الادراك والشعور. فمقياس المعرفة والادراك هو نفس درجة النور ايضا. ويسمي النور المهيمن على الانسان (اسفهبذ) هي تسمية فارسية قديمة أي نور العظمة التي به تتجلى الحقائق للنفس[3].

وحينما يعرض لعالم الملائكة فإنه يعتمد على علم الملائكة المزدكي ويستخدم نفس الاصطلاحات. فعدد الملائكة بعدد الكواكب الثابتة التي لا تحصى وفي اعلاهم (بهمن) او (فوهومن المزدكي)، والنور الاعظم الذي يتلقى من نور الانوار ويفيضه

---

1 تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص 309.

2 عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، سينا للنشر، القاهرة، ط. الثالثة، 1995، ص 151.

3 المصدر السابق، ص 164.

على الملك الادنى ثم الى من يليه طولا، ويسمى هذا النظام (عالم الامهات) لتولد الاشياء عنه. وبين الاعلى والادنى علاقة قهر ومحبة ونور برزخ له دور الحجاب (الحجب النورية). والى جانب الانوار الطولية توجد الانوار (الملائكة) العرضية التي هي ارباب الانواع (ارباب الطلسم) وهي الاشياء في العالم الظاهر. فرب النوع المائي (خرداد)، وللمعادن (شهريور) وللنباتات (مرداد) وللنار (أرديبهشت). .

واخيرا هناك (الانوار المدبرة) وهي الملائكة الوسطية التي تحكم مباشرة الانواع وتحرسها[1].

ان حالة النفس بعد الموت تتوقف على مدى صفائها وإدراكها وهي على ثلاثة طبقات :

1- السعداء وهم الذين حققوا قسطا من الصفاء في الحياة فيرحلون الى عالم الانواع الاصلية حيث المتع التي لا نظير لها في الارض.

2- الاشقياء وهم الذين اظلمت ارواحهم بالشر والجهل فيرحلون الى عالم الصور المعلقة (متاهة الخيال الكوني) وموطن الظلمة والقوى الشريرة.

3- الاولياء وهم الاصفياء العارفون فيرحلون الى ما فوق العالم الملائكي لينعموا بالقرب من النور الاعلى[2].

والسهروردي لا ينسى خلال عرضه ان يستشهد ببعض نصوص القرآن الكريم وبعض نصوص الانجيل التي تشير الى هذه الحقائق برأيه[3].

قد تختلف الانظار تجاه اشراقية السهروردي. فبعضهم اتهمه بإحياء الزرادشتية في وجه الاسلام، وبعضهم وجد فيها تجسيدا لشمولية الاسلام والروح الباطنية فيه التي مكنت من استيعاب الاشكال المعرفية السابقة والموروثة.

---

1 ثلاثة حكماء مسلمين، صص 96 – 97.

2 المصدر السابق، صص 102 – 103.

3 راجع شخصيات قلقة في الاسلام ما جاء تحت عنوان المقالات الميتافيزيقية والمقالات في صورة امثال صفحة 163 وما بعدها.

وعلى كل حال، فقد كان لهذه المدرسة انتشارها في الشرق فترجمت الى اللغة السنسكريتية والعبرية، ولم توفق للترجمة الى اللغات اللاتينية كما حصل للمشائية الاسلامية مع الفارابي وابن سينا وابن رشد.

وقد تركت تأثيرها على المدارس الفلسفية الاخرى وعلى آراء شخصيات هامة كالخواجة نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين الشيرازي في حكمته المتعالية[1].

لقد كتب هنري كوربان عن الإسلام في إيران ومشاهداته الروحية والفلسفية، وتوقف مطولاً عند شيخ الإشراق السهروردي مميزاً بين الصوفية والإشراق، وإسهام التراث الإيراني في كل منهما،مضافا إلى اسهامه الفلسفي ولا سيما الرؤية التوحيدية للوجود.

"إن ما يشكله هذا الإسهام الإيراني في الفلسفة والروحانية الاسلاميتين هو بالتحديد عام روحي له اسلوبه الخاص، انه اسلوب الاسلام الايراني، اسلوب التشيع، اسلوب الاشراق، اسلوب صوفيته"[2].

---

1 ثلاثة حكماء مسلمين، صص 106 – 108.

2 هنري كوربان، عن الاسلام في ايران، مشاهد روحية وفلسفية، ترجمةوتحقيق نواف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت 2000م، ص41

## الفصل الثاني

# مناهج المعرفة
# عند الفلاسفة المسلمين

# مناهج المعرفة
# عند الفلاسفة المسلمين

يعرض قاموس الفلسفة الذي اشرف على نشره (رونز) عدة تعاريف للمنهج :

- فهو أجراء يستخدم في بلوغ غاية محددة
- وهو أساليب معروفة لنا تستخدم في عملية تحصيل المعرفة بموضوع معين
- وهو أيضا علم يعنى بصياغة القواعد الشخصية باجراءٍ ما.
- وهو تعريف يصلح حقيقة.....علم المناهج.

في حين يعرف ( ) المنهج بصورة عامة :"انه الترتب الصائب للعمليات العقلية التي نقوم بصدد الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها"[1]

وعلم المناهج (methodology ) من وضع الفيلسوف الألماني كانت، وهو فرع من المنطق، يعنى بتحديد" الشكل العام أو الطريقة التي يتكون بها اي علم"[2]

ان المقصود من منهج المعرفة هو الطريقة العلمية المتبعة للكشف عن الحقائق والوصول إلى الجواب على التساؤلات التي يطرحها الإنسان.

هذا التعريف المبسط يطرح نقطتين أساسيتين :

1-هل هناك تعدد في طرق المعرفة ؟

2-ما هي التساؤلات الأساسية التي يطرحها الإنسان ؟

---

[1] د.محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي،دار النهضة العربيةبيروت، ط 1، 1999م،ص52.

[2] المصدر السابق، ص56.

في الجواب على النقطة الأولى، فمن الواضح ان طرق المعرفة متعددة عند الفلاسفة المسلمين: فمنهم من يتخذ من العقل سبيلا وحيدا للمعرفة، ومنهم من يتخذ من المشاهدة القلبية والحالات الروحية سبيلا، ومنهم من يمزج بين أكثر من طريق وهكذا.

ان الداعي الأساسي لهذا الإختلاف هو النظرة إلى كل طريق ومدى صوابيته في الإيصال إلى الحقيقة، فهل العقل هو الأقرب إلى الحقيقة، أم القلب، أم الحس، أم غير ذلك؟. وهذا ما يقودنا إلى سبر أعماق وأغوار هذا الإختلاف. والواقع اننا سنجد سببين هامين هما :

1-التعدد في مصادر المعرفة ذاتها الذي يؤدي إلى الإختلاف في الطرق والمناهج.

2-طبيعة المسائل المطروحة كموضوعات للمعرفة، حيث ان بعضها عقلي مجرد، والآخر مادي خارجي، وبعضها الثالث نفساني باطني وهكذا.. وهذا يحتم البحث عن المنهج الأصوب للمعالجة.

وهنا لا بد من الإلفات إلى ان العلاقة بين مناهج المعرفة هي علاقة التكامل الشمولي المتمم لنسيج المعرفة الإنسانية. حيث ان المعارف القلبية تتكامل مع معارف العقل والحس والشعور لدى الإنسان متوجة بالوحي لتصل معه إلى الذروة كماً ونوعاً، وبالتالي من الخطأ تصور التعارض والتكاذب بين هذه المناهج فيما لو جرى استخدامها إلا إذا كان ذلك بطريقة خاطئة من حيث التطبيق أو في غير محلها. فمثلا من الممكن ان تكون نتائج المنهج العقلي كاذبة ومتعارضة بشدة مع نتائج تطبيق المنهج العرفاني في موضوع المشاهدات القلبية، لأنه تطبيق في غير المورد الصحيح.

وهنا لابد أيضا من الإشارة إلى ان كل المناهج تتفق على ان الأسلوب العقلي وإقامة البرهان طريق إثباتي للحقائق بنظر الجميع؛ إذ لا يمكن لأحد أن ينكر الأحكام العقلية اليقينية إلا ان على مقدماتها وهذا أمر أخر.

أما النقطة الثانية فلا شك ان الإنسان يحمل تساؤلات كثيرة حول وجوده ووجود الأشياء الأخرى من حوله، وعن كيفية التعامل والسلوك الذي يلزمه اتباعه.

ان الإجابات على هذه التساؤلات تشكل بمجموعها النظام الفكري والفلسفي الذي يتبناه الإنسان في نظرته إلى العالم وما فيه. لكن هناك تساؤلات أساسية يمكن ان نسميها "التساؤلات المصيرية والوجودية الكبرى"، واليها ترجع سائر التساؤلات الأخرى باعتبارها تفصيلات لها، وهي :

1- **معرفة الوجود** التي تؤدي إلى معرفة الله تعالى. فهل الوجود مساو للمادة أو أعم منها وتشكل المادة إحدى مظاهره وجوانبه لا غير ؟ وهل هناك علاقة قائمة بين عالم المادة والنواحي الأخرى من الوجود ؟ وغيرها من التساؤلات التي تدور حول الوجود من ناحية عامة. لكن ذلك يؤدي إلى التعرف على وجود هو كامل مطلق في كماله، مصدر كل وجود وكمال مهما كان وهو الله تعالى.

2- **معرفة الإنسان** بصفته جزءا من هذا الوجود، وما يتعلق به من بدن محسوس ونفس مجردة والنشآت التي يمر بها، وعلاقة ذلك كله بالروح ومصيرها بعد الموت، وهذا معناه البحث عن المعاد.

3- **معرفة الطريق** والسبيل الذي يوصله إلى سعادته المنشودة والكمال الذي يصبو إليه. وهذه المعرفة تؤدي إلى معرفة الوحي والنبوات وما يتفرع عنها من الإمامة الإلهية.

ان هذه التساؤلات الثلاث هي المعبر عنها بـــ(من أين ؟) وهو البحث عن المبدأ، و(إلى أين ؟) وهو البحث عن المعاد، و(في أين ؟) وهو البحث عن النبوة.

وهذه جميعها مستوحاة من بعض النصوص عن أهل البيت عليهم السلام مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: "رحم الله امرئً أعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين"[1].

يبقى ان نتنبه إلى ان معرفة هذه المناهج وتحديدها إنما يتم الكشف عن ذلك من خلال مراجعة الاتجاهات الفلسفية الأساسية السائدة في أبحاث الفلاسفة المسلمين وأساليب المعالجة والطرق المتبعة للوصول إلى الإجابات التي يحصّلونها.

---

[1] رواها صدر المتألهين الشيرازي في " الأسفار الأربعة "، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص 22.

لقد قدّم الحكيم السبزواري (1212 – 1289هـ) في (شرح الأسماء الحسنى) تقسيما لمناهج المعرفة يقرب مما سنعالجه، يقوم على أساس معالجة الهمّ الأول الذي أرق الفلاسفة المسلمين وهو الموافقة والمواءمة للشريعة، فقال:"ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلم والحكيم المشائي والإشراقي والصوفي، ان المتصدين لمعرفة حقائق الأشياء إما ان يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم (المتكلمون) وإما ان لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، فإما ان يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم (الصوفية) وإما ان يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم (المشاؤون) فإن عقولهم في المشي الفكري. فإن النظر والفكر عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب، وإما ان يجمعوا بين الأمرين فيقال لهم (الإشراقيون) فإنهم لتجافيهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور مستشرفون إلى عالم النور فتشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور"[1].

ان هذه المناهج تتمثل بصورة رئيسية كما سنبحث فيما يلي :

1-المنهج الشكي (الشك المنهجي).

2-المنهج العقلي.(المشائي)

3-المنهج الكلامي.

4-المنهج الصوفي.

5-المنهج الإشراقي

6-المنهج العرفاني.

7-منهج الحكمة المتعالية أو المنهج الصدرائي..

---

[1] الملا هادي السبزواري، شرح الاسماء الحسنى وشرح دعاء الجوشن الكبير، تحقيق د. نجفقلي حبيبي، انتشارات دانشكله، تهران1375هـ.ش، ص234.

# أولا : المنهج التشكيكي :

يطلقون تسمية المنهج التشكيكي عادة على اعتبار الشك بداية للوصول إلى المعرفة، فلا يمثل هدفا في حد ذاته بقدر ما يكون وسيلة للعلم واليقين.

وعلى هذا الأساس طرح هذا المنهج لدى بعض علماء الكلام بصورة خاصة، لتقرير العديد من الحقائق الدينية في سياق الدفاع عن المعتقدات الإسلامية ودفع الشبهات عنها وهو المنهج العلمي عند المعتزلة وآخرين.

ان الشك المنهجي يفترض إيمانا بالحقيقة في قبال الشك المطلق الذي لا يؤمن بشيء حتى بوجود الحقيقة نفسها من حيث المبدأ. لكن الشاك منهجيا يريد تحويل إيمانه بالحقيقة عن تقليد وتسليم إلى إيمان عن تمحيص واستيقان، وهو بالدرجة الأولى يرجع إلى عقله حيث ان الشك من ترددات الذهن وأوصافه، ليبحث عن الجواب الذي يحول الشك إلى يقين.

وعلى هذا الأساس يعود هذا المنهج في جوهره إلى المنهج العقلي، ولا يشكل منهجا مستقلا بذاته، بل هو من روافد المدرسة العقلية.

لقد دعا أبو هذيل العلاف (ت 235هـ) وإبراهيم النظام (ت 231 هـ) وهما من كبار المعتزلة إلى اعتماد الشك كمدخل لنبذ التقليد وإخراج العقل من الكسل وعرض الأفكار والمعتقدات على احكام العقل لقبولها أو ردها، فالشك لا بد ان يسبق كل يقين.

فالمعتزلة كانوا يرون ان الإنسان مسؤول أمام الله تعالى عن أوامره ونواهيه من خلال قوة العقل والحرية والاختيار التي وهبها له، فهو يطيع ويعصي عن إرادة واختيار

وقدرة على تمييز الخير من الشر حفاظا على أصل العدل. من هنا فأول ما يجب على الإنسان القيام به هو تمحيص ما يعتقده كي يكون اعتقاده للحق عن وعي لا عن تقليد وقد قال تعالى ذاما التقليد﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلى عَذَابِ السَّعِيرِ**﴾ [1] والقرآن الكريم يعرض في قصة إبراهيم عليه السلام اعتماد الشك كمدخل إلى اليقين، حيث يقول تعالى:

﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ [2].

وبطبيعة الحال، لا يمكن ان نقبل هذا الكلام من الشك والإيمان عن تقليد إذا كان المقصود ان ذلك كان حالة فعلية عند إبراهيم عليه السلام لمنافاته لمقام النبوة. كيف وقد أكدت الآية إيمانه النبوي قبل طلبه هذا" قال أو لم تؤمن قال بلى " والإيمان لا يجتمع معه الشك. فلا بد ان يكون القصد من، "ليطمئن قلبي"، تلبية رغبة خاصة لديه عليه السلام في مشاهدة عملية الإحياء فتقر عينه.

وأما إذا كان المقصود هو تعليم السير العقلي في عرض احتمالات الواقعة للوصول إلى العلم الحق فهو ما لا مانع منه، بل تعليم قرآني للإنسان في كيفية استخدام قدرة العقل كما في قوله تعالى في موضع اخر:﴿ **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآَفِلِينَ**﴾[3]، إلى قوله تعالى﴿ **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴾[4].

---

[1] السجدة 21

[2] البقرة/260.

[3] الأنعام 75\76.

[4] الأنعام 79

ان هذا النحو من الشك المنهجي يقارب الشك الديكارتي الذي اعتمده "رينيه ديكارت " (1596 – 1650م). حينما ارسى فلسفته العقلية الداعية إلى الايمان وسط موجة الشك العارم التي اجتاحت الغرب في مطلع عصر النهضة والتي بدأها بمعالجة الشك في وجوده فأطلق عبارته المشهورة:" أنا اشك اذن انا افكر فأنا موجود"والتي عرفت " بالكوجيتو "، وانتقل منها لمعالجة نواحي شكه الاخرى.

## الغزالي والشك :

لكن هل كان الغزالي الذي عرف عنه الوقوع في دوامة طويلة من الشك تسببت في مرضه وعزلته، شكاكا بهذا النحو، أي آخذا بالشك المنهجي الذي اشرنا اليه ؟ ام ان شكه كان فعليا اختلطت عليه الحقيقة بالوهم والايمان بالاضطراب والتشكيك ؟.

ليس سهلا القول ان شكه كان على النحو الذي طرحه المعتزلة وقال به "ديكارت" فيما بعد على طريقته، ولا سيما انه قد صرح بنفسه عن طبيعة ذلك الشك الذي غمره في كتابه (المنقذ من الضلال).

لقد ذهب الغزالي في شكه بعيدا فلم يقبل بالبراهين العقلية، ولا حتى بالاوليات كقولنا عشرة اكثر من ثلاثة، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا وقديما معدوما واجبا محالا فلا اساس عنده لهذه الاوليات[1]. ثم سرى شكه ايضا إلى الحسيات، :"واقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الكواكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار"[2] وهو موقف يطيح بالعقل، بالكلية ويدخله في سفسطة يكشف عن مرض عميق يفقده كل اتزان. وليس غريبا بعد ذلك كما قال الا يعود ليميز بين اليقظة والحلم [3].

---

[1] محمود زيدان، نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت 1989م، ص 177.

[2] المصدر السابق

[3] محمد بن محمد الغزالي،المنقذ من الضلال، دار الكتب العلمية –بيروت، ص27.

ونقل الدكتور الأعسم موافقة الدكتور عمر فروخ " ول ديورانت " ان الغزالي كان مصابا بمرض عقلي وراثي سماه (الكنظ او الغنظ) ومعناه :"هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطرابا نفسيا"[1].

لكن بعض الباحثين، يرى ايضا ان العامل السياسي لعب دورا هاما في الوضع العقلي والنفسي المضطرب للغزالي، حينما استشعر الخطر من الباطنية التي حمل عليها بشدة بطلب من الخليفة الذي اغتيل فيما بعد (503هـ) فقضى ايامه الاخيرة في طوس منقطعا عن العالم الخارجي بالكلية[2].

وعلى كل حال فلا معنى للحديث عن المنهج الشكي او الشك المنهجي عند الغزالي بعد ان اطاح بالعقل الذي يخرج اليه الشاك ليصل اليقين، ولم يرجع الغزالي اليه بل لجأ إلى الصوفية ليجد فيها راحة نفسانية فيها ما يكفيه من التسليم والرضا بعد عجز عقله عن حل المعضلات والشبهات التي ساورته.

وهذا في الحقيقة ليس خروجا عقليا من الشك العقلي، بل هروب منه إلى كهف الصوفية وتأكيد للشك لا غير.

لقد خرج الغزالي في شكه العقلي بحل لا عقلي على حد تعبير البعض[3].

---

[1] عبد الامير الاعسم، الفيلسوف الغزالي، دار الاندلس، بيروت 1981م، ص 79.

[2] المصدر السابق، ص 81.

[3] راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض 1992م، سلسلة المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص 111.

# ثانياً: المنهج المشائي :

يعتبر هذا المنهج اول مناهج المعرفة في الفلسفة الاسلامية وهو امتداد للمشائية اليونانية التي شيدها المعلم الاول ارسطو بصورة رئيسية إلى جانب اسهامات آخرين. وقد عمل الفيلسوف الكندي على نقلها إلى العالم الاسلامي من خلال الترجمة كما رأينا، واجتهد في هضمها واستيعابها بما يتوافق مع المقتضيات الاسلامية.

ثم جاء بعد ذلك المعلم الثاني ابو النصر الفارابي والشيخ ابن سينا، الذي عرف بالشيخ الرئيس، أي رئيس المشائية الاسلامية، فعملا على تطويرها وترويجها وصياغتها كنظام فلسفي شامل لكل نواحي المعرفة المتعارفة في زمانهم، وانتزعت هذه الفلسفة استقلاليتها عن الفلسفة الارسطية. وقد تميز هذا المنهج بمجموعة من الخصائص هي :

1- النزعة العقلية في البحث والتحقيق في كل المسائل. فهو يعتمد النظر الفكري والبرهان كأسلوب اساسي لمعرفة حقائق الاشياء.

وقد ادت هذه النزعة الطاغية إلى اهمال التجربة لدرجة ملحوظة بحيث ان بعض المسائل التي لا تخضع بدوا لا اقل، إلى التجريد العقلي قد تمت معالجتها بصورة عقلية صرفة ادت إلى نتائج جدلية كما في مسألة العضو البدني المتكون قبل سائر الاعضاء. وقد تعرض صدر المتألهين لذلك في علم النفس من كتاب " الاسفار الاربعة "[1].

---

[1] صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، مفاتيح الغيب، تصحيح وتقديم محمد خواجوى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران 1363 هـ. ش، ص (يح) من المقدمة.

2- الموقف السلبي من السلوك والمكاشفة حيث ان هذا المنهج لا يؤمن بمعطيات الكشف والعرفان ولا يعطيها اية قيمة علمية.

3- ورغم ذلك فإن رئيس المشائية الإسلامية ابن سينا بحث في النمط التاسع من"الإشارات والتنبيهات "، حول مقامات العارفين وبين ان طريق المعرفة للإنسان لا ينحصر في العقل بل يمكن الاستفادة من الكشف والعرفان على المستوى الذاتي، إلا ان اثبات حقائق المكاشفات للآخرين مما لا سبيل إليه إلا بالاستدلال العقلي، وهو ما دفع بالبعض إلى اعتبار الشيخ إعطاء الاهمية الكبيرة للعلل الوسطى في نظام الوجود. وهذا لا يعني الغاء سلطة العلة الأولى (العلة الإلهية)، بل ان هذه العلة تمارس سلطتها من خلال علل وأسباب وسطية تعكس التأثير دون ان يكون لها دخل مستقل فيه. وهذا النظام يشمل الطبيعيات وما وراءها.

الرئيس من الاشراقيين وليس في عداد الفلاسفة العقليين[1].

4- ان المنهج العقلي المشائي وان كان يبحث عن الحقيقة دون الالتفات إلى موافقة الشريعة او مخالفتها، كما ذكر الحكيم السبزواري عند ذكر ضابطة تعدد واختلاف مناهج المعرفة، الا ان الفلاسفة المسلمين عموما قد جعلوا من المعطيات الدينية اسسا معرفية، يسعون لعدم تجوازها مع الحفاظ على السير العقلي البحثي وفق الضوابط العقلية، لأن ذلك عندهم يقوم على اساس ان هذه الشريعة الحقة :"صادرة عن مبدأ العقل، اذن، يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية او القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيّومه، فإن لم نجد بينهما وفاقا في بعض الموارد فإما لعدم الفهم الصحيح عن الرأي الديني، او لعدم مطابقة القضية العقلية للاصول المنطقية وخفاء ذلك على عقل من يحاول التفسير الصحيح عن قضاياهما"[2].

---

[1] كمال الحيدري، بحث في مناهج المعرفة، ط. 1415 هـ، ص 38. وراجع الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان،ط3، ج4ص47 وما بعدها.

[2] مفاتيح الغيب، ص (كب) من مقدمة محمد خواجوي.

**إلى أي مدى نجحت المشائية الاسلامية في التوفيق بين المنهج العقلي ومعطيات الدين ؟**

ليس من السهل تقديم اجابة وافية في هذه العجالة لأنها تستلزم عرضا تفصيليا للمسائل الرئيسية وآراء المشائين فيها ومقارنتها بالمعطى الديني. لكن من الواضح ان هذا المنهج لم يوفق في الحصول على النتائج التي كان يتوخاها. ويرى الباحثون ان المشائية لم تستطع ان تقدم تفسيرا مقبولا لمعطيات الشريعة، كما انها اخفقت في البحوث المتعلقة بعلم النفس والمعاد والنشآت الوجودية السابقة واللاحقة لعالم الوجود الانساني الدنيوي، مما أدى إلى تصادم شديد مع التيارات الدينية الاخرى ولا سيما المتكلمين والاشراقيين. وهذا دون إغفال النجاحات المهمة التي قد تسجل لها في مجال الفلسفة الاولى وعلم الربوبية[1].

ويبقى التساؤل عن سبب هذا الاخفاق ؟ فهل يرجع إلى قصور العقل فعلا عن ادراك الحقائق في المسائل المشار اليها، ام إلى اخطاء تطبيقية دون تحميل نفس المنهج المسؤولية ؟.

انها مسألة حساسة ينبغي التعامل معها بحذر شديد كي لا يقع الباحث في شبهة تعطيل العقل من جهة، او الانحراف عن معطيات الدين الحقة بالتأويل من جهة اخرى.

فلا شك ان العقل قدرة ربانية موهوبة للانسان ومن شأنها ادراك الحقائق بشرط الاهتداء بالضروريات العقلية والاصول الدينية الثابتة. لكن الكلام هو في كيفية الجمع بين الامرين على نحو لا يطغى احد الطرفين على الآخر. ان الاشكالية الرئيسية التي وقعت فيها المشائية الاسلامية بنظر العديد من الباحثين والمحققين هي في نظرتها إلى معطيات العقل والدين وتحديد الثابت والآخر المتغير الذي يخضع للتأويل عند التعارض مع الثابت.

---

[1] المصدر السابق، وانظر بحث في مناهج المعرفة، ص 40.

وقد يتبين في الوعي الباطني عند هؤلاء ان المعطيات العقلية التي وصلوا اليها ثابتة ومعصومة عن الخطأ ومما لا مجال لاعمال التأويل فيها، في حين ان معطيات الشريعة قابلة للتأويل وتحتمله من خلال اشكاليات فهم النصوص والآراء الاجتهادية. وهذا ما دفعهم إلى إعمال التأويل في النص الديني في كل مورد يتعارض ظاهرا مع ما وصلت اليه عقولهم، دون الالتفات إلى ضرورة مراجعة النتائج العقلية ومقدماتها.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإن المعطيات المنسوبة إلى الشريعة قد تحتاج إلى تحقيق وتمحيص للتثبت من اصالتها وعدم القيام بذلك يلجئهم إلى تطبيق المعطيات العقلية عليها بنحو التبرير. وهذه الاشكالية ذات البعدين هي مرض سرى في العديد من المذاهب الفلسفية والكلامية[1].

ولعل الوعي لهذه الاشكالية كان حاضرا عند احد ابرز المشائين في سلسلتهم المتأخرة حتى ان البعض يعده آخر هؤلاء المشائين الكبار وهو السيد محمد باقر الداماد المعروف بالمعلم الثالث صاحب كتاب القبسات.

فقد عمد إلى إدخال تطوير هام على المشائية تمثلت بأمرين اساسيين هما:

1- دراسته للفلسفة الاشراقية بدقة وتفسيره للفلسفة بنحو جديد افاد الفلسفة الاسلامية ومن عاصره واتى من بعده.

2- اهتمامه بدراسة الحديث، وقد كان متضلعاً فيه رواية ودراية وكان فقيها، فاستفاد من أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام في مجال العقليات وادخلها في أبحاثه الفلسفية مما أدى إلى فتح آفاق جديدة مهدت برأي بعض الباحثين الطريق أمام الملا صدر المتألهين لشيرازي وساعدته في صياغة حكمته المتعالية ليبدأ معها عهد جديد للفلسفة الإسلامية[2].

---

[1] المصدر السابق، صص (كج) و (كد) من مقدمة محمد خواجوي.

[2] المصدر السابق، صص (كج) و (كط) من المقدمة.

# ثالثاً: المنهج الكلامي :

يقصد بهذا المنهج الطريقة المتبعة في البحث عند فريق من علماء المسلمين يعرفون بالمتكلمين، كان لهم موقف من أبحاث الفلسفة ونتائجها ومن الفلاسفة أنفسهم أيضا وصلت إلى حد تكفير بعضهم.

وهم ينسبون إلى " الكلام " الذي أضيف إليه العلم في عنوان (علم الكلام) وقد اختلفت التعليلات التي ذكرها العلماء لهذه التسمية وأهمها وجهان:

الأول : ان هذا العلم كان يقوم على المناظرة والتكلم بما يؤدي إلى إفحام الخصم وإسكاته وتبكيته في مقام إثبات المعتقدات الدينية أو إبطال رأي الخصم أو دفع الشبهة. فسمي هذا الفن بالكلام، تسمية بأهم وسيلة معتمدة فيه.

الثاني : وهو الوجه المشهور من ان البحث ابتدأ في هذا العلم في مسألة كلام الله تعإلى وأنه مخلوق محدث أم لا ؟ وبعبارة أخرى انه حادث أو قديم ؟ وكانت هذه المسألة موضع نزاع طويل بين المسلمين غذته الخلافة تارة بتبني القول بالحدوث كما كان يقول المعتزلة وأخرى بالقدم كما كان يقول الاشاعرة، وانتهت بانتصار الفريق الثاني بقرار من الخلافة ذاتها. فسمي هذا الفن الذي يتناول القضايا الاعتقادية من أصول وفروع باسم أشهر مسألة فيه.

ويعتبر علم الكلام من العلوم الإسلامية الأصيلة بامتياز، حيث انه تولد من البيئة الإسلامية وما تحمله من مبادئ وعقائد ومفاهيم وإيمان عند مواجهة الأفكار المختلفة التي يرجع بعضها إلى الداخل الإسلامي وما حمله من تطورات وجدليات، وبعضها الآخر إلى الخارج بفعل نقل الأفكار اليونانية والفارسية والهندوسية وغيرها والالتقاء بالحضارات والأمم الأخرى.

نقول هذا لنؤكد عدم صحة ما حاوله المستشرقون من تقديم علم الكلام الإسلامي على انه امتداد وتأثير اللاهوت المسيحي، دون ان ننفي التأثيرات التي أشرنا إليها سابقا.

ان السياق التاريخي لنشأة علم الكلام يوضح المهمة والوظيفة الأساسية له وهي البحث في أصول وعقائد الدين الإسلامي لجهة بيانها وإثباتها بالأدلة العقلية والدفاع عنها ودرء الشبهات والشكوك التي قد ترد عليها.

لكن هذه الوظيفة لعلم الكلام التي درج عليها تلقي الضوء بل تلعب دورا هاما في تحديد طبيعة المنهج الذي يتبعه لتحقيقها، إذ ليس هدفه الأهم الكشف عن الحقائق كما هو الحال في الفلسفة. من هنا، امتاز المنهج الكلامي بما يلي :

1- إعطاء الأولوية لمطابقة البحث لظواهر الكتاب والسنة، بمعنى ان المتكلم يسعى لموافقة الشريعة فيما يبحثه بالدرجة الأولى كما أشار الحكيم السبزواري في ضابطة اختلاف المناهج وأصحابها.

ولذا كان للنص الديني الدور البارز في عمل المتكلم حتى يمكن عده من اتباع المنهج النقلي، كما هو حال عمل الفقيه في بحثه في النص من حيث الصدور والدلالة، لولا التأثر الذي حصل بالاتجاه العقلي كما سنوضح.

2- الطابع الجدلي لهذا المنهج، وهذا هو المتوقع بالنظر إلى طبيعة الوظيفة. فالمتكلم أول همه إسكات الخصم وتبكيته لإثبات المطلوب أو دفع الشبهة، وهو في سبيل ذلك يلجأ إلى الجدل والمناظرة وهو القياس المؤلف من القضايا المشهورة والمسلمات.

ولا نكاد نلحظ هنا استخدام البرهان لولا الأثر الذي تركه بعض العقليين البارزين الذين كتبوا أو شرحوا في علم الكلام حيث نجد من الشيعة الخواجة نصير الدين الطوسي، صاحب شرح الاعتقاد، ومن السنة فخر الدين الرازي، صاحب شرح عيون الحكمة والتفسير الكبير. ولا ننسى بطبيعة الحال اثر المعتزلة الذين اخذوا بالاستدلالات العقلية في سياق أبحاثهم وفق المنهج الشكي الذي أشرنا إليه.

ولذا غلب الطابع العقلي على علم الكلام وبات يعد علما عقليا يستبطن معطيات النص الديني (الكتاب والسنة الشاملة للعترة الطاهرة عند الشيعة كما ورد في حديث الثقلين المتواتر عند كل المسلمين).

على ان بعض الباحثين المعاصرين مال إلى الأخذ بالمنهج التكاملي العام الذي يستخدم اكثر من منهج في البحث في علم الكلام ككل، حيث مزج بين المنهج العقلي والمنهج النقلي[1].

ان استخدام الجدل في علم الكلام لا ينتقص من قيمته العقلية، لأن الحجة العقلية قسمان : البرهان والجدل. وكما أشار القرآن الكريم إلى أهمية البرهان وقيمته العقلية، أشار كذلك إلى التفكر العقلي الجدلي" بشرط ان يتم ذلك بأحسن وجه ممكن وذلك لإظهار الحق بدون لجاجة وأن يكون مقرونا بالأخلاق الحسنة كما في قوله تعإلى:

**﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**[2]"[3].

## هل نجح المنهج الكلامي في تشييد منظومة معرفية دينية كاملة ومنسجمة تفسر كل معطيات الدين ؟

لا يمكن الحديث هنا عن نجاح مطلق وفشل مطلق، بل ان النسبية هنا حاكمة باختلاف الأبواب والمسائل التي طرقها علم الكلام.

لقد أفاد الجدل كثيرا في دفع الكثير من الشبهات، كما ان الأدلة العقلية البرهانية أثبتت العديد من المسائل الهامة والأساسية كإثبات الصانع وصفاته ولا سيما العدل.

لكن هذا المنهج فشل في مجالات أخرى عديدة أو لا اقل لم يكن مقنعا للخصم فيها كالحدوث الزماني للعالم وجواز إعادة المعدوم بعينه وعدم احتياج المعلول إلى العلة

---

[1] عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، صص 61 – 62.

[2] النحل / 125.

[3] السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، مركز بقية الله الأعظم، بيروت 1999 م، ص95.

بقاء وغيرها.. رغم المحاولات الجادة من قبل المتكلمين لتشييد بناء ونظام عقلي مستقل يستغني عن الفلاسفة واستدلالاتهم.

ان السبب الرئيسي لهذا الإخفاق يكمن في التعامل المتشدد مع ما اعتبروه ظواهر النصوص الدينية المقدسة، التي لا تقبل أي تأويل، أو إعادة فهم دقيق للتحقق من فهمها ونسبتها بمضامينها إلى الدين.

وهذا ما دعاهم إلى نوع من الإسقاط العقلي على النص، حتى إذا أعياهم ذلك لجأوا إلى الاستعانة بالجدل في محاولة لإسكات الخصم حتى لو كان كلاميا من مذهب آخر متجاوزين بذلك الردود الملية القادرة على التفسير والإقناع.

ومن أمثلة ذلك القول بحدوث العالم زمانا الذي يفترض الحدوث في عامود الزمان والظاهر من كلماتهم انه زمان هذا العالم مع انه من حيثيات وجود العالم نفسه فكيف يكون الزمان متقدما عليه ؟! ولا توجد مشكلة دينية بمعنى الكلمة طالما ان الحدوث مسلم من حيث المبدأ وإلا لزم على قولهم قدم الزمان نفسه فوقعوا فيما فروا منه.

ان العالم والزمان كلاهما خلق من خلق الله تعالى حادث وجودا وهو ما يؤكده النص القرآني.

يقول تعالى:﴿ **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلاَ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴾" [1].

وقال تعالى:﴿**وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً** ﴾[2].

وإظهار المعطيات الدينية اكثر وضوحا، وعمل أيضا الفلاسفة في تمكين قواعدهم العقلية وبراهينهم الاستدلالية وصاروا اكثر دقة في فهم معطيات الشريعة.

---

[1] يونس / 5.

[2] الإسراء / 12.

ولعل محاولة الخواجة نصير الدين الطوسي طرح علم الكلام على انساق عقلية فلسفية في كتابه (تجريد الاعتقاد)، وردوده على انتقادات فخر الدين الرازي للشيخ الرئيس ابن سينا في شرح الإشارات والتنبيهات قد ساهمت في التخفيف من حدة الصراع، بقطع النظر عن مدى توفقه في ذلك.

ان علم الكلام الذي نشأ ضمن ظروف تاريخية معينة قد تولدت مسائله وتطورت وفق تلك الظروف وما صاحبها من علوم ومعارف شكلت عناصر مؤاتية له فأرسى منهجه وفقها وقدم من خلاله حصيلة هامة من المعارف. وهذا يدل على مدى التفاعل بينه وبين العلوم الأخرى ومدى نضجها. وقد وصل علم الكلام ذروة تطوره ونضجه مع الخواجة نصير الدين الطوسي الا ان الفاصل الزماني عنه صار طويلا، شهد فيها العالم تطورات علمية هامة طرحت الكثير من المعطيات التي يؤيد بعضها معطيات الدين ويعارضها البعض الآخر بحسب الظاهر.

فاليوم نواجه شبهات لم تكن مطروحة من قبل كما ان بعض الشبهات القديمة لم تعد موجودة، كما ونطلع على معارف تصلح مع شيء من الصياغة دليلا أو مؤيدا للمعتقدات الدينية. ومن الطبيعي ان يترك ذلك أثره على المنهج الكلامي وطريقة استدلالاته وجدلياته. وهو ما حدا بالشهيد الأستاذ مرتضى مطهري ان يطرح عنوان "علم الكلام الجديد "[1]. وليس المقصود هنا بالطبع صياغة علم كلامي ديني جديد وطرح القديم بالكلية والانقطاع عنه، فان ذلك ليس من الصواب والحكمة في شيء، لأن حقائق الدين واحدة لا تتغير فيما يتعلق بجوهر وجود الإنسان ومسائل المبدأ والمعاد.

ان العلوم الجديدة، والتقدم العلمي الهائل في مجال الطبيعيات والتجريبيات يقدم معطيات هامة يستفاد منها في صياغة دليل " اتقان الصنع " مثلا، أو في تأكيد (وجود الانتخاب، الاختيار، التدبير والإرادة)[2] وهكذا؛ ان هذه المعطيات الجديدة لا تعارض

---

[1] د. احد قراملكي، معنى ومبنى التجدد في علم الكلام، مجلة المحجة العدد الثاني، ص 72.

[2] المصدر السابق، ص 73.

الوحي في الحقيقة بل تؤيده، وإنما يظهر التعارض بسبب الفهم الفلسفي الخاص للعلم والدين وهي شبهة لا يمكن حلها إلا ضمن رؤية فلسفية وكلامية متجددة تؤدي إلى تجدد في أسلوب البحث أيضا تمكن من المعالجة الصحيحة. ويقدم الشهيد المطهري مسائل كلامية جديدة من قبيل حقوق المرأة في الإسلام وما يثار حولها من شبهات تمس الجانب التشريعي من الدين إلى جانب مسائل أخرى من قبيل الحاجة إلى الدين وفطريته من وجهة نظر علم الاجتماع ومسألة الإمامة والقيادة من الناحية الاجتماعية. ان البعض قد يطرح اشكالاً حول طبيعة هذه المسائل لينفي صلتها بعلم الكلام كمسالة حقوق المراة في الإسلام باعتبارها من القضايا المفهومية التي تعالج ضمن المفاهيم الإسلامية. لكنه إشكال ينبع من النظرة التقليدية لعلم الكلام والمنهج الذي ساد في مقطع من التاريخ الإسلامي. لكن المسالة بشيء من التأمل على ضوء الإشكالات والشبهات التي تطرح اليوم حولها ندرك انها تمس بالأصول الإسلامية التشريعية والعقائدية: كعدم صلاحية الإسلام كشريعة لمعالجة قضايا العصر، أو نفي صفة العدل الإلهي في معاملة المرأة، مما نحتاج معه إلى محدث من نوع اخر للدفاع عن هذه الأصول، والاستعانة أيضا بعلوم أخرى بعضها مستحدث كفلسفة الفقه وعلم النفس على صعيد التربية وعلم الاجتماع. وبعبارة أخرىان هناك روافد جديدة لعلم الكلام لا بد ان يتعامل معها ويضع الآليات والأساليب المناسبة التي ترتبط بالمنهج. ان هذه القضايا تمثل تحديا معاصرا للدين الإسلامي وقدرته على الاستيعاب للعصر وشؤونه. ولذا فان الامر بنظر بعض الباحثين لايقف عند حدود طرح مسائل جديدة وانما يتعداه في تحديدمعنى التجديد عند الشهيد الاستاذ مرتضى مطهري إلى" ظهور مناهج جديدة واسس وبراهين حديثة "[1]

[1] د.احد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري ومراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي،بيروت 1423هـ- 2002م، ص 190.

# رابعاً: المنهج الصوفي

إستكمالاً لهذه الدراسة ولتكون شاملة لكل اتجاهات المعرفة عند المسلمين وجدنا من المناسب التعرض للإتجاه الصوفي ولاسيما وأنه يتداخل مع العرفان حتى عدهما البعض واحداً جهلاً أو اتباعاً لتأثيرات المستشرقين الذي لم يميزوا بينهما إعتماداً على المرادف اللاتيني وهو الغنوصية. والواقع أن هناك تمايزاً بينهما لا يمكن الوقوف عليه إلا بقراءة متأنية ومقارنة. والسؤال المهم الذي يطرح هو: هل يملك التصوف أساساً منهجاً في المعرفة في قبال المناهج الأخرى أم لا؟.

## 1 - نشأة التصوف وتطوره:

يرى العلامة الطباطبائي تَدَّسَّرَهُ أن التصوف (كان له أصل في عهد الخلفاء يظهر في لباس الزهد، ثم بان الأمر بتظاهر المتصوفة في أوائل عهد بني العباس بظهور رجال منهم كأبي يزيد (البسطامي) والجنيد والشبلي ومعروف (البلخي) وغيرهم[1]. ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك فالتصوف هو ما استفاده أهل التقشف والزهد والورع والتقوى من سيرة النبي ﷺ حيث يرى أن "تحنث محمد ﷺ في غار حراء إنّما هو البذرة الأولى التي بنت منها زهد الزهاد وعبادة العباد وعلى الجملة تصوف المتصوفة"[2].

---

[1] الميزان في تفسير القرآن، ج5،ص281.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي،الصوفية والعقل، دار الجيل، بيروت ط. الأول 1995 م، ص23.

وقد عرف القشيري طريقة المتصوفة بأنها "رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب مراقباً خفاياهاحريصاً بذلك على النجاة"[1].

ويرى العلامة الطباطبائي تغمّده أن المدونات الصوفية قد كتبت بعد القرن الثالث الهجري حينما أخذوا موضعهم في قلوب الناس وأن سبب انتكاستهم تمثلت في أمرين أساسيين:الأول إسرافهم في القول بأسرار الشريعة ودخول أصحاب المطامع ممن تزي بزي الزهد وتظاهروا به، الثاني إتباع طرق لم ترد في الشريعة لكنهم بزعمهم يرتضيها المولى وهو ما أدّى إلى الابتعاد التدريجي عن السنن الشرعية وإحلال البدع محلها فوصلوا إلى انتهاك المحرمات وترك الواجبات. ويضرب العلامة الطباطبائي تغمّده مثال الطريقة القلندرية مثالاً[2].

وهذا يعني أن للتصوف بداية تختلف عما انتهى إليه، وما يؤكد هذا المعنى أن ما ينقل عن كبار الصوفية الأوائل يدل على اعتنائهم الشديد بالشرع والحثّ على مخالطة الناس بالمعروف.

فعن البسطامي أنه قال: "لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغترّوا به حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر والنهي وحفظ الحدود".

ويقول أيضاً: "من ترك قراءة القرآن والتقشف ولزوم الجماعة وحضور الجنائز وعيادة المرضى وادعى بهذا الأمر فهو مبتدع".

وعن المحاسبي: " لاينبغي للعبد أن يطلب الورع بتضييع الواجب"[3].

---

[1] المصدر السابق، ص28.

[2] الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص282.

[3] التصوف والعقل، ص ص33- 34.

## 2 - خصائص الصوفية:

يعتقد المتصوفة أنهم يتّبعون منهجاً خاصاً متميّزاً من منهج الفلاسفة والمتكلمين يوصلهم إلى الحقيقة بصورة مباشرة بلا توسط للعمليات العقلية وذلك عبر الزهد وتصفية النفس، دون الانشغال بالموجودات التي تمثل موضوعات للمعرفة عند غيرهم.

وأهم خصائص التصوف كما يقدمونه:

أ – إن التصوف عملية حيوية متكاملة تقوم بها النفس، لا مجرد أمر تناله بما لها من قوة عقلية فحسب. لكن هذا التعميم في الواقع يعود ليختزل في القلب وإدراكاته التي ينشغلون بها وينصرفون بها عن غيرها.

ب – إن غاية التصوف روحية خالصة وهو بالتالي لا يعنى بكثير من ميدان المعرفة بمعناها التقني ويؤكد الاختزال المشار إليه.

ج– إن حقيقة الموجودات ترجع إلى حقيقة الواحد الذي يمثل موضوع الحب الذي محله القلب.

د– إن التصوف هو التوحيد القلبي الخالص. فالتصوف بالتالي ليس فلسفة ولا يشبه في شيء محاولة الحصول على المعارف الواقعية التي تبدو حينئذ وكأنها أوهام وخيالات[1].

## 3 - المعرفة الصوفية ومراحلها:

لا يتفق المتصوفة على معنى واحد للمعرفة وسبب ذلك يرجع إلى أن المعرفة أساساً هي تجربة مباشرة وحالة روحية، وليست أمراً عقلياً يمكن تأطيره وتحديده ولا هي معطيات برهانية. يقول القشيري معترفاً بذلك:

"وقد تكلم المشايخ في المعرفة فكل نطق بما وقع له وأشار إلى ما وجده في وقته"[2].

---

[1] التصوف والعقل، ص ص 37- 38.

[2] المصدر السابق، ص 192.

إن المعرفة الصوفية تفتقد إلى المعايير التي توحد هذا الشتات وتفسح المجال أمام مناقشتها في معرض القبول والرفض وصولاً إلى صياغة رؤية معرفية متماسكة. وهذه إشكالية رئيسية تواجهها الصوفية، خصوصاً مع غياب الإطار النظري والمنطقي وعدم توفر النظم العقلي، مما يفسح المجال واسعاً أمام دعاوى المكاشفات والمشاهدات الروحية.
وتطرح الصوفية ثلاث مراحل للمعرفة:

**المرحلة الأولى** :**(الحاضرة)** وهي حضور القلب بعد حصول الآية والبرهان.ولا يقصد بالبرهان هنا المعنى المنطقي على ما يبدو، بل المعنى الروحي الذي يؤدي إلى انكسار القلب وحضورهاذ لا صلة بين البرهان العقلي وهذا الحضور.

**المرحلة الثانية: هي (المكاشفة)** وهي حضور الحقّ بنعت البيان بدون حاجة إلى استدلال.وذلك يكون وصفا بالصفات والأسماء كبيان الأنبياء في الحكاية عن الحقيقة.

**والمرحلة الثالثة: (المشاهدة)** وهي حضور الحقّ من غير بقاء ثمة من تردد أو لبس[1]. ويلاحظ سعي الصوفية إلى مطابقة المراحل الثلاث مع مراتب اليقين المشار إليها في سورة التكاثر وهي: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين. ويقصد بها هنا المشاهدة القلبية للحق تبارك وتعالى.

## 4 - وسائل الإدراك الصوفية:

يذكر المتصوفة للإدراك ثلاث وسائل هي: العقل والقلب والبصيرة أو الحدس.
ورغم هذا التعدد، لكننا سنكتشف أن للعقل دوراً ثانوياً جداً، وأن البصيرة ليست سوى قوة من قوى القلب. وهذا يعني إعطاء الأخير القيمة الأساسية المطلقة.

---

[1] المصدر السابق، ص 200.

## أولاً- العقل

عرّف الجنيد المحاسبي العقل بأنه (غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا أطلوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا بذوق ولا بطعم، وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه، فبذلك العقل عرفوه – أي عرفوا العقل وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم)[1]

وأول ما يلفت الإنتباه هو هذا (الغيب) الذي يحيط بالعقل، فلا يعرف من الناس إلا بعقل غيبي منه سبحانه، وحينما نصل إليه فلا نجده سوى المميّز للنافع والضار في معاشهم.

وفي تحديد أوضح فإن العقل عند الصوفية عقلان:

1- عقل الغريزة والفطرة،وهو ما يبصر به الإنسان أمر الدنيا، وعنه الهداية بالطبع وهو الحجة على صاحبه وبه يصلح أمر الكون.

2- العقل عن الله تعإلى، وهو عقل الإيمان وبه يبصر أمر الآخرة وبه هداية الإيمان[2].

لكن التصوف لم يعن بالعقل الأول (الغريزة) واعتبره مشغلة عن الحقيقة، ومن ثم جاء الحديث عن هذا العقل عموماً مبهماً فلم يتوجه التصوف نحو تحليل عمل هذا العقل، بل اعتبره في ذاته غيب لا يمكن معرفته[3].

وحتى عندما أثبتوا له المعارف الضرورية الحضورية والحسيّة مثل: "معرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد"[4]، فإنهم لم يبيّنوا كيفية حصول هذه المعرفة ولا خصائصها ولا صلتها بالمعارف الأخرى وغير ذلك مما يبحث عادة في علم المعرفة.من هنا كانت نظرة الشهيد المطهري إلى التصوف على أنه مسلك إجتماعي من حيث المطعم والمشرب والملبس والخلق والسلوك.. في حين أن العرفاء هم

---

[1] التصوف والعقل، ص- 157.

[2] المصدر السابق، 171.

[3] المصدر السابق، 159.

[4] المصدر السابق، ص 162، وانظر العقل والقرآن للمحاسبي، تحقيق د. حسين قوتلي.

شريحة فكرية وثقافية. وهو إن بدا كلامه في البداية مضطرباً، فتارة نشعر بأنه يرى المتصوفة والعرفاء فئة واحدة، وتارة أخرى يميّز بينهما حينما يشير إلى التصوف كفرقة لعبت دوراً إيجابياً أو سلبياً ومفيداً أو مضرّاً في المجتمع الإسلامي[1] وفي موضع آخر نجده في بحثه حول طبقات العرفاء يذكر العديد من المتصوفة مثل أبا يزيد البسطامي (طيفور بن عيسى)، ورابعة العدوية ومعروف البلخي وشقيق البلخي والحارث المحاسبي والجنيد البغدادي وغيرهم، كما يذكر العديد من العرفاء مثل السيد حيدر الآملي[2]، لكنه يعود ويشير إلى افتراق العرفان عن التصوف لاستغراق الأخير في الآداب والظواهر وفي البدع أحياناً في حين برز لاحقاً كبار العرفاء الذين غاصوا في العرفان النظري بحثاً وتحقيقاً دون أن ينتسبوا إلى سلسلة من سلاسل التصوف مثل صدر المتألهين الشيرازي(ت1050 هـ) والفيض الكاشاني (ت 1091 هـ).

والقاضي سعيد القمي (ت 1103هـ)، وبذلك اتخذ العرفان بعداً فلسفيّاً[3]، وتمايز عن التصوف.

ويلتقي بعض الباحثين مع نظرة الشهيد المطهري عندما يعتبر العرفان نتيجة لاقتران التصوف بالفلسفة (الصوفية المتفلسفة) إبتداءً من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) بعد محنة الحلاج الحسين بن منصور (ت 921/309 م) وبتأثير من مقولته (أنا الحق) ومقولة غيره من قبيل (سبحاني ما أعظم شأني)، حيث كان لابد من تجاوز هذه الشبهات التي جعلت هذه العبائر رخصة لهدر دمه وإباحة له[4]، وصياغة منظومة معرفية (مقبولة) تتجاوز المحذور الديني وتحافظ في نفس الوقت على خصوصية التأمل الروحي ودوره في المعرفة في عملية مزج بين العقل والروح.

---

[1] العرفان، ص ص 12-13.

[2] المصدر السابق، ص 80.

[3] المصدر السابق: ص85.

[4] د. عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت 1980م، الطبعة الثانية، ص126 وما بعدها.

**ثانياً- القلب:**

يتحول القلب في الصوفية من كتلة لحمية صنوبرية إلى عالم حقيقي للمعرفة وجهاز كامل للإدراك.

فالقلب موضع ملك الله تعالى وكأنه العرش في تصريفه وتدبيره وسلطانه مع ملاحظة الفارق في المشابهة كما يقول الغزالي.

والقلب له سمع وبصر ولسان وشمّ وقلب أيضاً كما عن (قوت القلوب) لأبي طالب المكي[1].

ويجهد الصوفي لإثبات المدعى من خلال آيات القرآن الكريم كقوله تعالى:﴿ **فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿ **مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى** ﴾[3].

يقول: أبو طالب المكي: "إن للقلب سمعاً وبصراً ولساناً وشمّاً وأن من الخواطر ما يقع في سمع القلب فيكون فهماً ومنها ما يقع في لسان القلب فيكون كلاماً وهو الذوق ومن ما يقع في شمّ القلب فيكون علماً وهو العقل المكتب بتلقيح العقل الغريزي"[4].

لقد رسم المتصوفة للقلب مقامات وربطوا كل مقام بمرتبة من مراتب النفس وفق الانوار الأربعة على النحو التالي:

1- **المقام الأول: هو الصدر**، وهو مرتبط بالنفس الأمارة وفيه نور الإسلام مستشهدين بقوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ** ﴾[5].

---

[1] التصوف والعقل، ص ص 132- 134.

[2] الحج: 46.

[3] النجم: 11.

[4] التصوف والعقل، ص 132.

[5] الشرح :1.

2- **المقام الثاني: هو القلب**، وهو مرتبط بالنفس اللوامة وفيه نور الإيمان. قال تعالى: ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ ﴾[1].

3- **المقام الثالث: هو الفؤاد**، وهو مرتبط بالنفس الملهمة وفيه نور المعرفة حيث يقول تعالى: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾[2].

4- **المقام الرابع: هو اللب**، وهو مرتبط بالنفس المطمئنة وفيه نور التوحيد حيث يقول تعالى:﴿ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ ﴾[3].

إن كل مقام من المقامات الأربعة هو ميدان خاص من ميادين المعرفة القلبية[4]، وأما حال هذه المعرفة فيتوقف على حال العارف نفسه وما يعاينه في وقته، ولذلك تبقى معرفة غير معيارية كما أشرنا سابقاً.

**ثالثاً- البصيرة:**

تعرف البصيرة عند المتصوفة بالحدس أيضاً وهو قوة خاصة في القلب فهي من مراتب المعرفة القلبية كما يظهر من تعريف عبد الرزاق الكاشاني في (اصطلاحات الصوفية) حيث يقول:"هي قوة القلب متنورة بنور القدس، يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها، وهي القوة التي يسميها الحكماء(العاقلة النظرية(. وأما إذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم "القوة القدسية"[5].

إلا أن المعرفة بالبصيرة هي معرفة إلهامية أيضاً لا تنال بالنظر العقلي وتحتاج في تحققها إلى منحة قدسية خاصة.

وهذا بدوره يؤكد على الأحادية في الإدراك الصوفي.

---

[1] المجادلة :22.

[2] النجم :11.

[3] البقرة : 269.

[4] أنظر التصوف والعقل، الفصل الأول من الباب الثاني حول (القلب في التصوف).

[5] أنظر المصدر السابق، ص194 نقلاً عن رسالة (اصطلاحات الصوفية).

# خامساً: المنهج الاشراقي :

يمكن القول ان المنهج الاشراقي قد شكل تحولا في نظام المعرفة عند الفلاسفة المسلمين بعد هيمنة المنهج المشائي لمدة طويلة على تفكيرهم، ويعد الشيخ السهروردي المقتول زعيم هذا المنهج والمؤسس له بلا منازع.

فقد عمل هذا المنهج على اعادة ترتيب سلم الاهمية لوسائل المعرفة، ليعيد تشكيل نسق المعرفة ذاتها، وبعبارة اخرى اجرى تغييرا بنيويا في آليات المعرفة لينتج الفلسفة الاشراقية التي تعتبر بحق تطورا هاما في الفلسفة الاسلامية.

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإنه كان اكثر مناهج المعرفة الاسلامية استخداما للافكار والفلسفات السابقة مضافا بالطبع إلى معطيات الرسالة الاسلامية، وهو ما اكسبه غنى وتنوعا مميزين كما سنلحظ.

ان خصائص هذا المنهج كثيرة، ولكننا نعرض لأهمها :

1- التاكيد على استخدام البرهان والاستدلال، رغم التغيير الذي احدثه لأن ذلك النقد للمنهج العقلي كان متوجها إلى اقتصاره على العقل وحده للكشف عن الحقائق وإغفال دور المجاهدة والسلوك وما لهما من اثر في نيل النفس للمعارف. ولذلك نصح شيخ الاشراق من يريد مطالعة كتابه الاساس (حكمة الاشراق) ان يبدأ اولا بقراءة كتابيه (المطارحات) و (التلويحات) لما حويا من المعارف البحثية. وفي ذلك يقول في كتاب المطارحات : " ومن لم يتمهر في العلوم البحثية به، فلا سبيل إلى كتابي الموسوم

بـــ(حكمة الاشراق) وهذا الكتاب ينبغي ان يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بـــ(التلويحات) "[1].

لقد قسم شيخ الاشراق الحكماء إلى ثلاث طبقات :

أ. طبقة الحكماء المتألهين عديمي البحث، وهم اتباع التصوف.

ب. طبقة الحكماء البحاثين عديمي التأله، وهم اتباع المشائية.

ج. طبقة الحكماء المتوغلين في التأله والبحث معا، وهم الندرة. بل يزعم شمس الدين محمد شهرزوري شارح " حكمة الاشراق " بأن الطبقة الثالثة " اعزّ من الكبريت الاحمر ولا اعرف احدا من القدماء موصوفا بهذه الصفة. واما من المتأخرين فلم نعرف متوغلا فيهم غير صاحب هذا الكتاب "[2].ولذا، من الضروري الالتفات هنا إلى ان النقد الذي وجهه الشيخ السهروردي إلى المشائية الإسلامية ( الشيخ الرئيس ابن سينا)، لا يعني إعراضه عن أفكارها، بل كان "يقول بان فلسفة الاشرقية قد بدا بها من حيث انتهى ابن سينا في فلسفته"[3]

2- التميز عن العرفان باعتبار العقل واستدلالاته، حيث لا يؤمن الاخير ان العقل هو اساس في المعرفة. وليس معنى ذلك ان العرفان يرفض العقل بالكلية بل هو يقر بالاستدلال المنطقي في محاولة تفسير الكشف والشهود وفي سائر صياغاته النظرية، لكنه لا يعطي الاهمية اللازمة لدور العقل في الكشف عن الحقيقة لما اسلفنا.

---

[1] بحث في مناهج المعرفة، ص 86 نقلا عن كتاب فلسفة سهروردي للدكتور دينانى ص 40. وانظر شرح حكمة الاشراق، ص10.

[2] شمس الدين محمد شهرزوري، شرح حكمة الاشراق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران 1372 هـ. ش، ص 28 وصص 11-12.

[3] د.غلام حسين ابراهيم ديناني،حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي،بيروت، 1422هـ-2001م، ص24.

3- ومع ذلك فقد استفاد المنهج الاشراقي كثيرا من العرفان وتجلى ذلك في تبنيه للاسس الكشفية، وان كان للاشراق طريقته وتعابيره الخاصة تقوم على النور والظلمة، في حين ان العرفان يعمل على تفسير الوجود على اساس الاسماء والصفات[1].

4- الاهتمام بالمداومة على الامور القربية كسبيل لمجاهدة النفس وتهذيبها وصولا إلى تحصيل المعرفة النورانية الاشراقية.

ويقول الشيخ السهروردي بهذا الخصوص في رسالة حكمة التصوف : "اول ما اوصيك به تقوى الله عز وجل فما خاب من آب اليه وما تعطل من توكل عليه، إحفظ الشريعة فإنها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه "[2]. ويقول ايضا : " وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنه ما انزل الا في شأنك فقط "[3].

وهذا كما هو واضح له دخل في خصوصية هذا المنهج ورؤيته للمعرفة ومنابعها النورانية.

5- الاستفادة من الكتاب والسنة وتعاليم الشريعة في تصويب الافكار والوصول إلى الحقيقة، لأن الهداية الحقة لا تكون الا منه تعإلى. ويقول الشيخ السهروردي في هذا المجال:" كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث ونصب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى وهوى في غيابة جب الهوى، الم تعلم انه كما قصرت قوى الخلائق عن ايجادك، قصرت عن إعطاء حق ارشادك، بل هو " الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى "، قدرته اوجدتك وكلمته ارشدتك "[4].

لقد سعت الفلسفة الاشراقية بمنهجها هذا إلى ممارسة التطبيق الفلسفي للافكار الدينية في الاسلام وقد وفقت إلى حد كبير في ذلك بدرجة تفوق ما وصلت اليه المشائية.

---

[1] مفاتيح الغيب، من المقدمة ص(لح).

[2] بحث في مناهج المعرفة، ص 90 نقلا عن (سه رساله أز شيخ إشراق _ فارسي _ ص82).

[3] المصدر السابق، ص 91 نقلا عن المصدرنفسه ص129.

[4] المصدر السابق، صص 90 – 91 نقلا عن المصدر نفسه ص 82.

6- الاستفادة من الفلسفات اليونانية والفارسية، ولا سيما حكمة فارس القديمة. وهذه الخصوصية من المعالم الواضحة للمنهج الاشراقي، حتى اتهمه البعض كما اسلفنا بإحياء الافكار القديمة في مقابل الاسلام.

لقد تجلت سلطة الاستدلال والبرهان الارسطي في براهين حكمة الاشراق، كما يتجلى فيها البعد العرفاني الافلاطوني.

لكن الفلسفة الايرانية القديمة هي من اكثر العناصر الفلسفية بروزا مما يدلل على قراءة عميقة ومتأثرة لها من قبل الشيخ السهروردي.

فهي فلسفة توحيدية تؤمن بإله واحد هو مبدأ الكل واسمه (اهورامزدا) وهو الذي يستحق العبادة وتنفي كل الوان الشرك التي ظهرت في الثنوية. وهذا المبدأ الواحد قد اوجد في عالم الامكان اصلين هما : الوجود النوراني الخيرالذي ينشر الخير والكمال في العالم الانساني ويتزعمه (يزدان) الذي يقابل في الاسلام رئيس الملائكة، والوجود الظلماني الشرير الذي منه كل عدم ونقص وشر ويتزعمه (اهريمن) الذي يقابله في الاسلام الشيطان. ومن هنا كانت (قاعدة الشرق في النور والظلمة) التي اشار اليها الشيخ السهروردي. وتعتقد هذه الفلسفة ان النفس الانسانية هي ميدان الصراع الرئيسي بين الخير والشر أي بين الملائكة والشياطين، ويصير الانسان المنتصر للشر إلى محل الاشرار (الكراميون) ولا ترى مانعا من امكانية رؤية الانسان للملائكة والاستعانة بها وذلك من خلال المجاورة والتزكية وطرد الشياطين من النفس. وقد حددوا حقيقة الوجود بالنور الذي ليس سوى (اهورامزدا) : النور الاتم واللامتناهي وعنه يصدر كل نور. واما النور الامكاني فإنه يتقلص ويضعف كلما كان متدنيا وتحل محله الظلمة في حين ان العالي يزداد لمعانا واشراقا لقربه من النور الاتم. واخيرا لهذه الفلسفة رؤية مهمة لمسألة النبوة. فالنبي ليس انسانا عاديا، بل هو معصوم من (اهورامزدا) الذي دفع عنه الشيطان ونصره وزكاه من حين خلقته الاولى[1].

---

[1] انظر مفاتيح الغيب، صص (لا) -(لو) من مقدمة المحقق محمد خواجوي.

7- اللغة الرمزية الخاصة التي استخدمتها هذه الحكمة في تعبيرها عن عوالم النور الظلمة وغيرها من معطيات الحكمة المشرقية. وهذا امر لا يحتاج إلى توضيح لوضوحه.

لكن هذا الاستخدام الكثيف للاصطلاحات الفارسية القديمة بما تحمله من ارث فردي وثنوي وغير ذلك...أثارت التحفظات خصوصاً في الأوساط الدينية التي ترى ضرورة استخدام اللغة العلمية الإسلامية القرآنية، وعدم اللجؤ إلى إحياء ما طواه الإسلام من تعابير لها صلة بالاعتقاد.

## هل نجح المنهج الاشراقي حيث فشل غيره ؟

لا شك انه قد سجل نجاحات هامة وكثيرة فاق ما توصلت اليه المشائية.فهو اولا وقبل أي شيء يمثل تطورا ومنعطفا هاما في منهج المعرفة الاسلامية والتفكير الفلسفي، بما احدثه من قواعد واسس جديدة غنية بالثقافات والاديان السابقة، وهو ما افتقدته المناهج الأخرى كالكلامية والمشائية.

واما على صعيد التطبيق الفلسفي وفق المعطيات الدينية الإسلامية فقد سجل ايضا نجاحات كثيرة واستطاع ان يقدم تفسيرا فلسفيا للغيبيات والعالم الأعلى متفقا بنسبة مقبولة مع ما جاء في النصوص الإسلامية.

لكن كان المتوقع لهذا المنهج ان يستمر وينمو ويزدهر في الاوساط الإسلامية ليثبت قدرته على العطاء والنجاح اكثر. لكن ذلك لم يحصل وتوقف تقدمه عند بعض اتباعه كالشارحين الاشراقيين : شمس الدين محمد الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي. في حين قيض للمشائية انصارا في كل حقبة عملوا على استمراريتها وتطويرها حيث كانت اخر سلسلتها الذهبية عند الحكيم السيد محمد باقر ميرداماد.

واما الحكمة الاشراقية فلم تعرف نهوضا، وان كان غير مستقل، الا على يد صدر الدين الشيرازي، الذي تأثر بعيدا بها وكانت في اساس حكمته المتعالية.

# سادساً: المنهج العرفاني:

العرفان اتجاه ثقافي وفكري يتميز عن الاتجاهات المعرفية الاخرى في الاسلام كعلم الكلام والفلسفة وغيرها.. وله منهجه الخاص ورؤيته الكونية المستقلة.

فهو طريقة كلية متكاملة تقوم على اساس وحدة الحقيقة ووحدة الوجود الايجادي، وتعمل على تنظيم كل الوان النشاط العقلي والروحي. ويعتقد الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري ان اصحاب هذا الاتجاه قد اشير اليهم من الناحية الاجتماعية بعنوان (المتصوفة)، وهو ما يؤكد الطابع المعرفي للعرفان[1].

وينقسم العرفان إلى قسمين :

1-**العرفان النظري** وهو موضع اهتمامنا، ويهدف إلى نظم المعرفة الاسلامية التي تحاول ان تقدم تفسيرا شاملا للوجود ومراتبه وتجلياته وذلك من خلال معطيات الكشف والشهود.

2-**العرفان العملي** وهو يهدف إلى معاينة الحقائق لدى العارف.

ان الذي دعا اصحاب هذا الاتجاه إلى اعتماد المنهج العرفاني للكشف عن الحقائق والوصول اليها امران اساسيان :

الامر الاول : ان الطريق العقلي لا يخلو من الشك والشبهة والخطأ.

---

[1] انظر مرتضى مطهري، العرفان، ترجمة عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الاكرم (ص)، بيروت 1993، ص 12.

يقول السيد حيدر الآملي حول ذلك : " والغرض منه ان العلوم الرسمية الحاصلة من النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل، حتى بالنسبة إلى مثل هذا الشخص (أي فخر الدين الرازي) الذي هو من اعظم علماء المعقول واقدم ارباب المنقول "[1]. ولا يعني هذا بالضرورة رفض العقل بالكلية وانكار مداركه، بل ان النتائج العقلية غير مأمونة بسبب ما قد يدخلها من مؤثرات خارجية ونفسية.

الامر الثاني : ان مشاهدة ما وراء النشأة المادية من عالم الانوار الالهية وغيرها مما لا سبيل اليه الا بانقطاع القلب عن هذه النشأة والاخلاص له تعالى، كما يذكر العلامة الطباطبائي تَتَتُّلٌ في رسالة (الولاية).

ان العرفاء يرون اساسا ان الفكر والعقل حجاب وقد قيل (العلم حجاب الله الاكبر). لقد قسم السيد حيدر الآملي العلوم إلى قسمين : علوم رسمية اكتسابية وعلوم ارثية الهية.

فالعلوم الرسمية هي العلوم الكسبية التي تحتاج إلى جهد وزمن طويل كي تتحصل للانسان، كما هو الحال عند الفلاسفة.

واما العلوم الارثية فهي التي يمكن الوصول اليها في مدة يسيرة من خلال مجاهدة النفس ورياضتها وهي العلم النافع لأنها تنطبع في القلب ولا تزول، كما جاء في الحديث عن الرسول الاعظم ﷺ: " العلم علمان : علم اللسان وهو حجة الله على ابن آدم، وعلم القلب وذلك هو العلم النافع "[2].

ان العلوم الارثية الالهية هي العلم الحقيقي الذي يوصل إلى معرفة الله سبحانه على نحو اليقين ومعرفة الاشياء على حقيقتها ولا سيما النفس[3].

---

[1] حيدر الآملي، جامع الاسرار ومنبع الانوار، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، تهران 1368 هـ. ش، ص 492.

[2] المصدر السابق، ص 472.

[3] المصدر السابق، ص 534.

يحدد هذا المنهج ثلاثة مراتب لليقين :

1-علم اليقين وهو الاستدلال المعروف عند الحكماء والفلاسفة. وهو يقين حاصل بالنظر،لا بمشاهدة ومعاينة الواقع

2-عين اليقين وهو ما كان بحكم البيان كما في علوم الانبياء بالوحي وعلوم الاولياء بالالهام. وهو حكاية عن الواقع.

3-حق اليقين وهو ما كان بنعت العيان، كما يحصل للانبياء والاولياء الكمل الذين جمعوا بين الاستدلال والبرهان والكشف والشهود.

قال تعالى : ﴿ كَلاَ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴾ [1].

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴾ [2].

ولذلك يسعى العارف جاهدا للوصول إلى المرتبة الثالثة من اليقين حيث الحقيقة بالعيان، لا بالبرهان ولا بالبيان.

ترتسم حقيقة أي شيء في المنهج العرفاني في ثلاث مراتب:

فالمرتبة الاولى هي الموجودات في عالم الخارج والمادة حيث يكون لها تعين محسوس لتلبسها بالمادة. وهذه اضعف مراتب الحقيقة نظرا لشوائب المادة.

والمرتبة الثانية هي العالم المجرد عن المادة والمسمى بعالم البرزخ وهو اولى مراتب التجرد والوجود العلمي للحقيقة.

والمرتبة الثالثة هي عالم العقول العرضية والطولية وعوالم الملائكة المجردة، وهو مقام الواحدية والاحدية، حيث نجد الصفاء في المعلوم لتجرده وتعريه عن الحدود.حتى عن حدود المثال.

---

[1] التكاثر/ 5 - 7.

[2] الواقعة/95

اذن لا بد للنفس من التجرد حتى تنال هذه الحقائق وتصبح حقيقة العلم على هذا الأساس اتحاد بين النفس ومعقولاتها.

ان طريقة نيل الحقائق حينئذ تقوم على تصفية الباطن والقلب عن طريق الرياضيات العلمية والعملية حتى تشع فيه أنوار الحق، وهذه طريقة الأنبياء والأولياء الكاملين[1].

ان للعرفان موقفا من الشريعة له انعكاسه في المنهج ذاته للوصول إلى المعرفة. ان المعرفة قبل كل شيء هي الحقيقة. فالعارف هو الواصل إلى الحقيقة، وللحقيقة طريق لا بد من سلوكه يتماهى معها في الجوهر والمعنى، وتلك هي الشريعة.

ومن هنا اشتهر عن العرفاء قولهم ان الشريعة طريقة للوصول إلى الحقيقة[2].

## كيف هو موقف الآخرين من العرفان ؟

تفاوتت بالطبع مواقف التيارات الاخرى والباحثين من العرفان ومنهجه المعرفي على ثلاثة انحاء :

**النحو الاول** : ما يراه قسم من العلماء ان العرفاء منحرفون عن الاسلام ويشكلونه خطرا عليه، وفي طليعة هؤلاء الفقهاء واهل الحديث. ولعل المعظم منهم يحمل نية صادقة وحسنة للدفاع عن الدين والوقوف في وجه كل ما قد يستشم منه الخطر على المعتقدات والمفاهيم والاحكام. لكن فهمهم ورؤيتهم للامور وقناعاتهم الذاتية قادتهم إلى هذا الموقف.

**النحو الثاني** : ما يراه قسم آخر من ان العرفان ليس سوى نهوض الافكار والجماعات القديمة المعادية للاسلام في وجه الدين. ويعمل هؤلاء عادة على ذم الاتجاهات الروحية والمعنوية كيفما كان، مما يوحي بنيات مبيتة تهدف ليس الاساءة إلى العرفان بل هي اساءات موجهة إلى الاسلام وقيمه الروحية، ومخزونه المعنوي العظيم

---

[1] انظر المقدمة الفارسية للسيد جلال الدين الآشتياني لكتاب الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، مركز نشر دانشكاه، مشهد 1360 هـ. ش.

[2] العرفان، ص 28.

الذي تحتاجه البشرية خصوصا في هذا العصر كأمس ما تكون الحاجة.

**النحو الثالث** : ما يعتقده قسم اخير محايد تجاه المسألة وينظر بعين الموضوعية إلى العرفان بصفته اتجاها وفرقة كسائر الاتجاهات والفرق الاسلامية، هو في معرض الخطأ والاصابة، دون ان يحمله اية نيات سيئة.

وينسب بعض المستشرقين اصول العرفان إلى جذور مسيحية وايرانية كرد فعل ضد الاسلام، وتارة اخرى إلى غنوصية افلاطونية. وينكر العرفاء ذلك ويصرون على إسلامية الجذور العرفانية واصالتها الدينية.

فلقد قام الإسلام على التوحيد الخالص ودعا إلى الزهد، ورسم الطريق من خلال الاحكام الشرعية.

وهذه المعاني ليست بذلك التبسيط الذي عرضه البعض ليقول ان ما يذكره العرفاء اعقد واعمق مما كان لدى المسلمين الاوائل.

والواقع انه لا المعاني التي عرضها القرآن الكريم بسيطة، ولا كل من كان حول الرسول الاعظم ﷺ في صدر الاسلام زاهدا بسيطا لا علم له بالسير والسلوك والمعاني الروحية العالية.

كيف وقد جاء في القرآن الكريم الكثير من التعابير والمعاني التي هي على صلة وثيقة بالسير والسلوك. ففي توصيفه للمولى تعالى يقول القرآن :"هو الاول والآخر والظاهر والباطن.. "[1].

ويقول ايضا : ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾"[2].

وفيما يتعلق بالمجاهدة كسبب للهداية وتحصيل المعرفة قال ايضا:

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [3].

---

[1] الحديد/3.

[2] البقرة/115.

[3] العنكبوت/69.

وحول تزكية النفس ومجاهدتها كطريق للفوز والفلاح : ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** ﴾[1].

هذا مضافا إلى تعابير كثيرة مثل (لقاء الله)، (رضوان الله)، (النفس المطمئنة) و (النفس اللوامة)..

وقد حفلت كتب الحديث بالروايات التي تتناول الجانب الروحي والمعنوي في صدر الاسلام كقصة حارثة بن مالك بن النعمان الانصاري مع رسول الله ﷺ:

" كيف انت يا حارثة بن مالك ؟ فقال : يا رسول الله مؤمن حقا، فقال له رسول الله ﷺ: لكل شيء حقيقة فما حقيقة قولك ؟ فقال : يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي واظمأت هواجري وكأني انظر إلى عرش ربي وقد وضع للحساب وكأني انظر إلى اهل الجنة يتزاورون في الجنة، وكأني اسمع عواء اهل النار في النار. فقال رسول الله ﷺ: عبد نوّر الله قلبه، ابصرت فاثبت " وقد دعا له بالشهادة فخرج في احدى الغزوات فقتل تسعة من المشركين ثم استشهد.

هذا فضلا عن نصوص الادعية وكلمات امير المؤمنين عليه السلام وسائر الائمة عليهم السلام مع حواريهم.

ولذلك يقول المستشرق الانكليزي نيكلسون اعترافا بهذه الحقيقة : " ان اصول الوحدة في التصوف – ويقصد العرفان – قد ذكرت في القرآن اكثر من أي مكان آخر. وكما يقول النبي ان الله تعالى قال : لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها "[2].

---

[1] الشمس/9 – 10.

[2] انظر :العرفان، ص 45.

لا بد من الالتفات إلى وجود اتجاهين في المنهج العرفاني نظرا للاختلاف الحاصل حول الموقف من العقل.

**الاتجاه الاول** : وهو اتجاه متطرف يتنكر للعقل ولا يعطيه أي دور في مجال الكشف عن الحقائق، كما هو مستفاد من كلام ابن فناري في (مصباح الانس)، والسيد حيدر الآملي في (جامع الاسرار)، وعبد الرزاق الكاشاني في كتبه ورسائله ولا سيما رسالة اصطلاحات الصوفية. لكن اصحاب هذا الاتجاه يعترفون ويذعنون لدور الاستدلال العقلي في اثبات المكاشفات. وهذا الاتجاه اقل تاثيراً بالفلسفة واكثر نزعة نحو التصرف.

**الاتجاه الثاني** : وهو معتدل بمعنى انه يعطي دورا ولو محددا للعقل في مجال الكشف عن الحقائق، فضلا عن مقام الاستدلال على معطيات الكشف والشهود، كما في مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا.

يقول الاستاذ الشهيد المطهري في عبارة موجزة وبليغة بهذا الصدد :"العارف يكتب بلغة العقل ما يشاهده بالقلب ويراه بتمام وجوده "[1].

لقد تمكن هذا المنهج من تحقيق انجازات هامة في مقام الكشف عن الحقائق، وفي مقام اثباتها وان بدرجة اقل.

لكن الشيخ محي الدين ابن عربي الحاتمي الاندلسي المعروف بالشيخ الاكبر استطاع ان يحول هذا المنهج إلى مدرسة مستقلة لها مبادئ ومسائل وموضوع وميزها عن سائر مناهج المعرفة الاخرى.

ومن ابرز شخصيات العرفان العملي ابا يزيد البسطامي، الحلاج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، ابو القاسم القشيري، ابن الفارض المصري والمولوي الرومي وغيرهم كثير.

---

[1] العرفان، ص 22.

ان بعض هؤلاء قد جرى نقاش حاد ول هويتهم الدينية بالنظر إلى ما صدر عنهم من سلوك وكلمات في مقام التعبير عن احوالهم الروحية فحكم على بعضهم بالكفر، أو الضلال والانحراف، ولسنا هنا بصدد التحقق من ذلك كله، وانما الاشارة بصورة عامة إلى هذه الروز كمعبيرين كلٍّ على طريقته عن هذا المنهج.

# سابعاً: المنهج الصدرائي (منهج الحكمة المتعالية) :

لا نبالغ اذا قلنا ان منهج الحكمة المتعالية يمثل ارقى تطور وصلت اليه مناهج المعرفة عند المسلمين على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم سواء كانوا كلاميين او مشائيين او اشراقيين او غيرهم..

فلقد استطاع هذا المنهج ان يقدم تفسيرا شاملا للوجود جمع فيه بين العقل والدين والعرفان في منظومة معرفية متكاملة ومنسجمة. وقد شكل العقل الفلسفي من جهة والقرآن والحديث من جهة ثانية والكشف والشهود من جهة ثالثة مصادر هذه الصدرائية ورؤيتها الفلسفية والمعرفية عموما.

ويرى العلامة الطباطبائي تغمده بأن اول من تنبه لضرورة هذا الجمع هو ابو النصر الفارابي، وحاول كل من اتى بعده ان يخطو في هذا الاتجاه دون تسجيل نجاح حاسم على صعيد انتاج منظومة معارف شاملة إلى ان جاء صدر المتالهين الشيرازي تغمده[1]. ان البعض يعمد إلى طرح شبهة حول طبيعة هذا المنهج خلاصتها انه منهج تلفيقي يقوم على انتقاء عناصره من مناهج واتجاهات معرفية مختلفة، ثم يعمل على صياغتها في بوتقة واحدة لتظهر نفس هذه العناصر بصورة جديدة باهرة. وطبعا، فإن هذا يلغي صفة الابداع والتجديد ويحصر الامر في الصياغة لا غير. وعلى هذا الاساس يصبح المنهج الصدرائي منهجا انتقائيا لم يأت بجديد.

---

[1] بحث في مناهج المعرفة، ص 103.

ولا بد من الاعتراف اولا بوجود مزيج من الافكار والاتجاهات في فلسفة الملا صدرا. لكن هذا لا يعني بالضرورة نفي الابداع والابتكار ابتداء من المزج نفسه، حين تتحول فيه العناصر المختلفة إلى عناصر مؤتلفة تشكل نسيجا فلسفيا واحدا متجانسا يعالج المسائل الكبرى بطريقة جديدة غير مسبوقة.

ان هذا الجمع بين الاتجاهات المختلفة بمجرده لا يمكن ان ينتج عنه نظاما فلسفيا راقيا بهذا الشكل.

وكما يقول الشهيد المطهري : " لا يعقل ان تتحقق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة "[1].

ثم ان هناك اضافات وابداعات فلسفية هامة تتناول المنهج الذي سنتعرف على خصائصه والنتائج التي ظهرت في هذه الفلسفة تحت عنوان الحكمة المتعالية.

لقد شكل الوجود نقطة الانطلاق عند الملا صدرا، فأثبت اصالته واعتبارية الماهية، ثم بيّن الحقيقة التشكيكية للوجود وانه بالتشكيك الخاصي حيث كل مرتبة منه تحتفظ بكمال المرتبة السابقة فوقها مع زيادة.

كما اوضح التجلي كتعبير عن لقاء الانسان بربه، وتكثره من مقام الاحدية المقدسة إلى عالم المادة تنزلا. وان كل شيء يسير نحو مباديه الفاعلية التي هي كمالاته الغائية ليتحد المبدأ والمنتهى، وان النفس الانسانية فهي مادية في بداية حركتها، ومتجردة بعد ذلك عند غايتها ونهايتها. حيث يقول ان النفس مادية الحدوث وروحانية البقاء. واما المعاد فهو رجوع الشيء إلى جوهر الذات. كما اثبت الحركة الجوهرية الطولية والعرضية، وابدع في قاعدة (بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها).

لقد كان هذا المنهج حصيلة دراسة وافية للآراء الفلسفية السابقة والمعتقدات الدينية والاتجاهات الروحية الاشراقية والعرفانية، والمباحث الكلامية، والمذاهب التفسيرية

---

[1] بحث في مناهج المعرفة، ص 105.

للقرآن الكريم. وقد توج ذلك كله بمدة مديدة من المجاهدة والرياضة الروحية وتصفية الباطن مقرونة بالتفكر والتأمل في الوجود واحواله.

وبالتالي يمكن الحديث عن مرحلتين متميزتين في حياة صدر الدين الشيرازي اسست منهجه المعرفي واصول حكمته المتعالية :

**المرحلة الاولى** : هي مرحلة البحث والتفكير والتحصيل العلمي، حيث كتب عن ذلك يقول : " ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء والمعلمين.. "[1].

**المرحلة الثانية** : حين اعتزل في احدى القرى التابعة لقم المقدسة وتدعى (كهك)، وانكب على المجاهدة والرياضة الروحية والتأمل بعيدا عن البحث والاشتغال العقلي ولمدة خمسة عشر عاما تقريبا.

ويصف حاله في اواخر تلك المرحلة فيقول : " اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا، ففاضت عليها انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية، فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار الالهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية "[2].

---

[1] صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1981، ج1، ص 4.

[2] المصدر السابق، ج1، ص 8.

ويدلل هذا الكلام منه تتكئ على ان هناك طريقين لادراك حقائق الوجود : الاول طريق العقل والبرهان والاستدلال، وهو طريق الحكماء الالهيين، والثاني طريق العرفان أي الكشف والشهود من خلال المجاهدة، وهي طريق الانبياء والاولياء والعرفاء.

كما ويفهم من قوله " بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان.. "، ان العقل له صلاحية الكشف عن الحقائق، الا ان كشفه يبقى ناقصا ويحتاج إلى تكميل بالشهود والعيان.

لقد فرق صدر المتالهين بين ما يحيله العقل وبين ما لا قدرة له على نيله، وان الخلط بين الامرين يؤدي إلى نتائج سلبية، فإن بعض الحقائق ولا سيما التي كشف عنها الدين مما لا سبيل للعقل اليها فلا تنال الا بالنبوة والولاية (الكشف).

وقد كتب بهذا الصدد : " ثم ان بعض اسرار الدين واطوار الشرع المبين بلغ إلى حد ما هو خارج عن طور العقل الفكري وانما يعرف بطور الولاية والنبوة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحس إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر فائدة وتصرف هناك "[1].

وبهذا الجانب امتاز هذا المنهج عن المنهج العقلي المشائي الذي اهمل جانب العرفان والسلوك وما لهما من اثر على طريقة اكتشاف الحقيقة. كما تميز عن المنهج العرفاني باعطائه للعقل دوره في اكتشاف الحقيقة من جهة والاستدلال من جهة اخرى.

واما البعد الثالث الذي ارساه في منهجه فهو الشرع، وقد اعطاه اهمية عظيمة لاعتقاده بمطابقته للعقل. وقد وضع قاعدة راقية في التعامل مع الشرعيات هي انه يكفي عدم ثبوت الاستحالة والامتناع لشيء حتى يكون الاخبار الشرعي عنه دليل اثبات كسائر البراهين. فقد كتب في الرد على منكري المعاد وامكانه يقول : " كل ما ازيل ظاهره عن الاحالة والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس

---

[1] صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، شرح اصول الكافي، مكتبة المحمودي، طهران 1391 هـ، ص 461.

عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوي الحسابية"[1].

وقد كتب ايضا يقول:"وحاشى الشريعة الحقة البيضاء ان تكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة "[2].

ان موقف الملا صدرا وطريقة تعامله مع هذه الاسس الثلاثة : العقل والكشف والشرع، شكل منهجه المعرفي المتميز الذي نحن بصدد التعريف به.

**ما هي خصائص المنهج الصدرائي ومميزاته ؟**

تميز منهج الحكمة المتعالية بما يلي :

1-العرض المنطقي لافكاره من خلال الربط وقواعد الاستدلال وتمهيد المقدمات وغير ذلك مما اكسبه قوة اقناع. وليس خفيا لمن لاحظ هذه الاستدلالات انها تعتمد المنطق الصوري الارسطي وقواعده، وهذا ليس مثلبة لأن هذه القواعد هي عامة في المنطق البشري وغاية ما قام به ارسطو هو الكشف عن هذه القواعد وتنظيمها[3].

2-محورية الوجود في ابحاث الحكمة المتعالية بدءا وعودا من خلال قوس الصعود، مع احتفاظ الوجود بحقيقته الواحدة.

3-الاعتماد على قضايا اولية وجودية هي بمثابة المبادئ لسائر القضايا المبحوثة، مما اكسب المنهج تماسكا وانسجاما وتدرجا رياضيا.

4-الاخذ بالمعطيات الدينية بصفتها حقائق صادرة عن مبدأ العقل والوجود، فلا بد من ان تطابق العقل، وذلك بعد درسها وتمحيصها للاستفادة منها. ولذلك نجد الملا

---

[1] المصدر السابق، ج 9، صص 167 – 168.

[2] المصدر السابق، ج 8، ص 303.

[3] انظر ما كتبه المحقق الخواجوي في مقدمته على كتاب مفاتيح الغيب، ص (مو).

صدرا في الكثير من كتبه بما فيها الاسفار الاربعة يعرض للشواهد القرآنية والحديثية مدللا على استفادته منها.

5-الاخذ بالمعطيات العرفانية الناتجة عن الكشف والشهود بصفتها حقائق نالتها النفس بالمجاهدة والرياضة وعرضها بالاستدلال والبرهان، بعد تفسيرها تفسيرا عقليا.

6-اعتماد السلوك العرفاني كعنصر اساسي في منهج الحكمة المتعالية، والسبب على ما يبدو ان صدر المتالهين يرى المعرفة عملية متكاملة لدى الانسان الباحث عن الحقيقة، يجمع فيها بين الجهد الفكري والمجاهدة الروحية فيسير بكل كيانه باتجاه تلمس الحقائق.

7-رغم اعتماده مبدأ تطابق العقل والشرع والعرفان وانسجام الكل ونفي أي تعارض بينهم، الا ان الاصالة في مقام المحورية والتفاضل الداخلي للعناصر يبقى للقرآن الكريم. وهو ما يؤكد عليه الشيخ جوادي آملي حيث يقول : " ان الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الادلة : البرهان والعرفان والقرآن، وانه لا يوجد أي اختلاف بينها، وانما هي في توافق وانسجام تام، نعم في مقام المقايسة الداخلية بين هذه الطرق الثلاث، فإن المحورية والاصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكان عنه"[1].

هذا هو منهج الحكمة المتعالية الذي شيده صدر المتالهين الشيرازي وقدم من خلاله إلى البشرية فلسفة وحكمة جديدة لا نظير لها وحسمت الكثير من النزاعات العالقة بين التيارات الفلسفية المختلفة كالنزاع بين المشائية والاشراقية الذي وجد نهايته عند الحكمة المتعالية.

ويقول الاستاذ الشهيد المطهري حول ذلك : " لكن صدر المتالهين ووفق الاساس الذي استحدثه انهى هذا النزاع الطويل، بحيث انتهى مفهوم الصراع بين المشاء والاشراق، وكل الذي جاؤوا بعد صدر المتالهين ابصروا نهاية الصراع بين المشاء والاشراق " ثم

---

[1] بحث في مناهج المعرفة، ص 123.

اضاف : " تمثل فلسفة صدر المتالهين خلاصة اتعاب ثمانية قرون بذلها محققون كبار، كان لكل واحد منهم سهم في تقدم الفلسفة، مضافا إلى ما فيها من ابداع وابتكار "[1].

**هل يمكن القول بأن هذا المنهج استطاع ان يحقق النجاح التام المطلوب، متفاديا النقص الذي عرض للمناهج السابقة ام لا ؟**

لا شك ان ما تحقق في الحكمة المتعالية يعتبر مهما جدا وعظيما في تاريخ الفلسفة الاسلامية بل والتفكير الفلسفي الانساني عموما.

فقد حسم هذا المنهج الكثير من الجدليات والتزاعات السابقة كما اشرنا، واستطاع التوفيق بين المنابع الاساسية الثلاثة : الشرع والعقل والعرفان، وان يقدم تفسيرا شاملا متطورا للوجود غير مسبوق، كما وحقق ابداعا في مجال علم النفس الفلسفي ومسائل المعاد وغيرها..

لكن هذا لا يعني انه بلغ تمام الحقيقة، ولا احد يقدر على هذا الادعاء وقد صرح صدر المتالهين بنفسه بهذا الامر في مقدمته لكتابه " الحكمة المتعالية " حيث يقول : " واني ايضا لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى، لأن الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد، واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فإن احللت بالعناية الربانية مشكلها، وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم.."[2].

ان من الطبيعي امكان العثور على ثغرات ونواقص مع مرور الايام وتبرز فيها الحاجة إلى التطوير والتوسع، وهو ما يجعل هذا المنهج ونتائجه في معرض النقد وتحت المجهر على الدوام.

---

[1] السيد محمد حسين الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار ابو رغيف، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، بيروت 1422 هـ، ج1، ص 35.

[2] الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج1، ص 10.

بقي شيء اخير حول تسمية هذا المنهج بالحكمة المتعالية ؟

ويبدو ان استعمال هذا التعبير قد حصل قبل صدر المتالهين الشيرازي بقطع النظر عن خصوصيات المعنى الذي اشير اليه واختلافه ربما عن مقصود الشيرازي.

وبمراجعة كلمات الشيخ الرئيس ابن سينا نجده يذكره في الفصل التاسع من النمط العاشر في اسرار الآيات من كتابه (الإشارات والتنبيهات) فيقول : " ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا، الا على الراسخين في الحكمة المتعالية.. "[1].

ويوضح الخواجة نصير الدين الطوسي المقصود فيعلق عليه : " وانما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأن حكمة المشائين بحثية صرفة، وهذه وأمثالها اما تتم – مع البحث والنظر – بالكشف والذوق. فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى"[2].

ولعل مقصود صدر المتألهين قريب جدا من هذا المعنى كما يفهم من بعض ما جاء في مقدمته لكتابه (الأسفار الأربعة) حيث يقول : " فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها، فقد " **أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ،وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا** "، واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها"[3].

غير ان هناك معنى آخر أشار إليه الأستاذ المطهري تغمده لمعنى التعالي عند صدر المتألهين تغمده ذا منحى عقلي يرتبط بمقام الإدراك الذهني، وتكثر الصور لديه خلاصته ان الصورة لها مرتبتها الخاصة ولا تتحول إلى اخرى، بل الذهن يبتدع الصورة ابتداء في عالم الحس حين اتصال الحواس بالخارج على نحو تكون متناسبة ومماثلة للخارج وهكذا

---

[1] الحسين بن علي بن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق الدكتور سليمان ...، مؤسسة النعمان، بيروت 1993م، ج 4، ص 122.

[2] المصدر السابق، ص 123.

[3] الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج1، ص 12.

في الصورة الحسية عندما تتواجه مع القوة الخيالية ثم الصورة الخيالية كذلك مع العقل مع بقاء الصورة الخيالية وقبلها الحسية على حالهما. فما يحصل اذن هو تكثر متعال للصور وليس انتقال نفس الصورة من مرتبة إلى مرتبة اعلى. وتسمى هذه النظرية بنظرية التعالي[1].

[1] انظر شرح المنظومة، ج 3، صص 210 – 211.

## الفصل الثالث

# معالم نظرية المعرفة
# في الفلسفة الإسلامية

# معالم نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية :

سنحاول في هذا الفصل الوقوف على المعالم الرئيسية لنظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حيث تمثل هذه المعالم : أما مورد اتفاق بين الحكماء المسلمين، وإما مظهرا تطوريا أخيرا في مسار تفكيرهم.

ونتناول في هذه المعالم صبغة الواقعية التي تصبغ التفكير الإسلامي حيث يدور حول محور أساسي هو عين الواقعية، اعني الوجود، ثم نقف على حقيقة العلم المجردة، ونتناول نحوا خاصا من الوجود هو الوجود الذهني المقابل للوجود العيني، ونرى بعدها التفسير الفلسفي لكيفية ظهور التكثر في الادراكات وتوالدها. ويصبح من الضروري بعدها معرفة التقسيمات التي يذكروها للعلم، وأقسام المعقولات، لننتهي إلى أدوات المعرفة الرئيسية التي يتم التعامل معها.

## 1 - الواقعية :

تبرز أهمية الواقعية في كونها تثبت اصل ومبدأ العلم، وهي بالتالي تشكل الركيزة الأولى ونقطة البدء لنظرية المعرفة لأنها إثبات لموضوعها. وتعني الواقعية الاعتراف بالوجود الواقعي لما هو خارج الذات والذي نشعر به ونحسه وبالتالي ندركه من خلال علاقتي الفعل والانفعال. وإنكار هذا كله وزعم انه وهم ليس سوى مكابرة، يسقط معها المنكر أمام أول واقعة عملية يواجهها، لأن كل إنسان يتعامل مع الأشياء وفق هذه الواقعية وان ادعى خلاف ذلك على المستوى النظري، فنجده يفرح في الحالات التي تقتضي فرحا ولا احد يتوقع أو يرى الحزن مثلا، ويهرب من الخطر الذي يحس به ولا يلجأ إليه وهكذا. .

وهذه السيرة العملية الواقعية للإنسان تؤكد واقعية ما هو خارج عن ذاته، وأنه وجود جدي وليس سرابا.

على هذا الأساس لا محل للسفسطة وإنكار الحقائق بكافة أشكالها. وقد ركزت الفلسفة الإسلامية بكافة أشكالها واتجاهاتها على مسألة الوجود وأعطتها اهتمامها وان بنسب متفاوتة وصور مختلفة. والوجود هو ابرز مصاديق الواقعية بل هو بالدقة عينها، إذ لا معنى للواقعية سوى الوجود بقطع النظر عن أنحائه وخصوصياته، لأن غير الوجود ليس سوى العدم، والعدم لا واقعية له.

يقول العلامة الطباطبائي تَدَّثُ حول هذه الواقعية:" فلا يسعنا أن نرتاب في ان هناك وجودا ولا ان ننكر الواقعية مطلقا إلا ان نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه، وان يكن شيئا من ذلك فإنما هو اللفظ فحسب. فلا يزال الواحد منا، وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور يرى نفسه موجودا واقعيا ذا آثار واقعية ولا يمس شيئا آخر غيره إلا بما ان له نصيبا من الواقعية "[1].

---

[1] محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم 1404 هـ، ص 4.

ان هذه الصبغة عامة في التفكير الإسلامي، ولم يخدش فيها قول سوى ما ورد عند جماعة الصوفية من ان:" الوجود الحقيقي منحصر بالذات الإلهية المقدسة وأما سائر الموجودات فهي ذات وجودات مجازية عندهم وهو معروف بعنوان وحدة الوجود والموجود"[1].

وهو بلا شك مخالف للبداهة والوجدان، وقد سعى صدر المتألهين الشيرازي إلى استبعاده من خلال التأويل فذكر ان مقصودهم من الوجود الحقيقي هو الوجود المستقل المطلق، ومن الوجود المجازي الوجود غير المستقل وهو ما يسميه بالوجود التعلقي والربطي أو الوجود الفقري[2].

وعلى كل حال، فإن هذه الواقعية هي حجر الأساس في قيمة المعرفة، حيث يصبح بالامكان التحقق من صحة القضية بملاحظة مطابقتها لواقعها الخارجي بناء على الاصطلاح الفلسفي للحقيقة من أنها صحة القضية ومطابقتها للواقع.

## 2 - حقيقة العلم :

تتجه الفلسفة الإسلامية عموما نحو القول بتجرد الإدراك، بل وكل القوى الباطنية كما عن صدر المتألهين الشيرازي قدس سره، وذلك لتباين خصوصياته عن خصوصيات المادة، في حين حاول الماديون إثبات ماديته مستعينين بأبحاث الفيزياء والفسلجة وعلم النفس وغيرها. .

ان التجربة تؤكد ان استخدام الحواس يترك أثراً في سلسلة الأعصاب والمخ وينتج ردة فعل مادية في أثنائه، ثم تتوقف عند توقف الحاسة عن الفعل، ويحصل حينئذ ما نسميه الإدراك.

---

[1] محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم 1407 هـ، ج1، ص 396.
[2] المصدر السابق، ج1، ص 400.

**لكن هل الإدراك هو هذه الظاهرة المادية أم انه شيء آخر خلف هذه الظاهرة؟**

لقد قدمت الفلسفة الإسلامية براهين عديدة على تجرد العلم والإدراك دون نفي التوصيف العلمي لعمل الأعضاء وتفاعلها مع الواقع الخارجي في إطار التأثر والتأثير السائد في قانون العلاقة بين الأشياء في عالم الطبيعة، ونلخصها كما يلي :

أ – ان الماديات تقبل الانقسام بخلاف العلم فإنه مجرد عن الانقسام، ونحن نرى كيف ان الصورة الواحدة المتصلة لمشهد الكون الفسيح تحصل للمدرك، فكيف يمكن ان تكون موجودة في أجزاء دماغية مركبة ومنفصلة واصغر من جسم الإنسان ؟ وهذا يعني ان الصورة المدركة لا تحل في مادة أجسامنا ولا في الخارجة عن ذواتنا، وهذه ظاهرة غير مادية بلا شك[1].

ب – ان المادي متقيد بالزمان والمكان، والعلم مجرد عنهما. والدليل على ذلك اننا يمكن ان ندرك الشيء الجزئي في زمان ومكان معينين في كل زمان ومكان مع بقاء الجزئي المتعقل على عينيته[2].

ج – ان الماديات لها حيثية التغير والتحول، في حين ان الصورة العلمية ثابتة ولا تخضع لهذه الحيثية.

ولو كان العلم كالماديات التي لها حيثية التغير لما أمكن ان نتعقل شيئا واحدا في زمانين مختلفين ولا ان نتذكر شيئا سابقا في زمان لاحق باعتبار ان المتغير يختلف حاله في الزمان الثاني عن الزمان الأول، مع اننا نتذكر المدرك نفسه ورغم التبدل الذي يلحق بالخلايا المادية للأعصاب والدماغ[3].

---

[1] محمد حسين الطباطبائي، اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار ابو رغيف، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، بيروت 1422 هـ، ج1، ص 150.

[2] المصدر السابق، ج1، ص 180.

[3] المصدر السابق، ج1، صص 160 – 166، وانظر نهاية الحكمة، ص 237.

وتخلص نظرية المعرفة الإسلامية إلى ان العلم والإدراك عموما ليس ماديا بل هو حقيقة مجردة فعلية لا قوة فيها.

وهذه الرؤية تفسح المجال أمام نظرية متطورة في عالم المعرفة تقوم على أساس اتحاد العاقل والمعقول ونفي الاثنينية بينهما، لأن العلم هو حصول الصورة العلمية للشيء عند العالم فهو عين الصورة، وهو متحد بالعالم سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا كما سنوضحه في أقسام العلم.

## 3 - الوجود الذهني :

تمثل مسألة الوجود الذهني احد المعالم الأساسية لنظرية المعرفة عند الحكماء والفلاسفة المسلمين، ومن الإبداعات الهامة في الفلسفة الإسلامية، بعد ان غاص فيها الحكماء بحثا وتشريحا لإثباتها وتوضيحها.

ومع ذلك فقد انكرها الاشاعرة وبعض المتكلمين وفخر الدين الرازي حيث قالوا " ان العلم إنما هو نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجي"[1].

ولن نعرض هنا لتفصيل الإشكالات التي ذكرها المعارضون والردود عليها لاستلزام ذلك التوسع والإطالة بما لا يتلاءم مع حدود البحث، ولكن نوضح الفكرة واهم الأدلة التي ذكرت.

فالمعروف بين الحكماء ان هناك نحوين من الوجود : الوجود الخارجي العيني الذي تترتب عليه الآثار، كوجود النار الخارجية المحرقة والمضيئة والباعثة للدفء والحرارة وغير ذلك. . والوجود الذهني الذي لا تترتب عليه هذه الآثار. بل تترتب آثار أخرى، وهذا النحو من الوجود هو علمنا بماهيات الأشياء.

غير ان الموجود الذهني يتحد مع الوجود الخارجي اتحادا ماهويا، بمعنى ان الماهية المتحققة في الخارج، بعينها موجودة في الذهن مجردة عن آثار الوجود الخارجي. وبذلك

---

[1] نهاية الحكمة، ص 34.

يكون لكل موجود نحوان من الوجود : الوجود الخارجي العيني والوجود الذهني. وقد استدلوا على هذه المسألة بعدة أدلة أبرزها دليلان :

الأول : اننا نتصور الأشياء الموجودة في الخارج كالإنسان، والتي هي أشياء جزئية، على نحو كلي يصلح للانطباق على كثيرين، وعلى نحو صرف (بسيط) مجرد عن كل خصوصية وتركيب، كمفهوم (الإنسان) ثم نحكم عليه بأنه كلي وصرف وغير ذلك. وهذا الحكم يدلل على ثبوت هذا المعنى المتصور وانه موجود بنحو ما مغاير للوجود العيني الخارجي لأفراده، لأن الشيء الخارجي جزئي ومشوب بالاختلاط. فهو إذن موجود في ظرف آخر غير الظرف الخارجي وهو ما نسميه الذهن[1].

الدليل الثاني : اننا نتمكن من تصور أمور غير موجودة في الخارج كالعدم المطلق والمحالات من قبيل اجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى وغير ذلك. . كما اننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية كقولنا بأن اجتماع النقيضين محال. . فيلزم حينئذ ان يكون لها ثبوت بنحو ما حتى يصح ذلك، وبما انه ليس ثبوتا خارجيا لكونها معدومة كما تقدم، فيتعين ان يكون لها ثبوت في ظرف آخر غير الخارج هو الذهن[2].

## 4 - تكثر الإدراكات :

من المسائل الهامة المبحوثة في علم المعرفة هي تفسير كيفية تكثر وتوالد الادراكات وتنوعها لدى الذهن.

**والسؤال الأول المطروح هنا : من أين يبدأ الإدراك ؟**

ان ما يبدو لأول وهلة ان الحس يمثل نقطة البداية في سلسلة الادراكات الذهنية من خلال العلاقة القائمة بين الحواس والمحسوسات، وبالتالي فإن كل إدراك لا بد ان يرجع إلى الحس.

---

[1] المصدر السابق، صص 34 – 35.

[2] المصدر السابق، ص 35.

لكن ذلك غير صحيح قطعا، لأن البرهان الحسي لا يثبت إلا الإدراك الذي يتطابق بنحو من الأنحاء مع المحسوس وذلك اما بأن يكون محسوسا أو مسبوقا بادراك حسي، ومن الطبيعي حينئذ إلا يدرك في مجال الحسيات غير المحسوس. واما ما ليس بحسي ولا ينتهي إلى الحس فلا ينفي البرهان المذكور إدراكه.

من هنا لا بد من تحديد نقطة بداية جديدة لسلسلة الادراكات تتسع بشمولها للحسي وغيره، وهذه البداية هي النفس.

والسبب في ذلك ان شرط حصول صور الأشياء لدى الذهن هو اتصاله بواقعياتها بمعنى ان القوة المدركة تعمل على التقاط صور الأشياء ونقلها إلى الحافظة. وهذه القوة ليست سوى احدى قوى النفس مما يستلزم بالضرورة اتصال هذه الواقعيات بالنفس اتصالا وجوديا وحصولها لديها، فهي إذن تعلم بهذه الواقعيات بالعلم الحضوري أولا ثم تقوم القوة المدركة بعد ذلك بتحويل هذه الواقعيات إلى علم حصولي عبر الصورة التي تنسجها عن الواقع وتنقلها إلى الحافظة مجردة عن الآثار الخارجية. ويتضح من ذلك ان نقطة البداية هي العلم ألحضوري لدى النفس الذي ينتهي إليه كل علم حصولي.

**لكن هل هذه نقطة البدء أم ان هناك نقطة قبلية ؟**

ان التركيز على العلم الحضوري يوقفنا على النفس وأفعالها وقواها والخصوصيات المادية للواقعيات المادية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس ثم تحولها قوة الإدراك الخيالية إلى علم حصولي.

وبالتالي فإن العلوم الحضورية الأولى أربعة هي :

1- علم النفس بذاتها.

2- علم النفس بأفعالها في إطار وجودها وآثارها.

3- علم النفس بقواها ووسائلها المستخدمة في تحقيق أفعالها.

4- علم النفس بخصائص الواقعيات المادية عبر الحواس.

وهذه هي الكثرة الأولى للادراكات الحاصلة اما بحضور المعلوم بنفسه (العلم الحضوري) واما بحضور صورته لدى النفس (العمل الحصولي).

ان القسم الرابع من الكثرة الأولى، اعني علم النفس بخصائص الواقعيات المادية عبر الحواس، هو مبدأ حصول التكثر الثاني من خلال تحول العلم الحضوري فيه إلى علم حصولي، فينقسم إلى تصور وتصديق بحسب حال النفس من حكمها واذعانها سلبا أو إيجابا أم لا. كما ان التصورات تنقسم إلى ماهيات واعتبارات ليحصل تكثر ثالث في ادراكات النفس تتميز بتنوع جديد وهام، حيث ان الماهيات مفاهيم حقيقية تحكي عن الواقع الخارجي، في حين ان الاعتبارات مفاهيم غير حقيقية يصوغها الذهن وان كان لها في نهاية المطاف لون من ألوان الحكاية عن الخارج كما هو حال الحكم. وهو ما نسميه بالحقيقة والاعتبار.

ان المرحلة الرابعة من عملية تكثر الإدراك تنشأ من خلال البساطة والتركيب بين الماهيات وبين الاعتباريات أيضا، حيث تحصل كثرة في الادراكات التصورية لم تكن موجودة من قبل[1]. وسنتعرف فيما بعد على المفاهيم الاعتبارية وأقسامها وخصوصياتها.

## 5 - أقسام العلم :

بداية لا بد من الإلفات إلى ان تقسيم العلم لا يعني انه هوية لها أنواع وأصناف وغير ذلك، حيث انه أمر بسيط لا يندرج تحت أي معنى ذاتي من معاني الكليات.

ولذا نقل العلامة الطباطبائي تغمده الله عن صدر المتألهين الشيرازي تغمده الله في " الحكمة المتعالية " دون أي تعليق مما يوحي بالقبول ما ملخصه ان العلم مجرد وهو نفس الوجود " فليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرفية إلى الأصناف ".

---

[1] اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، صص 333 وما بعدها (مقالة المعرفة).

وبناء عليه، فإن تقسيم العلم إنما هو باعتبار عين تقسيم المعلوم للاتحاد بينهما كاتحاد الوجود مع الماهية[1].

ان التقسيم الأولي للعلم، وهو أول ما ينقسم إليه، هو إلى علم حضوري وعلم حصولي. وقد عرّفوا العلم الحضوري بأنه حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي الذي تترتب عليه الآثار عند العالم. واما العلم الحصولي فهو حضور المعلوم بماهيته دون وجوده الخارجي الذي هو منشأ الآثار، وبعبارة أخرى هو حضور المعلوم عند العالم حضورا مفهوميا لا غير[2].

وعلى ضوء ذلك يصبح الفرق بين نوعي العلم هذين هو في وجود الواسطة بين العالم ونفس المعلوم وعدم وجودها.

واما الانقسامات الثانوية للعلم فهي متعددة بحسب تعدد حيثيات التقسيم نفسه. وسنتعرض لأهم التقسيمات التي يذكرها الفلاسفة المسلمون كما يلي :

1- **البديهي والنظري** : ينقسم العلم والإدراك من حيثية الاحتياج إلى كسب ونظر أم لا إلى بديهي ونظري.

فالبديهي، ويسمى الضروري أيضا، هو ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، كتصور مفهوم الوجود والشيء والوحدة والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه ونحو ذلك.

والبديهيات على ستة أصناف هي المحسوسات والمتواترات والتجريبيات والفطريات والوجدانيات والأوليات.

والأوليات هي القضايا التي يكفي للتصديق بها تصور الموضوع والمحمول، وأول الأوليات " امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين ".

واما النظري، ويسمى أيضا الكسبي، فهو ما يحتاج في حصوله تصورا وتصديقا

---

[1] راجع نهاية الحكمة، ص 264.

[2] المصدر السابق، ص 236.

إلى اكتساب ونظر، كتصور ماهية الإنسان والتصديق بأن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين[1].

2- **التصور والتصديق** : ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق. فالتصور هو الصورة الذهنية الحاصلة من معلوم واحد بدون إيجاب أو سلب كعلمنا بالإنسان ومفهومه الذهني، والتصديق هو هذه الصورة الذهنية التي معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحملية والشرطية[2].

3- **الكلي والجزئي** : ينقسم العلم من حيث سعة انطباقه على الخارج إلى كلي وجزئي. فالكلي هو " ما لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين " كتعقلنا لمفهوم الإنسان.

والجزئي هو " ما يمنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين " كعلمنا بزيد. وهذا النحو من العلم على قسمين أيضا : علم حسي كعلمنا بزيد الحاضر، وعلم خيالي كعلمنا بزيد الغائب[3]. غير انهم يذكرون للكلي والجزئي معنى آخر بحسب الاصطلاح.

فالكلي هو " العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي "، لأنه مستقل عن الخارج وتقلباته. فالإنسان حينما يتصور البناء الذي سيبنيه فإنه يبقى على حاله سواء قبل البناء أو أثناءه أو بعده، ولذلك يسمونه أيضا ب" علم ما قبل الكثرة ".

واما الجزئي المقابل لهذا الكلي فهو " العلم الذي يتغير بتغير المعلوم الخارجي " ويسمى أيضا " علم ما بعد الكثرة "، مثل علمنا بحركة زيد حينما نشاهده يتحرك ما دام يتحرك.وحينئذ لا داعي لتخصيص هذا المعنى من الكلي والجزئي بالعلم الحصولي بل يمكن تعميمه ليشمل العلم الحضوري أيضا.

فالعلم الكلي الحضوري " كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى واشرف، فإنه لا يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال ". والعلم

---

[1] نهاية الحكمة، ص 252.

[2] المصدر السابق، صص 250 – 252.

[3] نهاية الحكمة، ص 243.

الجزئي الحضوري " كعلم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول، فإنه يزول بزوال المعلول "[1].

وقد نقل السيد الطباطبائي تتثل عن صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره تقسيمات أخرى للعلم منها :

انقسام العلم إلى ما هو واجب الوجود بذاته كعلمه تعالى بذاته والذي هو عين ذاته بلا ماهية، والى ممكن الوجود بذاته كعلمنا وعلم سائر المخلوقات. وهو معنى يربط بين رتبة وقوة الوجود وبين العلم وانحائه المتناسبة معه.

كما وينقسم العلم إلى علم جوهري كعلم الجواهر العقلية بذواتها وعلم عرضي وهو جميع العلوم الحصولية المكتسبة باعتبار قيامها في الذهن كما هو المشهور.

وأخيرا ينقسم العلم إلى ما هو فعلي كعلم الباري تعالى بغيره وعلم العلل بمعلولاتها، والى ما هو علم انفعالي كعلمنا بالأشياء الحاصل بالانفعال، حيث ترتسم الصورة الحادثة في النفس، والى ما هو ليس بفعلي ولا انفعالي، كعلم النفس بذاتها وبما لا يغيب عنها من أفعالها وقواها[2].

ولكن يبقى التقسيم المهم الذي يعتبر من إبداعات العلامة السيد الطباطبائي تتثل وهو تقسيم العلم إلى الحقيقة والاعتبار من خلال الكشف عن نوع خاص من الاعتبار غير الأنواع الأخرى التي تذكر عادة له، ذي الصلة بالحاجات الفردية والاجتماعية للإنسان وهو ما سنتحدث عنه بصورة مستقلة.

---

[1] نهاية الحكمة، ص 246.

[2] المصدر السابق، ص 264

## 6 - الإدراكات الحقيقية والإعتبارية :

**الحقيقة والاعتبار :**

يمثل هذا العنوان احدى الإبداعات الهامة المتأخرة في سياق تطور نظرية المعرفة عند الحكماء المسلمين، ويعود الفضل فيها إلى العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي تغمّدهُ الذي وضع الأفكار الأساسية فيما كتبه أولا في " رسالة الاعتبار " خلال إقامته في العراق عام 1348 هـ ثم أعاد صياغته في كتابه " أصول الفلسفة والمنهج الواقعي "، وفرّع عليه في تفسيره الشهير " الميزان في تفسير القرآن "، ضمن مجموعة من الأبحاث الفلسفية والاجتماعية التي شكلت تطبيقات النظرية.

ان نظرية الادراكات الاعتبارية هي جزء من نظرية المعرفة الشاملة التي أرساها العلامة الطباطبائي تغمّدهُ والتي لم يتعرض لها فلاسفة الشرق والغرب كما يذكر الأستاذ الشهيد ألمطهري تغمّدهُ حيث يقول في التعليق على علاقة الأفكار بأصلي التنازع لأجل البقاء والانسجام مع البيئة : "ومن هنا لم يتناول الفلاسفة – أنصار ثبات ووحدة الأصول العقلية، بدءا من أرسطو والفارابي وابن سينا وحتى صدر المتألهين في الشرق وديكارت وأتباعه في الغرب – البحث في المسألة. ولأول مرة – في حدود إطلاعنا – يتناول هذا الكتاب العلاقة بين الأفكار والادراكات والأصلين البيولوجيين التنازع من اجل البقاء والتكيف مع البيئة. ويقوم بتحليل الادراكات بشكل – مستقل – وتنويعها إلى صنفين : حقيقة واعتبارية، ويوضح ان الاعتبارية نتاج قانون التنازع من اجل البقاء والحياة وخاضعة لقانون التكيف مع البيئة"[1].

وهو ما يصرّح به العلامة نفسه في مقدمة رسالة الاعتبار، فليراجع[2]. لقد افرد العلامة الطباطبائي تغمّدهُ مقالة كاملة في " أصول الفلسفة " وكتب رسالة في الاعتبار لإبراز

---

[1] اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص 494.

[2] محمد حسين الطباطبائي، رسائل سبعة، بنياد عملي وفكري، استاذ علامة سيد محمد حسين الطباطبائي، قم 1362 هـ.ش، رسالة الاعتبار، ص123.

أهمية هذا النوع من الإدراك، حيث يبرز أثره من جهات عدة :

**أولا** : في تفسير عملية تشكل المفاهيم الاعتبارية العملية والتي في واقعها توصيفات إنسانية اجتماعية حيوية وهامة كالقيادة والملكية والحرية وغيرها. .

**ثانيا** : في التفكيك بين الإدراك الحقيقي والإدراك الاعتباري ووعي الفرق بينهما للمنع من الخلط المنهجي الذي يؤدي إلى نتائج خطيرة من قبيل تعميم الأساليب العقلية الجارية في الحقائق لتشمل الاعتباريات أو العكس.

**ثالثا** : أدى البحث في الادراكات الاعتبارية إلى تجديد النظر في العديد من المسائل العقلية الهامة كمسألة العلة التي تقسم بحسب المعروف إلى فاعل بالقصد والاختيار والى فاعل بالجبر، فلم يقبل العلامة الطباطبائي تقبل هذا التقسيم، لأن النظر العقلي لا يجد أي فرق بينهما لجهة المبادئ الاختيارية التي يصدر عنها الفعل تكوينا، وانما الفرق "من جهة القوانين الجارية في السنن الاجتماعية بمنظور حفظ مصالح المجتمع، فللأعمال الصادرة عن الفاعل بالقصد آثار لا تترتب على الأعمال الصادرة عن الفاعل بالجبر"[1].

**رابعا** : إغناء نظرية المعرفة من خلال التدقيق في طبيعة المفاهيم ومناشئها ومجالات الاستفادة والاستخدام الصحيح لها.

ومن المفيد في البداية الوقوف على معنى الإدراك الحقيقي حيث نجد ان ادراكاتنا على تنوعها تنقسم إلى قسمين :

ادراكات حقيقية وادراكات اعتبارية. والإدراك الحقيقي عبارة عن انعكاس الواقع ونفس الأمر في الذهن. وهو إدراك له قيمته المنطقية ويدخل في صناعة البرهان ويتصف بالثبات والاستقلالية عن المتغيرات التي تحيط بالمدرِك. وهذا المعنى للإدراك الحقيقي واحد لا يتعدد.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، بيروت، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر 1418 هـ، ص 437.

واما الاعتباري فله اصطلاحات متعددة أنهاها العلامة الطباطبائي قدس سره إلى خمسة :

1- الاعتباري بمعنى ما ليس منشأ لترتب الآثار الخارجية بالذات في قبال الأصيل الذي هو منشأ ترتب الأثر. وهو المعنى المتداول في مبحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

2- الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز ومستقل في نفسه عن غيره كمقولات الإضافة، في قبال الحقيقي وهو ما له وجود منحاز ومستقل كالجوهر الموجود في نفسه.

3- الاعتباري الذي هو من قبيل المعقولات الثانوية التي سيأتي التعرض لها في قبال الحقيقي الذي هو المعقول الأولي الماهوي.

4- الاعتباري الذي يكون في مقام التشبيه لوجود مناسبة ما لأجل الحصول على غاية عملية، كما في إطلاق الرأس على زيد لكونه من قومه بمنزلة الرأس من البدن يقوم بسياستهم وتدبير شؤونهم.

5- الاعتباري بالمعنى الذي يهمنا هنا وهو المفهوم المستعار من مفهوم آخر حقيقي ونفس امري للحصول على أهداف حيوية وعملية[1].

فالإدراك الاعتباري الجديد في البحث هو عبارة "عن فروض يصطنعها الذهن البشري بغية سد حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر"[2].

ويرى العلامة الطباطبائي قدس سره ان هناك حاجة ماسة إلى هذا النوع من الاعتبار لأن وجود الإنسان وجود ناقص بطبيعته ويسعى نحو الكمال من خلال الحركة والفعل، فيجهد لينال كل كمال لائق به ويتفادى كل منقصة، والفعل عنده تابع للعلم الذي

---

[1] انظر، علي امين جابر، نظرية المعرفة والادراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، بيروت، دار الهادي 2001 م، صص 124 – 125. وراجع نهاية الحكمة، صص 256 و 258 و 259، وبداية الحكمة ص 152.

[2] اصول الفلسفة، ج1، ص 485.

تذعن به النفس فيولد الإرادة لكن الإذعان لا يمكن له بما هو أمر نفساني ان يتعلق بالنسبة الخارجية، فلا بد وان يتعلق بنسبة تعتبرها النفس في صقعها تحاكي النسبة الخارجية، هي هذه النسبة الاعتبارية التي توسطها الطبيعة الإنسانية بين الأهداف والأفعال التكوينية لتحقيقها.

ويتبين مما سبق ان الإدراك الاعتباري ينشأ في الواقع عن حاجات حقيقية وواقعية للإنسان هي احساساته الباطنية القائمة على العلم والإدراك ويتوسل به تحقيق غايات واقعية، ومن هنا كان هذا الاعتبار يتوسط بين حقيقتين.

وكمثال توضيحي يعرض العلامة الطباطبائي تمثّل لحالة الطفل في أيامه الأولى حينما يشعر بالجوع ويتحسس الحاجة إلى الأكل فإنه يعبّر عن ذلك بإرادته وبالمراد ثم يكتشف المواد القابلة للأكل عن غيرها ثم يستبدل الإرادة والمراد بالأكل والمأكول ويحصل عنده معنى ومفهوم اللابدية "لا بد ان أتناول هذا المأكول" أو "لا بد ان آكل هذا الشيء" وهكذا. . وهذه النسبة الوجوبية حقيقية في الخارج موجودة بين القوة الفعالة (قوة الأكل) وأثرها(الأكل)، لكن الإنسان يضع هذه... النسبة بينه وبين الصورة العلمية الاحساسية الحاصلة عنده.

فالاعتبار هو وضع النسبة الحقيقية في غير موردها الحقيقي، أي استعارة المعنى الحقيقي لشيء آخر تفرضه النفس مصداقا للتوصل إلى تلبية الحاجة الطبيعية وتحقيق الأثر[1].

بعد هذا التوضيح يقسم العلامة تمثّل هذه الاعتبارات التي يسميها الاعتباريات بالمعنى الأخص والاعتبارات العملية إلى اعتباريات عامة ثابتة لا تتغير كاعتبار متابعة العلم واعتبار الاجتماع والاختصاص، والى اعتباريات خاصة متغيرة كالقبح والجمال الخاص واشكال الاجتماعات المختلفة.

---

[1] اصول الفلسفة، ج1، صص 563 – 567.

كما ويقسمها بلحاظ ظرف تشكلها إلى اعتباريات قبل الاجتماع الإنساني واعتباريات بعد الاجتماع الإنساني.

واعتبارات القسم الأول هي الوجوب، والحسن والقبح، وانتخاب الأخف والأسهل، واصل الاستخدام والاجتماع واصل متابعة العلم.

كما ان اعتبارات القسم الثاني عديدة أهمها : أصل الملك، واللغة، والرئاسة والمرؤسية ولوازمهما، والاعتبارات في مورد تساوي الطرفين[1].

لقد شكلت الادراكات الاعتبارية فتحا هاما في نطاق البحث المعرفي (ابستمولوجي) ميزت المعرفة الإسلامية وأبرزت هويتها المستمرة والمتطورة وقدرتها الكامنة فيها على استنهاض العقل الإنساني، وجعله في خدمة مصالح الإنسان الحقيقية وتغيير الحياة نحو الأفضل.

## 7 - أقسام المعقولات :

تميزت الفلسفة الإسلامية باهتمامها بالمفاهيم الذهنية فعالجتها بالدراسة والتحليل لتحديد كيفية نشوئها وأقسامها وخلصت إلى نتائج مهمة حول المعقولات دلت على المستوى المتقدم الذي وصلت إليه، والذي يفوق ما بلغته الأبحاث الفلسفية الغربية.

ويمكن القول بأن التقسيم الثلاثي الآتي للمعقولات هو من مبتكرات الفلاسفة المسلمين في الوقت الذي نرى فيه خلطا بينها عند الغربيين أدى إلى مشكلات معقدة في الدراسات الفلسفية، لم يسلم منها " هيغل " و" كانط " كما يرى بعض المحققين[2].

وهذه المعقولات هي مفاهيم كلية تصلح للانطباق على كثيرين كما هي ضابطة

---

[1] لمزيد من التوضيح فلواجع اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، صص 570 – 611 وكذلك انظر نظرية المعرفة والادراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي، صص 135 – 152 والفصل الثالث من الكتاب.

[2] محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الاسلامي، قم 1407 هـ.، ج1، ص 200.

الكلي في علم المنطق بقطع النظر عن كون المحمول عليه في هذه المفاهيم أمرا عينيا خارجيا أم ذهنيا. وبناء عليه، تنقسم المفاهيم والمعقولات الكلية إلى ثلاثة أقسام :

1- **المعقولات الأولية** : وهي مفاهيم ماهوية مثل مفهوم (الإنسان)، تحكي عن ماهية الأشياء وتعين حدود وجودها فهي منتزعة عن الأمور العينية ومحمولة عليها. وبعبارة موجزة ان هذه المعقولات عروضها خارجي واتصافها خارجي أيضا.

2- **المعقولات الثانية الفلسفية** : وهي المفاهيم التي ينتزعها الذهن بعد قيامه بعملية المقارنة بين الأشياء كمفهوم العلة والمعلول. فعندما يلاحظ الذهن ان وجود احد الشيئين يتوقف على وجود الآخر ينتزع عن هذه العلاقة مفهوم العلة من الثاني أي المتوقف عليه ومفهوم المعلول من الأول أي المتوقف. غير ان الحمل والانطباق خارجي إذ ان مفهوم العلة والمعلول ينطبقان على الخارج. ومن هنا قالوا ان المفاهيم الفلسفية عروضها ذهني واتصافها في الخارج.

وتمتاز هذه المفاهيم أنها تحكي عن أنحاء وجود الأشياء لا عن حدودها الماهوية كما هو الحال في المعقولات الأولية. كما انه ليس ما بإزاءها في الخارج أي ليس بإزاء هذه المفاهيم الكلية مفاهيم جزئية كما هو الحال في الكثير من المفاهيم الماهوية الكلية التي تلازمها تصورات جزئية حسية أو خيالية أو وهمية. وانما نقول (الكثير) وليس كل المفاهيم الماهوية لأنه من الممكن إلا يوجد في بعضها ذلك كما في مفهوم النفس الذي هو مفهوم ماهوي رغم عدم وجود صورة جزئية لها وانما تدرك بالعلم الحضوري[1].

3- **المعقولات الثانية المنطقية** : وهي المفاهيم الكلية التي لا تقبل الحمل على الأمور العينية بمعنى ان اتصافها ذهني فلا تحمل إلا على الصور الذهنية، كما ان انتزاعها يكون بجهد ذهني. وبحسب الاصطلاح السائد عندهم فإن عروضها واتصافها كلاهما في

---

[1] المصدر السابق، ص 203.

الذهن، كمفهوم"الكلي"و"الجزئي"و"عكس النقيض "و" العكس المستوي" وسائر المفاهيم المنطقية.

ولكون هذه المعقولات ذهنية محضة فهي تدرك بتمامها بمجرد الالتفات إليها ويتعقل معناها دون مؤنة خارجية. ويمكن ان يطلق على هذه المعقولات الثانية عنوان المعقولات الاعتبارية لجهة اعتبارها الذهني سواء كان لها مصداق خارجي أم لا.

والى جانب هذه المعقولات الثلاث، يوجد لون آخر من الإدراك هو الإدراك الاعتباري بمعنى القيمي والحقوقي والعملي الذي سبقت الإشارة إليه في بحث الادراكات الاعتبارية والتي هي مفاهيم اعتبارية بهذا المعنى مثل(الوجوب) و(الحرمة) و(ينبغي) و(العدل) و(المالكية) وما إلى هنالك من مفاهيم مستخدمة في مجالات الأخلاق والقانون والمواضعات الاجتماعية، وهي مفاهيم غير ماهوية وليس ما بإزائها في الخارج كما سبق توضيحه.

## 8 - أدوات المعرفة وقيمتها العلمية :

تجنح الفلسفة الإسلامية إلى القول بأن الإنسان يولد خاليا من كل معرفة سوى من القوة والقدرة على تحصيلها عبر طرق مختلفة فيما يبدأ بالتعرف على الواقع الخارجي والتفاعل معه. وهي بالتالي لا تقبل بنظرية الاستذكار المنسوبة إلى أفلاطون التي تدعي وجود معرفة قبلية في عالم المثل (عالم المجردات) حصلت لدى النفس حال تجردها، ثم نسيتها بعد تلبسها بالمادة في عالم الدنيا، وراحت تستذكرها من خلال الالتقاء بالجزئيات المادية. فالطريق الوحيد الذي تراه هذه النظرية لتحصيل المعرفة هو مشاهدة النفس عالم المثل في النشأة السابقة، ولا تعود المعرفة سوى استذكار لما قد نسيته[1]. وقد دعمت الفلسفة الإسلامية هذا الموقف بالنص القرآني الذي يشير إلى خلو النفس الإنسانية من اية

[1] اصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص 307.

معرفة قبلية عند مجيئها إلى هذا العالم حيث يقول تعالى " والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون "[1].

فكل معرفة تحصل للإنسان بعد الولادة إنما هي عبر الطرق والأدوات التي جهز بها وهي : الحس والعقل والقلب. وإذا أضفنا إليها بعض الطرق العقلية وهي التمثيل والاستقراء، ثم الوحي الإلهي فتصبح هذه الأدوات سبعة، لا بد التعرف عليها ودراستها وتقييم الوزن المعرفي لها.

**أولا – الحس :**

تعتبر المعرفة الحسية أولى المعارف الإنسانية وتتوقف عليها كل معرفة سواء كانت عقلية أم غيرها. وهي معرفة وافدة إلى الإنسان عن طريق الحواس التي زوده الله تعالى بها وهي المرئيات والمسموعات والمطعومات والمشمومات والملموسات.

وبالتالي فإن الحس لا ينال إلا الماديات التي يمكن تحسسها بإحدى الحواس الخمس المشار إليها. وكل واحدة منها تشكل علما بذاتها وباب من أبواب العلم ولذا اشتهر بين المناطقة والفلاسفة ان (من فقد حسا فقد علما).

وفي تحليل الفلاسفة المسلمين التابع لأرسطو لتكوين الحاسة فإنها تتألف من العضو الحسي والقوة الحسية المودعة فيه وبدون هذه القوة لا تتمكن الحاسة العضوية من إدراك شيء تماما كمن يملك أنفا مزكوما أو عينا لا تبصر :"ان العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به وان القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس"[2]. وهذه القوة الحسية مرجعها إلى النفس وقواها ووظائفها. فإن النفس في عين أنها واحدة لها ادراكات وقوى متعددة، فيقال"النفس النامية" و"النفس الحاسة" و"النفس الناطقة" أو"العاقلة" وهكذا. .

---

[1] النحل / 78.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص 158.

والشيخ الرئيس ابن سينا يقسم النفس إلى ثلاثة أقسام : النباتية والحيوانية والإنسانية، ثم يدرج المحسوسات المادية التي يسميها "ما يدرك من خارج" ضمن ما تناله قوى النفس الحيوانية[1].

والواقع ان ما ذكره قد أخذه عن أرسطو حيث ان النفس الحيوانية عنده النفس الحاسة عند أرسطو، كما ان النفس النباتية هي النامية، والنفس الإنسانية هي الناطقة.

وعلى كل حال فإن أبحاث علم النفس الفلسفي عند المسلمين، والتأكيد على رد الإدراك إلى النفس وقواها المختلفة يمثل ردا على النزعات المادية التي تحاول تفسير الإدراك بنحو مادي وبالتالي حصر الإدراك بالماديات ابتداء من "ديمقريطس" وأمثاله اليونانيين انتهاء ب"اوغست كونت" و"جون لوك" باتجاههما الوضعي والتجريبي. ولا شك ان في ذلك خدمة كبيرة للمسألة الدينية التي يمثل الإيمان بالغيب والمجرد فيها ركنا أساسيا.

والى جانب الحس المادي والخارجي هناك الحس الباطني أو كما جاء عند الشيخ الرئيس "ما يدرك من داخل" أو "باطن" وهي قوى نفسانية تدرك صور المحسوسات أو معانيها أو كلاهما معا. فالحس يدرك أولا صورة المحسوس الظاهري ثم يؤديه إلى النفس فيدركانه معا. واما المعنى "فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر أولا مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه من غير ان يكون الحس يدرك ذلك البتة"[2].

وهذه القوى هي الحس المشترك والوهم والخيال والحافظة الذاكرة وسيأتي تفصيلها عند التعرض لنظرية المعرفة عند ابن سينا.

وهناك سؤالان أساسيان يطرحان في مجال المعرفة الحسية :

**الأول** : ما هي قيمة العلوم الحسية وهل هي مصيبة دائما ؟

---

[1] الحسين بن علي بن سينا، النجاة، المكتبة المرتضوية، طهران 1364 هـ.ش، صص 158 – 159.
[2] النجاة، ص 162.

**الثاني** : هل المعرفة منحصرة في المجال الحسي ليكون الحس هو أداتها الوحيدة ؟.

في الإجابة على السؤال الأول فلا شك ان هناك حقائق مسلمة نالها بالحس سواء كانت من المرئيات أو المسموعات أو غيرهما. كما ان هناك أخطاء في معلوماتنا الحسية ننسبها إلى الحواس. فما هو حقيقة الأمر ؟. هل ان الحاسة تخطأ في نقل الصورة الحسية أم ان الخطأ ناشئ عن مصدر آخر ؟ ونحن بطبيعة الحال نفترض ان الحواس في ذاتها سليمة لا يشوبها نقص أو ضعف.

وكأمثلة على ذلك في المرئيات فإننا نشاهد النجوم التي قد تكون كواكب ضخمة نقاط مضيئة في السماء، كما اننا نرى العود الخشبي مثلا مكسورا في الماء كما ونرى السراب من بعيد وقد نحسبه ماء.

وفي المطعومات فإننا نشعر بالماء العادي في فمنا بعد استعمال معاجين الأسنان باردا أو الأشياء الحلوة مرة الطعم وأمثال ذلك.

ان هذه الأخطاء في الحقيقة لا تكمن في الحس الذي تعمل أداته على نقل الصورة الحسية المشاهدة كما هي، وانما هو في تفسير هذه الصورة الحسية وفهمها ضمن الظروف والشروط التي حصلت فيها الظاهرة.

فالنجوم الضخمة نراها نقاطا مضيئة نظرا لبعد المسافة التي تفصلنا عنها وكلما زادت المسافة تضاءل الحجم الذي يبدو لنا مهما كان في ذاته ضخما. والعود الخشبي لم ينكسر فعلا في الماء وانما نراه كذلك بسبب انعكاس الضوء وانكساره في الماء على العود، كما ان السراب ليس سوى ظاهرة انعكاس النور على سطح مضيء. والطعم البارد والمر ليس سوى نتيجة لتفاعل بقايا المعجون وتركيباته الكيميائية مع الطعام والشراب الداخل في الفم[1].

---

[1] محمد حسين بهشتي، المعرفة بلغة الفطرة، مركز اعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الاسلامية في ايران، طهران 1404 هـ، الفصل الخامس " اخطاء الذهن "، صص 39 – 49.

وكل ما تقدم يوضح ان مصدر الخطأ هو الذهن وطريقة فهمه وتفسيره لما حصل وانه في المقابل لا بد من التعرف أكثر على شروط المعرفة الصحيحة وتحديد مكامن الخطأ حتى تمكن المعالجة. وقد تكون المعالجة مضافا إلى توسع المعلومات لدى الإنسان أيضا استخدام الحواس الأخرى لاكتشاف الخطأ لدى الذهن. وقد الح القرآن الكريم إلى هذه الطريقة، اعني تساعد الحواس للوصول إلى ادراكات حسية سليمة ويقينية، في قصة بلقيس ملكة سبأ حينما دخلت على سليمان النبي (عليه السلام) وعبرت في القصر الزجاجي على ذلك البلاط الشفاف الذي حسبته ماء فكشفت عن ساقيها، لكن بعد ان وضعت رجليها عليه اكتشفت الخطأ في ادراكها الذهني لهذه الصورة الحسية. قال تعالى حكاية عن ذلك : " قيل لها ادخلي الصرح فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها قال انه صرح ممرد من قوارير قالت رب اني ظلمت نفسي واسلمت مع سليمان لله رب العالمين "[1].

إذن، ما يسمى بأخطاء الحواس ليس سوى أخطاء الذهن نفسه في ادراكاته الحسية أو المنقولة عن طريق الحس.

وفي المحصلة فإن المدركات الحسية لها قيمة علمية ومنطقية ويمكن التعامل معها على نحو اليقين فيما لو روعيت شروط المعرفة الحسية الصحيحة. وحينما يقرر الحكماء المسلمون هذا الموقف يتوقع الباحث ان يجد موقفا مماثلا واكثر تشددا من قبل الحسيين الغربيين امثال "جون لوك" تجاه قيمة المعرفة الحسية، لكنه يفاجئ بنظرتهم التشكيكية للقيمة العلمية للمحسوسات رغم ارجاعهم سائر العلوم والمعارف الإنسانية إلى الحس والتعامل مع الحس كأداة وحيدة للإدراك، وهو ما يؤدي إلى نتائج خطيرة تغمر كل المعارف الإنسانية بموجة الشك واللايقين.

ان موقف الحكماء المسلمين واضح في رفض حصر ادوات المعرفة في الحس ومع ذلك اعطوه قيمته العلمية والمنطقية، واكدوا على الوسائل الأخرى وخصوصا العقل

---

[1] النمل / 44.

وقدرته على ابتكار مفاهيم جديدة بمعزل عن الحس. وقد كان الاتجاه الحسي معروفا عند حكماء المسلمين قبل العصر الاوروبي، من خلال الآراء الفلسفية الهندية والصينية التي اطلعوا عليها وفندوها وابطلوها مثل مذهب (السّمنية) الذي شاع بين حكماء الهند والصين والذي كان يزعم ان طريق المعرفة الوحيد هو الحواس الخمس وأبطل العلوم النظرية (العقلية).

لكن المفاضلة بين العلوم الحسية والعلوم النظرية كانت موضع خلاف بين علماء المسلمين حيث قدّم بعضهم العقل على الحس وهم الحكماء وبعض المتكلمين مثل ابو العباس القلانسي، في حين قدّم البعض الآخر مثل ابو الحسن الاشعري الحس على العقل[1].

**ثانيا – العقل :**

يعتبر العقل اساس المعرفة عند الحكماء المسلمين والالهيين عموما. وقد جاء فيه مدح كبير واشارة إلى اهميته المعرفية في النصوص الإسلامية الشريفة : قرآنا وحديثا.

قال تعالى : " ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب "[2].

وعن الامام الكاظم عليه السلام : " ان الله تبارك وتعالى بشّر اهل العقل والفهم في كتابه فقال :" بشر عبادي الذي يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب "[3].

وقد جاء عن امير المؤمنين عليه السلام في غرره " العقل اقوى اساس "[4]، فهو اساس كل علم واقوى حجة لكل أمر. وقد بلغ من اهميته الدينية في الاسلام انه الميزان

---

[1] جعفر السبحاني، نظرية المعرفة، ص 138 لاحظ الهامش رقم (2).

[2] آل عمران / 190.

[3] ميزان الحكمة، ج 6، ص 394، ح (13000).

[4] المصدر السابق، ص 396، ح (13009).

للحساب يوم القيامة فيحاسب كل انسان على قدر عقله ويعطى من القيمة بمقدار معرفته.

ففي الحديث عن الامام محمد الباقر (عليه السلام) :"وجدت في كتاب علي عليه السلام ان قيمة كل امرئ وقدره معرفته، ان الله تبارك وتعالى يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا "[1].

وقد تميز العقل، مضافا إلى ما مر، بميزتين اساسيتين في الدين والشريعة: الميزة الأولى انه الحجة لله تعالى على الناس يتم بها عدله في الحساب ويوازي بذلك بعثة الانبياء والرسل واليه تنتهي الحجج. وفي ذلك يقول الامام موسى الكاظم (عليه السلام) :" ان لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام، واما الباطنة فالعقول "[2].

إذن يكتسب العقل أهمية كبيرة في موضوع العقائد الذي يدخل في اساس الدين.

الميزة الثانية انه مهيأ لادراك الاحكام الكلية الشرعية الفرعية بتوسط نظرية التحسين والتقبيح العقليين ولو بنحو الموجبة الجزئية، دون الاحكام الكلية للعبادات لعدم ابتناء ملاكاتها عموما على معاني الحسن والقبح الذاتيين[3].

وهذه المسألة تحتاج إلى توضيح لصلتها الوثيقة بمباحث علم أصول الفقه. فهناك مسألتان تطرحان للبحث كل على حدى :

المسألة الأولى هي التحسين والتقبيح، والثانية مسألة الملازمة بين مدركات العقل وحكم الشرع.

والمسألة الأولى كانت موضع نزاع معروف بين اتجاهين في العصر الاسلامي: الاشاعرة والعدلية (الشيعة والمعتزلة).

---

[1] المصدر السابق، ص 399، ح (13040).

[2] المصدر السابق، ص 402، ح ( 13058).

[3] السيد محمد تقي الحكيم، الاصول العامة للفقه المقارن، دار الاندلس، بيروت، ص 300.

وخلاصة المسألة ان المعاني والعناوين الحسنة والقبيحة هل هي حسنة أو قبيحة بتحسين وتقبيح من الشارع المقدس ولولا فعل الشارع لربما لم تكن كذلك، أم ان حسنها وقبحها ذاتيان يدركه الناس بعقولهم السليمة وهم (العقلاء) بحسب الاصطلاح، ولا علاقة للجعل الشرعي بهما، بل الشارع يبني احكامه على هذا الإدراك فيأمر أو يحث على فعل الحسن وينهى ويذم فعل القبيح ؟.

ومثاله (العدل والظلم) و( الصدق والكذب)، حيث الأول حسن ذاتا ومطلقا لا يتبدل، فالعدل حسن دائما والظلم قبيح دائما، في حين ان الثاني حسنه نسبي بمعنى انه قد يتبدل بتبدل العناوين، كما في صورة الكذب لاصلاح ذات البين أو لانقاذ نفس محترمة فإنه يصبح حسنا وان كان مقتضى القبح فيه موجودا.

وقد قال الاشاعرة بالتحسين والتقبيح الشرعيين وأنه بفعل الشارع وجعله، وعليه، فلو أمر بالظلم لكان حسنا ولو نهى عن العدل لكان قبيحا، لأن النهي الشرعي قد تعلق به، فهو لا يملك من نفسه شيئا من الحسن والقبح بمعزل عن حكم الشارع المقدس.

وقد فرّعوا على هذا الرأي امورا غير منطقية ولا مقبولة وتمس بالعدل الإلهي، في حين التزم الشيعة الامامية ومعهم المعتزلة من اهل العامة بالتحسين والتقبيح العقليين، وان العقل يستقل في الكشف عن هذه العناوين الحسنة والقبيحة، ونزّهوا الله تعالى عن كل قبيح بما في ذلك ان يأمر بالظلم وان ينهى عن العدل وان يفعل ظلما فأكّدوا على صفة العدل وسمّوا (العدلية). وهو ما يلقي الضوء على جانب من دور العقل في المعرفة الإسلامية.

وأما المسألة الثانية فهي ما تسمى بالملازمات العقلية المستقلة وغير المستقلة. وتعني المستقلة ما اوضحناه من استقلال العقل في الكشف عن بعض المعاني كالحسن والقبح. واما غير المستقلة فتعني انضمام مقدمة غير عقلية، سواء كانت شرعية أو عرفية

أو غيرها، إلى المقدمة العقلية في الكشف عن بعض العناوين مثل وجوب مقدمة الواجب وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستلزام الأمر بالشيء والنهي عن ضده. .

وعلى كل حال، فإن الملازمة تعني ان ما كشف عنه العقل يلازم حكما شرعيا وجوبيا أو حرمتيا لمكان التلازم بين كشف وادراك العقل وحكم الشرع في هاتين المسألتين، ولا بد من الإشارة إلى ادوار مهمة للعقل في مقام الكشف، لا الحكم، عن الاحكام الظاهرية عبر مباحث الأصول العملية (البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب) والتي تسمى (الأصول العقلية). وفي اثبات حجية الامارة الظنية، وصياغة العديد من القواعد الفقهية المستندة إلى الروايات مثل (قاعدة لا ضرر ولا ضرار) و( قاعدة نفي العسر والحرج) و( قاعدة قبح التكليف بما لا يطاق) وغيرها.

لقد التزمت مدرسة اهل البيت عليهم السلام بدور مهم للعقل حتى في المجال الشرعي لكن اعطته هنا دور الكشف عن الاحكام لا اصدارها، لأن ذلك من صلاحيات الشارع المقدس، وتحديد الوظيفة العقلية عند فقد الدليل الشرعي في الواقعة.

لقد جاء ذكر العقل في موارد كثيرة من القرآن الكريم، فما المقصود منه ؟ يقول العلامة الطباطبائي رحمه الله:"ان المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامة فطرته وبه يظهر معنى قوله سبحانه " كذلك يبين لكم آياته لعلكم تعقلون " فبالبيان يتم العلم، والعلم مقدمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى " وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون "[1]"[2].

واما في اصطلاح الحكماء فهو:"احدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميز بها بين الخير والشر والحق والباطل"[3].

---

[1] العنكبوت / 43.

[2] السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين، قم، ج 2، ص 250.

[3] المصدر السابق، ص 247.

وللعقل استخدامات عدة في الفلسفة الإسلامية تشير كلها إلى مراتب قوة الإدراك والعلم مثل : العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات والأوليات والاستعداد للاكتساب، والعقل المستفاد، والعقل الفعال الذي تفيض منه المعارف ويرتبط به العقل الإنساني وهو العقل العاشر الذي فوقه عقول تنتهي إلى العقل الأول.

لقد قسّم الفلاسفة اليونانيون والمسلمون العقل إلى قسمين بلحاظ نوع ما يدركه: العقل النظري وهو إدراك ما ينبغي ان يعلم مما له واقع في نفسه مستقلا عن العقل. والعقل العملي وهو إدراك ما ينبغي ان يعمل مما ينبغي فعله أو تركه تبعا لمصالح الاجتماع الإنساني.

وعلى اساس هذا التقسيم الثنائي لمدركات العقل جرى تقسيم الفلسفة منذ القديم لترسيم هيكليتها إلى قسمين رئيسيين هما : الفلسفة النظرية والفلسفة العملية.

وقد تناولت الفلسفة النظرية :

1- الطبيعيات وهي الاحكام العامة للاجسام وعلم الفلك وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان.

2- الرياضيات وهي تشمل الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى.

3- الالهيات وهي الاحكام العامة للوجود ومعرفة الله تعالى.

واما الفلسفة العملية فقد تناولت :

الأخلاق وتدبير المنازل (الشؤون العائلية) والسياسة (الشؤون الاجتماعية)[1].

والسؤال التالي هو ما هي الوظائف والعمليات التي يقوم بها العقل ؟.

والواقع ان العقل يتميز بقدرته على تجاوز المحسوس إلى ما وراءه والانتقال من إدراك إلى آخر من خلال عمليات عقلية محددة هي :

1- **الاستنتاج** : وهو استخراج حكم الموضوع الجزئي من حكم كلي مستنبط، ويسمى أيضا القياس البرهاني في علم المنطق. فمثلا لو ثبت بالبرهان ان مجموع زوايا

---

[1] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص 16.

المثلث (أي مثلث) تساوي مئة وثمانين درجة، فهو حكم كلي ينطبق على كل مثلث بأن زواياه تساوي كذلك.

2- **صياغة المفاهيم الكلية** : وهي المفاهيم التي لا تأبى الانطباق على كثيرين ولو بالفرض. وللفلاسفة في كيفية حصولها نظريتان :

الأولى وتسمى نظرية التجريد والانتزاع وتعني ان يقوم الذهن بتجريد الافراد عن خصوصياتها وانتزاع القدر المشترك بينها كما لو قام باسقاط خصوصيات زيد وبكر وهند من الطول واللون والذكورة والانوثة وغير ذلك من مميزات كل واحد منها وانتزع المعنى المشترك بينها وهو الإنسانية. فمفهوم (الإنسان) هو المفهوم الكلي المنطبق عليها بلا اشكال. وهذه النظرية في حصول المفهوم الكلي العقلي هي المعروفة عند الفلاسفة العقليين المشائين كابن سينا وغيره.

اما النظرية الثانية فهي نظرية التكامل والارتقاء وذلك بتبدل الصورة الذهنية إلى صورة عقلية مجردة.

فالذهن في البداية يلتقط الصور الحسية خلال تفاعل الحس مع الخارج، ثم تتبدل هذه الصورة وترقى إلى صورة خيالية بعد انقطاع الحس ويمكن استحضارها في ظرف آخر زماني ومكان وحالي، وفي مرحلة ثالثة تتكامل هذه الصورة الخيالية وترقى إلى صورة عقلية هي المفهوم الكلي الذي يصدق على كثيرين. فالصورة في كل مرحلة هي نفسها السابقة ولكن بنحو اكمل وأرقى، لا أنها صورة جديدة منتجة في مرحلتها. وهذه النظرية صاغها صدر المتألهين الشيرازي قدس سره[1]، وتسمى العملية الانتزاعية في النظرية الأولى (لبس بعد خلع) وفي الثانية (لبس بعد لبس).

3- **التصنيف** : وذلك بأن يقوم العقل بتصنيف الموجودات إلى مجموعات متمايزة تندرج فيه كل مجموعة تحت مفهوم عام واحد يسمى المقولة.

---

[1] نظرية المعرفة، صص 147 – 150.

وقد قسّم الفلاسفة بناء عليه الموجودات إلى مقولات عشر هي الجوهر ومقولات الاعراض التسع وهي : الكم والكيف والوضع والاين والجدة ومتى والفعل والانفعال والاضافة.

ويهدف هذا التصنيف إلى تسهيل التعرف على كل نحو من أنحاء الوجود ودراسته وتحليله وتحديد احكامه العقلية.

4- **التجزئة والتحليل** : هي عملية تجزئة المفهوم الواحد إلى مفاهيم متعددة. فمفهوم (الإنسان) مثلا يتم تحليله إلى (الحيوان الناطق) و(الحيوان) إلى (جسم متحرك بالارادة) وهكذا. . فعملية التحليل تقوم على إرجاع المفهوم إلى المفاهيم الأولية التي يقوم عليها، في حين ان التصنيف يقوم بشكل عكسي تصاعدي على تجميع هذه المفاهيم إلى المفهوم العام الجامع.

5- **التركيب والتلفيق** : ان معنى التلفيق هو الجمع بين صورتين بسيطتين لإيجاد صورة ثالثة في عالم الذهن كتصور فرس بجناحين مثلا.

في حين ان التركيب هو في مجال التصديق، حيث يقوم الذهن بالجمع والتركيب بين قضيتين للوصول إلى نتيجة جديدة.

وهذا النحو من العمليات العقلية اهتمت به الفلسفة الغربية لتوليد مفاهيم فلسفية جديدة[1].

6- **إبداع المفاهيم** وذلك بصياغة مفاهيم جديدة ليس لها مصداق في الخارج وان كان لها منشأ انتزاع كالمفاهيم الفلسفية (المعقولات الثانية الفلسفية) من قبيل الامكان والامتناع والمفاهيم الاعتبارية التي تمس حاجة الاجتماع الإنساني إليها كمفهوم الرئاسة والمرؤوسية والملكية ونحو ذلك.

---

[1] المصدر السابق، ص 153.

**ثالثا – التمثيل :**

يعرَّف التمثيل منطقيا بأنه:"إسراء حكم من شيء إلى شيء آخر لجهة مشتركة بينهما" وبتعبير آخر"هو اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له"[1]، ويسمى باصطلاح الفقهاء (القياس) المعتمد عند مذاهب اهل العامة في مقام استنباط الاحكام الشرعية، والذي منعه ائمة اهل البيت عليهم السلام.

وفي تحليل للعناصر التي يتألف منها التمثيل وفق التعريف السابق نجد :

1- الاصل : وهو الجزئي الذي نعلم ثبوت الحكم له.

2- الفرع : وهو الجزئي الثاني الذي نريد اثبات الحكم له.

3- الجامع : وهو جهة الشبه بين الاصل والفرع.

4- الحكم : وهو ما نعلم ثبوته للأصل ونريد إثباته للفرع.

ومن الواضح حينئذ ان أي اختلال يحصل في عنصر من هذه العناصر يؤدي إلى اختلال التمثيل نفسه.

ويمثلون له عادة في المجال الشرعي بحكم النبيذ مقيسا على حكم الخمر، وذلك لجهة التشابه في الاسكار.

والتمثيل وان اشتهر (قياسا) في الفقه، لكن مجال الاستفادة منه اوسع من ذلك، إذ يشمل المجالات الاجتماعية المختلفة. والنقطة الأساسية التي يتعين بحثها هي كيفية تحديد (الجامع) الذي يدور الحكم مداره وجودا وعدما، حيث ان القيمة العلمية والمعرفية للتمثيل تتوقف عليها.

وقد ذكروا طرقا ثلاثة لتحديد الجامع هي :

1- **الدوران** : أي دوران الحكم مدار الوصف الظاهر في المقيس عليه (الاصل) وجودا وعدما. وهذا ما يجعل الوصف بمنزلة العلة للحكم. ففي مثال النبيذ والخمر فحيثما وجد الاسكار وجدت الحرمة.

---

[1] نظرية المعرفة، ص 155، وانظر ما ذكره الشيخ ابن سينا، النجاة، ص 58.

2- **الترديد** : وهو استعراض الاوصاف في المقيس عليه (الاصل) وترديدها بين الاثبات والنفي لاستبعادها وصفا وصفا والوصول إلى وصف واحد اخير يدور الحكم مداره. وهذه الطريقة في الحقيقة تهدف إلى تعيين علة الحكم عن طريق السبر والتقسيم المعروفة وتوصل بالتالي إلى الطريقة الأولى حيث يدور الحكم مدار وجود الوصف (العلة) وعدمه، وتسمى العلة حينئذ (علة مستنبطة).

3- **التنصيص** : وهو التصريح والنص على علة الحكم وأنه كذا وبالتالي تكون العلة (منصوصة) ولا تحتاج إلى استنباط. كما لو نص الشارع المقدس على ان علة حرمة الخمر هي الاسكار.

وفي مقام تحديد القيمة العلمية للتمثيل، لا بد من ملاحظة الجامع وأنه على نحو العلة المستنبطة أو على نحو العلة المنصوصة لوجود الفرق بينهما.فالعلة المستنبطة لا تفيد ظنا – لو افادت شيئا – فضلا عن اليقين، لأنها تقوم على الملاحظة الظاهرية للأشياء وهو مما لا يمكن الاعتماد عليه للقطع بأن علة الحكم هي هكذا. ولا شك ان ازدياد اوجه الشبه بين المقيس والمقيس عليه يرفع من درجة الاحتمال لكنها لا توصل إلى اليقين. ولو فرضنا وحصل اليقين للقائس فلا كلام ولا نقاش في نفس اليقين لأن حجيته ذاتية، وإنما يبقى النقاش في المقدمات الموصلة إليه.

وعلى كل حال فإن تحقق اليقين في الأمور الشرعية في غاية البعد ومعظم الدعاوى في ذلك – ان لم يكن الكل – هي في واقعها ظنون، إذ من أين لنا ان نقطع بأن ما وصلت إليه اذهاننا في علة الحكم الفلاني هو واقعا ارادة الله تعالى التي تقف خلف تشريع ذلك الحكم ؟!.

ولذلك منع ائمة اهل البيت عليهم السلام من الاعتماد على القياس في الشريعة وورد عنهم:"ان السنة اذا قيست محق الدين"[1].

---

[1] وسائل الشيعة، كتاب القضاء، باب 6 من ابواب صفات القاضي، ح 10.

واما العلة المنصوصة فتخرج في الواقع عن القياس الفقهي (التمثيل) وتدخل في القياس البرهاني يكون الفرع حدا اصغر والحكم حدا اكبر والجامع الحد الاوسط في القياس. ومثاله ما مورد ان (ما له مادة لا يفسده شيء) في مسألة "ماء البئر واسع لا يفسده شيء"[1] ويكون القياس البرهاني كالتالي : الماء النابع له مادة، وكل ما له مادة واسع لا يفسده شيء، إذن : الماء النابع واسع لا يفسده شيء.

ولا بد في الختام من تسجيل ملاحظة هامة حول طبيعة التمثيل، حيث يتبين انه ليس عملا عقليا محضا، بل يتعاون مع الحس في الوصول إلى الجامع من خلال الملاحظة الحسية للأصل والفرع، وهو ما استوجب افراده مستقلا عن العقل والحس لأنه في الواقع نحو ثالث في البحث تألف من كليهما بنسبة متقاربة في الاهمية.

**رابعا – الاستقراء :**

عرف الشيخ ابن سينا الاستقراء بأنه :"حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، اما كلها وهو الاستقراء التام واما اكثرها وهو الاستقراء المشهور فكأنه يحكم بالاكبر على الواسطة لوجود الاكبر في الاصغر"[2].

وهو تعريف يجمع امهات المسائل الباحثة حول الاستقراء.

ان اول مسألة ينبغي بحثها هي العناصر الرئيسية التي يتألف منها الاستقراء، وهي أربعة :

1- **الاصل** : وهو الجزئيات التي فيها الحكم.

2- **الفرع** : وهو الكلي الذي يراد الحكم عليه.

3- **الجامع** : وهو جهة المشابهة بينهم أي بين الجزئيات والكلي.

---

[1] المصدر السابق، كتاب الطهارة، باب 16 من ابواب الماء المطلق، ح 6و7، صحيحة اسماعيل بن بزيع عن الامام الرضا عليه السلام.

[2] النجاة، ص 58.

4- **الحكم الثابت** للأصل ويراد اثباته للفرع (الكلي).

ويلاحظ ان طبيعة الاستقراء لجهة طريقة اثبات المطلوب على عكس القياس البرهاني والتمثيل. ففي حين يتجه القياس من العام إلى الخاص، أي بحركة تنازلية، ويستدل التمثيل بالخاص على الخاص أي بحركة دائرية، يتحرك الاستقراء من الخاص نحو العام أي بحركة تصاعدية.

والاستقراء على قسمين : الاستقراء التام، والاستقراء الناقص. حيث ان ملاحظة الجزئيات وتفحصها اما ان تكون شاملة لكل الافراد فيكون الاستقراء تاما، واما لبعضها فيكون ناقصا، سواء كان ذلك البعض قليلا أو كثيرا. فالقلة والكثرة هنا لا دخل لها في تحصيل اليقين كما سيأتي، وان كان لها تأثير في درجة الاحتمال والظن لدى المستقرىء، طالما لم يصل الاستقراء إلى التمامية.

والمسألة الرئيسية هنا هي تحديد القيمة العلمية للإستقراء وصولا إلى إدراك اهميته كأداة للمعرفة.

ولا شك ان الاستقراء التام يفيد العلم، بل هو ليس استنباطا واستدلالا بقدر ما هو تلخيص للملاحظات وإجمال لها بكلمة واحدة. فبدل ان يقول مثلا : الجدار الفلاني في البيت ابيض، والجدار الفلاني ابيض وهكذا إلى سائر جدران البيت، يقول: كل جدران البيت بيضاء.

نعم، شكل الاستقراء الناقص محور النقاش بين العلماء والباحثين، باعتباره استدلالا، بالنظر إلى قيمته العلمية، فهل هو يفيد العلم ويثبت متعلقه أم لا؟.

لقد كان موقف العلماء قديما متفقا بينهم على عدم علمية الاستقراء الناقص، باعتبار انه لا يفيد القطع أو الاعتقاد الجازم الذي لا يحتمل معه الخلاف، كما هو الاصطلاح المنطقي المتداول للعلم.

وقد اكدت الأبحاث الميدانية في شتى العلوم صحة هذه النظرة إذ كثيرا ما انكشف بطلان بعض الاحكام الكلية المبنية على الاستقراء المحدود لبعض العينيات بل حتى لكثيرها بسبب العثور على المخالف.

وكمثال على ذلك، فإنهم قد يعتقدون ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند الأكل ويبقى الفك الاعلى ثابتا، وهذا صحيح عند معظم الحيوانات إلا ان التمساح على خلافها حيث يتحرك فكه الاعلى عند الأكل ويبقى الاسفل ثابتا.

إلا ان رؤية أخرى طرحت للاستقراء مبنية على فهم عقلائي للعلم أو بما يمكن ان يكون اصطلاحا عقلائيا للعلم وهو ما يعني الاطمئنان. فليس بالضرورة ان يزول احتمال الخلاف بالكلية من الذهن، بل يكفي ان يصل إلى حد لا يعود ملتفتا إليه من العقلاء، وهم اصحاب العقول السوية.

ويكتسب هذا المعنى للعلم أهمية كبيرة في القضايا العلمية والاجتماعية لأنه يوسع من دائرة المدركات التي تطمئن إليها النفس ويخفف من وطأة التشكيك العقلي رغم ما قد يبلغ من الضعف ويفتح الباب امام حل العديد من المعضلات العالقة.

لقد طرحت في عصور النهضة الاوروبية تساؤلات عديدة حول يقينية القياس الارسطي والمنطق الصوري، وتشكيكات في صحة الاستناد إلى نتائجه، وقد بلغ من الخطورة ما تعدى البحث النظري للمعرفة إلى المس بالمعتقدات الدينية والمسلمات الايمانية لدى البعض.

وبقطع النظر عن سلامة النقاش في المنطق الصوري ومدى صوابية الاشكالات التي طرحت، فإن نتائج المنطق القائم على الاستقراء والتي توصل إلى علم تركن إليه النفس ولا تلتفت معه إلى احتمال الخلاف قد شتتت هذه المخاطر واسقطتها بعدما تبين وجود ركيزة للعلم يستند إليها على كل حال.

وبالطبع فإن هذه القيمة المتجددة للاستقراء تستلزم شروطا في العمل والنظر من حيث السعة ودقة الملاحظة والتقييم بعد المقارنة وغير ذلك. . وصولا إلى الحكم. وبعبارة أخرى فإن هنا شروطا عملية ميدانية وشروطا نظرية لا بد من الاخذ بها.

وعلى هذا الاساس ترتسم صورة معادلة رياضية قائمة بين نتيجة الاستقراء واحتمال الخلاف على نحو عكسي من حيث القوة والضعف. فكلما قوي الاستقراء بتوفر اوسع وادق للشروط المذكورة كلما ضعف احتمال الخلاف، وكلما قوي احتمال الخلاف ضعف الاستقراء بحسب النتيجة.

ولذا فإن الوصول إلى العلم العقلائي، أو العرفي بتعبير البعض، يستلزم قوة للاستقراء تضعف احتمال الخلاف إلى الحد الذي يستبعد فيه ولا يعود يلتفت إليه وان بقي عقلا، إذ العقل يلاحظه طالما انه يستطيع تصويره فتطمئن النفس. وفي هذا السياق، لا بد من الوقوف مليا امام الدراسة المنطقية العلمية التي قدمها آية الله الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر حول الاستقراء.

وتتميز هذه الدراسة بأمرين : أولا أنها تركزت على المعرفة التصديقية دون التصورية كما نلاحظ غالبا في أبحاث المعرفة، وكما نجده في كتابه " فلسفتنا ". وثانيا أنها سعت إلى نقل الاستقراء من دائرة الاحتمال إلى اليقين.

لقد حاول العقليون ان يحلوا المشكلة الأساسية للاستقراء الناقص والمتمثلة في الفجوة المنطقية بين محدودية الاستقراء والحكم العام الذي يخلص إليه، فاعترضوا على كونه انتقالا من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي، بدعوى ان واقع الاستقراء هو قياس منطقي يستند في كبراه إلى قاعدة مفادها : " يستحيل ان يكون الاتفاق اكثريا أو دائميا ".

وبالتالي فيتعين ان يكون الحكم الاستقرائي في سائر الموارد غير المشاهدة كذلك، لوجود نفس المناط[1].

لكن الشهيد السيد الصدر لم يقبل في دراسته هذا الحل لأنه شكلي اقتصر على التغيير الصوري للاستدلال، واما في حقيقته فلا زال يعتمد على الاستقراء، إذ ان القاعدة المذكورة هي استقرائية أيضا، لا يمكن الاعتماد عليها ولا يمكن استخدامها لإثبات الاستقراء، والحال أنها من جنسه[2]. من هنا لجأ الشهيد الصدر إلى الاستفادة من معطيات المدرستين العقلية والتجريبية، وإن وجه اليهما النقد الشديد، وصل إلى خلاصة اساسية اعتمد عليها في التأسيس المنطقي لنتائج الاستقراء، وهي ان هناك قبليتين في المعرفة البشرية سابقة على الاستقراء والتجربة :

1- بديهيات حساب الاحتمال، والذي يعني انه كلما زاد عدد افراد الظاهرة قوي احتمال الصدق في نتيجة الاستقراء، والعكس صحيح. فلو كانت افراد الظاهرة كلها (مئة) وتناول الاستقراء عشرة منها فالاحتمال هو(10/100)، وسيقوى هذا الاحتمال عند استقراء فرد جديد ليصبح (11/100) وهكذا. . وهذه مسألة بديهية لا تحتاج إلى استدلال.

2- استحالة اجتمع وارتفاع النقيضين، فإن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان كما انهما لا يرتفعان. بل الشيء اما موجود واما غير موجود ولا ثالث في البين، ولشدة وضوح المسألة سميت بالبديهية الأولى. وإذا كان لم يصر على صحة المذهب العقلي في

---

[1] يقول السيد الشهيد : " وفي رأي المنطق الارسطي ان الدليل الاستقرائي بعد ان يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الامثلة، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي، ويتخذ الشكل القياسي في الاستدلال، فيقرر : ان ظاهرة الف وظاهر باء قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرات كثيرة، وكلما اقترنت ظاهرتان بكثرة، فإحداهما سبب للاخرى، لأن الاتفاق لا يكون دائميا ولا اكثريا، ويستنتج من ذلك ان (أ) سبب ل(ب)".

(محمد باقر الصدر، الاسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، قم 1410 هـ، ص 31).

[2] وقد سجل السيد الشهيد سبعة اعتراضات على المبدأ الارسطي كأساس منطقي للاستدلالات الاستقرائية بينت خطأ المنطق الارسطي في الاعتقاد بطابع عقلي قبلي وبحاجة الاستقراء الى مصادرات قبلية.

(المصدر السابق، صص 51 – 66).

تفسير العلية، لكنه رفض موقف التجربيين السلبي المسبق منه، وطرح احتمال صحته لا اقل كي لا يتعطل نمو الاحتمال في الدليل الاستقرائي[1].

ومضافا إلى ذلك فإن الشهيد الصدر تدخل تعديلا على المذهب العقلي، حينما اعتبر سائر القبليات العقلية – سوى القبليتين المشار اليهما – من البعديات الناتجة عن الاستقراء والتجربة.

وهكذا وبالاعتماد على الحساب الرياضي للاحتمال تمكن ان يعطي الاستقراء قيمته العلمية اليقينية التي تمثل أعلى درجة من التصديق في حساب الاحتمالات، مخالفا في ذلك المذهبين العقلي والتجريبي، وصار بالتالي من الممكن تأسيس معرفة انطلاقا من الجزئيات للوصول إلى الاحكام العامة وهو ما يشكل تطورا هاما في " نظرية المعرفة " عند الحكماء المسلمين ومفكريهم، فاقت كل انتاج الغرب الفلسفي.

والنقطة الاهم كذلك انه بات ممكنا وبالمنهج الاستقرائي معالجة المسألة الميتافيزيقية واثبات الخالق جل وعلا.

وللتوضيح هنا فإن السيد الشهيد يميز بين انواع ثلاثة من اليقين :

1- اليقين المنطقي أو الرياضي المعروف في البرهان الارسطي وهو " العلم بالقضية والعلم بأن من المستحيل ان لا تكون القضية بالشكل الذي علم ".

2- اليقين الذاتي وهو " جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها ".

3- اليقين الموضوعي وهو " التصديق بأعلى درجة ممكنة على ان تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية " وتصل هذه الدرجة إلى الجزم[2].

---

[1] انظر مقالة السيد عمار ابو رغيف (نظرية المعرفة بين الشهيدين المطهري والصدر)، مجلة الفكر الاسلامي، قم 1993 م، العدد الاول، ص 117.

[2] المصدر السابق، ص 322 – 325.

والدرجة الموضوعية للتصديق هي" تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة " اما مستنبطة من التصديقات السابقة واما أنها درجات وتقييمات بديهية اولية غير مستنبطة[1].

والاولى تكون ناشئة عن ارتباط القضايا ببعضها البعض، بخلاف الأولية فإنها مستقلة. ويرى السيد الشهيد ان اليقين في القضية الاستقرائية هو يقين موضوعي، وهو ما يحاول اثباته في دراسته للوصول إلى ما يسميه المذهب الذاتي في المعرفة البشرية[2].

نعم يرى بعض الباحثين ان بذور هذا الابداع والتجديد بدأت مع صدر المتألهين الشيرازي تتتُّلُ، الذي:"استدل على موضوعية المعرفة البشرية وواقعية المدرَك بالدليل الاستقرائي ذاته حيث يقول:فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجودا في الخارج، إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة"[3].

**خامسا – التجربة :**

ذكر المناطقة والفلاسفة ان المجربات – ما تنالها التجربة، وتطلق على نفس العمل أيضا – هي:"امور اوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس"[4].

ويظهر من التعريف ان التجربة هي مزيج في واقعها من عمل الحس وعمل العقل، ولذا طرحت كأداة مستقلة في طبيعتها للمعرفة إلى جانب الأدوات الأخرى. وهي أيضا في مباحث علم المنطق احدى أصول اليقينيات الست اضافة إلى الأوليات والمشاهدات والمتواترات والحدسيات والفطريات.

وتقوم التجربة على ركنين اساسيين :

1- المشاهدة الحسية المتكررة للظاهرة.

---

[1] المصدر السابق، صص 326 – 327.

[2] انظر القسم الرابع من كتابه " الاسس المنطقية للاستقراء ".

[3] المصدر السابق، ص 144، وفي الهامش (9 – 10) : الاسفار الاربعة، ج3، صص 498 – 499.

[4] النجاة، ص 61.

2- القياس العقلي الموصل إلى إذعان النفس وتصديقها بالنتيجة أو الحكم. ولا يتبقى للمشاهدة الحسية مهما تكررت اية قيمة ما لم ينضم إليها العقل من خلال الحكم الكلي الذي يصدره ويكون شاملا لكل افراد الظاهرة المشاهدة فيها وغير المشاهدة. ويقوم هذا الحكم على إدراك علته ومناطه المستنبط من المشاهدات الحاصلة حتى يصح تعميمه لسائر الافراد.

وفي مقارنة بين التجربة وبين التمثيل والاستقراء قد يطرح التساؤل حول الفرق الذي استدعى وجود حكم كلي قطعي في التجربة دون الاخيرين رغم اعتماد الكل على الحس ؟.

والجواب يكمن جوهريا في امرين اساسيين :

1- ان افراد التجربة تشترك في حقيقة جنسية ونوعية واحدة مع اختلاف الزمان والمكان والاحوال كاختبار تمدد الحديد مثلا عند حرارة معينة، في حين تتوزع في التمثيل والاستقراء على اجناس أو انواع متعددة كالخمر والفقاع وانواع الحيوان المختلفة مما لا يسمح بالتعميم.

2- يلحظ التمثيل والاستقراء اوجه التشابه الظاهري بين الافراد كالاسكار في الخمر والفقاع أو تحرك الفك الاسفل في بعض الحيوانات عند المضغ، مع وجود الفوارق من جهات أخرى، ولا يتعدى ذلك إلى استنباط علة الحكم التي تسمح بالتعميم. وهذا بخلاف التجربة التي تركز في جانبها العقلي على إدراك العلة وتعميم الحكم من خلال القياس المنطقي[1].

وقد استفاد علماء المسلمين القيمة العلمية للتجربة من خلال الحضارات السابقة بلا شك ولا سيما الاغريقية، ومن خلال توجيه تعاليم الاسلام. فالقرآن الكريم واهل البيت عليهم السلام اهتما بالتجربة كأداة للمعرفة واكتشاف الحقائق في العالم التكويني.

---

[1] نظرية المعرفة، صص 168 - 171.

يقول القرآن الكريم في هذا المجال :

" قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق"[1].

" فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحي الارض بعد موتها "[2].

" فلينظر الإنسان إلى طعامه انا صببنا الماء صبا"[3].

والنظر هو عمل العقل وقياساته إلى جانب المشاهدات الحسية والتجارب التي يقوم بها. ويقول امير المؤمنين عليه السلام :

" التجارب علم مستفاد"[4]

" الأمور بالتجربة "[5]

وقد شهدت الحضارة الإسلامية انجازات علمية هامة اعتمادا على التجربة في مجالات عديدة كالطب والهندسة والكيمياء، ولمعت اسماء كبيرة في شتى العلوم نذكر منها:

1- جابر بن حيان الكوفي (80 – 160هـ) الملقب بأبو الكيمياء، وكان تلميذا للامام الصادق عليه السلام وقد برع في الكيمياء والمنطق. ذكر له المستشرق "بروكلمان " ثمانية وثمانين كتابا، وذكر له " ابن النديم " ما يزيد على مائتي كتاب[6].

2- ابو بكر محمد بن زكريا الرازي (251 – 313هـ) الطبيب والكيميائي المعروف، والملقب بجالينوس العرب. ذكرت له مصنفات كثيرة تزيد على الخمسين، من ابرزها " الحاوي " وهو اجل كتاب في صناعة الطب قسمه ابن النديم إلى اثني عشر قسما ونشر باللاتينية عام 1486م في (برشيا) وعام 1542م في البندقية. وله كتاب آخر في الطب يعرف بـ(الطب المنصوري) نسبة للاميرمنصور بن اسحاق بن احمد صاحب خراسان، وقد ترجم أيضا إلى اللاتينية وطبع في ميلانو عام 1418م، والبندقية سنة

---

[1] العنكبوت/20.

[2] الروم/50.

[3] عبس/24.

[4] عبد الواحد محمد التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، مكتب الاعلام الاسلامي – قم، ط. الاولى، ص 444.

[5] المصدر السابق.

[6] د. سيمون حايك، عروق الذهب في مناجم الروم والعرب، ص 137.

1497م، وليون سنة 1520م، وباسيل سنة 1544م، وله أيضا مؤلفات عدة في الكيمياء[1].

3- ابو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا (375 - 428هـ) المعروف بالشيخ الرئيس. وقد اشتهر بالطب وعرف بالحكيم، وله في ذلك مؤلفات عديدة منها : ثلاث ارجوزات : واحدة في الطب مؤلفة من 1326 بيتا، وثانية في المجربات وتقع في 131 بيتا، وثالثة في الوصايا الطبية وتشتمل على 71 بيتا.

وله كتاب القانون في الطب وهو كتاب ضخم مؤلف من خمسة كتب في الكليات الطبية والادوية والامراض والحميات والقروح والكسور والسموم وتركيب الادوية وفن الصيدلة.

وعلى رغم ضخامته فقد طبع اربع عشرة طبعة إلى القرن الخامس عشر في الغرب، وطبعات عديدة أخرى بعده[2].

ومن اللطيف ان الشيخ ابن سينا يشير إلى اثر التجربة في الانجازات الكبيرة التي حققها في علم الطب حيث يقول :

" وتعهدت المرضى فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف "[3].

4- ابو علي الحسن بن الهيثم (354 - 430هـ) الفلكي والرياضي المعروف. وقد اشتهر بعلم البصريات والعدسات بصورة خاصة.

اصله من البصرة ثم انتقل إلى مصر وأقام في القاهرة على باب الجامع الازهر واشتغل بالتصنيف والنسخ والتدريس إلى ان توفي. وكان يعتاش من نسخ ثلاثة كتب في السنة هي : اقليدس والمتوسطات والمجسطي. له خمسة وعشرون كتابا في العلوم الرياضية، واربعة واربعون كتابا في العلوم الطبيعية الالهية، سوى العديد من الرسائل

---

[1] عروق اذهب في مناجم الروم والعرب، صص 290 - 302.

[2] المصدر السابق، صص 349 - 350.

[3] المصدر السابق، ص 341.

والمصنفات التي ضاعت منه ووصلت إلى بعض الناس الذين ادعوها لأنفسهم كما صرح في بعض كلماته[1].

ومن اشهر كتبه " المناظر " الذي ضمنه بحوثه في علم الضوء والبصريات والمرايا واتى بنتائج مدهشة. وقد اعتمد فيه منهج الاستقراء والقياس والمشاهدة والتجربة والتمثيل. ترجم كتابه هذا إلى اللاتينية وترك تأثيرا هاما على علماء الغرب مثل (روجير بيكون) و(ليوناردو دافنشي) و(جوهانيس كبلير)[2].

**سادسا – الاشراق والالهام :**

الاشراق لغة هو الطلوع والاضاءة[3]، واما الالهام فهو القاء شيء في الروع ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الاعلى[4]. واما عند الحكماء فالاشراق هو تلك المعرفة اللدنية التي تدركها النفس حينما تصفو بالمجاهدة عن علائق المادة واهوائها.

وفي ذلك يقول صدر المتألهين الشيرازي تَتَتُّلُ:

" اذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى، وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت، اتصلت بالسعادة القصوى، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت "[5].

إذن، تتميز هذه الاداة بميزتين رئيسيتين :

1- أنها لا تقوم على اساس الاستدلال والبرهان، بل تعتمد مبدأ الإيمان والمجاهدة للنفس.

---

[1] المصدر السابق، ص 152.

[2] المصدر السابق، ص 158.

[3] ابو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الاصفهاني، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، مؤسسة اسماعيليان – قم، ص 265، مادة (شرق).

[4] المصدر السابق، ص 475، مادة (لهم).

[5] صدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي، الاسفار الاربعة، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج7، ص 25.

2- أنها تتناول الحقائق التي هي خارج دائرة الحس والمادة ولذلك تسمى غيبا. فالنفس حينما تسلك مسلك الكمال وتتخلص بالطاعة والتوجه نحو الحق تعالى من كل ظلمات المعاصي التي هي حجب بينها وبين تلك الحقائق، تكون قد حققت الشروط اللازمة لحصول هذا اللون من المعرفة التي ما كانت لتدركها في سائر الاحوال. وقد اهتمت الفلسفة الإسلامية بهذه الاداة و لم تكتف بإبراز قيمتها المعرفية والشروط المطلوبة، بل عملت على تحديد آليتها بشكل تفصيلي وبينت الخطوات التي يتعين على (العارف) اجتيازها، فكل خطوة هي مترل يترله خلال طي الطريق، له شروطه وخصائصه، ليكون في الواقع مرتبة جديدة قد ارتقاها في مسلك الكمال، وأسموها (منازل السائرين) وقد عددوها كالتالي : اليقظة – التوبة – المحاسبة – الانابة – التفكر – التذكر – الاعتصام – الانقطاع – كبح جماح النفس ودرك اللطائف.

لقد استفاد الحكماء المسلمون ذلك بالمعظم من آيات القرآن الكريم وتعاليم النبي الاكرم ﷺ وائمة اهل البيت عليهم السلام.

فنجد في القرآن الكريم شواهد كثيرة على العلم اللدني الذي يحصل بالتقوى ومتابعة التوجيهات الالهية، فيقول تعالى :

" يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا " [1]، أي المعرفة التي تفرقون بها بين الحق والباطل والحقيقة والوهم.

ويقول تعالى : " واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم "[2]، حيث ربطت الآية الكريمة بين التقوى والعلم.

ويقول امير المؤمنين عليه السلام في وصف المتقين :

" قد احيا عقله وأمات نفسه حتى دق جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير

---

[1] الانفال/29.

[2] البقرة/282.

البرق فابان له الطريق وسلك به السبيل "[1]. ان احياء العقل وقيامه من الغفلة والسبات هو أيضا شرط إلى جانب المجاهدة لنيل هذه المعرفة.

ولا شك ان مبدأ المعرفة اللدنية (الاشراقية) قد طرح في الفلسفات الأخرى السابقة على الفلسفة الإسلامية ولا سيما الهندية والفارسية.

فالفلسفة الهندية انعكاس لمفاهيم دينية معينة وسلوكات واخلاق بل قد يقال أنها"على الاغلب اختبارات صوفية وتجارب. . أنها مجاهدات ورياضات بدنية لغايات روحية "[2].

ففلسفة (الاوبانيشاد) التي ترجع إلى ما بين الالف والخمسماية سنة قبل ميلاد السيد المسيح (عليه السلام) تعني المناجيات واتصالات بالنفس الجامعة الكونية (برهمن) ثم الاتحاد معها[3]. و(السمنية) التي ذكرها علماء المسلمين كابن النديم والبغدادي البيروني هي طائفة من الروحانيين البوذيين الذين كرسوا انفسهم للنسك والتأمل[4].

وقد تقدمت الإشارة إلى الاشراقية في بلاد فارس. ولم يقتصر هذا الاهتمام على العالم الشرقي، بل امتد أيضا إلى الفلسفات الغربية ابتداء بالتصوف الافلوطيني ثم التصوف المسيحي الذي قطع اشواطا هامة ولا سيما في البدايات المسيحية وعهود آبائها الأول. ان هذه النزعة الصوفية عادت لتتجرد في العصر الحديث وبرزت جلية عند " هنري برغسون " (1859 – 1941) صاحب نظرية الحدس الصوفي.

فبرغسون يرى ان:"الحدس الصوفي يكشف لصاحبه ماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة لا تعتمد على التصورات ولا على العقل والافكار على الاطلاق"[5]. ويتم ذلك من خلال التأمل الذي يوصل صاحبه إلى النشوة والفرح، ليتحد

---

[1] نهج البلاغة، الخطبة 215.

[2] علي زيعور، الفلسفات الهندية، دار الاندلس – بيروت 1983م، ص 71.

[3] المصدر السابق، ص 152.

[4] المصدر السابق، ص 255.

[5] صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت 1974، ص 178.

في مرحلة تالية اتحادا تاما ونهائيا بالله تعالى. وهو بذلك يؤكد ان إدراك الأشياء من باطن لا يكون إلا بهذا الحدس الذي اعطاه معنى التصوف، وان كان له اصطلاح آخر في علم المنطق وهو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب أو من المعلوم إلى المجهول، كما ان له معنى ثالث في اللغة وهو الفراسة والتثبت[1]. وقد أرجع الغزالي الذي انتهى في اواخر حياته صوفيا، المعرفة اللدنية إلى اللوح المحفوظ أي إلى الله تعالى، الذي جعل هذه المعرفة مخزونة في النفس الإنسانية بالفطرة وتخرج إلى العلن عند تحقق اسبابها[2].

لكن هناك فوارق هامة بين الحدس الصوفي عند برغسون والصوفية منها: ان المعرفة عند الأول نابعة من الذات، في حين أنها مفاضة عليها من خارج أي الله تعالى عند المتصوفة.

كما ان الاتجاهات المتعددة للصوفية التي تجاوزت حدود الشريعة، اقتضت بروز اتجاه ثالث سبق الحديث عنه في مناهج المعرفة وهو العرفان الذي وضع ضوابط وقيود الشريعة ضرورات في منهجه لتحصيل المعارف الحقة، مؤكدا في نفس الوقت على دور العقل والحس في بعض المراحل، ودور تزكية النفس ومجاهدتها على الدوام.

**سابعا – الوحي :**

يعتقد الفلاسفة الالهيون عموما والمسلمون بشكل خاص ان العقل لا يضمن تحقيق السعادة للبشر فيما يدركه من احكام، وتشهد المسيرة الإنسانية على ذلك. ومن هنا كانت الحاجة إلى إدراك من نوع آخر يرشد إلى الحقائق والواقعيات وهو (الوحي).

ويعرف الوحي في اللغة بأنه " الإشارة السريعة ولتضمن السرعة قيل أمر وحي وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض "[3].

---

[1] علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية – بيروت 1983، ص 83 و ص 166.

[2] عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد – الرياض 1992، صص 667 – 668.

[3] معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 552، مادة وحي.

ومحصل معنى الوحي في كلمات المتكلمين والفلاسفة انه شعور خاص مرموز يوجده تعالى في من يصطفي من عباده الصالحين يدرك به الحقائق والمعاني الملقاة إليه على نحو القطع واليقين دون الحاجة إلى إعمال البرهان.

وقد بين تعالى في القرآن الكريم طرق الوحي :

" وما كان لبشر ان يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم"[1].

فالطرق هي : الرسول وهو جبرئيل (عليه السلام)، كما مع النبي الاعظم (صلى الله عليه وآله)، والصوت المسموع دون معاينة كتكليم موسى (عليه السلام)، واما بإلقاء في الروع أو الهام أو منام كما في سائر احوال الانبياء (عليهم السلام).

ويتميز الوحي عن الالهام والاشراق بأنه يتضمن بلاغا إلى الناس في مجالي العقيدة والشريعة، في حين ان الملهم لا ينال هذا النوع من المعرفة ولا يطالب بهذه الوظيفة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الموحى إليه مؤيد ومعصوم بالعصمة الالهية الخاصة في مرحلتي التلقي والابلاغ فضلا عن الاخطاء والمعاصي وكل ما يؤدي إلى سلب الاطمئنان بنبوته. وقد قال تعالى في حق الانبياء ﴿ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2]، ابتداء أو عند مطالبة الناس بها، وهو ما أيده القرآن الكريم وأشار إلى معاجز الانبياء في سياق الحديث عنهم[3].

لقد كان لحكماء المسلمين موقف واضح في آثارهم الفلسفية من النبوة لجهة ضرورتها المعرفية والحياتية ولتحصيل السعادة في الدنيا والآخرة. وقد عرضوا لها على وفق ذوقهم الحكمي ولغتهم الرمزية تحت عنوان (النبوات والمعاد).

---

[1] الشورى/51.

[2] الانعام/87.

[3] محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الاسلام، مركز بقية الله الاعظم للدراسات والنشر – بيروت 1999 ص 138.

ويبين الشيخ الرئيس ابن سينا ان الإنسان متميز عن سائر الحيوانات بميله إلى الاجتماع والمشاركة مع ابناء نوعه لتبادل المنافع والحاجات لتتحقق بذلك كفايتهم.

وبذلك نشأ المجتمع الإنساني وتشكلت فيه العلاقات والمعاملات التي تحتاج بطبيعتها إلى نظام عادل، نظرا لاختلاف آراء البشر الناتج عن تضارب المصالح.

وهذا الأمر معلوم لله تعالى الذي اودع هذه الحاجات وما ينتج عنها، ويعلم أيضا ان المجري لسنة العدل لا بد ان يكون انسانا، فكان لا بد من وجود النبي الإنسان، الذي يمتاز بخصوصيات يرقى بها فوق الآخرين، فيضع القوانين بأمر الله تعالى ووحيه، ويبلغهم عنه ما له علاقة بأمرهم ومعادهم، ويبين عواقب الطاعة والمعصية، ويعرفهم بربهم وبعظمته وجلاله وعلى نحو تطيقه عقولهم وتسكن إليه نفوسهم ولذلك كانت هذه المعرفة مجملة للعامة ومرموزة لأهل الحكمة والنظر.

والنبي ليس ممن يتكرر وجود مثله في كل وقت نظرا لخصائصه الناتجة عن اختلاط خاص للأمزجة، والتي لا تجتمع إلا في القليل النادر من البشر[1].

لقد نظر الحكماء إلى أحكام الشريعة التي يأتي بها النبي من الزاوية الحكمية التي تحاول فهم اسرار التشريع وغاياته، فوجدوا فيها المنبهات للإنسان. وهذه المنبهات على نحوين: حركات وإعدام حركات. فالحركات مثل الصلاة، وإعدام الحركات كالصوم حيث انه:"يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على انه على جملة من الأمر ليست هدرا، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك وأنه القربة إلى الله تعالى"[2].

بل ان في بعض العبادات حوافز دنيوية واضحة كالحج والجهاد، وفي اماكن العبادة مزية توجب قوة التقرب، وفي بعضها الآخر تذكير بلقاء الملك ومؤاخذة النفس كالطهارة والخشوع وقبض الاطراف وسائر الآداب والرسوم التي توجب رسوخ ذكر الله تعالى في النفوس[3].

---

[1] النجاة، صص 303 – 305.

[2] المصدر السابق، ص 306.

[3] المصدر السابق، صص 306 – 307.

## الفصل الرابع

# نظريات المعرفة
# عند الفلاسفة المسلمين

# أولا: نظرية المعرفة عند الكندي :

هو يعقوب بن اسحاق (185 – 252هـ) الكوفي، على اختلاف في تاريخ ولادته ووفاته. كان الفيلسوف الكندي من أوائل العرب والمسلمين الذين سلكوا البحث الفلسفي حيث لم تكن قد رتبت الموضوعات وبوبت، وتبلورت المسائل التي تبحث اليوم بعناوين واضحة .

فالبحث عن رؤية المعرفة لم تكن مسألة مستقلة بعنوانها بقدر ما كانت مجموعة من الآراء المتفرقة في بحوث شتى، كما ان بعض تراث الرجل لم يصل إلينا حيث يذكر بعض المؤرخين له بعض الرسائل الضائعة[1]. وهذا يلقي الضوء على صعوبة تقديم نظرية متكاملة للمعرفة عند الكندي .

## 1 - تعريف العلم :

ان المعرفة هي سعي نحو معرفة الحقيقة، حيث يعرف العلم بأنه :"وجدان الأشياء بحقائقها"[2]كما يعرف الفلسفة بأنها:"علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"[3].ومعرفة الشيء بحقيقته إنما تتم عند الاحاطة العلمية به، لكن ما هو السبيل إلى الاحاطة التامة بالشيء حتى نصل إلى كنهه ؟.

---

1 حسام الدين الألوسي ، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، دار الطليعة – بيروت ، ط. الأولى 1985 ، ص 10 .

2 رسائل الكندي ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة 1950 ، ج1 ، ص 169 .

3 رسائل الكندي ، ج1 ، ص 97 .

يرى الكندي ان ذلك يكون من خلال معرفة العلة ، يقول : " إننا إنما نعلم كل شيء من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته "[1]. وحيث ان كل الأشياء ترجع في علتها الحقيقية إلى الحق تعالى ، من هنا كان علم العلة الأولى اشرف العلوم لأنه المؤدي إلى معرفة حقائق الأشياء .

## 2 - أنواع العلل :

يحصر الكندي العلل – وعلى طريقة أرسطو المنطقية – بأربعة هي : العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية .

ويقول في هذا المجال : " لأن كل علة إما أن تكون عنصرا وإما صورة وإما فاعلة اعني ما منه مبدأ الحركة ، وإما متممة ، اعني ما من اجله كان الشيء "[2].

ولكل علة بحث علمي حولها يسميه الكندي بالمطلب العلمي فيقول :

" والمطالب العلمية أربعة كما حددنا في غير موضع في أقاويلنا الفلسفية: اما (هل) واما (ما) واما (أي) واما (لم). فأما (هل) فإنها باحثة عن الانية فقط . فأما كل إنية لها جنس فإن الـــ(ما) تبحث عن جنسها، و(أي) تبحث عن فصلها، و(ما) و(أي) جميعا تبحثان عن نوعها، و(لم) عن علتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة "[3].

ويقصد بالانية وجود الشيء فهل هو موجود بالإطلاق أم لا ؟.

## 3 - قيمة المعرفة :

ان المعرفة بنظرة عملية تكاملية لدى البشر تحصل بتراكم الجهد والسعي إلى الحق، وليست نتاج شخص واحد مهما بلغ من عبقرية وعاش طويلا وبذل جهدا،

---

[1] رسائل الكندي ، ج1 ، ص 101 .
[2] رسائل الكندي ، ج1 ، ص 101 .
[3] المصدر السابق ، ج1 ، ص 101 .

وحينما يجتمع اليسير من الحق من كل احد يصبح هاما وعظيما. وهذا الجهد يقوم على مبدأ أساسي له علاقة بقيمة المعرفة وجدوائيتها، بمعنى انه يستند إلى اعتقاد بإمكانية الوصول إلى حقائق الأشياء وكنهها.

ان الذين يزعمون انه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة هم " أهل الغربة عن الحق " والمتاجرون بالدين الذين لا دين لهم، لأن علم الأشياء بحقائقها هو علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة، وهؤلاء لا دليل أو برهان يمكن ان يستندوا إليه إلا ويرجع إلى التسليم بمقولة علم الأشياء بحقائقها[1].

## 4 - طرق المعرفة وأدواتها :

يربط الكندي بين طريقة المعرفة والوجود الإنساني . فالإنسان بما هو موجود له نحوان من الوجود : الحسي والعقلي ، وكل منهما يمثل طريقا وأداة للمعرفة . فإذا أضيف اليهما الطريق الإلهي من خلال النبوة تصبح الطرق ثلاثة :

أ - **الوجود الحسي** : ويقصد به وجود الحواس التي يحصل عنها الإدراك الحسي . فالوجود الحسي هو معرفة حسية ، والمعرفة الحسية هي مباشرة الحاس للمحسوس بشرط سلامة الحواس ، فتحصل قهرا بلا حاجة لمؤونة زائدة ولا زمان ، لكن بتوسط المثال كما سيوضح . فهي معرفة توسطية ، وهي بنظره غير مستقرة ولا ثابتة بسبب التغير المستمر في المحسوسات المستند إلى عاملين هما : الحركة والتفاضل فيما بينها . وتنحصر المعرفة الحسية في الماديات من خلال مصاديقها الجزئية .

ويقرر الكندي كيفية حصول هذه المعرفة بأن المحسوس ينطبع في القوة الحاسة على نحو الصورة والمثال دون مادته . وتثبت هذه الصورة في القوة المصورة لينقل من ثم إلى القوة الحافظة حيث الذاكرة . ومن هنا كانت الصورة الحسية قريبة جدا للحاس

---

[1] المصدر السابق ، ج1 ، صص 102 – 105 .

لمباشرته لها ، لكنها وبالنظر إلى التغير الدائم في المحسوس بعيدة عن حقيقته[1].

ب - **الوجود العقلي** : وهي المعرفة العقلية التي تتناول الأجناس والأنواع والمجردات . وهي معرفة مصدقة للنفس بالاضطرار لا عن تمثل كما هو الحال في المعارف الحسية[2].

وتوضيحا لذلك ، يقسم الكندي الموجودات التي هي موضوع المعرفة إلى ثلاثة أقسام :

1 – الموجود الهيولاني (ما له المادة) وهو الذي له مثال عند الحس كما سبقت الإشارة إليه .

2 – الموجود اللاهيولاني (لا مادة له) ، ولكنه يوجد في الهيولاني ويمثل له بالشكل في اللون حيث ان الشكل نهاية اللون ، وحيث يتوهم انه معرفة حسية لها تمثل في الحس مع ان " وجود النهاية التي هي الشكل وجود عقلي عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة" لذلك فهو يعقل من المحسوس لا بتمثل في الحس[3].

3 – الموجود اللاهيولاني ولا يقارن الهيولى ، فهو موجود عقلي يعرف بالبديهة والاضطرار كما في التناقض (هو لا هو) ، فإنها معرفة غير صادقة على نفس الشيء في وقت واحد من جهة واحدة .. ولا يمكن ان يكون حسيا . فالقسمين الأخيرين هما من المعارف العقلية .

واما العقل فهو كما يعرفه " جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"[4].

وهو على أنحاء ثلاثة : عقل بالقوة، وعقل بالفعل، أي كليات الأشياء والمعقولات، وعقل مستفاد بعد اتحاد العقل بالمعقولات .

---

[1] رسائل الكندي ، ج1 ، ص 106

[2] المصدر السابق ، ج1 ، ص 107 .

[3] المصدر السابق ، ج1 ، صص 107 – 109

[4] رسائل الكندي ، ج1 ، ص 165

ج - **الوجود القدسي أو العلوي** : وهو وجود فوق الحس والعقل، يحصل بوحي وفيض علوي الهي للصفوة من الناس كالأنبياء[1].

ويمكن القول هنا ان الكندي قد تأثر إلى حد ما بأفلاطون في قرب نظرته للمعرفة من التذكر الافلاطوني لجهة حدوثها في عالم العقل وهبوطها إلى الحس، وان المعرفة الإلهامية ارقى من المعرفة العقلية[2].

## 5 - النفس :

اما النفس فهي كائن يتوسط بين الماديات والمجردات لأنها غير مادية وقابلة للاقتران بالمادة[3].

فهي إذن جوهر روحاني تنتمي إلى عالم الأفلاك ولا يدركها الفساد، وجوهرها من جوهر الباري سبحانه " كضياء الشمس من الشمس "[4].

وهي إذا صفت صفاء عاليا استطاعت التنبؤ بالمستقبل بواسطة قوة المخيلة أو المصورة لديها . ويرى الكندي ان ذلك وقف على الأنبياء[5].

ولهذا الكلام تتمة في موضوع المنامات ورموزها .

---

[1] فلسفة الكندي ، ص 46

[2] المصدر السابق ، ص 378 ، نقلا عن د. عبد الرحمن شاه ولي

[3] ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار المتحدة للنشر 1974 ، ص 113

[4] المصدر السابق ، ص 125 .

[5] المصدر السابق ، ص 126 .

# ثانياً: نظرية المعرفة عند الفارابي :

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ من مدينة فاراب من بلاد الترك في ارض خراسان . ولد عام (259هـ – 872م) وتوفي عام (339هـ – 950م) .

وكان أول من أنشا مذهبا فلسفيا كاملا حتى لقب بحق (المعلم الثاني)، حيث عمل على تنقيح المسائل الفلسفية وترتيبها وتبويبها بنحو متناسق على نحو شكلت معه نظاما فلسفيا محكما لأول مرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

## تقسيم العلم :

بداية يقسم الفارابي العلم إلى تصور مطلق، كتصور الشمس والقمر، والى تصور مع تصديق .

والتصورات قد تكون مسبوقة بتصورات أيضا تتوقف عليها. فقد لا نتصور الجسم ما لم نتصور الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق، كما ان هذه التصورات قد تكون واضحة لدى الذهن لا تحتاج إلى غيرها كالوجوب والامكان .

اما التصديق فمنه ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله شيء آخر، فلو كنا بصدد التصديق بأن العالم محدث، فسنحتاج إلى التصديق قبله بأن العالم مؤلف، وكل مؤلف محدث .

ان العلم الذي يؤمن لنا الوصول إلى تصور الأشياء والتصديق بها بصورة صحيحة هو علم المنطق[1]. ولذا أعطاه أهمية كبيرة فيما اخذ الباحثون على الفيلسوف الكندي انه قد قصر فيه[2].

## صدور الكثرة ونظرية الفيض :

ان السبب الأول لجميع الأشياء هو واجب الوجود الغني في ذاته، إذ لا علة لوجوده، منزه عن كل نقص فهو وجود تام، ولا ماهية له، وهو حي قادر عالم حكيم .. ونسبته إلى جميع الأشياء واحدة ، إذ هو مبدعها ولا واسطة بينه وبينها[3].

ان واجب الوجود (الموجود الأول) يصدر عنه الخلق بالضرورة. والضرورة هنا لا تعني الاضطرار الكلامي، أي سلب الاختيار والإرادة، لأنه المعنى الذي يصح في حق الممكنات، وأما في حق واجب الوجود فلا يصح، إذ هو مخلوق من مخلوقاته، بل أرادته هي علمه الذي هو علة الإيجاد. ولذلك يعلله الفارابي بأنه لغنى وغزارة وجوده، وعلمه بذاته الذي هو:" مبدأ نظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه . فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه"[4].

ان أول ما صدر هو "العقل الأول" الذي يعلم ذاته ويعلم "الموجود الأول"، ومن إدراكه لموجده يتولد "العقل الثاني"، ومن إدراكه لذاته يتولد"الفلك الأقصى" أو"السماء الأولى" وهكذا .. حتى تكتمل السلسلة بالعقل العاشر و"فلك القمر" وهو عالمنا التكويني.

وتعرف هذه النظرية بنظرية الفيض، ويستند الفارابي في هذه النظرية إلى مسألة

---

[1] عروق الذهب في مناجم الروم والعرب ، ص 467 ، ينقله عن " عيون المسائل " للفارابي

[2] تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 159 .

[3] انظر عروق الذهب في مناجم الروم والعرب ، ص 469 ، وانظر أيضا المصدر السابق ، ص 167 .

[4] عروق الذهب في مناجم الروم والعرب ، ص 469 .

الصادر الأول وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد التي تعرض لها صدر المتألهين الشيرازي أيضا فليراجع[1].

## كيفية الإدراك :

يرى الفارابي ان في النفس الإنسانية عدة قوى هي:الغاذية والحاسة والمتخيلة والنزوعية والناطقة. وهذه الأخيرة هي الحاكمة على سائر القوى[2]. وما يهمنا هنا بالطبع ما له صلة بالمعرفة وهي القوى المدركة .

ان من قوى النفس عقلين :

العقل العملي (وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية)، والعقل العلمي (وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرا عقليا بالفعل) . وهذا العقل له مراتب هي : العقل الهيولاني (بالقوة)، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، لكنه لا يصبح عقلا تاما إلا بسبب مفارق للطبيعة والمادة وهو العقل الفعال[3].

ويعرّف الفارابي العقل الفعال بأنه :"ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة"[4].ان أول المعارف التي تدركها النفس بسبب تأثير العقل الفعال هي المبادئ الأولى الحسية التي انطبعت في القوة الحاسة وانتقلت إلى المخيلة وتحولت إلى معرفة بالفعل.

وهذه المبادئ على أنحاء ثلاثة :

مبادئ المعرفة الهندسية من الشكل والأبعاد وما إلى ذلك ..، ومبادئ المعرفية الخلقية، ومبادئ المعرفة الماورائية التي تعرف بها العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها[5].

---

[1] محمد بن إبراهيم الشوازي ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية على سبيل المثال ، مؤسسة التاريخ العربي ، صص 139 – 140 .

[2] أبو نصر الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت 1996 ، ط. السابعة ، صص 87 – 89

[3] عروق الذهب في مناجم الروم والعرب ، ص 475، وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة، صص101-102.

[4] ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 170، وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة، ص102.

[5] المصدر السابق ، ص 171 ، وانظر آراء أهل المدينة الفاضلة ، صص 101 – 103 .

## قيمة المعرفة :

ان المعرفة العقلية عند الفارابي هي التي تتيح لنا فهم النظام الكوني والماورائيات ونظام الأخلاق والسياسة، وبالتالي فإن العقل هو المبدأ الأسمى الذي يقود إلى السعادة من خلال التمثل بالعقل الفعال ومفارقة الطبيعة. إذ بالفضيلة العلمية (العقلية) والفضيلة العملية تكتمل قوة الإدراك التي توصل إلى هذه السعادة هنا وفي العالم الآخر، في حين ان الحرمان من فضيلة المعرفة يقود إلى الشقاء[1].

وعلى هذا الأساس قسم الفارابي العالم إلى دارين : دار السعادة لأهل الفضيلة ودار الشقاء للجاهلين .

## الوحي :

للفارابي نظرة فلسفية للوحي حيث يربطه – في مقام تحليل كيفية تلقي النفس النبوية له – بالقوة المتخيلة التي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس .

فحينما تكون القوة هذه في إنسان ما قوية جدا لا تشغلها المحسوسات، تتلقى ما يفيضه العقل الفعال وتحاكي المحسوسات المرئية لتعود وترتسم في القوة الحاسة ثم تحصل في القوة الباصرة ليكون الفيض مرئيا للإنسان. وهذه القوة حينما تبلغ غاية الكمال تقبل في اليقظة كل ما يفيضه العقل الفعال من المعقولات المفارقة والموجودات الشريفة، ويراها هذا الإنسان وتحصل له نبؤة بالأشياء الإلهية[2].

وقد تعرض الفارابي لحملة انتقاد شديدة، من جراء هذا العرض الذي يلوح منه بنظرهم المنافاة لمقام الوحي والنبوة، حيث جعل الفيلسوف في مقام مساوي أو أسمى من مقام النبي، كما أنه فتح باب التأويل العقلي الحسي للوحي رغم أنه ليس بأمر محسوس

---

[1] انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 174 ، و صص 177 – 178 .

[2] كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، صص 114 – 115 .

ولا مادي[1].

لكن المستشرق هنري كوربان لم يوافق على هذا الرأي، ويرى ان الفارابي كان يعمل على توحيد ملاك المعرفة البشرية وملاك الوحي من حيث المرجع، ولم يكن هدفه عقلنة الوحي بمقدار ما كان روحنة العقل. ولذا فمن الخطأ القول بأنه وضع الفلسفة فوق النبوة .

ويقول كوربان أيضا ان هذه النظرية ليست ممكنة إلا لأن جبرئيل (عليه السلام) هو المشار إليه عند الفارابي بالعقل الفعال لدى الأنبياء، يتصل به الحكيم بالتأمل والنظر فقط ، في حين يتصل به النبي عن طريق القوة المتخيلة ، فهي مصدر النبوة والوحي النبوي[2].

وبهذه الطريقة والكيفية ترجع شعبتي المعرفة الوحيانية والبشرية إلى اصل واحد ليؤكد ان معرفة البشر هي من الفيض الإلهي أيضا، دون ان يعني ذلك مساواة المعرفة البشرية الكسبية للوحي .

هذه هي ملامح نظرية المعرفة عند الفارابي بحدود ما تسمح به هذه الفرصة.

---

[1] المصدر السابق ، انظر مقدمة الدكتور ألبير نصري نادر ، ص 21 .

[2] هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 251 .

# ثالثا: نظرية المعرفة عند ابن سينا :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370 – 428هـ/980 – 1036م) المعروف بالشيخ الرئيس وشيخ المشائية في الإسلام .

وللوقوف على نظريته في المعرفة لا بد أولا من الإشارة إلى تأثره بعاملين أساسيين:

الأول : هو البيئة الإسماعيلية التي نشأ فيها وكان ينتمي على ما يبدو والده إليها ، حيث استفاد كثيرا من آرائهم ونقاشاتهم وان أبدى رفضا لهذه الآراء إجمالا ، لكنه أيضا كان يقرأ رسائل إخوان الصفاء ويقف على نتاجها الفلسفي .

الثاني : هو ما تركه الفارابي من رسائل ولا سيما شرحه لكتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو الذي يعترف ابن سينا صراحة أنه لم يفهمه رغم قراءته له مرارا حتى حفظه عن ظهر قلب إلى ان وقف على شرح الفارابي في القصة المعروفة وانفتح له بعد ذلك باب العلم فيه[1].

ويشار هنا إلى نزعته الاشراقية التي أكثر ما تجلت في رسالة (حي بن يقظان) و(رسالة الطير) والقسم الأخير من كتابه (الإشارات والتنبيهات) والصفحات الأخيرة من كتاب (الشفاء) حول النبوة والإمامة[2].

تبدأ نظرية المعرفة عند ابن سينا من النفس التي تمتلك قوى ثلاثة هي مراتبها المتصاعدة : النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة .

والنفس النباتية لها ثلاثة قوى : القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة المولدة .

---

[1] انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 183 ، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ، المستشرق هنري كوربان ، ص 255 و 258

[2] انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ، ص 262 ، وتاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 208 ، وأيضا ابن سينا لأرثور سعديف ، تعريب د. توفيق سلوم ، دار الفارابي ، بيروت 1987 ، صص 263 – 264 .

قوى النفس الحيوانية : اما النفس الحيوانية فلها قوتان أساسيتان : القوة المحركة والقوة المدركة .

والقوة المحركة تقوم بوظيفة ادراكية للجزئيات من الشهوة والغضب مضافا إلى القوة الفاعلة التي تصدر عنها الحركات الإرادية .

وأما القوة المدركة في النفس الحيوانية فلها أهمية في المعرفة عند ابن سينا حيث يقسم الحواس إلى ظاهرية وباطنية أو (ما يدرك من خارج) و(ما يدرك من داخل) .

اما الحواس الظاهرية فهي الحواس الخمس: البصر والسمع والشم والذوق واللمس. وتحصل المعرفة الحسية"عند اتصال الحس بالعالم المحسوس في وسط ملائم فتحصل صورة المدرَك في ذات المدرِك في عملية فعل وانفعال لا محالة، ثم ينتقل الانفعال إلى الحس الباطن، حيث الحس المشترك بخزانته (الحافظة) يميز المحسوس عن غيره من الموجودات "[1].

وأما الحواس الباطنية أو القوة المدركة من داخل فلها خمسة قوى هي :

## الحس الباطن:

الحس المشترك (فنطاسيا)، والمصورة، والمركبة، والواهمة، والحافظة .

والحس المشترك هو القوة التي تقبل بذاتها الصور المنطبعة في الحواس الخمس .

والمصورة (الخيال) فهي التي تحفظ الصور التي قبلها الحس المشترك من الحواس الخمس بعد غياب المحسوسات .

والمركبة (المتخيلة) أو (المفكرة) بالقياس إلى النفس الإنسانية، فهي القوة التي تعمل على تركيب الصور الخيالية أو فصلها عن بعض .

---

1 نظرية المعرفة والادراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي ، ص 90 ، وراجع المقالة السادسة في النفس من كتاب (النجاة) للشيخ ابن سينا ، صص 158 – 168 .

والواهمة هي القوة التي تدرك المعاني غير المحسوسة التي توجد في المحسوسات الجزئية، كالهروب من الذئب أو الحنو على الولد .

وأخيرا فإن الحافظة (الذاكرة) هي القوة التي تحفظ المعاني التي تدركها القوة الوهمية. ان هذه القوى تعمل متعاونة ويخدم بعضها بعضا، فالوهم يخدم العقل العملي، في حين يخدم الوهم قوتان هما الذاكرة وجميع القوى الحيوانية، واما المتخيلة فتخدمها قوتان هما التروعية والخيالية، في حين يخدم الحس المشترك (فنطاسيا) القوة الخيالية، واما (فنطاسيا) فتخدمها الحواس الخمس[1].

## العقل :

تمثل القوة الناطقة ارقى مراتب النفس الإنسانية حيث بها يتميز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوانات .

والنفس بما هي ناطقة هي عاقلة ، وعقلها على نوعين أساسيين :

أولا : العقل العملي الذي هو مصدر الحركة والفعل ، حيث يتعلق إدراكه بما ينبغي فعله مما له صلة باعتدال القوى وتحصيل الفضيلة والبعث نحو الفعل دون تباطؤ .

ثانيا : العقل النظري الذي ينال ما ينبغي ان يعلم من العلوم والمعارف والحقائق .

وهذه كلها صور كلية تدركها النفس اما بالفعل أو بالقوة . وعلى هذا الأساس ذكر الشيخ ابن سينا للعقل النظري مراتب أربعة في النفس هي :العقل الهيولاني (الممكن)، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد[2].

ان العقل بالفعل معناه ان تكون الصور الكلية معقولة بالفعل ومدركة من النفس التي تدرك ذلك أيضا .

---

1 انظر كتاب النجاة ، ص 168 .

2 النجاة ، ص 158 .

اما العقل الهيولاني فهو صرف القدرة والاستعداد للإدراك قبل حصوله فعلا، كما هو الحال في الإنسان القادر على التعلم قبل ان يتعلم ومن هنا كان معنى الامكان .

واما العقل بالملكة فهو حصول القدرة على الإدراك فعلا وتعينها، فإذا أدرك الصور الكلية صار عقلا بالفعل كما اشرنا.

واما العقل المستفاد فهو عند ابن سينا إدراك الكليات بسبب غير طبيعي أي مفارق للمادة هو المدبر للمعرفة في عالم الكون والفساد وهو المسمى بالعقل الفعال.

ان الاتصال بالعقل الفعال هو المؤدي إلى حصول المعرفة لدى البشر . لكن ذلك يتم أيضا من خلال وجود قوة فطرية يسميها ابن سينا بالعقل القدسي[1] يهبه المولى تعالى للقليل من الناس فيجعلهم يحدسون بالحقائق بقطع النظر عن قياساتها.

ويقع العقل القدسي في رأس مراتب القوى العاقلة في النفس ودونه العقل بالفعل ثم العقل بالملكة ثم العقل الهيولاني فالعقل العملي وهكذا[2] ..

## النبوة والعقل القدسي :

إذا كان الفارابي كما ذكرنا قد ربط النبوة بالقوة المتخيلة مما أثار في وجهه معارضة شديدة لأن في ذلك شبهة الانتقاص من النبوة ولو عن غير قصد. فإن الشيخ الرئيس قد تنبه، على الأرجح، إلى هذه المسألة، فربط النبوة بالعقل القدسي الموهوب من المولى تعالى في سلسلة العقول لدى النفوس الإنسانية وجعله في المقام الأسمى.

لكن هذا طرح مشكلة من نوع آخر هي ان العلم الإلهي والمعرفة النبوية هما علم كلي أي يتعلق بالكليات، فما هو الموقف من إدراك الجزئيات ؟.

بالطبع هناك محاولات لتفسير (الكلية) المشار إليها في تعقل واجب الوجود للجزئيات. ومن هذه المحاولات ان (الكلية) هي في كيفية الإدراك والاحاطة بالشيء

---

1 النجاة ، ص 167 .

2 المصدر السابق ، ص 168 .

الجزئي، وليست نفيا لإدراكه والتعلق به بما هو جزئي، فواجب الوجود:" يعقل ذاته وهو إذ يعقل ذاته يعقل الموجودات كلها، وعقله ذاته هو عين وجوده، اما عقله الأشياء كلها فهو صدور وجود الأشياء أو خلقها"[1]، ومن هنا كانت نظرية الفيض عند الشيخ الرئيس.

ومحاولة أخرى تبتني على اتصال العلم النبوي بالجزئيات بواسطة النفوس السماوية. فهذه النفوس تعمل بواسطة قوى مادية و:"على علم بجميع أنواع الأحداث التي يحتمل وقوعها في المستقبل .. وبناء عليه فالاتصال بها غير ممتنع لا على العقل العملي المؤيد بقوة التخيل في باب الحركات أو الأحداث الجزئية من جهة، ولا على العقل النظري في ما يختص بالصور الكلية المعقولة من جهة ثانية"[2].

نعم ان ذلك يتوقف على القابليات العقلية خصوصا فيما يتعلق بالعلم بالجزئيات الناجم عن الاتصال بالنفوس السماوية، وهي قابلية ضئيلة نسبيا بين الناس. كما ان القوة النظرية ذات مراتب كمالية يتفاوت حال الأفراد بصددها من الضعف كما هو الحال عند الأكثر إلى القوة التي تلازم صفاء النفس واشتعال الحدس فيتلقى بكل ما يفيضه العقل الفعال ويلهمه، وتتمكن معها النفس من التأثير حتى في خارج إطارها الجسدي المادي لتفعل في الأمور المادية الأخرى.

وما سبق ذكره يوضح أمرين أساسيين في موضوع النبوة هما : المعرفة النبوية والمعجزات[3].

لكن ابن سينا يعود ليؤكد على دور الحدس في المعرفة في كتابه (الإشارات والتنبيهات) حيث يعرّفه بأنه إدراك مباشر للحد الأوسط دون اعمال فكر[4] مع اعترافه

---

1 ارثور سعديف ، ابن سينا ، ص 254 .

2 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 194 .

3 المصدر السابق ، ص 195 .

4 المصدر السابق ، ص 195 .

بتفاوت هذه المعرفة بين الأفراد. وهذه الأهمية لا تكتمل بمعزل عن دور العقل الفعال المفيض للصور العقلية الكلية للأشياء .

## المنطق :

لقد ساهم ابن سينا في تطوير المنطق الارسطي (اورجانون) مستفيدا بطبيعة الحال من جهود الفارابي، محاولا جعله في خدمة العلوم الطبيعية القائمة على التجربة والمشاهدة. والمنطق عنده علم آلي لكافة العلوم ويتوزع على الأقسام التالية :

الإيساغوجي (الكليات الخمس)، والمقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والجدل والمغالطات والخاطابة والشعر .

ان مهمة المنطق دراسة (القضايا) لا الأقوال ومادة القضية هي المعاني .

ان إدراك المعنى هو التصور، واما التصديق فهو إدراك النسبة بين المفردات.

ويؤكد الشيخ الرئيس على ان القياس الصحيح هو البرهان وحده، وما سواه من الاستقراء والتمثيل .. ليس سوى حجج تشبه البرهان من حيث الشكل.

واما مادة القياسات فهي المقدمات التي تكون اما موضوعات مبرهنة في استدلالات أخرى أو موضوعات تؤخذ اخذ المسلمات وهي : الاوليات والمشاهدات والحدسيات والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها والمشهورات والوهميات والمقبولات والمظنونات والمشبهات (التي تشبه الاوليات) والمتخيلات .لكن الاقيسة البرهانية تعتمد الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها[1].

---

1 انظر ارثور سعديف ، ابن سينا ، الفصل الثالث (المنطق) ، وتاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 185 (مقتضيات البرهان) .

# رابعاً : نظرية المعرفة عند الغزالي :

لعب التصوف دورا أساسيا في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي. وقد اشرنا سابقا إلى المنهج التشكيكي الذي التزم به، كما ذكر بعض الباحثين، في مناقشته للمذاهب والآراء لأجل الوصول إلى اليقين. لكن هذا اليقين كان صوفيا لا عقليا بالمعنى الفلسفي

فرؤيته للمسائل الأساسية الثلاث المطروحة لمادة البحث وهي: الله تعالى ونظام العالم والإنسان، تعتمد على الذوق الصوفي لا سيما في أواخر حياته وتعالج هذه المحاور الثلاثة وفق معايير الصوفية وكلماتهم .

ويرى بعض الباحثين ان الغزالي قد بنى عقيدته الصوفية على عناصر ثلاثة:

1- المفهوم القرآني للكائن الأسمى كما يفهمه هو، المباين للعالم (عالم الأمر)، وهو الله تعالى فليس كمثله شيء وهو الخالق لكل شيء بلا توسط شيء .

2- ترتيب موجودات العالم وفق سلم الكائنات لدى الافلاطونية المحدثة .

3- ان النفس الإنسانية هي محل حلول المولى تعالى في نهاية رحلة الاتحاد والفناء حتى كأنه يكاد ينطق بأنه الحق والحق هو، وهو مؤدى (نظرية الجمع) للحلاج، محاذراً الوقوع في الهوة التي وقع فيها الأخير فأدت إلى هلاكه[1].

وقد أشار الغزالي إلى مصادر تصوفه وهي ترجع إلى مشايخ الصوفية الذين سبقوه وأعلامهم أمثال أبو طالب المكي (ت 388هـ) صاحب كتاب (قوت القلوب)،

---

1 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 338 وانظر مشكاة الأنوار للغزالي ، مجموعة رسائل الامام الغزالي ، ص 12 .

والحارث ابن أسد المحاسبي (243هـ)، وأبو يزيد طيفور ابن عيسى البسطامي(ت 261هـ) وقيل (234هـ)[1] وقد استفاد كثيرا من كتبهم وكلامهم .

## طرق المعرفة :

يرى الغزالي ان المعرفة التي تحصل للإنسان هي من خلال طرق خمس :

1- الحواس الخمس التي يدرك بها عالم المحسوسات وأولها اللمس التي يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها، ثم البصر ليدرك الألوان والأشكال ثم السمع ثم الذوق فالشم .

2- قوة التمييز التي تحصل للإنسان وهو قريب من سبع سنين:"وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك فيه أمورا زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس"[2]، ولعل مقصوده قوة الوهم التي تدرك بها الأحاسيس الباطنية وبعض الأمور المجردة .

3- العقل الذي يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمورا أخرى لم تدرك سابقا .

4- ويشير بعد ذلك إلى طور آخر وراء العقل حيث تنفتح عين يبصر بها الغيب والمستقبل. وهو يقرّب هذا الطور بحال النائم وما يمكن ان يراه في نومه من المغيبات صريحا أو مرموزا وهو من احدى خصائص النبوة (الإلهام) و(الذوق).

5- النبوة التي يعرفها بأنها:" طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل"[3]، ولها خصائص كثيرة تكاد لا تحصى.

---

1 مجموعة رسائل الامام الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص 57 .

2 مجموعة رسائل الامام الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص 66 .

3 المصدر السابق ، ص 67 .

والمعرفة الحقة هي التي تحصل لأصحاب الروح القدس النبوي من الأنبياء والأولياء . ولذا كان للذوق الصوفي أسبقية على سائر الطرق المشار إليها .

## المعرفة الحسية :

تكاد المعارف الحسية لا تجد لها مكانا عند الغزالي الصوفي. فقد صرّح بأنها لا تفيده اطمئنانا رغم ما يقال عنها من الوضوح والبديهة. وقد قام في كتابه المشهور (المنقذ من الضلال) باستعراض بعض النماذج ونقدها وابطلها ليصل إلى نتيجة مؤداها ان لا ثقة بها .

فالظل يراه ثابتا ويحكم عليه بعدم الحركة، ثم يتبين بعد مدة انه متحرك بصورة تدريجية لا يلحظها البصر .

والأدلة الهندسية تدل على ان الكواكب اكبر من الأرض في المقدار ، رغم انه يراها صغيرة في مقدار الدينار[1].

وفي أحسن الأحوال فإنه لا يرى لها أهمية في سبيل المعرفة ولا سيما في المعرفة الدينية كما يظهر من كلامه حول علم الرياضيات والطبيعيات[2].

## قيمة العقل :

لقد عالج الغزالي المعرفة العقلية في كتابه (المنقذ من الضلال) على غرار معالجته للمعرفة الحسية، وهي معالجة تقوم على التشكيك وعدم الثقة حتى بأيده البديهيات وبصورة غير منطقية وتقرب من السفسطة لتبرير إنكارها ليصل بعدها وبعد داء عضال الم به ودام حوالي الشهرين إلى ثقة وطمأنينة من خلال نور قذفه الله تعالى[3] في صدره

---

1 مجموعة رسائل الامام الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص 27 .

2 المصدر السابق ، صص 38 – 41 .

3 المصدر السابق ، صص 28 – 29 .

يصفه بأنه (هو مفتاح أكثر المعارف) . والغريب ان الغزالي وضع بديهيات العقل كاستحالة اجتماع النقيضين بمنزلة المنامات والتخيليات التي تحصل للإنسان في بعض الأحايين حتى إذا زال هذا الحال زالت التخيلات وتبين له خطأ ما كان يعتقده أو يراه!.

والحقيقة ان الغزالي لم يكن بصدد الإنكار المطلق لهذه المعارف؛ كيف وهو قد اعتمد معطيات الحس وقياسات العقل وبراهينه في كثير من مناقشاته للفلاسفة والمتكلمين وأصحاب الفرق الباطنية، هذه الفرق الثلاث التي يراها مبطلة[1].

إنما أراد على ما يبدو إظهار سمو المعرفة الذوقية وأنها أسمى من المعرفة العقلية وأوثق، بل ان هذه المعرفة ارفع من الأيمان بمعناه العادي الذي يترفع عنه الصوفي، فحينما ينشغل (المؤمن) العادي بالعلوم ومشاغل الدنيا يسعى (المؤمن الكامل) إلى الفناء عن النفس وعن الفناء نفسه في رحلته الصوفية التي توصل إلى معرفة ربه التي هي أساس كل المعارف[2].

ولذلك يرى (هنري كوربان) ان الغزالي حينما أراد في كتاب (تهافت الفلاسفة) ان يقوض يقين الفلاسفة عن طريق الجدل العقلي نفسه الذي يستخدمونه فإنه اضطر ان يستخدم أيضا البرهان الفلسفي ليقول ان البرهان الفلسفي لا يثبت شيئا .

ومن هنا كانت قيمة العقل عنده في الاتجاه السلبي، بمعنى انه قوة نفي وتدمير وهو احد معاني (التهافت) وهو ما التفت إليه ابن رشد في رده عليه بـــ(تهافت التهافت) أي نفي النفي ليثبت من جديد قيمة العقل الايجابية[3].

لقد سلم الغزالي في المحصلة بقيمة المعرفة العقلية و لم يستطع تجاوزها، لكنه حاول قدر المستطاع الحط من شأنها من خلال حديثه عن (الآفات) التي تتطرق إليها .

فهو يعرض لعلم المنطق ويقول بعد ذكر أقسامه ومباحثه من طرق الأدلة

---

1 المصدر السابق ، انظر (القول في أصناف الطالبين) ، صص 31 – 55 .

2 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 240 .

3 انظر هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 277 – 278 .

والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وما إلى ذلك :

"وليس في هذا ما ينبغي ان ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات" ثم يقول عن الآفة :

"لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل"[1].

## تطهير النفس ومجاهدتها (المعرفة الذوقية) :

ان محور المجاهدة عند الغزالي هو النفس حيث يسعى إلى معرفتها كسبيل إلى معرفته تعالى على قاعدة ان (من عرف نفسه فقد عرف ربه)[2]، فمفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس .

والمجاهدة هي احدى المراحل التي ينبغي ان يقطعها الصوفي ليصل إلى اليقين عندما تنكشف له حقائق الأشياء ومعانيها بدون حجب وتحصل له المعرفة الذوقية . وهذه المجاهدة تقوم على الزهد وانتزاع النفس من محيطها بالعبادات الظاهرية والباطنية ورياضتها ومحاسبتها[3].

وقد وضع الغزالي برنامجا شاملا لعملية التطهير مؤلف من عشر مراحل قد يتداخل بعضها مع بعض وهي :

1- الابتعاد عن حب الدنيا لانها رأس كل خطيئة .

2- تعزيز الشعور الإيماني من خلال التجربة القلبية مع النفس .

3- التركيز على العبادات الظاهرية .

---

1 مجموعة رسائل الامام الغزالي ، المنقذ من الضلال ، صص 40 -41 .

2 انظر مجموعة رسائل الامام الغزالي ، رسالة الأدب في الدين ، ص 124 .

3 عبد الأمير الأعسم ، الفيلسوف الغزالي ، دار الأندلس ، بيروت 1981م ، ص 118 .

4- التوبة الخالصة .

5- الهداية إلى سبيل المعرفة الحقة .

6- العزلة .

7- التأمل .

8- مشاهدة الحق من خلال التأمل في ذاته تعالى .

9- محبته تعالى لذاته .

10- كمال الأيمان[1].

وبتكامل هذه المراحل تحصل لدى الصوفي المعرفة الحقة بالله تعالى .

---

1 المصدر السابق ، ص 117 .

## خامساً: نظرية المعرفة عند ابن رشد :

هو أبو الوليد محمد بن رشد (1126 – 1198م) (520 – 595هـ) المولود في قرطبة من عائلة عريقة في الأندلس معروفة بالفقه والقضاء. وقد تولى قضاء اشبيلية ثم قاضي القضاة في قرطبة، وكان طبيبا ماهرا وله كتاب (الكليات) الذي يعتبر من المؤلفات الكبرى في الطب .

لكنه اعتزل القضاء والطب وتفرغ للفلسفة إلى آخر حياته وتوفي عن عمر ناهز الاثنين والسبعين عاما .

ان الدور الأساسي والاهم الذي قام به ابن رشد، دون الانتقاص من دوره كمفسر هام لآراء ارسطوطاليس، هو في مسألة الجمع والتقريب بين الفلسفة والشريعة، ولا سيما في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، وأيضا في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) .

وقد ترك ابن رشد تأثيرا واضحا في الفكر اليهودي واللاتيني المسيحي .

فـ(رينان) يرى ان الفلسفة اليهودية كانت (انعكاسا للثقافة الإسلامية ليس إلا)[1].بل ان شخصية ابن رشد العلمية كانت موضع تقدير بالغ عند علماء اليهود مثل موسى بن ميمون وغيره .

ومع مطلع القرن الثالث عشر كان كثير من مؤلفات وشروح ابن رشد قد ترجم إلى اللاتينية عن طريق اللغة العبرية، ثم ترجم خمسة عشر شرحا من اصل ثمانية وثلاثين على مؤلفات أرسطو من العربية إلى اللاتينية رأسا خلال القرن الثالث عشر

---

1 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 375 .

الميلادي[1]. وقد تأثر اللاهوت والفكر المسيحي برموزه الكبيرة مثل (البرت الكبير) بفلسفة ابن رشد وآراءه في الجمع بين الدين والفلسفة، ومسألة النفس ونظام العالم وغيرها[2].

## مآخذه على ابن سينا :

في رده على الغزالي لا يقبل ابن رشد بمقولة ابن سينا ان علمه تعالى بالجزئيات هو بعلم كلي، لأن الكلية والجزئية من أوصاف العلم البشري لا الإلهي. بل يقرر إننا نجهل كيفية علمه تعالى وليس بمقدور عقولنا الوصول إلى ذلك[3]. كما انه رفض نظرية الفيض الفارابية والسينوية ونفى صحة نسبتها إلى أرسطو، واستنبط من ذلك تقصيرهما في فهم مذهب ارسطوطاليس، وفي إدراك حقيقة القدرة الإلهية[4].

ويقول معلقا على ذلك :"والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة"[5].

وفي مآخذه على الشيخ الرئيس أيضا ما ذكره الأخير من ان الماهية سابقة على الوجود تصورا وبالتالي يمكن تعريفها بمعزل عن اعتبارها موجودة أم لا . في حين يعتقد ابن رشد إننا ما لم نفترض الشيء موجودا فعلا لا يمكن تعريفه وإدراك ماهيته[6].

إلا ان بعض (المآخذ) التي يذكرها ابن رشد في نقده لآراء الشيخ الرئيس تدعو للوقوف عندها بدهشة وتعجب وتساؤل حول مدى وسعه الفلسفي حقا !.فحينما ينتقد الشيخ ابن سينا لأنه يميز بين الممكن بإطلاق والممكن بذاته الواجب بغيره الواجب

---

1 المصدر السابق .

2 انظر دراسة زينب محمود الخضيري بعنوان (اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى) ، دار التنوير – بيروت 1985 .

3 تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 385 .

4 المصدر السابق ، ص 388 .

5 ابن رشد ، تهافت التهافت ، تقديم وشرح محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت 1998 ، صص 294 – 295 .

6 ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 389 .

بذاته، يرى ان هذا التمييز لا أساس له لأن الشيء اما ممكنا واما واجبا، لذلك كان الممكن بذاته الواجب بغيره خلفا ، (إلا ان تكون طبيعة الممكن قد انقلبت)1، والانقلاب محال، دون ان يلتفت إلى انه لا مشكلة في اجتماع ما بالذات مع ما بالغير مع الاحتفاظ بالمغايرة بينهما، لأن حيثية الامكان هي في مقام الذات وحيثية الوجوب بالغير هي في مقام التحقق، وألا كيف صار الممكن موجودا ؟!. ولعل بالامكان المناقشة في غيرها من الانتقادات .

## وحدة الحقيقة :

تقوم فكرة الاتصال بين الفلسفة (الحكمة) والشريعة على مبدأ وحدة الحقيقة. وهي ليست بفكرة جديدة بقدر ما كان الاخراج لها مبتكرا ومركزا عند ابن رشد .

فقد كانت هذه المسألة محط اهتمام الفلاسفة المسلمين منذ البداية ، لكن ابن رشد عمل على تقديم المبرر القرآني لما تفترضه وحدة الحقيقة من إعمال التأويل في النص القرآني بالخصوص حينما تظهر الآيات بدوا متعارضة مع بعض الأصول العقلية كمسألة التجسيم والتشبيه .

ان القرآن الكريم أشار إلى التأويل القرآني وحمل الألفاظ خلاف الظاهر البدوي وأن هذا التأويل له أهله وهم الراسخون في العلم . قال تعالى :

﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾[2].

وإذا كان الشيعة الامامية لا يرون مشكلة في الجمع بين الحكمة والشريعة وإعمال التأويل الذي هو في حقيقته رفع التعارض المتوهم بين معطيات العقل القطعية والكلام القرآني الشريف من خلال وجود الإمام المعصوم العالم بأسرار العقل والدين والشريعة، فإن ابن رشد في بيئته الاشعرية والمؤمنة بالخلافة الشورائية لم يجد أهل

---

1 المصدر السابق ، ص 391 نقلا عن (تفسير ما بعد الطبيعة ، ج3 ، ص 1632) .

2آل عمران/7.

التأويل إلا الفلاسفة لأنهم بنظره الراسخون في العلم، والتأويل عنده هو:"إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز بتسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك"[1].

ان المعارف الحقيقية في الدين هي بنظر ابن رشد : معرفة الله تعالى بتوحيده وتنزيهه وصنعه للعالم ونظامه، والنبوة والعدل والمعاد .

## نظام العالم :

يتبنى ابن رشد مذهب أرسطو في تفسيره لوجود العالم . وحاصل مذهبه هذا ان الفاعل للكون يؤلف مركبا من صورة ومادة أو يخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل.

وهذا الفاعل كما يهب الارتباط والتركيب بينهما، يهب الوجود أيضا، وهو ليس سوى الله تعالى.

اما الموجودات الجوهرية البسيطة التي تتمتع بكمال وجودي وتجرد عن المادة، وهي العقول المفارقة المحركة للأفلاك السماوية، فهي مرتبة في سلم تصاعدي ينتهي إلى محرك (الفلك الأعظم) وهو الله تعالى فتستمد وجودها بالضرورة منه[2].

ويطل بعد ذلك على المسألة البالغة الحساسية والتعقيد بين الفلاسفة والمتكلمين وهي مسألة قدم العالم وحدوثه ، ليدلي برأيه . وهو يحاول الجمع بين الرؤية الفلسفية وما أتى به القرآن الكريم ليرفع ما يتوهم من تعارض بنظر المتكلمين (الغزالي) . فمفهوم الحدوث في القرآن ليس زمانيا بالضرورة كما يفهمه خطأ المتكلمون ، بل ان القرآن استعمل لفظة (الخلق) للإشارة إلى معنى العلية فالحادث المخلوق هو ما له علةلوجوده خارجة عن ذاته ، وبما ان الله تعالى قديم ففعله كذلك ، فتكون المحصلة ان العالم قديم[3].

---

1 انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 380 .

2 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 389 .

3 زينب محمود الخضيري ، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، دار التنوير – بيروت 1985 ، ص 226

## النفس :

ان النفس عند أرسطو هي (صورة لجسم طبيعي آلي) أو (استكمال أول لجسم طبيعي آلي). لكن هذا التعريف لا يتفق مع المعتقد الديني الذي يرى ان النفس خالدة وأن وجودها في البدن إنما هو في هذه النشأة، فإذا فني الجسد بقيت النفس، في حين انه يلزم من التعريف الارسطي ان تزول بزواله. من هنا لجأ ابن رشد إلى تعريف حاول فيه الجمع بين التعريف الارسطي والموقف الديني بأنها جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام البدن، وليس البدن سوى آلة لها في عالم الدنيا .

فالنفس في حين انها صورة البدن، هي مستقلة في جوهرها عنه ومتقومة بالنفس العاقلة التي هي النفخة الإلهية في الإنسان على ان نص التعريف الذي ذكره هو تعريف أرسطو من كون النفس صورة البدن وآلة له[1].

## المعرفة الحسية :

يبدو ابن رشد ارسطيا أيضا في تصويره لقوى النفس الخمسة : النباتية والحساسة (الحيوانية) والمتخيلة والناطقة والنزوعية .

والنفس الحساسة تتمتع بقوى الحواس الخمس ، والقوة التي تدرك هذه المحسوسات مجتمعة هي (الحس المشترك) التي لها وظيفة أخرى هي الوعي والإدراك .

واما (المتخيلة) فهي تحكم على المحسوسات بعد غيبتها وتساعد في تركيب الصورة الخيالية .

واما (النزوعية) فهي التي بها يترع الحيوان إلى ما يميل إليه ويفيده ويفر مما يؤذيه وذلك بمساعدة القوة المتخيلة . ومجال القوة النزوعية هو الأحاسيس والانفعالات الباطنية،

---

1 لاحظ نظرية المعرفة لمحمود زيدان ، ص 211 ، وهو ما تفرد في فهمه لنصوص ابن رشد حول النفس في كتاب تلخيص كتاب النفس الدكتور محمود قاسم كما اشارت إليه د. زينب محمود الخضيري في المصدر السابق ، ص 340 .

فإذا كانت عن تصور سمي الفعل إرادة واختيار[1].

وعلى خلاف الشيخ الرئيس فإنه لم يعط للحافظة والذاكرة أهمية في الإدراك الحسي ، كما انه لم يقدم شرحا واضحا للمعرفة الحسية المكتسبة بالتجربة .

ان نظريته في الإدراك الحسي والعلية لا تختلف في الجوهر عما جاء به ابن سينا وبالتالي لم يأت فيهما بجديد[2].

ومن جهة أخرى فإن ابن رشد كان شارحا بامتياز للآراء الارسطية فاق ما قدمه الفارابي وابن سينا، حيث نجده قد كتب شروحا على معظم كتب أرسطو و(الجمهورية) لأفلاطون و(ايساغوجي) لفرفوريوس، كما ألف شروحا كبرى ووسطى وصغرى على (السماع الطبيعي) و(ما بعد الطبيعة) و(في النفس) و(في السماء) و(كتاب البرهان) مضافا إلى كتب مبتكرة. قال بعض الباحثين ان غرضه من ذلك هو إظهار:"مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب ارسطوطاليس الأصيل"[3].

## الأخلاق :

يقسم ابن رشد – بصورة تقليدية – العقل بحسب وظائفه إلى عقل نظري وعقل عملي، ويعالج موضوع الأخلاق وفق مقتضيات العقل العملي ويعرفه بأنه قوة واستعداد لإدراك القيم العملية وما ينبغي ان يفعل وما لا يفعل وعلى ضوئه يتحدد السلوك الأخلاقي .

وتتكون هذه القيم بواسطة التجربة بتعاون الحس والخيال ، ومن خلال الإقبال على الفضائل والإعراض عن الرذائل يتشكل السلوك الأخلاقي للإنسان[4].

---

1 انظر محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، ص 213 .

2 تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 373 .

3 محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت 1989 ، ص 210 .

4 نظرية المعرفة لمحمود زيدان ، ص 215 .

## العقل عند ابن رشد :

ان نظرية أرسطو حول العقل بدت ناقصة عند شراحه ومخالفة في بعض جوانبها للمعتقدات الدينية مثل خلود النفس. ولذا عمد أهم شراح أرسطو (اسكندر الافروديسي) بتتميمها وقسم العقل إلى ثلاثة أقسام هي : العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال .

فالعقل الهيولاني هو العقل بالقوة وهو الذي يفنى بفناء الإنسان، واما العقل بالملكة الذي لم يذكره أرسطو فهو العقل الهيولاني بعد حصول المعقولات فيه. واما العقل الفعال فهو عقل مفارق للمادة يفيض المعقولات على العقل الهيولاني بواسطة العقل بالملكة، وقد استفاد الفارابي وابن سينا من هذا الشرح وربطا بين العقل الفعال والعقل العاشر عند أرسطو في سلسلة العقول العشرة[1].

اما ابن رشد فهو يقسم العقل النظري إلى هذه الأقسام الثلاثة ، بحسب وظائفه ويسمى العقل بالفعل (العقل المستفاد) أو(العقل بالملكة) .

والعقل الهيولاني هو:"الاستعداد الحادث الذي به يمكن ان نتصور هذه المعقولات وندركها"[2] وأكثر الدارسين لفلسفة ابن رشد يقولون بأن هذا العقل الهيولاني فاسد عنده يفنى بفناء البدن[3]. لكن البعض الآخر يرى انه قد خالف الاسكندر الافروديسي في ذلك وأنه كان يرى العقل الهيولاني والعقل الفعال كلاهما أزلي، وأن ما يفنى هو فقط ذلك الاستعداد البسيط الذي يقال له العقل المنفعل القادر على استقبال فيض العقل الفعال الأزلي[4].

واما العقل بالملكة فهو يتوسط بين العقل الهيولاني والعقل الفعال وهو بالمعنى الارسطي يفنى بفناء البدن. والكلام المهم هو في العقل الفعال.

ويبدو واضحا عند الباحثين ان هذا العقل عند ابن رشد هو مفارق للمادة

---

1 انظر محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، ص 217 .

2 اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص 330 .

3 المصدر السابق ، ص 332 .

4 إميل برهيه ، تاريخ الفلسفة – العصر الوسيط والنهضة ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة – بيروت 1988 ، ص 129 .

وخارج النفس الإنسانية الفردية. وهو يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني فيصيرها من القوة إلى الفعل[1]. لكن نقطة النقاش كانت حول الغموض الذي اكتنف مسألة وحدة العقل الفعال فماذا قصد به ؟.

هل قصد وحدة وكلية مبادئ العقل الإنساني وبالتالي فخلوده هو خلود النوع الإنساني كما عن "رينان" و"دي ولف"، ويلزم منه إنكار خلود النفس الفردية ؟.

أو انه قصد وحدة المدركات العقلية واما العقل فسواء كان فعالا أو هيولانيا فهو من قوى النفس الإنساني، فلا يلزم إنكار خلود النفس الفردية المنافي للدين ؟[2].

ان هذا الغموض نشأ عن الارسطية المفرطة عند ابن رشد حيث التزم آراءها محاولا شرحها وتأويلها بسبب غموضها .

بقيت الإشارة إلى نظرية ابن رشد في توليد الصور الجوهرية التي عارض بها ابن سينا. فقد ذهب الشيخ الرئيس إلى ان الصور الجوهرية تحصل بإفاضة (واهب الصور) أي العقل الفعال على المادة التي لا يتولد عنها إلا الترتيب الناشئ عن الطبائع الأربعة : البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة . واما واهب الصور فهو عقل مفارق للطبيعة وخارج عنها .

وقد رفض ابن رشد هذه النظرية في سياق إنكاره لنظرية الفيض من خارج النفس واعتبر ان ذلك يؤدي إلى ان يكون الموجود الطبيعي مركبا من عنصرين متمايزين. ومن هنا، ذهب إلى ان الصورة الجوهرية تتولد في المادة بفعل صورة أخرى موجودة فيها، ويحصل ذلك بتأثير القوة الفعالة في الجسم التي تهيئ المادة الموجودة فعلا إلى الحد الذي تتقبل فيه الصورة الجديدة، ثم تقوم بتوليد الصورة الجوهرية الجديدة دون الحاجة إلى واهب من خارج[3].

---

1 اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص 335 .

2 المصدر السابق ، صص 334 – 336 كما ذكر محمود قاسم في بحثه لنظرية المعرفة .

3 تاريخ الفلسفة – العصر الوسيط والنهضة ، صص 28 – 129 .

## سادساً: نظرية المعرفة عند السهروردي :

هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردي(549 هـ/1155م – 587 هـ/1191م) المعروف بشيخ الإشراق والشيخ المقتول، صاحب الحكمة المشرقية التي أعادت تظهير الكثير من الأفكار الحكمية القديمة من بلاد اليونان والهند وفارس .

تنقل بين مراغة وأصفهان وديار بكر وبلاد الشام انتهاء بحلب حيث قضى فيها. وحقق خلال سفراته وتجواله أمرين مهمين تركا تأثيرا واضحا في فلسفته عموما ورؤيته المعرفية خصوصا :

أولا : اطلع على آراء المشائية واستفاد (من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين)[1] وبنى منها (الاورغانون) لفلسفته ، استطاع من خلالها توجيه النقد للمشائية. ثانيا : اختلط بالجماعات الصوفية وزعمائها ومشايخها وخاض تجربة روحية خاصة هيأت له الكثير من عناصر حكمته الاشراقية .

### ماذا تعني فكرة الإشراق :

ان الإشراق الذي يعني لغة السناء والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها ، يمكن فهمه على ثلاثة أنحاء :

1- فالإشراق يعني الحكمة اللدنية التي تحصل عند إشراق الكائن بظهور نفسه لنفسه وهي بالتالي لحظة (تجلي المعرفة) .

2- والإشراق فلسفة صوفية ناتجة عن التجربة الروحية التي يشاهد فيها الفيلسوف

---

1 عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي هنري كوربان ، سينا للنشر – القاهرة 1995 ، ص 154 .

والصوفي إشراق المعقولات الخالصة .

3- والإشراق هو فلسفة حكماء الشرق في بلاد فارس الذي يسلكون مسلك الكشف والمشاهدة الروحية[1].

## حقيقة المعرفة :

تمثل المعرفة محور فلسفة شيخ الإشراق والهم الذي ارقه وراح يبحث عن الجواب الشافي الذي يورثه الاطمئنان . ولم يكن الجواب بطبيعة الحال في المشائية ومباحثها النظرية المجردة ، بل وجده في تجربته الروحية الخاصة التي وصلت إلى حالة كشف حاور فيها أرسطو الذي أرشده إلى نقطة البدء وهي معرفة النفس، وهي على حال الحكمة التي نطق بها الإسلام.

فالمعرفة الحقة هي تلك التي تماثل النفس في انيتها وشهودها الذاتي الذي يشرق على الأشياء فتدركها إدراكا حضوريا لا لبس فيه .

فالجوهر،والنفس كذلك، والعقول المفارقة يمتنع إدراكها عند المشائية لامتناع معرفة فصولها الخاصة ولا تعود تعريفات المشائية لها سوى مجموعة من السلوب البحتة[2].

## المعرفة ونظام الوجود :

والمعرفة عند السهروردي معرفة وجودية بمعنى ان هناك علاقة جذرية قائمة بين الوجود والإدراك ، وتتحدد مرتبة الوجود وفق قوة الشعور والإدراك لديه . ووفق هذه العلاقة الجذرية أيضا تتبين لنا أنواع الموجودات . فالموجود المدرك لوجوده غير غافل عنه إذا كان إدراكه ذاتيا وفي ارقى مراتب النورانية وأشدها فهو النور الواجب أو نور الأنوار أو النور القدسي وهو الله تعالى، ومنه تستمد الأنوار المدركة إدراكا ذاتيا

---

1 هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، صص 309 – 310 .

2 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 405 .

نورانياتها وبالتالي وجودها. وهذه الأنوار على مراتب ودرجات مختلفة، ولكل نور منها (ظل) هو جانب الظلمة في طبيعتها يسميه السهروردي (البرزخ) وهو يتسلسل من البرزخ الأعلى نزولا، ولا تقف هذه السلسلة بالضرورة عند النور التاسع والبرزخ أو الفلك التاسع كما عند فلاسفة اليونان ومن تبعهم من المسلمين، لكن لهذه السلسلة نهاية عددية أيضا[1].

ومن الموجودات ما يكون إدراكه متوقفا على غيره كالنجوم والنار، وهي رتبة وجودية أدنى وأخس.

واما الموجودات الغافلة عن ذاتها، فإما ان تكون قائمة بذاتها فهي ظلمة كالأجسام الطبيعية، واما ان تكون قائمة بواسطة موجود آخر كالألوان والروائح[2].

ومما تقدم يتبين ان نظام الوجود يشمل أربعة عوالم هي :

1- عالم العقول المحضة أو (عالم الجبروت) حيث الأنوار الملائكية الكبرى والعقول الكروبيون والأمهات والعقول المثالية .

2- عالم الأنوار المدبرة للأجسام أو (عالم الملكوت) وهو عالم الأنفس السماوية والبشرية .

3- عالم الكواكب السماوية والعناصر ما دون القمر أو (البرزخ المزدوج) و(عالم الملك) .

4- العالم المتوسط بين عالمي العقل والحس أو (عالم المثال)[3].

وتنبغي الإشارة إلى ان علاقة الأنوار العليا بالأنوار الدنيا هي علاقة (القهر) والتسلط في حين ان علاقة الأنوار الدنيا بالعليا هي علاقة (العشق) والتعلق[4].

---

1 المصدر السابق ، صص 407 – 408 ، وهو عالم الأنوار والبرازخ .

2 حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ، بيروت – دار النهار 1986 ، ص 94 . وانظر أيضا شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد شهرزوري ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي – طهران 1372هـ.ش ، صص 294 – 303 .

3 انظر هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 318 .

4 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 408 .

## النفس وقواها المعرفية :

ان الإنسان هو أكمل أنواع الحيوان، والنفس الإنسانية بالإضافة إلى امتلاكها قوى النفس النباتية والحيوانية والحواس الخمس الظاهرية، تملك أيضا حواسا باطنية خمسة لا على سبيل الحصر، تمثل وسائط بين العالم الخارجي والنور الاسفبهذي :"نور النفس الإنسانية المجرد الذي يشرق على العالم" وهي : الحس المشترك والواهمة والمدركة والمتخيلة والحافظة.

ويعرف الحس المشترك بأنه قوة بسيطة تدرك جميع المحسوسات الظاهرية . واما الواهمة فهي القوة :"التي يدرك بها الحيوان المعاني الجزئية التي لا تحس ولا تنادي إليها من الحواس كإدراك الشاة التي في معنى الذئب هي العداوة تقتضي الهرب"[1].

واما الحافظة فمعناها :" ان يكون فيه قوة يتعلق بها استعداد التذكر والاعادة من عالم الأفلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والمعاني على أكمل ما ينبغي"[2].

واما المدركة فهي نفس القوة المتخيلة عند استعمالها للعقل وتسمى "المفكرة "[3]. لكن للقوة المتخيلة أهمية معرفية خاصة عند السهروردي ويسميها (المتخيلة الجزئية) أيضا لأنها المدركة لعالم المثل المعلقة حيث عالم الأنوار المحضة وبها تتحصل المعرفة، فلا تعود مجرد اداة للتركيب والتفصيل[4].

ان الطريق إلى الحقيقة عند السهروردي هي الطريق نفسها إلى معرفة الوجود ، وهو ليس سوى الله تعالى . يقول في كلمة التصوف : " ألست تعلم انه كما ان قوى المخلوقات عاجزة عن ان تعطيك الوجود ، فكذلك هي عاجزة عن ان تهبك الاستعداد للسلوك روحيا في طريق الحقيقة ؟ كلا ! ان الله هو الذي يهب لكل شيء طبيعته ثم يهديه ، وقدرته هي التي توجدك وكلمته هي التي توجهك"[5].

---

1 انظر حكمة الإشراق ، ص 505 .

2 المصدر السابق ، ص 508 .

3 المصدر السابق ، ص 506 .

4 المصدر السابق ، ص 501 .

5 شخصيات قلقة في الإسلام ، ص 162 ، هامش رقم (2) .

## سابعاً: نظرية المعرفة عند ابن عربي :

هو محي الدين أبو بكر محمد بن عربي الحاتمي الطائي (560هـ/1165م – 638هـ/1240م) . ولد في مدينة (مُرسية) في جنوب اسبانيا ، ويعلم من خلال النسبة إلى حاتم الطائي انه من أحفاده ، ويعرف بالشيخ الأكبر .

تجول في الأندلس يطوف على الأولياء والصوفية والتقى بـ(فاطمة القرطبية) التي تركت أثرا روحيا بالغا في حياته، كما التقى بابن رشد في قرطبة في دار الأخير وتحادث معه بكلمات قصار ذات مغازي عميقة تركت ابن رشد يرتعد محوقلا، ثم شاهده مرة ثانية مدرجا في أكفانه سنة (595هـ – 1198م) بمدينة مراكش. وأكمل ابن عربي تجواله في شمال أفريقيا وتطورت معه حالته الروحية ورؤياه إلى ان جاءه كما يقول الأمر الغيبي بالرحيل نحو الشرق، فذهب إلى الحج للمرة الأولى عام (598هـ/1201م)، حيث جاءه الأمر الغيبي أيضا بكتابة (الفتوحات المكية) التي استمرت ثلاثين عاما، وانتقل بعدها إلى المدينة المنورة مدة ثم إلى القاهرة فمدينة قونية في تركيا حيث التقى بصدر الدين القونوي تلميذه المشهور، ثم بغداد حيث التقى بالصوفي شهاب الدين عمر السهروردي، سمي شيخ الإشراق وانتهى به التطواف في دمشق عام (621هـ/1223م) إلى ان وافته المنية سنة (638هـ/1240م)، ودفن في الصالحية عند سفح جبل قاسيون شمال دمشق حيث قبره معروف هناك[1].

---

1 حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ، صص 122 – 127 .

## أهمية ابن عربي :

تكمن أهمية ابن عربي من زاوية معرفية انه استطاع نقل الصوفية كحالة روحية منعزلة عند المتصوفة إلى نظام كامل لمعرفة الحقيقة، وصاغ أطرها النظرية على المستوى العقائدي والمسلكي لتصبح "علما"، وعالج الأبعاد الرئيسية الثلاثة لأية فلسفة وهي: الله تعالى والكون والإنسان، فكان (العرفان).

ولذلك يعتبر المحققون في هذا الميدان ان ابن عربي استطاع بهذا الجهد الروحي والعقلي ان يحدث تحولا في الاتجاه الصوفي ، وان يحفظ تراث الصوفية من الضياع والاندثار[1].

وتجلى هذا الجهد في الحجم الهائل لمؤلفاته حيث أحصت الدراسات ما لا يقل عن 846 مؤلفا منسوبة إليه وصل منها 550 مؤلفا وتبين ان 400 مؤلفا منها هي من تأليفه فعلا[2].

## معرفة الله تعالى ووحدة الوجود :

تقوم هذه المعرفة على التعالي المطلق لله تعالى عن كل ما سواه من المقولات بما فيها الجوهر وهذا التعالي ينفي شبهة القول (بالحلولية) التي يتهم بها عادة الصوفية ، لأن الحلولية تقتضي اتصالا جوهريا بين الله تعالى والأشياء وهو ما ينفيه ابن عربي .

وما اثار هذه الشبهة في حقه مقولته بوحدة الوجود وهو ما اقتضى توضيحا مسهبا من الباحثين المناصرين لابن عربي .

فوحدة الوجود كما فهموها بشكل خاص من كتابيه المهمين : (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) تبدأ من (نظرية الكلمة) التي مؤداها ان الذات الإلهية هي

---

1 المصدر السابق ، صص 120 – 121 ، وانظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 345 .

2 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 341 .

الحق المستترة والأزلية التي لا تتجزأ ولا تتحول وهي مصدر كل موجود. ثم كانت كلمته تعالى التي هي مظهر الذات الإلهية في الخلق وهي غير منفصلة من كل وجه عنه تعالى وإلا لزم الوقوع في الشرك. وفي عالم الخلق يحصل التعدد وتظهر الكثرة التي هي كلماته وتتجلى الأسماء والصفات.

إذن لا بد من التمييز بين مقامين :

المقام الأول وهو **مقام الاحدية** حيث التعالي المطلق .

والمقام الثاني وهو **مقام الربوبية** حيث التعدد والتكثر في الخلق ويتعين بحسب قابلياته لكنه محاط بالوجود الإلهي المتعالي في نفس الحال. وعلى هذا الأساس تنحل فيه تعالى كل المتناقضات في عالم الكثرات، من الظاهر والباطن والعقل والمعقول والحق والخلق والأول والآخر، دون ان ترد إليه[1].

وقد صرح ابن عربي بعقيدة التوحيد الخالصة في الكثير من مؤلفاته التي وصلت إلينا ومنها (رسالة التوحيد) أو (رسالة عقيدة أهل الإسلام) حيث يقول:

"أشهدكم بعد ان اشهد الله تعالى وملائكته ومن حضر من الروحانيين وسمعني اني اشهد قولا وعقدا ان الله اله واحد لا ثاني له في ألوهيته، منزه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له، ملك لا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه في وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو وحده موجود بنفسه، لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق غير مقيد، مستمر قائم بنفسه، ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب لا بالأبصار. استوى على عرشه كما قال، وعلى المعنى الذي أراده، كما ان العرش وما حواه به استوى، وله الآخرة والأولى، ليس له مثل معقول ولا دلت عليه العقول،لا يحده

---

1 لاحظ ثلاثة حكماء مسلمين ، صص 138 – 141 ، وتاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ، ص 342 .

زمان ولا يقله مكان .."[1].

ان للأسماء والصفات دور هام في المعرفة وفي تفسير الوجود . فالصفات الإلهية وان كان لا تقدر ولا تحصى، لكن الأسماء الإلهية التي وصف الله تعالى بها نفسه في القرآن الكريم جاءت محددة حتى قالوا بتوقيفيتها .

وهذه الأسماء تبدو بنظر ابن عربي طرق معرفة الله تعالى لأنها طرق تجلياته أيضا في الكون دون ان يمس ذلك كما تقدم مقام الاحدية المطلقة، حيث التنزيه والتعالي المطلق.

ان مشابهة الكون للحق هي مشابهة الكمال الكامن في تجلي هذه الأسماء، والظاهر يرجع إلى الباطن وهما واحد، وهذا معنى وحدة الوجود[2].

## الكون عند ابن عربي :

تبدأ الرؤية الكونية عند ابن عربي من الحب الإلهي للخروج من (الكنز المخفي) إلى المعرفة استنادا إلى الحديث القدسي : "كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف"[3].وصورة الكون معلومة عنده تعالى قبل الخلق من الأزل يسميها ابن عربي "الأعيان الثابتة"، ثم كان الأمر في كلمة (كن) ومن قبل فكان الكون تجليا لله تعالى كتجلي الصور في المرايا. ويصل في أسمى مراتبه إلى التجلي في الذات الإنسانية التي يسميها في (فصوص الحكم) بالكلمة الآدمية أو الإنسان الكامل وهو علة بقاء الكون[4]. وسيأتي مزيد التوضيح في الإنسان الكامل. والكون في حالة تجدد دائم ولا يتكرر إذ (لا تكرار في التجلي)[5].

---

1 مجموعة رسائل ابن عربي ، دار المحجة البيضاء – بيروت 2000م ، المجموعة الأولى ، صص 297 – 298 .

2 انظر ثلاثة حكماء مسلمين ، صص 142 – 143 .

3 راجع فصوص الحكم ، شرح القيصري ، تقديم السيد جلال الدين الآشتياني ، انتشارات علمي وفرهنكي ، طهران 1375 ، ص 336.

4 انظر ماجد فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 342 .

5 ثلاثة حكماء مسلمين ، ص 147 .

ان الكون مجموعة من العوالم المترتبة كالسلسلة تنتهي إلى مبدئها، وكل عالم هو تعين مختلف للمبدأ، ويلخص هذه العوالم بخمسة متصاعدة كالتالي:

1- عالم الناسوت، وهو عالم الصور البشرية والجسمانية .

2- عالم الملكوت، وهو عالم الجواهر والأنوار اللطيفة ويسمى أيضا بعالم المثال أو عالم الخيال والصور والمعلقة .

3- عالم الجبروت، وهو عالم الوجود الروحاني الارقى من الصور المعلقة .

4- عالم اللاهوت، وهو عالم الطبيعة الإلهية حيث مقام الصفات التامة .

5- عالم الماهوت، وهو عالم الذات الإلهية المتنزه عن كل التعينات وهو عالم الاحدية.

ان هذه العوالم الأربعة الأولى تسمى أيضا في ميدان كسب المعرفة بالحضرات التي يلزم على الصوفي والسالك ان يتجاوزها ويتجاوز بالتالي المقامات والتعينات، ليصل من مراتب التجليات الكونية إلى الاتحاد بالله تعالى، المتنزه عن التعينات[1].

## الإنسان الكامل :

ترجع فكرة الإنسان الكامل إلى الحلاج حيث خلق الله تعالى الإنسان على صورته ومثاله، وقد سبقت الإشارة إلى ان الإنسان هو ارقى مراتب التجليات الإلهية حيث تجتمع فيه أنحاء الكمال المختلفة الموجودة في كل عالم كما قال أمير المؤمنين عليه السلام:"وتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر"[2] .

---

1 المصدر السابق ، صص 146 – 148 .

2 جاء في الديوان المنسوب إلى الامام علي عليه السلام:-

-أتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر

وما حاجة لك من خارج وفكرك فيك وما تبصر

انظر الديوان، دار الكتب الحديث\ الكويت،ط الأولى، 1988، ص56.

ويعتقد ابن عربي ان النبي الخاتم محمدا ﷺ هو الإنسان الكامل الحق لكن مقصوده (الحقيقة المحمدية)، لا الشخصية التاريخية المحدودة بالزمان والمكان، بل الذات، والكلمة النبوية، فهي الكلمة الأولى ومبدأ الخلق والإبداع وبواسطتها أوجد العالم . ويظهر هذا المعنى جليا في كتابه (فصوص الحكم) .

ويرى بعض الباحثين ان هذا الكلام يقرب من مفهوم الشيعة للإمام وأنه خليفة الله تعالى في الأرض وعلة وجودها وهو القادر على معرفته تعالى معرفة تامة[1].

ان كل إنسان هو بالقوة إنسان كامل ، اما بالفعل فهم الأنبياء والأولياء الكاملين الذين قدمهم الله تعالى اسوة حسنة ومقتدى للبشرية ومرشدين لها إلى الوصال مع الله تعالى[2].

## حقيقة النفس :

يقسم ابن عربي النفس إلى نفس حيوانية أو بهيمية، ونفس ناطقة. والنفس الحيوانية هيولانية تنتشر في جميع أنحاء البدن ومركزها القلب وهي جزء من النفس الكلية .

واما النفس الناطقة فهي مجردة لا يعرضها الفساد ، وهي في طبيعتها مباينة للبدن لكنها تتميز به في نشأة الدنيا وترأس قوى النفس الحيوانية .

فحقيقة النفس الإنسانية هي انها من عالم الأمر الروحاني حيث كانت كلمته سبحانه . وستجد لها حيزا مثاليا يشابه هذا العالم عندما تغادر الجسد، على خلاف ما يلتزمه ابن رشد والافلاطونيين المحدثين من انها تتحد بالعقل الكلي[3].

---

1 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، صص 343 – 344 ، وانظر بحار الأنوار ، ج 39 ، ص 84 ، قال النبي (ص) : (يا علي ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك وما عرفك حق معرفتك غير الله وغيري) .

2 ثلاثة حكماء مسلمين ، ص 145 .

3 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 344 .

ان النفس الإنسانية تتميز بقدرتها على السمو والتجرد يحركها عشق الجمال الإلهي وتروح بتعبير الصوفية تفنى عن العالم برمته وحتى عن هذا الفناء ولا تعود لتعي سوى الله تعالى لتدرك عيانا وحدة جميع الأشياء وبهذا الفناء يحصل البقاء[1].

لكن ابن عربي يرى ان حقيقة الفناء والاتحاد هو التحقق لأن الوجود منوط منذ البداية بالله تعالى فليس من وجود في الأساس حتى يفنى، بل ان ملاحظة وجودنا وفنائه هو لون من الشرك. وهذا يقود إلى ان معرفة الله تعالى بحق هي معرفة النفس بلا وجود ولا فناء[2].

ان فكرة الاتحاد وجدت عند ابن عربي مأخذا لها في الحديث القدسي المعروف بالنوافل:"وما يتقرب اليّ عبدي بشيء احب مما افترضت عليه، وإنه ليتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ان دعاني أجبته ، وان سألني أعطيته" .

ان النفس هنا تضيء بنور الحق فيها ويؤكد ابن عربي على أهمية الصلاة والذكر القلبي فتصبح مرآة يرى الله تعالى فيها أسماءه وصفاته، كما انها ترى فيه تعالى حقيقة ذاتها[3].

## وحدة الحقيقة الدينية :

من المواضيع الحيوية والهامة في المعرفة عند ابن عربي هي مسألة وحدة الحقيقة الدينية في عين تعدد الأديان . ومعالجة ابن عربي لهذه المسألة تبدأ من رؤيته لكلية الوحي التي تستمد وجودها من نظرية الكلمة . فالوحي كلمة الله تعالى يحملها النبي الذي هو في حقيقته الكلمة أيضا. ان ما اقتضى تعدد الأديان هو تعدد الأشكال الظاهرية للشعائر

---

1 المصدر السابق ، ص 344 .

2 ثلاثة حكماء مسلمين ، ص 149 .

3 المصدر السابق ، صص 150 – 151 ، وانظر رسالة (النور الاسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى) ، مجموعة رسائل ابن عربي الأولى ، ص 259 حيث يبين التحقق بأسمائه تعالى .

والعبادات وهي السبيل الطوعي للوصول إلى المعاني الباطنية للدين .

فلو قمنا بعملية تقشير لهذه الأشكال الظاهرية فسنقف على المعنى الباطن الكلي الواحد الذي يجمعها وهو الحقيقة الدينية الواحدة وهي المعرفة الواحدة الحقة. وبالطبع فإن هذا القول لا يعني إسقاط الشعائر الظاهرية وترك التعبد بها كما قد يفهم عند من يناقش في الأبعاد الشكلية والعبادية الظاهرية للدين . بل ان الحقيقة الدينية هذه إنما يتم الوصول إليها عن طريق تمثل الوحي بتمامه والتحقق به ، وعندها لن يكون الظاهر مانعا عن تمثل كل الأديان . وينقل عن ابن عربي هذه الأبيات الشهيرة له :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب انى توجهتْ
ركائبه فالحب ديني وإيماني[1] .

---

1 ثلاثة حكماء مسلمين ، صص 152 – 153 .

# ثامناً: نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي :

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (979هـ/1572م – 1050هـ/1641م). ولد في مدينة شيراز من عائلة معروفة بـ(القوامي)، وكان وحيدا لوالديه فأنفق كل ماله وثروته في طلب العلم متنقلا بين موطنه وأصفهان مركز العلم في العهد الصفوي حيث درس على أستاذه الكبير السيد محمد باقر داماد (ت 1631م) والحكيم مير أبي القاسم فندرسكي (ت 1640م) . ثم انقطع بعد ذلك في (كهك) مدة خمسة عشر عاما لممارسة التأمل العقلي والروحي ليخرج على العالم بكتابه (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة) وغيره من أمهات كتبه التي جسدت فلسفته الخاصة التجديدية . وينقل انه حج إلى مكة سبع مرات ماشيا وتوفي وهو في طريق العودة من الحج السابع في البصرة[1].

وتبدو واضحة الأهمية الفلسفية التي يمثلها صدر المتألهين باعتباره المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الفكر الفلسفي الذي ورث كل الجهود المضنية التي بذلت وعلى تنوعاتها خلال الحقب السابقة، ثم مزج بين مجموعة من العناصر التي استفادها مزجا فريدا ليقدم معرفة حكمية متعالية بدأ معها عصر جديد للحكمة .

وتبدو أيضا نظريته المعرفية عند العديد من الباحثين والمحققين من امتن وأدق النظريات حتى اليوم[2]، ومزج فريد بين العقل والروح .

---

1 انظر ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 416 .

2 مرتضى مطهري ، شرح المنظومة ، تعريب عبد الجبار الرفاعي ، قم – مؤسسة البعثة 1414هـ ،ج3 ، ص 209 ، ومقدمة مفاتيح الغيب ، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي – طهران 1989 ، ص (نج) .

## أصالة الوجود :

أعطى صدر المتألهين في بداية أبحاثه أهمية ملحوظة لبحث أصالة الوجود وتقدمه على الماهية لينتقل بعدها إلى مراتبه واحكامه .

ويعرف الوجود بأنه الحقيقة " المتأصلة الواقعة في العين "[1]، وأما الماهية فبتعبيره " ما شمت رائحة الوجود أبدا "[2].

ان معنى أصالة الوجود هو ان الوجود موجود من حيث هو موجود ، فحيثية وجوده هي عين حيثية ذاته ، بخلاف الماهية فإنه لا حظ لها من الوجود إلا بالوجود نفسه. وإذا أمكن فصلها من الوجود فإنما هو بالتعقل ، واما خارجا فليس سوى واحد.

ومن هنا كان الوجود هو منشأ الآثار الخارجية دون الماهية التي ليست سوى اعتبار ذهني لا غير .

ان الوجود عند صدر المتألهين، وعلى طريقة الفهلويين الفرس القدامى، هو حقيقة واحدة مشككة تحمل على ما تحتها بالتشكيك أي بالاولوية والاولية والاقدمية والاشدية كتقدم العلة على معلولها، والأبوة على البنوة وأجزاء الزمان بعضها على البعض؛ فالحقيقة واحدة والمراتب مختلفة ومتفاوتة كما هو الحال في مراتب النور. وتتصاعد مراتب الوجود حتى تصل إلى الوجود الواجب لذاته بذاته، وتهبط حتى تصل إلى ما يقرب العدم[3].

ان هذا يقود بالطبع إلى رؤية كونية شاملة للموجودات والنظام الذي يحكمها، ويؤسس لمعرفة وجودانية كما يتجلى في"الربط المحكم ما بين حقيقة الوجود وحقيقة المعرفة عند صدر المتألهين في محاولته تعريف العلم "[4].

---

1 الحكمة المتعالية ، ج1 ، ص 49 .

2 المصدر السابق .

3 الحكمة المتعالية ، ج1 ، صص 36 – 37 .

4 ادريس هاني ، ما بعد الرشدية ، الغدير – بيروت 2000م، ص 249 .

## وحدة الوجود :

تبدو فكرة (وحدة الوجود) نتيجة منطقية ومقبولة لأصالة الوجود وحقيقته الواحدة التشكيكية بمراتبها. لكن ملاحظة الكثرات في الوجود تتطلب تقديم التفسير والإجابة الشافية فما هو سبب الكثرة وما هو سبيل الجمع بينها وبين القول بالوحدة ؟

ان هذه المسألة شغلت أهل المتصوفة والعرفان والمشائية على حد سواء. وكان ابن عربي لا يرى وجودا حقيقيا للممكنات بل هو منحصر في وجوده تعالى، فإنما الممكنات تجليات الوجود الحق تتحد معه بنحو مطلق .

وبالطبع، لا يوافق صدر المتألهين على هذا الرأي بل يرى بأن للممكنات واقعية، ووجودها حقيقي بملاحظة ذاتها طالما انها متحققة في الخارج، لكنها وبملاحظة فقرها الذي هو عين وجودها المتعلق بمبدئها فلا وجود حقيقي لها . وإذا كانت الوحدة حقا فإن الكثرة حق أيضا، طالما ان الكثرة هي تجليات الواحد. فالوحدة تحتجب في الكثرة، والكثرة مستهلكة في الوحدة كما يقول صدر المتألهين وهو يقرر الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة :

" انظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى . فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده ، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين"[1].

ان مبدأ الوجود هو واجب الوجود ، وهو وجود واحد بتمام الوحدانية ، بسيط في حقيقته جامع لكل الأشياء ، واليه يرجع كل شيء . وهو يقول في هذا الصدد :

---

1 الحكمة المتعالية ، ج2 ، ص 367 .

" اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة ، وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء ، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء"[1].

## النفس الإنسانية :

ان موقع النفس في نظام التكوين انها وسط بين عالم العقل وعالم المادة، وبالتالي فهي بوسطيتها هذه تربط بين هذين العالمين. فهي من جهة مادية تجسد المحدودية الظلمانية من خلال حاجتها الدنيوية إلى البدن ومظهر النقص والضعف، ومن جهة أخرى هي مجردة مستغنية عن المادة ومظهر للنور الاتم ، ولذا كانت عند صدر المتألهين مادية الحدوث مجردة البقاء، تسير في اتجاه الاستكمال وحيازة الكمال الذي أعدت له .

والنفس لها دور أساسي في تحصيل المعرفة وتشكلها من خلال السلوك العرفاني الذي اهلت له. فهي تملك قدرة التجرد عن الطبيعة والانعتاق من اسر قيودها، والوصول إلى حالة الصفاء والطهر مما يمكنها من مشاهدة الملكوت الأعلى، ونور المعرفة ومبدئها في سماء هذا العالم وهو (العقل الفعال) بحسب لسان الحكمة النظرية و(الروح القدس) بحسب لسان الشريعة النبوية، فهي بمقتضى الفطرة صالحة لذلك لولا كسب المعاصي الذي يحجبها عن ذلك النور كما قال تعالى :

﴿كَلاَ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[2].

وإذا تمكنت النفس من الوصول فستشاهد "عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه : ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[3]"[4].

---

1 المصدر السابق ، ج2 ، ص 368 .

2 المطففين/14.

3 النجم/18 .

4 الحكمة المتعالية ، ج7 ، ص 25 .

## العقل ومدركاته :

جريا على التقسيم المعروف عند المشائية، يقسم صدر المتألهين العقل بحسب وظائفه وطبيعة مدركاته إلى قسمين : العقل النظري والعقل العملي .

والعقل النظري الذي من شأنه إدراك المسائل النظرية التي ينبغي ان تدرك ، له أربعة مراتب هي :

1- العقل الهيولاني وهو عالم عقلي بالقوة من شأنه ان توجد فيه ماهية كل موجود وصورته من موجودات عالم الامكان ما خلا ممتنع الوجود أو ما يشبهه لقربه من العدم كالهيولى والحركة والزمان والعدد واللاهاية فإنها في غاية الضعف، واما شديد الوجود بحيث يغلب الإدراك كما يغلب الضوء الشديد عين الخفاش كواجب الوجود . وهذه القوة تنطبع فيها صور المحسوسات وهي المعقولات الأولية من الاوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات .

2- العقل بالملكة وهو حصول المعقولات، وهو كمال أول للعقل بالقوة، :"كما ان الحركة كمال أول لها بالقوة من حيث هو كذلك، فبحصولها يؤدي إلى كمال ثان من حيث كونها بالقوة ، وهو كمال أول لما بالفعل من حيث هو بالفعل"[1].

3- العقل بالفعل وهو كمال ثان للقوة العاقلة وبه يصير الإنسان حيا بالفعل مستغنيا عن المادة بواسطة أفعاله الاختيارية وبرهان العقل بفيض وتأييد من الحق تعالى. :"وإنما سمي بالفعل لأن للنفس ان تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشم، وذلك لتكرر مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى وتكثر رجوعها إلى المبدئ الوهاب واتصالها به كرة بعد أول حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله والاتصال به فصارت معقولاتها مخزونة في شيء له كالأصل"[2].

---

1 صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التاريخ العربي ، ط. الثانية 1981م ، ج1 ، ص 205 .
2 المصدر السابق ، ص 206 .

4- العقل المستفاد وهو بعينه العقل بالفعل:"إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال. وسمي به لاستفادة النفس إياها مما فوقها" .

ويرى صدر المتألهين ان:" غاية خلقة الإنسان مرتبة العقل المستفاد أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى"[1].

## اتحاد العقل بالمعقول :

يقرر صدر المتألهين :"ان كل إدراك فهو باتحاد بين المدرِك والمدرَك والعقل الذي يدرك الأشياء كلها ، فهو كل الأشياء"[2].

ويوضح صدر المتألهين هذه القاعدة بالقول ان كل صورة في مادة ليست معقولة بل هي محسوسة لما من شأنها ان ينالها من قوى الحس. ومعنى الإحساس ان يفيض الواهب صورة نورية يحصل بها الإدراك، في الحاسة والمحسوسة بالفعل، واما وجود الصورة في المادة فليس سوى من المعدات .

وهكذا هو الحال في القوة العاقلة وصيرورتها عقلا بالفعل، فإن التعقل ليس تجريدا للصورة عن المادة وعوارضها تجريدا تاما كما هو المشهور بين الحكماء، بل هو حصول الصورة للعقل المنفعل واتحاده بها، وصيرورة النفس عقلا بالفعل وتصير حياته حياة كل شيء دونه في المرتبة[3].

## نظرية التعالي :

قدم صدر المتألهين تفسيرا مختلفا لكيفية تشكل المعرفة في الذهن مغايرا لما قدمه الشيخ الرئيس والخواجة نصير الدين الطوسي .

---

1 المصدر السابق ، صص 206 – 207 .

2 الشواهد الربوبية والمناهج السلوكية ، ص 244 .

3 المصدر السابق ، صص 242 – 244 .

فالصورة الذهنية تحتفظ بمرتبتها الخاصة ولا تتحول إلى أخرى، بل ان الذهن يبتدع الصورة ابتداء في عالم المحسوسات عند اتصال الحواس بالخارج على كيفية متماثلة مع الخارج، ثم تقوم القوة الخيالية عند مواجهتها للصورة الحسية واتصالها بها بابتداع صورة خيالية في عالم الخيال ارفع وأرقى من الصورة الحسية وتتناسب مع المرتبة الخيالية مع بقاء الصورة الحسية على حالها، ثم عند مواجهة العقل لهذه الصورة الخيالية يبتدع صورة عقلية أعلى أيضا تناسب مرتبة الوجود العقلي مع الحفاظ على الصورة الخيالية وحالها. وبالتالي فإن ما يحصل هو تكثر متعالي للصور العلمية وليس انتقال الصورة الواحدة من مرتبة إلى مرتبة أعلى .

وهذه النظرية في تكثر الصور الادراكية هي نظرية التعالي عند صدر المتألهين[1].

## المعقولات الأولية والثانوية :

اهتم صدر المتألهين كغيره من الفلاسفة والحكماء المسلمين بالمفاهيم الذهنية درسا وتحليلا وحددها بالأقسام والأنواع التالية :

أولا – المعقولات الأولية وهي المفاهيم التي لها أفراد في الخارج مثل (الإنسان) وهذه المفاهيم هي أول ما تتعقل من خلال الماهيات الخارجية ولذا سميت معقولات أولى. وميزتها هي ان منشأ انتزاعها خارجي وانطباقها في الخارج أيضا .

ثانيا – المعقولات الثانية وهي ما يتعقلها الذهن ثانيا أي بعد تعقل أول، وهيعلى قسمين :

1- المعقولات الثانية الفلسفية وهي المفاهيم التي يكون عروضها ونشؤها في الذهن إلا ان الاتصاف بها في الخارج كالامكان والضرورة والوحدة والكثرة ونحوها من المفاهيم الفلسفية .

---

1 مرتضى مطهري ، شرح المنظومة ، تعريب عبد الجبار الرفاعي ، قم ، مؤسسة البعثة 1414هـ ،ج3 ، صص 210 – 211 .

2- المعقولات الثانية المنطقية وهي المفاهيم التي تعرض في الذهن ويتصف بها الموجود الذهني أيضا. فالعروض والاتصاف كلاهما في ظرف الذهن، كالكلية والجزئية وسائر المفاهيم المنطقية[1].

## وحدة الحمل :

على المستوى المنطقي فإن صدر المتألهين قد تفرد بإضافة ابداعية هامة عن غيره ممن لم يضف شيئا جديدا إلى منطق ارسطوطاليس .

فهو بعد ان تأمل في الشروط الثمانية التي تذكر عادة للتناقض والتي يضيق على الذهن ان يضيف إليها شرطا تاسعا، انتبه صدر المتألهين إلى أمر مهم له مدخليته في إتمام التناقض واكتماله وهو طبيعة الحمل في القضايا، فهل هو بالحمل الشايع الصناعي أم انه بالحمل الأولي ؟

ان التناقض لا يمكن ان يتحقق هنا ويكتمل معناه البديهي إلا إذا اتحدت جهة الحمل في القضية فإن النفي إذا كان بملاحظة الحمل الأولي فلا ينفي صحته بملاحظة الحمل الشايع الصناعي والعكس صحيح . إذن لا بد من وحدة الحمل في طرفي الإثبات والنفي.

يقول صدر المتألهين قدس سره بعد تعريف نحوي الحمل: الشايع الصناعي والذاتي الأولي وبيان الفرق بينهما:" ولذلك اعتبرت في التناقض وهذه أخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل، فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف، ومفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثاني" [2]

---

1 انظر حوادي آملي ، نظرية المعرفة في القرآن ، دار الصفوة – بيروت 1996م ، ص 54 .

2 الحكمة المتعالية، ج1 ص294.

# تاسعاً: نظرية المعرفة
# عند السيد محمد باقر الصدر

مرت نظرية المعرفة عند الشهيد الصدر تتبُّل بمرحلتين:

**المرحلة الأولى:**

حيث يمكن وصف النظرية بأنها كلاسيكية تقوم على التحليل العقلي المحض وفق التحديدات التي كانت سائدة في مطلع القرن العشرين في مجال تحليل المعرفة وقيمتها. ويبرز فيها الطابع الارسطي جليا.

فالمعرفة وبتعبير الشهيد الصدر تعالج وفق خطوط ثلاثة:

الخط الأول: حول الإدراك البشري الذي ينقسم أرسطيا إلى قسمين: التصور والتصديق. والتصور عبارة عن حضور صورة الشيء لدى الذهن، أي حصول الإدراك له بقطع النظر عن وجوده بالخارج. وأما التصديق فهو إذعان النفس سلبا أو إيجابا بمضمون القضية أو الخبر.

وعلى هذا الأساس توزع المعارف البشرية على هذين النوعين من الإدراك أو العلم ويتم تصنيفها وفقه.

الخط الثاني: هو بخصوص المعارف التصديقية التي يتعين تشييدها على المبادئ العقلية الضرورية أي التي يرى العقل ضرورة التسليم فيها. ويأتي في طليعة هذه المبادئ بل ورأسها مبدأ عدم التناقض وكذلك مبدأ العلية العام. وميزة هذه المبادئ الضرورية أنها تعم كافة ألوان العلوم الحقيقية بقسميها المجرد كالميتافيزيقا والتجريبي كالطبيعيات على اختلافها.

إلا أن الفرق بين العلوم المجردة والأخرى التجريبية أن الأولى ذات نتائج قطعية لاستنادها إلى هذه المبادئ دون التجربة، بخلاف التجريبيات فأنها تحتاج إلى التجربة

بشروطها العملية التي قد تكون ناقصة وقاصرة في حالات كثيرة مما ينعكس سلبا على الاستنتاجات العقلية .

وهذا يعطي بطبيعة الحالة إمتيازا للمسائل العقلية على المسائل الأخرى من حيث قطعية النتائج وعلميتها، ويوجه النقد الشديد إلى المذهب التجريبي الوضعي.

الخط الثالث: حيث تكمن المسألة الأهم في علم المعرفة بنظر الشهيد الصدر تتمثل، وهي مدى التطابق بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي الذي يكمن وراءها.

فلو افترضنا أن تلك الصورة كانت صحيحة ودقيقة فإلى أي حد تتطابق مع الواقع الموضوعي الذي تحكي عنه؟ وبعبارة أخرى ما مدى المطابقة بين الفكرة والواقع وهل بينهما مسافة أم لا؟ وهذا هو معيار الحقيقة.

إذن الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع، وهو ما يستلزم الملاحظة الدقيقة لكل منهما لاستكشاف خصوصياته إن وجدت كي لا تؤثر الخصوصية سلبا على تحديد التطابق.

فالصورة الذهنية ( الفكرة) لها حيثيتان :

الحيثية الذاتية التي عبارة عن صورة الشيء ووجوده الخاص في الذهن وتكون موضوعا لتصرفات الذات المدركة.

والحيثية الموضوعية التي تعني هذه الصورة هي تمثل لشيء في الخارج له فعالية ونشاط متعدد الألوان يفقدها عند تمثله في الذهن بسبب تصرف الذات المدركة .

وهذه المفارقة بين الفكرة والواقع تتحدد فلسفيا بالفارق بين الماهية والوجود، وإن ملاحظة هذا الفارق يعتبر شرطا ضروريا لتحديد مدى التطابق بينهما [1].

**المرحلة الثانية**

ترتبط هذه المرحلة بمرحلة الإبداع التي عاشها السيد الصدر تتمثل على قاعدة نقد

---

1 محمد باقر الصدر:" فلسفتنا" دار التعارف، بيروت، ص162 وما بعدها .

المنطق الارسطي والموروث العقلي والفلسفي وإطلاق صحوة جديدة ولاسيما في ميدان المعرفة.

وتأتي في طليعة محاولاته الإبداعية دراسة الاستقراء تمهيدا لمعالجة اشكاليته المعرفية المتمثلة بالتعميم اليقيني لنتيجة الخاص في كتابه الشهير " الأسس المنطقية للاستقراء" .

يقول تتكتُّ في مقدمته:

" ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب فلسفتنا سوف نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساسا لمحاولتنا هذه " [1] .

ويفهم من كلامه أن إعادة دراسة الاستقراء ومعالجة الثغرة فيه كما سنوضحه يشكل مدخلا، ضمن رؤيته، لصياغة نظرية جديدة للمعرفة .

أما الثغرة التي أشار إليها فهي ــ باختصار ــ أن السير الاستدلالي في الاستقراء كما هو معروف من الخاص إلى العام والذي يعني تعميم نتيجة الخاص، والتمسك بمبدأ عدم التناقض لا يشكل مبررا لهذا التعميم لأنه لا ملازمة بين صدق المقدمات والنتيجة، بل من الممكن أن تكون المقدمات صادقة في ذاتها ولا تصدق النتيجة كما هو الحال في الاستقراء. والذي يؤكد الإشكال ويحتمه أن النتيجة ليست مستبطنة في المقدمات( أي الموارد الجزئية والخاصة للاستقراء) كما هو الحال في القياس.

ويقدم السيد الصدر تتكتُّ نظريته الجديدة بعنوان المذهب الذاتي حيث يقول:"ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاها جديدا في نظرية المعرفة يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي" .

---

1 محمد باقر الصدر:" الأسس المنطقية " دار التعارف، صص7-8.

ان الاتجاه الجديد الذي يطرحه السيد الصدرتتمثل قد يتفق مع الاتجاه العقلي في بعض المفاصل، ولكنه بالتأكيد يختلف بكل خطوطه مع الاتجاه التجريبي.

فهناك نقطتان أساسيتان في تفسير المعرفة البشرية: تحديد المصادر الأساسية للمعرفة وتفسير كيفية نمو المعرفة وتكثرها.

وبالنظر إلى النقطة الأولى فإن التجريبيين يؤمنون بأن التجربة الحسية تشكل المصدر الوحيد للمعرفة، وهم ينفون أية معرفة قبلية وتشكل الأساس للبناء الفوقي الذي يشارك الحس في تشييده أيضا. ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في هذه النقطة .

أما النقطة الثانية وهي كيفية تولد المعرفة الجديدة من المعارف القبلية فيفترق المذهب الذاتي عن المذهب العقلي ويشق طريقه مستقلا من خلال رؤيته الجديدة.

وتوضيح ذلك:

أن المذهب العقلي يؤمن بطريقة واحدة لنمو المعرفة البشرية يسميها " التولد الموضوعي" وهو:" أنه متى وجد تلازم بين قضية أو مجوعة من القضايا وقضية أخرى، فبالامكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. فمعرفتنا بأن خالدا إنسان فان، وأن كل إنسان فان، تتولد منها معرفة بأن خالدا فان. وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كل استنتاج يقوم على القياس الارسطي"[1] .

وفي المقابل يرى المذهب الذاتي بان هناك نحوا آخر من التوالد المعرفي يسميه بالتوالد الذاتي والذي يعني:" أن بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين" [2].

ويقسم على ضؤ ذلك المذهب الذاتي المعارف البشرية إلى ثلاثة أنواع :

1- المعارف الأولية : وهي المعارف العقلية القبلية الضرورية كمبدأ عدم

---

1 م.س، ص123.

2 م.س، ص 130.

اجتماع وارتفاع النقيض.

2- المعارف الثانوية : التي يتم الحصول عليها بطريقة التوالد الموضوعي كنظريات الهندسة الأقليدية، ويمكن تسميتها بمعارف التوالد الموضوعي.

3- المعارف الثانوية التي يتم الحصول عليها بطريقة التوالد الذاتي كما في التعميمات الاستقرائية وقد نسميها بمعارف التوالد الذاتي.

إن اللون الأخير من المعرفة لا يخضع لقواعد المنطق الارسطي الذي يأخذ بالقياس، والذي يربط شكليا بين القضايا وعلى أساس موضوعي سبيلا إلى العلم اليقيني، دون الاستقراء.

بل إن الاستقراء يحتاج إلى منطق جديد يسميه الصدر تتئل بالمنطق الذاتي الذي:" يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة "[1].

وهنا تبرز أهمية المنطق الرياضي كمدخل ضروري عند السيد الشهيد الصدر تتئل لتشييد نظريته المعرفية الجديدة.

فكل معرفة ثانوية ينالها العقل وفق التوالد الذاتي للمعرفة تمر بمرحلتين:

الأولى: هي مرحلة التولد الموضوعي التي تكون في دائرة الاحتمال الذي يتصاعد في قوته دون أن يصل إلى درجة اليقين.

الثانية: هي مرحلة التوالد الذاتي لتصل المعرفة الاحتمالية إلى درجة اليقين في كل التعميمات الاستقرائية[2].

وقد أشرنا فيما سبق إلى اليقين الموضوعي وكيفية تشكله في عملية الاستقراء، وأخيرا فان الاتجاه الذاتي في المعرفة عند الشهيد الصدر تتئل يركز في تقديرنا ومن خلال

---

1 م.س، ص 125.

2 م.س، ص130.

العرض السابق على كيفية توليد المعرفة وإنتاجها من خلال التحديد والإصلاح المنطقي، وترميم الدليل الاستقرائي، الذي بات يشكل عصب الأبحاث العلمية المعاصرة ومناهجها، ويواكب أيضا سمة العصر وهي ترابط العلوم وتفاعلها وتشاركها في إنتاج المعرفة دون أن يكون هناك بالضرورة رابط موضوعي بينها.

# عاشراً: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي:

تمتاز هذه النظرية بالتماسك والشمولية والعمق والواقعية العقلية، ولا نغالي إذا قلنا إنها ولحد اليوم أهم نظرية للمعرفة في الفلسفة الإسلامية بعد ان استوعبت كل ما سبقها وأبدعت من لدنها جديدا. ولذلك فسنحاول عرض معالم هذه النظرية بشيء من التفصيل.

## 1. مشكلة المعرفة:

لابد لكل نظرية ورؤية معرفية أن تقف أولا عند تشخيص مشكلة المعرفة الإنسانية وتحديد طبيعتها لأن النظرية في نهاية المطاف هي معالجة لإشكالية ما.

إن المعرفة هي العلم، ومعرفة الشيء هي العلم بواقعه، ولا يتحقق ذلك إلا بالاحاطة به إحاطة كاملة أي بحيثياته الزمانية والمكانية والطبيعية وما يرتبط ويتعلق به وبأسباب وجوده، وهذا يستلزم الإحاطة بكافة أجزاء الوجود وبالصانع، وهو ما يفوق قدرة الإنسان ويتجاوزها. إن هذا كله يضع الإنسان أمام حقيقة عجزه ومحدوديته أمام عظمة الوجود وجلاله، ولا يرى لنفسه علما إلا يسير اليسير، وأن وعيه إنما ينال أطراف أطراف الوجود.

فجوهر مشكلة المعرفة الإنسانية هي هذه العلاقة في الثنائية الأساسية(الإنسان، الوجود) ، والتي تعني أيضا ( المحدود، المطلق)، وتصبح المعرفة في واقعها ذلك السعي الدؤوب الذي لا ينتهي لإحاطة الإنسان بالوجود المتعالي الذي لا يحيطه شيء ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

---

1 البقرة 216.

إن هذا التحديد الجوهري يقودنا حينئذ إلى البحث عن مصادر المعرفة وطاقاتها والأدوات التي تساعد على انتاجها واتساع مداها ومعايير الحقيقة والوهم والخطأ والصواب، وسائر العناصر الأساسية التي تشكل النظرية.

2 - **الواقعية وأصل العلم** : يهدف هذا العنوان إلى إثبات موضوع المعرفة وهو الوجود الواقعي الذي يحكى عنه العلم ويعبر العلامة عنه بإثبات أصل العلم. فمما لاشك فيه أن هناك واقعا خارجيا بحسبه تدركه الذات وتتفاعل معه على هذا الأساس بالفعل والانفعال. وهذه الحقيقة هي أمر فطري مرتكز في كل نفس إنسانية لا مجال لإنكارها أو التشكيك بها، وهي تفرض نفسها في واقع الحياة العملية للإنسان إلى درجة تحيل أي تشكيك إلى أمر لفظي.

فالواقعية أصل حاكم في حياة الإنسان حركته وأحاسيسه وسائر شؤونه، وبامكاننا أن نلاحظها في الشواهد الكثيرة التي لا تحصى. فالإنسان يبكي أو يضحك في المناسبة التي تقتضي ضحكا أو بكاء ولو بكى في مورد الضحك أو ضحك في مورد البكاء لاعتبر من غير العقلاء، كما أنه يتعامل مع كل شيء بمقتضاه فلا يستخدم حاسة البصر :" لكي يدرك المسموعات أو بالعكس، ولم يستعض بالنوم عن الأكل ولم يفعل العكس" وهكذا ...

إن ما يؤدي إلى إنكار هذه الواقعية هو بالدرجة الأولى الانحراف الفكري وافتقاد الدقة فتسقط البداهة الفطرية ويقع الإنسان في المثالية والسفسطة؛ فتارة ينكر الواقع, وأخرى ينكر العلم به، وثالثة كل ما هو خارج الذات إلى سائر مراتب السفسطة، ولكن كلها تدور حول تسمية أساسية واحدة هي إنكار العلم أو الإدراك المطابق للواقع.

وبعين الشفقة ينظر العلامة إلى هؤلاء ويقول:"انهم شركاؤنا في الحقيقة" لكنهم وقعوا في اسر التناقض حينما نفوا إدراك ما أدركوه وجعلوه موضوعا لنفيهم. ثم يختم

بعد ذلك قائلا: :" ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على أساس عدم التناقض، لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلمنا بها فاننا لا يمكننا حينئذ إنكار أية حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أية حقيقة "[1] .

## 3 - حقيقة العلم :

تذهب الفلسفة المادية عموما إلى أ، العلم أمر مادي وعلى صلة بالحركة المادية في المخ والأعصاب . فكل عمل للحواس يترك أثرا على الأعصاب والمخ ينتج ردود فعل مادية فيها مما يدفع إلى القول، برأي هؤلاء، أن العلم ليس سوى الظاهرة المادية التي يمكن ملاحظتها واختبارها .

إن هذا التفسير المادي للمعرفة يبطله الاستدلال المنطقي الذي يمكن سوقه لإثبات تجردها.

فأولا وقبل كل شيء لا يمكن قبول فكرة انتقال الواقع المادي الخارجي بخصوصياته إلى الحيز المادي الصغير من الأعصاب والمخ ليحصل العلم بعد استحالة انطباق الشروط المادية للأسباب التالية :

أولا: قبول المادة للانقسام في حين أن العلم لا يقبله وكذلك الحال فيما

لوكان العلم منطبعا في مادة جسمانية، لأن الجسم يقبل الانقسام، فينقسم العلم بانقسامها مع أنه لا يقبل ذلك .

ثانيا: إن الوجود المادي عموما مقيد بالزمان والمكان في حين أن العلم مجرد عنهما، بدليل أننا نتعقل الأمر الجزئي الحاصل في الزمان والمكان المحددين في كل زمان ومكان مع احتفاظ الجزئي المتعقل بعينيته .

---

[1] أنظر أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ج1ص105، ولاحظ تعليقة الشهيد مرتضى المطهري وانظر أيضا نهاية الحكمة صص3-4.

ثالثا: إن الوجود المادي يخضع لقانون الحركة والتغير العام، في حين أن العلم لا يتحول ولا يتغير،وإلا للزم أن لا نتمكن من تعقل شيء واحد في زمانين مختلفين ولا أن نتذكر أيضا الأمر الذي تعقلناه في الزمن اللاحق.

ومعنى أن العلم مجرد عن المادة أنه فعالية تامة لا قوة فيها[1] .

## 4 - اتحاد العلم بالنفس :

استقى العلامة فكرة اتحاد العلم بالعالم من آراء مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين ﷺ. فقد كان يرى أن لاثنائية في العلم كما قد يتصورها البعض من خلال الفصل بين العاقل والمعقول، بل أحدهما عين الآخر.

فالعلم بالشيء يرجع في حقيقته إلى حصول المعلوم بصورته العلمية ووجوده بنفسه وماهيته عند العالم، وبناء عليه يصبح العلم عين المعلوم بالذات وليس شيئا آخر ، سواء كان المعلوم معلوما حضوريا أوحصوليا، وهذا معنى اتحاد العاقل بالمعقول.

ويوضح العلامة ذلك بأن المعلوم الحصولي يدور أمره بين ان يكون وجودا جوهريا قائما بنفسه، ولابد حينئذ من أن يكون وجوده لنفسه عين وجوده لغيره أي للعالم، لاستحالة أن يكون الشيء موجودا لنفسه ولغيره معا، ويتعين اتحادهما في هذه الحال، وإما أن يكون وجودا عرضياً قائما في الغير( الموضوع)، فوجوده هو لذلك الغير وبالتالي فيلزم اتحاده بالعالم من خلال اتحاده مع موضوعه .

وأما المعلوم الحضوري فحاله كذلك بل هو أوضح [2].

---

[1] أنظر نهاية الحكمة ص237، والميزان في تفسير القرآن ج1ص51.

[2] أنظر نهاية الحكمة ص240، وراجع الشواهد الربوبية، صص202-207 .

## 5 - المنطق

يبدو هنا السيد أرسطيا أمينا كما صرح في أول رسالة البرهان .فالعلم منحصر بالقين، وغيره (الجزم والتقليد والجهل المركب) من أقسام الظن، لأنه لا يمنع النقيض، بل غايته أن النقيض خفي أو لا يلتفت إليه. وهو بذلك يخالف التعريف الذي عليه الظاهريون من المنطقيين من أن العلم هو الاعتقاد المانع من النقض بقول مطلق [1] .

والقياس المفيد لليقين هو القياس البرهاني.

وأما العلم الحقيقي بالشيء فهو العلم (بتمام ما به هو هو)، وهو الحد التام وما سواه إما حداً ناقصاً إذا كان علماً ببعض ذاته، وإما رسماً تاماً إذا كان علماً بما هو خارج ذاته مختصاً به كالجنس القريب، وإما رسماً ناقصاً إذا كان علماً بما هو خارج ذاته مشتركاً بينه وبين غيره[2].

وجرياً على التقسيم الأرسطي ينقسم العلم إلى التصور والتصديق، وهو على نحوين: كلي وجزئي. والعلم بالجزئي سابق على الكلي ومبدأ العلم الجزئي هو عالم الحس.

وكثرة العلوم ناشئة عن ملاحظة ما به الإمتياز بينها وهي بالتالي كثرة بالذات سواء كانت علوماً حقيقية أو اعتبارية. لكن المعلوم بالحس محدود إذا قيس إلى مجموع ما يدركه الإنسان، حيث هناك معلومات تحصل بالانتزاع (المعاني والمفاهيم الانتزاعية)، ويقف الإنسان فيها على تمام حقيقتها بخلاف المعلومات الحسية وما ينتهي إلى الحس. هذا في جانب التصور، وأما في جانب التصديق فإن صدق القضايا الانتزاعية أوضح من صدق القضايا الحسية، لن الحس لا يستوعب

---

[1] محمد حسين الطباطبائي، رسائل سبعة، رسالة البرهان، ص4.

[2] ــ المصدر السابق، ص 5.

جميع مقارنات وقيود الموضوع والمحمول[1].

وينقسم التصديق أيضاً كالتصور إلى ضروري ونظري. والنظري لابد أن يرجع إلى تصديقات ضرورية هي على ستة أقسام بالاستقراء.

1 ــ الأوليات: وهي القضايا التي لا تحتاج في التصديق بها إلى غير تصور الطرفين كقولنا: الإيجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، وأن الكل أعظم من جزئه.

2 ــ الفطريات والقضايا التي قياساتها معها والتي يلزمها وسط خفيٌ لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا: الأربعة زوج والوسط هو الانقسام بمتساويين.

3 ــ الحسيات بحس ظاهر مثل (العسل حلو) أو بحس باطن وتسمى حينئذٍ الوجدانيات مثل (إن عندي علماً وإرادة وشوقاً).

4 ــ الحدسيات وهي قضايا يصدِّقها الحدس مثل (إن ضوء القمر مستفاد من الشمس).

5 ــ المتواترات وهي قضايا يصدَّق بها لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم عادة على الكذب مثل (إن مكة موجودة).

6 ــ المجربات وهي قضايا يصدَّق بها بالتجربة والتكرر على الحس مثل (إن الماء مركب من الهيدروجين والأوكسجين)، أو (النار تحرق).

ويرى العلامة رجوع القضايا الضرورية غير الأولية إلى الأولية لأن ضروريتها ليست، بالذات وكل ما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات وهي الأولية[2].

---

[1] ــ المصدر السابق، ص 9 ــ 13.

[2] ــ انظر الفصل الرابع من رسالة البرهان، ص 17 ــ 27.

والمقدمة في القياس البرهاني لها شروط أرسطية ايضاً: كأن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، والعرض الذاتي ما كان بلا واسطة في العروض أو بواسطة ذاتي آخر والاول أولى بالذاتية، وأن تكون المقدمة ضرورية وكلية، ومشتملة على السبب إذا كان.

والبرهان إذا تألف من مقدمات تعطي سبب النتيجة كان لمياً وإلا كان إنياً، والسبب هنا يقصد به سبب وجود المحمول للموضوع وليس للتصديق ولذا لا بد أن تكون العلة تامة ووسطاً في القياس أي علة لثبوت الأكبر للأصغر. ولا جديد في أقسام القياس حيث ينقسم إلى الاقتراني والاستثنائي والاقتراني إلى الحملي والشرطي[1].

إن تمايز العلوم هو بتمايز موضوعاتها، وأعم العلوم هو العلم الإلهي الباحث عن الموجود بما هو موجود. وكل علم له ثلاثة أجزاء:

الموضوعات والمسائل وهي المحمولات المثبتة، والمبادىء.

والمسائل في العلم إما أن يطلب فيها ماهيتها وهو مطلب (ما) الحقيقية. وإما أن يسأل عن وجودها لغيرها وهو مطلب (هل) البسيطة. وإما عن وجودها لغيرها وهو مطلب (هل) المركبة. وأما (لم) فيسأل بها عن علة الموجود في نفس الأمر وعن على التصديق وهما مطلب (لم) الثبوت و(لم) الإثبات[2].

وفي المقالة الرابعة من رسالة البرهان يفصل العلامة تثبُّل البحث حول الحد مبيناً معناه وإنه لبيان ماهية المحدود، أي حقيقته المتحدة بالوجود. فما لا ماهية له لا وجود له. كما أن الحد لا يصح في المعاني الاعتبارية غير الحقيقية وأن الحقيقة الواحدة ليس لها إلا حد واحد.

ويوضح العلامة تثبُّل أن الماهية البسيطة، أي التي لا أجزاء لها، لا حد لها. والحد بما هو يعطي تصوراً عن الشيء مطابقاً لوجوده. فلا بد أنّ يشتمل على ماهية الشيء وكمال

---

[1] ــ انظر المصدر السابق، المقالة الثانية، ص ص 27 ــ 40.

[2] ــ المصدر السابق، ص ص 41 ــ 46.

ذاتياته، وحيث أن علة الشيء تفيد فائدة الفصل، فإن الحد يقع وسطاً في برهان اللم المشتمل على تمام العلة.

ويؤكد العلامة تَتَثُّل على أن الحد، وكذلك أجزاؤه، لا يكتسب بالبرهان لأنه أولي الثبوت للمحدود والبرهان لا ينتج الأولي لأنه لا يكون مطلوباً[1].

وفي رسالة التركيب يعترض العلامة تَتَثُّل على ما ينقل عن الشيخ الرئيس ابن سينا في (التعليقات) من أنه لا يمكن حصول العلم بكنه شيء من الأشياء لانتهاء كل الحدود إلى البسيط الذي لا حد له) فيجيب (إن أمكن أن يحصل كمال العلم بشيء من الأشياء أمكن لكل شيء بسيطاً أو مركباً فإن المركب ليس إلا مجموع بسائط ولا وجود لهذا المجموع إلا في هذه البسائط[2].

ويوضح في رسالة التحليل أن الغلط الواقع في القضية يعود إلى (غلط في تصورٍ ما، أي اعتقاد هو هو وليس هو هو أو العكس)[3].

## 6 ـ تقييم المعرفة:

إذا كانت حقيقة العلم هي الكشف من الخارج ــ ولذا كان من غير الممكن وجود علم بدون خارج يحكي عنه ــ فإن قيمة كل علم هي بمقدار ما يكشف عن ذلك الواقع.

وقد أعار العلامة الطباطبائي تَتَثُّل اهتماماً خاصاً لهذا البحث بالنظر إلى ما له من أثر في إثبات وإمكانية تحصيله من جهة، وفي الرد على المنهج التجريبي الحسي من جهة أخرى.

فالعلوم الإنسانية على نحوين:

العلوم الحضورية والعلوم الحصولية، ولا بد من التمييز بينهما على مستوى التقييم،

---

[1] ــ رسائل سبعة، رسالة البرهان، ص ص 49 ــ 56.

[2] ــ رسائل سبعة، رسالة التركيب، الفصل السادس، ص 92.

[3] ــ المصدر السابق، رسالة التحليل، ص 114.

لأن العلم الحضوري هو حضور المعلوم بنفسه، لا بصورته العلمية، عند العالم، وهو بالتالي لا يقبل الخطأ وقيمته العلمية كاملة.

في حين أن العلم الحصولي يقوم على توسط الصور العلمية بين ذات المعلوم والعالم. أي أن هناك تصوراً يسبق كل تصديق.

وهذا التصور يبدأ من الإدراك الحسي ليرتقي إلى الصورة الخيالية ثم إلى الصورة العقلية ليحصل إدراك الأشياء وماهياتها. ولا يرى العلامة في كل مرحلة من هذه المراحل مجالاً لوقوع الخطأ الذي ينقص من القيمة العلمية لهذا الإدراك، لأن الخطأ إنما يحصل في مرحلة الإدراك والحكم والمقايسة بالخارج، وكل خطأ ينسب إلى الخارج إنما هو في الواقع يتبع الخطأ الحاصل في تلك المرحلة.

وهذا بالطبع يعطي بدواً أهمية كبيرة للمعرفة الحسية، لكنها في الحقيقة غير كافية لأن التجربة الحسية مهما تكررت فإنها لا تصلح معياراً لتمييز الخطأ من الصواب، بل لا بد من الرجوع إلى القياس العقلي، كما أن الكلية والعموم اللازمين لتقنين العلوم والمعارف يتوقفان على الأحكام العقلية وبالتالي فإن العلامة يخلص هنا إلى ضرورة الاعتماد على الحس والعقل معاً[1].

## 7 ـ الرجوع إلى البديهة الأولى:

يرى العلامة الطباطبائي تَدَّسَ أن كل أمر نظري لابد وأن يرجع عند تحليله بطريق القهقرى إلى أمر بديهي. فكل تصديق سواء كان بديهياً أو نظرياً يحتاج في اكتماله إلى القضية البديهية الأولى وهي (استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين أو الإيجاب والسلب) التي لا يمكن الشك فيها لأن الشك لا يجتمع مع بطلان ذاته، وتوضيح ذلك أن معنى الشك هو

---

[1] ــ انظر الميزان في تفسير القرآن ج1، ص ص 47 ــ 48.

سلب اليقين، فلو أخذ به في البديهة الأولى لاجتمع سلب اليقين مع اليقين لإمكان اجتماع السلب والإيجاب وهو اجتماع للشيء وبطلانه ولا يقول به عاقل.

ويبدو أن هذه البديهة الأولى هي الأساس المتين التي يمكن بنظر العلامة تغمده أن نبني عليها كل تصديقاتنا العلمية وهي أساس العلم حيث يقول بهذا الصدد:"فما من موقف علمي ولا واقعة عملية إلاّ ومعوّل الإنسان فيه على العلم، حتى أنه إنما يشخص شكه بعلمه أنه شك، وكذا ظنه أو وهمه أو جهله بما يعلم أنه ظن أو وهم أو جهل" [1].

## 8 ـ الوجود الذهني:

هذه المسألة من أمهات مسائل نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية لارتباطها بإثبات الوجود العلمي للأشياء التي يتعلق بها الإدراك البشري.

والمعنى المعروف للوجود الذهني بين الحكماء المسلمين هو أن للأشياء نحوين من الوجود: الوجود الخارجي الذي هو منشأ الآثار الخارجية كإحراق النار وسيلان الماء وسطوع الضوء وغير ذلك... والوجود الذهني حيث تكون ماهيات الأشياء دون آثارها الخارجية.

ومن بين الأدلة التي ذكرها العلامة الطباطبائي تغمده لإثبات الوجود الذهني هو أننا نتصور ماهيات الأشياء الخارجية كالإنسان والفرس على نحو الكلية والصرافة، أي على نحو يكون المتصور معنى يصلح للانطباق على كثيرين من جهة، ولا يقبل التعدد من جهة أخرى، ثم نحكم على هذه الماهيات بهذه الأحكام، مع أنها ليست موجودة على هذا النحو في الخارج، حيث الخارج وعاء التشخص والاختلاط والجزئية. والذي صحح

---

[1] ــ أنظر الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 49.

هذا التصور والحكم هو العلم الوجداني بوجودٍ ما لهذه الماهيات غير الوجود الخارجي، وهو ما نسميه بـــ (الذهن) [1].

## 9 ـ تكثر المعرفة والإدراك:

تشكل العلوم الحضورية المعارف الأولى التي تتفرع عنها سائر المعارف الحصولية وترجع إليها، وهي تمثل التكثر الأول في المعرفة.

ويقسم العلامة الطباطبائي تكثُّر هذه المعارف إلى أربعة أقسام هي:

أ ـــ علم النفس بذاتها، فإن كل إنسان يدرك ذاته بصورة مباشرة وبلا توسط أي صورة ذهنية، وما ذلك إلا لحضور ذاته عنده.

ب ـــ علم النفس بقواها ووسائلها التي تستخدمها لتحقيق أفعالها.

ج ـــ علم النفس بأفعالها وآثارها في إطار وجودها.

د ـــ علم النفس "بالخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والقوى الحساسة"، كالأثر الذي تتركه الرؤية البصرية في الشبكية فتنقله الأعصاب بخواصه وتعدده ليتحول إلى علم حصولي بقوة الخيال التي يسميها (القوة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي)، فتحصل الصورة الجزئية عن الواقع في الذهن.

ومن هنا يتضح أن التكثر الأول في المعارف الحصولية عند الإنسان هي هذه الصور الذهنية التي تعكس العلوم والمعارف الحضورية لديه، وهو التكثر الثاني بعد العلوم الحضورية نفسها.

وفي مرحلة ثانية تنقسم العلوم الحصولية إلى قسمين: التصورات والتصديقات.

---

[1] ـــ انظر نهاية الحكمة، ص 34.

والمائز بينهما هو حكم النفس وإذعانها سلباً أو إيجاباً في التصديقات دون التصورات التي تتحدد بالصورة الذهنية لا غير. وهذا المائز منشأ لحصول تكثر جديد في المعرفة الإنسانية.

وحينما ينظر الإنسان إلى طبيعة ما يتحصل له من معرفة فإنه سيجد وخصوصاً في تصوراته أن هناك نوعين من التصور لديه: التصورات الماهوية، والتصورات الاعتبارية.

والتصورات أو المفاهيم الماهوية هي مفاهيم حقيقية لأنها تحكي عن الواقع الخارجي وتعكسه كما هو، في حين أن المفاهيم الاعتبارية، وإن كان لها لون من ألوان الحكاية عن الخارج، هي في نهاية المطاف غير حقيقية لأنها تعكس أموراً ذهنية بالدرجة الأولى، فبالمفاهيم الماهوية نتعرف على الأشياء وبالمفاهيم الاعتبارية نحكم عليها. وهذا النحو من الكثرة في الإدراك هو الحقيقة والاعتبار.

إن التكثر في الإدراك سواء على مستوى التصورات أو على مستوى التصديقات يحصل بدرجة هامة من خلال عاملي البساطة والتركيب.

فالمفاهيم الاعتبارية هي مفاهيم انتزاعية ينتزعها الذهن بعد تعقله للمحسوسات أولاً، ولذا تسمى بالمفاهيم الثانوية وهي على قسمين: فلسفية كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان... ومنطقية كالكلي والجزئي.

وأما في جانب التصديقات فإن بينها علاقة توالدية تشبه التوالد المادي، فكل تصديق جديد ينتهي بالضرورة إلى تصديق سابق، وهذا الأخير بدوره إما أن يرجع إلى تصديق قبله إن كان غير بديهي (نظري) أو أن يكون عند نفسه إذا كان بديهياً، وهذا يعني أن إنقسام الإدراكات التصديقية إلى بديهية ونظرية هي سبب لكثرة جديدة[1].

---

[1] ــ انظر أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، جذ، ص 359 ــ و ص ص 391 ــ 448.

## 10 ـ تقسيم الإدراكات:

نقل العلامة الطباطبائي تتثل في (نهاية الحكمة) عن صدر المتألهين الشيرازي في (الأسفار) ما ملخصه أن العلم مجرد وهو نفس الوجود. (فليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرفية إلى الأصناف). إذن فهويّة العلم بسيطة لا تندرج معنى كلي ذاتي. وبناءً عليه فإن تقسيم العلم ليس سوى عين تقسيم المعلوم لاتحاده معه كاتحاد الوجود مع الماهية[1] وعدم تعليقه على هذا الكلام دليل قبوله له.

ويرى العلامة تتثل أن تقسيم الإدراكات على نحوين:

1 ــ التقسيم الأولي للإدراكات حيث هو أول ما تنقسم إليه من إدراكات حضورية وأخرى حصولية، والإدراك الحضوري هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي الذي تترتب عليه آثاره عند العالم. وأما الإدراك الحصول فهو حضور المعلوم بماهيته دون وجوده الخارجي، وبتعبير آخر هو حضور المعلوم عند العلام حضوراً مفهومياً وبتوسط الصورة الذهنية[2].

2-التقسيم الثانوي للادراكات: حيث يمكن ذكر تقسيمات متعددة بتعدد الحيثيات التي ينظر من خلالها إلى التقسيم :

فمن حيثية الحاجة إلى النظر ينقسم العلم إلى البديهي والنظري. فالبديهي ما يحتاج إلى كسب ونظر ويسمى أيضا بالضروري، كتصور مفهوم الوجود والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء...

والبديهيات على ستة أقسام: هي المحسوسات والمتوترات والتجريبيات والفطريات والوجدانيات والأوليات .

---

[1] انظر نهاية الحكمة ص264.

[2] م.س، ص236.

وأما النظري أو الكسبي فهو يحتاج إلى كسب ونظر لحصول تصوره أو التصديق به كتصور ماهية الإنسان والتصديق بأن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين[1].

3- ومن حيثية لزوم التصديق سلبا وإيجابا وعدمه، ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق .

4- ومن حيثية سعة الانطباق على الخارج ينقسم العلم أيضا إلى الكلي والجزئي. فالكلي :" ما لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين" كمفهوم الإنسان، والجزئي:"ما يمنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين" كمفهوم زيد الحاضر الذي هو علم حسي، أو الغالب الذي هو علم خيالي .

ويذكر العلامة للكلي والجزئي معنى آخر هو علم ما قبل الكثرة وعلم ما بعد الكثرة، فالكلي:" هو العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي" كتصور البناء الذي نبنيه، والجزئي هو :" العلم الذي يتغير بتغير المعلوم الخارجي" كعلمنا بحركة زيد حينما نشاهده يتحرك مادام يتحرك .

ويرى العلامة أنه يمكن تعميم التقسيم السابق للعلم الحصولي ليشمل العلم الحضوري أيضا. فالعلم الكلي الحضوري :" كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواحدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف فأنه لا يتغير بزوال المعلوم لو جاز عليه الزوال"، والعلم الجزئي الحضوري :" كعلم العلة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول فأنه يزول بزوال المعلول" [2] .

5- ومن حيثية طبيعة المفهوم وأنه حقيقي أم لا ينقسم إلى حقيقي واعتباري. وقد أشرنا إلى المفاهيم الاعتبارية المحفوفة بحقيقتين والتي هي لون خاص من الاعتبار

---

[1] م.س، ص252.

[2] م.س، ص246.

تابع للحاجات الإنسانية واجتماعها، التي كشف عنها العلامة تحت عنوان :" الادراكات الاعتبارية "[1] .

6- نقل العلامة عن صدر المتألهين تقسيمات أخرى بلحظات مختلفة للعلم مثل انقسامه إلى :

علم واجب الوجود بذاته كعلمه تعالى بذاته، والذي هو عين ذاته بلا ماهية وممكن الوجود بذاته كعلمنا سائر الممكنات. والى علم جوهري كعلم الجواهر العقلية بذواتها وعلم عرضي هو جميع العلوم الحصولية المكتسبة بلحاظ قيامها في الذهن كما هو المشهور.

وأخيراً، إلى علم فعلي كعلم الباري تعالى بغيره وعلم العلل بمعلولاتها، وعلم انفعالي كعلمنا بالأشياء الحاصل بالانفعال، وعلم لا هو فعلي ولا إنفعالي كعلم النفس بذاتها ولما لا يغيب عنها من قواها وأفعالها[2].

## 11 ـ العرفان وقيمته المعرفية:

يمثل هذا العنوان مثار جدل بين علماء الإسلام.

فالعرفان بما هو هذه المعرفة المستمدة من الكشف والشهود القلبيين هل يمكن أن يكون مصدراً من مصادر المعرفة أم لا؟ وما هو موقف الدين منها؟

يحدد العلامة ينابيع المعرفة الدينية بثلاثة هي: الشريعة والعقل والنفس.

فالشريعة هي المعارف الموحاة من المولى وتمثل إرشاداته اللازمة للإنسان، والعقل طريق التفكر والاستدلال المنطقي لما يمكن أن يدرك به من الحقائق، والنفس هي بما تملك من طاقة واستعداد لنيل المعارف القلبية والمعنوية.

---

[1] أنظر كتابنا نظرية المعرفة والادراكات الاعتبارية عند العلامة صص 127-156.

[2] ــ أنظر نهاية الحكمة، ص 264.

ويقول في هذا الصدد أن "الإسلام أرسى تعاليمه المتينة بصيغة قابلة للهضم بالنسبة إلينا، أياً كان سبيل الإرشاد، سواء أكان عن طريق الإرشاد المولوي أو عن طريق الاستدلال والبيان المنطقي أو عن طريق الولاية والكشف، والجلي الواضح الذي لا ريب فيه أن الإنسان لا يملك غير هذه الطرق الثلاثة للإدراك وتعلم أي شيء"[1].

وهذا يعني أن العرفان الحاصل للنفس عن طريق الولاية والكشف له قيمة معرفية هامة يصلح معها ليكون مرشداً للإنسان من وجهة النظر الدينية.

إن بداية العرفان كما هو واضح هو في النظر إلى النفس الإنسانية والتعرف عليها والإيغال في أسرارها ومكوناتها، وبعبارة أخرى موجزة: من معرفة النفس. وعلى هذا الأساس فإن هذه المعرفة هي البداية وجسر العبور نحو ما وراءها وهو الحق تعالى لتحصل المعرفة الحقة. وأما الوقوف عندها والانشغال بما تحمله النفس من آيات وما يترتب عليها من آثار وأفعال مدهشة والغفلة عن الخالق عزّ وجلّ فهو انحراف يقود إلى جهل ونهاية سيئة.

ولذا، يقسم العلامة تقسيم أهل السير ولاسلوك إلى طائفتين: (فطائفة منهم يسلكون الطريقة نفسها فيرزقون شيئاً من معارفها من غير أن يتم لهم تمام المعرفة لها، لأنهم لما كانوا لا يريدون غير النفس فهم في غفلة عن أمر صانعها وهو الله عز اسمه الذي هو السبب الحق والأخذ بناصية النفس في وجودها وآثار وجودها... وطائفة منهم يقصدون طريقة معرفة النفس لتكون الذريعة لهم إلى معرفة الرب تعالى. وطريقتهم هذه هي التي يرتضيها الدين في الجملة وهي أن يشتغل الإنسان بمعرفة نفسه بما أنها آية من آيات ربه وأقرب آية، وتكون النفس طريقاً مسلوكاً والله سبحانه هو الغاية التي يسلك إليها "وأن إلى ربك المنتهى"[2].

---

[1] ــ محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العلام المعاصر، ص 59.

[2] ــ الميزان في تفسير القرآن، ج6، ص ص 193 ــ 194، والآية الكريمة النجم/42.

فالطائفة الثانية هم أهل العرفان الحقيقيون الذين لم تحجبهم الحقائق الأنفسية عن الحقيقة المطلقة.

أما كيف يتم ذلك ويعبر الإنسان من معرفة نفسه إلى معرفة ربه؟ فليس بالحديث السهل بالتأكيد، لكن ما يمكن فهمه من العلامة تغمده أن النفس لا ترى لذاتها وجهة إلا ذاتها ولا شغلاً إلا بنفسها ولاجل ذلك فهي لا تلبث أن تفارق كل ما يخالطها ويجتمع معها ما خلا أمراً واحداً تجد أنها منساقة إليه قهراً هو غاية كمالها وعلة وجودها المحيط بها ظاهراً وباطناً ولا يبعد عنها في كل أحوالها وأوضاعها وهو الله تعالى، فإذا أدركت ذلك انقطعت عن كل ما سواه وتوجهت إليه بكليتها حتى لا يبقى بينها وبينه حجاب فتحصل المعرفة الحقة به.

وهذا المعنى أشار إليه العلامة تغمده في بعض مواضع تفسيره حيث كتب يقول:"إن النفس الإنسانية لا شأن لها إلا في نفسها ولا مخرج لها من نفسها ولا شغل لها إلا السير الاضطراري في سير نفسها وأنها منقطعة عن كل شيء كانت تظن أنها مجتمعة معه مختلطة به إلا ربها المحيط بباطنها وظاهرها وكل شيء دونها فوجدت أنها دائماً في خلاء مع ربها وإن كانت في ملأ من الناس، وعند ذلك تنصرف عن كل شيء وتتوجه إلى ربها وتنسى كل شيء وتذكر ربها فلا يحجبه عنها حجاب ولا تستر عنه ستر، وهو حق المعرفة الذي قدّر لإنسان. وهذه المعرفة الأخرى بها أن تسمى بمعرفة الله بالله" [1].

إن هذا النحو من المعرفة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق النفس، وهو أرقى أنواع المعرفة البشرية وأكثرها واقعية، ولذا يعتبر العلامة تغمده أن (عالم الباطن الذي يعد موئل المعنوية وموطنها هو أكثر أصالة وواقعية وسعة من عالم المادة والحس) [2].

---

[1] ــ المصدر السابق، ج6، ص 172.

[2] ــ رسالة الشيع في العالم المعاصر، ص 120.

وهذا الكلام على درجة عالية من الأهمية ويكشف عن اتجاه رافض بصورة جذرية وواعية تسربات المذهب الحسي بأشكاله المختلفة إلى الرؤية المعرفية الإسلامية. وسينتج عن هذه المعرفة للحق تعالى معرفة ما سواه. فكما بالباطن نصلُ إلى معرفته تعالى، نصل كذلك إلى معرفة سواه، لأن معرفة الحقيقة هي بعينها معرفة لما يرشح عنها ويشابهها. إن مشروعية السير والسلوك أو (الطريقة) هي بمقدار ما تلتزم ضوابط وقوانين الشريعة، لأنها نافذة الحقيقة على نحو الحصر، وهذا التقيد من العلامة يتمثل لأكثر من غاية أدركها بعمق قراءته. وتجربته الفكرية والروحية، أولها ألا يحصل إنحراف عن الحق تعالى من خلال التهاون بالأحكام الشرعية، وثانيها لرفع المواجهة بين الطريقة والشريعة وإلى الأبد..

كتب عن ذلك يقول:"إن النصوص الدينية كما تدل على أن طريق الكشف والشهود هو أحد الطرق المعرفية للوصول إلى الحقائق الدينية والمعارف الإلهية؛ فهي تدل أيضاً على أن زاد وراحلة هذا الطريق هي المواد العقيدية والعناصر العملية المبينة في الكتاب والسنة، وأن النافذة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن ينكشف أمام الإنسان فضاء الحقائق الناصعة وتتجلة له يتمثل بالعمل بالشريعة وحدها[1].

---

[1] ــ المصدر السابق، ص 140.

# المصادر


1- محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي 1407هـ .

2- جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن ، بيروت، دار الصفوة 1417هـ.

3- محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1973

4- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت ، دار التعارف 1411هـ.

5- محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت 1422هـ .

6- محمد رضا المظفر، المنطق، بيروت، دار التعارف 1980م .

7- جعفر صبحاني، نظرية المعرفة، بقلم حسن مكي العملي، المركز العالمي للدراسات الاسلامية ، قم 1411.

8- عبد الرحمن بن زيد الزبيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الرياض، مكتبة المؤيد 1992م .

9- ماجد فخري، دراسات في الفكر العرب، دار النهار، بيروت.

10- الإمام الخميني:" كشف الأسرار .

11- الشيرازي، محمد بن ابراهيم :" الحكمة المتعالية" دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م

12- الحسين بن علي بن سينا ، النجاة ، طهران ، المكتبة المرتضوية ، ط. الثانية .

13- محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي 1981م .

14- محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر 1418 هـ .

15- روجيه غارودي، وعود الإسلام، بيروت، الدار العالمية 1984 .
16- هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، عويدات للنشر والطباعة 1998.
17- محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين .
18- العلامة الحلي:" نهج الحق وكشف الصدق" دار الهجرة، قم.
19- جلال الدين السيوطي الشافعي ، الإتقان في علوم القرآن ، دار الفكر .
20- الحر العاملي، الفصول المهمة، تحقيق محمد حسين القائيني، مؤسسة معارف إسلامي امام رضا(ع).
21- عبد الحسين الاميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت.
22- الفضل بن شاذان، الايضاح، تحقيق السيد جلال الدين الارموي
23- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، دار الفكر 1991م .
24- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الفكر 1992 .
25- سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر 1990م .
26- محمدي الري شهري، ميزان الحكمة، الدار الإسلامية، بيروت 1405 هـ
27- السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1418 هـ .
28- عبد الواحد الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، مكتب الاعلام الإسلامي، قم ، ط. الأولى .
29- نهج البلاغة، ترتيب د. صبحي الصالح، منشورات دار الهجر ، قم 1412 هـ. .
30- غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد بن محمد التميمي، مكتب الاعلام الاسلامي، قم ط1 .

31- السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)، دار السيرة، بيروت .
32- ماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، دار النهار ، بيروت 1982 .
33- حسام الدين الآلوسي ، فلسفة الكندي ، دار الطليعة ، بيروت 1985 .
34- مصطفى عبد الراز :" فيلسوف العرب والمعلم الثاني " دار الفكر العربي، بيروت .
35- اميل برهييه ، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1988م .
36- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، منشورات مكتبة الانجلو المصرية،ط2
37- ارثور سعدييف ، دراسات في الفكر العربي – الاسلامي / ابن سينا ، تعريب د. توفيق سلوم ، دار الفارابي ، بيروت 1987.
38- سيد حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ، دار النهار ، بيروت 1986 .
39- عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الاسلام ، سينا للنشر، القاهرة ، ط. الثالثة ، 1995.
40- الملا هادي السبزواري ، شرح الاسماء الحسنى أو الجوشن الكبير، تحقيق د. نجفقلي حبيبي، انتشارات دانشكله، تهران1375هـ.ش.
41- محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بيروت 1989 .
42- محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت 1989م .
43- عبد الامير الاعسم ، الفيلسوف الغزالي ، دار الاندلس ، بيروت 1981م
44- عبد الحميد الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، مكتبة المؤيد، الرياض 1992م ، سلسلة المعهد العالمي للفكر الاسلامي .

45- صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، تصحيح وتقويم محمد خواجوى ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ، تهران 1363 هـ. ش .
46- كمال الحيدري ، بحث في مناهج المعرفة ، ط. 1415 هـ .
47- ابن سينا ،الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، مؤسسة النعمان،ط3.
48- عبد الهادي الفضلي ، أصول البحث ، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي ، قم.
49- السيد محمد حسين الطباطبائي ، الشيعة في الإسلام ، مركز بقية الله الأعظم ، بيروت 1999 م .
50- احد قراملكي ، معنى ومبنى التجدد في علم الكلام ، مجلة المحجة العدد الثاني .
51- شمس الدين محمد شهرزوري ، شرح حكمة الاشراق ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ، تهران 1372 .
52- مرتضى مطهري ، العرفان ، ترجمة عباس نور الدين ، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الاكرم (ص) ، بيروت 1993.
53- حيدر الآملي ، جامع الاسرار ومنبع الانوار ، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى ، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، تهران 1368 هـ. ش .
54- المقدمة الفارسية للسيد جلال الدين الآشتياني لكتاب الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي ، مركز نشر دانشكاه، مشهد 1360 هـ. ش .
55- صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي ، شرح اصول الكافي ، مكتبة المحمودي ، طهران 1391 هـ ،
56- محمد حسين الطباطبائي ، نهاية الحكمة ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1404 هـ

57- محمد تقي مصباح اليزدي ، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم 1407 هـ
58- ر محمد حسين الطباطبائي ، رسائل سبعة ، بنياد عملي وفكري ، استاذ علامة سيد محمد حسين الطباطبائي ، قم 1362 هـ.ش
59- ر محمد حسين الطباطبائي ، رسالة التشيع في العالم المعاصر ، بيروت ، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر 1418 هـ
60- علي امين جابر ، نظرية المعرفة والادراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي ، بيروت ، دار الهادي 2001 م
61- محمد حسين بهشتي ، المعرفة بلغة الفطرة ، مركز اعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الاسلامية في ايران ، طهران 1404 هـ
62- السيد محمد تقي الحكيم ، الاصول العامة للفقه المقارن ، دار الاندلس ، بيروت
63- مقالة السيد عمار ابو رغيف (نظرية المعرفة بين الشهيدين المطهري والصدر) ، مجلة الفكر الاسلامي ، قم 1993 م ، العدد الاول
64- عبد الواحد محمد التميمي الآمدي ، غرر الحكم ودرر الكلم ، مكتب الاعلام الاسلامي – قم ، ط. الاولى
65- . سيمون حايك ، عروق الذهب في مناجم الروم والعرب
66- ابو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الاصفهاني ، معجم مفردات الفاظ القرآن ، تحقيق نديم مرعشلي ، مؤسسة اسماعيليان
67- علي زيعور ، الفلسفات الهندية ، دار الاندلس – بيروت 1983م
68- صادق جلال العظم ، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، دار العودة ، بيروت 1974
69- علي بن محمد الجرجاني ، كتاب التعريفات ، دار الكتب العلمية – بيروت 1983 .

70- عبد الحميد الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، مكتبة المؤيد – الرياض 1992.
71- رسائل الكندي ، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة 1950.
72- ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، الدار المتحدة للنشر 1974 .
73- ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت 1996 ، ط. السابعة .
74- زينب محمود الخضيري بعنوان (اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى) ، دار التنوير – بيروت 1985 .
75- ابن رشد ، تهافت التهافت ، تقديم وشرح محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت 1998 .
76- عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الاسلام ، السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي لهنري كوربان ، سينا للنشر – القاهرة 1995 .
77- مجموعة رسائل ابن عربي ، دار المحجة البيضاء – بيروت 2000م ، المجموعة الاولى .
78- فصوص الحكم ، شرح القيصري ، تقديم السيد جلال الدين الآشتياني ، انتشارات علمي وفرهنكي ، طهران 1375 .

# الفهرس

المقدمة..... 9

بحوث تمهيدية..... 11

## الفصل الأول

## ينابيع المعرفة في الفلسفة الإسلامية

أولاً: في الوحي..... 19

ثانياً : تأثير الديانات السابقة..... 45

ثالثاً: الترجمات : ..... 50

رابعاً : أثر الفلسفة اليونانية ..... 55

خامساً: تأثير الفلسفة الفارسية..... 61

## الفصل الثاني

## مناهج المعرفة عند الفلاسفة المسلمين

مناهج المعرفة عند الفلاسفة المسلمين..... 69

أولا : المنهج التشكيكي : ..... 73

ثانياً: المنهج المشائي :..... 77

ثالثاً: المنهج الكلامي : ..... 81

رابعاً: المنهج الصوفي..... 87

خامساً: المنهج الاشراقي :..... 95

سادساً: المنهج العرفاني ..... 100

سابعاً:المنهج الصدرائي(منهج الحكمة المتعالية)..... 108

## الفصل الثالث

## معالم نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية


معالم نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية ..... 119
1- الواقعية : ..... 120
2- حقيقة العلم : ..... 121
3- الوجود الذهني : ..... 123
4- تكثر الادراكات : ..... 124
5- أقسام العلم : ..... 126
6- الادراكات الحقيقية والاعتبارات..... 130
7- أقسام المعقولات : ..... 134
8- أدوات المعرفة وقيمتها العلمية : ..... 136


## الفصل الرابع

## نظريات المعرفة عند الفلاسفة المسلمين


أولا: نظرية المعرفة عند الكندي :..... 169
ثانياً: نظرية المعرفة عند الفارابي : ..... 174
ثالثا: نظرية المعرفة عند ابن سينا : ..... 179
رابعاً : نظرية المعرفة عند الغزالي : ..... 185
خامساً: نظرية المعرفة عند ابن رشد..... 191
سادساً: نظرية المعرفة عند السهروردي..... 199
سابعاً: نظرية المعرفة عند ابن عربي ..... 203
ثامناً: نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي ..... 211
تاسعاً: نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر..... 219
عاشراً: نظرية المعرفة عند العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ..... 225

المصادر..... 243
الفهرس..... 249