نَظَرِيَّةُ المَعْرِفَةِ
عِنْدَ العَلّامَةِ ابْنِ المُطَهَّرِ الحِلِّيّ

د. جواد محمد حسين الورد
العراق/ جامعة القادسية

الملخص

اختلف العلماء في طريقة اكتساب المعرفة، فمن العلماء من جعل الاستذكار طريقًا لها، ومنهم من عدّ الكشف والشهود خير وسيلة لها، وغيرها من الآراء، وسلط الباحث الضوء هنا على رأي العلامة الحلي في هذا الميدان، إذ سبر العلامة أغوار هذا الميدان وخاض في غماره. وستتم دراسة رأيه على ثلاثة محاور: الإدراك الحسي، وإدراك المعقولات، وطريقة حصول المعرفة، وبينتُ في هذا البحث تحت كل محور من هذه المحاورموقف العلامة ورأيه، وقد كان العلامة الحلي صاحب نظرة عميقة وفكر ثاقب، فصّل القول في حقول المعرفة وطرائق اكتسابها خير تفصيل، ففي محور الإدراك الحسي ذكر العلامة الحواس الظاهرة ووصفها وصفًا دقيقًا، وعدّها أساس حصول المعرفة، وذكر الحواس الباطنة وأقسامها، وفي محور المعقولات أوردت موقف العلامة من المخرج لكمالات النفس، ورأيه في معنى النفس، وكانت له الريادة في بحث (نفس الأمر). وفي محور الحصول على المعرفة، أوردت رأي العلامة الذي ذهب إلى أن المعرفة عن طريق القوى الحسية الظاهرة والباطنة، وبعدها القوة العقلية ثم ترتقي إلى القوة الحدسية والقدسية.

Ibnul-Mutahhar Al-Hilli's Theory of Knowledge

by Dr. Jawad Al-Warid| University of Al-Qadisiyah

Scholars disagree about the way knowledge is acquired. Some of them have considered memorization as a means to it; others have considered revelation and witnesses as the best means to attain it; and there are other views. The present researcher has shed the light on Al-Hilli's view in this respect. Al-Hilli probed this field and plunged into it. He extracted its pearls from their shells and exposed them to the reader so as to dazzle him by the beauty of their style and depth of their content. His view has been studied at three levels: perception, reasonableness and the way knowledge is attained. I have indicated in this paper Al-Hilli's attitude under each of the three axes. In fact, he has a deep point of view and a clear penetrating sight in this respect. He introduced details in the fields of knowledge and the ways it is acquired. In the axis of perception, he mentioned the outer senses, precisely described them and considered them the base of attaining knowledge. He also mentioned the inner senses and their types. In the axis of reasonableness, I have mentioned his attitude towards the outlet of self-perfections and his view about the meaning of psyche. He has the lead in this respect. In the axis of attaining knowledge, I have shown his view that knowledge is attained through the outer and inner senses followed by mentality, then it ascends to the power of conjecture and the sacred power.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

تعدُّ هذه المسألة من أهمّ المسائل التي تباينتْ فيها آراءُ أهل النظر، فمنهم مَنْ ذهبَ إلى أنّ المعرفة الحقّة تحصلُ عن طريق الاستذكار، كأفلاطون ومَن تبعه من أصحاب المثل، ومنهم مَنْ حصرَ المعرفةَ بالمعرفة الحسّية فحسب، وهم أصحاب النزعة المادّية والتجريبية، وبخلافهم أصحاب المذهب العقلي، ومنهم مَنْ ذهب إلى أنَّ المعرفةَ الحقَّةَ لا تتحقّق إلّا عن طريق الكشف والشهود، وهم أهلُ التصوّف والعِرفان، ومنهم مَن أنكرَ حُصولَ المعرفة مطلقًا كالسفسطائية، ومنهم مَنْ عدَّ المعرفةَ التي تحصل عن طريق الحسِّ بالمعرفة الظنية، أما المعرفةُ الحقيقيةُ فهي التي تصلُ إلى مرتبة اليقين، ويتحقق فيما إذا كانت المعرفة تلزم لزومًا ضروريًا عن مقدمات يقينية، وهي بدورها يجب أن تعتمد على مقدمات يقينية، وهكذا إلى أن تنتهي السلسلة إلى مبادئ بيّنة بذاتها تعرف بالحدس أو الإدراك المباشر والتجربة الحسّية، فضلاً عن البديهيات الأولى، ثمّ يأتي دور العقل في تنظيمها، وهو ما عليه جمهور المشائية، ثم هناك المذهب الانتزاعي، وهو ما عليه أهل النظر من الإسلاميين. وما يعنينا من بين هذا الخضم رأي العلامة الحلي رحمه الله في هذا الموضوع الخطير ـ الذي يعد من أبرز أعلام هذا الفن ـ وهو ما سنبينه في هذا البحث من خلال مطالب ثلاثة، سنتناول في المطلب الأول الإدراك الحسي، وفي الثاني إدراك المعقولات، وفي الثالث كيفية حصول المعرفة، والله الموفق.

المطلب الأول: الإدراك الحسّي

قد يقع الإدراك بحواسّ ظاهرة، وقد يقع بحواسّ باطنة.

أما الحواس الظاهرة فهي خمس:

الأولى: اللمس، وهي أنفع الإدراكات للحيوان، وفائدتها إدراك المنافي من الملاقي الخارج ليحترز عنه، وكلّ من له هذه القوّة فإنّ له قوة التحريك.

وذهب بعضهم إلى أنّ هذه القوّة ليست قوّة واحدة، بل هي جنس لأربع قوى: الحاكمة بين الحار والبارد، والحاكمة بين الرطب واليابس، والحاكمة بين الصلب واللين، والحاكمة بين الأملس والخشن[1].

إلّا إنّ العلامة لم يحقّق رأيًا في هذا وقال: «ونحن ربّما نتوقّف في هذا»[2].

الثانية: الذوق، ولابدّ فيه من الملامسة، وهي غير كافية لحصوله، بل لابدّ من متوسط، وهو الرطوبة اللعابية العديمة الطعم، كي تؤديه كما هو. ويحصل إدراكها بانفعال تلك الرطوبة بكيفية الجسم، أو بانفصال أجزاء من الجسم وانتقالها إلى اللسان، وهو أمر ظنّي[3].

الثالثة: الشمّ: ولا يحتاج فيه إلى الملامسة من ذي الرائحة، وقد اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى أنّه يقع لتكيف الهواء المتّصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة.

وقال آخرون: إنّه يكون لانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة إلى الخيشوم[4].

قال العلّامة عن هذين الوجهين: «وهذان الوجهان عندي جائزان»[5]. وأورد وجوهًا أخرى ثم زيفها وخطّأ القائلين بها.

الرابعة: السمع، وهو قوّة تدرك الأصوات، والصوت ليس له وجود ثابت مستمرّ لذاته، بل هو أمر حادث متجدّد، ولا يحدث إلّا عن قلع أو قرع يستدعيان تموّج الهواء، وليس التموّج هو نفس الصوت ـ كما ذهب إليه بعضهم ـ فإنّ جنس الحركة قد يحسّ إحساسًا ثابتًا

لسائر الحواس دون الصوت. كما لا يلزم من فهم التموّج فهم الصوت، نعم، هو سبب للصوت.

وليس المراد من التموّج حركة انتقالية لهواء واحد بعينه، بل حال شبيهة بحال الماء المتموّج؛ فإنه يحصل بالتدافع صدم بعد صدم، مع سكون بعد سكون[٦].

الخامسة: الإبصار، تباينت مذاهب المتقدّمين في كيفية تحقّق الإبصار، فمنهم من ذهب إلى أنَّ الإبصار إنمّا يكون بخروج شعاع من العين على شكل مخروط زاويته عند البصر، وقاعدته عند سطح المبصر. ومنهم من ذهب إلى أن الشعاع لا يخرج من العين، لكن يكيّفه الهواء بكيفية، فيصير الهواء هو الآلة في الإبصار. ومنهم من ذهب إلى أنَّ المبصر ترد صورته على البصر فتنطبع فيه[٧].

وقد عدّ العلامة هذه المذاهب باطلة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الخارج من العين إمّا أن يكون جسمًا، وهو باطل؛ لاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم، وإمّا أن يكون عرضًا، وهو باطل، لاستحالة انتقال الأعراض.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الإبصار لو توقّف على الإحالة لكان الإبصار مع المشاركة أتمَّ منه مع الانفراد؛ ضرورة ازدياد الإحالة في صورة الاشتراك.

وأمّا الثالث؛ فلأنَّه يقتضي انطباع العظيم في الصغير، وهو ليس بصحيح؛ لأنّ العظيم لا ينطبع مع عظمه في الصغير، بل تنطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار، على أنّ البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره[٨].

وأمّا الحواسّ الباطنة فهي خمس على المشهور:

الأولى: الحسّ المشترك: وهو قوّة تجتمع فيها صور المحسوسات

الظاهـــرة، بالتأدّي إليهـــا من طريق الحـــواسّ. ويعـــرف بالفنطاســـيا، وهـــي اصطـــلاح يوناني يعنـــي (لوح النفس). ووظيفته إدراك المحسوسات المشتركة، والتمييز بين موضوعات الحواس، وبه تدرك النفس أنها تدرك. وأهم ما استدلَّ به على إثباته ما يأتي:

١ ـ إنّـــا نحكم على شـــيء ملوّن بـــأن له طعمًا مـــا، فلا بـــدَّ من قوّة تدرك اللـــون والطعـــم، ولمّا كانت النفس لا تـــدرك الجزئيات، فلابد من قوة واحـــدة يجتمـــع فيها هذان الأمـــران حتـــى يتم الحكـــم، وهو المراد بالحس المشترك[٩].

واعتـــرض عليه الفخـــر الرازي، بأنّـــا نحكم علـــى زيد أنّه إنســـان وليس المدرك لهما شيئًا واحدًا[١٠].

وأجـــاب النصير الطوســـي عنه، بأن المـــدرك لهما هو النفس الناطقة لكـــن لأحدهما بآلـــة وللآخر بغير آلة[١١].

وأورد عليه العلّامة، بأنّه إذا جاز أن يكون الحاكم هـــو النفس من غير افتقار إلى آلة في الأمر الكلّي، جاز أن يكـــون الحاكم هاهنا هو النفس مع افتقار إلى آلتين إحداهما آلة الـــذوق والأخرى آلة البصر؛ فإنّه مع حصـــول هاتـــين الآلتين يمكن الحكم مـــن النفس أنّ صاحب هذا اللون هو صاحب هذا الطعم.

ثمّ أورد إشكالًا مفترضًا، بأنه قد يحكم بأن صاحب هذا اللون هو صاحب هذا الطعـــم من غير إدراك الطعـــم في الحال، والـــذوق لا يبقى فيه ما يدركه بعد المفارقة.

وأجـــاب عنه، بأنّـــه يكفي في هذا إثبات قوّة ـ هي الخيال ـ حافظة للمدركات بعد الغيبوبة[١٢].

٢ ـ إنّـــا نـــرى للقطـــر النـــازل خطًّا مســـتقيمًا، والشـــعلة الجوّالة كالدائـــرة مـــع أنّه ليـــس في نفس الأمـــر كذلك، فلابدّ من ارتســـام النقطـــة في قـــوّة للإنســـان، وقبل انمحائها تحصل النقطة في مكان

آخر، فترتسم الصورتان معًا في القوة فيحسب خطًا[١٣].

واعترض عليه الفخر الرازي، بأنّه يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء بأن يكون كلّ تشكلٍّ يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه؛ فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتّصل الشكلان ويُرى خطًا. على أنّه يمكن أن يكون الارتسام حاصلًا في البصر، والعلم بأنّ البصر لا يرتسم فيه إلّا صورة المقابل ليس ببرهاني، والتجربة لا تفيده[١٤].

وأجاب عنه النصير الطوسي، بأنَّ بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل الآخر بعده يقتضي الخلاء؛ فإن التشكل إنما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرّك فيه، وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرّك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء.

وأمّا تجويز الارتسام في البصر، فقد عدّه النصير الطوسي من المحالات؛ لأنّه مع القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر، ولا يكون في حكم المقابل[١٥].

وأورد عليه العلّامة، بأنّ المانع أن يمنع كون الشكل إنّما حصل بسبب الإحاطة، وأنّها تزول بعد زوال النقط، فلا يلزم إحاطة النهايات بالخلاء.

وأمّا ما ألزمه في ارتسام البصر بأنّه إدراك لما لا يكون في الخارج، ولا يكون مقابلًا ولا في حكم المقابل، فهو مشترك بين الأمرين[١٦].

٣ ـ إن النائم والمريض يشاهدان صورًا لا يشاهدها غيرهما، ويحكمان بثبوتها مع أنّه ليس في الخارج شيء[١٧].

وأورد عليه الفخر الرازي، بأن مشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة[١٨].

وأجاب عنه النصير الطوسي،

بأنّ إنكار مشاهدة النائم والمرضى سفسطة. أمّا إثبات قوّة للإنسان يدرك بها الأشياء بعد الغيبة، فإنّه غير مستبعد[١٩].

ولا يخفى أنّ المشاهدة الخارجية يتبعها تصديق لما هو متحقّق واقعًا في الأعيان بخلاف المشاهدة الثانية التي تعود لخيالات ليس لها مطابقة للواقع ويتبعها تكذيب بالجملة.

الثانية: الخيال: وهي قوّة حافظة لما تدركه الأولى، تجتمع فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة عنها، وتعدُّ خزانة للحسّ المشترك[٢٠].

واستُدل على مغايرة الخيال للحس المشترك بما يأتي:

١ـ إن الخيال حافظ، والحس قابل، فهما متغايران، كما في الماء الذي هو قابل وليس بحافظ، فلو صدر القبول والحفظ عن قوة واحدة لصدر عن الواحد الكثير[٢١].

واعترض عليه الفخر الرازي، بأنَّ تغاير قوّتي القبول والحفظ في صورة الماء لا يستدعي التغاير مطلقًا، فإنّ التمثيل غير مفيد.

وأمّا كون الواحد لو صدر عنه القبول والحفظ لصدر عن الواحد أكثر من واحد، فمعارض بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة، وبالنفس الفاعلة لأفعال مختلفة.

وأيضًا، الخيال إذا كان حافظًا، وجب أن يقبل حتى يمكنه الحفظ[٢٢].

وأجاب عنه النصير الطوسي، بأنَّ الماء لم يذكر على سبيل التمثيل؛ بل ليكون برهانًا على حكم جزئي مناقض للحكم الكلّي بأنَّ القابل هو الحافظ.

وصورته: الماء قابل[٢٣]، الماء ليس بحافظ[٢٤]، فبعض القابل ليس بحافظ[٢٥]. وهو يدّل على تغاير القوانين.

وأمّا معارضة الصدور عن الواحد بصدور الأشياء المختلفة عن الحس المشترك والنفس الفاعلة فلا وجه فيه؛ فإنَّ الواحد يصدر عنه

الكثير إذا كان الصادر بالذات شيئًا واحدًا، يتكثّر بقصد ثانٍ إذا اختلفت جهات الصدور، فالصادر عن الحسّ المشترك هو استثبات الصور المادّية، ثمّ يصير مستثبتًا للألوان والأصوات وغيرها بقصد ثانٍ، وذلك لانقسام تلك الصور إليها، كالبصر الذي فعله إدراك اللون، ثمّ يصير مدركًا للضدّين، لاشتمال اللون عليهما، وكذلك النفس.

وأمّا الخيال، فإنّه قد يجتمع فيه القبول والحفظ؛ لقوّتين فيه، ولا استبعاد في ذلك، واجتماعهما في شيء واحد لا يدلّ على وحدة مصدرهما، لإمكان اجتماعهما في شيء واحد؛ لقوّتين فيه، كالأرض. نعم، افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين[٢٦].

وأورد عليه العلّامة، بأنّه لا شك في انتظام القياس، ولا شَكَّ في كونه منتجًا للحكم الجزئي؛ لكنّه لا يدل على مغايرة كلّ قابل لكلّ حافظ، وعلى هذا التقدير جاز أن يكون الأمران متّحدين هاهنا[٢٧].

أمّا كون الحسّ المشترك يدرك الأمر العام وبواسطته يدرك الأمور المندرجة تحته، فمعارض هاهنا بمثله؛ فإنّه يجوز أن يصدر عن الحسّ المشترك مطلق الارتسام الذي هو أعمّ من القبول والحفظ، ثمَّ يصدر عنه هذان الأمران بقصد ثانٍ.

وأمّا الخيال، فإنّه من المحال أن تكون له قوّتان تكون إحداهما موردًا للحفظ والأخرى موردًا للقبول، وإلّا لزم التسلسل[٢٨].

٢ـ إنّ الفرق واضح بين حصول الصورة، والذهول عنها، والنسيان لها، فالاستحضار هو حصول الصورة في القوتين، والذهول زوالها عن المدرك وانحفاظها في الخزانة، والنسيان زوالها عنهما[٢٩].

واعترض عليه الفخر الرازي،

بـأنّ تجويز الحصول فـي الحافظة حـال الذهـول يقتضي القـول بأنّ الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك، وعلـى هذا التقدير جاز أن تحصل الصورة في الحسّ المشـترك من غير الإدراك.

وأنّ القـوّة العاقلـة ليسـت لهـا حافظة مع حصـول الأحوال الثلاثة ـ حصول الصـورة، والذهول عنها، ونسـيانها ـ فإن جُعـل العقل الفعّال الحافـظ لها، فليكن هـو حافظًا للحسّ المشترك[٣٠].

وأجاب النصير الطوسـي عنه، بـأنّ الإدراك هـو حصـول الصورة فـي المـدرك؛ لحصوله فـي الآلة، والصـورة حال الذهـول حاصلة في الآلة لا في المدرك، فلا يقع إدراك، والعقل الفعال ترتسـم فيه المعقولات من دون المحسوسـات، فأمكن أن يكون حافظًا للنفس من دون الحسّ المشترك[٣١].

وأورد عليـه العلّامة، بأنّه يجوز أن يكـون حافظ آخر غيـر العقل الفعّال، على أنّه مبنيّ على أنّ النفس لا تدرك الجزئيات، وهو ضعيف[٣٢].

والوجه فيـه، أنّ تحقق الكلّي متوقف علـى تحقّق أجزائـه توقّف المعلـول على علّته، ولمّـا كان العلم بالعلّة يوجـب العلم بالمعلول، فكذا الحال فـي الكلّي والجزئـي، ولمّا كانـت الأجـزاء لذاتهـا متقدمـة في الوجـود الخارجي علـى الماهيّة الكلية، وجب أن يكون في العقل كذلك؛ لأنّه من المحال تعقّل الماهية مفصلة إلّا بعد تعقّل جميع أجزائها؛ إذ لو عقل الكلّـي مفصّلًا من دون جزئها لم يكن ذلـك جزءًا لها، بل وصفًا خارجيًا عنها، على أن حصول الإضافـات ـ وهو أمـر ممكن ـ لا يقتضي ثلم بقاء العلم.

الثالثـة: الوهم: وهـي قوة تدرك المعانـي الجزئية غير المحسوسـة، وتحكم أحكامًا جزئية.

واستدل الحكماء على مغايرتها

للنفس من حيث إنّها تدرك المعاني الجزئية، وعلى مغايرتها للحسّ المشترك والخيال من حيث إنها تدرك ما ليس بمحسوس[٣٣].

بيد أنّ العلّامة ضعّف هذا الكلام[٣٤]. والوجه فيه ما تقدّم قبل قليل.

الرابعة: المتخيلة: وهي قوة متصرّفة في الصور المستحفظة في خزانتي الخيال والحافظة، فلها أن تركب وتفصل بعض المعاني عن بعض، وتركب أيضًا الصور الحسية مع المعاني وتفصلها، وتسمى عند استعمال العقل مفكّرة، وعند استعمال الوهم متخيّلة[٣٥].

واعترض عليه الفخر الرازي بوجهين:

١ـ إن كان لهذه القوّة إدراك، كان الشيء الواحد مدركًا ومتصرفًا معًا، وإلّا لبطل القول بأنّ القاضي على الشيئين لابدّ من أن يحضره المقضيّ عليهما.

وأجاب عنه النصير الطوسي، بأنّ هذه غير مدركة، وتصرفها في شيئين يقتضي الحضور لا الإدراك.

٢ـ إنَّ استخدام الوهم لها تصرّف فيها، فالوهم مدرك ومتصرف معًا.

وأجاب الطوسي عنه، بأنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركًا ومتصرّفًا من وجهين مختلفين، أحدهما بحسب ذاته، والآخر بحسب آلة، أو كلاهما بحسب آلتين[٣٦].

وأُورد على إثبات القوّة، بأنّها إذا لم تكن مدركة فكيف تركب وتفصّل؟ فإنَّ هذا الفعل إن كان طبيعيًّا لم يكن على وجه التباين كتفصيل شيء وتركيبه، وإن كان إراديًّا فالإرادة إن كانت لها كانت مدركة، وإن كانت لغيرها لم تكن إرادة كليّة؛ لأنَّ الإرادة الكليّة لا تقتضي التفصيل والتركيب الجزئيين، بل لابدَّ من إرادة جزئيّة، وهي لا بدَّ لها

من تصوّر جزئي لتفصيل جزئي وتركيب جزئي. وتخصصه إنّما يكون لتصوّر ذلك الحكم الخاص والصور الخاصّة حتى تتعيّن له إرادة جزئيّة خاصة، فذلك الشيء إذا جمع التصورات الخاصة والأحكام الخاصة الجزئية، فله الجمع والتفصيل بذاته، فلماذا يحتاج إلى متخيلة؟ وما الذي دلّ على أنَّ لها التركيب والتفصيل[٣٧]؟

الخامسة: الذاكرة: وهي قوّة من شأنها حفظ أحكام الوهم وجميع تصرّفات المتخيّلة والوهميّة، ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحسّ المشترك. وتسمى متذكّرة وحافظة، فكونها حافظة؛ لصيانة ما فيها، وكونها متذكّرة؛ لسرعة استثباتها واستعادة الصور إذا فقدت، وذلك عند إقبال الوهم بقوة المتخيّلة، مستعرضًا إيّاها صورة صورة[٣٨].

واستدلَّ الحكماء على اختصاص كلّ قوة بآلتها بوجهين:

١ـ إن الفساد إذا تطرّق إلى التجويف المتعيّن للقوّة اختلت القوّة المنسوبة إليه.

وبهذا استدلوا على مغايرة القوى؛ فإن تجويف كل قوة إذا أصابته آفة اختلت القوة المنسوبة إليه.

٢ـ إن القوة الواحدة لا يصدر عنها أمران[٣٩].

واعترض العلامة على هذا الاستدلال بقوله: «وهذان الوجهان فاسدان.

أمّا الأول: فلاحتمال أن يكون ذلك التجويف شرطًا لكمال إدراك القوة المنسوبة إليه من غير حلول فيه. ثم كيف يمكن هذا الغرض في القوة الوهمية والمتخيلة وتجويفهما واحد؟

وأما الثاني: فلأنه لو سلم لكان في الأمور المجردة من حيث بساطتها، لا في القوة البدنية، التي لها تركيب مع المواد والأعضاء،

وتصرفات النفس وغير ذلك مما يقتضي التكثر»[٤٠].

على أن القول بأن البسيط لا يصدر عنه إلّا واحد غير مسلم؛ لأنه يستلزم أن يكون واجب الوجود فاعلاً موجَبًا وليس مختارًا وهو محال، فضلًا عما فيه من تحديد لسعة قدرته، وهو باطل.

المطلب الثاني: إدراك المعقولات

للنفس اعتباران ـ على ما أفاده العلامة ـ الأول تدبير البدن، والثاني إدراك المعقولات، وبحسب هذين الاعتبارين لها قوتان:

الأولى: قوة عاملة تقبل بها النفس على تصرفات البدن وتسمى عقلًا عمليًا.

وهو مقول بالاشتراك على ثلاثة معانٍ:

١ـ القوة التي يميز بها الإنسان بين الأفعال الحسنة والقبيحة.

٢ـ المقدمات الضرورية والكسبية التي تستنبط منها الأمور الحسنة والقبيحة.

٣ـ نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة.

والمقصود هنا هو المعنى الأول.

الثانية: قوة عالمة بها تقبل النفس على ما يفيدها المعقولات، وتسمى عقلًا نظريًا. وهو مقول بالاشتراك على خمسة معانٍ، أحدها: الجوهر المستعد لقبول التعقلات، والأربعة مراتب أحواله مع التعقلات وهي:

١ـ العقل الهيولاني: وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض، فلا يحصل في الجوهر المفروض شيء من المتعقلات بل يكون قابلًا لها.

٢ـ العقل بالملكة: وهو أن يحصل للجوهر المفروض تعقل الأوليات، فيكون قادرًا على اكتساب النظريات وحصول ملكة الاستنتاج.

٣ـ العقل بالفعل: وهو الذي من شأنه حصول النظريات، لا على أنها حاصلة بالفعل، بل تكون بحال

متى شاء استحضرها بمجرد التعقل والتذكر والتفات النفس إليها.

٤ـ العقل المستفاد: وهو أن تكون تلك المعقولات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة، وبه يتم نوع الإنسان، وهو أقصى كمالاته، وتخدمه الاستعدادات المذكورة، وأبعد تلك الاستعدادات يخدم أقربها،

وتخدم القوة النظرية القوة العملية، وتخدمها القوى البدنية ـ وأقدمها الوهم ـ وهي تخدم بعضها بعضًا حتى تنتهي إلى الكيفيات الفعلية، وهي مخدومة بالانفعاليات[٤١].

وأورد العلامة تعريفات عدة للعقل عند متكلمي الأشاعرة والمعتزلة، وبين ضعفها وموارد الخلل فيها، ثم خلص إلى القول: «والحق إن العقل غريزة يلزمها العلم بالقضايا البديهة عند سلامة الآلات»[٤٢].

إذن العقل لفظ مشترك بين هذين المعنيين[٤٣] ـ النظري والعملي ـ وليست النفس عبارة عن هاتين القوتين؛ لأن القوة عدمية والنفس وجودية على ما قرره بهمنيار عن الشيخ الرئيس[٤٤].

بيد أن العلامة تأمل في هذا التقرير؛ لأن القوة تطلق بالاشتراك على معانٍ:

أحدها: المعنى الذي يكون به الشيء فاعلًا أو منفعلًا، وهو ليس بعدمي.

والثاني: القوة التي بمعنى الاستعداد، وهو أمر عدمي، والفرق بين هذين واضح؛ فإن الأول قد يجتمع مع المقوي عليه بخلاف الثاني.

وليست هاتان القوتان صورتين للنفس حتى تكون النفس مادة لهما؛ لبطلان قيام مادة واحدة بصورتين.

ثم قال: «والحق عندي في هذا الموضوع إن هذه القوى ليست إلّا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وأن النفس واحدة، تارة تؤخذ باعتبار

قياسها إلى ما فوقها، فتؤخذ قابلة لما ينطبع فيها من المعقولات، فيكون فيها انفعال للانطباع. وتارة تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما دونها، وهو البدن، فتؤخذ فاعلة ومحركة له، فيكون فيها فعل، ولا استبعاد في صدور فعل عن شيء واحد منفعل لا باعتبار وجود جهات فيه، بل باعتبار نسب وإضافات يفرضها العقل بالقياس إلى أمور خارجة عنه»[٤٥].

ويترتب على هذا الموضوع جملة من التفريعات تأتي في عدة مسائل:

المسألة الأولى: المخرج لكمالات النفس:

ذهب الحكماء إلى أنه لابد من شيء كامل بذاته يخرج كمالات النفس من القوة إلى الفعل، ومخرج النفس لو لم يكن عالمًا لما أعطى العلم؛ فإن الشيء يستحيل أن يعطي ما يفقده[٤٦].

بَيْدَ أنَّ العلّامةَ تَأَمَّلَ في هذا المذهب؛ لجواز أن تكون النفس ـ باعتبار وجود إدراكات لها أو إرادات أو أفعال أخرى ـ تخرج من القوة إلى الفعل من غير مُخرج.

ومع التسليم بوجود ما يقتضي الخروج، ولكن لا يجب أن يكون عالمًا.

وما قرره الحكماء من أنه يستحيل أن يعطي العلم الذي ليس له العلم، ليس بصحيح، فإن المسخَّن لا يعطي السخونة وهو ليس بمسخَّن[٤٧].

كما ذهبوا في هذا المقام إلى أن القوة الجرمية إذا غابت عنها صورة؛ فإما أن تبقى في قوة أخرى هي خزانتها، أو تزول عنها وعن الخزانة فتحتاج إلى كسب جديد، والنفس يعرض لها مثل هاتين الحالتين، ومن المحال ـ وهي واحدة ـ أن يكون شيء منها مدركًا وشيء حافظًا، ومحال أن تكون خزانتها قوةً جسمانيةً؛ فإنَّ المعقولات لا تحل في الماديات، وعليه يكون للنفس

معط للكمال في المبدأ ومعيد له عند الزوال، وهو العقل الفعال، وهو خزانة المعقولات، فإذا أقبلت إليه النفس قبلت عنه، وإذا اشتغلت بالجانب البدني انمحت عنها تلك الصور واختصت ببعض إدراك المعقولات المرتسمة بالعقل الفعال، وهو تصرفات النفس في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المناسبة لتلك المعقولات الفائضة على النفس.

وقد يحصل هذا الاستعداد من صورة عقلية لصورة عقلية؛ لمناسبة بينهما.

والعقل الهيولاني علة بعيدة لهذا الاتصال، والعقل بالفعل علة قريبة، والعقل بالملكة علة متوسطة، وحصول الأوائل بتوسط قصد فكري[٤٨].

بيد أن العلامة تأمل في هذا الكلام؛ فإن لمانع أن يمنع استناد اختلاف النفس في سهولة الاسترجاع وصعوبته إلى الارتسام في العقل، بحيث إذا حصل الاتصال سهل الاسترجاع، وإذا فقد تعسر جدًا؛ لجواز أن يقع الاختلاف لزيادة الاستعداد الحاصل بسبب إدراك الأمور الجزئية ونقصانه[٤٩] من غير أن يكون ثَم استعداد لتلك المعقولات في عقل فعال، بل إذا اشتد الاستعداد لحصول الإدراك الجزئي فاضت الصورة العقلية المناسبة له عن المبدأ المفارق.

كما قد يقع هذا الاختلاف للنفس بالنسبة إلى عقائدها الحقة، فقد يقع لها بالنسبة إلى عقائدها الباطلة، فهل يكون لتلك العقائد الباطلة ارتسام في العقل الفعال أم لا؟

فإن قيل بالارتسام، لزم منه محالات:

منها: ارتسام النقيضين في العقل الفعال.

ومنها: حصول الخطأ في الاعتقاد لذات مجردة عن المادة

وعلائقها. وهذا لا يتوافق مع مذهب الحكماء القائل: إن الخطأ في الاعتقاد إنما يحصل بسبب معارضة الوهم للعقل، فكيف تثبتون للعقل الفعال قوة وهمية جسمانية؟

وإن قيل بعدم الارتسام، فهذا اعتراف بحصول الاختلاف من غير ارتسام في حافظ[٥٠].

ويرى العلامة أن الاعتقاد اليقيني يشترط فيه أن لا يكون لنقيضه احتمال ثبوت، ويستحيل تحققه من دون هذا الشرط استحالة ذاتية.

أما الاعتقاد غير اليقيني، كالتقليدي، فإنه يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له، لوجود الصارف[٥١].

المسألة الثانية: تحقيق معنى (نفس الأمر):

يعد العلامة أول من بحث هذه المسألة بهذا العنوان وحررها في كتبه الكلامية والفلسفية، كما هو واضح من قوله: «وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب»[٥٢].

وقد تباينت الآراء في بيان المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة، فقيل: هو العقل الفعال، أو العقل الأول، وذهب بعضهم إلى أن المراد من (نفس الأمر) نفس الشيء في حد ذاته على أن يكون المراد بالأمر هو الشيء نفسه. وقيل: هو مطلق الثبوت العقلي الشامل لثبوت الوجود، والماهية، والمفاهيم الاعتبارية العقلية[٥٣].

والأصل فيها أن العلامة سأل النصير الطوسي عن معنى قول الفلاسفة: هذا الحكم صادق؛ لأنه مطابق لما في نفس الأمر، ويذكرون ذلك في الأحكام الذهنية التي لها ما يطابقها في الخارج كقولهم: الكل أعظم من الجزء، والتي ليس لها ما يطابقها في الخارج كقولهم: اجتماع النقيضين محال، وشريك الباري ممتنع، مع جزمهم بأن الأحكام الصادقة هي التي تطابق الخارج تارة، وتارة ما يطابق ما في نفس الأمر[٥٤].

ولما انتفى وجود هذه الأشياء في الخارج لم يبق للأول اعتبار فيها، بل للثاني، فما المراد بنفس الأمر على وفق هذا الاعتبار؟ كما يجزمون أيضًا بأن ما يعتقده الجهال بخلاف ذلك ليس بصادق؛ لأنه ليس مطابقًا لما في الخارج ولا لما في نفس الأمر، كما لو اعتقد معتقد إمكان الشريك للباري تعالى، أو اجتماع النقيضين.

فأجابه النصير الطوسي، بأن المراد بنفس الأمر هو: العقل الأول[٥٥]، لأن المطابقة لا تتصور إلّا بين متغايرين ولو بالشخص، ولا بد من اتحادهما فيما به التطابق، ولا شك في أن الأحكام الصادقة والكاذبة تتشاركان في الثبوت الذهني، لكن يجب أن يكون للصادقة وجود خارج أذهاننا بحيث تعتبر المطابقة فيما بينه وبين الذهن، وهو المراد بنفس الأمر. وذلك الثابت ليس قائمًا بنفسه، وإلّا لزم القول بالمثل الأفلاطونية، فيكون قائمًا بغيره مجرد عن المادة وعلائقها، وإلّا لكانت الصور المنطبعة فيه محسوسات لا كليات، وتثبت فيه تلك الأشياء بالفعل لا امتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل وبين ما هو بالقوة. وأيضًا لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوة؛ لأن الأحكام المذكورة ثابتة دائمًا غير متغيرة في وقت من الأوقات؛ فإنه لا وقت من الأوقات يرتفع فيه الحكم بامتناع اجتماع النقيضين، فوجب أن يكون محلها كذلك؛ لامتناع ثبوت الحال من دون محله.

ولا يجوز أن تكون هذه الصور مرتسمة في واجب الوجود تعالى؛ لامتناع تكثره، بل هو جوهر مجرد تتمثل فيه جميع المعقولات[٥٦].

اعتراض العلامة:

ولما لم يكن هذا الجواب مقنعًا للعلامة اعترض عليه من وجوه:

الأول: إن اشتراك العلم والجهل المركب في الوجود الذهني واختلافهما في المطابقة واللامطابقة لا يلزم منه أن يكون للصورة العلمية متعلق ثابت خارج الذهن، بل تكفي مطابقتها لمتعلقها سواء أكان متعلقها ثابتًا في الذهن أيضًا كالحكم بأن العلم والجهل المركب لهما وجود في الذهن، أم ثابتًا في الخارج، كالحكم بأن النار حارة، أوليس ثابتًا في واحد منهما، كالحكم بأن شريك الباري ممتنع الوجود في نفس الأمر.

ولو قيل بأن امتناع شريك الباري معلوم؛ لوجوده في الذهن، فكيف يمكن الحكم بأنه ليس في الذهن ولا في الخارج؟

قلنا: إن متعلق حكم شريك الباري ممتنع الوجود في نفس الأمر ليس شيئًا ذهنيًا كما هي الحال في حكمنا بأن العلم والجهل المركب لهما وجود في الذهن على شيء ذهني هو العلم والجهل، ولما لم يكن متعلقه شيئا ذهنيًا صح أن متعلقه ليس موجودًا في الذهن، بل الموجود في الذهن نفس هذا الحكم لا متعلقه، ولا شك في وجود جميع الأحكام في الذهن، إنما الكلام في متعلقاتها.

فالعلم يجب أن يكون مطابقًا لمتعلقه، أي حال الشيء في نفسه، فإن كان الحكم الذهني ثبوت شيء خارج الذهن، كان شرط كونه علمًا، أن يكون للشيء بثبوت خارج الذهن في نفسه، وله مع ذلك ثبوت خارج الذهن للموصوف به. وإن كان الحكم الذهني بسلب شيء عن شيء خارج الذهن، لم يشترط في كونه علمًا، أن يكون للمسلوب عنه وجود خارج الذهن، ولا للحكم ثبوت خارج الذهن، كما نقول: طلوع الشمس غدًا ليس من المغرب، فهذا الحكم علم وليس لمتعلقه ثبوت خارج الذهن، وهو مطابق

لمتعلقه، فإن طلوع الشمس المعدوم من المغرب ثابت له في نفس الأمر. فقول النصير الطوسي: إنه يجب أن يكون للصورة الذهنية، التي هي علم، ثبوت خارج عن أذهاننا، ليس بتام[٥٧].

الثاني: إن الأحكام الصادقة كما تقع في الكليات تقع في الجزئيات، كقولنا: زيد حيوان، فيجب ارتسامه في شيء حتى تتحقق المطابقة، ولا يجوز أن يكون هنا ما أشار إليه النصير ـ من أن المطابقة لا تتصور إلّا بين متغايرين ولو بالشخص ـ لامتناع ارتسام الجزئيات في الذهن عنده؛ معللًا ذلك بأنه يستلزم القول بالمثل الأفلاطونية[٥٨].

الثالث: إن تلك الصور المرتسمة في ذلك المجرد صادقة؛ لأنها طابقت الأحكام الذهنية الصادقة، ولا معنى للصادق إلّا مطابقته لما في نفس الأمر، فتلك الصور أيضًا مطابقة لما في نفس الأمر، فلا يكون هو نفس الأمر؛ لامتناع مطابقة الشيء لنفسه[٥٩].

الرابع: إن المراد بنفس الأمر إذا كان هو الصورة الحالة في الذات المجردة، كانت ذات ذلك المجرد متقدمة على تلك الصورة التي هي نفس الأمر، وذات ذلك المجرد عالمة بذاتها، وإنما يتحقق العلم بكونه مطابقًا بالفعل لما في الأمر لامتياز ماهية الحكم العلمي عن الجهل بهذا القيد، وكون العلم مطابقًا بالفعل لما في نفس الأمر لا يتحقق إلّا بتحقق ما في نفس الأمر الذي طابقه علم ذلك المجرد بذاته متقدمًا على كل ما يسمى نفس الأمر؛ لأن علم العقل بذاته عين ذاته، فيلزم تقدم الشيء على نفسه[٦٠].

ثم خلص العلامة في هذه المسألة إلى القول: «والوجه عندي أن يقال: المعلوم إما تصور وإما تصديق»[٦١]، فإنه لما كان للذهن أن يتصور

جميع الأشياء حتى ما يرتسم فيه من الصور إن أثبتناها، أو من الإضافات، كان متعلق الصور قد يكون خارجيًا يمكن فيه المطابقة؛ لتعدد الملحوظ في الذهن والموجود في الخارج. وقد يكون ذهنيًا قد تثبت فيه المطابقة أيضًا، لكن ما لحظه الذهن بالنسبة إلى الملحوظ الذهني يكون قد أخذ مقيسًا إلى أمر ذهني اعتبره العقل ولم يجعله آلة، بل منظورًا إليه.

وأما التصديق، فإنه حكم عقليّ لا غير، فالصادقُ منه ما وافق الحكم العقلي الذي لا تشوبه معارضة الوهم والخيال، إما ابتداءً أو بواسطة، فالحكم بأن الإنسان جسم أو حجر ليس خارجيًا حتى يكون الحكم الذهنيّ مطابقًا لأحدهما فيكون علمًا، وغير مطابق للآخر فيكون جهلًا، بل كلاهما حكم عقليّ، أحدهما استند إلى صريح العقل إما ابتداءً أو بوسائط، فكان حقًا، والثاني استند إلى العقل مشوبًا بما أوجب له الغلط، ولم يحكم بما يوافق العقل الصريح، فكان جهلًا. وبالجملة لا يجب أن يكون المعلوم ثابتًا إما في الذهن أو في الخارج، بل أن يكون على ما عليه الأمر في نفسه[٦٢].

والمتحصل مما تقدم أن الموجود الثابت بنفس الأمر يكون أعم مطلقًا من ثبوت الوجود الذهني والوجود الخارجي.

المطلب الثالث: حصول المعرفة:

في ضوء ما تقدم، ومن كلمات العلامة المرتبطة في المقام، المقررة في غير واحد من مصنفاته الكلامية والفلسفية، يمكن تحرير نظرية المعرفة عنده بالصياغة الآتية:

بداية المعرفة عند العلامة حسية، فتقع بحواس ظاهرة، كاللمس، وأخواتها، وبحواس باطنة، كالحس المشترك وأخواتها.

ثم ترتقي من الإحساس بالأمور الجزئية إلى إدراك الأمور الكلية الضرورية، كمعرفة الأشياء بأمثالها أو بأضدادها.

ثم إذا استُكملت مراتب الاستدلال والتفطن بمواضع الجدال، أمكن إدراك العلوم الكسبية بواسطة العلوم الضرورية.

وبذلك يتبين لنا «أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية، والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية. فالمحسوسات إذًا هي أصل الاعتقادات، ولا يصح الفرع إلّا بعد صحة أصله، فالطعن في الأصل طعن في الفرع»[٦٣].

وذكر في معرض رده على الأشاعرة لقولهم بعدم حجية الحسيات، بأن «إنكار القضايا المحسوسة يلزم منه إنكار الكسبيات وهو عين السفسطة»[٦٤].

والإدراك الحسي إنما يتعلق بالأمور الشخصية من حيث إنها شخصية، وهي لا يمكن أن تدرك بالحدود والبراهين؛ لأن الحدود مؤلفة من التصورات الكلية، والبرهان يتألف من الأمور الكلية؛ لوجوب صدقها دائمًا، والجزئيات لا دوام لها، لأنها تقتنص بإشارة حسية، ولذلك أطلق الحكماء العلم على الإدراك الكلي دون الذي يقع بحسب الحواس؛ لذلك لا توصف العجماوات بالعلم[٦٥].

والعلم بالكلي هو حصول صورة في الذهن يمكن انطباقها على أي فرد خارجي سبق إلى الذهن، ولا تحقق للكلي في الخارج، خلافًا لأفلاطون القائل بالمثل، ومن هذا الوجه تتضح مغايرة العلم للجزئي[٦٦]. ويترتب على هذه المسألة عدة تفريعات:

الفرع الأول: اتحاد العاقل بالمعقول:

ذهب جمهور الحكماء إلى أن العلم هو حصول صورة المعلوم لدى

العالم، وهذا يستدعي اتحاد العاقل والعقل والمعقول[٦٧].

الاعتراض:

واعترض عليه العلامة ببطلان الاتحاد ضرورة بالحل والنقض.

أما الجواب الحلي: فإن الاتحاد عبارة عن صيرورة الشيئين ـ أو أكثر ـ شيئًا واحدًا من غير زيادة ولا نقصان؛ فإن بقي المتحدان بعد الاتحاد موجودين فلا اتحاد، وإن عدما فلا اتحاد، بل وجد شيء ثالث، وإن بقي أحدهما لم يتحد المعدوم بالموجود[٦٨].

وأما الجواب النقضي: فكان على هيأة استفهام موجه للحكماء، وهو: ماذا تقولون في نفس عقلت معقولين؟ هل اتحد المعقولان أو لا؟

أما الأول، فإنه يلزم مع ذلك اتحاد الأمور الكثيرة، وهو ظاهر البطلان.

وأما الثاني فيرجع عليهم بالنقض.

والوجه فيه، هو تخلف حصول الاتحاد، وهو خلف[٦٩].

وأورد العلامة أيضًا في إبطال هذا المذهب وجهًا آخر وهو «أن النفس قد تعقل ذاتًا عاقلة لشيء فهل تتحد النفس بذلك الشيء ـ فيلزم أن تكون عاقلة له فكل من علم شيئًا كان عالمًا بشيء آخر، كان عالمًا بالآخر وهو باطل بالضرورة ـ أو لا تتحد مع أنه يتحد بعاقله فلا تتحد النفس بالعقل؟

وأيضًا قد يعقل شيئان شيئًا واحدًا، فهل اتحدا معه أو أحدهما؟ والثاني باطل؛ لعدم الأولوية، والأول يلزم منه اتحاد الذوات العاقلة»[٧٠].

كما ذهب جماعة من الحكماء إلى أن تعقل النفس الناطقة إنما يكون باتحادها بالعقل الفعال.

بيد أن العلامة أبطله أيضًا؛ لما تقدم قبل قليل من إبطال الاتحاد بالدليل العام، ولأن العقل الفعال إذا اتحد بالنفس وجب أن تكون النفس عاقلة لما هو عاقل له، أو يلزم أنفسًا

حتى يتحد بعض العاقل لما تعقله النفس دون الآخر[٧١].

الفرع الثاني: كيفية تعقل الشيء لذاته:

تقدمت الإشارة إلى أن جمهور الحكماء جعلوا العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم، أما جمهور المتكلمين فجعلوه إضافة بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية تلزمها الإضافة.

وهذه الأقوال يلزم منها ـ على ما أفاده العلامة ـ أن لا يكون الشي عالمًا بذاته؛ لاستحالة حصول صورة للشيء مساوية لذاته في ذاته؛ لامتناع اجتماع المثلين، وتضاعف الصور إلى ما لا يتناهى، واستحالة إضافة الشيء الواحد إلى نفسه؛ لتوقف الإضافة على تعدد ما يضاف إليه؛ فإنها لا تعقل إلّا بين شيئين[٧٢].

ولا يخفى أن التعقل هو إدراك الكليات والإدراك هو الإحساس بالأمور الجزئية، وقد ذهب جماعة من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكلية بذاتها من غير احتياج إلى آلة، وتدرك الأمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الإدراكات.

والحكم الأول ظاهر، فإنا نعلم قطعًا أنا ندرك الأمور الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم أنه آلة للتعقل. وأما الحكم الثاني وهو افتقارها في الإدراك الجزئي إلى الآلات، فلأننا نميز بين الأمور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير، كما أننا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع، فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات، لفرض تساويهما، بل بأمور عارضة، ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجي؛ لأن المتخيل قد لا يكون موجودًا في الخارج، فليس الامتياز إذن للمأخوذ عنه، بل

للأخذ، فإنْ كانَ مَحَلّ أَحَدَيْهِمَا هو بعينه مَحَلُّ الأخرى استحال اختصاص أَحَدَيْهِمَا بكونها يمنى والأخرى بكونها يسرى؛ لأنَّ نسبةَ العارض إليهما واحد، فبقي أنْ يكون المحل مختلفًا حتى يكون الجانب الذي تحلّ فيه أحدهما غير الجانب الذي تحل فيه الأخرى[٧٣].

ثم أورد جملةُ من استدلالات كل فريق، والإشكالات الواردة عليها، إلّا أنه أورد عليها عدة إيرادات وبين موارد الخلل فيها، وخلص في الجواب إلى القول: «لاشك في أن كون الشيء عالمًا ومعلومًا بالفعل متوقف على حصول العلم بالفعل، لكن نقول: الذات من حيث إنها صالحة لأن تكون عالمة مغايرة للذات من حيث إنها صالحة لأن تكون معلومة، وهذا لا يتوقف على ثبوت العلم، بل على تصوره»[٧٤].

الفرع الثالث: المعرفة الحدسية:

قد تختلف قوة النفس واستعدادها على التعقلات بالشدة والضعف، والكثرة والقلة، وحصول الآلات وعدمها، وسهولة الانتقال ـ من المبادئ إلى المطالب ـ وعسره، وإرشاد المعلم وعدمه، وقد يفقد شخص بعض الحواس فيفقد العلم المتعلق بتلك الحاسة. ولا يجب في تحصيل النظريات وجود المعلم، وإلّا لزم التسلسل، ولأن مَنْ مارسَ علمًا مدَّةً مديدةً لابد من أن ينال شيئًا منه.

الإحساس بالجزئيات سببٌ لاستعداد قبول تصور الكليات، وحصول التصورات سبب لحكم الذهن بينها بالثبوت أو السلب، فإذا وقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب إحساسه بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه ترتب عليه الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع إذا كان تصور الطرفين كافيًا في الحكم، سواء أحصل من مرشد ومعلم أم لا، وهذا هو ما يسمى بالحدس.

وهو يختلف كثرة وقلة باختلاف الأذهان ذكاءً وبلادة، ويتفاوت تبعًا لتفاوتهم، فربما عكف إنسان طول عمره على تعلم أمر ما فلا يتم له، وربما التفت بعضهم بذهنه الصائب أدنى التفات فيصل إلى المطلوب؛ لذلك لا يبعد وجود نفس بالغة أقصى مراتب الكمال في القوة وسرعة الاستعداد لإدراك الحقائق، حتى كأنه يحيط علمًا بحقائق الأشياء من غير طلب وشوق، بل ينساق ذهنه إلى النتائج حتى يحيط بغايات الكمالات الإنسانية، وتعرف هذه القوة بالقوة القدسية. وتتميز هذه النفس عن باقي النفوس بالكم والكيف. أما الكم، فلكثرة استحضارها للحدود الوسطى، وأما الكيف، فلسرعة انتقالها من المبادئ إلى المطالب. كما تتميز بوجه آخر، وهو وقوعها على الحد الأوسط من غير تقدم تعيين المطلوب، ومن دون أن يعرض لها الغلط بخلاف النفوس الأخرى[٧٥].

واستبعد العلامة ـ تبعًا لشيخه النصير الطوسي ـ أن تكون العلوم كلها ضرورية لشخص من الأشخاص إلّا من أيد بوحي من الله في كل معارفه الكسبية لغيره، بل بعضها ضروري وبعضها كسبي، والكسبي لابد له من مقدمات تكون كاسبة له؛ لامتناع حصوله عن لا شيء، والقبول الذاتي للنفس غير كافٍ، وإلّا لحصلت المعارف للأطفال، فلا بد من المقدمات. نعم، قد لا يحتاج في تلك المقدمات إلى معلم ومرشد[٧٦].

وبهذا ننهي الكلام المتعلق بنظرية المعرفة بعد أن تحددت أركانها بالقوى الحسية الظاهرة والباطنة، ثم القوة العقلية، ثم القوة الحدسية والقدسية التي تتحقق من طريق الوحي.

الخاتمة

فيما يلي مجمل لما أفدناه في مطالب البحث المتقدمة:

تبين لنا أن الإدراك الحسي يعد أساس حصول المعرفة عند العلامة الحلي فيما إذا كانت المبادئ يقينية. ويرى العلامة أن قوى النفس الإنسانية ـ العاملة والعالمة ـ ليست صورتين للنفس حتى تكون النفس مادة لهما ـ كما هو مذهب جمهور الفلاسفة ـ لبطلان قيام مادة واحدة بصورتين، وإنما مجرد نسب وإضافات يفرضها العقل بالقياس إلى أمور خارجة عنه.

وتبين لنا أن العلامة كان أول مَنْ بَحَثَ مسألةَ معنى (نفس الأمر) وحررها في كتبه الفلسفية والكلامية، وحاصلها: أن الموجود الثابت بنفس الأمر يكونُ أَعَمُ مطلقًا من ثبوت الوجود الذهني والوجود الخارجي.

أما بالنسبة للمعرفة عنده، فهي تبدأ عن طريق القوى الحسية الظاهرة والباطنة، ثم القوة العقلية وترتقي إلى القوة الحدسية والقدسية. ويرى العلامة بطلان مسألة اتحاد العاقل بالمعقول حلًا ونقضًا.

والحمد لله أوّلًا وآخرًا، وصلَّى الله على محمد وآله وسلم تسليمًا.

الهوامش:

(١) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٧٣- ٣٧٤، منهاج اليقين، ص٢١١، الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج٢، ص٢٩٢، التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣، ص٢٧٠.

(٢) الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، المصدر السابق، ص٣٧٤.

(٣) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٧٤، منهاج اليقين، ص٢١١.

(٤ انظر: الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، ص٢١١، الأسرار الخفية، ص٣٧٤ - ٣٧٥، الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج٢، ص٢٩٢، ابن سينا، طبيعيات الشفاء، ج٢، ص٦٥.

(٥) الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، المصدر السابق، ص٢١١.

(٦) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٧٥، منهاج اليقين، ص٢١١.

(٧) انظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء، ج٢، ص١٠٢، الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج٢، ص٢٩٩، التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣، ص٢٧٨، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٧٦-٣٧٧، منهاج اليقين، ص٢٠٩.

(٨) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٧٧، منهاج اليقين، ص٢٠٩.

(٩) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٣، الحلي، ابن المطهر، مناهج اليقين، ص٢٢٤، التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣، ص٢٨٧، بهمنيار، ص٧٨٣.

(١٠) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والنصير الطوسي، ج٢، ص٣٣٤.

(١١) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

(١٢) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٤.

(١٣) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٣، الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، ص٢٢٤، بهمنيار، التحصيل، ص٧٨٤.

(١٤) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي،ج٢، ص٣٣٤.

(١٥) المصدر السابق، ص٣٣٩.

(١٦) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٤.

(١٧) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٣، منهاج اليقين، ص٢٢٤، بهمنيار، التحصيل، ص٧٨٤.

(١٨) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ص٣٣٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

(٢٠) انظر: الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، ص٢٢٤، الأسرار الخفية، ص٣٨٥، بهمنيار، التحصيل، ص٧٨٥.

(٢١) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٥، مناهج اليقين، ص٢٢٤.

(٢٢) الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ج٢، ص٣٣٥، وانظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٥.

(٢٣) أقول: هذه المقدمة الأولى وهي موجبة كلية.

(٢٤) هذه المقدمة الثانية، وهي سالبة كلية.

(٢٥) هذه نتيجة القياس وهي سالبة جزئية، وهو

من أقسام الشكل الثالث من أشكال القياس الاقتراني.

(٢٦) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ج٢، ص٣٣٦، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٢٧) أقول: لا يخفى أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص، وبذلك تنتفي فائدة هذا القياس على الوجه الذي قرره العلامة.

(٢٨) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٦.

(٢٩) انظر: الأسرار الخفية، ص٣٨٥، الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٣٥.

(٣٠) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ج٢، ص٣٣٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٣٨.

(٣٢) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٦.

(٣٣) انظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء، ج٢، ص١٦٢، شرح المقاصد، ج٣، ص٢٩٢، الحلي، ابن المطهر، مناهج اليقين، ص٢٢٤، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٧.

(٣٤) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٧.

(٣٥) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٧، مناهج اليقين، ص٢٢٤، بهمينار، التحصيل، ص٧٨٦.

(٣٦) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ج٢، ص٣٤٦، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٧.

(٣٧) الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٧ - ٣٨٨.

(٣٨) الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، المصدر السابق، وانظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء،ج٢، المصدر السابق، ص١٤٩، ص٣٨٨، التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣، ص٢٩٤.

(٣٩) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ج٢،ص٣٤٨، التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣، المصدر السابق ص٢٩٤، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية،ص٣٨٨.

(٤٠) الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٨٨ - ٣٨٩.

(٤١) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٩٢- ٣٩٣، نهاية المرام، ج٢، ص٢٢٢ - ٢٢٥، مناهج اليقين، ص١٨٤.

(٤٢) انظر: الحلي، ابن المطهر، مناهج ايقين، ١٨٤، نهاية المرام، ج٢، ص٢٢٥ - ٢٢٩.

(٤٣) وقد يقال عقلًا لكل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها ذاتًا وفعلًا الذي لا علاقة له بالأجسام حلولًا وتدبيرًا على رأي القدماء.

(٤٤) انظر: بهمينار، التحصيل، ص٧٨٩.

(٤٥) الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٩٢- ٣٩٣.

(٤٦) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، ج٢، ص٣٦٧، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٩٣- ٣٩٤.

(٤٧) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٩٤.

(٤٨) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٩٤، الإشارات والتنبيهات مع شرحي

الرازي والطوسي، ج٢، ص٣٦٧.

(٤٩) والعقلية مفيدة لأمثالها كما قرره الحكماء.

(٥٠) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٣٩٤- ٣٩٥.

(٥١) انظر: الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، ص١٨٥.

(٥٢) الحلي، ابن المطهر، كشف المراد، ص١٠٤.

(٥٣) انظر: الحلي، ابن المطهر، كشف المراد، ص١٠٤، الداماد، مير، القبسات، ص٣٨٦، الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٩م، ص٢٥.

(٥٤) انظر: الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤، الحلي، ابن المطهر، كشف المراد، ص ١٠٤.

(٥٥) في نسخة كشف المراد: العقل الفعال.

(٥٦) انظر: الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، الحلي، ابن المطهر، كشف المراد، ص ١٠٤.

(٥٧) انظر: الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج ٢، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٥٨) الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ص ٢٣٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٢٣٦.

(٦٠) الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٦١) الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص ٢٣٧.

(٦٢) الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص٢٣٧.

(٦٣) الحلي، ابن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، ص٣٩-٤٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٦٥) انظر: الحلي، ابن المطهر الأسرار الخفية، ص٥٥٩- ٥٦٠، كشف المراد، ص٣٣٧.

(٦٦) انظر: الحلي، ابن المطهر، مناهج اليقين، ص١٧٧.

(٦٧) انظر: الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي،ج٣، ص٢٩٦، ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص٧٦، الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج١، ص٤٤٦، الحلي، ابن المطهر، كشف المراد، ص٣٣٠، الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، ص١٧٢، الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص١٦٥، الأسرار الخفية، ص٥٥٢.

(٦٨) انظر: الحلي، ابن المطهر، منهاج اليقين، ص١٧٢، الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٥٥٢.

(٦٩) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٥٥٢.

(٧٠) انظر: الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية، ص٥٥٢- ٥٥٣.

(٧١) انظر: الأسرار الخفية، ص٥٥٣.

(٧٢) انظر: نهاية المرام، ج٢، ص١٥٩-١٦٠، منهاج اليقين، ص١٧١.

(٧٣) انظر: الحلي، ابن المطهر، كشف المراد، ص٢٨٦- ٢٨٧.

(٧٤) الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام،ج٢، ص١٦٤.

(٧٥) انظر: ابن سينا، النجاة، ص١٦٦، الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ج١، ص٧٤٣، الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص١٧٧- ١٧٨.

(٧٦) الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام، ج٢، ص١٨٠.

المصادر

١ـ بهمنيار، التحصيل، نشر جامعة طهران، ١٤١٧هـ.

٢ـ التفتازاني، شرح المقاصد، قم، الشريف الرضي، قم، ١٩٨٩م.

٣ـ الحلي، ابن المطهر، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٣٠هـ.

٤ـ الحلي، ابن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٣هـ

٥ـ الحلي، ابن المطهر، مناهج اليقين، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٣٢هـ.

٦ـ الحلي، ابن المطهر، نهاية المرام في علم الكلام، مكتبة التوحيد، قم، ١٤١٩هـ.

٧ـ الحلي، ابن المطهر، نهج الحق وكشف الصدق، دار الهجرة، قم، ١٤١٤هـ.

٨ـ الداماد، مير، القبسات، ط/ إيران، د.ت.

٩ـ الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠م.

١٠ـ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٠م.

١١ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرحي الرازي والطوسي، مؤسسة النصر، طهران، ١٣٧٠هـ

١٢ـ ابن سينا، طبيعيات الشفاء، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٣ـ ابن سينا، النجاة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

١٤ـ الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٩م.