سلسلة المعارف التعليمية

مداخل العلوم

مدخل إلى علم
الفلسفة

جمعية المعارف الإسلامية الثقافية
إعداد مركز نون للتأليف والترجمة

سلسلة المعارف التعليمية

مدخل
إلى علم الفلسفة

اسم الكتاب:	مدخل إلى علم الفلسفة
إعداد:	جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة – مركز نون للتأليف والترجمة
نشر:	جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة
الطبعة الثانية:	2015م – 1436هـ

©جميع حقوق الطبع محفوظة

سلسلة المعارف التعليمية

مدخل
إلى علم الفلسفة

جمعية المعارف الإسلامية الثقافية
إعداد مركز نون للتأليف والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

المقدّمة 9

الدرس الأول : نبذة تاريخية فلسفية 11

نشأت الفكر البشري 13

نشأت الفكر الفلسفي 13

تيّارات الشكّ والسفسطة 13

القرون الوسطى 14

الفجر الجديد 15

الدرس الثاني: المدرسة المشّائيّة 19

تمهيد 21

الفلسفة المشّائيّة وسبب التسمية 21

المعلّم الأول 22

الفلسفة المشّائيّة في الأوساط الإسلاميّة 22

ميّزات المدرسة 23

فلاسفة هذه المدرسة 24

الموقف من الشريعة 24

تقويم هذه المدرسة 24

الدرس الثالث: المدرسة الإشراقيّة 29

البداية والتحوّلات 31

شيخ الإشراق 32

سبب التسمية 32

ميّزات الفلسفة الإشراقيّة 33
تقويم هذه المدرسة 36
أهمّ كتب السهروردي 36
الدرس الرابع: الملا صدرا والحكمة المتعالية 39
تمهيد 41
المراحل العلمية لحياة صدر المتألّهين ومدرسته 41
ميّزات هذه المدرسة 44
حدود العقل 47
تقويم هذه المدرسة 48
الدرس الخامس: ما هي الفلسفة؟ 53
تعريف الفلسفة 55
موضوع الفلسفة 57
أهمّية وفائدة الفلسفة 57
أساليب التحقيق العلمي 59
الدرس السادس: الوجود والماهية 65
بداهة مفهوم الوجود 67
معنى الماهية 67
أصالة الوجود واعتبارية الماهية 68
ما يترتّب على أصالة الوجود 70
تشكيك الوجود وتعدّد الماهية 70
الدرس السابع: أقسام الوجود 75
الوجود الذهني والخارجي 77
النظريّات في الوجود الخارجي 77
الفلسفة الإسلامية والوجود الخارجي 79
الوجود المادّي والمجرّد 80
الدرس الثامن: العلم والإدراك 85
العلم الحضوري والحصولي 87

التصوّر والتصديق 88
الكلّي والجزئي 88
المشكِّك والمتواطئ 89
المشترك اللفظي والمعنوي 89
المعقولات الأولى والثانية 89
الإدراك 90
تجرّد المُدرِك والمُدرَك 92
الدرس التاسع: الواجب الممكن والممتنع 97
الواجب والممكن والممتنع 99
الواجب والممتنع؛ بالذّات وبالغير 100
أحكام الواجب بالذّات 100
الإمكان وأحكامه 100
أقسام الإمكان 101
الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذّاتي 102
الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي 103
الدرس العاشر: الجوهر والعرض 107
معنى الجوهر والعرض 109
الجوهر وأقسامه 110
العرض وأقسامه 112
الدرس الحادي عشر: العلّة والمعلول 119
مفاد أصل العليّة 121
العلاقة بين العلّة والمعلول 121
التعاصر بين العلّة والمعلول 123
الجزاف والعادة والقصد الضروري والصدفة 124
الدرس الثاني عشر: السنخية بين العلّة والمعلول وأقسام العلّة 129
التناسب بين العلّة والمعلول 131
قاعدة الواحد 131

أقسام العلّة 132
انتفاء الدّور والتسلسل 134
الدرس الثالث عشر: الثابت والمتغيِّر 141
الثابت والمتغيِّر 143
التغيُّر والحركة 143
القوّة والفعل 143
الحركة العرضية 144
الحركة الجوهرية 144
الحركة ولوازمها 145
حقيقة الزمان 146
الحادث والقديم 146

المقدّمة

الحمـد لله والصـلاة والسلام على أنبياء الله، ولا سيّمـا رسوله الخاتم محمّد ﷺ وآله الطيّبين الطاهرين المعصومين عليهم السلام.

أمّـا بعد، لا شـكّ أنّ اختصـار وتبسيط المناهـج الدراسيّة الخاصّة بالعلـوم والمعارف الإسلاميـة بـات حاجة ملحّـة وضرورية في صناعة المناهـج التعليميـة والتربوية الحديثة. بحيـث تُعدّ هذه المختصـرات حلقة أولى ضرورية في المسيرة المعرفيـة المتكاملة للمتعلّم الـذي دخل لتوّه في هـذا المعترك العلمي الكبير والواسع، والذي قد لا يكون لسعته ولا لعمقه حدّ.

مـن هنـا كان من الضـروريّ مراعاة المستـوى الذهني والعلمـي للمبتدئين في ميادين العلوم المختلفة وإعداد مثل هذه الكتب المقدّماتية، لتكون مدخلاً سلساً يعبرون من خلالها إلى أفق العلم الرحب مع كلّ ما يدّخره من أصالة وعمق.

وهـذا الكتـاب «**مدخل إلـى علـم الفلسفـة**» يُعتبر أحد هـذه المحاولات التـي بُذلت من أجـل وضـع مادّة الفلسفـة الإسلامية في إطارهـا المنهجي بشكل تسلسلـي وتراتبي صعوداً حتـى الوصول إلـى دراسة الكتب الفلسفية المتخصِّصـة ذات العبائر الاصطلاحية الصعبة والمعقّدة في بعض الأحيان.

فالفلسفـة تُعدّ ركيزة مهمّة ومنطلقاً أساساً لصياغة فهم ورؤية كونية واضحة عن الكون والحياة. ولا شكّ في أنّ عمق الفلسفة ودقّة بحوثها بما تتضمّنه من مسائل، جعل العقل أداة وحيـدة لحلّها وبيان مداخلها ومخارجها، وهو أمر يتطلّب همّة عالية وجهداً وافراً لاستيعاب

مطالبها وحلّ غوامضها وألغازها، ونحن من أجل تقديم يد العون لهذا العقل الباحث والتائق إلى اكتشاف هذه الرؤية الكونية الإلهية للعالم، وفق منهج إسلامي برهاني أصيل، كانت فكرة هذا الكتاب الذي هو بمثابة دروس تمهيدية في الفلسفة الإسلامية، الهدف الأساس منها تمكين الطالب من كسر الحواجز الاصطلاحية والمعرفية التي يُمكن أن تحول بينه وبين آفاق هذا العلم الرحب.

وقد استفدنا عند إعدادنا لهذا الكتاب من مجموعة من الدراسات والكتب التي كُتبت في هذا العلم، شاكرين كلّ من ساهم في هذا العمل بشكل مباشر أو غير مباشر، على أمل أن يكون منطلقاً للمزيد من الرفعة والتكامل العلمي والمعنوي.

والحمدلله ربّ العالمين

مركز نون للتأليف والترجمة

الدرس الأول

نبذة تاريخيّة فلسفيّة

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1 . يتعرّف إلى نشأة الفكر الفلسفي عند البشر.

2 . يبيّن معنى السفسطة ومنشأها.

3 . يبيّن أهـمّ العوامل والظروف التـي رافقت نشأة الفلسفة الإسلامية.

نشأت الفكر البشري

لازَمَ التفكير وجود الإنسان منذ نعومة أظفاره إلى يومنا هذا، وترك آثاراً مهمّة في حياته حيث خلق انعطافات وتحوّلات مهمّة في مسار حركته، وطوّر أسلوب تعامله مع محيطه على مختلف الميادين والصُّعد.

وبهذا اختلفت حياة الإنسان المتطوّرة عن حياة الحيوان بقوالبها الجاهزة والجامدة، فكم تجد الفارق واضحاً بين بيوت الإنسان التي كانت في حدود الكهوف والمغارات والتي تطوّرت إلى عمارات ناطحات للسحاب، وبين بيوت النحل السداسية ذات الأشكال الجامدة التي لم يُكتب لها تغيير منذ أن وجد هذا الحيوان ولحدّ الآن.

نشأت الفكر الفلسفي

والفكر الفلسفي الذي أثارته وأفرزته تساؤلات الإنسان عن الكون والحياة، والمبدأ والمعاد، كان أحد المحاور الفكرية التي استقطبت اهتمام البشر من لدن آدم ولحدّ الآن، ودفعه صوب التأمّل والنظر، ومن ثمّ نحو الإبداع والابتكار في هذا المجال، وقد كان لحكماء الفرس واليونان قصب السبق في ذلك على بقيّة الأمم وكان ذلك قبل الميلاد بعدّة قرون حيث طفحت على سطح مناظراتهم وتأمّلاتهم الفلسفية العديد من الآراء والنظريّات، التي كان يسودها الاتزان تارة والتهافت والتضارب تارة أخرى، وفي ذات الوقت النمو والثراء بفعل التلاقح الفكري الحرّ الذي وفّر أجواء خصبة لذلك.

تيّارات الشكّ والسفسطة

وفي ظلّ هذه الظروف برزت تيّارات الشكّ والسفسطة واحتلّت مساحة واسعة من التفكير الفلسفي، بعد أن احتلّ أربابها وهم السوفسطائيون، منابر التعليم والخطابة والمحاماة،

وأنكـروا حقائق الأشياء ووجودها الخارجـي، فانعكس ذلك على أذهان الناس وخلق عندهم بلبلة ذهنية وشكّاً بكلّ حقيقة مهما كان طابعها، وكان ذلك في القرن الخامس قبل الميلاد.

ولـم يستمر الوضع على هذا الحال حيث تصدّى سقراط لعلاج الموقف بقوّة، وتبعه على ذلـك أفلاطون، وتلاهما أرسطو طاليس الذي أسّس قواعد الاستدلال والتفكير الصحيح في علـم المنطق، حيـث كشف عن زيف السفسطـة ومغالطتها ومنزلقاتها التـي أودت بالتفكير الإنسانـي إلى الهاوية. وبذلك تربّـع اليقين على عرشه، وعادت ميـاه الحقيقة إلى مجاريها وتلاشـت تيّارات الشكّ والإنـكار، وعلى هذا المنوال استمرّ الحـال حتى بعد رحيل العمالقة الثلاثـة؛ سقراط وأفلاطون وأرسطو، حيـث استمرّ تلامذتهم في ترويـج أفكارهم، فدفعوا عجلة اليقين إلى الأمام.

إلا أنّ مكانـة هـؤلاء أخذت بالتهـاوي بين الناس بمـرور الزمان، فتقلّصـت دورهم وقلّت أهميّتهـم، فشـدّوا رحالهم إلـى الإسكندرية، لتكـون محطّة جديدة لنسـر أفكارهم وتداول معارفهم واستمرّوا على هذا المنوال حتى القرن الرابع بعد الميلاد.

القرون الوسطى

وفـي هذه الفترة اعتنق إمبراطور الروم المسيحية، وتبنّى أفكارها باعتبارها آراء الدولة الرسميـة، إلّا أنّـه فـي ذات الوقـت فتح أمام العلمـاء أبـواب النقد لطرح آرائهـم ووجهات نظرهـم، وعلى أثر ذلـك تدهورت الأوضاع وتفاقمـت الأمور بفعل التعارضـ والتضارب في وجهـات النظـر بين الكنيسة والعلماء ممّـا دفع الإمبراطور (جستنيان) إلـى إصدار أوامره بغلق المراكز العلمية والجامعات والمعاهد الفكرية، وتعطيل المدارس في أثينا والإسكندرية، ففرّ العلماء خوفاً من البطش والتصفية الجسدية، وحينها انطفأ مشعل العلم وانتكست راية المعرفـة، ومنها دخلـت أوربا في عصورها لمظلمـة، والتي تُسمّى أيضـاً بالقرون الوسطى، حيـث استغرقت ألـف عام من الزمـان، وعلى نحو التحديد مـن أوائل القـرن السادس بعد الميـلاد وانتهاءً بالقـرن الخامس عشر بعد الميلاد وامتازت هـذه الفترة باستيلاء الكنيسة على المراكز العلمية استيلاءً تامّاً؛ فكانت المباحث العلمية والفلسفية تفرضها الكنيسة على أنّها تعاليم دينية لا تقبل النقاش.

الفجر الجديد

وفـي هـذه الفترة بالذّات ازدهرت الحركـة العلمية في شبه الجزيـرة العربية بفضل نور الإسـلام، الـذي ولد هناك في تلـك الفترة وقد أضـاء كلّ شيء، وبدت حينهـا حركة علمية تنشط وتتفاعل وتتلاقح وتنمو بفضل ما حثّ عليه الدِّين الإسلامي من طلب العلم من المهد إلى اللحد، حتّى ولو كلّف ذلك خوض اللجج وسفك المهج، وحتى ولو كان في الصين، وبالفعل فقـد برع المسلمون في جميـع حقول العلم والمعرفة، ومن جملتها الحقل الفلسفي، فترجموا كتـب اليونانيين والرومانيين والإيرانيين إلى اللغـة العربية، وانهمك آخرون كالفارابي[1] في تبيان وشرح أفكار أفلاطون[2] وأرسطو[3]، وتبعه على ذلك ابن سينا[4] حيث سلّط الضوء على فلسفة ومنطق أرسطو وبذلك ظهرت المدرسة المشّائية في بلادنا الإسلامية.

وفـي أواسط القـرن السادس الهجري، شـرح الشيخ شهاب الدين السهـروردي[5] أفكار أفلاطـون بعد أن هواها ودافع عنها، وبذلك أسّس الفلسفـة الإشراقية في بلادنا الإسلامية ونقد الفلسفة المشّائية.

---

(1) الفارابي: (أبو نصر محمد) (ت 950م) فيلسوف لامع، ولد في فاراب «تركستان» ودرس في بغداد وحران وأقام في حلـب في بلاط سيف الدولة الهمداني وتوفي في دمشق، لقـب بالمعلم الثاني، من مؤلفاته كتاب «الموسيقى الكبير»، «السياسة المدنية» «رسالة فصوص الحكمة».

(2) أفلاطون «plato»: «428 – 347ق.م» فيلسوف يوناني يُعدّ من مشاهير فلاسفة العالم، ولد في أثينا من أسرة عريقة في المجد، بدأ أول دراسته بالرسم، ثم نظم الشعر، تتلمذ في سن العشرين على يد سقراط الذي كان له الدور الأكبر في نشأته الفلسفية.

(3) أرسطـو «Arostotet» «384 – 322ق.م» مربـي الاسكنـدر ومـن كبار فلاسفة اليونان، مؤسـس فلسفة المشائين، من مؤلفاتـه: «المقـولات»، «الجدل»، «الخطابة»، «السياسة»، «كتاب ما بعد الطبيعـة»، أثر في الفكر العربي ومن أول من ترجم مؤلفاته، اسحاق ابن حنين.

(4) أبـو علـي بن سينا: «384 – 427هـ» ولد في أقشنة قرب بخاري وتوفي في همدان»، عُرف بالشيخ الرئيس وكان عالماً لامعـاً وعملاقـاً كبيراً حيث ضرب فـي كل فن بسهم وتجلى فيه نبوغـه، ففي مضمار الفلسفـة فيلسوف مبدع، بلغت الفلسفـة المشائية على يده القمة، وفي مضمـار الطب طبيب ماهر وحاذق، ألّف كتاب «القانون» الذي لم يزل يُدَّرس في الجامعات العلمية عبر قرون، كما وأنه عرف أستاذاً لامعاً في الرياضيات والهيئة.

(5) شهـاب الديـن السهروردي: «550 – 587هـ» صاحب مدرسة الإشراق في بلادنا الإسلاميـة وقد عرض آراءه بالنثر والشعـر باللغتيـن العربية والفارسيـة، وله مصنفات منها: التلويحـات اللوحية والعرشية، والألـواح العمادية وهياكل النـور. نشـر أفكاره في حلـب مما ألّب الناس عليه واتهموه بالكفر مما دعى صلاح الديـن الأيوبي أن يأمر ابنه الملك الظاهر بقتله فاستشهد على يده في قلعة حلب وفي شهر رجب.

وفـي مطلع القرن الحادي عشر الهجري، ظهر صدر المتألّهين الشيرازي[1] بآراء وأفكار فلسفيـة جديـدة على ضـوء القرآن وكلمـات الرسـول ﷺ وأهل البيـت الطاهرين عليهم السلام وأسماها بالحكمة المتعالية[2].

(1) صـدر المتألهيـن الشيـرازي: «979 – 1050هـ» وهو محمد بـن إبراهيم المعروف بصدر المتألهيـن، ولد في مدينة شيراز، وهو عالم شيعي كبير، تعرف فلسفته بالحكمة المتعالية، من أشهر كتبه «الأسفار الأربعة». وعُرف أيضاً باسم الملّا صدرا.

(2) يراجع من أجل الإلمام بتفاصيل هذا الدرس: كتاب المنهج الجديد لتعليم الفلسفة للأستاذ مصباح اليزدي، وكتاب فلسفتنا للشهيد السعيد محمد باقر الصدر، وكتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم.

المفاهيم الرئيسة

1. التفكير ملازم لوجود الإنسان، به اختلفت حياة الإنسان المتطوّرة عن حياة الحيوان.
2. بدأ التفكير الفلسفي بتساؤلات عن الكون والحياة، والمبدأ والمعاد، وقد كان لحكماء الفرس واليونان قصب السبق في ذلك على بقية الأمم.
3. في المقابل برزت تيّارات الشكّ والسفسطة، فالسفسطائيون أنكروا حقائق الأشياء ووجودها الخارجي ممّا خلق عند الناس بلبلة ذهنية وشكّاً بكلّ حقيقة مهما كان طابعها.
4. تصدّى سقراط لعلاج الموقف بقوّة، وتبعه على ذلك أفلاطون ثم أرسطو طاليس الذي أسّس قواعد الاستدلال والتفكير الصحيح في علم المنطق، وبعد رحيل العمالقة الثلاثة استمر تلامذتهم في ترويج أفكارهم.
5. بمرور الزمان تقلّص دور التلاميذ وقلّت أهمّيتهم، فشدّ تلامذتهم رحالهم إلى الإسكندرية، لتكون محطّة جديدة لنسر أفكارهم وتداول معارفهم.
6. بعد اعتناق إمبراطور الروم المسيحية وتبنّي أفكارها، وبفعل التعارض في وجهات النظر بين الكنيسة والفلاسفة، أصدر أوامره بغلق المراكز العلمية وتعطيل المدارس في أثينا والإسكندرية، فانطفأ مشعل العلم ودخلت أوروبا في عصورها المظلمة.
7. في هذه الفترة ازدهرت الحركة العلمية في شبه الجزيرة العربية بفضل ما حثّ عليه الدِّين الإسلامي من طلب العلم من المهد إلى اللحد.
8. برع المسلمون في جميع حقول العلم والمعرفة، ومن جملتها الحقل الفلسفي، فترجموا كتب اليونانيين والرومانيين والإيرانيين إلى اللغة العربية.
9. قام البعض كالفارابي في شرح أفكار أفلاطون وأرسطو، وتبعه على ذلك ابن سينا حيث سلّط الضوء على فلسفة ومنطق أرسطو وبذلك ظهرت المدرسة المشّائية.
10. ثم شرح الشيخ شهاب الدين السهروردي أفكار أفلاطون وأسّس الفلسفة الإشراقية ونقد الفلسفة المشّائية.
11. ثم ظهر صدر المتألّهين الشيرازي بآراء وأفكار فلسفية جديدة على ضوء القرآن وكلمات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت الطاهرين عليهم السلام وأسماها بالحكمة المتعالية.

أسئلة حول الدرس

1. متى بدأ التفكير الإنساني؟ وبماذا يختلف الإنسان عن الحيوان في تغيير وتطوير محيطه الذي يعيش فيه؟
2. ما هو الباعث من وراء نشوء الفكر الفلسفي؟ ومن كان من بين الحكماء له قصب السبق في ذلك؟ ومتى؟
3. ما هي الظروف التي أنجبت تيّارات الشكّ والسفسطة؟ ومن هم أربابها؟ ومتى تسنّى لها الظهور؟
4. اذكر عمالقة الفكر الفلسفي الذين تصدّوا لمواجهة اتجاه الشكّ وأحلّوا اليقين محلّه؟ وكيف استمرّ اتجاه اليقين بعد مماتهم؟ وإلى أيّ مصير انتهى أمر أتباعهم؟

الدرس الثاني

المدرسة المشّائيّة

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يتعرّف على نشأة الفلسفة المشّائيّة وأهمّ فلاسفتها.
2. يُبيّن أهمّ ميّزات الفلسفة المشّائيّة.
3. يُقيّم المدرسة المشّائية ويذكر أهمّ مشكلاتها في الأوساط الإسلاميّة.

تمهيد

بعـد أن تعرّضنا لنبذة عن سير الفلسفة الإسلاميّـة، لا بأس بالإشارة إلى أهمّ المدارس الفلسفيّة التي سادت في الأوساط العلميّة الإسلاميّة، وتأثّر بها الحكماء المسلمون. وقد درج الباحثـون فـي تاريخ الفلسفة لا سيّمـا الإسلاميّة على التعرّض لهـذه المدارس العلميّة. وقد اتضحت الفروق بين هذه المدارس بشكل أكثر كلّما ترسّخت فلسفةٌ جديدةٌ وكثر مناصروها ومحاربوهـا، ممّا ساعد علـى البحث والتنقيح لإثبات ميّزات الفلسفـة البديلة وكشف عيوب الفلسفـة المناوئة. ومن أبرز تلك المدارس: الفلسفة المشّائيّة، الفلسفة الإشراقيّة، وفلسفة الحكمة المتعالية.

الفلسفة المشّائيّة وسبب التسمية

يُنقل عادةً لتسمية هذه الفلسفة بالمشّائيّة سببان رئيسان:

الأوّل: مـا يذكـره صاحب الملل والنحل: «أمّـا المشّاؤون بشكل مطلق فهـم من أهل لوقين، وأفلاطـون لاحترامـه الحكمـة كان يُعلّمها دائماً وهو فـي حال المشـي، وتبعه على ذلك أرسطو، ومن هذا الباب سُمّي – والظاهر أنّه أرسطو –[1] وأتباعه بالمشّائين»[2].

الثانـي: إنّ أتبـاع هذه المدرسة يتّبعون المنهج العقليّ – على ما سيأتي توضيحه – وهو أنّهم يسيـرون من المقدّمات ليشكّلوا الدليل حتى يصلوا إلى النتيجة، وهم يرفضون أيّ منهجٍ

(1) لا يُمكـن التشكيـك فـي تسمية أرسطو وأتباعـه بالمشّائين، واستمرار هـذه التسمية في العصـور الإسلاميّة، إلّا أنّ الـذي يقبـل الشكّ، بل النفي والإنكار، هو أن يكون أفلاطون إشراقيـاً. (راجع مدخل إلى الفلسفة: مرتضى مطهري، ص113).

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج2، ص 102، دار المعرفة، لبنان.

آخـر، ولهذا المشي العقليّ سُمّوا بالمشّائيـن. «وإذا أردنا أن نستعمل كلمةً وتسميةً تحمل في طيّاتها طريقتهم الفلسفيّة فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليّين»[1].

المعلّم الأول

استطـاع أرسطو وهو تلميذ أفلاطون، وكبير فلاسفـة اليونان، أن يُؤسّس مدرسةً فلسفيّةً عظيمـة، سيطرت علـى التفكير البشريّ بشتّـى اتجاهاته لفترة قرونٍ متواليـة، وما ذلك إلّا للأسُس المنطقيّة والعقليّة التي وضعها في قالبٍ علميٍّ دقيق. ويعود الفضل الكبير في تدوين هذه القواعد وإخراجها من فطرة التفكير البشريّ السليم إلى حيّز التقنين والقواعد، لتُشكّل علمـاً مستقـلاً، وقواعد عقليّةً يرجع إليها في فصل الخصومـات، ويُبنى على أساسها الفكر الصحيح، والاستدلال القويم، يعود ذلك كلّه إلى أرسطو، ولذلك حاز لقب المعلّم الأول. ولم يزل كثيرٌ من قواعد هذه المدرسةِ التي أسّسها يُعمل بها إلى عصرنا الحاليّ.

الفلسفة المشّائيّة في الأوساط الإسلاميّة

انتقلت هذه الفلسفة من اللغة اليونانيّة إلى الأوساط العربيّة على يد المترجمين في عهد الترجمـة الإسلاميّة. وكان من أبرز الفلاسفة العـرب المسلمين يعقوب بن إسحاق الكنديّ، إلّا أنّ «دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها مطابقةً مع الأفكار الأساس في الدِّين الإسلاميّ»[2].

وظلّـت الحركـة الفكريّة فـي الأوسـاط الإسلاميّة تتناقـل أفكار حكماء هـذه المدرسة، ترجمةً وشرحاً وتفسيراً، حتّى جاء دور العلَمين الكبيرين؛ أبي نصر الفارابي الملقّب بالمعلّم الثانـي، وأبي علي بن سينا الملقّـب بالشيخ الرئيس، وهو رئيس المدرسة المشّائيّة في الفكر الإسلامـيّ. فقد استطاع هذان العَلَمان – بعد هضم الفلسفات والأفكار السابقة والمطروحة ونقدهـا – تطويرَ كثيرٍ مـن الأصول الفلسفيّة حتّى بلغت المدرسـة المشّائيّة الرشد والكمال المطلوب.

(1) مطهري، مرتضى، مدخل إلى الفلسفة، ص 111، دار نور المصطفى ط. 2007.
(2) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ج1، ص 36، دار الصادقين، ط. الأولى 1999.

لـم يكن للفلسفة قبل هذيـن العلَمين كيان مستقلّ عن فلسفة أرسطـو، وسائر الفلسفات المنقولـة. لكن بالجهـود الجبّارة التي بذلاهـا خرجت الفلسفة ككيانٍ مستقـلٍّ في الأوساط الفكريّـة الإسلاميّـة، وروّجا لهذه الفلسفة بشكلٍ كبيرٍ جدّاً، ولذلـك استحقّا بكلّ تقديرٍ هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما.

ميّزات المدرسة

إنّ لـكلّ مدرسة طريقةَ تفكيـرٍ خاصّةً بها، وأسلوبَ بحث يختلـف عن المدارس الأخرى، لذلك بقواعدها وطريقتها وأسلوبها تُشكّل مدرسةً مستقلّةً. ومن الضروري جدّاً التعرّف على خصائـص وميّـزات كلّ مدرسة على حدة، ليمكن تمييزهـا وأتباعها عن الأخرى؛ وعلى هذا فالمدرسة المشّائيّة تمتاز بعدّة خصائص وميّزات:

الأولى: المنهـج العقليّ الذي يُعتمـد عليه في تحقيق المسائل الفلسفيّـة، حتّى في المسائل المتعلّقـة بالأخـلاق والسياسـة، فـإنّ هـذه المدرسة حاولـت أن تستخـرج مسائلها من المبـادئ العقليّة عبر الطـرق المنطقيّة. ومن هنـا نجد أنّ المحـور الأساس الذي يقوم عليـه البناء الفلسفيّ لمدرسة الشيخ الرئيس هو حاكميّـة المنهج العقليّ. ونجد من أهمّ الخطـوط العريضـة والعامّة التي تحكم هذا النوع من التفكيـر، هو الموقف السلبيّ تجاه المكاشفـة والشهـود. وهي تبتني علـى أنّ الطريق الوحيد للمعرفة هـو العقل، وأنّ طريق إثباتها للآخرين هو الاستدلال العقليّ لا غير.

الثانية: إنّ الروح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيّات خصوصاً، وبأبحاث الفلسفـة الأولـى عموماً. ويبدو ذلـك واضحاً من خـلال مراجعة أبحاث هـذه الفلسفة، ومؤلّفاتها.

الثالثة: تحاول هذه الفلسفة أن تربط أبحاثها الفلسفيّة بقضايا الإنسان، لذلك نجدها تهتمّ بالقضايـا الأخلاقيّة، وانتقلت هـذه المسألة إلى الفلاسفـة المسلمين، فجعلوا ذلك من صميـم أفكار فلسفتهم الأساس. وهـذا يعني وجود بعدٍ عمليّ طُعِّمت به الفلسفة النظريّة لمعالجة مشاكل الحياة الإنسانيّة.

فلاسفة هذه المدرسة

يُمكـن أن نذكـر أهمّ الفلاسفـة المسلمين الذين ينتمـون إلى المدرسـة المشّائيّة، ونعدّ منهم يعقوب بن إسحاق الكندي، أبا نصر الفارابي، أبا علي بن سينا، الخواجة نصير الدِّين الطوسـي، الميرداماد، ابن رشد الأندلسي، وابن باجـة الأندلسي، ويُعتبر الشيخ الرئيس هو الفيلسوف الكامل والبارز لهذه المدرسة.

والأعـمّ الأغلب من كتب هؤلاء الفلاسفة يُبتنى على المنهـج العقليّ والاستدلاليّ، ونذكر منها بعض كتب الشيخ الرئيس كالإشارات والتنبيهات، وقد شرح هذا الكتاب الشيخ الطوسي، وكتب: الشفاء، التعليقات، المباحثات، المبدأ والمعاد، النجاة، وعيون الحكمة.

الموقف من الشريعة

وبما أنّ هذه الفلسفة قد تبنّاها هؤلاء الفلاسفة المسلمون، شرحاً وتكميلاً وتدعيماً وبناءً جديـداً، فمن المفروض أن تأخذ هذه الفلسفة طابعها الإسلاميّ، وتكون موافقة في أصولها العامّة وخطوطها الكليّة لأفكار الشريعة الإسلاميّة.

لذلك كان أتباع هذه الفلسفة بصدد المطابقة بين المقولات الفلسفيّة التي يتبنّونها نظريّاً وبين معطيات الشريعة التي يعتقدون بها عمليّاً، وما ذلك إلّا لأنّهم كانوا عباقرةً مسلمين قبل أن يكونوا فلاسفةً مشّائين. ومن هنا لا يُمكن أن نعتبر هذه الفلسفة أنّها فلسفة عقليّة محضة ولا تعتني أبداً بالمطابقة بين محتواها وبين محتوى الشريعة السمحاء.

تقويم هذه المدرسة

بعـد اكتمـال هذه المدرسـة ونضوجها في الأوسـاط الإسلاميّة، يبقى السـؤال عن مدى قدرتها على المطابقة بين العقل والشريعة. فهل استطاعت هذه الفلسفة أن تُثبت المعطيات الأساسـية للديـن الإسلاميّ من خلال القواعـد العقليّة والمنطقيّة التـي تتبنّاها على مستوى النظريّـة؟ وبتعبيـر آخر: هل استطاعت هذه الفلسفة أن تبني صرحـاً فلسفيّاً مدعّماً بالعقل والبرهان يُوافق أصولَ الشريعة وموازينها؟

«يُمكن القول: إنّ المدرسة المشّائيّة لم يُحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، بالأخصّ فـي البحـوث المرتبطة بعلم النفـس الفلسفـيّ، وعلم المعـاد، وكذلك ما يرتبـط بالنشآت

الوجوديّـة التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائـل الأساس الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفيّاً وعقليّاً»[1].

ولعـلّ أبرز أسباب هذا الإخفاق هو اعتماد فلاسفتها على القواعد العقليّة التي أسّسوها، ومعاملتهـم لها معاملـة النصوص المنزلة التـي لا يُمكن المساس بها، وأنّهـا قضايا عقليّةٌ ضروريّةٌ لا تقبل الخطأ ولا النقد ولا التمحيص. ولذلك أخذوا بالتفكير بالمعطيات الشرعيّة والدينيّـة، محاوليـن تطبيقها على هـذه القواعد الفلسفيّة المعصومـة بنظرهم، فوقعوا في إشكاليّة «وورطة تأويل النصوص الدينيّة بما ينسجم مع النتائج العقليّة»[2].

فكأنّ التفكير الباطنيّ لهؤلاء الفلاسفة كان يعتمد على أنّ معطيات العقل لا تقبل البحث والنقـد، بخـلاف المعطيـات الشرعيّـة، حيث تقبـل الأخيرة التفسيـر والتأويـل والتطبيق، فابتعـدوا بذلك عن ظواهر الشريعة، فواجهوا تيّـاراً فكريّاً من المتكلّمين المسلمين يتّهمهم بعدم رعاية حرمة ظواهر الشريعة، واهتمامهم الشديد بحرمة مقولاتهم العقليّة والمنطقيّة.

(1) الحيدري، كمال، دروس في الحكمة المتعالية، ج1، ص 39، دار الصادقين، ط. الأولى 1999.
(2) م. ن.

المفاهيم الرئيسة

1. سادت في الأوساط العلميّة الإسلاميّة بعض الفلسفات، وتأثّر بها الحكماء المسلمون، من أبرزها؛ الفلسفة المشّائيّة، الفلسفة الإشراقيّة، وفلسفة الحكمة المتعالية.
2. استطاع أرسطو أن يؤسّس مدرسةً فلسفيّةً عظيمةً، سُمّيت بالفلسفة المشّائية، سيطرت على التفكير البشريّ بشتّى اتجاهاته لفترة قرونٍ متوالية. ولم يزل كثيرٌ من قواعد هذه المدرسةِ التي أسّسها يُعمل بها إلى عصرنا الحاليّ.
3. انتقلت هذه الفلسفة إلى الأوساط الإسلاميّة، وظلّت الحركة الفكريّة تتناقل أفكار حكماء هذه المدرسة حتّى جاء دور العلَمين الكبيرين؛ أبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا، فبلغت المدرسة المشّائيّة الرشد والكمال المطلوب.
4. مميزات الفلسفة المشّائية: تميّزت الفلسفة المشّائية بأمورٍ:
   أ. اعتمادها المنهج العقليّ في تحقيق المسائل الفلسفيّة، حتّى في المسائل المتعلّقة بالأخلاق والسياسة.
   ب. اهتمامها بالإلهيّات خصوصاً، وبأبحاث الفلسفة الأولى عموماً.
   ج. محاولة ربط أبحاثها الفلسفيّة بقضايا الإنسان، لذلك نجدها تهتمّ بالقضايا الأخلاقيّة، وهذا يعني وجود بعدٍ عمليّ طُعِّمت به الفلسفة النظريّة لمعالجة مشاكل الحياة الإنسانيّة.
5. المدرسة المشّائيّة لم يُخالفها التوفيق كثيراً بين العقل والشريعة، بالأخصّ في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفيّ، وعلم المعاد.
6. لعلّ أبرز أسباب هذا الإخفاق هو اعتماد أتباع هذه المدرسة على القواعد العقليّة التي أسّسوها، وتعاملهم معها على أنّها قضايا عقليّةٌ ضروريّةٌ لا تقبل الخطأ ولا النقد ولا التمحيص.

أسئلة حول الدرس

1. لماذا سُمّيت الفلسفة المشّائيّة بهذا الاسم؟
2. ما هي أهمّ ميّزات الفلسفة المشّائيّة؟
3. هل يُمكن اعتبار هذه الفلسفة بعيدة عن قضايا الشريعة؟
4. ما هي المشكلة الأساس التي واجهت هذه المدرسة؟

الدرس الثالث

المدرسة الإشراقيّة

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يتعرّف إلى نشأة الفلسفة الإشراقيّة وأهمّ فلاسفتها.
2. يُبيّن أهمّ ميّزات الفلسفة الإشراقيّة.
3. يُقيّم المدرسة الإشراقية ويذكر أهمّ مشكلاتها في الأوساط الإسلاميّة.

البداية والتحوّلات

فـي الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشـد» مشتغلاً في المغرب الإسلامي في الدفـاع عن المدرسة المشّائية التـي تعرّضت جملة من قواعدها وأصولهـا لنقدٍ هزّ أسسها ومبانيهـا من قِبَل الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفـة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تَكَوُّن مدرسة فلسفية أخرى وضع أسسها السهروردي في كتابه الرئيس «حكمة الإشراق».

أصـول هـذه المدرسـة لم تكن تنطلـق من الأسـس نفسها التـي انطلقت منهـا الفلسفة المشّائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً. فلهذا نجد أنّ ما كان له أهمّية خاصّة في الفكر المشّائي – وهو النظر والاستدلال – لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، ومـا كان عديـم الأهمّية هناك – وهـو الشهود والمكاشفة المبنية علـى التصفية والتزكية – صار هو المحور هنا.

بـل يُمكن القول: إنّ ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، يؤلّف انعطافة أساس في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر الحكمة الإشراقية على أُفق الفلسفة والعلـم، إلى تغييـرات أساس في المنطلقات التي كانت تنطلق منهـا الحكمة المشّائية، التي كانـت لها الهيمنة التّامة على الأجواء الفكريـة والفلسفية، ممّا أدّى بدوره إلى توقّف الحركة الفلسفيـة – ولـو لأمد – وهذا هو القانـون السائد في كلّ المدارس الفكريـة والفلسفية التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكـنّ الفلسفة الإشراقيـة استطاعت من خلال المنطلقات الجديـدة التي نادت بها، أن تُذيب بظهورها، ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفة جديـدة قائمـة على أُسس غير الأسس التـي قامت عليها الفلسفـة المشّائية، وهذه الطريقة

استحدثهـا شيـخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي.

شيخ الإشراق

يُعتبـر الشيـخ شهاب الدين السهـروردي شيخ الإشراق (549 – 587 هـ)، زعيماً لهذه المدرسـة فـي العصـر الإسلاميّ. وهو ينسـب في أول كتابـه «حكمة الإشـراق» امتداد هذه المدرسـة لجماعة من الفلاسفة المتقدّمين اليونانييـن أمثال فيثاغورس وأفلاطون، معتبراً أنّهـم كانوا من دعاة الحكمـة الذوقيّة الإشراقيّة، زاعماً أنّ أفلاطون هـو شيخ الإشراقيّين. ونحن لا يهمّنا مدى صحّة هذا الزعم، وأنّه كان بصدد تأييد فلسفته هذه بانتسابها للحكماء السابقيـن أم لا، وما يهمّ هو أنّه أسّس مدرسةً في الأوساط الإسلاميّة، تختلف عن المدرسة المشّائيّة، عُرفت بإسم المدرسة الإشراقيّة، أو بفلسفة الإشراق.

سبب التسمية

لماذا يُطلَق على هذه المدرسة اسم فلسفة الإشراق؟

الإشـراق يعني انبثاق النور. ومن خلال هذه الكلمة أراد أصحاب هذه المدرسة أن يُبيّنوا المنهـج الذي يعتمدون عليه، بحيث يُميّزهم عن المنهج المشّائي. يقول المحقّقون: إنّ سبب ذلك هو أنّ العلم نورٌ يُشرق في قلب العارف، فهم يعتقدون: «أنّ مثل القلب مثل المرآة المجلوّة المصقولـة، محاذياً للّوح المحفوظ وما عليه من العلـوم والحقائق الإلهيّة، فكما لا يُمكن أن يكـون شـيءٌ محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثّر فيها، فكذلـك لا يُمكن أن يكون شيءٌ محاذياً للـوح المحفـوظ وهو لا يرى في المرآة القلبيّة الصافية»[1]. فهـم يدّعون أنّهم بتطهير القلب من أدران الذنوب، وبصقل النفوس من أوساخ التعلّقات الدنيويّة، تُشرق العلوم والمعارف في قلوبهم، فيطّلعون على حقائق الأشياء.

(1) الآملي، هاشم، جامع الأسرار، ص 535، ترجمة طباطبائي، جواد، مؤسسة التاريخ العربي للنشر، ط. الأولى 2005.

ميّزات الفلسفة الإشراقيّة

يُميّـز هـذه المدرسة عن غيرها مـن المدارس اعتمادها في تحصيـل معارفها على عدّة أمورٍ:

1. المزاوجة بين العقل والكشف:

عنـد السهروردي الطريق لدرك العلـوم الإلهية والمعارف الحقيقيـة إنّما يكمن بتهذيب النفـس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والطهارة. ولكن هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي بل العكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يُصرّح بأهمّية دور الاستدلال العقلـي فـي المنهـج الذي يتّبعه للوصـول إلى الغايـة المطلوبة، فلهـذا يقول: «**إنّـه لا يُمكن فهـم حقيقـة الحكمة الإشراقيـة ما لم يكن الحكيـم ماهراً في العلـوم البحثية والمناهج الاستدلاليـة البرهانيـة**». والشاهـد علـى ذلك هو أنّـه ينصح بمطالعة كتـاب «التلويحات» ثـم «المشـارع والمطارحات» قبل الوقوف علـى كتابه الأساس الذي يُبيّـن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو كتاب «حكمة الإشراق»، الذي يُعبّر عنه صدر الدين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»[1].

يقـول في كتـاب «المطارحات»: «**ومن لـم يتمهّر في العلـوم البحثية به، فـلا سبيل له إلـى كتابـي الموسـوم بـ(حكمة الإشـراق)، وهذا الكتـاب ينبغي أن يُقرأ قبلـه وبعد تحقيق المختصـر الموسـوم بـ(التلويحات)**»[2]. وهذه العبارة خيـر دليل على أنّ الحكمة الإشراقية لا تُخالـف الفلسفـة المشّائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به. ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. فالعقل والكشف كلّ واحد منهما يُعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

يقول فـي حكمة الإشراق: «**والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه: أحدها: حكيم إلهـي متوغّـل فـي التألّه عديـم البحث. ثانيها: حكيـم بحّاث عديم التألّـه. ثالثها: حكيم إلهـي متوغّـل في التألّـه والبحث...إلى أن يقـول: «وأجود الطلبة طالـب التألّه والبحث.**

(1) الشيـرازي، صـدر الدين، المبدأ والمعاد، ص 191، بتقديم وتصحيح السيّد جـلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر.

(2) ديناني، غلام حسين إبراهيمي، فلسفة السهروردي، ص 47، منشورات الحكمة، بالفارسية.

وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث»[1].

يقـول قطب الدين الشيرازي – شارح حكمة الإشراق – في ذيل هذه العبارة: «**إنّ الطبقة الأولـى هـم كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبـد الله التستـري ونظرائهم مـن أرباب الذوق دون البحث الحكمـي. وإنّ الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين كأكثر المشّائين من أتباع أرسطو ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإنّ الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر ولا نعـرف أحـداً من المتقدّميـن موصوفاً بهذه الصفة، ولا مـن المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب**».

2. الذوق الفطري وصفاء الباطن:

«وأمّا أنت إذا أردتَ أن تكون عالماً إلهيّاً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة من القدس، فقد حدّثـتَ نفسَك بالممتنع، أو شبيه الممتنع، فـإن طلبتَ واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلّا وتأتيك البارقة النورانيّة وسترتقي إلى السكينة الإلهيّة الثابتة»[2].

فهذه المدرسة في الوقت الذي تتحرّى فيه الدليل العقليّ والاستدلال المنطقيّ والفلسفيّ، تُبتنى على كمال الطالب المعنويّ، ورياضته الروحيّة في جلاء الباطن حتّى يصفو القلب من الكدورات، فتُشرق في أعماقه المعارف. وعلى هذا فإنّ حكمة الإشراق تسعى لإيجاد الرابطة بين عالـم العقل والاستدلال وعالم الإشراق، وبعبارة أخرى بيـن الاستدلال العقليّ والشهود الباطنـيّ، فهي برزخٌ بين الفلسفة المشّائيّة والكلام وبين التصوّف، فمزجت بين المنهجين ممّا جعلها مدرسةً مستقلّةً.

بل تترقّـى هذه الفلسفة لتُقارن بين المشاهدة والبرهـان: «وأمّا من حيث وجدان الدليل وتأكّـد البرهان المبين، فإنّ المشاهدة أقوى مـن الاستدلال... وقد سُئل بعض الصوفيّة: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: قد أغنى الصباح عن المصباح»[3].

---

(1) الشيرازي، قطب الدين، حكمة الإشراق، ص22.

(2) نقلاً عن شعاع أنديشه وشهود در فلسفه سهروردي، ديناني، غلام حسين، ص 47، منشورات الحكمة، بالفارسية.

(3) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج3، ص 317، منشورات معهد علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، ط. الثالثة 1380 هـ ش.

3. اعتمادها على ظواهر القرآن الكريم، والسنّة الشريفة:

ومن الأصول الأساس التي اعتمدتها المدرسة الإشراقية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه هو تأكيدها وحثّها على لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة وعدم تخطّيهما وتجاوزهما. يقول السهروردي في رسالته حكمة التصوّف: «**أوّل ما أُوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطّل من توكّل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القويّ غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل هو: ﴿أَلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك**»[1].

ويقول أيضاً: «**أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار - بالكلّية - وترك ما لا يعنيكم من قول أو فعل، وقطع كلّ خاطر شيطاني**»[2].

فمن النقاط الواضحة في كتابات مؤسّس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمّل في مضامينها العالية واستخراج نكات لطيفة دقيقة منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتجاهات السابقة عليه. يقول السهروردي في هذا المجال: «**وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أُنزل إلّا في شأنك فقط**»[3]. وكذلك يقول في أمر الدعاء: «**وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلٌّ معدّ لما يُناسبه**»[4].

4. بناء رؤية كونية متكاملة:

سعت هذه المدرسة لتقدّم رؤيةً كونيّةً، عن الوجود والكون والله والآخرة. ومن هنا نجدها

---

(1) سه رسالة أز شيخ اشراق [ثلاث رسائل لشيخ الإشراق]، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، ص 82، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، 1397، [بالفارسية].

(2) فلسفة السهروردي، ص 17.

(3) سه رسالة از شيخ اشراق، ص 129.

(4) فلسفة السهروردي، ص 41.

تتعرّض لأهمّ النظريّات التي ذكرها أفلاطون، وتُدافع عنها بأسلوبها وطريقتها؛ وهي المثُل الأفلاطونيّة، والروح، والاستذكار.

وعلى هذا تكون هذه الفلسفة قد مزجت بين العقل والشهود والقرآن الكريم والسنّة الشريفة، طبعاً على مستوى النظريّة.

تقويم هذه المدرسة

لقد استطاعت هذه المدرسة أن تتخلّص من المشكلة التي واجهت المدرسة المشّائيّة، وأوجدت لقواعدها ورؤيتها أصولاً مستقاةً من أكثر من منبع واحد، وحاولت أن تمزج بين هذه المباني، فتعتمد عليها جميعاً، خصوصاً أنّ مؤسّسها فيلسوفٌ مسلمٌ مطلّعٌ على الكتاب الكريم والسنّة النبويّة، وقد اطلع على الفلسفات السابقة عليه، وهو كما اشتهر عنه نابغة عصره، وآثاره ومدرسته دليلٌ على ذلك. لكن مشكلة هذه المدرسة أنّها لم تتمكّن من تطبيق النظريّة على الواقع. ولم تستطع هذه المدرسة أن تُحقّق النجاح العمليّ الذي حقّقته على مستوى التنظير، وإنّما كان حليف مدرسة الحكمة المتعالية.

أهمّ كتب السهروردي

لشيخ الإشراق مصنّفات كثيرة، جُمعت مؤخّراً تحت عنوان مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤلّفة من خمسة مجلّدات، تحوي كلّ مؤلّفاته ورسائله وكتبه العربية والفارسيّة،وأشهرها:

1. حكمة الإشراق.
2. المطارحات.
3. التلويحات.
4. اللمحات.
5. الألواح العماديّة.
6. هياكل النور.
7. المقاومات.

المفاهيم الرئيسة

1. أصــول هــذه المدرسة لم تكن تنطلق مــن الأسس نفسها التي انطلقــت منها الفلسفة المشّائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً.
2. ما كان له أهمّية خاصة في الفكر المشّائي . وهو النظر والاستدلال . لم يعد هو المحور والأساس في المدرسة الإشراقية، وما كان عديم الأهمّية في المدرسة المشّائية .وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية . صار هو المحور هنا.
3. الفلسفة الإشراقية استطاعت من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها، أن تُذيب بظهورهــا، الجمــود والخمود الفكري الــذي كان قائماً قبلها، وتكــون منطلقاً لفسلفة جديدة قائمة على أُسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشّائية.
4. يُعتبر الشيخ شهاب الدين السهروردي زعيم المدرسة الإشراقية في العصر الإسلاميّ.
5. تتميّز هذه المدرسة عن غيرها من المدارس اعتمادها في تحصيل معارفها على عدّة أمورٍ:

أ. العقل والاستدلال المنطقيّ والفلسفيّ.

ب. الذوق الفطريّ وصفاء الباطن.

ج. اعتمادها على ظواهر القرآن الكريم، والسنّة الشريفة.

د. سعت هذه المدرسة لتُقدّم رؤيةً كونيّةً، عن الوجود والكون واللّه والآخرة.

6. ميــزة الفلسفة الإشراقية أنّها قد مزجت بين العقــل والشهود والقرآن الكريم والسنّة الشريفة، على مستوى النظريّة.
7. استطاعــت هذه المدرســة أن تتخلّص من المشكلة التي واجهــت المدرسة المشّائيّة، وأوجــدت لقواعدها ورؤيتها أصولاً مستقاةً من أكثر من منبعٍ واحدٍ، وحاولت أن تمزج بين هذه المباني، فتعتمد عليها جميعاً.
8. المدرســة الإشراقية لمــن تتمكّن من أن تطبّق النظرية علــى الواقع، فلم تستطع هذه المدرسة أن تُحقّق النجاح العمليّ الذي حقّقته على مستوى التنظير.

أسئلة حول الدرس

1. لماذا سُمّيت الفلسفة الإشراقيّة بهذا الاسم؟
2. ما هي أهمّ ميّزات الفلسفة الإشراقيّة؟
3. هل استطاعت مدرسة الإشراق تطبيق النظريّة على الواقع؟

الدرس الرابع

الملا صدرا والحكمة المتعالية

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يتعرّف إلى مراحل نشأة مدرسة صدر المتألّهين.
2. يُبيّن أهمّ مميّزات مدرسة الحكمة المتعالية.
3. يفهم مكانة ومنزلة العقل عند الملا صدرا.

تمهيد

يُمكن القول إنّ الفكر الفلسفيّ السائد هذه الآونة، ولا سيّما في الأوساط العلميّة الإسلاميّة وخصوصاً في الحوزات العلميّة، هو فكر وفلسفة الحكمة المتعالية، التي أرسى دعائمَها وأسّس قواعدَها في القرن الحادي عشر الهجريّ صدرُ الدين الشيرازيّ، الملقّب بصدر المتألّهين أو بالملّا صدرا. ولا يُمكن دراسة هذه الفلسفة من دون إطلالةٍ على الحياة العلميّة لهذا الفيلسوف العظيم.

المراحل العلمية لحياة صدر المتألّهين ومدرسته

ولد في شيراز دون أن تُحدّد بالدقّة سنة ولادته[1]، من والدٍ صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل إنّه كان أحد وزراء دولة فارس. وكان هو الولدَ الوحيد حيث حظي باهتمام كبيرٍ عند والده، الذي وجّهه لطلب العلم، فبدأ دراسته في شيراز عاصمة الدولة آنذاك. وانتقل بعد وفاة والده إلى أصفهان، وأنفق كلّ ماله الذي ورثه في تحصيل العلم، فتتلمذ على يد الشيخ بهاء الدين العامليّ (953 - 1031 هـ)، الذي وجّهه بعد فترة إلى فيلسوف عصره السيّد محمّد باقر الداماد (المتوفّى سنة 1040 هـ). ويُمكن تقسيم حياة فيلسوفنا العلميّة إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: التلمذة

حيث كان يتتبّع آراء المتكلّمين والحكماء ومناقشاتهم، ولم يكن في هذه المرحلة قد نضج من الناحية الفلسفيّة، ولم ينفتح له المسلك العرفانيّ. وفي هذه الفترة «استوعب في

(1) ذكر المحقّق جلال الدين آشتياني في كتابه: شرح حال وآراء ملا صدرا، ص 1 : أنّ ولادته كانت سنة 979 هـ وعلى هذا يكون عمره حين الوفاة 71 سنة.

هذا المجال من حكماء اليونان خصوصاً، أفلاطون وأرسطو، وما أبانته دراسات كبار حكماء الإسلام كالفارابيّ وابن سينا وشيخ الإشراق وغيرهم، وما ابتكره هؤلاء، كما هضم ما وصل إليه كبار العرفاء عن طريق الذوق والوجدان»[1].

لكن مع ذلك كلّه يُعبّر هو عن هذه المرحلة بقوله: «**وإنّي كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظّار، حتى ظننتُ أنّي على شيء، فلمّا انفتحت بصيرتي ونظرتُ إلى حالي رأيتُ نفسي... فارغةً من العلوم الحقيقيّة وحقائق العيان، ممّا لا يُدرك إلّا بالذوق والوجدان**»[2].

ثمّ نجده في مقدّمة كتابه الأسفار يقول: «**ثمّ إنّي قد صرفتُ قوّتي في سالف الزمان، منذ أوّل الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهيّة...، واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاحقين...، وحصّلت من ما وجدته من كتب اليونانيين، والرؤساء والمعلّمين، تحصيلاً يختار اللباب من كلّ باب...، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل، أو يرجع البحث إلى نائل**»[3]. وكأنّه يظهر الندم على هذا الجهد الذي بذله. ولكن سيبدو أنّه استفاد كثيراً في هذه المرحلة لتكوين فلسفته، وتدعيمها.

المرحلة الثانية: العزلة

فقد انقطع عن الناس إلى كهك، وهي إحدى قرى قم المقدّسة، خمسة عشر عاماً على ما قيل، تفرّغ فيها للعبادة وتصفية الفكر وتهذيب الخيال. فهو يقول بعد أن يذكر في مقدّمة كتابه الأسفار أحوال أهل ذلك الزمان، ومعاداتهم له: «**فأمسكتُ عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، وآيستُ من مرافقتهم، ومؤانستهم، وسهلت عليّ معاداة الدوران، ومعاندة أبناء الزمان، وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم، وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم، فتوجّهتُ توجّهاً عزيزاً نحو مسبّب الأسباب، وتضرّعت تضرّعاً جبلّيّاً إلى**

(1) مطهري، مرتضى، مقدّمة على أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج1، ص 35، مؤسسة أم القرى، قم، ط الثانية 1422 هـ.

(2) الشيرازي، صدر الدين، مقدّمة تفسير سورة الواقعة.

(3) الشيرازي،صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج1، ص 4، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط. الثالثة.

مسهّل الأمور الصعاب، فلمّا بقيتُ على هذا الحال من الاستتار والانزواء... زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريّاً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قويّاً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحديّة...»[1]. وبذلك يكون قد انتقل إلى:

المرحلة الثالثة: التأليف

فيقول «**فألهمني الله الإفاضةَ ممّا شربنا جرعةً للعطاش الطالبين، والْإِلَاحةَ**[2] **ممّا وجدنا لعُمه للقلوب السالكين، ليحيا من شرب منه جرعةً، ويتنوّر قلب من وجد منه لعمه، فبلغ الكتابَ أجله، وأراد الله تقديمه وقد كان أجّله، فأظهره في الوقت الذي قدّره، وأبرزه على من له يسّره، فرأيتُ إخراجه من القوّة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل، فأعملتُ فيه فكري، وجمعتُ على ضمّ شوارده أمري، وسألتُ الله تعالى أن يشدّ أزري، ويحطّ بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضَت عزيمتي بعد ما كانت قاعدةً، وهبّت همّتي غبّ ما كانت راكدةً، واهتزّ الخامد من نشاطي...»**[3]، فصنّف كتاباً إلهيّاً – الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة – وبدأ في مرحلته هذه بالتأليف والكتابة.

أهمّ مؤلّفات صدر المتألّهين بعد كتاب الأسفار:

1. تفسير القرآن الكريم.
2. شرح على أصول الكافي.
3. مفاتيح الغيب.
4. المبدأ والمعاد.
5. رسالة في حدوث العالم.
6. كتاب المشاعر.
7. الشواهد الربوبيّة.

---

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج1، ص 8.
(2) الاح: بدا وظهر وبسيفه وبثوبه، ولوّح به لمع به.
(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج1، ص 8.

8. العرشيّة.

9. رسالة التصوّر والتصديق.

وقد طُبع أكثر مؤلّفاته التي يبلغ عددها 32 كتاباً ورسالةً تقريباً.

ميّزات هذه المدرسة

إنّ المنهـج المتّبع في مدرسة الحكمة المتعالية، منهجٌ مختلفٌ عن كلّ المدارس السابقة عليـه، فهـو ليس منهجـاً مشّائياً بحتـاً، ولا إشراقيّاً بحتـاً، ولا صوفيّاً، ولا كلاميّـاً، «وليست فلسفةً تجميعيّة، بل لها بناؤها الفلسفيّ المشخّص»[1]. فهي بحقٍّ مزيجٌ من كلّ هذه المناهج والمدارس. وبملاحظة حياة صدر المتألّهين بمراحلها الثلاث، يُمكن استنتاج ركائز الفلسفة النـي شيّدهـا، والأُسُس التي اعتمد عليهـا. فهو فيلسوف إسلاميّ قـرأ كلّ ما تقدّم عليه من أفكار وفلسفات، وطاقت نفسه لحياة العزلة والتصوّف، لكنّه خرج من عزلته منتصراً، يحمل فلسفـةً جديـدةً، لم يكن ليوفّق إليها من قبله، فكانت فلسفتـه مزيجاً من البرهان والوجدان والقرآن، أو قل مزيجاً من العقل والكشف والشرع.

1. الجمع بين البرهان والوجدان:

أوّلاً: إنّ الحكمـة المتعاليـة تتّخذ من العقل أساساً لها، ومن الشهـود والمكاشفة أساساً آخر، لكن لا بنحو الفلسفة المشّائيّة التي تعتمد بشكل كلّي على العقل وتُنكر مبدأ الكشف، ولا كالصوفيّة الذين يعترضون ويسفّهون العقل أيّ تسفيه، بل هي تحارب من يعتمد على الشهود والكشف فقط، كما وتذمّ من يعتمد على العقل والبرهان فقط.

فنجـد صدرا يُشنّع على من ينكـر العلم اللّدنيّ، بينما هو يعتبره أقـوى وأشدّ فيقول: «**إنّ كثيـراً مـن المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبـيّ اللّدنيّ، الذي يعتمد عليه السلّاك والعرفـاء، وهـو أقوى وأحكم من سائر العلوم، قائلين ما معنى العلم إلّا الذي يحصل من تعلّم أو فكر ورويّة**»[2].

(1) مدخل إلى الفلسفة، ص 125.

(2) الشيـرازي، صـدر الديـن، مفاتيح الغيب: المشهـد الثامن من المفتاح الثالـث. (نقلاً عن الأميـن، محسن، أعيان الشيعة، ج 9، ص 323، تحقيق الأمين، حسن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط. 1983).

ويـذمّ المعتمدين على البحث والعقل فقـط فيقول: «...**لا على مجرّد الأنظـار البحثيّة، التي سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك، يلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها؛ بل كلّما دخلت أمّةٌ لعنت أختها**»[1].

فأولـى «**أنّ يرجـع إلـى طريقتنـا في المعـارف والعلـوم الحاصلـة لنـا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء، والملّيّين من العرفاء**»[2].

ويقـول في موضع آخـر في وصف كتابه الأسفار بأنّه: «**قد اندمجت فيـه العلوم التألّهيّة في الحكمة البحثيّة وتدرّعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة**»[3].

ويفتخـر بالطريقـة التي وصل إليهـا بأنّها «**ممّا لست أظـنّ أن قد وصل إليـه أحدٌ ممّن أعرفـه من شيعـة المشّائين ومتأخّريهم، دون أئمّتهم ومتقدّميهـم، كأرسطو ومن سبقه. ولا أزعم إن كان يقدر على إثباته بقوّة البحث والبرهان شخصٌ من المعروفين بالمكاشفة والعرفان، من مشايخ الصوفيّة من سابقيهم ولاحقيهم**»[4].

وهـذا يعني أنّه لـم يبلغ المشّاؤون ما بلغـه هو من المكاشفة والوجـدان، ولا الإشراقيّون والعرفـاء بلغوا ما بلغه هو بالبحـث والبرهان؛ نعم يمكن القول: «**إنّ فلسفة صدر المتألّهين تُشبـه المدرسـة الإشراقيّـة مـن ناحيـة الأسلـوب، أي إنّهـا تعتمـد كلّاً مـن الاستـدلال والمكاشفة، إلّا أنّها تختلف عنها في الأُسُس والاستنتاجات**»[5].

ثانياً: يقدّم البحث الفلسفيّ على الشهود الوجدانيّ، شفقةً بالمتعلّمين، وتسهيلاً عليهم، لأنّ الطالب قد لا يقتنع بالمشاهدة ولا يُصدّق بها ابتداءً، لكنّه إذا وجد الدليل البحثيّ العقليّ واقتنـع به، ثمّ سمع بالمشاهدة والكشف أمكنه التصديق أكثر: «**ونحن أيضاً سالكو هذا المنهـج فـي أكثر مقاصدنا الخاصّة، حيث سلكنا أوّلاً مسلـك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطهـا، ثـمّ نفتـرق عنهم في الغايات، لئلّا تنبو الطبائـع عمّا نحن بصدده في أوّل**

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 2، ص 307.
(2) صدر الدين، المبدأ والمعاد، ص 496.
(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص 9.
(4) المبدأ والمعاد، ص 496.
(5) مدخل إلى الفلسفة، ص 125.

الأمـر، بـل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً بهم»[1].

2. المطابقة بين الشرع والعقل:

وهـذه الميزة التي تفصل بين هذه المدرسـة وسائر المدارس من حيث النتائج، فلم يقع فيمـا وقع به المشّـاؤون من تطبيق الشريعـة وتأويلها بما يلائم العقل، ولـم يفشل من حيث النتيجة بعدم الحصول على البراهين العقليّة بما يلائم الشريعة كما حصل للإشراقيّين، بل وجد في كلّ مسائله الفلسفيّة الحكميّة التي طرحها مطابقةً بين العقل والشرع:

«**وحاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة**»[2]. وعلى هذا لا يزال يستشهـد على كلّ مسألةٍ فلسفيّـة عويصة بالآيات القرآنيّة والآثـار الإسلاميّة. وهو بارعٌ في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته. ولم يكن استشهاده بها لرفع شبهة المتّهمين له بالخروج عـن الدين، بل هو من الذين يدّعون أنّه لا أحد يفهم أسرار القرآن الكريم، والسنّة الشريفة كما يفهمها هو.

وهو يسعى في كلّ ما ألّفه إلى أن يُبيّن هذا المنهج الفريد، فيهدف من كتبه الفلسفيّة إلى بيـان تأييد العقل للدِّيـن، ومن كتبه الدينيّة بيان تأييد الدِّين للعقـل، فكانت كتبه كلّها دينيّةً فلسفيّةً.

3. محوريّة القرآن:

وقـد يتبـادر للأذهان من هـذا الأسلوب الفريـد الذي يتّبعـه الملّا صـدرا، أنّ البرهان والعرفـان والقرآن في عرض واحد، وأنّها طرقٌ ثلاثٌ توصل إلى الحقيقة وتكشف عنها، وأنّه لا تقـدّم لبعضها على الآخر، إلّا بالأسلوب التأليفيّ والكتابيّ لإقناع الطلّاب، وشفقةً بهم كما تقدّم، ولكنّ الصحيح أنّ المحوريّة الأساس للقرآن في مدرسته:

«**إنّ الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الأدلّة؛ البرهان والعرفان والقرآن،**

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص 85.

(2) م. ن. ج9، ص 302.

وأنّه لا يوجد أيّ اختلاف بينها، وإنّما هي توافقٌ وانسجامٌ تامٌّ، نعم في مقام المقايسة الداخليّة بين هذه الطرق الثلاث، فإنّ المحوريّة والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه»[1].

حدود العقل

ومن الضروريّ جدّاً وضوح مكانة العقل في هذه المدرسة. فقد يُتصوّر أنّ الحقائق، التي كشفت الحكمة المتعالية اللثام عنها، يُتوصّل إليها بالطرق الثلاث المتقدّمة، وأنّ ما يصل إليه الكشف والشهود، وما يحكي ويُخبر عنه القرآن والسنّة، يُمكن للعقل والبرهان أن يصل إليه، ويستدلّ عليه. وقد يُتصوّر أنّه يوجد تناف بين القرآن والوجدان من جهة، والبرهان من جهة ثانية، حيث إنّ هذه الطرق في عرض بعضها، والتنافي واقعٌ فيما بينها.

لكن الحقّ غير هذا؛ فإنّ هذه الطرق ليست في عرض بعضها البعض حتّى يقع التنافي فيما بينها، وإنّما هي في طول بعضها البعض، ويأتي دور المكاشفة والشهود حينما ينتهي دور العقل والبرهان.

يقول صدر المتألّهين: «**ثمّ إنّ بعض أسرار الدِّين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارجٌ عن طور العقل الفكريّ، وإنّما يُعرف بطور الولاية والنبوّة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرّف هناك**»[2].

وقال أيضاً: «**إنّ مقتضى البرهان الصحيح ممّا ليس إنكاره في جِبلّة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة. نعم ربما يكون بعض المراتب الكماليّة ممّا يقصر عن غورها العقول السليمة، لغاية شرفها وعلوّها عن إدراك العقول، لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أنّ شيئاً من المطالب الحقّة ممّا يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم**»[3].

---

(1) رحيق مختوم: الآملي، نقلاً عن دروس في الحكمة المتعالية، ص 100.

(2) الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي في آخر كتاب مفاتيح الغيب، ص 461، منشورات مكتبة المحمودي، ط. الحجرية طهران 1391 هـ. (نقلاً عن دروس في الحكمة ص 102).

(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 7، ص 322.

وينقـل عن الغزالي فيقـول: «**قال الشيـخ الفاضل الغزالـي: اعلم أنّه لا يجـوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنـه، بمعنـى أنـه لا يدرك بمجـرّد العقل. ومن لم يُفـرّق بين ما يُحيله العقـل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسّ من أن يُخاطب فيترك وجهله**»[1].

تقويم هذه المدرسة

لقـد استطاع «صدر المتألّهين أن يجمع بين الفلسفة والعرفان، واستفاد في ذلك بالسنّة والقرآن، وبيّن المعارف الذوقيّة في صورة الدليل والبرهان، فتولّد بهذا الترتيب بين مناهج المعرفـة منهجٌ حديثٌ، وسُمّي بالحكمة المتعالية»[2]. و«استطاع أن يُحقّق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفيّة، أدّت إلى بناء نظام عقليٍّ جديد قائم على أسسٍ برهانيّة يُمكنها تفسير العالَم الإمكانيّ وعلاقته بمبدئه المتعالي»[3].

وقـد حَسمت هـذه المدرسة النزاع بيـن الفلسفـة المشّائيّة والإشراقيّـة، ولم يعد معنى للصـراع بيـن أرسطو وأفلاطـون في هـذه المدرسة، حيث وضعـت كلّ مسألةٍ فـي مكانها، واستفادت من المناهج المعرفيّة كلّها.

يقـول المطهرّي: «**وقد وضع صـدر المتألّهين نهايةً حاسمةً لهـذا النزاع الطويل (أي بيـن أرسطـو وأفلاطون) بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفتـه. ومنذ هذا الزمن لم يعـد معنـى لوقوف أحد هذين الاتجاهين فـي مقابل الآخر. وقد لاحظ كلّ من جاء بعده واطلع على فلسفته، أنّ النزاع الذي امتدّ لألفي عامٍ بين المشّائين والإشراقيّين قد حسم على يد هذا الفيلسوف العظيم**»[4].

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 7، ص 322.
(2) الرمضاني، حسن، مقدمة على كتاب التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص6، مؤسسة أم القرى، قم، ط. الأولى 2003م.
(3) دروس في الحكمة المتعالية، ج1، ص 105.
(4) أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج1، ص 13.

المفاهيم الرئيسة

1. إنّ الفكر الفلسفيّ السائد هذه الآونة، لا سيّما في الأوساط العلميّة الإسلاميّة، وخصوصاً في الحوزات العلميّة، هو فكر وفلسفة الحكمة المتعالية، التي أرسى دعائمَها وأسّس قواعدَها صدرُ الدين الشيرازيّ، الملقّب بصدر المتألّهين.
2. يُمكن تقسيم حياة صدر المتألّهين العلميّة إلى ثلاث مراحل:

أ. التلمذة: حيث كان يتتبّع آراء المتكلّمين والحكماء ومناقشاتهم.

ب. العزلة: فقد انقطع عن الناس إلى إحدى قرى قم المقدّسة خمسة عشر عاماً على ما قيل، تفرّغ فيها للعبادة وتصفية الفكر وتهذيب الخيال.

ج. التأليف: حيث صنّف في هذه المرحلة الجديدة من حياته أنفس ما قدّمه للفلسفة الإسلاميّة.

3. يُعدّ المنهج المتّبع في مدرسة الحكمة المتعالية، منهجاً مختلفاً عن كلّ المدارس السابقة عليه. فهو ليس منهجاً مشّائياً بحتاً، ولا إشراقيّاً بحتاً، ولا صوفيّاً، ولا كلاميّاً، بل هي مزيجٌ من كلّ هذه المناهج والمدارس.
4. قد تميّزت هذه المدرسة عن غيرها من المدارس بأنّها:

أ. تجمع بين البرهان والوجدان: فالحكمة المتعالية تتّخذ من العقل أساساً لها، ومن الشهود والمكاشفة أساساً آخر، لكن لا بنحو الفلسفة المشّائيّة تنكر على الشهود كلّ النكير، ولا كالصوفيّة يعترضون ويسفّهون العقل أيّ تسفيه، بل هي تُحارب من يعتمد على الشهود والكشف فقط، كما وتذمّ من يعتمد على العقل والبرهان فقط.

ب. تطابق بين الشرع والعقل: وهذه الميزة التي تفصل بين هذه المدرسة وسائر المدارس من حيث النتائج. فنُلاحظ في كلّ مسائله الفلسفيّة الحكميّة التي طرحها مطابقةً بين العقل والشرع. ولهذا لا يزال يستشهد على كلّ مسألةٍ فلسفيّةٍ عويصةٍ بالآيات القرآنيّة والآثار الإسلاميّة.

ج. محوريّة القرآن: وقد يتبادر للأذهان من هذا الأسلوب الذي يتّبعه الملّا صدرا، أنّ البرهان والعرفان والقرآن في عرضٍ واحدٍ، ولكن الصحيح أنّه في مقام المقايسة الداخليّة بين الطرق الثلاث، فإنّ المحوريّة والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه.

5. قد يُتصوّر أنّ الحقائق، التي كشفت اللثام عنها الحكمة المتعالية، يُتوصّل إليها بالطرق الثلاث المتقدّمة بعرض بعضها البعض، والصحيح أنّ هذه الطرق ليست في عرض بعضها البعض حتّى يقع التنافي فيما بينها، وإنّما هي في طول بعضها البعض، ويأتي دور المكاشفة والشهود حينما ينتهي دور العقل والبرهان.

أسئلة حول الدرس

1. كيف تُقسّم المراحل الفكريّة لحياة صدر المتألّهين؟
2. من هم أهمّ أساتذته وما هي أهمّ مؤلّفاته؟
3. ما هي ميّزات الحكمة المتعالية؟
4. ما هي حدود العقل في هذه المدرسة؟

الدرس الخامس

ما هي الفلسفة؟

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يتعرّف إلى ماهيّة وموضوع الفلسفة.
2. يُبيّن أهمّية علم الفلسفة وفائدته.
3. يشرح المنهج الذي تتّبعه الفلسفة للكشف عن المجهول.

تعريف الفلسفة

جـاءت كلمـة الفلسفـة من عبـارة «فيلاسوفوس» أي محـبّ الحكمة، وهو اسـم اختاره سقراط[1] لنفسه؛ وقد نقل مؤرّخو الفلسفة أنّ السبب في اختيار هذا الاسم شيئان: أحدهما تواضع سقراط حيث كان يعترف دائماً بجهله، والثاني تعريضه بالسوفسطائيين الذين كانوا يعـدُّون أنفسهم حكمـاء[2]؛ أي إنّه باختيار هذا اللقب أراد أن يوحي لهـم، بأنّهم ليسوا أهلاً لهذا الاسـم «الحكيم»؛ لأنّهم يستخدمون التعليم والتعلّم لأهداف مادّية وسياسية، وحتى أنا الـذي استطعت ردّ تخيّلاتهم بأدلّة محكمـة، لا أرى نفسي أهلاً لهذا اللقب، وإنّما أُطلق على نفسي اسم «محبّ الحكمة».

وفـي العهـد الإغريقي القديم ومنذ أن سمّى سقراط نفسـه بهذا الاسم، صارت الفلسفة قديمـاً تُستعمل في مقابل السفسطة المنكرة بأساليـب مغالطاتها لحقائق الأشياء، كما إنّها صـارت شاملة لجميع العلوم الحقيقية كالفيزياء، والكيميـاء، والطبّ، والهيئة، والرياضيات والإلهيات؛ وأمّا العلوم الاعتبارية كالنحو والصرف فهي خارجة عن حيّز الفلسفة[3].

(1) سقـراط: «470 – 399ق.م» فيلسـوف يوناني، ولد في أثينا، عُرف بأنّه أستاذ ذائع الصيت بالفلسفة والحكمة وعرف بـ«سقراط الحكيم».

(2) حيث كان يطلق على كل منهم اسم «سوفيست» وهي كلمة يونانية تعني الحكيم.

(3) تختلف العلوم الاعتبارية عن العلوم الحقيقية في أنّ العلوم الاعتبارية لا واقع لها سوى ما اتفق عليه المتّفقون واعتبره المعتبـرون، كما لو اتفـق النحاة في لغة العرب أن يكون الفاعل مرفوعاً والمفعول بـه منصوباً. فلا وجود لأمثال هذه الأحـكام فـي الواقع غير ما اتفق عليه المتّفقـون واعتبره المعتبرون وعلى خلاف ذلك، حـال العلوم الحقيقية، فإنّها تكشـف عن حقائق ثابتة سواء علم الإنسان بهـا أم لم يعلم؛ فالجاذبية كانت موجودة ولها واقع ثابت ولم يكن لنيوتن من دور، سوى الكشف عنها.

وبناءً على ما تقدّم فإنّ الفلسفة تنقسم إلى فلسفة نظرية؛ وتشمل تحت عنوانها ما ينبغي أن يُعلـم من المعارف كالرياضيات والطبيعيات والإلهيـات. وإلى فلسفة عملية وتشمل تحت عنوانها ما ينبغي أن يُعمل به من المعارف كالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة.

وإليك مخطّطاً بيانيّاً للفلسفة وأقسامها المتفرّعة عنها.

بَيْـدَ أنّ الفيلسوف لـم يتمكّن من مواكبة تطوّر العلوم واتسـاع رقعتها واستيعاب مسائلها وفروعهـا، فبعـث ذلك على انحسـار دوره وتقلّص نشاطه في حدود بحـث الإلهيات بالمعنى الأعـم والأخص وتُسمّى بالعلم الكلّي والفلسفة الأولـى؛ والوجه في تسميتها بهذا الاسم، هو أنّهـا تُعـدّ في مقدّمة كلّ العلوم؛ إذ أنّها تبحث عن وجـود اللّه الأقدس وصفاته الحسنى، كما أنّهـا تقـوم بإثبات موضوعات العلـوم، فما لم يثبت في الفلسفة الوجـود المادّي الخارج عن حـدود الذهـن لا يتسنّى للفيزيائـي أن يبحث عن خواص الأجسـام، ولا للكيمياوي أن يبحث عـن طبيعة تفاعـلات العناصر وهكذا. بل إنّ جميـع العلوم مدينة إلـى الفلسفة في مبادئها

التصديقيــة، كمبدأ عدم التناقض وأصــل العلّية وقاعدة السنخية، وهي من مباحث ومسائل الفلسفــة، ومن أجل ما تقــدّم يكون للفلسفة، شرف التقدّم على بقية العلوم، ولا نُبالغ أن قلنا أنّها أمّ العلوم.

والإلهيــات بالمعنى الأعم تبحث عــن أحكام الموجودات بشكل عــام ولا تختصّ بموجود دون آخر بينما تتناول الإلهيات بالمعنى الأخص إثبات وجود الله الأقدس وصفاته جلّ وعلا.

موضوع الفلسفة

وبذلــك يتّضــح أنّ موضوع علــم الفلسفة هو: «الموجــود بما هو موجــود»، أي أنّها تتناول دراســة الموجود بشكل عام، لتُحدّد أحكامه بغضّ النظر عن خصوصيّاته. فمثلاً: إنّ البحث عــن العلّة والمعلول لا يختصــ بموجود دون غيره، بل هو شامل لكلّ موجود؛ بينما البحث عن تركيب الماء ودرجة انجماده وغليانه وبقيّة خواصه، بحث عن الموجود بما هو ماء، له وجوده الخاصــ. وأمّا الإلهيات بالمعنى الأخصــ فإنّها تبحث عن وجود الله تعالى وصفاته وتختصّ به ولا تبحث عمّا سواها.

ودراسة الموجود بشــكل عام التي تتناول الموجودات مجرّدها ومادّيها، يُطلق عليها اسم «الميتافيزيقــا» وقــد تصوّر البعض خطــأ، أنّها تختصّ بالموجودات المجــرّدة غير المادّية، إلّا أنّ الصحيــح شمولهــا للموجودات المادّيــة والمجرّدة على حدٍّ ســواء. فالبحث عن العلّة والمعلــول، والوجــوب والإمــكان، والحــادث والقديم، والقــوّة والفعل وما شابههــا لا يختصّ بالموجودات المجرّدة غير المادّية بل يشملهما معاً.

ومــن الجدير ذكره أنّ الميتافيزيقا مأخوذة من أصــل يوناني هو متاتافوسيكا أي ما بعد الطبيعة وحوّرت بالعربية إلى (ميتافيزيقا) وحسبما يعتقده مؤرّخو الفلسفة، فإنّ هذه الكلمة استُعملــت لأوّل مرّة في قسم من فلسفة أرسطــو المتناولة لأحكام الوجود بشكل عام، وحيث إنّ هــذا القسم من بحث الفلسفة قــد كتبه أرسطو حسب ترتيبه بعد بحث الطبيعيات، لذلك فقد أطلق عليه اسم ميتافيزيقا، أي ما بعد الطبيعة.

أهمّية وفائدة الفلسفة

تُـراود الإنسان أحياناً وقد تُلاحقه تساؤلات حول الوجود ومعناه؛ وهل هو متناه محدود أو مطلق لا محدود؟ وكيف وجد؟ وهل هو في غنى عن علّة توجده أو مفتقر إليها؟ وهل للّه خالق أو هو في غنى عن كلّ خالق؟ ولماذا لا يُرى اللّه جهرةً؟

ومـن جهـة أخرى فإنّ الإنسان، هـذا الموجود العملاق الذي حلّق فـي آفاق السماء ونفذ إلى أعمـاق الأرض وقعر المحيطات وفلق الذرّة وابتكر العجيـب والغريب، تراه حائراً يعيش الضياع والسأم؛ إذ لا هدف حقيقي يصبو إليه ولا رؤية كونية واضحة يمتلكها إزاء الوجود ولا شمولية ولا انسجاماً يلمسه بين مفردات الكون وفصوله، ومن أجل ذلك فإنّه لا يعرف لماذا وضع قدميه في هذا العالم؟ ولماذا يُفرض عليه الخروج منه مرّة أخرى؟

ومـن هنا فنحـن بحاجة إلى ما يُخفّف قلقنـا وينزع سأمنا ويُبـدّل ضياعنا وضلالنا إلى هـدى ونور ورَوْح وراحـة، والفلسفة تؤدّي هذا الدور؛ لأنّها تُعطي لـكلّ ما تقدّم من تساؤلات، إجابـات مبيّنـة وذلك بتحديد رؤية واضحة عـن الكون والوجود والحيـاة، لتتحدّد لنا معالم المبـدأ والمنتهـى والسبيـل بينهما. وبعبـارة أخـرى: إنّ الفلسفة تميط اللثام عـن التوحيد والمعـاد، والنبوّة التي تُعـدّ سبيلاً للوصول إلى شاطئ المعاد بأمـان بما تتضمّنه من شرائع ومناهـج وأحكام، فلا يغـدو وجود الإنسان عبثاً ولا يُمسي كريشـةٍ في مهبّ الريح، بل يعرف نفسه ويعرف أنّه من أين وفي أين وإلى أين.

وإذا كان دور الفلسفة الكشف عن المجاهيل، وانتشال الإنسان من حالات الإبهام والضياع بحـلّ شبهاته في ما يرتبـط بأصل الوجود ومآلـه وحقيقته، فلا نبالـغ أن أطلقنا اسم العلم عليهـا؛ لأنّ العلم يقوم بتسليـط أضوائه الكاشفة على ظلمات المجاهيـل ليُسفر عن هويّتها وحقيقتها، وهذا بالضبط ما تؤدّيه الفلسفة لقرّائها ودارسيها.

نعـم، إن أُريد من العلم حصيلة الأفكار والنتائج التجريبية التي يتوصّل إليها الإنسان في مختبره أو في مجال الطبيعة، فلا يصحّ حينئذٍ إطلاق اسم العلم على الفلسفة بهذا المعنى، بل وكذلـك لا تصحّ تسمية كهذه على التأريخ والجغرافيا، والفقه وبقية العلوم الإنسانية غير التجريبية.

أساليب التحقيق العلمي

تختلف أساليب التحقيق العلمي باختلاف ميادينها ومجالاتها، وذلك لأنّك على سبيل المثال تجد فرقاً واضحاً بين البحوث التالية:

1. البحث في تاريخ نشوب الثورة ضدّ الإنجليز في العراق.
2. البحث في أنواع الألوان.
3. البحث في صياغة قانون عام فيما يرتبط بتمدّد الحديد بالحرارة.

فالبحث الأول يتناوله الأسلوب النقلي التاريخي بالدرس والتحقيق، ولا دور للأساليب العقلية والتجريبية في ذلك؛ إذ إنّ الإنسان الذي لم يُعاصر حدث الثورة ضدّ الإنجليز في العراق مهما حاول بعقله وتجربته معرفة ذلك، فسوف يعجز عنه ولا يتوصّل إلى ما يريد. وأمّا البحث الثاني فإنّه من مختصّات الأسلوب التجريبي الحسّي ولا دور للعقل والنقل فيه، فإذا حُرم الإنسان باصرته فإنّه لن يحظى بمعرفة اللون الأحمر أو غيره من الألوان مهما وصفها الواصفون بنقلهم ومهما استدلّ أهل البرهان عليها بعقولهم؛ وأمّا بالنسبة إلى البحث الثالث فإنّه وقفٌ على الأسلوب العقلي، ولا نصيب للأسلوب التجريبي والنقلي فيه مهما جرّب المجرّبون ونقل الناقلون ذلك، إذ إنّ كلّ ما يُجرّبونه وما ينقلونه لا يستوعب كلّ ما هو موجود أو مفترض من قطع الحديد المحكوم عليها بالتمدّد.

ومباحث الفلسفة تعتمد على الأسلوب العقلي في تحقيقاتها ودراساتها لمسائلها الفلسفية، إلا أنّها قد تعتمد أحياناً على ظاهرة تجريبية لتجعلها منطلقاً لدراساتها العقلية والتأمّلية[1].

ثم إنّ عملية الكشف عن مجهول بواسطة معلوم آخر تتمّ عبر طرق ثلاثة من الاستدلال:

1. **القياس:**

وهو قولٌ مؤلّفٌ من قضايا متى سُلّمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر، كما لو نقلت حكم الموت الثابت للإنسان إلى سقراط الذي هو فرد من أفراد الإنسان فتقول:

---

(1) ومن هذا القبيل النظر إلى بديع صنع الكون وعظمته ثم الانتقال بالتأمّل والاستنتاج إلى وجود مبدع ومنظِّم ومهندس من ورائه وهو الله الخالق المصوّر، وهو ذات الأسلوب الذي اعتمده الإعرابي لإثبات وجود الله جلّ اسمه حيث قال: البعرة تدلّ على البعير وأثر الأقدام يدلّ على المسير؛ أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج، لا يدلّان على اللطيف الخبير؟!.

سقراط إنسان.

وكل إنسان فان.

∴ فسقراط فان.

ومثـل هذه الحركة الفكرية يُطلق عليها في المنطق اسـم «القياس» وهو مفيد لليقين في ظلّ شروط معيّنة وهي فيما إذا كانت مقدّمات القياس يقينية، وقد تمّ تنظيم القياس بشكل صحيـح. وقـد خصّص المنطقيّون جانباً مهمّـاً من المنطق الكلاسيكي لبيـان شروط مادّة وصورة القياس اليقيني وهو (البرهان)[1].

2. الاستقراء:

وهو الانتقال من حكم جزئيات إلى حكم كليّتها، وهو على نحوين: استقراء تام واستقراء ناقص؛ أمّا الاستقراء التام؛ فهو من قبيل الحكم بالجدّ والمثابرة على كلّ من هو موجود في المدرسة بعد إجراء اختبار لجميع من كان فيها من الطلّاب.

وأمّـا الاستقـراء الناقص: فهو من قبيل الحكم على جميع أهـل البلد بالاستقامة وحسن السيرة من خلال معاشرة عدد منهم.

3. التمثيل:

وهـو الانتقال مـن حكم جزئي إلى حكـم جزئي آخـر لاشتراكهما في معنـى جامع بينهما، بحسب الظنّ أو الوهم، كما لو منع الوالد ولده عن معاشرة صديق من أصدقائه، إلّا أنّ الولد لم يُعرض عن معاشرة هذا الصديق فحسب، بل إنّه أعرض عن صديق آخر له ظنّاً منه أنّ العلّة في المنع هي عنوان الصداقة، فانتقل من حكم الأول إلى الثاني لمشابهتهما في عنوان الصداقة.

وقد صرّح أهل المعقول أنّ القياس البرهاني بكلّ أشكاله المنتجة يُفيد اليقين والقطع، كما أنّ الاستقراء التّام يُفيد ذلك أيضاً، وأمّا الاستقراء الناقص والتمثيل فلا يُفيدان سوى الظن؛ ومن الواضح أنّ المفيد في الاستدلال هو اليقين لا الظنّ، لأنّ الظنّ لا يُغني عن الحقّ شيئاً.

(1) مصباح اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة؛ ج 1، ص 100، دار التعارف للمطبوعات – 1418هـ، 1998م.

المفاهيم الرئيسة

1. جاءت كلمة الفلسفة من عبارة «**فيلاسوفوس**» أي محبّ الحكمة، وهو اسم اختاره سقراط لنفسه؛ والسبب في اختيار هذا الاسم شيئان: أحدهما تواضع سقراط حيث كان يعترف دائماً بجهله، والثاني تعريضه بالسوفسطائيين الذين كانوا يعدُّون أنفسهم حكماء.
2. صارت الفلسفة في العهد الإغريقي تستعمل في مقابل السفسطة المنكرة بأساليب مغالطاتها لحقائق الأشياء، كما إنّها صارت شاملة لجميع العلوم كالفيزياء، والكيمياء، والطبّ، والهيئة، والرياضيات والإلهيات.
3. تنقسم الفلسفة إلى فلسفة نظرية؛ وتشمل ما ينبغي أن يُعلم من المعارف كالرياضيات والطبيعيات والإلهيات. وإلى فلسفة عملية وتشمل ما ينبغي أن يُعمل به من المعارف كالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة.
4. إنّ عدم تمكّن الفلسفة من مواكبة تطوّر العلوم واتساع رقعتها أدّى إلى انحسار البحث الفلسفي بالإلهيات بالمعنى الأعم والأخص أو ما يُسمّى بالعلم الكلّي والفلسفة الأولى.
5. الوجه في تسميتها بالفلسفة الأولى؛ أنّها تُعدّ مقدمةً لكلّ العلوم إذ تقوم بإثبات موضوعات العلوم.
6. الإلهيات بالمعنى الأعم هو البحث عن أحكام الموجودات بشكل عام، بينما الإلهيات بالمعنى الأخص تبحث عن إثبات وجود الله تعالى وصفاته جلّ وعلا.
7. موضوع الفلسفة هو: «**الموجود بما هو موجود**»، وبغضّ النظر عن خصوصياته، ودراسة الموجود بشكل عام يُطلق عليه اسم «**الميتافيزيقا**».
8. أهمّية وفائدة الفلسفة في الإجابة عن تساؤلات الإنسان حول الوجود ومعناه؛ وانتشاله من حالات الإبهام والضياع بحلّ شبهاته في ما يرتبط بأصل الوجود ومآله وحقيقته.
9. تختلف أساليب التحقيق العلمي باختلاف ميادينها ومجالاتها، فمباحث الفلسفة تعتمد على الأسلوب العقلي عبر طرق ثلاثة من الاستدلال:

أ. القياس: وهو قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا متى سُلّمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر.

ب. الاستقراء: وهو الانتقال من حكم جزئيات إلى حكم كليّتها، وهو على نحوين: تام وناقص.

ج. التمثيل: وهو الانتقال من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر لاشتراكهما في معنى جامع بينهما.

10. القياس البرهاني بكلّ أشكاله المنتجة يُفيد اليقين والقطع، كما أنّ الاستقراء التام يُفيد ذلك أيضاً، وأمّا الاستقراء الناقص والتمثيل فلا يُفيدان سوى الظنّ.

أسئلة حول الدرس

1. ما هو وجه تسمية الفلسفة بهذا الاسم؟ وما هو موضوع علم الفلسفة؟
2. ما هو دور الفلسفة في إضفاء الروح والراحة والاطمئنان على حياة الإنسان؟
3. هل الفلسفة علم من العلوم؟ ولماذا؟ وما هي حجّة من رفض إطلاق اسم العلم عليها؟
4. اذكر مع المثال أساليب وطرق التحقيق في المعرفة الإنسانية؛ وبيّن الأسلوب المعتمد في تحقيق المسائل الفلسفية.
5. إنّ للاستدلال طرقاً ثلاثة، اذكرها مع أمثلتها ثم بيّن المفيد منها للقطع.

الدرس السادس

الوجود والماهية

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1 . يتعرّف إلى معنى الوجود والماهية.

2 . يُبيّن معنى أصالة الوجود ويستدلّ عليه.

3 . يشرح نظرية التشكيك في مراتب الوجود.

بداهة مفهوم الوجود

تقـدّم في الدرس الخامس أنّ موضوع الفلسفة هو: الموجود بما هو موجود. والموجود هو الشيء الذي ثبت له الوجود، سواء كان ذلك الشيء نفس الوجود أو شيئاً آخر متّصفاً به وأمّا الوجود فمفهومه بديهي مستغنٍ عن التعريف، وما قد يُقال في تعريفه: «أنّه الثابت العين» أو «الذي يُمكن أن يُخبر عنه» فهي تعاريف لفظية[1]، تُستخدم للتنبيه والإشارة إلى ما في الذهن من المفهوم البديهي وليست بتعاريف حقيقية، إذ ليست بأعرف من الوجود بل لا شيء أجلى من الوجود.

معنى الماهية

وأمّـا الماهية فقد قيل في تعريفهـا بأنّها: ما يقع في جواب ما هو؛ فإذا قُلت: ما هو زيدٌ؟ وجـاءك الجـواب بأنّه إنسـان، أو قُلت: ما هـو الإنسان؟ وجاءك الجواب بأنّـه حيوان ناطق، كان الجـواب على هذا السؤال بذاته ماهية الإنسان. وبعبارة أخرى: إنّ الماهية بيان لحقيقة الشيء وذاته التي تُميّزه عمّا سواه.

وأنـت حين تواجه موجـوداً ما كجبل أبي قبيـس، فتقول: «جبل أبي قبيـس موجود»، فقد أشرت بالموضوع «جبل أبي قبيس» إلى ماهية الشيء الذي واجهته، كما أنّك أشرت بالمحمول «موجود» إلى وجوده. وهكذا بقية الأشياء التي تواجهنا، فإنّ لها ماهية كما أنّ لها وجوداً.

---

(1) والتعريف اللفظي ليس تعريفاً حقيقياً؛ لأنّ المعنى الدالّ عليه اللفظ واضح، ولم يؤدّ اللفظ المُعرّف من دور سوى دور الإيضاح للفظ آخر استعمل في ذلك المعنى، كما لو قيل: الغضنفر ما هو؟ فيُقال: أسد، فمعنى الأسد لا يحتاج السامع إلى تعريفه، بل يحتاج إلى معرفة لفظ الغضنفر الذي دلّ على معنى الأسد، فالتعريف اللفظي تبديل لفظ مكان آخر.

أصالة الوجود واعتبارية الماهية

في البداية لنُحدّد مفردات المسألة:

- **الوجود**: ويُراد به الوجود العيني الذي يتألّف منه الواقع الخارجي.
- **الماهية**: ويُراد بها ما يُقال في جواب؛ ما هو.
- **الأصالة**: ويُراد بها التحقّق الخارجي، بحيث يكون منشأ لترتّب الآثار الخارجية.
- **الاعتبار**: ويُراد به عدم التحقّق الخارجي، بحيث لا يكون منشأ لترتّب الآثار الخارجية.

ممّا تقدّم يظهر أنّ الماهية تختلف عن الوجود مفهوماً، أي أنّ ما يُفهم من معنى الوجود غير ما يُفهم من معنى الماهية، فكلّ منهما يختلف عن الآخر في الذهن، وأمّا في الخارج، أي خارج حدود الذهن فلا يوجد اختلاف، فهما متّحدان في شيء خارجي واحد، فنستطيع أن نُشير إلى زيد الخارجي بالقول: هذا إنسان وموجود.

الأصالة تُطلق في الفلسفة على معان متعدّدة، والمراد منها هنا؛ أنّنا بعد أن آمنّا بأنّ هناك حقيقة وواقعاً وراء وجودنا الخاص، نسأل عن الشيء المتحقّق في الخارج والذي يكون منشأ لترتّب الآثار الخارجية، والذي سمّيناه زيداً، هل هو مصداق لمفهوم الوجود أو أنّه مصداق لمفهوم الماهية؟

وبعبارة أخرى: هل أنّ الوجود أصيل في الخارج أم الماهية؟ فلو كان لكلٍّ منهما مصداق، لكان في الخارج مصداقان اثنان لا مصداق واحد، وبما أنّ الواقع الخارجي لا يوجد فيه إلا مصداق واحد، فلا بدّ أن يكون هذا المصداق لأحدهما دون الآخر وإن انطبقا عليه، إلا أنّ أحدهما واقعيّ أصيل والآخر اعتباري، أي أنّ المصداق الخارجي المتمثّل بزيد، يكون لأحدهما بالذّات ومصداقاً للآخر بالعرض، والجواب هو: أنّه مصداق للوجود دون الماهية وإليك مثالاً يوضح المراد.

لو كان عندك ورقة بيضاء وشرعت بتلوين مساحة منها بلون أخضر، فإنّ حاصل هذا التلوين سوف يكون شكلاً معيّناً ولنفرضه شكلاً مربّعاً، فإنّك وبعد النظر إلى ذلك سينعكس في ذهنك مفهومان: أحدهما اللون الأخضر والآخر عبارة عن الشكل المربّع الذي يُعدّ حداً للون الأخضر، فمفهوم اللون الأخضر له مصداق حقيقي وهو اللون الذي ارتسم على اللوحة،

وأمّـا مفهـوم الشكل المربّع فليس لـه مصداق حقيقي في الخارج. نعـم اللون الأخضر حيث ينتهي عند حدود خاصّة فلا بدّ وأن يكون له شكل معيّن وقد اتخذ هنا شكلاً مربّعاً، وهو ليس إلّا حـدّاً فاصلاً يفصل وجود اللون الأخضر عن اللون الأبيض للّوحة، وأمّا الشكل المربّع فلا عينيّة له في الخارج؛ بمعنى أنّه لا يوجد في الخارج إلّا اللون الأخضر؛ لأنّ الحدّ نهاية الشيء التـي تُميّـزه عن غيره ونهاية الشـيء لا تُمثّل شيئاً، وأمّا الشكل فلا مصـداق له يُمثّله، بل إنّ الذهن قد انتزعه من الوجود الخارجي للون الأخضر.

وهكـذا يتّضح حال الوجود والماهية، فإنّ الواقـع الخارجي للأشياء ليس سوى مصاديق لمفهوم الوجود، إلّا أنّ ذهن الإنسان يرسم لهذا الوجود حدّاً يُميّزه عن غيره من المصاديق العينيـة الخارجية التي تشتـرك معه في الوجود، فالإنسان مثلاً من أجل تشخيصه عن غيره مـن المصاديـق الخارجية التـي تشترك معه الحيوانيـة يوضع له مائز يُميّـزه عن غيره من الحيوانات بأنّ له قدرة على التفكير وإدراك الكليات.

حصيلـة ما تقدّم هي: إنّ العينية الخارجية ليس فيها سوى الوجود ولا سهم للماهية فيها سـوى أنّها تنطبق عليهـا وتُنسب إليها اعتبـاراً، وهو ما يُعبّر عنه بأصالـة الوجود واعتبارية الماهية. وإلى ما تقدّم أشار المرحوم الملّا هادي السبزواري[1] في منظومته الفلسفية:

إنّ الـوجـود عـنـدنـا أصـيـل دلـيـل مـن خـالـفـنـا عـلـيـل

وعلى خلاف هذا الرأي، ذهب آخرون إلى أصالة الماهية واعتبارية الوجود وأُنشدَ لهم:

إنّ الأصـيـل عـنـدنـا مـاهـيـة دلـيـل مـن خـالـفـنـا واهـيـة

ولا نجـد لزاماً بعد توضيح الفـرق بين الماهية والوجود لذكر الأدلّـة على أصالة الوجود واعتباريـة الماهية، وقد ذهب البعض إلى بداهـة المسألة وعدم الحاجة إلى إقامة البرهان عليها[2].

(1) الملّا هادي السبزواري: «1212 – 1289هـ» وهو الشيخ هادي بن المهدي السبزواري، حكيم وفيلسوف عارف، وفقيه ورع، وشاعـر بالعربيـة والفارسية، له كتب كثيرة، عدّها البعض (29) كتاباً، منهـا كتابه المعروف «المنظومة» الذي تناول فيه بيان الفلسفة وأدلّتها وردودها بأسلوب شعري بارع وجميل.

(2) مـن أجـل مزيد توضيـح راجع الكتب المفصّلـة كالبداية والنهاية للعلّامـة الطباطبائي حيث استُعرض فيهما آراء الفريقين وأدلّتهما وردودهما.

وإذا اتضح ما تقدّم، يظهر بجلاء أنّ الذي له تحقّق خارج حدود الذهن ليس إلّا الوجود، وأمّا الماهية فلا تحقّق خارجي لها في ذلك. وبعبارة أخرى: إنّ منشأ الآثار للإنسان - مثلاً - هو الوجود لا الماهية، فالإنسان حينما يأكل ويشرب ويتحرّك ويفكّر... فإنّما يقوم بكلّ ذلك بوجوده الخارجي لا بماهيته.

تجدر الإشارة إلى أنّ الفلاسفة المشّائين ذهبوا إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية وفي طليعتهم «أبو علي ابن سينا» وقد تبلور رأيهم وتعزّزت أركانه بقوّة في عهد الملّا صدرا حيث أقام حججه الساطعة وبراهينه القاطعة. وعلى خلافهم ذهب الإشراقيّون على ما يُفهم من كلماتهم إلى القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وكان في طليعة هؤلاء شيخ الإشراق «شهاب الدين السهرَوَرْدي».

ما يترتّب على أصالة الوجود

إذا ثبت أنّ الوجود هو الأصيل، والماهية هي الاعتبارية ترتّب على ذلك:

1. أنّ الوجود في كلّ قضيّة حملية يجب أن يقع في مرتبة الموضوع، والماهية في مرتبة المحمول، فيقال: وجود الإنسان، ووجود السماء. ولا يقال: الإنسان موجود، البقر موجود، وإن عبّر هكذا فهو في الحقيقة من باب عكس الحمل.
2. أنّ الوجود الأصيل لا ضدّ له، لانحصار متن الواقع بالوجود، فكلّ ما يُفرض غيراً له فهو باطل.

تشكيك الوجود وتعدّد الماهية

تُعتبر مسألة التشكيك في مراتب الوجود ومسألة أصالة الوجود من أهمّ المسائل التي بلورتها مدرسة الحكمة المتعالية، نظراً للنتائج المهمّة المترتّبة عليهما والتي يتّصل بعضها بالمباحث العقائدية الباحثة عن الوجود الواجب تعالى ووحدانيته وصفاته عزّ وجلّ.

لا ريب أنّ الواقع الخارجي يشتمل على واقعيات متنوّعة مثل: وجود السماء، وجود الأرض، وجود الإنسان، وجود الحيوان، وجود النبات وغيرها...

والدليل على ذلك: اختلاف وتنوّع الآثار المترتّبة على كلّ واحدة منها، الكاشف عن اختلاف وتعدّد المؤثّرات. والتساؤل المطروح في الفلسفة: هل هذه الكثرة الواقعية المتحقّقة

فـي عالم الخارج متباينة بتمـام الذّات، بحيث لا ترجع إلى حقيقة واحـدة أو أنّها ترجع إلى حقيقة واحدة، بحيث يكون الوجود حقيقة واحدة في عين كثرتها.

يوجد في المسألة قولين:

الأول: أنّ الوجود ذو حقائق متباينة بتمام الذّات، وذهب إلى ذلك المشّاؤون.

الثاني: أنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشكّكة، وذهب إلى ذلك صدر المتألّهين وتبعه على ذلك السيّد العلّامة الطباطبائي.

فالوجود وفق هذه النظرية؛ حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، تتمايز بالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، والعلّة والمعلول، والقوّة والفعل وغير ذلك من أنحاء التشكيك. بحيث يرجع مـا به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، كالعـدد والحركة ونحوهما، فكلّ واحد منها حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالتشكيك.

بمعنـى آخـر إنّ إحـدى الفروق التـي يُمكن الوقوف عليهـا في مجال تمييـز الماهية عن الوجـود هو: أنّ الماهية تختلف وتتعدّد باختلاف الأشياء، فماهية الإنسان تختلف عن ماهية الشجر، وهما يختلفان عن ماهية الحجر...، بينما الوجود في كلّ الأشياء واحد مهما تكاثرت وتعـدّدت، إلا أنّه قد يختلـف شدّةً وضعفاً من موجود إلى آخر، فنـور الشمعة أضعف من نور المصبـاح ونور المصبـاح أضعف من نور الشمس وهكذا؛ فإنّ الوجـود يبدأ بأضعف موجود وينتهي بأكمل موجود وهو الله – جلّ اسمه وعلا مكانه – إلا أنّ الوجود واحد.

وبمـا أسلفنا يظهـر أنّ الماهية تُحدّد حقائق الأشياء وتُميّز بعضها عن البعض الآخر بعد اتحادها في الوجود، فلولا الماهية لم يتحقّق التحديد والتشخيص في الموجودات ولم تتضح حقائقها. ومن أجل معرفة الفارق بين الوجود والماهية تصوّر أنّ الوجود عجينة وضعناها في قوالـب مختلفة، فإنّها تتشخص بحسـب القوالب التي صُبّت فيها، فتكون أسطوانية أو مكعّبة أو مخروطيـة...، فالعجينـة بمثابة الوجود المتّحـد في الجميع، والقوالـب بمثابة الماهيات المختلفة فيما بينها بحسب اختلاف مواردها ومشخّصاتها.

المفاهيم الرئيسة

1. مفهـوم الوجـود بديهي مستغنٍ عن التعريف، وما يُقال في تعريفه: «**أنّه الثابت العين**» أو «**الـذي يُمكـن أن يُخبر عنه**» فهي تعاريـف لفظية للتنبيه، إذ لا شيء أجلى وأعرف من الوجود.
2. الماهيـة هي الواقعة في جواب ما هو؟، وبعبارة أخرى: هي بيان لحقيقة الشيء وذاته التي تُميّزه عمّا سواه.
3. المـراد مـن الأصالة: التحقّـق الخارجي ومنشـأ ترتّب الآثار الخارجيـة، وفي مقابله الاعتبار.
4. الماهية تختلف عن الوجود مفهوماً وفي الذهن، وتتّحد معه مصداقاً وفي الخارج.
5. الشـيء المتحقّـق في الخـارج أي الذي لـه الأصالة والـذي يكون منشـأ لترتّب الآثار الخارجيـة، هـو الوجـود، والماهية هـي الاعتباريـة، إذ إنّه لـو كان لكلٍّ مـن الوجود والماهيـة مصداق، لكان في الخـارج مصداقان اثنان، والواقع الخارجي لا يوجد فيه إلا مصداق واحد.
6. أصالـة الوجـود واعتبارية الماهية هو مـا اختاره الفلاسفـة المشّائيون وفي طليعتهم ابـن سينا، ثم قوي هذا الـرأي في عهد صدر المتألّهين حيـث أقام حججه الساطعة وبراهينه القاطعة.
7. أمّا القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود فهو ما اختاره الفلاسفة الإشراقيّون وفي طليعتهم شيخ الإشراق السهرَوَرْدي.
8. يترتّب على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية:

أ. أنّ الوجـود فـي كلّ قضيّة حملية يجب أن يقع في مرتبـة الموضوع، والماهية في مرتبة المحمول.

ب. أنّ الوجـود الأصيل لا ضدّ لـه، لانحصار متن الواقع بالوجود، فكلّ ما يُفرض غيراً له فهو باطل.

9. الوجـود حقيقـة واحدة مشكّكـة أي ذو مراتب مختلفة شدّةً وضعفـاً، وذلك لاختلاف وتنوّع الآثار المترتّبة على كلّ واحدة من المراتب.

10. الكثـرة الواقعية فـي الخارج ترجع إلـى حقيقة واحدة، بحيث يكـون الوجود حقيقة واحـدة في عين كثرتها، وليست متباينة بتمام الذّات كمـا ذهب إلى ذلك المشّاؤون، بـل الوجود حقيقة واحـدة ذات مراتب مشكّكة . كما ذهب إلى ذلـك صدر المتألّهين . تتمايـز بالشـدّة والضعف، والتقـدّم والتأخّر، والعلّة والمعلول، والقـوّة والفعل وغير ذلك... بحيث يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك.

11. الماهية هي التي تُحدّد حقائق الأشياء وتُميّز بعضها عن البعض الآخر بعد اتحادها في الوجود، فلـولا الماهية لم يتحقّق التحديد والتشخيص في الموجودات ولم تتضح حقائقها.

أسئلة حول الدرس

1. مـا هو تعريف الوجـود والموجود والماهية؟ مَثّل لكلٍّ من الماهيـةِ والوجود بمثال. ثمّ بيّن لماذا اعترض البعض على تعريف الوجود والموجود؟
2. وضّـح ما يلي: «**إنّ الماهية تُحدّد حقائـق الأشياء وتُميّز بعضهـا عن البعض الآخر بعد اتحادها في الوجود**» واشفع توضيحك بمثال مقرّب للمطلوب.
3. ما هو المقصود من أصالة الوجود واعتبارية الماهية؟ عزّز جوابك بأمثلة بيانية؟
4. من هم القائلون بأصالة الوجود واعتبارية الماهية؟ ومن هم القائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود؟

الدرس السابع

أقسام الوجود

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يبيّن معنى الوجود الذهني والوجود الخارجي والفرق بينهما.
2. يتعرّف على بعض النظريّات المرتبطة بثبوت الوجود الخارجي.
3. يتعرّف على الوجود المادّي والمجرّد ويُبيّن الفرق بينهما.

الوجود الذهني والخارجي

إنّ للأشياء وجودين حقيقيين: أحدهما، الوجود الخارجي، والآخر الوجود الذهني، ويتمثّل الأوّل بوجود الأشياء خارج حدود الذهن، كأفراد الإنسان والحجر والشجر، بينما يتمثّل الثاني بعلمنا بها أي صور تلك الأشياء.

ولا شكّ في أنّ انطباع صور الأشياء في الذهن ليس على شاكلة ارتسام صورة الأشياء على لوحة أو ورقة، إذ إنّ الورقة لا تُدرك ما يرتسم عليها من الصور، بخلاف ارتسامها في الذهن، لأنّه مدرك لها، عالم بها، محيط بها.

والمشكلة التي أثارت الفلاسفة والعلماء منذ أبعد الآماد ولحدّ الآن؛ هي مدى مطابقة الوجود الذهني للوجود الخارجي، وقد عبّروا عن المطابقة بالصواب وعن عدمها بالخطأ.

النظريّات في الوجود الخارجي

ومن هنا اهتمّ الفلاسفة بالمعرفة الإنسانية ومصدرها وقيمتها، حيث جعلوها في طليعة المعارف الفلسفية وأهمّها. ولسنا الآن في صدد البحث عن نظرية المعرفة بتفاصيلها وخطوطها ومسائلها، إلا أنّه يمكن وبصورة مجملة القول:

إنّ الفلاسفة وبعد أن اختلفوا في تحديد مصادر أفكارنا التصوّرية والتصديقية في أنّها حسّية أو عقلية أو كلاهما معاً، أو شيء آخر، اختلفوا في قيمتها ومطابقتها للواقع الخارجي.

1. ومن أجله ذهب جماعة منهم إلى إنكار الواقع الخارجي بكلّ تفاصيله منكرين حتى أنفسهم، ومن هؤلاء «**غورغياس**» السوفسطي ومن المنكرين «**جورج باركلي**»[1] الذي

(1) «جورج باركل«1753 – 1685م George Barckley» فيلسوف إنجليزي مثالي مبكر النضوج، شاعر في طفولته، التحق بمدرسة «كلكني» فدرس فيها الرياضيات ثم التحق بكلية «الثالوث Trinity» فأبدى فيها من الحماسة والخيال ما جعل الآخرين يعتبرونه أكبر عبقري أو أكبر مخبول، اشتغل مدرّساً للغة اليونانية عام 1712م وكان قسيساً، وقد تأثّر باركلي في دارسته بـ «ديكارت» و«لوك».

لـم يؤمن بوجود شيء سوى الأنا المدرِكة والصورة المدْرَكة، ويُسمّى باركلي وأنصاره بالمثاليين «**ايده اليست** Idealists»، بينما ذهب «**أرسطو**» **ومدرسته وتلامذته ومن سار على خطاه، إلى الإيمان بالواقع مطلقاً العيني الخارجي منه وغيره ويُسمّى هؤلاء بالواقعيين «رئاليست** Realists».

2. وجنح جمع آخر إلى الإيمان بالواقع الخارجي إيماناً نسبياً فالصورة المدرَكة عندهم مزيجٌ من مادّة الإدراك الخارجي والقوالب والمقولات الجاهزة في الذهن، فلا تُمثّل الصورة المدركة الخارج بصورة مستقلّة ولا الذهن بصورة مستقلّة، بل للخارج نسبة ونصيب من هذه الصورة، وللذهن نصيب ونسبة منها أيضاً وهو ما ذهب إليه «**عمانوئيل كانت**»[1] في نظريّته النسبية.

3. ومال آخرون إلى الشكّ بوجود واقع خارج حدود الذهن البشري، فلم يحكموا بثبوته ولا بنفيه ومن هؤلاء «**دافيدهيوم**»[2] و«**جون لوك**»[3] وهكذا اختلفت آراء المفكّرين في تقييم إدراكاتنا عن الواقع الخارجي باختلاف مذاهبهم ومشاربهم الفلسفية[4].

---

(1) عمانوئيل كانت «Emanuel Kant» (1724 – 1804م) فيلسوف ألماني ولد في كينجسبرج، كان والده سرَّاجاً مجتهداً في عمله صدوقاً، وكانت أمه متدينة، حريصة على سماع مواعظ (فرانس شولتس مدير معهد «فريدريك») ومن هنا ألحقت الأم ابنها بهذا المعهد ليدرس فيه، وبعدها التحق بجامعة كينجسبرج فدرس الرياضيات والفلسفة وأصول الدين. عُرف «كانت» بدقته الفائقة في تنظيم مواعيد عمله اليومي كالساعة في تحديد الوقت، من أشهر كتبه «نقد العقل العملي»، نقد العقل النظري»، «نقد الحكم العقلي».

(2) «دافيد هيوم 1779 – 1711» «David Humeم» فيلسوف ومؤرّخ إنجليزي ولد في مدينة أدنبره الواقعة في اسكتلندا شمالي بريطانيا، درس في ثانوية أدنبره والتي تحوّلت بعد ذلك إلى جامعة أدنبره، فدرس فيها الفيزياء الطبيعية وكانت له رغبة ملحّة في دراسة كتب الفلسفة والأدب. أخفق هيوم في التأليف بدو الأمر لما كان يعتمده من أسلوب جاف في عرض أفكاره، إلا أنّه التفت إلى ذلك بعدها فألّف كتاباً تحت عنوان «مقالات أخلاقية وسياسية» لاقى فيه إعجاب الكثيرين ممّا أعاد له الثقة بنفسه، وقد كتب هيوم في التاريخ كتاباً تحت عنوان «تاريخ إنجلترا». ومن أشهر كتبه كتاب «بحث في الطبيعة الإنسانية» عرض فيه أفكاره الحسّية، وأرجع مبدأ العلّية إلى عادة تداعي المعاني.

(3) «جون لوك 1704 – 1632 «John Lockeم» فيلسوف إنجليزي ومن المؤمنين بأصالة التجربة، مارس الطب التجريبي حتى عُرف في تلك الفترة بالدكتور لوك، إلا أنّه حصل بعد ذلك على شهادة البكلوريوس في الطب. لوحظ في فلسفة لوك تناقض بين رأيه في المصدر الأساس للمعرفة وبين رأيه في قيمة المعرفة، ولذا فإنّ ما حازه لوك من شهرة كان أكبر من حجمه.

(4) من أراد التفصيل فعليه بمراجعة كتاب «فلسفتنا» للشهيد السعيد آية الله السيد محمد باقر الصدر. وكتاب «الإيدولوجية المقارنة» للأستاذ الشيخ مصباح اليزدي.

الفلسفة الإسلامية والوجود الخارجي

ولا تمنعنا سعة البحث من الإشارة السريعة إلى المذهب الصحيح والرأي الحقّ في المسألة آنفة الذكر، فنقول:

إنّ الإيمان بوجود واقع خارجي قضية مسلّمة لا يختلف فيها اثنان ولو في حدود الأنا المُدْرِكة، إذ لو لم تكن «الأنا» موجودة فكيف أنكر المنكر أو شكّك المشكّك بوجود الواقع الخارجي، وحتى (باركلي) حينما أنكر الواقع الخارجي لم يُنكر ذاته المدرِكة والصورة المدْرَكه، والسرّ هو أنّ ذلك معلوم عنده بالعلم الحضوري، ومن أجله فقد ادّعى أنّه ليس منكراً ولا شكّاكاً بالواقع الموضوعي الخارجي، إلّا أنّه يؤمن بواقع الأنا المدرِكة والصورة المُدْرَكَة ويُنكر الوجود المادّي للأشياء، فوضع لمذهبه قاعدة معروفة: «أن يوجد هو أن يُدرِك أو أن يُدْرَك» ومن الواضح أنّ ما سوى الأنا المدرِكة والمدرَكات المرتبطة بها غير معلوم لنا بالبداهة أو بالعلم الحضوري، بل هو بحاجة إلى برهان ودليل، والعقل هو الحاكم بوجودها انطلاقاً من مبدأ العليّة العقلي الذي لا يشكّ فيه حتى المنكرون والشكّاكون، لأنّهم حينما رفضوا الإيمان بوجود واقع موضوعي خارج حدود الذهن البشري، فإنّما استندوا إلى دليل لإثبات مدّعاهم وهذا الدليل في واقعه علّة وسبب لإثبات منحاهم الفلسفي في إنكار الواقع أو الشك فيه.

ومبدأ العليّة يُقرّر أنّ لكلّ حادثة سبباً انبثقت منه، فهناك كثير من الظواهر التي نتحسّسها ونبحث عن سببها، فلو كانت نابعة من صميم ذاتنا، لكانت معلومة لنا بالعلم الحضوري، وحيث إنّا لا نجد ذواتنا، وليس ذلك إلّا الشيء الخارجي، كما لو أمسكت شوكاً بيدك وشعرت بألم الوخز الذي يُصيبها حين إمساكك له، فإنّك ستبحث عن سببه وحينما تراجع نفسك لا تجد فيها سبباً وعلّة لذلك الألم، إذ لو كان لبان لك بالعلم الحضوري وجوده في نفسك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإنّ بعض الظواهر يشعر بها الإنسان على خلاف رغبته كما في المثال المتقدّم، فكيف توجِد النفس ما يبعث على انزعاجها وألمها؟! فلا بدّ وأن يوجد سبب آخر خارج حدودها، هو الباعث على ذلك الألم.

إنّ الإنسان لا يجد في نفسه مبرّراً يدفعه للبحث في أيّ حقل من حقول المعرفة الإنسانية التجريبية وغيرها ما لم تكن معرفته ذات قيمة تكشف عن الواقع الذي انبثقت منه، فلو كانت أفكارنا محض خيالٍ وصورٍ تتوالى في عالم الذهن ولم يكن لها علاقة من قريب أو بعيد بواقعها الخارجي، كما ادّعى المنكرون والشكّاكون والسوفسطائيون! لما أصبح للبحث والتحقيق والجد والسعي والمثابرة والخوف والرجاء... معنى، إذ كلّ محاولة من هذا القبيل تغدو جزافاً وعبثاً.

الوجود المادّي والمجرّد

1. المادّي والمجرّد:

إنّ إحدى تقسيمات الوجود هي: الوجود المادّي والوجود المجرّد. والمقصود من الموجود المجرّد ما يُقابل الموجود المادّي ومن هنا يُسمّى الموجود المجرّد ب-«غير المادّي».

وتُستعمل كلمة المادّي في الفلسفة بمعنى الجسماني، فيكون المجرّد بمعنى غير الجسماني، فلا يصدق عليه أنّه جسم ولا تُنسب إليه خصائص الأجسام، كوجود الله الأقدس؛ فإنّه ليس بجسم ولا يخضع لخصائص الأجسام. وعلى هذا فالوجود شامل لنوعين من الموجودات: المادّية والمجرّدة.

2. المدارس المادّية والوجود المجرّد:

إلا أنّ بعض المدارس المادّية كالمدرسة الوضعية وفي طليعتها «أوغست كونت»[1] والمدرسة الماركسية وفي مقدّمتها كارل ماركس[2]، ذهبوا إلى إنكار كلّ ما لا يمتّ إلى العالَم المادّي المحسوس بصلة ورفعوا شعار «أثبت لي شيئاً بالحسّ أقبله منك وإلّا فلا» وتغافل هؤلاء عن أنّ الموجودات منها ما هي مجرّدة غير مادّية، لا يُمكن التعرّف عليها إلّا من خلال العقل واستنتاجاته وتأمّلاته كوجود الله تعالى، لأنّ الحواس الخمس قاصرة

(1) أوغست كونت «1798 – 1857» «Ougust Conteم» عالم فرنسي مؤسّس للمذهب الوضعي الفلسفي، كما وأنّه مؤسّس لعلم الاجتماع الحديث، وألّف كتاب «محاضرات في الفلسفة الوضعية».

(2) كارل ماركس «1818 – 1883» «Carl Marxم» مفكّر اقتصادي وسياسي ألماني، ولد في مدينة تريز من أسرة يهودية، اعتنق وأسرته المسيحية على المذهب البروتستانتي، اهتمّ بفلسفة (هيجل) ودرس التاريخ والفلسفة، فنال شهادة الدكتوراه في الفلسفة واختصّ بدراسته الاقتصاد عمل محرّراً لجريدة «الراين» وكتب كتاب «رأس المال».

عـن إدراكها والتحسّس بها، ومنها ما هي مادّية غير مجـرّدة، وهي بدورها قد تعجز حواس الإنسان الخمس عن إدراك بعض مفرداتها ومواردها، لوجود مانع حال دون ذلك، أو لقصور في وسائل التجربة، فالإلكترون والأشعة تحت الحمراء أو فوق البنفسجية والجاذبية الأرضية وغيرهـا من المفردات أكّد عليها العلم وآمنّا نحن ببعضها إيماناً قاطعاً على الرغم من أنّها لم تخضع بصورة مباشرة لإحدى حواسنا الخمس، بل توصّلنا إلى وجودها من خلال آثارها الدالّة عليها بحكم العقل القاطع بأنّ لكلّ أثر مؤثّراً ولكلّ معلول علّة.

فإذا أمكن إثبات الجاذبية من خلال سقوط الأجسام باتجاه الأرض بعد رميها إلى أعلى، وإذا أمكـن إثبات وجود التيّار الكهربائي من خلال توهّج المصباح أو حركة المروحة، أمكن أيضـاً إثبات وجود الله مـن خلال آثار صنعه وبديع خلقه، فكما أثبتنا وجود الجاذبية والتيّار الكهربائـي وغيرها من الظواهر المادّية بطريقة عقلية استدلالية مع أنّها لم تخضع بصورة مباشرة لحواسنا، كذلك الحال بالنسبة إلى الله جلّ جلاله، إذ يجوز لنا إثبات وجوده الأقدس بطريقة عقلية استدلالية على الرغم من أنّه تعالى لم يخضع بصورة مباشرة لحواسنا.

3. الفرق بين المادّي والمجرّد:

إنّ بإمكاننـا التفريـق بيـن الموجود المـادّي وبين الموجـود المجرّد فـي أنّ الأول يُمكن الإشارة إلى جهة وجوده دون الثاني، فلا جهة له حتى تصحّ الإشارة إليه.

كمـا أنّ الموجـود المادّي فيه استعداد وقـوّة على التغيُّر والتبـدّل بالامتداد والحركة من حالـة إلـى حالة أخرى، ولذا فإنّ الحركة ملازمة له، فالحبّة تتحـوّل بفعل استعدادها للتغيُّر إلـى نبتـة، والنبتة إلى شجرة، والشجـرة تحمل ثمراً وهكذا، فإنّ الموجـود المادّي في حالة تغيُّر وحركة دائبين، بينما لا تجد هذه الحالة في الموجود المجرّد على ما ذهب إليه جمهور الحكماء.

المفاهيم الرئيسة

1. إنّ للأشياء وجودين حقيقيين: أحدهما الوجود الخارجي، أي وجود الأشياء خارج حدود الذهن، والآخر الوجود الذهني وهو علمنا المتعلّق بصور تلك الأشياء.
2. وقع البحث بين الفلاسفة والعلماء في مدى مطابقة الوجود الذهني للوجود الخارجي. فبعدما اختلفوا في تحديد مصادر الأفكار التصوّرية والتصديقية هل هي حسّية أو عقلية أو كلاهما معاً، أو شيء آخر، اختلفوا في قيمتها ومدى مطابقتها للواقع الخارجي.
3. فذهب جماعة منهم إلى إنكار الواقع الخارجي بكلّ تفاصيله منكرين حتى أنفسهم، وبعض لم يؤمن بوجود شيء سوى الأنا المدرِكة والصورة المدْرَكة.
4. بينما ذهب «**أرسطو**» ومدرسته وتلامذته ومن سار على خطاه، إلى الإيمان بالواقع مطلقاً العيني الخارجي منه وغيره.
5. جنح جمع آخر إلى الإيمان بالواقع الخارجي إيماناً نسبياً فالصورة المدرَكة عندهم مزيجٌ من مادّة الإدراك الخارجي والقوالب والمقولات الجاهزة في الذهن.
6. ومال آخرون إلى الشكّ بوجود واقع خارج حدود الذهن البشري، فلم يحكموا بثبوته ولا بنفيه.
7. الحقّ هو أنّ الإيمان بوجود واقع خارجي قضية مسلّمة لا يختلف فيها اثنان ولو في حدود الأنا المُدْرِكة، إذ لو لم تكن «**الأنا**» موجودة فكيف أنكر المنكر أو شكّك المشكّك بوجود الواقع الخارجي؟
8. إحدى تقسيمات الوجود هي: الوجود المادّي والوجود المجرّد. والمقصود من الموجود المجرّد أي غير الجسماني، بخلاف المادّي.
9. قد أنكر بعض المدارس المادّية كالمدرسة الوضعية والمدرسة الماركسية الوجود المجرّد، حيث ذهبوا إلى إنكار كلّ ما لا يمتّ إلى العالَم المادّي المحسوس بصلة.

10. الحـقّ أنّ الموجودات منها ما هي مجـرّدة غير مادّية، لا يُمكن التعرّف عليها إلّا من خـلال العقل واستنتاجاتـه وتأمّلاته كوجود الله تعالـى، لأنّ الحواس الخمس قاصرة عـن إدراكهـا والتحسّس بها، بل قد تعجـز حواس الإنسان الخمس عـن إدراك بعض الموجودات المادّية غير المجرّدة، لوجود مانع أو قصور.

11. الفرق بين المادّي والمجرّد، أنّ المادّي يُمكن الإشارة إلى جهة وجوده دون المجرّد. وأيضـاً أنّ المادّي فيه استعداد وقوّة علـى التغيُّر والتبدّل بالامتداد والحركة، بينما لا تجد هذه الحالة في الموجود المجرّد.

أسئلة حول الدرس

1. ما هـو المقصود من الوجود الذهنـي والخارجي؟ وبماذا يمتـاز الوجود الذهني عن وجود الصورة المنطبعة على اللوحة؟
2. وضّح بإجمال الآراء الفلسفية على صعيد قيمة المعرفة.
3. علّـل ما يلـي: «لا يُمكن إنكار مبدأ العلّية حتى للسوفسطـي وغيره من المنكرين لواقع الأشياء ووجودها».
4. بيّن كلّاً من الموجود المادّي والمجرّد.
5. وضّح موقف المدارس المادّية من الموجودات المجرّدة. وما هو الردّ المناسب لها؟
6. اذكر الشواخص التي تُميّز على أساسها الموجود المادّي عن المجرّد.

الدرس الثامن

العلم والإدراك

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يُبيّن الفرق بين العلم الحضوري والعلم الحصولي.
2. يتعرّف على مجموعة من المصطلحات الفلسفية الأساس ويذكر الفرق بينها.
3. يستدلّ على أنّ الإدراك ظاهرة روحية وليست مادّية.

العلم الحضوري والحصولي

قـد يعلم الإنسان بشيء علماً مباشراً من دون توسّط شيء بينه وبين المعلوم، فلا يحتاج العالـم مـن أجل علمـه بالمعلوم إلى حاكـي وكاشف يحكـي ويكشف عنه لكـي يتحقّق العلم بـه. ويُسمّى العلم بالعلـم الحضوري أو «المعرفة الحضورية»؛ كما لـو علم الإنسان بنفسه أو بالحـالات التـي تطرأ عليها من حزن وفـرح وجوع وعطش أو حبٍّ وبغض... وسبب تسميتها هكـذا هو أنّ الإنسـان يعلم بالشيء من دون توسّط صورة ذهنية بينـه وبين الشيء المعلوم، فالمعلوم حاضر بذاته لدى العالِم.

وقـد لا يتحقّق علم الإنسان بذات الشيء مباشرة بل بصورته الذهنية الحاكية له ويُسمّى هذا العلم بالعلم الحصولي، من قبيل علمنا بالأشياء الخارجية، فإنّها غير معلومة لنا بذاتها، وإنّمـا علمنا بها عبر صورتها الذهنية. وأمّا ذات الصورة فإنّها معلولة لنا بالعلم الحضوري. وذلـك لأنّـك حينما ترى ناراً مشتعلة في الخارج، فقد حصل لـك العلم بها «علماً حصولياً»؛ لأنّ ذات النار لم تحضر عندك في ذهنك حتى يتحقّق علمك بها علماً حضورياً، وإلّا لاحترق ذهنك بها وإنّما حصل لك العلم بها بتوسّط صورتها الموجودة في الذهن، فصارت الصورة واسطـة بين العالِم بالنار وبيـن النار الموجودة في الخارج، وأمّا صـورة النار الموجودة في الذهن فمعلومة لك بالعلم الحضوري، لأنّها حاضرة عندك ولا تحتاج إلى توسّط شيء بينك وبينها كي يتحقّق علمك بها.

فيكـون الشـيء المعلوم بالعلم الحضـوري معلوماً بالـذات؛ لأنّه معلوم لـك بذاته، بينما المعلـوم لك بالعلم الحصولي يكون معلوماً بالعرض؛ لأنّ العلم لم يتعلّق به مباشرة بل تعلّق بصورته الموجودة في الذهن وهي بدورها كشفت عنه.

وممّـا تجدر الإشارة إليه، أنّ ما تقدّم مـن بحث العلم الحضوري والحصولي يختلف عمّا يذكره علماءُ الكلام من قسمي العلم اللدنّي والكسبي؛ إذ إنّ مقصودهم من العلم اللدنّي هو ذلك العلم الذي يتوصّل إليه الإنسان أحياناً من دون توسّط معلّمٍ يُعلّمه بل إنّه يُلهَمُ به إلهاماً، على خلاف العلم الكسبي الذي لا يحصل عليه الإنسان إلا بتعليم معلّم.

التصوّر والتصديق

ومن جهة أخرى قد يحصل عند الإنسان علم بشيء أو بحكم من الأحكام من دون إذعان بتحقّقـه، ويُسمّى هذا العلم علماً تصوّرياً، كما لو شاهـد شخص ما تفاحة على الشجرة، أو طَـرَقَ سمعـه حكم بأنّ زيداً عالمٌ، من دون أن يُذعن بوجـود التفاحة خارجاً ولا بتحقّق نسبة العلـم إلى زيد. وعلى خلافه يكـون التصديق؛ والفرق بين التصـوّر والتصديق يظهر في أن التصوّر ليس إلا صورة يستحضرها الإنسان في ذهنه من دون أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، بينما التصديق فعل من أفعال النفس يتمثّل بإذعان النفس بوجود شيء أو نسبة أو عدمهما.

وبهذا يتّضح زيف مـا ذهب إليه بعض الفلاسفة الحسّيين ك-«جون ستوارت ميل»[1] من أنّـه لا فرق بين التصوّر والتصديق إلا فـي أنّ التصوّر عبارة عن العلم بصورة واحدة، بينما التصديق يعني العلم بصور مُتلاحقة ومتعاقبة! محاولة منه لحصر مصدر المعرفة بالجانب الحسّي من الإنسان وإقصاء دور العقل أو الفطرة من الميدان.

الكلّي والجزئي

إنّ مفاهيمنا التصوّرية منها ما هو جزئي ومنها ما هو كلّي؛ ففي جملة «عليٌّ إمامٌ» يُلاحظ مفهومـان: أحدهمـا جزئي وهو ما تدلّ عليه كلمة «عليٌّ» والآخـر كلّي، وهو ما تدلّ عليه كلمة «إمامٌ» والفارق بينهما يظهر في أنّ المفهوم الكلّي يصحّ انطباقه على كثيرين، فإنّ كلمة إمام تنطبـق علـى كلّ من تتوفّر فيه شرائط الإمامة، بينما كلمة «علـيّ» لا تنطبق إلّا على مسمّاها الخاص بها.

(1) جون ستوارت ميل 1806 – 1873م» John Stewart Mill: فيلسوف واقتصادي إنجليزي، من أتباع المدرسة الاختبارية له كتاب في المنطق الاستدلالي والاستنتاجي.

المشكّك والمتواطئ

والمفاهيم الكلّية منها ما هو مشكّك ومنها ما هو متواطئ. والأول وهو المتفاوت، من قبيل مفهوم النور؛ فإنّه يختلف في درجة انطباقه على أفراده شدّةً وضعفاً، فنور المصباح يختلف عن نور الشمس، لأنّ الأول ضعيف نسبة إلى الثاني. وأمّا المفهوم المتواطئ فهو المتساوي النسبة إلى أفراده كمفهوم الإنسان الذي ينطبق وبصورة متساوية على مصاديقه فلا يختلف زيد عن عمر وخالد.... في انطباق مفهوم الإنسانية عليهم جميعاً بلا تفاوت.

المشترك اللفظي والمعنوي

وسواء كان الكلّي مشكّكاً أو متواطئاً فإنّه مشترك بين أفراده ويُطلق على هذا الاشتراك اسم الاشتراك المعنوي؛ وإلى جانبه يوجد اشتراك آخر يطلقُ عليه اسم الاشتراك اللفظي وهو من قبيل لفظة «جون»، الصادقة على الأبيض والأسود على حدٍّ سواء.

والفرق بين الاشتراك المعنوي واللفظي يظهرُ في أنّ الأول يُعرَّفُ بأنّه المفهوم الكلّي الذي يصلح للانطباق على أكثر من مصداق واحد، بينما يُعرَّفُ الثاني بأنّه اللفظ الذي وضع لأكثر من معنى، فيوضع اللفظ لكلّ معنى على حِدّة بأوضاع متعدّدة.

المعقولات الأولى والثانية

ثمّ إنّ المفاهيم الكلّية على أنحاءٍ ثلاثة:

1. المعقولات الأولى أو المفاهيم الماهوية: وهي: «المفاهيم الكلّية التي عروضها واتصافها معاً في الخارج». توضيح ذلك. إنّ أحدنا حينما ينظر إلى الخارج ويرى كتباً، فإنّ بمقدوره استنتاج مفهوم كلّي عام، وهو مفهوم الكتاب، وهذا المفهوم صالح للانطباق على جميع مصاديق الكتاب الموجودة في الخارج، وهذا يعني أنّ مفهوم الكتاب موجود بوجود أفراده الخارجية، ومأخوذ منها؛ وبالنتيجة فإنّ هذا المفهوم الكلّي يُعدُّ وصفاً لمصاديقه الخارجية. فعروض . أي وجود . أمثال هذه المفاهيم في الخارج، واتصافها . أيّ أنّها صفة لمصاديقها الخارجية . في الخارج أيضاً.

2. المعقـولات الثانيـة الفلسفيـة: وهـي: «المفاهيـم الكلّية التـي عروضها فـي الذهن واتصافهـا فـي الخـارج»، كالعلّة والمعلـول، والقِـدَم والحدوث، والإمـكان والوجوب وغيرها من المعقولات الثانية الفلسفية.

التوضيح: إنّك حينما تصف شخصاً ما بوصف الجهل مثلاً، لا تجد في الواقع الخارجي إلا شيئـاً واحـداً وهو مصداق ذلـك الشخص الموصوف، وأمّا صفة الجهـل فإنّها وإن كانت وصفاً لشيء خارجي، إلّا أنّها أمرٌ عدميٌّ حيث إنّها عدم العلم فيمن من شأنه أن يكون عالماً، فليس لها ما بإزاء خارجي.

3. المعقـولات الثانيـة المنطقيـة: وهـي: «المفاهيـم الكلّية التـي عروضهـا واتصافها ذهنيان». التوضيح: إنّ من أمثلة هذه المفاهيم مفهوم الكلّي، فإنّه من المفاهيم التي يستحيـل تحقّقها في الخـارج، إذ إنّ كلّ ما هو موجود في الخـارج متشخّص جزئي، والكلّـي ليس كذلك، وهل يمكـن أن يكون هذا الكلّي وصفاً لأشيـاء خارجية، كما كان ذلـك للمفاهيم الأولـى الماهوية والثانية الفلسفية؟ والجواب هو النفي، لأنّ كلّ ما هو موجـود في الخارج جزئي لا يصلح في انطباقه إلا على نفسه فكيف يُمكن وصفه بأنّه كلّيّ، فنقـول: الإنسان كلّيّ، والمقصود من الإنسان هنـا الإنسان الذهني، لا الإنسان الخارجـي، وإلّا لمـا صحّ وصفه بأنّـه كلّيّ كما تقـدّم توّاً، وبذلك يتّضـح تعريف هذه المفاهيم بأنّ عروضها (وجودها) واتصافها (وصفها للأشياء) كلاهما ذهني.

الإدراك

ونريد في هذا العنوان أن نطلّ على بحث الإدراك، ليتبيّن لنا ما إذا كان الإدراك ظاهرة ماديّـة توجـد في المادّة حين بلوغها مرحلة خاصّة من التطـوّر والكمال أو أنّها تُعبّر عن لون من الوجود، مجرّد عن المادّة وظواهرها وقوانينها. لقد أكّدت بعض المدارس المادّية ومنها الماركسيـة على المفهـوم المادّي للفكر، وهو مـا يظهر من آرائهـم وتصريحاتهم المأثورة عنهم:

قـال ماركس: «**لا يُمكن فصل الفكر عن المادّة المفكرة، فإنّ هذه المادّة هي جوهر كلّ**

التغيّرات»[1]. وقال إنجلز:[2] «**إنّ شعورنا وفكرنا - مهما ظهرا لنا متعاليين - ليسا سوى نتاج عضوي مادّي جسدي، هو الدماغ**»[3].

وممّا يوهم صواب الماركسية في فهمها للإدراك ما توصّل إليه العلم من مكتشفات وعلى مستوى الفيزيولوجيا حيث «استكشفت عدّة أحداث وعمليات تقع في أعضاء الحس، وفي الجهاز العصبي بما فيه الدماغ، وهي وإن كانت ذات طبيعة فيزيائية كميائية ولكنّها تمتاز بكونها أحداثاً تجري في جسم حي فهي ذات صلة بطبيعة الأجسام الحيّة. وقد استطاعت الفيزيولوجيا بكشوفها تلك أن تُحدّد الوظائف الحيوية للجهاز العصبي وما لأجزائه المختلفة من خطوط في عمليات الإدراك. فالمخ مثلاً ينقسم بموجبها إلى أربعة فصوص هي: الفصّ الجبهي والفصّ الجداري والفصّ الصدغي والفصّ المؤخّري؛ ولكلّ فصٍّ وظائفه الفيزيولوجية، فالمراكز الحركية تقع في الفصّ الجبهي، والمراكز الحسّية التي تتلقّى الرسائل من الجسم تقع في الفصّ الجداري، وكذلك حواس اللمس والضغط. أمّا مراكز الذوق والشم والسمع الخاصة، فتقوم في الفصّ الصدغي في حين تقوم المراكز البصرية في الفصّ المؤخّري إلى غير ذلك من التفاصيل»[4].

وواضح من كلمات أصحاب الاتجاه المادّي وأمثالهم الخلط بين الإدراك وبين ما يعتمد عليه من مقدّمات ومعدّات تُمهِّد له، فالتبس عليهم الأمر فظنّوا أنّ المقدّمة هي بنفسها ذو المقدّمة.

في حين يرى الفلاسفة الإلهيون أنّ الروح مركز لكلّ ألوان الإدراك، إلا أنّ كلّ ما يصدر عنها من نشاط ومنه الإدراك والإحساس لا يتحقّق إلّا عبر البدن وأجهزته الإدراكية كالباصرة واللامسة والذائقة والشامّة والسامعة، فالروح تُدرك غيرها المبصرات والملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات كما وأنّ الروح تُدرك عبر المخّ بعض المفاهيم والاستنتاجات الكلّية التي لا تمتّ إلى الحسّ الخارجي بصلة، ويكون المخّ قناة

(1) المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، ص 19.

(2) فريدريك انجلز 1895 – 1820» Engles م» اشتراكي وفيلسوف ألماني، اشترك مع ماركس في وضع «البيان الشيوعي» عام 1848م.

(3) لودفيج فيور باخ، ص 57.

(4) الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، ص 375، دار الكتاب الإسلامي، إيران – قم.

لوصول الروح إليها. فالإدراك مركزه الروح، وليس البدن بما فيه من أجهزة حسيّة وعصبيّة مخيّـة، إلا وسيلة للوصول إليه، وهذا لا يعني عمليـة الإدراك، إذ بدونه لا يتحقّق إدراك عند موجـود مـدرك، إلا أنّ دوره لا يتعـدّى دور المقدّمة لتحقّق ذلك، وهو أشبـه ما يكون بجهاز الهاتـف الناقل للصوت بيـن متخابرين اثنين، فلولاه لم يسمع أحدهمـا صوت الآخر، إلا أنّ الذي يسمع الصوت ليس جهاز الهاتف بل الطرفان اللذان يقفان خلف الهاتف.

وكذلـك الحـال فيما نحن فيه، إذ يمكن القول، إنّ مركـز الإدراك جهة أخرى غير البدن وهـي ما يُعبِّـرُ عنها الفلاسفـة الإلهيون بالروح، وهـي موجود مجرّد عن المـادّة ولا يخضع لقوانينها وضوابطها.

تـجرّد المُدرِك والمُدرَك

وقـد أقام الفلاسفة أدلّـة كثيرة على أنّ الإدراك يجري في جهة غير بدننا المادّي، يُطلق عليها اسم الروح، وهي مجرّدة عن المادّة نكتفي بذكر السهل اليسير منها:

1. يذهل أحدنا بعض الأحيان عن بدنه وآلامه التي يُعاني منها، حينما يشغل نفسه بقضية مهمّـة بالنسبة إليه كزيارة صديـق عزيز عليه، وهكذا حينما يسرح الإنسان في تأمّله برؤيـة منظر طبيعي، فإنّ سمعه لا يُدرك أحيانـاً الأصوات المرتفعة إلى جنب أذنيه. والسبـب واضح وهو: إنّ الإنسان لا يتمثّل وجوده ببدنه المادّي الترابي فقط، بل يوجد إلـى جانبـه موجود آخر لا مادّي وهو الروح التي تُعتبر مركـز إحساسنا والمحلّ الذي يتحقّق فيه إدراكنا.
2. الأحـلام المتمثّلـة بالأحداث التي يراها النائم في منامـه والتي تجد مصداقيتها في عالم اليقظة بتفاصيلها وأرقامها وجزئياتها، لا يُمكن أن تجد لها تفسيراً مادّياً مـا لم نفترض وجود شيءٍ لا مادّي إلـى جانب البدن المادّي، له قـدرة على العلم بالمستقبـل، وليس هو سوى الـروح، لأنّ البدن لا يتسنّى له الاطلاع إلا على الموارد التـي تخضع لحواسـه الخمسة، والموجودة في الخارج بالفعل لا تلك التي توجد في المستقبل.

3. إنّ ذهننا وخلايانا المخّية المحدودة لا يُمكنها استيعاب ما هو أكبر منها حجماً وأوسع منهـا مساحة، كإدراكنا في رؤيتنا لمنظر تتجـاوز مساحته عشرات الكيلومترات، بلا نقيصـة فـي مساحته، فلا بدّ وأن يكون مركز إدراكنا هذا في محلّ آخر كي يصلح أن يكون ظرفاً لمظروفها المُدرَك، وليس هو إلّا روحنا التي بين جنبينا.

وهكـذا اتّضح أنّ المدرِك لحقائق الأشياء، إنّما هو الـروح وهي غير البدن المادّي، فهي مجرّدة عنه وعن قوانين المادّة.

وممّا تقدّم يتّضح كذلك أنّ الصورة المدرَكة مجرّدة عن المادّة أيضاً، بحكم كونها نتاجاً للـروح وإدراكها. وإذا كانت الصورة المُدرَكـة منتوجة للروح ومعلولة عنها، فلا بدّ وأن يكونا من سنخ واحد، وبما أنّ الروح مجرّدة فلا بدّ وأن تكون الصورة الناتجة عنها مجرّدة أيضاً.

المفاهيم الرئيسة

1. العلم الحضوري هو حضور وجود الشيء بنفسه مباشراً من دون توسّط شيء بينه وبين المعلوم، فالمعلوم حاضر بذاته لدى العالِم، كعلم النفس بنفسها.
2. العلم الحصولي هو حضور صورة الشيء الذهنية الحاكية له، كعلمنا بالأشياء الخارجية.
3. المعلوم بالعلم الحضوري معلوم بالذّات؛ بينما المعلوم بالعلم الحصولي معلوم بالعرض.
4. التصوّر هو العلم بشيء أو بحكم من الأحكام من دون إذعان بتحقّقه، والتصديق بخلافه.
5. التصديق فعل من أفعال النفس يتمثّل بإذعان النفس بوجود شيء أو نسبة أو عدمهما.
6. المفاهيم التصوّرية منها ما هو كلّيّ يصحّ انطباقه على كثيرين، ومنها ما هو جزئي لا ينطبق كذلك.
7. المفاهيم الكلّية منها ما هو مشكِّك يختلف في درجة انطباقه على أفراده شدّةً وضعفاً، ومنها ما هو متواطئ تتساوى فيه النسبة إلى أفراده.
8. الكلّي بكلا شقّيه . مشكّكاً أو متواطئاً . إمّا مشترك بين أفراده معنى وهو الاشتراك المعنوي؛ وبخلافه الاشتراك اللفظي.
9. الاشتراك المعنوي هو المفهوم الكلّي الذي يصلح للانطباق على أكثر من مصداق واحد، بينما الاشتراك اللفظي هو اللفظ الذي وضع لأكثر من معنى.
10. المفاهيم الكلّية على أنحاءٍ ثلاثة:

أ. المعقولات الأوّلية أو المفاهيم الماهوية: وهي المفاهيم الكلّية التي عروضها واتصافها معاً في الخارج.

ب. المعقولات الثانوية الفلسفية: وهي المفاهيم الكلّية التي عروضها في الذهن واتصافها في الخارج.

ج. المعقولات الثانوية المنطقية: وهي المفاهيم الكلّية التي عروضها واتصافها ذهنيان.

11. الإدراك ليس ظاهرة مادّية بل هو مجرّد عن المادّة وظواهرها وقوانينها ومركزه الروح. أما أصحاب الاتجاه المادّي فقد خلطوا بين الإدراك وبين ما يعتمد عليه من مقدّمات ومعدّات تُمهِّد له.

12. أقام الفلاسفة أدلّة كثيرة على أنّ عملية الإدراك هي مجرّدة عن المادّة، منها:

أ. أنّه قد يذهل أحدنا بعض الأحيان عن بدنه وآلامه ولكنّه لا يغفل عن نفسه.

ب. الأحلام المتمثّلة بالأحداث التي يراها النائم ثم يجد مصداقيتها في عالم اليقظة.

ج. إنّ ذهننا وخلايانا المخّية المحدودة لا يُمكنها استيعاب ما هو أكبر منها حجماً وأوسع منها مساحة.

أسئلة حول الدرس

1. عرِّف ما يلي:

أ. المعقولات الأولى أو المفاهيم الماهوية.

ب. المعقولات الثانية الفلسفية.

ج. المعقولات الثانية المنطقية.

2. اشـرح مع المثال، العلم الحضوري والحصولي، وما هو المقصود من المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض.

3. اشرح مع المثال الفرق بين التصوّر والتصديق. ثم بيّن رأي «**جون ستوارت ميل**» في التصديق.

4. ما هو الفرق بين المفاهيم الجزئية والكلّية؟ والمفاهيم الكلّية المشكّكة والمتواطئة؟ والمشترك اللفظي والمعنوي؟ بيِّن جوابك لكلّ مورد بمثال توضيحي.

5. ما هو الخلط واللبس الذي وقع فيه المادّيون فيما يتعلّق بالإدراك؟

6. اذكر ما اعتمده الفلاسفة الإسلاميون من براهين على تجرّد المُدرِك والمُدرَك.

الدرس التاسع

الواجب الممكن والممتنع

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يُعرّف المواد الثلاث في الفلسفة؛ الوجوب، الإمكان، والامتناع.
2. يُبيّن أهمّ أحكام الواجب والإمكان.
3. يُعدّد أقسام الإمكان والفوارق الأساس بينها.

الواجب والممكن والممتنع

إنّ نسبــة أيّ محمول إلى أيّ موضوع إمّــا أن تكون ضرورية لا يصحّ فيها الانفكاك كنسبة الزوجيــة إلى الأربعة في قولنــا: «الأربعة زوج»؛ وإمّا أن لا تكون ضرورية كنسبة الاحتراق إلى الورقة، في قولنا؛ «الورقة محترقة»، أو أن تكون ضرورية السلب كما في قولنا: «الثلاثة زوجٌ».

ففي المثال الأول يُعبّر عن النسبة بالوجوب، أي وجوب نسبة المحمول إلى الموضوع، كما ويُعبّر عن النسبة في المثال الثاني بالإمكان، أي إمكان نسبة المحمول إلى الموضوع وإمكان عدمــه، وأمّا النسبة في المثــال الثالث فيُعبّر عنها بالامتناع، أي امتنــاع نسبة المحمول إلى الموضوع. والنسب الثلاث هذه يُعبّر عنها في علم المنطق بمادّة القضيّة[1].

وعلــى غرار ما تقدّم من أنماط نسبة المحمول إلــى الموضوع، ذكر الفلاسفة أنّ الوجود حينما يُحمل على موضوع من الموضوعات فإنّ نسبته إليه قد تكون واجبة كنسبة الوجود إلى الله فــي قولنا: «الله موجود». حيث ثبت في برهان الإمــكان والوجوب[2]، أنّ الوجود بالنسبة لذات الحقّ تعالى واجب ويُسمّى هذا الموضوع بواجب الوجود.

وقد تكون نسبة الوجود إلى الموضوع ممتنعة فيُسمّى الموضوع بممتنع الوجود، كما لو قيل بأنّ شريك الباري موجود، فإنّ النسبة هنا ممتنعة إذ لا يُمكن أن يُنسب الوجود إلى الشريك المفترض لله جلّ وعلا كما هو ثابت في أدلّة التوحيد.

---

(1) راجــع بحــث الموجهــات – مادة القضية – فــي كتاب المنطق للعلامة محمــد رضا المظفر، صــ 146، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1980م.

(2) يقسّمون الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود؛ الواجب ما كان الوجود ذاتي وضروريّ له، الممتنع مــا كان العــدم ذاتي وضروري له، الممكن ما تساوى لديه حــدّ الوجود العدم، فلا العدم ذاتي وضروريّ له ولا الوجود ذاتي وضروريّ له.

وقـد لا تكون نسبة الوجـود إلى موضوع واجبـة ولا ممتنعة، فيُسمّى بالممكـن، كالإنسان مثـلاً، حينما يُقال إنّـه موجود، فإنّ الوجود بالنسبة إليه غير ضـروري الإيجاب ولا ضروري السلب، بل ممكن.

الواجب والممتنع؛ بالذّات وبالغير

والواجب قد يكون واجباً بالذّات كوجود اللّه جلّ وعلا فإنّه واجب الوجود بالذّات، بخلاف المعلـول الذي يجب وجوده لوجـود علّته، فهو واجب بغيـره، إذ إنّ المعلول يجب وجوده حين وجـود علّته، فالإنسـان مثلاً إنّما يجب وجوده بوجود علّته، ومن هنا قيل: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

والممتنـع أيضاً قد يكون ممتنعاً بذاته كشريك الباري، وقد يكون ممتنعاً بغيره، كالمعلول الـذي يمتنع تحقّقه بسبب عدم وجـود علّته، فالزجاج يمتنع انكسـاره بسبب عدم وجود علّه لانكساره.

أحكام الواجب بالذّات

1. لا ماهيـة له بالمعنـى الأخص، لأنّها حدّ الوجود، وهو وجـود صرف لا يشذّ عنه كمال وجودي.
2. واجـب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، فكلّ كمال وجودي بالنسبة إليه ضروريّ الوجود، لاستحالة خلوّ الذّات الواجبة من الكمال.
3. سرمدي الوجود، ومعناه ليس وجوده مسبوقاً أو ملحوقاً بالعدم.
4. استغناؤه عن العلّة حدوثاً وبقاء، لتحقّق موضوع الاستغناء في ذاته.
5. انتهاء سلسلة المعاليل إليه وإلا لزم التسلسل.

الإمكان وأحكامه

الممكـن وهو الذي تتساوى ذاتـه إلى الوجود والعدم، كما في وجـود الإنسان، والحيوان، والجماد. وأهمّ أحكام الإمكان:

1. ثبوت الماهية بالمعنى الأخص له.

2. افتقـار وجوده إلى العلّة حدوثاً وبقاء، لتحقّق موضوع الاحتياج وهو الإمكان الذّاتي، أو الفقر الذّاتي.
3. وجوب انتهاء وجوده إلى واجب الوجود بالذّات.

أقسام الإمكان

ذكر الفلاسفة أقساماً للإمكان، نجمل ذكر بعضها بما يلي:

1. الإمكان الخاص (الذّاتي):

وهـو سلب الضرورتيـن؛ ضرورة الوجود وضـرورة العدم من موضوعٍ مـا، فحينما نقول: «الإنسـان ممكن»؛ نعني بـه سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم منه، وبعبارة أخرى إنّه بحدّ ذاته مجرّداً عن أيّ شيء، فلا يقتضي الوجود ولا العدم ولا التقدّم ولا التأخّر ولا البياض ولا السواد....

وإنّمـا سُمّي هذا الإمكان بالخاص؛ لأنّه أخصّ من الإمكان العام الذي هو المعنى اللغوي للإمكان والدارج بين الناس.

2. الإمكان العام:

وهـو سلب الضرورة عـن الطرف المقابل مـع السكوت عن الطرف الموافـق، فقد يكون مسلـوب الضرورة أيضاً وقـد لا يكون كذلك. بيان ذلك: إنّ الإمـكان العام على نحوين: فقد يكون سلباً لضرورة السلب كما في قولنا: «الإنسان ممكن الوجود»، وقولنا: «اللّه ممكن الوجود» ففـي المثال الأول والثاني سلبت ضـرورة العدم، أي أنّ العدم غير ضروري بالنسبة للإنسان وبالنسبـة للّه جلّ وعلا. وأمّا الطـرق الموافق وهو الوجود فقد يكون مسلوب الضرورة أيضاً، كمـا في المثـال الأول، إذ إنّ الوجود بالنسبـة للإنسان غير ضروري كمـا أنّ العدم بالنسبة إليه ليس ضرورياً. وأمّا بالنسبة للطرف الموافق في المثال الثاني، فإنّ ضرورة الوجود غير مسلوبة عنه، إذ إنّ الوجود بالنسبة للّه تعالى ذاتي لا ينفكّ عنه.

وقـد يكون سلباً لضرورة الوجود كما في قولنـا: «الإنسان ممكن العدم»، و«شريك الباري ممكـن العـدم»، فإنّ ضرورة الإيجـاب مسلوبة في المثالين، بمعنـى أنّ الوجود غير ضروري بالنسبة إلى الإنسان وشريك الباري، وأمّا الطرف الموافق فمسكوت عنه، فقد يكون مسلوب

الضــرورة أيضاً كما في المثال الأول، فإنّه مسلــوب لضرورة الوجود والعدم معاً؛ فلا الوجود ولا العدم ضروريان بالنسبة إليه. وقد لا يكون مسلوباً للطرف الموافق كما في المثال الثاني، فإنّ ضرورة العدم غير مسلوبة عن شريك الباري، بمعنى إنّ العدم ضروري بالنسبة إليه، وهو مقتضى أدلّة التوحيد النافية لوجود آلهة غير الله: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾[1]

تجــدر الإشارة إلــى أنّ وجه تسمية هذا الإمكان بالإمكان العام يعــود إلى أنّ هذا المعنى للإمــكان هو المعنــى الأعمّ له، كما يُسمّى عاميــاً لأنّ الإمكان بهذا المعنــى هو الدارج حين الاستعمال عند عوام الناس.

3. الإمكان الوقوعي:

ويعنــي إمكان وقوع وتحقّق شيء من الأشياء، فلا يلــزم من فرض وجوده محال، كإمكان وجــود إنســان له رأســان، وكإمكان اصطــدام القمر بالأرض. وإنّما يمتنع وقــوع الشيء إمّا لكونــه محالاً في ذاته كاجتمــاع النقيضين وارتفاعهما في شيءٍ واحد، أو لكونه محالاً لغيره، كاستحالة وجود المعلول لعدم علّته. فالمعلول في حدّ ذاته ممكن إلا أنّه استحال تحقّقه لعدم تحقّق علّته المفيضة له، إذ من الواضح أنّ المعلول عدم عند عدم علّته.

4. الإمكان الاستعدادي:

وهــو قابلية مكنونة في شــيءٍ تؤهّله لأن يكون شيئاً آخر كقابلية النطفــة أن تكون إنساناً، وهــذا الاستعــداد ينحصر وجــوده في الموجودات المادّيــة، إذ إنّها في حركــة ونمو دائبين، فالنطفــة تتحوّل إلى علقة والعلقة تتحــوّل إلى مضغة، إلى أن تكون إنســانــاً، والإنسان يتطوّر ويتغيّر من مرحلة إلى أخرى... وهكذا.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الذّاتي

يختلف الإمكان الاستعدادي عن الإمكان الذاّتي في أنّ:

1. الإمــكان الاستعــدادي يلحق الماهيــة الموجودة، أي يعرض عليهــا، فهو صفة وجودية قائمة بالمادّة، بخلاف الإمكان الذّاتي فإنّه يلحق الماهية من حيث هي.

(1) سورة الأنبياء، الآية 22.

2. الإمـكان الاستعدادي يقبل الشدّة والضعف، فإمـكان تحقّق الإنسانية في العلقة أقوى منه في النطفة.
3. الإمـكان الاستعـدادي يقبل الزوال، إمّا بانتقاله من مرحلـة القوّة إلى الفعل أو بفساد موضوعه وهو المادّة، فإذا فسدت البذرة زال إمكان تحقّق الشجرة.

الفرق بين الإمكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي

يختلف الإمكان الاستعدادي عن الإمكان الوقوعي في أنّ:

1. الإمـكان الاستعدادي مختصّ بالمادّيات ولا يشمـل المجرّدات؛ لأنّ المجرّدات توجد وهي كاملة فلا تغيّر ولا تطوّر فيها، وأمّا الماديّات فإنّها في حالة تطوّر وتغيُّر.
2. أمّا الإمكان الوقوعي فإنّه شامل للمادّيات والمجرّدات على حدٍّ سواء.

المفاهيم الرئيسة

1. الوجود حينما يحمل على موضوع من الموضوعات فإنّ نسبته إليه:

أ. إمّا واجبة كنسبة الوجود إلى الله، ويُسمّى هذا الموضوع بواجب الوجود.

ب. وإمّا تكون ممتنعة فيُسمّى الموضوع بممتنع الوجود، كشريك الباري.

ج. وإمّا لا تكون واجبة ولا ممتنعة، فيُسمى بممكن الوجود، كالإنسان.

2. الواجب قد يكون واجباً بالذّات .كوجود الله جلّ وعلا فإنّه واجب الوجود بالذّات-، وقد يكون واجباً بالغير .كالمعلول الذي يجب وجوده لوجود علّته، فهو واجب بغيره.

3. من أحكام الواجب بالذّات:

أ. لا ماهية له بالمعنى الأخص، لأنّها حدّ الوجود، وهو وجود صرف.

ب. واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات.

ج. سرمدي الوجود.

د. استغناؤه عن العلّة حدوثاً وبقاء، لتحقّق موضوع الاستغناء في ذاته.

هـ. انتهاء سلسلة المعلولات إليه وإلا لزم التسلسل.

4. من أهمّ أحكام الإمكان:

أ. ثبوت الماهية بالمعنى الأخصّ له.

ب. افتقار وجوده إلى العلّة حدوثاً وبقاء، لتحقّق مناط الاحتياج وهو الإمكان الذّاتي، أو الفقر الذّاتي.

ج. وجوب انتهاء وجوده إلى واجب الوجود بالذّات.

5. الإمكان الخاص (الذّاتي): وهو سلب الضرورتين؛ ضرورة الوجود وضرورة العدم من موضوع ما.

6. الإمكان العام: هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل مع السكوت عن الطرف الموافق.

7. الإمكان الوقوعي: ويعني إمكان وقوع وتحقّق شيء من الأشياء، فلا يلزم من فرض وجوده محال.

8. الإمـكان الاستعـدادي: وهو قابلية الشيء تؤهّله لأن يكون شيئـاً آخر، وهذا الاستعداد ينحصر وجوده في الموجودات المادّية.

9. يختلف الإمكان الاستعدادي عن الإمكان الذّاتي في أنّ:

أ. الإمـكان الاستعـدادي يلحق الماهية الموجـودة، أي يعرض عليها، فهـو صفة وجودية قائمة بالمادة، بخلاف الإمكان الذّاتي فإنّه يلحق الماهية من حيث هي.

ب. الإمكان الاستعدادي يقبل الشدّة والضعف.

ج. الإمـكان الاستعـدادي يقبل الزوال، إمّا بانتقاله من مرحلـة القوّة إلى الفعل أو بفساد موضوعه وهو المادّة.

10. يختلف الإمكان الاستعدادي عن الإمكان الوقوعي في أنّ:

أ. الإمـكان الاستعـدادي مختصّ بالمادّيات ولا يشمل المجـرّدات؛ لأنّ المجرّدات توجد وهي كاملة فلا تغيّر ولا تطوّر فيها، وأمّا المادّيات فإنّها في حالة تطوّر وتغيُّر.

ب. أمّا الإمكان الوقوعي فإنّه شامل للمادّيات والمجرّدات على حدٍّ سواء.

أسئلة حول الدرس

1. عرِّف ما يلي:

أ. الواجب.

ب. الممكن.

ج. الممتنع.

2. اذكر مثالاً لكلٍّ من الواجب بالذّات وبالغير، والممتنع بالذّات وبالغير.

3. اشرح العبارة التالية: «**الشيء ما لم يجب لم يوجد**».

4. ما هو الإمكان الخاصّ؟ وضّح جوابك بمثال، وما هو وجه التسمية فيه؟

5. ما هو الإمكان العام؟ وضّح جوابك بمثال، وما هو وجه التسمية فيه؟

6. مـا هو المقصود من الإمـكان الاستعدادي؟ وما هو الفرق بينه وبين الإمكان الوقوعي من حيث الشمول أو عدمه للموجودات المادّية والمجرّدة؟

الدرس العاشر

الجوهر والعرض

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1 . يُبيّن معنى الجوهر والعرض والفرق بينهما.

2 . يتعرّف إلى أقسام الجوهر وأنواعه.

3 . يتعرّف إلى أقسام العرض وأنواعه.

معنى الجوهر والعرض

إنّ عـدّك للأشيـاء الموجودة فـي مدرستك قد يكون عـدّاً فردياً تُحصـي عدد الطلّاب والكراسـي والصفـوف والأشجار والأقـلام والدفاتر... بكلّ أفرادهـا وجزئياتها، وقد يكون عـدّك لها عدّاً نوعياً فلا يعنيك أعدادها الفردية بل المطلوب عندك معرفة عناوينها الكلّية بـأنْ تقـول: إنّ مجاميـع من الطـلّاب والكراسي والأشجـار والأقلام والدفاتـر... توجد في مدرستنا.

وعلـى غرار الطريقـة الثانية في عـدّ الأشياء، قـام الفلاسفة في عدّ أنـواع الموجودات وأجناسها العامة بعد استقرائها وتُسمّى عندهم بالأجناس العالية أو المقولات[1].

وقـد وقع الخـلاف في تحديد عددهـا إلّا أنّ المعـروف عنها أنّها عشر مقـولات على ما اختـاره زعيـم المشّائين «أرسطو طاليـس» واحدٌ منها يُطلق عليه اسـم «الجوهر» بأقسامه، والتسعة الباقية منها تُسمّى بـ«الأعراض».

وقـد عرّف الفلاسفة الجوهر بأنّه؛ الموجـود لا في موضوع، وبعبارة أخرى إنّه ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع، كالجسم فإنّه في وجوده لا يحتاج إلى موضوع كي يتقوّم ويتحقّق بـه على خلاف العرض، فقد عرّفوه بأنّه ماهية إذا وجدت وجـدت في موضوع، كاللون مثلاً فإنّـه لا يوجد بصورة مستقلّة عن غيره بل لا بدّ له من موضوع كي يتقوّم به، فاللون لا يتحقّق إلّا في جسم، فيكون الجسم موضوعاً لتحقّق اللون ووجوده.

(1) جمع مقولة، وهي ما يُقال في جواب ما هو، فهي ماهيات الأشياء وحقائقها.

الجوهر وأقسامه

والفلاسفة بعد استقرائهم للجوهر وأنواعه وجدوا أنّه لا يتعدّى خمسة أقسام؛ فإليك بيانها بصورة مجملة مع ذكر تسمياتها.

1. **الجوهر العقلاني:**

ويُسمّى عندهم بالعقل، وهو موجود مجرّد، ولا تعلّق له بالمادّة والماديّات، كالملائكة فإنّ وجودها مجرّد ولا تحتاج إلى شيء ماديّ في نشاطها وفعلها.

و«العقل» مشترك لفظي بين معنيين:

الأوّل: بمعنى القوّة التي تُدرك الكليّات وهذا المعنى هو الذي تنصرف إليه كلمة العقل في العرف العام حين استعمالها.

الثاني: بمعنى المجرّد التامّ كالملائكة وهو ما يقصده الفلاسفة من استعمال كلمة العقل حين إطلاقها.

2. **الجوهر النفساني:**

وهو الموجود المجرّد في ذاته ووجوده إلّا أنّه مرتبط بالمادّة، كالنفس الإنسانية فإنّ وجودها مجرّد غير تامّ ومتعلّق بالبدن في نشأتها وفعلها؛ حيث إنّها تنشأ مع نشوء البدن، كما أوضح ذلك صدر المتألّهين استناداً إلى فكرة الحركة الجوهرية[1]. كما أنّها تحتاج إلى البدن في فعلها ونشاطها، فهي التي تُدرك وترى وتسمع وتلمس... كلّ ذلك بواسطة البدن، وفي آخر الأمر يُتاح لها أن تستقلّ عن البدن بعد موته.

فالنفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجرّدة قبل وجود البدن بل هي نتاج حركة جوهرية في المادّة تبدأ النفس بها ماديّة متّصفة بخصائص المادّة وخاضعة لقوانينها، وتُصبح بالحركة والتكامل وجوداً مجرّداً عن المادّة لا يتّصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها وإن كان خاضعاً لقوانين الوجود العام.

(1) سوف يأتي في الدرس الرابع عشر بيان لفكرة الحركة الجوهرية.

3. الجوهر الجسماني:

وهــو الموجــود الذي له أبعــاد ثلاثة وله زمان ومــكان وقابل للأشكال المتعــدّدة والألوان المختلفــة، ويتحقّــق لنا إثباته عن طريق العقل لا عن طريــق الحس، وذلك لأنّ ما نُدركه من الأجسام ليس سوى أعراض تعرض على الأجسام ومن خلالها نستنتج أبعادها الثلاثة.

والجوهر الجسماني مركّب من جوهرين آخرين أحدهما الجوهر المادّي والآخر الجوهر الصوري، وإليك توضيحهما.

4. الجوهر المادّي أو الهيولى[1]:

وهــو مبهم لا تشخّص فيه سوى قابليّته واستعــداده للتشخّص – أي قبوله لصورة الأنواع المختلفة – وهو موجود في جميع الأجسام ويكون متشخّصاً بسبب الصور النوعية التي تظهر فيــه، ولكنّه في الجميع واحد مشترك، فالتراب حين يكون نباتــاً والنبات حين يكون حيواناً، والحيوان حين يكون معدناً... فإنّ الجوهر المادّي أو ما يُسمّى بالهيولى فيها واحد لا يختلف، وإنّمــا الذي اختلف صــورة الأشياء التي توالت عليه، فالصورة الترابيــة هي التي تغيّرت إلى صورة حيوانية، والأخيرة بدورها تغيّرت إلى صورة معدنية... وهكذا، فالجوهر المادّي أشبه مــا يكون بالطين الذي يتخذ أشكالاً مختلفة حيــن استخدامه في البناء، فإنّه واحد لم يتغيّر وإنّما تغيّرت الصورة الطارئة عليه.

5. الجوهر الصوري:

وهــو الذي تظهر على غراره آثار أنــواع الموجودات المادّية الجسمانية وله أنواع مختلفة، فمــن جملتها الصورة الجسمية التي تلازم الهيولى ولا تنفكّ عنها؛ لأنّ الهيولى – وكما تقدّم – لا فعليّــة ولا تشخّــص فيها سوى استعدادهــا لتقبّل الصورة النوعيــة المختلفة فلا بدّ من صورة تتلبّس بها وتحقّق عن طريقها فعليّتها، وهذه الصورة هي الصورة الجسمية وحيث إنّه لا يوجــد فــي دنيا الوجود صورة جسمية مطلقة تُظهرُ الهيولى، كان المظهر لها صور الأشياء المادّية المختلفة، كالصورة الترابية والنباتية والحيوانية والمعدنية.

---

(1) الهيولى كلمة يونانية تعني الأصل، وهي واحد في جميع الأشياء في الجماد والنبات والحيوان.. وإنّما تتباين الكائنات في الصور فقط.

وهكذا فإنّ صور الأنواع المادّية الأخرى تتوالى على الهيولى كالصورة الحديدية والخشبية والزئبقيــة، والأوكسجينية مع بقاء الهيولى ثابتة على حالها بلا تغيّر، فالمتغيّر والمتبدّل هنا الصور النوعية للمادّة دون مادّتها المشتركة المسمّاة بالهيولى.

ولا يخفى أنّ كلّ صورة من الصور النوعية المتوالية على الهيولى تصلح أن تكون مادّة لما بعدهــا، فالحيوان مادّة للصــورة النوعية النباتية، والنبات مادّة للصــورة النوعية الحيوانية والحيــوان مادّة للصورة النوعية الإنسانيــة...، وتُسمّى هذه المواد بالمادّة الثانية تميّزاً على المادّة الأولى والهيولى المتقدّم ذكرها[1].

العرض وأقسامه

تقــدّم الكلام في الدرس الماضــي عن الجوهر وأقسامه، وبقــي الحديث عن الأعراض، والأعراضــ كمــا أشرنا قبل قليل تسعُ مقولات، وإليك ذكرهــا مجملة مع ذكر مثال واحد لكلّ مقولة منها:

1. الكمّ:

وهــو إمّا كمٌّ كالخطّ والسطح والحجم، وإمّــا كمٌّ منفصل كالعدد. كما أنّ المتّصل إمّا أن يكــون قــارّاً - مستقرّاً ثابتاً - كالخطّ والسطح والحجم. وإمّا أن يكون غير قار - غير مستقرّ وغيــر ثابت - كالزمــان، إذ لا قرار ولا ثبات في الزمان، فكلّ مقطــع منه ينتهي ليأتي مقطع آخر، بدلاً عنه.

2. الكيف:

وهو على أنحاء مختلفة:

فقد يكون كيفاً نفسانياً كالعلم والإرادة والحبّ والبغض والألم...

وقــد يكــون كيفاً كمّيــاً كالزوجيــة والفرديــة للأعــداد، والاستقامة والانحنــاء للخطوط والسطوح، والأشكال للسطوح والأحجام.

(1) ويظهــر ممّــا تقدّم أنّ كلّ مــادّة ما خلا المادّة الأولى يُسمّى بالمادّة الثانية، فلا توجد من بينها مادّة ثالثة أو رابعة أو خامسة....

وقـد يكون كيفاً استعداديـاً، كاستعداد الطفل أن يكون رجـلاً، واستعداد البذرة أن تكون شجرة، بينما لا يوجد في الحجر استعداد لذلك.

وقد يكون كيفاً محسوسـاً كإدراك المرئيات من الألوان، والمذوقات كالحلاوة والمرارة، والمشمومـات كالروائـح الطيّبـة والكريهـة، والمسموعات كالأصـوات الجميلـة والمنكرة، والملموسات كالخشن والناعم.

3. الأين:

وهـو نسبة شيء مادّي إلى مكانه كقولك: جابر ابن حيان الكوفي[1]، الحسن البصري[2]، روح الله الموسـوي الخمينـي قُدِّسَ سِرُّهُ[3]؛ فإنّـك نسبت الأول إلى مكان اسمـه «الكوفة» ونسبت الثاني إلى مكان اسمه «البصرة»، ونسبت الثالث إلى مكان اسمه «خمين».

4. المتى:

وهـو نسبـة بين الشيء وبين زمانـه، كاليوم والأمس، وهذا العـام الماضي والعام القادم وهذا الأسبوع... كما في قولك:

«انبثق نور الثورة الإسلامية الإيرانية في الحادي عشر من شهر شباط في عام 1979م».

5. الوضع:

وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها مع البعض الآخر والمجموع إلى الخارج، كالقيام فإنّه يُحدّد موضع الرأس إلى أعلى وموضع البطن في الوسط وموضع الرجلين إلى أسفل وبصورة عمودية، على خلاف ما لو كان البدن مستلقياً فإنّ وضع أجزاء البدن سوف تكون في حالة أُفقيّة.

---

(1) جابر بن حيان الكوفي «ت – 200هـ» من علماء الكيمياء العرب المشهورين، عاش في الكوفة، له مؤلّفات كثيرة منها: «أسرار الكيمياء»، «علم الهيئة»، «أصول الكيمياء» و«الرحمة» ترجمت مؤلّفاته إلى اللاتينية.

(2) الحسن البصري: «أبو سعيد» «21 – 110هـ.ق» تابعيٌّ ولد في المدينة، وأقام في البصرة وفيها توفّي. لقي عثمان بن عفان وعبد الله ابن العباس. كان شاخصاً في معرفة الأحكام الشرعية والتدريس وعنه اعتزل واصل بن عطاء الذي غدا رأس المعتزلة.

(3) الإمـام الخمينـي «1320 – 1410هـ.ق» روح الله الموسـوي الخميني. ولـد في مدينة خمين التابعـة لمحافظة أراك الإيرانيـة. يُعتبر فقيهاً وفيلسوفـاً ومرجعاً من الطراز الأول، وقد عُرف بالزهد والـورع والانقطاع إلى الله، وفي ذات الوقـت امتاز بالشجاعة والصلابة مضافاً إلى إحاطته ووعيه لكلّ ما يدور حوله من شؤون سياسية واجتماعية... ممّا أهّله أن يكون قائداً عظيماً قلّ نظيره. نهض ضدّ حكومة الشاه محمد رضا منذ عام 1963م وبعدها واصل نضاله في منفاه حتى عاد منتصراً بإقامة حكومة إسلامية، وذلك في 11 شباط من عام 1979.

6. **الملك:**

وتُسمّى بالجِدة، وهي نسبة شيء إلى شيء آخر يُحيط به بلون من ألوان الإحاطة، كالتعمّم، والتقمّص، فإنّ العمامة تُحيط بالرأس والقميص يُحيط بالصدر والبطن واليدين.

7. **الفعل**

وهو يحكي عن تأثير شيء مادّي يُسمّى بالفاعل، في شيء مادّي آخر ويُسمّى بالمنفعل. كقوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[1] وكقولك «علّمتُ الطالب».

8. **الانفعال:**

وهو ما يحكي عن تأثّر شيءٍ ماديّ بشيءٍ ماديّ آخر، كتأثّر الزجاجة المرمي عليها، بانكسارها به، وكسخونة الماء عند وضع النار تحته.

9. **الإضافة:**

وهي نسبة شيءٍ إلى شيءٍ بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة، فإذا نسبت الابن للأب فقد نسبت أيضاً الأب للابن.

«وقد نظّم بعضهم بيتين من الشعر، ذكر فيهما المقولات العشر ليسهل حفظها على الطالب، فقال:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك ... في بيته بالأمس كان متّكي

في يده سيف لواه فالتوى ... فهذه عشر مقولات سوا

فزيد مثال للجوهر، والطويل للكمّ والأزرق للكيف، والابن للإضافة، وفي بيته للابن، وبالأمس للمتى، ومتّكي للوضع، وفي يده سيف للملك، ولواه للفعل، فالتوى للانفعال».

(1) سورة الأنفال، الآية 60.

المفاهيم الرئيسة

1. الأجناس العاليــة أو المقولات هي أنواع الموجودات وأجناسها العامّة عند الفلاسفة. والمعــروف بعد استقرائها أنّها عشر مقــولات، واحدٌ منها يُطلق عليه اسم «**الجوهر**» بأقسامه، والتسعة الباقية منها تُسمّى بـ«**الأعراض**».
2. الجوهــر هو الموجود لا في موضوع، وبعبارة أخرى إنّه ماهية إذا وجدت وجدت لا في موضوع.

وعلى خلافه العرض فهو ماهية إذا وجدت وجدت في موضوع.

3. للجوهر خمسة أقسام:

أ. الجوهــر العقلانــي: ويُسمّى عندهم بالعقــل، وهو موجود مجــرّد، ولا تعلّق له بالمادّة والماديّات.

ب. الجوهر النفساني: وهو الموجود المجرّد في ذاته ووجوده إلّا أنّه مرتبط بالمادّة.

ج. الجوهر الجسماني: وهو الموجود الذي له أبعاد ثلاثة وله زمان ومكان وقابل للأشكال المتعدّدة والألوان المختلفة، والجوهر الجسماني مركّب من جوهرين آخرين أحدهما الجوهر المادّي والآخر الجوهر الصّوري.

د. الجوهــر المــادي أو الهيولــى: وهــو مبهــم لا فعلية لــه ولا تشخّص فيه ســوى قابليته واستعداده للتشخّص.

هـ. الجوهر الصّوري: وهو الذي تظهر على غراره آثار أنواع الموجودات المادّية الجسمانية وله أنواع مختلفة، فمن جملتها الصورة الجسمية التي تلازم الهيولى ولا تنفكّ عنها.

4. كلّ صورة من الصور النوعية المتوالية على الهيولى تصلح أن تكون مادّة لما بعدها.
5. الأعراض تسعُ مقولات:

أ. الكــمّ: وهو إمّا كــمٌّ متصل كالخــطّ والسطح والحجــم، وإمّا كمٌّ منفصــل كالعدد. والمتّصــل إمّــا أن يكــون قــارّاً كالخط والسطــح والحجــم. وإمّا أن يكــون غير قار كالزمان.

ب. الكيـف: وهو على أنحـاء مختلفة: كيفـاً نفسانياً، كيفاً كمّيـاً، كيفـاً استعدادياً، كيفاً محسوساً.

ج. الأين: وهو نسبة شيء مادّي إلى مكانه.

د. المتى: وهو نسبة بين الشيء وبين زمانه.

هـ. الوضع: وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها مع البعض الآخر والمجموع إلى الخارج.

و. الملك: وتُسمّى بالجِدة، وهي نسبة شيء إلى شيء آخر يُحيط به.

ز. الفعـل: وهو يحكي عن تأثير شـيء مادّي يُسمّى بالفاعل، في شيء مادّي آخر ويُسمّى بالمنفعل.

ح. الانفعال: وهو ما يحكي عن تأثّر شيءٍ ماديّ بشيءٍ ماديّ آخر.

ط. الإضافة: وهي نسبة شيءٍ إلى شيءٍ بالقياس إلى نسبة أخرى.

أسئلة حول الدرس

1. ما هو تعريف كلٍّ من الجوهر والعرض؟
2. ما هو الجوهر الجسماني؟ ومن أي شيء يتركّب؟ وكيف يتمّ إدراك إبعاده الثلاثة؟
3. عرّف كلّاً من الجوهر المادّي والجوهر الصّوري. ثم وضّح وجه الارتباط بين الجوهر الجسماني والمادّي والصّوري.
4. ماذا تعني المادّة الأولى وماذا تعني المادّة الثانية؟ أوضح جوابك بمثال لكلٍّ منهما.
5. عرّف كلّاً من الكمّ المتّصل والمنفصل، ذاكراً لكلٍّ منهما مثالاً.
6. اشرح المقولات التالية معزّزاً شرحك لكلٍّ منها بمثال توضيحي:

الأين، المتى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، الإضافة.

الدرس الحادي عشر

العلّة والمعلول

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يُبيّن منشأ قانون العلّية وموارده.
2. يتعرّف إلى النظريات المختلفة في العلاقة بين العلّة والمعلول.
3. يشرح معنى ضرورة التعاصر بين العلّة والمعلول ويستدلّ عليه.

مفاد أصل العليّة

إنّ لـكلّ ممكن - محتاج وفقير - علّة تفيض عليه الوجود والتحقّق كحقيقة الإنسان مثلاً، فإنّهـا في حـدّ ذاتها مفتقرة إلى علّـة توجدها، فإن وجدت علّتها وجدت هـي معها وإلّا فلا، ولا يختلـف حـول هذه المسألـة اثنان وهذا المعنى هـو المستفاد من أصـل العليّة، ومن هنا فـإنّ كلّ عاقل سـويّ يُذعن بأنّ لكلّ مصنوع صانعاً ولكلّ مخلـوق خالقاً ولكلّ معلول علّة، فما دام الموجـود فـي ذاته مفتقراً في وجـوده وتحقّقه فلا بـدّ وأن يكون مرتبطـاً بسبب أفاض عليـه الوجـود والتحقّق، وهذا بخلاف ما لو كان الموجود في ذاته غنياً عن غيره في الوجود، فـلا معنى لاحتياجه إلى علّة تفيض عليه الوجود مـا دام غنياً عمّا سواه في ذلك؛ إذ الوجود بالنسبـة إليه متحقّق، وهذا من قبيل عدم احتيـاج الملح إلى ملح حتى يكون مالحاً، فما دام هو مالحاً لا معنى لاحتياجه إلى الملح، إذ إنّ أمراً كهذا يكون لغواً؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

ومن هنا، فإنّ الإلهي الموحّد يرى بأنّ اللّه غنيّ عن كلّ علّة مهما كان لونها، بل إنّ كلّ علّة مدينةٌ في وجودها وتحقّقها إليه تعالى، فهو العلّة الأولى لكلّ ما سواه، وما سواه معلول ومفتقر إليه جلّ وعلا؛ وقد أثبت الفلاسفة والمتكلّمون ذلك بما لا يُبقي مجالاً للشكّ والتردّد.

العلاقة بين العلّة والمعلول

لا شكّ في وجود علاقة بين المعلول وعلّته المفيضة له بالوجود والتحقّق، وإنّما المهم في هـذا المجال معرفة نمط هذه العلاقة وسرّها، وعلى هـذا الصعيد ذُكرت نظريات مختلفة، إليك بيانها:

1. نظرية الوجود:

وقد ذهب إلى هذه النظرية جمع من الفلاسفة المادّيين حيث أكّدوا على أنّ سرّ العلاقة

بيــن المعلول والعلّة يكمن في كونه موجــوداً، فكلّ موجود محكوم عليه بالارتباط بعلّة وجوده، ولأجله أكّدوا على أنّ لكلّ موجودٍ موجداً، وفات هؤلاء أنّ الموجود إذا كان في وجوده غنياً فلا معنــى لارتباطه بعلّة تفيض عليه الوجــود وتمنحه الغنى، وإنّما يحتاج الشيء إلى علّة الوجود إذا كان في ذاته مفتقراً إلى الوجود، كما سنتحدّث عنه في نظرية الإمكان، بعد قليل.

ومــن هنــا ذهب الإلهيون إلى القول باستغناء الله عن علّــة الوجود، إذ إنّه غني فلا معنى لفرض ارتباطه بعلّة توجده وتمنحه الغنى إذ هو تحصيل للحاصل، وتحصيل الحاصل باطل كما يقولون.

2. نظرية الحدوث:

وهــذه النظريــة منسوبــة إلى علماء الــكلام، ومفادها هــو أنّ سرّ ارتبــاط المعلول بعلّته حدوثــه، فكلّ حادث محتاج في حدوثه إلى علّة الحدوث، وهذه النظرية لا تخلو من نظر، لأنّ لازمها استغناء الحادث بعد حدوثه عن علّته المحدثة له وهو باطل كما سيأتي.

3. نظرية الإمكان الوجودي:

وقــد نُسبــت هــذه النظرية إلــى الفلاسفــة الإسلاميين وفــي طليعتهم صــدر المتألّهين الشيــرازي، ومفادهــا: إنّ ســرّ ارتباط المعلول بعلّته هــو إمكانه وافتقــاره الذّاتي الوجودي. فالممكــن فــي حدّ ذاتــه خلو من كلّ وجــود، وإذا ما وجد فــإنّ وجوده فيض مــن غيره، فسرّ ارتباط المعلول بعلّته إمكانه وافتقاره إليها[1]. وإليك توضيح الفكرة بأمثلة بيانية: إنّ العلاقة القائمــة بين العلّة والمعلول علاقة ارتباطية لا استقلالية، فإنّك حين تقرأ كتاباً أو تنظر إلى صــورة جميلة أو تُصافح صديقــاً لك، فإنّه سوف توجد بينك وبين كلّ ما تقدّم علاقة، إلا أنّ انتفــاء علاقتــك بعد إعراضك عن تلك الأشياء لا يوجب انتفــاء وجودها أو وجودك بل يبقى وجــودك ووجودها علــى ما هو عليه، وهذا يعني أنّ وجود كلّ من الطرفين مستقلّ عن الآخر، وهذا هو معنى العلاقة الاستقلالية القائمة بين الطرفين.

(1) وقــد وقــع خلاف بين الفلاسفة في أنّ الإمكان المذكور هل هو إمكان ماهوي، بناءً على نظرية أصالة الماهية، أو أنّه إمكان وجودي، بناءً على نظرية أصالة الوجود؟ والصحيح هو الثاني على ما اختاره صدر المتألّهين، وتفصيل الكلام وبيان الخلاف موكول إلى دراسات أعمق. وقد تقدّمت الإشارة إليه فيما سبق عند البحث عن الماهية والوجود.

بينمـا تجد العلاقة القائمة بين حركة اليد وحركة القلـم علاقة تعلّقية، بمعنى إنّ حركة القلـم تنتفي بمحض قطـع علاقتها بحركة اليد، وهذا يعنـي أنّ العلاقة الحاكمة بين حركة اليد وحركة القلم علاقة ارتباطية، أي إنّ حركة القلم مرتبطة في وجودها بحركة اليد، فلا وجـود لحركة القلم من دون حركة اليد، وهذه العلاقة قائمة بين كلّ علّة ومعلولها، فالمعلول عـدم عنـد عدم علّته، وهكذا يُمكن تصوير علاقة الكون بـكلّ ما فيه ومن فيه بخالقه وبارئه الـذي هو اللّه سبحانـه، فالمخلوقات نفحة مـن نفحاته وفيض من فيوضاتـه القدسية، فلا يستغني أيُّ موجود عنه تعالى، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا حول ولا قوّة إلّا باللّه العليّ العظيم.

التعاصر بين العلّة والمعلول

وإذا كانـت العلاقـة بين العلّـة والمعلول تعلّقية ربطيـة وبهذه الدرجة مـن القوّة والربط يتضـح بجلاء ما أُثِرَ عن الفلاسفة من أنّ المعلول يقترن زماناً بعلّته، فإذا وجدت العلّة وجد معهـا المعلول وإن انتفـت انتفى معها معلولها. وبعبارة أخـرى: إنّ المعلول يُعاصر علّته، كما يقول الشهيد السعيد محمد باقر الصدر قدس سره[1]:

«لمّـا كُنّا نعـرف الآن وجود المعلول مرتبـط ذاتياً بوجود العلّـة، فنستطيع أن نفهم مدى ضـرورة العلّـة للمعلول، وإنّ المعلول يجب أن يكون معاصـراً للعلّة ليرتبط بها كيانه ووجوده، فـلا يمكـن أن يوجد بعد زوال علّتـه، أو أن يبقى بعـد ارتفاعها، وهذا ما شئنـا أن نُعبّر عنه بقانون التعاصر بين العلّة والمعلول»[2].

وقـد اشتبه الأمـر على بعض، فتصوّر أنّ العلاقة الارتباطية بيـن العلّة والمعلول بمعناها المتقـدّم والتـي يُسفرُ عنها تعاصـر واقتران زماني بينهما لا تصدق علـى كثير من الموارد، فعلـى سبيل المثال: إنّ البنَّاء الذي يكون علّة فـي بناء البيت لا يؤثّر موته على البيت وبقائه،

(1) محمد باقر الصدر «1933م – 1980م»: ولد قدس سره في مدينة الكاظمية – إحدى مدن العراق – في أسرة كريمة، نبغ مبكراً فنال درجة الاجتهاد ومن ثمّ مقام المرجعية الرشيدة، وصار ممّن يشار إليه بالبنان، ومن النوادر الذين تشرّف التاريـخ بتدوين أسمائهم على صفحاته بأحرف من نور، وقـد امتاز بالمثل الأخلاقية العليا، وبشمولية نظرته وعمقه العلمـي، فكان له من المؤلّفـات: اقتصادنا، فلسفتنا، الأسس المنطقية للاستقـراء، البنك اللاربوي في الإسلام... تصدّى لمواجهة نظام صدّام الدكتاتوري في العراق، فحاز على درجة الشهادة الرفيعة.

(2) فلسفتنا، ص 279.

فالبيت يبقى مدّة مديدة من الزمان رغم انتفاء علّته، فبموت البنّاء يظلّ صرح البناء باقياً، مع العلم أنّ العلاقة القائمة بين البنّاء والبيت من نمط العلاقة الارتباطية.

وقد فات هؤلاء تشخيصهم الدقيق للمعلول المرتبط بعلّته، فإنّ المعلول المرتبط بالبنّاء في هذا المثال ليس سوى عملية نقل وانتقال المواد من مكان ووضعها في مكان آخر، وهذا النقل ينتهي لا بعد موت البنّاء فحسب بل حتى في حياته بعد سحب يده من عمله، وهذا يعني أنّ العلّة هنا عبارة عن عمل البنّاء الموجب لنقل وانتقال مواد البنّاء من مكان إلى آخر وهي تنتفي بمحض ما يتوقّف البنّاء عن العمل. وأمّا علّة بقاء البيت قائماً حتى بعد توقّف البنّاء عن العمل أو بعد موته، فيعود إلى أنّ لهيئة البيت وشكله علّة أخرى وهي القوّة التماسكية للمواد المستخدمة في البناء وطبيعة تركيب الأجر؛ وهي موجودة مع البناء، فإذا زالت انهار البناء.

فالعلاقة القائمة بين كلّ علّة ومعلولها علاقة ارتباطية تعاصرية لا ريب وهو ما يتّضح بجلاء إذا ما أنعمنا الدقّة في تشخيص العلّة ومعلولها في مواردها كما تبيّن في المثال آنف الذكر.

الجزاف والعادة والقصد الضروري والصدفة

قد تصوّر البعض خطأ انحصار الغايات في مورد الأفعال الناشئة عن الفكر والتأمّل بنتائج الأفعال كذهاب العامل إلى معمله للكسب وتحصيل الرزق، وذهاب الطالب إلى مدرسته للاستنارة بنور العلم. فلا غاية للأفعال التي لا تنشأ عن منشأ تصديقي فكري، كملاعب الصبيان وتُسمّى بالجزاف، وكالعبث باللحية والأصابع المسمّى بالعادة، وكحركات المريض الناشئة عن مزاج خاص فيه المعبّر عنها بالقصد الضروري.

والصحيح هو أنّ لكلّ فعلٍ غاية ينتهي إليها الفعل، فما كان فكرياً كانت غايته فكرية، وما لم يكن كذلك بأن كان جزافياً أو طبيعياً أو مزاجياً كانت الغاية ما ينتهي إليها الفعل من نتيجة، لأنّها مآل الفعل ومنتهاه.

والأفعال مهما كان منشأها، فكرياً أو غيره قد يعرضها مانع يحول دون الوصول إلى غايتها وحينئذٍ يُسمّى الفعل نسبة إلى ذلك المانع بالباطل. وهذا لا يعني بحال أنّ الفاعل لا

هدف له من فعله، لأنّ عدم الغاية شيء ووجود مانع حال دون تحقّق الغاية شيء آخر.

وإذا اتضح أنّ لكلّ فعل غاية يستهدف الفاعل تحقّقها يتّضح أيضاً استحالة الاتفاق - الصدفة - بين العلل والغايات التي تنتهي إليها تلك العلل، إذ إنّ الصدفة لو كانت ممكنة لأمكن صدور المعلول من أيّة علّة مهما كانت، ولا شكّ في أنّه واضح البطلان، إذ كيف يصحّ فرض صدور الحرارة من الثلج والبرودة من النار بحجّة القول بالصدفة؟!

ومنه يتّضح وهن ما استشهدوا به من أمثلة البخت السعيد والشقي، حيث قالوا: قد يحفر إنسان بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، وقد يحفر آخر بئراً ليصل إلى الماء فتلدغه أفعى فيموت على أثرها، فلا ربط إذن بين الأفعال وغاياتها. إلّا أنّك ترى وبأدنى تأمل أنّ كلّاً من الفعل الأول والثاني لم يخلوا عن الغاية المختّصة بهما، إذ إنّ الحفر بمفرده لم يوصل إلى الكنز ولا إلى الأفعى، بل إنّ الحفر في خصوص نقطة من الأرض تحتها كنز أو أفعى يوصل إليهما لا كلّ حفر كيف ما اتفق. والحصيلة هي أنّ كلّ فعل لا بدّ وأن يؤدّي إلى نتيجته وغايته المنتهي إليها، فلا صدفة ولا انفصام بين الغايات للأفعال وبين عللها الفاعلية كما توهّم البعض من أمثال ديمقريطس، الذي أكّد على أنّ الله خلق أجساماً صغاراً أو أطلقها متحرّكة فتصادمت الأجسام صدفة بعضها ببعض فنشأت عنها صور الكون وأشكاله المختلفة، مع أنّها لم تكن مقصودة من الله بل وجدت صدفة!

المفاهيم الرئيسة

1. مفـاد أصـل العليّة أنّ كلّ ممكن محتـاج وفقير لعلّة تفيض عليـه الوجود والتحقّق، ولا خـلاف في المسألة، لذا كلّ عاقـلٍ سويّ يُذعن بأنّ لكلّ مصنـوع صانعاً ولكلّ مخلوق خالقاً ولكلّ معلول علّة.
2. لو كان الموجود في ذاته غنيّاً عن غيره في الوجود، فلا معنى لاحتياجه إلى علّة تفيض عليه الوجود ما دام غنيّاً عمّا سواه في ذلك؛ وإلا لزم تحصيل للحاصل.
3. ذُكر عدّة نظريات لتفسير نمط العلاقة بين العلّة والمعلول:

أ. نظريـة الوجـود: أي أنّ علاقة المعلـول بالعلّة يكمن فـي كونه موجـوداً، فكلّ موجود محكوم عليـه بالارتباط بعلّة وجوده، ولأجله أكّدوا علـى أنّ لكلّ موجودٍ موجداً، وفات هؤلاء أنّ الموجود إذا كان في وجوده غنيّاً فلا معنى لارتباطه بعلّة تفيض عليه الوجود وتمنحه الغنى، وهي نظرية جمع من الفلاسفة الماديين.

ب. نظريـة الحدوث: وهـذه النظرية منسوبة إلى علماء الـكلام، ومفادها أنّ سرّ ارتباط المعلول بعلّته حدوثه، فكلّ حادث محتاج في حدوثه إلى علّة الحدوث، ولكن لازم هذه النظرية استغناء الحادث بعد حدوثه عن علّته المحدثة له وهو باطل.

ج. نظريـة الإمـكان الوجودي: وهـي نظرية الفلاسفـة الإسلاميين وفـي طليعتهم صدر المتألّهيـن الشيـرازي، ومفادهـا: أنّ سرّ ارتبـاط المعلول بعلّته هـو إمكانه وافتقاره الذاتـي الوجـودي؛ فالممكن في حدّ ذاته خلو من كلّ وجـود، وإذا ما وجد فإنّ وجوده فيض من غيره.

4. إذ كانـت العلاقة بين العلّة والمعلول تعلّقية ربطية؛ فالمعلول مقترن زماناً بعلّته، فإذا وجدت العلّة وجد معها المعلول وإن انتفت انتفى معها معلولها.
5. لـكلّ فعل غاية ينتهي إليها الفعل، فمـا كان فكرياً كانت غايته فكرية، وإن كان جزافياً أو طبيعيـاً أو مزاجيـاً كانت الغاية ما ينتهـي إليها الفعل من نتيجـة، لأنّها مآل الفعل ومنتهاه.

6. إنّ وجود مانع حال دون تحقّق الغاية لا يعني أنّ الفاعل لا هدف ولا غاية له من فعله.

7. الاتفـاق . الصدفـة . بين العلل والغايات التي تنتهي إليها تلك العلل محال وباطل؛ وإلا لأمكـن صدور المعلول من أيّة علّة مهما كانت. وما يُسمّى بالبخت السعيد والشقي، لا ينفي الربط بين الأفعال وغاياتها.

أسئلة حول الدرس

1. لماذا يدّعي الإلهيون استغناء الله عن علّة توجده؟
2. اشرح نظرية الحدوث. ثمّ بيّن ما يُمكن أن يرد عليها من إشكال.
3. اشرح العبارة التالية مستعيناً بمثال توضيحي: «إنّ العلاقة القائمة بين العلّة والمعلول ارتباطية لا استقلالية».
4. ما هو المقصود من قانون التعاصر بين العلّة والمعلول؟
5. إذا كان المعلول مرتبطاً ومحتاجاً إلى علّته دوماً فلماذا يستغني البِناءُ عن البَنّاء؟
6. ما هو الدليل على بطلان القول بالصدفة؟

الدرس الثاني عشر

السنخيّة بين العلّة والمعلول وأقسام العلّة

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يُبيّن معنى السنخية بين العلّة والمعلول، والقاعدة التي تنتج عن هذه السنخية.
2. يُعدّد أقسام العلّة ويُعرّف كلّ نوع منها.
3. يعرف معنى الدور والتسلسل ويستدلّ على انتفائهما.

التناسب بين العلّة والمعلول

ومفـاد هذه القاعدة أنّ للعلل معاليـل تُناسبها وتُسانخها، كما أنّ للمعلولات عللاً تُناسبها وتُسانخها، فلا تصلح كلّ علّة لكلّ معلول ولا يصلح كلّ معلول لكلّ علّة، فالحرارة لا تصدر عن الثلج، والبرودة لا تنبعث من الحرارة، والجاهل لا يكون مصدراً للعلم كما أنّ العلم لا يصدر عـن جاهل، لأنّ فاقـد الشيء لا يُعطيه، والعطاء لا يصدر من لا شـيء، وبذلك يتضح بداهة قاعدة التناسب والسنخية بين العلّة والمعلول.

وبفضـل هذه القاعدة يُمكن تعميم القوانين العلمية في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، فـكلّ حكـم يستحيل تعميمه كقانون علمي شامل لجميع مـوارده المفترضة إلّا بالاعتماد على قاعـدة السنخية والتناسب بين العلّة والمعلـول، لأنّ مفادها: أنّ كلّ مجموعة من الأشياء إذا كانت متّفقة في حقيقتها، يلزم انسجامها في أسبابها ونتائجها وعللها ومعلولاتها.

«فعلـى ضـوء قانـون التناسب نستطيع - مثـلاً - أن نُعمّـم ظاهرة الإشعـاع المنبثق عن ذرّة الراديـوم لجميع ذرّات الراديوم، فنقول: ما دامت جميـع ذرّات هذا العنصر متّفقة في الحقيقة فيجب أن تتفق في أسبابها ونتائجها»[1].

قاعدة الواحد

وبناءً على قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول، تتفرّع قاعدة الواحد والتي تفيد أنّ «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، وأنّ «الواحد لا يصدر إلّا عن واحد»، ومن أجل التوضيح نقول: إذا كانـت العلّـة ذات خاصّية واحـدة، فلا يمكن أن يكـون معلولها ذا خاصّتيـن أو أكثر، كما أنّ المعلـول إذا كان واحداً فـي خاصّته فإنّه يستحيل صدوره عن عللٍ تامّةٍ كثيرةٍ، إذ لو كان لكلّ

(1) فلسفتنا، ص 263.

علّة من العلل المتعدّدة في خواصّها أثر في معلولها لبان وظهر أثرها، ولكان في المعلول آثارٌ وخواص متعدّدة بعدد العلل المؤثّرة فيه، لا أثر واحد وخاصة واحدة، والحال أنّ المعلول حسب الفرض لا يتضمّن إلا أثراً وخاصة واحدة. فإنّ وجود أثر واحدٍ في المعلول يُنبىء عن وجود مؤثّر واحد من مجموع المؤثّرات لا جميعها، فلم يكن لبقية العلل والمؤثّرات دور وتأثير في إيجاد آثارها في المعلول، إذ لو كان لبان.

وقد تقول: إنّ تعدّد العلل وتواردها على معلول واحد مألوف في حياتنا اليومية، كما لو شاهدنا مجموعة من الأفراد يدفعون حافلة وعلى أثر ذلك فإنّها تتحرّك باتجاه دفعهم لها، وهو ممّا يؤكّد اجتماع علل كثيرة على معلول واحد وهو حركة الحافلة، والصحيح هو أنّ العلل التي اجتمعت لتحريك الحافلة لم تكن مستقلّة وتامّة في إيجاد المعلول، بل إنّها علل ناقصة يكون مجموعها بمثابة العلّة التامّة الواحدة وهذا هو ما تعنيه قاعدة الواحد بصيغتيها آنفتي الذكر.

أقسام العلّة

تنقسم العلّة بحسب موردها إلى أقسام عديدة، نُجملها فيما يلي:

1. العلّة الفاعلية والمادّية والصّورية والغائية:

إنّ صناعة سرير من خشب تتوقّف على وجود نجّار يصنعه، إذ لا يُمكن أن يوجد السرير صدفة وبلا علّة، فيعدّ النجّار، علّة فاعلية في صنع السرير، كما أنّ السرير لا يوجد بلا خشب، فالخشب علّة مادّية لوجود السرير، كما أنّ السرير لم يكن ليوجد لولا صورته وهيئته التي كانت في ذهن النجّار والتي أوجد السرير على غرارها، وتُسمّى الصورة والهيئة هنا بالعلّة الصّورية، مضافاً إلى ما تقدّم، فإنّ النجّار حين صنعه للسرير كان له غاية في صنعه وهي الرقاد والاستراحة عليه وهو ما يُسمّى بالعلّة الغائية[1].

(1) ويُعبّر عن العلّة الفاعلية بما منه الوجود، وعن العلّة المادية بما فيه الوجود وعن العلّة الصورية بما به الوجود وعن العلّة الغائية بما له الوجود.

2. العلّة التامّة والناقصة:

ومـن جهة تقسّم العلّة باعتبار الاستقلالية في التأثير وعـدم الاستقلالية في التأثير إلى علّة تامّة وعلّة ناقصة. فالعلّة التامّة؛ هي التي تستقلّ بالتأثير، وضابطها أنّه يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه. والعلّة الناقصة هي العلّة التي لا تستقلّ بالتأثير، بل تكون مشاركة لغيرها فيه. وضابطها أنّه لا يلزم من وجودها المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه، كالمزارع بالنسبة لوجود النبتة.

3. العلّة المباشرة وغير المباشرة:

ومن ناحية ثالثة فإنّ العلّة إمّا أن تؤثّر في معلولها من دون توسّط شيء بينها وبينه فتُسمّى العلّـة بالعلّة المباشـرة، وإمّا أن يكون تأثير العلّـة في معلولها بتوسّط واسطـة فتُسمّى العلّة حينهـا بالعلّة غير المباشرة، فالنجّار يصنع السرير بأدواتـه كالمنشار مثلاً، فالمنشار علّة مباشرة في صنع السرير والنجّار علّة غير مباشرة في صنعه له.

4. العلّة المنحصرة وغير المنحصرة:

ومن ناحية رابعة، فإنّ المعلول إن لم يُمكن وجوده إلّا بعلّة واحدة لا بديل لها، كما لو تصوّر الطفـل انطلاقـاً من جهله أنّ أبـاه علّة لا بديل لها في رعايته والعناية بـه، فإنّ العلّة في مثل هـذه الحالة تُسمّى العلّة المنحصـرة، وأمّا لو أمكن وجود المعلول بعلـل متعدّدة، تستقلّ كلّ واحدة عن الأخرى في إيجاده كالنور الذي يُمكن تحقّقه بالشمس كما ويُمكن تحقّقه بالشمعة المتّقدة أو بالمصباح المتوهّج أو بالنار المشتعلة، فإنّها تُسمّى حينئذ بالعلّة على البدل، لأنّ كلّ علّـة من العلـل المذكورة في مثال النور تصلح وبصورة مستقلّة أن تكون بديلة عن غيرها في إيجاد وتحقّق النور.

5. العلّة الداخلية والخارجية:

ومن ناحية خامسة فإنّ العلّة قد تكون داخلية وهي التي توجد في المعلول ولا تنفصل عنه كمادة الخشب التي هي علّة للسرير، فإنّها في نفس الوقت الذي تكون علّة مادّية، هي داخلية أيضـاً باعتبارهـا داخلة ضمن المعلول الـذي هو السرير. بخلاف النجّـار فإنّه علّة خارجية بالنسبة للسرير باعتباره خارجاً عن وجوده وحدوده.

6. العلّة البسيطة والمركّبة:

ومـن ناحية سادسة فـإنّ العلّة إمّا أن تكون بسيطة كوجـود اللّه الأقدس الذي هو علّة في مخلوقاته، فإنّه تعالى غير مركّب من أجزاء فهو بسيط كما أثبته العلماء في كتبهم الكلامية والفلسفيـة، وإمّا أن تكون العلّة مركّبة من أجـزاء، كوسائط النقل التي تنقل المسافرين من مكان إلى آخر، فإنّها مركّبة من أجزاء وقطع تُشكّل بمجموعها علّة واحدة في تحقّق المعلول وهو نقل المسافرين.

7. العلّة الحقيقية والمعدّة:

ومـن ناحية سابعة فـإنّ كلّ علّة يكون المعلول متوقّفاً عليها بحيـث يزول المعلول بزوالها تُسمّـى بالعلّة الحقيقية، نظير مـا تقوم به النفس من إبداع في عالم الذهن، كنسجها لصور مدن كبيرة وعمارات عملاقة، بعد رؤيتها لمدن وعمارات أصغر منها بكثير، إلا أنّها تُشابهها وتُسانخها من حيث المظهر والشكل.

وكلّ علّـة لا يكون المعلول متوقّفاً عليها، بل لها دخل في حصول الاستعداد لوجود المعلول تُسمّـى بالعلّة المُعـدّة؛ نظير ما يجمعه الإنسـان من صور ومعانٍ حسّية عـن طريق الحواس الخمسة ثم نقلها إلى الدماغ وما يجري في هذا المجال من فعل وتفاعل، كلّ هذا يُعَدُّ مقدّمة لتحقّـق إدراك النفـس لتلك الصـور والمعاني الحسّيـة، فالنفس علّة حقيقيـة للإدراك وما سواها من علل تُعتبر مُعِدّة لذلك، ليس إلّا.

انتفاء الدّور والتسلسل

1. الدّوْر:

«الـدّور» لغـة: حركة شيء من نقطة حركة منحنية دائريـة بحيث ينتهي إلى نفس النقطة التي انطلق منها.

وأمّا في الاصطلاح، فإنّ الدّور يعني توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، أي أن يكون الشيء علّة لعلّة نفسه، كما لو قيل: إن «أ» أوجد «ب»، و«ب» أوجد «أ»، فإنّ معناه أن «أ» أوجد «أ» وهذا يعنـي أنّ «أ» الـذي لم يكن موجوداً صار علّة لوجود نفسـه. وبعبارة أخرى، أنّ «أ» معلولٌ وعلّة لـ«ب»، فيكـون «أ» متأخراً عن «ب» لأنّه معلول لـ«ب» كما أنّه متقدّم على «ب» لأنّه علّة له، وهو

واضح البطلان لأنّه محال كما ترى.

التوضيح بالمثال: لو فرض وجود شخص وهو بحاجة إلى توقيع أحد شخصين كانا يعملان موظّفين في دائرة رسمية، فامتنع الأوّل عن التوقيع وعلّق توقيعه على توقيع الثاني، وحينما ذهب صاحب الوثيقة إلى الثاني ليوقّع له وثيقته رفض التوقيع وعلّق توقيعه على الأول، وهكذا كلّما ذهب إلى أحدهما يُحوّله إلى الآخر، والنتيجة هي أنّ هذا المسكين سوف يخرج بوثيقته من دون توقيع.

2. التسلسل:

التسلسل هو توقّف موجود ك-«أ» في وجوده على موجود آخر ك-«ب»، وتوقّف «ب» في وجوده على «ج-»... إلى ما لا نهاية، مع فرض أنّ سلسلة الموجودات المتوقّف بعضها على البعض الآخر في الفرض المتقدّم فقيرة بذاتها ولا تمتلك الغنى. وإليك بيان الفكرة بمثال توضيحي: - لو فُرِض وجود مجموعة لا متناهية من العدّائين يريدون الاشتراك في مسابقة، وحين أُطلقت إشارة البدء لم يركض أحدٌ منهم، وحينما توجّه السؤال إلى أوّلهم أجاب بأنّي لا أشرع بالعدو ما لم يشرع الثاني، وحينما توجّهوا إلى الثاني بالسؤال، أكّد أنّه لا يشرع بالعدو إلا بشروع الثالث، وهكذا كلّ واحد منهم يُعلّق تحركّه على تحرّك الذي بعده، والنتيجة المعروفة من هذا كلّه هي: أنّ المسابقة سوف لا تجري بين المتسابقين أصلاً، لوجود حالة التعليق وعدم الحسم في الموقف، لأنّ السلسلة غير متناهية وحالة تواكل أحدهم على الآخر مستمرّة وغير متوقّفة.

وكذلك التسلسل في الوجود واضح البطلان ويدلّ على بطلانه أنّ الموجودات التي فرض وجودها في السلسلة اللامتناهية فقيرة بذاتها؛ فإذا كانت كذلك فمن أين حصلت على غنى الوجود، والمفروض أنّها لا تمتلكه من ذاتها، فلا بدّ من فرض موجود آخر منحها الغنى والتحقّق، وهو بذاته واجب في وجوده وغنيّ عن كلّ علّة توجده حتى يُمكن أن تحصل سلسلة الموجودات الفقيرة على الوجود والتحقّق.

وبهذا الدليل يُمكن إبطال فكرة الدور أيضاً، وذلك لأنّ الدور سواء كان مضمراً أو

مصرّحاً[1] فإنّ الموجودات المفترضة فيه فقيرة ومحتاجة إلى جهة تُغنيها وتمنحها الوجود؛ إذ لا يُمكن لكلّ موجود مفتقر إلى الوجود منح غيره أو نفسه الغنى في الوجود، لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه بحكم العقل. ويُمكن تشبيه نسبة الموجودات الفقيرة في فرض الدور والتسلسل بمجموعة أصفار، أو مجموعة جُهّال، فكما أنّ إضافة صفر إلى صفر آخر لا يُوجد عدداً، وكما أنّ استعانة جاهل بجاهل لا يُحقّق العلم، كذلك الحال بالنسبة إلى الموجودات الفقيرة فهي لا يُمكن أن تمنح نفسها أو بعضها البعض الغنى والتحقّق، لأنّها فقيرة بذاتها وفاقدة لكلّ غنى.

(1) أ. الدور المصرّح مثل: تعريف الشمس بأنّها كوكب يطلع في النهار والنهار لا يعرَّف بالشمس إذ يقال في تعريفه: النهار، زمان تطلع فيه الشمس. فينتهي الأمر في النهاية إلى أن تكون معرفة الشمس متوقفة على معرفة الشمس.
ب. الدور المضمر: مثل تعريف الاثنين بأنها زوجٌ أول، والزوج يُعرَّف بأنه منقسم بمتساويين، والمتساويان يُعرّفان بأنّهما شيئان أحدهما يُطابق الآخر والشيئان يُعرّفان بأنهما اثنان، فرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنين بالاثنين. محمد رضا المظفر، المنطق، ص 104 – 105 دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان 1980م.

المفاهيم الرئيسة

1. التناسب بين العلّة والمعلول مفاده أنّ المعلول مسانخ لعلّته التي صدر عنها لولاها ما صدر، إذ لا تصلح كلّ علّة لكلّ معلول ولا يصلح كلّ معلول لكلّ علّة، وإلا لصدر أيّ شيء من أيّ شيء.
2. بناءً على قاعدة السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول، يُمكن تعميم القوانين العلمية في مختلف حقول المعرفة الإنسانية.
3. بناءً على قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول، تتفرّع قاعدة الواحد والتي تُفيد أنّ «**الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد**»، وأن «**الواحد لا يصدر إلّا عن واحد**»، فإذا كانت العلّة ذات خاصية واحدة، فلا يُمكن أن يكون معلولها ذا خاصّتين أو أكثر، كما أنّ المعلول إذا كان واحداً في خاصّته فإنّه يستحيل صدوره عن علل تامّة كثيرة.
4. ما نشهده من تعدّد العلل وتواردها على معلول واحد لا يعني اجتماع علل كثيرة على معلول واحد، بل إنّ العلل التي اجتمعت هي علل ناقصة تكون بمجموعها العلّة التامّة.
5. تنقسم العلّة بحسب موردها إلى أقسام عديدة:
   أ. العلّة الفاعلية والمادّية والصّورية والغائية.
   ب. العلّة التامّة والناقصة: باعتبار اجتماع كلّ أجزاء العلّة فيصدر المعلول، أو عدم اجتماعها كلّها فلا يصدر المعلول.
   ج. العلّة المباشرة وغير المباشرة: باعتبار تأثير العلّة في معلولها من دون توسّط شيء فتكون مباشرة، وإمّا تأثيرها فيه بتوسّط فتكون غير مباشرة.
   د. العلّة المنحصرة وغير المنحصرة: باعتبار انحصار وجود المعلول بعلّة واحدة فتكون العلّة منحصرة، وأمّا لو أمكن وجود المعلول بعلل متعدّدة، تستقلّ كلّ واحدة عن الأخرى في إيجاده كانت غير منحصرة.
   هـ. العلّة الداخلية والخارجية: باعتبار أنّ العلّة داخلة ضمن المعلول فتكون داخلية، أو باعتبارها خارجاً عن وجود المعلول وحدوده فتكون خارجية.

و. العلّة البسيطة والمركّبة: باعتبارها بسيطة غير مركّبة من أجزاء، أو باعتبارها مركّبة من أجزاء.

ز. العلّة الحقيقية والمعدّة: فكلّ علّة يكون المعلول متوقّفاً عليها بحيث يزول بزوالها تكون حقيقية، وكلّ علّة لا يتوقّف المعلول عليها، بل لها دخل في حصول الاستعداد لوجود المعلول تكون مُعدّة.

6. الدور وهو توقُّف وجودِ الشيء على ما يتوقَّفُ عليه وجوده، مباشرة أو بواسطة أو أكثر، واضح البطلان لأنّه محال، إذ يلزم أن يكون الشيء علّة لعلّة نفسه.

7. التسلسل وهو ترتّب العلل لا إلى نهاية واضح البطلان؛ إذ الموجودات التي فرض وجودها في السلسلة اللامتناهية فقيرة بذاتها؛ فإذا كانت كذلك فمن أين حصلت على الوجود، حتى تقف إلى موجود آخر هو بذاته واجب في وجوده وغنيّ.

أسئلة حول الدرس

1. ماذا تعني السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول؟ وضّح جوابك بمثال.
2. اشرح ما يلي: «وبفضل قاعدة التناسب بين العلّة والمعلول يُمكن تعميم القوانين العلمية في مختلف حقول المعرفة الإنسانية».
3. بيّن قاعدة الواحد بكلا فرضيها. معزّزاً بيانك بمثال توضيحي.
4. ما هو ردّك على قول القائل؛ إنّ العلل وإنّ تعدّدت فإنّها يُمكن أن تترك أثراً واحداً والشاهد على ذلك ما نراه في حياتنا اليومية كدفع جماعة لحافلة، فإنّ العلل كثيرة والأثر واحد.
5. وضّح مستعيناً بمثال كلّاً ممّا يلي:

أ. العلّة الفاعلية والمادّية والصّورية والغائية.

ب. العلّة التامّة والناقصة.

ج. العلّة الحقيقية والمعدّة.

د. عرِّف كلّاً من الدور والتسلسل مع ذكر مثال توضيحي لكلٍّ منهما.

هـ. ما هو الدليل الذي يُمكن اعتماده لبطلان كلٍّ من الدور والتسلسل؟

الدرس الثالث عشر

الثابت والمتغيِّر

أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1 . يعرّف الحركة في الفلسفة، ومنشأها.

2 . يُعدِّد بعض أنواع الحركة وأهمّ لوازمها.

3 . يُعرّف معنى القديم والحادث في الفلسفة.

الثابت والمتغيِّر

ينقسم الموجود فيما ينقسم إلى ثابت ومتغيّر، فيُطلق الثابت على وجود الله جلّ جلاله وسائر الموجودات المجرّدة التامّة. بينما يُطلق المتغيّر على الموجودات المادّية والنفوس المتعلّقة بها.

التغيُّر والحركة

إنّ حالة التغيُّر الحاصلة في الأشياء إمّا أن تكون دفعية أو تدريجية، والتغيُّر الدفعي قد يحصل في جواهر الأشياء، وذلك بزوال صورة عن مادة وحدوث صورة أخرى محلّها. كما هو الحال للتغيُّر الحاصل في البيضة التي تتحوّل إلى فرخ، فإنّ البيضة كانت على صورة حقيقة، وتبدّلت إلى صورة وحقيقة ثانية تبدّلاً دفعياً، ومن دون تدريج، وسُمّي هذا التحول ب- (الكون والفساد) لأنّ الموجود - البيضة في المثال - كان على حقيقة معيّنة وبعد التحوّل الدفعي الحاصل فيه، حدثت وتكوّنت حقيقة جديدة، بعد أن انحلّت وفسدت الحقيقة السابقة. وأمّا التغيُّر التدريجي الذي يحدث في الأشياء ليوجد فيها تحوّلاً فيُسمّى بالحركة، كتحوّل الشمع حين اشتعال فتيله من حالة جامدة إلى حالة ليّنة ثم سائلة. وتقابل الحركة السكون تقابل الملكة وعدمها، أي أنّ السكون لا يُطلق على موجود ليس من شأنه الحركة، فالله ليس من شأنه الحركة، ولهذا لا يُسمّى ساكناً، بل يُسمّى ثابتاً.

القوّة والفعل

القوّة عبارة عن إمكان الشيء، والفعل عبارة عن وجوده حقيقة، فالموجود المتطوّر يتمثّل بقوى وإمكانات، وبالحركة تُستنفذ تلك الإمكانات ويُستبدل في كلّ درجة من درجات الحركة الإمكان بالواقع والقوّة بالفعلية، فالكائن الحيّ يتطوّر في حركة تدريجية فهو بويضة،

فنطفة، فجنين، فطفل، فمراهق، فراشد. إن هذا الكائن في مرحلة محدودة من حركته نطفة بالفعل، ولكنّه في نفس الوقت شيءٌ آخر مقابل للنطفة، وأرقى منها، فهو جنين بالقوّة، ومعنى هذا: إنّ الحركة في هذا الكائن قد ازدوجت فيها الفعلية والقوّة معاً.

فلو لم يكن في الكائن الحي قوّة درجة جديدة وإمكاناتها لما وجدت حركة. ولو لم يكن شيء من الأشياء بالفعل لكان عدماً محضاً، فلا توجد حركة أيضاً، فالتطوّر يأتلف دائماً من شيء بالفعل وشيء بالقوّة، وهكذا تستمرّ الحركة ما دام الشيء يحتوي على الفعلية والقوّة معاً على الوجود والإمكان معاً، فإذا نفد الإمكان ولم يبقَ في الشيء طاقة على درجة جديدة انتهى عمر الحركة[1].

وجدير بالملاحظة أنّ الحركة والتبدّل من شيء إلى شيء آخر لا تحدث جزافاً وإنّما تكون في الموجود الذي له استعداد للتحوّل إلى موجود آخر، فالحجر ليس فيه استعداد للتحوّل إلى حيوان، مع أنّه وبعد عدّة وسائط يُمكن أن يتحوّل إلى حيوان.

الحركة العرضية

قد يتحرّك الشيء حول نفسه فتُسمّى حركته حركة موضعية كدوران المروحة حول نفسها، وقد يتحرّك الشيء من نقطة إلى أخرى، فتُسمّى حركته حركة انتقالية - أَيْنِيَّة - وقد تكون الحركة والتغيير في مقولة الكيف، كالتغيّر الحاصل في لون التفاحة من الأخضر إلى الأصفر أو إلى الأحمر، وكالتغيّر الحاصل في النفس من زيادة الحبّ أو البغض.... وقد تكون الحركة والتغيّر في كمّ الأشياء كما في النمو الحاصل في النبات والحيوان على مرور الزمان. وتُسمّى تلك التغييرات بالحركات العرضية.

الحركة الجوهرية

ويوجد مضافاً إلى ما تقدّم من تغيّرات وحركات في أعراض الأشياء، حركة وتغيّر في جواهرها أيضاً، وتُسمّى بالحركة الجوهرية ومفادها: أنّ التغيّرات الحاصلة في الأعراض الظاهرية مسبوقة بتغيّرات في جوهرها، فكما أنّ أعراض الأشياء متبدّلة ومتغيّرة كذلك جواهرها التي تُمثّل صميمها وعمقها متبدّلة ومتغيّرة أيضاً، واستدلّ صدر المتألّهين

(1) فلسفتنا، ص 201.

الشيرازي على وجود هذا النمط من الحركة بأدلّة، نقتصر على ذكر واحد منها:

إنّ كلّ ما تقدّم من حالات التغيير والحركة كانت في مقولة الكم والكيف والأين، وهي مقولات عرضية، فلا بدّ لها من سبب انبثقت عنه، وحيث إنّها تابعة للجوهر الذي عرضت عليه، فلا بدّ وأن يكون الجوهر علّة لها، وعلّة المتغيّر المتحرّك متغيّرة ومتحرّكة، وعليه فلا بدّ وأن يكون جوهر الشيء متغيّراً ومتحرّكاً أيضاً. فحمرة الوجه مثلاً التي تبدو واضحة عند خجل إنسان والتي تُعبّرُ عن تغيير عرضي حاصل عنده، تكشف في ذات الوقت عن تحوّل وتغيير في عمقه وصميمه وجوهره.

باختصار لقد تعدّدت الآراء والأفكار المتعلّقة بالحركة الجوهرية، وقد اختمرت الحركة الجوهرية في الفلسفة الإسلامية، بعد أن بنى ركائزها وثبّت قواعدها الملّا صدرا، وحلّ بفضلها العديد من المشكلات الفلسفية العويصة[1].

الحركة ولوازمها

وممّا تقدّم يظهر أنّ الحركة عبارة عن التغيُّر التدريجي وخروج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ فالإنسان حينما يخرج من منزله إلى محلّ عمله، والنبتة حينما تكون شجرة، والشجرة حينما تُعطي ثمرة، والثمرة حينما يكون لها لون في ظهورها ثم تتغيّر إلى لون آخر، ثم تستقرّ على لون وحالة أخيرة، والماء حينما ترتفع درجة حرارته بالنار من الصفر إلى درجة مائة مئوية، ففي كلّ ما تقدّم تظهر تغيّرات وتحوّلات وحركات، ويلازم تلك التغيّرات والحركات عناصر ستة، إليك ذكرها مجملة:

1. **المبدأ**: وهو نقطة الانطلاق في الحركة، وهو . في المثال الأول . المنزل الذي بدأ الشخص حركته منه، متّجهاً صوب مقصده وهدفه.
2. **المنتهى**: وهو المقصد الذي استهدف الشخص الوصول إليه، وهو محلّ العمل في المثال.

(1) كمشكلة علاقة النفس بالبدن، وصلة القديم بالحادث، ومشكلة الزمان.

3. **المسافة**: وهو المقولة التي جرى فيها التغيّر، وهي الأين في مثال الشخص المتحرّك من منزله إلى محلّ عمله، والكيف في مثال تغيّر درجة حرارة الماء، ولون الثمرة، والكم في مثال النبتة ونموها إلى شجرة.
4. **الموضوع**: والمراد من الموضوع هنا الشيء المتحرّك، فبدن الشخص الذي خرج من منزله، والنبتة والشجرة والثمرة والماء على الترتيب في الأمثلة المتقدّمة، فإنّها جميعاً متحرّكة أي إنّها موضوع للحركة.
5. **الفاعل المُحَرِّك**: وهو واهب الحركة ومانحها للموضوع المتحرّك، فواهب الحركة للنبتة والشجرة والثمرة هو الله، كما أنّ واهب الحركة لبدن الشخص المتحرّك هو الله أيضاً، وإن كانت علّة حركته المباشرة هي الروح إلّا أنّ مآل كلّ ما في الكون من فاعلين إليه جلّ وعلا، لأنه علّة العلل ومنتهى كلّ سبب: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1].
6. **الزمان**: وهو الوقت الذي يستغرقه الموجود في تغيّره وحركته. كما هو الحال بالنسبة إلى الوقت الذي يستغرقه الشخص في خروجه من منزله حتى وصوله إلى محلّ عمله، وكما بالنسبة إلى النبتة فيما تُمضيه من وقت حتى تكون شجرة....

حقيقة الزمان

وممّا تقدّم يُعلم أنّ الزمان إنّما يُمكن فرضه في الموجودات المادّية دون المجرّدة، وذلك لأنّ الموجودات المادّية في حركة دائمة في عوارضها وجواهرها بحكم القوى والاستعدادات المودعة فيها، بينما لا توجد هذه القوى والاستعدادات في الموجودات المجرّدة حتى يترتّب على أثرها تغيُّر من القوّة إلى الفعل ومن ثم حركة، وبالتّالي زمان، لأنّ الزمان كما عرّفناه توّاً هو الوقت الذي يستغرقه الموجود في تغيّره وحركته بفعل مسيره من القوّة إلى الفعل.

الحادث والقديم

الحادث لغة يعني الجديد ويُقابله القديم، وهما مفهومان نسبيّان إضافيّان، بمعنى أنّ كلّاً منهما يصدق على شيءٍ بالقياس إلى غيره، فكتاب «الأسفار» للملّا صدرا قديم قياساً

(1) سورة الصافات، الآية 96.

إلــى كتــاب «المنظومة» للملّا هادي السبــزواري، لأنّ الكتاب الأول قد كُتــب قبل أربعة قرون بينمــا كُتب الثاني قبل قرنيــن من الزمان، فالأول قديم بالقياس إلــى الثاني، والثاني حادث بالقياس إلى الأول، بينما يُعتبر الكتاب الثاني - كتاب المنظومة - قديماً بالقياس إلى كتابي «البدايــة» و«النهايــة» للعلّامة الطباطبائــي[1] حيث تمّ تأليفهما بعد قرنيــن من تأريخ تأليف كتاب المنظومة.

وهــذا المعنى للقــدم والحدوث متــداول عند العُرف العــام للناس. وأمّــا في الاصطلاح الفلسفي فإنّ الحادث يعني؛ المسبوق في وجوده بعدم سواء كان السبق سبقاً زمانياً أو غيره كالإنســان مثــلاً في ذاته وماهيته خلو مــن كلّ وجود، شأنه شأن بقيــة الماهيات التي يفاض عليهــا الوجــود بعد ذلك، فهي في ذاتها مفتقرة إلى الوجود، وعلى خلافه القديم، أي أنه في وجوده غير مسبوق بعدم كوجود اللّه جلّ وعلا.

(1) العلّامــة الطباطبائــي «1321 - 1402هـ.ق» هو محمد بن حسين بن محمــد المعروف بالعلّامة الطباطبائي، ولد في مدينــة تبريــز إحدى مدن إيران وفي أسرة عريقة بالعلم والثقافة، وقــد تمتّع بذهنية وقّادة ومنفتحة على أكثر العلوم فارتشف من معينها ونبغ فيها؛ فهو في مجال التفسير مفسِّر بارع، وفي مجال الفلسفة فيلسوف إسلامي كبير، كما أنّه بلغ مرتبة الاجتهاد. ومن أشهر كتبه تفسيره الكبير «الميزان» وكتابا «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة». انتقل العلامة الطباطبائــي إلى ربّه بعد أن عاش ثمانين سنــة وثمانية عشر يوماً ووري جثمانه الطاهر في حرم السيدة فاطمة بنت الإمام الكاظم عليه السلام في قمّ المقدّسة.

المفاهيم الرئيسة

1. مـن تقسيمات الوجـود تقسيمه إلى ثابـت ومتغيّر، فيُطلق الثابت علـى وجود الله جلّ جلاله وسائر الموجودات المجرّة التامّة. بينما يُطلق المتغيّر على الموجودات المادّية والنفوس المتعلّقة بها.
2. التغيُّر الحاصل في الأشياء إمّا أن يكون دفعياً أو تدريجياً.
3. التغيُّـر الدفعـي قد يحصل في جواهر الأشياء، وذلك بـزوال صورة عن مادة وحدوث صورة أخرى محلّها. أمّا التغيُّر التدريجي فيُسمّى بالحركة.
4. تُقابـل الحركة السكون تقابل الملكة وعدمها، أي أنّ السكون لا يُطلق على موجود ليس من شأنه الحركة، فالله ليس من شأنه الحركة، ولهذا لا يُسمّى ساكناً، بل يُسمّى ثابتاً.
5. القـوّة عبـارة عن إمكان الشـيء، والفعل عبارة عـن وجوده حقيقة، فقـوى وإمكانات الموجـود المتطوّر تُستنفـذ بالحركة، فلو لم يكن في الكائـن الحي قوّة درجة جديدة وإمكاناتها لما وجدت حركة.
6. لو لم يكن شيء من الأشياء بالفعل لكان عدماً محضاً، فلا توجد حركة أيضاً. والحركة تستمرّ ما دام الشيء يحتوي على الفعلية والقوّة معاً.
7. الحركة والتبدّل من شيء إلى شيء آخر لا تحدث جزافاً وإنّما تكون في الموجود الذي له استعداد للتحوّل إلى موجود آخر.
8. مضافاً إلى الحركة في العرضية، هناك حركة جوهرية أيضاً، فإنّ التغيّرات الحاصلة في الأعراض الظاهرية مسبوقة بتغيّرات في جوهرها.
9. استدلّ صدر المتألّهين الشيرازي على هذه الحركة بأدلّة عديدة منها: إنّ كلّ حركة في المقولات العرضية كالكم والكيف والأين، لا بدّ لها من سبب، وحيث إنّها تابعة للجوهر الذي عرضت عليه، فلا بدّ وأن يكون الجوهر علّة لها، وعلّة المتحرّك متحرّكة، وعليه فلا بدّ وأن يكون جوهر الشيء متغيّراً ومتحرّكاً أيضاً.

10. الحركـة عبارة عن التغيُّر التدريجي وخروج الشيء من القوّة إلى الفعل، ويلازم تلك التغيّرات والحركات عناصر ستة:

أ. المبدأ: وهو نقطة الانطلاق في الحركة.

ب. المنتهى: وهو المقصد الذي استهدف الشخص الوصول إليه.

ج. المسافة: وهو المقولة التي جرى فيها التغيّر.

د. الموضوع: وهو المتحرّك.

هـ. الفاعل المُحَرِّك: وهو واهب الحركة ومانحها للموضوع المتحرّك.

و. الزمان: وهو الوقت الذي يستغرقه الموجود في تغيّره وحركته.

11. الزمـان خاصـ بالموجودات المادّيـة دون المجرّدة، وذلـك لأنّ الموجودات المادّية فـي حركة دائمة في عوارضها وجواهرها بحكم القـوى والاستعدادات المودعة فيها، بخلاف ذلك في الموجودات المجرّدة.

12. الحـادث هو المسبوق في وجوده بعدم سـواء كان السبق سبقاً زمانياً أو غيره، وعلى خلافه القديم فإنّه في وجوده غير مسبوق بعدم.

أسئلة حول الدرس

1. لمـاذا لا يُطلق وصف المتحرّك أو الساكن علـى الله تعالى؟ وأي اسم يُناسب إطلاقه على ذات الله القدسية؟
2. اشرح معنى الكون والفساد والحركة. معزّزاً جوابك بمثال توضيحي.
3. ما هي الحركات الظاهرية والجوهرية؟
4. ما هو الدليل على وجود الحركة الجوهرية؟
5. عرِّف كلّاً من الحادث والقديم لغة، مبيّناً تعريفك بمثال توضيحي.
6. ماذا يُقصد من الحادث والقديم اصطلاحاً؟ اذكر مثالاً لكلٍّ منهما.

مركزُ نـون، مـنْ مؤسَّساتِ جمعيَّةِ المعارفِ الإسلاميَّةِ، يختصُّ بتخطيطِ البرامجِ والمتونِ التعليميَّةِ والثقافيَّةِ، وتـأليـفِ وإعـدادِ المـتـونِ التعليميَّةِ والثقافيَّةِ العـامَّـةِ، مُراعياً القواعدَ المنهجيَّةَ والبحثيَّةَ والتربويَّةَ، وحِفظَ الأصالةِ الإسلاميَّةِ.

جمعية المعارف الإسلامية الثقافية
AL - MAAREF ISLAMIC CULTURAL ASSOCIATION
لبنان ـ بيروت ـ المعمورة ـ الشارع العام
تلفون: 01/471070 فاكس: 01/476142
www.almaaref.org
Email:info@almaaref.org

DIB UK 03 336218