دراسة في كيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية وفقا لمباني الحكمة المتعالية

محمد رضائي (الكاتب المسؤول)
طالب مرحلة الدكتوراه، فرع الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، إيران
محمد باقر أحسني
طالب مرحلة الدكتوراه، فرع الفلسفة والكلام الإسلامي، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، إيران
Baqer7264008@gmail.com
الدكتوره ساره تقوائي
أستاذ مساعد، قسم الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي، جامعة جهرم، إيران
sareh_taghvaee@yahooo.com

A study in how to extract philosophical concepts according to the premises of transcendent wisdom

Mohammad Rezaei (responsible writer)
PhD student , Islamic Theology and Philosophy Branch , Razavi University of Islamic Sciences , Iran
Muhammad Baqer Ahsani
PhD student , Islamic Theology and Philosophy Branch , Razavi University of Islamic Sciences , Iran
Dr. Sareh Taghvaa
Assistant Professor , Department of Islamic Philosophy and Islamic Theology , University of Jahrom , Iran

الملخص:-

تعد مسألة "المعقولات الثانية الفلسفية" إحدى مسائل موضوع العلم والإدراك في الفلسفة الإسلامية، ويمكن دراسة هذا الموضوع من جهتين؛ وجودية ومعرفية، وهناك ترابط وثيق بين هاتين الجهتين، وتعد مسألة كيفية وصول العقل إلى هذا النوع من المفاهيم من عويصات أبحاث نظرية المعرفة بين فلاسفة الغرب والشرق. تحاول هذه الدراسة المعدة وفقا للمنهج الوصفي التحليلي واستنادا لبعض أسس الحكمة المتعالية _ ومنها تقرر وثبوت المفاهيم الفلسفية في الخارج، ونحو وجود النفس وكيفية إدراكها_ تحاول إثبات ما يلي: تحصل المفاهيم الفلسفية عند الذهن من الخارج بشكل مباشر وبلا واسطة ومترافقة مع الإدراك الحسي، مع أنّ هذه النظرية لا توجد صريحة في مؤلفات الملا صدرا إلا أنّ مبانيه الفلسفية تمهد بوضوح لمثل هذا التقرير والبيان.

الكلمات المفتاحية: المعقول الثاني الفلسفي، المفاهيم الفلسفية، الحكمة المتعالية، صدر المتألهين.

Abstract:-

The issue of "philosophical second intelligibles" is one of the issues of science and perception in Islamic philosophy, and this issue can be studied from two sides; Existential and epistemological, and there is a close interdependence between these two aspects, and the question of how the mind reaches this type of concepts is one of the most difficult epistemological researches between Western and Eastern philosophers. This study prepared according to the descriptive analytical approach and based on some foundations of transcendent wisdom - including the determination and confirmation of philosophical concepts in the outside, and towards the existence of the soul and how to perceive it - tries to prove the following: Philosophical concepts occur in the mind from the outside directly and without mediation and are associated with sensory perception, although these The theory is not explicitly found in Mulla Sadra's writings, but his philosophical foundations clearly pave the way for such a report and statement.

Key words: the second philosophical rationale, philosophical concepts, transcendental wisdom, Sadar almuta'alihin.

المقدمة:ـ

يمكن دراسة وتحليل مسألة العلم والإدراك على مستويين هما "علم الوجود (الأنطلوجيا) " و"نظرية المعرفة(الإبستيمولوجيا)"؛ ففي دراسة العلم والإدراك في باب علم الوجود يمكن أن تطرح مسائل من قبيل: إثبات أصل وجود العلم وتجرده، علاقة العلم مع عالم الوجود من جهة الحال أو الملكة أو الارتباط الاتحادي بين العالم والمعلوم، أما في دراستهما في باب "نظرية المعرفة" تطرح مسائل أخرى من قبيل: كيفية حصول العلم، وقيمة المعرفة، وإمكان المعرفة، وطبيعة ارتباط العالم بالمعلوم، ومقدار بيان العلم للواقع، والملاك الثبوتي في صحة وسقم الفكر، والمعيار الإثباتي لتشخيص الصحيح من غيره.

يجب أن نعلم أن ترتيب "نظرية المعرفة" في مقام الإثبات يقع بعد كثير من المسائل العقلية، وذلك لاشتمالها على مقدمات كثيرة، تصعب الإحاطة بمسألة المعرفة من دونها، ولكن في مقام الثبوت نراها متقدمة عليها جميعا، وذلك لأنه طالما لم تحل مسألة نظرية المعرفة ولم يبين مقدار معرفة البشر بأنفسهم وبالخارج، لن يكون هناك طائل من دراسة المسائل الفلسفية الكلامية، وبناء عليه يكون "علم الوجود" مقدما على "نظرية المعرفة" في مقام الإثبات، ويصح عكس ذلك في مقام الثبوت. (ر.ك: جوادي الآملي، ١٣٧٩: ٢١/١٣-٢٤)

قسم الحكماء المعقولات إلى ثلاثة أقسام:

١- المعقولات الأولية: هذه المفاهيم كما أنها موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن أيضا، بمعنى أنّ كلا من عروضها واتصافها يكونان في الخارج، وتحكي عن الخارج مباشرة وبلا وساطة؛ من قبيل مختلف الماهيات، ماهية الشجر وماهية الفرس و....

٢- المعقولات الثانية المنطقية: المفاهيم التي يكون كلا من اتصافها وعروضها في الذهن، وتحكي عن الخارج بواسطة المعقولات الأولية، من قبيل مفاهيم الكلي، والجزئي، وغيرها من المفاهيم المنطقية.

٣- المعقولات الثانية الفلسفية: هي المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج، أي أنّ اتصافها يكون في الخارج وعروضها في الذهن؛ فعلي سبيل المثال عندما نقول: "زيد ممكن" فهذا يعني أن حكم الإمكان لزيد خارجي، ولكن الإمكان كحقيقة مستقلة

عن زيد لا توجد في الخارج. (ر.ك: إبراهيم ديناني، ١٣٨٨:٢٢١-٣٣٢)

ويبحث في مسألة المعقولات الثانية الفلسفية في الفلسفة الإسلامية كفرع من بحث العلم والإدراك، ويمكن دراسة هذه المسألة من جهتين "علم الوجود" و"نظرية المعرفة"، مع ملاحظة وجود ارتباط وثيق بين الجهتين، وفي الفلسفة الإسلامية تم التركيز أكثر على دراسة المسألة من باب "علم الوجود".

أسس مسائل العلم والإدراك من جهة "نظرية المعرفة" هي التالية: ١- قيمة المعلومات؛ ٢- طريق حصول العلم؛ ٣- تعيين حدود العلم. واختلاف النظر حول المسألة الأولى يميز الفلاسفة عن السفسطائيين، أما اختلاف النظر حول المسألة الثانية فيقسم الفلاسفة إلى فئتين "عقلانيين" و"حسيين"، والاختلاف في المسألة الثالثة أدى إلى اختلاف آراء ونظريات العلماء حول الفلسفة العقلية- وأبرز مصاديقها الفلسفة الأولى- لدرجة أن البعض اعتبر أن البحث في هذه الفن، وإبداء الرأي نفيا وإثباتا حول المسائل المتعلقة به هو أمر خارج عد قدرات الذهن البشري، والبعض الآخر وعلى العكس من الآخرين اعتبروا أن هذه الفن من أكثر العلوم يقينية. (ر.ك: المطهري، ١٣٨٦: ٢٤٥/٦)

تسعى هذه الدراسة المعدة وفق المنهج الوصفي التحليلي إلى شرح كيفية حصول "المفاهيم الفلسفية"، أي بالتحديد المسألة الثانية من المسائل الثلاثة المذكورة آنفا، وبالطبع مع دراسة هذه المسألة سوف يتضح مصير المسألتين الأخريين.

١ـ الأقوال في كيفية حصول العلم والإدراك.

١-١-أفلاطون

يرى أفلاطون وفقا لمبانيه ومنها: حدوث النفس قبل البدن، وتقدم إدراك الكليات على إدراك الجزئيات يرى أن متعلق العلم يجب أن يكون كليا وثابتا ودائما، وبناء عليه لا يتعلق العلم بالمحسوسات؛ وذلك لأن المحسوسات متغيرة وجزئية وزائلة، ويرى أفلاطون أن النفوس الإنسانية قبل تعلقها بالأبدان تكون موجودة في عالم المجردات، وهناك تشاهد المثل والحقائق الكلية، ومن ثم وبسبب التعلق بالبدن والاشتغال بتدبيره تفقد تلك العلوم والإدراكات السابقة، ولكن ولأن موجودات عالم الطبيعة هي ظلال لموجودات عالم العقول، وأن روح الإنسان تصل عبر مشاهدة الظلال إلى إدراك أصولها وتتذكر ماضيها،

وبناء عليه تكون جميع إدراكات الإنسان في هذا العالم عبارة عن تذكر لتلك الإدراكات والمعارف التي تعلمتها في العوالم السابقة، وليست إدراكات جديدة. (كوبلستون/١٣٩١: ١٧٨/١؛ صدر المتألهين، ١٣٩٠: ٣٣١/٨)

١-٢-أرسطو

خلافا لأستاذه أفلاطون لم يقل أرسطو بثبوت وتحقق النفس قبل البدن، بل ذهب للقول بحدوث النفس بالتزامن مع حدوث البدن، وبناء عليه أنكر أرسطو حضور النفس في عالم المجردات قبل تعلقها بالبدن ومشاهدتها للمثل، وبالتالي أنكر وجود العلوم السابقة وتقدم إدراك الكليات على إدراك الجزئيات. ويرى أرسطو أنّ النفس الإنسانية عند بدء نشوئها وتكونها تكون فاقدة لأي نوع من الفعلية، ولا تكون حينها إلا في حد القوة والاستعداد المحض، وعليه تحصل النفس جميع العلوم والإدراكات بالتدريج في هذا العالم، ويعتقد أرسطو أن إدراك الجزئيات مقدم على إدراك الكليات؛ أي أنّ النفس الإنسانية بعد إدراكها للجزئيات عن طريق الحواس تبدأ بعملية التجريد والتعميم، وتنتزع المعاني الكلية. (كوبلستون، ١٣٩١: ٣٣٢/١)

ومع كل ذلك لم نعثر في الكتب والرسائل التي وصلتنا عن أرسطو ما يوضح لنا هل كان رأيه هذا شاملا لجميع المعلومات والمعقولات؛ فيشمل ذلك التصورات العقلية والتي تسمى في المنطق "البديهيات الأولية" (أي هل أن البديهيات الأولية العقلية مسبوقة أيضا بالإدراكات الجزئية الحسية) أم أن البديهيات الأولية تحصل للعقل تدريجا ومن غير وساطة الإدراكات الجزئية الحسية؟ فإذن لم يتضح هذا القسم المهم في نظرية أرسطو، مما أدى إلى حيرة بين العلماء دفعت بهم ليقدموا شروحا مختلفة لنظرية أرسطو في باب العقل والحس، فبعضهم اعتبره حسيا وبعضهم الآخر وصفه بالعقلي، وبعضهم اتهمه بالتذبذب في هذه المسألة. (ر.ك: المطهري، ١٣٨٦: ٢٤٨/٦)

١-٣- فلاسفة الغرب في القرون الأخيرة

انقسم فلاسفة الغرب في القرن الاخير حول هذه المسألة إلى اتباع مذهبي العقلانية والحسية.

١-٣-١-العقلانيون

يرى اتباع هذا المذهب أن الإدراكات الحسية تنحصر في قسمين: ١- الإدراكات التي تحصل في الذهن مباشرة بواسطة إحدى الحواس؛ ٢- الإدراكات الفطرية والذاتية للعقل والتي يبدعها العقل، يرى العقلانيون أن مبدأ ومنشأ مثل هذا النوع من الإدراكات هو العقل ولا شيء غيره، وأنّ هذه التصورات تحصل للعقل قبل أي حس أو إحساس، والذهن يوجد هذه التصورات من ذات نفسه، حتى لو لم تدخل الصور المحسوسة إلى الذهن، ويرى ديكارت وهو زعيم المذهب العقلاني أن بعض المفاهيم والتصورات من قبيل: الوجود، الوحدة، البعد، الشكل، الحركة، المدة؛ هي من الإدراكات التي أبدعها العقل من عند نفسه.

ومثل هذه التصورات لا تستند بأي وجه كان للحس، بل هي فطرية وذاتية للعقل (كوبلستون، ١٣٩١: ١٠٨/٤)، الفيلسوف العقلاني كانط ذهب للقول بالمعاني الفطرية بوجه آخر، وقال بضرورة وجود سلسلة من التصورات الأخرى قبل الحس والإحساس، فهو يرى أن مفهومي الزمان والمكان وما ينشأ عنهما من هذا القبيل، وكذلك جميع المفاهيم الرياضية، هي مفاهيم فطرية وتسبق الحس والإحساس. (كوبلستون، ١٣٩١: ٢٥٣/٦ و٢٥٧)

وبناء عليه يرى العقلانيون أن الإدراكات الأولية للذهن البشري على قسمين: ١- المفاهيم التي تحصل في الذهن عن طريق إحدى الحواس الخارجية والداخلية وتقوم القوة العاقلة عبر عملية "التجريد" بصناعة صور كلية وعقلية عنها. ٢-المفاهيم الفطرية التي هي من الخواص الذاتية للعقل، ولا تستند بأي نحو كان للحس والإحساس.

١-٣-٢-الحسيون

يعتقد أتباع هذا المذهب أنه لا معنى للتصورات الذاتية والفطرية، وأنّ الذهن يكون بداية كاللوح الخالي من أي صورة أو كتابة، ومن ثم وبالتدريج يقبل الصور والرسوم عبر الحواس الداخلية والخارجية، وهنا تكون وظيفة العقل هي تجريد وتحليل ما يدخل الذهن عن طريق الحواس. وهم يعتقدون أنّ جميع الصور الذهنية هي عبارة عن صور يأخذها الذهن بواسطة الحواس من الظواهر الخارجية من قبيل البياض والسواد والحرارة والبرودة و... أو الظواهر النفسية من قبيل اللذة والألم والشوق والإرادة والشك، ومن ثم وعبر

التجريد والتعميم يصنع العقل من هذه الصور معاني كلية، وعبر قوة التحليل والتجزئة والتركيب يوجد منها صورا متنوعة.

يُعد الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" أبرز الفلاسفة الحسيين، وهناك مقولة معروفة عنه في هذا الباب، وهي قوله "لا يوجد في العقل ما لم يوجد قبله في الحس" (ر.ك: كوبلستون، ١٣٩١: ٨٤/٥) وعليه فإن الحسيين يقولون بأن الإدراكات الأولية للبشر منحصرة بما يحصل للذهن عن طريق الحواس الخارجية أو الداخلية.

١-٣-٣-الثمرة المشتركة لنظريتي العقلانيين والحسيين

ينتج عم نظريات علماء أوربا (العقلانيون منهم والحسيون) عدم اعتبار الفلسفة الأولى، وذلك لأن الحسيين يعتقدون من جهة أنه لا يوجد في العقل إلا ما وصل إليه عن طريق الحواس، واعتبروا أن وظيفة العقل تنحصر في التصرف في الصور المحسوسة، ومن جهة أخرى قالوا بمحدودية عمل الحواس وأنها لا تدرك سوى أمورا معينة، ومن هاتين المقدمتين استنتجوا أن إمكانية تقييم الفكر البشري تقتصر على الأمور الحسية والمحسوسات، وعليه وفقا لرأي وعقيدة هذه الفئة لن تكون الفلسفة الأولى -أي العلم المستند على المعقولات فقط - سوى مجموعة من الكلمات الفارغة والتخيلات الصرفة، وتعتقد هذه الفئة أنه لا يوجد علم منفك عن الحس، ولا فلسفة منفكة عن العلم.

ونجد من بين الفلاسفة العقلانيين مثل كانط من يعتقد بوجود المعاني الفطرية والذاتية العقلية ومع ذلك ينكرون الاعتبارات الفلسفية الأولية، وذلك لأنهم يعتبرون أن الواقعيات الماوراء ذهنية هي نتيجة للتعاون بين العقل والحس، ويزعمون أن الحس لوحده وكذا العقل لوحده لا يمكن أن ينتج علما، ويقول كانط أن العلوم الطبيعية معتبرة لأنها نتاج لعمل مشترك بين العقل والحس، وكذلك الأمر بالنسبة للرياضيات رغم قوله بعدم مدخلية الحس في الرياضيات وبأن المسائل الرياضية عقلية محضة، ولكن ولأنّ مسائل الرياضيات متعلقة بفرضيات الذهن فهي صادقة حتما، وذلك لأن العقل يمكنه أن يحكم على ما فرضه بنفسه، ولكن الفلسفة الأولى غير معتبرة وغير ذات قيمة لأنها ليست مثل الطبيعيات التي للحس مدخلية فيها، والتي يمكن أن يحصل لها صور علمية بالتعاون بين الحس والعقل، وليست كالرياضيات والتي هي صرف أحكام حول مفروضات ومخلوقات العقل نفسه. (كوبلستون،

١٣٩١: ٦/٢٥٧-٢٦١، ر.ك: المطهري، ١٣٨٦: ٦/٢٥٥-٢٥٧)

٢ـ أصول ومباني نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية

أصول ومباني نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية هي التالية: ١- أصل قبول الذهن في مقابل العين والعالم الخارجي (خارج الذهن) والقبول بالوجود الذهني في مقابل الوجود العيني، وإذا أنكر أصل الوجود الذهني والموجود الذهني فلن يكون هناك أي طريق للمعرفة، وذلك لأنه لا يمكن تحقق أي علم أو أي مسألة من دون وجود الموضوع. ٢- لا يقتصر عمل الذهن على إظهار وانعكاس عالم الخارج، فالذهن ليس كالمرآة التي تكتفي بالانفعال وتظهر ما هو خارج عنها بلا أي تغيير أو إبداع، وإذا لم يكن عمل الذهن سوى انعكاس الخارج وكان خاليا من أي عمل أو نشاط فلن يكون بإمكانه مطلقا درك المعدومات الخارجية أو درك المفاهيم المنطقية والفلسفية، كما لن يتمكن من الإبداع ومن اكتشاف العلاقات العلية والعلمية، لأنّ الأمور المذكورة إما أنها لا توجد في الخارج مطلقا كالمفاهيم المنطقية أو أنّ وجودها المحمولي لا يكون في الخارج كالمفاهيم الفلسفية.

٣- الأصل الثالث: حكاية الإدراكات الذهنية عن الواقع، بعد القبول بحقيقة أنّ للذهن نشاط وعمل آخر غير عكس الخارج وبيانه يعتقد الحكماء المسلمون أن ذلك الإدراك والعمل الآخر الذهن يؤثر في معرفة الإنسان للخارج، وله دور هام في التكامل الفكري للإنسان، بعبارة أخرى لهذا النوع من الإدراكات جانب كشف الواقع وبيانه. ٤- ليس للذهن أي درك لذاته من جهة العلم الحصولي، وبعد إدراكه للمعقولات الأوليات (الماهيات) من الخارج بواسطة الحواس يقوم باكتشاف لوازمها الذهنية ضمن إطار الذهن، وإذا كان للذهن درك مسبق من ذاته فإن هذه الصور العلمية إما أنها لن تكون صادقة على أي موجود خارجي، أو أنها تكون منطبقة على جميع موجودات العالم، ولا يوجد فرض ثالث، وذلك لأنها لم تأخذ من أي موجود خارجي محدد. ٥- بعد القبول بالأصول الأربعة السابقة، نصل إلى الأصل الخامس وهو كيفية استخدام هذه المفاهيم الذهنية من معقولات ثانية منطقية وفلسفية، ليتم في إطار تفسير كيفية انتزاعها شرح واكتشاف طريق ارتباطها بالخارج وصدق بعضها على الخارج من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية. (ر.ك: جوادي الآملي. ١٣٧٩: ١٣/٦٩-٧١)

٣ـ كيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية في الفلسفة الإسلامية.

أخذ أكثر الفلاسفة المسلمين بمباني أرسطو في باب كيفية حصول الإدراكات، وتابعوه في عدم القبول بثبوت ووجود النفس قبل البدن، وقالوا بأن حدوث النفس مزامن لحدوث الجسم (صدر المتألهين، ١٣٩٣: ٣٣٠/٨؛ ابن سينا، ١٣٨٣: ٥١/١؛ شيخ الإشراق، ١٣٧٣: ٢٠١ و ٢٠٢) كما أنهم يرون أنّ نفس الإنسان عند بداية تكونها وخلقتها تكون في مرتبة العقل الهيولاني، وتكون خالية من أي إدراك حصولي (صدر المتألهين، ١٣٧٥: ٦٦/١؛ ابن سينا، ١٣٨٣: ٦٥/١) وأنّ شروع الإدراكات الإنسانية يكون عن طريق الحواس، وأن الإدراكات الجزئية الحسية مقدمة على الإدراكات الكلية العقلية. (العلامة الطباطبائي، ١٤٢٨: ٦٦/٢؛ صدر المتألهين، ١٣٩٠: ٣٦١/٣)

ونرى في نظرية العلماء المسلمين تفسيرا وإيضاحا لذلك الجزء المبهم والغامض في نظرية أرسطو، فقد صرحوا بأنّ جميع التصورات البديهية العقلية هي أمور انتزاعية؛ ينتزعها العقل من المعاني الحسية، ولكن هناك فرق بين انتزاع المفاهيم الكلية التي تنطبق على المحسوسات من قبيل مفهوم الإنسان ومفهوم الشجرة، وبين انتزاع البديهيات الأولية والمفاهيم العامة من قبيل مفاهيم الوجود، والوحدة، والكثرة، والضرورة، والإمكان، والامتناع، والتمايز بينهما يكمن في أنّ انتزاع العقل في الفئة الأولى يكون مباشرا عن طريق تجريد وتعميم الجزئيات المحسوسة.

ولكن انتزاع الفئة الثانية يكون بشكل آخر مباين للفئة الأولى، بعبارة أخرى الفئة الأولى هي عينها تلك الصور المحسوسة، والتي تدخل الذهن عن طريق إحدى الحواس، ومن ثم يقوم العقل وبواسطة قوته التجريدية بصناعة معاني كلية من تلك الصور المحسوسة، ولكنّ الفئة الثانية لا تدخل الذهن مباشرة عن طريق الحواس، وإنما يقوم العقل بعد وجدانه للصور الحسية بنوع من النشاط الخاص وبتنسيق محدد بانتزاع تلك المفاهيم من الصور الحسية، ولذلك سميت الفئة الأولى من المفاهيم في اصطلاح الفلسفة الإسلامية "المعقولات الأولية"، وسميت الفئة الثانية والتي تستند إلى الفئة الأولى "المعقولات الثانية"، وهذه المعقولات الثانية الفلسفية تشكل البديهيات الأولية المنطقية وأغلب موضوعات مسائل الفلسفة الأولى، وبناء عليه يرى الفلاسفة الإسلاميون أنّ كلا من المعقولات الأولية والمعقولات الثانية تكون مسبوقة بالإدراكات الجزئية الحسية. (رك: الطباطبائي، ١٤١٧: ٣١١/١٢؛ المطهري، ١٣٨٦: ٢٤٨/٦).

ولكن يبقى جزء مهم آخر ما زال غامضا ومبهما في نظرية العلماء المسلمين، وهو يتعلق بكيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية (البديهيات الأولية العقلية) من المحسوسات، فهؤلاء العلماء على الرغم من تصريحهم أنّ العقل لا يستطيع أن يبدع تصورا من كينونة ذاته، وحتى البديهيات الأولية التصورية -وهي تشكل موضوعات أغلب مسائل الفلسفة الأولى- هي في الحقيقة أمور انتزاعية، ولكن ما هي كيفية انتزاعها؟ وكيف ينالها العقل؟ هي أسئلة على الرغم من أهميتها الفائقة لم نرى إجابة عنها وتفسيرا لها في كلماتهم.

وهؤلاء العلماء يتحدثون دوما في المنطق والفلسفة عن سلسلة من المعاني والمفاهيم من قبيل (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة) كمجموعة من "المفاهيم الانتزاعية" أو "المعقولات الثانية"، ويؤكدون أنّ هذه المعاني والمفاهيم تنتزع من معاني أخرى هي الماهيات؛ من قبيل (فرس، شجرة، إنسان، بياض، سواد)، ولكنهم لا يقدمون أيّ تفسير لمعنى هذا الانتزاع، وما هي الطريقة التي تنتزع وتستخلص بها هذه المعاني (المعقولات الثانية) من معاني (المعقولات الأولية) مع وجود تغاير وتباين بين هذين النوعين من المفاهيم؟ فهل يمكن حقا أن يولد مفهوم مفهوما آخر، وأن يعطي المعني الحاصل سابقا عن طريق الحس معناً آخر لم يكن العقل على أي صلة أو علم به من قبل؟ (ر.ك: المطهري، ١٣٨٦: ٢٥١/٦-٢٥٠).

٤ـ نظرية العلامة الطباطبائي في كيفية انتزاع المفاهيم الفلسفية.

كان العلامة الطباطبائي أول فيلسوف في تاريخ الفلسفة الإسلامية يبحث في مسألة العلم والإدراك من باب "نظرية المعرفة"، وقد درس كيفية نشوء المفاهيم وكيفية ارتباطها بالخارج بشكل مستقل وتفصيلي. (المطهري، ١٣٨٦، ٢٥١/٦) يرى العلامة الطباطبائي أن كيفية إدراك كل نحو من أنحاء الموجودات يختلف عن النحو الآخر؛ وعليه ينبغي دراسة ومعرفة نحو وجود الاشياء سواء في الذهن أو الخارج دراسة إجمالية ليُعلم كيفية وطريقة إدراك كل واحد منها.

وقد قسم المفاهيم وفقا لخصائص مصاديقها إلى قسمين؛ حقيقية واعتبارية: المفاهيم الحقيقية هي المفاهيم التي لها أفراد في كلّ من الذهن والخارج، على سبيل المثال مفهوم الإنسان. أما المفاهيم الاعتبارية فتقسّم بدورها إلى ثلاثة أقسام: ١- المفاهيم التي يكون صفة "كونها في الخارج" عين ذات مصداقها وبالنتيجة لا يمكن أن تحصل في الذهن، ولا أن تُدرك

بالعلم الحصولي، من قبيل حقيقية الوجود فكونها في الخارج هو عين ذاتها، وكذلك الصفات الحقيقية للوجود كالوحدة والوجوب؛ فالطريق الوحيد لإدراك هذه الحقائق هو العلم الحضوري. ٢- المفاهيم التي تكون صفة "كونها في الذهن" هي عين ذات مصداقها، ومن المحال أن توجد في الخارج وأن يكون لها وجود عيني؛ ومثالها المفاهيم المنطقية من قبيل الجنس، الفصل، النوع، الكلي و...

٣- المفهوم الذي وإن لم يوجد مصداقه في الخارج ولكن الموجودات الخارجية تتصف به في نفس ظرف وجودها، ويقال بالنسبة لهذا النوع من المفاهيم أن ظرف عروضها هو الذهن، ولكن ظرف اتصاف الأشياء الأخرى بها أعم من الذهن والخارج، كالإمكان، والكثرة، والامتناع والعلية. (الطباطبائي، ١٤٣٠: ٢/ ١٧٧-١٧٨) والوجه المشترك في المفاهيم الاعتبارية أنها لا تنتزع مباشرة من الخارج، خلافا للمفاهيم الحقيقية التي تحصل للذهن مباشرة من الخارج.

وبناء على المباني الحاكمة في الفلسفة الإسلامية القائلة بخلو النفس عند بدء خلقتها من جميع العلوم الحصولية يرى العلامة أنّ الذهن يكون بداية خاليا من جميع المفاهيم، ومن ثم يقوم تدريجيا بتحصيل مختلف الإدراكات، وهو يقول بأن أخذ الصور العلمية وانتزاعها يجب أن يحصل بحيث تصان جهة حكايتها وبيانها للواقع، وذلك لأنّ الصور الذهنية المجردة عن حكاية وبيان الواقع ليس لها قيمة علمية ومعرفية، بعبارة أخرى "الارتباط بالخارج" هو ذاتي للصور العلمية، ولتكون الصور والإدراكات الذهنية حاكية عن الواقع ومبينة له يجب أن يكون لها جذور في الخارج وأن تكون مأخوذة ومنتزعة عن المصداق الخارجي، وذلك لأنه لو كانت في مقام الانتزاع منفصلة عن الخارج فلن يكون لها أي صلة بالخارج في مقام الحكاية والبيان. (العلامة الطباطبائي، ١٤٣٠: ٢/١٦٦)

بناء على ذلك يرى العلامة أنّ العلوم والإدراكات الحضورية هي الجذر والمنشأ لجميع العلوم والإدراكات الحصولية، يقول الأستاذ المطهري: بمقتضى بيانه للواقع وكاشفية العلم والإدراك يكون نيل الواقع أمرا لازما، أي أنه في حالة كل علم حصولي يوجد علم حضوري، لأنّ كل ما نفرضه من العلم والإدراك يحمل خاصية الكشف عن الخارج وبيانه، وهو صورة لهذا الخارج فينبغي أن يكون منطبقا على خارجه؛ وعليه يجب أن نكون قد

وصلنا إلى حقيقة منشأ الآثار المنطبق عليها ذلك الإدراك، أي أننا أدركنا ذلك الواقع بالعلم الحضوري، ومن ثم يؤخذ منه العلم الحصولي إما مباشرة وبلا واسطة أو بواسطة تصرف القوة المدركة فيه، ومثال هذا الإدراك يكون أحيانا مدركات محسوسة موجودة مع واقعياتها في الحس، ويكون أحيانا مدركات غير محسوسة... (المطهري، ١٣٨٦: ٢٧ ١-٢٧٤)

من الجدير ذكره أن ما يعنيه العلامة من العلم الحضوري في هذا الباب هو الإدراك المستقيم ومن غير واسطة (السابق/٢٧٦) كما أن عددا آخر من العلماء اعتبروا أنّ ملاك العلم الحضوري هو الارتباط المباشر من غير واسطة بين المدرِك والمدرَك. (مصباح اليزدي، ١٣٩٣: ٣٨٣؛ أيضا ر.ك: يزدان بناه؛ ١٣٩٥: ١٢٣) وبناء عليه يكون العلم الحضوري هو نقطة بداية المعرفة سواء في الكليات المنطبقة على المحسوسات أو في المفاهيم الفلسفية والمنطقية.

وعليه يرى العلامة الطباطبائي أن طريق معرفة الذهن بالمفاهيم الحقيقية (الماهيات) هو طريق مباشر ومعبد، وذلك لأنّ للماهيات أفرادا خارجية، وبداية النشاط الإدراكي في الإنسان يكون عن طريق الحواس، وعليه تحصل المفاهيم الحقيقية للإنسان عن طريق الحواس والاتصال المباشر بحقيقة الشيء المحسوس (العلم الحضوري)، ومن ثم تحوّل القوى الإدراكية هذا العلم الحضوري والحقيقة المشهودة إلى علم حصولي (رك: المطهري، ١٣٨٦: ٦/٢٨١-٢٨٣) ويرى العلامة أنّ النفس الإنسانية حينما تصل إلى عين واقعية ما وتدرك هذه الواقعية بالعلم الحضوري تقوم القوة المدركة (قوة الخيال) أو القوة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي تقوم بصنع صورة عن تلك الواقعية وتترجم ذلك العلم الحضوري إلى علم حصولي (السابق). وبناء على ما سبق يكون منشأ ظهور ونشوء المفاهيم الحقيقية (الماهيات) في الذهن هو عبارة عن الإدراك المباشر ومن غير واسطة لتلك المفاهيم في الخارج (الإدراك الحضوري)، ومن ثم ترجمة هذا العلم الحضوري على شكل علم حصولي.

ولكن هذا الكلام مفيد فقط في باب نشأة الماهيات العرضية والأعراض فقط، وذلك لأنّ الفلاسفة المسلمين ومنهم العلامة الطباطبائي ذهبوا للقول بأنّ الحواس تستطيع إدراك الأعراض فقط (العلامة الطباطبائي، ١٤٣٠: ٢/١٩٨) أما فيما يتعلق بالمفاهيم الأخرى من قبيل الجوهر، والوجود، والوحدة، والكثرة فلا يمكننا القول بإمكانية إدراكها مباشرة من الخارج؛ فبعض هذه المفاهيم كالوجود والوحدة حقيقتها هي عين كونها في الخارج، ولا يمكن

البتة أن توجد في الذهن، ولا أن تعلم إلا بالعلم الحضوري، والجوهر مع أنه أحد المقولات العشر وهو من الماهيات إلا أنّ حواس الإنسان تعجز عن إدراكه. (السابق: ١٦٧) وعليه يجب علينا العثور على وسيلة أخرى نتمكن من تفسير وشرح مفاهيم كالوجود والوحدة والجوهر.

يقدم العلامة الطباطبائي في كتبه تحليلين مختلفين حول مسألة انتزاع مفهوم الجوهر وبيان كيفية تعرف الذهن على المفاهيم الفلسفية، وفي كلا التحليلين يقوم بجعل العلم الحضوري أساسا ومبنى لنشوء المفاهيم، وبذلك يتم الحفاظ على علاقة المفاهيم بالخارج، وعلى القيمة المعرفية للمفاهيم، فهو يرى أنّ المفاهيم لا تكون ذات قيمة معرفية إلا إذا كانت متصلة بنحو من الأنحاء بالخارج، وأن تكون مأخوذة ومنتزعة من الخارج. (العلامة الطباطبائي، ١٤٣٠: ١٦٦/٢).

التحليل الأول:

يوضح العلامة أنه بعد الإدراك الحضوري للمحسوسات في الخارج وبعد تصويرها وتحويلها إلى صور ذهنية وعلوم حصولية يقوم الذهن بالمقارنة بين صوره الذهنية، ويجد علاقات وصلات بين بعضها البعض، وهذا يؤدي لأن يقوم بحمل بعضها على بعضها الآخر، وأن يقيم من خلال تشكيل القضايا بإيجاد نسبة وصلة بين الموضوع والمحمول؛ فمثلا عندما يدرك بالعلم الحضوري سوادا جزئيا في الخارج ومن ثم عندما يدرك بياضا جزئيا في الخارج بالعلم الحضوري، يجد الذهن أن للسواد نسبتا مع ذاته ليست موجودة مع البياض، وعليه يقوم بتشكيل قضيتين:

١- هذا السواد هو هذا السواد. ٢- هذا السواد ليس ذلك البياض، ومدلول النسبة بين الموضوع والمحمول هو الوجود الرابطي الذي أوجدته النفس، وهذا الإيجاد هو التصديق. (ر.ك: المطهري، ١٣٩١: ٦/ ٢٨٥-٢٩٢)

نظرا لأن القوة المدركة لدينا يمكنها أن تنظر مجددا إلا ما حازت عليه نظرة مستقلة فعليه يمكنها أن تنظر نظرة مستقلة إلى النسب التي وجدتها كروابط بين مفهومين، وأن تعد مفهوما واحدا أو أكثر من المفاهيم الاستقلالية لكل نسبة، وفي سياق هذه المعالجة تدرك مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة التي أدركتها ابتداء على شكل نسب بحالة الإضافة (وجود المحمول للموضوع، عدم المحمول للموضوع، وحدة الموضوع والمحمول في القضية

الموجبة، كثرة الموضوع والمحمول في القضية السالبة) ومن ثم بلا إضافة (الوجود، العدم، الوحدة، الكثرة). (السابق، ١٣٨٦، ٣٠١/٦-٣٠٥)

نقد وتحليل الكلام المذكور:

يعتقد بعض العلماء أنّ هذا التحليل يتعارض مع بعض الأصول القطعية في الفلسفة؛ وذلك أولا لأن الوجود أكثر المفاهيم التصورية بداهة والمعنى الأول في ترتيب الأولويات، والذهن في مقام التصور يأنس بمفهوم الوجود قبل أي شيء آخر، وثانيا: أكثر التصديقات بداهة هو أصل "امتناع التناقض" وهو من أحكام الوجود الأولية، والذهن يقر به قبل أي تصديق آخر، ثالثا: الوجود المحمولي للأشياء سابق في الذهن على وجودها الرابط مع الغير، أي أنه قبل أن يعلم الذهن أن زيد جالس يعلم أن زيد موجود، والجلوس موجود، وبعد أن يعلم بكينونة طرفي القضية ووجودهما المحمولي، أو يعلم بأحد طرفيها على الأقل -وهو الموضوع- يقال: زيد جالس (ر.ك: جوادي الآملي، ١٣٩٧: ٧٨/١٣)

التحليل الثاني

في هذا التحليل ذهب العلامة الطباطبائي للقول بأنّ انتزاع المفاهيم الفلسفية يبتني على العلم الحضوري للنفس بذاتها، وذلك على النحو التالي: الإنسان يدرك نفسه ويدرك قواه بالعلم الحضوري، كما أنه يدرك النسبة بينها بالعلم الحضوري، ومن خلال هذه النسبة يدرك بالعلم الحضوري حاجة القوى للنفس واستغناء النفس عن القوى، ومن ثم وكنتيجة لهذه المشاهدة والعلم الحضوري ينتزع في داخله مفاهيما كالجوهر والعرض والعلة والمعلول.

ويفسر الأستاذ المطهري هذه النظرية على النحور التالي: نفس الإنسان وقواه النفسانية حاضرة عنده ومعلومة لديه بالعلم الحضوري، وقواه المدركة مرتبطة ومتصلة بها، فمن المؤكد أن سوف تعلم بها وتصورها، كما أن النسبة بين القوى والأفعال وبين النفس معلومة حضورا فهي ستكون معلومة بالعلم الحصولي أيضا، ولا شك أننا حينما نشاهد هذه النسبة نشاهد أيضا حاجتها الوجودية واضطرارها للنفس كما نشاهد الاستقلال الوجودي للنفس.

في هذه المشاهدة تتجلى أمامنا الصورة المفهومية للجوهر، وذلك لأننا نرى أن النفس لديها هذه الخاصية، التي لو سلبناها من النفس فإنها ستفنى مضافا إلى أنّ جميع القوى

وأفعال هذه القوى سوف تنتهي أيضا، ومن جهة ثانية نرى خاصة الحاجة والتبعية عند القوى والأفعال، ونعلم أنّ هذا الاحتياج يستلزم وجود أمر مستقل، ونقبل بهذا الحكم بشكل عام، وبناء عليه فيما يتعلق بالمحسوسات التي لم نكن على علم بما وراءها حتى الآن وكنا نحكم بعرضيتها سوف نثبت لها جميعا موضوعات جوهرية وتتحول جميعا ومرة واحدة إلى وصف، يعني أننا كنا نرى حتى الآن الظلام والضياء والحرارة والبرودة ومن الآن فصاعدا سوف نرى مضافا إلى ما سبق المظلم والمضيء والبارد والحار، ويبدأ من هنا الانتقال إلى قانون العلية والمعلولية العام (المطهري، ١٣٩١: ٦/٢٩٥-٢٩٩)

٥ـ الإدراك المباشر للمفاهيم الفلسفية من الخارج.

إدراك المفاهيم الفلسفية عن طريق العلم الحضوري للنفس بذاتها وبقواها وشؤوناتها هو أمر صحيح ولكنه ليس الطريق الوحيد؛ فهناك طريق آخر لإدراك المفاهيم الفلسفية، وهو "الإدراك المباشر من الخارج من غير واسطة"، وهذا نظير ما يعتقده العلامة الطباطبائي فيما يتعلق بالماهيات (المفاهيم الحقيقية) حيث يقول بإمكان إدراكها من الخارج مباشرة وبلا واسطة.

٥-١- الرأي المشهور في كيفية وجود المعقولات الثانية الفلسفية

إلى ما قبل الملا صدرا كان الفلاسفة المسلمون يعتقدون أن الخارج هو ظرف تحقق الماهيات، وأن المفاهيم الفلسفية لا إزاء لها في الخارج، بعبارة أخرى اعتقدوا فيما يتعلق بالمفاهيم الفلسفية بالعروض الذهني والاتصاف الخارجي، من قبيل عروض مفهوم الإمكان على ماهية الشجرة، فهذا العروض منحصر في الذهن، وفي الخارج لا يوجد شيء باسم الإمكان، فهم يرون أن تحقق بعض المفاهيم من قبيل الإمكان، والضرورة، والوجود، في الخارج يستلزم تكرر نوعها، وكل ما يلزم من تحققه تكرر نوعه فهو موجود في الذهن (كلّ ما لزم من تحققه تكرر نوعه فهو اعتباري) وموجود في الخارج معا. (السهروردي، ١٣٩٦: ٢٦/١) ولكن الشجرة تتصف بمعنى الإمكان في كلّ من الذهن والخارج، وبناء عليه فإنّ مفاهيم من قبيل الوجود والوحدة والعلية معدومة في الخارج ولا إزاء لها فيه (ر.ك: السهرودي، ١٣٩٦: ٣٤٦/١؛ العلامة الحلي، ١٤١٣: ٥٦-٦٧)

٥-٢- كيفية وجود النفس وكيفية إدراكها للأشياء

يرى الفلاسفة المسلمون أنّ أول إدراكات الإنسان هي الإدراكات الحسية، وأنّ

الحواس تستطيع إدراك عوارض الأشياء فقط، وعلى هذا الأساس يكون إدراك الجوهر، والوجود، والوحدة، والعلية و... أعلى وأرفع شأنا من قدرة الحواس، والنتيجة التي يعطيها مثل هذا الرأي أن الإنسان يحتاج إلى الاستدلال والبرهان حتى في اعتقاده بأصل وجود الأشياء المحسوسة، فمثلا عندما نرى شجرة في الخارج لا ندرك منها سوى أعراضها من قبيل اللون، والشكل، و... ولكننا لا ندرك أصل وجودها، وذلك لأن قوة الإنسان التي تتصل مباشرة مع الخارج هي حواسه، والحواس لا تدرك سوى الأعراض. (الطباطبائي، ١٤٣٠: ١٩٨/٢) حتى الاعتقاد بوجود العالم الخارجي فإنه لا يتأتى عن طريق الحواس وليس أيضا من البديهيات العقلية، بل إن التجربة والتعقل يدخلان في بناء هذا الاعتقاد. (المطهري، ١٣٩١: ٢٨٤/٦) وأصل العلية أيضا هو على هذا القياس، لأنه وفقا للأساس المذكور فإن الحواس لا تدرك سوى توالي وتعاقب الحوادث والظواهر، وهي فاقدة لإمكانية إدراك العلية والمعلولية و... (السابق: ٣٠٤/٦)

ولكن صدر المتألهين خالف الرأي المشهور في كلا المسألتين السابقتين (أي كيفية وجود المفاهيم الفلسفية وكيفية وجود النفس وإدراكها للأشياء)، وهو يرى أنّ الرأي المشهور قاصر في كلا المسألتين.

٥-٣- رأي الملا صدرا في كيفية وجود المفاهيم الفلسفية

يقول صدر المتألهين وفقا لرأيه الأخير بوجود ارتباط بين كل عارض ومعروض والربط تابع للطرفين، وبناء عليه كيف يمكن القبول بأن أحد طرفي الربط وهو الموضوع موجود في "الخارج" والطرف الآخر للربط وهو المحمول متحقق في "الذهن"؟ وحينها كيف يمكن للوجود الرابط أن يربط الموجود الذهني بالموجود العيني؟ بعبارة أخرى يرى الملا صدرا أنّ الاتصاف والنسبة هي نوع من الربط، والربط تابع للطرفين، فالاتصاف تابع لطرفيه أي الموضوع والمحمول.

ويثبت هذا البرهان ضرورة تحقق الموضوع والمحمول في ظرف ثبوت الاتصاف والربط، وبناء عليه نجد مثلا في قضية "الإنسان ممكن موجود" كما يتصف الإنسان بصفة الإمكان في الخارج فكذلك يكون عروض الإمكان على الإنسان في الخارج أيضا. (صدر المتألهين، ١٣٩٣: ١٣٢٥/١-٣٢٦)

وبناء عليه مثل هذه المعاني موجودة قطعا في الخارج بنحو من الوجود، ولكن ليس بنحو الوجود الجوهري ولا العرضي وإنما بنحو وجود الأمر الانتزاعي والذي يكون عين الوجود منشأ انتزاعه، وهكذا يتم من ناحية تجنب محذور قاعدة شيخ الإشراق "كلّ ما لزم من تحققه في الخارج تكرر نوعه فهو اعتباري"، ومن ناحية ثانية يرتفع إشكال تحقق الربط من دون تحقق الطرف.

٥-٤- رأي الملا صدرا في كيفية وجود النفس ونحو إدراكها للأشياء

بناء على قاعدة "النفس في وحدتها كلّ القوى" يرى الملا صدرا أن النفس حقيقة واحدة بسيطة، وهي تتجلى في كلّ القوى مع محافظتها على وحدتها، وبناء عليه تتجلى النفس مع جميع ما فيها من خصائص في جميع مواطنها وشؤوناتها، أي أنّه عندما نرى النفس في شؤوناتها الحسية فهذا لا يعني أن النفس قد تركت جانبها العقلاني في مرتبة أعلى ونزلت إلى المرتبة الحسية خالية من أي جهة عقلانية، ولذلك عندما تدرك النفس المحسوسات لا تستخدم قوها الحسية فحسب بل تعالج إدراك الأشياء المحسوسة مع جميع ما لديها من قوى وشؤونات، وكل قوة تكسب إدراكا خاصا يكون من سنخها. (صدر المتألهين، ١٣٩٢: ٣١٤-٣١٥) وكما يعبر ابن سينا حس الإنسان حس عقلاني أي أنه ليس منفصلا ومنقطعا عن بقية شؤون النفس. (ابن سينا، ١٤٠٤: ١٦٢/٢ و١٤٨)

وبناء على ما سبق ووفقا لقاعدة "النفس في وحدتها كلّ القوى" تكون الشؤون الأعلى للنفس ومنها العقل حاضرة في موطن الحس، وتدرك الحقائق المشتركة معها بالسنخية بلا واسطة، بعض العلماء يسمي هذا الإدراك المباشر للعقل بلا واسطة "شهودا عقليا"، ويعتبره جزء مستقلا من الشهود مع نظيريه الشهود الحسي والشهود القلبي (يزدان بناه، ١٣٩٦: ١٢٦؛ السابق، ١٣٩١: ٢٨٠/١-٢٨٥)

وبناء عليه كما أنّ الإدراك الحسي يتعلق بعالم المحسوسات بشكل مباشر وبلا واسطة ويدرك الحقائق المحسوسة بالعلم الحضوري (كما سبقت الإشارة إليه في شرح رأي العلامة الطباطبائي في باب إدراك الماهيات) فكذلك يشارك العقل في هذا الإدراك مباشرة وبلا واسطة، ويدرك بالعلم الحضوري الحقائق المسانخة له من قبيل الوجود، والوحدة، والعلة، والمعلول، ومن ثم ينتزع من هذه المشاهدة العينية مفاهيم الوجود، والوحدة، والعلة، والمعلول.

وعلى هذا الأساس عندما تشاهد النفس الأشياء الخارجية المحسوسة فهي لا تدرك عوارض الشيء المحسوس فحسب ولكن لأجل إدراك وجوده ووحدته تحتاج لإقامة الدليل والبرهان، نعم الحواس لا ترى سوى الأعراض ولكن حواس الإنسان لا تقوم بمشاهدة وإدراك الأشياء الخارجية منفصلة ومستقلة عن العقل؛ بل إنّ النفس تحضر بجميع شؤونها في مرتبة الحس، ويكون لكلّ شأن إدراكاته الخاصة؛ وذلك بسبب لزوم وجود السنخية بين المدرِك والمدرَك، فعلى سبيل المثال كما أنّ الحواس تدرك بالعلم الحضوري لون وحرارة الشيء المحسوس فكذلك العقل يدرك ايضا وحدة الشيء المحسوس بلا وساطة وبالعلم الحضوري.

ويرى الملا صدرا أنّه كما أن الإنسان حقيقة في عين وحدته وبساطته ذو مراتب فكذلك الأشياء الخارجية لها نشآت وبطون متعددة (صدر المتألهين، ١٣٩٢: ٢٥٣-٢٥٤)

وبناء عليه وبمقتضى لزوم السنخية بين المدرِك والمدرَك فإن إدراك كلّ شأن ومرتبه من الشيء الخارجي مختص بمرتبة خاصة من مراتب النفس، ولذلك كما أنّ إدراك عوارض الشيء الخارجي من اختصاص الحواس فإن إدراك وجوده و وحدته مختص بالعقل، كم أنه إذا كان للإنسان مراتب عالية ولطيفة من الإدراك فهو بمشاهدته للأشياء المحسوسة يمكنه مشاهدة كنه حقيقتها، وهي عبارة عن "الارتباط والتبعية الذاتية للمبدأ المعطي للوجود"، ويترنم بحكمة أمير المؤمنين a "ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه" (صدر الدين الشيرازي، ١٣٩٣: ٢٥٠/١)

وتنتزع من هذه الحقيقة العينية المشهودة مفهوم الفلسفي "الإمكان الفقري" وتستخدمه في العلم الحصولي، ويدعو القرآن الكريم في كثير من الآيات الشريفة الإنسان إلى التعقل والتدبر في الأشياء المحسوسة من قبيل خلق الإنسان، وخلق السموات، وكيفية إبداع العالم، والنظر في آثار الرحمة الإلهية، والتدبر في النجوم وفي ملكوت السموات والأرض، ومن هذه الآيات الشريفة: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت / ٥٣) ويرى العلامة الطباطبائي أنّ كلمة شهيد في هذه الآية الشريفة بمعنى "مشهود" وليس شاهد، ويستشهد بالآية التالية ليثبت صحة مدعاه، وهي قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (فصلت/ ٥٤).

وعلى هذا الأساس يجد الإنسان الباري تعالى في جميع مشاهداته قبل كلّ شيء ووراء كلّ شيء؛ فله سبحانه إحاطة وجودية بجميع الأشياء. (ر.ك: العلامة الطباطبائي، ١٤١٧: ١٧/٤٠٠-٤٠٥) كما يوجد آيات أخرى كثيرة تدعو الإنسان للتفكر والتدبر في عالم الخلقة ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ (الأعراف/١٨٥)، ومن المؤكد أنّ مراد هذه الآيات الشريفة ليس مشاهدة أعراض الأشياء وحسب بل إنها تدعو الإنسان كذلك إلى مشاهدة ارتباطها واتصالها الذاتي بالحق تعالى.

وفي كلّ شيء له آية تدل على أنّه واحد

(السبزواري، ١٣٦٩: ٢/١٦٩)

النتيجة:

يرى غالبية الفلاسفة أن أكثر المفاهيم الفلسفية من قبيل الوجود والإمكان والعلية و... ليس لها أيّ نحو من التحقق والثبوت في الخارج، وذلك لأن تحققها يستلزم محالا، وبناء عليه تكون بداية تعرف الإنسان على المفاهيم الفلسفية كنتيجة لعمل الذهن ونشاطه وفق ما يلي: يقوم الذهن عبر عملية خاصة بصنع هذه المفاهيم، ويحملها على الأشياء الخارجية، من غير أن يكون لهذه المفاهيم أثر أو عين في الخارج، ويستلزم هذا الكلام فرض المفاهيم الفلسفية على الأشياء الخارجية.

مثلا في القضية "زيد ممكن" ننسب شيئا إلى زيد لا يملكه ولا يمكن أن يملكه، ولكن بالنظر إلى بعض أصول ومباني الملا صدرا (ومنها إثبات نحو من الثبوت والتحقق للمفاهيم الفلسفية في الخارج، وكيفية وجود النفس ووحدة النفس وبساطتها وكيفية إدراكها) لا يوجد أي محذور أو مانع من أخذ وانتزاع المفاهيم الفلسفية من الخارج وبشكل مباشر. والنتيجة المعرفية المترتبة على هذا الرأي أنّ الذهن حين حمل المفاهيم الفلسفية على الخارج يكون تابعا لانتزاعها، بعبارة أخرى يحمل الذهن مفهوما على الشيء الخارجي كان قد وجد حقيقته في مرتبة سابقة في الخارج، وبهذا الرأي يمكن تفسير حصول المفاهيم الفلسفية باعتبارها أهم المفاهيم الذهنية الأساسية، كما يتم الحفاظ على علاقة هذه المفاهيم بالخارج وعلى قيمتها المعرفية، مما يعتبر خطوة هامة وتقدما كبيرا في "نظرية المعرفة".

قائمة المصادر والمراجع

إن خير مانبتديء به القرآن الكريم

١. إبراهيمي ديناني، غلام حسين (١٣٨٠)، القواعد الكلية للفلسفة في الفلسفة الإسلامية (بالفارسية)، طهران، مؤسسة العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.
٢. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٣٨٣)، رسالة النفس، همدان، نشر جامعة أبوعلي.
٣. ابن سينا، حسين بن عبدالله (١٤٠٤)، الطبيعيات من كتاب الشفاء، تحقيق سعيد زايد و...، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٤. جوادي الآملي، عبدالله (١٣٧٩)، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، قم نشر إسراء.
٥. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر (١٤١٣)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٦. السبزواري، هادي بن مهدي (١٣٦٩)، شرح المنظومة، الشارح: حسن زادة الآملي، حسن، طهران، نشر ناب.
٧. السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (١٣٧٣)، حكمة الإشراق، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية.
٨. السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (١٣٦٩)، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طهران، جمعية الحكمة والفلسفة الإيرانية.
٩. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٣٩٣)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، نشر طليعه نور.
١٠. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٣٩٢)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، الطبعة السابعة، قم، نشر بوستان كتاب.
١١. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (١٣٧٥)، مجموعة الرسائل الفلسفية، طهران، نشر الحكمة.
١٢. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٤١٧)، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الخامسة، قم، نشر جمعية المدرسين في حوزة قم العلمية.
١٣. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٤٣٠)، نهاية الحكمة، تصحيح عباس على الزارعي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
١٤. كوبلستون، فردريك تشارلز (١٣٩٢)، تاريخ الفلسفة (فارسي)، الطبعة السابعة، طهران، نشر المطبوعات العلمية والثقافية.
١٥. مصباح اليزدي، محمد تقي (١٣٩٣)، التعليقة على نهاية الحكمة، قم، نشر مؤسسة الإمام الخميني التعليمة البحثية.
١٦. المطهري، مرتضى (١٣٨٦)، مجموعة الأعمال(بالفارسية)، الطبعة ١٤، طهران، نشر صدرا.
١٧. يزدان بناه، سيد يد الله (١٣٩٦)، فلسفة الفلسفة الإسلامية (بالفارسية)، قم، نشر كتاب فردا.
١٨. يزدان بناه، سيد يد الله (١٣٩١)، تقرير وشرح وتقييم النظام الفلسفي للشيخ السهروردي (بالفارسية)، قم، مؤسسة الحوزة والجامعة للأبحاث.