العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة ٦

تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج

تحقيق حول الواقعيّة المعرفيّة وقيمتها

عباس عارفي

تعريب
محمد جمعه العاملي

تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج

تحقيقٌ حول الواقعية المعرفية وقيمتها

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٠

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجية « ٦ »

تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج

تحقيقٌ حول الواقعية المعرفية وقيمتها

عبّاس عارفي

تعريب: الشيخ محمّد جمعة العاملي

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

عارفي، عباس، مؤلف.
تطابق الصور الذهنية مع الخارج : تحقيق حول الواقعية المعرفية وقيمتها / عباس عارفي ؛ تعريب الشيخ محمد جمعة العاملي.- الطبعة الاولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٤.
٦٢٤ صفحة : اشكال ؛ ٢٤ سم.- (دراسات إبستمولوجية ؛ ٦)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٦٠٣- ٦٢٤.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٥٤٥
١. المنطق الصوري. أ. العاملي، محمد جمعة، مترجم.ج. العنوان.

LCC : BC135 .A75 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٢١٨) لسنة ٢٠٢٤م

الكتاب: تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج «تحقيقٌ حول الواقعية المعرفية وقيمتها»

تأليف: عبّاس عارفي

تعريب: الشيخ محمّد جمعة العاملي

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة / المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ: ٢٠٢٤ م

قد سبق إصدار هذا الكتاب بعنوان «مطابقت صور ذهنى با خارج، پژوهشى دربارهٔ رئاليسم معرفت‌شناختى و ارزش شناخت» عن «انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى» باللغة الفارسية في طهران، وفي سنة ٢٠٠٩م.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

كلمة المركز ٩

مقدمة الكتاب ١٣

القسم الأول: تحليل عناصر المعرفة

الفصل الأوّل: معرفة الذهن ٢٣

ضرورة معرفة الذهن ٢٣

آراء وأقوال حول الذهن ٢٥

النتيجة: ٣٠

نقدٌ وتحقيقٌ ٣٠

مسألتان ٣٢

قوى النفس ونطاق الذهن ٣٤

تتمة ٤٤

مراتب الذهن ٤٦

إثبات الذهن ٤٧

تجرّد الذهن ٤٧

المرآة والذهن ٤٩

الحاسوب والذهن ٥٣

الفصل الثاني: معرفة الصور الذهنيّة ٥٧

مفهوم الصورة ٥٧

الصور الذهنيّة أو كمالات المرآة ٦٠

منزلة الصور الذهنيّة في ساحة النفس ٦١

تفسير الصور الذهنيّة ٦٥

الصور الذهنيّة والعلم الحصوليّ ٨٤

نطاق الصور الذهنيّة ٨٥

الصور الذهنيّة والقول بالإضافة ٨٦

الصور الذهنيّة والقول بالشبح ٨٨

إثبات الصور الذهنيّة ٩٢

نطاق الإثبات ٩٥

استدراك ١٠١

خصائص الصور الذهنيّة ١٠٢

أصناف الصور الذهنيّة وأنواعها ١٠٥

الفصل الثالث: نفس الأمر ومناط الصدق ١١٣
موقف نفس الأمر المعرفيّ ١١٣
مفهوم نفس الأمر ١١٥
مصداق نفس الأمر ١١٥
نفس الأمر وصدى سؤالٍ من الأسئلة ١١٧
نظرة على رأي القدماء بشأن نفس الأمر ١٢٣
خلاصة رأي المتأخّرين حول نفس الأمر ١٢٨
دراسة ونقد ١٣٢
نفس الأمر واقتراحٌ جديد ١٤٦
بيان مباني الاقتراح ١٤٧
بيان نفس الأمر في النظريّة المقترحة ١٥٢
نفس الأمر والقضايا ١٥٥
التصديق ونفس الأمر ١٦٥
رسم هندسي لنفس الأمر ١٦٦
منحنى التطابق ١٦٧
نتيجة البحث ١٦٨
الفصل الرابع: التطابق وهويّة الصدق ١٦٩
مفهوم الصدق ١٦٩
الفرق بين مفهومي الصدق والحقّ ١٧٢
الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ ١٧٥
استدراك ١٧٧
النسبة بين الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ ١٧٩
الصدق المنطقيّ والواقعيّة المعرفيّة ١٨٠
نظرة إلى نظريّات الصدق ١٨٢
نقد وتحليل ١٩٤
علل التخلّي عن نظريّة المطابقة ١٩٧
الصدق ومفارقة الكاذب ٢٠٣
عدّة تقريرات لمفارقة الكاذب ٢٠٧
مفارقة الكاذب وكيفيّة الإجابة عليها ٢٢٠
خطوةٌ باتجاه حلّ مفارقة الكاذب ٢٣٦
الصدق وتفسير المطابقة ٢٤٢

القسم الثاني: المعرفة والمطابقة

الفصل الخامس: منشأ المعرفة وضرورة التبرير ٢٥٥
تمهيد ٢٥٥
منشأ المعرفة ٢٥٥
المعرفة التصديقيّة ٢٥٧
مقوّمات المعرفة التصديقيّة ٢٦١
المعرفة والتبرير المعرفيّ ٢٦٥
مشكلة غيتييه وتعاسة التبرير ٢٦٧
ذروة المعرفة وخارجيّة التبرير ٢٧٣
المعرفة والتبرير في الفلسفة الإسلاميّة ٢٧٤
مشكلة غيتييه والتبرير الفائق ٢٧٩
المعرفة وأنواع التبرير ٢٨١
المعرفة وأشكال التبرير ٢٨٩
المعرفة وفقر التبريرات ٢٩٨
اختيار طريق في تبرير المعرفة ٣٠٠

الفصل السادس: الصور الذهنيّة والمطابقة ٣٠٣
العلم الحصوليّ وعجلة المطابقة ٣٠٣
مسألة المطابقة ٣٠٤
بيان المسألة ٣٠٥
المطابقة الحكائيّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة ٣٠٨
تأييدٌ وإحكام ٣٠٩
الواقعيّة الحكائيّة والواقعيّة ما وراء الحكائيّة ٣١١
خطوتان للواقعيّة ٣١٢
المطابقة الماهويّة ٣١٢
الواقعيّة الماهويّة ٣١٣
دراسةٌ نقديّةٌ ٣١٤
الصور الذهنيّة وفرضيّات المطابقة ٣١٧
الصور التصوّريّة والمطابقة الحكائيّة ٣١٨
الصور التصوّريّة والمطابقة ما بعد الحكائيّة ٣٢٠
الصور القضويّة والمطابقة الحكائيّة ٣٢٤
الصور القضويّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة ٣٢٤
الصور التصديقيّة والمطابقة الحكائيّة ٣٢٥
الصور التصديقيّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة ٣٢٥
القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق ٣٢٦
أنواع القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق ٣٢٧
المعرفة وعدم قابليّة التشكيك ٣٣١
كيفيّة الوصول إلى المعرفة غير القابلة للتشكيك ٣٣٢

الفصل السابع: القضايا وتحدي الصدق ٣٣٩
نماذج أو أنواع القضيّة ٣٤٠
صدق القضيّة وتنوع التبرير ٣٤٦
أزمة الصدق ٣٦٣
السبيل الكلّي للتخلّص من الأزمة ٣٦٥

القسم الثالث: المعرفة والشكوكية

الفصل الثامن: معالم الشكّ واليقين ٣٧٧
الشكّ ٣٧٧
اليقين ٣٧٨
أنحاء أو نماذج الشكّ ٣٧٨
أنواع اليقين ٣٨٣
أدوار ومراحل الشكوكيّة ٣٨٥
الطعون أو براهين الشكوكيّة ٣٩٤
القيمّة المعرفيّة للشك واليقين ٣٩٩

الفصل التاسع: المنازل السبعة للشكوكيّة ٤٠١
المنزل الأوّل للشكوكيّة ٤٠٢
المنزل الثاني للشكوكيّة ٤٠٣
المنزل الثالث للشكوكيّة ٤٠٣
المنزل الرابع للشكوكيّة ٤٠٩
المنزل الخامس للشكوكيّة ٤١٣
المنزل السادس للشكوكيّة ٤١٤
المنزل السابع حول الشكوكيّة ٤٢٦

الفصل العاشر : العبور عن مراتب الشكوكيّة السبع ٤٢٩
العبور من المنزل الأوّل للشكوكيّة ٤٢٩
العبور من المنزل الثاني للشكوكيّة ٤٥٦
العبور من المنزل الثالث للشكوكيّة ٤٦٤
العبور من المنزل الرابع للشكوكيّة ٤٧٨
١. مرحلة التعريف (المرحلة الأولى) ٤٧٨
٢. مرحلة الإثبات (المرحلة الثانية): ٥١٦
٣. مرحلة الصدق (المرحلة الثالثة) ٥١٨
٤. مرحلة النفق (الجسر) (المرحلة الرابعة) ٥٢٨
٥. مرحلة الوجدانيّات (المرحلة الخامسة) ٥٣٠
٦. مرحلة الأوّليات (المرحلة السادسة) ٥٣٢
٧. المرحلة الشرطيّة (المرحلة السابعة): ٥٣٤
العبور من المنزل الخامس للشكوكيّة: ٥٣٧
العبور عن المنزل السادس للشكوكيّة: ٥٤١
العبور من المنزل السابع للشكوكيّة ٥٥٧
المصادر ٦٠٣

كلمة المركز

من بين سائر مباحث الفلسفة أخذت نظريّة المعرفة حيّزًا كبيرًا من اهتمام الباحثين؛ وذلك لتعلّق موضوعها بتخصّصاتٍ عديدةٍ، وتناولها لجميع اتجاهات المعرفة الإنسانيّة بوصفها فلسفةً للعلوم. ومن جهة فهي تشكّل المرتكز الذي حدا بالفلسفة لأنْ تتنوّع إلى مدارس ومذاهب واتّجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعًا لمصادر استقائها التي يُعوّل عليها في تحديد نوعها.

إنّ تشكّل نظريّة المعرفة الفلسفيّة بوصفها نظريّةً مستقلّةً ظهر منذ ثلاثة قرونٍ على يد الفلاسفة الغربيّين، أمّا في الفكر الإسلاميّ فقد طُرِحَت كثيرٌ من مسائلها ومصادرها ومناهجها متفرّقةً في مباحث الفلسفة، والمنطق، وأصول الفقه منذ زمن تأسيس تلك العلوم، واستمرّت تتطوّر معها إلى يومنا الحاضر، ومنذ ذلك الحين وهي ذات شأنٍ في فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشف عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسبل نموّها بوصفها مدخلًا ضروريًّا تُؤسَّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية لإنتاج اليقين. وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأُسس التي ترتكز عليها، لتُؤمِّن الوصول إلى المعرفة السليمة.

ولا تقف نظريّة المعرفة في علاقتها بالعلوم على إطارها الموضوعيّ فحسب؛ وإنّما تمارس دورًا منهجيًّا تنطلق منه لمعالجة العلاقة بين الذات والموضوع، وضبط طبيعتها؛ لتحصين سلامة الآليات والأدوات المعرفيّة بينهما وتوليد نتائج معرفيّةٍ أمينة.

وما زالت مهمّة نظريّة المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن اعتمادها وطرح الحقائق في ضوئها، ومحاكمة الحقائق والقضايا الأخرى التي تنتج صورةً خاطئةً عن

الواقع؛ فهي إذًا تحمل مهمّة إنتاج اليقين أو بيان طريقه؛ فتؤسّس للوصول إلى اليقين الكاشف عـن الواقع -لأنّه الحقيقة نفسـها- بنحوٍ يتجاوز الجزم العلميّ والفلسـفيّ إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه، وهو ما يُفصح عنه قسمـا الـمعرفة الحضوريّة والحصوليّة بأنّ وظيفتهما الكشف عن مطابقة الواقع وتحصيل اليقين.

ويمثّل تأسـيس (سلسلة دراسات إبسـتمولوجيّة) من قبل (المركز الإسلاميّ للدراسات الاسـتراتيجيّة) اسـتجابةً واعيةً لمتطلبّاتٍ معرفيّةٍ حاضرةٍ فـي واقع الفكر المعاصر، يسـعى بوساطتها المركز إلى اتّخاذ موقفٍ معرفيّ حاسمٍ في المسائل الأساسيّة لنظريّة الـمعرفة، من شأنها الإسهام فـي إيضاح ومعالجة قضاياها المركزيّة، ومآلاتها الفكريّة.

في هذا الكتاب

يسعى المؤلّف لاكتشـاف الطريق الموصل لتطابق الصور الذهنيّة مع الخارج لتكوين يقينٍ منطقيّ غير قابلٍ للشك. ولأنّ الصورة الذهنيّة هي اكتسابٌ معرفيٌّ في الذهن؛ لذلك تتخصّص مجالات الدراسة في العلم الحصولي تصورًا وتصديقًا دون الحضوري.

إنّ تطابق الصورة الذهنية مع الخارج من أصعب موضوعات التفكير البشريّ إدراكًا؛ لأنّ المعرفـة هنا تبحث في ذاتها، فهو بحثٌ ذاتيٌّ للمعرفة للوصول إلى الواقع عن طريق الإدراكات المتنوّعة للعلم الحصوليّ .

جاء القسـم الأوّل من الكتاب بعنوان (تحليل عناصر المعرفة)، فهو قسمٌ تصوريٌّ بيّن فيه المؤلّفُ المفاهيم الأساسية من خلال أربعة فصولٍ عقدها لبيان هوية الذهن واختصاصه بالعلم الحصـولي، موضّحًا معنى الصور الذهنيّة، وأنّ مفهـوم الخارج يُعادل مفهوم نفس الأمر تمامًا، ونفس الأمر هو بمعنى ذات الشيء، ومن ثم مطابقة الصور الذهنيّة للخارج.

وسعى في القسم الثاني الذي جاء بعنوان (المعرفة والمطابقة)، لإثبات المطابقة وقيمة المعرفة، باحثًا في أصل المعرفة وعناصرها وأنـواع التبرير، وآخذًا بالصور الذهنيّة لإثبات مطابقتها مع الخارج، وطرق الوصول إلى الصدق كالبداهة والبرهان ، منتهيًا إلى (القضايا وتحدي الصدق)، وهو البُعد البرهاني لصدق القضايا، وهو غاية الرسالة في إيجاد سُبلٍ تُوصِل إلى صدق القضايا.

وتناول في القسم الثالث المعنون (المعرفة والشكوكيّة) مفهوم الشكوكيّة بوصفه مصطلحًا وهويّةً فلسفية، والمكانة التي حظي بها في الفلسفة الحديثة. كما درس المعرفة والشكوكيّة على نحوٍ متقابل، وعمل على تظهير عنصر الثبات أو عدم قابلية المعرفة للتشكيك، بوصف الثبات من العناصر المقوّمة لليقين بالمعنى الأخص. ويستمر المؤلّف في هذا القسم بعرضه للمدارس والتيّارات الفلسفيّة الشكوكيّة القديمة والمعاصرة، ولا سيّما منها تلك التي أقامت نظامها المعرفي على قواعد الشكّ كمقدمات لتحصيل المعارف اليقينيّة.

نأمل أنْ يحقّق هذا الكتاب إضافةً علميّةً تنضمّ إلى ما كتب في هذا المجال، وبذلك يشارك المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية في رفد الفكر بما يتطلّب من مواكباتٍ عصريّةٍ مهمّة في المعرفة والمنهج.

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وصلّى اللهُ على رسولهِ الأمين محمّدٍ وعلى أهلِ بيتهِ الطيبينَ الطاهرين.

المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

النّجف الأشرف

مقدمة الكتاب

الحمـد لله الذي زيّن العقول بصوادق الإيقان ونوّر القلوب بحقائق الإيمان، والصلاة على من أرسـله بسـواطع البرهان ثُمَّ الصلاة والسلام على أهل بيته الكرام الذين هم طلائع القرآن وشوارق العرفان.

إنَّ المعرفـة هي الفهم السـليم لحقائق الوجود، الأمر الذي كان ومـا يزال واحدًا من أقدم أُمنيات البشر؛ لأنّ الإنسـان لا يسـتطيع تحصيل الفتح في علياء قمم العظمة الإنسانيّة إلّا عبر طيّ هذا الطريق حصرًا ليُحقّق هويّته، تلك الهويّة التي لا تكشف حقيقتها إلّا عبر المعرفة، تلك المعرفة القصيّة عن الجهل المركّب والملازمة للصدق منطقًا ولا تقبل الشكّ عقلًا، وهذه الرسالة تمثّل مسعىً من مساعي الكشف عن طريق تحصيل مثل هذه المعرفة.

موضوع البحث:

تسعى هذه الرسالة لإثبات تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج، ويمكن تصوير هذا الموضوع من خلال السؤال الآتي: هل تتطابق الصور الذهنيّة مع الخارج؟. والآن، إذا تأمّلنا في العناصر التي طُرحت ضمن عنوان هذه الرسـالة سوف نستنتج أنّ دائرة البحث في هذه الرسالة تشمل العلم الحصوليّ فقط دون العلم الحضـوريّ؛ وذلك لأنّ الصور الذهنيّة عبارةٌ عن المعرفة التي تحصل في جهاز الذهن، والذهن هو موطن العلم الحصوليّ، أو هو شأنٌ من شؤون النفس الذي يتعامل مع العلم الحصوليّ، أضف إلى ذلك أنّ التطابق وعدمه إنّما يُطرح في العلم الحصوليّ دون العلم الحضوريّ، ولكن سوف نُشير إشارةً إلى العلم الحضوريّ أيضًا.

شرح العنوان:

يدور البحث في هذه الرسالة حول تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج، ويدفعنا هذا العنوان إلى التأمّل في الأسئلة التالية: ما هو الذهن؟، وما معنى الصور الذهنيّة؟، وما معنى الخارج؟ و كيف تكون عمليّة التطابق؟ بعد ذلك يُطرح السؤال الأساسي التالي: كيف السبيل إلى معرفة ما إذا تطابقت الصور الذهنيّة مع الخارج؟، هذه هي الأسئلة المطروحة حول عنوان الرسالة، والسؤال الأخير هو السؤال الذي تسعى هذه الرسالة بأسرها إلى الإجابة عنه، كما تسعى للدفاع عن تلك الإجابة مقابل تشكيك المشكّكين، أمّا الأسئلة الأربعة الأولى فسنجيب عنها في القسم الأوّل ضمن أربعة فصول. ولكن نريد الإشارة فقط إلى أنّ المراد من الذهن هو آلة العلم الحصوليّ، وأنّ المراد من الصور الذهنيّة هو مطلق العلم الحصوليّ الشامل للتصوّر والقضيّة والتصديق، وأنّ المقصود من كلمة الخارج الواردة في عنوان الرسالة هو نفس الأمر الذي يَسَعُ وعاء الواقع الشامل للواقع الوجوديّ والواقع العدميّ، والتطابق تابع للحكاية كما سنشرح لاحقًا بشكلٍ مفصّلٍ.

السؤال الأساسي أو قطب الرحى:

إنّ المحور الأصلي الذي تدور رحى التحقيق حوله في هذه الرسالة هو تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج وهو عنوان الرسالة نفسه.

الأسئلة الفرعيّة أو مدار الرحى:

للإجابة عن السؤال الأساسي الذي هو محلّ بحثنا في هذه الرسالة، علينا الإجابة بدايةً عن أسئلةٍ أكثر تفرّعًا، وهي الأسئلة التالية: ما هو الذهن؟، وما هي الصور الذهنيّة؟، وهل التصديق فعلٌ من أفعال النفس، أم صورةٌ ذهنيّة، أم كلاهما؟، هل هناك فرقٌ بين العنوان الذهنيّ والصورة الذهنيّة؟، وهل للأعدام والقضايا العدميّة صورٌ ذهنيّة؟، وما هي حدود نطاق الصور الذهنيّة؟، وهل تختصّ الصور الذهنيّة بالمفاهيم الماهويّة؟، وما هو المراد من التطابق؟، وهل تفسير التطابق بالوحدة الماهويّة أمرٌ صحيحٌ؟، وهل يصحّ تفسير التطابق بناءً

على أساس الوحدة البنيويّة للذهن والعين (نظريّة فيتغنشتاين)؟، وهل التطابق تابعٌ للحكاية؟، ومـا هو المراد من الخارج؟، وهل الخارج هـو نفس الأمر؟، وألا يوجد للتصوّرات نفس أمرٍ؟ ولماذا؟، وهل هناك مجالٌ للصدق والكذب في التصوّرات؟ وما هو الدليل؟، وهل لا يزال هناك من سـبيلٍ للوصول إلى المعرفة مع كلّ هذا التشكيك الصادر عن المشكّكين؟، وفي الختام كيف يمكن الوصول إلى القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق غير القابلة للتشكيك؟

الأهميّة والضرورة:

لمعرفة أهميّة مسألة المعرفة وضرورتها يكفي أن نعلم أنّ قِوام الحركة المنطقيّة للحياة البشريّة تقـع في إطار فهم الواقع المنزَّه عن الجهل المركّب، وبحث المعرفة ـ أي: موضوع هذه الرسـالة ـ هو محاولةٌ لاكتشـاف السبيل الذي أوصلنا إلى التطابق والصدق للتخلّص من الجهل المركّب بشـكلٍ منطقيٍّ، فإذا عددنا همَّ الصـدق بعنوانه أمرًا يضرب بجـذوره في فطرة طلب الحقيقة الموجودة في النفس البشريّة، فسوف تكون مسألة المعرفة في الواقع تجلّيًا لمثل هذه الفطرة؛ وذلك مثلما كتبَ ابنُ سينا: «**ومَن بلغ إلى أن يُصدِّق بأيّ شيءٍ اتفقَ بلا سببٍ، فقد انخلعتْ عنهُ الغريزةُ البشريّةُ**»[١].

وبناءً عليه، فمن يُصدِّق بأيّ شيءٍ كان، فهو خالي الوفاض من الفطرة الإنسـانيّة ومنسلخٌ عن الآدميّة؛ لأنّ الفطرة الإنسانيّة تطلب الكمال، والعلم يعني: الفهم السليم للواقع وهو كمالٌ أيضًا، ومن كان لا يسـعى إلى الفهم المنطقيّ للواقع فقد ابتعد عن الكمال ونأى عن الإنسـانيّة، ومن هذا المنطلق يمكن لنا الوقوف على الفرق بين درجات العلوم من حيث أهميّتها وضرورتها.

ويمكن النظر إلى المسألة من ناحيةٍ أخرى، وهي ناحية الأضرار الواقعة على الروح، فكما أنّ جسم الإنسان يقع أحيانًا تحت ثقل الأمراض، كذلك الروح والنفس قد تقع أحيانًا في معرض بعض الأمراض التي هي أشدّ بمراتب من الأمراض التي تُصيب البدن ويصعب علاجها أكثر، ومن جملة أمراض الروح: الجهل وعدم المعرفة كالسـفاهة والجنون، ولذا قيل: «لا شـكّ في أن اللاعقلانيّـة مرضٌ يُصيب الروح، واللاعقلانيّة على نحوين: جنون وجهل. فالإنسـان الذي يتعرّض لأيّ أمرٍ طارئ يُعرّضه للإصابة بأيّ منهما ينبغي تسميته مريضًا»[٢].

---

١. ابن سينا، النجاة، ٩١-٩٢

٢. أفلاطون، دوره آثار افلاطون، ٣: ١٧٩٠.

سنشـير فيما يلي إلى عدّة نماذج من الآراء المطروحة في هذا الخصوص من باب التأكيد على أهميّة مسألة المعرفة وضرورتها:

كتبَ ابنُ سينا: «**فلاح النّاس بطهارة الروح، وطهارة الروح تحصل بإغلاق الوجودات بداخله والابتعاد عن أقذار الطبيعة، والطريق إلى كليهما هو المعرفة، وكلّ معرفةٍ ليست موزونة بميزان [المنطق] فهي ليست يقينيّة، وفي الحقيقة ليست معرفة**»[١].

١. ونقرأ في كتاب سير حكمت در اروپا [مسار الحكمة في أوروبا] ما يلي: «كان هذا الموضوع [أي: تشخيص الحقّ والباطل] واحدًا من المواضيع الفلسفيّة المهمّة على الدوام، بل يُمكن القول: هو الموضوع الأساسي للفلسفة»[٢].

٢. وكتب ميناردّ[٣] ما يلي: «فقط ينبغي عدم الاكتفاء بالقول: إنّ البحث يتعلّق بحقيقة المسألة، بل يمكن القول أيضًا: هذا هو الموضوع الأسـاسي للفلسـفة؛ لأنّ البحث في الحكمة هو نفسه بمنزلة البحث عن الحقيقة»[٤].

٣. وكذلك نقرأ حول أهميّة مسألة المعرفة وضرورتها: «يعتقد العديد من الفلاسفة أن الدور الأسـاسي للفلسـفة... هو أنّه كيف يمكن الوصول إلى (الصدق)، وكيف يمكن تناول (تبرير المعرفة)، وكيف يمكن التفريق بين التصديقات الصادقة المبرَّرة، وبين التصديقات الكاذبة غير المبرَّرة»[٥].

٤. وفي الختام، يكفي في بيان أهميّة مسـألة المعرفة وضرورتها أنّهـا تمثّل عمق البحث أو أنّها تلعب دور البطولة في قصّة الفلسـفة: «**تكاد تكون قصّة الفلسفة مع الحقيقة هي تمام قصّة الفلسفة**»[٦].

---

١. ابن سينا، دانش نامه علائي، رساله منطق، ١٠.

٢. فروغي، سير حكمت در اروپا، ٥٥٦.

3. Meynard

٤. ميناردّ، شناسايي وهستي، ٧١.

5. Pojman, Theory of Knowledge: Classical and Contemporary

,1.

٦. زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ١: ٣٧٧.

الصعوبات والتحديات:

لا تقتصر مسألة المعرفة وتطابقها مع الخارج على كونها من أهمّ موضوعات التفكير البشريّ وحسب، بل هي من أصعب تلك المسائل أيضًا؛ لأنّ المعرفة تنظر هنا إلى ذاتها، وتتناول ذاتها بالبحث، وهذا البحث الذاتي للمعرفة هو في الواقع دراسةٌ وتحليلٌ واقعيٌّ حول الوصول إلى الواقع عن طريق الإدراكات المتنوّعة للعلم الحصوليّ التصوّريّ والقضوي والتصديقي، ولكنّ التحليل المنطقيّ لعمليّة الوصول إلى الواقع أصبح مع مرور الزمان مهمّةً صعبةً ويُواجه المصاعب بالتدريج، بحيث يمكن القول: إنّ ظهور المدارس المتنوّعة في تبرير المعرفة ـ التي سنتناولها في الفصل الخامس ـ هو في الواقع تجلٍّ وحكايةٌ لصعوبة بحث المعرفة، ولكن هذا كلّه لا يُعدّ مُبرِّرًا لليأس من حلّ هذه المسألة، بل هو منبّهٌ على ضرورة إعمال الدقّة بأقصى مراتبها.

السير التاريخي للبحث:

إذا جعلنا الهدف الموضوعي للفلسفة هو دراسة الحقيقة، وجعلنا جلّ اهتمام الفلاسفة هو «معرفة الواقع»؛ فإذًا يمكن عدُّ مسألة قيمة المعرفة ــ أي: تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج ــ هي محور عمل الفلسفة.

لقد طُرحت هذه المسألة أحيانًا كمسألةٍ مستقلّةٍ، كما بُحثت أحيانًا أخرى ضمن أبحاث أخرى، فقد طرح أفلاطون في رسائله مسألة المعرفة على لسان سقراط، وتناول هذه المسألة صراحةً ضمن رسالة ثئيتتس، كما انشغل فلاسفةٌ آخرون على مدى التاريخ بتناول هذه المسألة بطرقٍ مختلفةٍ، وقد حصل الفلاسفة المسلمون على نصيبهم من البحث والتحقيق في مسألة المعرفة أيضًا، وتتّضح مساعيهم بشكلٍ جليّ في كلٍّ من: بحث الوجود الذهنيّ وبحث العلم، وبالخصوص في صناعة البرهان ومبادئه.

وفي الوقت عينه، أصبح بحث المعرفة فرعًا حديث النشأة انضّم إلى قافلة العلم في القرن العشرين بوصفه تخصّصًا علميًّا مستقلًّا تحت اسم نظريّة المعرفة، ولكن حداثة هذا التخصّص العلميّ لا يعني أنّه يفتقر إلى الأساس؛ لأنّ الفلسفة كانت تتضمّن سابقًا جزءًا من نظريّة المعرفة

الذي يمكن تسميته «قسم ما بعد فلسفة الفلسفة، كما تولّى المنطق قسمًا من الدور الذي تقوم به نظريّة المعرفة، ولكن في عصرنا الحاضر يتمّ البحث حول هذه السلسلة من الأبحاث في علم نظريّة المعرفة، وبكلّ الأحوال مسألة المعرفة قديمةٌ قِدَم تاريخ المعرفة فلا يسعُنا البحث بشكلٍ مفصّلٍ عن سيرها التاريخ في هذا المجال.

الرسالة الحاضرة:

أشرنا إلى أنّ مسألة المعرفة والتطابق مع الخارج من أكثر الموضوعات تجذّرًا، والتي لطالما داعبت خيوط الفكر البشريّ، فجعلت الحكماء والفلاسفة ينخرطون بنحوٍ ما في هذا البحث، وما تزال حتّى الآن معركةُ الآراء قائمةً في ساحة نظريّة المعرفة المعاصرة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: مع هذه المحاولات كلّها التي بُذلت في سبيل حلّ معضلة المعرفة، هل ما زال هناك مجالٌ للبحث حول هذه المسألة أم لا؟ ولكن مع القليل من التأمّل في أطراف الموضوع وجوانبه نستنتج أنّه لا يقتصر الأمر على وجود المجال لمزيدٍ من التحقيق في هذه المسألة وحسب، بل أنّ التحقيق فيها يُعدّ أمرًا ضروريًّا؛ لأنّنا إذا ألقينا الآن نظرةً سريعةً على نظريّة المعرفة الغربيّة المعاصرة، سنجد أنّها تنازع بين الحياة والموت[1]، وذلك ناشئ من الصعاب التي مرّت عليها وأثرت في أفكار البشر بنحوٍ ما، وهنا يُطرح السؤال الأصلي مجدّدًا: هل يمكن واقعًا إثبات تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج؟ وأين يكون ذلك؟ وكيف؟

تُمثّل هذه الرسالة إجابةً عن السؤال أعلاه، مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمات التي مرّت عليها والموجودة حاليًا أيضًا في الشكوكيّة المعاصرة.

البناء المنطقيّ لهذه الرسالة:

نعلم أنّ أيّ مسألةٍ أو أيّ رسالةٍ علميّةٍ لا تكون ذات بناء منطقي إلّا إذا تمّ إعدادها بطريقةٍ يتمّ البحث عن كلّ موضوع فيها بنحوٍ يبتني على البحث في الموضوعات السابقة بشكلٍ منطقيٍّ،

1. See: Rotry, Philosophy and the Mirror of Nature, & Baynes, After Philosophy, & Dancy and Sosa, A Companion To Epistemology, 88-91.

ونحن بدورنا سعينا كذلك إلى إجراء هذا النوع من النظم في هذه الرسالة إلى حدٍّ ما، ومن هذا المنطلق، بدايةً سنرتّب القسم الأوّل من الرسالة بناءً على عنوان الرسالة في أربعة فصولٍ نتعرّض فيها بالترتيب لما يلي: الذهن، والصّور الذهنيّة، والخارج، والتطابق.

وسنتطرّق بعد ذلك إلى القسم الثاني الذي يدور حول المعرفة والتطابق، ويحوي ثلاثةَ فصولٍ حول طبيعة المعرفة وضرورة التبرير، والصور الذهنيّة والتطابق، والقضايا وتحدّي الصّدق.

ثم ندخل إلى القسم الثالث الذي يدور حول المعرفة والشكوكيّة، ويشمل هذا القسم ثلاثةَ فصولٍ تحت العناوين التالية: معالم الشكّ واليقين، ومنازل الشكوكيّة السبع، والعبور عن منازل الشكوكيّة السبع. وسنختبر في القسم الثالث المعرفة عبر معيار اختبار الشكوكيّة؛ وذلك لأنّ المعرفة بالمعنى الأخصّ[١]، أو اليقين بالمعنى الأخصّ هو تصديقٌ جازمٌ مطابقٌ للواقع منطقيًّا ولا يقبل التشكيك؛ لذا ينبغي اختبار هذا الادّعاء في منازل الشكوكيّة السبع، وهذا ما سنقوم به؛ ومن ثَمَّ، سيُختم بحث الشكوكيّة بطرح نموذج الابتناء، أي: ابتناء النظريّات على البديهيّات.

ويشتمل البناء المنطقيّ لهذه الرسالة على مقدّمةٍ وخاتمةٍ أيضًا، فقد وضّحنا بعض النقاط في المقدّمة، وسنقدّم خلاصةَ البحث في الخاتمة، ومن ثمَّ سوف نختتم الرسالة.

يبدأ سيرُ بحثنا من توضيح المقدّمات والعناصر التصوّريّة والتصديقيّة لموضوع الرسالة وبيانها ليصل بنا البحث إلى محوره، أي: قيمة المعرفة والتطابق، بعد ذلك سيتمّ طرح منازل الشكوكيّة السبع، ثمّ سنسعى إلى العبور من تلك المنازل السبعة، وسوف يكون اتّجاه مسيرنا في سلسلة الأبحاث هذه على هذا النحو: ينطلق سير البحث من أزقّة الشكوكيّة حيث نفترض أنّنا التقينا بأحد الشكّاكين في كلّ عنصرٍ من عناصر البحث، وهو يُشكّك في ذلك العنصر، مثلًا إذا قلنا: صورٌ ذهنيّة يَسأل: ماذا معنى ذلك؟، وإذا قلنا: تطابق يَسأل: ما معناها؟، وإذا قلنا: صدق القضايا يَسأل: أليس للصدق ما بإزائه؟!، وإذا قلنا: في نهاية المطاف القضيّة إمّا صادقة

١. سترد أبحاث تفصيلية حول كيفية الوصول إلى المعرفة أو اليقين بالمعنى الأخص في القسم الثاني والفصل العاشر.

وإمّا كاذبة فيَسـأل: إنّ مفارقة[1] الكاذب تتربّص بكم!، وإذا قلنـا: لدينا قضايا بديهيّة ونظريّة، يَسأل: ما معنى البداهة؟، وإذا قلنا: القضايا الوجدانيّة ضروريّة الصدق، يسأل: من أين علمتَ أنّ القضايـا الوجدانيّة لم تحصل لك في ضوء تفسـيرٍ خاصٍّ مقـرونٍ بتفاعل الذهن والعين؟!، وإذا قلنـا: القضايا الأوليّة والقضايا التحليليّة ـ بوصفها من القضايا الأوليّة ـ هي قضايا يقينيّةُ الصدق، فيَسأل: كيف لك أن تعلم أنّك لست في عالم الرؤيا الآن؟! و...، وفي المقابل، سنعمل على التدقيق في البحث مع السعي إلى نظم أيّ شيءٍ غير منتظم، وقد يكون هذا سببًا من الأسباب التي تجعلنا نُفصّل في كلّ عنصرٍ عنصرٍ من البحث.

سوف نعمل في هذه السلسلة من الأبحاث على إثبات التطابق في التصوّرات والتصديقات، وسنبين القضايا البديهيّة والضروريّة الصدق والثابتة منطقيًّا وغير القابلة للتشكيك والتي تعدّ مبادئ المعرفة التي يمكن استعمالها في القياس، والتي يمكن الوصول من خلالها أيضًا إلى قضايا أخرى ضروريّة الصدق تكون بدورها يقينيّةً غير قابلةٍ للتشـكيك ومصانةً عن التشكيك فيها منطقيًّا، وكما أشرنا سابقًا سـوف نعمل على النمذجة، وسنقدّم نموذجًا مبنيًّا على أساس ابتناء النظريّات على البديهيّات.

١. عادة ما يسـتخدم المشكّكون مفارقة الكاذب (liar Paradox) لإنكار المعرفة وتبرير إمكان استحالة اجتماع النقيضين، وإحدى علل تجنب نظرية التطابق، وسوف نتعرض إلى هذه المسألة في الفصل الرابع.

القسم الأول
تحليل عناصر المعرفة

الفصل الأوّل: معرفة الذهن

تمهيد

يُمثّل هذا القسم مقدّمةً للرسالة الحاضرة، ويؤدّي دورًا في التمهيد لها، وسوف يُوضّح المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة للبحث.

إنَّ عنوان تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج عبارةٌ عن علاقةٍ مكوّنةٍ من ثلاثة عناصر (المطابِق = الصور الذهنيّة، المطابَق= الخارج ومراتبه (نفس الأمر)، والتطابق = هويّة اتصال العلم مع الخارج ونفس الأمر) وهم يُشكّلون المعرِّف لموضوع هذه الرسالة وهويّته، وتحتاج هذه العناصر إلى مزيدٍ من التوضيح حول كلٍّ ممّا يلي: الذهن، والصور الذهنيّة، والخارج ونفس الأمر، والحقيقة والصدق؛ ولذا خصّصنا قسمًا من هذه الرسالة غايته توضيح هذه الأمور وبيانها ورفع الإبهام عنها، ويحتوي هذا القسم عدّة فصولٍ، والفصل الحاضر هو طليعة الفصول التي سنقدّمها في هذا القسم.

ضرورة معرفة الذهن

إذا لاحظنا ارتباط الذهن بالمعرفة وفكّرنا في دوره ضمن عمليّة الإدراك، ووقفنا على دوره المفصليّ، فسوف نُدرك أنّه بإمكان معرفة الذهن ومعرفة شؤونه المتعدّدة أن تكون مرشدًا لنا في أثناء حلّ العديد من مشاكل مباحث المعرفة وانسداداتها، وأن ترشدنا كذلك عند حلّ معضلات مسائل المعرفة.

إنّ الذهن كالمصنع، يُصنَع بداخله منتجٌ اسمه (الإدراك) وهو الذي يتعامل معه، وبالتالي يمكن لمعرفة هويّة هذه الآلة وكيفيّة عملها أن توسّع أفق رؤيتنا عند تفسير ظاهرة المعرفة بصورةٍ سليمةٍ، فإذا علمنا هويّة الذهن الوجوديّة وشأنه التجرّديّ بشكلٍ صحيحٍ فسوف نعرف قدرته وقوته في اكتساب المعرفة بشكلٍ أفضل، وبالتالي سيتولّد لدينا شكٌّ صائبٌ في

مدعى كانط حيث قال: «لا يمتلك الذهن القدرة على إدراك الأمور ما فوق الحسيّة (الميتافيزيقيّة -اللاماديّة)»[١] . وإذا درسنا كيف يبني الذهن المفاهيم، والطريقة التي يتصوّر فيها الأشياء في مراحل المعرفة ومنازلها المتنوّعة، ودقّته في مجالات المعرفة المختلفة، فسوف نستطيع أن نُقدّم تحليلًا صحيحًا لمفاهيم العليّة والوجود والإمكان والوحدة و...، حينها لن نضطرّ أن نفعل كما فعل كانط فنُبعِد هذه المفاهيم إلى أعماق الذهن، ونفصم عُرى ارتباطها بالواقعيّة. ورغم أنّ كانط قد ابتعد عن الحقيقة عند تحليل هذه المفاهيم، ولكنّ الشيء الذي يجعل فلسفته تتمتّع بالأهميّة هو الاهتمام بضرورة دراسة الذهن وكيفيّة عمله[٢]، ومن هنا عدّوا ثورة كانط في الفلسفة مماثلةً لثورة كوبيرنيك في علم الهيئة (علم الفلك)،[٣] هذا وقد اهتم الحكماء المسلمون أيضًا منذ قديم الزمان بضرورة دراسة الذهن ومعرفة كيفيّة بنائه للمفاهيم، وتركوا خلفهم أبحاثًا حول أصناف المعرفة، وأنواع الصورة الذهنيّة، وأقسامها، والمفاهيم العقليّة، وهي تُمثّل إرثًا يُذكر من بعدهم[٤]. فمعرفة الذهن شرطٌ ضروريٌّ لتكوُّن الحكمة وفهم المعرفة.

«لا يتيسّر الدرس الفلسفيّ للواقع قبل معرفة الذهن، ومعرفة كيفيّة صياغته للمفاهيم، وما لم نتعرّف على الذهن من هذه الناحية، فلا يُمكن أن نتوفّر على الفلسفة[٥]. ما لم نعرف الذهن، فلن نتمكّن من فهم المعرفة»[٦].

لم يكتفِ الفلاسفة المسلمون بدارسة كيفيّة عمل الذهن وحسب، بل كشفوا حقيقته المجرّدة وغير الحسيّة أيضًا ووصلوا إلى حقيقةٍ متعلّقةٍ به بعيدةٍ كلّ البعد عن التحليل الماديّ (الماتريباليستي) للذهن؛ ولذا يُمكن القول: في عرف الفلسفة الإسلاميّة، للذهن وللجهاز

١. كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة، ١٤٧، تحت العنوان «في تعيين حدود العقل المجرد».
٢. م. ن، ١٤٧.
٣. مجتهدي، فلسفه نقادى كانت، ٢١.
٤. مطهري، درس‌هاى الاهيات شفا، ٢: ٢٠٤-٢٠٦.
٥. الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ٢: ٧٧.
٦. مطهري، شرح مبسوط منظومه، ١: ٣٦٨.

الإدراكيّ هويّةٌ وشـأنٌ ما وراء المادّة، وبينه وبين ما يعدّه المادّيّون نتاج المادّة، أو حاصل المادّة[١] اشتراكٌ بالاسم فقط، ونتيجةً لذلك تقع الصور الذهنيّة في الفلسفة الإسلاميّة خارج التأثيرات الماديّة، ولا تنسجم مع يُسمّى في الفلسفة الماديّة (بتفاعلات الذهن)[٢]، وقد فُسّرت أعمال الذهن الفيسيولوجيّة في الحكمة الإسلاميّة على أنّها معدّات، فهي تمهّد الأرضيّة لحصول المعرفة وتُؤَمّن الظروف لحصولها؛ ولذلك لا بدّ لنا في الخطوة الأولى أن نُحدّد بدقّةٍ معاني الألفاظ والمصطلحات، كي لا تطرأ أيّ مغالطةٍ ناشئةٍ عن الاشتراك اللفظي، وحتّى لا نقع لا إراديًّا في مشاكل التفسير المادّي (الماتريباليستي) للمعرفة وانسداداته، إذ لمعرفة الذهن قامةٌ ممشوقةٌ بعلوّ عَظَمة الإنسان، لكنّ تناول أبعادها المختلفة ليس من أهداف هذه الرسالة، فغايتنا هنا هي بيان سلسلة المباحث المتعلّقة بالذهن ومراتبه وشؤونه المختلفة التي يمكن لها أن تؤدّي دورًا يفتح الآفاق في عمليّة إثبات تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج.

آراء وأقوال حول الذهن

كلمة الذهن كلمةٌ معروفةٌ ومأنوسةٌ لنا، ولطالما كان لنا بها شغلٌ شاغلٌ، فنحن نستعمل هذه الكلمة في حواراتنا اليوميّة ونُصادفها دائمًا في الكتب والمجلّات. ويُطلق الذهن بنحوين من الإطلاق: الأوّل: إطلاقٌ عامٌّ؛ والثاني: إطلاقٌ خاصٌّ.

وتعني هذه الكلمة في إطلاقها العام: مُطلق القوّة الإدراكيّة. أمّا الإطلاق الخاصّ للذهن فهو الذي نُريد بيانه هنا، وبدايةً سوف نتعرّض هنا لذكر الآراء والأقوال حول الذهن، ثمَّ سنسعى للوصول إلى الاصطلاح الرائج في الفلسفة فيما يتعلّق بالذهن.

الفارابي:

لقد استعمل أبو نصر الفارابي (٢٥٨ـ ٣٣٩ هـ) كلمة (الذهن) في ثلاثة معانٍ:

١. قوّة التشخيص: ويُستفاد هذا المعنى للذهن من كلام الفارابي التالي: «والصنف الذي يكون به التمييز على جودةٍ أو رداءةٍ فينقسم إلى صنفين يكون بأحدهما جودة التمييز

١. كورنفورت، نظريه شناخت، ٢٠.

2. Glycan, Ed.,Mind and Gognition, 29-36.

ويُسمّى قوّة الذهن، ويكون بالآخر رداءة التمييز ويُسمّى ضعف النفس والبلادة»[١].

٢. قوّة التشخيص الصحيح: «الذهن: هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما يتنازع فيه من الآراء المتعاضدة والقوّة على تصحيحه، فهو جودة استنباط لما هو صحيحٌ من الآراء، فهو إذن نوعٌ من أنواع التعقُّل»[٢]. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي هذا المعنى للذهن في المقابسات: «**يُقال: ما الذهن؟ الجواب: جودة التمييز بين الأشياء**»[٣].

٣. قوّة الإدراك: ويُستفاد هذا المعنى للذهن من كلام الفارابي التالي: «فاسم العقل قد يقع على إدراك الإنسان بذهنه، وقد يقع على الشيء الذي به إدراك الإنسان»[٤].

ابن سينا:

ذكر الشيخ الرئيس أبو علي سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) التعريف التالي للذهن في برهان الشفاء: «فالذهن قوّة للنفس، المهيّأةُ المستعدّة لاكتساب الحدود والآراء»[٥]. وقال في كتاب النجاة: «والذهن قوّة للنفس مُعدّة نحو اكتساب العلم»[٦]. لقد كانت تعاريف الحكماء للذهن بعد ابن سينا متأثّرةً مدّةً من الزمان بتعريف ابن سينا؛ فقد عرّفوه على سبيل المثال بما يلي: «الذهن قوّة للنفس معدّة نحو اكتساب العلم»[٧]، و«الذهن قوّة استعداديّة للنفس نحو اكتساب الحدود والآراء»[٨]، و«الذهن قوّة للنفس معدّة نحو اكتساب الآراء»[٩]، و«الأذهان جمع الذهن وهو قوّة مهيّأة لاكتساب العلوم»[١٠].

---

١. الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ٥٣ - ٥٤.

٢. الفارابي، فصول منتزعة، ٥٨ - ٥٩.

٣. التوحيدي، المقابسات، ٣٦١.

٤. الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ٧٩.

٥. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٢٥٩.

٦. ابن سينا، النجاة، ٨٧.

٧. بهمنيار، التحصيل، ٢٦٤.

٨. الطوسي، أساس الاقتباس، ٤٠٩ - ٤١٠.

٩. الشيرازي، درّة التاج، ٥٦٣؛ الساوي، البصائر النصيريّة، ١٨٠.

١٠. الرازي وآخرون، الشروح الشمسية، ٣.

المير السيّد شريف الجرجاني:

لقد طرح **السيد علي بن محمد الجرجاني** المعروف بالمير السيد الشريف الجرجاني (٧٣٤ ـ ٨٠٨ هـ) عدّة تعاريف للذهن:

١. «الذهن: قوّة النفس، تشمل الحواس الظاهرة والباطنة، معدّةٌ لاكتساب العلوم»[١].

٢. «الذهن: هو الاستعداد التامّ لإدراك العلوم والمعارف بالفكر»[٢].

وقد ذكر المير السيد الشريف تعريفًا آخر للذهن لافتًا للانتباه، فقد كتب في كتاب الكبرى في المنطق بالفارسية [الذي ترجم إلى العربيّة تحت عنوان الغرّة في المنطق]: «اعلم أنّ للإنسان قوّةً درّاكةً تنتقش فيها صور الأشياء على نحو ما ينطبع في المرآة، لكن المرآة لا يحصل فيها إلّا صور المحسوسات والقوّة المُدرِكة الإنسانيّة ينتقش فيها صور المحسوسات والمعقولات... وكلّ صورةٍ تنتقش في القوّة المُدرِكة الإنسانيّة التي تُسمّى الذهن هي إمّا تصوّرٌ وإمّا تصديقٌ»[٣].

وما قام به فتح الدين علوان الكعبي (المتوفى سنة ١١٣٠ هـ) متأثّرًا بالمير السيد الشريف هو في الواقع إعادةُ طرح لتعريفه للذهن باللغة العربيّة: «اعلم أنّ للإنسان قوّةً مدركةً تُسمّى الذهن، وينتقش فيها صور المحسوسات والمعقولات كما ينتقش في المرآة صور المحسوسات؛ وكلّ صورةٍ تنتقش في الذهن إمّا تصوّر وإمّا تصديق»[٤].

صدر المتألّهين الشيرازي:

لقد طرح مؤسّس الحكمة المتعالية صدر الدين محمد الشيرازي، المعروف بالملّا صدرا (٩٧٩ – ١٠٥٠ هـ) عدّة تعاريف للذهن:

«الذهن وهو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهنيّ غير

---

١. الجرجاني، كتاب التعريفات، ١٠٨.

٢. م. ن.

٣. الجرجاني، الكبرى في المنطق، ٢١ – ٢٣.

٤. الكعبي، الفتوحات المنطقية، ٥٦٦.

وجــود الذهن، فإنّ الذهن في نفســه من الأمور الخارجيّة، وما يوجد فيــه بوجودٍ مطابقٍ لما في الخارج ومحاكٍ له يُقال له: الوجود الذهنيّ»[١].

وقد ذكر نظير هذا التعريف في كتاب مفاتيح الغيب[٢].

«فالعلــم هو الأوّل والآخر والمبدأ والغاية، فلا بدّ للنفس من أن تكون متمكّنةً من تحصيل هذه المعارف والعلوم، وذلك التمكّن هو هيئةٌ استعداديّةٌ للنفس لتحصيل هذه المعارف، وهي الذهن»[٣].

٣. ويُطلِــق أحيانًا الذهن على (النفس)، قال: «**والنفس ذهنٌ**»[٤]. كذلك صرّح بأنّ المشّــائين يعدّون الذهن موطنًا للكيفيّات النفسانيّة الحاكية عن الخارج[٥].

عبد الرزاق اللاهيجي:

يعرّف الحكيم اللاهيجي (المتوفى ســنة ١٠٧٢ هـ) المعروف بـ الفيّاض ــ وهو صهر الملّا صــدرا وتلميذه ــــ في كتاب گوهر مراد، الذهن على هذا النحو: «المــراد من الذهن: هو القوّة والآلة التي تحصل صور الأشياء فيها»[٦].

وهــو يُطلق الذهن على النفــس الناطقة أحيانًا أخرى، قال: «فــإنّ الذهن ـ أعني: النفس الناطقة ـ موجودةٌ في الخارج، وقد قامت بها تلك الصورة»[٧].

الحكيم السبزواري:

يُطلق الحكيم الملّا هادي السبزواري (١٢١٢ ـ ١٢٨٩ ق) الذهن على النفس: «ليس معنى الموجود في الذهن أنّ الذهن ـ أي: النفس الناطقة ـ شيءٌ وذلك الموجود فيها شيءٌ آخر، بل المراد

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٣: ١٥.
٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٣٧.
٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٣: ٥١٥ – ٦١٦؛ الشيرازي، الغيب، ١٣٨.
٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ٤: ٢٥١.
٥. الشيرازي، رسائل فلسفى، ٦٥.
٦. اللاهيجي، گوهر مراد، ٥٤.
٧. اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، ٥٤.

أنّه مرتبةٌ من مراتب النفس»[١].

العلامة الطباطبائيّ:

مــن وجهة نظر العلامة الطباطبائــيّ، إنّ الذهن هو وعاء الإدراكات الحصوليّة وموطنها، وقد وردت هذه المسألة في مبحث الوجود الذهنيّ في كتابَي بداية الحكمة ونهاية الحكمة. وبيانه لــه هو الآتي: إنّنا نحكم على المعدومــات بأحكامٍ ثبوتيّةٍ كقولنا: (بحرٌ مــن زئبق كذا) وقولنا: (اجتماع النقيضين محالٌ)؛ وبما أنّ موضوع هذه القضايا ليس في الخارج فهو بالضرورة في موطنٍ آخر نسمّيه (الذهن)[٢]. وقد كتب في كتاب نهاية الحكمة ما يلي: «إنا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس مثلًا على نعت الكليّة والصرافة، ونحكم عليها بذلك، ولا نرتاب أن لمتصوّرنــا هذا ثبوتًا ما في ظرف وجداننا، وحُكمنا عليه بذلك، فهو موجودٌ بوجودٍ ما، وإذ ليس بهذه النعوت موجودًا في الخارج؛ لأنّه فيه على نعت الشــخصيّة والاختلاط، فهو موجودٌ في ظرفٍ آخر لا يترتّب عليه فيه آثاره الخارجيّة، ونسمّيه الذهن»[٣].

الشهيد مطهّري:

لقد بحث آية الله مطهّري الذهن بشكلٍ مفصّلٍ، واستكشف أبعاده وجوانبه المعرفيّة بسبب ما يعتقده مــن أهميّة الدور الذي تؤدّيه (معرفة الذهن) في الفلســفة[٤]، فالذهن برأي الأســتاذ مطهّري هو عالم صور الأشــياء، وقد كتب ما يلي: «تفتقر [نفس الإنسان] إلى الذهن في البداية؛ لأنّ عالم الذهن لا يتعدّى عالم التصوّر لدى النفس، وحيث إنّها لا تمتلك صورةً عن أيّ شيء في البدايــة؛ لذا لا يكون لديها ذهن»[٥]. ويقول في وصفٍ آخر للذهن: «الذهن عبارةٌ عن انعكاس العالم الخارج في وعاء إدراك الإنسان، وبعبارةٍ أخرى: الذهن يعني: العلم والوعي؛ الوعي من جهة مقارنته بالخارج، وأمّا من جهة أنّه حاكٍ عن الخارج فيُســمّى: (الذهن). إذًا الذهن يعني:

---

١. السبزواري، شرح المنظومة، ٣٨.
٢. الطباطبائي، بداية الحكمة، ٣٦ – ٣٧.
٣. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٤٦.
٤. الرباني الگلپايگاني، «ذهن‌شناسی وفلسفه از ديدگاه شهيد مطهری».
٥. مطهّري، أصول الفلسفة وروش رئاليسم، ١: ٣٤١.

العلم، والعلم من جهة أنّه يحكي عن الخارج فيسمى: (الذهن)؛ ولهذا فإنّ كلّ علمٍ بقطع النظر عن جهة كونه يحكي عن الخارج، هو واحدٌ بعينه»[١].

الأستاذ مصباح:

يقول الأستاذ في تعريف ووصف الذهن ما يلي: «هناك مرتبةٌ من وجود النفس تُسمّى «الذهن» تعتبر ظرفًا للعلوم الحصوليّة، وهي بنفسها لها مراتبُ وشؤونٌ مختلفة، ولبعض مراتبها إشرافٌ على المراتب الأخرى بشكلٍ يُصبح فيه للمرتبة الأخفض حكم الخارج بالنسبة للذهن، فيتعلق بها علمٌ آخر»[٢]. وكذلك كتب في تعليقةٍ على نهاية الحكمة: «الذهن ليس هو الدماغ، بل هو من شؤون النفس المجرّدة»[٣].

النتيجة:

ما قدّمناه هو عبارةٌ عن نماذج عدّة للعبارات الواردة حول الذهن، والتي نقلناها عن أساتذة الحكمة والفلسفة، والنتيجة التي نستخلصها من هذه العبارات هي أنّه للذهن إطلاقاتٌ متعدّدة، ولكن القدر المُسَلَّم هو أنّ إطلاقه الرائج يكون في العلم الحصوليّ، ومضمون الكلام الذي نقلناه سابقًا عن الشريف الجرجاني في كتاب الكبرى في المنطق [الغرّة في المنطق] يُشير إلى اختصاص الذهن بالعلم الحصوليّ بوضوح، وما نقلناه عن الحكيم اللاهيجي في گوهر مراد مشعرٌ بهذه المسألة أيضًا، وأمّا عبارات العلّامة الطباطبائيّ والشهيد مطهّري والأستاذ مصباح فهي توضحّ بشكلٍ جليٍّ ارتباط الذهن بالعلم الحصوليّ. ولكن في بعض التعاريف المذكورة مسائل خلافيّة، سنشير إلى بعضها الآن.

نقدٌ وتحقيقٌ

إذا اخترنا المصطلح الرائج بالنسبة للذهن في آثار الفلسفة الإسلاميّة في عصرنا الحاضر،

---

١. مطهّري، شرح مبسوط منظومه، ٢: ٣٨٩.

٢. مصباح ، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ٢: ٢١٤.

٣. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٥٠.

والوارد في التعاريف المذكورة معيارًا للحكم، فسوف تُصبح بعض تعاريف القدماء للذهن ــ بعد عرضها على هذا المعيار ــ فاقدةً للشروط الضروريّة لصحّة التعريف؛ لأنّه في هذه الحالة، لن تكون تعاريفاتٍ جامعةً مانعةً، ومن هنا فإنّ تعريف الفارابي للذهن يفتقد شروط التعريف؛ لأنّ تعريف الذهن بأنّه القوّة على التشخيص أو أنّه قوّةٌ إدراكيّة ليس تعريفًا مانعًا، فمثلًا: سوف يشمل ما يتحقّق به العلم الحضوريّ أيضًا.

وكذلك تلك المجموعة من التعاريف للذهن التي استعمل فيها كلمة (اكتساب) ومشتقاتها أومرادفاتها كالحصول والتحصيل و...، إذا كان استعمالها مبنيًّا على المعنى الاصطلاحي ــ أي: التحصيل من خلال المعرِّف والدليل الذي يجري فقط في مورد العلم الحصوليّ النظريّ ــ فهو لا يخلو من النقاش؛ لأنّ الذهن يغطي مجالات العلم الحصوليّ كافّة، ولا يختصّ بالصور النظريّة وحسب، وأمّا إذا كان مبنيًّا على المعنى العرفيّ واللغويّ للاكتساب الذي يشمل البديهيّات أيضًا، فسوف تكون التعاريف المذكورة ــ أي: التعاريف التي استُعملت فيها كلمات مثل: الاكتساب ومشتقاتها ومرادفاتها، كتعريف ابن سينا للذهن ــ عاريةً عن أيّ إشكالٍ. وإطلاق (الذهن) على النفس لا يُسبب أيّ مشكلةٍ؛ لأنّه من الممكن أن تكون هذه التسمية من قبيل تسمية الشيء بحسب بعض مراتبه، ولكن المشكلة التي يواجهها هذا النحو من التعاريف للذهن هو أنّ هذه التعاريف لا تبيّن علاقة الذهن بالعلم الحصوليّ.

أحد التعاريف التي طرحها الملّا صدرا للذهن التعريف الآتي: «**الذهن وهو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلةٍ**»، فإذا كانت كلمة «غير حاصلة» الواردة في هذا التعريف بمعنى «غير البديهيّة»، فهذا التعريف ليس بجامع، ولكن إذا كان المراد هو المعنى اللغوي للحصول، فكما ذكرنا بخصوص الاكتساب، فسوف يكون التعريف خاليًا من أيّ إشكال. هذا وقد ورد في تعريفٍ آخر للذهن عن الملّا صدرا أنّه: «**هيئةٌ استعداديّةٌ للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن**»[1]، وهو يذكر هذا التعريف بعد ذكره هذه العبارة: «**الروح الإنساني وإن كان في أوّل الفطرة قوّةً محضةً خاليةً عن المعقولات، لكنّها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتّصل بها كلّها، فالعرفان بالله**

١. الشيرازي،الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٨: ٥١٥ – ٥١٦.

وملكوته وآياته هو الغاية...»، ولذلك أوهم كلامه كون التعريف المذكور للذهن ليس تعريفًا مانعًا، فيشمل ظرف العلم الحضوريّ أيضًا، لكنّ هذا الوهم مدفوعٌ؛ لأنّ الملّا صدرا يرى أنّ الروح الإنسانيّة فاقدةٌ للعلم الحصوليّ فطرةً لا العلم الحضوريّ[1]، وبما أنّه استعمل هنا هذا التعبير: «**وإنْ كان في أوّل الفطرة قوّة محضة**» إذًا من الواضح أنّه كان في مقام بيان قوّة الإدراك الحصوليّ، أي: الذهن بمعناه الاصطلاحي. وقال بعضهم: وفقًا لمبنى الملّا صدرا لا يسبّب شمول الذهن لموطن العلم الحضوريّ أيّ إشكال، أي: أنّ هذا التعريف لحقيقة الإدراك الحصوليّ صحيحٌ على وفق مبنى الملّا صدرا؛ لأنّ صدر المتألّهين يُرجع العلم الحصوليّ ــ في الكليّات على الأقل ــ إلى العلم الحضوريّ[2]. ومع نفي الاحتمالات الأخرى ـ إذ من الممكن أن يكون مراد الملّا صدرا في المواطن التي فسّر فيها الإدراك الكلي بـ (الشهود عن بعدٍ)، أنّ النفس بعد شهود المُثُل تُصبح قادرةً على بناء المفاهيم، لكنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع ظاهر كلامه ـ يجعلنا هذا التوجيه نفهم أنّ الملّا صدرا قد ابتعد كلّ البعد عن التعريف الرائج للذهن وأنشأ اصطلاحًا آخر للذهن.

كانت هذه بعض الانتقادات الواردة على بعض تعاريف الذهن، ولكن إذا غضضنا النظر عن هذه النقاشات ستكون أغلب هذه التعاريف المذكورة موضحةً لارتباط الذهن بالعلم الحصوليّ ــ الشامل للبديهيّ والنظريّ ــ وتؤيّد هذه المسألة دراسة مواطن استعمال الذهن الواردة في كلمات الفلاسفة، هذا كلّه مضافًا إلى أنّ التعاريف المتعدّدة للذهن التي نقلناها عن العظماء المعاصرين تشير صراحةً إلى اختصاص الذهن بالعلم الحصوليّ بشكلٍ جليٍّ.

مسألتان

أشار صدر المتألّهين في الكلام الذي نقلناه عنه سابقًا إلى هذه المسألة، وهي أنّ الذهن شيءٌ آخر غير الوجود الذهنيّ، قال:

«الوجود الذهنيّ غير الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجيّة، وما يوجد فيه

---

١. الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ٢٠٥.

٢. مصباح، دروس ج ٣ اسفار، الدرس الأخير

بوجودٍ مطابق لما في الخارج ومحاكٍ له، يقال له: الوجود الذهنيّ»[١]. ولكنْ للأستاذ مطهّري كلامٌ يُبيّن فيه أنّ الذهن هو نفسه الذهنيّ:

«عالم الذهن لا يتعدّى عالم التصوّر لدى النفس، وحيث إنّها [النفس] لا تمتلك صورةً عن أيّ شيءٍ ابتداءً، إذن ليس لديها ذهنٌ، إذن الإنسان يفتقر إلى الذهن ابتداءً، لكنّه بعد أن يحصل على الصور الذهنيّة بالتدريج ويحصل على تصوّراتٍ عن الأشياء وعن ذاته وعن حالاته النفسيّة، يتشكّل لديه الذهن»[٢].

النتيجة: يبدو أنّ هذين البيانين ــ كلام صدر المتألّهين وبيان الأستاذ مطهّري ــ مختلفان، وفي الوهلة الأولى يمكن رفع التناقض الملحوظ بين هذين الكلامين بأن نقول: إنّ مراد الملّا صدرا من تغاير الذهن والذهنيّ هو الاختلاف المستند إلى المقارنة بالخارج وعدم المقارنة به، وأنّ مراد الأستاذ مطهري هو الوحدة بحسب الواقع لا المقارنة، إلّا أنّ هذا التعليل لا ينسجم مع كلام الأستاذ؛ لأنّه هو نفسه قام بإطلاق الذهن على العلم بالمقارنة مع الخارج، قال: «الذهن يعني: العلم، والعلم من جهة أنّه حاكٍ عن الخارج يسمّى الذهن»[٣].

للأستاذ مطهري كلامٌ مفاده أنّ الإنسان يكون فاقدًا للذهن ابتداءً ولكنّه يمتلك لاحقًا آلةً تُسمّى الذهن إثر اكتساب العلم الحصوليّ والتعرّض للصور الذهنيّة، «إذن الإنسان يفتقر إلى الذهن ابتداءً. لكنّه بعد أن يحصل على الصور الذهنيّة بالتدريج ويحصل على تصوّراتٍ عن الأشياء وعن ذاته وعن حالاته النفسيّة، يتشكّل لديه الذهن»[٤]، ويدعو هذا الكلام إلى التأمّل من جهةٍ، ويثير التساؤل التالي من جهةٍ أخرى؛ وبيانه ما يلي: إذا كان الذهن قوّةً من القوى الإدراكيّة ـ الإدراك الحصوليّ ـ التي يتحقّق بها علمٌ، فكيف يُمكن القول: إنّ هذه القوّة وُجدت بوساطة الإدراك نفسه؟! فهل تتولّد الطاقة لعمل العامل من خلال عمله نفسه؟!

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٨: ٥١٥.

٢. الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٣٤٢ – ٣٤٣.

٣. مطهري، شرح مبسوط منظومه، ٢: ٢٦٥.

٤. الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٣٤٢ – ٣٤٣.

الإجابة التي يمكن تقديمها على هذا السؤال هي التالي: إذا عددنا الذهن وعاءً للإدراكات الحصوليّة، فإذًا حيث إنّ الوعاء وما يحويه هما أمرٌ واحدٌ بالدقة العقليّة، فلا مانع حينئذٍ من أن نقول: يوجد الذهن بوساطة الإدراك، ويكون الإنسان فاقدًا للذهن قبل التعرّض للصور الذهنيّة، أي: العلم الحصوليّ.

قوى النفس ونطاق الذهن

الذهن هو اسمٌ يُطلق على مجموعةٍ من القوى والشؤون الإدراكيّة الحصوليّة للنفس التي يقع على عاتقها مهمّة خاصّةٌ ضمن عمليّة الإدراك (العلم الحصوليّ)[١]؛ ولذا من الممكن أن تكون معرفة القوى وشؤون النفس ذات فائدةٍ في معرفة الذهن وما يشمله.

قوى النفس: نحن نشاهد أجسامًا يصدر عنها آثارٌ متنوّعةٌ كالتغذية والنموّ وتوليد المُثُل والإحساس والحركة الإراديّة والتفكير و...، وهذه الآثار لم تنشأ نتيجة جسميّتها؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك لكان ينبغي أن تكون مثل هذه الخواص موجودةً لدى كلّ جسمٍ؛ إذًا هي بأجمعها ناشئةٌ عن حقيقةٍ فيها اسمها (النفس)[٢]. فالنفس هي كمالٌ أوّلٌ للجسم الطبيعيّ الآلي[٣]. والنفس على ثلاثة أنواع: نباتيّة، وحيوانيّة، وإنسانيّةٌ[٤]. ولكلٍّ من هذه النفوس قوى خاصّةٌ بها، فللنفس النباتيّة ثلاث قوى: قوّةُ التغذية، وقوّةُ النموّ، وقوّة توليد المُثُل. وللنفس الحيوانيّة قوتان: قوّةٌ إدراكيّة، وقوّةٌ محرِّكةٌ (القوّة الشهويّة، والغضبيّة)، وللقوّة الإدراكيّة بدورها قسمان: مُدرِكٌ للخارج، ومُدرِكٌ للداخل، والقوّة المُدرِكة للخارج على خمسة أنواع: القوّة الباصرة، والقوّة السامعة، والقوّة الذائقة، والقوّة الشامّة، والقوّة اللامسة، كما أنّ القوّة المُدرِكة للداخل على خمسة أنواع أيضًا: الحسّ المشترك، والخيال، والحافظة، والواهمة، والمتصرّفة. وللنفس الإنسانيّة قوّتان خاصّتان: القوّة العالِمة والقوّة العاملة، والقوّة العالِمة هي العقل النظريّ وله أربع مراتب: العقل

---

١. الشيرازي،الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١: ٢٦٣ و٢٧٧؛ الشيرازي، رسائل فلسفى، ٤٢.

٢. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ١٠؛ الشيرازي،الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٨: ٦.

٣. ارسطو، درباره نفس، ٧٨؛ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ١٠؛ الشيرازي،الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٨: ١٤؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٢٨٥ – ٢٨٦.

٤. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٣٢.

الهيولانيّ، والعقل بالمَلَكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد[١]. والقوّة العامِلة لها أربع مراحل: تجليةٌ، وتخليةٌ، وتحليةٌ، وفناء؛ والفناء كذلك على ثلاثة أقسام: المَحْو، والطمْس، والمَحْق[٢].

وللنفس آلاتٌ وأدواتٌ، وقد تناولها الحكماء بحثًا ودراسةً[٣]. على سبيل المثال: العين أداةُ القوّة الباصرة للنفس التي يتمّ بوساطتها عمليّة الإبصار، ولهذه الأداة دورٌ إعداديٌّ؛ فهي تُهيِّئ النفس لتُكوِّن الإدراك[٤].

ما سبق بيانه هو تصوّرٌ مختصرٌ للقوى التي تمتلك سهمًا في ساحة المعرفة والعمل، والمسألة التي تجدر الإشارة إليها هي التالي: لمّا كانت النفس واجدةً لكمالات النفوس النباتيّة والحيوانيّة أيضًا، وقد عرّفوها بـ «الكمال الأوّل للجسم الطبيعيّ الآلي، من جهة توليد المثل والنموّ والتغذية، وإدراك الجزئيّات، والفعل الاختياريّ الناشئ عن الفكر، وإدراك الكليّات»[٥]؛ لذا فإنّ كافّة القوى التي ثبتت للنفوس النباتيّة والحيوانيّة حاصلةٌ للنفس الإنسانيّة أيضًا.

تعدّد القوى: لقد أقام الحكماء عددًا من الأدلّة بهدف إثبات تعدّد قوى النفس[٦]. وقد انتقد صدر المتألّهين في كتاب الأسفار هذه الأدلّة ثمَّ أثبت تعدّد القوى من خلال دليليّ انفكاك القوى وتزاحم الأفعال[٧].

تعاون القوى: إنّ القوى المشغولة بنشاطٍ في دولة النفس لا تعمل بشكلٍ منعزلٍ تمامًا عن القوى الأخرى، وإنّما نشهد بينها تعاونًا محمودًا. وقد كتب ابن سينا بعد أن عدّد قوى النفس، ما يلي: «فاعتبر الآن، وانظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضًا، وكيف يخدم بعضها

١. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٣٢ – ٤٠؛الشيرازي، الأسفار، ٨: ١٣٠ – ١٣١؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٣١٣.
٢. السبزواري، أسرار الحكم؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٣١٣.
٣. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٢٣٢ – ٢٣٧.
٤. الشيرازي، الأسفار، ٨: ١٨١.
٥. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٣٢.
٦. م. ن، ٢٧ – ٣١.
٧. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٥٧ – ٦٢.

بعضًا، فإنّك تجد العقل المستفاد رئيسًا ويخدمه الكل»[١].

العلاقة بين النفس والقوى: بناءً على ما تمّ تصويره فإنّ النفس قوى مُتعدّدةٌ، وكلٌّ منها مشغولٌ بوظيفةٍ خاصّةٍ، وهنا يُطرح السؤال التالي: ما نوع العلاقة بين النفس والقوى؟، وهل العلاقة بين النفس والقوى على هذه الصورة، أي: أنّ النفس تستخدم القوى، وكما يُقال اصطلاحًا: قوى النفس هي الفاعل بالتسخير؟، وهل القوى معلولة للنفس؟ أم أنّ الأمر يجري على نحوٍ آخر؟! ظنّ بعضٌ أنّ القوى أمورٌ مغايرةٌ للنفس، تقوم النفس بإعمالها وفقًا لأهدافها، وقال بعضٌ الآخر: القوى معلولةٌ للنفس. وقد انتقد الملّا صدرا هذين الرأيين ثمّ قام بتوضيح حقيقة العلاقة بين النفس والقوى بناءً على قاعدة «النفس في وحدتها كلّ القوى»[٢]. كان صدر المتألّهين بطرحه لهذه القاعدة في صدد بيان هذه المسألة، وهي أنّ النفس هويةٌ واحدةٌ لها شؤونٌ مختلفةٌ ترجع فيها كافّة إدراكات الإنسان الظاهرة والباطنة إلى جوهرٍ ملكوتيّ هو عين هويّة الإنسان[٣].

يصرّح صدر المتألّهين أنّ علاقة النفس والقوى ليست مثل علاقة الموظّف بمديره[٤]، إذ لكلٍّ من الموظّف والمدير وجودٌ مستقلٌّ، وفي المقابل ليس لقوى النفس وجودٌ مستقلٌّ منفصلٌ عن النفس، وفي الواقع هي تجليّات النفس وشؤونها، ومتصلةٌ بها كاتصال أشعة الشمس بمبدأ النور[٥].

يثني الملّا صدرا على كلام إخوان الصفا حيث قالوا: «إنّ نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الربّ»[٦]. فالنفس هي القوى والقوى هي النفس، فقوى النفس ليست إلّا شؤون

---

١. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٤٠.

٢. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٥٠ – ٥٣؛ الشيرازي، رسالة الحشر، ٨٤ و٩٣.

٣. الشيرازي، رسائل فلسفى، ١١٨.

٤. الشيرازي، رسالة الحشر، ٨٥.

٥. م. ن، ٩٤.

٦. الشيرازي، الأسفار، ٨: ١٣٩.

النفس ومجال ظهورها[١]. وقد أورد صدر المتألّهين العديد من الأدلّة على هذه المسألة[٢]. لذا يُمكن القول: إنّ كلّ فعلٍ أو إدراك صادرٍ عن الإنسان يستند في الواقع إلى جوهره الملكوتيّ والمجرّد الذي يُطلق عليه اسم (النفس)، هذا وقد أبدى الفخر الرازي تعجّبه من الحكماء كيف أثبتوا ــ مع ما لهم من الحذاقة ــ القوى للنفس، ونسبوا الإدراك والفهم لها، وغفلوا عن مسألة كون المُدرِك الحقيقيّ في جميع الإدراكات سواءً الحسيّة منها أم الخياليّة أم الوهميّة أم العقليّة هو النفس الإنسانيّة الناطقة[٣]. فهو كان يظنّ أنّ الحكماء عند إثباتهم القوى الإدراكيّة للنفس فقد أجلسوا النفس في ظلمات الجهل في الواقع! وينتقد صدر المتألّهين هذا الوهم بحدّة وكتب ما يلي: «وكأنّه... ظنّ إدراك الشيء بالآلة معناه أنّ المُدرِك حينئذٍ يكون آلة النفس ولا شعور ولا خبر للنفس عمّا تُدرِك بالآلة، وهذا من أسوء الظنون»[٤].

والنتيجة هي أنّ النفس وحدها هي كلّ القوى والقوى من شؤونها؛ ونسبة الإدراك والتحريك إلى القوى بالمجاز؛ لأنّه في الحقيقة جميع الأوصاف تنتسب إلى حاقّ النفس الإنسانيّة[٥]؛ لذلك نجد أنّه بعد أن ذكر صدر المتألّهين الأدلّة المبنيّة على أنّ المُدرِك الحقيقيّ في جميع الإدراكات ــ الجزئيّة والكليّة والحسيّة والخياليّة والعقليّة ــ هي هذه النفس الناطقة الإنسانيّة، كتب ما يلي: «فثبت بهذه الوجوه وأمثالها أنّ النفس الناطقة في الإنسان هي المدركة للجزئيّات والكليّات جميعًا»[٦].

وفي الأخير، أنشد الحكيم السبزواري في هذا الصدد ما يلي:[٧]

النفسُ في وحدتها كلّ القوى　　وفِعلُها في فِعلِه قد انطوى

---

١. م. ن، حاشية السبزواري.

٢. م. ن، ٢١٩ – ٢٣٠.

٣. الرازي، المباحث المشرقية، ٢: ٢٤٣.

٤. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٦٥. «لقد عبَّر هنا الملّا صدرا بناءً على قاعدة «النفس في وحدتها كلّ القوى»، عن القوّة بالآلة».

٥. م. ن، ٢٣٣.

٦. م. ن، ٦٦ و٦٧.

٧. السبزواري، اللئالي المنتظمة في علم المنطق والميزان وغرر الفرائد في الحكمة، ٩٤.

نطاق الذهن: يترتّب على ما سلف بيانه أنّ للنفس قوىً، وهي إمّا تقوم بفعلٍ ما وإمّا يتحقّق من خلالها إدراكٌ، وقد حرّرنا هذه المباحث كي نُقدّم تصوّرًا عن نطاق الذهن والآلة التي تُصوّر العلم الحصوليّ، وقد أشرنا في السابق إلى أنّ الذهن اسمٌ لمجموعةٍ من القوى الإدراكيّة للنفس التي لها دورٌ في عمليّة تحقّق العلم الحصوليّ، وقد كتب الملا صدرا ما يلي: «قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافًا لشرذمةٍ من الظاهريّين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحدٍ من الناس وجودًا أو ظهورًا آخر عُبِّر عنه بالوجود الذهنيّ، مَظهرُه بل مُظهِره المَدارك العقليّة والمشاعر الحسيّة»[١].

وقد نأى الملّا صدرا باستعماله كلمة (بل) هنا عن المشّائين، ورفع الستار عن إبداع النفس في الإدراك بتعبير (بل مُظهِره)، وقد كتب في بيانٍ آخر أكثر وضوحًا ما يلي: «قد تقرّر عند المعلم الأوّل ومتّبعيه من المشّائين والشيخيْن أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخّرين أنّ ظرف الوجود الذهنيّ والظهور الظليّ للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكيّة العقليّة والوهميّة والحسيّة، فالكليّات توجد في النفس المجرّدة، والمعاني الجزئيّة في القوّة الوهميّة، والصور الماديّة في الحسّ والخيال»[٢].

يُستنتج من هذه العبارات أنّ الذهن يضمّ تحت جناحيه كلّ القوى الإدراكيّة الحصوليّة للنفس الشامل للحسيّة والخياليّة والوهميّة والعقليّة، وهذا هو رأي المشّائين في هذا الباب، ويقبل الملّا صدرا بهذا الرأي إلّا أنّه يفسّر العلاقة بين النفس وبين القوى بناءً على قاعدة «النفس في وحدتها كلّ القوى» بنحوٍ آخر، حيث يُرجع بالنتيجة قوى النفس إلى شؤون النفس. ويقول الأستاذ مصباح مع الالتفات إلى هذه الإشارة الدقيقة: «الذهن...هو من شؤون النفس المجرّدة»[٣].

---

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١: ٢٦٣.

٢. م. ن، ٢٧٧. «إنَّ التعبير بالصور الماديّة عن الصور الحسيّة والخياليّة هو على مبنى الفلسفة المشائيّة، أما في الحكمة المتعالية الصدرائية، فجميع الصور الإدراكيّة مجرّدةٌ. راجع: الشيرازي، الأسفار، ٨: ٦٩».

٣. مصباح ، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٥٠.

ولكي نمتلك تصوّرًا كليًّا عن هندسة الذهن، سنرسم خطوطه وخصائصه، فبناءً على ما ذُكر سابقًا يمكن الادّعاء أنّ هندسة الذهن تشمل تحت طيّاتها الحواس الظاهريّة والباطنيّة والعقل النظريّ؛ لأنّه لهذه القوى احتكاكٌ مع الصور الذهنيّة والإدراك الحصوليّ بشكلٍ أو بآخر، وهي تُعدّ مواطن المعارف الحصوليّة؛ لذا سنمضي في البحث بعد عرض توضيحٍ مبسّطٍ للقوى، التي هي في الواقع جوانب مختلفة من الذهن التي تُعيّن نطاق الذهن.

أ. الحواس الظاهريّة: إنّ المراد من الحسّ ــ كما أشرنا سابقًا ــ هو قوّةٌ من قوى النفس، إلّا أنّ الحسّ شيءٌ مختلفٌ عن آلة الحسّ[١]. ويشمل الحواسّ الظاهريّة: ١. اللامسة ٢. الذائقة ٣. الشامّة ٤. السامعة ٥. الباصرة. ولحاسّة اللمس أنواعٌ مختلفةٌ، فهي المدركة للحارّ والبارد، الرطب والجاف، الليّن والصلب، الخشن والأملس، الثقيل والخفيف[٢].

وقد يكون من الممكن القول: «أولى مراتب الحسّ هي حاسّة اللمس»[٣]. وعلى خلاف الحواس الأخرى، يُسيطر هذا الحسّ على جميع أنحاء البدن، وحاسّة اللمس موجودةٌ في جميع الحيوانات، فلو وجد موجودٌ ما وكان فاقدًا لهذه الحاسّة فلا معنى لإطلاق اسم الحيوان عليه، وحتّى دودة الأرض تمتلك هذه الحاسّة. وأقلّ درجات الحسّ أن يحسّ بما يمسّه بوساطة آلات الحسّ، وتوجد هذه المرتبة من حاسّة اللمس في جميع الحيوانات حتّى دودة الأرض، فإنّها إذا غُرزت في بدنها إبرةٌ انقبضت[٤]. وقد كتب ابن سينا ما يلي: «ومن الحيوان ما يكون له الحواسّ كلّها، ومنه ما له بعضها دون بعضٍ، أمّا الذوق واللمس فضروريٌّ أن يخلق في كلّ حيوانٍ، ولكن من الحيوان ما لا يشمّ، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يُبصِر»[٥].

فالحيوان الذي يمتلك حاسّة اللمس عادةً يواجه مصاعب في طلب غذائه، وأمّا الحيوانات الأكثر تكاملًا فقد خُلق لها مزيدٌ من الحواسّ، على سبيل المثال: إنّ الحيوان الذي يمتلك حاسّة

---

١. الشيرازي، الأسفار، ٨: ١٦٢. (م)

٢. م. ن، ١٦١.

٣. م. ن، ٨: ١٥٧. (م)

٤. م. ن، ١٥٦ – ١٥٧.

٥. ابن سينا، النجاة، ١٦٣.

البصر يرى فريسته وطعامه ويتحرّك ناحيته ويتغذّى منه، والحيوان الذي يمتلك حاسّة الشمّ يشتمّ رائحة غذائه من خلف الجدار، فتندفع القطة إلى المنزل بعد شمّها للرائحة، والحيوان الذي يمتلك قوّة السمع يفرّ بعد سماعه لزئير الأسد فيكون في أمانٍ من هجومه، والإنسان يمتاز في خلقه بالسماع وفهم الكلام، وترجع جميع مظاهر الحضارة والتمدّن إلى هذه الخاصيّة البشريّة بنحوٍ من الأنحاء، ولقوّة التذوّق دورها الخاصّ بها في عمليّة الحياة، ومن جملة ذلك أنّه لو لم يكن للحيوان والإنسان مثل هذه القوّة لتغذّى على كلّ ما هو مضرّ، ولأفل مصباح عمره[١].

ب. الحواس الباطنيّة: يشمل الذهن الحواس الباطنيّة أيضًا، وهذه الحواس عبارة عمّا يلي:

١. الحسّ المشترك: يُمثّل هذا الحسّ مجمع الإدراكات الحسيّة المختلفة، فمثلًا: يدرك الإنسان لون التفاح عن طريق القوّة الباصرة، ورائحة التفاحة من خلال القوّة الشامة، ثمّ يحكم أنّ للشيء الفلانيّ اللون الكذائيّ والرائحة الكذائيّة أيضًا[٢]؛ ولذا شبّهوا هذه القوّة بالحوض الذي تصبّ فيه مياه الأنهار الخمسة، أي: الحواس الظاهريّة الخمسة[٣].

نقرأ في الأسفار ما يلي: «الحسّ المشترك ويسمى نبطاسيا[٤]، أي: لوح النفس، وهي قوّةٌ مودعةٌ في مقدّم الدماغ عند الجمهور، وعندنا قوّةٌ نفسانيّةٌ استعدادُ حصولها في مقدّم الدماغ، بل في الروح المصبوب فيه، يتأدّى إليها صور المحسوسات [الظاهرية] كلّها»[٥]. وقد انبرى الملّا صدرا لإثبات هذه المرحلة من الذهن من خلال طرحه للعديد من الأدلّة[٦].

٢. الخيال: هذه القوّة هي إحدى حواس النفس الباطنيّة التي تتولّى مسألة حفظ الصور

---

١. ابن سينا، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٥٠ – ١٤١؛ الشيرازي، الأسفار، ٨: ١٥٦ – ٢٠٠؛ العلامة الحلي،كشف المراد، ١٤٦ – ١٥٠.

٢. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، كتاب النفس، ١٤٥ – ١٤٧؛ الشيرازي، الأسفار، ٨: ٢٠٥.

٣. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ٢٤٢.

٤. عند العودة إلى المصدر وجدنا أنّها هكذا وردت في نسخ كتاب الأسفار «نبطاسيا» ولكنّ الكاتب أوردها بهذا الشكل «بنطاسيا». (م)

٥. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٢٠٥.

٦. م. ن، ٢٠٥ – ٢١١.

الجزئيّة الحسيّة[١]، وتسمّى هذه القوّة بالمصوّرة أيضًا[٢]، وتعني كلمة (مصوّرة) لغةً: التي تُصوّر، التي تُنشِئ الصور، التي تجعل للأشياء صُورًا. ولكنّ المراد منها هنا هو حافظة الصور، وذلك كما قال الملّا صدرا: «قوّة الخيال، ويُقال له: المصوِّرة، وهي قوّةٌ يُحفظ بها الصورة في الباطن»[٣].

٣. الواهمة: وهذه القوّة أيضًا هي إحدى الحواس الباطنيّة التي تقع ضمن نطاق الذهن، وقد قال الشيخ الرئيس في الإشارات والتنبيهات في وصف هذه القوّة ما يلي: «القوّة الواهمة هي قوّة موضعها في التجويف الأوسط من الدماغ، وهي تُدرك المعاني الجزئيّة غير الحسيّة كإدراك العداوة أو الصداقة لصديقٍ أو عدوٍّ»[٤].

ويُشّكك صدر المتألّهين في استقلال القوّة الواهمة؛ لأنّ القوّة الواهمة في نظره هي عين القوّة العاقلة، كما أنّه ــ وفقًا لرأيه ــ يرجع الإدراك الوهميّ إلى الإدراك العقليّ، وقد كتب عند ذلك ما يلي: «واعلم أنّ الوهم عندنا وإنْ كان غير القوى التي ذُكرت، إلّا أنّه ليس له ذاتٌ مغايرةٌ للعقل، بل هو عبارةٌ عن إضافةِ الذات العقليّة إلى شخصٍ جزئيٍّ وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوّة العقليّة المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاته هي المعاني الكليّة المضافة إلى صور الشخصيّات الخياليّة، وليس للوهم في الوجود ذاتٌ أخرى غير العقل»[٥].

ولكنّ المسألة هي أنّ إحالة الإدراك الوهميّ إلى الإدراك العقليّ، يعني: قد يكون إدراك الكليّ المضاف بالنسبة لخصوص الإنسان المُدرك للكليّات مُبرّرًا وموجّهًا، إلّا أنّ هذا التبرير والتوجيه لا يبدو توجيهًا وافيًا فيما يتعلّق بالحيوانات التي يفترض أن تكون فاقدةً للإدراك الكليّ والعقليّ[٦]. لذا ينبغي تبرير الإدراكات الوهميّة للحيوانات بنحوٍ آخر، وقد كان للرازي قبل الملّا صدرا شكٌّ سائغٌ في القوّة الواهمة، فهو يدعي بأنّ «الصداقة التي بيني وبين وَلَدي كُليّةٌ»، وقد

١. الفارابي، فصوص الحكم، ٧٨.

٢. م. ن؛ الشيرازي، الأسفار، ٨: ٢١١.

٣. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٢١١.

٤. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣٤١.

٥. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٢١٥ – ٢١٧.

٦. ابن سينا، الشفاء، ١٨٤.

كتب الخواجة الطوسي في الردّ عليه ما يلي: «هب أنّها كليّةٌ ولكنّ الكلّيّ لا بدّ له من أشخاصٍ جزئيّةٍ، وكلامنا في جزئيّات الصداقة الكليّة، وأيضًا الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقتٍ ما بعينه جزئيٌّ مُدرَكٌ بغير العقل، وكلامنا في مثله»[١].

٤. **الحافظة**: وهناك عنصر آخر من شبكات الذهن، وهو قوّةٌ اسمها الحافظة، فالحافظة في المعنى الاصطلاحيّ الفلسفيّ هي مخزنُ مدركات الوهم[٢]، وتسمّى وفقًا لدورها في التذكّر بالقوّة الذاكرة والمسترجعة[٣]. وورد في شرح المواقف ما يلي: «هي الحافظة للمعاني التي تُدركها الوهميّة»[٤]. وورد في شرح حكمة العين أيضًا: «هي التي تُدرك المعاني الجزئيّة وتحفظها»[٥].

تتسع دائرة شمول مصطلح الحافظة في علم النفس أكثر من دائرة شمولها في الفلسفة؛ لأنّ الحافظة في علم النفس تشمل مخازن الإدراكات الحسيّة والخياليّة والوهميّة والعقليّة، أمّا الحافظة في الاصطلاح الذي بيّنّاه هي حافظةٌ للإدراكات الوهميّة فقط، وأمّا مخزن الإدراكات الحسيّة والعقليّة فهما بالترتيب: الخيال والعقل الفعّال[٦]، وجعل القدماء ــ وفقًا لمبانٍ خاصّةٍ ــ مخزن الإدراكات العقليّة خارج النفس، ولكن إذا أمكن التغلّب على المعضلات المرتبطة بتفسير الحافظة والتذكّر، لربّما أمكن وضع قوّة الحافظة بالمعنى الأعم في النفس واستعمال مصطلحٍ واحدٍ لكافّة مخازن الإدراكات الحسيّة والخياليّة والوهميّة والعقليّة، إنّ الحافظة موضوعٌ مثيرٌ، وقد أثار مجموعةً من الأسئلة التي تحثّ على التفكير في علم النفس والفلسفة ونظريّة المعرفة، لكنّ تناولها يقع خارج نطاق بحث هذه الرسالة[٧].

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣٤١ – ٣٤٢.

٢. الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ٢٠١؛ ابن سينا، النجاة، ١٦٣.

٣.الشيرازي، الأسفار، ٨: ٢١٨ – ٢١٩؛ السبزواري، أسرار الحكم، ث ٢٣٦؛ ابن سينا، النجاة، ١٦٣.

٤. الجرجاني، شرح المواقف، الطبعة الثانية، ٤٣٥.

٥. البخاري، شرح حكمة العين، ٦٧٥.

٦. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣٣٨؛ الشيرازي، الأسفار، ٨: ٥٦، حاشية السبزواري.

7. See: Goldman, Epistemology and Cognition, 199_ 226؛ Cofer, Ed., The STRUCTURE OF human Memory.

٥. المتصرّفة: آخر قوّةٍ من قوى حواس النفس الباطنيّة هي القوّة المتصرّفة، وهذه القوّة تتولّى دور تركيب الصور، فعلى سبيل المثال: تركّب في الذهن جسد طائرٍ على رأس إنسانٍ، وتتصوّر الصورة المركّبة الإنسان الطائر، هذا وقد سمّوا المتصرّفة إذا استعملتها قوّة العقل بـ (المتفكّرة)، وأمّا إذا استعملها الوهم فتُسمّى (المتخيلة)[١].

ج. العقل النظريّ: تقع القوّة العالِمة أو العقل النظريّ ضمن نطاق جهاز الذهن المعرفيّ، ويشمل مصطلح الذهن هذه القوّة أيضًا، ويُمثّل العقل النظريّ أحد الأركان المهمّة في شبكة الذهن، ولدى هذا العقل أربع مراتب: ١. العقل الهيولانيّ: يخلو العقل في هذه المرحلة من العلم الحصوليّ، ولكنّه يتمتّع بإمكانيّة تحصيل العلوم الحصوليّة. ٢. العقل بالمَلَكة: تنال النفس تدريجيًّا المعارف التصوّريّة والتصديقيّة البديهيّة بسبب استعمالها للقوى والطاقات التي تمتلكها، وتسمّى هذه المرتبة من القوّة العالمة المزينة بالمعارف التصوّريّة والتصديقيّة البديهيّة الكليّة ــ مثل مفهوم الشيء، وقضيّة (الكلّ أعظم من الجزء) ــ بالعقل بالمَلَكة. ٣. العقل بالفعل: حيث إنّ النفس قد نالت المعارف البديهيّة في مرحلة العقل بالمَلَكة، لذا تستفيد من هنا وصاعدًا من رأس المال هذا لتصل إلى معارف أرقى، وذلك من خلال تشكيل القياس واستعمال العلم عن طريق الحدس والانتقال السريع من صورة المسألة إلى حلّها دون تكبّد عناء القيام بحركاتٍ فكريّةٍ[٢]. وللوصول إلى المعارف النظريّة مرحلتان: أ- مرحلةٌ ناقصةٌ ب- مرحلةٌ كاملةٌ. وتسمّى المرحلة الناقصة في الوصول إلى المعارف النظريّة، باسم العقل بالفعل. ٤. العقل المستفاد: تُمثّل هذه المرحلة الغاية القصوى للعقل النظريّ، وتُعدّ المرحلة الكاملة في الوصول إلى المعارف النظريّة، ويمتلك العقل في هذه المرحلة المعارف النظريّة حاضرةً تحت اختياره: «أمّا الكمال، فأنْ يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدةٌ متمثلةٌ في الذهن...، وهذا الكمال يُسمّى عقلًا مستفادًا»[٣].

ولهذا السبب أسمى الحكماء هذه المرحلة من العقل النظريّ بـ (المستفاد)، حيث يكون

---

١. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٥٦ و١٣٠ - ١٣١؛ السبزواري، أسرار الحكم، ٢٣٦ - ٢٣٧؛ الرازي، المباحث المشرقية، ٢: ٢٣٨؛ حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، ٤٥٨ - ٤٩٥.

٢. الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ٢٠٦.

٣. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٢٥٣ - ٢٥٤.

العقـل قد نـال كمال الضياء، وحاز على تمام الفائدة من القوى ما فوق الحسـيّة التي تُسـمّى بـ (العقل الفعّال)، أو (الروح القدس)[١]. وهكذا وصف ابن سـينا هـذه المرحلة: «وعند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيوانيّ والنوع الإنسانيّ منه، وهناك تكون القوّة الإنسانيّة تشبّهت بالمبادئ الأوليّة للوجود كلّه»[٢].

وفي هـذه المرحلة يحصل التـوازن التامّ بين الذهن والعين، ويتحقّـق هدف الحكمة، أي: تطابـق الذهن والعين، نقرأ في نهاية الحكمة ما يلي: «ذكـروا أنّ مراتب العقل أربع...ورابعتها تعقُّلها لجميع ما حصّلته من المعقولات البديهيّة والنظريّة المطابقة لحقائق العالم العلويّ والسفليّ، باسـتحضارها الجميع وتوجهها إليها من غير شـاغلٍ مادّيٍّ فتكون عالمًـا عِلميًّا مضاهيًا للعالم العينيّ، وتسمّى العقل المستفاد»[٣].

النتيجـة: يقع العقل المسـتفاد في رأس هرم جهاز المعرفة، وبه يحصل كمال شـبكة الذهن المطلوب، وهو تحصيل المعارف اليقينيّة[٤].

تتمة

اتّضح في البحث السـابق أنّ النفس تحقّق إدراكاتها الحصوليّة بقوىً إدراكيّة خاصّةٍ تُشكّل شبكةَ الذهن العظيمة، وهنا يُمكن أن يُطرح هذا السؤال: بأيّ قوّةٍ من قوى النفس يحصل العلم الحضوريّ؟ كتب الأسـتاذ مطهري في مقام الإجابة على هذا السـؤال ما يلي: «ليس هناك قوّةٌ خاصّةٌ وآلةٌ محدّدةٌ تتدخّل في العلم الحضوريّ، بل العالِم بذاته وبواقعه يحصل على واقع المعلوم، أمّا في العلم الحصوليّ فهناك قوّةٌ خاصّةٌ من قوى النفس المختلفة تتدخّل وتلتقط صورةً، ويكون علم النفس بالواقع بواسـطة هذه القوّة...، من هنا فالعـالم الحضوريّ لا يتعلّق بجهازٍ خاصٍّ

١. الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، ٢٠٦.

٢. ابن سينا، النجاة، ١٦٦.

٣. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٢٤٨ – ٢٤٩.

٤. ابن سـينا، الطبيعيّـات، كتاب النفـس، ١٨١ – ١٨٦؛ الطوسي، شرح الإشـارات والتنبيهـات، ٢: ٣٥١ – ٣٦٨؛ الشـيرازي، شرح الهداية الأثيريّة، ٢٠٥ – ٢٠٧؛ اين سينا، النجاة، ١٦٥ – ١٦٦؛ السبزواري، أسرار الحكم، ٣٠٠ – ٣٠٣؛ داودي، عقل در حكمت مشاء، ٣١٧ – ٣٢٣؛ الميرداماد، السبع الشداد، ٦٦.

مــن أجهزة النفس المختلفة، لكنّ العلم الحصوليّ يرتبط بجهازٍ خاصٍّ يُســمى جهاز الذهن أو الجهاز الإدراكيّ»[١].

ولكــن بالالتفات إلى ما قاله بعض الحكماء حول مراتب العقل العملي، ربّما أمكن إســناد العلــم الحضــوريّ أيضًا إلى قــوّةٍ خاصّةٍ، وبيان ذلك مــا يلي: للعقل العمليّ أربــعُ مراتب: ١. التجليــة: تهذيب الظاهر بوســاطة الأحكام الإلهيّة. ٢. التخليــة: تهذيب الضمير من الأخطاء الخُلقيّة وملكات الرذيلة. ٣. التحلية: تحلية الضمير بالأنوار الإلهيّة. ٤. الفناء: استهلاك العبد في مراحــل الســلوك. وللفناء ثلاث مراحل: أ) المَحْو: فناء الســالك في فعــل الحقّ، بمعنى أن الســالك لا يُدرِك في صحن الوجود ســوى قدرة الحــقّ وفعله. ب) الطَمْــس: يُقال للفناء في الصفــات الطَمْس، حيث لا يُدرك الســالك في هذا المقام غير عظمة الحــقّ وتجلّيات الصفات الإلهيّة في ساحة الوجود. ج) المَحْق: يصل السالك في هذا المقام إلى الفناء في الذات، وتقع جميع مظاهر الحقّ في شهوده ضمن دائرة تجلّي الحقّ[٢]. هذه هي مراتب العقل العمليّ.

فــإذًا بعد هذا البيان ربّما أمكــن القول: إنّ العلم الحضوريّ يحصل بوســاطة إحدى قوى النفس أيضًا واســم هذه القوّة العقل العمليّ؛ لأنّه مع الأخذ بعين الاعتبار التفســير المذكور للعقــل العمــليّ، فالعقل العمليّ قوّةٌ تُؤدّي فعــلًا من الأفعال، وهذا الفعــل إمّا أن يكون فعلًا جوارحيًّا أو جوانحيًّا، وأحد أفعال العقل العمليّ الجوانحيّة هو شــهود الواقع، وشهود الواقع هو العلم الحضوريّ نفســه، ومــن هنا يُصبح الفرق بين العقل النظــريّ والعقل العمليّ هو أنّ العقــل النظريّ يتعلّق بالعلم الحصوليّ، وأمّــا العقل العمليّ فيقوم بعددٍ من الأفعال، ومن جملة الأفعال التي يقوم بها هو شهود الواقع والعلم الحضوريّ.

والمشــكلة الباقية هنا هي أنّه وفقًا لرأي الملّا صــدرا: الإدراك هو فعلٌ من أفعال النفس[٣]،

---

١. الطباطبايي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ١: ٣٤٢.

٢. الرفيعــي القزوينــي، مجموعــه مقالات ورســائل فلســفى، ٢٣ –٢٨؛ الشــيرازي، شرح الهداية الأثيريــة، ٢٠٧ – ٢١١؛السـبزواري، شرح المنظومة، ٢١٣ – ٣١٤؛ السـبزواري، أسرار الحكم، ٣٠٤ – ٣٠٥؛ الشيرازي، الأسفار، ٦: ١٠؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ٥٢٣.

٣. الشيرازي، رسائل فلسفى، ٣٧ – ٥١؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٦٤ – ٢٦٥.

وهــو إنّما طرح هذا الرأي بخصوص الإدراكات الحصوليّة، فكيف بالإمكان الخروج في العلم الحصــوليّ عن نطاق العمل والنأي عن العقل العمليّ؟ الجواب الذي يتبادر ابتداءً هو أنّ العقل العمليّ يبني صورةً في ســاحة النفــس، ويتحقّق الإدراك بعد تكوّن هذه الصورة ســواءً جعلنا الإدراك متفرّعًا عن حصول الصورة في ســاحة النفس أم قبــل تكوّنها أم جعلنا تكوّن الصورة معلــولًا لتنوّر ذات النفس وحصول الإدراك، ولكن قد يكون الجواب الصحيح هو أن نقول: يقوم العقل النظريّ بأعمالٍ إدراكيّة أيضًا، يعني: للعقل النظريّ عملٌ أيضًا وهو الإدراك نفسه؛ والآن إذا كان الإدراك إنشاءٌ، فهو من فعله، وكذلك إذا كان قبولًا للفيض فهو من فعله أيضًا؛ وبالتالي الفارق في هذه الحالة بين العقل النظريّ والعقل العمليّ هو في سنخ فعلهما.

مراتب الذهن

للذهــن مراتب كلّ مرتبةٍ يمكن أن تكون مُشرِفةً على المرتبة الأخرى[١]، ويمكن تصوّر هذا الأمر بخصوص كلٍّ من التصوّرات والتصديقات، فمن الممكن أن يكون لدينا في الذهن تصوّرٌ ما، ونجعل متعلَّقَ لحاظٍ آخر، وبهذا اللحاظ نُثبت أحكامًا وخواصَّ للمرتبة السابقة.

ومن هنا نســتنتج وجود مرتبتين في ساحة النفس، ويكون المفهوم ملحوظًا في مرتبةٍ منهما، وفي المرتبــة الأخرى يتحقّق مفهومٌ ناظرٌ إلى مفهومٍ آخر داخل وعاء الذهن، على ســبيل المثال: تقبلُ المفاهيم المنطقيّة الموجودة في وعاء الذهن الحملَ على مفاهيم موجودةٍ في مرتبةٍ أخرى من الذهن، وللالتفات إلى مراتب الذهن دورٌ هامٌّ في حلّ العديد من المفارقات التي تشغل الذهن[٢]، مثــل: ما ليس في الذهن هو في الذهن، أو كلامــي كاذبٌ، كذلك يرجع الحمل الأوّليّ والحمل الشــائع إلى مراتب الذهن أيضًا، وإحدى ســبل الحلّ المقترحة في عصرنا الحالي لحلّ أمثال هذه المفارقات هو الانتباه إلى المســتويين من اللغة، وإلى ما وراء اللغــة.[٣] وهذا البيان هو تعبيرٌ آخر عن مراتب الذهن، والاختلاف في التعبير نشأ في الواقع من لحاظ الارتباط بين التفكير واللغة، والنتيجة هي أنّ للذهن مراتب، وأحيانًا تكون إحدى المراتب مُشرِفةً على المرتبة الأخرى.

---

١. مصباح، آموزش فلسفه، ٢٠٢.

٢. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٣٥.

3. Kim and Sosa, Eds, A Companion to Metaphysics 366 _ 367.

ومن هنا يمكن القول: لذهن الإنسان ميزةٌ يُمكننا الادّعاء ــ في الحدّ الأدنى ــ أنّنا لم نجد لها أثرًا لدى الحيوانات حتّى الآن، وهي القدرة على مشاهدة الفكر، ووجود مستوى آخر ناظر إلى الفكر تُسمّى «مرتبةٌ ذهنيّة فوق الذهن»[١].

إثبات الذهن

بناءً على ذكرناه سابقًا، فإمّا أن يكون الذهن بمعنى ظرف الإدراكات الحصوليّة وإمّا أن يكون بمعنى قوى النفس الإدراكيّة التي تُصوّر العلم الحصوليّ، ويُمكن إثبات وجود هذا الوعاء أو هذه القوّة عن طريق أدلّة الوجود الذهنيّ التي سترد لاحقًا في الفصل الثاني؛ لأنّه لو كان الذهن بمعنى ظرف الإدراكات الحصوليّة، فبما أنّ الظرف والمظروف واحدٌ في التحليل الفلسفيّ، فإذا تمّ إثبات الصور الذهنيّة عن طريق أدلّة الوجود الذهنيّ، فسوف يثبت هذا الظرف أيضًا، كذلك إذا كان الذهن بمعنى قوّة الإدراك الحصوليّ فإذا تمّ إثبات الصور الذهنيّة عن طريق أدلّة الوجود الذهنيّ فسوف يثبت وجود القوّة التي حقّقتها أيضًا، مضافًا إلى ذلك يمكن القول: إنّ الصور الذهنيّة والذهن معلومان لدينا بالعلم الحضوريّ، وليس لأدلّة الوجود الذهنيّ إلّا دور المنبّهات: «والحقّ أنّ وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنيّة ثابتٌ بالعلم الحضوريّ، ولا يحتاج إلى البرهنة عليه، فما يُذكر دليلًا في هذا المجال لا يعدو حدّ التنبيه، لأجل إلفات نظر الغافل ودفع ما ربّما يبدو من شبهةٍ»[٢].

تجرّد الذهن

يرتبط هذا البحث بالبحث الوجودي (الأنطلوجي) لهويّة الذهن، وهو بحثٌ مستقلٌّ في حدّ ذاته، وله أبعادٌ مختلفة، إلّا أنّ تناولها بالتفصيل ليس من أهداف هذه الرسالة، ولكن بسبب ارتباط الموضوع، سنشير هنا باقتضابٍ إلى أحد أدلّة تجرّد الذهن التي تُمثّل كبراه (استحالة انطباع الكبير في الصغير).

---

١. لاريجاني، دو رساله: سقراط حكيم وانديشه انسان ــ آشنايى اجمالى با منطق رياضى، ١٢.

٢. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٤٤.

افرض أنّنا نقف أمام جبلٍ ضخمٍ يُسقط النظر إلى قمّته القبعة عن رأس الناظر إليه، ووقفنا مستقيمي القامة نتأمّله، في فرضيّتنا هذه، لا شكّ أنّنا نجد في وجداننا حالةً إدراكيّةً خاصّةً، وهي هذا الجبل الذهنيّ، والسؤال المطروح هنا هو: هل نُدرك الجبل بعظمته؟. إذا كنّا لا ندركه بعظمته فنحن لم نُدرك الجبل، والجبل الموجود في خلايا الذهن الصغيرة ليست هذا الجبل! يعني: ببيانٍ آخر: «حينما نفتح أعيننا على العالم، فإنّنا نرى امتدادًا شاسعًا يتّسع فضاؤه إلى مئات الأمتار المربّعة أحيانًا، ومثل هذه الصور الإدراكيّة لا يُمكن أن تتحقّق في أيّ عضوٍ من أعضاء البدن؛ لأنّها أعظم من جميع بدننا بعدّة أضعاف، فما بالك بصورةٍ دقيقةٍ جدًا تنعكس في شبكيّة العين، فلا مناص من كون هذه الصورة إنّما تتحقّق في روحنا وهي موجودٌ غير ماديٍّ لا يخضع للقوانين الحاكمة على المادّة»[1].

فلا يمكن القول: رغم أنّ خلايا الدماغ صغيرةٌ وحجم الجبل كبير، لكنّنا نُدرك عظمة حجم الجبل من خلال المقارنة والقياس؛ لأنّه أوّلًا: هذه المقارنة نفسها مع فرض ماديّة الذهن ليس لها ما يُبرّرها. وثانيًا: كلّ الكلام هو عن ذلك الإدراك الحاصل بعد هذه المقارنة. والطريقة الأخرى التي يمكن تصوّرها هي أن يقول أحدهم: رغم أنّ خلايا الدماغ صغيرةٌ لكنّها تمتلك قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، إلّا أنّ هذه الطريقة لا تعالج هذه المشكلة أيضًا؛ لأنّ الانقسام إلى ما لا نهاية هو على نحو القوّة لا الفعل، وعلى فرض دوام هذا الانقسام إلى ما لا نهاية إلّا أنّه لا نهائيّ ولا يقف، وما يكون لا نهائيًّا هو لا نهائيّ بالقوّة في الواقع، وإذا أردنا بيان هويّة هذا اللا نهائي فإنّنا نبيّن ذلك بمساعدّة ما قاله الرياضيون حول الحدّ[2]،[3] فيمكننا أن نقول: اللا نهائي الذي لا يقف، مثل الحدّ الذي لا نهاية له، والحدّ الذي لا نهاية له لا يعني الوصول إلى اللانهاية، بل في الواقع هو بمعنى التقرّب من اللانهاية، إذا فرضنا أنّ «b a»، فإنّنا نكتب حدّها في اللانهاية على النحو التالي:

$$[(a< b) = (\lim a< b]$$
$$n \infty$$

١. مصباح، پاسدارى از سنگرهاى ايدئولوژيک، ٨٠.

2. Limit.

٣. مصاحب، آناليز رياضى، ١: ٧٧٠.

وعلى فرض أنّ هذا الانقسام هو إلى ما لا نهاية على نحو (بالفعل)، فسوف تبقى المشكلة قائمةً على حالها؛ لأنّه إذا فرضنا أن b a» ، إذًا في حال قمنا بتقسيماتٍ متتاليةٍ إلى ما لا نهاية على a فسيزداد العدد إلّا أنّ حجم a سيبقى على حجمه الصغير[١].

المرآة والذهن

يشبه الذهنُ المرآةَ من عدّة نواحٍ، لذا شبّهه القدماء بالمرآة، وذلك كما نقرأ في آثارهم: «اعلم أنّ للإنسان قوّة درّاكة تُنقش فيها صور الأشياء كما في المرآة... »[٢]. لقد نال هذا التشبيه قوّةً لدى القدماء؛ لأنّهم عدّوا العلم أمرًا انطباعيًّا، ومن ناحيةٍ أخرى كانوا يعتقدون أنّ الأشياء تنطبع في المرآة واقعًا، ولكن في عصرنا الحاضر تمّ إثبات عدم وجود صورٍ في المرآة، بل غاية ما تقوم به المرآة هو عكس الأمواج النورانيّة[٣]، ويجعلنا عمل المرآة هذا نرى الأشياء في المرآة في حين أنّه لا شيء داخل المرآة واقعًا، وهي كلّها أمواجٌ منعكسةٌ في جسمٍ مصقولٍ اسمه (المرآة) يُداعب أعيننا، ولكن على كلّ حال يحافظ هذا التشبيه على قوّته، إذ يُمكننا الإشارة إلى العديد من أوجه الشبه بين الذهن والمرآة، وسنقوم بالإشارة إلى عدّة نماذج من أوجه الشبه بين الذهن والمرآة.

وجه الشبه: هناك أوجه شبهٍ عديدةٍ بين المرآة والذهن، وسندرس عدّة نماذج منها:

أ. أحد أوجه الشبه الواضحة بين الذهن والمرآة هو شأن الإراءة. فنحن عادةً نَعرِف المرآة بصفة الإراءة، والذهن بصفة الحكاية، والشاهد على هذه المسألة هو التشبيهات الموجودة في هذا الباب، ويُؤكّد وجه الإراءة للمرآة أيضًا الحديث الشريف: «**المؤمن مرآة المؤمن**»؛ لأن مفاد الحديث المذكور هو أحبّ أن يُهديني صديقي عيوبي مواجهةً كما تفعل المرآة، وهذا كلّه يشهد على وجه إراءة الصور المرآتيّة، فإذًا صار جليًّا أنّه كما للمرآة شأن الإراءة

---

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٩٩ – ٣٠٣ و٣: ٣٠٠ – ٣١٠ و٤٧٩؛ الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٢٣٨؛ مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٣٣٤؛ مصباح، آموزش فلسفه، ٢: ٢٦٨؛ الشيرازي، رسائل فلسفي، ٥٨؛ ابن سينا، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٢٣٦؛ سهروردى، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ٢: ١٠٠.

٢. الجرجاني، الكبرى في المنطق، ٢١ – ٢٣.

٣. مطهري، مسأله شناخت، ١٣١.

والمـرآة موطنها، فكذلك الصور الذهنيّة لها وجهُ الحكاية ويُعدّ الذهن بالنسـبة لها الوعاء الذي يحويها.

ب. نعلـم أنّ المرايـا أنواعٌ وأصنافٌ، فهناك المـرآة المقعّرة والمحدّبة وغيرهـا من المرايا التي تعكس الأشـياء بطريقةٍ خاصّةٍ، فمثلًا المرآة المقعّرة تُظهر الـشيء الذي يقع مقابلها أكبر ممّا هو عليه، والمرآة الاسـطوانيّة تُبدي الأبعاد بشـكلٍ آخر، مثلًا: تُظهر الأنف والأسنان أطول، وعرْض الوجه أدقّ؛ لذلك يُمكن القول: الإراءة المرآتيّة تابعةٌ لكيفيّة هيكل المرآة. والذهن يُشـبه المرآة من هذه الناحية من جهة أنّ الصور الحاكية المجتمعة فيه تكون تابعةً لكيفيّة بناء الذهن، ولكن كما سنذكر لاحقًا: يختلف الذهن عن المرآة في أنّ الذهن يُصلح أخطاءه، يعني: حتّى لو وقع الذهن في الخطأ، إلّا أنّه خلافًا للمرآة، يستطيع أن يُحدّد خطأه ويُصلحه[1].

ج. إنّ جودة عرض الصور المرآتيّـة، تتبع مقدار صفاء المرآة وكدورتها، تمامًا كما تتبع هيكل المرآة. فالمرآة الصافيـة تعكس الصور بصفاءٍ تامٍّ، أمّا المرآة الكـدرة فتعكس رؤيةً ناقصةً وضبابيّةً، والذهن يُشبه المرآة من هذه الناحية أيضًا.

وقد كتب الأستاذ مطهري بهذا الخصوص ما يلي: «أحد أوجه الشبه بين المرآة وذهن الإنسان، وهـو وجهٌ جيّدٌ، وقد اعتمد القرآن عليه كثـيرًا، هو التالي: لحصول المعرفة من الضروري عدم تلوّن الفكر والروح بأيّ لونٍ، يعني: ينبغي ألّا يكون في البيّن أيُّ غرضٍ ومرضٍ وتعصّبٍ إيجابيًّا كان أم سلبيًّا، وذلك مثل المرآة التي يجب أن تكون بلا أيّ لونٍ كي تعكس الصور [بدقّة]، وإذا تلِفت المرآة بأيّ نسبةٍ، فبذلك المقدار يحصل التغيير في وضع الصورة»[2].

إنّ المسـألة التي أكّدها الأستاذ مطهري هي مسألةٌ بالغةُ الأهميّة؛ لأنّ عدم التعصّب وتخلية الذهن من الكدورات، وكذلك تهذيب القلب من الصدأ هي أولى الشروط للسير قُدمًا في مسير

---

١. م. ن، ١٣٨.

٢. م. ن، ١٣٧.

طلب الحقّ[١].

يوصي فرانسيس بيكون[٢] الباحثين بتحرير أنفسهم من أصنام الذهن، وعدّد أربعة أنواع من أصنام الذهن[٣]: ١- صنم الطائفة أو القبيلة[٤]. ٢- صنم الكهف[٥]. ٣- صنم السوق[٦]. ٤- صنم المسرح[٧]. ثمّ بحث في المجموعات الفرعيّة المندرجة تحت كلّ واحدةٍ من هذه الأنواع التي سيطول الكلام في نقلها وتحليلها، هذا، وعلى الرغم من أن المفكّرين انتقدوا بعض آراء بيكون في هذا المضمار، فإنّهم رأوا أنّ اهتمامه بموضوع الأضرار اللاحقة بالذهن جديرةٌ بالعناية والتقدير.[٨]

وحاصل القول: إنّه من الممكن تشبيه الذهن بالمرآة لوجود أوجه شبهٍ عديدةٍ بينهما، وقد عرضنا ثلاثة نماذج منها، والآن سنُشير إلى أوجه الافتراق بين الذهن والمرآة.

وجه الافتراق: على الرغم من أنّ الذهن شبيهٌ بالمرآة من جهاتٍ عديدةٍ إلّا أنّ بينهما أوجه اختلافٍ متعدّدة أيضًا، بعضها مرتبطٌ بهويتها الوجوديّة، وبعضها مرتبطٌ بكيفيّة عملها. وبعض نماذج أوجه الافتراق بين الذهن والمرآة هي على النحو الآتي:

١. التجرّد: لقد أثبتنا سابقًا تجرّد الذهن، ويمكننا هنا عدّه أحد أوجه الافتراق بين الذهن والمرآة، فالفرق بين المرآة والذهن هو أنّ المرآة شيءٌ مادّيٌّ وحسّيٌّ أمّا الذهن فهو هويّةٌ مجرّدةٌ وفوق المادّة.

٢. الفاعليّة: لقد أشرنا سابقًا إلى أنّ القدماء عدّوا العلم أمرًا انطباعيًّا، ولأنّهم ظنّوا أنّ الصور تنطبع أيضًا في المرآة عدّوا تشبيه الذهن بالمرآة تشبيهًا تامًّا، لكنّ صدر المتألّهين، وخلافًا للحكماء

---

١. الفيض الكاشاني، ده رساله، ٥٥- ٥٨.

2. Francis Bacon

3. The idols of mind

4. The idols of the Tribe (idola tribus)

5. The idols of the Den (idola specus)

6. The idols of the Market_ Place (idola fori)

7. The idols of the Theater (idolatheatri)

٨. جهانگيرى، أحوال وآثار وآراي فرانسيس بيكن، ١٠٥ - ١١٩.

المشـائيين، كان يعتقد أنّ الإدراك فعلُ النفس، وأنّ للنفس فاعليّةً بالنسبة إلى إدراكاتها[١]، ومن هذا المنطلق، يرى أنّ الفرق بين المرآة والذهن هو في وجه الفاعليّة، وقد كتب بهذا الخصوص ما يلي: «إنّ الحاصل [أو للحاصل] للنفس الإنسانيّة، [حين] موافاتها الموجودات الخارجيّة لأجل صقالتها وصفائها وتجرّد ذاتها عن المواد، حكاياتٌ لصورٍ عقليّةٍ أو خياليّةٍ أو حسـيّةٍ كما تحصل في المرآة أشـباحُ الأشياء أو خيالاتها، والفرق بين الحصوليّن: أنّ الحصول في المرآة بضربٍ شبيهٍ من القبول، وفي النفس بضرب من الفِعل والوجود»[٢].

٣. انعـكاس المعاني: الفرق الآخر بين الذهـن والمرآة يرتبط بالمعاني، إذ تسـتطيع المرآة أن تعكس الأمور الحسـيّة فقط، ولكن يُمكن للذهـن أن يحكيَ المعاني أيضًا، فليس للمرآة القدرة على عكس الأحاسـيس والمعارف إلّا أنّ ذهن الإنسان يسـتطيع أن يُدرك علم الطرف المقابل ومحبّته وأحاسيسه وبُغضه أيضًا؛ إذًا يُمكن لذهن الإنسان خلافًا للمرآة أنْ يعكس المعاني أيضًا، وإضافةً إلى ذلك، يُمكن للذهن أنْ يعكس الأمور والحقائق غير الموجودة، فعلى سـبيل المثال: يُمكن للذهن أن يحكي عن الحقائق العدميّة من خلال مفهوم العدم، ولكن ليس للمرآة القدرة على القيام بمثل هذا الأمر.

٤. الوعـي الذاتي: الفرق الآخـر بين الذهن والمرآة هو في صفة الوعـي الذاتي، فلا يقتصر الأمر على أنّ ذهن الإنسان عارفٌ بالغير وحسب، بل هو يعي ذاته أيضًا، فالذهن يُدرك الحقائق الخارجة عنه، وكذلك له القدرة على معرفة ذاته أيضًا، ومن هنا يُمكن القول: إنّ ذهن الإنسان مكتشـفٌ لذاته، وهذا الأمر ناشـئٌ عن تجرّد الذهن، ويمكن أن يكـون دليلًا على إثبات تجرّد الذهن أيضًا.

٥. مكتشـفٌ للخطأ: إذا لم تعكس المرآة الواقع كما هو عليه، فليس لها القدرة على اكتشاف خطئهـا، ولكن يمكن للذهن أن يتعرّف على خطئه بل يُمكنه أن يُصلحه أيضًا، فإذا تمت تقوية خاصيّة ذهن الإنسـان هذه وتوجيهها بشكلٍ حسنٍ، سيستطيع الإنسان أن يتغلّب على مشاكله ذات الطابع المعرفيّ وستُمكّنه من الوصول إلى اليقين الصادق.

---

١. الشيرازي، الأسفار، ٢: ٢٦٤ – ٢٦٨ و٣٠٣ – ٣٠٤؛ الشيرازي، الرسائل الفلسفيّة، ٣٧ و٥١ – ٥٢.

٢. الشيرازي، الرسائل الفلسفيّة، ٥٦.

كان ما بيّناهُ عبارةً عن عدّة نماذج لأوجه الافتراق بين الذهن والمرآة[١]. وهناك أوجه اختلافٍ أخرى ربّما يُمكن إحالة العديد منها إلى الأوجه المذكورة.

الحاسوب والذهن

في الماضي كان تشبيه الذهن بالمرآة ومعرفة نقاط الاشتراك والافتراق بين الاثنين هو الحديث المتداول في المحافل الفلسفيّة، ولكن في هذا العصر المسمّى بعصر الكمبيوتر قاموا بمقارنة الذهن بالحاسوب، وانطلق البحث في بدايته من هذا السؤال: هل يُمكن صناعة آلةٍ تعكس فهم البشر؟ وتبعًا للسؤال أعلاه يأتي هذا السؤال أيضًا: هل للآلة القدرة على الفهم والإدراك أصلًا؟. وتتجلّى[٢] هذه المحاولات في عصرنا الحاضر تحت ما يُسمّى بـ«العلوم الاستعرافيّة أو علوم الإدراك»[٣] المُركّبة من:

١- علم النفس المعرفيّ[٤]. ٢- علم النفس العصبي[٥]. ٣- اللِّسانيّات[٦]. ٤- فلسفة الذهن[٧]. ٥- الذكاء الاصطناعي[٨]. ويقع البحث الأساسي للمقارنة بين الذهن والحاسوب ضمن موضوع الذكاء الاصطناعي تحت علامة اختصار AI وهي اختصار للكلمتين Aritificialو Intelligence[٩]. وقد بلغ الآن هذا الفرع من علوم الإدراك مرحلةً من النضج بحيث صارت تُدرس التغييرات التي تطرأ عليه في (فلسفة الذكاء الاصطناعي)[١٠].

وقد قسّموا الذكاء الاصطناعي ــ بعد مقارنته بذهن الإنسان ــ إلى أربعة أقسام:

---

١. مطهري، مسأله شناخت، ١٣٧ - ١٤١.

2. See: Hampson and Morris, Understanding Cognition, 13.

3. Cognitive Sciences

4. Cognitive Psychology

5. Neuropsychology

6. Linguistics

7. Philosophy of mind

8. Artificial Intelligence

9. Refer for example to: Schalk, Artificial Intelligence,

10. See for example to: Boden, Ed., The Philosophy of Artificial intelligence.

١. الذكاء الاصطناعي غير المعــرفيّ[١]: في هذا النوع من الذكاءات الاصطناعيّة لا يُوجد أيّ ادّعاءٍ على مقارنة هذه الذكاء بالذهن البشريّ إطلاقًا.

٢. الذكاء الاصطناعي المعرفيّ الضعيف[٢]: الادّعاء في هذا النوع من الذكاءات الاصطناعية هو أنّ الذكاء الاصطناعي يُعدّ أداةً جيّدةً لدراسة الذهن البشريّ.

٣. الــذكاء الاصطناعي معرفيّ القوي[٣]: الادّعاء في هذا النوع من الذكاء الاصطناعي هو أنّ الحاسوب لا يقتصر على كونه أداةً مفيدةً لدراسة ذهن البشري وحسب، بل يمكن الادّعاء أيضًا أنّ الحاســوب هو ذهنٌ أيضًا بنحوٍ من الأنحاء، أي: يمتلك الحاسوب الفهمَ أيضًا، وبناءً على هذا الرأي يُمكن القول: إنّ الحاسوب هو ذهنٌ، والذهن هو حاسوبٌ، وفي هذه الحالة، حينما نقارن بين الذهن والحاســوب، سنكون كأنّنا نُقارن ذهنًا بذهنٍ آخر، وبتعبير آخر: إنّ الحواسيب هي أذهان في الواقع نُسخت[٤] عن أذهان البشر.

ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، حيث أثار هذا الرأي حول الحواســيب فرضيّة (الحقوق المدنية)[٥] للحاسوب! وتبعًا لذلك، جرى الحديث عن نظامٍ أسريّ، ووصل الأمر إلى طرح فرضيّة (الحبّ بين الإنسان والكمبيوتر)[٦]!

الذكاء الاصطناعي فــوق المعرفيّ[٧]: لم يكتفِ المؤيّدون لهذا النــوع من الذكاء الاصطناعي بالادّعاء أنّ الحاســوب ذهنٌ أيضًا، بل خطوا خطوةً أبعــد من ذلك، وقالوا: لا ينبغي أن نميل أكثر إلى دراســة الذهن البشريّ في أبحاثنا؛ وإلّا أصبحنا (شوفينيّين)[٨]، ومن هذا المنطلق، يتّهم

---

1. Nonpsychological AI
2. Weak Psychological AI
3. Strong Psychological AI
4. Duplication
5. Civil rights
6. Romances between humans and computers
7. Supra Psychological AI
8. Chauvinist

[تدلّ كلمة «الشــوفينية» في مدلولها الأصلي على معنى المغالاة في التعصّب والتحيّز والعنصريّة والعنجهيّة في التعامل مع

أنصـار هذه النظريّة مؤيّدي النظريّة الثالثة ــ أي: الذكاء الاصطناعي المعرفي القوي ــ بالتحيّز والتعصّب؛ لذلك لا يُبدون أيّ ميلٍ متساوٍ فيما يتعلّق بدراسة الأذهان كما ينبغي أن يكون[1].

سنعود الآن إلى السؤالين الذين طرحناهما بداية، وسنُجيب عليهما.

كان السـؤال الأول: هل يُمكن صناعةُ آلةٍ تعكس فهمَ البشر؟ والجواب بشكل إجماليّ: إنّ العقـل لا يعدّ صناعة مثل هذه الآلة أمرًا محالًا؛ ولطالما كانت هذه العمليّة منذ صناعة الآلة بيد المفكّر تورينغ[2] إلى الحواسيب المعقّدة المعاصرة في الصدارة دائمًا، ولكن لا يمكن الاستنتاج من هذه العمليّة أنّ الآلة تفهم حقيقةً؛ لأنّ ما نعنيه من الفهم ليس مجرّد ردود الفعل السلوكيّة التي تعتقد بها المدرسـة السـلوكيّة[3] في علم النفس. فالسـبيل الوحيد إلى معرفة حقيقة الإدراك هو العودة إلى أنفسنا؛ لأنّ الإدراك هو الفهم، فإذًا ينبغي أن نبدأ من أنفسنا، فنحن نجد بالوجدان إدراكاتٍ في أنفسـنا، في حين أنّنا غافلون عن عمليّات المسـح والحـركات العقليّة غير القابلة للتفسير، ومن هنا نستنتج أنّ الإدراك ليس هو عمليّة المسح هذه التي يقوم به العقل.

وهنا نصل إلى إجابة السـؤال الثاني، فنقول: ليس للحاسوب بمعناه المتعارف شيءٌ يُسمّى (الفهم) بالمعنى عينه الذي نجده في أنفسـنا؛ ولذا في عصرنا الحاضر وجِدت مسـاعٍ فاشلة من أجل إثبات وجود فهمٍ لدى الحاسـوب أُطلق عليها (المغالطات الحاسوبيّة)[4]؛ لأنّ هذه الأدلّة تبدو غير كافيةٍ لإثبات هذا الادعاء[5]. فمع كلّ المسـاعي التي قُدّمت في هذا السـبيل، لا يمكن القول: يمتلك الحاسوب فهمًا، على الرغم من أنّه يحتوي على آلاف الكتب.

وهنـا انتهى هذا الفصل، وسـننتقل إلى الفصـل الثاني. وينبغي أن نشـير إلى أنّ الأبحاث المطروحة في هذا الفصل هي في الواقع تمهيدٌ لمواضيع الرسـالة الأساسـيّة التي سـتأتي لاحقًا،

كل ما هو مخالف. (م)]

1. . Flawagan, Jr. The Science of the mind, 175_247.

2. Turing

3. Behaviourism

4.The computational paradox

5. Gardner, The mind's New Science, 384 _ 392.

فعلى سبيل المثال: تفيد المقارنة بين المرآة والذهن في العبور عن المرتبة الثالثة للشكوكيّة الموسومة بـ (جرّة نوزيك) والتي يُمكن أن تُسهم في فتح الطريق كما سوف يتّضح في الفصل العاشر.

الفصل الثاني: معرفة الصور الذهنيّة

تعرّضنا في الفصل السابق إلى بعض الموضوعات حول هويّة الذهن واختصاصه بالعلم الحصوليّ. وسنتناول الآن في هذا الفصل أمورًا يُمكن أن تكون خطوةً في معرفة ظاهرة (المعرفة) وأصنافها وأنواعها، وسوف نشرح في هذا الفصل الصور الذهنيّة ثمّ سنقوم بإثباتها، وبالطبع سندوّن هذه المباحث في إطار بيان عنصرٍ آخر من العناصر التصوّريّة لعنوان هذه الرسالة.

مفهوم الصورة

تُستعمل كلمة (الصورة) بمعنى شكل الشيء وهيئته ومظهره وظاهره، وأصبح لهذه الكلمة معانٍ خاصّةً مصطلحةً، وقد ذكر ابن سينا بعض موارد إطلاقاتها، يعتقد ابن سينا أنّ لفظ الصورة يُطلق بنحو المشترك اللفظي على الأمور التالية: ١- النوع. ٢- ماهيّة شيءٍ بنحوٍ مطلقٍ. ٣- الكمال الثانوي للشيء. ٤- الحقيقة المقوّمة للمحل الذي لها. ٥- الحقيقة التي تُقوّم النوع، وقد كتب ما يلي: «الصورة اسمٌ مشتركٌ يُقال على معانٍ: على النوع، وعلى كلّ ماهيّةٍ لشيءٍ كيف كان، وعلى الكمال الذي به يُستكمل النوع استكمالاته الثواني، وعلى الحقيقة التي تُقوّم المحلّ الذي لها، وعلى الحقيقة التي تقوّم النوع...»[١].

ويَعدُّ ابن سينا كلمةَ الصورة التي تُطلق على العلوم والفضائل الإنسانيّة من القسم الثالث، من الأقسام المذكورة، حيث قال: «وحَدُّ الصورةِ بالمعنى الثالث أنّه الموجود في الشيء لا كجزءٍ منه، ولا يصحّ قوامه دونه ولأجله وُجد الشيء، مثل العلوم والفضائل للإنسان»[٢].

يعتقد صدر المتألّهين أنّ الصورة على الرغم من أنّها قد حازت على العديد من الإطلاقات

---

١. ابن سينا، كتاب الحدود، ١٦ - ١٧.

٢. م. ن، ١٦.

إلّا أنّ جميع هذه الإطلاقات تشترك اشتراكًا معنويًّا في معنىً واحدٍ، فكتب ما يلي: «لفظ الصورة بزعم الناس أنّه حيثُ وُضِع، وُضِع للهيئة الجسمانيّة الحاصلة للجسم المشكّل، وفي عُرف الحكماء موضوعٌ لعدّة معانٍ، لكنّها مشتركةٌ في معنىً واحدٍ، هو ما به يصير الشيء بالفعل هو هو، فيجوز إطلاقه على الصور العلميّة للأشياء المعلومة»[١].

بناءً على هذا، بحسب رأي صدر المتألّهين ترجع جميع إطلاقات الصورة لدى الحكماء إلى معنىً واحدٍ جامعٍ يُمكن التعبير عنه بـ (عنصر الهويّة أو فعليّة الشيء)، وقد ذكر في الأسفار ما يلي: «ولو نظرتَ حقّ النظر في موارد استعمالاتها [الصورة] جميعًا، لوجدتها متّفقةً بالذات في معنىً واحدٍ، هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل؛ ولأجل ذلك استتمّ قولهم: صورة الشيء هي ماهيّة التي بها هو ما هو، مع تعقيبه بقولهم ومادّته هي حامل صورته»[٢].

نستنتج من كلام صدر المتألّهين عدّة نقاط:

١. يُؤكّد صدر المتألّهين من خلال عبارة (متّفقة بالذات في معنىً واحدٍ) على هذه النقطة، وهي أنّ إطلاقات الصورة على معانٍ مختلفةٍ، تشترك في جامعٍ واحدٍ ذاتيٍّ، وليس في جامعٍ عنوانيٍّ، لكنّ العلامة الطباطبائيّ ينتقد هذا الكلام ويستدلّ على ذلك بأنّ الاشتراك المعنويّ بالمعنى المصطلح الفني ــ الفلسفيّ، لا اللغويّ ــ إنّما يقع حينما يكون لمصاديق الشيء جامع ذاتيّ، ولكنّ هذا المعيار غير متحقّق بالنسبة لمصاديق الصورة؛ لأنّ بعض مصاديق الصورة جوهرٌ، وبعضها الآخر عرضٌ، وغير ذلك؛ ولذا يَستنتج العلّامة أنّ إطلاق الصورة على معانٍ مختلفة هو بالاشتراك اللفظيّ لا المعنويّ، على الرغم أنّهم يشتركون في جامعٍ انتزاعيٍّ واحدٍ ــ لا جامعٍ ذاتيٍّ ــ وهو «ما به فعليّة الشيء»[٣].

٢. يُمكن أن نستنتج نقطةً أخرى من الكلام المذكور للملّا صدرا، وهي أنّ الصورة تُؤدّي دور المانح للفعليّة في الواحد المركّب.

---

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٣٢.

٢. الشيرازي، الأسفار، ٢: ٣٢.

٣. م. ن، ٢٤٦، الحاشية ط.

وقد وضّح الملّا صدرا هذه النقطة بالنحو التالي:

فبعد تمهيد هذه المقدّمة يتفطّن اللبيب منها بأنّ كلّ حقيقةٍ تركيبيّةٍ فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لا ما هو منها بمنزلة المادّة...، فالعالم عالم بالصورة العالميّة لا بمادّتها، والسرير سريرٌ بهيئته المخصوصة لا بخشبيته، والإنسان إنسانٌ بنفسه المدبّرة لا ببدنه والموجود، موجودٌ بوجوده لا بماهيته، فصورة العالم لو كانت مجرّدةً لكانت عالمًا، و الهيئة السريرة لو تحقّقت بلا خشب لكانت سريرًا، و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسانٌ والوجود المجرّد عن الماهيّة موجودٌ كالواجب تعالى، وأشير إلى ذلك بما قالوا: الإنسان إذا أحاط بكيفيّة وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالمًا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود[١].

وبذلك ستكون الصورة في جميع إطلاقاتها بمعنى «عنصر هويّة الشيء»، وهذا ما أراده الحكماء من عبارة (ما به فعليّة الشيء)، أو (ما به شيئيّة الشيء) وغيرها، ولكن من الضروريّ الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنّ المراد من العليّة هنا ليس الإيجاد الخارجيّ، بل للمفهوم الشامل لعلّة قِوام الشيء أيضًا. «العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء الذي يحصل مِن وجوده وجودُ شيءٍ آخر ومِن عدمه عدمُ شيءٍ آخر، وثانيهما هو ما يتوقّف عليه وجودُ الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده»[٢].

ولكنّ إطلاق العلّة على عناصر قِوام الشيء، لا يخلو من تسامحٍ أساسًا[٣]. والنتيجة هي أنّ جزء الشيء إذا كان له دورٌ في قوامه عُدَّ صورةً له[٤].

ومن هنا، لا مانع عند تحليل أيّ وصفٍ أو نوعِ وصفٍ من الأوصاف، أن نعدّ مادّة اشتقاق ذاك الوصف صورةً له، وذلك كما كتب أبو البركات: «[الصورة] هي التي بها هو الشيء ما هو، كالأبيض ببياضه»[٥].

إذًا في النتيجة يُمكن القول: الجاهلُ جاهلٌ بالجهل، والعالم عالمٌ بالعلم.

---

١. م. ن، ٣٤.

٢. م. ن، ١٢٧.

٣. مصباح، آموزش فلسفه، ٢: ١٤.

٤. ابن سينا، الشفاء، الإلهيّات، ٢٥٨؛ الجرجاني، شرح المواقف، ١٦٨.

٥. البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، ٢: ٩.

الصور الذهنيّة أو كمالات المرآة

ممّا تمّ بيّناهُ حول مفهوم الصورة، قد يمكن القول: الصور الذهنيّة التي هي العلم الحصوليّ نفسه، هي الأخرى تُعدّ عنصرَ هويّةٍ للإنسان؛ لأنّ الإنسان يتقدّم خطوةً في طريق الكمال بوساطة اكتساب مثل هذه الصور، وحتّى الصور الذهنيّة الكاذبة والجهل المركّب يُعدّان كمالًا للنفس أيضًا بلحاظ حيثيّتهم الوجوديّة، أو بتعبيرٍ أدقّ: يُعدّان كمالًا للنفس، بلحاظ جنبتهم الحكائيّة وإلّا فإنّهما يعدّان نقصًا بلحاظ عدم مطابقتهما للخارج[1]. وقد كتب العلّامة الطباطبائيّ ما يلي في تعليقته على الأسفار: «الخطأ من حيث إنّه صورةٌ ذهنيّة وحالةٌ نفسانيّةٌ للنفس كمالٌ لها، وإنْ كان مِن حيث عدم انطباقه على الخارج ليس بكمالٍ، فهو في نفسه كمالٌ، وكونه نقصًا أمرٌ قياسيٌّ، وهذا جارٍ في الصفات المذمومة وما يجري مجراها، والمسألة من فروع أنّ وجود الشرّ قياسيٌّ وليس شيءٌ من الشرّ بوجوده النفسيّ شرًّا»[2].

إذًا سوف تُصبح الصور الذهنيّة بهذه الطريقة مشمولةً بتعريف الصورة بأنّها «عنصر هويّة الشيء» أيضًا، فيرجع الفرق الأصلي بين العالِم والجاهل إلى هذا الأمر.

فإذا اعتبرنا الصور الذهنيّة كيفًا نفسانيًّا، فإنّ العلم الحصوليّ يُمثّل عرَضًا للنفس، ولكن إذا فسّرنا الصور الذهنيّة بـ(تنوّر ذات العالِم) سيكون الكمال متجذّرًا في نسيج هويّة العالِم وفي صقع وجوده، وسيبدو وكأنّه مرآةٌ داخله، بل هو المرآة بعينها التي بوساطتها تُرى الحقائق، وفي النتيجة بناءً على هذا التفسير للصور الذهنيّة يرجع العلم الحصوليّ إلى مرآتيّة النفس وإلى شأنها الحكائيّ.

إنّ هذه النظرية مبنيّةٌ على تفسيرٍ خاصٍّ لحقيقة العلم وارتباطه بحركة النفس الجوهريّة وارجاع المحمولات بالضميمة إلى المحمولات بالصميمة، وكذلك إلى اتّحاد العاقل والمعقول.

المسألة الجديرة بالاهتمام هي أنّ الصور الذهنيّة اصطلاحٌ وضعه المشّاؤون، ولكن حينما قلنا: يحدث للنفس شأن الحكاية على إثر الاستكمال الذي يحصل لها، فعند ذلك لم تعد هذه الصورة العَرَض والكيف النفسانيّ المعروف، بل ما بقي في الواقع هو فقط اسم الصورة الذهنيّة،

---

١. الشيرازي، الأسفار، ٢: ١٧٣.

٢. م. ن، الحاشية ط.

ولم يعدْ هناك وجودٌ لحقيقةٍ تحت اسم الصورة الذهنيّة وفقًا للتعريف المشهور؛ لأنّ الصورة الذهنيّة بذاك التفسير هي شيءٌ عارضٌ على النفس، ولكن بناءً على هذا المبنى ليس هناك أيّ عروضٍ[١].

وبالتالي سوف ترتفع بعد هذا التفسير للصور الذهنيّة الموانع العقليّة للقول بـ العلم الحصوليّ لله تعالى أيضًا[٢].

منزلة الصور الذهنيّة في ساحة النفس

يعدّ صدر المتألّهين علاقة الصور الذهنيّة مع النفس كعلاقة المادّة والصورة، قال في بيان هذه المسألة ما يلي:

ليس ارتباط الصور الإدراكيّة ـ سواء كانت عقليّة أم حسيّة ـ بالجوهر المُدرِك كحصول الدار والأموال والأولاد لأصحابها؛ لأنّها أمور إضافيّة وتعلقيّة، وليس لها ارتباطٌ باطنيٌّ بواجديها، فإنّ علاقة الصور الإدراكيّة بالنفس نظيرةٌ لعلاقة المادّة بالصورة، فالمادّة تَدِين في تكاملها إلى الصورة، وليس لحوق الصور بها بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر، بل بأنْ تتحوّل المادّة بواسطة الصورة من (مرتبة) النقص الجوهريّ إلى (مرتبة) الكمال، وكذلك تسير النفس بواسطة الصور الإدراكيّة من العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل، وأمّا حصول الصور الإدراكيّة للذات المُدرِكة أبعدُ من تعلّق الأمور العارضة بالشيء أو اللحوق العرضيّ بالجوهر المستقلّ؛ لأنّه ليس لهذه الأمور الاعتبارّية دورٌ بالذات في التكامل، وبالطبع إنّ حصّة الصور الإدراكيّة في عملية التكامل تفوق سهم الصور الطبيعيّة[٣].

وهو التقرير عينه الذي ذكره صدر المتألّهين في شرح اتّحاد العاقل والمعقول، فهو يعتقد أنّ هذا البحث هو المفتاح لحلّ العديد من الإشكالات التي واجهها الحكماء في بحث المعرفة[٤]، وعدّ

---

١. فياضي، علم خداوند قبل از إيجاد، ٥.

٢. م. ن.

٣. راجع: الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣١٩ - ٣٢١. (النقل بالمعنى وليس بالنصّ)

٤. م. ن، ٣١٧.

أيضًا أن عدم تقبّل هذا الأصل هو السبب للوقوع في المشاكل المعرفيّة، فكتب ما يلي: «والناس إنّما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنّهم أنّ وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالّها، وأنكروا القول باتّحاد العاقل بالمعقول، فلا جرم لا يُمكنهم التفصّي عن إشكال كون الشيء جوهرًا وعرَضًا عند تعقّل النفس للجواهر»[1].

ثمّ ينتقد صدر المتألّهين رأي المشّائين فيما يخصّ تفسير الإدراك بهذا النحو، قال: «ثمّ إنّهم زعموا أنّ الذات المدركة التي كانت عقلًا بالقوّة تُدرِك ما تُصادف من الصور العقليّة إدراكًا عقليًّا، فنقول: بماذا أدركت تلك القوّة المنفعلة الصورة العقليّة؟! أأدركتها بذاتها المُعرّاة عن صور العقليّات؟! فأنا لا أفهم! كيف يُمكن لجوهرٍ ظلمانيٍّ وجاهلٍ أن يُدرك الصورة العقلانيّة النيّرة في ذاتها؟! فإنْ أدركتها بذاتها، فكيف أمكن لذاتٍ عاريةٍ جاهلةٍ عمياء أن تُدرك الصورة العلميّة؟! وكيف للعين العمياء أن تُبصر؟! ﴿فَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾...»[2].

بناءً عليه، إنّ محلّ النزاع هنا هو التالي: هل للعلم الحصوليّ دورٌ في هويّة العالم؟ أم أنّه مجرّد زيٍّ بديعٍ على قامةٍ عوجاء؟

يبدو أنّ الذين يعدّون العلم الحصوليّ عَرَضًا وكيفًا نفسانيًّا ــ بحسب تفسير المشائيين ــ قد التزموا بالشقّ الثاني من السؤال سواء عن قصدٍ أو من دون قصدٍ، وأمّا الذين يقولون باتّحاد العاقل والمعقول أو يعدّون الأعراض من شؤون الجوهر فهم يُجيبون بالإيجاب على الشقّ الأوّل من السؤال، وهذا هو أصل المدّعى، ولكن كيف يُمكن إثبات ذلك؟ هذا هو السؤال الذي رافقه إنكار المشّائين وما زال يجري النقض والإبرام في حدوده وثغوره؛ ويدّعي صدر المتألّهين أنّ أحدًا لم يسبقه إلى تنقيح هذا البحث وإحكام جوانبه، وأنّه سعى إلى حلّ هذه المشكلة بوساطة التأمّل في إشكالات الوجود الذهنيّ باستمدادٍ العون من الله، نقرأ في الأسفار ما يلي:

«إنّ مسألة كون النفس عاقلةً لصورِ الأشياء المعقولة، مِن أغمض المسائل الحكميّة التي لم يُنقَّح لأحدٍ مِن علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة، وتأمّلنا

---

١. م. ن، ٣٠٩.

٢. راجع: م. ن، ٣١٧ – ٣١٨. (النقل بالمعنى وليس بالنصّ)

في إشـكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضًا، ولم نرَ في كتب القوم سـيّما كتب رئيسـهم أبي علي كالشـفاء والنجاة والإشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل...، فتوجّهنا توجّهًا جِبلّيًّا إلى مُسبّب الأسباب...، فأفاض علينا في ساعةِ تسويدي هذا الفصل من خزائـن علمه علمًا جديدًا، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحًا مبينًا، و ذلك فضل الله يُؤتيه مَن يَشاء والله ذو الفضل العظيم»[١].

وبعد أن أكّد صدر المتألّهين أهميّة مسـألة اتّحاد العاقل والمعقول، اتّجه إلى البرهنة على ذلك، وسـمّى البرهان الـذي أقامه على هذا الأمر (برهـان التضايف)، وقد جـاء المتأخّرون بنقضٍ وإبـرامٍ على هذا البرهـان[٢]، لكنّ التعرّض إلى تفاصيل هذا البحث بعيدٌ عن الهدف الأسـاسي لهذه الرسـالة، وبرأينا إذا قدّمنا توضيحًا لاتّحاد العاقل والمعقول على أسـاس كون العَرَض مِن مراتب وجود الجوهر مطلقًا، فسـوف نتمكّن من إثبات اتّحاد العاقل والمعقول بشـكلٍ متقنٍ، وأن نُقدّم صورةً واضحةً عن حقيقة الصور الذهنيّة، فإذا كان العَرَض شأنًا من شؤون الجوهر، فسوف يكون له علاقةٌ وثيقةٌ بالجوهر: «إنّ اتّحاد الجوهر بالعَرَض أوثق من اتّحاد المادّة بالصورة، خاصّةً بالنظر إلى القول بأنّ العَرَض من شؤون وجود الجوهر»[٣].

إن اتّحـاد العاقل بالمعقول مرتبطٌ باتّحاد العاقل بالمعقول بالذات لا بالمعقول بالعَرَض، ولا يختصّ هذا الاتّحاد بأيّ وجهٍ من الوجوه بالإدراكات العقليّة، بل سوف نستطيع أن نُدير الحديث عن اتّحاد الحاسّ بالمحسوس، واتّحاد المتخيِّل مع المتخيَّل، ويتّفق الحكماء عامّة حول اتّحاد المُدرِك بالمُدرَك في العلم الحضوريّ للموجود المجرّد بنفسه، وما يدور الجدل حوله في هذا الباب يرتبط بالاتّحـاد في العلم الحصوليّ. وعلى كلّ حالٍ، إنّ هذا البحث واسـعُ الإطار وسـنكتفي بالقدر المناسب منه هنا[٤].

---

١. م. ن، ٣١٢ – ٣١٣.

٢. مصباح، آموزش فلسفه، ٢: ٢٢٩ – ٢٣٠؛مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٧ – ٣٥٨.

٣. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٧.

٤. انظـر تفاصيل هذا البحث في المصادر التالية: الشـيرازي، الأسـفار، ٣: ٣١٢ – ٣٣٥؛ الشـيرازي، مفاتيح الغيب، ٥٨٠ – ٥٨٦؛ الشـيرازي، مجموعة الرسـائل الفلسفية، ٦١ – ٩٢؛ حسـن‌زاده آملي، دروس اتّحاد عاقل به معقول؛

لقد أصبحت نتيجة ما بيّناه حتّى الآن أنّ الصور الذهنيّة بناءً على رأي المشّائين عبارةٌ عن زيٍّ عرضيٍّ على قامة الجوهـر، والعلماء بالعلم الحصوليّ هُم جهلاء في الواقع متحلّون بزينة العلم، ولكن بناءً على رأي صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية يكون للعلم مطلقًا ــ سواء الحضوريّ أم الحصوليّ ــ سبيلٌ إلى هويّة العالِم. وفي الحقيقة إنّ نفس العالِم وروحه ظرفٌ للمظروف (العلم) الذي يتّسـع في ظلّه، وكما ورد في نهج البلاغة: «كُلّ وِعاءٍ يَضيقُ بـما جُعِل فيه، إلّا وِعاءُ العِلم فإنّه يتّسع به»[1].

وبتعبير الأسـتاذ مطهّري: عِلمُك مرتبةٌ مِن أنَاك[2]، وقال: «لنفس الإنسان نوعٌ من الوحدة والاتّحاد مع صورها الذهنيّة، أي: لا يُخيّل لك أنّ الصور الذهنيّة بالنسبة للذهن مثل النقش على الحائط، أو نظير اللون بالنسـبة للجسـم، لا بل الذهن في عمقه مُتّحدٌ مع هذه الصور ويتحوّل مِن حالةٍ إلى أخرى، ويخرج بتلك الصورة»[3].

وقـال أيضًا حـول دور الفكر والصور الإدراكيّة في تكامل الإنسـان مـا يلي: «كيفما يرى الإنسـان الكون، فإنّه يُخرج نفسـه بتلك الصور، فإذا كان يُفكّر بشـكلٍ سّيءٍ، فقد جعل نفسه سيّئًا...، فإذا فكّرتَ ككلبٍ سوف تتبدّل ماهيّتُك إلى ماهيّة كلبٍ، وإذا فكّرتَ كإنسانٍ ستكونُ صورتُك الواقعيّة والملكوتيّة إنسانيّةً، وستكون إنسانًا واقعًا»[4].

وكذلك كتب صدر المتألّهين بهذا الشـأن ما يلي: «كلّ من أنصف من نفسه يَعلم أنّ النفس الجاهلة ليسـت في ذاتها كالأنفس التي صارت عالمةً، وليست الصور العلميّة كالمال والعُروض

ثقفي طهراني، انسان واندیشه؛ الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٢٤٠ – ٢٤٢؛ مصباح، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٣٥٧ – ٣٥٨؛ حائري يزدي، كاوش‌هاى عقل نظرى، ١٥٢ – ١٧١؛ السبزواري، شرح المنظومة، ٣٧ – ٣٩؛ مطهري، شرح مختصر منظومه، ٧٢ – ١٠٨؛ مطهري، شرح مبسوط منظومه، ٢: ٩ – ٥٨؛ مصباح، آموزش فلسفه، ٢٢٣ – ٢٣٦؛ داودي، عقل در حكمت مشاء، ٣٢٩ – ٣٤٣.

١. الإمام علي، نهج البلاغة، قصار الحكم، ح ٢٠٥.

٢. مطهري، شرح مبسوط منظومه، ٢: ٣٣.

٣. مطهري، درس‌هاى الهيات شفا، ٢: ٣٥٢.

٤. م. ن، ٣٥٣.

والأمتعة المنسوبة إلى الشخص، ولا كالأعراض التي تلحق وتزول، والموضوع على ما كان»[١].

إذًا أصبحت نتيجة البحث هي أنّ للصور الذهنيّة سبيلًا في هويّة العالِم، وتؤدّي دورًا مهمًّا في عمليّة تكامل البشر ونقصهم، وسنختم هذا البحث بكلام ننقله عن صدر المتألّهين الشيرازي:

«فانظر أيّها العاقلُ الذكيُّ في أمر النفس وأطوارها ونشـأتها الوجوديّة، وكونها في كلّ طورٍ وجوديٍّ مُتّحدةً مع طائفةٍ من موجودات ذلك الطور الوجوديّ، فهي مع البدن طبيعةٌ بدنيّةٌ، ومع الحسّ حسٌّ ومع الخيال خيالٌ، ومع العقل عقلٌ، وما تدري نفسٌ بأيّ أرضٍ تموت، فإذا اتّحدت مع الطبيعة صارت عين الأعضاء وإذا اتّحدت مع الحسّ بالفعل صارتْ عين المحسوسات التي حصلـت للحواس بالفعل، وإذا كانت مع الخيال بالفعل تصير عين الصور المتخيّلة له، وهكذا إلى أن ترتقي إلى مقام العقل بالفعل، فتصيرُ عين الصور العقليّة التي حصلت لها بالفعل»[٢].

تفسير الصور الذهنيّة

يمكن اصطياد العديد من التفاسير ممّا بيّنه الحكماء حول الصور الذهنيّة:

التفسـير الماهوي: يقوم هذا التفسـير للصور الذهنيّة على فرضيّة أنّ حقيقة الماهيّة ــ دون لحاظ شـأنها الحكائيّ ــ تحصُل في الذهن، وأنّ الصور الذهنيّة في الواقع هي عين الماهيّات التي تحقّقت في ساحة النفس بالوجود الذهنيّ والظلّيّ، ومن خلال هذا التفسير للصور الذهنيّة تكون هـذه الصور قد انحصرت في الحقائق الماهويّـة، وترجع المفاهيم الأخرى بنحوٍ من الأنحاء إلى الصور الماهويّة، ويُعبّر عنها بـ (العناوين الذهنيّة)[٣].

وقـد كتب الخواجة نصير الدين الطـوسي في هذا الخصوص ما يـلي: «فالمُراد من الصورة الذهنيّة صورةٌ مساويةٌ لصورة المُدرِك التي بها هو هو في الماهيّة، ومغايرةٌ لها بالعدد، وتحصل في ذات المُدرك أو في آلة إدراكه»[٤].

---

١. الشيرازي، مجموعه رسائل فلسفى، ٣٣٥.

٢. م. ن، ٧٤ – ٧٥.

٣. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١٢، الحاشية ط.

٤. الطوسي، شرح مسألة العلم، ٢٨.

كذلك بيّن صدر المتألّهين هذا التفسير للصور الذهنيّة بهذا النحو: «فقالوا: العلم صورةٌ حاصلةٌ في النفس مطابقةٌ للمعلوم، والمراد بالصورة عندهم هي ماهيّة الشيء موجودةٌ بوجودٍ آخر غير الخارج، كما يحصل في المرآة صورة الإنسان بوجودٍ ظلّيٍ غير وجوده الأصليّ»[١].

معضلات التفسير الماهوي: أفضى التفسير المبنيّ على فرضيّة حصول الماهيّة في الذهن إلى مواجهة الفلاسفة لبعض المشاكل، من جملتها ما يلي: إذا تصوّرنا الأمور المتضادّة فلا بدّ من اجتماعها في أنفسنا، فإذا تصوّرنا الحرارة، والبرودة، والسواد [والبياض]، والاستقامة والاعوجاج، والكرويّة، والعدم، والكفر، والكثرة و... فلا بدّ من أن تتّصف أنفسنا بهذه الأوصاف المتضادّة، وإذا تصوّرنا الجبال الشاهقة والبادية الواسعة ذات الأشجار والينابيع مع منخفضاتها ومرتفعاتها، فلا بدّ من أن تكون هذه الأمور متحقّقةً أيضًا في ساحة أنفسنا، إضافة إلى أنّه إذا تمّ الإقرار أنّ عين الماهيّة حاصلةٌ في الذهن فلا بدّ من أن تحضر كافة الذاتيّات الماهويّة أيضًا برفقتها في الذهن؛ لأنّه من غير الممكن انفكاك الذاتيّات عن الماهيّات؛ لأن ذاتيّات الماهيّة ترافقها في أيّ وعاءٍ كانت، ولذا هناك اتفاقٌ في الرأي بين الحكماء حول انحفاظ ذاتيّات الماهيّة في أي وعاء، إذًا المشكلة الواقعة هنا هي التالي: أيعقل أن نقول بوجود نارٍ في مكانٍ، لكنّها لا تحرق؟! أو بوجود ماءٍ لا يُبلّل؟! والآن النقطة الموجودة هنا هي أنّه مِن جهةٍ، يُؤكّد بعض الحكماء على انحفاظ ذاتيّات الماهيّات ويقولون: (إنّ الذاتيّ لا يختلفُ ولا يتخلّف)؛ ومن جهةٍ أخرى، يعدّ الحكماء المشّائون (الصور الذهنيّة) كيفًا نفسانيًّا؛ لذا إذا كانت هذه الصور مشتقةً من جوهرٍ ماهويٍّ فلا بدّ من أن يجتمع الجوهر والعَرَض، فيقعُ شيءٌ واحدٌ تحت مقولتين[٢]، ونقرأ في المنظومة ما يلي:

والذات في أنحاء الوجودات حفظ ... جمع المقابلين منه قد لحظ

فجوهر مع عرض كيف اجتمع ... أم كيف تحت الكيف كل قد وقع

---

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠١.

٢. م. ن، ١٠١ – ١٠٢.

لقد دفع وجود مثل هذا الإشكال الحكماء والمتكلّمين إلى البحث عن سبيلٍ لحلّ هذه المشكلة، وبدأ الخوض في هذا الميدان رسميًّا من الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة[١]، وكذلك كانت هذه المشاكل مطروحةً أمام الحكماء بنحوٍ ما، فسعوا إلى البحث عن حلولٍ لها، وهذا ما ذكره ابن سينا في إلهيات الشفاء: «أمّا العلم فإنّ فيه شبهةٌ؛ وذلك لأنّ لقائلٍ أن يقول: إنّ العلم هو المُكتَسب مِن صور الموجودات مجرّدة عن موادّها، وهي صورُ جواهر وأعراضٍ، فإنْ كانت صور الأعراض أعراضًا، فصور الجواهر كيف تكون أعراضًا؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهرٌ فماهيّته جوهرٌ لا تكون في موضوع البتة وماهيّته محفوظةٌ سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أم نسبت إلى الوجود الخارجيّ»[٢].

لقد أشار الشيخ الرئيس في هذا التصوير إلى مشكلة الوجود الذهنيّ المعروفة، وهو يُؤكّد مِن خلال عبارة «فإنّ الجوهر لذاته جوهرٌ» على انحفاظ الماهيّات في أيّ وعاءٍ، ثمّ يتعرّض لطرح الحلّ لرفع هذه المشكلة، وحاصله أنّ الجوهر ماهيّة يكون شأن تحقّقها في الخارج ألّا تكون في موضوعٍ، وقد دفع أسلوب ابن سينا في البيان في هذا الباب بعض المفكّرين إلى أن يقولوا: إنّ الحلّ الذي قدّمه ابن سينا لعلاج المشكلة المعروفة حول الوجود الذهنيّ هو في الواقع الحلّ نفسه الذي قدّمه صدر المتألّهين تحت عنوان « الحلّ عن طريق اختلاف الحمل» مع فارق أنّ هذه المصطلحات لم تكن قد استعملت بعدُ في المحافل العلميّة في زمان ابن سينا، فهو بيّن المسألة بهذا النحو[٣]:

فنقول: إنّ ماهيّة الجوهر جوهرٌ بمعنى أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوعٍ، وهذه الصفة موجودةٌ لماهيّة الجواهر المعقولة، فإنّها ماهيّةٌ شأنُها أن تكون موجودةً في الأعيان لا في موضوع، أي: إنّ هذه الماهيّة هي معقولةٌ عن أمرٍ وجودُه في الأعيان أن يكون لا في موضوعٍ. وأمّا وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهرٌ، أي: ليس حدّ الجوهر أنّه في

١. الرازي، المباحث المشرقيّة، ١: ٤١ – ٤٣.

٢. ابن سينا، الشفاء، إلهيّات، ١٤٠.

٣. مصباح، دروس جلد اول، الدرس ٨٦.

العقل لا في موضوع، بل حدّه أنّه سواء كان في العقل أو لم يكن فإنّ وجوده في الأعيان ليس في موضوعٍ[١].

وقد طرح الحكماء بعد ابن سينا طرقًا أخرى للحلّ، كلٌّ منهم بأسلوبٍ معيّنٍ، فقد ارتأى الفخر الرازي وآخرون أنّ الحلّ في أن يرفعوا أيديهم عن تفسير العلم بـ«انطباع صور الأشياء في الذهن»، والتزموا بالقول بالإضافة[٢]. وقال فريق بالأشباح ــ صور تكون متباينةً مع الأشياء ماهيّةً، سواء كان لها محاكيٌ ومشابهٌ معها أم كانت فاقدةً للمحاكاة، أي: المشابهة[٣] ــ ودافعوا عن القول بالشبح[٤].

لقد فرّق الفاضل القوشجي[٥] (المتوفي سنة ٨٧٩ هـ) بين الحاصل في الذهن، والقائم بالذهن، وهو يرى أنّ الصور الذهنيّة قد تحرّرت من الإشكالات؛ لأنّها حاصلةٌ في الذهن لا «قائمةٌ في الذهن»[٦]. وعدّ بعضٌ هذا البيان تعبيرًا آخر عن حلّ المشكلة عن طريق اختلاف الحمل (الحمل الأوّلي والشائع)[٧]. وأمّا جلال الدين الدواني (٨٣١ – ٩٠٨ هـ) فهو يقول بوقوع الصور الذهنيّة تحت مقولة المعلوم حقيقة، وإنّما تسميتها بالكيف النفساني هو من باب التشبيه والمسامحة[٨]. ويعتقد السيد صدر الدين الدشتكي (٨٢٩ ـ ٩٠٣ هـ) بالانقلاب بالنسبة للصور الذهنيّة، قال: إنّ الصور الذهنيّة للجوهر هي كيفٌ نفسانيٌّ؛ لأنّ الإنسان مثلًا يمتلك وجودًا آخر غير وجوده الخارجيّ، فهو في الذهن كيفٌ نفسانيٌّ، وإن كان في الخارج يقع تحت

١. ابن سينا، الشفاء، إلهيات، ١٤٠.

٢. الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٣١؛ الطوسي، شرح مسألة العلم، ٢٩؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٧.

٣. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٤.

٤. الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، ٢١١.

٥. الفاضل القوشجي: فيلسوفٌ وعالم رياضيات من قرية «قوشج» و «قوشج» مكان في أروميه وفي القفقاز أيضًا، ويقال: إنّه يُنسب إلى قوشج القفقاز، راجع: هيدجي، تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، ١٧٤ – ١٧٥.

٦. القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ١٣.

٧. حسن زاده آملي، النور المتجلي في الظهور الظلي (تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)، ١١٧.

٨. القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ١٤، حاشية الدواني.

مقولة الجوهر[١]. وقد نظم الحكيم السبزواري هذه النماذج من الحلّ المذكورة أعلاه بالنحو التالي:

فأنكر الذهنيّ قوم مطلقًا ... بعض قيامًا من حصول فرّقا
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت ... وقيل بالأنفس وهي انقلبت
وقيل بالتشبيه والمسامحة ... تسمية بالكيف عنهم مفصحة

انتقد صدر المتألّهين سبل الحلّ المقدّمة، وأعلن عدم كفاءتها في علاج المشكلة[٢]. وعبّر عن عدم اقتناعه بهذه العبارات: «وليُعلم أنّ كلام المتأخّرين أكثره غيرُ مُبتنٍ على أصولٍ صحيحةٍ حقّةٍ بُرهانيّةٍ أو كشفيّةٍ، بل على ذائعاتٍ مقبولةٍ ومشهوراتٍ محمودةٍ، ولذلك مَن رام منهم إفادة تحقيقٍ أو زيادة تدقيق، إنّما جاء بإلحاق منعٍ ونقضٍ وزيادة قدحٍ وجرحٍ، فأصبحت مؤلّفاتهم معارك الآراء ومصادم للأهواء، وصارت بتراكم المناقضات كظلماتٍ بعضُها فوق بعضٍ، فما خلص عن دياجيرها إلّا الأقلّون»[٣].

رفع المعضلة والاقتراب من تفسيرٍ آخر: ذكرنا أنّ التفسير الماهويّ لـ (الصور الذهنيّة) قد واجه العديد من الإشكالات، وكان كلّ واحدٍ من الحكماء والمتكلّمين في صدد التفصّي عن الإشكالات، ولم يرتضِ صدر المتألّهين هذه الإجابات وتصدّى للإجابة بنفسه عن الإشكالات المطروحة حول الوجود الذهنيّ، وعرض حلول عدّة لرفع المشكلة:

١. حاول أحيانًا رفع الإشكال عبر التفريق بين القيام الصدوري والقيام الحلولي، وأيضًا من خلال القول بالمباينة بين القيام الشهودي والحلولي[٤]. وقد أشار إلى أنّ طرح العديد من الإشكالات في هذا الباب يعود إلى أنّهم لا يلتفتون إلى أنّ الصور الحسيّة والخياليّة لها قيامٌ صدوريٌّ في النفس وتُعدّ معلولةً للنفس، أمّا الصور العقلانيّة فلها قيامٌ شهوديٌّ في النفس أيضًا لا قيامٌ حلوليٌّ.

١. الدشتكي، حاشيه قديم بر شرح تجريد، ٢٦– ٢٨، نقلًا عن خردنامه صدرا ٦٦ – ٦٧.
٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٧٧ – ٣٢٣؛ الشيرازى، الرسائل الفلسفيّة، ٤٣ – ٥٠.
٣. تعليقة صدر المتألهين على إلهيات الشفاء، ١٣٥.
٤. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٨٧ – ٢٩٠؛ الشيرازي، رسائل فلسفي، ٥١ – ٥٦.

٢. حاول في أحيانٍ أخرى حلّ الإشكال عن طريق اتّحاد العاقل والمعقول، وإنكار كون الصور الذهنيّة عرضًا بالمعنى المشائي[١].

٣. وحاول تارةً أخرى التخلّص من هذا الإشكال عن طريق بيان الفرق بين الإندراج الأصلي، والإندراج التبعي[٢]. وبناءً على مبنى هذه الإجابة فإنّه يُمكن للصور الذهنيّة أن تندرج تحت مقولتين كمقولة الجوهر والعرض، وقد عبّر عن هذه المسألة في كتاباته بطرقٍ مختلفةٍ: مثل التعبير (بالذات وبالعرض)، و(الحقيقي والاعتباري)، و(الحقيقي والظلّي)، ويُمكن تصوير التعبيرين الأخيرين وفقًا لمبنى أصالة الوجود، فيكون مفاد ذلك تحقّق الماهيّة في الذهن وانحفاظ الذاتيّات الماهويّة داخل وعاء الإدراك بنحو الظليّة، أي في ظلّ وجودٍ حقيقيٍّ هو وجود العلم، وسنُوضح الفكرة بمثالٍ: إذا كان الوجود أصيلًا، ستكون ماهيّة الشجرة ــ مثلًا ــ موجودةً في الخارج وفي الذهن على نحو الظليّة وبالعَرَض وبحسب الاعتبار، وفي النتيجة ستكون ماهيّة الشجرة موجودةً في الذهن أيضًا بالوجود الظلّي والاعتباري، أي: بوجودٍ هو ظِلٌّ لوجودٍ أصيلٍ، الذي هو عين وجود العلم، إذًا لدينا في ساحة النفس ثلاثة أشياء: أ- الوجود الحقيقي. ب- الوجود الاعتباري. ج- الماهيّة المتحصّلة بالوجود الاعتباري والظلّي. وفي النتيجة، يتّضح من خلال البيان المذكور دور أصالة الوجود، واعتبارية الماهيّة في حلّ مشكلة الوجود الذهنيّ[٣].

لقد قدّم صدر المتألّهين من خلال هذه الإجابة بيانًا وجوديًّا (أنطلوجيًّا) للمسألة، وبذلك يكون قد وفّر إجابةً عن الإشكالات الواردة على تصوير اتّجاه التحصّل الماهوي في ساحة النفس، وهو كان قد قدّم هذه الإجابة بناءً على مبنى القبول بكون العلم عَرَضًا وبأنّ العلم يندرج تحت مقولةٍ من المقولات[٤]. ولكن بناءً على رأي صدر المتألّهين نفسه فإنّ العلم من سنخ الوجود[٥]. فالعلم إذًا ليس من ضمن المقولات حتّى تحصل له مشكلةٌ فيما يتعلّق باندراج الصور

١. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٠٥ - ٣١٢.

٢. م. ن، ١: ٢٢٣ - ٢٢٦، تحت عنوان: «في بيان مخلص عرشي في هذا المقام».

٣. مصباح، دروس جلد أول، الدرس ٢٧٠ - ٢٧٤.

٤. الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ٣٤.

٥. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٨٢ و٥٠٠.

الذهنيّة تحت مقولاتٍ متعددةٍ، وبالتالي يبدو أنّ هذا الحلّ ليس حلّ الملّا صدرا النهائيّ للإجابة عن هذا الإشكالات، إنّ سبيل الحلّ النهائي الذي يُقدّمه يمتلك بُعدًا معرفيًّا، وهو الحلّ الذي سنشير إليه الآن.

٤. لقد اعتمد الملّا صدرا مسألة اختلاف الحمل (الأولي الذاتي والشائع الصناعي) وجعلها الحلّ لإشكالات الوجود الذهنيّ، فكما نعلم، لدينا نوعان من الحمل: ١- الحمل الذاتي الأوّلي. ٢- الحمل الشائع الصناعيّ. والمعيار في الحمل الأوّليّ هو اتّحاد الموضوع والمحمول في المفهوم، أمّا المعيار في الحمل الشائع فهو اتّحاد الموضوع والمحمول في المصداق، ومن هذا المنطلق يكون أحيانًا حملُ شيءٍ على شيءٍ صحيحًا فقط بالنسبة إلى نوعٍ واحدٍ من الحمل، وهذا الحمل نفسه يكون كاذبًا بحسب النوع الآخر، على سبيل المثال: «القضيّة الجزئيّة جزئيّةٌ» صحيحة بالحمل الأوّليّ، ولكن هذه القضيّة نفسه ستكون كاذبةً بالحمل الشائع؛ لأنّ مفهوم الجزئيّ هو المفهوم الجزئيّ نفسه؛ لأن الشيء هو نفسه، وهذا المفهوم نفسه سيكون كليًّا بالحمل الشائع؛ لأنّ مفهوم الجزئي نظير مفهوم الإنسان يقبل الصدق على كثيرين. لكن في بعض المواطن ولخصوصيّة المورد يكون الحمل صحيحًا وفقًا لكلا الحملين، مثل: قضيّة (الشيء شيءٌ)، أو (الكليّ كليٌّ)، وأمثال ذلك.

وخلاصة القول: لدينا نوعان من الحمل، وشاء صدر المتألّهين أن يُعالج معضلات الوجود الذهنيّ من خلال هذا الطريق[١]. وظنّ بعضهم أنّ هذين النوعين من الحمل من ابتكارات الملّا صدرا[٢]، ولكن ما يُستفاد من عباراته أنّ للقدماء معرفةً بهذين النوعين مِن الحمل[٣]. وقد أشار الميرداماد في أماكن متعدّدة من جملتها القبسات والأفق المبين وفي تقويم الإيمان أيضًا إلى هذين النوعين من الحمل[٤]، وقبله في المدرسة الفلسفيّة الشيرازيّة صرّح جلال الدين الدواني بالحمل

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٩٢ - ٢٩٣؛ الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٤٥ - ٤٨؛ الشيرازي، تعليقة صدر المتألهين على الشفاء، ١٢٨ - ١٣٠.

٢. بزرگمهر، فلسفه تحليل منطقى، ٢٠٦.

٣. الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٤٥ - ٤٦؛الشيرازي، الشواهد الربوبيّة، ٢٩.

٤. راجع: الميرداماد، قبسات، ٥٣، ١٥٣ و١٩٧؛ الميرداماد، تقويم الإيمان، ٣٣٧؛ الميرداماد، مصنفات ميرداماد، ٢: ٢٦ و٣٩.

الأوّلي والحمل الشـائع[١]، ولكن القدر المتيقن أنّ صدر المتألّهين قد اسـتفاد بمهارةٍ من اختلاف الحمل في حلّ معضلة الوجود الذهنيّ، وكتب في هذا الشأن ما يلي:

إنّ الحمل قد يكون ذاتيًّا أوّليًّا، معناه: كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه: الاتّحاد بينهـما في المفهوم والماهيّة، وقد يكون عرضيًّا متعارفًا، ومعنـاه: كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول، ومبناه: الاتّحاد بينهما في الوجود والهويّة. وقد يصدُق معنىً على نفسِـه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر كمفهومِ الجزئيّ والتشـخّص والوجود والفصل واللا مفهوم واللا شيء وشريك الباري واجتماع النقيضين وأشـباهها، فإنّ كلًّا منهما يصدُق على نفسه بالأوّل ويكذب عنهـا بالمتعـارف، ولهذا اعتـبروا في شرايط التناقض مـن الوحدات وحدةً أخـرى غير الثمان المشـهورة؛ هي وحدة الحمل، فـإذا تمهّدت هذه فنقول: إنّ ما يَسـتدعيه دلائل إثبات الوجود الذهنيّ للأشياء ليس إلّا أنّ للأشياء حُصولًا عندها بمعانيها وماهيّاتها لا بهويّاتها وشخصيّاتها، وإلّا لكان الوجود الذهنيّ بعينه وجودًا خارجيًّا فلم يكن لها نحوٌ آخر من الوجود، فإذًا مُؤدّى الدلائل ليس إلّا حضور معاني الأشياء في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فردُه، والحاضر مـن الحيوان مفهوم الحيوان لا شـخصه...، فاجعل هذه القاعدة مقياسًـا في كلّ وجودٍ ذهنيٍّ لشيءٍ، تعرف كيفيّة حضور الأشياء عند الذهن، حيث يلزم من وجود ماهيّة شيءٍ في الذهن أن يكون ماهيّته فردًا لنفسه أو لما هو أعمّ ذاتي لنفسه، فمعنى تصورنا الإنسان: أن يحصُل في ذهننا ماهيّة الإنسان، أي: مجرّد معناه، وهو مفهوم الحيوان الناطق، ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتيّ، وليس عنه بحسب الحمل العَرَضي[٢].

باعتقادنـا، يريد صدر المتألّهين من خلال انتهاجه لهذا الحلّ يُريد ضمان انحفاظ الماهيّات في الوعاء الحكائيّ للنفس، أي: آلة الذهن عن طريق المفهوم الحاكي، والابتعاد عن القول بالشبَح ــ بتفسيره الشائع القائل: هناك تباينٌ ماهويٌّ بين ما هو حاصلٌ في الذهن وبين ما هو في الخارج ــ وهو مساوٍ للسفسطة. ومن ثَمّ، تبقى ذاتيّات الماهيّة ــ من خلال هذا الحلّ ــ محفوظةً في وعاء

١. راجع: الدواني، حاشية المحقق الدواني على حاشية الشريف الجرجاني على شرح القطب، ٢٧٢.
٢. الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٤٥ – ٤٦.

الذهن، وهو الظرف الحكائيّ للنفس، وهكذا أراد صدر المتألّهين يخرج من القول بالإضافة (نفي الصور الذهنيّة) ومِن القول بالشـبَح (فرضيّة عدم انحفاظ الماهيّة في كلّ وعاء)، وتبنّي القول بانحفاظ الماهيّة في كلّ وعاءٍ، ولكنّه يُشـير إلى أنّ ذاتيّات الماهيّة ــ في المفاهيم الماهويّة ــ ستبقى محفوظةً في ظرف المفهوم الذي هو الظرف الحاكي نفسـه، وقد كتـب أحد الكُتّاب المعاصرين حول رسالة هذا الحلّ ما يلي:

وبعد كلّ هذا القيل والقيل أو كما يقول الحاجّ الملّا هادي بعد التي واللتيا، إذا أردنا أن نذكر هذه الفكرة بلغةٍ بسيطةٍ نقول: لكلّ لفظٍ مفهومٌ ومصداقٌ، ومفهومُ لفظ الجوهر بالحمل الأوّلي الذاتيّ (tautological Predication) هو الجوهر؛ لأنّ كلّ مفهومٍ من حيث هو مفهوم، هو ما هو عليه، إذن مفهوم الجوهريّة واحدٌ في كلّ مكانٍ، أمّا إذا وجد هذا المفهوم مصداقًا له، فكلّما تحقّق هـذا المصداق في الخارج فهو جوهرٌ؛ لأنّ كلّ موجودٍ خارجيٍّ يجب أن يكون من أفراد مفهومه أو ماهيته الكليّة، لذلك نقول: زيدٌ الخارجيّ جوهرٌ، ولكن إذا وَجد هذا المفهوم مِصداقًا له في الذهـن، فإن هذا المصداق الذهنيّ لا يُمكـن أن يكون جوهرًا، حتّى لو كان مصداقه الخارجيّ جوهرًا بأيّ نحوٍ تحقّق؛ لأنّ كلّ ما يحصل في النفس بالضرورة كيفٌ نفسانيٌّ وكلّما كانت النفس تحكي عن أمرٍ كليٍّ سيكون جزئيًّا في وجوده، إذن يمكن القول للحمل الشائع الصناعي، يعني: الحمل الوجوديّ (synthetic): «ليست كلّ صورةٍ ذهنيّة للجوهر جوهرٌ»[١].

ونحن نتفق أيضًا مع كلام هذا الكاتب أي: أنّ رسـالة هذا الحلّ ــ يعني: الحلّ عن طريق اختلاف الحمل ــ هي أنّ المفهوم غير المصداق، ولو بَيّن الحكماء هذه الفكرة بلغةٍ بسيطةٍ ــ أي: ببيانٍ سهلٍ ــ لَمَا ألقوا بنا في هذه المعضلات المُنهكة فكريًّا، ولكن ربّما كان حالُنا نحن مَن قُلنا هذا الكلام كحال من أفتى ببساطةٍ بعد حلّ الأحجيّة، بالإضافة إلى أنّ الأدلّة الحاليّة والمقاليّة أيضًا تشي بأن رسالة (الحلّ عن طريق اختلاف الحمل) لم تُفهم بشكلٍ سليمٍ بعدُ. إنّ رسالة هذا الحلّ، هي انحفـاظ الماهيّة ــ بخصوص المفاهيم الماهويّة لا المفاهيـم مطلقًا ــ في وعاء الحكاية، ولو لم نلتـزم بالقول بمثل هذا الانحفـاظ في الواقع نكون قد نفينا حكاية الصورة الذهنيّة بصورتها

١. بزرگمهر، فلسفه تحليل منطقى، ٢٠٥ – ٢٠٦.

التامّة، وليس هذا إلّا إنكارًا للفهم، أي: لن تكون هناك حالةٌ وجدانيّةٌ للإدراك. هذا وقد ذكر الكاتب في تتمّة كلامه ما يلي:

لكن مع الإذعان بنبوغِ صدر المتألّهين وإبداعه في كشف الاختلاف بين النوعين من الحمل والاستفادة بمهارةٍ من هذا الكشف المنطقيّ في بيان الإشكال الفلسفيّ...، ينبغي أنْ نُقرّ أنّ الإشكال باقٍ على حاله ولم يعالج...، وعاقبة ما نتج عن هذا البحث المطوّل الفاقد للثمرة هو أنّ الوجود الذهنيّ غير الوجود الخارجيّ، وهذا ما كُنّا نعلمه منذ البداية! لذا ألم يكن من الأفضل أن نُخلّص أنفسنا من هذه «المعضلة الأنطلوجيّة (الوجوديّة)» دفعةً واحدةً عبر إنكار الوجود الذهنيّ، ونُحرّر عددًا آخر من الأرواح مِن القائلين والسامعين؟![1]. لقد اكتفى الكاتب في العبارة الواردة أعلاه بمجرّد الإنكار.

إنّ الحلّ الذي قدّمه صدر المتألّهين لعلاج المشكلة يستند إلى عنصر حكاية الصور الذهنيّة مطلقًا ومن جملتها المفاهيم الماهويّة، وبالتالي يُمكن القول بناءً على هذا الأساس: يحصل انحفاظ الماهيّة في المفاهيم الماهويّة في الوعاء الحكائيّ للذهن، وبهذه الطريقة يُمكننا التحرّر والخلاص من معضلة التفسير الماهويّ للصور الذهنيّة، أي: تفسير الصور الذهنيّة بتحصّل الماهيّة في الذهن من دون الاعتناء بشأنها الحكائيّ؛ لذا ليس من الضروريّ من الأصل التطرّق إلى الصور الذهنيّة التي ليس إنكارها إلّا إنكارًا لفهم المرء وإدراك مع صرف النظر عن صدقها أو كذبها.

وهكذا أصبح لدينا تفسيرٌ آخر للصور الذهنيّة من خلال الحلّ الذي قدّمه صدر المتألّهين للتحرّر من معضلات التفسير الماهوي للصور الذهنيّة، وهو التفسير (المفهوميّ ــ الماهوي) للصور الذهنيّة.

ب. التفسير (المفهوميّ ـ الماهويّ): يُمثّل هذا التفسير للصور الذهنيّة حصيلةً للصدامات الحاصلة بين الفلاسفة والمتكلّمين لمدّةٍ طويلة، ونتيجةً للنقاشات المُوسّعة بهدف بيان حقيقة الصور الذهنيّة. ويُؤكّد هذا التفسير على الحيثيّة المفهوميّة للمفاهيم الماهويّة، ويعدّ الجنبة الحكائيّة للصور الذهنيّة مفتاحًا لحلّ مشاكل الوجود الذهنيّ، ويمكن لهذا العنصر ــ أي: الشأن

---

١. م. ن، ٢٠٦ – ٢٠٨.

الحكائـيّ للصور الذهنيّة ــ أن يكون مفتاحًا لحلّ المعضلات، وباعتقادنا إنّ هذه هي الرسـالة الأساسـيّة للحلّ الذي قدّمه الملّا صدرا من خلال مسألة اختلاف الحمل؛ إلّا أن هذه الرسالة وقعتْ في معرض النسـيان بنحوٍ عامٍّ، وعُزِلت خلال تسلسل الأبحاث، مع أنّ صدر المتألّهين أكّد على هذه النقطة، فقال:

إذا تقرّر هذا نقول: معنى انحفاظ الماهيّات هو أنّ الذهن عند تصوّر الأشياء إنّما يُلاحظ هذه الصـورة الذهنيّة لا من حيث تعيّنها الذهنيّ، بـل يُلاحظها من حيث وجودها الخارجيّ الذي به تعيّن مقولته من حيث إنّه جوهرٌ مثلًا وجسـمٌ نامٍ، ويَحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينيّة، وينتزع عنهـا الذاتيّات وإنْ حصلت في الذهن، لكن لا كحصـول أفرادها، بل بأنّها انحفظت ماهيّاتها؛ فما وُجد من الماء مثلًا عند تصور الماء ليس جسمًا ولا سيّالًا ولا رطبًا ولا ثقيلًا، بل هو كيفيّةٌ نفسـانيّةٌ، فإنّه يحصل للذهن عندما حذف عن أشـخاص المياه الموجودة في المواد الجزئيّة تشـخّصاتها وعوارضها اللاحقة، قوةٌ وبصيرةٌ روحانيّةٌ ينظر [بها] إلى حقيقةٍ واحدةٍ، هي مبدأ الميـاه الجزئيّة، وكوشـف له مفهومٌ كليٌّ يصدق عليها، فيجعل ذلـك الأمر الصادق عليها مرآةً لتعرف أحوالها وأحكامها الخارجيّة وذاتيّاتها وعرضيّاتها، كما لوحنا إليه سابقًا، وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيّات في نحوي الوجودين[١].

ومع أنّ صدر المتألّهين لم يذكر في هذه العبارة شـيئًا عن الحكاية، فإنّه اسـتفاد من عباراتٍ متنوّعةٍ لنقل فكرته، وهي عين فكرة الشأن الحكائيّ للصور الذهنيّة.

«إنّ الذهن عند تصوّر الأشياء إنّما يُلاحظ هذه الصور الذهنيّة، لا من حيث تعيّنها الذهنيّ، بل يُلاحظها من حيث وجودها الخارجيّ». هذه العبارة في الواقع هي بيانٌ لهذه المسـألة، وهي أنّ الصور الذهنيّة إذا كانت بلحاظ (ينظر بها) فهي وجودٌ ذهنيّ، وهي نفسها إذا كانت بلحاظ (ينظر فيها) سـتكون وجودًا عينيًّا. وقد عبّروا أحيانًا عن هذه النظريّة بهذا التعبير: إنّ الوجود الذهنيّ أمرٌ قياسيّ. فكتب الحكيم السبزواري: «فإنّ الموجود الذهنيّ في نفسه ومن حيث كونه

١. الشيرازي، تعليقة صدر المتألهين على إلهيّات الشفاء، ١٣٥.

هيئةَ الأمر الخارجيّ، وهو النفس، خارجيٌّ، وإنّما كونه ذهنيًّا بالقياس إلى ما في الخارج»[١].

مِن بين جميع المعاصرين، يُولي المرحوم العلّامة الطباطبائيّ اهتمامًا بالشأن الحكائيّ والقياسي للصور الذهنيّة، وقد كتب في قسمٍ من الحاشية المطوّلة التي دوّنها على كتاب الأسفار ما يلي: «فللموجود الذهنيّ جهتان حقيقيّتان: الأولى: جهةُ كونه مقِيسًا إلى وجوده الخارجيّ، وهو من هذه الجهة فاقدٌ للآثار الخارجيّة التي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلّا الحكاية عمّا ورائه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهنيّ. والثانية: جهة ثبوته في نفسه مِن غير قياسه إلى وجوده الخارجيّ، بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمرٌ ثابتٌ مطارِدٌ للعدم، وله من هذه الجهة آثارٌ وجوديّة مترتبةٌ عليه: ومِن الممكن حينئذٍ أن يكون أقوى وجودًا من محكيه الخارجيّ، وهو من هذه الجهة وجودٌ خارجيٌّ لا ذهنيٌّ»[٢].

ويُؤكّد العلّامة الطباطبائيّ في موقعٍ آخر على هذه المسألة أيضًا، فيقول[٣]: «وينبغي التنبّه إلى أنّ كونها كيفيّاتٍ إنّما هو من حيث أخذها في نفسها ناعتةً للنفس وصورةً علميّةً لها، ولا قياس حينئذٍ إلى خارجٍ، وأمّا بالقياس إلى الخارج فإنّما هي مفاهيم لا جوهرٌ ولا عرضٌ»[٤].

المسألة المستفادة من كلام العلّامة ــ وخصوصًا مع الالتفات إلى عبارة «وأمّا بالقياس إلى الخارج فإنّما هي مفاهيم لا جوهرٌ ولا عرضٌ» ــ هي أنّ للصور الذهنيّة شأنًا مفهوميًّا، وحتّى الصور الذهنيّة المُنتزعة من الأشياء الماهويّة لها هويّةٌ مفهوميّةٌ في فضاء الذهن، إذًا لا يمكن عدّها جوهرًا، ولا ينبغي أن تُعدّ عَرَضًا أيضًا.

إشكالات التفسير المفهومي ـ الماهوي: اتّضح من الأمور السابقة أنّ للماهيّة شأنًا مفهوميًّا في آلة الذهن، ووفقًا لهذا المعنى: نواجه في الذهن أمرًا يحكي عن الماهيّة، وهي حكايةٌ تامّةٌ، وعلى هذا الأساس يمكننا الابتعاد عن القول بالشبَح ــ بالتفسير المعروف، يعني: مباينة الأمر الذهنيّ مع الشيء الخارجيّ مباينةً ماهويّة ــ والالتزام بناءً على الحكاية بانحفاظ الماهيّة في كلّ وعاءٍ،

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١١، الحاشية س.

٢. م. ن، ٢٨٦، الحاشية ط.

٣. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٨.

٤. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣٠٦، الحاشية ط.

ومن ضمن ذلــك وعاء الذهن الذي هو وعاءُ الحكاية، والنقطــة الموجودة هنا هي أنّه إذا كان انحفاظ الماهيّة في وعاء الذهن بناءً على الحكاية، فلن يكون من وجهٍ لتخصيص هذا الانحفاظ بالأمر الماهويّ؛ لأنّه سـيصبح من الممكن لنا أن نتحدّث عن الانحفاظ الحكائيّ لكلّ مفهوم، سـواءً أكان ماهويًّا أم غير ماهويٍّ، وجوديًّا أم عدميًّـا، حقيقيًّا أم اعتباريًّا، ...، مثلًا يُمكننا أن نقول: العدم موجودٌ في وعاء الذهن، والعدميّة كـالماهيّة سـتكون محفوظةً في الوعاء الحكائيّ للنفـس؛ لأنّه إذا لم نلتزم بهذا الانحفاظ فلا بدّ أن نقول بالشـبَح والقول بالشـبَح ــ أي: نفي الانحفاظ ولو بمعناه الحكائيّ ــ هو في الواقع نفيٌ للحكاية والعلم، ولن تكون نتيجته سـوى السفسطة.

وباعتقادنـا إنّ حقيقة الفكرة مـن الناحية المنطقيّة هي الذي تمّ بيانه نفسـه، ولكن ظاهر العبارات التي قدّمها العظماء تنحو باتجاه آخر. فهم يعتقدون أنّ الأمور التي لا حيثيّة لها سوى الخارج مثل الوجود، والحقائق التي ليس لها شـأنٌ سـوى عدم التحقّـق مثل العدم، لا تمتلك وجودًا ذهنيًّا، ولنلتفت إلى عبارةٍ وردت في هذا الباب: «إنّ كلّ موجودٍ ذهنيٍّ فله خارجٌ مقيسٌ إليـه، وإنّ مَـا لا خارج له لا ذهنَ له، وإنّ ما حيثيّة ذاتِه عين الخـارج وترتّب الآثار فلا يقع في ذهن، كصريحِ الوجود الخارجيّ والوجود الواجبيّ، إلى غير ذلك من المسائل، فتنبّه»[١].

من الممكن أن يُسـأل السؤال التالي: إذًا أين سيكون موقع مفهوم الوجود، ومفهوم العدم وأمثالهما ممّا يحكي عن الكون في الخارج، أو عدم الكون في الخارج؟ هنا حيث يُفرّقون بين الصور الذهنيّة التي يُعبّر عنها أحيانًا بالمفاهيم الذهنيّة، وبين العناوين الذهنيّة.

التفكيـك بين الصور الذهنيّة والعنوانات الذهنيّة: لقد فرّق بعض الفلاسـفة بين المفاهيم التي تحكي عن الأمور الماهويّة وبين سـائر المفاهيم، ويعتقد هؤلاء أنّ الحقائق العدميّة وكذلك الهويّات الوجوديّة لا صور ذهنيّة لها، ونقرأ في نهاية الحكمة ما يلي: «إنّ حقيقة الوجود لا صورة عقليّة لها كالماهيّات الموجودة في الخارج التي لها صورةٌ عقليّةٌ»[٢]. وجاء في الأسفار ما يلي: «وأمّا العـدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل، بل العقل بقوّته المتصرّفة يجعل بعض المفهومات صورةً

١. م. ن، ٢٦٤، الحاشية ط.

٢. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٧.

وعنوانًا لأمورٍ باطلةٍ ويجعلها وسيلةً لتعرّف أحكامها»[١].

ومن ناحيةٍ أخرى لهذه الأمور عنوانات ذهنيّة، ومراد الملّا صدرا من العنوانات الذهنيّة: المفاهيم التي لا تكون في الحقيقة طبيعة حاصلة عن المعلوم، بل هي مجرّد عنوانات مُشيرة، تُشير إلى واقعيّةٍ لا حيثيّة لها سوى عدّم التحقّق، أو إلى حقيقةٍ لا هويّة لها سوى العدم[٢]، نقرأ في الأسفار ما يلي: «واعلم أنّ العقل كما لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات؛ لغاية مجدِه وعلوّه وشدّة نوريّته ووجوبه وفعليّته وعدم تناهي عظمته وكبريائه، وكذلك لا يقدر على أن يتصوّر الممتنع بالذات بما هو ممتنعٌ بالذات؛ لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيّته، فكما لا يُنال ذات القيّوم الواجب بالذات؛ لأنّه محيطٌ بكلّ شيءٍ فلا يُحاط للعقل، فكذلك لا يُدرك الممتنع بالذات؛ لفراره عن صقع الوجود والشيئيّة، فلا حظّ له من الهويّة حتّى يُشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم»[٣].

يَعدّ صدر المتألّهين وفق العبارة المذكورة آنفًا أنّ تعقّل الواجب تعالى والممتنع بالذات أيضًا غير ميسّرين للعقل البشريّ، ومِن ناحيةٍ أخرى في العبارة التالية يَعدُّ تعقّل هذه الأمور ضمن قالب العنوانات الذهنيّة أمرًا ممكنًا: «إنّ للعقل أن يتصوّر لكلّ شيءٍ ـ حتّى المستحيلات، كالمعدوم المطلق، والمجهول المطلق، واجتماع النقيضين، وشريك الباري، وغير ذلك ـ مفهومًا وعنوانًا، فيحكم عليه أحكامًا مناسبة لها [له]، ويعقد قضايا إيجابيّة على سبيل الهليّات الغير البتيّة»[٤].

يَعدُّ صدر المتألّهين القضايا المنعقدة حول الأشياء الممتنعة الوجود وكذلك الواجبة الوجود، من قبيل «الحمليّات غير البتيّة»[٥]. ولندقّق بعبارةٍ وردت بهذا الشأن:

إنّ القضايا التي حُكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود، حمليّاتٌ غير بتيّةٍ؛ وهي التي

---

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١١.

٢. م. ن، ٣١٣، الحاشية س.

٣. م. ن، ٢٣٦.

٤. م. ن، ٢٣٩.

٥. الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٧٠ – ٧٢؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٣٩ و٣١٢ – ٣١٤ و٣٤٥ – ٣٤٨.

حُكــم فيها بالاتّحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطبــاق طبيعيّة العنوان على فردٍ، فإنّ للعقل أن يتصوّر مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد، وأن يتصوّر جميع المفهومات حتّى عدم نفسه، وعدم علّته، وعدم العدم ومفهوم الممتنع، لا على أنّ ما يتصوره هو حقيقة الممتنع إذ كلّ ما يُتصوّر ويُوجد في الذهن يُحمل عليه أنّه ممكنٌ من الممكنات، بل ذلك المتصوّر هو عنوانٌ لتلك الحقيقة الباطلة ومناطُ صحّة كون مفهومٍ عنوانًا لماهيّة من الماهيّات أنْ يُحمل عليه المفهوم منها حملًا أوّليًا وإن لم يحمل عليه حملًا شــائعًا صناعيًّا...، ومِن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات[1].

بناءً على هذا، تجرّنا العبارة أعلاه إلى البحث حول القضايا اللابتيّة؛ لأنّ الحكماء استعملوا القضايا اللابتيّة بهدف بيان هويّة العناوين الانتزاعيّة.

العنوانات الانتزاعيّة والقضايا اللابتيّة: اتّضح ممّا ذُكر سابقًا أنّ الحكماء استعملوا العنوانات الانتزاعيّة أحيانًا في مقابل الصور الذهنيّة بمعنى المفاهيم الماهويّة، وسمّوا القضايا التي تتشكّل منهــا بـ(القضايا اللابتيّة)، والقضايا اللابتيّة هي قســمٌ من القضايــا الحمليّة، توضيح ذلك ما يــلي: القضيّة إمّا شرطيّة وإمّا حمليّة، والقضيّة الحمليّة هي الأخرى إمّا بتيّة (قطعيّة) وإمّا لابتيّة، والقضيّــة البتيّة إمّــا مشروطةٌ وإمّا مفروضةٌ، والقضايا المفروضة إمّــا مفروضةٌ في دار الوجود وإمّا مفروضةٌ في دار العدم، وإمّا أنّها مفروضةٌ لدفع احتمال الامتناع، والآن ســنوضح القضايا المذكورة من خلال ذكر عددٍ من الأمثلة:

١. القضيّة الشرطيّة: لو كان (أ) (ب)، فإنّ (ج) (د)، (إذا طلعت الشمس، فالنهار موجود).

٢. القضيّة الحمليّة البتيّة: الألفُ ألفٌ، الثلجُ أبيضٌ.

٣. القضيّة المشروطة: لو كان (أ) (ب)، لكان [أ] (ج)، لو كان الإنســان كاتبًا، فهو متحرّك الأصابع.

٤. القضيّــة المفروضة: (أ) لو كان موجودًا، فهو (ب)، (زيــدٌ لو كان موجودًا، فهو قائمٌ)، حيــث تكون مفورضةً في عالم الوجــود؛ و(العدم لو كان موجــودًا في [ديار العدم]، فلا

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١٢ - ٣١٣.

يخبر عنه)، حيث المفروض في دار العدم؛ و(الضيف مكرم، ولو كان كافرًا)، حيث يكون المفروض لدفع احتمال خلافه.

جميع الأمثلة الأخيرة هي من أقسام القضيّة المفروضة، والقضيّة المفروضة هي قضيّة حمليّة، الفرضُ فيها متمّمٌ للموضوع، كما حين يُقال: (إنْ رُزقتَ ولدًا فاختنه)، كذلك القضيّة المشروطة قضيّة حمليّة أيضًا، إلّا أنّ موضوعها مشروطٌ؛ لأنّ الشرط فيها له دورُ المحدِّد في ثبوت المحمول للموضوع، كما في هذا المثال: كلّ كاتبٍ طالما هو كاتبٌ فإنّ أصابعه متحرّكةٌ. إذًا فجميع هذه القضايا مغايرةٌ للقضيّة الشرطيّة التي مفادها التلازم (في القضيّة الشرطيّة المتّصلة)، أو العناد (في القضيّة الشرطيّة المنفصلة)، وليس الوحدة أو الاتّحاد بين الموضوع والمحمول. كانت هذه بضعة نماذج من الأمثلة لأنواع القضايا التي تمّ تدوينها[1].

عودةٌ إلى أصل البحث: كان البحث يدور حول حلول التفسير (المفهومي ـ الماهوي) للصور الذهنيّة في معضلاتٍ خاصّةٍ، إذ كيف يُمكن توضيح المعرفة بأمورٍ هي نفس العينيّة أو هي توضيحٌ لهويّةٍ لا تحقّق لها سوى العدم، ونتيجةُ الحلّ الذي قدّمه المؤيّدون للتفسير المذكور هو أنّ الحقائق غير الماهويّة لا تمتلك صورًا ذهنيّة، وإنّما يُمكن لحاظ عناوين ذهنيّة لها، وبناءُ قضايا لابتيّة منها.

لا يقبل العلّامة الطباطبائيّ هذا الحلّ في الأمور العدميّة، ويستدلّ على رأيه بالنحو التالي: إنّ افتراض شيءٍ ليس إلّا إيجاد الشيء في عالم الفرض، ومن ثَمَّ فهذا الحلّ هو في الواقع عودةٌ إلى أصل الإشكال ـ أي: كيف يُمكن أن تكون الأمور العدميّة وجودًا ذهنيًا؟[2] ـ ثمّ يُحاول حّل هذا الإشكال عن طريق بيان كيفيّة الوصول إلى المفاهيم التي هي نظير الوجود والعدم و...، ونتيجة الحلّ الذي اقترحه هو أنّ الذهن لا يستقي العنوانات الذهنيّة أو المفاهيم الاعتباريّة (المفاهيم غير الماهويّة) من الخارج بنحوٍ مباشر؛ وإنّما يصوغها الذهن بناءً على معيارٍ خاصٍّ أو

---

١. م. ن، ٣١٢ – ٣١٤، الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٧٠ – ٧٢؛ جوادي آملي، دروس جلد أول أسفار، الدروس ١٩٦ – ١٩٧ والدرس ٢٥٨؛ جوادي آملي، الرحيق المختوم، القسم الثالث من المجلّد الأوّل، ٣٨٣ – ٣٩٣؛ حسنزاده آملي، النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ٣٧ – ٤٠.

٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١٢، الحاشية ط.

بحسب تعبير العلّامة بـ (سببٍ مُوجبٍ)، و(عامِلٍ مُحرّكٍ)[١]، ولكنْ باعتقدنا الإشكال الموجود هنا، هو أنّ البحث يدور حول نحو حكاية هذه المفاهيم؛ لذا فإنّ بيان كيفيّة نشوءِ المفاهيم التي من قبيل مفهوم العدم لا يحلّ المشكلة.

يُبدي الحكيم السبزواري تعجّبه، إذ كيف يُمكن أن يكون هناك قضايا صدر فيها حكمٌ على مفهومِ واجب الوجود، من قبيل القضايا اللابتيّة؟ لأنّ الملاك والمعيار للبتّ (القطع) هو التحقّق التحقيقي للموضوع في الخارج، لا التحقّق التقديري، أمّا ملاك عدم البتّ هو التحقّق التقديري لا التحقيقي، ومن ناحية أخرى، واجب الوجود هو حقيقةُ الحقائق وجميع الأمور مشمولةٌ في تحقّقها بتحقّقه بشكلٍ مستمرٍّ.

ثمّ تصدّى الحكيم السبزواري للإجابة عن الإشكال الذي صحبه ما يُشير إلى رجوعه إلى التفسير الماهويّ، وبالنتيجة سوف تُوجّه له جميع الإشكالات التي وردت على التفسير الأوّل للصور الذهنيّة ــ أي: التفسير الماهوي ــ وقد كتب بهذا الخصوص ما يلي:

ففي قضايا الممتنعات، وإن كان لموضوعاتها مفاهيم حاصلةٌ في الذهن، لكنْ لا تحقّق لأفرادها تحقيقًا، فكانت غير بتيّةٍ، وفي قضايا الواجب وإن تحقّق الفرد تحقيقًا إلّا أنّه لا طبيعة حاصلة في الذهن من ذلك الفرد، إنْ قلتَ: لو كان استحالة حصول الواجب بحقيقته مناطًا لكون القضايا المنعقدة فيه غير بتيّةٍ لكانت القضايا التي حُكم فيها على الأمور العينيّة والأفراد الخارجيّة غير بتيّةٍ لاستحالة حصولها بحقائقها العينيّة في الذهن، إذ كما أنّ وجود الواجب لا يُمكن للذهن اكتناهه، كذلك الوجود العيني الإمكاني لا يحصل في الذهن وإلّا لزم الانقلاب كما تقرّر. قلتُ: الوجود العينيّ الإمكانيّ وإن كان لا يحصُل في الذهن، إلّا أنّ له ماهيّةً تحصُل بكنهِها في الذهن، وهي الأمر المحفوظ في كلتي نشأتي الخارج والذهن والمشترك بين الوجود الخارجيّ والذهنيّ، بخلاف وجود الواجب تعالى إذ لا يحصُل في الذهن ولا ماهيّة له حتّى تحصُل هي فيه محفوظةً في الخارج والذهن، ومفهوم الواجب أو الوجوب ومفهوم الموجود البحت والوجود الصرف أو نحوها كلٌّ منها وجهٌ من وجوهه وعنوانٌ من عناوناته، ووجه

١. م. ن، ٣٤٥ - ٣٤٦، الحاشية ط.

الشيء هو الشيء بوجهٍ بعيدٍ، بل وجه الشيء بما هو وجهُ الشيء وآلةٌ لحاظٍ ليس بشيءٍ لا ملحوظًا بالذات فهو مرآةٌ لملاحظته، فلذا كان مُصحّحًا للحكم على الواجب تعالى الشخصيّ، ومفهوم الواجب واجبٌ بالحمل الأوّلي[١].

نقدٌ وتحليلٌ: إذا كنتَ مرافقًا لنا في جميع مراحل البحث فقد شهدتَ كيف مرّ كلٌّ من التفسير الماهويّ للصور الذهنيّة ــ بسبب تجاهل حكاية الصور الذهنيّة ــ والتفسير (المفهوميّ ـ الماهويّ) للصور الذهنيّة ـ نظرًا لعدم الاستناد إلى الشأن الحكائيّ للصور الذهنيّة في جميع المفاهيم ــ فقد شهدت كيف مرًّا بعُقدٍ ومتاهاتٍ. والآن نقول: باعتقادنا أنّه إذا استندنا إلى عنصر حكاية الصور الذهنيّة فلن يكون لدينا مشكلةٌ بشأن المفاهيم التي تعود إلى الأمور الوجوديّة أو العدميّة؛ وذلك لوجود عنصر الحكاية في هذه الموارد.

لقد طرح العظماء في هذا الشأن إشكالًا نتيجته أنّ الوجود الذهنيّ أمرٌ قياسيٌّ [أي: لا يحصل إلّا بمقياسته ومقارنته مع الغير] ومعنى حكاية الصور الذهنيّة أيضًا هو قياسيّتها، فمع وجود مثل هذا الفرض كيف يمكن التحدّث عن أشياء لا يمكن أن تقع طرفًا في المقايسة والمقارنة ــ كالأمور العدميّة ــ أو كيف يُمكن تصوّر صور ذهنيّة لحقائق لا هويّة لها سوى أن تكون في الخارج ـ كالوجود الخارجيّ ووجود الواجب و...؟

جواب ذلك هو التالي: إنّ حكاية الصور الذهنيّة أمرٌ أبعد من المقارنة، فإذا درسنا وظيفة الذهن، نصل إلى حقيقةٍ خاصّةٍ، وهي أنّه بوساطته تنكشف الحقائق لنا، وهذا شأنٌ من شؤون النفس التي هي أمرٌ وجدانيٌّ، ويُسمّى الحكاية، وقد تكون الحكاية مصحوبةً بالمقارنة أيضًا، إلّا أنّ الحكاية ليست مجرّد المقارنة، فنحن نشعر وجدانًا بعنصر الحكاية الذي هو شأن كاشفيّة النفس عينه، وحيث إنّ الحاكي والمَحكيّ متضايفان فلا بدّ أن يكون المحكيّ موجودًا أيضًا في ظرف الحكاية، والمَحكيّ هو عين نفس الأمر لا بشرط من التحقّق وعدم التحقّق، ولهذا المحكيّ مصداقٌ، وهذا المصداق هو نفس الأمر لُمتحقّقه، وللقضايا والتصديقات محكيّ ومطابقٌ أيضًا، ومحكيها هو عين نفس الأمر لا بشرطها، ولن يكون المطابق شيئًا سوى نفس الأمر لمتحقّقه.

---

١. م. ن، ٣١٣ - ٣١٤، الحاشية س.

والنقطة الأخرى الموجودة هنا هي أنّ تحقّق الأمر العدمي يكون بـ(اللا تحقّق)، وبالتالي إذا التفتنا إلى هذه المسألة سنكون قادرين على فهم كيفيّة حكاية الصور الذهنيّة للعدم عن نفس الأمر لا بشرط من تحقّقها وعدم تحقّقها، يعني: التحقّق وعدم التحقّق المناسب للعدم. ولهذا البحث مبانٍ سنشرحها في الفصل الثالث من هذه الرسالة والذي سوف نتعرّض فيه لتوضيح (نفس الأمر).

على فرض أنّ الحكاية بمعنى المقارنة، فحضور المقيس إليه في وعاء المقارنة ضروريٌّ، وهذا الأمر ممكنٌ في الحقائق العدميّة. وأمّا ما يُقال من أنّ الأمور التي حيثية ذاتها هي عين الخارج لا تحضر إلى الذهن، فسؤالنا هو: لماذا لا تحضر؟، إذا كان الذهن هو وعاء الحكاية نفسه، إذًا يُمكن أن يكون لدينا حاكٍ في وعاء الذهن عن الأمور التي حيثيّتها الوجود في الخارج نفسه.

يعتقد الحكيم السبزواري أنّ الفرق بين الموجودات الإمكانيّة وبين الأمور العدميّة وواجب الوجود يكمن في أنّ الموجودات الإمكانيّة لمّا كان لديها ماهيّات فهي تبقى محفوظةً في وعاء الذهن والخارج، وبالتالي يُمكن الحديث عن الحصول في الذهن باعتبار تحصّل الذات وماهيتها في الذهن، إلّا أنّ هذا الأمر متعذّرٌ في العدميّات والحقائق الوجوديّة.

والآن، سؤالنا إلى مؤيّدي هذه النظرية هو التالي: كيف تجيبون على معضلات الوجود الذهنيّ؟ إذا كنتم تستندون إلى اختلاف الحمل، فسوف يتحقّق الانحفاظ في وعاء الحكاية، وهذا الأمر ممكنٌ بالنسبة لأيّ شيءٍ آخر، وإذا رفعتم اليد عن الحكاية، ففي هذه الحالة تكونون قد ابتعدتم عن أصل البحث، أليس البحث عن الصور الذهنيّة من حيثيّة (ما به يُنظر) ــ وفقًا لتعبير الملّا صدرا ــ وعن حيثيّة المقارنة ــ وفقًا لتعبير العلّامة الطباطبائيّ والحكيم السبزواري ــ أو بتعبيرٍ أدقّ: عن شأن الصور الذهنيّة الحكائيّ والانكشافيّ؟ هل للوجود الذهنيّ هويّةٌ سوى هويّة الحكاية؟ لذا فإنّ التمسّك هنا بالقول: إنّ للوجود الذهنيّ ماهيّةً تحصُل في الذهن بوجودٍ آخر، يجعل الطريق غير موصلٍ إلى أيّ وجهةٍ؛ وفي الواقع لن يكون سوى ابتعادٍ عن أصل بحث الوجود الذهنيّ الذي هو الأمر الحكائيّ، وإذا كان الانحفاظ في الذهن انحفاظًا حكائيًّا فإنّ هذا الأمر ممكنٌ في جميع حقائق العالم ــ الوجوديّة والعدميّة والماهويّة وغير الماهويّة

والحقيقيّة والاعتباريّة و... ــ وليست الماهيّة نسيجًا نُسِجَ مُنفصِلًا عن هذا الوسط.

ج. التفسير (المفهوميّ ـ الحكائيّ): درسنا في السابق نموذجين من تفاسير الصور الذهنيّة، إلّا أنّ تلك التفاسير واجهت إشكالاتٍ عدّة، والآن سنتعرّض لتفسيرٍ آخر للصور الذهنيّة يستند إلى الشأن الحكائيّ للصور الذهنيّة، وفي هذا التفسير للصور الذهنيّة سوف نتمكّن من الحديث عن انحفاظ الماهيّة في الذهن، ونبتعد عن القول بالشبح بحسب التفسير المعروف، يعني: عدم انحفاظ الماهيّة في الذهن، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا الانحفاظ يحصل في وعاء الذهن الحكائيّ ولا يختصّ بالحقائق الماهويّة، وبالتالي يُمكن الكلام عن انحفاظ العدميّات في وعاء الذهن الحكائيّ أيضًا.

سنوقف هذا البحث هنا؛ لأنّنا سنقوم بالتعرّض له في المباحث القادمة في مناسباتٍ مختلفةٍ.

الصور الذهنيّة والعلم الحصوليّ

لقد برز تأثير التفاسير الثلاثة للصور الذهنيّة التي تمّ بيانها سابقًا في تفسير العلم الحصوليّ أيضًا، وقد قدّم الحكماء ــ من أولئك الذين لا يقولون بالإضافة والشبح ــ ثلاثة تفاسير للعلم الحصوليّ:

١. تفسير العلم الحصوليّ بالعلم بماهيّة الشيء[١]. ونقرأ في الأسفار ما يلي: «فقالوا: العلم صورةٌ حاصلةٌ في النفس مطابقةٌ للمعلوم، والمراد بالصورة عندهم هي ماهيّة الشيء موجودةً بوجودٍ آخر غير الخارج، كما يحصل في المرآة صورة الإنسان بوجودٍ ظليٍّ غير وجوده الأصليّ»[٢].

٢. العلم بالشيء عن طريق الماهيّة أو العنوان الانتزاعي، فقد كتب الحكيم السبزواري في هذا الخصوص ما يلي: «فاعلم أنّ ما يُقال: إنّ الوجود الحقيقيّ لا يُعلم، لا يخلو عن إغراءٍ بجهلٍ، فإنّ الوجود الحقيقيّ موضوع العلم الأعلى فكيفَ لا يُعلم، بل العلم والمعرفة بالوجود الحقيقيّ ثلاثة أنحاء: أحدها العلم الحصوليّ وهو العلم بالماهيّات الموجودة من حيث هي موجودة، فإنّها علمٌ بأنحاء الوجودات الحقيقيّة بمرائي لحاظها... وثانيها، وهو أيضًا حصوليٌّ

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ٢٨.

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠١.

العلم بحقيقة مطلق الوجود بالعنوانات المطلقة المطابقة لها...»[١].

٣. العلم بالشيء عن طريق المفهوم الحاكي، ونقرأ في التعليقة على نهاية الحكمة ما يلي: «لكن الأحسن تعريف الحصوليّ بالعلم غير المباشر وبوساطة الصورة العلميّة»[٢].

مع أنّ هذا التعريف لا يُصرّح بالحيثيّة الحكائيّة للصور الذهنيّة، ولكن من حيث إنّه لا يُؤكّد على عنصر الماهيّة في العلم الحصوليّ فهو أقرب إلى حقيقة العلم الحصوليّ، والعلم الحصوليّ هو العلم بالشيء عن طريق المفهوم الحاكي سواء كان محكيه أمرًا ماهويًّا أم غير ماهويٍّ، وعلى ذلك ليست الماهيّة في هذا التعريف للعلم الحصوليّ شأنًا وقربًا خاصًّا، وسيكون مرادنا من العلم الحصوليّ في هذه الرسالة أيضًا هو هذا المعنى للعلم الحصوليّ، ولكن فيما يتعلّق بكلام القدماء الذين قالوا: العلم الحصوليّ هو علمٌ بماهيّة الشيء، فإنّه يُحتمل هذا الاحتمال: إمّا أنّهم استخدموا الماهيّة بالمعنى الأعم، وإمّا أنّ تعريفهم ناظرٌ إلى العلم الحصوليّ في الأمور الماهويّة فقط.

نطاق الصور الذهنيّة

إذا لم نَحصر الصور الذهنيّة بالأمور الماهويّة، وقدّمنا ذلك التفسير (المفهومي ـ الحكائي) لها، فحينها ستكون الصور الذهنيّة حاضرةً مهما اتسعت دائرة العلم الحصوليّ. ومن هنا، إذا اعتبرنا تقسيم العلم إلى علمٍ حضوريٍّ وحصوليٍّ تقسيمًا عقليًّا، فعندها يُمكن القول: كلّما تحقّقت معرفةٌ، وكانت هذه المعرفة ليست حضوريّةً فسوف تكون علمًا حصوليًّا بالضرورة، وهناك سوف تكون الصور الذهنيّة حاضرةً قطعًا؛ لذا ستشمل الصور الذهنيّة كافّة المفاهيم الماهويّة وغير الماهويّة، والأوّليّة والثانوية، والمنطقيّة والفلسفيّة، والحقيقيّة والاعتبارية، والمفردة والمركّبة، والتصوّريّة والتصديقيّة القضويّة، والحسيّة والخياليّة والوهميّة والعقليّة، وفي الختام يقع كلّ نوعٍ من المعرفة ـ التصوريّة و التصديقيّة ـ ضمن نطاق العلم الحصوليّ، وعلى هذا الأساس نقول: تغطي الصور الذهنيّة الواردة في عنوان الرسالة نطاقَ العلم الحصوليّ كلّه؛ وفي النتيجة سوف يدخل مطلق العلم الحصوليّ في نطاق بحثنا.

---

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣٩٠، الحاشية س.

٢. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٣٥١.

الصور الذهنيّة والقول بالإضافة

لا يُمكن القبول بالصور الذهنيّة دون رفض نظريّة الإضافة، فمن يقول بالصور الذهنيّة هو منكرٌ في الواقع للقول بالإضافة، وأوّل من نسج وطرح[١] نظريّة الإضافة هم مجموعةٌ من المتكلّمين وذلك في تفسير العلم، وقد ذكروا هذه النظريّة تحت اسم (التعلق) أيضًا[٢]، وتُنسب نظريّة الإضافة إلى أبي الحسن البصريّ ومؤيّديه، وإلى الفخر الرازي أيضًا[٣]. وأمّا في عصرنا الحاضر فتشتهر هذه النظرية باسم الفخر الرازي. وهنا يُطرح السؤال التالي: هل فسّر المتكّلمون العلم على أساس إضافة العالم إلى المعلوم فقط، أم أنّهم يعتقدون بالأمر المضاف (ما لهُ الإضافة)؟ يعتقد بعضٌ أنّ المتكلّمين عدّوا العلمَ الإضافةَ نفسها[٤]. وعلى أيّ حال فإنّ الأدلّة التي سنقيمها لاحقًا لإثبات الصور الذهنيّة ستنفي هذه النظريّة.

لوازم القول بالإضافة: لقد عدّد الحكماء لوازمَ خاصّة لنظريّة الإضافة، وهي ما يأتي: ١- نفي إمكان العلم بالمعدومات. ٢- نفي علم الواجب تعالى قبل الخلق. ٣- عدم إمكان تقسيم العلم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ. ٤- تعميم علم كلّ شيءٍ بكلّ شيءٍ، وتوضيح ذلك ما يلي: إذا كان العلم هو الإضافة نفسها، فينبغي أن يكون كلّ جمادٍ عالمًا بأيّ شيء؛ لأنّه يمكن أن يكون لكلّ موجودٍ صلة به. ٥- خروج العلم عن دائرة المطابقة وعدم المطابقة.

إذا كان العلم الإضافة نفسها، فبما أنّ الإضافة لا تقبل التحقّق في الخارج، بالتالي لا يمكن في [حال القول بـ] الإضافة الحديث عن المطابقة وعدم المطابقة، وكذلك في حال القول بالإضافة تخرج حقيقة العلم عن نطاق العلم والجهل[٥]. وقد كتب الخواجة الطوسي في هذا الشأن ما يلي: «إنّ من الصورة [الذهنيّة] ما هي مطابقةٌ للخارج وهي العلم، ومنها ما هي غير مطابقةٍ للخارج

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ٢٩.
٢. المطهّري، مقالات فلسفى، ٢٧٠
٣. الطوسي، شرح مسألة العلم، ٢٩.
٤. م. ن.
٥. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٧؛ الشيرازي، الأسفار، ٤: ١٢١؛ الرازي والطوسي، شرح الإشارات، ١٣٤؛ الشيرازي، الأسفار، ٣: ٢٩٠.

وهي الجهل، وأمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج؛ فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علمًا ولا جهلًا»[١].

الفخر الرازي وسرّ الإضافة: إنّ دراسة رأيّ الفخر الرازي حول حقيقة العلم هو بحثٌ واسعٌ لسنا بصدد التطرّق له هنا، والأمر الذي نريد التعرّض له هنا هو بيان عدّة نقاطٍ مختصرةٍ حول وجهة نظر الفخر الرازي حول حقيقة العلم. في البداية يُطرح السؤال التالي: هل يقول الفخر الرازي بالإضافة أو يعتقد بالصورة الذهنيّة + الإضافة؟.

ما يُنسب له عادةً هو أنّ الفخر الرازي قائلٌ بـ(الإضافة نفسها)[٢]. وأحيانًا يعدّونه معتقدًا بالحالة الإضافية (ما لهُ الإضافة)[٣]، ولا بدّ من البحث عن جذور الاختلاف فيما ينسب [إليه] في كلمات الفخر الرازي نفسه، فهو قد تكلّم بنحوين في هذا الباب، فقد قال في المباحث المشرقيّة صراحةً: أنا اعتبر علم النفس بذاتِها حالةً إضافيّةً، وعلمها بغير ذاتها «صورة + إضافة»[٤]، إذًا ربّما أمكن بذلك دفع التهافت في أقوال الفخر الرازي والاختلاف في الأقوال المنسوبة إليه، ومن هذا المنطلق، لا يمكن عدّهُ منكرًا للصور الذهنيّة، وبذلك تكون ساحة الفخر الرازي قد تنزّهت من تهمة إنكار الوجود الذهنيّ التي ينسبونها إليه أحيانًا[٥]. وقد احتمل بعضهم أنّ مراد الفخر الرازي من الإضافة هو الإضافة الإشراقيّة نفسها، يعني: العلم الحضوري[٦]. هذا التبرير مبرّرٌ فيما يتعلّق بعلم النفس بذاتها، إلّا أنّ مثل هذا التبرير يبدو غير كافٍ فيما يتعلّق بعلم النفس بما سواها خصوصًا حينما يكون معلومنا معدومًا. والتبرير الذي يمكن الاستشهاد به كاحتمالٍ لوجهة نظره بشأن علم النفس بما سواها هو التالي: صحيحٌ أنّه عدّ علم النفس بما سواها يمتلك إضافةً بصورةٍ من الصور، لكنّه يعدّ هذه الإضافة إضافةً من نوعٍ خاصٍّ اسمها

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣١٦.

٢. الطوسي، شرح مسألة العلم، ٢٩؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٧؛ الشيرازي، الأسفار، ٤: ١٢١.

٣. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٤٤.

٤. الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٣١.

٥. الگيلانى، رسائل فلسفى، ٧٤، حاشية السيّد جلال الدين آشتياني.

٦. الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٤٤١.

(إضافة المحاكاة)، والشاهد على هذا الأمر هو كلامٌ ذكره الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة حول أقسام الإضافة نقلًا عن ابن سينا، فقد جاء في المباحث المشرقيّة ما يلي: «تكاد أن تكون المضافات منحصرةً في أقسام: المعادلة، والتي بالزيادة، والتي بالفعل، والانفعال ومصدرها من القوّة، والتي بالمحاكاة... والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحسّ والمحسوس، فإنّ العلم يحاكي هيئة المعلوم، والحسّ يحاكي هيئة المحسوس...»[١]؛ لذلك، إذا أمكن تأكيد هذا الاحتمال بشأن رأي الفخر الرازي عن الإضافة، عندها يكون قد التفت إلى حقيقةٍ ترتبط بالعلم يمكن أن تكون مفتاحًا حلّ العديد من المعضلات، وتلك الحقيقة هي الشأن الحكائيّ والشأن الالتفاتي للصور الذهنيّة.

الصور الذهنيّة والقول بالشبح

معنى القول بالشبح وفقًا للتفسير الشائع هو أنّ ما في الذهن مباينٌ ماهيّةً لما هو في الخارج[٢]. وقد ذكر صدر المتألّهين هذا التفسير نفسه للشبح ثمّ انبرى لنقده[٣].

هذا، وقد قدّم الحكيم الملّا عبد الرزّاق اللاهيجي تفسيرًا آخر للقول بالشبح لفت انتباه الآخرين فيما بعد أيضًا[٤]، إذ عدّ اللاهيجي أنّ القول بالشبح يعتمد على عدم وجود تأثيرٍ للماهيّة الذهنيّة، فكتب حول ذلك ما يلي: «فالحقّ أنّ ماهيّات الأشياء في الذهن، لمّا لم يظهر عنها آثارها ولم يصدُر عنها أحكامها، أطلَق القدماء عليها لفظ الأشباح؛ لأنّ شبح الشيء لا يصدُر عنه أثرُ ذلك الشيء، لا أنّهم قائلون بحصول أشباحِ الأشياء في الذهن وأن هنا مذهبين»[٥]. وربّما أمكن تقديم تبريرٍ آخر للقول بالشبح، وهو أن نقول: إنّ مراد القائلين بالشبح هو القول بـ(الأمر

١. م. ن.

٢. اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، ٥٤؛ حسنزاده آملي، النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ٢٩ – ٣٣؛ الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٤.

٣. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٩٢.

٤. حسنزاده آملي، النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ٣٢.

٥. اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، ٥٤.

الحاكي) نفسه، فإذا كان مثل هذا التبرير وجيهًا، فحينها سوف يكون القائلون بالشبح قائلين بشيءٍ أيضًا، هو ما وصل إليه نفسه صدر المتألّهين لاحقًا عن طريق اختلاف الحمل.

ويُعدّ كلٌّ من القاضي البيضاوي، وشمس الدين الأصفهاني أيضًا من القائلين بالشبح[١]؛ ولذا يُمكن أن يكون ذكر بعض كلماتهما في هذا الخصوص مفتاحًا للحلّ، وقد قرّر شمسُ الدين الأصفهاني القولَ بالشبح في مطالع الأنظار الذي هو شرحٌ لكتاب طوالع الأنوار الذي هو من تأليف القاضي البيضاوي، وقرّره بالنحو الآتي: «لا نُسلّم أنّ المنتسَب إلى الوجود الذهنيّ هو ماهيّةُ المعلوم، بل شَبَحُها ومثالُها، والشَبَح والمثال لذلك الشيء مغايرٌ له وإن كان مطابقًا له، على معنى أنّ الحاصل من الشيء في العقل هو عين المشبّح»[٢].

والمستفاد من الكلام أعلاه هو أنّ القول بالشبح يقبل مطابقة الشبح مع المشبَّح، ومن هذا المنطلق، ربّما أمكن إرجاع هذا الأمر إلى الصورة الحاكية خصوصًا مع الالتفات إلى أنّه قد جرى الحديث عن المطابقة في الكلام المذكور، واستعملت أحيانًا ألفاظ الحكاية والمحاكاة والظلّيّة، وهذا وتُستعمل المطابقة والحكاية أحيانًا كمترادفات[٣]، وبالتالي إذا استطعنا تفسير القول بالشبح بـ(نظرية الصور الحاكية) سيُحفظ حينها انحفاظ الماهيّات في المفاهيم الماهويّة أيضًا، ولن تلزم السفسطةُ وتبدّلُ العلم إلى جهلٍ اللذان يعدّهما بعضٌ من لوازم القول بالشبح[٤]، ويتحقّق هذا الانحفاظ في مفاهيم أخرى أيضًا بنحوٍ آخر؛ لأنّ هذه الحكاية عامّةٌ وتامّةٌ ولا تختصّ بالمفاهيم الماهويّة.

يجعل العلّامة الطباطبائيّ القائلين بالشبح في فئتين، هما: ١- فئةٌ تعدّ ما يحصل في الذهن محاكيًّا (مشابهًا) للأشياء الخارجيّة، ولكن يعدّونها مباينةً لها ماهيّةً. ٢- فئةٌ لا تكتفي بعدِّ الصور الذهنيّة مباينةً للخارج بلحاظ الماهيّة وحسب، بل يعدّونها غيرَ محاكيةٍ (غير مشابهة) لما في الخارج

١. مطهري، مقالات فلسفي، ٢٧١ - ٢٧٢.
٢. الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، ٢١١.
٣. حسن‌زاده آملي، النور المتجلّي في الظهور الظلّي، ٣٢.
٤. م. ن، ٣٠.

أيضًا، وهذا نظير حالة بعض الأفراد الذين يُصابون بقصورٍ في رؤية بعض الألوان؛ فيرون الحمرة خضرةً، وإن كانت لا تؤدّي إلى أيّ مشكلةٍ من الناحية العمليّة في حياة الأفراد[١].

والنقطة التي يجدر الالتفات إليها، هي أنّ لفظ (المحاكاة) ومشتقاته ترِدُ أحيانًا بمعنى (الحكاية)، كما استعملها صدر المتألّهين في وصف الوجود الذهنيّ حيث قال: «فإنّ الذهن من الأمور الخارجيّة، وما يوجد فيه بوجودٍ مطابقٍ لِما في الخارج ومحاكٍ له يُقال له: الوجودُ الذهنيُّ لذلك الشيء»[٢].

وترد أحيانًا أخرى بمعنى (المشابهة)، ولذا قال بعضهم: إنّ فئة القائلين بالشبح يقولون بالمحاكاة ــ أي: المشابهة ــ وينفون المماثلة الماهويّة، والشاهد على هذه المسألة التعبير بالمشابهة التي وردت في بداية الحكمة في وصف القول بالشبح[٣].

يَعدُّ صدر المتألّهين القولَ بالشبح ظاهرةً حديثةً آمن بها المتأخّرون[٤]، وفي المقابل هناك فئةٌ تعتقد أنّ القدماء قالوا بالشبح أيضًا[٥]، وادّعى بعضهم أنّ العلّامة الحلّي في كشف المراد قدّم التفسير الشبحي لكلام الخواجة الطوسي، حيث قال: «إنّ الحاصل في الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسواد بل صورتهما ومثالهما، المخالفة للماهيّة في لوازمها وأحكامها»[٦].

لازم القول بالشبح: عدَّ الحكماء السفسطةَ وتبدّلَ العلم إلى جهل من لوازم القول بالشبح[٧]، إذ لو لم تكن الصور الذهنيّة واجدةً لمقوّمات الأشياء الخارجيّة فكيف إذًا يُمكن الإفتاء بالوحدة بين ما في الذهن وما في العين؟! فإذا اختلف ما تحصّل في الذهن اختلافًا ماهويًّا عن ماهيّة

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٣٤؛ مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٤٤.
٢. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٥١٥.
٣. الطباطبائي، بداية الحكمة، ٢٨.
٤. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١٤.
٥. م. ن، ٣١٤؛ الحاشية س؛ الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٤.
٦. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ١١.
٧. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٣٠؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ٢٨؛ الهداية إلى أسرار البداية، ٧٣ – ٧٤؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٣٥.

الأشـياء الخارجيّة، نكون قد أمضينا على وثيقة الشكوكيّة في خطوتها الأولى، وقد ذكر الحكيم السبزواري في الحاشية على شرح المنظومة ما يلي: «ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالاتٍ؛ لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه، وإذا عزب شيءٌ من مقوّماته، لم يكن هذه الماهيّة تلك الماهيّة»[١].

نقـد وتحليل: إذا كان القائلون بالشـبح يعتقـدون أيضًا بانحفاظ الذاتيّات ـــ فيما يتعلّق بالمفاهيم الماهويّة ـــ في وعاء النفس الحكائيّ، فلماذا يلزم منه السفسطة إذًا؟ وإذا كان الانحفاظ الحكائيّ يحلّ المشكلة فلماذا نُخصّص هذا الانحفاظ بالمفاهيم الماهويّة إذًا؟ ولمّا كان لكلّ مفهومٍ من حيث إنّ له حكايةً فيُمكننا عند ذلك أن نقول: إنّ ذاك المفهوم يحفظ محكيّه فيه، وهنا توجود نقطـةٌ تجـدر الالتفات إليها، وهي أنّه الانحفاظ الحكائيّ ـــ سـواء في المفاهيـم الماهويّة أم غير الماهويّة ـــ لا يحلّ مشكلة المعرفة، بل مع الانحفاظ الحكائيّ يكون بحث المعرفة قد بدأ للتوّ.

توضيـح ذلك: إذا لم يكن في قضيّة (الماء سـيّال) حكايةٌ تامّةٌ لعناصرهـا التصوريّة ولمفاد هيئتهـا عن محكيها أيضًا، فلن يصل الدور إلى أن نحكم على هذه القضيّة أهي صادقة أم كاذبة. ومـن هنا كان الانحفاظ الحكائيّ شرطًا للدخول في بحث المعرفة، ولن نتمكّن من الحضور في هذا البحث إلّا من خلال إحكام عـرى الانحفاظ الحكائي[٢]، وبناءً على ذلك ـــ بتعبير الحكيم السـبزواري في الكلام المذكور ـــ «الانكشـاف بما هو عليه» يُعدُّ أمرًا ضروريًّا للصور الذهنيّة، ويُعدّ فقدها مسـاويًا للسفسطة، ولكن هذا الانكشاف سوف يتمّ توفيره لكلّ مفهومٍ ـــ وليس للمفهوم الماهويّ فقط ـــ في وعاء النفس الحكائيّ، يعني: في الذهن، ولن يكون مفاد الحلّ الذي قدّموه للخلاص من مشـاكل الوجود الذهنيّ عن طريق اختلاف الحمل أمرًا آخر سـوى هذه الفكرة. والظاهر أنّ القائلين بالشبح لا يستوحشون من هذا الأمر أيضًا.

---

١. السبزواري،شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٣١، الحاشية س.

٢. سوف يتمّ توضيح مباني الحكاية في الفصل العاشر من هذه الرسالة.

إثبات الصور الذهنيّة

الآن، بعد قد قدّمنا التفاسير المختلفة للصور الذهنيّة للدراسة، سنشير بشكلٍ إجماليّ إلى الأدلّة التي أُقيمت لإثبات وجود الصور الذهنيّة، ثمّ سنتطرّق لتحليل هذه النقطة، وهي أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار سبل الحلّ التي طرحها القدماء للخلاص من إشكالات موضوع الوجود الذهنيّ، لا يُمكن الدفاع عن التفسير الماهوي للصور الذهنيّة، ذلك التفسير المبني على اتّجاه التحصُّل الظلّي للماهيّة من دون التفاتٍ إلى حيثيّتها الحكائيّة، وما نؤيّده هو تفسير الصور الذهنيّة بـ(الصور الحاكية)، وهذا الأمر يثبت من خلال العودة إلى الوجدان واستكشاف الباطن ودراسة الذهن، والأدلّة التي أقيمت في هذا الباب ليس لها دورٌ سوى التنبيه وحسب. وسوف نُصنّف الأدلّة المقامة لإثبات الصور الذهنيّة وفق الترتيب الآتي:

١. إذا راجعنا أنفسنا في أثناء إدراكنا لشيءٍ ما، سنجد في أنفسنا حالةً إدراكيّةً خاصّةً تختلف عن مجرّد الإضافة، كما نقرأ فيما يلي: «والحقّ أنّ وجود الذهن والصور والمفاهيم الذهنيّة ثابتٌ بالعلم الحضوريّ، ولا يحتاج إلى البرهنة عليه، فما يُذكر دليلًا في هذا المجال لا يعدو حدّ التنبيه؛ لأجل إلفات نظر الغافل ودفع ما ربّما يبدو من شبهة»[١].

٢. نحن نمتلك علمًا بالمعدومات، بل حتّى بالممتنعات، بنحوٍ تبدو هذه المعدومات متمايزةً عن بعضها البعض، وتمايز المعدوم الصِرف ممتنعٌ بالضرورة، فإذًا يلزم وجود نحوٍ من الوجود، ولمّا كان هذا التمايز ليس موجودًا في الخارج، فإذًا هو موجودٌ في الذهن[٢].

٣. أحيانًا، نُصدر أحكامًا إيجابيّةً وثبوتيّةً صادقةً على أمورٍ ليس لجميع أفرادها أو لبعضها تحقّق في الخارج، على سبيل المثال: نقول: (كلّ بحرٍ من الزئبق باردٌ بالطبع)، و(كلّ عنقاء طائرٌ)، و(مجموع الزوايا الداخليّة لأيّ مثلثٍ يساوي مجموع زاويتين قائمتين) و...، ولا بدّ من وجود موضوعٍ لصدق الحكم إيجابًا، ولمّا كان هذا الموضوع ليس موجودًا في الخارج، فلا بدّ إذًا أن يكون هذا الموضوع في وعاء الذهن. ويتمّ عرض هذا الدليل أحيانًا بالاستعانة بالقضيّة

١. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم ٤٤.

٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٦٨.

الحقيقيّة، أي: بالقضيّة التي يشمل حكمها كلًّا من الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود[١].

وعدَّ بعض الحكماء هذا الدليل أقوى الأدلّة على الوجود الذهنيّ[٢]، وهو الدليل نفسه الذي أشار إليه الحكيم السبزواري في نهاية الجزء الأخير من كلامه حيث قال: «للحكم إيجابًا على المعدوم».

الحكم الإيجابي والسلبي، ووعاء الصدق والكذب: لقد تمّ نقد الدليل المذكور بالبيان التالي: إمّا أن يكون الاستدلال المذكور باطلًا، وإمّا ألّا يختصّ بالحكم الإيجابي، وتوضيح ذلك ما يلي: إذا كان مستندنا في القضايا الحقيقيّة هو الحكم الإيجابي الصادق، وكان نظرنا تجاه وعاء التحقّق والصدق ــ سواء أكان في داخل الذهن أم خارج الذهن ــ فعند ذلك ستكون هذه القضايا صادقةً فقط في خصوص الأفراد المحقّقين الوجود، ولن تكون شاملةً للأفراد المقدّرين كقضيّة صادقةٍ، ولكن نحن ملتفتون إلى أنّ الحكم الإيجابي في الاستدلال المذكور (الدليل الثالث) مُقيّدٌ بالصدق.

وأمّا إذا جعلنا وعاء الحكم مستندًا لنا، فعند ذلك لا ينبغي أن نُقيّد الحكم المذكور بالإيجاب، بل سوف يكون بإمكاننا أن نحكم حُكمًا إيجابيًّا أو سلبيًّا على الأمور التي لا يوجد بعضها أو كلّها في الخارج، وسوف يكون بالإمكان استخدام كلا النوعين من الحكم (السلبي والإيجابي) لإثبات الصور الذهنيّة.

وصحيحٌ أنّ القضايا السالبة تختلف عن القضايا الموجبة في أنّ القضايا السالبة صادقةٌ حتّى بانتفاء الموضوع، ولكن هذا الأمر يرتبط بظرف الصدق لا بظرف الحكم[٣].

٤. يُمثّل الإدراك الكلّي ــ الطبيعيّ والعقليّ والمنطقيّ والكلّي الصرف (صرف الحقيقة) ــ دليلًا آخر على الصور الذهنيّة؛ لأن الكليّة تُفيد الاشتراك، وهذا الأمر لا يتحقّق في الخارج، فإذًا سوف يكون موطنه وعاء الذهن[٤].

---

١. م. ن، ٢٦٩ – ٢٧٠؛ الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٣٩؛ العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ١٠؛ القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ١١ – ١٤؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ٢٩؛ مطهري، شرح مبسوط منظومه، ١: ٢٨٥ – ٣٠٠؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٢٨.

٢. المظفّر، الفلسفة الإسلاميّة، ٢٦.

٣. كشفي، كنكاش‌هاى عقل نظرى، ١٥ – ١٧.

٤. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٧٢ – ٢٧٤؛ الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٤٠ – ٤٢؛السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٢٨؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ٢٩؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٣٤.

٥. إنّ إدراك الأمــور الانتزاعيّة مثل: الوحدة، والكثرة، والإمكان، والوجوب و...، ومن ثمَّ إصدار أحكامٍ على تلك العنوانات يُمكن أن يكون دليلًا على الصور الذهنيّة[١].

٦. لكلّ فاعلٍ غرضٌ وغايةٌ قبل قيامه بأيّ فعلٍ، ولمّا كانت هذه الغاية وهذا الغرض ليســا في الخارج فإذًا سوف تكون موجودةً في الذهن[٢].

٧. في بعــض الأحيان، تؤدّي الأمور الوهميّة الصِرفة والتخيّلية المحضة إلى حدوث آثارٍ في الخارج ــ مثلًا: يُؤدّي تخيّل الحمضيّات إلى تجمّع اللعاب في الفم ــ ولمّا كانت هذه الآثار ليست في الخارج؛ فسوف تكون موجودةً في الذهن[٣].

٨. أحيانًا يكون للإنسان شيءٌ ما يُريده ويسعى وراءه، وحيث إنّ طلب المجهول محالٌ فإذن لا بدّ أن يتحقّق في الذهن تصوّرٌ إجماليٌّ عنه[٤].

٩. كلّما سعيتَ إلى إدراك أمرٍ ما، فإذا كان هذا الإدراك حصوليًّا فلا بدّ أن يظهر أثرٌ ما عليك؛ لأنّه إذا لم تُؤثّر فيك ظاهرة الإدراك أيَّ أثر، سيكون حالك قبل الإدراك، وحالك بعده متساويين، وهــذا خلاف الوجدان، وإذا أثّر فيك أثرًا ولكن لم يكن هذا الأثر مطابقًا لِما أدركته فإذًا لم تتحقّق المعرفــة، ومن ناحيةٍ أخرى حيــث إنّ الفرضيّة هي تحقّق العلم؛ لذا لا بدّ أن يكون الأثر الحاصل مطابقًا لما أدركته، فنستنتج أنّ عمليّة إدراك الصورة المتطابقة مع مدرَكك قد تحقّقت في ذهنك[٥].

١٠. يعتقد بعض الحكماء أنّه إذا لم نقبل الصور الذهنيّة على وفق التفسير الماهويّ، سنقع في السفسطة، ولكن لمّا كنّا نعدّ ــ من ناحيةٍ أخرى ــ أنّ أصل العلم محرزٌ، فإنّه لا يبقى لدينا سبيلٌ سوى القبول بالصور الذهنيّة على وفق تفسيرها الماهويّ[٦].

---

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٧٤ – ٢٧٥. «جاء هذا الدليل في الأسفار تحت عنوان: ومن الاستبصارات في هذا الباب».

٢. م. ن، ٢٧٥، الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٣٧ – ٣٨.

٣. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٧٥.

٤. حسن‌زاده آملي، النور المتجلي في الظهور الظلّي، ١٠٦.

٥. ســهروردى، مجموعة مصنفات شــيخ الإشراق، ١: ١٥و٣: ٢ و٨٦؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ٣٩ – ٤١؛ الشيرازي، تعليقة صدراء على شرح حكمة الإشراق؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ٢٦٣.

٦. الشــعراني، شرح تجريد الاعتقاد، ٨ – ٩؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ٣٧؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٣٩؛ مطهري، شرح مبسوط المنظومة، ١: ٣٢٢ – ٣٥٠.

نطاق الإثبات

قدّمنا مجموعةً من أدلّة الصور الذهنيّة، والآن سنعرض ــ قدر المستطاع ــ هذه الأدلّة ونطاق قدرتها على الإثبات. ونُذكّر هنا أنّنا بيّنا سابقًا ثلاثة أنواع من التفاسير للصور الذهنيّة بالتفصيل: ١- التفسير الماهويّ. ٢- التفسير (المفهوميّ ــ الماهويّ). ٣- التفسير (المفهوميّ ــ الحكائيّ). ويُؤكّد التفسير الماهويّ للصور الذهنيّة على التحصّل الظلّي للماهيّة، ويغفَل عن الشأن الحكائيّ للصور الذهنيّة، ويهتمّ التفسير (المفهوميّ ـ الماهويّ) للصور الذهنيّة بالحيثيّة الحكائيّة للصور الذهنيّة، إلّا أنّه هو الآخر أوقع نفسه في تناقضات الماهيّة، فحينما يقع هذا التفسير في مشاكل الوجود الذهنيّ يحوّل الماهيّة إلى مفهوم، وبَيْنا هو يبحث عن سبيلٍ للتحرّر من المشاكل يعود إلى التفسير الماهوي للصور الذهنيّة من دون أن يلتفت، وفي الختام كان التفسير الثالث للصور الذهنيّة هو التفسير (المفهوميّ ــ الحكائيّ) الذي يُؤكّد على الحيثيّة الحكائيّة للصور الذهنيّة، ويعدّ جميع المفاهيم متساويةً في هذا الأمر، ولم يكن يرى أنّ للماهيّة مكانةً خاصّةً في هذا المقام، والآن نريد أن نبحث في الأدلّة المذكورة، وأنّها قادرةٌ على إثبات أيّ واحدةٍ من التفاسير الثلاثة المتقدّمة.

إذا استندنا إلى مقتضى الدليل الأوّل من الأدلّة المذكورة، فسوف نتمكّن من تقوية التفسير (المفهومي ـ الحكائيّ)؛ لأنّنا نجد الصور الذهنيّة وشأنها الحكائيّ في أنفسنا بشكلٍ حضوريٍّ ووجدانيٍّ، ولمّا كان لدينا القدرة على أن نمتلك في صفحة أذهاننا أيّ نوعٍ من الصور (الماهويّة منها وغير الماهويّة)، فلا مُبرّر لأنْ نحصر هذه الصور الحاكية في التفسير (المفهومي ـ الماهوي).

ومن الممكن أن يدّعي أحدهم أنّ هذا الأمر نفسه قابلٌ للتصوّر أيضًا بشأن التفسير الماهويّ للصور الذهنيّة (أي: تفسير الصور الذهنيّة المبني على التحصّل الظلّي للماهيّة، ويغفل عن الشأن الحكائيّ للصور الذهنيّة)، يعني: سوف نتمكّن عند الرجوع إلى أنفسنا من إثبات الصور الماهويّة، ولكن أوّلًا: على فرض تحقّق هذا الأمر، فقد ابتعدتم عن هويّة الوجود الذهنيّ الذي هو الشأنُ الحكائيّ والقياسيّ للصور الذهنيّة ومابه يُنظر إلى الصور الذهنيّة، وتكونون قد نظرت بعينٍ واحدةٍ (أي: بالعين الظلّية). وثانيًا: مواجهة مشاكل الوجود الذهنيّ والاحتماء

باختلاف الحمل للخلاص من الإشكالات لا يُشير سوى إلى العودة إلى المفهوم والأمر الحاكي، خصوصًا حينما يطرح الخصم الإشكالات الواردة على بعض لوازم الماهيّة بمهارةٍ، تلك اللوازم التـي لا تقبل الانفكاك في أيّ وعاءٍ حتّى في الوعاء الظلّي للماهيّة، على سـبيل المثال: إذا طرحنا بحثًـا حول الحرارة، أوالزوجيّـة، أو الفرديّة وأيضًا حول أمورٍ من قبيـل العليّة، أوالوجوب، أوالإمكان، أوالامتناع، فلن يكون بالإمكان الإجابة من خلال الوجود الأصيل والوجود الظلّي والاعتباري؛ ولذا نجد أنّ صدر المتألّهين بعد أن طرح الإشـكال حول لوازم الماهيّة أو اللوازم غير الماهويّة مثل الوجوب والعليّة و...، لاذ بالمفهوم، وكتب ما يلي: «إذا تصوّرتْ النفس معنى الزوجيّة، فليس هذا نحو وجوده الأصيل، إذ لا تصير النفس بسـبب إدراكها مفهوم الزوجيّة بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين، وكذا الحكم في نظائرها»[1].

لذلـك إذا أمكن عدّ الحلّ المفهوميّ والحكائيّ الذي بيّنه صدر المتألّهين عن طريق اختلاف الحمل نوعًا ما، على أنّه الحلّ النهائي للملّا صدرا لرفع معضلات الوجود الذهنيّ، فإذًا قد يكون بالإمكان إرجاع التحليلات الأخرى التي ترشّحت من قلمه بنحوٍ آخر إلى هذا الأمر، وتنزيهه عن المغالطة، والمصادرة على المطلوب التي ينسـبها له بعضهـم؛ لأنَّ صدر المتألّهين كان بصدد الابتعاد عن القول بالشـبح، يعني: عن نظريّة عدم انحفاظ الماهيّة في وعاء الذهن، والاقتراب من انحفاظ ذاتيّات الماهيّات في وعاء المفهوم، أي: في وعاء الحكاية، من خلال تعبير الاختلاف بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع.

ومن هنا، إذا أيّد أحدهم حصول الماهيّة في الذهن من دون الالتفات إلى شـأنها الحكائيّ، سوف تسوقه معضلات الوجود الذهنيّ إلى المفهوم، وبناءً على ذلك لم يتمكّن الدليل الأوّل من الأدلّة المذكورة من إثبات تحصّل الماهيّة في الذهن بمعناها غير المفهومي.

إنّ أقـصى قـدرةٍ إثباتيّةٍ للأدلّة من الدليل الثاني إلى الدليـل الثامن هي نفي الإضافة فقط، وهـذه الأدلّة لا تُثبت أيّ شيءٍ أبعد من الإضافة، ويعتقد بعض الباحثين أنّ الدليل الثاني أيضًا من الأدلّة المذكورة يُمكنه إثبات تحصّل الماهيّة في الذهن من خلال تقريره بصورة قضيّة حقيقيّةٍ؛

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١١.

لأنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة ـ خلافًا للقضيّة الخارجيّة ـ يكون على الطبيعة السارية في الأفراد نفسها، الشـاملة للأفراد المحقّقين الوجود أو المقدّرين الوجود، أمّا الحكم في القضيّة الخارجيّة فهو محدودٌ بالأفراد المحقّقين الوجود، والطبيعة هي الماهيّة نفسها، وقد يكون هذا سبب استناد الخواجة الطوسي إلى القضيّة الحقيقيّة لإثبـات الوجود الذهني[١]، قال في التجريد: «وهو [أي: الوجود] ينقسم إلى الذهنيّ والخارجيّ وإلّا لبطلت الحقيقيّة»[٢]. ولكن باعتقادنا أنّ الاستناد إلى القضيّة الحقيقيّة هو الآخر لا يستطيع إثبات تحصّل الماهيّة بمعناه غير المفهوميّ؛ لأنّ معضلات الوجـود الذهنيّ تدفعك للتبريـر من خلال اختلاف الحمل، ولن يكون هذا سـوى عودةٍ إلى المفهوم الحاكي للماهيّة! ومن هنا نجد أنّ العلّامة الحلي بعد أنّ بيّن استدلال الخواجة من خلال القضيّة الحقيقيّة وطرح إشكالات المخالفين للوجود الذهنيّ، قال ما يلي: «إنّ الحاصل في الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسـواد بل صورتهـا ومثالها المخالفة للماهيّـة في لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجيّة تسـتلزم السخونة، وصورتها لا تسـتلزمها، والتضاد إنّما هو بين الماهيّات لا بين صورها وأمثلتها»[٣].

عدّ بعضهم الكلام المذكور ليس إلّا عودة إلى نظريّة الشـبح وأشـكلوا على مؤلِّف كشف المراد بأنّه لماذا قدّم تفسـيرًا شـبحيًّا لكلام الخواجـة الطوسي؟[٤] ولكن ربّـما كان مُراد العلّامة الحِـلّي من نفي الماهيّة في الذهـن، تحصُّل الماهيّة غير الحكائيّ، فإذا مـا كان هذا التبرير مقبولًا، فالقدماء إذًا طرحوا كذلك حلًا اتبعه لاحقًا صدر المتألّهين عن طريق اختلاف الحمل؛ ولذلك ربما أمكن القول: إنّ مؤلِّف كشـف المراد التزم كصاحب الأسـفار بانحفاظ ذاتيّات الماهيّة في الظرف الحكائيّ للنفس أي: الذهن، خلافًا للقائلين بالشبح وفق التفسير المشهور.

لا يسـتطيع الدليل التاسـع الذي عدّه صدر المتألّهين من إبداعات شـيخ الإشراق[٥] إثبات

١. مطهري، شرح مبسوط منظومه، ١: ٢٨٥ - ٢٩٦.

٢. العلّامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ١٠.

٣. م. ن، ١١.

٤. حسنزاده آملي، النور المتجلي في الظهور الظلّي، ٣١.

٥. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ٤٠، حاشية صدراء.

حصول الماهيّة بالمعنى غير الحكائيّ في الذهن أيضًا؛ لأنّه أوّلًا: لم يطرح شيخ الإشراق نفسه هذا البرهان لأجل إثبات حصول الماهيّة بمعناها غير الحكائيّ، بل كان في هذا البرهان بصدد إثبات أنّه إذا أردنا تقسيم العلم الحصوليّ إلى تصوّرٍ وتصديقٍ فلا بدّ في البداية من القبول بكون الصور الذهنيّة علمًا، وأن نقبل بأن يكون العلم مشروطًا بـ «المطابقة للواقع»[١]، ولم يُقدّم تفسيرًا لهذه المطابقة؛ لذا نعتقد أنّ الأفراد الذين يعدّون الماهيّة جسرًا يربط بين الذهن والخارج، قد طبّقوا بيان شيخ الإشراق على معتقداتهم.

ثانيًا: يقبل كلام شيخ الإشراق أن يُحمل على الصور الحاكية الشاملة للماهويّة منها وغير الماهويّة، ولمّا كانت معضلات الوجود الذهنيّ تجرّنا إلى التفسير الحكائيّ للصور الذهنيّة، فسيكون تفسير كلامه بالصور الحاكية ممكنًا من الناحية المنطقيّة.

ثالثًا: هناك مباحث دقيقة تتعلّق إثبات التطابق في العلم التصوريّ والقضويّ والتصديقيّ سوف نتطرّق إليها لاحقًا، فمسألة العلم ليست من النوع الذي يُمكن القبول بها كأصلٍ موضوعيٍّ، أو من النوع الذي يمكن تجاوز شرحها بسهولة.

رابعًا: أحيانًا يكون المطابقة بمعنى المطابقة النفس الأمريّة، كما نقرأ فيما يلي: «إنّ المتبادر من إضافة الصورة إلى الشيء، الصورة المطابقة للشيء وإنْ لم توجد المطابقة للواقع، وتلك المطابقة شاملةٌ للتصوّرات والتصديقات بأسرها والمطابقة التي لا تكون في الجهليّات المركّبة هي المطابقة الواقعيّة ...، إنّ التعريف بحصول صورة الشيء وإنْ كان المتبادر منه مطابقتها لمعلومها، لكنّه يُوهم المطابقة لما في نفس الأمر أيضًا...»[٢].

ويعجز الدليل العاشر من الأدلّة المذكورة عن إثبات الماهيّة بمعناها غير المفهوميّ والحكائيّ في ساحة النفس أيضًا؛ لأن هذا الدليل مبنيٌّ على أنّ الطريق الوحيد للابتعاد عن الاستسلام أمام السفسطة والفلسفة المثالية هو قبول فرضيّة حصول الماهيّة في الذهن، ولكن هذا الدليل يكون تامًا في حال [توفّر على ما يلي]: أوّلًا: أن يثبت أنّ انحصار سبيل الفرار من الفلسفة المثالية

١. سهروردى، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ٢: ١٥.

٢. الكهنوي، التعليق العجيب على حاشية الجلال لمنطق التهذيب، ٢٥.

يتمثّل في قبول حصول الماهيّة في الذهن؛ لأنّه قد يصل الأمر إلى أن يقول أحدهم: تستطيع الصور الحاكية أيضًا أن تنقذنا من السفسطة. وثانيًا: إثبات أنّ الاتّجاه إلى فرضيّة حصول الماهيّة في الذهن يُمكن أن يشكّل خطوةً نحو ارتباطنا بالواقع؛ لأنّه هناك احتمالٌ موجودٌ، وهو أن تجرّدنا الفرضيّة المذكورة عن الواقع وتبعدنا إلى أعماق الذهن. وثالثًا: إذا افترضنا أنّ الماهيّة تستطيع أن تكون جسرًا بين الذهن والعين فسنواجه هذا السؤال على الفور: كيف أمكنك أن تستعمل الماهيّة التي أخرجتها بنفسك من الساحة من خلال تحليلاتك الفلسفيّة الدقيقة في موضوع أصالة الوجود لتعود وتستعملها في مشكلة المعرفة؟ إذا قلتم: مُرادنا من الماهيّة هو مفهوم الماهيّة، فسنقول: لماذا جعلت البحث يدور حول محور الماهيّة! أليس كلّ مفهومٍ ــ سواء أكان ماهويًّا أم غير ماهويٍّ ــ يشترك في الحيثيّة المفهوميّة والحكائيّة! إنّ مفهوم العدم مساوٍ في الحكاية لمفهوم الإنسان، فإذا قلت: إنّ المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة تركّب المفاهيم الماهويّة، يعني طالما أنّه ليس لدينا مفاهيمُ ماهويّةٌ فلا يُمكننا أن نمتلك مفاهيمَ منطقيّةً وفلسفيّة. فسوف نقول: على فرض أنّ الأمر كذلك ــ لأنّ هناك احتمالًا آخر موجود، وهو أنّ المفاهيم الفلسفيّة إمّا أنّها قد بُنيَت قبل المفاهيم الماهويّة وإمّا أنّه أصلًا لا دور للتقدّم والتأخّر في هذا الأمر، وأنّ الذهن يصل إلى المفهوم عند الضرورة من خلال ظروف خاصّة ـ فإذا كان الاعتماد على المفهوم، فلن يكون هناك من فرقٍ كيف بُنيَ هذا المفهوم، سواء كان مفهومًا بنيناه نحن بأنفسنا أم أفاضهُ علينا موجودٌ خارجيٌّ (مثل: العقل الفعّال)، أو بإلقاء من قوّةٍ أضعف (مثل: الشيطان)، فكلُّ مفهومٍ لدينا له حكايةٌ، وإذا كنّا نستند إلى هذه الحيثيّة فإذًا افتراض تفرُّع الحدوث المفهومي على مفهومٍ آخر لن يتمكّن من إيجاد علوٍّ وتفوّقٍ لمفهومٍ على مفهومٍ آخر في الحيثيّة المفهوميّة، وإذا لم يكن استنادك إلى الحيثيّة المفهوميّة والحكائيّة للماهيّة وكان استنادك إلى تحصّل الماهيّة بالوجود الظلّي (يعني: الوجود الذهنيّ بتفسير بعضهم بأنّ الوجود تبعيٌّ وظلّي)، بالتالي تكون قد اعتصمت بأمرٍ لا ربط له بالحيثيّة الحكائيّة والقياسيّة التي عدّها العظماء الفصل المميّز للوجود الذهنيّ! وإذا طرحتَ البحث ضمن نطاق الماهيّة والوجود الظلّي ولم يكن لك شأنٌ بالحكاية، فالسؤال الذي يُوجّه لك هو التالي: لماذا بنيتَ البحث على الماهيّة والوجود الظلّي والتبعي، وربطتَ

المعرفــة بالماهيّة المتقوّمة بالوجود الظلّي، يعنــي: الوجود الذي يتحقّق مجازًا أو اعتبارًا تحت ظلّ الوجود الحقيقي للعلم؟ اجعل البحث مبتنيًا على الوجود الأصيل نفســه؛ لأنّ هذا الأمر أكثر انســجامًا مع أصالة الوجود، وإذا فعلتَ ذلك فكيف تســتطيع التغلّب على مشــاكل المعرفة؟ وعلى هذا الأســاس اســتند بعض العظماء إلى تطابق العوالم الذي يقول بــه العرفاء بهدف حلّ المشكلة المذكورة[١]، وعدّوا الوجه في ذلك هو أنّ الوجود الأعلى يحوي مرتبة الوجود الأضعف، ولكن كيف يمكن لهذا الحلّ أن يُوضّح ارتباط المعرفة بالواقع؟! وفي الختام، إذا عدتم إلى حيثيّة الكاشــفيّة والإراءة، فســوف نقول: في هذه الحالة، لقد عدتم إلى المفهوم، فلماذا فتحت حسابًا منفصلًا للماهيّة؟ ألِمفهوم الماهيّة امتيازٌ ليس للمفاهيم الأخرى؟

ومــن هنــا، على ما يبدو لا يمكن لأيّ دليــلٍ من الأدلّة المذكورة أن يُثبــت الصور الذهنيّة بالتفسير غير الحكائيّ وغير المفهوميّ، أي: الماهيّة نفسها، وعلى فرض حدوث مثل هذا الإثبات فــإنّ الحيثيّة الحكائيّــة للصور الذهنيّة التي بُحثت في بحث المعرفة هــي التي تلك القدرة، وإذا كانت مثل هذه الحيثيّة هي المقصودة بالنسبة لنا فلن يكون هناك فرقٌ بين المفاهيم الماهويّة وغير الماهويّــة، وإذا فسّرنا الصور الذهنيّة بالصور الحاكية ولم نعــطِ أيّ ميزةٍ خاصّةٍ للصور الماهويّة فسوف نســتطيع النجاة من كثيرٍ من المعضلات التي تمّ بيانها، ومن الإشكالاتٍ الأخرى التي صنعهــا بعضهم[٢]. أضف إلى ذلك أنّنــا لن نعود مجبرين على تقديم تحليــلٍ للوجود الذهنيّ لا يقتصر فقط على كونه لا يستطيع أن يكون جسرًا بين الذهن والعين، بل سيُبعدنا أيضًا عن البيان الصحيح لظاهرة المعرفة.

لقــد فصّلنا هذه المباحث؛ لأنّ أحد الســبل المطروحة للارتباط بــين الذهن والعين وحلّ معضلة المعرفة ـ على الأقل في قســم التصوّرات ـ هو طريق الماهيّــة، والتي يُعبّر عنها أحيانًا بـ (جــسر الماهيّة). ومن هذا المنطلــق تُصبح المباحث المذكورة فعّالةً ومفيــدةً في مجال تبيين مباني

١. مطهــري، شرح مبســوط منظومــه، ١: ٢٦٩ – ٢٧٠ و ٤٠٧ – ٤١٠؛ مطهري، درس‌هاى الاهيات شــفا، ١: ٣٤؛ مطهري، مقالات فلسفى، ٢٦٨ – ٢٦٩.

٢. تارا، تحقيقات وإشارات، ٢ – ٤٠.

البحث، لكن سـنتعرّض في الفصل السـادس من هذه الرسـالة ــ الذي سنكتب فيه عن قيمة المعرفة ــ لنقد هذا الرأي ودراسته، وسوف نُقيّم مدى قوّة الجسر الماهويّ وثباته؛ لأنّه باعتقادنا هذا الحلّ يُعدّ من مصاديق الحلول غير السويّة للمعرفة.

استدراك

قد يختلج في الذهن هذا السؤال: ألا يكون تفسير الصور الذهنيّة بالصور الحاكية في الواقع هو القول بالشـبح عينه، ولكن ببيانٍ آخر؟، والإجابة التي يمكن تقديمها عن هذا السؤال هي التالي: إنّ القول بالشـبح وفق التفسـير المعروف لا يلتزم بانحفاظ ذاتيّـات الشيء في الذهن، ولكن في هذا التفسـير للصور الذهنيّة، يعني: التفسـير الحكائـيّ، إذا كان المفهوم من الأمور التـي تحكي عن الذاتيّات بالتالي يُمكننا أن نقـول: إنّ ذاتيّات الشيء ما تزال محفوظةً في الوعاء الحكائـيّ للنفس، أي: الذهن. ولمّا كان هذا التصور للصور الذهنيّة لا ينحصر في مدار الماهيّة؛ لذا بإمكانه أن يحكي عن الانحفـاظ الحكائيّ للعدم، وكذلك عن الانحفاظ الحكائيّ للوجود في ساحة الذهن.

فـإذا قبل القائلون بالشـبح هذا الأمر، إذن فهم مؤيّدون لنـا، وإذا لم يُوافقوا فيكونون قد أنكروا أمرًا وجدانيًّا؛ أي: إنّهم لم يقبلوا بأنّ الصورة الذهنيّة للقطة تحكي عن القطة ــ لا بشرط الوجود والعـدم! يعني: لربّما كانت تحكي عن الفأر! أو قد لا لكون لها حكاية من الأسـاس، وعلى أية حال لن يقعوا في بالسفسطة وحسب، بل لن يتمكّنوا من الحضور والتواجد في بحث المعرفة؛ لأنّه إذا كُنّا نعتقد أنّ المفردات والهيئة التأليفيّة لقضيّة (للقطة شارب) لا تحكي عن شيءٍ ــ مع غضّ النظر عمّا إذا كانت صادقةً أم كاذبةً ـ فهل سـيصل الدور لنحكم إذا ما كان للقطة شاربٌ أم لا؟

وهنـا تتبيّن دقّة البحـث، إذ ينبغي أن نُميّز بـين الحكاية والمطابقة النفـس الأمريّة، وعدم التفريـق بين هذين العنصرين المحوريّين في بحث المعرفة يجرّ زوايا البحث إلى الظلام، وحكاية الصور الذهنيّة نفسـهاـ مع غضّ النظر عن بعض الحالات الخاصّة التي سـنذكرها لاحقًاـ لن

تكـون ضَمانًا للمطابقة النفس الأمريّة، وسـوف تحكي القضيّة الكاذبة عـن القضيّة الصادقة. لذلك، نحن لا نريد أن نسـتنتج المطابقة النفس الأمريّة مـن (نظريّة الصور الحاكية)، فإنّ هذا البحث ذو دائرةٍ واسعةٍ وسنتعرّض لجوانبه في المباحث القادمة.

خصائص الصور الذهنيّة

سوف نشير هنا إشارةً إلى بعض النماذج من خصائص الصور الذهنيّة التي يُمكنها أن تؤدّي دورًا توضيحيًا في معرفتنا لتلك الصور. ومن هذا المنطلق، سنتعرّض في البداية لبعض النماذج من الخصائص التي ذكرها الحكماء، ثمّ سنختصرها في خصيصتين اثنتين.

لقد أشـار فخر الدين الرازي في كتاب المباحـث المشرقيّة تحت عنوان: «الفصل الثامن: في الفـرق بين حلول الصورة العقليّة في النفس وبين حلول الصورة في المادّة» إلى خمسـة فروقات بين الصور الذهنيّة والصور المادية[1]، وعدّد صدر المتألّهين الشـيرازي كذلك في الأسـفار ثماني خصوصيّات للصور الذهنيّة مقارنةً بـالصور المادّية[2]. ويمكن تلخيص الخصائص التي عددها فيلسوفا العالم الإسلام للصور الذهنيّة على النحو الآتي:

١- التعاون وعدم التزاحم. ٢- تساوي انطباع الصور الكبيرة والضعيفة في قوّة الإدراك. ٣- انسـجام الصور الضعيفة والقويّة وعدم انمحاء الصور الضعيفة بوسـاطة الصور القويّة. ٤- سـهولة الاسترجاع بعد الزوال. ٥- تُسـتكمل ذاتيًا ولا تحتاج إلى فاعلٍ غريب. ٦- عدم ترتّب الأثـر العيني على الصور الذهنيّة. ٧- كون الصور الذهنيّة شـخصيّةً. ٨- كون الصور الذهنيّة لا تقبل الإشارة الحسيّة إليها. ٩- تحتمل النقيض باختلاف الحمل (الحمل الأوّلي الذاتي والحمل الشائع الصناعي).

وهكذا، يبدو أنّه من الممكن اختصار أكثر الخصائص المذكور وتقليلها في خصيصتين:

أ. التجـرّد: إحدى خصائص الصور الذهنيّة هو التجرّد، إنّ الصور الذهنيّة هي أمور فوق المادّة، وإذا كان في الصور الذهنيّة تعاونٌ وعدم تزاحم، وإذا كان بإمكان الصور الذهنيّة الكبيرة

١. الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٣٢ - ٣٣٣.

٢. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٠٠ - ٣٠٤.

والصغيرة أن تحصل على السواء في قوّة الإدراك، وإذا كان بين هذه الصور انسجامٌ وتسالمٌ، وإذا كان استرجاعها ممكنًا بيسر و...، فإنّ جميع ذلك ناشيءٌ من تجرّد هذه الصور، وقد أقيمت الأدلّة على تجرّد الصور الذهنيّة، ويكفي الدليل الذي ذكرناه في الفصل الأوّل من هذه الرسالة لإثبات تجرّد الذهن وكبراه (امتناع انطباع الكبير في الصغير)، لإثبات (تجرّد الصور الذهنيّة).

ب. الحكاية: من خصائص الصور الذهنيّة المهمّة التي غالبًا ما يُغفل عن ذكرها هي خاصيّة الحكايــة في هذه الصور، فللصــور الذهنيّة جنبتان: ١- الجنبة الوجوديّــة. ٢- الجنبة المفهوميّة والحكائيّة. ولكن ذلك الشيء المقوِّم والمشــخِّص للصور الذهنيّة هو جنبته المفهوميّة والحكائيّة تلك، ويمكن الاستفادة من الصور الذهنيّة في بحث المعرفة فقط بلحاظ تلك الجنبة، وإلّا فهي بلحاظ حيثيّتها الوجوديّة فهي موجودٌ كسائر الموجودات، وهذه الخصيصة من خصائص الصور الذهنيّة تُبحث في الفلســفة الغربيّة تحت عنوان: Intentionality. ومراد الفلاســفة الغربيين من هذه الكلمة هو الحيثيّة القصديّة أو النســبة القصديّة للصور الذهنيّة عينها، ومن ضمن فلاسفة الغرب المعاصرين، تعرّض برنتانو إلى جنبة الحيثيّة القصديّة للأمور النفســانيّة سابقًا بذلك أيّ شخصٍ آخر، ومن بعده تابع اثنان من تلامذته هذا البحث بشكلٍ جدّي هما ماينونيغ وهوسرل، وعــدّا أنّ الحيثيّة القصديّة هي المائز الرئيس للأمور النفســانيّة عن الأمور المادّيّة، والحكاية هي نوعٌ من الحيثيّة القصديّة. ووضح أيدوكييفتش[1] الفيلسوف البولندي هذا الأمر في كتاب مسائل ونظريّات فلسفه[2] [مسائل الفلسفة ونظريّاتها] بالمثال التالي: «إنّ ذهني حين الإدراك، يضع ذلك المبدأ [الصور الذهنيّة] بمنزلة نيشــان الرماية ويُشــير إلى شيءٍ أبعد مِن وجداني ووعيي بذاتي، وهذه النسبة بين العامل المعرفيّ ومتعلّق المعرفة، هي التي سعينا إلى وصفها عبر تشبيهاتها، تُسمّى الحيثيّة القصديّة»[3].

---

1. Ajdukiewicz.

٢. وهو من مؤلفات الفيلسوف أيدوكييفتش وقد ترجمه الأستاذ الجامعي والمترجم والكاتب الإيراني منوچهر بزرگمهر من الألمانية إلى الفارسية [م].

٣. آژدوكيويچ، مسائل ونظريات فلسفه، ٩٥ - ٩٦.

وقد بيّن الفلاسفة المسلمون هذه الخاصيّة للصور الذهنيّة، يعني: الحكاية والحيثيّة القصديّة ـــ وفق تعبير أيدوكييفتش ـ بتعابير مختلفة، فعبّروا أحيانًا عن الخاصيّة الآنفة الذكر بلفظ الحكاية[١]، وأحيانًا أخرى جعلوا (حيثُ ما به يُنظر) للصور الذهنيّة معرِّفًا للحكاية[٢]. ويعدّ الحكيم السبزواري والعلّامة الطباطبائيّ (الحيث القياسي) للصور الذهنيّة معرِّفًا للحكاية[٣]. ويُبيّن صدر المتألّهين ـ كما ذكرنا سابقًا ـ مراده من الحكاية بتعبير (الحمل الأوّلي)، و(الحمل الشائع)، ويجعله مفتاحًا لحلّ معضلات الوجود الذهنيّ[٤]؛ لذلك إذا اصطدنا مراد صدر المتألّهين من الحمل الأوّلي، والحمل الشائع بشكلٍ صحيحٍ، أي: إذا كان مُراد صدر المتألّهين من استعمال نوعَي الحمل في حلّ معضلات الوجود الذهنيّ في الواقع هو التفريق بين الجنبة الوجوديّة والحكائيّة للصور الذهنيّة، فإنّ الشيء الذي سوف يكون مفيدًا ومثمرًا في حلّ مثل هذه المعضلات هو هذه الخاصيّة لحكاية الصور الذهنيّة لا جنبتها الوجوديّة.

وربّما أمكن القول: لو انتبه الحكماء منذ البداية إلى هذه الجنبة التي للصور الذهنيّة، أي: خاصيّة حكاية الصور الذهنيّة، لما شغل الفلاسفة شيءٌ باسم (مشكلة الوجود الذهنيّ)، ويقول الأستاذ الشيخ المصباح في شكوى بثّها بخصوص هذا الشأن ما يلي:

رغم أنّ مسألة الوجود الذهنيّ قد طرحت في الفلسفة الإسلاميّة منذ عدّة قرونٍ، إلّا أنّنا لم نعثر حتّى الآن على كتابٍ أو مذكرةٍ دراسيّةٍ طَرحت أبعاد هذه المسألة وجوانبها من الأساس بشكلٍ صحيحٍ، ولذا ينبغي في بحث الوجود الذهنيّ تفكيك جوانب البحث وحيثيّاته عن بعضها البعض في البداية، ثمّ نتناقش ونبحث: «هل محلّ بحثِنا هو وجود الصور الذهنيّة بما هو وجود؟»، «هل محلّ البحث هو مفهوم الصور الذهنيّة نظرًا إلى ذات الحاكي، لا بما أنّه حاكٍ؟»، «هل محلّ البحث هو مفهوم الصور الذهنيّة بما أنّها حاكٍ لا نظر إلى ذات الحاكي؟» إذا كان الأمر

---

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣٥١.

٢. الطوسي، نقد المحصّل، ١٠٧؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ١٤٢؛ تعليقة صدر المتألّهين على الشفاء، ١٣٥؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ١٤٧، الحاشية س؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ٣.

٣. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٨٥ – ٢٨٦، الحاشية ط و٣١١، الحاشية س؛ الشيرازي، الأسفار، ٨: ١٣٥، الحاشية س.

٤. الشيرازي، رسائل فلسفى، ٤٥ – ٤٨؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١١٠ – ١١٢؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٩٢ – ٢٩٤.

كذلك، سوف نواجه من جديد هذين السؤالين: «هل محلّ البحث هو مفهوم الصور الذهنيّة بما أنّهـا حاكي عن الوجود الخارجيّ؟ أو مفهوم الصور الذهنيّة بما أنها حاكي عن الماهيّة الموجودة (حقيقةً بناء على القول بأصالة الماهيّة، أو اعتبارًا بناءً على أسـاس أصالة الوجود)؟». هذا جزءٌ من أبعاد المسألة وجوانبها التي ينبغي أن تكون محلّ انتباهٍ وعنايةٍ[1].

بنـاءً على ما تقدّم، اتّضـح أنّ خاصيّة الحكاية من الخصائص المهمّـة للصور الذهنيّة وهي التي تُقوّمها وتميّزها عن باقي الموجودات الأخرى بحسب الأصل؛ لذا ينبغي أن نعتمد حكاية الصور الذهنيّة في حلّ مشـاكل الوجود الذهنيّ، ولمّـا كان للصور الذهنيّة حكايةٌ لذا ينبغي أن تُبحـث وتدرس، وأمّا عن ماذا تحكي هـذه الصور، فيتوقّف ذلك على سـنخ المفهوم ونوعه، فتحكي المفاهيم الماهويّة عن الماهيّة، وتحكي المفاهيم الوجوديّة عن الوجود وشـؤونه، وتحكي المفاهيم العدميّة عن عدم التحقّق، وبما أنّ الصور الذهنيّة تشـمل الصور القضويّة والتصديقيّة أيضًا؛ لذا سوف يكون لدينا حكاياتٌ مختلفةٌ بعدد أنواع القضايا والتصديقات وأقسامها.

أصناف الصور الذهنيّة وأنواعها

تمتلك الصور الذهنيّة أنواعًا وأقسـامًا مختلفةً، وسـوف نُصنّفها هنا إلى ثلاثة أنواعٍ كليّةٍ في البداية، ثمّ سوف نُشير إلى بعض النماذج من أصنافها وأقسامها.

أ. الصور التصوريّة: نعني بالصور التصوريّة: الصور الذهنيّة غير القضويّة وغير التصديقيّة، وكذلـك تلك الصور التي تحكي عن محكيها صِرفًا، والتي تكون فاقدةً للحكاية التوصيفيّة عن عـالم الواقع. وبناءً على هذا لما كان بين هذه الصـورة وبين الصور القضويّة والتصديقيّة تقابل؛ ولذلك سمّيناها الصور التصوريّة، وإلّا فإنّ لفظ (التصوّر) بالمعنى العام يُطلق على جميع الصور الذهنيّة أيضًا.

أقسام الصور التصورية: تمتلك هذه الصور أقسامًا سنشير إلى بعض النماذج منها:

١. الصور الحسـيّة: الصور الحسـيّة هي ذلك القسـم من الصـور التصوريّة الذي يحصل

١. مصباح، درس‌های جلد أوّل أسفار، الدرس ٨٤.

فيه تأثّرٌ في الآلات والقوى الحسيّة فتتكوّن هذه الصور في النفس؛ لذا يُسمّون هذه الصور بـ(الصور الحسيّة)، لأنّ فيها ارتباطًا مع الحواسّ الظاهريّة (الباصرة والذائقة والشامّة والسامعة واللامسة)؛ ولذلك يَعدُّ الحكماء الصورَ المرتبطةَ بأحد الحواس الظاهرة أو بالحسّ المشترك صورًا حسيّةً.

٢. الصور الخياليّة: الصور الخياليّة هي صورٌ تتحقّق في قوّة الخيال وهو الحارس للصور الحسيّة، وهذه الصور هي الصور الحسيّة الجزئيّة نفسها، التي تُحفظ بعد زوال الارتباط بالمؤثّرات الخارجيّة في حافظة الإدراكات الحسيّة التي تُسمّى قوّة الخيال.

إرجاع الصور الحسيّة إلى الصور الخياليّة: يعتقد العلّامة الطباطبائيّ أنّ الصور الحسيّة والخياليّة واحدةٌ في الواقع؛ لأنّ لدينا في أذهاننا صورةً حال ارتباطها مع المؤثّر الخارجيّ وهي الصورة نفسها التي تُحفظ في قوّة الخيال بعد زوال ارتباطها مع الخارج، ولكن غالبًا تمتلك هذه الصور الحسيّة شفافيّةً أعلى بسبب ارتباطها المباشر مع المؤثّر الخارجيّ، رغم أنّ الصور الخياليّة تزداد شفافيّتها أحيانًا باهتمام النفس بها وعنايتها بها، وقد كتب في هذا الشأن ما يلي: «فإنّ حضور المادّة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرةً بين المُدْرَك في حال الحضور وعدمه، نعم الغالب هو كون الصورة أقوى جلاءً عند النفس مع حضور المادّة وربّما كان المتخيَّل أقوى وأشدُّ ظهورًا مع عناية النفس به»[١].

٣. الصور الوهميّة: تُسمّى الصور التي تدركها القوّة الواهمة المدركة للمعاني الجزئيّة بالصور الوهميّة، وقد عدّ الحكماء هذه الصور جزئيّةً كالصور الحسيّة والخياليّة.

ارجاع الصور الوهميّة إلى الصور العقليّة: يُرجِع صدر المتألّهين الشيرازي الصور الوهميّة إلى الصور العقليّة؛ لأنّه يعتقد أنّ الصور الوهميّة هي في الواقع الصور العقليّة نفسها مضافةً إلى الأمور الجزئيّة؛ ولذا ستكون الصور الوهميّة هي الصور الكليّة المضافة نفسها[٢].

٤. الصور العقليّة: هذا القسم من الصور التصوريّة هو الصور الكليّة نفسها التي تقبل

---

١. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٦٢، الحاشية ط.

٢. م. ن، ٣٦١ – ٣٦٢ و٥١٧ و ٨: ٢١٥ – ٢١٨.

الصدق على كثيرين؛ ولذا معنى العقليّة هنا هو الكليّة.

وتنقسم الصور العقليّة أو الصور المعقولة هي الأخرى إلى ثلاثة أقسام: ١) المعقولات الأولى. ٢) المعقولات الثانية المنطقيّة. ٣) المعقولات الثانية الفلسفيّة.

والمعقولات الأولى هي صورٌ كليّةٌ لها ما بإزاءٍ عينيٍّ، ويعدّون مصاديق هذه المعقولات أمورًا ماهويّةً، ولكن يُمكن النقاش في هذه المسألة؛ لأنّ الوجود والوحدة و...، بناءً على أصالة الوجود لها مصاديق عينيّة في حين أنّها ليست من المفاهيم الماهويّة[١]. وللمعقولات الثانية المنطقيّة متعلّقاتٌ في الذهن، والمعقولات الثانية الفلسفيّة هي صورٌ عقليّةٌ عددناها فاقدةً للأوصاف التي ذكرناها للمعقولات الأولى والثانية المنطقيّة، أو بعبارةٍ أخرى: إنّ المعقولات الثانية الفلسفيّة هي صورٌ كليّةٌ لها منشأ انتزاع لا ما بإزاء، وقد أثارت هذه المعقولات تحدّياتٍ عديدةً في الفلسفة، لكنّ التعرّض لها خارج نطاق هذه الرسالة[٢].

ما سبق بيانه هو عبارةٌ عن أربعة نماذج للصور الذهنيّة التصوريّة، وإذا قبلنا بهذه الأنواع الأربعة للصور الذهنيّة، فسيكون لدينا أربعة أنواع من الإدراك، أي: الإدراك الحسّي والخياليّ والوهميّ والعقليّ، ولكن إذا أعدنا الصور الحسيّة إلى الصور الخياليّة، والصور الوهميّة إلى الصور العقليّة، فسوف تختصر الإدراكات المذكورة بالإدراكات الخياليّة والعقليّة[٣].

ب. **الصور القضويّة**: النوع الآخر من الصور الذهنيّة هي الصور القضويّة، والمقصود من الصور القضويّة هو ذلك النوع من الصور الذهنيّة التي تحصل من تركيب عدّة صورٍ ذهنيّة بسيطةٍ، بحيث تكون واجدةً لشأنيّة الصدق والكذب، لذا يُمكن القول: المراد من الصور

---

١. الشيرازي، زاد المسافر، ١١ – ١٢؛ الشيرازي، الأسفار، ٧: ٢٩٤ و٩: ١٨٥.

٢. راجع تفاصيل هذا البحث في المراجع التالية:الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ١٨٥ – ٢٠٢؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٣٢ – ٢٩٤؛ اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، ٧٠ – ٩٠؛ السبزواری، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٣٩ – ٤٠؛ مطهري، شرح مختصر منظومه، ١٠٩ – ١٤٠؛ مطهري، شرح مبسوط منظومه، ٢: ٥٩ – ١٢٢؛ مصباح، چكيده چند بحث فلسفى، ٢٥ – ٢٧؛ مصباح، دروس فلسفه، ٣٥ – ٤٧؛ مصباح، آموزش فلسفه، ١: ١٧٥ – ١٨٥؛ مجلة نور العلم، ٢٣٦ – ٢٦٢؛ فنايي اشكورى، المعقول الثاني.

٣. ابن سينا، الطبيعيّات، كتاب النفس، ٥٠ – ١٧١؛ الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٦٠ – ٣٦٣.

القضويّة هو الصور المركّبة التامّة نفسها التي تمتلك في نفسها قابليّة الصدق والكذب؛ ولذا لا يُمكن عدّ الصور الذهنيّة البسيطة (غير المركّبة)، والصور الذهنيّة المركّبة غير التامّة (المركّب الإضافي) وأيضًا الإنشائيّات صورًا قضويّةً.

والمسألة الجديرة بالاهتمام هي أنّ القضيّة وصفٌ للصور الذهنيّة أصالةً؛ لأنّ القضيّة مفهومٌ منطقيٌّ، وهم يجعلون المفاهيم المنطقيّة وصفًا للمفهوم بما هو مفهوم، إلّا أنّ المنطقيّين من باب التسامح سمّوا لفظ المركّب التامّ الخبريّ (قضيّة)، بعد ذلك قسّموا القضيّة إلى معقولةٍ وملفوظةٍ[١].

وكتب ابن سينا في وصف القضيّة ما يلي:

عندما تسمعها [أي: القضيّة] فقد يكون قائلها صادقًا وقد يكون كاذبًا، ومثال ذلك: إذا قال أحدهم: يُكافأ النّاس ويعاقبون، فتكون هناك إمكانيّة للقول: وهو كذلك. وإذا قال: الناس طيورٌ، فهناك إمكانيّة للقول: ليس الأمر كذلك. وإذا قال: كلّما أشرقت الشمس، كان نهارًا. أمكن القول: الأمر كذلك. وإذا قال: كلّما أشرقت الشمس، تظهر النجوم، أمكن القول: ليس الأمر كذلك. وإذا قال: العدد إمّا فرديٌّ وإمّا زوجيٌّ، كان بالإماكن القول: الأمر كذلك. وإذا قال: العدد إمّا أسودٌ وإمّا أبيضٌ كان بالإمكان القول: ليس كذلك. ولكن إذا قال: علمني مطلبًا أو مسألةً، فلن يكون الجواب على قوله بأيّ شكلٍ من الأشكال: الأمر كذلك أو ليس الأمر كذلك. وإذا قال: تعالَ معي إلى المسجد فلن يكون جوابه: الأمر كذلك، لقد صدقت. أو ليس كذلك، لقد كذبت[٢].

لقد وصّف الشيخ الرئيس أعلاه القضيّة بأمثلةٍ عديدةٍ بالالتفات إلى أقسامها المختلفة، حيث نعلم أنّ القضيّة بلحاظ نوع العلاقة تنقسم إلى قضيّة حمليّة، وقضيّة شرطيّة متصلةٍ وقضيّةٍ

١. ابن سينا، دانشنامه علائى، ٣٢؛ الطوسي، أساس الاقتباس، ٦٣ – ٦٧؛ اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ٥٤؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ٣٦ – ٣٨؛ الشيرازي، منطق نوين، ١٣؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٢٤٢؛ الساوي، البصائر النصيرية في المنطق، ٤٨ – ٥٠؛ المنطق، ١٢٩؛ مهدي حائري، متافيزيك، ١٨٧ – ٢١٧؛ مجله دانشكده الاهيات ومعارف اسلامى، ٥٧ – ٦٤.

٢. ابن سينا، دانشنامه علائى، ٣٢ – ٣٤.

شرطيّةٍ منفصلةٍ، وتنقسم كلٌّ واحدةٍ منها إلى موجبةٍ، وسالبةٍ، والآن إذا عدنا إلى ما كتُب أعلاه فسنعثر على جميع هذه الأقسام فيه. وللقضيّة تقسيماتٌ أخرى وفق اعتباراتٍ أخرى لا يسعنا المجال للتطرّق إليها.

خلاصة القول: إنّ صور القضيّة هي ذلك النوع من الصور الذهنيّة التي وجدت بنوعٍ من التركيب وهي تقبل الصدق والكذب، ومن الجليّ أنّ مرادنا من الصدق والكذب هو معناهما التقليديّ أي: المطابقة للواقع وعدم المطابقة للواقع، وفي المباحث القادمة سوف نقوم بترسيخ مبانيها والدفاع عن كيانها.

ج. **الصور التصديقيّة**: هناك نوعٌ آخر من الإدراك تمتلكه آلة العلم الحصوليّ ـ يعني: الذهن ـ يُمكننا أن نسمّيه (التصديق) أو (فهم صدق القضيّة)، إذ يُمكن أن يكون لدينا مواقف إدراكيّة مختلفة بالمعنى العام تجاه القضيّة التي تحتمل في حدّ نفسها الصدق والكذب، وهذه المواقف الإدراكيّة العامّة هي: ١- موقف الوهم. ٢- موقف الشكّ. ٣- موقف الظنّ. ٤- موقف اليقين (بالمعنى الأعمّ).

ونقف في الموقفين الأوّل والثاني في حالة تذبذبٍ بين صدق القضيّة وكذبها، فلا نحتمل في موقف الوهم ولو خمسين بالمئة أنّ القضيّة صادقةٌ أو كاذبةٌ، ولكن في موقف الشكّ نكون قد صعَدنا إلى احتمال الخمسين بالمئة، وأمّا في الموقفين الثالث والرابع ـ يعني: في حالتي الظنّ واليقين ـ فقد رجّحنا جانب صدق القضيّة، والآن يُمكن القول: التصديق هو نوعٌ خاصٌّ من الإدراك يحوي الظن أو اليقين بصدق القضيّة، فنحن في التصديق الظنيّ قد فهمنا صِدق القضيّة بنحوٍ ظنّيٍّ، ولكن في التصديق اليقينيّ وصلنا إلى صدق القضيّة بالفهم اليقينيّ، ويقع التصديق في مقابل التكذيب أحيانًا، وفي هذه الحالة يمكن: أن يُسمّى الفهم الظنيّ أو اليقينيّ بكذب القضيّة التكذيب، ولكنّ التصديق بالمعنى الاصطلاحي يشمل التكذيب أيضًا؛ لأنّنا أحيانًا نفهم صدق القضيّة وأحيانًا أخرى نصدّق بصدق نقيض القضيّة، لذلك نواجه عمليّة التصديق في كلّ الأحوال، وكما ذكرنا: التصديق هو نوعٌ من الفهم الشامل لكلٍ من الظنّ واليقين، أو بعبارةٍ أخرى: التصديق هو فهم صدق القضيّة الذي يحوي بين جنبيه الصدق واليقين.

والآن، مع الأخذ بعين الاعتبار المسائل المذكورة بشأن التصديق، إذا عُدنا إلى المنازعات والتحدّيات الموجودة والمرتبطة بتركيب التصديق أو بساطته، فسوف نقول: التصديق هو إدراكٌ بسيطٌ أبعد من القضيّة وليس إدراكًا مركبًّا، وإذا كان تركيبيًّا فهو مرتبطٌ بمتعلَّق التصديق في الواقع، لا التصديق نفسه، وهذا ما ذكره صدر المتألّهين في رسالة التصور والتصديق، قال: «الإدراكات المتعدّدة في أطراف التصديق بمنزلة المادّة، ولها صورةٌ وحدانيّةٌ هي إدراك أنّ النسبة واقعةٌ أو ليست بواقعةٍ، وهي بحسب الجزء الصوريّ فردٌ واحدٌ من العلم يُسمَّى بالتصديق لا باعتبار تلك الأجزاء المادّيّة، ولعلّ هذا هو مراد الإمام الرازي من مذهبه»[١]. وتابع قائلًا ما يلي:

فإنْ قلتَ: التصديق بسيطٌ عند الحكماء كما هو المشهور منهم، فيجب أن يكون نفس الإذعان لا تصوّر التأليف مطابقًا للأشياء. أقول: التصديق بهذا المعنى أيضًا إدراكٌ بسيطٌ ليس مجموع إدراكاتٍ ثلاثةٍ أو أربعةٍ وإنْ كان متعلِّقًا بها؛ كما أنّ تصوّر القضيّة أيضًا إدراكٌ واحدٌ وإن كان متعلّقه أمورًا كثيرةً، وهذا هو المراد من كون التصوّرات الثلاثة شرطًا للتصديق، ولأجل هذا الامتزاج التام بين التصديق وهذه التصورات الثلاثة للمحكوم عليه وبه والنسبة ظُنّ أنّ التصديق هو مجموع أمورٍ أربعة كما نُسِب إلى صاحب الملخّص[٢].

ربّما أمكن الحدس بأنّ البحث الواسع الموجود المرتبط ببساطة التصديق وتركيبه قد نشأ من هنا، وذلك حينما يكون في العادة الظاهر اللغويّ واللفظيّ للتصديق والقضيّة واحدًا، خصوصًا مع الأخذ بعين الاعتبار الإطلاق التسامحيّ للفظ القضيّة على العبارة الملفوظة، على سبيل المثال: حتّى لو كنتَ تُصدّق بقضيّة (عمرُ زهرة الزنبق عامٌّ واحدٌ) فسوف تبيّن هذا الأمر كما تفعل ذلك حين الشكّ، ولكن إذا أردنا أن نذكر على لساننا بدقّة نوعَي الإدراك اللذين تحقّقا في ساحة نفسنا، فيجب أن نُبيّن عبارة (العلم بالقضيّة) من خلال جملة (عمرُ زهرة الزنبق عامٌ واحدٌ)، و(العلم التصديقي) من خلال عبارة (أصدّقُ أنّ عمرَ زهرة الزنبق عامٌ واحدٌ)، أو نُبيّن ذلك بتعبيرٍ أدقّ وأكثر إحكامًا، فنقول: أنا أفهم صِدق قضيّة (عمرُ زهرة الزنبق عامٌ واحدٌ).

---

١. الشيرازى و الرازى، رسالتان في التصوّر والتصديق، ٩٣ – ٩٤.

٢. م. ن، ٩٧ – ٩٨.

والنقطــة التي يجدر الالتفات إليها هي أنّ التصديق مثلــه مثلُ أيّ صورةٍ ذهنيّةٍ أخرى، لها جانبان: ١- جانبٌ وجوديٌّ. ٢- جانبٌ حكائيٌّ. ولكن ما يُهمّ بحث المعرفة هو الجانب الحكائيّ للتصديق لا شــأنه الوجوديّ وكيفيّة ارتباطه بالنفس، وذلــك بهذه الصورة: هذا الارتباط من قبيل الكيف، والانفعال، والفعل، أو أيّ نحوٍ آخر.

من الممكن أن يُطرح هنا الســؤال التالي: عن ماذا يحكي التصديق؟ وجواب هذا الســؤال واضحٌ مع الأخذ بعين الاعتبار المباحث التي ذكرناها ســابقًا، فــالتصديق» يحكي عن صدق القضيّة؛ لأنّ التصديق هو فهم صدق القضيّة وكلّ فهمٍ وإدراكٍ حصوليٍّ، يحكي عن شيءٍ ما بناءً على سنخه الإدراكيّ، والتصديق هو ذلك النوع من المعرفة التي يحكي عن صدق القضيّة، وفي التصديق الظنّي، نحن نظنّ بـصدق القضيّة، وفي التصديق اليقيني[1] نكون قد وصلنا إلى صدق القضيّــة يقينًا، ويمكن أن يكون التصديق اليقينيّ كاذبًا أو من نوع الجهل المركب، ولكن الأمر المهم هو أنّنا سلكنا الطريق بواسطة اليقين الصادق والمعرفة وهذا ما نسعى له في هذه الرسالة.

١. ينقسم «اليقين» إلى قسمين: ١. اليقين بالمعنى الأعم، يعني: مُطلق الجزم. ٢. اليقين بالمعنى الأخصّ، يعني: التصديق الجازم المطابق للواقع، الثابت منطقيًّا، الذي لا يقبل التشكيك.

الفصل الثالث: نفس الأمر ومناط الصدق

تعرّضنا في الفصلين السابقين لشرحٍ تفصيليٍّ لكلٍّ من «الذهن» و«الصور الذهنيّة»، وسوف نشرح بالتفصيل هنا في هذا الفصل عنصرًا آخرَ من العناصر التصوّريّة لعنوان الرسالة وهو: مطابقة الصور الذهنيّة للخارج.

إنّ مفهوم الخارج في مقام البحث يُعادل مفهوم نفس الأمر تمامًا، مع الالتزام بألّا نحصر نفس الأمر بباب القضايا، فهذا المفهوم هو المفهوم نفسه الذي سوف ندرسه هنا تحت عنوان نفس الأمر ومناط الصدق.

موقف نفس الأمر المعرفيّ

لهذه المسألة مكانةٌ خاصّةٌ في بيان نحو صدق القضايا المختلفة، ويُمكن أن تكون ذا تعقيداتٍ أحيانًا، فإذا فسّرنا الصدق بمعنى المطابقة للواقع، إذًا ينبغي أن نُشير إلى نحو صدق القضايا المختلفة على الواقع، وبيان ذلك في القضايا الحمليّة الخارجيّة ليس صعبًا إلى ذلك الحدّ، لكنّ المشكلة تنشأ من أنّ القضايا لا تنحصر بالقضايا الحمليّة الخارجيّة، فنحن لدينا قضايا حقيقيّة وشرطيّة (والشرطيّة متصلةٌ ومنفصلةٌ) أيضًا، بل إنّ هذه المشكلة تحصل كذلك في بعض القضايا الحمليّة الخارجيّة.

وعلى أساس هذا، ربّما يُمكن القول: إنّ أحد العلل المهمّة للإعراض عن «نظريّة المطابقة» في تعريف الصدق، هو عدم البيان الصحيح لمسألة نفس الأمر، وتُبحث هذه المسألة عادة في الفلسفة الغربيّة كحقيقة من الحقائق (Fact)، وقد وقع الفلاسفة الغربيّون في معضلةٍ في هذا الموضوع، فالتفسير الخاصّ الذي قدّمه ماينونغ[1] للحقيقة العلميّة (Fact)، كان محلًّا للبحث

1. Meinong.

والنزاع مدّةً من الزمن، ولذا رأى العديد من الفلاسفة الغربيّين أنّ سبيل الحلّ يكمن في التخلّي عن تفسير الصدق بالمطابقة، يحصل هذا الصدّ نوعًا ما في تفسير القضايا المعقّدة ونحو ارتباطها مع الواقع، وقد كتب برايان إليس [1] في كتاب الصدق والعينية ما يلي:

حينما أقول: القطّة فوق الحصيرة، واضحٌ أنّ ما أقوله يكون صادق إذا ـ وفقط إذا ـ كانت القطّة والحصيرة موجودتين وكانت القطّة واقفةً فوقها بنحوٍ خاصٍّ، وبالطبع أنا لا أنكر ذلك؛ لأنّ مفاد هذه العبارة صريحٌ وواضحٌ، وأنا لا أستطيع أن أفهم لماذا قد يميل شخصٌ ما لإنكارها، ولكن المنكرين لـ «نظريّة مطابقة الحقيقة» [2] مُتّهمون غالبًا بإنكار شيءٍ جليٍّ كهذا، وهنا حيث يقع مُؤيّدو نظريّة المطابقة تحت الضغط، وعلى كلّ حالٍ، أنا ليس لديّ مثل هذا الإنكار، ولكن ما أدّعيه هو أنّه توجد أنواعٌ عديدة من القضايا التي تُعدّ صادقةً أو كاذبة ولا يمكن تحليلها بشكلٍ بسيطٍ ومباشرٍ [3].

هذا وقد بحث الفلاسفة الغربيّون في القضايا التي من قبيل: (لا وجود لدائرةٍ مربّعةٍ)، وكنموذجٍ على ذلك طرح كارناب في كتاب المعنى والضرورة مفهوم (الدائرة المربّعة) وتطرّق لها بالنقد والتحليل من خلال إشارته إلى رأي ماينونغ في هذا الباب [4]. والمسألة الجديرة بالتأمل في مثل هذا النوع من الأبحاث هو أن تقديم تفسيرٍ واضحٍ لمفهوم (نفس الأمر) قد يُشكّل حلًّا للعديد من معضلات بحث المعرفة، ولهذه المسألة علاقةٌ وثيقةٌ مع تعريف الصدق ومبحث الحكاية، وتحليل العلم بالنسبة إلى الماضي والمستقبل، وبيان علم الواجب تعالى وتحليل القضايا العدميّة، كما أنّ لها علاقةً مع العديد من المباحث الأخرى التي لم يتمّ شرحها بشكلٍ واضحٍ حتّى الآن.

---

1. Brian Ellis
2. Correspondence Theory of Truth
3. Ellis, Truth And Objectivity, 157 _ 158.
4. Carnap, Meaning and Necessity, 650.

مفهوم نفس الأمر

مفهوم نفس الأمر، هو بمعنى ذات الشيء كما ذكر أساطين الحكمة، وكلمة (نفس) الواردة في هــذا العنوان هي بمعنــى (ذات)، وكلمة (أمر) الواردة فيه بمعنى الشيء، وقد ورد في شرح التجريد ما يلي: «والمراد بنفس الأمر: ما يُفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفســه، أو ليس كذا، أي: في حدّ ذاته بالنظر إليه، مع قطع النظر عن إدراك المُدرِك وإخبار المُخبِر، على أنّ المراد بالأمر: الشأنُ والشيءُ، وبالنفس: الذات»[١].

وقد أنشد الملّا هادي السبزواري في هذا الشأن شعرًا، فقال:[٢]

بحدّ ذاتِ الشــيء نفسُ الأمر حُدَّ وعــالم الأمـــر ذا[١]، عـقلٌ يُعَدَّ

مصداق نفس الأمر

لقد اختلف الحكماء فيما بينهم في تعيين مصداق نفس الأمر، وقد أشار الحكيم السبزواري في البيت المذكور إلى القولين في هذا الباب، وقد كتب في شرح منظومه في تفسير البيت المذكور ما يلي:

وأمّا مُرادنا مِن نفس الأمر هو حدّ ذاتِ الشيء، ومن هنا فإنّ ما نقصده من «حدّ الذات» في البيت المذكور: ـ بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حُدَّ... ـ يشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجيّ والذهنيّ ــ ثلاثتهم ــ إذن إنّ القضيّة «الإنسان حيوانٌ» صادقةٌ، ونفس الأمر الذي لها هو مرتبةُ ماهيّتها، وصِدق عبارة «الإنســان موجودٌ» باعتبار وجودها الخارجيّ، و«الإنسان كليّ» قضيّة صادقــةٌ وصدقها باعتبار هويّتها الذهنيّة التي في الواقع مرتبةٌ مِن الذهن، تعتبر نفس الأمر لها، لــذا فإنّ عبارة «حدّ ذات الشيء» في البيت المذكور هــو بهدف إخراج «فرض الفارض»، ومن هذا المنطلق لا يُمكن اعتبار قضيّة «الإنسان جمادٌ» من «الأمور النفس الأمريّة»[٢].

---

١. القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ٥٦.

٢. السبزواري، اللئالي المنتظمة في علم المنطق والميزان وغرر الفرائد في الحكمة، ١٠.

١. «أي وذلك العالم عقل»،السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٥٤.

٢.م. ن. (بتصرف).

إذًا، قضيّة (الإنسان جمادٌ) هي قضيّةٌ فرضيّةٌ، وليس لها نفسُ أمرٍ، ولذلك، يُمكن الاستنتاج أنّ القضايا الكاذبة ليس لها نفس أمرٍ، وقد كتب الملا هادي السبزواري ما يلي: «وفي الكواذب مثل: الأربعة فردٌ، يتحقّق الذهنيُّ لا النفس الأمريّ»[١].

وهذه هي نتيجة الرأي الذي أبرزه الحكيم السبزواري في المصرع الأوّل من البيت المذكور حول نفس الأمر، وكأنّما فيه تعريضٌ بالأشخاص الذين يظنّون أنّ للقضايا الكاذبة نفسَ أمرٍ، وقد قال في تفسير هذا المصرع من البيت السابق (وعالم الأمر ذا عقلٍ يُعَدَّ) ما يلي: «قال البعض: إنّ نفس الأمر هو عين عالم الأمر والعقل الفعّال. وقد ذكر أيضًا أنّ العرفاء يُشيرون إلى العقل الفعّال بـ(عالم الأمر)، وبالتالي (العقل الفعّال)، و(عالم الأمر) في البيت المذكور يشيران إلى مصداقٍ واحدٍ في تفسيرهما لنفس الأمر»[٢].

ولكن تبرير الحكيم السبزواري هذا ليس مقبولًا عند جميع أهل العرفان؛ لأنّ العديد من العرفاء يُفسّرون نفس الأمر بالأعيان الثابتة، والعلم الإلهي، ويُعبّرون عنه بعالم الأمر، ويعدّونه أعمّ من (العقل الفعّال)، وعلى سبيل المثال: في تمهيد القواعد ابتدأ بنقد تطبيق نفس الأمر على العقل الفعّال، ثمّ فسّر نفس الأمر بـ(عالم الأمر)[٣].

وبكلّ الأحوال، المهمّ هو أنّ الحكيم السبزواري لا يقبل بهذا التفسير، وانبرى بنفسه لتعيين مصداق نفس الأمر بنحوٍ آخر، فكتب ما يلي: «وعُرِّف نفس الأمر بحدّ ذاتِ الشيء، والمراد بحدّ الذات هنا: مقابل فرض الفارض، ويشمل مرتبة الماهيّة والوجودين الخارجيّ والذهنيّ، فكونُ الإنسانِ حيوانًا في المرتبة وموجودًا في الخارج أو الكليّ موجودًا في الذهن، كلّها من الأمور النفس الأمريّة، إذ ليست بمجرّد فرض الفارض كالإنسان جمادٌ»[٤].

إذًا، إلى هنا نكون قد سلّطنا الضوء على ثلاثة تفاسير من تفاسير (نفس الأمر)، هي:

---

١. م. ن، ٥٥ – ٥٦.

٢. م. ن، ٥٤ – ٥٥.

٣. الاصفهاني، تمهيد القواعد، ٢٧ – ٣١.

٤. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٥٤.

١- تفسير نفس الأمر بالعقل الفعّال. ٢- تفسير نفس الأمر بـعالم الأمر. مع هذا الفرض، وهو أنّ عالم الأمر ليس هو نفس العقل الفعّال. ٣- تفسير نفس الأمر بـكلّ شيءٍ هو غير مجرّد فرض الفارض.

ولكـن يجب أن يُعْلـم أن الآراء والأقوال غير محصـورةٍ بهذه الأقـوال الثلاثة، بل هناك آراءٌ أُخر وهي في الواقع مكملةٌ ومتمّمةٌ لهذه الآراء الثلاثة، وقبل أن نُشـير إلى الآراء الأخرى المطروحة حول نفس الأمر سننقل سـؤالًا حول نفس الأمر طرحه العلّامة الحِلّي على الخواجة الطوسي، وفي الواقع هذه المناظرة سـوف تُبيّن سرّ تكـوّن الآراء وسرّ الآراء الآتية حول نفس الأمر، وهكذا ربّما يُمكن عدّ الجهود اللاحقة في هذا الصدد نتائج لهذا السؤال.

نفس الأمر وصدى سؤالٍ من الأسئلة

كان هذا الرأي هو الرأي السـائد، إذ عدّ الحكماء أنّ العقل الفعّال، هو (خزانة الإدراكات العقليّة)، وأقاموا الأدلّة بغية إثبات ذلك، وقد كتب الخواجة الطوسي في هذا الشـأن رسالةً[1]، واسـتدلّ من خلال نفس الأمر لإثبـات العقل الفعّال، والأمر الذي دفـع الحكماء لعدّ العقلَ الفعّال خزانةَ الإدراكات العقليّة، هو مشكلة تبرير الفرق بين السهو والنسيان.

ومـع الالتفات إلى ظروف البحث، فقد سـأل العلّامة الحِلّي الخواجـة الطوسي عن نفس الأمر.

سـؤال العلامة الحـلّي للخواجه الطوسي حـول (نفس الأمر): لقد ذكـر العلّامة الحِلّي في كشـف المراد ما يلي: في تلـك الأيّام التي كنت أدرس فيها لدى الخواجة الطوسي، سـألته يومًا عـن نفس الأمر، فقال الخواجه في جوابـه: المُراد بـ(نفس الأمر) هو العقـل الفعّال، فأوردت عليه أنّه يلزم من هذا القول انتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال أيضًا؛ لأنّ الحكماء استدلّوا على ثبوت العقل الفعّال عن طريق التفريق بين السـهو والنسيان، حيث يقولون: إنّ السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر المُدرِك وارتسامها في القوّة الحافظة لها، أمّا النسيان فهو زوال

١. راجع هذه الرسالة بعينها في كتاب: آملي، عيون مسائل النفس، ٤٩٥ - ٤٩٦».

الصــورة عنهما معًا، وحين النســيان يحصل الزوال الكامل للصورة، وهــذا الأمر جارٍ أيضًا في مورد الأحكام الكاذبة. إذن بحكم الاستدلال ينبغي أن تكون الصور الكاذبة منتقشةً في العقل الفعّــال أيضًا؟ وكتبَ العلّامة الحِلّي في الختام: «فلم يأتِ بمقنعٍ». وبعد أن ســجّل عدم اقتناعه بإجابة الأســتاذ أكّد على أهميّة مسألة نفس الأمر وأبرز أســفه على عدم بحث هذا الموضوع في الكتب والمؤلفات[١].

نتائجُ السؤال: لقد أثار العلّامة الحِلّي بطرحه سؤالًا على الخواجة الطوسي حول نفس الأمر، ومن ثمّ طرحه إشــكالًا على جواب المحقّق الطوسي حول إمكانيــة انتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال، أثارَ بذلك سلسلةً من الأبحاث حول نفس الأمر، والتي سنتطرّق لها هنا.

نفس الأمر والصــور الكاذبة: كان على الذين يعتقدون بأنّ نفــس الأمر هو العقل الفعّال أن يجيبوا على هذا الإشــكال: كيف يُمكن أن تنتقش الصور الكاذبة في موجودٍ أعلى مثل العقل الفعّــال؟ لأنّه كما بيّنــا، هم إنّما وصلوا إلى العقــل الفعّال عن طريق توجيه الفرق بين الســهو والنسيان، وبحسب رأي العلّامة الحِلّي لم يُقدّم الخواجة الطوسي جوابًا مقنعًا عن هذا الإشكال، ومن هنا انبرى الحكماء من بعده للإجابة على هذا الإشــكال، وقــد طوت هذه الإجابات عدّة مراحل.

عمليّــة الإجابة: ســوف نتطرّق هنا إلى ذكــر بعض الإجابات المُقدَّمــة بخصوص الصور الكاذبة ونفس الأمر:

١. قــال بعضهم: الصور الكاذبة منتقشــةٌ في العقل الفعّال، ولكن لّمــا كان العقل الفعّال لا يعتقد بهذه الصور، ولا يصدق بها، بالتالي لا يتسبّب ذلك بأيّ إشكالٍ[٢]. وبعبارةٍ أخرى: إنّ النِسَب الموجودة في العقل الفعّال على نحوين: أن تكون هذه النِسَب مقارنةً للتصديق تــارةً وهذه هي الصور الصادقة، وألّا تكون هذه النِسَــب مقارنــةً التصديق تارةً أخرى،

١. العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٤٥ – ٤٦.

٢. القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ٥٧، حاشية الدواني.

وحينها تُعدّ مثل هذه النِسَب صورًا كاذبة[١].

٢. قال بعضهم: حيث إنّ العقل الفعّال خزانة الإدراكات العقليّة؛ لذا ينبغي أن تحفظ فيه جميع الصور (الصادقة والكاذبة)، ومن هنا إذا كانت القضيّة صادقةً فالتصديق بهذه الصور موجودٌ في العقل الفعّال، وإذا كانت كاذبةً، فالتصديق بالقضيّة الكاذبة يكون محفوظًا فيه [من دون تصديقٍ بها][٢].

٣. وقال بعضٌ آخر: وجود الصور الكاذبة في العقل الفعّال يكون باعتبار جهته الظلمانيّة[٣].

٤. ويعتقد بعضهم بما يلي: حفظُ الصور الكاذبة في العقل الفعّال هو بلحاظ الاتّصال ذلك العالم الظلمانيّ[٤].

٥. ويظنّ بعضهم بأنّ الصور الكاذبة تتحقّق في النفس الشيطانيّة، بينما تتحقّق الصور الصادقة في النفس الرحمانيّة[٥]. وأضاف بعضهم على ذلك ما يلي: رغم أنّنا اعتبرنا الشيطان موطنًا للصور الكاذبة، ولكن بما أنّ الشيطان شأنٌ من شؤون العقل الفعّال، لذلك ما زلنا نستطيع أن نقول: إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال[٦].

٦. والقول الآخر حول نفس الأمر للصور الكاذبة هو أنّ الخيال الفلكيّ موطنٌ لمثل هذه الصور[٧].

٧. وقال بعضهم: إنّ الصور الكاذبة موجودةٌ في العقل الفعّال بالعَرَض لا بالذات[٨].

٨. والسبيل الآخر لرفع المشكلة هو الحلّ الذي بيّنه الملّا صدرا في الأسفار. فقد كتب في

---

١. آشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، ٢٩٠ – ٢٩١.

٢. م. ن.

٣. م. ن.

٤. م. ن.

٥. م. ن، ٢٩١.

٦. اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، ١٣٠، الحاشية اس.

٧. آشتياني، أساس التوحيد، ١٧٥.

٨. م. ن.

الأسـفار بعد ذكره لما قاله الخواجة الطوسي حول نفس الأمر أمورًا تحت عنوان «تكميلٌ انحلاليٌّ لشـكٍّ إعضاليٍّ»، وذلك بهذه العبارة: «إنّ في هذا المنهج شـكًّا من جهة السـهو والنسـيان قد اسـتصعبه المُناظرون حتّى أنّه نُقِل عن بعض تلامذة المحقّق الطوسي أنّه لم يقدر على حلّه ولم يأت بمشبعٍ من الكلام في دفعه...».

فعمد في البداية إلى نقد الحلّ الذي طرحه المحقّق الدوّاني لرفع الإشكال (وهو الحلّ الأوّل مـن الحلول المذكورة أعلاه)، وكان الحلّ الـذي طرحه الدوّاني هو أنّ العقل الفعّال يقوم فقـط بحفظ الصور الكاذبة وليس لديه تصديق بها. أمّا نقـد الملّا صدرا لهذا الكلام فهو الآتي:

أوّلًا: إنّ اقتران المحمول بالموضوع الذي يحصل لنا على إثر التصديق هو مرتبةٌ ضعيفةٌ من الاقتران، وفي الواقع إنّ المرتبة الشديدة منه موجودةٌ في العقل الفعّال، فإذا صدّقنا بأمرٍ ما، وحصل لدينا اقترانٌ، فينبغـي أن يكون مثل هذا الاقتران موجودًا بالضرورة بنحوٍ كاملٍ في العقل الفعّال.

ثانيًا: إنّ علوم المبادئ العالية هي علومٌ حضوريّةٌ لا حصوليّةٌ.

وبعـد أن أورد صدر المتألّهين هذا النقد عـلى المحقّق الدواني قدّم حلًّا، وحاصله أنّ نفس الأمـر هو العقل الفعّال بعينه، وأنّ جميع الصور الإدراكيّة ــ الصادقة والكاذبة ــ تتّصف بالصدق والكذب بحسـب مطابقتها مع العقل الفعّال أو عدم مطابقتها، ولكنّه يُشير إلى ضرورة الالتفات إلى هذه المسـألة، وهي أنّ الحيثيّة الموجودة في العقل الفعّال لهذه الصور الإدراكيّـة هي الحيثيّة كمالها لا حيثيّة نقصها، ولذا مثلما ننسـبُ الجهة الكماليّة للشرور إلى مبادئ عالية، ينبغي كذلك أن نُبيّن الأمر هنا بهذه الطريقة أيضًا[1].

لقـد كان هـذا الحلّ إلى حدٍّ ما محلّ اهتمام الحكماء، خصوصًا مـع الأخذ بعين الاعتبار أنّ

١. الشيرازي، الأسفار، ٧: ٢٧٠ – ٢٨١.

هذا الحلّ يُمكن أن يُبرّر[١] على أساس نظريّة (تطابق العوالم)[٢]، وقاعدة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها)[٣]، وبالتالي يكون الملّا صدرا قد عاد إلى حلّ الخواجة الطوسي نفسه بعد سنين طويلةٍ (بعد ما يقارب الأربعمئة عام)، وقد أجاب عن إشكال العلّامة الحِلّي على الخواجة الطوسي بهذا النحو.

٩. لقد كتب العلامة الطباطبائيّ في حاشيته على الأسفار تعليقةً في ذيل كلام صدر المتألّهين، وذلك حينما قال الملّا صدرا ما يلي: «لا يلزم أن يكون ما بإزاء كلّ مَلكةٍ نفسانيّةٍ أو أمرٍ وُجوديٍّ في العقل الفعّال أو في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك المَلَكة أو ذلك الأمر، بل الذي لا بدّ منه هو أن يكون فيه أمرٌ مناسبٌ لتلك المَلَكة أو لذلك الأمر...، فهذا معنى اختزان صور الأشياء في عالم العقل واسترجاع النفس إليه»[٤]. فكتب العلامة الطباطبائيّ في تعليقته ما يلي:

الحقّ أنّ هذا إنّما يصلُح جوابًا عن إشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل إلى نفوسنا بما أنّها من الشرور التي يتنزّه عنها العالم الأعلى العقليّ، وأمّا الإشكال من حيث عدم وجود مطابقٍ لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسبها من غير عينيّةٍ، إذ لو لا العينيّة بوجهٍ لم يكن العلم حصوليًّا، وبتقريرٍ آخر: العلم الحصوليّ بما أنّه علمٌ من ذاتيهِ الحكاية ـ ولا معنى للحكاية من غير محكيّ يكون وراءه ولا للطريق من غير غايةٍ بعده ـ فلا معنى للعلم من غير معلومٍ وراءه يُطابقه فكيف تُتصوّر القضايا الكاذبة؟! والحقّ في الجواب: أنّ العلم بما هو علمٌ لا يقبل الخطأ لما ذُكر من كونه بالذات حاكيًا لما وراءه والخطأ إنّما هو في العلوم الكليّة العقليّة من دعابة المتخيِّلة وشيطنة الواهمة، حيث تضع ما ليس بالموضوع مكان

---

١. آشتياني، أساس التوحيد، ١٧٣ – ١٧٤.

٢. الاصفهاني، تمهيد القواعد، ١٤٣ – ١٤٨؛ حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، ٥٨٧ – ٦٠٧.

٣. راجع: شهابي، النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة.

٤. الشيرازي، الأسفار، ٧: ٢٧٩ – ٢٨٠.

الموضوع، أو ما ليس بالمحمول مكان المحمول، فافهم ذلك ولبيانه التفصيليّ مقامٌ آخر[١]. كما لاحظنا فقد انبرى العلّامة الطباطبائيّ هنا لنقد توجيه الملّا صدرا، ومحصّل نقده هو أنّه لا يُمكن أن يكون وجود الحيثيّة الكماليّة المناسبة في العقل الفعّال مبررًا لوجود الصور الإدراكيّة الكاذبة في العقل الفعّال؛ لأنّ كلّ علمٍ مشروطٌ بنوعٍ من العينيّة بين العالِم والمعلوم، وإذا انتفت العينيّة بينهما مطلقًا سينتفي العلم أيضًا، بعد ذلك يُبرّر وجود الصور الإدراكيّة الكاذبة في العقل الفعّال بالنحو الآتي: الفرض الخاطئ في هذه الموارد ليس ناشئًا من الصور الإدراكيّة نفسها من جهة كونها علمًا، وإنّما يقع الخطأ في التطبيق دائمًا، وهذا من فعل القوّة المتخيّلة وشيطنة القوّة الواهمة، وهذا التبرير الذي قدّمه العلامة الطباطبائيّ يمكنه ــ بنحوٍ ما ــ تبرير وجود الصور الكاذبة في العقل الفعّال، لكنّه هو نفسه أشكل عددًا من الإشكالات على أصل تفسير نفس الأمر بـ العقل الفعّال، وهو ما سوف نتطرّق له لاحقًا.

١٠. قال بعضهم: إنّ مقصود الذين يعدّون أنّ نفس الأمر هو الصور المرتسمة في العقل الفعّال، هو أنّه إذا كانت الصور الإدراكيّة المنتقشة في العقل الفعّال مطابقةً لعلمِ العالِم بها وعقيدته، أي: العقل الفعّال، فذلك هو نفس الأمر. ومن هنا، لمّا كانت الصور الكاذبة الموجودة في العقل الفعّال غير مطابقةٍ لعقيدة العقل الفعّال؛ لذا لا يُمكن أن تعدّ نفس الأمر بنظر القوم.

لقد جعلتنا الموضوعات التي تمّ ذكرها حتّى الآن حول نفس الأمر نتعرّف على حدود المسألة وأبعادها، ووضعتنا في مسار الآراء والأقوال المميّزة التي طُرحت لتبرير نفس أمر الصور الكاذبة، ورغم أنّ مثل هذه البيانات في هذا الباب لم تحلّ عقدة أيّة مشكلةٍ من المشاكل، وبقت المسألة على قوّتها، ولكن على الأقل تحكي هذه البيانات عن صعوبة المسألة وتعقيدها؛ لأنّه عادةً عندما يمرّ أيّ موضوعٍ هناك في تعقيدٍ ما ويُخيّم عليه الظلام، تكتسب المسألة هالةً من الإبهام، وهذا كلّه إنّما يتجلّى في اختلاف الآراء.

---

١. م. ن، ٢٨٠، الحاشية ط.

نظرة على رأي القدماء بشأن نفس الأمر

كان الحكماء المتقدّمون يبحثون في الغالب نفس الأمر في موجودٍ تتحقّق فيه حقائق الإدراكات، وقد استعرضنا في السابق هذا النحو من التفاسير، والعناوين التي سوف نُشير إليها الآن، هي الأخرى تجلٍّ لمثل هذا الفهم لنفس الأمر:

١- تفسير نفس الأمر بالعلم الإلهي. ٢- عالم المجرّدات. ٣- عالم الأمر. ٤- العالم الأعلى. ٥- الأعيان الثابتة. ٦- ربّ النوع الإنسانيّ. ٧- الأسماء الإلهيّة. ٨- العقل الكلّي. ٩- اللوح المحفوظ. ١٠- الكتاب المبين. ١١- النفس الكليّة. ١٢- المُثل الأفلاطونيّة. ١٣- قلب الإنسان الكامل. ١٤- العقل الفعّال. ١٥- الشيطان (في القضايا الكاذبة). وهكذا... .[١]

نقد ودراسة

تُمثّل هذه النماذج من العناوين التي قدّمناها حول نفس الأمر مهبط الآراء التي أبرزها قدماء الأصحاب حول نفس الأمر نوعًا ما، وأحيانًا كان هذا النوع من التفسير لنفس الأمر مقبولًا من المعاصرين أيضًا.[٢] وسنتعرّض هنا إلى نقد هذا النوع من التفسير لنفس الأمر:

١- نعتقد أنّ هذا النحو من التفاسير لنفس الأمر متأثرٌ إلى حدٍّ كبيرٍ بالمباحث العرفانيّة، وقد بدأ بحث نفس الأمر في الفلسفة في البداية، لكنّه تشرّب فيما بعد من التعابير العرفانيّة. ومن هنا، قد يكون بالإمكان القول: هناك اصطلاحان لنفس الأمر: أ- المصطلح العرفاني. ب- المصطلح الفلسفي. مثلًا: مسألة تطابق العوالم عبارةٌ عن بحثٍ وجوديّ (أنطولوجي) يبحثه العرفاء عادةً، ومن هنا يؤدّي ربط بحث نفس الأمر بمثل هذا النوع من المباحث ـ بشكلٍ لا إراديٍّ ـ إلى الخلط بين مقامي البحث، ففي البداية عدّ الحكماء السابقون أنّ العقل الفعّال هو نفس الأمر للإدراكات من جهة كونه خزانة الإدراكات العقليّة، ثمَّ اكتسب هذا التفسير صبغةً

١. الجرجاني، كتاب التعريفات، حرف ن؛ الاصفهاني، تمهيد القواعد، ٢٩ - ٣١؛ الشيرازي، الأسفار، ٧: ٢٧٠ - ٢٨١؛ القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ٦٥؛ آشتياني، شرح مقدّمه قيصري، ٣٣٣ - ٤٠٠؛ حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، ٤٨٨ - ٥١٨.

٢. حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، ٤٨٨ - ٥١٨.

عرفانيّةً واستمرّ ينمو في جوٍّ آخر.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو أنّه من الممكن أن يقبل أحدهم بـ(تطابق العوالم)، ومع ذلك يرى أنّ تفسير نفس الأمر به هو أمرٌ خاطئ، والأمر الذي نبحث عنه في الفلسفة حول نفس الأمر هو الآتي: مثلًا: نُريد أن نعلم ما هو واقع وما هو مُطابِق قضيّة (الشمس في حالة أفول)، يعني: متى تكون هذه القضيّة صادقةً؟ ومتى تصل إلى الكذب؟ لذلك، باعتقادنا النقد الأوّل الذي يُوجّه إلى تفاسير القدماء لنفس الأمر هو إشكال الخلط بين سنخي المباحث (المباحث العرفانيّة والمباحث الفلسفيّة). فإذا قالوا: نحن ما زلنا نبحث عن نفس الأمر للقضيّة المذكورة ـ مثلًا ـ في العقل الفعّال مع أخذنا بعين الاعتبار جميع هذه المسائل، فسوف نجعلهم يلتفتون إلى الإشكال من خلال الانتقادات الأخرى التي سوف نذكرها الآن.

٢- لقد انتقد العلّامة الطباطبائيّ تفسير نفس الأمر بالعقل الفعّال في كلٍّ من كتاب بداية الحكمة، وكتاب نهاية الحكمة وكذلك في حاشيته على الأسفار، ثمّ مال إلى نظريّةٍ أخرى في هذا الباب، رغم أنّ هذا النقد كان موجهًا نحو الرأي الشائع حول تفسير نفس الأمر بالعقل الفعّال، ولكن كذلك يمكن توجيه النقد نفسه إلى جميع التفاسير المذكورة من الحكماء حول «نفس الأمر» التي تبحث عن نفس الأمر في موجود خاصّ.

خلاصة نقد العلامة الطباطبائيّ لتفسير نفس الأمر بالعقل الفعّال هو أنّنا ننقل الكلام إلى العلم الذي يكون العقل الفعّال واجدًا له، فلا يتعدّى الفرض عن هذين الاحتمالين: إمّا أن يكون علم العقل الفعّال حصوليًّا ــ فكما قال القدماء: إنّ العلم الحضوريّ مختصٌّ بعلم الشيء بنفسه، أمّا العلم بما سواه هو حصوليٌّ مطلقًا ــ وإمّا أن يكون حضوريًّا، وإذا كان علم العقل الفعّال حصوليًّا، ننقل الكلام إلى الصور الموجودة في العقل الفعّال نفسها، ونسأل: ماذا تُطابق هذه الصور؟ ما هو نفس الأمر بالنسبة لها[1]؟ فنقرأ في نهاية الحكمة ما يلي: «وقيل: المراد بالأمر في نفس الأمر عالم الأمر، وهو عقلٌ كليٌّ فيه صور المعقولات جميعًا، والمراد بمطابقة القضيّة لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصور المعقولة، وفيه أنّ الكلام المنقول إلى ما عنده من الصورة

١. الطباطبائي، بداية الحكمة، ٢٠.

المعقولة وهي صورةٌ معقولةٌ تقتضي مطابقًا فيما وراءها تطابقه»[١].

وكذلك نقرأ في تعليقة العلّامة الطباطبائيّ على الأسفار ما يلي: «فيهِ أنّها إنْ كانت علومًا حصوليّةً في العقل المذكور، كانت في صدقها متوقّفةً على أمورٍ أخرى هي مصاديقها في الخارج، فتكون تلك المصاديق هي التي تُطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة، ولَغَا كونُ علومِ العقل مطابقةً لعلومنا، وهو ظاهرٌ»[٢].

والنتيجة هي أنّه إذا كان علم العقل الفعّال حصوليًّا، فينتقل البحث مجدّدًا إلى الصور الإدراكيّة، إذًا ينبغي ختامًا أن نصل إلى مطابق هو نفس الأمر، وأمّا إذا كان علم العقل الفعّال حضوريًّا، فحينها يلزم محذوران:

١. أنّ العلم الحضوري هو المعلوم عينه، فعين ذلك المعلوم العينيّ يمكن أن يكون «نفس الأمر»، وحينها لا حاجة لنا بالعقل الفعّال بعنوانه نفس الأمر.

٢. لا تمتلك بعض القضايا موضوعًا موجودًا، وبالتالي كيف يمكن أن تُعلم بالعلم الحضوريّ؟ مثل قضيّة (عدم العلّة علّةٌ لعدم المعلول)، وقد كتب العلّامة الطباطبائي في بيان هذين المحذورين ما يلي: «وإنْ كانت علومًا حضوريّةً لزم أوّلًا: كونها وجوداتٍ عينيّةً، فكانت هي التي تطابقها علومنا سواء عقلها عقلٌ أم لا، فلا ضرورة لوجود العقل حينئذٍ. وثانيًا: أنّ من القضايا النفس الأمريّة ما لا وجود لموضوعها، فلا معنى لكونها معلومةً بعلمٍ حضوريٍّ كقولنا: عدم العلّة علّةٌ لعدم المعلول»[٣].

٣. والنقد الآخر الذي يُمكن أن يرد على آراء القدماء حول تفسير نفس الأمر بالـ «العقل الفعّال» و...، هو نقدٌ يمكن طرحه تحت عنوان (نقد على مبنى صرافة الطبع)، وسنبيّن هذا النقد في قالب تقريرٍ عرفيٍّ، افرضوا أنّنا صادفنا خلال مطالعتنا لإحدى المؤلّفات هذه القضيّة: «في أواخر سنة ١٩٤٥ ميلاديّة، وفي الأيّام الأخيرة من الحرب العالميّة الثانية،

---

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٥.

٢. الشيرازي، الأسفار، ٧: ٢٧١، الحاشية ط.

٣. م. ن.

قصفت أمريكا مدينتي هيروشيما ونكازاكي»، والآن نريد أن نبحث هل هذه القضيّة صادقة؟ وما هو نفس الأمر لها، وما هو المطابق لها؟ يعني: نُريد أن نبحث في أنّه إذا افترضنا صدق العبارة المذكورة، فأين وقعت مثل هذه الحادثة؟ هل وقعت هذه الحادثة في العقل الفعّال؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، ففي هذه الحالة تكون صورة هيروشيما و ناكازاكي نموذجًا لمدينتَي العقل الفعّال! وبالتالي ينبغي حذف هاتين المدينتين من خريطة اليابان الجغرافيّة!

وباعتقادنا مثل هذا النوع من التفاسير لنفس الأمر يمكن عدّه كلامًا متكلّفًا حول نفس الأمر[١].

ولا يمكن أن يُنسب تفسير نفس الأمر بالعقل الفعّال أو بالأمور المشابهة له إلى جميع القدماء؛ لأنّنا نُصادف أشخاصًا من بينهم تحدّثوا في هذا الباب بشكلٍ آخر، وكنموذجٍ على ذلك يُمكن أن نُشير إلى سعد الدين التفتازاني عالم المنطق المشهور الذي خطّأ تفسير نفس الأمر بالعقل الفعّال وتعرّض لتفسيره بنحوٍ آخر، فقد كتب في شرح المقاصد حول ذلك ما يلي: «ولا يشترط في صحّة [الحكم] المطابقة لما في الأعيان، إذ قد لا يوجد فيه الطرفان، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان، إذ قد يرسم فيها الكواذب، بل المعتبر المطابقة لما في نفس الأمر، ومعناه ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي: في حدّ ذاته، مع قطع النظر عن حكم الحاكم، وتفسيره بما في العقل الفعّال بعيدٌ جدًا»[٢].

لقد تعرّض سعد الدين التفتازاني في الكتاب المذكورة لتخطئة التفاسير الثلاثة لمطابق القضيّة:

١. تفسير مطابَق القضيّة بالواقع العينيّ الخارجيّ.

٢. تفسير مطابق القضيّة بما في أذهان البشر.

٣. تفسير مطابق القضيّة بالعقل الفعّال، فبرأي التفتازاني يجب أن يكون مطابق القضايا

---

١. مصباح، آموزش فلسفه، ١: ٢٤٠؛ مصباح، دروس فلسفه، ٦٥؛ مطهري، شرح مبسوط منظومه، ٤١٣ - ٤١٤.

٢. التفتازاني، شرح المقاصد، ١: ٣٩١ - ٣٩٢.

«نفس الأمر» عينه، ولكن لا ينبغي تفسيره بالعقل الفعّال، وقد كتب في توضيح مراده عن نفس الأمر ما يلي: «بل المعتبر في صحّة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع والخارج، أي: خارج ذات المدرك والمخبر، ومعناه: ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أو ليس كذا أي في حدّ ذاته، وبالنظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المدرِك وإخبار المخبِر، على أنّ المراد بالأمر: الشأن والشيء، وبالنفس: الذات»[١].

كما لاحظنا، من جهةٍ كان القدماء يعتقدون أنّ نفس الأمر هو مناط صدق القضايا، ومن جهةٍ أخرى كانوا يعتقدون أنّ العقل الفعّال هو (خزانة الإدراكات العقليّة)، ولكن فيما بعد عدّ بعض الحكماء أنّ لهذين العنوانين مصداقًا واحدًا، أي: إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال نفسه، والعقل الفعّال هو نفس الأمر عينه بلحاظ مطابقة القضايا له، لكنّ بعضًا آخر من الحكماء على الرغم من أنّهم قبلوا بالعقل الفعّال على أنّه خزانة الإدراكات العقليّة فإنّهم خطّؤوا تفسير «نفس الأمر» به، فعلى سبيل المثال: كتب الحكيم الميرداماد في القبسات، بعد ذكر ما حصل بين الخواجة والعلّامة حول بحث نفس الأمر، ما يلي:

«قلتُ: نعم، الجوهر العقليّ المفارق خزانةُ معقولات النفس العاقلة، كما أنّ القوّة الخياليّة خزانةُ محسوساتها، فبمقدار ما يتمّ استعداد النفس وتأهّبها للاتصال به، تقبل الفيض عنه على الرشح أو على الإشراق، ... ثمّ التحقيق أنّ اعتبار نفس الأمر هو اعتبارُ كون الشيء متحقّقًا في حدّ نفسه، لا بتعمّلٍ واعتمالٍ من العقل، سواء أكان تحقّقه لا بتعمل في لوح الذهن، أم في متن الخارج، والصوادق مرتسمةٌ في العقل الفعّال بما هي متحقّقةٌ في حدّ نفسها، والكواذب بما سوء استعداد النفس استحق تطبّعها بها، وهو خزانة للقبيلين بذينك الاعتبارين...»[٢].

وكذلك الأمر بالنسبة لابن سينا، فعلى الرغم من أنّه قَبِل بنفس الأمر بوصفه «مناطًا لصدق

١. م. ن، ٣٩٢.

٢. الميرداماد، كتاب القبسات، ٣٨٦ – ٣٨٧.

القضايا»[١]، وقَبِل بالعقل الفعّال أيضًا[٢]، فإنّه لم يُعرّف العقل الفعّال ـ في أيّ وقتٍ من الأوقات ـ بوصفه مصداقًا لنفس الأمر، وكأنّما الآخرون فتحوا هذا الباب في الفلسفة على أساس مبانٍ خاصّةٍ، وصار محلًّا للبحث في الجملة.

خلاصة رأي المتأخّرين حول نفس الأمر

سنمرّ هنا على الآراء التي شيّدها المتأخّرون وتعرّضوا لها، وعلى الرغم من أنّه في بعض الأحيان يمكن أن نعثر على جذور مثل هذه النظريّات في بعض كلمات القدماء، لكنّ النظريّات التي مال نحوها المتأخّرون تتمثّل في أنّهم لم يبحثوا عن نفس الأمر في موجودٍ خاصٍّ نظير العقل الفعّال، أو الشيطان، أو ...، وإنّما يُحاولون التكلّم عن شيء باسم نفس الأمر بناءً على أساس نوع حكاية القضيّة. وسوف نُشير الآن إلى إلى نماذج من هذه النظريّات ثمّ سنتعرّض لها بالنقد والتحليل:

النظريّة الأولى: عرّف بعضهم نفس الأمر بكونه مجرّد نفس الشيء، مثلًا حينما نقول: (العدم باطل الذات في نفس الأمر)، يكون معنى ذلك: (العدم في نفسه هكذا)، وقد عبّر العلامة الطباطبائيّ عن هذا الرأي بالشكل التالي: «وقيل: المراد بنفس الأمر: نفس الشيء، فهو من وضع الظاهر موضع الضمير، فكون العدم ـ مثلًا ـ باطل الذات في نفس الأمر، كونه في نفسه كذلك»[٣].

ويمكن نسبة هذا الرأي إلى سعد الدين التفتازاني وإلى الحكيم السبزواري أيضًا، مع الالتفات إلى التفسير الذي قدّماه عنه[٤]، ولكن الأمر المهمّ هو أنّنا نرى كيف يمكن تصوّر ذاتٍ ونفسيّةٍ للأمور العدميّة.

النظريّة الثانية: يعدّ الميرداماد أنّ نفس الأمر هو وعاء الحصول مطلقًا، فكتب بهذا الخصوص ما يلي:

«والوجود في نفس الأمر هو ثبوت الشيء وتحقّقه في حدّ نفسه، لا بتعمُّل العقل، في أيّ

١. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٥٣.

٢. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٣٣٨؛ ابن سينا، النجاة، ١٦٨.

٣. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٥.

٤. التفتازاني، شرح المقاصد، ١: ٣٩١ ـ ٣٩٣؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٥٤.

ظرفٍ كان؛ فهو أعمّ من الوجود ومن لحاظات الأذهان كلّها، إلّا اللِحاظات التعمُّليّة التي هي باختراعٍ من تلقاء الذهن وابتداع من اعتمال العقل، فالأعيان الخارجيّة ولِحاظات الذهن الغير التعمُّليّة بأسرها أنحاءُ نفس الأمر، ... فالوجود لا بتعمُّل العقل، اتفق أن كان في الخارج أو في الذهن، وكذلك شاكلة الطبيعة بالنسبة إلى الشيء الطبيعيّ، أي الطبيعة المرسلة من حيث هي هي بالقياس إلى خصوصيّات الأفراد على الإطلاق»[١].

لقد ذكر الميرداماد في المؤلَّف المذكور ثلاثة أمورٍ بوصفها مصاديق لنفس الأمر: ١- الوجود الخارجي. ٢- الوجود الذهنيّ. ٣- الوجود الاعتباريّ المتجذّر.

النظريّة الثالثة: يرى المدرّس في كتاب بدائع الحكم أنّ نفس الأمر (خارج عن ظرف انعقاد القضيّة)[٢].

النظريّة الرابعة: يعدّ العلّامة الطباطبائيّ نفس الأمر وعاءً شاملًا لمطلق الثبوت والتحقّق، وهو الموطن العامّ الذي تصل إليه القضايا الصادقة بناءً على أساس المطابقة معه، فنقرأ في نهاية الحكمة ما يلي:

«والذي ينبغي أن يُقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة أنّ الأصيل هو الوجود الحقيقيّ، وهو الوجود وله كلّ حكمٍ حقيقيٍّ، ثمّ لمّا كانت الماهيّات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسّعًا إضطراريًّا باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يُحمل على الوجود والماهيّة وأحكامها جميعًا، ثمّ توسّع العقل توسّعًا إضطراريًّا ثانيًا بحمل مطلق الثبوت والتحقّق على كلّ مفهومٍ يضّطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهيّة كمفهوم العدم والماهيّه والقوّة والفعل ثمّ التصديق بأحكامها، فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق ـ بهذا المعنى الأخير ـ هو الذي نُسمّيه (نفسَ الأمر)، ويسع الصوادق من القضايا الذهنيّة والخارجيّة وما يُصدّقه العقل ولا مطابَقَ له في ذهن أو خارج، غير أنّ الأُمور النفس الأمريّة لوازمُ عقليّةٌ

١. الميرداماد، كتاب القبسات، ٣٩.

٢. المدرس، بدائع الحكم، ١٦٦.

للماهيّات، متقرّرةٌ بتقرّرِها»[١].

أراد العلّامة الطباطبائيّ في الكتاب المذكور، وفي المؤلّفات الأخرى التي كتب فيها حول نفس الأمر أن يُقدّم نظريّةً تنسجم مع أصالة الوجود يمكنها أن تُغطّي وأن تُدرج تحتها قضايا عدميّة مثل: عدم العلّة عِلّةٌ لعدم المعلول، أو اجتماع النقيضين محالٌ، ونظير هذه المسائل. ولذلك نجد أنّه بدأ كلامه في الحاشية المطوّلة التي كتبها على الأسفار بما يلي:

«إنّ القول بأصالة الوجود يوجب بطلان جميع القضايا التي لا هي ذات مطابق في الوجود الخارجيّ، ولا هي من القضايا الذهنيّة التي تطابق الأذهان بما هي أذهان، وذلك كقولنا: عدم المعلول معلولٌ لعدم العلّة، فإنّها قضيّةٌ حقّةٌ ثابتةٌ، وإنْ لم يتعقّل في ذهنٍ من الأذهان وليست ممّا يُطابِق الخارج؛ إذ العدم باطلٌ لا خارج له، ومحصل جوابهم: أنّ المطابِق لهذه القضيّة وأمثالها من القضايا الحقّة هو نفس الأمر دون الخارج والذهن، وقد ذكروا أنّ نفس الأمر أعمّ مطلقًا من الخارج وأعمّ من وجه من الذهن، وذكروا في تفسير نفس الأمر أنّ المراد به نفس الشيء...، وفيه: أنّ المراد بنفس الشيء إنْ كان وجوده الأصيل عاد المحذور رأسًا، وإن كان ماهيّته المقابلة لوجوده عاد المحذور أيضًا لبطلان ما سوى الوجود، وذكر آخرون أنّ المراد بالأمر عالم الأمر وهو عقلٌ كلّيٌّ مجرّدٌ فيه صور جميع القضايا الحقّة، وفيه: ... . والذي ينبغي أن يُقال: إنّ الأصيل في الواقع هو الوجود الحقيقي وهو الموجود وله كلّ حكمٍ حقيقيٍّ، والماهيّات لما كانت ظهورات الوجود لأذهاننا العاقلة توسّع العقل توسعًا اضطراريًّا...، فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقّق بالمعنى الأخير هو الذي نسمّيه بنفس الأمر»[٢].

وهكذا، يرى العلّامة الطباطبائيّ أنّ العقل يصطنع ظرفًا طفيليًّا وتوسعيًّا بالاضطرار هو نفس الأمر للقضايا الماهويّة، أي: للقضايا التي نصدر فيها أحكامًا لماهيّات موجودة بتبع الوجود، ويجعل كذلك نفس الأمر للقضايا الاعتباريّة، يعني: للقضايا التي نضع لها نحن أحكامًا على مفاهيم اعتباريّة وغير ماهويّة.

---

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٥.

٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢١٥، الحاشية ط.

النظريّة الخامسة: لقد كتب الأستاذ المصباح في كتاب المنهج الجديد في تعليم الفلسفة عن نفس الأمر ما يلي:

«بما مرّ علينا في ملاك صدق القضايا وكذبها يتّضح أنّ المقصود من نفس الأمر إذا استُعمل في ما سوى الواقعيّات الخارجيّة إنّما هو ظرف الثبوت العقليّ للمحكيّات الذي يختلف باختلاف الموارد المتعدّدة، فهو في بعض الموارد يعني مرتبةً خاصّةً من الذهن كما في القضايا المنطقيّة، وموارد أخرى يعني: الثبوت الخارجيّ المفروض كما في محكيّ قضيّة استحالة اجتماع النقيضين، وفي بعض الموارد يُنسب إلى الخارج بالعَرَض كما يُقال: «إنّ علّة عدم المعلول عدم العلّة»، حيث إنّ علاقة العليّة في الحقيقة قائمةٌ بين وجود العلّة ووجود المعلول، إلّا أنّها تُنسب بالعَرَض إلى عدمها»[1].

النظريّة السادسة: نقرأ في كتاب نظريّة المعرفة في القرآن حول نفس الأمر، ما يلي:

«المقصود من نفس الأمر هو أنّ للشيء في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن أيّ عارضٍ ووصفٍ، وبغضّ النظر عن تحقّقه في ذهن المُفكّر أو في الخارج مقابل الذهن ـ حقيقةً وواقعًا معيّنًا لا سبيل إلى تغييره أبدًا»[2].

النظريّة السابعة: ذكر بعض المعاصرين حول نفس الأمر ما يلي: «باعتقادنا يُمكننا تفسير نفس الأمر بأنّه عبارةٌ عن الحالة التجريديّة للنفس أو الأنا، وفي تلك الحالة التجريديّة، تُصبح [النفس] فوق عالم الذهن والعين، وتُنشئ القضايا الكليّة والتي تكون بالضرورة تجريديّةً صحيحةً، بحيث إذا طبّقنا تلك القضايا على كلا العالمين الذهنيّ والعينيّ، فستكون صحيحةً من ناحيةٍ، وشاملةً لجميع الموارد والمصاديق (الكليّة) من ناحية أخرى أيضًا»[3].

كانت هذه عدّة نماذج من النظريّات التي طرحها المتأخّرون والمعاصرون حول نفس الأمر.

---

١. مصباح، آموزش فلسفه، ١: ٢٤٠.

٢. جوادي آملي، معرفت‌شناسی در قرآن، ٣٦٧. و(٣٢٥ من الترجمة العربيّة)

٣. جعفري، بررسی ونقد نظريات هيوم در چهار مسئله فلسفی، ٦٢.

دراسة ونقد

إلى هنا نكون قد تفحصّنا نماذج عديدةً من التفاسير التي كان قد قدّمها المتأخّرون والمعاصرون أيضًا حول نفس الأمر؛ وسوف نتطرّق إلى نقد ودراسة تفاسير نفس الأمر، ولكن قبل أنْ نخوض في نقد هذه النظريّات، نشير إلى أنّ هذه النظريّات وقعت في تحدّيات نوعًا ما [حينما تطرقت] لبيان نفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة.

نقد الرأي الأول: يواجه تفسير نفس الأمر بنفس الشيء هذا الإشكال وهو أنّ هذا التفسير لا يقدّم توضيحًا جليًّا عن نفس الأمر؛ لذا كان هذا الرأي في آموزش فلسفة [تعلم الفلسفلة] محل نقد على النحو الآتي: «فبعضهم فسّر هذا الاصطلاح [أي: نفس الأمر] بتكلّفٍ عجيبٍ...، بشكلٍ لا يحلّ أيّ مشكلةٍ، فقال: إنّ المقصود من نفس الأمر هو نفس الشيء، فيبقى السؤال على حاله: بأيّ شيءٍ نقيس هذه القضايا لمعرفة قيمتها؟»[١].

وقال العلامة الطباطبائيّ في نقد تفسير نفس الأمر بـ(نفس الشيء): «كيف يمكن أن يكون للأمور التي لا مطابق لها في الخارج ولا في الذهن ـ أي: العدميّات ـ نفسيّةٌ؟ إضافة إلى ذلك أنّ فرض النفسيّة والتقرّر بالذات لما سوى الوجود لا ينسجم مع القول بأصالة الوجود»[٢].

وباعتقادنا إذا صرفنا النظر عن الإشكال الأوّل ــ عدم تقديم توضيحٍ جليٍّ لنفس الأمر ــ فيُمكننا الردّ على نقد العلّامة للتفسير المذكور؛ لأنّ العدم له نفسيّةٌ أيضًا، ولكن نفسيّته مختلفةٌ تمامًا وتقع مقابل نفسيّة الوجود، وهذا الأمر لا يتنافى مطلقًا مع القول بأصالة الوجود؛ لأنّ نظريّة الوجود مرتبطة بـ النفسيّة الوجوديّة لا النفسيّة العدميّة، والانتباه إلى هذه المسألة الأساسيّة سوف يكون حلًّا لمشكلة توضيح نفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة، مثل: قضيّة استحالة اجتماع النقيضين.

ولم يكن أشخاصٌ مثل سعد الدين التفتازاني والحكيم السبزواري اللذَيْنِ فسّرا نفس الأمر بـ(ذات الشيء) غافلينِ عن هذه المسألة، وهي أنّه من الممكن أنْ يكونا في مَعرَض هذا الإشكال،

---

١. مصباح، آموزش فلسفه، ١: ٢٤٠.

٢. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٥ – ١٦؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ٢١٥، الحاشية ط.

وهو أنّه كيف يمكن أنْ يُقال بالتقرّر النفس الأمري بالنسبة للعدميّات؛ لأنّنا نصادف كتاباتٍ لها تحكي عن أنّها ومع الالتفات إلى الإشكال المذكور قالوا بالنفسيّة للعدميات، والتي سنضع الآن نماذج منها للمطالعة.

بعد أنْ قال سعد الدين التفتازاني هذه العبارة: «على أنّ المراد بالأمر: الشأن والشيء، وبالنفس: الذات» أشكل على نفسه هذا الإشكال: «فإنْ قيل: كيف يتصوّر هذا فيما لا ذات له، ولا شيئيّة [له] في الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات؟». ثمَّ تصدّى للإجابة عن الإشكال المذكور المتعلّق بفرض الذات والنفسيّة للمعدومات والممتنعات، فقدّم في البداية جوابًا إجماليًّا، ثمّ طرح إجابةً تفصيليّةً، أمّا جوابه الإجمالي فهو ما يلي: إنّنا نعلم قطعًا أنّ قضيّة (اجتماع النقيضين محالٌ) مطابقةٌ لما في نفس الأمر، وقضيّة (اجتماع النقيضين ممكنٌ) ليست مطابقةً لما في نفس الأمر حتّى لو كُنّا لا نعلم كيفيّة هذه المطابقة، وحاصل الأمر أنّنا نعلم أن للعدميّات نفسيّةٌ حتّى لو كنّا لا نعلم حقيقتها وكيفيّة مطابقة القضيّة لها.

هذا، وقد قال في جوابه التفصيليّ ما يلي: إنّ المطابقة إضافةٌ ويحتاج تحقّق طرفي الإضافة في ظرفٍ إلى عقلٍ، ومن الواضح أنّه عندما يقوم العقل بمطالعة القضيّة، ويُلاحظ طرفي القضيّة ويُقارن بينهما سواء كان طرفي القضيّة من الأمور الوجوديّة أم من الأمور العدميّة، فسوف يجد بينهما نسبةً إيجابيّةً أو سلبيّةً تقتضيها البداهة أو البرهان، وهذه النسبة المذكورة من حيث هي نتيجة البداهة أو البرهان وبالنظر إلى ذات المعقول من غير الأخذ بعين الاعتبار خصوصيّة المُدرِك و المُخبِر، هي نفس الواقع ونفس الأمر، والقضايا المنطوقة والمعقولة إنّما تُسمّى نفس الأمر بناءً على مطابقتها مع مثل هذه النسبة الواقعيّة، وتصل إلى الصدق، ولكن لمّا رأى بعضهم بأنّ هذه النسبة التي هي عين الواقع، لا وجود لها فيما يخصّ المعدومات سوى في العقل؛ لذا نسبها إلى العقل الفعّال، في حين أنّ العقل لا يُبرّر مثل هذا التبرير، وهذه النسبة الواقعيّة موجودةٌ على حدٍّ سواء في جميع القضايا الوجوديّة والعدميّة أيضًا، وهذا هو «نفس الأمر»[١].

على الرغم من أنّ البيان الذي قدّمه التفتازاني لتبرير نفس الأمر بالنسبة للمعدومات

١. التفتازاني، شرح المقاصد، ١: ٣٩٢ – ٣٩٥.

والممتنعات (تبريرٌ خامٌّ) في بيانه لنفس الأمر، ولكنّ تفطّنه للنفسيّة، ونفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة أمرٌ يستحقّ التقدير.

وقد تصدّى الحكيم السبزواريّ لتبرير نفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة بشكلٍ أكثر متانةٍ، وهو يعتقد أنّ للعدميّات نفسيّة ونفس أمرٍ أيضًا، ولكن لا ينبغي أن نظنّ أن نفسيّة العدميّات كنفسيّة الوجوديّات، وقد كتب الحكيم السبزواريّ في حاشيته على الأسفار ما يلي: «فإنّ النفس الأمريّة في كلّ شيءٍ بحسبه، فواقعيّة العدم بنحو البطلان»[١].

وكذلك تعرّض صدر المتألّهين في بحث الوجود الذهنيّ لنقل الإشكال أدناه قائلًا: اعترض البعض بأنّه لم يصل الحال بنا إلى أن يُصبح لدينا علمٌ بالمعدوم؛ لأنّ الصورة الذهنيّة للمعدوم لا تخرج عن حالتين: إمّا تتطابق هذه الصورة مع المعدوم، وبالتالي يُصبح من الضروريّ أن يمتلك هذا المعدوم خارجيّةً، مع أنّ المعدوم ليس له ذاتٌ أصلًا، وإمّا أنّه لا تتطابق الصورة الذهنيّة للمعدوم مع المعدوم، فإذن لم نكتسب علمًا بالمعدوم، مع أنّ الحكماء قد عرّفوا العلم على أنه صورةٌ مطابقة للمعلوم، ثمّ ختم (الملّا صدرا) الكلام بذكر عدّة إجاباتٍ مع نقدها، ووعدَ بحلّ المشكلة (عن طريق القضيّة اللابتية)[٢].

وهنا كتب الحكيم السبزواريّ في حاشيته على الأسفار ما يلي: «فالحقّ في الجواب من الاعتراض أن يُقال: مطابق كلّ شيءٍ بحسبه، وفرده لا بدّ أن لا ينافي طبيعته، فتحقّق مطابق المعدوم وذاته الخارجيّة ألّا يتحقّق ذاتٌ خارجيّةٌ وجوديّةٌ، كما أنّ مفهومه الذهنيّ وصورته الظليّة أيضًا نفي الشيء وليس مثل صورٍ ذهنيّةٍ أخرى، فالاشتباه إنّما وقع من حصر المطابق في الوجوديّ»[٣].

لقد أكّد الحكيم مرّةً أخرى في ما كتبه على الواقع العدميّ، وأشار إلى هذه النقطة، وهي أنّه مثلما أنّ الصور العدميّة تشكّل نحوًا وصنفًا خاصًّا من المفاهيم الذهنيّة، فكذلك سوف تمتلك

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ١٥٠ – ١٥١، الحاشية س.
٢. م. ن، ٣٦٨ – ٣٦٩.
٣. م. ن، ٣٦٩، الحاشية س.

واقعًا خاصًّا، ونفس أمرٍ خاصٍّ، وهو يختلف عن الواقع الذي لـلصور الوجوديّة ونفس الأمر الذي لها، وأمّا الذين لم يسـتطيعوا تصوير المطابقة في القضايـا العدميّة، فإذا ما بحثنا في جذور المسألة فسوف نجد أنّ مشكلتهم ناشئةٌ من اعتبارهم المطابَق ونفس الأمر منحصرًا في (المطابَق الوجوديّ). وكأنّ الحكيم السـبزواريّ يُشـير بالتلويح من خلال عبارة «فالحقّ في الجواب من الاعتراض» إلى عدم تماميّة جواب الملّا صدرا على الإشكال المذكور عن طريق القضيّة اللابتيّة، وصدر المتألّهين أراد من خلال طرحه لهذا النوع من القضايا الإجابة على شبهاتٍ من نظير شبهة المجهول المطلق[١]، فهو يعدّ الإشكال الموجود في نفس الأمر الذي للعدميّات مصداقًا لـ «شبهة المجهول المطلق»[٢]، ولكن كم سـيكون سـبيل حلّه مفيدًا هنا؟ هذا الأمر هـو بحدّ ذاته بحثٌ منفصلٌ سنتطرّق إليه لاحقًا.

ويُصرّ الحكيم السـبزواريّ في موطنٍ آخر على هذه النقطة، وهي أنّ للأمور العدميّة نفسيّةً ونفسَ أمرٍ أيضًا، ولكن ليسـت كالنفسيّة ونفس الأمر الأمور الوجوديّة، وقد ذكر ذلك بعبارةٍ مختصرةٍ: «فإنّ خارجيّة العدم عدم خارجيّة الوجود»[٣].

ومن الممكن أن يُطرح هنا هذا الإشكال: كيف يُمكن للحكيم السبزواريّ أن يقول بوجود نفسـيّةٍ للعدم، مع أنّه يَعـدُّ العدم تابعًا للوجود في كلّ شيءٍ حتّـى في الوعاء والظرف، وعرّف الوجود على أنّه الراسـم له؟ وكنموذجٍ على ذلك، لقد كتب في شرح المنظومة ما يلي: «إنّ العدم في أحكامه تابعٌ للوجود، مثل: وحدته وكثرته وثباته وسيلانه ووعائه، فمنه زمانيٌّ ومنه دهريٌّ ومنه سرمديٌّ، وأنّ راسم الأعدام في الأذهان فقدُ كلّ مرتبةٍ من الوجود للأخرى في الموجودات العرضيّة وفقدُ كلّ وجود دان للوجود العالي في الوجودات الطوليّة»[٤].

وهنا سـوف ننقل عباراتٍ للشـهيد مطهري في هذا الباب، بهدف تقوية الإشـكال وإثراء

---

١. م. ن، ٣٣٩ – ٣٤٠، ص ٣١٢ – ٣١٤ و٣٤٤ – ٣٤٨؛ الشيرازي، رسائل فلسفى، ٧١ – ٧٢.

٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٦٩.

٣. م. ن، ٣٤٩، الحاشية س.

٤. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٨١ – ٨٢.

البحث، ثمّ سوف نعمد إلى الإجابة عليه، فقد كتب الشهيد مطهري في كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي ما يلي:

«فهنا ينبغي أن نبحث باختصار حول مفهوم «العدم» والاعتبارات التي ينضوي عليها المفهوم، وللذهن البشريّ في أحكامه وتصديقاته لونان من الحكم: حكمٌ إيجابيٌّ نظير (زيد واقف)، وحكم سلبيٌّ نظير (زيد ليس بواقف)، في اللون الأوّل يتمّ الحكم بوجود نسبةٍ في ظرف الخارج، أمّا في اللون الثاني فترفع تلك النسبة عن ظرف الخارج والواقع، وبعبارةٍ أخرى: الحكم بارتفاع تلك النسبة عن الخارج. وبعبارةٍ أخرى: يُحكم في القضيّة الموجبة بتحقّق نسبةٍ، ويُحكم في القضيّة السالبة بعدم تحقّق تلك النسبة، وتختلف القضيّة السالبة عن القضيّة الموجبة في أنّ القضيّة الموجبة تحكي عن نسبة إيجابيّةٍ في الخارج، والقضيّة السالبة تحكي عن عدم تلك النسبة الإيجابيّة في الخارج، ولا يحكيان معًا عن لونٍ واحدٍ من النسبة الخارجيّة... والاعتبار الأصليّ لمفهوم العدم هو عين ما يحصل في القضيّة السالبة، والعدم بهذا الاعتبار نقيض الوجود، وهذا العدم هو الذي يصطلحون عليه بـ(العدم البديل)، فكلّما كانت لدينا قضيّةٌ، وجاءت قضيّةٌ أخرى ترفع مفاد هذه القضيّة، أي: إنّها ترفع مفاد هذه القضيّة بواسطة نفيٍ وسلبٍ مباشرٍ، فسوف تكون هاتان القضيّتان واحدةً نقيضة الأخرى، وإنّما تكون القضيّة نقيضًا للأخرى عندما يكون مفاد إحدى القضيّتين مرفوعًا ومسلوبًا من قبل القضيّة الأخرى، ويكون السلب والربط ذاته بلا أيّ قيدٍ، أي: أنْ تقع جميع القيود تحت السلب، ويكون القيد مسلوبًا، وهذا هو معنى قولهم: (نقيض كلّ شيء رفعه).

العدم بهذا الاعتبار الذي هو اعتباره الأصلي ليس له أيّ لونٍ من التحقّق الخارجيّ، وليس له أيّ لونٍ من الواقعيّة النفس أمريّة، ولم يُعتبر له مصداقٌ، وليس له زمانٌ، أي: إنّ الزمان ليس ظرفًا لهذا العدم، بل ظرفٌ للشيء الذي جاء العدم ليكون عنوانًا لسلبه. مثلًا: إذا قلنا: (زيدٌ ليس واقفًا اليوم)، فاليوم ظرف (زيد واقف)، وليس ظرفًا لـ(ليس)، فالعدم بهذا الاعتبار هو عين النفي والسلب، ومن هنا يقولون: (اجتماع النقيضين غير جائزٍ)، أي: اجتماع الإيجاب والسلب، أو الإثبات والنفي غير جائزٍ. فالذهن بحسب هذا الاعتبار خارج الوجود، أي: يقف

كناظرٍ فوق الوجود، فيُخرج نسبة من الوجود والعدم، ويُطهّر ثوب الوجود منها، ولا يجد لها أيّ مصداقٍ.

لكن للعدم اعتبارًا آخر أيضًا، وهو لونٌ من المجاز، فالذهن بعد أن ينفي ويسلب شيئًا عن الخارج، ولا يجد لهذا الشيء مصداقًا وواقعًا نفس أمريٍّ؛ يعتبر أن نفس النفي والسلب يحلّ محلّ الإيجاب والإثبات، أي: حينما لا يرى وجود شيءٍ خاصٍّ في الخارج، فما يقابله (فالذهن يُقيم مقابل ذلك الوجود ـ وهو ليس الإخلاء الخارج ـ مقام الوجود المفقود ويعتبره عدمًا خارجيًّا للوجود) هو الوجود، وهو في الواقع ليس سوى خلوّ الخارج من هذا الوجود، وهو ليس شيئًا يملأ محلّ الوجود؛ فيقوم الذهن باعتبارٍ، وفرض عدم ذلك الشيء في الخارج، وبهذا الاعتبار يتّسع الخارج للوجود والعدم معًا، فيتوفّر العدم على خارجيّة، لكنّها اعتباريّةٌ، وبهذا الاعتبار الفرضيّ والمجازيّ يتوفّر العدم على نفس الأمريّة، فيُعتبر له زمانٌ ومكانٌ، وتحصل له أحكامٌ نظير أحكام الوجود، وبهذا الاعتبار نقول: زيدٌ معدومٌ في الخارج، أو نقول: زيد معدومٌ في هذا الزمان أو في ذلك المكان، إذن فهناك فرق بين مفهوم (زيدٌ ليس موجودًا في الخارج)، وبين مفهوم (زيدٌ معدومٌ في الخارج) فالنفي في القضيّة الأولى له مفهومه الأصليّ، الذي هو نفي الوجود من الخارج، لكنّ العدم في القضيّة الثانية حملٌ باعتباره مفهومًا إيجابيًّا، وبهذا يتحقّق مفهوم (ربط السلب).

تُعدّ كلّ مرتبةٍ من مراتب الوجود ـ اعتبارًا ومجازًا ـ مصداقًا لعدم مرتبةٍ أخرى في هذا الاعتبار؛ إذ من البديهيّ أنّ العدم ليس له مصداقٌ واقعيٌّ، ومصداق عدم كلّ شيءٍ هو وجودات سائر الأشياء، وبالتعبير الاصطلاحي: كلّ مرتبةٍ من الوجود راسم عدم المرتبة الأخرى»[1].

لقد عرّف الأستاذ مطهّري في النصّ المذكور العدم بأنّه الفاقد لنفس الأمر؛ وأكّد على هذه النقطة، وهي: أنّنا ننسب أحيانًا نفس الأمر للعدم فرضًا واعتبارًا أو مجازًا، ولكن إذا نظرنا جيّدًا فإنّ نفس الأمر الذي له هو لـ(راسم الوجود) الذي له، ونحن فعلًا لسنا في صدد نقد هذا الكلام؛ لأنّه مع نقد نظريّة العلّامة حول نفس الأمر للعدميّات، لن يبقى الكلام المذكور

١. الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ٢: ٤١٣ - ٤١٦.

مصونًا من تصدّعات النقد، وليبقى حاضرًا في ذاكرتنا أنّه عدّ أنّ قضيّة (اجتماع النقيضين ليس جائزًا) تفتقد لـنفس الأمر، وعدّ قضيّة (اجتماع النقيضين محال) ذات نفس أمرٍ اعتباريٍّ ومجازيٍّ وافتراضيٍّ.

ونحن ذكرنا عبارة الأستاذ في توضيح كلام الحكيم السبزواريّ في أنّ العدم تابعٌ للوجود حتّى في الظرفيّة، وعدّه الوجود راسمًا له، أمّا الآن فلنرى كيف وفّق الحكيم السبزواريّ بين امتلاك العدم لنفس الأمر، وبين ارتباطه التامّ مع راسم وجوده.

لقد كتب الحكيم السبزواريّ في هذا الشأن في الحاشية على شرح المنظومة ما يلي: «قولنا: إنّ العدم في أحكامه تابعٌ للوجود، وهذا كما يُقال في المنطقيّات: إنّ السوالب تُسمّى حمليّة ومتّصلةً ومنفصلةً وضروريّةً وغيرها بتبعيّة الموجبات، وإلّا ففيها سلبُ الحمل والاتّصال والانفصال والضرورة ونحوها»[1].

ومراد الحكيم السبزواري مِن أن العدم تابعٌ للوجود في كلّ شيءٍ أو أنّ الوجود راسمٌ له هو أنّ العدم كالوجود ومماثلٌ له في امتلاكه أحكامًا وخواصَّ؛ لذا لا يُمكن القول بأي وجهٍ من الوجوه: إنّ العدم فاقدٌ لـنفس الأمر.

ونعود الآن إلى المحور الأصلي للبحث. لقد كان سير البحث مرتبطًا بدراسة ونقد النظريّات التي أنشأها المتأخّرون غالبًا والمعاصرون حول نفس الأمر، وقد وضعنا النظريّة الأولى التي عَرَّفت نفس الأمر بـ(نفس الشيء) على كرسي الانتقاد، وقلنا: إنّ هذا التعريف لنفس الأمر يحمل في طيّاته إجمالًا، ثمّ تطرّقنا لنقد كلام الذين أشكلوا على النظريّة السابقة بـ(عدم النفسيّة)، للعدميّات.

وهنا نتخطّى نقد التفسير الأوّل ونتّجه إلى نقد التفسير الثاني لنفس الأمر.

نقد النظريّة الثانية: إنّ النقد الذي يمكن توجيهه إلى التفسير الثاني لنفس الأمر هو أنّ هذه النظريّة لم تُقدّم بيانًا محكمًا لنفس الأمر المتعلّق بالعدميّات؛ لأنّه لا يمكن عدُّ هذه النظريّة تامّةً وكاملةً إلّا إذا قدّمت تحليلًا صحيحًا لأصعب مصداقٍ لمحلّ البحث.

---

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٨١، حاشية المصنف (السبزواري).

نقد النظريّة الثالثة: وكذلك لا تتمتّع النظريّة الثالثة التي فسّرت نفس الأمر بـ (الخارج عن ظـرف انعقاد القضيّة)، بالإحكام، ورغم أنّ هذه النظريّة تحتوي من خلال عبارة (الخارج عن ظرف انعقاد القضيّة) على هذه النقطة، وهي أنّ المراد من الخارج نفس الخارج عن ظرف انعقاد القضيّة، وبالتالي يُمكن لنا عـدُّ مرتبةٍ من مراتب الذهن خارجًا ونفس أمرٍ أيضًا، وذلك كما في القضايا المنطقيّة إذ يكون نفس الأمر والخارج الذي لها في مرتبةٍ من الذهن.

نقد النظريّة الرابعة: كما ذكرنا سـابقًا كان العلّامة الطباطبائيّ يُريد طرح نظريّةٍ حول نفس الأمر تتمتّع بميزتين: أنْ تنسجم مع أصالة الوجود، وأنْ تقدّم تفسيرًا جليًّا بشكلٍ واضحٍ لنفس الأمر فيما يتعلّق بجميع القضايا، ومن جملتها القضايا العدميّة. ومن هنا فقد أسّس لنظريّةٍ حول نفس الأمر سـيكون لجميع القضايا فيها نفس أمرٍ توسّـعًا وتطفّلًا، سواء تشكّلت من مفاهيم حقيقيّـة (ماهيّات) أم تشـكّلت من مفاهيم. ولا علاقة لنا الآن بنفـس الأمر المرتبط بالقضايا الثبوتية، بل سـنطرح بحثنا الآن حول القضايا العدميّة، وسـوف نوجّه نقدًا للنظريّة المذكورة آنفًا في هذا النطاق.

إنّ ما يسـتنتج ممّا ذكره العلّامة الطباطبائيّ بخصوص نفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة هو أنّ العقل يُشـكّل ظرفًا على نحو الاعتبار والمجاز بوصفه موطنًـا للقضايا العدميّة، بحيث يمكن القـول: إنّ مثل هذا الظرف الـذي صنعه العقل لمثل هذه القضايا هو ظرفٌ توسّـعيٌّ، طفيليٌّ، اعتباريٌّ، مجازيٌّ، وهو في نهاية المطاف افتراضيٌّ.

والإشـكال الذي يَرِد على النظريّة أعلاه هو التالي: كيف يُمكن لقضيّةٍ مثل قضيّة «اجتماع النقيضين محالٌ» التي سمّاها الحكماء (أمّ القضايا)، وبنوا جميع المعارف الضروريّة واليقينيّة عليها، أنْ تكون مبنيّةً على مجازٍ صِرْفٍ واعتبارٍ بحتٍ؟

لا يخـرج هذا الفرض عن حالةٍ مـن حالتين: إمّا أن يكون فرضًا ذا معيارٍ وجذورٍ، وإمّا أن يكون اعتباريًّا ومجرّد وهمٍ وأنياب غولٍ، فإذا كان فرضنا من القسـم الأول، فهو يمتلك ملاكًا واقعيًّا ونفس أمرٍ معه، فلماذا إذًا لا يُمكن عدُّ هذا الملاك والمعيار «نفس الأمر» لمثل هذه القضايا (القضايـا العدميّـة)؟ وإذا قبلنا بالفرض الثاني، فسـوف يكون ذلك بمنزلة قبـول أمرٍ بديهيّ

البطـلان، ولازم ذلك هو أنّنا بنينا جميع العلوم والمعـارف على أمرٍ باطلٍ! إضافة إلى أنّك حينما كان لديـك فرضٌ اعتباريٌّ وعقليٌّ بخصوص القضايـا العدميّة فهذا الأمر إمّا أن يكون بمعنى أنّك اعتبرت الموضوع ــ وهو أمرٌ عدميٌّ ــ مفروض الوجود، ثمّ وضعته في مجرى الحكم، على سـبيل المثال: في البداية ألبسْـتَ موضوع «اجتماع النقيضين» الذي في قضيّة «اجتماع النقيضيّن محـالٌ»، ثوبَ الوجود في «فرض العقل»، ثمّ جعلته موضوعًا للمحمول «محال»، وبالتالي النقد الذي يُطلّ برأسـه سريعًا من مخبأ البحث هنا هو التـالي: لا وجه في هذه الحالة لحمل المحمول «محال» على موضوعٍ زال فرض وجوده؛ لأنّ الأمر المفروض الوجود إنّما أصبح موجودًا نتيجةً للفـرض ولم يعد معدومًا بعد ذلك، فما بالك بأنْ يكون محالًا! وإمّا أن يكون معنى فرضك هو أنّك قد جعلت الموضوع ـ الذي هو أمرٌ عدميٌّ ـ مفروض العدم، وفي هذه الحالة يُشـكل عليه هذا الإشـكال: كيف يُمكن لأمرٍ موجودٍ في وعاء الفرض أن يكون محموله (محالًا)، وإذا كان «الفرض» بمعنى لحاظ وعاء العدم، فلماذا سميّتموه «فرضًا» إذًا؟!

فإذًا فشل هذا التفسير لـنفس الأمر في بيان المفاهيم والقضايا العدميّة، ويرد هذا الإشكال بعينـه على جميـع النظريّات التي أرادت أن تسـتعين بالفرض لتأتي بتبريرٍ لنفس الأمر بالنسـبة للقضايا العدميّة، وبهذا الشـكل لا يمكن اعتبار الحلّ الذي طرحه صدر المتألّهين لحلّ المشكلة عـن طريق القضيّـة اللابتيّة طرحًا موفقًـا؛ لأنّ الموضوع في هذا النوع مـن القضايا إنّما يُصبح موجودًا على أثر الفرض، وذلك كما كتب صدر المتألّهين: «الحكم في هذه الحمليّة [الحمليّة الغير البتيّة] على المأخوذ بتقديرٍ بأن يكون التقدير من تتمّة فرض الموضوع»[1].

ولكـن اللافت للنظـر أنّ العلّامة الطباطبائيّ نفسـه أورد نظير هذا الإشـكال على صدر المتألّهـين فيما يتعلّـق بالقضايا اللابتيّة، ومن ناحيةٍ أخرى يصل هو بنفسـه في تحليل نفس الأمر الذي للقضايا العدميّة في نهاية المطاف إلى الفرض، وهو ما سنتطرّق لذكره.

إنّ الحلّ الذي طرحه صدر المتألّهين لتبيين القضايا العدميّة عن طريق القضيّة اللابتيّة مثل: قضيّة «أ، لو كان موجودًا، فهو ب»، لم يكن مقبولًا برأي العلّامة الطباطبائيّ؛ لأنّه يرى أنّ هذا الحل ينتهي بالمصادرة، وقد كتب في هذا الشأن ما يلي:

---

١. الشيرازي، رسائل فلسفيّ، ٧٢.

«إنّ لازم الوجـود الذهنيّ والظهور الظـلّيّ أنْ يتحقّق لِكلّ صورةٍ علميّـةٍ ومعنىً ذهنيٍّ، مصداقٌ واقعيٌّ؛ إذ لا معنى لوجود ذهنيٍّ لا وجود خارجيّ وراءه يحكي عنه، ولازمه ألّا تقدر النفس على تصوّر المُحال والمعدوم وكلِّ عنوانٍ بسـيطٍ ذهنيٍّ لا خارج له يطابقه، والجواب عنه من طريق الفرض والقضيّـة الغير البتيّة مصادرةٌ؛ فإنّ نفس الفرض إيجادٌ ذهنيٌّ لما لا خارج له يطابقه وهو بنفسـه من أفراد موضوع الإشكال، وحسْمُ هذا الإشكال موكولٌ إلى ما سنبنيه إن شاء الله تعالى من كيفيّة أخذ المفاهيم من مصاديقها».[١]

وكـما نلاحظ، فإنّ نفس العلّامة الطباطبائيّ يعتبر سـبيل الحلّ عـن طريق القضيّة اللابتيّة يُوجب بنحوٍ من الأنحاء العودة إلى الإشـكال، وبما أنّه يرى أنّ حلّ الإشـكال يرتبط بدراسـة كيفيّـة ظهور المفاهيم العدميّة في الذهـن يَعِدُ بتقديم بيانٍ لكيفيّة وصـول الذهن إلى مثل هذه المفاهيم؛ ثمّ يبحث في موطِنٍ آخر عمليّة الوصول إلى المفاهيم العدميّة، وكتب ما يلي: «وللعقل أن يفرض شـيئًا نسبتُه إلى الماهيّة الموجودة أو إلى الوجود نسبة رفع الشيء عن محلّه الذي استقرّ فيه، أو نزع اللباس عن المتلبس به، أو نسـبة الغيبـة إلى الشيء الغائب عن النظر، وهكذا، وهو مفهوم العدم، وعلى هذا القياس في جميع المفاهيم الاعتباريّة، فافهم ذلك»[٢].

نُلحظ حتّى الآن أنّ العلامة الطباطبائيّ يُسـند مـن ناحيةٍ نفس الأمر الذي للعدميّات إلى التوسّـع الاضطراريّ للعقل الذي يحصل في ظلّ الوجود، ومع الالتفات إلى أنّ المشـهد الذي يصوّره قائمٌ على أساس أصالة الوجود، فلن يكون لهذا الأمر مفهومٌ سوى الاعتبار والفرض، وهو الذي وقع محلًّا للنقاش؛ ولكنّه هو نفسـه أورد في موطنٍ آخر نظير الإشـكال الذي ورد عليه بأقوى ما يمكن بيانه على صدر المتألّهين بشأن القضيّة اللابتيّة، ثمّ بيّن أمورًا تختصّ بكيفيّة وصـول الذهن إلى المفاهيـم العدميّة، والتي لا يمكنها بالطبع رفـع أيّ حجر عثرة أمام طريق الإشـكال؛ لأنّ البحث حول نفس الأمر هو موضوعٌ لا يرتبط مباشرةً بكيفيّة حصول المفاهيم في الذهن، ورغم أنّه في بعض الأحيان يمكن للانتباه إلى كيفيّة ظهور المفاهيم في الذهن أن يُسرّع

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣١٢، الحاشية ط.

٢. م. ن، ٣٤٥ـ٣٤٦، الحاشية ط.

من تشـخيصنا لنفس الأمر بخصوص تلك المفاهيم بالطبع، لكنّ العلاّمة الطباطبائيّ يُشير في تتمّة البحث عن كيفيّة وصول الذهن إلى المفاهيم العدميّة إلى مسـألةٍ تقرّبنا خطوةً من البحث، وهي أنّ العقل يبني مفاهيمَ من خلال الفرض بناءً على أساس السبب الموجب والعامل المُحرّك، وهو على قسـمين: لبعضها سـببه ثابتٌ دائمٌ، وللبعض الآخر سببٌ جزئيٌّ وعرضيٌّ وحسب، فنقرأ ما يلي:

«واعلم أنّ الفرض العقليّ الموجد لهذه المفاهيم من حيث السبب الموجب والعامل المحرّك لذلك على قسـمين: أحدهما: ما سـببه دائمٌ وهو الذي لا ينفكّ عن إدراك العقليّ ولا في حالٍ، كالسـبب الموجب لانتزاع مفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة، ونحو ذلك ممّا يمكن أن يُقام عليه البرهان. وثانيهما: ما سـببه جزئيٌّ اتفاقيٌّ وعلى تقديرٍ دون تقديرٍ كالسـبب الموجب لجعل المفاهيم الاعتباريّة الاجتماعيّة، كمعنى الرئاسـة والمرئوسـيّة والسيادة وغير ذلك، ومن هذا الباب جميع الاستعارات والتخييلات الشعريّة ونحوها»[١].

يُؤكّد العلاّمة فيما كتبه أعلاه على مسألة كون فرض العقل في بناء المفاهيم الذهنيّة ليس من دون سـببٍ، وإنّما يستند فرض العقل إلى السبب الموجب والعامل المحرّك، وهنا نسأل: مع أيّ شيءٍ تتطابق القضايا العدميّة لتصل إلى الصدق في نهاية المطاف؟ إذا اعتبرت التطابق مع السبب الموجب والعامل المحرّك هو شرط الصدق، فقد ابتعدتَ خطوةً عن الفرض الصرف، واقتربت مـن نفس الأمر الواقعـيّ لا الافتراضي، وبناءً على هـذا لا وجه لأنْ تَعدّ نفس الأمر بالنسـبة للقضايا العدميّة أمـرًا اعتباريًّا ومجازيًّا، والذي يَتكوّن تطفّل من خلال التوسّـع الاضطراريّ للعقل.

وبهذا تكون النظريّة الرابعة لتفسير نفس الأمر قد فشلت بالنسبة لتحليل القضايا العدميّة؛ لأنّ هـذه النظريّة حول نفس الأمر تبني المفاهيم والقضايا العدميّة على التوسّـع الاضطراريّ للعقل، الذي يتبادر منه الفرض المجازي والاعتباري، وهو الأمر الذي وقع محلًّا للنقد، وأصغر ثمار هذه النظريّة هي انهيار قضيّة (استحالة اجتماع النقيضين).

---

١. م. ن، ٣٤٦، الحاشية ط.

نقد النظريّة الخامسة: لقد تمّ تقديم مصداق نفس الأمر في النظريّة الخامسة كـ ظرف للثبوت العقليّ للمحكيّات بالإضافة إلى الواقعيّات الخارجيّة، وهذا الظرف يكون في بعض المواطن مرتبةً من الذهن، ويكون في مواطن أخرى ثبوتًا خارجيًّا افتراضيًّا، وفي مواطن أخرى ظرفًا خارجيًّا بالعَرَض. وتمّ تفسير نفس الأمر بالنسبة للقضايا المنطقيّة في هذه النظريّة بأنّه مرتبةٌ من الذهن، كما فُسّر نفس الأمر بالنسبة لقضيّة اجتماع النقيضين محالٌ بأنّه ثبوتٌ خارجيٌّ افتراضيٌّ، وقد فُسِّر نفس الأمر بالنسبة لقضيّة علّة عدم المعلول، عدم العلّة بأنّه واقعيّةٌ خارجيّةٌ بالعَرَض والمجاز.

وسوف نُقدّم الآن نقدًا يرتبط بنفس الأمر المتعلّق بقضيّة اجتماع النقيضين محالٌ، ففي هذه النظريّة ـ كما يظهر منها ـ عُرّف نفس الأمر لهذا النوع من القضايا بأنّه واقعيّةٌ مفترضةٌ، وبالتالي يَرِد على هذه النظريّة النقد نفسه الذي يَرِدُ على النظريّة السابقة، فكيف يُمكن لما ألبسناه نحن لباس الوجود بحسب فرضنا، أن يُعدّ معدومًا أو أن نُفتيَ باستحالته؟

ثمّ، كيف يمكن عدّ نفس الأمر بالنسبة لقضيّة (علّة عدم المعلول، عدم العلّة) بأنّه واقعيّةٌ خارجيّةٌ بالعَرَض؟ أوليس المدّعى هو أنّه يُمكن تصوير العليّة في ظرف العدم كما في ظرف الوجود بنحوٍ مجازيٍّ؟ فإذًا، باعتقادنا ينبغي أنْ نعدَّ مصداق نفس الأمر في هذه الحالة أيضًا نفس ظرف العدم.

أضف إلى ذلك أنّ تفسير نفس الأمر بـ(ظرف الثبوت العقليّ للمحكيّات) يُواجه الإشكال التالي: كلّ قضيّةٍ ـ حتّى لو كانت قضيّةً كاذبةً ـ لها حكاية، وبما أنّه لها حكايةٌ فإذًا لديها محكيّ وبالنتيجة سوف يكون لها ظرفٌ لثبوت المحكيّ، وكما قال العلّامة الطباطبائيّ: «العلم الحصوليّ بما أنّه علمٌ من ذاتيهِ الحكاية، ولا معنى للحكاية من غير محكيّ وراءه...فكيف تُتصوّر القضايا الكاذبة؟!»[1].

نقد النظريّة السادسة: تعدّ النظريّة السادسة نفس الأمر شيئًا يتجاوز ذهن المفكّر والخارج المقابل له، وأنّه يمتلك حقيقةً وواقعيةً لا سبيل لحصول أيّ تغييرٍ وتبدّل فيه، وقد تعرّضت هذه النظريّة لتفسير نفس الأمر من مشربٍ عرفانيّ.

---

١. م. ن، ٧: ٢٨٠ ـ ٢٨١، الحاشية ط.

يُمكن تفسير هذه النظريّة حول نفس الأمر بنحوين: في التفسير الأوّل يُمكن إرجاع النظريّة المذكورة إلى نظريّة القدماء الذين كانوا يبحثون حول نفس الأمر في موجودٍ خاصٍّ، وفي هذه الحالة ترد على هذه النظريّة جميع الإشكالات التي على تلك النظريّات. أمّا في التفسير الثاني، فتنظر هذه النظريّة إلى ظواهر الكون بمشرب عرفاني، وبذلك تكون شأنًا من شؤون الحقّ ووجهًا من وجوهه المتجلّية بهذه الصورة، وفي هذا التفسير إذا قلنا: (السماء زرقاء) فسوف نعدّ نفس أمرها ذلك الشيء الذي نكون على تماسٍّ معه، ولا شغل معه كلّ يومٍ، ولكنّنا نُفسرّ هذه السماء والأرض على أنّها شؤون الحقّ، وباعتقادنا هذا التفسير يتناغم أكثر مع الرأي المذكور؛ لأنّه جاء في تتمّة هذه النظريّة ما يلي: «لا شك أنّ كلّ موجودٍ نازلٍ له حضورٌ في صقع موجودٍ مجرّدٍ عالٍ...، ونهاية المطاف سوف تتحقّق جميع مراتب فيض الوجود الواسعة في بسيط الحقيقة بنحو اللف جامعًا لكلّ نحوٍ من النشر ومنزّهًا عن أيّ نحوٍ من التكثّر المزاحم لبساطة الوجود وصرافة الوجود»[١].

وبهذا الشكل تنتهي هذه النظريّة حول نفس الأمر بالمآل بالوحدة الشخصيّة العرفانيّة، وهذا هو عين ما بيّنه الشيخ البهائي بالتفصيل في الرسالة المنسوبة إليه، بل إنّه خطا خطوةً إضافيّةً أيضًا وادّعى أنّه إذا لم نقبل بالوحدة الشخصيّة للوجود، فسوف نواجه مشاكل في بيان نفس الأمر للقضايا.

وقد أسّس الشيخ البهائي لهذا الفكر الفلسفيّ في رسالة الوحدة الوجوديّة المنسوبة إليه، من أنّه إذا لم نقبل بوحدة الوجود فسوف نواجه مشاكل ترتبط بنفس الأمر للقضايا، وقال: إذا لم نقبل بوحدة الوجود فسوف يلزم من ذلك توالي فاسدة، أوّلًا: أنّه سيلزم أنْ يكون الواجب تعالى مباينًا لجميع الموجودات، وهذا يستلزم أنْ تكون جميع الموجودات شريكًا لله تعالى. ثانيًا: أنّه يلزم ألّا يكون الله تعالى واحدًا مطلقًا شاملًا، وهذا يستلزم التعيّن المانع من الشراكة، وهذا يتنافى مع كون الله تعالى واسعًا ومحيطًا حيث وصف هو نفسه في القرآن بهذا الوصف: ﴿وَاسِعٌ

١. جوتدي آملى، معرفت‌شناسي در قرآن، ٤٦٧.

﴿عَلِيمٌ﴾[١]، ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[٢]، وفي نهاية المطاف سوف يلزم منه هذا التالي الفاسد: أنّنا لن نتمكّن من بيان مشكلة نفس الأمر بالنسبة للقضيّة الحقيقيّة الصادقة التي يكون موضوعها ليس موجودًا في الخارج؛ لأنّه بحكم العقل ثبوت المحمول للمحمول يستدعي ثبوت المثبت له، والعقل يحكم بأنّ ثبوت المثبَت له يعني: أنّ الموضوع ثابتٌ في نفس الأمر قبل حكم العقل؛ لأنّ حكم العقل أمرٌ ظلّيٌّ وتبعيٌّ، وبالتالي مقتضى ثبوت المثبت له أن يكون قبل حكم العقل.

ويدفع الشيخ البهائي هذا الفرض أيضًا بأنّه يمكن أنْ تكون المبادئ العالية أو الألواح المحفوظة هي نفس الأمر؛ لأنّ جميع الحضرات العلميّة ظلّيّةٌ، وهو ما يستدعي سبق الحضرات الأصليّة؛ لأنّ جميع العلوم حتّى علم الحقّ تعالى تعود إلى صدق الموضوع، ومعنى الصدق هو المطابقة مع نفس الأمر. ونحن نعلم أن المطابَق بفتح الباء مغايرٌ للمطابِق بكسر الباء ومقدّمٌ عليه، أضف إلى ذلك أنّ المتبوع مقدّمٌ على التابع، فإذًا سيبقى الإشكال قائمًا على حاله. ثمّ قال: إلّا أنّ المشكلة المذكورة يُمكن حلّها بناءً على أصل وحدة الوجود؛ لأنّه في هذا الفرض سوف يكون نفس الأمر هو نفس الوجود الذي كان موجودًا وسيبقى موجودًا على الدوام، وله صفاتٌ وسلوبٌ واعتباراتٌ وهي موجودةٌ بأجمعها في الذات بنحوٍ إجماليٍّ كامنٍ، تخرج أحيانًا من البطون إلى الظهور وتتنزّل من العموم إلى الخصوص، وهذا الوجه الإجمالي الكموني لا يوجب الكثرة ولا يستلزم التعدّد وهو حضرة نفس الأمر المقدّم على سائر الحضرات ولا مرتبة فوقها سوى مرتبة وجود الذات[٣].

إنّ النظريّة السادسة بناءً على التفسير الثاني، أي: التفسير العرفانيّ، هي الأخرى ليست مصونةً من النقد؛ لأنّها لم تطرح تفسيرًا واضحًا فيما يتعلّق بنفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة الذي يُمثّل محور التحدّي في هذا البحث.

نقد النظريّة السابعة: لقد فُسّر نفس الأمر في النظريّة السابعة على أنّه الحالة التجرديّة للنفس،

---

١. البقرة: ١١٥.

٢. فصلت: الآية ٥٤.

٣. الشيخ البهائي، رسالة الوحدة الوجودية، ٣٠٢ – ٣١٣، نقلًا عن: جهانگيرى، مجموعه مقالات، ٣١٦ – ٣٢١.

إذ يُمكن للنفس في تلك الحالــة التجريديّة أن تُصدر أحكامًا ذات جنبةٍ كليّةٍ وضروريّةٍ، وتمتع بنعمة الصدق أيضًا.

والنقد الذي يرد على هذه النظريّة هو أنّنا نبحث في مبحث نفس الأمر من أجل أن نشير إلى ظــرف صدق القضايا والتصديقات، ولا علاقة لنا أبدًا بالحالة والشروط التي تحصل فيها هذه القضايــا والتصديقات، فالقضيّة إذا تكوّنت في الذهن بأيّ ظرفٍ من الظروف والشروط فهي لا تصــل إلى الصدق إلّا حينما تتطابق مع نفس الأمر. وأمّا مــا هو نفس الأمر؟ فهذا هو الذي يبحث الحكماء عن حقيقته.

إلى هنــا تمّ نقــد أهم النظريّات الموجودة حول نفس الأمر، فــإذًا ينبغي علينا الآن أن نُقدّم تفسيرًا جامعًا لنفس الأمر أكثر إحكامًا، وأن نُبرز طرحًا جديدًا.

نفس الأمر واقتراحٌ جديد

لقــد نقلنا حتّــى الآن النظريّات والآراء حــول «نفس الأمر» بالتفصيل نقــلًا عن القدماء والمتأخرين والمعاصرين، ثمّ درســناها دراســةً نقديّةً، وانتهى بنا البحث والتقييم إلى أنّ بعض النظريّات التي قدّمها الحكماء في هذا الباب هي توجيهاتٌ خاطئةٌ وباطلةٌ من الأساس، وبعضها ناشيءٌ عن الفهم الخاطئ للسؤال، والعديد من هذه النظريّات رغم أنّها تُقدّم تقدّم بيانًا صحيحًا في الجملة لنفس الأمر بالنســبة لبعــض القضايا، إلّا أنّها لا تقدّم توجيهًــا وتبريرًا لنفس الأمر أصــلًا فيما يتعلّق بالقضايا المعقّدة، نظير القضايــا العدميّة. وهناك نظريّات أخرى أيضًا، وهذه النظريّــات عمدت إلى تقديم نظريّةٍ جامعــةٍ لنفس الأمر تتعلّق بجميع القضايا البســيطة منها والمعقــدة، الوجوديّة منها والعدميّة و...، لكنّ على الرغم من أنّ الحلّ الذي قدّمته لتبرير نفس الأمر بالنســبة للقضايا كان مثمرًا في أغلب الموارد إلّا أنّه فشــل في تبرير القضايا العدميّة، وهنا يُصبح من الواجب أن نقدّم اقتراحًا جديدًا مســتفيدين من إنجــازات هؤلاء العظماء، اقتراحًا يســتطيع أن يقــدّم بيانًا محكمًا بنحوٍ جيّدٍ لنفس الأمر بالنســبة لكافّــة القضايا وعلى الخصوص القضايا العدميّة.

وهنا سوف نُقدّم مباحث ثمّ سنتطرّق بناءً عليها إلى بيان نفس الأمر، والنظريّة التي سوف

نُبيّنها الآن للقضايا العدميّة لا تبتني على الفرض والاعتبار بل بنحو آخر، وهو ما نشرحه بشكلٍ مفصّلٍ بعد بيان عدّة مقدّمات.

بيان مباني الاقتراح

المحكي والمصداق: كلّ مفهوم لدينا فهو يتمتّع بخاصيّة الحكاية، والحكاية هي نفس شأن كاشفيّة الصور الذهنيّة وإراءتها. ولدينا في عمليّة الحكاية ثلاثة أمور: ١- حاكٍ. ٢- محكيّ. ٣- حكاية. والصورة الذهنيّة هي الحاكي، وهو أمرٌ وجدانيٌّ وقد أقيمت الأدلّة لإثباته[1]. وبالتالي إذا تحقّقت عمليّة الحكاية، وكان الحاكي موجودًا أيضًا، فبالضرورة ينبغي أن يكون المحكيّ موجودًا أيضًا في ظرف الحكاية؛ وذلك لأنّ الحاكي والمحكي متضايفان. ومحكيّ الصور الذهنيّة موجودٌ أيضًا وهو ذاك الشيء الذي تُريه الصور الذهنيّة في ظرف الحكاية، وبعبارةٍ أخرى: المحكيّ هو المصداق نفسه لا بشرط الوجود والعدم، على سبيل المثال: يحكي مفهوم الإنسان عن حقيقة الإنسان وماهيّته، وأنّها مغايرةٌ لحقيقة الحصان والبقر وماهيّتهما، وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم الوجود والعدم وأمثال ذلك، حيث يحكي كلٌّ منها عن حقيقةٍ ما هي غير الحقيقة التي تحكي عنها المفاهيم الأخرى؛ والشاهد على هذه المسألة هو أنّك تستطيع أن تضع مفهوم الإنسان موضوعًا للوجود والعدم وتقول: الإنسان موجودٌ، أو الإنسان معدومٌ، وفي كلتا الحالتين لم تنطق بأي تناقض.

التوضيح: إنّ الصور الذهنيّة تحكي عن محكيّها، بمعنى أنّه حينما تكون لدينا هذه الصور في أذهاننا، فسوف ينكشف لنا بواسطتها أمرٌ ما، ولكن الشأن الحكائيّ للصور الذهنيّة لا يضمن في كلّ الأحوال تحقّق مصاديق هذه الصور في عالم الواقع، على سبيل المثال: الصورة الذهنيّة للفيل لها حكاية عن الفيل، أي: إنّنا نصل من خلال هذه الصورة الذهنيّة إلى حقيقة الفيل ـ لا بشرط من الوجود والعدم ـ ولكنّ هذه الصورة الذهنيّة لا تُفهمنا ما إذا كان هناك فيلٌ موجودٌ الآن في عالم الواقع أو معدومٌ، والأمر الذي نصل إليه من خلال الصور الذهنيّة، هو المحكيّ نفسه،

١. سبق أن طُرحت هذه الأدلة في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

فإذًا يُمكن القول: إنّ الصورة الذهنيّة للفيل تمتلك أمرين: ١- المحكيّ. ٢- المصداق. ومحكيّ الصورة الذهنيّة للفيل هي عين المصداق لا بشرط من الوجود والعدم، ومصداق مفهوم الفيل هو نفس الواقع الموجود للفيل الذي يعيش في الغابة أو حديقة الحيوان أو غير ذلك.

ومفهوم العدم كذلك، بما أنّه صورةٌ ذهنيّةٌ وله خاصيّةٌ وشأنٌ حكائيٌّ، سوف يكون له محكيٌّ، ومحكي مفهوم العدم هو عين ما يحكي عنه هذا المفهوم، وفي الواقع محكيّ مفهوم العدم هو عين الواقع والمصداق لا بشرطٍ من الوجود والعدم، يعني: لا بشرط التحقّق المتناسب مع ذاته، وليس فهم محكيّ العدم بالأمر الصعب، ولكنّ تشخيص الحيثيّة المصداقيّة لمفهوم العدم يقتضي شحذ الذهن وتوسعة تحليلاته في العوالم العدميّة والولايات المتحدّة لبلاد الفناء ــ ويستند التعبير بـ«الولايات» عن مصاديق الأعدام إلى هذا الوجه، وهو كون العدم إمّا مطلقًا أو مضافًا والعدم المضاف يتعدّد بتعدّد المضاف إليه ــ وما هو مصداق العدم؟ الجواب هو أنّ مصداق العدم هو الواقع المتحقّق للعدم في عالم اللا تحقّق.

ولكن كيف يمكن لمفهومٍ لا حيثيّة لمصداقه سوى حيثيّة عدم التحقّق، أن يكون له مصداقٌ متحقّق في عالم اسمه عالم اللا تحقّق؟ «ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين»!

الجواب هو أنّ لكلّ شيءٍ تحقّقًا متناسبًا معه، تحقّق كلّ شيءٍ بحسبه وكذلك العدم أيضًا له تحقّق في عالم مصداقه، ولكنّه تحقّق يتناسب معه ومسانخٌ له، والنقطة التي يتطلّب تحديدها حدّة الذهن هي أنّ العدم يمتلك تحقّقا أيضًا؛ لأنّ العدم بالإضافة إلى حيازته على محكيّ، له مصداقٌ أيضًا، ولكنّ تحقّق العدم ليس بمعنى التحقّق الوجوديّ، فتحقّق مصداق الوجود معناه التحقّق الوجوديّ، وتحقّق مصداق العدم معناه التحقّق العدميّ، ومن لا يقبل بهذا الكلام فأمامه ثلاثة سُبل:

١. أن يقبل بأنّه لا مصداق أصلًا للعدم.

٢. أن يقبل بأنّ للعدم مصداقًا وجوديًّا(أي: مصداقٌ كمصداق المفاهيم الوجوديّة وغير العدميّة).

٣. أن يلاحظ للعدم مصداقًا فرضيًّا، بمعنى أنّه يعتبر للعدم مصداقًا مفروض الوجود.

وهذه الافتراضات الثلاثة باطلةٌ؛ لأنّ الالتزام بالفرضيّة الأوّل يستلزم الالتزام بتحقّق كافة

الأمور المعدومة وحتّى الأمور المستحيلة؛ لأنّنا حينما قبلنا أنّه ليس للعدم أيّ مصداقٍ سنقع في الـوادي المقابل، والطرف المقابل هو أنّ لجميع الأمور تحقّقا، فإذا لم يكن لمفهوم العدم مصداقٌ فإذًا ليس هناك مصداقٌ لـعدم وجود جميع الأشياء أيضًا، إذًا لجميع الأشياء تحقّق.

وبناءً عـلى ذلك، الفرض الأوّل من الافتراضات الثلاثة باطلٌ؛ لأنّ هذا الفرض يسـتلزم اجتماع النقيضـين أو ارتفاعهما. والفرض الثاني باطلٌ أيضًا؛ لأنّ مثل هذا الفرض يسـتلزم أن يكـون مفهوم الوجود ومفهوم العدم مترادفـين؛ لأنّ كليهما يمتلك مصداقًا وجوديًّا! ولم نجد لهذين الفرضين الذين نقدناهما قائلًا، أمّا الفرض الثالث الذي سـوف نضعه تحت مبضع النقد فهو الفرض الذي يُمكن عدّ العديد من المدّعين له.

ويقـول الفرض الثالـث أنّ للعدم مصداقًا فرضيًا، يعني: نحن نعـدّ أنّ للعدم مصداقًا في عـالم الفرض، وهذا المصـداق الفرضيّ والاعتباري سـيكون مصداقًا للعـدم. وهذا الفرض باطـلٌ أيضًا؛ لأنّه موجبٌ لاجتماع النقيضين؛ لأنّه على مبنى هذا الفرض يكون للعدم مصداقٌ مفروض الوجود، وفي هذه الحالة، إذا قلتَ: (العدمُ معدومٌ)، فقد جمعتْ هذه القضيّة النقيضين بين دفتيها وجعلتهما في حالة صراعٍ دائم، ومفادها: ما كان مفروض الوجود فهو معدوم، لكنّ هذا بحدّ نفسـه مصداقٌ لاجتماع النقيضين؛ لأنّـه إذا كانت كلمة معدوم التي هي محمولٌ الآن بمعنى مفروض الوجود، فسوف تتحوّل القضيّة المذكورة إلى ما يلي: (ما كان مفروض الوجود فهـو مفروض الوجود)، ولكن لهذه القضيّة تحليلًا صادقًا بالضرورة لا ربط له بالعدم أو ببلاد الفناء! ومن هنا، مع بطلان الافتراضـات الثلاثة المذكورة نعود إلى هذا الرأي، وهو أنّه للعدم مصداقٌ متناسـبٌ معه، وسيكون له تحقّق مسانخٌ له؛ لذا لا ينبغي أن نجد له مصداقًا وجوديًّا، ولا تحقّقًا نظير تحقّق الوجود.

والنتيجة هي أنّ للصـورة الذهنيّة أمرين هما: ١- محكيّ. ٢- مصداق. ومحكيّ كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ هو المصداق نفسـه لا بشرطٍ من التحقّق وعدم التحقّق، وسـيكون مصداق كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ هو واقعها المتحقّق، بالتحقّق المتناسـب معها، فـإنّ تحقّق الوجود يحصل بامتلاك العينيّة والخارجيّة، وتحقّق العدم هو بعدم امتلاك العينيّة والخارجيّة.

والمسألة الجديرة بالإشارة إليها هنا هي: أنّنا اصطلحنا عنوان مصداق للواقع المتحقّق الذي هو التصوّرات. وسوف نستخدم عنوان المطابَق للواقع المتحقّق للقضايا والتصديقات.

المحكي والمطابق: كما أن التصوّرات هي محكيّ ومصداقٌ، كذلك القضايا والتصديقات هي الأخرى محكيّ ومطابَق. محكيّ التصوّرات هو عين المصداق لا بشرطها، ومصداق التصوّرات ليس إلّا واقعها المتحقّق. وكذلك القضايا والتصديقات هي على هذا النحو لها محكيّ ومطابَق، وسوف يكون محكيّ القضايا هو المطابق لا بشرطها، ومطابقها هو الواقع المتناسب معها. وللتصديقات أيضًا محكيّ ومطابقٌ، ومحكي التصديقات هو عين المطابق لا بشرطها، ومطابقها هو واقعها المتحقّق، وهذا هو عين صدق القضيّة؛ لأنّ التصديق هو بمعنى فهم صدق القضيّة، وبالتالي مطابقها هو صدق القضيّة أيضًا، وبذلك يتّضح أنّ محكيّ القضيّة هو ذلك الشيء الذي تحكي عنه القضيّة، ومصداقها هو الواقع المتحقّق نفسه لمفاد القضيّة، وكذلك محكيّ التصديق هو عين الشيء الذي يُفيده تصديقه؛ لأنّ التصديق هو فهم الصدق، والفهم التصديقي هو الآخر صورةٌ ذهنيّةٌ وعلمٌ حصوليٌّ، فله حكايةٌ إذن، وسوف يكون له محكيٌّ، ومصداق التصديق هو الواقع المتحقّق لهذا التصديق أيضًا والذي هو صدق القضيّة نفسه.

ولا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة فيما يتعلّق بالقضيّة والتصديق، وهي أنّ مطابق القضايا والتصديقات له تحقّق يتناسب مع مفاد القضيّة والتصديق، والقضايا السالبة الصادقة لها مطابق متحقّق، لكنّه تحقّقٌ يتناسب مع مفاد القضيّة السالبة والعدميّة، فإذًا سوف يكون التحقّق في القضايا والتصديقات وراء التحقّق الوجوديّ.

المصداق والمطابق: لقد استنتجنا من المباحث السابقة هذه المسألة، وهي: أنّ للتصوّرات محكيًّا ومصداقًا، وكذلك أنّ للقضايا والتصديقات محكيًّا ومطابقًا أيضًا، والسبب الذي لأجله استعملنا تعبير المصداق لواقع التصوّرات المتحقّق، واستخدمنا عنوان المطابَق لواقع القضايا والتصديقات المتحقّق هو أنّ الفرق الأساسي بين الحكاية القضويّة والتصديق الذي للحكاية التصوّريّة هو في أنّ الحكاية التصوّريّة ليست حكايةً وإخبارًا عن تحقّق محكيها أو عدم تحقّقه، وأما القضيّة والتصديق فلهما حكايةٌ وإخبارٌ عن تحقّق محكيها أو عدم تحقّقه. ومن هنا، لمّا كانت

هوية الحكاية القضويّة والتصديقيّة تُغاير حقيقة الحكاية التصوّريّة، لذلك نُسمّي مطابَق القضايا والتصديقات مطابَقًا بلحاظ تحقّقها وبلحاظ أنّ القضيّة والتصديق يحكيان عنه. أمّا مصداق التصوّرات فليس مُخبرٌ عنه من خلال التصوّرات، بينما مطابَق القضايا والتصديقات مخبرٌ عنه من خلال القضايا والتصديقات، وهذا هو الفرق الأساسي بين أنواع الصور الذهنيّة التي تشكل فرعين مختلفين من النحاية النوعيّة، وذلك بلحاظ الإخبار عن الواقع المتحقّق وعدم الإخبار عنه. ومن الضروري الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنّ مطابَق التصديق ليس مطابَق القضيّة عينًا، إنّ مطابَق التصديق هو نفس صدق القضيّة؛ لأنّ التصديق يعني: فهم صدق القضيّة.

الإشكال: بناءً على ما حرّرناها أعلاه حول محكيّ التصوّرات ومصداقها، وكذلك حول محكيّ القضايا والتصديقات ومطابَقها، من الممكن أن يرد إشكالٌ بالشكل التالي: إنّ التفريق بين المحكيّ والمصداق في التصوّرات كان بناءً على أنّه ليس التصوّرات إخبارًا عن مصاديقها، بل هي تحكي عن محكيّاتها فقط، يعني: المصاديق لا بشرط تحقّقها وعدم تحقّقها، وهذا التفريق على أساس هذا الوجه وجيهٌ، ولكن كيف يُمكننا الحديث عن مثل هذا التفريق بين القضايا والتصديقات مع فرض أنّها تخبر عن مطابقها، وكيف يمكن الكلام عن شيءٍ لا بشرط اسمه «محكيّ» وعن أمرٍ بشرط التحقّق اسمه مطابَق في القضايا والتصديقات؟ بعبارةٍ أخرى: لمّا كانت التصوّرات لا تُبدي رأيًا حول تحقّق محكيها أو عدم تحقّقه، فإذًا يُمكننا أن نقول: سوف يكون محكيّ التصوّرات عين المصداق لا بشرط من حيث تحقّقها أو عدم تحقّقها، ومصداقها هو عين نفس الأمر المتحقّق لها، ولكنّ القضايا والتصديقات لها حكاية عن التحقّق أو عدم التحقّق دائمًا بالنسبة لمطابقها الذي هو في الواقع نفس الأمر الذي لها، وبالتالي يستقرّ الإشكال هنا بالبيان التالي: كيف يُمكن لحاظ محكيّ القضايا والتصديقات لا بشرط التحقّق وعدم التحقّق، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه ليس للقضايا والتصديقات هويّةٌ وشأنٌ سوى الإخبار عن تحقّق مطابقها وعدم تحقّقه؟ وبالتالي تُصبح خلاصة الإشكال ما يلي: مع هذا الافتراض كيف سيُمكننا في القضايا والتصديقات أن نفرّق بين المحكي والمطابَق ونُفسّر المطابَق على أنّه نفس الأمر للقضايا والتصديقات؟

الجواب: إذا فكّرنا بشكلٍ جيّد في المحكي والمطابق وعلاقتهما بحكاية القضيّة والتصديق والتحقّق وعدم التحقّق الواقعي والنفس الأمري والحكاية عن مثل هذا التحقّق في ظرف الحكاية القضويّة والتصديقيّة، فسوف نعلم أنّ التفريقَ بين المحكي بوصفه أمرًا لا بشرط بالنسبة إلى التحقّق أو عدم التحقّق، والمطابق بوصفه محكيّ المتحقّق أو غير متحقّق للقضايا والتصديقات، موجَّهٌ ومبرّرٌ تمامًا، فصحيحٌ أنّه يُقال بالنسبة للقضايا والتصديقات ـ خلافًا للتصوّرات ـ إنّ محكيّاتها تتحقّق أو لا تتحقّق، ولكنّ هذه الحكاية لوحدها لا تضمن في نفسها أنّها سوف تحقّق في الواقع أيضًا، والشاهد على هذه المسألة هو أنّه أحيانًا يكون هناك قضيّةٌ وفيها إخبارٌ عن واقعةٍ ما، يعني: لها محكيٌّ، ولكن في الواقع لم يتّفق حصول مثل هذه الواقعة، على سبيل المثال: لو صادفنا هذه العبارة حينما قلّبنا صفحات التاريخ: (بعد أن فتح جنكيز خان نيشابور هذّب شاربيه!)، فمحكيّ هذه القضيّة هو عين ما تُبيّنه هذه القضيّة، ولكن من الممكن أنْ تكون هذه القضيّة كذبًا محضًا، وليس لها مطابقٌ أصلًا، ومن ناحيةٍ أخرى إذا كانت هذه القضيّة صادقةً، فإنّ حيثيّة محكيّها مغايرةٌ لحيثيّة المطابَق الذي لها.

ومن خلال الإجابة على الإشكال المذكور، تكون الظروف الضروريّة لبيان نفس الأمر على مبنى الفرضيّة والاقتراح الذي طرحناه حول نفس الأمر مهيّأةً.

بيان نفس الأمر في النظريّة المقترحة

والآن وبعد أنْ شرحنا مبادئ النظريّة المقترحة حول نفس الأمر، سنتطرّق إلى بيان نفس الأمر في هذه النظريّة. باعتقادنا مع الالتفات إلى مبادئ المسألة لن يكون بيان نفس الأمر بناءً على مبنى النظريّة المقترحة أمرًا صعبًا.

قلنا: إنّ الصور الذهنيّة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أ- التصوّرات. ب- القضايا. ج- التصديقات. والتصوّرات واجدةٌ لـ المحكيّ، والمصداق، والمحكيّ هو عين المصداق لا بشرط التحقّق وعدم التحقّق، أمّا المصداق فهو عبارةٌ عن الواقع بشرط التحقّق. وكذلك للقضايا والتصديقات محكيٌّ ومطابَقٌ، ومحكيّهما هو المطابَق لا بشرطهما، ومطابقهما ليس سوى

الواقـع بشرط تحقّقهما. وبالطبع، أكّدنا على هذه المسـألة أيضًا، وهـي أنّ تحقّق كلّ شيء يكون متناسـبًا مع ذلك الـشيء، وتحقّق مصداق العدم هـو بأنْ يكون تحقّقًا ليس من سـنخ التحقّق الوجـوديّ، وبالتالي مع الانتباه إلى هذه المسـألة سـوف نتمكّن من اجتناب بـروز العديد من المشـاكل في بيان نفس الأمـر للمفاهيم العدميّة والقضايا العدميّة نظير قضيّة اسـتحالة اجتماع النقيضين وعدم العلّة، علّةٌ لعدم المعلول و...، وهكذا، سـوف يتمّ الإجابة على هذا الإشكال حيث قالوا: «بما أنّه ليس للعدم مطابَق في خارجٍ ولا في ذهنٍ فإذن لا نفسيّة له»[1]؛ لأنّه يُمكن أن يُقال: إنّ نفسـيّة كلّ مفهومٍ بحسبه، ونفسيّة المفاهيم العدميّة بأنّه ليس لها تحقّقٌ مسانخٌ للتحقّق الوجوديّ.

ومن هنا، وبالالتفات إلى المسـائل السابقة، يمكن أنْ نقول: القضيّة إمّا صادقةٌ وإمّا كاذبة، والقضيّة الصادقة إمّا وجوديّةٌ وإمّا عدميّةٌ، والقضيّة العدميّة ليس لها نفس الأمر أساسًـا؛ لأنّ مـا هو في الخارج ليس نفس الأمـر لها؛ لأنّه لو كان لها نفس الأمر لكان ينبغي أن تكون صادقةً ومن هنـا، يمكن تقديم تعريف أدقّ لصدق القضيّة وكذبها، بـأنْ نقول: القضيّة الصادقة هي التي يكون لها نفس الأمر، والقضيّة الكاذبة هي التي تكون فاقدةً لنفس الأمر والقضايا الصادقة الوجوديّة لها نفس أمرٍ وجوديٍّ ومطابقٌ وجوديٌّ، والقضايا الصادقة العدميّة سيكون لها مطابَق عدمـيٌّ ونفس أمرٍ عدميٍّ، وبالتـالي لا ينبغي أن نبحث عن نفس الأمـر للقضايا الوجوديّة في العقل الفعّال؛ لأنّ نفس الأمر بالنسـبة للقضايا الوجوديّة موجـودٌ في عالم التحقّق الوجوديّ ونفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة يقع في عالم الفناء، وليس للقضايا الكاذبة نفس الأمر من الأصل.

---

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٦.

نفس الأمر والتصوّرات

لقد توصّلنا من المواضيع التي تعرّضنا لها بالشرح التفصيليّ إلى هذه المسألة، وهي أنّه خلافًا للظن السائد هناك نفس أمرٍ للتصوّرات، ونفس أمر التصوّرات هو الواقع بشرط تحقّقها، وقد عبّرنا عن مثل هذا الواقع بالمصداق، والمراد من التحقّق: أمرٌ أبعد من التحقّق الوجوديّ، بحيث يُمكن الحديث أيضًا عن مصداق العدم كواقعٍ متحقّق للعدم، وبالتالي نفس أمر التصوّرات هو المصداق والواقع بشرط تحقّقها، وبما أنّنا جعلنا التحقّق أعمّ من التحقّق الوجوديّ والعدميّ، فإنّنا لن نواجه مشكلةً في بيان نفس الأمر بالنسبة للمفاهيم العدميّة، وبالنتيجة سوف نتمكّن تقسيم أصناف نفس الأمر لأنواع التصوّرات المختلفة (الجزئيّة، الكليّة، الأوليّة، الماهويّة، الثانويّة، المنطقيّة، الفلسفيّة، الحقيقيّة، الاعتباريّة، و...).

عددٌ من الأمثلة: إذا سألتني الآن: ما هو نفس الأمر لمفهوم القلم؟ فسوف أقول مجيبًا: نفس الأمر لمفهوم القلم هو المصداق المتحقّق للقلم، فالقلم الذي أكتب به الآن هو مصداقٌ ونفس الأمر لمفهوم القلم، ولكن نفس أمر القلم لا ينحصر بهذا القلم، بل حتّى ذاك القلم الذي هوَى من سطح السفينة من يد القبطان وغرق في أعماق البحر يُعدّ هو الآخر مصداقًا من مصاديق القلم ونفس الأمر له.

وإذا سألتني: ما هو نفس الأمر لمفهوم الموجود (بمعنى الاسم المصدري الذي هو من المعقولات الأولى، كما أشير إليه في أواخر الفصل الثاني)؟ فسوف أقول في الإجابة: نفس الأمر لمفهوم الوجود هو نفس التحقّق وما به التحقّق.

والآن إذا سألتني: ما هو نفس الأمر لمفهوم العدم؟، فسوف أجيب: نفس الأمر لمفهوم العدم هو عدم التحقق (المقابل تمامًا لنفس الأمر الذي لمفهوم الوجود)؟

ولو سألتني مجدّدًا: ما هو نفس الأمر لشريك الباري؟ فسوف أقول في الإجابة: شريك الباري لديه محكيٌّ فقط، وليس له نفس الأمر.

وفي الختام، إذا سألتني: ما هو نفس الأمر لمفهوم واجب الوجود؟ سأقول: نفس أمر مفهوم الوجود هو ذلك الموجود الذي هو موجودٌ بالضرورة؛ يعني: لا يمكن أن يملأ العدم مكان وجوده.

نفس الأمر والقضايا

القضيّة عبارةٌ عن مفهومٍ منطقيٍّ؛ لأنّ القضيّة هي المفهوم الناظر إلى مفهومٍ آخر يقع في الذهن، ومن هنا، درسها المنطقيّون وبحثوها وذكروا لها أقسامًا، وعدّوا القضيّة مركّبًا تامًّا يحتمل الصدق والكذب لذاته. «القضيّة هي المركّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق والكذب لذاته»[١].

وبهذا التعريف للقضيّة، تخرج التصوّرات البسيطة والمركّبات غير التامّة والجمل الإنشائيّة من التعريف، وقيد (لذاته)، مضافًا إلى أنّه يُخرج بعض الجمل الإنشائيّة التي تتّصف بالصدق والكذب بالعَرَض (مثلما حين نقول: أمنيات صادقة أو رغبات كاذبة) كذلك يُمكنه أن يُدخل تحت هذا التعريف بعض القضايا الصادقة بالضرورة (مثل: خبر الله تعالى والأنبياء الإلهيّين) أو الكاذبة بالضرورة (مثل: قضيّة «٢ + ٢ = ٥»)[٢]. فقضيّة ٢ + ٢ = ٥ من حيث هي قضيّة، فهي تحتمل الصدق والكذب، وبوصفها قضيّةً خاصّةً فلا تحتمل الصدق، ومن هنا يُمكن القول: يرتبط احتمال الصدق والكذب بأصل القضيّة، وإلّا فإنّه لدينا قضايا لا نعدّ صدقها محتملًا، أو أنّ صدقها محرزٌ بالنسبة لنا.

لقد قسّم المنطقيّون القضيّة بالحصر العقلي إلى حمليّة وشرطيّة، وقسموا القضيّة الشرطيّة بالحصر الاستقرائيّ إلى متّصلة ومنفصلة[٣]. والقضيّة الحمليّة هي القضيّة التي تكون فيها النسبة بين الطرفين هي الهوهويّة أو سلبها، والقضيّة الشرطيّة هي القضيّة التي ليست كذلك[٤]. وإذا كان مفاد نسبة القضيّة الشرطيّة اتصال الطرف الثاني وتبعيّته للطرف الأوّل فهي متّصلة، وإذا كان مفادها الانفصال والمباينة سُمّيت منفصلة.

---

١. المظفر، المنطق، ١٢٩ – ١٣٠.

٢. الدمنهوري، رسالة في المنطق، ٦٠؛ الطوسي، أساس الاقتباس، ٦٤؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ٣٧ – ٣٨.

٣. اليزدي، الحاشية على التهذيب، ٥٦.

٤. ابن سينا، دانشنامه علائي، ٣٥ – ٣٦؛ المنطق، ١٣١ – ١٣٢؛ گرامي، المنطق المقارن، ٨٥ – ٨٦؛ الشيرازي، منطق نوين، ١٣؛ اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ٥٤ – ٥٦؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ٣٩.

ومثال القضيّة الحمليّة: (زيدٌ عالم)، أو (زيدٌ سيكون ناصرًا لدين الله)؛ ومثال القضيّة الشرطيّة المتّصلة: (إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ)؛ ومثال القضيّة الشرطيّة المنفصلة: العدد إمّا زوجٌ وإمّا فردٌ. وفي القضيّة الشرطيّة المتّصلة لا يمكن تبديلُ المقدّم والتالي بحيث يأتي كلّ واحدٍ مكان الآخر، لكنّ هذا الأمر ممكنٌ في القضيّة الشرطيّة المنفصلة؛ كما أنّ التالي في القضيّة الشرطيّة المتّصلة يتناسب مع المقدّم، ولكن التالي في القضيّة الشرطيّة المنفصلة لا يتناسب مع المقدّم.[١]

إنّ القضيّة المنفصلة مغايرةٌ للقضيّة الحمليّة مردّدة المحمول؛ لأنّ مفاد القضيّة المنفصلة العناد، ولكن مفاد القضيّة المردّدة المحمول هو التقسيم، وبالطبع أحيانًا تكون الصورة الظاهريّة للقضيّة متناسبةً مع كليهما، وفي هذه الحالة يتمّ التوصّل إلى نوع القضيّة من خلال الاستعانة بالقرينة.[٢]

فإذًا يتّضح هنا أنّه لدينا بشكلٍ عامٍّ نوعان من القضايا: ١- القضيّة الحمليّة. ٢- القضيّة الشرطيّة (المتّصلة والمنفصلة)، والآن نضيف على ذلك أنّ جميع هذه القضايا تنقسم إلى موجبةٍ وسالبةٍ، وسيكون لكلّ منها تقسيماتٌ ثانيةٌ وفق اعتباراتٍ أخرى.

وتنقسم القضيّة بشكلٍ عامٍّ باعتبار الكيف إلى موجبةٍ وسالبةٍ، وباعتبار الموضوع إلى شخصيّةٍ وطبيعيّةٍ ومهملةٍ ومحصورةٍ؛ والمحصورة إمّا كليّةٌ وإمّا جزئيّةٌ.

وتنقسم القضيّة الحمليّة، باعتبار وجود الموضوع إلى ثلاثة أقسام: ١- القضيّة الذهنيّة. ٢- القضيّة الخارجيّة. ٣- القضيّة الحقيقيّة. ولا يوجد اتّحادٌ في الرأي بين المنطقيّين بخصوص مصاديق هذه الأنواع الثلاثة للقضايا، ولكنْ بشكلٍ عامٍّ يُمكن القول: القضيّة الذهنيّة هي القضيّة التي يتمّ الحكم فيها على موضوعٍ موجودٍ في الذهن، مثل: القضايا المنطقيّة. والقضيّة الخارجيّة هي القضيّة التي يتمّ الحكم فيها على موضوعٍ متحقّقٍ في الخارج (في زمان النسبة لا في زمان النطق)، وفي الختام، القضيّة الحقيقيّة هي القضيّة التي يتمّ الحكم فيها على موضوعٍ أعمّ

١. ابن سينا، دانشنامه علايي، ٤٨ - ٤٩.

٢. الطباطبايي، نهاية الحكمة، المدخل، تعليقة الأستاذ فياضي.

من المحقّق والمقدّر. والفرق بين القضيّة الحقيقيّة وبين القضيّة الطبيعيّة هو أنّ الحكم في القضيّة الطبيعيّة يستقرّ على نفس الطبيعة لا الطبيعة بما هي ساريةٌ في الأفراد، بينما في القضيّة الحقيقيّة يستقرّ الحكم على نفس الطبيعة بما أنّها سارية في الأفراد.

وباعتقادنا ينبغي تُعدّ القضايا المنطقيّة فقط المصداق للقضيّة الذهنيّة، ولكن المنطقيّين القدماء عادةً ما استعملوا القضايا الذهنيّة في ما هو وراء القضايا المنطقيّة، فقد عدوّا قضيّة (شريك الباري ممتنعٌ) قضيّةً ذهنيّةً؛ لأنّهم لا يعدّون مثل هذه القضايا مصداقًا للقضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة، وكنموذجٍ على ذلك، نقرأ في الحاشية على التهذيب ما يلي: «وأمّا على الموضوع الموجود في الذهن كقولنا: «شريك الباري ممتنعٌ» بمعنى: إنّ كلّ ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريكَ الباري، فهو موصوفٌ في الذهن بالامتناع في الخارج، وهذا إنّما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفرادٌ ممكنةُ التحقّق في الخارج»[1]. إلّا أنّ المحقّقين عدّوا هذا النوع من القضايا قضايا حقيقيّةً[2].

جميع ما سبق، كان عبارةً عن خلاصةٍ لأنواع القضايا وأقسامها التي جرى البحث والكلام عنها في علم المنطق، وهي خلاصةٌ مجملةٌ لأقسام القضايا، ولذا قرّرنا أن نبحث نفس الأمر ببصيرةٍ أدق، ومن الضروريّ التذكير أنّه على أساس مباني النظريّة المقترحة حول نفس الأمر يُمكن تقسيم كلّ من القضايا الخارجيّة والحقيقيّة إلى قسمين، وبالنتيجة سيصبح فيها لدينا أربعة أقسام:

١. الخارجيّة الوجوديّة: هي القضايا التي حكم فيها على أفرادٍ موجودين في الخارج الوجوديّ (يعني: الموجود في الخارج الوجوديّ في زمان النسبة، لا زمان النطق).

٢. الخارجيّة العدميّة: القضايا الخارجيّة العدميّة هي القضايا التي حُكم فيها على الأفراد المحقّقين في الخارج العدميّ، يعني: لهذا النوع من القضايا تفس الأمر موجود في بلاد اللاشيء.

---

١. اليزدى، الحاشية على تهذيب المنطق، ٥٨.

٢. القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد، ١٢؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ١: ٣٤٧.

٣. الحقيقيّة الوجوديّة: المراد من هذا النوع من القضايا تلك القضايا التي يصدر فيها الحكم على الطبيعة السارية في الأفراد الشاملة لما هو محقّق أو مقدّر، وفي هذا النوع من القضايا تكون ساحة الوجود بعنوانها نفس الأمر ملحوظةً، ثمّ ينقسم الأفراد إلى محقّقين الوجود ومقدّرين الوجود بناءً على التحقّق الوجوديّ وعدم التحقّق الوجوديّ.

٤. الحقيقيّة العدميّة: في هذا النوع من القضايا يصدر الحكم على الطبيعة السارية في الأفراد الشامل للمحقّقين والمقدّرين، ولكن المحقّق والمقدّر هنا يُفسّر بحسب العالم العدميّ والذي سوف يكون بالعكس تمامًا للمحقّق والمقدّر الوجوديّ.

والآن، ومع الأخذ بعين الاعتبار ما ذُكر سابقًا، فيمكن اعتبار قضيّة (امتناع شريك الباري) قضيّةً حقيقيةً في عالم الوجود والتي بلحاظ عدم تحقّق مصداقها في ساحة الوجود وصلت إلى الاستحالة، ولكن لا بدّ من الانتباه إلى أنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة يصدر على الطبيعة نفسها بلحاظ سريانها في الأفراد، سواء كان هؤلاء الأفراد محقّقين أم مقدّرين، أي: سواء كانوا موجودين أم غير موجودين، ولذلك يمكن القول: إنّ قوام القضايا الحقيقيّة هو استقرار الحكم على طبيعة الموضوع، لا كون هذا الموضع محقّق الوجود أو مفروض الوجود، وبالتالي سوف نصادف تلك المشاكل نفسها التي أوردناها سابقًا كنقدٍ على الذين عدّوا نفس الأمر بالنسبة للقضايا العدميّة أمرًا مفروضَ الوجود. وبعبارةٍ أخرى: الموضوع في القضيّة الحقيقيّة أعمّ من الموجود وغير الموجود، ومن هنا يمكن عدُّ القضايا نظير (امتناع شريك الباري) قضيّةً حقيقيّةً، وبالتالي كان من الواجب أخذ كلمة المقدّر على أنها بمعنى غير الموجود، أو ينبغي من الأصل تعريف القضايا الحقيقيّة بنحوٍ تكون شاملةً للموضوع المحقّق والمقدر وما ليس له إمكان التحقّق في الخارج أصلًا، كما فعل علاء الدين القوشجي حيث كتب ما يلي: «وهي [القضيّة الحقيقيّة] التي يُحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكليّ الواقع عنوانًا سواء كان موجودًا في الخارج محقّقًا أم مقدّرًا أم لا يكون موجودًا فيه أصلًا»[١].

وبالإضافة إلى ذلك، يمكن عدُّ قضيّةٍ مثل قضيّة (امتناع شريك الباري) قضيّةً خارجيّةً

١. القوشجي، شرح العقائد، ١٢.

عدميّةً، تصل إلى الصدق بحسب تحقّقها في عالم اللاشيء. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار القضايا التي من قبيل قضيّة (استحالة اجتماع النقيضين) قضايا حقيقيّة، ليس لها فردٌ وجوديٌّ وإلّا ينبغي عدّها قضيّةً خارجيّةً عدميةً لها فردٌ محقّقٌ في عالم اللاشيء، وهذا الأمر مبنيٌّ على النظريّة المقترحة لنفس الأمر التي تمّ التعرض سابقًا بيانها وتثبيت دعائمها، وبحثنا حول أبعادها وجوانبها بالتفصيل.

وسنتعرّض الآن إلى بحث نفس الأمر بالنسبة للقضايا مع مراعاة المباحث السابقة حول القضيّة وأنواعها، والمسألة التي قد تكون مفيدةً في تعيين نفس الأمر لكلّ نوعٍ من أنواع القضايا هي أنّه لا بدّ من تحديد نوع القضيّة في البداية، ثمّ إيجاد الطريق إلى حقيقة نفس الأمر على أساس نوع حكاية القضيّة؛ لذلك لا يمكن ذكر ماهيّة نفس الأمر للقضايا مباشرة بل ينبغي تعيين إذا ما كانت القضيّة حمليّة أو شرطيّة في البداية، وإذا كانت شرطيّةً هل هي متّصلةٌ أم منفصلةٌ، ثمّ بناءً على أساس نحو حكاية القضيّة، يتمّ تعيين نفس الأمر الذي لها؛ إذًا سندرس نفس أمر القضيّة بالالتفات إلى نوع القضيّة ونحو حكايتها.

القضايا الحمليّة ونفس الأمر: سوف نتعرّض هنا لدراسة نفس الأمر للقضيّة الحمليّة، وقد ذكرنا سابقًا أن القضيّة الحمليّة هي قضيّة تحكي عن هوهويّة موضوع ومحمول أو سلبها، وكما كتب ابن سينا: «كأنّه حيثما يكون موضوعٌ ومحمولٌ ـ في القضيّة الحمليّة ـ يكون موضوع المحمول إمّا موجودًا وإمّا غير موجودٍ، كما تقول: زيد حيٌّ، أو غير حيٍّ؛ ولا تقول: حيثما يكون مقدّمٌ وتالٍ ـ في القضيّة الشرطيّة ـ فإنّ مقدّم التالي إمّا موجودٌ وإمّا غير موجودٍ»[1].

فقد عرفنا إذن أنّ القضيّة الحمليّة تحكي عن هوهويّة الموضوع والمحمول في القضيّة الموجبة، وعن سلب هوهويّة الموضوع والمحمول في القضيّة السالبة، والآن نقول: حيث إنّ نفس الأمر للقضيّة تابعٌ لنحو حكايته؛ لذا بشكل عامٍّ يُمكن القول: إنّ القضيّة الحمليّة إذا كانت موجبةً فهي تحكي عن هوهويّة موضوعٍ ومحمولٍ، فإذًا مثل هذه القضيّة إذا كانت صادقةً فنفس الأمر الذي لها هو الوحدة المصداقيّة لموضوع تلك القضيّة ومحمولها، وإذا كانت كاذبةً فليس لها نفس

١. ابن سينا، دانشنامه علائى، ٤٨.

أمرٍ، وأمّا إذا كانت قضيّةً سالبةً فبالتالي لمّا كانت هذه القضيّة تحكي عن سلب هوهويّة الموضوع والمحمول، ففي هذه الحالة سيكون نفس الأمر الذي لها هو عدم وحدة الموضوع والمحمول.

وتوضيح ذلك: مفاد حمل المحمول على الموضوع هو أنّ الموضوع هو المحمول نفسه؛ بمعنى أنّ لهما مصداقًا واحدًا. وبالتالي صدق القضيّة الحمليّة الموجبة هو بأن نأتي بمصداقٍ بحيث يصدق عليه كلٌّ من مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول أيضًا، ويكون كذبها كذلك بعدم وجود مثل هكذا مصداق لها، وأمّا إذا كانت القضيّة الحمليّة سالبة، فإنّ صدقها في عدم وحدة الموضوع والمحمول، وسوف يكون كذبها بوحدة مصداق الموضوع والمحمول.

والآن لمزيد من الإيضاح للفكرة، سوف ندرس نفس الأمر بالنسبة لعدّة نماذج من القضايا الحمليّة، وهذه النماذج تمثّل أنواعًا متنوّع من القضايا الحمليّة.

النماذج:

١. ما هو نفس الأمر لقضيّة (زيدٌ عادلٌ)؟ إنّ قضيّة (زيدٌ عادلٌ) هي قضيّةٌ حمليّة شخصيّةٌ تحكي عن عدالة زيد، أي: إنّها تخبر عن هوهويّة زيدٍ وعادل. وبعبارةٍ أخرى: تحكي هذه القضيّة حاكية عن وحدة زيدٍ وعادل في الخارج بهذا المعنى: هي تحكي عن هذا الأمر، وهو أنّ هناك موجودًا واحدًا هو مصداقٌ لعنوانين (زيد) و (عادل)، حتّى لو كان مفهوم زيد مختلفًا عن مفهوم عادل. فإذًا نقول الآن في الإجابة على السؤال: إنّ نفس الأمر لقضيّة (زيدٌ عادلٌ) هي الوحدة الخارجيّة بين زيد وعادل، أي: كلّما عثرنا على شخصٍ كان زيدًا وكان عادلًا فحينها نستطيع أنْ نقول إنّ قضيّة (زيدٌ عادلٌ) صادقةٌ، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فالقضيّة فاقدةٌ لنفس الأمر، وبالنتيجة سوف تكون كاذبة.

٢. ما هو نفس الأمر لقضيّة (الإنسان كليٌّ)؟، نحن نعلم أنّ قضيّة (الإنسان كليٌّ) هي قضيّة حمليّةٌ منطقيّةٌ، وبالتالي ينبغي البحث عن نفس أمرها في إحدى مراتب الذهن، لا في الخارج (أي: خارج كلّ مراتب الذهن)، ولمّا كانت هذه القضيّة حمليّةً فإذًا هي تحكي عن هوهويّة الموضوع والمحمول، أي: تحكي عن أمرٍ واحدٍ هو مصداقٌ للإنسان وكليٌّ في الوقت نفسه، ولمّا كانت هذه القضيّة قضيّةً منطقيّةً فلن تكون صادقةً إلّا إذا كان مرادنا من الإنسان مفهوم الإنسان، وإلّا فالمصداق العيني للإنسان لا كليٌّ ولا جزئيٌّ؛ لأنّ موصوف الكليّة

مفهومٌ لا مصداقٌ، ولذلك نقول في الإجابة على السؤال: إنّ نفس الأمر لقضيّة (الإنسان كليٌّ) هو الوحدة المصداقيّة لمفهوم الإنسان ومفهوم الكليّ، وهذه الوحدة تتحقّق في مرتبةٍ من مراتب الذهن.

٣. ما هو نفس الأمر لقضيّة (٢+٢=٥) كاذبةٌ؟، كما نلاحظ نحن هنا أمام قضيّةٍ حمليّةٍ يُشكّل موضوعها قضيّةً واحدةً، وقد وضعنا (٢+٢=٥) موضوعًا للمحمول (كاذبة)، ولمّا كانت هـذه القضيّة حمليّةً فهـي تحكي عن الهوهويّة بين الموضوع والمحمـول، يعني: هي تحكي عـن كون أمرٍ واحدٍ مصداقًا لـ (٢+٢=٥) ومصداقًا لكاذبة، إذًا في النتيجة هذه الوحدة المصداقيّة للموضوع والمحمول نفسها تعدّ نفس الأمر بالنسبة لها أيضًا.

٤. ما هـو نفس الأمر لقضيّة (كلّ شيء هو هو)؟ هذه القضيّة هي قضيّةٌ حمليّةٌ تشـتهر بأنّها قضيّـة (الهوهويّة)، وهذه العبارة تحكي عن أنّه بين الموضـوع (نفس الشيء)، والمحمول (نفس شيء) نسـبةٌ قائمةٌ هي الهوهويّة والنفسـيّة، وصدقها في أن تكون كذلك في الواقع أيضًا، ولذلك نقول في الإجابة: إنّ نفس الأمر لقضيّة (كل شيء هو هو) هو أن يشـتمل مصداقٌ واحدٌ في نفسه على عنواني الموضوع والمحمول معًا، وهنا لا بدّ من الانتباه إلى أنّه يُمكن أن يكون لقضيّة الهوهويّة مصاديق في كلٍّ من ساحة الوجود وفي ساحة العدم كذلك وفي عالم الذهـن أيضًا، مثلًا: قضيّة (العدمُ عدمٌ) هي مصداقٌ لقضيّة الهوهويّة، وصدقها يكون في تحقّق الوحدة المصداقيّة لعنواني الموضوع والمحمول في عالم اللاشيء.

٥. ما هو نفس الأمر لقضيّة (اجتماع النقيضين مُحالٌ)؟ لأنّ هذه القضيّة هي حمليّة، فهي تحكي عـن هوهويّةٍ بين الموضوع والمحمول، ومن هذا المنطلق يعتمد صدقها على تحقّق الوحدة المصداقيّـة للموضوع والمحمول، ونفس الأمر الذي لها سـوف يكون نفس هذه الوحدة المصداقيّة أيضًا، لكنّ تحقّق مثل هذه الوحدة سوف يكون في عالم اللاشيء، وبالتالي سوف يكـون نفس الأمر الـذي لها في عالم العدم. وهذه قضيّةٌ حقيقيّـةٌ ليس لها فردٌ وجوديٌّ أو بتعبيرٍ أدقّ: القضيّة الحقيقيّة العدميّة هي التي يكون تحقّقها في عالم اللاشيء.

قـال بعض المفكّرين: إنّ القضايا التي هي من قبيل (اجتـماع النقيضين محالٌ)، أو (شريك

الباري ممتنعٌ) هي من قبيل قضيّة (زيدٌ معدومٌ بالضرورة) وهي في الواقع قضايا سالبةٌ ذُكِرت على شكل قضيّةٍ موجبةٍ، لا أنّها من قبيل القضايا الحقيقيّة؛ لأنّ القضايا الحقيقيّة إنّما تكون في المراكبات لا في البسائط، والقضايا المذكورة سوالب بسيطةٌ خارجةٌ عن المقسم الذي يُقسّم القضيّة إلى حقيقية وخارجيّة[1].

لكنّ البيان المذكور يقبل النقاش، إذ لا مبرّر لأنْ نخصَّ القضايا الحقيقيّة بالمركّبات؛ لأنّه يمكن أن يكون لدينا قضايا حقيقيّة حتّى في البسائط، وكنموذج على ذلك قضيّة (كلّ ما هو ممكنٌ في النظام الأحسن فهو موجودٌ بالضرورة) هي قضيّةٌ حقيقيّةٌ، رغم كونها غير مركّبةٍ.

كانت هذه عدّة نماذج لنفس الأمر الذي للقضايا الحمليّة، وقد تمّ بيانها بحسب كيفيّة حكاية القضيّة الحمليّة، والآن سنصبّ الجهد على بيان نفس الأمر للقضايا الشرطيّة (المتّصلة والمنفصلة).

القضايا الشرطيّة ونفس الأمر: كما أشرنا سابقًا، لمعرفة نوع القضيّة وكيفيّة حكايتها دورٌ مهمٌّ في التشخيص السليم لنفس أمر القضايا، والقضايا التي نُريد الآن بيان نفس الأمر لها هي قضايا شرطيّة، القضيّة الشرطيّة ـ خلافًا للقضيّة الحمليّة ـ لا تحكي عن الهوهويّة بين موضوعٍ ومحمولٍ أو سلبها عنهما، بل لهذا النوع من القضايا حكايةٌ أخرى، فإذا كانت القضيّة الشرطيّة متصلةً فهي تحكي عن استلزام المقدّم للتالي، أو بعبارةٍ أخرى: تحكي عن استتباع التالي بالنسبة للمقدّم أو عدم ذلك. وأمّا إذا كانت منفصلة، فهي تحكي عن العناد بين طرفي القضيّة أو سلبه.

أ- القضيّة الشرطيّة المتّصلة ونفس الأمر: نقول الآن: إن نفس الأمر للقضيّة الشرطيّة المتّصلة الموجبة هو أن المقدّم مستلزمٌ للتالي، وبالتالي مع فرض مثل هذا الاستلزام الذي هو مقتضى القضيّة الشرطيّة المتّصلة، فمن غير الممكن أن يكون المقدّم صادقًا والتالي كاذبًا[2].

وأمّا إذا كانت القضيّة الشرطيّة المتّصلة سالبةً، فنفس أمرها هو عدم الاستلزام والاستتباع بين المقدّم والتالي، وينبغي الالتفات إلى أنّه ما يُهمّ في القضيّة الشرطيّة المتّصلة هو علاقة الاستلزام

١. مطهري، مقالات فلسفى، ٢٧٦.

٢. العلّامة الحلّي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٢٨١؛ الشهابى، رهبر خرد، ١٨٤.

لا صدق المقدّم والتـالي؛ لأنّه من الممكن أن تكون القضيّة الشرطيّة المتّصلة مكونةً من قضيّتين كاذبتين.[١] على سـبيل المثال، لو قلنا: (لو كان الإنسـان حمارًا لكان ناهقًا)، فلا إشـكال في هذه القضيّة الشرطيّة المتّصلة بلحاظ بنائها؛ لأنّ هذه القضيّة تحكي عن صدق التالي على تقدير صدق المقدّم، ومثل هذه القضيّة تكون كاذبةً إذا ما فرضنا تبدّل الإنسان حمارًا إلّا أنه ليس لديه وصف الناهقيّة. بناءً على هذا يكون نفس الأمر لمثل هذه القضيّة هو أنّه إذا كان المقدّم صادقًا فإنّ التالي لا يكون كاذبًا، وهذا الأمر يشمل ثلاثة افتراضات:

١. كلا المقدّم والتالي كاذبان.

٢. كلا المقدّم والتالي صادقان.

٣. المقدّم كاذبٌ، والتالي صادقٌ.

فإذن بـما أنّ القضيّة الشرطيّة المتّصلة تكون صادقةً في هـذه الافتراضات الثلاثة، بالنتيجة تعتبر الموارد المذكورة ـ مع الالتفات إلى أنّ القضيّة المتّصلة فيها صادقة ـ نفس الأمر لها.

والحاصل هو أنّ القضيّة الشرطيّة المتّصلة تحكي عن علاقة الاسـتلزام أو سـلبها، وبالتالي نفس الأمر لها يتعيّن بناءً على أسـاس كيفيّة حكايتها، وبالطبع هذا الاستلزام يكون أحيانًا على نحـو اللزوم وأحيانًا أخرى على نحو الاتفاق، فإذا كان الاسـتلزام في القضيّة الشرطيّة المتّصلة ناشـئًا من علاقةٍ وجوديّةٍ بين المقدّم والتالي (مثل: العليّـة والتضايف)، كانت القضيّة لزوميّةً، وإذا كانت ناشـئًا من المصاحبة الاتفاقيّة بينهما، فيُسـمّونها اتفاقيّـةً[٢]. وذلك كما كتب الخواجة الطوسي في منطق التجريد: «ومن المتّصلـة لزوميّةٌ، كقولنا: إنْ كان زيدٌ يكتب فهو يحرّك يدَه؛ ومنها اتفاقيّةٌ، كقولنا: إنْ كان الإنسان ناطقًا فالحمار ناهقٌ»[٣].

---

١. ابن سـينا، التعليقات، ٢٠؛ الشيرازي، منطق نوين، ٢٩؛ الشـهابي، رهبر خرد، ٨٤ – ١٨٣؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٢٨١؛ الرازي وآخرون، شرح المطالع فى المنطق، ١١١ – ١١٢.

٢. الشيرازي، منطق نوين، ١٤؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

٣. العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ٤٣.

والآن سندرس نفس الأمر لهذه القضيّة الشرطيّة المتّصلة كنموذجٍ:

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾[١].

ترفع هذه الآية الشريفة الستارَ عن العلاقة بين الإعراض عن ذكر الله، وضيق المعيشة، ومن هذا المنطلق يمكن القول: صدق نفس الأمر لمثل هذه القضيّة الشرطيّة المتّصلة بأن يكون البُعد عن الله تعالى مستلزمًا في الواقع للضيق في المعيشة.

ب- القضيّة الشرطيّة المنفصلة ونفس الأمر: سندرس هنا نفس الأمر للقضيّة المنفصلة، ونفس الأمر لهذا النوع من القضايا كالقضايا الأخرى، تابعٌ لكيفيّة حكايتها. وكما أشرنا سابقًا، تحكي القضيّة الشرطيّة المنفصلة عن العناد والتنافي بين طرفي القضيّة، وهذا النوع من الحكاية يُمكن أن يكون بثلاثة أنحاء:

١. أحيانًا تحكي القضيّة المنفصلة عن التنافي بين طرفيها في الصدق والكذب، ويُسمّى هذا القسم من القضايا المنفصلة منفصلةٌ حقيقيّةٌ حيث يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما، وسرّ ذلك هو في وجود نوعين من العناد فيها، أحدهما في الاجتماع، والآخر في الارتفاع؛ وهنا العنادُ تامٌّ على خلاف القسمين الآخرين حيث يكون العناد فيهما ناقصًا[٢]. ففي القضيّة المنفصلة الحقيقيّة، يكون الطرف الثاني إمّا نقيضًا للطرف الأوّل أو مساويًا لنقيضه. مثل: (العدد إمّا زوجٌ وإما لا زوجٌ، و(العدد إمّا زوجٌ وإمّا فردٌ).

٢. أحيانًا تحكي القضيّة المنفصلة عن التنافي بين القضيتين في الصدق. مثل: (هذا الشيء إمّا حجرٌ وإمّا شجرٌ)، حيث يمتنع الاجتماع على صدقهما، ولكن ارتفاعهما ممكنٌ، ويُسمّى هذا القسم من القضيّة المنفصلة (مانعة الجمع).

٣. أحيانًا أخرى، تحكي القضيّة المنفصلة عن التنافي بين القضيّتين في الكذب فقط. مثل: (إمّا زيدٌ في الماء وإمّا لا يغرق)، حيث لا يمكن ارتفاعهما، ولكن يُمكن اجتماعهما، إذ من الممكن أن يكون في الماء ولا يغرق، ولكن من غير الممكن أن لا يكون في الماء ويغرق،

---

١. طه: ١٢٤.

٢. الطوسي، أساس الاقتباس، ٧٧.

ويُسمّى هذا القسم من القضيّة المنفصلة (مانعة الخلو).

وتنقسم القضيّة المنفصلة كذلك على أساس كيفيّة التنافي بين طرفيها إلى (عناديّة) و(اتفاقيّة)، وينشأ التنافي في القضيّة العناديّة من ذات الطرفين، وأمّا في الاتفاقية فينشأ عن مجرّد الاتفاق والصدفة، وهذا النوع من التقسيم للقضيّة المنفصلة هو نظير تقسيم القضيّة المتّصلة إلى (لزوميّة)، و(اتفاقيّة)[١].

والآن مع الالتفات إلى الأمور المذكورة أعلاه، نقول: إنّ نفس الأمر للقضيّة الشرطيّة المنفصلة تابعٌ لنحو حكايتها، ولمّا كان هذا النوع من القضايا يحكي عن التنافي والعناد بين طرفيه؛ لذا سوف تكون بالأنحاء التالية:

١. مانعة الجمع والخلو.

٢. مانعة الجمع.

٣. مانعة الخلو.

إذًا سوف يكون نفس الأمر الذي لها بنفس نحو العناد الذي تحكي عنه القضيّة المنفصلة أيضًا.

التصديق ونفس الأمر

لقد ذكرنا سابقًا ـ في الفصل الثاني ـ أنّ التصديق أمرٌ وراء القضيّة وهو يحكي عن صدق القضيّة؛ لأنّ التصديق ليس سوى فهم صدق القضيّة، وقد رفع الحكماء الستار عن هذه الفكرة بتعابير مختلفة، وذلك مثلما نقرأ في البصائر النصيريّة حيث يقول: «وحكمُك بصدق قول [القائل]، أي: مطابقتُه للأمر، هو التصديق، وهذا التركيب الخبريّ النافع في اكتساب التصديق سُمّي قولًا جازمًا وقضيّةً»[٢]. ونقرأ أيضًا: «الصدق هو حكمُك بشيءٍ على شيءٍ، سواء بالإثبات أو النفي، ومطابقه ما كان في نفس الأمر، والتصديق هو الاعتراف بهذه المطابقة»[٣].

ويخبر الحكماء والمنطقيّون بعباراتٍ متنوّعةٍ عن إدراك آخر غير التصوّر والقضيّة ـ مثل: الحكم، والاعتراف، والإذعان، والاعتقاد، ونحو ذلك ـ يُسمّى «التصديق»، وهو الذي نُعبّر

١. العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٢٧٩؛ اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ٦٧ – ٦٨.

٢. الساوي، البصائر النصيريّة في علم المنطق، ٤٩.

٣. الشيرازي، درّة التاج، ٥٦٣.

عنه نحن بـ (فهم صدق القضيّة).

والآن، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ التصديق هو نفسه فهم صدق القضيّة، نقول ما يلي: ليس نفس الأمر للتصديق شيئًا سوى صدق القضيّة، يعني: مطابقة القضيّة للواقع، ومن هنا يُمكن القول: لا يكون التصديق صادقًا إلّا إذا كان له نفس أمرٍ؛ لأنّ صدق التصديق يكون فقط بالمطابقة مع كلٍ من الواقع ونفس الأمر، وواقع التصديق ونفس أمره ليس إلّا صدق القضيّة. وبناءً على هذا، التصديق الوحيد الذي يمكن أن يكون له نفس الأمر هو الذي يكون صادقًا؛ لأنّ التصديق الكاذب والجهل المركّب فاقدان لنفس الأمر، أو بعبارةٍ أخرى: ما يكون موجودًا، لا يُعدّ نفس الأمر لهما.

رسم هندسي لنفس الأمر

الآن سوف نرسم نفس الأمر لبعض القضايا على المحور البياني خطي من أجل تمثيل الفكرة.

نحن نعلم أنّ المحور البياني الخطّي له محورٌ عاموديٌّ باسم المحور Y، ومحورٌ أفقيٌّ باسم المحور X وكلا هذين المحورين له جهةٌ موجبةٌ وأخرى سالبةٌ.

ونُخصّص المحور العامويّ للرسم البيانيّ للصور الذهنيّة، بينما نختصّص المحور الأفقي لنفس الأمر الذي لها، وتختصّ الجهة الموجبة للمحور الأفقي بنفس الأمر للوجوديّات، بينما تختصّ الجهة السالبة للمحور الأفقي بنفس الأمر للعدميّات.

والآن سوف نعرض القضايا الثلاثة المذكورة أدناه على الرسم البياني.

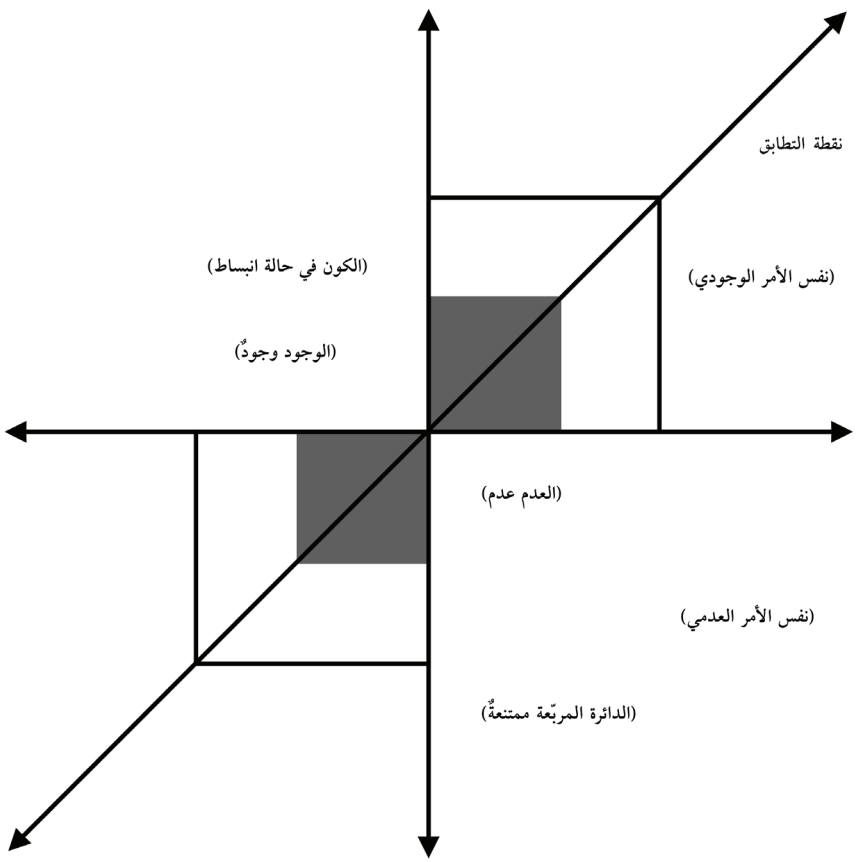
١. قضيّة (الكون في حال انبساط).

٢. قضيّة (الدائرة المربعة ممتنعةٌ).

٣. قضيّة (كلّ شيء هو هو).

وعلّة اختيارنا لهذه القضايا المذكورة هو أنّ القضيّة الأولى إذا كانت صادقةً فسوف يكون لها نفس أمرٍ وجوديٍّ، والقضيّة الثانية سوف يكون لها نفس أمرٍ عدميٍّ، والقضيّة الثالثة ـ أي: قضيّة الهوهويّة ـ لمّا كانت تشمل (الوجود وجود والعدم عدم)؛ لذا يُمكن أن يكون لها نفس أمرٍ وجوديٍّ ونفس أمرٍ عدميٍّ، أي: سوف يكون بعض مصاديقها نفس أمرٍ وجوديٍّ وبعض مصاديقها نفس أمرٍ عدميٍّ.

منحنى التطابق



وكما تلاحظ في الرسم البياني، تعرض الأقسام المظلّلة قضيّة الهوهويّة، حيث يقع قسمٌ منها في الجهة الموجبة من المحور الأفقيّ بينما يقع قسمٌ آخر في الجانب السلبيّ من المحور الأفقيّ.

نتيجة البحث

لقد درسنا في هذا الفصل نفس الأمر للتصوّرات والقضايا والتصديقات، وعلمنا أنّه للتصوّرات والتصديقات نفس أمرٍ أيضًا، ورغم أنّ الحكماء قد أولوا اهتمامًا أكبر بنفس أمر القضايا، وحتّى أنّهم وضع في بعض الأحيان مصطلح نفس الأمر مقابل الخارج[١]. لكن كما صرّحنا في بداية هذا الفصل نحن نستعمل (نفس الأمر) كمرادفٍ لـ (الخارج)، الذي ورد ذكره في عنوان هذه الرسالة، ولكن مرادنا من الخارج أعمّ من مراتب الذهن والعوالم الوجوديّة (الماديّة والمجرّدة) والعوالم العدميّة، وكذلك الوعاء الاعتباري، مثل ظرف صدق قضيّة (الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة).

وبناءً على ذلك، وكما لاحظتم فقد تمّ التأكيد في هذه السلسلة من الأبحاث على هذه المسألة، وهي أنّ نفس الأمر يختلف عن المحكيّ بما هو محكي؛ لأنّ كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ سواء كانت صادقة أم كاذبة، لها محكيٌّ، بل نفس الأمر في الواقع هو مصداقُ المحكيّ في التصوّرات ومطابق المحكيّ في القضايا والتصديقات، وبالطبع قد يتطابق عنوان المحكيّ والمطابَق مع بعضهما في القضايا والتصديقات الصادقة، ولكن ينبغي الانتباه مجددًا إلى أنّ حيثيّة المحكي تختلف عن حيثية المطابَق.

كان هذا عرضًا تحليليًّا لموضوع نفس الأمر الذي أدّى عدم بيانه بشكلٍ صحيحٍ إلى دفع البعض للتخلّي[٢] عن (نظريّة التطابق في الصدق)[٣]، وبالنتيجة ابتعادهم عن المعرفة التي تتغذّى على التطابق.

---

١. الرازي وآخرون، شرح المطالع فى المنطق، ١٣٠.

2. Ellis, Truth and Objectivity, 157 - 158 & 188 - 190.

3. Correspondence Theory of Truth.

الفصل الرابع: التطابق وهوية الصدق

لقد تمّت كتابة هذا الفصل الذي سنبدأ به الآن من أجل بيان معنى التطابق، وهو عنصرٌ آخر من العناصر التصوّريّة الواردة في عنوان هذه الرسالة، وسوف نُدافع في هذا الفصل عن تعريف الصدق بالتطابق، وسوف نُشير إلى أسباب التخلّي عن نظريّة التطابق في الصدق من خلال طرح لمحةٍ خاطفةٍ عن النظريّات المختلفة الموجودة في هذا الباب.

نحن نعلم أنّ موضوع هذه الرسالة ـ وهو تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج ـ يقوم على عنصرٍ اسمه التطابق، إلّا أنّ هذه الدعامة وهذا الأساس صار متضرّرًا بسبب التشكيكات الموجودة هذه الأيّام حوله، وبسبب عدم الدفاع عنه دفاعًا معقولًا، فلاحت عليه سمات الضعف والتزلزل. ومن هنا، نعتقد أنّه من الضروريّ أن نبذل أقصى جهدنا لتقوية هذه الدعامة وهذا الأساس وإحكامه قبل أن نُشيّد أيّ بناءٍ يقوم على أساسه؛ لأنّ تأسيس أيّ بناءٍ يقوم على أساس نظريّة التطابق في الجوّ الذي تكون فيه هي بنفسها متضرّرةً، سوف يكون مثل النقش على الماء، وسوف يكون كبناء بيتٍ على جرفِ نهرٍ يُهدّده سيلُ الأحداث على الدوام، ولذلك يُمكن لطرح تصوّرٍ واضحٍ لنظريّة التطابق، وتقديم دفاعٍ معقولٍ عنها بحيث يهدم الإشكالات الموجّهة لها، أن يُساعدنا في الهدف الذي نسعى إليه، وهو إثبات تطابق الصور الذهنيّة مع الخارج.

مفهوم الصدق

نحن نستعمل في حياتنا العاديّة ومحاوراتنا اليوميّة كلماتٍ من قبيل: (صدق، حقّ، صحيح، صواب، ...)، ونستعمل كذلك أضدادها، مثل: (كذب، باطل، غير صحيح، غلط، خطأ، ...)، وذلك بهيئاتٍ متنوّعةٍ واشتقاقاتٍ مختلفةٍ، فنقول مثلًا: (أقول بصدقٍ)، و(صديقٌ حقيقيٌّ)، و(الحقّ ينتصر دومًا)، و(الصدق هو الذي يتقدّم فالإخلاص ليس بالثفنات على الجبين)، كذلك استعمل علماء المنطق والفلاسفة هذه الألفاظ في عرف الفلسفة والمنطق أيضًا لوصف القضايا وتقسيمها إلى قضايا صادقة وقضايا كاذبة.

وفي النتيجــة يُمكن القول: لهذه الألفاظ نوعان من الاســتعمال: ١- اســتعمالٌ عرفيٌّ. ٢- اســتعمالٌ اصطلاحيٌّ. ويخرج الاســتعمال العرفيّ لهذه الألفاظ عن نطاق بحثنا، وإنّما يرتبط ما سنتكلّم عنه هنا بالاستعمال الاصطلاحيّ لها في الفلسفة، ونحن نختار من بين الكلمات المذكورة مفردتي الصدق (Truth) والكذب (Falsehood) بسبب استعمالهما الشائع في المؤلّفات الفلسفيّة المعاصرة، وســوف نتكلّم عنها في هذا الفصــل. وغنيٌّ عن القول: إنّ بحثنا هو بحثٌ مفهوميٌّ بالأصالة، وإنّما نستعمل الألفاظ لتمشية البحث فقط.

إنّ التعريــف التقليديّ للصدق في الفلســفة عبارةٌ عن المطابقــة للواقع، وكلّما قال الحكماء والفلاســفة منذ العصور الســالفة: الأمر الفلانيّ صادقٌ، فمرادهم هــو أنّ ذلك الأمر مطابقٌ للواقع[١]. وذلك كما نقرأ: «الصدق هو المطابقة للواقع والكذب هو اللامطابقة للواقع»[٢].

وهــذا المعنى للصدق هو مراد المنطقيّين في وصف القضيّــة أيضًا، وذلك كما كتب الحكيم السبزواري: «إنّ القضيّة لقولٍ محتملٍ للصدق، أي: مطابقة الواقع والكذب أي عدمُها»[٣].

وكان الأدبــاء وعلماء علم المعاني والبيان أوفياء في نطاق أبحاثهم لمعنى الصدق هذا، أي: المطابقة للواقع. فقد دافع ســعد الدين التفتازاني عالم المنطق والبلاغة المعروف في كتاب المطوّل عن تعريف الصدق بـ(المطابقة للواقع)، ونســب هذا القول إلى الجمهور، وفيما بعد سمّى كلًّا من النَظَّام والجاحظ بأنّهما لم يقبلا بقول الجمهور بســبب بعض الإشــكالات اللفظيّة، وقدّموا تعاريف أخرى للصدق، فعرّف النظّام الصدق بأنّه «مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر»، وهو ما يلزم عنه إنكار انحصار الخبر في الصدق والكذب، وإثبات الواســطة ونفي المنطق ذي القيميتين[٤]. وتوضيح ذلك ما يــلي: الخبر إمّا أن يُطابق الواقع وإمّا لا، وكلّ واحدٍ من هذين الاحتمالين إمّا أن يكــون مقرونًا باعتقاد المخبر وإمّا لا يكون، وإمّا أنّــه لا يكون مقرونًا باعتقاد المخبر أصلًا،

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ١٩٩.
٢. اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ٥٤.
٣. السبزواري، شرح المنظومة، ٤٦.
٤. يوزف، «ساخت منطقى علم كلام اسلامى»، ٤٦ -٤٩.

وهذا ما يُشكّل في المجموع ستّة فروض، وهو ما سندرسه الآن.

١. مطابقة الخبر للواقع بالإضافة إلى اعتقاد المُخبر بالمطابقة.

٢. مطابقة الخبر للواقع بالإضافة إلى اعتقاد المُخبر بعدم المطابقة.

٣. مطابقة الخبر للواقع بدون اعتقاد المُخبر بالمطابقة أو بعدم المطابقة.

٤. عدم مطابقة الخبر للواقع بالإضافة إلى اعتقاد المُخبر بعدم المطابقة.

٥. عدم مطابقة الخبر للواقع بالإضافة إلى اعتقاد المُخبر بالمطابقة.

٦. عدم مطابقة الخبر للواقع بدون اعتقاد المُخبر بالمطابقة أو بعدم المطابقة.

ومن بين الفروض السابقة عدّ الجاحظ أنّ الفرضيّة الأولى فقط هي الفرضيّة الصادقة، وذلك حينما تقترن مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المُخبر بالمطابقة، كما عدّ أنّ الفرض الرابع هو الفرض الوحيد الكاذب، وهو (عدم المطابقة للواقع) المقرون مع اعتقاد المُخبر بعدم المطابقة، وعدّ الفرضيّات الأربع الأخرى ذات قيمة محايدة، وبعد أنّ قرّر سعد الدين التفتازاني هذه الفكرة تصدّى للإجابة على المشاكل اللغويّة التي أوردها النظّام والجاحظ، ثمّ بدأ بتقوية نظريّة المطابقة في تعريف الصدق[١].

ولكن باعتقادنا إذا بحثنا عن جذور المسألة بدقّةٍ، فسوف نصل إلى هذه النتيجة: إنّ عدم التفريق بين الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ، أو بعبارةٍ أخرى: عدم التفريق بين الصدق الخبري وصدق المُخبري هو علّة العلل لابتعاد النظّام والجاحظ وأتباعهما عن تعريف الصدق بالمطابقة للواقع. لذلك، سوف نُبيّن في هذا الفصل خصائص هذين النوعين من الصدق، وسوف نُحدّد نقاط الالتقاء والافتراق بينهما.

لقد علمنا حتّى الآن بشكلٍ إجماليٍّ أنّ القدماء عرّفوا الصدق بـ (المطابقة للواقع)، وفي النتيجة، بحسب رأيهم القضيّة الوحيدة التي يُمكن وصفها بالصدق هي التي يكون لها مطابقة مع الواقع ونفس الأمر؛ ولكن بالطبع عزف النظّام والجاحظ نغمةً مختلفةً لم يقبل بها الفلاسفة.

وهنا نضيف على الأمر السابق ما يلي: منذ النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي تقريبًا

١. التفتازاني، كتاب المطوّل، ٣٨ – ٤٣.

وحتّى يومنا هذا، ناقش بعض فلاسفة الغرب تعريف الصدق بـالمطابقة للواقع، ونسجوا حوله نظريّـات يترتب عنها فسـخ حقيقتها، ولكن ما هو العامل أو العوامـل التي أدّت إلى مثل هذا النهج حول تعريف الصدق؟ هذا هو الأمر الذي سوف نشير إلى قسمٍ منه في هذا الفصل.

وقبل أنْ نبدأ بالبحث بشكلٍ مفصّلٍ، سوف نُشير إلى نقطةٍ مهمّةٍ ينبغي أنْ تبقى أمام أنظارنا طوال سـيرنا في هذا البحث، وهذه النقطة هي التالي: أنّ الصدق من مقوّمات المعرفة ـ المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخص ـ والنزاع بين المشكّكين ومدّعي المعرفة ناشئٌ بدوره من هذا الركن، وهنا يجب أنْ نسـأل أنفسنا: كيف يمكن تصوّر النزاع بين الشكّاكين ومدّعي المعرفة سوى من خلال تعريف الصدق بالمطابقة للواقع؟ وقد كتب الأستاذ الشيخ مطهري في هذا الشأن ما يلي: «إنَّ النزاع القائم بين الفلسفة والسفسطة أو بين الواقعيّة والمثاليّة ليس نوعًا لفظيًا واصطلاحيًا، بالشكل الذي يمكن معه التخلّص من محاذير المثاليّة بتغيير المصطلح. فهل لدى السوفسطائيّين كلامٌ وفكرٌ سوى إنكار سمة مطابقة الإدراكات للواقع؟!»[١].

ويبـدو لنا أنّ بعضهم قد شـاء من خلال التخلّي عن تعريف الصـدق بـ(المطابقة للواقع) الخلاص من المشـاكل المعرفيّة غافلين عن أنّ هذه المشـكلة لا يُمكن الخلاص منها من خلال استعمال (نظريّة الحذف)، إنّ هذه المعضلة تقف على الدوام في وجه رجال المعرفة.

الفرق بين مفهومي الصدق والحقّ

لـكلٍّ من الصدق والحقّ إطلاقاتٌ عديدةٌ، ولكن الأمر الذي نُركّز عليه في هذه المقارنة هو ما يرتبط بالصدق والحقّ اللذين يُطرحان في مجال الفلسـفة وما يتّصل بالقضيّة، والآن سـوف نشير إلى عددٍ من النماذج للنظريّات التي طرحها الحكماء بهذا الخصوص:

أ. الصـدق والحقّ بالذات وصفٌ للقضيّة، ولكنّ الفرق بين مفهوم الصدق ومفهوم الحقّ يكمـن في أنّ الصدق وصفٌ للقضيّة بوصفها مطابقةً للواقـع، وأمّا الحقّ فهو وصفٌ للقضيّة بلحـاظ أنّ الواقع مطابقٌ لها، ويُمكن عدّ هذه النظريّة القول الشـائع حول الفرق بين الصدق والحقّ، وقد كتب ابن سـينا في هذا الخصوص ما يلي: «ويُفهم منه [الحقّ] حال القول أو العقد

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٢٠٢.

الــذي يــدلّ على حال الشيء في الخارج لــو كان مطابقًا له، ... وأمّا الحقّ مــن قبل المطابقة فهو كالصادق إلّا أنّه صادقٌ فيما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحقٌّ باعتبار نسبة الأمر إليه»[١].

والفرق الذي بيّنه الشــيخ الرئيس فيما يتعلّق باختلاف مفهوميّ الصدق والحقّ في العبارة المذكورة مقبولٌ من الآخرين أيضًا، من أمثــال بهمنيار وأبي العباس اللوكري، وصدر المتألّهين أيضًا،[٢] وقد صرّح به الفارابي سابقًا[٣].

ب. قال بعضهم: الصدق هو وصفٌ للقضيّة بلحاظ مطابقتها للواقع، أمّا الحقّ فهو وصف للواقع باعتبار تطابقه مع القضيّة؛ إلّا أنّ شيخ الإشراق والسهروردي، وصدر المتألّهين لم يعدّوا هذا الرأي صائبًا. وقد أشار شيخ الإشراق إلى أنّ هذا النوع من التفريق بين الصدق والحقّ لغوٌ لا فائــدة منه؛ لأنّه إذا كانت القضيّة صادقةً فهناك علاقةٌ ثنائيّة الطرفين بين القضيّة والواقع من جهــة المطابقة، ولا حاجة لهذه التمحّلات. وقد كتــب في هذا الخصوص ما يلي: «وقد قيل: إنّ الحقيّة تُقال لنســبة الأمر في نفســه إلى القول أو العقد، والصدق لنسبة القول أو العقد إلى الأمر في نفسه، وكان هذا الفرق فيه تعسّفٌ ما؛ فإذا قيل: قولٌ حقٌّ وقولٌ صدقٌ في كليهما، لا يُراد إلّا مطابقة ذلك القول للأمر الخارج، ثمّ لا بدّ من المطابقة من ذلك الجانب الآخر»[٤].

وقد رأى صدر المتألهــين أنّ القول المذكور خاطئٌ، فكتب ما يلي: «وقد أخطأ من توهّم أنّ الحقيّة عبارةٌ عن نسبة الأمر إلى القول أو العقد، والصدق نسبتهما إلى الأمر في نفسه، فإنّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيه تعسّفٌ»[٥].

ج. يُشير شيخ الإشراق في المطارحات إلى إطلاقٍ آخر للحقّ والصدق لكنّ مفاده لم يتّضح تمامًا. وما يُستفاد من ظاهر عبارته أنّ للقضيّة حيثيّتين: ١ – حيثيّة مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

---

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ٤٨؛ الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٣: ٩ – ١٠.

٢. اللوكري، بيان الحق بضمان الصدق، ٣٣؛ بهمينار، التحصيل، ٢٩١؛ الشــيرازي، الأسفار، ١: ٨٩؛الشيرازي، شرح أصول الكافي، ١: ٤٦٥.

٣. الفارابي، فصوص الحكم، ٥٦، ٥٧.

٤. سهروردى، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ١: ٢١١.

٥. الشيرازي، الأسفار، ١: ٨٩.

٢- حيثيّة مطابقة القضيّة مع شيءٍ في النفس بالإضافة إلى المطابقة للواقع، ثمّ بيّن شيخ الإشراق أنّ القضيّة تتّصف بلحاظ الحيثيّة الأولى بالحقّ، وتتّصف بلحاظ الحيثيّة الثانية بالصدق. وكتب حول ذلك ما يلي: «وقد يعني به [الحقّ] حال القول أو الاعتقاد من حيث مطابقتهما للشيء الواقع في الأعيان، وحال القول من حيث مطابقته لما في النفس أيضًا، وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق»[١].

إنّ التعرّض إلى تصوير الاحتمالات المتصوّرة لتفسير الكلام المذكور ممكنٌ (من قبيل: إنّه ربّما كان شيخ الإشراق ناظرًا من خلال تعبيره من حيث مطابقته لما في النفس أيضًا إلى قول الجاحظ في تعريفه للصدق، أو أنّ مفاد الكلام المذكور ليس إلّا القول الأوّل الذي نقلناه عن شيخ الإشراق)، لكنّ التطرّق لهذه الجزئيّات ليس ضمن حدود إطار بحثنا.

د. آخر نظريّةٍ نذكرها حول الصدق والحقّ هي أنّ الحقّ يكون بمعنى الثبوت، أو الثابت على الدوام، وتسمّى القضيّة الصادقة من حيث إنها حقّ إذا ارتدى مفادها ثوب الثبوت في ظرف الواقع، ولنلتفت إلى الكلام الذي ورد بهذا الشأن: «فالحقّ بمعنى المبدأ هو الثبوت، والحقّ بالمعنى الوصفي هو الثابت، وبهذا الاعتبار يُطلق الحقّ عليه تعالى لثبوته بأفضل أنحاء الثبوت الذي لا يخالطه عدمٌ أو عدميٌّ، والكلام الصادق حقٌّ لثبوت مضمونه في الواقع»[٢].

كانت هذه عدّة نماذج للنظريّات المطروحة حول الفرق بين الصدق والحقّ، ولكن القلم الذي يكتب هذا الأثر يستعمل كلمتي الحقّ والصدق بمعنىً واحد، والمقصود منهما هو المطابقة للواقع.

١. سهروردى، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ١: ٢١١.
٢. الغروي الأصفهاني، حاشية المكاسب، ٩.

الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ

كما وعدنا سابقًا، سوف نُفرّق هنا حدود وثغور نوعي الصدق، فإنّ عدم معرفة ذلك أدّى إلى تمرّد النظّام والجاحظ على قول الجمهور في تعريف الصدق، فقاما بتقديم تعريفٍ آخر مختلفٍ للصدق.

وللتفريق بين الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ أهميّةٌ كبرى، حيث يوجد بينهما فرقٌ شاسعٌ وقد يقتربان من بعضهما البعض في بعض المحاور أحيانًا، والخلط بين هذين النوعين من الصدق وعدم الالتفات إلى الفرق بينهما ملحوظٌ في الآثار القديمة وفي الفلسفة المعاصرة أيضًا، ولذا يُمكن لبيان هذين النوعين من الصدق والإشارة إلى ما يشتركان فيه وما يفترقان فيه أن يسدّ الطريق أمام ظهور بعض المغالطات حول الصدق.

الصدق المنطقيّ: الصدق المنطقيّ هو ذاك النوع من الصدق الذي يقع وصفًا للقضيّة بلحاظ مطابقتها للواقع، ويُستعمل الصدق المنطقيّ في عرف الفلسفة والمنطق أحيانًا بمعنى (الصدق الصوري) الذي يكون ناظرًا إلى صورة القياس، ولذلك نرى أحيانًا في الآثار المنطقيّة والفلسفة الغربيّة أنهم جعلوا كلمة logical Truth اصطلاحًا يدلّ على (الثوابت المنطقيّة) ويقصدون بها الشكل الصوري للأداة المنطقيّة، ولكن ما نقصده هنا من الصدق المنطقيّ هو الصدق ذو الصبغة المعرفيّة الذي وجد طريقه إلى كلّ خليّةٍ من القضيّة، وصار يشغل كلّ حيّز مادّة القضيّة وصورتها، ولذا يُمكن القول: إنّ الصدق المنطقيّ الذي نقصده أو الصدق المعرفيّ لا يختصّ بالجنبة الصوريّة للقضايا المنطقيّة بل يضمّ هذا النوع من الصدق جميع القضايا بما هو أعمّ من القضايا التجريبيّة والمنطقيّة والفلسفيّة والرياضيّة والأخلاقيّة والحقوقيّة و...، وإذا كانت مادّة القضايا وصورتها مطابقةً للواقع ونفس الأمر فذلك يجعلها مُعنونةً بالصدق المنطقيّ.

والعلامة الفارقة للصدق المنطقيّ هي أنّ هذا النوع من القضايا يرتبط ارتباطًا وثيقًا مع الواقع ونفس الأمر، بمعنى أنّ هذا النوع من الصدق خارجٌ عن إطار الاعتقاد الفرديّ أو عدم اعتقاده، بل إذا كانت القضيّة مطابقةً للواقع ونفس الأمر فهي صادقةٌ وإلّا فهي كاذبةٌ، فعملنا في الصدق المنطقيّ يكون مع مفاد القضيّة والواقع النفس أمري، ولا علاقة لنا أصلًا بقائل

القضيّــة ولا باعتقاده أو عدم اعقاده، وبعبارةٍ أخــرى: إنّ مصبّ النظر في الصدق المنطقيّ هو المطابقة للواقع، وكلّ أمرٍ لا يقع في هذه الجهة فهو خارجٌ عن نطاق الصدق المنطقيّ؛ ولذلك إذا فقدت القضيّة شروط الصدق، فحتّى لو كان قائلها أصدق الأفراد فسوف تكون قضيّةً كاذبةً، والعكس صحيــح أيضًا، فإذا كانت القضيّة حائزةً على شروط الصدق ولو جرت على لســان أكذب البشر، فسوف تكون صادقةً، ولكن بالطبع، لا يتنافى هذا الأمر بأيّ وجهٍ من الوجوه مع صدق الشــخص أو كذبه؛ لأنّ الصادق والكاذب هو وصفٌ للقائل الذي يقول كلامًا مطابقًا لعقيدتــه أو غير مطابقٍ لها، وبالتالي نســتنتج أنه لا يوجد تلازمٌ ضروريٌّ بين صدق الشــخص وصدق القضيّة أو كذب الفرد وكذب القضيّة من الناحية المنطقيّة، وهنا هو المكان الذي نصل فيه إلى صنفٍ آخر من الصدق يُسمّى (الصدق الأخلاقيّ).

الصدق الأخلاقيّ: يُستعمل الصدق الأخلاقيّ بخصوص المتكلّم الذي يقول قضيّة بلسانه ويعتقد في الوقت نفســه بصدقهــا، أي: يعتقد بمطبقتها للواقع ونفــس الأمر، وبالتالي إذا قال المتكلّــم كلامًا وكان هو يعتقد بخلافه فيُعدّ كاذبًا من الناحية الأخلاقيّة، فعلى ســبيل المثال: لو قــال المتكلّم: (الجوّ غائــمٌ)، وكان يعتقد بالفعل بأنّ الجوّ غائمٌ، فحتّــى لو لم يكن الجوّ غائمًا في الواقع بل جعل كان هناك مشكلةٌ في عينيه جعلته يذكر مثل هذه القضيّة الكاذبة، فهو من الناحية الأخلاقيّة يُعدّ صادقًا، ولكن إذا قال: (الجوّ غائم)، وكان الجوّ غائمًا واقعًا، إلّا أنّه كان يعتقد في قرارة نفسه أنّ الجوّ ليس غائمًا، فهو يُعدّ من الناحية الأخلاقيّة كاذبًا.

والآن فلنفترض أنّ المتكلّم قال: (قال زيدٌ: «الجوّ غائم»)، وكان هذا المتكلّم نفسه يعتقد أنّ الجوّ ليس بغائمٍ فعلًا، إلّا أنّه لا يشــكّ أبدًا في أنّ زيدًا قال مثل هذا الكلام، في مثل هذه الحالة يعدّ هذا المتكلّم صادقًا مــن الناحية الأخلاقيّة؛ لأنّ ما قاله المتكلّم هو مجموع (قال زيد: «الجوّ غائمٌ»)، وليــس الجملة القصيرة فقط: (الجوّ غائمٌ)، ومن هنا نســتنتج أنّ: الصدق الأخلاقيّ يُمثّل نوعًا خاصًّا من الصدق، وهو يختلف اختلافًا جوهريًّا مع الصدق المنطقيّ.

لقــد علمنــا حتّى الآن أنّه لدينــا نوعان من الصــدق: ١- الصدق المنطقــيّ. ٢- الصدق الأخلاقيّ. أو بتعبيرٍ آخر: الصدق نوعان: ١- الصدق الخبريّ. ٢- الصدق المُخبريّ. والصدق

الخـبريّ هو نفس الصدق المنطقيّ مع الالتفات إلى الناحية اللفظيّة للقضيّة، والصدق المخبري وهـو نفس الصدق الأخلاقيّ مع الالتفات إلى اعتبار الناحية اللفظيّة التي بيّناها الآن. ويصف العلّامة الطباطبائيّ في تفسير الميزان هذين النوعين من الصدق بالنحو التالي:

«الكذب خلافُ الصـدق وهو عدم مطابقة الخبر للخارج، فهـو وصفُ الخبر كالصدق، وربّما اعتبرت مطابقة الخبر ولا مطابقته بالنسبة إلى اعتقادِ المُخبر فيكون مطابقته لاعتقاد المخبر صدقًـا منه وعدم مطابقته له كذبًا، فيقال: فلانٌ كاذبٌ إذا لم يطابق خبره الخارج، وفلانٌ كاذبٌ إذا أخبر بما يخالف اعتقاده، ويسـمّي النوع الأوّل صدقًا وكذبًـا خبريّين، والثاني صدقًا وكذبًا مخبريَّين»[1].

إنّ الصـدق المنطقيّ هو الـذي يُمكن أن نعدّه صدقًا معرفيًّا أيضًـا، وهو الصدق المطروح في مجال المعرفة والفكـر، ولكن الصدق الأخلاقيّ هو نوعٌ من الصدق يُثير أبحاثًا في الأخلاق والحقوق، ويُبحث الفقهاء في مجال الفقه عن آثاره الفقهيّة أيضًا.

استدراك

يُمكـن للتحليل الـذي قدّمناه حول الصـدق المنطقيّ يعني: الصدق الخـبريّ، والصدق الأخلاقـيّ يعني: الصدق المخبريّ أن يُثير أسـئلةً مـن جهات وزوايا مختلفـة، ونحن بدورنا سنتطرّق لعدّة نماذجٍ منها وسنجيب عليها.

١. إذا كان الصـدق المنطقيّ هو الصدق الخبريّ نفسـه، والصـدق الأخلاقيّ هو الصدق المخبريّ نفسـه، فإذًا ليس هناك أيّ فرقٍ بين هذين النوعين من الصدق؛ لأنّ صدق الخبر معناه صدق الإخبار أيضًا!

ونقول في الإجابة على الإشكال أعلاه: صحيحٌ أنّه إذا كان الخبر صادقًا من الناحية المنطقيّة، فسـوف يكون المخبر صادقًا في إخباره أيضًا، ولكن صدق الإخبار وصدق المخبِر هنا من قبيل وصف الشيء بحال المتعلّـق، وفي الواقع يرجع إلى صدق الخبر. وببيان آخر: الصدق المخبريّ

١ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٩: ٢٧٩.

بالمعنى الأخصّ هو الصدق الأخلاقيّ نفسه، وهو لا يرجع بالضرورة إلى صدق الخبر؛ لأنّ المعيار فيه هو التطابق مع عقيدة القائل، وأمّا ذلك الصدق المخبريّ المشروط بصدق الخبر هو أمرٌ آخر غير الصدق المخبريّ بالمعنى الأخصّ، يعني: الصدق الأخلاقيّ الذي نقصده هنا.

بناءً على هذا، يُمكن تعريف الصدق المنطقيّ من خلال تعبير (صدق الإخبار)، أو (صدق المُخبِر)، كما ذهب إليه بعضهم هنا، وعدّوا الخبر صادقًا إذا كان القائل به صادقًا[١]. ولكن صدق المخبِر في كلامهم في الواقع هو تعبيرٌ آخر عن صدق الخبر، وهذا الصدق المخبريّ يختلف عن الصدق المخبري الذي بمعنى الصدق الأخلاقيّ المشروط بالمطابقة مع اعتقاد القائل، والالتفات إلى هذه النقطة يترتب عليه دفع احتمال الخطأ الذي أورده بعضهم على كلام ابن سينا حيث قال: «التركيب الخبري وهو الذي يُقال لقائله إنّه صادقٌ فيما قاله أو كاذبٌ»[٢].

٢. إذا قال متكلّمٌ: (باعتقادي الجوّ غائمٌ)، ولم يكن الجوّ غائمًا في الواقع، ألن تكون هذه القضيّة صادقة من الناحية المنطقيّة؟

الإجابة هي التالي: إذا كانت الضميمة (باعتقادي) جزءًا من القضيّة، وكان اعتقاد القائل أيضًا هو أنّ الجو في الواقع غائمٌ، فهذه القضيّة سوف تكون صادقةً من الناحية الأخلاقيّة، كما سوف تكون صادقةً من الناحية المنطقيّة أيضًا؛ لأنّ هذه القضيّة تُمثّل مصداقًا لنوعي الصدق (المنطقيّ والأخلاقيّ)، ولكن ينبغي الانتباه إلى أنّ هذا الأمر لا يعني بأيّ وجهٍ من الوجوه اتّحاد الصدق الأخلاقيّ والصدق المنطقيّ؛ لأنّ تحقّق الصدق الأخلاقيّ بلحاظ مطابقة القضيّة لاعتقاد القائل؛ ولأنّ الصدق المنطقيّ حصل بلحاظ تطابق القضيّة مع الواقع الذي هو هنا اعتقاد القائل نفسه، إذًا تمت ملاحظة الاعتقاد هنا بلحاظين، وفي اللحاظ الأوّل نصل إلى الصدق الأخلاقيّ، وفي اللحاظ الثاني نصل إلى الصدق المنطقيّ.

وبناءً على هذا، في الوحدة المصداقيّة لهذين النوعين من الصدق، يعني: الصدق الأخلاقيّ والصدق المنطقيّ، يبقى الصدق الأخلاقيّ متمايزًا عن الصدق المنطقيّ بسبب الاختلاف الاعتباري الذي تمّ بيانه، إذ «لولا الاعتبار لبطلت الحكمة».

---

١. العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، ١٢٦.

٢. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ١١٢.

ومن هنا، نقول: إنّ القضيّة المذكورة في السؤال ـ يعني: قضيّة (باعتقادي الجوّ غائمٌ) ليس لهـا واقعٌ وراء الاعتقاد أو منفصلٌ عن الاعتقاد. وهذا الفرض عين ما لو قال القائل: (أظنُّ أنّ زيـدٌ قائمٌ) فهذه القضيّة لن تتّصف بالكذب مع انتفاء القيام في الواقع، وهذه القضيّة لا تُصبح كاذبـةً إلّا حينما لا تتطابق مع اعتقـاد المتكلم الذي يُصادف أنّ الواقع النفس الأمري الذي هو نفس الاعتقاد، وذلك مثلما نقرأ في سـلّم العلوم: «ألا ترى: زيدٌ قائمٌ في ظني، لم يكذب بانتفاء القيام في الواقع»[1].

إذًا نستنتج أنّ المعيار في الصدق الأخلاقيّ هو مطابقة القضيّة لاعتقاد المتكلم؛ أمّا المناط في الصدق المنطقيّ فهو مطابقة القضيّـة للواقع ونفس الأمر، مع الانتباه إلى أنّه في بعض الأحيان يكـون مصداق الواقع ونفس الأمر هـو نفس اعتقاد المتكلّم، وهذا الأمـر منوطٌ بالقيود التي أُخذت في القضيّة.

النسبة بين الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ

إنّ النسبة بين الصدق الأخلاقيّ الذي يُقوّمه المطابقة للاعتقاد، وبين الصدق المنطقيّ الذي قوامه بالمطابقة للواقع، هي العموم والخصوص من وجهٍ، ومحلّ افتراق الصدق الأخلاقيّ عن الصدق المنطقيّ هو حيث تكون القضيّة متطابقةً مع عقيدة القائل فقط، ولا تتطابق مع الواقع، ومحلّ افتراق الصـدق المنطقيّ عن الصدق الأخلاقيّ هو حيث تكـون القضيّة مطابقةً للواقع ولكن ليس لها تطابق مع عقيدة القائل. وأمّا اجتماع هذين النوعين من الصدق فهو حيث تكون القضيّة متطابقةً مع عقيدة القائل ومع واقع نفس الأمر أيضًا.

والصـدق الأخلاقـيّ يتلازم أحيانًا مـع الصدق المنطقيّ بسـبب دليلٍ خـاصٍّ، فالأنبياء الإلهيّون عليهم السلام صادقون من الناحية الأخلاقيّة، يعني: يتّصفون بصدق المخبِر، ويتّصف كلامهم أيضًا بالصدق المنطقيّ والخبريّ، وليس هذا إلّا للاسـتناد إلى دليـلٍ نبوتهم: «لمّا ثبت كونه نبيًّا حقًـا وجب أنْ يكـون كلّ ما أخبر به صادقًا»[2]. وكذلك الكلام الإلهيّ بسـبب الدليل الخاصّ

١. البهاري، سلّم العلوم، ٩٧.

٢. البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ٣٧.

يتّصف بالصدق الأخلاقيّ المخبِريّ والصدق المنطقيّ الخبريّ، وذلك كما نقرأ في النصّ التالي: «اعلم أنّ الحكم بكون كلام الله تعالى صادقًا لا يجوز عليه الكذب، إنّما يتمّ على قواعد العدليّة الذين أحالوا صدور القبيح عنه تعالى، من حيث الحكمة، ولا يتمشى على مذهب الأشعريّة»[١].

الصدق المنطقيّ والواقعيّة المعرفيّة

إلى هنا، عرّفنا الصدق الأخلاقيّ والصدق المنطقيّ، وتعرّفنا إلى حدّ ما على النسبة بينهما، وما يُبحث في نظريّة المعرفة بشكل رئيس هو الصدق المنطقيّ، ومن هنا يُمكن تسمية الصدق المنطقيّ بـ(الصدق المعرفيّ)، فهناك ارتباطٌ وثيقٌ بين الواقعيّة المعرفيّة و(الصدق المنطقيّ)؛ لأنّ أحد أركان المعرفة هو الصدق، وتتحقّق المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة حينما تكون واجدةً لشرط المطابقة للواقع بالإضافة إلى حيازتها لبعض الشروط الأخرى، والمطابقة للواقع هي الصدق، وبالتالي يُمكن لنا الوصول من الآن إلى تعريف الصدق فنقول: (الصدق عبارة عن المطابقة للواقع ونفس الأمر)، وهكذا يمكن الوصول إلى تعريف الصدق من البحث والتدقيق في حقيقة المعرفة.

وكما أشرنا سابقًا أيضًا، فإنّ نقطة التحدّي بين مدّعي المعرفة والشكّاكين تبدأ من هنا، يعني: هم يبحثون في أنّه: هل معارفنا صادقةٌ ومطابقة للواقع أم أنّها لا علاقة لها بالواقع أصلًا؟ ولتأكيد هذه المسألة نشير إلى الحوار الذي أورده أفلاطون في رسالة السفسطائيّ حول هذا الموضوع:

الغريب: عندما نقول: إنّ السفسطائيّ إمّا أنّه يخدعنا بالتصوير الكاذب الذي يطرحه أو أنّ فنّه هو فنّ خداع الآخرين، فهل نحن نُصرّح أنّ روحنا تظن خلاف الحقيقة بسبب وقوعها تحت تأثيره؟ أم أنّ مرادنا أمر آخر؟

ثئيتتس: هذا هو مرادنا.

الغريب: ولكن الظنّ الكاذب هو الظنّ بما يُخلاف الواقع، وهل هو شيء آخر؟

---

١ العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ٦٣.

ثئيتتس: بلى، هو خلاف ما في الواقع.

الغريب: إذًا الظنّ الكاذب هو أن يتخيّل الإنسان أمرًا غير موجود ويتصوّره؟

ثئيتتس: بلا شكّ.

الغريب: وهل يتخيّل من لديه ظنٌّ كاذبٌّ أنّ الأمور اللاموجودة غير موجودةٍ، أو أن الأمور اللاموجودة على الإطلاق موجودةٌ بنحوٍ من الأنحاء؟

ثئيتتس: يظنّ المخدوع ومن يكون لديه ظنٌّ كاذبٌ، أنّ اللاموجود موجودٌ بنحوٍ من الأنحاء.

الغريب: وهل من الممكن أنْ يقع شخصٌ كهذا في الظنّ بأنّ الموجود الكامل ليس له وجودٌ بأيّ وجهٍ من الوجوه؟

ثئيتتس: بلى.

الغريب: فإذًا هذا الظن خاطئٌ أيضًا؟

ثئيتتس: نعم

الغريب: اعتقد أنّه إذا قال شخصٌ ما: الموجود غير موجودٌ، أو قال: اللاموجود موجودٌ، ففي كلا الحالتين ادّعاؤه غير صحيح، ولا فرق بينهما من حيث عدم الصحّة، فما هي عقيدتك؟

ثئيتتس: هذه هي عقيدتي أيضًا[1].

كما نلاحظ في هذا الحوار، لقد تمّ تصوير العلاقة بين الصدق والمعرفة بأفضل صورة، وجرى الحديث فيه عن حقيقة الصدق بنحوٍ ما، بحيث يُمكننا عدّه كاشفًا عن التعريف التقليدي للصدق، يعني: تعريف الصدق بالمطابقة للواقع.

١. أفلاطون، دوره آثار افلاطون، السفسطائي، ٣: ١٥٠٨ - ١٥٠٩.

نظرة إلى نظريّات الصدق

بهذه المناسبة سوف نقوم هنا بإلقاء نظرةٍ على أهمّ نظريّات الصدق التي طُرحت في تعريف الصدق، وقد نوقشت هذه النظريّات بالتفصيل بحيث لا يسع هذا القلم تقديم خلاصةٍ إجماليّةٍ لها بما يُؤدّي حقّ الفكرة، ولكن سنسعى إلى طرح تصويرٍ مفهرس لـنظريّات الصدق وسنرجع تفصيل البحث إلى المصادر المفصّلة التي دُوّنت في هذا الباب.

أ- نظريّة المطابقة[1]: تُسـمّى هذه النظريّة (النظريّة الكلاسـيكيّة للصدق) وهي مقبولةٌ من جمهـور الحكماء والمفكّرين منذ القديم؛ لأنّه عندما كان الفلاسـفة يقولون: قضيّةٌ صادقة، كان مرادهم تلك القضيّة المطابقة للواقع، وحتّى الشكّاكون قبلوا بهذا التعريف للصدق، وبناءً عليه اختلفوا مع مدّعي المعرفة ودخلوا معهم في نقاشٍ ونزاع.

لقد صوّر الفلاسـفة هذه النظريّة بتقارير مختلفة، وجميعها في الواقع عبارةٌ عن بيانٍ مختلفٍ لمطابقة الواقع. وبعبارةٍ أخرى: لقد طرح الفلاسـفة المؤيّدون لنظريّة المطابقة نظريّاتٍ مختلفةً في تفسـير المطابقة أصبحت فيما بعد منشـأً للتقارير المتعدّدة لنظريّة المطابقة؛ ولذا سننتقل الآن إلى الأدوار التي مرّت على هذه النظريّة.

وإذا أردنـا أنْ نعثر على أصل نظريّة المطابقة فيُمكننا مراجعة مؤلّفات أفلاطون، وسـوف نعثر على معالم هذه النظريّة فيها، فقد تكلّم أفلاطون وبالخصوص في رسـالة ثيئتتس ورسـالة السوفسطائي حول هذا الموضوع، وقد نقلنا سابقًا حوارًا من رسالة السفسطائي في هذا الباب، وحصيلة بيان أفلاطون حول حقيقة الصدق هي ما يلي: الصدق هو أنْ نقول عن ما هو موجودٌ أنّه موجود، وعن ما هو غير موجود أنه غير موجود. والسفسطائيّ هو مَن يتكلّم بخلاف ما وقع.

وقد طرح أرسـطو نفس هذا الرأي في كتاب الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) بهذا النحو من البيان: القول بأنّ الموجود ليس موجود، أو اللاموجود موجود كذبٌ، أو [القول] بأنّ الموجود موجـودٌ واللاموجود غير موجود صـدقٌ، حينها إذا قال أحدهم: الـشيء إمّا موجودٌ أو غير موجودٍ، فهو إمّا يقول الصدق أو يكذب[2].

1. Correspondence Theory.

٢. أرسطو، متافيزيک، ١١٩.

لقد أخذ أرسطو في اعتباره أربع صور، فجعل صورتين من هذه الصور متّصفةً بالصدق، وصورتين متّصفتين بالكذب، وهذه الصور الأربع على ما أشـار إليه في كتاب المنطق[١]، هي ما يلي:

١- أنْ تقـول عـن ما هو موجـودٌ أنّه موجـودٌ. ٢- أنْ تقول عن ما هو غـير موجودٍ غير موجودٍ. ٣- أنْ تقول عن شيءٍ موجودٍ أنّه غير موجودٍ. ٤- أنْ تقول عن ما هو غير موجودٍ أنّه موجودٌ. ويعتقد أرسـطو أنّ الصورة الأولى والثانية من هذه الصور الأربع صادقةٌ وأنّ الصور المتبقّية كاذبةٌ.

وقد كتب أرسطو في كتاب المقولات كذلك:

إنّ وجود الإنسـان في عالم الواقع قابلٌ للانعكاس مع صـدق القضيّة الصادقة في مورده، في الواقع إذا كان الإنسـان موجودًا في عالم الخارج تكون القضيّة صادقةً حينما نقول: (الإنسان موجودٌ)، وعلى النقيض إذا كانت هذه القضيّة صادقةً، فمن المُسلّم أنّ الإنسان موجودٌ في عالم الخارج [أي: وجود الإنسان في عالم الخارج ملازمٌ لصدق تلك القضيّة، وصدق القضيّة ملازمٌ لوجود الإنسـان في الخارج]، وعلى الرغم من وجود هذه القضيّة التي تتّصف بالصدق فهي لا تكون بأيّ وجهٍ من الوجـوه علّةً لوجود الشيء في الخارج، بل على النقيض من ذلك فالوجود الموجود في الخارج بنحوٍ من الأنحاء هو علّة صدق القضيّة؛ لأنّ صدق القضيّة أو كذبها يرتبط بوجود الشيء في الخارج أو عدم وجوده[٢].

وقـد قُبلت نظريّـة المطابقة في الصدق مِن قبـل أغلب المفكّرين والعلـماء، وقد التزم بهذه النظريّة مع بعض الزيادة والنقصان كلٌّ من الرواقيين والمدرسـيّين (معتنقي الفلسفة المدرسيّة) من قبيل: توما الإكويني ومنطقيّ القرون الوسطى، وكذلك معتنقي الأفلاطونيّة الحديثة، رغم أنّهم في تلك الحقبة كانت (مفارقة الكاذب) المغاريّة تُكدّر خواطرهم[٣].

---

١. أرسطو، منطق أرسطو، ١: ١٠٤.

٢. أرسطو، المقولات، بالإضافة إلى إيساغوجي فورفوريوس، ٢١٠.

3. Edward, Editor in chief, The Encyclopedia of Philosophy, 3: 224 _225.

وقد قبل المفكّرون المسلمون ــ بما هو أعمّ من الفلاسفة والمنطقيّين وغيرهم ــ نظريّة المطابقة في تعريف الصدق، فقد عدّوا هويّة الصدق هي المطابقة للواقع أيضًا.[١] وكما أشرنا سابقًا ابتعد بعضٌ مثل الجاحظ والنظّام قليلًا عن هذا الأمر بسبب بعض الإشكالات اللغويّة، وكنموذجٍ على ذلك، ننقل عبارةً مِن العبارات التي طرحها المفكّرون المسلمون حول الصدق كان قد كتبها عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي في الحاشية على تهذيب المنطق: «الصدق هو المطابقة للواقع والكذب هو اللا مطابقة للواقع»[٢]. ولم يُؤخذ الخبر في هذا البيان للصدق، وبالتالي لن يواجه مشكلة الوقوع في الدور أصلًا لكي نسعى إلى حلّه. ونحن نعلم أنّ الذين قالوا: الصدق هو مطابقة الخبر للواقع، والكذب هو عدم مطابقة الخبر للواقع، وقالوا من ناحيةٍ أخرى: الخبر أو القضيّة هي قولٌ يحتمل الصدق والكذب، قد وقعوا في مشكلة الدور وعليهم التفكير في حلٍّ لهذه المعضلة، إلّا أنّ التعريف المذكور في الحاشية على تهذيب المنطق لا يواجه مثل هذه المشكلة أصلًا، والنتيجة هي التزام المفكّرين المسلمين بتعريف الصدق بالمطابقة للواقع.

ويرتبط تجديد حياة نظريّة المطابقة في تعريف الصدق في الفلسفة الغربيّة باسم جورج إدوارد مور، وراسل، وفيتغنشتاين المتقدّم ـ يعني: حينما دافع فيتغنشتاين عن الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة وبقي وفيًّا لنظريّاته في كتاب رسالةٌ منطقيّةٌ فلسفيّةٌ، قبل تأليفه كتاب تحقيقات فلسفيّة. وتجديد الحياة هذا معلولٌ لغبار الإفراطيّة الذي نثره فلاسفةٌ أمثال هيغل، وبرادلي ومؤسّسون آخرون لنظريّة الفلسفة المثاليّة الغربيّة؛ لأنّه بمقتضى مثل تلك الفلسفات تمّ تفسير الصدق بشكلٍ قهريٍّ بأنّه انسجام المعارف مع بعضها، وتمّ الابتعاد عن المطابقة للواقع، وفي مثل هذا الجوّ الفكريّ نجد أنّهم أصرّوا ـ وخصوصًا راسل ـ على تعريف الصدق بالمطابقة للواقع.

---

١. الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ٨٠؛ الفارابي، المنطقيات للفارابي، ١: ٢٦٦ – ٢٦٧ و ٣٥١ – ٣٥٢؛ ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ٤٨؛ الرازي والطوسي، شرح الإشارات، ١: ١١٢ – ١١٣؛ الساوي، البصائر النصيرية في المنطق، ٤٩؛ الرازي وآخرون، شروح الشمسية، ٢٤٤؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ٦٣؛ الشيرازي، الأسفار، ١: ٨٩؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٢٤٢ – ٢٤٣؛السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ٤٦.

٢. اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ٥٤.

ب. نظريّة الانسجام[1]: يُمكن تسمية هذه النظريّة أيضًا بنظريّة الانسجام والملائمة ونظريّة الربط والمساومة، وهذه النظريّة هي النظريّة التي تعرّف الصدق بالقراءة الموحّدة، وترابط المعارف ضمن نظامٍ واحدٍ منسجمٍ، وتعدّ هذه النظريّة انسجام المعارف عين صدقها.

ومن ثَمّ تختلف هذه النظريّة حول الصدق عن تلك النظريّة التي تُعرّف (الانسجام) بوصفه معيارًا للصدق رغم أنّ الذين يُعرّفون الصدق بالانسجام، يعدّون الانسجام معيارًا للحقيقة أيضًا؛ لذا كتبوا ما يلي: إنّ فلاسفةً من قبيل لايبنتس[2]، وسبينوزا[3]، وهيغل[4] وبرادلي[5]، ولوتسي[6]، والأستاذ فريجه اعتقدوا بنظريّة الانسجام في تعريف الصدق. وبالطبع لا يُمكن حصر الداعمين لهذه النظريّة في مثل هذه الفلسفات؛ لأنّه بين فلاسفة الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة أشخاصٌ مثل نويرات[7]، وهيمبل[8] كانوا جزءًا من أفراد هذه النظريّة[9]. وهم قالوا أيضًا: الصدق هو ربط المعارف وانسجامها.

فنحن نستطيع إلى حدٍّ ما أنْ نعثر على تصويرٍ لهذه النظريّة في فلسفة هيغل؛ لأنّ (الروح المطلقة) في فلسفة هيغل هي كلّ شيءٍ، ويُمكن تصوير الواقع ونفس الأمر قابلين في نفس الروح المطلقة أيضًا[10]، فإذًا ليس الصدق في هذه الفلسفة إلّا ربط المعرفة وانسجامها داخل الروح المطلقة بشكلٍ قهريٍّ، ولكن كيف اعتنق بعض المعتقدين بالفلسفة الوضعيّة المنطقيّة

1. Johnson, Focusing on Truth, 39 _ 62 & Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 3: 225 _ 229.

2. Leibniz.

3. Spoinoza.

4. Hegel.

5. Bradly.

6. Lotze.

7. Neurath.

8. Hempel.

9. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 2: 130 _ 130 & Johnson, Focusing on Truth, 15 _ 38 & Haack, Philosophy of logic, 94 _ 97.

١٠ راجع: و. ت. ستيس، فلسفة هيغل؛ هيغل، عقل در تاريخ، لقد جرى في هذين الكتابين تصوير فكرة هيغل في الروح المطلقة ونسبتها إلى حقائق العالم بصورة جليّة.

بنظريّة الانسجام؟ الجواب: اقترحت هذه النظريّة في الفلسفة الغربيّة لمدّةٍ طويلةٍ، وفيها صدق القضيّة، بل معنى الجملة، يعتمد على موقعها في كلّ نظام المعرفة بأكمله[١].

في سنة ١٩٠٦ ميلادي طرح فيلسوف اسمه جواكيم[٢] نظريّة (درجات الصدق) وادّعى أنّ أجزاء أيّ نظامٍ تستمدّ صدقها ومعناها من ارتباطها بالكلّ (Whole)[٣]؛ ولهذا السبب اعتنق فيلسوف من فلاسفة الفلسفة الوضعيّة مثل همبل نظريّة الانسجام في تعريف الصدق. أمّا بلانشارد[٤] الذي يعدّونه النائب الحديث لنظريّة الانسجام، فيعتقد أنّه لا يقتصر الأمر على أنّ الصدق يرتبط بالنسق والنظام، بل حتّى المعنى هو الآخر يرتبط بنظامنا ومعلوماتنا عن النظام أيضًا، ولذا يمكن عدّ النظام كلمةً مفتاحيّةً في نظريّة بلانشارد حول (المعنى والصدق)[٥].

وهكذا يمكن استنتاج أنّ بعض الفلاسفة المشهورين باعتناقهم للفلسفة المثاليّة وبعض الفلاسفة المعتنقين للفلسفة الوضعيّة يقولون بنظريّة الانسجام في تعريف الصدق، أي: يقولون: إنّ الصدق هو ربط المعارف واتصالها نفسه مع الأخذ بعين الاعتبار موقعيّتها بالنسبة إلى النظام بأكمله، ولكن بالتأكيد مبنى هذه النظريّة وفق رأي فيلسوف مثل هيغل يختلف عنه لدى فيلسوف آخر مثل همبل[٦]، ولذا يمكن القول: نظريّة الانسجام في تعريف الصدق هي نظريّةٌ وصل إليها الفلاسفة عبر انتهاج نمطين من التفكير على الأقل، وتعدّ هذه النظريّة الصدق عبارةً عن ترابط المعارف وتوافقها، وتعدّ الانسجام هويّةً واقعيّةً للصدق.

1. Davidson, Inquires Into Truth & Interpretation, 17 - 36.

2. Joachim

3. Reese, Dictionary Of Philosophy and Religion, 589.

4. Blanshard

5. Ibid.

6. horwich, Truth, 97 - 91.

ج. النظريّة العمليّة (البراغماتيّة)[١] : هذه النظريّة حول الصدق هي نظريّةٌ تُعرّف الصدق على أنّه ما هو نافعٌ في العمل، وما هو مفيدٌ ومثمرٌ، وكون الشيء مفيدًا في ميدان النتائج والأمور المشابهة الأخرى. ويُعّد أفرادٌ مثل بيرس[٢]، ووليام جيمس[٣]، وجان ديويي[٤] مؤيّدين لهذه النظريّة، وبالطبع كلمات البراغماتيّين في هذا الشأن تبدو مختلفة، ولكنّنا لسنا بصدد البحث فيها بشكلٍ مفصّلٍ بالفعل، وما هو متوفّر فهو أنّ هؤلاء المفكّرين يُعطون قيمةً كبيرةً للعمل، وتُؤيّد الكلمات التي تُنقل عنهم أنّهم يُعرّفون الصدق بأنّه نفس «ما هو نافع في العمل»، و«ما هو مثمرٌ في ميدان العمل».

في سنة ١٨٧٨ للميلاد كتب بيرس مقالًا تحت عنوان (كيف نجعل أفكارنا واضحة؟) وخلافًا لـ ديكارت الذي يُؤكّد على المعرفة في إيضاح المعارف، نجد أنّ (بيرس) يُؤكّد على العمل ويعدّ «الصدق خاتمة التحقيق»[٥]. وهو يعتقد أنّ الصدق شيءٌ نصل إليه بعد مدّةٍ طويلةٍ من التحقيق[٦]. كذلك يعدّ وليام جيمس في ما كتبه أحيانًا أنّ الصدق أمرٌ مفيدٌ حسنٌ وتوأمٌ مع المصلحة، وكذلك يعد جان ديويي أحيانًا أنّ الصدق أمرٌ منسجمٌ مع نتائج التجربة، وبهذا، ومن خلال مثل هذه التصريحات حول الصدق، بُنيت نظريّةٌ في تعريف الصدق تُعرَف باسم «النظريّة البراغماتيّة في الصدق»[٧]. وحتّى دامت[٨] يقول بهذه النظريّة مع اختلافٍ يسيرٍ في التقرير[٩]، ونتيجة كلامه هي أنّ الصدق هو ما يُلبّي توقّعاتنا من العمل.

---

1. Pragmatic T
2. Pierce
3. James
4. Dewey
5. Truth is the end of inquiry
6. Reese, Dictionary of Philosophy and Religion, 589.
7. Edwards, Encyclopedia of Philosophy, 7: 427 - 430 & Haack, Philosophy of Logic, 97 - 99 & Horwich, Truth, 17 - 46.
8. Dummet.
9. haack, Philosophy of logic, 98 - 99 & Dummett, Truth and Other enigmas, 1 - 24.

د. النظريّة المعنويّة لتارسكي[1]: تشتهر هذه النظريّة حول الصدق اليوم باسم آلفرد تارسكي، وهي نظريّةٌ جديدةٌ أسسها تارسكي عالم المنطق الشهير في سنة ١٩٣٠ ميلاديّة، وهو يعدّ نظريّته عين نظريّة المطابقة الكلاسيكيّة لأرسطو، لكنّ المفكرين يُخالفونه الرأي في هذا الشأن، فهل هي نظريّة المطابقة لأرسطو نفسها واقعًا أم لا؟ رغم أنّ تارسكي ظلّ يُؤكّد على هذا الأمر، وهو أنّ نظريته هي نظريّة المطابقة لأرسطو نفسها ولكن بتقريرٍ آخر[2]. لكنّ ستيفن رايد يعتقد أنّه لا يمكن عدُّ نظريّة تارسكي نظريّة المطابقة؛ لأنّه على الرغم من كون عمل تارسكي تابعًا لعمل راسل وفيتغنشتاين فإنّه لا شأن له بالواقعيّة، بل عمله منصبٌّ على (اللغة الصوريّة)[3]، وهي بحسب اعتقاده مصونةٌ من خطر التناقضات خلافًا (للغة الطبيعيّة[4])[5]. هذا، وتقبل سوزان هاك وآخرون هذه النظريّة، وهم يعتقدون أنّه لا يمكن عدّ نظريّة تاريسكي نظريّة المطابقة، ولكن ديفيد سن[6]، و بوبر[7]، وآير[8]، وآخرون يعتقدون بأنّ هذه النظريّة هي نظريّة المطابقة نفسها. ويقول تارسكي نفسه حول مفاد الصدق: «نحن نحسب صدق الجملة بعنوان المطابقة للواقع» إلّا أنّ هذا المدّعى لا يكفي لوحده، بل ينبغي أنْ نرى ماذا سيكون مقتضى النظريّة المعنويّة التي طرحها؟[9]

إنّ نظريّة تاريسكي حول الصدق من أكثر النظريّات التي دار الحديث حولها، ولكنّنا سوف نكتفي هنا برسم صورة عنها؛ لأنّ دراسة أبعاد وجوانب هذه النظريّة يستغرق في حدّ ذاته رسالةً أخرى.

---

1. Tarski s Semantic T
2. Haack, Philosophy of Logic, 110 - 114.
3. Formal Language.
4. Natural Language.
5. Read, Thinking about Logic, 22 - 26.
6. Davidson.
7. Popper.
8. Ayer.
9. Kirkham, Theories of Truth, 170 - 173.

يُفرّق تارسكي بين (لغة الشيء)[١]، وبين (وما وراء اللغة)[٢]، فهو يعدّ أنّ لغة الشيء هي اللغة التي نتحدّث بها عن شيءٍ، أمّا ما وراء اللغة فهي اللغة التي نتحدّث فيها عن صدق أو كذب لغة الشيء[٣]. ويَعدُّ تارسكي الصادق والكاذب محمولات معنويّة[٤]، ويُعبّر عنها بـ«المتعلّقات المعنويّة[٥]»[٦]. وهو يعتقد أنّ مشكلة مفارقة الكاذب ناشئةٌ من أنّ (اللغة الطبيعيّة) عبارةٌ عن خليطٍ[٧] من لغة الشيء وما وراء اللغة، ولكن لو وُفّقنا لإنشاء لغةٍ صوريّةٍ[٨] أو لغةٍ صناعيّةٍ[٩] بحيث يحصل فيها هذا التفكيك بشكلٍ واضحٍ، فيُمكننا تخليص أنفسنا من خطر المفارقات المعنويّة مثل مفارقة الكاذب، وبناءً على هذا، إذا بقيت اللغة الطبيعيّة[١٠] على حالها، فسوف نقع في المفارقة، وبالتالي يكمن الحلّ في إعادة بناء اللغة الطبيعيّة في لغةٍ صوريّةٍ صناعيّةٍ دقيقةٍ، وتفكيك لغة الشيء بنحوٍ دقيقٍ عن ما وراء اللغة كي لا نقع في مشكلة المفارقة[١١]؛ لأنّه حينما نقول: القضيّة صادقةٌ، فنحن نبيّن في الواقع قضيّةً حول قضيّةٍ أخرى؛ لذا نُصبح عند ذلك في ما وراء اللغة[١٢].

---

1. Object Language = O - L.
2. Metalanguage = M - L.
3. Haack, Philosophy of Logic, 103.
4. Semantic Predicats.
5. Semantically Closed.
6. Haack, Philosophy of Logic,102.
7. Ibid, 120.
8. Formal Language.
9. Artificial Language.
10. Natural Language.
11. Horwich, Truth, 107 - 141 & 285 - 313 & Haack, Philosophy of Logic, 99 - 127.
12. McGee, Truth, Vagueness and Paradox, .67 - 86 & Kirkham, Theories of Truth, 141 - 210.

كان هــذا تصــوّرًا إجماليًّا لـ نظريّة تارســكي المعنويّة حول الصــدق، وهي في عصرنا محلٌّ للبحث والردّ والبدل بين أصحاب الفكر والنظر.

هـ. شبكة نظريّات الانكماشيّة: هناك بحثٌ جدّيٌّ وله جذور في الفلسفة الغربيّة وخصوصًا في فلســفة المنطق، وقد طُرح منذ ســنة ١٩١٥ ميلاديّة وحتّى الآن في خصوص أنّه هل مفهوم الصدق هو مفهومٌ جوهريٌّ[1] أم لا؟ وقد أجاب فريجه في عام ١٩١٨ م بالنفي على هذا السؤال، وكان يعتقد أنّ الصدق ليس مفهومًا جوهريًّا[2]. وعلى أثره تابع رامزي[3] في ســنة ١٩٢٧ م هذا الفكــر وقال صراحةً أنّ مفهوم الصدق هو مفهومٌ فارغ وزائد؛ لأنّك إذا قلتَ: (الثلج أبيض) صادقــة، فهذه القضيّة تعــادل حقيقةً جملة (الثلج أبيــضٌ)، وعليه فالصدق أمرٌ زائدٌ وحشــوٌ وإضافيٌّ[4].

وبتبع هذه السلسلة من الأبحاث، أسّــس لنظريّةٍ حول الصدق تشتهر اليوم باسم (نظريّة الإضافة غير الضروريّة حول الصدق)[5].

وفي سنة ١٩٤٦ م اتّبع آير[6] هذا الفكر أيضًا وكتب عن الصدق ما يلي:

في جميع الجمل التي تكون بصيغة (س) صادقة، تكون عبارة صادقة زائدةً باللحاظ المنطقيّ، فمثلًا حينما نقول: (مات الشــاه ناصر الدين، صادقة) فليس مرادنا ســوى (مات الشــاه ناصر الدين)، وكذلك حينما نقول: (قزوين هي عاصمة إيران، كاذبة) فليس مرادنا ســوى (ليســت قزويــن عاصمة إيران)، وهكذا فإنّ القــول: هذه القضيّة صادقة، هو عــين ما لو صرّحنا بها، والقــول: هي كاذبة هو عين مــا لو صرّحنا بنقيضها، وهذه المســألة توصلنــا إلى أنّ لا مفهوم لكلمتي صادق وكاذب، ولكنهما تردان في الجملة كمجرّد إشــارة إلى الإثبات والنفي، وفي هذه

1. Substantive Concept.
2. Read, Thinking about Logic, 32 & Haack, Philosophy of Logic, 127.
3. Ramsey.
4. Horwich, Ed, Truth, 67 – 77.
5. Redundency Theory of Truth
6. Ayer.

الحالة لا معنى لطلب تحليل مفهوم الحقيقة مِن أحد. إذًا نستنتج أنْ لا وجود لمسألة الحقيقة كما يتمّ تصوّرها غالبًا، إذ التصوّر الشائع للحقيقة بعنوان (الكيفيّة الواقعيّة)، أو (النسبة الواقعيّة) هو مثل أغلب الاشتباهات الفلسفيّة، ناشئٌ عن العجز عن التحليل الصحيح للجمل، ويلزم عن هذه المقدّمة ما يلي: إذا دارت جميع مباحث الحقيقة حول الكيفيّة الواقعيّة أو النسبة الواقعيّة لكلمة الحقيقة ـ كما افترضوا بسذاجة ـ فجميعها بدون معنى ومهملة[١].

ودام هذا النمط من التفكير بعد آير إلى أن وصل الدور إلى استراوسون[٢] الذي أكّد في سنة ١٩٤٩ م على مسألة عدم حيازة الصدق والكذب على هويّةٍ توصيفيّةٍ؛ لأنّهما ليسا محمولين واقعيّين[٣]، وإنّما دور الصدق هو تأييد قول القضيّة المطروحة، فعلى سبيل المثال، لو قلت: (قضيّة للقطة شارب صادقة) فمعناها أنّك أيّدت وأكّدت في كلامك قضيّة (للقطة شاربٌ). وهو يقول: إنّ دور كلمة صادق هو نظير دور كلمة Ditto (بلى) عندما تستعملها لتأييد كلامٍ قاله صديقك، فعلى سبيل المثال: إذا قال صديقك: (للقطة شاربٌ) وقلتَ أنتَ: بلى، فمعنى ذلك هو التأييد لكلامه ومفاد (بلى) هو أنّ (للقطة شارب) أيضًا، ومن هنا استنتج استراوسون أنّ شأن كلمة صادق هو نظير شأن كلمة بلى، فإذًا هويّة الصدق ليست سوى تأييد الكلام. وبهذا النحو أسّس لنظريّةٍ في الصدق تُعرف اليوم باسم (نظريّة التأكيد اللفظي حول الصدق)[٤]. ولم يقبل استراوسون بالنظريّة المعنويّة حول الصدق لتارسكي[٥]، وأسّس بنفسه (نظريّة التأكيد

١. آير، زبان، حقيقت، منطق، ١١١ – ١١٤؛ [أقول وقد جاء هذا النصّ في كتاب استراوسون اللغة والصدق والمنطق للسيّد عبد الفتاح جاب الله بالنحو التالي: نجد أنه في كل الجمل التي تأخذ الصيغة «س» تكون صادقة تكون فقرة «تكون صادقة» غير ضرورية منطقيًا، فعلى سبيل المثال: عندما يقول شخص إنّ القضية «سقراط ميت» صادقة فإنّ كلّ ما يقوله الشخص هو أنّ سقراط ميت. وبالمثل، فعندما يقول شخص إنّ القضية «اكسفورد هي عاصمة انجلترا» كاذبة، فإن كل ما يقوله الشخص هو أنّ اكسفورد ليست عاصمة انجلترا. وبالتالي فالقول بإنّ قضية ما صادقة هو مجرد تأكيد، والقول بإنّها كاذبة هو مجرد تأكيد نقيضها. وهذا يدلّ على أنّ المصطلحات «صادق» و«كاذب» لا تفيد شيئًا، ولكن تعمل في الجملة كمجرد إشارة إلى التأكيد والنفي. (م)]

2. Strawson.

3. Real Predicate.

4. Performative Theory of Truth.

5. Edwards, Enseyclopedia of philosphy, 6: 88 – 90 & Strawson, Analysis and Metaphysics, 83 – 96.

اللفظـي حول الصدق) التي نتيجتها أنّ الصدق والكذب ليسـتا كلمتـين وصفيّتين[١]، بل من يقـول: القضيّة صادقةٌ، فهو يُعلن عن مجرّد موافقته على تلك القضيّة، وإذا قال: القضيّة كاذبةٌ، فهو يعلن عن عدم موافقته على تلك القضيّة.

وتبعًا لهذه السلسـلة من الأبحاث عدّ كواين[٢] في سـنة ١٩٧٠ م أنّ الصدق ليس إلّا حذفًا لعلامة نقـل القول (علامة الاقتباس) من حدود القضيّة، فعلى سـبيل المثال: لو قلت: (الثلج أبيض) صادقةٌ، فمعنى ذلك الثلج أبيضٌ. فما أن تحذف علامة نقل القول فقد حقّقتَ صدقها! كان هذا هو الجواب الذي ذكره كواين في مقام الإجابة على سـؤال بيلاطس[٣] الذي سـأل «ما هو الصدق؟»[٤]. وهكذا مع مثل هذا البيان للرأي في الصدق ظهرت نظريّة إلى السـاحة تعرف اليوم باسم (نظريّة نزع علامات الاقتباس حول الصدق)[٥].

يقـول مارين ديفيد[٦] بعد تقريـره لنظريّة كواين: «احذر![٧] فهذه نظريّـةٌ غير صادقة حول الصـدق، وهي نظريّةُ الذئب الذي ارتدى ثوب الخراف كي يسـخر[٨] من الخراف، أو الخراف التي ارتدت لباس الذئب ليهزأوا من الذئاب! لأنّ هذه النظريّة في الصدق تُبدي هويّتها بطريقة معكوسة»[٩].

ويمضي بول هورفيتش[١٠] مؤلّف كتاب الصدق سنة ١٩٩٠م في عمليّة الاختزال ويُؤسّس

---

1. Disquotational Theory of Truth.
2. Quine.
3. Pilute.

٤. هذه الفكرة إشارةٌ إلى مسألةٍ تاريخيّةٍ، وقد تمّت الإشارة إليها في الإنجيل أيضًا، فقد جاء إنجيل يوحنا الباب ١٨، الآية ٣٨، أنّه حينما قال النبي عيسـى عليه السلام: «لِهذَا قَدْ وُلِدْتُ أَنَا، وَلِهذَا قَدْ أَتَيْتُ إِلَى الْعَالَمِ لأَشْـهَدَ لِلْحَقِّ. كُلُّ مَنْ هُوَ مِنَ الْحَقِّ يَسْمَعُ صَوْتِي»، قَالَ لَهُ بيلاطس البنطي الوالي الرومي على مقاطعة يهودا: «مَا هُوَ الْحَقُّ؟».

5. Disquotational Theory of Truth.
6. David Marian.
7. Beware.
8. To mock.
9. David, Correspodence & dipuotation, 5 – 6
10. Paul Horwich.

نظريّة في الصدق تشتهر اليوم باسم (نظريّة الحدّ الأدنى حول الصدق)[١]، ويقول أيضًا: «الاعتقاد بأنّ P صادقٌ، إذا وفقط إذا P»، وهو يعدّ أنّ نظريّة الحدّ الأدنى حول الصدق هي نظريّة المطابقة الشـهوديّة؛ لأنّه في هذه النظريّة يتمّ طرح نحوٍ من المطابقة للواقع[٢]، ويقول هورفيتش: سـبب أنّ هذه القضيّة (الثلج أبيض) صادقةٌ هو أنّ الثلج أبيضٌ في الواقع، وبتعبيره تقع قضيّة (الثلج أبيض) صادقة من خلال كون الواقع هو أنّ الثلج أبيضٌ[٣]. ولهذا يعدّ هورويتش أنّ نظريته هي نظريّة المطابقة عينها، ولكنّ الحكم فيما يتعلّق بنظريّته وأنّه إلى أيّ حدٍّ يُمكن إطلاق اسم (نظريّة المطابقة) عليها هو مقتضى الدراسة التفصيليّة لرأيه، وهذا ما لا يسعنا هنا أن نُناقشه، وعلى كلّ حال إنّ نظريّة الحدّ الأدنى حول الصدق التي أسّسها هورفيتش مطروحةٌ اليوم للبحث والحوار في محافل المنطق والفلسفة[٤].

ويُعرَف الاتجاه نحو الانكماش والاختزال في الصدق أحيانًا بعنوان (النظريّة الانكماشيّة في الصدق)[٥]، ومفاد هذه النظريّة أيضًا هو أنّه ينبغي تخلية الصدق من الرياح الإضافيّة التي نفخت فيه، واعتبار أنّ حقيقة الصدق مثلًا هي حذف علامة الاقتباس عن حدود القضيّة، أو أن نُؤكّد القضيّة وهكذا...؛ لأنّه لا يمكن عدّ الصدق محمولًا حقيقيًّا.

وهكذا نشـأت منذ فريجه إلى يومنا هذا شبكةٌ من النظريّات الانكماشيّة حول الصدق التي تعرّفنا على نماذج منها، وهي نماذج بحثناها تحت عنوان (شبكه النظريّات الانكماشيّة)، ويُمكن تلخيصها بهذا النحو:

١. نظريّة الإطناب[٦].

---

1. Minimal Theory of Truth.

2. Horwich, Truth, 108 – 127.

3. Ibid, 111.

4. Stebbins, "A minimal theory ot Truth", 66: 109 – 137. & Field, "Paul Horwich›s Truth", 59: 321 -330.

5. Deflactionst Theory of Truth.

6. Redundency.T.

٢. النظريّة التأكيد اللفظي[١].
٣. نظريّة حذف علامات الاقتباس[٢].
٤. نظريّة الحدّ الأدنى[٣].
٥. النظريّة الانكماشيّة[٤].

نقد وتحليل

إلى هنا نكون قد بحثنا أهم نظريّات الصدق، والنظريّات التي تمّ بحثها عبارة عن ما يلي: ١- نظريّة المطابقة[٥]. ٢- نظريّة الانسجام[٦]. ٣- النظريّة العمليّة (البراغماتيّة)[٧]. ٤- نظريّة تاريسكي المعنويّة[٨]. ٥- مجموعة النظريّات الانكماشيّة. وقد ذكرنا خمسة نماذج لهذه المجموعة من النظريّات، والآن سوف ننظر إلى هذه النظريّات بعينٍ ناقدةٍ، وسوف يكون هذا النقد موجزًا ومختصرًا.

وردت عدّة انتقادات على نظريّة المطابقة سنشير إلى بعضٍ منها لاحقًا تحت عنوان (علل التخلّي عن نظريّة المطابقة)؛ ولذا سنتعرّض الآن إلى انتقاد النظريّات الأخرى في الصدق.

عادةً يُورد على نظريّة (الانسجام في تعريف الصدق) عددٌ من الإشكالات، أوّلًا: من غير الواضح ما هو المراد من الانسجام والتلائم، بمعنى أنّه من غير المعلوم أيُّ معنى يقصده مؤيّدوا نظريّة الانسجام[٩]. ثانيًا: وقع في هذه النظريّة خلطٌ بين تعريف الصدق، ومعيار الصدق؛

1. Performative.T.
2. Disquotational. T.
3. Minimal.T.
4. Deflationist.T.
5. Correspondence.T.
6. Coherence.T.
7. Pragmatic.T.
8. Tarski`s Semantic. T.
9. Haack, Philosophy of Logic, 95 – 96.

لأنّنا نسعى في تعريف الصدق وراء تحصيل هويّة الصدق، ولكنّنا نعمل في معيار الصدق على إيجاد سبيلٍ يرشدنا إلى كيفيّة إحراز ما إذا كانت أفكارنا صادقةً أم لا، فإذًا كأنّ مؤيدي نظريّة الانسجام قدّموا معيارًا للصدق، ولكنّه ظنّوا أنّهم قد قدّموا تعريفًا للصدق[1]. ثالثًا: لم يحصّل مؤيدو هذه النظريّة الفرق بين انسجام إحدى الحكايات الخياليّة وبين إحدى القضايا الصادقة[2]، إذ من الممكن أن يروي قاصٌّ الحكايا التخيليّة حكايةً تخيليّةً منسجمةَ الأطراف تمامًا، ولكن ليس لها أيُّ مكانةٍ في الواقع[3]. ومن هنا، يُصبح من المعلوم أنّ الصدق ليس مجرّد تلائم أفكار وانسجامها فيما بينها، بل الصدق هو شيء له اتصالٌ وعمل مع الواقع الذي وراء الذهن أو وراء مرتبةٍ من الذهن.

وقد أورد على النظريّة العمليّة (البراغماتيّة) في الصدق نظير الإشكالات التي وردت على نظريّة الإنسجام؛ لأنّه أوّلًا: ليس من الواضح بالدقّة ما هو مُراد مؤيّدي هذه النظريّة مِن (الكفاءة في العمل)[4]. ثانيًا: كأنّه حصل خلطٌ في هذه النظريّة بين تعريف الصدق ومعيار الصدق[5]. ثالثًا: كون نظريّةٍ ما نافعةً ومفيدةً في مقام العمل لا يوصلنا إلى نتيجةِ أنّ تلك النظريّة صادقة؛ لأنّه من الممكن أن يكون هناك شيءٌ نافعٌ ومفيدٌ في مقام العمل لكنّه غير صادقٍ في الوقت نفسه، فعلى سبيل المثال: هناك نتيجة عمليّة لبعض عمليّات الحساب المرتبطة بالظواهر الفلكيّة من قبيل الخسوف والكسوف التي يُستعمل فيها نظريّة مركزيّة الأرض لبطليموس وهي نظريّةٌ قديمةٌ، هذا على الرغم من أنّ نظريّة بطليموس أصبحت من النظريّات المنسوخة في عصرنا الحالي. مضافًا إلى ذلك، كون قضيّةٍ ما مفيدةً يختلف عن صدقها من الناحية المفهوميّة،

---

1. Johnson, Focusing on Truth, 21.

2. Haack, Philosophy of Logic, 96.

٣. راسل، مسائل الفلسفة، ١٥٣ – ١٥٤؛ راسل، تحليل الذهن، ٣٠٨، آژدوكيويچ، مسائل ونظريات الفلسفة، ٤١ – ٤٢.

٤ رندل و باكلر، درآمدى به فلسفه، ١٤٠ – ١٤١؛ راسل، عرفان ومنطق، ١٤١.

٥ راسل، جستارهاى فلسفى، ١٦١ – ١٦٢.

كما أنّهما لا يصدقان في جميع الموارد الجزئيّة أيضًا[١].

وقد أوردوا العديد من الانتقادات على النظريّة الدلاليّة لتاريسكي، ومن جملتها ما يلي: لقد ابتعدت هذه النظريّة عن محلّ النزاع فهي تدور حول اللغة الصوريّة فقط، إضافة إلى وجود اختلافاتٍ في الرأي حول ما إذا كان يُمكن عدّ هذه النظريّة على أنّها نظريّة المطابقة أم لا، وقد مرّ ذلك مفصّلًا في الأبحاث السابقة.

وقد دارت العديد من النقاشات حول مجموعة النظريّات الانكماشيّة، إلّا أنّ التعرّض لها سيجرّنا إلى الإطالة في البحث، هذا وقد ذكر مارين ديفيد في كتاب مطابقت وعلامت زدايي [المطابقة وحذف علامة الاقتباس] قسمًا من هذه النقاشات تحت عنوان (إشكالات مسلك حذف علامة الاقتباس[٢])[٣]. هذه الإشكالات والاعتراضات الأخرى[٤] التي أوردوها على هذه النظريّة وعلى نظريّات أخرى من قبيل نظريّة التأكيد اللفظي لاستراوسن[٥]، هي في الواقع موجهة نحو القشرة الخارجيّة لهذا النحو من النظريّات، لذا وبالتالي ينبغي النظر إلى إعداد أيّ نقدٍ على أنّه بمثابة قاطع لشريان الحياة الذي للنظريّات الانكماشيّة حول الصدق، وكلّ نظريّةٍ أخرى غير نظريّة المطابقة للواقع في تعريف الصدق.

طرحنا سابقًا أبحاثًا تحت عنوان (الصدق المنطقيّ والواقعيّة المعرفيّة)، وأكّدنا على مسألة إمكانيّة اصطياد تعريفٍ للصدق عبر الاهتمام بالسؤال الأساسي في الفلسفة، يعني: قيمة المعرفة ومقدار عكسها للواقع. والمعضلة التي واجهها الفلاسفة هي أنّهم كانوا يرون أنفسهم يواجهون سيلًا من الأخطاء والاشتباهات الفكريّة، وبالتالي طُرح هذا السؤال: من أين نعلم أنّ الأمر

---

١ مطهري، نقدى بر ماركسيسم، ١٦٢؛ مطهري، مسئلة شناخت، ١٧٧ – ١٨٠؛ الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ١: ٢٠٠ – ٢٠١.

2. Problems For Disquotationalism.

3. David, Correspondence & Disquotation, 107 – 186.

٤. راجع: جوادي، «نظريه‌هاى صدق»، ٤٨ – ٤٩.

٥. وقد ذكر سرل نظرية استراوسن ضمن مغالطات الكلام أيضًا:

See: Searle, Speech Acts, 136 – 137.

ليس كذلك في المواطن الأخـرى؟ يعني: كيف نعلم أنّ إدراكاتنا كانت مطابقة للواقع في باقي المواطن؟ أو بتعبير آخر: من أين لنا أن نعلم أنّه في تلك المواطن التي نظنّ فيها بأنّ ما بين أيدينا هي قضايا صادقة، ليسـت قضايا كاذبة بالنظر إلى الواقع ونفـس الأمر؟ إذًا تصبح النتيجة أنّ الصدق يعني المطابقة للواقع والكذب يعني عدم المطابقة للواقع أو عدم امتلاكها للواقع.

ويقول الأستاذ مطهري في هذا الشأن ما يلي:

واضـحٌ جـدًا أنّ جميع هـذه التفاسـير والتعريفات تمثّـل تدرّعًا أمام إشـكالات المثاليّين والسوفسطائيّين وسلسلةٍ من الإشكالات الأخرى...، إنّ النزاع القائم بين الفلسفة والسفسطة أو بين الواقعيّة والمثالية ليس نزاعًا لفظيًّا واصطلاحيًّا، بالشـكل الذي يُمكن معه التخلّص من محاذير المثاليّة بتغيير المصطلح. فهل لدى السوفسـطائيّين كلامٌ وفكرٌ سوى إنكار سمة مطابقة الادراكات للواقع؟ هل يمكن أن يكون المقياس في التمييز بين الأفكار العلميّة والفلسفيّة وبين الأوهام السوفسـطائيّة هو اتفاق جميع الأذهان في زمـانٍ واحدٍ وعدم اتفاقها، أو الإثمار وعدم الإثمار، أو مواجهة الخارج وعدم مواجهته؟ ألا تسـتلزم هذه النظريّات في تفسـير الحقيقة نفي قيمة المعرفة والوقوع في وحل المثاليّة أو المغالطة والسفسطة؟! ..[1]

ويقول الأسـتاذ مصباح أيضًا في هذا الخصوص ما يلي: «السؤال الأساسي في نظريّة المعرفة هـو التالي: كيف نفهم أنّ معرفةً ما مطابقةٌ للواقـع؟ إذا كانت مطابقةً للواقع نقول: وصلنا إلى الحقيقة، ومن هنا يأتي تعريف الحقيقة، الحقيقة (أو الصدق) تعني المعرفة المطابقة للواقع»[2].

والنتيجـة هي أنّ هويّة الصدق هي المطابقة للواقع نفسـها، ولكن ما هي العلل والعوامل التي أدّت ببعضٍ إلى أنْ يخطو في طريق الضلالات، هذا هو السؤال الذي سنجيب عليه الآن.

علل التخلّي عن نظريّة المطابقة

سنشـير هنا إلى بعض العوامل التي أدّت بالبعض إلى التخلّي عن (نظريّة المطابقة في تعريف

---

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٢٠٢.

٢. مصباح، معرفت‌شناسی، رقم: ١ ـ ٢ـ ١٠ ، ١.

الصدق)[1]، وجعلتهم يتّجهون نحو نظريّات أخرى في هذا الباب، وسوف نشير هنا باختصار إلى خمسة عوامل من هذه العوامل:

أ. الطرق المسدودة في المعرفة: باعتقادنا أنّ مشاكل نظريّة المعرفة بشكلٍ عامٍّ هي العامل الأساسي الذي أفضى إلى التمسّك بنظريّاتٍ أخرى غير نظريّة المطابقة في تعريف الصدق، فهؤلاء لمّا رأوا أنّهم لا يستطيعون أنْ يحلّوا عقد المعرفة ليخلّصوا أنفسهم من الطرق المسدودة في المعرفة، وجدوا أنّ السبيل يكمن في طرح تعريفٍ آخر للصدق فينجوا بذلك من هذه المشكلة، فإذًا لمّا لم تتمكّن بعض المدارس الفلسفيّة أن تجد سبيلًا لإثبات أنّه أيُّ معرفةٍ هي المطابقة للواقع؟ قاموا بتغيير تعريف الصدق[2]. وعادةً ما يقومون بمثل هذا الفعل من أجل التخلّص من إشكالات المشكّكين فيلتجئون إلى ملاجئ آمنة مثل الساركلوتيان الذي رأى أنّ رأسه المبارك يُخدش بحبّات البَرَد الكبيرة، فأمسك فورًا بيده الهاون ليواجه به حبّات البرد، وقال: «إنْ كان حقًّا ما تقولينه فاكسري رأس هذا! فكسرُ رأسي الأصلع أمرٌ يسيرٌ. يا حبّات البرد! ابتعدوا عن رأسي المسكين!» ولكن عليكم أن تتذكروا! إنّ مشاكل المعرفة حادّةٌ جدًّا إلى درجة أنّها ستصل إليك حتّى لو كنتَ تحت السقف؛ لأنّ عمل المعرفة أعظم من أن يتمّ الحلّ والفصل فيها بمجرّد تغيير المصطلح وحذف السؤال.

ب. تغطية رأس الطريق المسدود: ذكرنا أنّ أحد العوامل التي دفعت بعضهم للتخلّي عن نظريّة المطابقة هي أنّهم لم يتمكّنوا من حلّ مشاكل المعرفة، فرأوا أنّ الحلّ يكمن في حذف السؤال للوصول إلى الجواب. ويحتمل هنا أن يكون بعضهم على الأقل قد وضعوا النقاب على وجوههم عالمين متعمّدين، مثلما يقول راسل في نقده للنظريّة العمليّة (البراغماتيّة) في تعريف الصدق: «لقد أجلس القائلون بالنظريّة العمليّة الكفاءة في العمل في مكان الصدق؛ لأنّهم اعتقدوا أنّه ليس من الميسّر الوصول إلى المعرفة الصادقة، ومن هنا قالوا: إنّ مرادنا من الصدق هو الفائدة

1. Correspondence Theory of Truth.

٢. مصباح، معرفت‌شناسی، ٢؛ الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٢٠٢؛ آژدوكيويچ، مسائل ونظريات فلسفة، ١٣٧ – ١٣٩؛ راسل، عرفان ومنطق، ١٥٦ – ١٥٧.

من العمل وليس المطابقة للواقع، ولكن شيئًا فشيئًا وقعوا في المغالطة، واستنتجوا أن شيئًا باسم البراغماتيّة صادقٌ، وهو في الواقع صحيحٌ بالمعنى القديم للصدق أيضًا، فإذًا هنا تمّ إقحام المعنى التقليدي للصدق والكذب بخفة في البحث، أي: المطابقة للواقع وعدمها»[١].

ومن هذا المنطلق رأينا أنّه رويدًا رويدًا بدأ طرح أسئلةٍ في المحافل العلميّة تدور حول أنّه إلى أيّ حدٍّ يُمكن لمثل هذه النظريّات أن تجيب عن الأسئلة الفلسفيّة؟![٢]

ج. عدم التفريق بين الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ: لقد ابتعد بعضهم عن نظريّة المطابقة وفق التفسير الرائج بسبب بعض المشاكل اللغويّة التي كان منشأها في أغلب الأحيان عدم التفريق بين الصدق المنطقيّ (المعرفيّ)، والصدق الأخلاقيّ أو بين الصدق الخبريّ وصدق المخبري، على سبيل المثال وصل النَظّام من خلال ملاحظة الآية الشريفة:

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾.[٣]

إلى النتيجة التالية: الصدق هو مطابقة الخبر مع اعتقاد المخبر؛ لأنّ المنافقين عدّوا كاذبين لهذا السبب؛ لأنّهم تحدّثوا بما هو مخالفٌ لعقيدتهم، ومن خلال الاستناد إلى الآية الشريفة: **﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾**[٤] استنتج الجاحظ النتيجة التالية: الصدق هو مطابقة الخبر مع اعتقاد المخبر ومع واقع نفس الأمر أيضًا؛ لأنّ المستفاد من الآية الشريفة هو أنّ الكفار اعتبروا أنّ إخبار النبي ﷺ عن الحشر والنشر ناشئٌ عن افتراء الكذب على الله أو أنّه كلام مجنون على نحو مانعة الجمع، وبالتالي في هذه الآية ليست فرضيّة (مجنون) التي هي مفاد الشق الآخر من المنفصلة **﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾** صادقة ولا كاذبة. وليس المراد صدقها؛ لأنّ الكفار لا يعتقدون بصدقها، وليست كاذبة أيضًا؛ لأنّ هذا الشقّ هو قسيم افتراء الكذب الذي هو مفاد **﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ**

---

١. راسل، عرفان ومنطق، ١٥٦ – ١٥٧.

2. Putnam, Does The Disquotational Theory Solves all Philosophical Problems,.22: 1- 13.

٣. المنافقون: ١.

٤. سبأ: ٨.

﴿كَذِبًا﴾، ويجب ألا يكون قسيم الشيء قِسمًا منه[١]. وهكذا، يستنتج الجاحظ أنّ الصدق هو الجامع بين اعتقاد المخبر وواقع نفس الأمر، وكذلك يطرح شقًّا ثالثًا وهو الخبر الذي ليس صادق ولا كاذب، وهو المرتبط بالمنطق المتعدّد القيم الذي بيّناه سابقًا.

للإجابة على هذا القبيل من الإشكالات، طرح الأدباء والمفسّرون أيضًا إجابات عديدة، ولكن يبدو أنّ التفريق بين الصدق المنطقيّ والصدق الأخلاقيّ وهو التفريق بين الصدق الخبري والصدق المخبري نفسه، ويمكن أنْ يكون الأخذ بالاعتبار النسبة بينهما _التي بيناها بالتفصيل سابقًا_ مفيدة في كثيرٍ من الموارد.

د. معضلة مفارقة الكاذب: إحدى المسائل التي دفعت ببعضهم إلى التخلّي عن تعريف الصدق بالمطابقة للواقع، هي مسألة (مفارقة الكاذب)[٢]؛ لأنّه إذا كانت القضيّة إنّما تكون صادقةً إذا كانت مطابقةً للواقع، فإذًا لمّا كان بالإمكان أن تكون القضيّة حاكيةً عن قضيّةٍ أخرى، وتلك القضيّة أيضًا تحكي عن هذه، بالتالي إذا كانت القضيّة الأولى حاكية عن صدق القضيّة الثانية والقضيّة الثانية حاكية عن كذب القضيّة الأولى، ففي النتيجة هناك ملازمةٌ بين صدق كلّ واحدةٍ من هاتين القضيتين وبين كذبها، وكما يوجد ملازمة بين كذبها وصدقها؛ ولذا رأى بعضهم أنّ الحلّ يكمن في رفع اليد عن نظريّة المطابقة كي لا يقعوا في مثل هذه الإشكالات!

هـ. إبهام نظريّة المطابقة: أحد أكثر العوامل أهميّةً الذي أدّى إلى بقاء نظريّة المطابقة في تعريف الصدق مهجورةً، هو إبهام هذه النظريّة في زوايا متعدّدة بحسب زعم منكريها. إذ المطابقة نسبةٌ ورابطةٌ ذات طرفين، الطرف الأيمن والطرف الأيسر، ويُسمّى طرفها الأيمن مطابِقًا، ويُسمّى طرفها الأيسر مطابَقًا، وهنا يطرح السؤال التالي: ما هي الأمور التي يمكن أن تقع في الطرف الأيمن من هذه الرابطة؟ هل هي الصور الذهنيّة؟ أو بعض الصور الذهنيّة؟ الألفاظ؟ أو بعض الألفاظ، وغيرها؟ وكلّ شقٍّ تقبل به فسوف يُطرح السؤال التالي بشأنه: لماذا؟. كذلك يُطرح نظير هذا السؤال حول الجانب الأيسر لها، فهل المطابَق هو الواقع الموجود نفسه أو أعمّ

١. التفتازاني، كتاب المطوّل، ٣٩ – ٤٢.

2. Liar Paradox.

منه؟ وإذا كان أعمّ من الواقع الموجود، فيُطرح السؤال التالي: هل لدينا ما هو أعمّ من الواقع الموجود؟ إذا كان مرادك من الواقع هو عين الواقع الموجود، فإذًا كيف نُفسّر صدق الحوادث التاريخيّة؟ وماذا عن القضايا الرياضيّة والمنطقيّة؟ وهكذا، ولقد كتب فليسين شاله في هذا الشأن ما يلي:

عادة ما يقولون في تعريف الحقيقة (أو الصدق) أنّه: مطابقة الفكر مع متعلَّقه، أو مطابقة الفكر مع الواقع، ولكنّ هذا التعريف لا ينطبق بشكلٍ صحيح لا على الحقائق الرياضية التي ليس لمتعلّقها وجودٌ خارجيٌّ، ولا على الحقائق النفسانيّة التي وجودها ذهنيٌّ، ولا على الحقائق التاريخيّة التي انذثرت مواضيعها. ولا يخلو صدق هذا التعريف فيما يتعلّق بالحقائق التجريبيّة من إشكالٍ؛ لأنّه بالنسبة للذهن ليس الموضوع الخارجيّ سوى مجموعة إحساسات وصور، ولا شيء آخر ...[١].

ترتبط الإشكالات الآنفة الذكر إمّا بالطرف الأيمن لعلاقة المطابقة والذي يُسمّى بـ(المطابِق) أو بالطرف الأيسر والذي يُسمّى (مطابَق)، ولكن هناك إشكالات أخرى أيضًا وهي ترتبط العلاقة بنفسها، أي المطابقة. فترد أسئلةٌ من هذا القبيل: أيّ نوعٍ من المفاهيم للمطابقة؟ وهل لها ما بإزاء عيني؟ وما هو مرادكم من المطابقة؟ وكيف تفسّرونها؟ هل مرادكم من المطابقة هو انعكاس الواقع نفسها؟ وهل تُفسّر المطابقة بـ(المشابهة)؟ فإذا كان ذلك، يُطرح السؤال التالي: أيّ شباهةٍ بين شلال الماء الذي في ذهنك وبين شلال الماء الخارجيّ؟ أضف إلى ذلك أنّه هناك قضايا أخرى غير قابلةٍ للتفسير بهذه السهولة، مثلًا: إذا قلتَ: (اليوم ليس يوم الإثنين) وكانت هذه القضيّة صادقةً، فكيف تُفسّرونها على أساس المشابهة مع الواقع؟ وكذلك ترد مناقشاتٌ أخرى من هذا القبيل: الصدق ليس بمحمول حقيقيٍّ أو خاصيّةٍ ما؛ لأنّ المحمول الحقيقيّ هو ما يُضيف شيئًا إلى الموضوع، وليس الصدق كذلك. فهذا الإشكال وما شابهه مأخوذٌ من مناقشة كانط فيما يتعلّق بـ(محمول الوجود)، فمن خلال هذه المناقشة يَعدّ كانط أنّ البحث عن الوجود والعدم أمرًا لا موضوع له، وهنا كذلك يُريد منكرو نظريّة المطابقة أنْ يجعلوا النزاع حول صدق

١. شاله، شناخت روش علوم يا فلسفه علمى، ٢٤٨ - ٢٤٩.

القضايا وكذبها بحيث يظهر وكأنّه بلا وجه[1]. كذلك توجد مشاكل أخرى أيضًا تتعلّق بالنظام المنهجي لعمليّة قبول الصدق، وقد تطرّقنا لهذا النوع من التفكير في السابق بالتفصيل في تقرير نظريّة الانسجام في الصدق.

والخلاصة هي أنّ هذه الإشكالات وأمثالها من الإيرادات الأخرى[2] هي التي أدّت ببعضهم إلى الابتعاد عن الحقيقة بالمعنى الدقيق للكلمة، أي: المطابقة للواقع، فسلكوا طريق الخرافات.

بحثنا حتّى الآن بعض الأسباب والعوامل التي أدّت ببعض الباحثين إلى الابتعاد عن نظريّة المطابقة في تعريف الصدق، والسبيل لإحياء هذه النظريّة هو في رفع إشكالاتها وإبهاماتها، ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ الفصول السابقة من هذه الرسالة كانت في صدد رفع الإبهام عن هذه النظريّة سواء بشكلٍ مباشِر أم غير مباشرٍ، وقد دوّنا الفصل الثالث لهذا الهدف، أي: لإيضاح مرادنا من الواقع ولندفع الإشكالات كإشكال فليسين شاله في الصدق بشأن القضايا التاريخيّة وما شابه هذه القضايا، وقد دار بحثنا في الفصل الثاني حول أنواع الصور الذهنيّة، وكذلك حول بيان أصناف المفاهيم، فإذًا يمكن أن تكون تلك المباحث أيضًا موضحًا لنوع مفهومي المطابقة والصدق، ويُعدّ هذا النوع من المفاهيم مفاهيم منطقيّة؛ لأنّ موصوفها قضيّةٌ وهي مفاهيم ذهنيّة، ولكنّنا سنُرجئ البحث المفصّل فيما يتعلّق بكون المفاهيم محمولاتٍ حقيقيّةً أم لا إلى الفصل العاشر، إلّا أنّنا سنقول كإشارة: إنّ الصدق محمولٌ حقيقيٌّ؛ لأنّه يُضيف شيئًا إلى عِلمنا، وأمّا أنّه ينبغي لمحمولٍ مثل محمول (صادق) أو أي محمولٍ آخر أن يكون له في الخارج هويّةٌ جوهريّةٌ ومنفصلةٌ عن الموضوع أيضًا، فهو قولٌ باطلٌ؛ لأنّ الواقع ونفس الأمر لكلّ قضيّةٍ حمليّةٍ موجبةٍ صادقةٍ هي الوحدة المصداقيّة بين الموضوع والمحمول، وواقع القضيّة الحمليّة السالبة هي عدم وحدتها المصداقيّة.

وهذا النوع من الإشكالات ونظيرها، يُمكن دفعه من خلال الدقّة والتأمّل، ولكن باعتقادنا أنّه من الضروريّ أن نبحث في هذا الفصل موضوعين من هذه المواضيع بتفصيلٍ أكبر، ومن

1. Read, Thinking about Logic, 27 _ 28 & Sommers, "Putmans Born –Again Realism", 465 – 466.

2. See: Kirkham, Theories of Truth, 134 – 139 & Ellis, Truth and Objectivity, 188 -190.

هذا المنطلق، سنبدأ بتقرير مفارقة الكاذب ثمّ سنعمل على الإجابة عليها، وفيما بعد سنُخصّص بقية الفصل لـــتفسير المطابقة؛ لأنّه من حقّ منكري نظريّة المطابقة أو أي فردٍ آخر في أن يسألنا: ما هو تفسيرك للمطابقة؟ وما هو المعنى الذي تقصده منها؟.

الصدق ومفارقة الكاذب

إنّ أحد الأمور التي مثّلت ســببًا في ابتعاد بعض الفلاســفة والمنطقيّين عن تعريف الصدق بالمطابقة للواقع هي (مفارقة الكاذب)[1]؛ لأنّه إذا كانت القضيّة إنّما تكون صادقةً بسبب مطابقتها للواقع، فإذًا لأنّه يُمكن للقضيّة أن تكون حاكيةً عن قضيّةٍ أخرى، وأنْ تكون تلك القضيّة هي الأخرى حاكيةً عن القضيّــة الأولى، فبالتالي إذا كانت القضيّة الأولى حاكيةً عن صدق القضيّة الثانية وكانت القضيّة الثانية حاكيةً عن كذب القضيّة الأولى، فســوف يكون صدق كلّ واحدةٍ من هاتين القضيّتين ملازمًا لكذبها، وسوف يتلازم كذبها مع صدقها. ومن هنا رأى بعضهم أنّ الحلّ يكمن في أن يرفعوا أيديهم عن نظريّة المطابقة[2] ليتجنّبوا مثل هذه الإشــكالات، وفي هذا الشأن، لم يســتغرق الأمر وقتًا طويلًا حتّى طُرحت نظريّة المطابقة (الأفلاطونيّة ـ الأرسطويّة) في تعريف الصدق للمناقشة[3]، من قبل يوبليدس[4] وهو عضوٌ من أعضاء مدرسة ميغارا[5]، وقد بدأ بطرح مثل هذا اللغز في هذا الشــأن بالشــكل التالي: «ما أقوله الآن كاذبٌ، وبناءً على رأي أرسطو وأفلاطون في الصدق، فهذه القضيّة صادقةٌ حتّى لو كنت أقول الآن: إنّها كاذبة؛ يعني: هذه القضيّة صادقةٌ إذا كانت هي نفسها كاذبةً! وكاذبةٌ إذا لم يكن ما أقوله الآن كاذبًا؛ أي: كاذبة إذا كنتُ صادقًا»[6].

1. Liar Paradox
2. Correspondence Theory.
3. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, .2: 224.
4. Eubulids
5. Megara
6. Ibid.

ولذا في عصرنا الحاضر، تمّ تسمية[1] هذا النوع من المفارقات (مفارقة الكاذب الميجاري)[2]، وفي الواقع عندما طرح يوبليدس مثل هذه المفارقة فقد قام بإيجاد مانعٍ بوجه التعريف الأفلاطوني ـ الأرسطي للصدق، والذي يُطرح اليوم بتقارير متفاوتة مقابل كلّ مَن يريد أن يقدّم تعريفًا جامعًا مانعًا للصدق، ونقرأ في موسوعة الفلسفة لـ بول إدواردز ما يلي: «لقد كانت مفارقة الكاذب محلًّا للبحث الكبير من قبل الكتّاب القدماء، وظلّت مطروحةً لفترةٍ طويلةٍ، وهي تشكّل الآن معضلةً حقيقيّة ومهمّة لكلّ واحدٍ يُريد أن يأتي بوصفٍ وافٍ للصدق والكذب»[3].

ماهيّة المفارقة (البارادوكس): إنّ كلمة Paradox مؤلّفةٌ من كلمتين يونانيتين Para وتعني «التناقض مع» (country to) وكلمة dox وتعني العقيدة والرأي (opinion)[4]. وفي الحوارات اليوميّة تُستعمل كلمة (بارادوكس) بمعنى الأمر العجيب غير المتوقع، ولكن في الفلسفة، يُراد منها ذاك المعنى الخاص الذي يختلف عن معناها العرفي[5].

كذلك تستعمل المفارقة في الفلسفة ونظريّة المعرفة والمنطق، كما تستعمل أحيانًا في علم الكلام والعرفان والأدب، مثل: مفارقة الإيمان في علم الكلام وفلسفة الدين، والشطحيّات في العرفان وفي الأدب[6].

ولنرى الآن بأي معنى وردت هذه الكلمة في مصطلح الفلسفة والمنطق؟ أو بتعبيرٍ آخر: متى تحصل المفارقة؟

قال بعضهم: تحصل المفارقة حينما نصل من مقدّماتٍ مناسبةٍ إلى نتائج غير مقبولة[7]. ويعتقد كواين أنّه لكلمة Paradox معنيان اصطلاحيّان: ١ – المعنى العام والشائع[8]، والمفارقة بهذا المعنى

1. Ibid.

2. Megarian Liar Paradox.

3. Edwards, Ed.,The Encyclopedia of Philosophy, 2: 225.

4. Reese, Dictionary of Philosophy and Religion,441.

5. Werburton, Thinking From A to Z, 99.

٦. كمال، «نگاهی به مبانی پارادوکس در فلسفه وادب»، ٤٠ – ٤٥.

7. Blackbum, The Oxford Dictionary of Philosophy, 276.

8. Inclusive Sense.

عبارةٌ عن وصولنا من استدلالاتٍ مبرّرة ذات مقدّماتٍ مبرّرة إلى نتائج غير مبرّرة لا توجيه لها. ٢- معنى خاصّ وأكثر محدوديّة[1]، وتُستعمل المفارقة في المعنى الثاني (التناقض) حينما نُريد أن نقوم ننحت وأن نُصوّر مصطلحًا فيما يتعلّق بأصلٍ أصيلٍ لنظريّة ما. ثم يشير كواين إلى أنّ كلمة المفارقة في (مفارقة الكاذب) هي بالمعنى الأول[2].

وقال بعضٌ الآخر أيضًا: نحن نجد تحت عنوان المفارقة ثلاثة أمور: ١- المغالطات، يعني: الأفكار التي ليست إلّا لُعبةً وتكون ناشئةً عن المغالطة في اللفظ أو في مواد القضايا وأمثال ذلك. ٢- التناقضات، يعني: الأحكام الموجودة في إحدى النظريّات المقبولة والمتداولة والتي تُشير إلى عدم انسجام تلك النظريّة، مثل تناقض راسل في نظريّة المجموعات أو تناقض بورالي فورتي[3] وأمثال ذلك. ٣- المسائل المرتبطة بشذوذ العقل العرفي[4]. ثمّ يُعطي الكاتب رأيه تبعًا لـ تاريسكي فيرى بأنّ مفارقة الكاذب هي من النوع الثالث[5].

لقد طرح علماء المنطق المسلمون مفارقة الكاذب تحت عنوان (كلّ كلامٍ كاذبٍ) وما شابهها، وذلك في بحثي السفسطة والمغالطة وفي بحث تعريف القضيّة. كذلك بحثها علماء الأصول، فقد تعرّضوا لها عند بحثهم لحجيّة خبر الواحد في بحث لزوم التبيّن المستفاد من الآية الشريفة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...**﴾[6]. بمناسبة طرح هذه المسألة، وهي أنّه هل يشمل الأمر بالتبيّن نفسه أيضًا أم لا؟ فتطرّقوا إلى بحث أحجية الكاذب إمّا بالإشارة وإمّا بالتفصيل[7].

تسمية مفارقة الكاذب بالجذر الأصم: قد يكون سعد الدين التفتازاني أوّل من سمّى مغالطة الكاذب بـ (الجذر الأصم) لصعوبتها، حيث قال: «هذه مغالطةٌ تحيّر في حلّها عقول العقلاء

---

1. Narrower Sense.

2. Quine, Theories Of Thing, 178.

3. Burali Forti.

٤. لاريجاني، دو رساله: سقراط حكيم وانديشه انسان - آشنايي اجمالي با منطق رياضي، ٣٥.

٥. م. ن.

٦. الحجرات: ٦.

٧. الأنصاري، فوائد الأصول، ٧٥. لقد قرّر سماحته المفارقة بعبارة: «كل خبر صادقٍ أو كاذبٍ».

وفحول الأذكياء، ولذا سمّيتها مغالطةَ الجذر الأصم»[١].

وقال بعضهم في شأن تسمية هذه المفارقة بـالجذر الأصم: (الجذر) في اللغة بمعنى الأصل، و(أصّم) بمعنى أطرش الذي لا يسـمع، ولهذا السبب سُـمّيت مغالطة الكاذب بالأصمّ؛ لأنّ أذنيه لا تدين بأيّ جوابٍ، قال:

«وإطلاق الجذر على الإشـكال [الجذر الأصـم]؛ لأنّ الجَذْر بفتح الجيم وسـكون الذال المعجمة والراء المهملة أصل الشيء، والإشـكال أصلٌ، والجواب فرعُه، والأصمّ بمعنى أنّه لا يستمع حلّه من أحد»[٢].

ويُسـتعمل «الجذر الأصّم» في الرياضيّات، ويقع في قبال «الجذر المُنطَق»[٣]، وهو عبارةٌ عن الجذر الذي ليس لها أصلٌ صحيحٌ، وبتعبيرٍ اصطلاحي: لا يخرج من تحت الجذر التربيعي، مثل: وغيره. ويعرف هذا الجذر في الرياضيّات بالفارسيّة باسم)جذر گنگ (أي: الجذر الأبكم(، لا) جذر كر، أي: الجذر الأصم(، ولكنّنا نعلم أنّ كلمة (گنگ) هي المعادل الفارسي لكلمة (أبكم)، لا (الأصّم)، وتبرير ذلك باعتقادنا هو أنّه عادةً ما يلد الأبكم أصمًّا أيضًا، وبالتالي استعمل هذا اللفظ في لازمه البيّن وتضمّن معنى الأصمّ والأطرش، ولكن قد يكون التبرير الأفضل هو أن نقول: إنّ سبب ترجمة (الأصمّ) في بعض المواطن إلى (أبكم)، هو باعتبار أنّ (الأصم) لا يسمع وتبعًا لذلك هـو لا يجيب، فكأنّه (أبكم). والأعداد التي نسـمّيها «اعداد گنگ (أي: الأعداد البكماء)» هي تلك الأعداد نفسـها التي يُسمّيها الغربيّون Irrational numbers. وعلى أيّ حالٍ، لهذا السبب سُمّيت (مفارقة الكاذب) بـ (الجذر الأصّم)؛ لأنّه فيها صعوبة تُماثل صعوبة الجذر الأصّم، يقول الملّا مهدي النراقي في وجه تسمية الجذر الأصّم ما يلي:

يُطلق (الجذر) في الحسـاب على العدد الذي ضُرب بنفسـه، وكلّ عددٍ يكون جذرًا فمعنى ذلك أنّه بالإمكان أنْ نعرف أنّه حاصل ضرب أيّ عددٍ في نفسـه؛ وبما أنّ التسـعة هي حاصل

١. التفتازاني، شرح المقاصد، ٤: ٢٨٧.

٢. الملّا حسن، شرح السُلّم، ٧٠، الحاشية ١٣.

٣. ابن سينا، التعليقات، ٥٩؛ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٢٥١.

ضرب الثلاثة في نفسها؛ لذا يُقال لها: (مُنطَق)، وكلّ عددٍ لا يكون جذرًا كالعشرة، يُقال لها: أصمّ، ووجه تسمية هذا العدد بالأصمّ هو أنّك مهما سُألوا عن جذره لم يسمعوا ولن يُجيب، فكأنّه أصمّ، وأحيانًا تُنسب الأصميّة والمُنطقيّة إلى الجذر أيضًا، كما صرّح بذلك صاحب كفاية الحساب، فقال: الجذر التقريبيّ أصمّ، والجذر التحقيقيّ مُنطقٌ. وبناءً على هذا المعنى قال نفس الأنوري في مقامٍ آخر: «الجذر الأصمّ ليس غير الأبكم والأطرش»، ونسبة الأبكم إلى الأصمّ بسبب مقابلته للمُنطق[١].

وقد ذكر شارح كتاب المغالطات، محمّد عصمت الله بخاري، ثلاثة وجوهٍ لتسمية مغالطة الكاذب بالجذر الأصّم:

١- مغالطة الكاذب كالجذر الأصّم في الرياضيّات من حيث صعوبتها. ٢- الجذر في اللغة بمعنى قطع الأصل والأساس والأصمّ بمعنى الشيء الصلب القاسي، وأصل اجتماع النقيضين هو الأساس الصلب للمعرفة، وهذه المغالطة تعمل على إزالة مثل هذا الأصل، يعني: في الواقع الجلوس على الفرع قطع الجذور؛ ولهذا السبب سُمّيت بهذا الاسم. ٣- في الأصل، جذر هو اسم شخص أنشأ هذه المغالطة للمرّة الأولى، وصادف أنّه كان أصمًّا، ولكن هذا الوجه لم يكن مقبولًا من قبل الشارح (البخاري)[٢].

عدّة تقريرات لمفارقة الكاذب

يمكن تقرير مفارقة الكاذب[٣] التي تُعدّ واحدةً من الموانع الأساسيّة لعدم تعريف الصدق[٤] بالمطابقة[٥]، بعدّة تقريرات، ويُمكن تقسيم هذه التقريرات بتقسيمٍ كلّيٍّ إلى تقريرات أصليّة

١. النراقي، مشكلات العلوم، ٢٢٦. [تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب يُشبه الكشكول، وما ورد فيه بعضه بالعربيّة وبعضه بالفارسيّة، ولم يلتزم الكاتب بلغةٍ واحدةٍ، والمقطع الذي نُقل أعلاه كان بالفارسيّة، فاقتضى التوضيح. (م)].

٢. قراملكي، «كمال الدين محمود بخاري ومعماي جذر اصّم»، ٥٧؛ وراجع أيضًا: الدشتكي، دوازده رساله در پارادوكس دروغ گو، ٣١٥ - ٣١٦.

3. Paradox liar.

4. Truth.

5. Correspondence.

وتقريرات معادلة، ويمكن أنْ يكون لكلٍّ منهما تقسيماتٍ تندرج تحتها. والآن سنبدأ بتحرير التقريرات المختلفة لهذه الأحجيّة تحت العنوانين المذكورين.

أ- التقريرات الأصليّة: المراد من التقريرات الأصليّة لمفارقة الكاذب هو أنّه جرى الحديث في هذه التقريرات عن صدق القضيّة وكذبها بشكلٍ مباشرٍ، وقد سمّى الفلاسفة التقريرات التي لوحظ فيها مفهوم الصدق (المفارقة المعنويّة) وسمّوا التقريرات الأخرى التي من قبيل مفارقة راسل «المفارقة المنطقيّة»[1]. وفي البداية سوف نذكر هنا عدّة نماذج من التقريرات الأصليّة، ومن الممكن أنْ ترجع هذه التقريرات إلى بعضها البعض، ولكن من أجل أن ننظر إلى هذا الموضوع من أبعاد مختلفة، سوف ننظر إلى التصاوير المختلفة التي قدّمها المفكّرون لهذه المسألة.

١. كان هناك شخصٌ اسمه إبيمندس[2]، عاش سنة ٦٠٠ قبل ميلاد المسيح عليه السلام في اليونان، وفي يومٍ من الأيّام قال لقومه: «كلّ أهل كريت كاذبون»، وكان هو نفسُه منهم! والآن إمّا أن يكون إبيمندس صادقًا في قوله وإمّا أن يكون كاذبًا، فإذا كان صادقًا فيما قال كان ما قاله كاذبًا بالتأكيد، وإذا كان كاذبًا، كان ما قاله صدقًا بالتأكيد[3].

وهذه هي المفارقة نفسها التي قام بتقويتها يوبليدس[4]، وذلك تحت العنوان التالي: («أنا أكذب الآن»، تكون صادقةً إذا وفقط إذا كانت كاذبةً، وتكون كاذبةً إذا وفقط إذا كانت صادقةً)، وذلك في قبال تعريف الصدق بـ(المطابقة)[5].

ونظير القصّة أعلاه وردت في الرسالة التي كتبها بولس إلى تيطس، وفيما يلي أحداث القصّة: كتب بولس إلى تيطوس: يتمتّع أهل كريت بصفات مذمومةٍ ومن ضمنها الكذب؛ لذا عليك أنْ تعاقبهم وتوبخهم ليستقيموا، وقد وردتني هذه المسائل عن نبيٍّ منهم، وقد جاءت هذه القصّة في العهد الجديد على النحو الآتي: «قال واحدٌ منهم، وهو نبيٌّ لهم خاصٌّ: (الكريتيون

1. Ayer,The Cambridge Dictionary Of Philosophy, 643.

2. Epimenides.

3. Blackbum, The Oxford Dictionary of Philosophy, 217 _ 218.

4. Eubulides.

5. “ I am lying” is true only if it is false, and false if it is true.

دائمًا كذّابون، وحوش رديّة، بطون بطالة)[١]. هذه الشهادة صادقة؛ فلهذا السبب وبّخهم بصرامةٍ لكي يكونوا أصحاء في الإيمان»[٢].

وكما نلاحظ، في هذه القصة يُخبر شخْص عن كذب أهل كريت، في حين أنّه هو نفسه منهم، لذلك لازم صدق كلامه كذبُه، ولازم كذبه صدقه، وهذه هي المفارقة.

٢. إذا قال متكلّمٌ: (كلُّ كلامٍ أقوله الآن فهو كذبٌ)، فإذًا لا يخرج الأمر عن حالةٍ من حالتين: إمّا أنْ يكون هذا الكلام صادقًا أو كاذبًا، فإذا كان صادقًا كان لازمه صدق الكلام وكذبه. وهذا تناقض! وأمّا إذا كان هذا الكلام غير صادقٍ، فلازم ذلك بحدٍ أدنى أن يكون الكلام الذي جرى على لسانه الآن صادقًا؛ لأنّه نطق بهذا الكلام واقعًا؛ وبالتالي نكون قد وصلنا إلى اجتماع الصدق والكذب، وهذا تناقض!

وقد ذكر أثير الدين الأبهري (٥٩٧ - ٦٦٤ هـ) في كتاب تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في مبحث المغالطة، ما يلي: «ومن المغالطات الصعبة ما قيل في اجتماع النقيضين أن قول القائل: «كلّ كلامي كاذب في هذه الساعة» إمّا أن يكون صادقًا أو كاذبًا؛ فإن كان صادقًا لزم كذبه وصدقه، وإن لم يكن صادقًا لزم أن يكون بعض أفراد كلامه في هذه الساعة صادقًا، ضرورة وجود كلامه في الخارج وذلك القول ليس غير هذا الكلام، إذ لا وجود لغيره في هذه الساعة، فتعيّن صدق هذا الكلام، فلزم صدقه وكذبه»[٣].

ويقول الخواجه نصير الدين الطوسي المعاصر لأثير الدين الأبهري في كتاب تعديل المعيار في نقد تنزل الأفكار وهو شرحٌ على كتاب أثير الدين، ضمن توضيح كلام [الأثير] في وجه كيفيّة ترتيب هذه المغالطة، ما يلي:

«هذه مغالطةٌ أوردها بعض المتقدّمين، ولنقدّم ذكر كيفيّة ترتيبها، وهو أنّه لمّا كان من شأن الخبر في طبيعته صحّة كونه خبرًا عن كلّ شيءٍ، صحّ أن يكون خبرًا عن خبرٍ آخر، فيكون الخبر الثاني مخبَرًا عنه باعتبار وخبرًا باعتبارٍ آخر. وإذا كان الخبر الأوّل عن الخبر الثاني خبرًا عنه بأنّه

١. بولس، رسالة بولس إلى تيطس، ١:١٢.

٢. م. ن، ١:١٣.

٣. محقق و ايزوتسو، منطق ومباحث ألفاظ، ٢٣٥.

كذبٌ، كان صدق الخبر الأوّل وكـذب الخبر الثاني متلازمين، فإن جعل الخبر الأوّل خبرًا عن نفسـه بأنّه كذبٌ، صار صدقه من حيث كونه خبرًا وكذبه مـن حيث كونه مُخبَرًا عنه متلازمين ويتوجّه الإشكال بأنْ يُقال: الخبر الأوّل وهو الخبر عن ذلك الخبر نفسه بأنّه كذبٌ، إمّا أن يكون صدقًـا وأمّا أنْ يكون كذبًا، فإنْ كان صدقًا لزم أنْ يكون كذبًا؛ لأنّه خبرٌ عن نفسـه بأنّه كذبٌ، وإنْ كان كذبًا لزم أنْ يكون صدقًا؛ لأنّه إذا كذب كان صدقًا. هذا خلف»[١].

وقـد بيّن الخواجه نصير الديـن الطوسي مفارقة الكاذب مسـتعملًا اصطلاحي: (الخبر)، و(المخـبَر عنه)، ونتيجةً لذلك، إذا قـال المتكلّم: (الكلام الذي أقولـه الآن كاذبٌ)، فإذا كان صادقًـا فإذًا الخبر الذي من ينبغي أنْ يكون مخبرٌ، بالنحو الذي يجعل هذا الخبر يخبر عنه، ولكنّ مفاد المخبر عنه، هو أنّه بنفسـه كاذبٌ، وكذلك إذا كان كاذبًـا، فهو صادقٌ مجدّدًا، إذ ينبغي أن يكون المخبَر عنه كاذبًا ليكون هو بنفسه صادقًا.

وقد تعرض آخرون لتقرير المفارقة، من قبيل سـعد الدين التفتازاني (٧٢٢ - ٧٩٤ هـ) في شرح المقاصـد[٢] وجلال الدين الدواني (٨٣٠ - ٩٠٨ هـ) في نهاية الكلام في شرح شـبهة كلّ كلامي كاذب[٣] وشـمس الديم محمد خفري (المتوفي بين عامي ٩٤٢ هـ و ٩٥٨ هـ) في رسـالة عبرة الفضلاء في حل شبهة الجذر الأصّم[٤]، والسيد صدر الدين الدشتكي (٨٢٩ - ٩٠٣ هـ) في رسالة في شبهة الجذر الأصّم[٥]، وهكذا.

وقد تمّ تقريـر هذه المفارقة أحيانًا من خلال التعبير «كلّ كلامي كاذبٌ في هذه السـاعة»، وأحيانًا أخرى بإضافة قيد «ولم يتكلّم بغير هذا الكلام»، وأحيانًا أخرى من خلال التعبير «هذا الكلام الذي أتكلّم به الآن ليس بصـادق»، وأحيانًا بعباراتٍ معادلة أخرى، وهذه القيود هي من أجل جعل الكلّي واحد المصداق.

---

١. م. ن، ٢٣٥ و٢٣٦.

٢. التفتازاني، شرح المقاصد، ٤: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

٣. الدواني، «نهاية الكلام في شرح شبهة كل كلامي كاذب».

٤. الخفري، «رسالة عبرة القضلاء في حل شبهة الجذر الأصّم».

٥. الدشتكي، رسالة في شبهة الجذر الأصّم.

ويشـير جلال الدين الدواني إلى أنّه إنّما يلزم ترتب المغالطة إذا أخذنا القضيّة على أنّها قضيّة خارجيّة؛ لأنّه إنْ كانت حقيقيّة حيث يذهب فيها الحكم على طبيعة الموضوع ساريًا في الأفراد، فلا تلزم مثل هذه المغالطة، قال: «وأنتَ تعلم أنّ مبنى هذه المغالطة على أخذ القضيّة خارجيّةً... فيكذب الكليّة القائلة بكذب كلّ أفراد كلامه في هذه الساعة. فلا تغفل»[١].

٣. إذا قال قائلٌ: (كلّ ما سـوف أتكلّم به غدًا فهو كاذبٌ، وفي الغد يقول: ما قلته بالأمس صـادقٌ)، فهذه مفارقةٌ؛ لأنّ مفـاد كلامه في الغد هو أنّ كلامه في الأمـس صادقٌ، في حين أنّ كلام اليوم يُخبر عن كذبِ كلام الغد! ويُصوّر جلال الدين الدوّاني هذا التقرير للمفارقة بالنحو التالي:

«ولهـا تقريرٌ آخر، وهو أن يقول يـوم الخميس مثلًا: (كلّ كلامي يوم الجمعة كاذب) وقال يوم الجمعة: (كلّ كلامي يوم الخميس صادقٌ)، ولم يتكلّم في اليومين بغير ذلك الكلام، فكلام الخميس إنْ كان صادقًا يلزم كون كلام يوم الجمعة كاذبًا، وكذبُ كلامِ يوم الجمعة يستلزم كذب كلام يوم الخميس؛ لأنّ مضمون كلام الجمعة هو الحكم على كلام الخميس بالصدق، فإذا كذب ذلـك الحكم، كان كلام الخميس كاذبًا وقد فُرِض صادقًا فيلزم اجتماع الصدق والكذب، وهو يسـتلزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ الصدق هو المطابقة والكذب سـلبُها وإنْ كان [كلام الخميس] كاذبًا، يلزم كـون كلام يوم الجمعة صادقًا، ومضمونه الحكم على كلام يوم الخميس بالصدق، فيلزم اجتماع الصدق والكذب»[٢].

لقد قدّم الدواني في هذه العبارة تقريرًا بديعًا ودقيقًا للمفارقة، وأكّد على هذه النقطة، وهي أنّ ترتّب مثل هذه المفارقة يقوم على افتراض أنّ الصدق والكذب بمعنى المطابقة وعدم المطابقة، ونرى نظير مثل هذا التقرير للمفارقة قبل الدواني في كلام سعد الدين التفتازاني[٣]، وهو ما تجلّى في كلامات الآخرين بتعابير متنوّعة.

---

١. الدواني، «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، ١٠٤.

٢. م. ن.

٣. التفتازاني، شرح المقاصد، ٤: ٢٨٧.

٤. إذا كتب أحدهم كتابًا من ألف صفحة على سبيل الفرض، وكتب فيه جملةً واحدةً في كلّ صفحةٍ، مثلًا: كتب في الصفحة الأولى: «ما سوف أكتبه في الصفحة الثانية صادقٌ»، وكتبَ في الصفحة الثانية: «ما سوف أكتبه في الصفحة الثالثة صادقٌ»، وهكذا دواليك مثلًا إلى الصفحة الألف، إلّا أنّه في الصفحة الألف كتبَ: «ما كتبتُه في الصفحة الأولى كاذبٌ»، فإذًا وقعت المفارقة[١].

٥. كتب الأستاذ على اللوح: «على الأقل هناك جملةٌ واحدةٌ على اللوح كاذبةٌ»، ثمّ أضاف عدّة جمل على ما هو مكتوب على اللوح، فكتب مثلًا: «٢ + ٢ = ٤»، و «يغلي الماء عند درجة حرارة ١٨٠»، «٢ + ٣ = ٧»، « = ٣»، وبالتالي يوجد على اللوح خمس جمل، واحدةٌ منها كذابةٌ على الأقل، ولكن فجأةً محا الأستاذ عن اللوح أربعًا منها، وبقيت جملةٌ واحدةٌ منها فقط، وهي: «على الأقل هناك جملةٌ واحدةٌ على اللوح كاذبةٌ»، وهنا وجّه الأستاذ خطابه إلى الطلاب الذين ظنّوا أنّ الأمر قد خُتِمَ، وقال: ما هو رأيكم؟! هل الجملة أعلاه صادقةٌ أم كاذبةٌ؟

يمتاز هذا التقرير للمفارقة بأنّه يُوضّح بشكلٍ ضمنيٍّ أنّ ترتب المفارقة ليس ناشئًا من الضعف في مراعاة قواعد النحو؛ لأنّ عبارة «على الأقل هناك جملةٌ واحدةٌ على اللوح كاذبةٌ» هي الجملة نفسها التي أيّدنا صحتها من ناحية مراعاتها لقواعد النحو حينما كانت إلى جوار الجمل الأخرى، فكيف نعدّها الآن معيبةً من الناحية القواعديّة[٢].

٦. افترضوا أنّه كُتِب على ورقةٍ «كلّ ما كُتِب خلف هذه الصفحة صادقٌ»، وحينما ننظر إلى الطرف المقابل لهذه الصفحة، نرى أنه قد كُتب عليها «كلّ ما كُتِب على الطرف الآخر من الصفحة كاذبٌ»[٣].

ويُسمّى هذا التقرير للمفارقة «Postcard Paradox» أي: مفارقة البطاقة البريديّة[٤].

---

١. تارسكي وآخرون، برهان گودل وحقيقت وبرهان، ١١٩ – ١٢٠.

٢ من مذكرات الدكتور محمّد لكن هاوزن حينما كان طالبًا (Dr. M.Legen Hausen).

3. Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, 218 & Reese, Dictionary of Philosophy and Religion, 135.

4. Haack, Philosophy of Logic,135.

٧. أنا أتصوّر قضيّةً وأسمّيها P ، ثمّ أحكم عليها بالصدق، وأقول: (P صادقة)، ثمّ أُبيّن مرادي من القضيّة P، وأكتب: (P = هذه الجملة كاذبةٌ)، وهنا نكون قد وصلنا إلى مفارقة؛ لأنّنا إذا وضعنا مكان P ما يعادلها، سيكون لدينا ما يلي: (هذه الجملة الكاذبة، صادقةٌ)، وكذلك إذا حكمتُ بكذب القضيّة P ثمّ قلتُ: إنّ مرادي من الجملة P هو (هذه الجملة صادقةٌ)، أكون قد وقعت مجدّدًا في مفارقة (هذه الجملة الصادقة، كاذبة). فيكون نتيجة ذلك: P صادقة، إذا كانت كاذبة؛ وكاذبة إذا كانت صادقة؛ يعني: لازم ذلك هو أن تكون صادقة وكاذبة في الوقت نفسه. وببيان آخر:

P صادقة، إذا وفقط إذا كانت كاذبة.

١) P = هذه الجملة كاذبة.

(هذه الجملة الكاذبة) صادقةٌ إذا وفقط إذا كانت كاذبةً.

P كاذبةٌ، إذا وفقط إذا كانت صادقةً.

٢) P = هذه الجملة صادق.

(هذه الجملة صادق) كاذبةٌ إذا وفقط إذا كانت صادقةً.

أحيانًا يُسمّى هذا التقرير لمفارقة الكاذب باسم (مفارقة الجملة)[1]، يعني: جملة الكاذب، كما تُذكر[2] أحيانًا أخرى باسم (التقرير الكلاسيكي الحديث لمفارقة الكاذب)[3].

وقد تناول سينسبوري[4] في كتاب پارادوكس ها [المفارقات] تقرير مفارقة جملة الكاذب بنحوٍ فنيٍّ أدقّ، ففي البداية يُلاحظ عبارةً، ويسميها(L1)، ثمّ يكتب بعد حمل محمولٍ صادقٍ على القضيّة (L1) ما يلي: (L1)، (L1) كاذبةٌ، وهنا لدينا جملة اسمها(L1) والتي تقول إنّها نفسها كاذبة. فافرضوا أنّ الجملة (L1) صادقةٌ، بالتالي هي كاذبةٌ على أساس قولها هي، وفي النتيجة هي كاذبةٌ. وبالأسلوب نفسه افرضوا أنّ الجملة (L1) كاذبةٌ، فماذا تقول هي نفسها؟ تقول هي

1. Sentence Paradox.

2. Kirkham, Theories of Truth, 271.

3. The Classic Modern Version of Liar Paradox.

4. Sainsbury.

نفسها: كاذبةٌ، فإذًا صادقة. ومن هذا المنطلق، تصبح النتيجة: إذا كانت (L1) صادقة، إذًا هي كاذبة، وإذا كانت كاذبة إذًا هي صادقة. وبهذا النحو سيصبح لدينا قضيّتان شرطيّتان:

إذا كانت (L1) صادقةً فإذًا هي كاذبة.

إذا كانت (L1) كاذبةً فإذًا هي صادقة.

والآن مع استبدال (غير صادق) بدلًا من (كاذب)، و(غير كاذب) بدلًا من (صادق)، سيكون لدينا:

إذا كانت (L_1) صادقةً فإذًا هي غير صادقة.

إذا كانت (L_1) كاذبةً فإذًا هي غير كاذبة.

وبالنتيجة بناءً على قاعدة ($A \rightarrow A\sim \vdash A\sim$):

(L_1) لا صادقة، ولا كاذبة!

وهكذا تُصبح النتيجة كالتالي: القضيّة المفروضة متناقضة[1]. [2]

٨. إذا كتب شخصٌ جملتين على النحو التالي:

الجملة ١) كلّ ما أكتبه في الجملة الثانية صادقٌ.

الجملة ٢) ما كتبتُه في الجملة الأولى كاذبٌ.

فتصبح نتيجة هاتين الجملتين ما يلي: الجملة الأولى صادقةٌ إذا كانت كاذبةً، وببيان آخر:

الجملة ١) الجملة الثانية كاذبةٌ[3].

الجملة ٢) الجملة الأولى صادقةٌ[4].

ينماز هذا النوع من التقرير لمفارقة الكاذب بأنّه يُوضّح بشكلٍ جليٍّ أنّ حصول المفارقة ليس ناشئًا عن الانعكاسي الذاتي والإحالة الذاتية[5] للقضيّة[6]؛ إذ يمكنني أن أكتب (هذه الجملة

1. Paradoxical.

2.Sainsbury, Paradoxes, 114 115 -.

3. The next sentence is false.

4. The previous sentence is True.

5. Self-referring.

6. Ibid, 272.

عربيّةٌ)، وهذه جملة تُشير إلى نفسها، ولا تُؤدّي إلى أيّ مشكلةٍ من هذه الجهة، وقد التفت الحكماء والمنطقيّون المسلمون إلى هذه المسألة، وذلك كما كتب الدواني حيث قال: «وفي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، لفظ ذلك إشارة إلى مجموع القرآن أو السورة، على ما ذكره بعض المفسرين وقولك: كلّ قضيّة يحتمل الصدق والكذب، داخلٌ في أفراد موضوعه»[١].

من هنا سوف نقف على سبب التفات العلماء المسلمين إلى نوعين من التقريرات لأحجيّة الكاذب، وكان التقرير الأوّل لهم هو التالي: «إذا قال شخصٌ: كلّ كلامٍ يصدر الآن عني كاذبٌ، ولم يتحدّث بكلامٍ آخر[٢]، استلزم ذلك أن يكون كلامه صادقًا وكاذبًا في الوقت نفسه»، وهذا التقرير نظير قولك: (هذه الجملة كاذبةٌ).

وأمّا تقريرهم الثاني فهو كالتالي: إذا قال شخصٌ يوم الخميس: كلّ كلامي يوم الجمعة صادقٌ، وفي يوم الجمعة قال: كلّ كلامي يوم الخميس كاذبٌ، في حين أنّه لم يقل شيئًا آخر غير ذلك، فذلك يستلزم وقوع المفارقة. ويُطلقون على هذا النوع من التقرير للمفارقة اسم تقرير (أمسي)، و(غدي) أي: التقرير الذي ذُكر فيه قيد الأمس والغد، وهذا النوع من التقرير هو نظير التقرير «المكون من جملتين» للمفارقة[٣] الذي بيّناه آنفًا، وقد حرّر الدوّاني هذين النوعين من مفارقة الكاذب بأجمل بيانٍ[٤]، كما حرّره آخرون بأشكالٍ مختلفةٍ، وكما أشرنا سابقًا، يُقرر الحكماء المسلمون عادةً المفارقة بشكل قضيّةٍ كليّةٍ، ولكن يضيفون لاحقًا قيودًا تجعل الكلّي واحد المصداق، ممّا يجعل المفارقة تتّخذ لنفسها شكلًا أكثر تعقيدًا.

ب. التقارير المعادلة: سنتعرّض هنا لذكر عددٍ من النماذج من التقارير التي يُمكن إرجاعها إلى مفارقة الكاذب بوجهٍ من الوجوه، أو التي تكون مشتركةً معها في المشرب والقصّة:

---

١. الدواني، «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، ١١٢.

٢. يُضيفون هذا الشرط كي لا يُقال ـ بهدف الفرار من المفارقة ـ: بما أنّ نقيض السالبة الكليّة هو الموجبة الجزئيّة فإذن من أين نعلم أنّ محلّ البحث مصداقٌ للنقيض؟ (سروش، جايگاه منطق در معارف بشرى، ٦٣).

٣. المراد من التقرير المكوّن من جملتين هو نفس التقرير الثامن للمفارقة.

٤. الدواني، «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، ١٠٤.

١. **مفارقة الحلّاق**[1]: لنفترض وجود قريــةٍ فيها حلّاق يحلقُ للنّاس، وليس في تلك القرية أيّ شخصٍ يحلقُ لنفسه؛ لأنّ شرط الحلاقة في هذه القرية هو ألّا يحلق أيّ شخصٍ لنفسه حتّى يحلــق له الحلّاق. ولكن ماذا عن الحلاق؟ وهنا تقــع المفارقة بالدقّة، فبناءً لشرط الحلاقة في هذه القرية، الحلاق هو الذي يحلق لنفســه إذا وفقط إذا كان لا يحلق لنفسه! فإذًا سواء قلنا: الحلّاق يحلق لنفســه، أم قلنا: هو لا يحلق لنفســه، ففي كلا الصورتين سوف نقع في مشكلةٍ[2].

٢. **مفارقة راسل**[3]: لقد وُفّق برتراند راسل سنة ١٩٦١ ميلادي للكشف عن مفارقةٍ في نظريّة المجموعات التي تُعدّ مهمّةً بالنظر إلى النظريّة التي أسســها وطرحها فريجه، فهذه المفارقة الصغــيرة كانت بمثابة النمل الأبيض الذي حطم البناء الذي كان فريجه يبنيه ويتّجه نحو إتمام آخر مراحله النهائيّة[4].

تقرير مفارقة راسل: يُمكن تقسيم المجموعات وفق أحد التقسيمات إلى ما يلي:

١) المجموعات التي هي عضو في مجموعاتها، مثل: مجموعة المفاهيم الانتزاعيّة، حيث تعدّ المجموعة نفسها عضوًا في المجموعة لكونها هي نفسها مفهومًا انتزاعيًّا.

٢) المجموعــات التي لا تُعدّ عضــوًا في مجموعتها، مثل: مجموعة الأبقار التي لا تشــمل المجموعة نفسها؛ لأنّ مجموعة الأبقار ليست في حدّ نفسها بقرةً. والآن لنضع في حسباننا مجموعةً باسم R، وهذه المجموعة هي مجموعةُ المجموعات وليست هي عضوًا فيها. فإذًا الــشرط الضروري والكافي لأنْ يكــون الشيء عضوًا في المجموعةR هــو أنْ يكون ذلك الشيء عضوًا في مجموعةٍ بنحوٍ لا تكون تلك المجموعة عضوًا في مجموعتها، في هذه الحالة نقع في التناقض في خصوص المجموعة R؛ لأنّ لازم ذلك هو أنْ تكون المجموعة R عضوًا

1. Barber Paradox.

2. Quine, The ways of paradox and other Essays, 2 & Sainsbury, Paradoxes, 2.

3. Russell`s Paradox.

4. See: Klemke,Ed. Essays on Freege, 337 - 345 & 320 - 382.

في مجموعتها، وذلك يحصل إذا وفقط إذا لم تكن عضوًا في مجموعتها[١]، وببيان آخر:

٣. مفارقة ما ليس مصداقًا لنفسه[٢]: يُمكن تقسيم الأوصاف في أحد التقسيمات إلى قسمين: بعض الأوصاف التي هي مصداقٌ لنفسها، مثل صفة (قصير) التي هي نفسها قصيرةٌ، وصفة (عربيّ) التي هي نفسها عربيّةٌ، ولكن لدينا أوصافًا ليست مصداقًا لنفسها، مثل صفة (ألمانيّ) التي هي ليست بالألمانيّة، أو صفة (طويل) التي هي ليست طويلة، وهكذا...، والآن نسأل: هل صفة (ليست مصداقًا لنفسها) مصداقٌ لنفسها أم لا، إذا لم تكن صفة (ليست مصداقًا لنفسها) مصداقًا لنفسها، فإذًا ينبغي ألّا تكون مصداقًا لنفسها، وكذا بالعكس!

ويُسمّون هذه المفارقة أحيانًا باسم (مفارقة جريلينج)[٣]؛ لأنّ جريلينج[٤] هو من قرّرها على هذا النحو[٥].

ويشير كواين[٦] إلى أنّ مراد جريلينج من كلمة Heterological هو Non-self-denoting التي ترجمناها نحن إلى (ليست مصداقًا لنفسها)، وهو يحتمل أنّ هذا النوع من المفارقة أكثر جماليّة من مفارقة راسل[٧].

ويطلقون أحيانًا على المفارقة التي (ليست مصداقًا لنفسها)، اسم «المفارقة التي لا تعكس نفسها[٨]»[٩]، ووجه تسميتها واضحٌ بالالتفات إلى المسائل التي طرحناها سابقًا.

---

1. Edwar. Ed., The Encyclopedia of Philosophy, 5: 46 47 - & Haack, Philosophy of Logic, 136 - 137.

. 2Heterological Paradox.

3. Grelling`s Paradox.

4. Grelling.

5. hack, Philosophy of Logic, 136.

6. Quine.

7. Quine, Quidditied, 147 - 148.

8. Non- Self-discriptive.

9. Quine,The Ways of Paradox and other Essays, 4.

٤. **مفارقة الوصية**: إذا عيّن أحدهم شخصًا ما وصيًّا وقال له: (اعمل بوصيّتي من بعدي)، ثمّ ارتحل عن الدنيا، ولمّا فتح الوصي الوصّية حتّى واجهته هذه العبارة: (لا تعمل بوصيتي!)، فما هو تكليفه الآن؟ إنّ تنفيذ الوصية معناه عدم تنفيذها، وبالعكس! مثل الأستاذ الذي يقول لتلميذه: «لا تعمل بنصيحة أيّ أستاذٍ!»[١]. يجرّ هذا النوع من المفارقات المشكلة إلى الجمل الإنشائيّة أيضًا!

٥. **مفارقة الغول**: يعيش في إحدى الجزر مجموعة من الغيلان المحتالين المتوحّشين، وبما أنّهم (متوحّشون) فحينما يصل أيّ غريبٍ إلى جزيرتهم يقتلونه بدلًا من استضافته، ولأنّهم محتالون؛ لذا احتالوا حيلةً بأنْ يجعلوا الغريب يُبدي رأيه في إدانة ذاته. ومن هنا، كلّما وطأت قدّم غريبٍ جزيرتهم، طرحوا عليه سؤالًا في البداية، فإذا أصاب الجواب قدّموه قربانًا لآلهة الصدق، وإذا أخطأ الإجابة قدّموه قربانًا لآلهة الكذب. وفي يومٍ من الأيام وطأت قدّم غريبٍ أكثرُ احتيالًا منهم أرض جزيرتهم، فسألته الغيلان: ماذا سيكون مصيرك؟ فأجاب الغريب النجيب: ستقدّمونني قربانًا لآلهة الكذب، فدفعت هذه الإجابة بالغيلان إلى التفكير، هل أجاب هذا الشخص بالصدق؟ كلّا! لأنّه حينها ينبغي تقديمه قربانًا لآلهة الصدق. وهل كذب فيما قال؟ كلّا أيضًا! لأنّه في هذه الحالة ينبغي تقديمه قربانًا لآلهة الكذب، وهذا معناه أنّه نطق صدقًا![٢]

٦. **مفارقة الصيّد**: كان لإمبراطور الصين أرضٌ يصطاد فيها، وكان يحكم بالإعدام على كلّ من يدخل إليها بدون إذنٍ، ولكن بأمرٍ من القاضي جعل اختيار نوع الإعدام إمّا بالرصاص وإمّا بالشنق بيد المجرم، وذلك على النحو التالي: يطلب منه أنْ يقول جملةً ذات معنى، فإذا كانت تلك الجملة صادقةً أطلق عليه الرصاص، وإذا كانت كاذبة شُنق، وفي أحد الأيام قال المجرم: (سوف تشنقونني)، فأوقعهم في حيرةٍ من أمرهم![٣]

---

١. خردنامه صدرا، العدد ٤ و٥، ١١١.

٢. دولاشه، آنالیز ریاضی، ٦١.

٣. الهشترودي، دانش وهنر، ٨٠.

كانت هذه عدّة تقريراتٍ لمفارقة الكاذب أو الجذر الأصّم، وما يعادلها، والتي شغلت أذهان المفكّرين منذ سالف الأزمان، وأدّى تعقيدها وصعوبتها إلى سكتةٍ قلبيّةٍ وموتٍ فجائيٍّ لرجلٍ من اليونان اسمه(فيلتاس[1])[2]، وكانت (هذه الجملة) آخر كذبة سطّرناها هنا!

1. Philetas.

2. Sainsbury, Paradoxes, 1 & 144.

مفارقة الكاذب وكيفيّة الإجابة عليها

والآن بعد أنْ طرحنا التقريرات المختلفة لمفارقة الكذاب سـنُلقي نظرةً خاطفةً على الحلول المختلفة التي طُرحت لحلّها، ثمّ سوف نتطرّق إلى سبيل الحلّ الذي نقترحه لحلّ عقدةٍ هذا النوع من المفارقات، وقد اكتفينا هنا بطرح فهرسةٍ لبعض الحلول هذه؛ لأنّ المجال لا يسع هنا لنقلها بالتفصيل.

لقد طرح اليونانيّون الذين أنشـأوا مفارقة الكاذب سبلًا لحلّها أيضًا، بحيث إنّهم كتبوا ما يلي: لقد كتب خروسبيوس[1] (٢٠٥ – ٢٨١ ق. م تقريبًا) في حلّ أحجيّة الكاذب ستّ رسائل[2]، كما تعرّض آخرون لهذه المسـألة في جميع زواياها، ولكن إمّا فُقد كثير من هذه الرسـائل وإمّا أنّه لا إطلاع لدينا عليها.

وكتب الملّا خليل القزويني في عدّة الأصول؛ سُئِل الإمام الرضا عليه السلام يومًا عن لغز الكاذب، فقدّم الإمام عليه السلام إجابتين عليها، ولكن مع كامل الأسف لم تصل الإجابة إلى متناول أيدينا![3]

وقد اتجه المفكّرون اتجاهين في التعامل مع مفارقة الكاذب:

أ- الاتجـاه الفعّال. ب- الاتجاه المنفعل. والذين قابلوها بالاتجاه الفعّال كانوا يعملون على إيجاد حلٍّ لها، وطرحوا سـبلًا لحلّهـا أيضًا، هذا على الرغم من أنّ حلولهـم لم يُحالفها التوفيق، ولكنّهم لم ييأسوا من حلّها ولم يُسلموا بهذا الإشكال. ومثال التعامل المنفعل مع هذه الأحجيّة هـم الرواقيّون والجاحظ الذين التجأوا إلى المنطق الثلاثـي القيمة[4] والتزم أبو نصر عبد القادر البغدادي باجتماع النقيضين في مورد كلّ خبرٍ كاذبٍ وأمثال ذلك[5]، وعدّ سعد الدين التفتازاني أفضل حلّ لمواجهة هذه المشكلة هو ترك الجواب عنها، فكتب ما يلي: «لكن الصواب عندي في

---

1. Chrysippus.

٢. خردنامه صدرا، العدد ٥ و٦، ٦٨.

٣. آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٥: ٩٢، نقلًا عن خردنامه صدرا، ٦٧؛ الساوى، تبصرة و دو رساله ديگر در منطق، مقدمة محمّد تقي دانش پژوه على الكتاب، ٣٨.

٤. خردنامه صدرا، العدد ٥ و٦، ٧٠.

٥. البغدادي، أصول الدين، ١٣، نقلًا عن خرد نامه صدرا، ٧٠.

هذه القضيّة ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلّ الإشكال»[١].

وفي الختام فيلتاس[٢] ذلك الرجل اليوناني، لم يقتصر الأمر بالنسبة له عند عدم عثوره على حلٍّ لهذا الإشكال بل وصل به الأمر إلى أنّ يخسر روحه في هذا السبيل[٣]. ولكن كلّ تعرّض لهذه المفارقة سواء مَن طرح سبيلًا لحلّها أم مَن يأس من حلّها، اعترفوا بأجمعهم بصعوبتها، وقد عبّر عنها أثير الدين الأبهري بأنّها من المغالطات الصعبة[٤] وعدّها جلال الدين الدواني مغالطةً أدّت إلى تصادم أفكار الأعلام والمفكّرين في حلّها[٥]، وكتب المير صدر الدين الدشتكي عنها ما يلي: «هذه المغالطة أعيّت فضلاء الأمصار وأعجزت أذكياء الأعصار»[٦].

لقد بدأ الاهتمام الجادّ بحلّ هذه المفارقة في الفلسفة الإسلاميّة تقريبًا بعد الفخر الرازي (المتوفّى سنة ٦٠٦ هـ)، ولكن يُمكن ملاحظة جذور الاهتمام بهذه الأحجيّة ضمن آثار الفارابي وابن سينا[٧]، ولكن البداية الجادّة لمثل هذا النوع من الأبحاث يُنقل عن أثير الدين الأبهري تلميذ الفخر الرازي، رغم أنّ الفخر الرازي هو الآخر بحث حولها أيضًا في كتابه الأصولي (المحصل)، وانبرى بعده أفراد مثل نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي، والكاتبي القزويني، وقطب الدين الشيرازي، وابن كمّونه، والسمرقندي، والتفتازاني، والمير السيّد شريف الجرجاني، والمير صدر الدين محمد الدشتكي، والملا جلال الدين الدواني، وشمس الدين محمّد الخفري، والميرداماد وآخرين، وسوف نشير الآن إلى نماذج منها، وفي الختام سوف ندرس عدّة نماذج من اتّجاهات المفكّرين الغربيّين تجاه هذه المشكلة.

---

١. التفتازاني، شرح المقاصد، ٤: ٢٨٧.

2. Philetas.

3. Sainsbury, Paradoxes, 114.

٤. محقق و ايزوتسو، المنطق ومباحث الألفاظ، ٢٣٥.

٥. الدواني، «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، ١٠٣.

٦. الدشتكي، «رسالة في شبهة الجذر الأصّم»، ٧٦.

٧. الفارابي، المنطقيات للفارابي، ١: ٢٤٦، و٢: ٣٤٨؛ ابن سينا، الشفاء، السفسطة، ٨٩ – ٩٠. وعدّ الفارابي مفارقة الكاذب قياسًا مؤلّفًا من مقدّماتٍ متقابلة، حيث كان أرسطو ينتقد النظريات المنافسة من خلال الإحالة إليها.

فهرسة سبل الحلّ:

١. لقد طرح أثير الدين الأبهري (٥٩٧ - ٦٦٤ هـ) في كتاب تنزيل الأفكار، لغز «كلّ كلامي كاذب في هذه الساعة»، وأجاب عليه بالطريقة التالية: لا يقتضي كذب هذا الكلام صدقه؛ لأنّ لازم كذب هذا الخبر عدم اجتماع الصدق والكذب، ولا ينتج من عدم اجتماع صدقه وكذبه أنْ يكون صادقًا؛ لأنّ صدقه عبارةٌ عن اجتماع صدقه وكذبه، ولا يلزم صدقها من عدم اجتماعٍ كهذا[1]. ولقد طرح شمس الدين محمد الشهرزوري، وهو من حكماء القرن السابع المسلمين في قسم المغالطات في كتاب رسائل الشجرة الإلهيّة لغز الكاذب، وأجاب عليه؛ وقد تأثّر في إجابته على هذه المغالطة بـ أثير الدين الأبهري[2].

ويقول الخواجه نصير الدين الطوسي (٥٩٨ - ٦٧٢ هـ) في نقد جواب أثير الدين الأبهري: «إنْ عنى أثير الدين من قوله: (صدقه عبارةٌ عن اجتماع صدقه وكذبه)، أنّ المفهوم من صدقه هو اجتماع الصدق والكذب، فمثل هذا الأمر غير صحيحٍ؛ ولكن إنْ عنى به استلزام صدق هذا الخبر اجتماع صدقه وكذبه، فتكون محصّلة كلامه استلزام صدقه لكذبه، ففي هذه الحالة نقول: نحن لا نوافق على أنّ كذبه عبارةٌ عن عدم هذا الاستلزام، بل كذبه مستلزمٌ لنفي الكذب عن كلامه، ولازم ذلك أنْ يكون كلامه غير كاذبٍ، ولا نعني بالصدق هنا إلّا ذلك؛ لذلك يستلزم كذبه صدقه، وحينئذٍ يتوجّه الإشكال![3]

ويكمل نصير الدين الطوسي قائلًا: كان من الأفضل أنْ يقرر أثير الدين الأبهري جوابه على النحو التالي، وأنْ يقول: هنا لدينا قضيّة شرطيّة، وهي: إذا كانت قضيّة المفارقة ـ كلّ كلامي في هذه الساعة كاذب ـ صادقةً، لزم من ذلك كذبها، وفي هذه الحالة لا يلزم من نفي التالي ـ يعني:

---

١. محقق وايزوتسو، منطق ومباحث ألفاظ، ٢٣٥ - ٢٣٦.

٢. راجع: الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علم الحقائق الربانية، ١: ٤٦٨ - ٤٦٩.

٣. [نصّ عبارته: إنْ عنى بقوله: (صدقه عبارة عن اجتماع صدقه وكذبه)، إنّ المفهوم من صدقه هو هذا الاجتماع فهو غير مسلم، وإنْ عنى به استلزام صدقه لكذبه فلا نسلّم أنّ كذبه يستلزم عدم ذلك الاستلزام، إنّما هو يستلزم نفي الكذب عن كلامه، فيلزم أنْ يكون كلامه غير كاذب، ولا نعني بالصدق إلا ذلك. فيظهر أنّ كذبه يستلزم صدقه، وحينئذٍ يتوجّه الإشكال. (م)]

مِن عدم استلزام كذب قضيّة المفارقة ـ صدقها؛ لأنّ نقيض التالي لا ينتج عين المقدّم، إذًا في هذه الحالة نقول: صدقة قضيّة المفارقة محالٌ؛ لأنّه يستلزم كذبها، ولكن كذبها غيرُ محالٍ، من حيث إنّه يستلزم عدم صدقها[١].

وهنا، يقول الخواجة مجدّدًا ناقدًا هذا التقرير لجواب أثير الدين الأبهري: لقد لاحظ أثير الدين استلزامًا واحدًا، في حين أنّه لدينا هنا استلزامين، فإنّ صدق قضيّة المفارقة يستلزم كذبها، وكذبها يستلزم صدقها أيضًا، وهذا الأمر يحصل على نحو التلازم، وبالتالي يعود الإشكال[٢] هنا من جديد[٣].

٢. بادر الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٨ ـ ٦٧٢ هـ) بعد نقده لجواب أثير الدين الأبهري للإجابة بنفسه على لغز الكاذب. ونتيجة جواب الخواجة على المفارقة هو التالي: هنا لا يُمكن تصوّر المطابقة وعدم المطابقة؛ لأنّ الخبر يخبر عن نفسه وحصل هنا مغالطة من نوع (سوء اختلاف الحمل)، قال: «والتحقيق فيه: إنّ الصدق والكذب إنّما يعرضان لكلّ خبرٍ يُغاير المخبَر عنه ...، أمّا إذا كان الخبر هو بعينه المخبَر عنه فلا يتصوّر منه الصدق والكذب، إذ لا يتصوّر المطابقة وإنّهما لا يتصوّران إلّا بين شيئين...»[٤].

وكان جواب الخواجة الطوسي على لغز الكاذب محلًّا لنقد المفكّرين من بعده، وكان السيّد صدر الدين الدشتكي من ضمن الذين انتقدوا جوابه، ففي (رسالة في شبهة الجذر الأصّم) ضمن تقريره لجواب الخواجة نقلًا عن العلّامة الحلّي وبيانه لهذه النقطة، وهي أنّ العلامة الحلي

---

١. [نصّ عبارته: وكان الأولى لمصنّف الكتاب أنْ يقول: إنّما يلزم من قولنا: (كذب، لأنّه كاذب) كونه صادقًا في نفس الأمر، أعني عندنا يكون الصّدق والكذب متناقضين حتى يلزم من ارتفاع أحدهما ثبوت الآخر، أمّا على تقدير كون الصّدق مستلزمًا للكذب فلا يلزم من ارتفاع الكذب ثبوت الصّدق، فإنّ نقيض التّالي لا ينتج عين المقدّم، إنّما يلزم منه ارتفاع الصّدق. فإذًا صدقه محال، لأنّه يستلزم كذبه، وكذبه ليس بمحال، لأنّه يستلزم عدم صدقه.(م)]

٢. [نصّ عبارته: ولقائل أنْ يقول: كما أنّ صدقه مستلزم لكذبه كذلك كذبه مستلزم لصدقه على سبيل التّلازم، لأنّه إذا كان كذبًا صدق إخباره عن نفسه بأنّه كذب، و يعود الإشكال.(م)]

٣. محقق وايزوتسو، منطق ومباحث ألفاظ، ٢٣٦.

٤. م. ن، ٢٣٧.

يَعدُّ مغالطة الكاذب من قبيل مغالطة (أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات)، قال: ما قاله الخواجة مـن كون المطابقة إنّما تكون قابلةً للتصوّر حينما يكون الخبر غير المخبر عنه، قابلٌ للنقاش؛ لأنّه يُمكننا أن نقول: «كلّ خبرٍ مركّب» وهو نفسه مِصداقٌ لمفاده[1].

ولقـد نقل العلّامة الحلي في كتاب الأسرار الخفيّـة في العلوم العقليّة جواب الخواجة نصير الديـن الطوسي على لغز الكاذب، وكتب ما يلي: «والجواب مـا ذكره بعض المحقّقين، وهو أنّ الصدق والكذب إنّما يعرُضان لكلّ خبرٍ يُغاير المخبَر عنه حتّى يتصوّر المطابقة وعدمها ...، إلى قوله: فهو من باب سـوءِ اعتبار الحمل، أقول: والحقّ أنّ الغلط في هذا إنّما هو من باب أخذ ما بالعَرَض مكان ما بالذات»[2].

وعلى هذا، فإنّ العلامة خلافًا للخواجة الطوسي عدّ المغالطة هنا من نوع أخذ ما بالعَرَض مكان ما بالذات.

٣. هناك إجابةٌ أخرى طرحت لحلّ هذه المشكلة من قبل الكاتبي القزويني (٦١٧ ـ ٦٧٥ هـ)، حيث ذكر الكاتبي في شرح الكشـف إجابةً نقلها الدشتكي في رسالة شبهة الجذر الأصّم ثمَّ نقدها. وحلّ الكاتبي هو حلّ أثير الدين الأبهري نفسـه الذي نقده الخواجة. والقزويني هو تلميذ الأبهري ومن المعاصرين والزمـلاء العلميّين للخواجة نصير الدين الطوسي، وقد طرح دبيران الكاتبي القزويني في منطق العين حلّه بعد تقرير الإشكال.

٤. قطب الدين محمود الشيرازي (٦٣٤ ـ ٧١٠ هـ) وهو من التلامذة المشهورين للخواجة نصير الدين الطوسي، وهو أيضًا من الذين تناولوا تقرير المفارقة وحلّها في مبحث المغالطة.

ونقرأ تقرير مفارقة الكاذب ومن ثمّ حلّها بقلمه (ببيانه):

من يقـول: كلامي غدًا صادقٌ، ثمّ يقول في الصباح التـالي: كلامي في الأمس كاذبٌ، ولم ينطـق بشيءٍ آخـر في هذين اليومين بغير هذا الكلام، فقوله مسـتلزمٌ لاجتـماع النقيضين؛ فإنّ صدق كلٍّ من الكلامين مستلزمٌ لكذبه، وكذبه مستلزمٌ صدقه، وكلّ منهما في الواقع إمّا صادقٌ

١. خردنامه صدرا، العدد ٥ و٦، ٧٩.

٢. العلامة الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ٢٢٣.

وإمّا كاذبٌ، فإذن يلزم اجتماع النقيضين بل يلزم اجتماعين. ولا يخفى عن الفطن كيفيّة استلزام صدق كلّ من الكلامين كذب الآخر، واستلزام كذبه صدق الآخر. مثلًا: إذا كان (كلامي غدًا صادقٌ)، صادقًا، فإنّ (كلامي بالأمس كاذبٌ) صادقٌ، وإذا كان (كلامي بالأمس كاذبٌ) صادقًا، فإنّ (كلامي غدًا صادقٌ) كاذبٌ. وبالتالي ينتج ما يلي: إذا كان كلامي غدًا صادقًا، فهو كاذبٌ؛ وبمثل هذا نُبيّن أنّه إذا كان كاذبًا استلزم أن يكون صادقًا، وهذا الكلام في الواقع إمّا صادقٌ وإمّا كاذبٌ، وكيف ما كان اجتماع النقيضين لازمٌ بل واقعٌ!

وحلّ ذلك هو أنّ هذا القياس إنّما يكون منتجًا حينما تكون الكبرى كليّةً، وليس الأمر كذلك؛ لأنّه إنّما تكون كليّةً حينما يستلزم المقدّم التالي على جميع الأوضاع التي يُمكن فيها الاقتران بالمقدّم، وليس الأمر كذلك؛ لأنّه من جملة الأوضاع التي يُمكنه الاقتران به، هو أنّه لم ينطق في ذلك اليوم بأيّ كلامٍ آخر؛ وبما أنّ الأمر على هذا النحو، لا يلزم من صدق (كلامي أمس كاذبٌ) كذب (كلامي غدًا صادق)؛ لأنّه قد يكون هناك كلامٌ آخر كاذبٌ[1].

وقد قرّر مفارقة الكاذب في موقع آخر بنحوٍ مختلفٍ، فقال:

لنفرض أنّ شخصًا دخل إلى البيت، وقال: كلّ كلامي في هذا البيت كاذبٌ، وخرج بعدها، بالتالي إذا كان هذا القول صادقًا استلزم أنْ يكون كاذبًا، بالتوسل بأنّه فرد من أفراد كلامه، إذن يكون صادقًا وكاذبًا معًا؛ وإذا كان كاذبًا يكون بعض كلامه في هذا البيت صادقًا، فإذا كان صادقًا، يكون هذا الكلام صادقًا وكاذبًا معًا؛ وإذا كان غيره صادقًا، فهو كاذبٌ في نفسه وبالتالي يلزم صدقه وكذبه. وحلّ ذلك هو أنّه خبرٌ عن نفسه، وبالتالي الخبر والمخبَر عنه واحدٌ، فإذن هو غير صادقٍ، سواء كان مفهوم الصدق مطابقَ الخبر، فلا يكون المخبَر والمطابقة صحيحًا إلّا بالاثنيّنة وهذا مفقودٌ في هذه الحالة، وبالتالي يكون كاذبًا لعدم المطابقة المذكورة، ومن الكذب بهذا المعنى لا يلزم صدقه، وهذا كان حينما توفرت الاثنينية مع عدم هذه المطابقة.

وكلّ من حقّق في الفرق بين السلب البسيط والعدول، حقّق بين الكذبين هنا، وأيضًا إنّ صدق هذا الخبر عبارةٌ عن اجتماع صدقه وكذبه، وبالتالي كذبه هو عدم هذا الاجتماع، فمن

١. الشيرازي، درّة التاج، ٤٦٨ - ٤٦٩.

الجائز أن يكون عدم الاجتماع مستفادًا من أن يكون كاذبًا فقط، وليس مستفادًا من كونه صادقًا فقط، ثـمّ إذا أخذ موضوع هذا الخبر خارجيًّا كان كاذبًا، بسـبب عـدم موضوعه وعدم لزوم صدقـه وإلّا ففي العقل، أفرادٌ كثيرةٌ من كلامه غير هذا، فـإذن لا يتعيّن من كذب كلامٍ واحدٍ منها صدقه[1].

٥. هناك إجابةٌ أخرى من سـعد بـن منصور بن كمّونة (٦٢٢ - ٦٨٣ هـ) المشـهور بابن كمّونـة، وهو قام في كتابه الجديد في الحكمة بطـرح تقريرٍ جميلٍ لمغالطة الكاذب، ثمّ ذكر ثلاث إجاباتٍ لها. وتقريره للمغالطة هو أنّ رجلًا دخل بيتًا وقال: (كلّ كلامي في هذا البيت كاذبٌ)، ولم ينطق بكلامٍ آخر وخرج من البيت؛ فكتب حول ذلك ما يلي:

نفرض شخصًا دخل بيتًا، ثمّ قال: كلّ كلامي في هذا البيت كاذبٌ، ثمّ خرج منه ...، فحلُّه أنّـه خبرٌ عن نفسـه، فالخبر والمخبَر عنه واحـدٌ فلا يكون صادقًا؛ لأنّ مفهـوم الصدق مطابقة الخبر للمخبر عنه والمطابقة لا تصحّ إلّا مع اثنينيّةٍ ما، وهي مفقودةٌ ههنا. فهو إذن كاذبٌ لعدم المطابقـة المذكورة، ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى كونه صادقًا، وإنّما كان يلزم ذلك أن لو كانت الاثنينيّة ثابتةً مع عدم هذه المطابقة. ومن تحقّق الفرق بين السلب البسيط والعدول، تحقّق الفرق بـين الكذبين ههنا. وأيضًا فإنّ صدق هذا الخبر هو اجتـماع صدقه وكذبه، فكذبه هو عدم هذا الاجتماع، فجاز أن يكون عدمه كاذبًا فقط، لا لكونه صادقًا فقط، ثمّ موضوع هذا الخبر إن أُخذ خارجيًّا فهو كاذبٌ لعدم موضوعه، ولا يلزم صدقه، وإلّا ففي العقل أفرادٌ كثيرةٌ من كلامه غير هذا، فلا يتعيّن من كذب كلامٍ واحدٍ منها صدقه[2].

وكما نلاحظ فإنّ الحلّ الأوّل الذي طرحه ابن كمّونة في الواقع هو نسـخة مطورةٌ عن حلّ الخواجـة، وحلّه الثاني هو حلّ أثير الديـن الأبهري عينه الذي كان مقبولًا من الكاتبي، والذي نقده الخواجه في تعديل المعيار، وحلّه الثالث الذي تعرّض فيه لحلّ المشـكلة عن طريق القضيّة

---

١. م. ن، ٤٦٠ - ٤٦١.

٢. ابن كمونة، الجديد في الحكمة، ٢٠٥ـ٢٠٦. [أقول: يكاد جواب ابن كمّونة هذا ترجمةً لجواب قطب الدين الشيرازي الذي نقلنا ترجمته في الأعلى (م) فلا أعلم لماذا عدّه جوابًا مستقلًّا].

الخارجيّة والحقيقيّة فعلى ما يبدو هو من إبداعه. وكان قد طرح حلًّا رابعًا في مراسلاته مع الكاتبي؛ حيث كان يعتقد ما يلي: الأمر الضروريّ في الخبريّة هو احتمال الصدق والكذب، ولا مهرب عدم قبولها للصدق والكذب على نحو مانعة الخلو. ومن هنا يُمكن القول: في الحلّ الرابع تعرّض ابن كمّونة لحلّ المفارقة عن طريق التفريق بين احتمال الصدق والكذب وبين كونها صادقة أو كاذبة بالفعل[١].

والمسألة التي تستحقّ الاهتمام هي أنّه يبدو أن تقرير لغز الكاذب بأنّه (شخص دخل بيتًا وقال: كلّ ما أقوله في هذا البيت كاذب، ولم ينطق بشيء آخر ثم خرج منه)، ليس من ابتكار قطب الدين الشيرازي، ولا ابن كمّونه، بل هو من ابتكارات أثير الدين الأبهري. فقد قرّر الأبهري في رسالةٍ خطيّةٍ معروفةٍ باسم كشف الحقائق في تحرير الدقائق لغز الكاذب في البداية على هذا النحو، قال: يدّعي من لم ينطق بحقّ مطلقًا بأنّ كلّ كلامه كاذب ويموت من فوره. ولكن بما أنّه تمّ الإيراد على تقريره هذا لمفارقة الكاذب بأنّه من غير الممكن لنا أنا نعثر على فردٍ لم ينطق بأيّ كلامٍ حقّ طيلة عمره، لذا تمّ تقرير المفارقة بدخول شخصٍ إلى البيت وفق القيد المذكور، وإنّما شُرط خروجه من البيت بدون أن ينطق بأيّ شيءٍ آخر، من أجل جعل الكلّي واحد المصداق[٢].

٦. الحلّ آخر هو لـ شمس الدين محمّد السمرقندي (٦٣٨ ـ ٧٠٣ هـ) شارح كتاب ميزان القسطاس. وقد طرح حلّين لحلّ المفارقة؛ في الحلّ الأول عدّ جملة (كلّ كلامي في هذه الساعة كاذب) تحتوي في الواقع على خبرين، وحدّد أنّ المغالطة فيها ـ تبعًا للفارابي ـ ناشئةٌ عن جمع المسائل تحت مسألةٍ واحدة، هذا وقد طرح جوابًا آخر ثمّ تعرّض لتزييفه[٣].

٧. سعد الدين التفتازاني (٧١٢ ـ ٧٩٣ هـ) هو الآخر كان ممّن تكلّموا حول حلّ مفارقة الكاذب، واقترح في البداية حلًّا لعلاج المشكلة عبر التفريق بين الكذب الذي هو حالُ الحكم،

---

١. خردنامه صدرا، العدد ٧، ٧٧ ـ ٧٨.

٢. الأبهري، كشف الحقائق في تحرير الدقائق، ٢٦٢ ـ ٢٦٥، نقلًا عن خردنامه صدرا، ٧٠ ـ ٧١.

٣. م. ن، ٧٨ ـ ٧٩.

والكـذب الذي هو حكُم (المحمول)، ولكن في الختـام يصل إلى هذه النتيجة وهي: الحلّ لهذه المشكلة هو في ترك الإجابة عليها[١].

٨. يعتقد المير السيّد شريف الدين الجرجاني (٧٤٠ ـ ٨١٦ هـ) أنّ مشكلة مفارقة الكاذب ناشـئةٌ من أنّ هذه الجمل تحيل إلى نفسـها، يعني لمّا كانت جمل الكاذب تُشـير إلى نفسـها؛ لذا يترتّب عنها مفارقةٌ[٢]. وبعبارةٍ أخرى: الخبر إشارةٌ إلى المخبَر عنه، وفي الإشارة إلى شيءٍ لا يمكن الإشارة إلى نفسه؛ لأنّ الإشارة لا يمكن أن تشمل نفسها أيضًا[٣].

٩. المـير صدر الدين الحسـيني الدشـتكي (٨٢٩ ـ ٩٠٣ هـ) من المفكّريـن الذين كتبوا بالتفصيل في هذا الشأن، وكان معاصرًا للملّا جلال الدين الدوّاني، وهذه المعاصرة كانت سببًا في احتدام شـدّة البحث والمناظرة بينهما حول هذا الموضوع، بحيث إنّ النظرة المنفصلة لكلّ ما كتبه أحدهما حول المفارقة يُشـير إلى أنّهما غالبًا اتخذا موقعيّة الخصم أثناء محاوراتهما[٤]. وغالبًا ما تناول الدشتكي البحث مع الاهتمام بنظر الدواني. ورسالة في شبهة الجذر الأصّم هي من رسائل الدشتكي التي تمّ فيها نقد الحلول المقدّمة لحلّ مفارقة الكاذب، وقدم فيها هو نفسه إجابةً لحلّ المشكلة.

وكان جوابه هو أنّه ينبغي علينا من أجل حلّ هذه المشكلة أن نُميّز بين الصدق والكذب في مرتبهتما الأولى، وبين الصدق والكذب في مرتبتهما الثانية، فالصدق والكذب في مرتبتهما الثانية مشروطٌ بتحقّق خبرين، ولكن هذا الشرط مفقودٌ بالنسبة إلى مفارقة الكاذب. فكتب ما يلي:

«اعلم أنّ كلّ واحدٍ من الصدق والكذب يسـتدعي تحقّق خبرٍ يُوصف به، فإذا تحقّق ذلك الخبر صـحّ الوصف بأحدهما وإلّا فلا. مثـلًا إذا تكلّم زيدٌ بخبرٍ صحّ أنّ قـول زيدٍ صادقٌ أو كاذبٌ، وإنْ لم يتكلم به لا يصحّ وصف قوله بالصدق والكذب. هذا إذا اعتبر الصدق والكذب

١. التفتازاني، شرح المقاصد، ٤: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

٢. خردنامه صدرا، العدد ٥ و٦، ٧٩.

٣. نامه مفيد، العدد ٥؛ نهاية الكلام في حل شبهة الجذر الأصّم، ١١٣.

٤. قرا ملكي، «مكاتبه هاى دوانى ودشتكى در حل معماى جذر أصّم».

مرّةً واحدةً، أمّا إذا اعتبر مرّتين بأنْ يُقال: (قول زيد صادقٌ، كاذبٌ أو صادقٌ)، أو يُقال: (قول زيدٍ كاذبٌ، صادقٌ أو كاذبٌ)، فلا يكفي في صحّته خبرٌ واحدٌ بل يستدعي تحقّق خبرين، أحدهما الإخبار عن الشيء، والثاني الحكم على ذلك الخبر بأنّه صادقٌ أو كاذبٌ ...، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث لم يتحقّق هناك إلّا خبرٌ واحدٌ ...»[١].

١٠. تناول الملّا جلال الدين الدوّاني (٨٣١ ـ ٩٠٨ هـ) البحث بشكلٍ جدّيٍّ وعميقٍ، وكما أشرنا سابقًا، إنّ طريقة نقده وتحليلاته لآراء الآخرين وعلى الخصوص رأي صدر الدين الدشتكي تحكي عن حرارة هذا البحث في عصره[٢].

ويدّعي الدواني بعد نقده لآراء الآخرين أنّ الجمل من قبيل (كلّ كلامي كاذب) في هذه الساعة، ليس بخبرٍ في الحقيقة؛ لأنّ الخبر هو ما يحكي عن نسبةٍ واقعية، سواء كانت مطابقة له أم لا، وهذه الميزة منتفيةٌ بشأن الجملة أعلاه. وكتب ما يلي:

«إنّ مقتضى مدلول الخبر، صدق النسبة التي يتضمّنها، وهذا الكلام يقتضي صريحًا كذب النسبة التي تتضمّنها، فلا يكون خبرًا حقيقةً، بمعنى أنّه بالنظر إلى خصوصه لا يحتمل الصدق والكذب وإنْ احتملهما بعد تجريد الأطراف عن الخصوصّيات وأطلق عليه الخبر بهذا الاعتبار...، وبذلك ينحلّ الشبهة، ولا استبعاد في أنْ يكون الكلام مع قطع النظر عن الخصوصيّات محتملًا للصدق والكذب، وبالنظر إليها لا يحتملهما، فإنّ الأحكام تختلف باختلاف الحيثيّات والاعتبارات»[٣].

وبهذا، يطرح الدواني فرضيّة عدم كون جمل المفارقة خبريّةً، ويعدّها فاقدةً للصدق والكذب. وكتب في الحاشية على تهذيب المنطق أيضًا ما يلي: «إنّ قول القائل كلامي هذا صادقٌ مشيرًا إلى نفس هذا الكلام، ليس خبرًا أصلًا وإن كان في صورة الخبر؛ لانتفاء الحكاية التي تقتضي المغايرة بين الحكاية [الحاكي] والمحكيّ عنه نظيره أن يتصدّى النقّاش أن يَنقُش صورةً على أنّها حكاية

١. الدشتكي، «رسالة في شبهة الجذر الأصّم»، ٨١ – ٨٢.

٢. نامه مفيد، ٩٧ ـ ١٠٠؛ خردنامه صدرا، العدد ٨ و٩، ٩٥ ـ ١٠١.

٣. الدواني، «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، ١٣٤.

[حاكية] عن نفسِها، فإنّه اعتبارٌ لا طائل تحته، بل غير محصّلٍ لا يجري فيه التخطئة...»[١].

وكتب الآلوسي البغدادي في كتاب الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية ما يلي: «لقد رأيت ما يقارب الثلاثين حلًا في حلّ لغز الكاذب، ولكن أعتبر أنّ أوضح إجابةٍ هو أنْ نقول: إنّ جملة مفارقة الكاذب ليس بخبرٍ أصلًا، وأقصى ما فيها أنّه حينما يقول شخص: (كلّ كلامي الآن غير صادق)، ليس لها خارجٌ وراءها لنقول: ذلك الخارج، وهو هنا كلامٌ، غير صادق. وكذلك إذا قال: (كل ما أقوله غدًا غير صادق)، وإذا أصبح الغد قال: (كل كلامي في الأمس صادق). وهنا أيضًا ليس هناك خارج لنسبة الكلام؛ لأنّ وجود الخارج لنسبة الكلام الأوّل متوقف على وجود الخارج لنسبة الكلام الثاني، وهذا دور»[٢].

ولكن المير زاهد الهروي انتقد نظريّة عدم خبريّة جمل الكاذب، وعدّ لازم ذلك كون الكلام المذكور إنشائيًّا؛ فكتب ما يلي: ص«ويَرِد عليه أنّه لو لم يكن خبرًا لكان إنشاءً، ضرورة أنّه مُركّبٌ تامٌّ، لكنّه ليس داخلًا في شيء من أقسام الإنشاء على ما لا يخفى فتدبّر»[٣]. لذلك بما إنّ المير زاهد لم يستطع عدَّ جملة المفارقة إنشاءً، فهو قائلٌ بكونها خبريّة.

ولكن من الممكن أنْ يقول شخصٌ بأنّها إنشائيّة، إلّا أنّه إنشاء لَغويٌّ وبلا فائدةٍ، وبهذه الحالة خلّص نفسه من هذه المشكلة! فقد قال بعضهم: لمّا كان لغز الكاذب ليس له معنى محصّل فهو ليس بخبرٍ ولا إنشاء وعلى فرض عدّه كلامًا تامًّا، فهو في الواقع إنشاءٌ في صورة الخبر، وما قيل من إنّ الإنشاء محصورٌ في الأمر والنهي والاستفهام وأمثال ذلك، فهو مربوطٌ بالإنشاء الذي ليس في صورة الخبر؛ لأنّه من الممكن أن يكون الإنشاء في صورة الخبر أحيانًا، مثل جملة لغز الكاذب[٤].

ولكن هناك مفكّرين آخرين من قبيل الشيخ عبد الله الگيلاني وصاحب الفصول عدّوا هذه الجمل غير محتملةٍ الصدق والكذب نظرًا إلى خصوصيّة المورد، ولكنّهم دافعوا بشدّة عن

---

١. الدواني، العجالة، ٣٥.

٢. الآلوسي البغدادي، كتاب الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية، ٩٨ - ٩٩.

٣. مير زاهد الهروي، التعليقة على حاشية التهذيب للدواني، ١٢٥.

٤. العطّار، حاشية العطار على شرح الخبيصي، ١٤١.

كونها خبريّةً[١]. وكذلك كتب غياث الدين منصور ابن السيد صدر الدين الدشتكي حول لغز الكاذب، وسعى في رسالته إلى الحكم بين صدر الدين والدواني[٢].

١١. لقد قدّم شمس الدين محمّد الخفري (المتوفي سنة ٩٤٢ أو ٩٥٧) وهو من تلامذة الدواني والدشتكي، في الرسالة التي كتبها بخصوص هذه المسألة ثلاثة أجوبةٍ لحلّ المفارقة[٣].

١٢. كمال الدين محمود البخاري (٨٨٥ ـ ٩٤٧ هـ) من مفكّري القرن العاشر الهجري، والذي تربّى في المدرسة الفلسفيّة الشيرازيّة، وفي تلك السنة نفسها قام بالتحقيق والتدريس. وهو من أواخر تلامذة الحوزة الفلسفيّة الشيرازيّة الذين طرحوا مفارقة الكاذب ضمن مبحث المغالطة، والحلّ الذي طرحه هو في الواقع نفس الحلّ الذي قدّمه الكاتبي القزويني والمستوحى من جواب أثير الدين الأبهري، وهو الجواب الذي تمّ نقده من قبل الخواجة الطوسي، وقد شرح رسالة مغالطات البخاري ابنه محمد عصمت الله البخاري[٤].

هذا وكان النصف الثاني من القرن العاشر الهجري زمان أفول المدرسة الشيرازيّة وبزوغ فجر المدرسة الأصفهانيّة[٥]؛ لذا هنا ينبغي تتبّع منهج البحث في لغز الكاذب بين مفكّري هذه الحوزة.

١٣. كان المير برهان الدين محمد باقر الداماد الحسيني، المشهور بالميرداماد (المتوفي سنة ١٠٤١ هـ) من المفكّرين المسلمين في المدرسة الفلسفيّة الأصفهانيّة الذين دفعه (لغز الكاذب) إلى التفكير، وقد كتب ما يلي: «ممّا يليق بهذا المقام، المعضلة الملقبة بالجذر الأصّم، وهي التي

---

١. محقق وايزوتسو، منطق ومباحث ألفاظ، (الرسالة المحيطة...)، ٣٧٦ – ٣٧٧؛ الاصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ٢٦٤.

٢. راجع: الدشتكي، دوازده رساله در پارادوكس دروغ گو، ١٥٧ – ٢٦١.

٣. راجع: الخفري، «رسالة عبرة القضلاء في حل شبهة الجذر الأصّم»؛ قراملكي، «پارادوكس دروغگو وراه حل شمس الدين محمّد خفرى»، ٣٣ – ٤٣.

٤. راجع: قراملكي، «كمال الدين محمود البخاري ولغز الجذر الأصّم» ٥٣ – ٥٧؛ الدشتكي، دوازده رساله در پارادوكس دروغگو، ٣١١ – ٣٢٣. جمع في هذا الكتاب اثنا عشر رسالة من مفكّري المدرسة الشيرازية حول لغز الكاذب. ولهذه المجموعة مقدمة قيمة علميًا سرد فيها السير التاريخي للبحث، وعرّف فيها عددًا من الآثار المدوّنة بشأن لغز الكاذب.

٥. خردنامه صدرا، العدد ١٤، ٥٣.

من العضال التي أعيّت الأسلاف والأخلاف من الذين هم الآباء الروحانيّة والأطباء لأدواء الفنون الميزانيّة والعلوم البرهانيّة...، وكيف أصف كم زلّت فيها أقدام القوم من مستعدّة المحقّقين ومحقّقة المتقدّمين ومتعسفة المتفلسفين ومتفلسفة المتأخّرين، وأقربهم إلى مندوحة الصواب وإصابة الحقّ من اعترفٍ منهم بالعجز؛ ولقد حلّلت العقدة ببعض ممّا آتاني ربي من الحكمة...»[١].

وكما نلاحظ فإنّ العبارة المهمّة لميرداماد تحكي عن مسألتين:

١. صعوبة حلّ مفارقة الكاذب. ٢. المساعي الحثيثة التي بذلت لحلّها. ويشير إلى زلّة أقدام العديد من المفكّرين الدقيقي النظر وعجزهم عن فكّ عقدة هذه المعضلة، وكانوا كمن (دَقَّ المَاءَ فِي الهَاوْنِ) ما عدا ذلك الذي اعترف بعجزه صراحةً، فقال: «لكن الصواب عندي في هذه القضيّة ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلّ الإشكال»[٢].

ثمّ طرح الميرداماد حلًّا ملخَّصه هو أنّ المشكلة لا تنتج عن القضيّة نفسها؛ لأنّ الحكم في القضيّة يتعلّق بالطبيعة نفسها الساريّة والناظرة على الأفراد، وليس هذا الأمر ممّا يثير أيّ مشكلةٍ؛ لأنّ استلزام الصدق والكذب ناشئٌ عن خصوصيّة المورد الذي تحقّقت فيه هذه الطبيعة وليس في القضيّة في حدّ نفسها أيّ مشكلةٍ، ويُمكن لهذا التفريق أن يحرّرنا من مغالطة الكاذب[٣].

وقد ناقش بعضهم في إجابة الميرداماد بالنحو التالي: هذا الحلّ غير مفيد في جميع الموارد؛ إذ لدينا قضايا شخصيّة، مثل: (كلامي هذا كاذب) لا يمكن الكلام بشأنها عن «نفس الطبيعة» وما شابه هذا[٤]. وكتب الميرداماد حول لغز الكاذب رسالةً مستقلةً تحت عنوان «القسطاس الغروية»[٥].

وانتقل مجال البحث حول مفارقة الكاذب مع الميرداماد وآخرين في النصف الثاني من القرن

---

١. الميرداماد، الأفق المبين، ٢٦ – ٢٧.

٢. التفتازاني، شرح المقاصد، ٤: ٢٨٧.

٣. الميرداماد، الأفق المبين، ٢٦ – ٢٧.

٤. شرح السلّم، ٧٣، حاشية الكتاب.

٥. خردنامه صدرا، العدد ١١، ٤١ – ٤٢؛ الدشتكي، دوازده رساله در پارادوكس دروغگو، المقدمة، ٨٧.

العاشر الهجري تقريبًا من المدرسة الفلسفيّة الشيرازية إلى المدرسة الفلسفيّة الأصفهانيّة، وقد تعرّض للبحث حول لغز الكاذب في الحوزة الفلسفيّة الأصفهانيّة علماء من قبيل الميرداماد، ومراد بن علي خان التفريشي، والآقا حسين الخوانساري، ومحمد بن عبد الفتاح التنكابني، والسيد فضل الله الاستر آبادي، والشيخ عبد الله الگيلاني في لغز الكاذب، واهتموا بتدوين رسالة في هذا الموضوع[١]. ولكن المثير للعجب هو أن صدر المتألهين الشيرازي أحد أركان المدرسة الفلسفيّة الأصفهانية اختار السكوت[٢].

وقد قدّم الآقا حسين الخوانساري (١٠١٦ ـ ١٠٩٨ هـ) في رسالته المعروفة بـ(رسالة في شبهة الجذر الأصّم)، بعد نقل أجوبة الآخرين بهذا الشأن ونقدها، إجابتين تتمتع بجمال التحرير وعمق التدقيق[٣]. كما انبرى الفاضل سراب وهو من حكماء المدرسة الأصفهانيّة لتدوين رسالةٍ في لغز الكاذب[٤].

وقد تطرّق المتأخّرون والمعاصرون كثيرًا أو قليلًا تصريحًا أو تلويحًا إلى هذا البحث[٥]. ويمكن اصطياد ما يلي من كلام الأستاذ المصباح: مع الالتفات إلى اختلاف الحمل (الأولي والثانوي) وبالأخذ بالاعتبار مراتب الذهن، فإنّ إمكانيّة حلّ المفارقة موجودٌ على الأقل في بعض صورها، قال: «والحلّ النهائي لهذه الألغاز وأشباهها التي تُسمّى في اللغات الأوروبية «پارادوكس» هو رهن معرفة مراتب الذهن التي أشرنا إليها في البحث عن نفس الأمر...»[٦].

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ كلام الأستاذ ليس بشأن مفارقة الكاذب، بل تمّ تدوين العبارة أعلاه بخصوص شبهة (المعدوم المطلق لا يخبر عنه).

---

١. قراملكي، «معماى جذر أصّم نزد حكماى دوره اصفهان»، ٤٠ – ٤٥.

٢. خردنامه صدرا، العدد ١٠، ٧٧.

٣. الخوانساري، «رسالة في شبهة الجذر الأصّم»، ٨٠ – ٨٧.

٤. راجع: اژهاى «معماى جذر أصّم وراه حل فاضل سراب»، ٤ – ١٥.

٥. راجع: مطهري، «تعارضات منطقى»، ٩ – ٢٦؛ مطهري، شرح مبسوط منظومه، ١: ٤١٧ – ٤١٩ و ٢: ٢٩٣ – ٣٥٧؛ أعواني، حكمت وهنر معنوى، ٢٢١ ـ ٣٥٤؛ حائري يزدي، هرم هستى، ٢٤٧ – ٢٥٠.

٦. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة، رقم ٣٥.

وقــال بعض المعاصرين في الإجابة على مغالطة (كلّ كلامي هذا الآن كاذب): هذه القضيّة إمّا شخصيّةٌ وأما حقيقيّةٌ، فإذا كانت شخصيّةً فلا يمكن جمع لحاظين فيها في آنٍ واحدٍ أحدهما آليٌّ والآخر استقلاليٌّ، إذ من غير الممكن أنْ يجتمع هذان اللحاظان في آنٍ واحدٍ في موضوع واحدٍ. وأمّا إذا كانت حقيقيّةً، فيمكن أن تشــمل هذه القضيّة نفسها؛ لأنّ شمول الطبيعة لأفرادها أمرٌ حتميٌّ، وشمول الطبيعة بالنسبة إلى هذه القضيّة هو بالذات، بدون حاجةٍ إلى لحاظ هذه القضيّة كي يلزم اجتماع لحاظين لهذه القضيّة. ولكن هذه القضيّة بعنوانها قضيّة حقيقيّة شاملة لنفسها، هي قضيّة كاذبة؛ لأنّ موضوعها منتفٍ، وهذا مثيل أنْ يقول رجلٌ عقيمٌ: (كلام ولدي كاذب)؛ لأنّ هذا الكلام كاذبٌ بانتفاء الموضوع. ويمكن أن يُقال: غير صحيح قياس (كلامي هذا الآن كاذب)، بقضيّة (كلام ولــدي كاذب)؛ لأنّه هناك لا وجود لموضوع ولكن هنا يوجد موضوع الذي هو (كلامي هــذا الآن)، ولكن الإجابة هي: لا يوجد هنا موضوعٌ في مرتبة موضوعيته، أو بعبارةٍ أخرى: الموضوع قبل الحكم غير موجود، وهذا الموضوع الذي تحقّق بعد انعقاد الحكم لا يفيد[١].

وأمّا الحلول الأخرى التي جاء بها فلاسفة الغرب لحلّ مفارقة الكاذب فهي بحدّ ذاتها قصّة لا يسعنا المجال لتفصيلها، وفي العادة الذين ينأون بأنفسهم عن نظريّة المطابقة، يعدّون أنفسهم فارغي البال من هذه المســألة، وأمّا الذين بقوا متمسّــكين بنظريّة المطابقة في تعريف الصدق ـ بشكلٍ ضعيفٍ أو قويٍّ ـ فقد عملوا على تقديم سُبلٍ لحلّ هذه المشكلة[٢].

حلّ راســل للمشــكلة عن طريق نظريّة الطبقات، وجعل مجموعةٍ ناظــرةً لما يندرج تحتها، ويُخلّص تارســكي[٣] نفســه من هذه المخمصة عن طريق التفريق بين لغــة الكائن (الموضوع)[٤] واللغة الشــارحة[٥] أو بعبارةٍ أخرى: عن طريق اللغة، ما بعد اللغة، وما بعد بعد اللغة. ويعتقد

١. كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية وحلّ مشكلاتها، ٢: ٣٢٩ - ٣٣٠.

2. Kirkham, Theories of Truth, 271 _ 306.

3. Tarski.

4. Object language.

5. Meta language.

كواين[1] أن حلّ تارسكي يعود إلى حلّ راسل من ناحيةٍ تاريخيّةٍ. ويعتقد تارسكي أن سرّ حصول مفارقة الكاذب ناشئٌ من كون الصدق والكذب مرتبطين بما بعد اللغة وقد استعملناهما نحن في لغتنا الطبيعيّة اليوميّة، ولو لم نفعل ذلك، لما واجهنا مثل هذه المشكلة[2]. أمّا استراوسن فمن خلال نظريّته الأدائيّة[3] أو التأكيد اللغوي، منح الصدق والكذب شأن التأكيد والاعتراف بالقضيّة وحسب، ليتمكّن بهذه الطريقة ـ أي: من خلال سلب هويّة الصدق ـ أن ينقص من حدّة المشكلة عن كاهله[4]. وفي الختام يمكن لمؤيدي النظريّة الاختزاليّة في الصدق ـ من قبيل نظريّة رفع علامة الاقتباس[5] ـ أن يغتبطوا بأنّ (الصدق) عبارةٌ عن رفع علامة الاقتباس حول القضيّة ولا شيء آخر، وهم في الواقع يصلون إلى الإجابة من خلال حذف السؤال؛ وذلك لأنّهم يقولون: إذا قلنا: (P) صادقة، فإنّ معنى صدق هذه القضيّة هو: ارفع علامة الاقتباس من طرفي P، وقل: P! فمثلًا: إنّ مفاد القضيّة (الثلج أبيض) صادقةٌ، هو أنّ الثلج أبيضٌ، ويجاب على المفارقة وفق هذه النظريّة بهذه الطريقة فيقال: إنّ مفاد القضيّة (هذه الجملة كاذبة) صادقةٌ، هو هذه الجملة كاذبة؛ لأنّ (الصدق) هو رفع علامة نقل القول حول طرفي القضيّة[6]. ويقول بول هورفيتش[7] في كتاب الصدق صراحةً: إذا لم يكن لنظريتي ـ نظريّة الحد الأقل في الصدق ـ أيّ ميزةٍ، فإنّ أهمّ ميزةٍ بها هو أنّها تستطيع الإجابة على مفارقة الكاذب، وجوابه هو الذي بيّناه. ويطرح هورفيتش جوابه بهذه المعادلة: («P» is True if P)[8].

وذكر الغربيّون كلامًا آخر لحلّ مفارقة الكاذب، فاعتقد بعضهم ما يلي: لمّا كانت هذه المفارقة تُبيّن أمرًا لا يقبل الحلّ، فإذًا هي في الواقع لا تُبيّن أيّ مُدّعى أصلًا، يعني: هي عاجزةٌ

1. Quine.
2. Quine, Pursuit of truth, 84.
3. Performative T.
4. Edwards, Encyclopedia of Philosophy, 6: 89
5. Disquotational T.
6. Quine, The Ways of Paradox and The Other Essays, 303_308.
7. Minimal Theory of truth.
8. Horwich, Truth, 42.

عــن بيان المراد. ولا يقبل بعضهم الآخر بهذه المفارقة بســبب الإحالة الذاتيّة[1]. وقال بعضهم: لكي تكون القضيّة صادقةً، فينبغي إضافة إلى وجوب مطابقتها للواقع، ألّا تُخطّئ نفســها وإلّا نشــأت المفارقة! وقام الغربيّون بطرح حلولٍ أخرى علاوةً على الحلول المذكورة، أو على الأقل مختلفة في طريقة التقرير[2].

كان هذا عرضًا للحلول التي طُرِحت للإجابة على مفارقة الكاذب، وحرّرناها على شكل فهرس.

خطوةٌ باتجاه حلّ مفارقة الكاذب

لقد قدّمنا حتّى الآن عددًا من التقريرات لمفارقة الكاذب، بالإضافة إلى أنواعٍ من الإجابات المقدّمة لحلّها، أمّا الآن فسنسعى إلى تقديم اقتراحٍ من أجل أن نخطو خطوةً في اتّجاه حلّها.

سوف نتعرّض هنا بشكلٍ مضغوطٍ لحلّ مفارقة الكاذب؛ لأنّه لو أردنا التعرّض لها بالتفصيل فسوف يمتدّ البحث، فإذًا سنسير في البحث هنا ضمن مرحلتين، وسنشير في المرحلة الأولى إلى أنّ بعض صور المســألة ستبدو في البداية وللوهلة الأولى كأنّها متناقضة، ولكن مع تحليل صور المســألة ســيرتفع التناقض والمفارقة، وفي المرحلة الثانية ســنبحث في تلك المجموعة من صور المسألة التي بقيت على مفارقتها أيضًا حتّى بعد التحليل.

المرحلة الأولى: ســنُحلّل هنــا واحدًا من التقريرات الأولى للمفارقــة، يعني: كلام الرجل الكريتي الذي قال: (جميع أهل كريت كاذبون)، ثمّ سنزيل غبار المفارقة عن وجهها من خلال تحليل المسألة.

تصوير صور المسألة: سوف نصور هنا كلام الرجل الكريتي الذي قال: (جميع أهل كريت كاذبون)، بالصور التالية:

١. جميع أهل كريت كاذبون في كلّ كلامهم.

٢. جميع أهل كريت كاذبون في بعض كلامهم.

٣. بعض أهل كريت كاذبون في بعض كلامهم.

---

1. Self-reference.

2. See: Barwise and Etchemendy, The Liar: An Essay on Truth and Circularity.

٤. بعض أهل كريت كاذبون في كلّ كلامهم.

هذه صورٌ أربعٌ، ومع الانتباه إلى أنّها من الممكن أن تكون قضيّةً حقيقيّةً أو خارجيّةً، فتُضرب باثنين وبالنتيجة سوف يكون لدينا ثمان صور: ٤ × ٢ = ٨. وفي هذه الصور الثماني يمكن تصوّر فرضين آخرين أيضًا:

١. نفرض أنّ أهل كريت قالوا كلامًا، وأنّ الأمر لا يدور مدار كلام ذاك الشخص من أهل كريت الذي قال: (كلّ أهل كريت كاذبون).

٢. لم يتكلّم أهل كريت أصلًا، والوحيد الذي تحدّث هو ذاك الرجل الكريتي الذي قال: (جميع أهل كريت كاذبون).

وبالتالي مع ضرب الصور الثماني بهاتين الفرضيتيّن المذكورتين نصل إلى ١٦ فرضيّة: ٨ × ٢ = ١٦.

هذا ويمكن إضافة فرضين آخرين على ١٦ صورة المذكورة:

١. القضيّة المفروضة ناظرةٌ إلى غيرها فقط، وليست ناظرةً إلى نفسها أصلًا.

٢. القضيّة المفروضة ناظرةٌ إلى نفسها أيضًا.

وبالتالى مع ضرب الـ ١٦ صورة المذكورة بهاتين الفرضيتين نصل إلى ٣٢ صورة: ١٦ × ٢ = ٣٢.

وهكذا، نكون قد وصلنا إلى تصوير المسألة بـ ٣٢ فرضيّة، والآن سنتعرّض إلى تحليل هذه الصور، لنحدّد من بينها الصور التي تبدو في الظاهر متناقضة.

تحليل صور المسألة: لقد صوّرنا كلام الرجل الكريتي الذي قال: (جميع أهل كريت كاذبون) بـ ٣٢ صورة، وسننظر الآن إليها بدقّةٍ لنعثر من بينها على صور المفارقة.

يبدو أنّ المفارقة تقع في أربع صورٍ من هذه الصور الاثنين والثلاثين، والتي سوف نلحظها الآن تحت عنوان: (النقاط الرئيسيّة للمفارقة).

النقاط الرئيسة للمفارقة: إنّ الصور الأربع[1] التي استقرّت المفارقة فيها للوهلة الأولى،

١. من الضروري الإشارة إلى أن جميع هذه الصور الأربع مربوطة بالفرضيّات الـ ١٦ حيث تكون القضية ناظرةً إلى نفسها أيضًا.

والتي سنرفع المفارقة منها من خلال التحليل، هي عبارة عمّا يلي:

- القضيّة ١: جميع أهل كريت يكذبون في كلّ كلامهم، وقد تكلّم أهل كريت أيضًا، ولا ينحصر الكلام بذلك الشخص من كريت الذي قال: (جميع أهل كريت كاذبون)، والقضيّة خارجيّةٌ.
- القضيّة ٢: القضيّة (١) نفسها مع كون القضيّة حقيقيّةً.
- القضيّة ٣: جميع أهل كريت يكذبون في كلّ كلامهم، ولم يتكلّم أحدٌ من أهل كريت سوى هذا الفرد الذي قال: (جميع أهل كريت كاذبون)، والقضيّة خارجيّةٌ.
- القضيّة ٤: القضيّة (٣) نفسها مع كون القضيّة حقيقيّةً.

حلّ المفارقة: الآن نقول في مقام الإجابة: تندفع المفارقة في القضيّة الأولى بالصورة التالية: لمّا كانت القضيّة المذكورة فُرِضت خارجيّةً، فإذًا هناك شخصٌ من أهل كريت في الجملة قد تكلّم بكلامٍ صادقٍ، ومن هذا المنطلق، تنتقض القضيّة المذكورة: (جميع أهل كريت كاذبون في كلّ كلامهم)؛ لأنّ مفاد القضيّة (جميع أهل كريت كاذبون في كلّ كلامهم) هو أنّه (لا أحد من أهل كريت ينطق بكلامٍ صادقٍ)، ولكن هذه القضيّة وهي سالبةٌ كليّةٌ تُنقض بالموجبة الجزئيّة المستفادة من فرض المسألة؛ لأنّ المفروض هو أنّه على الأقل بعض أهل كريت تكلّموا بكلامٍ صادق.

أمّا المفارقة في القضيّة الثالثة فيُمكن دفعها البيان نفسه الذي ذكرناه في دفع المفارقة عن القضيّة الأولى؛ لأنّ هذا الشخص نفسه من أهل كريت قد تكلّم بكلامٍ صادق، فإذًا كليّة القضيّة (جميع أهل كريت كاذبون) المعادلة لقضيّة (لا أحد من أهل كريت ينطق كلامًا صادقًا) ينقض نفسه بهذا الكلام، وبالنتيجة ستكون هذه الجملة كاذبةً، ومقتضى كذبها ليس: (جميع أهل كريت صادقون)، بل لو تكلّم شخصٌ واحدٌ فقط بكلامٍ صادقٍ فيعدّ ذلك كافيًا.

يُمكن دفع المفارقة في القضيّتين الثانية والرابعة التي فرضت فيهما القضايا على أنّها قضايا حقيقيّة، بالبيان نفسه الذي ذكرناه في دفع المفارقة عن القضيّة الأولى والثالثة.

وهكذا أصبح جليًّا أنّ بعض صور المفارقة يمكن تحليلها والإشارة إلى عدم مناقضتها

لبعضها بعضًا، والآن في المرحلة الثانية سنتطرّق إلى دراسة المفارقة في الصورة المعقدة وحلّها.

المرحلة الثانية: الآن في هذه المرحلة، نضع أنفسنا في مواجهة الصور المعقّدة للمفارقة، ثمّ نسعى من هنا فصاعدًا لأنْ نخطو خطواتٍ من أجل حلّها.

بيان المسألة: كما لاحظتم سابقًا، فإنّ الصور المعقّدة للمفارقة تتكوّن في تلك الحالات التي تُكذّب القضيّة نفسها، مثلًا: هذه الجملة كاذبةٌ أو تُكذّب قضيّةً أخرى وتلك القضيّة بدورها تُكذّب هذه القضيّة أيضًا، مثل: الجملة (١) «الجملة ٢ كاذبةٌ»، الجملة (٢) «الجملة ١ كاذبةٌ».

تحليل المسألة: نحن نعلم أنّ كلّ قضيّةٍ يُمكن أن تكون حاكيةً عن أيّ شيءٍ، ومن ضمن ذلك يُمكن أن تحكي عن نفسها أيضًا، مثلًا: (هذه الجملة عربيّةٌ)، كما يُمكن أن تحكي عن غيرها، مثل (گلستان، هو كتابٌ فارسيٌّ)، والآن نقول: يمكن أن تكون حكاية القضيّة عن أيّ شيءٍ، ومن جملتها الصدق والكذب، وبالتالي يُمكن للقضيّة أنْ تحكي عن صدقها أو كذبها، مثلًا: (هذه الجملة صادقةٌ)، أو (هذه الجملة كاذبةٌ)، وكذلك الأمر فيما يتعلّق صدق قضيّةٍ أخرى وكذبها، وعلى هذا الأساس، نقول: عادةً ما تقع مفارقة الكاذب في شكلها المعقّد في هذه الحالات.

حلّ الصور المعقّدة للمفارقة: الآن، سنشير هنا إلى حلّ مفارقة الكاذب بشكلٍ كلّيٍّ خاصّةً في شكلّها المعقد.

في البداية سوف نهتمّ بالنقطة التالية، وهي أنّ الذين تخلّوا عن نظريّة المطابقة بسبب معضلة مفارقة الكاذب عليهم أنْ ينتبهوا إلى أنّ هذه المشكلة لا تقع فقط في القضايا الخبريّة التي يُطرح فيها الصدق والكذب، بل نظير هذه المفارقات ممكنٌ في المركّبات الإنشائيّة أيضًا؛ لأنّه في «مفارقة الوصيّة» يُوصي شخصٌ بألّا ينفذوا وصيّته، ومن الواضح أنّه في هذه الحالة، قد وقعت المفارقة في المركّب الإنشائي. ومن هنا يُمكننا الوقوف على هذه المسألة، وهي أنّ «مشكلة المفارقة» لا تنتج في الأساس عن الصدق والكذب والمطابقة وعدم المطابقة، كي نرفع أيدينا عن تفسير الصدق بالمطابقة للواقع بسبب وقوعنا في مفارقة.

إذا انتبهنا إلى إحدى النقاط الأساسيّة، فسوف تزول (مفارقة الكاذب)، أو التقارير المشابهة لمفارقة الكاذب في مواردها المختلفة وخصوصًا في التقريرات المعقّدة منها، وهذه النقطة هي

ما يلي: تقع المفارقة في الأســاس لهذا السبب، وهو أنّ الشيء يقع في التناقض مع نفسه، وبالتالي تكــون النتيجــة هو أنّ وجه حصول المفارقــة هو وقوع جملةٍ ما في تناقض مع نفســها بنحوٍ ما؛ سواء في الإخباريّات أم الإنشائيّات، والمسألة هنا هي أنّه في العادة في مثل هذه الحالات تحصل غفلةٌ عن الانتباه إلى مسألةٍ مهمّةٍ وهي أنّ المحال هو التناقض لا الإخبار عن التناقض، كذلك المحال هو إيجاد التناقض في وعاء نفس الأمر، لا إنشــاء التناقض في وعاء الاعتبار، وبالتالي مع الالتفات إلى المســألة المذكورة يُمكن الإجابة على مفارقة الــكاذب ومفارقاتٍ أخرى مماثلةٍ لها حتّى في أشكالها المعقّدة سواء في الإخباريّات أم الإنشائيّات.

والآن وقد كشفنا النقاب عن وجه المفارقة، سوف نشرح الآن بالتفصيل سبيل الحلّ المذكور الذي يحلّ المفارقة في القضايا الخبريّة والجمل الإنشائيّة.

حلّ المفارقة في الإخباريّات: نحن نعلم أنّ القضيّة بما أنّها صورةٌ ذهنيّةٌ، فهي تحكي عن شيء ما دائمًا، إذا أردنا أن نُبيّن هذه المســألة في قالبٍ لغويٍّ، فيُمكننا أن نقول: تُخبر الجمل الإخباريّة عــن الحوادث والوقائع دائمًا، ولكن ليس بالضرورة أنْ يكون ما تقوله القضايا والجمل الخبريّة متطابقًــا مع ما هو في الواقع ومع ما هو متحقّقٌ في وعاء نفس الأمر، وبالتالي يُمكننا من هنا أن نقف على الفرق بين الحكاية والمطابقة، وتبعًا لذلك نتحدّث عن الاختلاف بين المحكي والمطابَق أيضًا، ولا تنافي بين هذا الأمر وبين وحدتها المصداقيّة في القضايا الصادقة؛ لأنّه حتّى في الوحدة المصداقيّة للمحكيّ والمطابَق ما زالت حيثيّة المحكيّ غير حيثيّة المطابَق، وقد طرحنا هذه المسألة في الفصل الثالث (تحت عنوان نفس الأمر ومناط الصدق) من خلال مثال (شارب جنكيز).

والآن وقــد عرفنا أن حيثيّة الحكاية مغايــرةٌ لحيثيّة المطابقة وحيثيّة المحكــيّ مغايرةٌ لحيثيّة المطابَق، فلنعد إلى المفارقة، وهنا مع الالتفات إلى الحيثيات المذكورة نقول: إنّ موطن اســتحالة التناقض يرتبط بوعاء الواقع ونفس الأمر، ولا علاقة له بساحة حكاية القضيّة، وبعبارة أخرى: إنّ التناقــض والمفارقة أيضًا يصلان إلى الاســتحالة في نطاق المطابقــة وفي ظرف المطابَق نفس الأمــري، وإلّا فيمكنك أن تُطلق بأســلحة القضيّة في ميدان الحكاية على أيّ محكيٍّ ســواء كان موجودًا أو ممتنعًا، وهنا لن تقع أيّ استحالةٍ؛ لأنّ الأمر المستحيل يرتبط بواقع القضيّة ومطابَقها،

في حـين لم تصل تقريرات المفارقة في وعاء الواقـع إلى التناقض، وأمّا ما وقعوا به فهو (المفارقة الحكائيّة)، أو (مفارقة القوليّة) وهي ليست مستحيلةٌ أيضًا.

حلّ المفارقة في الإنشائيّات: إذا بحثنا في الإنشائيّات فسوف نرى أنّ الجمل الإنشائيّة ليس لهـا مفادٌ حكائيٌّ أو إخباريٌّ، بل وظيفتها هي الإنشـاء والإيجاد في وعاء الاعتبار، مثلًا: القائد الـذي يأمر جنـوده بإطلاق النار في ميدان القتال، ويقول: (أطلقِ النـارَ!)، هو لا يريد أنْ يخبر عن واقعةٍ، بل يطالب جيشـه بتحقيق أمرٍ في وعاء نفس الأمر. وبالتالي، إذا قال: (أطلقِ النارَ! لا تطلـقِ النارَ!) وكان لدينا قرينةٌ أنّه يطلب منّا هذين الأمرين واقعًا في آنٍ واحدٍ، فقد قام هذا القائـد بـ(تناقضٍ في الأوامر)، لا تناقض في الإيجاد، والأمر المسـتحيل هو التناقض في الإيجاد لا التناقض في الأوامر، وعلى هذا الأسـاس نقول: عادةً ما تكون صور المفارقة في الإنشائيّات مرتبطًـا بالتناقض في الأوامر لا التناقـض في الإيجاد؛ لأنّنا لم نوجـد أيّ تناقضٍ إيجادي في أيّ جملةٍ من جملة المفارقة الإنشـائيّة، بل أعطينا أوامر متناقضة، ولكن الأمر بالتناقض أي التناقض الإنشائي مثله مثل التناقض الحكائيّ ليس مُحالًا.

وهكذا، نستنتج أنّ (مفارقة الكاذب) لا يمكن أن تكون مبرّرًا منطقيًّا لرفع اليد عن نظريّة المطابقـة، وتبقى هذه النظريّة محتفظة بقوّتها؛ لأنّ مفارقة الـكاذب هي في الواقع تناقضٌ قوليٌّ، والأمر المسـتحيل هو التناقض وليس التناقض في القول، وفي الحلّ المقدّم يتمّ ضمان كون جملة مفارقة الكاذب خبريّة على أساس حيثيّة الحكاية[1]، ويتمّ تبرير ارتفاع صدقها وكذبها على مبنى عدم شأنيّتها للمطابقة النفس الأمريّة، وبالطبع تثبيت خبريّة مفارقة الكاذب من ناحية الحكاية يستند إلى تفسير الاحتمال في تعريف الخبر بأنّه: (قول يحتمل الصدق والكذب)، بمجرّد الشكّ بـين الأمرين في مقام قابليّة الاتصاف بالصدق والكذب لا بمعنى تحمّل الصدق أو الكذب في نفس الأمر على نحو مانعة الخلو؛ لأنّه في الفرضيّة الثانية سوف تكون جملة مفارقة الكاذب مشيرًا إلى الخبر، وليسـت خبرًا، وأمّا أنّه أيّ هذين التفسيرين للاحتمال هو المقبول، فهناك اختلافٌ في الآراء، وبعضهم يرجـح الاحتمال الأول، وكتبوا ما يلي: «والمـراد باحتمال الصدق والكذب:

1. Intentionality.

تجويـزُ العقل لهما بالنظر إلى المفهوم مع قطع النظر عمّا هو في الواقع، ومنشـأ ذلك اشـتماله على نسـبةٍ هي حكايةٌ عن أمرٍ واقعٍ، فإنّ شأن الحكاية أن تُوصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الإنشائيّة فإنّها ليست حكايةً عن أمرٍ واقعٍ، فلا يجري فيها الصدق والكذب»[١].

ولكـن اختار بعضهم الاحتمال الثاني[٢]. وبعضٌ آخر مثل جلال الدين الدواني عدّ جملة لغز الكاذب ـ نظرًا لخصوصية المورد ـ شبيهةً بالخبر وليست خبرًا، رغم أنّها تحتمل الصدق والكذب إذا قطعنـا النظر عن خصوصيّة المورد، فمن هذه الناحيـة يُمكن أن تكون خبرًا؛ لأنّ الأحكام يمكن أن تكون مختلفة باختلاف الحيثيّات[٣]. وببيانٍ آخر: لجملة مفارقة الكاذب حيثيّتان: حيثيّةٌ ماديّةٌ وحيثيّةٌ صوريّةٌ، وجملة المفارقة بلحاظ حيثيّتها الماديّة ليست خبرًا، ولكن بلحاظ حيثيّتها الصورية فهي خبرٌ.

كانت هـذه هي قصّة مفارقة الكاذب التـي أدّى التفكير فيها إلى جرّ فيلتاس الفيلسـوف اليوناني إلى الموت، وأدّت ببعضٍ إلى أنْ يُفتي بعدم اسـتحالة التناقض أو دفعتهم للضرب على طبل الشـكوكيّة[٤]،[٥] أو التخلّي عن قبـول (نظريّة المطابقة في تعريـف الصدق)، والوصول إلى الإجابة بحذف السؤال!

الصدق وتفسير المطابقة

والآن سـوف نتعرّض هنا لتفسـير المطابقة، وهذا البحث من المباحث الدقيقة التي قلّما تمّ التعرّض لها بشكلٍ مسـتقلٍّ، بل أحيانًا في بعض المواطن التي تمّ طرحه فيها كان الطرح ناقصًا وغير ناضجٍ. فعدم الانتباه إلى المفاد الدقيق للمطابقة أو تقديم تفاسير ناقصة لهذا العنصر المهمّ من بحث المعرفة، جرّه إلى الظلمة في بعض الأحيان، ولذلك من الضروريّ أن نتعرّض إلى هذا

١. العطار، حاشية العطار على شرح الخبيصي، ١٤٠ - ١٤١.

٢. الدياجي، «بحثى در نسبت»، ٤٢٨.

٣. الدواني، «نهاية الكلام في حل شبهة كل كلامي كاذب»، ٣٤.

4. Scepticism.

5. Williams, Problems of knowledge: A Critial Introduction to Epistemology, 54.

البحث بشكلٍ موجز، ونكل التفصيل فيه إلى مجالٍ آخر.

لقد ذكرنا سابقًا أنّ أحد أسباب التخلّي عن نظريّة المطابقة هو الإبهام الذي يكتنف هذه النظريّة على يزعم منكروها، وقد تمّ طرح نظريّاتٍ مختلفة في هذا الشأن في الفلسفة الغربيّة، ولكنّ التفاسير التي طرحها الفلاسفة عن المطابقة لم تلقَ قبولًا نوعًا ما، وكنموذجٍ على ذلك نُشير إلى رأيٍ تمّ ذكره بشأن هذه المسألة في مجلّةٍ شهريّةٍ معروفة باسم The Journal of Philosophy الصادرة سنة ١٩٩٧ ميلادي، حيث ورد فيها ما يلي: «يتوجّب علينا أن نُذعن بأنّ الواقعيّين التقليديّين الذي سعوا لبيان كيفيّة ارتباط الصدق بالواقعيّة لم يُوفّقوا في مهمتهم».

وبعد أن علمنا ضرورة البحث، سوف نُشير إلى عدّة نماذج من الآراء التي قدّمت حول تفسير المطابقة، ثمّ سوف نتعرّض لبيان المطابقة بصورةٍ موجزةٍ.

أرسطو: رغم أنّ المعلم الأوّل لم يتعرّض لتفسير المطابقة بصورةٍ مستقلّةٍ، ولكن من البيان الذي أورده في تعريف الصدق يُمكن استنباط تعريفِ الصدق منه، فنقرأ في كتاب الميتافيزيقيا ما يلي: أن يُقال: الموجود ليس موجودًا أو غير الموجود موجودٌ، كذبٌ. وأمّا أن يُقال: الموجود موجودٌ أو غير الموجود ليس موجودًا، فصدقٌ[١].

والمُستفاد من كلام أرسطو أنّ المطابقة هو ارتباط مفاد القضيّة بواقع القضيّة الشامل للموجود والمعدوم.

لايبنيتس: لمّا كان يعتقد بجواهر الفرد والـ(موناد)[٢]؛ لذا في النتيجة هو يعدّ المطابقة كيفيّة ارتباط موناد المعرفة[٣] مع سائر الـ(موناد[٤])[٥]. وبالتالي يُفسّر المطابقة على أساس ذلك أيضًا.

---

١. أرسطو، متافيزيک، ١١٩.

.2. Monads.

[في نظام الميتافيزيقيا لدى لايبنيتس، تعد الـ monads (الموناد، جمع موناد) موادًّا أساسيّة تشكل الكون، ولكنّها تفتقر إلى الامتداد المكاني وبالتالي فهي غير مادية. (م)]

3. Conscious M.

4. Other M.

5. Edwards, Ed., Encyclopedia of Philosophy, 7: 72.

مور[١]: لقد تمّ إحياء نظريّة المطابقة ولقيت رواجًا وتوسّعت في المحافل الفلسفيّة الغربيّة مع سلسلة محاضرات جورج إدوارد مور سنة ١٩١٠ ـ ١٩١١ ميلادي[٢]. إلّا أنّه أظهر بالصراحة عجزه عن بيان حقيقتها[٣].

وبعد أنْ أبدى مور العجز عن تفسير المطابقة، اتّجه راسل وفيتغنشتاين في تلك الحقبة التي دعموا فيها (مذهب الذرية المنطقيّة)[٤] إلى تقديم تفسيرٍ واضحٍ للمطابقة، وفي البداية قسّموا القضايا إلى قضايا بسيطةٍ ومركّبةٍ، وعدّوا القضايا المركّبة مصنوعةً من قضايا بسيطةٍ، فمثلًا: القضيّة المركّبة [(Fa) V (Gb)] هي قضيّة جزيئية بحسب اصطلاح الذريّة المنطقيّة، وهي مركّبة من القضيتين الذريّتين (Fa)و (Gb)، ثمّ حاولوا تفسير المطابقة على أساس القضايا الذريّة.

فيتغنشتاين: كان يسعى لتفسير المطابقة في القضايا الذرية على أساس (التماثل البنيوي[٥])[٦]. والتماثل البنيوي بين القضيّة[٧]، والواقع[٨]، أو بين اللغة، والواقع هو محوريّة المعرفة في الرسالة المنطقيّة ـ الفلسفيّة[٩]، وفيما بعد تراجع عن هذه النظريّة ومالَ إلى (نظريّة اللغة الخاصّة)، وعدّ بعضهم بروز مثل هذا الرفض منه للنظريّة البنيويّة بين اللغة والواقع كان معلولًا للنقاشات التي دارت بين فيتغنشتاين وصديقه الاقتصادي بييرو سرافا[١٠].

وما جرى كان على هذا النحو: تحدّث فيتغنشتاين يومًا مع سرافا حول (التشابه البنيويّ بين اللغة والواقع)، وأنّ قضايا اللغة لها الصورة المنطقيّة للوقائع نفسها، فسخر سرافا من هذا

---

1. Moore.
2. Edwards, Ed., Encyclopedia of Philosophy, 2: 225.
3. Moore, Some Main Problems of Philosophy, 309.
4. Logical atomism.
5. Structural isomorphism.
6. Haack, Philosophy of logic, 91 _ 93.
7. Proposition.
8. Fact.
9. Logico_philosophicus Tractatus.
10. Piero Sraffa.

الدوران، وطلب من فيتغنشتاين أنْ يذكر ما هي الصورة المنطقيّة لهذه الحركة الدورانيّة.

ويذكر فتغنشتاين في مذكّراته أنّ هذه الحادثة هي السبب وراء تراجعه عن (النظريّة التصويريّة للغة)[١]، وهكذا اتّجه إلى تفسير المطابقة بالتشابه البنيوي وطرح في كتابه تحقيقات فلسفيّة (نظريّة اللغة الخاصّة)، أو (الألعاب اللغوية)، التي ليس لها علاقة مباشرة بتفسير المطابقة[٢]. ولكن قال بعضهم: يمكن اصطياد تفسيرٍ للمطابقة من نظريّة اللغة الخاصّة، وذلك بالنحو الآتي: إنّ تفسير المطابقة منوطٌ بالانخراط أو المشاركة في (اللعبة اللغويّة)[٣]؛ لأنّه من دون المشاركة في هذه اللعبة لا يُمكن فهم حقيقة المطابقة![٤].

راسل:[٥] يطرح راسل تفسيرًا آخر للمطابقة فيما يتعلّق بالقضايا الذريّة، وتفسيره للمطابقة هو أنّ القضايا الذريّة ترتبط مع الواقع عبر قناة (البيانات الحسيّة)[٦]، ولكن راسل قدّم في كتاب ما وراء المعنى والصدق تفسيرين للمطابقة، ولأحدهما ظاهرٌ معرفيٌّ وللآخر ظاهرٌ منطقيٌّ؛ لأنّه تكلّم عن الصدق المعرفيّ تحت عنوان (النظريّة المعرفيّة)[٧] التي تُفسّر بالاستناد إلى البيانات الحسيّة، وتحدّث عن (الصدق المنطقيّ) تحت عنوان (النظريّة المنطقيّة)[٨] التي تقع أبعد من البيانات الحسيّة، فمثلًا تقع قواعد الاستنتاج ضمن نطاق الصدق المنطقيّ[٩]؛ ولذا يمكن القول: إنّ الصدق المنطقيّ وفقًا لرأي راسل أعمّ من (الصدق المعرفيّ)؛ لأنّه يشمل البيانات الحسيّة وغيرها كذلك. وهكذا بناءً على ما قاله راسل في كتاب ما وراء المعنى والصدق، ربما أمكن القول: في الوقت الذي دافع فيه راسل عن الذريّة المنطقيّة، نجد أنّه فسر المطابقة بناءً على

---

١. هارتناك، ويتكنشتاين، ٨١ – ٨٢.

2. See: Wittgenstein, Philosophical Investigations.

3. Language- game.

4. Johnson, Focusing on Truth, 61.

5. Russel.

6. Sense data.

7. Epistemological Theory.

8. logical theory.

9. Russel, An Inquiry into Meaning and Truth, 289 - 305.

ارتباط القضايا الذريّة بـ(البيانات الحسـيّة)، ولكنّه عدّل رأيــه فيما بعد وعدّ الصدق أمرًا أبعد من التجربة، ولمّا كان راســل من المدافعين عن نظريّة المطابقة؛ لــذا فقد جعل المطابقة في مرتبةٍ أبعد من الحسّ والتجربة بشكلٍ قهريٍّ، ومن الضروري إيجاد تفاسير لها وراء البيانات الحسيّة.

أيدوكييفتش: الفيلسوف والمنطقيّ البولنديّ الدقيق النظر الذي تناول البحث حول تفسير المطابقة بالتفصيل، وقد كتب بهذا الشأن ما يلي:

ما هي الحقيقة؟ إنّ الإجابة التي قدّمها القدماء على هذه المسألة هي أنّ حقيقة أيّ فكرةٍ عبارةٌ عن مطابقتها مع الواقع، وهذه الإجابة التي أعطاها إيّاهم المدرسيّون، ولكن ما هي هذه المطابقة بين الفكر والواقع التي تقع مبنىً لهذا التعريف؟ بالطبع ليس المراد أنّ ذات الفكر هو بعينه واحدٌ مع الواقع الذي يصفه، ربّما كان المراد أنّ الفكر مشــابهٌ للواقع، وانعكاسٌ له، ولكن حتّى هذا التعبير لمطابقة الفكر مع الواقع باطلٌ طبقًا لرأي بعض الفلاسفة، فهم يسألون: كيف للفكر أنْ يكون شــبيهًا لشيءٍ هو مغايرٌ له بتمامه؟ وكيف يكون للفكر بُعدٌ زمانيٌّ فقط، وليس له أيّ بُعدٍ آخر، فيكون شبيهًا لشلال نيكاراغوا؟ إضافة إلى ذلك، إذا تمّ الالتفات إلى مدّة الأمور، ليكون فكرًا حقيقيًا، فلا يلزم أنْ يكون شبيهًا بواقع مرتبطٍ به، يعني: الفكر المرتبط بأمرٍ مدّته وجيزةٌ لا يلزم أنْ يكون قصير المدّة بنحوٍ مؤكّدٍ، وبالتالي يمكن ألّا يكون للفكر شــباهة مع الواقع، ومع ذلك يكون صادقًا وحقيقيًّا.

ويذكر المدافعين عن التعريف المتعارف عليه في إجابتهم على هذه الانتقادات: التدفّق الذي هــو عمل الفكر ومضمون التفكير أمران مختلفــان، ويُؤكّدون على أنّه: من أجل امتلاك حقيقة الفكــر فليس من الضروريّ أن تكون عمليّة التفكير مشــابهة للواقع، بــل مضمون الفكر هو الذي ينبغي أنْ يكون مشــابهًا للواقع؛ ولكن هذا الأمر أيضًا لا يرضي المعترضين على التعريف المتعارف، فيقولون: إنّ مفهوم الشباهة ليس مفهومًا واضحًا.

وقــد بينا في بداية هذا الفصل بعض مشــاكل هــذا التعريف، ومن جملتهــا ما يلي: من غير الواضــح ما هي مطابقة الفكر مع الواقــع، ولكن ليس من الصعب فهم ماهيّة هذه المطابقة كما يدّعي مخالفو هذا التعريف. ومعنى أنّ قولًا معيّنًا مطابقٌ للواقع هو: وضع الأمور كما تمّ وصفها

في هذا القول. وهكذا، فإنّ القول بأنّ الأرض كرويّة مطابق للواقع؛ لأنّ الأرض كروية، وفكرة أنّ الشمس أكبر من الكرة الأرضيّة مطابقة للواقع؛ لأنّ الشمس في الواقع هي أكبر من الأرض. وبالنتيجة يمكن بيان المفهوم الأساسي للتعريف المشهور للحقيقة بهذه الطريقة: القضيّة (ألف) مقترنــةٌ بالحقيقة، بمعنى أنّ القضيّــة (ألف) تحكي عن أنّ الأمر الفلاني عــلى النحو الكذائيّ، وأنّ الأمــر كذا على النحو كــذا. وتجديد صورة التعريف المشــهور للحقيقة لا يخلو من بعض الإشكالات المنطقيّة؛ ولذا يلزم الحيطة والدقّة عند استعماله، ولكنّنا نتجنب تحليله هنا[١].

آســتين[٢]: هو أيضًا من المفكّرين الذين تطرّقوا لتفسير المطابقة، وقد طرح تفسيرًا للمطابقة على أساس (العلاقات التعاقديّة بين الكلمات والعالَم[٣])[٤].

تارســكي:[٥] وهو مفكرٌ بولنديٌّ تطرّق لتفســير المطابقة على أســاس الوضع في المجموعة كعضوٍ في اللغة الصناعيّة، التي هي اليوم محلّ للنقاشات والحوارات كثيرًا[٦].

آميكو:[٧] ورد لـ آميكو كلامٌ في تعريف الصدق يمكن عدّه تفســيرًا للمطابقة، فقد كتب ما يلي: «إذا قلتُ: كلبي نائمٌ، فهذه العبارة إنّما تكون صحيحة فقط إذا كان كلبي نائمًا واقعًا»[٨].

كانت هذه عدّة نماذج من التفاسير التي طرحها الفلاسفة والمنطقيّون الغربيّون حول تفسير المطابقة، والآن ليس لدينا فرصة للتعرّض لنقد هذه التفاســير المذكورة ودراســتها بالتفصيل، ولكنّنا سنكتفي بالإشــارة إلى أنّ بعض التفاسير المذكورة خاطئة، وبعضها غير كافية، ويتضح خطؤها بقليلٍ من التأمّل في التفاســير المذكورة، وفيما يلي سنشير إلى بعض النماذج من التفاسير التي طرحها الفلاسفة والمنطقيّون المسلمون.

---

١. آژدوكيويچ، مسائل ونظريات فلسفى، ٩٥ – ٩٦.

2. Austin.

3. Conventional relations between the words and the world.

4. Haack, Philosophy of logic, 93.

5. Taraski.

6.Haack, Philosophy of logic, 99 127 -.

7. Amico.

8. Amico, The Problem of Criterion, 137.

الفارابي: لقد كتب الفارابي في تفسير المطابقة ما يلي:

«فمعنى المطابقة: ألّا يكـون مقابلًا، وهو أنّ اعتقاد النفس إنْ كان موجبًا كان ذلك الشيء الـذي من خارج ـ أعني: خـارج الاعتقاد ـ موجبًا أيضًا، وإنْ كان الاعتقاد سـالبًا، كان ذلك الشيء الذي من خارج الاعتقاد سـالبًا، فإنّ هذا هو معنى الصدق وهو إضافةُ ما للاعتقاد إلى المعتقَد من حيث هو خارجُ النفس أو من حيث هو خارج الاعتقاد...، فإنّ الموجودات الخارجة عن الاعتقادات هي موضوعاتُ الاعتقادات، وإنّما يصير الاعتقادات كاذبةً أو صادقةً بإضافتها إلى موضوعاتها التي من خارج النفس، أو من حيث هي خارجةٌ عن الاعتقادات، فإنّها إن كانت كيفيّاتها في الإيجاب أو السلب مطابقةً وغير مقابلةٍ لكيفيّات الموضوعات التي هي من خارج في الإيجاب أو السلب، كانت صادقةً وإن كانت كيفيّات الموضوعات مقابلةً لكيفيّات الاعتقادات، كانت الاعتقادات كاذبةً»[١].

يشـير الفارابي بهذه العبارة إلى كثيرٍ من المسـائل، ولا فرصة لدينـا لتناولها بأسرها، ولكنّ المسـألة المهمّة التي يُشـير إليها في تفسـير المطابقة هو أنّه إذا وُجد نظيرٌ للانسجام بين كيفيّات الوقائع ـ سـواء الواقعيّات الوجوديّة أم العدميّة ـ وبين اعتقاداتنا وتصديقاتنا، حينها يمكن أنْ نقول حصلت المطابقة.

العلّامة الطباطبائيّ: كتب العلّامة في أصول الفلسفة في تفسير المطابقة ما يلي:

«نجدُ أنّ هناك نسبة أو حالة بين الأشياء الخارجيّة، وهي حالة المطابقة وعدم المطابقة، نظير تطابق طول المتر من القماش مع طول المتر من الحبال، لكن هذه المطابقة ليست موجودةً بين مترٍ من الطول وبين النقطة الهندسـيّة التي لا امتداد لها. ونلاحظ أن حالةً شـبيهةً بهذه الحالة قائمةٌ بين الأفكار والإدراكات بدون أيّ شكٍّ، كما هو في قضيّة (الأربعة أكبر من الثلاثة) حيث تطابق الخارجيّ المادّيّ، أما قضيّة (الثلاثة أكبر من الأربعة) فهي لا تطابقه. والفكر والإدراك بلحاظ توفّره على المطابقة أو عدمها نصفُه بالصواب والخطأ أو بما يرادف هاتين الصفتين من ألفاظ؟»[٢].

---

١. الفارابي، المنطقيات للفارابي، ١: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

٢. الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٢٩٣.

والآن بـما أنّا ذكرنا عددًا من العبارات في تفسـير المطابقة؛ لذا سـوف نتعرّض إلى تفسـير المطابقة بمزيدٍ من التحقيق.

مفهوم المطابقة: لكلمة المطابقة إطلاقٌ لغويٌّ وإطلاقٌ اصطلاحيٌّ، ولكن ما نعنيه من اللفظ في مجال بحثنا أكثر اقترابًا من اطلاقها اللغويّ، ونحن نعلم أنّ المطابقة في معناها الاصطلاحي من أقسام الوحدة، حيث نقرأ ما يلي: «واعلم أنّ لأقسام الواحد غير الحقيقيّ أسامي مخصوصة، فالمشاركة والاتّحاد في الجنس مجانسةٌ، وفي النوع مماثلةٌ، وفي الكيف مشابهةٌ، وفي الكمّ مساواةٌ، وفي الوضع مطابقة»[١].

والمستفاد من هذه العبارة هو أنّ المشاركة في الوضع ـ والمراد هو الوضع الجسماني والحسّي ـ يسمى في الاصطلاح مطابقة، ويحصل الوضع من نسبتين: ١ – نسبة مجموع الأجزاء إلى بعضها. ٢ – نسـبة مجموع الأجزاء إلى الخارج، مثل: هيئة القيام والقعود وغير ذلك[٢]. ولكن كما أشرنا، ليس المراد من مفهوم المطابقة في مقام البحث تلك المطابقة التي من مقولة الوضع، بل إنّنا حينما نقول: القضيّة مطابقةٌ للواقع، فنحن نعني بذلك أنّ الواقع على النحو الذي قالته القضيّة، وهذا المعنى ذو مطابقةٍ قريبةٍ مع الاصطلاح اللغوي.

ونذكـر هنا أنّ مفهوم المطابقة هو من المفاهيم المنطقيّة؛ لأنّه إذا صار لمفهومٍ وصف المفهوم بما أنّه مفهومٌ، فسـوف يكون ذلك المفهـوم مفهومًا منطقيًّا، ومفهـوم المطابقة من هذا القبيل؛ لأنّه حينما نقول: القضيّة مطابقةٌ للواقع، فموصوف وصف (مطابِق) قضيّةٌ، و(القضيّة) مفهومٌ منطقيٌّ.

الحكاية والمطابقة: كي نصل إلى تفسيرٍ أدقّ للمطابقة فمن الضروريّ أنّ ننتبه إلى الفرق بين الحكاية، والمطابقة، وقد أشرنا في المباحث السابقة إلى هذا الفرق، وسوف نعود الآن إليه، ولكن لنقف على حقيقة الأمر فمن الضروري أنْ نلتفت إلى النسبة بينهما.

النسـبة بين الحكاية والمطابقة: قبل أنْ نبدأ ببيان النسـبة بين الحكاية والمطابقة، لا بدّ لنا من التفريق بين هذين النوعين من المطابقة.

---

١. الشيرازي، تعليقات صدر المتألهين على الشفاء، ٨٦.

٢. السزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ١٤٤.

أ. المطابقة الحكائيّة.

نوعا المطابقة:

ب. المطابقة ما وراء الحكائيّة (نفس الأمريّة)

والآن نقول: كما وضحنا في الفصل الثاني، لكلّ صورةٍ ذهنيّةٍ حكايةٌ سواء كانت تصوريّة مفردةً أم قضويّةً، أم تصديقيّة، وسواء كانت صادقةً أم كاذبة أم ...، وكلّ صورةٍ ذهنيّةٍ صادقةٌ من جهة الحكاية وعكسها للواقع، إذًا يُمكن القول: كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ ـ حتّى الكاذب منها ـ صادقةٌ في نفس الإراءة؛ لذا نستنتج أنّ كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ في مرتبتها الحكائيّة مطابقةٌ لمحكيّها في مرتبة الحكاية وهذه المطابقة متوفّرةٌ في جميع الصور الذهنيّة ولا تختص بالقضايا الصادقة حصرًا، وبذلك نفطن إلى أنّ المراد من المطابقة في عمليّة الصدق والكذب هو المطابقة ما وراء الحكاية (النفس الأمريّة)، لا مجرّد (المطابقة الحكائيّة) وحسب.

الآن بعد أن حصل لنا التفريق بين نوعي المطابقة، فلنتعرّض الآن لدراسة النسبة بينهما.

مع الأخذ بعين الاعتبار المسائل المذكورة، نقول: إنّ النسبة بين الحكاية والمطابقة الحكائيّة هي نسبة التساوي، والنسبة بين الحكاية، ومطابقة ما وراء الحكائيّة (النفس الأمريّة) هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ كلّ مطابقة ما وراء الحكاية هي مصداقٌ للحكاية، ولكن عكسها غير صادقٍ، وذلك لكون المطابقة تابعةً للحكاية، وأمّا الحكاية فليست تابعةً للمطابقة.

تفسير مطابقة ما وراء الحكاية (النفس الأمريّة): والآن بعد أن فرّقنا بين نوعي الحكاية، وعلمنا أيضًا أنّ ذلك النوع من المطابقة المرتبط بالصدق والكذب هو مطابقة ما وراء الحكاية والنفس الأمريّة، فلننتقل إلى تفسير المطابقة بالمعنى نفسه الذي ذكرناه الآن، ومن الآن فصاعدًا إذا ذكرنا المطابقة بنحوٍ مطلقٍ فعادةً ما نعني بها مطابقة ما وراء الحكاية (النفس الأمريّة).

إذا أردنا أنْ نصف «المطابقة» بلغةٍ بسيطةٍ غير فنيّةٍ فيُمكننا أنْ نقول: المطابقة هي ما تقول القضيّة عنه أنّه واقعٌ، أو بعبارةٍ أخرى: المطابقة هي أنْ يُصحاب حكاية القضيّة الواقع ونفس الأمر، ولكن إذا أردنا تبيين هذه الفكرة نفسها مع الأخذ بالاعتبار المسائل التي ذُكرت فينبغي أنْ نقول: إنّ «المطابقة» هي أنْ يكون للقضيّة محكيٌّ في وعاء نفس الأمر.

ومن أجل تأكيد هذه الفكرة ننقل فيما يلي عبارةً في هذا الشأن:

«فإنّ المحكيّ عنه في القضيّة الموجبة ومناط صدقها هو وجود الموضوع في نفسه الخارج عن وجــوده الذهنيّ الذي هو في مرتبة الحكاية وإنْ كان ذلك الوجود وجودًا في الذهن أيضًا كما في القضايا الذهنيّة، وهذا ممّا يقتضيه الضرورة ويُشير إليه كلامُ البعض أيضًا، كيف ومرتبة المحكيّ عنه والمصداق متقدّمةٌ على الحكاية ورتبة الصادق، فوجود الشيء في وقت الحكاية والحكم عليه لا يكفي لصدق ذلك الحكاية والحكم»[1].

والمستفاد من العبارة المذكورة أنّ المحكيّ عنه على قسمين:

أ. المحكيّ عنه في مرتبة الحكاية، وهذا المحكيّ عنه هو كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ سواء أكانت تصوّريّةً أم قضويّةً أم تصديقيّةً.

ب. المحكي عنه خارجٌ عن مرتبة الحكاية، وهذا النوع من المحكيّ عنه هو المختصّ بالصدق والكذب.

والآن مع الأخذ بعين الاعتبار المسائل المذكورة، والتفريق بين (حيثيّة المحكيّ) وبين (حيثيّة المطابَق) في تفسير المطابقة، ونعني بها مطابقة ما وراء الحكاية (النفس الأمريّة)، فنقول: المطابقة هي المحكيّ والمطابَق أنفسهما.

وبذلك نختم هذا الفصل هنا، ونتعرّض للقسم الثاني.

---

١. مولوي، شرح السلّم، ٦٨.

القسم الثاني
المعرفة والمطابقة

الفصل الخامس: منشأ المعرفة وضرورة التبرير

تمهيد

لقد ختمنا القسم الأوّل من هذه الرسالة ووصلنا الآن إلى القسم الثاني، وقد تناولنا في القسم الأوّل عبر أربعة فصول توضيح الذهن، والصور الذهنيّة، ونفس الأمر، والمطابقة، وهذا أيضًا ما سنتعرّض إليه الآن في هذا القسم، حيث سوف نتعرّض في هذا القسم إلى إثبات المطابقة وسوف نتكلّم عن قيمة المعرفة، ويحتوي هذا القسم على فصولٍ، ويختصّ كلّ فصلٍ بمبحث يتعلّق بإثبات المطابقة، والفصل الحاضر هو أوّل فصلٍ في هذا القسم الذي ينضوي تحته مباحث حول منشأ المعرفة وضرورة التبرير، ويتكفّل هذا الفصل بكشف أمورٍ مهمّةٍ في عمليّة التبرير وأنواعها، وسوف نحلّل في هذا الفصل عناصر المعرفة وسنتحدّث عن أنواع التبرير.

منشأ المعرفة

إنَّ مفهوم المعرفة الذي يتمّ الحديث عنه في كلّ لغة بكلمات مختلفة، يحكي عن أمرٍ نواجه له مصاديق مختلفةً في ذواتنا، وبالتالي لمّا كانت المعرفة أمرًا باطنيًّا؛ لذا ينبغي الرجوع إلى أنفسنا لمعرفتها. فنحن عبر الرجوع إلى النفس واستكشافها نواجه أنواع المعرفة أو العلم من العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ، وللعلم الحصوليّ بدوره أنواع مختلفة: العلم الحصوليّ التصوّري، والعلم الحصوليّ القضويّ، العلم الحصوليّ التصديقيّ. وينقسم العلم الحصوليّ أيضًا وفق تقسيمٍ آخر إلى بديهيٍّ ونظريٍّ، والبديهي هو المعرفة التي لا نكتسبها من خلال الفكر، أمّا «النظريّ» فهو علمٌ يحصل عن طريق الفكر، والمراد من الفكر في التصوّرات (عمليّة التعريف)، وفي التصديقات (عمليّة الاستدلال).

ولسنا هنا في صدد البحث بالتفصيل عن جميع أنواع المعرفة؛ لأنّنا ذكرنا بعض هذه المباحث في الفصل الثاني، كما سنتعرّض للبعض الآخر في الفصول القادمة، وسوف نتعرّض الآن إلى

سلسلة مباحث المعرفة التصديقيّة، يعني: المعرفة الخاصّة التي متعلّقها قضيّةٌ ما، والتي يُصطلح عليها في عرف علماء المعرفة الغربيّين بـ(المعرفة القضويّة)، وسنتعرّض لها من أجل أن نتمكّن من تقديم سلسلةٍ من المباحث حول عمليّة التبرير والتوجيه وأنواعه في ظلّ هذا النوع من المعرفة.

تذكـير: لا بدّ لنا من التذكير بهـذه النقطة هنا، وهي أنّه لا ينبغـي أنْ يُخصّص علم (نظريّة المعرفة) بحثه بنوعٍ خاصٍّ من المعرفة كالمعرفة القضويّة[1] مثلًا؛ لأنّ جميع أنواع المعرفة ـ الحضوريّة منها والحصوليّة، والتصوّريّة منها والقضويّة والتصديقيّة، والبديهيّة منها والنظريّة ـ لها حصّتها في معرفتنا للواقع، وكأنّ هذه المسألة غُفل عنها نوعًا ما من قبل علماء المعرفة الغربيّين المعاصرين؛ لأنّ نقطة الثقل التي تدور حولها الأبحاث في كتب نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة الغربيّة المعاصرة هي المعرفة القضويّة[2]، فهم إمّا لم يبحثوا من الأساس حول العلم الحضوريّ والتصوّري ـ نفيًا أو إثباتًـا ـ وإمّا بحثوها في حواشي العمل، في حين أنّ المعرفة القضويّة هي قسـمٌ من المعرفة لا كلّ المعرفـة، وبناءً على هذا فالرؤيـة الكليّة في بحث المعرفة تقتضي أن يتعرّض علماء المعرفة إلى جميع أنواع المعرفة؛ لأنّها تمتلك بأجمعها حصّةً ودورًا في تحدّيات الفلسفة الواقعيّة، وعلى الرغم من أنّ المعرفة التصديقيّة يمكن أن تأخذ مكانةً أرقى بين المعارف الحصوليّة بسبب حيازتها على (لسـان صدق)؛ التصوّرات تبين محكيها فقط، ولا تنطق بشيءٍ يرتبط بتحقّق مصداقها أو عدم تحقّقه، والقضيّة ـ بما هي قضيّة ـ تتوافق مع كونها مشكوكًا فيها، فالتصديق فقط هو الذي يمتلك (لسـان المعرفة) فيما يتعلّق بالعالم الخارج، وبالتالي لا يُفتح الطريق إلى عالم الواقع إلّا بالتصدق حصرًا، وذلك كما سيظهر في المباحث القادمة.

1. PK.

2. Propositional Knowledge = P K.

المعرفة التصديقيّة

يُعرّف[١] علماء المعرفة (المعرفة القضويّة)[٢] بأنّها «التصديق الصادق المبرّر»[٣]؛ ومرادهم من هذا التركيب هو أنّه ينبغي أنْ يكون هناك قضيّة تصدّقها ويكون تصديقك صادقًا ومبرّرًا أيضًا، وينبغي علينا أنْ نتأمّل في المصطلحات المستعملة هنا قبل المضي قدمًا في البحث.

يُشير علماء المعرفة باستعمالهم لمصطلح Propositional Knowledge إلى نوعٍ خاصٍّ من المعرفة، من سنخ Knowledge That ـ أي: اعلم أنّ ـ[٤] يعني: المعرفة المتعلّقة بقضيّةٍ، إذًا من هنا يمكن أن نتصيّد أنّ مراد علماء المعرفة الغربيّين من اصطلاح (PK) هو المعرفة المتعلّقة بقضيّة، ومن هنا ننتقل إلى بحثٍ دقيقٍ نسبيًّا مطروحٍ في المنطق الإسلاميّ حول الفرق بين القضيّة، والتصديق.

نحن وصلنا في الفصل الثاني إلى هذه النتيجة، وهي أنّ التصديق أمرٌ وراء القضيّة، يعني التصديق هو فهمٌ خاصٌّ يتعلّق بالقضيّة، وبالتالي مِن هنا يُمكننا أنْ نحدس بأنّ المراد من المعرفة القضويّة[٥] في فلسفة الغرب ـ بالالتفات إلى التوضيح الذي قدّموه بأنفسهم ـ هو المعرفة التصديقيّة نفسها في عرف الفلسفة الإسلاميّة.

ومن هنا، إذا أردنا الوصول إلى ترجمة أكثر دقّةٍ من الناحية الاصطلاحيّة لكلمة «Belief»، فينبغي أنْ نقول: المراد من هذه الكلمة في سياق «Justified True Belief» هو التصديق نفسه. وهكذا يمكن القول: إنّ المعرفة القضويّة في فلسفة الغرب ـ مع الأخذ بالاعتبار التوضيحات التي قدّموها بأنفسهم حولها ـ هي المعرفة التصديقيّة في الفلسفة الإسلاميّة، ولكنّها ليست كلّ

---

١. المراد هنا: بيان التعريف الشائع لدى علماء المعرفة الغربيّين للمعرفة القضويّة، قبل إشكاليّة غيتييه، وكما أشرنا، ما أسموه PKهو المعرفة التصديقيّة نفسها، وبناءً على هذا فالمراد من المعرفة القضويّة هنا هو المعرفة التصديقيّة.

2. Propositional Knowledge = P K.

3. Justified True Belief

٤. لقد ميّز علماء المعرفة الغربيّون بين «Knowledge That» و «Knowledge how» و «Knowledge Which» وعدّوا أنّ «Propositional Knowledge» أو (P K) من قبيل «Knowledge That».

5. P K.

معرفةٍ تصديقيّةٍ، بل هي معرفةٌ تصديقيّةٌ خاصّةٌ يُمكن تسميتها (المعرفة بالمعنى الأخصّ)، وهذا النوع من المعرفة يتقارن مع ذلك الشيء الذي يُسمّى في الفلسفة الإسلاميّة بـ(اليقين بالمعنى الأخصّ). ولكن ليس مرادنا أنّ ما يعدّه علماء الفلسفة الغربيّين من المعرفة القضويّة هو اليقين بالمعنى الأخصّ في الفلسفة الإسلاميّة نفسه، بل المراد هو أنّه يوجد هنا تقاربٌ ما بين المدرستين في مجال هذا البحث في هذا النوع من المعرفة وهو المعرفة التصديقيّة.

فإذًا اتّضح حتّى الآن أنّ علماء المعرفة الغربيّين يُعرّفون المعرفة القضويّة بـ(التصديق الصادق المبرّر)؛ لأنّه ينبغي في البداية أن تتوفّر قضيّةٌ تصدّقها، وحينما يكون تصديقك صادقًا ويرافقه تبريرٌ، عندئذٍ يُمكن القول: لقد عثرتُ على معرفةٍ قضويّةٍ[1]، وهكذا، ومن هنا يُمكن الاستنتاج أنّ مراد علماء المعرفة حينما يقولون: نحن نبحث في المعرفة القضويّة، هو: أنّنا نبحث حول التصديقات التي متعلّقها قضيّةٌ، يعني: المعرفة القضويّة في عرف علم المعرفة الغربيّة هي المعرفة التصديقيّة المتعلّقة بقضيّةٍ، ويكون ذلك التصديق صادقًا ومبرّرًا، وهو قول علماء المعرفة الغربيّين نفسه بأنّ المعرفة القضويّة عبارةٌ عن الاعتقاد الصادق المبرّر، فإذا أردنا الترجمة بناءً على مصطلحاتنا الفلسفيّة (مع الالتفات إلى الفرق الدقيق بين القضيّة والتصديق)، نقول: المعرفة القضويّة = التصديق الصادق المبرّر.

توضيح

ذكرنا أنّ علماء المعرفة غالبًا ما يعرّفون أو يُنسّقون المعرفة القضويّة يعني: المعرفة التصديقيّة بأنّها التصديق الصادق المبرّر؛ لأنّك لا يكون لديك معرفة تصديقيّة إلّا حينما يكون لديك تصديقٌ بقضيّةٍ ويكون ذلك التصديق صادقًا ويرافقه تبريرٌ، وإنّما قلنا: (غالبًا)؛ لأنّه يوجد أفراد ناقشوا[2] في هذه الأركان الثلاثة للمعرفة، أو أنّهم أضافوا شروطًا أخرى على الشروط المذكورة بسبب بعض المشاكل من قبيل (مشكلة غيتييه)[3] التي سوف نتعرّض لها لاحقًا، ولكن الحديث

1. See: Sosa, Ed., Knowledge and Justification, 1: 3 -122.

2. See: Shop, The Anyalysis of Knowing, 171- 200.

3. Gettier Problem.

الشـائع لدى علماء المعرفة الغربيّين قبل مشـكلة غيتييه التي طُرحت سنة ١٩٦٣ ميلادي، كان عبـارة عن أنّ المعرفة القضويّة هي تصديقٌ صادقٌ مقرونٌ بـ(التبرير المعرفيّ)[1]، ووجه ذلك هو أنّنا لا نستطيع من الناحية المنطقيّة أنْ نقول: فلانٌ يعلم أنّ القضيّة التي يعلمها صادقةٌ، وبالتالي شرطُ الصـدق هو من مقوّمـات المعرفة، يعني: في البداية ينبغي أنْ تكـون القضيّة صادقةً كي يكـون تصديقه بها صادقًا أيضًا، ولكن هل يكفي ذلـك؟ كلّا؛ لأنّه من الممكن أنْ يكون هناك العديـد من القضايا في العالم التـي لا علم لنا بها، وعند ذلك نعلم أنّنـا نمتلك تصديقًا (يعني فهمًا للصدق)، ومن هنا نسـتنتج أنّ التصديق هو الآخر من مقوِّمات المعرفة أيضًا، ولكن هل يكفـي ذلك؟ كلّا؛ لأنّ (الاعتقاد الصادق)[2] يختلف عن المعرفة، و(الحدس الصائب)[3] يختلف عن (المعرفة[4])[5]؛ ولذا وجب إضافة عنصرٍ آخر إلى (التصديق الصادق)، لتتحقّق المعرفة، وهو عنصر التبرير[6]، وأمّا المراد من التبرير بالدقّة فهو أمرٌ سنتعرّض له لاحقًا. فإذًا عرفنا على عجالة أنّ المعرفة القضويّة في عرف علماء المعرفة الغربيّين قبل غيتييه هي التصديق الصادق المبرر.

وإذا أردنا دراسة جذور التنسيق المذكور للمعرفة، فيمكننا أنْ نراجع مؤلّفات أفلاطون، فقد حلّل أفلاطون عناصر المعرفة في مؤلفاته وعلى الخصوص في رسـالة الجمهورية ورسالة مينون وخصوصًا في رسالة ثئتيتتس. وقد أشار في كلّ واحدةٍ من هذه الرسائل إلى الفرق بين الاعتقاد الصادق وبين المعرفة، فقد أورد إشاراتٍ إلى هويّة المعرفة في رسالة الجمهورية في الكتاب ٥ و٦ و٧. وعلى سبيل المثال: نقرأ في الكتاب السادس من رسالة الجمهورية ما يلي

قلتُ [سقراط]: أنتَ تعلم أنّ العقيدة إذا لم تقم على أساس المعرفة، فلا قيمة لها؛ لأنّ أفضل العقائد عميـاء، ومن كانت عقيدته لا يرافقها معرفةٌ حكيمة، فحتّى لو طابقت الحقيقة، يكون

1. Epistemic Justification.
2. True opinion.
3. Lucky guess.
4. Knowledge.
5. Chisholm, Theory of Knowledge, 1.
6. sosa, Ed., Knowledge and Justification, 1: X i.

الأمر كالأعمى الذي صادف طريقًا صحيحًا بالصدفة البحتة.

قال: صحيح.

قلتُ: إذًا أتريد أنْ تقنع بسماع عقيدةٍ مبهمةٍ عمياء وملتوية، في حين أنّه يمكنك سماع حقائق واضحة وراقية من الآخرين... [١].

وتحدّث أفلاطون في رسالة مينون[٢] حول الفرق بين الاعتقاد الصحيح والمعرفة، وعدّ المعرفة أعلى قيمةً من الاعتقاد الصحيح بسبب ثباتها وعدم حيادها؛ لأنّها تستند إلى الدليل والبرهان[٣].

وتحدّث في رسالة ثيئتتس[٤] بالتفصيل حول الفرق بين الاعتقاد الصحيح والمعرفة، وفي نهاية المطاف ساق البحث نحو كون المعرفة اعتقادًا صحيحًا يرافقه (لوغوس)،[٥] ولكن ليس من الواضح مراده الدقيق من (لوغوس)[٦]. ومن الناحية اللغويّة تعني كلمة لوغوس (الكلمة)؛ ولذا سمّى المسيحيون النبيّ عيسى عليه السلام لوغوس، وكلمة Logic (منطق) مشتقّةٌ من هذه الكلمة، ولأنّ الكلمة تُستعمل لبيان الأفكار وتوضيحها؛ لذا يقولون أنّ مراد أفلاطون نوعًا ما هو أنّ المعرفة اعتقادٌ صحيحٌ يرافقه توضيحٌ وتفصيلٌ، ورغم أنّ هذا التركيب للمعرفة في عاقبته، لم يصل إلى نتيجة بسبب بعض النقاشات التي طرحها أفلاطون نفسه في هذه الحوارات فكان حاله كحال أغلب المحاورات الأفلاطونيّة، وبقيت متروكةً من دون نتيجة[٧]. والآن نُقدّم قسمًا من هذه المحاورة المرتبطة بالفرق بين الاعتقاد الصحيح والمعرفة للقراءة بوصفها نموذجًا، فنقرأ ما يلي:

ثيئتتس: تذكرتُ الآن أنّني سمعتُ فيما يتعلّق بهذا الموضوع نقطةً، وكان ذلك الشخص يقول: المعرفة اعتقادٌ صحيحٌ يُمكن أن يُقدَّم توضيحٌ حوله، وما لا يكون مصحوبًا بالبيان

---

١. أفلاطون، دوره آثار افلاطون، ٣: ١٤٥٢ – ١٤٦٦.

2. Menon.

٣. أفلاطون، دوره آثار افلاطون، ١: ٣٧١ – ٤١٥.

4. Theatetus.

5. Logos.

6. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 3: 10 - 12.

٧. أفلاطون، دوره آثار افلاطون، ٣: ١٤٥٢ – ١٤٦٦.

والتوضيح فليســت معرفة، وكان يقول أيضًا: الشيء الوحيد الذي يُمكننا أن نعرفه، هو الذي يُمكننا تقديم توضيحٍ بشأنه، وما لا يقبل التوضيح فهو ليس معرفة ... .

سقراط: أتقبل بهذا الكلام وتُصدّق بأنّ المعرفة اعتقادٌ صحيحٌ يُمكن أن يُقدَّم توضيحٌ عنه؟

ثئيتتس: بلا شكّ.

سقراط: فمن المعلوم إذًا أنّني وإيّاك قد حصّلنا حقيقةً خلال عدّة ساعاتٍ من الزمن، شاخ العديد من طلّابها ولم يصلوا إليها.

ثئيتتس: يا سقراط! أظنّ أنّ ما ذكرناه حول هذا الأمر صحيحٌ.

ســقراط: على ما يبدو الحقّ معك؛ لأنّه ماذا يُمكن أن تكون المعرفة ســوى اعتقادٍ صحيحٍ يُصاحبه التوضيح والبيان؟! فقط فكرةٌ موجودةٌ لا تُعجبنا[1].

إذًا اتّضــح حتّــى الآن أنّ جذور تعريــف المعرفة بأنّه (التصديق الصــادق المبرّر) تعود إلى سقراط وأفلاطون، فقد طرح أفلاطون كثيرًا من المباحث المتعلّقة بالمعرفة في رسائله وهي عبارةٌ عن محاورات يســوقها ســقراط غالبًا، خاصّةً في الجمهورية والمينون وثئيتتس، وربّما كان ذلك يُمثّل أوّل جذرٍ لتعريف المعرفة بـ(التصديق الصادق المبرّر)[2].

مقوّمات المعرفة التصديقيّة

نستنتج من المباحث السابقة أنّ علماء المعرفة الذين سبقوا غيتييه قد نسّقوا (المعرفة القضويّة) على أنّها التصديق الصادق المبرّر؛ ولذلك يُمكن القول: المعرفة القضويّة بحسب رأيهم متقوّمةٌ بالشروط التالية:

أ. **التصديق**[3]: كما ذكرنا ســابقًا، أنّ مراد علماء المعرفة من المعرفة هنا هو المعرفة القضويّة أو بتعبير أدقّ: المعرفة التصديقيّــة، وهذا النوع من المعرفة متقوّمٌ بـBelief أي: الاعتقاد بأنَّ القضيّة المعنيّة صادقةٌ ســواء كانت موجبةً أم ســالبةً، ومعنى «Belief» في عرف الفلسفة

---

١. م. ن، ١٤٥٢ - ١٤٥٤.

2. Everson, Epistemology, 60 115 -.

3. Belief.

الإسـلاميّة هو التصديق نفسـه، لكن التصديق أعم من (التصديق الظنيّ)، و(التصديق الجـازم)، فإذا كان مُراد أهل المعرفة من كلمـة «Belief» التصديق الجازم فقط، ففي هذه الحالة من الأفضل ترجمة «Belief» إلى التصديق الجازم، وأنْ يُقال: (المعرفة بالمعنى الأخصّ = التصديـق الجازم المبرّر)، والحقّ هو أنّ المعرفة بالمعنـى الأخصّ هي نوعٌ من التصديق الجـازم، ولا يمكن عد التصديـق الظنيّ معرفةً بالمعنى الأخـصّ، ولكن حيث إنّ علماء المعرفة الغربيّين المعاصرين يقومون في العصر الحالي بالنقر على طبل التسـامح فلا يُستبعد أنّهم يعدّون التصديق الظنيّ معرفةً أيضًا.

ب. **الصدق**:[1] الأمـر الآخر الذي يُعدّ من مقوّمات المعرفة هـو الصدق؛ لأنّ لا يُمكن عدّ الشـخص واجدًا للمعرفة من الناحيـة المنطقيّة إلّا حينما تكون القضيّـة التي يُصدّق بها صادقـةً. وهنـاك عدّة نظريّات تمّ تقديمهـا في تعريف الصدق كما بيّنـا في الفصل الرابع بالتفصيـل، ولكـن «نظريّة المطابقة في تعريـف الصدق»[2] هي النظريّـة الوحيدة المقبولة وحسب، أمّا باقي النظريّات التي تمّ تقديمها في هذا الباب فلا ربط لها بالمعرفة، والواقعيّة المعرفيّة، هذا على الرغم من أنّه قد لا يكون بعض الذين عرّفوا المعرفة بالتصديق الصادق المبرّر قد فسّروا الصدق بالمطابقة للواقع، وتخلّوا عن نظريّة المطابقة[3].

ج. **التبرير**[4]: أشرنا سـابقًا إلى أنّه منذ عصر أفلاطون كانت هذه الفكرة مطروحةً في المحافل الفلسـفيّة، وهي أنّ المعرفة تختلف عن الاعتقاد الصادق، وبالتالي يجب أن ينضمّ أمرٌ آخر إلى الاعتقاد الصادق حتّى يتحوّل إلى معرفة وهو الأمر نفسـه المشـتهر في عصرنا الحاضر باسم (التبرير)، وأمّا كيف تجري عمليّات التبرير بالدقة؟ فهو بنفسه أمرٌ وقع محلًّا للعديد من البحث والنقاش، وقد كتب آليستون[5] في هذا الشأن ما يلي:

---

1. Truth.

2. Correspondence Theory of Truth.

٣. لقد ذكرنا بعض علل التخلّي عن (نظريّة المطابقة) ونقدها في الفصل الرابع.

4. Justification.

5. Aliston.

أصبح الرأي القائل بأنّ المعرفة عبارةٌ عن «التصديق الصادق المبرّر (+....)» علامةً فارقةً في هــذ القرن، وقد جــذب تبرير التصديق كثيرًا مــن الاهتمام إليه، ولكــن في الغالب من غير الواضح بشكلٍ دقيق ما يعنيه علماء المعرفة من كلمة (المبرّر)، وأنّ هذا المصطلح يُستعمل لبيان أيّ مفهوم؟[١].

بعد ذلك ينبري آليســتون للمضي خطوةً إلى الأمام من أجل إيضاح مفهوم التبرير، فيُشــير إلى أنّ التبريــر بمعنى جعله مســتدلًّا عليه؛ لأنّ الاعتقاد والتصديق إنّــما يكون موجّهًا إذا كان يمتلك «دليلًا كافيًا[٢]»[٣]. وبناءً على هذا التبرير هو عمليّة البرهنة والاستدلال، ومن الضروري الإشــارة إلى أنّ كلمتي التبرير والتوجيه تســتعملان في اللغة الفارسية والعربية في ثلاثة معانٍ: ١- إخفاء الحقائق، أي: ذكر سببٍ غير ذي صلةٍ. ٢- عدّ الأمر وجيهًا ومبرّرًا، مثلًا: حينما يقول الأصوليّــون: إنّ هذا القول موجّهٌ فمعنى ذلك أنّه له وجهٌ. ٣- الإثبات، وهذا المعنى للتوجيه هو المراد في عرف علماء المعرفة.

وهنا يُطرح ســؤالٌ دقيقٌ نســبيًّا، وهو أنّه إذا كان التوجيه والتبرير بمعنى الإثبات، فينبغي إذًا ألّا تكون القضايا والتصديقات الواضحــة والبديهيّة موجّهةً أصلًا في عرف علماء المعرفة؟ قال آليســتون وآخرون في مقام الإجابة: حيث إنّ هذا النوع من القضايا يُثبت نفسه بنفسه، إذًا يمكن عدّها موجهة على هذا الأساس، فالتصديقات البديهيّة والواضحة «موجهة ذاتيًّا»[٤]؛ لأنّها هي نفســها دليلُ نفسِها[٥]. وفي هذه الحالة يُمكن تقســيم المبرّر إلى قسمين هما: أ- مبرّرٌ بنفسه. ب. مبرّرٌ بغيره، ولكن الأدقّ هو أنْ نقول: معنى المبرّر هنا هو أنّ التصديق إنّما حصل على وجهٍ صحيحٍ (عــلى المباني)، يعني: إذا كان التصديق نظريًّا كان له دليــلٌ متقنٌ، وإذا كان بديهيًّا كان

1. Alston, Epistemic Justification, 81.

2. adequate evidence/ adequate reason/ adequate ground.

3. Alston, Epistemic Justification, 88 100 -.

4. Self justified beliefs=ispo facto Justified beliefs.

5. Alston, Epistemic Justification, 106 and 245- 287 & sosa, Knowledge and Justification, 2: 669.

لــه علّةٌ محكمةٌ؛ ومن هذا المنطلق يقولون أحيانًــا في علم اجتماع المعرفة: التصديق المبرّر هو إمّا الذي له دليلٌ[1] أو علّةٌ[2]؛ لأنّ البديهيّات هي ذاك النوع من القضايا التي يكون تصديقنا بها ناشئًا مــن علّةٍ محكمةٍ والنظريّات هي ذلك النوع من القضايا التــي يكون لها دليلٌ متقنٌ، وبالتالي في هذه الحالة إذا أخذنا الموجّه والمبرّر بمعنى مجرّد الإثبات، فبالتأكيد سوف يكون المراد هو المعنى غــير المصطلح، وإلّا فإنّ البديهيّات التصديقيّة لا تحتــاج إلى الدليل بالمعنى الاصطلاحي؛ لأنّه للوصول إلى صدقها ليس من الضروريّ تشــكيل قياسٍ أو تنظيم استدلالٍ، بخلاف النظريّات التصديقيّة التي يكون فهم صدقها منوط بالاستدلال.

وبذلك يتّضح أنّ عنصر التبرير يُبيّن أنّ المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ إنّما تحصل حينما تكــون عمليّة المعرفة ناشــئةً من دليلٍ متقــنٍ في النظريّات، ومن علّةٍ محكمــةٍ في البديهيّات، أو كخلاصةٍ يمكننا أنْ نقول: المعرفة التصديقيّة المبرّر هي معرفةٌ حصلت بسبب علّةٍ متناسبةٍ معها حيث يكون مصداق هذه العلّة في البديهيّات التصوّر الصحيح لطرفي القضيّة أحيانًا، ومصداقها في النظريّات هو الدليل.

وكتب الخواجه نصير الدين الطوسي في هذا الشأن ما يلي: «الحكم الذي له علّةٌ فهو إنّما يجب إذا اعتبر مع علّته، ولا يجب بدون ذلك، والحكم اليقينيّ هو الواجب في نفســه الذي لا يتغيّر، وهو الذي يجب قبوله، فكلّ حكمٍ عُرِف بعلّته فهو يقينيٌّ، وما لا يُعرَف بعلّته فهو ليس بيقينيٍّ، سواء كان له علّةٌ أم لا، والعلة قد يكون هي أجزاء القضيّة، وقد يكون شيئًا خارجًا عنها ...»[3].

والنتيجــة هي أنّ التبرير المعــرفيّ عمليّةٌ تدور حول اســتناد المعرفــة التصديقيّة إلى علّتها الخاصّة، من قبيل الدليل المعتبر في النظريّات والســبب المتناسب في البديهيّات؛ لأنّ المعرفة إنّما صارت معرفةً بالاســتناد إلى العلّــة الخاصّة والوجه الخاصّ الذي هــو في الواقع المعرفة. وإذا حصــل اختلافٌ بين علماء المعرفة والذي هو أمــرٌ واقعٌ بالفعل، فيعود ذلك إلى عمق النظرة أو

1. Reason.

2. Cause.

٣. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ٢١٥.

إلى التسامح بالنسبة للمعرفة وعمليّة التبرير، وهو الأمر الذي سوف يظهر نفسه بوضوح في مشكلة غيتييه.

المعرفة والتبرير المعرفيّ

ذكرنا أنّ علماء المعرفة يُعرّفون المعرفة التصديقيّة بأنّها التصديق الصادق المبرّر، وبالتالي هذا النوع من المعرفة مشروطٌ بشروطٍ أو بتعبير أدقّ مقوّمٌ بمقوّماتٍ، وهذه المقوّمات هي نفسها التي جاءت في تنسيق المعرفة والتي ذكرنا بعض التوضيحات بشأنها أيضًا، ولكن حيث إنّ شرط التبرير قد وقع في أزمةٍ في عصرنا الحالي بسبب أمثلة غيتييه النقضيّة والتي سنتكلّم لاحقًا عنها، لذا سوف نقدّم مزيدًا من الإيضاح في هذا الشأن.

نوعان من التبرير: بداية بالاقتباس من إرنست سوسا[1] سوف نقسم التوجيه (التبرير) المعرفيّ إلى قسمين:

أ. التبرير الداني: هذا النوع من التبرير هو النوع المطروح في هذه الأيّام في مؤلّفات علماء المعرفة الغربيّين، وهو لا يتلازم مع الصدق من الناحية المنطقيّة، وينسجم مع احتمال الكذب.

ب. التبرير العالي: هذا النوع من التبرير هو الذي يُسمّيه[2] سوسا (التبرير الفائق)[3]، وهو تبريرٌ يتلازم مع الصدق، ولا ينسجم مع احتمال الكذب.

إذًا سنعمد الآن إلى نقل العبارات التي حُرّرت في وصف التبرير، وعقب ذلك سنتناول (مشكلة غيتييه)، وسنجلس ونشاهد تعاسة التبرير الأدنى من ناحية غيتييه.

لقد فرّق[4] آليستون بين التبرير المعرفيّ[5]، والتبرير الأخلاقيّ[6]، وكتب في التبرير المعرفيّ ما يلي: «يختلف التبرير المعرفيّ عن التبريرات الأخرى، والتقييم المعرفيّ مستمدٌّ من الشيء الذي

1. Ernest sosa.
2. sosa, Knowledge and Justification, Xii.
. 3Super Justification.
4. Alston, Epistemic Justification, 97.
5. Epistemic Justification.
6. Deontological/ Moral Justification.

يمكن تسميته اللحاظ المعرفيّ، ويمكن تعريف اللحاظ المعرفيّ بهذه الطريقة: الهدف المتّجه ناحية تكثير الصدق وتقليل الكذب في القسم الأعظم من التصديقات»[١].

ثمّ كتب في تتمّة كلامه ما يلي:

لو كان اسم هذه اللعبة [التبرير المعرفيّ] تكثير الصدق وتقليل الكذب في تصديقاتنا، فإنّ الصدق الواضح والعاري عن أيّ ستارٍ سوف يقبع في الانزواء، ولكنّ هذا المحذور لم يدفع علماء المعرفة إلى تغليف التبرير من خلال الصدق، ولا إلى أن يعدّوا الصدق لازمًا وكافيًا كشرطٍ للتبرير. ولكن لماذا كان الأمر بهذا النحو؟ فمن الواضح أنّه بالإمكان أنْ يكون التصديق مبرّرًا من دون أنْ يكون صادقًا، وبالعكس، ولكن ما هو الدليل الموجود على أنّ التبرير ليس متوقّفًا على الصدق؟ أنا أعتقد أنّه ينبغي البحث عن جواب ذلك في خصلة[٢] داخليانيّة[٣]... [٤].

لم يكن مراد آليستون أنّنا يجب ألّا نأخذ في الاعتبار شرط الصدق في عمليّة التبرير، بل مراده أنّه من الممكن أنْ نعمل بتكليفنا ضمن نظريّة المعرفة، وأنْ نحصل على تصديقٍ مُبرّرٍ، ولكن هذا التصديق ليس صادقًا في الواقع ونفس الأمر؛ لأنّ التبرير المعرفيّ هو نوعٌ من التبرير الذي يتمتّع بهذه الميزة، وهي أنّه عند التصديق بالقضيّة P فهو يبرّرها لنا من جنبةٍ معرفيّةٍ، بمعنى أنّه إذا كان لدينا تبريرٌ معرفيٌّ، فعند ذلك نكون قد عملنا بوظيفتنا حيال نظريّة المعرفة، وللتبرير المعرفيّ ارتباطٌ وثيقٌ بصدق القضيّة؛ لأنّ التبرير المعرفيّ مهما كان في حدوده الدنيا، إلّا أنّه يجب أن يزيد من فرصتنا في الوصول إلى صدق القضيّة[٥]. وقد كتب تشيشولم[٦] حول التبرير ما يلي:

أعتقد أنّ المعرفة هي التصديق الصادق المبرّر، فإذا كنت تعلم أنّ P إنّما تكون صادقةً إذا كانت P، وأنت تصدق أنّها P، ويوجد هناك أمرٌ يبرّر تصديقك بـ P، فهناك معانٍ متعدّدة لعمل

1.Alston, Epistemic Justification, 83.

2. Internalist character.

٣. سوف نبحث عن الخصلة الداخليانيّة لاحقًا.

4.Alston, Epistemic Justification, 98 - 99.

5. Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, 5 - 8.

6. Chisholm.

التبرير، من ضمنها ما يلي:

١- تجعل e القضيّة h ممكنةً بالنسبة للشخص s بداية.

٢- تجعل e القضيّة h ممكنةً بالنسبة للشخص s مطلقًا.

٣- توضّح e القضيّة h للشخص s بداية.

٤- توضّح e القضيّة h للشخص s مطلقًا.

وحينها نقول: المعرفة تصديقٌ صادقٌ مبرّرٌ، فينبغي أنْ نأخذ عمل التبرير على أساس المعنى الرابع[1].

وكذلك نقـرأ في وصف التبرير ما يلي: «إنّ التصديق الذي يُقبل بوصفه مبرّرًا هو الذي لا يكون هناك شقٌّ مشهودٌ[2] أفضل منه»[3].

كان ما سلف عبارةٌ عن التوصيفات التي بيّنها علماء المعرفة الغربيّون في وصف (التبرير)، وترتبط هذه التوصيفات نوعًا ما بذلك النوع من التبرير الذي يُمكن تسميته بـ(التبرير الأدنى)، وهو التبرير الذي على الرغم من أنّه يحاول الوصول إلى الصدق من أجل أداء الوظيفة المعرفيّة، فإنّه من الناحية المنطقيّة لا يتلازم مع الوصول إلى الصدق، وهذا النوع من التبرير يستتبع عددًا من المشاكل التي سوف نشير إليها الآن.

مشكلة غيتييه وتعاسة التبرير

إنّ التعريـف الثلاثي[4] الذي طرحه أفلاطون في رسـالة ثيئتتوس حول المعرفة التصديقيّة، والذي يبدو أنّه قَبِل به في رسالة مينون، يتكوّن من ثلاثة عناصر: التصديق، والصدق، والتبرير، وأصبح مقبولًا من قبل الفلاسـفة وعلماء المعرفة قليلًا أو كثيرًا، واسـتمرّ الأمر كذلك إلى سنة ١٩٦٣ ميلاديّة حيث وقع هذا التعريف المذكور للمعرفة في معضلةٍ فقط من خلال ذكر (أمثلة

1. Sosa, Knowledge and Justification, 2: 668.

2. Visible alternative.

3. Dancy and Sosa, A Companion to Epistemology, 128.

4. tripartite definition of knowledge.

نقضيّة)[1] أنشأها إديموند غيتييه.

لقد قام غيتييه سنة ١٩٦٣ م بذكر عددٍ من الأمثلة النقضيّة في ثلاث صفحات تقريبًا من العدد ٣٣ من مجلّة Analysis تحت عنوان (هل المعرفة تصديقٌ صادقٌ مُبرّرٌ؟)، ممّا أوقع تحليل القدماء للمعرفة في معضلةٍ دار حولها في زمننا المعاصر كثيرٌ من الكلام والنقاش في كتب نظريّات المعرفة، وادّعى غيتييه أنّ المعرفة أمرٌ أبعد من التصديق الصادق المبرّر؛ لأنّنا نجد أحيانًا تصديقًا صادقًا مبرّرًا، ولكن لا يُمكن القول بأنّنا نمتلك معرفةً، فعلى سبيل المثال: بناءً للتحليل المذكور للمعرفة، فنحن لا نعلم كم هي الساعة إلّا في حال كانت القضيّة (الساعة ١٢) صادقةً مثلًا، وكان لدينا تصديقٌ بصدقها أيضًا، وكذلك كان لدينا تبريرٌ مقبولٌ لتصديقنا، مثلًا: إذا استناد تصديقنا بصدق القضيّة المذكورة على النظر إلى الساعة، ولم يقتصر فقط على أساس الحدس والظنّ، ولكن من الممكن أن نطرح افتراضًا، وهو أنّ رغم أنّ التصديق مبرّرٌ إلّا أنّه لا يُعدّ معرفةً؛ وذلك لأنّك إنّما قلت: الساعة ١٢ على أساس النظر إلى الساعة وكانت الساعة في الواقع كذلك، ولكنّ ساعتك كانت معطّلةً بحسب القضاء، ولكنّها كانت منسجمةً مع الواقع النفس الأمري، فيعتقد غيتييه أنّنا نمتلك في مثل هذه الحالة تصديقًا صادقًا مبرّرًا لكنّنا لا نتملك معرفةً! وهكذا أصبح معلومًا أنّ تحليل المعرفة بـ(التصديق الصادق المبرّر) ليس تحليلًا صحيحًا[2].

ويعتقد تشيشولم[3] أنّ غيتييه هو أوّل فيلسوفٍ التفت إلى أنّ التعريف التقليدي للمعرفة غير كافٍ، رغم أنّه يمكن العثور على جذورِ هذا الأمر في مؤلّفات ماينونغ[4] سنة ١٩٠٦ م وراسل سنة ١٩٤٨ م[5].

---

1. counter examples.

2. Ernest, Knowledge in perspective: Selected essays in Epistemology, 15 - 34 & Sosa, Knowledge and Justification. Xi.

3. Chisholm.

4. Meinong.

5. Chisholm, Theory of Knowledge, 102 105 -.

وكتب موزير[1] عالم المعرفة الشهير حول عواقب (مشكلة غيتييه) ما يلي:

قال الفلاسفة منذ زمن أفلاطون أنّ المعرفة القضويّة [المعرفة التصديقيّة] تقتضي التصديق الصادق المبرّر... وعلى أساس هذا التحليل كان تمّ اقتراح معيار المعرفة الذي اقترحه أفلاطون وكانط وآخرون، فإنّه لا يكون للشخص تصديقٌ صادقٌ مبرّرٌ بـ P إلّا إذا علم ذلك الشخص بـ P ، ولكن مع طرح غيتييه لعددٍ من الأمثلة النقضيّة سنة ١٩٦٣ م، وصل الفلاسفة عمومًا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ تحليل معيار المعرفة يحتاج إلى الحكّ والتصحيح، ولكن على الرغم من عدم توفّر توافقٍ واسعٍ ومجمعٍ عليه في العصر الحاضر على سبيل حلّ واحد، إلّا أنّنا نتملك بين أيدينا في هذا المعبر اقتراحاتٍ مهمّةً[2].

كما أشار موزير، أراد فلاسفة الغرب بعد سنة ١٩٦٣ م القيام بتصحيحاتٍ في التعريف التقليدي للمعرفة، وكان عمل الفلاسفة هذا هو السبب وراء تسمية (مشكلة غيتييه) باسم (مشكلة الشرط الرابع[3]) أحيانًا[4]؛ وذلك لأنّ مشكلة غيتييه دفعت الفلاسفة إلى التفكير في شرطٍ رابعٍ غير الشروط الثلاثة السابقة: التصديق، والصدق، والتوجيه، ومن ضمن الاقتراحات التي طُرحت لتصحيح التعريف التقليدي للمعرفة هو أنّها (نظريّة المعرفة السببيّة)[5]، التي طرحها[6] غولدمن[7]، و(نظريّة المعرفة الشرطيّة)[8]، التي أسسها(نوزيك[9])[10].

ويبتني هذا النوع من النظريّات على (التبريرات الخارجيانيّة) للمعرفة، وهو ما سنتكلّم

---

1. Moser.
2. Moser, Knowledge and Evidence, 232.
3. The Problem of the Fourth condition.
4. Chisholm, Theory of Knowledge, 103.
5. A Causal Theory of Knowing.
6. Sosa, Knowledge and Justification, 1: Xi & 65 - 72.
7. Goldman.
8. Conditional Theory of Knowing.
9. Nozick.
10. Sosa, Knowledge and Justification, 1 : Xii - Xiv.

عنه لاحقًا، وسنكتفي بالإشارة إلى أنّ آليستون قال ـ إذا ما زلتم تذكرون ـ: السبب في إمكان أن تكون المعرفة مبرّرةً ومع ذلك لا تكون صادقة، هو أنّه للتبرير (خصلة الداخليانيّة)، يعني: صحيحٌ أنّ الشخص قد عمل وفق تكليفه المعرفيّ وأعدّ الدليل الكافي لتأييد تصديقه، ولكن من أين نعرف أنّ الأمر هكذا في الواقع؟ ومن هنا استنتج آليستون أنّ التبرير لا يتلازم مع الصدق بسبب الخصلة الداخليانيّة، أي: من الممكن أن يكون التصديق مبرّرًا بسبب توفّره على دليلٍ كافٍ، ولكن لا يكون صادقًا.

نحن لسنا في صدد نقد كلام آليستون فعلًا؛ لأنّنا سوف نحلّل في المباحث القادمة كيف أنّه على الرغم من امتلاك التبرير لخصلةٍ داخليانيّةٍ إلّا أنّه إذا كان توجيهًا منطقيًّا، فسوف يكون ملازمًا لصدق القضيّة من الناحية المنطقيّة. وسوف ندافع في هذه الرسالة عن هذا النوع من التبرير، وسنكتفي هنا بأن نسأل آليستون: إذا قال الشخص: أنا عاشقٌ، وكان ما في باطنه مؤيّدًا لصدق هذه القضيّة، فهل لا يكون التبرير[1] في هذه الحالة ملازمًا لصدق القضيّة على الرغم من امتلاكه للخصلة الداخليّة؟ وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالقضايا التحليليّة وغيرها. ولنعد إلى المحور الأساسي للبحث.

كان البحث في معضلة تحليل المعرفة بعد غيتييه، وقد ذكرنا نموذجين من الحلول التي طُرحت للخلاص من هذه الإشكاليّة، وهما: ١ – النظريّة السببية لغولدمن ٢ – النظريّة الشرطيّة لنوزيك، ثمّ أضفنا على ذلك أنّ هذا النوع من الحلول يمكن عدّه مقاربة خارجيانيّة لتحليل المعرفة وعمليّة التبرير، والهدف من هذه المقاربة هو من أجل ألّا تُوجِد خصلة التبرير الداخليانيّة ـ بتعبير آليستون ـ ثغرة في تحليل المعرفة.

وتوضيح ذلك ما يلي: على سبيل المثال تقول النظريّة السببيّة لـ غولدمن: إنّما تتحقّق المعرفة عندما تكون تصديقاتنا مستندةً إلى آلية اعتقاد موثّقة، وتعتقد هذه النظريّة أنّه إذا كان لدينا دليلٌ

---

١. إذا كانت كلمة «Justification» بمعنى الاستدلال، لمّا كان الدليل هو عبارةٌ عن مفهومٍ منطقيّ، فسيكون «التبرير» أمرًا ذهنيًّا بالكامل، وتمام هويته منوطة بالذهن، ولكن هذا لا يعني بأيّ وجهٍ من الوجوه تعطيل باب المعرفة وانسداد باب العلم، كما سنُبيّن لاحقًا.

كافٍ في مقــام التبرير، فعلى الرغم من أنّ هذا الدليل كافٍ من الناحية المنطقيّة بســبب الخصلة الداخليانيّة لتبريرنا، فإنّه لا يوصلنا إلى الصدق؛ ولكن من جهةٍ أخرى نظرًا إلى أنّنا استعملنا آليّةً جيّدةً في تحصيل المعرفة، لذا فإنّ ذلك يُؤدّي إلى أن تكون الأوضاع موافقةً للمراد مصادفةً، وقد وافَقَنا نفسُ الأمر وانسجمَ معنا، وبالنتيجة تتحقّق المعرفة، ولا تبقى أيّ مشكلةٍ من ناحية أمثلة غيتييه النقضيّة؛ لأنّ أمثلة غيتييه النقضيّة ليست معرفة في الواقع؛ لأنّ التصديقات الموجودة في أمثلة غيتييه النقضيّة ليست معلولة للواقع ونفس الأمر (Fact) عن طريق استخدام آلية اعتقاد موثقة.

وقد طرح نوزيك أيضًا تحليلًا آخر خارجيانيّ للمعرفة: يقول نوزيك: إنّ المعرفة إنّما تتحقّق حينما تســتوفي تصديقاتنا الشروط الأربعة: ١- القضيّة p صادقة. ٢- الشــخص يصدق بـ p. ٣- إذا لم تكن القضيّة p صادقة، لم يكن ليصدق الشــخص بـ p. ٤- لو كانت القضيّة صادقة، لاعتقد الشخص بـ p. ويعتقد نوزيك أنّ المعرفة تحصل عند حدوث مواءمة بين إدراكاتنا وبين الواقــع، وكوننا نُريد تحصيــل الواقع والصدق، ويُؤكّد نوزيك ـ مــن خلال تحليل المعرفة على أساس عنصر (تتبع الصدق)[1] ـ على هذه النقطة، وهي أنّه لا ينبغي أن يحصل تبرير المعرفة على أساس العناصر الذهنيّة حصرًا؛ لأنّه لو كان الأمر على هذا النحو لما أمكن الخلاص من (مشكلة غيتييــه)، وخلاصة بيان نوزيك هو التــالي: إنّ المعرفة إنّما تحصل حينما تتحقّق الشروط الأربعة المذكــورة، وهي أنْ تكون القضيّة صادقةً، ويكون لدينــا تصديقٌ، ونكون بحيث نتتبّع الواقع، وكان الواقــع موافقًا لنــا، فحتّى لو كنّا لا نعلم، فعند ذلك تكــون المعرفة قد تحقّقت. والنقطة المهمّــة هنا، أنّه إذا كنّا نبحث عــن واقع القضيّة المعنيّة، وكان الواقع المأمــول يتبعنا أيضًا، فإنّ المعرفة تحصل إذًا، ولكنّ أمثلة غيتييه النقضيّة لا تســتوفي الشروط الأربعة. ولكن يستند تحليل نوزيك للمعرفة على مفهوم التتبع[2]، في حين أنّ غولدمن يُؤكّد على السببيّة، إلّا أنّهما كليهما طرحا

1. Tracking the Truth.

إنَّ كلمة «Tracking» تُمثّل كلمةً مفتاحيّةً في النظريّة الشرطية لنوزيك.

2. Tracking.

تحليلًا خارجيانيًّا وكذلك تبريرًا باطنيًّا للمعرفة، كي يتمكّنا من الخلاص من (مشكلة غيتييه)، ولكــن كما لاحظنا هــذا النوع من التحليل للمعرفة يبتني على أنّــه لا يمكن من خلال الخصلة الداخليّــة ـ مثلًا: اليقين بالقضيّة ـ الحفر والتنقيب عن صدقها[١]، ومن هنا نكون قد تعرّفنا على سرّ ظهور تيارين حادين (الداخليانيّة[٢])، و(الخارجيانيّة[٣]) في تبرير المعرفة، وسوف نتطرّق لهما فيما بعــد، ومن الضروريّ أن نُذكِّر بظهور هذين النوعين مــن التحدّيات في نظريّة المعرفة بعد معضلة غيتييه.

لقد قُدّمت مقترحاتٌ أخرى لحلّ مشكلة غيتييه ولكن لا فرصة لدينا للتطرق إليها، ونكتفي بالإشــارة إلى أنّ لهرر[٤] وباكســون[٥] أضافا[٦] قيــد (غير قابل للنقــض)[٧] إلى (التصديق الصادق المبرّر)، وبادر موزر[٨] إلى حلّها بوســاطة تعبير (التبرير المقاوم للصدق[٩])[١٠]، كذلك هناك سبلٌ أخرى للحلّ لكنّنا سنُعرِض عن ذكرها.

إلى هنا نكون قد تعرّفنا على الأزمة والمعضلة التي خلقتها مشكلة غيتييه، ولاحظنا قسمًا من المساعي التي بُذلت في سبيل الخروج من هذه الأزمة، ولكن باعتقادنا نشأ ظهور هذه الأزمة في نظريّة المعرفة الغربيّة من سقوط المعرفة من مكانها الرفيع، وهو ما سنتعرّض له الآن.

---

١. في الفصل العاشر، من المرتبة الرابعة للشكوكيّة، سنتعرض بالتفصيل للبحث حول العبور من اليقين إلى الصدق تحت عنوان «مرحلة الحفر والتنقيب».

2. Internalism.

3. Externalism.

4. Lehrer.

5. Paxon.

6. Pojman, Theory of Knowledge, 146 -150.

7. Undefeated.

8. Moser.

9. Truth- resistant Justification.

10. Moser, Knowledge and Evidence, 37, 232- 266.

ذروة المعرفة وخارجيّة التبرير

بحثنا في المباحث السابقة حول تنسيق المعرفة، وذكرنا أنّ علماء المعرفة الغربيّين كانوا ـ إلى ما قبل أزمة غيتييه سنة ١٩٦٣ ميلاديّة ـ يُعرّفون المعرفة القضويّة[1] بحسب تعبيرهم أو المعرفة التصديقيّة بتعبيرٍ أدقّ بأنّها التصديق الصادق المبرّر، ولمّا كانوا لا يعدّون العلاقة بين التبرير المعرفيّ، وصدق القضيّة علاقةً ضروريّةً؛ لذا فقد حلّ البلاء بتبريرهم بسبب بعض الأمثلة النقضيّة التي طرحها غيتييه والتي عُرفت لاحقًا باسم (مشكلة غيتييه)؛ لأنّه على الرغم من وجود عنصر التبرير فإنّ المعرفة لم تحصل في بعض الأحيان.

وإذا أردنا التنقيب عن جذر هذه الأزمة في نظريّة المعرفة الغربيّة، فيُمكننا أن نصبّ تركيزنا على عنصري المعرفة والتبرير، والمراد من المعرفة هنا هو المعرفة التصديقيّة، ويُمكن أنْ يكون التصديق ظنيًّا أو جازمًا ويقينيًّا، والتصديق اليقينيّ إمّا أن يكون مبنيًّا على أُسسٍ محكمةٍ وإمّا ناشئًا عن مجرّد التقليد الأعمى، ومن المسلّم أنّ عالِم المعرفة الذي يُريد أن يُصدر حكمًا بشأن الواقعيّة التصديقيّة، عليه الاتكاء على ذلك النوع من المعرفة التصديقيّة اليقينيّة التي بُنيت على أُسسٍ مُحكمةٍ، وبالتالي يُمكننا من هنا أنْ نشير في قسمٍ التصديقات إلى المعرفة التي ينبغي على عالم المعرفة البصير أنْ يكون في إثرها، وهي المعرفة اليقينيّة، ولكن يبدو أنّ علماء المعرفة الغربيّين قد أبقوا مجالًا لاحتمال العكس في معرفتهم التصديقيّة، وكذلك على عالم المعرفة دقيق النظر أنْ يعتقد بأنّ العلاقة بين التبرير، وصدق القضيّة علاقةٌ ضروريّة، يعني: أنْ تكون أسس المعرفة التصديقيّة محكمةً بحيث لا يمكن احتمال الخلاف في صدق القضيّة، لكنّ أغلب علماء المعرفة الغربيّين لم يهتمّوا بهذه المسألة، ويُستفاد من هذين الادّعائين ممّا نقلناه عنهم سابقًا أنّه على الرغم من أنّه بالإمكان أن يكون من بينهم علماء المعرفة من يُفكّر بطريقةٍ مغايرة فإنّ النهج الغالب هو إسقاط المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ من قمة اليقين إلى الاحتمال، وكذلك إنزال التبرير المعرفيّ من ارتباطه بالصدق إلى المعقوليّة المتعارفة.

كما قسّمنا سابقًا التبرير المعرفيّ إلى التبرير العالي والتبرير الداني، كذلك سوف نُقسّم المعرفة إلى

1. P K.

ذروة المعرفة وحضيض المعرفة، وسوف نُسمّي ذلك القسم الذي هو معرفة حقيقة ذروة المعرفة.

تقوم أرنست سوسا عالمة المعرفة المشهورة بمثل هذا التفريق بشأن التفريق والمعرفة، وتعدّ (نظريّة المعرفة العقلانيّة)[1] مؤيّدةً لذلك النوع من المعرفة الذي لا يحتمل الكذب، وعلى هذا الأساس لا ينال تنسيق المعرفة أيّ ضررٍ بسبب أمثلة غيتييه النقضيّة؛ لأنّ علماء المعرفة العقلانيّين يقولون في الواقع بـ(ذروة المعرفة)[2]، و(التبرير العالي[3])[4].

المعرفة والتبرير في الفلسفة الإسلاميّة

من المناسب هنا أن نذكر رأي الفلاسفة المسلمين في المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ، أو اليقين بالمعنى الأخصّ، فنتكلّم عن تبريره، ثمّ نتأمّل في موقف هذا التنسيق للمعرفة، والتبرير في مقابل أزمة غيتييه.

في البداية نشير إلى أنّ الفلاسفة المسلمين قد نسّقوا المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ بـ(التصديق الجازم الصادق الثابت) أو بتعبير أكثر إحكامًا (التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت). ومرادهم من قيد (الثابت) في هذا التنسيق تلك الكيمياء المنطقيّة أو التبرير المعرفيّ الدقيق الذي تبقى المعرفة بوساطته ثابتةً من الناحية المنطقيّة، يعني: لا يلحق بها ضررُ تشكيكِ المشكّكين؛ لأنّ المعرفة التي تكون إمّا بديهيّةً وإمّا قائمةً على أساس البرهان، فإنّ قوّة هذه الأسس واستحكامها سوف يستوجب ـ كما سوف نُبيّن لاحقًا ـ ثباتها واستقرارها، ولن يقع فيها تشكيكٌ من الناحية المنطقيّة، وقد أنشد الحكيم السبزواري شعرًا في هذا الخصوص:

ثمّ مقدّماتُ برهانٍ ترى ... موقنة ضرورة أو نظرا

حدّ اليقين وهو القطع وبَتّ ... تصديقٌ جازمٌ مطابقٌ ثبتْ

وذكر الحكيم في توضيح أبياته ما يلي:

1. Rationalist epistemology.

2. Super knowledge.

3. Super justification.

4. Sosa, Knowledge and Justification, 1: Xii.

اليقين ـ يعني: المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ ـ عبارةٌ عن التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت، وبالتالي باعتبار قيد (التصديق) لا يشمل التعريف أنواع الإدراكات غير التصديقيّة من قبيل: الشكّ والتخيّل والتوهم وباقي التصوّرات، وباعتبار قيد (الجازم) تخرج التصديقات الظنيّة، وباعتبار قيد (المطابقة للواقع) ـ أو الصادق ـ يخرج الجهل المركب، وفي الختام باعتبار قيد (الثابت) للتصديقات اليقينيّة المطابقة للواقع، يخرج التقليد من تعريف المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ[١].

وكذلك يُشير في الحاشية التي كتبها بنفسه على شرح المنظومة إلى أنّ اليقين معناه اليقين بالمعنى الأخصّ أو المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ، وهي في الواقع التصديق بالقضيّة بحيث يكون هذا التصديق مقترنًا ـ بالقوّة أو بالفعل ـ بالتصديق بأنّ واقع الأمر ليس شيئًا آخر غير الذي صدّقناه، وبالتالي مع هذا التنسيق للمعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ يخرج من التعريف الظنّ والتوهّم والجهل المركّب والتصديق عن تقليدٍ أعمى الذي يرافقه التشكيك[٢]. وهكذا يُمكن الاستنتاج أنّ اليقين بالمعنى الأخصّ أو اليقين المعرفيّ أو التصديق المعرفيّ تمّ تنسيقه في الفلسفة الإسلاميّة وفق التنسيق التالي:

المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ = التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت. أو بتعبيرٍ أوضح: المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ = التصديق الجازم المطابق للواقع غير القابل للتشكيك. أو بتعبير أتمّ: المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ = التصديق الجازم المطابق للواقع غير القابل للتشكيك من الناحية المنطقيّة.

فإذًا مع هذا التنسيق للمعرفة التصديقيّة المعرفيّة ننتبه إلى نوعٍ من المعرفة يندفع عنه احتمال الخطأ من الناحية المنطقيّة، وبالنتيجة يبقى ثابتًا ولا يلحق به تشكيكُ المشكّكين، ونُسمّي هذا

---

١. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ٨٨. [ما ورد في الأعلى هو بيانٌ لما ذكره الحكيم السبزواي بعباراتٍ سهلةٍ، وأمّا نصّ ما ذكره الحكيم في الشرح فهو كالتالي: «و(حدّ اليقين) وتعريفه (وهو القطع وبتّ) أي: اليقين مساوقهما أنّه (تصديقٌ جازمٌ مطابقٌ ثبت)؛ فباعتبار التصديق لم يشمل الشكّ والتخيّل والتوهّم وسائر التصورات، وباعتبار الجزم خرج التصديق الظنيّ وباعتبار المطابقة خرج الجهل المركّب، وباعتبار الثبات [خرج] التقليد». (م)].

٢. م. ن، ٨٨ – ٨٩، حاشية المصنف (السبزواري).

النوع من المعرفة (ذروة المعرفة)، وهو هذا النوع من المعرفة الذي ينبغي أن يسعى خلفه علماء المعرفة دقيقو النظر، وأنْ يتعمّقوا في إمكانيّة الوصول إليه أو عدم إمكان ذلك، وأنْ يبحثوا حول حدوده ونطاقه، وحول طرق الوصول إلى مثل هذه المعرفة أيضًا، وهو النوع من المعرفة الذي نسعنى نحن خلفه في هذه الرسالة، لا تلك المعرفة التي يكون سببُ قبولها «مسامحة النفس» بحسب تعبير الخواجة الطوسي[١]. بل ذلك النوع من المعرفة المستند إلى مبادئ محكمة لا ينال منها التشكيك منطقيًّا، ولا تقبل الزوال عقلًا.

والآن بعد أنْ عرفنا أنّ المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ، أواليقين بالمعنى الأخصّ هو ذلك النوع من التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت الذي لا يقبل التشكيك عقلًا، سوف نعمد هنا إلى نقل عبارات عددٍ من الحكماء المسلمين في هذا الموضوع، وبعد ذلك نصل إلى حصد النتيجة من البحث:

١. كتب الفارابي: «والمعارف صنفان: تصوّرٌ وتصديقٌ ...، فالتصديق التامّ هو اليقين ...، واليقين هو أنْ نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنّه لا يمكن أصلًا أنْ يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنّه لا يمكن غيره ...، وذلك إلى غير نهاية»[٢].

٢. كتب ابن سينا: «فالعلم الذي هو بالحقيقة يقينٌ هو الذي يعتقد فيه أنّ كذا كذا، ويعتقد أنّه لا يمكن ألّا يكون كذا، اعتقادًا لا يمكن أن يزول»[٣].

٣. وكتب ابن سينا أيضًا: «والعلم التصديقيّ هو أنْ يعتقد في الشيء أنّه كذا، واليقين مِنه هو أنْ يعتقد في الشيء أنّه كذا، ويعتقد أنّه لا يمكن ألّا يكون كذا، اعتقادًا وقوعه من حيث لا يمكن زواله، فإنّه إنْ كان بَيّنًا بنفسه لم يكن زواله، وإنْ لم يكن بيّنًا، فلا يصير غير ممكنِ

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٤٢.

٢. الفارابي، المنطقيات للفارابي، ١: ٢٦٦ – ٢٦٧.

٣. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٧٨.

الزوال، أو يكون الحدّ الأوسط أوقعه (أي: إلى أن يكون الحدّ الأوسط أوقعه)»[١].

٤. وكتب الشيخ الرئيس أيضًا: «العلم [اليقين بالمعنى الأخصّ] يقتضي اعتقادًا ثابتًا في الشيء محصّلًا، وهو أنّه ممتنع التحوّل عمّا هو عليه ويمتنع أن يُقارنه أو يطرأ عليه اعتقادٌ مضادٌ لهذا الثاني»[٢].

٥. كتب الخواجة نصير الدين الطوسي: «والصواب أن يُفسَّر اليقين بالاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يمكن أن يزول، واعتقاد الجاهل بالجهل المركّب بالجازم غير المطابق»[٣].

٦. كتب العلامة الحلّي في اليقين بالمعنى الأخصّ ما يلي: «واعلم أنّ القضايا تنقسم بالقسمة الأولى إلى يقينيّات وغير يقينيّات، فاليقينيّ من القضايا هو الذي يكون الحكم فيه جازمًا مطابقًا ثابتًا، فإنّ الحكم الذي لا يكون جازمًا يكون من قبيل الظنون، والجازم الذي لا يكون مطابقًا من قبيل الجهل المركّب، والمطابق الذي لا يكون ثابتًا من قبيل اعتقادات المقلّدين»[٤].

٧. وورد في كتاب شروح الشمسية أيضًا حول اليقين بالمعنى الأخص التالي: «حقيقة اليقين اعتقادٌ بسيط وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، إلّا أنّه إذا لوحظ تفصيلًا يرجع إلى اعتقادين، فإنّ الجزم تفصيلهُ اعتقاد أنّه لا يكون إلّا كذا (لا يمكن إلا كذا) أي لا يُجوّز العقل نقيضه، لا أنه لا يمكن في نفس الأمر إلا ذلك الاعتقاد وإلّا لزم انحصار اليقين في القضايا الضروريّة»[٥].

٨. ونقرأ في البصائر النصيريّة حول المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ أي: «اليقين بالمعنى الأخصّ»، ما يلي: «واليقين هو اعتقاد أنّ الشيء كذا مع اعتقادٍ آخر إمّا بالفعل أو بالقوّة

---

١. م. ن، ٢٥٦.

٢. م. ن، ٢٥٨.

٣. محقق وايزوتسو، المنطق ومباحث ألفاظ، ٢٢٦.

٤. العلامة الحلّي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٣٩٤.

٥. الرازي وآخرون، شروح الشمسية، ٢: ٢٤١.

القريبة من الفعل ألّا يكون كذا، اعتقادًا لا يمكن زواله»[١].

٩. وقد كتب المير الشريف الجرجاني في شرح المواقف ما يلي: «الاعتقاد إمّا جازمٌ أو غير جازمٍ، والجازم إمّا مطابقٌ أو غير مطابقٍ، والمطابق إمّا ثابتٌ أو غير ثابتٍ، فقد خرج عن القسمة اعتقادٌ جازمٌ مطابقٌ ثابتٌ، وهو العلم بمعنى اليقين، وقد تميّز عن الظنّ بالجزم وعن الجهل المركّب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك»[٢].

١٠. كتب العلامة الطباطبائيّ في كتاب البرهان حول اليقين بالمعنى الأخصّ ما يلي: «وتبيّن مِن ذلك أنّ التصديق على قسمين: أحدهما العلم بأّن كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا ويُسمّونه اليقين، والثاني العلم بأنّ كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوّة القريبة منه بأنّ لنقيضه إمكانًا»[٣].

كانت هذه عبارةً عن نماذج متعدّدة لعباراتٍ حرّرها الفلاسفة المسلمون حول المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ بتقارير مختلفة، وتحتوي هذه التقارير للمعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ على كثيرٍ من المسائل الدقيقة، ولكن لا مجال لتحليلها الآن، ولكن المسألة الأساسيّة والمهمّة المستفادة بقوّةٍ من هذه العبارات هي أنّ المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة هي في الواقع ذلك النوع من المعرفة المبنيّ على أُسسٍ محكمةٍ، ولا تقتصر على الاقتران بالجازمية وحسب، بل ينتفي احتمال النقيض عنها من الناحية المنطقيّة أيضًا، وهذا النوع من المعرفة هو ذلك النوع نفسه من المعرفة غير القابل للتشكيك، والذي لا يُلحق به تشكيك المشكّكين أيّ ضررٍ، وهذه المعرفة هي ذلك الصنف من المعرفة التي سمّيناها نحن بـ (ذروة المعرفة).

ومن هنا يُمكن البحث عن التبرير الذي يقتضيه هذا النوع من المعرفة، وبلا شكّ في أنّ ذروة المعرفة يقتضي تبريرًا دقيقًا منطقيًّا يُمكن له أنّ يُؤمّن عدم التشكيك بها، وهو ما سميناه

١. الساوي، البصائر النصيرية في المنطق، ١٣٩.

٢. الجرجاني، شرح المواقف، ١: ٦٧.

٣. الطباطبائي، البرهان، ١٣١.

نحن (التبرير العالي). ومن الجليّ أنّ هذا التنسيق للمعرفة، والتبرير هو في الواقع بيانٌ لهذه المسألة التي نظر فيها الفلاسفة المسلمون وعلماء المعرفة دقيقو النظر من هذا المشهد العالي تجاه المعرفة والتبرير، ولكن هل هذا النوع من المعرفة والتبرير له مصداقٌ أم لا؟ وأين؟ وما هو المقدار من هذا النوع من المعرفة الذي يمكن العثور عليه؟ فهو في حدّ نفسه أمرٌ سنتعرّض له في المباحث القادمة.

والآن، بعد أن بيّنا رأي الفلاسفة المسلمين حول منشأ المعرفة وهويّة التبرير، نعود ثانيةً إلى أزمة غيتييه، فقد واجه هذا التنسيق الدقيق للمعرفة والتبرير (مشكلة غيتييه)، وسوف نشهد انتصاره عليها.

مشكلة غيتييه والتبرير الفائق

لقد بيّنا سابقًا أنّ غيتييه[1] جعل في سنة ١٩٦٣ ميلاديّة تنسيق المعرفة[2] ـ المشهور بـ(التصديق الصادق المبرّر) في نظريّة المعرفة الغربيّة ـ يواجه أزمةً من خلال طرحه لعددٍ من الأمثلة النقضيّة، فقد ادّعى غيتييه وجود تصديقاتٍ يصدق عليها أنّها تصديقٌ صادقٌ مبرّرٌ، ولكن مع ذلك لا يُمكن عدّ تلك التصديقات من ضمن مصاديق المعرفة، والمثال الذي ذكرناه سابقًا كان كالتالي: مِن الممكن أن يُصدّق شخصٌ بأنّ (الساعة الآن ١٢)، ويستند تصديقه إلى نظره نحو ساعته، وأنّ الساعة كانت في الواقع هي الـ ١٢، ولكنّ ساعته كانت معطلة، فيدّعي غيتييه أنّ أمثال هذه الحالات يصدق عليها أنّها تصديقٌ صادقٌ مُبرّرٌ، ولكن لا يمكن عدّها من المعرفة.

والآن، إذا أردنا أن ندرس جذور هذه الأزمة في نظريّة المعرفة الغربيّة، فعلينا أن نتأمّل في منشأ المعرفة وهويّة التبرير، وأن نتأمّل كذلك في الوظيفة المنطقيّة للتبرير وعلاقته بالمعرفة.

وباعتقادنا من خلال التأمّل في المسائل التي بيّناها سابقًا عن آليستون وغيره حول المعرفة والتبرير، يمكن الادّعاء أنّ المعرفة في عرف نظريّة المعرفة الغربيّة قد ارتدت لباس التسامح؛

---

1. Gettier.

٢. المراد من «المعرفة» هنا هو (pk)، يعني: المعرفة التصديقيّة.

لأنّها تُطلق[١] المعرفة حتّى على تلك الحالات التي لا يندفع فيها احتمال النقيض من الناحية المنطقيّة، ونصادف هذا النوع من التسامح في عمليّة التبرير؛ لأنّهم يذكرون أنّ التبرير المعرفيّ هو عمليّة تقليل الكذب ومضاعفة الصدق في أكثر تصديقات البشر، وهذه بأجمعها تمثّل جذرًا لأزمة غيتييه في نظريّة المعرفة الغربيّة.

والآن، بعد عرفنا أنّ جذر أزمة غيتييه في نظريّة المعرفة الغربيّة المعاصرة يعود إلى نظرتها التسامحيّة نحو الإطلاق الضروريّ لمفهوم المعرفة وعمليّة التبرير أيضًا، فإذا عُدنا إلى التنسيق الدقيق للمعرفة التصديقيّة، فسوف نرى أنّ مشكلة غيتييه لا تقتصر على كونها لا تستطيع الإضرار بـ(ذروة المعرفة) وحسب، بل ستنتفي هذه المشكلة بموضوعها من الأساس في هذا التنسيق للمعرفة؛ وذلك لأنّ ذروة المعرفة تقترن بذلك النوع من التبرير الذي يتلازم مع صدق القضيّة بالضرورة والذي هو التبرير العالي، وهو التبرير الذي كلّما كان مقارنًا للتصديق، فإنّه يضمن صدقه، وفي الواقع يشهد بكون التصديق معرفةً، وبالتالي كلما كان التصديق مبرّرًا بهذا النحو، فلا يقتصر على كونه صادقًا وحسب، بل ستبقى المعرفة ثابتةً من الناحية المنطقيّة، ولن يُلحق بها تشكيك المشكّكين أيّ ضررٍ؛ لأنّ التصديق الذي يتميّز بهذه الخصوصيّة هو ـ بحسب تعبير الشيخ الرئيس ـ ناتجٌ من حيثيّةٍ لا يُمكن زوالها[٢].

وعلى هذا، إذا تمّ تبرير تصديقٍ ما بوساطة لتبرير العالي، أمكن عدّه معرفةً في الواقع، وأمّا أمثلة غيتييه النقضيّة[٣]، فلأنّها فاقدةٌ لمثل هذا التبرير فلا يُمكن عدّها معرفة؛ ولذلك لا تقتصر مشكلة غيتييه على أنّها لا تستطيع أن تخلق لنا مشكلة وحسب، بل هي نفسها واقعةٌ في مشكلةٍ.

---

١. مُرادنا من «الإطلاق» هنا هو «الإطلاق المعرفيّ» لا «الإطلاق اللفظيّ»؛ لأنّنا لا نناقش في الجعل الاصطلاحيّ، والنقطة المحوريّة في البحث هنا، هي أنّه ما هي المعرفة التي في قسم التصديقات يُمكن أن تصل إلى الصدق بالضرورة، وتكون منزهةً عن «الجهل المركّب» من الناحية المنطقيّة، بحيث يُمكن تسميتها من حيث اللحاظ المعرفيّ باسم «المعرفة» حقيقةً، وعدّها من ضمن «العلم».

٢. كتب ابن سينا ما يلي: «العلم التصديقيّ هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا، واليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا ... اعتقادًا وقوعه مِن حيثٍ لا يمكن زواله...». (ابن سينا، الشفاء، البرهان، ٢٥٦).

٣. بعد غيتييه، تمّ تقديم أمثلةٍ نقضيّةٍ أخرى، وجميعها تهدف إلى إثبات أنّ الملازمة بين «التبرير» وبين «المعرفة» ليست موجودة، ولكن كما ذكرنا لا يُمكن لهذه المناقشات أن تُضرّ بـ«المعرفة بالمعنى الأخصّ» ولا بـ«التبرير العالي».

المعرفة وأنواع التبرير

والآن، بعد أن بيّنا مباحث حول منشأ المعرفة وهويّة التبرير، سنشير بشكلٍ موجزٍ إلى أنواع التبريــر كي نتمكّن من البحث في ظلّهــا حول قيمة المعرفة بنظرةٍ جامعــةٍ أكثر، وبالطبع نحن سنطوي هنا الطريق المختصر؛ لأنّه إذا أردنا أن نُطلق عنان القلم في هذا الوادي، فسوف نتوقّف عن طي الطريق الطويل الذي أمامنا.

أ- العقلانيّة:[1] إنّ أحد الاتجاهات الأكثر شــهرةً في تبرير المعرفة هو المدرسة المعروفة باسم (العقلانيّة) والتي تكثر الاتجاهات في داخلها أيضًا، ولكنّها تشترك جميعًا فيما بينها في أمرٍ واحدٍ جامعٍ وهو أنّه ينبغي تبرير المعرفة بالعقل وبوســاطة قــوّةٍ مدركةٍ أقوى من الحواس الظاهريّة، وهنــا من الضروريّ قبل المضيّ بالبحث أن نُشــير إلى تفريقٍ مهمٍّ يُــؤدّي عدم الالتفات إليه إلى إضفاء هالةٍ من الإبهام على البحث.

تفريــق: يُمكن تصوير النظر إلى التصــوّرات، والتصديقيات في العقلانيّة التي تقع في قبال الاتجاه التجريبيّ[2]، بأربع صور:

١. أصالة العقل ذات الجنبتين[3].

٢. أصالة التجربة ذات الجنبتين[4].

٣. أصالة عقل المفاهيم وأصالة تجربة الأحكام[5].

٤. أصالة عقل الأحكام وأصالة تجربة المفاهيم[6].

وتوضيــح ذلك: أصالة العقل ذات الجنبتين هــي أنّ المفاهيم التصوّريّة، وكذلك الأحكام

---

1. Rationalism.

٢. للفلســفة العقلانيّة مصطلحات عديدة، وأحيانًا يُستعمل هذا المصطلح في قبال «الإيمانيّة» بمفهومها الغربي، يعني: «Fideism»، وله في بعض الأحيان إطلاقاتٌ أخرى، ولكنّ مرادنا هنا هو ذلك النوع من الفلسفة العقليّة التي تقع في قبال الاتجاه التجريبي.

3. Two sided Rationalism.

4. Two sided Empiricism.

5. R. of concepts snd E. of judgements.

6. R. of concepts snd E. of concepts.

التصديقيّة تنطلق من القوى العقلانيّة للإنسان، ومن ناحية أخرى أصالة التجربة ذات الجنبتين هي الفلسفة التجريبيّة المطلقة نفسها التي تقابل الفلسفة العقلانيّة المطلقة، ويمكن إدراج الصورتين الأخرتين، أي: أصالة عقل المفاهيم وأصالة تجربة الأحكام، وأصالة عقل الأحكام وأصالة تجربة المفاهيم بنحوٍ ما في الفلسفة العقلانيّة بمفهومها العام[١].

الفلسفة العقلانية هي مدرسة تمنح العقل دورًا محوريًّا في تبرير المعرفة، وبالطبع مع الأخذ بعين الاعتبار التفكيك الذي ذكرناه، يُمكن أنْ تكون الفلسفة العقلانيّة ناظرةً إلى التصوّرات والتصديقات، ولهذه المدرسة تاريخٌ طويلٌ، وكان كلٌّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو و... تابعين لهذا المدرسة الفكريّة، ومن وجوهها البارزة في الغرب كلٌّ من ديكارت وليبنتز وسبينوزا. ورغم أنّ هؤلاء المفكرين لم يُبرّروا المعرفة بالطريقة نفسها، فإنّهم أكّدوا بأجمعهم على دور العقل في عمليّة الإدراك. فقد قسّم ديكارت التصوّرات[٢] إلى ثلاثة أقسام: ١- التصوّرات الخارجيّة[٣]. ٢- التصوّرات المجعولة[٤]. ٣- التصوّرات الفطريّة[٥]. وهو يعتقد أنّ التصوّرات الخارجيّة تنتجُ من التجربة، أمّا التصوّرات المجعولة فينسجها الذهن، وأمّا التصوّرات الفطريّة فهي ذلك النوع من التصوّرات التي خلقها الله فينا[٦]. وقد سعى ديكارت إلى أن يظهر بأنّ التصوّرات الفطريّة لم تحصل نتيجة الحسّ والتجربة[٧]، ولكنّه لم يتكلم سوى عن التصوّرات والمفاهيم، ولم يبحث في القضايا والتصديقات الفطريّة[٨]. ويبدو أنّ ديكارت أراد أنْ يستعمل التصوّرات الفطريّة كمنصة للإطلاق، وأنْ يبني القضايا الضروريّة واليقينيّة على أساسها[٩].

---

١. راجع: ملكيان، فلسفه اخلاق، ١٤ - ١٦.

2. Ideas.

3. Factitious Ideas.

4. Adventitious Ideas.

5. Innate Ideas.

6. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 7: 69.

7. Ibid, 69 70 -.

8.Ibid, 70.

9. Ibid.

وبعد ديكارت توصّل ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦ م) إلى النتيجة التالية: كما أنّنا نتملك تصوّراتٍ فطريّـةً، نتملك قضايا وتصديقاتٍ فطريّةً أيضًا؛ لأنّه لو لم نمتلك مثل هذه القضايا بالفطرة، لما اسـتطعنا إصدار مثل هذه الأحكام، فهو يقول: نحن نستطيع أن نستنتج Q من وجود P إذا كنّا نمتلـك في فطرتنا القضيّـة الشرطيّة (P → Q)[1]. وبعد ذلك، ثار لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ م) على الاتجاه الفطري[2]، ووصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ العقل لا يقتصر على كونه خاليًا من أيّ شيء فطريًّا، بل إنّما فُطر العقل على خلوه من الحسّ والتجربة[3]. وهكذا، من خلال النقد الذي وجهه لوك نحو الفلسفة العقلانيّة في تجلّيها في الاتجاه الفطري، تشكّلت مدرسةٌ فلسفيّةٌ جديدةٌ تعرف بـ(الفلسفة التجريبية)، وبدورنا سوف نتعرّض لها لاحقًا.

لقـد اهتمّ ديكارت كذلك بقضايا واضحةٍ ومتميّزةٍ، وكان يعتقد أنّ الله يضمن صدق هذا النوع من القضايا. وقد بدّل مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥ م) (ضمان الله) إلى (الرؤية في الله)، وقد توصّل اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧ م) بعده إلى النتيجة التالية: طبيعة الله هي الضامن لأفكارنا، ولكـن لا بدّ مـن الانتباه إلى أنّ إله اسـبينوزا مغايرٌ لإله ديكارت؛ لأنّ إله اسـبينوزا لا يمكن تسميته (إله شخصيّ). هذا، وقد طوى لايبنيتش طريقًا آخر، ووضح المطابقة على أساس جواهر الفرد[4] ومال إلى [5]الضمان الذاتي للقضايا[6].

كان هذا مختصر لتيار الفلسفة العقلانيّة الذي نشأ ونما في بلاد الغرب، ثمّ مع وصول الفلسفة التجريبيّة إلى أوجها قلّ نموّه[7]. وسـبب تتبّعنا لخطّ سـير الفلسـفة العقلانيـة في نظريّة المعرفة الغربيّة، وعدم تعرّضنا إلى سـائر العقلانيّين وخصوصًا الفلاسـفة المسلمين، هو أنّنا نقوم الآن

1. Ibid.

2. Innatism.

3. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 7: 71.

4. Mounds.

5. Self-guaranteeing.

6. Edwards,The Encyclopedia of Philosophy, 7: 72.

7. See: Edwards,The Encyclopedia of Philosophy, 7: 69 – 75 & Dancy, A Companion to Epistemology, 411 -420.

برسم نموذجٍ لعمليّة التبرير بأنواعها المختلفة، ولمّا كان شروق وغروب الأنواع المختلفة للتبرير يرتبط بتلك الديار، لذا فقد تتبعنا البحث في معقلهم، ومن هنا نُذكّر بأنّه كي نفهم أحداث ظهور وأفول أنواع التبرير فلا مناص من النظر إلى البيئة التي تحقّقت فيها وملاحظة أسباب ذلك.

ب- الاتجاه التجريبيّ[1]: النوع آخر من أنواع التبرير، هو التبرير المشهور اليوم باسم التجريبيّة أو أصالة التجربة، وعلى الرغم من أنّ هذه المدرسة كان لها جذورٌ في تاريخ التفكير، فإنّها برزت فجأةً في القرن السابع عشر الميلادي عقب المناقشات التي أجراها جون لوك الكاهن والفيلسوف الإنجليزي ضد الفطريّة الديكارتيّة، فبرزت بوصفها مدرسةً رائدةً مقابل العقلانيّة، وقد تتبّع هذه الأحداث كلٌّ من باركلي وهيوم أيضًا، وانتهت في نهاية المطاف بدخول الشكوكيّة في آراء هيوم، وقد أوقعت تشكيكات هيوم بـ كانط في الشكّ، أو بحسب تعبير كانط: لقد أيقظني من سبات الجزم، ومن هنا عمل كانط من أجل العثور على حلٍّ للتغلب على هذه المعضلة، وكتب على إثر ذلك كتابين هما نقد العقل الخالص والتمهيدات، وعدّ الإدراك عمليّة تفاعل الذهن والعين، ولم تنتهِ الأحداث عند هذا الحدّ، بل تحولت التجريبيّة في الغرب إلى عاصفةٍ هوجاء نسفت أمواجها العاتية سفينة أفكار الآخرين، وأمّا ما هي الأسباب والعوامل التي أدّت إلى مثل هذه الأحداث الإفراطيّة في المعرفة الغربيّة، فهو أمرٌ لا مجال للتعرض إليه الآن.

بناءً على هذا، لقد أوجد عصف رياح الفلسفة الحسيّة والمتمحورة حول التجربة في الغرب طوفانًا عظيمًا في أفكار الغربيّين بحيث يمكن القول: لقد أخذ معه الغرب كلّه. وبدأت هذه الأحداث بهدوء، ولكنّها اتّجهت بالتدريج إلى أوجها بل وصلت إلى حدّ الإفراط؛ لأنّه حينما تحدّث لوك عن الحسّ والتجربة لم يكن يُريد نفي العقل أو الأمور غير التجريبيّة، وكذلك الأمر بالنسبة لـ باركلي، فرغم أنّ باركلي قد وقع في التفريط بالطبع، ونفى المادّة والجسمانيّة، ولكنّ الاهتمام التامّ بالحسّ والتجربة دفع هيوم للشكّ في الماورائيّات، والتشكيكات الهيوميّة أوقعت

1. Empiricism.

كانط في الاضطراب، ووصل الدور إلى الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة[١] و... وهلمّ جرّا.

ومن الضروري هنا أن نُشـير إلى المدرسة الوضعيّة المنطقيّة التي تُمثّل الشكل الإفراطي من الفلسفة التجريبيّة.

الفلسـفة الوضعيّة المنطقيّـة[٢]: تُمثّل الوضعيّة المنطقيّة أو الاتجاه التجريبيّ المنطقيّ[٣] شـكلًا إفراطيًّا من التجريبيّة، وهي تعتقد بأنّ معنى الجملة بل صدق القضيّة وكذبها منوطٌ بقابليّة تلك القضيّة للتأكيد والإبطال بوساطة التجربة بناءً على الأصول.

ومن هنا تمّ تسمية التجريبيّة المنطقيّة، منطقيّةً؛ لأنّ مؤسسيها كان لهم دورٌ في تطوير المنطق والرياضيّات، وما يشغلهم هو إرساء انسجامٍ بين التجريبيّة وقبول القضايا المنطقيّة والرياضيّة التي ليسـت قضايا تجريبيّة؛ لأنّ هذا النوع من القضايا هو نموذجٌ عن القضايا التي إذا لم تُؤيّد أو تُبطل بوسـاطة المنهج التجربي فهي لا تتواءم مع معيـار التجربيّين، وقد وصل التجريبيّون المنطقيّـون إلى هذه النتيجة، وهي أنّ كلّ قضيّةٍ لا معنى لها إلّا إذا كانت تحليليّةً أو (تقبل التأييد والإبطال بالتجربة بناءً على للأصول).

فـإذًا، عرفنا معيار عدم المعنى من وجهة نظر التجريبيّين، وتعدّ الفلسـفة الوضعيّة المنطقيّة بـأنّ القضيّة من (دون معنى)[٤] حينما لا تكون (تحليليّـةً)[٥]، أو (تجريبيّةً[٦])[٧]. إنّهم يقولون: رغم أنّ القضايـا التحليليّة تعـدّ قضايا صادقة، ولكن هذا النوع مـن القضايا هي (صورٌ محضة[٨])،

1. Ibid., 110 – 115 & Ayer, Hume, 15 – 34 & Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 3: 22 – 38 & Dancy And sosa Acompanion to Epistemology, 110 – 114.

2. Logical positivism.

3. Logical Empiricism.

4. Meaningfulness.

5. Analytic.

6. Empirical.

7. Dancy And sosa, A Companion To Epistemology, 262 – 265 & Ayer, Logical Potivism, 108 – 129.

8. Purely Formal.

و(خاليــةٌ تمامًا[1])، و(فاقدةٌ للمحتوى النفس الأمري[2])[3]. ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ؛ لأنّه كما سنُشــاهد لاحقًا، أرجع كواين المعنــى إلى اللغة، وعدّ اللغة أمــرًا اجتماعيًّا يُؤخذ من تجربة ســلوك النّاس الكلامي، ولمّا كانت لا تَنتج عن التجربة قضيّةٌ يقينيّةٌ، فقد استنتج في نهاية الأمر أنّ القضايا التحليليّة أيضًا ليســت ضروريّة الصــدق، والتمييز بين التحليليّ والتركيبيّ لا مبرّر له من الأساس[4].

من جهتنا، ليس لدينا هنا الفرصة لنقد هذه الادعاءات بالتفصيل، ولكنّ سنكتفي بالإشارة فقط، ونقول:

أوّلًا: قال الفلاســفة الوضعيّون المنطقيّون: إنّ معنى الجملــة وقابلية صدقها وكذبها أيضًا يرتبطان بكونها قابلةً للتأييد والإبطال بالتجربة بناءً على الأصول، وهو كلامٌ لا طائل منه وبدون دليلٍ، بل هذا الكلام ينقض نفســه بنفســه، فإذا كان المراد هو جعلٌ لمصطلحٍ جديدٍ فلا مانع، ولكــن في بعض الأحيان يُمثّل جعل الاصطلاحات نوعًا من المغالطة التي تهدف إلى إســكات الخصم!

ثانيًــا: إنّ ادّعاء كواين مخدوش؛ لأنّنا ســوف نذكر في الطور الأوّل مــن المرتبة الرابعة من الشــكوكيّة ـ في الفصــل العــاشر ـ أنّ وصف (الأوّليّــة) للقضايا الأوّليّة والوصــف التحليليّ والتركيبــيّ للقضايــا التحليليّة والتركيبيّة، هــو في الأصل للصور الذهنيّــة؛ لأنّ المعنى واللغة متفرّعان عن الإدراك، والإدراك عبارةٌ عن عمليّةٍ ذهنيّةٍ ونفسيّةٍ، وبالإضافة إلى ذلك يمكن أن تُطرح القضايا التحليليّة بخصوص الأمور التي لم يُوضع لها ألفاظٌ حتّى الآن، أو التي تكون من دون معنى أصلًا، أو التي أخذت بعنوانها لفظًا أو شــكلًا في موضوع دون الاهتمام بمحتواها، مثــل: (ديــزٌ ديزٌ) و(xx, xx)، إذ تمثّل هــذه قضايا تحليليّة، وكونها تحليليّــة لا علاقة له بمعناها أيضًا؛ لأنّ الموضوع في هاتين القضيّتين إنّما استعمل بعنوانه لفظًا أو شكلًا وحسب، وقد سعى

1. Completely empty.
2. Devoid of factual content.
3. Dancy And sosa, A Companion to Epistemology, 264.
4. Quine.

استراوسن لأن يجيب على نقاش كواين على القضايا التحليليّة والتركيبيّة، ولكن الفرصة الآن ليست مناسبةً لعرضها[1]، وأمّا فيما يتعلّق بالمحتوى النفس الأمري للقضايا التحليليّة فسوف يأتي في الفصل العاشر.

وهكذا اتّضح أنّه على الرغم من أنّه يُمكن أن نُصادف جذور الاتجاه التجريبيّ في تاريخ التفكير، ولكن هذا الاتّجاه لم يبدأ كمدرسة إلّا منذ القرن ١٧ الميلادي، ووصل إلى حدّ الافراط في الفلسفة الوضعيّة.

ج- الاتجاه الانسجامي[2]: تمثّل هذه المدرسة هي الأخرى نوعًا من أنواع التبرير، وهي تهتمّ بارتباط المعارف وانسجامها، وتعدّ التصديق مُبرّرًا باللحاظ المعرفيّ في حال كان مرتبطًا مع تصديقاتٍ أخرى وكان له انسجامٌ ما معها.

وبعد كانط، قُطِعَت عمليّة التبرير من النيومين ونفس الأمر، واتّجهت بالتدريج إلى منظومة هيغل وأتباعه نحو الباطنيّة الذهنيّة، وقد طرحنا في الفصل السابق أحداث تسلسل هذه العمليّة بمناسبة البحث عن نظريّات الصدق، وأشرنا هنا أيضًا إلى أنّه أحيانًا يتمّ اختيار الاتجاه الانسجاميّ بوصفه تعريفًا للصدق، وأحيانًا أخرى بوصفه معيارًا للصدق، والمبحوث عنه هنا هو الانسجام بوصفه معيارًا لتبرير المعرفة، هذا وتعد هذه المدرسة أنّ التصديقَ يكون مبرّرًا إذا كان مرتبطًا مع باقي تصديقات الإنسان وكان هذا التصديق منسجمًا في داخل نفسه، ونجد أكثر أشكال هذا النوع من الاتّجاه الفكري إفراطًا عندما يُفسر الصدق بالانسجام والتلائم مضافًا إلى تفسيره بالتبرير[3].

د. المعرفة العرفيّة:[4] تقوم هذه النظريّة عن تبرير المعرفة على أنّنا ينبغي أن نستند في تبرير المعرفة وكذلك في مواجهة المشكّكين إلى العقل السليم أو إلى فهم العرف.

وهذا الاتجاه في نظريّة المعرفة الغربيّة معلولٌ للابتعاد عن التيارين الإفراطيّين من الفلسفة

1. Quine, Form a Logical point of view, 20 – 46.

2. Coherentism.

3. Plantinga, Warrant: The Current Debate, 66 – 132.

4. Commonsenism.

المثاليّة والتجريبيّة؛ لأنّ التجريبيّة من جهةٍ جرّت هيوم نحو الشكوكيّة، ومن جهةٍ أخرى قطعت هيغل عن نوع آخر من الواقعيّة، وهنا برزت هذه الفكرة، وهي أنّ أحد العوامل المهمّة في هذه الإفراطات والتفريطات في تبرير المعرفة هو هذه الهوّة الشاسعة البعيدة عن الفهم العامّي، إلّا أنّه ليس من الواضح بشكل تامٍّ حدود هذا النوع من الفهم وإلى أين يصل مداه، وأحد المعاني التي يُمكن اصطيادها لهذا الاتجاه أو المدرسة هو أنّ المعرفة إنّما تكون مبرّرةً حينما تنسجم مع «فهم العرف[1]»، ذلك الفهم الذي هو في الواقع نتيجةٌ للجمع الجبري لفهم النّاس العرفي لمسألة ما.

ومن بين المؤيّدين لهذه المدرسة يُمكن نذكر كلًّا من توماس ريد[2] و جورج إدوارد مور[3] أيضًا، وهذان المفكران هما من الفلاسفة الذين أعطوا أهميّة كبيرةً جدًا للفهم العاديّ والعرفيّ.

فهما يعتقدان أنّ ينبغي أن تحصل عمليّة التبرير على أساس مبنى معيار فهم العرف العام، فإذا تمرّدنا وتخطينا هذا المعيار، فإمّا أن نُصبح مثل باركلي[4] الذي انطوى على نفسه فنُنكر عالم الطبيعة، وإمّا مثل هيغل فنبالغ في المثاليّة وإمّا نقع في الشكوكيّة.

ومن ثَمّ لا مناص من أنْ نبرّر المعرفة كما يفعل النّاس في تبريرهم لأحداث العالم، يعني: ينبغي الحذر من الاتجاه الذهنيّ الإفراطيّ، ونحن نعلم أنّ إحدى المشاكل التي واجهت الفلاسفة هي مشكلة إثبات (العالم الخارجي[5])[6]، إلّا أنّ مور أقام برهانًا في إحدى محاضراته على أساس مبنى الاتجاه العرفيّ في تبرير المعرفة، وهو معروف باسم (برهان العالم الخارجيّ)، ولا يحتوي برهانه على مقدّماتٍ ولا على قياساتٍ مركّبةٍ، وإذا لم تتعجب فبرهانه كان أنّه رفع يديه الاثنين في البداية، ثمّ أشار بيده اليمنى إلى يده اليسرى وقال: (هذه يدي)، ثمّ مرّة أخرى أشار بيده اليسرى إلى يده اليمنى وقال: (هذه يدي أيضًا)، ثمّ قفز إلى النتيجة وقال: (إذًا ثبت المطلوب).

---

1. Common sense.
2. Thomas Raid.
3. G. E. Moore.
4. Berkeley.
5. External World.
6. Dancy and Sosa, A Companion to Epistemology, 381 – 386.

وبذلك يتّضح أن المعرفة العرفيّة هي نوع من أنواع التبرير التي تبرّر المعرفة على أساس فهم العُرف، وهو فهمٌ سهلُ المؤونة[١].

هـ. البراغماتية[٢]: يقول هذا النوع من الاتجاه في تبرير المعرفة بأنّ التصديق إنّما يكون مبرّرًا حينما يكون مُثمرًا، يعني: تحصل المعرفة إذا كان تصديقنا بقضيّةٍ ذا نفعٍ وذا فائدةٍ عمليّةٍ. والشكل الإفراطي لهذه المدرسة يُعرّف الصدق بالكفاءة في العمليّة.

وكما أشرنا في الفصل السابق، يُعدّ بيرس[٣] من مؤسسي النظريّة البراغماتيّة، ويُؤكّد تحت عنوان: (كيف نُوضّح أفكارنا؟) على دور العمل في إيضاح المعرفة وفي النتيجة في تبريرها[٤]. وقد مشى فلاسفة النظريّة البراغماتيّة الآخرون من قبيل ويليام جيمس، وجورج هيربرت ميد، وجان ديوي على هذا النهج نفسه، والنقطة المهمّة هنا هي أنّه على الرغم من أنّ البراغماتيّة لم تكن غريبةً عن التجريبيّة، فإنّها ليست هي نفسها، ومن هنا يمكن القول: البراغماتيّة هي شكلٌ متنزّلٌ من التجريبيّة، وعلى كلّ حالٍ: تعتقد البراغماتيّة بأنّ المعرفة إنّما تحصل حينما يكون تصديقنا في العمل مثمرًا للثمرةٍ[٥].

المعرفة وأشكال التبرير

لقد درسنا حتّى الآن عددًا من النماذج لأنواع التبرير، وبالتالي سنتعرّض الآن لأشكال التبرير، وأشكال التبرير هي في الواقع أنواعٌ من التبرير، ولكنّها تقف في الغالب على سطحٍ تُشرف منه على أنواع التبرير الأخرى، وسوف ندرس الآن نماذج من أشكال التبرير.

---

1. See: Weinberg & Yandell, Theory of Knowledge, 69 – 80 & Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 7: 79 – 80 & Chisholm, Theory of Knowledge, 120 – 121.

2. Pragmatism.

3. Pierce.

4. Moore, Charles P. Peirce: The Essential Writings, 137 – 151.

5. See: Dancy and Sosa, A Companion To Epistemology, 351 – 357 & Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 6: 430 – 436.

أ. **التأسيسيّة**[١]: ذكرنا سابقًا أنّ المعرفة إنّما تحصل حينما تكون توجيهاتنا مبرّرةً مضافًا إلى كونها صادقةً ومطابقةً للواقع، وهنا نُؤكّد على مسألةٍ، وهي أنّ التبرير لا يكون دائمًا بنحو مباشرٍ وبدون وساطةٍ، بل قد يكون التبرير أحيانًا بنحوٍ غير مباشرٍ أو مع وساطة[٢]؛ ولهذا قسّم علماء المعرفة التبرير إلى قسمين:

١. التبرير بلا وساطة.[٣] ٢. التبرير مع الوساطة.[٤] وبعد ذلك طُرِحَ هذا البحث، وهو أنّه إذا لم يتوّقف سير التبريرات مع الوساطة عند حدٍّ فسوف يقع دور معرفيّ[٥]، وينجر الأمر إلى التسلسل[٦]. بالتالي ينبغي أن يتوقّف عند حدّ وهنا حيث نواجه التصديقات الأساسيّة، إنّ التأسيسيّين يعتقدون أنّه لدينا تصديقات هي مبانٍ معرفيّة، يعني: يُبرّر بها معارف أخرى، ولكن هذه المعارف نفسها لا تُبرّر على أساس معارف أخرى. وهكذا، تكون المعارف الفرعيّة ذات تبريرٍ مع الوساطة، ولكن مباني المعرفة لها توجيه مباشر وبلا وساطة.

أنواع التأسيسيّة: يتقبل التأسيسيّة الانقسام على أساس نوع المبنى المختار وحجم موثوقيّته ومقدار اعتباره، وسوف نذكرها الآن:

١. التأسيسية القوية[٧]: توصف التأسيسيّة بالقوية حينما تتمتّع المباني التي يتمّ انتخابها للمعرفة بمقدارٍ من اليقين والاعتبار العاليّين[٨].

٢. التأسيسية الضعيفة[٩]: تقع التأسيسيّة الضعيفة في الجهة المقابلة تمامًا للتأسيسيّة القويّة؛ لأنّ المباني المنتخبة في هذا النوع من التأسيسيّة من أجل نظام المعرفة لا يقوم على أُسسٍ محكمةٍ،

1. Foundationalism.
2. Dancy and Sosa, A Companion To Epistemology, 144 – 145 & Audi, The Structure Of Justification, 49.
3. Immediate J.
4. Mediate J.
5. Epistemic regress.
6. Pojman,The Theory of Knowledge, 169 – 191.
7. Strong Foundationalism.
8. Pojman, The Theory of Knowledge, 217.
9. Weak Foundationalism.

بل يتمّ التسامح بشأنها[1].

٣. التأسيسيّة العقلانيّة[2]: تعدّ التأسيسيّة العقلانيّة أنّ أصول المعرفة ومبادئها عبارةٌ عن قضايا مستخلصةٍ من الفهم العقلانيّ، لا من الحسّ أو حصيلة التجربة. ولا يعني هذا لزومًا بأنّ التأسيسيّة العقلانيّة لا تعطي أهميّةً للتجربة، بل المراد أنّ أُسس التبرير في التأسيسيّة العقلانية تصل إلى العقل والإدراكات العقليّة.

وفي نظريّة المعرفة الغربيّة، يُعدّ ديكارت، ولايبنتس، واسبينوزا من المروّجين للتأسيسيّة العقلانيّة. فقد طرح ديكارت هذه الفكرة، وهي أنّه ينبغي بناء الفلسفة كالرياضيّات على التعاريف الأوليّة والقضايا والأصول الأوليّة، كي تأخذ الفلسفة شكلها وتتقوم في ظلّها فتتنزّه عن الشكّ. وانتهج اسبينوزا الأسلوب الرياضيّ الديكارتيّ، ودوّن كتاب الأخلاق على أساس هذا النهج، ويُسمّى هذا النوع من التأسيسيّة ـ أي: التأسيسيّة العقلانيّة ـ (التأسيسية التقليديّة[3])[4].

٤. التأسيسية التجريبية[5]: يبني التجريبيّون التأسيسيّون نظام المعرفة على أساس بياناتٍ حسيّة[6]؛ وذلك لأنّهم اختاروا قضايا بوصفها مباني، نتجت بشكلٍ مباشرٍ عن بياناتٍ حسيّةٍ، وهذه هي نقطة الافتراق بين التأسيسيّة التجريبيّة والتأسيسيّة العقلانيّة، ويرجع ذلك إلى أنّ المواد التي استعملتها التأسيسيّة التجريبيّة في جهاز المعرفة ينبغي أن تكون في النهاية ناتجةً عن الحسّ، وقد سار العديد على هذا النهج. وكان تشيشولم[7] عالم المعرفة الشهير

1. Pojman, The Theory of Knowledge, 217 – 219.
2. Rationalist Foundationalism.
3. Classical Foundationalism.
4. Pojman, The Theory of Knowledge, 192 – 195.
5. Empiricist Foundationalism.
6. Sense data.
7. Chisholm.

من المؤيّدين لهذا الاتجاه[١]. وقد سمّوا هذا النوع من التأسيسيّة (التأسيسيّة الحديثة[٢])[٣].

كان هذا عرضًا مختصرًا لأنواع التأسيسيّة بيّناها بإيجازٍ، ولهذه الفروع تفاصيل كثيرة اكتفينا منها بمقدار الضرورة.

ه. الكلانيّة[٤]: من أشكال التبرير الأخرى هي الكلانيّة [مأخوذةٌ من الكلّ]، ونشير في البداية إلى أنّ الكلانيّة تنقسم بناءً لأحد التقسيمات إلى قسمين:

١. الكلانيّة المعنويّة[٥].

٢. الكلانيّة المعرفيّة[٦].

ولكن ما نعنيه هنا من هذا الاصطلاح هو الكلانيّة المعرفيّة، وفهي التي سوف نُشير إليها من الآن فصاعدًا بـ(الكلانيّة)، ونعني بها الكلانيّة المعرفيّة.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ الكلانيّة المعرفيّة ليست غريبةً تمامًا عن الكلانيّة المعنويّة، بل يُمكن القول: إنّ الكلانيّة المعنويّة هي أمّ الكلانيّة المعرفيّة؛ لأنّ الكلانيّة المعنويّة تأخذ في اعتبارها اللغة ككلٍّ واحدٍ وتعدّ معاني الجُمَل مرتبطةً بموقعها بالنسبة إلى كلّ النسيج اللغويّ.

بعد ذلك، انتقل بعض علماء المعرفة نظير كواين من الكلانيّة المعنويّة إلى الكلانيّة المعرفيّة، وجسر العبور من الكلانيّة المعنويّة إلى الكلانيّة المعرفيّة هو نظريّة ارتباط الفكر باللغة، وعلاقة النسيج اللغوي والنسيج الاعتقادي في عمليّة التفكير[٧].

---

1. Chishoim, The Foundations of Knowing. 3 – 32.
2. Contemporary Foundationalism.
3. pojman, The Theory of Knowledge, 206 – 213.
4. Holism.
5. Meaning Holism.
6. Epistemological Holism.
7. Fodor and Lepore, Holism, xi – xii: 39 – 58 & Barrett and Gibson, perspecrive on Quine, 159 – 175.

كواين[1] هو من المؤسّسين[2] للكلانيّة المعرفيّة، وهو نفسه من التجربيّين أيضًا، الذين كانوا على اختلافٍ في الرأي مع سائر التجربيّين في هذا الشأن، وكان يعتقد أن التأسيسيّة مرفوضةٌ مطلقًا؛ لأنّ اختيار قضايا بوصفها قضايا أساسيّة ثمّ البناء التأسيسي عليها هو ترجيحٌ بلا مرجحٍ، فإنّ اختيار مبنى وأساسٍ للمعرفة ينبغي أنْ يكون مبنيًّا على الاعتبار والموثوقيّة لا على أساس مجرّد التقدّم الزماني، ولكن نحن نفتقر لمثل هذه القضايا، أضف إلى ذلك أنّ العلاقة بين اللغة والتفكير يجرّ البحث من المبنى إلى البناء، وكتب كواين سنة ١٩٥٠ ميلاديّة مقالةً تحت عنوان (أصلان جزميّان للتجريبيّة)، وناقش في تلك المقالة كلّ شيءٍ حتّى تقسيم القضايا إلى تحليليّة وتركيبيّة. وقال: إنّ القضايا التحليليّة مثل قضيّة (الزوج، هو رجلٌ له زوجة)، والتي تعدّونها أنتم قضيّةً تحليليّةً، ومن أحكامها اليقينيّة والقطعيّة والجزميّة، ولا يتمتّع هذا النظام بالأولويّة والقيمة إلّا بالنسبة إلى القضايا أخرى وحسب، ولكن ليس إلى ذلك الحدّ الذي يُبقيها مصونةً من الإبطال، بل هي بنحوٍ هي فيه أشد صلابةً من القضايا الأخرى[3]. ومن هذا المنطلق يعتقد كواين أنّنا حينما نواجه موردًا نقضيًّا، ينبغي علينا أنْ نواجهه بنظام المعرفة كلّه، وإذا كان المورد النقضي فاعلًا، فعند ذلك ينبغي أن نُجدّد النظر في القضايا الفرعيّة، على الرغم من أنّ وجود قضايا أخرى تقع في مركز هذه الكرة، إلّا أنّها في حدّ ذاتها ليست مصونةً من النقد، وهذه هي الكلانيّة، والكلانية المعرفيّة نفسها التي توصّل إليها التجريبيّون في نهاية المطاف[4].

ج. الداخليانيّة[5]: النوع الآخر من أشكال المعرفة هو (الداخليانيّة)، وفي البداية لا بدّ من

---

1. Quine.

٢. لقد أسّس «الكلانيّة المعرفيّة» كلٌّ من بيير دويم (Pierre Duhem)، وكارناب (Carnap)، وكواين (Quine)، وقد بيّن كارناب رأيه ضمن كتابه «التركيب المنطقيّ للغة»، ولكن كواين وضع النقاش حول تفكيك القضيّة إلى تحليليّةٍ وتركيبيّةٍ في خدمة «الكلانية».

See: Carnap, The logical Syntax of Language, & Dancy and Sosa, A Companion To Epistemology, 182. & 409 – 410.

3. Moser, A Priori Knowledge, 43 – 67 & Fodor and Lepore, Holism, 22 – 32.

4. Dancy, Introduction to Contemporary epistemology, 97 – 109.

5. Internalism.

التذكير بأنَّ مصطلحي (الداخليانيّة) و(الخارجيانيّة)[١] يُستعملان في مواطن مختلفة، وفي السابق كانوا يستعملون هذين المصطلحين في فلسفة الذهن، ولكن مؤخرًا ـ منذ سنة ١٩٨٠ م فما بعد ـ استعملا أيضًا في كتب نظريّات المعرفة، والآن يواجهنا اتجاهان من اتجاهات تبرير المعرفة هما الداخليانيّة والخارجيانيّة، ونحن هنا سوف نستعمل هذين المصطلحين بحسب مفهومهما في نظريّات المعرفة.

ترى الداخليانيّة أنّ المعرفة ينبغي أنْ تُبرّر في الداخل وبحسب الحالات الداخليّة، فإذا عدنا إلى النظام الديكارتي، فسوف نلاحظ أنّه بنى نظام المعرفة الذي يتبنّاه على التصوّرات الواضحة، والتصوّرات المتمايزة، وعدّ القضايا الواضحة والمتمايزة مبرّرةً إذ عثرنا عليها في ذاتنا بوضوحٍ وميّزناها، ويُسمّى هذا النهج في تبرير المعرفة الداخليانيّة، ولكن لا ينبغي أنْ نظنّ أن التبرير الداخليانيّ محصورٌ بالعقلانيّين، إذ نصادف أيضًا بين التجريبيّين أفرادًا مثل تشيشولم[٢] برّروا المعرفة بأسلوب الداخليانيّة[٣].

د. الخارجيانيّة[٤]: إنّ شاكلة الخارجيانيّة تقابل شاكلة الداخليانيّة، ويعتقد الذين يُبرّرون على أساس الخارجيانيّة أنّه لا يمكن تبرير المعرفة على أساس العناصر الداخليّة والنفسانيّة؛ لأنّه لا علاقة للحالات النفسانيّة بالواقع، ولا يعتقد هذا الاتجاه بأنّ المعرفة ليس لها عناصر داخليّة، وإنّما يميل هذا الاتجاه إلى أنّه يجب مدّ اليد إلى الخارج من أجل تبرير المعرفة[٥]. والآن سوف نُشير إلى أربعة نماذج من هذا النوع من الاتجاه في تبرير المعرفة على نحو الاختصار:

---

١. ينفر بعض الباحثين من ترجمة هذين المصطلحين إلى الداخليانيّة والخارجيانيّة قائلين: لا وجود لهذا الوزن في اللغة العربية. ويترجمونهما إلى الداخليّة والخارجيّة، وقد ارتأينا الإبقاء على ترجمتهما بالداخليانيّة والخارجيانيّة، لشيوع المصطلح بين دارسي الفلسفة الغربيّة. (م)

2. Chisholm.

3. planting, warrant: The curren debate, 30 – 51 & Sosa, Knowledge and Justification, xix. & Chisholm, Theory of Knowledge, 7. & Alston, Epistemic Justification, 17 – 78.

4. Externalism.

5. Ibid, & Sosa, Knowledge and Justification, 1: 433 – 449 & 2: 944 – 1044.

١. النظريّــة العليّة[1]: هذه النظريّة هي نوعٌ من النظريّــات الخارجيانيّة في تبرير المعرفة، ويتمّ تبرير المعرفة في هذه النظريّة بطريقةٍ يكون الواقع (FACT) فيها علّةً للحصول على معرفةٍ صادقةٍ، مثلًا: أنا لا أســتطيع أن أقول بأنّني أمتلك المعرفة بــأنّ الآن نهارٌ إلّا حينما يكون تصديقي مســتندًا إلى نظــري إلى الخارج عبر النافذة وإبصاري الســماء، ولكــنْ إذا قلتُ متفائلًا: الآن نهارٌ، فهذه ليست معرفة، رغم أنّ القضيّة التي أصدّق بها صادقةٌ[2].

٢. النظريّــة الطبيعانيّة[3]: هذه النظريّة أيضًا هي من النظريّــات الخارجيانيّة في تبرير المعرفة، وتعتقــد هذه النظريّــة كالنظريّة العليّة بــأنّ المعرفة ينبغي أنْ تكون مســتندةً إلى الواقع[4]، وبالطبــع يُمكن أنْ تكون علاقة الواقع والاعتقاد عــلى النحو العليّ أو بنحوٍ آخر. فإذًا في الواقع (نظريّة الطبيعانيّة) أعمّ من (النظريّة العليّة).

٣. النظريّة الشرطيّة[5]: تُبرَّرُ المعرفة في هذه النظريّة على أســاس النظريّة الشرطيّة، وكما أشرنا ســابقًا، نوزيك[6] هو مؤسّس هذه النظريّة، وهو يعتقد أنّه بحكم النظريّة الشرطيّة المعرفة في إثر الصدق[7]، فإذا أردنا وصف هذه المسألة عبر مثالٍ، فيُمكن أن نطرح مثال الصواريخ التــي تُلاحق حرارة دخان الطائــرات كي تصيبها، وطبعًا يجب تفســير هذا المثال ضمن حــدود النظريّة الشرطيّــة، إنّ نظريّة نوزيــك الشرطيّة تمثّل نوعًا مــن التبرير الخارجيانيّ للمعرفة، ويمكن أن يُنسّق بالنحو التالي:

١ – P صادقــة. ٢ – أنــا أصدّق بـ P. ٣ – إذا لم تكن P صادقــة، لم أكن لأصدق بها. ٤ – إذا كانــت P صادقةً، كنتُ لأصدّق بها. والشرط الذي اســتعمله نوزيك هنا هــو شرطٌ التزاميٌّ،

1. Casual Theory.

2. Goldman, Empirical Knowledge, 55 – 67& Dancy and Sosa, A Companion to Epistemology, 57 – 61.

3. Naturalistic Theory.

4. Fact.

5. Conditional Theory.

6. Nozick.

7. Tracking The Truth. [Not – P ⟶ - B (P) and [P⟶B(P)].

مثلما حين نقول: إذا لم أكن مستطيعًا لم أكن لأذهب إلى الحجّ. وعلى كلّ حالٍ فإنّ نظريّة نوزيك الشرطيّة هي أيضًا نوعٌ من التبريرات الخارجيانيّة للمعرفة التي تجرّ عمليّة التبرير على أساس النظريّة الشرطيّة إلى الخارج[١].

الموثوقيّة[٢]: الموثوقيّة نوعٌ آخر من التبريرات الخارجيانيّة، هذا الفرع من التبريرات الخارجيانيّة تعتقد أنّ عمليّة تبرير الاعتقاد ـ وهو هنا على نحو (خارجياني) ـ لا بدّ أن يكون موثّقًا ومعتبَرًا، والمراد هنا من الوثاقة هو رفع درجة احتمال الصدق.

هناك تقريراتٌ وتفسيراتٌ مختلفةٌ لهذه النظريّة، ولكن لا فرصة للتعرّض لها بأجمعها، وسنكتفي بالإشارة إلى أنّ رمزي[٣] أعلن سنة ١٩٣١ ميلاديّة ما يلي: إنّما يُعدّ التصديق معرفةً حينما يكون يقينيًّا[٤]، ويتمّ تحصيله عن طريق (عمليّةٍ مُوثوقة[٥])[٦]. وقال بعضهم: إنّما يكون التصديق مبرّرًا حينما يتمّ تحصيله عن طريق (عمليّةٍ معرفيّةٍ موثوقةٍ عادةً[٧])[٨].

يَطرح أليستون[٩] الوثاقة بخصوص العمليّات التي تبني الاعتقاد، أو (الآليات التي تبني التصديق[١٠])[١١]. وقد كتب سوسا أيضًا في هذا الشأن ما يلي: «إنّما يكون التصديق مبرّرًا حينما يكون مُتّصفًا بمثل هذا الوصف بسبب أنّه تمّ تحصيل الاعتقاد فيه من خلال عمليّةٍ موثوقةٍ

1. Dancy, Introduction To Contemporary Epistemology, 37 – 49 & Sosa, Knowledge and Justification, 1: XXXi – XXiii & 444.
2. Reliabilism.
3. Ramsey.
4. Certain.
5. Reliable.
6. Dancy and Sosa, A Companion to Epistemology, 433.
7. generally reliable cognitive process.
8. Dancy and Sosa, A Companion to Epistemology, 433.
9. belief forming mechanisms.
10. Alston, The Reliability of sesnse perception, 7.
11. Sosa.

هادئةٍ للصدق أو بموجب اســتعدادٍ أو فضيلةٍ عقلانيّةٍ»[١]، وأراد سوسا هنا من خلال استعماله تعابير مختلفة في عبارته أنْ يعكس التقريرات المختلفة لهذا الفرع من التبريرات الخارجيانيّة.

وبذلك نكون قد تعرّفنا حتّى الآن على أربعة نماذج من التبريرات الخارجيانيّة، وهذا النوع مــن التوجيهــات وهذا النوع من المصطلحات هي أمورٌ مســتحدثةٌ في نظريّــة المعرفة الغربيّة، وجدت الســبيل إلى نظريّة المعرفــة بعد (أزمة غيتييه) من أجل التفــوّق على تلك الأزمة؛ ولذا يُعرف هذا النوع من الاصطلاحات أو التبريرات أحيانًا بـ(أدبيّات ما بعد غيتييه[٢])[٣].

وفي عصرنا الحاضر، أنشــأت نظريّة المعرفة الغربيّة ـ بعد مواجهتها لمثل هذه الأزمات ـ في داخلها فرعًا آخر من نظريّة المعرفة اشــتهر باســم (نظريّة المعرفة العلميّــة[٤]). ولـ كواين[٥] دور في هذا الاتجاه وقد أســهم غيره في تطويره أيضًا لاســيّما المُبرّرين الخارجيانيّين، وإنّما سُمّي هذا التفســير لنظريّة المعرفة بالعلميّ؛ لأنّ هذا الفهم الحاصل من نظريّة المعرفة يحوّل نظريّة المعرفة في الواقع إلى علم النفس، وهو بدوره في فرعه السلوكي يُعدّ قسمًا من العلم التجريبيّ الذي يتمّ دراســته بوساطة أدوات حســيّة. ومن هنا، يعدّون هذا النوع من الاتجاه في نظريّة المعرفة موتًا لنظريّة المعرفة[٦]؛ لأنّه عبارةٌ عن جهدٍ مبذول من أجل وقف الدراســة الفلســفيّة حول المعرفة، وهو يُمثّل في الواقع محاولةً لاســتبدال الســؤال الأصلي الذي كان يشغل بال علماء المعرفة على الدوام[٧].

كانت هذه نماذج عديدة من أشــهر أنواع التبريرات، والتي حرّرناها باختصارٍ، وقد جرى

1. Sosa, Knowledge and Justification, 1: xiv.

2. The Post - Gettier literature.

3. Goldman, Empirical Knowledge, 54 & Dancy, Introduction to Contemporary Epistemology, 23 – 36.

4. Naturalized Epistemology.

5. Quine.

6. Death of Epistemology.

7. Dancy, And sosa, A Companion to Epistemology, 88 – 91 & 297 – 300 & Dancy, Introduction to Contemporary Epistemology, 235 – 239.

كلام كثيرٌ حول كلّ واحدةٍ من هذه النحل، لكنّنا اكتفينا منها بمقدار الضرورة.

المعرفة وفقر التبريرات

ليس لدينا المجال في هذه الفرصة لتقديم دراسةٍ نقديّةٍ تفصيليّةٍ لأنواع التبريرات التي طرحت لتبرير المعرفة بالتفصيل، ولكنّنا نُذكر هنا أنّه إذا عرّفنا المعرفة بأنّها التصديق الصادق منطقيًّا، الثابت الذي لا يقبل التشكيك، وطلبنا من كلّ نوعٍ من أنواع التبرير ضمان مثل هذه المعرفة، فسوف نرى أنّ أغلب هذه التبريرات عاجزةٌ عن ضمان مثل هذه المعرفة، وليس لها أيّ ثمرةٍ تذكر، إذًا في النتيجة هي فقيرةٌ في هويّتها؛ لأنّ كلّ واحدةٍ منها عاجزةٌ عن إيفاء دورها.

ونحن نعلم أنّ بعض نظريّات التبرير هي نفسها (نظريّات الصدق)[1]، مثلًا: تُعد النظريّة (البراغماتيّة)[2]، و(نظريّة الانسجام)[3] نموذجين من نظريّات الصدق، وبالنتيجة الانتقادات نفسها التي ذكرناها في الفصل الرابع على هاتين النظريّتين ترد هنا أيضًا، فحتّى التجريبيّة على فرض أنّها تستطيع إيصالنا إلى قضايا يقينيّة ـ وهو أمرٌ مشكوكٌ أيضًا ـ فهي تستند في الواقع على تبريرٍ عقلانيٍّ يقوم على أساس البديهيّات، إذًا في النتيجة تستند عمليّة تبرير التجربة نفسها إلى التبرير العقلاني أيضًا.

وبذلك، تُمثّل التجربة من حيث وجهها التصديقي، أمرًا عقلانيًّا بنحوٍ كاملٍ؛ لأنّ العقل يقوم بالحكم على التجربة بناءً على أسسه ومبانيه، وبالتالي لا تنتج التجربة بما هي تجربة اليقين، وبالتالي هي عاجزةٌ عن تبرير المعرفة، كذلك الأمر بالنسبة للكلانيّة فهي لا تستطيع أنْ تُؤمّن لنا اليقين بالمعنى الأخصّ، ولا يدّعي المدافعون عنها مثل هذا الادّعاء، وكذلك المعرفة العرفيّة هي الأخرى عاجزةٌ عن إيصالنا إلى التصديق الجازم المطابق للواقع الذي لا يقبل التشكيك.

لقد علمنا حتّى الآن بأنّه لمّا كان كلٌّ من التجريبيّة ونظريّة الانسجام والبراغماتيّة ونظريّة المعرفة العرفيّة والكلانيّة عاجزةً عن إيصالنا إلى المعرفة بالمعنى الأخصّ؛ لذا فهي تعدّ من

1. Kirkhan, Theories of Truth, 211 – 218.

2. Pragmatism.

3. Coherentism.

التبريرات الفقيرة، والآن سـنتعرّض إلى فرع النظريّة العقلانيّة في تبرير المعرفة، وليس لدينا هنا مجالٌ للتطرّق إلى دراسـةٍ نقديّةٍ تفصيليّةٍ لتلك المجموعة من التبريرات التي قدّمها أتباع النظريّة العقلانيّة كتبريراتٍ للمعرفة أمثال ديكارت، ولايبنيتس، واسـبينوزا، ومالبرانش و...، ولكن نُشير إلى أنّه رغم امتلاك تلك المجموعة من العقلانيّين أداةً جيّدةً ـ أي: العقل ـ فإنّ التبريرات التي قدّموها تبدو غير كافيةٍ، وذلك بسبب عدم الدقّة الكافية في استعمال العقل بشكلٍ صحيحٍ.

وبذلك نستنتج أنّ أغلب النظريّات التي طُرحت في تبرير المعرفة عاجزةٌ عن إيفاء دورها، وهي تمثّل نقصًا واضحًا جدًا أو يُمكن أن يتّضح بالتأمّل في النظريّات المذكورة.

اختيار طريق في تبرير المعرفة

والآن بعد قد عرفنا أنواع التبرير وتعرّفنا على أشكاله، وصل الدور إلى اختيار طريقٍ لتبرير المعرفة يُوصلنا بالضرورة إلى التصديق الجازم المطابق للواقع الذي لا يقبل للتشكيك، فإذًا المعرفة التي نسعى خلفها والتي يبحث عنها علماء المعرفة من ذوي النظر الدقيق، لا تقبل بأيّ تبريرٍ كيفما كان، بل لا بدّ من السير في طريقٍ دقيقٍ وعسيرٍ للوصول إلى مثل هذه المعرفة؛ لأنّه كما أنّنا لم نتسامح في تنسيق المعرفة، كذلك ينبغي ألّا نسلك طريق التسامح في تبريرها، ورغم أنّ التنسيق الدقيق للمعرفة بالتصديق الجازم المطابق للواقع غير القابل للتشكيك منطقيًّا استطاع تخليصنا من (مشكلة غيتييه) التي أوقعت جميع علماء المعرفة في مشكلة، فإنّ هذا الخلاص سيوقعنا في مقام التبرير في منعطفاتٍ وتحدّياتٍ أيضًا، وسوف نسعى بدورنا للتغلّب على هذه المشكلة أيضًا.

سوف نشير هنا إلى أنّ ذلك النوع من التبرير الذي يمكنه أن يوصلنا إلى المعرفة غير القابلة للتشكيك يجب أنْ يكون صادقًا بالضرورة، وبما أنّ بحثنا حول بدايات التبرير؛ لذا ينبغي أنْ يكون غير قابلٍ للاختزال أيضًا. وبذلك نستنتج أنّ مبادئ ذاك النوع من التبرير يُمكنه أنْ يُوصلنا إلى المعرفة بالمعنى الأخصّ له شرطان:

أ. ضرورة الصدق[1].

ب. عدم قابلية الاختزال[2].

وإذا أردنا أنْ نضيف هنا نوع شاكلةِ التبرير عليهما، فينبغي أنْ نقول: ينبغي لنا أنْ نستعمل من أشكال تبرير المعرفة تلك الشاكلة التي يمكنها أنْ توصلنا إلى المعرفة بالمعنى الأخصّ بالضرورة.

والآن نقول: مِن بين التصديقات اليقينيّة هناك عددٌ من التصديقات التي هي: أوّلًا: ضروريّة الصدق. ثانيًا: غير قابلة للاختزال بسبب بداهتها، يعني: عدم حصولها عن طريق

1. Necessity of Truth.

2. Irreducibility.

الاستدلال. كما توجد كذلك صورٌ منطقيّةٌ وأشكالٌ والتي يُمكنها مضافًا إلى كونها بديّهيّةً وضروريّة الصدق، أنْ تجعلنا نصل إلى المعرفة غير القابلة للتشكيك، وهو ما سنتعرّض لبيانه بالتفصيل في الفصول القادمة.

والآن إذا أردنا أنْ نذكر إلى أيّ موقفٍ سوف نتعرّض لتبرير المعرفة؟ فسوف نقول بشكلٍ كليٍّ: طريقنا في تبرير المعرفة هو الطريق العقلاني والشاكلة التي نختارها لها هي التأسيسيّة المبنيّة على البداهة والبرهان، وتبريرينا له هويّةٌ داخليانيّة؛ لأنّ عمليّة تبرير المعرفة مثل المعرفة نفسها لا ينبغي أنْ تنقطع عن الفهم وهو أمرٌ داخليٌّ؛ لأنّه في حال انقطاع التبرير عن الفهم فحتّى لو كان يوصلنا إلى التصديق الصادق، إلّا أنّه لن يجعلنا منزّهين عن التقليد من الناحية المنطقيّة؛ ولذلك، لتبريرنا هويّة داخليّة، ولكن ليس بحيث يكون تعمل بشكلٍ منعزلٍ عن الواقعيّة، أو بحيث تبتعد عن نفس الأمر.

الفصل السادس: الصور الذهنيّة والمطابقة

وضّحنا في الفصول السابقة بعض النقاط حول عناصر مسألة المطابقة وقيمة المعرفة، وحرّرنا سلسلةً من المباحث حول المعرفة وضرورة التبرير، والآن سوف نقوم في هذا الفصل بإثبات مطابقة الصور الذهنيّة مع الخارج، ولكن لمّا كان هذا الفصل له دور الواسطة بين الفصول السابقة والفصول التالية؛ لذا سوف نطرح المباحث بشكلٍ كليٍّ، وسوف نحيل تفصيلها إلى الفصول السابقة أو اللاحقة، وذلك كي نقلّل من التكرار، كما سوف نطرح المباحث بإيجازٍ ونبحث أصول البحث بالتفصيل، وسوف نحيل تفاصيل البحث في مباحثه التمهيديّة إلى الفصول السابقة وسوف نحيل في المباحث الأصليّة إلى الفصول اللاحقة، ومن هنا، يمكن القول: يأخذ هذا الفصل دور إيجاد الانسجام على عاتقه، وسنعمل في هذا الفصل على الربط بين السابق واللاحق.

العلم الحصوليّ وعجلة المطابقة

أشرنا في الفصل السابق إلى أنّه إذا بحثنا في الداخل، فسوف نجد أنّنا نتملك إدراكاتٍ مختلفةً يمكن تقسيمها بتقسيمٍ كليٍّ إلى علمٍ حضوريٍّ وعلمٍ حصوليٍّ، ويختلف هذان العلمان عن بعضهما اختلافًا ذاتيًّا؛ لأنّ العلم الحضوريّ هو حصول الواقع من دون أيّ وساطة، بينما العلم الحصوليّ هو فهم الواقع عن طريق مفهومه الحكائيّ. ومن هنا يمكن القول: يدور العلم الحضوريّ مدار الوجود والعدم، لا المطابقة وعدم المطابقة؛ لأنّه في العلم الحضوريّ ليس بين العالم والمعلوم وساطةٌ هي المفهوم ـ أي: الصورة الحاكية ـ خلافًا للعلم الحصوليّ حيث يكون العلم بالشيء عن طريق المفهوم الحاكي أو بتعبير أدق: العلم بالشيء يكون عن طريق الشأن الحكائيّ ومرآتيّة النفس، كما مرّ في الفصل الثاني.

فيمكن القول إذًا: في العلم الحضوري ليس المطروح هو المطابقة وعدم المطابقة، أمّا في العلم الحصوليّ فهو الذي يكون محورًا لهذا البحث، وذلك كما نقرأ فيما يلي: «الشكّ واليقين

والتصوّر والتصديق والخطأ والصواب والحفظ والتركيز والتفكير والاستدلال والتعبير اللفظي والفهم والتفاهم والفلسفة والعلوم، كلّ هذه الأمور ترتبط بالعلوم الحصوليّة. وبعبارةٍ أخرى: ترتبط بعالَم الذهن الخاصّ، الذي هو عالَم صور الأشياء، وليس لهذه الأمور أيّ معنى في العلوم الحضوريّة»[١].

ولكــن النقطة الجديرة بالاهتمام هنا هي أنّه على الرغم من أنّه في العلم الحضوريّ لا تطرح المطابقــة وعدم المطابقــة، ولكن هذا الأمر لا يعنــي أنّه ليس للعلم الحضــوريّ دورٌ في إثبات المطابقــة، والواقعيّة المعرفيّة؛ وذلك لأنّ قوام العلم الحصوليّ بالعلم الحضوريّ؛ لأنّ الإنســان يحصل في بداية على الصور الذهنيّة بوساطة العلم الحضوريّ، ثمّ يعمد إلى البحث في أنّه هل ما تريه هذه الصور مطابقٌ للواقع ونفس الأمر أم لا؟ وبهذا يتّضح أنّه للعلم الحضوريّ دورٌ بنحوٍ من الأنحاء في تحدّي الواقعيّة.

وبذلــك يتّضــح أنّ بحثنا هنا هو عــن المطابقة والصــدق في العلم الحصــوليّ؛ لأنّ العلم الحضــوريّ خارجٌ عن بحث المطابقة وعدم المطابقة، ولكن في الوقت نفســه للعلم الحضوريّ تواجدًا وحضورًا في مبادئ هذا البحث.

مسألة المطابقة

والآن بعــد أنْ عرفنا بأنّ المطابقة وعدم المطابقة إنّما تُطرحان في العلم الحصوليّ وحســب، وبســبب كون العلم الحضوريّ مرتبطًا بنفس الأمر لا بالفهم الحصوليّ للواقع، فهو خارجٌ عن عجلة بحث المطابقة وعدم المطابقة؛ ولذا سوف نتعرّض الآن لمسألة المطابقة، وكما أشرنا في بداية الفصل، ســنذكر هنا الأصول الكليّة للبحث وســيتمّ الإرجاع في تفصيله إلى الفصول السابقة أو اللاحقة.

١. الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، ١: ٣٤٣.

بيان المسألة

والآن سنطرح مسألة المطابقة المختصّة بالعلم الحصوليّ ضمن قالب سؤالٍ واحدٍ: هل الصور الذهنيّة مطابقة للخارج؟ هذا السؤال هو في الواقع تعبيرٌ آخر عن هذا السؤال: هل العلم الحصوليّ مطابقٌ للواقع؟ وكما شرحنا في الفصل الثاني بالتفصيل، فإنّ الصور الذهنيّة هي تعبيرٌ آخر في الواقع عن العلم الحصوليّ، وهناك مباحث ترتبط بعلاقة هذه الصور مع النفس وتفسيرها، وقد مرّ ذكرها في الفصل الثاني.

تفصيل المسألة

من الضروري هنا بسط المسألة إلى حدٍّ ما كي نتمكّن من الوقوف على السؤال بشكلٍ أفضل. وللتفصيل في المسألة لا بدّ لنا من أن نطرح تحليلًا لأجزاء المسألة وعناصرها؛ وذلك لأنّ صورة المسألة تحتوي على أربعة عناصر:

١. الذهن

٢. الصور الذهنيّة

٣. الخارج

٤. المطابقة

وسوف نتعرّض الآن لتحليل عناصر المسألة، وهذا التحليل هو عبارة مختصرة في الواقع عمّا مرّ بالتفصيل في القسم الأوّل في ذيل أربعة فصولٍ.

تحليل عناصر المسألة

سوف نتعرّض هنا إلى تحليل عناصر المسألة، وسوف نُرجع تفاصيل البحث إلى الفصول السابقة.

أ. **الذهن**: تحدّثنا بشكلٍ مفصّلٍ في الفصل الأوّل حول الذهن، وبيّنا الآراء والأقوال التي طرحها الحكماء في هذا الشأن، ثمّ توصّلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الذهن وعاءٌ أو وعاء نوعي للإدراك الحصوليّ أو قوّة من قوى النفس تتناول عمل الإدراك الحصوليّ، أو بتعبير

أدقّ: الذهن، هو شأنٌ من شؤون النفس يمكن تسميته جهاز العلم الحصوليّ للنفس.

ب. **الصـور الذهنيّة**: بحثنا في الفصـل الثاني حول الصـور الذهنيّة وأنواعهـا بالتفصيل، ووصلنا إلى النتيجة التالية: أنّ الصور الذهنيّة هي تعبيرٌ آخر عن العلم الحصوليّ، ويشمل كلًّا من التصوّرات والقضايا والتصديقات، ثلاثتهم معًا، كما تعرّضنا في ذلك الفصل إلى تفسير الصور الذهنيّة، ووصلنا إلى النتيجة التالية: أنّ الصور الذهنيّة هي الصور الحاكية، سواء كانت محكيّاتها ماهيّات أم غير ماهيّات؛ لأنّ الفرق بين محكيّات الصور الذهنيّة ليس بمعنى اختلافها في الحيثيّة الحكائيّة. وكذلك أشرنا في ذلك الفصل إلى أنّ الصور الذهنيّة اصطلاحٌ وضعه المشّاؤون على أساس نظريّة كون العلم الحصوليّ عارضًا، ولكن إذا فسّرنا الصور الذهنيّة بـ(التنوّر الجوهري للنفس)، ففي هذه الحالة سيبتعد هذا الاصطلاح عن المفاد الذي يُريده المشّـائين منه، وسيجد لنفسه تفسـيرًا حديثًا. وعلى أية حال، إنّ الصور الذهنيّة هي عين الصور الحاكية التي تغطّي جميع مجالات العلم الحصوليّ.

ج. **الخارج**: لقد جرّنا هذا العنصر من عناصر الرسالة إلى البحث في نفس الأمر، وقد بحثنا في الفصل الثالث بالتفصيل حول نفس الأمر، ووصلنا إلى النتيجة التالية: يُمكن تصوّر نفس الأمر لجميع الصور الذهنيّة الشاملة للتصوّريّة والقضويّة والتصديقيّة؛ لأنّ نفس الأمر هو نفس المصداق في التصـوّرات والمطابَق في القضايا والتصديقات، ولكن مع هذا الفارق، وهـو أنّ التصـوّرات حاكيةٌ عن نفس الأمر، يعني: عن المصـداق لا بشرط تحقّقه وعدم تحقّقه، وأمّـا القضايا والتصديقات فعلى عكس التصوّرات حيث لها لسـان نفيٍ وإثبات حول الواقع ونفس الأمر وهذا ناشئٌ عن الفرق الجوهريّ بين حكاية التصوّرات وحكاية القضايا والتصديقات، وهذه مسـألةٌ مهمّةٌ، ويترتّب على الغفلة عنها الخلطُ بين الواقعيّة التصوّريّة والواقعيّة القضويّة والتصديقيّة. وقد تمّ البحث عن هذا الأمر في الفصل الثالث والرابع بالتفصيل، وسوف نشير إليه إشارةً في هذا الفصل مجدّدًا.

والمسـألة الجديرة بالاهتمام هنا هي أنّ نفس الأمر ليس هو المحكيّ بما هو محكيٌّ، بل نفس الأمـر هو مصـداق المحكيّ في التصـوّرات ومطابَق المحكيّ في القضايـا والتصديقات،

والشـاهد عليه هو القضايا التي ليس لها نفس أمـر واحد مع امتلاكها لمحكيّات متعدّدة، مثلًا: إذا قال شخصٌ: (أخي مريضٌ)، وقال والده: (ابني مريض)، وقال أستاذه: (تلميذي مريض)، فلهذه القضايا أو الجمل المختلفة محكيّاتٌ مختلفةٌ مع أنّها بأجمعها تمتلك نفس أمرٍ واحدٍ، وتلك الوحـدة المصداقيّة لموضوع هذه القضيّة ومحمولها هو في وعاء نفس الأمر. والمعنى هـو نفس الأمر أيضًا لا بشرط التحقّق وعدم التحقّـق، أو بعبارة أخرى: المعنى مصداقٌ لا بشرط التحقّق وعدم التحقّق.

إذًا المراد من الخارج في عنوان الرسـالة هو نفس الأمر، مع الانتباه إلى هذه المسـألة، وهي أنّ تصـوّرات الحاكي عن نفس الأمـر لا بشرط التحقّق وعدم التحقّـق، ولكن القضايا والتصديقات المتعلّقة بالواقع[1] لها لسـانٌ، ولكن القضايا الصادقة فقط هي التي لها نفس الأمر[2]، وذلك كما أشـار إليه الحكيم السـبزواري[3]، وكان ذلك مقبـولًا من قِبل جورج ادوارد مـور[4]؛[5] لأنّ القضايا الكاذبة فاقدةٌ لنفس الأمر، أو أنّ الأمر الموجود لا يُعدّ نفس أمـرٍ لها. وبالطبع من أجل تشـخيص نفس الأمر للصور الذهنيّـة ينبغي الانتباه إلى نحو حكايتهـا، مثلًا: نفس الأمر لقضيّة (اجتماع النقيضين محـالٌ)، هو وعاء اللا تحقّق أو دار اللا شيء، في حين أنّ القضايا الوجوديّة لها نفس الأمر في دار الوجود أو عالم الوجود، كما بحثناه في الفصل الثالث بالتفصيل.

د. **المطابقة**: العنصر الآخر من عناصر المسألة هو المطابقة، وقد بحثناها بالتفصيل في الفصل الرابـع، وقد تعرّضنا في ذلك الفصل إلى تفسـير المطابقة وأشرنا إلى بعض التفاسـير التي طُرحت حول المطابقة؛ مثل تفسـير المطابقة بالتشـابه في البنيـة، أو العلاقة بين الكلمات والعالم، ولم تُقبَل هذه التفاسير. بعد ذلك تمّ التعرّض لتفسير المطابقة بالاستعانة بكلمات

1. Fact.

2. Fact.

٣. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٥٤.

4. G.E. Moore.

5. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 3: 226.

الفارابي وغيره، وقلنا: المطابقة تابعةٌ للحكاية، يعني: لا تقبل المطابقة المعرفيّة التفسير إلّا في ظرف الحكاية، وذلك بالبيان التالي: في البداية ينبغي أنْ يكون للصور الذهنيّة بيانها الخاص كي تصل النوبة إلى أنْ نقول: إنّها مطابقةٌ للواقع، أو غير مطابقة. ولدينا نوعان من الحكاية، النوع الأوّل هو الحكاية العامّة والتي تشمل جميع الصور الذهنيّة بما هي أعمّ من التصوّر والقضيّة والتصديق سواء كانت صادقة كانت أم كاذبة، والنوع الآخر هو الحكاية الخاصّة المختصّة فقط بالقضايا والتصديقات الصادقة، وهي عبارةٌ عن ذلك النوع من الحكاية التي يكون الواقع ونفس الأمر متطابقًا معها، فعلى سبيل المثال: افرضوا أنّ قضيّة (النمل الأفريقي بحجم الفيل) صادقةٌ، فهنا يوجد قسمان من الحكاية ونوعان من المطابقة، أحدهما الحكاية العامّة وهي كون القضيّة المذكورة لها حكايتها الخبريّة الخاصّة، سواء كانت صادقةً أم كاذبةً، ولكن الحكاية الثانية هي الحكاية الخاصّة التي هي في الواقع عين الحكاية العامّة مع الالتفات إلى أنّ مفاد القضيّة أيّد الواقع ونفس الأمر، وبالتالي نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّنا نمتلك نوعين من المطابقة: ١- المطابقة الحكائيّة. ٢- المطابقة ما وراء الحكائيّة، وهي عين المطابقة النفس الأمريّة؛ لأنّه في هذا النوع من المطابقة تتحقّق الوحدة بين محكيّ القضيّة والواقع، وتتصف القضيّة بالصدق.

المطابقة الحكائيّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة

بناءً على ما ذكرناه حتّى الآن، ومع الأخذ بعين الاعتبار المباحث التي مرّت في الفصل الرابع، يُمكننا الحديث عن نوعين من المطابقة:

أ. **المطابقة الحكائيّة**: بناءً على المباحث التي مرّت في الفصل الثاني علمنا بأنّ الصور الذهنيّة تتمتّع بخاصيّة الحكاية والإراءة والكاشفية، مع الالتفات إلى وجود فرقٍ بين نحو حكاية الصور التصوّريّة والصور القضويّة والتصديقيّة، فإنّ الصور التصوّريّة تحكي عن نفس الأمر أو مصداقها لا بشرط التحقّق وعدم التحقّق، خلافًا للصور القضويّة والتصديقيّة التي لها لسانٌ فيما يتعلّق بالواقع.

ب. **المطابقة ما وراء الحكائيّة**: يُمكن تسمية هذا النوع من المطابقة ـ التي هي مطابقةٌ خاصّةٌ ـ المطابقة النفس الأمريّة أيضًا، وهي أوّلًا: خاصّةٌ بالقضايا والتصديقات، أمّا التصوّرات[1] فهي خارجة عنها موضوعًا؛ لأنّه ليس للتصوّرات لسانٌ فيما يتعلّق بالواقع، وإنّما تُري مجرّد نفس الأمر لا بشرط تحقّقها وعدم تحقّقها. ثانيًا: تختصّ هذه المطابقة بالقضايا والتصديقات الصادقة؛ لأنّ شرط المطابقة ما وراء الحكائيّة هو أن يكون نفس الأمر بحيث يحكي القضيّة والتصديق، ومن والواضح أنّ المطابقة إنّما تحصل بين نحو حكاية القضيّة وحكاية التصديق مع الواقع ونفس الأمر في القضايا والتصديقات الصادقة فقط.

تأييدٌ وإحكام

إنّ التفريق بين المطابقة الحكائيّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة هو أحد أركان بحث المعرفة المهمّة، وعدم الالتفات إليها يجرّ زوايا البحث إلى العتمة؛ لأنّه ينبغي في بحث المعرفة أن نُؤكّد في البداية على حكاية الصور الذهنيّة التي تُذكر في العصر الحالي[2] بـ(القصديّة)[3]، ثمّ الالتفات إلى أنّ كيفيّة حكاية الصورة الذهنيّة، تابعةٌ للفرق الجوهريّ بين الحكاية التصوّريّة وبين الحكاية القضويّة والتصديقيّة، ثمّ بعد ذلك فصاعدًا نلتفت إلى هذه النقطة، وهي أنّه حيثما يكون للصور الذهنيّة القضيّة والتصديقيّة لسان يتعلّق بالواقع فمن الممكن أنْ يكون الواقع مصداقًا لمحكيّها أيضًا، أو ألّا يكون لمحكيّها مصداقٌ في وعاء نفس الأمر.

ومن هنا، يقودنا الالتفات إلى النقاط المذكورة إلى قسمين من الحكاية: ١ – الحكاية غير المشروطة بأنْ يكون الواقع ونفس الأمر مطابقًا لها، وذلك أعم من أنْ يكون لها لسانٌ يتعلّق بالواقع كحكاية التصوّرات، ومن أنْ يوجب كذب القضيّة والتصديق إلى امتناع نفس الأمر عن تأييدها. ٢ – الحكاية المشروطة بأنْ يكون لها مصداقٌ في وعاء نفس الأمر، ويختصّ هذا النوع

---

١. المراد من التصورات ـ في هذه الرسالة ـ هو الإدراكات المفردة أو المركّب الإضافي الذي يقابل المركّب التامّ، أي: القضيّة.

2. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, 4: 201 – 204.

3. Intentionality.

من الحكاية بالقضايا والتصديقات الصادقة؛ ويقودنا الالتفات إلى هذين القسمين من الحكاية إلى نوعين من المطابقة: ١- المطابقة الحكائيّة. ٢- المطابقة ما وراء الحكائيّة. والمطابقة الحكائيّة تتبع في الواقع للحاكي والمحكي في ظرف الإراءة والحكاية. أمّا المطابقة ما وراء الحكائيّة فهي تتبع الحاكي والمحكيّ بلحاظ التقرّر النفس الأمري، وذلك كما مرّ في الفصل الرابع بالتفصيل.

ومن أجل التأكيد على التفريق بين المطابقة الحكائيّة، والمطابقة ما وراء الحكائيّة، وإحكام هذا الأمر، سنتعرّض هنا لذكر عباراتٍ من كلمات الحكماء.

يُعبّر القدماء عن المطابقة الحكائيّة بـ(المطابقة بين العلم والمعلوم)، أو (مطابقة الكاشف والمكشوف)، أو (مطابقة الصورة وذي الصورة)، ويُعبّرون عن المطابقة ما وراء الحكائيّة بـ(المطابقة نفس الأمرية)، وذلك كما سنقرأ فيما يلي:

«إنّ المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورةٌ له [وما هو إلّا المعلوم،] وتلك المطابقة شاملةٌ للتصوّرات والتصديقات بأسرها [صادقة أو كاذبة]، والمطابقة التي لا تشمل الجهليّات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الأمر، وهي لا تتبادر من حصول صورة الشيء، وتفصيله: إنّ المطابقة مع ذي الصورة تشمل الصور التصوّريّة والتصديقيّة كلّها فإنّ صورة الإنسان والفرس ـ مثلًا ـ مطابقةٌ للإنسان والفرس، وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقةٌ للوقوع واللاوقوع ...»[١].

ونقرأ كذلك ما يلي:

«إنَّ المطابقة لها مفهومٌ واحدٌ يختلف باختلاف المتعلّق، فقد يُقال لمطابقة الصورة لذي الصورة، وهي بهذا المعنى تشمل التصوّرات والتصديقات بأجمعها، ضرورةَ أن كلّ صورة مطابق لما هي صورة له تصوّريّة كانت أو تصديقيّة، وقد يُقال لمطابقة الصورة لما هو في نفس الأمر...، فعلى هذا يخرج التصوّرات بأسرها لفقدان الحكاية [أي: الحكاية النفس الأمرية] فيها، والتصديقات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق...».[٢]

---

١. الدواني، العجالة، ٨٣ - ٨٤.

٢. م. ن، ٨٣، حاشية الكتاب.

ونقــرأ أيضًا: «إن كلّ صورةٍ مطابق لذيها، ومبدأ لانكشــافه، وهما متحدان ذاتًا ومتغايران اعتبــارًا بناءً على الاتّحاد الذاتي بين العلــم والمعلوم»[١]. ونقرأ أيضًــا: «المطابقة مع ذي الصورة بمعنى أنّ الصورة تكون مأخوذةً منه وكاشفةً له»[٢].

وكذلــك نقرأ: «إنّ المطابقة مع ما في نفس الأمر تشــمل الصوادق مــن التصديقات؛ لأنّ التصديقات الصادقة مطابقة للمحكيّ عنها في نفس الأمر بخلاف الكواذب، فإنّها غير مطابقةٍ لنفــس الأمر»[٣]. وختامًا، نقرأ مــا يلي: «إنّ المطابقة مع ما في نفس الأمر لا تشــمل التصوّرات بأسرها»[٤].

وبذلــك يتّضــح أنّه يجدر التفريــق بين نوعين مــن المطابقة في بحث المعرفــة: ١- المطابقة الحكائيّــة. ٢- المطابقــة ما وراء الحكائيّة. وقد التفت الحكماء الســابقون إلى هذين النوعين من المطابقة، رغم أنّهم أبرزوا مرادهم بتعابير أخرى.

الواقعيّة الحكائيّة والواقعيّة ما وراء الحكائيّة

كما أشرنا في بحث المعرفة، لا بدّ من التأكيد على حكاية الصور الذهنيّة، وكذلك على كيفيّة حكاية الصور الذهنيّة، ثمّ الحديث عن نوعين من المطابقة اسمهما (المطابقة الحكائيّة) و(المطابقة ما وراء الحكائيّة). وهنا، نؤكّد على هذه المسألة، وهي أنّه لا بدّ من التأكيد في بحث المعرفة على نوعين من الواقعيّة، وهما يُعدّان في الواقع خطوتين للواقعيّة.

---

١. م. ن.

٢. م. ن.

٣. م. ن.

٤. م. ن.

خطوتان للواقعيّة

للوصول إلى الواقعيّة المعرفيّة، لا بدّ أن نمشي خطوتين:

أ. **الخطوة الحكائيّة**: المراد من الواقعيّة الحكائيّة هو أنّ ما تريه الصور الذهنيّة هو عين ما تريه، يعنـي: المحكيّ الذي في ظرف الحكاية، لا الـذي في ظرف نفس الأمر، هو عين ما يحكيه الحاكي.

ب. **الخطـوة ماوراءالحكائيّـة**: المراد من الواقعيّة مـا وراء الحكائيّة هو أنّ مـا تقوله الصور الذهنيّة حول نفس الأمر هو ما في نفس الأمر عينه.

تمثّل هاتان الخطوتان للواقعيّة شرطًا ضروريًّا للمعرفة، ومن دونهما لن ينتظم عمل المعرفة، والخطوة الأولى للواقعيّة ـ أي: الواقعيّة الحكائيّة ـ تُطوى بوسـاطة تحليل الذهن ودراسة كيفيّة إرائتها وإنكشافها، وذلك ما سنقوم به في الفصل العاشر تحت عنوان: (العبور من المنزل الأوّل للشـكوكيّة). وترتبط الخطوة الثانيـة بإمكانيّة الوصول إلى القضايـا والتصديقات الضروريّة الصدق، التي سنشير إليها في تتمّة هذا الفصل، وسوف نبيّنها في الفصل العاشر.

المطابقة الماهويّة

يجـري الحديث أحيانًا في بحث المعرفة عـن المطابقة التي يمكن أن يُطلـق عليها «المطابقة الماهويّة» بلحاظ اسـتنادها إلى الماهيّة، وذلك كما كتب الحكيم السبزواري، قال: «ومراد القوم مِن أن الأشـياء تحصل بأنفسـها في الذهن انحفاظُ الماهيّة مع مغايرة الوجودين ويتحقّق حينئذ المطابقـة»[1]. وكتب كذلك في الحاشـية على شرح المنظومة: «ومن المفاسـد العظيمة على القول بالشـبح لزوم كون العلوم جهالاتٍ؛ لأنّ العلم بالشيءانكشـافه بما هو عليه، وإذا عزب شيءٍ من مقوماته لم يكن هذه الماهيّة تلك الماهيّة»[2].

ومن هذا المنطلق، نصل إلى فرضيّةٍ حول الواقعيّة يمكن تسميتها بـ(الواقعيّة الماهويّة).

---

١. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٦٩، الحاشية س.

٢. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ٣١، حاشية المصنف (السبزواري).

الواقعيّة الماهويّة

كما أشرنا، يجري الحديث أحيانًا عن مطابقة يُطلق عليها (المطابقة الماهويّة)، وعلى هذا الأساس، يُمكن في مبحث المعرفة بناء مطابقة يمكن تسميتها بـ(الواقعيّة الماهويّة)، وقد كتب العلامة الطباطبائيّ ما يلي: «ولو كان الموجود في الذهن شبحًا للأمر الخارجيّ نسبته إليه نسبة التمثال لذي التمثال، ارتفعت العينيّة من حيث الماهيّة ولزمت السفسطة لعود علومنا [إلى] جهالات»[١].

كذلك كتب الأستاذ مطهري صراحةً ما يلي:

«إذن، يعتقد هؤلاء أنّ العلاقة الممكنة والجسر الذي يُمكن تصوّره بين الذهن والخارج هو تلك الرابطة الواقعيّة الماهويّة، ولو سلبنا الإنسان هذه العلاقة الماهويّة، فلا يمكن أن نُقيم أيّ رابطةٍ من نوعٍ آخر على آية حال، حتّى رابطة العلّة والمعلول، ولو تنزّلنا وقلنا: إنّ رابطة العليّة ممكنةٌ بين الذهن والخارج نكون كمن خرب داره بيده، وذلك لأنّ معنى العليّة هو وجود تغاير، وبهذا نكون قد سلبنا العلم أيّة قيمة تذكر لأنّنا نعترف على هذا الأساس بأنّ ما نعلمه هو غير الخارج...، هذا هو أصل البحث والمدّعى في باب الوجود الذهنيّ، والذي يحظى بأهميّةٍ كبرى؛ لأنّه بحثٌ في قيمة العلم والإدراك، وهو في الواقع بحثٌ في قيمة الإنسان، فإذا ما سلبنا هذا من الإنسان فلا تبقى أيّ رابطةٍ تربط الإنسان بالواقع، ومعنى ذلك أنّنا نحكم على الحقيقة بالعدم والبطلان»[٢].

وكذلك كتب في المقالات الفلسفيّة في بحث الوجود الذهنيّ تحت عنوان (السبيل الوحيد نحو الواقعيّة) ما يلي:

رغم أنّ الحكماء المسلمين لم يبحثوا بحثًا تحت عنوان «قيمة العلم واعتباره»، إلّا أنّ ما قيل حول الوجود الذهنيّ واختاروه يعطي نفس النتيجة، بل في ضمن بعض أدلّة الوجود الذهنيّ سوف يُقال: لا يُمكن القول بقيمة العلم واعتباره ومطابقته مع المعلوم إلّا من خلال العلاقة

---

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٥.

٢. مطهري، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ١: ٢١٣ - ٢١٥.

الماهويّة، ويلزم بالضرورة على أولئـك الذين يقولون بقيمة العلم واعتباره أن يقبلوا بـ (نظريّة العلاقة الماهويّة) إذ لا خيار لهم سوى ذلك، وينحصر نمط التفكير باصطلاح الواقعيّين ضمن نطاق هذه النظريّة حول الوجود الذهنيّ[١].

دراسةٌ نقديّةٌ

هنـاك عددٌ من النقاط الجديـرة بالتأمّل فيما يتعلّق بالمطابقة والواقعيّـة الماهويّة، وهي على النحو الآتي:

١. هل الواقعيّة الماهويّة مرتبطـةٌ بمقام التصوّر أم بالتصديق؟ وبعبارةٍ أخرى: هل الواقعيّة الماهويّة، هي واقعيّة نفـس أمريّةٍ، أم لا؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فإذًا ليس المُدّعى أنّه إذا أدركت ماهيّة الإنسـان، كان الإنسـان موجودًا في الخارج، بل المراد هو: حينما يكون لدي تصوّرٌ عن الإنسـان فهو تصوّرٌ للإنسـان واقعًا، لا شبحًا عنه؛ لأنّه إذا كان تصوّرنا عن الماهيّة على نحو الشبح، يعني: على نحوٍ لا تكون حقيقته محفوظةً في الذهن من الناحية التصوّرية، فعند ذلك سنواجه مشكلةً في مقام التصديق، ولن نصل إلى واقعيّةٍ نفس أمريّةٍ؛ لأنّه إذ كان معنى القول بالشـبح هو عدم انحفاظ حقيقة الشيء في ساحة النفس، فحينما أكوّن قضيّةً، وأقول: الإنسان موجودٌ، أكون قد حملّت حكمًا على موضوعٍ لا أعلم ماهيّته واقعًا!

باعتقادنـا، الواقعيّة الماهويّة ترتبط بمقام التصوّر لا التصديق، يعني: هي ليسـت مرتبطة بالمطابقة النفس الأمرية والتقرّر الواقعي، بل هي نظير الواقعيّة الحكائيّة التي ذكرناها تحت اسم (الخطوة الأولى من الواقعيّة)، ولكن بالطبع، عدم تفريق حيثيّات البحث في الوجود الذهنيّ، وضع البحث تحت هالةٍ من الإبهام.

لبحث الواقعيّة المعرفيّة في الفلسفة الإسلاميّة خطوتان: خطوةٌ منهما ترتبط ببحث الوجود الذهنيّ، والخطوة الأخرى تُمثّل الخطوة الأساسـيّة في بحث المعرفة، وهي ترتبط بالبرهان

١. مطهري، مقالات فلسفي، ١: ٢٦٧ - ٢٦٩.

ومبادئه. وبناءً على هذا، إنّ ربط جميع بحث المعرفة بمبحث الوجود الذهنيّ ـ وذلك وفق التفسير الماهويّ أيضًا ـ سوف يُخلّ بتوازن البحث.

٢. ما هو مُدّعى الواقعيّة الماهويّة بالدقّة؟ وكيف يمكن إثبات ذلك؟ إنّ الجواب على هذا السؤال يبتني على المباحث التي سبق أن طرحناها بالتفصيل في الفصل الثاني، وسوف يُطرح قسم منها في الفصل العاشر أيضًا وذلك في العبور عن المنزل الأوّل من الشكوكية؛ ولذلك سوف نُرجع الإجابة المفصّلة على السؤال، إلى المواطن المذكورة وسنكتفي بالإشارة إليها هنا.

مدعى الواقعيّة الماهويّة هو أنّ الماهيّة تحصل بجميع ذاتيّاتها في الذهن؛ لأنّ القول بالشبح يعني إنكار العلم وقبول السفسطة، في حين أنّنا قَبِلنا بالعلم بالوجدان في الجملة، ولكنّنا بحثنا في الفصل الثاني مباني نظريّة المطابقة والواقعيّة الماهويّة بالتفصيل، ووصلنا إلى النتيجة التالية:

أوّلًا: إنّ أدلّة الوجود الذهنيّ ـ الأدلّة العشرة المذكورة في الفصل الثاني ـ لا قدرة لها على إثبات حضور الماهيّة في الذهن (الحضور غير المفهومي وغير الحكائيّ للماهيّة).

ثانيًا: تجرّنا مشاكل الوجود الذهنيّ بحدٍ أقصى إلى المفهوم والأمر الحاكي؛ لأنّ الحلّ الكلاسيكي للتخلّص من مشاكل الوجود الذهنيّ هو في الالتفات إلى الاختلاف بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع، وهذا في الواقع تعبير آخر عن أنّ ما في الذهن هو مفهوم الماهيّة. وقد ذكر الأستاذ مطهري هذا الحلّ بوصفه أفضل جواب، فكتب ما يلي:

«هناك شبهةٌ في بحث الوجود الذهنيّ الذي هو من أعقد البحوث...، إذا كان عين ماهيّة المعلوم موجودة في الذهن...، يلزم أن تكون التصوّرات الذهنيّة مصداقًا لماهيّة المعلوم، وبالتبع أن تتوفّر على كلّ خصوصيّات وآثار سائر المصاديق...، وقد أجاب الفلاسفة على هذه الشبهة بأجوبةٍ متعدّدةٍ، وأفضل الأجوبة ما طرحه صدر المتألّهين وأضحى مورد قبولِ الفلاسفة اللاحقين له...، وهو: أنّ المفاهيم بلحاظ (بالحمل الأوّلي الذاتي) عين ماهيّة المعلوم، ولكنّها بلحاظٍ آخر ليس عين ماهيّة المعلوم، أي: ليست مصداق ماهيّة المعلوم (بالحمل الشائع الصناعي)، ولذا لا تتوفّر على سمات وآثار المعلوم»[1].

١. الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ١: ٢٧٩ – ٢٨٠.

وفي نهاية المطاف علمنا بأنّ مشاكل الوجود الذهنيّ قادت الحكماء إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المفهوم غير المصداق، والأمر الحاكي غير الواقع، ولكن بالطبع يختلف هذا عن القول بالشبح؛ لأنّه هنا يحصل انحفاظٌ للذاتيّات في ظرف حكاية النفس، أي: الذهن.

ثالثًا: إذا كان الأمر كذلك، فينبغي أن نستند إلى المفهوم والأمر الحاكي، فلا سبب لأنّ نحصر أنفسنا ضمن حدود مفهوم الماهيّة؛ لأنّ الواقعيّة الماهويّة تُرْجَعُ إلى مفهوم الواقعيّة الماهويّة، وهو بدوره تعبيرٌ آخر عن الواقعيّة الحكائيّة الماهويّة.

هذا هو المكان حيث ينبغي أن نخطو خطوةً إلى الأمام وأن نقول: ما يعدّ خطوةً أولى في المعرفة والواقعيّة المعرفيّة، هو الواقعيّة الحكائيّة، سواء كان محكيها الماهيّة أم شيء آخر، وهذا مقتضى مراعاة اختلاف الحمل، خصوصًا مع الإلتفات إلى أنّ مجرى الحمل الأولي والحمل الشائع ليس مجرّد الماهيّة، ولذا ينبغي مشي الخطوة الأولى من المعرفة بوساطة سيارة «الحكاية»؛ لأنّنا إذا بدأنا بتحليل الذهن، فسنجد أنّنا نمتلك للصور الحاكية، وإذا دقّقنا فسنجد أنّ أصل الصور الذهنيّة أو شؤون النفس الحكائيّة وكذلك حكايتها أيضًا، وكذلك المطابقة الحكائيّة التي لها ـ أي: مطابقة الحاكي والمحكي في الظرف الحكائيّ للنفس ـ لا في ظرف التقرّر النفس الأمري، فهي جميعًا من الوجدانيات. ولهذا البحث مباني ذكرنا قسمًا منها في الفصل الثاني والثالث، وسوف نذكر قسمًا آخر منها في الفصل العاشر أيضًا.

والنتيجة هي أنّ الواقعيّة الماهويّة بمعناها غير الحكائيّ لا تستطيع أن تكون جسرًا بين الذهن والعين؛ لأنّه لو أنكرنا حكاية الصور الذهنيّة أو لو لم تعتمد عليها، نكون قد أنكرنا في الواقع أصل العلم الحصوليّ، أو نكون قد أغمضنا أعيننا عنها، وفي النتيجة انقطعنا عن الواقع ونفس الأمر، والتجأنا إلى مجرّد الذهن وحسب، بمعزل عن حيثيّة الشفافية التي يمتلكها، ولكن لو كان لدينا توجه نحو الحيثيّة القياسيّة والحكائيّ للصور الذهنيّة، فإنّ كلّ صورةٍ ذهنيّةٍ هي أمرٌ حكائيٌّ سواء كانت تصوّرًا أم قضيّةً أم تصديقًا، وسواء كانت تصوّرًا ماهويًّا أم غير ماهويٍّ؛ فإنّ التصوّرات تحكي عن نفس الأمر لا بشرطٍ من تحقّقها أو عدم تحقّقها، أمّا القضايا والتصديقات فلها لسانٌ فيما يتعلّق بالواقع ونفس الأمر بالبيان المذكور سابقًا.

الصور الذهنيّة وفرضيّات المطابقة

كما ذكرنا سابقًا، للوصول إلى المعرفة ينبغي أنْ نخطو خطوتين: خطوةً حكائيّة وخطوةً ما وراء الحكائيّة، وبناءً على ذلك، سوف يكون لدينا نوعان من المطابقة: المطابقة الحكائيّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة. ولذا سوف نطرح هنا فرضيّات المطابقة، وجميع هذه الفرضيّات ترتبط بالمطابقة ما وراء الحكائيّة الخاصّة بالقضايا والتصديقات الصادقة؛ لأنّه في نظرةٍ أخرى هناك مطابقةٌ حكائيّةٌ لجميع الصور الذهنيّة التصوّريّة والقضويّة والتصديقيّة الصادقة منها والكاذبة، يعني: هي عين ما تريه، وسوف تريها عينها عند الحكاية مع غضّ النظر عن واقعها المتحقّق، ولكنّ المطابقة ما وراء الحكائيّة هي مطابقةٌ خاصةٌ بالقضايا والتصديقات الصادقة التي لها لسانٌ صادقٌ عن الواقع ونفس الأمر، أي أنّها تبين الشيء المتحقّق واقعًا.

هناك ثلاث فرضيّاتٍ متصوّرة للصور الذهنيّة عند النظر إلى المطابقة ما وراء الحكائيّة، وهي كالتالي:

١. جميع الصور الذهنيّة مطابقةٌ للخارج.

٢. ما من صورةٍ ذهنيّةٍ تُطابق الخارج

٣. بعض الصور الذهنيّة تُطابق الخارج، وبعضها لا تُطابق الخارج.

والفرض الأوّل باطلٌ؛ لأنّه يستوجب اجتماع النقيضين؛ لأنّه من الممكن أن يكون في أذهاننا قضايا وتصديقات متناقضة، مثلًا: من ناحيةٍ تكون قضيّة (٢ + ٢ = ٤) في أذهاننا، ومن ناحية أخرى يكون نقيضها أيضًا، أي تكون القضيّة (٢ + ٢ ٤) حاضرة في أذهاننا، فإذا كانت جميع الصور مطابقةً للواقع، فسوف نصل إلى اجتماع النقيضين بشكلٍ قهريٍّ.

كذلك الفرض الثاني باطلٌ؛ لأنّه يستوجب ارتفاع النقيضين، فإذا لم تكن أيّ قضيّةٍ مطابقةً للخارج، فليس لقضيّة (٢ + ٢ = ٤) ولا لنقيضها مطابقٌ في الخارج.

فتتعين صحّة الفرض الثالث إذًا، أي: بعض الصور الذهنيّة مطابقةٌ للخارج، وبعضها غير مطابقٍ؛ لأنّ القبول بأنّ جميع الصور الذهنيّة مطابقةٌ للواقع يترتب عليه اجتماع النقيضين، والقبول بأن لا شيء من الصور الذهنيّة مطابق للخارج يعني تكذيب كلّ القضايا، ويلزم عنه ارتفاع النقيضين.

يبتني هذا الاستدلال على صدق أصل عدم التناقض الذي لم نُبين صدقه حتّى الآن، ولكن نذكر الآن أنّ هذه القضيّة هي مصداق للقضايا الأوّليّة، والقضايا الأوليّة ضروريّة الصدق، كما سنبين لاحقًا. وصحيحٌ أنّه قد يلتزم الأفراد القائلون بـ(العوالم المتناقضة)[1]، أو (العوالم الخالية من المعايير القياسيّة)[2]، بالفرضين الأوّل والثاني، ولكنّه مجرّد فرض وليس له تقرّرٌ نفس أمريٍّ؛ لأنّ فرض التناقض محال، والمحال هو التحقّق النفس الأمريّ للتناقض، والعوالم المتناقضة المفروضة هي عوالم فرضيّة بشكلٍ صرفٍ، وسيتّضح وجه استحالة ذلك في المباحث الآتية.

والنتيجة هي أنّه يستقر افتراض واحد فقط فيما يتعلّق بالصور الذهنيّة بالنسبة للمطابقة الحكائيّة، وهو أنّه لجميع الصور الذهنيّة مطابقة للمحكي، أي: نفس أمرٍ لا بشرط تحقّقها وعدم تحقّقها، ولكن يُمكن تصوّر ثلاث فرضيّات للصور الذهنيّة فيما يتعلّق بالمطابقة ما وراء الحكائيّة أي نفس الأمر: ١- مطابقة جميع الصور. ٢- عدم مطابقة جميع الصور. ٣- مطابقة بعض الصور. والفرضان (١، و٢) باطلان؛ لأنّهما يستوجبان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وبالتالي الفرض الثالث صحيحٌ وهو أنّ بعض الصور الذهنيّة لها مطابقة وراء حكائية مع الخارج، وأمّا أنّه ما هي كيفيّة هذه الصور؟ وأيُّ نوعٍ من القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق هي؟ فهذا سؤالٌ سوف نُجيب عليه لاحقًا.

الصور التصوّريّة والمطابقة الحكائيّة

نعني بـ(الصور التصوّريّة) الصور غير القضويّة وغير التصديقيّة، يعني: سواء كان التصوّر مفردًا أم كان التصوّر مركّبًا مضافًا، وذلك خلافًا للتصوّر المركّب التامّ والتصديقات. كذلك نعني من المطابقة الحكائيّة ذلك النوع من المطابقة الذي يستقرّ بين الحاكي والمحكيّ في ظرف الحكاية لا في ظرف نفس الأمر.

وعلى أساس ما ذكرناه سابقًا، فجميع الصور الذهنيّة حاكيةٌ بالذات، وبما أنّ الحكاية موجودة، فإذًا الحاكي والمحكيّ موجودان في ظرف الحكاية أيضًا، والحاكي هو الصورة نفسها

1. Inconsistent Worlds.

2. non – standard worlds.

التـي تُري الشيء، والمحكيّ هـو الشيء الذي تتـمّ إراءته، ونحن نجد بالوجـدان أنّ للصور الإدراكيّـة ـ مع غضّ النظر عن الواقع وعن تقرّرها النفس الأمري ـ مطابقةً حكائيّةً مع ما يتم إرائته. وتقوم التصوّرات بإراءة مجرّد نفس الأمر لا بشرط وجودها وعدمه، ولها مطابقةٌ مع ما تحكيه، وهذا هو السرّ وراء أنّ التصوّرات على الرغم من أنّها تمتلك حكايةً، فإنّها لا تمتلك صدقًا ولا كذبًـا، ولا تقول التصوّرات كيف هو الواقع ونفس الأمر، بل تقوم بإراءة الشيء مع غضّ النظر عمّا إذا كان موجودًا أو معدومًا، ولها مع الشيء الذي تقوم بإراءته مطابقةٌ حكائيّةٌ، وذلك كما نقرأ فيما يلي: «إنّ المطابقة الموجودة ها هنا هي المطابقة مع المعلوم، سواء كانت في نفس الأمر أم لا، والتي لا توجد في الجهليّات هي المطابقة مع ما في نفس الأمر والأوّل أعمّ»[١].

وبذلك، نستنتج أنّ للتصوّرات مطابقةً حكائيّةً مع محكيّاتها على الدوام، ويُمكن أن يكون هذا سـبب قول الحكماء: التصوّرات مطابقة دائمًا، وعدم المطابقة ليسـت مطروحةً بالنسبة لها، وذلـك كما نقرأ فيما يـلي: «وأمّا التصوّرات فدائـمًا مطابقة للواقع»[٢]. أو«وأمّـا التصوّرات فلا تكون إلّا مطابقة»[٣]. أو«قد تقرّر أن التصوّرات كلّها مطابقةٌ لذي الصورة، ولا يجري فيها عدم المطابقة»[٤].

وقد قرّر المير السيد شريف الجرجاني المطابقة الدائمة للتصوّرات بأفضل تقريرٍ. وعبر عن كلامه بمثال، وقد كتب في هذا الشأن ما يلي:

«لا يقال: فعلى هذا جميع التصوّرات علمٌ مع أن بعضها غير مطابقٍ؛ لأنّها تقول: لا يوصف التصوّر بعدم المطابقة أصلًا، فإنّا إذا رأينا من بعيدٍ شبحًا هو حجر مثلًا، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة صورةٌ للإنسان وعلم تصوّريّ به، والخطاء إنّما هو في حكم العقل بأنّ هذه الصورة للشـبح المرئيّ. فالتصوّرات كلّها مطابقة لما هي تصوّرات له موجودًا كان أو

١. الدواني، العجالة، ٨٣، حاشية الكتاب.

٢. الرازي وآخرون، شروح الشمسية، ١١٧.

٣. م. ن.

٤. قوشچي،شرح التجريد الاعتقاد، ٢٥٤، حاشية الكتاب.

معدومًا، ممكنًا كان أو ممتنعًا وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصوّرات»[١].

والنتيجة هي أنّ التصوّرات تتطابق حكائيًا مع محكيّاتها دائمًا، وهذا هو الذي عبّر عنه القدماء بـ(مطابقة الصورة وذي الصورة)، أو (مطابقة العلم والمعلوم)، أو (مطابقة الكاشف والمكشوف)، وأمثال ذلك.

الصور التصوّريّة والمطابقة ما بعد الحكائيّة

ذكرنا في البحث السابق أنّه للتصوّرات مطابقةٌ حكائيةٌ مع محكيّاتها دائمًا، وهنا سوف نبحث حول المطابقة ما وراء الحكائيّة في التصوّرات، والسؤال هو التالي: هل الصور التصوّريّة متطابقةٌ مع الواقع النفس الأمري الموجود في وعاء نفس الأمر، أم لا؟

الإجابة على هذا السؤال جليٌّ بالالتفات إلى المباحث السابقة؛ لأنّه ليس للتصوّرات لسانٌ حول الواقع ونفس الأمر، كي يمكن القول: إنّها متطابقة معه أم غير متطابقة، إنّها تقوم فقط بإراءة نفس الأمر لا بشرط تحقّقها أو عدم تحقّقها، لها معها مطابقةٌ (مطابقة حكائية) أيضًا، وليس لها أبعد من هذا أيُّ إدعاءٍ حول الواقع، كي يُسأل: هل للتصوّرات مطابقةٌ مع الشيء المتعلّق بنفس الأمر الذي تقوم بإراءته أم لا؟ فإذًا الصور التصوّريّة خارجةٌ موضوعًا عن المطابقة ما وراء الحكائيّة. وعلى هذا الأساس عدَّ الميرداماد هذا النوع من المطابقة من قبيل الملكة وعدم الملكة، ورأى أنّ التصوّرات تفتقد لشأنيّة الاتصاف بهذا النوع من المطابقة، وجعل هذا الأمر هو السبب وراء عدّ الحكماء التصوّرات خارجةً عن عجلة المطابقة وعدم المطابقة (المطابقة وعدم المطابقة ما وراء الحكائيّة)، وقد كتب ما يلي:

«ولاح في تضاعيف ما ذكرنا وجهٌ وجيهٌ لقولهم: (لا مطابقة في التصوّرات أصلًا) بمعنى أنّ التصوّرات لا تحتمل المطابقة وعدمها، والمقابلة بين المطابقة وعدمها تقابل العدم والملكة، فخلوّ الموضوع الغير القابل عنهما جائزٌ؛ وذلك لأنّ التصوّر هو الوجود الارتسامي للشيء مع عدم اعتبار تحقّقٍ أو لا تحقّقٍ للمرتسم في نفسه، مع قطع النظر عن هذا الوجود التصوّري الارتسامي،

١. الجرجاني، شرح المواقف، ١: ٨١ - ٨٢.

فلا يعقل هناك مطابقة ولا لامطابقة...، فاندفع الإيراد المشهور على قولهم: التصوّرات لا تحتمل المطابقة ولا عدمها. فتأمّل وكُن على بصيرةٍ في أمرك، وهذا من سوانح الوقت لساطر الأحرف»[١].

وكتب أيضًا:

«وليس التصوّر إلّا لحاظُ صِرف نفس الشيء المنطبعة في الذهن لا بما هي منطبعةٌ فيه، ولا بما له حقيّة أو لاحقيّة وحصول أو لا حصول في نفس الأمر أو في الأعيان أو في لحاظ ما من اللحاظات بخصوصه أصلًا، بلّ إنّما ببساطتها الساذجة على الإرسال المطلق لحاظًا مرسلًا على خلاف سنة التصديق، فلذلك كانت العلوم التصوّريّة بما هي علوم تصوّريّة لا يتمشى فيها مطابقة ولا أيضًا لا مطابقة، على أن تعبّر من أعدام الملكات»[٢].

فإذًا، صار من الواضح أنّ التصوّرات ليس لها شأنيّةٌ للمطابقة ما وراء الحكائيّة، ولكن للخواجة نصير الدين الطوسي كلامًا ظاهره يحكي عن أنّ الخواجة الطوسي يقول بالمطابقة النفس الأمرية وعدم المطابقة النفس الأمرية في التصوّرات، فقد كتب في أساس الاقتباس ما يلي: «العلم كما ذكرنا، إمّا تصوّرٌ أو تصديقٌ، وكلٌّ منهما إمّا مكتسبٌ وإمّا غير مكتسبٍ. ونقول الآن: تصوّر الأشياء إمّا أن يكون تصوّرًا تامًا حيث تكون الصورة الذهنيّة لذاك الشيء مطابقةً للصورة الخارجيّة دون أدنى تفاوتٍ؛ أو يكون تصوّرًا غير تامٍّ حيث تكون الصورة الذهنيّة قريبةً إلى الصورة الخارجيّة أو شبيهةً بها، أو أن يكون التصوّر فاسدًا غير مطابقٍ... »[٣].

وكتب في تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار: «التصوّر ينقسم إلى حقيقيٍّ يتقدّمه العلم بوجود المتصوّر ويشترط فيه أن يكون مطابقًا للموجود، وإلّا فكان تصوّرًا لغير ذلك المتصوّر وهو جهلٌ، وإلّا غير حقيقيٍّ لا يتقدّمه العلم بوجود المتصوّر ولا وجوده وهو تصوّر بحسب الاسم»[٤].

---

١. محقق و ايزوتسو، منطق ومباحث الفاظ (تعليقات منطقية)، ٢٩٥ – ٢٩٦.

٢. الميرداماد، تقويم الإيمان، ٣٣٧.

٣. الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٤٠.

٤. محقق و ايزوتسو، المنطق ومباحث الألفاظ (تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار)، ١٤١.

والمستفاد من ظاهر العبارات المنقولة أعلاه عن الخواجة الطوسي أنّه توجد في التصوّرات أيضًا مطابقة ما وراء الحكائيّة والنفس الأمرية وعدمها، وهنا يطرأ على الذهن سؤالان فورًا:

١. إذا كانت المطابقة ما وراء الحكائية والنفس الأمرية موجودتين في التصوّرات أيضًا، فلماذا لا يُطرح فيهما الصدق والكذب المرتبط بالمطابقة ما وراء الحكائيّة؟

٢. كيف يمكن الجمع بين كلام الخواجة الذي يقول بأنّ المطابقة النفس الأمريّة إنّما توجد في التصوّرات، وبين كلامه في شرح الإشارات الذي يقول بأنّ الصدق والكذب ليسا مطروحين في التصوّرات[١] وهو الأمر الذي أكّد عليه عموم الحكماء وأصرّ عليه الشيخ الرئيس، حيث يقول: نحن نقول بضرسٍ قاطعٍ بأنّه لا صدق أو كذب في الألفاظ المفردة لا يطرح[٢]؟

ونقول في الإجابة عن هذين السؤالين أو الإشكالين المذكورين ما يلي: رغم أنّ ظاهر كلام الخواجة الطوسي هو أنّ المطابقة ما وراء الحكائيّة أو النفس الأمريّة موجودةٌ في التصوّرات، ولكن يبدو أنّ مراده هو أنّه في بعض التصوّرات (التصوّرات التامّة أو التصوّرات المعلومة المصداق) تُطرح مسألة المطابقة النفس الأمريّة، ولكن هذه المطابقة ترتبط في الحقيقة بالحكم المقارِن لها، والشاهد على هذا الأمر هو قوله في شرح الإشارات ما يلي: «والتصوّرات الساذجة لا تُنسب إلى الصواب والخطأ ما لم يقارن حكمًا»[٣].

وهكذا اتّضح أنّ المطابقة ما وراء الحكائيّة والنفس الأمرية غير مطروحةٍ في التصوّرات، وأحيانًا حتّى لو دار حديثٌ عن جريان مثل هذا النوع من المطابقة فيهما، هو في الواقع مرتبطٌ بـ(حكمها المقارن)، كما صرّح بذلك في شرح الإشارات، وكتب المير السيد شريف الجرجاني عنها ما يلي: «وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصوّرات»[٤]. وكتب قطب الدين

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ١٦.

٢. ابن سينا، الشفاء المنطق، ٣: ١٩.

٣. الطوسيي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ١٦.

٤. الجرجاني، شرح المواقف، ١: ٨١ – ٨٢.

الشـيرازي ما يلي: «خرج المفردات التي هي التصوّرات [عن تعريف القضيّة]؛ لأنّها لا تنسب إلى صواب أو خطأ إلّا باعتبار مقارنةِ حكمٍ مّا»[١].

وفي الختـام كتب صدر المتألّهين في هذا الشـأن ما يلي: «فإنّ شـأن الحكاية [الحكاية النفس الأمرية] أنْ يتّصف بالمطابقة وعدمها، بخلاف النسب الإنشائيّة والتصوّرات فإنّها ليست حكاية [حاكيـة] عن أمرٍ واقعٍ، فلا يجري فيها الصدق والكـذب، وقيل: فيه نظرٌ؛ لأنّ التصوّرات ممّا يوصف بالحكاية لأمرٍ واقعٍ. أقول: الحقّ أنّ كلّ مفهومٍ تصوّري بما هو مفهوم تصوّري لا يجري فيه المطابقة وعدمها [المطابقة وعدم المطابقة النفس الأمرية] إلّا عند اعتبار نسـبته إلى نفسـه أو غيره بالحمل أو سلب نسبته إلى أحدهما»[٢].

وقد عدَّ ابـن خلدون أيضًا التصوّرات خارجةً عن عجلة المطابقة وعدم المطابقة (المطابقة النفس الأمرية) إذ كتب ما يلي: «لا اعتبار بالمطابقة وعدمها؛ لأنّه تصوّر»[٣].

ويعتقـد المير زاهـد الهروي أنّه لدينا ثلاثة أنواع من المطابقـة: ١- مطابقة الصورة مع ذي الصـورة. ٢- مطابقة الصورة للواقـع ونفس الأمر. ٣- مطابقة الصـورة للمتصوّر الخاص، مثل: مطابقة الحيوان الناطق مع حقيقة الإنسـان، ويضيف أيضًا: أنّ المطابقة من النوع الثالث ممكنةٌ في التصوّرات فقط لا القضايا والتصديقات، والمطابقة من النوع الأوّل موجودةٌ في جميع الصور الذهنيّة، وأمّا المطابقة من النوع الثاني وفق أحد المعاني لنفس الأمر فهي خاصّةٌ بالقضايا والتصديقات، ووفق معنى آخر لنفس الأمر فتجري في التصوّرات أيضًا[٤].

ثـمّ يرى المير زاهـد أنّ البيان المذكور يُعدّ وجه الخلاص من التعـارض في العبارات التي ذكرها العلماء بشأن المطابقة وعدم المطابقة في التصوّرات، فكتب الآتي:

«وبـما قرّرنا يظهر لك وجه التفصّي عمّا تسـمع منهـم تارةً أنّ التصـوّرات لا تحتمل عدم

---

١. الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ٦٣.

٢. الشيرازي، تعليقة صدر المتألهين على شرح حكمة الإشراق.

٣. ابن خلدون، لباب المحصّل في أصول الدين، ٥١.

٤. مير زاهد الهروي، شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاته، ١٦٥ - ١٦٨.

مطابقتها وجميعها مطابقٌ، وتارةً أنّه لا يجري فيها المطابقة واللا مطابقة، وتارةً أنّ بعضها مطابقٌ وبعضهـا غير مطابـقٍ. وإذا تيقّنتَ ذلك فنقـول: المطابقة التي بعـض التصديقات متّصفٌ بها وبعضهـا غير متصفٍ هي المطابقة بالمعنى الثاني، والمطابقـة التي بعض التصوّرات متصفٌ بها وبعضهـا غير متّصفٍ هي المطابقة بالمعنى الثالث. عليك بالتوجّه اللائق والتأمّل الصادق، فإنّ هذا المبحث من نفائس المطالب ولطائف المآرب»[1].

الصور القضويّة والمطابقة الحكائيّة

بناءً لما ذكرناه سـابقًا، فلجميع الصور الذهنيّة ومن ضمنها الصور القضويّة شـأنُ الإراءة والحكاية بسبب كونها علمًا حصوليًا، وبالتالي يمكن القول: الحاكي والمحكيّ موجودان في ظرف الإراءة، والحاكي مطابقٌ لمحكيه في ظرف الحكاية، لا بلحاظ نفس الأمر، وهذا الأمر وجدانيٌّ؛ لأنّنا في ظرف حكايـة النفس (يعني: الذهن) نجد أنّه ـ مثلًا ـ لكلٍّ من القضيّة الكاذبة (يوجد في غابـات الأمازون غـولٌ)، وللقضيّة الصادقة (لا يوجد في غابات الأمـازون غولٌ) مطابقةٌ حكائيّـةٌ؛ يعني: كلاهما يقدّمان إراءةً لمفادها ومضمونها كما ينبغـي، لكنّ القضيّة الأولى فاقدةٌ للمطابقة ما وراء الحكائيّة (يعني: المطابقة النفس الأمرية)، ولهذا السـبب أيضًا سـوف تكون كاذبة.

الصور القضويّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة

إنَّ القضيّـة صـورةٌ ذهنيّةٌ مركّبةٌ لها شـأنيّة الصدق والكذب، ويرتبـط الصدق والكذب بالمطابقـة وعدم المطابقة ما وراء الحكائيّة، وكما عرفنا التصوّرات خارجةٌ موضوعًا عن المطابقة وعـدم المطابقة ما وراء الحكائيّة. والقضيّة لا تكون صادقةً إلّا حينما تكون وراء مرحلة حكاية القضيّة، وحينما يكون نفس الأمر كما تقول القضية، وبالتالي القضيّة بما هي قضيّة ليست صادقةً بالضرورة، رغم أنّها بحسـب سـنخ حكايتها لها شأنيّة الصدق والكذب، ولكن هل يُوجد من بين مجموعة قضايا العالم، قضايا تكون صادقةً بالضرورة أم لا؟ هذا سـؤالٌ مهمٌ سوف نجيب عليه لاحقًا.

---

١. م. ن، ١٤٨ - ١٦٩.

الصور التصديقيّة والمطابقة الحكائيّة

كــما علمنا في الفصل الثــاني، أنّ أحد أنواع الصور الذهنيّة هي الصــور التصديقيّة، وهذه الصــور تحكي عن صدق القضيّة؛ وذلك لأنّ التصديق هــو فهم صدق القضيّة، وبالتالي بما أنّ التصديق هو علمٌ حصوليٌّ، فهو حاكٍ، ومحكيه هو صدق القضيّة. لكن يمكن أن يكون التصديق بحسب اعتبارٍ آخر وجودًا خاصًا أو فعلًا للنفس، ولكن ذلك الشأن من شؤون التصديق الذي يجوّز عدّ العلم الحصوليّ تصديقًا، هو نفس شأنه في الإراءة والحكاية والكاشفيّة.

والآن، بعد أنْ علمنا أنّ الصور التصديقيّة حاكية، بالتالي ســوف يكون في ظرف حكايتها محكــيٌّ أيضًا، ولمّا كان التصديــق يفي بكامل دوره في نفس الإراءة مع غــضّ النظر عن التقرّر النفس الأمري؛ لذا يُمكن القول: تمتلك جميع الصور التصديقيّة مطابقةً حكائيّةً.

الصور التصديقيّة والمطابقة ما وراء الحكائيّة

إنّ الصــور التصديقيّة هي الأخرى مثــل القضيّة تتّصف بالصدق والكــذب، وبالتالي لها مطابقــةٌ نفس أمريّةٍ وما وراء حكائيّة، يعني: تتّصف بالصــدق والكذب. والتصديق الصادق هــو التصديق الحاكي عــن صدق القضيّة، وصدق القضيّة ـ الذي هــو نفس الأمر للتصديق ـ هــو الآخر يكون على نحوٍ يحكي التصديق، وذلك خلافًا للتصديق الكاذب الحاكي عن صدق القضيّــة، ولكن ليس له مطابقة ما وراء الحكائيّة أو نفس أمريّة؛ لأنّ التصديق الكاذب له مجرّد مطابقة حكائيّة، ولكنّ حكايته لم تُؤيّد في وعاء نفس الأمر.

والآن، بعد أن عرفنا أنّه لا يلزم أن يكون لجميع الصور التصديقيّة مطابقةٌ ما وراء الحكائيّة، بل بعضها صادقٌ وبعضها كاذبٌ، نطرح هذا الســؤال الأســاسي: هــل يمكن أن نحصل على قضايا وتصديقاتٍ صادقةٍ بالضرورة أو صحيحةٍ حتمًا، أم لا؟ وهذا هو السؤال الأكثر أساسيّة في نظريّة المعرفة، وهو الذي ســوف نذكر إجابته هنا بنحو الإشارة، وسوف نشرحه بالتفصيل في الفصل العاشر.

القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق

ذكرنا أنّ السؤال الأساسي في نظريّة المعرفة هو أنّه هل لدينا قضايا وتصديقاتٌ صادقةٌ بالضرورة؟، وبعبارةٍ أخرى: هل نتملك فهمًا للواقع بحيث يكون صادقًا مطلقًا، وبحيث يكون منزّهًا عن الجعل المركّب؟، قبل الجواب على السؤال المذكور علينا أن نُشير إلى نقطتين:

النقطة الأولى: يُؤكّد الشكوكيّون عادةً على وجود خطأ في الإدراكات، وهم يُريدون أن يُسقطوا عبر هذا السبيل جميع إدراكاتنا وفهمنا عن الأصالة، وأن تتحوّل إلى جهلٍ مركّبٍ، ولكنّنا نُشاهد هنا نوعًا من المغالطة، فصحيحٌ أنّنا نحتمل الخطأ في مجموعة الإدراكاتنا في الجملة؛ لأنّه ما من فيلسوفٍ يقول بأنّ جميع إدراكات الآدمي صحيحةٌ، ولكن النقطة المهمّة هنا هي أنّنا إذا بحثنا في إدراكاتنا، فسوف نجد بينها قضايا وتصديقاتٍ ضروريّة الصدق، من قبيل: (أنا موجودٌ)، و(هناك واقعٌ موجودٌ)، و(الوهم وهمٌ)، وهكذا.

النقطة الثانية: يعود تقييد الضرورة بـ(الصدق) في عنون (ضروريّ الصدق)، إلى أنّ القضايا والتصديقات التي لا تقبل التشكيك ليس من اللازم أن تكون ضروريّة الجهة بالضرورة، مثلًا: رغم أنّ القضايا الوجدانيّة هي قضايا ضروريّة الصدق، ولكنّها ليست ضروريّة الجهة، لأنّ القضيّة الضروريّة الجهة هي تلك القضيّة التي يكون موضوعها محقّقًا، والتي تمتلك مثل هذا المحمول بالضرورة أيضًا، ولكن هذا الشرط ليس متحقّقًا في القضايا الوجدانيّة[1]؛ لأنّه من الممكن أن أكون أنا موجودًا، ومع ذلك لا أكون مغمومًا، رغم أنّه بالطبع حينما أكون مغمومًا، تُصبح قضيّة (أنا مغمومٌ) التي انتقشت في ذهني، صادقةً بالضرورة، وهذه القضيّة نفسها سوف تكون صادقةً أيضًا بعد زوال الغمّ مع الالتفات إلى تحقّقها النفس الأمري في زمانٍ خاصٍّ وفي نفسي، ولكن القضايا الضروريّة الصدق موجودةٌ أيضًا، وهي مع كونها ضروريّة الصدق ضروريّة الجهة أيضًا، فقضيّة (الكلّ أعظم من الجزء) لا تقتصر على كونها صادقةً حتمًا وحسب،

---

١. مرادنا من القضايا الوجدانيّة هنا هو القضايا الوجدانيّة غير المنطقيّة؛ لأنّنا نواجه من بين القضايا المنطقيّة، القضايا الضروريّة الجهة أيضًا، مثل: «الإنسان نوعٌ»، وبالطبع مع هذا الفرض، وهو أن نقبل أنّه يُمكن للقضايا المنطقيّة أن تعدّ قضايا وجدانيّة، بحيث تكون محكيّاتها مشهودةً للنفس بالعلم الحضوري.

بل من غـير الممكن أن يكون (الكلّ) موجودًا، ولا يكون (أعظم من الجزء)، وبكلّ الأحوال، نحن نريد أنْ نصل في نظريّة المعرفة إلى القضايا والتصديقات الضرورية الصدق، سواء أكانت ضروريّـة الجهة أيضًا أم لم تكـن؛ لأنّ لكلا هذين النوعين من القضايـا والتصديقات دورًا في معضلة الواقعيّة.

والآن مع الالتفات إلى النقاط المذكورة، نقول: إذا بحثنا في قضايانا وتصديقاتنا، فسـوف نجد أنّه يوجد بينها قضايا وتصديقاتٍ لا تقبل التشـكيك، وبناءً على هذا، فالشكوكيّة المطلقة باطلـةٌ مـن الناحية المنطقيّـة؛ لأنّ (طريق المعرفة ليس مسـدودًا)، رغم أنّـه يوجد في مجموعة إدراكاتنـا احتمالٌ للخطأ في الجملة، ولكن يُمكننا من خـلال التحليل المنطقي أنْ نميّز القضايا والتصديقات الصحيحة من الخاطئة، وأنْ نقضي على فيروسـات الخطأ من الجهاز المعرفي، وأنْ نصل بالتدريج إلى علومٍ ومعارف أخرى لا تقبل التشكيك أيضًا.

أنواع القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق

يمكن تصنيف القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق إلى مجموعتين أساسيتين:

أ. ضروريّة الصدق بالذات: بعض القضايا والتصديقات هي قضايا وتصديقات ضروريّة الصدق بالذات؛ لأنّها غير مسـتندة إلى قياسٍ، ومصداق هـذا النوع من القضايا هو البديهيّات الأوّلية، وكما سـوف نقول بالتفصيل في الفصل العاشر في العبور من المرحلة الأولى من المنزل الرابع للشكوكيّة: البديهيّات غير التصوّريّة هي قضايا وتصديقات لا ننالها عن طريق تجشم عناء الاستدلال ومشقّة الطلب، وذلك أعمّ من أن تكون مستندةً إلى قياسٍ أو لا. ومن هذا المنطلق، لمّا كانت الفطريات مستندةً إلى قياسٍ حاضرٍ في الذهن فهي بديهيّةٌ ولكنّها ليست بديهيّةً بالذات، ولذلك نحن نعني بالقضايا والتصديقات الضروريّة بالذات تلك القضايا والتصديقات البديهيّة التي لا تكون مسـتندةً إلى قياس ولا حتّى القيـاس الحاضر في الذهن؛ وهذه هي تلك المعارف نفسها التي تُؤمّن مبادئ المعرفة في قسم مادّة القياس وصورته.

أقسـام ضروريّة الصدق بالذات: من خلال التدقيق والجـرح والتعديل في جدول المبادئ

التصديقيّة لباب البرهان يمكن الاستناد إلى قسمين من القضايا والتصديقات البديهيّة بوصفها قضايا وتصديقاتٍ ضروريّة الصدق بالذات، وهما:

١. **الوجدانيّات**: مثلما سوف نشرح بالتفصيل في الفصل العاشر، في العبور من المنزل الرابع من الشكوكيّة، سوف نقول: الوجدانيّات هي ذلك النوع من القضايا البديهيّة الحاكية عن معلوماتنا الحضوريّة، مثلًا: (أنا موجودٌ)، و(أنا خائفٌ)، و(أنا حزينٌ) هي نماذج من القضايا الضروريّة الصدق بالذات التي نُرجِع توضيح صدقها إلى الفصل العاشر، وبالخصوص في العبور من المرحلة الثالثة من المنزل الرابع من الشكوكيّة، أي: مرحلة الصدق.

٢. **الأوّليات**: كما سيأتي في الفصل العاشر، الأوليات هي قضايا وتصديقات ضروريّة الصدق بالذات أيضًا؛ لأنّ إحراز صدقها لا يستند إلى القياس، بل هي قضايا يُؤدّي مجرّد تصوّر طرفي القضيّة مع التوجّه والالتفات إلى مفاد هيئة القضيّة، إلى الجزم بصدقها، وذلك كما سوف نبيّنه في الفصل العاشر وبالخصوص في مرحلة الصدق.

ب. **ضروريّة الصدق بالغير**: المراد من القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق بالغير هو جميع القضايا والتصديقات الصادقة بالضرورة، إلّا أنّ صدقها يستند إلى قياسٍ. ومن هذا المنطلق، يُمكن القول: يشمل هذا النوع من القضايا، نوعين من القضايا تحته.

أقسام ضروريّة الصدق بالغير: تنقسم القضايا والتصديقات الضروريّة الصدق بالغير إلى قسمين أيضًا، وهما:

١. **البديهيّات الثانويّة**: بمقتضى ما أشرنا إليه سابقًا ـ والذي سوف يرد تفصيله في الفصل العاشر ـ وبناءً على تعريف البديهي بأنّه العلم الذي لم نكتسبه عن طريق تجشم عناء التفكير ومشقّة الطلب (التعريف في التصوّرات والاستدلال في التصديقات)، يمكننا عدّ القضايا التي تكون نظير القضايا الفطريّة بديهيّةً، رغم أنّها ليست بديهيّةً أوّليةً. وبكلّ الأحوال، يعدّ هذا النوع من القضايا ضروريّ الصدق بالغير بسبب كون صدقها مستندًا إلى قياس.

٢. **النظريّات الصادقة**: تُعدّ القضايا والتصديقات الصادقة النظريّة (غير البديهيّة) ضروريّة

الصدق من خلال ما تحظى به من دعامة القياس والبرهان، ولكنّها تعدّ ضروريّة الصدق بالغير بسبب استناد صدقها إلى القياس والاستدلال.

تبصرة

ولمناسبة البحث، سوف نشير هنا إلى المطابقة وعدم المطابقة في الجمل (القضايا اللفظيّة)، وفي الإنشائيّات، وفي الحروف.

المطابقة في الجمل: كما نعلم، ترتبط المطابقة وعدم المطابقة في الأساس بالصور الذهنيّة، يعني مثلًا: إنّما تطرح المطابقة وعدم المطابقة النفس الأمريّة وكذا الصدق والكذب في القضيّة في الأصل، والقضيّة هي مفهومٌ منطقيٌّ وأمرٌ ذهنيٌّ، ولكن يُمكن نسبة الصدق والكذب بالتبع إلى القضايا اللفظية أيضًا، وذلك كما كتب الغزالي، قال: «اللفظ المطابق للصورة الذهنيّة المطابقة للواقع، فالمطابق للمطابق مطابقٌ لذلك الشيء. الكتابة مطابقةٌ للفظ المطابق للمطابق للواقع، فالمطابق للمطابق للشيء مطابق لذلك الشيء»[1].

المطابقة في الإنشائيّات: إنّ المطابقة وعدم المطابقة ليست مطروحة أصلًا فيما يتعلّق بالإنشائيّات؛ لأنّ المطابقة وعدم المطابقة فرعٌ عن الحكاية، والإنشائيّات لا تحكي عن أمرٍ في نفس الأمر كي يمكن القول: مطابقٌ لها أو غير مطابقٍ، وذلك كما نقرأ:

«لا حكم في الإنشائيّات والتقييديّات يُطابق الواقع أو لا يطابقه؛ لأنّ الحكم إمّا نفس النسبة التامّة أو الإذعان بها، ولا يوجد شيءٌ من هذين في شيءٍ من الإنشائيّات والتقييديّات. أمّا في التقييدات فلأنّه لا نسبة تامّة بين طرفيها وأمّا في الإنشائيّات فإنّه لا يتصوّر فيها المطابقة وجودًا أو عدمًا لما في نفس الأمر، إذ ليس فيها في نفس الأمر شيءٌ حتّى يطابقه ما في الذهن أو لا يطابقه، بل النسبة إنّما توجد بنفس الإنشاء ولهذا تُسمّى إنشاءً»[2].

المطابقة في الحروف: يمكن تقسيم الحروف وفقًا لأحد التقسيمات إلى قسمين: ١- الحروف الحكائيّة. ٢- الحروف الإيجاديّة.

---

١. الغزالي، محكّ النظر، ١٤٦.

٢. شرح فنّاري على الايساغوجي في المنطق، ١٢٦.

وذلك كما نقرأ في تهذيب الأصول: «إنّ الحروف على قسمين: حاكياتٌ وايجاديّاتٌ، وقد عرفت أنّ حكاية القسم الأوّل عن معانٍ واقعةٍ في الخارج غير منافٍ لإيجادها الربط في الكلام»[1].

والحروف الإيجاديّة نظير حروف القَسَم وحروف التأكيد وحروف النداء و...، والحروف الحكائيّة مثل: مِن، وإلى، وفي، إلخ... .

والآن، بعد أنْ عرفنا أنّ الحروف على قسمين: حكائيّة وإيجاديّة. بالتالي نقول: لا تُطرح المطابقة وعدم المطابقة في الحروف الإيجاديّة أصلًا؛ لأنّ المطابقة فرع الحكاية وهذه الحروف مثل الإنشائيّات لا تحكي عن شيء، بل هي موجدة لشيءٍ في نفس الأمر، وأمّا الحروف الحكائيّة فرغم أنّه يطرح بخصوصها المطابقة وعدم المطابقة في الجملة، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى مسألتين بشأنها، وهي كالتالي:

١. لمّا لم يكن للحروف استقلالٌ في المفهوميّة؛ لذا لن يكون لها استقلالٌ في الحكاية أيضًا، وبالتالي تتبع الحروف الحكائيّة في المطابقة وعدم المطابقة للمواطن التي استعملت فيها تلك الحروف. فالحروف الحكائيّة التي استعملت في التصوّرات، سيكون لها مطابقة تصوّريّة بالتبع، والحروف التي استعملت في القضايا سيكون لها مطابقة قضويّة. وهيئة القضيّة أيضًا لها معنىً حرفيّ هو جزءٌ من القضيّة ومفاده السلب والإيجاب، وذلك أيضًا تابعٌ للقضيّة في المطابقة وعدم المطابقة.

٢. المسألة الأخرى هي أنّه بناءً على ما ذكرناه، يمكن القول: لا تُطرح المطابقة وعدم المطابقة بالنسبة للحروف الإيجاديّة أصلًا، والحروف الحكائيّة التي استعملت في التصوّرات لها مطابقة حكائيّة بالتبع فقط، والحروف المستعملة في القضايا يمكن أن يكون لها نوعان من المطابقة بالتبع: ١- المطابقة الحكائيّة المطروحة في جميع الحروف الحكائيّة بالتبع. ٢- المطابقة ما وراء الحكائيّة المطروحة فقط في الحروف التي استعملت في القضايا الصادقة بالتبع.

---

١. السبحاني، تهذيب الأصول، ١: ١٤.

المعرفة وعدم قابليّة التشكيك

ذكرنا في الفصل السابق بشكلٍ مفصّلٍ بأنّ المعرفة ـ أي: المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ أو اليقين بالمعنى الأخصّ في الفلسفة الإسلاميّة ـ هي ذلك النوع من المعرفة الذي يقبل التشكيك من الناحية المنطقيّة، وهذا النوع من المعرفة يطلب ذلك النوع من التبرير الذي يسدّ فيه طريق التشكيك بين ذلك التبرير وهذه المعرفة على أيّ شكوكيٍّ حاذقٍ بنحوٍ منطقيٍّ، وتأكيدنا على أن يكون ذلك منطقيًّا؛ لأنّه لا ينبغي في المباحث العلميّة الاستناد على قبول الوهم أو عدم قبوله. ويوصي الغزالي بأنّه من أجل التخلّص من وسوسة الوهم مقابل استدلال العقل، فلا بدّ من الاهتمام نقطتين: ١ – أن نلتفت إلى أنّ دور الوهم عادةً هو إلقاء شكٍّ جائزٍ في الأمور العقليّة الدقيقة، وعلامته أنّك إذا عرضت الوهم على الوهم نفسه فمن الممكن أن يُشكّك به! ٢ – التوصية الأخرى للغزالي للخلاص من وسوسة الوهم هو أن نقحم الوهم في المباحث العقليّة قدر الإمكان[١].

على كلّ حالٍ، بناءً على ما مرّ في الفصل السابق، يمكن الادعاء بأنّ نظريّة المعرفة الإسلاميّة في تنسيق المعرفة والتبرير لا تسلك طريق التسامح، ولكن في هذا العصر نجد أنّ مؤلّفات نظريّة المعرفة الغربيّة تقرع على طبل التسامح، وذلك كما كتب أونغر[٢] في كتاب الجهل، حيث قال:

بشكلٍ خاصٍّ هم يظنون أن اليقين ليس لازم في المعرفة، وهذا نموذج من نسيج التحوّل والتبدّل والتغيّر الحاصل في أدبيّات نظريّة المعرفة المعاصرة[٣].

ولكن هذا النحو من التحوّل والتغيّر في مؤلّفات نظريّة المعرفة الغربيّة لا يُؤدّي إلى وضع السؤال الأساسي لنظريّة المعرفة في معرض النسيان من قِبَل علماء المعرفة الدقيقي النظر، والسؤال الأساسي لنظريّة المعرفة هو التالي: هل يوجد طريقٌ للوصول إلى التصديق الجازم المطابق للواقع غير قابل للتشكيك منطقيًا، أم لا؟ والإجابة هي أنّ طريق الوصول إلى المعرفة غير مسدود مطلقًا. على كلّ حال هذا النوع من النظرة تجاه المعرفة والتبرير يؤدّي إلى كلٍّ من

---

١. الغزالي، محك النظر، ١٠٦ – ١٠٧.

2. Unger.

3. Unger, Ignorance: A Care for Scepticism, 83.

التدقيــق في المعرفة، وكذلك إلى منح التبرير هويّةً أخرى، وكذلك يجعل الشــكوكيّة أكثر حدّة وجدّية، ونظريّة المعرفة الإسلاميّة تعمل على إثبات مثل هذه المعرفة.

كيفيّة الوصول إلى المعرفة غير القابلة للتشكيك

بناءً على ما ذكرناه، يتّضح أنّ محور بحث المعرفة بالمعنى الدقيق للكلمة هو أنّه: هل يوجد فهمٌ وتصديقٌ للواقع، يكون منزّهًا عن الجهل المركب، أم لا؟. وإجابتنا الإجماليّة على الســؤال المذكور هي الإيجاب؛ لأنّه بين أيدينا قضايا وتصديقاتٌ هي من قبيل القضايا الوجدانيّة والقضايا الأوّليّة.

والســؤال الذي نحن الآن بصدد الإجابة عليه إجمالًا، هو أنّه: كيف يمكن المضي في طريق المعرفة، والعثور على معارف حديثةٍ ضروريّة الصدق غير قابلة للتشــكيك؟ ينظر هذا السؤال غالبًا إلى كيفيّة الوصول إلى معارف نظريّة غير قابلة للتشكيك.

ينبغي البحث عن الجواب المفصّل والدقيق على السؤال المذكور في المنطق، إذ يُعلّمنا المنطق بالتفصيل أنّ المعرفة اليقينيّة على قســمين: بديهيّةٌ ونظريّةٌ، وصــدق اليقينيّات بديهيٌّ يُمكن أن يُعلم من خلال توجّه النفس إليها، وصدق اليقينيّات النظريّة متوقفٌ على البرهان، ويســتعمل البرهان شــكالتين: شاكلة المادّة وشاكلة الصورة، والبرهان مشروطٌ بأنَّ يتمّ اختيار كلّ واحدةٍ من الشــاكلتين الماديّــة والصوريّة من اليقينيّات للوصول في ظلّهــما إلى نتيجةٍ يقينيّةٍ من الناحية المنطقيّة. وذلك كما كتب الشيخ الرئيس، حيث قال:

كلُّ ما لا نعرفه ونريد أن نعرفه قد عرفناه بالأشــياء التي نعرفها مسبقًا، وما كان مجهولًا عرفناه بالعلم [الســابق]، ولكن ليس كلّ علمٍ يقود إلى [رفــع] كلّ جهل، فإنّ كلّ مجهول يختبأ خلف علم يمكــن من خلالــه معرفته، وبهذه الطريقة يمكــن الانتقال من المعلوم إلى المجهــول ليُعرف. وعلم المنطق هو العلم الذي تنشأ حالة معرفة المجهولات بداخله، فيُعرف أيّها كان حقيقة وأيّها يقترب من الحقيقة، وأيّها كان خاطئًا، وكذلك يعرف كم نوع كلّ واحدةٍ منها، فعلم المنطق هو علم الميزان...[1].

فإذًا عرفنا حتّى الآن أنّ المنطق يُعلّمنا سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينيّة، فأيُّ المواد نختار، وكيــف نُنظّمُها كي تصل بنا إلى المعارف الجديــدة اليقينيّة والضروريّة الصدق، والطريق الذي

١. ابن سينا، دانشنامه علائي، ٩ ـ ١٠.

يطرحه المنطق بشكلٍ كلّيٍّ هو طريق البرهان، فنقرأ ما يلي: «الحجة البرهانية وتسمّى البرهان، وهي الحجة التي تُفيد اليقين وتتألف في القياس من مقدّماتٍ يقينيّةٍ على هيئةٍ تُفيد نتيجةً يقينيّةً، واليقين فيها مساوٍ لليقين في المقدّمات»[١].

وهنا يُمكن أنْ يطرح السؤال التالي: ليس لدينا في بحث المعرفة افتراضاتٌ سابقة، فبأيّ دليلٍ ينبغي أنْ نقبل ما تمّ تقديمه في المنطق بوصفه مادّةً وصورةً؟

والجواب هو التالي: نعم ليس لدينا في بحث المعرفة أيّ افتراضاتٍ سابقةٍ قطعًا، ولكن من الضروري الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أنّ الشيء الذي لم يكن فرضًا سابقًا، لا يعني أنّه مستدلٌّ عليه بنحو اللزوم؛ لأنّه من الممكن أن يكون الشيء يقينيًا وأن يكون صدقه غير مستندٍ إلى دليلٍ، وإنّما لأنّه بديهي لذا تُعلم المطابقة وصدقها من خلال التوجّه إلى النفس وليس من خلال المسير الاستدلالي. ومع الأخذ بالاعتبار هذه المسألة نقول: بناءً على ما ذكرناه سابقًا، فالقضايا الوجدانيّة والقضايا الأوّلية هي قضايا ضروريّة الصدق ـ كما سيتّضح في الفصل العاشر ـ ويُمكن أن تكون موادَّ للقياس البرهانيّ.

فإذًا، صار من المعلوم حتّى الآن أنّنا لا نقبل صدق مواد القياس البرهاني على أساس الفرض أو للسبب الذي ذكره المنطقيّون، وإنّما نحن من يحرز صدقها بالالتفات إلى مفاد القضيّة، كما أنّ قبول صورة القياس البرهاني ليس مبنيًّا على الافتراض أيضًا؛ لأنّ صور القياس مثلها مثل موادها تقسم إلى قسمين: بعضها بديهيّ وبعضها نظريّ، وفي نهاية المطاف أساس صور القياس البرهانيّ هي صورٌ تعدّ من الأوّليّات، والأوّليّات ضروريّة الصدق بالذات ـ كما سيتضح في الفصل العاشر في مرحلة الصدق ـ فعلى سبيل المثال: قياس الشكل الأوّل بديهيّ الإنتاج، وهذا الشكل هو من مصاديق الأوّليات، وبناءً على هذا فإنّ مادّة البرهان وصورته تُختاران من اليقينيّات لا من المسلّمات، وذلك كما نقرأ: «فالبرهان لكونه مفيدًا لليقين وجب أن يكون صورتها يقينيّة الإنتاج، فلا يكون إلّا قياسًا ومادّتها اليقينيّات»[٢].

---

١. الميداني، ضوابط الفكر وأصول الاستدلال والمناظرة، ٢٩٨.

٢. الشيرازي، منطق نوين، ٣٣.

فـإذًا في النهاية كلٌّ من المـواد والصور البرهانيّة جميعها مـن اليقينيّات، وتصل إلى أصولٍ بديهيّة، ونقرأ بهذا الخصوص في كتاب أصول الفلسفة في المقالة الخامسة، ضمن بحث حصول الكثرة في الإدراكات، ما يلي:

«لا شـكّ أنّ لدينـا معلوماتٍ فكريّـةً وإدراكاتٍ تصديقيّـةً لا تحصى، وحينـما نُتابع هذه المعلومـات نُلاحظ أنّهـا غير منفصلةٍ عن بعضها، أي: إنّ الأمر فيها لا يمضي على أسـاس أنّنا إذا أخذنـا أحد هذه المعلومات، وافترضناه معلومًا وحده أمكننا أن نفترض سـائر المعلومات الأخرى مجهولةً. أي: إنّ حصول العلم بمعلومٍ، لا يرتبط في تحقّقه أيّ ارتباطٍ بسائر المعلومات الأخرى.

ويتّضـح هذا الموضـوع في مجال العلوم البرهانيّة بشـكلٍ أكثر جلاءً من سـائر المجالات الأخـرى؛ إذ لا يُمكننـا إثبات الكثير من قضايا هـذه العلوم إلّا إذا أثبتنا قبـل ذلك كثيرًا من القضايا الأخرى ... .

كلّ علّةٍ تصديقيّةٍ يجب أنْ تصاحب وجود معلولها التصديقيّ، وافتراض عدم تناهي العلل التصديقيّة يسـتلزم عدم حصول ذلك التصديق، إذن؛ إذا افترضنا وجود معلومٍ تصديقيٍّ يلزم أن تقف سلسلة علله التصديقيّة عند حدٍّ، أي: أن تصل إلى تصديقٍ يحصل بذاته، دون الاستعانة بتصديقٍ آخر (البديهي الأولي).

نستنتج مما تقدّم:

١. إذا فرضنا تصديقًا بديهيًا (مقابل الشـكّ)، فإمّا أنْ يكون المفروض ذاته أمرًا بديهيًّا، وإمّا أنْ ينتهي إلى أمرٍ بديهيٍّ، وبعبارةٍ أخرى: إنّ لدينا تصديقًا بديهيًّا.

٢. يحصـل كلّ معلومٍ نظريٍّ (غير بديهيٍّ) بواسـطة تركيب بديهيّـات أو نظريّات تنتهي إلى البديهيّات.

٣. للعلوم كثرةٌ بواسطة تقسيمها إلى بديهيّةٍ ونظريّةٍ ... .

إذا قسنا البرهان الرياضي مثلًا إلى نتيجته، وقرأنا البرهان قراءةً مشبعةً، ثمّ لاحظنا النتيجة، ثـم نقرأ النتيجة قراءةً مشـبعةً ونعود إلى البرهـان، ففي هذه الحركة الفكريّـة نُواجهُ ظاهرتين

جديدتين: أحداهما أنّنا إذا استبدلنا مادّة البرهان الرياضيّ بمادّة برهانٍ فيزيائيّ، مع الاحتفاظ بشكل وصورة البرهان فسوف نجد أن نتيجة البرهان تقطع علاقته به، وتسقط عن الاعتبار. والأخرى، أنّنا إذا غيّرنا صورة البرهان وانتظامه فسوف نجد اختلالًا في نتيجته.

نستنتج من هذا البيان ما يلي:

١. هيئة ونظام ترتيب مقدّمات البرهان تُؤثّر على النتيجة، كما تُؤثّر مادّة التصديقات المنتجة (المقدّمات) في حصول النتيجة.

٢. هيئة ونظام البراهين من زاوية أثرها في النتيجة إمّا أن تكون بديهيّةً وإمّا أنْ تنتهي إلى بديهيّةٍ...»[١].

وهكذا نستنتج أنّه للوصول إلى المعرفة غير القابلة للتشكيك، فهناك خطوتان ضروريّتان:

١. معرفة القضايا والتصديقات البديهيّة من بين مجموعة الإدراكات.

٢. ترتيب المعلومات البديهيّة وتنظيمها بشكلٍ صحيحٍ بديهيٍّ أو ينتهي إلى البديهيّ.

ضرورة التمرين: كي لا نضلّ في منعطفات أزّقة المعرفة، لا بدّ من بعض الشروط، ومن ضمنها أن نُعوّد أنفسنا بأن نُفكّر بنحوٍ منطقيٍّ، ولا يكفي من أجل أن نُفكّر بنحوٍ منطقيٍّ، أنْ نعرف كلّيات مباحث المنطق والاستدلال وشروط القياس والبرهان، بل ينبغي أن نتمرّن على ذلك أيضًا.

كيف نحكم أيّها قبعة الآخرين؟ من أجل التمرين على كيفيّة الوصول إلى المعرفة، يُمكننا أنْ نختار إحدى المسائل المنطقيّة، وبدورنا سنختار هنا لهذه المناسبة إحدى المسائل المنطقيّة المشهورة بـ(مسألة القبعة) من كتاب ١٧٥ مسألة منطقيّة، ومن خلال الاستعانة بالتوضيحات التي أوردها الأستاذ مطهري لها في كتاب المنطق، وبعد تحليلها بتصرّفٍ يسيرٍ، سوف نُوضّح كيف يطوي الذهن بشكلٍ سريعٍ منازل المعرفة ومراحلها، ويصل إلى معرفةٍ جديدةٍ بالاستعانة بالمعلومات السابقة التي يمتلكها بمساعدّة تشكيل القياس وعمليّة الاستدلال.

لنفترض أنّه لدينا خمس قبعاتٍ باللون الأحمر والأبيض، لون ثلاثةٍ منها أبيض، واثنين أحمر،

---

١. الطباطبائي، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ١: ٤٢١ - ٤٦٠.

وسوف نضع القبعات على رؤوس ثلاثة أفرادٍ، وأحضرنا سلّمًا ذا ثلاث درجات، وأجلسنا هؤلاء الأشخاص الثلاث على الدرجات الثلاثة، وأغلقنا أعينهم ووضعنا على رأس كلّ واحدٍ منهم قبعةً، ثمّ كشفنا عن أعينهم وطلبنا من كلّ واحدٍ، ، أنْ يذكر لون القبعة التي فوق رأسه من دون أنْ ينظر خلفه، فسألنا الشخص الأوّل، فقال: لا أعلم. وسألنا الثاني، فقال: لا أعلم. وسألنا الثالث، فقال أيضًا: لا أعلم. ولكن ما إنْ أجاب الشخص الثالث الجالس على الدرجة الثالثة والمُشرف على الشخص الثاني والأوّل وقال: لا أعلم، حتّى ذكر الشخص الثاني لون قبعته فورًا! ومن بعده ذكر الشخص الأوّل لون القبعة التي فوق رأسه!

والآن تعالَ لنُحلّل عمليّة الاستدلال من البديهيّ إلى النظريّ أو من المعلومات السابقة إلى المعرفة الجديدة في القصّة المذكورة.

مِن أينَ عرف الشخص الثاني؟ ولماذا لم يعرف في البداية؟ وكيف لم يعرف الشخص الثالث لون قبّعته رغم أنّه يجلس على الدرجة الثالثة، ورغم أنّه كان مُشرفًا على الشخصين الذين فوق رأسهما قبعة؟ وكيف عرف الشخص الأوّل؟

الإجابة: كما عرفنا، كان الفرض أنّنا نمتلك خمس قبّعاتٍ، اثنان منهما حمراء اللون، وثلاثة بيضاء اللون. وهنا، لو علم كلُّ واحدٍ من الأفراد الثلاثة بلون القبعتين الأخرتين وأنهما ذواتي لونٍ واحدٍ لا لونين مختلفين، واستدل بشكلٍ صحيحٍ فإنّه سيعرف لون قبعته يقينًا. ومن هنا، فإنّ الشخص الثالث الذي كان مشرفًا على الشخص الثاني والأول، لمّا رأى أنّ قبعة الأوّل والثاني مختلفتان في اللون، أي: أحدهما باللون الأبيض والآخر باللون الأحمر، لم يكن هذا المقدار من المعلومات مفيدًا له؛ ولذلك لم يعرف لون قبعته. وكذلك الشخص الأوّل الذي كان جالسًا على الدرجة الأوّلى ولا أحد أمامه وليس له حقّ الالتفات إلى الخلف، وليس لديه أدنى معلومة عن لون قبعته أو لون قبعتي الشخصين الآخرين، فليس من المتوقّع أنْ يكتشف لون قبعته بدايةً.

وأمّا الشخص الثاني فقد رأى في البداية أنّ لون قبعة الشخص الذي أمامه ـ أي: الشخص الأول ـ حمراء، إلّا أنّ هذه المعلومة لم تكن كافيةً لاكتشاف لون قبّعته؛ لأنّه إنّما يستطيع أنْ يكتشف لون قبعته فقط إذا تمكن من معرفة ما لو كان لون قبّعة الشخص الثالث بلون قبّعة

الشــخص الأوّل نفسه، فما إنْ قال الشــخص الثالث: لا أعلم، حتّى علم أيّ لونٍ تحمله قبعته. واستدلّ على ذلك بالنحو الآتي:

المقدّمة الأولى: إذا كان لون قبّعتي وقبّعة الشخص الأوّل حمراوين، ما كان الشخص الثالث ليقول: لا أعلم.

المقدّمة الثانية: لكنّه قال: لا أعلم.

النتيجة: إذًا، لون قبّعتي ولون قبّعة الشخص الأوّل ليستا حمراوين.

إلى هنا، اســتنتج الشخص الثاني بوساطة تشكيله للقياس اســتثنائي، بأنّ قبّعتي الشخص الأوّل والثاني ليســتا حمراوين. فأكمل وقال: الآن وقد عرفتُ أن قبّعتي وقبعة الشخص الأوّل ليستا حمراوين، فإمّا أنْ يكونا كلتاهما بيضاء اللون أو أنْ تكون أحدهما بيضاء والأخرى حمراء، ولكن ليس كلاهما بيضاء معًا؛ لأنّني أرى أنّ لون قبعة الشخص الأوّل حمراء، وبالتالي إحداهما بيضــاء والأخرى حمراء. فإذًا إمّا قبّعتي بيضاء وقبّعة الشــخص الأوّل حمراء، وإما قبّعته بيضاء وقبعتي حمراء. ولكن قبّعة الشخص الأوّل حمراء، إذًا قبّعتي بيضاء. والآن تأمّل: بنفسك كيف عرف الشخص الأوّل لون قبعته؟

وهكذا، نســتنتج أنّه من أجل الخلاص من المعرفة القابلة للتشــكيك علينا الاســتناد على مبادئ يقينيّة، ومن ثمّ علينا تنظيمها بشكلٍ صحيحٍ بصورةٍ منتجةٍ منطقيّةٍ، وكما عرفنا أنّ أصول اليقينيّات هي الوجدانيّات والأوّليّات، وأصول القياس من الأوّليات أيضًا. ولا بدّ من التمرين وأنْ نتعلّم كشــف المغالطات، وفقًا لقول ابن سينا: «طالما أنّك تعرف القياس، وتعرف الدليل وتستخدمه، وتحفظ هذه الوصايا، فلن تكون قادرًا على ارتكاب الخطأ»[١].

ســوف نختم هذا الفصل، ولكن هذا لا يعني بأيّ شــكلٍ من الأشــكال ختم هذا البحث؛ لأنّه يتوجب علينا أنْ ندافع في منازل الشكوكيّة السبع في الفصل العاشر، عمّا تمّ ادّعاءه في هذا الفصل.

١. ابن سينا، دانشنامه علائي، ٩ – ١٠.

الفصل السابع: القضايا وتحدي الصدق

بحثنا في الفصل السابق عن مطابقة الصور الذهنيّة مع الخارج، وقدّمنا طرق الوصول إلى الصدق، وأكّدنا أنّه ينبغي الاستناد إلى البداهة والبرهان لإحراز صدق القضايا؛ لأنّ القضايا إنّما تصل إلى الصدق من الناحية المنطقيّة في البديهيّة لبداهتها، وفي النظريّة لاستنادها إلى البرهان، بحيث إنّنا نعلم أنّ هذه الرسالة تسعى إلى العثور على طرقٍ وسبلٍ إذا استعملناها وسلكناها فسوف نستطيع أنْ نصل إلى القضايا الضروريّة الصدق، وليس هدف هذه الرسالة التحقّق من صدق قضايا خاصّة؛ لأنّ التطرق إلى صدق وكذب قضايا كلّ واحدٍ من العلوم الخاصّة يرتبط بفرعٍ من نظريّة المعرفة الذي لذلك العلم، فعلى سبيل المثال: لـفلسفة العلم التجريبيّ فرعان: ١- ميتافيزيقيا العلم[1]. ٢- نظريّة المعرفة لذلك العلم[2]. وفي ميتافيزيقيا العلم يتمّ التعرّض للتحليل الفلسفيّ لنتائج العلوم التجريبيّة، ولكن في نظريّة المعرفة لذلك العلم يقومون بتحليلاتٍ ترتبط بصدق قضايا العلم التجريبيّ، وأنّها إلى أيّ درجةٍ تستطيع أنْ توصلنا إلى الواقع[3].

وبذلك يتّضح أنّ تبرير المعرفة في كلّ فرعٍ من فروع العلوم مرتبطٌ بنظريّة المعرفة لذلك العلم الخاصّ، وهدفنا في هذه الرسالة هو تبرير المعرفة بشكلٍ عامٍّ، أو عرض طريقٍ كلّيٍّ للوصول إلى الواقع في مطلق العلم الحصوليّ. ولكن حيث إنّ كلّ واحدٍ من العلوم أو نظريّات المعرفة الخاصّة تُمثّل تطبيقًا في الواقع لموردٍ خاصٍّ من نظريّة المعرفة العامّة، أو هكذا يجب أن تكون؛ لذا ولمناسبة الموضوع، سنتوسّع ونفتح فصلًا نقترب فيه من بعيدٍ من النار ونشير إلى بعض الخلافات والتحدّيات الموجودة فيما يتعلّق بعددٍ من القضايا المختلفة، ثمّ نُذكّر مجدّدًا بمنهج المشي في جادة اليقين أو كيفيّة الوصول إلى الصدق المنطقيّ للقضايا بنحوٍ عامٍّ.

---

1. Metaphysics of Science.
2. Epistemology of Science.
3. Papineau, The Philosophy of Science, 1 - 20.

نماذج أو أنواع القضيّة

سوف نشير هنا إلى بعض النماذج من قضايا علومٍ مختلفةٍ، ثمّ سوف نشير إلى بعض التحدّيات الموجودة فيما يتعلّق بصدقها، ومن هنا فصاعدًا سوف ننظر إلى وجوهٍ من الأزمات التي لحقت بهذه التحدّيات، ثمّ سوف نجلس لتصوير المخرج من أزمة الصدق، ولكن كما أشرنا سابقًا، سنذكر هذه الأمور كلّها بإيجازٍ من أجل رسم صورةٍ كليّةٍ لكيفيّة الوصول إلى الواقع، وسنُرجع التفصيل في البحث إلى نظريّة المعرفة الخاصّة بكلّ واحدٍ من العلوم.

للقضايا أنواعٌ وأقسامٌ، ولا نريد التطرّق لها جميعًا أو استيفاء جميع تلك الأنواع والأقسام، وإنّما الذي نسعى إليه هنا هو ذِكر عدّة نماذج من أنواع القضايا، وذلك بلحاظ منهج البحث وكيفيّة التبرير المعرفيّ فيها. وفي هذا الفصل، سوف نتعرّف أيضًا على التحدّيات الموجودة حول توجيه صدق القضايا المختلفة، وذلك في الجملة أيضًا.

١. **القضيّة التجريبيّة**: إذا تدخّلت التجربة الحسيّة في دراسة قضيّةٍ كليّةٍ ما، فإنّها تتّسم بكونها قضيّةً تجريبيّةً، فالقضايا التجريبيّة هي قضايا كليّة تُسمّى في المنطق الكلاسيكي المجرّبات، والفرق بين القضايا الحسيّة ـ يعني: الحسيّات أو المشاهدات ـ وبين القضايا التجريبيّة هو أنّ القضايا الحسيّة جزئيّةٌ وشخصيّةٌ، خلافًا للقضايا التجريبيّة التي تُعدّ قضايا كليّة، وقد اختار الحكماء مسالكَ من أجل الوصول إلى الكليّة في القضايا التجريبيّة، من قبيل: التمسّك بقاعدة (القسر الدائمي والأكثري محالٌ قطعًا)[1]، أو (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحدٌ). ولكن إلى أيّ حدٍّ تمتلك هذه القواعد المقدرة على حلّ مشكلة الاستقراء؟ هذه بحدّ ذاتها مسألةٌ ينبغي البحث فيها بالتفصيل في فلسفة العلم في ذلك الفرع من نظرية المعرفيّة المختصّ بها.

٢. **القضيّة الفلسفيّة**: إذا بُحثت القضيّة بطريقةٍ عقليّةٍ، وكان مُتعلّقاتها أمورًا خارجيّةً، ودُرست بلحاظ حيثيّتها الميتافيزيقيّة والـ(ما وراء رياضيّة) سُمّيت القضيّة قضيّةً فلسفيّةً، ونحن نعلم أنّ مصطلح الفلسفة كان يشمل في السابق مجموعة العلوم الحقيقيّة من قبيل

١. الرازي و الطوسي، شرح الإشارات، ١: ٢١٦ – ٢١٧؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٣٩٥ – ٣٩٦.

الفيزياء والكيمياء والطبّ وعلم الفلك والرياضيّات والإلهيّات، ويخرج عن نطاق حدوده العلوم الوضعيّة فقط، من قبيل: معاني الكلمات والصرف والنحو وقواعد اللغة. وتشمل الفلسفة بهذا المعنى العلوم النظريّة والعلوم العمليّة، وتشمل العلوم النظريّة بدورها كلًّا من الطبيعيّات والرياضيّات والإلهيّات، وتشمل الطبيعيّات بدورها الكونيّات (علم الكون)، وعلم المعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان. وتتشعّب الرياضيّات إلى الحساب والهندسة والهيأة (علم الفلك). وتنقسم الإلهيّات إلى قسمين: ما بعد الطبيعة أو المباحث الكليّة للوجود، ومعرفة الله، وكذلك العلوم العمليّة تنقسم إلى ثلاث شعب: الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، لكن مرادنا من الفلسفة التي أوردناها عندما قيّدنا القضيّة بوصف (الفلسفيّة)، هو قسم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا[1]، وهو اسمٌ لمجموعةٍ من المسائل النظريّة التي هي قسمٌ من الفلسفة بالمصطلح العام، والتي تُدرس بمنهجيّةٍ عقليّةٍ غير تجريبيّة[2]. إذًا، فالمراد من القضيّة الفلسفيّة هو القضيّة الميتافيزيقيّة التي تُبحث فقط بوساطة المنهج العقلي، وهي غير القضيّة الرياضيّة والمنطقيّة، وبعبارةٍ أخرى: (القضيّة الفلسفيّة) قضيّةٌ تبحث عن الوجود بما هو وجود بمطلق الوجود، وتُثبته أو تنفيه بمنهجٍ عقليٍّ صرف.

٣. القضيّة المنطقيّة: إذا كان لقضيّةٍ من القضايا موضوعٌ وكان مصداق هذا الموضوع في مرتبة العقل، تُسمّى هذه القضيّة بالقضيّة المنطقيّة، مثلًا: قضيّة (الإنسان كليّ) هي قضيّةٌ منطقيّةٌ؛ لأنّ موضوع ذلك المفهوم بما هو مفهوم، وله نفس أمرٍ في مرتبةٍ من مراتب الذهن، ويستعملونه في عمليّة المعرفة ومعرفة المجهول من خلال استعمال المعلومات والمعارف، وقد كتب ابن سينا في هذا الشأن ما يلي: «والعلم المنطقيّ، كما علمتَ، فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفيّة ما يُتوصَّل بها من معلومٍ إلى مجهولٍ، لا من جهة

1. Metaphysics.

٢. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ١ ـ ٢٨؛ مصباح، آموزش فلسفه، ١: ٤٦ ـ ١١٨؛ فولكيه، فلسفه عمومى يا ما بعد الطبيعه، ١ – ٤٤.

ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلّق بمادّة أصلًا أو يتعلّق بمادّةٍ غير جسمانيّةٍ»[١].

٤. **القضيّة الرياضية**: القضيّة الرياضيّة هي قضيّةٌ مثل القضيّة الفلسفيّة تُدرس بالتحليل العقليّ، ولكن بلحاظ أنّ متعلّقها هو الكمّ المتّصل القارّ كالخطّ والسطح والحجم أو الكمّ المنفصل كالعدد، وهي تُشكّل نوعًا آخر من القضايا لها هويّةٌ تختلف عن القضيّة التجريبيّة والفلسفيّة، ونحن نعلم أنّ (الكمّ) عَرَضٌ يَقبل القِسمة الوهميّة بالذات، وينقسم إلى قسمين: كمّ مُتّصل وكمّ مُنفصل.

والكمّ المتّصل هو الكمّ الذي يُمكن افتراض حدٍّ مشتركٍ بين أجزائه، والحدّ المشترك هو الشيء الذي إذا اتّخذ بوصفه بدايةً لأحد الجزأين فيُمكن عدّه نهايةً للجزء الآخر، كالنقطة الواقعة بين جزأين من الخطّ، والخط الواقع بين جزأين من السطح، والسطح الذي يقع بين جزأين من الخطّ، والخطّ الواقع بين جزأين من السطح، والسطح الذي يقع بين جزأي الجسم التعليميّ (أي: الحجم).

وأمّا الكمّ المُنفصل فهو الكمّ الذي ليس بين أجزائه المفروضة حدٌّ مشتركٌ، مثلًا: العدد ٥، فعلى الرغم من أنّه ينقسم إلى ٢ و٣، ولكن ليس بين أجزائه حدٌّ مشتركٌ؛ لأنّه لو كان حدّه المشترك من هذه الأجزاء، للزم أن تتحوّل الـ ٥ إلى ٤؛ وإذا كان حدها المشترك من غير تلك الأجزاء فلازم ذلك أنْ تتحوّل الـ ٥ إلى ٦، وهذا خلاف الفرض الأصلي للمسألة.

وبالتالي يتّضح إلى هنا أنّ الكمّ ينقسم إلى قسمين: كمٍّ مُتّصلٍ (المقدار الهندسي) وكمٍّ مُنفصل (العدد)، والفرق بينهما هو أنّ الكمّ المُتّصل له حدٌّ مشتركٌ بينما ليس للكمّ المنفصل حدٌّ مشتركٌ، فنقول الآن: إنّ موضوع الرياضيّات هو الكمّ المتّصل (المقدار الهندسي)، والكمّ المُنفصل (العدد)، ولكن مع الالتفات إلى أنّ الكمّ المُتّصل ينقسم إلى قسمين: قارٍّ وغير قارٍّ.

والكمّ المتصل القارّ هو الكمّ الذي تجتمع أجزاؤه المفروضة في الوجود، خلافًا للكمّ المُتّصل غير القارّ الذي إذا لم ينصرم الجزء السابق منه لم يتحقّق الجزء التالي.

وينقسم الكمّ المُتّصل القارّ إلى الحجم والسطح والخطّ؛ والزمان هو مصداق الكمّ المُتّصل

١. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ١٠ – ١١.

غير القــارّ[١]. وبالتالي قولنا: إنّ موضــوع الرياضيّات هو الكمّ المتصل القــارّ والكمّ المُنفصل؛ يعود إلى أنّ الزمان يُبحث في الفلســفة، رغم أنّه لا مانع مــن عدّ الزمان أحد موضوعات علم الرياضيّات أيضًا، ولكن توجد هنا أبحاثٌ كثيرةٌ ينبغي أن تُبحث في فلســفة الرياضيّات، ومن ضمنها أنّه إذا كان موضوع الرياضيّــات هو المقدار الهندسيّ والعدد فلماذا يدخل وجود نظريّة المجموعات، ونحو ذلك في الرياضيّات؟ ربّما كان دخول هذا القبيل من النظريّات استطرادًا، أو ربّما حصلت تغييراتٌ ترتبط بالهويّة في الرياضيّات الحديثة و ...، وعلى كلّ حالٍ، يرى القدماء أنّ الرياضيّات تشمل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، ولكن في العصر الحالي المُتبادر من الرياضيّات هو الحساب والهندســة فقط، والرياضيّات على قسمين: ١- الرياضيّات البحتة[٢]. ٢- الرياضيّات التطبيقيّة[٣]. وهي الرياضيّات التي تستعمل في العلوم الخاصّة[٤].

كما ســنذكر لاحقًا، لقد أسّس كلٌّ من فريجه، وراسل، ووايتهيد مدرسةً تُعرف باسم «الاتجاه المنطقي» هدفها إرجاع الرياضيّات إلى المنطق[٥]. لكن لم يكن هذا الاتجاه موفّقًا، وهو أمرٌ مستحيلٌ من الأساس؛ لأنّه إذا كانت القضيّة المنطقيّة قضيّةً ذات نفس أمرٍ في مرتبة من الذهن، وموضوعها المفهــوم بما أنّه مفهوم، في المقابــل ليس موضوع القضيّة الرياضيّة هــو المفهوم بما هو مفهوم، بل موضوعهــا هو المقدار الهندسيّ والعــدد الذي له مصادقٌ عينيٌّ أو ما بــالإزاء العيني، فيكون ردّ القضيّة الرياضيّة إلى القضيّة المنطقيّة أمرًا غير ممكنٍ؛ وإذا تحقّق مثل هذا الردّ فهو في الواقع بمعنى بناء قضيّة منطقيّة مقارنة للقضيّة الرياضيّة، ولكن بناء القضيّة المنطقيّة المقارنة أو القضيّة الرياضيّة يختلف عن ردّ القضيّة الرياضيّة إلى القضيّة المنطقيّة. ومن هنا، نستنتج أنّ القضيّة الرياضيّة تختلف عن القضيّة المنطقيّة؛ لأنّ الموضوع في القضيّة الرياضية ليس المفهوم بما هو مفهوم، خلافًا للقضيّة

---

١. ابن ســينا، الشفاء، الإلهيات، ٩٧ – ١٢٥؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ٧٧ – ٧٨؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ١١١ – ١١٢؛ مصباح، آموزش فلسفه، ٢: ١٩٢؛ شاله، شناخت روش علوم يا فلسفه علمى، ٦٩ – ٧١.

2. Pure mathematics.

3. Applied mathematics.

4. Dancy & Sosa, A Companion to Epistemology, 157.

5. Hart, The Philosophy of Mathematics, 234.

المنطقيّة التي موضوعها هو المفهوم بما هو مفهوم، وتقع في مرتبة من الذهن.

وما ذكرناه من أنّ الموضوع في القضيّة الرياضية هو المقدار الهندسي أو العدد ذو مصداق العيني، أو ما بالإزاء العيني، كان إشارةً إلى نظريّتين حول كيفيّة تقرّر المقدار الهندسيّ والعدد في وعاء الواقع. فالمجموعة التي تعدّ المقدار الهندسي والعدد من المقولات الماهويّة تقول بوجود مصداقٍ عينيٍّ لها[1]، أمّا المجموعة التي تعدّ المقدار الهندسي والعدد من المعقولات الثانيّة الفلسفيّة، فهي تعتقد بوجود منشأ انتزاع لها[2]، ولكن يُمكن اختيار شقٍ آخر هنا، وهو أنْ نقول: لما كانت المقادير الهندسيّة والعدد يمتلكان مصداقًا عينيًّا؛ لذا فهما يُعدّان من المعقولات الأولى، ولكن هذا الأمر لا يعني القبول بماهويّتهما بالضرورة؛ لأنّه كما ذكرنا في الفصل الثاني يمكن تقوية هذا الرأي بالقول: إنّ المعقولات الأولى تشمل الماهويّة وغير الماهويّة، فلو كان لدينا خمسة أكواب، فنفس الأمر موجودٌ وهو مصداق الكوب، والعدد خمسة، والموجود و...، بحيث كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم يصدق على المصداق العينيّ المذكور باعتبار نحو حكايته، وبالتالي مع الأخذ بعين الاعتبار هذه المسألة ومع الالتفات إلى الأبحاث التي أوردناها في الفصل الثالث حول نفس الأمر، لم يعد هناك من سببٍ وجيه للتفريق بين المصداق ومنشأ الانتزاع بخصوص هذه المفاهيم.

٥. القضايا الأخلاقيّة والحقوقية: القضايا الأخلاقيّة والحقوقيّة هي القضايا التي تحكي عن المصلحة أو المفسدة في الأفعال الجوارحيّة أو الجوانحيّة، مع هذا الفارق وهو أنّ القضيّة الأخلاقيّة تبين العلاقة بين الفعل وبين نتيجته مع لحاظ علاقته بتكامل النفس، أمّا القضيّة الحقوقيّة فتُبين علاقة الفعل بنتيجته بلحاظ تأثيره على مصلحة المجتمع ومفسدته.

ومن هنا يمكن القول: إنّ النسبة بين القضيّة الأخلاقيّة والقضيّة الحقوقيّة هي العموم والخصوص من وجهٍ، ومحلُّ اجتماعهما حينما يكون للفعل تأثيرٌ على تكامل النفس ويكون له تأثيرٌ كذلك على المصلحة أو المفسدة الاجتماعيّة، ومحلُّ افتراق القضيّة الأخلاقيّة عن القضيّة

---

١. علي‌قلي بن قرچغاي خان، احياي حكمت، ١: ٢٨٤ ـ ٢٩٨؛ ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ١١٩؛ الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١١٠.

٢. مصباح، آموزش فلسفه، ٢: ١٩٢ - ١٩٣.

الحقوقيّة حينما يرتبط مفاد القضيّة بشكلٍ مباشرٍ بحسن الأفعال وقبحها أو بالصفات النفسانيّة، ولا يكـون لها علاقة مباشرة بالعلاقات الاجتماعيّة، مثل: قصد القربة أو الإخلاص في العمل. ومحل افـتراق القضيّة الحقوقيّـة عن القضايا الأخلاقيّـة حينما تحكي القضيّة عـن فعلٍ يرتبط مباشرةً بمصلحةٍ أو مفسدةٍ اجتماعيّة ولا يكون له علاقة مباشرة بتكامل النفس، مثل: القوانين الموضوعة بخصوص أسباب الملكيّة والزوجيّة[1].

٦. **القضيّـة الدينيّة**: توصف القضيّة بأنّهـا قضيّة «دينيّة» حينما يتمّ التوصل إليها من تعاليم الدين، أو من أمرٍ يؤيّده الدين. ويوجد في العالم أديان ومذاهب عديدة، ولكن المراد من الدين عادةً الأديان الثلاث اليهوديّة والمسـيحيّة والإسـلام، رغم أنّ مرادنا هو الإسلام حصرًا حين ندافع عن قضيّةٍ دينيّةٍ.

ومن هنـا، فإنّ التعاليم التي تطرحها الأديان الأخرى ينبغـي أن تكون مؤيّدةً وممضاةً من الإسلام كي يمكن الدفاع عنها بشكلٍ منطقيٍّ.

والقضيّة الدينيّة تشـمل كلًّا من القضيّـة الحاكية عن أصول الديـن والقضية الحاكية عن فروع الدين أيضًا، مثلًا: قضيّة الله واحدٌ هي من التعاليم الدينيّة المتعلّقة بأصول الدين، وقضيّة «الصلاة واجبةٌ» هي أيضًا من التعاليم الدينيّة لكنّها ترتبط بفروع الدين.

٧. **القضايا النقليّة والتاريخيّـة**: القضيّة النقليّة هي قضيّةٌ يكون نهج إحراز صدقها هو نقل الآخريـن، والقضيّة التاريخيّة هي مصداقٌ للقضيّة النقليّة، مع الالتفات إلى أنّ القضيّة التاريخيّة تحكي عن أمرٍ حدث في الماضي وقد انقضى الآن زمن وقوعه.

قضايا أخـرى: لا تتلخص القضايا المرتبطة بالعلم البشريّ في القضايا المذكورة، بل يوجد قضايا أخرى لها دورٌ في بناء منظومة المعرفة لدى الإنسان، من قبيل: علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإنسان والاقتصاد والعلوم التربويّة والإدارة و...، ويُمكن إرجاع هذا النوع من العلوم إلى القضايا المذكورة بنحوٍ ما، على الخصوص مع القبول بالحصر الناشئ عن إنقسام العلوم على

١. م. ن، ١: ٢٤٣ – ٢٤٥؛ مصباح، دروس فلسفة، ٦٩ – ٧٠.

أساس المنهج العقليّ والتجريبيّ والنقليّ[١].

كانت هذه نماذج من قضايا متعدّدة ومتنوّعة، وقد تمّ بيناها باختصار، والآن سوف ننظر إلى هذه القضايا المذكورة بنظرةٍ معرفيّة.

صدق القضيّة وتنوع التبرير

لقد سلّطنا الضوء حتّى الآن على قضايا مختلفة، وتُمثّل كلّ واحدةٍ منها محورًا من محاور البحث والدراسة في تخصّصٍ من التخصصّات العلميّة المختلفة، وقد أثارت بأجمعها تحدّياتٍ في نظريّاتها المعرفيّة، حيث سنرسم الآن ملامح أوّليّةً عنها فقط، وأمّا تفاصيل البحث فنوكلها إلى نظريّة المعرفة الخاصّة بها.

ترتبط المسائل التي سنطرحها بشكلٍ مرقّمٍ بعمليّة التبرير في القضايا التجريبيّة والفلسفيّة والمنطقيّة والأخلاقيّة والحقوقيّة والدينيّة والنقليّة والتاريخيّة بالترتيب، ولكن يجب أن نذكر أنّ المسائل المرتبطة بتوجيه هذا القضايا والتي نذكرها ليست عين المسائل التي طرحناها في الفصل الخامس حول تبرير المعرفة عينًا، وإن كانت ليست بغريبة عنها.

١. سنبدأ بالقضيّة التجريبيّة أوّلًا، حيث توجد العديد من الأبحاث المرتبطة بالقضيّة التجريبيّة أو المعرفة العلميّة[٢]، والتي يُراده بها العلوم التجريبيّة نفسها، وتفصيل هذه الأبحاث يرتبط بفلسفة العلم، ولكن هناك أبحاثٌ مرتبطةٌ بنظريّة المعرفة للقضيّة التجريبيّة ومن ضمنها التحدّيات الموجودة فيما يتعلّق بحجيّة الاستقراء والتجربة.

نحن نعلم أنّ التجربة تختلف عن الاستقراء، وذلك على الرغم من أنّ فلاسفة الغرب لم يأخذوا باعتبارهم هذا الفرق بينهما، وقد قال الأستاذ مطهري حول ذلك ما يلي: «إنّ أحد الاشتباهات العظيمة الموجودة بين فلاسفة الغرب هو عدم التمييز بين الاستقراء والتجربة، في حين أنّ فلاسفتنا فرّقوا بينهما، وينبغي التفريق بينهما، إذ للاستقراء اعتبارٌ ظنّيٌّ، أمّا التجربة

---

١. مصباح، آموزش فلسفه، ١: ٩٩ ـ ١٠٠.

2. Scientific Knowledge.

فلها اعتبارٌ يقينيٌّ وبرهانيٌّ»[١].

وقد كتب ابن سينا حول الفرق بين التجربة[٢] والاستقراء، ما يلي:

«وأمّا التجربة فإنّها غير الاستقراء وسنبيّن ذلك بعد. والتجربة مثل حكمنا أنّ السقمونيا مسهلٌ للصفراء، فإنّه لما تكرّر هذا مرارًا كثيرةً، زال عن أنْ يكون ممّا يقع بالاتفاق، فحكم الذهن أنّ من شأن السقمونيا إسهال الصفراء وأذعن له، وإسهال الصفراء عرضٌ لازم للسقمونيا ...، ولقائلٍ أنْ يقول: ما بال التجربة تفيد الإنسان علمًا بأنّ السقمونيا تسهل الصفراء على وجهٍ مخالفٍ في إفادته إفادة الاستقراء؟ فإنّ الاستقراء إمّا أنْ يكون مستوفيًا للأقسام وإمّا أن لا يوقع غير الظنّ الأغلب، والتجربة ليست كذلك. ثم يعود يتشكّك، فيقول: ما بال التجربة توقع في أشياء حكمًا يقينيًا؟ ...، فنقول في جواب ذلك: إنّ التجربة ليست تفيد العلم كثرةَ ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياسٍ به قد ذكرناه»[٣].

يُفرّق ابن سينا بين ثلاثة أشياء: أ- الاستقراء التام[٤]. ب- الاستقراء الناقص[٥]. ج- التجربة. وهو يعتقد أنّه إذا تحقّق الاستقراء التامّ في موقعٍ ما، فإنّه يكون مفيدًا لليقين، ولكن التجربة أمرٌ مغايرٌ للاستقراء التامّ، وهو بدوره يختلف عن الاستقراء الناقص؛ فإنّ الاستقراء الناقص يُفيد الظنّ الغالب بينما تُفيد التجربة اليقين؛ وذلك لأنّ التجربة تقترن بقياسٍ وهذا القياس يُؤدّي إلى يقيننا بصدق القضيّة خلافًا للاستقراء الناقص الذي لا يقترن بقياس. وبناءً على رأي الشيخ الرئيس يحصل اليقين من التجربة من الناحية النظريّة بسبب القياس المقارن له، وكبرى ذلك القياس هو قاعدة (الاتفاق الدائمي والأكثري محالٌ).

ولا بدّ هناك من وجود خطوتين في عمليّة التجربة أو بتعبير بعض[٦] المعاصرين «الاستقراء

---

١. مطهري، مسئله شناخت، ٤٩.

٢. رغم أن كلمة «التجربة» استعملت في مقابل كلمة «الاستقراء» بالمعنى الاصطلاحي القديم للتجربة، ولكن في العصر الحاضر لا تستعمل هذه الكلمة في معناها الاصطلاحي الدقيق، ويتسامح في استعمالها.

٣. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٩٥ - ٩٦.

4. Complete Induction/ Perfect Induction.

5. Incomplete Induction/ Imperfect Induction.

٦. عابدي شاهرودي، «أنواع استقراء»، ٢٣: ٤٢.

التعليلي»، حيث ينبغي في الخطوة الأولى الوصول من المقارنة إلى العليّة، وينبغي في الخطوة الثانية التوسل بالعليّة للوصول إلى الكليّة.

ويعتقد ابن سينا وأتباعه أنّ قاعدة (الاتفاق الدائمي والأكثري محالٌ) يُمكنها أنْ توصلنا إلى العليّة والكليّة؛ لأنّ مقتضى هذه القاعدة نفي الصدفة والاتفاق، ويُرافق الوصول إلى العليّة ثلاث خصائص هي الكليّة والضرورة والسنخيّة والتي يعبر عنها أحيانًا بـ«كون الطبيعة متّحدة شكلًا (التَّنَاسقِيَّة)[1]»[2].

وقد كتب ابن سينا عن الكليّة في التجربة، ما يلي: «ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها ...، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكليّة المطلقة لا بالكليّة المقيدة فقط ...، وبالجملة فإنّ التجربة معتبرةٌ في الأمور التي تحدث على الشرط الذي شرطناه وفي اعتبار عللها فقط»[3].

وقد كتب الخواجة نصير الدين الطوسي حول الفرق بين الاستقراء والتجربة، وكذلك حول الكليّة والضرورة في التجريبيّات، ما يلي:

هناك فرقٌ بين الاستقراء والتجربة، وهو أنّ التجربة تشمل برهانًا لمّيًا خفيًّا بخلاف الاستقراء، وهو أنّ تكرار الإحساس بالسقمونيا يقتضي العلم، بأنّ صدور هذا الفعل عنه ليس من باب الاتفاق فإنّ الاتفاق ليس دائميًّا ولا أكثريًّا، بل هو سببٌ، والسبب لا ينبغي أنْ يكون من جسميّة السقمونيا أو ما يجرى مجراه، وإلّا كان لكلّ الأجسام نفس التأثير، ولذا فإنّ مصدر هذا التأثير هو شيءٌ خاصٌّ بالسقمونيا...، ولهذا السبب الحكم بأنّ السقمونيا مسهلٌ للصفراء هو حكمٌ كليٌّ وضروريٌّ يُستفاد من العلم بالسبب الذي اقتضى الحكم، ولا محالة أنّ مثل هذه الأحكام يقينيّةٌ دائمةٌ، وليس الأمر كذلك في الاستقراء[4].

---

1. Uniformity of Nature.

٢. ملكيان، فلسفه علمى، ٢٣.

٣. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٩٧.

٤. الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٧٣.

ولكن مع كلّ ذلك كان هناك نقاشاتٌ منذ القديم وحتّى الآن فيما يرتبط بالتمسك بقاعدة (الاتفـاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، من قبيل: هذه القاعدة إمّا نقليّةٌ وإمّا تجريبيّةٌ وإمّا عقليّةٌ، والمفترض أنّ هذه القاعدة ليسـت نقليّة؛ لأنّها لم ترد في الكتاب والسـنّة، وهذه القاعدة ليست تجريبيّة؛ لأنّه لو كانت تجريبيّةً لاستلزم ذلك الدور والتسلسل، فيبقى أنْ تكون عقليّةً، ولكن مع افتراض أنّ هذه القاعدة عقليّة فينبغي أنْ تكون بديهيّةً أو نظريّةً. وهي ليست بالبديهيّة؛ لأنّنا لا نرى بداهتها بالوجدان؛ لذا يتوجّب أن تكون نظريّةً، ولكن القضيّة إنّما تكون نظريّةً إذا لم يكن هناك دليلٌ عليها في اليد، وهكذا الإشكالات الأخرى[١].

وقد طُرِحت مشـكلة الاسـتقراء[٢] في الفلسـفة الغربيّة بشـكلٍ جادٍّ من خلال تشـكيك هيوم بخصوص كون الطبيعة متحدة الشـكل[٣]، أو وحجم عملها، وطرحت شـكوكيّة باسم (الشكوكيّة الاستقرائيّة)[٤] حيث عزم كانط بشكلٍ جادٍّ في هذا المجال لأن يتعرّض إلى بيان أصل الشـموليّة الكونيّة للعليّة[٥] عن طريق (الاسـتنتاج التجاوزي)[٦]، وقدّم الفلاسفة الغربيّون منذ كانط فما بعد حلولًا متعدّدةً، فقد طرح راسل سنة ١٩٨٤م، مجموعةً من (مسلّمات الاستدلال العلمي[٧])[٨]. وادّعى استراوسن سنة ١٩٥٢ م أنّ مشكلة الاستقراء التي طرحها هيوم تتعارض مع (اللغة العرفيّة)[٩] واسـتنتج أنّ هذه المشكلة في الأساس هي مشكلة (المسألة الكاذبة[١٠])[١١].

---

١ ملكيان، فلسفه علمى، ٢٣ – ٢٤.

2. Problem of Induction.

3. Uniformity of Nature.

4. Inductive Scepticism.

5. Principle of Universal Causation.

6. Transcendental deduction.

7. Postulates of scientific Inference.

8. Dancy And sosa, A Companion to Epistemology, 292.

9. Ordinary Language.

10. Pseudo Problem.

11. Dancy And sosa, A Companion to Epistemology, 292.

وقدّم كارناب سنة ١٩٦٣ م (الشهود الاستقرائي)[1] بوصفه آخر مصدر للتبرير العلميّ. وطرح غودمان[2] سنة ١٩٥٥ م تقريرًا آخر لمشكلة الاستقراء التي تُعرف اليوم باسم (مشكلة الاستقراء الحديثة)[3]. وادّعى بوبر أنّ المعرفة العلميّة التجريبيّة لا تندرج تحت الاستقراء[4]؛ لأنّنا نطوي في التحقيقات العلميّة مرحلتين: ١- مرحلة التصيّد والتجميع[5]. ٢- مرحلة الحكم والتبرير[6]. والحاكم على المرحلة الأولى هو التساهل، ولكن لا بدّ من التدقيق في المرحلة الثانية، ويدّعي بوبر أنّ الاستقراء ليس بحجّة، ونحن نعمل بشكل انتقائي في المشاهدة والتجربة، وبهذا الشكل نختبر فرضيّاتنا، ولكن لا يُمكن للمشاهدة والتجربة أنْ تقوم بالنفي والإثبات أو بالتأييد، بل يقتصر دورها على الإبطال وحسب، وذلك من باب أنّ كلّ موجبةٍ كليّةٍ تقبل البطلان بواسطة سالبةٍ جزئيّةٍ[7]. ومال رايشنباخ في الاستقراء إلى التبرير العملي[8]، وفي الآونة الأخيرة مال أغلب الفلاسفة الغربيّين في تبرير القضيّة التجريبيّة إلى (نظريّة الاحتمال)[9]، وهي النظريّة التي قبل بها الشهيد الصدر بنحوٍ من الأنحاء في كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء، ولكنّ الفلاسفة المؤيّدين لليقين المنطقيّ ـ اليقين الذي لا يحتمل الخلاف ـ أعرضوا عن قبولها. ومن هنا نجد أنّ المشاكل الموجودة في التبرير المعرفيّ للقضيّة التجريبيّة أدّى إلى اختراق الشكوكيّة والنسبيّة في العلوم التجريبيّة[10].

كان هذا تقريرًا مختصرًا عن بعض التحدّيات الموجودة والمرتبطة بصدق القضيّة التجريبيّة،

1.Inductive Intuition.

2. Goodman.

3. Dancy And sosa, A Companion to Epistemology, 292 – 293.

4. Ibid., 293.

5. Context of Discovery.

6. Context of Justification.

٧. راجع: پوپر، حدس‌ها وابطال‌ها؛ پوپر، واقع گرايى، هدف علم؛ مصطفى ملكيان، فلسفه علمي، ٢٥ – ٤٧.

8. Dancy And sosa, A Companion to Epistemology, 293.

9. Theory of Probability.

١٠. راجع: عارفي، «تاريخچه نسبى‌گرايى در فلسفه علم»، ٤١ – ٦٢.

ولكنّ المجال لا يسع هنا لعرضها بشكلٍ مفصّلٍ[١].

٢. القضيّة الفلسفيّة أيضًا هي من القضايا التي وقع بخصوصها العديد من المنازعات، وكانت البداية الجادّة لهذه النقاشات منذ أن وقفت المدرسة التجريبيّة بوجه المدرسة «العقلانيّة»، وقد بدأت نقطة الأزمة عندما عدّت «الوضعيّة المنطقيّة» كلًّا من الفلسفة والمنطق فارغين من أيّ معنى، وعدتهما خارجين عن مجال التحقيق والبحث والدراسة. وكان كارناب يرى مثل هذا الرأي فيما يتعلّق بالفلسفة، وبعد ذلك عدّ كواين أنّه لا سبب للتميز بين التحليلي والتركيبي، ومال إلى الكلانيّة[٢]، والسلوكيّة[٣]، التي تمّ شرحهما ونقدهما في الفصل الخامس بالتفصيل.

لقد أدّى عدّ القضيّة الفلسفيّة فارغةً من أيّ معنى إلى جعل الفلاسفة في حالةٍ من المواجهة والردّ، فقالوا: هذا الكلام نفسه القائل بأنّ الشيء ذا المعنى هو إمّا أنْ يكون تحليليًّا وإمّا أنْ يقبل الإثبات بالتجربة، هو نفسه أصلٌ (ذاتيّ الدحض[٤])[٥]. واعترض فيما بعد أشخاصٌ مثل بوبر[٦] على هذا الكلام رغم أنّه ليس على وفاق مع الفلسفة والميتافيزيقيا؛ لأنّ اللازم من كلام كارناب والآخرين حول كون الفلسفة والميتافيزيقيا خاليةً من أيّ معنى، هو خروج العديد من المفاهيم العلميّة من دائرة العلوم التجريبيّة من قبيل الذرة، والجُزَيء، والإلكترون، والمجال المغناطيسي، وحتّى الفرضيّات العلميّة أيضًا[٧]. ومن ناحيةٍ أخرى يعتقد الفلاسفة العقلانيّون وعلى الخصوص الفلاسفة المسلمون بأنّ الفلسفة مبنيّةٌ على الإدراك العقليّ، وبأنّ الإدراك العقليّ هو أتمّ الإدراكات، وبأنّه حتّى الإدراك الحسيّ يُؤدّي إلى اليقين إذا كان ممكنًا في ظلّ العقل[٨]. وقد

1. See: Harre, The Philosophy of Science, 62 – 99.

2. Holism.

3. Behaviourism.

4. Self – refuting = Self – defeating.

5. Dancy And sosa, A Companion to Epistemology, 342 - 345.

6. Popper.

٧. پوپر، حدسها وابطالها، ٣١٥ – ٣٦٤.

٨. العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ٢٠٠؛ الرازي، شروح الشمسيّة، ٢٤١؛ السبزواري، شرح المنظومة، ٩٠، حاشية المصنف (السبزواري).

كتب قطب الدين الرازي ما يلي: «الأحكام الحسـيّة إنما تتأدّى إلى العقد الكلي إنْ كانت صائبةً، وإنّما تكون صائبةً إذا ساعد عليها العقل، فلولا فصل العقليّ وتمييزه بين الحقّ والباطل لاختلط الصواب بالغلط»[١].

ونقرأ في هذا الشـأن ما يلي: «إنَّ كلّ منطقة التجربة هي ضمن سـاحة ما بعد الطبيعة ...، وليس بين العلم التجريبيّ وعلم ما بعد الطبيعة أيّ فاصلة، ولا يقع العلم التجريبيّ مقابل علم ما بعد الطبيعة، بل هو مستقرٌّ داخل منطقة ما بعد الطبيعة، ويتمّ تأكيده وتفسيره بواسطته»[٢].

٣. سوف نشير هنا إلى بعض الأبحاث الموجودة فيما يتعلّق بنظريّة المعرفة للقضيّة المنطقيّة، ففي فلسـفة المنطق، يضعون الواقعيّـة[٣]، ونظريّة المواضعة[٤]، مقابـل بعضهما البعض، وتعتقد الواقعيّـة القويّة بأنّ الأمور الصادقة المنطقيّة ليسـت صادقة فقط على أسـاس الواقعيّة بل هي ضروريّة وتحليليّة وتنبؤيّة، ومقابل هذا الرأي تقع نظريّة المواضعة التي تعتقد أنّ الأمور الصادقة المنطقيّة ترجع بالمآل إلى العقود والاتفاقات اللغويّة، وهذه النظريّة من صنع فينغشتاين وتقع في قبال واقعيّة فريجه التي تبنّاها كارناب وآخرون[٥]. ويمكننا أن نتصيّد من بعض كلامات الأستاذ مصبـاح اليزدي بأنّ القضايا المنطقيّة هي قضايـا وجدانيّة؛ لأنّ مطابقاتها موجودةٌ في مرتبة من الذهن، وللنفس إشرافٌ عليها بوسـاطة العلم الحضوريّ، وهذه القضايا هي قضايا وجدانيّة؛ لأنّهـا تحكي عن معلوماتنا الحضوريّـة، وتلك المعلومات توجد في مرتبةٍ مـن أذهاننا[٦]، ولكنّه يقول في موطنٍ آخـر: «بالطبع، يوجد في القضايا المنطقيّة ما هو بديهيّ وما هو غير بديهيّ، ولا بدّ للقضايا غير البديهيّة أن تنتهي إلى البديهيّات»[٧]. وهنا ينبغي التأمّل: كيف يمكن التوفيق بين

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ٢١٦؛ حاشية المحاكم (قطب الدين الرازي).

٢. عابدي شاهرودي، «عقل در فيزيك ومتافيزيك»، ٤٧.

3. Realism.

4. Conventionalism.

5. Engel, The Norm of Truth, 258 – 266.

٦. مصباح، دروس فلسفه، ٥٩.

٧. م. ن، ٦١.

القول بأنّ القضايا المنطقيّة وجدانيّة وبين القول بأنّ بعض مصاديق القضايا المنطقيّة نظريّة؟

٤. سوف نتعرّض هنا إلى بعض التحدّيات المطروحة بشأن صدق القضايا الرياضيّة، ويمكننا أنْ نرى معالم هذه النزاعات التي تدور حول تبرير القضايا الرياضيّة الموجودة في الاتجاهات والمدارس التالية:

أ. الأفلاطونيّة[1]: يُنسب لأفلاطون في فلسفة الرياضيّات بأنّه يعتقد بوجود تعيّنٍ للمفاهيم الرياضيّة وتمثّلٍ في عالم المُثُل، وهناك أبحاثٌ كثيرةٌ في هذا الشأن وهي خارجةٌ عن ساحة بحثنا الموجز، ولا بدّ من بحثها في نظريّة المعرفة للرياضيّات[2]. ويدّعي ابن سينا أنّه أفلاطون يميل إلى عدّ المُثُل أمورًا ما وراء المادّة، ولكنّه يعدّ الرياضيّات برزخًا بين المادّة والمجرّد[3]. وهناك مسألةٌ ينبغي التأمّل فيها، تدور حول المدرسة الأفلاطونيّة فيما يتعلّق بالمفاهيم الرياضيّة، وهي أنّه ليس كلّ من قال بوجود مصداق للعدد في الأعيان فهو أفلاطونيّ المشرب بالضرورة، هذا على الرغم من أن بوتنام يعتقد بمثل هذا الرأي[4]. إنّ معنى المشرب الأفلاطونيّ هو القول بالتمثّل العينيّ للمفاهيم الرياضيّة بوصفها وحدةً واحدةً مستقلّةً في عالم المُثل.

ب. الحدسيّة (الاتجاه الشهودي)[5]: هناك مدرسةٌ أخرى في تبرير صدق القضيّة الرياضيّة، وهي الحدسيّة، وقد أسّس هذه المدرسة شخصٌ اسمه بروير[6]، ورغم أنّ جذور هذه المدرسة تعود إلى فكر كانط فيما يتعلّق بصدق القضيّة الرياضيّة. لكنّ كانط أسّس الرياضيّات التركيبيّة اللاحقة على مبنى الشهود الذهني الناظر بشكلٍ أكبر إلى شهود الصور الخياليّة، هذا وقد طرح كانط شهود الصورة الخياليّة في الهندسة في البداية ثمّ عممها على جميع الرياضيّات، وأكمل

---

1. Platonism.

2. See: Hart, The Philosophy of Mathematics, 63 – 141 & Maddy, Realism In Mathematics, 22 – 35.

٣. ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ٣١١.

4. Hart,The Philosophy of Mathematics, 173.

5. Intuitionism.

6. Brouer.

برويـر طريق كانط، ومن خلال مساعيه أعلن عن وجود المدرسة الحدسيّة مقابل باقي المدارس الرياضيّة، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشهود في هذه المدرسة لا يعادل العلم الحضوريّ، بل يبدو أنّ معنى الاتجاه الشهود هو الاتجاه نحو تلقّي صدق القضيّة الرياضيّة بشكلٍ يستند إلى نوعٍ من التلقّي الداخلي، ولا يلتزم ذلك التلقي بالاستدلال كثيرًا أو لا يعدّ نفسه مُلزمًا بذلك، ولذلك تنكـر هذه المدرسـة أحيانًا بعض الأصول الرياضيّة من خلال الادعاء بأنّها ليسـت شـهوديّةً ولذلك تُعرض عن قبولها، مثلًا: عمد الحدسـيّون إلى إنكار مبدأ قانون الوسـط المسـتبعد (أو الثالث المرفوع)[1]، وهو المبدأ القائل بأنّ كلّ قضيّةٍ إمّا صادقةٌ وإمّا كاذبةٌ، والشقّ الثالث مستبعدٌ عقـلًا، يعني: المعادلة (PV ~ P) هي الحاكمة[2]. وهناك أبحاثٌ أخرى ترتبط بحقيقة الشـهود، ولكن لا فرصة لدينا للتطرق إليها هنا[3].

ج. **الاتجاه المنطقي**[4]: هذه المدرسـة هـي من المدارس الرياضيّة أيضًا، وقد مضى الإشـارة إليها سـابقًا. ويميل أصحاب الاتجاه المنطقي إلى إرجاع الرياضيّـات إلى المنطق، وهم يُبرّرون الرياضّات التم تم إرجاعها إلى المنطق الطريقة نفسـها التي تُبرّر فيها القضايا المنطقيّة[5]. بحيث كتبـوا أنّ هذا الاتجاه في القضايا الرياضيّة هو ردّة فعلٍ على كانـط الذي يعدّ القضايا الرياضية تركيبيّةً بعديّة[6].

إنّ كلًا مِن فريجه، وراسل، ووايتهد هم من المؤسّسين للاتجاه المنطقي، ولكن مع هذا الفارق، وأنّ فريجـه يعتقد بأنّ القضايا المرتبطة بالعدد حصرًا هـي التي يمكن إرجاعها إلى المنطق، وفي المقابل يريد راسل ووايتهد إرجاع كلّ الرياضيّات إلى المنطق[7]. وعلى كلّ حالٍ، الاتجاه المنطقي،

---

1. Law of Excluded Middle.

٢. باركر، فلسفة رياضى، ١٤٥ – ١٨٥؛ كارناب وآخرون، فلسفة رياضى، ٥٢ – ٦٣.

٣. راجع: عارفى، «معرفت وگونه‌هاى شهود»، ١٥ – ٣٢.

4. Logicism.

5. Tiles, Mathematics and The Image of reason, 59 – 60.

6. Hart, The Philosophy of Mathematics, 234 .

٧. باركر، فلسفة رياضى، ١٦٣.

والحدسيّة من المدارس التي دفعت بالفلاسفة الرياضيّين إلى التأمّل والتفكير[١].

د. المذهب الشكلي (الشكليّة)[٢]: سنتعرف هنا إلى نوعٍ آخر من المدارس الرياضيّة وهي الشكليّة. فما هي الشكليّة؟. وقد كتب استيفن باركر في الإجابة على هذا السؤال ما يلي:

الشكليّة هي مدرسةٌ في الرياضيّات مبنيّةٌ على أنّه لا ينبغي في هذا العلم النظر إلّا إلى صورة وشكل المنظومات المقولبة، ويعتقد أتباع هذه الفلسفة أنّه إذا قُبلت الرياضيّات في حال كانت على شكل منظومات مقولبة فسوف تكون في أمانٍ من العديد من المشاكل والأسئلة غير الضروريّة. وإذا التحقنا بأتباع هذه العقيدة فسوف تتبخّر أسئلةٌ من قبيل: «ما هي قوانين العدد؟ ومن أين نعلم صحّة هذه القوانين؟ وهل للأعداد وجودٌ خارجيٌّ أم لا؟...» وسوف تتصاعد في السماء، ولن نواجهها مجدّدًا. وتخلو قوانين مثل هذه المنظومات المقولبة من أيّ معنى، فلا هي صادقة ولا هي كاذبة، ولا تتضمّن أيّ معرفةٍ، ولا تدّعي أيّ شيءٍ بشأن ما يكون وما لا يكون من الأشياء...[٣].

ويميل هيلبرت وبوتنم وغيرهم إلى هذا الرأي، وكتب بوتنم في مقالة (الرياضيّات بدون أسس)[٤] ما يلي: «ليس للرياضيات نفس أمرٍ خاصّ، بل يخبرنا فقط: ما الشيء الذي يتبع الشيء الآخر»[٥]. وقد بيّن هو قسمًا من نظريّاته في مقالة (النموذج والواقع[٦])[٧].

وبكلّ الأحوال، لهذه المدرسة أسس ينبغي دراستها في فلسفة الرياضيّات.

هـ. اتجاه المواضعة[٨]: تمثّل مدرسة المواضعة نوعًا آخر من المدارس الموجودة التي تدور حول الصدق الرياضي، وتشترك هذه المدرسة مع الشكليّة أو المذهب الشكلي في عددٍ من الأمور (من

1. See: Kline, Mathematics: The Loss of Certainty, 216 – 244.

2. Formalism.

٣. م. ن، ١٩٨ - ١٩٩.

4. Mathematics Without Foundations.

5.Hart, The Philosophy of Mathematics, 173.

6. Model and reality.

7. Benacerraf & Putnam, Philosophy of Mathematics, 421 – 446.

8. Conventionalism.

قبيل نفي الواقعيّة الرياضية) وهي مبنيّةٌ على أنّ الرياضيّات تُفسّر فقط على أساس «العقود اللغويّة»[1]، ولا بّد من دراسة صدقها في ساحة علم السلوك اللغوي. وقد بيّن كواين[2] نظريّته في هذا الشأن في مقالةِ (الصدق الحاصل من المواضعة[3])[4].

كانت هذه هي المدارس المطروحة حول تبرير صدق القضيّة الرياضيّة، والتي ينبغي دراستها في فلسفة الرياضيّات.

٥. سوف نُشير هنا إلى بعض التحدّيات المطروحة فيما يتعلّق بالقضايا الأخلاقيّة والحقوقيّة.

وفي البداية سوف نتعرّض في هذا المجال لذكر عددٍ من النماذج للمدارس التي تعرّضت لقضايا الأخلاقيّة، ثمّ سوف نُشير إلى عدّة آراء تتعلّق بالقضايا الحقوقيّة، ثمّ سندرس التيارين الحادّين في الأخلاق وبالتبع في فلسفة الحقوق، وسوف نصادف في فلسفة الأخلاق مدارس من هذا القبيل:

١- الاتجاه الأناني (الغروريّة)[5]. ٢- مذهب اللذة[6] أو المذهب الأبقوري (الأبيقورية)[7]. ٣- مذهب المنفعة (النفعيّة)[8]. ٤- المذهب الطبيعي (الطبيعانيّة)[9]. ٥- الحدسيّة[10]. ٦- المذهب العاطفي[11]. ٧- التبريرات (في دراسة اللغة)[12]. ٨- النسبيّة الأخلاقيّة[13]. ٩- الشكوكيّة

---

1. Linguistic Convention.
2. Quine.
3. Truth by Convention.
4. Benacerraf & Putnam, Philosophy of Mathematics, 329 – 354.
5. Egoism.
6. Hendoism.
7. Epicureanism
8. Utilitarianism.
9. Naturalism.
10. Intuitionalism
11. Emotionism.
12. Prescriptivism.
13. Moral Lelativism.

الأخلاقيّة[1]. ١٠- العدميّة[2]. ١١- التعدّدية الأخلاقيّة[3]. وهكذا باقي المدارس الأخلاقيّة[4].

وفيما يتعلّق بالقضايا الحقوقيّة فقد طُرحت نظريّاتٌ من قبيل النظريّات التالية: ١- قانون تبلور الإرادة الإلهيّة. ٢- قانون تأمين العدالة. ٣- قانون تجلّي الإرادة الجمعيّة. ٤- قانون الدستور والأوامر. ٥- قانون تأمين النظم الاجتماعي. ونظريّات أخرى[5].

ويُمكن تقسيم النظريّات الموجودة حول القضايا الأخلاقيّة والقضايا الحقوقيّة أيضًا إلى قسمين:

أ. النظريّة المعرفيّة[6]: تقوم هذه النظريّة على أساس أنّ القضايا الأخلاقيّة وكذلك القضايا الحقوقية لها شأنٌ توصيفيٌّ وإخباريٌّ، ويُمكن أن تتصف بالصدق والكذب.

ب. النظريّة غير المعرفيّة[7]: تقوم هذه النظريّة ـ المتأثرة برأي هيوم حول ارتباط الأخلاق بالواقع ـ على أساس أنّه لا شأن حكائي وتوصيفي للقانون الأخلاقيّ، ولا يُمكن أن تُوصف بالصدق والكذب؛ لأنّ النظريّة غير المعرفيّة في الأخلاق تتغذّى على هذا الفكر الذي يقول: ليس للأخلاق واقع (fact) ونفس الأمر، وبالنتيجة لا يمكن الحديث بخصوصها عن الصدق الأخلاقيّ، أو الواقعيّة الأخلاقيّة. وعلى هذا الأساس يمكن عدّ هذه النظريّة نظريّة غير واقعيّة في الأخلاق، حيث يُمكن الحديث في النظريّة غير المعرفيّة فقط عن إيجاد القيم الأخلاقيّة؛ لأنه موضوع الكشف الأخلاقي ليس مطروحًا في الأخلاق أصلًا، ولا تحتمل الأخلاق الواقعيّة الأخلاقيّة[8].

---

1. Moral Skepticism.
2. Nihilism.
3. Moral Pluralism
4. See: Becker, Encyclopedia of Ethics, Two vols.
5. See: Feinbery and Gross, Philosophy of Law, & Friedrich. The Philosophy of Law in historical Perspective.
6. Cognitivist Theory.
7. Non - Coginitivist Theory.
8. See: Mcnaughton, Moral Vision, 4 – 64.

وقد حـان الآن الوقت لإلقاء نظرةٍ على مباني النظريّات المعرفيّة وغير المعرفيّة، لنكتشـف لماذا أخرج بعض الفلاسـفة وعلماء المعرفة الأخلاقَ من سـاحة المعرفـة، وأبعدوها إلى وادي الإنشـائيّات. ومن هذا المنطلق سـوف ندرس التيّاريـن الحادّين والمثيرين للجدل في فلسـفة الأخلاق، وهذا وتجدر الإشارة إلى أنّ أحد هذين التيارين يمتلك تاريخًا قديمًا، في حين أنّ التيار الآخر نتج بسبب التشكيكات الهيوميّة.

أ. مسـألة الحسن والقبح الذاتي للأفعال: بمقدار ما نعرفه، لقد كانت مسألة الحسن والقبح الذاتي للأفعال أو المصلحة والمفسـدة النفس الأمريّة من المواضيع المثيرة للجدل بين الأشاعرة والمعتزلة والشيعة في محافل البحث والنقاش في الفلسفة والكلام الإسلاميّ، وقد نفى الأشاعرة الحسـن والقبح الذاتي للأفعال، ومالوا إلى هذا الرأي الذي يقول بأنّ حسـن الأفعال وقبحها يتفرّع عن أمر الشارع ونهيه، وبدون أمر الشارع ونهيه تكون الأفعال منفصلةً عن الحسن والقبح الذاتي والنفس الأمري. وفي المقابل، يقول الشيعة والمعتزلة بالحسن والقبح الذاتيان، وقد قرّروا بأنّ الأفعال تمتلك مصلحةً ومفسـدةً نفس أمريّةٍ، وعـدّوا أيضًا أنّ أحد وجوه الحكمة هو أمر الشارع ونهيه[1].

وبناءً على رأي الأشاعرة، فإنّ حسن الأفعال وقبحها عبارةٌ عن أمورٍ تتحقّق بعد أمر الشارع ونهيه، وليس للعقل والشرع شـأنُ الكاشفيّة فيما يرتبط بحسـن الأفعال وقبحها، خلافًا لرأيّ الشيعة والمعتزلة الذين عدّوا الحسن والقبح أمرين حقيقيّين، وبأنّ كشفهما قابلٌ للتصوّر ويُمكن معرفته أيضًا. ونقرأ في هذا الشأن ما يلي:

«ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك، أي: حسن الاشياء وقبحها، عائدًا إلى أمرٍ حقيقيٍّ حاصل في الفعل قبل الشرع، يكشـف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة، بل الشرع هو المُثبت له والمُبيّن، فلا حُسن ولا قُبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضيّة فحسّـن ما قبّحه وقبّح ما حسّـنه لم يكن ممتنعًا...، وقالت المعتزلة: بـل الحاكم بهما هو العقل، والفعل حسـنٌ أو قبيحٌ في نفسه...، والشرع كاشفٌ ومُبيّنٌ للحسن والقبح الثابتين له على أحد

١. الجرجاني، شرح المواقف، ٨: ١٨١ – ٢٠٠.

الأنحاء الثلاثة، وليس له أن يعكس القضيّة من عند نفسه. نعم إذا اختلف حال الفِعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص والأحوال كان له أن يكشف عمّا تغيّر إليه من حسنهِ أو قبحهِ في نفسه...»[١].

والسؤال الذي يُطرح الآن هو التالي: بناءً على رأي الأشاعرة بالنسبة لحسن الأفعال وقبحها، ماذا يحصل بالنسبة لمسألة صدق العبارات الأخلاقيّة وكذبها؟ الجواب الإجمالي على هذا السؤال هو التالي: وفق تفسير الأشاعرة، يتفرّع صدق العبارات الأخلاقيّة وكذبها بشكلٍ قهريٍّ عن أمر الشارع ونهيه.

ب. مسألة «ما يجب أن يكون»، و«ما هو قائم بالفعل»: لقد طُرحت مسألةٌ في الأخلاق منذ عصر هيوم[٢] تقريبًا، وربّما أمكن القول: لهذه المسألة دورٌ أساسيٌّ في فلسفة الأخلاق منذ ذلك التاريخ وحتّى الآن، وهذه المسألة هي علاقة أو عدم علاقة (ما يجب أن يكون)، و(ما هو قائم بالفعل)، أو «ought» و «is». وقد بحث هيوم في كتاب رسالة في الطبيعة الإنسانيّة في القسم الثاني والثالث منه في فلسفة الأخلاق، وقد يكون أوّل من طرح مشكلة الربط بين (ما يجب أن يكون) وبين (ما هو قائم بالفعل)[٣]. ولكن هناك اختلافات في الرأي حول تفسير كلام هيوم، لكنّ التعرّض لها سيجرّنا إلى إطالة الحديث، ولكن يُمكن القول: إنّ المتبادر من كلامه هو أنّه توجد ثغرةٌ منطقيّةٌ بين (ما يجب أن يكون) التي تتجلّى في الأخلاق والحقوق وبين (ما هو قائم بالفعل)[٤]. ومن هذا المنطلق، يُطلق أحيانًا على هذه المشكلة اسم (نقطة الفراغ بين ما ينبغي وبين ما هو بالفعل)[٥]. وتقوم تعاليم هيوم على أنّه لا يمكن استنتاج أيٍّ من (ما يجب أن يكون) من أيٍّ من (ما هو قائم بالفعل)[٦]. وقال بعضهم حول النتائج المنطقيّة والمعرفيّة لفكرة هيوم ما يلي:

---

١. م. ن، ١٨١ – ١٨٢.

2. Hume.

3. Brink, Moral Realism and The Foundations of Ethics 144 – 156.

4. Ibid., P. 144.

5. is/ought gap.

6. Brink, Moral Realism and The Foundations of Ethics, 9.

إنّ المشكلة التي طرحها هيوم في الأخلاق ـ أي: مشكلة ما يجب وما هو بالفعل ـ تُهدّد (الواقعيّة الأخلاقيّة)[١]، وتثير (الشكوكيّة الأخلاقيّة)[٢]، و(الهرج والمرج الأخلاقيّ[٣])[٤].

لقد انقسم فلاسفة الأخلاق إلى اتجاهين في مواجهتهم لمشكلة ما يجب وما هو بالفعل، فسعى بعضهم إلى تقوية هذا الإشكال، وختموا على المشكلة التي طرحها هيوم بختم القبول والإمضاء، بينما تصدّى بعضٌ آخر للإجابة عنها وطرحوا إجاباتٍ وردودٍ عليها، وقد شغلت هذه المشكلة علماء الاجتماع أيضًا، فقد تصدّى على سبيل المثال دوركايم للإجابة من خلال مشربٍ مستمدٍ من علم الاجتماع، وقال: تُنشئ طبيعة المجتمع ارتباطًا بين (ما يجب)، وبين (ما هو بالفعل)؛ لأنّ الشخص الذي يعمل بشكلٍ أخلاقيّ، يقوم بالفعل بناءً للإرادة، والإرادة تحصّلت من (المجتمع[٥])[٦]. ولكن هذه الإجابة مستمدةٌ من علم الاجتماع، وهي غير كافيةٍ من الناحية الفلسفيّة.

ومن بين فلاسفة الغرب المعاصرين سعى جون سيرل للإجابة على هذه المشكلة عن طريق (الأفعال اللغويّة)، وقد وضح هذا الحلّ في كتاب الأفعال اللغويّة[٧]، وكذلك في مقالةٍ بعنوان (كيف نستنتج «ما يجب أن يكون) من (ما هو قائم بالفعل؟)[٨]، ولكن جيمس تومسون[٩] قام بنقدها في مقالةٍ بعنوان (كيف لا نستنتج ما يجب أن يكون ممّا هو قائم بالفعل؟)[١٠]. وهكذا لا يزال هذا البحث يُناقش في محافل الفلسفة ونظريّة المعرفة الأخلاقيّة الغربيّة.

---

1. Moral realism.
2. Moral skepticism.
3.. Moral Nihilism.
4.Brink, Moral Realism and The Foundations of Ethics, 155 – 156.
5. Society.
6. Miller, Durkheim.
7. Searle, Speech Acts, 175 – 198.
8. How to derive ought from is.
9. James Thomson.
10. Searle, Speech Acts, 73 – 76.

لقد جهد الفلاسـفة المسلمون كذلك للإجابة عن مشـكلة)ما يجب(، و)ما هو بالفعل(، وقد فتح الأستاذ مصباح اليزدي الطريق المسدود لاستنتاج)ما يجب أن يكون(من)ما هو قائم بالفعل(، من خلال إنكار)الهويّة الإنشـائيّة للأخلاق([1]، والتمسك بالقاعدة الفلسفيّة القائلة)الضرورة بالقياس بين الفعل ونتيجته(، ولكن لا مجال لطرح تفاصيلها ضمن هذا البحث[2].

ما سبق بيانه يُمثّل إشارةً إلى جذرين من جذور عدم الواقعيّة في الأخلاق؛ الأولى هي المسألة القديمة)حسـن الأفعال وقبحها الذاتيّان(، والآخر هو مسـألة)ما يجب أنْ يكون وما هو قائم بالفعل(. وقد أثارت المسألة الثانية أزمةً في فلسفة الأخلاق أكبر بمراتب من المسألة الأولى.

٦. هنا، نكون قد وصلنا إلى المباحث المطروحة بخصوص القضايا الدينيّة، وكما أشرنا سابقًا، القضيّة الدينيّة هي تلك القضيّة التي تدافع إمّا عن تعاليم الدين مثل قضيّة)الصلاة واجبةٌ(، وإمّا عـن الدين لكونه دينًا، وإمّا التي تُعدّ ركنًا من أركانه مثل قضيّة (الله موجودٌ). ولا نسـمّي هذه القضيّة دينيّة بسـبب كون طريق إثباتها هو الرجوع إلى الكتاب والسـنّة، بل كونها دينيّةً يعود إلى أنّها أحد أركان الدين وأسسـه، التي تبنى عليه جميع الأديان الإلهيّة وموضوعها ـ أي (الله) ـ هو من المفاهيم الدينية، هذا على الرغم من أنّ طريق إثبات هذه القضيّة هو العقل حصرًا.

ولطالما كان لدى النّاس قلقٌ حول الصدق فيما يتعلّق بالقضايا الدينيّة؛ لأنّ حياة الإنسـان النظريّة والعمليّة تدور بأجمعها في ظلّها ومربوطة بها، وقد أثار في ساحة المعرفة مباحث عديدة، تُدرس في العصر الحالي ضمن الفلسفة ونظريّة المعرفة.

وما طُرِحَ من وجهة نظر نظريّـة المعرفة حول القضايا الدينيّة هو البحث حول صدق هذه القضايـا وكذبها، أي: تبريرهـا المعرفيّ، ولطالما طرح هذا البحث في السـابق ومازال يطرح في العصر الحاضر، ولكنّنا نلحظ اليوم سلسـلةً من الأبحاث الجديـدة التي تُمثّل نتاج التحوّلات

---

١. المسـألة الجديرة بالذكر هي أنّ بيان العبارات الأخلاقيّة بلسـانٍ إنشـائيٍّ لا يعني إثبات كونها إنشائيّةً ولا ينفي عنها الخبريّـة، إذ من الممكن أن تُبيّن العبارات الإخباريّة بألفاظٍ إنشـائيّةٍ لغاياتٍ معيّنةٍ من قبيل: التفنن في التعبير، أو بغية طرح أهداف تربويّة و... .

٢. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ٢: ٢٢٧ – ٢٣٨؛ مصباح، دروس فلسفه، ٦٦ – ٧٠.

التـي حدثت في السـاحة الثقافيّة الغربيّة، مع الأخذ بعين الاعتبـار العقيدة الخاصّة التي نمت وتطـوّرت في ظلّها هذه الثقافة، أي: المسـيحية. مثلًا: جرت أبحاث مـن قبيل: كون القضايا الدينيّـة ذات معنى، أو لغة الدين، فهل لغـة الدين هي لغةٌ توصيفيّةٌ ومعرفيّةٌ أم هي لغةٌ رمزيّةٌ وتحمل استعارات؟ أو بحث قابليّة القضايا الدينيّة للتحقيق، ويتفرّع هذا البحث بشكلٍ قهريٍّ عن إثبات كون القضايا الدينيّة ذات معنى وكونها توصيفيّةً ومعرفيّةً، أو نزاع العلاقة بين الدين والعلم، أو المسألة المثيرة للجدل (التعدّديّة الدينيّة)[1]، وبالطبع لا بدّ من الانتباه إلى أنّ التعدّديّة إمّا سـلوكيّة وإمّا معرفيّة، وذلك الشيء الذي يمتلـك هويّةً معرفيّةً هو التعددية المعرفيّة، هذا، على الرغم من أنّ هذين النوعين من التعدّديّة متمازجان وعادةً ما يتمّ الخلط بينهما.

لقد تمّ تقرير التعدّديّة الدينيّة في العالم المسـيحي في الآونة الأخيرة تقريرًا جديدًا من خلال جهود جون هيك[2] القس البريطاني السـاكن في أميركا، وهو ينظر إلى القضايا الدينيّة من وجهة نظر نظريّة المعرفة الكانطية، ولذا تأثّر بمشكلة التفاعل بين الذهن والعين الكانطية، ويقول: إنّ جميع القضايا الدينيّة عبارةٌ عن ظواهر من صنع البشر، وليس لأيّ قضيّةٍ وعبارةٍ دينيّةٍ من سبيلٍ إلى أيّ نومينون[3]، وفي الواقع، كلّ دينٍ هو تقريرٌ لظاهرةٍ خاصّةٍ والتي نتجت عن تفاعل الذهن والعـين، ويد المعرفة قاصرةٌ عن النومن ونفس الأمر. ثمّ يسـتنتج النتيجة التالية: والآن، طالما أنّ الأمر كذلك، فإذًا تعالـوا لنقبل بصدق جميع الأديان كافّة، يعني: لنقبل بالتعدّديّة الدينيّة[4]. ولكن إذا نظرنا بدّقةٍ، فسوف نرى أنّ التعدديّة هي وليدةُ الشكوكيّة وثمرتها (الالتقاطيّة[5])[6].

كانـت هذه بعـض النماذج للتحدّيـات المطروحة بشـأن القضيّة الدينية، والتـي تمّ بيانها بالإشارة فقط.

---

1. Pluralism.
2. John Hick.
3. Noumenon.
4. Hick, Philosophy of Religion, Fourth edition, 117 – 119.
5. Syncretism.
6. See: Resher, Pluralism, (Oxford: Clarendon Press, 1995), PP. 79 – 97.

٧. سنتعرّض الآن لمسألة التبرير المعرفيّ للقضايا النقليّة والتاريخيّة، ومن المُسلّم أنّه من أجل إحراز صدق القضايا النقليّة والتاريخيّة ينبغي الرجوع إلى المصادر المعتبرة، فإذا أردنا أنْ نُقيِّم إحراز الصدق بالنسبة للقضايا النقليّة والتاريخيّة بالتسلسل، فيُمكن أنْ نقول: إنّ درجة صدق القضايا النقليّة والتاريخيّة تابعٌ لمقدار اعتبار ووثاقة المصادر والمستندات التي تتبعناها بهدف إحراز صدق هذه القضايا، فإذا كانت مصادرنا من المصادر التي تُفيد اليقين، مثل: القرآن المجيد، ومع الأخذ بالاعتبار اليقين المنطقيّ لمصداقيته سوف تصل نسبة اطمئناننا إلى صدق القضايا النقليّة والتاريخيّة إلى مئة بالمئة، ولكن إذا لم تكن مصادرنا التي راجعناها كذلك، فلن تفيد اليقين بالتأكيد.

وجرت نقاشاتٌ تتعلّق بالقضايا التاريخيّة، وذلك مثل المناقشة التالية: على فرض انقضاء ظروف تحقّق القضايا التاريخيّة بشكلٍ قهريٍّ، فعندها كيف يمكن تصوير المطابقة من الناحية التصوّريّة، فما بالك بتصديقها؟ لقد أدّت هذه المشكلة ببعضهم إلى القول بعدم كفاية تعريف الصدق بـ(المطابقة للواقع)[1]، وقد سبق نقد ذلك في الفصل الرابع، ثمّ بينا كيفيّة المطابقة في القضايا التاريخيّة على أساس كيفيّة حكاية القضيّة.

كان هذا عرضًا موجزًا للتحدّيات المطروحة بشأن التبرير المعرفيّ لأنواع القضايا، ولكنّ المجال لا يسعنا هنا لطرحها بالتفصيل، وقد اكتفينا هنا بمجرّد عرض صورةٍ للأبحاث الموجودة بشأن التبرير المعرفيّ لقضايا خاصة من وجهة نظر نظريّة المعرفة العامّة، وذلك من أجل أنْ ننظر إلى التحدّيات والأزمات من خلالها ثمّ لنبحث عن الحلّ المعرفيّ للتخلّص من هذه الأزمات من وجهة نظر عامّة.

أزمة الصدق

تبعًا للتحدّيات التي شاهدنا قسمًا منه، واجهت نظريّة المعرفة الغربيّة أزمةً في تبرير المعرفة بشكلٍ منقطيّ، يُمكن تسميتها (أزمة الصدق)، وقد أثارت هذه الأزمة عاصفةً شديدةً ألقت بجميع القضايا في الاضطراب دون أي استثناء، فهجرت نظريّة المعرفة الغربيّة يومًا من الأيّام

١. شاله، شناخت روش علوم يا فلسفه علمى، ٢٦٨.

العقلانيّة لتستقرّ على التجريبيّة، ولكنّ هيوم انبعث من باطن التجريبيّة، وأثار (الشكوكيّة الاستقرائية)[1] من خلال نقاشه في «كون الطبيعة متحدة الشكل (التَّنَاسقِيَّة)»[2]، أو كونها متحدة العمل، وألقى بالعلم بالمستقبل في بوتقة الغموض.

أراد كانط الإجابة على إشكال هيوم، فبنى منظومةً تعمل بالحسيّات، ولا مكان فيها للأمور ما وراء المادّة، بمعنى أنّه قام بتفسير الذهن بحيث لا يُمكنه أن يعمل إلّا في المحسوسات فقط، وحتّى في الأمور الحسيّة لن يستطيع الوصول إلى النومن ونفس الأمر، بل يرتبط عمله حصرًا بالظواهر.

وقد استمرّت أزمة الصدق بعد كانط أيضًا، إلى أنْ وصلت إلى قمّتها في الوضعيّة المنطقيّة؛ لأنّه في تلك الحقبة حينما قام الوضعانيّون بطرح مسألة (امتلاك المعنى)[3] كانوا يعدّون القضايا الميتافيزيقيّة والفلسفيّة وكذلك القضايا الدينيّة (فاقدة للمعنى)[4]، وعدّوها فاقدةً لصلاحيّة الاتصاف بالصدق والكذب، ومن هذا المنطلق، كتب آير: لقد مشينا في القضايا الدينيّة خطوةً أبعد من المشكّكين والملحدين؛ لأنّنا أخرجناهم من الناحية الموضوعيّة من دائرة الشكّ والإلحاد[5].

وقد أخرجوا الأخلاق والحقوق أيضًا من مقولة الصدق والكذب، وعدّوها مُبيّنةً لإحساسات البشر فقط، أي: أحالوا القضايا الأخلاقيّة والحقوقيّة ـ مثل الأمور الجماليّة ـ إلى علم النفس،[6] وهو الطريق الذي سلكه[7] لاحقًا أفرادٌ مثل نيغل[8] وفي نهاية المطاف جرّوا[9] التنظير حول الأخلاق إلى المواضعة، ووقعوا في الحيرة من الناحية المنطقيّة في الإجابة على هذا السؤال:

---

1. Inductive Skepticism.

2. Uniformity of Nature.

3. Meaningfulness.

4. Meaningless.

٥. آير، زبان، حقيقت ومنطق، ١٦٠ – ١٦١.

٦. م. ن، ١٣٧ – ١٦٨.

7. Nagel, The Possibility of Altruism, 3-6.

8. Nagel.

9. Hamshire, Morality and Conflict, 128 – 139.

«لماذا نكون أخلاقيّين؟»[١].

وكان آير يقول: لمّا كان الوجود ليس محمولًا حقيقيًّا، فليس هناك أيّ شيءٍ أو أمرٍ وجوده مصونٌ من الشكّ، ومن الأساس كلّ قضيّةٍ تركيبيّةٍ ـ حتّى القضيّة التجريبيّة ـ هي قضيّة غير يقينيّةٍ من الناحية المنطقيّة، وليست مصونةً من الشكّ في ذاتها، وأمّا القضايا المنطقيّة والرياضيّة فعلى الرغم من كونها قضايا يقينيّة، إلّا أنّها قضايا تحليليّة، لا تخبر شيئًا عن نظام الواقع[٢].

كما ورد في الفصل الخامس، عدّ كواين[٣] التمييز بين التحليلي والتركيبي بلا وجه، وربط صدقها بمسألة الأفعال الكلاميّة[٤]، وبمقتضى مدرسة (الكلانيّة)[٥]، لم يعدّ القضيّة التحليليّة مصونةً من الشكوكيّة أيضًا، ومال بشأنها إلى (الصدق الحاصل من المواضعة)[٦] التي سبقت الإشارة إليها. وهكذا أصابت شظايا الأزمة كلًّا من المنطق والرياضيّات التي عُدّت يومًا ما نموذجًا للقضايا اليقينيّة. إنّ بروز مفارقات في الرياضيّات والمنطق وكذلك الهندسات اللاإقليديّة أدّت إلى إظهار مبادئ المنطق والرياضيّات وكأنّها أمورٌ غير يقينيّةٍ، في حين أنّها تُعدّ من البديهيّات أو اليقينيّات عادةً، وقد أدّت هذه الأحداث والأزمات إلى أنْ يكون صدق القضايا ضمن نظريّة المعرفة الغربيّة أمورًا لا يمكن تحقّقها ما لم يتمّ إحالة الصدق بخدعةٍ ماهرةٍ إلى الفائدة في العمل. وهو ما تمّ نقده في الفصل الرابع بالتفصيل.

السبيل الكلّي للتخلّص من الأزمة

سبقت الإشارة إلى أزمة الصدق فيما يتعلّق بقضايا متنوّعة، ولاحظنا كيف أنّ الأزمة المذكورة جعلت نظريّة المعرفة الغربيّة تواجه نوعًا من الشكوكيّة الخفيّة، أو الشكوكيّة المنقّبة، الشكوكيّة التي غطّتها الآلة الصناعيّة وصدّرتها إلى كلّ العالم.

---

1. Sellars and Hospers, Reading In Ethical Theory, 730 – 765.

٢. م. ن، ١٠٦ – ١٠٧.

3. Quine.

4. Moser, A Priori Knowledge, 42 – 67.

5. Holism.

6. Truth by Convention.

والآن ماذا يترتّب علينا أنْ نفعل إذا شئنا الخلاص من أزمة الصدق، أو إذا أردنا ألّا نواجهها من الأساس؟ وهل هذا الأمر ممكنٌ وفي متناول اليد مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمات التي لاحظنا زاويةً منها؟ أم أنّ مثل هذا الأمر غير ممكنٍ؟

بشكلٍ عامٍّ، إجابتنا على هذا السؤال هو ما ذكرنا في الفصل السابق مشروحًا بالتفصيل، ونحن أكّدنا في الفصل السابق تحت عنوان (كيفيّة الوصول إلى المعرفة غير القابلة للتشكيك)، على هذه النقطة، وهي أنّه يُمكننا الوصول إلى معرفةٍ مصونةٍ من سهام الشكوكيّة حينما تكون القضايا وجدانيّةً، يعني: أنْ تكون بين أيدينا قضايا حاكيةٌ عن المعلومات الحضوريّة أو القضايا الأوّلية التي يكفي تصوّر طرفيها للجزم بصدقها؛ وإذا وفّرنا هذه المواد اليقينيّة، وقمنا بتنظيمها في شكلٍ منطقيٍّ صحيحٍ ـ وخصوصًا ضمن الشكل الأوّل من أشكال الإنتاج الذي هو بديهيّ الإنتاج وهو بنفسه من الأوّليات ـ فسوف نصل إلى يقينٍ ليس بإمكان أيّ شكّاكٍ ماهرٍ أن يُشكّك في معلوماتنا اليقينيّة التي حصّلناها بهذه الطريقة، وهذا هو الحلّ نفسه الذي بيّناه بالتفصيل في الفصل السابق.

ولكن توجد هنا بعض الإشكالات التي تُطرح من قبيل إشكال كانط فيما يتعلّق بتفاعل الذهن والعين، وهو أحد مباني التعدّدية الدينيّة لجون هيك، أو النقاش في كون القضايا الفلسفيّة والدينية ذات معنى، أو مشكلة غيتييه، أو الإشكالات الأخرى التي إمّا تعرّضنا لها في الفصول السابقة أو سوف نتعرّض لها في الفصول اللاحقة، ولكن من الجدير الالتفات هنا إلى النقاط التالية:

١. النقطة الأولى التي ينبغي الانتباه إليها، وسبقت الإشارة إليها في مقدّمة الرسالة، هي أنّه في المباحث الفلسفيّة والمعرفيّة الدقيقة عليك التضحية بالتسرّع في العمل فداءً لإحكام منطقيّة الطريق، وطيّ هذا الطريق بأسلوبٍ منطقيٍّ وبوساطة معرفة مواطن المغالطة والتفكيك أيضًا بين الحيثيّة التصوّريّة والتصديقيّة للمسألة ومعرفة أنواع القضيّة و...، فإذا كان الأمر كذلك فسوف نتمكّن من الوصول إلى معرفةٍ غير قابلة للشكّ منطقيًّا.

٢. النقطة الثانية هي أنّنا سوف نواجه بالتأكيد مشاكل ضمن المباحث المعرفيّة الدقيقة، وهنا لا بدّ من الدقّة وبذل الجهد فلا نيأس بسرعةٍ أثناء الوصول إلى الإجابة؛ لأنّه من الممكن

أن تكون بعض القضايا نظريّة، والتي يلزم لإثباتها ترتيب مقدّماتٍ منطقيّةٍ كثيرةٍ كي نصل بعد سنين من التعب والمشقة إلى النتيجة[١].

٣. كذلك من الجدير الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنّه ينبغي اجتناب الخلط بين عدّة مسائل، أي: جمع المسائل في مسألةٍ واحدةٍ، فذلك هو أحد مواطن المغالطة، يعني: ينبغي العمل على دراسة مسألةٍ تلو الأخرى، وقضيّةٍ تلو القضيّة، والفصل بين المسائل النظريّة والمسائل البديهيّة، وإرجاع النظريّات إلى البديهيّات، وإذا بدت بعض الإشكالات للوهلة الأولى بشأن البديهيّات فلا بدّ من الإجابة عنها بصبرٍ وتؤدةٍ. أضف إلى ذلك أنّه علينا الانتباه إلى أنّه قد يكون لبعض القضايا تصوّراتٌ نظريّة، ولكنّ التصديق بها بديهيٌّ؛ ولذا لا ينبغي أن نتصوّر أنّه كلّما كانت تصوّرات إحدى القضايا نظريّةً استنتجنا أنّ التصديق بها نظريٌّ أيضًا؛ لأنّ الفروض بين التصوّرات والتصديقات بلحاظ كونها بديهيّةً أو نظريّةً هي الفروض التالية: ١- تصوّرٌ بديهيٌّ وتصديقٌ بديهيٌّ. ٢- تصوّرٌ بديهيٌّ وتصديقٌ نظريٌّ. ٣. تصديقٌ بديهيٌّ وتصوّرٌ نظريٌّ. ٤. تصوّرٌ نظريٌّ وتصديقٌ نظريٌّ.

٤. لا ينبغي الغفلة عن هذه النقطة أيضًا، وهي أنّنا إنّما نستطيع أن نُوفّق لإحراز صدق القضايا بمقدار قدرتنا العلميّة، ولذا بمجرّد أن لا نتمكّن من الوصول إلى صدق القضيّة فلا ينبغي أن نُفتي بكونها مشكوكةً منطقيًّا وذاتيًّا، أو أن نُقدّم نظريّةً جديدةً نُبدّل بها معنى الصدق أو أن نعدّ الصدق أمرًا وضعيًّا، بل ينبغي في مثل هذه المواطن أن نزيد من قدراتنا الفكريّة، مثلًا: لو أنّ كواين لم يطرح نظريّةً من فوره بمجرّد أن وصل إلى مشكلة الصدق ورأى أنّه لم يفهم لماذا الرياضيّات صادقة، ولو أنّه لم يقل: للرياضيّات صدقٌ وضعيٌّ، ولم يقم بتبديل معنى الصدق من الأساس، كما مرّ في الفصل الرابع، بل اكتفى بأن قال: أنا لا أفهم لماذا الرياضيّات صادقةٌ فعلًا، أو لا أعلم من الأساس إذا كانت صادقةً أو كاذبةً، لبدا ذلك أكثر منطقيّة.

ولكن نحن ملتفتون بالطبع، إلى أنّ كواين وأمثاله قد نشؤوا في حضن التجريبيّة، والكلام الذي قاله كواين كان في مقام الدفاع عن التجريبيّة بشكلها الشامل، ولكنّنا نعتقد بأنّه لو كان

١. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٢٠١.

كواين دقيقًا وعادلًا، لكان اكتشف من صدق الرياضيّات بأنّه للإنسان إدراكٌ أعلى من التجربة، وهو إدراكٌ بحيث إنّ التجربة نفسها لوكانت من الممكن أنْ تكون يقينيّةً فلن يكون ذلك ممكنًا حقًّا إلّا في ظلّ هذا الإدراك. فالصدق في الرياضيّات هو بمعنى المطابقة للواقع، وإحراز صدقه إنّما يكون بوساطة قوّة العقل؛ لأنّ العقل يشخص نوعين من القضايا في الرياضيّات: البديهيّة والنظريّة. وبديهيّات القضايا الرياضيّة من الأوّليّات، يعني: هي قضايا يكفي مجرّد تصوّر طرفيها للجزم بصدقها، وهذه القضايا أعمّ من قضايا كانط التحليليّة.

من الممكن أن تقولوا: لم يقبل كواين التمييز بين القضيّة التحليليّة والقضيّة التركيبيّة، ولكنّنا سبق أن أجبنا على هذا الإشكال في الفصل الخامس، ولكن ينبغي الانتباه إلى أنّ القضايا الرياضيّة هي قضايا حقيقيّة، وهي شرطيّةٌ لُبًّا، وعلى الرغم من كلام آير[1]، فإنّها تتحدّث عن الواقع، ولكن ليس على نحو القضيّة الخارجيّة، فإنّ قضايا العلوم والمعارف هي قضايا حقيقيّة عادةً، وهذه مسألة لا ينبغي الغفلة عنها؛ لأنّ عدم العناية بهذه المسألة أدّى إلى ظهور هندسات لا إقليديّة والتي تمّ تفسيرها على أنّها إبطالٌ للهندسة الإقليديّة، وتبعًا لذلك وبهذه الحسبة يظن المرء أنّ نظام البديهيّات سينهار في حين أنّ إقليدس إنّما بيّن قضيّةً حقيقيّةً وهي شرطيّةٌ لُبًّا، بمعنى أنّه إذا كان الفضاء مُسطّحًا، فيُمكن رسم خطٍّ واحدٍ فقط موازٍ لكل نقطةٍ مفترضة خارج الخط، وهذه القضيّة صادقةٌ، حتّى وإنْ ثبت أنّ الفضاء ذو انحناءاتٍ سواء كانت ثابتةً أم متغيّرةً؛ لأنّ هذه القضيّة هي قضيّةٌ شرطيّةٌ، وصدقها تابعٌ للتلازم بين المقدّم والتالي، لا لصدق المقدّم[2].

ولا بدّ من الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أنّه بعد أن ثبت في الغرب أنّ للفضاء انحناءاتٍ متغيّرةً، أي: لا يقتصر الأمر على كون الفضاء منحنيًا وحسب بل انحناؤه ليس على وتيرةٍ واحدةٍ في كلّ المواقع، بل في الواقع الحاكم على الفضاء هو الهندسات اللاإقليدية اللوباتشيفسكية والريمانية، بالتالي يُستنتج من هذه المسألة أنّ كلام كانط فيما يتعلّق بكون الرياضيّات لها أحكام

١. آير، زبان، حقيقت، منطق، ١٠٧.

٢ مصباح، نقدى فشرده بر أصول ماركسيسم، ٨٨ - ٩٤.

تركيبيّةٌ سابقةٌ هو أمرٌ باطلٌ[١]. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ظهور الهندسة اللاإقليديّة وإثباتُ انحناء الفضاء أدّى إلى أنْ يبدو مدّعى كانط عن الرياضيّات والهندسة مخدوشًا[٢]. ولكن في الوقت نفسه، من غير الواضح ما هو مراد كانط من تأييده للهندسة الإقليديّة، وأنّه يُؤيّدها بوصفها قضيّةً خارجيّةً أم حقيقيّةً؟ فإذا كان مراده أنّ الفضاء مسطّحٌ الآن، فكلامه باطلٌ قهرًا مع فرض إثبات إنحناء الفضاء، ولكن على كلّ حال، الهندسة الإقليدية صادقةٌ قطعًا سواء كانت كقضيّةٍ حقيقيّةٍ أم شرطيّةٍ، حتّى مع فرض أنّ الفضاء ذو انحناءٍ؛ وذلك للدليل المتقدّم.

وقد ظنّ البعض أنّ القضايا الرياضية ليست مصونةً من الضرر؛ لأنّ على الرغم من أنّ هذا النوع يبدو يقينيًّا إلّا أنّه ليس يقينيًا إلى ذلك القدر، فمثلًا: قضيّة التي تعدّ يقينيّةً ليست يقينيّةً واقعًا؛ لأنّه: «من الممكن أن يكون اثنان زائد اثنين أو ضرب اثنين، ويساوي ٦ أو ٣. فمثلًا: لو كان لدينا حمامتان ذكر، وحمامتان أنثى، وقمنا بضربها أو بجمعهما، فلا دليل على أنّهم سيبقوا أربعة بعد مضيّ سنةٍ واحدةٍ، إذ من الممكن أن يصبحوا ستة أو ثلاثة أو صفرًا»[٣].

وليس هذا سوى خلطٍ للحيثيّات وتسرّعٍ في الحكم، بدلًا من الدقّة في الفهم التصوّري والتصديقي للمسألة، وقد أعرب بعضهم عن اليأس من الوصول إلى اليقين في الرياضيّات وغير الرياضيّات بسبب (مشكلة غيتييه)[٤]. ولكن كما تذكرون، نحن تعرّضنا للإجابة على هذه المشكلة بالتفصيل في الفصل الخامس.

وقد طرح ابن سينا نظير هذه الإشكالات ثمّ أجاب عليها، قال: «هل تعلم أن كلّ اثنين زوج؟ ومعلوم أنّ جوابه إنّي أعلم ذلك. فيعود ويقول: هل الذي في يدي زوجٌ أو فردٌ؟ وعدد الناس الذي بمدينة كذا زوجٌ أو فردٌ؟ فإنْ أُجيب بأنّا لا نعلم ذلك، عاد فقال: فلستم تعرفون أنّ كلّ اثنين عددٌ زوجٌ، فإنّ هذا الذي في يدي اثنان ولم تعرفوا أنه زوجٌ؟! ...»[٥].

---

1. Sklar, Philosophy of Physics, 53 – 54.

٢. ولف، هندسه نااقليدسى، ٥٨ – ٥٩.

٣. أدياني، تاملى بر تأملات در فلسفه أولى، ١١٩.

٤ دستجردى، «لوجيسيزم ومسئله صدق در رياضيات»، ٢٤٦ –٢٤٧.

٥. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٧٣ – ٧٤.

وبذلك نعود لنُذكِّر مجدّدًا بالمسألة التي أكّدنا عليها في البداية، وهي أنّنا نستطيع أن نحكم على القضايا بالنفي والإثبات من الناحية المنطقيّة حينما نكون قد بذلنا أقصى مساعينا لفهم تلك القضيّة، ولذا علينا أن لا تستعجل في الحكم، إذ لو بحثنا في جذور المسألة سنرى أنّ أغلب الرفض ناشئٌ عن التسرّع في إصدار الحكم قبل توفير الشروط الضروريّة للوصول إلى الحدّ الأدنى من الفهم.

٥. والمسألة الأخيرة التي لا ينبغي غضّ النظر عنها، هي أنّ بلوغ اليقين لا يتمّ في محيط العلم الحصوليّ إلّا من طريق البداهة والبرهان. ومن هنا فإنّ المعرفة بالمعنى الأخصّ، أي: التصديق الجازم المطابق للواقع غير القابل للشكّ أو اليقين بالمعنى الأخصّ، ينبغي أن يشرع من المبادئ والتي هي من البديهيّات، ثمّ يتم الوصول إلى قضايا يقينية أخرى من خلال المنهج البرهانيّ، وأمّا: ما هو سبب صدق البديهيّات؟ فسوف يتمّ الإجابة عن هذا السؤال بالتفصيل في الفصل العاشر.

وبذلك، كلّما كان لدينا قلقٌ من جهة الصدق فلن يكون هناك سبيلٌ سوى أن ننطلق من البداهة أو أن نتّخذ خطوةً بوساطة برهانٍ ذي مبادئ وصور يقينيّة؛ لأنّه إذا بحثنا في جذور كلّ تصديقٍ يقينيٍّ منطقيًّا فسيكون إمّا بديهيًّا مثل الوجداني والأوّلي، وإمّا نظريًّا مبتنيًا على البديهيّات.

والطريق الذي سبق بيانه، هو السبيل الوحيد الذي يقود إلى اليقين في مجال العلم الحصوليّ، وهو الطريق الذي يجب أن يُسلك في جميع القضايا المذكورة (التجريبيّة والفلسفيّة والمنطقيّة والرياضيّة والأخلاقيّة و...).

فإذا سرنا بهذا الأسلوب، فسوف نتمكّن من الوصول في الرياضيّات ـ مثلًا ـ إلى الواقعيّة، ولكن ليست الواقعيّة الأفلاطونيّة أو الواقعيّة الكانطيّة بل الواقعيّة الجديرة بالمعرفة.

فلماذا الرياضيّات يقينيّةٌ؟ أوّلًا: لأنّها تستند إلى مفاهيم بديهيّة. ثانيًا: لأنّها واجدةٌ لتصديقاتٍ بديهيّةٍ. ثالثًا: لأنّه المستعمل في الرياضيّات من أجل الوصول إلى القضايا اليقينيّة في نظريّاتها هو الشكل الأوّل، وهو بديهيُّ الإنتاج[١].

وينبغي العمل في الأخلاق والحقوق بهذا المنهج أيضًا، أي: البحث والتحقيق من أجل العثور على قضايا بديهيّة، ومن ثمّ تنظيمها من أجل الوصول إلى اليقين في القضايا النظريّة.

---

١. م. ن، ١٩٦ - ١٩٨.

ولكن هناك أبحاثًا مطروحةً في هذا الشأن من قبيل: هل يوجد في الأخلاق قضايا بديهيّة، أم لا؟ أجاب بعضهم بالإيجاب، وبعضهم الآخر بالنفي. ولكنّ نفي البداهة في القضايا الأخلاقيّة لا يعني أنّ الوصول إلى اليقين في الأخلاق غير ممكنٍ بالضرورة، أو أنّ الطريق إلى اليقين في الأخلاق غير طريق البداهة والبرهان؛ وذلك لأنّ طريق اليقين في الأخلاق يَعبُر من طريق البداهة والبرهان، سواء بحثنا عن البداهة في باطن النظام الأخلاقيّ أم أحلنا النظام الأخلاقيّ إلى البديهيّات خارج النظام الأخلاقيّ. ومع ذلك لا ينبغي لأحد أن يستبعد وجود البديهي في النظام الأخلاقيّ[1]؛ لأنّه قضيّة (العدل حسنٌ) مثلًا، بديهيّةٌ أوليّةٌ؛ لأنّ العدل بمعنى العمل الذي يكون في موضعه، ولكن القضيّة الحقيقيّة هي التي يمكن الرجوع فيها إلى العقل أو النظام الدينيّ الحقّ للحصول على مصاديقها.

والبحث عن كون القضايا الأخلاقيّة بديهيّةً أو نظريّةً يتفرّع بشكلٍ منطقيٍّ عن أنّ الأخلاق ليست إنشائيّةً في هويتها، وهي ليست كذلك كما أشرنا سابقًا؛ لأنّ الحسن يدل على العلاقة الموجبة بين الفعل ونتيجته، والقبح حاكٍ عن العلاقة المنفيّة بين الفعل ونتيجته، وينبغي البحث عن تحليله في الفلسفة ونظريّة معرفة الأخلاق. وبالتالي مجرّد بيان القضايا الأخلاقيّة بلسانٍ إنشائيٍّ ليس دليلًا على أنّ هذه القضايا إنشائيّةً في هويّتها. وكذلك لا توجد أيّ مشكلةٍ من جهة تقرّرها النفس الأمري؛ لأنّه بناءً على المباحث التي مرّت في الفصل الثالث حول نفس الأمر، فمفاد كلّ قضيّةٍ حمليّةٍ هو الوحدة المصداقيّة للموضوع والمحمول في عالم الواقع، وهذا الأمر صادقٌ أيضًا في القضايا الأخلاقيّة، فعلى سبيل المثال: قضيّة العدل حسنٌ من حيث إنّها قضيّة حمليّة حقيقيّة فهي تكون صادقةً إذا كان كلّ مصداقٍ للعدل مصداقًا للحُسْنِ أيضًا، وليست

١. كتب الحكيم السبزواري: «إنّ ضرورة هذه الأحكام (حسن العدل وقبح الظلم و...) بمرتبةٍ لا تقبل الإنكار، بل الحكم ببداهتها أيضًا بديهيٌّ، غاية الأمر أنّ هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي بناءً على أنّ فيها مصالح العامة ومفاسدها. وجعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامّة.. غير منافٍ لبداهتها، إذ القضيّة الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيّات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين». السبزواری، شرح الأسماء الحسنى و شرح دعاء الصباح، ١٠٧ – ١٠٨. راجع أيضًا: ابن سينا، منطق الشفاء، ١: ١٦؛ الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٣٦؛ الشيرازي، الأسفار، ٣: ٤١٧؛ اللاهيجي، سرمايه ايمان، ٥٩ – ٦٢؛ اللاهيجي، يادنامه حكيم لاهيجي، ٢١١ – ٢٢٨؛ الطوسي، شرح مسألة العلم، ٣٣.

الواقعيّة الحقيقيّة في الأخلاق أو غير الأخلاق إلّا أنّ الواقع هو تمامًا كما تحكي القضيّة.

بالطبع لا ينبغي أن نُفرِط ونبحث حتّى عن العناصر البيانيّة للقضيّة مثل البحث عن فعل الكينونة في الواقع، فهذا خلطٌ بين المفهوم والمصداق أو خلطٌ بين الوجه المنطقيّ والفلسفيّ للبحث[١].

والأمر على هذا المنوال في القضايا الدينيّة، فإنّ القضايا الدينيّة هي قضايا نظريّة عادةً[٢]، وبالتالي لا بدّ من الوصول إلى البداهة والبرهان من أجل إحراز صدقها في نهاية المطاف، وهذا ما يبحث عن تفصيله في فلسفة الدين.

وقد كتب صدر المتألّهين في هذا الخصوص ما يلي: «حاشا الشريعة الحقة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبًا لفلسفةٍ تكون قوانينُها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة»[٣].

خلاصة القول: كلما كان لدينا قلقٌ من جهة الصدق وهو الأمر الذي يكون مؤثرًا في بعض القضايا التي تبني المصير أو في سعادتنا الحقيقيّة والأبديّة، فلا بدّ أن يكون لدينا مثل هذا القلق من ناحيةٍ منطقيّةٍ، وبالتالي ينبغي علينا أنْ نتحرّك بشكلٍ منقطيٍّ، وأنْ نسلك طريق البداهة والبرهان؛ لأنّه إذا بحثنا في الجذور فسوف نجد أنّ كلّ قضيّةٍ صادقةٍ هي إمّا بديهيّةٌ وإمّا مبنيّةٌ على بديهيٍّ، والبديهيّات ـ مثل الوجدانيّات والأوّليات ـ عبارةٌ هي قضايا نفهم صدقها بدقّةٍ من دون العبور من أزقّة المعرفة، ولن تكون المعرفة الحقيقيّة سوى أنْ نفهم بشكلٍ سليمٍ، وينبغي أنْ نعتمد في النظريّات على البرهان؛ لأنّ «فائدة البرهان هو اليقين والعثور على الحقّ»[٤]. وهناك إشكالاتٌ مطروحةٌ في هذا الخصوص سوف نتعرّض لها في الفصول اللاحقة.

وهنا ينتهي هذا الفصل، حيث سوف ننتقل إلى الفصل التالي. وكما أشرنا في بداية الفصل، هدفنا في هذا الفصل هو تقديم عرضٍ إجماليٍّ لتحدّي الصدق في أنواع القضايا، وتقديم حلٍّ

١. مصباح، دروس فلسفه، ٧٤ – ٧٥.

٢. الرازي وآخرون، شروح الشمسيّة، ٢٧٤.

٣. الشيرازي، الأسفار، ٨: ٣٠٣.

٤. ابن سينا، دانشنامه علائى، ١٢٨.

كلّيٍّ بهدف إحراز اليقين والصدق في نماذجه وأقسامه دون التعرّض لجزئيّات البحث. وإذا قمنا بالتعرّض لجزئيّات البحث أحيانًا، فذلك في الواقع عبارةٌ عن معبرٍ ومنفذٍ يهدف إلى تقديم حلٍّ كلّيٍّ بهدف مدّ اليد للوصول إلى الصدق في القضايا المختلفة المتنوّعة.

وبناءً على هذا، هناك مسائل طُرحت في هذا الفصل وأجبنا عنها بشكلٍ مجملٍ أحيانًا، ولكنّنا نُرجع الإجابة عليها بشكلٍ مفصّلٍ إلى نظريّة المعرفة لكلٍّ واحدٍ من هذه القضايا والعلوم.

القسم الثالث
المعرفة والشكوكية

الفصل الثامن: معالم الشكّ واليقين

تمهيد:

يختصّ المبحث، الذي سنشرع به الآن وسيستمرّ معنا طيلة الفصول الثلاثة اللاحقة، بمعضلة الشكوكيّة، وفي هذا المبحث سندرس «المعرفة» و«الشكوكيّة» على نحوٍ متقابلٍ، وسنتناول خلال مسار البحث تثبيت عنصر «الثبات» أو «عدم قابلية المعرفة للتشكيك» وهو من العناصر المقوّمة لـ «اليقين بالمعنى الأخصّ»[1]؛ أمّا الآن فسنتعرّض في أوّل فصلٍ من هذا المبحث لرسم معالم الشكّ واليقين بنحوٍ موجزٍ.

الشكّ

يُشير «الشكّ» ومرادفاته وما يعادله في جميع اللغات إلى اضطرابٍ في الفهم وفي معرفة الواقع، فعندما نضع حقيقةً ما محلًّا للبحث ولا نتمكّن من الوصول إلى نتيجةٍ قطعيّةٍ حولها ونقع في التردّد والحيرة، فهنا نكون قد وقعنا في الشكّ.

أساسًا، يُمكن للتأمّل في مسألةٍ وقضيّةٍ ما أن يُؤدّيَ بنا إلى النتائج التالية:

١. الوهم (الاحتمال بنسبةٍ أقلَّ من ٥٠ بالمائة).

٢. الشكّ (الاحتمالان متساويان أيّ ٥٠ بالمائة مقابل ٥٠ بالمائة).

٣. اليقين (الاحتمال يصل إلى نسبة مائةٍ بالمائة).

ولكن من الضروري التذكير هنا بهذه النقطة، وهي أنّه كما سيتّضح لاحقًا، قد استعمل «الشكّ المنطقي» الذي بينه وبين «اليقين المنطقي» تقابلٌ بالمعنى الأعمّ، وهو يشمل كافّة المصاديق غير اليقينيّة من المواقف الإدراكيّة، بل مع التدقيق أكثرَ يُمكن القول: إنّ «الشكّ المنطقي» ينطوي لُبّاً على «اليقين غير المنطقي» أيضًا؛ لأنَّ اليقين المنطقي أشمل من «اليقين

---

١. «اليقين بالمعنى الأخصّ» هو عبارةٌ عن: «التصديق الجازم المُطابق للواقع الثابت»، التصديق الجازم المطابق للواقع، لا يقبل التشكيك.

النفــسي»، فكلّ يقينٍ منطقيٍّ هو يقينٌ نفسيٌّ إلّا أنَّ عكس ذلك غيرُ صادقٍ، فـ «اليقين المنطقي» يمتلــك قاعدةً ثابتةً بحيث لا يقبل التشــكيك منطقيّاً وهو عين اليقين الذي بينه وبين الشــكّ الفلسفي تقابلٌ.

اليقين

خلافًا للشكّ، نجد أنّ «اليقين» يُظهر حالةً من القطع والجزم في التصديق بالقضيّة.

إنّ اليقين إنّما يتحقّق عندما يخرج الشــخص المُدرِك من حالة التردّد والتذبذب في ما يتعلّق بإيجاب القضيّة أو سلبها، وعندما يخرج من حالة الوهم والشكّ والظنّ ويصل إلى القطع والجزم أيضًا. هذا ولليقين أقســامٌ، فاليقين الذي بينه وبين «الشــكّ المنطقــي» تقابلٌ هو نفس «اليقين المنطقي» الذي خرج الشكّ من ساحته بنحوٍ منطقيٍّ.

أنحاء أو نماذج الشكّ

هناك أقسامٌ لـ «الشكّ» أو لـ «الشكوكيّة»[1]، وسوف نُشير إلى بعضها الآن:

١. **الشــكّ المنطقي**: هذا النوع من الشكّ هو شــكٌّ قائمٌ على أساس المنطق والعقل؛ أيّ هو شــكٌّ مبنيٌّ على التأمل والدقّة في مســألةٍ ما؛ لا أنّه مبنيٌّ صرفًا على أســاس الاضطراب الفكــري الناجم عن تخيل قــوّة الخيال أو تمرّد القوّة الواهمة عن قبــول أوامر العقل، فإذًا «الشكّ المنطقي» هو عبارةٌ عن شكٍّ ذي جذورٍ وأسسٍ، وهو أعمُّ من «الشكّ الاستدلالي» الذي سيأتي بحثه لاحقًا.

٢. **الشكّ الوهمي**: المراد من «الشكّ الوهمي» هو ذلك الشكّ الذي يكون متقابلًا مع «الشكّ

---

١. تفيد الشــكوكيّة حالة الاستمرار في الشكّ، ونحن في هذه السلســلة من المباحث نستعمل لفظة «الشكّ» بهذا المعنى، أيّ حالة اســتمرار الشكّ، وكذلك نستعمل «الشــكوكيّة» بالمعنى الملحوظ أيّ الشــامل لـ«المذهب النسبي»؛ لأنّهما كلاهمــا يبتعدان عن «المعرفــة» أي المعرفة التي لها من الناحيــة المنطقيّة طريقٌ إلى الواقع، ولــذا لا فرق بين أن يكون الشــخص منكرًا للمعرفة اليقينيّة ويُسمي نفسه «شكّاكًا» وبين أن يكون يقينه تابعًا لأحوالٍ وظروفٍ خاصّةٍ ويُسمّي نفسه «نسبيًّا».

المنطقي»، ويُمكن وسم هذا النوع من الشكّ بـ «الشكّ النفسي الإدراكيّ»[١]. وإنّما يفترق «الشكّ الوهمي» عن «الشكّ المنطقي» من جهة أنّه في الحقيقة استبعادٌ ناجمٌ عن عدم الدقّة في المسألة أو من عدم التحمّل واضطراب القوّة الواهمة عن قبول ما فهمه العقل وأدركه، فإذًا الشكّ الوهمي لا ينشأ عن العقل والمنطق.

٣. **الشكّ الاستدلالي**: «الشكّ الاستدلالي» هو ذلك النوع من الشكّ المقترن بالاستدلال والبرهان، فالشكّاك الاستدلالي لا يكتفي بإبراز مُدّعاه بل يدعم كلامه بالأدلّة.[٢]

٤. **الشكّ المزاجي**: «الشكّ المزاجي» أو «الشكّ المبني على «أنا هكذا»»، وهو يقابل بشكلٍ مباشرٍ «الشكّ الاستدلالي»، فالشكّاك المزاجي لا يستدلّ على مُدّعاه، أي لا يستدلّ على شكوكيّته، بل يكتفي ببيان أنّه بشخصه على نحوٍ يرى بأنَّ الأمور، التي يعتبرها الآخرون يقينيّةً، ليست يقينيّةً بالنسبة له، إنّه يدّعي بأنَّ أغلب الناس «يقتنعون بسهولةٍ»[٣] وأنّهم «سُذَّج»[٤] ويقنعون بأدلّةٍ ضعيفةٍ، أما هو فليس كذلك، وبالطبع هذه ليست إلّا عجرفةً يُبديها هو ولا يدعمها بالأدلّة، ومن هذا المنطلق يُمكن اعتبار هذا النحو نوعًا من «الوسواس الفكري»[٥] إلّا أن يُقرَّ المُستدلّ بأنَّه لن يستمرّ كـ «شكّاكٍ مزاجيٍّ».[٦]

٥. **الشكّ المطلق**: «الشكّ المطلق» أو «الشكّ الإفراطي» هو ذلك النوع من الشكوكيّة الذي لا يعرف حدّاً ولا قيدًا، فيُشكّك بكلّ شيءٍ، وهذا النوع من الشكّ هو الشكّ الإفراطي بعينه والذي لا يُمكن الإشارة إليه على أمد تاريخ الفكر إلّا بنحوٍ نادرٍ، ولكن بعض مؤرخي الفلسفة يعتبرون أحيانًا بأنَّ «بيرون»[٧] لديه هذا النوع من الشكوكيّة، وأنّه كان

---

١. إشارة إلى علم النفس الإدراكي. (المترجم)

2. Dancy، *Introduction to Contemporary Epistemology*, 7.

3. Easily Persuaded.

4. Gullible.

5. Intellectual Freak.

6. Dancy، *Introduction to Contemporary Epistemology*, 7-8.

7. Pyrrhon.

وفيًّا لمقتضى شـكوكيّته بصورةٍ تامّةٍ، وكان يُحجم عن الكلام ولم يكن ليتجنّب أيَّ حيوانٍ مفترسٍ أو بئرٍ أو حُفرةٍ؛[1] لأنَّه إن فعل ذلك فسوف يتمكّن زملاؤه من إلزامه بقبول قضيّة «أنا موجودٌ» كحدٍّ أدنى.

٦. **الشكّ النسبي**: «الشكّ النسبي» هو الشكّ الذي يخرج عن حدّ الإفراط، فبحدٍّ أدنى يُقرّ بوجود قضايا تعتبر قضايا يقينيّةً، وعادةً الشـكوكيّة هي شـكوكيّةٌ نسبيّةٌ؛ لأنَّ الشكوكيّة المطلقة نادرةٌ أو مستبعدةٌ وحتّى أنّها تنقض نفسها بنفسها؛ إلّا أن يفعلوا كـ «بيرون» حيث أغلق فمه عن الكلام؛ لأنَّه إن قُلنا: «كلّ شيءٍ مشكوكٌ» فإمّا أن تكون هذه القضيّة يقينيّةٌ وإمّـا أن تكـون غير يقينيّةٍ، فإن كانت غيرَ يقينيّةٍ، ففي هذه الحالة يسـقط ادّعاء «الشـكّ المُطلق» وإن كانت يقينيّةً يسقط أيضًا «الشكّ المطلق».[2]

٧. **الشـكّ المناطقي**[3]: «الشكّ المناطقي» هو الشكّ الذي يقع ضمن إطارٍ معيّنٍ من المعارف الخاصّـة، مثل الشـكوكيّة في إطار «الأخلاق» و«الدين» و«المسـتقبل»، فهنـاك أفرادٌ لا يشكّون في كلِّ شيءٍ، ولكن إذا وصل الدور إلى المسائل الأخلاقيّة ولم يتمكّن من توضيح المباني الأخلاقيّة تجده يقع في الشـكّ والحيرة، أو يقع في الاضطراب حول القضايا الدينيّة أو يقع في الشـكّ حول ما سـيحصل في الغد؛ أيّ العلم بما في المسـتقبل، وكلّها مصاديقُ لـ «الشـكوكيّة المناطقيّة»، ويعتقد «دانسي»[4] بأنّه إن لم يتمّ ضبط هذا النوع من الشكوكيّة فسوف يتحوّل إلى شكٍّ ما بعد مناطقي.[5]

٨. **الشـكّ ما بعد المناطقي**[6]: الشـكّ ما بعد المناطقي، هو شـكٌّ يقع مباشرةً مقابل الشكّ

---

١. پل فوكيه، فلسفه عمومي؛ مينار، شناسايى وهستى، ٧٤-٧٥.

٢. ابن سـينا، الشفاء، كتاب البرهان، ١١٨؛ سـهروردى،مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ١: ٢١٢؛ مينار، شناسايى وهستى، ٧٧ ـ ٧٨.

3. Local.

4. Dancy.

5. Dancy ،*Introduction to Contemporary Epistemology*, 8.

6. Global.

المناطقي، وهذا النوع من الشــكوكيّة غيرُ محصورٍ ضمن إطارٍ خاصٍّ من قبيل «الأخلاق» و«الدين» و «المســتقبل»، بل يجد طريقه إلى مواطنَ أخرى.[١] ويُســتفاد من بعض الكتب المتعلّقة بنظريّة المعرفة بأنَّ «الشــكّ ما بعد المناطقي» يُمكن أن يكون مصداقًا لـ «الشــكّ النسبي» وهو يختلف عن «الشكّ المطلق» وبعبارةٍ أخرى: ليس كلّ «شكٍّ ما بعد مناطقي» هو شــكٌّ مطلقٌ، ولكن «الشكّ المطلق» مُصداقٌ لـ«الشكّ ما بعد المناطقي» الذي يشمل تحته كلّ مجالات المعرفة ويُمكن القول اصطلاحًا بأنَّه «شكٌّ ما بعد بعد مناطقي».[٢]

٩. **الشــكّ القانوني**: هذا النوع من الشــكّ الذي يُسمّى أحيانًا «الشــكّ المنهجي» هو نفس الشكّ الذي اشتهر بـ «الشكّ الديكارتي»، فقد يقع الشكّاك المنهجي أحيانًا في وادي الشكّ ليُعمّق يقينه، ولذا فإنَّ الشــكّ المنهجي هو شــكٌّ يهدف إلى تعميق اليقين، فـ «ديكارت» انتهج الشكّ ليحصل على اليقين ليكون مصونًا من تشكيك الشكوكيّين، وقد بيَّن تفاصيل أحداث شكّه في رسالته «مقالٌ عن المنهج»[٣] وكتابه «التأملات»[٤] بشكلٍ مُسهبٍ.

والمسألة التي يجب الالتفات إليها هنا هي أنَّ «الشكّ القانوني» هو في الواقع شكٌّ كلّ محقّقٍ وعالمٍ، فالعالم هو الذي يُحقّق في مســألةٍ ما، وينظر في أبعاد المســألة وجوانبها ثمَّ يحكم بها. دعونا نُدقّقْ في العبارة التالية التي تتحدّث عن هذا الأمر:

الشــكّ القانوني... يطرأ على كلّ عالمٍ مُحقّقٍ يمشي في ســبيل التحقيق والبحث في المطالب العلميّة بهدف أن يجد ضالته مستفيدًا من نور البرهان وساطع الاستدلال فيخرج من بين الشــكوك والاعتراضات والتردّد، وهذا الأمر غريزيٌّ وجِبِلِّيٌّ في كلّ البشر، وتحصُل هذه الحالة لكلّ من اســتيقظ من غفلته ولديه رأسُ مالٍ في اكتســاب المعرفة، وهذه الحالة هي شرطٌ ومنهجٌ ووســيلةٌ لتحصيل الحقيقة، إلّا أنَّ ديكارت دونَ الأمر وبيّنه وإلّا لقال غيره

1. Dancy ،*Introduction to Contemporary Epistemology*, 8 & Pojman، *Theory of Knowledge*, 26.

2. Super global Skepticism. (See: Ibid).

3. Discours de la méthode pour bien conduire sa raison، et chercher la vérité dans les sciences.

[= مقال عن المنهج المتبع لحسن قيادة عقل المرء والبحث عن الحقيقة في العلوم] (م).

4. Dancy & sosa، *A Companion to Epistemology*, 93 – 97.

ما يقولـه، غير أنَّه بيَّنَ الأمر بوضـوحٍ والأخرون أخفوه أو عبروا عنه ببياناتٍ مشـابهةٍ، فالإنسان الذي يصل إليه أمرٌ ما ويُفكّر به ثمَّ يقبل به أو يرفضه من النظرة الأولى فهو وفق قول الشـيخ الرئيس منسلخٌ عن الفطرة الإنسانيّة. وخلاصة القول أنَّ الشكّ المذكور هو منهجُ كلّ طالبِ علمٍ وهو مصلحةُ كلّ محقّقٍ، إلا أنّ الشكّ يصبح إفراطًا في بعض الموارد بسبب غموض القضايا أو بسبب خصوصيّة في حالة الأشخاص[١].

١٠. **الشكّ الهَوَسي**: من الضروريّ هنا الإشارة إلى أحد أنواع الشكّ، على الرغم من أنّه من الناحية المنطقيّة لا يُعتبر «شكّاً فلسفيّاً»، ولكن أحيانًا نجد أنّ فيلسوفًا أو بعض الفلاسفة مالـوا واتّجهوا نحو هذا المنهج. وخلافًا للشـكّ القانوني يمنع هذا النوع من الشـكّ من الوصول إلى الحقيقة، و«الشكّ الهوسي» هو في الواقع ذلك النوع من الشكّ الذي لا يقوم على أسـاس «الرغبة بطلب الحقيقة» أو «البحث عن الحقيقة»، بل هو ناشئٌ من «الرغبة» و«هوى النفس» بل يخوضه بهدف «الجموح» و«اللا مبالاة»، ونحن نقرأ في القرآن المجيد قولـه عزّ وجلّ: ﴿**بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَـانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَه**﴾[٢] وطبعًا من الواضح أن الفلاسـفة وطالبي المعرفـة الباحثين عن الحقّ، يبحثون عن «الحقّ» ويتجنّبون «الشـكّ الهوسي» في تفكيرهم وتفكّرهم.

ويعتقد ديكارت بأنّ قصور الإنسان عن المعرفة ينشأ أحيانًا عن هوى النفس وكلّ من يترك لنفسه العنان ويترك الأمر للهوى يُحرم من معرفة الحقيقة المطابقة للواقع[٣].

---

١. حسن زاده آملي، معرفت نفس، دفتر دوم، ٢٩٢.

٢. القيامة: ٥.

٣. ملكيان، تاريخ فلسفه غرب، ٢: ١٩٩.

أنواع اليقين

لليقين أنواعٌ، وسنُشير إلى نموذجين منها:

أ. اليقين المنطقي: كما أشرنا سابقًا، فإنَّ «اليقين المنطقي» هو يقينٌ بُنِيَ على أساسٍ محكمٍ، ولا يُمكن التشكيك به منطقيّاً، إذ اليقين المنطقي هو جزمٌ قاطعٌ مائة بالمائة بقضيّة ما، وهو يقينٌ متجذرٌ ومبنيٌّ على أساسٍ متينٍ، وهذا النوع من اليقين عبارةٌ عن جزمٍ متجذّرٍ بثبوت المحمول للموضوع أو بثبوت التالي للمُقدَّم، وبما أنَّ هذا الجزم هو جزمٌ مُتجذّرٌ لذا فهو يقترن مع «امتناع سلب المحمول عن الموضوع» أيضًا إمّا بالقوّة أو بالفعل أيضًا.

ب. اليقين النفسي: يقع في مقابل اليقين المنطقي، اليقينُ النفسي، واليقين النفسي ـ من زاويةٍ ما ـ أعمّ من اليقين المنطقي واليقين غير المنطقي؛ لأنَّ اليقين المنطقي الذي ينبني على أسسٍ منطقيّةٍ يُعدّ مِصداقًا لليقين النفسي، ولكنّ «اليقين النفسي» والذي يقع مقابل «اليقين المنطقي» يفيد وجه تباعدهما عن بعضهما البعض.

يتحدّث ديكارت عن نوعين من اليقين: ١. اليقين الميتافيزيقي.[1] ٢. اليقين الأخلاقي.[2] وبناءً لوجهة نظر ديكارت، اليقين الميتافيزيقي هو ذلك النوع من اليقين حيث لا يوجد أدنى نوعٍ من الشكّ فيه، على خلاف اليقين الأخلاقي فهو ليس محكمًا بإحكام اليقين الميتافيزيقي، وهو فقط من أجل تسيير مُجريات الحياة العاديّة.

ويُقسّم فيتغنشتاين اليقين كذلك إلى قسمين: ١. اليقين الذهني.[3] ٢. اليقين العيني.[4] وما سماه ديكارت «اليقين الميتافيزيقي» أسماه فيتغنشتاين «اليقين العيني»؛ طبعًا مع مراعاة هذا الفرق، وهو أنَّ ديكارت في كتاب الأصول (الأصل ٢٠٦) صرّح بأنَّ اليقين الذي من المُيسّر تحصيله لا ينحصر بالـ «اليقين الأخلاقي»، إلّا أنَّ فيتغنشتاين لا يعتبر الحصول على «اليقين

1. Metaphysical Certainty.
2. Moral assurance.
3. Subjective Certainty.
4. Objective Certainty.

العيني» أمرًا مُيسّرًا.[1]

ويُقسّم تشيشولم[2] اليقين إلى قسمين: ١. اليقين النفسي ٢. اليقين المعرفي. وكذلك يُقسّم اليقين المعرفي إلى يقينٍ سابقٍ ويقينٍ لاحقٍ، ويُؤكّد على هذه المسألة، وهي أنّ اليقين السابق مرتبطٌ بالقضايا الضروريّة التي يعتبرها أرسطو من الأصول الموضوعة[3] ويرى بأنّ الصدق درجةٌ لم يُعرف شيءٌ أفضلُ منها؛ واليقين اللاحق ما ارتبط بالقضايا الحسيّة.[4]

وقد تحدّث آية الله الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر عن اليقين بشكلٍ مسهَبٍ في كتابه الأسّس المنطقيّة للاستقراء، فقسّم اليقين إلى ثلاثة أقسام:

١. **اليقين المنطقي**: إنّ اليقين المنطقي هو نفس اليقين الذي يقصده البرهان الأرسطي في المبادئ والمقدّمات، واليقين المنطقي مُركَّبٌ من عِلمين، وما لم ينضمَّ العلم الثاني إلى العِلم الأوّل لا يحصل هذا النوع من اليقين، والمراد من «اليقين المنطقي» العلم بقضيّةٍ معيَّنةٍ مع علمنا بأنّه من المستحيل ألّا تكون القضيّة بالشكل الذي علمناها به.

٢. **اليقين الذاتي**: المراد من اليقين الذاتي، هو الجانب النفسي من اليقين، مع صرف النظر عمّا إذا ما كانت تقتضيه «المُجَوِّزات الواقعيّة» أم لا.

٣. **اليقين الموضوعي**: «اليقين الموضوعي»: هو ذلك اليقين الذي تقتضيه «المجوزات الواقعيّة».

النسبة بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي: إنّ اليقين الذاتي يختلف عن اليقين الموضوعي بحيث يمكن القول: إنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجهٍ. ومورد اجتماع اليقين الذاتي واليقين الموضوعي هو في الموطن الذي يحصل فيه اليقين داخل نفس الإنسان مع كون

---

1. Malcolm، Wittgestein: *Nothing is Hidden,* 201 – 235 & Geiffith، *Wingestein Centenary* Essays، 237 – 223. « Wittgenstein، *On Certainty* & Refer in Persian to:

احمدي، كتاب ترديد، ٢٤٧- ٢٦٩.

2. Chisholm.

3. Axiom.

4. Hahn، *The Philosphy of Roderick M.Chisholm*, 19 , 22 , 591

ذلــك اليقين من مقتضيات «المجــوزات الواقعيّة»، وهذا النوع مــن اليقين هو مصداقٌ لليقين الذاتي لا لليقين الموضوعي.

ومن ناحيةٍ أخرى: يُمكن أحيانًا لـ «المجوّزات الحقيقيّة» أن تقتضي اليقين، ولكن بســبب الشروط الروحيّة الخاصّة للفرد أو الأفراد لا يحصل لهم اليقين، وهنا يُصبح «اليقين الموضوعي» مفروضًا بسبب وجود المجوزات الواقعيّة، دون أن يتحقّق «اليقين الذاتي»[١].

وهكذا يصبح جليًّا أنَّ «اليقين» أقسامٌ، ولكن يجب على نظرية المعرفة أن تبذل جهدها بهدف تحصيل «اليقين المنطقي» وهو عين اليقين الذي يســتطيع تأمين عنصر المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ الذي لا يقبل الشكّ.

أدوار ومراحل الشكوكيّة

ســنُلقي هنا النظر على المراحل التي مرّت على الشكوكيّة، ومن بعد ذلك سنُلقي نظرةً على «الشكوكيّة المعاصرة»:

أولاً: الشــكوكيّة القديمة[٢]: للشــكوكيّة القديمة مظاهرُ مختلفةٌ سنُشــير إلى بعض النماذج البارزة منها في ما يلي:

١. شرارة الشــكوكيّة: لقد عاش هراكليتوس[٣] الفيلســوف اليوناني قبل ولادة المسيح عليه السلام بخمســمائة سنةٍ تقريبًا، ويُطلقون عليه «الفيلســوف الباكي»، وكان يعتقد بأنَّ كلّ شيءٍ في حال تبدُّلٍ وتغيُّرٍ، فـ «لا يُمكن للرجل أن يسبح في النهر مرتين أبدًا»، ومن هنا اُستُنتجت هذه النتيجة التشكيكيّة من كلامه، وهي أنّه إذا كان كلُّ شيءٍ في حال تغيُّرٍ وتبدّلٍ فلن نستطيع الحصول على «المعرفــة».[٤] وتوصل كراتيلوس[٥] عقبه إلى هذه النتيجة وهي «لا يمكن الســير في النهر نفسِــه

١. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، الطبعة الرابعة، ٣٢٢ـ ٣٢٧.

2. Ancient Skepticism.

3. Heraclitus.

4. Edwards، *The Encyclopedia of Philosophy*, 8: 449.

5. Cratylus.

مرتــين لأننّا والنهرَ في حالة تغيُّرٍ»[١]، وقــد قاد هذا الكلام إلى «الشــكوكيّة الأعم».[٢] وفي تلك الأثناء بيّن كسينوفون[٣] بأنّنا «لا نملك معيارًا صادقًا للمعرفة، فإنْ وصلنا إلى الحقيقة مصادفةً، فلن نستطيع تمييزها عن الخطأ»[٤].

٢. ظهور السفسطائية:[٥] عند النظر في تاريخ الفكر اليوناني سنصادف بعض الوجوه الذين اشــتهروا باسم «السفســطائيّ»، وتعني هذه الكلمة الحكيم والعالم، ولكن كما دَوّن العديد من المؤرخين فإنَّ سيرهم لا يتناسب مع هذا الاسم؛ لأنَّهم عمليًّا وضعوا الجدل والسفسطة شعارًا لهم وألبســوا الباطل ثوب الحقّ وألبســوا الحقّ ثــوب الباطل، وهكذا فإن كانت هذه النســبةُ صحيحةً في الجملة، ولكن بحدٍّ أدنى يُمكن أن يُطلق على البعض «سفســطائيٌّ» أكثرَ من كونه «حكيمًا» و«عالمًا»، وقد اعتُبر هذا الأمر سببًا لإطلاق سقراط اسم «فيلسوف» على نفسه تعريضًا بهم؛ لأنّ كلمة فيلســوف تعني «محبّ الحكمة».[٦] وقد عرّف آريستوفان في مسرحية «السحب» (البيت ٣٣١) السفسطائيّين بأنّهم «علماء كاذبون» و«ذوو شعرٍ طويلٍ هو شعر الكسالى» وبأنّهم «شــعراء الغزل» و...،[٧] ولكن منذ سنة ١٩٣٠ ميلادي وصاعدًا تصدّى البعض في الغرب من أجــل الدفاع عنهم، وتعرّضوا لانتقاد أفلاطون في تحقيره لهم،[٨] وعلى كلّ حالٍ، فإنَّ البحث في صحّة هذه القضيّة التاريخيّة وسقمها يتطلّب دراسةً مستقلّةً.

كما ذكروا فإنَّ السفســطائيّين يختلفون عن الشــكوكيّين من حيث الشــخصيّة، وأمّا أوجه الاختلاف فهي كالتالي:

ـ الشكوكيّون كانوا فلاسفةً أمّا السفســطائيّون فقد كانوا مَكَرةً، يسعون خلف منفعتهم،

1.Edwards، *The Encyclopedia of Philosophy*, 8: 449.

2. Ibid.

3. Xenophone.

4.Edwards، *The Encyclopedia of Philosophy*, 8: 449.

5. Sophism.

٦. فروغي، سير حكمت در اورپا، ١٦ ـ ١٧؛ داودي، « سوفسطائيان»، ٨ ـ ٤٥.

٧. گاترى، تاريخ فلسفه ى يونان، ١٠: ٦٩.

٨.م. ن، ٢٩ ـ ٣٥.

ويستغلون جهل الآخرين وسهولة إقناعهم.

- وجهات نظر السفسطائيّين بدائيّةٌ ومُتسرّعةٌ مقارنةً بنظريّات الشكوكيّين.
- احتجاجات السفسطائيّين إذا ما قورنت بالشكوكيّين فهي تفتقر إلى النَّظْم وإلى المنهج.
- احتجاجات السفسطائيّين مقارنةً باحتجاجات الشكوكيّين لا تتمتّع بالمتانة.
- يَستعمل السفسطائيّون الشكّ والتردّد وسيلةً للوصول إلى مطامعهم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، خلافًا للشكوكيّين الذين زهدوا في الدنيا، وبسبب نظرهم الثاقب عاشوا كرجالٍ حكماءَ.[١]

الوجوه البارزة من السفسطائيين: هناك شخصيّاتٌ بارزةٌ عاشت في اليونان، واشتهرت بـ«السفسطة»، ومن هذه الوجوه البارزة:

- بروتاغوراس[٢]
- غورغياس[٣]
- برودیکوس[٤]
- هيبياس[٥]
- انتيفون[٦]
- تراسيماخوس[٧]
- كريتياس[٨]

---

١. مهدوي، شكاكان يونان، ٢٨ – ٣٥.

2. Protagoras.

3. Gorgias.

4. Prodicus.

5. Hippias.

6. Antiphon.

7. Thrasymachus.

8. Critias.

- آلسيداماس[١]
- آنونيموس[٢]
- آنتيستنس[٣]
- ليكوفرون[٤]

ويعتبر هؤلاء من الوجوه البارزة والمشهورة في اليونان القديمة واشتهروا بـ «السفسطائيّين»[٥]، بحيث إنّ أفلاطون خصّص بعض نماذج رسائله وحواراته بهم فأسماها بأسمائهم، ولكن برزت هناك شخصيّتان أكثر من البقيّة وهما پروتاغوراس وغورغياس، وقد طرح هذان الشخصان خطاباتٍ تُشير إلى الشكّ في إمكانيّة الوصول إلى المعرفة، ولهذا كانا مؤثّرين في ترويج التشكيك، ولولا مساعي سقراط وأفلاطون وأرسطو في تثبيت المعرفة وتدعيمها، لأصبح بناءُ الفكر بلا أساسٍ، يقول غورغياس:

لا شيء موجودٌ، وإذا كان هناك شيءٌ موجودٌ، فإنّنا عاجزون عن إدراكه، وإذا فرضنا أنَّه من الممكن إدراكه، فإنّنا لا نستطيع أن نُفهمه للآخرين.[٦]

وبوجهات النظر هذه بُنيت الـ «النسبيّة»[٧] وكتب أفلاطون حول قول بروتاغوراس: إنّ هذا الكلام يجعل «المعرفة الصادقة مطلقًا»[٨] تحت السؤال والتشكيك؛ لأنَّ الحقيقة سوف تتعدّد في هذه الحالة بعدد الأفراد،[٩] وبالطبع هناك العديد من التفاسير لمراد بروتاغوراس من لفظة «الإنسان»، مثلًا هل مُراده من «الإنسان» فردُ الإنسان أم نوع الإنسان و... وبالطبع لا مجال الآن للتعرّض لهذا الأمر بالبحث.

---

1. Antisthenes.
2. Alcidamas.
3. Lucophron.
4. Anonymous.
5. Guthrie، *The Sophists*, 262 – 319.
6. Edwards، *The Encyclopedia of Philosophy*, 8: 449.
7. Relativism.
8. Absolutely True Knowledge
9. Edwards، *The Encyclopedia of Philosophy*, 8: 449.

٣. الشكوكيّة الأكاديميّة[1]: تقريبًا قبل ٣٠٠ سنة من ولادة المسيح عليه السلام تمّ تأسيسُ نوعٍ من الشكوكيّة عُرِفت لاحقًا بـ «الشكوكيّة الأكاديميّة»، وذلك بواسطة أتباع سقراط وأفلاطون وبالاستناد إلى رسالةٍ من رسائل أفلاطون اسمها الدفاع[2]، وهي رسالةٌ تتضمّن الدفاع الذي قدّمه سقراط أمام محكمة أثينا، والمُؤسّس لهذا النوع من الشكوكيّة هو شخصٌ اسمه أركسيلاوس[3]، والذي بنى شكوكيته على خطاب سقراط في رسالته الدفاع، قال: إنّ سقراط يقول: «أنا إنّما أعلمُ شيئًا وهو أنّي لا أعلم»، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار «الشكوكيّة الأكاديميّة» وليدة رسالة الدفاع، ويعتقد الشكوكيّون الأكاديميّون بعدم وجود معيارٍ واضحٍ للتمييز بين «الإدراك المعتبر»[4] و«الإدراك الخاطئ»[5]، فإذًا يدُنا قاصرةٌ عن «المعرفة»، وعملنا منحصرٌ فقط بالـ «التصديق الصادق المحتمل».[6]

٤. الشكوكيّة البيرونيّة[7]: سُمّي هذا النوع من الشكوكيّة باسم الشكّاك المشهور القديم بيرون[8]، وقد عاش سنة ٣٠٠ قبل ميلاد المسيح عليه السلام، وأسّس لشكوكيّة عامّةٍ تامّةٍ، ثمَّ قام بنشرها أفرادٌ آخرون، ويُنكر الشكوكيّون البيرونيّون «المعرفة» مطلقًا، وحتّى أنّهم لا يقبلون بما قاله الشكوكيّون الأكاديميّون أيَّ «إنّنا نعلم أننّا لا نعلم»، ولهذا توجّه الشكوكيّون البيرونيّون نحو نقد «الجزم» وكذلك نحو نقد «الشكوكيّة النسبيّة» وانغمسوا في الشكوكيّة المُطلقة الإفراطيّة[9] وكما ذكرنا سابقًا، التزم بيرون بشكوكيّته بصورةٍ عمليّةٍ ولم يكن يفتح فمه بالكلام ولم يكن ليتجنّب أيَّ حيوانٍ مُفترسٍ أو بئرٍ أو حُفرةٍ، وكان مُريدوه هم الذين يُجنّبونه هذه المهالك!

---

1. Academic Skepticism.
2. Apology.
3. Arcesilaus.
4. Veridical Perception.
5. Illusion.
6. Pojman، *The Theory of Knowledge,* 25.
7. Pyrrhonian. SK.
8. Pyrhon.
9. Pojman، *The Theory of Knowledge,* 25 - 26. & Barnes، The Toils of Scepticism.

سكستوس أو محيي الشكوكيّة البيرونيّة: في القرن الثاني بعد ميلاد المسيح عليه السلام انبرى شخصٌ اسمه سكستوس إمبيريكوس[1] لإحياء الشكوكيّة البيرونيّة، فدوّن التعاليم البيرونيّة، وكان يقول: «الشكوكيّة البيرونيّة» مثل «مليّن المعدة»[2] الذي بواسطته يُدفع كلّ شيءٍ، ما يعني أنّه لا يجب تلقي التعاليم البيرونيّة على أنّها أمورٌ يقينيّةٌ، بل هي أمورٌ تضمحل فيها كلُّ الأمور الأخرى وفقط،[3] وقد دوّن سكستوس التعاليم البيرونيّة في كتابٍ بعنوان كليّات الشكوكيّة البيرونيّة[4] والذي يُعرف اليوم باسم طريق الشكوكيّة[5]، وهو يقيم في هذا الكتاب «عشرة أدلةٍ» على الشكوكيّة.[6]

ثانياً: الشكوكيّة الحديثة[7]: سنبحث هنا الشكوكيّة الحديثة في مظاهرها الثلاثة:

١. شكوكيّة مونتني: اتّجهت الشكوكيّة القديمة رويدًا رويدًا نحو الأفول إلى أن عاودت الظهور مجدّدًا في القرن الخامس عشر الميلادي في عصر النهضة، حيث جددّ حياتها الفيلسوف الفرنسي المشهور مونتني[8] وبرغبةٍ مبالغٍ فيها بهدف الدفاع عن الكنيسة ودين المسيح عليه السلام، وقد عاش مونتني إبان الفترة التي بدأت بها «الحركة الإصلاحيّة»[9] بهدف رفع يد الكنيسة عن حصر شرح الكتاب المقدس بها.

وكان كالفين[10] وأتباعه قادة هذا التيّار، فكانوا يقولون: إنّنا نمتلك «الفهم» فإذًا يُمكننا بمفردنا وبدون الكنيسة أن نفهم الكتب المقدّسة وأن نعمل بها، هنا انتفض مونتني على غطرستهم

---

1. Sextus Empiricus.
2. Purge.
3. Pojman، Theory of Knowledge, 26.
4. Outlines of Pyrrhonism.
5. The Skeptic way.
6. Mates،The Skeptic way, 94 - 110.
7. Modern Skepticism.
8. Montaigne.
9. Reformism.
10. Calvin.

وعمد إلى إحياء «الشـكوكيّة القديمة» وبالخصوص «الشكوكيّة البيرونيّة» حتّى أسقط «الفهم البشريّ» عن أصالته، فأعادهم مجدداً إلى التواضع، وقد نُشرت تعاليمه ضمن سلسلة مقالاتٍ، وقد وصلت «الشـكوكيّة البيرونيّة» إلى ذروتها من خلال الاسـتعانة بكتابات سكيسـتوس،[١] وقـد نُقش عـلى جدار غرفته «الأمر المُتقّين هـو أنّه لا شيءَ يقينيًّا»، «دائمًا أصـدُر حكمًا معلّقًا» وكان الذِكر الذي يُجريه على لسانه: «ماذا أعلم؟ »[٢]، وقد اصطبغت «شكوكيّة مونتني» بصبغةٍ أخلاقيّةٍ،[٣] ومن هذا المنطلق فهي قد لامست «النسبيّة الأخلاقيّة»، وكان لشكوكيّة مونتني بالغ الأثر على ديكارت وباسكال ومالبرانش وآخرين،[٤] ولهذا فهو «أبو الشكوكيّة المعاصرة» وكان له تأثيرٌ بنحوٍ أو آخرَ على مجريات الشـكوكيّة اللاحقة وحتّى في نشـوء المدارس الفلسفيّة، من قبيل «التجريبيّة»، طبعًا وفق هذا التحليل، وهو أنّه على سـبيل المثال: خاض لوك في التجريبيّة ليتمكن من خلال هذا الأسلوب الإجابة على شكوكيّة مونتني.[٥]

٢. الشـكوكيّة الديكارتيّة: كان ديكارت يعيش في القرن السـادس عشر ميلادي في فضاءٍ ملأته «شـكوكيّة مونتنـي»، فانطلق ديكارت من ذلك الجوّ الفكريّ ليبنـي مُجدّدًا البناء المعرفي الذي تضرّر إثر تشكيكات مونتني، ليُرممها ويمهد الطريق لـ «اليقين الصادق»، ومن هنا، شرع بـ «الشـكّ المنهجي» ثمَّ توصّل إلى قاعدة «أنا أفكر إذًا أنا موجودٌ»، وعقب ذلك تناول مسائلَ أخرى أشرنا إلى بعضها في الفصول السـابقة، وعلى كلٍّ حالٍ، فإنَّ مواجهة ديكارت للشكوكيّة لم تتمكّن من إخماد نارها، بل استمرّ هذا التيّار على ما كان عليه.[٦]

٣. الشـكوكيّة الهيوميّة: في القرن الثامن عشر الميلادي، كان ديفيد هيوم[٧] مازال مُنْكَبّاً على

1. See: Adier, Great Books, London, 23 : 51 – 597. « Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 8: 452.

2. Que Sais –je?!.

٣. برك، مونتني، ٢١ – ٢٨.

4. flow. Ed‹Dictionary of philosophy, 237).

5. Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 8: 254.

6. Ibid, 452 – 454.

7.Ibid, 8: 254.

مسـألة الشكوكيّة، ولهذا دوّن كتابه المشهور باسم رسالة في الطبيعة البشريّة وبيّن بعض المسائل في هذا الخصوص، وقد مال هيوم طوال تاريخ فكره إلى نوعين من الشكوكيّة:

أ. الشكوكيّة التامّة.[١]

ب. الشكوكيّة المحدودة.[٢]

فحيثما تحدّث حول كافّة الاعتقادات والتصديقات، كان يُجرّب الشكوكيّة التامّة، ولكن حيثما وضع «العلم التجريبي» في مقابل «الميتافيزيقيا» و«علم الكلام»، فإنّه كان ذا توجّهٍ إيجابيٍّ يلزم منه الشكوكيّة في الأمور ما وراء الحسّ.[٣]

وكلام هيوم حول «أصل العليّة» ومناقشاته لـ«فرضيّة وحدة عمل الطبيعة»[٤] لم تطرح التجريبيّة جانبًا فقط بل ألحقت الضرر أيضًا بالعلم بالمستقبل في ما يتعلّق بالطبيعة.[٥]

ثالثاً: الشكوكيّة المعاصرة[٦]: إنّ الشكوكيّة المعاصرة في الغرب هي وليدة الأزمات التي مرّت على الشكوكيّة الجديدة، وكان أثر كانط بعد شكوكيّة هيوم مثل أثر ديكارت بعد شكوكيّة مونتني، مع فارق أنَّ كانط توصّل إلى إجابةٍ كانت نتيجتُها انسدادَ باب العلم حول ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا)، ومع التحليلات التي طرحها حول مفاهيم العليّة والوجود، نثر الغبار على روّاد الواقعيّة الكلاسيكيّة، فإذًا في الواقع، عاشت الشكوكيّة المعاصرة في مثل هذه الأجواء، ونحن لا يسعنا المجال هنا لأنْ نتناول الشكوكيّة المعاصرة بالتفصيل، ولذلك سنكتفي بالإشارة فقط إلى أنّنا نُقسّم الشكوكيّين إلى ثلاثة أقسام:

١. الشكوكيّون الذين هاجموا «التصديق الصادق المُبرّر».

---

1. Complete Sk

2. Limited Sk.

3. Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 455 456. & Pojman, Theory of Knowledge, 26 – 27 & 30 – 41 & Dancy and Sosa, A Companian to Epistemology, 182 – 185.

4. The assumption that nature is uniform.

5. Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 455 _ 456.

6. Contemporary Skepticism.

٢. الشكوكيّون الذين هاجموا «التصديق المُبرّر».

٣. الشكوكيّون الذين هاجموا «التصديق» و «الفهم»[1].

فإذًا الشكوكيّة المعاصرة هي في وضعٍ جرّبت معه المراحل الثلاث هذه، خلافًا للشكوكيّة السابقة التي نظرت غالبًا إلى «التصديق الصادق المُبرّر»، وهذه النقطة تستحقّ الاهتمام، إذ يُمكن اعتبارها «الفارق الأساسي» بين الشكوكيّة القديمة والشكوكيّة المُعاصرة كما سيتمّ بيانه في الفصل القادم في «المنزل السادس من الشكوكيّة»، وبالطبع فإنَّ الشكوكيّة المعاصرة اقترضت تعاليمها من الشكوكيّة السابقة، ولكنّنا سنعرض تلك التعاليم بتقاريرَ مختلفةٍ متناسبةٍ مع العصر، أمّا الآن فسوف نُشير إلى نماذجَ من الكُتّاب الذين دوّنوا وألّفوا في هذا الباب بنحوٍ علميٍّ:

- ستررود[2] مؤلّف كتاب مفاد شكاكيت فلسفى [= مفاد الشكوكيّة الفلسفيّة][3].
- ويليامز[4] مدوّن كتاب شك هاى غير طبيعى [= الشكوك غير الطبيعيّة][5].
- آنغر،[6] مؤلّف كتاب جهالت [= الجهل][7].
- فوجيلين،[8] مدون كتاب پرتوهاى شكاكيت پيرونى بر معرفت وتوجيه [= انعكاس الشكوكيّة البيرونيّة على المعرفة والتبرير][9].
- نوزيك،[10] مؤلّف كتاب تبينات فلسفى [= التفسيرات الفلسفيّة][11].

---

1. Dancy, Introduction to Contemporary Epistemology,.90.
2. Stroud.
3. Stroud, The Significance of Philosophical Scepticism.
4. Williams.
5. Williams, Unnatural Doubts: Epistemic Realism and Basic of Scepticism.
6. Unger.
7. Unger Ignorance: A Case for Scepticism.
8. Fogelin.
9. Fogelin, Pyrrhonian reflections on Knowledge and Justification.
10. Nozick.
11. Nozick, Philosophical Explanations.

وهذه نماذجُ من مؤلّفاتٍ تمّ إيراد الشكوكيّة المعاصرة فيها بتقاريرَ مختلفةٍ.

وكان هــذا بيانًا موجزًا لمســار الشــكوكيّة منذ الحقبة القديمــة إلى الآن حيث يمكن لنا أن نتعرّف في ظلّها على موقعيّة الشــكوكيّة، ومن الآن فصاعدًا ســنقوم بتجهيز الجواب والتحقيق في الإجابات مع معرفةٍ واطّلاعٍ أكبرَ.

الطعون أو براهين الشكوكيّة

سنُشير هنا إلى بعض نماذج أدلّة الشكوكيين التي أقاموها لنفي المعرفة، وصنعوا على أساسها الحججّ والذرائع للشكوكيّة.

وكما أشرنا سابقًا، فإنَّ سكيستوس استدلّ بعشرة أدلّةٍ أو«طعونٍ»[1] لرفض المعرفة، وبالطبع هو كان قد أخذ هذه الأدلّة نوعًا ما من انزيدموس كنوسوسي (سنة ٤٣ ق.م تقريبًا).

والآن سنُقرّر هذه الأدلّة أو الطعون بالاستعانة بخلاصة كوبلستون:

١. الفروق الموجودة بين أصناف الموجودات الحيّة تستلزم اختلاف علمهم بالشيء الواحد.

٢. الفرق بين البشر أيضًا يؤدّي إلى اختلاف العلوم.

٣. إنَّ مقتضى الحواس المتنوّعــة، اختلاف الإدراك، (افرض فاكهةً تكون ذات رائحةٍ كريهةٍ بالنسبة لحاسة الشمّ، ولكنها ذات طعمٍ حلوٍ بالنسبة لحاسة التذوّق).

٤. إنَّ تنوع الحالات بين اليقظة والنوم، الشــباب والهرَم يُــؤدّي إلى اختلاف الإدراك، فعلى ســبيل المثال: إنَّ التيّار الهوائي الشــديد يُعتبر بالنســبة للشابّ نســيمًا عليلًا، وأمّا بالنسبة للعجوز فيبدو أمرًا مزعجًا جدًّا.

٥. إختلاف المشــاهد الطبيعيّة وانعكاســها، فعلى ســبيل المثال: قطعة خشــب في الماء تبدو مكسورةً، والبرج المربع يبدو أسطواني الشكل من بعيدٍ.

٦. لا يُمكن إدراك الأشياء بنحوٍ خالصٍ، بل لا بدّ من وجود وسيطٍ كالهواء مثلًا.

٧. الاختــلاف في الإدراك ناجمٌ عــن الاختلاف في كيفيّة الإدراك، مثــلًا: تبدو حبة الرمل قاسيةً في النظر، بينما تبدو ناعمةً في اليد.

---

١. Tropes: (براهين، مجازات، كنايات).

٨. بصورةٍ عامّةٍ النسبيّة هي الحاكمة على الإدراك.

٩. اختلاف التأثّر ناجمٌ عن ندرة أو كثرة الإدراك، فمثلًا الشهاب المُذنّب الذي يُشاهد أحيانًا يترك تأثيرًا أكبر من الشمس.

١٠. إنَّ الاختلاف والتفاوت في أسلوب الحياة وتنوّع القواعد الأخلاقيّة والضوابط الاجتماعيّة والأنظمة الفلسفيّة وغيرهما يوجب الاختلاف في الإدراك.

ومن ثمّ قام آغريبا[1] بإنقاص هذه الأدلّة أو الطعنات العشرة إلى خمسٍ، وهي كالتالي:

١. اختلاف الآراء حول الشيء الواحد.

٢. إثباتُ أيِّ شيءٍ مبنيٌّ على لا نهائيّة الاحتمالات.

٣. اختلاف ظهور الأشياء للأفراد يعود إلى اختلاف أحوالهم.

٤. قبول الفرضيّات بصورةٍ جزميّةٍ بهدف تجنب التسلسل المُحتمل.

٥. الدور أو مصادرة المطلوب، يعني أنّنا افترضنا شيئًا في الحقيقة ينبغي إثباته.

وقام البعض أيضًا بتقليص هذه الأدلّة إلى دليلين:

١. لا شيءَ مُتيقّنًا بنفسه، بسبب تنوّع وتعدّد العقائد والآراء.

٢. لا شيء مُتيقّنًا بواسطة شيءٍ آخرَ؛ لأنَّه يلزم عنه الدور والتسلسل الباطلان.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ «قضيّة المعيار» التي هي مِن أهمّ أدلّة المُشكّكين، ترجع إلى هذا الدليل أيضًا؛ لأنَّه عندما نضع «نحن نعلم» معيارًا للاختيار؛ ولأنّنا نحتاج أيضًا إلى معيارٍ من أجل إحراز صدق ذلك المعيار، فإذًا ينتهي هذا الأمر إمّا إلى الدور أو التسلسل.

وهذه نماذجُ من الأدلّة أو الطعون[2] التي ذكرها سكستوس في كتابه.[3]

واختصر بول فولكييه الأدلّة التي أوردها الشكوكيّون في السابق، بأربعة أدلّةٍ:

ـ **الأول**: الجهل: إنَّ قضايا الكون مرتبطةٌ ببعضها البعض بحيث إنَّه ينبغي تحصيل المعرفة

---

1. Agrippa.

2. Tropes.

3. Mates, The Skeptic way: Sextus Empiricus's Outlines of pyrrhonism, 94 – 112.

بالكلّ بهدف معرفة أحدها، ولأنّنا لا نعلم الكلّ فإذًا لن نُحصِّل المعرفة بأيٍّ منها.

- **الثاني**: الأخطاء الحسـيّة والعقليّة: يستدلّ سكستوس على الشكوكيّة عن طريق «الخطأ» أيضًا، والذي يُسمّى «الاستدلال عن طريق الخطأ»[١٢].
- **الثالث**: اختلاف الناس في الآراء والعقائد.
- **الرابع**: عدم القدرة على إثبات حجيّة المعارف.

وبعد أن لخص بول فولكييه أدلّة الشكوكيّة، بدأ بنقدها بصورةٍ مُفصّلةٍ[٣].

وقام بعض المعاصرين كذلك بتلخيص أدلّة الشكوكيّين بهذه الطريقة:

١. هناك اختلافٌ في الإدراكات الحسيّة بين كافّة الموجودات الحيّة.

٢. هناك اختلافٌ بين أفراد البشر من الناحية الجسميّة والطبائع والقدرات الذهنيّة ما يُؤدّي إلى جعل الأشياء وأمور العالم مختلفةً في نظر كلِّ واحدٍ منهم بحسب اختلافهم.

٣. تنوّع الحواس، فترتسم في الذهن انطباعاتٌ حسيّةٌ متنوّعةٌ عن الشيء الواحد، فعلى سبيل المثـال: التفاح، لـه رائحةٌ جميلةٌ، ونكهةٌ حُلوةٌ وتراه العين أحمـرَ أو أصفرَ، ولكن من غير المعلوم أيُّها هي حقيقة التفّاح؟

٤. يُـؤدّي اختلاف الأحوال في ما يرتبط بالفرد الواحد، في أوقاتٍ مختلفةٍ إلى تغيّر حكمه في ما يرتبط بالأشياء.

٥. تبدو ذوات الأشياء مختلفةً من مسافاتٍ مُختلفةٍ وفي وضعيّاتٍ مُختلفةٍ.

٦. الإدراك الحسي لا يكون بنحوٍ مُباشرٍ، بل لا بدّ من واسطةٍ الثانيةً.

٧. تبدو الأشياء مختلفةً باختلاف درجة لونها وحركتها ودرجة حرارتها.

٨. تختلـف صورة الشيء الواحد قبل أن يُصبح مأنوسًـا ومعلومًا لنا، عن مرحلة ما بعد أن يُصبح مأنوسًا ومعلومًا لنا.

---

1. The argument from illusion.

2. Mates, The Skeptic way, 57.

٣. فولكيه، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعه، ٥٦ – ٦٥.

٩. العلم الذي ادّعى الحكماء الحصول عليه، هو القضايا المنطقيّة، والقضايا المنطقيّة ليست حمل محمولٍ ما على موضوعٍ فقط، بل هي في الواقع تعيين نسبةٍ بين الأشياء أو بين الإنسان والأشياء، ولكن لا تُبيّن كُنه أو ماهيّة الأشياء في نفسها.

١٠. إنَّ عقائد وآداب الأفراد تتبدّل وتتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.[١]

فجدال المُشكّكين لا يتوقّف عند هذه الخلاصة، فقد استدلّ غورغياس في كتاب اللا وجود بهذه الكيفيّة:

لا يستطيع أحدٌ أن يُنكر أنَّ «العدمَ عدمٌ» أو أنّ «اللا وجود هو لا وجودٌ» ولكن بمُجرّد نُطقِنا لهذه العبارة نكون في الحقيقة قد صدقّنا أنَّ «العدم موجودٌ»، ولذلك تكون النتيجة أنَّه لا فرق بين الوجود والعدم، فإذًا لا وجود للوجود![٢]

أبرز سكستوس جداله بصورة قياسٍ مستخدمًا مواد القياس، وناقش في حجيّة القياس أيضًا.[٣]

كانت هذه مجموعةُ نماذجَ من أدلّة الشكوكيّين وقد بيّناها باختصارٍ، ولسنا بصدد الإجابة عليها هنا؛ لأنّنا سنقوم في الفصل اللاحق بتقرير أهم إشكالات الشكوكيّة تحت عنوان «المنازل السبعة للشكوكيّة» بحيث إنّ الأدلة المذكورة ستندرج ضمنها وعلى الأخصّ في «المنزل الثالث من الشكوكيّة» والمندرج تحت اسم «تفاعل الذهن والعين»، وسنسعى في الفصل العاشر وما بعده إلى أنْ نُجيبَ على إشكالات الشكوكيّة، وإلى أنْ نمهد الطريق للوصول إلى «اليقين الصادق».

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ استدلال غورغياس أنَّ «اللا وجود غير موجودٍ، فإذًا لا فرق بين الوجود والعدم» هو استدلالٌ مخدوشٌ؛ لأنَّه خلط بين نفس الأمر الذي للوجود وبين نفس الأمر الذي للعدم، وبين تقرّر هذين الوعائين من الواقع ـ بما هو أعمّ من الواقع الوجودي

١. بزرگمهر، فلسفه تحليل منطقى، ١٣ – ١٤.

٢. فروغي، سير حكمت در اروپا، ١٦ – ١٧.

3. Copleston, A History of Philosophy, 444.

والواقع العدمي ـ كما سلف ذكره في الفصل الثالث من أنَّ القياس يقينيٌّ أيضًا؛ لأنَّ صورة القياس منتجةٌ وبديهيّةٌ أو نظريّةٌ وأصول الصور المنتجة للقياس هي من الأوّليات، و«الأوّليات» يقينيّةٌ بدورها، كما سيتمّ تفصيله في الفصل العاشر؛ وتوضيح ذلك: أنَّ الشكل الأوّل الذي هو بديهيُّ الإنتاج هو في الواقع مصداقٌ لقضيّةٍ شرطيّةٍ لزوميّةٍ متصلةٍ بديهيّةٍ؛ لأنَّ صورة الشكل الأوّل مثلًا على النحو التالي: إن كان «أ» هو «ب»، وكان «ب» هو «ج»، إذًا فهذه القضيّة بديهيّةٌ أوّليّةٌ بحيث مُجرّد تصوّر الطرفين يُؤدّي إلى الجزم بصدقها، وهكذا القياس الاستثنائي كالقياس المُفيد فائدةً تامّة؛ لأنّنا في القياس نصل إلى معلوم جديدٍ يختلف بالحدّ الأدنى عن المعلوم السابق في الاجمال أو التفصيل، وقد يكون في هذا إجابةٌ على إشكال الدور في الشكل الأوّل التي بيّنها الشيخ الرئيس في الإجابة على شبهة الشيخ أبو السعيد أبو الخير، وبالطبع هناك إجاباتٌ أخرى لا يسع المجال طرحها.[1] وعلى كلّ حالٍ، سنطرح في الفصول القادمة المُناقشات التي تُعتبر خطّ الدفاع الأوّل للمعرفة، ومن خلال الاستعانة بالإجابة التي سنُقدّمها في الفصل العاشر، يمكن تصيّد الإجابة التي نستفيد منها للردّ على إشكالات الشكوكيّة المذكورة في هذا الفصل.

١. راجع: الرازي وآخرون، شرح المطالع فى المنطق، ٢٥١؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ٧٩؛ محقق و ايزوتسو، منطق ومباحث الفاظ، ٢٩٢؛ مطهري، آشنايى با علوم إسلامي: منطق وفلسفة، ١٣١ – ١٣٢؛ حسن‌زاده آملي، معرفت نفس، دفتر سوم، ٣٩٢ – ٣٩٧.

القيمّة المعرفيّة للشك واليقين

قيل في فضيلة «الشــكّ والشــكوكيّة»: «الشــكوكيّة هي القوّة الديناميكيّة الرئيسية في التاريخ الفكري»[1]. [2] وهذا القول صحيحٌ إلى حدٍّ ما، فإذا لم يقف البشر في وجه الخرافات وأباطيل الشكّ ولم ينكروها، لن ينجوا من الباطل ولن يصلوا إلى الحقّ، ولكن هل «الشك» أرقى من «اليقين» مطلقًا؟ من المسلم أنّه لا؛ لأنَّ متعلق الشكّ هو الذي يحدِّد قيمة معرفته، فالشــكّ مقارنةً بالباطل ليس غيرَ ممدوحٍ وحســب، بل إنّ إنكاره واجبٌ، ولكن الشــكّ مقارنةً بالحقّ ليس فقط غير مستحســنٍ وحسب، بل مذمومٌ تمامًا، وهو ذو قيمة سلبيّة من حيث نظرية المعرفة؛ لأنَّ «الشــكّ» يعود في الأساس إلى عدم العلم، كما تعود «الشكوكيّة» إلى «الجهل»، أمّا «اليقين» ـ بالطبع المقصود «اليقين المنطقي» الذي يستلزم صدق القضيّة ـ فهو نفس «العلم»، ومن الواضح أنَّه عند تقييم العلم والجهل، فمن المُسلّم أنَّ العلو يكون للعلم.

وهكــذا نســتنتج أنَّه عند تضادّ «الشــكّ» مــع «اليقين المنطقــي» فإنَّ العلــوّ والرفعة لـ «اليقــين»؛ لأنّه عند تقابل «العلم» و«الجهل» فالعلوّ يكون لـ «العلم»، وســوف يُواجه الإنسان هنا الثانيةً السؤال القرآني وهو: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَــا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾.[3] فإذًا «الشــكوكيّة» تكون قوّةً ديناميكيّةً رئيســيّةً في التاريخ الفكري عندما لا تكون محلًّا للتخلف الفكري، بل حينما تكون تبلورًا لتأمّل الفكر البشري بهدف اكتســاب العلم والفرار من الباطل والوصول إلى الحقّ، وفي هذه الحالة الشــكوكيّة مطلوبةٌ لتصل بنا إلى «الجزم المنطقي»، ولذلك لا يمكن القول: الشكوكيّة ذات قيمة إيجابيّةٍ مطلقًا، إذ أنَّه نوعًا ما:

---

1. Major dynamic force in intellectual history.

2. Edwards, The Encyclopedia of philosophy, 8: 460.

٣. الزمر: ٩.

الشــكوكيّة آفةٌ خطرةٌ جدّاً تُهدّد كافّة شــؤون الإنسان بالزوال، وبرواجها لن يقبل أيّ نظامٍ أخلاقيٍّ وقانونيٍّ وسياسيٍّ ودينيٍّ أن يستمرّ، وبتبريرها سيكون أيّ ذنبٍ وجنايةٍ وظلمٍ قابلًا للتبرير، ولهذا فإنَّ مواجهة «الشــكوكيّة» هي تكليفُ كلّ مُفكّرٍ وفيلســوفٍ وكذلك هي وظيفةُ القادة الدينيّين والزعــماء الدينيّين وكذلك ينبغي أن تكون محلًّا لاهتمام المُربّيين والسياسيّين والمُصلحين الاجتماعيّين.[١]

١. مصباح، آموزش فلسفه ١: ٤٠ - ٤١.

الفصل التاسع: المنازل السبعة للشكوكيّة

سنقوم في هذا الفصل بتقرير أهم إشكالات الشكوكيّة، وسوف نقوم بذلك من خلال الاقتباس من الحكيم أبو قاسم الفردوسي شاعر الحماسة في بلاط المسلم الإيراني، وسنُعبّر عنها بـ «المنازل السبعة للشكوكيّة».

كنون زين سپس هفت‌خوان آورم	سخن‌هاى نغز وجوان آورم
پر از جنگ وعزم وپر از رأى وجزم	پر از كين وداد و پر از رزم وبزم

[يقول:]

الآن، بعد أن عبرتُ من المنازل السبعة	سأروي لكم أحاديثَ بديعةً
مليئةٍ بالحرب والعزيمة، ثريّةٍ بالآراء والجزم	مليئةٍ بالعناد والإنصاف، غنيّةٍ بالجدال والأنس

يُمكن لهذا العنوان أن يجمع الإشكالات اللاحقة تحت مسمًّى واحدٍ، وأن يُشير من خلاله إلى أهميّتها وصعوبتها، كما يُؤكّد على الموقف الخطير من الجهة المعرفيّة والإبستمولوجيّة.

ستُطرح هذه الإشكالات بقوّةٍ من أجل أن نُناقش مباحث المعرفة بمنتهى الإنصاف من خلال بحثٍ علميٍّ مع الشكّاكين، وسنقوم في هذا الفصل بطرح «المنازل السبعة للشكوكيّة»، ثمّ سنقوم بالإجابة عليها في الفصل اللاحق[1].

---

١. كما ستلاحظ، هذه الشكوك غنيّةٌ بالتحدّي والجديّة، ولذلك ينبغي التعامل معها بجديّةٍ وإعداد الإجابات عليها، وسنسعى في الفصل اللاحق أن نقوم بالإجابة عليها، على أمل أن يقوم مُفكّرون آخرون بتقديم إجاباتٍ أخرى عليها، فيهدمون «موانع طريق المعرفة» ويُمهّدون طريق «اليقين الصادق».

وقد استفاد مُدوّن هذه الإشكالات من جناب مصطفى ملكيان، كما استفاد في بعض المواطن من البروفيسور الدكتور ليجينهوسِن (Dr. M. Legenhausen).

وهنا لا بدّ من التصريح بأنّنا لا ننسب هذه الإشكالات إلى مُفكرٍ معيّنٍ لأنّنا في صدد تقرير هذه الإشكالات بصورتها الأقوى، على الرغم من أنّ المفكرين فرضوها ابتداءً ولم يطرحوها على هذه الهيئة ولم يُقرّروها بهذه الكيفيّة، وتعود

سمندر نه ای، گرد آتش مگرد		که مردانگی باید، آن‌گه نبرد

[يقول: لا تَدُرْ أيّها السمندل حول النّار، بل ينبغي عليك أن تُقاتل عندها برجولةٍ].

المنزل الأوّل للشكوكيّة

يُناقش الشكّاك في المنزل الأوّل ويُشكّك في ثلاثة أركانٍ من أركان المعرفة، ونحن نعلم بأنَّ «المعرفة الحصوليّة» تقوم على ثلاثة أركانٍ:

أ. الذهن؛

ب. الصور الذهنيّة؛

ج. الحكايـة الصادقة للصور الذهنيّة عن الخارج؛ وكخطوةٍ أولى يبدأ الشـكّاك بالنقاش في هذه الأركان الثلاثة للمعرفة.

التشكيك في الأضلاع الثلاثة للمعرفة

مثلث المعرفة

أضلاع مثلث المعرفة

١. الذهن

٢. الصور الذهنيّة

٣. الحكاية الصادقة

انهيار أضلاع المثلث

يقول لنا الشـكّاك: أنتمُ إنّما يمكن لكم أن تمتلكوا المعرفة عندما يكون لكم ذهنٌ جُمعت فيه «الصـور الذهنيّة»، وعندما يكون لهذه الصور حكايـةٌ صادقةٌ عن الخارج، ولكن طالما لم تُثبتوا

قوّة التقرير هذه إلى وجهين: الأوّل، كي لا يتّهمنا المُشـكّكون من خلال الطرح الضعيف لإشكالاتهم بأنّنا في الواقع نقـوم بالمغالطة، أمّا الآخر فالظاهر بأنّ هذه القوّة في التقرير باعتبارها مناورةً أو تمرينًا تُعدّ أمرًا ضروريًّا للحفاظ على جهوزيّةٍ أكبرَ في مجال صيانة المعرفة.

هذه الأركان الثلاثة، فكيف لكم أن تمتلكوا المعرفة؟

ويُمكن تسمية هذا المنزل الذي تمّت فيه مناقشة أركان المعرفة الثلاثة واختصاره بـ «التشكيك ثلاثي الأضلاع».

المنزل الثاني للشكوكيّة

يطرح الشكّاك في المنزل الثاني مسألة «حجيّة العقل» ويُناقشها.

العقل ودوّامة الحجيّة

يطرح علينا الشكّاك السؤال التالي: «من أين علمتَ أنّ العقل حجّةٌ؟» وبعبارةٍ أخرى: كيف علمتَ بأنّ العقل «موصِلٌ إلى الواقع؟»، ويمكن القول: علمنا «حجيّة العقل» عن طريق الحواسّ، ولكنّ الشكوكيّ سيُجيبنا قائلًا: ليس للحسّ القدرة على الإثبات! فإذا أجبتم: نُحرز حجيّة العقل عن طريق العقل، فسيُجيبك الشكوكيّ: يستلزم ذلك الدور! فكيف اِستطعت أن تقول: العقل حجّةٌ؟!

المنزل الثالث للشكوكيّة

يبدأ الشكوكي في المنزل الثالث بنقاشٍ آخرَ حول صحّة وصدق الإدراكات عبر طرح احتمال «تفاعل الذهن والعين» و«حصّة الذهن في عمليّة الإدراك».

تفاعل الذهن والعين

يقول لنا الشكوكيّ: يُمكن لك أن تمتلك «المعرفة» بعد أن تُثبت أنَّه ليس لـ «الذهن» أيّ تأثيرٍ في ظاهرة الإدراك سواءً بالإضافة أم بالإنقاص، وطالما أنَّك لم تتمكّن من إثبات هذا الأمر، فكيف تدّعي المعرفة؟ فإذا ما أردت إثبات العزم وإثبات عدم تأثير الذهن في عمليّة الإدراك، فعلى الرغم من أنّ هذا العزم قابلٌ للتقدير، لكن يبدو أنّ إثبات هذا الأمر مستحيلٌ، بحيث إنّ «دونه خرط القتاد!»[1].

١. «الخرط هو قَشْر الورق عن الشجر اجتذابًا بالكفّ، والقتاد شجرٌ له شوكٌ أمثال الإبر، يُضرب لأمرٍ دونه الموانع»، (المنجد).

وسنبين هذا الأمر عبر المثال التالي: افترض أنَّك في يومٍ ربيعيٍّ مُعتدلٍ وكنتَ في حضن الطبيعة منشغلًا بالتجوال إلى جوار بِرْكةٍ تحيط بها زهور الربيع، ووصلت الطيور المهاجرة وانشغل البلبل مغردًا نغماته، وكان الجوّ سالبًا للألباب بحيث إنّ قلوبنا تستحضر حتّى في الشتاء مثل هذا الربيع.

فإذا أردنا دعوة «الشكوكي» في هذا الفضاء المُثير أيضًا لينضمّ إلى جوار جمعنا، فسيسألنا: «مِن أين لك أن تُحرز أنَّه في الخارج مثل هذا المشهد المثير؟» «فلرُبّما ربيع قلبك هو مَن يختلق مثل هذه المشاهد الخياليّة الرقيقة؟» «وكيف تدرك بأنّ نغمة البلبل على هذه الهيئة؟» «فلرُبّما خلاياك العصبيّة والشعيرات البصريّة التي تبني دماغك أو ربّما كان هناك مزيجٌ من القوّة المتخيّلة لذهنك، هو الذي زيّن لك الورد بهذه الكيفيّة؟»

وإذا ما غضضنا النظر عن جميع هذه المواطن من تدليس الجهاز الإدراكيّ، فكيف لنا أن نُبرهن عدم تدخلّها في «عمليّة الإدراك» ؟!

والآن سندرس عددًا من التقارير لـ «آلية تفاعل الذهن والعين».

تقاريرُ للتفاعل بين الذهن والعين

١. **تقرير كانط لتفاعل الذهن والعين**: يبني كانط فرضه في منظومته الفلسفيّة على تفاعل الذهن والعين، ويرى بأنّ هذا الإدراك مبنيٌّ على هذا التفاعل، ويشرح هذه العمليّة من خلال تصوير الاثني عشر مقولةً والزمان والمكان كذلك. ويعتقد كانط بأنّ الذهن يُقولب في «الحسيّات المتعالية»[1] الإدراكات في قناتين حسّيتين باسم «الزمان» و«المكان» ومرّةً أخرى يُصنّفها ويُنظّمها في «اثني عشر مقولةً» من مقولات «الفهم الخالص»[2]، ويعتبر كانط أنّ الاهتمام بهذا الأمر هو أحد ميزات فلسفته، ولذلك سمّى فلسفته بـ « الفلسفة النقديّة»[3] و«الفلسفة المتعالية»[4].

1. Transcendental aesthetics.
2. Pure understanding.
3. Critical Philosophy.
4. Transcendental Philosophy.

يعتقد كانط بأنّ لـ«الإدراك» «مادّةً» و«صورةً» أو «لُحمةً» و«سَدًى»، فإنَّ مادّة الإدراك وسداه هما عين الشيء الذي في الخارج ونستنتجه بواسطة القوى الإدراكيّة، أمّا صورة الإدراك ولُحمَته فهما الصِّبغة والوجه الخاصّين الذين يُفيضهما الجهاز الإدراكيّ للإنسان عليه، وهذه المواد الأوّليّة تحصل إذًا على الدخول من صورتي الشهود الحسيّين («الزمان» و«المكان») ثمَّ يُصنفان بشكلٍ مُتناظرٍ ضمن المقولات الاثنا عشر المتعالية للفهم الخالص من خلال جدولٍ منطقيٍّ للأحكام.

في البداية وصل كانط في الجدول المنطقي للأحكام إلى اثني عشر نوعًا من الأحكام، ثمَّ حدّد اثني عشرة مقولةً متناظرةً معها، وقد توصّل إلى الأحكام الاثني عشر الآتية تحت عنوان كلٍّ من الكمّ والكيف والنسبة والجهة: ١. الحكم الكلّي؛ ٢. الحكم الجزئي؛ ٣. الحكم الشخصي؛ ٤. الحكم الإيجابي؛ ٥. الحكم السلبي؛ ٦. الحكم العدولي؛ ٧. الحكم الحملي؛ ٨. الحكم الشرطي؛ ٩. الحكم الانفصالي؛ ١٠. الحكم الظني؛ ١١. الحكم الوقوعي؛ ١٢. الحكم اليقيني.

ثمَّ توصّل كانط إلى جدول المفاهيم المتعالية الخالصة للفاهمة بعد دراسة الجدول المنطقي للأحكام، والمفاهيم الخالصة للفاهمة أو مقولات الفكر هي عبارةٌ عن: ١. الوحدة؛[1] ٢. الكثرة؛[2] ٣. التمام؛[3] ٤. الإيجاد؛[4] ٥. السلبيّة؛[5] ٦. العدول أو الحصر؛[6] ٧. الجوهر؛[7] ٨. العلّة؛[8]

1. Unity.
2. Plurality.
3. Totality.
4. Reality.
5. Negation.
6. Limitation.
7. Substance.
8. Cause.

٩. المشاركة؛[1] ١٠. الإمكان؛[2] ١١. الوجود؛[3] ١٢. الضرورة.[4]

وكما لاحظنا فإنَّ «الإدراك» في منظومة كانط الفلسفيّة هي عمليّة تفاعل بين الذهن والعين، بمعنى أنّ المواد الأوّلية تأتي من الخارج فيَنتُج بسبب الأعمال التي يُجريها الذهن عليها نتاجٌ جديدٌ، وهذا النتاج ليس عينَ الشيء الذي أخذه الذهن من الخارج، فـ«الإدراك» في هذا الجهاز، له هويةٌ ظاهرةٌ وله ظهورٌ لا تطابق بينه وبين ذات الشيء (النومينون)[5] ونفس الأمر.

وتبرز هذه النظريّة لكانط في كتابيه المشهورين: ١. نقد العقل الخالص.[6] و٢. التمهيدات[7].

وهذان المؤلَّفان نقلهما إلى قسم التحرير والطباعة بعد اليقظة من منام الدوغماتيّة (Dogma-tism)، فهو إنّما أقدم على طبع كتاب نقد العقل الخالص بعد اثني عشر عامًا من التفكير والتأمّل أيْ سنة (١٧٨١ م)، ثمَّ في عام (١٧٨٣ م) قام بطباعة كتاب التمهيدات والذي يُعتبر مقدّمةً أو خلاصةً موجزةً لـ نقد العقل الخالص.

٢. تقرير ناغل لتفاعل الذهن والعين: يؤكّد توماس ناغل[8] فرضيّة تفاعل الذهن والعين في عمليّة الإدراك ببيانٍ آخرَ.

ويتناول ناغل في كتابه المشهد من اللامكان ببيان أنَّ الإدراكات البشريّة أسّست وصنعت في الجهاز الإدراكيّ للإنسان، بحيث يمكن القول: «إنّ إدراك الإنسان تابعٌ لكيفيّة بناء جهازه

---

1. Community.
2. Possibility .
3. Existence.
4. Necessity.
5. Noumenon.

٦. عنوان الكتاب الأصلي بالألمانيّة Kritik der reinen Vernunfthukuk.

7. Prolegomena »Prolegomenon جمعٌ، ومفردها «Prolegomena.

٨. توماس ناغل Thomas Negal من المفكرين المعاصرين وأستاذٌ في جامعة نيويورك ومؤلفُ كتبٍ ومقالاتٍ منها:
The possibility of Altruism & Moral Questions & The View from Nowhere.

وقد أبدى وجهة نظره حول «التنسيق بين الذهن والعين» في كتابه الأخير.

الإدراكيّ».[1] وفي ما يلي خلاصةٌ لرأي ناغل بقلم ملكيان:

إنّ انعكاس صورةٍ ما في المرآة، يقع ضمن أمرين؛ الأوّل الشيء المواجه للمرآة، والآخر هو بُنيةُ ذات المرآة وأداءُها، وفي الحقيقة الصورة الحاصلة في المرآة هي نتاج فعلٍ وردّة فعلٍ متقابلَيْن بين الشيء المواجه للمرآة وبين المرآة بحدّ ذاتها، فإذا أشحنا النظر من الشيء A إلى الشيء B فإن الصورة ستُقلب، ولكن إذا كانت المرآة مواجهةً للشيء A وكانت مرآةً مُسطّحةً وأزلناها ووضعنا مرآةً مُحدّبةً أو مُقعّرةً فإنَّ شكل وطريقة الصورة ستتغيّر، والأهمّ من كلِّ هذا أنَّه لا رُجحان لأيٍّ من الانعكاسات على الآخر، ولا يمكن القول بأنَّ أحد هذه الانعكاسات صحيحةٌ وبأنَّ الانعكاسات الأخرى خاطئةٌ، فالإنسان هو تلك المرآة وعالم الوجود هو ذلك الشيء الذي يقع في مواجهة المرآة، والإدراك والعلم الذي يحصل عليه الإنسان من عالم الوجود هو ذات الصورة التي تنعكس في المرآة. فالإنسان موجودٌ صغيرٌ في هذا العالم الكبير وفهمه وإدراكه للعالم ناقصٌ جدًّا، والكيفيّة التي تبدو الأمور عليها في ناظريْه ذات ارتباطٍ بماهيّةِ العالم وطبيعته، وترتبط كذلك بهويّته وطباعه، ولا بدّ من التأكيد على هذا الارتباط الثاني: إذ للبناء والأداء البدني الروحي للإنسان دورٌ وتأثيرٌ على كمّ وكيف علمِ الإنسان عن عالم الوجود. وكلُّ رأيٍ أو أسلوبِ تفكيرٍ هو مبنيٌّ على الخصائص الفطريّة لذلك الفرد صاحب ذلك الرأي وأسلوب التفكير وعلى خصائص (وَضعه) و(موقعه) في العالم، أو بعبارةٍ أخرى: على الطبيعة الخاصّة به؛ وبذلك فإنّ أيّ رأيٍ أو أسلوبِ تفكيرٍ هو ذهنيٌّ أو (أنفسيٌّ = Subjective) أو (داخليٌّ= Internal)، والآن إذا كان المُراد من الرأي أو أسلوب التفكير العيني (أو الآفاقي= Objective) أو (الخارجي= External) ذلك الرأي أو أسلوب التفكير المرتبط فقط بطبيعة العالم، وليس له أيّ ارتباطٍ بأيّ وجهٍ بهوية وطبع صاحب الرأي وأسلوب تفكيره، فلا بدّ من القول بعدم وجود مصداقٍ لمثل هذا المفهوم ولم يخلق الله مثل هذا الإنسان.[2]

---

1. See: Nagel، The View From Nowhere،، xii + chs 4.5 ،

٢. ملكيان، «نگريستن از ناكجا به هر كجا»، ٦٢- ٦٣.

كانت هذه نظرةٌ عامّةٌ على تقرير ناغل لتفاعل الذهن والعين في عمليّة الإدراك، وقد طرح في كتابه المشــهد من اللامكان طرق حلٍّ لكيفيّة الاقتراب من حلّ هذه المشكلة ولكن لا يسعنا المجال لبحثها هنا.

٣ ـ تقريرٌ تشبيهيٌّ لتفاعل الذهن والعين: يُؤكّد الشكّاك في تقريره لـ «تفاعل الذهن والعين» من خلال «تنظيره للعلم بالعشــق» على تبعيّة عمليّــة الإدراك إلى متغيرَيْ «العالم» و«المعلوم»، فيقــول الشــكّاك في تقريره هذا لتفاعل الذهــن والعين ما يلي: العلم مثل العشــق، وبالتالي كما يتوقّف العشــق على عاملين «العاشق» و«المعشوق» ويعتبر تابعًا لهما، فكذلك «العلم» هو أيضًا تابــع لـ « العالم» و«المعلوم»، ونعلم أنّ «كيفيّة العشــق» تتبع «خصائص العاشــق» و «مميزات المعشوق»؛ أيْ ينبغي أن يكون للعاشق شروطًا جسديّةً وروحيّةً خاصّةً ـ من قبيل الدقّة الذهنيّة أو الاختــلال الروحي أو الجنون الفكري أو ... ـ كما ينبغي أن يكون المعشــوق كذلك بحيث يتمكّن من عقد أوتار آلة القلب الموســيقيّة وقلب العاشق، ولذلك، فإنَّ «ظاهرة العشق» دائمًا ما ترتبط بأنّ يكون كلٌّ من العاشــق والمعشــوق بكيفيّةٍ خاصّةٍ، وبالنتيجة فإنّه إن فقدَ العاشقُ خصائصَه، أو تغيّرَ المعشــوقُ، فإنَّ «العشــق» ســيتغيّر وكثيرًا ما يتبــدّل إلى «نفورٍ»، وعلى هذا الأســاس يُمكن، أن يكون فرهاد عاشقًا لـ شيرين، ولا يكون عاشقًا لـ ليلى، ولكن مجنون ليلى (قيس بن الملوّح) عاشــقٌ لـ ليلى وينفر من شــيرين. وكلّ ذلك هو بسبب أنَّ « ظاهرة العشق» تتبع الشروط الجســميّة والروحيّة لـ «العاشق» و«المعشــوق»، وكذلك «ظاهرة العلم»؛ أي إنَّ العلم أيضًا مثل العشق تابعٌ لمتغيّرين، وهذان المتغيران هما «العالِم» «المعلوم»، وهكذا في «عمليّة الإدراك» التقَــى العالِم والمعلوم فتحقّقت ظاهرة الإدراك، بحيث إنَّه لو لم يكن هناك فعلٌ وردّةُ فعــلٍ من هذين المتغيرين، لم تكن لتتحقّق ظاهرةٌ باســم الإدراك ذات الخصائص الخاصّة التي تميّزها، فإذًا لأنَّ الأمر كذلك، لا يمكن الحديث عن انعكاس الحقيقة والمطابقة مع الواقع دون نقص الصور الذهنيّة عن الواقع!

إنّ هــذه التقارير قد حُرّرت للحديث عن «أثــر تفاعل الذهن والعين على عمليّة الإدراك»

وكلّهـا تُذكّرنا بخطاب بروتاغوراس[1] (٤١١-٤٨٥ ق. م) حيث قال: «الإنسـان مقياسُ كلِّ شيءٍ»[2] وكان كلامه كالتالي: «الأشياء كما تبدو لي، هي كذلك، والأمور كما تبدو لك، هي كذلك بالنسبة لك»[3].

المنزل الرابع للشكوكيّة

يسـتهدف الشـكّاك في المنزل الرابع «مباني المعرفة» ومن خلال تشـكيكاته يُزلزل أصول المعرفة ومبادئها.

الجدال في البديهيّات

في هذه المرحلة يتمّ التشـكيك في القيـم المعرفيّة «البديهيّات» وخصوصًـا في «الأوّليّات» و«الوجدانيّات»، والجدال يقع فيها بحيث يُصبح وفق تعبير الفخر الرازي: «عند ذكره تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر»!

مراحل المنزل الرابع للشكوكيّة

إنّ المنزل الرابع من الشكوكيّة هو من منازل الشكوكيّة صعبة العبور، وهو يتكوّن من عدّة منازلَ صغيرةٍ أو مراحلَ وهي عبارةٌ عن:

١. **مرحلة التعريف**: يُريد الشـكّاك منّا في هـذه المرحلة أن نُقدّم تحديـدًا مفهوميّاً للقضايا المبنائيّة والأساسيّة (البديهيّات)، وذلك بهذا النحو، وهو أنَّ نُبيّن الخصوصيّة أو الخصائص التي تتمتّع بها القضايا التي تُشكّل مباني العلوم والمعارف البشريّة.

٢. **مرحلة الإثبات**: يُريد الشـكّاك منّا في هذا المرحلة أن نُثبت بأنّ القضايا التي نعدّها نحن

---

1. Protagoras.

٢. مينار، شناسايى وهستى، ٩٨-١٠٢؛ فولكيه، فلسفه عمومى، ١١٢.

3. Guthrie، *The Sophis*، 269 – 262 ،Protagoras says: What a man believes to be true is true for him، so also what he believes to be good is good for him، so long as he believes it (Guthrie، *The Sophis*, 268.)

كـ «مبادئ للمعرفة»، موجودةٌ من الأساس.

٣. **مرحلة الصدق**: يُريد الشـكّاك منّـا في «مرحلة الصدق» أن نُثبت بـأنَّ القضايا المبنائيّة مُطابقةٌ للواقع ونفس الأمر.

سيجعلنا الشكّاك في هذه المرحلة نواجه «مشكلة البُنية الأخرى» أيضًا، وذلك بعد أن يُخيّل لنا أنّا وصلنا إلى إثبات صدق القضايا البديهيّة، وأمّا «مشكلة البُنية الأخرى» التي تكمن في «عمليّة إثبات الصدق»، فهي عندما يتسـلّل الشـكّاك من الكمـين ويقول: إنّ مُدّعي المعرفـة يدّعون بـأنّ المعرفة تابعةٌ للبنية الفعليّة لجهازهم المعرفي؛ يعني: على سـبيل المثال معرفتُك بصدق قضيّة «٢+٢=٤» تتبع بناءك الإدراكيّ الفعلي؛ لأنّه لو كان لك بناءٌ آخرُ، فقهرًا سـيكون لك فهمٌ وإدراكٌ مختلفٌ يتناسب مع ذلك البناء، وبما أنَّ الأمر كذلك، فلا يُمكن القول بأنّك أنت وكلّ إنسـانٍ آخرَ مماثلٍ لك لديه الآن «المعرفة» واقعًا؛ لأنَّه يكفي الاحتمال فقط حتّى يسـقط فهمك عن المعرفة؛ لأنّه مُعرّض للأخطار، ولذلك لا بدّ عند «العبور من مرحلة الصدق» أن نُجيب أيضًا عن «مشكلة البُنية الأخرى».

٤. **مرحلة النفق (الجسر)**: في هذه المرحلة يسـألنا الشـكوكي: «كيـف عبرتَ من وضوح القضيّـة البديهيّة إلى صدق القضيّة؟»؛ فـ «وضوح القضيّة» هي النسـبة التي بين القضيّة وقائلها، أمّا «صدق القضيّة» فهو الرابطة التي تنظر إلى محكيّ القضيّة، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ متغير الوضوح الذي يتجلّى في قالب «اليقين» يرتبط بـ «قائل القضيّة»، أمّا « الصدق» فهو النسـبة بين القضيّة وموضوعها، والآن السـؤال الذي يُطرح هنا هو بأيَّ دليلٍ تدّعي بأنّ «**كلّ قضيّةٍ واضحةٍ لقائلها، فهي مطابقةٌ للواقع**»؟ وبعبارةٍ أخرى: ما دليلك على ادعائِك بأنَّ كلّ قضيّةٍ تكون واضحةً وجليّةً بالنسبة لقائلها فإذًا هذه القضيّة مطابقةٌ للواقع؟

ويمكن تمثيل هذه المرحلة بالبيان التالي:

- القائل (القضيّة) المحكي.
- الحالة الإدراكيّة للقائل(القضيّة) صدق القضيّة وكذبها.

- الوهم، الشكّ، الظن، اليقين = الحالات الإدراكيّة.
- اليقين = الوضوح (المبني على البداهة أو البرهان).
- الوهم، الشكّ، الظنّ = عدم الوضوح.
- الوضوح (حال القائل) «جسر» صدق القضيّة (علاقة القضيّة مع الواقع).

فالشكوكيّ في هذه المرحلة يعتبر أنّ الحفر من «وضوح القضيّة» للوصول إلى «صدق القضيّة» هو أمرٌ بلا دليلٍ، ويقول: «كما أنّه لا يمكن لك الانتقال من «عدم وضوح القضيّة» إلى «كذب القضيّة»، فكذلك لا يمكن لك الحفر والتنقيب للوصول أيضًا إلى «صدق القضيّة» ومن «وضوح القضيّة» التي ظهرت في قالب «اليقين».

٥. **مرحلة الوجدانيّات**: يقول الشكوكيّ: إذا اعتمدتم على «الوجدانيّات» أيّ القضايا المستمدّة من العلم الحضوري، فحتّى لو تجاوزتم مثلًا الإشكالات الأخرى ـ الإشكالات العامّة ـ فإنّكم ستواجهون إشكالاتٍ خاصّةً أخرى من القبيل ما يلي:

أ. عليك أن تُثبت في الخطوة الأولى أنَّ «العلم الحضوري» هو العلم الذي له ارتباطٌ وثيقٌ بالواقع والحقيقة، فكثيرًا ما لم يكن هناك مصداقٌ لهذا العلم! وطالما أنَّك لم تُثبت مثل هذا العلم، لا يمكن لك أيضًا الاعتماد على الوجدانيّات التي تعتمد بدورها على العلم الحضوريّ.

ب. عليك أن تثبت أنَّه يمكن لنا أن نحصل على «تعبيرٍ بلا تفسيرٍ» من العلم الحضوري؛ لأنّنا في الوجدانيّات سنواجه الثانيةً هذا الاحتمال، وهو أنَّ ما شكّلناه في قالَب قضيّةٍ وأسميناه «قضيّةً وجدانيّةً» تجلّى لنا ضمن تفسيرٍ خاصٍّ.

ج. إنّك إذا حاولت في أيِّ وقتٍ من الأوقات أن تُعبّر، فأنت في الواقع تُحاول التفسير، وتفسير أيِّ مجالٍ إدراكيٍّ ـ حضوريٍّ أو غيرِ حضوريٍّ ـ لن يبقى مصونًا من تدخّل الذهن، فإذا انطلق تفسير الإدراكات من «حصّة الذهن»، فربما ستتقدّم خطوةً باتجاهٍ ما، ولكنّك ستواجه الثانيةً لهذا الاحتمال ـ خطاب كانط ـ وهو «جهاز ذهنك سيكون له دخالةٌ في تفسيرك للواقعيّة».

د. ستواجه الوجدانيّات هذا السؤال أيضًا: إذا كان صدق الوجدانيّات يتغذّى من العلم الحضوريّ، فكلّما شكّكنا في صدق هذا النوع من القضايا، يُمكن لنا أن نعود إلى أنفسنا ونعثر على ما يطابقها في داخلنا، فإذًا سنقول: ماذا سنفعل لو أنّ العلم الحضوري لم يكن حاضرًا، مثلًا: لو تلاشى خوفك؟

ه. وإن تجاوزنا كافّة الإشكالات المرتبطة بـ «الوجدانيّات»، فإنّنا سنواجه عندها هذا الإشكال: «القضايا الوجدانيّة» هي قضايا شخصيّةٌ،[1] لا موضوعيةٌ[2] وهي ليست مثل «العلم الحضوري» فلا تقبل النقل والانتقال.

٦. **مرحلة الأوّليّات**: «الأوّليّات» أو «القضايا الأوّليّة» هي قضايا يكفي تصوّر طرفيها ليحصل الجزم بصدقها، وهذا النوع من القضايا أعمُّ من قضايا كانط التحليليّة، فإذا اُختِيرت «الأوّليّات» بعنوانها «مبدأً للمعرفة»، بمعزلٍ عن الإشكالات الأخرى التي ستواجهها بشكلٍ عامٍّ، فإنّك أيضًا ستواجه بعض الإشكالات التالية بصورةٍ خاصّةٍ:

أ. إذا كنّا نعتبر بأنّ سرّ حصول اليقين بـ «القضايا الأوّلية»، هو أنّ مُجرّد تصوّر طرفَي القضيّة والبحث في السنخيّة بين الموضوع والمحمول في القضيّة الحمليّة وبين المُقدَّم والتالي في القضيّة الشرطيّة، هو الأمر الذي يُوجب الجزم بصدق القضيّة الأوّليّة، وإذا استنتج شخصٌ نتيجةً من عدم حصول ذلك الجزم أحيانًا فقال: عدم الجزم أو عدم الحكم بالصِدق، معلولٌ لعدم تصوّر أطراف القضيّة. فسوف نقول: لِمَ اعتقدتَ أنَّ عدم جزم الآخرين ناشئٌ عن عدم التصوّر الصحيح لطَرَفَي القضيّة؟ فكثيرًا ما يكون الإنسان لأنّه تصوّر طرفي القضيّة بصورةٍ صحيحةٍ، خلافًا لك، فأصدر الحكم! فبأيّ دليلٍ تدّعي بأنّه بما أنّني أنا أدرك الأمر بهذه الطريقة فحتمًا الآخرون[3] كان لهم عين الإدراك أو عندهم أو

1. Subjective.
2. Objective.
3. Other Minds.

سيكون عندهم؟ أليس تسرية هذا الحكم إلى الآخرين يُعد أمرًا تمثيليًّا؟

ب. إذا قلتَ: «الأوّليات» هي نوعٌ من القضايا لا يمكن الاستدلال عليها، فسنقول: «كيف استطعت أن تنتقل من عدم إمكان الاستدلال على القضيّة إلى صدق تلك القضيّة؟».

ج. إذا قلتَ: «الأوّليات» هي قضايا إذا تصوّرنا طرفي القضيّة بشكلٍ سليمٍ، لا يمكن أن نحصُل على الجزم بها، فسنقول: كيف لك أن تعتبر «عجزك عن عدم التصديق بقضيّة» دليلًا على «صدق تلك القضيّة»؟

٧. **المرحلة الشرطيّة**: يقول الشكوكي: إذا استطعتَ أن تجتاز بسلامةٍ المراحل السابقة وأن تصل بأمانٍ إلى هذه الدرجة، فإنّك ستواجه هنا طريقًا مسدودًا حيث ستقع في كمين القضايا الأوّليّة والقضايا التحليليّة كذلك باعتبارها قِسمًا من القضايا الأوليّة، وهذا الكمين هو عين الأمر الذي عبّرنا عنه بـ «المرحلة الشرطيّة» وبسبب أهميته طرحناه تحت عنوانٍ مُستقلٍّ.

ونتيجة بيان الشكّاك في هذه الدرجة أنَّك إذا اخترت «الأوّليات» باعتبارها «قضايا مبادئ»، أو كان لك في «القضايا التحليليّة لـ كانط» أملٌ أو توقّعٌ، فهنا سيُواجهك هذا الإشكال، وهو أنَّ هذه القضايا لا تحكي «الخارج» يعني: لا تتكلم عن كلّ ما هو خارجٌ عن مراتب الذهن، ولا تُضيف شيئًا إلى معلوماتنا عن عالم الواقع، وهذا النوع من القضايا أو ما شابهها هي قضايا حقيقيّةٌ، ولكن من حيث المضمون هي قضايا شرطيّةٌ ولا تتحدّث عن أيِّ شيءٍ يتعلّق بعالم الحقيقة والواقع، وعلى سبيل المثال فإنَّ قضيّة «كلُّ معلولٍ فله علّةٌ» هي قضيّة حقيقيّةٌ ومن حيث المضمون هي قضيّة شرطيّةٌ، ويُمكن تبديلها إلى قضيّة «لو كان هناك معلولٌ، فله علّةٌ» وهي لا تُبيّن كيف يكون «نظام الواقع».

المنزل الخامس للشكوكيّة

تُقَرّر الشكوكيّة في هذا المنزل بالنحو التالي وهو أنَّ القضايا التي يُدّعى بداهتها، كيف تكون بديهيّةً في الواقع، خصوصًا مع الالتفات إلى أنَّ تلك القضايا التي تعتبرها مجموعةٌ من الحكماء بديهيّةً تعتبرها مجموعةٌ أخرى من الحكماء غيرَ بديهيّةٍ، والآن سنبحث هذا النوع من الشكوكيّة تحت عنوان «ما بعد قضيّة البديهيّات».

ما وراء قضيّة البديهيّات

نعلم بأنّ الحكماء يختلفون في ما بينهم حول مواد القياس البرهاني، والسؤال المطروح الآن هو ما يلي: «هل هذا الاختلاف حول أنّه أيُّ قضيّة تكون بديهيّةً وأيُّ قضيّة تكون نظريّةً، لا يعود إلى الاختلاف بين آراء الحكماء؟» أليس القدماء هم من اعتبر «المشاهدات» و«المجرّبات» و«المتواترات» من البديهيّات، بينما عموم المتأخّرين أخرجوا هذه الأقسام من البديهيّات باستثناء الوجدانيّات، وأبعدوها إلى وادي النظريّات؟... فإذًا جميع هذه الأدلّة على أنَّ كلَّ قضيّةٍ بديهيّةٍ ـ القضيّة التي تمّ الادعاء ببداهتها ـ محكومةٌ لما وراء القضيّة التي تكون فوقها، وما وراء القضيّة قضيّةٌ نظريّةٌ، وهكذا فإنَّ من يدّعي المعرفة سيواجه الثانيةً هذا الإشكال، وهو أنَّه لا بدّ من أنّ يُثبت بأنَّ تلك القضيّة التي يستند عليها باعتبارها قضيّةً بديهيّةً، هي في الأصل قضيّةٌ بديهيّةٌ، وإذا ما أراد أن يقوم بالإثبات، فمضافًا إلى أنَّه يشهد بنفسه بأنَّ «قضيّة ما وراء قضيّة البديهيّات» هي قضيّةٌ نظريّةٌ، سيواجه المشكلة نفسها حول المواد البديهيّة التي استعملتها في قياسه، لِمَ؟ لأنَّه سيتمّ السؤال: أنت استعملتَ هذه المواد باعتبارها بديهيّةً، فمن أين لها أن تكونَ بديهةً في الواقع؟ والنتيجة هي أنَّ كلّ قضيّةٍ بديهيّةٍ ينتظرها في الكمين قضيّةٌ نظريّةٌ وراء قضيّة البديهيّات، وستُطالب مُدّعي المعرفة إثبات بداهتها.

وسنوضّح هذا المطلب بمثال: نحن نعلم بأنّ الحكماء يعتبرون «قضيّة الكلّ أعظم من الجزء» من «البديهيّات الأوّليّة»، ويدّعي الحُكماء بأنّ هذه القضيّة «بديهيّةٌ» ولكن يُمكن للأفراد ألّا يقبلوا بها كقضيّةٍ «بديهيّةٍ»، وهكذا فإنّ قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» التي تمّ الادعاء ببداهتها أصبحت محلًّا للنزاع بأنّه هل هي بديهيّةٌ واقعًا أم هي نظريّةٌ، ومن هنا يمكن القول حولها ما يلي: [قضيّة (قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» بديهيّةٌ) نظريّةٌ].

المنزل السادس للشكوكيّة

لقد مشت الشكوكيّة المعرفيّة قَدمًا بقَدمٍ، وقطعت خلفها عددًا من المراحل، واليوم أيضًا ترصّدت أمثال هذه الشكوكيّة في أروقة الفلسفة في كمين المعرفة، فـ «الشكوكيّة» تتجلّى في كلّ

عصرٍ بصورةٍ خاصّةٍ، ويتمّ رسمها في قالب الاصطلاحات والمعتقدات والروح الحاكمة على ذلك العصر، ولذلك، فإنَّ الشكوكيّين، وبما يتناسب مع كلّ عصرٍ، وباستعمال الوسائل الخاصّة يحضُرون في «ميدان التصارع بين المعرفة والشكوكيّة»، و«نحن، في أيّ عصرٍ نحيا؟»، إنّنا نعلم، أنّ العصر الذي نحيا به يُسمّى «عصر الكمبيوتر» فنحن اليوم نستخدم وسائلَ معقّدةً ومُثيرةً للعجب تُسمّى «كمبيوتر»، والأجهزة المعقّدة منها، يمكن لها القيام بالمهام الفكريّة، بل أحيانًا تفوز على الإنسان في سباق المهارات، كالشطرنج»، ولذلك أطلق على مثل هذه الكمبيوترات اسم «الذكاء الصناعي»[1] لما يُمكن لها أن تؤدّيه من مهامَّ.

1. Artificial Intelligence.

جرّة نوزيك

الشـكوكيّة المعاصرة وجـرّة نوزيك: لقد تعـرّض روبرت نوزيـك،[١] في دفاعه عن «حقّ الشكوكي[٢]» لتقرير نوعٍ من «الشكوكيّة» من خلال ملاحظة شروط البحث في كتاب التفسيرات الفلسـفيّة[٣]، وهذا النوع لا يقتصر على سـحب «المعرفة»[٤] أي «التصديق الصادق المبرر»[٥] من مُدّعي المعرفة وحسب، بل يشمل حتّى «التصديق المُبرّر» (التصديق العقلائي)؛ ولذلك المُرعب في هـذا النوع من الشـكوكيّة إنّما جاء إلى ميـدان الفكر من أجل أن يهـزم «التصديق الصادق المُبرّر» (المعرفة العقلانيّة)، وكذلك «التصديق المبرّر» (المعرفة العقلائيّة)، وهو لا يُهدّد المعرفة) الاعتقاد العقلاني) وحسـب، بـل حتّى المعرفة المتعارف عليها والعقلائيـة المبنيّة على «العقل[٦]

---

١. روبـرت نوزيك Robert Nozic من المفكّرين المعاصرين، وأسـتاذٌ في جامعة هارفـرد (Harvard) وهو كاتب مقالاتٍ وكتبٍ عديدةٍ من جملتها:

1.Examined Life 2. Anarchy ،State and Utopia 3. Philosophical Explanations.

وحاز على شـهرته بعد طرحه لتقريرٍ خاصٍّ حول الشـكوكيّة مبنيٍّ على مبنى «مبدأ البقـاء في حدود اللوازم المنطقيّة المعروفة (*)» ثمَّ رفض الشكوكيّة عبر طرح «النظرية الشرطيّة في باب المعرفة»، ويعتقد الخبراء أن نوزيك كان موفقًا في تقرير «الإشكال»، ولكنّ ردّه على الشكوكيّة لم يحالفه التوفيق.

(*) Principle of Being Closed Under Known Logical Implication. = Principle of closure = P: [[K (p → q) % Kp]→ Kq].

2. The Skeptic`s due.

3. Robert Nozick، *Philosophical Explanations*, 167 – 288.

4. Knowledge

5. Justified True belief.

٦. لقد وُجد مع مجيء طوماس ريد (Thomas Ried) أسـلوبٌ جديدٌ في الفلسـفة الغربيّة في مواجهة الشـكوكيّة، وهذا الأسـلوب مبنيٌّ على العقل السـليم (Common Sense) ـ الذوق العام ـ فإذا قال الشـكوكيّ: «أنت لا تعلم شـيئًا»، فسيقولون في الإجابة عليه: «ما هذا الكلام! فنحن نعلم الكثير من الأمور، إنّنا نعلم على سبيل المثال أنَّ «القطة مختبئةٌ داخل الأريكة تكمن للفأرة و...»، وكثيرًا ما تمّ استعمال هذا النوع من التعامل مع الشكوكيّة المقبولة، وبناءً على هذا الأساس نجد أنّ جورج إدوارد مور ((G.E.Moore رفع يده في محاضرته وقال: «هذه يدي! فكيف يمكن للشكوكي أن يسلبني هذه المعرفة!».

وفي المقابل، هناك أشخاصٌ خالفوا هذا الأسلوب، واعتبروه غير كافٍ، يقول فيتغينشتاين في كتاب «باب اليقين» [=

الســليم»[1] لن تبقى مصونةً من الضرر، وبعد أن قرّر نوزيك هذا النوع من الشــكوكيّة، أراد أن يُدافع عن حصن «التصديق المُبرّر» على الأقل، وذلك من خلال طرح «النظرية الشرطيّة حول المعرفــة»[2]، ولكنّ ناقديه هجموا عليه في هذا الحصــن، وهزموا دفاعه عن «التصديق المُبرّر».[3]

On Certainty] مُعرّضًا بمور: «إذا أثبت أنت هذا المدعى، فإننّا سنقبل منك أمورًا أخرى»، لاحظ العبارة التالية:

«If you know here is one hand، we'll grant you all the rest».

See: Wittgenstein، *On Certainty*, 2.

1. Common Sense.

٢. إنّ مشــكلة جيتيــه التي تناولناها مســبقًا في الفصل الخامس، هي أنّ علماء المعرفة اجتمعــوا على تجديد الرأي في باب العنــاصر المقوّمة للمعرفة (Knowledge)، وعلى العموم فإنَّ علماء المعرفــة يُبقون على عنصر التبرير، ولكن يضيفون عليه شروطًا أخرى. نوزيك وضع جانبًا عنصر التبرير وبنم شروط الشرط الثالث والرابع من الشروط التي ســتأتي بديلــة لعنصر التبريــر، فالشروط التي يذكرها نوزيك للمعرفة، هي؛ ١. القضيّة صادقةٌ. ٢. الشــخص لديه تصديقٌ بالقضيّة الصادقة. ٣. إن لم تكن القضيّة صادقةً، لم يكن ليصدّقها الشــخص. ٤. إن كانت القضيّة صادقةً فســيصدّق بها الشخص. وقد بيّن نوزيك هذه الشروط بالبيان التالي:

(1)-P is true.

(2)-S believes that P.

(3)-Not – p → not-(S believes that p).

(4)- P→ S believes that p.

وبالالتفات إلى الأسلوب (Method) والطريقة المعتمدة في عمليّة تحصيل التصديق، بيّن نوزيك شروط المعرفة الأربعة كالتالي:

(1)-P is true.

(2)-S believes، via method or way of coming to believe M، that P.

(3)-If P weren't true and S were to use M to arrive at a belief whether (or not) P، then S wouldn't believe، via M، that P.

(4)-If P were true and S were to use M to arrive at a belief whether (or not) P، then S would believe، via M، that P. See: Nozick، Philosophical Explanations179 – 172 ،.

3. See: Luper – Foy، The possibility of Knowledge.

الكتاب المذكور في الأعلى يحتوي على مجموعةِ مقالاتٍ دوّنها المخالفون والمؤيدون لـ «رأي نوزيك»، فالكتاب، يحتوي بالإضافــة لنصّ المعرفة لنوزيك، يحتــوي على مقدّمةٍ واثنتي عشر مقالةً، وهذه المقــالات كتبها أهم المفكرين وعلماء المعرفة المهمّين والمشــهورين، وهذا كلّه يُبدي أهمية المســألة في أفق المعرفة المعــاصرة، وعناوين هذه المقالات يرافقها

وهذا النوع من الشكوكيّة الحديثة يمكن تسميته بـ «الشكوكيّة الحاسوبيّة» أو وفق تعبير هيلاري بوتنام[1] في كتاب السـبب، الصدق، والتاريخ[2] وأسماه «الذهن في جرّة»[3] وسيبرز سبب تسمية هذا النوع من الشكوكيّة بمثل هذا الاسم ضمن تقرير الإشكال، وعلى أيّ حال، فإنَّ هذا النوع من الشـكوكيّة يمتلك «هوية عصرية» بحيث يمكن القول: تتجلّى «روح الشكوكيّة المعاصرة» في «تقرير نوزيك» والتي أسميناها «جرّة نوزيك»، وقد استمدّ نوزيك خلال تقريره لهذا النوع

أسماء المؤلفين كالتالي:

1. Richard Foley، "Evidence As A Tracking Relation"، Ibid، P 119 -136.

2. Thomas D.Paxon، Jr.« ،"Evidence And The Case of Professor Robert Nozick". Ibid.، P 137-151.

3. George S.Pappas, "Suddenely He Knows", Ibid،،P.152 ،

4. Richard A. Fumerton, "Nozick's Epistemology", Ibid، P. 163- 181.

5. Alan H، Goldman, "Nozick on Knowledge: Finding The Right connection", Ibid، P.196 – 182.

6. Jonathan Vogel, "Tracking clousure ،And Inductive Knowledge", Ibid، P.213 – 197 ،

7. Steven Loper - Foy, e Possibility of Skepticism", Ibid، P. 219 - 241.

8. David Shatz, "Nozick Conception of Skepicism", Ibid، p. 242 - 266.

9. Peter Klein, "On Behalf of The Skeptic", Ibid، P. 267 - 281.

10. Stephen F. Barker, "Conditional And Skepticism", Ibid، P. 282 - 296.

11. Laurence Bonjour, "Nozick Externalism ،And Skepticism", Ibid، P. 297 - 312.

12. Ernest sosa, "Offtrack Bets Against The Skeptic", Ibid، P. 314 - 321.

كانت هذه أسـماء مقالاتٍ كتبها المؤيدون والمخالفون لروبرت نوزيك في أسلوب تفكيره، ومن بين سلسلة المقالات هذه، تجلب الانتباه مقالة ريتشـارد فومرتن (Richard A. Fumerton)ـ أيّ المقالة الرابعة من المقالات المذكورة، وهي حول نقد جواب نوزيك للفرار من الشكوكيّة، وقد أعدها بناءً على «النظريّة الشرطيّة في باب المعرفة»، فهو يعتقد أنَّ نوزيك ومماثليه في التفكير، ليس فقط لم يجيبوا على الشـكوكيّة، بل قد غيروا أساسًـا معنى السؤال! فإذًا يمكن القول أنَّ نوزيك كان موفَّقًا في تقرير «الكشكوكية الحاسوبية»، ولكن لم يُقدّم إجابةً متقنةً عليها.

1. Hilary Putnam.

2. Putnam، *Reason Truth And History*, 1 – 21.

3. Brain in vat.

من الشكوكيّة، مسلتهمًا[1] من ديكارت[2] ولكنّه طرحه بطرحٍ جديدٍ، وفي دراستنا لمسار أبي حامد الغزالي الفكري، (٤٥٠ – ٥٠٥ هـ. ق) نواجه أساليبَ تُماثل هذه الشكوكيّة أيضًا، وقد تناول فخر الدين الرازي البحث بصورةٍ مختلفةٍ أيضًا، وهكذا فإنّنا في مواجهة صعودٍ وهبوطٍ تمّ طَوْيُهما، ونحن الآن هنا بصدد تقريرٍ جديدٍ.

حلقة الملازمة في جرّة نوزيك: التقرير الذي يطرحه نوزيك حول الشكوكيّة مبنيٌّ على «مبدأ الانحصار[3]» أيّ «أصل البقاء ضمن حدود المُلازمات المعلومة»، والذي يمكن تسميته تسهيلًا للتعبير «حلقة الملازمة»، وهذا المبدأ يُبين أنّه إذا كان لدينا علمٌ بملازمة شيئين وكان لدينا علمٌ بـ «الملزوم» أيضًا، فإذن سوف يكون لدينا علمٌ بـ «اللازم» بالضرورة، وسنوضح الأمر بمثالٍ: افرضوا أنَّ شخصًا يعلم بالملازمة بين «العلم» و«القدرة» ويعلم كذلك أنَّ «العلم» حاصلٌ، فإذًا يجب أن يقبل النتيجة، مثلًا: إذا كان يعلم بأنّه «إذا كان زيدٌ عالمًا» فإذًا «هو قادرٌ» وسيعلم أيضًا بأنّ «زيدًا عالمٌ»، وسيعلم بالنتيجة أنَّ «زيدًا قادرٌ»؛ وعكس النقيض سيكون كالتالي: إذا كان شخصٌ لا يعلم بأنّ «زيدًا قادرٌ» فإنَّه لن يعلم بأنّ «زيدًا عالمٌ» أو أنَّه لا يعلم أصلًا بالملازمة؛ أيّ لا يعلم أنَّه إذا كان «زيدٌ عالمًا» فإذًا سيكون «زيدٌ قادرًا»، وهو عين مراد نوزيك من «مبدأ البقاء ضمن حدود الملازمات المعلومة» وهذا البيان يُصبح على صورة معادلةٍ بالنحو التالي:

1. See: Nozick، *Philosophical Explanations*.201 – 201 ،

2. Descartes.

3. The Principle of Closure.

معادلة حلقة الملازمة

[K(P =>q) & Kap] =>(Kaq)

توضيح المعادلة: [إذا كان الشخص a يعلم أنّ –K–؛ «إذا كان P فإذًا q» ويعلم P]، فعندها سيعلم q.

~Kaq) =>[Ka (p =>q)] & Kap]

معادلة عكس نقيض حلقة الملازمة:

~Kaq) =>[Ka (p =>q)] v (Kap]

شرح معادلة عكس النقيض: إذا كان الشخص a لا يعلم q فعندها [إما أنَّه لا يعلم «إذا كان p فإذًا q» أو لا يعلم أنَّه p].

بيانٌ: إن مفاد معادلة حلقة الملازمة، هو أنّه إذا كان لشخصٍ علمٌ بالملازمة بين قضيتين، وحصل له العلم بالقضيّة الأوّلى أيضًا، فلا بدّ من أن تحصل له المعرفة بالقضيّة الثانية، فإذًا الآن لم يحصل له العلم بقضيّة «التالي»، فإذًا يُمكن افتراض عدة احتمالاتٍ: الأوّل أنَّه لا يعلم إن كانت p صادقةً، والأخرى أنَّه لا يعلم أنَّ قضيّة «إذا كانت p فإذاq صحيحةٌ» أو أنَّه لا يعلم أنَّ p صادقةٌ وأيضًا لا يعلم إن كانت p صادقةً فإذًا q صادقةٌ، فمثلًا إذا علم شخصٌ «إذا كان للهرة شاربٌ فهي تستطيع المرور عبر الجدار» ويعلم إذا كان «للهرة شاربٌ» فسيعلم حينئذٍ أنَّه «يمكن للهرة أن تمر عبر الجدار» وسيكون عكس نقيضها كالتالي: «إذا لم يعلم شخص أن الهرّة يمكن لها أن تعبر الجدار» فإذًا إمّا أنَّه لا يعلم «العلم بقانون الملازمة بين امتلاك الشارب وبين العبور عبر الجدار» أو أنَّه لا يعلم «أنَّه لا شارب للهرة»، ونطرح مثالًا آخر: فلنفرض أن الشخص a يعلم أنَّ P ومفاد قضيّة P هو أنَّ «الهرّةَ، هرّةٌ» ويعلم أيضًا (p"q) ومفاد q في هذه الرابطة مساوٍ لـ «الهرّة ليست بفأرةٍ» والآن نُطبّق «حلقة الملازمة» وعكسها في المثال:

[K(P =>q) & Kap] =>(Kaq)

[(~Kaq) =>~[Ka (p =>q)] &Kap]]

[(~Kaq) => [~Ka (p =>q)] v (~Kap)]]

ومفـاد تالي القضيّـة المذكـورة، أيّ [(Ka (p =>q) v (~Kap)~] في المثال هو بالنحو التالي: الشـخص a إمّا أنَّه لا يعلم «إذا كانت الهرّة هرّةً، فإذًا ليست الهرّة فأرةً» أو أنَّه لا يعلم أنَّ «الهرّة هرّةٌ»، وإلى هنا نكون قد وضحنا «مبدأ الانحصار»[1] أو «مبدأ البقاء ضمن الملازمات المعلومة» بواسطة عدّة أمثلةٍ. ونوزيك يعتمد على هذا المبدأ ليتمكّن من تقديم تقريرٍ عن الشكوكيّة وهو ما سنتناوله بالبحث الآن.

تقرير شكوكيّة الجرّة: هذا النوع من الشكوكيّة يُمكن تقريره على مرحلتين؛ ومن مقتضيات تقرير المرحلة الأوّلى إيجاد الشكّ والتردّد في هويّة الإنسان وتبديله إلى أداةٍ في يد قوًى قاهرةٍ تجعله ليس من شـأنه إلّا أن يكون آلةً وأداةً تسـتعمله لأهدافها الخاصّة، فالشكوكي في هذه المرحلة يُريد ممّن يدّعي المعرفة أن يُثبت أنَّه ليس بآلةٍ، ولكنّ مقتضى المرحلة الثانية من تقرير شـكوكيّة الجرّة هو إيجاد الشكّ في صحّة إدراكات الإنسان، فإذًا مقتضى المرحلة الأولى من شكوكيّة الجرّة هو «سـلب هويّة الإنسـان» وتحويله إلى آلةٍ، وحاسـوبٍ، و... ومقتضى المرحلة الثانية «سلب صحّة إدراكات الإنسان». والآن سنتناول تقرير شكوكيّة الجرة في المرحلتين مستعينين بـ «حلقة الملازمة».

مراحل تقرير شكوكيّة الجرة: يمكن تقرير شكوكيّة الجرّة ضمن مرحلتين:

المرحلة الأوّلى: بناءً على «مبدأ البقاء ضمـن الملازمات المعلومة» والتي مفادها أنّه إذا علم شـخصٌ بالملازمة بين قضيتين؛ يعني: كان لديه العلم بالملازمـة بينهما وكان لديه العلم بمقدّم قضيّـة الملازمة كذلك، فإذًا لديـه بالضرورة العلم بما ينتج عن هذا العلـم، ولنفرض أنَّه لدينا قضايا بهذه الخصائص:

[Ka (p =>q) & Kap] =>(Kaq)

P= «أنا الآن أقوم بمطالعة كتابٍ فلسفيّ»

q = ذهني ليس في جرةٍ

a = شخصٌ خاصٌّ

1. The Principle of Closure.

توضيح القضيّة: في هذه المسألةُ يبنى الفرض على أن الجمع بين «كون الذهن في جرّةٍ» وبين «الكون في حالة المطالعة» أمرٌ غيرُ ممكنٍ، فإذا ادّعى شخصٌ أنَّه يُطالع كتابًا فلسفيّاً فكيف يمكن أن يكون الذهن في جرّةٍ بحيث يقبل الحركة بأدواتٍ إلكترونيةٍ، وادعاء القول «أنا الآن مشغولٌ بمطالعة كتابٍ فلسفيٍّ» هو بناءٌ على فرض أنَّه أنا إنسانٌ وبناءً على هذا الفرض فأنا مُنشغلٌ بمطالعة كتابٍ، فإذًا مفاد القضيّة المذكورة هو «إن كنتُ أعلم بأنّني عندما أكون منشغلًا بمطالعة كتابٍ، فلن يكون ذهني في جرّةٍ وأعلم بأنّه «الآن أنا منشغلٌ بمطالعة كتابٍ فلسفيٍّ، فإذن بناءً على هذين الفرضين سأعلم أنَّه لن يكون «ذهني في جرةٍ».

والآن فلنلتفت إلى عكس نقيض القضيّة المذكورة:

$$\sim Kaq \Rightarrow \sim [Ka\ (p \Rightarrow q)]\ \&\ Kap]$$

$$\sim Kaq \Rightarrow [\sim Ka\ (p \Rightarrow q)] v\ (\sim Kap)]$$

فمفاد قضيّة عكس النقيض هي أنَّه إذا لم أعلم بأنَّ «ذهني ليس داخل الجرّةٍ»، فإذًا إمّا أنّني لا أعلم بأنّه «إذا كنتُ الآن مُنشغلًا بمطالعة كتابٍ فلسفيٍّ، فإذًا ليس ذهني داخل الجرّةٍ» أو أنّني لا أعلم «أنّني الآن منشغلٌ بمطالعة كتابٍ فلسفيٍّ»، وفي هذه الحالة وحيث إنّه من المفترض أن نقبل بشقّ (Ka (p⇒q؛ أيّ أنّنا وافقنا على أنّه «إذا كنّا الآن منشغلين في مطالعة كتابٍ فلسفيٍّ، فإذن ذهننا ليس في جرّةٍ»، فإذًا هنا ينبغي القبول بالقسم ~KaP من الشق الآخر من القضيّة المنفصلة المذكورة [(~Ka (p⇒q) v (~Kap]، فستكون نتيجة ذلك أنّني الآن لا أعلم إذا كنت منشغلًا بمطالعة كتابٍ فلسفيٍّ؛ لأنّني لا أعلم أنّ «ذهني ليس داخل الجرّة» وهكذا سائر القضايا.

فإذًا النتيجة التي نصل إليها من هذه المرحلة من تقرير شكوكيّة الجرّة، هي أنّنا لا يُمكن لنا أن نُثبت أنّنا لسنا بآلةٍ، فإذًا كيف يمكن لنا أن نحوز على «المعرفة» و«التصديق المُبرّر» وأعلى من ذلك «التصديق»؛ لأنَّ «التصديق» من فعل الإنسان لا الآلة، فإذًا يمكن كتابة المعادلة المذكورة لـ «التصديق» بالطريقة التالية:

$$[Ba\ (p \Rightarrow q)\ \&\ Bap] \Rightarrow Baq \equiv \sim Baq] \Rightarrow \begin{cases} \sim[Ba\ (p \Rightarrow q)\ \&\ Bap] \\ [\sim Ba\ (p \Rightarrow q)\ v \sim Bap] \end{cases}$$

وبالتالي سوف تكون نتيجة المعادلة بحيث ـ بناءً على المرحلة الأولى من تقرير شكوكيّة الجرّة ـ لن تكون فقط «المعرفة» أيّ «التصديق الصادق المُبرّر» ـ المعرفة العقلانيّة ـ محلًّا للنقاش، بل «التصديق المُبرّر» – المعرفة العقلية – أيضًا ستكون محلًّا للشكّ، وفي النهاية لن يبقى مبدأُ «التصديق» –الفهم والإدراك– مصونًا من أضرار الشكوكيّة، بل إنَّ «الهوية الإنسانيّة» ستقع في هالةٍ من الإبهام من خلال فرضيّة «الذرائعية».

المرحلة الثانية: في التقرير الثاني لشكوكيّة الجرّة، يدخل متغيّرٌ آخرُ إلى ميدان النزاع، مُتغيّرٌ حاضرٌ الآن في مسرح معركة الفكر، وهو موجودٌ شريرٌ ومُحتالٌ وخادِعٌ تُؤدّي إلقاءاتُه إلى أنّنا إذا وقعنا في الخطأ خلال التفكير فلا مجال للوصول إلى الصدق، ربما تقول: إلى الآن لم نُحرز أنَّ موجودًا شريرًا قد خدعنا، ولكن احتمال وجود مثل هذا الموجود الشرير والخادع يُمكن أن يسلبك إمكانيّة اِدعاء المعرفة؛ لأنَّه «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، فإذن احتمال وجود موجودٍ شريرٍ، مثل الشيطان و... يُمكن له أن يُسدّد ضربةً مُهلكةً إلى كيان «المعرفة» وأن يسلب منها هويّة صدقها.

جرّة نوزيك في كلام نوزيك: لقد دوّن[1] روبرت نوزيك،[2] في كتاب التفسيرات الفلسفيّة تحت عنوان «الاحتمالات الشكوكيّة»[3] ما يلي:

يُشير الشكّاك غالبًا إلى بعض الموارد، بحيث يعتقد الشخص بأمرٍ وإن كان باطلًا، فإذًا في

1. The Skeptic often refers to possibilities in which a person would believe something even though it was false: really، the person is cleverly deceived by others، Perhaps by an evil demon، or the person is dreaming or he is floating in a tank near Alpha Centauri with his brain being stimulated. In each case، The p he، believes it even though it is, false.

2. Robert Nozick.

3. Skeptical Possibilities.

الواقع إنَّ مثل هذا الفرد إمّا أنّ «الشيطان» قد خدعه أو أنَّه شاهد رؤيا أو كان يسبح في مخزنٍ ما بحيث حركت العوامل الخارجيّة ذهنه، وعلى أيّ حالٍ، فإنَّ قضيّة P التي يعتقد بها كاذبةٌ، وهو لديه هذا الاعتقاد على الرغم من أنَّ القضيّة المذكورة كاذبة.[1]

حُلُم ديكارت وجرّة نوزيك: أشرنا سابقًا إلى أنَّ نوزيك في تقرير الشكوكيّة الحاسوبية استلهم من ديكارت. ومن المناسب هنا، أن نبحث ما طرحه ديكارت في التأمل الأوّل في كتاب التأملات حول العلاقة بين قيمة الإدراك واحتمال تحقّق مثل هذه العمليّة في الحُلُم.

دوّن ديكارت في كتاب التأملات في الفلسفة الأوّلى ما يلي:

ومع هذا كلّه، هنا لا بدّ أن نحتفظ في أذهاننا بأنّني إنسانٌ وبالنتيجة اعتدتُ على الحلم وجميع هذه الأمور التي يراها المجانين في الواقع ـ وحتّى أحيانًا تلك الأمور ذات الواقعيّة الأدنى ـ أراها في الحلم، وقد رأيتُ عدّة مرّات في الحلم أنّني أرتدي هذه الملابس عينها وكنت جالسًا إلى جوار النار، وكنت... وكنت مستلقيًا على السرير، والآن يبدو واضحًا أمامي بأنّني لا أنظر إلى هذه الورقة بعيونٍ ناعسةٍ، وهذا الرأس الذي أحمله، وهذه اليد التي أحركها عن عمدٍ وإرادةٍ تامّةٍ ولدي إدراكٌ بها، وجميع الأحداث التي تقع في الحلم لا تبدو واضحةً جليّةً كما تبدو عليها الأمور الآن، ولكن عندما أفكّر بدقةٍ، أتذكّر أنّني كثيرًا ما خُدعت في الحلم بقبيل هذه الأوهام، ولأنّني أمكثُ في التفكير، أرى بوضوحٍ تامٍّ أنّه ليس في يدي أيّ دلالةٍ قطعيّةٍ تُمكنّني من التفرقة بين الحلم واليقظة، وهنا وقعت في حيرةٍ شديدةٍ، حيرة بلغت إلى الحدّ الذي يجعلني أقنع تقريبًا أنني في حُلُم.[2]

لقد استفاد ديكارت أيضًا في الواقع من «مبدأ البقاء ضمن حدود الملازمات المعلومة»؛ لذلك يمكن القول: «جرّة نوزيك» هي بيانٌ آخرُ لـ « حُلُم ديكارت». وقد كتب ديكارت في ختام التأمل الأوّل من كتاب التأملات عند طرحه لـ «فرضيّة الخداع الشيطاني» في عمليّة الإدراك ما يلي:

---

1. Nozick، philosophical Explanations، 198.

٢. ديكارت، تأملات در فلسفه أولى، ٣٧ – ٣٨.

لذلك، أَفرِضُ أنّه ليس هناك إلهٌ واحدٌ حقيقيٌّ ـ وهو المنبع الأساسي للحقيقة ـ بل شيطانٌ شريرٌ ومكّارٌ وخادع قد أودع كافّة مهاراته لإغوائنا، أَفرِض أنَّ السماء والهواء والأرض والألوان والإشكال والأصوات وكافّة الأشياء الخارجيّة التي أراها هي أوهامٌ وخداعٌ استفاد منها الشيطان ليُثمّن صيده.[١]

جرّة نوزيك ورؤيا الغزالي: طرح أبو حامد محمّد الغزالي، (٤٥٠ـ ٥٠٥ هـ.ق) في كتابه المنقذ من الضلال، قبل قرونٍ من ديكارت ونوزيك، احتمال هويّة رؤيا الإدراكات البشريّة، وقرّرها وفقًا للبيان التالي:

أما تراك تعتقد في النوم أمورًا وتتخيّل أحوالًا وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا؟ أَوَلا تشكّ في تلك الحالة فيها؟ ثمّ تستيقظ فتعلم أنّه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصلٌ وطائلٌ؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسٍّ أو عقلٍ، هو أحقّ بالإضافة إلى حالتك؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالةٌ، يكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نومًا، بالإضافة إليها، فإذا أوردت تلك الحالة، تيقنت أن جميعَ ما توهمّت بعقلك خيالاتٌ لا حاصل لها.[٢]

لذلك يُستفاد من عبارة الغزالي أيضًا هذه النقطة، وهي أنّه طالما لم نصل إلى مرحلةٍ من الإدراك بحيث إذا تغيّرت الوضعيّة، فإدراكنا سيتغير بالتبع، فإذًا نحن أيضًا لم نصل إلى «إدراك مضمون الصدق»، فلو كانت الإدراكات التي نمتلكها الآن، أو لو حلُمنا بها في المنام، أو كنّا حاسوبًا و... لكان لدينا هذه كلّها، فإذًا من أين لنا الآن إدراكاتٌ مطابقةٌ للواقع والحقيقة أيضًا.

الفخر الرازي وجرّة نوزيك: طرح فخر الدين الرازي المعروف بإمام المشككين (٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ ق.) تقريرًا بليغًا لجرّة نوزيك (البقاء ضمن حدود الملازمات المعلومة).

فقد دوّن في كتاب محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين ما يلي:

إنّ النائم يرى في النوم شيئًا ويجزم بثبوته، ثمَّ يتبيّن له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلًا

---

١. م. ن، ٤٢.

٢. الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٤.

وإذا جاز ذلك فلَم لا يجوز أن يكون هنا حالةٌ ثالثةٌ يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة... إن صاحب البرسام قد يتصوّر صورًا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بثبوتها ووجودها ويَصيح خوفًا منها، وهذا يدلّ على أنّه يجوز أن تعرض للإنسان حالةٌ لأجلها يرى ما ليس بموجودٍ في الخارج موجودًا، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء، فإن قُلت: الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحّة لا يوجد، قلتُ: انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم....[1].

لقد طرح الفخر الرازي في هذا المؤلّف ـ وهو حول الفكر الشكوكي ـ هذه الفرضيّة، وهي أنّه يُمكن أن يكون الإنسان جازمًا بأمورٍ وهي في الواقع لا تمتّ إلى الحقيقة بصلةٍ، ولكنّ جزمه يتحقّق بها. وهكذا، يطرح فخر الرازي «جرّة نوزيك» بتقريرٍ آخرَ.

كان هذا طرحًا مجملًا لـ «تقرير نوزيك حول الشكوكيّة» والذي أطلقنا عليه «جرّة نوزيك» وسمعنا تقاريرَ أخرى عنه على ألسنة الآخرين، وهي ممتازةٌ ومتشابهةٌ وربما كان لهذا السبب مورد اهتمام علماء نظريّة المعرفة فاتّجهوا لنقده أو لتأييد كلامه.

المنزل السابع حول الشكوكيّة

يُريدنا الشكوكي في «المنزل السابع» أن نُثبت أنَّ ما قبلناه كـ «مبادئ للمعرفة»، هي بكيفيّةٍ يُمكن دمجها ببعض والاستفادة منها بهدف إحكام بناء المعرفة.

مشكلة الابتناء

يُطالبنا الشكّاك في «المرحلة السابعة» أو «مرحلة الابتناء» بأمرين:

أ. إثبات أنَّ «مبادئ المعرفة» ـ البديهيّات ـ لها كيفيّةٌ بحيث يُمكن القيام بعمليّة تركيب الصورة فيها ـ أي أنَّها على سبيل المثال ذوات حدٍّ مشتركٍ ـ وأنّه بناءً عليها، فقد أُسّست بُنية المعرفة للمعرفة اليقينيّة أيضًا.

ب. أن نُقدّم نماذجَ بحيث نصل فيها بناءً على جميع البديهيّات إلى إثبات القضيّة النظريّة

---

١. الرازي، مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ٢٨.

العائدة إلى عالم الخارج (الخارج عن كلّ مراتب الذهن).

وفي البند (ب) هناك تأكيدٌ على أنّ القضيّة التي تُثبت بناءً على أساس البديهيّات، تعود إلى العالم الخارج، أيّ الخارج عن كلّ مراتب الذهن؛ لأنّ الشكّاك عندما يبحث عن سبيل نجاةٍ من بئر «الشكوكيّة»[1].

فإنَّه سيقع[2] في أزمةٍ أخرى باسم «وحدة الأنا»[3] فإذًا ينبغي أن يكون «نموذج الابتناء» بحيث يُمكن أن يمنح الشكوكيّين النجاة من هذه الأزمة.

كان هذا عينةً من أهم إشكالات الشكوكيّين التي حرّرناها تحت عنوان «مراتب الشكوكيّة السبع»، وسنسعى في الفصل القادم أن نَعبرَ هذه المنازل السبعة.

---

1. Scepticism = [SKEPTICISM].

2. See: Kekes، *A Justification of Rationality*, 197 – 212 & Dancy، *A Companion to Epistemology*, 487- 488 & Edwads، *Encyclopedia of Philosophy*, 7: 487 -491 & Aune، *The Knowledge of external World*, 57- 84.

3. Solipsism.

الفصل العاشر : العبور عن مراتب الشكوكيّة السبع

في الفصل السابق، طرحنا نماذجَ عن أهم تقارير الشكوكيّة تحت عنوان «مراتب الشكوكيّة السبع»، وسنسعى الآن في هذا الفصل للإجابة على هذه الإشكالات وأن نتقدّم خطوةً في طريق الوصول إلى «اليقين الصادق».

العبور من المنزل الأوّل للشكوكيّة

(ع. م-١)[1]: المرتبة الأوّلى من الشكوكيّة، والتي قرّرناها تحت عنوان «التشكيك ثلاثي الأضلاع»، وكانت الدعوى أنَّ إثبات قيمة المعرفة، يندرج تحت إثبات ثلاثة أمورٍ: ١. وجود الذهن والقوّة الإدراكيّة ٢. وجود الصور الذهنيّة ٣. الحكاية الصادقة للصور الذهنيّة عن الخارج.

وعلى هذا الأساس، يستنتج المُستشكل ما يلي: بما أنَّ مدعي المعرفة لم يُثبت الأركان الثلاثة هذه، فسيسقط البناء الذي قام على أساسه ذاك البنيان إذا ما تمّ التشكيك في أيّ ركنٍ من هذه الأركان الثلاثة.

وكان هذا طرحٌ إجماليٌّ للإشكال الذي طرحناه في الفصل السابق تحت عنوان «التشكيك ثلاثي الأضلاع».

وبما أنَّ هذا المنزل ذو ثلاثة أضلاعٍ كما هو جليٌّ من العنوان، يُطالبنا الشكاك بدليلٍ على كلّ واحدةٍ من الأضلاع الثلاثة، ومن هذا المُنطلق سنطرح عددًا من الأدلّة باعتبارها إجاباتٍ على الإشكال الأوّل من إشكالات الشكوكي، وستكون تحت عنوان «تدعيم أضلاع المعرفة الثلاثة».

---

١. (ع. م -١): هي اختصارٌ لـ «العبور عن المنزل الأوّل من الشكوكيّة»، وبيان ذلك هو أنَّ «ع» بمعنى «العبور من»، و «م» بمعنى «منزل الشكوكيّة»، ومن هذا المنطلق، وبصورةٍ كليةٍ، يمكن الاستعانة بالمعادلة التالية: n و [n - م .ع] تقبل عنصرًا واحدًا من عناصر المجموعة.{1،2، 3،..7} = D و D،

تدعيم أضلاع المعرفة الثلاثة

لا شــكّ، أنَّ مُرادنا مــن «المعرفة» هنا هو «العلم الحصولي»، وهو يقوم على ثلاثة أســسٍ: ١. الذهــن؛ ٢. الصور الذهنيّة؛ ٣. الحكاية الصادقة للصور الذهنيّة. فإذا كُنّا ندّعي المعرفة فلا بدّ من السعي لإحكام وتدعيم الأسس الثلاثة هذه.

تدعيم الضلع الأوّل (الذهن): لقد أثبتنا في الفصل الأوّل من هذه الرســالة عنصر الذهن أيّ القــوّة الإدراكيّة في العلم الحصولي، وخلاصة الاســتدلال الذي أقمناه هناك هو ما يلي: بما أنّه لدينا علــمٌ مرتبطٌ بالحالة الإدراكيّة الخاصّة والتي يُعبّر عنها بالعلم الحصولي، فإذًا لا بدّ من وجود قوّةٍ تمنح التحقّق لهذه الظاهرة، أو لا بدّ من وجود ظرفٍ بالنســبة للمظروف يعدّ مكانًا لها عند تحليل العقل، ولذلك، إذا كان لدينا هذا النوع من الإدراك (العلم الحصولي)، فلا ينبغي أن نُشــكّك في قوّتــه المرتبط بها (إن اعتبرنا الذهن قوّةً من قــوى النفس) أو في وعاء تحقّقه (إن اعتبرنا الذهن وعاءً للإدراكات الحصوليّة)، وبالطبع، إذا كان الشــخص يشــكّ في وجود هذه الحالة الإدراكيّة، والتي هي عبارةٌ عن أمرٍ وجدانيٍّ، فيمكن له أن ينتبه لها من خلال أدلّة وجوده الذهنيّ، وهنا سنكتفي بهذا المقدار وسنُحيل تفصيل البحث إلى الفصلَيْن الأوّل والثاني.

تدعيم الضلع الثاني (الصور الذهنيّة): من المطالب التي ذكرناها ضمن الاستدلال لتدعيم الضلــع الأوّل من المعرفة، هو أنّ الصور الذهنيّة تقبــل الإثبات أيضًا، على الرغم من أنَّ أصل وجــود الصور الذهنيّة هو أمرٌ وجدانيٌّ لا يحتاج إلى دليــلٍ أصلًا، وحتّى لو أقمنا أدلّةً لإثباتها ـ في مبحث الوجود الذهني ـ فهذه الأدلّة إنّما كانت لمُجرّد التنبيه ودفع الشُــبهة، وبالطبع، هناك اختلافاتٌ بين الحكماء حول تفســير الصور الذهنيّة، كما تناولناها مُســبقًا، إذ يعتبر المشــاؤون عمومًــا بأنّ الصور الذهنيّة عبارةٌ عن كيفٍ نفســانيٍّ وعرضٍ من الأعــراض، ولكنّ أفرادًا من أمثال صدر المتألهين مِمّن يقول باتّحاد العاقل والمعقول، يرى بأنّ رابطة النفس بالصور الذهنيّة من قبيل رابطة المادّة والصورة، بل أعلى من هذا، حيث طرحوا تفسيرًا للصور الذهنيّة على أساس شفافية الذهن ومرآتيّته، وهي شاسعة البُعد عن تفسير المشائين للصور الذهنيّة، وبالنتيجة فإنّ بعض المعضلات التي وقع بها المشاؤون بسبب تفسير الصور الذهنيّة بالكيف النفساني، ارتفعت

بناءً لتفسير العلم بتنوّر النفس الذاتي. ولذلك، هناك اختلافٌ بين المشائين ومخالفيهم حول تفسير الصور الذهنيّة، ولكن لا اختلاف بينهما حول أصل وجود الصور الذهنيّة، وإن وُجد اختلافٌ، فهو أنّه هل هذه الحالة الإدراكيّة أمرٌ ذاتيٌّ داخليٌّ أم أمرٌ عرضيٌّ يظهر على صفحة النفس الظاهريّة، وعلى ما يبدو فإنّه حتّى من يقول بالإضافة ـ مثل الفخر الرازي ـ لا شكّ لديه[١] في أصل وجود هذه الحالة الإدراكيّة الخاصّة أيضًا، وإنّما أبدوا وجهة نظرٍ خاصّةٍ حول تفسير هذه الحالة الإدراكيّة؛ لأنَّ القائلين بالإضافة، يعتبرون أنَّ «الإدراك» أعلى من انطباع الصورة، ويُفسّرونها بأنّها «كيفٌ ذو إضافةٍ»، وحتّى لو أنكروا الصور الذهنيّة بشكلٍ تامٍّ، فذلك من أجل الفرار من مشاكل الوجود الذهني في الحقيقة[٢].

ونسب فلاسفة الغرب أمر إنكار الصور الذهنيّة لتوماس ريد[٣] ولكن كما دوّنوا فإنَّه أساسًا مال إلى هذا الرأي على أساس مبنى «العقل السليم» أو «الفهم المتعارف».[٤] ويُعتبر توماس مخالفًا لهيوم الذي أنكر «الصور الذهنيّة» والتجأ إلى الفهم المتعارف[٥] في قبال سدّ الشكوكيّة، التي بدأت ممارستها من طرف هيوم،[٦] ولكن هذا الأمر لا يقتصر على كونه إنكارًا لأمرٍ وجدانيٍّ، بل هو في الواقع جلبُ أمرٍ مخفيٍّ يقع بنحوٍ ما إلى جانب التفريط في مقابل الشكوكيّة الهيوميّة. وعلى كلّ حالٍ فإنَّ وجود مثل هذه الحالة الإدراكيّة لا تقبل الإنكار أصلًا، وإنكارها في الواقع يعني الامتناع عن قبول مبدأ العلم الحصولي مع غضّ النظر عن صدقه وكذبه.

نقد كلامين: سنتناول هنا نقد رأيين لأحد الكتّاب المعاصرين، حرّرهما في نفي الصور الذهنيّة، حيث كتب ما يلي:

١. لقد أثبتوا في الفلسفة والمنطق الجديد أنَّه لا يُمكن أن تكون هناك مفاهيمُ بلا مصاديق، أو

---

١. گيلاني، رسائل فلسفي، تحفه در مباحث علم، ٧٤. فكتب: «ولم أقف على من نفى الوجود الذهني مطلقًا».

٢. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ١٠٧.

3. Thomas Reid.

٤. كوبلستون، فيلسوفان انگليسى، ٣٧٩ ـ ٣٨٨.

5. Common Sense.

6. Dancy and Sosa، *A Companion to Epistemology*, 427 _ 428.

معدوماتٌ ذاتُ وجودٍ ذهنيٍّ، ويقول برتراند راسل المشهور، بدلًا من أن نقول لا وجود لجبلٍ ذهبيٍّ، نقول لا شيءَ موجودًا يكون جبلًا وذهبًا في الوقت عينه.[١]

هذا الكلام لا يعتبر صادقًا، بالالتفات إلى التفسير الصحيح للوجود الذهني ولا يختصّ بالمفاهيم الماهويّة أو المفاهيم غير العدميّة، بل يشمل كافّة الصور الذهنيّة بما هو أعمُّ من التصوّريّة والتصديقيّة والقضيّة (حمليّةً أو شرطيّةً و...)؛ لأنَّه بعد تحليل راسل لقضيّة «لا وجود لجبلٍ ذهبيٍّ» إلى قضيّة «لا شيءَ موجودًا يكون جبلًا وذهبًا في الوقت عينه»، فإنّنا سوف نقول: لم تخرج أنت عن مدار الذهن والوجود الذهني والصور الإدراكيّة في كافّة مراحل تحليل القضيّة، ولذلك، كيف يُمكن لك أن تضع ذات المدّعى دليلًا على نفي الصور الذهنيّة؟ فأنتَ في صدد إنكار «الذهن» بالاستعانة بـ «الذهن»، مثل من يصرخ عاليًا ليُخفي صرختي.

٢. في الفلسفة الجديدة، تزلزلت الأركان الأساسيّة الثلاثة التي تعتبر أساسًا ومبنىً لنظريّة الوجود الذهني، وهذه الأركان الثلاث هي عبارةٌ عمّا يلي: ١. الاختلاف بين الوجود والماهيّة؛ ٢. الاختلاف بين الجوهر والعرض؛ ٣. الاختلاف بين الذاتي والعرضي.[٢]

وهذا الكلام غيرُ تامٍّ؛ لأنّه أوّلًا: مُجرّد إدعاءٍ بأنَّ مثل هذا التفكيك باطلٌ، وكم كان من الجيّد لو أنّ الكاتب استند على دليل حتّى نفهمه خلال دراستنا النقديّة؛ وثانيًا: إبطال هذه العناصر الثلاثة ـ الوجود والماهيّة، الجوهر والعرض، الذاتي والعرضي ـ إنّما يمكن له أن يُزلزل كيان الوجود الذهني حينما يكون الوجودُ الذهني والصورُ الإدراكيّة مبنيَّيْن على هذه الأصول، ويُمكن تفسير «الصور الذهنيّة» بطرقٍ مُتعدّدةٍ، ولكنّ التفسير الذي طرحناه في الفصل الثاني من هذه الرسالة، يجعلها ذات هويّةٍ مفهوميّةٍ، ويُكسبها كلّ حدود العلم الحصولي، وتشمل تحت ظلّها مُطلق المفاهيم بما هو أعمّ من المفاهيم الماهويّة وغير الماهويّة، والحقيقيّة منها والاعتباريّة، والذاتيّة منها والعرضيّة، والتصوّريّة منها والتصديقيّة و...، ولهذه الصور شأنٌ داخليٌّ ذاتيٌّ

١. بزرگمهر، فلسفه چيست؟، ٧١ ـ ٧١.

٢. م. ن، ٧٧.

وليست بأمرٍ عرضيٍّ، ومن هذا المنطلق، إذا أنكرنا الاختلاف بين الوجود والماهيّة، وبين الجوهر والعرض، وبين الذاتي والعرضي، مع ذلك لن يترتّب ضررٌ على استحكام الوجود الذهني والصور الإدراكيّة؛ لأنّنا ما زلنا نجد في أنفسنا حالةً إدراكيّةً خاصّةً عند مشاهدة الأشياء أو عند التفكير حول مسألةٍ، وهذا الأمر ليس إلّا الوجود الذهني والصور الإدراكيّة. وسنبسط هذا البحث في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

إحكام الضلع الثالث (الحكاية الصادقة): يضع الشكّاك عنصر الحكاية في «التشكيك ثلاثي الأضلاع»، ويُطالب في هذا الباب مدعيّ المعرفة أن يُقدّموا دليلًا؛ ومن الضروري، تقديم عدّة توضيحاتٍ حول العلم الحصولي والتفاسير المتنوّعة عنه قبل الخوض في إثبات «الحكاية»، ومن هنا فصاعدًا، سنُحاكم مسألة حكاية الصور الذهنيّة؛ لأنَّ تفسير الحكاية في العلم الحصولي منوطٌ بتفسير أصل العلم الحصولي.

تفسير العلم الحصولي: هناك العديد من التفاسير حول العلم الحصولي، وهذه الاختلافات في التفسير ناشئةٌ عمومًا من التفاسير المختلفة لـ «الصور الذهنيّة» أو «الوجود الذهني»، ونحن قد بيّنا تفاسيرَ مُتعدّدةً في الفصل الثاني حول «الصور الذهنيّة» وقُلنا: إنَّ الحكماء فسّروا العلم الحصولي بثلاثِ طرقٍ:

١ـ التفسير الماهوي: المُراد من هذا التفسير هو أنّنا نُعبّر عن العلم الحصولي بحصول الماهيّات في الذهن ـ يعني: تحقّق الحقائق الماهويّة في الوجود الذهني والظلّي حيث لا أثر يترتّب عليها، ولم نعتمد على حيثيّة حكاية هذه المفاهيم، بحيث إنّنا إمّا لا نلتفت إلى «الحكاية» التي في العلم الحصولي أو نُفسّر الحكاية على أنَّها مُجرّد حصول الماهيّة في الذهن، فـ «الماهيّة» هي ذات الشيء الذي يقع في جواب «ما هو؟» ويحكي عن ماهيّة الأشياء، وهي الحيثيّة التي تتحقق في الخارج كوجودٍ خارجيٍّ، وفي الذهن كوجودٍ ظلّيٍّ، أيّ في ظلّ وجود العلم.

وقد قُدّم هذا التفسير للوجود الذهني على أنّه الرأي المشهور للحكماء؛[1] ولكن ربما لا يُمكن نسبة هذا التفسير عن الوجود الذهني ـ أيّ الفلسفة الوضعيّة الذهنيّة للماهية ـ لكافّة الحكماء،

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٤.

وإنّما يُمكن أن ننسب الغفلة عن الحيثيّة الحكائيّة للصور العلميّة، أو عدم التفوّه صراحةً بهذه الحيثيّة إلى الكثير من الحكماء، وللعلّامة الحلّي بيانٌ عند تفسيره لكلام المحقّق الطوسي، يُبيّن فيه بأنّ العلم الحصولي لا يجلب نفس ماهيّة الأشياء إلى الذهن، بل مفاهيمها هي التي تحصل في الذهن (وهو التفسير الثاني للصور الذهنيّة) كذلك نقرأ في كشف المراد:

قال [المحقق الطوسي]: والموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثيرٍ من اللوازم. أقول [العلامة الحلي]: هذا جوابٌ عن استدلالِ مَن نفى الوجود الذهنيّ، وتقرير استدلالهم: إنّه لو حلّت الماهيّة في الأذهان لزم أن يكون الذهن حارّاً باردًا، أسودَ أبيضَ، فيلزم مع اتّصاف الذهن بهذه الأشياء المُنتفية عنه اجتماع الضدّين. والجواب: إنّ الحاصل في الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسواد بل صورتهما ومثالُهما المخالفة للماهيّة في لوازمها وأحكامها فالحرارة الخارجيّة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها، والتضادّ إنّما هو بين الماهيّات لا بين صورها وأمثلتها.[1]

على الرغم من أنّه من غير المقدور نسبة التفسير الأوّل إلى كافّة القدماء، إلّا أنّه لا شكّ في أنّ هذا الفهم والتفسير للوجود الذهني موجودٌ بين القدماء، وبالطبع يجب استثناء ابن سينا؛ لأنّ له كلامًا يُشعرنا بأنَّ المفاهيم ـ لا الماهيّات بمعناهم غير الحكائي ـ تحصُل في الذهن، قال:

العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس نعني به أن تلك الذوات تحصل في النفس، بل آثارٌ منها ورسومٌ[2].

نقد: يرد على هذا التفسير للعلم الحصولي ـ تفسير العلم الحصولي بالحصول غير الحكائي لعين الماهيّات في الذهن ـ إشكالاتٌ مهمّةٌ وأساسيّةٌ، وهي أنَّه لو كانت الماهيّات بعينها تتبادر إلى الذهن، فلا بدّ من حصول لوازم الماهيّات في الذهن؛ لأنَّ لوازم الماهيّات لن تكون قابلةً للانفكاك عنها في أيٍّ من مواطن الوجود، ومن هذا المنطلق، تقريبًا منذ زمن صدر المتألهين وما بعد، تراجعوا عن تفسير العلم الحصولي بالحصول غير الحكائي لعين الماهيّات في الذهن، وأتوا بطرحٍ آخرَ ـ التفسير الثاني للعلم الحصولي ـ وفي الواقع سيكون مرادهم من حصول الماهيّات

١. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ١١.

٢. ابن سينا، التعليقات، ٨٢.

في الذهــن هو حصول مفاهيم الماهيّــات في الذهن، وكنموذجٍ ســنطرح كلامًا لصدر المتألهين بعنوان شاهدٍ ودليلٍ:

فإن قلتَ أليست حقيقة الســواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولةً لنا وهي من الموجودات المادّيّة القابلة للقســمة المقداريّة فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسمٌ معقــولًا. قُلنا: عروض القســمة المقداريّة لها مــن لوازم وجودها الخارجــيّ، بل كونها بحيث يعرض لها القســمة المقداريّة بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين، هو نحو وجودها في الخارج وأمّا وجودها العقليّ فنحوٌ آخرُ ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعيّة، وهذا الإشــكال إنّما يصعُب حلّه عند من يرى أنَّ التعقّل عبــارةٌ عن تجريد الماهيّة عن الزوائد؛ لأنّ بعض الماهيّات ممّا يدخل في حدودها الذاتيّة الجســميّة قبول الانقســام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما؛ فإذا جُرّدت عن الزوائد والعوارض، بقي لها كونها منقسمةً بالفعل أو بالقوّة القريبة؛ لأنّ ذاتي ماهية الشيء لا ينفكّ عنها بحســب أنحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الإشــكال ويعسر الانحلال، وأمّا على طريقتنا فإنّ ماهيّــة الشيء عبارةٌ عن مفهومها ومعناها، فمعنى الجســميّة مثلًا مفهوم قولنا جوهرٌ قابلٌ للأبعاد وله وجودٌ في الخارج ووجودٌ في العقل، فإذا وجدت معنى الجسميّة في العقل، يوجد بوجودٍ آخرَ غيرِ هذا الوجود، وذلك الوجود حاملٌ للمفهوم من الجسميّة بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهيّة أنّها ماهيّة كذا حملًا أوّليًا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقليّ أنّه قابلٌ للأبعاد وأنّه قابلٌ للانقسام المقداريّ.[1]

فــإذا التزمنا بحصول نفس الماهيّــات في الذهن، فلا بدّ أن نقبل بحصــول لوازم الماهيّات في الذهــن أيضًا، ولكن قبول مثل هذه الملازمة يســتلزم إيقادهم لـ «الــشرارة الذهنيّة»! ومن هنــا أراد صدر المتألهين وآخرون حلّ[2] مشــكلة الوجــود الذهني عبر التفكيــك والفصل بين الوجود الخارجي والوجود الذهني عن طريق اختلاف الحمل ـ الحمل الأوّلي والحمل الشائع ـ

١. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٤٩٥ ـ ٤٩٧.

٢. طُرحت إشــكالاتٌ كثيرةٌ عــلى الوجود الذهني، ولكن معظمهــا قابلٌ للحلّ عبر اختلاف طريقــة الحمل؛ لمزيدٍ من الاطلاع، راجع: عبوديت، در آمدى به نظام حكمت صدرائى، ٢: ١٣٠ ـ ١٤١.

وبالطبع، فإنَّ المشكلة تقبل الحلّ عبر هذا الطريق، ولكن لأنَّ المطلب قد طُرح ضمن لفافةٍ من الاصطلاحات، أضيفت مشكلةٌ إلى بقيّة المشكلات؛ فهم شرعوا بالبحث ابتداءً عن حصول الماهيّة في الذهن، ولأنّهم واجهوا مشكلاتٍ حول الوجود الذهني، قالوا: نحن نستطيع التفوّق على مشاكل الوجود الذهني عن طريق اختلاف الحمل، ولكن هذا الالتجاء إلى اختلاف الحمل ـ الحمل الأوّلي والشائع ـ هل يحمل رسالةً غير أنّ «المفهوم غير المصداق»؟! حسنًا قُل من البداية: إنّ عملنا منصبٌّ على المفهوم في الوجود الذهني، لا على المصداق، لكي لا تقع من الأصل في مشكلةٍ وتتعنّى وتبذل الجهد لحلّها! هذا النوع من طرح المسألة موجودٌ في نهاية الحكمة، حيث يبدأ بحث الوجود الذهني في نهاية الحكمة بالطريقة التالية:

المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيّات الموجودة في الخارج المترتّبة عليها آثارها وجودًا آخرَ... وهو علمنا بماهيّات الأشياء.[١]

إنّ القارئ ينتقل ابتداءً من هذه العبارة في التفسير الأوّل من تفاسير العلم الحصولي، أيّ التفسير الماهوي غير الحكائي، ولكن قطعًا مُراد العلّامة من الماهيّة هو مفهوم الماهيّة، والشاهد على ذلك، هو المطالب التي ذُكرت بعنوان تفريعاتٍ مبحث الوجود الذهني، تحت عنوان «وقد تبين بما مرّ أمورٌ»، مثلما نقرأ:

الأمر الأوّل: الماهيّة الذهنيّة غيرُ داخلةٍ ولا مندرجةٍ تحت المقولة التي كانت داخلةً تحتها، وهي في الخارج تترتّب عليها آثارها وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط...، وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهنيّ جوهرٌ بالحمل الأوّليّ لا بالحمل الشائع.[٢]

ونقرأ أيضًا:

الأمر الثاني: إنَّ الوجود الذهني لمّا كان لذاته مقيسًا إلى الخارج، كان بذاته حاكيًا لما وراءه .... وبالجملة شأن الوجود الذهني، الحكاية لما وراءه من دون أن يترتب آثار المحكي على الحاكي[٣].

---

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ٣٤.

٢. م. ن، ٣٥ ـ ٣٦.

٣. م. ن، ٣٨.

وكما لاحظنا، يبدأ بحث الوجود الذهني في نهاية الحكمة ابتداءً بطريقةٍ، وكأنّ عين الماهيّات، تأتي إلى الذهن بمعناها غير الحكائي، خصوصًا مع الالتفات إلى قوله:

ذهب بعضهم ـ ونُسب إلى القدماء ـ أنّ الحاصل في الذهن عند العلم بالأشياء أشباحُها المحاكية لها كما يُحاكي التمثال لذي التمثال مع مباينتهما ماهيةً....[1]

ولكن مع الالتفات إلى المطالب التي ذكرناها، يتّضح بأنَّ المُراد من كلمة «ماهيّة» في كلام المرحوم العلامة، هو مفهوم الماهيّة، فإذن وصلنا هنا إلى تفسيرٍ آخر للصور الذهنيّة وللعلم الحصولي.

٢. **التفسير المفهومي ـ الماهوي**: التفسير الثاني من تفاسير العلم الحصولي هو تفسيره بحصول مفهوم الماهيّة في الذهن، وهذا هو تفسير العلم الحصولي الذي أتى به الحكماء بعد مواجهة مشاكلَ مرتبطةٍ بالوجود الذهنيّ، وقد قدّم صدر المتألّهين التعبير الكلاسيكي لسبيل النجاة من المشاكل المرتبطة بالوجود الذهني[2] بالاعتماد على «اختلاف الحمل» ـ الحمل الأوّلي والحمل الشائع ـ وقد كتب صدر المتألّهين حول إرجاع الماهيّة إلى المفهوم، فقال:

فكما أنّ ما يتخيّل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنسانًا موجودًا بالحقيقة، بل وجوده شبحٌ لوجود الإنسان مُتحقّقٌ بتحقّقه بالعرض، فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها، هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كلّ شيءٍ لا يلزم أن يكون فردًا له؛ وبالجملة يحصل للنفس الإنسانيّة حين موافاتها الموجودات الخارجيّة لأجل صقالتها وتجرّدها عن المواد صورٌ عقليّةٌ وخياليّةٌ وحسيّةٌ كما يحصل في المرآة أشباحُ تلك الأشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين: أنّ الحصول في المرآة بضربٍ شبيهٍ بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل[3].

وبعد أن يُبدّل صدر المتألّهين الماهيّة إلى مفهومٍ، يفطن إلى هذه المسألة، وهي أنّه من الممكن

---

١. م. ن، ٣٤.

٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٤.

٣. م. ن، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

أن يظنّ القارئ أنّ هذا الكلام هو عين القول بـ«الشبح» وبالنتيجة يكون «وقع في ما فرّ منه»؛ ومن هنا، يُصبح بصدد بيان الفرق بين قوله وبين القول بالـ «الشبح»، ونتيجة ما طرحه لحلّ هذه المشكلة، هو أنَّ «الماهيّة» ـ وفق التعبير الفلسفي ـ أو العين الثابتة ـ بالتعبير العرفاني ـ لا أصالة لها في نفسها، وهي تتحقّق في كافّة مظاهر الوجود بنحو التبع، ونُلاحظ هذا الأمر بما دوّنه بقلمه حيث قال:

ولا تظننّ أنّ ما ذكرناه هو بعينه مذهبُ القائلين بالشبح والمثال، إذ الفرق بين الطريقين أنّهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلًا في الخارج، ماهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله، ونحن نرى أنّ الماهيّة الإنسانيّة وعينه الثابتة، محفوظةٌ في كلا الموطنين، لا حظّ لها من الوجود بحسب نفسها في شيءٍ من المشهدين على ما قرّرناه، إلّا أنّ لها نحوًا من الاتّحاد مع نحوٍ من الوجود أو أنحاء منه.

نقد: يُمكن القول في نقد التفسير الثاني للعلم الحصولي: أوّلًا، إذا وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ العلم الحصولي هو العلم بالمفهوم، لا حصول عين الماهيّة في الذهن، فإذًا لا يعود لنا مُبرّرٌ لتخصيص العلم الحصولي بالماهيّة، فإن قيل: إنّ الماهيّة وحدها التي لها حيثيّة لا بشرطيّةٍ من الوجود والعدم، فإنّنا نُجيب: كلّ مفهومٍ له حيثيّةٌ لا بشرطيّةٌ، ولا يختصّ ذلك بالماهيّة أو بالمفاهيم الماهويّة. ثانيًا: التبرير الذي طرحه الملا صدرا للوجود الذهني على أساس الماهيّة، يسري في كلّ مفهومٍ ولا يختصّ بالمفاهيم الماهويّة؛ لأنَّه إذا كان الوجود أصيلًا، فهو أصيلٌ في كافّة المواطن ولا اختصاص للاعتبارية بالمفاهيم الماهويّة. ثالثًا: لدينا هنا ـ في بحث الوجود الذهني ـ بحثٌ ابستمولوجيٌّ (معرفيٌّ)[1] لا بحثٌ أنطولوجيٌّ (وجوديٌّ)[2]؛ ولذلك، لا علاقة لنا في هذا المبحث بما إذا كان الوجود هو الأصيل أم الماهيّة. رابعًا: أساسًا لِمَ كلّ هذا الإصرار على أن انتقال عين الماهية إلى الذهن، فهل ستُحلّ مشكلة المعرفة من خلال هذا الطريق؟ يعني: إذا فرضنا بأنّ عين الماهيّة هي التي انتقلت إلى الذهن، فهل يمكن التغلّب على مشاكل المعرفة عن طريق المماثلة)الوحدة النوعيّة بين الماهيتين)؟ فهل المعرفة هي أن نبني مجسّمًا عن الماهيّة

1. Epistemological.

2. Ontological.

في الذهــن ثمّ نعرفه؟ أم أنّ المعرفة هي مــا ندركه عن طريق مرآة الذهن، أيّ عن طريق المفهوم والواقع ونفس الأمر؟ فإذًا إن لم يكن من تلك الناحية أمرٌ مخترعٌ، فلا ينبغي ترك المجال للخوف من القول بالشــبح[1]، ولكن بالطبع مع هذا التفسير للقول بالشــبح وهو أنّه على الرغم من أنَّ الماهيّة ليســت بمعنىً غير مفهوم الوجود، إلّا أنّها تشــمل وتتضمّن كمال الحكاية وبيان محكيها بشــكلٍ وافٍ. ومن هذا المنطلق ومع الأخذ بعين الاعتبــار أمثال هذه الانتقادات التي ترد على هذا التفسير للعلم الحصولي (تفسير العلم الحصولي بحصول الماهيّة في الذهن)، سندافع بدورنا عن تفسيرٍ آخر للعلم الحصولي، والذي يُمكن له توضيح وبيان حقيقة الحكاية أيضًا على أساس ذلك بشكلٍ جيّدٍ.

٣- التفســير المفهومي ـ الحكائي: يعني تفســير العلم الحصولي بالعلــم بالشيء عن طريق المفهوم الحاكي عنه؛ وتوضيح ذلك: إنَّ الأشــياء والحقائق تنكشــف لنا على نحوين: ١. يحضر عندنــا نفس المعلوم بعينه، وعلمنا به بصورةٍ مباشرةٍ وبلا واســطةٍ. ويُســمّى هذا العلم بالعلم الحضوري؛ ٢. ينكشــف لنا المعلوم عن طريق واســطةٍ حاكيةٍ والتي نُسمّيها المفهوم، ونُسمّي هذا النوع من العلم بالعلم الحصولي، وفي هذا النوع من العلم إذا فرضنا بأنَّ الواسطة بين العالم والمعلوم، ليس لها شــأنٌ الحكاية ولا الإراءة ولا الانكشــاف، ففي هذه الحالة نكون قد أنكرنا أصل العلم الحصولي والشــأن الحكائي للصور الذهنيّة، وبالطبع، نحن هنا فقط بصدد الدفاع عــن وجود مثل هذه الحالة الانكشــافيّة والحكائية للنفس، وحقيقةً لســنا بصدد إثبات انطباق محكــيِّ هذه الصور الذهنيّة على المصداق الواقعــي؛ لأنَّ إثبات قيمة المعرفة لا يُمكن أن يحصل

١. التفســير الرائج للقول بالشــبح هو أنَّ ذاتيات الماهيّة لا تبقى محفوظةً في الذهن، وهي صِرفًا شبحٌ، أيْ أمرٌ مباينٌ ذاتًا مع الشيء العيني، ويحصل في الذهن، ولكن يمكن أن يطرح تفسيرٌ آخر للقول بالشبح، وهو أننّا ملزمون بالاحتفاظ بالماهيّــة ولــوازم الماهيّة في ظــرف الذهن، وحيث إنَّه بالطبع قد يكــون مراد القدماء بالقول بالشــبح هو عين القول بالأمــر الحاكي، إذ إنّهــم لا ينكرون الاحتفاظ بالماهية ولوازمها في ظرف الحكايــة، وإن لم يُصرّحوا بذلك. ولا يقبل صدر المتألهين القول بالشبح بمعنى المباينة الماهويّة؛ لأنَّه يعتقد بأنّ لوازم الماهيّة تبقى محفوظةً في الذهن. (الشيرازي، تعليقات الملا صدرا على الشــفاء، ١٣٥). ولذلك، فإنَّ وجهة نظر صــدر المتألهين تميل إلى جهة الاحتفاظ بالماهيّة في الظرف الحاكي في الذهن، وليس من المعلوم إن كان القائلون بالشبح ـ وفق التفسير الثاني ـ منكرين أيضًا، وسنتوسّع في تفصيل هذا البحث في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

عن الحكاية التصوّريّة فقط، بل إنّ قيمة المعرفة تُؤمّن الحكاية التصديقيّة الخاصّة والتي سنُشير إليها لاحقًا.

وعلى أيّ حالٍ فإنَّ التفسير الثالث للعلم الحصولي هو عين التفسير الذي ندافع عنه، ونقرأ في «تعليقةٌ على نهاية الحكمة» في الردّ على انحصار العلم الحصولي بالعلم بالماهيّة ما يلي:

وعرّف [العلامة الطباطبائي] الأوّل [العلم الحصولي] بالعلم بماهيّات[1] الأشياء والثاني [العلم الحضوري] بالعلم بوجوداتها، لكنّ الأحسن تعريف الحصولي بالعلم غير المباشر وبوساطة الصور العلميّة، وتعريف الحضوري بالعلم المباشر وبلا وساطتها؛ لأنّ العلم الحصولي لا ينحصر في العلم بالماهيّات، فلنا علومٌ بالوجودات وبالواجب تبارك وتعالى تتمثّل في المعقولات الثانية وهي علومٌ حصوليّةٌ ولو كان العلم الحصولي مختصًّا بالماهيّة لما تعلّق بما لا ماهيّة له كواجب الوجود.[2]

لقد طرحنا حتّى الآن تفاسيرَ مختلفةً للعلم الحصولي من أجل البحث والدراسة،[3] والآن سنشرع بطرح توضيحٍ حول مفهوم «الحكاية» ثمَّ سنُحاكم المسألة حول وجود الحكاية في العلم الحصولي والصور الذهنيّة.

مفهوم الحكاية: هذا المفهوم، هو مفهومٌ معلومٌ لدينا وعلى العموم هو بمعنى «أمرٌ من خلاله ينتقل ذهننا إلى أمرٍ آخرَ»، وهذا المفهوم مماثلٌ تقريبًا لـ «الكاشفيّة» و«الإراءة» و«عكس الواقع» و«الدلالة» و...

ويمكن تقسيم «الحكاية» بتقسيمٍ كلّيٍّ إلى قسمين: ١. الحكاية الحقيقيّة. ٢. الحكاية الاعتباريّة. والحكاية الحقيقيّة عبارةٌ عن هذا النوع من الحكاية الذي يحكي فيه شيءٌ عن شيءٍ على نحوٍ يكون بالذات، وأصلًا لا ربط له بـ «الوضع» مثل حكاية «صورة الوردة» التي تحكي عن الوردة في الواقع ونفس الأمر. أمّا الحكاية الاعتباريّة فهي حكايةٌ، ليست بالذات، بل

---

١. ذكرنا سابقًا أنَّ مراد العلامة الطباطبائي من «ماهيّات الأشياء» في مبحث الوجود الذهني، هو مفاهيم الماهيّات.

٢. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة، رقم ٣٥١.

٣. التفاسير المذكورة في باب العلم الحصولي مبنيّةٌ على مباحثَ مفصلةٍ، وسنبحثها بدورنا مفصلًا في الفصل الثاني.

بالعرض ومبنيّةٌ على الوضع، بمعنى أنَّ هذا النوع من الحكاية يتحقّق بسبب الجعل والوضع، وطالما لا وضع فلن يكون هناك حكايةٌ، مثل حكاية لفظة الوردة ـ كتابةً أو مشافهةً ـ على الوردة التي يُمكن أن تكون موجودةً أو معدومةً في الواقع ونفس الأمر، وبعبارةٍ أخرى: محكيّ لفظة الوردة هو عين المصداق ونفس الأمر اللا بشرط بالنسبة إلى الوجود والعدم، والمسألة التي تحوز على أهميّةٍ هنا هي أنَّ الحكاية الاعتباريّة تستند بنحوٍ ما إلى الحكاية الحقيقيّة، وإذا لم تكن حكايةً حقيقيّةً، فسوف يتوقّف الوضع، وتوضيح ذلك: أنَّه في عمليّة الوضع هناك خمسة أمورٍ لا بدّ من مراعاتها:

١. الواقع، ٢. اللفظ، ٣. تصوّر الواقع، ٤. تصوّر اللفظ، ٥. وضع لفظٍ على الواقع.

والنقطة اللافتة هنا، هي أنّه لو لم يكن الأمر الثالث والرابع موجودين، فحتّى لو تحقّقت جميع الأمور الأخرى، فمع ذلك لن تصل العمليّة إلى نتيجتها، وهذه هي وجهة النظر التي يعتقد بها الفلاسفة المسلمون حول الوضع، ولكن هناك أفرادٌ أيضًا يتجاهلون دور الأمر الثالث (تصوّر الواقع) والأمر الرابع (تصوّر اللفظ) في عمليّة الوضع، ولكنّ بطلان وجهة النظر هذه واضحةٌ بأدنى تأمّلٍ؛ لأنَّ حقيقة الوضع أمرٌ تكوينيٌّ وليس هو مثل وضع حجرٍ على حجرٍ آخرَ، بل هو أمرٌ ذهنيٌّ تمامًا، وبما أنَّ الأمر كذلك فسوف يتوقّف بالضرورة على تصوّر الواقع وتصوّر اللفظ، وبناءً عليه، الذين يقولون: نحن لدينا في الوضع لفظةٌ فقط وليس لدينا واقعٌ وأصلًا ليس هناك مفهومٌ واسطةٍ، في حين أنَّه في كافّة كلامهم الوضع هو أمرٌ عينيٌّ في حين أننّا نعلم بأنَّ الوضع أمرٌ اعتباريّ وذهنيٌّ ووضعيٌّ، وقياسه بالأمور العينيّة هو قياسٌ مع الفارق.

والنقطة الجديرة بالتأمّل حول الوضع، هي أنّه على الرغم من أننّا حين الوضع نتصوّر الواقع واللفظ، ولكنّنا نجعل اللفظ لنفس الواقع الذي هو عين مُسمّى اللفظ؛ فإنّ عملنا يرتبط عند الوضع بالمفهوم ولكنّ مسمّى اللفظ هو ذلك الأمر الخارجي، فإذا ترافق مسمّى اللفظ بخصائصَ أخرى نكون أمام لفظٍ عَلَمٍ [بفتح العين واللام] وإن كان مسمّاه طبيعةً، فسوف يكون لدينا لفظٌ عامٌّ واسمُ جنسٍ.

فإذًا إلى هنا تعرّفنا على نوعين من الحكاية ـ الحقيقيّة والاعتباريّة ـ وفي بعض الأحيان قد

يطال الحديث نوعًا آخر من الحكاية والتي يعتبر إطلاق لفظ الحكاية عليها من باب التسامح، وهذه الحكاية في الواقع هي بمعنى وجود الماهية في الذهن، والأفراد القائلون بهذا النوع من الحكاية والذين يعتبرون العلم الحصولي هو حصول ماهيّات الأشياء ـ لا مفاهيمها ـ في الذهن، طرحوا تفسيرًا للحكاية أسقط في الواقع العلم الحصولي عن الحكاية بالمعنى المتبادر لها؛ فإذًا مع هذا التفسير للحكاية، أصبح من غير الممكن الحديث عن الإراءة و الكاشفيّة و...، ونقرأ عن هذا الفهم لمعنى الحكاية بقلم أحد المعاصرين، حيث يقول:

المراد من الحكاية هو ظهور الماهيّة العينيّة في الذهن، لا بمعنى المرآة والمرئيّ أو العنوان والمعنون لأنّا في الفرصة المناسبة سنقول: باعتقادنا إنّ نسبة الوجود الذهني والوجود الخارجي مع الطبيعة هي نسبةٌ واحدةٌ، وكلاهما يُعتبر نوعًا من تحقّق الماهيّة لا أنّ أحدها حاكٍ والآخر محكيٌّ عنه.[١]

العلم الحصولي والحكاية: طرحنا في المباحث السابقة، تفاسيرَ مختلفةً للعلم الحصولي، والصور الذهنيّة، وكذلك لمفهوم الحكاية وذلك من أجل دراستها، والآن سنقوم بدراسة وجود الحكاية في العلم الحصولي والشأن الحكائي للصور الذهنيّة.

وكما مرّ، سوف نبحث ثلاثة أنواعٍ من التفسير للعلم الحصولي:

١. تفسير العلم الحصولي بحصول عين ماهيّات الأشياء في الذهن.

٢. تفسير العلم الحصولي بحصول مفاهيم الماهيّات في الذهن.

٣. تفسير العلم الحصولي بالعلم بالشيء عن طريق المفهوم الحاكي عنه.

كذلك وضعنا ثلاثة تفاسيرَ للماهية محلًّا للبحث:

١. الحكاية بمعنى وجود الماهية في الذهن.

٢. الحكاية الحقيقيّة وبالذات.

٣. الحكاية الاعتبارية والوضعية.

ولا بدّ أن نشير أنّنا سنبحث البحث هنا بناءً على الحكاية الحقيقيّة وبالذات؛ لأنّ الحكاية

---

١. حائري يزدي، كاوش‌هاى عقل نظرى، ٤٥.

الاعتباريّة تتحوّل ـ كما بيّنا ـ إلى حكايةٍ حقيقيّةٍ، والأشخاص القائلون بحصول عين الماهيّات في الذهن ينتهون نوعًا ما إلى النوع الأوّل من الأنواع الثلاثة للحكاية، وأما التفسير الثاني والثالث للعلم الحصولي فينسجم مع المعنى الثاني من الحكاية أيّ الحكاية بالذات.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ سنخ حكاية الصور الذهنيّة ستكون ما وراء دلالة الألفاظ على المعاني.

توضيح: كما أُشير سابقًا، نحن إنّما نُدافع عن التفسير الثالث للعلم الحصولي وكذلك عن الحكاية بمعنى الحكاية الحقيقيّة وبالذات؛ لأنَّ تفسير العلم الحصولي بحصول عين الماهيّات في الذهن، لا يُمكن الدفاع عنه بسبب المشاكل الخاصّة التي يُواجهها؛ وبالنتيجة الدفاع عن الحكاية بمعنى حصول ماهيّة الأشياء في الذهن لا يقبل التبرير أيضًا، إضافةً إلى أنَّ العلم الحصولي شيءٌ وراء حصول الماهيّة في الذهن، وإذا أخذنا حالة الانكشاف ـ وهو أمرٌ وجدانيٌّ ـ من العلم فلن يتبقّى شيءٌ منها؛ ولكن إذا قال القائلون بحصول الماهيّات في الذهن بالحكاية، بمعنى الانكشاف، فهم في الواقع قائلون بالتفسير الثاني والثالث للعلم الحصولي، والتفسير الثاني من العلم الحصولي – يعني تفسير العلّم الحصولي بحصول مفاهيم الماهيّات في الذهن ـ يتناول الحكاية على أنَّها بمعنى الانكشاف، ولكن الإشكال الذي يطاله هو أنّنا إذا دافعنا عن مفهوم الماهيّة وغضضنا النظر عن حصول عين الماهيّات في الذهن، فلِمَ نتكلم عن المفاهيم الماهويّة في العلم الحصولي فقط؟ يُمكن أن يكون العلم الحصولي أبعد من المفاهيم الماهويّة، والحكاية كذلك قد تحضر برفقتها خطوةً بخطوةٍ في كافّة أقسام العلم الحصولي.

استدلال: هنا من الضروري التنبيه إلى وجود الحكاية في العلم الحصولي أو بتعبيرٍ آخرَ: عرض الشأن الحكائي للصور الذهنيّة؛ لأنَّه إذا بحثنا في داخلنا، فلن نحتاج من الأساس إلى الاستدلال؛ لأنَّ حكاية الصور الإدراكيّة هو أمرٌ وجدانيٌّ محضٌ، ولكن من الضروريّ الإجابة على الإشكالات التي تُطرح حول الحكاية في العلم الحصولي، وكنموذجٍ لنلتفت إلى الكلام التالي حول هذا الموضوع:

حقيقة العلم، تعني أن يتطابق ما هو معلومٌ لديك بالذات مع ما هو معلومٌ لديك بالعرض...

فـإذًا حقيقــة العلم تعني أنَّ ما هو معلومٌ بالذات هو عين ما هــو معلومٌ بالعَرَض؛ يعني: ذلك الــشيء الذي ورد إلى ذهني، وليس الأمر بأنَّ هنــاك شيءٌ، وصاحب التصوّر شيءٌ آخرُ، بل إنَّ الأمر الذي ورد إلى ذهني من حيث الماهيّةُ هو عين الشيء الذي هو شيءٌ خارجيٌّ، فإذن إذا قُلنا بحقيقــة العلم، فالفرق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض في الوجود لا في الماهيّة، وإذا قُلنا بالكاشــفيّة وحقيقة العلم؛ يعني: أنَّ ذلك التصوّر الذي في ذهنــي هو علمي أنا أوّلًا بالذات، ويرتبــط به كذلك ثانيًا وبالعرض، فهما شيءٌ واحــدٌ وأمّا وجه اختلافهما ففي الوجود، فالأوّل ماهيّةٌ تحقّق لها الوجود الخارجيّ، والشيء الآخر هو عين الماهية التي تحقّق لها الوجود الذهني[1].

وبتبع هذا الكلام يُطرح الإشــكال التالي: «كيف يُمكــن أن يكون المعلوم بالذات هو عين المعلــوم بالعرض؟ لأنَّ كانط وصل به المقــام إلى أن يقول: «من أين لك أن تعرف بأنّ ذهنك لم يعمل في المعلوم بالذات، اثني عشر عملًا؟».

وبالطبــع مــن الواضح أنَّه تمّ في هذا البيان عرض تفســيرٍ للحكاية ينســجم مع التفســير الأوّل من تفاســير العلم الحصولي (حصول ماهيّات الأشــياء في الذهــن) وباعتقادنا فإنَّ مثل هذا الإشــكال يَرِد على مثل هذا التفســير للعلم الحصولي وعلى مثل هذا الفهم والاستنتاج من الحكاية ـ تفســير الحكاية بمجرّد حصول الماهيّات في الذهن ونفي الإراءة والانكشاف بالمعنى الحقيقي للكلمة ـ ولكن مثل هذا الإشــكال لا يرد على تفسير العلم الحصولي بحصول مفاهيم الماهيات في الذهن ــ والذي أصبح مُتداولًا تقريبًا في هذا الاتجاه منذ زمن الملّا صدرا ـ وتفسير العلــم الحصولي بالعلم بالشيء عن طريق المفهــوم الحاكي ـ ماهوي أو غير الماهوي ـ غير واردٍ أصلًا، وبالطبع لدينا ثلاثة أنواعٍ من الحكاية:

١. الحكاية التصوّريّة. ٢. الحكاية القضويّة. ٣. الحكاية التصديقيّة.

في الحكاية التصوّريّة، ينكشــف لنا المعلوم، ولكن لا نقول بأنَّ الواقع هو كما بينه التصوّر، أمّا في الحكاية القضويّة والحكاية التصديقيّة فنذهب أبعد من «الذهن» ونُبدي وجهة النظر في ما يتعلّق بالواقع حيث إنَّه في تلك الحال من الممكن أن يقع حكمنا مخالفًا للواقع على نحوٍ خاصٍّ،

١. ملكيان، دروس نهاية الحكمة، الكراس الدراسي، ١٣٣ـ ١٣٤. (در منبع ذكر نشده)

والمطروح هنا هو الصدق والكذب فقط، ولكن الحكاية التصوّريّة لا يرتبط بها خطأٌ وصوابٌ، وسرّ ذلك هو أنَّ الحكاية التصوّريّة أصلًا لا تُظهر وجهة نظرٍ مرتبطةٍ بالتحقّق أو بعدم التحقّق في ظـرف الواقع، بل تقتـصر على طرح شيءٍ من الممكن ألّا يكون له تحقّقٌ خارجيٌّ أو هو ممتنع التحقّق من الأصل، وكمثالٍ: إنَّ مفهوم «الغول» يُطرح مَحكيّه ـ أي المصداق ـ لا بشرط التحقّق أو عدم التحقق؛ لأنَّه إذا لم يطرحه بهذه الطريقة فإنَّك لن تفهم شيئًا.

ويمكـن أن تقول: «نحن نفهـم معنى «الغول» ولكن كلامك فيه جنبـةُ صوابٍ، وهو أنَّ مُـرادك من «المفهوم» هو «معنـى» اللفظ. أليس كذلك؟» والجواب هـو: إنَّ مُرادنا من محكيّ «الغول» هو ذات معنى «الغول» يعني نفس الأمر لا بشرط تحقّقه أو عدم تحقّقه.

وعليـه، لا يُطرح الصواب والخطأ واليقين والشـكّ في التصـوّرات كما هو الأمر في العلم الحضـوري، مع هذا الفارق وهـو أنَّ سرّ عدم الخطأ في «العلم الحضـوري» هو حضور نفس المعلـوم عند العالم، ولكن في التصـوّرات وجه عدم الخطأ يعود إلى عـدم إظهار وجهات نظر التصـوّرات تجاه عالم الواقـع (نفس الأمر)، بمعنى أنَّ التصوّرات عـن الواقع ليس لها حكايةٌ قضويّةٌ أو تصديقيّةٌ؛ لأنَّ الحكاية التصوّريّة، هي مجرّد تبيينٍ لأمرٍ له نسبة التحقّق وعدم التحقّق لا بشرطٍ، أمّا القضايا والتصديقات فبسبب حكايتهم عن نفس الأمر أو تحقّق نفس الأمر فإنّها توصف بالصدق والكذب، ولكن من غير الممكن أن تكون كافّة القضايا والتصديقات كاذبةً. وهذا قد يكون سرّ الكلام الذي يقول:

ولو كان كلّ علم مخطئًا في الكشف عمّا وراءه لزمت السفسطة وأدّى إلى المناقضة، فإنّ كون كلّ علمٍ مخطئًا يستوجب أيضًا كون هذا العلم بالكليّة مخطئًا فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيبًا.[1]

فإذًا بما أنَّ العلم الحصولي له حكايةٌ، فإذًا هو كاشفٌ، ولكن الكشف التصوري يختلف عن الكشـف القضويّ والكشف التصديقي، وإذا كان هناك شخصٌ يعتقد أنَّه لا حالةَ إدراكيةً ولا شأنَ حكائيًّا لنا، فإنّه يكون قد أنكر مبدأ الفهم، وعندها سيتوقّف البحث، أفلا نصل نحن إلى

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٣٥.

شيءٍ ما عند قراءتنا لهذه الكلمات؟

فلنلتفت إلى هذا البيان الآخر في الذي ورد هذا المجال:

إنّ الإدراكات إذا فُرضت غيرَ كاشفةٍ عمّا وراءه فمن أين علم أنّ هناك حقائقَ وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك؟... وبعد ذلك كله، تجويز ألّا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه لا يحتمل إلّا السفسطة، حتى أن قولنا: «يجوز ألّا ينطبق شيءٌ من إدراكنا على الخارج» لا يؤمّن ألّا يكشف بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه عن شيءٍ[1].

دور الحكاية: يُمكن طرح مناقشةٍ دقيقةٍ نسبيّاً حول حكاية الصور الذهنيّة بالبيان التالي: إنّ فرض الحكاية المتعلّق بالصور الذهنيّة ناشئٌ عن امتلاك الألفاظ لمعانٍ، وتوضيح ذلك: إننّا في الأساس نُفكّر من خلال استخدام الألفاظ،[2] وللألفاظ معانٍ، فمثلًا: عندما نستحضر لفظ الإنسان في صفحة الذهن، نظنّ بأنَّ لهذه الصورة حكايةً في حال كان لهذا اللفظ له معنًى، وأساسًا ليست الحكاية سوى امتلاك معنًى، والدليل على هذا الأمر هو أنّكم لو كان لديكم لفظٌ مهملٌ [أي لم يكن له معنًى] في صفحة الذهن ـ والمراد من أن يكون لدينا لفظٌ في الذهن، هو أن يكون لدينا تصوُّرٌ له وأن يكون هذا التصوّر حاضرًا في ذهننا ـ فلن يكون له حكايةٌ لأنّه لا معنى له، فإذًا إناطةُ الحكاية بامتلاك المعنى هو دليلٌ قويٌّ بذاته على أنَّه لا حكاية للصور الذهنيّة بنفسها، بل الصورة الذهنيّة بحيث إذا كان اللفظ ـ الذي أتت الصورة في قالبه ـ يمتلك معنىً، كان ذا معنىً فقط، وإذا كان ذلك اللفظ مهملًا، فبما أنَّ اللفظ لا معنى له، لذا لن يكون للصورة الذهنيّة الحاصلة من اللفظ المهمل حكايةٌ.

وهكذا، ومن خلال هذا التحليل، فإنَّ أصل حكاية الصور الذهنيّة، سيخرج من المشهد بناءً على دور الحكاية (توقّف الحكاية على امتلاك المعنى، والعكس).

التحرّر من الدور الحكائي: للحكاية هويّةٌ تختلف عن امتلاك المعنى، فلا يقتصر الأمر على أنّ الحكاية لا ترتبط بامتلاك اللفظ للمعنى وحسب، بل بدون الحكاية سوف يكون لـ «امتلاك

---

١. م. ن، ١٥١.

2. McGinn، *The Character of Mind*, 59-80.

المعنى» أساسٌ وقاعدةٌ ضعيفةٌ مُتزلزلةٌ، فنحن نُفكّر قبل أن نضع الألفاظ، ثمّ نبدأ بوضع الألفاظ على أساس الصور الذهنيّة التي لها حكايةٌ بالذات عن محكيها، وتتحقّق الحكاية لكلّ صورةٍ ذهنيّةٍ، وسوف يكون لكلّ صورةٍ ذهنيّةٍ حكايةٌ سواءً أكانت لفظيّةً أم بلا لفظٍ، وسواءً أفكّرنا بها مُستخدمين الألفاظ أم بلا ألفاظٍ، فمثلًا: الصورة الذهنيّة لـ «ديز» تحكي عن لفظة «ديز» أو كتابة «ديز» التي لا معنى لها، وبالتالي سيكون لها حكايةٌ في هذه المَواطن أيضًا، على الرغم من أنَّها لا خبر لها عن المعنى، ولذلك فإنَّ عمليّة الحكاية، ستحفظ استقلالها عن مسألة امتلاك المعنى.

أنواع الحكاية: إلى هنا أثبتنا مبدأ الحكاية والآن سنُشير إلى أنواع الحكاية، ويُمكن أن تنقسم الحكاية إلى عدّة أقسامٍ:

١. الحكاية التصوّريّة ٢. الحكاية القضويّة ٣. الحكاية التصديقيّة.

وهذه الأنواع الثلاثة للحكاية تتمايز عن بعضها وفقًا للخصائص التي تمتلكها كلّ واحدةٍ منها، فالحكاية التصوّريّة هي حكايةٌ تطرح محكيَّها فقط، وهي بلا شرطٍ بالنسبة إلى وجوده وعدمه في العالم الخارجي، والحكاية القضويّة تتحدّث عن عالم الواقع، وبذلك سيكون لها شأنيّة الاتّصاف بالصدق والكذب، والحكاية التصديقيّة تحكي عن الصدق النفس أمري لمفاد القضيّة بناءً على أنّ التصديق هو نفس فهم صدق القضيّة.

الحكاية التصديقيّة ودورة المعرفة:

لا بـدّ مـن الالتفات إلى هذه النقطـة، وهي أنَّ مشـكلة المعرفة بما أنَّها مشـكلةٌ تصديقيّةٌ في الأسـاس، فهي تقبل الحل والفصل ضمن مجال الحكاية التصديقيّة فقط، فإذن لا بدّ من البحث عن حلّ هذه المشـكلة في الحكايات التصديقيّة الخاصّة -لا أيّ تصديقٍ-. وبالتالي مِن الضروري الالتفات إلى هذا الأمر أيْ لا ينبغي البحث عن حلّ هذه المعضلة في الحكاية التصوّريّة أو الحكاية القضويّـة، بل ينبغي حلّهـا في الحكاية التصديقيّة، وكذلك ليـس في كلّ حكايةٍ تصديقيّةٍ، بل في الحكاية التصديقيّة الخاصّة، وسرّ ذلك، هو أنَّ الحكاية التصوّريّة هي لا بشرطٍ عن وجود مصداقٍ لها وعدم وجوده، والحكاية القضويّة تنسـجم مع الشـكّ في أصل تحقّق مفـاد القضيّة في الواقع أيضًا، فالحكاية التصديقيّة ليست أوّليّةً ولا وجدانيّةً، وليس لها في نفسها ضمانٌ للصدق. والنتيجة هـي أننّا بهدف حلّ مشـكلة المعرفة، يُمكن لنا طيّ سـبيلٍ واحدٍ لا غير، وهـو أننّا نحصل على التصديقات ضروريّة الصدق ووضعها كأساسٍ للمعرفة، وأن نبني على أساسها بُنيان المعرفة.

الحكاية الشـأنيّة: لقد صوّر بعض العظماء الحكاية الشأنيّة في التصوّرات (الحكاية بالقوّة)، فقالوا في هذ الأمر ما يلي:

التصوّر في اللغة يعني «قبول الصورة» وهو عند أهل المعقول عبارةٌ عن ظاهرةٍ ذهنيّةٍ بسيطةٍ تتميّز بشأنيّة الحكاية عمّا وراءها، مثل: تصوّر جبل دماوند[1] ومفهوم الجبل.[2]

وكتبوا أيضًا:

التصور عبارةٌ عن تلك الظاهرة الذهنيّة البسيطة التي من شأنها أن تعكس ما وراءها.[3]

نقد ودراسـة: بدايةً سـنُحلل النظريّة المذكورة على نحوين، ثمَّ سنقوم بمقاضاة كلّ واحدٍ من كلا التفسيرين:

---

١. جبل «دماوند» هو جبلٌ يقع وسـط سلسلة جبال «البرز» في إيران، يبلغ ارتفاعه ٥٦٧٠ م ما جعله من أعلى القمم في غربي آسيا وأوروبا. (المترجم)

٢. مصباح، آموزش فلسفه، ١: ١٦٤.

٣. م. ن، ١٧٢.

أ. مــن الممكن أن يكون المــراد من «الحكاية الشــأنيّة» ما يلي: طالما لم يتم تشــكيل القضيّة والتصديق ولم تقع التصوّرات فيها، فليس للتصوّرات حكايةٌ بالفعل، بل تبقى إلى ما قبل ذلك كما كانت عليه فتبقى حكايةً شأنيّةً وحكايةً بالقوّة.

ب. ومــن الممكن، أن يكون المراد هو أنّ التصــوّرات يمكن أن تقع «ملحوظٌ بها» ويمكن أن تصعــد إلى مرتبة الحكاية بالفعل إذا ما تمّ النظر إليها بنظرةٍ آليّةٍ؛ وإلّا، فهي إلى ما قبل ذلك، موجوداتٌ كسائر الموجودات الأخرى وليس لها إلّا شأنيّةٌ تمنحها هويّةً مرآتيّةً عاكسةً كي تُصبح حاكيةً بالفعل.

ويبــدو أن النظريّة المذكورة قابلةٌ للنقاش بكلا التفســيرين الذيــن أخذناهما بعين الاعتبار (وبالطبع يبدو أنّ التفسير الثاني هو المُراد)؛ لأنَّ التفسير الأوّل يرد عليه أنَّ كلَّ صورةٍ ذهنيّةٍ لها حكايتهــا الخاصّة، ولا يمكن لها أن تحكي عن صورٍ ذهنيّــةٍ أخرى، أو أن تمنعها عن حكايتها، ولذلك، لو فرضنا أنّ التصوّرات لها حكايةٌ شــأنيّةٌ فإنّ، القضايا والتصديقات كذلك لا يُمكن أن تُبدّلها من حاكٍ بالقوّة إلى حاكٍ بالفعل، فإذًا لازمة ذلك، أن تبقى التصوّرات الثانيةً في الحكاية الشأنيّة!

وأما النقاش الذي يرد على التفســير الثاني (ب) للحكاية الشــأنيّة، هو أنّه أوّلًا: إذا كانت «الحكايــة» تعتمد على رأينا، بمعنى أنّه إذا كان وجود رأينــا أو عدمه هو الذي يُوجد الحكاية، فإذًا الصور الذهنيّة القضويّة أو التصديقيّة هي الأخرى ينبغي أن تكون كذلك، وبالنتيجة يلزم من هذا الكلام أنّه يجب أن يتمّ تصوّر «الحكاية الشأنية» لهم!

فلو قلنا: الفرق بين التصوّرات والقضايا يكمن في أنّ القضايا والتصديقات ناظرةٌ الثانيةً إلى الخارج؛ أي أنّ هويتها بحيث «يُنظر بها»، أمّا التصوّرات فليست كذلك.

فيُمكن القول في الردّ: التصوّرات هي الأخرى هكذا، ولكن نوع نظرها إلى الخارج يكون بنحوٍ مختلفٍ؛ لأنَّ التصوّرات تحكي عن مصداقٍ لا بشرط تحقّقها أو عدم تحققها، ولا تتحدّث عن وجود مصداقها وعدمه، أمّا القضايا والتصديقات الصوريّة فلها لسانٌ صادقٌ حول الواقع، ولذلك، فإن اختلاف نوع حكاية التصوّرات لا يُمكن أن يُؤدّي إلى أن نعتبر حكاية التصوّرات على أنَّها حكايةٌ شأنيّةٌ.

ثانيًا: نسـأل ما هي الخصائص الذاتيّة والحقيقيّة التي «للتصوّرات» من بين مئات الحالات والشـؤون النفسـيّة التي تُؤدّي إلى تصوّر «حكايةٍ شـأنيّةٍ» لها، وعدم تصوّر ذلك بالنسـبة إلى الحالات النفسـية الأخرى؟ فإذا قلت: «التصوّرات» هي على نحـوٍ يمكن اعتبارها ناظرةً إلى أمرٍ في الخارج، أمّا الحالات النفسيّة الأخرى فليست كذلك، فهنا يتّجه السؤال إلى نفس «كيفيّة التصوّرات»، فنقول: «ما هو منشأ شأنيّة «الحكاية الشأنيّة؟».

وهكذا، سـنصل في نهاية المطاف إلى هـذه النتيجة، وهي أنّنا إذا كُنّا نُريد أن نُوضّح منشـأ «الحكاية الشأنيّة» فسوف نصل إلى هذا الشأن الحكائي الذي يُعطي في الواقع نتيجةً وهو إبطال الحكاية الشـأنيّة، والأمر الذي ينبغي الالتفات له هنا هو أنّه صحيـحٌ أنّه يُمكن اعتبار الصور الذهنيّـة كالمرآة التـي يُمكن النظر إليها مرّةً بنحوٍ آليٍّ ومرّةً بنحوٍ اسـتقلاليٍّ ولكن هوية الصور الذهنيّة بتمامها إراءةٌ، ولكن بالطبـع يُمكن لك اعتبارها وجودًا ملحوظًا؛ فلا تلتفت إليها من حيثيّتهـا الالتفاتيّة، ولكن هذا الأمر لا يصدر دسـتورًا لِأَلَّا تضرب «الصور الذهنيّة» محكياتها في نفـس تلك الحالة، ومثلما كتب بهمنيار في التحصيل: «وأمّا الأثر الذي في النفس فهو حكايةُ طبيعة الأمور الموجودة من خارج»[1]؛ ويقول العلامة الطباطبائي: «العلم الحصولي بما أنّه علم، من ذاتيه الحكاية...»[2]

والمحصلة هي أنَّ هذه المناقشات ترد على «الحكاية الشأنيّة» بالمقدار الذي فهمناه نحن منها.

تفسير الحكاية: لقد حرّرنا في السابق مجموعةً من المباحث التي تتحدّث حول تبيين حقيقة الحكاية، ولكن بسبب أهميّة هذا البحث سنقوم بفتحه من جديدٍ.

وسنُشـير هنـا إلى ثلاثة وجهات نظرٍ حـول تبيين حقيقة الحكاية، وهـذه الآراء لها مبانيها الخاصّة التي أشرنا إليها في المباحث السابقة، ومن هذا المُنطلق سنذكر الردود على الأجوبة عن السؤال القائل «ما هي الحكاية؟»، وهي كما يلي:

١. كما ذكرنا سـابقًا، يعتقد البعض أنَّ «الحكايـة» هي عين «حضور الماهيّة في الذهن» وأنّ

---

١. بهمنيار، التحصيل، ٣٩.

٢. الشيرازي، الأسفار، ٧: ٢٨٠ ـ ٢٨١، الحاشية ط.

قولنا: «الصور الذهنيّة» تحكي عن الخارج معناه أنَّ «الصور الذهنيّة» هي أمورٌ ذهنيّةٌ، وهي من حيث الماهية عينُ الماهيّة الخارجيّة؛ فإذًا هنا «الحاكي» و«المحكي» و«العنوان» و«المعنون» يُمكن تفسيرها بحضور الماهيّة في الذهن[١].

إنّ هـذا الرأي مبنيٌّ على التفسـير الماهويّ للوجود الذهني، الذي تناولناه سـابقًا بالبحث والنقد، وهذا الرأي حول تفسـير الحكاية لن يصل إلّا إلى الابتعاد عن التفسير السليم لظاهرة المعرفة، وهو يعرض تفسيرًا للحكاية يتمّ فيها تجاهل «الهويّة الشفّافة للصور الذهنيّة».

٢ . وهناك رأيٌ آخرُ في تفسـير الحكاية، وهو أنَّ «الحكاية» هي عين الشأن القياسي للصور الخارجيّة مع الخارج، وتوضيح ذلـك: أنَّ الصور الذهنيّة تارةً «ينظر فيها» وتارةً أخرى «يُنظر بها»، والحكاية هي عـين حيثيّة أن «ينظر بها» التي للصور الذهنيّة، وهذا الرأي كان محلّ اهتمام القدمـاء أيضًا في الجملة، ولكن اليوم نعثر عليه في كتابات العلامة الطباطبائي (رحمه الله) فبناءً لرأيّ العلامـة الطباطبائي، للوجـود الذهني حيثيتـان: «حيثيّة وجوديّةٌ» و«حيثيّة قياسـيّةٌ»، والحكاية هي عين الحيثيّة القياسيّة للوجود الذهني، وقد دوّن ما يلي حول هذا الموضوع:

فللوجود الذهني جهتان حقيقيّتان: الأولى جهة كونه مقيسًا إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقدٌ للآثار الخارجيّة التي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته وليس له إلّا الحكاية عـن ما وراءَهُ فقط وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني، والثانية جهة ثبوته في نفسـه من غير قياسـه إلى وجوده الخارجي، بل من جهة أن هذا الحاكي ثابتٌ مطارِدٌ للعدم، وله من هذه الجهة آثارٌ وجوديّةٌ مترتّبةٌ عليه، ومن الممكن حينئذٍ أن يكون أقوى وجودًا من محكيه الخارجي، وهو من هذه الجهة وجودٌ خارجيٌّ لا ذهنيٌّ.[٢]

فالعلامة الطباطبائي يرى أنّ هويّة الوجود الذهني هي إنّما تكون بالحيثيّة القياسيّة التي هي عين الشأن الحكائي، وقد أكد على قوله هذا أيضًا، حيث قال:

إنّ الوجود الذهنيّ وجودٌ قياسيٌّ بذاته يرتفع بارتفاع القياس، وهذا معنى حكايته عمّا وراءَه.[٣]

---

١. حائري يزدي، كاوش‌هاى عقل نظري، ٤٥.

٢. الشيرازي، الأسفار، ١: ٢٨٦، الحاشية ط.

٣. م. ن.

وهكذا، يبدو أن «الحكاية» أبعد من «المقارنة»، فعلى الرغم من أنّ الحكاية تأتي أحيانًا مصاحبةً للمقارنة، ولكن اقتران هؤلاء الاثنين ليست بمعنى وحدتهما الحقيقيّة، فـ «الصور الذهنيّة» مرايا الذهن التي هي دائمًا ما تكون شـفّافةً، وليس للاعتبار والمقارنة أثرٌ على هذه الشـفّافيّة؛ لأنّه إذا كان الأمر كذلـك، نكون قد ربطنا حقيقة العلم باعتبارنا، ولـو كان للاعتبار والمقارنة دورًا في تكوين العلم، فإذًا ينبغي أن تحكي حالَتَي السرور والغمّ بالمقارنة، وسيتبدّلان إلى علمٍ حصوليٍّ.

وبذلك يتّضح أنّ المقارنة ليست هي الحكاية نفسَها، ولو كانت الحيثيّة المقارنة التي للوجود الذهني بمعنى الالتفات والاهتمام بالهويّة الحكائيّة للصور الذهنيّة، ففي ذلك وجهٌ من الصحّة، وهذه الجنبة من الوجود الذهني هي الجنبة التي تمتاز عن الوجود العيني.

٣ . بعد التوجيه والنقد الذي قدّمناه حول التفسـير الثاني للحكاية، نصل الآن إلى النظريّة الثالثة حول حقيقـة الحكاية، وفي البداية نُؤكّد على هذه النقطة، وهي أنّ فهم حقيقة «الحكاية» غيرُ ميسَّرٍ سـوى عن طريق التأمّل الباطني، والاستبطان والتأمّل الفكري؛ لأنّ الأمور النفسيّة ينبغي فهمها أساسًـا بعد مراجعة النفس، فكما أنّه لا يمكن شرح وتوضيح «العشـق» فكذلك هويّـة «الحكاية» أيضًا لا يمكن نقلها للآخرين بالاسـتعانة بالألفـاظ، فالشرح والبيان في هذا الباب يُمكن أن يكون له دور «المنبه» ويهدينا إلى أن نصل إلى حيطة عالم الذهن.

لو راجعنا أنفسنا، نرى أنّنا نمتلك حالاتٍ وشؤونًا مختلفةً؛ فنكون أحيانًا مغمومين ومتشائمين، وأحيانًا أخرى مسرورين طربين، وأحيانًا غاضبين مشتعلين، وأحيانًا أخرى رؤوفين،... وإحدى حالاتنا هي العلم والإدراك، وقد دوّن الأستاذ مطهري حول هذا الأمر ما يلي:

يعثر الإنسان في ذاته على حالةٍ، يُسمّيها العلم أو الإدراك أو المعرفة أو الوعي، وأمثال ذلك، والنقطة المقابلة للعلم والإدراك هو الجهل وعدم الوعي، فنحن عندما نرى شـخصًا لم نراه من قبل، أو نزور مدينةً لم نزرها من قبل، نشعر أنّنا امتلكنا شيئًا لم نكن نملكه من قبل... .[1]

وكتـب صدر المتألّهـين كذلك حول حقيقة العلـم، بعد أن عبر في منحنيـات ومنعطفات المعرفة، ما يلي:

---

١ . مطهري، آشنايى با علوم إسلامي: منطق وفلسفة، ٣٦.

العلم وهو هيئةٌ نفسانيّةٌ ينكشف به الأشياء، وهي غنيّةٌ عن التعريف؛ لأنّه أمرٌ وجدانيٌّ بل وجودٌ خاصٌّ مُجرّدٌ عن الغواشي، والوجود لكونه أظهر الأشياء لا يمكن تعريفه؛ ولأنّ العلم هو الكاشف للأشياء فكيف يكون غيره كاشفًا له وإلّا ينقلب الكاشف بالذات منكشفًا بالعرض، فلا يكون كاشفًا مطلقًا بل من وجهٍ، وقد شهدت فطرة العقول به، إلّا أن الأفاضل من السلف عبّروا عنه بتنبيهاتٍ لفظيّةٍ دالّةٍ على مراتب الكشف والجلاء.[١]

ولذلك نحن، بعد الاستبطان الذي نقوم به، نصل إلى هذه النتيجة: تتحقّق فينا حالةٌ باسم «الإدراك» وهي عين «الكشف» ـ بالمعنى الاسم المصدري ـ وهي تتحقّق على نحوين، فأحيانًا يقع هذا الكشف بنحوٍ مباشرٍ؛ يعني: «العلم الحضوري»، وأحيانًا يتحقّق هذا الأمر بصورةٍ ما، مثلًا: لأنّك تمتلك صورةً عن إحدى المدن في ذهنك، فأنت تمتلك اطلاعًا عنها؛ ولأنّك تمتلك مفهومًا عن العدم، فتصبح مطلعًا على «اللا شيء»، و«الحكاية» هي نفس الخاصّة الذاتيّة للمفهوم ـ سواءً أكان ماهويّاً أم غيرَ ماهويٍّ، وسواءً أكان وجوديّاً أم عدميّاً ... ـ والتي نصل من خلالها إلى الحقيقة، ومن هنا، فإنَّ الحكاية بالمعنى المذكور تختصّ بالعلم الحصولي الذي هو علمٌ بالشيء بواسطة الحاكي.

والمباحث التي ذكرناها حول حقيقة الحكاية لها أثرٌ تنبيهيٌّ، ومن هذا المنطلق، نُؤكّد ثانيةً في الختام على ضرورة الرجوع إلى الذات لفهم حقيقة الحكاية.

صدق الحكاية: إنّ التعبير الذي استعمل في كلام الشكوكي حول الحكاية، هو أنَّ أحد شروط حصول المعرفة هو أن نمتلك حكايةً صادقةً، وطالما أنَّ مُدّعي المعرفة لم يُحضر دليلًا على «صدق الحكاية» فلا يُقبل منه ادعاؤُه بالمعرفة، ولذلك، فإنَّ الشكوكي يُطالبنا بأمرين في الضلع الثالث من الشكوكيّة ذات الأضلاع الثلاثة، الأمر الأوّل: بيان «الحكاية»، والآخر: إثبات «صدق الحكاية»، ونحن في المباحث السابقة تناولنا مسألة تبيين «هوية الحكاية»، والآن سنشير إلى «صدق الحكاية».

كنّا قد تناولنا هذا البحث مفصَّلًا في المباحث السابقة، وذكرنا بأنَّ «التصوّرات» إنّما تعرض

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ٢٦١.

لنا مجرّد مصاديقَ لا بشرطٍ بالنسبة للتحقق وعدمه، وبالتالي إمّا لم يعد بالإمكان الكلام حول صدق الحكاية التصوّريّة وكذبها، وإمّا ينبغي أن تحسب الحكاية التصوّريّة على أنَّها تطابقٌ، وبالأساس إنّما يُطرح الصدق والكذب حول القضايا والتصديقات، وهنا كذلك لا يستند الصدق والكذب إلى مُجرّد الحكاية؛ لأنَّ كلَّ صورةٍ ذهنيّةٍ صادقةٌ في حكايتها، فقضيّة «العدالةُ سيّئةٌ» سيكون لها نفس نحو الحكاية الذي لقضيّة «العدالةُ حسنةٌ» بالدقّة، ولذلك، ينبغي بذل دقّةٍ أعلى في تعريف «الصدق» و«الكذب»، وعلى ما يبدو أنَّه إذا عرفنا «الصدق» و«مطابقة المحكي للواقع» وعرفنا «الكذب» بـ «عدم مطابقة المحكي للواقع»، نكون قد خطونا خطوةً باتّجاه تقديم تعريفٍ أدقَّ لـ «الصدق» و«الكذب»، وبعبارةٍ أخرى: المطروح في التصوّرات هو «المطابقة الحكائية» فقط، ولكنّ المطروح في القضايا والتصوّرات «المطابقة ما بعد الحكائية (نفس الأمريّة)» أيضًا، فللتصوّرات مطابقٌ حكائيٌّ الثانيةً، وليست «المطابقة النفس الأمريّة» هي المطروحةُ أصلًا، وبالطبع، التصوّرات والتصديقات متطابقة بالضرورة مع نفس الأمر، أي أنّ لها ضرورة الصدق، وهو إمّا بديهيٌّ أو قائمٌ على بديهيٍّ.

سرّ الحكاية: لقد ذكرنا سابقًا بأنّنا نحصل على المعرفة في العلم الحصولي عن طريق المفهوم الحكائي، والآن من الممكن، أن يتبادر لنا هذا السؤال، وهو «لِمَ تُؤدّي الصور الذهنيّة إلى حصول مثل هذه الانكشافات لنا؟»، وقدّ قُدمّت لهذا السؤال عددٌ من الإجابات، وبدورنا سنشير هنا إلى بعض النماذج منها.

لقد أراد البعض، توضيح سرّ حكاية الصور الذهنيّة عن طريق «حضور الماهيّة في الذهن» يعني المماثلة الماهويّة، وهذا الرأي ـ بغضّ النظر عن الإشكال البنيوي الذي يَرِد عليه، والذي مرّ في الفصل الثاني وفي المباحث السابقة أيضًا ـ لا ينسجم مع أصالة الوجود كثيرًا، ومن هذا المنطلق، رغب البعض، في أن يبسطوا البحث طبق ما ذكره العرفاء حول تطابق العوالم،[1] وهذا الرأي تمّ بيانه أحيانًا عن طريق حمل الحقيقة والرقيقة، وقد ذكر الحكيم السبزاوري ما يلي حول هذا الأمر:

---

١. مطهري، درس‌هاى الهيات شفاء، ١: ٣٣ ـ ٣٤.

إنّ لـكلّ حقيقةٍ معنىً وصـورةً، أي حقيقةً ورقيقةً، وبعبارةٍ أخـرى: أصلًا وفرعًا فمعناه وحقيقتـه وأصله ما هو في النفس؛ فإنّ النفس بسـيطةُ الحقيقة بعد الحقّ تعالى والعقول المفارقة المحضة وكلّ بسـيط الحقيقة جامعٌ لوجـودات ما دونه؛ فوجود النفس وجـودٌ جامعٌ لوجود الأنواع بنحوٍ أعلى وأبسـطَ؛ فإذا أردتَ أن تعرف حقيقةً مـن الحقائق، ترجع إلى صفحة ذاتِها، وذاتُها متصوّرةٌ بكلِّ حقيقةٍ فتعرفها من ذاتها.[١]

وظاهر ما يُسـتفاد من البيانين ـ البيان عن طريق تطابق العوالم وحمل الحقيقة والرقيقة ـ هو أنَّ «سرّ الحكاية» قابلٌ للتبرير عن طريق الترتيب في مراتب الوجود والتشـكيك فيها، ولكن ما يبدو أنَّه الصواب، هو أنَّه ينبغي أن نُؤكّد على ذلك النوع من الكمال الوجودي الباعث على مثل هذا الانكشاف لنا؛ لأنَّ الاتّكاء البحت على الكمال الوجودي ـ بدون العناية بالكمال الوجودي الخاصّ، يعني: وجود العلم الحصولي وحالة كاشـفيّة النفس ـ لا يمكن له أن يُفصح عن «سرّ الحكاية»، وسنبسط في بيان مباني هذا البحث في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

كان هذا يسـيرٌ من كثيرٍ تمّ تحريره حول الحكاية التي تُعتبر إجابةً على إشـكال الشكوكيّ، فعنصر الحكاية من العناصر المحوريّة في بحث المعرفة التي جلبت إليها اهتمام فلاسـفة الغرب أيضًـا. وقد تناولوا هـم أيضًا ـ بنحوٍ مختلفٍ ـ هـذا البحث، كما أشرنا نحـن في الفصل الثاني والسـادس، وقد بدأ الأمر باهتمامٍ جدّيٍ بهذا البحـث تحت عنوان Internationality من برنتانو واستمرّ به طلابه أمثال هوسيرل وآخرون، وبالطبع تتمتّع كتابات سرل[٢] من بينهم بدقّةٍ أعلى،[٣]. ولكن التعرّض لها وبيانها ونقدها سيمنعنا من عبور المنازل الأخرى للشكوكيّة.

ولذلك الآن بعد تدعيم أضلاع المعرفة الثلاث (الذهن، والصور الذهنيّة، وحكاية الصور الذهنيّة الصادقة) نكون قد عبرنا عن «المنزل الأوّل للشكوكيّة» ووصلنا إلى المنزل الثاني.

---

١. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٣٠٧، الحاشية.

2. Searle.

3. See: John Searle، Internationality.

العبور من المنزل الثاني للشكوكيّة

الدفاع عن حجيّة العقل

(ع. م - ٢): يُشكّك الشكوكي في المنزل الثاني بحجيّة العقل، وحاصل إشكاله ما يلي: ما الذي يُثبت حجيّة العقل؟ يعني: ما هو الشيء الذي أثبت أنَّ «العقل» يُؤدّي إلى الواقع؟ فالجواب لا يخرج عن أمرٍ من أمرين: إمّا أنّ «حجيّة العقل» بديهيّةٌ وإمّا أنّها نظريّةٌ، فإن كانت حجيّة العقل بديهيّةً، فسيرد عليها الإشكالات المختصّة بالبديهيّات ـ الإشكالات المذكورة في المنزل الرابع ـ وإذا كانت «حجيّة العقل» نظريّةً، فهي تحتاج إلى إثباتٍ بالضرورة، والإثبات إما أن يكون حسيّاً أو عقليّاً، وحيث إنّ الحسّ لا يملك القدرة على الإثبات، فيقع كامل الثقل على عاتق العقل، وإذا أراد العقل إثبات حجيّته، فسيلزم من ذلك الدورّ، ومن هنا، نستنتج بأنّه طالما لم يتم إثبات «كون العقل مُوصِلًا للواقع» ولم يتمّ إثبات «كون الذهن البشري حاكيًا عن الواقع على الأصول»، فإنَّ «قيمة المعرفة» تبقى معلّقة، وهذا مختصرٌ لأصل الإشكال؛ وللإجابة عليه، سنُشرِّح في البداية عناصر البحث التصوّريّة ثمَّ سنحاكم عناصر البحث التصديقيّة.

مفهوم الحجيّة: يُستخدم هذا المفهوم غالبًا بمعنيين: ١. الكاشفيّة. ٢. الاعتبار والوثاقة، ويُحال المفهوم الثاني للحجيّة في البحث، أيّ حجيّة العقل، إلى الكاشفيّة أيضًا؛ ومن هذا المنطلق، سنبحث الحجيّة بمعنى الكاشفيّة، فالحجيّة بمعنى الكاشفيّة على قسمين: ١. الحجيّة الحقيقيّة. ٢. الحجيّة الاعتباريّة. والقسم الحقيقي، هو الحجيّة التي لها كاشفيّةٌ ذاتيّةٌ، والقسم الاعتباري هو الحجيّة التي لها كاشفيّةٌ بالعرض والمجاز، وفي الواقع الكاشفيّة المنسوبة لها هي من باب «جرى الميزاب».

ولتوضيح هذا النوع من الحجيّة سنستعين بالمثال المطروح في الأصول (علم أصول الفقه)، فعندما يقول علماء الأصول: خبر الواحد حجّةٌ، مُرادهم من هذه العبارة هو أنّ خبر زرارة على سبيل المثال كاشفٌ عن قول المعصوم عليه السلام، فإن لم يقل الإمام: «صَدِّق العادل» لم نكن لنتمكّن من أن نأخذه بعنوانه كاشفًا؛ يعني: لو لم يقل الإمام أنَّ خبر الواحد له عنوان الكاشفيّة، لم يكن ليكون لدينا إذنٌ بالعمل بخبر الواحد (مثلًا: بخبر زرارة)، فإذًا خبر الواحد، هو حجّةٌ اعتبارًا بالاستناد

إلى حديث «صَدِّق العادل» بمعنى أنَّ خبرَ الواحد كاشــفٌ اعتبارًا، ثمَّ يتبع هذا البحث سلسلةٌ من المباحث حول الحجيّة والكاشفيّة الاعتباريّة (حول الاعتبارات الشرعيّة) فهل هي من باب «تتميم الكشــف» أم «إلغاء احتمال الخلاف» أم «جعل الحكم المماثل» أم «المعذريّة والمُنجزيّة»، ولكنّ التعرّض لها يخرج عن موضوع البحث، ولذلك فإنَّ الفرق الأساسي بين الحجّة الحقيقيّة أي الكاشف بالذات وبين الكاشــف الاعتباري وبالعرض، يكمن في كون الكشف حقيقيًّا أم مجازيًّا، ولكنْ كُلًّا من الحجّتين يشترك في معنى الكشف.

وقد كتب آية الله الشــهيد السيّد محمّد باقر الصدر حول حجيّة الظهور (أحد أقسام الحجيّة الاعتباريّة) ما يلي:

ومــن المُقدّر في علم الأصول أنّ ظهورَ حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ حجّةٌ، ومعنى حجيّة هذا الظهور اتّخاذه أساسًــا لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه... مع أنّ المهم عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ماذا أراد المُتكلّم باللفظ من معنًى.[1]

وبذلك، يُمكن تقســيم الحجيّة ـ التي يُمكن من الآن فلاحقًا أن نُعبّر عنها بالكاشفيّة ـ إلى نوعين أساســيين: أ. الحجيّة المعرفيّــة. ب. الحجيّة غير المعرفيّة. وبتعبيرٍ آخرَ إنَّ الكاشــفيّة إمّا معرفيّةٌ وإمّا غيرُ معرفيّةٍ، ومن الجليّ أن مُرادنا هو الكاشــفيّة المعرفيّة في بحث الكاشــفيّة؛ لأنّنا سنُحكّم هنا حول كاشفيّة العقل في الإيصال إلى الواقع، يعني: حول عكس العقل للواقع والتي تُعتبر أساس كافّة المباحث التي تجري حول الأمور الاعتباريّة، ومن الواضح أنّ مُراد المُستشكل من الحجيّة نفس المعنى المراد من الحجيّة والكاشــفيّة؛ لأنّه قد ورد في الإشكال ما يلي: «طالما لم يتمّ إثبات أنّ العقل يوصل إلى الواقع، ولم يثبُت أنّ العقل البشري يعكس الواقع طبقًا للأصول، فإذًا قيمة المعرفة تبقى مُعلّقةً».

وبذلك، يُصبح واضحًا أنَّ المراد من الحجيّة في مقام البحث هو الكاشفيّة الحقيقيّة والمعرفيّة؛ فإذًا يجب الحكم على هذا الأساس بأنّه هل «العقل» «كاشفٌ عن الواقع» أم لا؟

وسنتناول عددًا من التوضيحات حول المُراد من مفهوم «العقل» في مقام البحث.

---

١. الصدر، المعالم الجديدة للأصول، الطبعة الثانية، ١٤١ ـ ١٤٢.

مفهـوم العقل: لقد حاز العقل على عددٍ من الإطلاقات، وقد ذكر ابن سـينا اسـتعمالاتٍ متعدّدةً له، والمسـمى الرائج لـ «العقل» في الفلسـفة هو العقل النظري الذي يُدرك الكليّات، وقد كتب ابن سينا حول هذا الموضوع قائلًا:

أمّا الذي يدل عليه اسـم العقل عند الحكماء فله ثمانية معـانٍ... فمِن ذلك: العقل النظري والعقل العملي، فالعقل النظري قوّةٌ للنفس تقبل ماهيّات الأمور الكليّة من جهة ما هي كليّةٌ.[١]

وكـما بينّـا في الفصل الأوّل من هذه الرسـالة، فالعقل النظري إقليمٌ مـن أقاليم آلة الذهن البـشري، فـلأنّ العقل البشري تتواجـد فيـه الإدراكات الكليّة، لذا فهو يتوفّـر على الأدوات الضروريّة لأجل الاستدلال القياسي الذي يحتاج إلى كبرى كليّةٍ، والاستدلال القياسي غيرُ ممكنٍ بدون كليّةٍ الكبرى؛ ولأنَّ كلية الكبرى غيرُ ممكنةٍ بدون كليّة المفاهيم التصوّريّة، لذا فنحن بحاجةٍ إلى العقل الذي تقع المفاهيم الكليّة تحت تصرّفه، وقد أتى في طرح الإشـكال أنّه «فقط العقل له شأنيّة الإثبات، أمّا الحس فيفتقد للقدرة على الإثبات والاستدلال»، ولكن هذا الاحتمال مطروحٌ أيضًـا وهو أنّ «عمليّة إثبات وتشـكيل القياس» هي للقوّة المُتصرّفـة للنفس[٢]، ولكن على كلّ حالٍ، في الاستدلال نحن مدينون للعقل الذي تقع المفاهيم الكلية تحت تصرّفه، والنقطة الجديرة بالإشارة هي أنّ كلمة «العقل» عندما تتوفّر في قضيّةٍ، يقع تذبذبٌ صغيرٌ في مجال المعنى يتناسب مـع الحكم والموضوع، فمثلًا: أحيانًـا المراد من العقل هو ذات العقل النظـري، وأحيانًا قدرته الإدراكيّة، وأحيانًا المقصود منه هو عين الإدراكات العقليّة، ونقرأ في المباحث المشرقيّة ما يلي:

فاعلم أن الحكماء تارةً يطلقون اسم العقل على إدراكات هذه القوة وتارةً على نفس هذه القوة.[٣]

تفصيل الإشـكال: الآن بعد أن بحثنا مفردات الإشـكال ـ المنزل الثاني ـ سـنقول تشريح الإشـكال، وسـنقوم بتطبيق المعاني المختلفة لـ «الحجيّة» و«العقل» عـلى البحث، وكان أصل الإشـكال هو أنَّه «ما الذي يُثبت حجيّة العقل؟» ونحن سنقوم بتحليل تركيب «حجيّة العقل»

---

١. ابن سينا، كتاب الحدود، ١٢.

٢. شرح الهداية الاثيرية؛ ص ٢٠٢.

٣. الرازي، المباحث المشرقية، ١: ٣٦٦.

لنصل إلى حاقِّ مفادها، بدايةً سنكتب عبارة «حجيّة العقل» بصورة جملةٍ خبريّةٍ ثمَّ سنتحدث عن المُراد من العقل في هذه العبارة.

إنّ قضيّة «العقل حجّة» هي جملةٌ خبريّةٌ، وقد ذكرنا بأنّ المُراد من «الحجيّة» في بحث «الكاشفيّة الحقيقيّة وبالذات»، فإذن قضيّة «العقل حجّة» تعني: «العقل كاشفٌ»، والآن نحن نُريد أن نرى هل المراد من العقل في هذه العبارة هو الحيثيّة الوجوديّة للعقل النظري أم المراد منه هو القدرة الإدراكيّة أم المُراد من العقل هو نفس الإدراكات العقليّة، ومن الواضح أنَّه عندما نقول: «العقل كاشفٌ»، لا نعني بأنَّه كاشفٌ مع غضّ النظر عن حيثيّته الإدراكيّة؛ لأنَّ كلّ وجودٍ باعتباره تعيُّنًا خاصّاً من الوجود، فهو نفس الوجود، وليس له شأنُ الكشف والإراءة، وكذلك قضيّة «العقل كاشفٌ» ليست بمعنى أنّ «القوّة الإدراكيّة للعقل كاشفةٌ»؛ لأنَّ «القوّة الإدراكيّة» تعني: القدرة على اكتساب الشأن الإدراكيّ والكاشفيّة.

فإذن نستنتج بأنّ معنى «العقل كاشفٌ» هو أنّ «إدراكات العقل كاشفةٌ»، وهكذا يتحوّل الإشكال حول «حجيّة العقل» إلى إشكالٍ عن «حجيّة الإدراكات العقليّة»، وبذلك نصل في نهاية المطاف إلى هذه النتيجة: إنّ المنزل الثاني لا رسالة له سوى التشكيك في «كاشفية الإدراكات العقليّة عن الواقع».

إرجاع الحجيّة إلى الكاشفيّة: الآن، مع الالتفات إلى أنَّ الإشكال الثاني ـ التشكيك في حجيّة العقل ـ تحوّل إلى أنّه «مِن أين علمتم بأنّ الإدراكات العقليّة كاشفةٌ عن الواقع؟»، سنسعى نحن للإجابة على هذا الإشكال، ويمكن التعبير عن هذا الإشكال بـ «حجيّة العقل» أو «كاشفيّة العقل»، ولكن من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنَّه عندما نقول «العقل حجّةٌ»؛ فذلك يعني أنّ للعقل دورًا اسمه «الفهم»، وهو حجّةٌ (كاشفٌ)؛ فإذن نسبة الحجيّة ـ أي الكاشفيّة ـ للعقل هي نسبةٌ صحيحةٌ، ولكن يجب الانتباه إلى أنّ هذه النسبة هي باعتبار المهمّة التي يُؤدّيها العقل، وعلى هذا الأساس، وبالالتفات إلى النقطة التي تمّ بيانها فإنّ نُعبر عن «كاشفيّة الإدراكات العقليّة» بـ «كاشفيّة العقل».

كاشفية العقل: بما أنَّ الإدراكات الحصوليّة هي صورٌ ذهنيّةٌ وكل صورةٍ ذهنيّةٍ هي أمرٌ حاكٍ

ـ كما بيّنا سابقًا ـ فإذًا الإدراك العقليّ له هويّةٌ حكائيّةٌ وكشفيّةٌ أيضًا، وبالطبع، بما أنَّ الإدراكات تنقسم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، فإذًا الكاشفيّة أيضًا تنقسم إلى كاشفيّةٍ تصوّريّةٍ وكاشفيّةٍ تصديقيّةٍ، ومرادنا من الكاشفيّة التصوّريّة هنا هو الكاشفيّةَ غير التصديقيّة ـ بما هو أعمُّ من تصوّر المفرد أو تصوّر القضيّة ـ والمقصود من الكاشفيّة التصديقيّة هو الكاشفيّة التي ترجع إلى عالم الواقع والتي لها لسانٌ صادقٌ، وتركيب «لسان الصدق» يُحدّد الهويّة التصديقيّة للقضيّة، فيُظهر كلًّا من القضيّة والتصديق رأيهما حول عالم الواقع؛ يعني: كلاهما يتحدّث عن عالم الواقع، ولكن التصديق بسبب خاصيّة مقاضاة ومحاكمة عالم الواقع التي يمتلكها، والتي نُعبّر نحن عنها بـ «لسان الصدق»، لذا فهو يقف على منصّةٍ أعلى من القضيّة، وذلك بسبب أنَّ التصديق هو الوحيد الذي يُمكنه أن يُعلّق ميدالية الفخر لحلّ مشكلة المعرفة على رقبته، إذا فاز في هذه المسابقة، ولذلك، فإنَّ الكاشفيّة التصوّريّة ـ مثل: مفهوم الفأرة ـ وكاشفية القضيّة ـ مثل: قضيّة «الفأرةُ كبيرةٌ» ـ لا يُمكنها أساسًا المشاركة في مسابقة حلّ مشكلة المعرفة، وفقط التصديق هو الذي يُمكنه المشاركة في صراع المعرفة؛ لأنَّه يُبدي رأيًا قطعيّاً حول عالم الواقع.

والأمر الذي لا بدّ من الالتفات إليه، هو أنَّ «القضيّة» و«التصديق» يتمّ بيانهما عادةً في «جملةٍ» واحدةٍ ـ مثل جملة «الفأرةُ كبيرةٌ» ـ ولكن «التصديق» من الناحية المنطقيّة مغايرٌ لـ «القضيّة». فالتصديق هو عين فهم صِدق القضيّة، فمثلًا: إذا صدّقنا بقضيّة «الكلّ أعظم من الجزء»؛ معنى ذلك أنّنا أذعنّا بصدقها من طريق تصوّر الموضوع والمحمول، ووصلنا إلى الكاشفيّة التصديقيّة، ولكن بما أنّ القضيّة يُرافقها عادةً التصديق، ويرافقها اللفظ «است»[1] في اللغة الفارسية أو ما يعادلها في اللغات الأخرى، فإذن يتمّ إفهامها بجملةٍ واحدةٍ أو في تركيبٍ واحدٍ خاصٍّ، وكذلك، نُعبّر عن القضيّة الأوّليّة على شكل «اجتماعُ النقيضين محالٌ»، وإذا أردنا أن نُبيّن تصديقنا بالنسبة إلى هذه القضيّة، فإنّنا نستعمل هذا التعبير، ولكن حقيقة «التصديق» مغايرةٌ لحقيقة «القضيّة» كما تمّ بيانه في الفصل الثاني.

أنواع كاشفية العقل: يتّضح من المطالب السابقة، أنّ العقل يعني الإدراكات العقليّة

١. تُعادل كلمة (است) بالفارسيّة كلمة (is) بالإنجليزيّة، وهي ما يُسمّى بالفعل المُساعد، وفعل الكينونة. (المترجم)

تمتلك هويّةً كاشفيّةً وشأن الإراءة، وكذلك نستنتج هذه النقطة، وهي أنّه لدينا ثلاث أنواعٍ من الكاشفيّة: ١. الكاشفيّة التصوّريّة؛ ٢. الكاشفيّة القضويّة؛ ٣. الكاشفيّة التصديقيّة. والكشف التصوري يُبيّن محكيه فقط، وليس له نظرٌ إلى الواقع أصلًا، يعني: الكشف التصوّري يتناسب مع أن يكون الأمر الذي يُبيّنه شيئًا غير موجودٍ في الخارج أصلًا، فالكشف التصوّري لا بشرطٍ من وجود مصداقه وعدمه، فمثلًا: مفهوم الغول، يعرض الغول، ولكن لا يذكر وجوده أو عدمه، فالإراءة والكاشفيّة لازمان لا ينفكّان عن الكشف التصوّري، وبتعبيرٍ أدقَّ: التصوّر مثل أيّ صورةٍ ذهنيّةٍ أخرى، هو عين الكشف والإراءة، فإذًا يمكن القول: كشف العقل التصوّري حجّةٌ؛ يعني: لو توفّرت التصوّرات، فإنَّها كاشفةٌ عن محكيّها (أعمّ من الموجود والمعدوم)، والتصوّرات التي يمتلكونها في الكشف، لا خطأ وصواب فيها؛ لأنّهم يعرضون محكيَّهم فقط، ولا يتحدّثون عن عالم الواقع والتحقّق النفس الأمري، فلو ادّعى شخصٌ بأنّ التصوّرات تتحدّث عن عالم الواقع، فكلامه مُخالفٌ للواقع، والكشف القضويّ هو كشفٌ آخرُ، وهو يختلف عن الكشف التصوّري المفرد؛ لأنَّه مع هذا الكشف ستنفتح نافذةٌ على عالم الواقع، ولكن هذا الكشف أيضًا ـ الكشف القضوي ـ إذا لم يُرافقه تصديقٌ، لا يحسب «معرفةً»؛ لأنَّه عندما تنتقش قضيّة «اللبن أسودٌ» في الذهن، فإنَّها تحكي في الواقع عن اسوداد اللبن، ونحن لن نصدّقها أو نصدّق نقيضها.

فإذًا الكشف التصديقي، هو كشفٌ خاصٌّ وهو مضافًا إلى أنَّه يفتح نافذة إلى الواقع، يُمكنه أن يكون مؤيّدًا لصحّة كاشفيّة القضيّة أيضًا.

كشف العقل التصديقي: حيث إنّ مشكلة المعرفة هي مشكلةٌ تصديقيّةٌ أساسًا، فإذًا ينبغي بحثها في هذا المجال، فالتصوّرات والقضايا أدواتٌ ضروريّةٌ من أجل الحلّ والفصل في هذه المسألة، ولكن ذلك الإكسير الذي يُمكن أن يُشارك في الأساس باعتباره عنصرًا فعّالًا في هذه اللعبة، لا يُمكن أن يكون أمرًا سوى التصديق، فالكشف التصديقي أو الفهم التصديقي عنوانٌ كليٌّ، وهذا العنوان يقبل التعدّد بتعدد مصاديقه؛ لأنَّ الكلّي بما هو كلّيٌّ لا مصداقَ له، والكشف التصديقي له مصاديقُ متعدّدةٌ، وهذا الكشف يُمكن أن يُقسّم بناءً لأحد التقسيمات إلى قسمين:

١. الكشف التصديقي البديهي؛ ٢. الكشف التصديقي النظري.

أنواع كشف العقل التصديقي: ذكرنا بأنّه لمّا كان الإشكال الثاني (أي التشكيك بحجيّة العقل) يُطرح في ما يتعلّق بمسألة المعرفة، وهذا الإشكال يرتبط أساسًا بالتصديق، فإذن يُمكن القول: يتبدّل في الواقع السؤال حول حجيّة العقل إلى سؤالٍ حول كشف العقل التصديقي، ومن هنا فما بعد سوف يكون معنى «هل العقل حجّةٌ؟» هو أنّه «هل تصديقات العقل كاشفةٌ عن الواقع؟»، فالكشف التصديقي ينقسم إلى أقسامٍ تبعًا لتقسيمات التصديق، فالتصديق أساسًا يشمل التصديقات الظنيّة أيضًا، ولكن من الواضح أنَّ هذا النوع من التصديقات لا يُمكن أن يكون حلًا لمشكلة المعرفة، فإذًا سينحصر البحث بالتصديقات اليقينيّة.

يُمكن تقسيم التصديقات اليقينيّة بتقسيمٍ كلّيٍّ إلى قسمين: ١. التصديقات اليقينيّة البديهيّة؛ ٢. التصديقات اليقينيّة النظريّة. وللتصديقات البديهيّة أقسامٌ، ولكن بما أنّنا نعتمد على «الأوّليّات» و«الوجدانيّات» من بين التصديقات البديهيّة، لذا سنُوجّه بحثنا في هذا الاتجاه.

الكشف الخاصّ وانكشاف الواقع: التصديق بمعنى فهم صدق قضيّةٍ ما أو نقيضها، وهو إمّا بديهيٌّ وإمّا نظريٌّ، وللبديهيّات أنواعٌ أساسها ـ كما ذكرنا سابقًا ـ هو هذه «الأوّليات» و«الوجدانيّات»، وهذه القضايا نقطة اعتمادنا في بحث المعرفة وعمليّة الوصول إلى الواقع، فـ«الأوّليات» هي تصديقاتٌ متطابقةٌ للواقع قطعًا؛ لأنَّ الأوّليات هي عبارةٌ عن فهمٍ للواقع حيث إنّ التصوّر السليم للموضوع والمحمول (في القضيّة الحملية) أو المُقدّم والتالي (في القضيّة الشرطيّة) يضمن صحّتها وصدقها، و«الوجدانيّات» كذلك هي ذلك النوع من القضايا حيث شهود الواقع يدعم صدقها ويضمن صحّتها.

وبناءً على هذا، يندفع احتمال «الجهل المركّب» في مثل هذا النوع من القضايا، ولا يجري على هذا النوع من القضايا إلقاء الشبهات والشكّ فيها، ولو حصل شكٌّ بدويٌّ بالنسبة إلى صدق هذا النوع من القضايا، لكن بالعودة مجدَّدًا إلى هذه القضايا يزول هذا الاضطراب عن ساحة النفس، وبالاستناد إلى هذا النوع من القضايا تصل النظريّات إلى اليقين أيضًا، فإن كان للقضايا النظريّة اعتمادٌ سليمٌ على الأوّليات والوجدانيّات، فسوف تكون يقينيّةً أيضًا، وهذا اليقين الذي

يتوفّـر بها يصل بالمـآل إلى «الأوّليات» و«الوجدانيّات»، والقضايـا النظريّة التي تصل إلى رتبة اليقين بالاعتماد على «الأوّليّات» و«الوجدانيّات»، لا واسطة لها في الثبوت، خلافًا للكاشفيّات بالعرض ـ التي ذكرناها نحن باسـم الحجيّات المجازيّة ـ والتي لها واسطةٌ في العروض، ولكن ليست كاشـفًا حقيقيًّا، فإذًا النظريّات اليقينيّة أيضًا، لها كشفٌ عن الواقع، ولكن هذا الكشف يعتمـد ثبوتًا على مبادئ المعرفـة (الأوّليات والوجدانيّات)، فإذًا كما ذكرنا: لا تقع الشـبهة في البديهيّات أساسًـا، والشـاهد على ذلك، هو أنّنا على الرغم من أنّا لا نعلم الإجابة المفصّلة على الشـبهة ولكنّنا لسنا مُسـتعدّين لرفع اليد عنها بأيِّ صورةٍ كانت، ولكن النظريّات ليست على هذا النحو، فإذًا في كافّة هذه الموارد، العودة إلى مبادئ المعرفة (الأوّليات والوجدانيّات) يُمكن له أن يُنير السبيل.

الكشف التصديقي واحتمال الجهل المركّب: من الممكن أن يدخل هنا متغيِّرٌ آخرُ في البحث، وهذا العنصر هو إشـعال «احتمال الجهل المركّب»، فقد يقول الشـكّاك: «من أين حصلت على الاطمئنان بتصديقاتك؟ أفلا يجري احتمال الجهل المركّب الثانيةً في تصديقات الإنسـان؟ فمن أين وصلت إلى العصمة المعرفيّة؟».

دفع احتمال الجهل المركّب: يُطرح احتمال الجهل المركّب عندما نستحضر كافّة معلوماتنا دفعةً واحدةً وبنحوٍ مجموعيٍّ، فهنا يتّضح أنّ احتمال الجهل المركّب قد يسري إلى معلوماتنا، فهل يُمكن أن يدّعي شـخصٌ ـ إذا لم يكن معصومًا ـ بأنَّ جميعَ معلوماته مطابقةٌ للواقع، فإذًا «احتمال الجهل المركّب» يسري في معلوماتنا إذا مـا طرحناها كوحدةٍ وبنحوٍ مجموعيٍّ، ولكن إذا فكّكنا القضايا عن بعضها وفصلنا بين «البديهيّات» و «النظريّات» وركزنا على «البديهيّات»، يندفع أيضًا احتمال الجهـل المركّب؛ لأنَّه يندفع احتـمال الخلاف في «الأوّليّات» عند الالتفـات إليها بحدِّ ذاتها؛ لأنَّ نفس تصوّر القضيّة في هذا النوع من القضايا ضامنٌ لصدقها، وفي «الوجدانيّات» شـهود الواقع يؤيّـد صدقها، فإذًا يُطرح احتمال الخلاف والخطـأ أو الجهل المركّب، حول النظريّات أو مجموعة المعـارف في الجملة، ولكن ليس لاحتمال الجهل المركّب سـبيلًا إلى كافّة المعارف؛ لأنَّه مع مراقبة القضايا البديهيّة واحدةً واحدةً، وخصوصًا «الأوّليّات والوجدانيّات»، يندفع هذا الاحتمال أيضًا.

فإذًا كما لاحظت: «حجيّة العقل» تحوّلت إلى «كاشفيّة العقل» وكاشفيّة العقل تُفسّر كذلك بكاشفيّة الإدراك العقليّ، وبالتالي بالتمسّك بالبديهيّات فُتح الباب لتحرّر العقل من دوامة الحجيّة.

العبور من المنزل الثالث للشكوكيّة

العلاقة بين كيفيّة الوجود وقيمة المعرفة

(ع. م ـ ٣): إنّ الشكوكيّة في المنزل الثالث تُشكّك بـ «قيمة المعرفة» بناءً على احتمال تفاعل الذهن والعين في الإدراك، وهذا النوع من الشكوكيّة، له ثلاثةُ تقاريرَ؛ أ. تقرير كانط[1]؛ ب. تقرير نيغل[2]؛ ج. تقريرٌ تشبيهيٌّ لتفاعل الذهن والعين.

وهذه التقارير الثلاث للمنزل الثالث من الشكوكيّة (تفاعل الذهن والعين) هي في الواقع قبضٌ وبسطٌ تمّ إرواؤه وإسقاؤه من إشكالٍ واحدٍ، فهي تستقي نوعًا ما من المنظومة المعرفيّة لكانط التي لها شأن الظاهرة، ومع احتمال التفاعل المتقابل بين الذهن والعين أسقطت المعرفة من الأصالة، ووجدت عقدةٌ بين قيمة المعرفة وبين الهويّة البنيويّة للذهن، وعليه فكلّ جوابٍ على أحد التقارير سيكون أيضًا جوابًا على التقارير الأخرى، ومن هنا سنسعى لتقديم جوابٍ جامعٍ على هذه التقارير الثلاث للمنزل الثالث من الشكوكيّة، ولكن قبل الشروع بالإجابة على الإشكال، سنقوم بالتعرّض للشكوكيّ وسنتنازع معه حول العلاقة بين كيفيّة ظهور الإدراكات وقيمة المعرفة.

المناقشة في مبنى المناقشة: يبدو أن أساس كافّة الإشكالات التي تعتمد على التفسير التفاعلي بين الذهن والعين يقوم على هذا الاستنتاج، وهو أن المعرفة لا تكون صادقةً إلّا عندما يكون لها انفعالٌ من الخارج دون أيِّ نقصٍ، وكنموذجٍ على ذلك ذُكر في تقرير إشكال نيغل ما يلي: «الإنسان موجودٌ صغيرٌ في عالمٍ كبيرٍ، وهو لا يمتلك عنه إلّا فهمًا واستنباطًا ناقصًا جدًّا، وأمّا

1. Kant.
2. Nagel.

كيف تصــل الأمور إليه، فالأمر يتوقّف على ماهيّة وطبيعة الكــون وعلى هويته وطبعه أيضًا».
وكأنّما يغلب الظنّ على أنّه لو تمّ الانفعال عن الخارج بصورةٍ صحيحةٍ، فسوف يتمّ تأمين قيمة المعرفــة، ولكن بما أنَّه لن يقع انفعالٌ خالصٌ، فلا بدّ من طرح «تفســيرٍ ذي وجهين» للمعرفة، وأن يتــمّ الحديث عن أنّ «للعينيّــة مراتبَ» حيث إنّه في هذه المنظومــة بعض مراتب العين لن تكون شيئًا سوى «العينيّة الظاهريّة»، ولكن المناقشة الموجودة هنا هي أنَّ «قيمة المعرفة» ليست مبنيّةً بأيّ وجهٍ من الوجوه على «كيفيّة إيجاد الإدراكات»، فـ «قيمة المعرفة» هي بحدّ ذاتها مسألةٌ مستقلّةٌ يتمّ تقييمها بطرقٍ خاصّةٍ، ونحو ظهور الإدراكات (بنحو الانفعال المحض أو الفاعليّة التامّة و...) لا يؤثّر نفعًا أو ضررًا على «القيمة الإيجابيّة» أو «القيمة السلبيّة» لتلك الإدراكات، ولبيان هذه المســألة، سنبدأ برسم صورة المسألة، ثمَّ ســنبحث «قيمة المعرفة» حول كلّ واحدةٍ من هذه الصور المصوّرة.

الصور الذهنيّــة واحتمالات الظهور: يمكن تصوير عدّة صورٍ حــول كيفيّة ظهور الصور الإدراكيّة (الصور الذهنيّة)، وهذه الصور إمّا هي نتيجة انفعالٍ تامٍّ للخارج وإمّا ليست كذلك، وفي الحالة الثانية فإمّا هذه الصور من نسج الذهن تمامًا، وإمّا لا، وفي الفرض الثاني، فكذلك إمّا أنّ هذه الصور هي نتاج تفاعل الذهن والعين وإمّا أنَّها ليست كذلك، وفي الفرض الثاني إمّا أن تكون هناك قوًى أبعدُ من الذهن (الله تعالى، الملائكة، العقل الفعّال، الشــيطان، موجودٌ شريرٌ، غرفة إدارة الحاسوب، و...) تصنع هذه الصور بمشاركة الذهن والعين على نحو الإعداد مثلًا، وإمّــا أنّ هذه القوى الأبعد من الذهن، تُصوّر هذه الصور في صفحة الذهن دون أن تُلحظ أيُّ مساهمةٍ من الذهن والعين في الإدراك.

وهــذه أهم الصور التي تــمّ تصوُّرها، وربما يمكن إضافة المزيد مــن الصور عليها، ولكن الصور الأساسيّة هي تلك التي تمّ بيانها.

ويمكن تلخيص وتنظيم الصور على هذا النحو:

١. الإدراك (الصور الذهنيّة)، هي انفعالٌ خالصٌ للخارج.

[(عين) ـ (ذهن)] ! الإدراك (الصور الذهنيّة)

٢. الإدراك من نسج الذهن فقط.

[(الذهن) ـ (العين)] ! إدراك (الصور الذهنيّة)

٣. الإدراك هو نتيجةٌ للتفاعل بين الذهن والعين.

[(عين) + (ذهن)] ! إدراك (الصور الذهنيّة)

٤. الإدراك مستمَدٌّ من المشاركة بين «قوى ما وراء الذهن» وعناصر الذهن والعين.

[(ما وراء الذهن) + (الذهن والعين)] ! الإدراك (الصور الذهنيّة)].

٥. الإدراك من نسج «قوى ما وراء الذهن».

[(ما وراء الذهن) ـ (الذهن والعين)] ! الإدراك (الصور الذهنيّة)

فهـذه صورٌ فرضيّةٌ تصوّرناها، حول كيفيّة ظهـور الإدراك (الصور الذهنيّة)، ونحن هنا، لسـنا في صدد بيان أيّ الصور ينبغي قبولها، بل ما سـنقوم به لاحقًا سيكون تقييمًا للإدراك مع فرض قبول كلّ واحدٍ من هذه الصور.

تحليل صور الظهور: إنّ الصور الذهنيّة التي كنّا نتحدّث عن كيفيّة ظهورها، يمكن تقسيمها في تقسيمٍ كلِّيٍّ إلى ثلاث أقسام:

١. **الصور الساكتة**: هذه الصور هي عين التصوّرات غير القَضَويّة، وجميع التصوّرات غير القضويّة، سـاكتةٌ بالنسـبة إلى وجود مصاديقها في الواقع وعدمها، فـإذًا من البديهي أن تكون التصوّرات ساكتةً بالنسبة إلى الصدق والكذب؛ لأنَّ التصوّرات بما أنَّها لا تُبدي رأيًا بالنسبة إلى تحقّقهـا وعدم تحقّقها في ظرف الواقع، فـإذًا بالضرورة لا تتحدّث عن الصدق والكذب، ومن الأساس ليس لها شأنيّة الاتّصاف بالصدق والكذب.

٢. **الصور الصامتة**: نُسـمّي الصور القضويّة صورًا صامتةً، فعلى الرغم من أنَّ هذه الصور تُبدي رأيًا مرتبطًا بالواقع، ولذا فهي تحسب من هذه الجهة صورًا ناطقةً، ولكن بما أنّها لا تبدي رأيًا مرتبطًا بصدقها وكذبها، فإذًا يُمكن تسمية القضيّة صورًا صامتةً، فعلى سبيل المثال: القضيّة الموجبة «الكون في حال انبساطٍ» هي قضيّةٌ تبدي رأيًا مرتبطًا بعالم الواقع، خلافًا للتصوّر المفرد ـ التصوّر غير القضويّ ـ، فهي ليست ساكتةً عن بيان وضع الواقع، ولكنْ كونُها قضيّةً يتناسب

مع هذا الفرض، وهو كونها كاذبةً أو مشكوكًا بها، ومرادنا من «إبداء رأيٍ مرتبطٍ بعالم الواقع» هو الحديث عن ظرف التحقّق الذي تمّت الإشارة إليه في نسبة القضيّة، ولا تختصّ بأيّ وجهٍ من الوجوه بإبداء رأيٍ يرتبط بالعالم الفيزيائي؛ لأنّ «عالم الواقع» يعني: نفس الأمر، وهو أعمُّ من العالم المادي والمجرّد، وأحيانًا يُعتبر «عالَمُ الواقع» مرتبةً من الذهن تمامًا كما تنطق القضايا المنطقية داخل الذهن حول الواقع. وبمزيدٍ من التفصيل، يمكن القول: «عالم الواقع» أو نفس الأمر، أعمُّ من «الواقع الوجودي» و«الواقع العدمي»، تمامًا كما بيّناه في الفصل الثالث، فإذًا مع الالتفات إلى هذه النقطة، يمكن الإجابة على إشكال بعض[1] المعاصرين على قول بعض الفضلاء حول شمول نفس الأمر لوعاء العدم، وبالطبع فإنَّ هذا الجواب مبنيٌّ على مباحثَ مفصّلةٍ فصّلناها سابقًا في الفصل الثالث حول نفس الأمر بالنسبة للعدميّات.

٣. **الصور الناطقة**: المراد من الصور الناطقة، هو الصور التصديقيّة، إذْ فقط التصديق من بين أقسام الصور الذهنيّة، يبدي رأيًا بالنسبة إلى الصدق والكذب، لأنّ التصديق هو عين «فهم صدق القضيّة». فالتصديق هو الجوهر الذي يُخرج القضيّة من حالة اللا بشرط بالنسبة إلى الصدق والكذب، ويمنحها هويّةً معرفيّةً، وبالطبع كلّ تصديق يقع في خطر «الجهل المركّب» بدوًا، ولكن يمكن التطرق بالحديث عن المعرفة التصديقيّة التي نجت من الجهل المركّب بناءً على التصديقات الخاصّة، وهذا القسم من البحث له شأنٌ محوريٌّ، وسنقوم مجدَّدًا ببسط المطلب بعد بيان عدّةِ مطالبَ.

الصور التصوّريّة وقيمة المعرفة: الآن وقد عرفنا أنواع الصور الذهنيّة وعلمنا بأنَّ «الصور الذهنيّة» تنقسم بتقسيمٍ كليٍّ إلى «الصور الساكتة» و«الصور الصامتة» و«الصور الناطقة»، فإذًا أصبح من المناسب أن نتأمّل في نصيب كلّ واحدٍ من أنواع الصور المذكورة في عمليّة المعرفة، وسنبدأ البحث في البداية عن «الصور الساكتة» وهي الصور غير القضويّة، ولهذه الصور ـ الصور الساكتة ـ أقسامٌ، فالصور التصوّريّة إمّا أن تكون صورًا جزئيّةً وإمّا أن تكون صورًا كليّةً، والصورُ الكليّة المعروفة بالمفاهيم هي صورٌ إمّا ماهويّةٌ وإمّا منطقيّةٌ وإمّا فلسفيّةٌ، وهذا هو التقسيم السائد حول الصور التصوّريّة.

---

١. فنايي اشكوري، معقول ثاني، ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

وليس مــن الضروري هنا تناول كلّ واحدةٍ من هذه الصــور بالبحث؛ لأنَّه من جهةٍ ـ كما ســنرى ـ جميع أنواع الصــور التصوّريّة لها دورٌ واحــدٌ في عمليّــة الإدراك، والمعرفة التصوّريّة شرطٌ لازمٌ لحصــول المعرفة، أمّا المعرفة التي لها شــأنٌ تصديقيٌّ فهي تنتج في ظلّ «بنَاء المعرفة» الــذي هو نفس التصديق، والتصوّرات أدواتٌ لهــا دورٌ آليٌّ في عمليّة المعرفة، والتصوّرات غير القضويّة تُقسَّم وفق تقســيمٍ آخرَ إلى تصوّراتٍ مفردةٍ وتصوّراتٍ مركَّبةٍ (بالتركيب الإضافي)، والتصــوّرات المركّبة تركيبًا إضافيّاً هي أيضًا تصوّراتٌ ســاكتةٌ، ولا تُبــدي رأيًا حول الواقع، فمثــلًا: المركّب الذي يقول: «الإنســان العالم» لا يُفيد وجود مثل هــذا الفرد في الخارج، وهذا التصوّر المركّب الإضافي، يشير فقط إلى محكيِّه؛ فإذن الصور التصوّريّة غير القضويّة هي ساكتةٌ بالنسبة إلى تحقّق أمرٍ أو عدم تحقّقه في ظرف الواقع، وحتّى مفهوم «الوجود» لا يُبين التحقّق أو لا اقتضاء التحقّق، والصورة الذهنيّة لـ «العدم» لا تبين رفع شيءٍ عن صفحة الواقع، ولذلك، يجــب أن نضيّق وأن نضع حدودًا لتوقّعاتنا من التصوّرات غير القضويّة إلى حدود قدرات هذه الصور.

فالتوّقعات التي يمكن نتوقّعها من الصور التصوّريّة غير القضويّة هي أنّ هذه الصور تشير إلى محكيِّهــا، وبالطبع كلّ صورةٍ تكون حاضرةً في صفحة الذهن بأيِّ كيفيّةٍ حصلت فســيكون لها هذه الحكاية، وكذلك التصوّرات أيضًا، فأكثر الصور التخيليّة الجعليّة التي لديك في ذهنك هي تمامًا كالصور التي لها مصداقٌ في عالم الخارج، تحكي عن محكيِّها، فإذًا في الحكاية التصوّريّة أو أساسًــا في الحكاية والإراءة البدْويّة التي لكلّ صورةٍ ذهنيّةٍ عن محكيِّها بالذات، لا فرق بين الصور الجعليّة والتخيّلية.

توضيــح الأمر: ذكرنــا بأنَّ التصوّرات لها حيثيّة وشــأن الحكاية، وهذا الشــأن موجودٌ في كافّــة الإدراكات التصوّريّة بأيِّ كيفيّة حصلت، ونحن لا نتوقّع أكثر من ذلك من التصوّرات، فللتصــوّرات حكايةٌ تامّــةٌ عن محكيِّها (بما هو أعمّ من الموجــود أو المعدوم)، ولا تتحدّث عن وجود مصداق محكيها في عالم الواقع أو عدمه، والآن سنتناول عدّة أمثلةٍ لتوضيح عدم ارتباط «قيمة الإدراكات التصوّريّة» بـ «كيفيّة الوجود» :

١. افرض أنَّك تسير في الصحراء في يومٍ حارٍّ صيفيٍّ، وبدأ الهواء يصبح أشدّ حرارةً، وبدأتَ تشــعر بالعطش، وهذا الإحساس بدأ بالازدياد شيئًا فشيئًا، ولم يكن معك ماءٌ، ولا مناص من أن تبحــث عن الماء، وبــدأت تجول في الأطراف ولم تعثر على الماء، وهنا تنظر إلى الأفق من بعيد فتنتقش صورة الماء فورًا في ذهنك، فتستمرّ بالمسير مسرورًا، ولكن بعد الركض، واللهاث تواجه «السراب»، والآن تعالَ لنبحث عــن القيمة التصوّريّة لمفهوم «الماء» الذي حصل لك إثر رؤية السراب، فالســؤال هنا: «ما هي القيمة المعرفيّة لمفهوم الماء الذي انتقش في ذهنك؟» وللإجابة عن هذا الســؤال يجب أن نُفرّق بين «القيمة التصوّريّــة» و«القيمة القضويّة» فالقيمة التصوّريّة للإدراكات التصوّريّة منوطةٌ بحكايتها عن محكيها (بما هو أعمُّ من الموجود أو المعدوم)، وهذه الحكاية، يتمّ تأمينها بحصول التصوّرات في الذهن، ولا دور لكيفيّة حصولها في الذهن في هذه الحكاية.

٢. لنا صديقٌ اســمه «أمير» ولم نره منذ مدّةٍ طويلةٍ، وافترضوا أنّه بينما كنّا مُنشغلين بالسير على شاطئ البحر المتوسط، رأينا من بعيدٍ شخصًا فانتقشت في ذهننا صورة «أمير»، ولكن عندما يقترب ذلك الشخص، وجدنا أنَّه «أمين»، والسؤال هنا هو: هل تحكي صورة «أمير» التي نُقشت في ذهننا من خلال رؤيتنا لـ «أمين» عن محكيها (بما هو أعمّ من أن يكون موجودًا أو معدومًا)؟ بلا شكٍّ، مثل هذه الحكاية ترافق التصوّرات، ونحن لا توقّع لنا قبل هذه التصوّرات.

فإذن بذلك لا تأثير لكيفيّة حصول الإدراكات على قيمة الإدراكات التصوّريّة بل ولا على كافّة الإدراكات كما ســنذكر لاحقًا، فمفهوم «الغول» الذي لا مصداق له في الخارج، يُشير إلى محكيه بهذه الطريقة كما يفعل «مفهوم الفأر».

وهنــا إذا كان هدف كانط[1] ونيغل[2] وغيرها من إشــكال «تفاعل الذهن والعين» هو إثارة الرعب حول الإدراكات التصوّريّة، فحقيقة الأمر هي أنَّ «احتمال تفاعل الذهن والعين» وحتّى «اليقــين بتفاعل الذهن والعين» وأعلى من ذلك «القطع بكــون كافّة الصور الذهنيّة التصوّريّة

1. Kant.

2. Nagel.

جعليّـةً» و...، لا تضرّ بحكاية هـذه الصور قيد أنملةٍ؛ لأنَّ هذه الصور ليس لها ادّعاءٌ سـوى هـذه الحكاية، وأمّا إذا كان مراد كانط ونيغل وآخرون غير هذا الأمر، أو كان كلامُهم أعمَّ من الإدراكات التصوّريّة وغير التصوّريّة، فهو بحدّ ذاته موضوعٌ وسوف نتناوله الآن.

الصـور القضويّـة وقيمة المعرفة: إلى هنا تركنـا وراءنا المرحلة الأوّلى مـن مراحل البحث والدراسـة للقيمة المعرفيّـة للصور الإدراكيّة (الصـور الذهنيّة)، وفي المرحلة السـابقة تناولنا بالبحث القيمة المعرفيّة للصور الساكتة (الصور التصوّريّة غير القضويّة)، والآن في هذه المرحلة (المرحلة الثانية) سـنبحث حول القيمة المعرفيّة للصور القضويّة، وقد أسـمينا هذه الصور كما هـي لديك في ذهنـك «الصور الصامتة»؛ لأنَّ هذه الصور على الرغـم من أنَّها تُبدي رأيًا حول الواقع، إلّا أنّها بَكْماءُ بالنسـبة إلى صدقها وكذبها؛ لأنَّ القضيّة، حتّى لو قالت: أنا صادقةٌ أو أنا كاذبةٌ، فقضويّة القضيّة تتناسـب مع المشكوكيّة، وهذا الأمر يوجب أن نقول: إنَّ القضيّة فاقدةٌ لـ «اللّسان المعرفي».

والآن يُمكننا من خلال الالتفات لمثل هذا التوصيف الذي طرحناه حول القضيّة، أن نُبدي رأينا حول دورها في «عمليّة المعرفة» براحةٍ، فـ «المعرفة» هي الحقيقة التي من لوازمها الضروريّة عنـصر «الصدق» (صدق القضيّة الموجبة أو القضيّة السـالبة)، وطالمـا لا نملك ضمانًا لأجل أن يكون هذا العنصر متوفّرًا، لا يجب أن نُجري لسـاننا بالحديث عن المعرفة بالمعنى الفلسـفي الدقيـق، ومع مثل هذا الشرط الذي لاحظناه في المعرفة، فهـل القضيّة التي تحكي الواقع فقط ولا تبـدي رأيًا حول الصدق، هـل يمكن لها أن تصلنا بالمعرفة؟ الجواب هو النفي بلا شـكٍّ، ولذلك، إذا كان لمشـكلةِ المعرفة حلًّا، فلا بدّ من البحث عنهـا في العلوم التصديقيّة، فالصور القضويّة ضروريّةٌ من أجل الوصول إلى المعرفة، ولكن هذه الصور، كما الصور الساكتة (الصور التصوّريّة غير القضويّة) ليس لها القدرة على حلّ مشكلة المعرفة، والآن وقد حددنا توقعاتنا من الصور الصامتة (الصور القضويّة) فلنعد إلى إشكال تفاعل الذهن والعين.

لو أنّنا فرضنا الصور القضويّة بأيِّ نحوٍ من الأنحاء (انفعالٌ بحتٌ، من صُنع الذهن، ناجمةٌ عن تفاعل الذهن والعين، من صنع قوى ما وراء الذهن بمساعدة الذهن الواعي، أو من صنع

قوى ما وراء الذهن بشكلٍ بحتٍ) فسوف يتمّ إيفاء توقّعاتنا، والتي هي عين إبداء الرأي المرتبط بعالم الواقع، فافرضوا أنَّ الشيطان ألقى في ذهننا قضيّةَ «صدامٌ عادلٌ» أو افرضوا أنَّ وسائل الإعلام تمكّنت يومًا من إشراب هذه القضيّة في أذهان الناس، وهي أنّ «إسرائيل على حقٍّ»، فمع ذلك لن يحصل إشكالٌ؛ لأنَّ توقّعنا من القضيّة بما هي قضيّةٌ، ليس شيئًا سوى إبداء كلامٍ يرتبط بعالم الواقع، والقضيّة بنفسها لا تُبدي رأيًا يرتبط بصدقها وكذبها، ولذلك، فإنَّ إشكالَ كانط ونيغل لن يُصيب حكاية القضيّة بضررٍ في مورد تفاعل الذهن والعين؛ لأنَّ توقعنا ذلك من الصور القضويّة سيتمّ إيفاؤه بنحوٍ كاملٍ حتّى على فرض كونها جعليّةً بتمامها، ولن نبحث هنا في مشكلة المعرفة بحيث نقع في اضطرابٍ بسبب هذه الإشكالات، بل إنَّ هذه المسألة ينبغي حلّها والفصل فيها في الصور التصديقيّة الخاصّة والتي سنشير إليها لاحقًا.

توضيحان:

١. إنّ مرادنا من هذا المطلب الذي ذكرناه حيث قلنا: «القضيّة لا تبدي رأيًا حول صدقها أو كذبها»، هو أنَّ القضيّة لا بشرطٍ بالنسبة إلى صدقها أو كذبها؛ أيّ حتّى لو تحدّثت عن صدقها أو كذبها، فيبقى أنّ كونها قضيّةً ينسجم مع كونها مشكوكةً، ولكن التصديق لا ينسجم مع كون الأمر مشكوكًا؛ لأنَّ التصديق والشكّ لا يجتمعان، فالتصديق هو فهم الصدق، والشكّ بالنسبة إلى الصدق لا ينسجم مع فهم الصدق؛ فإذًا على الرغم من أنّ القضيّة تحكي عن صدق ذاتها أحيانًا، ولكنّها في الوقت نفسِه، تنسجم مع الشكّ الموجود فيها أيضًا، وهذا هو الفارق المهم بين القضيّة والتصديق.

٢. القضيّة إمّا بديهيّةٌ أو نظريّةٌ، والقضايا البديهيّة يعتمد عليها في بحث المعرفة، ولكن النقطة التي يجدر الانتباه إليها، هي أنّ ما يبتّ في الأمر هو التصديق الذي يترتّب على القضايا البديهيّة كالوجدانيّات والأوّليات، وإلّا فإنَّ القضيّة بما هي قضيّةٌ تنسجم مع الكذب والشكّ أيضًا؛ فإذًا القضايا الوجدانية والأوّلية حتّى لو كانت محلّ اعتمادنا في بحث المعرفة، ولكن حيثيّة الاستناد إليهما هي من جهة أنَّ هذين النموذجين من القضايا التصديقيّة يُؤدّيان إلى انتفاء احتمال الجهل المركّب فيهما، فإذًا التمسك بهما ليس فقط من أجل كونهما قضيتيْن.

الصـور التصديقيّة وقيمة المعرفة: لقد وقع البحث في المراحل السـابقة في إشـكال تفاعل الذهن والعـين في الصور التصوّريّة والصور القضويّة، ورأينا بـأنَّ الصور التصوّريّة والصور القضويّـة في ذلك الحدّ المتوقّع منهما لن يُشـكّل التفاعل بين الذهـن والعين صدمةً لهما، بل لن تحصل مشكلةٌ حتّى من ناحية جعل هذه الصور من ناحية الشيطان أو...، والآن سنقوم ببحث الصور التصديقيّة من هذه الناحية.

إنّ التصديق ـ كما أشرنا سـابقًا عدّة مـرّاتٍ ـ هو فهم صدق القضيّـة (القضيّة الموجبة أو السالبة)، أو بعبارةٍ أخرى: التصديق، هو فهم صدق القضيّة أو كذبها، فالعلوم التصديقيّة وإن كان مـن الممكن أن تكون معرّضةً لضرر الجهل المركّـب في البداية، إلّا أنَّ هذا الاحتمال يندفع في التصديقـات الخاصّة التي نُطلق عليها نحن «التصديقات الأساسـيّة»، وطريق دفع «الجهل المركّب» غير مسدودٍ وفي التصديقات الأخرى.

وقبـل أن نبدأ البحـث حول «الصور الأساسـيّة»، يُمكن أن نقوم ببحـث احتمال الضرر الذي من جانب إشـكال «تفاعل الذهن والعين» أو... حول «الصور التصديقيّة» (غير الصور الأساسيّة).

نحن نعلم بأنَّ التصديقات العامّة (التصديقات غير الأساسيّة) مُعرّضةٌ دائمًا لاحتمال الجهل المركّـب؛ ولذا لا فرق بين أن تحصل هذه الصور في الذهن من خلال الانفعال التامّ مع الخارج وبين أن ينسجها نفس الذهن أو تقوم قوى ما وراء الذهن (كالشيطان) بخلقها في ساحة الذهن، فالصور التصديقيّة غير الأساسيّة في معرض الجهل المركّب، وحتّى لو كان حصولها فرضًا على نحو الانفعال الكامل أيضًا، مع ذلك سيسـتمرّ وجود الإشـكال حولها، وعليه لن يعود كون الإدراك انفعالًا بالنفع على المستشكل، ولن يُلحق كون الإدراك جعليًّا ضررًا بنا.

الصـور الأساسـيّة وقيمـة المعرفـة: إنّ المراد مـن «الصور الأساسـيّة» هـو «الأوّليات» و«الوجدانيّـات»، والأوّليـات هي قضايـا يكفي مُجرّد تصـوّر ذات القضيّـة ليحصل الحكم بصدقها، أمّا الوجدانيّات فهي ذلك النوع من القضايا التي تحكي عن العلم الحضوري، والتي يكون شهود الواقع دعامة صدقها، والآن نُريد أن نبحث في تأثير كيفيّة ظهور الإدراكات ـ بنحو الانفعال المُجرّد أو بنحو الفاعليّة أو بنحو التفاعل و... ـ في القضايا الأساسيّة.

١ـ الأوّليات، كيفيّة الظهور والصدق: الأوّليات هي نوعًا ما قضايا نبنيها نحن أمام أنفسنا؛ لأنّهـا غير موجودةٍ على هذا النحو في الخارج، كمثال على ذلك: عندما نقول: «الكلّ أعظم من الجـزء»، فالإيجـاب الموجود في هذه القضيّة الـذي قوام القضيّة به، لا يحصـل نتيجة الانفعال مع الخارج؛ لأنَّ الحكم هو فرع تعـدّد الموضوع والمحمول، ولا تعدّد للموضوع والمحمول في الخارج، فالإيجاب هـو فعلٌ للذهن، ولكنّه يحكي عن هوهويّة الموضوع والمحمول في الخارج، فـإذًا، على الرغـم من أنّ الإيجاب هو مـن فعل النفـس، إلّا أنّ الحكاية عـن الهوهويّة العينيّة للموضوع والمحمول تكون بصحبته أيضًا، وهذا الأمر مبنيٌّ على ذلك الشيء الذي بيّناه، وهو أنَّ «الصـورة الذهنيّة لها حيثيتان؛ حيثيّةٌ وجوديّةٌ وحيثيّـةٌ حكائيّةٌ، وبالطبع تعتبر هذه الصورة علمًا حصوليّاً باعتبار حيثيّتها الحكائيّة.

فإذًا رأينا إلى هنا أنَّ كلّ واحدٍ من «التصور» و«القضيّة» يؤدّي دوره الخاصّ به، ولن يؤدّي صناعة وجعل الصور التصوّريّة والقضيّة إلى أي مشكلةٍ.

والآن يصل الدور إلى «التصديق» الذي يـؤدّي دوره، فـ «التصديق» صورةٌ ذهنيّةٌ خاصّةٌ بينها وبين الصور الذهنيّة الأخرى فرقٌ أسـاسيٌّ وجوهريٌّ، فتلك الصورة الذهنيّة التي اسمها تصديق، هي عين فهم صدق القضيّة، فكلّ قضيّةٍ يُمكن أن يرافقها «فهم الصدق» ـ التصديق ـ أو «فهـم الكـذب ـ «التكذيب» ـ ولكـن لا ضمانة في كافّة القضايا على صحّـة مثل هذا الفهم (فهم الصدق أو فهم الكذب)، إلّا أنّ مثل هذه الضمانة تتوفّر في الأوّليات؛ لأنَّ «احتمال الجهل المركّب» الذي هو محتملٌ في القضايا الأخرى، لا سبيل له في الأوّليات، وسبب ذلك هو أن فهم صدق القضيّة في الأوّليات ناجمٌ عن تصوّر القضيّة؛ يعني: التصوّر الصحيح للقضيّة هو منشأ مثل هذا التصديق، وبما أنَّ التصديـق بلا تصوّرٍ محالٌ، فإذًا علّة تصديق هذه القضايا يصاحبها الثانيةً، وليس هناك حتّى نافذةٌ لاحتمال الخطأ عن طريق فرض تفاعل الذهن والعين و...، وما يُهـمّ هو أنّنا في الأوّليات نصل إلى إدراكاتٍ لا دخالة فيها لكيفيّة ظهور الإدراكات في صدقها، ولذلـك، فإنَّ «فـرض تفاعل الذهن والعين» وبل حتّى ما هو أعلى مـن ذلك وهو «كون كافّة الصور جعليّةً» لن يُؤدّي إلى ضرب صدق «الأوّليّات».

٢ـ الوجدانيّات، كيفيّة الظهور والصدق: النموذج الثاني من «القضايا الأساسيّة» هي القضايا الوجدانيّة، وهذه القضايا كما أشرنا سابقًا، لها حكايةٌ مباشرةٌ عن العلم الحضوري، وهذه القضايا تقترض صدقها من العلم الحضوري، بمعنى أنَّ شهود الواقع هو دعامة صدقها، والبحث الذي يجب أن نتناوله هنا، هو دور كيفيّة ظهور الصور الإدراكيّة على الوجدانيّات، فالقضيّة الوجدانية هي القضيّة التي يؤدّي التصديق بها إلى انتفاء «احتمال الجهل المركّب» عنها بسبب الدعامة الحضوريّة التي تمتلكها، فإذًا «الصور التصديقيّة» في «الوجدانيّات» بأيّ كيفيّةٍ حصلت تتمتّع بالصدق بسبب أنَّها تحكي عن «المعلومات الشهوديّة والحضوريّة»، فإذًا كيفيّة ظهور الإدراك على نحو التفاعل وغيره لا تستطيع أن تُلحق ضررًا بهذا الأساس.

نتيجة البحث: كان البحث قد بدأ من هنا: يريد الشكّاك في «المنزل الثالث» أن يُسقط «قيمة المعرفة» عن اعتبارها عن طريق فرض «تفاعل الذهن والعين»، ونحن بدورنا قد أشرنا إلى هذه النقطة في البداية، وهي أنّه كأنّما المرتكز الذهني عند الأفراد الذين هاجموا هذه «المعرفة»، هو أنّه لا يُمكن تأمين «قيمة المعرفة» إلّا حينما نُثبت بأنَّ «الذهن» عمل بصورةٍ منفعلةٍ تمامًا، ولم يُضف من تلقاء نفسه شيئًا على مقدار المعرفة، ثمَّ تمّ البحث والنقاش بهذا المبنى (الربط بين قيمة الإدراك وبين كيفيّة ظهوره)، ثمّ بحثنا الصور الخمسة التي صوّرناها عن كيفيّة ظهور الإدراكات فتعرّضنا بالبحث لـ «قيمة الإدراكات التصوّريّة» و«قيمة الإدراكات القضويّة» و«قيمة الإدراكات التصديقيّة» وبالأخير «قيمة الإدراكات الأساسيّة»، وفي الختام، وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنَّ ظهور الإدراكات بأيّ نحوٍ كان، لا يُحدث أيّ ضررٍ بالقيمة المعرفيّة، وأساسًا لا ربط بين المسألتين، فإذًا مع هذا التقريب من الاستدلال ليس فقط تجاوزنا شكوك كانط ونيغل و...، والتي تُؤكّد على تفاعل الذهن والعين، بل أجبنا أيضًا على الإشكالات المفترضة أيضًا.

تتمّة: يبدو من المناسب في هذه الفرصة أن نخوض في دراسةٍ نقديّةٍ لما حُرّر عن «فكرة نيغل» حول تفاعل الذهن والعين، ومن هنا فلاحقًا سوف نشير إلى النقطة الخاصّة التي أكدنا عليها في «العبور عن المنزل الثالث للشكوكيّة» تحت عنوان نقد كانط ونيغل و... .

فكـــرة نيغل: يُؤكّـــد طوماس نيغل[1] في كتاب النظر من اللا مـــكان إلى كلّ مكانٍ[2] على هذه النقطة المعرفيّة، وهي أنَّ إدراكات البشر ترتبط بطبيعتهم وفطرتهم أيضًا مثلها مثل صور الأشياء في المـــرآة المقعّرة أو المحدّبـــة؛ وبالتالي كما أنّ لهـــذه الصور المرآتيّة هويّـــةٌ ذات طرفين، فكذلك إدراكات البشر تتغذّى من قناتين أيضًا.[3]

نقد: لقد أورد هذا النقد على هذا الرأي (فكرة نيغل) في سبعة بنودٍ نتيجتها ما يلي:

١. هذا الرأي يناقض نفســـه بنفسه، وينجرّ إلى حصول التناقض فيلزم من صدقه كذبه؛ لأنَّه إذا كان كلام نيغـــل صحيحًا ـ«أي أنّ إدراكات البـــشر مرتبطةٌ بفطرتهم وطبيعتهم»ـ فإذًا عين هذا الرأي يرتبط بفطرة وطبيعة نيغل، وبالنتيجة فإنّه بناءً على مُدّعى نيغل نفســـه، لا قيمة لمثل هذا الكلام.

٢. بنـــاءً على وجهة النظر هذه، لا يمكن تحقّق أي درايةٍ مُشـــتركةٍ بين أيّ مجموعةٍ، وحتّى لا يمكن لشـــخصين أن يتفاهما حول مســـألةٍ واحدةٍ، وبالنتيجة سيقع خللٌ في نظام التعليم والعلم وهذه بعض نماذجها:

أ. يُصبح التعليم والتعلم محالًا وغيرَ ممكنٍ؛ ب. يصبح من غير الممكن وجود لغةٍ مشـــتركةٍ بـــين المجتمعات البشريّـــة؛ ج. يصبح وضع قوانـــينَ اجتماعيّةٍ وحقوقيّـــةٍ و... في المجتمع أمرًا مستحيلًا؛ د. بناءً على نظرية نيغل، لا نزاعَ واقعيًّا يقبل التصور والتحقّق، بل إنَّ كافّة النزاعات الاجتماعيّة والسياســـيّة والدينيّة والعلميّة و...، هي نزاعاتٌ غيرُ واقعيّةٍ وســـتصبح بلا طائل؛ لأنَّه لا يوجد موضوعٌ مشترَكٌ بين طرفَيِ النزاع كي يتمكّنا من نفيه وإثباته.

٣. تستلزم نظريّة نيغل ارتفاع النقيضين:

٤. يدّعي نيغل بأنَّ إدراكات البشر ترتبط بعاملين؛ الأوّل: ماهيّة الأشـــياء، والآخر: طبيعة

---

1. Thomas Negal.

2. The view From Nowhere.

٣. تومـــاس نيكـــي، «نگريســـتن از ناكجا به هر كجا» ترجمـــة: مصطفى ملكيان، مجلّة حوزة ودانشـــگاه [= مجلة الحوزة والجامعة]، العام الثاني، العدد السابع، ١٣٧٥ هـ ش، ص ٦٢ – ٦٥.

البشر وفطرتهم أيضًا ولكن مع الدليل التالي يمكن حذف العامل الثاني وإثبات الجمل الصادق بحدٍّ أدنى والتي تعكس الواقع في إبداء الأشياء والحكاية عن الواقع، ولا علاقة لها بهويّة الفرد ذي الدراية، وبيان البرهان كما يلي:

لا تخـرج إدراكات البشر عن ثلاث حالاتٍ: أ. أن تكون صادقـةً مطلقًا وتعكس الواقع؛ ب. أن تكون كاذبةً مطلقًا؛ ج. البعض منها صادقٌ ويعكس الواقع، والبعض كاذبٌ وخاطئٌ.

والفـرض الأوّل محالٌ؛ لأنَّه ينجـرّ إلى التناقض؛ لأنَّه في إدراكات البـشر عقائدُ يبين طرفَا التناقـض، فإذا كانت كافّة الجمل مبيّنـةً للواقع، فيجب أن يتحقّق في الواقـع طرفَا التناقض، ومعنى ذلك: اجتماع النقيضين وهو محالٌ بالضرورة.

والفـرض (ب) محالٌ أيضًا؛ لأنَّه يـؤدّي أوّلًا إلى التناقض الذي تم بيانه في البند الأوّل من الإشـكالات؛ وثانيًا: سـينجرّ الأمر إلى ارتفاع النقيضين في ما يتعلّق بالمعتقدات التي يُشكّلها طرفَـا التناقض، وبذلك مع بطلان الفـرض (أ) و(ب) فلا مناص مـن القبول بالفرض (ج) ومقتضاه هو أنَّ بعض الإدراكات صادقةٌ وتبيّن الواقع، وبالنتيجة لا ارتباط لها بطبيعة الشخص المدرك وهويّته.

٥. المعتقدات الثابتة التي عادةً تكون لدى كلّ إنسانٍ، لا تنسجم مع طرح نيغل وفكرته.

٦. سينجرّ طرح نيغل إلى إمكانيّة تحقّق كافّة المُحالات.

٧. تستلزم فكرة نيغل نفي كلّ وجوبٍ وضرورةٍ.

وهذه خلاصةٌ مركّزةٌ دُوّنت في نقد «فكرة نيغل» حول «قيمة الإدراكات».[١]

نقـد النقد: على الرغم من أنّ النقد الذي لاحظناه في دراسـتنا عـلى «فكرة نيغل» قد دُوِّن بسـياقٍ وسبكٍ مميّزٍ وغير مسـبوقٍ ولكننا نعتقد بأنّ «فكرة نيغل» لم تخرج من الميدان من خلال النقد المذكور؛ لأنَّ نيغل يدّعي أنَّ كافّة إدراكات البشر مرتبطةٌ بفطرة الإنسان وطبيعته ولم يستثنِ نفسـه أو إدراكاته من هذا الكلام، ومن هنا فما تمّ ذكره تحت عنوان نقد على نيغل، هو ممّا التزم بـه نيغل من قبل، فبمقتـضى تفكير نيغل، هو لم يكن لديه فكرةٌ بأنَّه سـيقع في التناقض ولا أنّه

١. عشاقي، «تأملى بر نگريستن از نا كجا»، ٧٣ ـ ٧٨.

يلزم منه ارتفاع النقيضين ولا أنّه سيُصاب وضع التعليم والتربية بالضرر، أو سيتسبّب باختلال النظام القانوني و...، والآن بعد أن ذكرتَ كافّة هذه اللوازم، سيقول لك نيغل: أحسنت! لقد وقفت الآن على سرّ وحقيقة إشكالي، وهنا إذا قال المنتقد: لا تقطع الحبل (وثاقة الإدراكات) وإلّا سوف نقع في البئر، فسوف يقول نيغل: لقد سقطنا الآن بأجمعنا في البئر والحبل بمعيّتنا أيضًا! وبالتالي كأنّما المستشكل شَهَر سيفه، أمّا المنتقد فقد رفع درعه، وعلى كلّ حال يريد نيغل من خلال إشكاله أن يُحدّد لنا حدود قيمة المعارف، وبالتالي يمكن القول: إنَّ مُدَّعَى نيغل في الواقع هو أنَّ نهاية الكلام تعني نهايتي، وإلّا فلا نهاية للشكوكيّة!

نقدٌ آخرُ: النقد الذي سنشير إليه هنا، هو عين النقد الذي بيّناه مُفصَّلًا سابقًا بناءً على أساس البحث في مبنى نيغل وكانط و...، من أنَّ «قيمة الإدراكات» مرتبطةٌ بـ «كيفيّة ظهور الإدراكات» على نحو التفاعل وغيره، ويُجفّف هذا النقد جذور مثل هذه الإشكالات، ومن ثمَّ يُهيّئ الأرضيّة لإحكام مباني المعرفة من خلال مبنى الدفاع عن «قيمة الإدراكات الأساسيّة».

ولذلك لا يُمكن لـ «تفاعل الذهن والعين» أن يسدّ «طريق المعرفة» بناءً على البيان الذي مرَّ بالتفصيل، ومن هنا باعتقادنا إنّنا إذا خطونا بصورةٍ جيّدةٍ، فبإمكاننا أن نجد «مدينة المعرفة».

العبور من المنزل الرابع للشكوكيّة

تدعيم المباديء والأسس المعرفيّة

(ع. م. ٤): يُسمّى المنزل الرابع للشكوكيّة «الجدال في البدايهيّات» وهو من منازل الشكوكيّة صعبة العبور، وهو يتكوّن من سبعة منازلَ صغيرةٍ أو مراحلَ، وسوف نتعرّض هنا للإجابة عليها الآن.

العبور من مراحل المنزل الرابع للشكوكيّة

١. مرحلة التعريف (المرحلة الأولى)

يُريد الشكّاك منّا في هذه المرحلة أن نُقدّم تحديدًا مفهوميًّا للقضايا المبنائيّة والأساسيّة (البديهيّات) على هذا النحو، وهو أنَّ نُبيّن الخصوصيّة أو الخصائص التي تتمتّع بها القضايا التي تُشكّل مباني العلوم والمعارف البشريّة.

العبور من المرحلة الأولى من المنزل الرابع للشكوكيّة

في عبورنا من مرحلة التعريف، سنقدّم في البداية تعريفًا لـ«البديهيّات» بنحوٍ مُجملٍ، ثمّ سنتعرّض من بين البديهيّات إلى تعريف خصوص «الوجدانيّات» و«الأوليّات» التي نعتبرها نحن كـ «معاييرَ للمعرفة».

تعريف البديهي: «البديهي» هو قسمٌ من العلم الحصولي لا يحصل عن طريق الفكر والنظر، ويقع في مقابله «النظري» وهو العلم الحصولي الذي يحتاج حصوله إلى الفكر والنظر[1]. وكما يشمل هذا التعريف للبديهي كُلًّا من القضايا والتصديقات يشمل التصوّرات أيضًا؛ لأنّ التصوّرات هي الأخرى تكون إمّا بديهيّةً أو نظريّةً، فإمّا أن تحصل من خلال التفكير وإمّا بدون التفكير، إذًا فالتعريف المذكور للبديهي يشمل كلًّا من «التصوّرات» و«القضايا» و«التصديقات»، ولكن العلم الحضوري خارجٌ عن مَقسَم البديهي والنظري؛ لأنّ مَقسَم «تقسيم العلم إلى بديهيٍّ ونظريٍّ» هو العلم الحصولي لا العلم الحضوري، وينبغي الالتفات

١. الرازي و آخرون، شروح الشمسيّة، ٩١ ـ ص ٩٥.

هنــا إلى هذه النقطــة، وهي أنّ المراد من «الفكر» في «التصــوّرات النظريّة» هو ترتيب وتركيب عــددٍ من التصوّرات البديهيّة، يعني: «التعريف»، ولكن المراد من «الفكر» المترتب بـ «القضايا» و«التصديقات»، هو «الاستدلال».

والبديهيّات التي هي مبادئُ البرهان، هي ذلك القســم من اليقينيّات الذي يكون أساسًــا للنظريّات، والذي بمساعدته تصل النظريّات إلى اليقين، ولذا فما ينبغي علينا التعرّض للإجابة عليه ضمن العبور من هذه المرحلة من مراحل المنزل الرابع للشكوكيّة، هو تعريف «البديهيّات» بوصفها قضايا وتصديقاتٍ يُمكنها أن تكون أساسًــا للمعارف النظريّة، ولا يقتصر الأمر على كونها عاكسةً بنفسها للواقع، بل أيضًا على كونها بإمكانها أن تصل بين النظريّات والواقع أيضًا، وأن تُبيّن صدقها ووثاقتها واستحكامها.

بناءً على هذا، فتعريف «البديهي» في مقام البحث يدور أكثر على محور القضايا والتصديقات، وعــلى الرغم مــن أنّ التعريف الذي يُذكــر لـ «البديهي» يُذكر بنحوٍ كليٍّ ويُمكن له أن يشــمل البديهيّــات التصوّريّة، لكن بالطبع أحد لوازم التدقيق في البحث هو أن نُرجع «بداهة القضايا» إلى «بداهة التصديقات» أيضًا؛ لأنّ «بداهة القضايا» ترجع إلى «فهم الصدق»، و«فهم الصدق» هو نفس التصديق، وبذلك ســوف يكون مســار بحثنا حول تعريف «البديهيّات» متّجهًا نحو تعريف «التصديقات البديهيّة».

نموذجٌ: لقد عرّفنا «البديهي» في بداية البحث بأنّه العلم الحصولي الذي لا يحصل عن طريق الفكر والنظر، وهذا التعريف جاء في الكتب الكلاســيكيّة للمنطق والحكمة، وعلى سبيل المثال قال المنطقيّ المشهور قطب الدين الرازي في شرح المطالع:

فالعلم إمّا ضروريٌّ أو نظريٌّ، والضروريُّ ما لا يحتاج في حصوله إلى النظر كتصوّر الوجود والــشيء والتصديق بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، والنظريُّ ما يحتاج في حصوله إلى النظر كتصوّر حقيقة الملك والرّوح والتّصديق بحدوث العالم، ... والنظر ترتيبُ أمورٍ حاصلةٍ يُــتوصّل بها إلى تحصيل غير الحاصل.[1]

١. الرازي وآخرون، شرح المطالع في المنطق، ١٠ – ١١.

تعكس هذه العبارة تفسيرًا دقيقًا للبديهيّات، والحكماء والمنطقيّون دقيقو النظر لديهم هذا الفهمُ نفسُه عن «البديهي»،[1] ونحن كذلك نُريد من «البديهي» هذا المعنى نفسَه، ولكن بالطبع نرى أحيانًا تفاسير أخرى «للبديهي»، ولكنّها لا تتمتّع بالدقّة اللازمة، أو أنّ الذين يعرضون هذا النحو من التفاسير لـ «البداهة» لا يُنكرون المعنى الدقيق لـ «البديهي» أبدًا، ولكنّهم كانوا بصدد بيان أمرٍ آخرَ حول البديهيّات على نحو الاستطراد، وعلى سبيل المثال: لصدر المتألّهين بيانٌ حول «البديهي» بالنحو التالي:

البداهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أوّل الفطرة من المعارف العاميّة التي يشترك في إدراكها جميع الناس.

إنّ المفهوم من هذا الكلام هو أنّ «البديهي» عبارةٌ عن معرفةٍ شاملةٍ وجميع الناس واجدون له بنحوٍ فطريٍّ، وقد تمّ التأكيد في هذا البيان على «فطريّة البديهيّات» وعلى «شموليّتها»، ولكنّنا نعلم بأنّه لو أنّ شخصًا عدّ البديهيّات أمورًا فطريّةً، أو على أساس كونها مقبولةً من جميع الناس، فأخذها كمبادئَ للبرهان على أساس أنّ جميع الناس لديهم وحدة نظرٍ فيما يتعلّق بها، فسوف يُوبّخه المنطقيّون؛ لأنّنا إذا أوردنا أمورًا في القياس بكونها مقبولةً من العامّة، فحتّى لو كانت مقبولةً من جميع الناس، إلّا أنّ قياسنا سوف يخرج عن كونه برهانًا، وسيُعتبر من ضمن الجدل، وتوضيح ذلك: إنّ مبادئ الجدل هي عبارةٌ عن المشهورات والمُسلّمات، لا الأمور اليقينيّة بكونها يقينيّةً، إذًا فكذلك إذا استعمل شخصٌ البديهيّات في الجدل لكونها أمورًا يقينيّةً، فهذا الأمر لن يُقبل منه،[2] كذلك إذا استعمل المُستدلّ في مقام إقامة البرهان أمرًا بديهيًّا ولكن لا لكونه حقيقةً يقينيّةً، بل من جهة كونه أمرًا فطريّاً أو مشتركًا بين الناس، فقطعًا لن يُقبل ذلك منه، وفي الواقع برهانه سيقع ضمن حيطة الجدل.

وبالتالي من الأفضل أن نُؤكّد في تعريف «البديهي» على عُنصرٍ، وهذا العُنصر يُمكنه أن

---

١. الاصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الانوار، ١٠؛ القوشجي، شرح التجريد، ٢٥٢؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ٥٠ – ٥١؛ ابن سينا، دانشنامه علائي، ٥ – ٩؛ السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ٩؛ الطوسي، أساس الاقتباس، ٤؛ الرازي و آخرون، شروح الشمسيّة، ٩١ – ١٠٠؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ١٤٨؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٢٥٢، المنطق، ٢١.

٢. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٥٥؛ ابن سينا، دانشنامه علائي، ١٢٨ – ١٢٩.

يُميّز «المعرفة البديهيّة» عن «المعرفة النظريّة»، وهذا العنصر بالاستناد إلى ما ذكرناه سابقًا، هو نفس عدم الحاجة إلى عدم الفكر والنظر، أمّا الفكر والنظر فهما عبارةٌ عن ترتيب أمورٍ معلومةٍ للوصول إلى معرفةٍ مجهولةٍ، إذًا نحن نُريد بناءً على هذا أن يكون بإمكاننا أن نُقسّم العلم الحصولي ـ الأعمّ من التصوّر والتصديق ـ إلى قسمين أساسين:

١. العلم الحصولي البديهي.

٢. العلم الحصولي النظري.

ومن هنا، فالجواب عن السؤال القائل: «ما هو البديهي؟» هو أنّ «البديهيَّ» علمٌ حصوليٌّ لا نحصل عليه عن طريق الفكر (ترتيب أمورٍ معلومةٍ للوصول إلى أمرٍ مجهولٍ)، فالبديهيّات التصوّريّة لا تحتاج إلى حدٍّ ورسمٍ، والبديهيّات التصديقيّة لا تحتاج إلى تجشّم عناء الاستدلال، يعني: لا نحتاج إلى أن نبذل الجهد في تشكيل القياس وترتيب الاستدلال.

ملاحظات: نصل من خلال التعريف المذكور عن البديهي إلى عددٍ من النقاط، وهي كالتالي:

١. مَقسَم التقسيم إلى البديهي والنظري هو «العلم»، إذًا كلام الأشخاص الذين يرون بأنّ «البديهي» يُرادف «المعلوم»، وبأنّ «النظري» يساوي «المجهول»، هو كلامٌ باطلٌ، فنحن نجد أنفسنا بالبداية واجدين للعلم، ثمّ بعد ذلك نقوم بتحديد هل أنّ جميع علومنا بديهيّةٌ، أم أنّها بأجمعها نظريّةٌ، أم أنّ بعضها بديهيٌّ وبعضها نظريٌّ، وبالتالي، إذا أنكر شخصٌ أصل العلم، فلن تأتي النوبة إلى أن يُقسّم العلم إلى حضوريٍّ وحصوليٍّ، ثمّ الحصوليّ إلى بديهيٍّ ونظريٍّ.

وكلّ شخصٍ يرجع إلى نفسه، فسوف يجد معلوماتٍ في آلته الإدراكيّة، مثلًا: نحن نشعر بأنّنا فرحون، ووجدان هذا الانفعال النفساني علمٌ حضوريٌّ، ثمّ تستفيد آلة العلم الحصولي ـ يعني: الذهن ـ من هذه العمليّة، وتقوم ببناء قضيّة «أنا فرحٌ» أو «أنا أشعر بالفرح»، ثمّ يتحقّق تصديقٌ في ساحة النفس، وهو فهم صدق القضيّة أعلاه، كذلك نحن نعلم بأنّ «٤ » ٥»، وكذلك نعلم بأنّ «٦٢٥ = ٢٥ × ٢٥» وكذلك نعلم بأنّ «٢ = ٢٥ Log(١٠)» و...، ومن هنا بعد أن أعرضنا عن المثاليّة المطلقة والشكوكيّة الشاملة، سنعمد إلى علومنا ومعارفنا ونُرتّبها في جدول البديهيّات والنظريّات.

وهنا قد يُطرح هذا السؤال: «هل يُمكن الإعراض بنحوٍ منطقيٍّ عن الشكوكيّة المطلقة؟»،

وفي مقابل هذا السؤال هناك سؤالٌ آخرُ يُمكن أن يُطرح بهذا النحو: «هل يُمكن الدفاع عن الشكوكيّة المطلقة بنحوٍ منطقيٍّ؟».

باعتقادنا لا يُمكن الدفاع عن الشكوكيّة المطلقة بنحوٍ منطقيٍّ؛ لأنّه إذا قال شخصٌ: «أنا أدافع عن الشكوكيّة المطلقة» ـ يعني: أنا لديّ شكٌّ شاملٌ ـ وعندها يُمكن للطرف المقابل أن يقول: «هل قضيّة «أنا أدافع عن الشكوكيّة المطلقة» مشكوكةٌ بالنسبة لك أيضًا أم يقينيّةٌ؟»، فإذا كان جوابه: إنّ قضيّة «أنا أدافع عن الشكوكيّة المطلقة» يقينيّةٌ، ففي النتيجة يكون الخصم قد اعترف بعلمٍ ما، وبالتالي عليه أن يقوم ببحثٍ عن اليقين الموجود في القضيّة المتيقّنة المذكورة، ثمّ عليه أن يُحقّق في صدق القضايا الأخرى، وهنا يُمكنه أن يُقسّم علومه إلى بديهيّةٍ ونظريّةٍ، وأن يدرس وجوه بداهة القضايا، ولكن إذا اعتبر الخصم بأنّ قضيّة «أنا أدافع عن الشكوكيّة المطلقة» مشكوكةٌ أيضًا، فإذًا هناك احتمال كبيرٌ أن يكون مُصابًا باضطرابٍ فكريٍّ، وينبغي عليه أن يستردّ سلامته من خلال التمرين الرياضي، يقول شيخ الإشراق في هذا الصدد ما يلي:

وإن قالوا: شككنا، فيُقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتم أو أنّكم أنكرتم؟ وهل تفهمون من الأقاويل شيئًا معيّنًا؟ فإن قالوا: نعلم شكّنا وإنكارنا، وإنّا نفهم من الأقاويل شيئًا معيّنًا، فقد اعترفوا بعلمٍ ما وحقٍّ ما، وإن قالوا: لا نفهم أبدًا شيئًا ولا نعلم أنّا نشكّ أو نُنكر أو نحن موجودون أو معدومون، سقط الاحتجاج معهم ولا يُرجى منهم الاسترشاد، فليس إلّا أن يُكلّفوا بدخول النار: فإنّ النار واللّا نار واحدٌ، ويُضربوا: فإنّ الألم واللا ألم واحدٌ![1]

وبذلك بعد أن اعترفنا بعلمٍ ما في الجملة، نعمد بعدها إلى تعيين نوع هذا العلم، ونُشكّل جدولين؛ واحدًا لـ «العلوم البديهيّة» والآخر لـ «العلوم النظريّة».

٢. إنّ مَقسَم العلم إلى «البديهي» و«النظري» هو العلم الحصولي، وليس العلم الحضوري؛ فنحن نُقسّم العلم في البداية إلى علمٍ حضوريٍّ وحصوليٍّ، ثمّ نُقسّم العلم الحصولي إلى بديهيٍّ ونظريٍّ[2]

٣. إنّ مطلق العلم الحصولي سواءً أكان تصوّرًا أم تصديقًا يقبل التقسيم إلى البديهيّ

١. سهروردى، مجموعة مُصنّفات شيخ الإشراق، ١: ٢١٢.

٢. السبزواري، شرح المنظومة، قسم المنطق، ٨ – ٩.

والنظريّ.[١]

ولكن كما ذكرنا سابقًا، ينبغي الالتفات إلى أنّ عدم الحاجة إلى الفكر في بداهة التصوّري معناه عدم الحاجة إلى المُعرِّف، وعدم الحاجة إلى الفكر في بداهة التصديقي معناه عدم الحاجة إلى الحجّة والاستدلال، وطبعًا نحن لدينا قضايا بديهيّةٌ بحيث إنّ بداهة القضيّة ترجع إلى بداهة التصديق بها؛ لأنّ «القضيّة البديهيّة» قضيّة يكون التصديق بها بديهيًّا، وكذلك «القضيّة النظريّة» هي قضيّةٌ يكون التصديق بها نظريًّا.

وبالتالي ينبغي أن نجعل في بالنا دائمًا الارتباط بين القضيّة والتصديق في مسألة بداهة كون التصديق بديهيًّا أو نظريًّا، وهذه العلاقة ثنائيّة الطرف، ومعنى ذلك أنّ البداهة والنظريّة هما وصفان للتصديق، ولكن ينبغي للقضيّة أن تكون أيضًا بحيث يكون التصديق البديهيّ أو النظريّ واجبًا، فعلى سبيل المثال: «الأوّليّات» هي قضايا يُؤدّي تصوّر طرفيها الجزم بالحكم، يعني: التصديق بالحكم يُصبح واجبًا، إذًا فبداهة هذه القضايا يرتبط في الأصل بـ «الجزم بالحكم» الذي هو نفس التصديق، ولكن يجب أن تكون القضيّة التي هي مُتعلّق التصديق ومحلّه بحيث يُكون هذا التصديق واجبًا.

٤. ذكرنا بأنّ «البديهيّ» علمٌ حصوليٌّ «لا يحتاج إلى الفكر والنظر»، يقول الحكيم السبزواري ما يلي:

كلٌّ مِن التصوّر والتصديق قسمان: ضروريٌّ وكسبيٌّ، فالكسبيُّ ما يحتاج إلى فكرٍ ونظرٍ والضروريُّ ما لا يحتاج إليه، وإن احتاج إلى مُنبّهٍ أو إحساسٍ أو تجربةٍ أو غيرها.[٢]

ولا بدّ من الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أنّ القضايا التي تفتقد إلى القياس أو القضايا التي قياساتها معها ولكن هذا القياس لم يحصل عن طريق الاكتساب الفكري، فهي تُعتبر من ضمن البديهيّات، وبالتالي فالقضايا الفطريّة، أي «القضايا التي قياساتها معها» على الرغم من أنّ القياس فيها يمتلك حدًّا أوسطًا، ولكن لمّا كان الكسب والتحصيل الفكري للحدّ الأوسط

---

١. م. ن.

٢. م. ن، ٩.

تحصيلٌ للحاصل، لذا فهو مُحالٌ، ولذا ليس هناك كسبٌ وتحصيلٌ لها، إذًا فطبقًا للتعريف ينبغي أن تُعدّ من البديهيّات.

فعلى سبيل المثال: قضيّة «الأربعة زوجٌ» قضيّة فطريّةٌ، والواسطة التي تحملها هذه القضيّة معها هي «الانقسام إلى المتساويين»، فحينما نسمع قضيّة «الأربعة زوجٌ» يتشكّل في ذهننا هذا القياس بسرعةٍ: «الأربعة منقسمةٌ إلى متساويَيْن، وكلّ منقسمٍ إلى متساويين فهو زوجٌ» «فالأربعة زوجٌ»، وبذلك نصل إلى تصديقٍ يقينيٍّ في ما يتعلّق بزوجيّة الأربعة، وهذا التصديق هو تصديقٌ بديهيٌّ أيضًا؛ لأنّه ليس هناك في القضايا الفطريّة تجشّمٌ لعناء الاستدلال ولا عمليّةٌ فكريّةٌ بحيث يخرج العلم بها عن البداهة فنضعها في جدول النظريّات، ولو وجد قياسٌ فهو القياس الحاضر الذي لم نحصل عليه من خلال بذل الجهد الفكري.[1]

٥. إنّ عنصر «عدم الحاجة إلى الفكر» هو من العناصر المُقوّمة لـ «البداهة»، فإذا كان التصوّر مُحتاجًا إلى «المُعرِّف»، أو كان التصديق محتاجًا للاستدلال، فلن يكون هذا التصوّر أو التصديق بديهيًّا.

إنّ شرط «عدم الحاجة إلى الفكر» أعمُّ من «إمكان الفكر والنظر» و«عدم إمكان الفكر والنظر»، وبعبارةٍ أخرى: التصديق البديهيّ هو التصديق الذي لا يحتاج إلى استدلالٍ، و«عدم الحاجة إلى الاستدلال» أعمّ من «إمكان الاستدلال» وعدم «إمكان الاستدلال»، وبالتالي، قد تكون هناك قضيّةٌ أو تصديقٌ بديهيٌّ، ومع ذلك يقبل الاستدلال عليه أيضًا، وهذا الاستدلال يكون بحكم «المُنبّه» بالنسبة إلى الشخص الذي تجلّت له تلك القضيّة أو ذلك التصديق بالبداهة، أمّا بالنسبة للشخص الذي كانت هذه القضيّة نظريّةً بالنسبة له ـ يعني: طالما لم يُكن بجانبها استدلالٌ فلا يحصل له اليقين ـ فسيكون لها هويّةُ الاستدلال واقعًا، ومن هنا نستنتج بأنّ بعض الأمور البديهيّة نسبيّةٌ، يعني: هي بديهيّةٌ بالنسبة للبعض، ونظريّةٌ للبعض الآخر؛ لأنّ «البداهة» و«عدم البداهة» يرتبطان بنحو فهم الإنسان، والناس ليسوا متساوين في الفهم والذكاء.

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٤٥ – ٣٤٦؛ السبزواري، شرح منظومة، قسم المنطق، ٩٠؛ اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ١١٢؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ٣٩٧ – ٣٩٨؛ المنطق، ٢٩٨ – ٢٩٩.

طبعًا هناك بديهيّاتٌ أخرى أيضًا، وهي ليست نسبيّةً، وهي تلك البديهيّات التي لا يُمكن الاستدلال عليها أصلًا، فهذا النوع من البديهيّات هو ما نُسمّيه «البديهيّات المطلقة»، وهي إذا تحقّقت بعنوانها «علمًا» بالنسبة لأيّ شخصٍ، فهي تتحقّق بالتأكيد بنحوٍ «بديهيٍّ»، مثل: تصوّر «أنا» و«الوجود»، والتصديق بالقضايا التي من قبيل: «الواقعيّة موجودةٌ»، و«بعض التصديقات البديهيّة الأخرى»، وهكذا.

تحليل النصوص الواردة في تعريف البديهي: والآن، بعد أن عرّفنا «البديهي» بأنّه العلم الحصولي الذي لا يحتاج إلى فكرٍ ونظرٍ، سنعمد هنا إلى نقل وتحليل العبارات والنصوص التي كُتبت حول هذه المسألة.

النصّ١: قال ابن سينا في كتاب برهان الشفاء عن البديهي ما يلي:

والمقدّمة المُؤدّية إلى الرأيين ـ وهي أنّ كلّ علمٍ إنّما يقع بالبرهان، وأنّه إمّا ألّا يكون علمٌ أو يكون ببرهانٍ ـ باطلةٌ؛ بل الحقّ أن يُقال: إمّا أن يكون كلّ شيءٍ مجهولًا، أو يكون شيء معلومًا، والمعلوم إمّا معلومٌ بذاته أو معلومٌ ببرهانٍ، و ليس كل شيءٍ مجهولًا؛ فإنّه لو كان كلّ شيءٍ مجهولًا لم يكن قولنا: «كلّ شيءٍ مجهولٌ» بمعلومٍ، ولا كلّ شيءٍ معلومٌ ببرهانٍ: فإنّه لو كان كلّ شيءٍ يُعلم ببرهانٍ، لكان كلّ برهانٍ يُعلم ببرهانٍ، وهذا محالٌ، فمن الأشياء ما يعلم بذاته.[1]

التحليل: لقد نظر ابن سينا في ما دُوّن أعلاه إلى جوانب المسألة وإلى أبعادها بدقّةٍ، ففي البداية يُذكّر بأنّه لا ينبغي أن نظنّ بأنّ كلّ علمٍ إنّما يحصل عن طريق البرهان، ومعنى ذلك أنّه إمّا ألّا يكون لدينا معرفةٌ أصلًا، وإمّا إذا كان لدينا معرفةٌ فسوف تكون معرفةً برهانيّةً، ونحن إذا أردنا أن نطرح الرسالة التي كتبها ابن سينا في فضاء نظريّة المعرفة في العصر الحاضر، فإنّنا نقول ما يلي: لا ينبغي أن نظنّ بأنّ كلّ شيءٍ إمّا أن يكون مُبرهنًا عليه أو افتراضًا مُسبقًا، بل نحن نمتلك أحيانًا حقائقَ من العلم ـ لا افتراضاتٍ للعلم ـ وهذه المعرفة لم تحصل عن طريق الدليل.

إنّ الشيخ الرئيس يقترح بأنّه يجب علينا أن نُنسّق البحث بشكلٍ منطقيٍّ بالنحو التالي: إمّا أن يكون كلّ شيءٍ مجهولًا، أو أنّ هناك أمرًا معلومًا، والأمر المعلوم إمّا أن يكون معلومًا بذاته

١. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ١١٨.

ـ أيْ بديهيًّـا ـ وإمّا أن يكون معلومًا بالبرهـان، ولا «كلّ شيءٍ مجهولًا»؛ لأنّه إذا كان «كلّ شيءٍ مجهولًا»، فنفس هذه العبارة «كلّ شيءٍ مجهولٌ» هي الأخرى لن تكون معلومةً، في حين أنّنا نعلم بها بالوجدان، كذلك لا يكون كلّ شيءٍ معلومًا عن طريق البرهان؛ لأنّه لو كان كلّ شيءٍ معلومًا عن طريق البرهان، لوجب أن يكون كلّ برهانٍ معلومًا بالبرهان أيضًا، وهذا مُحالٌ ـ لأنّ الأمر سينجرّ إلى الدور والتسلسل، وسوف تكون النتيجة هي أنّنا لن نحصل على معرفةٍ من المعارف، في حين أنّنا نبحث في فرض العلم ـ إذًا ستُصبح النتيجة هي أنّه هناك حقائقُ معلومةٌ بالذات.

وبذلك يبدأ ابن سـينا بفرض العلم والجهل، وبعد أن يدفع الجهل المُطلق من خلال تنبيهٍ، يُقسّم العلم إلى بديهيٍّ ونظريٍّ من خلال التعبير عنهما بـ «المعلوم بالذات» و«المعلوم بالبرهان» وذلـك في ما يتعلّـق بالمعلومات التصديقيّة، ثمّ يعمل على تدعيم هذا التقسـيم من خلال بيانٍ آخـرَ، وبالتالي يُصبح من الواضح هنـا أنّ البرهان الذي أورده عند اسـتمراره في البحث عن طريق التسلسل ـ حيث قال: «وكيف يكون على كلّ شيءٍ بُرهانٌ، وقد علمتَ أنّ البراهين تكون بمتوسّـطاتٍ بين حدّين، ولا يُمكن أن يكون على كلّ اثنين من المتوسّطات متوسّطاتٌ...»[1] ـ ليس برهانًـا لإثبات العلم، وإنّما من أجل إثبات انقسـام العلم إلى بديهـيٍّ ونظريٍّ؛ أو بعبارةٍ أخـرى: مـن أجل إثبات أنّـه لا بدّ من أن نصل في السلسـلة التي لا نهاية لهـا من المعارف إلى «معلومٍ بالذات» وهو نفس البديهي، وإلّا فسـوف نعلق في دولاب الدور والتسلسل، وسوف نبقى محرومين من العلم، في حين أنّنا قَبِلنا بأصل العلم، والشاهد على هذا الأمر، هو أنّه يَستنتج في نهاية البحث النتيجة التالية:

فبـيّنٌ إذًا أنّه ليس كلّ علمٍ ببرهانٍ، وأنّ بعض ما يُعلَم يُعلَم بذاته بلا واسـطةٍ، فيكون عند النهاية في التحليل، ويكون هو وما يجري مجراه المبدأ الذي تنتهي إليه مقدّمات البراهين.[2]

النصّ ٢: يرى متكلّمو المعتزلة في ما يتعلّق بالعلم البديهي والنظري ما يلي:

العلم عند متكلّمي المعتزلة على ضربين: ضروريٌّ ومكتسَبٌ، والضّروريُّ ينقسم إلى بديهيٍّ وغيره.

---

١. م. ن.

٢. م. ن.

فالبديهيُّ عندهم: كالعلم بأنّ «النّفي والإثبات المتناقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»، والعلم بأنّ «الكلّ أعظم من الجزء» وأشباه ذلك ممّا يحصل عندهم للإنسان من فعل اللهّ ـ تعالى ـ ابتداءً، ويُسمّى عندهم بديهيًّا، لأنّ البديهة عند أهل اللغة أوّل الشيء، فلمّا كان هذا العلم للإنسان أوّلًا من غير اطّلاعٍ على طريقٍ [طُرقٍ] يحصل منها سُمّي بديهيًّا.

وغير البديهيُّ من الضّروريّ: العلم بالمحسوسات، والعلم بالمجرّبات، والعلم بالمتواترات عند أكثرهم، ويدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيّات التي تُدرك بمحلّ الحياة، كالعلم باللّذة والألم، والعلم بالجوع والعطش، وغير ذلك من الأحوال النّفسانيّة، ويدخل في الضّروريّات القصد بعلم المخاطبين، وتعلّق الفعل بالفاعلين، وحُسن كثيرٍ من المحسّنات، وقبح كثيرٍ من المقبّحات، وجملة هذه العلوم تسمّى عِللًا، وبها يصحّ اكتساب العلوم النّظريّة.

وأمّا المكتسب فعلى ضربين: استدلاليٌّ وغير استدلاليٍّ، فالاستدلاليُّ ما حصل من النّظر ابتداءً، والمكتسب الذي ليس باستدلاليٍّ ما حصل عن تكرّر النظر، فإنّه عندهم لا يسمّى استدلاليًّا.[1]

التحليل: بناءً لما هو مكتوبٌ أعلاه، يُقسّم متكلّمو المعتزلة العلمَ إلى «ضروريٍّ» و«اكتسابيٍّ»، ثمّ يُقسّمون العلم الضروري إلى بديهيٍّ وغير بديهيٍّ، والعلم الاكتسابيّ إلى علمٍ استدلاليٍّ وغير استدلاليٍّ.

وهناك مجموعةٌ من النقاط ينبغي الالتفات إليها: **أوّلًا**: يَستعمل الفلاسفة والمنطقيّون في العصر الحاضر كُلًّا من لفظَيِ «البديهيّ» و«الضروريّ» كمترادفين، لكنّ المعتزلة يستعملون «البديهي» بمعنى «الأوّلي» ـ وهي القضيّة التي يكفي كي يجزم الإنسان بصدقها مجرّد أن يتصوّر طرفيها ـ والشاهد على هذا الفكرة، هو تخصيص إطلاق البديهي في العبارة المذكورة بالقضايا التي من قبيل: «الكلّ أعظم من الجزء» التي تُعتبر من ضمن الأوليّات، وطبعًا إطلاق عنوان «البديهيّات» على خصوص «الأوّليّات» لا يختصّ بخصوص المعتزلة، بل يُمكن أن نجد أمرًا كهذا في كتابات الآخرين، مثلًا: يُطلِق العلّامة الحلّي (رحمه الله) عنوان «البديهيّات» على «الأوليّات» بصراحةٍ، قال:

---

١. الطوسي، شرح مسألة العلم، ٣٣.

البديهيّات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسببٍ خارجيٍّ سوى تصوّر طرفيها... .[١]

إذًا فإطلاق كلمة البديهي عند الفلاسفة والمنطقيّين المتأخّرين أعمّ من «الأوّلي» و«غير الأوّلي»، ولكنّها خُصّصت في النصّ المنقول بالأوّلي فقط.

ثانيًا: إنّ ما ذكروه كـ «وجه التسمية» لمصطلح البديهي هو أنّ البديهي في اللغة بمعنى أوّل الشيء، والبديهيّات هي معارفنا الأولى التي لا نعرف حتّى كيف حصلت لنا، وبما أنّ هذا الكلام مُجرّد بيانٌ لوجه التسمية، ولا يُشترط في وجه التسمية الجامعيّة ولا المانعيّة، إذًا فلا منافاة بين ألّا يكون قسمًا من الأوّليّات فطريًّا أو خلقيًّا.

ثالثًا: إنّ كلمة اكتساب في عرف الفلاسفة والمنطقيّين تعني حصول العلم عن طريق الفكر والنظر، وهم يُعبّرون عن هذه العمليّة في التصوّرات بـ «التعريف»، وفي التصديقات بـ «الاستدلال»، وبذلك فإنّ كلمة «اكتساب» تُرادف في التصديقات كلمة «الاستدلال»، وبالتالي يتّضح من هنا بأنّ المتكلّمين المعتزلة كانوا يُريدون من الاكتساب عند تقسيمهم للعلم الاكتسابي إلى علمٍ استدلاليٍّ وغير استدلاليٍّ معنىً آخرَ، ومرادهم من الاكتساب هو معناه اللغوي والعرفي، ولم يُريدوا أبدًا معناه المصطلح الفعلي.

النص ٣: كتب شيخ الإشراق في منطق التلويحات عن البديهي والنظري ما يلي:

اعلم أنّ العلم إمّا تصوّرٌ وهو حصول صورة الشيء في العقل وإمّا تصديق وهو الحكم على تصوّرات إمّا بنفيٍّ أو إثباتٍ، ولا تصديق إلّا على تصوّرين فصاعدًا وكلٌّ منهما ينقسم إلى فطريٍّ وغير فطريٍّ، فأوّل الأول كتصوّر مفهوم الشيء والوجود، وثانيه كتصوّر العقل والملك، وقسما التصديق كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ العالم ممكنُ الوجود وغير الفطريّ يقتنص بالفكر ونعني بالفكر هاهنا إجماع الإنسان على الانتقال من علمه الحاصل إلى علمه المُستحصل.[٢]

التحليل: استعمل صاحب التلويحات في النصّ أعلاه عبارة «الفطري» بمعنى البديهي، وعبارة «غير الفطري» بمعنى النظري، وقد استعمل كذلك في كتبه الأخرى الفطري وغير

١. العلامة الحلي، كشف المراد، ١٧٥.

٢. السهوردي، منطق التلويحات، ١.

الفطري كمرادفين للبديهي والنظري.[١]

النصّ ٤: كتب المير السيّد الشريف الجرجاني ما يلي في توصيفه للبديهي والنظري:

اعلــم أنّ التصوّر على قســمين، أحدهما: أن لا يكون محتاجًــا في حصوله إلى نظرٍ وفكرٍ؛ لأنّ تصوّر «الحرارة» و«البرودة» و«السواد» و«البياض» وأمثال ذلك، وهذا القسم من التصوّر يُسمّى «ضروريٌّ» و«بديهيٌّ»، الثاني: أن يكون محتاجًا في حصوله إلى النظر والفكر، مثل: تصوّر «الروح» و«المَلَك» و«الجن»، وأمثال ذلك، وهذا القســم من التصوّر يُســمّى «نظريٌّ وكسبيٌّ»، وعلى هذا القياس ينقسم التصديق إلى قسمين: ضروري وهو الذي لا يحتاج في حصوله إلى فكرٍ ونظرٍ؛ مثل التصديق بأنّ «الشمس مضيئة» وبأنّ «النار حارّة» ونظائرها، الثاني: التصديق النظري وهو الذي يحتاج إلى نظرٍ وفكرٍ، مثل التصديق بأنّ «الصانع موجودٌ» و«العالم حادثٌ» وغير ذلك.[٢]

التحليــل: إنّ العبــارة المذكورة تُوصل المقصــود، على الرغم من أنّه بالإمكان المناقشــة في أمثلته، وحاصل بيان الســيّد الشريف هو أنّ العلم الحصولي بما هو أعمّ من التصوّر والتصديق يقبل التقسيم إلى بديهيٍّ ونظريٍّ، و«البداهة» تعني عدم الحاجة إلى الفكر والنظر، وهي من هذه الجهة في تقابلٍ مع مفهوم «النظر» ـ كونه نظريًّا ـ وقال كذلك في كتاب التعريفات ما يلي:

البديهيُّ هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظرٍ وكسبٍ سواءً أَحتاج إلى شيءٍ آخر من حدسٍ أو تجربــةٍ أو غير ذلك أو لم يحتج فيُرادف الضروري، وقد يُــراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيءٍ أصــلًا فيكون أخصَّ من الضروريّ كتصوّر الحــرارة والبرودة وكالتصديق بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.[٣]

النصّ ٥: قال صدر المتألّهين ما يلي عن البديهي والنظري:

وكلٌّ منهما [التصوّر والتصديق] فطريٌّ، وحدسيٌّ، ومكتسبٌ يُمكن تحصيله من الأوَّلَيْن إن لم يحصل بإشراقٍ من القوّة القدسيّة، والكاسب من التصوّر حدٌّ ورسمٌ، وكلّ منهما تامٌّ وناقصٌ.

---

١. سهروردى، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ٢: ١٨؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ٥٠ – ٥٢.

٢. الجرجاني، الكبرى في المنطق، ٣١.

٣. الجرجاني، كتاب التعريفات، حرف الباء، البديهي.

ومن التصديق قياسٌ واستقراءٌ وتمثيلٌ، يعمّها الحجّة، فلا سبيل إلى إدراكٍ غير حاصلٍ إلّا من حاصلٍ، ولكن مع التفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدّيًا إلى المطلوب.[١]

التحليل: لقد استعمل صدر المتألّهين في هذا النصّ الفطري والحدسي بنحوٍ مساوٍ لـ «البديهي»، وجعله متقابلًا مع مفهوم «الاكتسابي»، وهو يعتقد بأنّ العلم الاكتسابي والفكري يحصل من العلم الفطري والحدسي، ومُراد صدر المتألّهين من «الحدس» وجدان الحدّ الأوسط بنحوٍ دفعيٍّ وبدون الحاجة إلى الحركات الفكريّة مثلما كتب بنفسه، حيث قال:

والنفس حال كونها جاهلةً، كأنّها واقعةٌ في ظلمةٍ ظلماء، فلا بدّ من قائدٍ يقودها أو روزنةٍ يُضيء لها موضع قدمها، وذلك الموضع هو المُتوسّط بين الطرفين، وتلك الروزنة هي التحدّس بذلك دفعةً فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدّس هو الحدس.[٢]

النصّ ٦: جاء في كتاب المنطق عن «البديهي» و«النظري» ما يلي:

إنّ بعض الأمور يحصل العلم بها من دون إمعان نظرٍ وفكرٍ، فيكفي في حصوله في الذهن أن تتوجّه النفس إلى الشيء ببعض أسباب التوجّه الآتية، من دون توسّط أيّ عمليّةٍ فكريّةٍ، سواءً أكان تصوّرًا أم تصديقًا، وبعضها لا يصل الإنسان إلى العلم بها بسهولةٍ، بل لا بدّ له من إمعان النظر، وإجراء عمليّاتٍ عقليّةٍ، ومعادلاتٍ فكريّةٍ، كالمعادلات الجبريّة، فيتوصّل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات)، ولا يستطيع أن يتّصل بالعلم بها رأساً من دون توسيط هذه المعلومات وتنظيمها على وجهٍ صحيحٍ، لينتقل الذهن منها إلى ما كانَ مجهولًا عنده، كما مثّلنا وهذا هو الذي يُسمّى بالنظري أو الكسبي، سواءً أكان تصوّرًا أم تصديقًا.[٣]

التحليل: لقد ذكر الكاتب العبارة المذكورة بعد أن قام بتعريف «البديهي» بأنّه «ما لا يحتاج في حصوله إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ»، وتعريف «النظري» بأنّه «ما يحتاج حصوله إلى كسبٍ ونظرٍ وفكرٍ»، فإذًا هو يُؤيّد نفس هذا التعريف المشهور للبديهي والنظري، وقد تحدّث في الكتاب

---

١. الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفيّة، ١٩٨؛ الشيرازي، منطق نوين، ٣ – ٤.

٢. الشيرازي، الأسفار، ٣: ٥١٦.

٣. المظفّر، المنطق، ٢١.

المذكور كذلك عن عمليّة التفكير والمعادلات الفكريّة، وقد شبّهها بالمعادلات الجبريّة.

النـصّ ٧: لقد تعرّض العلّامة الطباطبائي لتعريف البديهي والنظري في كلٍّ بداية الحكمة، ونهايـة الحكمة، وأصول الفلسـفة، وفي مؤلّفاته الأخرى[١]، وكنموذجٍ عـلى ذلك قال في نهاية الحكمة ما يلي:

ينقسـم العلم الحصولي إلى بديهيٍّ ونظريٍّ: البديهي ـ ويُسـمّى ضروريًّا أيضًا ـ ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتسابٍ ونظرٍ، كتصوّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والتصديق بأنّ الكلّ أعظـم من جزئه وأن الأربعـة زوجٌ، والنظري ما يحتاج في تصـوّره ـ إن كان علمًا تصوّريًّا ـ أو في التصديـق به ـ إن كان علمًا تصديقيًّا ـ إلى اكتسـابٍ ونظرٍ كتصوّر ماهية الإنسـان والفرس، والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأن الإنسان ذو نفسٍ مجرّدةٍ.[٢]

التحليل: في العبارة المذكورة، العلم الحصولي هو مَقسم الانقسام إلى البديهي والنظري، وقد اعتبر بأنّ العلم الحصولي مطلقًا ـ تصوريًّا كان أم تصديقيًّا ـ يقبل الانقسـام إلى بديهي ونظريٍّ، كـما أنّ التعريف الذي قدّمه للبديهي والنظري هو نفس التعريف المشـهور للبديهي والنظري، والأمثلة التي اختارها العلّامة لكلّ واحدٍ من الأقسـام تتمتّع بالدقّة اللازمة، ويُمكن أن تكون مصونةً من المناقشة في المثال أيضًا، فالنماذج التي أوردها للتصوّر البديهي هي تصوّر «الوجود» و«الـشيء» و«الوحدة» التي تُعدّ تصوّراتٍ بديهيّةً بخلاف تصوّر «الإنسـان» و«الفرس»، وقد مثّـل بـ «الكلّ أعظم من الجـزء» و«الأربعة زوجٌ» كنموذجٍ على التصديقـات البديهيّة، ولكن بالطبـع نحن نعلم بأنّ قضيّة «الـكلّ أعظم من الجزء» تمثّل نموذجًـا للقضايا الأوليّة، وقضيّة «الأربعة زوجٌ» تمثّل مصداقًا للقضايا الفطريّة، وسرّ بداهة هذه القضايا هو كذلك أنّها لا يُمكن اكتسابها من خلال الفكر والنظر، وهذا الأمر من الوجدانيّات.

النصّ ٨: كتب الأستاذ الشيخ المطهّري في تعريف البديهي والنظري ما يلي:

البديهـي: عبارةٌ عن الإدراك الذي لا يحتاج إلى إعـمال نظرٍ أو تفكيرٍ، والنظري: عبارةٌ عن

---

١. الطباطبائي، بداية الحكمة، ١٤٨؛ ، الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، ٢: ٩٨ – ١١١.

٢. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٢٥٢.

الإدراك الذي يحتـاج إلى إعمال نظرٍ وتفكيرٍ. وبعبارةٍ أخرى: البديهي هو المعلوم بلا واسـطةٍ، والنظري هو ما لا يكون معلومًا بلا واسـطة، بل يحتاج إلى شيءٍ آخـرَ يُصيّره معلومًا. وبعبارةٍ ثالثةٍ: البديهي هو الذي لا يحتاج في صيرورته معلومًا إلى إعمال فكرٍ، أمّا النظري فهو الذي يحتاج في ذلك إلى إعمال الفكر...، وإنّ التصـوّرات البديهيّة عبارةٌ عن التصوّرات الواضحة التي لا يوجد فيها أيُّ إبهامٍ، خلافًا للتصوّرات النظريّة التي تحتاج إلى شرحٍ وتوضيحٍ. أمّا التصديقات فإنّ الذهن في حكمه بين شيئين يحتاج أحيانًا إلى دليلٍ....[1]

التحليل: إنّ التعريف الذي قدّمه الأسـتاذ المُطهّري للبديهي والنظري، هو نفس التعريف المشـهور لهذين المفهومين، والنقطة التي أكّد عليها هي أنّ سرّ البداهة التصوّريّة هي البسـاطة المفهوميّة، فبرأي الأستاذ المطهّري هناك عناصرُ ذهنيّةٌ بسيطةٌ وواضحةٌ وبديهيّةٌ، وهناك عناصرُ ذهنيّـةٌ مركّبةٌ ونظريّـةٌ وتحتاج إلى تعريفٍ، والتصوّرات البديهيّة هـي من قبيل: تصوّر الوجود والعدم والوجوب والإمكان؛ أمّا التصوّرات النظريّة، فهي من قبيل: تصوّر الإنسان والحيوان والحـرارة والبرودة والمثلث والمربع وغيره.[2] ومن هنا فهو يرى بـأنّ التصوّرات التي من قبيل تصـوّر الحرارة والبرودة ـ التي كانت في القديم تُعدّ مـن التصوّرات البديهيّة[3] ـ تعدّ تصوّراتٍ نظريّـةً، ولكنّنـا نعتقد بأنّ هذا الكلام ـ وهو أنّ كلَّ بسـيطٍ وغيرَ مُركّـبٍ فهو بديهيٌّ وواضحٌ بالضرورة ـ قد يقبل النقاش، فمثلًا: مصطلح «الأصالة» في مبحث أصالة الوجود أو «الوحدة الحقّة» و...، كلّها من المفاهيم النظريّة على الرغم من أنّها مفاهيمُ بسيطةٌ.

النصّ ٩: قال الأستاذ الشيخ المصباح ما يلي عن الإدراكات البديهيّة:

توجد ضمن المـدركات الحصوليّة (غـير الحضوريّة) للجمهور، سلسـلةٌ من الإدراكات البديهيّة، وهي تُثبت حقيقتها بنفسها، كما تَثبُت حقيقة باقي الإدراكات (النظريّة = غير البديهيّة)

---

١. المطهّري، آشنايي با علوم اسلامى، منطق و فلسفة، ٣٨ . ٤٠.

٢. مطهري، آشنايي با علوم اسلامى، منطق و فلسفة، ٣٩؛ مطهري، شرح مبسوط منظومة، ١: ١٩ – ٢٣.

٣. فرصت شيرازي، أشكال الميزان در علم منطق، ٧– ٨؛ الجرجاني، الكبرى في المنطق، ٣١؛ اليزي، الحاشية على تهذيب المنطق، ١٦.

بواسطتها....

إنّ الإدراكات الحصوليّة البديهيّة عبارةٌ عن تحليلات الذهن المباشرة من النتائج الحضوريّة، وبما أنّ روح الإنسان محيطةٌ بكلٍّ من النتائج الحضوريّة وبتحليلاته الذهنيّة أيضًا، فهو يُدرك تطابقها، ولهذا السبب لا تحتاج لدليلٍ على حقيقيّة الإدراكات البديهيّة، أمّا الإدراكات (غير البديهيّة) فبما أنّها لا تُؤخذ مباشرةً من النتائج الحضوريّة، لذا فهي تحتاج إلى دليلٍ، يعني: يجب إعادتها إلى الإدراكات البديهيّة، ومن خلال وساطتها تثبت كون الأفكار النظريّة حقيقيّةً.[١]

التحليل: إنّ النصّ أعلاه يجري في تعريف البديهي مجرى المشهور في تعريفه للبداهة، ويختلف عنها في أنّه يتضمّن إشارةً إلى سرّ البداهة أيضًا، والمُستفاد من هذا النصّ هو أنّ البديهي يُستقى من العلم الحضوري، ولهذا السبب لا يحتاج إلى دليلٍ، ولكن قد لا يكون بالإمكان الاعتماد على هذا المِلاك كسِرٍّ للبداهة في جميع المواطن؛ لأنّنا لا نعلم مصاديق المفاهيم العدميّة ومطابَقات القضايا العدميّة من خلال عِلمنا الحضوري.

النصّ ١٠: لقد جاء في كتاب شناخت شناسي در قرآن [=نظريّة المعرفة في القرآن] ما يلي حول تعريف البديهي والفرق بينه وبين الأوّلي:

وينبغي الالتفات إلى أنّ البداهة هي غير الأوّليّة؛ لأنّ البديهي عبارةٌ عن أمرٍ يَلتفتُ إليه الذهن بوضوحٍ، أمّا الأوّلي فهو ذلك الأمر الذي ـ إضافةً إلى بداهته ـ يمتلك هذه الخصوصيّة، وهي أنّه لا يقبل الشكّ والترديد أبدًا؛ وعلى فرض الشكّ فيه، وهو فرضٌ محالٌ، فلا يوجد أيُّ طريقٍ للاستدلال عليه، أي إنّ الشكّ فيه يُرادف الشكّ في إمكان حصول المعرفة اليقينيّة، وبالتالي السقوط في دوّامة السفسطة.[٢]

كذلك جاء في مكانٍ آخرَ من الكتاب المذكور، وذلك بعد بيانٍ مُسهبٍ حول أقسام البديهي ما يلي:

ممّا ذُكر يُعلم أنّ جميع القضايا التي عُدّت كمبادئ للقياس البرهاني ليست أوّليّةً باستثناء قضيّة

---

١. مصباح، پاسدارى از سنگرهاى ايدئولوژيک، ٧٨ - ٧٩.

٢. جوادي آملي، معرفت‌شناسي در قرآن، ٢٣٣.

امتناع اجتماع النقيضين المنحصرة بفردٍ، وأنّ القضايا الأخرى إنّما عدّت بديهيّةً أو غير كسبيّةٍ من جهة أنّها تتضح أسرع من سائر القضايا، وإلّا فإنّ جميعها في الواقع نظريّةٌ وقابلةٌ للاستدلال.[١]

التحليل: إنّ ما قُدّم في النصّ المذكور أعلاه كبيانٍ للبديهي جاء ضمن خلفيّةٍ معيّنةٍ وسياقٍ معيّنٍ آخرَ، فهذا البيان للبديهي والأوّلي يستند إلى أمرين آخرين، وهما ما سنتعرّض له الآن:

أ. عدّ «الأوّليّ» في الكتاب المذكور بأنّه الأمر الواضح والذي لا يتطرّق إليه الشكّ والترديد ولا يقبل الاستدلال أيضًا، وبناءً على هذا التفسير للأوّلي، فالقضيّة الأوّليّة سوف تكون منحصرةً بفردٍ واحدٍ، وهو قضيّة امتناع اجتماع النقيضين، وثمّ يُصرّح تبعًا لهذا التحليل للأوّلي بأنّه من الآن فصاعدًا لا ينبغي عدّ قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» قضيّة أوّليّةً؛ لأنّ هذه القضيّة تقبل الاستدلال، والدليل على ذلك أنّه لو لم يكن الكلّ أعظم من الجزء للزم من ذلك اجتماع النقيضين؛ لأنّ «الكلّ» عبارةٌ عن الجزء والجزء الآخر، وإذا كان الكلّ مساويًا للجزء ولم يكن أكبر من منه، نعلم بأنّ وجود الجزء الآخر كعدمه، وبما أنّ الوجود ليس كالعدم؛ يعني: بما أنّ جمع الوجود والعدم مستحيلٌ، إذًا فيقينًا سوف يمتلك ذلك الجزء الآخر ـ الذي لم يكن في الجزء الأوّل والموجود في الكلّ ـ أثره، وبما أنّ الجزء الآخر مع الجزء الأوّل كلاهما ومع بعضهما البعض أعظم من الجزء الأوّل، فإنّ الكلّ أيضًا أعظم منه، ومن هنا فإنّ قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» خارجةٌ عن «الأوليّة»، وهي تُعدّ من ضمن الفطريّات.[٢] وهذا هو نفس الاستدلال الذي ذكره الفخر الرازي في المحصّل[٣]، وقام الخواجة نصير الدين الطوسي بنقده في نقد المحصّل.[٤]

نقدٌ: لـ «الأوّليّ» وكذلك «البديهي» تعريفٌ مشهورٌ ومتداولٌ، وقد جاء في آثار المنطق والفلسفة، حيث يُقال لـ «الأوّليّ» بأنّه القضيّة التي يكفي تصوّر طرفيها لحصول الجزم بصدقها، و«البديهي» معرفةٌ لا تحصل عن طريق الفكر والنظر.

---

١. م. ن، ٢٦٠ – ٢٦١.

٢. م. ن، ٢٥١ – ٢٥٢.

٣. الرازي، المحصّل من أفكار المتقدّمين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، ٣٠.

٤. الطوسي، نقد المحصّل، ٢٧.

بنـاءً على هـذا، فالبيان المذكـور حـول الأوّلي، وأنّ الأوّليّ هو عبارةٌ عـن قضيّةٍ لا يُمكن الاسـتدلال عليها، هو تعريفٌ بعيدٌ عن التعريف المتداول، وإذا كان المراد هو جعلُ اصطلاحٍ خاصٍّ بالأوّلي فلا مانع من ذلك، فلا مشـاحّة في الاصطلاح، ولكن يبقى هذا الإشكال واردًا عليه، وهو أنّ الأوّليّ بهذا المعنى لا ينحصر كذلك بقضيّة استحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ قضيّة «الإنسان يمتلك علمًا» مثلًا، وقضيّة «كلّ شيءٍ هو هو» وأمثال ذلك، لا تقبل الاستدلال أيضًا؛ لأنّها تحاذي أصل عدم التناقض في الوضوح والخفاء.

ب. الأمر الآخـر الذي يقوم عليه النصّ السـابق يتعلّق بالمنزلة المعرفيّة لأصل اسـتحالة اجتـماع النقيضين في جدول البديهيّات، وقد تعرّض الفلاسـفة والمنطقيّـون للبحث عن هويّة العلاقة بين هذا الأصل وبين البديهيّات الأخرى، والسـؤال الأسـاسي هنا هـو أنّ موقع هذا الأصل هل يقع في جدول البديهيّات بنحوٍ يُسـقِط بداهـة البديهيّات الأخرى عن بداهتها؟ أم أنّ الأمر بنحوٍ آخرَ، إنّنا نجد بأنّهم سـمّوا قضيّة «اسـتحالة اجتماع النقيضين» بـ«أم القضايا»، وعدّوا باقي البديهيّات محتاجـةً بنحوٍ من الأنحاء إلى هذا الأصل، ولكن تمّ بيان كيفيّة احتياج باقي البديهيّات لهذه القضيّة بصورٍ مختلفةٍ[1]، والنظريّة المطروحة في كتاب شـناخت شـناسي در قرآن [= نظريّة المعرفة في القرآن] هي أنّ حاجة باقي البديهيّات لقضيّة استحالة اجتماع النقيضين بنحوٍ تُسقطها عن البداهة، وإذا أُطلق عليها اسم البديهي أيضًا، فبمعنى كونها سريعة التحصيل، وإلّا فـإنّ جميع البديهيّات هـي في الواقع نظريّةٌ ما عدا قضيّة اسـتحالة اجتماع النقيضين! لكنّ العلّامة الطباطبائي والأسـتاذ الشيخ المطهّري، وكذلك الأسـتاذ الشيخ المصباح، لديهم رأيٌ مختلـفٌ في ذلك، فالعلّامة الطباطبائي يرى بأنّ احتياج البديهيّات إلى قضيّة أولى الأوائل هو في العلـم والحكم وحصول اليقين، وليس في المادّة والصورة، وذلك خلافًا للنظريّات التي تحتاج إلى البديهيّـات حتّى في المادّة والصورة، ومـن هنا فإنّ توقّف البديهيّات على قضيّة أولى الأوائل لن يُحوّلها إلى نظريّةٍ، وقد كتب ما يلي في كتاب أصول الفلسفة:

إنّ الفـرق بين النظريّات وبين البديهيّات هو أنّ النظريّات تفتقر في كسـب الصورة والمادّة

١. مصباح، ايدئولوژى تطبيقى، ١٤٠.

إلى ما سواها، بينما تتوفّر البديهيّات بنفسها على المادّة والصورة، كما هو الحال في عالم الطبيعة، فكلّ تركيبٍ مفروضٍ يفتقر إلى مادّةٍ تحليليّةٍ، ولكن المادّة لا تتطلّب مادّةً أخرى، بل هي ذاتها مادّةٌ. إذًا فسِنخ حاجة كلّ قضيّةٍ إلى قضيّة استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما (أولى الأوائل حسب الاصطلاح الفلسفي) يختلف عن سنخ حاجة النظري إلى البديهي، الذي هو حاجةٌ ماديّةٌ وصوريّةٌ. ... كما يتّضح من هذا البيان، فإنّ توقّف النظري على البديهي إمّا أن يكون في تولّد مادّةٍ من مادّةٍ، وإمّا أن يكون في تولّد صورةٍ من صورةٍ، ولا علاقة له بتوقّف حكمٍ على حكمٍ آخرَ، أمّا ما يُقال من توقّف جميع القضايا على قضيّة استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين فالمراد منه توقّف العلم والحكم، لا التوقّف المادّي والصوري.[1]

أمّا الأستاذ الشيخ مطهّري فقد بحث في هامش على النصّ أعلاه ثلاثة نظريّاتٍ حول منزلة أصل عدم التناقض بالنسبة إلى باقي البديهيّات، ومن خلال النقد والتحقيق دعّم الرأي المذكور في النصّ، وأمّا النظريّات الثلاثة التي تعرّض لها فهي ما يلي:

١. أنّ سائر القضايا ليست بديهيّةً، بل هي نظريّةٌ بحسب الواقع، ومعنى أولى الأوائل وأمّ القضايا هو أنّه تُستنتج من أصل امتناع التناقض جميع القضايا الأخرى.

لكنّ الأستاذ الشيخ مطهّري ينقد هذه النظريّة وذلك بأنّه أوّلًا: إنّها خلاف الوجدان الذي يشهده كلّ فردٍ. وثانيًا: أنّ ذلك يستلزم أن يتوقّف نظام البرهان والاستدلال؛ لأنّنا إذا كان لدينا أصلٌ بديهيٌّ واحدٌ فقط، فكيف استطعنا إذًا أن نُشكّل أوّل قياسٍ مُتشكّلٍ من الصغرى والكبرى، وأن نصل إلى المعرفة اليقينيّة!

إنّ بيان الأستاذ مطهّري في النظريّة أعلاه تامٌّ في قسمه الأوّل؛ لأنّنا بالوجدان لدينا وصول إلى البديهيّات الأخرى غير أصل عدم التناقض، ولكنّ نقده في القسم الثاني يبدو أنّه غير صحيحٍ؛ لأنّ أصل عدم التناقض عبارةٌ عن قانونٍ بديهيٍّ وسوف يكون له مصاديقُ كثيرةٌ، إذًا فعمليّة تشكيل القياس لن تتضرّر، أضف إلى ذلك أنّنا إذا استعملنا القياس الاستثنائي في الاستدلال، فلن نعود بحاجةٍ إلى أن يكون بين يدينا قضيّتان بعد ذلك لتشكيل عمليّة الاستدلال.

---

١. أصول فلسفه وروش رئاليسم، ٢: ١٢٣ – ١٢٥.

٢. أنّ سائر المباديء البديهيّة ليست قوانينَ مستقلّةً، بل هي عين قانون امتناع التناقض، لكنّنا نستخدمها في مورد المقادير على شكل «قانون المساواة» وفي مورد العليّة على شكل «قانون امتناع الصدفة».

وقد نقد الأستاذ هذه النظريّة أيضًا، واستدلّ على ذلك بالنحو التالي: بما أنّ اختلاف القضايا تابعٌ لاختلاف الأجزاء التي تُشكّلها، يعني الموضوع والمحمول، والموضوع والمحمول يختلفان في باقي البديهيّات عن الموضوع والمحمول في قضيّة أصل التناقض، إذًا فهي ليست عين أصل التناقض.

٣. أنّ قانون امتناع التناقض وسائر البديهيّات الأخرى بديهيّاتٌ أوليّةٌ، ولكن سائر البديهيّات تحتاج إلى قانون امتناع التناقض في نفس الوقت الذي تكون فيه بديهيّاتٍ، غاية الأمر أن هناك فرقًا بين طبيعة حاجة البديهيّات الأوليّة إلى قانون امتناع التناقض وبين حاجة النظريّات للبديهيات، ويُمكن تقرير طبيعة حاجة البديهيّات الأوّليّة إلى أولى الأوائل بتقريرين، وذلك بالنحو التالي:

أ. أصل عدم التناقض يُفيد الجزم، أي هو إدراك مانعٌ عن الطرف المخالف، وهذا هو التقرير الذي بيّنه العلّامة الطباطبائي في نصّ أصول الفلسفة، وعلى الأساس هذا التقرير إذا رفعنا أصل عدم التناقض من الفكر البشري، سينهدم أساس «الجزم» و«اليقين»، وسوف يغرق الإنسان في الشكّ المطلق.

ب. التقرير الآخر عن نحو وطبيعة حاجة البديهيّات لأصل عدم التناقض هو أنّه لو أنّ أصل عدم التناقض لم يكن موجودًا، لحصل الجزم واليقين بكلا طرفي القضيّة، وهذا الأصل هو الذي ينفي اليقين عن جانبٍ ويُثبته في الجانب الآخر، وبذلك يتّضح أنّ احتياج البديهيّات إلى قانون عدم التناقض في الجزم والحكم، لا في المادّة والصورة.[١]

وبإمكاننا هنا أن نُضيف تقريرًا آخر يُبيّن أنّ طبيعة حاجة باقي البديهيّات لأصل وقانون عدم التناقض هو في الجزم والحكم، وقد يكون معبّرًا أكثر من التقريرين السابقين في بيانه لطبيعة حاجة البديهيّات لأصل عدم التناقض، بحيث لا تكون هذه الحاجة منافيةً لبداهتها ولا لمنطقيّة اليقين بها أيضًا.

---

١. م. ن، ١٢٠ - ١٢٤.

نحن نعلم بأنّ «الجزم» و«اليقين» يعنيان أنّ الإنسان يكون معتقدًا بأمرٍ بصورة مائة بالمائة، وهذا الجزم واليقين إذا بُني على أساسٍ مُحكمٍ يعني بمصطلح اليقين المنطقي، عندها لن يبرز أيُّ جهلٍ، ولن يحصل أيُّ جهلٍ مُركَّبٍ أصلًا، فإنّ اليقين إذا استقرّ في أحد أطراف القضيّة فحتّى لو كان اليقين منطقيًّا، مع ذلك سيبقى مرتبطًا بطرفٍ واحدٍ من القضيّة، وسيكون هناك يقينٌ آخرُ لازمٌ للطرف الآخر من القضيّة. وبعبارةٍ أخرى: لا يقتضي اليقين بنفسه أنّ تكون النسبة بين طرفَي القضيّة مستقرّاً، لكن بالطبع اليقين المركّب في الواقع من يقينين يتوفّر على اقتضاءٍ كهذا، ولكن هذا النوع من اليقين ليس ذلك اليقين الذي له ضرورةٌ في بداهة البديهي، فإنّ اليقين المشروط في البديهيّات هو اليقين البسيط المنطقي، لا النفسي، وبالتالي يكفي فقط في المعرفة التي لم نكتسبها عن طريق الفكر والنظر، أن يتحقّق اليقين، حتّى لو كان ذلك بالنسبة لطرفٍ واحدٍ من القضيّة، ولكنه مشروطٌ بأن يكون يقينًا منطقيًّا، يعني: أن يُكتسب على أساسٍ مُحكمٍ.

والأستاذ الشيخ المصباح يستصوب هذا النوع من التقرير لحاجة باقي البديهيّات لأصل عدم التناقض، وذلك عندما كتب ما يلي:

إنّ احتياج الاستدلالات الفلسفيّة للأصول المنطقيّة أو لأسس علم المعرفة ليس هو في الواقع من قبيل احتياج مسائل العلوم للأصول الموضوعة، بل هي حاجةٌ ثانويّةٌ، مثل حاجة قواعد هذه العلوم للعلوم أنفسها، أي لمضاعفة العلم وحصول تصديقٍ آخرَ يتعلّق بهذه التصديقات، كما يُقال أيضًا بالنسبة للبديهيّات الأوليّة أنّها محتاجةٌ إلى أصل استحالة التناقض، والمعنى الصحيح هو هذا، وذلك لأنّه من الواضح أنّ احتياج القضايا البديهيّة لهذا الأصل ليس من قبيل احتياج القضايا النظريّة للقضايا البديهيّة وإلّا لم يبقَ أيُّ فرقٍ بين القضايا البديهيّة والنظريّة، ولا بدّ حينئذٍ من اعتبار أصل استحالة التناقض هو الأصل البديهي كحدٍّ أقصى.[1]

وكذلك حيث كتب ما يلي:

هناك مباحثُ تتعلّق بقضيّة استحالة اجتماع النقيضين، وهي: هل أنّنا نحتاج واقعًا إلى قيد استحالة النقيضين في حصول العلم اليقيني، بحيث طالما لم نلتفت إلى هذه القضيّة لم يحصل

١. مصباح، آموزش فلسفه، الدرس الثاني عشر، ١: ٤٣.

لدينـا علمٌ يقينيٌّ أم لا؟ قد يكون بالإمكان الإجابة بهـذا الجواب هنا، وهو أنّنا لدينا مرحلتان مـن اليقين، ـ نظير العلم بالعلم ـ فيحصل لدينا في المرحلة الأولى يقينٌ منطقيٌّ، ثمّ من أجل أن نفهم بأنّ نقيض هذه القضيّة مُحالٌ، ينبغي علينا أن نقبل باستحالة اجتماع النقيضين، وهذا يقينٌ وعلمٌ آخرُ ناظرٌ لليقين الأوّل.[1]

وبذلك يتّضح بأنّنا نحتاج إلى أمّ القضايا بالنسـبة للحكم بطرف الخلاف، وهذه الحاجة لا تؤثّـر على بداهة البديهي؛ لأنّ البديهـي يتوفّر على ذلك اليقين المنطقي الذي هو شرطٌ للبداهة، فاليقـين الجزمي الذي هو شرطٌ في البداهة، ليس يقينًا مركّبًا، بل يقينًا مبنيًّا على أسـاسٍ مُحكمٍ، سواءً أكان بسيطًا أم مركّبًا ومن هنا يُمكن القول: إنّ «البديهيّات» تحتاج إلى أمّ القضايا بالنسبة للحكم بالطرف المُخالف، كما أنّ النظريّات أيضًا تحتاج إلى أصل عدم التناقض للحكم في طرف الخـلاف، وبالتالي يتّضح من خلال هذا البيان بأنّ موقع اسـتحالة اجتماع النقيضين في جدول البديهيّات ليس على نحوٍ يُسقط جميع العلوم البديهيّة حتّى أصل امتناع ارتفاع النقيضين.

ومـن الجدير بالذكر أنّ احتياج نفي الخلاف إلى أمّ القضايا لا يسـتلزم كونها نظريّةً لأنّ أمّ القضايا هي من المرتكـزات الحاضرة على الدوام في الذهن البشري، وبالتالي لا تحتاج إلى فكرٍ، وفي النتيجة «نفي خلاف كلّ قضيّةٍ» بعد اليقين بأصل القضيّة هو من الفطريّات.

لقد قُمنا حتّى الآن بتعريف «البديهي» بشكلٍ عامٍّ، وذكرنا بأنّ البديهي هو المعرفة الحصوليّة التي لا تحصل من خلال الفكر والنظر، ولكنّنا لم نعبُر مرحلة التعريف بنحوٍ كاملٍ؛ لأنّ المطلوب في هذه المرحلة هو التعريف أو ذكر خصائص المعارف الأساسـيّة التي تُشكّل أساس المعارف، وبـما أنّ المعرفة تمتلك كيانًا تصديقيًّا، إذًا ينبغـي أن نتعرّض لتعريف البديهيّات التصديقيّة وأن نُعدّدها وأن نذكر أنحاءها.

المعرفـة والبديهيّات التصديقيّة: لقد ذكرنا سـابقًا بأنّ حقيقة المعرفة هـي حقيقةٌ تصديقيّةٌ، والآن ينبغـي أن نُضيف هذه النقطة، وهـي أنّ كلَّ واحدٍ من التصوّرات وكذلك القضايا يُمثّل شرطًا بنحوٍ من الأنحاء في تحقّق المعرفة والتصديق، والقضيّة هي محلّ التصديق، أمّا التصوّرات

١. مصباح وآخرون، هم‌انديشي معرفت‌شناسى، جلسه ١٣.

فهي أدواتٌ لازمةٌ لبناء محلٍّ كهذا للتصديق، وبالتالي في الوقت نفسه الذي لا ينبغي أن نغفل عن أهميّة التصوّرات وقيمتها وبداهتها، وكذلك عن القضايا وبداهة قضيّةٍ من القضايا، ولكن ينبغي على الدوام أن نُعطي الدور الأساسي والمحوري في مجال المعرفة للتصديق وللبداهة التصديقيّة.

«مـا هي البداهة التصديقيّة؟» إنّ البداهة التصديقيّة أو التصديق البديهي، هو التصديق أو الفهم لصدق القضيّة الذي لا يحصل عن طريق الفكر والنظر.

جدول البديهيّات التصديقيّة: لقد حدّد الحكماء والمنطقيّون ـ عن طريق الاستقراء نوعًا ما ـ ستّة أنواعٍ من البديهيّات التصديقيّة أو أصول اليقينيّات، وقدّموها كمبادئ للبرهان[1]، وهذه المبادئ هي عبارةٌ عن: ١. الأوّليّات. ٢. المشاهدات الأعمّ من الحسيّات والوجدانيّات. ٣. التجريبيّات. ٤. الحدسيّات. ٥. المتواترات. ٦. الفطريّات.

وقد قال صاحب الحاشية على تهذيب المنطق حول هذا الأمر ما يلي:

البديهيّات ـ البديهيّات التصديقيّة ـ ستّة أقسامٍ بحكم الاستقراء، ووجه الضبط أن القضايا البديهيّة إمّا أن يكون تصوّر طرفيها مع النسبة كافيًا في الحكم والجزم أو لا يكون والأوّل هو الأوّليّات والثاني إمّا أن يتوقّف على واسطةٍ غير الحسّ الظاهر والباطن أو لا، والثاني المشاهدات وينقسم بالحسّ الظاهر وتُسمّى حِسيّاتٍ، وإلى مشاهداتٍ بالحسّ بالباطن، وتُسمّى وجدانيّاتٍ. والأوّل إمّا أن يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصوّر الأطراف أو لا تكون كذلك والأوّل هي الفطريّات، ويُسمّى القضايا قياساتها معها، والثاني: إمّا أن يُستعمل فيه الحدس وهو انتقال الذهن الدفعي من المبادي إلى المطالب أو لا يستعمل فيه؛ فالأوّل هو الحدسيّات، والثاني إن كان الحكم فيه حاصلًا بإخبار جماعةٍ يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات، وإن لم يكن كذلك، بل حاصلًا من كثرة التجارب فهي التجريبيّات،

---

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ١: ٢١٣ – ٢١٩؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ١٩٩ – ٢٠٢؛ الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ١١٨ – ١٢٣؛ الساوى، البصائر النصيريّة فى المنطق، ١٣٩ – ١٤١؛ الطباطبائي، البرهان، ١٤٨ – ١٥٦؛ المنطق، ٢٨٢– ٢٨٩.

وقد عُلم بذلك حدّ كلّ واحدٍ منها.[١]

وبذلك يكون وجه حصر البديهيّات التصديقيّة على أساس البيانات الاستقرائيّة في العناوين الستّة هو أنّ القضايا البديهيّة إمّا أن يكون مُجرّد تصوّر طرفي القضيّة كافيًا للجزم بصدقها أو كذبها، وإمّا ألّا يكون كذلك؛ والقسم الأوّل يُطلق عليه الأوّليّات، والقسم الثاني على قسمين، إمّا أن لا تكون لديه واسطةٌ غير الحسّ الظاهر أو الباطن، أو تكون لديه؛ والقسم الأوّل من القسم الثاني سمّوه المشاهدات ـ بما هو أعمّ من الحسيّات والوجدانيّات ـ والقسم الآخر الذي لديه واسطةٌ غير الحسّ الظاهر أو الباطن، إمّا أن تكون واسطته بحيث تُحضِر أطراف القضيّة في الذهن، أو لا تكون كذلك، والقسم الأوّل هو الفطريّات، والقسم الثاني إذا استعمل فيه الحدس ـ وهو الانتقال الدفعي للذهن من المبادئ إلى المطالب ـ فهو الحدسيّات، وإذا كان مستندًا إلى إخبار أفرادٍ كثيرين بحيث كان اتفاقهم على الكذب مُحالًا عقلًا، فهو المتواترات، وإذا حصل عن طريق التجربة، أطلق عليه التجريبيّات.

وإذا أردتم أن تُرتّبوا هذه البديهيّات في جدولٍ، فبإمكاننا أن نُكوّن جدولًا من سبع خانات، ومن خلال تخصيص خانتين لقسمين من المشاهدات، أي الحسيّات والوجدانيّات، يُمكن أن نُقدّم الجدول التالي:

الأوّليّات	الوجدانيّات	الفطريّات	الحسيّات	الحدسيّات	المتواترات	التجريبيّات

وقد أورد الخواجة نصير الدين الطوسي الأمثلة التالية للبديهيّات التصديقيّة:

أ. المحسوسات، مثل: الشمس مُنيرةٌ؛ ب. المُجرّبات، مثل: ضرب الخشب مؤلمٌ؛ ج. المتواترات، مثل: بغداد موجودةٌ بالنسبة لمن لم يذهب إليها، أو مثل: سُقراط كان موجودًا، والمعتبر في هذين الصنفين هو حصول اليقين، لا كثرة التجربة أو عدد الشهود؛ د. الأوّليّات، مثل: الكلّ أكبر من الجزء؛ هـ. الحدسيّات، مثل: نور القمر من الشمس، وهذا بعد مشاهدة اختلاف تشكّلات القمر بحسب بعده وقربه من الشمس وبعد الوقوف على أحوال الخسوفات؛

١. اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ١١١.

و. القضايا التي تكون قياساتها مرتكزةٌ في الفطرة، مثل: التصديق بأنّ الاثنين نصف الأربعة.[١]

وأمّا الوجدانيّات التي أهمل الخواجة التعرّض لها، فيُمكن أن نُمثّل لها بالأمثلة التالية: «أنا جائع» «أنا فرحٌ» «أنا خائفٌ» «أنا حزينٌ» وغيره.

الجرح والتعديل في جدول البديهيّات التصديقيّة: كُنّا قد وضعنا جدولًا مكوّنًا من سبعة خاناتٍ، ووضعنا في كلّ خانةٍ من خانات الجدول نوعًا من البديهيّات التصديقيّة، وقد وصلنا إلى هذا العدد من البديهيّات من خلال الاستقراء، ولكنّ النقطة الدقيقة الموجودة هنا هي أنّنا إذا نظرنا إلى تركيب هذا الجدول بنظرةٍ عميقةٍ أكثرَ، فسوف لن يبقى على حاله، ووجه ذلك أنّ قسمًا من هذه البديهيّات المفروضة، ليست بديهيّة في الواقع، وبعضها لم يكن يقينيًّا حتّى، وصحّتها وسقمها يقع على عاتق البُرهان.[٢] وباعتقادنا يُمكن إرجاع «الحسيّات» وكذلك «الحدسيّات» ـ التي تنتقل إلى الذهن عن طريق الانتقال الدفعي ـ بنحوٍ من الأنحاء إلى «القضايا الفطريّة»، وطبعًا ليس المراد من ذلك هو أنّ جميع «الحسيّات» و«الحدسيّات» يقينيّةٌ منطقًا، ولكن بشكلٍ عامٍّ طريق اليقين ليس مغلقًا بالنسبة إلى «الحسيّات» و«الحدسيّات»؛ لأنّه باعتقادنا في «الحسيّات الثانويّة» ـ يعني: الحسيّات التي توجد مع «الحسيّات الأوّليّة» ولكنّنا لا نعلم بها إلّا من خلال العقل، نظير: «الحركة» و«الجوهر» وغيره ـ يُمكننا الوصول إلى اليقين، كذلك على الأقل الطريق إلى اليقين في بعض «الحدسيّات» ليس مغلقًا، وكذلك بالنسبة لـ «المتواترات» التي يُعتمد فيها على إخبار مجموعةٍ، لم يحصل حتّى الآن بيانٌ صحيحٌ ليقينيّتها، و«التجريبيّات» لها مشكلتها الخاصّة بها بحيث إنّ بداهتها وكذلك التيقّن بها مُضطربٌ، فالتجربة خلافًا للاستقراء تنطوي على قياسٍ خفيٍّ.[٣] وينطوي هذا القياس العقلي ـ الذي فُرِض على أنّه من الأوّليّات ـ بحسب ما يراه البعض على قضيّة «الاتفاق الأكثري والقسر الدائمي محالٌ»، وينطوي برأي آخرين على قضيّة «حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحدٌ» أو غيرها من القضايا.

---

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٤٥.

٢. الطباطبائي، البرهان، ١٤٨ – ١٥٩.

٣. الرازي والطوسي، شرح الإشارات، ١: ٢١٧.

ولكن باعتقادنا هذه القياسات لا يُمكنها أن توصل التجريبيّات إلى اليقين، وأراد بعض المُعاصرين أن يُعيدوا منح الاعتبار والقيمة للتجربيّات من خلال التمسّك بقانون الاحتمالات[1]، ولكنّ هذا الطريق هو الآخر لا يستطيع أن يوصلنا إلى اليقين المنطقي؛ لأنّه على الرغم من أنّ عامل الاحتمال يُصبح ضعيفًا ولكن لا يصل إلى الصفر، إذًا قد يُقرّبنا قانون الاحتمال إلى آخر درجةٍ من احتمال الصدق، وقد ننفي نسبة احتمال الخلاف، ولكن مع ذلك يبقى احتمالٌ آخرُ في المسألة؛ لأنّنا في احتمال الخلاف اقتربنا من الصفر، ولكنّنا لم نصل إلى الصفر، إذًا من خلال هذا البيان خرجتْ التجربيّات من جدول البديهيّات بل من اليقينيّات، ووقعت في عِداد النظريّات غير اليقينيّة.

وبذلك، من خلال النقد المضغوط الذي نقوم به عادةً ـ على الرغم من لزوم عمل بحثٍ تفصيليٍّ آخرَ ـ ينبغي أن نُخرج أربعة أقسامٍ من البديهيّات من جدول البديهيّات التصديقيّة، وأن نضعها في زمرة النظريّات، وبذلك يُصبح لدينا جدولٌ من التصديقات البديهيّة مع ثلاث خاناتٍ:

الأوّليّات	الوجدانيّات	الفطريّات

وقد أراد بعض الأعاظم أن يُقلّلوا جدول البديهيّات التصديقيّة إلى خانتين فقط من خلال حذف الفطريّات، ودليلهم على ذلك هو أنّ الفطريّات تحمل معها قياسًا، ولذلك فهي ليست بديهيّةً، بل هي «نظريّةٌ قريبةٌ من البديهيّة». كذلك لم يعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي في كتابيه أساس الاقتباس ومنطق التجريد أنّ «الفطريّات» من المبادئ الحقيقيّة للبرهان، على الرغم من أنّه يعترف بعدم كون القياس الذي في الفطريّات كسبيًّا، ويرى بأنّ هذا الأمر هو السبب في عدّه من قبل الحكماء والمنطقيّين واحدًا من المبادئ.

وإذا أردنا أن نَحكُم في هذا الشأن، فلا بدّ أن نعترف بأنّه إذا كان البديهيُّ علمًا لم نحصل عليه عن طريق الفكر وتجشّم عناء التفكير والطلب، فإذًا فينبغي علينا أن نعدّ الفطريّات بديهيّةً أيضًا؛ لأنّ الفطريّات هي من ضمن العلوم التي لا تحصل عن طريق تجشّم عناء التحصيل ولا التعب

١. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ١٣٣ – ٤٧٠.

في الكسب، وأمّا أنّه هل يُمكن أن تعدّ الفطريّات من ضمن المبادئ أم لا؟ فيتوقّف هذا الأمر على أنّنا من أيّ جانبٍ ننظر إلى مبادئ البرهان، وباعتقادنا إذا اعتبرنا مبادئ البرهان آخر نقطةٍ من نقاط التحليل والإرجاع، فإنّ «الفطريّات» لا يُمكن أن تكون ضمن المبادئ؛ لأنّ الفطريّات ليست بديهيّةً بالذات وهو ما كتبه العلّامة الطباطبائي حيث قال:

فنقول كما ذكروا: إنّ المقدّمات الفطريّة ليست بضروريّةٍ بالذات، إذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشكّ فيها، فليست بضروريّةٍ بالذات. وبكلّ الأحوال، سواءً أَعتبرنا الفطريّات من ضمن مبادئ البرهان أم لا، فلن يكون هناك اختلافٌ كبيرٌ، لأنّ الفطريّات تمتلك قياسًا من الأوّليّات، وبالتالي إذا أحكمنا الأوّليّات، فسوف تكون دعامةً للفطريّات أيضًا، ومن هنا فإنّ محور البحث والتحليل في البديهيّات التصديقيّة هو «الأوّليّات» و«الوجدانيّات» سواءً أعددنا «الفطريّات» من ضمن مباديء البرهان أم وضعناها في جدول النظريّات.

تعريف البديهيّات التصديقيّة الثلاثة: سوف نتعرّض الآن لتعريف الأنواع الثلاثة من البديهيّات التصديقيّة.

تعريف الأوّليّات: إنّ التعريف الذي لدى الفلاسفة والمنطقيّين عادةً في ما يتعلّق بالقضايا الأوّليّة، هو أنّ «الأوّليّات» قضايا يكفي مجرّد تصوّر طرفيها وتصوّر العلاقة بين الموضوع والمحمول أو بين المقدّم والتالي فيها حصول الجزم واليقين بها، وهذا الجزم يُمكن أن يكون جزمًا بصدق القضيّة مثل: قضيّة «كلّ شيءٍ هو هو»، أو الجزم بكذب القضيّة، مثل: قضيّة «ليس الأمر أنّ كلّ شيءٍ فهو هو».

إنّ القضيّة الأوّلى هي القضيّة التي يُعبّر عنها بـ«قانون الهويّة» ، وأمّا القضيّة الثانية فهي نقيض القضيّة الأولى والتي نجزم بكذبها، ويعتبر كلٌّ من «قانون امتناع اجتماع النقيضين» و«قانون امتناع ارتفاع النقيضين»

من الأوّليّات كذلك.

إنّ القضايا الأوّليّة ليست منحصرةً بهذا المقدار من القضايا، ولو أنّنا بحثنا في كلّ تخصّصٍ

من التخصّصات العلميّة، لاستطعنا أن نصل إلى عددٍ كبيرٍ ولا حدّ له من هذا النوع من القضايا.

والآن سوف نتعرّض لنموذجٍ من التعاريف التي تمّ تقديمها في تعريف الأوّليّات؛ لقد كتب ابن سينا ما يلي:

فأمّا الأوّليّات فهي القضايا التي يُوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسببٍ من الأسباب الخارجة عنه، فإنّه كلّما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكُنه، وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقّفٌ إلّا على وقوع التصوّر والفطانة للتركيب ومن هذا ما هو جليٌّ للكلّ؛ لأنّه واضح تصوّر الحدود، ومنها ما ربّما خفي وافتقر إلى تأمّل لخفاءٍ في تصوّر حدوده فإنّه إذا التبس التصوّر التبس التصديق، وهذا القسم لا يتوعّر على الأذهان المشتعلة النافذة في التصوّر.

لقد أكّد ابن سينا في الكتاب المذكور على هذه النقطة، وهي أنّ «الأوّليّات» قضايا توجب التصديق والجزم، وهذا الجزم يستند إلى تصوّر طرفَي القضيّة ـ الموضوع والمحمول في الحمليّات والمقدّم والتالي في الشرطيّات ـ والاطلاع على الهيئة التركيبيّة لهذه القضايا، والحكم في هذا النوع من القضايا يصدر من العقل المحض المنزّه من تأثير الأسباب والعوامل الخارجيّة، ولذا قال ما يلي في برهان الشفاء:

والذي عن مجرّد العقل فهو الأوّليّ الواجب قبوله، كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء. طبعًا هذا الأمر لا يتنافى مع امتلاك «الأوّليّات» لشهرةٍ جمعيّةٍ كذلك، ولكن التصديق في الأوليّات التي تُستعمل في البرهان، يستند إلى العقل، لا إلى الشهرة؛ لأنّنا إذا فرضنا أنفسنا منزّهين عن جميع الإلقاءات الخارجيّة، فمع ذلك سوف نحكم بصدق هذا النوع من القضايا. إذًا فعلى الرغم من أنّ «الأوّليّات» تتمتّع بالشُهرة كما كتب ذلك ابن سينا حيث قال: «واعلم أنّ جميع الأوّليّات أيضًا مشهورةٌ ولا ينعكس»، ويُمكن لها أيضًا أن تُستعمل كذلك في الجدل أيضًا، ولكن المبرهن منها يُستعمل كأمرٍ يقينيٍّ، والمُجادل منها يُستعمل كأمرٍ مشهورٍ.

وقد قسّم الشيخ الرئيس الأوّليّات في العبارة المذكورة إلى قسمين: ١. الأوّليّات التي لها وضوحٌ جَمعيٌّ، وسرّ ذلك هو أنّ التصوّرات لها وضوحٌ؛ ٢. الأوّليّات التي ليس لها وضوحٌ جمعيٌّ، وذلك لأنّ التصوّرات ليس لديها وضوحٌ ولأنّه يحصل الإبهام في التصوّر، فلذا لن يحصل

التصديق أيضًا، ولكن في كلّ الأحوال لن يكون فهم القضايا الأوّليّة صعبًا بالنسبة للأشخاص الذين لديهم أذهانٌ حادّةٌ، ويحصل لديهم الفهم التصوّري بسرعةٍ.

ومن هنا يتّضح أنّ «الأوّليّات» يُمكن أن تمتلك تصوّراتٍ نظريّة، على الرغم من أنّ تصديقاتها بديهيّة، إذًا فالتصديق يُمكن أن يكون بديهيًّا، وفي الوقت نفسه تكون التصوّرات نظريّةً، وطبعًا هـذا الأمر مبنيٌّ عـلى أن نعتبر «التصديق» أمرًا بسـيطًا، ولكن إذا اعتبرنـا أنّ «التصديق» أمرٌ مركّبٌ، فسوف نقع هنا في مشكلةٍ، وقد بيّن قطب الدين الشيرازي هذه النقطة بالنحو التالي:

واتّفاقهم على أنّ الأوليّات رُبّما وقع التوقّف في التصديق بها لخفاءٍ في تصوّر حدودها يدلّ على أنّ التصديق عبارةٌ عن نفس الحكم لا عن التصوّرات الثلاثة، وإلّا لما كان بديهيًّا إلّا إذا كانت تلك التصوّرات بديهيّةً، وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الأوّليّات، وإن كان بعضهم قد ناقض نفسه. ولا بدّ لنا من الإشـارة إلى أنّ الفخر الرازي يعدّ التصديق مركّبًا ، ولكنّه لا يقع هنا في المشـكلة التي بيّنّاها؛ لأنّه يرى بأنّ جميع التصوّرات بديهيّةً ، وعلى الرغم من أنّ هذا يُعتبر خطأً آخرَ له ، ولكن هذا الخطأ جعله يتخلّص هنا من المشـكلة المطروحة في مورد فرض تركّب التصديق مع فرض كون التصوّرات نظريّةً.

إذًا فـ «الأوّليّات» هي القضايا التي يكفي تصوّر طرفيها لحصول الجزم بصدقها أو كذبها، وهذا النوع من القضايا يُمكن أن يكون له مصاديقُ عديدةٌ، ومصداقه البارز هو أصل عدم التناقض. وقد أنشد الحكيم السبزواري الشعر التالي في هذا الموضوع:

فإن ثلاثة التصوّر كفت في حكمها فالأوّليّات بدت

النسـبة بـين الأوّليّـات والقضايـا التحليليّة لكانـط: علمنـا أنّ الأوّليّات هـي القضايا التـي يكفـي فيها مجـرّد تصوّر طرفيهـا للجزم بصدقهـا أو كذبهـا، وكذلك نحـن نعلم بأنّ القضايـا التحليليّـة هي القضايا التـي نحصل على محمولهـا إمّا تصريحًا أو تلويحًـا من مفهوم موضوعها، وقد قسّـم كانط القضايـا إلى التحليليّة والتركيبيّة وكذلك إلى السـابقة واللاحقة . وهو يرى بأنّ القضايا التحليليّة قضايا سابقةٌ، ويعتقد بأنّه لدينا قضايا تركيبيّةٌ سابقةٌ، وقد مثّل كانط للقضيّة التحليليّة بهذه القضيّة: «لكلّ جسـمٍ امتدادٌ»، فكان يعتقد بأنّ قضيّة «لكل جسمٍ

وزنٌ» هي قضيّةٌ تركيبيّةٌ؛ لأنّ «امتلاك الوزن» ليس مأخوذًا في مفهوم الجسم، فكان يرى بأنّ قضيّة «لكلّ حادثٍ علّةٌ» قضيّةٌ تركيبيّةٌ سابقةٌ، وكان كانط يرى بأنّ قضيّة «الذهب معدنٌ أصفرُ اللون» قضيّةٌ تحليليّةٌ؛ لأنّنا لا نحتاج في معرفة صدق هذه القضيّة إلى أمرٍ آخرَ سوى تحليل مفهوم الذهب ، وبعبارةٍ أخرى: لو أنّنا عرّفنا الذهب بأنّه «معدنٌ أصفر اللون، متلألئٌ، طيّعٌ، لا يصدأ»، فإذًا المعدن يُشكّل أكبرَ دائرةٍ، ثمّ تبدأ الدائرة تصغر وتصغر أكثر إلى أن نصل إلى الذهب، ولذا سوف يكون لدينا أكثر من قضيّةٍ وهي بأجمعها قضايا تحليليّةٌ؛ ١. «الذهب معدنٌ»؛ ٢. «الذهب لا يصدأ»؛ ٣. «الذهب طيّعٌ»؛ ٤. «الذهب متلألئٌ»؛ ٥. «الذهب أصفر اللون»؛ ٦. «الذهب معدنٌ لا يصدأ طيّعٌ متلألئٌ أصفر اللون».

وبهذا يتّضح أنّ القضيّة التحليليّة هي القضيّة التي يندرج فيها مفهوم المحمول في مفهوم الموضوع ـ في القضايا الحمليّة ـ وقضيّة التالي في قضيّة المقدّم ـ في القضايا الشرطيّة ـ إمّا تصريحًا، مثل: قضيّة «لكلّ زوجٍ زوجةٌ» أو تلويحًا مثل: قضيّة «كلّ زوجٌ فهو رجلٌ». والقضايا التحليليّة لا تختصّ بذاتيّات باب إيساغوجي، بل هذا النوع من القضايا مطروحٌ في مطلق المفاهيم، ولا يختصّ بمفهومٍ خاصٍّ.

والآن يجب علينا أن نُفكّر في النسبة بين القضايا الأوّليّة والقضايا التحليليّة التي لكانط.

إذا دقّقنا النظر، نجد بأنّ القضايا التحليليّة مشمولةٌ بتعريف القضايا الأوّليّة أيضًا؛ لأنّ القضايا التحليليّة هي أيضًا بحيث إذا تصوّرنا طرفيها جزمنا بصدقها، وبالتالي يُمكن القول: إنّ النسبة بين «الأوّليّات» و«القضايا التحليليّة لكانط» هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّه كلّ قضيّة تحليليّةٍ هي قضيّةٌ أوّليّةٌ، ولكن العكس غيرُ صادقٍ، مثلًا: «الممكن محتاجٌ إلى العلّة» هي قضيّةٌ أوّليّةٌ، ولكنّها ليست قضيّةً تحليليّةً.

وقد قُدّم تعريفٌ آخرُ للقضايا التحليليّة، وهو أنّ القضايا التحليليّة هي القضايا التي يُؤدّي إنكارها إلى التناقض.

وقد نسب استيفان كورنر تفسير القضيّة التحليليّة بهذا النحو إلى المنطقيّين المعاصرين، فقد كتب ما يلي:

نقول للحكم بأنّه تحليليٌّ بهذا الشرط وفقط بهذا الشرط وهو أن يؤدّي إنكاره إلى التناقض، أو بعبارةٍ أخرى: بهذا الشرط وهو أن يمتلك ضرورةً منطقيّةً، أو كذلك بعبارةٍ أخرى: بهذا الشرط وهو أن يكون نفيه مُحالًا من الناحية المنطقيّة، وكلّ حكم إذا لم يكن تحليليًّا، فهو تركيبيٌّ، وهذا التعبير الجديد للفرق بين القضايا التحليليّة والتركيبيّة مقبولٌ تقريبًا عند جميع المنطقيّين المعاصرين، على الرغم من أنّه بالطبع لا يخلو من الإشكال تمامًا، أو أنّ الذي فرضته ليس بحيث لا يخلو من الإشكال. وباعتقادنا لو أنّنا قبلنا بهذا التعريف كتعريفٍ للقضايا التحليليّة منسلخًا عن الاندراج المفهومي، فليس فقط سنبتعد عن تعريف كانط للتحليلي والتركيبي، بل سوف نكون قدّمنا تفسيرًا للتحليلي يشمل العديد من القضايا، ومن بينها القضايا الأوّليّة والفطريّة أيضًا؛ لأنّ إنكار القضيّة «الممكن محتاجٌ إلى العلّة» أو قضيّة «الواحد نصف الاثنين» و...، يؤدّي إلى التناقض أيضًا، ولكن في الوقت نفسه وعلى الرغم من الفرض المذكور تبقى النسبة كذلك بين الأوّليّات والقضايا التحليليّة بالتفسير الثاني هي العموم والخصوص المطلق أيضًا، مع هذا الفرق وهو أنّ العامّ يأخذ مكان الخاصّ.

لقد قدّم آير تفسيرًا آخر لتعريف القضيّة التحليليّة وهو أنّ القضيّة التحليليّة هي القضيّة التي إحراز صدقها منوطٌ بتعريف المصطلحات والعلائم المستعملة فيها، فهو يضع هذه القضيّة في قبال القضيّة التجريبيّة، والتي نصل إلى صدقها أو كذبها من خلال التجربة، وقد كتب ما يلي في كتاب زبان، حقيقت ومنطق [= اللغة، الحقيقة والمنطق]:

القضيّة تكون تحليليّةً حينما تكون صحّتها منحصرةً بتعريفات العلائم التي تشملها، وتكون تركيبيّةً حينما يتمّ تحديد صحّتها بواسطة الأمور الواقعيّة التجريبيّة، فقضيّة «هناك نملٌ يعتمد نظام العبوديّة» هي قضيّة تركيبيّةٌ؛ لأنّ صدقها وكذبها لا يُمكن أن يُعرف من خلال ملاحظة تعريف العلائم التي تمنحها قوامها، بل ينبغي التعرّض بالمشاهدة لنحو التصرّف الواقعي للنمل، وخلافًا لها قضيّة «بعض النمل إمّا طفيليٌّ وإمّا ليس كذلك»، فهذه القضيّة تحليليّةٌ؛ لأنّه ليس هناك حاجةٌ إلى أن نستعين بالمشاهدة والتجربة حتّى نعلم أنّ بعض النمل طفيليٌّ أم لا، وإذا علم الشخص بمعنى الكلمات «إمّا» و «لا» ما هي، فسوف يعلم بأنّ كلّ قضيّةٍ تكون بنحوٍ «إمّا صادقةً أو ليست

صادقــةً» فهي صحيحةٌ دون الحاجة للتجربة، ومن هنا فجميــع هذا النوع من القضايا تحليليٌّ. وباعتقادنا فإنّ النسبة بين «القضايا التحليليّة» و«الأوّليّات» بناءً على هذا التعريف لـ «القضايا التحليليّة» هي التســاوي؛ لأنّ صدق القضايا الأوّليّة إنّما يُحرز كذلك على أســاس فهم تعريف مصطلحاتها ـ إذا انعقدت بصورةِ قضيّةٍ ملفوظةٍ ـ مثلًا: قضيّة «بعض النمل إمّا أن يكون طفيليًّا وإمّا لا يكون كذلك» هي مصداقٌ للقضايا الأوّليّة في الفلســفة الإسلاميّة التي عدّها آيِر قضيّةً تحليليّةً، ولكنّنا ملتفتون إلى أنّ بيان الفلاســفة الإســلاميّين حول القضايــا الأوّليّة يتمتّع بدقّةٍ أعلى لأنّهم جعلوا محور تقســيم القضايا إلى أوّليّةٍ وغيرِ أوليّةٍ مبنيًّا على الحيثيّة الإدراكيّة والهويّة المفهوميّة للقضايــا، لا على الأمور اللفظيّة والعلائم التي تقع في المرتبــة الثانويّة، فصحيحٌ أنّنا عادةً ما نتعامل في تفكيرنا مع اللفظ، ولكن الحيثيّة المفهوميّة مقدّمةٌ بالأصالة على الجنبة اللفظيّة واللغويّة؛ لأنّه يُمكن أن يحصل لنا فهم أمرٍ ما على الرغم من أنّنا لم نضع له لفظًا بعدُ، إذًا بذلك نحــن إذا امتلكنا «الأوليّات» يُمكن لنا أن نصبح بلا حاجــةٍ لهذه القضيّة التحليليّة، أضف إلى ذلك أنّ تعريف آيِر لا ينسجم مع ما أورده كانط في تعريف القضيّة التحليليّة.

إذًا فقــد ذكرنا حتّى الآن ثلاثة تعاريفَ للقضايا التحليليّة، كما تعرّضنا للنســبة بينها وبين الأوّليّات (القضايا الأوّليّة في الفلســفة الإســلاميّة)، وقلنا أنّ النســبة بــين القضايا التحليليّة بحســب تعريف كانط (التعريف الأوّل) والقضايا الأوّليّة هي «العموم والخصوص المطلق»، فالقضايا الأوّليّة «عامّة» والقضايا التحليليّة «خاصّة»؛ يعني: كلُّ قضيّةٍ تحليليّةٍ هي قضيّةٌ أوّليّةٌ، ولكن عكســها غيرُ صادقٍ، كذلك قُلنا أنّ النســبة بين القضايا التحليليّة وبين القضايا الأوّليّة بالتعريف الثاني (تعريف اســتفان كورنر) كذلك «العموم والخصوص المطلق» مع هذا الفرق، وهــو أنّ القضايا الأوّليّة «خاصّةٌ» والقضايا التحليليّة «عامّةٌ»، وفي النهاية تعرّضنا للنســبة بين القضايا الأوّليّة والقضايا التحليليّة بالتعريف الثالث (تعريف آيِر)، وبيّنا أنّ النســبة بينهما هي التساوي.

النسبة بين الحمل الأوّلي والقضيّة الأوّليّة: مثلما عرفنا في الفصل الثاني، فإنّ الحكماء السابقين حتّى قبل الملّا صدرا كانوا يعرفون نوعين من الحمل؛ ويُسمّون القسم الأوّل من هذين القسمين

«الحمل الأوّلي الذاتي»، والقسم الثاني «الحمل الشائع الصناعي»، والقسم الأوّل يُسمّونه «أوّليًّا» من جهة أنّه ضروريّ الصدق أو ضروريّ الكذب؛ لأنّ هذا النوع من الحَمل مصداقٌ للقضايا الأوّليّة (الأوّليّات) التي يكفي فيها مجرّد تصوّر طرفَي القضيّة للجزم بصدقها، مثلًا: إذا لاحظنا قضيّة «الجزئيُّ جزئيٌّ» وكان الحمل فيها أوّليًّا، فإذًا مفادها هو أنّ «مفهوم الجزئي هو نفس مفهوم الجزئيّ»، والعقل يجزم بصدقها، ولا يتوقّف ذلك على صدقها في الخارج للتصديق بها، ومن خلال هذا التحليل يتّضح أنّه لو أنّنا واجهنا قضيّة «الجزئيّ ليس جزئيًّا» فلن نشكّ في كذبها لحظةً واحدةً؛ لأنّنا نفهم بضرورة العقل أنّ الجزئيّ لا يُمكن ألّا يكون جزئيًّا.

إذًا اتّضح إلى هنا أنّ القضيّة التي تشكّلت بالحمل الأوّلي، هي مصداقٌ للأوّليّات، وهذا هو كذلك سبب تسميتها بـ «الحمل الأوّلي»؛ لأنّها كذلك إمّا ضروريّةُ الصدق أو ضروريّة الكذب.

والآن مع الالتفات إلى هذا الأمر الذي ذكرناه، نقول: النسبة بين الحمل الأوّلي والقضيّة الأوّليّة هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ القضيّة الأوّليّة أعمّ مطلقًا من الحملّ الأوّلي؛ لأنّ الأوّليّات لا تنحصر بالقضايا التي يكون الحمل فيها حملًا أوّليًّا ومفهوميًّا، بل نحن لدينا كذلك العديد من القضايا التي يكون الحمل فيها حملًا شائعًا صناعيًّا، ومع ذلك تُعدّ من الأوّليّات، مثل الحمل في قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء»، فالحمل فيها شائعٌ، ولكنّ هذه القضيّة مصداقٌ للقضايا الأوّليّة.

تعريف الوجدانيّات: الوجدانيّات هي أساسٌ آخرُ من أُسس المعرفة، وهي قضايا تحكي بشكلٍ مُباشرٍ عن المُدرَكات الحُضوريّة، وهذا النوع من القضايا هو بنفسه علمٌ حصوليٌّ، ولكنّه يُعدّ من ذلك القسم من العلوم الحصوليّة التي تُكتسب من العلوم الحضوريّة، وكان القدماء يُعبّرون عن هذا النوع من الإدراكات بالحسّ الباطن، أو ينسبه البعض إلى الحسّ الباطن والبعض الآخر إلى نفس النفس، ولكن ليس من الواضح تمامًا ما هو مرادهم من الحسّ الباطن، هل هو نفس ذلك القسم من الذهن الذي يشمل «الحسّ المشترك» و«الخيال» و«الوهم» و«الحافظة» و«المتصرّفة» وهي الأمور التي بحثناها في الفصل الأوّل تحت عنوان «الذهن الواسع»، أمّ أنّ مرادهم من الحسّ الباطن هو نفس «النفس» التي تمتلك شهودًا حضوريًّا

، وما هو مُسلّمٌ هو أنّ الفلاسفة المشائيّين حصروا العلم الحضوري بعلم النفس بنفسها، فنسبوا في النتيجة الإدراكات الأخرى إلى «الحسّ الباطن»، وبكلّ التقادير، تُعدّ «الوجدانيّات» الآن في محافل الفلسفة قضايا ناشئةً من العلوم الحضوريّة، وتُمثّل حكايةً مباشرةً وبلا تفسيرٍ للإدراكات الشهوديّة، قال قطب الدين الشيرازي في درّة التاجّ ما يلي:

والوجدانيّات هي القضايا التي تُدركها النفس بوجدانها، أو بذاتها أو بواسطة الحسّ الباطن، مثل: علمنا بوجودنا وبأنّ لنا فكرةً ولذّةً.

والحاصل هو أنّنا نُواجه في نطاق الوجدانيّات نوعين من العلم؛ ١. العلم الحضوري؛ ٢. العلم الحصولي؛ والوجدانيّات هي علومٌ حصوليّةٌ تحكي عن إدراكاتٍ حضوريّةٍ.

تعريف الفطريّات: القضايا الفطريّة والتي تُسمّى كذلك «القضايا الفطريّة القياس» أو «القضايا التي قياساتها معها»، هي القضايا التي نصل فيها من خلال تصوّر طرفي القضيّة إلى قياسٍ، وهذا القياس يستوجب جزمنا بصدق القضيّة، ولا نحصل على هذا القياس الذي يتشكّل من الأوّليّات من خلال تجشّم عناء الاستدلال، أي من خلال بذل الجهد في ترتيب القياس وتنظيم الاستدلال.

فعلى سبيل المثال: قضيّة «الأربعة زوجٌ» هي قضيّةٌ فطريّةٌ؛ لأنّ حكمنا بصدقها يحصل من خلال هذا الاستدلال: «الأربعة يُمكن أن تنقسم إلى أمرين متساويين، وكلّ عددٍ يقبل الانقسام إلى عددين متساويين فهو زوجٌ، إذًا فالأربعة زوجٌ».

ومنه هنا يتّضح بأنّ الجزم بالصدق في القضايا الفطريّة يستند إلى قياسٍ حاضرٍ، ولا بدّ من الالتفات هنا إلى هذه النقطة، وهي أنّ بعض القضايا يُمكن أن تكون بحيث نحكم بصدقها بمجرّد تصوّر طرفَيْها، ولكنّها في الوقت نفسه تحمل قياسًا حاضرًا معها، وفي هذه الحالة إذا كان جزمنا مستندًا إلى قياسها، فسوف تُعتبر القضيّة فطريّةً، وأمّا إذا وصلنا إلى الجزم فقط على أساس تصوّراتها بدون ملاحظة القياس المقارن لها، فسوف تكون قضيّة أوّليّةً، وهذا النوع من القضايا الذي له وجهان، يُمكن أن يعتبر بالنسبة للبعض من «الأوّليّات» وللبعض الآخر من «الفطريّات»، مثلًا: عدّوا قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» قضيّةً أوّليّةً؛ لأنّنا نصل من تصوّر

طرفيها إلى صدقها، وقد كتب ابن سينا ما يلي:

إذا علمتَ ... بأنّ الكلّ ما هو؟ والجزء ما هو؟ والأقلّ ما هو؟ لم يكن بالإمكان أن لا تصدّق بأنّ الكلّ أعظمُ من الجزء.

ولكن في الوقت نفسه يُمكن لهذا القياس أن يحضر في ذهننا، وهو أنّ «الكلّ مشتملٌ على الجزء، وكل ما هو كذلك فهو أعظم»، والشاهد على هذا الأمر، هو أنّ البعض عدّ قضيّة «الواحد نصف الاثنين» من الأوّليّات، بينما عدّها البعض الآخر من الفطريّات، ويُمكن لهذا الأمر أن يكون جوابًا على الكاتب الذي كتب ما يلي:

ولقائلٍ أن يقول: لا فرق بين قولنا: الأربعةُ زوجٌ، والكلّ أعظم من الجزء؛ لأنّ الثاني أيضًا موقوفٌ على القياس القائل بأنّ الكلّ مشتملٌ على الجزء، وكلّ ما هو كذلك فهو أعظمُ. بكلّ الأحوال، لقد قُدِّم عددٌ من التعاريف للقضايا الفطريّة، والآن سوف نُقدّم للقارئ عدّة نماذجَ منها:

الفطريّات: قضايا يجزم العقل بها لا لمجرّد تصوّر طرفيها، بل بوسطٍ يتصوّره الذهن عند تصوّر طرفيها، مثل: الأربعة زوجٌ، فإنّ العقل جزم بأنّ الأربعة زوجٌ لا لمجرّد تصوّر طرفيها، بل بوسطٍ يتصوّره عند تصوّر الزوج والأربعة، وهو الانقسام بمتساويين، فحصل عند تصوّره قياسٌ، وهو أنّ الأربعة منقسمةٌ بمتساويين وكلُّ منقسمٍ بمتساويين زوجٌ، وتُسمّى هذه قضايا قياساتها معها؛ لأنّه عند تصوّر الطرفين يكون الوسط متصوّرًا فيحصل القياس من تصوّر الطرفين والوسط. كلامٌ حول البديهي: والآن سوف نتعرّض لنقل كلامٍ يستلزم الاعتناء به من قبلنا طرحًا تفصيليًّا للمباحث الماضية حول البديهي:

كان قدماؤنا مختلفين في وجهات النظر ومتشتّتين بالنسبة لتعريف البديهي، فكان البعض يقول: إنّ القضايا البديهيّة هي القضايا المستغنية عن الاستدلال، والبعض الآخر يقول: الاستدلال عليها مُحالٌ، والبعض يقول كلا الأمرين معًا، فهي مستغنيةٌ عن الاستدلال، وكذلك لا يُمكن الاستدلال عليها أيضًا...، وبكلّ الأحوال هناك قائلٌ لكلّ واحدٍ من الأقوال الثلاثة، وفي نهاية المطاف انتهى أمرها إلى حيث أنّهم جعلوا القضايا البديهيّة مبنىً وركنًا لأنّها مُجمعٌ

عليها، وفي الواقع نحن لدينا سلسلةٌ من القضايا الاجتماعيّة.

نقدٌ وتحقيقٌ: هذا الكلام حول البديهي ينطوي على دعويين:

أ. ادعاء تشتّت آراء القدماء حول تعريف البديهي؛ ب. بيان وجه الاعتماد على القضايا البديهيّة كأمرٍ إجماعيٍّ.

وسوف نتعرّض هنا للبحث والتحقيق في كلا الدعويَيْن، فأمّا بالنسبة للدعوى الأوّل (أ)، فنقول: على الأقل بالمقدار الذي بحثناه وحقّقناه، لم نجد من بين القدماء من الحكماء الإسلاميّين شخصًا عرّفَ «البديهي» بأمرٍ غير هذا التعريف وهو أنّ العلم الحصولي التصوّري أو التصديقي هو العلم الذي لا يحصل عن طريق الفكر والنظر، وقد بيّن القدماء بأنّ مُرادهم من «البديهي» هو الذي لا يحتاج في حصوله إلى الفكر والنظر؛ أي لا يحتاج إلى «التعريف» ـ في التصوّرات ـ ولا إلى «الاستدلال» ـ في القضايا والتصديقات ـ بما هو أعمّ من أن يكون بالإمكان تعريفه والاستدلال عليه أو ألّا يكون ذلك ممكنًا، وقد كتب الفارابي ما يلي:

والأشياء التي تُعلم، منها ما يُعلم لا بالاستدلال ولا بالفكر ولا برويّةٍ ولا باستنباطٍ، ومنها ما يُعلم بفكرٍ ورويّةٍ واستنباطٍ.

كذلك كتب ابن سينا ما يلي:

المعرفة على نحوين: أحدهما حصول المطلوب ويُسمّى بالعربيّة «التصوّر»...، والثاني ما يُصاحب المطلوب ويُسمّى بالعربيّة «تصديقًا» وكلاهما على نحوين: أحدهما هو الذي يُمكن الوصول إليه بالفكر...، والآخر الذي نجده في أنفسنا وليس من جهة الفكر...

ولم نجد إلّا كلامًا لصدر المتألّهين فقط يخالف هذا الكلام بحسب الظاهر.

فهو يُقسّم المعلومات في مفاتيح الغيب ابتداءً بلحاظ إمكان الكسب واستحالته إلى ثلاثة أقسام:

١. المعلومات التي يستحيل طلبها؛ لأنّها واضحةٌ وحاصلةٌ وتحصيل الحاصل مُحالٌ.

٢. المعلومات التي يستحيل طلبها؛ لأنّها خفيّةٌ وصعبةٌ.

٣. المعلومات التي يُمكن طلبها ويُمكن حصولها.

ثمّ يعتبر «البديهيّات» من مصاديق المعلومات التي يستحيل طلبها، و«النظريّات» من القسم الثالث، وقد كتب في هذا الصدد ما يلي:

واعلم أن المعقولات بحسب إمكان الطلب والكسب واستحالته ثلاثة أقسامٍ: أحدها ما لا يمكن طلبه لحصوله وجلائه، وثانيها ما لا يمكن أيضًا لصعوبته وخفائه، وثالثها ما يمكن تحصيله من وجهٍ ويستحيل من وجهٍ آخر.

ووجه الحصر هو: أنّ الأمور إمّا أن كانت حاضرةً بالفعل والوجوب أو بالقوّة والإمكان، والثاني هو الكسبيّات، والأوّل ... وهو البديهيّات لكونها أوائلَ غريزيّةً في فطرة الإنسان وهي ممّا لا يمكن تحصيلها لحضورها مغافصةً بلا اختيارٍ منه، وتحصيلُ الحاصل محالٌ إذ لا بدّ لِما لا يكتسب من نوع اختيارٍ.

كما نُلاحظ فهذه العبارة التي تتكلم عن البديهي لها ظاهرٌ مختلفٌ، وفي البداية يعتقد الإنسان أنّ صدر المتألّهين كان بصدد تعريف «البديهي» على أنّه عِلمٌ لا يُمكن تعريفه أو الاستدلال عليه، وإذا كان الأمر كذلك، فسوف يكون هذا الكلام مُؤيّدًا للدعوى الأولى من الكلام المذكور، من أنّ البعض يُعرِّف البديهي أحيانًا بأنّه العلم الذي لا يُمكن الاستدلال عليه، ولكن إذا دقّقنا النظر في عبارة صدر المتألّهين، فسوف نرى بأنّه لم يكن بصدد تقديم تعريفٍ جديدٍ للبديهي، بل كان مُراده أنّ البديهي بما أنّه علمٌ حاصلٌ إذًا فتحصيله مُحالٌ؛ لأنّ تحصيل الحاصل مُحالٌ، وهذا الأمر أعمّ من أن يكون بالإمكان تقديم تعريفٍ له أو الاستدلال عليه، ومن أن يكون تعريفه والاستدلال عليه مستحيلًا.

وأمّا بالنسبة للدعوى الثانية (ب) فبالإمكان النقاش به بالنحو التالي: إنّ وجه الاعتماد على القضايا البديهيّة هو أنّ هذه القضايا «صادقةٌ»، لا لأنّ هذه القضايا «مشهورةٌ»، وصحيحٌ أنّ «القضايا الأوّليّة» مشهورةٌ ولكنّ المُبرهِن يعتمد في البرهان على صدقها، أمّا المُجادل فيعتمد في الجدل على شُهرتها.

ولم يكن أرسطو يرى بأنّ مبدأ البرهان هو الأمر الذي يقبل به الجميع من حيث إنّه مقبولٌ لدى الجميع، وقد كتب في هذا الصدد ما يلي:

إنّ ما يكون مقبــولًا عند الجميع، لا يكون لدينا مبدأً، بل الجنس الأوّل الذي قُدّم البرهان على أساسه هو المبدأ.

وقد كتب الفارابي حول ذلك ما يلي:

والمقدّمات اليقينيّة هي مبادي العلوم النظريّة ... ويســتعملها كلّ واحدٍ منّا من جهة يقينِ نفسه بمطابقتها للأمور، من غير أن يتّكل أحدٌ منّا على شهادة غيره له، ومن غير أن يستند فيها إلى ما يراه غيره، ولا يُبالي كان رأيُ غيره فيها مثل رأيه أو لا، فإذا اتّفق فيها أن كان رأيُ الجميع فيها رأيًا واحدًا يشهدون بصحّتها، لم يزدنا ذلك ثقةً بها ولا أيضًا يصير يقينُنا بها أشدّ، ولا أيضًا قبولنا لها ولا اســتعمالنا إياها من جهة أنّ الجميع رأوا فيها رأيًا واحدًا، ولا أنّهم شهدوا بصحّة ذلك الرأي، بل ببصائر أنفسنا.

إنّ الفــارابي يُبــيّن في العبــارة المذكــورة أنّه ينبغي علينــا أن نعتمد في مبــادئ البرهان على فهمنا، ســواءً أوافقنا الآخــرون أم لم يُوافقونا، وهنا الاعتماد عــلى آراء الآخرين يبقى مذمومًا ولــو كانوا موافقين لنا، بل الموقف هنا ينبغي أن يُعتمد فيه على فهمنا الصحيح، ســواءً أوافَقنا الآخــرون فيه أم لا، ففي مبادئ البرهــان الاعتماد على آراء الآخرين يبقــى مذمومًا ولو كانوا موافقــين لنا، بل لا بد مــن الاعتماد هنا على «البصيرة الباطنيّــة»؛ لأنّ الفهم واليقين عبارةٌ عن أمرٍ شــخصيٍّ، ولكن بالطبع إذا فهم الجميع بشــكلٍ صحيحٍ، فسوف يصلون إلى نتيجةٍ واحدةٍ أيضًــا، ولن يحصل عند ذلك «هرجٌ ومــرجٌ معرفيٌّ» أيضًا، فإذا فهم الجميع أمــرًا واحدًا بنحوٍ صحيــحٍ، فمــع أنّ كلّ شــخصٍ فهم هذا الأمر بشــخصه بنحــوٍ صحيحٍ، ولكــن لن يحصل هــرجٌ ومــرجٌ، أضف إلى ذلك أنّ هذا الأمر يُمكن أن يعتبر ســببًا من أســباب الشــهرة أيضًا، وبذلــك يتّضح أنّ «اليقين يكون شــخصيًّا»، والاعتــماد عليه لا يتلازم مع «الاتجاه النســبي» ولا مــع «الفوضويّة المعرفيّة» ، ولهــذا البحث ذيلٌ طويلٌ، ونحن ســنفتحه في المباحث الآتية لبعض المناسبات.

يرى ابن ســينا مثــل الفارابي بأنّ الوجــه في الاعتماد على البديهيّــات في عمليّة البرهان هو صدقها، وقد كتب في هذا الصدد ما يلي:

ونسبة المشهور إلى الصادق بلا وسـطٍ ليس نسبة أمرٍ مقوِّمٍ. ولذلك إذا التفت الإنسان إلى الصادق بلا وسـطٍ ـ من حيث هو صادقٌ بلا وسـطٍ ـ ولم يلتفت إلى شهرته، بل فرض مثلًا أنّه غيرُ مشهورٍ، بل شنيعٌ، لَما أوقع ذلك خللًا في التصديق به.

بناءً على هذا فـ «الشـهرة» ليست مقوّمةً لـ «البديهي»، حتّى لو كان البديهيُّ مشهورًا أيضًا؛ فعـلى طالبي الحقّ والمُبرهنـين أن يعتمدوا على صدق البديهيّات، حتّى لـو كان المُجادل بما هو مُجادل يعتمد على شهرتها.

ومع ذلك لصدر المتألهين عبارةٌ ظاهرها يبدو مُخالفًا لهذا الكلام، وذلك حيث قال:

البداهـة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أوّل الفطرة من المعارف التي يشـترك في إدراكها جميع الناس.

ولكن هناك قرائنُ موجودةٌ تدلّ على أنّه لا يُريد هنا أن يُعرِّف «البديهي» بأنّه المعرفة العامّة والمشهورة، ولا أن يقول بأن الشهرة هي الوجه في الاعتماد على البديهيّات في نطاق البرهان.

وسنختم هنا «مرحلة التعريف» ـ المرحلة الأولى من المنزل الأوّل من الشكوكيّة ـ وسنكون بذلك قد وصلنا إلى «مرحلة الإثبات».

٢. مرحلة الإثبات (المرحلة الثانية):

الآن، بعـد أن تعرّضنا لتعريف «البديهي» ولحقيقة قضايا المبـادئ، يعني: بعد أن وضّحنا كلًّا من «الأوّليّات» و«الوجدانيّات»، سنتعرّض للمرحلة الثانية من المنزل الرابع للشكوكيّة.

العبور من المرحلة الثانية من المنزل الرابع للشكوكيّة:

لقـد عبرنا حتّى الآن مـن المرحلة الأولى مـن المنزل الرابع للشـكوكيّة، يعنـي: «مرحلة التعريـف»، والآن سـوف نعبر من المرحلة الثانيـة من المنزل الرابع للشـكوكيّة، والتي تُعرف بـ «مرحلة الإثبات».

إثبات البديهي: إنّ المراد من الإثبات هنا تنبيهيٌّ؛ لأنّ وجود البديهي من الوجدانيّات، ولكنْ للتنبيه على هذا الأمر البديهي يُمكن قول ما يلي:

أ. إنّ المعلومـات التي نمتلكها إمّا أن تكـون بأجمعها بديهيّةً، وإمّا أن تكون بأجمعها نظريّةً، وإمّـا أن يكون بعضها بديهيًّـا وبعضها نظريًّا، وإذا كانت معلوماتنـا بأجمعها بديهيّةً، فلن يبقى شيءٌ بعد ذلك مجهولًا، والتالي باطلٌ بالضرورة، إذًا فالمقدَّم باطلٌ أيضًا، وببيانٍ أدقَّ: لو أنّ جميع معلوماتنـا كانت بديهيّةً، لَمَا احتجنا إلى الفكر في تحصيل أيِّ معرفةٍ، والتالي باطلٌ بالضرورة، إذًا فالمُقدّم باطلٌ أيضًا.

ومـن جهةٍ أخرى، لو أنّ جميع معلوماتنا كانت نظريّةً، فأصلًا لَمَا كان بإمكاننا أن نكتسـب علـمًا من العلـوم، والتالي باطلٌ بالـضرورة، إذًا فالمُقـدّم باطلٌ كذلك، وبيـان المُلازمة: لو أنّ معلوماتنـا كانـت نظريّـةً، فلا بدّ أن تعتمـد على معرفةٍ معلومـةٍ لنا، وبما أنّه ـ بنـاءً للفرض ـ جميـع معلوماتنـا نظريّةٌ، لذا في نهاية المطـاف إمّا أن نقع في الدور أو في التسلسـل، وعندها لن نصـل إلى أيّ معرفةٍ مـع أنّنا قبلنا أصل العلم بالوجـدان، وبعبارةٍ أخـرى: إذا كانت القضيّة «أ» نظريّـةً، وكانـت تُعلم من خلال القضيّة «ب»، فبما أنّ القضيّـة «ب» نظريّةٌ، لذا فهي تُعلم مـن خلال «ج»، وبـما أنّ القضيّة «ج» نظريّـةٌ، إذًا إذا كانت تُعلم من خلال «أ» فسـوف يلزم مـن ذلك الدور، وإذا اسـتمرّت هذه السلسـلة هكـذا إلى ما لا نهاية، فسـوف يلزم من ذلك التسلسل، وهذان الأمران مُخالفان لأصل تحقّق العلم، مع أنّ أصل وجود العلم من البديهيّات الوجدانيّـة؛ وطبعًا كما بيّنا في المباحث السـابقة فالبرهان المذكور ليـس من أجل إثبات العلم، بـل هو من أجـل إثبات انقسـام العلـم إلى البديهي والنظـري، إذًا فمن خلال هـذا البرهان يتّضـح أنّ معلوماتنا لا يُمكن أن تكـون نظريّةً بأكملها، وأنّنا نتملك معلومـاتٍ بديهيّةً أيضًا ، وهناك تقريرٌ لهذا البرهان بالنحو التالي:

لو كان الكلّ نظريًّا يلزم الدور أو التسلسل عند التحصيل، واللازم باطلٌ لاستلزامه امتناع التحصيل مع أنّه واقعٌ فالملزوم مثله.

ب. لقد وجد بعض المُفكّرين بأنّ الأمر البديهيّ أسهل من أن يعتمد على البرهان المذكور من أجل التنبيه عليه؛ وإنّما يعتقدون بأنّ «البديهي» عبارةٌ عن أمرٍ وجدانيٍّ، وإذا رجعنا إلى أنفسـنا، ولاحظنا معلوماتنا فسوف نُحرز وجود البديهي بالنسبة لنا؛ لأنّ بعض معلوماتنا لا تحصل لنا

عــن طريق الفكر والنظــر، والبديهي هكذا أيضًا بحيث أنّ مصداقه موجــودٌ ومنطوٍ فينا، وإذا أنكره شخصٌ، فيكفي أن نُوصيه بأن ينظر إلى باطنه، وفي ما يلي نقرأ نموذجًا من هذا الاتّجاه:

إنّ هــذه القســمة (انقســام العلــم إلى البديهــي والنظــري) بديهيّــةٌ لا تحتــاج إلى تجشّــم الاســتدلال كــما ارتكبــه القــوم، وذلــك لأنّــا إذا رجعنــا إلى وجداننــا وجدنــا أنّ مــن التصــوّرات مــا هــو حاصلٌ لنا بــلا نظــرٍ...، ومنها ما هــو حاصلٌ لنــا بالنظــر والفكر...، وكــذا مــن التصديقــات مــا يحصــل لنــا بــلا نظــرٍ...، ومنهــا مــا يحصــل لنــا بالنظــر. وبذلك، فمن خلال البيانين السابقين، لا يبقى مكانٌ للشكّ في أصل وجود «البديهي»، ويتّضح أنّ بعــض معلوماتنا بديهيٌّ، وبناءً على البيان الثاني، يعنــي: الإرجاع إلى الوجدان، فنحن ليس بإمكاننا أن نُثبت أصل البديهي وحسب، بل كذلك بإمكاننا أن نُحدّد نوع البديهي، إذًا فلا يقتصر الأمر بالنسبة لنا على أنّنا نستطيع أن نُثبت أصل البديهيّات في أنفسنا وحسب، بل يُمكننا أن نُعيّن أنواعهــا كذلك، وبالتالي يُمكن إثبات مبادئ المعرفة بالاســتناد إلى العلم الحضوري ووجدان النفــس، يعني: «الوجدانيّات» و«الأوّليّات»، وهنا يُمكننا أن نعبر من «المرحلة الإثبات»، وأن نذهب نحو «مرحلة الصدق».

٣. مرحلة الصدق (المرحلة الثالثة)

إنّ الشــكّاك يُطالبنا في المرحلة الثالثــة من المنزل الرابع للشــكوكيّة أن نُثبت صدق قضايا المبادئ، ولذا سنقوم الآن بإثبات صدق قضايا المبادئ.

العبور من المرحلة الثالثة من المنزل الرابع للشكوكيّة

سوف نُحلّل هنا صدق قضايا «الوجدانيّات» وكذلك «الأوّليّات»، ويُمكن لهذين النوعين مــن القضايا أن يكون لهما مصاديُق عديــدةٌ وأن تُعتبر من معايير المعرفــة، وأن تُرجع المعارف اليقينيّة الأخرى إلى واحدٍ من هذين القسمين بنحوٍ من الأنحاء، ولذا سوف نقوم الآن بالبحث في صدق القضايا الوجدانيّة والأوّليّة، وبما أنّنا تعرّضنا لذلك في المباحث الســابقة، لذا ســوف نتعرّض لهما هنا بالإشارة فقط، وسنُحيل التفصيل على المباحث السابقة.

صــدق الوجدانيّات: إنّ وجه صدق الوجدانيّات هــو أنّ القضايا الوجدانيّة قضايا تحكي عــن علومنا الحضوريّــة، وبما أنّه في هذا النوع مــن القضايا، يكون طرفا الصــدق فيه ـ يعني: «المُطابِــق» و«المُطابَق» ـ تحت اختيارنا، وبالتالي يُمكننا أن نُحــرز مُطابقتها وصدقها بالوجدان أيضًا، فالشخص الذي يكون حزينًا والذي تكون قضيّة «أنا حزينٌ» موجودةً في ذهنه أيضًا، لا يُمكن أن يحصل لديه شــكٌّ في صدق هذه القضيّة الوجدانيّة التي تحكي عن علمه الحضوري؛ لأنّ القضيّة تقول أيضًا بأنّه يجد حقيقتها في نفسه بلا واسطةٍ من خلال علمه الحضوري.

صــدق الأوّليّات: إنّ وجه صــدق القضايا الأوّليّة هو أنّ فهم صدق النســبة التي في هذه القضايا يعتمد على نفس هذه القضايــا؛ لأنّنا إذا تصوّرنا طرفَي القضيّة بنحوٍ صحيحٍ، وكذلك اطّلعنا على مفاد هيئة القضيّة، أو بتعبير ابن ســينا كان لدينا «فطانةٌ بتركيب القضيّة»، فســوف نحكم بصدق القضيّة؛ لأنّ جَزْمنا بصدق القضايا الأوّليّة يعتمد على نفس هذه القضايا، وبعبارةٍ أخرى: يفهم الذهن في القضايا الأوّليّة أنّ القضيّة صادقةٌ أم كاذبةٌ من خلال ملاحظته للطرفين وكذلــك من خلال تحقيقه لمفاد الهيئة التركيبيّة، وهذا الامتيــاز هو امتيازٌ مختصٌّ بهذا النوع من القضايا فقط؛ لأنّ صدق القضايا الأخرى لا يُحرز من خلال الاطلاع على نفس القضيّة، طبعًا القضايــا التحليليّــة لكانط تتمتّع بنفس هــذا الامتياز، حيث لا حاجــة للتصديق بصدقها إلى الرجوع إلى العالم الخارجي، ولكن مثلما ذكرنا سابقًا القضايا التحليليّة لكانط بناءً لتفسير كانط نفسِه الذي قدّمه للتحليلي والتركيبي هي عبارةٌ عن مصاديق للقضايا الأوّليّة؛ لأنّ قضايا كانط التحليليّة هي الأخرى يُحرَز صدقها من خلال تصوّر طرفيها، أمّا القضيّة الأوّليّة فلها مصاديقُ أخــرى أيضًا، لا تُعتبر تحليليّةً، وفي جميع الأحوال، القضايا الأوّليّة أو الأوّليّات ســواءً أكانت تحليليّــةً أم تركيبيّةً فهي ضروريّة الصدق؛ لأنّ المحمــول أو التالي في هذا النوع من القضايا هو مقتضى نفس الموضوع أو المُقدّم؛ يعني: بما أنّ الموضوع أو المُقدّم هكذا، إذًا فهو واجدٌ للمحمول أو التــالي الفلاني، والنفس لا تذهب إلى أبعد من نفســها في التصديق بهذه القضايا، والتصديق بهذه القضايا يستند إلى الطرفين والهيئة التركيبيّة للقضيّة، إذًا من هنا يُمكن لنا أن نستنتج صحّة القضايــا الأوّليّــة أيضًا؛ لأنّ التصديق في هــذا النوع من القضايا يســتند إلى أمورٍ جميعها تحت

اختيارنا، إذًا إذا لم يكن لدينا مشكلةٌ تصوّريّةٌ، يعني: إذا فهمنا طرفَي القضيّة والهيئة التركيبيّة بنحوٍ صحيحٍ، عندها لن يبقى لدينا مشكلةٌ تصديقيّةٌ، وكما كتب ابن سينا:

إذا علمتَ بالحكم التصوّري في ذلك الوقت لمعنى الكلّ ما هو، ومعنى الجزء ما هو، ومعنى الأكبر ما هو، ومعنى الأصغر ما هو، فلا يُمكنك إلّا أن تُصدّق بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وكذلك لا يُمكنك أن تشكّ بأنّ كلّ الأشياء التي تُساوي شيئًا آخرَ، فهي تتساوى كذلك .

وبذلك يتّضح من خلال التحليل المذكور أنّ القضايا الأوّليّة ضروريّة الصدق؛ لأنّ المحمول أو التالي في القضايا الأوّليّة هما مقتضى نفس الموضوع أو المقدّم، وبحكم نفس هذا التحليل نستنتج بأنّ هذه القضايا ضروريّة الجهة أيضًا؛ لأنّ موضوعها أو مقدّمها واجدٌ بالضرورة للمحمول أو للتالي؛ لأنّ المحمول أو التالي في القضايا الأوّليّة هو مقتضى الموضوع أو المقدّم، سواءً أكان المحمول أو التالي مندرجًا في الموضوع أو المُقدّم تصريحًا أو تلويحًا، يعني: سواءً أكانت القضيّة من القضايا التحليليّة لكانط أم لم تكن، فالقضايا التحليليّة ليس لها امتيازٌ خاصٌّ هنا؛ لأنّ النفس بعد أن تتصوّر الطرفين لجميع القضايا الأوّليّة وتتفطّن لتركيبها، سوف تجزم بصدقها، ذلك الجزم الذي يركب على عاتق نفس القضيّة، وبما أنّها حُصّلت عن طريقٍ منطقيٍّ صحيحٍ، لذا فهي لا تقبل التشكيك من الناحية المنطقيّة، وهذا الأمر موجودٌ أيضًا في القضايا التحليليّة، وفي المصاديق الأخرى للقضايا الأوّليّة أيضًا، ولكن بالطبع القضايا التي تكون تحليليّةً بنحوٍ صريحٍ مثل: «الألف ألفٌ»، فبلحاظ الخصوصيّة التي تمتلكها، فحتّى لو لم يتمّ تصوّر موضوعها ومحمولها، وبدلًا من ذلك تمّ تصوّر عنوانها المشير، أو كانت من الأساس بلا معنًى، مع ذلك يُمكن أن يحصل الجزم بصدقها منطقيّاً، وهذه الخصوصيّة تختصّ فقط بالقضايا التي تكون تحليليّةً تصريحًا، وليس بالقضايا التحليليّة والأوّليّة الأخرى، ولكن في القضيّة التحليليّة بالصراحة، هناك مصداقٌ للقضايا الأوّليّة في الفلسفة الإسلاميّة التي تكون صادقةً بالضرورة.

والحاصل هو أنّ جميع القضايا الأوّليّة صادقةٌ، سواءً أكانت تحليليةً أم لم تكن كذلك؛ لأنّ النفس عندما تنظر إلى نفس القضيّة، يعني: عندما تتصوّر طرفَي القضيّة مع الالتفات إلى مفاد

الهيئة التركيبيّة للقضيّة، تفهم صدق القضيّة، فالنفس هنا سوف تُصدّق بأنّ هذه القضيّة صادقةٌ أو كاذبــةٌ بالضرورة من خــلال حضورها في جهاز الذهن ونظرهــا إلى القضيّة الأوّليّة، وهذه الخصوصيّة ليست موجودةً إلّا في القضايا الأوّليّة، ووجه ذلك هو أنّ علّة التصديق في القضايا الأوّليّة هو نفس أجزاء القضيّة، يعني: عندما يحصل لنا تصوّرٌ لأجزاء القضيّة، ولا يكون لدينا نقــصٌ في الفهم أو انحرافٌ في الفكر، عندها لا بدّ أن يحصل لدينا تصديقٌ بصدق هذه القضايا بشكلٍ منطقيٍّ.

الصدق ومشــكلة البنية الأخرى: هناك إشكالٌ قويٌّ نســبيًّا يُهدّد «صدق القضايا»، حيث يُطرح هذا الإشــكال في مــورد كلِّ قضيّةٍ يقينيّةٍ بما يعمّ البديهيّة منهــا والنظريّة، وهو أنّ اليقين بكلّ قضيّةٍ يســتند إلى البُنية الحاليّة للشــخص المُتيقِّن، وإذا ما تغيّرت البُنية الحاليّة للشــخص المُتيقِّن، فربّما يحصل لديه إدراكٌ آخرُ بل حتّى مخالِفٌ للإدراك الفعلي، ومن هنا نستنتج بأنّ يقين الشــخص الفعلي بالقضيّة أو بالقضايــا التي لديه الآن هو يقينٌ بها الآن، وليــس يقينًا منطقيًّا، وبالتالي لا تُعتبر «معرفةً».

عمليّة الجواب: قبل أن نُجيب على «مشــكلة البنية الأخرى»، ينبغي أن نلفت النظر إلى أنّ هذه المشــكلة تختلف في هويّتها عن إشــكال «تفاعل الذهن والعين»، ولــن نُرجعها إليها، ولو أنّها رجعت إليها، فســوف يكون جوابنا هو أنّنا بيّنا الجواب عليها في «العبور من المنزل الثالث للشكوكيّة».

وإذا دقّقنا النظر في صورة المســألة، فسوف نجد بأنّ «مشكلة البُنية الأخرى» هي في الواقع بصدد إلقاء هذه الشــبهة، وهــي أنّك صحيحٌ تمتلــك إدراكاتٍ وتدّعي بأنّ هــذه الإدراكات مطابقةٌ للواقع، ولكنّك تُدرك هذه الإدراكات في هذه الوضعيّة ومن خلال هذه البُنية الروحيّة والفكريّــة، ولكن كيف يكون لديك نفس هذه الإدراكات في بُنيةٍ أخرى؟ إذًا فأنت تُدرك هذه الإدراكات في هــذه البُنية، ومن هنا نســتنتج أنّ إدراككم تابعٌ لبُنيتكــم الفعليّة، والقضايا التي تُصدّقون بها ليست واجبة الصدق، سواءً أكانت تلك القضايا التي صدّقتم بها بديهيّةً أم نظريّةً.

والآن حيــث إنّنا عرفنا هويّة «مشــكلة البُنية الأخرى»، سنســعى الآن لأن نُجيب عليها،

وسوف نُجيب على هذه المُشكلة بنحوين من الإجابات؛ وطبعًا هاتان الإجابتان لهما هويّةٌ واحدةٌ، وفي الواقع تُعتبران كوجهين لعملةٍ واحدةٍ.

الإجابة الأولى: كما أشرنا سابقًا «مشكلة البُنية الأخرى» تشمل جميع الإدراكات بما يعمّ البديهيّة منها والنظريّة؛ يعني: هذه المشكلة لا تختصّ بالإدراكات البديهيّة، ولكنّنا هنا سوف نُدافع عن الإدراكات البديهيّة فقط في مواجهتها لـ «مشكلة البُنية الأخرى»؛ لأنّه أوّلًا: نحن هنا ـ في مرحلة الصدق ـ بصدد الدفاع عن مباني المعرفة، يعني عن البديهيّات. ثانيًا: إذا استطعنا أن نُنجّي «البديهيّات» من إرهاب «مشكلة البُنية الأخرى» فقهرًا سوف تكون النظريّات مصونةً من شظايا هذا الإشكال؛ لأنّ النظريّات إنّما تُصبح يقينيّةً من خلال الاستناد إلى البديهيّات. ثالثًا: التحقيق في هذه المشكلة في البديهيّات أبسط؛ لأنّ النظريّات تقترن بمُشكلاتٍ أكثر أيضًا، والتي ستُظهر نفسها بنحوٍ من الأنحاء خلال بحث المسألة، إذًا للأسباب المذكورة سوف نتعرّض الآن لجواب «مشكلة البُنية الأخرى» في ما يتعلّق بالقضايا البديهيّة.

وممّا ذكرنا سابقًا اتّضح بأنّ «البديهيّات» هي قضايا وتصديقاتٌ لا تحصل عن طريق الفكر والنظر، وأنّها لا «تحتمل الخطأ»، والآن بناءً على هذا الأساس وهو أنّ «عدم احتمال الخطأ» هو من الخواصّ الذاتيّة للبديهيّات، وكون «البديهيّات» بنفسها لا تقبل «احتمال الخطأ»، بناءً على هذا سوف نُحاكم «مُشكلة البُنية الأخرى»، وسوف نُعرّض «عدم قبول البديهيّات للخطأ» للامتحان.

وسوف نبحث الجواب على «مشكلة البُنية الأخرى» من خلال التحقيق في «احتمالاتٍ ثلاثةٍ».

الاحتمال (أ): نحتمل الاحتمال التالي، وهو أنّنا مع حفظنا لليقين الفعلي بالقضيّة البديهيّة المفروضة، فحتّى لو أنّنا وقعنا في بُنيةٍ أخرى، فسوف يكون لدينا في تلك البُنية كذلك يقينٌ كاملٌ آخرُ مُشابهٌ لليقين الحالي، ومن الواضح هنا أنّ البُنية الأخرى المُحتملة لا تُشكّل لطمةً ليقيننا الفعلي بالقضايا البديهيّة؛ لأنّه في هذا الاحتمال (الاحتمال أ) مُقتضى البُنية الأخرى هو وجود يقينٍ مماثلٍ ليقيننا الحالي.

الاحتمال (ب): الاحتمال الآخر هو أنّه مع حفظ يقيننا الفعلي بالقضيّة اليقينيّة المفروضة،

فلو أنّنا كان لدينا بُنية أخرى فسوف تحصل لنا حالةٌ مخالفةٌ ليقيننا الحالي، ولكننا الآن مع بُنيتنا الموجودة لدينا يقينٌ بعدم صحّة تلك الحالة، يعني: نحن الآن لدينا يقينٌ بأنّ «تلك الحالة المفروضة في البُنية الأخرى أعمّ من اليقين بالخلاف أو احتمال الخلاف» هي حالةٌ غير صحيحةٍ من الناحية المنطقيّة، إذًا فهنا أيضًا لن تحصل لدينا مشكلةٌ؛ يعني هذا الاحتمال (الاحتمال ب) كذلك لن يُحدث أيّ لطمةٍ ليقيننا الفعلي بالقضايا والتصديقات البديهيّة.

الاحتمال (ج): أن نفرض الآن بأنّه مع حفظ يقيننا الفعلي بالقضايا البديهيّة، إلّا أنّنا سنجد في «البُنية الأخرى» حالةً على خلاف يقيننا تمامًا، وسنعدّ تلك الحالة المفروضة في «البُنية الأخرى» إمّا «صادقةً» وإمّا «مُحتملة الصدق»، وهنا سوف تستقرّ «مُشكلة البُنية الأخرى»، ولكن هذا الاستقرار هو الآخر لن يدوم بشكلٍ منطقيٍّ أبدًا؛ وذلك لما يلي:

أوّلًا: أنّ «احتمال الخلاف» هذا هو احتمالٌ بدويٌّ ينحل بعد التأمّل إلى «يقينٍ تفصيليٍّ» و«شكٍّ بدويٍّ»، ونعلم أنَّ اليقين البدوي بالخلاف أو الاحتمال البدوي بالخلاف في مسألةٍ ما لا يُسبّبان تعارضًا مع اليقين المنطقي بتلك المسألة، كما هو الأمر في مجموعة معلوماتنا (الأعم من البديهيّة والنظريّة) حيث يوجد «اليقين بالخلاف» أو «الاحتمال البدوي بالخلاف» في ما يتعلّق بالبعض منها، ولكن بعد التأمّل والبحث في المسألة لا تبقى هذه الحالة في البديهيّات؛ لأنّنا لا نحتمل الخطأ في معلوماتنا البديهيّة، ولدينا يقينٌ منطقيٌّ بها، ولكنّنا نحتمل الخطأ في نظريّاتنا بالجملة، ويجب علينا أن نتوسّل بالبديهيّات كي ننفي احتمال الخطأ في النظريّات.

وهذه المسألة شبيهةٌ مثلًا بمسألة الراعي الذي يمتلك قطيعًا مكوّنًا من أربعين رأسًا من الغنم، ويعلم بأنَّ واحدًا من هذه الأغنام غصبيٌّ، إذًا بكلّ الأحوال ستواجه أحد الأغنام الغصبيّة مع كلّ واحدٍ من هذه الأغنام، وتضع احتمال أنّ هذه هي الغنمة المغصوبة، ولكن إذا حصّلت سبيلًا بأيّ طريقةٍ من الطرق وعلمتَ بأنّ تلك الغنمة سوداء اللون، فهنا سيرتاح بال الراعي بالنسبة للأغنام بيضاء اللون؛ لأنَّه يمتلك الآن «يقينًا تفصيليًّا» أنَّ الأغنام البيضاء ليست مغصوبةً، ولكنّه يبقى على حالته السابقة من الشكّ في ما يتعلّق بالأغنام السوداء، و«معلوماتنا» على هذا

النحو أيضًا؛ لأنَّ احتمال الخطأ يسري بصورةٍ بدويّةٍ إلى بعضها، ولكن بعد التأمّل والبحث يتبدّل هذا الاحتمال البدوي إلى «يقينٍ» و«شكٍّ»؛ لأنَّه في «البديهيّات» وفي تلك المجموعة من النظريّات التي تقوم على البديهيّات بصورةٍ صحيحةٍ يزول الشكّ، ولكن تبقى سائر النظريّات كما هي في موقف الشكّ، إذًا في فرض «البنية الأخرى» على الرغم من أنّنا نحتمل الخلاف في البداية، ولكن بالرجوع إلى القضايا البديهيّة يحصل لنا اليقين بعدم صحّة ذلك الاحتمال بالخلاف.

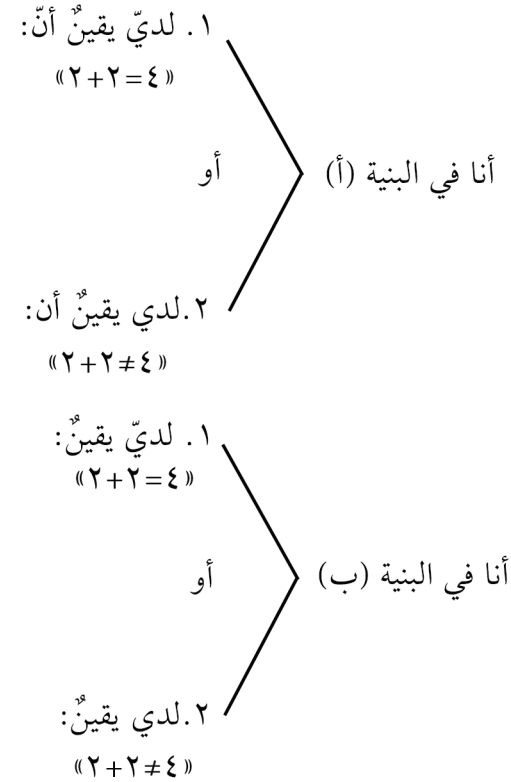
والنتيجة هي أنَّ «احتمال الخلاف» أو «اليقين بالخلاف» في «البنية الأخرى» هو يقينٌ واحتمالٌ بدويٌّ يزول بعد التأمل ويُعطي مكانه إلى «اليقين المستقرّ»؛ لأنَّنا أوّلًا: لا نتخلّى عن يقيننا بالبديهيّات مطلقًا.

وثانيًا: إذا ما دققنا النظر هنا، فإنَّ فرض اليقين بالخلاف أو احتمال الخلاف في الفرض (ج) هو فرضٌ متناقضٌ؛ لأنَّنا فرضنا من ناحيةٍ بأنَّنا لدينا الآن يقينٌ بالقضيّة البديهيّة، ولكن من ناحيةٍ أخرى اعتبرنا بأنَّ صحّة الخلاف المُتيقّن بالنسبة لنا في سائر الأبنية مُتيقّنٌ أو محتملٌ!

وعلى ما يبدو هذا «الفرض المتناقض» ناجمٌ عن نسياننا لحالتنا الأولى، وهذا هو نفس المنشأ والعامل الذي أوقعنا في مثل هذه المشكلة، ونحن يُمكننا أن نتجاوز هذه المشكلة إذا عدنا إلى وضعنا الأوّل وتأمّلنا وبحثنا في وجه صدق القضايا البديهيّة كما في السابق، وبالتالي رأينا عدم قابليتها للتشكيك مرّةً أخرى.

إجابةٌ أخرى: الآن وبهدف التدارك، سنعرض إجابةً أخرى لـ «مشكلة البُنية الأخرى»، وفي البداية سنُصوّر صورة المسألة ومن ثمَّ سنتناول الإجابة عليها.

تصوير صور المسألة: وهنا سنسمّي بنيتنا الحاليّة بـ «البنية أ» والبنية الأخرى المفترضة بـ «البنية ب»، ثمَّ سنصوّر أنواع حالاتنا الإدراكيّة بالنسبة إلى قضيّةٍ بديهيّةٍ مثلًا: «٢+٢ = ٤» التي صورناها في البنية (أ) و(ب)، وبالطبع نحن سنذكر هنا الحالة الإدراكيّة لليقين بـ «الوفاق» أو «الخلاف»؛ لأنَّ حكم «الوهم» و«الشكّ» و«الظنّ» يُستفاد منهم أيضًا، إذًا الآن وبالالتفات إلى المطالب المذكورة سنصور المسألة بالطريقة التالية:



تحليل صور المسألة: الآن سنتطرّق إلى تحليل صور المسألة لنرى في ظلّ هذا التحليل أنّ «مشكلة البنية الأخرى» ستستقرّ في أيِّ صورةٍ من الصور المفترضة كي نقوم بالإجابة عليها بالتعاقب، ومن هذا المنطلق، سنقارن بهذه الطريقة هنا بين نوعَيِ الإدراك المرتبطين بـ «البنية أ» و«البنية ب».

وفرض المسألة كالتالي، لدينا يقينٌ بالقضيّة البديهيّة «٢+٢=٤»، إذًا من خلال هذا الوجه، يُحذف الفرض (٢) من البنية (أ) من محلّ الإشكال، وبالتالي سنقارن الآن بين يقيننا بالقضيّة البديهيّة «٢+٢ = ٤» مع الحالتين الإدراكيّتين المفترضتين في البنية (ب)، وقد فرضنا في البنية المفترضة (ب) حالتين إدراكيتين:

١. «٢ + ٢ = ٤» ٢. «٢ + ٢ ≠ ٤»، وبالطبع من الواضح هنا أنَّه لا يوجد تقابلٌ بين القضيّة (١) في البنية (أ) مع القضيّة (١) في البنية (ب)، إذًا هذا الفرض أيضًا يُحذف من مشكلتنا،

وبالنتيجة يستقرّ الإشكال في النهاية في ما يتعلّق بتقابل الحالة الإدراكيّة (١) من البنية (أ) مع الحالة الإدراكيّة (٢) من البنية (ب).

وبذلك يستقرّ الإشكال هنا، وذلك في أنّ يقينك في البنيّة (أ) ـ بنيتك الحاليّة ـ بالقضيّة «٢+٢=٤» يتعارض مع يقينك في البنية (ب) ـ بنيتك المفترضة ـ بالقضيّة «٢ +٤≠٢»، وهو يسلب يقينك الحالي بالقضيّة «٢+٢=٤».

والآن بما أنّنا علمنا أين محلّ استقرار «مشكلة البنية الأخرى»، إذًا سنقوم الآن بالجواب على الإشكال.

حل المسألة: الآن نأتي ونواجه يقيننا في البنية (أ) ـ بنيتنا الحاليّة والحاضرة ـ وكذلك نواجه اليقين المفترض الآخر المتناقض تمامًا مع يقيننا الفعلي في البناء المفترض الآخر الذي فرضناه ممكنًا في فرضنا.

إذًا لأجل سهولة العمل، يمكننا أن نفترض أنفسنا مع إدراك شخصٍ آخرَ في البنية المفترضة (ب) مع الإدراك مثلًا: «٢ + ٢ ≠ ٤».

ونحن ندّعي في بنيتنا الفعليّة ـ البنية (أ) ـ بأنّنا نمتلك يقينًا بأنَّ «٢+٢=٤»؛ لأنّنا حصّلنا هذه المعرفة البديهيّة مثلًا عن طريق التصوّر الدقيق للموضوع والمحمول من خلال التوجّه والاهتمام بمفاد تركيب القضيّة بشكلٍ منطقيٍّ، وبالتالي يقول الشكّاك الآن: فرض اليقين بالخلاف في بنيتك الأخرى المفترضة، يلحق الضرر بنحوٍ منطقيٍّ بيقينك الحالي بالقضيّة المذكورة!

والآن، نقول في التتمّة: إذا قارنّا بين اليقين (١) من البنية (أ) مع اليقين (٢) من البنية (ب)، ستترتّب ٣ صورٍ:

١. اليقين بكذب اليقين (٢) من البنية (ب).

٢. الاحتمال البدوي بصدق اليقين (٢) من البنية (ب).

٣. الاحتمال الاستمراري بصدق يقين (٢) من البنية (ب).

والآن من خلال استبدال القضيّة «٢+٤≠٢» مكان الرقم (٢)، سيكون لدينا ما يلي:

١. اليقين بكذب اليقين بـ «٢+٢≠٤» من البنية (ب).

٢. الاحتمال البدوي بصدق اليقين بـ «٢+٢≠٤» من البنية (ب).

٣. الاحتمال الاستمراري بصدق اليقين بـ «٢+٢≠٤» من البنية (ب).

والآن بما أنّنا نعلم أين يستقرّ الشكوكي بإشكاله، لذا سنتوجّه نحو إشكاله، وسنسعى للإجابة عليه.

إذا دقّقنا النظر فسيصبح معلومًا لنا بأنَّ «الفرض الأوّل» من الافتراضات الثلاث، لا يُلحق الضرر باليقين الحالي بصدق القضيّة «٢+٢=٤»، لأنّنا بناءً على فرض المسألة لدينا يقين بكذب اليقين بالقضيّة «٢+٤≠٢».

ولكن في «الفرض الثاني» من الافتراضات الثلاث المذكورة فصحيحٌ أنّنا نحتمل احتمالًا بدويًّا بصدق اليقين بالقضيّة «٢+٤≠٢»، ولكن هذا الاحتمال هو مجرّد احتمالٍ بدويٍّ؛ وبما أنّ القضيّة المفترضة بديهيّةٌ إذًا فاحتمال الخلاف سيزول من البين بالالتفات إلى نفس القضيّة أيضًا.

ولكن في «الفرض الثالث» حيث سيبقى احتمال صدق اليقين بالقضيّة «٢+٤≠٢» مستمرًّا حتّى على الرغم من الالتفات إلى القضيّة البديهيّة المفترضة، فنقول: هذا الاحتمال مُجرّد احتمالٍ وهميٍّ، وليس منطقيًّا؛ لأنّه إذا انتبهنا بدقّةٍ، فإنَّ صورة المسألة لوحدها وبدون أيِّ مؤونةٍ زائدةٍ فسوف تصل بنا إلى اليقين بكذب القضيّة «٢+٤≠٢» بنحوٍ منطقيٍّ، وبما أنّه لم يقع مثل هذا الأمر، إذًا نستنتج أنّنا لم نُدقّق بشكلٍ جيّدٍ أو أنَّ بنيتنا الإدراكيّة المفترضة قاصرةٌ بسبب عواملَ من قبيل الاختلال أو الابتلاء بشبهةٍ أو ... .

وبذلك، يُمكننا من هنا أن نستنتج بأنّه إذا حصل لنا في بنيةٍ أخرى مفترضةٍ ـ أو حصل لشخصٍ آخرَ في بنيته ـ الحكم بصدق القضيّة «٢+٤≠٢» أو اعتبرناها محتملة الصدق بصورةٍ مستمرّةٍ، فتلك البنية المفترضة ـ بنيتنا أو بنية الآخرين ـ هي بنيةٌ قاصرةٌ أو مَعيبةٌ بالضرورة؛ لأنّنا سوف نعرف صحّة عمل العقل من صحّة الفهم، وسنستنتج من عدم صحّة الفهم قصور الآلة الفكريّة وتلفها؛ لأنّنا لسنا حتّى مقلدي أنفسنا كي نقول: بما أنّ عقلنا يعمل بصورةٍ سليمةٍ فإنَّ كلّ فهمٍ له هو فهمٌ صحيحٌ، ونحن نقبل بأيّ عملٍ إدراكيٍّ يقوم به، بل الأمر على العكس تمامًا؛ لأنّنا نفهم بشكلٍ صحيحٍ، بدليل أنّنا تأملنا مثلًا بموضوع ومحمول القضيّة «٢+٢=٤» بصورةٍ دقيقةٍ، وحصّلنا يقينًا بصدقها، وبالتالي استنتجنا أنَّ آلتنا الإدراكيّة قد عملت بشكلٍ سليمٍ.

والنتيجة هي أنَّ «مشكلة البنية الأخرى» تقبل الردّ من خلال التحليل والتأمّل في صور المسألة بنحوٍ منطقيٍّ وذلك من خلال البيان الذي تمّ شرحه مفصلًا في السابق.

٤. مرحلة النفق (الجسر) (المرحلة الرابعة)

يقول الشكوكي في المرحلة الرابعة من المنزل الرابع: أنت تريد أن تعبر النفق من «وضوح القضيّة» المرتبطة بنتيجة القضيّة إلى «صدق القضيّة» الناظر إلى محكيِّ القضيّة، ولكن كيف يُمكن العبور في الجسر من النسبة التي للقضيّة مع قائلها إلى العلاقة التي للقضيّة مع محكيِّها؟ وبأيّ دليلٍ تقولون: «كلُّ قضيّةٍ واضحةٍ لقائلها فهي مطابقةٌ للواقع»؟

العبور عن المرحلة الرابعة من المنزل الرابع للشكوكيّة

وهنا سنجيب على المرحلة الرابعة، المعروفة بمرحلة النفق (الجسر)، في البداية ينبغي أن نُشير إلى أنَّ هذه المرحلة من مراحل الشكوكيّة المهمّة التي أشير إليها أيضًا بنحوٍ ما في «عمليّة التبرير»، وقبل هذا كنّا قد قلنا ـ في الفصل الخامس ـ أنَّ آليستون يدّعي بأنَّه لا علاقةَ ضروريّةً بين «كون القضيّة مبرّرةً» وبين «صدق القضيّة» وهو يستند إلى هذا الدليل، وهو أنّ حقيقة التبرير تمتلك «خصلةً انطوائيّةً» وهذا العامل هو الذي أوجب أن تكون القضيّة في عين كونها مبرّرةً غيرَ صادقةٍ بالضرورة. وبناءً عليه، يبدو أنَّ «مرحلة النفق (الجسر)» ذات جذورٍ مشتركةٍ مع كلام آليستون حول التبرير، إذًا هنا إن تمكّنّا من العبور من «مرحلة النفق» نكون في الواقع قد أجبنا على إشكال آليستون.

وينبغي في البداية بالنسبة للعبور عن «مرحلة النفق» أن نلتفت إلى الفرق بين «القضيّة» و«التصديق»، وقد ذكرنا في السابق ـ في الفصل الثاني ـ أنَّ القضيّة تغاير التصديق، فالقضيّة في الواقع بمثابة المطار للتصديق، و«التصديق» على أصحّ تعبيرٍ هو نفس «فهم صدق القضيّة»، وقد بيّن الحكماء هذا المطلب بتعابيرَ مختلفةٍ أيضًا، مثلما كتب الفارابي حيث قال:

إنَّ التصديق في الجملة هو أن يعتقد الإنسان في أمرٍ حكمَ عليه بحكمٍ أنّه في وجوده خارج الذهن على ما هو معتقدٌ في الذهن .

وكتب ابن سهلان: وحكمك بصدق قوله [القائل] أي مطابقته للأمر هو التصديق.

ولكــن في نفس الوقت إذا أردنــا أن نطرح تعبيرًا دقيقًا يُؤدّي المعنــى لـ «التصديق»، فمن الأفضل أن نقول: «التصديق= فهم صدق القضيّة».

والآن وقــد علمنا أنَّ «التصديق» عبارةٌ عن «فهم صــدق القضيّة» فلنعد الآن إلى «مرحلة النفق»؛ يقول الشــكّوكي: «كيف تعبر من «وضوح القضيّــة» المرتبط بقائل القضيّة إلى «صدق القضيّــة» الناظرة إلى محكيّ القضيّة؟»، وهنا إذا أردنــا توضيح متغيّر «الوضوح» في علاقته مع «التصديــق»، يُمكننا أن نقول كما يلي: «القضيّة الواضحة» أو «القضيّة البديهيّة» هي قضيّةٌ ذات تصديقٍ واضحٍ وبديهيٍّ؛ أي أنّنا نفهم «صدق القضيّة» بالوضوح والبداهة، وفي البداية تتّصف القضيّــة بالصدق باعتبار كونهــا مطابقةً للواقع، ثمَّ نفهم صدقهــا، وبالتالي تحصل هنا العمليّة التالية:

(فهم صدق القضيّة) ! (صدق القضيّة)! (القضيّة)! الواقع (نفس الأمر).

وبذلك نستنتج بأنّه صحيحٌ أنَّ «وضوح القضيّة» هو عبارةٌ عن العلاقة التي للقضيّة بقائلها، ولكن وضوح القضيّة عبارةٌ عن الوضوح أو بداهة التصديق بهذه القضيّة، ووضوح التصديق بالقضيّة في الواقــع هو الفهم الواضح والجليّ والبديهي لصــدق القضيّة، وبالتالي من الواضح هنا كيف يمكن عبور النفق من «وضوح القضيّة» إلى «صدقها»، ونحن في نظريّة المعرفة نسعى خلف الفهم الصحيح، وكلّما كان لدينا مثل هذا الفهم، كلّما أمكننا عبور النفق من «فهم صدق القضيّــة» إلى «صدق القضيّة»، وإذا قلتَ: من أين علمت بصحّة فهمك؟ قلنا: لقد تناولنا هذا الإشكال في مرحلة الصدق (المرحلة الثالثة) وهو لا يرتبط بمرحلة النفق بنحوٍ مباشرٍ.

والنتيجــة أنَّ الشــكّاك في مرحلة النفق (الجــسر) يُناقش بأنّه كيف يُمكــن عبور النفق من «وضــوح القضيّة» المرتبط بقائل القضيّة إلى «صدق القضيّة» وأنّ يبني بينهما جسرًا؟ وقد أجبنا نحــن بدورنا كالتالي: إنَّ بداهة ووضوح القضيّة تعــود إلى بداهة ووضوح التصديق بالقضيّة؛ ولأنَّ التصديــق عبارةٌ عن فهــم صدق القضيّــة، إذًا بداهة ووضوح التصديــق بمعنى بداهة ووضــوح فهم صدق القضيّة، وكلّما كان لدينا مثل هــذا الفهم فإنّنا في الواقع نكون قد وصلنا إلى فهم صدق القضيّة، وبناءً على ما ذكرناه في مرحلة الصدق في الوجدانيّات والأوّليات، فإنَّ

هــذا الفهم مصونٌ عن الخطأ، ويُمكننا من خــلال إرجاع التصديقات الأخرى لها أن نصل إلى معارف أخرى تكون مصونةً عن الخطأ أيضًا، إذًا نلاحظ كيف أنَّ مرحلة النفق (الجسر) فقدت بريقها ورونقها بناءً على التحليل المذكور رويدًا رويدًا، واختفت فجأةً.

٥. مرحلة الوجدانيّات (المرحلة الخامسة)

يطرح الشــكوكيّ في هذه المرحلة إشــكالاتٍ تختــصّ بالقضيّة الوجدانيّة والتي نحســبها نحــن مــن معايير المعرفة، وذلــك بالنحو التالي: أ. متــى أثبتنا بأنّ لنا علــمًا حضوريًّا كي نُفرّع عليها قضايــا وجدانيّةً؛ ب. القضايا الوجدانيّة مبنيّةٌ على «تعبيرٌ بلا تفســيرٍ» للعلم الحضوري ومثل هــذا الأمر غير مُحرزٍ؛ ج. يطرح هذا الإشــكال بنحوٍ مُتفرّعٍ عن الإشــكال الثاني أيضًا، وهــو أنّ عمليّة تأويل العلم الحضوري تقترن دائمًا بتفســيرٍ خاصٍّ يكــون للذهن حصّةً منها، ففــي الواقع يخيّل إليــك أنَّك تناولت التعبير؛ لأنَّــك كلّما تناولت التعبير تكــون في الواقع قد تناولت التفســير؛ د. المشــكلة الأخــرى الموجودة هنا، هــي أنَّ العلم الوجــداني يكون مفيدًا إذا كان لــك علــمًا حضوريًّا، إذًا مــاذا يمكن القيام بــه في حال فقدانه؛ هـــ. بالأخير، إنَّ آخر إشكال يطرحه الشــكوكي حول «الوجدانيّات» هو أنَّ القضايا الوجدانيّة هي قضايا شخصيّةٌ لا عينيةٌ وهي كالعلم الحضوري غيرُ قابلةٍ للنقل والانتقال للآخر.

العبور من المرحلة الخامسة من المنزل الخامس للشكوكيّة

سنجيب هنا باختصارٍ على الإشكالات التي طرحها الشكاك بخصوص القضايا الوجدانيّة.

الإجابة (أ) في الإجابة على الإشــكال (أ) نقول: بلا شكّ نحن نجد في أنفسنا حالاتٍ مختلفةً من قبيل: الفرح والحزن والخوف والحبّ والقلق و...، ووجداننا لهذه الحالات هو اكتشافٌ مباشرٌ لا مفهوميٌّ، وهو ما نســمّيه العلم الحضوري، فإذًا لا ينبغي أن ندع سبيلًا للشكّ في أصل وجود العلم الحضوري إلى أنفسنا، وهنا ليس لدينا نزاعٌ لفظيٌّ بأنَّ اكتشاف الحالات المذكورة هل يسمح لنا تســميتها بالعلم من ناحية الاســتخدام اللغوي أم لا؟ بل إنَّ كلامنا هنا هو أنّنا نجد في أنفسنا مثل هــذه الحالات وبالطبع لا مانع من الناحية المنطقيّة من تســمية مثل هذا الوجدان عِلمًا؛ لأنَّ

العلم بحدّ نفسه ليس مشروطًا بأن يكون واقعًا عن طريق المفهوم والصور الحاكية، بل هناك نوعٌ آخرُ من العلم قابلٌ للتصوّر ومُمكنٌ أيضًا، بل هو واقعٌ، ودليلُ وقوعه هو عين الوجدان الداخلي.

الإجابة (ب) في الإجابة على النقاش عن «التعبير بلا تفسير للعلم الحضوري» نقول: إنّ التعبير بلا تفسير للعلم الحضوري ممكنٌ، ونحن يُمكننا أن نُحرز إمكانه ووقوعه في تلك الأثناء التي تكون لدينا فيها قضيّةٌ في الذهن وحالاتٍ في النفس من قبيل: الفرح و...، فنحن من ناحيةٍ لدينا إشرافٌ على ذهننا؛ لأنَّ الذهن مرتبةٌ وشأنٌ منّا، ولدينا أيضًا إطلاعٌ على الحالات الخاصّة به، فإذًا هنا يُمكننا استنتاج إذا ما كانت القضيّة التي في ذهننا تعبيرًا بلا تفسيرٍ عن العلم الحضوري أم لا، مثلًا: لو شعرتَ بالجوع داخل نفسي وتشكّلت قضيّةٌ، فأقول: «أنا أشعر بالجوع» فهذا تعبيرٌ بلا تفسيرٍ عن العلم الحضوري بخلاف ما لو قلت: «معدتي خاليةٌ من الطعام».

الإجابة (ج) في الإجابة على إشكال «حصّة الذهن» في عمليّة التعبير عن العلم الحضوري، نقول: أوّلًا: كما فصّلنا في العبور عن المنزل الثالث للشكوكيّة، نفس حصّة الذهن لا تُلحق ضررًا بالقيمة المعرفيّة للإدراكات، وبالتالي يجب أن نرى هنا هل حصّة الذهن في التعبير عن العلم الحضوري تُلحق ضررًا بالتعبير بلا تفسير عنها أم لا؟ وهنا نقول: نحن، يمكن أن نُحرز في عددٍ من المواطن بأنّ تعبيرنا عن العلم الحصولي لا يقترن بتفسيرٍ خاصٍّ، كما وضّحنا في الجواب (ب).

الإجابة (د): النقاش الآخر حول الوجدانيّات كان بالنحو التالي: على فرض أنْ كانت القضايا الوجدانيّة معتبرةً، فإنّها سوف تكون مفيدةً فقط إذا كان «العلم الحضوري» مقرونًا بـ «القضيّة الوجدانيّة» ولكنّ علمنا الحضوري ليس ثابتًا الثانيةً، ومع زواله فلن يكون للعلم الحصولي الوجداني فعاليّةٌ أيضًا.

وهنا، نقول: أوّلًا: يُمكن إثبات تجرّد النفس، وتحليل القيمة المعرفيّة للقضايا الوجدانيّة في ساحة الذهن على أساسها ونحن قد أثبتنا قبلًا ـ في الفصل الأوّل ـ تجرّد الذهن؛ ثانيًا: في حال انقضاء العلم الحضوري، لا يختلّ العمل المعرفي؛ لأنّه يمكن لنا من الوجدان الحالي الذي نجده في أنفسنا، أن نبني قضايا وجدانيّةً، ومع ضمّ المُقدّمات الأخرى نكون قد سُقنا عمليّة المعرفة قدمًا.

الإجابة (هـ): في الختام كان آخرُ نقاشٍ حول الوجدانيّات، هو أنَّ القضايا الوجدانيّة قضايا

شخصيّةٌ لا عينيّةٌ، وهي مثل العلم الحضوري لا تقبل النقل والانتقال للآخر.

وفي الإجابة على هذا النقاش، نقول: **أوّلًا**: نحن نقبل بأنَّ القضايا الوجدانيّة شخصيّة، فقضيّة «أنا أخاف» أو «أنا أشعر بالخوف» ناظرتان إلى حالة الخوف لديّ، ويُمكنّني أن أحرز صدقها بناءً على مقارنتها مع الوجدان الداخلي، ولكن لا حجيّة لها بالنسبة للشخص الذي لا يخاف أصلًا أو أنّه لا خوف لديه الآن، ولكن بكلّ الأحوال لا يؤدّي كون القضايا شخصيّةً إلى حصول الضرر في صدقها، ويُمكن لأيّ شخصٍ أن يُلاحظ بداخله نموذجًا عن هذه القضايا، وبالطبع سيكون مُمكنًا له بالاستعانة باللغة المشتركة أن يُعبّر عن حالاته الداخليّة بصورة قضيّةٍ وجدانيّةٍ ملفوظةٍ للآخر على شكل قضيّةٍ.

ثانيًا: إذا كنّا نستطيع أن نعتبر القضايا المنطقيّة قضايا وجدانيّةً، وعلى ما يبدو أنّنا نستطيع ذلك؛ لأنّنا نجد نفس الأمر الذي لهذا النوع من القضايا بالعلم الحضوري في مرتبةٍ من أذهاننا بالوجدان، ونبني قضيّة بعدها في مرتبةٍ ما بعد هذه المرتبة تعبّر عنها، إذًا في النتيجة استطعنا أن نعثر على نوعٍ من القضايا الوجدانية يُمكن أن تكون كليّةً وعموميّةً.

ثالثًا: على فرض أنَّ كلّ القضايا الوجدانيّة شخصيّةٌ، مع ذلك لن يُسبب ذلك إشكالًا؛ لأنَّ المعارف الأساسيّة غير مُنحصرةٍ بالوجدانيّات، فالقضايا الأوّلية كلُّها كليّةٌ، فإذًا يُمكننا الاعتماد عليها في تلك الموارد التي نبحث عنها في القضايا الكليّة، وما هو مهمٌّ، هو أنَّ «الوجدانيّات» جميعها قضايا صادقةٌ، ويمكن الاعتماد عليها أيضًا عند اللزوم.

٦. مرحلة الأوّليات (المرحلة السادسة)

يطرح الشكوكيّ في المرحلة السادسة إشكالاتٍ تختصّ بالقضايا الأوّلية بالنحو التالي: إنّ هذه الإشكالات تتلخّص بما يلي: أ. إذا قلتم: «الأوّليات» هي قضايا يحصل للشخص الجزم بصدقها بمجرّد تصوّر الشخص لطرفَيْ هذا النوع من القضايا، نقول: من الممكن أن يتصوّر شخصٌ طرفَيْ هذا النوع من القضايا وأن يجزم بخلافها، وأمّا وصولك لمثل هذا الجزم بمثل هذا التصوّر فلا يُعتبر دليلًا على أنّ الآخرين

سيصلون إلى مثل هذا الجزم، إذًا فأنت استعملت هنا «التمثيل» من أجل إثبات مُدّعاك!

ب. إن كنتَ تعتبر الأوّليات قضايا لا يمكن الاستدلال عليها، نقول: كيف تسير من عدم إمكان الاستدلال على قضيّةٍ إلى صدق القضيّة؟ ج. كيف تأخذ عجزك على عدم التصديق بقضيّةٍ أوّليّةٍ بعد تصوّر طرفيها دليلًا على صدقها؟

العبور من المرحلة السادسة من المنزل الرابع للشكوكيّة

سنتناول هنا الجواب على الإشكالات المطروحة حول الأوّليات:

الإجابة (أ) نقول في الإجابة على الإشكال (أ): يجب أن نَفصِل البرهان ومبادئ البرهان بالتبع عن الجدل ومبادئه، فمبادئ البرهان والتي هي البديهيّات تنظر إلى الحقّ، خلافًا للجدل الذي يكون لمواجهة الخصم وللرفض والقبول، فنحن نتعامل في بحث المعرفة مع البداهة والبرهان، وينبغي أن نُدقّق من أجل أن نحصل على فهمٍ صحيحٍ للواقع، وبالتالي لو كان لدينا دقّةٌ كافيةٌ وحصّلنا معرفةً لا تقبل الشكّ من الناحية المنطقيّة، فإذا قبلها الآخر بعد ذلك أو لم يقبل بها، فلن يُلحق بنا ضررًا، ونحن منذ البداية لسنا في صدد رفض الآخر وقبوله، ولا نريد استعمال «التمثيل» فنقول: لأنّه لدينا مثل هذا الإدراك، فلا بدّ أن يكون لدى الآخرين مثل هذا الفهم، ومن الممكن أن يكون الآخرون فاقدين للإدراك من الأساس، أو لديهم إدراكٌ خاطئٌ، أو أنّهم يبحثون عن الحقّ مثلنا، بل في كلّ الأحوال لا علاقة لنا بالآخرين في مجال البرهان ومبادئه، وكلّ شخصٍ ينبغي أن يطوي مثل هذه العمليّة بنفسه، وبالطبع لو أنّنا كنّا كذلك بحيث نقع في الاضطراب من خلال رفض وقبول الآخرين بنحوٍ منطقيٍّ في صدق القضيّة التي صدقّنا بها، عندها ينبغي أن نجدّد النظر في كون تصديقنا أساسيًّا، يعني: علينا أن نُجدّد النظر في معرفة تصديقنا في الواقع، وقولنا: «منطقيًّا» هو من أجل أنّه يمكننا أحيانًا أن نصل إلى اليقين «عقلًا»، وأمّا «وهمًا» فبسبب عدم تحمّل القوّة الواهمة أن نضع قدمنا هنا وهناك، ولكنّ الفيلسوف الطالب للحقّ، يجب أن يعطف كافّة توجهّه بناءً للمقتضى المنطقي لعمله، وألّا يلتفت إلى دفع القوّة الواهمة، وفي الختام يجب أن يكون توجهه بتمامه نحو الحقّ ونفس الأمر، لا

إلى رفض وقبول الآخرين، وهل إنّ الآخرين يُفكّرون كذلك أم لا، وعلى هذا الأساس، نقول: نحن بعد تصوّر طرفَي القضيّة الأوّلية، والاطلاع على هيئتها التركيبيّة نفهم صدقها منطقيًا؛ لأنَّ فهمنا يستند إلى مقتضى خصوصيّة نفس القضيّة، فإذًا من الناحية المنطقيّة يُمكن لنا أن نقول: لو أنّ الأفراد الآخرين طووا هذا الطريق أيضًا، فسوف يصلون إلى مثل هذه النتيجة بنحوٍ منطقيٍّ، على الرغم من أنَّ فهمنا لا يستند إلى رفض وقبول الآخرين، ولا ينبغي أن يكون كذلك.

الإجابة (ب) كانت المناقشة (ب) كالتالي: إذا كنتَ تعرّف «الأوّليات» بأنّها ما «يستحيل الاستدلال عليه»، إذن كيف تصل من «عدم إمكان الاستدلال على القضيّة» إلى «صدق القضيّة»؟

أمّا إجابتنا فهي: **أوّلًا**: نحن نُؤيد هذا التعريف السائد لـ «الأوّليات» وهو أنَّ « الأوّليات» هي القضايا التي نجزم بصدقها بمجرّد تصوّر طرفيها.

ثانيًا: على فرض أنَّ شخصًا يعتبر أنّ الأوّليات هي القضايا التي يستحيل الاستدلال عليها، لكن مع ذلك بالإمكان الوصول إلى صدقها من خلال التصديق بالصدق، يعني: فهم صدق القضايا الأوّلية، فإذًا لا ملازمة بين مثل هذا التعريف ومثل هذا الإشكال.

الإجابة (ج) كان النقاش (ج) كالتالي: بما أنّكم عاجزون عن عدم الجزم بصدقها بعد تصوّر طرفي القضايا، فإنّكم تستنتجون أنَّ هذه القضايا صادقةٌ، في حين أنَّه ليس هناك علاقةٌ منطقيّةٌ بينها؛ لأنَّه لا يمكن بأيّ حالٍ أن نأخذ «العجز» دليلًا على «الصدق».

ونقول ردّاً على هذا الإشكال: كما بيّنا مفصلًا في العبور عن مرحلة النفق (الجسر)، يمكن لنا أن نعبر من «فهم صدق القضيّة» والذي هو التصديق إلى «صدق القضيّة»؛ يعني: لأنّ فهمنا منزّهٌ من الجهل المركّب، فإذًا يمكن أن نستنتج بنحوٍ منطقيٍّ صدق القضيّة التي يتعلّق بها فهم الصدق. ولذلك، نحن لا نتّخذ «عجزنا» دليلًا على «صدق القضيّة» بل نحن نعبر الطريق من «الفهم ذي الجذور لصدق القضيّة» إلى «صدق القضيّة».

٧. المرحلة الشرطيّة (المرحلة السابعة):

كانت المرحلة الشرطيّة هي أنّ «الأوّليات» لا يُمكنها أن تقوم بشيءٍ؛ لأنَّ القضايا الأوّلية

هي قضايا حقيقيّةٌ، والقضايا الحقيقيّة هي قضايا شرطيةٌ لبًّا ولا تُبيّن كيفيّة «نظام الواقع».

العبور من المرحلة السابعة من المنزل الرابع للشكوكيّة:

في العبور من المرحلة السابعة، نقول: **أوّلًا**: نحن نوافق نوعًا ما؛ يعني غالبًا، على أنَّ «الأوّليات» تعتبر قضايا حقيقيّةً وهي شرطيّةٌ لُبًّا، وقولنا: «نوعًا ما» فلأنَّه هناك بين الأوّليات قضايا أيضًا حقيقيّةٌ وفي النتيجة ليست شرطيّةً، وعلى سبيل المثال «ديزٌ، هو ديزٌ» و«□○، هي□» و «□○،هو○ » و«أ هي أ» و...، وهذه كلّها قضايا أوّليةٌ ومن نوعها التحليلي، وفي الوقت نفسِه لا تعتبر قضيا حقيقيّة، وفي نهاية الأمر، لا تتحوّل إلى قضيّةٍ شرطيّةٍ.

ثانيًا: صحيحٌ أنَّ القضايا الأوّلية هي قضايا حقيقيّةٌ نوعًا ما وشرطيّةٌ لُبًّا، ولكن هذا الكلام يقبل النقاش، وهو أنَّ القضايا الحقيقية لا تتحدّث حول «نظام الواقع»، ونحن في الفصل الثالث، فصلّنا نفس الأمر للقضايا المختلفة، وقلنا: كلّ قضيّةٍ ذات لسانٍ يحكي عن الواقع وذات الأمر، وبناءً عليه حدّدنا لكلّ قضيّةٍ من القضايا واقعًا ونفس أمرٍ يتناسب مع سنخ حكايتها، وبالطبع من الجليّ أنَّ كلّ قضيّةٍ لها واقعٌ يتناسب معها، وهي تحكي عنه بناءً على نوعها.

ثالثًا: إذا كان المراد، هو أنَّ القضايا الأوّلية بسبب أنّها تتحول بنوعها إلى قضايا شرطيّةٍ، إذًا فهي لا تحكي عن الواقع مثل ما تحكي القضيّة الحمليّة غير الحقيقيّة التي لا ترجع إلى القضيّة الشرطية، فهذا مطلبٌ صحيحٌ، ولا نتوقّع من «الأوّليات» أكثر من ذلك؛ وهو ما نقرأه في كتاب آموزش فلسفه [= المنهج الجديد في تعليم الفلسفة] حول أصل العليّة باعتباره أحد مصاديق القضايا الأوّلية، حيث قال:

أصل العليّة عبارةٌ عن قضيّةٍ تدلّ على حاجة المعلول إلى علّةٍ، ويلزم منه أنَّ المعلول لا يتحقّق بلا علّةٍ، ويمكن بيان هذا المطلب على صورة قضيّةٍ حقيقيةٍ كالتالي: «كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّةٍ»، ومفاد ذلك: كلّما تحقّق معلولٌ في الخارج فسيكون محتاجًا إلى علّةٍ، ولا موجود له وصف المعلوليّة ظهر بلا علّةٍ، فإذًا وجود المعلول كاشفٌ عن علّةٍ أوجدته، وهذه القضيّة من القضايا التحليليّة ومفهوم محمولها يتأتّى من مفهوم موضوعها؛ لأنَّ مفهوم «المعلول» كما تمّ توضيحه، عبارةٌ عن موجودٍ

وجــوده يتوقّف على موجودٍ آخرَ ومحتاجٌ إليه، فإذًا مفهوم الموضوع (المعلول) يشــتمل على معنى الاحتياج المُتوقّف والحاجة إلى علّةٍ تُشكّل محمول القضيّة المذكورة، ومن هنا فهي من الأوّليات ولا تحتاج إلى أيّ دليلٍ أو برهانٍ ويكفي مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول لأجل التصديق بها.

ولكــن هــذه القضيّة، لا دلالــة لها على وجــود المعلــول في الخــارج، وبالاســتناد عليها لا يمكــن إثبات أنّــه في عالم الوجود موجودٌ يحتــاج إلى علّةٍ؛ لأنَّ القضيّة الحقيقيّــة في حكم القضيّة الشرطيّــة، ولا يمكــن لهــا أن تُثبت بنفســها وجــود موضوعها في الخــارج، وأكثر مــن هذا، لا دلالــة لهــا على أنّه لــو أنّ موجــودًا تحقّق بوصــف المعلوليّــة فلا مناص مــن أن يكون لــه علّةٌ. والآن، وقــد عرفنا أنَّ القضايا الأوّليــة هي قضايا حقيقيّةٌ نوعًا ما، وشرطيّةٌ لُبًّا، إذًا يُطرح هنا هذا الإشكال بشكلٍ جدّيٍّ: كيف يُمكن لنا بناءُ قصر المعرفة على قضايا قلتم عنها بأنفسكم: هي قضايا شرطيّة لُبًّا، وهي تحكي فقط عن التلازم بين المُقدم والتالي، ولا تُثبت إن كان المقدّم مُحقّقًا أم لا؟

وفي الإجابــة نقول: صحيحٌ أنَّ «الأوّليات» قضايا حقيقيّــةٌ نوعًا ما، وشرطيّةٌ لُبًّا، ولا تُبيّن إذا مــا كان مُقدّمها وموضوعها محقّقًا أم لا، ولكن هــذا الأمر لن يكون مُوجبًا لاختلال عمل المعرفة وتنظيمها؛ لأنَّ مبادئ المعرفة غير منحصرةٍ بالأوّليات، ونحن لدينا أيضًا قضايا وجدانيّةٌ يمكن لهــا أن تُؤمّن موضوع الأوّليات، وكنموذجٍ، نحن من جهــةٍ، لدينا القضيّة الأوّلية «كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّةٍ» ومن ناحيةٍ أخرى، نشــعر في داخلنا بالحرارة والاحتراق، وتنتقش هذه القضيّة الوجدانيّة «أنا أشعر بالحرارة» في أذهاننا، وبالتالي نستدلّ بناءً على ضمّ القضيتين الأوّليّة والوجدانيّة في الأعلى، بما يلي:

أنا أشــعر بالحرارة، وهذه الظاهرة الإدراكيّة معلولــةٌ، وبما أنَّ كلّ معلولٌ يحتاج إلى علّةٍ، إذًا هــذه الظاهرة الإدراكيّة تحتاج إلى علّةٍ، وعلّتها إما أنا (= أنا المُدرِك) أو شيءٌ خارجٌ عنّي، ولكن أنا لم أُوجده بنفسي؛ لأنّه لو أوجدته بنفسي، فسوف يكون فعلي إمّا إراديًّا وإمّا لا إراديًّا، إذًا هذا الاحتراق إمّا هو فعلٌ إراديٌّ أو غير إراديٌّ، ولكنّه فعلٌ لا إراديٌّ؛ لأنّني لا أريد أن أحرق نفسي، والآن أنا أحترق وليس هذا بفعلٍ إراديٍّ منّي؛ لأنّه لو كان الاحتراق أثرًا إيجابيًّا وضروريًّا للنفس لــكان ينبغي أن أحوز على مثل هذا الاحتراق الثانيةً، لكنّ الأمر ليس كذلك، فإذًا أســتنتج، أنّه

موجودٌ ورائي (= أنا المُدرِك) وهو العامل وراء مثل هذه الظاهرة الإدراكيّة داخلي.

وبذلك، يتّضح بأنَّ المرحلة الشرطيّة أيضًا لا تستطيع أن تُخلّ بعمل المعرفة؛ لأنَّه يمكن تحصيل «الوجدانيّات» بالإستعانة «بالأوّليات» وبمساعدتها يمكن تحصيل «عمليّة المعرفة» كذلك.

وهنا نختم «المنزل الرابع» من «المنازل السبعة للشكوكيّة» ونبدأ بـ «المنزل الخامس للشكوكيّة».

العبور من المنزل الخامس للشكوكيّة:

(ع. م. ٥): إنّ الشكوكي في المنزل الخامس بصدد طرح إشكالٍ آخرَ حول المعارف الأساسيّة ـ البديهيّات في النظام المعرفي ـ من أجل أن يجعلنا نواجه مُشكلةً أخرى مُجدّدًا، وقد حرّرنا نتيجة نقاشه في الفصل السابق تحت عنوان: «ما وراء قضيّة البديهيّات»، وهي أنَّه لا ينبغي لمُدّعي المعرفة أن يظنوا بأنّهم عندما يقبلون بقضيّةٍ باعتبارها قضيّةً بديهيّةً فإنّهم قد أصبحوا مُنزّهين عن سائر المشكلات؛ لأنَّنا نستطيع أن نواجههم في «ما وراء قضيّة البديهيّات» فورًا بمشكلةٍ أخرى، وكمثالٍ، لو قبلتم بأنَّه («الكلّ أعظم من الجزء» بديهيّةٌ) فستواجه هذه القضيّة:

[إنّ قضيّة (قضيّةُ «الكل أعظم من الجزء» بديهيةٌ) نظريّة]

محاكمة حول ما وراء قضيّة البديهيّات

وهنا، سنعقد جلسةً لمحاكمة «ما وراء البديهيّات» وسنسير في البحث والمباحثة في هذا الباب في ثلاثةِ مقاماتٍ.

المقام الأوّل: سنطرح في البداية صورة الإشكال بهذه الصورة؛ إذا وافق شخصٌ أو علم مثلًا أنّ: «قضيّة الكلّ أعظم من الجزء بديهيّةٌ»، يعني: في الواقع إذا عبّر عن كافّة مراحل ومنازل البحث، يعني: إذا عبَر ـ كما اصطلحنا ـ كافّة المنازل والمراحل السابقة ووصل إلى هنا، وقال بأنَّنا لدينا قضيّةٌ بديهيّةٌ من قبيل «الكلّ أعظم من الجزء»؛ يعني: صدّق بأنَّ هذه القضيّة بديهيّةٌ، فهل سيصل عندها الدور إلى الشكّ في بداهة ما وراء قضيتها، ويُشكّل قضيّةً مُختلفةً، ويقول: [إنّ قضيّة (قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» بديهيّةٌ) نظريّةٌ] من المسلَّم أنه لا؛ لأنَّ هذه المعادلة مختلفةٌ وفيها تناقضٌ؛ لأنَّ صدرها وذيلها أو ما بين معقوفيها وما بين قوسيها لا ينسجمان معًا.

ولكــن بالطبع، يمكن تنســيق «مــا وراء القضيّــة» بهذه الصــورة أيضًا ـ وهــي الطريقة التــي ذكــرت في طــرح الإشــكال أيضًــا ـ وهــي أنَّ الفلاســفة مختلفــون في الــرأي حــول تعــداد أنــواع البديهيّات، وقد قــرّر ذلك تاريــخ نظريّة المعرفة أيضًــا، فمثلًا ابن ســينا يعتبر «الأوّليات» و«المحسوسات» و«التجريبيّات» و«المتواترات» و«الفطريّات» بديهيّةً، ولكن بعد ذلــك، كما بيّنا في المرحلة الأولى من المنزل الرابع للشــكوكيّة، حدث تبديلٌ وتعديلٌ في جدول البديهيّات التصديقيّة وهذا التعديل والتبديل في جدول البديهيّات هو الذي أدّى إلى اضطراب هذه الفكرة في الذهن، وهي أنّ «كون البديهيّات بديهيّةً» هو أمرٌ نظريٌّ، إضافةً إلى أنَّه يمكن لنا أن نمرّ بهذه التجربة، وهي أنّنا نعتبر قضيّةً ما في بعض مراحل حياتنا قضيّةً بديهيّةً، ولكن بعدها نستنير ونتراجع عن اعتبارها بديهيّةً، وهذا كلّه شهادةٌ على أنَّ «بداهة البديهي» هي أمرٌ نظريٌّ!

وهــذا ترتيبٌ آخرُ لـ «ما وراء القضيّة» الذي ذُكر ضمن كلام المستشــكل، ولذا ســنتناول الإجابة عليه الآن في المقام الثاني.

المقام الثاني: كما ذكرنا ســابقًا ـ في المرحلة الأوّلى من المنزل الرابع للشكوكيّة ـ لا «الشهرة» ولا «الإجماع» هما المقوّم للبداهة ولا هما مستندها، وعلى هذا الأساس نقول:

أوّلًا: إذا كنّا قد حدّدنا ما هو البديهي بصورةٍ سليمةٍ وما هو مصداقه، فإذًا إذا وقع الآخرون أو كان سيقعون في مشكلةٍ خلال تحديد البديهيّات فلن يسبب ذلك لنا مشكلةً؛ لأنَّه من المفترض أنّنا لا نشــكّ في صحّة تشخيصنا من الناحية المنطقيّة، ومن ناحيةٍ أخرى «البداهة» غير مُتقوّمةٍ بـ «الشــهرة» أو بـ «الإجمــاع العام» أيضًا كي نقع في مشــكلةٍ من هذه الناحيــة في ما بعد قضيّة البديهيّات.

ثانيًــا: من خلال الدراســة والتحليــل يمكن الوصــول إلى أنَّ الفلاســفة الذين يعتبرون المحسوســات والمجرّبات و... بديهيّاتٍ ويقينيّاتٍ، لم يُدقّقوا في جوانب المسألة، وإن كنّا علمنا نحن من خلال الدراسة والتحليل أنَّهم اشتبهوا، فمن هنا وصاعدًا لا ينبغي أن نُفكّر مثلهم أو حتّى أن نتوقّف في الطريق الذي وصلنا من خلاله إليها بشكلٍ منطقيٍّ.

ثالثًا: القضايا التي عددناها مستندًا للمعرفة ولمبادئها، يعني: «الوجدانيّات» و«الأوّليّات» هي

القضايا التي انتصرت في صراع النقض والتعديل في جدول البديهيّات وبقيت في الجدول بل حتّى فلاسفة الغرب يقبلون نوعًا ما بقضايا من قبيل « أنا أشعر بالخوف» ـ قضيّةً وجدانيّةً ـ و«الألف، هي ألفٌ» ـ قضيّة تحليليّةً أوّليّةً ـ وحتّى إذا لم يقبلوا أيضًا، فلن يوجدوا شكّاً في تصديقنا لبداهتها، والآن أيضًا حيث إنّهم ـ الفلاسفة الغربيّين، والفلاسفة الإسلاميين، و... ـ يوافقون على هذه القضايا، فتصديقنا ببداهة «الأوّليّات» و«الوجدانيّات» لا يستند إلى قبولهم منطقيًّا، ولا ينبغي أن يكون.

رابعًا: إذا أردنا الاستناد إلى «البديهي» في مباحثتنا مع الآخرين، فإذًا إذا واجهنا الخصم في بعض المَواطن بأنّه لا يعتبر إحدى القضايا بديهيّةً، فإذًا بمقتضى المَواطن، يكون أمامنا ثلاث طرق:

١. في بعض المَواطن، يمكن لنا أن نبيّن ونوضّح له القضيّة ببيانٍ تنبيهيٍّ أو بالاستدلال، وبالطبع ترتبط هذه الحالة بتلك المجموعة من البديهيّات القابلة للاستدلال، وكما ذكرنا في المرحلة الأولى من المنزل الرابع للشكوكيّة، فإنّ «البديهيّات» على قسمين: بديهياتٌ قابلةٌ للاستدلال وبديهيات غير قابلة للاستدلال، وبالتالي نقول هنا: تلك المجموعة من البديهيّات القابلة للاستدلال يُمكن فرضها نظريّةً، ومن ثمَّ إثباتها للخصم.

٢. هناك طريقٌ آخرُ يمكننا سلوكه، عندما تكون القضيّة من تلك المجموعة من القضايا التي لا يمكن الاستدلال عليها وهو طريق الجدل، وبالتالي في هذا الموقف يمكن الاستفادة من الجدل وتنبيه الخصم على بداهة البديهيّ، ونعلم بأنَّ الجدل أحيانًا يُستخدم لأجل إيصال شخصٍ إلى الحقّ، كما كتب ابن سينا حيث قال:

للجدل فوائدُ: إحداها هو أنّه إذا كان هناك مُتطفّلون يدّعون بأنّهم يمتلكون علمًا، أو كان هناك أشخاصٌ يمتلكون مذاهبَ باطلةً...، فمن خلال الجدل يُمكنك أن تكسرهم، والأخرى أنّه إذا كان هناك أشخاصٌ يطلبون الحقّ كي يعتقدوا به،... ولم يُمكن إثباته من خلال البرهان، فيُمكنك إقناعهم من خلال سبيل الجدل والمشهورات... .

٣. ينبغي من خلال الاستعانة بالمنطق العملي حيثما لم يكن بديهيًّا من البديهيّات التي يمكن الاستدلال عليها، وكان طريق الجدل مسدودًا أيضًا، القيام بتنبيه الخصم على بداهة البديهي،

وقيـد المنطق في «المنطق العملي» هو لأنّ مرادنا هنا ليس أذيّة خصمنا بل صديقنا، وإنّما نريد أن ننبّهه بشكلٍ منطقيٍّ عن طريق العمل، وقد كتب ابن سينا حول هذا الأمر ما يلي:

وأمّـا المُتعنّت فينبغي أن يكلّف شروع النار [=دخول النار]، إذ النار واللا نار واحدٌ وأن يُؤلم ضربًا، إذ الوجع واللا وجع واحدٌ، وأن يُمنع الطعام والشراب، إذ الأكل والشرب وتركهما واحدٌ.

المقام الثالث: الآن وصل الدور إلى محاكمة أنّه هل واقعًا بداهة قضيّةٍ بديهيّةٍ هي أمرٌ بديهيٌّ أم نظريٌّ، وإذا كان بديهيًّا فمن أيّ أقسام البديهيّات هو؟

بنـاءً لما ذكرناه في المقام الأوّل، يتّضح بأنّه لا يُمكن لنـا أن نعتبر قضيّةً من جهةٍ بديهيّةً، ثمّ نشكّ من جهةٍ أخرى في بداهتها، وحتّى لو أنّ شخصًا قَبِل ببداهتها على أساس الفرض، فعندها عَدُّها نظريّةً مرّةً أخرى مخالفٌ لفرضه الأوّل، والنتيجة هي أنّنا إذا فرضنا قضيّةً على أنّها بديهيّةٌ، فعلينا أن نفترض ما وراء القضيّة بديهيًّا أيضًا.

الآن وقـد علمنا أنَّ «مـا وراء قضيّة البديهيّات» هو قضيّةٌ بديهيّـةٌ، إذًا وصل الدور إلى أن نحكم بأنّها من أيِّ أقسـام البديهي هي؟ ولا بدّ من الإشـارة إلى أنّنا قد ذكرنا في المرحلة الأولى من المنزل الرابع للشـكوكيّة بـأنَّ بداهة القضيّة ترجع إلى بداهة التصديـق في نهاية الأمر؛ لأنَّ القضيّة تكون بديهيّةً بسـبب كـون التصديق بها بديهيًّـا، وبالتالي لأنّنا نعلـم أن بداهة القضيّة ستتبدّل إلى بداهة التصديق بالقضيّة (أي فهم صدق القضيّة)، لذا فإنّنا نقول الآن ما يلي: حيث إنّ «التصديق» أمـرٌ ذهنيٌّ، و«البداهة» كذلك أمرٌ ذهنيٌّ، بالتالي إذا طرح أحدهم سـؤالًا بهذا الأسـلوب: [التصديق بـ (قضيّة p بديهيٌّ) كيف يكون تصديقًا؟] فسـوف نجيب كالتالي: إنَّ التصديق، تصديقٌ وجدانيٌّ، وبالتالي ستكون النتيجة: إنَّ «ما وراء قضيّة البديهيّات» التي ترجع بالمآل إلى التصديق بالقضيّة البديهيّة، هي قضيّة بديهيّةٌ وجدانيّةٌ.

وقـد تعرّض القدماء لهذا البحـث جملةً وتفصيلًا، فقال البعـض: إذا قلنا: بداهة البديهيّ نظريّـةٌ، فهذا الأمـر مخالف لبداهته، «... وإلّا لصار البديهيّ نظريًّـا»، فإذًا يجب القول: بداهة البديهـيّ كنفس البديهي هو مـن البديهيّات، والآن وقـد عرفتم أنَّ «بداهـة البديهي» هي من البديهيّات، يجب أن نرى مِن أيّ أقسام البديهيّات هي.

قال بعض القدماء: بداهة البديهي من الأوّليات: «بداهة البديهي كعلم العلم منها [من الأوّليات] وهو الحقّ»، ولكن الآخرون ناقشوا هذا الأمر، واعتبروا بداهة البديهي من «الوجدانيّات». وقد كتب الحكيم السبزواري ما يلي:

علم الإنسان بعالِميته بديهيٌّ وجدانيٌّ، والعلم المطلق جزء هذا المقيّد، وجزء البديهيّ بديهيٌّ.

ونتيجة ذلك: أوّلًا: إنّ ما وراء قضيّة البديهيّات هو قضيّةٌ بديهيّةٌ لا نظريّةٌ، ثانيًا: ما وراء قضيّة البديهيّات كما فصّلنا من الوجدانيّات.

العبور عن المنزل السادس للشكوكيّة:

المعرفة وجرّة نوزيك:

(ع. م ـ ٦): إلى هنا تمّ العبور من المنازل الخمس للشكوكيّة، والآن وصلنا إلى «المنزل السادس» المعروف بـ «جرّة نوزيك»، وفي الفصل السابق تطرّقنا لتقرير «جرّة نوزيك»، والآن سنسعى كي نعبر أيضًا هذا المنزل، لنراقب إمكان المعرفة في «جرّة نوزيك»، والجدير بالذكر هنا، أنَّ موقف «جرّة نوزيك» في ساحة نظريّة المعرفة المعاصرة هو بنحوٍ إذا أردنا دراسة كافّة أبعادها وجوانبها بصورةٍ موسَّعةٍ، فسوف يطول الحديث، وسيزول الاتساق والتناسب بين هذا المنزل وسائر منازل الشكوكيّة، ولهذا، سنطوي طريقًا مختصرًا في الإجابة على «جرّة نوزيك»؛ لأنَّ تفصيل البحث حول هذا الأمر يستحقّ رسالةً مستقلّةً، ولكن في الوقت نفسِه سنسعى إلى تحديد «نقطة القوّة في جرّة نوزيك»، وسنطرح إجابةً دقيقةً عليها نسبيًّا.

نظرةٌ مجدّدةٌ إلى جرّة نوزيك: قبل أن نبدأ بالإجابة على جرّة نوزيك، يجب أن نلقي مجدَّدًا نظرةً على تلك الجرّة وبهذه الرؤية يتمّ تحديد موقع النزاع وندرسه، كي نتمكّن من الإجابة بما يتناسب مع الإشكال.

وقد ذكرنا في الفصل السابق بأنّ روبرت نوزيك تطرّق في كتاب التفسيرات الفلسفية لتقرير نوعٍ من الشكوكيّة من أجل الدفاع عن «حقّ الشكاك» وكان هذا التقرير محلّ اهتمامٍ كبيرٍ من قِبل علماء نظريّة المعرفة، وقد تحدّث العديد حوله نقدًا

وتأييدًا، ثمَّ انبرى للإجابة على الشكوكيّة التي قرّرها بنفسه، ولكن بالطبع كان جوابه محلّ نقد علماء نظريّة المعرفة، وفي الواقع يمكن القول: كان نوزيك موفَّقًا في تقرير «شكوكيّة الجرّة»، ولكنّه أخفق في الإجابة عليها، فبقينا الآن نحن والجرّة، تلك الجرّة التي بناها نوزيك تبعًا لديكارت وآخرين، ثمَّ سقط هو نفسه فيها.

لقد استخدم نوزيك في تقرير الشكوكيّة «أصل الانحصار» يعني «أصل البقاء ضمن محدوديّة الملازمات المعلومة» التي أسميناها اختصارًا «حلقة الملازمة» وقد بيّن «أصل الانحصار» أو «حلقة الملازمة» عبر المعادلة التالية:

1) [(kap =>kaq) & kap] => kaq

2) ~kaq => [(kap => kaq)& kap]

3) ~kaq => [kap => kaq] v~ kap

وكما نلاحظ، الحالتان ٢ و٣ هي في الواقع معادلةٌ ومساويةٌ للمعادلة الأولى.

ورسالة هذه المعادلة هي: إذا بقيتَ محصورًا في «أصل الانحصار» وحوصرت في «حلقة الملازمة» فعليك أن تلتزم بلوازمها بالضرورة، وكمثالٍ على ذلك: أنتَ «تعلم» أنّك الآن تجلس في مكانٍ ما وتُطالع كتابًا فلسفيًّا، تعلم أنَّك في «جرّة نوزيك» لا تحلم، أو أنَّك لست في قبضة خدعة الشيطان، أو أنَّك لست بحاسوبٍ تشغل برنامجًا وفقًا للبرنامج المصممة مسبقًا الأعم من كونها صحيحةً أو باطلةً! ومن حيث إنّك لا تعلمها ـ بمقتضى حلقة الاستلزام ـ فإذًا لا علم أنّك الآن مشغولٌ أيضًا بقراءة كتابٍ فلسفيٍّ، كما أنَّك لا تعلم بأنّ «٢+٢=٤»، وهكذا سائر القضايا.

وهنا، سنتناول تحليل «طبقات جرّة نوزيك» من أجل أن نتعرّض لنقد ودراسة «جرّة نوزيك» مع مزيدٍ من الاطلاع.

طبقات جرّة نوزيك: بالبحث والتأمل حول «جرّة نوزيك» يمكننا أن نُحدّد ثلاث طبقاتٍ لها:

١. **طبقة الرؤيا**: هذه الطبقة، في الواقع هي توضيح لـ «أصل الانحصار»، يعني: «البقاء في محدوديّة الملازمات المعلومة» على أساس النوم والرؤيا، وهذه الطبقة تبيّن فرضيّة هويّة رؤيا

إدراكات البشر، والبحث من الأساس حول العلاقة بين الرؤيا والمعرفة هو بحثٌ ذو جذورٍ كان القدماء يهتمّون به، وكما نقلنا في الفصل السابق، هناك نماذجَ من هذا الفرض للغزالي والفخر الرازي وديكارت، والآن كذلك يستمرّ هذا الفرض الذي يُمثّل مناقشةً حول المعرفة في محافل الفلسفة ونظريّة المعرفة تحت عنوان: «الرؤية والشكوكيّة».

طبقة الرؤيا في جرّة نوزيك، هي في الواقع بصدد التشكيك في وثاقة الإدراكات على أساس احتمال كون الرؤيا هي الموقعيّة الإدراكيّة، يعني: لأنَّك لا تعلم أنَّك لست نائمًا، الآن إذًا لا تعلم أنَّ الوقت الآن نهارٌ أو أنَّ ٢+٢=٤، وهكذا.

٢. **الطبقة الشيطانيّة**: طبقة جرّة نوزيك عرفت بـ «طبقة الشيطان» لكونها مبنيّةً على خداع الشيطان والموجود المخادع الذي بصدد أن يُوقع الإنسان في إدراكاته بالخطأ، فأنت لا تعلم أنَّ الوقت الآن نهارٌ؛ لأنَّك لا تعلم إذا ما كان هذا الإدراك لم يُلقه إليك الشيطان أو أيّ موجودٍ شريرٍ مخادعٍ آخر، وكانت هذه الطبقة محل اهتمام السابقين أيضًا، والآن كذلك هي محلّ حديثٍ في محافل الفلسفة ونظريّة المعرفة.

٣. **طبقة الحاسوب**: هذه الطبقة من جرّة نوزيك هي في الواقع طبقةٌ مستحدثةٌ، أضافها «الشكّاكون المعاصرون» على الطبقات الأخرى بعد صناعة «آلة تورنغ» و«الذكاء الصناعي» والحاسوب، ومفاد هذه الطبقة هو أنّه على سبيل المثال: إنّك لا تعلم إن كان الوقت نهارًا؛ لأنَّك لا تعلم أنَّك لست حاسوبًا تمّ برمجته على يد مُبرمجٍ.

فرعان: لطبقة الحاسوب لجرّة نوزيك فرعان:

أ. **فرع الأداة**: لو أنّك كنتَ حاسوبًا تمّ برمجته على يد مهندس برمجةٍ، إذًا فأنت لستَ أكثر من أداةٍ تُجري برنامجًا، فإذًا كيف يمكنك أن تمتلك «معرفةً»؟

ب. **فرع الخداع**: إذا كنت لا تعلم أنَّك لست من تصميم مهندسٍ مخادعٍ بالجبر، بحيث يلقي إليك خداعه في قالب برامجَ، فأنت من الناحية المنطقيّة لن تمتلك معرفةً.

وكما لاحظنا، يعتبر فرع الأداة من طبقة حاسوب جرّة نوزيك، أنّ فرض كون البشر أدواتٍ موجبًا لنفي المعرفة، ويعتبر فرع الخداع فيها (أي احتمال خداع المهندس المبرمج) باعثًا على

المناقشة في وثاقة إدراكات البشر.

وبذلك، فمن أجل العبور عن هذا المنزل من الشكوكيّة، يعني: جرّة نوزيك، ينبغي العبور عن المراحل السابقة؛ أوّلًا: إثبات أنَّ الإنسان ليس مجرّد أداةٍ عمياءَ كجهاز الحاسوب تمّ تصميمها قهرًا بواسطة مهندسٍ مبرمجٍ؛ ثانيًا: البحث في العلاقة بين إدراكاته والرؤيا والحلم ما هي؛ ثالثًا: دراسة هذا الاحتمال، وهو هل يستطيع الإنسان أن يدّعي أنّ لديه إدراكاتٍ مصونةً عن أيِّ نوعٍ من الخداع، ويلازم الصدق ضرورة أم أنَّ مثل هذا الأمر محالٌ؟ ولكن قبل أن نتطرق للإجابة على «جرّة نوزيك»، سنلقي نظرةً سريعةً على بعض المحاولات المنجزة بهدف الخلاص من هذه الجرّة ومن ثمَّ سننظر إلى هذه الإجابات بعينٍ ناقدةٍ، وسنسعى بعد ذلك لنعبر هذه الجرّة.

جرّة نوزيك والإجابات المتنوعة: لقد عمد الفلاسفة وعلماء نظريّة المعرفة من أصحاب المشارب المختلفة إلى الإجابة على جرّة نوزيك بصورها الظاهريّة المتنوعة، وكانت هذه الإجابات في العصور السابقة مرتبطة بشكلٍ عامٍّ بطبقة الرؤيا والطبقة الشيطانيّة لجرّة نوزيك، ولكن علماء المعرفة المعاصرين يسعون للإجابة أيضًا على طبقة الحاسوب لجرّة نوزيك وهي طبقةٌ مستحدَثةٌ. وهنا سنتطرق لبعض النماذج من الإجابات المطروحة حول جرّة وزيك في صورها المختلفة.

لم يكن أبو حامد محمّد الغزالي الذي سقط يومًا في هذه الجرّة، قد عثر على إجابةٍ نظريّةٍ تُنجيه من هذه المشكلة، ولكن في نهاية المطاف خلّصه الله بهدايته من هذه الجرّة، حيث كتب عن ذلك ما يلي:

فلمّا خطرت لي هذه الخواطر، انقدحت في النفس، فحاولت لذلك علاجًا فلم يتيسّر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلّا من تركيب العلوم الأوليّة، فإذا لم تكن مسلّمةً، لم يُمكن ترتيب الدليل... حتّى شفى الله تعالى عن ذلك المرض وعادت النفس إلى الصّحة والاعتدال ورجعت الضروريّات مقبولةً موثوقًا بها على أمنٍ ويقينٍ، ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلامٍ، بل بنورٍ يقذفه الله في الصدور، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.

وبعد أن استعمل ديكارت «الشكّ المنهجي» في التأمل الأوّل من كتاب التأملات بهدف الوصول إلى اليقين ما وراء الطبيعة، يعني: اليقين المنطقي، ووقع هو نفسه في طبقة الرؤيا وطبقة

الشـيطان لحلقة الملازمات كان في التأملات التالية بصدد أن يحرّر نفسـه من الشـكّ الذي بناه بنفسه، وانطلق من قضيّة «أنا أفكر إذًا أنا موجودٌ» وجعلها نقطة قوّةٍ لفكره، فكتب:

كان أرخميـدس يطالب بنقطة ثابتةٍ وباعثةٍ على الاطمئنان من أجل اقتلاع كرةٍ ترابيّةٍ ونقلها من مكانٍ إلى آخرَ؛ وأنا أيضًا إن حالفني الحظّ وحُزت على أمرٍ يقينيٍّ غير قابلٍ للشـكّ، فلي كلّ الحقّ أن أمتلك أرقى أمل...، ولكن قبل هذا، أقنعتُ نفسي أنَّه لا شيءَ في الوجود: لا سـماويًّا ولا أرضيًّا ولا نفسانيًّا ولا بدنيًّا، ولكن هل حصّلت اليقين بأنّي غيرُ موجودٍ؟ أبدًا! فلو حصّلت الاطمئنـان تجـاه شيءٍ أو مجرّد أن فكرت حول شيءٍ، فلا شـكّ أنّي موجودٌ، ولكن لا أعلم أيّ مخادعٍ مقتدرٍ ومتلاعبٍ جدًّا يستخدم كافّة مهاراته لخداعي؛ في هذه الحال، عندما يخدعني هذا المخادع، فلا شـكّ أنّي موجودٌ، ومهما سعى لخداعي فلن يتمكن من تحقيق شيءٍ، ففي حين أنّي أفكـر أنّني شيءٌ موجودٌ أكون معدومًا...، وبالتالي يجب التوصل إلى هذه النتيجة وممّا لا شـك فيه أنَّ قضيّة «أنا موجودٌ» صادقةٌ بالضرورة.

إذًا يبـدأ ديكارت من قضيّة «أنا أفكر إذًا أنا موجودٌ» ليصل إلى قضيّة «أنا موجودٌ» التي لا ينفع بها حتّى خداع الشيطان، ثمّ يُحدّد معيار صدقها أيّ «الوضوح» و«الاختلاف»، ويبني آلته المعرفيّة على أساس هذين المعيارين الذين تمّ بيانهما مفصلًا في الفصل الخامس.

وبعد ديكارت تناول الفلاسفة وكثيرٌ من علماء المعرفة، وكلّ وفق مشربه الخاصّ وبمقتضى رأيـه في «المعرفـة» و«التبرير» الإجابة على «شـكوكيّة الجـرّة» خصوصًـا في صورتيها الرؤيا والشـيطانيّة أو يمكن اصطياد إجابةٍ بناءً على مبانيهم الفكريّة حيث سـيطول الحديث إذا قمنا بنقلهم وبيانهم، ولذا سنكتفي بالإشارة إليهم فقط.

لو أنّنا عرفنا سبب تعرّض علماء المعرفة الغربيّين لمسألة الشكوكيّة من ديكارت إلى كانط ومن كانط إلى زماننا هذا، لأمكننا الادعاء في الجملة بأنّ المذاهب التي مدّت عنقها نوعًا ما من أجل تبرير المعرفة كانت متورّطةً بطريقةٍ ما في «شكوكيّة الجرّة»، وكما لاحظنا في الفصل الخامس فإنّه لـ «التبرير» أنواعٌ متنوّعةٌ وشواكلُ مختلفةٌ، فعلى سبيل المثال: مدرسة «الحسّ العامّ» التي صنعها توماس ريد وجورج إدوارد مور، تقابل «الشكوكيّة» الأسلوب نفسِه الذي تتعرّض فيه لـ «تبرير

المعرفة»، وقد تعرّفنا على مدرسةٍ أخرى كذلك في الفصل الخامس وهي مدرسة «الخارجيانيّة» ، وهذه المدرسة التي هي إحدى «شواكل التبرير»، وهي لا تتعرّض لتبرير المعرفة عن طريق الخارجيانيّة وحسب، بل هي بصدد التطرّق لمواجهة الشكوكيّة من خلال هذا الطريق وأرادت بمساعدة نوزيك نفسه مواجهة الشكوكيّة التي بناها هو بنفسه عن طريق تبرير الخارجيانيّة المبنيّة على نظريّة الشرطيّة، ولكن هذا الطريق لم يكن مقبولًا نوعًا ما لدى علماء المعرفة دقيقي النظر، ولم يجعل الشكوكيّين راضين، فأسلوب الحلّ الذي انتهجه نوزيك لمواجهة الشكوكيّة، هو اليوم محلّ حديثٍ كبيرٍ في كتب نظريّات المعرفة، وقد أعدنا طرحه بإيجازٍ في الفصلين الخامس والتاسع.

وبالأساس مواجهة الشكوكيّة ومن جملتها شكوكيّة الجرّة، لها جوٌّ آخرُ، فقد دوّن جيلبرت هارمن في كتاب الشكوكيّة وتعريف المعرفة (وهي رسالةٌ دُوّنت بمساعدةٍ من نوزيك) تقريراتٍ عن أساليب الحلّ لحديثة لمواجهة الشكوكيّة، وبعض أساليب الحلّ لمواجهة الشكوكيّة تُبدي لشكوكيّة على أنّها «بلا معنًى»، فمثلًا: كواين مؤسّس مدرسة «الكلانيّة» والذي يُبرّر الصدق على أساس الشاكلة المفهوميّة، يعتقد بأنّ الشكوكيّة التي على أساس شاكلتنا المفهوميّة بلا معنًى وغيرُ معقولةٍ وحتّى «تهزم ذاتها بذاتها» ، كما أنّ بوتنم مال إليها بصورةٍ مختلفةٍ. ويعتقد هارمن تبعًا لنوزيك بأنّ الشكوكيّة معقولةٌ ولا يمكن نفيها بناءً على أصل «امتلاك المعنى»، ولكنّها ليست جديّةً إلى ذلك الحدّ؛ إضافة إلى أنّنا يُمكن أن نستدلّ أنَّ فرضَنا أفضلُ من فرض الشكوكيّ؛ لأنَّه أبسطُ ويحتاج لبيانٍ أقلَّ، ومن هذا المنطلق، يستنتج هارمن بأنّه على الرغم من أنَّ «الشكوكيّة» معقولةٌ في حدّ ذاتها ولكن حيث إنّ بيان أحداث العالم وفق نظريّة الشكوكيّة صعبٌ ويحتاج إلى بيانٍ أكثرَ، فإذًا ينبغي ألّا نأخذها بصورةٍ جديّةٍ وأن نضعها جانبًا ببساطةٍ، ثمَّ استخدم هارمن مثالًا لتوضيح مراده؛ افرضوا، أنّنا نقول: «ظهر الكون قبل ألفَيْ عام» ولكن على سبيل المثال الشكّاك يقول: «ظهر الكون قبل خمس دقائقَ» وهنا لو أخذنا «كافّة الحوادث التي حلّت في الكون» بعين الاعتبار، فهل من الممكن أن تكون قد وقعت كافّة هذه الحوادث في الخمس دقائق السابقة؟ ومن هنا يستنتج هارمن ما يلي: الشكوكيّة

معقولةٌ ولكنْ غيرُ مبرّرةٍ بالنسبة إلى فرضيّتنا، فإذًا هي غيرُ جديّةٍ ولا ينبغي أن نأخذها على محمل الجدّ! ولا «شكوكيّة الجرّة» هي شكوكيّةٌ لا ينبغي أن نعتبرها جديّةً أيضًا .

كانت هذه نظرةً عامّةً على الإجابات، التي طرحها علماء المعرفة الغربيّون على «جرّة نوزيك»، وفي ما يلي سننظر إلى هذه الإجابات نظرةً نقديّةً بنحوٍ موجزٍ.

نقدٌ وتحقيقٌ: كما لاحظنا، لقد أُعطيت إجاباتٌ متنوّعةٌ منذ الأزمنة السابقة إلى اليوم على «جرّة نوزيك» أو على «شكوكيّة الجرّة»، وتنوّع الإجابات في الواقع يُبيّن نوع نظرة المُجيبين على مسألة «المعرفة» و«التبرير» وكذلك «أسلوب التعامل مع الشكوكيّة»، وكما أعدنا القول في الفصل الخامس بالتفصيل، ينظر علماء المعرفة المعاصرين الغربيّين إلى «المعرفة» وكذلك إلى «التبرير» بنوعٍ من التسامح، وهنا أيضًا رأينا كيف أشار هذا التسامح إلى نفسه في نوع المواجهة للشكوكيّة، ولكن كما بيّن في الفصل الخامس، «المعرفة» (أي المعرفة التصديقيّة بالمعنى الأخصّ) هي عبارةٌ عن «التصديق الجازم المطابق للواقع غير القابل للشكّ منطقيًّا» و«التبرير» كذلك هو تلك الطريق التي أوصلتنا لمثل هذه المعرفة بنحوٍ منطقيٍّ، إذًا نقول هنا: الإجابة المنطقيّة على الشكوكيّة أيضًا هي أن نشير إلى طريقٍ يدفع الشكوكيّة بنحوٍ منطقيٍّ، والآن إذا نظرنا إلى «المعرفة» و«التبرير» و«أسلوب مواجهة الشكوكيّة» بهذه النظرة، سنرى أنَّ أسلوب الحلول التي طرحت للإجابة على الشكوكيّة، لو كان الشكّاك شكاكًا منطقيًّا، لنظر إلى هذه الإجابات بسخريّةٍ، وبالطبع من الإنصاف القول بأنّ ديكارت سار بطريقةٍ منطقيّةٍ إلى حدٍّ ما، على الرغم من أنَّ هذا الطريق المنطقي لم ينته بنجاحٍ في آخر المطاف، وهكذا ينبغي أن نسعى خلف إجابةٍ تستطيع أن تجيب على «شكوكيّة الجرّة» بنحوٍ منطقيٍّ.

جرّة نوزيك وإجابتان من معاصرين: وهنا من المناسب أن نشير إلى إجابتين من فردين من الباحثين المسلمين التي طرحوها في الإجابة على جرّة نوزيك:

١. في كتاب الشكوكيّة (نقد على الأدلة) ذُكِرَ في الإجابة على جرّة نوزيك ما يلي:

هذا الاستدلال مبنيٌّ على أصل البقاء ضمن حدود الملازمات المعلومة، وعلى الأقل أن يكون لدينا علمٌ ومعرفةٌ بهذا الأصل... والمسألة التي تُطرح هنا هي أنّه: ما هي أهميّة أن يكون دماغنا في

الجرّة أو لا يكون، فالمهم هو أن نعثر عليه في الواقع وأن تكون معلوماتي متطابقةً مع الواقع، سواءً أعثرتُ عليهم بشكلٍ مباشرٍ، أم أُلقيت عليّ إلقاءً،... ولذلك لا فرق بالنسبة لنا كيف تكون أوضاعنا وشروطنا الواقعيّة، فالشكوكيّ أيضًا لن يستطيع أن يحصل على نتيجةٍ مفيدةٍ له من هذا الاختلاف .

٢. وأيضًا في كتاب نانمائي وشكاكيت ونسبيت گرائى [= عدم الظهور والشكوكيّة والنسبيّة]، طُرح نقدٌ دقيقٌ نسبيٌّ لردّ شبهة نوزيك:

تَرِدُ إشكالاتٌ على استدلال نوزيك على عدم إمكان المعرفة بالنحو التالي:

أ) في القضايا الشرطيّة التي نظم نوزيك استدلاله على أساسها، هناك مُقدّمٌ (شرطٌ) وتالٍ (جزاءٌ)، ومقدّمها مركّبٌ من معرفتين: المعرفة بالملازمة بين الوجود في المكان X وعدم الوجود في تلك الجرّة، والثاني المعرفة بالوجود في المكان X، وتاليها مشتملٌ على معرفةٍ واحدةٍ فقط، يعني: معرفة عدم الوجود في تلك الجرّة، وبناءً لقانون عكس النقيض في القضايا الشرطيّة، فنقيض التالي للقضيّة الشرطيّة مُلازِمٌ لنقيض المُقدَّم، وبناءً على هذا، ففي القضايا الشرطيّة التي هي محل استناد السيّد نوزيك، عدم الاطلاع على تالي هذه القضيّة، يلازم عدم معرفة مقدَّمها؛ ولكن ـ كما ذُكر ـ مُقدَّم هذه القضيّة الشرطيّة مُركّبٌ من نقطتين: إحداهما المعرفة بالوجود في المكان X وعدمه في الجرّة والمعرفة بالوجود في المكان X؛ ولذلك عدم الاطلاع على التالي، ينفي المعرفة بهذا المركّب الشامل للنقطتين؛ وأمّا عدم الاطلاع على المجموعة المركبة من القسمين، هي تقبل الفرض في واحدةٍ من الحالات الثلاثة التالية: الأولى هي أن نكون مُدركين للنقطة الأولى ولكن غير مدركين للنقطة الثانية؛ والأخرى هي أن نكون مدركين للنقطة الثانية وغير مدركين للنقطة الأولى، والثالثة هي أن نكون غير مدركين لكلا النقطتين. وفي كلٍّ من هذه الحالات الثلاثة، نحن لا نكون مدركين لهذه المجموعات المركّبة من قسمين؛ لأنَّ إدراك مجموعةٍ يحصل نتيجةً لإدراك كافّة أجزائها، إذًا بما أنَّك لا تعلم أنَّك في الجرّة، لذا لا تستطيع أن تحصل على نتيجةٍ بأنّي لا أعلم أنّي موجودٌ في المكان X؛ لأنّك عندما لا تكون مدركًا باستقراره في الجرّة، يُمكنك أن تقول فقط بأنّه ليس الأمر أنّي مدرك لـ «الملازمة بين الوجود في المكان X وعدم الوجود في تلك الجرّة وكذلك الوجود في المكان X»، ولكن كي لا تكون مُدركًا لهذه المجموعة،

لا يلـزم أن تكون غير مدركٍ للوجـود في المكان X أيضًا؛ لأنَّ عدم إدراك هذه المجموعة يُمكن أن يتحقّق مع عدم الإدراك في القسـم الأوّل والإدراك في القسم الثاني، ولذلك مع عدم إدراك الوجود وعدم الوجود في تلك الجرّة لا يمكن استنتاج عدم إدراك التواجد في المكان X لزومًا.

ويمكـن أن يقال: إنّنا نعلم بصورةٍ بديهيّةٍ أن وجودنا في المكان X يسـتلزم عدم وجودنا في تلك الجرّة، إذًا في هذه النقطة (وهي القسـم الأوّل من تلك المجموعة المركّبة) الإدراك مُحقَّقٌ، ومن هنا، كي نصبح مُدركين لتلك المجموعة لا يتبقّى سـبيلٌ سوى أن نقول: إنّنا غير مدركين لأمر الوجود في المكان X، ولهذا اسـتنتج السـيّد نوزيك من عدم إدراك الوجود في تلك الجرّة عدم إدراك الوجود في المكان X.

وفي الإجابة على هذا الاحتمال نقول: في هذه الحالة، أوّلًا: أنتم والسـيّد نوزيك قد اعترفتما على الأقل بوجود إدراكٍ واحدٍ وهو أنّنا نُدرك أنّ الوجود في المكان X يتلازم مع عدم الوجود في تلك الجرّة؛ وثانيًا: استدلال نوزيك على عدم الإدراك، يعود إلى أنّه يريد أن يُثبت بالاستناد إلى إدراكٍ واحـدٍ أنّه لا وجود للإدراك، والذي هو في حدّ ذاته تناقضٌ؛ لأنَّه إذا كان لا وجود لأيّ إدراكٍ، إذًا كيـف حصلت على إدراك يتعلّق بالتلازم بين الوجود في المكان X وعدم الوجود في تلك الجرّة؟ وإذا كان الإدراك موجودًا، فلِمَ نُنكره ونقيم الدليل على عدمه؟!

ب) على فرض أنّنا قبلنا أنَّه يلزم من عدم إدراك الوجود في تلك الجرّة، عدم إدراك الوجود في المكان X، فليست نتيجته عدم إدراك أمورٍ أخرى؛ لأنَّه يلزم من عدم إدراك الوجود في تلك الجـرّة عدم إدراك الوجود في ذلك المـكان X، وذلك لأجل الملازمة بـين الوجود في المكان X وعدمه في تلك الجرّة (كما تمّت الإشـارة إليه في استدلال نوزيك)؛ لذا عندما يعلم الإنسان أنَّه موجودٌ في المكان X، يستنتج فورًا أنَّه ليس في تلك الجرّة؛ لأنَّ الوجود في المكان X يستلزم عدم الوجود في تلك الجرّة؛ وأمّا لو لم تكن ملازمةٌ بين شيءٍ آخرَ وبين عدم الوجود في تلك الجرّة، لا يمكن اسـتنتاج تحقّق ذلك الشيء من عدم الوجود في تلك الجرّة، فمثلًا: لو علمت أنّك أبيضُ البشرة، فلا يمكنك إستنتاج أنَّك لست في تلك الجرّة؛ لأنَّه لا ملازمة بين البشرة البيضاء وعدم الاسـتقرار في تلك الجرّة، وعندما لا تتوفّر مثل هذه الملازمة فلا تستطيع أن تستنتج من كونك

لا تعلم أنَّك في تلك الجرّة أم لا، أنّك لا تدرك كونك أبيضَ البشرة.

وببيان آخر: لأنَّك تعلم عدم التناسب بين الاستقرار في المكان X والاستقرار في تلك الجرّة، لذا كلّما علمتَ أنَّك مستقرٌّ في المكان X، تستنتج فورًا حكم عدم التناسب ذاك، وأنّك لست في الجرّة، وبالعكس إذا كنت لا تعلم أنّك لست في تلك الجرّة، لا تستطيع أن تمتلك إدراكًا يقينيًّا بالنسبة إلى الاستقرار في المكان X؛ لأنَّ كلّ مقدارٍ من الاحتمال تمنحه للوجود في تلك الجرّة، ينقص بالقدر نفسه من إدراكك وثقتك بالنسبة إلى الوجود في المكان X، وهذا ليس إلّا بسبب عدم التناسب بين الاستقرار في المكان X والاستقرار داخل الجرّة، وبناءً على عدم التناسب هذا، نجد أنّ احتمال الوجود في طرفٍ ما يُساوي احتمال عدم الوجود في الآخر؛ ولذلك عدم الإدراك اليقيني لطرفٍ يبعث على عدم الإدراك اليقيني للطرف الآخر أيضًا، ولذا يُمكن أن نستنتج من عدم إدراك الوجود في الجرّة عدم الإدراك بالنسبة إلى الاستقرار في المكان X؛ ولذلك ما يُعتبر سببًا لعدم الإدراك بالنسبة إلى الاستقرار في المكان X هو نفسه عدم التناسب بين هذين الأمرين، وفي النتيجة حيثما لا يوجد تناسبٌ بين واقعيّةٍ ما (مثل كون البشرة بيضاءَ) وبين الاستقرار في تلك الجرّة، لا يمكن القول بأنَّه يمكن الاستنتاج من عدم الإدراك بالنسبة للاستقرار في الجرّة عدم الإدراك بكون البشرة بيضاءَ؛ لأنَّ عدم إدراك الأولى (الحكم بعدم التناسب) يقبل الجمع مع الإدراك الثاني؛ ولذلك على فرض أنّ استدلال نوزيك كان تامًّا، عندها يمكن فقط إثبات أنّه كلّما كان الإنسان غير مدركٍ بالنسبة إلى الاستقرار في تلك الجرّة، سيكون غير مدركٍ أيضًا بالنسبة للأشياء التي لا تتناسب مع الاستقرار في تلك الجرّة، وهذا الأمر إنّما يُثبت فقط عدم الإدراك لبعض الواقعيات، لا عدم الإدراك المطلق.

ج) سيتم الإثبات لاحقًا أنَّه محالٌ أن يخلو إنسانٌ من مطلق الإدراك والمعرفة، وهذا سيتعارض مع استدلال السيّد نوزيك.

جرّة نوزيك وإجابةٌ أخرى: سنسعى الآن لتقديم إجابةٍ أخرى على «شكوكيّة الجرّة» وعلى أساسها، سنَفصِل «الطبقات الثلاثة لجرّة نوزيك» عن بعضها بنحوٍ منطقيٍّ.

في البداية نُؤكّد على هذه المسألة، وهي أنَّ كلَّ إنسانٍ إذا رجع إلى باطنه فسوف يعثر على

بابٍ له القدرة على التشخيص والحكم، وقد أوضحنا هذا الأمر بنحوٍ مفصَّلٍ في الفصل الأوّل تحت عنوان «الحاسوب والذهن»، واستنتجنا أنَّ الإنسان واجدٌ لحقيقةٍ أرقى من الآلة والأداة، وبالطبع ينبغي فهم حقيقة هذا الأمر بواسطة الداخلانيّة؛ لأنَّ «الفهم» منّا، فإذًا ينبغي أن نرجع إلى باطننا، وبما أنّنا نعود إلى أنفسنا فقهرًا سنجد أنفسنا واجدةً لـ «قدرة التشخيص»، وبالتالي سنتناول تخريب طبقات جرّة نوزيك بمعونةٍ من هذا التشخيص.

هدم طبقات جرّة نوزيك: لقد علمنا سابقًا بأنَّ «جرّة نوزيك» ذات طبقاتٍ ثلاثةٍ؛ أ. طبقة الرؤيا؛ ب. الطبقة الشيطانيّة؛ ج. الطبقة الحاسوبيّة؛ والآن سنُهاجم هذه الطبقات الثلاث بالترتيب من مِتْراسَيِ المعرفة الأماميّيْن، يعني: الوجدانيّات والأوّليات، وبذلك سنهزم «جرّة الشكوكيّة» بنحوٍ منطقيٍّ.

١. هدم طبقة الرؤيا: كما أشرنا أعلاه، سندافع هنا انطلاقًا من المِتْراسَيْن الأماميّين للمعرفة (يعني: الوجدانيّات والأوّليات)؛ لأنَّ المعارف الأخرى تقترض يقينها منهما، وإذا تمكنّا من تخليصهما من «شكوكيّة الجرّة» فسوف تكون المعارف النظريّة الأخرى مصونةً من وصولها إليهم، وفي البداية نُشير إلى أنَّ «النوم» أمرٌ نسبيٌّ، كما أشار الغزالي إلى هذا الأمر من خلال النقل عن النبي ﷺ، حيث قال:

لعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله ﷺ: الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا، فلعلّ الحياة الدنيا نومٌ بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرتْ له الأشياء على خلاف ما شاهده الآن، ويقال له عند ذلك: فكشفنا عنك غطاءَك فبصرُك اليوم حديدٌ.

وقد كتب الملا صدرا ما يلي:

إنَّك في هذا العالم نائمٌ وإن كنت عارفًا، فالناس كلّهم نيامٌ فإذا ماتوا وانتبهوا انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائقُ ما سمعوه بالأمثلة.

وبذلك إذا حلّلنا «النوم» نستنتج أنَّ بالإمكان أن نعتبر المرحلة الإدراكيّة الخاصّة مندرجةً تحت عنوان «الرؤيا» بالنسبة إلى المرحلة الأخرى من الإدراك، ومن هنا يمكن أن نحسب «الدنيا» بالنسبة إلى الآخرة «نومًا»، ولكن المسألة التي تستحقّ الانتباه، هي أنَّ كلّ

مرحلةٍ إدراكيّةٍ وإن كانت تُعتبر بالنسبة إلى المرحلة الأخرى «رؤيًا»، لكنّ كونها رؤيًا لن يصيب «المعرفة» بضررٍ في تلك المرحلة، إذًا في كلّ مرحلةٍ إدراكيّةٍ ولو كانت تسمى «رؤيًا» بالنسبة إلى المرحلة الإدراكيّة الأخرى، لكن مع ذلك يُمكن أن تكون ذاتَ قضايا بديهيّةٍ ونظريّةٍ، ومن هنا، يمكن أن يكون لنا في النوم «قضايا وجدانيّةٌ» حاكيةٌ عن حالاتنا النفسيّة في عالم الرؤيا، وأن نجد قضايا أوّليةً أيضًا يكفي تصوّر طرفيْها للجزم بصدقها، وأن يكون لدينا بتبعها قضايا نظريّةٌ أيضًا تصل إلى اليقين بناءً على إرجاعها إلى البديهيّات؛ ولذلك على فرض أنَّ المرحلة التي نحن بها الآن هي «النوم»، فكذلك لن يلحق ذلك أيَّ ضررٍ بمباني المعرفة من هذه الناحية، ولن يسدّ الطريق للوصول إلى المعرفة اليقينيّة، أضف إلى ذلك مسألةً أخرى، وهي أنَّ «الرؤيا» هي حقيقةٌ في حدّ ذاتها في «كونها رؤيًا»، فالرؤيا مرحلةٌ من الإدراك، تتجلّى فيها أحيانًا حقائق العالم بصورٍ خاصّةٍ، وبهذه الطريقة، قد يكون تفسير المنام ممكنًا؛ وهنا التأمل والدقّة في تفاسير ابن سيرين وكذلك دراسة تفسير النبي يعقوب٨ لمنام ابنه يوسف ﷺ وكذلك تفسير النبي يوسف ﷺ لمنام عزيز مصر التي ذُكرت في القرآن المجيد والفصل بين أنواع المنامات ـ أضغاث الأحلام و... ـ عن بعضها يُمكن أن يقلّل هذا الاستبعاد منّا، فنعلم أنَّ الحلم هو حقيقةٌ في كونه رؤيًا، بل أحيانًا تتجلّى لنا حقائق العالم بصورةٍ خاصّةٍ في عالم الرؤيا؛ وكما أنّه من الممكن للأفراد الذين وصلوا إلى مرحلة الكشف والشهود أن يُشاهدوا بواطن الأفراد والحوادث بصورةٍ خاصّةٍ في قالبٍ شهوديٍّ وراء الحواس، مثلًا: يرون «أكل مال اليتيم» بصورة «أكل النار» حيث في الواقع يُشاهد باطن الأولى، كما ورد في القرآن المجيد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾.

وعلى كلّ حالٍ، فإنَّ مسألة الرؤيا من المواضيع المهمّة التي جلبت اهتمام علماء النفس، وجلبت اهتمام تفكير الفلاسفة إليها أيضًا، ولكن ليس لدينا فرصةٌ للتعرّض لها أكثرَ من ذلك.

وبالمحصلة، إنَّه مجرّد أن يقع في مرحلةٍ خاصّةٍ من الإدراك بالنسبة إلى المراحل الأخرى من الإدراك يُعتبر «رؤيا»، ولكنّه لا يُوجِد مانعًا في طريق «المعرفة»؛ لأنَّ الإدراكات في الرؤيا يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبةً، كما أنّ القضايا الوجدانيّة والأوّلية ضروريّة الصدق في كافّة المراحل

الإدراكيّة كما تمّ بيانه مفصلًا في السابق.

٢. **هدم الطبقة الشيطانية**: في البداية سنعيد بناء الطبقة الشيطانيّة ونقوّيها، ثمَّ سنقوم بتدميرها، إنّنا قبلنا بتحقّق موجودٍ أو موجوداتٍ شريرةٍ مخادعةٍ حتّى بناءً على المباني الدينيّة، وهي بصدد إلقاء البشر في الضلال، ولا ينحصر خداعهم في ميدان المهام اليوميّة المعاصرة، بل إنَّ الشيطان والشياطين من الجنّ والإنس تعمل على إضلالنا حتّى في الفكر، إذًا بهذا الفرض يُمكن تقوية «جرّة نوزيك» بناءً على المباني الدينيّة، ولكن المسألة المطروحة هي ما يلي: هل يمكن للشيطان أو لأيّ موجودٍ مخادعٍ آخرَ أن يوقعنا به في الخطأ من الناحية المنطقيّة في كافّة إدراكاتنا حتّى البديهيّات منها، أم لا؟ وهنا، ينبغي أن نختبر مبادئ المعرفة، يعني: الوجدانيّات والأوّليات في مختبر الطبقة الشيطانية.

والآن، على فرض أنّنا متيقنون أو أنّنا نعتبر أنّه من المحتمل أنّ موجودًا مخادعًا يعمل على خداعنا، فسنبحث في صدق القضايا الوجدانيّة وأيضًا في القضايا الأوّلية، فأنا أمامي القضيّة الوجدانية «أنا خائفٌ» وأيضًا الخوف (الحالة النفسانية الخاصّة)، والآن مع فرض احتمال وجود شيطانٍ أو موجودٍ مخادعٍ آخرَ بصدد إضلالي أو حتّى لو اعتبرتُ بأنّ هذا الأمر متيقنٌ، إذًا هل سيضلني أيضًا في هذه القضيّة الخاصّة الوجدانيّة؟ لا؛ لأنّه من حيث إنّي أمتلك قدرة التشخيص والحكم، أستطيع أن أصل إلى صدق قضيّة «أنا خائفٌ» حتّى مع فرض أنَّ الشيطان أراد أن يضلّني أيضًا في هذه القضيّة الخاصّة؛ لأنَّه مع مقارنة القضيّة الوجدانية أو نفس الأمر المعلوم بالعلم الحضوري، أستطيع أن أُحرز أنّي لم أقع في الخطأ في فهم صدق القضيّة الوجدانيّة المذكورة على الرغم من مشيئة الشيطان.

والآن، نختبر القضايا الأوّلية بواسطة الطبقات الشيطانية لجرّة نوزيك، وهنا كذلك لنفرض أنَّ الشيطان احتمالًا أو يقينًا بصدد أن يُضِلَّنا أيضًا في الأوّليات، فينبغي أن نسأل الآن بشكلٍ منطقيٍّ: هل استطاع أو هل يستطيع أن يوقعنا في الخطأ في مثل هذه القضايا البديهيّة أو أنَّ مثل هذا الأمر غيرُ ممكنٍ؟ ولدراسة عدم فعاليّة خداع الشيطان أو أيّ موجودٍ مخادعٍ آخرَ في القضايا الأوّلية، يمكن وضع نموذجٍ من القضايا الأوّلية محورًا لعملنا من قبيل: «الكلّ أعظم من الجزء» على فرض أنّنا فرضنا أنَّ الشيطان يقينًا أو احتمالًا جالسٌ في مِتْراس الخداع في مواجهتنا. إنّنا

نُصدّق أنَّ «الكلّ» أكبر من «الجزء» حتّى في هذه الوضعيّة أيضًا، ولم يستطع الشيطان أن يُضلّنا في التصديق بهذه القضيّة؛ لأنّنا نستطيع إحضار التصديق بالقضيّة الأوّليّة مجدَّدًا والتي ينبني على التصوّر السليم لطرفَي القضيّة أمام محكمة العقل، وأن نطمئن بأنّ الشيطان لم يخدعنا في هذه القضيّة الخاصّة؛ لأنَّ طريق الخداع مسدودٌ عليه هنا، وكما كتب صدر المتألّهين حول مواقف خداع الشيطان أو أيّ موجودٍ آخرَ مخادعٍ:

لكن الشيطان إنّما يدخل من مواقع الثُلَم، فمن سدّ الثُلَم وأحكمها، أمِن من مكر الشيطان وتلبيسه للباطل بصورة الحقّ وترويجه إيّاه.

نقاش: من الممكن أن يناقش شخصٌ ويقول: كلامك هو في مَوطن عدم فعاليّة خداع الشيطان أو أيّ موجودٍ مخادعٍ آخرَ بخصوص مبادئ المعرفة، يعني: الوجدانيّات والأوّليات وهي تامّةٌ في حال اعتبرنا قدرة خداع الشيطان محدودةً، ولكن لو كان الموجود المخادع الذي في «مِتْراس ما بعد الفهم» هو من أطلق عليك «سهم الخطأ»، في هذه الحالة سيكون جوابُك غيرَ تامٍّ؛ لأنَّه لو كان الشيطان هو من يلقي عليك كلّ الفهم (مثلًا: القضيّة الوجدانيّة أو الأوّليّة) وكذلك فهم صدقها، فإذًا كيف يمكن التعرّض لإبطال هذا الفهم بمساعدة «الفهم الشيطاني»، يعني: الفهم الذي ألقاه عليك الشيطان أو الموجود المخادع الآخر حتّى لو كان ذلك الفهم قضيّةً وجدانيّةً أو أوّليّةً؟

الجواب: على ما يبدو إنَّ هذا النقاش ينبني كذلك على تلك الفكرة التي هي الأساس لـ «المنزل الثالث للشكوكيّة»، يعني: «تفاعل الذهن والعين»، وهذا يعني: أنَّ «قيمة المعرفة» تابعةٌ لـ «كيفيّة إيجاد الإدراك» في حين أنَّ هذا الكلام باطلٌ وقد تعرّضنا لإبطاله بالتفصيل في «العبور عن المنزل الثالث للشكوكيّة»، فـ «الإدراك الحصولي» أو «الصور الذهنيّة» بأيِّ كيفيّةٍ حصلت، سواءً أحصلت من نسج الذهن أم أنَّ الذهن أوجدها نتيجة تفاعله مع العين أم أنّ موجودًا أعلى ألهمنا إياها بمساعدة الذهن أو بشكلٍ مباشرٍ أم غرسها فينا موجودٌ أدنى مخادعٌ مثل الشيطان، أو...، لن يكون لكلّ ذلك تأثيرٌ في نحو حكايتها وصدقها كما مرَّ مفصَّلًا في «العبور عن المنزل الثالث للشكوكيّة»، ونحن مثّلنا هناك لفروض ظهور الصور الذهنيّة كالتالي:

١. الإدراك (الصور الذهنيّة)، هي انفعالٌ خالصٌ للخارج.

[(عين) ـ (ذهن)] ! الإدراك (الصور الذهنيّة)

٢. الإدراك من نسج الذهن فقط.

[(الذهن) ـ (العين)] ! إدراك (الصور الذهنيّة)

٣. الإدراك هو نتيجةٌ للتفاعل بين الذهن والعين.

[(عين) + (ذهن)] ! إدراك (الصور الذهنيّة)

٤. الإدراك مستمدٌّ من المشاركة بين «قوى ما وراء الذهن» وعناصر الذهن والعين.

[(ما وراء الذهن) + (الذهن والعين)] ! الإدراك (الصور الذهنيّة)

٥. الإدراك من نسج «قوى ما وراء الذهن».

[(ما وراء الذهن) ـ (الذهن والعين)] ! الإدراك (الصور الذهنيّة)

وكما تلاحظون هذه عبارةٌ عن صُوَرٍ تمّ تخيّلها حول كيفيّة ظهور الصور الذهنيّة في ساحة النفس، ولكن المسألة التي يجدر التأمل فيها هنا، هي أنّ الصور الذهنيّة بأيّ كيفيّة حصلتْ، فلن يكون لها أثرٌ على حكايتها وبالنتيجة على صدقها؛ لأنَّه لو كانت صورنا الذهنيّة من قبيل الإدراكات التصوّريّة فهي تطرح مجرّد مصاديقَ لا بشرطٍ من جهة وجودها وعدمها، وتكون متطابقةً مع محكيّاتها على الدوام، وليس فيها سبيلٌ للخطأ من الناحية الموضوعيّة، ولا تلازم بين الصورة الذهنيّة للقضيّة وبين الصدق، لكن بالطبع القضايا البديهيّة كالقضايا الوجدانيّة والأوّليّة وكذلك النظريّة المنبنية عليها؛ لأنَّها سببٌ لظهور التصديقات الضروريّة الصدق لدينا، لذا فهي صادقةٌ بالضرورة وليس لكيفيّة ظهورها أثرٌ على عكسها للواقع أو على صدقها كما مرَّ مفصَّلًا في «العبور عن المنزل الثالث للشكوكيّة».

مثلًا: لو فرضنا أنَّ الشيطان غرس قضيّة «أنا مسرورٌ» في ذهننا بقصد الخداع أو القضيّة «٢+٢=٤» أيضًا، إلّا أنّنا بسبب قدرة التشخيص التي نمتلكها، نستطيع الحكم بأنّه هل استطاع أن يخدعنا أم لا، ونحن بواسطة التأمّل والتحقيق نستنتج أنّ الشيطان أو أيّ موجودٍ مخادعٍ آخر لا قدرة له على الخداع في مجال معرفة البديهيّات وكذلك في مجال النظريّات المنبنية على البديهيّات بصورةٍ صحيحةٍ، على الرغم من أنَّه من الممكن أن يُلقي بنا في فخ اللوازم المعرفيّة لمعلوماتنا

اليقينيّة، مثلًا: لا يستطيع الشيطان أن يخدع عالم الحساب في القضايا البديهيّة الحسابيّة أو القضايا النظريّة الحسابيّة المبنيّة على القضايا البديهيّة، ولكن يستطيع أن يبتليه بالغرور، إذًا فعلماء الحساب الذين يفكرون بشكلٍ منقطيٍّ في صدق القضيّة «٢ + ٢ = ٤» لن يقعوا في خداع الشيطان، ولكن عندها قد يقول بسبب التكبر: «أنا عالم القرن!» وهنا يكون قد وقع في شباك الشيطان.

٣. **هدم الطبقة الحاسوبية**: لقد تطرّقنا حتّى الآن لتدمير طبقة الرؤيا والطبقة الشيطانية لجرّة نوزيك، أمّا الآن فسنتطرّق لتدمير الطبقة الحاسوبيّة لجرّة نوزيك، وكما أشرنا سابقًا، فإنَّ الطبقة الحاسوبيّة لجرّة نوزيك ذات فرعين؛ أ. فرع الأداة؛ ب. فرع الخداع. وبالتالي يبتني تدمير الطبقة الحاسوبيّة لجرّة نوزيك على كسر هذين الفرعين لهذه الطبقة من جرّة نوزيك.

وإذا عُدنا إلى المباحث السابقة، فسنستنتج أنَّ هذين الفرعين قابلان للهدم أيضًا؛ لأنَّه بناءً على ما ذكرناه في الفصل الأوّل تحت عنوان «الذهن والحاسوب» وبناءً على ما بيّناه بإيجازٍ حول قدرة البشر على التشخيص والحكم، يُصبح معلومًا لنا أنَّ «الإنسان» مغايرٌ لـ «الآلة»، إذ الإنسان ليس مجرّد آلةٍ لا قدرة له على التشخيص والحكم في ما يتعلّق بالإلقاءات التي تُلقى إليه، وبالتالي هدم فرع خداع طبقة الحاسوب هو أمرٌ ممكنٌ أيضًا وفق البيان الذي مرَّ مفصَّلًا في «هدم الطبقة الشيطانيّة لجرّة نوزيك».

هدم الجرّة واكتساب المعرفة: كما لاحظنا، فإنَّ جرّة نوزيك ذات ثلاث طبقاتٍ: ١. طبقة الرؤيا والتي كانت منذ قديم الزمان محلّ اهتمامٍ من قبل الشكوكيّين والمُفكّرين وحتّى يمكن لنا أن نعثر على جذورها في رسالة الثئيتتس لأفلاطون وفي كتب سيكستوس وقد اهتم بها آخرون كالغزالي والفخر الرازي ومونتني وديكارت ولايبنيتس و... ؛ ٢. الطبقة الشيطانيّة التي كانت منذ قديم الزمان محلًّا للاهتمام؛ ٣. الطبقة الحاسوبيّة التي أضافها الشكوكيّون المعاصرون على «شكوكيّة الجرّة»، و«جرّة نوزيك» تحتوي على هذه الطبقات تحت سطحها بتصريح نوزيك نفسه ، وقد قُمنا في هذه السلسلة بهدم هذه الطبقات الثلاث بنحوٍ منطقيٍّ.

والآن يبدو أنَّ «جرّة الشكوكيّة» ـ جرّة نوزيك ـ قد انكسرت؛ لأنَّ هذه الجرّة لم تستطع أن تُبدي مقاومةً في قبال يقين القضايا البديهيّة، وبالتالي لم تصمد أمام صدق القضايا النظريّة

المنبنيــة على القضايــا البديهيّة، والآن حيث إنّ مبادئ المعرفة بقيت مصونةً من خطر شــكوكيّة الجرّة، فالطريق مُعبَّدةٌ لإنقاذ القضايا النظريّة من شظايا شكوكيّة الجرّة، ومن المنطقيّ أنَّه ينبغي أن يُكشــف عن أنّه في أيّ شاكلةٍ يمكن الاستفادة من القضايا البديهيّة؛ ولأيّ معلوماتٍ نظريّةٍ يقينيّةِ الصدق نصل، ونحن سنسعى في «العبور من المنزل السابع للشكوكيّة» لنُبيّن كيفيّة السير مــن البديهيّات في نموذجٍ تحت عنوان «نموذج الانبناء»، فإذًا «طريق المعرفة» غير مغلقٍ، ولكن كما كتب ســبهري: توجد مدينةٌ خلف البحار، وينبغي بناء قاربٍ! ونحن إذا علمنا كيفيّة المشي في هذا الطريق، سوف نستطيع أن نصل إلى «إله الكون» بنحوٍ منطقيٍّ.

العبور من المنزل السابع للشكوكيّة

بيان نموذج الابتناء وكيفيّة تحويل النظري إلى بديهي

(ع. م ـ ٧): إلى هنا انتهت سِتُّ منازلَ من المنازل السبعة للشكوكيّة، والآن نصل إلى المنزل السابع وهو آخرُ منزلٍ من منازل الشــكوكيّة، وخلال العبور من هذا المنزل ســنبحث حول «مشكلة الانبناء» وسنســعى للعبور عن هذا المنزل أيضًا، وســنُلقي الآن في البداية نظرةً على هذه المشكلة، ثمّ سنتعرّض لبيان «نموذج الانبناء» بعد بيان بعض المسائل حول «الانبناء»، يعني: ابتناء النظريّات على البديهيّات.

نظــرةٌ على مشــكلة الانبنــاء: لقد ســقط الشــكوكيّ بعد خلاصه مــن بئر «الشــكوكيّة» في حفرةٍ أخرى باسم «وحدة الأنا» وينبغي أن ينقذ نفسه من هذه الحفرة بعد تأملاته، و«مشكلة الانبنــاء» هي مشــكلة مطروحةٌ بجديّةٍ ضمن هــذا المجال، وبعد أن تقبّل الشــكّاك منّا وجود قضايــا بديهيّةٍ في الجملة وهي صادقــةٌ بالضرورة، مثل: الوجدانيّــات والأوّليّات؛ **فأوّلًا**: هذا الســؤال يطرح نفســه عليه، وهو هل هناك قضايا بديهيّةٌ بحيث يمكن نظمها بنحوٍ، وبواسطة العثور على حدٍّ مشــتركٍ بينها مثلًا فنبني على أساســها «نظام المعرفة» أم أنَّ مثل هذا الأمر غيرُ ممكنٍ؟ هذا السؤال الذي يطرح نفسه عليه ينبع من هنا، وهو أنّه تُطرح في كتب المنطق والفلسفة الكلاســيكيّة عادةً أمثلةٌ نادرةٌ من الأوّليات؛ من قبيل: «الكلّ أكبر من الجزء» «استحالة اجتماع النقيضين» و«إذا كان شيءٌ مساويًا لشيء ما وهذا الشيء يساوي شيئًا آخر، فالشيء الأوّل مساوٍ للشيء الثالث» وعددٌ محدودٌ من أمثال هذه القضايا، ومن هنا يطرأ هذا السؤال للشكّاك: «هل

يمكن بناء نظام المعرفة على هذا العدد المحدود من القضايا البديهيّة؟».

ثانيًا: يقول الشكوكيّ: على فرض أنّك تسعى وتعثر على نماذجَ وافرةٍ للقضايا البديهيّة الأوّليّة، فسيطرأ الإشكال من ناحيةٍ أخرى؛ لأنّك قد وافقت على أنَّ القضايا الأوّليّة هي قضايا حقيقيّةٌ نوعًا وشرطيّةٌ لُبًّا، وهي لا تتحدّث بصورةٍ جازمةٍ عن «نظام الواقع» أو «نظام الخارج» (أي خارج كل مراتب الذهن)، إذًا في هذه الحال سنبقى نحن أنفسنا وسلسلةَ المعلومات البديهيّة التي لا قدرة لها على أن تسحبنا من أذهاننا إلى الخارج أو بتعبيرٍ آخرَ: لا قدرة لها على أن تخرجنا من ذواتنا، وهكذا نغرق في «وحدة الأنا» بنحوٍ منطقيٍّ بعد الغرق في «الشكوكيّة»!

وهنا يطالبنا الشكوكي بنحوٍ صادقٍ بشيئين: أ. أن نُثبت بأنّ البديهيّات بنحوٍ يُمكن أن يقام بينها «عمليّة تركيب» و«نظام المعرفة» يُمكن أن يُبنى بناءٌ على مبناها؛ ب. أن نُبيّن نموذجًا وصلنا من خلاله إلى قضيّةٍ يقينيّةٍ أخرى حول العالم الخارجي (أي خارج كلّ مراتب الذهن) بعد الاستعانة بالعمليّة التركيبيّة التي أجريناها في البديهيّات، وبذلك يتّضح أنَّ الشكّاك يُطالبنا بشيئين في «المنزل السابع» المعروف بـ «منزل الانبناء»:

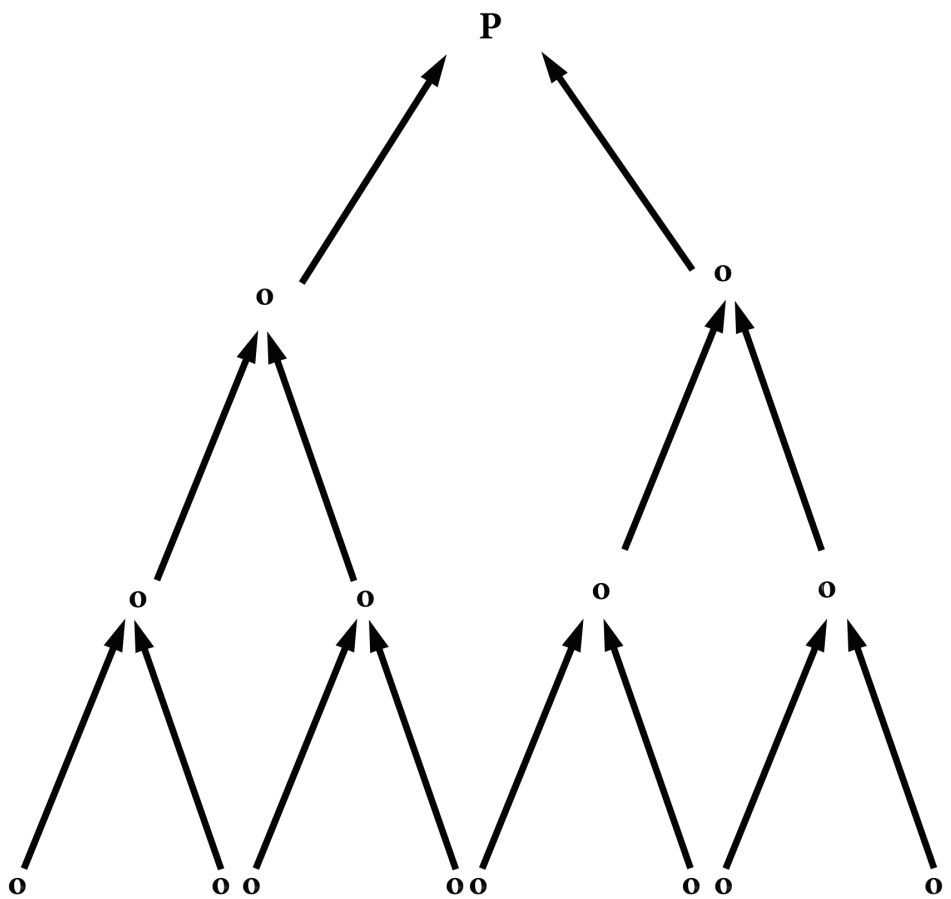
أ. إثبات إمكانية بناء منظومة من البديهيّات.

ب. تقديم نموذج لبناء المنظومة من البديهيّات.

ولكن قبل أن نقدّم «نموذج الانبناء»، سنقوم بتقديم رسمٍ بيانيٍّ للانبناء، ومن ثمَّ سنُقدّم مطالب حول «مبنى الوحدة» و«عمليّة الانبناء» باختصار.

رسمٌ بيانيٌّ للانبناء: سنتطرق هنا لتمثيل عمليّة الانبناء بصورة رسمٍ بيانيٍّ مقتبَسِين ذلك من بولاك[1]

«المعتقدات الأساسيّة» = «Basic beliefs»



1. Pollock.

كما نرى في الرسم البياني، إذا اعتبرنا «المعرفة» مثل «بناءٍ» فسيُشكّل قسمٌ منه «أسس المعرفة» وسيشكّل قسمٌ منه «البنية الفوقيّة» أيضًا، وفي الرسم البياني الذي رسمناه يُمثّل P قضيّةً نظريّةً وهي معرفةٌ عاليةٌ ذاتُ بنيةٍ فوقيّةٍ ونصل إليها من خلال سلسلةٍ من الاستدلالات المنبنية على المعارف البديهيّة والأساسيّة.

العبور إلى البنية التحتيّة للانبناء: لمّا كان الفلاسفة وعلماء المعرفة دقيقي النظر يُفكّرون بنحوٍ منطقيٍّ، وينظرون إلى الأمور مستندين إلى المباني المنطقيّة، ومن الأساس آلاتهم الفكريّة ذاتُ أسسٍ ومترابطةٌ، ومن هنا يمكن القول: إنّ أفرادًا كأرسطو والفارابي وأبي علي بن سينا و... قد كان لهم ميلٌ نحو «الانبناء»، رغم أنّهم بالطبع قد تناولوا هذا البحث بنحوٍ مباشرٍ بشكلٍ أقلَّ، ولكن يُمكننا الآن الإشارة إلى عدّة نماذجَ من المفكّرين الذين تناولوا «الأصل الموضوعي لبناء العلوم» أو بتعبيرٍ أدّقَ «الانبناء المنطقي للعلوم»، والآن سوف نشير إلى بعض الأفراد منهم:

إقليدس[1] والنظام الهندسي: قبل ٣٠٠ سنة تقريبًا من ميلاد المسيح عليه السلام، كتب إقليدس كتابه المعروف الأصول، وجمع فيه اكتشافاته الهندسيّة ونظمه وعالجه باستخدام «المنهج الصحيح»، وهذا الكتاب هو أحد أهمّ المؤلّفات التي تركت أثرًا على الفكر الغربي واستمر تدريسه ككتابٍ درسيٍّ إلى أواسط القرن التاسع عشر.[2] وكان هذا الكتاب محلّ اهتمامٍ في العالم الإسلامي أيضًا، بحيث إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي دوّن عددًا من المؤلفات لتوضيح وشرح وبيان هذا الكتاب، مثل: كتاب تحرير إقليدس ـ أو تحرير أصول الهندسة ـ وكتاب معطيات في هندسة إقليدس وكذلك كتاب البلاغ[3]، وبكلّ الأحوال، فإنّ تعاليم إقليدس في كتاب الأصول أدى إلى تغيّرات في الفكر البشري.[4] وقد جعل الهندسة في كتابه الأصول على شكل منظومةٍ منطقيّةٍ بهذا النحو حيث بدأ من «التعاريف» و«الحدود الأوّلية»

1. Euclid.

٢. باركر، فلسفه رياضي، ٣٧ – ٣٨.

٣. الطوسي، أساس الإقتباس، مقدّمة المصحّح، ١٨ و١٩ و ٢٥.

٤. الشنوائي، كتب غيّرت الفكر الإنساني، ٦٣ – ٧٤.

ثمَّ تطرق إلى بيان «الأصول المسلم بها» وانطلق منها ليصل إلى «الأصول الموضوعة».

والآن سنشير إلى بعض التعاريف التي وردت في بداية المقالة الأولى من كتاب الأصول[1]:

١. النقطة: شيءٌ ليس لها أيّ جزءٍ؛ ٢. الخطّ: طولٌ بلا عرضٍ؛ ٣. الخطّ المستقيم: هو الخطّ الممتدّ بلا تغييرٍ وتوجد عليه النقاط؛ ٤. السطح: هو الشيء الذي يمتلك طولًا وعرضًا فقط؛ ٥. الشكل: هو الشيء المحدود بحدٍّ أو بعدّة حدودٍ؛ ٦. الخطان المتوازيان: هما الخطان الواقعان على صفحةٍ واحدةٍ واللذان لا يتقاطعان مع بعضهما البعض مهما قمنا بمدّهما.

كانت هذه مجموعةٌ من التعاريف التي استفاد منها إقليدس للمنظومة الهندسيّة، أمّا الأصول المتعارفة لإقليدس فهي كالتالي:

١. الأشياء المساوية لشيءٍ واحدٍ مساويةٌ لبعضها البعض؛ ٢. نتاج جمع المقادير المتساوية متساويةٌ؛ ٣. ناتج طرح مقدارٍ متساوٍ من المقادير المتساوية متساوٍ؛ ٤. الأشياء التي تتطابق مع بعضها، متساويةٌ؛ ٥. الكل أكبر من الجزء.

والآن سنشير إلى خمسة من الأصول الموضوعة[2] لأقليدس:

١. يمكن رسم خطٍ من أيّ نقطةٍ إلى أيّ نقطةٍ أخرى؛ ٢. كلّ خطٍّ مستقيمٍ محدودٍ يمكن أن يمتدّ مستقيمًا بشكلٍ لا محدودٍ؛ ٣. من كلِّ نقطةٍ وطولٍ، يمكن رسم دائرة تكون تلك النقطة مركزها، وذلك الطول شعاعها؛ ٤. جميع الزوايا القائمة متساويةٌ مع بعضها؛ ٥. لو تقاطع خطٌّ مستقيمٌ مع خطّين متساوين آخرين سيكون مجموع الزاويتين اللتين تشكلتا في أحد أطرافهما أقل من زاويتين قائمتين، لأنّنا لو مددنا الخطين المستقيمين بالمقدار الكافي في ذات الطرف حيث الزاويتين فسوف يتقاطعان. وهذا هو نفس الأصل المشهور المسمى بـ«مسلمة التوازي لإقليدس»[3] والذي خلق أزمةً في الهندسة[4] في ما بعد. وقد بدأ إقليدس بمثل هذه المنطلقات في عمليّة الانبناء والمنظومة الهندسيّة وقد استعمل أسلوبه الفلاسفة من بعده في الفلسفة أمثال ديكارت وسبينوزا وهو ما سنُشير إليه الآن.

1. Elements.

2. Axioms.

3. Euclid's parallel postuate.

٤. باركر، فلسفه رياضى، ٤١ – ١١١.

ديكارت وتنظيم المعرفة بنحوٍ رياضيٍّ: كان ديكارت نفسه عالمَ رياضيّاتٍ، وكان يُقدّس ويقدّر على الدوام إحكام وإتقان الرياضيّات، وكان يعتقد بأنَّه يجب أن تكون للفلسفة مثل هذا النظام، ومن هنا، بما أنّه كان يُفكّر ويُنمّي فكر «الرياضيّات العامّة»، وكان يعتقد بأنَّ الفلسفة ينبغي أن تمتلك أيضًا «نظامًا رياضيًّا»[1]، لذا كان بصدد أن يُؤسّس للفلسفة أساسًا ذا قواعدَ محكمةٍ، وأن يكون هناك نظْمٌ رياضيٌّ بين الأصول المسلّم بها وبين مسائلها، ومن هنا نجد أنّ ديكارت الذي بدأ فلسفته بالشكّ القانوني، بدأ في البداية بالقضيّة اليقينيّة «أنا أفكّر إذًا أنا موجودٌ»، وبعد ذلك اعتبر سبب صدق هذه القضيّة هو «الوضوح» و«التمايز»؛ ومن هنا، حدّد هاتين الخاصيّتين كمعيارٍ لصدق القضايا الصادقة، وهكذا سعى تدريجيًّا لأن يمنح نظامه المعرفيّ نظامًا رياضيًّا[2]. وعلى سبيل المثال:

- أنا الآن أصدق أن الشيء الموجود أمامي هو ورقةٌ.
- تصديقي الحالي هو واضحٌ ومتمايزٌ.
- الأفكار الواضحة والمتمايزة صادقةٌ.
- النتيجة: الآن أمامي ورقةٌ.

سبينوزا والنظام المعرفي: كما لاحظنا، فقد طرح ديكارت فكرة الرياضيّات العامّة ومال إلى «النظام الرياضي» أو «النظام الهندسي»[3]، ولكنّ ديكارت لم يُوفّق في جعل هذه الفكرة عمليّة إلّا أنّ سبينوزا أكمل طريق ديكارت بل تقدّم بخطوةٍ على ديكارت أيضًا، وسعى إلى تدوين كتبه ورسائله الفلسفيّة بأسلوبٍ رياضيٍّ أو بـ «أسلوب الكتابة الهندسيّة»[4]، ومن هذا المنطلق، دوّن كتابه الأخلاق بـ «نظامٍ رياضيٍّ» وبواسطة «طريقة الكتابة الرياضيّة»؛ بمعنى أنَّه نظّم هذا الكتاب من خلال طرح تعاريفَ وحدودٍ أوّليةٍ ومبادئَ مسلّمٍ بها وأصولٍ موضوعةٍ، على نمط الكتب الرياضيّة والهندسيّة وعلى أساسها قام بإثبات القضايا.

1. Mathematical order.

2. Sober, *Core questions in philosophy: A text with reading*, 161 - 175.

3. Geometric Order.

4. Geometric Manner of Writing.

وكنموذجٍ على ذلك:

الأصل المسلّم به: في الطبيعة لا شيءَ جزئيًّا بحيث لا يكون هناك شيءٌ آخرُ أقوى وأكثرُ قدرةً منه، بل في مقابل كلّ شيءٍ مفترضٍ هناك شيءٌ مفترضٌ آخرُ أقوى منه يستطيع إزالة الشيء الأوّل.

القضيّة ١: إنّ الشيء المُثبت الموجود في تصوّرٍ غيرِ صحيحٍ بواسطة حضور شيءٍ صحيحٍ من حيث هو صحيحٌ، فهو لا يزول. البرهان: عدم صحّة الشيء ليس إلّا فقدان المعرفة التي تلازم التصوّرات الناقصة (القضيّة ٣٥ القسم ٢)، وهذه التصوّرات ليس فيها شيءٌ مثبتٌ بحيث بموجبها تقرأ غير صحيحةٍ (القضيّة ٣٣ القسم ٢)، وبعكس هذا الحيث عندما تكون مرتبطةً بالله فهي صحيحةٌ (القضيّة ٣٢، القسم ٢)، بناءً على هذا فالشيء المثبت الموجود في تصوّرٍ غير صحيحٍ، إذا زال بواسطة حضور أمرٍ صحيحٍ من حيث هو صحيحٌ، فسيلزم من ذلك أنّ التصوّر الصحيح يزول بواسطة نفسه، وهو (القضيّة ٤ القسم ٣) غير المعقولة، وبالتالي فالشيء المثبت هو الذي يُثبت المطلوب إلى الآخر.[١]

أزمة الانبناء: لقد تعرّفنا حتّى الآن على ثلاثة نماذجَ من المساعي تمّ بذلها في خصوص عمليّة أصل جعل العلوم موضوعيّةً أو بتعبيرٍ أدّق: «الانبناء المنطقي للعلوم» ولكن كلّ واحدٍ من هذه الأنظمة المعرفيّة واجه أزمةً خاصّةً به.

فقد وقعت المنظومة الهندسيّة لإقليدس المبنيّة على «مسلّمة التوازي» في القرن الثامن عشر الميلادي في أزمةٍ[٢] مع ظهور «الهندسة الريمانيّة»[٣] و«الهندسة الزائدية»[٤]، كما أنّ الإشكالات الواردة على آراء ديكارت وبالأخصّ في ما يتعلّق بالتصوّرات الفطريّة، أوقعت المنظومة المعرفيّة لديكارت في الاضطراب، وكذلك النقاشات التي دارت حول البنية التحتيّة لأفكار سبينوزا، جعلت نظامه المعرفي يواجه أزمةً أيضًا، وبالتدريج، ظهر هذا التوهّم إلى الوجود، وهو أنَّ ما كان ديكارت وأتباعه يسعون خلفه غير ممكنٍ، ومن هنا، انقسم مخالفو الانبناء إلى قسمين: فرقة

١. سبينوزا، أخلاق، ٢١٠ ـ ٢١١.

2. Edwards، *Encyclopedia of philosophy*, 3: 285 - 290.

3. Riemannian geometry.

4. Lobachevski geometry.

منهم أعرضت عن «مبنائيّة العقلانيّة» واتّجهت نحو «مبنائيّة التجريبيّة» الذي يتسامح في أسس المعرفة، أو بتعبير إرنست سوسا لقد اتجهوا إلى العمل الليبرالي.[١]

أمّـا الفرقة الأخرى فقد رفضت تمامًا تبعًا لكواين[٢] القبـول بالمبنائيّة[٣] الأعمّ من التجريبيّة والعقلانيّة واتبعت «الكليّة»[٤] والتي تمّ بحثها في الفصل الخامس، وليس لدينا المجال الآن كي نصل إلى كافّة أبعاد وجوانب هذه الأزمة، ولكنّ في هذا البحث الدقيق جدًّا والذي له تشعّباتٌ ينبغي الالتفات إلى عدّة نقاطٍ أساسيّةٍ:

١. ينبغي الثانيةً في عمليّة الانبناء أن يكون في البال أنّنا نسـعى خلف أيّ نوعٍ من المعرفة؟ إذا كنّا نسـعى للحصول على «التصديق الجازم المطابق للواقع الذي لا يقبل الشكّ»، إذًا ينبغي أن نختار ذلك الانبناء ذو الأسس المنطقيّة الدقيقة والذي لم يتمّ اختيار مبانيه بالتسامح.

٢. على فرض أنَّ أفرادًا مثل ديكارت وسـبينوزا لم يُوفَّقوا في عملهم، لكنّ ذلك ليس دليلًا عـلى جرّ الآخرين إلى اليأس؛ لأنَّ انهزامهم يدلّ فقط عـلى صعوبة الطريق، ولا يدلّ بأي وجهٍ من الوجوه على أنَّ «الانبناء المنطقي» غير ممكنٍ.

٣. باعتقادنا في النقاشات التي جرت حول «مسلّمة التوازي لإقليدس»[٥] لم يكن بالإمكان فصل حيثيـات البحث عن بعضها؛ لأنَّـه أوّلًا: يجب التفريق[٦] بين «الهندسـة المحضة»[٧] وبين «الهندسة العمليّة»[٨]؛ ثانيًا: البحث في أصل التوازي لإقليدس الذي هو عبارةٌ عن أنَّه في السطح المسـتوي ـ خلافًا للسطح الكروي والسـطح المائل ـ يُمكن أن يرسـم خطٌّ واحدٌ فقط وفقط ينطلق من نقطةٍ واحدةٍ خارجةٍ عن إحدى الخطوط يكون موازيًا له؛ فهل هذا الأصل يرتبط بـ

1. Sosa، *Knowledge in perspective: Selected Essays in Epistemology*, 1 - 15.

2. Quine.

3. Foundationalism.

4. Holism.

5. Euclid`s Parallel Postulate.

6. Dancy، *A Companion to Epistemology*, 157.

7. Pure geometry.

8. Applied geometry.

«الهندسة المحضة» أم «الهندسة العمليّة»؟ وهل هذه القضيّة «خارجيّةٌ» أم «حقيقيّةٌ»؟

أنواع الانبناء: سنشير هنا إلى أنواع الانبناء، ثمّ سنختار من بينها النوع المقصود، ومن أجل تحديد أنواع الانبناء يجب أن نتأمّل في أنواع المبنائيّة في توجيه المعرفة، فكما بيّنا في الفصل الخامس بنحوٍ مفصّلٍ هناك أنواعٌ مختلفةٌ من «المبنائيّة»[1]:

١. المبنائيّــة الضعيفة[2]؛ ٢. المبنائيّة القوّية؛ ٣. المبنائيّــة العقلانيّة[3]؛ ٤. المبنائيّة التجريبيّة[4]؛ وفي العصر الحاضر تُسمّى المبنائيّة العقلانيّة بالمبنائيّة الكلاسيكيّة[5]، أمّا المبنائيّة التجريبيّة فتسمّى بالعقلانيّة الحديثة[6]، وهذه هي التقسيمات الرائجة للمبنائيّة، ولكنّنا نُواجه أحيانًا تفكيكين آخرين أيضًا:[7]

١. التفكيك بين «المبنائيّــة الماديّة» و«المبنائيّة الصوريّة»؛ ٢. التفكيك بين «المبنائيّة المعرفيّة» وبين «المبنائيّة التي وراء المعرفة».

وهــذه التفكيكات والفروقات طُرحــت في ما يتعلّق بأنواع المبنائيّة، أمّا الآن فســنتعرّض لأنواع الانبناء.

أ. الانبناء القوي: الانبناء القوي هو ذلك البناء المبني على أُسسٍ معتبرةٍ وصادقةٍ بالضرورة، والتي نُظّمت بواسطة أساليبَ دقيقةٍ ومنطقيّةٍ.

ب. الانبناء الضعيف: يُوصف الانبناء بالضعيف إذا ما كان له مبانٍ غير صادقة بالضرورة أو كانت ذات عيبٍ من الناحية الصوريّة.

ج. الانبناء العقلاني: هذا النوع من الانبناء هو نوعٌ من النظام المعرفي، الذي تشــكل مبادئه قضايا مُعتبرة عقلًا.

د. الانبناء التجريبي: هذا النوع من الانبناء مبنيٌّ على القضايا التي نحصل عليها عن طريق

1. Foundationalism.
2. Weak foundationalism ≠ Strong Foundationalism.
3. Rationalist foundationalism.
4. Empiricist foundationalism.
5. Classical foundationalism.
6. Modern foundationalism.
7. Sosa. *Knowledge in Perspective*, 151 – 157.

الحسّ والتجربة، حيث إنّ هذا النوع من الانبناء في الواقع مبنيٌّ على هذه النظريّة، وهي أنّه يجب تبرير «المعرفة» على أساس الحسّ والتجربة.

ومن بين أنواع الانبناء المذكورة، سنختار ذلك الانبناء الذي يصل بنا إلى «المعرفة التي لا تقبل الشك» وهو «الانبناء القوي العقلاني» والذي سنُطلق عليه من الآن فصاعدًا «الانبناء المنطقي» وقد بيّنا علّة اختياره في الفصل الخامس.

خطوةٌ في منظومة المعرفة: إنّ فكر منظومة المعرفة هو موضوعٌ يتطلّب خوض غماره إلى فرصةٍ أخرى، ولكن هنا من أجل العبور عن المنزل السابع للشكوكيّة المعروف بمنزل الانبناء، ومن أجل إتمام عمل هذه الرسالة سنتعرّض لعمل نظام المعرفة في «نظام العقل» وسنترك التعرّض للمعرفة في نظامٍ أوسعَ إلى فرصةٍ أخرى، وبالتالي سوف نتعرّض الآن في هذه المجال لطلب الشكوكيّ والإجابة على كلامه من خلال تقديم «نموذج الانبناء»، فسنتعرّض هنا بمساعدة أحد النماذج لـ «نمذجة المعرفة» على أساس البديهيّات التي أثبتناها في المباحث السابقة وخصوصًا في مرحلة الصدق، وسنُبيّن كيف يمكن الوصول من القضايا والتصديقات ضروريّة الصدق إلى القضايا والتصديقات النظريّة والتي هي أيضًا ضروريّة الصدق أيضًا، وفي هذا النموذج سنستخدم نماذجَ بديهيّةً لا تقبل التبدّل وضروريّة الصدق لا تقبل الخطأ وكما حدّدنا مسبقًا فالوجدانيّات والأوّليات هي من مصاديق مثل هذه القضايا.

فإذا عدنا إلى السؤال الأساسي للشكّاك في «المنزل السابع»، سنرى أنَّ الشكاك يُطالبنا بأمرين في منزل الانبناء:

١. إثبات إمكانيّة الانبناء.

٢. تقديم نموذجٍ للانبناء. وليس لدينا الفرصة هنا كي نتعرّض بالتفصيل للبحث حول إمكانيّة الانبناء، ولكن سنتعرّض فقط للتذكير بهذه النقطة، وهي التي عرّفناها تحت عنوان «الوجدانيّات» و«الأوّليات»، والتي عرّفناها بأمثلة من قبيل: «أنا سعيدٌ» و«الكل أكبر من الجزء» و...، ولكن لا نعتقد بأنَّ أمثلتها منحصرةٌ بهذه النماذج من الأمثلة فقط، بل إنَّ كل واحدٍ من هذه العناوين يمكن أن يكون له مصاديقُ كثيرةٌ وهذه وظيفة كلّ باحثٍ ومحقّقٍ في

أيّ فئةٍ علميّةٍ تبحث في مثل هذه القضايا اليقينيّة ضروريّة الصدق.

وباعتقادنا إذا كان لدى المحقّق قلقٌ حول الصدق، وكان يبحث عن قضايا ضروريّة الصدق بجدٍ، فسيتمكّن من الوصول إلى مصاديقَ مختلفةٍ للوجدانيّات والأوّليّات، وإذا استعملها في البرهان فسوف يصل إلى قضايا نظريّةٍ متنوّعةٍ ضروريّةِ الصدق.

وبذلك إذا سعى الباحث سيتمكن من جمع العديد من القضايا التي هي من مصاديق الوجدانيّات والأوّليّات؛ والآن إن أراد الباحث أن يتبع عمليّة الانبناء عن طريق تشكيل القياس الاقتراني، إذًا يجب أن يبحث على حدٍّ أوسطَ مُشتركٍ بينها، وإن كان هذا الأمر صعبًا بالنسبة له، فسيتمكّن من أن يسوق عمليّة الانبناء قدمًا عبر تشكيل قياسٍ استثنائيٍّ ولن يكون لديه قلقٌ من ناحية وجود الحدّ الوسط المشترك أيضًا، وإن أراد أن يتابع عمليّة الانبناء من خلال دمج الوجدانيّات والأوّليّات فسيكون قد عثر لنفسه على سبيل خلاص من مشكلة وجود أو عدم وجود حدٍّ وسطٍ مشتركٍ؛ لأنَّه من خلال دمج الوجدانيّات والأوّليات سيستطيع العثور على حدٍّ وسطٍ مشتركٍ.

تقديم نموذج الانبناء: سنطرح هنا نموذجًا يُرينا «كيفيّة انبناء النظريّات على البديهيّات». وهذا النموذج في الواقع هو نموذجٌ من القضايا النظريّة التي تصل إلى اليقين بالاستناد على البديهيّات.

بيان المسألة: إنّ المسألة التي نحن بصدد إثباتها هنا الآن من خلال الاستناد إلى «الوجدانيّات» و«الأوّليّات» هي قضيّةٌ نظريّةٌ تتعلّق بإثبات «واجب الوجود»، يعني: الموجود الذي لا يكتسب وجوده من الغير وليس معلولًا لعلّةٍ والموجود بالضرورة؛ يعني: ليس ممكنًا، ويشغل وجوده العدم.

القضيّة: «واجب الوجود، موجودٌ». (قضيّةٌ نظريّةٌ)

البرهان: أنا موجودٌ، إذًا غير معدومٍ ولا ممتنعٍ؛ لأنَّ الشيء إذا كان موجودًا فهو ليس ممكنًا ولا ممتنعًا؛ لأنَّ الشيء إذا كان موجودًا وكان معدومًا وممتنعًا، لزم منه اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين باطلٌ بالضرورة. والآن إذا كنتُ أنا موجودًا فإذًا إمّا أن أكون معلولًا للغير، أو لستُ

معلــولًا للغير، فإذا كنتُ غير معلولٍ للغير، إذًا تمّ إثبــات واجب الوجود، وإذا لم أكن معلولًا للغير فالآن نجعل ذلك الغير نقطة البوصلة للبحث، فذلك الغير الذي هو فرضًا علّةٌ لوجودي إمّا أن يكون واجب الوجوب وإمّا أن يكون معلولًا؛ فإذا كان واجب الوجود إذًا ثبت واجب الوجود وإذا كان معلولًا، لزم منه الدور أو التسلســل ولأنَّ الدور والتسلســل باطلان، إذًا تمّ إثبات وجود واجب الوجود.

والدور باطلٌ؛ لأنَّه إذا كان «أ» متوقفًا على «ب»، وكان «ب» متوقفًا على «أ» بمعنى أنَّ كلًّا مــن «أ» و«ب» أيضًا كانا موجودين قبل أن يكونا موجودين، فهذا باطلٌ بالضرورة؛ لأنَّه بما أنّ «أ» معلولٌ فلا بدّ أن يكون موجودًا بعد «ب» وبما أنَّه علّةٌ فيجب أن يكون موجودًا قبل «ب»، وكذلــك «ب» بما أنَّها من جهةٍ علّةٌ «أ» فيجب أن تكون موجودةً قبل «أ»، ولأنَّها فرضًا معلولةٌ لـ «أ» أيضًا فيجب أن تكون موجودةً بعدها، وهذه العمليّة تستلزم وجود موجودٍ قبل وجوده، وهذا باطلٌ بالضرورة. وبذلك يكون قد تمّ إثبات بطلان الدور.

والتسلســل باطلٌ أيضًا؛ لأنَّ تسلســل العلّة والمعلول يعني وجود سلســلةٍ لا متناهيةٍ من الموجــودات الموجودة بالفعل وجميعها علّةٌ ومعلولةٌ أيضًــا، والشيء الذي يكون علّةً ومعلولًا هو وســطٌ، وكلّ وسطٍ يحتاجُ إلى طرفٍ، فإذًا السلســلة المفترضة باطلةٌ؛ لأنَّها مصداقٌ للوسط وبمقتضى القضيّة البديهيّة «كلّ وســطٍ يحتاج إلى طرفٍ» فيجب أن يكون لها طرفٌ؛ ولأنَّها يجب أن يكون لها طرفٌ لزومًا لم تعُد لا متناهيةً، فإذًا التسلسل باطلٌ.

النتيجة: فإذًا أُثبت «واجب الوجود» بالاعتماد على القضايا البديهيّة والنظريّة المســتندة إلى البديهيّات.

إعادة بناء وتحليل البرهان: ســنقوم الآن بإعادة بناء البرهــان المذكور أو «نموذج الانبناء» من خلال تحليل مبادئه، فقد استعملت في هذا البرهان مقدّماتٌ وهي إمّا من «الوجدانيّات» أو من «الأوّليّات»، أو ممّا يتمّ إرجاعها لهما بنحوٍ ما، وسينصبّ سعينا على تسليط الضوء على هذه المبادئ والمقدمات على الرغم من خفائها بسبب ارتكازهم أو لشدّة وضوحها بسبب ضرورتها، فعلى ســبيل المثال: «أصل عدم التناقض» هو مبدأٌ عامٌّ لا يصرّح به عادةً في البراهين؛ وكما ذكر

الخواجة نصير الدين الطوسي في أساس الاقتباس:

والمبادئ العامة إمّا تُستعمل بالقوّة وإمّا بالفعل، والأوّل مثل: السلب والإيجاب، فلا يُصرّح بهما في كافّة العلوم لشدّة وضوحهما.[١]

ولكن خلافًا للسنّة المعمول بها، نحن هنا بصدد أن نُصرّح بمثل هذه المبادئ أيضًا، وبالتالي مع الالتفات إلى المطالب المذكورة، فسوف نعيد بناء «نموذج الانبناء» الذي تجلّى في «برهان إثبات الواجب تعالى» بالنحو التالي:

القضيّة النظرية: «واجب الوجود موجود»

البرهان:

- أنا موجودٌ. (قضيّةٌ وجدانيّةٌ)
- اجتماع النقيضين وارتفاعهما محالٌ. (قضيّةٌ بديهيّةٌ أوّليّةٌ)
- الوجود إمّا من الغير وإمّا ليس من الغير. (قضيّةٌ بديهيّةٌ أوّليّةٌ)
- إذا كان وجودي ـ باعتباري موجودًا ـ ليس من الغير، إذًا فأنا واجب الوجود. (قضيّةٌ بديهيّةٌ أوليّةٌ)
- إذا كان وجودي ـ باعتباري موجودًا ـ من الغير، فذلك الغير موجودٌ بدليل ضرورة وجود العلّة عند وجود المعلول. (بديهيّةٌ أوّليّةٌ)
- ذلك الغير ـ باعتباره موجودًا ـ إمّا معلولٌ للغير وإمّا غير معلولٍ للغير. (بديهيّةٌ أوليّةٌ)
- إذا كان وجود ذلك الغير ـ باعتباره موجودًا ـ ليس من الغير، إذًا فهو واجب الوجوب. (بديهيّةٌ أوليّةٌ)
- إذا كان ذلك الغير ـ باعتباره موجودًا ـ معلولًا للغير، فيلزم منه الدور والتسلسل. (بديهيّةٌ أوّليّةٌ)
- الدور باطلٌ. (قضيّة نظريّةٌ) ووجه بطلانها هو أنَّ الدور يُوجب تحقّق موجودٍ قبل

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ٣٩٥.

تحقّقه ـ وبتقريبٍ نقول: لأنَّ «أ» معلولٌ لـ «ب» فإذًا ينبغي أن يكون موجودًا بعد «ب»، ولأنَّــه علّةٌ لـ «ب» فيجب أن يكون موجودًا قبل «ب» ـ وتحقّق موجودٍ قبل تحقّقه باطلٌ بالضرورة. (بديهيّةٌ أوليّةٌ)؛ إذًا الدور باطلٌ.

ـ التسلسل باطلٌ أيضًا. (قضيّةٌ نظريّةٌ) ووجه بطلانه، هو أنَّ التسلسل المصطلح عبارةٌ عن سلسلةٍ لا متناهيةٍ من الموجودات الموجودة بالفعل وجميعها علّةٌ ومعلولةٌ أيضًا، والأشياء التي هي علّةٌ وكذلك معلولةٌ أيضًا فهي وسطٌ، وكلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفٍ، فإذًا السلسلة المفترضة التي بلا نهايةٍ ولا طرفٍ لها، هي محالةٌ قهرًا.

النتيجــة: إذًا ثبــت أنَّ واجــب الوجود يعني الموجــود الذي ليس معلــولًا لعلّةٍ وموجودٌ بالضرورة، متحقّقٌ.

وكــما لاحظتــم، فإنّ مبــادئ البرهان الــذي قدّمنــاه بعنوان «نمــوذج الانبنــاء» هي من «الوجدانيّــات» و«الأوّليّــات»، وهذا البرهان تحريرٌ للبرهان الذي قــرّره الخواجة الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث قال: «والموجود إن كان واجبًا فهو المطلوب، وإلّا اســتلزمه لاســتحالة الدور والتسلســل».[1] ونحن لم نبتعد في طرح هذا النموذج عــن «الوجدانيّات» و«الأوّليات» التي أثبتنا صدقها من قبل، وحتّى صورة قياس الشــكل الأوّل الذي استعملناه في البرهان من الأوّليــات أيضًا، ويمكن إكمال هذا البرهان وإثبات وحــدة الواجب تعالى...، ولكن ما نحن نسعى له هو طرح «نموذج الانبناء» الذي أمّن البرهان إلى هنا أيضًا؛ لأنَّه يمكن اختياره باعتباره «عينةً» وعلى أساسه يمكن بناء براهينَ أخرى أيضًا حول مواضيعَ متنوّعةٍ.

تحدّيات الانبناء: سنشــير هنا إلى بعض الإشكالات التي يمكن طرحها على البرهان الذي طرحناه تحت عنوان «الانبناء»، ثمّ ســنقوم بالإجابة عليها، وهدفنا من طرح هذه الإشكالات والإجابات عليها هو أن نُبيّن كيفيّة العبور عن المشــاكل التصوّريّة والتصديقيّة لعمليّة الانبناء، وكيفيّة الخلاص من مثل هذا النحو من التحدّيات التي تنجرّ أحيانًا إلى الشكوكيّة، والتحديّات التي ســيتمّ طرحها هنا ترتبط بالترتيب بكلٍّ من مفهوم «الوجــود» ومفهوم «العليّة» و«قانون

١. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٢١٧.

العليّة» و«برهان الوسط والطرف»؛ لأنَّه قد جرى الحديث في «نموذج الانبناء» بنحوٍ ما عن هذه الأمور التصوّريّة والتصديقيّة.

(ت[1] ـ ١): لقد استعملت في «نموذج الانبناء» أو في البرهان المذكور ألفاظ «الوجود» وما يرادفها بشكلٍ مُتكرّرٍ، والسؤال الآن هو أنّ «مفهوم الوجود، أيّ نوعٍ من المفاهيم هو؟» فإذا كان بديهيًّا، فما سرّ بداهته؟ وإذا كان نظريًّا، فما هو مُعرّفه؟

الإجابة: مفهوم «الوجود» مفهومٌ بديهيٌّ وسر بداهته هو أنَّ هذا المفهوم علم حصوليٌّ تصوريٌّ مأخوذٌ من العلم الحضوري؛ لأنّنا نشهد أنفسنا أو حالاتنا النفسيّة بالوجدان ولهذا الشهود النفساني شأنيّةٌ وهو أن يستمدّ منه العلم الحصولي التصوري والتصديقي، ومفهوم «الوجود» علمٌ تصوّريٌّ مفردٌ مأخوذٌ من الشهود النفسانيّ؛ لأنّنا نواجهه في داخلنا بمصاديقه المختلفة.

(ت ـ ٢): أحيانًا يُقال: «الإنسان وجودٌ»، وأحيانًا يقولون: «الإنسان موجودٌ» وأحيانًا يقولون: «الله وجودٌ»، وأحيانًا يُقال: «الله موجودٌ»، فكيف يمكن تفسير هذا النوع من الحمل (حمل هو هو، وحمل ذو هو)؟

الإجابة: إنّ التنوع في الحمل هنا يعود إلى تنوّع اللحاظ وكثرة الاعتبارات الذهنيّة؛ لأنّ الذهن يلحظ أحيانًا لحاظ الوحدة بين الموضوع والمحمول، فيقول عندها: «الله وجودٌ» ويلحظ أحيانًا التغاير الاعتباري فيقول حينها: «الله موجودٌ»، وما ذكرناه من «التغايرُ اعتباريٌّ» فهو لأنَّه لو كان التغاير حقيقيًّا لما بقي للحمل معنًى.

(ت ـ ٣): كيف تجيب على إشكال كانط حول نفي الوجود المحمولي؟ ألم يجعل كانط برهان ديكارت ـ المتعلّق بإثبات وجود أي شيءٍ ومن جملتها وجود الله ـ بلا موضوعٍ بواسطة هذا الإشكال؟ حيث كان كانط يعتقد أنّ المحمول الحقيقي هو ذلك الذي لا يضفي شيئًا على الموضوع ولكن مفهوم الوجود ليس كذلك.[2]

---

١. تحديات. (المترجم)

٢. إنّ عبارة كانط حول نفي وجود المحمولي كالتالي:

الإجابة: لقــد أخطأ كانط في هذا الحديث بأنَّ الحمل الواقعــي هو ذلك المحمول الذي لا يضفي شــيئًا على الموضــوع؛ لأنَّ المراد من «إضفــاء» إمّا الإضفاء في مقــام الثبوت أو في مقام الإثبــات، وإذا كان المراد الإضافــة في مقام الثبوت، فهذا الفرض يســتلزم أن يكون المحمول الثانيةً كمال الموضوع في حين أنَّ الأمر ليس كذلك دائمًا، والمراد من «الكمال» الإضافة الوجوديّة والتي لها اسم «الكمال الفلســفي»، ولكن لو كان المراد الإضافة في مقام الإثبات، فنقول أوّلًا: مثل هذا المُدّعى يُنقض في بعض الموارد، مثل: المَواطن التي يكون يُحمل فيها الشيء على نفسه؛ لأنَّه لا مانع منطقيًّا من أن نقول: «الإنسان إنسانٌ» وهذا الحمل أيضًا هو حملٌ واقعيٌّ؛ ثانيًا: إذا كان الفرض أنَّ الحمل الواقعي هو الحمل الذي يضيف المحمول فيه على الموضوع شيئًا في مقام الإثبــات، وهذا المِلاك يتحقّق في مورد القضايا التي يكــون المحمول فيها هو «الوجود» أيضًا، فمثلًا: قضيّة «الله موجودٌ» تُفيد شيئًا إلى الموضوع في مقام الإثبات، فلِمَ إذًا لا يكون حملًا واقعيًّا؟

وتوضيــح الأمر: إنَّ الموضوع في القضيّــة الحمليّة يحكي فقط عن نفس الأمر لا بشرطٍ عن التحقّق وعدم التحقّق؛ يعني: لا يُبيّن إذا كان له مصاديقُ متحقّقةٌ أم لا، ولكن إذا شكلتَ قضيّةً وحملتَ عليهــا المحمول «موجود»، فإنَّ الهيئة التركيبيّة للقضيّة في مقام الإثبات ســوف تكون تفيــد أنَّ الموضوع له مصاديقُ متحقّقةٌ، وهنا يمكن القــول: قد أضاف المحمول على الموضوع شيئًا في مقام الإثبات والإخبار؛ لأنَّ المخاطب قبل تشكيل القضيّة لا يعلم أن موضوع القضيّة ذو مصداقٍ في نفس الأمر، ولكن الآن وقد ســمعَ القضيّة، فإنّه يعلم بأنَّ الموضوع له مصداقٌ متحقّقٌ، وبالطبع، هذه الإضافة في عالم الإثبات ليســت بمعنى أنّ مصداق الموضوع ومصداق المحمــول متعدّدان في وعاء نفس الأمر، بل لهما مصداقٌ واحدٌ أو لهما نفس أمرٍ واحدٍ، وهذا ما ذكرناه في الفصــل الثالث من أنَّ نفس الأمر لكل قضيّةٍ حمليّةٍ موجبــةٍ صادقةٍ وحدةٌ مصداقيّةٌ بين الموضوع والمحمول، وبذلك، اتّضح أنَّ محمول الوجود يُفيد شيئًا في مقام الإثبات، وبالتالي

«Being is obviously not a real predicate; that is، it is not a concept of something which could be added to the concept of a thing it is merely the positing of a thing، or of certain determinations، as existing in themselves». kant, *Critique of pure reason*, 504.

فالمحمول حقيقيٌّ وكلام كانط في هذا الإطار غير تامٍّ.

(ت ـ ٤): جاء في البند ٣ من نموذج الانبناء بأنَّ «الوجود إمّا من الغير أو ليس من الغير»، ولكن هـذا المُدعى تامٌّ في حال كان «الوجود» أو «الموجود» مـن الأوصاف التي يحتاج الشيء فيهـا إلى الغير في اتصافه بها، وفي حـال لم تُثبتوا حتّى الآن بأنَّ «الوجـود» من الأوصاف التي يحتاج الشيء في اتصافه بها إلى الغير، فعلى سـبيل المثال: افرض عصفورًا يغرّد في أعلى الشجرة، وهذا العصفور يمكن أن يوصف بصفاتٍ من قبيل: «حيوان» «طائر» «جميل الصوت» «جميل» «نحيـف» «ممكن» «معلول» «موجود» «واحد» «بالفعـل» وهكذا الأوصاف الأخرى، وبكلّ الأحوال فالسـؤال هو: «هل الموصوف يحتاج إلى الغير في كافّة أوصافه أم في بعضها؟ وإذا كان مُحتاجًا إلى الغير في بعض هذه الأوصاف، فما هو نوع تلك الأوصاف؟» فبهذا الأسـلوب طالما لم يُعلـم أنَّ «الوجود» أو «الموجود» من الأوصاف التـي يكون الموصوف محتاجًا في اتصافه بها للغير، فلا يمكن أن نكتب «الوجود إمّا معلولٌ للغير وإمّا ليس معلولًا للغير»!

الإجابة: للإجابة على الإشكال سنشير إلى أنواع الصفات والمباني المتوفّرة في هذا الخصوص، ثمّ سنتناول الإجابة على الإشكال.

تنقسـم الصفات وفقًا لأحد التقسـيمات إلى صفـاتٍ ثبوتيّةٍ ووجوديّةٍ، وصفـاتٍ عدميّةٍ وسلبيّةٍ. وقسّم الحكماء الصفات الثبوتيّة أيضًا إلى قسمين:

١. صفة اتحاديّة، وتسمّى «خارج المحمول»؛ لأنّها تستخرج من صميم الموضوع وتحمل عليه.

٢. صفة انضماميّة، وتسمّى «محمول بالضميمة».

ورأي الفلاسـفة المشـهور هـو أنَّ الصفة الاتحاديّة الخـارج المحمول تختلـف عن الصفة الانضماميّـة أو المحمول بالضميمة بهذا الفارق، وهو أنّ الصفة الاتحاديّة واحدةٌ مع الموصوف وجودًا، ولكن ليس الأمر كذلك بالنسـبة إلى الصفـة الانضماميّة والمحمول بالضميمة، بل لهما تركيبٌ انضماميٌّ في الخارج، وفي قبال الرأي المشهور عند الفلاسفة، هناك رأيٌ آخرُ أيضًا مبنيٌّ على أنَّ تركيب الجوهر والعرض أو تركيب نفس الأمر الموضوع والمحمول هو تركيبٌ اتحاديٌّ أو هو على سبيل الوحدة؛ لأنّه لو حلّلنا العرض بصورةٍ دقيقةٍ سنصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ

العرض ـ سواءً في الموارد التي تُسمّى اصطلاحًا «خارج المحمول»، مثل: «الوحدة» و«الكثرة» «الوجود» و...، والتي هي برأي البعض من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وسواءً في المواطن التي تسمّى «محمولًا بالضميمة»، مثل: «الأبيض» و«الأسود» و... ـ فهو شأنٌ من وجود الجوهر والموضوع، وليس وجودًا منحازًا من وجود الموضوع؛ لأنَّ ما هو موجودٌ حقيقةً هو في الواقع مصداقٌ واحدٌ يُؤخذ منه نوعان من المفهوم، أو يصدق عليه نوعان من المفهوم.

والآن سنبدأ الإجابة على الإشكال بعد أن علمنا مباني البحث، وكان السؤال هو أنّ الشيء يحتاج إلى الغير في أيّ الصفات؟ في كافّة الصفات أم في بعضها؟ وهل «الوجود» من الصفات التي يحتاج الموصوف في الاتصاف بها إلى الغير؟ وبأيِّ دليلٍ؟

وللإجابة عن هذا السؤال، سنتطرق إلى نوعين من الإجابة: إجابةٌ وفق مبنى النظريّة الرائجة في الفصل بين الصفات الاتحاديّة والانضماميّة، وإجابةٌ أخرى على أساس عدم الفصل بين الصفات الاتحاديّة والانضماميّة، وإرجاع كافّة الصفات الثبوتيّة إلى الشؤون الوجوديّة للموصوف التي أوجدتها تلك الصفات.

وإجابة أغلب الفلاسفة على حول الصفات الانضماميّة يمكن أن تكون هكذا: إذا كان موصوفها ممكنًا ومعلولًا، إذًا فهذه الصفات حتّى لو كانت بحسب الفرض وجودًا منحازًا عن الموضوع، تحتاج في اتصافها بصفة ـ صفة الوجود ـ إلى الموضوع، وكلّ محتاجٍ ممكنٌ، إذًا بالأخير الصفات الانضماميّة أيضًا ستكون ممكنةً ومعلولةً، وبالطبع يعتبر أغلب الفلاسفة «الوجود» من الصفات الاتحاديّة التي ليس لها وجودٌ منحازٌ عن الموصوف، وتتبع موصوفها في العليّة والمعلوليّة، وهذه الإجابة على الإشكال على مبنى النظريّة الغالبة.

وأما الإجابة على الإشكال على مبنى إرجاع كافّة الصفات الثبوتيّة إلى الشؤون الوجوديّة للموصوف، فهي أقومُ؛ لأنَّنا هنا لن نسير في الأرض الصغريّة للصفات الاتحاديّة والانضماميّة أو المحمولات بالضميمة، بل نقول: الصفات إمّا وجوديّةٌ وإما عدميّةٌ، والصفات العدميّة بما أنَّها تنتزع من نقص الشيء وعجزه، فهي دون المعلوليّة ولا تقع ضمن مدار قانون العليّة وأمّا الصفات الوجوديّة في الموجودات فإنَّ إمكانيّتها في المعلوليّة تابعةٌ لموصوفها؛ لأنَّ كافّة الصفات

الوجوديّة التي ليس لها مصداقٌ سوى هذا المصداق الموصوف ستكون معلولةً، وأحيانًا يمكن لتعابير من قبيل: «الذاتي لا يعلَّل» و«ذاتي الشيء لم يكن معلَّلًا» أو «ما جعل الله المشمشة مشمشة ولكن أوجدها» أن يوجد مثل هذا التوهم، وهو أنَّ الصفات الذاتيّة لشيءٍ من الأشياء خارجٌ عن محمول المعلوليّة، في حين أنَّ المراد الأساسي من أمثال هذه التعابير هو أنَّ ذاتيات الشيء ليس لها جعلٌ آخرُ سوى جعل الشيء، بل إنَّ تحققها هو بجعل الشيء هذا؛ إذًا الصفات الذاتيّة هي الأخرى معلولةٌ وأن يكون الشيء معلولًا في الواقع فمعناه أن تكون صفاته الذاتيّة معلولةً أيضًا، وعلى كلّ حال، الوجود من الأوصاف التي يكون الشيء الممكن محتاج في اتصافه بها إلى الغير، أمّا الواجب فلا يحتاج في اتصافه بها إلى الغير.

(ت ـ ٥): تتجلّى ركيزة برهانكم في «نموذج الانبناء» في أنّ «الموجود إمّا علّةٌ أو معلولٌ»، ولكن هنا يمكن طرح هذا السؤال، وهو أنّه في حين أنَّه يمكن أن يكون لديك مثل هذه القضيّة المنفصلة، وقد أثبتنا سابقًا شأنيّة الموصوف للاتصاف بأحد طرفَي المنفصلة، في حين أنَّك لم تلتمس حتّى لآن مثل هذا الاثبات ـ إثبات الشأنيّة للاتصاف بالعليّة أو المعلوليّة ـ إذًا برهانك غيرُ تامٍّ.

الإجابة: بما أنّه يمكن بيان كلّ قضيّةٍ بصورة نفيٍ وإثباتٍ أو إيجابٍ وسلبٍ بالقوّة، وأنَّ كلّ أمرٍ يُمكن أن يقع في طرفٍ من طرفَيْه بالضرورة، إذًا يمكننا ألّا نوقع أنفسنا في تحدّي الشأنيّة ونعبر من جواره بيسرٍ.

(ت ـ ٦): لقد استفدتم في برهانكم من مفهوم «الوجود»، ونحن لدينا هذا الطلب منكم، وهو أن تبينوا «مفهوم الوجود» من أيّ أنواع المفاهيم هو؟ إذا كنتم تقبلون بهذا الرأي وهو أنّ مفهوم الوجود هو مفهومٌ فلسفيٌّ من بناء الذهن، فيجب أن تبينوا كيف يمكن أن يكون مفهومًا جعليّاً مصنوعًا مشيئًا للأشياء وأن يجد التشكيك إليه سبيلًا، وأن يكون قابلًا للأخذ والردّ، ويمكن أن يقع في مدار العلية، وأن يكون دعيًّا للعلّة والمعلول؟

الإجابة: كما أشرنا في الفصل الثاني، فإنَّ مفهوم الوجود يجب أن يُعدّ من المعقولات الأوّلية، وفي هذه الحال لن ينحصر «المعقول الأوّل» بالمفاهيم الماهويّة، ووجه ذلك أنّنا في الخارج نتعامل مع المصداق العيني للوجود، وإذا كنّا نقول بأصالة الوجود، إذًا كيف يمكننا أن نشيح الوجه

عن مصداقه؟ وعادةً ما يُصرّح مؤيدو أصالة الماهيّة من أمثال شيخ الإشراق والحكيم اللاهيجي و... باعتباريّة مفهوم الوجود وكونه معقولًا ثانيًا،[١] ولكن تمّ تحييد هذا الاتجاه تقريبًا بمساعي صدر المتألهين، فالملا صدرا المنظّر لنظريّة أصالة الوجود انتقد في مواطنَ كثيرةٍ التوهم بأن يكون مفهوم الوجود معقولًا ثانيًا.[٢] وبالطبع هو يُصرّح بأنَّ المراد من مفهوم الوجود الذي له مصداقٌ عينيٌّ هو الوجود بمعنى اسم مصدر، لا الوجود بالمعنى المصدري، وقد كتب ما يلي:

إن لمفهوم الوجود الذي من أجلي البديهيّات الأوّلية مصداقًا في الخارج وحقيقةً وذاتًا في الأعيان وإنّ حقيقتها نفس الفعليّة والحصول والوقوع، لا بالمعنى المصدري كما ظنّه المتأخّرون كلّهم، بل بمعنى أنّها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواءً كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيءٍ آخرَ هو الماهيّة[٣].

وبذلك يتّضح أنَّه لا ينبغي الوقوع في الشكّ في امتلاك الوجود لمصداقٍ عينيٍّ وبأنَّ الوجود هو المعقول الأوّل بعد القول بأصالة الوجود، إذ إنَّ بعض القائلين بأصالة الوجود تحدّثوا حول مفهوم الوجود بنحوٍ لا يتناسب مع أصالة الوجود، وعلى كلّ حالٍ مفهوم الوجود خلافًا لرأي القائلين بأصالة الماهيّة، ليس مجرّد مفهومٍ جعليٍّ ومنسوجٍ، بل نستمدّه من المصداق العيني ـ الداخلي والخارجي ـ وهو هذا المفهوم الحاكي عن «نفس التحقق».

(ت ـ ٧): هناك إشكالٌ آخر يُمكن أن يُطرح هنا، وهو يرتبط بالبند ٤ من «نموذج الانبناء» التي جاء فيه: «إذا كان وجودي ـ باعتباري أحد الموجودات ـ ليس من الغير، إذًا أنا واجبُ الوجود» ونتيجة الإشكال هي كيف يمكنك أن تنتقل من «وجود موجودٍ ما ليس من الغير» إلى «وجوب وجوده»؟

الإجابة: إنّ الإشكال والنقاش المذكور في الواقع هو سؤالٌ حول كيف يمكن الانتقال من «أن لا يكون الموجود من الغير» إلى «وجوب وجود ذلك الوجود»؟ وجوابه، لو فرضنا أنَّ

---

١. سهروردى، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ٢: ٦٤ – ٧٣؛اللاهيجي، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، ١٢٧.
٢. الشيرازي، الأسفار، :٧ ٢٩٤ و ٩: ١٨٥؛ آشتيانى، شرح زاد المسافر، ١١ – ١٢.
٣. الشيرازي، الأسفار، ١: ٣٤٠.

موجوديّة الموجود ليست من الغير، إذًا من المعلوم أن ذلك الموجود غير ممكنٍ؛ لأنَّ قانون العليّة بديهيٌّ أوّليٌّ، وهو يقول: «كلّ ممكنٍ معلولٌ للغير»، إذًا طبق قانون عكس النقيض إذا كان الشيء ليس معلولًا للغير، فلن يكون ممكن الوجود، وإذا لم يكن الشيء ممكن الوجود، فسوف يكون واجب الوجود؛ لأنَّ هذه القضيّة «الموجود إمّا واجبٌ أو ممكنٌ» والتي هي في الحقيقة تعبيرٌ آخرُ عن القضيّة المنفصلة الحقيقيّة «الموجود إما أن يكون ضروري الوجود بذاته أو لا يكون ضروري الوجود بذاته» هي من البديهيّات الأوّلية؛ لذلك، إذا أذعنّا بـ «عدم معلوليّة الشيء» نكون في الواقع قد أذعنّا بـ «كون واجب الوجود» وهو نفس ما بيناه في البند ٤ من «نموذج الانبناء» بهذه الصورة: «إذا كان وجودي ـ باعتباري موجودًا ـ ليس من الغير، إذًا فأنا واجب الوجود».

(ت ـ ٨): استعمل مفهوم العليّة في البرهان المذكور وكذلك قانون «العليّة»، ومن هذا المنطلق، هناك أسئلةٌ تُطرح حول جوانب مفهوم العليّة وقانون العليّة، وسنشير إلى بعض النماذج منها:

أ. «ما هو مرادكَ من العليّة؟» فماذا تعني عندما تقول: «أ» علّة «ب»، و«ب» معلول «أ»؟ وما هو نوع العلاقة بين «أ» و«ب» كي يُعبّر عنها بـ «العليّة»؟ هل المراد الشرط اللازم أو الشرط الكافي أو الشرط اللازم والكافي أم أمرٌ آخرُ؟ وفي الختام ما هو مرادك من «العليّة»؟ فإذا كان هذا المفهوم «بديهيًّا» فما هو سرّ بداهته؟ وإذا كان «نظريًّا»، فما هو معرّفه؟ وإذا قال شخص: «أنا لا أفهم شيئًا من العلية» فكيف ستتعامل معه؟

ب. «ما هي الأمور التي تتّصف بالعليّة والمعلوليّة؟» وهل ما يتّصف بالعليّة جوهرٌ أم غير جوهرٍ؟ وإذا كانت من القسم الأوّل فهل هو جوهرٌ فرديٌّ وخاصٌّ بالعلّة أم جوهرٌ نوعيٌّ للعلّة؟ وإذا لم يكن ما يتّصف بالعليّة جوهرًا، فهل الخواص والعوارض التي من قبيل: الاصفرار والاحمرار و... علّةٌ؟ وهل الظواهر التي من قبيل: الضرب والنجاح والذكاء علّة؟ أم هل ما هو موصوف بالعليّة والمعلوليّة أمرٌ آخر؟

ج. «كيف يمكن إثبات العليّة؟» فهل الحاكم بوجود عليّة بين «أ» و«ب» هو الحسّ أم العقل؟ فإذا قلت: الحسّ، فإذن سنواجه إشكال هيوم الذي قال: «الحسّ لا يشير إلّا إلى تعاقب الأحداث»، فالحس لا يقول إذا كان «ب» خلف «أ» دائمًا، إذًا «أ» أوجد «ب»، وبرأي هيوم

يشير الحسّ إلى تعاقب الحوادث والظواهر فقط، لا إلى العليّة بينها، إضافةً إلى أنَّه برأي شخصٍ مثلالثانيةبيت[1] لا يُمكن للحسّ إثبات هذا المقدار أيضًا، وإذا قلتَ بأنّ العقل هو الذي يُثبت العليّة، فسنقول: بأيّ أصلٍ عقليٍّ تُثبت العليّة بين شيئين؟

د. «كيف ننسق قانون العليّة؟» إذا بيّنَته على صورة القضيّة التحليليّة التالية: «إذا كان شيءٌ معلولًا، فإذًا له علّةٌ»، فإنّنا لا ننكره، ولكن هذه القضيّة لا تُثبت شيئًا؛ وأمّا إذا بيّنتَ قانون العليّة على صورة القضيّة الشرطيّة المنفصلة التالية: «كلّ موجودٍ إمّا معلولٌ وإمّا غير معلولٍ» فمضافًا إلى أنَّها لا تُبيّن أيّ شيءٍ هو العلّة وأيّ شيءٍ هو المعلول، سيواجهك هذا الإشكال أيضًا، وهو أنّ الأمر الذي وضعته في حلقة العليّة والمعلوليّة لم تثبت شأنيّة اتصافه بالعليّة والمعلوليّة إلى الآن، وإذَا أردت إثبات شأنيّته من أجل مثل هذا الاتصاف، فبما أنّ المقدّمات هي علّة النتيجة، إذًا سيتمّ وضعها في دوامة البحث أيضًا؛ لأنَّك تستعمل قانون العليّة في عمليّة الاستدلال!

الإجابة: الإشكال المذكور يتشكّل من ثلاث فقراتٍ سنجيب عليها بالترتيب:

الإجابة (أ) في البند «أ» كان السؤال: «ما هي العليّة؟» وجوابنا هو أنَّ العليّة عبارةٌ عن «أن يكون لشيءٍ أثرٌ في وجود شيءٍ آخر»، فالعليّة بناءً للمعنى المذكور تشمل كلّ شيءٍ له أثرٌ على وجود شيءٍ آخر بنحو ما، ومن هنا، سيشمل الشرط الكافي والشرط اللازم، ومفهوم العليّة مفهومٌ بديهيٌّ؛ لأنَّه يُمكن تحصيله من العلاقة التي بين النفس مع إرادتها ومن خلال العلم الحضوري المشهود للنفس، وفي المحسوسات نُدرك مفهوم العليّة بمساعدة العقل، وليس هناك من حاجةٍ إلى عمليّةٍ فكريّةٍ لتحصيله، هذا على الرغم من أنّ الإحساس الخاصّ لازمٌ كي يكون العقل مهيّأً لأخذ مثل هذا المفهوم، وبكلّ الأحوال كلّ شخصٍ يراجع نفسه سيجد نفسه واجدًا لمفهوم العليّة، حتّى لو كان من الممكن أن يكون تحت عناوينَ أخرى، وإذا قال شخصٌ بأنَّه لم يجد شيئًا من مفهوم العليّة في نفسه، فيجب تنبيهه بواسطة المُنبّهات.

الإجابة ب) في البند «ب» كان السؤال «ما هو سبب العليّة؟» وإجابتنا هنا هي أنَّ سبب العليّة هو «الوجود»؛ لأنَّ كلّ شيءٍ متحقّقٌ إنّما يرجع إلى «الوجود»؛ لأنَّ «الوجود» هو نفس

1. Dummett.

التحقّق والوقوع، وإذا نسبنا العليّة إلى أمورٍ أخرى، فوسف تكون بالتبع.

الإجابة ج) في البند (ج) كان السؤال: «ما هو الحاكم على العليّة؟» وجوابنا كذلك هو أنّ الحاكم على العليّة هو العقل؛ لأنَّ العقل يُصدّق القضيّة البديهيّة الأوّليّة القائلة: «كلّ ممكنِ الوجود يحتاجُ إلى علّةٍ»؛ لأنَّ العقل يذعن بعد ملاحظة طرفَي القضيّة بأنّه لو كان هناك شيءٌ ممكنُ الوجود فهو قطعًا سيحتاج إلى علّةٍ، والشيء الممكن إنّما يكون وجوده من ناحية الغير، كما بيّنا في الإجابة (ت ـ ٧).

الإجابة د) كان السؤال في البند (د) كالتالي: «كيف تتمّ صياغة قانون العليّة؟»، والإجابة هي أنَّ قانون العليّة هو التالي: «كلّ ممكنِ الوجود يحتاج إلى علّةٍ»، وبالطبع بما أنَّ هذه القضيّة هي قضيّةٌ حقيقيّةٌ، لذا يُمكن صياغتها بهذه الصورة: «إذا كان هناك شيءٌ ممكنُ الوجود، فإنَّ تحقّقه يحتاج إلى موجودٍ آخرَ يُسمّى علّته» وفي هذه الصورة، يتّضح أنَّ كلّ شيءٍ ممكنُ الوجود بناءً على الفرض، فجميع شأنه هو أنَّ وجوده من الغير.

(ت ـ ٩): تبعًا للإجابات التي طُرحت على الإشكالات المطروحة حول «العليّة»، يُمكن أن تُطرح هذه الإشكالات أيضًا:

أ. بالنسبة للتعريف الذي طُرح حول العليّة، وهو أنَّ «العليّة» عبارةٌ عن «دور شيءٍ في وجود شيءٍ» بناءً على هذا التعريف يُطرح هنا هذا السؤال: «ماذا يعني دَور؟» إذا كان الدور بمعنى التأثير، بالتالي بعد التدقيق سنجد أنّه يصاحبه بنحوٍ ما دورٌ مكشوفٌ، أمّا إذا كان مرادك من «وجود دورٍ» المعنى الأعمّ، فإذًا لِمَ لا تكون «العلّة المعدّة» داخلةً بهذا المعنى؟

ب. أنتَ قلتَ من ناحيةٍ: «العليّة» تعني «دور شيءٍ في وجود شيءٍ آخر» ومن ناحيةٍ أخرى عرّفت «الوجود» باعتباره سبب العليّة، إذًا سيكون تعريفك للعليّة كالتالي؛ «العليّة عبارةٌ عن الدور الوجودي لشيءٍ في وجود وجودٍ آخر؟»

الإجابة: في التحدي التاسع تطرح إشكالات في بندين، وسنتعرّض الآن الإجابة عليهما هنا.

الإجابة (أ) لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين كتمهيدٍ للإجابة على المناقشة الأولى (أ)، وهما كالتالي:

١. صحيح أنّنا عرّفنا «العليّة» بـأنّها «دورُ شيءٍ في وجود شيءٍ»، ولكن هذا التعريف للعليّة ونظائره لا يجب اعتباره تعريفًا حقيقيًّا للعليّة؛ لأنَّ «العليّة» ليســت أمرًا مجهولًا لنا كي نكون في صدد البحث عن تعاريفَ له، إنّ «العليّة» حقيقةٌ يدركها البشر، على الرغم من أنّهم لا يعرفونها عادةً تحت عنوان «العليّة»، بل غالبًا تحصل معرفتهم لها عبر مظاهرَ وعناوينَ أخرى، فالعليّة تبرز للأطفــال بهذه الصورة، وهي أنّهم يفهمون مثلًا بأنَّ ألعابهم بعيدةٌ عن متناول أيديهم الآن، وقد وقعت في الحديقة ويمكن استعادتها في حال عزمٍ وجزمٍ بالسفر إلى الحديقة، فيُعمل الطفل إرادته وبعــد ذلك يُحرّك عضلاته وبهذه الطريقة يُحقّــق الطفل هدفه، إذًا الأطفال يعرفون العليّة أيضًا، ولكن يبحثون عنها تحت مســميّاتٍ أخرى، والشباب كذلك يعرفون العليّة في مظاهرَ متعدّدةٍ، فلاعب كرة القدم الذي ســتخرج كرته إلى خارج الحدود، فيجتهد ويسعى ليتجنّب ذلك، فهو يفهم أنَّه لأجل الفوز ونيل الهدف يجب أن يركض بطريقةٍ خاصّةٍ يمينًا ويسارًا، إذًا فهو يعلم أيضًا مفهوم «العليّة»، وليس البالغون بلا نصيبٍ من فهم العليّة. فالمسنّ الذي يعجز بسبب المرض فلا يتمكن من النهوض عن الأرض يفهم أنَّه ينبغي أن يتوكّأ على العصا من أجل أن يقف.

ومع هذا التوضيح، يتّضح أنَّ العليّة معلومةٌ من الناحية التصوّريّة، إذًا فهي ليست مفهومًا مجهولًا كي نُوفّر تعريفًا حقيقيًّا لها، والآن في الإجابة على إشكال الدور نقول: تعريف العليّة بأنّها «دور شيءٍ في وجود شيءٍ» فمع الالتزام بأنَّ «دور» بمعنى «تأثير» فهذا ممّا لا يلزم منه الدور؛ لأنَّ الدور يقع عندما نلتزم بــأنَّ التعريف المذكور للعليّة هو التعريف الحقيقي في حين أنّنا عرضناه بعنوان تعريفٍ لفظيٍّ للعليّة.

٢. «دور شيءٍ في وجود شيءٍ» يمكن أن يكون ذا معنَيَيْن، معَنى فلسفيٍّ دقيقٍ، ومعنًى عُرفيٍّ بسيطٍ، ونحن إنّما اســتخدمنا مفهوم «دور» بالمعنى الفلسفي الدقيق، وأصلًا لم يكن مرادنا هنا معناه العرفي، وتوضيح ذلك: إنَّ العرف يقول على نحو المســامحة بدور وعليّة أمورٍ بالنسبة إلى أمورٍ أخرى، وأمّا الفيلسوف فيُدقّق في الفهم العرفي، وهكذا يقول: يمكن أن يكون للدور معنًى حقيقيٌّ عندما يكون لشيءٍ دورٌ في وجود شيءٍ، فالفيلســوف لا يعتبر العلّة المُعِدّة علّةً حقيقيّةً؛ لأنَّه في العلّة المعدّة لا دور لوجود شيءٍ في وجود شيءٍ آخر، بل لعدم وجود شيءٍ دورٌ في وجود

شيءٍ، وليس «العدم» شـيئًا، مثلًا: اعتُبرت الحركة علّـةً مُعدّةً لـ «الوصول»، ولكن هل يمكن اعتبارهـا علّةً حقيقةً؟ وكيف يمكن اعتبار «الحركة» علّـة «الوصول» حقيقةً في حين أنَّ زوال ذلك الشيء هو شرط تحقّق المعلول؟

وعليه، فـإنَّ تعريف العليّة بـ «دور شيءٍ في وجود شيءٍ» ليس تعريفًـا حقيقيًّا حتّى نريد بواسـطته أن نعلم أمرًا مجهولًا، بل نحن نمتلك أصل هذا المفهوم، على الرغم من أنّنا أحيانًا لا نلتفت إليه بعنوان العليّة.

وفي عمليّـة العليّـة، الدور الذي للعلّة هو أنّه لو زال سـيزول المعلـول أيضًا، وهذا الأمر في العلـل المنحـصرة في أنّه لو زالت العلّة المعيّنة، فسـوف يزول المعلول أيضًـا؛ لأنَّه في العليّة المنحصرة، العلّة تكـون علّةً على نحو التعيّن، خلافًا للعلل غير المنحصرة حيث العلّة تكون في الواقع في كلّ واحـدٍ منها على نحو البدل، كما قالوا في الواجب التخييري أنّ الواجب هو «كلّ واحدٍ» على نحو البدل، ومن هذا المنطلق، يُمكن القول: إنّ الفيلسوف لا يعتبر العلّة الإعداديّة علّةً حقيقيّةً لأنّها تفتقد للخاصيّة المذكورة، ولذلك يُدقّق ويُصحّح الفهم العرفي بواسطة الدقّة الفلسـفيّة، وإذا أردنـا أن نُبرز هذه الدقّة أيضًا في بيان العليّـة، فيجب أن نقول هكذا: «العليّة، هي دور شيءٍ في وجود شيء آخر، بحيث إذا زال ذلك الوجود يزول ذلك الشيء الآخر أيضًا».

الإجابة (ب) في المناقشة الثانية (ب) كان الكلام كالتالي: إنّ تعريف العليّة بأنّها «دور شيءٍ في وجود شيءٍ» فإنّه مع الالتفات إلى أنَّه سـبب العلية هو الوجود أيضًا، سـيتحوّل إلى ما يلي: «دور شيءٍ في وجود وجودٍ»، وتبعًا ذلك، طُرحت إشكالاتٌ.

والآن قبـل الإجابة على الإشـكالات المطروحـة في هذا الباب، لا بدّ أن نُشـير إلى أنَّه مع الالتفات إلى أنَّ العليّة في مدار الوجود فإنَّ كافّة التقارير المتنوعة حول امتلاك الدور تتبدل أيضًا إلى الوجود؛ وتوضيح ذلك: العليّة وهي بمعنى امتلاك الدور في المفهوم الفلسفي الدقيق يمكن بيانهـا بعدّة صورٍ والتي لها بأجمعها في الواقع مفادٌ واحدٌ: ١. دورُ شيءٍ في شيءٍ؛ ٢. دور وجودٍ مـا في وجودٍ؛ ٣. دور وجود شيءٍ في وجود شيءٍ؛ ٤. دور شيءٍ في وجود شيءٍ؛ ٥. دور وجود شيءٍ في شيءٍ. فهذه الصور المتنوعة للعليّة ترجع جميعها إلى الدور الوجودي، أضف إلى ذلك أنّ

الإضافة في «وجودُ شيءٍ» هي إضافةٌ بيانيّةٌ، ولو قلنا أنّها إضافةٌ مِلكيّةٌ من ذلك النوع من إضافة الملكيّة التي يكون فيها المالك والمملوك فيهما واحدٌ؛ أي أنّ المالك ليس غير المملوك، مثلما يُبيّنون الفَرْق بين العبد والحرّ بهذا النحو، حيث إنّ العبد ليس مالكًا لنفسه ولكن الحرّ مالكٌ لنفسه، إذًا عندما نقول: «وجودُ شيءٍ» فهذا بمعنى أن الشيء مصداقُ الوجود ومصداق الشيء أيضًا، وهذا القلم الذي أكتب به الآن هو مصداق الوجود وكذلك مصداق ماهيّة القلم، ولكن هذه الحقيقة هي مصداق الوجود بالأصالة وهي مصداق ماهيّة القلم بالتبع أيضًا؛ لأنَّ الماهيّة في حد ذاتها ليس لها مقتضى التحقّق ولا تحكي عن التحقّق أيضًا، وبهذا الوصف يُمكننا أن ننسب العليّة إلى الوجود وإلى الماهية أيضًا، مثلًا: يمكن أن نقول: «النار علّة الاحتراق» ولكن من الجليّ أنَّ النار في حدّ ذاتها ليست علّةً، بل النار الموجودة علّةٌ، والنار الموجودة عبارةٌ عن وجودٍ متعيّنٍ، ومن الواضح، أنَّ الوجود المتعيّن هو الوجود؛ إذًا عندما نقول: «النّار علة الاحتراق» فمعنى ذلك: «الوجود الذي هو النار، علّةٌ لأجل الوجود الذي هو الاحتراق»، وبذلك فلا مانع من أن نقول: «النار علّة الاحتراق»، ولكن لا ينبغي أن نغفل عن هذه النقطة وهي أنّ النار الموجودة والاحتراق الموجود هما العلّة والمعلول؛ لأنَّه من المسلم أنَّ النار المعدومة والاحتراق المعدوم لن يكونا علّةً ومعلولًا. وكذلك في الحقيقة ماهيّة النار وماهيّة الاحتراق خارجان عن محور العليّة أيضًا؛ لأنَّ الماهيّة لا تأبى العدم في حدّ نفسها، إذًا فكيف يُمكن أن ننسب العليّة إلى ذاتٍ لا ترفض العدم.

والمحصِّلة هي أنّنا يُمكن أن ننسب العليّة إلى غير الوجود أيضًا، ولكن في الواقع هذا الوصف متعلّقٌ بحال الموصوف. إذًا لو قلنا: «الجسم أبيضُ» ففي واقع معنى ذلك: «بياض الجسم أبيضُ»، كذلك لو قلنا: «النار علّةٌ» فستتبدّل إلى «وجود النار علّةٌ»، والآن مع الالتفات إلى المسائل التي بيّناها حول المفاهيم الماهويّة وعلاقتها بالعليّة، يُمكن قياس المفاهيم الأخرى بها أيضًا، مثلًا: يُمكن أن نقول: «الواحد هو العلّة» ولكن من الواضح، أنَّ الواحد الموجود علّةٌ، لا الواحد المعدوم؛ وعليه، فما هو علّةٌ حقيقةً هو الوجود، أمّا الأمور الأخرى فهي تصل إلى العليّة في ظلّ الوجود أيضًا، وبذلك اتّضح أنَّ العليّة تُفسّرَ على أساس الوجود؛ لأنَّ العليّة

تحصل في إطار الوجود؛ لأنَّ الوجـود فقط هو الحاكي عن الوقوع والتحقّق، وهذا هو النطاق المفهومـي للوجود، ومقتضى ذلك هو أنّه هو الواجد للدور المحوري في عمليّة العليّة وينحصر به الدور الأساسي والانحصاري للعليّة، وكلّما نسبنا العليّة إلى مفاهيمَ أخرى، ففي نهاية المطاف سـتتبدّل إلى الوجود الحاكي عن التحقق والفعليّة، وكما أشرنا سابقًا: إنَّ مفهوم الوجود بمعنى الاسم مصدري هو من المعقولات الأولى وهو يحكي عن التحقّق والفعليّة.

(ت ـ ١٠): إنّ الإشكالات التي ستطُرح من الآن فصاعدًا حول «نموذج الانبناء»، ترتبط بـ «برهان الوسـط والطرف» الذي تمّ الاعتماد عليه في نموذج الانبناء بهدف إبطال التسلسل، وهـذه المجموعة من الإشـكالات لها أهميّةٌ كبـيرةٌ، وبالإجابة عليها تكون هذه السلسـلة من التحديات قد وصلت إلى خواتيمها.

وكما يبدو فإنَّ برهان الوسط والطرف من أجل إبطال التسلسل، استعمل كلًّا من «التمثيل المنطقـي» أو «القياس الأصولي»؛ لأنَّه في هذا البرهان من خلال اسـتخدام تشـبيه مجموعاتٍ لا متناهيـةٍ بمجموعةٍ متناهيةٍ جرى الحديـث بالنحو التالي: بما أنّ لـكلّ مجموعةٍ طرفَيْن، وبما أنّ تسلسـلنا يصل بنا إلى مجموعـةٍ ذات طرفٍ واحدٍ، إذًا فهذا التسلسـل باطلٌ ويجب اعتباره مُحالًا، ولكن يُمكن المناقشـة في ذلك بأنّه إذا كانت المجموعة متناهيةً فسـيكون لها طرفان، أمّا المجموعـات اللامتناهية فليس لها مثل هذه الخاصيّة، يعنـي: إذا أصبحت المجموعة متناهيةً، سيضاف عددٌ من الأوسـاط فقط أمّا الطرفان فسيبقيان ثابتين، ولكن عندما تصبح المجموعة بلا نهايةٍ، سيُصبح عدد أطرافها واحدًا لا اثنين، وأساسًا المجموعة اللامتناهية ـ المجموعة اللا متناهيـة فُرضت على أنَّها من طرفٍ غير متنـاهٍ ـ هي الأخرى كذلك لها طرفٌ واحدٌ لا طرفان، خلافًا للمجموعة المتناهية التي سـيكون لها طرفان، وهنا حيث يقول المستشكل: نحن في مقام البحـث أردنا من الخصم أن يُثبت أنَّه لا وجود لمجموعةٍ لا متناهية، ولكنّ أثبت بأنّه إذا كانت مجموعة لا متناهيةً، فعندها سـتكون تلك المجموعة لا متناهيـةً. ونحن نريد منك أن تثبت أنَّ المجموعة اللا متناهية يعني المجموعة التي لها طرفٌ واحدٌ فقط لا وجود لها، ولكن أنت قلت: لـو كان هناك وجودٌ للمجموعة اللامتناهية، فعند ذلك تلك المجموعة لا طرف لها، وهذا مثل

لو طلبنا من شخصٍ أن يثبت أن «لا وجود للكلب ذي القرن» وسيقول هو: «لو كان هناك وجودٌ للكلب ذي القرن عندها سيكون ذلك الكلب ذا قرنٍ»! إذًا على كلّ حالٍ هو لم يثبت أنَّه «لا وجود للكلب ذي القرن» وقد أثبت كانتور للمرّة الأوّلى بأنَّ حكم المجموعات اللامتناهية لا تقبل التعميم إلى مجموعاتٍ متناهيةٍ أو بالعكس، ونحن سنقول أيضًا: لا يمكن تعميم حكم المجموعة المتناهية ذات الطرفين إلى مجموعةٍ لا متناهيةٍ لا طرف لها، ويبدو أنَّه قد استعمل في برهان الوسط والطرف مثل هذا التعميم غير المبرّر من أجل إبطال التسلسل!

الإجابة: للإجابة على النقاش المطروح حول برهان الوسط والطرف، فسنقوم في البداية بطرح بعض النقاط، ثمَّ سنتناول الإجابة على الإشكال.

١. للحكماء عدّةُ اتجاهاتٍ في ما يتعلّق ببرهان الوسط والطرف، والبعض ناقشوا في هذا البرهان مثل جلال الدين الدوّاني[١]، والبعض مثل الحكيم السبزواري قرّروا البرهان بنحوٍ ـ من خلال الإرجاع إلى المجموعة الاعتباريّة ـ أسقطه عن إحكامه[٢]، والبعض مثل الأستاذ مطهري سعوا لإحياء هذا البرهان ولكنّهم أرجعوه بطريقةٍ ما إلى برهان الربط الذي للعلامة [الطباطبائي]، والذي أسقط البرهان في الواقع عن أصالته[٣]، والبعض أيضًا بدّل هذا البرهان إلى برهان العليّة فأسقطوه عن استقلاله[٤]، ولكنّ مسارنا هنا هو بصدد إحياء هذا البرهان باعتباره برهانًا مستقلًّا؛ لأنَّ كبرى هذا البرهان هو أنَّ كلَّ شيءٍ وسطٍ يحتاج إلى طرفين، هذا على الرغم من أنّنا سنصل من خلال العلم بأنَّ أعضاء هذه السلسة علّة ومعلول أيضًا.

٢. إنّ حكم العقل البديهي هو أنّه إذا كان لدينا ثلاثة عناصرَ «أ» و«ب» و«ج»، فإذا فرضنا أنَّ «ب» وسطٌ، فإذًا يلزم أن يكون له طرفين، وهما في الفرض المذكور نفس «أ» و«ج»، وكذلك، إذا فرضنا أنَّه لدينا عدّة أشياء بحيث كان هناك عنصران منهما وسطًا، فإذًا من الضروري أن

---

١. إلهيات الشفاء، ٤٧٧ – ٤٧٨، حاشية السيد أحمد.

٢. السبزواري، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ١٣٥؛ الشيرازي، الأسفار، ٢: ١٤٤ – ١٤٥، الحاشية ط.

٣. مطهري، دروس إلهيات الشفاء، ٢: ٢٣ – ٣٠.

٤. مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ٢٤٧.

يكـون لها طرفان، مثلًا: لو فرضنا أنَّه لدينا العناصر الأربعـة (أ، ب، ج، د) بحيث وقع (ب و ج) في وسط هذه المجموعة، بالتالي لو استمرّت هذه المجموعة إلى ما لا نهاية، فبما أنّ أعضاءها أمورٌ وسـطٌ إذًا لا بدّ من أن يكون لها طرفين أيضًـا؛ لأنَّ العقل حاكم بأنَّه لو كان هناك أمرٌ أو أمورٌ وهي وسطٌ، فلا بدّ من أن يكون لها طرفان بالضرورة.

٣. ونحن نقبل بأنّه لو كانت هناك مجموعةٌ لا متناهيةٌ فلا طرف لها؛ لأنَّ معنى «عدم التناهي» هو أنَّه «لا نهاية لها» و«النهاية» هي عين «الطرف»، إذًا فنحن في برهان الوسط والطرف نبحث على أساس هذه المعنى الرائج لغير المتناهي، ولا نغير الفرض.

٤. نحن نعلم أنَّه في موطن النزاع في بحث التسلسل ليست المجموعة اللا متناهية فقط، بل محور البحث والنزاع في بحث التسلسـل هو تلك المجموعة اللامتناهية ذات الشروط الثلاث «الفعلية» و«الاجتماع في الوجود» و«الترتّب علّيٌّ»[1]، ولذلك محلّ الكلام هو التسلسل في العلل التي من المفترض أنّها سوف تستمرّ إلى ما لا نهاية.

وفي التسلسـل العلّي يقوم المُدّعى على وجود سلسـلةٍ من العلل والمعلولات التي تسـتمرّ كذلك إلى ما لا نهاية ولا تصل إلى طرفٍ، يعني: لا تصل إلى علّةٍ ليست معلولةً أو معلولٍ ليس علّةً، ويقول مخالفـو المدّعى المذكور: إنّ مثل هذا الأمر غير ممكنٍ، ويثبتون ذلك بطرقٍ مختلفةٍ، وبرهان الوسط والطرف هو أحد طرق إبطال التسلسل.

٥. لقد تمّ التأكيد في برهان الوسـط والطرف على هـذا المطلب، وهو أنَّ كلّ عضوٍ يقع في سلسلة العلّة والمعلول، إذا كان علّةً ومعلولًا معًا كما هو المفروض، فهو «وسطٌ» قهرًا، لأنّه من البديهي أنَّ ما هو علّةٌ ومعلولٌ فهو واقعٌ بين شـيئين بالـضرورة، وأيضًا قد تمّ البرهان على أنّ الشيء الذي هو علّة ومعلولٌ معًا، إذا لم يكن وسطًا فلن يخرج عن حالةٍ من ثلاث حالاتٍ:

---

١. هناك خلافٌ بين الحكماء والمتكلّمين في باب الشروط الثلاث (العلامة الحلي، كشف المراد، ٣٧). وعلى هذا الأساس يرى المتكلّمون أنّ براهين التسلسـل تجري في الحوادث الزمانية أيضًا، ولكن يبدو أنَّ الحكم في باب أيٍّ شرطٍ أو أي الشروط تلزم في التسلسـل؟ يتوقّف على الأدلّة التي تقام للتسلسـل، وكما كتب الأستاذ الشيخ المصباح: «والمعيار في اعتبـار الشروط هو مفاد البراهـين، فينبغي النظر في كلّ واحدٍ منها على حدةٍ». (مصبـاح، تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم ٢٤٥). وعلى كلّ حالٍ، فإنَّ برهان الوسط والطرف يقتضي كلًّا من الشروط الثلاث.

١) الفرض أنَّه أساسًا ليس لديه طرفان، وهذا الفرض باطلٌ؛ لأنَّ هذا الفرض يستلزم أن يكون الشيء علّةً ومعلولًا، ولهذا السبب بما أنَّ الفرض أنَّ هذا الشيء علّةٌ ومعلولٌ، فإذا لم يكن له طرفان، نظرًا لأنَّه لا طرفَ عِلّيًّا له، فسيستلزم أنّه مع فرض كونه معلولًا كونه نفسه علّةً لنفسه، وهذا يستلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو باطلٌ بالضرورة، ومن ناحيةٍ أخرى بالنظر إلى أنَّ الطرف ليس له معلولٌ، فإذًا لازم ذلك هو أنَّه هو معلولُ نفسه وهذا يستلزم تأخّر الشيء عن نفسه وكلّ هذا محالٌ، لأنّ الفرضين كلاهما يلزم منهما التناقض؛ لأنَّه يستلزم أن يكون الشيء في رتبةٍ سابقةٍ وألّا يكون، وكذلك أن يكون الشيء في رتبةٍ لاحقةٍ وألّا يكون، وهذا تناقضٌ والتناقض باطلٌ بالضرورة، إذًا هذا الفرض باطلٌ أيضًا.

٢) أن يكون الطرف علّةً فقط، وهذا الاحتمال باطلٌ بالضرورة أيضًا؛ لأنَّه لو افترضنا أنَّ شيئًا كان علّةً ومعلولًا معًا، ولم يكن له طرفٌ معلولٌ، فهذا يستلزم أنَّ هذا الشيء إمّا أن يكون علّة نفسه أو علّةً لعلّة نفسه، وإذا كان علّة نفسه فيلزم منه تأخّر الشيء عن نفسه، وهذا باطلٌ بالضرورة، وإذا كان علّةً لعلّة نفسه، فيلزم منه الدور، وهو بدوره يلزم منه توقّف الشيء على نفسه، وبالنتيجة يوجب تقدّم الشيء على نفسه وهو باطلٌ بالضرورة.

٣) احتمال أن يكون له طرفٌ معلولٌ فقط بدون أن يكون له طرفٌ علّةٌ، وهذا الفرض باطلٌ أيضًا؛ لأنَّه لو فرضنا أنَّ شيئًا كان علّةً ومعلولًا معًا، فليس له طرفٌ علِّيٌّ، إذًا فإمّا هو نفسه علّةٌ لنفسه ولازمه تقدّم الشيء على نفسه، وإمّا أنَّه معلولٌ لمعلول نفسه ويلزم منه الدور وهو ما سيكون مستحيلًا بسبب تقدّم الشيء على نفسه.

فإذًا إلى هنا تمّ إثبات أنّ الشيء الذي هو علّةٌ ومعلولٌ معًا ينبغي أن يكون وسطًا، ومن هنا نستطيعُ أن نتعرّف على ما يقع وسطًا في سلسلة العليّة، فالوسط هو الشيء الذي يكون علّةً ومعلولًا معًا، والموجود الذي هو وسطٌ في سلسلة العليّة ـ يعني: الذي يكون له هذه الخاصيّة، وهي أن يكون علّةً ومعلولًا معًا ـ يُمكن أن يكون واحدًا كما يُمكن أن يكون مُتعدّدًا.

٦. النقطة الأخر، هي أنَّ التسلسل العِلِّيّ إذا كان غير متناهٍ من الطرفين، فمعنى الطرفين هو أن يكون هناك «طرفٌ معلولٌ» واحدٌ فقط و«طرف ليس له علّة» واحدٌ فقط؛ لأنَّه بما أنّ

السلسلة التي تمّ فرضها هي سلسلةٌ لا متناهيةٌ، فلا طرف لها، وبما أنّ عدم التناهي هذا قد فُرِض في سلسلة العلّة والمعلول، إذًا مصداق طرفيها سيكون معلولًا واحدًا فقط وعلّةً واحدةً فقط.

والآن مع الأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط الستّة المذكورة، سنتعرّض للإجابة على المناقشة المذكورة حول برهان الوسط والطرف، وفي البداية سنتعرّض لبيان سرّ هذه النقطة، وهي أنّه لماذا على الرغم من أنَّ الحكماء يقبلون بأنَّ المجموعة اللامتناهية لا طرف لها، وحتّى ابن سينا ذكر صراحةً أنّنا نبحث عن طرفٍ وقيدٍ للامتناهي[1]، ولكن في الوقتِ نفسِه يقول: إذا كانت مجموعة العلّة والمعلول لا متناهيةً، فمثل هذا الأمر غير ممكنٍ، وإذا دقّقنا فسنلتفت إلى أنَّ سبب عدم اعتبارهم كون التسلسل في العلل جائزًا لا يعود فقط إلى أنَّ مثل هذه المجموعة لامتناهيةٌ، كي يَرِد عليهم النقاش بأنّهم لم يُفرّقوا بين المجموعات المتناهية واللامتناهية، وإنّما أفتوا باستحالة التسلسل في العلل من جهة أنّ المجموعة اللامتناهية تتشكّل من علّةٍ ومعلولٍ يمتلكان خصائصَ خاصّةً من بين كافّة المجموعات اللامتناهيّة، ومن الممكن أن يُطرح هذا السؤال: أيّ خاصيّة تلك التي فصلت المجموعة اللامتناهية من العلل عن باقي المجموعات المتشكّلة؟

والإجابة هي أنَّ السلسلة اللامتناهية من العلّل والمعاليل تمتلك هذه الخاصيّة، وهي أنَّه يُوجد بين حلقات سلسلتها ارتباطٌ وجوديٌّ، وهي ليست بحيث يُوجد عضوٌ إلى جوار عضوٍ آخر وحسب.

فما هي العليّة؟ هي التوقف الوجودي، إذًا المعلول يتوقّف في وجوده على العلّة، والعلّة هي ملاذه الوجودي، وفي التسلسل يفرض أنَّ السلسلة لا متناهيةٌ من جانبين؛ ولأجل هذا التسلسل في العلل، فإذًا كلّ عضوٍ من هذه السلسلة هو علّةٌ ومعلولٌ أيضًا، وكما بيّنا سابقًا، كلّ ما كان علّةً ومعلولًا معًا فهو وسطٌ، ولأنّه وسطٌ فهو يحتاج إلى طرفين، وقد ذكرنا سابقًا أنَّ الطرفين في التسلسل العِلِّيِّ هو عبارةٌ عن «معلولٍ ليس علّةً» و«علّةً ليس معلولًا»؛ ولأنَّ التسلسل اللا متناهي في العلل

---

١. يذكر ابن سينا في إلهيات الشفاء صراحةً بأنّه إذا كان لمجموعةٍ طرفٌ فهي متناهيةٌ، والمجموعة اللامتناهية هي فقط المجموعة التي لا طرف لها، قال: «إذا كان له طرفٌ فهو متناهٍ في نفسه، فإن كان المحصي لا ينتهي إلى طرفه، فإنّ ذلك معنًى في المُحْصِيِّ لا معنًى في الشيء نفسه، وكون الأمر في نفسه متناهيًا هو أن يكون له طرفٌ، وكل ما بين الطرفين فهو محدودٌ ضرورةً بهما» (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ٣٢٨- ٣٢٩).

يوجب أن يكون ما هو وسـطٌ بلا طرفين، إذًا فهو باطلٌ بالضرورة؛ لأنَّ العقل يحكم بأنَّ كل وسطٍ يحتاج إلى طرفين، والآن السلسلة اللامتناهية من العلل والمعلول هي أوساطٌ ليس لها طرفان، وهذا تناقضٌ؛ لأنَّ الشيء الذي هو وسطٌ بما أنّه بلا طرفين، لذا لن يحتاج إلى وسطٍ، وهذا خلفٌ.

من الممكن أن تقولوا: «كونه وسطًا» يقتضي أن يحيط به شيئان، ولكن لا يمكن أن يُستنتج كيف يكون هذان الطرفان من كبراكَ القائلة: «كلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفين»، ونحن نقبل أنّ كلّ ما هو علّةٌ ومعلولٌ معًا فهو وسـطٌ، وكلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفين، إذًا هل تكون النتيجة هي أن طرفيها يجب أن يكون أحدهما «معلولًا لا علّةً» والآخر «علّةً لا معلولًا»؟

والإجابـة هي أنّه إذا وضعتَ يدك على أيّ عنصرٍ من هذه السلسـلة، سنسـألُك: هل هذا العنصر هو علّةٌ ومعلولٌ معًا؟ وإجابتك بناءً للفرض هي الإيجاب، وبالتالي سـنقول نحن: كلّ ما يكون كذلك، فهو وسـطٌ، ومصداقٌ للكبرى الكليّة التي هي: كل وسـطٍ يحتاج إلى طرفٍ، فإذًا عَمَلُنا يرتبط بمصاديقَ كلٌّ منها هو وسـطٌ دائـمًا وليس له طرفان؛ لأنَّ الطرفين المزعومين بسبب العليّة والمعلوليّة يعتبران وسطًا أيضًا؛ إذًا في النتيجة نحن أمامنا طريقان: ١. قبول إمكان التناقض من خلال القبول بالسلسلة اللامتناهية من العلّة والمعلول؛ ٢. نفي التناقض من خلال قبـول الطرفـين ـ العلّة غير المعلولة والمعلـول الذي ليس بعلّة ـ في سلسـة العليّة، يعني: عدم القبول بإمكان التسلسـل اللامتناهي من العلّة والمعلول؛ لأنَّ مـا يواجهنا في المجموعة هو أنَّ أعضاءَها عبارةٌ عن أوساطٍ بناءً للفرض ولكن كلٌّ منها بلا طرفين، وهو باطلٌ بالضرورة أيضًا.

والآن لـو تأملنا لماذا كان يقتضي احتمال السلسـلة اللا متناهية مـن العلّة والمعلول طرفين بمعنى أن يكونا معلولًا ليس علّةً وعلةً ليس معلولًا، فسنصل إلى النتيجة التالية: إنّ هذا الأمر ناجـمٌ عن أنَّ المجموعة اللامتناهية لها عناصرُ بينها توقّفٌ وجـوديٌّ، أيّ بينها عليّةٌ؛ لأنّه لو لم يكن لهذه المجموعة مثل هذه الخاصيّة لما وقعت مثل هذه الاستحالة.

وسنوضّح المطلب بالاسـتعانة بمبحث «المتواليات» في الرياضيات، وذلك بالنحو التالي: بحكم قانون المتواليات في الرياضيات يمكننا تشـكيل سلسـلةٍ لا متناهيةٍ من الأعداد تتوالى، فتنتج لدينا إمّا «متواليةٌ حسابيّةٌ» أو «متواليةٌ هندسيّةٌ» بحيث يكون كلُّ عددٍ في هذا المجال ـ إذا

كان التوالي من الطرفين لا متناهيًا ـ واقعًا بين عددين، ويتوالى بـ «مقدار نسبةٍ» ثابتةٍ.

{-,,,,,..., -4, -2, 0, 2, 4, 6, …, ,,,,,} متواليةٌ حسابيّةٌ لا متناهيةٌ.

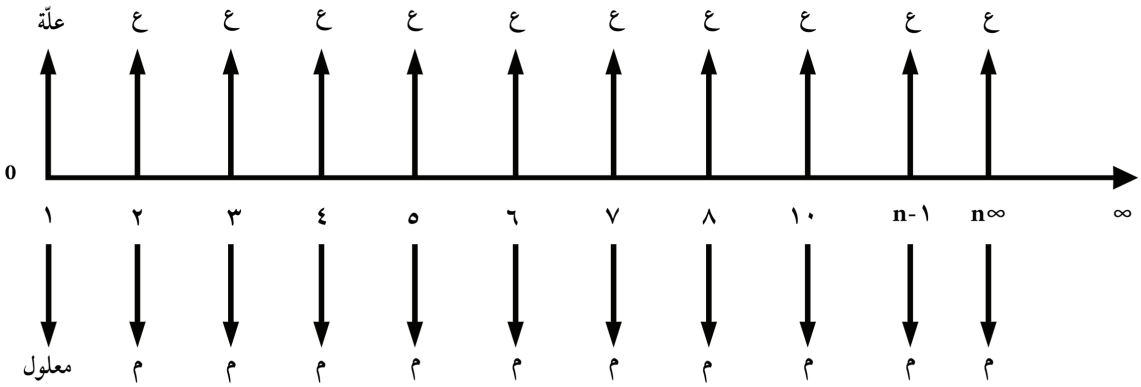
{ 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32, 1/64, 1/128, ...,,,,,,} : متواليةٌ هندسيّةٌ لا متناهيةٌ.

وكما نلاحظ في هذا النوع من المتواليات التي هي في الواقع لا متناهيةٌ لا تقف، ولأنَّه ليس هناك علاقةُ عليّةٍ ومعلوليّةٍ بين عناصر السلسلة، لذا لا تقع الاستحالة، ولكن في السلسلة اللامتناهية من العلّة والمعلول نصل إلى الاستحالة؛ لأنّه مع الفرض كون عناصر هذه السلسلة علّةً ومعلولًا معًا وهو فرض هذه المسألة، فعناصر السلسلة سوف تكون أوساطًا ليس لكلٍّ منها طرفان؛ لأنَّه مع فرض عدم تناهي سلسلة العلّة والمعلول فسوف تتحوّل كافّة أعضاء السلسلة إلى أوساط كثيرةٍ بسبب أنّ كافّة عناصر هذه السلسة هي «علّةٌ ومعلولٌ معًا»، إذًا لهم خاصيّة «الوسطية» وبالنتيجة يحتاج كلٌّ منها إلى «الطرفين»، وكلّ من هذين الطرفين ينبغي أن يكون «معلولًا ليس علّةً» و«علّةً ليس معلولًا»؛ لأنَّ مقتضى القانون هو أنّ «كلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفٍ» في سلسلة العليّة، فنصل إلى «علّةٍ ليس معلولًا» و«معلولٍ ليس علّةً» وإلّا سنصل إلى تناقضٍ.

مثال: سنفصّل الفكرة عبر ذكر مثالٍ: لو فرضنا قطارًا، وكان في البداية ذا ثلاث مقطوراتٍ، وزُيّنت هذه المقطورات بألوانٍ ثلاثٍ: «الأخضر» و«الأبيض» و«الأحمر»، ولنفرض أنَّ موقع المقطورة البيضاء في الوسط، إذًا من الواضح أنَّ المقطورتَيْن الخضراء والحمراء ستكونان على الطرفين، والآن قرّرنا أن نُضيف عددًا من المقطورات البيضاء إلى المقطورة البيضاء، بحيث إنّ المقطورات البيضاء تكون في الوسط، فهنا مع هذا الفرض، وهو أنّ المقطورات البيضاء تكون في الوسط ولكلٍّ منها طرفان، لن تُوجد أيُّ مشكلةٍ، ومُجدّدًا سندّعي أنَّنا أضفنا مقطوراتٍ بيضاءَ إلى القطار إلى ما لا نهاية وهذه المقطورات البيضاء إلى الآن كلٌّ منها بحكم الوسط وليس له طرفٌ! فهل مثل هذا الأمر ممكنٌ؟ من المسلّم أنّه في الفرضيّة المذكورة حيث تمّ فرض المقطورات البيضاء الموجودة أوساطًا، لا يمكن بعد ذلك تسمية المقطورات البيضاء اللا متناهية، أوساطًا؛ إذ لو أصررنا على هذا المسمّى فلا بد أن يكون لكلٍّ منها طرفٌ.

والآن بالعودة إلى المثال السابق، نقول: إذا كانت المعلولات في سلسلة العلل أوساطًا، فكيف يمكن أن لا يكون لكلٍّ منها طرفٌ، فكون مثل هذه المعلولات أوساطًا قبلناه بالبداهة وبناءً للفرض، وكلّ الأشياء الأخرى واحدةً واحدةً ممّا يقع ضمن هذه السلسلة هي بنفسها مصداقٌ للوسط، وسيجري حولها مثل هذا السؤال؛ لأنَّنا أجرينا الفرض على جميع المعلولات، وبالطبع ليس الكلّ بعنوانه أمرًا انتزاعيًّا، بل المراد هو أنَّ كافّة مصاديق هذه السلسلة، يعني كلّ فردٍ فردٍ من هذه المجموعة يشتمل على خاصيّة الوسط، والكبرى القائلة «كلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفٍ» يكون شاملًا لها بالضرورة، فهي مثل مقطورات القطار البيضاء التي لأنّها أوساطٌ فهي كلٌّ منها تحتاج إلى طرفٍ.

ويُمكن تصوير برهان الوسط والطرف الذي اُستعمل كواحدٍ من العناصر التصديقيّة في نموذج الانبناء، بالرسم البياني التالي.



معلول + علّة = n−1	معلول + علّة = n6	معلول + علّة = n1
معلول + علّة = n	معلول + علّة = n7	معلول + علّة = n2
	معلول + علّة = n8	معلول + علّة = n3
	معلول + علّة = n9	معلول + علّة = n4
	معلول + علّة = n10	معلول + علّة = n5

وقد قرّر ابن سينا البرهان المذكور ـ برهان الوسط والطرف ـ ملتفتًا إلى كافّة جوانب المسألة بحيث لا يرد عليها مثل[١] هذه الإشكالات.[٢] وبالطبع يتقدّم الفارابي في تقرير هذا البرهان على الشيخ الرئيس، إذ أنَّه تناول تقرير برهان الوسط والطرف في عددٍ رسائله.[٣] هذا على الرغم من أنَّه يمكن العثور على جذور التفطن لمثل هذا البرهان في آثار أرسطو أيضًا.[٤] وكان هذا البرهان محل اهتمام الحكماء بحيث إنّ صدر المتألهين ذكره في الأسفار بدون توضيحٍ أو تتمّةٍ وأسماه[٥] «أسد البراهين»، كما عدّه العلامة الطباطبائي بين البراهين المحكمة.[٦]

تتمّة الإشكال: تبعًا للنقاشات التي طُرحت حول برهان الوسط والطرف، يمكن طرح نقاشاتٍ أخرى بهذه الصورة.

أ. إنّكم في الجانب النزولي تقبلون بأنَّه من الممكن ألّا تنتهي العلّة والمعلول، وأنّ هذه السلسلة تستمرّ من ناحية المعلول، إذًا لِمَ لا تقبلون باستمرار مثل هذا الأمر في الناحية الصعوديّة؟ وبتعبيرٍ آخرَ: أنتم تعتبرون مثل هذا الفرض معقولًا في سلسلة العلّة والمعلول التي ليس فيها طرفٌ معلولٌ، يعني موجودٌ هو فقط معلولٌ، فلِمَ إذًا تستبعدون قبول مثل هذا الأمر في طرف العليّة؟ ألم تصبحوا متورطين برأيين في أمرٍ واحدٍ في برهان الوسط والطرف؟! ولكن إذا كنتم تعتبرون الطرف النزولي، يعني: الطرف الذي هو طرف المعلول فقط لازمًا لسلسلة العلل والمعلول أيضًا، فسنقول: هذا الأمر يعني إنكار مساوقة الوجود للعليّة، وإنكاره يتنافى مع قبول أنَّ العليّة من الأمور العامّة الفلسفيّة؛ أضف إلى ذلك أنَّك فقط افترضت الطرف المعلول، يعني الموجود الذي هو معلولٌ فقط، ولم تُقِم برهانًا عليه!

ب. أساسًا ما هو المراد من أنّه في سلسلة العلل والمعلول لدينا طرفٌ أم ليس لدينا طرفٌ؟

---

١. لقد طرح المحقق الدواني مثل هذه الإشكالات على هذا البرهان المذكور أيضًا. راجع: ابن سينا، الشفاء، الهيات، ٤٧٧ – ٤٧٨، حاشية دواني.

٢. ابن سينا، الشفاء، ٣٢٧ – ٣٢٩.

٣. ابن سينا، الشفاء، إلهيات ، تنقيح حسن زاده آملي، ٣٤١ – ٣٤٣، حاشية المنقح.

٤. راجع: عارفي، «زنجيرهٔ بى‌نهايت (تسلسل)»، ٢٢ – ٥٩.

٥. الشيرازي، الأسفار، ٢: ١٤٤ – ١٤٥.

٦. الطباطبائي، بداية الحكمة، ٨٨ – ٨٩.

وهــل وجود الطرف بمعنى وجود الطرف الزماني بحيث قبل وجود «أ» تكون «ب» موجودةً، وقبــل وجــود «ب» تكون «ج» موجــودةً؟ أم أنَّ المراد أمــرٌ آخرُ؟ فعلى ما يبــدو ليس المراد في بحث التسلسل «التعاقب الزمني»؛ لأنَّه أوّلًا: المفترض أنَّه في سلسلة العلّة والمعلول هناك أمورٌ موجودةٌ أيضًا ولكنّها ليست زمانيّةً، مثل: المجرّدات، وبالطبع هذا الأمر مبنيٌّ على افتراض أنَّ التجرّد لا يتناســب كون الشيء زمانيًّا؛ ثانيًا: إذا كانت العليّــة في مقام البحث بهذا المعنى التي أرادهــا القدماء، وعلى ما يبدو أنَّ الأمر كذلك، فإذًا يلزم من كلامهم أنَّ الانفصال الزماني بين العلّــة والمعلول غيرُ جائزٍ؛ يعنــي: لا بدّ ألّا يكون التعاقب الزماني مقبــولًا لديهم، وعليهم أن يلتزموا بأنّه إذا كان لدينا سلســلةٌ من المعلولات، إذًا بســبب عــدم انفصال المعلول عن العلّة، يجــب أن تتحقّــق كافّة هذه المعلــولات في آنٍ واحــدٍ، والآن نقول: مع الالتفــات إلى المطالب المذكــورة، يلزم من القول بإبطال التسلســل في الواقع الالتزام بأنَّ لدينــا مجموعةً بلا نهايةٍ من العلل والمعلولات التي تتحقّق بأجمعها في آنٍ واحدٍ. فهل مثل هذا الأمر ممكنٌ؟

ج. باعتقادنا هناك مغالطةٌ قد وقعت دون انتباهٍ بسبب التمسّك بالمصطلحات المُبهمة في برهان الوســط والطرف؛ لأنَّك في مكانٍ ما تسحب منّا اعترافًا بأنَّ الوسط في سلسلة العلّة والمعلول أمرٌ هــو علّةٌ ومعلولٌ معًا، ومن هنا تريد أن تُلزِمنا بأن نقبل بما أنّنا اعترفنا بكونه وســطًا، إذًا يجب أن نقبل بالضرورة أنّ كلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفين، وهذان الطرفان هما «المعلول الذي ليس علّةً» ـ في الجانب النزولي ـ و«العلّة الذي ليس معلولًا» ـ في الجانب الصعودي ـ والمغالطة هنا، إذ لو قبلنا بأنَّ كلّ شيءٍ واقعٌ في السلســلة هو وسطٌ ويحتاج إلى طرفين، فهذان الطرفان اللذان عنيناهما، لم يكونا مشروطين بأن يكونا معلولًا فقط أو علّةً فقط، بل كلا الطرفين اللذين اعتبرنا ضرورتها للوســط في السلســلة أمــرًا لازمًا، لا يلزم أن يكون إمّــا معلولًا فقط أو علّةً فقط؛ لأنّهــما بناءً على الفرض أيضًــا علّةٌ ومعلولٌ معًا، ولكنك الآن تريد بالطرف معنىً آخرَ، وتعتبر أنّنا ملزمين بالاعتراف به، في حين أنَّ هذا الشيء لن يكون ســوى مغالطةً ناشــئةً عن الاشتراك اللفظي وعن الاختباء خلف الاصطلاحات المُبهمة بدلًا من الاستدلال! فإذا كان الأمر غير ذلك فكيف يكون؟

تتميم الإجابة: سنتعرّض هنا لإجابةٍ أخرى على الإشكالات المطروحة حول برهان الوسط والطرف.

الإجابة (أ) بناءً لمقتضى برهان الوسط والطرف، لا يجب التوقّف فقط في المكان الذي من الجانب الصعودي في سلسلة العلّة والمعلول، بل ينبغي التوقّف في الجانب النزولي منه أيضًا، يعني: الجانب المعلولي الذي له ينبغي أن يصل بناءً على حكم برهان الوسط والطرف إلى معلولٍ ليس علّةً؛ وبناءً عليه، كما أنّنا ننفي التسلسل الصعودي، فإنّنا كذلك نرى بأنّ التسلسل النزولي منتفٍ؛ لأنَّ برهان الوسط والطرف يتعامل معهما بالمثابة نفسِها، وعلى هذا الأساس لم يقبل الحكماء كلام الميرداماد الذي قال: إنّ براهين التسلسل تغطّي الجانب الصعودي فقط، ولذلك انتقدوا كلام المير[1]، ويعتقد البعض أيضًا بأنَّ الميرداماد مال أخيرًا في الأفق المبين إلى شمول براهين التسلسل للجانب النزولي أيضًا.[2]

لكن بالطبع، صحيحٌ أنَّ الحكماء اعتنوا أكثر بالجانب الصعودي عند إقامة البراهين؛ لأنَّ النزاع لم يكن يجري عادةً في تناهي الجانب النزولي، ولكن إذا أراد شخصٌ إنكار الجانب النزولي، سيطلب برهان ذلك، ونعلم أنَّ قبول الطرف النزولي، سيكون بمعنى قبول معلولٍ ليس علّةً في الجانب النزولي.

ومن الممكن أن يقول شخصٌ: إنَّ قبول مثل هذا الأمر بلا دليلٍ، ويتنافى مع قبول هذا الأمر حيث إنّ العليّة من الأمور العامّة الفلسفيّة!

فنقول في الإجابة: إنّ قبول المعلول الذي ليس علّةً في سلسلة العلّة والمعلول يستند إلى براهين التسلسل ومن جملتها برهان الوسط والطرف، وهذا الأمر لا يتنافى بأيّ وجهٍ من الوجوه مع الأمور العامة الفلسفيّة للعليّة؛ لأنَّه حتّى يكون قانون العليّة أمرًا عامّاً فلسفيًّا يكفي هذا المقدار، وهو أن يكون الشيء إمّا علّةً أو معلولًا، ولا يلزم أن يكون كلّ موجودٍ علّةً حتمًا، وإلى حدٍّ ما نعلمه لم يقل أيُّ فيلسوفٍ بأنّ تساوق الوجود مع العليّة معناه أن يكون علّةً، وإذا ادّعى شخصٌ ذلك، فيمكن إبطال كلامه بواسطة براهين التسلسل ومن جملتها برهان الوسط والطرف، ومن هذا المنطلق نقول: نحن لم نفترض مجرّد معلولٍ ليس علّةً، بل نحن وصلنا إليه

١. الطباطبايي، نهاية الحكمة، ١٦٩ – ١٧٠؛ الأسفار، ٢: ١٦٨ – ١٦٩، الحاشية س.

٢. العلوي العاملي، شرح القبسات، ٤٨٦ – ٤٨٨.

من خلال حكم البرهان.

الإجابة (ب) الوسط والطرف تابعان لنوع التقدّم والتأخّر، بمعنى أنَّه كلّما كان هناك تقدّمٌ وتأخُّرٌ، فيتصوّر هناك طرفٌ وواسطةٌ، ونوع هذه الواسطة والطرف تابعٌ لنوع التقدّم والتأخّر الذي استعمل فيهما الوسط والطرف.

ونعلم أنَّ الحكماء عدّدوا أقسامًا للتقدّم والتأخّر، وهي كالتالي:[1] ١. التقدّم والتأخّر بالرتبة؛ ٢. التقدّم والتأخّر بالشرف؛ ٣. التقدّم والتأخّر بالزمان؛ ٤. التقدّم والتأخّر بالطبع؛ ٥. التقدّم والتأخّر بالعليّة؛ ٦. التقدّم والتأخّر بالجوهر؛ ٧. التقدّم والتأخّر بالدهر؛ ٨. التقدّم والتأخّر بالحقيقة والمجاز؛ ٩. التقدّم والتأخّر بالحقّ.

والمُراد من التقدّم والتأخّر في بحث التسلسل، هو التقدّم والتأخّر بالعليّة، ومن هذا المنطلق، فكذلك الوسط والطرف اللذان في مقام البحث ينبغي أن يُفسرا بناءً على هذا الأساس، وإذا قلنا: «أ» أشرف من «ج» إذًا «ب» في الشرافة في الوسط بين «أ» و«ج»، و«أ» متقدّمٌ بالشرف و«ج» متأخّرٌ في الشرف، وسيكون «ب» وسطًا بالشرف، وكذلك إذا قلنا: «أ» علّةٌ «ج» و«ب» وسطٌ بينهما، والمراد أنَّ «أ» متقدّمٌ بالعليّة و«ج» متأخّرٌ بالعليّة و«ب» وسطٌ بالعليّة فبهذا المعنى: إنَّ «أ» علّةٌ مع الواسطة لـ «ج» و«ج» معلولٌ مع الواسطة لـ «أ» و«ب» بدليل كونه وسطًا بالعليّة، فيجب أن يكون علّةً ومعلولًا أيضًا؛ ولذلك إذا كان بين المعلول والعلّة واسطةٌ؛ يعني: إذا كان المعلول معلولًا مع الواسطة والعلّة علّةٌ مع الواسطة، فإذًا يلزم أن تكون الواسطة علّةً ومعلولًا أيضًا؛ لأنَّه توجد هنا قاعدتان حاكمتان: «علّة العلّة علةٌ» و«معلول المعلول معلولٌ»، وبذلك يُمكن القول: الوسط في التقدّم والتأخّر بالعليّة أمرٌ هو علّةٌ ومعلولٌ، وهذا المصداق للوسط سيكون هو المراد في بحث التسلسل. وفي تسلسل العلل، وحيث إنّ عناصرَ هذه المجموعة مفروضةٌ بالفعل، فينبغي أن تكون عناصرُ هذه السلسلة موجودةً في آنٍ واحدٍ، وإلّا سيكون ذلك خروجًا عن البحث؛ لأنَّ هذا الأمر مقتضى أصل فرض المسألة، يعني: التسلسل العلّي

---

١. الطباطبائي، بداية الحكمة، ١١٢ – ١١٤؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٢٢٤ – ٢٢٦؛ اللاهيجي، گوهر مراد، ٢١٢ – ٢١٨؛ الميرداماد، كتاب القبسات، ٦٨ – ٢٢٤.

الذي يحوز على شروطٍ ثلاثة: «الفعليّة» و«الاجتماع في الوجود» و«الترتب العلّي».

الإجابة (ج): نقول في بيان المراد من الوسط والطرف: للطرف والوسط نفس معناهما العرفي، ولكن مصاديقهما تختلف على أساس نوع التقدّم والتأخّر، فـ «الوسط» هو الشيء الواقع بين شيئين، و«الطرف» أيضًا هو الشيء الواقع إلى جوار شيءٍ، ومصداق الوسط في التقدّم والتأخّر بالعليّة هو الأمر الذي هو علّةٌ ومعلولٌ، وبالتالي مصداق الطرف في التقدّم والتأخّر بالعليّة من جهة المعلوليّة هو «المعلول الذي ليس علّةً» وفي جانب العلّية هو «العلّة التي ليست معلولًا».

والملاحظة التي تحظى بأهميّةٍ في هذا البحث، هي أنَّ زيادة عدد أرقام الوسط يعني أنّ الشيء الذي هو علّةٌ ومعلولٌ لن يكون موجبًا لتبدّل رتبتها من «كونها وسطًا» إلى «كونها طرفًا»، فإذا كان شيءٌ أو أشياءُ وسطًا في العليّة، فيجب أن يكونا علّةً ومعلولًا بالضرورة، سواءً؛ لأنّنا في التقدّم والتأخّر بالعليّة نسمي الشيء وسطًا حينما يكون علّةً ومعلولًا معًا، سواءً أكان أمرًا واحدًا أم ألْفًا أم آلافًا أم كان بلا نهايةٍ، وفي السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات بالفعل، جميع عناصر السلسلة لها هذه الخاصيّة بحيث تكون علّةً ومعلولًا معًا، وهذا نفس كونها وسطًا بالعليّة وهنا، نقول: ينبغي بالضرورة أن تكون هذه المجموعة متناهيةً؛ لأنَّها لو كانت غير متناهيةٍ، فلن يحيط طرفيها «معلولٌ ليس علّةً» و«علّةٌ ليست معلولًا»، وسنقع في محذور أنّنا لدينا أوساط كلٌّ منها بلا طرفين، وهذا تناقضٌ؛ لأنَّ هذا الأمر خلاف كونها أوساطًا بالعليّة، ونقرأ في هذا السياق ما يلي:

ولا يجوز أن تكون عللٌ ممكنةٌ لا نهايةَ لها لأنّ لكلّ واحدةٍ منها خاصيّةَ الوسط فتكون معلولةً باعتبارٍ وعلّةً باعتبارٍ وكلّ ما له خاصيّة الوسط فله بالضرورة طرفٌ والطرف نهايةٌ... .[1]

ويتطلّب برهان الوسط والطرف من هذه الناحية أن تكون عناصر سلسلة العلّة والمعلول وسطًا، يعني: علّةً ومعلولًا معًا، فسينتج من ذلك أنَّه يجب أن يتوفّر في هذه السلسلة «معلولٌ ليس علّةً» و«علةٌ ليست معلولًا» بالضرورة، وبما أنَّه كذلك، فلن تكون بالتالي هذه السلسلة لا متناهيةً؛ لأنَّه يقع في الجانب النزولي منها معلولٌ ليس علّةً وفي الجانب الصعودي منها علّةٌ

١. الفارابي، شرح رسالة الزينون الكبير اليوناني، ٤ – ٥.

ليست معلولًا، وسرّ ذلك، أنَّ السلسلة تتشكّل من العلّة والمعلول مع شروط التسلسل الثلاث ـ الترتّب العلّي، الفعليّة، الاجتماع في الوجود ـ حيث بحكم أنَّها علّةٌ ومعلولٌ معًا لذا فهي أوساطٌ بالعليّة؛ ولأنَّ وصف كونها أوساطًا بالعليّة لذا فهو لها بالفعل، إذًا كيف يمكن ألّا يكون لكلٍّ منها طرفان (معلولٌ ليس علّةً وعلّةٌ ليست معلولًا)؟

فإذا قلت: حيث إنّ كلَّ عنصرٍ من هذه السلسلة له قبل وبعد، إذًا المشكلة ممكنة الحلّ من هذه الناحية، فسنقول: اتفاقًا من هنا يبدأ الكلام، فنحن ندّعي أنّه بحكم العقل إذا كان لك القدرة على حساب عناصر هذه المجموعة إلى ما لا نهاية، فلن تعثر على طرفين لهذه السلسلة التي تتشكّل من عناصر هي علّةٌ ومعلولٌ معًا!

فإذا قلت: لقد فرضنا هذه السلسلة إلى ما لا نهاية، إذًا بحكم الفرض لا يمكننا أن نعثر بين هذه السلسلة على طرفٍ من هذا السنخ، فسنقول في الإجابة:

أوّلًا: إن مجرّد الفرض لا يستلزم أن يكون له مصداقٌ.

ثانيًا: إذا التزمت بالدور، وجعلت عناصر هذه السلسلة متوقّفةً على بعضها، فستحل مشكلتك ولكن الدور أيضًا سيكون محالًا بسبب توقّف الشيء على نفسه.

ثالثًا: ذلك المقدار الذي هو قبل وبعد والذي قد أبديته لنا في هذه المجموعة، هو عددٌ محدودٌ، وإذا ما كان كلامنا حول كافّة عناصر هذه المجموعة، والتي هي بناءً على الفرض موجودةٌ بالفعل، ونحن ندّعي أنَّ السلسلة التي تتشكل من عناصر لها بأجمعها وصف العلّة والمعلول هي أوساطٌ، والوسط يحتاج إلى طرفٍ، وهذا البرهان هو مقتضى أنَّ مثل هذه المجموعة متناهيةٌ، فسيكون هذا الكلام، أيْ أنَّ هذه السلسلة لا متناهيةٌ ولا طرف لها، هو مجرّد فرضٍ أيضًا.

وفي توضيح المطلب نقول: إذا ادّعيت بأنَّ موجودًا ما موجودٌ في العالم، وهو علّةٌ ومعلولٌ وفقط هذا الموجود موجودٌ في العالم وأساسًا لا وجود إلّا لموجودٍ واحدٍ يمتلك هذه الخاصيّة، فأنت في الواقع إنّما نطقت بمتناقضٍ! لأنَّك من جهةٍ قد ادّعيت أنَّ هذا الموجود هو علّةٌ ومعلولٌ يعني أنّه وسطٌ، ونحن نعلم أنَّ كلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفين، ولكن من ناحيةٍ أخرى ادّعيت مع الادعاء بأنَّ ذلك الموجود له وصف العلّة والمعلول بأنّه هو فقط وفقط

الموجود المتحقّق في عالم الوجود، وفي الواقع أنتَ قصصت طرفيه، وانتفاء الطرفين بالنسبة إلى هذا الموجود يوجب انتفاء وصفه بأن يكون وسطًا، وهذه الأمر هو بمثابة التناقض؛ لأنَّ لازم ادّعائك هو أنَّ الشيء الذي هو وسط ليس بوسطٍ! وهذا خلفٌ.

إذًا يجب أن تلتزم بالضرورة أنَّه من غير الممكن أن يكون في العالم موجودٌ واحدٌ يمتلك خاصيّة العليّة والمعلوليّة، ولا يوجد إلى جوار هذا الموجود طرفٌ نزوليٌّ ـ معلولٌ ليس علّةً ـ ولا طرفٌ صعوديٌّ ـ علّةٌ ليست معلولًا ـ وبذلك نلاحظ، أنّنا بالضرورة عثرنا على موجودين آخرين من الموجودات هما العلّة والمعلول أيضًا، وهما معلولٌ ليس علةً وعلّةٌ ليست معلولًا؛ لأنَّ الموجود الذي فرضناه، عبارةٌ عن وسطٍ، وكلَّ وسطٍ يحتاج إلى طرفين.

والآن نقول: هل يمكننا أن نفرض أنَّ هناك في عالم الوجود موجودَيْن فقط هما علّةٌ ومعلولٌ معًا؟ من المسلَّم أنّه لا؛ لأنَّ خاصيّة هذين الموجودين تقتضي كونهما وسطًا، وكلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفٍ، ولكنّ الادعاء قائمٌ على انحصار الوجود في هذين الموجودين وعدم الالتزام بمعلول ليس علّةً وعلّة ليست معلولًا، وهذا يوجب تناقض الفرض المذكور؛ لأنَّ لازمه هو أنّ الوسط ليس بوسطٍ وهذا تناقضٌ.

والآن لو زدت عدد الأفراد مثلًا إلى ما يقرب من اللا نهاية وادعيت أنَّه لدينا موجوداتٌ هي علّةٌ ومعلولٌ ولا يوجد في عالم الوجود إلّا هذه الموجودات التي عددنا خاصيّتها، فهل مثل هذا الأمر ممكنٌ؟ من المسلَّم أنّه لا؛ لأنَّه أيضًا هذا الادعاء المذكور هو تناقضٌ وهو يعني أنَّ الشيء الذي هو وسطٌ، ليس بوسطٍ وهذا تناقضٌ واضحٌ.

والآن بالالتفات إلى المطالب المذكورة نقول: في التسلسل يقع مثل هذا التناقض؛ لأنَّه من ناحية العناصر الواقعة في سلسلة العليّة كلٌّ منها هو علّةٌ ومعلولٌ معًا وبالنتيجة هو وسطٌ، وهذه الأعضاء التي هي أوساط هي مفروضةٌ بأنّها بلا نهايةٍ، ولكن من ناحيةٍ أخرى، يقوم الفرض على أنَّه في عالم الوجود لا وجود إلّا لهذه الموجودات التي هي أوساطٌ، وهذا تناقضٌ؛ لأنَّ هذا الادعاء يستلزم أنَّ الشيء الذي هو وسطٌ ليس بوسطٍ، وهذا تناقضٌ.

إذًا يجب بالضرورة أن نلتزم بأنّه إذا كان في عالم الوجود موجودٌ أو موجوداتٌ كلٌّ منها هو علّةٌ ومعلولٌ معًا، فستكون أوساطًا، وكلّ وسطٍ يحتاج إلى طرفين، والطرفان محلّ البحث يعني في التسلسل العلّي هما المعلول الذي ليس علّةً في جانب النزول، والعلّة التي ليست معلولًا في جانب الصعود، والالتزام بهذا الأمر يستلزم أنَّ السلسلة المذكورة لن تكون لامتناهيةً مع خاصيّة كونها علّةً ومعلولًا معًا، وهذا هو المراد.

فإذا قلت: نُركّز نظرنا في عناصر السلسلة، ولا ننظر إلى سماء «الجميع»، فسنقول: مرادنا من «الجميع» أيضًا هو هذه العناصر التي ركّزت نظرك فيها، فلن تكون المجموعة أمرًا سوى هذه العناصر، إذًا حُكْمُها أيضًا هو عين حُكْم العناصر، وعليه يمكن القول: بما أنّ كلّ عنصرٍ من عناصر هذه المجموعة أو السلسلة المفروضة على أنّها بلا نهايةٍ هو علّةٌ ومعلولٌ معًا، إذًا المجموعة المتكوّنة من مثل هذه العناصر هي «علّةٌ ومعلولٌ معًا»؛ لأنَّ المجموعة لن تكون شيئًا سوى هذه الأعضاء، فالمجموعة غير المركّب، إذ المركّب يُمكن أن يكون له حكمٌ يختلف عن حكم ما يتألّف منه، كما أنَّ الماء المركّبٌ من الأوكسجين والهيدروجين له حكمٌ يختلف عن حكم ما يتألّف منه؛ وعلى هذ الأساس نقول: من حيث إنّ المجموعة متكوّنةٌ من عناصرَ جميعها علّة ومعلول أيضًا، وهي وسطٌ تمامًا، فلن تكون شيئًا سوى هذه العناصر، إذًا فحكمها أيضًا سيكون عين حكم هذه الأعضاء؛ ولأنَّ كلّ عضوٍ عضوٍ مفروضٍ في السلسلة التي بلا نهاية هو وسطٌ، إذًا نحن أمام أوساطٍ لا طرف لها، وهذا محالٌ.

فإذا قلتَ: لقد خلطتَ بين الطرف النسبي والطرف المطلق؛ لأنَّ الوسط إنّما يقتضي وجود الطرف، ولكن كيف يكون هذا الطرف؟ يعني: لا يمكن أن نستنتج من استدلالك بأنّها ـ مثلًا ـ معلولٌ ليس علّةً أو علّةٌ ليست معلولًا بحيث يكونان طرفين مطلقين.

فإذًا نقول في الإجابة: أساسًا فرض الكلام هنا أنّنا إستمدَدْنا كلّ ما يمكن أن تكونَ قد استخدمتَه أنتَ بعنوان طرفٍ نسبيٍّ؛ لأنّ بحثنا هو حول كافّة الموجودات الموجودة بالفعل التي لها هذه الخاصيّة وهي أنَّها علّةٌ ومعلولٌ معًا، إذًا لا يمكنك أن تعود إلى هذه المجموعة

وأن تختـار من بينها عنصرًا باعتباره طرفًا، وإذا أردتَ أن تُوقف عناصر هذه المجموعة على بعضها فسـيوجب ذلك الدور، وسيكون هو بنفسه أيضًا مستحيلًا بسبب استحالة «توقف الشيء على نفسه»؛ إذًا نصل إلى هذه النتيجة: بحكم البرهان المتوفّر في سلسلة العلّة والمعلول، هناك وجودٌ هو «علة ليس معلولًا» بالضرورة، وهو الواجب تعالى.

ختام التحدي: وهنا نختم تحدّيات الانبناء التي انتهت في «المنزل السابع»، وكما لاحظتم في هذه السلسـلة من الأبحاث، يُمكن تقديم نموذجٍ بواسـطة المبادئ البديهيّة وبالاستعانة بقواعـد المنطق يُفيدنا في المعرفة المتعلّقـة بعالم الخارج (أي الخارج عن جميع مراتب الذهن) وهـذه المعرفة مصونةٌ عن إرهاب الشـكوكيّة أيضًا، وعلى الرغم من أنّ ذلك يُوجب تحمّل الصعوبات والعبور من الانحناءات والالتواءات بهدف الوصول إلى «مدينة المعرفة»، إلّا أنّ الحكيم الذي يتحرّك بواسطة سيّارة البرهان يسعى دائمًا إلى إتقان عمله، وعلى الرغم من أنَّ الأمر يحتاج إلى إقامة برهانٍ يتوفر على ألف مقدّمةٍ، وأن يسـعى لأيّامٍ وأشهرٍ خلف تحصيل هذه المقدّمات في الانحناءات وحسب الطاقة؛ كما كتب الشيخ الرئيس:

والقيَاس البرهاني فلا يرى بأسًـا في أن يكون مطلوبه إنّما يتوصّل إليه بألف وسـطٍ وفي مدّةٍ طويلةٍ، فهو يُمعن في التركيب على الاستقامة ولا يرى بأسًا في العدول أيضًا عن أوساطٍ وحدودٍ صغرى إلى غيرها؛ لأنّ له مدّةَ فراغٍ وقد وطّن نفسّه على التَعَب.[1]

وهكذا، نستنتج أنَّ «المعرفة» تحتاج إلى فكرٍ حادٍّ كالسيف، وقريحةٍ بلطافة النسيم، وقلبٍ برقّة فقاعة الصابون، لعلّه يتمكّن من الخروج من الشكوكيّة والوصول إلى اليقين الصادق.

وهنا، في هذ الفصل وهو آخر فصول هذه الرسالة، نختم بدعاء الخواجة الطوسي رحمه الله:

إلهي، أيّـد متعلّمِي الحكمة بإلهام الحـقّ وتلقين الصدق والتوفيـق إلى الخير، واصرف طاقتهـم إلى طلب الكـمال وتحرّي الصواب واقتناء الفضيلة كـي يصلوا إلى الحقّ ويحترزوا عن الفساد ويطمئنوا إلى اليقين وينفروا من الشك...، كي يصلوا إلى نهاية مقصدهم الذي

١. ابن سينا، الشفاء، كتاب البرهان، ٢٠١.

ليس سوى الحلول إلى جوار الحضرة الأحديّة والوصول إلى جناب السرمديّة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء[١].

١. الطوسي، أساس الاقتباس، ١ – ٢.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٥٥ م.

٤. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإلهيات من الشفاء، تصحيح: آية الله حسن زادة الآملي، مركز نشر، قم، ٢٣٧٦ هـ ش.

٥. ـــــــــــــــــــــ، الإلهيات من الشفاء، مع تعليقات صدر المتألهين الشيرازي والتعاليق الأخرى، انتشارات بيدار، قم.

٦. ـــــــــــــــــــــ، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مركز النشر، قم، ١٤٠٤ هـ.

٧. ـــــــــــــــــــــ، الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مع إشراف: إبراهيم مدكور، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

٨. ـــــــــــــــــــــ، الطبيعيات، كتاب النفس، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٩. ـــــــــــــــــــــ، الشفاء، كتاب البرهان، وزارة التربية والتعليم، مصر، ١٣٧٥ هـ.

١٠. ـــــــــــــــــــــ، المنطق، كتاب السفسطة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

١١. ـــــــــــــــــــــ، النجاة، المكتبة المرتضوية، ط ٢، طهران، ١٣٦٤ هـ ش. ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الحدود (التعريفات)، تصحيح: أميله ماريه جواشون، انتشارات سروش، ط ٢، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

١٢. ـــــــــــــــــــــ، دانشنامه علائي، رساله منطق (موسوعة العلائي، رسالة المنطق) (المعروفة باسم رسالة الحكمة العلائيّة)، تصحيح: محمد معين وسيد محمد مشكاة، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

١٣. ابن كمونة، سعد بن منصور، الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد بن مرعيد اللبيسي، دار إحياء التراث العربي الإسلامي، بغداد، ١٤٠٢ هـ ش.

١٤. الأبهري، أثير الدين، كشف الحقائق في تحرير الدقائق، نقلًا عن خردنامه صدرا، العدد ٧.

١٥. أحمدي، بابك، كتاب ترديد (كتاب الشكّ)، نشر مركز، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

١٦. أدياني، سيد يونس، تأمّلي بر تأملات در فلسفه أولي (تأمل في تأملات في الفلسفة الأولى)، مؤسسة انتشارات إمامت، مشهد، ١٣٧٢ هـ ش.

١٧. أرسطو، درباره نفس (حول النفس)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي مراد داودي، انتشارات حكمت، ط ٣، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

١٨. ـــــــــــــــــــــــــــ ، متافيزيك (الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة))، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شرف الدين خراساني، انتشارات نشر گفتار، ط ٢، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
١٩. ـــــــــــــــــــــــــــ ، مقولات، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد خوانساري، انتشارات مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.
٢٠. ـــــــــــــــــــــــــــ ، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، انتشارات نگاه، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.
٢١. ـــــــــــــــــــــــــــ ، منطق أرسطو، مع تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت، ١٩٨٠ م.
٢٢. آژدوكيويچ، ك، مسائل و نظريات فلسفه (مسائل الفلسفة ونظريّاتها)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر بزرگمهر، تنقيح وتحقيق: د. يحيى مهدوي، مؤسسة انتشارات دانشگاه صنعتي، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.
٢٣. إژه اي، محمد علي، «معماي جذر أصمّ و راه حل فاضل سراب»، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ٣٦، ١٣٨٣ هـ ش.(مجلّة رسالة العقل لصدرا، العدد ٣٦، (١٤٢٥ ه. ق.)).
٢٤. اسبينوزا، باروخ، أخلاق، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهانگيري، تحقيق: إسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.
٢٥. آشتياني، السيد جلال الدين، شرح زاد المسافر (مع النص)، انتشارات انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.
٢٦. ـــــــــــــــــــــــــــ ، شرح مقدمه قيصري بر فصوص، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط ٢، قم، ١٣٧٠ هـ ش.
٢٧. آشتياني، الميرزا مهدي، أساس التوحيد، انتشارات مولى، طهران، ١٣٣٠ هـ ش.
٢٨. ـــــــــــــــــــــــــــ ، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري (تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري)، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٩. الإصفهاني، شمس الدين، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، انتشارات شركة علمية، الهند، ١٣٠٥ هـ ش.
٣٠. الإصفهاني، صائن الدين علي بن محمد تركه، تمهيد القواعد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت و فلسفه، ط ٢، طهران، ١٣٦٠ هـ ش.
٣١. الإصفهاني، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٣٦٣ هـ ش.
٣٢. أعواني، غلام رضا، حكمت و هنر معنوي (مجموعة مقالات)، انتشارات گرّوس، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.
٣٣. أفلاطون، دوره آثار أفلاطون (مجموعة آثار أفلاطون)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، انتشارات خوارزمي، ط ٣، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٣٤. آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة،خردنامه صدرا [مجلّة رسالة العقل لصدرا]، العدد ٥ و٦.
٣٥. إلهي قمشه‌اي، محيي الدين مهدي، حكمت إلهي، انتشارات اسلامية، ط ٦، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
٣٦. الآلوسي البغدادي، شهاب الدين محمود، كتاب الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية، المطبوع في حاشية كتاب خواتم الحكم، المكتبة الحنفية، باكستان.
٣٧. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، كتاب فروشي مصطفوي، قم، ١٣٧٤ هـ ش.
٣٨. آير، آلفرد جولز، زبان، حقيقت، منطق [اللغة والحقيقة والمنطق].
٣٩. باركر، استيفن، فلسفه رياضي (فلسفة الرياضيّات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد بيرشك، شركت انتشارات سهامي، ١٣٤٩ هـ ش
٤٠. البحراني، كمال الدين ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٩٨ هـ.
٤١. البخاري، شمس الدين محمد، شرح حكمة العين، تصحيح: جعفر زاهدي، دانشگاه فردوسي، مشهد، ١٣٥٣ هـ ش.
٤٢. بزرگمهر، منوچهر، فلسفه تحليل منطقي (فلسفة التحليل المنطقي)، انتشارات خوارزمي، ط ٢، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.
٤٣. ــــــــــــــــــــــ ، فلسفه چيست؟ (ماهي الفلسفة؟)، انتشارات خوارزمي، ط ٢، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.
٤٤. البغدادي، أبو البركات الكتاب المعتبر في الحكمة، دانشگاه إصفهان، ط ٢، إصفهان، ١٣٧٣ هـ ش.
٤٥. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، نقلًا عن خرد نامه صدرا [مجلّة رسالة العقل لصدرا]، العدد ٥ و٦.
٤٦. بهاري، محبّ الله، المعروف بـ (فاضل خان)، سلّم العلوم (الطبعة الحجرية).
٤٧. بهمنيار، ابن المرزبان، التحصيل، تصحيح: الشيخ مرتضى المطهري، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٩ هـ ش.
٤٨. بولس، رسالة بولس إلى تيطس، العهد الجديد (الإنجيل)، ١٢ / ١.
٤٩. بيرك، پيتر، مونتني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إسماعيل سعادت، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.
٥٠. بيزام، دي ييرد يانوش هرتسك، ١٧٥ مسأله منطقي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پرويز شهرياري، نشر ني، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.
٥١. پوپر، كارل، حدس‌ها وإبطال‌ها (الحدس والإبطال)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، شركت سهامي انتشار، ط ٢، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.
٥٢. ــــــــــــــــــــــ ، واقع گرائي و هدف علم (الواقعيّة وهدف العلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، انتشارات سروش، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٥٣. تارا، جواد، تحقيقات و اشارات، (المشتمل على رسائل: منها رسالة تحت عنوان: «كلامٌ في الوجود الذهني المتوهّم لدى قومٍ ورده»)، المطبعة العلمية، قم، ١٣٨٥ هـ ش.
٥٤. تارسكي، آلفرد وأخرون، برهان گودل و حقيقت و برهان (برهان غودل والحقيقة والبرهان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد أردشير، انتشارات مولوي، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.
٥٥. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٣٧١ هـ ش.
٥٦. ـــــــــــــــــــــ ، كتاب المطوّل، مع حاشية المير سيد شريف الجرجاني، انتشارات الداوري، ط ٤، قم، ١٤١٦ هـ.
٥٧. التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تصحيح: محمد توفيق حسين، مركز نشر دانشگاهي، ط ٢، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.
٥٨. ثقفي طهراني، الميرزا حسن، انسان و انديشه، مؤسسة انتشارات الهادي، قم، ١٣٧١ هـ ش.
٥٩. الجرجاني، على ابن محمد، الكبرى في المنطق (ترجم إلى العربية باسم الدرّة في المنطق)، نشر معارف إسلامي، قم، ١٣٦٩ هـ ش.
٦٠. ـــــــــــــــــــــ ، شرح المواقف، انتشارات الشريف الرضي، ط ٣، قم، ١٣٧٠ هـ.
٦١. ـــــــــــــــــــــ ، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، ط ٣، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
٦٢. الجعفري، محمد تقي، بررسي و نقد نظريات هيوم در چهار مسألة فلسفي (دراسة ونقد نظريات هيوم في أربعة مسائل فلسفية)، انتشارات دانشگاه علم و صنعت ايران، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.
٦٣. جهانگيري، محسن، أحوال آثار و آراء فرانسيس بيكن (أحوال ومؤلفات وآراء فرانسيس بيكون)، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.
٦٤. ـــــــــــــــــــــ ، مجموعة مقالات (بيست مقاله) (مجموعة من المقالات (عشرون مقالة))، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.
٦٥. الجوادي الآملي، عبد الله، الرحيق المختوم، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٥ هـ ش.
٦٦. ـــــــــــــــــــــ ، معرفت‌شناسي در قرآن (نظريّة المعرفة في القرآن)، تقويم: حميد پارسانيا، دفتر انتشارات اسلامي، ط ٢، قم، ١٣٧٤ هـ ش.
٦٧. جوادي، محسن، «نظرية هاي صدق»، مجلة: حوزه و دانشگاه، العدد: ٤، ١٣٧٤ هـ ش/ ١٤١٥ هـ. ق.
٦٨. حائري يزدي، متافيزيك (مجموعه مقالات فلسفي / منطقي)، انتشارات نهضت زنان مسلمان، طهران، ١٣٦٠ هـ ش.
٦٩. ـــــــــــــــــــــ ، كاوش‌هاي عقل نظري (استكشافات العقل النظري)، انتشارات أمير كبير، ط ٢، طهران، ١٣٦١ هـ ش.
٧٠. ـــــــــــــــــــــ ، هرم هستي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

٧١. حسن زاده آملي، حسن، عيون مسائل النفس و سرح العيون في شرح العيون، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧١ هـ ش.
٧٢. ـــــــــــــــــــــــ، اتحاد عاقل و معقول، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٤ هـ ش.
٧٣. ـــــــــــــــــــــــ، النور المتجلي في الظهور الظلّي (تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٥٧ هـ ش.
٧٤. ـــــــــــــــــــــــ، معرفت نفس (معرفة النفس)، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦١ هـ ش.
٧٥. خردنامه صدرا (مجلّة رسالة العقل لصدرا).
٧٦. ـــــــــــــــــــــــ، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٧٩ هـ ش.
٧٧. ـــــــــــــــــــــــ، الباب الحادي عشر، مع شروحه، تصحيح: مهدي محقق، آستان قدس رضوي، ط ٣، مشهد، ١٣٧٢ هـ ش.
٧٨. ـــــــــــــــــــــــ، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، انتشارات بيدار، ط ٣، قم، ١٤١٠ هـ.
٧٩. ـــــــــــــــــــــــ، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق الشيخ: فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.
٨٠. ـــــــــــــــــــــــ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، انتشارات المصطفوي، قم.
٨١. ـــــــــــــــــــــــ، نهج الحق وكشف الصدق، مؤسسة دار الهجرة، قم، ١٤٠٧ هـ.
٨٢. الخفري، شمس الدين محمد، «رسالة عبرة القضلاء في حلّ شبهة الجذر الأصم»، تصحيح: أحد فرامرز قراملكي، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٤، ١٣٧٥ هـ ش.
٨٣. الخوانساري، آغا حسين، «رسالة في شبهة الجذر الأصم»، تصحيح: أحد فرامرز قراملكي، مجلة: خردنامه صدرا، العدد ١٠، (١٤١٧ هـ ق.)، ١٣٧٦ هـ ش.
٨٤. ـــــــــــــــــــــــ، الرسائل، إعداد: آية الله الأستاذي، كنگره آقا حسين خوانساري، قم، ١٣٧٨ هـ ش.
٨٥. داودي، علي مراد، «سوفسطائيان»، مجلة: دانشكده ادبيات و علوم انساني (مجلة جامعة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، العدد: ٩٠، ١٩٧٥ م.
٨٦. ـــــــــــــــــــــــ، عقل در حكمت مشّاء (العقل في حكمة المشّاء): از أرسطو تا ابن سينا، كتاب فروشي دهخدا، طهران، ١٣٤٩ هـ ش.
٨٧. دستجردي، وحيد وحميد دستجردي، «لوجيسيزم و مسألة صدق در رياضيات» (المنطقية ومسألة الصدق في الرياضيات)، مجلة: فرهنگ، العدد: ١١، ١٣٧١ هـ ش.

٨٨. الدشتكي، المير صدر الدين وآخرون، دوازده رساله در پارادوكس دروغ گو (اثنا عشر رسالة في مفارقة الكاذب)، تقديم وتصحيح وتعليق: أحد فرامرز قراملكي، بالتعاون مع: طيبة عارف نيا، تقويم: مقصود محمدي، مؤسسة پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.
٨٩. ـــــــــــــــــــــ، «رسالة في شبهة الجذر الأصم»، تصحيح: أحد فرامرز قراملكي، مجلة: خردنامه صدرا، العدد: ٤ ـ ٥، ١٣٧٥ هـ ش.
٩٠. ـــــــــــــــــــــ ، حاشيه قديم بر شرح تجريد، خردنامه صدرا [مجلّة رسالة العقل لصدرا]، العدد الثالث، ١٤١٧ هـ. ق.
٩١. دكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولي (التأملات في الفلسفة الأوّلى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، تحقيق: إسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦١ هـ ش.
٩٢. الدمنهوري، أحمد، رسالة في المنطق، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٧ هـ.
٩٣. الدواني، جلال الدين، «نهاية الكلام في شرح شبهة كل كلامي كاذب»، تصحيح: أحد فرامرز قراملكي، مجلهنامه مفيد، العدد: ٥، ١٣٧٥ هـ ش.
٩٤. ـــــــــــــــــــــ ، العجالة (حاشية الدواني على تهذيب المنطق)، دار الإشاعة العربية، قندهار، ١٣٩٥ هـ.
٩٥. ـــــــــــــــــــــ ، حاشية المحقق الدواني على حاشية الشريف الجرجاني على شرح القطب، طبعت ضمن كتاب الشروح الشمسية.
٩٦. دولاشه، آندره، آناليز رياضي (التحليل الرياضي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: پرويز شهرياري، رُز نشر، مشهد، ١٣٦٨ هـ ش.
٩٧. ديباجي، إبراهيم، «بحثي در نسبت»، مجلة: دانشكده أدبيات و علوم انساني دانشگاه طهران، العدد: ٨٩، ١٣٥٤ هـ ش.
٩٨. الرازي، فخر الدين والخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.
٩٩. ـــــــــــــــــــــ ، المباحث المشرقية، انتشارات بيدار، ط ٢، قم، ١٤١١ هـ.
١٠٠. ـــــــــــــــــــــ ، محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢ م.
١٠١. الرازي، قطب الدين وآخرون، شرح المطالع في المنطق، انتشارات نجفي، قم.
١٠٢. ـــــــــــــــــــــ ، شروح الشمسية، شركة شمس المشرق، بيروت، دت.
١٠٣. راسل، برتراند، تحليل ذهن، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمي، ط ٢، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

١٠٤. ـــــــــــــــــــــــــــ، جستارهاي فلسفي (مقالات فلسفيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
١٠٥. ـــــــــــــــــــــــــــ، عرفان ومنطق (العرفان والمنطق)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، شركت سهامي كتابهاي جيبي، ط ٢، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
١٠٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، مسائل فلسفه، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمي، ط ٣، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
١٠٧. رباني گلپايگاني، علي، «ذهن‌شناسي و فلسفه از ديدگاه شهيد مطهري» (معرفة الذهن والفلسفة من منظور الشهيد مطهري)، مجلة نور علم، العدد: ٣٩، ١٣٧٠ هـ ش.
١٠٨. رفيعي قزويني، الميرزا أبو الحسن، مجموعة مقالات و رسائل فلسفي (مجموعة مقالات والرسائل الفلسفيّة)، تصحيح: غلام رضا نجاد، انتشارات الزهراء ÷، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
١٠٩. رندل، جان هرمن وجاستوس باكلر، درآمدي به فلسفه (مدخل إلى الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال الدين أعلم، انتشارات سروش، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
١١٠. زيادة، معن، (رئيس التحرير)، الموسوعة الفلسفية العربية، دار الإنتماء العربي، بيروت، ١٩٨٦ م.
١١١. الساوي، زين الدين عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في المنطق، مع تعليقات الشيخ محمد عبده، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٦ هـ.
١١٢. ـــــــــــــــــــــــــــ، تبصرة و دو رساله ديگر در منطق (التبصرة، ورسالتان في المنطق)، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٣٧ هـ ش.
١١٣. السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقريرات لدروس الإمام الخميني ﵀)، مؤسسة إسماعيليان، قم.
١١٤. السبزواري، الملا هادي، أسرار الحكم، انتشارات مولى، طهران، ١٣٦١ هـ ش.
١١٥. ـــــــــــــــــــــــــــ، اللئالي المنتظمة في علم المنطق والميزان وغرر الفرائد في الحكمة، انتشارات دار النشر، ط ٢، قم، دت.
١١٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح الأسماء الحسنى وشرح دعاء الصباح، انتشارات بصيرتي، قم، دت.
١١٧. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح المنظومة، انتشارات مصطفوي، قم، دت.
١١٨. سروش، عبد الكريم، جايگاه منطق در معارف بشري (مكانة المنطق في المعارف البشرية)، كراسة، كتابخانه مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني ﵀، العدد: ٧٦٣.
١١٩. سهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات شيخ إشراق، تصحيح: هنري كوربان، انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٩٦ هـ.
١٢٠. ـــــــــــــــــــــــــــ، منطق التلويحات، تصحيح: علي أكبر فيّاض، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٣٤ هـ ش.

١٢١. شاله، فليسين، شناخت روش علوم يا فلسفه علمي (معرفة منهج العلوم أو الفلسفة العلميّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٤٦ هـ ش.
١٢٢. الشعراني، الميرزا أبو الحسن، شرح تجريد الاعتقاد (شرح فارسي)، كتاب فروشي اسلاميه، ط ٧، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
١٢٣. شكيبا، عبد الله، «شناخت از ديدگاه صدر المتألهين»، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ٤، ١٣٧٥ هـ ش.
١٢٤. الشنوائي، أحمد محمود، كتب غيّرت الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠ م.
١٢٥. الشهابي، محمود، النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٩٦ هـ.
١٢٦. ـــــــــــــــــــــــ ، رهبر خرد، قسمت منطقيات (قائد العقل، قسم المنطق)، كتاب فروشي خيام، ط ٤، طهران، ١٣٥٨ هـ ش.
١٢٧. الشهرزوري، شمس الدين محمد، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، مؤسسة پژوهشي حكمت و فلسفه ايران، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.
١٢٨. الشيخ البهائي، رسالة الوحدة الوجودية، نقلًا عن: جهانگيرى، محسن، مجموعه مقالات (بيست مقاله) (مجموعة من المقالات (عشرون مقالة)).
١٢٩. الشيرازي، صدر الدين وقطب الدين الرازي، رسالتان في التصوّر والتصديق، تحقيق: مهدي شريعتي، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٦ هـ.
١٣٠. الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، بيروت، ١٤١٠ هـ.
١٣١. ـــــــــــــــــــــــ ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ١٣٤٦ هـ ش.
١٣٢. ـــــــــــــــــــــــ ، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، انتشارات انجمن حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٥٤ هـ ش.
١٣٣. ـــــــــــــــــــــــ ، رسالة الحشر، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
١٣٤. ـــــــــــــــــــــــ ، رسائل فلسفي (الرسائل الفلسفيّة)، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط ٢، قم، ١٣٦٢ هـ ش.
١٣٥. ـــــــــــــــــــــــ ، زاد المسافر.
١٣٦. ـــــــــــــــــــــــ ، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.
١٣٧. ـــــــــــــــــــــــ ، شرح الهداية الأثيرية، مكتبة الميرزا محمد علي كتاب فروش، طهران، ١٣١٣ هـ.

١٣٨. ـــــــــــــــــــــــــــ ، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، تصحيح: حامد ناجي إصفهاني، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.
١٣٩. ـــــــــــــــــــــــــــ ، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ ش.
١٤٠. ـــــــــــــــــــــــــــ ، منطق نوين (المنطق الحديث) (اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية)، مؤسسة انتشارات آگاه، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
١٤١. الشيرازي، قطب الدين محمود، درّة التاج، انتشارات حكمت، ط ٣، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.
١٤٢. ـــــــــــــــــــــــــــ ، شرح حكمة الإشراق، انتشارات بيدار، قم.
١٤٣. الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، ط ٤، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
١٤٤. ـــــــــــــــــــــــــــ ، المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، ط ٢، طهران، ١٣٩٥ هـ.
١٤٥. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة إسماعيليان، ط ٣، قم، ١٣٩٣ هـ.
١٤٦. ـــــــــــــــــــــــــــ ، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٣٦٤ هـ ش.
١٤٧. ـــــــــــــــــــــــــــ ، برهان، تصحيح: مهدي قوام صفري، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٧١ هـ ش.
١٤٨. ـــــــــــــــــــــــــــ ، دومين يادنامه علامه طباطبائي، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
١٤٩. ـــــــــــــــــــــــــــ ، رسائل سبعة، بنياد علمي و فرهنگي علامه طباطبائي بالتعاون مع نمايشگاه و نشر كتاب.
١٥٠. ـــــــــــــــــــــــــــ ، نهاية الحكمة، مع تعليقة الأستاذ فياضي، مؤسسة آموزشي و پژوهشي إمام خميني رحمه الله، قم، ١٣٨٠ هـ ش.
١٥١. ـــــــــــــــــــــــــــ ، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٦٢ هـ ش.
١٥٢. ـــــــــــــــــــــــــــ ، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، (طبع ضمن: مطهري، مرتضى، مجموعة آثار ج٢، انتشارات صدرا، ط ٨، قم، ١٣٧٤ هـ ش.
١٥٣. الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح: مدرّس رضوي، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
١٥٤. ـــــــــــــــــــــــــــ ، تلخيص المحصّل (نقد المحصّل)، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

١٥٥. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح الإشارات والتنبيهات، دفتر نشر كتاب، ط ٢، طهران، ١٤٠٣ هـ.
١٥٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح مسألة العلم، تصحيح: عبد الله نوراني، دانشگاه مشهد، مشهد، ١٣٤٥ هـ ش.
١٥٧. عابدي شاهرودي، علي، «أنواع استقراء»، مجلة كيهان انديشه، العدد: ٢٣، ١٣٦٨ هـ ش.
١٥٨. ـــــــــــــــــــــــــــ، «عقل در فيزيك و متافيزيك» (العقل في الفيزياء والميتافيزيقيا)، مجلة كيهان انديشه، العدد: ٧٥، ١٣٧٦ هـ ش.
١٥٩. عارفي، عباس، «تاريخچه نسبي گرايي در فلسفه علم»، مجلة: ذهن، العدد: ١٩، ١٣٨٣ هـ ش.
١٦٠. ـــــــــــــــــــــــــــ، «زنجيره بي نهايت (تسلسل)» (السلسلة اللا متناهية (التسلسل))، مجلة معارف عقلي، العدد ٢، ١٣٨٤ هـ ش.
١٦١. ـــــــــــــــــــــــــــ، «معرفت و گونه‌هاي شهود» (المعرفة وأنواع الشهود)، مجلة: ذهن، العدد: ١٥، ١٣٨٢ هـ ش.
١٦٢. عبوديت، عبد الرسول، درآمدي به نظام حكمت صدرائي (مدخل إلى النظام الفلسفي للحكمة المتعالية)، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٦ هـ ش.
١٦٣. عسكري يزدي، علي، شكاكيت (نقدي بر أدلة)، تقويم: علي أكبر زاده، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٨١ هـ ش.
١٦٤. عشاقي، حسين، «تأمّلي بر نگريستن از ناكجا» (تأمّل في النظر من اللا مكان)، مجلة حوزه و دانشگاه، العدد: ٨، ١٣٧٥ هـ ش.
١٦٥. ـــــــــــــــــــــــــــ، ناتمامي شكاكيت و نسبيت گرائي، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه، قم، ١٣٨٤ هـ ش.
١٦٦. العطّار، أبو السعادات حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الخبيصي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٣٨٠ هـ ش.
١٦٧. العلوي العاملي، السيد أحمد، شرح القبسات، تصحيح: حامد ناجي إصفهاني، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه طهران بالتعاون مع دفتر نشر ميراث مكتوب، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.
١٦٨. علي قلي ابن قرچغاي خان، إحياء حكمت، تصحيح: فاطمة فنا، دفتر نشر ميراث مكتوب، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.
١٦٩. الغروي الإصفهاني، محمد حسين، حاشية المكاسب، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ١٣٦٣ هـ ش.
١٧٠. الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل إبراهيم حبيب، دار القادسية للطباعة، بغداد، ١٣٨٧ هـ ش.

١٧١. ـــــــــــــــــــــــــــ ، محك النظر، تحقيق: د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤ هـ.
١٧٢. الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط ٣، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
١٧٣. ـــــــــــــــــــــــــــ ، المنطقيات للفارابي، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٨ هـ.
١٧٤. ـــــــــــــــــــــــــــ ، شرح رسالة الزينون الكبير اليوناني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دكن، ١٣٤٩ هـ.
١٧٥. ـــــــــــــــــــــــــــ ، فصوص الحكم، تصحيح: محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، ط ٢، قم، ١٤٠٥ هـ.
١٧٦. ـــــــــــــــــــــــــــ ، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري النجار، انتشارات الزهراء ÷، ط ٢، طهران، ١٤٠٥ هـ.
١٧٧. ـــــــــــــــــــــــــــ ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، انتشارات الزهراء، طهران، ١٤٠٥ هـ.
١٧٨. فرصت شيرازي، محمد نصير، أشكال الميزان در علم منطق، انتشارات زاهدي، قم، ١٣٧٢ هـ ش.
١٧٩. فروغي، محمد علي، سير حكمت در أروپا (مسار الحكمة في أوروبا)، نشر البرز، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.
١٨٠. فناري، شمس الدين محمد بن حمزة، شرح الإيساغوجي، انتشارات وفا، طهران.
١٨١. فنائي إشكوري، محمد، معقول ثاني، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني ﵀، قم، ١٣٧٥ هـ ش.
١٨٢. فولكيه، پل، فلسفه عمومي يا ما بعد الطبيعة (الفلسفة العامّة أو ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.
١٨٣. فياضي، غلام رضا، علم خداوند قبل از إيجاد (علم الله قبل الإيجاد، كراسة دراسية)، جزوه درسي،(كراسة).
١٨٤. الفيض الكاشاني، ملا محسن، ده رساله (عشر رسائل)، انتشارات مركز تحقيقات علمي و ديني أمير المؤمنين ﵇، إصفهان، ١٣٧١ هـ ش.
١٨٥. قراملكي، أحد فرامرز، «پارادوكس دروغ گو و راه حل شمس الدين محمد خفري»، مجلة فصلنامه انديشه ديني دانشگاه شيراز، العدد: ١١، ١٣٨٣ هـ ش.
١٨٦. ـــــــــــــــــــــــــــ ، «تمايز خبر از إنشاء نزد منطقيون مسلمان»، مقالات و بررسي ها (مجلة دانشكده إلاهيات و معارف إسلامي)، العدد: ٥٥ ـ ٥٦، ١٣٧٣ هـ ش.
١٨٧. ـــــــــــــــــــــــــــ ، «كمال الدين محمود بخاري و معماي جذر أصم» (كمال الدين محمود البخاري ولغز الجذر الأصّم)، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ١٤، ١٣٧٧ هـ ش/ ١٤١٨ هـ.ق.

١٨٨. ـــــــــــــــــــــــــــ، «معماي جذر أصم نزد حكماي دوره إصفهان»، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ١١، ١٣٧٧ هـ ش.
١٨٩. ـــــــــــــــــــــــــــ، «مكاتبه هاي دواني و دشتكي در حل معماهاي جذر أصم» (مراسلات الدواني والدشتكي في حلّ لغز الجذر الأصّم)، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ٨ ـ ٩، ١٣٧٦ هـ ش.
١٩٠. القوشجي، علاء الدين علي بن محمد، شرح تجريد الاعتقاد، انتشارات رضي / بيدار / عزيزي، قم.
١٩١. كابلستون، فريدريك، فيلسوفان انگليسي (الفلاسفة الإنجليز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير جلال الدين أعلم، انتشارات سروش، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
١٩٢. الكاتبي القزويني، مجم الدين علي، المعروف بـ(دبيران الكاتبي)، منطق العين، تصحيح: زين الدين جعفر زاهدي، نشريه دانشكده إلاهيات و معارف اسلامي دانشگاه فردوسي، العدد: ٢١، مشهد، ١٣٩٧ هـ.
١٩٣. كارناب وآخرون، فلسفه رياضي (فلسفة الرياضيّات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين ضيائي وآخرون، مركز إيراني مطالعه فرهنگ ها، طهران، ١٣٥٩ هـ ش.
١٩٤. كاشف الغطاء، علي، نقد الآراء المنطقية و حل مشكلاتها، دار النعمان للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، ١٣٨٢ هـ.
١٩٥. كانط، ايمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة.
١٩٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، تمهيدات، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
١٩٧. ـــــــــــــــــــــــــــ، سنجش خرد ناب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
١٩٨. كشفي، السيد محمد رضا، كنكاش‌هاي عقل نظري (دراسة العقل النظري)، المطبعة العلمية، قم.
١٩٩. الكعبي، فتح الله بن علوان، الفتوحات المنطقية، الدفتر الرابع، المطبوع في كتاب ميراث اسلامي إيران، إعداد: رسول جعفريان، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧٦ هـ ش.
٢٠٠. كمال، مرتضى، «نگاهي به مباني پارادوكس در فلسفه و أدب»، مجلة أدبيات و فلسفه، العدد: ٦٣ (نظرة على مباني المفارقة في الفلسفة والآدب، مجلة الأدب والفلسفة، ١٣٨١ هـ. ق.).
٢٠١. الكهنوي، محمد عبد الحي، التعليق العجيب على حاشية الجلال لمنطق التهذيب، دار الإشاعة العربية، قندهار، ١٣٥٣ هـ ش.
٢٠٢. كورنر، اشتيفان، فلسفه كانت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٠٣. كورنفورت، م، نظريه شناخت (نظرية المعرفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهاد نعماني و منوچهر سناچيان، انتشارات شركت سهامي كتاب هاي جيبي، ط ٣، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.
٢٠٤. گاتري، دبليو. كي. سي.، تاريخ فلسفه يونان (تاريخ الفلسفة اليونانيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن فتحي، انتشارات فكر روز، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

٢٠٥. گرامي، محمد علي، المنطق المقارن، مركز النشر، قم.
٢٠٦. گيلاني، ملا نظر علي، رسائل فلسفي (تحفة در مباحث علم) (رسائلٌ فلسفيّةٌ، تحفةٌ في مباحث العلْم)، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، جامعة مشهد، مشهد، ١٣٥٧ هـ ش.
٢٠٧. لاريجاني، محمد جواد، دو رساله: سقراط حكيم و انديشه انسان - آشنايي إجمالي با منطق رياضي (رسالتان: سقراط الحكيم وفكر الإنسان ـ مقدّمةٌ إجماليّة إلى المنطق الرياضي)، انتشارات مركز تحقيقات فيزيك نظري و رياضيات، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٢٠٨. اللاهيجي، عبد الرزاق، سرمايه إيمان (رأسمال الإيمان)، تصحيح: صادق لاريجاني آملي، انتشارات الزهراء ÷، ط ٢، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.
٢٠٩. ـــــــــــــــــــــــ ، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، مع تعليقات آقا علي مدرّس، كتابخانه فارابي، طهران، ١٤٠١ هـ.
٢١٠. ـــــــــــــــــــــــ ، گوهر مراد، تصحيح: زين العابدين قرباني، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.
٢١١. ـــــــــــــــــــــــ ، يادنامه حكيم لاهيجي (مجموعه سخنراني ها و مقالات)، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٢١٢. اللوكري، أبو العباس فضل بن محمد، بيان الحق بضمان الصدق، تصحيح: السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.
٢١٣. مجتهدي، كريم، فلسفه نقادي كانت (الفلسفة النقديّة لكانط)، مؤسسه نشر هما، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
٢١٤. مجلة دانشكده الاهيات ومعارف اسلامى [مجلة كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية]، الرقم ٣٢ - ٣٣.
٢١٥. مجلة نور العلم، (١٣٧٢ هـ . ش)، الرقم ٥٠ - ٥١.
٢١٦. محقق، مهدي و توشيهيكو ايزوتسو، منطق و مباحث ألفاظ (تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار)، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.
٢١٧. مدرّس، آقا علي، بدائع الحكم، انتشارات الزهراء ÷، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.
٢١٨. مصاحب، غلام حسين، آناليز رياضي)التحليل الرياضي(، نشر دانش امروز، ط ٨، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.
٢١٩. مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفه (تُرجم إلى العربيّة باسم المنهج الجديد في تعليم الفلسفة)، سازمان تبليغات اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.
٢٢٠. ـــــــــــــــــــــــ ، ايدئولوژي تطبيقي (الإيديولوجيا المقارنة)، مؤسسة در راه حق، قم، ١٣٦١ هـ ش.
٢٢١. ـــــــــــــــــــــــ ، پاسداري از سنگرهاي ايدئولوژيك (الذود عن حصون الأيدولوجيّة)، مؤسسة در راه حق، ط ٢، قم، ١٣٦١ هـ ش.

٢٢٢. ـــــــــــــــــــــــــــ، ترجمه و شرح برهان شفا (سلسله درس‌هاي برهان شفا)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.
٢٢٣. ـــــــــــــــــــــــــــ، تعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة در راه حق، قم، ١٤٠٥ هـ ش.
٢٢٤. ـــــــــــــــــــــــــــ، چكيده چند بحث فلسفي (خلاصة لبعض المواضيع الفلسفيّة)، مؤسسة در راه حق، قم.
٢٢٥. ـــــــــــــــــــــــــــ، دروس جلد اول أسفار(دروس المجلّد الأوّل من الأسفار، جزوه درسى(كراسةٌ دراسيّةٌ))، مبحث الوجود الذهني، (كراسة).
٢٢٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، دروس جلد سوم أسفار (كراسة). (جزوه (دروس المجلد الثالث من كتاب الأسفار (كراسة دراسية)).
٢٢٧. ـــــــــــــــــــــــــــ، دروس فلسفه (دروس في الفلسفة)، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
٢٢٨. ـــــــــــــــــــــــــــ، دروس فلسفه اخلاق (دروسٌ في فلسفة الأخلاق)، انتشارات اطلاعات، ط ٥، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٢٢٩. ـــــــــــــــــــــــــــ، معرفت‌شناسي (نظرية المعرفة)، جزوه درسيالكراسة رقم: ١ و٢ و١٠، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمه‌الله، قم.
٢٣٠. ـــــــــــــــــــــــــــ، نقدي فشرده بر اصول ماركسيسم (نقد مختصر على أسس الماركسية)، مؤسسة در راه حق، ط ٢، قم، ١٣٧٦ هـ ش.
٢٣١. مصباح اليزدي، محمد تقي، وآخرون، هم‌انديشي معرفت‌شناسي (دراسات في نظريّة المعرفة)، جزوه درسي (كراسة)، دوره سوم، ١٣٨٠ ه ش.
٢٣٢. مطهري، مرتضى، «تعارضات منطقي»، مجلة: انديشه هاي نو در علوم اسلامي، العدد: ٦، ١٣٦١ هـ ش/ ١٤٠٢ هـ.ق.
٢٣٣. ـــــــــــــــــــــــــــ، آشنائي با علوم اسلامي: منطق و فلسفه (مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة: المنطق – الفلسفة)، انتشارات صدرا، ط ٣، قم، ١٣٦٦ هـ ش.
٢٣٤. ـــــــــــــــــــــــــــ، درس‌هاي إلاهيات شفا (دروس في إلهيات الشفاء)، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.
٢٣٥. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح مبسوط منظومه (شرح المنظومة)، انتشارات حكمت، ط ٤، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.
٢٣٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح مختصر منظومه، انتشارات حكمت، ط ٢، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.
٢٣٧. ـــــــــــــــــــــــــــ، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٦، انتشارات صدرا، ط ٢، قم، ١٣٦٤ هـ ش.

٢٣٨. ـــــــــــــــــــــــــــ، مسأله شناخت (مسألة المعرفة)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٣٩. ـــــــــــــــــــــــــــ، مقالات فلسفي (المقالات الفلسفيّة)، انتشارات صدرا، ط ٢، قم، ١٣٧٤ هـ ش.
٢٤٠. ـــــــــــــــــــــــــــ، نقدي بر ماركسيسم (نقد الماركسيّة)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٣ هـ ش.
٢٤١. ـــــــــــــــــــــــــــ، حوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي
٢٤٢. المظفر، محمد رضا، الفلسفة الإسلامية، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، ١٤١٣ هـ.
٢٤٣. ـــــــــــــــــــــــــــ، المنطق، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٢٤٤. الملا حسن، شرح السلّم، مع حاشية عبد الحكيم اللكهنوي، مكتبة رشيدية، دهلي، ١٣٨٣ هـ.
ملكشاهي، حسن، «تحقيقي درباره و تصديق و رابطه بين آن ها»، مقالات وبررسي ها (مجلة: دانشكده إلاهيات و معارف اسلامي)، العدد: ٣٢ ـ ٣٣، ١٣٥٨ هـ ش.
٢٤٥. ملكيان، مصطفى، «نگريستن از ناكجا به هر كجا» (رؤية غير كاملة= The View from Nowhere)، ترجمة و تلخيص كتاب توماس نيكل، مجلة حوزه و دانشگاه، العدد: ٧، ١٣٧٥ هـ ش.
٢٤٦. ـــــــــــــــــــــــــــ، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ الفلسفة الغربيّة)، تحقيق: سعيد عدالت خواه، دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، قم، ١٣٧٩ هـ ش.
٢٤٧. ـــــــــــــــــــــــــــ، فلسفه أخلاق، جزوه درسى (كراسة)؛ فلسفه علمي (كراسة)؛ شرح نهاية الحكمة (كراسة).
٢٤٨. ـــــــــــــــــــــــــــ، دروس نهاية الحكمة، جزوه درسى (الكراس الدراسي).
٢٤٩. ـــــــــــــــــــــــــــ، فلسفه علمى، (جزوه درسي)، (الفلسفة العلمية، (كراسة دراسية)).
٢٥٠. مهدوي، يحيى، شكاكان يونان (الشكوكيّون اليونانيون)، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.
٢٥١. المولوي، حمد الله، شرح السلّم. (الطبعة الحجرية) .
٢٥٢. الميداني، عبد الرحمن حسن بن حبنكة، ضوابط الفكر وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط ٤، دمشق، ١٤١٤ هـ.
٢٥٣. مير زاهد الهروي، محمد زاهد بن محمد أسلم الهروي، التعليقة على حاشية التهذيب للدواني. (الطبعة الحجرية).
٢٥٤. ـــــــــــــــــــــــــــ، شرح الرسالة المعمولة في التصوّر والتصديق وتعليقاته، تحقيق: مهدي شريعتي، مكتبة الشهيد شريعتي، قم، ١٤٢٠ هـ.
٢٥٥. الميرداماد، السيد محمد باقر الحسيني، الأفق المبين، (المخطوطة)، كتابخانه مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمه الله، رقم النسخة: ١٩١٦٧. والنسخة المطبوعة، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٢٥٦. ـــــــــــــــــــــــــ ، السبع الشداد، مطبعة الإسلام، قم، ١٣١٧ هـ. الميرداماد، السيد محمد باقر الحسيني، تقويم الإيمان، مع شرحه: كشف الحقائق، تحقيق: علي أوجبي، نشر ميراث مكتوب، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.
٢٥٧. ـــــــــــــــــــــــــ ، كتاب القبسات، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٥٨. ـــــــــــــــــــــــــ ، مصنفات الميرداماد، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.
٢٥٩. مينار، لئون، شناسائي و هستي (المعرفة والوجود)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي مراد داوودي، انتشارات دهخدا، ط ٣، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.
٢٦٠. نامه مفيد [=رسالة المفيد]، العدد ٥.
٢٦١. النراقي، ملا مهدى، مشكلات العلوم، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٦٢. هارتناك، يوستوس، ويتكنشتاين، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمي، ط ٢، طهران، ١٣٥٦ هـ ش.
٢٦٣. هشتردوي، محسن، دانش و هنر (مجموعة مقالات) (المعرفة والفن (مجموعة مقالات)، انتشارات دهخدا، طهران، ١٣٤٠ هـ ش.
٢٦٤. هيدجي، الملا محمد، تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٣٦٥ هـ ش.
٢٦٥. ولف، هارولد أ.، هندسه نا اقليدسي (الهندسة اللا إقليدية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد بيرشك، ١٣٧٠ هـ ش.
٢٦٦. اليزدي، عبد الله نجم الدين بن شهاب الدين الحسين، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٨، قم، ١٩١٤ هـ ش.
٢٦٧. يوزف، فان اسن، «ساخت منطقي علم كلام إسلامي» (البناء المنطقي لعلم الكلام الإسلامي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، مجلة تحقيقات اسلامي، العدد: ٢، ١٣٦٥ هـ ش.

268. Adier, Mortimer J, Editor in chief, Great Books, London: Encyclopedia Britannica, Inc,1993.
269. Alston, William P, Epistemic Justification, London: Cornell University Press, 1989.
270. ————————, The Reliability of Sense Perception, London: Cornell University Press, 1993.
271. Amico, Robert P, The Problem of Criterion, America: Rowman & Little Field Publishers, Inc, 1993.
272. Audi, Robert, The Structure of Justification, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
273. Aune, Bruce, Knowledge of The External World, London: Routledge, 1991.
274. Ayer, A. J, Hume, Oxford: Oxford University Press, 1980.
275. ————————, Logical Positivism, New York: The Free Press, 1966.
276. ————————, The Cambridge Dictionary of Philosophy, London: Cambridge University Press, 1999.
277. Barnes, Jonathan, The Toils of Scepticism, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
278. Barrett, Robert and Roger Gibson, Eds, Perspective on Quine, Oxford: Blackwell, 1990.
279. Barwise, John, And John Etchemendy, The liar: An Essay on Truth and Circularity, Oxford: Oxford University Press, 1989.
280. Baynes, Kenneth, After Philosoph: End or Transformation?, London: The Mitt Press, 1989.
281. Becker, Lawrence,. Ed, Encyclopedia of Ethics, London: Gardland Publishing, Inc, 1992.
282. Benacerraf, Paul And Hilary Putnam, Eds, Philosophy of Mathemathics: Selected Readings, Second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
283. Blackbum, Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1994.
284. Boden, Margaret A. Ed. The Philosophy of Artificial Intelligence. Oxford: Oxford University Press, 1992
285. Bonjour, Laurence, The Structure of Empirical Knowledge, London: Harvard University Press, 1985.
286. Brink, David O, Moral Realisim and The Foundations of Ethics, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

287. Carnap, Rudolf, Meaning and Necessity, Chicago: The University of Chicago, 1958.
288. ——————, The Logical Syntax of Language, London: Kegam. Paul, Trench. and Teunder Co, 1937.
289. Chisholm, Roderick m, Theory of Knowledge, Second edition. India: Prentice Hall Inc, 1987.
290. Clerk, Peter. And Bob Hale. Eds. 1994. Reading Putnam. Oxford: Blackwell.
291. Cofer, Charles N. Ed. The Structure of Human memory. New York: W. H. and Freeman Company, 1976.
292. Copleston, Fredrick. S. J, A History of Philosophy, New York: Doubleday, Dell Publishing Group Inc, 1985.
293. Dancy, Jonathn, And Ernest sosa, Eds, A Companian to Epistemology, London: Blackwell, 1992.
294. ——————, Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford: Basil Blackwell, 1986.
295. David, Marian, Correspondence & Disquotation, Oxford: Oxford University Press, 1994.
296. Davidson, Donald, Inquiries into Truth & Interpretation, Oxford: Oxford University Press, 1984.
297. Doney, Willis. Ed. 1967. Modern Studies in philosophy: Descartes. Collection of Critical Essays. Notre Dame: university of Note Dame Press.
298. Dummett, Michael, Truth and Other enigmas, Massachusettss: Harvard University Press, 1978.
299. Edwards, paul, Editor in chief, The Encyclopedia of philosophy, London: Macmillan Publishing Co, Inc & The Free Press, 1967.
300. Ellis, Brian, Truth and Objectivity, Combridge: Basil Blackwell, 1990.
301. Engel, Pascal, The norm of Truth: An introduction to The Philosophy of Logic, Toronto: University of Toronto Press, 1991.
302. Everson, Stephen. Ed. 1990. Epistemology. Cambridge. Cambridge University Press.
303. Feinbery, Jel, And Hyman Gross, Eds, Philosophy of Law, London: Wadsworth Pulising, 1998.
304. Field, Martry, "Paul Horwich's Truth", Philosophy of science, Vol. 59, No. 2, 1992.
305. Flanagan, jr, Owen J. The science of The mind, London: The Mit Press, 1984.
306. Flow, Antony, Ed, Dictionary of philosophy, London: Macmillan, 1979.

307. Fodor, Jerry, And Ernes Lepore, Holism, Cambridge: Blackwell, 1990.
308. Fogelin, Robert J, Pyrrhonian reflections on Knowledge and Justification, Oxford: Oxford University Press, 1994.
309. Friedrich, Joachim. C, The Philosophy of Law in Historical Perspective, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
310. Gardner, Howard, The Mind's New Science, New York: Basic Books Publishers. Inc, 1985.
311. Glycan, William, Ed, Mind and Cognition, Cambridge: Blackwell, 1999.
312. Goldman, Aivin I, Epistemology and Cognition, (Massachusetts: Harvard University Press, 1963).
313. Goldman, Aivin I, Epistemology and Cognition, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
314. Goldman, Alan H, Empirical knowledge, Berkeley: University of California Press, 1991.
315. Griffiths, A. Phillips, Ed, Wittgenstein Centenary Essays. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
316. Guthrie, W. K. C, The Sophists, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
317. Haack, Susan, Philosophy of Logic, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
318. Hahn, Lewis Edwinn, Ed,Philosophy of Roderick M. Chisholm, Chicago: The library of Living Philosophers, 1997.
319. Hampson, Pet J and Peter E. Morris, Understanding Cognition. London: Blackwell, 1996.
320. Hamshire, Stuart, Morality and Conflict, Harvard: Harvard University Press, 1983.
321. Harman, Gilbert.1990. skepticism. and The Definition of knowedge. New York: Carilad Publishing.
322. Harre, Rom, The Philosophy of Science, Oxford: Oxford University Press, 1992.
323. Hart, W. D, Ed, The philosophy of Mathematics, Oxford: Oxford University Press, 1997.
324. Hick, John, Philosophy of Religion, Fourth edition, New Jersey: Prentice - Hall, Inc, 1990.
325. Horwich, Paul, 1994. Truth. Cambridge: Basil Blackwell.
326. ————————, Ed, Truth, U. S. A.: Dartmouth, 1994.
327. Hosbers, John, Philosophical Analysis, Second Edition, London: Prentic – Hal. Inc, 1963.
328. Johnson, Lawrence E, Focusing on Truth, London: Routledge, 1992.
329. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Translated by Norman Kemp Smith. New

York: ST Martin's Press, 1965.
330. Kekes, John, A Justification of Rationality, U. S. A: State University of New York Press, 1976.
331. Kim, jaegwn. and Ernest Sosa, Eds. A Companion to Metaphysics, Camberidge: Blackwll, 1995.
332. Kirkham, Richard L. Theories of Truth, London: The Mit Press, 1995.
333. Klemke, E. D, Ed, Essays on Frege, London: Universiy of Illinois Press, 1968.
334. Kline, Morris, Mathematics: The Loss of Certainty, Oxford: Oxford University Press, 1982.
335. Luper – Foy, Steven, Ed, The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics, Rowman & U. S. A: littefield Publishers, 1987.
336. Maddy, Penelope, Realism in Mathematics, Oxford: Clarendon Press, 1992.
337. Malcolm, Norman, Wittgenstein: Nothing is Hidden, London: Blackwell, 1989.
338. Marencon, John. Ed. 1998. Routledge History of philosophy. London: Routledge.
339. Mates, Benson, Translator, The Skeptic way: Sextus Empiricus's Outlines of pyrrhonism, Oxford: Oxford University Press, 1996.
340. McGee, Vanu, Truth, Vagueness, And Paradox, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
341. McGinn, Cloin, The Character of Oxford: Oxford University Press, 1982.
342. McNaughton, David, Moral Vision: an introduction to ethics, London: Blackwell, 1991.
343. Miller, W. Watts, Durkheim: Moral and Modernity, London: UCL Press, 1996.
344. Moore, Edward C, Ed., Charles P. Peirce, The Essential Writings, London: Harper & Row, Publishers, 1972.
345. Moore, G. E, Some Main Problems of Philosophy, London: Allen & Unwin 1953.
346. Moser, Paul, Ed, A Priori Knowledge, Oxford: Oxford University Press, 1992.
347. ————————, Knowledge and Evidence, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
348. Nagel, Thomas, The Possibility of Altruism, Princeton: Princeton University Press, 1998.
349. Nagel, Thomas, The View From Nowhere, Oxford: Oxford University Press, 1996.
350. Nozick, Robert, Philosophical Explanations, Cambridge: Belknap 1983.
351. Papineau, David, Ed, The Philosophy of Science, Oxford: Oxford University Press, 1997.
352. Plantinga, Alvin, Warrant: The Current Debate, Oxford: Oxford University Press, 1993.

353. Pojman, Louis P. Theory of Knowledge: Classical and Contemporary readings. Califonia: Wadworth Publishing Company, Ed. 1993.
354. Pollock, John L. 1986. Contemporary Theories of Knowledge. New Jersey: Rowman & Littlefield Publishers.
355. Putnam, Hilary, "Does The Disquotational Theory Solves all Philosophical Problems", Metaphilosophy, Vol.22, Nos. 1 and 2, January April, (1991).
356. Putnam, Hilary, Reason, Truth and History, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
357. Quine, W. V, 1991. Intentionality. Cambridge: Cambridge University Press.
358. ———————, From a Logical Point of View, New York: Harper Torch Books,1963.
359. ———————, Pursuit of Truth, U. S. A: Harvard University Press, 1996.
360. ———————, Quiddities, Cambridge: The Belknap Press, 1978.
361. ———————, Theories of Things, London: Belknap Press, 1981.
362. ———————, The Ways of Paradox and Other Essays, New York: Harvard University Press, 1979.
363. Read, Stephen, Thinking About Logic, Oxford: Oxford university Press, 1995.
364. Reese, William L, Dictionary of Philosophy and Religion, New Jersey: Humanities Press, 1996.
365. Rescher, & Robert Brandom, Pluralism. Oxford: Clarendon Press, 1995.
366. ———————. The Logic of Inconsistency. Great Britain: Roman & Littlefield, 1979.
367. Rorty, Richard. Philosophy and The Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press,1980.
368. Russell, Bartrand, An Inquiry into meaning and Truth, London: Unwin, 1980.
369. Sainsbury, R. M, Paradoxes, Cambridge University Press, 1988.
370.Schalk, Robert J, Artificial Intelligence. New York: McGraw Hill Publishing Company, 1990.
371. Searle, John R, Speech Acts, London: Cambridge University Press, 1984.
372. ———————, Internationality, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
373. Sellars, Wilfrld And John Hospers, Eds, Reading in Ethical Theory, New Jersey: Priticse– Hall, Inc, 1970.
374. Shop, Robert K, The Analysis of Knowing, Princeton: Princeton university Press, 1983.
375. Sklar, Lawrence, Philosophy of physics. Sanfrancisco: Wesview press, 1992.
376. Slegh Jr, R. C. 1972. Necessary Truth. New Jersey: Printice – Hall. Inc.

377. Sober, Elliott, Core Questions in Philosophy: A text With Readings, New Jersey: Prentics – Hall. Inc, 1995.
378. Sommers, Freed, "Putnam's Born – Again Realism", The Journal of Philosophy, No 97, 1997.
379. Sosa, Ernest, Ed, Knowledge and justification, U. S. A: Dartmouth, 1994.
380. ————————, Knowledge in Perspective: Selected essays in Epistemology, Combridge: Combridge University Press, 1991.
381. Stebbins, Surah,"A Minimal Theory of Truth", Philosophical Studies, Vol. 66. No2, 1992.
382. Strawson, P. F, Analysis and Metaphysics, Oxford: Oxford university Press, 1992.
383. Stroud, Barry, The Significance of Philosophical Scepticism, Oxford: Clardon, Press, 1994.
384. Tiles, Marris, Mathematics and The Image of Reason. London: Routledge, 1991.
385. Unger, peter, Ignorance: A Case for Scepticism, Oxford: Clarendon Press, 1975.
386. Weinberg, Julius R. & Keith E. yandell, Theory of Knowledge, London: Holt and Winston Rinehart, Inc, 1971.
387. Weintraub, Puth. 1997. The Sceptical Challenge. London: Routledge.
388. Werburton, Nigel, Thinking From A to Z, London: Routledge, 2000.
389. Williams, Michael, Problems of Knowledge: A Critical introductions to Epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2001.
390. Williams, Michael, Unnatural Doubts: Epistemic Realism and Basic of Scepticism, Oxford: Blackwell, 1991.
391. Wittgenstein, Ludwig, On Certainty, Ed. By G. E. M, Anscombe. New York: Basil Blackwell, 1969.
392. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations, Third Edition. Translated by G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan Publishing Co, Inc, 1986.

في هذا الكتاب

يسعى المؤلّف لاكتشاف الطريق الموصل لتطابق الصور الذهنيّة مع الخارج لتكوين يقينٍ منطقيّ غير قابلٍ للشك. ولأنّ الصورة الذهنيّة هي اكتسابٌ معرفيٌّ في الذهن؛ لذلك تتخصّص مجالات الدراسة في العلم الحصولي تصورًا وتصديقًا دون الحضوري.

إنّ تطابق الصورة الذهنية مع الخارج من أصعب موضوعات التفكير البشريّ إدراكًا؛ لأنّ المعرفة هنا تبحث في ذاتها، فهو بحثٌ ذاتيٌّ للمعرفة للوصول إلى الواقع عن طريق الإدراكات المتنوّعة للعلم الحصولي .

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
www.iicss.com