الطبعة الثانية المنقحة

دراسات حكمية

غلام رضا الفياضي

المدخل إلى نظرية المعرفة

دروس تمهيدية

مكتبة
مؤمن قريش

ترجمة: أيوب الحسيني الفاضلي

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

المدخل إلى نظريّة المعرفة

المدخل إلى نظريّة المعرفة

دروسٌ تمهيديّةٌ

آية الله الشيخ غلام رضا الفيّاضي

تعريب: السيّد أيّوب الفاضلي

مكتبة
مؤمن قريش
momen-quraish.blogspot.com

© جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية المنقحة

ISBN 978-614-440-098-2

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:
زينب ن ترمس

إخراج فني
إبراهيم شحوري

طباعة
DB UK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.
Info@dboukart.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدمة المترجم للطبعة العربيّة الأولى ١٣
مقدّمة المترجم للطبعة العربيّة الثانية ١٧
مقدمة المؤلف ١٩
الفصل الأول: بحوث تمهيدية ٢١
ضرورة البحث في نظريّة المعرفة ٢٤
تعريف نظريّة المعرفة ٢٥
نظريّة المعرفة علم من الدرجة الثانية ٢٦
أقسام نظريّة المعرفة ٢٧
تأريخ البحث في نظريّة المعرفة ٢٨
الفصل الثاني: نظريّة المعرفة والعلوم المساوخة لها ٣٥
نظريّة المعرفة والمنطق ٣٧
نظريّة المعرفة وعلم الفلسفة ٣٩
نظريّة المعرفة وعلم النفس الإدراكي ٤٠
نظريّة المعرفة وفلسفة العلم ٤١
نظريّة المعرفة وفلسفة الأخلاق والدين ٤٢
الفصل الثالث: موضوع نظرية المعرفة ٤٧
المعرفة والعلم في اللغة والاصطلاح ٤٩
العلم لغةً ٥٠
العلم اصطلاحًا ٥٠
موضوع نظريّة المعرفة ٥٧
الفصل الرابع: ثبوت المعرفة وأقسامها ٦٣
إمكان المعرفة ٦٥
أقسام المعرفة ٦٧
المشتركات بين العلم الحضوري والحصولي ٦٨

الفصل الخامس: نقاط الافتراق بين العلم الحضوري والحصولي ٧٩
تمهيد ٨١
المائز بين العلم الحصولي والحضوري ٨١
الفصل السادس: دراسة الشبهات الواردة على قيمة العلم الحضوري ١٠٩
تمهيد ١١١
١. الإحساسات الكاذبة ١١١
٢. المكاشفات الشيطانيّة ١١٢
٣. توهّم ماديّة المجرّد (كالنفس) ١١٣
٤. الإحساس بالألم في الأعضاء المقطوعة ١١٤
٥. العلم الحضوري بالمعارف الكاذبة ١١٦
٦. الكشف المتباين والمتعارض ١١٧
٧. المكاشفات المعارضة للعقل ١١٩
٨. ظاهرة ازدواج الشخصيّة ١٢٠
٩. عدم تحقّق شهود بعض الأنبياء ١٢١
١٠. إمكان توهّم العلم الحصولي حضوريًا ١٢٢
الفصل السابع: تنبيهات حول العلم الحصولي ١٢٩
إضاءة ١٣١
هويّة العلم الحصولي ١٣١
الحكاية الذاتيّة والوضعيّة ١٣٢
اختلاف الحكاية في أقسام العلم الحصولي ١٣٢
توضيح المصطلحات التالية: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق ١٣٣
التصوّر والتصديق ١٣٤
١. كيفيّة الحكاية في التصوّرات: المفرد والمركّب الناقص والإنشاء ١٣٧
٢. كيفيّة الحكاية في القضايا ١٣٨
٣. كيفيّة الحكاية في التصديقات ١٣٩
البديهي والنظري ١٤١
الفكر ١٤١
التصوّرات البديهيّة ١٤٢
التصديقات البديهيّة ١٤٤
الفصل الثامن: قيمة العلم الحصولي ١٥٧
١. قيمة المعرفة ١٥٩
أ. قيمة المعرفة في التصوّرات المفردة ١٦٠

ب. قيمة المعرفة في القضايا والتصديقات ١٦٠
٢. معيار الصدق في القضايا ١٦٢
أ. معيار الصدق في الأوّليّات وقيمتها المعرفيّة ١٦٢
ب. معيار الصدق في الوجدانيّات وقيمتها المعرفيّة ١٦٣
٣. إشارةٌ إلى الاتّجاة التأسيسي عند المفكّرين المسلمين ١٦٤
برهان الصدّيقين: شاهدٌ على استناد النظريّات إلى البديهيّات ١٦٥
المزيد من البحث والتحقيق ١٦٩
لائحة المصادر ١٧١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله الطيبين، سيّما مولانا الحجة بن الحسن روحي لتراب مقدمه الفداء.

نشكر الله تعالى العليّ القدير على أن وفّق الأخ الفاضل العزيز السيّد أيّوب الحسيني الفاضلي دام عزه لترجمة دروس نظرية المعرفة، ونشكر سماحته على إجادة العمل، ونسأله تعالى دوام التوفيق له وللجميع في خدمة الإسلام.

غلامرضا الفياضي

قم

١٨ ذي القعدة ١٤٣٤

مقدمة المترجم للطبعة العربيّة الأولى

حصل في الآونة الأخيرة تحديث للمنظومة الفكريّة، حيث لم تكن الأبحاث السائدة في العصور السابقة في علم الوجود (Ontology) قد ابتدأت بالبحث - كما هو مفترض - في نظريّة المعرفة (Epistemology) بشكلٍ مستقل؛ الأمر الذي أنتج خلطًا واضحًا في المناهج، وتناقضًا في النتائج، لوضوح غياب السياقات السيّالة في المقولات الفلسفيّة. فكانت الحاجة إلى البحث في نظرية المعرفة ضروريّةً كمدخل معرفي للفكر البشريّ عمومًا.

فمنذ عقود ومقولة المعرفة مقولة مثيرة للجدل في الأوساط الفكريّة والعلميّة، لا سيمّا في السنوات الأخيرة، حيث برزت - بشكلٍ ملفت للنظر - الأبحاث الجادّة والمتنوّعة حولها، وشغلت أذهان المفكّرين والفلاسفة.

ومنشأ هذا الاهتمام هو ما تقوم به - نظريّة المعرفة - من وظيفة في تحديد مسار الرؤية الكونيّة والأيديولوجيّة للإنسان، وتساهم به من تحديد لمسارات حياته وتطلعاته للكون والحياة. مضافًا إلى أن تحديد التعاطي مع الرؤى والفلسفات المختلفة والمتباينة والمتناقضة - أحيانًا - إنما يبتني على ما يُتبنى في نظريّة المعرفة في خصوص آليّات المعرفة وأدواتها وقيمتها ونطاقها وحدودها. ويمكن القول إن كلّ ما يدور الآن في المشهد الثقافي والفكري من موضوعات وتجاذبات، كالتعدديّة الدينيّة، وتعدّد القراءات، ونسبية الفهم، وغيرها، يرجع في الحقيقة إلى تحديد المنهج والموقف في نظريّة المعرفة.

وفي ظلّ ذلك أضحت نظريّة المعرفة علمًا مستقلًا بعد أن كانت مبعثرةً هنا

وهناك، فبعضها كانت تُعدّ من المسائل الفلسفيّة، والأخر من أبحاث المنطق. وفي هذا الضوء أُلّفت عشرات الكتب والمقالات والأبحاث، بغية رسم خطوط عريضة يُنطلق من خلالها لرؤية شاملة كونيّة وسلوكيّة.

وقد شكلّت نظريّة المعرفة العنصر الأساس في الفلسفة الغربيّة، ولعلّ أوّل مَن أطلق عليها هذا الاصطلاح (Epistemology = نظريّة المعرفة) كان الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرير.

ويمكن اعتبار أوّل من أفردها ونظّر لها في كتابٍ مستقلّ تحت عنوان **تحقيق في فهم الإنسان** الفيلسوف جان لوك (١٦٢٣ - ١٧٠٤م) التجريبي البريطاني الذي عاش في القرن السابع عشر ميلادي.

ولعلّ أوّل من بادر إلى تنظيم مباحث نظريّة المعرفة على الصعيد الإسلامي كان العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (قده)، من خلال الأبحاث التي طرحها في كتابه **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، والتي كانت الخطوة الأولى في إعطاء مواضيع نظريّة المعرفة طابعًا مستقلًا، ثمّ أكمل هذه المسيرة من بعده بعض تلامذته المفكرين، كالشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي.

وانفردت محاولة أستاذنا الشيخ غلام رضا الفياضي (حفظه المولى) في هذا الكتاب بشمولية واستيعاب مسائل نظرية المعرفة، فضلًا عن إبداعه الذي طالما عهدناه في مؤلفاته؛ حيث سعى إلى إعطاء صورة شاملة عن نظريّة المعرفة، وأشار من خلال ثنايا البحث إلى نقاط لم يُلتفت إليها من قبل، وسيلمس القارئ الكريم ذلك جليًا.

ومن الجدير بالذكر أنّ المؤلّف وضع كتابه هذا لتدريس المرحلة الأولى في هذا الباب وجعله مدخلًا لنظريّة المعرفة المعمّقة، وهو ما كان مفقودًا في مناهجنا، حيث كانت تُدرّس الفلسفة من دون أي كتاب قبلها في نظريّة المعرفة، الأمر الذي غيّب المنهج المتّبع عند الدارس للعلوم بشكلٍ عامّ والفلسفة بوجهٍ خاصّ، وبالتالي أفضى إلى عدم الوضوح في الرؤية للفلسفات عمومًا والإسلاميّة خصوصًا.

وفي تصوّري أنّ هذا الكتاب قد ملأ تلك الثغرة التي لم يسدّها أحد من المعاصرين.

أسأل الله تعالى أن يعصمنا عن الزلل والخطأ بالقول والفعل.

أيوب الحسيني الفاضلي
١ جمادى الأولى ١٤٣٤هـ
النجف الأشرف

مقدّمة المترجم للطبعة العربيّة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أقدم للقارئ العربي الكريم كتاب **المدخل إلى نظريّة المعرفة** بطبعته الثانية، والتي امتازت عن سابقتها بمراجعة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي (حفظه الله) وإبداء ملاحظات قيّمة لإحكام معاني بعض العبارات وتقويم بعض الأفكار، فله جزيل الشكر على ذلك، مضافًا إلى ما قمنا به من إعادة صياغة كثير من العبارات لتكون أكثر وضوحًا وانسيابيةً، مع تصحيح ما وقع في الطبعة السابقة من أخطاء مطبعيّة.

ولا يسعني في هذه العجالة إلا أن أتقدّم بالشكر الجزيل للإخوة القائمين على معهد المعارف الحكمية لما يبذلونه من جهد علمي قلّ نظيرة في عالم اليوم لنشر الفكر والثقافة في العالم الإسلامي.

نسأل الله لنا ولهم التوفيق والسداد في العلم والعمل إنّه قريب مُجيب الدعاء.

أيوب الحسيني الفاضلي
٢٥/ شوال/ ١٤٣٨هـ
النجف الأشرف

مقدمة المؤلف

نشهد اليوم في الأوساط العلميّة والأكاديميّة تداولًا واسعًا وحضورًا فاعلًا لمسائل نظريّة المعرفة وقضاياها؛ لأسباب ودوافع مختلفةٍ. ولمّا كانت تلك المسائل والقضايا تشكّل الأساس المعرفي لجميع العلوم، فقد وقع تحت تأثيرها غير واحدٍ من المقولات والمعتقدات كالمعارف الدينيّة والأخلاقيّة. ومن هنا كان التوافر على مبنًى علمي معقولٍ فيها ضمانًا لسلامة المنظومة الفكريّة والدينيّة والأخلاقيّة للبشر كافّةً.

إلّا أنّ ما يؤسف له أشدّ الأسف أنّ أوساطنا العلميّة والجامعيّة – لمكان تطوّر حركة الترجمة في نظريّة المعرفة الغربيّة – باتت أكثر معرفةً بها من نظريّة المعرفة الإسلاميّة، كما يُلاحظ ذلك بوضوحٍ بين طلبة الفلسفة وسائر الاختصاصات العلميّة ذات الصلة.

ولعلّ السبب في نشوء هذه الإشكاليّة يرجع إلى قلّة المصادر الإسلاميّة في هذا المجال، كما هو واضحٌ.

بين يدي القارئ محاولةٌ غرضها الاستجابة لحاجة الأوساط المعرفيّة إلى تبيين أصول هذه النظريّة بالاستناد إلى المباني العقليّة والبرهانيّة القويمة وبالاستمداد من أفكار الفلاسفة المسلمين وآرائهم، مع عرض أهمّ مباحثها على مستوى الدراسات الأوّليّة عرضًا منطقيًّا.

والجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب حُرّر أوّلًا ليكون منهجًا دراسيًّا، يقع في ثمانية فصولٍ، وضعت في بداية كلّ فصلٍ منه أهدافه التعليميّة، وأوردنا في نهاية كلّ فصلٍ تلخيصًا لما ورد فيه من مطالب، مع بعض الأسئلة حول أهمّ ما ورد فيه.

كما وأضفنا بعد ذلك جملة مسائل يمكن العمل عليها كبحوث علمية ذات صلةٍ بموضوعات الكتاب المطروحة، مع الإشارة إلى المراجع والمصادر التي يلزم الرجوع إليها لمزيدٍ من البحث والتأمّل، ما يساعد الباحثين والمحقّقين في كتابة هذه البحوث.

نأمل من الأساتذة والطلبة معًا إيلاء البحث والتحقيق العناية اللازمة، للارتقاء بالمستوى العلمي، وإثراء البحث في قضايا نظريّة المعرفة وإن كان يسيرًا.

ولا شّك في أنّ كتابة البحوث وعرضها على سائر الطلبة والأساتذة لها ثمراتٌ علميّةٌ وأثرٌ كبيرٌ على مستوى البحث العلمي.

كما عمدنا في نهاية كلّ فصلٍ إلى ذكر مصادر في متناول أيدي الطلبة والباحثين لمزيدٍ من التأمّل والتدبّر في بحوث كلّ فصل من الفصول الثمانية، ما يساهم في تعميق وإثراء معرفة الدارسين والباحثين في مسائل نظريّة المعرفة الإسلاميّة.

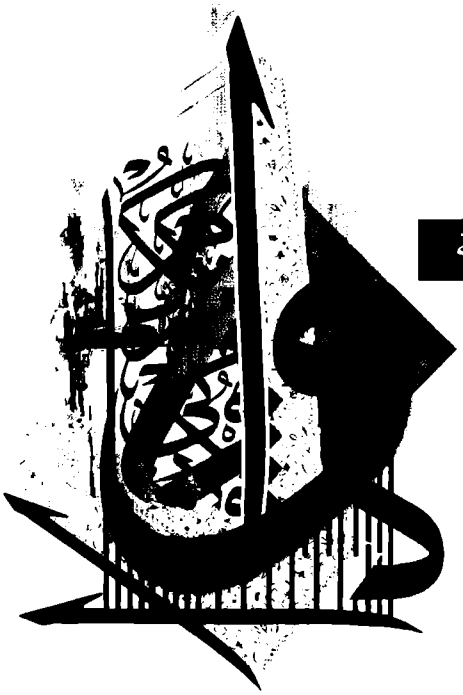
ثمّ إنّ هذا الكتاب وإن كان منهجًا موضوعًا للدراسات الأوّليّة ذات الصلة بأبحاث نظريّة المعرفة، إلّا أنّه يُعدّ أكثر المتون شموليّةً وجامعيّةً في بحوث نظريّة المعرفة الإسلاميّة.

نرجو من الله تعالى أن يتمّ به الغاية المنشودة للباحثين والدارسين والمهتمّين بهذا المجال.

وفي الختام ينبغي التنبيه على أنّ هذا الكتاب عبارةٌ عن محاضراتٍ في نظريّة المعرفة الإسلاميّة أُلقيت في صيف ١٣٨٣ش في مدينة زنجان، بدعوةٍ من سماحة آية الله الحاجّ الشيخ محمّد تقي الواعظي ممثّل السيّد الخامنئي (دامت بركاته) فيها، وقد حضرها جمعٌ من طلبة الحوزات العلميّة والجامعات في تلك المدينة، ودُوّن الكتاب بشكله الأوّلي على يد المحقّق الشيخ حجّة الإسلام مرتضى الرضائي، فيما قام بتحريره وإعداده للتدريس حجّة الإسلام أحمد حسين الشريفي.

أرجو من الله تعالى أن يفيض بكرمه عليهما وعلى كلّ من ساهم في نشر هذا الأثر.

غلام رضا الفياضي
١٥ ذي القعدة ١٤٢٧هـ
ذكرى ولادة الإمام الرضا (ع)
قم المقدسة



الفصل الأول: بحوث تمهيدية

يُترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. معرفة ضرورة البحث حول نظريّة المعرفة والمسائل ذات الصلة بالمعرفة.

٢. القدرة على تمييز علم نظريّة المعرفة عن سائر العلوم، بعد الاطّلاع على أبحاثه ونظريّاته بدقّةٍ.

٣. معرفة مكانة نظريّة المعرفة ودورها بوصفها معرفةً من الدرجة الثانية، في ضوء الاطّلاع على معارف الدرجة الأولى والثانية.

٤. معرفة الميز بين نظريّة المعرفة المطلقة والمضافة.

٥. الإشارة إلى نبذةٍ كليّة ومختصرةٍ عن تاريخ نظريّة المعرفة عند علماء الغرب والمسلمين.

تمهيد

النشاط الذهني خصوصيّةٌ أساسيّةٌ في الإنسان، وُلدت معه ورافقته عبر التاريخ، فاستطاع بالاعتماد على عقله وذهنه أن يسلّط الضوء على الوجود، ويخضعه للبحث والتساؤل، كما فتح في هذا المضمار أبوابًا من العلوم، وأزاح الستار عن الكثير من الأسرار والرموز. غير أنّ إدراك الأشياء قاده في غير موضعٍ إلى الطريق الخاطئ وعدم الاهتداء إلى الواقع. وفي سياق ذلك طُرحت إشكاليّاتٌ مختلفةٌ أثارها غير واحدٍ ممّن يدعو إلى توسيط العقل في معرفة الأشياء، ما أدى إلى انبثاق تساؤلات أساسيّة أمام الإنسان من قبيل: ما هي حقيقة عقلي وذهني الذي أستعين به في تشخيص الواقع؟ وما هي العناصر التي يتألّف منها؟ ما هي المعارف التي تنتج نشاطي الفكري وتفضي به إلى معرفة الواقع؟ وأيّ منها يقود إلى الانحراف عن جادّة الطريق وعدم الوصول إلى الحقيقة؟ وهل المعارف البشريّة مترابطةٌ بعضها مع الآخر؟ وما ماهيّة هذا النحو من الترابط؟

هذه الأسئلة وغيرها شغلت الفكر البشري على مرّ التأريخ، كما اختلف الجواب عنها اختلافًا واضحًا.

ولا يخفى أنّ ثمرة الإجابة المناسبة عن هذه الأسئلة تتجلّى في خروج الإنسان من حيرة الشكّ إلى دائرة اليقين، إلّا أنّ عدم العثور على جوابٍ وافٍ من شأنه تبديل الشكّ إلى تعطيلٍ دائم، وسلب كلّ أنحاء الرشد والتكامل الفردي والاجتماعي من الإنسان، وهو الخطر الّذي طالما حذّر منه من حرص على مصير البشريّة ووقف ضدّه بشتّى الوسائل، سيّما إذا كانت المعرفة شرطًا في كلّ إيمانٍ:

سواء كان بالمعنى المعهود عند أتباع الأديان الإلهيّة أم غيره.

ولا ريب أنّ المعرفة التي تتعلّق بنوع التصوّرات المكتسبة حول العالم والإنسان وبداية حياته ونهايتها وموقعه في هذا العالم تستتبع إيمانًا معيّنًا وبالنتيجة سلوكًا مختلفًا، ذلك السلوك الذي يقع معناه واتّجاهه تحت تأثير طبيعة الإيمان الذي يختاره الفرد ويكون له دورٌ في تحديد سعادة الإنسان وشقائه.

وعلى هذا الضوء يمكن اعتبار الأسئلة التالية من المسائل الأساسيّة التي شغلت فكر الإنسان ورؤيته وهي: هل معرفة الواقع ممكنةٌ بصورته الفعليّة؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما نطاق هذا الإمكان ومساحته؟ وهل يجري في كلّ المعارف أم بعضها؟ وما هو معيار المعارف الذي يوفّر لنا إمكانية تمييز الصحيح عن غير الصحيح منها، وتصحيح اعتقاداتنا بموجبه؟

ضرورة البحث في نظريّة المعرفة

تقدّم أنّ المعرفة شرط الإيمان، وأنّ الإيمان الذي هو نحوٌ من الميل وانعقاد القلب لا يتبلور من دون سابقةٍ معرفيّةٍ من سنخ التصوّر والوعي، وإن لم يكن الأمر كذلك دائمًا؛ لأنّ الايمان حالةٌ اختياريّةٌ، فلا يتجلّى بصورةٍ مطّردةٍ بعد العلم والمعرفة[1]، ولذا لا يجد العالم تعلقًا قلبيًّا بما علم وأدرك في الحالات كافّةً؛ وذلك لأنّ المعرفة شرطٌ من شروط الإيمان، لا علّةٌ تامّةٌ له، وما لم تتحقّق سائر الشروط التي من جملتها «غريزة طلب الحقّ» لا يتح*قق الايمان.

والذي ينبغي التنبّه له: أنّ انتصار الثورة في إيران وإقامة نظام على أساس الدين يهدّد مصالح الاستكبار العالمي اللامشروعة جعل الاستكبارَ يسعى إلى إسقاط هذه الحكومة بأساليب وحيلٍ مختلفةٍ منها: الحصار الاقتصادي، والحرب المفروضة ثماني سنواتٍ على جمهوريّة إيران الإسلاميّة، وهناك عشرات بل مئات المحاولات الرخيصة لغرض الوصول إلى هذا الهدف، إلّا أنّها باءت بالفشل؛ إذ كانت ترتطم بسدٍّ منيعٍ تجسّد بإيمان القائد والشعب بمواجهة هذه الأخطار.

---

(١) وبعبارةٍ فلسفيّةٍ: ليس العلم والمعرفة علّةً تامّةً للإيمان (المترجم).

ومن هنا حاول العدوّ التحرّك على جبهةٍ أُخرى أكثر خطورةً، وهي الغزو الثقافي؛ بهدف زلزلة إيمان المجتمع الإسلامي والعمل بطرق مختلفةٍ داخليّةٍ وخارجيّةٍ لطرح الشبهات، وتضعيف أُسس إيمان الأفراد، والترويج لسياسة نفي اليقين وبثّ منهج التشكيك. ومن الأُمور الهامّة التي ساهمت في فضح هذه السياسة انتشار الكتب والمقالات والمنهج الانتقائي في ترجمة بعض الكتب الغربيّة وإقامة الندوات والمؤتمرات والخطب والمحاضرات. ومن هنا تُعتبر الدراسة الراهنة الباحثة عن المسائل ذات العلاقة بالمعرفة وأقسامها - لا سيّما طريق اليقين وبيان المعرفة الصحيحة - ذات أهمّيّةٍ كبيرةٍ؛ لأنّ من غرائز الإنسان حبّ البحث حول الجواب عن المسائل المطروحة قديمًا في هذا المجال.

ومن جهةٍ أُخرى فإنّ بلورة الإيمان الصحيح والثابت منوطةٌ بالإجابة عن هذه الأسئلة بأجوبةٍ وافيةٍ شافيةٍ. كما يُلاحظ اليوم إثارة شبهاتٍ كثيرةٍ ما زالت آثارها السلبيّة ملحوظةً على بعض الأفراد، ولعلّ بعضها يؤول إلى إشكاليّاتٍ مستقبليّةٍ، ما يكشف عن ضرورة طرح مباحث تندرج اليوم ضمن العلوم الفلسفيّة تحت عنوان «نظريّة المعرفة».

تعريف نظريّة المعرفة

كما تفتقر معرفة الإنسان وعلمه إلى فاعلٍ، كذلك لا بدّ من تعلّق هذه المعرفة بشيءٍ يكون معلومًا للفاعل. وعليه فلعمليّة اكتساب المعرفة جهتان: العالم والمعلوم.

ومن الواضح أنّ دائرة المعلومات المتعلّقة بمعرفة الإنسان واسعةٌ جدًّا، كما أنّ فروع العلم غنيّةٌ بالمعارف، وكلّ معلومٍ يرجع إلى موضوعٍ خاصٍّ، فأحد فروع هذه العلوم يختصّ بعلم النباتات مثلًا، ويتناول قسمٌ آخر منها الحيوانات، فيما يبحث قسمٌ ثالثٌ الحقوق والقوانين والأُمور الاعتباريّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يُبحث في جميع العلوم الآنفة الذكر حقائق وقضايا لا تمثّل هي العلم والمعرفة.

أمّا البحث عن العلم والمعرفة فهو من فروع العلم الذي موضوعه العلم نفسه، وهو المعبّر عنه بعلم المعرفة. ويُتناول في هذا الفرع العلمي مسائل منها:

هل يمكن معرفة حقائق العالم؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل المعارف التي ندركها كلّها صادقةٌ وصحيحةٌ، أم لا يتّصف بهذه الصفة إلّا جملةٌ منها؟

وإذا كان بعضها يتّصف بالصحّة، فما هي خصائص هذا النحو من المعرفة؟ وكيف يمكن تمييزها عن غير الصحيح من المعارف؟ وما هو نحو العلاقة بين معارف الإنسان؟ وهل يمكن أن يبرهن بعضها على صحّة غيرها من المعارف الأُخر، دون الحاجة إلى تصوّراتٍ ومعارف أُخر؟ أم إنّ علاقة التصوّرات علاقةٌ متبادلةٌ، بمعنى: أنّ كل تصوّرٍ يُبرهن عليه عبر التصوّرات الأُخرى، ليبرهن هو بدوره عليها؟

إذًا فالعلم الباحث حول هذه المسائل والقضايا التي تقع في أفقها تُسمّى بنظريّة المعرفة أو علم المعرفة[1].

وغاية هذا العلم هو البحث حول المعارف الإنسانيّة الصحيحة التي يمكن الاعتماد عليها وطرح الحقائق في ضوئها، كالبحث عن الحقائق والقضايا التي لا يمكن الاعتماد عليها ممّا يحكي صورةً خاطئةً عن الواقع. ومن هنا يمكن تعريف نظرية المعرفة كما يلي: «**هو العلم الباحث حول معارف الإنسان وأنواعها، وتحديد صحّتها وسقمها وبيان المعيار في ذلك**».

نظريّة المعرفة علم من الدرجة الثانية

يمكن تقسيم علوم الإنسان ومعارفه إلى أقسامٍ كثيرةٍ باعتباراتٍ مختلفةٍ، منها تقسيمها إلى معرفةٍ من الدرجة الأولى ومعرفةٍ من الدرجة الثانية. وملاك هذا التقسيم هو موضوع المعرفة ومتعلّقها. وقد تقرّر آنفًا: أنّنا تارةً نبحث عن الأمور

---

(١) للتعبير عن نظريّة المعرفة في اللغة الإنجليزيّة في العصر الحديث لفظان أو تعبيران، الأوّل: *Epistemology*، وهذا اللفظ اليوناني الأصل مشتقٌّ من كلمتين: *Episteme* بمعنى المعرفة و*Logos* بمعنى النظريّة التي أُخذت منها كلمة (*Theory*) واستُعملت بمعنى نظريّة المعرفة. الثاني: *Theory of Knowledge* أي: نظرية المعرفة، وهذا التعبير لم يكن سائدًا قبل قرن بل كان اللفظ الأوّل وما زال هو اللفظ الشائع. لاحظ:

D. D. Runes (ed.), *The Dictionary of Philosophy* (London: Vision Press, 1942), p. 94.

الواقعيّة: كالسماء والأرض والحيوانات والنباتات والأمور الاعتبارية والعقديّة من قبيل قوانين المرور، وأخرى نبحث عن المعرفة ذاتها. ففي الصورة الأولى تسمّى المعرفة الناتجة من البحث بـ «المعرفة من الدرجة الأولى» فيما يُطلق على المعرفة في الصورة الثانية «المعرفة من الدرجة الثانية».

والوجه في إطلاق المعرفة من الدرجة الأولى عليها أنّها توصلنا إلى الحقائق، التي لا حاجة في صيرورتها وتحقّقها إلى مزيدٍ من المعرفة، بحيث تغدو هذه المعرفة الحاصلة موضعًا للدراسة، بل هي ثابتةٌ حتّى مع فرض عدم وجود إنسانٍ، أو مع فرض عدم حصول معرفةٍ لديه؛ فإنّ هذه الحقائق ثابتةٌ جدًّا، ويمكن أن تمثّل الخطوة الأُولى في معرفة الإنسان. ولكن هناك قسمًا من العلوم يتوقّف على معرفةٍ أخرى، ثمّ يقع البحث في هذه العلوم بنظرةٍ خارجيّةٍ إلى تلك المعرفة نفسها. فموضوع البحث والدراسة فيها المعرفة نفسها. وهذه العلوم التي يكون موضوع البحث فيها المعرفة تُسمّى معارف من الدرجة الثانية، كالمنطق الذي يُعدّ من معارف الدرجة الثانية؛ فإنّه علمٌ لا يُقدّم أيّة توضيحاتٍ عن العالم والواقعيّات الموجودة فيه، بل وظيفته تصحيح المعلومات الذهنيّة للإنسان وبيان نحو الاستخدام الصحيح لها، لغرض الحصول على معلوماتٍ جديدةٍ أُخر على مستوى التصوّرات والتصديقات.

والغرض: أنّ علم المعرفة يندرج تحت علوم الدرجة الثانية، كما أشير إلى ذلك غير مرّةٍ، وفي هذا الفرع من العلم يتمّ البحث حول معلومات الإنسان من خلال النظر إلى الخارج وإعمال المنهج العقلي. لكن الغرض الأساسي هنا هو تقييم اعتبار المعارف، وبيان ما تنقسم إليه معارف الإنسان، وطرق الوصول إليها، وتحديد ما هو الصحيح والسقيم من المعلومات الحاصلة من هذه الطرق المتكثّرة، وقيمة كلّ واحدٍ من هذه الطرق، وبيان ضابطة المعارف الصحيحة، إلى غير ذلك من الأسئلة المبحوث عنها في هذا العلم.

أقسام نظريّة المعرفة

تنقسم نظريّة المعرفة إلى قسمين: نظريّة المعرفة المطلقة ونظريّة المعرفة المضافة أو المقيّدة.

ونظرًا إلى أنّ نظريّة المعرفة بقسميها تتناول معارف الإنسان وتقييمها وتحديد معيار الصدق والكذب فيها، يجب البحث عن جذور ثنائيّة المعارف المطلقة والمضافة في حدود المعرفة المبحوث عنها في كلّ واحدٍ منهما.

ولو أردنا أن نوضّح التقسيم ببيانٍ آخر نقول: إنّ المعارف التي تقع موضعًا للبحث تارةً لا تختصّ بمجالٍ معيّنٍ، بل تشمل جميع معارف الإنسان، وأُخرى تتناول نطاقًا خاصًّا من العلوم البشريّة. ففي الصورة الأُولى يُوصف علم المعرفة بوصف «المطلق»، وفي الصورة الثانية يُوصف بـ «المضاف» أو «المقيّد».

ومن هنا يتّضح أنّ علم المعرفة الدينيّة يمثّل أنموذجًا من نظريّة المعرفة المضافة؛ إذ يُبحث في هذا القسم من المعارف الدينيّة عن مسائل من قبيل: وجود التعارض في القضايا الدينيّة وعدمه، وقابليّة المعارف الدينيّة للتغيّر وعدمها، وقابليّة المفاهيم والقضايا المبحوث عنها في النصوص الدينيّة للفهم وعدمها، وواقعيّة الفرضيّات الدينيّة وحقيقتها، وأمثال ذلك.

ومن الواضح أنّ مساحة البحث في علم المعرفة الدينيّة لا يشمل إلّا المعارف الدينيّة، ولا علاقة له بالمعارف البشريّة الأُخرى.

وكيفما كان فموضوع البحث في الفصول القادمة نظريّة المعرفة المطلقة والمسائل ذات الصلة بها.

تأريخ البحث في نظريّة المعرفة

إنّ تتبّع جذور نظريّة المعرفة وروّادها والتجاذبات التي مرّت بها عبر الزمن بحاجةٍ إلى بحثٍ موسّعٍ، ولمّا كان الكتاب مبنيًّا على الاختصار، كان لا بدّ لنا أن نُلقي نظرةً كلّيّةً على تاريخ هذه البحوث عند كلٍّ من علماء الغرب والمسلمين.

تأريخ نظريّة المعرفة في الغرب:

يظهر من مراجعة أقوال الباحثين في تاريخ الفلسفة[1] أنّ الفلاسفة قبل سقراط لم

---

(١) راجع: فردريك كايلستون، **تاريخ الفلسفة**، الجزء ١، الصفحة ٥٦.

يكن لديهم اهتمامٌ خاصٌّ بمسائل نظريّة المعرفة، لأنّ جهودهم كانت منصبّةً على قضايا تغيّر الطبيعة ومنشأ ظهور العالم، وكان الفلاسفة آنذاك يفترضون أنّ معرفة الطبيعة شيءٌ ممكنٌ، ولذا لم يكن يصدر منهم إلّا ما ينسجم مع مسائل نظريّة المعرفة المعهودة حينئذٍ، فكان بعضهم مثلًا يُقدّم مصدرًا من المعرفة على مصدرٍ آخر، فرجّح كلٌّ من هرقليطس[١] وبارمنيدس[٢] العقل على سائر مصادر المعرفة، فيما طرح علماء الذرّة لأوّل مرّةٍ بحث الشعور[٣]، وميّز بارمنيدس بين الحقيقة والظاهر[٤]. ولكن هذه المباحث لم تأخذ طابعًا جدّيًّا، واستمرّ الحال على هذا المنوال إلى زمان السوفسطائيّين الذين كانوا يشكّكون في حصول المعرفة مطلقًا.

ثمّ إنّ أوّل فيلسوفٍ وقف أمام تيّار الشكّ والشكّاكين هو سقراط، فأثبت إمكان حصول المعرفة، فيما طرح بعده تلميذه أفلاطون المسائل الأساسيّة في المعرفة، ثمّ جاء أرسطو ليحرّر تصوّراته عن نظريّة المعرفة[٥]، ثمّ قدّم الباحثون والمفكّرون آرائهم المختلفة ذات الصلة بالمعرفة، واستمرّ الحال إلى القرون الوسطى وإلى ما بعد عصر النهضة، إلّا أنّ نظريّة المعرفة حينها لم تكن محطًّا للأنظار بوصفها فرعًا علميًّا مستقلًّا.

وقد ظهرت إلى الوجود في تلك الحقبة الزمنيّة الطويلة مذاهب الشكّ على المسرح المعرفي عدّة مرّاتٍ، وإن واجهت مبانيهم النقد اللاذع من أتباع القائلين بإمكان المعرفة واليقين[٦].

وعلى هذا الضوء اختُلف حول أوّل من أسس نظريّة المعرفة بوصفها علمًا مكتوبًا.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٧ و٥٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) لمزيد من الاطّلاع راجع: ديفيد هاملين، **تاريخ نظريّة المعرفة**. =

ولعلّ أوّل[١] كتابٍ في نظريّة المعرفة هو **بحثٌ حول فهم الإنسان** للفيلسوف جان لوك (١٦٢٣ – ١٧٠٤) التجريبي البريطاني الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي.

ولقد أفرزت التحوّلات الفلسفية بعد عصر النهضة نظريّة المعرفة كفرعٍ من العلوم، وشغلت السجالات الكلاميّة حول موضوعاته ومسائله أذهان وألسنة الكثير من العلماء، كما ظهرت على أثر ذلك مذاهب متنوّعةٌ ومتعدّدةٌ في نظريّة المعرفة.

تأريخ نظريّة المعرفة عند العلماء المسلمين:

تقدّم أنّ نظريّة المعرفة ليس لها تاريخٌ طويلٌ، وأنّه لم يمرّ على نشوئها وظهورها في الغرب سوى ثلاثة قرونٍ، كما يُلاحظ أيضًا أنّه لم تُطرح مباحث نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة بشكلٍ مستقلٍّ، وإن تناولت بعض أبحاث الفلسفة الإسلاميّة غير واحدةٍ من مسائل نظريّة المعرفة.

ولعلّ أهمّ دليلٍ على عدم طرح هذه البحوث بنحوٍ مستقلٍّ هو ثبات مكانة العقل في الفلسفة الإسلاميّة، وإن طعن البعض وبثّ الشبهات في موقع العقل عند العلماء المسلمين، إلّا أنّ هذه الشبهات لم تستطع أن تُلحق ضررًا حقيقيًّا بمكانته وعدم تزلزله عندهم. نعم، على إثر دخول الأفكار والمذاهب والاتّجاهات الغربيّة ذات الصلة بنظريّة المعرفة إلى الدول الإسلاميّة، أدلى بعض المفكّرين المسلمين بدلوه في بيان أُطروحته في نظريّة المعرفة، وبذلك أُتيح مناخٌ جديدٌ لهذا النوع من البحوث.

ولعلّ أوّل من بادر إلى تنظيم مباحث نظريّة المعرفة على الصعيد الإسلامي هو العلّامة الشهير محمّد حسين الطباطبائي (رحمه الله)، فإنّه من خلال طرحه لآرائه في كتابه **أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، خطى الخطوة الأُولى تجاه إعطاء مباحث نظريّة المعرفة طابعًا مستقلًّا، ثمّ أكمل هذه المسيرة من بعده بعض

(١) لمزيد من الاطّلاع انظر: فردريك كايلستون، **تاريخ الفلسفة**، الجزء ١، الصفحات ٣١٩ إلى ٣٦٥؛ وانظر: برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، الصفحات ٢٢٨ إلى ٣٠٥.

تلامذته وغيرهم من المفكّرين والباحثين[1].

والحاصل: أنّ نظريّة المعرفة علمٌ جديدٌ، شغلت أبحاثه غير واحدٍ من الباحثين والمحقّقين، وأنّ على الطلبة تلقيح أوراق وأغصان شجرة الفلسفة الإسلاميّة المثمرة في مناخ جديدٍ من علم المعرفة المعاصر، وذلك بالاعتماد على التراث الفلسفي الإسلامي الواسع من جهة، والإفادة من الإبداعات الجديدة والأُطروحات المعاصرة من جهةٍ أُخرى؛ ليمهّدوا بذلك الطريق أمام المحقّقين والباحثين، وليوجدوا حلولًا ناجحةً للخروج من معضلات نظريّة المعرفة المعاصرة والإجابة عن شبهاتها بالنحو المطلوب.

(١) لمزيد من الاطّلاع راجع: حسن معلّمي، **نظرة حول نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة**.

❖ خلاصة الفصل الأول

١. محاربة الشكّ لأجل الارتقاء العلمي في المجالات المختلفة، وإرضاء غريزة حبّ الاطّلاع، وتعزيز الدين والإيمان، والتوافر على أساسٍ رصينٍ في الأُصول الأخلاقيّة والقيميّة، والدفاع عن الإسلام إزاء سائر النظريّات والمذاهب والاتّجاهات المتنافسة، يكشف عن أهميّة نظريّة المعرفة ومكانتها العليا وضرورة دراستها وتعليمها.

٢. نظريّة المعرفة علمٌ يتناول معارف الإنسان، ويبيّن أقسامها، ويميّز ما هو الصحيح من غير الصحيح منها، ويطرح المعيار في صحّتها وسقمها.

٣. تنقسم المعارف الإنسانيّة باعتبار المتعلّق والموضوع إلى معارف من الدرجة الأُولى ومعارف من الدرجة الثانية: فإن كان موضوع المعرفة ما كان من قبيل: السماء والأرض والتراب والقوانين الاجتماعيّة ونحوها فهي من الدرجة الأُولى.

وأمّا لو كان موضوع المعرفة المعرفة نفسها - كما في علم المنطق ونظريّة المعرفة ونحوهما - فهي معرفةٌ من الدرجة الثانية.

٤. يمكن تقسيم نظريّة المعرفة إلى مطلقةٍ ومقيّدةٍ. أمّا الأُولى فتبحث عن مطلق المعرفة الإنسانيّة. وأمّا الثانية فتتناول معارف الإنسان في نطاقٍ خاصٍّ نظير: الدّين (المعرفة الدينيّة) والأخلاق (المعرفة الأخلاقيّة) وهكذا.

٥. يمتدّ تاريخ علم المعرفة إلى ما قبل سقراط، إلّا أنّ سقراط وأفلاطون وأرسطو تناولوا المباحث ذات الصلة بنظريّة المعرفة في فلسفتهم بشكلٍ واسعٍ، وتصدّوا للردّ على تيّارات الشكّ السائدة آنذاك.

ولا يخفى أنّه لم تظهر نظريّة المعرفة بنحوٍ مستقلٍّ في القرون الأخيرة حتّى انتشر كتاب بحثٌ حول فهم الإنسان للمفكّر جان لوك، فظهر بوصفه علمًا مستقلًّا بالتدريج في الأوساط الغربيّة.

أمّا على مستوى العالم الإسلامي فإنّ غير واحدٍ من مسائل ومباحث نظريّة المعرفة وإن كانت مبثوثةً في آثار علمائنا المنطقيّة والفلسفيّة والكلاميّة، غير أنّهم إلى عصرنا الراهن لم يفردوا له بحثًا مستقلًّا. ويمكن أن يُقال: إنّ العلّامة الطباطبائي كان أوّل من طرح مباحث نظريّة المعرفة بصورةٍ منهجيّةٍ ومنتظمةٍ على الصعيد الإسلامي.

❖ أسئلة الفصل الأول

١. اذكر بعض الأسئلة الهامّة في نظريّة المعرفة.
٢. اذكر بعض الأدلّة الدالّة على ضرورة البحث في نظريّة المعرفة.
٣. عرّف نظريّة المعرفة ووضّح الفرق بينها وبين سائر العلوم.
٤. في ضوء ما تقدّم من بيانٍ حول المعرفة من الدرجة الأولى والثانية بيّن هويّة العلوم التالية:
   أ . المنطق
   ب. الرياضيّات
   ج . فلسفة الدين
   د . علم المعرفة
   هـ . فلسفة الأخلاق
   و . سيكولوجيّة الإدراك
   ز . مباحث العلم في الفلسفة.
٥. اذكر مثالًا لنظريّة المعرفة المضافة.
٦. أيّ من قضايا العلم التالية ذات علاقةٍ بنظريّة المعرفة:
   أ . العلم مجرّدٌ.
   ب. العلم: إمّا حضوري أو حصولي.
   ج . العلم الحصولي: إمّا تصوّرٌ أو تصديقٌ.
   د . هل تؤثّر الثقافة والاقتصاد والسياسة في تبلور العلم وتشكّله؟
   هـ . عمليّة حصول العلم في ذهن الطفل عمليّةٌ تدريجيّةٌ.
   و . العلم الحصولي: إمّا صادقٌ أو كاذبٌ.
٧. لماذا تناول فلاسفة الغرب نظريّة المعرفة خلافًا للفلاسفة المسلمين؟ وضّح ذلك.

❖ المزيد من البحث والتحقيق

١. حاول أن تتعمّق في البحث عن علل وعوامل نضوج واتّساع علم نظريّة المعرفة في عصرنا الحاضر، والوجه في عدم طرح أبحاثه ونظريّاته بشكلٍ موسّعٍ بين العلماء المسلمين، مع الإشارة إلى ضرورة طرح هذه البحوث أو عدم ضرورته في المجتمع الإيراني المعاصر. يُرجى كتابة نتائج البحث في إطار مقالةٍ.

٢. هل الشكّ مذمومٌ دائمًا، أم يمكن أن يكون ممدوحًا؟ وما الفرق بين الشكّ المذموم والممدوح؟ بيّن وجهة نظرك بالتفصيل في هذا المجال.

٣. حاول أن تختصر ما تقدّم في هذا الفصل حول نظريّة المعرفة في مقالةٍ.

❖ لمزيد من البحث والتأمّل والدراسة راجع:

١. **نظرة في نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة**، حسن معلّمي.
٢. **تاريخ نظريّة المعرفة**، ديفيد هاملين.
٣. **نظريّة المعرفة**، محمّد حسين زاده.

الفصل الثاني: نظريّة المعرفة والعلوم المسانخة لها

يُترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. معرفة الصلة بين نظريّة المعرفة وعلوم المنطق وسيكولوجيّة الإدراك وعلم المعرفة الفلسفي وفلسفة العلم وفلسفة الدين وفلسفة الأخلاق.

٢. بيان أوجه الفرق بين علم المعرفة والمنطق والحذر من الوقوع في الخلط بين هذين العلمين.

٣. الاطّلاع على البحوث الوجوديّة والمعرفيّة والنفسيّة في إطار المعرفة، وبيان نقاط الافتراق والاشتراك بين نظريّة المعرفة وعلم المعرفة الفلسفي وسيكولوجيّة الإدراك.

٤. السعي الجادّ من أجل تقوية المباني المعرفيّة للطلبة والباحثين، وذلك عبر معرفة الدور الرئيس لنظريّة المعرفة في البحوث الأخلاقيّة والمعارف الدينيّة.

تمهيد

تتضمّن ماهيّة كلّ علم بالجملة حيثيّتين: الأولى إيجابيّة والثانية سلبيّة. أمّا الحيثيّة الإيجابيّة للعلم فهي عبارةٌ عمّا يتضمّنه العلم من التعريف والموضوع والغاية والمنهج والمسائل والفصول المختلفة والخطوط العامّة له وكلّ ما يرتبط ببنية ذلك العلم وهيئته.

أمّا الحيثيّة السلبيّة فتُعنى ببيان حدود العلم وهويّته وبيان الميز بينه وبين سائر العلوم.

وكما أنّ الاهتمام بالأبعاد الثبوتيّة أمرٌ مطلوبٌ وله أثر في معرفة العلوم، فكذلك معرفة الأبعاد السلبيّة وأوجه الفرق عن سائر العلوم تساهم في تعميق هذه المعرفة والاطّلاع على حقيقة ذلك العلم وماهيّته. وبعد أن ذكرنا في الفصل السابق الحيثيّة الإيجابيّة لنظريّة المعرفة، نشير في هذا الفصل إلى الجانب السلبي منه، فنبيّن فيه تمايز هذا الحقل من المعرفة عمّا سواه من العلوم، لا سيّما العلوم والفنون المُماثلة له والقريبة منه، وتحديد نحو العلاقة بين نظريّة المعرفة وسائر العلوم.

نظريّة المعرفة والمنطق

مرّ غير مرّةٍ أنّ علم المنطق ونظريّة المعرفة علمان من الدرجة الثانية، بمعنى أنّ كليهما يبحث عن معارفنا وأحكامها وقوانينها[1].

---

(١) سيتّضح عند بيان موضوع نظريّة المعرفة أنّ هذا العلم يتناول العلم الحضوري والحصولي على حدٍّ =

ويدور البحث هنا حول المائز بين هذين العلمين، الذي أدّى إلى اعتبار كلّ واحدٍ منهما علمًا مستقلًّا ذا هويّةٍ منفصلةٍ عن الآخر.

والذي ينبغي أن يُقال: إنّ التمايز الذي أدّى إلى انفصال كلٍّ من العلمين عن الآخر يكمن في نحو الرؤية والنظر في كلٍّ منهما.

إنّ المتأمّل في مسائل علم المنطق وموضوعه يرى أنّه يبحث في المعرّف والحجّة، ويتناول طرق تنظيم معلوماتنا التصوّريّة والتصديقيّة، ليغدو المجهول معلومًا عندنا. وبعبارةٍ أُخرى: كلّما أمكن لنا أن ننظّم المفاهيم طبقًا للشروط المبيّنة في موطنها، كنّا أقدر على التعرّف على المجهول[1] الذي ليس لنا معرفةٌ به أو لا نملك معرفةً دقيقةً عنه. ثمّ إنّنا إذا قرّرنا المعلومات التصديقيّة بالشكل الصحيح ووفقًا للضوابط والمعايير المعهودة، فإننا سنتمكن من تبديل المجهول التصديقي إلى معلومٍ، وسنستطيع في كلامٍ واحدٍ تقديم تعريفٍ واستدلالٍ علمي صحيح.

إذًا فالكلام في المنطق ينصبّ حول الفكر والمعرفة، ولذا أطلق عليه بعضهم «منهج الفكر».

والغرض: أنّ المنطق يبيّن لنا مثلًا الطريقة العمليّة للاستدلال، وإنّا إذا أردنا أن نستدلّ على شيءٍ ما كيف ننظّم المقدّمات حتّى يكون الاستدلال صحيحًا مادّةً وصورة، ويصبح منتجًا ومثمرًا نتائج صحيحة.

ولكن تعيين وتشخيص أيّ المواد صحيحة ويقينيّة وأيّها ظنّيّة وأيّها ليس بمحتملٍ أساسًا من مهام نظريّة المعرفة، ولا دخل لعلم المنطق بتلك المسائل. فنظريّة المعرفة في الواقع تشكّل الأساس لعلم المنطق، لأنّ نظريّة المعرفة تقوم بتحديد وتشخيص قيمة المعلومات، ليفاد المنطق من تلك المواد اليقينيّة والصحيحة في تنظيمها في إطار عمليّاتٍ فكريّةٍ، سواء بالتعريف أو الاستدلال.

ومن هنا يتّضح: أنّ المنطق يهتمّ بملاحظة المعلومات وكيفية ترتيبها وتنظيمها

سواء، بخلاف علم المنطق الذي يبحث في العلم الحصولي خاصّةً. وبما أنّ العلمين يبحثان في العلم الحصولي ويشتركان في بيان أحكامه وقوانينه، فلا بدّ من معرفة وجه الافتراق بينهما من هذه الجهة.

(١) أي: جاز لنا تعريفه في ضوء اصطلاح المناطقة.

ليُتوصّل إلى المجهول، سواء كان تصوّريًّا أو تصديقيًّا. وأمّا نظريّة المعرفة فتبحث في تشخيص ما هو الصحيح من غيره واليقين ممّا سواه وقيمة هذا اليقين.

نظريّة المعرفة وعلم الفلسفة

الفلسفة وإن كانت كنظريّة المعرفة تتناول المسائل ذات الصلة بالمعرفة وتبحث حولها، إلّا أنّ هذين الحقلين من المعرفة ليسا علمًا واحدًا فاردًا.

إنّ موضوع الفلسفة هو الوجود، إذ يُبحث في هذا العلم عن ما هو موجودٌ وما هو معدومٌ، وإن من جملة مسائل علم الفلسفة البحث في أنّ العلم موجودٌ أم لا، والبحث عن العلم الحصولي وحقيقته بشكلٍ واسعٍ، فيقال مثلًا: إنّ الإنسان عندما يُدرك ما حوله من الأشياء، فإنّه لا يدركها مباشرةً وبلا واسطةٍ، بل عن طريق الصورة الذهنيّة.

إنّ الوظيفة التي يقوم بها الذهن في الحقيقة ليست إلّا التقاط الصور من الخارج، وهذه الصور تعكس وتحكي حقيقة أشياء كثيرة أُخر. والأشياء التي تحكيها الصور الذهنيّة تارةً تكون موجودةً، وأخرى لا يكون لها وجودٌ خارجي أصلًا، بمعنى: أنّ الشيء الذي تشكّلت صورته في ذهننا تارةً يكون موجودًا في الخارج في ظرف تشكّل صورته وبعدها، وأُخرى يتلاشى بعد انطباع صورته عن صقع الذهن وإن بقيت صورته محفوظةً في الذهن إلى سنين متماديةٍ، وثالثةً لا تحكي الصورة الذهنيّة عن شيءٍ موجودٍ في هذا العالم أصلًا، بل عن شيء لا يمكن تحقّقه في الخارج، كما في مفهوم اجتماع النقيضين؛ إذ الصورة الذهنيّة تحكي اجتماع نقيضين في موضوعٍ واحدٍ، غير أنّ من الواضح أنّ اجتماع النقيضين لا يتحقّق في الخارج أبدًا، لأنّ هذا الاجتماع لو كان قابلًا للثبوت، فلا معنى حينئذٍ للقول باستحالة اجتماع النقيضين.

وعليه فالصورة الذهنيّة التي تُسمّى بالعلم الحصولي - مع غضّ النظر عن وجود وعدم وجود شيءٍ تحكيه - موجودٌ من موجودات عالم الوجود.

إلّا أنّ الكلام في أنّ هذا الموجود هل هو جوهرٌ أم عرضٌ؟ ولو كان عرضًا فمن أيّ المقولات العرضيّة هو؟ هل هو من مقولة الكيف أم الإضافة أم غيرها؟ ثمّ هل للصور الذهنيّة الكلّيّة (الكلّيّات) وجودٌ خارجي، فضلًا عن وجودها الذهني؟

فهذا كله مما يندرج ضمن مباحث الفلسفة، إلّا أنّ البحث في أنّ أيًّا من الصور الذهنيّة يكشف عن الواقع بما هو ليس من شؤون علم الفلسفة، بل هو من مهامّ نظريّة المعرفة.

ولمزيد من التوضيح إليك المثال التالي:

لو ذهب أحدكم إلى السوق لشراء مرآةٍ، فإنّه سيقوم بعملين بحثًا في المرايا؛ إذ ينظر أوّلًا أيّ المرايا ذات إطارٍ جميلٍ، وأيّها أضخم وأرقّ زجاجًا، وبهذا العمل يكون قد صبّ اهتمامه على شيءٍ من الأشياء وعلى موجودٍ من الموجودات، إلّا أنّه يقوم تارةً أُخرى بنظر آخر بمعزل عن جودة المرآة ونوعها، وهو أيّ المرايا تعكس صورته بوضوحٍ؟ وهل تعكس الصورة كما هي، أم تعكسها بنحوٍ مصغّرٍ، كما إذا كانت المرآة محدّبةً؟ أم تعكسها بنحوٍ أكبر، كما لو كانت مقعّرةً؟ وفي هذا النظر ينصبّ جلّ اهتمام الناظر على كيفيّة إراءة الصور وانعكاسها، ولا شأن له بنوع المرايا وإطارها.

ولا يختلف الأمر هاهنا فيما يرتبط ببحث المعرفة؛ فإنّنا تارةً ننظر إليها نظرًا وجوديًّا، فنبحث في مسائل من قبيل: هل العلم وجودٌ أم ماهيّةٌ؟ وهل العلم جوهرٌ أم عرضٌ؟ كما نتناول العلم بالقوّة والعلم بالفعل، وهذا النحو من المعرفة هو من مسائل الفلسفة التي تعتبر مسائلها من معارف الدرجة الأولى، لأنّها تهتمّ بالعلم بوصفه موجودًا من الموجودات فقط.

وقد ننطلق في الحكم من خلال نظرةٍ أخرى بلحاظ إراءة العلم للواقع وعدمها، أي: النظر إلى قيمة هذه المعارف، وفي هذا الفرض يكون نظرنا في قضايا نظرية المعرفة التي تعتبر من معارف الدرجة الثانية.

نظريّة المعرفة وعلم النفس الإدراكي

علم النفس الإدراكي أحد فروع علم النفس واتّجاهاته التي تتناول كيفيّة رؤية الإنسان للأشياء، وما هي آليّة النظر، وكيف تتمّ عمليّة السمع؟ كما يبحث في المسائل التالية: هل هناك زمانٌ مخصوصٌ وشروطٌ خاصّةٌ للسمع؟ وأيّ الحواسّ الخمس يعمل أوّلًا في حال البلوغ: هل الذوق أم السمع أم الشمّ أم النظر أم اللمس؟ وكيف تعمل؟ وما هي علاقة الحواسّ بالأعصاب والدماغ؟ وهل تُدرك كلّ

واحدةٍ من تلك الحواسّ بواسطة قسم خاصٍّ من دماغ الإنسان؟ وهل الإنسان قادرٌ منذ طفولته على إدراك المفاهيم الكلّيّة، أم لا يتمّ ذلك إلّا في حال الرشد؟ وكيف تتشكّل هذه القوّة؟ وما هو تأثيرها على الدماغ والأعصاب؟

وبالجملة، فالمسائل المتقدّمة تمثّل الإطار العامّ في علم النفس الإدراكي، ولا يقع في هذا الحقل من المعرفة البحث حول مطابقة التصوّرات الذهنيّة مع الحقائق والواقعيّات وعدم مطابقتها، خلافًا لنظريّة المعرفة التي لا تُعنى بالبحوث المذكورة أعلاه، بل يقع البحث فيها – كما مرّ – حول قيمة المعرفة، أي: صحّة أو مطابقة معارفنا للواقع.

وينبغي الالتفات إلى أن بعض القضايا كتقسيم العلم إلى حصولي وحضوري وإن كانت تُبحث في علم المعرفة، إلّا أنّها مقدّمةٌ لبحث قيمة المعرفة. ومن هنا فإنّ قيمة المعرفة ليست على نسقٍ واحدٍ في جميع أقسام العلم.

كما ينبغي التنبيه على أنّ مباحث علم النفس الإدراكي من المعارف الدرجة الأُولى، وأنّ منهج الدراسات والتحقيقات فيها هو المنهج التجريبي، بخلاف مسائل نظريّة المعرفة وغيرها من معارف الدرجة الثانية؛ فإنّ منهج البحث فيها هو المنهج العقلي.

نظريّة المعرفة وفلسفة العلم

فلسفة العلم من فروع العلوم الفلسفيّة التي تتناول بنظرةٍ فوقانيّةٍ دراسة العلوم التجريبيّة.

يدرس هذا الحقل العلمي مسائل من قبيل: مبادئ العلوم ومنهج البحث وتاريخ التحوّلات والغايات في العلوم التجريبيّة.

كما أنّ منهج الدراسة والبحث في فلسفة العلم هو المنهج العقلي، فيتناول العلوم التجريبيّة (*Science*) بنظرةٍ معرفيّةٍ، ويطرح مسائل من قبيل: هل العلم التجريبي ينتج اليقين أم الظنّ؟ بمعنى: هل يمكن للعلم التجريبي أن يتوافر على معرفةٍ لا تتغيّر و لا تزول، بل مطلقة مطابقة للواقع؟ أم أنّ ما يُدرك عن طريق المنهج العلمي شيءٌ لا يعدو الظنّ والاحتمال، وإنّ حاصل المعرفة التجريبيّة في معرض التغيّر والتحوّل بصورةٍ دائمةٍ؟

وقد حاول بعضهم – بالرجوع إلى القواعد القائلة: إنّ الاتّفاق لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، وأنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحدٌ – إثبات يقينيّة المعارف التجريبيّة، فيما أنكر آخرون إنتاج المعارف التجريبيّة اليقين من خلال التشكيك في أصل هذه القواعد، أو في تطبيقها على الموارد على فرض القول بصحّة جملةٍ منها.

وكيف كان ففلسفة العلم كنظريّة المعرفة في تناولها للمعارف البشريّة، مع فارق أنّ فلسفة العلم تبحث المعارف التجريبيّة وقيمتها المعرفيّة، فيما تتناول نظريّة المعرفة جميع المعارف البشريّة الأعمّ من التجريبيّة وغيرها وقيمتها المعرفيّة مطلقًا. ومنه يتّضح أنّ كلا العلمين من الدرجة الثانية، وأنّ كلًّا منهما يعتمد على المنهج العقلي في دراساته وبحوثه، فيما يفترقان في أنّ نظريّة المعرفة علمٌ مطلقٌ وفلسفة العلم علمٌ مضافٌ ومقيّدٌ.

نظريّة المعرفة وفلسفة الأخلاق والدين

فلسفة الأخلاق إحدى فروع الفلسفات المضافة التي تتناول بنظرةٍ عقلائيّةٍ وفوقانيّةٍ مباني علم الأخلاق التصوّريّة والتصديقيّة ومبادئه.

والمقولات الأخلاقيّة المبحوث عنها في فلسفة الأخلاق يمكن دراستها من جهاتٍ ثلاثٍ:

الأُولى: من ناحية معاني المفاهيم المستخدمة في المقولات الأخلاقيّة، خصوصًا المفاهيم التي تقع في المحمول أو المسند فيها.

الثانية: من الناحية المعرفيّة التي يُبحث فيها عن مسألة الصدق والكذب ومعيارهما في المقولات الأخلاقيّة.

الثالث: من الناحية الوجوديّة، أعني: البحث عن نحو وجود هذه المقولات وحقيقة وجودها أو اعتباريّته ونحو ذلك.

ومنه يتّضح: أنّ قضايا نظريّة المعرفة ونتائج أبحاثها تترك أثرًا بالغًا على بحوث فلسفة الأخلاق.

ومن نافلة القول أنّ لفلسفة الدين أيضًا نظرةً عقلانيّةً ونقديّةً للمفاهيم

والمسائل الدينيّة، وأنّ لهذا العلم أيضًا ارتباطًا وثيقًا بنظريّة المعرفة، فإنّ تأثير نظريّة المعرفة على أُمّهات مسائل فلسفة الدين ممّا لا ينبغي الارتياب فيه، ومن ناحيةٍ أُخرى لو بحثنا وتأمّلنا في بعض معطيات فلسفة الدين، لاهتدينا الطريق إلى غير واحدٍ من قضايا نظريّة المعرفة.

ومثال على ذلك مقولة «الإيمان» التي هي من مباحث فلسفة الدين ونظريّة المعرفة الدينيّة على حد سواء؛ إذ يُبحث عن ماهيّة الإيمان، وطبيعة العلاقة بين الإيمان والمعرفة، كما يقع الكلام فيها في المسائل التالية: هل الإيمان من سنخ المعرفة أم من سنخ العمل الجانحيّ والتصديق القلبي؟ وهل تساهم المعرفة في زيادة الإيمان؟ و هل يؤثّر الإيمان في نضوج العلم أو لا؟

وكذا القضايا الباحثة حول لغة الدين وتعدّد القراءات في النصوص الدينيّة والتعدّديّة الدينيّة وحقيقة الوحي وأمثالها فتشكّل أهمّ مسائل فلسفة الدين المتجذّرة في نظريّة المعرفة.

ويُلاحظ: أنّ لاتّجاهات نظريّة المعرفة تأثيرًا واضحًا على البحوث المذكورة، فعلى أساس الاتّجاه التأسيسي مثلًا لا يمكن في فلسفة الدين الاعتراف بنظريّة القبض والبسط، خلافًا للقول بالنزعة الترابطيّة، حيث يمكن القبول بهذه النظريّة القائمة على أُسسٍ ضعيفةٍ جدًّا.

❖ خلاصة الفصل الثاني

١. لغرض الاطّلاع على أبحاث نظريّة المعرفة، كان لا بدّ لنا من تناول الأبعاد الإيجابيّة لهذا العلم، والتركيز على الأبعاد السلبيّة التي تُعنى ببيان الميز بينه وبين سائر العلوم.

٢. إنّ علم المنطق كنظريّة المعرفة من علوم ومعارف الدرجة الثانية، وهما لا يفترقان إلّا في زاوية نظرهما إلى المعرفة والعلم وسنخه. ففي علم المنطق يُنظر إلى المعطيات والمعلومات من ناحية ترتيبها وتنظيمها، لغرض تبديل المجهول إلى معلوم، أمّا في نظريّة المعرفة فيُبحث في معيار الصدق والكذب والصحّة وعدمها في المعطيات، وتشخيص ما هو الصحيح من أقسام المعرفة وما هو اليقيني منها والموصل إلى الواقع.

٣. يُبحث في علم الفلسفة المعرفي عن وجود العلم وكيفيّة وجوده، وهل هو مجرّدٌ أم ماديّ؟ جوهرٌ أم عرضٌ؟ وهل هو من مقولة الكيف أم الإضافة أم غيرهما من المقولات؟ وبصورةٍ عامّةٍ يُبحث في الفلسفة عن علم الوجود المعرفي، ولا ربط له بأيٍّ من الصور الذهنيّة والمعارف الكاشفة عن الواقع بما هو وغيرها، لاختصاص البحث في هذه المسائل بنظريّة المعرفة.

٤. يتناول علم النفس الإدراكي المعرفة أيضًا، إلّا أنّه يُلاحظ أنّ هذا العلم من سنخ الدرجة الأولى أوّلًا، كما تفترق حيثيّة النظر إلى المعرفة فيه عن حيثيّة النظر في نظريّة المعرفة ثانيًا.

يتناول علم النفس الإدراكي طرق بلورة المعرفة، وزمان تكوّن أقسام المعرفة، وارتباط الحواسّ الخمس بالدماغ والأعصاب ونحو ذلك. أمّا في نظريّة المعرفة فالغرض الأساسي هو البحث في صحّة المعرفة أو مطابقتها مع الواقع، وهذا البحث ليس له عينٌ ولا أثرٌ في علم النفس الإدراكي.

٥. هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين نظريّة المعرفة وفلسفة العلم؛ لوضوح أنّ كلًّا منهما من معارف الدرجة الثانية، وأنّ منهج البحث في كليهما عقلي، مع فارق أنّ نظريّة المعرفة معرفةٌ مطلقةٌ وفلسفة العلم معرفة مقيّدةٌ ومضافةٌ.

٦. لفلسفة الأخلاق وفلسفة الدين علاقةٌ وطيدة أيضًا بنظريّة المعرفة؛ بداهة تناول كلٍّ منهما بحثًا معرفيًّا عن المفاهيم والقضايا الأخلاقيّة والدينيّة.

٧. إنّ لموقفنا تجاه مباحث علم المعرفة تأثيرًا مباشرًا على تصوّراتنا في قضايا فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين.

❖ أسئلة الفصل الثاني

١. وضّح الأبعاد السلبيّة والإيجابيّة لنظريّة المعرفة في ضوء ما تقدّم من إشاراتٍ حول تلك الأبعاد ودورها في معرفة ماهيّة العلوم.
٢. بيّن نقاط الافتراق والاشتراك بين علم المنطق ونظريّة المعرفة.
٣. بيّن بدقّة سنخ النظر إلى المعرفة والعلم في نظريّة المعرفة وعلم المعرفة الفلسفي.
٤. بيّن النسبة بين نظريّة المعرفة وسيكولوجيّة الإدراك؟ وهل يمكن الإفادة من مباحث سيكولوجية الإدراك في قضايا نظريّة المعرفة أم لا؟
٥. ما هي نقاط الافتراق والاشتراك بين نظريّة المعرفة وفلسفة العلم.
٦. وضّح المراد من الاتّجاه التأسيسي والنزعة الترابطيّة في نظريّة المعرفة، مع بيان دور كلا النظريّتين في مباحث فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين.

❖ المزيد من البحث والتحقيق

١. في ضوء الفرق بين علم المعرفة وعلم المنطق وضّح الأبحاث المختلفة المذكورة في منطق الشيخ المظفّر التي تندرج تحت مسائل نظريّة المعرفة وإن بُحثت في المنطق استطرادًا.
٢. قم بدراسةٍ دقيقةٍ للأبحاث المتعلّقة بالعلم والوجود الذهني في كتابَي **بداية الحكمة** و**نهاية الحكمة**، ثمّ بيّن أنّ هذه المواضيع هل بُحثت في إطار نظريّة المعرفة، أم أنّ جميع المسائل المطروحة في هذين الكتابين حول العلم والمعرفة من سنخ مباحث علم المعرفة الفلسفي، وإن اهتمّت ببُعد المعرفة الوجوديّة؟
٣. بعد مطالعة كتاب «جان پياجيه» أحد علماء النفس المعاصرين ممّن كتب بحوثًا متعدّدةً حول علم النفس الإدراكي (سيكولوجيّة الإدراك)، بيّن كيف تتمّ عمليّة تبلور مفهوم العلّيّة في ذهن الطفل حسب رؤية علم النفس الإدراكيّ (سيكولوجيّة الإدراك)، ثمّ بيّن موقف علماء نظريّة المعرفة تجاه هذا المفهوم.
٤. استخرج المسائل ذات الصلة بمبحث علم الأخلاق المعرفي من كتاب **فلسفة الأخلاق** للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، ثمّ بيّن بشكلٍ مفصّلٍ ما له منها علاقةٌ بعلم الأخلاق المعرفي وما له علاقةٌ بعلم الأخلاق الوجودي.

الفصل الثالث: موضوع نظرية المعرفة

يُترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. معرفة التطبيقات المختلفة لمفردة المعرفة وما هو المراد منها في نظريّة المعرفة.

٢. الحذر من الوقوع في مغالطة الاشتراك اللفظي، من خلال التنبّه إلى التطبيقات المتنوّعة لمفردتي: «العلم» و«المعرفة».

٣. بيان جامعيّة نظريّة المعرفة الإسلاميّة بالقياس إلى نظريّة المعرفة في الغرب في ضوء جهات الافتراق بينهما.

تمهيد

تقدّم في الفصل الأوّل تعريف نظريّة المعرفة، وأنّ هذا الحقل العلمي يبحث حول المعرفة، وأنّ موضوع البحث فيه هو العلم وأقسامه وتمييز الصحيح منها عن غير الصحيح.

وينبغي الآن عطف الكلام إلى مفردتي العلم والمعرفة وبيان ما هو المراد منهما، لأجل إزالة مواضع الإبهام عن مسائل نظريّة المعرفة، خاصّةً إذا عرفنا أنّ موضوع العلم هو المباحث والمسائل التي تدور حول ذلك العلم، وأنّ مواضيع العلوم هي أكثر المعايير اعتبارًا في تمايزها.

وعليه يلزم مراعاة الدقّة في إعطاء تعريفٍ دقيقٍ لموضوع نظريّة المعرفة، لكي يتّضح ما هو داخلٌ في حريم البحث وما هو خارجٌ عنه في المقام.

ولذا نسعى في هذا الفصل إلى بيان المعاني المختلفة للعلم وبيان حدوده سعةً وضيقًا.

المعرفة والعلم في اللغة والاصطلاح

تُذكر في بحوث نظريّة المعرفة بعض المفردات التي تدلّ جميعها على موضوع هذا الحقل العلمي وتُستعمل بمعنًى واحدٍ، وهي: «المعرفة» و«العلم» و«الفهم» و«الإدراك». ولا يخفى أنّ هذه الألفاظ ذات معانٍ مترادفةٍ في نظريّة المعرفة، بخلاف غيرها من العلوم؛ إذ غالبًا ما يكون لها معانٍ أُخر.

العلم لغةً

يُطلق العلم في اللغة العربيّة على معانٍ عديدةٍ تشمل أقسامًا مختلفةً من العلوم، كما تضمّ أيضًا الفنون والحرف المتنوّعة، مع أنّ أقسام العلوم من سنخ المعرفة والوعي، فيما تعتبر الفنون والحرف من سنخ العمل، بمعنى: أنّ الحرف لا تُكتسب بمجرّد المعرفة والوعي، بل تحتاج إلى تمرينٍ وممارسةٍ عمليّةٍ إلى جانب شيءٍ من الوعي. فالسباحة مثلًا نوعٌ من أنواع الفنون، إلّا أنّه لا يكفي فيها تلقّي الدروس النظريّة، بل لا بدّ من إقامة دروسٍ عمليّةٍ كي يتمكّن الفرد في نهاية المطاف من إجادة السباحة.

وممّا يشهد على سعة استعمال لفظ «العلم» قول الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «علّموا أولادكم السباحة والرماية»[1]، إذ يُلاحظ أنّ قوله: «علّموا» المشتقّ من «العلم» أُطلق على تعلّم فنّ السباحة والرماية، وهي من سنخ الفنون لا تعتمد على بُعدٍ معرفي محضٍ، بل لا بدّ فيها من فاعليّةٍ ونشاطٍ بدني.

ولا يخفى أنّ نظريّة المعرفة لا تبحث في المهارات والحرف، بل ينصبّ البحث فيها على العلم والمعرفة فحسب. وعلى ضوء هذا التقرير فالغرض من البحث حول المصطلحات المختلفة للعلم بيان المعنى المراد منها في نظريّة المعرفة.

العلم اصطلاحًا

للعلم والمعرفة معانٍ واصطلاحاتٌ مختلفةٌ هي:

١. مطلق الفهم والوعي:

يُطلق العلم ويُراد به مطلق الفهم والوعي، فيشمل العلم الحضوري والحصولي. وهذا المعنى للعلم أضيق دائرةً من المعنى اللغوي المتقدّم؛ لوضوح عدم شموله للمهارات والفنون.

أما في بيان معنى كل من العلم الحضوري والحصولي، فنقول: إن لعلمنا وفهمنا حالتين:

---

(١) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٧، الصفحة ٣٣١.

الأولى: أن يكون علمنا بالأشياء بلا واسطةٍ: بأن تحضر عندنا ذات حقيقة المعلوم من دون واسطةٍ في الحضور، كما لو كنا نتصوّر جوعًا لساعاتٍ؛ فإنّنا حينئذٍ نعلم بالجوع بتمام وجوده.

الثانية: أن يكون علمنا بالأشياء بواسطة صور تلك الأشياء، فلا يكون ارتباطنا بالشيء المعلوم بنحوٍ مباشرٍ ومن دون واسطةٍ، بل ما يقع معلومًا لنا من دون واسطةٍ هو نفس تلك الصور التي تعمل عمل المرآة في إراءة الواقع الخارجي، كما لو تناولنا الطعام للتوّ وكنّا على درجةٍ كبيرةٍ من الشبع، وجاء صديقٌ لنا أفصح عن جوعه، ففي هذه الحالة لا يكون علمنا بجوع صديقنا كعلمنا بجوعنا عندما كنّا جائعين، غاية الأمر حصول صورةٍ في الذهن تحكي جوع الصديق.

ويُطلق على القسم الأوّل العلم الحضوري، وعلى الثاني العلم الحصولي. وعليه فالعلم الحضوري هو العلم بالأشياء من دون وساطة صورةٍ ذهنيّةٍ، والعلم الحصولي هو العلم بالأشياء عن طريق وساطة الصورة الذهنيّة.

ومن خصائص العلم الحضوري أنّه يوجد بوجود المعلوم ويُعدم بانعدامه؛ بداهة أنّ العلم بالشيء فيه يحصل بلا واسطةٍ، بل يدور مدار وجود العالم ووجود المعلوم، ولا مكان فيه لموجودٍ آخر (أي: الصورة الحاكية).

وأمّا في العلم الحصولي ففيه طرفٌ ثالثٌ فضلًا عن طرفي العالم والمعلوم، وهو الصورة؛ إذ مع زوال المعلوم الخارجي تبقى صورته الذهنيّة محفوظةً، كصورة بنايةٍ مرّ على هدمها سنين طويلةٌ، فإنّ صورتها تبقى عالقةً في الذهن وإن زالت من مكانها.

وبالجملة: فالمعنى الاصطلاحي الأوّل للعلم معنًى عامّ شاملٌ لكلا العلمين الحضوري (الشهودي) والحصولي، وهو المقصود في اصطلاح الفلسفة والفلاسفة المسلمين.

٢. العلم الحصولي:

وعلى ضوء هذا الاصطلاح يختصّ العلم بالعلم الحصولي فقط، الذي هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن.

وهذا المعنى للعلم أضيق دائرةً من المعنيين السابقين؛ لأنّه لا يشمل العلم الحضوري ولا المهارات والفنون.

وهذا المعنى للعلم هو مدار بحوث علم المنطق، ولعلّه يمكن تسمية هذا الاصطلاح من العلم بـ «العلم في المنطق».

٣. التصديق:

يُطلق العلم وفقًا لهذا الاصطلاح على «التصديق المنطقي» حصرًا.

فنقول: قسّم المناطقة العلم الحصولي إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، ومرادهم من التصوّر العلم الحصولي الخالي من الحكم، ومرادهم من التصديق العلم الحصولي المستتبع للحكم[١].

والحكم أو التصديق هو الفهم الصحيح لقضيّةٍ ما، والقضيّة كالخبر تحكي لنا الواقع الخارجي، فالقضيّة القائلة: «السماء تمطر الآن» تتحدّث لنا عن أنّ السماء تمطر، ولكن لو كنت في غرفةٍ مغلقةٍ منقطعًا عن عالم الخارج، فإنّك لا تعلم أنّ هذه المقولة مطابقةٌ للواقع أم لا، بمعنى: هل السماء ممطرةٌ أم لا؟ ومعه لا يتبلور لك معنى التصديق، ولكنّك لو خرجت من غرفتك أو نظرت من النافذة، لعلمت بصدق القضيّة أو كذبها، وبهذه الطريقة يحصل عندك التصديق بها.

وينقسم التصديق (أي: الفهم الصحيح لقضيّةٍ ما) إلى ظنٍّ (اطمئنان) ويقينٍ (جزم)، ويُقال للظنّ «تصديق» عندما يكون احتمال الخبر ومطابقته للواقع قويًّا، مع احتمالٍ ضعيفٍ بعدم مطابقته للواقع. وأمّا الجزم فلا يحصل إلّا بعد تصديقٍ للخبر مئةً بالمئة دون ورود أيّ احتمالٍ على خلافه. نعم، قد يكون الجزم في غير محلّه بأن يكون الخبر غير مطابق للواقع مع عدم علم الجازم بعدم مطابقة الخبر للواقع.

إذًا العلم في الاصطلاح الثالث هو التصديق المنطقي الشامل للتصديق الجزمي والظني.

---

(١) سنتناول في الفصل السادس بالتفصيل قسمَي العلم الحصولي والبحوث المرتبطة بهما، فيما اقتصرنا هنا على تعريف التصديق المنطقي.

٤. التصديق الجزمي:

يختصّ العلم في هذا الاصطلاح بالتصديق الجزمي، والجزم بالمعنى المنطقي هو اليقين بالمعنى الأعمّ الذي يقابله الظنّ.

ومعه فهذا الاصطلاح أخصّ من الاصطلاح السابق الذي يضمّ الجزم (العلم واليقين) والظنّ.

والجزم (أي: اليقين بالمعنى الأعمّ) يشمل كافّة أنحاء التصديقات الجزميّة من جهلٍ مركّبٍ وجزمٍ عن تقليدٍ ويقينٍ بمعناه المنطقي الأخصّ.

٥. الجزم المطابق للواقع:

يُطلق العلم هنا على الجزم المطابق للواقع، وبخصوصيّة المطابقة للواقع يخرج الجهل المركّب من نطاق هذا الاستعمال، لأنّ الجهل وإن كان فيه جزمٌ وتصديقٌ، إلّا أنّه ليس مطابقًا للواقع، ومعه يكون استعمال هذا الاصطلاح أخصّ من الاصطلاح الرابع السابق الشامل لكلّ تصديقٍ جزمي (الأعمّ من الجهل المركّب وغيره).

٦. الجزم المطابق للواقع غير القابل للزوال:

للعلم اصطلاحٌ آخر، وهو أن يكون جازمًا مطابقًا للواقع غير قابلٍ للزوال، بمعنى أنّه – فضلًا عن كونه جازمًا ومطابقًا للواقع – لا يمكن لأيّة شبهةٍ أن تعمل على زوال هذا التصديق وانهدامه، لأنّه حاصلٌ من دليلٍ خاصٍّ يستند إليه، أي: إنّ علّة هذا التصديق غير القابل للزوال موجودةٌ، ومع ثبوت العلّة يستحيل تخلّف المعلول عنها (التصديق الجزمي).

٧. التصوّرات الكليّة:

أطلق ابن سينا على التصوّرات الكلّيّة العلم والتعقّل، وعبّر عن التصوّرات الجزئيّة بتسمياتٍ مختلفةٍ من قبيل: الإدراك والمعرفة والإحساس.

ومن الواضح أنّ التصوّر أو المفهوم الكلّي هو الذي لا يمتنع انطباقه على أكثر من مصداقٍ، كما في مفهومي «إنسان» و«عاصمة» اللذين ينطبقان على مصاديق عديدةٍ.

وفي مقابل المفهوم الكلّي يقع المفهوم الجزئي، وهو الذي يمتنع صدقه[1] على أكثر من فردٍ، نظير مفهوم «طهران» المنطبق على مصداقٍ واحدٍ، بخلاف مفهوم «عاصمة» المنطبق على أكثر من فردٍ.

والحاصل: أنّ ابن سينا على ضوء هذا المصطلح يُسمّي المفاهيم الكلّيّة علمًا أو تعقّلًا.

٨. القضيّة التركيبيّة:

قد يُعبّر عن العلم بالقضيّة التركيبيّة، وهذا المصطلح من إبداعات الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط؛ حيث قسّم القضيّة إلى تحليليّةٍ وتركيبيّةٍ[2].

ويُراد بالقضيّة التحليليّة ما يُوجد محمولها في معنى موضوعها، بمعنى: أنّنا إذا فسّرنا الموضوع وحلّلناه، أمكن لنا استخراج المحمول منه.

والقضايا التحليليّة على قسمين:

أ. التحليليّة التصريحيّة، وهي القضيّة التي يكون محمولها عين موضوعها.

ب. التحليليّة التلويحيّة، وهي القضيّة التي يكون محمولها جزءًا من معنى الموضوع فيها.

ومثال الأوّل «الماء ماءٌ»؛ حيث حمل الماء على الماء، ووجود المحمول في معنى الموضوع في هذه القضيّة واضحٌ لا ريب فيه. أما القضيّة القائلة: «لكلّ أبٍ ولد» فهي مثالٌ لتلك القضايا التي لا وضوح في بُعدها التحليليّ، أي للقضايا التحليلية التلويحية، لأنّنا لا نحصل على معنى «ولد» إلّا من خلال تحليل مفهوم «أب»، ومحمول هذه القضيّة لا يفيد سوى معنى الأُبوّة. فالقضايا التحليليّة إذن هي القضايا التي يتّضح مفهوم محمولها من خلال تحليل وتفسير موضوعها.

أمّا القضيّة التركيبيّة فهي القضيّة التي لا يتمّ تحصيل محمولها من تحليل الموضوع وتفسيره فيها. ففي القضيّة القائلة: «أحمد عادلٌ» لا يمكن الوقوف على

---

(١) راجع: محمّد رضا المظفّر، **المنطق**، الصفحة ٦٧.

(٢) كانط، **التمهيدات**، الصفحات ٩٥ إلى ١٠٦.

معنى العدالة من خلال تحليل وتفسير الموضوع «أحمد».

فنحن في هذه القضيّة نقوم بتركيب شيءٍ باسم «العدالة» وتطبيقه على شيءٍ آخر هو «أحمد»، وليست القضيّة من قبيل أنّ المحمول تكرارٌ لكلّ الموضوع أو جزئه، كما لُوحظ في القضايا التحليليّة، بل هي بيانٌ لشيءٍ جديدٍ.

ويدّعي كانط أنّ القضايا التحليليّة لا تضيف لنا علمًا جديدًا، وأنّ ضمّ المحمول إلى الموضوع فيها لا يزيد في معرفتنا شيئًا، أمّا القضيّة التركيبيّة فتضيف إلى معرفتنا شيئًا آخر وتزيد من معلوماتنا الحاليّة. وعلى ضوء ذلك فالقضايا التركيبيّة علمٌ، بخلاف التحليليّة فإنّها ليست بعلمٍ.

٩. مجموع القضايا المتناسبة:

هناك إطلاقٌ آخر للعلم هو عبارةٌ عن مجموع القضايا التي اعتُبر بينها تناسبٌ وعلاقةٌ وتحايثٌ وإن كانت هذه القضايا جزئيّةً وشخصيّةً. فعلم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخيّة الخاصّة) وعلم الجغرافيا (معرفة خصائص المناطق المختلفة للأرض) وعلم الرجال معارف نظير علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيّات، ولذا تسمّى علمًا أيضًا.

فعلم الرجال مثلًا يبحث عن أحوال رواة الأحاديث الإسلاميّة، وعن خصائص كلّ راوٍ على حده، إلّا أنّ هذه المجموعة من القضايا الشخصيّة، التي موضوع كلّ واحدٍ منها شخصٌ معيّنٌ، تندرج في شرح أحوال رواة الأحاديث وتنتظم لتشكّل علمًا تحت عنوان «علم الرجال».

وهذا المعنى من العلم يشمل مطلق الحقول العلميّة وإن كانت من المسائل الاعتباريّة نظير علم القانون.

والحاصل: أنّ ما يسمّى علمًا في هذا الاصطلاح هو الحقل العلمي الخاصّ، لا القضيّة الواحدة والتصوّر الواحد.

١٠. مجموع قضايا كلّيّة متناسبة:

يُطلق العلم أيضًا على جملةٍ من القضايا الكلّيّة التي لوحظ فيها موضوعٌ ومحورٌ خاصٌّ، كالرياضيّات الذي هو مجموعةٌ من القضايا الكلّيّة التي محورها العدد. ومن

الواضح أنّ القضايا التي تتوافر بينها علاقةٌ إن كان موضوعها جزئيًّا شخصيًّا فإنها لا تندرج تحت هذا الاصطلاح، بل ينبغي أن تكون قضايا كلّيّة قابلةً للانطباق على مصاديق متعدّدةٍ ذات موضوعٍ ومحورٍ واحدٍ. والعلوم من هذا النوع تنقسم إلى قسمين: علوم حقيقيّة واعتباريّة.

أمّا العلوم الحقيقيّة فهي العلوم التي تكون نتائجها ذات حقيقةٍ واقعيّةٍ ثابتةٍ في الخارج بغضّ النظر عن معرفتنا وفهمنا لها. فمثلًا «مجموع زوايا المثلّث يساوي ١٨٠ درجة» حقيقةٌ واقعيّةٌ توصّل العقل البشري إلى اكتشافها، مع أنّها ثابتةٌ قبل كشف الإنسان لها، وعلى هذا الضوء يكون دور العلوم الحقيقيّة كشف حقائق العالم.

وأمّا العلوم الاعتباريّة (الوضعيّة) فهي قسمٌ آخر من العلوم لا ينظر إلى الحقائق الخارجيّة، بل ينحصر اهتمامه بالأُمور الوضعيّة، كعلم الحقوق الذي هو أحد العلوم الاعتباريّة الباحثة عن القوانين المختلفة المندرجة في لائحةٍ أو مدوّنةٍ ما، وكعلم النحو الذي يُبحث فيه عن موقع الكلمة في الجملة ومحلّ المسند والمسند إليه وتقدّم أحدهما على الآخر بلحاظ لغةٍ معيّنةٍ ونوعٍ من المواضعة لُوحظت فيه تلك الأحكام وإن جاز أن تتغيّر وتتبدّل، مع أنّ تلك المواضعات مع قطع النظر عن توافق الناس عليها ليس لها وجودٌ خارجي[1].

والحاصل: أنّ العلم - بمعنى: مجموع القضايا الكلّيّة ذات المحور الواحد والموضوع الفارد - يشمل العلوم الحقيقيّة والعلوم الاعتباريّة معًا.

---

(١) لا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ العلوم الاعتباريّة تنقسم إلى قسمين: الأوّل: علوم اعتباريّة تابعة للواقعيّات الخارجيّة ونابعة منها، والثاني: علوم اعتباريّة ليس لها جذورٌ في الواقع. ومن جملة علوم القسم الأوّل مجموعة القوانين والأوامر والنواهي التي يضعها علماء كلّ أُمّةٍ تبعًا للمصالح والمفاسد، فالسرقة مثلًا جريمةٌ قانونيّةٌ دليل اعتبارها محاربة المفاسد الواقعيّة التي يبتلي بها المجتمع في حال شيوع هذه الجريمة. أمّا علوم القسم الثاني فهي العلوم الاعتباريّة التي لا ترتكز على المصالح والمفاسد الواقعيّة. ومن هنا يمكن التوافق والتواضع عليها بأيّ نحوٍ كان، كما في الاعتبارات والمواضعات المعهودة في العلوم الأدبيّة.

١١. العلوم الحقيقيّة:

يعبّر هذا الاصطلاح عن مجموعةٍ من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة (غير الوضعيّة) التي لها محورٌ خاصٌّ يصحّ أن يُطلق عليها علمٌ. ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يشمل العلوم الاعتباريّة، بل ما يُعدّ علمًا هو تلك الفئة التي تكشف عن الحقائق نظير علم الرياضيّات.

والعلم بهذا المعنى يُطلق على شقّي الفلسفة بمعناها القديم، أعني: الحكمة النظريّة والعمليّة.

١٢. العلم التجريبي:

يُطلق العلم - وفقًا لهذا الاصطلاح - على مجموعة من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة الحاصلة عن طريق الحسّ والتجربة. وعلى أساس هذا الاصطلاح الذي يعادله في اللغة الإنجليزيّة (*science*) لا تسمّى العلوم والمعارف غير التجريبيّة علمًا.

ومن هنا كانت العلوم الدينيّة والفلسفيّة من جملة المعارف الواقعة في مقابل العلم بهذا المعنى[١].

موضوع نظريّة المعرفة

بعد أن استعرضنا المعنى اللغوي والاصطلاحي للعلم بأقسامه المختلفة، حان الأوان لبيان موضوع نظريّة المعرفة (العلم) وتحديد ما هو المراد من المعاني المتقدّمة فيه.

وفي هذه النقطة قولان أو نظريّتان للعلماء المسلمين والغربيّين، سنوضّح عبر عرض هاتين النظريّتين ما هو التحقيق منهما:

---

(١) أطلق أصحاب الاتجاه الوضعيّ معنى العلم في الغرب على العلم التجريبي فقط؛ إذ المعرفة اليقينيّة منحصرة عندهم فيما كان عن طريق التجربة والحسّ فحسب، ويعتبر هؤلاء أنّ ما وراء التجربة والحسّ لغو لا طائل ورائه.

أ. نظريّة المفكّرين الإسلاميّين:

ذهب الفلاسفة المسلمون[١] إلى أنّ المراد من العلم أو المعرفة في موضوع نظريّة المعرفة هو المعنى الأوّل، أي: مطلق العلم والفهم، ومعه يكون البحث شاملًا لكلّ أقسام العلم من الحضوري والحصولي وأنواع كلّ واحدٍ منهما.

والغاية من هذه البحوث هو معرفة القيمة المعرفيّة لأقسام العلم والمعرفة.

ب. نظريّة المفكّرين الغربيّين:

يعتقد فلاسفة الغرب – لا سيّما في عصرنا الحاضر – أنّ العلم عبارةٌ عن الاعتقاد الصادق المبرهَن، الشامل لبعض أقسام العلم الحصولي المتوافر على ثلاثة عناصر:

الاعتقاد (= التصديق المنطقي الجازم) والصادق (= المطابق للواقع) والمبرِّر أو السبب (= الدليل). وتوضيح ذلك:

أمّا العنصر الأوّل – أي: الاعتقاد الصادق المنطقي الجزمي – فعلى أساسه تخرج التصوّرات والتصديقات غير الجزميّة (الظنّ والاطمئنان) عن دائرة المعرفة، بخلاف التصديقات الجزميّة، إذ تندرج في نطاق المعرفة، كالجهل المركّب والتقليد واليقين بالمعنى الأخصّ.

وأمّا العنصر الثاني – أي: صدق القضيّة ومطابقتها للواقع – فلا يخفى أنّ القضيّة بلحاظ الواقع لا تخلو من حالتين: إمّا المطابقة أو عدم المطابقة، ولا حالة ثالثة في البين.

واعلم: أنّ تعريف الصدق بالمطابقة للواقع هو أحد التفاسير الواردة في المسألة وإن كان الأقدم والأهمّ منها، وإلّا فهناك تعاريف ونظريّاتٌ مختلفةٌ حول

---

(١) لاحظ: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ١؛ الملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحات ٢٧٨ إلى ٣٦٠، والجزء ٨، الصفحة ٢٠٠؛ الملّا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم المنطق، الصفحة ٨، وقسم الفلسفة، الصفحة ١٤٢؛ محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، الصفحتان ٣٦ و٣٧؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**؛ عبد الله الجوادي الآملي، **نظريّة المعرفة في القرآن**.

المراد من الصدق لا جدوى من ذكرها هاهنا خشية إطالة الكلام فيها. وحيث إنّ حلّ مسألة قيمة المعرفة منوطٌ في الجملة بمطابقة التصوّرات للواقع، اقتصرنا على التعريف المزبور القائل بأنّ الصدق مطابقة القضيّة للواقع.

وأمّا العنصر الثالث – أي: الدليل على المعرفة والمبرّر لها – فالمراد به أن تستند المعرفة إلى دليلٍ خاصٍّ.

ويُلاحظ: أن لكلّ واحدٍ من علومنا ومعارفنا علّةً خاصّةً يستند إليها، وللعلّة هنا معنى عامٌّ لا يتلخّص في الدليل المصطلح، أي «الحجّة المنطقيّة»، بل يشمل القضايا البديهيّة التي لا تندرج تحت الحجج المصطلحة. ومن هنا قد يكون دليل أو مبرّر القضيّة هو البداهة أو البرهان المنطقي.

ويلاحظ: أنّ اختزال موضوع نظريّة المعرفة في التصديق الصادق المبرهن يواجه إشكالاتٍ عديدةً، وحرصًا منّا على الاختصار سنشير إلى إشكالين فقط، لنوكل التفصيل في هذا المجال إلى المراحل القادمة من البحث:

الإشكال الأوّل: أنّ كلّ قضيّة مركّبةٌ من أجزاء، ولا بدّ في صياغة قضيّةٍ معيّنةٍ من توفّر جزئين على الأقلّ: إمّا الموضوع والمحمول أو المقدّم والتالي. وعليه فالقضيّة المركّبة تتشكّل من المفاهيم والتصوّرات، ودرجة قوّتها وضعفها تابعٌ لقوّة هذه المفاهيم والتصوّرات وضعفها، لأنّها بمثابة الحجر الأساس لها. فإذا لم تكن التصوّرات ذات طابعٍ علمي ومعرفي وليس لها القدرة على حكاية الواقع، لم يكن لما ينتج عنها – أي: القضيّة – تلك الخصوصيّة، بل كان اعتبارها علمًا ومعرفةً وواقعًا ضربًا من القول غير المستند إلى دليلٍ.

وفي سياق ذلك نرى أنّنا وإن كنّا نوافق على بحث التصديق الصادق المبرهن، ولكنّنا نعتقد أنّ من الخطأ حصر مباحث نظريّة المعرفة بهذه النقطة، بل يلزم البحث حول التصوّرات والمفاهيم وأقسامها قبل ذلك، وبعد تحديد القيمة المعرفيّة لكلّ واحدٍ منها، يُصار إلى بحث التصديق الصادق المبرهن.

الإشكال الثاني: أنّ ما تقدّم في الإشكال السابق حول ضرورة بحث المفاهيم والتصوّرات لتليها التصديقات يجري في نطاق العلوم الحصوليّة، إلّا أنّ الذي يشكّل الأساس لجميع المعارف الحصوليّة – والذي من دونه لا يعود علمنا بالعالم الخارجي قابلًا للإثبات والبرهنة – هو العلم الحضوري.

ويُلاحظ: أنّ تعريف العلم بأنّه تصديقٌ صادقٌ مبرهنٌ لا يشمل العلم الحضوري والبحوث ذات الصلة به.

ومن جهةٍ أُخرى فإنّ فقدان البرهان والتفسير المعرفي للعلم بعالم الخارج قد يعرّض جميع تصوّراتنا ومعارفنا إلى الإشكال وإلى أزمة التبرير والبرهنة، لأنّ عدم ثبوت الوجود الخارجي من شأنه أن يؤدّي إلى عدم ثبوت علمٍ صادقٍ مطابقٍ للواقع مبرهنٍ عليه في عالم الخارج، ومعه تصل المقولات المعرفيّة بأشكالها كافّةً إلى طريقٍ مسدودٍ أو يؤول إلى النسبيّة والتشكيك، كما نشهد ذلك بوضوحٍ في غير واحدةٍ من مدارس المعرفة الغربيّة في عصرنا الراهن.

وبالجملة: فموضوع نظريّة المعرفة مطلق العلم والفهم، ولا يرد على هذا البيان الإشكالان المتقدّمان، بل يمكن معه طرح الخطوط العامّة في مباحث نظريّة المعرفة. ولذا سيقع الكلام في أقسام العلم مع تبيينها وبيان قيمة المعرفة في كلّ واحدٍ منها في البحوث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

❖ خلاصة الفصل الثالث

١. لمفردة العلم في اللغة العربيّة معنى واسعٌ لا يختصّ بجميع أقسام المعرفة المختلفة فحسب، بل يُطلق أيضًا على الفنون والمهارات المختلفة.

٢. أمّا مصطلح العلم الوارد على ألسنة العلماء فله معانٍ متعدّدةٌ، ولأجل معرفة موضوع نظريّة المعرفة بدقّة لا بدّ من الخوض في معاني العلم والمعرفة لكي يتّضح المراد به هنا.

٣. من المعاني المصطلحة للعلم: (١) مطلق الفهم والوعي، (٢) العلم الحصولي، (٣) التصديق، (٤) التصديق الجزمي، (٥) الجزم المطابق للواقع، (٦) الجزم المطابق للواقع مع استحالة الزوال، (٧) التصوّرات الكلّيّة، (٨) القضيّة التركيبيّة، (٩) مجموع القضايا المتناسبة، (١٠) مجموع القضايا الكلّيّة المتناسبة، (١١) العلوم الحقيقيّة، (١٢) العلوم التجريبيّة.

٤. موضوع نظريّة المعرفة عند المفكّرين الإسلاميّين مطلق الفهم والعلم، الأعمّ من الحضوري والحصولي والتصوّر والتصديق.

٥. أمّا عند مفكّري الغرب فهو الاعتقاد الصادق المبرهن، ما يعني أوّلًا: أنّ العلوم والمعارف محصورةٌ عندهم في العلوم والمعارف الحصوليّة، وأنّه يلزم تقييدها بالمعارف الحصوليّة التصديقيّة ثانيًا. ويرد على هذا التعريف للعلم إشكالان أساسيّان:

الأوّل: أنّ القضيّة مركّبةٌ من المفاهيم والتصوّرات، وأنّ قوّة القضيّة تابعٌ لقوّة المفاهيم المستعملة في القضيّة، فإن كانت هذه التصوّرات نفسها فاقدةً لخصائص العلم والمعرفة عاجزةً عن إراءة الواقع، كانت نتيجتها - أي: القضيّة - فاقدةً لهذه الخصوصيّة قطعًا.

الثاني: أنّ اقتصار البحث في نظريّة المعرفة على المسائل ذات الصلة بالعلم الحصولي والتغاضي عن العلم الحضوري أوجب سلب القدرة على إثبات علمنا بالعالم الخارجي والبرهنة عليه، الأمر الذي يعرّض تصديقاتنا إلى إشكاليّةٍ وأزمةٍ في البرهنة؛ لأنّنا متى ما عجزنا عن إثبات الوجود الخارجي، لن يثبت لدينا أيّ معرفةٍ صادقةٍ مبرهنةٍ في عالم الخارج.

❖ أسئلة الفصل الثالث

١. اذكر الاستعمالات اللغويّة للعلم.
٢. بيّن أشمل مصطلح للعلم ووضّح النسبة بينه وبين المعنى اللغوي للمعرفة.
٣. بيّن الاستعمالات التالية للتصديق مع المثال:
   - التصديق.
   - التصديق الجزمي.
   - التصديق الجزمي المطابق للواقع.
   - التصديق الجزمي المطابق للواقع مع استحالة زواله.
٤. فسّر القضيّة التركيبيّة والتحليليّة عند كانط وبيّن أنّ أيًّا منهما يُعدّ علمًا في نظره دون غيره.
٥. عرّف العلم الحقيقي والاعتباري مع المثال.
٦. ما هو موضوع نظريّة المعرفة عند المفكّرين المسلمين وعلماء الغرب وما هي نقاط القوّة والضعف في كليهما؟

❖ لمزيد من البحث والتأمّل والدراسة راجع:

١. **المدخل الموضوعي إلى نظريّة المعرفة المعاصرة**، بل موزر.
٢. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمّد تقي مصباح اليزدي.

الفصل الرابع: ثبوت المعرفة وأقسامها

يُترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. القدرة على إثبات إمكان المعرفة بطريقٍ يسيرٍ ويقيني.

٢. تعريف العلم الحضوري والحصولي وبيان أوجه الافتراق بينهما.

٣. بيان نقاط الاشتراك بين العلم الحضوري والحصولي.

تمهيد

اتّضح في الفصل السابق أنّ موضوع نظريّة المعرفة مطلق العلم، وأنّ هذا الحقل العلمي يتناول المعرفة بأقسامها.

لذا ينبغي علينا هنا أوّلًا بيان أقسام العلم والمعرفة، ثمّ التأمّل بنظرةٍ معرفيّةٍ فاحصةٍ في كلّ واحدٍ منها، لمعرفة ما يوصل منها إلى الواقع كما هو[1]، وما لا يوصل إليه.

وسيتّضح لنا في هذا السياق نقاط أساسيّة ومسائل هامّة جدًّا، ولكن قبل الخوض في أقسام المعرفة لا بدّ أن ننظر أوّلًا: هل إنّ المعرفة ممكنةٌ أم إنّها تقع في دائرة الإبهام؟ ولذا سنشير في أوّل هذا الفصل إلى إمكان المعرفة، ثمّ نبيّن أقسامها والوجوه المشتركة بينها.

إمكان المعرفة

لا يخفى أنّه لو استطاع الباحث إثبات وجود موردٍ واحدٍ من المعرفة، فقد أثبت إمكان وقوع المعرفة؛ لأنّ إمكان الوقوع لا يفتقر إلّا إلى مصداق واحدٍ لثبوته، ولو لم يثبت مصداقٌ للمعرفة ولو في فردٍ واحدٍ، فلا يمكن إثباتها مطلقًا. ومن هنا ينبغي النظر - مع الغضّ عن العلم الحضوري والحصولي والتصوّر والتصديق واليقين والظنّ والمطابقة وعدم المطابقة للواقع - في وجود مصداقٍ للعلم والمعرفة وعدم وجوده.

---

(١) وما كان منها ذا قيمةٍ واعتبارٍ يقيني.

وقد شغل هذا التساؤل المفكّرين منذ القدم، وكان يُبحث عنه تحت عنوان «إمكان المعرفة»، وقد ظهر تيّاران فكريّان فيما يرتبط بالإجابة عنه:

الأوّل: القائلون باستحالة المعرفة ممّن كان يُعرف بتسمياتٍ مختلفةٍ منها: «مذهب الشكّ» و«أصحاب الشكّ» و«المشكّكون».

الثاني: القائلون بإمكان المعرفة ممّن كان يُعرف بمذهب اليقين أو أصحاب الجزم.

وضمّ كلّ واحدٍ من هذين المسلكين فروعًا واتّجاهاتٍ يحتاج تفصيل القول فيها إلى مجالٍ أوسع لا يتحمّله هذا المختصر.

والغرض: أنّ أكثر المفكّرين والباحثين - بسبب اعترافهم ببداهة إمكان المعرفة - تناولوا هذا البحث، وما كان بحث هذه الطائفة من الأعلام والمفكّرين عن موضوع إمكان المعرفة في مقدّمة بحث العلم والمسائل المعرفيّة إلّا ردًّا على بعض الأفكار والشبهات المطروحة من قبل المشكّكين والسوفسطائيّين، وسعوا عن طريق طرح أدلّةٍ عديدةٍ كانت تحمل طابعًا تنبيهيًّا إلى لفت انتباه المنكرين للمعرفة إلى ما يدركه كلّ إنسانٍ بوجدانه بوضوحٍ[1].

والذي يظهر من كلمات القائلين بإمكان المعرفة وصرّح به بعضهم[2] هو الاستدلال على إمكان المعرفة اليقينيّة، ولكن الأولى بادئ ذي بدء البرهنة على إمكان مطلق المعرفة مجرّدةً عن كلّ قيدٍ ووصفٍ. ولنذكر هاهنا دليلًا واحدًا على إمكان المعرفة.

لو وقفتم لأوّل مرّةٍ أمام لوحةٍ فنّيّةٍ تنظرون إليها، فإنّكم ستجدون حالةً تنشأ في نفوسكم لم تكن موجودةً قبل النظر إلى اللوحة، وهذه الحالة تحكي عمّا نُقش على اللوحة، ليبقى الذهن محتفظًا بتلك الصورة حتّى مع فرض عدم النظر إليها، بل يمكنكم عند الرجوع إلى البيت إخبار الآخرين عن المنظر أو الصورة التي تحملها تلك اللوحة.

---

(١) راجع: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيّات)**، الصفحات ٤٨ إلى ٥٤؛ وفخر الدين الرازي، **المباحث المشرقيّة**، الجزء ١، الصفحة ٤٧٠.

(٢) راجع: مرتضى المطهّري، **مسألة المعرفة**، الصفحة ١٧.

ومن هنا يمكن إثبات وجود العلم الحصولي، وهو حكاية الحالة الحاصلة في النفس عن اللوحة، ووجود العلم الحضوري، وهو حضور نفس هذه الحالة الحاكية في النفس.

إذًا لا ريب في أصل إمكان وجود المعرفة. وأمّا الحديث عن قيمة المعرفة فسيوافيك الكلام فيه في البحوث القادمة.

أقسام المعرفة

تقرّر غير مرّةٍ إمكان تقسيم علوم الإنسان ومعارفه باعتباراتٍ متعدّدةٍ إلى أقسامٍ مختلفةٍ، ومنه تقسيمه إلى العلم الحضوري والحصولي.

أمّا العلم الحضوري، فهو عبارةٌ عن العلم بالأشياء بلا واسطة حاكٍ.

وأمّا العلم الحصولي، فهو العلم بالأشياء عن طريق الحاكي لها.

فالفرح مثلًا حالةٌ يشعر بها الإنسان في أعماقه، ولا تحصل له عن طريق صورة الفرح الذهنيّة، بل يدركها مباشرةً بلا واسطةٍ. وهذا القسم من العلم يُطلق عليه العلم الحضوري الذي يحضر فيه نفس الشيء لدى العالم، ولا حائل فيه بين العالم والمعلوم.

ولكنّك قد لا تكون مسرورًا فرحًا، بل قد تصادف امرءًا سعيدًا مبتهجًا وأنت في حالة حزنٍ وغمٍّ واكتئابٍ، فهنا على الرغم من أنّك لا تشعر بحالة الفرح، لكنّك تفهم وتدرك سرور ذلك الشخص وفرحه، ولا يحصل إدراكك هذا إلاّ عن طريق الصورة الذهنيّة والقضيّة القائلة: «هو مسرورٌ»، إذ إنّ هذه القضيّة كالمرآة تعكس حقيقة فرحه وابتهاجه وإن لم يكن ارتباطك بحقيقة الفرح مباشرًا، بل حالت الصورة الذهنيّة بينك وبين هذه الحقيقة. وتتّسم هذه الصورة بكونها حاكيةً لحقيقة فرح شخصٍ آخر وسروره، ومن هنا قيل لهذا النحو من العلم «العلم الحصولي» الذي لا تحضر فيه حقيقة الشيء لدى العالم، وإنّما تتبلور صورةٌ ذهنيّةٌ عنه، مع الواسطة بين العالم والمعلوم (الصورة الذهنيّة).

ولا بأس هنا بالإشارة إلى أمرين هامّين:

الأوّل: أنّ تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي عقلي؛ بمعنى: أنّ كلّ

المعارف البشريّة إمّا داخلةٌ تحت العلم الحضوري أو مندرجةٌ تحت العلم الحصولي، ولا قسم ثالث في البين.

والسرّ فيه أنّ القضيّة القائلة: «العلم إمّا حصولي أو حضوري» حمليّةٌ مردّدة المحمول، فكلّ مصداقٍ فرضناه من معارفنا إمّا مصداقٌ للعلم الحضوري أو فردٌ للعلم الحصولي، ويستحيل أن تكون لدينا معرفةٌ حضوريّةٌ حصوليّةٌ في آنٍ واحدٍ، كاستحالة أن تكون لدينا معرفةٌ لا حصوليّةٌ ولا حضوريّةٌ. والشاهد على ذلك أنّ العلم إمّا بواسطة حاكٍ (العلم الحصولي)، أو من دون وساطته (العلم الحضوري)، وهذا التقابل من نوع تقابل السلب والإيجاب، فليس هناك شقّ ثالثٌ لهما، بل العلمان لا يرتفعان كما لا يجتمعان.

الثاني: أنّ تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري من إبداعات الفلاسفة المسلمين، ولا أثر له في الفلسفة الغربيّة. نعم، هناك بعض الأبحاث والمسائل التي يمكن أن تنطبق على العلم الحضوري عندهم.

فلنعطف الكلام الآن إلى أوجه الاشتراك بين العلمين.

المشتركات بين العلم الحضوري والحصولي

١. الاشتراك في الدرجات والمراتب:

هناك ثلاث مراتب للعلم بالموجود في العلم الحصولي والحضوري:

أ. العلم بموجوديّة ذلك الموجود: إنّ أوّل مرتبةٍ وأسفل درجةٍ من العلم بالشيء - سواء كانت المعرفة حضوريّةً أو حصوليّةً - معرفتنا بوجوده، لتأتي معرفة ماهيّته في المراتب اللاحقة.

ب. معرفة خصائص الموجود (إمّا كلّها أو بعضها): الإنسان لا يعرف عادة جميع خواصّ الأشياء ومميّزاتها.

لا يدرك الإنسان كثيرًا من صفات الأشياء بالعلم الحصولي، ولذا نحاول تكميل معرفتنا وإدراكاتنا بالاستعانة بالأدوات والإفادة من المناهج المختلفة، كما أنّا بعد علمنا بأصل وجود الشيء بالعلم الحضوري نتصدّى لمعرفة خصائصه. نعم، حصول المعرفة بهذه الخصائص لا يتمّ دفعةً واحدةً.

والذي ينبغي التنبّه إليه أنّ المرتبة الثانية من المعرفة – أي: معرفة خواصّ الشيء – لها درجاتٌ، فكلّما تعرّفنا على خصوصيّة لشيءٍ، ازدادت معرفتنا بذلك الشيء درجةً. وغير خفيّ أنّ خواصّ الشيء من مميّزاته الخارجيّة غير الذاتيّة له.

ج. معرفة حقيقة الشيء وذاته: وتحصل هذه المعرفة أيضًا تارةً بصورةٍ كاملةٍ وأُخرى ناقصةٍ، أي: إنّنا إمّا أن نعرف حقيقة الشيء بتمامه، وإمّا أن نعرف جزءًا من تلك الحقيقة.

وفي هذه المرتبة من المعرفة يطّلع المرء على ماهيّة موجودٍ ما، والمقصود من الماهيّة هنا حقيقته ومحتواه الداخلي الذي تارةً يكون بسيطًا وأُخرى مركّبًا، فإن كان مركّبًا، كانت حقيقته مؤلّفةً من معانٍ مختلفةٍ منتظمةٍ من الأعمّ إلى الأخص، فإذا عرفنا أنّ الماء مائعٌ مركّبٌ من أُوكسجين وهيدروجين، كان إدراك هذه الحقيقة معرفةً لذات الماء وحقيقته، وأمّا سائر الخواصّ من قبيل كونه أساس حياة الموجودات الحيّة ونحو ذلك فهي من الصفات غير الذاتيّة له، ولا دخل لها في حقيقته، مع أنّها سنخ معرفةٍ من الدرجة الثانية، فتدبّر.

ولا يخفى أنّ معرفة حقيقة الأشياء غير تامّةٍ دائمًا، وأنّ تكامل معرفة حقيقة الأشياء ممكنٌ في العلم الحصولي والحضوري على حدٍّ سواءٍ.

٢. الاشتراك في مراتب الكشف:

ينقسم كلٌّ من العلم الحضوري والحصولي إلى شعوريّ وشبه شعوريّ ومغفولٍ عنه[١].

أمّا المعرفة الشعوريّة، فهي أن نعلم بالشيءِ مع الالتفات إلى هذا العلم، نظير ما لو كنّا نقرأ سورة الحمد، إذ يكون علمنا بسورة الحمد ملتفَتًا إليه من سنخ العلم الحصولي، وكعلمنا بوجودنا مع الالتفات إليه، إذ تكون معرفتنا بوجودنا حينئذٍ حضوريّةً ملتفَتًا إليها.

(١) لعلّ هذا التقسيم من إبداعات آية الله الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، ولعلّ الحقّ في التعبير عنه أن يُقال: المعرفة الواعية والمعرفة شبه الواعية والمعرفة المغفول عنها (المترجم).

أمّا المعرفة شبه الشعوريّة، فهي أن نعلم بالشيء دون الالتفات إلى هذا العلم. نعم، بمجرّد أن نُنبّه عليه يحصل الالتفات، كما لو كنّا مستغرقين في القراءة والمطالعة، إذ كثيرًا ما نغفل عن صوت جرس البيت وإن دقّ غير مرّةٍ، ولكن بمجرّد أن يتمّ تنبيهنا على ذلك نلتفت بصورةٍ تامّةٍ إليه. وكذا الغفلة عن علمنا الحضوري بأنفسنا عندما نكون مشغولين بعملٍ ما، فإننا نغفل معه حتّى عن هذا العلم الحضوري، ولكن بمجرّد أن نُنبّه عليه نعلم به تفصيلًا.

وأمّا المعرفة المغفول عنها، فهي أن نعلم بالشيء، غير أنّنا فضلًا عن عدم التفاتنا إليه نغفل عنه حتّى مع التنبيه عليه. فالصديق الذي قضى معنا سنينًا في الدراسة والبحث قد لا نتمكّن من تذكّر اسمه عند رؤيته ثانيةً، ولكن بعد مدّةٍ من الزمن وفي حالةٍ من الهدوء والطمأنينة نتذكّر اسمه مرّةً أُخرى. فهنا لم تحصل لنا معرفةٌ جديدةٌ، غاية الأمر أنّنا تذكّرنا ما كنّا عالمين به سلفًا. وهذا الأمر جارٍ في العلم الحضوري أيضًا، إذ يُستفاد من الآية ١٧٢ من سورة الأعراف توافر جميع الناس على العلم الحضوري، إلّا أنّه من سنخ المغفول عنه، فقد يتبدّل إلى ملتفَتٍ إليه أو إلى علم تفصيلي حين يقطع الإنسان علائقه بكلّ شيء ويستغرق في ذات الله، نظير ما يُشاهد لدى غير واحدٍ ممّن وصل إلى تلك الحالة عن طريق الجهاد والاجتهاد في عبادة الله وإخلاص النيّة له، بل لعلّ حضور الله عندهم أبين وأظهر من حضور كلّ شيءٍ[1].

٣. الاشتراك في إمكان الزوال:

العلم الحضوري كالحصولي قابلٌ للزوال، فالجوع من الأمور التي ندركها بالعلم الحضوري، ولكنّه يزول بعد تناول الطعام، فلا نشعر به، كما يطال النسيان كثيرًا من علومنا التي تعلّمناها، وكم من حافظٍ فقد كلّ ما حفظه بسبب حادثةٍ ما، فالعلم الحصولي أيضًا قابلٌ للزوال.

وليس الغرض هاهنا دعوى أنّه لا وجود لعلمٍ غير قابلٍ للزوال، بل العلم الذي

---

(١) راجع في هذا المجال: محمّد تقي مصباح اليزدي، **معارف القرآن (معرفة الله)**، الصفحات ٣٧ إلى ٤٧.

هو أمرٌ وجودي ينقسم إلى قسمين: علم إمكاني وعلم ضروري، وما ذُكر يصدق على العلم الإمكاني، لأنّه قابلٌ للزوال ذاتاً، فلا يثبت لهُ الوجود على نحو الضرورة والوجوب، كما لم يُفرض في مورده استحالة زواله عقلًا. والشاهد على ذلك زوال الأشياء من أنفسنا ممّا حصل لدينا عن طريق العلم الحصولي والحضوري على حدٍّ سواءٍ، خلافًا للعلم الضروري الذي لا يزول أبدًا؛ كيف وفرض زواله يلزم منه المحال العقلي، كما في علم الله تعالى غير القابل للزوال مطلقًا.

وبالجملة: فإنّنا لا ندّعي أنّ كلّ علم قابلٌ للزوال، بل نقول على نحو القضيّة المهملة: لا شكّ أنّ كلًّا من العلم الحضّوري والحصولي قابلٌ للزوال.

٤. الاشتراك في ثبات القيمة المعرفيّة:

إنّ المعرفة الحقّة الصحيحة – سواء كانت حضوريّةً أو حصوليّةً – لا تقبل الزوال والتغيّر، أي: إنّنا إذا أدركنا الحقيقة كما هي، فلا يمكن أن تزول أو تتغيّر أبدًا. ولأجل توضيح هذه المسألة لا بأس بالإشارة هنا إلى بعض الجهات المهمّة:

أ. يستحيل انعدام الموجود في ظرف وجوده؛ لأنّ ذلك يستلزم اجتماع النقيضين، وهو محالٌ. ومعه فلو أدركنا وجود شيءٍ في ظرف وجوده، وكان هذا الإدراك صحيحًا وواقعيًّا، فمن المحال تغيّر هذا الإدراك، لأنّ معنى تغيّره تغيّر الواقع المُدرك (وجود الشيء المدرك) وانعدامه، وهو محالٌ. فآية الله السيّد الخميني مثلًا عاش بين سنتي ١٢٧٩ الشمسيّة و١٣٦٨ الشمسيّة، فكان حيًّا موجودًا لمدّة ٨٩ سنةً، فإن أدركنا هذه الحقيقة، فلن تتغيّر معرفتنا وإدراكنا تحت أيّ ظرفٍ، ذاك أنّ التغيّر ممكنٌ في حالة افتراض أنّ آية الله السيّد الخميني كان حيًّا موجودًا في المدّة الممتدّة من ١٢٧٩ إلى ١٣٦٨ وغير موجودٍ، وهو محالٌ.

ب. يستحيل وجود المعدوم في ظرف عدمه: وهذه النكتة عكس ما تقدّم آنفًا، فلو لم يكن بيدك اليمنى قدحٌ من الماء الساعة الرابعة عصرًا من يوم أمس، وأدركت هذه الحقيقة جدًّا، بقى إدراكك لهذه الحقيقة إلى الأبد من دون تغيّرٍ، ذاك أنّ التغيّر يعني تبدّل الحقيقة المدركة في ظرف عدمها إلى الوجود، وهو محالٌ.

ج. لكلّ طبيعةٍ أحكامٌ ثلاثةٌ: الوجوب والإمكان والامتناع.

والمراد من الطبيعة هو أن تلحظ شيئًا مع غضّ النظر عن وجوده وعدمه. وعليه تثبت بعض الأحكام لطبيعة شيءٍ ما على نحو الإمكان تارةً، وعلى نحو الضرورة أُخرى، ولا تثبت بعض الأحكام له على نحو الامتناع ثالثةً، فالوجود يثبت للعدد اثنين على نحو الإمكان، فنقول: «الاثنان عددٌ ممكن الوجود»، إلّا أنّ الزوجيّة تثبت للاثنين على نحو الضرورة، فنقول: «الاثنان زوجٌ ضرورةً»، ومن جهة الامتناع يستحيل للعدد ثلاثة أن يثبت للعدد اثنين، أي: «يمتنع أن يكون الاثنان ثلاثة».

ولو أدركنا هذه الأحكام الثلاثة الثابتة للطبيعة بصورةٍ صحيحةٍ، فمن المحال أن يتغيّر إدراكنا عن الحكم المفروض صحّته. وفي المثال أعلاه إذ يستحيل أن تتبدّل طبيعة الاثنين من كونها ممكنة الوجود إلى واجب الوجود مطلقًا، لن يتغيّر فهمنا لهذه الحقيقة ولن يزول، كما يصدق هذا البيان على فهمنا للأحكام الضروريّة والممتنعة أيضًا بلا فرقٍ.

ومن هذه الجهات الثلاث يتبيّن سبب عدم زوال وتغيّر المعارف الصحيحة الحقّة، كما يتّضح أيضًا أنّ هذا الكلام لا ينافي أصل قابليّة الزوال في العلم الإمكاني، بخلاف الضروري؛ ذلك أنّ وجود العلم – الأعمّ من الصحيح وغيره – غير حقيقته، فزوال العلم بسبب إمكانه لا علاقة له بعدم قابليّة زوال الصحّة عن الصحيح منه. وعليه فالعلم وإن كان حقًّا صحيحًا، إلّا أنّ قابليّة زواله ممكنةٌ، كما لو علم شخصٌ أنّ حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي أربعة، ولكنّه فقد مدركاته ومعارفه بسبب حادثٍ تعرّض له، وكان من جملة ما فقده علمه بالعمليّة الحسابيّة المذكورة.

٥. الاشتراك في عدم إمكانيّة التعدّديّة المعرفيّة:

من الأُمور المشتركة بين العلمين الحضوري والحصولي أنّ حقيقة كلّ شيءٍ واحدةٌ فقط، ولا يُعقل أن يكون لشيءٍ واحدٍ حقائق متعدّدةٌ متناقضةٌ أو متضادّةٌ؛ ضرورة أنّ الحقيقة عبارةٌ عن فهم الواقع كما هو، وهذا هو المعنى المراد من الحقيقة في هذا المقام، وإلّا فلهذه المفردة استعمالاتٌ في معانٍ أُخر لا داعي إلى إطالة البحث بذكرها.

والحاصل: أنّ الفهم – سواء كان حصوليًّا أو حضوريًّا – إذا كان صحيحًا

وحقًّا، فلا يمكن افتراض فهم آخر صحيح مناقضٍ أو مضادٍّ له؛ لأنّ الواقع واحدٌ لا يتعدّد، والقراءات أو الأفهام المتباينة لا يُعقل أن تكون معرّفًا لهذا الواقع، بل هناك فهمٌ واحدٌ هو الصحيح المطابق للواقع، وسائر القراءات غير صحيحةٍ. فلو قال أحدنا في هذا المكان الخاصّ والزمان المخصوص: «دخل النهار والجوّ مشرقٌ»، وقال آخر في ذلك الظرف الزماني والمكاني نفسه: «لم يدخل النهار والجو ليس بمشرقٍ»، أدرك الجميع أنّ إحدى هاتين الدعويين صحيحةٌ والأُخرى خاطئةٌ، لأنّ الواقع واحدٌ، وهو - مع غضّ النظر عن الدعويين المذكورتين - إمّا نهارٌ والضوء ثابتٌ، أو ليس بنهارٍ والضوء ليس بثابتٍ. وبالجملة: فكلّ فهمٍ كاشفٍ عن الواقع فهو صحيحٌ وغيره خاطئٌ.

ولا بأس هنا أن نعمّق البحث حول العنصر الخامس، ونشير أوّلًا إلى أنحاء النزاع بين الآراء المختلفة:

١. النزاع اللفظي[١]: يُطلق هذا النحو من النزاع على سوء الفهم الناشئ من الجهل بمقصود كلّ واحدٍ من الآراء المتباينة، وعدم حصول المعرفة اللازمة بالرأي المقابل، فلو تكشّفت الحقيقة لأطراف النزاع، لارتفعت الخصومة وزال الاختلاف. وخير مثالٍ على ذلك الشركاء الأربعة الذين أرادوا شراء طعامٍ لهم بأموالهم التي جمعوها فيما بينهم وكانوا من أقوامٍ شتّى: فقال الفارسي: «ينبغي أن نشتري انگور»، وقال العربي: «يجب أن نشترِي عنبًا»، وقال التركي: «بل نشتري اوزوم»، وقال الرابع وكان روميًّا: «نشتري استافيل»، ولم يقبل أحدٌ منهم التراجع عن رأيه، مع أنّ مراد كلّ واحدٍ منهم الشيء نفسه.

٢. النزاع المعنوي[٢]: في هذا النوع من الاختلاف لا تحكي الآراء عن حقيقةٍ واحدةٍ، بل لكلّ طرفٍ هاهنا دعوى تختلف عن دعوى الآخر. فحينئذٍ نحن أمام حالتين:

الأولى: إمكانيّة الجمع بين تلك الدعاوي المختلفة.

---

(١) أو الاختلاف اللفظي.

(٢) أو الاختلاف المعنوي.

الثانية: تعذّر الجمع بينها.

ومثال الحالة الأولى أن يدّعي زيدٌ أن «حسنٌ عادلٌ»، ويدّعي بكرٌ أن «حسنٌ عالمٌ»، فيما يقول عمرٌو: «حسنٌ شجاعٌ»، فمع أنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء الثلاثة يُعبّر عن حقيقةٍ خاصّة، إلّا أنّ ما ذُكر ليس ممّا يتعذّر جمعه، لعدم التناقض بين تلك الرؤى، إذ لا يستحيل أن يكون حسن عادلًا وعالمًا وشجاعًا، إذًا فلا اختلاف حقيقيّ بينها.

وأمّا الدعاوي في الحالة الثانية فهي غير قابلةٍ للجمع، لأنّ كلّ ادّعاءٍ ينفي الآخر. ولمزيد من التوضيح نأتي بمثال:

تبحث المدارس الفكريّة عادةً قضيّة انحصار الوجود في المادّة، وثبوت موجوداتٍ وراء الوجود الماديّ، أعني: وجود الله تعالى وعدمه. وتنقسم هذه المدارس إلى طائفتين: الأولى تدّعي وجود الله، والثانية تنفي وجود إلهٍ غير مادّي.

ولا يخفى استحالة الجمع بين هذين القولين؛ وذلك لأنّ كلّ واحدٍ منهما ينفي الآخر ويُكذّبه، وحيث إنّ الواقع واحدٌ: إمّا وجود إلهٍ غير مادّي وإمّا عدمه، كانت إحدى الرؤيتين المذكورتين مطابقةً للواقع قطعًا، والأُخرى باطلةً غير مطابقةٍ له.

وعلى فرض أنّ الحقّ كان مع المعتقدين بوجود الله، يُلاحظ أنّ أصحاب هذا التيّار الفكري يختلفون فيما بينهم، إذ يعتقد البعض بوحدانيّة الله، فيما ينفيها الآخر، وهنا أيضًا لا يمكن الحكم بالصحّة لكلا النظرتين، إذ لا يحتمل الواقع سوى واحدةٍ منهما. ولو فرضنا أنّ الحقّ كان مع الموّحدين المعتقدين بوحدانيّة الله، فهل أرسل هذا الإله نبيًّا إلى عباده، أم يقال بأنّ عقل الإنسان وإدراكاته كافٍ في إيصاله إلى السعادة؟ ويمتنع هنا أن تكون كلا النظرتين مطابقةً للواقع، بل لا بدّ أن تكون إحداهما حقًّا والأُخرى باطلةً. ثمّ إنّ المعتقدين بأصل النبوّة قد يختلفون أيضًا بأن يعتقد بعضهم بخاتميّة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويدّعي آخرون خاتميّة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فيما يذهب فريقٌ ثالث إلى القول بخاتميّة النبي محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ولا يُعقل أن تطابق تلك الآراء جميعها الواقع، بل لا بدّ أن يكون أحدها حقًّا مطابقًا للواقع. ولنفرض أنّ الحقّ مع المسلمين في اعتقادهم بخاتميّة النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فهل نصب النبي خليفةً له من بعده بأمرٍ من الله، أم جعل تعيين الخليفة من بعده

بيد الأُمّة؟ ولا بدّ هاهنا أن تطابق إحدى النظرتين المتنافيتين الواقع الذي أمر الله به وامتثله رسوله، وتخالفه الأُخرى، ولذا فالتصوّر الحقّ في هذه المسألة واحدٌ أيضًا.

والغرض: أنّه كلّما كانت الآراء المختلفة حول مسألةٍ ما متناقضةً أو متضادّةً وكان الواقع واحدًا، كان الحقّ مع الرأي المطابق للواقع وسائر الآراء باطلةً. ومن هنا يتبيّن أنّ مقاربة التعدّديّة المعرفيّة والدينيّة التي تفترض صحّة الآراء المتنافية فيما بينها واعتبارها بلا إشكالٍ مقاربةٌ خاطئةٌ فاقدةٌ لأيّ أساسٍ أو تفسيرٍ عقلائي.

❖ خلاصة الفصل الرابع

١. إمكان وقوع المعرفة أمرٌ بديهي لا يحتاج إلى بحثٍ، وما كان كلام بعض الفلاسفة فيه إلّا بسبب إنكار شرذمة له.

٢. لو نظرنا إلى صورةٍ لم نرها من قبل، تولّدت في أذهاننا حالةٌ تحكي الصورة (العلم الحصولي)، وهذه الحالة الحاكية نشعر بها في أنفسنا (العلم الحضوري)، فلا ريب إذًا في أصل وجود المعرفة وإمكانها.

٣. تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي من إبداعات العلماء المسلمين.

٤. مقتضى القسمة العقليّة أنّ جميع معارفنا إمّا داخلةٌ في العلم الحصولي أو مندرجةٌ تحت العلم الحضوري.

٥. العلم الحضوري والحصولي بموجودٍ له ثلاث مراتب:

أ. العلم بأصل وجود المعلوم.

ب. العلم بخواصّ المعلوم.

ج. العلم بحقيقة المعلوم وذاته.

٦. ينقسم كلٌ من العلم الحضوري والحصولي إلى شعوريّ وشبهه وغير شعوريّ.

٧. العلم من سنخ الوجود، وينقسم إلى إمكاني وضروري. أمّا الضروري فكعلم الله، وأمّا الإمكاني فكعلوم الموجودات الممكنة التي منها علم الإنسان.

ثمّ إنّ العلم الإمكاني الشامل للحصولي والحضوري قابلٌ للزوال، إلّا أنّ صدق العلم واعتباره أمرٌ ثابتٌ غير قابلٍ للزوال.

٨. يشترك العلم الحضوري والحصولي في أنّ الحقيقة واحدةٌ في كلّ مسألةٍ غير قابلةٍ للتعدّد، فلا يُعقل أن تكون معرفتان متناقضتان أو متضادّتان بشيءٍ حقًّا صحيحًا. والحقيقة هي إدراك الواقع كما هو.

❖ أسئلة الفصل الرابع

١. هل المعرفة ممكنةٌ أم لا؟ وما الدليل عليها؟
٢. عرّف العلم الحصولي والحضوري بدقّةٍ مع المثال.
٣. في ضوء تعريف العلم الحصولي والحضوري بيّن أنّ أيًّا من الموارد أدناه من سنخ العلم الحصولي وأيّها من سنخ العلم الحضوري:
أ . العلم بعلّيّة النفس لمدركاتنا.
ب. العلم بحصانٍ ذي جناحٍ مفترضٍ في أذهاننا.
ت. تصوّر حصانٍ ذي جناحٍ.
ث. العلم بقوى النفس وحالاتها.
ج . العلم بأنّ لكلّ معلولٍ علّةً.
ح . علم الإنسان بصفات الله الذاتيّة.
خ . علم العلّة بمعلولها.
٤. اذكر درجات العلم الحصولي والحضوري.
٥. ما هو المقصود من العلم الشعوريّ وشبه الشعوريّ واللاشعوريّ؟ وضّح ذلك مع الأمثلة.
٦. هل العلم الحصولي قابلٌ للزوال أم لا؟ وهل العلم الحضوري قابلٌ للزوال أم لا؟ وضّح ذلك.
٧. اذكر المراد من الجملة التالية بوضوحٍ: «الحقيقة واحدةٌ في كلّ مسألةٍ».

❖ المزيد من البحث والتحقيق

١. كان رينيه ديكارت من فلاسفة المعرفة البارزين، وقد بدأ سعيه بجدٍّ لأجل الوصول إلى الحقيقة إلى أن انتحل دور المشكّكين ليشكّك في كلّ شيءٍ، ثمّ تناول أدلّة المشكّكين وحاول أن يؤسّس لعلومٍ يقينيّةٍ وقطعيّةٍ تكون أساسًا رصينًا للفلسفة والمعرفة.
حاول - عزيزي الباحث - من خلال مراجعة الكتب ذات الصلة أن تعطي أوّلًا تصوّرًا عن الشكّ الديكارتي، ثمّ بيّن الجواب عنه، ثمّ قيّم ذلك الجواب وإن تعدّد، وحاول من خلال ما قرأت أن تطرح أساسًا قويًّا في مواجهة المشكّكين.

٢. يعتقد بعض أصحاب التعدّديّة الدينيّة أنّه لا ينبغي تصوّر أنّ هناك اختلافًا بين الأديان وأنّه لا بدّ أن يكون هناك دينٌ واحدٌ حقٌّ، بل الحقّ أنّ الأديان كلّها أو الأديان الإبراهيميّة على أقلّ تقديرٍ حقٌّ وأنّ الاعتقاد كالعمل بأيّ منها جائزٌ.
حاول نقض هذا المدّعى من خلال البحث والتأمّل في مدّعاهم وأدلّتهم في ضوء ما درسته في هذا الفصل.

❖ لمزيد من البحث والدراسة والتأمّل راجع:

١. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، الجزء ١، الدرسان ١٢ و١٣.
٢. **العلم الحضوري**، محمّد فنائي الأشكوري، الفصل الأوّل والثاني والثالث.

الفصل الخامس:

نقاط الافتراق بين العلم الحضوري والحصولي

يترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. تجنّب الوقوع في المغالطات المحتملة في ضوء معرفة الفارق بين العلم الحضوري والحصولي وبيان الميز بينهما.

٢. بيان الوجه في عدم قابليّة العلم الحضوري للخطأ وعدم خضوعه بالنتيجة لمعيار الصدق والكذب.

٣. معرفة مكانة العلم الحضوري ودوره في منظومة المعرفة الإسلاميّة.

٤. الاطّلاع على أوجه الافتراق بين الوجود العيني واللفظي والكتبي وبيان آثارها في نظرية المعرفة.

٥. بيان المراد من المصطلحات التالية: المفهوم والمعنى والمصداق مع الإشارة إلى آثارها المعرفيّة.

٦. معرفة الفارق بين العلم الحضوري والحصولي وبيان آثارهما المعرفيّة.

تمهيد

عرفنا في الفصل السابق أقسام المعرفة ونقاط الاشتراك فيما بينها، ونسعى في هذا الفصل عبر بيان الفارق بين العلوم الحصوليّة والحضوريّة الاطّلاع أوّلًا على هذين القسمين من العلم، ثمّ تمييز الأحكام الخاصّة بكلّ واحدٍ منهما عن سائر الأحكام، بعد التوافر على معرفةٍ جامعةٍ عن هذين القسمين من العلم ثانيًا؛ كي نتجنّب الخلط بين البحوث أو الوقوع في فخّ المغالطات أحيانًا.

المائز بين العلم الحصولي والحضوري

١. الفرق في وساطة الصورة الذهنيّة وعدمها:

ويتبيّن هذا الفرق بوضوحٍ في ضوء تعريف العلم الحضوري والحصولي؛ إذ العلم الحصولي معرفة الأشياء بواسطة الصورة الحاكية، والعلم الحضوري العلم بالأشياء من دون الصورة الحاكية[١]. فعندما نشعر بحالة الفرح، نحسّ بها في أعماق نفوسنا، وهذا الإحساس أو الشعور بالفرح هو العلم الحضوري الذي ندركه دون وساطة الصورة الذهنيّة. نعم، بعد مرور مدّةٍ من الزمن قد تتلاشى هذه الحالة من نفوسنا، إلّا أنّنا قد نستحضر تلك الحالة من الفرح ولو كنّا نعيش لحظاتٍ من الحزن والاكتئاب وإن كان ارتباطنا بها حينئذٍ غير مباشرٍ، بل عن طريق صورتها المحفوظة في الذاكرة.

---

(١) لاحظ: حسن حسن زاده الآملي، **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، الصفحة ١٣.

٢. الفرق في وحدة الوجود العلمي والعيني أو ثنائيّته:

الفارق الآخر بين العلم الحضوري والحصولي هو أنّ الوجود العلمي والوجود العيني (الخارجي) في العلم الحضوري واحدٌ، وأمّا في العلم الحصولي فالوجود العلمي هو الوجود الذهني (أي: الصورة الذهنيّة)، والوجود العيني هو ما تحكيه الصورة الذهنيّة[١]. فصورة الأب الموجودة في ذهن كلّ ولدٍ له مغايرةٌ لوجوده العيني الخارجي، ما يفسّر بقاء صورته في ذهن الولد حتّى مع غيابه. ولذا قيل: إنّ الوجود العلمي غير الوجود العيني، وإنّ العلم موجودٌ حتّى في فرض فقدان المعلوم، خلافًا للعلم الحضوري، لمكان وحدة الوجود العلمي والوجود العيني فيه، إذ إنّ انعدام المعلوم وغيابه[٢] انعدامٌ للعلم وغيابٌ له (أي: الوجود العلمي).

ولمزيدٍ من التوضيح لا بأس بالإشارة إلى أمرين:

الأوّل: أنّ للأشياء وجوداتٍ أربعةً: الوجود العيني[٣] والوجود الذهني والوجود اللفظي والوجود الكتبي. فللماء وجودٌ عيني هو نفسه الوجود الخارجي، وله وجودٌ ذهني هو عبارةٌ عن صورته الذهنيّة، وإلى جانب هذين الوجودين هناك وجودان آخران للماء هما: الوجود اللفظي، وهو الحروف التي صيغ منها اللفظ (الميم والألف والهمزة) المستعملة عادةً عند التخاطب، وهناك نحوٌ رابعٌ من الوجود هو الوجود الكتبي الذي لا يصدق إلّا بعد كتابة لفظ «ماء».

ولا يخفى أنّ دلالة الوجود الذهني على الوجود العيني طبعيّةٌ ذاتيّةٌ لا وضعيّةٌ، بخلاف دلالة الوجود اللفظي والكتبي على الوجود العيني؛ فإنّها وضعيّةٌ.

ثمّ إنّ للصورة الذهنيّة خصوصيّةً ذاتيّةً غير قابلةٍ للسلب مطلقًا، وهي بيان الواقع وحكايته، وإن كان ما تكشف عنه لا وجود له في الواقع، لبقاء خصوصيّة الكشف في الصورة الذهنيّة. ففي أيّام الصيف الحارّة عندما تكون الشمس عموديّةً، تتشكّل في أذهاننا صورة تحكي وجود ماءٍ في الطريق (أي: ظاهرة السراب)، ولكن حينما نقترب أكثر قد لا نجد أثرًا لذلك الماء، وهذا دليلٌ على

---

(١) القطب الرازي وصدر الدين الشيرازي، **رسالتان في التصوّر والتصديق**، الصفحة ٤٦.

(٢) الوجود العيني.

(٣) الوجود الخارجي.

ذاتيّة حكاية الصورة الذهنيّة عن الخارج: سواءٌ كان لهذه الصورة منشأٌ واقعي (أي: الماء الحقيقي في مثالنا)، أم كانت عوامل أُخر نسجت هذه الصورة وهمًا في أذهاننا. والغرض: أنّ الحكاية ليست تابعةً لوضعنا وإرادتنا، بل هي ملازمةٌ للصورة الذهنيّة قهرًا.

وأمّا دلالة الوجود اللفظي والكتبي فهي تابعةٌ للوضع والتعهّد، فلا دلالة ذاتيّةً للألفاظ قبل الوضع، بداهة أنّه قبل وضع لفظ «ماء» لذلك الوجود العيني، لم تكن هناك كلمةٌ تدلّ ذاتًا على ذلك السائل المركّب، ولذا وُضعت كلمة «آب» في اللغة الفارسيّة للدلالة على الماء الخارجي. ومن الواضح أنّه يمكن وضع لفظٍ آخر للدلالة على ذلك السائل، كما هو الحال في سائر اللغات التي وضعت ألفاظًا أُخر للتدليل على الوجود الخارجي للماء.

الثاني: أنّنا نواجه في دائرة العلم الحصولي ثلاثة مصطلحات هي: المفهوم والمعنى والمصداق. وإليك بيان المراد منها:

المفهوم:

يمثّل المفهوم الوجود الذهني، وهو نافذةٌ نطلّ من خلالها على العالم الخارجي، إلّا أنّ تلك النافذة ليست من السعة لتُرينا تمام الواقع، بل يمكن عبر كلّ نافذةٍ رؤية زاويةٍ من زوايا الواقع الخارجي، ولأجل رؤيته بتمامه لا بدّ أن تُفتح نوافذ أُخر على الواقع من زوايا مختلفةٍ، أي: يجب الإفادة من مفاهيم متعدّدة لغرض الوصول إلى الواقع.

المعنى:

المعنى هو محكي المفهوم، أو فقل: المعنى جانب من جوانب الواقع ينكشف من نافذة المفهوم، فلو افترضنا حوضًا سعته تسعة أمتارٍ مكعّبةٍ مملوءًا بالماء، إلّا أنّه تعرّض لأشعّة الشمس، فغدا حارًّا جدًّا، لتحقّق عندنا في العالم الخارجي ماءٌ حارٌّ حجمه تسعة أمتارٍ مكعّبةٍ. فإن أردنا استعمال مفهوم الماء والنظر إلى هذا الواقع، اقتصرنا في النظر على معنى مائيّته دون ملاحظة سائر المعاني من حرارته وحجمه[1] وغيرها ممّا لها صلة به. ولكي نتعرّف على كلّ واحدٍ من جوانب

(١) البالغ تسعة أمتارٍ مكعّبةٍ.

الواقع الأخرى، ينبغي أن نلتمس مفهومًا آخر ونافذةً جديدةً؛ كي نصل إلى معرفةٍ شاملةٍ.

المصداق:

وهو الواقع العيني الموجود في عالم الخارج بتمام هويّته وأبعاده التي يتمّ التعرف على كلٍّ منها من خلال مفهوم مستقلٍّ. نعم، هناك الكثير من الحيثيّات والأبعاد التي ينطوي عليها الواقع العَيني (المصداق) لم تُكتشف بعد. وعليه فالمصداق وإن كان وجودًا واحدًا، إلّا أنّه يمثّل كافّة معاني عالم الخارج التي تكشف عنها مفاهيمها المختلفة، فضلًا عن وجود معانٍ كثيرةٍ لم يتشكّل بعدُ منها مفهومٌ في أذهاننا؛ لمكان مجهوليّتها. فالماء الحارّ ذو التسعة أمتارٍ مكعّبة وإن كان مصداقًا واحدًا، إلّا أنّ وجوده الخارجي يشتمل على معانٍ أُخر من قبيل: الماء الحارّ والأمتار التسعة المكعّبة وغيرهما؛ لما مرّ من أنّ هناك معاني أُخر للماء مجهولةً لنا.

ونظرًا لما تقدّم فعندما نقول: إنّ الماء موجودٌ في الخارج وإنّ الوجود العيني للمفهوم يساوي الوجود العلمي، فإنّنا نقصد بذلك الموجوديّة الخارجيّة للماء، لا الأبعاد والتعيّنات الأُخرى، كحرارته وحجمه البالغ تسعة أمتارٍ مكعّبةٍ.

إذًا فالمائيّة هي الوجود العيني لمعنى الماء. وأمّا حرارته وسعة البالغة تسعة أمتارٍ مكعّبةٍ فهي وجوداتٌ عينيّةٌ لمعنيين آخرين هما: مفهوم الحرارة والسعة.

وبالجملة: فالفارق بين العلم الحصولي والحضوري يتمثّل في عدم وجود اثنينيّةٍ بين الوجود العيني والوجود العلمي في العلم الحضوري، أي: وحدة العلم والمعلوم فيه، بخلاف العلم الحصولي الذي يتمايز فيه الوجود العيني عن الوجود العلمي.

٣. الفرق في قابليّة الصدق والكذب:

ويتفرّع هذا الفرق على الفرق الثاني، ومفاده أنّ مطابقة الإدراك للواقع وعدمه من خصائص العلم الحصولي دون العلم الحضوري[١].

---

(١) انظر: صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، الصفحة ١١٠؛ صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ٢٥٧.

وتوضيح ذلك:

أنّ المطابقة أمرٌ ذو طرفين؛ إذ لا بدّ أن يتوافر شيئان ليُقال: إنّ هذا يتطابق مع ذاك أو لا يتطابق معه. وإذ توجد اثنينيّةٌ بين الوجود العلمي (الصورة الذهنيّة) والوجود العيني للواقع في العلم الحصولي، فلنا أن نسأل: هل إنّ إدراكنا للواقع (الصورة الذهنيّة للواقع) يتطابق مع الواقع الخارجي (الوجود العيني للواقع) أم لا؟

فعلى الفرض الأوّل تكون معرفتنا متطابقةً مع الواقع، بخلاف الفرض الثاني.

أمّا العلم الحضوري، فالبحث فيه خارجٌ تخصّصًا عن المقام؛ إذ لا اثنينيّة فيه بين الوجود العلمي والوجود العيني للواقع، ولا معنى هنالك لبحث المطابقة وعدمها.

ولا يخفى أنّنا عندما نقول: إنّ الصورة الذهنيّة في العلم الحصولي قد تطابق الواقع وقد لا تطابقه، لا نعني بذلك أنّ الواقع يحضر الذهن مع كافّة آثاره الخاصّة بالوجود العيني؛ لأنّ ذلك يعني احتراق خلايا الذهن المسؤولة عن تصوّر النار، بل المراد بالمطابقة هنا هو إراءة الصورة الذهنيّة للواقع كما هو، دون الآثار الخاصّة بالوجود الخارجي.

٤. الفرق في قابليّة الخطأ:

العلم الحضوري في حدّ ذاته غير قابلٍ للخطأ، خلافًا للعلم الحصولي[١]، بمعنى: أنّ الأصل في العلم الحضوري عدم الخطأ. وأمّا المعارف الحصوليّة فقد تصيب الواقع وقد تخطئه، لأنّ معنى الخطأ عدم مطابقة الوجود العلمي للواقع، ولا موقع لذلك إلّا عندما توجد اثنينيّةٌ بين الوجود العلمي والوجود العيني[٢]، إذ لا مجال للخطأ في الموارد التي يتّحد فيها الوجود العلمي مع الوجود العيني.

---

(١) لاحظ: ابن عربي، **الفتوحات المكّيّة**، الجزء ١، الصفحة ٧؛ صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ١٦٠؛ مرتضى المطهري، **مجموعة الآثار**، الجزء ٦، الصفحة ٢٣٤؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحة ١٧٥.

(٢) كما نلحظ ذلك في العلم الحصولي.

وليس المراد من قابليّة العلم الحصولي للخطأ أنّ كلّ معرفةٍ حصوليّةٍ خاطئةٌ بالضرورة، وأنّه لا وجود لعلومٍ حصوليّةٍ صحيحةٍ مطابقةٍ للواقع، بل المراد أنّ كلّ نحوٍ من المعرفة فيه اثنينيّةٌ بين وجوده العلمي والعيني قابلٌ للخطأ ذاتًا، وإن كان يندرج من خلال الدليل تحت عوامل البداهة والبرهان بمعناها العامّ، فيكون سالمًا عن الخطأ، أي: وإن كان ممتنعًا بالغير من هذه الناحية.

وقد أُورد على دعوى عدم قابليّة العلم الحضوري للخطأ إشكالاتٌ ذات صلةٍ بالقيمة المعرفيّة للعلم الحضوري، سوف نذكرها ونجيب عنها في بحث قيمة العلم الحضوري.

٥. الفرق في الكلّيّة والجزئيّة:

يمتاز العلم الحصولي بأنّه كلّيٌ دائمًا، بخلاف العلم الحضوري، فإنّه جزئيٌ وبتعبيرٍ أدق شخصي[١].

والمراد بالجزئي هنا أنّ كلّ موجودٍ شخصي بلحاظ موجوديّته غير قابلٍ للانطباق على غيره. وبعبارةٍ أخرى: كلّ شيءٍ هو هو ولا شيء غيره. فالقلم الذي بيدك مثلًا غير القلم الذي بيد أخيك أو يد صديقك، وإن كان لونها وشكلها وحجمها ومصنع إنتاجها واحدًا.

وأمّا المقصود من الكلي هنا فهو ما ينطبق على الجزئيّات دون حصرٍ، فمفهوم الماء كصورته الحاضرة في ذهن كلّ واحدٍ منّا لا تحكي عن الماء الموجود في القدح أمامنا فحسب، بل من خصائص هذه الصورة الذهنيّة إمكان الحكاية عن الماء في كافّة أرجاء العالم، والحكاية كذلك عن الماء السابق والموجود في المستقبل. وعلى هذا الضوء فمعرفة الكلّي وإدراكه من زاوية حكايته الأشياء غير محدودةٍ، فيمكن أن يحكي الشيء المماثل له بلا حدودٍ. وبتعبيرٍ منطقي: الكلّي قابلٌ للصدق على كثيرين.

والذي ينبغي التنبّه له: أنّ الكلي مفهومٌ لا يُشترط فيه أن تكون مصاديقه متكثّرةً، بمعنى: أنّه لا يلزم في صدق الكلّي أن يكون له مصاديق متعدّدةٌ فعلًا، كي

---

(١) راجع: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحات ١٥٥ و١٥٦ و١٥٨.

يحكي عنها، بل لو كان للمفهوم الكلّي مصداقٌ واحدٌ يكشف عنه ويحكيه وكانت له قابليّة الحكاية عن مصداقٍ أو مصاديق جديدةٍ قد تظهر للمفهوم، فهو كلّي. بل نستطيع القول: لو لم يوجد للمفهوم الكلّي مصداقٌ بالفعل، ولكن كانت فيه قابليّة الحكاية عن أشياء تصلح أن تكون مصداقًا له، كان هذا المفهوم كلّيًا أيضًا.

وقد يُقال: إنّ علماء المنطق قسّموا المفهوم إلى جزئي وكلّي، كما قسّموا الجزئي إلى مفهوم حسّي وخيالي، والمفهوم الكلّي هو المفهوم العقلي، ما يتألّف معه ثلاث مجموعات من المفاهيم، يشكّل المفهوم الكلّي واحدًا منها، مع أنّ المدّعى أنّ المفاهيم المندرجة تحت العلم الحصولي كلّيّةٌ دائمًا.

وقبل الإجابة عن هذا الإشكال ينبغي التنبيه على أقسام المفاهيم الثلاثة:

الأوّل: المفهوم الحسيّ: وهو الإدراك الذهني للأشياء المحسوسة على أثر ارتباط الحواسّ بالواقع الماديّ. فنظرنا إلى الوردة يجعل معرفتنا بها معرفةً حسّيّةً ما دمنا ننظر إليها، فإذا قطعنا هذا الارتباط الحسّي، زالت تلك المعرفة الحسّيّة.

الثاني: الخيال: وهو الإدراك الذهني للأشياء المحسوسة عند عدم الارتباط الحسّي بها، كالصورة الذهنيّة للوردة في المثال السابق، إذ تبقى صورة الوردة عالقةً في الذهن حتّى مع إغماض العين، وقد يتذكّرها الناظر بعد سنواتٍ طويلةٍ.

ثمّ إنّ المفاهيم الخياليّة على قسمين:

أولها: المفاهيم المسبوقة بالارتباط الحسّي المحفوظة في الذهن ولو بعد قطع الارتباط، وهي الصور الخياليّة المتقدّمة في المثال السابق.

وثانيها: المفاهيم غير المسبوقة بالصور الحسّيّة والإحساس، كتصوّر المهندس لعمارةٍ ابتداءً وتصميمه لها في ذهنه، ليتسنّى له فيما بعد الشروع في بنائها وإيجادها في عالم الخارج. ومن الواضح أنّ المهندس لم يرتبط بالواقع الحسّي والخارجي لهذه البناية، ليحتفظ بصورتها الخياليّة في ذهنه.

الثالث: المفهوم العقلي: وهو تصوّر الأشياء دون لحاظ خصوصيّاتها الشخصيّة. فمعرفتنا بعلي وحسن وخالد – من زاوية إنسانيّتهم – معرفةٌ كلّيّةٌ لم تُلحظ فيها الخصوصيّات: كلون الشعر والطول ومحلّ الولادة. ولذا فمفهوم «إنسان» كما يحكي عن علي وحسن وخالد، كذلك يحكي عن وجود جميع أفراد

الإنسان في ظرف الحاضر والماضي والمستقبل.

والغرض: أنّ البحث هنا حول الجواب عن الإشكال الآنف الذكر، أعني: كيف اعتبر علماء المنطق المفهوم العقلي كلّيًا دون القسمين الآخرين، مع أنّ العلم الحصولي كلّي دائمًا، وأنّ الأقسام الثلاثة المذكورة للمفهوم كلّيّةٌ أيضًا؟

والجواب: أن كلّ مفهومٍ يمكن النظر إليه من زاويتين:

الأولى: النظر إليه كموجودٍ من موجودات العالم، فما لم يتبلور ويتعيّن في الذهن، فهو معدومٌ لا وجود له، إلّا أنّه حين ينطبع في الذهن يلبس ثوب الوجود.

الثانية: النظر إلى الصورة الذهنيّة بلحاظ خصوصيّة الكشف والحكاية عن الواقع، وكونها قابلةً للانطباق على المصاديق الخارجيّة من هذه الزاوية.

والمفهوم بالنظر الأوّل جزئي دائمًا؛ لأنّه موجودٌ من الموجودات، وكلّ موجودٍ متشخّصٌ بلحاظ موجوديّته، بل المفاهيم المتساوية المنطبعة في أذهان أفراد مختلفين لها وجودٌ مستقلٌّ بإزاء كلّ فردٍ فردٍ، ولا ربط لكلّ مفهومٍ بالمفهوم الآخر. فمفهوم الإنسان المنطبع في ذهن زيدٍ يختلف وجوده عن وجودِ مفهوم الإنسان في ذهن خالدٍ، ففي حالة موت خالد الذي يستتبع انعدام تصوّراته الذهنيّة، يبقى مفهوم الإنسان ثابتًا في ذهن زيدٍ.

وأمّا بحسب النظر الثاني (أي: حيثيّة الحكاية) فالمفهوم كلّي دائمًا ؛ لأنّ المراد من الكلّيّة حينئذٍ قابليّة الحكاية عن الواقع بنحوٍ غير محصورٍ: سواء كان له مصاديق متكثّرةٌ في الوقت الحاضر، أو كان له مصداقٌ واحدٌ، أو لم يكن له مصداقٌ أساسًا، كمفهوم العنقاء أو مفهوم اجتماع النقيضين الذي يمكن أن ينطبق على مصاديق غير محدودةٍ وإن لم يوجد لها مصداقٌ في الوقت الحاضر.

ثمّ إنّ المفهوم الحسيّ كالمفهوم الخيالي كليّ بلحاظ حيثيّة الحكاية، بمعنى: أنّه وإن لم يكن لهما إلّا فردٌ خاصٌّ يكشفان عنه كحسن مثلًا، إلّا أنّهما قابلان للانطباق على مصداقٍ آخر إذا وُجد مشتملًا على سائر خواصّ المصداق الفعلي[1]، وهذا النحو من القابليّة هو المقصود لديهم من كلّيّة المفهوم.

وأمّا ما أفاده المناطقة من أنّ المفهوم الحسّي كالخيالي جزئي فيرجع إلى أنّهم

---

(١) كأن يوجد شخصٌ آخر نظير حسن من سائر الجهات.

نسبوا هذين المفهومين إلى فردٍ خاصٍّ، ولاحظوا وجود ذلك الفرد في المفهوم الحسّي والخيالي، مع أنّنا لو أغمضنا النظر عن تعلّق الصورة الحسّيّة والخياليّة بفردٍ خاصٍّ، وتأمّلنا في المفهوم نفسه، لأدركنا أنّه من المفاهيم القابلة للكشف والإراءة والانطباق على أكثر من موردٍ، ومعه لن يشكّ منطقيّ في كون المفهوم كلّيًا.

وبالجملة: فالمفاهيم من حيث كونها مفاهيم حاكيةً عن الواقع كلّيّةٌ دائمًا. وأمّا العلم الحضوري فلمّا كان عبارةً عن حضور الموجود بما هو موجودٌ، فهو جزئي دائمًا؛ لأنّ الوجود - كما تقدّم - جزئي متشخّصٌ دائمًا. وبعبارةٍ أُخرى: العلم الحضوري ليس من سنخ المفهوم حتّى يكون مقسمًا للجزئيّة والكلّيّة، بل هو من سنخ الوجود، والوجود عين التشخّص. إذًا فالعلم الحضوري شخصي دائمًا.

٦. الفرق في التقسيم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ:

ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّرٍ وتصديقٍ. أمّا العلم الحضوري فلا يقبل هذه القسمة[1]، كما لا يندرج تحت التصوّر أو التصديق.

فالصورة الحاصلة في الذهن من العلم الحصولي إمّا أن تكون عبارةً عن فهم صدق قضيّةٍ ما أو أن لا تكون. وفي الصورة الأُولى تسمّى «تصديقًا»، وفي الثانية تسمّى «تصوّرًا».

والتصوّر على أنحاءٍ مختلفةٍ:

منها: تصوّر المفرد كتصوّر الشجرة وحسن، إذ كلّ واحدٍ منهما ينتقل إلى الذهن منفردًا.

ومنها: تصوّر المركّب: والمركّب ليس عبارةً عن تصوّر شيءٍ واحدٍ، بل هو تصوّرٌ يتمخّض عن شيئين أو أكثر. والتصوّر المركّب على نحوين: تصوّر المركّب

---

(١) لاحظ: صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، الصفحة ١١١؛ الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم المنطق، الصفحة ٧٨؛ صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ٢٥٧؛ حسن حسن زاده الآملي، **عيون مسائل النفس**، الصفحات ٥١٩ إلى ٥٢١؛ حسن حسن زاده الآملي، **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، الصفحة ١٣؛ محمد رضا المظفر، **المنطق**، الجزء ١، الصفحة ١٢.

الناقص وتصوّر المركّب التامّ.

المركّب الناقص هو المركّب الذي يترقّب السامع من المتكلّم ما يتمّه ليتركّب منه كلامٌ مفيدٌ، فمفهوم «الماء البارد» تصوّرٌ لشيءٍ مركّبٍ، إلّا أنّ السامع يظلّ ينتظر المتكلّم لإتمامه بعد سماعه وتصوّر معناه، ولا يتوقّع إطلاقًا أن يكون المتكلّم قد اكتفى بالنطق به، إلّا أنّ فهم المركّب الناقص مع ذلك نحوٌ من أنحاء التصوّر.

وأما المركّب التامّ فهو المركّب الذي لا ينتظر السامع من المتكلّم إضافة لفظٍ آخر لإتمام فائدته، كقولنا: «النهار موجودٌ»، و«اشرب الماء البارد».

ثمّ إنّ المركّب التامّ على نحوين: مركّب تامّ خبري، ومركّب تامّ إنشائي.

أمّا المركّب التامّ الخبري (أي: الخبر) فهو القابل للصدق والكذب. وبعبارةٍ أُخرى: ما يصحّ نسبة الصدق أو الكذب إليه، لأنّ من شأن الخبر الحكاية عن الواقع: فإن كانت الحكاية مطابقةً للواقع، فهو صادقٌ، وإلّا فكاذبٌ.

وأمّا المركّب التام الإنشائي فهو ما لا يوصف بالصدق والكذب، إذ ليس من شأنه الحكاية عن شيءٍ لكي يُطابقه أو لا يطابقه. وعليه فإدراك المركّب التامّ الخبري والإنشائي نحوٌ من التصوّر.

وأمّا التصديق فهو عبارةٌ عن فهم صدق قضيّةٍ ما وإدراكها. ولا يخفى الفرق بين فهم صدق قضيّةٍ ما وفهم وتصوّر تلك القضيّة نفسها؛ وأنّ فهم الصدق أعلى مرتبةً من تصوّر أصل القضيّة. فلو كنت في غرفة ليس لها منفذٌ إلى الخارج، ونقل لك شخصان خبرين متناقضين، فقال أحدهما: «الجو ممطرٌ الآن»، فيما قال الآخر: «الجو ليس بممطرٍ الآن»، فإنّك لا تصدّق بكلا الخبرين وإن انتقشا في ذهنك، إلّا أنّك في الوقت نفسه لا تحكم بالمطابقة للواقع أو عدمها. نعم، بعد خروجك من الغرفة ورؤية الجوّ يتبيّن لك أيّ المقولتين أو الخبرين مطابقٌ للواقع، وحينئذٍ تكون قد فهمت صدق قضيّة من القضيتين. ومن هنا يتبيّن لنا أمران:

الأوّل: أنّ التصديق فهم صدق القضيّة، لا فهم القضيّة نفسها.

الثاني: أنّ القضيّة هي التي تقع متعلّقًا للتصديق، لا تصوّر المفرد؛ لأنّ القضيّة (أي: المركّب التامّ الخبري) تمتاز وحدها بالحكاية عن الواقع، ولذا لم يقع

المركّب التامّ الإنشائي متعلّقًا للتصديق.

وخلاصة القول: أنّ العلم الحصولي مقسمٌ للتصوّر والتصديق؛ لأنّه ليس إلّا معرفةً ذهنيّةً محضةً، بخلاف العلم الحضوري؛ لأنّه عبارةٌ عن شهود الواقع، لا من قبيل الصور الذهنيّة، فلا يقع مقسمًا للتصوّر أو التصديق، كما لا يندرج تحت أحدهما.

وليتفطّن أنّ العلم الحضوري وإن لم يكن تصوّرًا أو تصديقًا، إلّا أنّه العلّة في إيجادهما معًا في ذهن الإنسان، فعلم الإنسان بنفسه علمٌ حضوري ينشأ عنه تصوّرٌ ذهني تلقائي عن النفس، وهكذا التصديق بالقضيّة القائلة: «أنا موجودٌ»[١]. ومعه فالتصوّر والتصديق الثابتان هنا ليسا علمًا حضوريًّا، إلّا أنّ منشأهما العلم الحضوري بالنفس. ومن جهةٍ أخرى يُلاحظ: أنّ التصوّر كالتصديق المذكور يجعلنا ندرك الشيء الذي ندركه بالعلم الحضوري. ومن هنا قيل: إنّ العلم الحضوري وإن لم يكن تصوّرًا ولا تصديقًا، إلّا أنّ له قيمةً تصوّريّةً وتصديقيّةً، بمعنى: أنّ المعرفة التي يفيدها التصوّر والتصديق يساهم العلم الحضوري في إفادتها بصورةٍ أوضح وأشمل.

٧. الفرق في قبول الشكّ:

يتعلّق الشكّ بالعلم الحصولي، فيما لا مجال للشكّ في العلم الحضوري البتّة[٢].

وتوضيح ذلك:

أنّ الشكّ ينشأ عندما يتوافر لدينا قضيّتان متناقضتان لا نعلم أنّ أيًّا منهما يطابق الواقع وأيًّا منهما لا يطابقه، كما لو لم نكن نعلم بصدق القضيّة القائلة: «زيدٌ عادلٌ» أو القضيّة القائلة: «زيدٌ ليس بعادلٍ»، فالشكّ إذًا كالتصديق يتعلّق بالقضيّة مع فارق أنّ التصديق فهم صدق أحد الطرفين المتناقضين وإدراكه، بخلافه في حالات

---

(١) راجع: محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحتان ١٧٦ و١٧٧.

(٢) لاحظ: مرتضى المطهّري، **مجموعة الآثار**، الجزء ٦، الصفحة ٢٧٥.

الشكّ، ما يفسّر غياب الشكّ عند حصول التصديق، وغياب التصديق عند حصول الشكّ. وبعبارةٍ أخرى: للشكّ والتصديق مواقع متبادلة بعد تصوّر قضيّةٍ ما، ويتجلّى معناهما في صورة مطابقة القضيّة للواقع. والمطابقة - كما مرّ - نطاقها العلم الحصولي، إذ هي النسبة بين الصورة الذهنيّة للقضيّة والواقع المحكيّ بها، بخلاف العلم الحضوري الذي لا يحكي إلّا الواقع، فلا مجال معه للشكّ.

٨. الفرق في التعلّق بالمعدومات والممتنعات:

ثمّ إنّ العلم الحضوري لا يتعلّق بالمعدومات والممتنعات. وأمّا العلم الحصولي فكما يتعلّق بالموجودات، كذلك يتعلّق بالمعدومات والممتنعات أيضًا[١].

ويتبيّن هذا الفارق بوضوحٍ من خلال النظر في حقيقة العلم الحضوري والحصولي، إذ العلم الحضوري حضور المعلوم نفسه من دون واسطةٍ حاكيةٍ، ووجود العلم والمعلوم واحدٌ في المعرفة الحضوريّة، فكلّما كان المعلوم موجودًا، كان العلم موجودًا أيضًا، وكلّما كان المعلوم معدومًا، كان العلم كذلك.

وتندرج الممتنعات تحت المعدومات؛ لأنّ الممتنع الوجود يستحيل أن يوجد، بل هو معدومٌ على الدوام. نعم، للمعدوم معنىً أعمّ من الممتنع بالذات؛ إذ يشمل الممكنات غير الموجودة فعلًا وإن لم يمتنع وجودها ذاتًا. وعليه فالعلم الحضوري لا يتعلّق بالمعدوم كالممتنع.

وأمّا العلم الحصولي فهو ليس إلّا معرفة الأشياء بواسطة الصورة الحاكية، ومن الواضح أنّ وجود هذا النحو من العلم كعدمه منوطٌ بوجود تلك الصورة الحاكية وعدمها: سواء كان المحكيّ بالصورة موجودًا أم معدومًا. فاستحالة اجتماع النقيضين علمٌ حصولي، بمعنى: أنّ الوجود والعدم يستحيل أن يجتمعا في شيءٍ. وبعبارةٍ أُخرى: يستحيل أن تكون كلا القضيتين: «فلان موجودٌ» و«فلان ليس بموجودٍ» صحيحةً، ولذا يُقال: من المحال أن يكون الشيء موجودًا ومعدومًا في آنٍ واحدٍ.

---

(١) انظر: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ١٦٣.

وحقيقة العدم وإن لم تكن سوى اللاشيء واللاوجود، إلّا أنّ لدينا عنها صورةً ذهنيّةً وإدراكًا، كالصورة الذهنيّة الحاكية عن الوجود، وكلّ واحدةٍ من هاتين الصورتين تكشف الحقيقة المحكيّة بها.

وادّعى البعض[1]: أنّه كما يتعلّق العلم الحصولي بالمعدوم والممتنع، فكذلك العلم الحضوري؛ لتعلّقه ببعض الأمور العدميّة، فلا ميز بين العلم الحضوري والعلم الحصولي من هذه الجهة.

فكما ندرك بالعلم الحضوري الحالات النفسانيّة من قبيل: الحزن والفرح والجوع وغيرها، ندرك عدمها أيضًا بالعلم الحضوري، فندرك مثلًا عدم جوعنا وعدم حزننا وعدم فرحنا، أو عدم علمنا بالشيء الكذائي، أي: ندرك أنّنا جاهلون.

ويُلاحظ عليه: أنّ العلم الحضوري ليس إلّا وجود المعلوم، فلا يتحقق كما لا يتعلّق بشيءٍ مطلقًا إذا كان المعلوم معدومًا، والأمثلة المذكورة كغيرها من قبيل العلم الحصولي، ولا يرجع أيّ واحدٍ منها إلى العلم الحضوري.

وبيان ذلك: أنّنا في التعبير عن غير واحدٍ من الأمثلة الواردة في نطاق العلم الحصولي قد ننتقل فيها من عدم رؤية الأشياء ووجدانها إلى وجدان عدمها، كما نقول عندما نبحث في مكتبتنا عن كتابٍ ولم نجده: «بحثت عن الكتاب ورأيته مفقودًا»، مع أنّ عدم وجود الكتاب ليس شيئًا مرئيًّا، فالتعبير الأدقّ أن يُقال: «لم أره أو لم أجده»، مع إمكان الاستدلال عليه بالقول: «لو كان الكتاب في مكتبتي لوجدته، لكنيّ لم أجده، فالكتاب ليس في مكتبتي».

وقد نلحظ ذلك في الحالات النفسانيّة المدركة لنا؛ إذ لو لم نشعر بالجوع، لقلنا على نحو الاستدلال: «لو كنت جائعًا، لشعرت بالجوع، ولكنّي لم أشعر به، إذًا فلست بجائعٍ».

ويُلاحظ هنا الإفادة من عمليّة الفكر والاستدلال وترتيب المقدّمات وصورة القياس الاستثنائي وغيرها ممّا يرتبط بالعلم الحصولي الذي هو موضوع علم

---

(١) لا يخفى: أنّ العلم الحصولي يتعلّق بالمعدومات والممتنعات بلا خلافٍ، وإنّما ذهب فريقٌ إلى جريان ذلك في العلم الحضوري أيضًا، والغرض هنا تزييف هذه الدعوى (المترجم).

المنطق، ولا مسرح لها في نطاق العلم الحضوري. نعم، ربّما لا يلتفت الإنسان إلى النشاطات الذهنيّة والفكريّة بصورةٍ دائمةٍ، فتحصل لديه من دون التفاتٍ.

وممّا يشهد على أنّ هذا النحو من الإدراك والأحكام من سنخ العلم الحصولي لا الحضوري هو حصول الخطأ والاشتباه في مثل هذه الأحكام. فقد يُسأل الإنسان أحيانًا عن مسألةٍ، فيبحث في ذهنه عن جوابٍ لها، فلا يجد فيقول: «لا أعلم»، وبعد مرور مدّةٍ من الزمن واستقرار الحال وفراغ البال يتذكّر جوابها. ومنشأ الخطأ والاشتباه في حكمه الأوّل يعود إلى انقسام حالاتنا النفسانيّة إلى قسمين: الأوّل: الحالات النفسيّة الشعوريّة الواعية على الدوام: كالاحساس بالألم والشعور بالفرح، لأنّ وجودها كعدمه تابعٌ للشعور والإحساس بها؛ الثاني: الحالات اللاشعوريّة التي يمكن أن تقع موضوعًا للغفلة والنسيان على الرغم من وجودها، كعلمنا ومعرفتنا بالأشياء. ومن هنا فقد نستنتج عدم وجود الحالات النفسانيّة من القسم الثاني عند عدم وجدانها، بسبب عدم الشعور بها، مع أنّ هذا الاستدلال والاستنتاج معقولٌ في القسم الأوّل من الحالات النفسيّة، أي: الحالات الشعوريّة، بخلافه في القسم الثاني، ولذا قلنا باحتمال حصول الخطأ فيه.

والخطأ في مثل هذه الأحكام بالقول: «أجد أنّي أجهل ولا أعرف» خير شاهدٍ على كونها من قبيل العلم الحصولي، ولذا لا يتعلّق حكمنا بالمعدوم إلّا في نطاق العلم الحصولي لا العلم الحضوري.

وعليه فدعوى إمكان إدراك المعدومات عن طريق العلم الحضوري وإنكار التفاوت بين العلم الحصولي والحضوري من هذه الجهة فاسدةٌ جدًّا.

٩. التفاوت في حفظ المعلوم:

الحفظ كالقوّة الحافظة بما لها من وظيفة الحفظ من خواصّ العلم الحصولي، ولا مجال لهما في العلم الحضوري[١]؛ لأنّ العلم الحضوري لا يتبلور إلّا بحضور المعلوم نفسه ويُعدم بفقدانه، فإن بقي من ذلك صورةٌ أو خاطرةٌ ممّا تقرّر بالعلم الحضوري، لم يكن إلّا علمًا حصوليًّا وصورةً ذهنيّةً.

---

(١) لاحظ: مرتضى المطهري، **مجموعة الآثار**، الجزء ٦، الصفحة ٢٧٥.

نعم، وجود العلم الحصولي وعدمه تابعٌ لوجود الصورة الذهنيّة للواقع وعدمه، لا لذات الواقع، ولهذا السبب لو تصوّرنا حقيقةً خارجيّةً كالبناية مثلًا، انتقشت لها صورةٌ في أذهاننا، لتبقى في ذاكرتنا حتّى مع زوال الواقع الخارجي.

١٠. الفرق في الفكر والاستدلال:

وممّا لا ينبغي الارتياب فيه أنّ الفكر والاستدلال من خواصّ العلم الحصولي، ولا مجال له في العلم الحضوري[١].

فالفكر في اللغة يشمل جميع الفعاليّات الذهنيّة بما فيها ذكريات الماضي.

وأمّا التفكير في الاصطلاح المنطقي والفلسفي فهو نوعٌ خاصٌّ من الفعاليّات التي يقوم بها الذهن، وهو عبارةٌ عن توظيف المعارف المتاحة لأجل العثور على المجهول.

وتتمّ هذه العمليّة (أعني: التفكير) تارةً من أجل العثور على مجهولٍ تصوّري وأُخرى على مجهولٍ تصديقي.

وبيان ذلك:

أنّ المجهول تارةً يكون تصوّر شيءٍ ليس لدينا معرفةٌ به أو ليس لدينا معرفةٌ تامّةٌ به، وفي هذه الحالة يسعى الذهن من خلال الإفادة من المعطيات التصوّريّة إلى استبدال المجهول التصوّري إلى معلوم تصوّري، ويُصطلح على هذه الفعاليّات الذهنيّة بـ «التعريف»، وأُخرى يكون المجهول عندنا تصديقًا، كما لو لم نكن نعرف جواب مسألةٍ رياضيّةٍ، فهنا نقوم بترتيب معلوماتنا التصديقيّة - أي: القواعد الرياضيّة التي تعلّمناها في حلّ المسألة - بصورةٍ منطقيّةٍ لنصل إلى كشف المجهول، ويُصطلح على هذه النشاطات الذهنيّة بـ «الاستدلال». وعليه فالتفكير يشمل التعريف والاستدلال على حدٍّ سواءٍ، فهو أعمّ من الاستدلال.

ومن هنا، فعمليّة التفكير تهدف إلى الوصول إلى المجهول: سواء كان تصوّريًّا أو تصديقيًّا، وبالتالي فإنّ لها موضوعيّةً فيما كان من قبيل التصوّر والتصديق، ولا

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٢٧٥ إلى ٢٨٣.

موقع للتفكير والاستدلال في المعارف الحضوريّة التي ليست من سنخ التصوّر والتصديق.

١١. التفاوت في الانقسام إلى بديهي ونظري:

ينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري، بخلاف العلم الحضوري[١]؛ ذلك أنّ ملاك هذه القسمة احتياج المعرفة إلى الفكر والاستدلال وعدمه، مع أنّه قد تقدّم أنّ الفكر والاستدلال من خواصّ العلم الحصولي، ومن الواضح أنّ العلم النظري إدراكٌ يحصل عن طريق الفكر والنظر، بخلاف العلم البديهي الحاصل بلا إعمال نظرٍ وفكرٍ (أي: الفكر المصطلح).

نعم، العلم الحضوري ينقسم إلى فطري وكسبي.

أمّا المعرفة الحضوريّة الفطريّة فهي المعرفة التي ينالها كلّ إنسانٍ بمقتضى طبيعة خلقه، ولا يلزم في الحصول عليها بذل الجهد والسعي في طلبها، كعلمنا الحضوري بأنفسنا.

وأمّا المعرفة الحضوريّة الكسبيّة فهي تلك المعرفة التي تفتقر إلى نحوٍ من السعي والقيام ببعض النشاطات، وتختلف تلك النشاطات والرياضات باختلاف نوع الشهود الذي يسعى إليه الإنسان، فالباحث عن المعرفة والشهود الإلهي يصل إليه عن طريق العبادة والإتيان بالواجبات وترك المحرّمات.

ومن نافلة القول: أنّ الفطري والكسبي في العلم الحضوري ليس بمعنى البديهي والنظري في العلم الحصولي؛ ذلك أنّ المكتسب في العلم الحضوري يتطلّب نشاطًا قلبيًّا وعملًا صالحًا، إلّا أنّ النظري في العلم الحصولي يتأتّى عن طريق التفكير والنشاط الذهني، كما أنّ الفطري في العلم الحضوري بمعنى عدم الحاجة إلى الرياضة وممارسة أعمالٍ خاصّةٍ، بخلاف البديهي في العلم الحصولي؛ فإنّه بمعنى عدم الحاجة إلى الفكر المصطلح.

---

(١) راجع: الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، الصفحة ٨٤.

١٢. الفرق في التلازم بالنسبة إليهما:

كلّما علم الإنسان بشيء علمًا حضوريًّا، فقد علم به حصوليًّا أيضًا، ولا عكس، بمعنى: عدم حصول العلم بالشيء حضوريًّا إذا علم به حصوليًّا.

والذي يدلّ عليه أنّ ذهن الإنسان يقوم بنشاطاتٍ ذاتيّةٍ خارجةٍ عن إرادته واختياره، كالتقاط صور الحقائق التي يعلم بها بالعلم الحضوري. فكلّ واحدٍ منّا يعلم بنفسه بالعلم الحضوري (أي: علم النفس بوجودها)، وفي الوقت الذي يحصل به العلم الحضوري بالنفس يقوم الذهن بتصوّر «أنا» (المعلوم التصوّري) و«أنا موجودٌ» (المعلوم التصديقي). ولكنّ العكس غير صحيحٍ، لأنّ ما نحصل عليه بالعلم الحصولي قد لا يثبت لنا بالعلم الحضوري، فالمعدومات كالممتنعات معارف تندرج تحت العلوم الحصوليّة، ونحن ندركها ونتعقّلها، إلّا أنّنا لا نعلمها بالعلم الحضوري قطعًا.

وقد تقدّم آنفًا أنّ هناك من أنكر هذا الفرق بين العلم الحضوري والحصولي، وادّعى أنّه كما يستتبع كلّ علمٍ حضوري علمًا حصوليًّا، كذلك كلّ علمٍ حصولي يستتبع علمًا حضوريًّا بلا ميزٍ بينهما.

وقد أثار غير واحدٍ إشكالاتٍ ترتبط بهذا الفرق لا بأس بالإشارة إليها والإجابة عنها:

الإشكال الأوّل:

ويتألّف هذا الإشكال من مقدّماتٍ:

المقدّمة الأولى: أنّ كلّ مفهومٍ لا بدّ أن يتبلور من خلال الارتباط بمصداقه.

وتوضيح ذلك: إذا وُجد في الذهن مفهومٌ بلا ارتباطٍ له بمصداقه، كانت نسبته إلى مصداقه وإلى سائر المصاديق التي لم يُنتزع منها على حدٍّ سواءٍ، وفي هذه الحالة: إمّا أن يكون ذلك المفهوم حاكيًا لمصداقه كحكايته لغيره، أو لا تتوافر فيه تلك القابليّة على حكاية مصداقه وغيره.

فلو افترضنا أنّ مفهوم الماء اتّخذ شكلًا ما في أذهاننا دون مصداقه من الماء الخارجي والعيني، كان لازم ذلك أنّ هذا المفهوم كما لا يرتبط بالنار الخارجيّة، كذلك

لا يرتبط بالماء الخارجي، فلا فرق بين الماء والنار الثابتين في الخارج بالنسبة إلى هذا المفهوم. وحينئذٍ إمّا أن يكون في مفهوم الماء قابليّة حكاية الماء والنار في الخارج على حدٍّ سواءٍ، أو لا تتوافر فيه قابليّة حكاية شيء منهما، ومن الواضح لزوم المحال على كلا الفرضين، فلا بدّ أن يتبلور المفهوم عن مصداقه بعد الارتباط به.

المقدّمة الثانية: أنّ الواقع أو المصداق الذي يُؤخذ منه المفهوم: إمّا واقعٌ محسوسٌ بالحسّ الظاهري أو واقعٌ معلومٌ بالعلم الحضوري.

وبيان ذلك: أنّ المصداق العيني الخارجي الذي نأخذ منه المفاهيم الذهنيّة ينقسم إلى نحوين: **الأوّل** هو الوجود المادّي الذي نشعر به من خلال الحسّ الظاهري، والثاني هو الوجود غير المادّي المدرك عن طريق العلم الحضوري والحسّ الباطني. وعليه فلأجل الحصول على مفهوم من حقيقةٍ عينيّةٍ لا بدّ أن يتمّ ذلك إمّا عن طريق الارتباط بالوجود المادّي أو الارتباط بالوجود غير المادّي. فالحصول على مفهوم الماء مثلًا يتمّ إمّا عن طريق الارتباط بالماء العيني الموجود في القدح والإحساس به، أو عن طريق وجوده المثالي[1] غير الحسّي المرتبط بما وراء عالم المادّة.

المقدّمة الثالثة: أنّه يستحيل انتزاع المفهوم من المصداق المادّي، وأنّه يتعذّر انتزاع أيّ مفهومٍ إلّا من مصداقٍ غير مادّي؛ لأنّ انتزاعه من المصداق المحسوس مستلزمٌ للدور.

وتوضيح ذلك: لا شكّ أنّنا لا نستطيع أن ننتزع المفهوم من المصداق المادّي إلّا في حال تعقّل المفهوم وإدراكه، وتعقّل المفهوم لا يتمّ إلّا عن طريق العلم الحصولي، والعلم الحصولي عبارةٌ عن تحقّق الصورة والمفهوم الذهني لدينا. ومن هنا يتوقّف انتزاع المفهوم من المصداق المادّي على وجود مفهوم ذلك المصداق في الذهن، أي: أن يوجد المفهوم الذهني في مرتبةٍ قبل وجوده، فيمنح نفسه الوجود، وليس ذلك إلّا الدور المحال.

وعليه فلا طريق لانتزاع المفهوم إلّا من خلال الارتباط بمصداقه غير المادّي

---

(١) الوجود المثالي للماء هو الوجود الذي له بعض آثار الوجود المادّي دون سائر آثاره، كماء القدح الذي يراه زيدٌ في المنام ويشرب منه وهو نائمٌ.

الحاصل عن طريق العلم الحضوري.

ولكن كيف تتمّ هذه العمليّة؟

أقول: عندما يواجه الإنسان مصاديق مادّيّةً وواقعيّةً كالماء المادّي المحسوس، تصير نفسه مستعدةً لشهود المصداق غير المادّي والعلم به علمًا حضوريًّا. وعندما يتحقّق العلم الحضوري، يقوم الذهن ذاتيًّا بتصوير هذا الواقع الخارجي وإيجاد مفهومه. وبهذا النحو تجري عمليّة تبلور العلم الحصولي مع العلم الحضوري التي أشرنا إليها مرارًا. ولمكان خصوصيّة الكلّيّة الثابتة في المفاهيم الذهنيّة ينطبق المفهوم الذي حصلنا عليه على سائر المصاديق الشاملة للمصداق الذي انتزعنا منه المفهوم (أي: المصداق اللامادّي) والمصداق الذي لم ننتزع منه المفهوم (أي: المصداق المادّي).

فقد تلخّص: أنّه كلّما ثبت لنا علمٌ حصولي بشيءٍ، فقد حصل لنا علمٌ حضوري بذلك الشيء، وهو الأمر الذي التزمنا بنفيه في الفرق الثاني عشر وقلنا بعدم الملازمة بين العلم الحصولي والعلم الحضوريّ.

الجواب عن الإشكال الأوّل:

وينبغي الإشارة في البدء إلى أنّ الحكاية تنقسم إلى قسمين: الحكاية الوضعيّة (الاعتباريّة) والحكاية الطبيعيّة (الذاتيّة).

أمّا الحكاية الوضعيّة الاعتباريّة، فهي ما تكون فيها حكاية الحاكي للمحكي تابعةً للوضع والاعتبار، بمعنى: أنّ الحاكي لا يحكي الموضوع ذاتًا دون وضعٍ مسبقٍ. فالكلمة الموضوعة للدلالة على شيءٍ لا تكشف عن مدلولها ذاتًا؛ إذ لو لم يكن هناك اعتبارٌ ووضعٌ، لم تدلّ مفردة «ماء» على ذلك السائل الموصوف بكونه عديم اللون والطعم والرائحة الموجود في الطبيعة (الماء الخارجي). وفي هذه الموارد لا بدّ أن يكون الواضع أو المعتبر عالمًا باللفظ الحاكي والموضوع المحكي أوّلًا، ليضع اللفظ الدالّ على المحكيّ.

وأمّا الحكاية الطبيعيّة، فهي حكاية الحاكي محكيّه ذاتًا من دون حاجةٍ إلى وضعٍ واعتبارٍ. وفي هذا النحو من الحكاية كلّما تحقّق الشيء الحاكي، كشف عن الحقيقة المحكيّة بشكلٍ ذاتي: سواء كان لهذه الحقيقة وجودٌ خارجي وإن كان

مردّدًا، كما في وجود الألوان في الخارج لدى علماء الفيزياء، أو لم يكن لها وجودٌ خارجي، بل ولو كان محالًا أو ممتنعًا.

وحكاية المفهوم لمحكيّه من هذا القبيل؛ فإنّ كلّ مفهوم يحكي الحقيقة المحكيّة بصورةٍ ذاتيّةٍ، وهذا النحو من حكاية المفهوم قابلٌ للإدراك بالعلم الحضوري. فيمكن للفرد ملاحظة ذلك بالرجوع إلى المفاهيم الذهنيّة. وعلى هذا الضوء يمكن للمفاهيم الذهنيّة حكاية الأمور الممتنعة والمعدومة، مع أنّه لا وجود خارجي لها: لا الوجود الماديّ المحسوس ولا الوجود اللامادّيّ غير المحسوس، ونقصد هاهنا مفاهيم من قبيل: اجتماع النقيضين والدور والتسلسل، فمع أنّه لا وجود لها في الخارج مطلقًا، إلّا أنّها موجودةٌ في الذهن. فعلى ضوء الخصوصيّة الذاتيّة في الكاشفيّة يكشف كلّ مفهوم محكيّه، فهناك مفاهيم تتشكّل في الذهن تحكي أمورًا ممتنعةً لا تحتاج إلى ارتباطٍ بالمصداق، لعدم وجوده مطلقًا.

وبالنظر إلى قسمي الحكاية الآنفي الذكر يتّضح الجواب عن الدعوى القائلة بأنّ كلّ مفهوم يتشكّل في الذهن عن طريق الارتباط بمصداقه؛ لوضوح فساد هذه الدعوى في الحكايات الطبيعيّة والذاتيّة المندرج تحتها حكاية المفاهيم.

أمّا الدعوى الثانية فترتكز على القضيّة القائلة بأنّ المفهوم إذا تبلور في الذهن دون الارتباط بمصداقه، فإنّه إمّا أن يصدق على كلّ شيءٍ أو لا يصدق على شيءٍ أصلًا؛ لتساوي مصداقه مع سائر المصاديق في عدم انتزاعه من أيٍّ منها.

وفيها: أنّ مصداق هذا المفهوم وإن كان مساويًا لسائر الأُمور بلحاظ عدم انتزاعه منها، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك أن يكون مصداق مفهوم ما مساويًا لسائر الأشياء التي ليست مصداقًا له من جميع الجهات، كعدم لزوم اتّحادهما حكمًا. ومن هنا فالمفهوم إنّما يكشف ويحكي مصداقه، ولا يصدق على ما لا يُعدّ مصداقًا له، ولا يحكيه.

وقد تقرّر آنفًا: أنّ خصوصيّة الحكاية ذاتيّةٌ غير منفكّةٍ عن المفهوم. ومنه ظهر بطلان استدلالهم بما اشتمل عليه من مقدّماتٍ فاسدةٍ، كما ظهر عدم الإشكال في الفرق الثاني عشر المتقدّم.

الإشكال الثاني:

أنّه كلّما علمنا بشيءٍ علمًا حصوليًّا، فقد حصل لنا علمٌ حضوري بهذا العلم الحصولي (أي: الصور الذهنيّة).

وتوضيح ذلك: أنّنا ندرك العالم الخارجي بوساطة العلم الحصولي والصور الذهنيّة التي تعمل عمل المرآة في إراءة الواقع الخارجي لنا، وما لم ترتسم هذه الصورة في أذهاننا، فلا علم ولا دراية لنا بالواقع. فلو أردنا السفر إلى مكانٍ ليس لدينا تصوّرٌ عنه، فبمجرّد رؤيته تتكوّن له صورةٌ ذهنيّةٌ تحكي ذلك المكان، وتبقى هذه الصورة عالقةً في الذهن بعد تركه والانتقال عنه. ولا شكّ أنّ هذه الصورة لم تكن موجودةً في الذهن قبل رؤية المكان، كما لا شكّ في حدوث حالةٍ في الذهن بعد رؤية ذلك المكان ساهمت في إيجاد نحوٍ من العلم والمعرفة به.

ثمّ إنّ علمنا بهذه الصورة الذهنيّة الحاكية لذلك المكان: إمّا علمٌ حصوليّ أو علمٌ حضوريّ؛ ضرورة أنّ تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري بالحصر العقلي، فيستحيل أن يوجد علمٌ لا حصولي ولا حضوري، كاستحالة أن يثبت علمٌ حضوري وحصولي في الوقت نفسه. ولا يُعقل أيضًا أن يكون علمنا بالصورة الذهنيّة من قبيل العلم الحصولي، لاستلزامه التسلسل وعدم حصول العلم، لأنّ هذه الصور الذهنيّة إذا كان الطريق إلى معرفتها صورةً ذهنيّةً أخرى، ننقل الكلام إلى الصورة الثانية؛ إذ كيف تكون معلومةً لنا؟ فإن توقّف العلم بها على صورة ذهنيّةٍ أُخرى، فننقل الكلام إلى الصورة الثالثة وهكذا، فيلزم التسلسل الذي يؤول إلى القول بعدم العلم بوجود صورنا الذهنيّة. ويترتّب على ذلك عدم العلم بواقع تلك الصور، مع أنّنا نرى بالوجدان تحقّق الصور الحاكية عن الأشياء الخارجيّة، كما تقرّر في المثال السابق.

والغرض: أنّه كلّما حصل لنا علمٌ حصولي بشيء، فقد حصل لنا علمٌ حضوري بنفس ذلك العلم الحصوليّ. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ علومنا ومعارفنا الحصوليّة غير منفكّةٍ عن علومنا ومعارفنا الحضوريّة.

جواب الإشكال الثاني:

ما قرّرناه من الفرق الثاني عشر هو أنّه كلّما حصل لنا علمٌ حضوريّ بشيء، فقد

ثبت لنا علمٌ حصوليّ به أيضًا، ولا عكس، أي: ليس كلّما ثبت لنا علمٌ حصوليّ بشيءٍ، فقد حصل لنا علمٌ حضوريّ بذلك الشيء. وعليه فالإشكال لا ينقض ما ذهبنا إليه؛ لأنّ الإشكال يقرّر أنّنا إذا علمنا بشيءٍ بالعلم الحصوليّ فقد تحقّق علم حضوريّ بنفس العلم الحصوليّ، لا بذلك الشيء المعلوم بالعلم الحصوليّ، فمتعلّق العلم الحضوريّ والحصوليّ ليس واحدًا؛ ضرورة أنّ متعلّق العلم الحصولي الواقع الخارجي، ومتعلّق العلم الحضوري الصورة الذهنيّة للواقع الخارجي، إلّا أننا ننكر كون العلم الحصولي بالواقع الخارجي غير منفكٍّ عن العلم الحضوريّ بذلك الواقع الخارجي نفسه. نعم، لا شكّ في صحّة الدعوى المتقدّمة، إلّا أنّها لا تنافي ما ذهبنا إليه.

الإشكال الثالث:

ويتفرّع هذا الإشكال على الإشكال الثاني، كما يُعبّر عن نقدٍ لجوابنا المتقدّم عنه. وتوضيح ذلك:

أنّ المعلوم بالعلم الحصولي تارةً يكون معلومًا بالذات (أي: معلومًا حقيقيًّا) وأُخرى معلومًا بالعرض (أي: معلومًا مجازيًّا).

أمّا المعلوم بالذات (أو الحقيقي) فهو الصورة الذهنيّة التي لا واسطة بيننا وبينها، ومتعلّق علمنا بها، ومن الواضح أن حقيقة العلم الحصولي هو العلم بالصور الذهنيّة.

أمّا المعلوم بالعرض (أو المجازي) فهو الأشياء الخارجيّة التي لم تقع موضوعًا لعلمنا ومعرفتنا حقيقةً، بل يُقال لها: إنّها معلومةٌ بالعلم الحصولي بالعرض والمجاز؛ لما ذكرنا من أنّ المعلوم حقيقةً هو الصور الذهنيّة لتلك الأشياء الخارجيّة، وحيث إنّ هذه الصور صورٌ للأشياء الخارجيّة، كانت الحقائق الخارجيّة معلومةً لنا مجازًا وبالعرض.

ولمّا كان المعلوم الحقيقي في علمنا هو الصور الذهنيّة المعلومة لنا من دون توسّط صورةٍ ذهنيّةٍ أخرى، كانت هذه الصورة معلومةً بالعلم الحضوريّ؛ فإنّ هذه الصور حاضرةٌ موجودةٌ عندنا، ولا واسطة حاكية بيننا وبينها. وعليه فالصور الذهنيّة معلومةٌ لنا بالعلم الحصوليّ والحضوريّ على حدٍّ سواءٍ، أي: كلّما ثبت علمٌ حصوليّ بشيءٍ، رافقه علمٌ حضوريّ بذلك الشيء.

جواب الإشكال الثالث:

لا خلاف ولا نزاع في حضور الصور الذهنيّة عند العالم ومعلوميّتها له بالعلم الحضوري.

إلّا أنّ هذه الصور الذهنيّة هي عين العلم الحصولي، لا بسبب حضورها ووجودها، بل لأنّ فيها جنبة الحكاية عمّا ورائها من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ إذ قد تنظر إلى المرآة تارةً من جهة أبعادها وخصوصيّاتها من الحجم ونوع الزجاج والإطار، فتنظر إليها كموجودٍ من الموجودات، وأُخرى تنظر إليها قاصدًا رؤية مظهرك الخارجي، فليس غرضك في النظرة الثانية ضبط أوصافها والاضطلاع بخصوصيّاتها. وما يسمّى علمًا حضوريًّا هو التوجّه والنظر إلى الصور الذهنيّة بوصفها موجودًا من الموجودات عند العالم، ولذا لا تسمّى الصور الذهنيّة علمًا حصوليًّا أصلًا، بل العلم الحصولي عبارةٌ عن جنبة الحكاية والإراءة في الصور الذهنيّة الحاكية عن الحقائق الخارجيّة. ولا تكون الصورة الذهنيّة علمًا حضوريًّا من هذه الجهة. وفي ضوء الميز بين هاتين الخصوصيّتين للصور الذهنيّة يتّضح أنّ المعلوم لدينا بالعلم الحصولي ليس هو المعلوم لدينا بالعلم الحضوري.

وأمّا ما قيل من تضمّن العلم الحصولي لمعلومين: معلومٍ بالذات ومعلومٍ بالعرض فزعمٌ زائفٌ؛ إذ ليس للعلم الحصولي في الواقع سوى معلومٍ واحدٍ هو ما تحكيه الصورة الذهنيّة. وأمّا الصورة الذهنيّة نفسها فمعلومةٌ لدَينا بالعلم الحضوري حصرًا.

والسرّ فيه: أنّنا لو قلنا: إنّ العلم بالصورة الذهنيّة نفسها - وهو علمٌ بلا واسطةٍ - علمٌ حصولي، لخرجنا عن تعريف العلم الحصولي؛ لأنّ حدّه العلم بالأشياء بواسطة الصورة الحاكية. ومن جهةٍ أُخرى إذا اعتبرنا ما تحكي عنه الصورة الذهنيّة غير معلوم حقيقةً، فقد أنكرنا علميّة العلم (أي: الصورة الحاكية عن الواقع)، ونزّلنا العلّم الحصولي منزلة الجهل.

ولا بأس هنا في محاولة البحث عن الوجه في تقسيم العلماء المعلوم في العلم الحصولي إلى قسمين: معلومٍ بالذات ومعلومٍ بالعرض.

ولعلّ الوجه فيه يكمن في حصول الخطأ في العلم الحصولي في الجملة، ما حدى بهم إلى اعتبار الواقع الخارجي الذي يشكّل موضوعًا للصورة الذهنيّة

معلومًا بالعرض. والتحقيق: أنّ العلم الحصولي لا يخطأ أبدًا في حكايته؛ إذ الصورة الذهنيّة للسراب على الطريق الحاكية للماء في أيّام الصيف الحارّة خاطئةٌ قطعًا وإن كنّا نرى ذلك واقعًا وحقيقةً، إلّا أنّ الخطأ يقع في مرحلة الحكم، أي: في الظرف الذي نحكم فيه بوجود ظاهرة انبساط الماء على الطريق.

١٣. الفرق في قابليّة الانتقال إلى الغير:

ثمّ إنّ العلم الحصولي قابلٌ للانتقال إلى الآخر عن طريق الألفاظ والعلامات والإشارات. وأمّا العلم الحضوري فغير قابلٍ للانتقال إلى الغير[١].

فإن علمت بأنّ مجموع زوايا المثلّث يساوي ١٨٠ درجةً، أمكن لك من خلال الألفاظ والوسائل الأُخرى نقل هذا المعلوم بالعلم الحصولي إلى أذهان الآخرين. ولكنّك لو علمت بالجوع بالعلم الحضوري، لم يمكنك أن تنقل شعورك به إلى الآخرين بقولك: «إنّي جائعٌ»، وإن كنت قادرًا على إيجاد تصوّرٍ أو تصديقٍ (علم حصولي) عن جوعك في ذهن السامع.

---

(١) لاحظ: مرتضى المطهّري، **مجموعة الآثار**، الجزء ٦، الصفحة ٢٧٥.

❖ خلاصة الفصل الخامس

١. من نقاط الافتراق بين العلم الحضوري والحصولي أنّ علمنا بالمعلوم بالعلم الحضوري علمٌ من دون واسطةٍ، بخلاف المعلوم بالعلم الحصولي، إذ لا يتمّ إلّا بواسطة الصورة الحاكية.

٢. الوجود العلمي والعيني (الخارجي) في العلم الحضوري واحدٌ، وفي العلم الحصولي اثنان، والوجود العلمي هو الوجود الذهني (الصورة الذهنيّة)، والوجود العيني عبارةٌ عن المحكي بالصورة الذهنيّة.

٣. إنّ دلالة الوجود الذهني على الوجود العيني ذاتيّةٌ غير وضعيّةٍ. وأمّا دلالة الوجود الكتبي واللفظي على الذهني والعيني فوضعيّةٌ اعتباريّةٌ.

٤. الفارق بين المفهوم والمعنى والمصداق: أنّ المفهوم هو عين الوجود الذهني، وهو نافذةٌ يُطلّ من خلالها على العالم الخارجي. نعم، لا يمكن أن تكشف لنا تمام الواقع، وإنّما تكشف لنا زاويةً من زواياه.

٥. وأمّا المعنى فهو جانب من جوانب الواقع، يكون محكيًّا بالمفهوم.

٦. والمصداق هو الواقعيّة العينيّة الثابتة في عالم الخارج بتمام هويّتها وأبعادها.

٧. العلم الحضوري بما هو علمٌ حضوري غير قابلٍ للخطأ. وأمّا العلم الحصولي بما هو هو فقابلٌ للخطأ.

٨. العلم الحصولي كلّي دائمًا، والعلم الحضوري جزئيٌّ وبتعبيرٍ أدق شخصي.

٩. ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّرٍ وتصديقٍ؛ لأنّ الصورة الذهنيّة: إمّا إدراك صدق قضيّةٍ، ويُقال لهذه الحالة «تصديق»، أو لا، ويُقال لها «تصوّر».

١٠. وأمّا العلم الحضوري فلا يجري فيه التقسيم المذكور، كما لا يندرج تحت أيٍّ من التصوّر أو التصديق؛ لأنّه ليس من سنخ الصورة الذهنيّة من رأسٍ.

١١. الشكّ ممكنٌ في العلم الحصولي، فيما لا مجال له في العلم الحضوري؛ لأنّ الشكّ إنّما يُفرض لو كان هناك قضيّتان متناقضتان لا نعلم أنّ أيًّا منهما مطابقٌ للواقع وأيًّا منهما غير مطابقٍ له، كعدم علمنا بأنّ «زيدًا عادلٌ» أو أنّ «زيدًا ليس بعادلٍ» قضيّةٌ صادقةٌ. وعليه فالشكّ كالتصديق يتعلّق بالقضايا، ويثبت له معنى عندما نتحدّث عن مطابقة القضيّة للواقع وعدم مطابقتها له (أي: في العلم الحصولي). وأمّا في العلم الحضوري فلا

شيء غير الواقع، فلا مجال للشكّ فيه.

١٢. لا يتعلّق العلم الحضوري بالمعدومات والممتنعات، لأنّ مفاد العلم الحضوري حضور المعلوم لدى العالم بلا واسطةٍ. وأمّا العلم الحصولي فكما يتعلّق بالأُمور الوجوديّة، كذلك يتعلّق بالممتنعات والمعدومات، لأنّ تحقّق العلم الحصولي مرتبطٌ بتحقّق الحاكي (الصورة الذهنيّة). وأمّا أنّ محكيّه ثابتٌ أم لا فليس له تأثيرٌ في تحقّقه.

١٣. الحفظ نحو معرفةٍ، والقوّة الحافظة التي تقوم بدور الحفظ من خواصّ العلم الحصولي، ولا موقع لها في العلم الحضوري.

١٤. التفكير كالاستدلال من خواصّ العلم الحصولي، ولا مجرى لهما في العلم الحضوري.

١٥. ينقسم العلم الحصولي خاصّةً إلى نظري وبديهي، بخلاف العلم الحضوري؛ وذلك لأنّ ملاك هذا التقسيم هو احتياج المعرفة إلى الفكر والاستدلال أو عدم احتياجها، والفكر كالاستدلال مختصٌّ بالعلم الحصولي.

١٦. كلّما حصل للإنسان علمٌ حضوري بشيءٍ، فقد ثبت له أيضًا علمٌ حصولي بذلك الشيء، ولا عكس.

١٧. العلم الحصولي قابلٌ للانتقال إلى الغير عبر الألفاظ والإشارات، بخلاف العلم الحضوري.

❖ أسئلة الفصل الخامس

١. في ضوء ما ذكر من تعريفٍ للوجود العيني والوجود العلمي بيّن أنّ في أيّ من العلمين الحصولي والحضوري يكون وجودهما واحدًا؟
٢. ما المراد بالمصطلحات الثلاثة: المفهوم والمعنى والمصداق؟ وما الآثار المعرفيّة المترتّبة على الفارق بينها؟
٣. بأيّ علم تتعلّق المطابقة وعدمها؟ ولماذا؟
٤. عرّف الخطأ؟ وفي أيّ قسم من العلم يقع؟
٥. أيُّ من العلوم كلّي دائمًا وأيُّ منها جزئي أبدًا؟
٦. هل يتعلّق العلم الحضوري بالمعدومات والممتنعات؟ ولماذا؟
٧. هل يمكن خزن العلوم الحضوريّة في الحافظة؟ ولماذا؟
٨. عرّف التصوّر والتصديق وبيّن الوجه في عدم انقسام العلم الحضوري إليهما.
٩. ما المراد بالجملة التالية: كلّما حصل للإنسان علمٌ حضوري بشيءٍ، فقد علم به أيضًا بالعلم الحصولي، والعكس غير صحيح.
١٠. عرّف باختصار الفكر والاستدلال، ثمّ اذكر تعلّقهما بأيّ من العلمين الحضوري أو الحصولي.
١١. لِمَ يمكن نقل العلم الحصولي إلى الآخر، فيما يتعذّر نقل المعلوم بالعلم الحضوري إليه؟

❖ المزيد من البحث والتحقيق

١. هناك فوارق أُخر بين العلم الحضوري والحصولي غير ما ذُكر في الكتاب، إلّا أنّنا أعرضنا عنها خشية الإطالة ولتعدّد الإشكالات الواردة عليها. يُرجى من الطالب مراجعة المصادر ذات الصلة ببيان الفرق بين هذين النوعين من العلم، ثمّ إبداء نظره في صحّة هذه الفروق وعدمها.

٢. لم يتّفق العلماء المسلمون حول أقسام العلم الحضوريّ أو أقسام المعلومات التي تصلح لتعلّق العلم الحضوريّ. بالرجوع إلى الآثار الفلسفيّة للعلّامة الطباطبائي والشهيد المطهّري والأُستاذ مصباح اليزدي قم بدراسةٍ معمّقةٍ مبيّنًا رؤية هؤلاء الأعلام حول أنحاء المعلومات الحضوريّة.

❖ لمزيدٍ من البحث والتأمّل راجع:

العلم الحضوريّ، محمّد فنائي الأشكوري، الفصل الرابع.

الفصل السادس:

دراسة الشبهات الواردة على قيمة العلم الحضوري

يُترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. القدرة على التمييز بين المعرفة الحضوريّة وتفسيرها.

٢. القطع بالقضيّة القائلة بعدم إمكان الوصول إلى الغاية الحقيقيّة من نظريّة المعرفة (أعني: معرفة الواقع) دون البحث في العلم الحضوري.

٣. التأمّل في الإشكالات الواردة على قيمة المعرفة الحضوريّة ودراستها وتنقيحها ونقدها بأساليب علميّة.

تمهيد

تقدّم في الفصل السابق - في سياق الفرق بين العلم الحضوري والحصولي -: أنّ العلم الحضوري بما هو علمٌ حضوري غير قابلٍ للخطأ؛ لأنّ الخطأ إنّما يُتصوّر فيما إذا كان بين الوجود العلمي والعيني اثنينيّةٌ أو عدم مطابقةٍ، فلا موقع له في المعرفة التي لا اثنينيّة فيها بين الوجود العلمي والعيني، بل كان الوجودان واحدًا واقعًا، لأنّ مثل هذه المعرفة (العلم الحضوري) معرفةٌ للواقع أزلًا وأبدًا.

إلا أن البعض أنكر هذه الدعوى وطرح إشكالاتٍ تشكّل في جوهرها نقضًا على قيمة المعرفة الحضوريّة[1].

والغرض من هذا الفصل - بعد طرح الإشكالات الواردة والجواب عنها - إقامة الدليل على قيمة المعرفة الحضوريّة والدفاع عنها.

١. الإحساسات الكاذبة

لا شك أنّ علمنا بالجوع وشعورنا به علمٌ حضوري، إلّا أنّ هذا الشعور قد ينشأ ولو كانت المعدة ممتلئةً أيضًا. وبعبارةٍ أخرى: إنّنا قد نشعر أحيانًا بالجوع الكاذب. ومن المعلوم أنّ الإحساس بالجوع لا يرتبط بالبدن، بل يرتبط بالروح كسائر الحالات النفسانيّة، والروح تدرك ذاتها، كما تدرك الحالات النفسانيّة بالعلم الحضوريّ. ومن هنا كون إحساسنا بالجوع كاذبًا في الجملة يؤول إلى الخطأ في العلم الحضوري.

---

(١) لا على العلم الحضوري نفسه (المترجم).

جواب الإشكال:

أنّ الإحساس بالجوع من خصائص الروح؛ إذ البدن ككلّ جسمٍ آخر خالٍ عن هذا الإحساس، فالميّت ذو المعدة الفارغة والنبات المقطوع عن مصادر الغذاء مدّةً طويلةً سواءٌ في عدم الشعور بالجوع.

نعم، عادةً ما ينشأ هذا الإحساس بسبب عوامل أو عمليّاتٍ بدنيّةٍ، كغيره من أحاسيسنا كالإحساس بالألم النابع من عاملٍ بدني.

إلّا أنّ خلوّ المعدة من الطعام لا يشكّل السبب الرئيس في الشعور بالجوع دائمًا، بل قد ينشأ هذا الإحساس في بعض الموارد من أسباب أُخر، كما اعترف بذلك علماء الفيسيولوجيا أوّلًا، وأقرّ خبراء التغذية ثانيًا عدم إحاطتهم بجميع العوامل والأسباب المؤدّية إلى الشعور بالجوع، ولذا قد يكتشف العلماء في المستقبل عوامل أُخر تساهم في نشوء هذا الإحساس عند الإنسان.

وعلى هذا الضوء فالإنسان الذي يشعر بالجوع لا يخطئ، بل قد ينشأ الخطأ من توهّم أنّ هذا الشعور معلولٌ لخلوّ المعدة من الطعام. إذًا فالخطأ والاشتباه في الواقع في الحكم مندرجٌ تحت العلم الحصولي، وإلّا فإنّ الشعور بالجوع إدراكٌ حضوري عارٍ عن أيٍّ من أنحاء الخطأ.

٢. المكاشفات الشيطانيّة

لا خفاء في أنّ الكشف والشهود من سنخ العلم الحضوري مع فارق أنّ الشهود مساوٍ للعلم الحضوري، بخلاف الكشف، إذ هو نحوٌ خاصٌّ من العلم الحضوري، لأنّه عبارةٌ عن مشاهدة الأُمور الخفيّة الغائبة عن الحسّ الإنساني الظاهري، فالكشف رفع الحجاب عنها. وكيفما كان فالكشف نحوٌ من العلم الحضوري.

وفي هذا السياق يعتقد العرفاء وأصحاب الشهود أنّ المكاشفات على قسمين: رحمانيّة وشيطانيّة. أمّا المكاشفات الرحمانيّة فهي معرفة الحقيقة كما هي، وأمّا المكاشفات الشيطانيّة فهي التي يخيّل الشيطانُ للشاهد فيها أنّ ما يراه واقعٌ، ويلبس عليه الحقّ بالباطل، الأمر الذي يوقعه في الخطأ والاشتباه. فالمكاشفات الشيطانيّة وإن كانت علمًا حضوريًّا، إلّا أنّها خاطئة. وهذا ناقض لقولكم: لا خطأ من العلم الحضوري.

جواب الإشكال:

اعلم أنّ الكشف والشهود بما هما سنخ علم حضوري لا ينقسمان إلى رحماني وشيطاني. نعم، يُستعمل مصطلحا (الرحماني والشيطاني) في مرحلة تفسير وتبيين الكشف الحاصل.

وتوضيح ذلك: أنّه قد تقدّم في الفرق الثالث عشر[١] بين العلم الحصولي والحضوري أنّ العلم الحضوري يرافقه نشاطٌ ذهني دائمًا، فما حضر في الذهن يقوم الذهن بتصويره، ويعمل على تفسير الحادثة الشهوديّة وتحليلها طبقًا للمعطيات الحصوليّة، فيقع في الخطأ أحيانًا.

والحاصل: أنّ الخطأ يقع في مرحلة التفسير والتحليل، وهما من سنخ العلم الحصولي لا الحضوري، إذ الشيطان قد يتدخّل في قوّة الخيال والإدراكات التخيّليّة، فيحكم الإنسان ويفسّر وفق ما رسمه له الشيطان لا الواقع، ومن الواضح أنّ الحكم والتفسير من سنخ العلم الحصولي.

٣. توهّم مادّيّة المجرّد (كالنفس)

كلّ إنسانٍ يعلم بنفسه علما حضوريًّا، وقد ثبت في محلّه[٢] أنّ هذه النفس مجرّدةٌ غير مادّيّةٍ، وإن اعتقد غير واحدٍ أنّ تلك النفس هي البدن المادّي نفسه. وأفراد البشر وإن كانوا يعلمون بأنفسهم علمًا حضوريًّا، إلّا أنّهم يتوهّمونها ويحسبونها بدنًا مادّيًّا.

جواب الإشكال:

مرّ غير مرّةٍ أنّ العلم الحضوري كالحصولي له درجاتٌ ومراتبٌ تشكيكيّةٌ، يُشكّل

---

(١) في الفصل الخامس.

(٢) لغرض الاطّلاع على أدلّة تجرّد النفس لاحظ: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، النمط السابع، الفصلان ٢ و٣؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقيّة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٨٢؛ صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحات ٢٦٠ وما بعدها؛ حسن حسن زاده الآملي، **عيون مسائل النفس**، العين ٢١ إلى ٢٤، الصفحات ٣٧٣ إلى ٤٠٣.

العلم بوجود النفس أسفل تلك المراتب. وأمّا ماهيّة النفس وحقيقتها فتتكفّل بها المراتب اللاحقة، أي: المراتب التي تفترق عن العلم الحضوري بالنفس من جهة الشمول والعموم، ولذا فهي ليست في متناول جميع الأفراد، بل تتجلّى عن طريق الاكتساب وتزكية النفس، كما أنّ التحليل العقلي - وهو من العلم الحصولي - طريقٌ آخر لنيل معرفة ماهيّة النفس وإدراكها.

وبالجملة: فما يُعلم بالعلم الحضوري هو أصل وجود الذات، ولا يحصل في هذه المرحلة الخطأ أو الاشتباه. نعم، بعد ملاحظة الذات قد تفسّر خطًا بالبدن المادّي، وهذا التفسير لا يرجع إلى العلم الحضوري، بل إلى العلم الحصولي. فيقع الخطأ فيه خاصّةً.

٤. الإحساس بالألم في الأعضاء المقطوعة

الشعور بالألم من سنخ العلم الحضوري، ومع ذلك قد يقع فيه الخطأ؛ إذ نرى غير واحدٍ ممّن قُطعت أعضاء بدنه يشعر أحيانًا بالألم في مكانٍ خاصٍّ من العضو المقطوع نفسه. فالشخص الذي قُطعت ساقه قد يشعر أحيانًا بألم في إبهام ساقه، مع أنّه لا ساق له حتّى تكون له إبهامٌ. وهذا دليلٌ على أنّ العلم الحضوري لا يمكن التعويل عليه من جهةٍ، كما يُحتمل فيه الخطأ من جهةٍ أخرى[1].

جواب الإشكال:

لا شّك أنّ العلم الحضوري بأصل وجود الشيء يكفي فيه المعرفة الحضوريّة كيفما كانت، كعلمنا بوجودنا، إلّا أنّه يلزم في بعض الحالات التوافر على علومٍ حضوريّةٍ عديدةٍ، فإنّ علمنا الحضوري بـ«أنا مسرورٌ» يستلزم ثلاثة علومٍ حضوريّةٍ:

الأوّل علمي بوجودي.

الثاني علمي بوجود السرور.

الثالث علمي بتعلّق السرور بي.

---

(١) لاحظ: ديكارت، **تأمّلات في الفلسفة الأولى**، الصفحة ٩٨.

فإن انتفى أحد هذه الأركان الثلاثة، فلا علم حضوري بـ «أنا مسرورٌ» مطلقًا.

وعليه فمهما زادت قيود الشيء الذي ندّعي العلم به حضوريًّا، لزم أن يكون لنا علمٌ حضوري مستقلٌّ بكلّ قيدٍ؛ كي تصحّ منّا دعوى تحقّق العلم الحضوري بالمجموع.

والإحساس بألم الساق لكي يكون علمًا حضوريًّا يتوقّف على العلم الحضوريّ بخمسة أشياء: وجودي ووجود الساق ووجود الألم وأن تكون ساقي وأن يكون الألم بساقي.

ولكن هل نعلم نحن بهذه الأُمور الخمسة علمًا حضوريًّا؟ وهل يمكن أن يتبلور للمقطوع ساقه علمٌ حضوري بوجودها طرًّا؟

وهل علم الإنسان بأعضاء بدنه علمٌ حضوري؟ فإن كان الأمر كذلك، فلماذا نجهل معرفة بعض أعضائنا، خصوصًا الأعضاء التي لا نراها إلّا من خلال ما كتب عنها علماء الفسلجة في كتبهم أو تحدّثوا عنها في محاضراتهم؟ وبعبارةٍ أخرى: إنّنا نعلم بتلك الأعضاء علمًا حصوليًا محضًا.

ومن هنا – خلافًا لديكارت – فمعرفة الفرد بقطع ساقه وألمه به ليس علمًا حضوريًّا، بل علمٌ حصولي، ووقوع الخطأ في العلوم الحصوليّة ممّا لا ينبغي الارتياب فيه.

ولكن السؤال هو: كيف يشعر من فقد عضوه أحيانًا بالألم في موضعٍ من مواضع تلك الأعضاء؟

قد يُقال: إنّ ألم الساق كغيره من أعضاء البدن ينتقل إلى الذهن بواسطة الأعصاب، ليتمّ إدراكه بواسطة قسم خاصٍّ من الدماغ، وبقطع عضوٍ خاصٍّ من البدن تنقطع خلاياه العصبيّة أيضًا، إلّا أنّ الخلايا العصبيّة كسلسلةٍ طوليّةٍ ممتدّةٍ إلى الدماغ قد تنقل الإيعاز نفسه عند تحرّك بقيّة الأعصاب، ليتمّ إدراكه في قسم خاصٍّ منه. وإذ اعتاد الذهن على تفسير هذه الإشارة بألم الساق أو ألم إبهامه، فقد يتوهّم هذا الألم، مع أنّه لا ربط له بالألم، بل السرّ فيه هو التفسير الخاطئ المندرج تحت العلم الحصولي.

٥. العلم الحضوري بالمعارف الكاذبة

لو كنتُ أتأمّل في الساعة العاشرة صباحًا أنّ الشاعر سعدي هو مؤلّف كتاب **گلستان**[١]، فهذه القضيّة في نفسها وإن كانت علمًا حصوليًّا، إلّا أنّ إدراكي لها علمٌ حضوري، أي: إنّ معرفتنا بتصوّراتنا وتصديقاتنا الذهنيّة معرفةٌ حضوريّةٌ. فإن كنت في الساعة نفسها أتصوّر أنّ لقب «لسان الغيب» لقبٌ لسعدي (مع أنّه في الواقع لقبٌ لحافظ الشيرازي لا لسعدي)، فتصوّري هذا علمٌ حضوري أيضًا. وحينئذٍ يثبت لديّ علمان حضوريّان في الساعة العاشرة صباحًا: أحدهما علمي الحضوري بتصوّر أنّ سعدي مؤلّف كتاب **گلستان**، والآخر علمي الحضوري بتصوّر أنّ سعدي هو لسان الغيب.

فإن سألني أحدهم في الساعة السادسة عصرًا عن ذلك لأجبت: كنت أفكّر أنّ لسان الغيب مؤلّف گلستان، لأنّي أفكّر أنّ لسان الغيب هو سعدي. وعند ذاك، فقد أخطأت حينما أدركت هنا بعلمي الحضوريّ أنّ سعدي لسان الغيب.

جواب الإشكال:

من الواضح أنّ الإشكال المتقدّم ناشئٌ من الخلط بين العلم الحضوري والحصولي.

وبيان ذلك: أنّ المعلومات بالعلم الحضوري على قسمين:

١. المعلومات الذهنيّة.

٢. المعلومات غير الذهنيّة.

ومعلوماتنا الذهنيّة – التي هي عبارةٌ عن معارفنا الحصوليّة – وإن كانت في حدّ ذاتها علمًا حاكيًا عن الحقائق الخارجيّة، إلّا أنّها في الوقت ذاته معلومةٌ لنا بالعلم الحضوري، فلا توجد واسطةٌ حاكيةٌ بيننا وبين الصور الذهنيّة، إذ ليست الصور الذهنيّة الحاضرة في أذهاننا معلومةً لنا بواسطة صورٍ ذهنيّةٍ أخرى، للزوم التسلسل الآيل إلى عدم تحقّق العلم الحصولي بشيءٍ مطلقًا.

---

(١) أي: روضة الأزهار.

وعليه فكلّ علم حصولي يمثّل معرفةً حصوليّةً من جهة حكايته للواقع الخارجي، ولكنّه علمٌ حضوري بالنسبة إلى العالم (الذات المدركة)، وهذا العلم الحصولي له حكمٌ مستقلٌّ تجاه كلٍّ من النسبتين.

ويتبيّن هذا الأمر بوضوح في مثالنا: «سعدي لسان الغيب» أو «لسان الغيب كاتب روضة الأزهار»؛ إذ تُعدّ هذه المعارف علومًا حصوليّةً بالنسبة إلى حكايتها للواقع الخارجي، وحضوريّةً بالنسبة إلى معلوميّة هذه المعارف الحصوليّة. فتصوّري في الساعة العاشرة صباحًا أنّ «لسان الغيب كاتب روضة الأزهار» بما أنّه حاضرٌ في الذهن، فهو معلومٌ لي بالعلم الحضوري ولا خطأ فيه، لأنّه لا مجال للإنكار في حضور هذه الفكرة في ذهني. إلّا أنّ هذه الفكرة أو المعلومة بما هي حاكيةٌ للخارج، فهي ليست بعلمٍ حضوري، بل هي علمٌ حصولي، ولذلك حصل الخطأ فيها؛ ضرورة أنّ سعدي ليس بلسان الغيب.

والغرض: أنّ ما وقع الخطأ فيه هو جنبة العلم الحصولي للفكرة، لا جنبة العلم الحضوري لها، إلّا أنّ المستشكل خلط بين الجنبتين.

٦. الكشف المتباين والمتعارض

ويتألّف هذا الإشكال من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّه يلزم من القول بعدم خطأ العلم الحضوري القول بصحّة المكاشفات العرفانيّة واعتبارها طرًّا.

وقد تقدّم: أنّ الكشف عبارةٌ عن العلم الحضوري بالأمور الخفيّة، وأنّ العلم الحضوري غير قابلٍ للخطأ.

المقدّمة الثانية: أنّ مكاشفات العرفاء لو كانت كلّها حقًّا، لم تنحصر مشاهدة العارف البوذي في بوذا، واليهودي في موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والمسيحي في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والمسلم بالنبي محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بل لا بدّ أن يرى العارف ويشهد ولو لمرّةٍ رجلًا آخر غير الرجل المقدّس في دينه، مع أنّنا نرى أنّ كلّ عارفٍ لا يشهد إلّا ما كان مقدّسًا معتبرًا في دينه، إذ لا يدّعي العارف البوذي أو المسيحي مشاهدة الرسول الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

جواب الإشكال:

ويمكن التأمّل في هذا الإشكال من وجهين: وجهٍ أساسي ووجهٍ فرعي.

أمّا الوجه الأوّل: فيقع الكلام فيه بلحاظ الرسول الأكرم صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ؛ لنصل منه إلى معيارٍ جارٍ على سائر الأنبياء عَلَيْهِمُٱلسَّلَامُ.

فنقول: قال رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: «مَنْ رَآنِي فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَآنِي، لِأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّل فِي صُورَتِي»[1].

وأفاد بعض الأعلام: أنّ المراد بالرواية أنّ من عرف رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ ورآه في حال اليقظة، فلو رآه في المنام، فقد رأى النبي حقًّا. وأمّا من لم يره عن قربٍ ولم يكن حاضرًا في زمانه، فلا يمكن له أن يقطع بأنّ من رآه في منامه هو النبي الأكرم صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ؛ لأنّه قد يكون الرسول الأكرم صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ وقد يكون الشيطان وإن تصوّره الرائي رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ.

ومن هنا فلا نحكم على أنّ المرئي بالكشف والعلم الحضوري هو النبي الأكرم إلّا بعد رؤيته عن قربٍ في حال اليقظة، وإلّا فحكم الشاهد للنبي المدّعي رؤيته بعينه قد يكون صحيحًا وقد يكون خاطئًا؛ لأنّ التفسير أو الحكم المذكور علمٌ حصولي قابلٌ للخطأ والاشتباه. وبالجملة: فشهود الصورة علمٌ حضوري، والحكم الصادر عن ذلك الشهود علمٌ حصولي.

وأمّا الوجه الثاني: فلو فرضنا - مع الغضّ عن الجواب الأوّل - : أنّ العرفاء على اختلاف حالاتهم ومذاهبهم يقولون بأنّ مشاهداتهم حقٌّ وصدقٌ، فهل يغدو شهود العارف البوذي لبوذا والعارف المسيحي لعيسى والعارف اليهودي لموسى والعارف المسلم للنبي دليلًا على خطأ العلم الحضوري؟

وهل هناك تنافٍ بين هذه المكاشفات؟ ألم يكن لهذه الأعلام المشاهدة حقيقةٌ في عالم الواقع؟ وهل رؤية عارفٍ لحقيقةٍ معيّنةٍ تنافي رؤية عارفٍ آخر لحقيقةٍ أُخرى؟

---

(١) الشيخ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، الجزء ٢، الصفحة ٥٨٤.

وهل يلزم من شهود عارفٍ لحقائق وفقًا لظروفه ومعطياته شهود تلك الحقائق نفسها من عارفٍ آخر يعيش في ظروفٍ مغايرةٍ لظروفه وإن أخطأ بسبب شهوده لحقائق أُخر؟

ولغرض توضيح عدم الإشكال في دعوى اختلاف المكاشفات لنضرب مثالًا من عالم الحسّ والظاهر.

لو افترضنا أنّ شخصًا ما يعيش بجوار حرم السيّدة المعصومة (سلام الله عليها)، ويخرج كلّ يوم من منزله، فيشاهد الحرم حقيقةً قريبةً من محلّ سكناه، وافترضنا أيضًا شخصاً آخر من خدمة المسجد الحرام في مكّة المكرّمة يشاهد المسجد الحرام كلّ يوم، إلّا أنّه لمكان عدم سفره إلى قم، لم يشاهد حرم السيّدة المعصومة في حياته، كما أنّ ذلك الشخص القمّي بسبب عدم سفره إلى مكّة المكرّمة – حسب الفرض – لم يشاهد المسجد الحرام. فهل يمكن القول: إنّ مشاهدة هذين الشخصين الحسّيّة خاطئةٌ وباطلةٌ بسبب اختلافهما وحكايتهما عن حقائق متغايرةٍ؟

أم يلزم القول: إنّ كلًّا من هذين الشخصين يشهد الحقائق التي تقتضيها ظروف حياته، وإنّ المُشاهَد (أي: الحرم في قم والمسجد الحرام) كشهوده حقٌّ، إلّا أنّ كون مشاهدة شخصٍ حقًّا لا ينافي ولا يعارض صدق شهود شخصٍ آخر.

وبهذا البيان اتّضح الجواب عن المقدّمة الثانية من الاستدلال.

٧. المكاشفات المعارضة للعقل

يشكّل الإشكال السابق المقدّمة الأولى لهذا الإشكال، أعني: استلزام القول بعدم خطأ العلم الحضوري صحّة المكاشفات وصدقها طرًّا، مع أنّ بعضها معارضٌ للعقل القطعي، فهو خطأٌ بلا كلام. وعليه فبعض المكاشفات وإن كانت علمًا حضوريًّا، إلّا أنّها عرضةٌ للخطأ، نظيرَ دعوى بعض العرفاء البوذيّين أنّ العالم عبثٌ أو أدون من كلّ حقيقةٍ وواقع، مع أنّ العقل يُنكر ذلك، لأنّ لازمه إنكار وجودنا أيضًا. ومنه يتّضح: أنّ بعض موارد العلم الحضوري عرضةٌ للخطأ والاشتباه، وهذا كافٍ في إثبات قابليّة العلم الحضوري للخطأ.

جواب الإشكال:

تقدّم في بيان الميز بين العلم الحضوري والحصولي تعلّق العلم الحضوري بالموجودات خاصّةً، وتعلّق العلم الحصولي بالموجودات والمعدومات على حدٍّ سواءٍ، إذ العدم لا يقع موردًا لتعلّق العلم الحضوري أصلًا.

كما مرّ أيضًا أنّ العلم الحضوري لا يتحقق إذا عُدم متعلّقه، فالإحساس بالجوع حالةٌ نشعر بها عندما نكون جائعين، أي: إنّنا ندرك هذه الحالة بالعلم الحضوري لمكان وجود الجوع في أنفسنا، ولكنّنا عندما نكون غير جائعين، فلا ندرك الجوع ولا نشعر به جدًّا. ونظير ذلك مشاهداتنا الحسّيّة، فإنّنا عندما ننظر إلى قدحٍ خالٍ من الماء، فالواقع أنّنا لم نرَ الماء، لا أنّنا رأينا عدم الماء، لأنّ عدم الماء غيرُ قابلٍ للرؤية، ذلك أنّ الشيء المادّي لا يُرى إلّا عندما تنعكس أمواج النور منه إلى العين، ومن الطبيعي عدم انعكاس النور من ماءٍ غير موجودٍ. ولذا قد يُقال: «رأيت عدم الماء» من باب المجاز والتسامح، أو يقال: «شهدت العدم»، مع أنّ هذا البيان غير صحيحٍ. والتعبير الأدقّ أن يُقال: «لم أرَ ماءً» أو «لم أشهد شيئًا». نعم، عدم شهود شيءٍ من شخصٍ لا يعني عدم وجود ذلك الشيء، فإنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

والحاصل: أنّ معارضة بعض المكاشفات للعقل ترجع إلى الخطأ في تفسير الشاهد لمشاهداته الحضوريّة، لا إلى العلم الحضوري بهذه المكاشفات. وفي هذا السياق يُقال: إنّ معارضة العقل من خواصّ العلم الحصولي ومرتبة التفسير، لا من خواصّ العلم الحضوري والشهود. ومن هنا وقع مدّعي الإشكال في الخلط بين أحكام المعرفة الحصوليّة والحضوريّة.

٨. ظاهرة ازدواج الشخصيّة

نقل غير واحدٍ حالة رؤية بعض الأشخاص أنفسهم أشخاصًا آخرين، فيقول مثلًا: «أجد نفسي فلانًا ابن فلان»، مع أنّه ليس فلانًا ابن فلان، بل لُوحظ أنّ أحدهم يتكلّم وكأنّه الشخص الذي يتصوّر خطًا أنّه هو، وقد يعطي معلوماتٍ دقيقةً عنه لا يعرفها أحدٌ. وعليه فعلم ذلك الشخص بنفسه – الذي قلنا عنه: إنّه أبسط وأشمل معرفة حضوريّة – قد تعرّض للخطأ، لما يجد من نفسه شخصًا آخر.

جواب الإشكال:

لا ريب أنّ ما لنا به علمٌ حضوري هو وجودنا، وأمّا كون زيدٍ فلانًا ابن فلانٍ فليس من العلم الحضوري في شيءٍ، لأنّ زيدًا تعرّف على اسمه واسم أبيه من محيطه الاجتماعي، لا عن طريق العلم الحضوري. إذًا فما هو المعلوم لدى الإنسان بالعلم الحضوري نفسه ووجوده، والشخص المذكور في المثال لا ينكر علمه بوجوده، وإنّ ما أوقعه في الاشتباه في تصوّر وجوده وجود غيره ليس إلّا التفسير الراجع إلى المعرفة الحصوليّة التي يقع فيها الخطأ جدًّا.

إلّا أنّ السؤال عن سبب هذه الحالة، أي: لماذا يرى المصاب بها نفسه شخصًا آخر؟

والجواب: أنّ هذه الحالة تنشأ بسبب الاختلال أو التلقين الذهني؛ فقد ثبت عن طريق التجربة في علم النفس إمكانيّة تلقين الإنسان عبر التنويم المغناطيسي بأنّه ليس فلانًا، بل هو شخصٌ آخر، مع استجابته بصورةٍ كاملةٍ وترتيب سلوكه على القناعة الجديدة التي تمّ تلقينه لها.

يقول أحد علماء النفس[1]: أستطيع عبر التنويم المغناطيسي أن أُلقّن شخصًا أنّه عاش في زمانٍ خاصٍّ ومكانٍ مخصوصٍ، مع أنّه لا واقع لهذا الكلام.

بل ادُّعي نجاح تلقين شخصٍ بأنّه يعيش في ولاية فلوريدا الأميركيّة وهامبورك الألمانيّة في آنٍ واحدٍ، بعد أن استجاب لهذا التلقين جدًّا.

ومن هنا فمثل هذه الأحكام الصادرة ممّن وقع تحت تأثير بعض الأجواء الذهنيّة وغيرها ممّا يندرج تحت العلم الحصولي كوقوع الخطأ فيها لا ربط لها بعدم قابليّة العلم الحضوري للخطأ من وجهٍ.

٩. عدم تحقّق شهود بعض الأنبياء

ويتألّف هذا الإشكال من مقدّمتين: الأولى: أنّ الوحي علمٌ حضوري أبدًا، والثانية: أنّ نبي الله إبراهيم (على نبينا وآله وعليه السلام) رأى في المنام أنّه يذبح ابنه

(١) هيلكارد واتكينسون، **قواعد علم النفس**، الجزء ١، الصفحتان ٣٤٢ و٣٤٣.

إسماعيل، إلّا أنّه لم يذبحه قطّ. وببيانٍ آخر: إنّ العلم الحضوري عند الأنبياء وإن كان في أعلى مراتبه، ولكن إذ حصل الخطأ فيه عند نبي كريمٍ عند الله كإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهذا دليلٌ كافٍ على قابليّة العلم الحضوري للخطأ.

جواب الإشكال:

ويرد عليه أوّلًا: أنّنا لا نسلم بالمقدّمة الأولى القائلة بأنّ الوحي علمٌ حضوري دائمًا، إذ قد ينتقل الوحي من الملك إلى النبي بصورة ألفاظٍ، فيسمعها النبي كغيره من خلال توفّره على حاسّة السمع، وهذا سنخ علم حصولي لا علم حضوري، ولا يخفى أنّه لا خطأ في علمه مطلقا لمكان عصمة النبيّ في تلقّيه للوحي. وأمّا المقولة القائلة: «إنّ كلّ وحي علمٌ حضوري» فلا دليل عليها.

وثانيًا: أنّ ما ورد في القرآن الكريم ليس إلّا أنّ النبيّ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ رأى نفسه في حالة الذبح لابنه إسماعيل، ولم يرَ أنّه قد ذبحه وانتهى الأمر. قال تعالى: {قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ}[1]، و«أذبحك» فعلٌ مضارع دالٌّ على الحال والاستقبال، لا على الماضي والفراغ من العمل. ولا يعني كونه في حال الذبح أنّه قطع رأسه. نعم، يشمل ذلك تهيئة مقدّمات الفعل والاستعداد للذبح. ومنه يتبيّن أنّ قصّة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يثبت بها وقوع الخطأ في العلم الحضوري.

١٠. إمكان توهّم العلم الحصولي حضوريًّا

ويفترق هذا الإشكال عن الإشكالات السابقة في أنّه لا يفترض خطأ العلم الحضوري، بل المستشكل هنا يقول بعدم الخطأ في العلم الحضوري، إلّا أنّه يدّعي أنّ ذهن الإنسان حينما يعلم بحقيقةٍ ما علمًا حضوريًّا، يعمل على تصوير المعلوم دون اختيارٍ وإرادةٍ منه، ثمّ يقوم بحفظه في الذهن. وهذه الصورة الملتقطة الحاكية للحقيقة الحاضرة في أنفسنا تبقى حتّى مع زوال تلك الحقيقة، كألم الضرس الذي نشعر به أحيانًا. ومن الواضح أنّ حالة التصوير المزبورة تمثّل تفسيرًا للواقع المعلوم، أي: الشيء الذي أدركناه بالعلم الحضوري، والتفسير علمٌ

---

(١) سورة **الصافات**، الآية ١٠٢.

حصولي محضٌ قابلٌ للخطأ، والتفكيك بين ذلك العلم الحضوري وهذا العلم الحصولي متعذّرٌ وقد ينزّل هذا التفسير منزلة العلم الحضوري خطًا واشتباهًا.

فقد تقرّر آنفًا أنّ المعرفة الحضوريّة ترافقها دائمًا معرفةٌ حصوليّةٌ، وأنّ المعرفة الحضوريّة لا تقبل الخطأ في حدّ ذاتها، ولكنّنا إذ نضع المعرفة الحصوليّة القابلة للخطأ مكان المعرفة الحضوريّة خطًا واشتباهًا، لم يمكن التعويل على ذلك العلم الحضوري أيضًا.

جواب الإشكال:

وقبل الإجابة عن الإشكال لا بدّ من الإشارة إلى مسألةٍ هامّةٍ تسهم في حلّ اللبس المذكور. وحاصلها: أنّ للعلم الحصولي الملازم للعلم الحضوري شكلين:

الأوّل: صرف الحكاية.

والثاني: التفسير والبيان.

أو نقول: إنّ هاهنا - في الحقيقة - نحوين من بيان المعلوم بالعلم الحضوري وتفسيره:

الأوّل: بيان ما رأيناه دون توضيحٍ زائدٍ، كما لو علمت بنفسك علمًا حضوريًّا، فتقول: «أنا موجودٌ».

الثاني: أن لا نكتفي بصرف البيان، بل نضيف إليه شيئًا آخر، ونُبدي انطباعنا وقناعتنا الخاصّة عن معلومنا الحضوري بما يمثّل تفسيرنا للحقيقة المشهودة.

ونظرًا لما تقدّم ينبغي أن يُقال: إنّ ما يحتمل الخطأ هو القسم الثاني من العلم الحصولي وهو تفسيرنا للمشاهدات الحضوريّة. وأمّا القسم الأوّل فلا يُحتمل فيه الخطأ مطلقًا، لأنّ طروّ الخطأ في العلم الحصولي وإن كان جائزًا، لمكان عدم وحدة الوجود العلمي (الصورة الذهنيّة) والوجود العيني (الواقع) فيه، إلّا أنّ حكاية هذا النوع من القضايا كالقضيّة القائلة: «أنا موجودٌ» عمّا تكشف عنه معلومٌ لنا بالعلم الحضوري. ومن جهةٍ أخرى فإنّنا ندرك الحقيقة أيضًا بالعلم الحضوري، ومطابقة القضيّة للواقع ثابتةٌ في علمنا الحضوري، فلا سبيل للخطأ في هذا النوع من القضايا التي يُصطلح عليها بـ «الوجدانيّات».

وأمّا إذا حصل لنا العلم الحضوري بوجودنا وقلنا: «وجودي جسمي» أو «وجودي ليس بجسمي»[١]، كان كلا التفسيرين خارجًا عن صرف العلم الحضوري بوجود النفس، إذ يمكن أن يُقال: إنّ بعض المعارف لها مدخليّةٌ في هذين الحكمين، ما أخرجهما عن بيان صرف الحقيقة المشهودة، فيخرج كلا الحكمين في الواقع عن نطاق العلم الحضوري.

والحاصل: أنّ صرف المعرفة الحصوليّة الملازمة لكلّ علم حضوري لا تجعل منه غير قابلٍ للوثوق والاطمئنان به، وأنّ عدم الركون إلى العلمِ الحضوري مقصورٌ على أولئك الذين يتعذّر عليهم التفكيك بين معلوماتهم الحضوريّة وبين تفسيرها، والذين يحتملون أنّ جميع تفسيراتهم للمعارف الحصوليّة معارف حضوريّة. نعم، لا يعني ذلك عدم الوثوق بكلّ نحوٍ من أنحاء المعرفة الحضوريّة.

نتائج البحث

تلخّص من طرح الإشكالات المتقدّمة على قيمة المعرفة الحضوريّة والجواب عنها أنّ المعارف الحضوريّة تحتلّ مكانةً ثابتةً وقويّةً في منظومة المعارف البشريّة، وأنّها تعالج أهمّ إشكاليّةٍ في نظريّة المعرفة، أعني: إشكاليّة إصابة الواقع. ومعه فبالاستمداد من المعارف الحضوريّة نكون قد قطعنا شوطًا طويلًا نحو المعارف الصحيحة، إلّا أنّ الإشكاليّة التي تواجهها المعرفة المتمثّلة بمعارفنا الحصوليّة التي تشكّل أغلب مدركاتنا تبقى ثابتةً ومستحكمةً؛ إذ ينبغي إيصال قيمة المعرفة في هذا النحو من معارفنا إلى حالة الوثوق والاطمئنان. ولأجل ذلك عقدنا الفصل القادم لبيان حقيقة العلم الحصولي، لنتناول في الفصل الثامن البحث حول قيمة المعرفة.

---

(١) يمكن أن نشهد تجرّد أنفسنا (أنا مدركٌ) عن طريق المشاهدات الحضوريّة اللاحقة. وأمّا الإدراك الأوّلي - الذي يدور حوله البحث - فلا ندرك به إلّا أصل وجودنا فحسب.

❖ خلاصة الفصل السادس

أنكر بعض علماء نظريّة المعرفة عدم قابليّة العلم الحضوري للخطأ، وساق بعضهم أدلةً لإثبات تلك الدعوى، إلّا أنّ جميعها لا أساس لها من الصحّة، كعدم صحّة الأمثلة المذكورة في كلامهم. والوجه في ذلك أنّها تدور مدار العلم الحصولي لا الحضوري.

وإليك طائفةً من الأمثلة الواردة تأييدًا لتلك الدعوى الفاسدة:

فمنها: اعتبارهم الإحساسات الكاذبة كالإحساس بالجوع دليلًا على خطأ العلم الحضوري، مع أنّهم لو تأمّلوا لوجدوا أنّ الخطأ والاشتباه يعود إلى الحكم لا إلى أصل الإحساس، فما يتصوّره المرء من أنّ هذا الشعور ناشئٌ من خلوّ المعدة من الطعام نحوٌ من الحكم، وهو علمٌ حصولي لا حضوري.

ومنها: خطأ المكاشفات الشيطانيّة مع أنّها من قبيل العلم الحضوري، ما يكشف عن وقوع الخطأ فيه.

والجواب عن هذه الشبهة: أنّ المكاشفات بلحاظ العلم الحضوري لا تنقسم إلى رحمانيّةٍ وشيطانيّةٍ. نعم، الاتّصاف بهاتين الصفتين ذو صلةٍ بمقام تفسير وتبيين تلك المكاشفات، والتفسير كالتبيين من خواصّ العلم الحصولي.

ومنها: أنّ علم النفس بأنّها مجرّدةٌ من مصاديق العلم القطعي الحضوري، فيما يعتقد البعض أنّ النفس هي البدن، ما يلزم منه وقوع العلم الحضوري في الخطأ أيضًا.

وفيه: أنّ ما يُعلم بالعلم الحضوري أصل وجود النفس، ولا يقع الخطأ في هذه المرحلة. وأمّا كيفيّة أو ماهيّة النفس فهي ذات صلةٍ بالعلم الحصولي، واحتمال الخطأ فيه واردٌ جدًّا.

ومنها: أنّ الألم بالعضو المقطوع من البدن دليلٌ آخر على خطأ العلم الحضوري.

ويُلاحظ عليه: أنّ العلم الحضوري بالحالات الخاصّة لشيءٍ بالواقع قد لا يتبلور إلّا في حال توافر عددٍ من العلوم الحضوريّة، فإن فقد أحدها، لم يكن علمنا به علمًا حضوريًّا. ولذا فالإحساس بألم الساق قد يكون علمًا حضوريًّا إذا تحقّقت جملة علوم حضوريّة هي العلم الحضوري بخمسة أمور:

١. وجودي.
٢. وجود الساق.

٣. ثبوت الألم.

٤. كون الساق لي.

٥. تعلّق الألم بساقي.

وعليه فمن قطعت رجله ولم تكن له ساقٌ، فهل يثبت له علمٌ حضوري بذلك؟ والغرض: أنّ هذا العلم المتجلّي بقولي: «أشعر بألم في رجلي» ليس علمًا حضوريًّا، مع أنّ علم الإنسان بأعضاء بدنه ليس حضوريًّا، وإلّا لزمَ أن ندرك أعضاء البدن الخفيّة عنّا بالعلم الحضوري، وليس كذلك.

وقد تبيّن أنّ علمنا بالمعارف الحصوليّة من سنخ العلم الحضوري، فلا يتطرّق إليها الخطأ، وإن أمكن أن تحكي المعارف الحصوليّة خطًا عن الواقع، إلّا أنّ حيثيّة حضورها في الذهن لا تتبلور إلّا من خلال العلم الحضوري غير القابل للخطأ.

ومنها: وقوع التباين والتعارض في مكاشفات العرفاء، إذ العارف المسيحي يرى السيّد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ والعارف البوذي يرى بوذا، والمسلم يرى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وهذا مؤشّرٌ على خطأ العلم الحضوري.

ويُلاحظ عليه: أنّنا لو تأمّلنا جيّدًا لاتّضح لنا:

أوّلًا: أنّ ما يُدرك بالعلم الحضوري ممّا لا يقبل الخطأ عبارةٌ عن أصل الشهود. وأمّا تعلّق التفسير بالنبي الفلاني فهو معرفةٌ حصوليّةٌ قابلةٌ للخطأ جدًّا.

وثانيًا: أنّ عدم الخطأ في العلم الحضوري لا يلزم منه بالضرورة أن يرى جميع العرفاء حقيقةً واحدةً، بل لكلّ عارفٍ أن يدرك حقيقةً ما من حقائق العالم.

ومنها: معارضة بعض المكاشفات للعقل. وأنت خبيرٌ بأنّ هذا التعارض المدّعى لا يقع إلّا على أثر تفسير الشاهد لمكاشفاته الحضوريّة، لا بما أنّها علمٌ حضوري، فلا يمكن التمسّك بدعوى معارضة المكاشفات للعقل لإنكار عدم قابليّة العلم الحضوري للخطأ.

ومنها: أنّنا نعلم بوجودنا علمًا حضوريًّا، إلّا أنّ كوني فلانًا ابن فلانٍ ليس علمًا حضوريًّا، بل هو علمٌ حصولي، وعليه فوقوع شخصٍ تحت تأثير بعض الأجواء الذهنيّة وتوهّمه أنّه شخصٌ آخر باسمه ورسمه مرتبطٌ بمرحلة تفسير ذلك العلم الحضوري، فهو سنخ علمٍ حصولي، وليس لخطئه علاقةٌ بعدم خطأ العلم الحضوري.

❖ أسئلة الفصل السادس

١. هل يمكن أن يُقال: إنّ الإحساسات الداخليّة الكاذبة كالإحساس بالجوع الكاذب مؤشّرٌ على خطأ العلم الحضوري أم لا؟ وما الدليل عليه؟

٢. ألا يُعدّ خطأ بعض أفكارنا المعلومة لنا حضوريًّا دليلًا على قابليّة العلم الحضوري للخطأ؟ وضّح ذلك.

٣. اذكر وجهة نظرك حول المقولة القائلة بأنّ العلم الحضوري إن لم يكن قابلًا للخطأ، للزم منه:

أوّلًا: أن تكون سائر مكاشفات العرفاء - التي هي من سنخ العلم الحضوري - حقًّا ثابتًا.

وثانيًا: أن يرى العارف ويشهد ما رآه وشهده العرفاء كافّةً.

٤. هل أخطأ العلم الحضوري في موردٍ رآى شخصٌ نفسه فيه شخصًا آخر؟

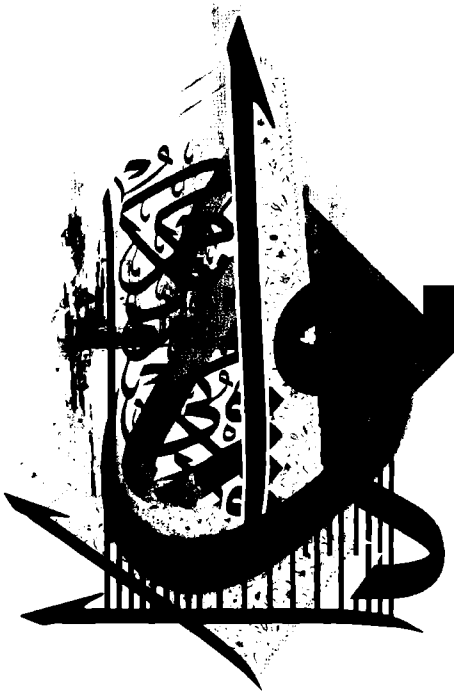
٥. هل يلزم من مرافقة العلم الحضوري للمعرفة الحصوليّة تصوّر العالِم اشتباهًا تفسيره الخاطئ علمًا حضوريًّا؟ وما هو الحلّ حينئذٍ؟

❖ المزيد من البحث والتأمل

هل العلم بالمحسوسات من سنخ العلم الحضوري أم الحصولي؟

لم يتّفق العلماء المسلمون حول هذه المسألة وإن كان المشهور يرى أنّ العلم بالمحسوسات من سنخ العلم الحصولي، فيما ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنّ العلم بالمحسوسات علمٌ حضوري.

استعرض أدلّة أتباع كلٍّ من الاتّجاهين، ثمّ اذكر وجهة نظرك فيه نفيًا أو إثباتًا.



الفصل السابع:
تنبيهات حول العلم الحصولي

يُترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. تعريف العلم الحصولي تعريفًا جامعًا مانعًا.

٢. الاطّلاع على أنحاء العلم الحصولي (التصوّر والتصديق) وبيان نحو حكايتهما.

٣. بيان نقاط الاشتراك والافتراق بين المصطلحات التالية: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق، وبيان الأهمّيّة المعرفيّة للميز بينها.

٤. الاطّلاع على حدّ القضيّة وأقسامها المختلفة وبيان نحو حكاية القضايا.

٥. معرفة أقسام التصوّرات والتصديقات البديهيّة بعد تعريف البديهي والنظري منها.

إضاءة

تعرّفنا في البحوث السابقة على المراد من العلم الحصولي وأشرنا إلى جملةٍ من صفاته وأحكامه.

وينبغي قبل الدخول في قيمة المعرفة الحصوليّة تعميق البحث في العلم الحصولي وهويّته، ولذا يُعدّ هذا الفصل استدراكًا أو تتمةً لما تقدّم حول العلم الحصولي مع التأكيد على بعض ما ذُكر آنفًا.

هويّة العلم الحصولي

مرّ غير مرّةٍ في تعريف العلم الحصولي: أنّه عبارةٌ عن معرفة الأشياء بواسطة الحاكي، وأنّ هويّة العلم الحصولي كحقيقته ليست إلّا الحكاية.

وإذ تتبلور المعرفة الحصوليّة في النفس كموجودٍ من الموجوداتِ، كانت عَرَضًا وكيفًا نفسانيًّا، فلا يُقال لها بهذا اللحاظ «معرفة»، بل يُطلق عليها العلم الحصولي بملاك أنّ هذا الموجود يحكي بالذات شيئًا ما.

ولا كلام في أنّ خصوصيّة الحكاية – التي تمثّل جوهر المعرفة الحصوليّة – لا تنفّك عنها في كافّة أقسامها. ويمكن أن ندرك هذه الخصوصيّة (أي الحكاية) وجدانًا وحضورًا.

فإن تأمّلت في صورة الماء في ذهنك، لاحظت أنّها تحكي الماء وتشير إليه، كما أنّ الصورة الذهنيّة لـ «الماء الحارّ» المركّبة من الصفة والموصوف لها الحكم نفسه، كالقضيّة القائلة: «حسن قائمٌ» بما فيها من الصورة الذهنيّة المركّبة من عدّة صورٍ حاكيةٍ لحقيقةٍ ما.

الحكاية الذاتيّة والوضعيّة

وإلى جانب العلم الحصولي الذي يتميّز بذاتيّة حكايته وعدم اعتباريّتها، توجد أشياء ذات حكايةٍ اعتباريّةٍ، أي: إنّ دلالتها على مدلولاتها ناشئةٌ من الاعتبار، فلا دلالة ذاتيّة لها لولا الاعتبار، كحكاية الألفاظ من المفردات والجمل، فمفردة الماء لا تدلّ على السائل الشفّاف المعروف لولا الوضع والاعتبار، وكذا سائر الحروف والكلمات المرقومة في الصفحات وغيرها مما يبدو للقارئ ذات دلالاتٍ مختلفةٍ، فإنّها لا تشتمل على هذه الخصوصيّة ذاتًا ودون اعتبارٍ أو وضعٍ.

وهكذا الكلام في العلامات والرموز، نظير إشارات المرور كاللون الأحمر الدالّ على التوقّف وعدم العبور، فإنّها وُضعت واعتُبرت للدلالة على تحذيراتٍ وتنبيهاتٍ مختلفةٍ لكلٍّ من السائق والمشاة .

إذًا فالحكاية على نحوين: ذاتيّة ووضعيّة (أي: اعتباريّة). نعم، لمّا كان «كلّ ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات»، فلا بدّ أن ترجع الدلالات الوضعيّة إلى الذاتيّة.

والتحقيق: استناد دلالة الحكايات الاعتباريّة إلى الحكاية الذاتيّة للعلم الحصولي، فلأجل معرفتنا بالوضع السابق للفظ الماء لا بدّ أن نتصوّره على إطلاقه، إلّا أنّ حكاية تصوّر الماء عن الماء الواقعي ليست وضعيّةً، ولو كانت اعتباريّةً وضعيّةً ولم تنتهِ إلى دلالةٍ ذاتيّةٍ، لزم أن تستند الحكايات الاعتباريّة كلّها إلى اعتبارات قبليّةٍ غير متناهيةٍ، ما يلزم عنه التسلسل الآيل إلى عدم ثبوت أيّ حكايةٍ اعتباريّةٍ.

اختلاف الحكاية في أقسام العلم الحصولي

ذاتيّة الحكاية للمعارف الحصوليّة لا يعني أنّها على نسقٍ واحدٍ في كافّة أقسام المعرفة الحصوليّة. ولذا ينبغي البحث إجمالًا حول أنحاء الحكاية في أقسام المعارف الحصوليّة وأحكامها، كيما يتبيّن لنا عمق البحوث ذات الصلة هنا وشموليّتها. ولكن قبل الخوض فيها ينبغي التنبيه على جملةٍ من المسائل الضروريّة التي تشكّل الأساس المعرفي لموضوع البحث.

توضيح المصطلحات التالية: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق

أ. اللفظ: هو الدالّ الذي يُوضع بإزاء معنىً ما اعتبارًا، والذي ينتقل الذهن عند سماعه إليه من خلال المفهوم الحاكي في الذهن، بشرط سبق علم السامع بهذا الوضع.

ب. المفهوم: هو الصورة الذهنيّة المنطبعة عندنا من مختلف الأشياء.

ج. المعنى: هو الشيء الذي يحكيه المفهوم.

د. المصداق: هو المعنى نفسه، شرط أن يكون له تحقّقٌ في الخارج. وبعبارةٍ أخرى: المصداق وجودٌ خارجي وتحقّق عيني للمعنى.

وفي ضوء ما ذُكر يتبيّن عدم وجوب وجود المعنى، فمفهوم العدم كغيره من المفاهيم الحاكية لأُمورٍ عدميّةٍ كاجتماع النقيضين وإن كان فاقدًا للمصداق الخارجي، إلاّ أنّ له معنىً.

ولمزيدٍ من التوضيح إليك المثال التالي:

يُلاحظ عند سماع لفظ «الماء» حضور الصورة الذهنيّة (أي: المفهوم) الحاكية للسائل العديم اللون والطعم والرائحة الذي يطلبه الجميع عند العطش، ولكنّ هذا المعنى الحاكي لمفهوم الماء قد يكون موجودًا في الخارج، فيُصطلح عليه في هذه الحالة بالماء الخارجي (المصداق)، وقد لا يكون له وجودٌ في الخارج، فلا يتوافر لدينا في هذه الحالة إلّا معنى الماء لا مصداقه.

ثمّ إنّ الأمر الخارجي مع أنّه بسيطٌ غير مركّبٍ يكون مصداقًا لمعانٍ مختلفةٍ. وبعبارةٍ أخرى: قد يكون وجودٌ خارجي واحدٌ – دون أن يتكرّر أو ينتج بإزاء كلّ معنىً جزءًا وجوديًّا آخر – مصداقًا لمعانٍ عديدةٍ. ويمكن التمثيل لذلك بالوجود البسيط لله تعالى الذي هو مصداقٌ للقادر والحيّ والعالم وغيرها، مع أنّه لا تحقّق وجوديٌّ عينيٌّ منفصلًا للقادر الحيّ العالم بإزاء الذات، بل جميع هذه الصفات بإضافة الذات الإلهيّة واحدةٌ، وهو ما يُصطلح عليه بـ «عينيّة الصفات الإلهيّة مع بعضها الآخر ومع الذات».

ونحوه الماء الموجود في الحوض المتّخذ شكل المكعّب المتلوّن باللون

الأخضر بسبب الركود، فإنّه وإن لم يكن في الخارج سوى ماءٍ واحدٍ، إلّا أنّ هذا الماء مصداقٌ للماء ومصداقٌ للمكعّب ومصداقٌ للأخضر أيضًا.

والجدير بالذكر هنا أنّ المفهوم مرآةٌ لتمام المعنى. وبعبارةٍ أوضح: إنّ كلّ مفهوم يحكي عن تمام معناه[1]، كما أنّ كلّ معنىً يستوعب سطح مرآة المفهوم، فلا يبقى شيءٌ آخر يمكن أن يحكيه المفهوم المزبور.

ونظرًا لما تقدّم من أنّ المصداق قد يشكّل الوجود الخارجي لمعانٍ متعدّدةٍ، لا بّد من الإشارة إلى أن كلّ مفهوم نافذةٌ ضيّقةٌ للمصداق والوجود الخارجي، فلا يكشف عن كلّ ما للوجود الخارجيّ من معانٍ وصفاتٍ وأحكام. ومن هنا فتعريف الوجودات الخارجيّة البسيطة على الوجه الأكمل بحاجةٍ إلى توظيف مفاهيم متعدّدة، كما في مثال الماء الأخضر الموجود داخل الحوض، فإنّه بمجرّد مفهوم الماء يتعذّر بيان خصوصيّة التكعيب والخضرة، كما لا يمكن بمجرّد مفهوم الخضرة والتكعيب الإحاطة بتمام حقيقة الماء المكعّب الشكل الأخضر اللون.

التصوّر والتصديق

ذكرنا في الفصل الخامس في سياق الفرق بين العلم الحصولي والحضوري جملةً من المطالب ذات الصلة بالتصوّر والتصديق، فلنعطف الكلام هنا إلى مسائل أُخر مع تعميق البحث في ما ذُكر آنفًا.

فنقول:

١. العلم الحصولي على قسمين: تصوّرٍ وتصديقٍ. والتصديقُ هو فهم صدق القضيّة، والتصوّر عبارةٌ عن كلّ فهمٍ حصولي أو صورةٍ ذهنيّةٍ غير التصديق.

٢. ينقسم التصوّر بدوره إلى بسيطٍ (مفردٍ) ومركّبٍ.

أمّا التصوّر المفرد فنظير تصوّر أحمد والكتاب وكلّ ما ينطبع في الذهن بنحوٍ منفردٍ. وأمّا التصور المركّب فنظير تصوّر «الشمس مشرقةٌ» و«القمر ليلة البدر» و«الهواء باردٌ» و«أقم الصلاة»، لتألّف كلّ مركّبٍ من تصوّرين مفردين أو أكثر.

---

(١) وبتعبيرٍ آخر: إنّه يدلّ عليه بالدلالة المطابقيّة (المترجم).

والمركّب أيضا على قسمين: تامّ وناقص. أمّا المركّب الناقص فهو ما انتظر السامع معه تتمّة الكلام ورأى أنّ سكوت المتكلّم قبل إتمام حديثه غير سائغٍ، نظير: «شروق الشمس» و«الورد الجميل».

وأمّا المركّب التامّ فهو ما لا ينتظر السامع من المتكلّم معه بيانًا آخر، نظير قوله: «الهواء باردٌ» و«صلّ أوّل الوقت».

وينقسم المركّب التامّ بدوره إلى قسمين: خبرٍ وإنشاءٍ.

أمّا الخبر فهو المركّب التامّ الذي يصحّ أن نصفه بالصدق أو الكذب؛ لأنّ الخبر حكايةٌ عن الواقع، فإن طابق فهو صادقٌ، وإن لم يطابق فهو كاذبٌ.

وأمّا الإنشاء فهو ما لا يصحّ وصفه بالصدق أو الكذب؛ لأنّ الإنشاء لا حكاية فيه عن الواقع حتّى يمكن أن يتّصف بالصدق أو الكذب.

٢. التصديق: هو فهم صدق قضيّةٍ ما. ومن الواضح أنّه يغاير نفس الفهم ونفس تصوّر القضيّة؛ ضرورة أنّ مرحلة التصديق أعلى مرتبةً من تصوّر أصل القضيّة.

فقد تبيّن في ضوء التعريف المتقدّم: أن متعلّق التصديق هو المركّب التامّ الخبري فقط. وأمّا الإنشاء فلا يتعلّق به التصديق، لأنّ الإنشاء ليس فيه حكايةٌ عن الواقع حتّى يُوصف بالمطابقة وعدمها.

٤: أ. تنقسم القضيّة باعتبارٍ إلى حمليّةٍ وشرطيّةٍ.

أمّا القضيّة الحمليّة فهي ما تشتمل على موضوعٍ ومحمولٍ، والمحمول حاكٍ عن وجود الموضوع أو عدمه، أو حاملٌ لصفةٍ أو حالةٍ له، نظير: «حسنٌ موجودٌ» و«العنقاء ليس بموجودٍ» و«الورد جميلٌ» و«لا معلول من دون علّةٍ».

والقضيّة الشرطيّة تشتمل أيضًا على جزأين هما: المقدّم والتالي. وهي إمّا أن تحكي عن التلازم والاتّصال بين المقدّم (الجزء الأوّل من القضيّة الشرطيّة) والتالي (الجزء الثاني من القضيّة الشرطيّة)، مثل قولنا: إذا كان الشكل مثلّثًا، كان مجموع زواياه يساوي ١٨٠ درجةً، وإمّا أن تحكي عن انفصالٍ وتعاندٍ بين المقدّم والتالي نظير: العدد الصحيح إمّا فردٌ أو زوجٌ، بمعنى: أنّه إذا كان العدد الصحيح زوجًا، فلا يكون فردًا، وبالعكس.

والحمليّة باعتبار المحمول تنقسم إلى هليّةٍ بسيطةٍ ومركّبةٍ. فالبسيطة هي الحاكية عن وجود الموضوع نفسه أو عدمه، كقولنا: «الإنسان موجودٌ»، و«الديناصور غير موجودٍ».

وأمّا المركّبة فهي التي تحكي عن وجود حالةٍ للموضوع أو عدمه بعد الفراغ عن وجوده، نظير قولنا: «الإنسان باحثٌ عن الحقيقة» و«ليس المسلم من أهل المعصية».

٤: ب. وفي السياق نفسه هناك تقسيمٌ آخر للقضيّة الحملية باعتبار الموضوع؛ إذ تارةً يكون موضوع القضيّة شخصًا، كما لو قيل: «عليٌ قائمٌ»، وأخرى يكون موضوعها مفهومًا ذهنيًّا صرفًا نظير: «الإنسان كلّي»، فلا حكاية فيه عن الأفراد الخارجيّة؛ ذلك أنّ الأفراد الخارجيّة كلّها جزئيّةٌ، ولا شيء منها بكلّي، مع أنّ الكلّي (المنطقي = المنطبق على كثيرين) من خواصّ المفهوم الذهني.

وثالثةً يكون موضوع القضيّة الطبيعة من دون لحاظ الأفراد نظير قولهم: «اجتماع النقيضين محالٌ»، بمعنى: أنّ طبيعة النقيضين عدم الاجتماع، مع الغضّ عن الأفراد والمصاديق، بداهة استحالة اجتماع النقيضين في العالم الخارجي، وإن كانت استحالة الطبيعة آيلةٌ إلى استحالة تحقّق الأفراد والمصاديق أيضًا.

ورابعةً يكون موضوع القضيّة الأفراد الموجودة، أي: الأفراد التي وُجدت في الماضي أو التي ستوجد في المستقبل، وهي: القضيّة الخارجيّة، فلو قيل: «كلّ طلاب هذه المدرسة من الذكور» كان مرادنا من الطلاب أفراد هذا المفهوم أوّلًا، وكان مرادنا أنّ الطلبة الدارسين في هذه المدرسة في ظرف الحال من الذكور ثانيًا.

وخامسةً يكون موضوع القضيّة أفرادًا واقعيّةً وإن لم يلزم تحقّقهم في الخارج، فيكون مفاد القضيّة أنّ كلّ أمر صدق عليه عنوان الموضوع ثبت له هذا الحكم، وإن لم توجد إطلاقًا. ويُصطلح على هذه القضايا بـ «القضايا الحقيقيّة». ومثالها القضايا البديهيّة الأوّليّة وقضايا العلوم ذات القوانين الكلّيّة؛ فإنّ «٢+٢=٤» لا تعني: أنّ «٢+٢» موجودٌ في العالم الخارجي ثابتٌ له هذا الحكم، بل المراد أنّه كلّما تحقّق «٢+٢» في العالم كان المجموع «٤» بالضرورة، سواء كان موجودًا في الخارج الآن، أو كان موجودًا في الماضي، أو سيوجد في المستقبل، أو لا وجود له

في الخارج مطلقًا، إلّا أنّه مع فرض وجوده فالحكم المذكور ثابتٌ له جدًّا.

والغرض: أنّ القضايا الحقيقيّة لا تخبر ولا تحكي عن تحقّق أفراد موضوعاتها الخارجيّة.

وبعد الالتفات إلى ما تقدّم من بيان، نعطف الكلام إلى نحو الحكاية في أقسام العلم الحصولي.

١. كيفيّة الحكاية في التصوّرات: المفرد والمركّب الناقص والإنشاء

لا خفاء في أنّ التصوّر في المفرد والمركّب الناقص والتامّ الإنشائي يحكي معناه ومحكيّه دون أن يكون له شأنٌ بوجود المحكيّ والمعنى في عالم الخارج وعدمه. فمفهوم الشمس مثلًا يكشف عن محكيّه من حقيقة الشمس، غير أنّه لا يحكي عن وجود الشمس في الخارج وعدمه. ونحوه المركّب الناقص نظير: «القمر ليلة البدر» والمركّب التامّ الإنشائي نحو: «صلّ»، فإنّها وإن كانت تكشف عن معانيها ومحكيّاتها، إلّا أنّها لا تحكي وجود قمرٍ ليلة البدر أو الصلاة المقامة من المخاطب وعدمهما.

ولغرض إثبات عدم حكاية التصوّرات المزبورة وجود محكيّاتها ولا عدمها ينبغي التنبيه على أمورٍ ثلاثةٍ:

الأوّل: أنّ كلّ شخصٍ يستطيع من خلال مراجعته لمفاهيمه الذهنيّة أن يرى بالوجدان أنّ تصوّراته تحكي حقائقها ومحكيّاتها فحسب، ولا تحكي وجود المحكيّ ولاعدمه.

الثاني: أنّ كلّ واحدٍ من تلك التصوّرات قد يكون موضوعًا للموجود والمعدوم على حدٍّ سواءٍ، فيمكن أن يُقال: «الماء موجودٌ» أو «الماء معدومٌ». فلو قيل بأنّ مفهوم الماء – مضافًا إلى كشفه عن معناه – كاشفٌ عن وجود ذلك المعنى أو عدمه في الخارج، كانت إحدى القضيّتين المذكورتين أعلاه حكمًا باجتماع النقيضين، لأنّ مفهوم الماء إذا حكى عن وجوده، كانت القضيّة القائلة: «الماء معدومٌ» مشتملةً على اجتماع النقيضين، وإن حكى عن عدمه، كانت القضيّة القائلة: «الماء موجودٌ» مشتملةً على اجتماع النقيضين، مع أنّ الأمر ليس

كذلك.

الثالث: أنّ هذا النحو من التصوّرات لو كان يكشف عن وجود محكيّه وعدمه فضلًا عن حكايته عن معناه، للزم في القضايا القائلة: «الماء موجودٌ» و«الماء معدومٌ» إمّا التكرار أو التناقض؛ وذلك لأنّ مفهوم الماء إذا دلّ على وجوده أيضًا، لزم حينئذٍ من قولنا: «الماء موجودٌ» التكرار، لأنّه بمنزلة قولنا: «الماء الموجود في الخارج في الخارج موجودٌ»، كلزوم التناقض من قولنا: «الماء معدومٌ»، كما يرد اللازمان على القضيّة الثانية بملاك الدليل نفسه، مع أنّ كلا القضيّتين لا تناقض فيهما ولا تكرار.

وخلاصة القول: أنّ تصوّر كلٍّ من المفرد والمركّب الناقص والتامّ الإنشائي ما هو إلّا مفهومٌ كاشفٌ عن معناه ومحكيّه غير حاكٍ عن وجود مصداقه الخارجي أو عدمه.

٢. كيفيّة الحكاية في القضايا

لا يخفى أنّ القضايا – خلافًا للتصورات السابقة – عبارةٌ عن تصوّراتٍ تحكي وجود الموضوع أو عدمه، أو ثبوت حالةٍ للموضوع وعدمها في القضايا الحمليّة، أو وجود الاتّصال بين المقدّم والتالي وعدمه، أو وجود الانفصال بين المقدّم والتالي في القضايا الشرطيّة وعدمه.

وبيان ذلك: أنّ الهليّة البسيطة تحكي وجود موضوعها في الخارج وعدمه. وأمّا الهليّة المركّبة فتحكي ثبوت حالةٍ لموضوعها وعدمها. وأمّا القضيّة الشرطيّة الاتّصاليّة فتحكي اتّصال المقدّم والتالي وعدمه، بخلاف القضيّة الشرطيّة الانفصاليّة الحاكية لوجود الانفصال بين المقدّم والتالي وعدمه.

وبالتحليل يمكن القول: إنّ كلّ قضيّةٍ تشتمل على حكايتين هما:

أ. حكاية القضيّة لمعناها:

وهذه الحكاية تماثل حكاية التصوّرات في غير القضيّة، إذ تكشف عن محكيّها مع غضّ النظر عن وجوده وعدمه. فالقضيّة القائلة: «عليٌ طالبٌ جامعي» تكشف عن معناها، أعني: كون عليّ طالبًا جامعيًّا، إلّا أنّها لا تحكي كونه كذلك في الواقع،

كما لا تحكي عن كونه سائقًا أو طويلًا أو نحيفًا أو بدينًا أو عن أوصاف أُخر.

ويتألّف هذا النحو من الحكاية من المفاهيم (المفردات) المستعملة في القضيّة وسنخ الارتباط بين هذين المفهومين، أي: الحكاية الذاتيّة عن تصوّر مركّبٍ تامٍّ في الذهن. وهذا النحو من الحكاية في الحقيقة ليس إلّا حكاية الارتباط بين طرفي القضيّة من الموضوع والمحمول في القضيّة الحمليّة أو المقدّم والتالي في القضيّة الشرطيّة.

ب. الحكاية عن وجود محكيّ القضيّة وعدمه في الخارج:

النحو الثاني من الحكاية عبارةٌ عن الحكاية عن تحقّق معنى القضيّة في العالم الخارجي. فالقضيّة القائلة: «عليّ طالبٌ جامعي» فضلًا عن دلالتها على كون علي طالبًا جامعيًّا تحكي أيضًا عن وجود شخصٍ في العالم اسمه عليّ وعن دراسته في الجامعة في الواقع، فهاهنا حكايةٌ عن وجود عليّ وثبوت خصوصيّته في العالم الخارجيّ، وهذه الحكاية قد تكون مطابقةً للواقع، وقد لا تكون مطابقةً له، وذلك لأنّنا قلنا: إنّ الحكاية الثانية تتحدّث عن عالم الواقع، الأمر الذي يكشف عن إمكان صحّة الحكاية وعدمها، وهذا خلافًا للحكاية الأولى التي لا تلحظ وجود محكّيها وعدمه، فلا معنى فيها للمطابقة للواقع وعدمها.

وفي ضوء المعطيات المتقدّمة حول تفصيل الحكاية في المعارف الحصولية نستخلص أمرين:

الأوّل: أنّ التصوّر المفرد والمركّب الناقص والمركّب التامّ الإنشائي والنحو الأوّل من حكاية المركّب التامّ الخبري لا يقبل الخطأ، وذلك لأنّها لا تحكي عن عالم الواقع، ليقال: إنّ لها مطابقًا (= صحيحة) أو ليس لها مطابقٌ (خطأٌ).

الثاني: أنّ النحو الثاني من الحكاية في القضايا لمكان حكايتها عن عالم الواقع قد تطابقه وقد لا تطابقه. ومن هنا فهذا النحو من الحكاية قابلٌ للصدق والكذب، ويمكن أن يُوصف بالحقيقة أو الوهم.

٣. كيفيّة الحكاية في التصديقات

تقدّم أنّ التصديق عبارةٌ عن إدراك صدق القضيّة، فينبغي أن تتبلور القضيّة في الذهن أوّلًا ليتمّ إدراك صدقها وصحّتها. ومن هنا فالتصديق من مقولة الفهم

والعلم الحصولي، لا من مقولة الإذعان والإقرار القلبي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ للتصديق إطلاقين: الأوّل لغوي والآخر اصطلاحي.

أمّا اللغوي فهو الإذعان القلبي والانقياد للشيء الذي يدركه الإنسان، وهو من قسم الميول والنزعات، لا من العلوم والإدراكات.

وأمّا في الاصطلاح المنطقي والفلسفي والمعرفي فالتصديق هو «إدراك صدق القضيّة» المندرج تحت معارف الإنسان.

والتصديق الاصطلاحي شرطٌ لازمٌ ومقدّمةٌ للتصديق اللغوي؛ إذ من دونه لا يتحقّق أيّ إذعانٍ وتصديقٍ قلبي أو «إيمانٍ»، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم جواز انفكاك التصديق المنطقي عن إيمان القلب وإذعانه. قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[1].

وكيف ما كان، فالتصديق يحكي مطابقة القضيّة للواقع، وله أقسامٌ هي:

١. **الظنّ:** وهو قسمٌ من التصديق يفيد احتمالًا قويًّا بصحّة مفاد الخبر وإن بقي احتمال الخلاف قائمًا. ومعه فللظنّ قسمان: ظنٌّ صادقٌ (مطابقٌ للواقع) وظنٌّ كاذبٌ (غير مطابقٍ للواقع).

٢. **الجزم (اليقين بالمعنى الأعمّ):** وهو التصديق بشكلٍ تامٍّ بمفاد الخبر بحيث ينتفي معه احتمال الخلاف.

وللجزم أقسامٌ ثلاثةٌ:

أ. **التقليد**[2]: وهو التصديق الجزمي غير الناشئ من دليلٍ خاصٍّ بديهي أو برهاني، فهو قابلٌ للزوال بأيّ شبهةٍ أو استدلالٍ على خلافه، والتقليد بهذا المعنى غير التقليد اللغوي والفقهي.

ب. **الجهل المركّب:** وهو تصديقٌ جازمٌ غير مطابقٍ للواقع وإن اعتقد صاحبه مطابقته للواقع.

---

(١) سورة **النمل**، الآية ١٤.

(٢) للاطّلاع على كيفيّة تشكّل التقليد راجع: أبو نصر الفارابي، **المنطقيّات**، الجزء ١، الصفحتان ٣٥٢ و٣٥٣.

ج. اليقين: وهو التصديق الجزمي المطابق للواقع لعلّةٍ توجب عدم زواله، وقد يُطلق عليه اليقين المنطقي أو اليقين بالمعنى الأخصّ[١].

فقد ظهر ممّا تقدّم: أنّ للتصديق خمسة أقسام، إلّا أنّ ما له قيمةٌ في نظريّة المعرفة ممثّلًا الغرض النهائي في البحوث العقليّة منها هو اليقين المنطقي المتحصّل عن طريق البداهة والبرهان اللذين سنشير إليهما في الأبحاث اللاحقة.

إلى هنا اتّضح أحد تقسيمات العلم الحصولي، أعني: انقسامه إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، وقد بسطنا القول فيهما بما لا مزيد عليه. وأمّا الآن فلنشرع في بيان تقسيم آخر للعلم الحصولي يفتح الطريق أمام بحوثٍ أُخر، وهو انقسامه إلى بديهي ونظري.

البديهي والنظري

ينقسم العلم الحصولي باعتبارٍ إلى بديهي ونظري: أمّا العلم البديهي فهو ما لا يحتاج في حصوله إلى الفكر، بخلاف العلم النظري المفتقر إليه في حصوله. والتقسيم المذكور على نحو الحصر العقلي. ثمّ إنّ التصّور كالتصديق مقسمٌ للبديهي والنظري، فلدينا تصوّرٌ بديهي وتصوّرٌ نظري، وتصديقٌ بديهي وتصديقٌ نظري.

ومن المناسب في هذه المرحلة الإشارة إلى أقسام البديهيّات: سواء في التصوّرات أو في التصديقات. نعم، لمّا كان الملاك في تقسيم العلم الحصولي إلى نظري وبديهي الحاجة إلى إعمال الفكر وعدمه، فلا بدّ من الحديث باختصارٍ حول «الفكر» ومراحله.

الفكر

الفكر لغةً كلّ نحوٍ من أنحاء النشاط الذهني، واصطلاحًا تنظيم المعلومات لكشف المجهول، ومجاله التصوّرات والتصديقات معًا.

---

(١) انظر في هذا المجال: المصدر نفسه، اليقين المنطقي، الجزء ١، الصفحات ٣٥٠ إلى ٣٥٧؛ ابن سينا، **الشفاء**، كتاب البرهان، الصفحتان ٥١ و٧٨؛ نصير الدين الطوسي، **أساس الاقتباس**، الجزء ١، الصفحات ٣٦٠ و٣٦١ و٣٧٥.

والفكر أو النظر ينتج عن مقدّمتين، كما يشتمل على مراحل خمس:

المقدّمة الأولى: مواجهة السؤال؛ إذ ما لم يواجه الإنسان سؤالًا عن شيءٍ ما، لن يفكّر فيه. وهذا السؤال قد يكون حول تصوّر شيءٍ ما أو تصديق آخر. فإذا سُئلت عن ماهيّة الإنسان، فإنّك تسعى إلى إيجاد تصوّرٍ عن حقيقة الإنسان، أي: إلى تبديل المجهول التصوّري إلى معلومٍ.

وقد نعلم بماهيّة المثلث القائم الزاوية وبمقدار كلّ ضلعٍ من أضلاع الزاوية القائمة من مثلّث قائم الزاوية، ونعلم أيضًا بقاعدة فيثاغورس القائلة بأنّ كلّ مثلّثٍ قائم الزاوية مربّع طول الوتر فيه يساوي مجموع مربّعي طولي الضلعين القائمين، إلّا أنّنا لا نعلم قياس ضلع الوتر، فهنا يكون مجهولنا تصديقيًّا، فنسعى إلى كشفه عن طريق معلوماتنا.

المقدّمة الثانية: معرفة نوع المسألة؛ إذ ما لم يتمّ معرفته، لم نكن على علمٍ بالرجوع إلى أيٍّ من معلوماتنا الذهنيّة لنحلّ السؤال.

وبعد هاتين المرحلتين اللتين لا تشكّلان الفكر، بل هما مقدّمةٌ له، تصل النوبة إلى عمليّة الفكر التي تضمّ مراحل خمس:

١. حركة الذهن نحو المعلومات.

٢. البحث في المعلومات.

٣. اختيار المعلومات المناسبة ذات الصلة بالسؤال لغرض الجواب عنه.

٤. التنظيم الصحيح ومنهجة المعلومات المناسبة.

٥. حلّ المشكل و الجواب عنه.

وعلى هذا الضوء لنا أن نؤكّد أنّ المعارف الحصوليّة النظريّة تحتاج إلى إعمال الفكر وطيّ المراحل المذكورة، ولذا اصطلح عليها بالنظريّة أو الكسبيّة، بخلاف المعارف البديهيّة، فإنّها لا تحتاج إلى الفكر المصطلح. ولكنّ السؤال: ما هي التصوّرات والتصديقيّة البديهيّة؟

التصوّرات البديهيّة

والتصّورات البديهيّة عبارةٌ عن المحسوسات والوجدانيّات والانتزاعيّات.

أ. المحسوسات:

والمحسوسات مفاهيمٌ وتصوّراتٌ تحصل عن طريق الحواسّ الخمس، فإنّ تصوّر الألوان الحاصل عن طريق النظر تصوّرٌ ينتقل إلى الذهن بمجرّد رؤية الألوان، ولا يحتاج إلى فكرٍ، كما أنّ تصوّر الطعوم بالتذوّق وتصوّر الخشن والناعم باللمس وتصوّر الروائح المختلفة بالشمّ، لا يحتاج إلى الفكر وطيّ مراحله.

ب. الوجدانيّات:

تُطلق الوجدانيّات على التصوّرات التي تتبلور في الذهن نتيجة العلوم الحضوريّة[1]، لما تقدّم من أنّ كلّ علمٍ حضوري بشيءٍ يلازمه تصوّرٌ للشيء المعلوم وتصديقٌ به، وكلاهما علمٌ حصولي[2].

بالجملة: فذات الفهم أو الإدراك (الأعمّ من الحصولي والحضوري) والفرح والحزن كسائر الحالات النفسيّة الحاضرة لدى الإنسان وغيرها ممّا يُعلم بالعلم الحضوري يقوم الذهن بتصويرها حال حصولها، وهذا النوع من التصوّرات لا يحتاج إلى إعمال الفكر أيضًا.

ج. الانتزاعيّات:

وهي المفاهيم التي يصنعها الذهن نظير: مفهوم العدم؛ فإنّه لا يدخل في نطاق المحسوسات، كما لا يندرج تحت الوجدانيّات، ذلك أنّ العدم لا شيء ليكون محسوسًا أو ليتعلّق به العلم الحضوري. ولكن إذا أدركنا شيئًا من حالاتنا النفسانيّة بالعلم الحضوريّ، ثُمَّ زالت عنّا تلك الحالة صار الذهن قادرًا على نسج عدمه.

---

(١) قال المصنّف في تعليقته الأنيقة على **نهاية الحكمة**: يُعتبر العلم بكلا قسميه من الوجدانيّات، حيث إن كلّ واحدٍ منّا يجد في ذهنه مفاهيم، وهذه المفاهيم تحكي من جهةٍ بالذات لما وراءها من علومٍ حصوليّةٍ، ومن جهةٍ فهي حاضرةٌ لدى النفس، وليس علم النفس بها بانتزاع مفهومٍ عنها علمًا حضوريًّا. وأيضًا كلّ واحدٍ منّا يدرك وجود نفسه، وهو أيضًا علمٌ حضوريّ، وينتزع عنه مفهوم «أنا»، وهو علمٌ حصولي (المترجم).

(٢) لمصطلح الوجدانيّات أكثر من إطلاقٍ في كلمات الفلاسفة والمناطقة، فمن رام الاطّلاع فليراجع: عبّاس عارفي، **مكانة البديهي في خريطة نظريّة المعرفة**، الصفحة ١٦٥ (المترجم).

ومن الواضح أنّ هذا المفهوم لم يُنتزع من وجدان العدم، لأنّ العدم ليس بشيءٍ ليجده الإنسان. إذًا فمفهوم العدم من نسج الذهن، أي: إنّ مفهوم العدم انتزاعي.

فتحصّل لدينا من خلال ما تقدّم ثلاثة مفاهيم بديهيّةٍ، ولمّا كانت هذه المفاهيم عبارةً عن تصوّراتٍ، كان كلّ واحدٍ منها كاشفًا عن محكيّه ومعناه ذاتًا، ولا علاقة له بوجود المحكّي وعدمه في الخارج.

وهذه المفاهيم – سواء كانت حاصلةً بالحسّ (المحسوسات) أم من خلال العلم الحضوري (الوجدانيّات) أم كانت من صناعة الذهن (الانتزاعيّات) – تكشف عن معانيها ومحكيّاتها ذاتًا على نحوٍ لا يمكن سلب صفة الحكاية عنها أو إثباتها لها، لأنّ كشفها عنها ذاتي لها.

إلّا أنّ السؤال هنا: ما هو ملاك البداهة في هذه المفاهيم؟

فنقول: أمّا ملاك البداهة في المحسوسات فهو مجرّد الاتّصال بالحسّ. وأمّا ملاك البداهة في الوجدانيّات فهو أنّ كلّ إنسانٍ حصل لديه علمٌ حضوري في ذهنه، رافقه ذلك مفاهيم وجدانيّة لا تحتاج إلى الفكر والتأمّل. وأمّا البداهة في الانتزاعيّات فيُلاحظ أنّه ليس لها قانونٌ عامٌّ تخضع له أو معيارٌ كلّي ينطبق عليها.

والجدير بالذكر: أنّ حصر البديهيّات في الأقسام الثلاثة (المحسوسات والوجدانيّات والانتزاعيّات) ليس حصرًا عقليًّا، بل هو حصرٌ استقرائي، فلا يستحيل أن يندرج تحتها أقسام أُخر.

التصديقات البديهيّة

التصديق البديهي عنوانٌ للقضيّة الحاصلة دون تفكيرٍ أو كسبٍ. وبعبارةٍ أخرى: البديهيّات جملةٌ من القضايا لا يحتاج التصديق بها إلى فكرٍ واستدلالٍ سواء افتقرت إلى أدواتٍ أُخر كالحسّ أم لا[1].

---

(١) لاحظ: الملا عبد الله، **الحاشية على تهذيب المنطق**، الصفحة ١١١؛ محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل السبع**، الصفحة ١٣؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٧.

ثمّ إنّ التصديقات البديهيّة على قسمين: أوّليّة وثانويّة.

أ. البديهيّات الأوّليّة:

وهي القضايا التي يحكم العقل بصدقها بمجرّد تصوّر طرفيها تصوّرًا صحيحًا، والحكم بصدقها لا يحتاج إلى فكرٍ واستدلالٍ، كما لا يفتقر إلى آليّاتٍ أُخر كالحسّ ونحوه[١]، كما في اجتماع النقيضين وارتفاعهما. ولنذكر هاهنا جملةً من القضايا البديهيّة الأوّليّة:

أ. قانون العلّيّة، أي: إنّ كلّ ممكنٍ يوجد بعلّةٍ خارجةٍ عنه. فهذه القضيّة يكفي في التصديق بها تصوّر الطرفين بشكلٍ صحيحٍ والنسبة بينهما.

ويُلاحظ: أنّ مفهوم الممكن يحكي عن شيءٍ يجوز أن يكون موجودًا ويجوز أن يكون غير موجودٍ، لأنّ الممكن بذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم، وإلّا فإن كان موجودًا ذاتًا، لم يجز أن يكون معدومًا أبدًا، وإن كان معدوما ذاتًا، لم يجز أن يكون موجودًا أبدًا، مع أنّه يستحيل أن يكون قد أوجد نفسه بذاته؛ فإن وُجد فمن علّةٍ خارجةٍ عن ذاته، لأنّه إن وجد من دون علّةٍ لزم منه وجوده من تلقاء نفسه، مع أنّنا قلنا: إنّ الممكن ما لا وجود له من تلقاء نفسه، فإن لم تكن علّة وجوده خارجةً عنه، فلا بدّ أن تكون من داخله، ولازم ذلك وجوده قبل وجوده. من هنا يلزم التناقض والمحال على كلا التقديرين، أي: وجود الممكن من تلقاء نفسه مع عدم وجوده بذاته، ووجود الممكن قبل وجوده.

فإذا تصوّرنا طرفي القضية المذكورة والنسبة بينهما[٢] تصوّرًا صحيحًا، صدّقنا بها من دون الحاجة إلى الاستدلال والبحث عن الحدّ الأوسط لها وتشكيل الكبرى والصغرى أو الاستعانة بوسائط أُخر: كالمشاهدة والتجربة.

ب. الكلّ أكبر من جزئه: وهنا أيضًا لو تصوّرنا الطرفين (الكلّ والجزء) وتصوّرنا «كبر الكلّ بالنسبة إلى جزئه» تصوّرًا صحيحًا، لصدّقنا بالبداهة بهذه القضيّة.

---

(١) انظر: قطب الدين الرازي، **شرح المطالع في المنطق**، الصفحة ٣٣٣؛ التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء ١، الصفحة ٢١٠.

(٢) وهي حاجة كلّ معلولٍ إلى علّةٍ خارجةٍ عنه (المترجم).

ج. إنتاج القياس الاقتراني من الشكل الأوّل[1]: فإذا قلنا: «زيدٌ إنسانٌ، وكلّ إنسانٍ فانٍ» والتزمنا بصدق هاتين القضيّتين، لقلنا بالضرورة بالنتيجة القائلة: «زيدٌ فانٍ»، بمعنى: أنّه لا يمكن أن يلتزم أحدٌ بصحّة المقدّمات في الشكل الأوّل ولا يعتقد بصحّة النتيجة، وهو ما يُعبّر عنه بإنتاج الشكل الأوّل.

وبالجملة: فقضيّة «إنتاج الشكل الأوّل في القياس الاقتراني» لا تحتاج إلى دليلٍ؛ لأنّ كلّ إنسانٍ يتصوّر الشكل الأوّل وإنتاجه (أيّ: تولّد علمٍ جديدٍ منه) تصوّرًا صحيحًا، فقد صدّق به من دون الحاجة إلى الاستدلال.

د. إنتاج القياس الاستثنائي الاتّصالي والانفصالي[2]: فإذا قيل: «إذا كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ، ولكن الشمس طالعةٌ»، فمن البديهي أن تكون النتيجة «النهار موجودٌ».

ولو التزمنا بصدق مقدّمتي القياس الاستثنائي الاتّصالي، لقلنا بالضرورة

---

(١) ينقسم القياس بلحاظ الصورة والهيئة إلى اقتراني واستثنائي، ويرجع هذا التقسيم إلى نحو وجود النتيجة في المقدّمات، فإن كانت النتيجة في ضمن مقدّمتي القياس على نحو وجودها في كلّ أجزاء القياس (الموضوع أو المحمول في الحمليّة، والمقدّم أو التالي في الشرطيّة)، كان القياس الحاصل قياسًا اقترانيًّا. وإن وردت النتيجة أو نقيضها في إحدى المقدمات بنحوٍ صريحٍ، كان القياس استثنائيًّا.
أمّا القياس الاقتراني فله ثلاثة حدودٍ: الحدّ الأوسط والأكبر والأصغر، ويختلف باختلاف وضع الأوسط في المقدّمة الكبرى أو الصغرى. والحدّ الأوسط في المقدّمات ينتج أربعة أشكال. وعلى هذا الضوء فالشكل في عبائر المناطقة عبارةٌ عن «القياس الاقتراني باعتبار موقع الحدّ الأوسط في المقدّمتين».
ويقع الحدّ الأوسط من الشكل الأول من هذه الأشكال الأربعة من القياس محمولًا للصغرى وموضوعًا للكبرى: (أصغر، أوسط) مع (أوسط، كبرى).
وهذا الشكل من القياس بديهيّ الإنتاج بمقتضى الطبع.

(٢) تقع إحدى مقدّمات القياس الاستثنائي شرطيّةً دائمًا: إمّا متّصلةً أو منفصلة، والمقدّمة الأُخرى استثنائيّة. ولهذا الاستثناء بنحو كلّي إحدى صورٍ أربعٍ؛ لأنّ الاستثناء إمّا أن يكون في مقدّم القضيّة الشرطيّة أو في تاليها. وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون مستثنًى بنحو منفي أو مثبت. وحاصل ضرب تلك الحالات ينتج أربعة أشكالٍ هي: ١. وضع (أو إثبات) المقدّم، ٢. رفع (أو نفي) المقدّم، ٣. وضع التالي، ٤. رفع التالي. وأمّا كيف تنتج هذه الأقيسة الاستثنائيةَ وشروطها فتفصيل ذلك موكولٌ إلى الكتب المنطقيّة المطوّلة. ثمّ إنّ القياس الاستثنائي باعتبار القضيّة الشرطيّة المتّصلة أو الشرطيّة المنفصلة ينقسم إلى قياسٍ استثنائي اتّصاليّ وانفصاليّ.

بصدق نتيجته، وكذا لو كانت المقدّمة الثانية: «ولكن النهار غير موجودٍ»، إذ تكون النتيجة حينئذٍ «الشمس غير طالعةٍ بعدُ».

وعلى كلا التقديرين فالقياس الاستثنائي الاتّصالي منتجٌ، ونتيجته بديهيّةٌ وضروريّةٌ، كما أنّ تصديقه منوطٌ بمجرّد التصوّر الصحيح للموضوع والمحمول والنسبة بينهما في القضيّة.

والكلام هو الكلام في القياس الاستثنائي الانفصالي؛ فإنّ إنتاجه بديهي في شروطٍ خاصّةٍ، فراجعها في مظانّها.

هـ. استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما: تقدّم آنفًا أنّ قضيّة استحالة اجتماع النقيضين كارتفاعهما من البديهيّات الأوّليّة. ويدلّ عليه: أنّ كلّ ما أُخذ بنظر الاعتبار، فلا يجتمع وجوده وعدمه؛ إذ يستحيل أن يكون زيدٌ موجودًا في مكانٍ خاصٍّ وزمانٍ مخصوصٍ، ويكون معدومًا في ذلك المكان والزمان. ونحوه في الامتناع ارتفاع النقيضين، أي: يستحيل أن يكون زيدٌ غير موجودٍ وغير معدومٍ على نحوٍ لا يصدق عليه في الخارج الوجود والعدم.

والحاصل: أنّه إذا تصوّر شخصٌ وجود شيءٍ وعدمه بشكلٍ صحيحٍ وأدرك الارتفاع والاجتماع، وتصوّر بشكلٍ تامٍّ النسبة بين طرفي القضيّة، لصدّق بالقضيّة القائلة: «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» من دون حاجةٍ إلى فكرٍ أو ترتيبٍ للصغرى والكبرى.

ثمّ إنّ القضايا الأوّليّة كثيرةٌ، إلّا أنّنا أشرنا إلى جملةٍ منها لضيق المقام، فلننقل الكلام إلى النوع الثاني من البديهيّات، أعني: البديهيّات الثانويّة.

ب. البديهيّات الثانويّة:

١. الوجدانيّات:

وتعبّر هذه القضايا عن نتيجة انعكاس العلم الحضوري في الذهن. وبتعبيرٍ آخر: هي القضايا الحاكية عن المعارف والإدراكات الحضوريّة، كالقضايا القائلة: «أنا موجودٌ»، «أنا خائفٌ»، «أنا خجلانٌ». ومعه فالوجدانيّات قضايا لا تحتاج إلى الحسّ قطّ، بل تستند إلى علومٍ حضوريّةٍ تمهّد الأساس لبلورة المفاهيم (التصوّرات) وتصديق العقل بها.

٢. الفطريّات:

وهي القضايا التي تحتاج لغرض ثبوت المحمول للموضوع فيها إلى قياسٍ، إلّا أنّ قياساتها معها في الذهن[١]. وبعبارةٍ أُخرى: كلّما تصوّرنا ثبوت الأكبر للأصغر، كان التصديق بثبوت الأكبر للأصغر بديهيًّا غير مفتقرٍ إلى عمليّةٍ فكريّةٍ، لمكان وجود الحدّ الأوسط في الذهن. فإذا استندنا إلى حائطٍ، أدركنا بالبداهة أنّ هذا الحائط موجودٌ، بملاك دليلٍ مرتكزٍ حاضرٍ في أذهاننا، وهو أنّ الاستناد إلى العدم لا معنى له.

٣. الحدسيّات:

وهي القضايا التي تحتاج إلى استدلالٍ، إلّا أنّ كبراه لا تحتاج إلى فكرٍ، بل تحضر في الذهن عن طريق الحدس فقط[٢].

وبعبارةٍ أُخرى: يتمّ الاستدلال في القضيّة الحدسيّة في الذهن ملازمًا للنتيجة ومتزامنًا معها بلا حاجةٍ إلى عمليّةٍ فكريّةٍ.

ويمكن اعتبار الحدسيّات فطريّاتٍ عند ذوي الذكاء المتوقّد، أولئك الذين يفوق ذكائهم متوسّط الفهم البشري.

كما لو جلس ألمعي على ضفاف البحر، وشاهد سارية السفينة قد ظهرت، ثمّ لاح له قسمها السفلي؛ إذ ينتقل ذهنه سريعًا إلى كرويّة الأرض.

---

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ١، الصفحة ٢١٩؛ بهمنيار بن المرزبان، **التحصيل**، الصفحة ٩٨؛ العلامة الحلي، **الجوهر النضيد**، الصفحة ٣١٣؛ قطب الدين الرازي، **شرح المطالع في المنطق**، الصفحة ٣٣٤.

(٢) يُطلق الحدس في الحكمة في قبال الفكر، والمراد به أن يصل الذهن إلى حلّ المشكل مباشرةً من دون السير والحركة بين المعلومات، أي: لو كان في مقام كشف المعرّف و المجهول التصوّري فإنّه ينتقل إلى أجزائه مباشرةً. وإذا كان في مقام كشف الدليل، فإنّه ينتقل بلا فاصلةٍ إلى الحدّ الأوسط. وهذا النحو من الحدس يختلف عمّا هو المعهود على ألسنة العامّة من الاحتمال والتوقّع. والفارق الآخر بين الفكر والحدس أنّ الفكر يخطئ أحيانًا في التوصّل إلى المطلوب، بخلاف الحدس، فإنّه لا يخطئ أبدًا. لاحظ: نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ٣٥٨.

٤. التجريبيّات:

وهي القضايا الحاصلة من خلال تكرار المشاهدة مع انضمام قياسٍ خفي لها، كما لو استنتجنا من ملاحظة تمدّد جملةٍ من الفلزات بالحرارة أنّ الفلزات تتمدّد بالحرارة.

وقد اعتبر العلماء أنّ التجريبيّات – بالاعتماد على القياس الموجود في كلّ تجربةٍ – تورث اليقين.

ويُستفاد من كلمات ابن سينا: أنّ التجريبيّات لا تفيد اليقين إلّا عندما تتوفّر سائر خصوصيّات الموارد المجرّبة في غيرها، ليمكن إصدار حكمٍ كلي إزائها[١].

فلو رجعنا إلى المثال السابق: «كلّ فلزٍ يتمدّد بالحرارة»، لوحظ أنّنا لم نقم بتجربةٍ على الفلزات كلّها، بل شاهدنا جملةً من الموارد ثمّ أصدرنا حكمًا كلّيًّا عليها، وصدور هذا الحكم يعتمد على قياسٍ خفي موجود في كلّ تجربةٍ. ومنه يتّضح الفارق بين التجربة والاستقراء الناقص.

وكيفما كان فتمدّد الفلز بالحرارة وعوامل أُخر وصدق هذا الحكم (التمدّد بالحرارة) منوطٌ بتحقّق سائر الظروف والشروط المتوفّرة في الموارد المجرّبة، وإلّا فاحتمال عدم صدق أيٍّ من الموارد غير المجرّبة لا يُعدّ محالًا عقليًّا. وفي ضوء هذه المعطيات يندرج اليقين الذي تورثه التجريبيّات تحت دائرة الشكّ والترديد.

والغرض: أنّ التجريبيّات من منظار ابن سينا لا تورث اليقين إلّا عندما تتوفّر جميع الظروف والشروط الموجودة في الموارد المجرّبة في غيرها أيضًا.

ويُلاحظ: أنّ العلم بجميع شروط تحقّق ظاهرةٍ ما وخصوصيّاتها خارجٌ عن قدرة البشر، ولذا لا يمكن أن تشكّل التجربة الركن الوثيق والأساس العلمي في تحصيل المعارف اليقينيّة.

---

(١) لاحظ: نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ١، الصفحتان ٢١٦ و٢١٧؛ ابن سينا، **الشفاء**، كتاب البرهان، الصفحات ٩٥ إلى ٩٧.

٥. المتواترات:

وهي القضايا الحاصلة بتكرار السمع مع انضمام قياسٍ خفي إليها أيضًا.

والوجه فيه أنّ الخبر المسموع مرارًا يحمل في طيّاته قياسًا يثبت استحالة تواطؤ المخبرين على الكذب، فلا يبقى مجالٌ للتردّد في صدق ذلك[١].

نعم، اختُلف في عدد ناقلي الخبر واشتراطه بعددٍ معيّنٍ وعدمه. وصرّح أكابر علماء المنطق بعدم الاعتبار بعدد الناقلين، بل المهمّ هنا إنتاج التواتر لليقين. ومع هذه الخصوصيّة فعدد الناقلين أيًّا كان كافٍ من هذه الناحية، ولذا لم يولوا تخصيص المخبرين بعددٍ معيّنٍ أيّ أهمّيّةٍ[٢].

فقد تلخّص ممّا تقدّم: أنّ أقسام التصديق اليقيني المارّة الذكر بوصفها موادّ القياس وأشكال الأقيسة الاقترانيّة والاستثنائيّة بوصفها صورة القياس إذا ضُمّت بعضها إلى بعضٍ، أورثت اليقين المنطقي في القضايا النظريّة، كما أنّ القضايا البديهيّة تورث اليقين من دون حاجةٍ إلى تشكيل قياسٍ أو استدلالٍ.

وعلى هذا الأساس فالقضايا البديهيّة بحدّ ذاتها تورث اليقين، بخلاف القضايا النظريّة؛ لأنّ اليقين بها مرجعه إلى البديهيّات، ومن هنا شكّلت البديهيّات الأساس العلمي في تحصيل معارفنا اليقينيّة.

---

(١) راجع: نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ١، الصفحة ٢١٩؛ قطب الدين الرازي، **شرح المطالع في المنطق**، الصفحة ٣٣٣؛ العلامة الحلي، **الجوهر النضيد**، الصفحة ٣١٢.

(٢) انظر فضلًا عمّا تقدّم: بهمنيار، **التحصيل**، الصفحة ٩٧؛ محمد رضا المظفر، **المنطق**، الجزء ٣، الصفحة ٣٢٠.

❖ خلاصة الفصل السابع

١. الحكاية من ذاتيّات العلم الحصولي. وفي المقابل لدينا حكايةٌ عن أمور أُخر نظير حكاية الألفاظ والعلامات والرموز عن مدلولاتها؛ فإنّها من الأُمور الوضعيّة الاعتباريّة. نعم، لمّا كان «كلّ ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات»، فلا بدّ من رجوع الحكايات الاعتباريّة والوضعيّة إلى الحكاية الذاتيّة. والتحقيق استناد دلالة الحكايات الاعتباريّة إلى الحكاية الذاتيّة في العلم الحصولي.

٢. يساهم الميز بين المصطلحات التالية: اللفظ والمفهوم والمعنى والمصداق في حلّ جملةٍ من إشكاليّات نظريّة المعرفة.

فاللفظ دالٌّ اعتباري يُوضع بإزاء المعنى، والمفهوم هو الصورة الذهنيّة الحاضرة لدينا حول مختلف الأشياء، والمعنى ما يحكيه المفهوم، والمصداق وجودٌ خارجي وتحقّقٌ عيني للمعنى.

وليس هناك لزوم من وجود المعنى في الخارج؛ فإنّ مفهوم العدم أو المفاهيم الحاكية للأمور العدميّة وإن لم يكن لها مصداقٌ في الخارج، إلّا أنّها ذات معنًى.

والمصداق قد يكون وجودًا خارجيًّا لمعانٍ متعدّدةٍ، والمفهوم مرآةٌ لتمام المعنى، بمعنى: أنّ كلّ مفهومٍ حاكٍ لتمام معناه. والحاصل أنّ كلّ مفهوم نافذةٌ ضيّقةٌ على المصداق والوجود الخارجي، ولا يمكن أن يحكي جميع جهات المصداق، ولذا قد نحتاج في تعريف الوجودات الخارجيّة البسيطة إلى الإفادة من مفاهيم متعدّدةٍ.

٣. التصديق: هو فهم صدق القضيّة، فيما يُطلق التصوّر على كلّ نحوٍ من أنحاء العلم الحصولي، والصورة الذهنيّة غير التصديق.

٤. للتصوّر قسمان: بسيطٌ ومركّبٌ. والتصوّر المركّب على قسمين أيضًا: ناقصٍ وتامّ.

أمّا المركّب التامّ فيشمل الخبر والإنشاء. والخبر هو الذي يصحّ وصفه بالصدق والكذب، والإنشاء لا يصحّ وصفه بهما.

وقد ظهر من خلال تعريف التصديق أنّه لا يتعلّق إلّا بالقضيّة، أعني: المركّب التامّ الخبريّ، فلا تعلّق له بالمركّب التامّ الإنشائي.

٥. تنقسم القضية باعتبارٍ إلى حمليّةٍ - وهي التي تحكي عن وجود الموضوع أو عدمه أو اتّصاف الموضوع بحالةٍ أو صفةٍ ما - وشرطيّةٍ، وهي التي تحكي عن اتّصال المقدّم والتالي أو

انفصالهما.

كما تنقسم القضيّة الحمليّة تقسيمًا آخر باعتبار المحمول إلى هليّةٍ بسيطةٍ ومركّبةٍ، وتنقسم بلحاظ الموضوع إلى خمسة أقسام: شخصيّة وذهنيّةٍ وطبيعيّةٍ وخارجيّةٍ وحقيقيّةٍ.

ثمّ إنّ تصوّر المفرد كالمركّب النّاقص والتامّ الإنشائي يحكي عن معناه ومحكيّه، ولكن لا حكاية له عن وجود محكيّه ومعناه الخارجي أو عدم وجوده، ومع مثل هذا النحو من الحكاية لا يتصوّر وقوع الخطأ والاشتباه؛ وذلك لأنّه ليس له حكايةٌ عن عالم الواقع ليحصل الخطأ عند عدم المطابقة له.

وبالمقابل تحكي القضيّة أو المركّب التامّ الخبري عن وجود الموضوع وعدمه أو وجود حالةٍ أو صفةٍ له وعدمها (في القضيّة الحمليّة)، كما تحكي أيضًا عن وجود الاتّصال بين المقدّم والتالي وعدمه أو الانفصال في القضايا الشرطيّة.

٦. لكلّ قضيّةٍ نحوان من الحكاية: تحكي الأولى معنى القضيّة مع الغضّ عن تحقّقه في الواقع، والأخرى تحكي وجود المحكيّ في الواقع.

أمّا النحو الأوّل من الحكاية فلا يتصوّر فيها الخطأ، بخلاف النحو الثاني منها، أي: عندما يكون النظر إلى الواقع.

والتصديق يحكي مطابقة القضيّة للواقع، وهو أعمّ من الظنّ واليقيني. واليقيني أعمّ من التقليد والجهل المركّب واليقين بالمعنى الأخصّ. وهذه الأنحاء كلّها تحكي مطابقة القضيّة للواقع، ولذا تقبل الصدق والكذب، وإن اختصّت القيمة المعرفيّة باليقين بالمعنى الأخصّ أو ما يسمّى باليقين المنطقي.

ثمّ إنّ العلم الحصولي - تصوّرًا كان أو تصديقًا - ينقسم إلى بديهي ونظري.

أمّا التصورات البديهيّة فهي:

أ . المحسوسات وهي: التصوّرات التي تحصل عن طريق الحواسّ الخمس.

ب . الوجدانيات: وهي التصوّرات التي تتبلور في الذهن من خلال العلم الحضوري.

ج . الانتزاعيّات: وهي المفاهيم التي يصنعها الذهن.

وأمّا التصديقات البديهيّة فهي:

١. البديهي الأوّلي: وهو الذي يكفي في التصديق به تصوّر الطرفين والنسبة بينهما تصوّرًا صحيحًا.

٢. الوجدانيّات: وهي التي تحصل بسبب انعكاس العلم الحضوري في الذهن.

٣. الفطريّات: وهي القضايا التي تحتاج في إثبات محمولها للموضوع إلى قياسٍ، ولكن قياساتها معها أبدًا.

٤. الحدسيّات: وهي القضايا التي لا تحتاج إلى عمليّةٍ فكريّةٍ، بل الاستدلال عليها لازمٌ لنتيجتها.

٥. التجريبيّات: وهي القضايا التي تحصل بتكرار المشاهدة وتشتمل على قياسٍ خفي.

٦. المتواترات: وهي القضايا التي تحصل عبر تكرار سماعها مرارًا وتشتمل على قياسٍ خفي أيضًا.

❖ أسئلة الفصل السابع

١. اذكر أمثلةً للحكاية الذاتيّة والوضعيّة.

٢. عرّف المصطلحات التالية مع المثال: اللفظ، المفهوم، المعنى، المصداق.

٣. كيف تثبت المدّعى التالي: «التصوّرات لا تحكي وجود محكيّها في الخارج وعدمه»؟

٤. بيّن نوعي الحكاية في كلّ قضيّةٍ، واذكر أنّ أيًّا منها قابلٌ للصدق والكذب.

٥. بيّن أقسام التصديق، ثمّ اذكر ما هو المبحوث منها في نظريّة المعرفة.

٦. عرّف التصوّر البديهي واذكر أنواعه مع الأمثلة.

٧. عرّف التصديق البديهي واذكر أنواعه مع الأمثلة.

٨. أيّ من القضايا التالية تصديقٌ بديهي؟

أ . الأربعة زوجٌ.

ب. تقدّم الشيء على نفسه محالٌ.

ج . نور القمر من ضياء الشمس.

د . وقعت معركة أُحد في السنة الثالثة من الهجرة.

هـ . السماء فوق رؤوسنا والأرض تحت أقدامنا.

٩. أيمكن الإفادة من القضايا التجريبيّة في المعارف اليقينيّة؟ ولماذا؟

❖ المزيد من البحث والدراسة

١. وقع الخلاف بين المناطقة وأصحاب نظريّة المعرفة المسلمين حول ما يتعلّق بالتصديقات البديهيّة. قم بدراسةٍ حول هذا الموضوع بعد مطالعة كتاب المنطق للمرحوم الشيخ محمّد رضا المظفّر وآثار الفلاسفة المعاصرين، ثمّ اُذكر ما هو التحقيق من تلك الآراء المختلفة الواردة فيه مع الدليل.

٢. قم بدراسةٍ حول بديهيّة القضايا التجريبيّة وعدها في نظر المناطقة وأهل المعرفة المسلمين، ثمّ اذكر رأيك في ضوء البحوث المطروحة في فلسفة العلم حول القضايا التجريبيّة وقيمتها المعرفيّة.

٣. ما هو ملاك البداهة في البديهيّات الأعمّ من التصوّرات والتصديقات البديهيّة؟ وضّح ذلك بعد الرجوع إلى الآثار الفلسفيّة للعلّامة الطباطبائي والشهيد المطهّري والشيخ المصباح اليزدي، ودراسة آرائهم بهذا الصدد.

❖ لمزيد من البحث والدراسة راجع:

كتاب المنطق للشيخ محمّد رضا المظفّر مع تعليقات الشيخ غلام رضا الفيّاضي.

الفصل الثامن: قيمة العلم الحصولي

يترقّب من الدارسين والباحثين بعد الاطّلاع على مطالب هذا الفصل ما يلي:

١. معرفة ملاك البحث في قيمة المعرفة الحصوليّة، بعد دراسة الأنحاء المختلفة للعلم الحصولي.

٢. بيان صدق البديهيّات الأوّليّة.

٣. بيان معيار الصدق في العلم الحصولي النظري.

٤. دراسة قيمة الوجدانيّات وبيان معيار الصدق فيها.

٥. دراسة أنموذجٍ من ابتناء العلوم النظريّة على البديهيّات في ضوء الاتّجاه التأسيسي للعلماء المسلمين.

تمهيد

مرّ غير مرّةٍ أنّ الغرض الرئيس من مسائل نظريّة المعرفة وقضاياها البحث عن الواقع ومعرفته، الأمر الذي لا يُبحث عنه في العلم الحضوري؛ لأنّه – أي العلم الحضوري – عبارةٌ عن إدراك الواقع نفسه من دون واسطةٍ حاكيةٍ بين المدرِك والواقع.

مضافًا إلى أنّ للعلوم الحضوريّة أن توصلنا إلى عددٍ محدودٍ من الحقائق والواقعيّات، وأمّا أغلب حقائق الوجود فلا نحصل عليها إلّا عن طريق العلم الحصولي، كما أنّ العلوم والمعارف البشريّة هي من سنخ هذه المعرفة (أعني: المعرفة الحصوليّة). نعم، في المعارف الحصوليّة لا يحضر الواقع نفسه عندنا، بل تحضر صورته الذهنيّة، وعن طريق هذه الصور ندرك الواقع. ولذا قد يُثار هاهنا السؤال التالي: كيف لنا أن نعلم حكاية صورنا الذهنيّة عن الواقع كما هو؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي كيفيّة مطابقة الصور الذهنيّة للواقع، خصوصًا إذا عرفنا أنّ علومنا قد تقودنا إلى طريقٍ خاطئٍ في غير موردٍ؟

وبهذا الصدد تُطرح هنا أهمّ مسألةٍ في نظريّة المعرفة، أعني: قيمة المعرفة، ويقع الكلام فيها عن الملاك في البحث حول قضايا نظريّة المعرفة، البحث الذي كنّا نمهّد له في الفصول السابقة، وسنتناوله في هذا الفصل.

١. قيمة المعرفة

ويُراد بالقيمة في بحث قيمة المعرفة صحّة الفهم والإدراك، فالمعرفة القيّمة هي المعرفة الصحيحة المطابقة للواقع، بمعنى: أنّنا اذا أدركنا الواقع كما هو، كانت

معرفتنا ذات قيمةٍ؛ ذلك أنّ قيمة المعرفة في العلوم الحصوليّة ليست إلّا مطابقة المعرفة للواقع المُدرك، فإن لم تتطابق هذه المعرفة الواقعَ المُدرك، كانت فاقدةً للقيمة.

وإذ ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، يلزم البحث حول قيمة المعرفة في كلا القسمين.

أ. قيمة المعرفة في التصوّرات المفردة

تقدّم آنفًا أنّ المراد من التصوّر المفرد كافّة أشكال المعرفة التصوّريّة باستثناء القضيّة، وأنّ كلّ تصوّرٍ لا يخطئ في حكايته لمعناه. فمفهوم القيام مثلًا يحكي القيام خاصّةً، وفي هذه الحكاية التي تُعدّ من ذاتيّاته لا سبيل للخطأ، بل لو لم يكن التصوّر مأخوذًا من مصداقه الواقعي، كان غير قابلٍ للخطأ؛ لمكان ذاتيّة الحكاية فيه.

وبيان ذلك: أنّ تصوّرنا عن الألوان الحاضرة في الذهن غير قابلٍ للخطأ وإن لم يرجع إلى مصداقه الواقعي، بسبب ترديد علماء الفيزياء في الوجود الخارجي للألوان، إلّا أنّ كلّ لونٍ يحكي عن اللون الخاصّ به، ولا خطأ في هذه الحكاية البتّة. والسر فيه أمران:

الأوّل: أنّ حكاية التصوّرات عن معانيها ذاتيّةٌ قابلةٌ للإدراك والمشاهدة بالوجدان.

الثاني: أنّ التصوّرات ساكتةٌ عن وجود معانيها في الخارج وعدمه، فلا يُقال: إنّ تصوّر اللون لمكان ما فيه من حكمٍ بوجود اللون في الخارج لم يصب الواقع.

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح أنّ قيمة المعرفة الواقعة بإزاء خطأ المعرفة لا يُبحث عنها في التصوّرات، بل نطاقها التصديقات والقضايا خاصّةً.

ب. قيمة المعرفة في القضايا والتصديقات

القضايا ناظرة إلى عالم الواقع حاكمة عليه، والتصديق هو الإدراك الصحيح لقضيّةٍ ما، ولذا كانت القضايا والتصديقات ممّا ينطبق عليها الشرائط اللازمة لبحث قيمة المعرفة.

ولغرض بيان المراد لا بأس بالإشارة إلى ما تقرّر آنفًا من أنّ لكلّ قضيّةٍ حكايتين:

الأولى: حكاية القضيّة لمعناها، وهي من هذه الجهة تشترك مع التصوّرات، بل ينبغي القول بأنّ كافّة أقسام العلم الحصولي تحكي ذاتًا معانيها، وأنّ الحكاية الذاتيّة لا يتطرّق إليها الخطأ؛ لأنّها لا تمسّ عالم الواقع.

والثانية: حكاية الواقع ومدى مطابقة المعنى له، وتتّصف القضيّة من هذه الناحية بالصدق أو الكذب، وذلك لأنّ الحكاية إن كانت تحكي الواقع، فهي صحيحةٌ، وإلّا لم تكن الحكاية صحيحةً.

فلو تأمّلنا مثلًا في القضيّة القائلة «حسن قائمٌ»، للاحظنا أنّها تحكي معناها من ثبوت القيام لحسن، فلا نفهم منها أنّ عليًّا قائمٌ أو أنّ حسنًا قاعدٌ، وذلك لأنّ كلّ واحدةٍ من مفردات هذه القضيّة يحكي معناه. فتصوّر حسن يحكي حسن، ولا يحكي عليًّا أو أحمد، وتصوّر القيام أيضًا يحكي القيام، ولا يحكي الجلوس أو النوم أو تناول الطعام وغيره.

والغرض: أنّ القضيّة القائلة «حسنٌ قائمٌ» تحكي معناها، ولا تحكي شيئًا آخر مطلقًا.

وفي هذا النحو من الحكاية لا يقع الخطأ والاشتباه، ومن هنا كان العلم الحصولي مطابقًا لمعناه أبدًا، إلّا أنّ مفهوم المطابقة لا يساوق مفهوم الصدق؛ وذلك لأنّ المطابقة تعني تارةً مطابقة المعنى، وأخرى مطابقة الواقع، و لا يُطلق الصدق إلّا على مطابقة الواقع. فالقضيّة القائلة: «حسن قائمٌ» – مضافًا إلى دلالتها على المعنى – تحكي مطابقة معناها للواقع، فينبغي التأمّل في هذه الحكاية: فهل القضيّة تحكي الواقع وأنّ حسنًا قائمٌ، أم أنّ حسنًا في وضعٍ آخر وأنّ القضيّة خاطئةٌ في حكايتها للواقع؟

وبالجملة: فالقضايا هي الأصل في بحث قيمة المعرفة من جهة حكايتها للواقع.

والسؤال الأساسي بهذا الصدد: ما المعيار الذي على أساسه يُحكم بصدق القضيّة وعدمه؟ أي: ما الملاك أو الخصوصيّة التي ينبغي أن تتوافر عليها القضيّة لتكون صادقةً؟

٢. معيار الصدق في القضايا

تقّدم أنّ القضايا على قسمين: نظريّة وبديهيّة، وأنّ اعتبار القضايا النظريّة كقيمتها ناشئٌ من القضايا البديهيّة. ولنا أن نضيف هنا: أنّ كلّ قضيّة نظريّةٍ ترجع إلى القضايا البديهيّة بالشكل الصحيح فهي صادقةٌ. وعليه فمعيار الصدق في القضايا النظريّة هو صحّة إرجاعها الى البديهيّات بلحاظ الصورة والمادّة على حدٍّ سواءٍ.

ولكنّ السؤال الأهمّ هنا حول ملاك الصدق في البديهيّات ومعيار مطابقتها للواقع. وقد تقرّر آنفًا: أن البديهيّات تنقسم إلى أقسام، ما يجعل معيار قيمتها مختلفًا باختلافها.

وتحتلّ الأوّليّات (أي: البديهيّات الأوّليّة) والوجدانيّات المرتبة الأهمّ في البديهيّات، لتليها الفطريّات وسائر أقسام البديهيّات في مرتبةٍ أدنى منها.

ثمّ إنّ سائر الأقسام عدا الأوّليّات والوجدانيّات بملاك ملازمتها للقياس – كما ورد في تعريفها – كالقضايا النظريّة من هذه الناحية، ومن هنا كانت الأوّليّات والوجدانيّات أعلى أقسام البديهيّات اعتبارًا وقيمةً، فيلزم البحث في قيمتهما ومعيار الصدق فيهما.

أ. معيار الصدق في الأوّليّات وقيمتها المعرفيّة

تُعدّ القضايا الأوّليّة من سنخ القضايا الحقيقيّة، أي: القضايا التي تثبت محمولًا للموضوع أو تنفيه عنه: سواء كان موضوعها موجودًا في الخارج أم لا.

ويُلاحظ: أنّ القضايا الحمليّة الموجبة المندرجة تحت هذا النوع من القضايا[١] مفادها الهوهويّة ووحدة واقعها ومصداق محمولها وموضوعها على صعيد المعنى. فالقضيّة الأوّليّة القائلة «الكلّ أكبر من جزئه» تتألّف من مفرداتٍ (تصوّراتٍ)، فتصوّر «كلّ» يكشف عن معناه، وتصوّر «جزء» يكشف عن معناه كذلك، وكلا التصوّرين غير خاطئ في الحكاية عن معناه، وتصوّر «أكبر» كذلك يكشف عن معناه دون خطأٍ. فلنعطف الكلام إلى التصوّر الحاصل من تركيب تلك المفردات، أعني: أكبريّة الكلّ من جزئه، ذلك التصوّر الذي يكشف عن معناه دون

---

(١) القضايا الأوّليّة.

خطأ أيضًا. فلو نسبنا المحمول (أكبر من جزئه) إلى الموضوع (الكلّ)، للاحظنا أنّ هناك علاقةً لزوميّةً بين هذين المعنيين؛ فإنّ كلّ من يتصوّر الموضوع (الكلّ) والمحمول (أكبر من جزئه) والنسبة بينهما، سيصدّق دون أدنى شكٍّ بأنّ الكلّ أكبر من جزئه.

فقد تبيّن: أنّ ملاك الصدق والبداهة في الأوّليّات ليس إلّا التصوّر الصحيح لأجزاء القضيّة والعلاقة بين الأطراف، وأنّ القضيّة الأوّليّة صادقةٌ وبديهيّةٌ وإن لم تستند في ذلك إلى عاملٍ خارجي.

والغرض: أنّ معيار البداهة في الأوّليّات منوطٌ بالتصوّر الصحيح لمفرداتها؛ لوضوح أنّ كل واحدٍ منها يحكي معناه دون خطأٍ، كما أنّ تركيبها يحكي معناه دون خطأٍ. وعندما يُلاحظ الذهن المعاني المذكورة، يتبيّن له أنّ واقع معنى الموضوع ومعنى المحمول ومصداقهما واحدٌ، ولا يمكن بحالٍ أن يكون مصداق معنى الموضوع غير مصداق معنى المحمول، أي: إنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول ضروريّةٌ، ولا يُعقل أن تكون غير ذلك.

ب. معيار الصدق في الوجدانيّات وقيمتها المعرفيّة

سبق القول بأنّ الوجدانيّات هي القضايا الحاصلة بسبب انعكاس العلم الحضوري في الذهن.

ولا شّك في أنّ الحاكي والمحكي والحكاية في كلّ قضيّةٍ وجدانيّةٍ معلومٌ لنا بالعلم الحضوري، الذي لا يتطرق إليه الخطأ. وعليه فالوجدانيّات قضايا لا يرد إليها احتمال الخطأ؛ لأنّها بحكم العلم الحضوريّ قضايا يقينيّةٌ مطابقةٌ للواقع.

وتوضيح ذلك:

أنّ كلّ قضيّةٍ وجدانيّةٍ بما هي علمٌ حصولي حاضرٌ في ذهننا معلومةٌ لنا بالعلم الحضوري (علم النفس الحضوري بالصور الذهنيّة)، كما أنّ الواقع وما تكشف عنه القضيّة معلومٌ لنا بالعلم الحضوري أيضًا.

وعليه فإدراك حكاية القضيّة الوجدانيّة لواقعها كما هو بواسطة العلم الحضوري في غاية الوضوح. ففي حالة الجوع تتشكّل في الذهن قضيّةٌ وجدانيّةٌ

هي «أنا جائعٌ»، ووجودي كوجود الجوع وأنّ الجوع جوعي لاجوع شخص آخر معلومٌ لنا بالعلم الحضوري، بمعنى: أنّ واقع «أنا جائعٌ» مدركٌ لنا بالعلم الحضوري.

وإذ كانت القضيّة القائلة «أنا جائعٌ» كحكايتها لواقع «أنا جائعٌ» مدركةً ومعلومةً لنا بالعلم الحضوري، كانت مطابقة الحاكي «أنا جائعٌ» للمحكيّ معلومةً لنا بالعلم الحضوري الذي لا سبيل للخطأ إليه أيضًا.

فقد تحقّق: أنّ العلم الحضوري هو معيار البداهة والصدق في القضايا الوجدانيّة، بمعنى: أنّ الإدراك الحضوري للواقع إدراكٌ حضوري للقضيّة الحاكية، وإدراكٌ حضوري لحكاية القضيّة، وإدراكٌ حضوري لمطابقة القضيّة للواقع.

وليعلم أنّه لا يمكن التعرّف على العالم الخارجي دون الرجوع إلى الوجدانيّات وبمجرّد الاعتماد على الأوّليّات؛ لأنّ الأوّليّات من سنخ القضايا الحقيقيّة التي تثبت المحمول لموضوعها من دون نظر إلى وجود موضوعها في الخارج بالفعل. ولذا فبالاستناد أوّلًا إلى القضيّة الوجدانيّة ندرك وجودنا، ثمّ بالاستناد إلى البديهي الأوّلي «اجتماع النقيضين محالٌ» ندرك صدق القضيّة الوجدانيّة «أنا موجودٌ» واستحالة صدق القضيّة القائلة «لست بموجودٍ» في الوقت ذاته.

٣. إشارةٌ إلى الاتّجاة التأسيسي[١] عند المفكّرين المسلمين

تقرّر أنّ المناطقة والفلاسفة المسلمين قسّموا المعارف الحصوليّة إلى بديهيّةٍ ونظريّةٍ.

والمعارف البديهيّة وإن كانت تحكي مع الواسطة، إلّا أنّها لا تقبل الخطأ، على ما تقدّم من تحليلٍ وتفسيرٍ، فراجع، ولذا فهي صادقةٌ يقينيّةٌ. وهاتان الصفتان - أعني: الصدق واليقين - لا تتوافر عليهما القضايا البديهية من قضايا أُخر، بل تتّصف بهما؛ لما تشتمل عليه من خصوصيّةٍ. وبعبارةٍ أخرى: لا تستند القضايا البديهيّة في مقام البرهنة على صحّتها إلى قضايا أُخر، بل تحمل دليلها معها. أمّا دليل صدق القضايا النظريّة فخارجٌ عنها ثابتٌ لها عن طريق القياس الراجع إلى البديهيّات، أي: إنّ معيار الصدق في القضايا النظريّة لا بدّ أن يرجع إلى البديهيّات

(١) أي: تأسيس العلوم والمعارف النظريّة وابتنائها على المعارف والعلوم البديهيّة.

بلحاظ مادّة الاستدلال وصورته.

ومن هنا كانت القضايا البديهيّة الأساس لمعارفنا وعلومنا الحصوليّة، وكانت القضايا النظريّة مستندةً في دليل صدقها ويقينها إلى البديهيّات. ويُطلق على مثل هذا التصّور للمعارف والعلوم الحصوليّة «الاتّجاه التأسيسي». ويمثّل المنهجُ المتّبع في طرح المباحث السابقة بوصفه طريقًا للوصول إلى اليقين التأسيسَ أو البناءَ الخاصّ بالعلماء المسلمين.

نعم، هناك آراءٌ وتصوّراتٌ أُخر ذات صلّةٍ بمحلّ البحث، إلّا أنّ لكلّ منها إشكالاته ومشكلاته، ولا يتمتّع أيٌّ منها بالقدرة على حلّ إشكاليّة نظرية المعرفة المتمثلّة بقيمة المعرفة وطرق الوصول إلى اليقين.

ولا يسع المجال لاستعراض هذه الآراء والطرق كافّةً، ولذا اقتصر البحث في الإشارة إلى الطريق الأمثل في حلّ إشكاليّة المعرفة، على أمل طرح سائر الآراء والطرق في رسالةٍ أُخرى إن شاء الله تعالى.

ولا بأس في نهاية المطاف - تطبيقًا للمعيار الحقّ في الوصول إلى اليقين - من ذكر نموذجٍ من إفادة القضايا النظريّة من البديهيّات.

برهان الصدّيقين: شاهدٌ على استناد النظريّات إلى البديهيّات

برهان الصدّيقين من جملة البراهين الدالّة على إثبات وجود الله تعالى، ويستند هذا البرهان إلى قضيّةٍ بديهيّةٍ مفادها «أنّ هناك موجودًا في الخارج».

ويعدّ ابن سينا المؤسّس لمثل تلك البراهين؛ إذ هو أوّل من أقام هذا النحو منها[١]، وإن كانت له صياغاتٌ أُخر عرضها كبار علماء المسلمين، فراجع[٢].

وكيفما كان، فلنذكر هاهنا تقرير ابن سينا للبرهان؛ ليكون أنموذجًا لرجوع النظريّات إلى البديهيّات، فإليك البرهان في طيّ مقدّماتٍ:

---

(١) لاحظ: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، النمط الرابع، التنبيه السادس.

(٢) لمزيدٍ من الإطّلاع على هذه التقارير راجع: عبد الله الجوادي الآملي، **تقرير البراهين الدالّة على وجود الله**، الصفحات ٢١١ إلى ٢٢٤.

الأولى: أنّ شيئًا ما موجود، وهذه المقدمّة بديهيّةٌ؛ لأنّ الشيء الذي ندّعي وجوده قد يكون وجودنا، فتكون القضيّة القائلة: «شيء ما موجودٌ» وجدانيّةً، وقد يكون وجودًا خارجًا عنّا، فتكون القضيّة المذكورة فطريّةً.

الثانية: أنّ كلّ موجودٍ إمّا ضروري الوجود أو ليس بضروري. وهذه القضيّة من موارد امتناع اجتماع النقيضين، وذلك لأنّ وصف ضرورة الوجود دائرٌ بين النفي والإثبات بالنسبة الى الموجودات، ومن الواضح أنّ اجتماع نقيضين في مصداقٍ واحدٍ كارتفاعهما محالٌ.

الثالثة (النتيجة): أنّ الموجود في الخارج إمّا ضروريٌ له الوجود أو ليس بضروري له. وهذه النتيجة المستخلصة من الصغرى والكبرى – أعني: المقدّمتين الأولى والثانية – مرجعها إلى القياس من الشكل الأوّل البديهي الإنتاج.

الرابعة: أنّ الموجود إن كان ضروري الوجود، فقد ثبت المدّعى المبحوث عنه؛ لأنّ ضروري الوجود واجب الوجود، أي: الموجود الذي ثبت له الوجود بالضرورة ويستحيل أن ينفكّ عنه.

الخامسة: أنّ الموجود إن كان غير ضروري الوجود، لكان ممكن الوجود، لأنّه لا يُعقل أن يكون ضروري العدم، أي ممتنع الوجود؛ لأنّه إن كان ضروري العدم، استحال أن يوجد، وقد فرضناه موجودًا. وعلى ذلك فالموجود الثابت في الخارج ليس بضروري العدم ولا ضروري الوجود، ومن هنا يُقال له «ممكن الوجود».

السادسة: لكلّ ممكنٍ موجودٍ علّةٌ (أصل العلّيّة)، بداهة أنّ ممكن الوجود ليس بموجود في نفسه؛ وذلك لأنّه إن كان موجودًا بذاته بلا علّةٍ خارجيّةٍ لكان الوجود ملازمًا لذات ذلك الموجود، أي لكان هذا الموجود واجب الوجود، لا ممكن الوجود. فلو وجد الممكن بلا علّةٍ للزم أن يكون موجودًا من تلقاء نفسه، حيث قيل بأنّه لا يحتاج في وجوده إلى علّةٍ، وأن لا يكون موجودًا من تلقاء نفسه، لأنّه ممكنٌ بالذات، وهذا تناقضٌ واضحٌ.

السابعة: أنّ علّة ممكن الوجود: إمّا واجب الوجود أو سلسلة عللٍ ومعاليل تنتهي إلى واجب الوجود، وإلّا لزم الدور أو التسلسل المحال.

والذي يدلّ على استحالة الدور: أنّ الموجود المذكور معلولٌ، لأنّه ممكن الوجود، وعلّته ممكن آخر هو في نفسه معلول للموجود المذكور. فكان كلّ من

الموجودين علّةً للموجود الآخر ومعلولًا له. وهذا ما يعني أنّ كلًا منهما يجب أن يكون موجودًا قبل وجوده ليتمكّن من إيجاد علّته، إذ كلّ واحدٍ علّةٌ لعلّته.

وبعبارةٍ أخرى: لا بدّ أن يكون كلّ منهما موجودًا في ظرف عدمه، وهذا تناقضٌ مستحيلٌ.

وأمّا الدليل على استحالة التسلسل فهو: أنّنا لو فرضنا أنّ ذلك الوجود ممكنٌ ومعلولٌ لممكنٍ آخر، وهذا الممكن معلولٌ أيضًا لممكنٍ آخر، وهكذا، للزم عدم انقطاع سلسلة العلل والمعاليل، مع أنّها ممكنة الوجود طرًّا، إذ الفرض عدم انتهاء هذه السلسلة إلى واجب الوجود.

ثمّ إنّ كلّ موجودٍ في هذه السلسلة - عدا آخر موجودٍ، إذ هو معلولٌ صرفٌ - علّةٌ ومعلولٌ في الوقت نفسه، إذ يكون علّةً للموجود بعده، ومعلولًا للموجود قبله، وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية، فلا ينتهي إلى علّةٍ صرفةٍ، ولن يخرج عن نطاق المعلوليّة ما دام مستغنيًا عن العلّة، أي: واجب الوجوب.

والحاصل: أنّ كلّ فردٍ من موجودات هذه السلسلة - عدا الموجود الأخير - علّةٌ ومعلولٌ في الوقت ذاته، مع أنّ من الأحكام البديهيّة للعلّة والمعلول أن يكون الشيء المتّصف بالعلّيّة والمعلوليّة وسطًا بين شيئين؛ لأنّ كونه علّةً يقتضي وجود شيءٍ بعده وُجد بسببه، وكونه معلولًا يستلزم وجود شيءٍ قبله أوجده، وهذه الوسطيّة ثابتةٌ في موجودات السلسلة عدا الموجود الأوّل، ما يلزم وجود عللٍ ومعلولاتٍ متوسّطةٍ لا نهاية لها. نعم، للسلسلة طرف من جهةٍ واحدةٍ، وهو المنتهي إلى آخر موجودٍ، وهو معلولٌ صرفٌ، لكن الجهة الأخرى من السلسلة لا طرف لها، ومن المحال عقلًا أن يكون وسطٌ أو أوساطٌ متناهيةً أم غير متناهيةٍ دون وجود طرفين. وبعبارةٍ أخرى: يلزم من عدم انقطاع السلسلة بواجب الوجود أن تكون الوجودات المتوسّطة ليست بوسطٍ، وهذا تناقضٌ مستحيلٌ.

وبعد إثبات استحالة الدور والتسلسل، يتبيّن: أنّ علّة ممكن الوجود إمّا واجب الوجود أو واقع في سلسلةٍ من العلل والمعاليل المنتهية إلى واجب الوجود، فقد ثبت إذًا واجب الوجود.

❖ خلاصة الفصل الثامن

المراد بقيمة المعرفة في بحث قيمة العلم الحصولي هو الإدراك الصادق المطابق للواقع، ولذا فالبحث حول قيمة المعرفة لا يشمل التصوّرات المفردة التي لا تحكي عن وجود محكيّها وعدمه، بل المحور الأساسي الذي يدور حوله بحث قيمة المعرفة هو القضايا.

ثمّ إنّ معيار صحّة القضايا النظريّة هو إرجاعها إلى البديهيّات، فإن استطعنا إرجاع قضيّةٍ نظريّةٍ بلحاظ المادّة والصورة إلى البديهيّات، فالقضيّة صادقةٌ ذات قيمةٍ.

ولمّا كان هناك قضايا بديهيّةٌ تستبطن قياسًا خفيًّا كالفطريّات والحدسيّات والتجريبيّات والمتواترات، كانت قيمتها المعرفيّة كمعيار صدقها - نظير القضايا النظريّة - موردًا للبحث.

وأمّا ملاك البداهة والصدق في الأوّليّات فهو التصوّر الصحيح لأجزاء القضيّة وارتباط تلك الأجزاء فيما بينها، فلصدق الأوّليّات مقتضٍ داخلي لا علاقة له بأيّ عاملٍ خارجي مطلقًا.

والقضايا الوجدانيّة لمّا كانت انعكاسًا للعلوم الحضوريّة، كان معيار بداهتها وصدقها هو العلم الحضوري، أي: إدراك الواقع حضورًا وإدراك القضيّة الحاكية ومطابقتها للواقع حضورًا.

ويُصطلح على إرجاع القضايا النظريّة الى البديهيّة واستنتاج النظريّات من البديهيّات بالاتّجاه التأسيسي.

ويُعدّ برهان الصدّيقين من أعمق البراهين الدالّة على إثبات وجود الله تعالى، ويمكن إقامة البرهان على اندراجه تحت القضايا البديهيّة في ضوء ما تقدّم من بحوثٍ، فراجع.

❖ أسئلة الفصل الثامن

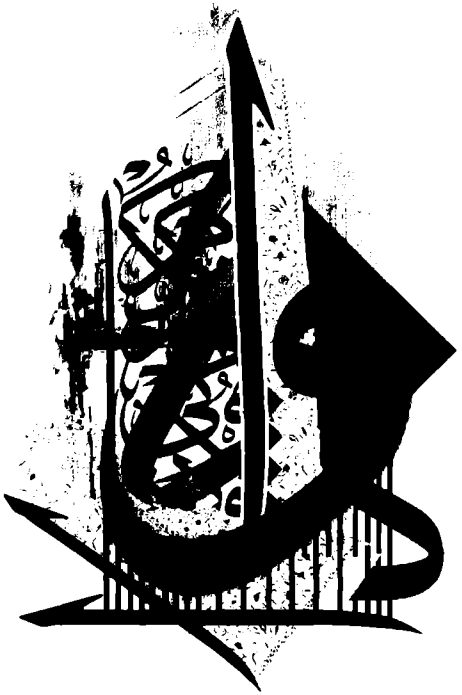
١. لماذا يختصّ البحث حول قيمة المعرفة بالمعارف والعلوم التصديقيّة لا التصوّريّة؟
٢. ما هو معيار صدق القضايا النظريّة؟
٣. وضّح ملاك الصدق في القضايا الأوّليّة (الأوّليّات).
٤. بيّن معيار الصدق في القضايا الوجدانيّة.
٥. ما المراد بالاتّجاه التأسيسي لدى المفكّرين المسلمين؟
٦. بيّن باختصار نحو استناد النظريّات إلى البديهيّات في ضوء برهان الصدّيقين.

❖ المزيد من البحث والتحقيق

١. اختلفت الآراء حول معيار الصدق في القضايا، ولعلّ المهمّ منها نظريّة التطابق والاتّجاه الترابطي والمذهب البراجماتي (النفعي العملي).
ذهب غير واحدٍ من علماء نظريّة المعرفة إلى القول بالتطابق، إلّا أنّ الباحثين المعاصرين من الغربيّين مالوا لعدّة أسبابٍ إلى الاتّجاهين الآخرين. قم بدراسةٍ معمّقةٍ حول أدلّة نظريّة الترابط والمذهب البراجماتي النفعي مع نقدها ومناقشتها.
٢. أيد علماء المعرفة المسلمين نظريّة التطابق، بمعنى: أنّ القضيّة الصادقة هي القضيّة المطابقة للواقع. قم بدراسة هذه النظرية، بعد تبيين حقيقة القضايا العدميّة والسلبيّة، ثمّ بيّن تطبيق نظريّة التطابق على هذا النوع من القضايا.
٣. تأمّل في المقولات والقيم الأخلاقيّة ثمّ بيّن أوّلا: أنّ المقولات الأخلاقيّة هل هي من سنخ الجمل الإنشائيّة أم الإخباريّة؟ وهل هي مركّبٌ تامٌّ خبري أم إنشائي؟
ثمّ وضّح ثانيًا: ما هو معيار الصدق فيها؟

❖ لمزيدٍ من البحث والتأمّل والدراسة راجع:

١. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمّد تقي المصباح اليزدي، الدرسين التاسع عشر والعشرين.
٢. **بحثٌ حول نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة**، حسن المعلّمي.



لائحة المصادر

المصادر الفارسيّة والعربيّة:

١. **أساس الاقتباس؛** نصير الدين الطوسي، تهران: نشر مركز، ١٣٧٥.

٢. **الإشارات والتنبيهات؛** ابن سينا، بى جا: دفتر نشر كتاب، دوم، ١٤٠٣ ق.

٣. **شرح الإشارات والتبيهات؛** نصير الدين الطوسي، قم: نشر البلاغه، ١٤٠٩ ق.

٤. **أصول فلسفه وروش رئاليسم [أصول الفلسفة والمذهب الواقعي]؛** محمد حسين الطباطبائي، قم: مركز بررسى هاى اسلامى ١٣٥٦.

٥. **آموزش فلسفه [المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]؛** محمد تقي مصباح اليزدي، تهران: سازمان تبليغات اسلامى، هشتم، ١٣٧٧.

٦. **البصائر النصيرية في المنطق؛** ابن سهلان الساوي، با تعليقات شيخ محمد عبده، قم: مشنورات المدرسه الرضويه.

٧. **تاريخ فلسفه غرب [تاريخ الفلسفة الغربيّة]؛** برتراند راسل، ترجمه نجف دريابندرى، تهران: يروانه، ١٣٧٣.

٨. **تاريخ فلسفه [تاريخ الفلسفة]؛** فردريك كايلستون: ترجمة جلال الدين مجتبوى، تهران: علمى وفرهنكى، ١٣٦٢.

٩. **تاريخ معرفت شناسى [تاريخ نظريّة المعرفة]؛** ديويد و. هاملين، ترجمه شابور اعتماد، تهران: يزوهشكاه علوم انسانى ومطالعات فرهنكى، ١٣٧٤.

١٠. **تأملات در فلسفه اولى [تأمّلات في الفلسفة الأولى]؛** رينيه دكارت، ترجمه أحمد احمدى، تهران: سمت، سوم، ١٣٨١.

١١. **تبيين براهين اثبات خدا [تقرير البراهين الدالّة على وجود الله]؛** عبد الله جوادى آملى، قم: اسراء، سوم، ١٣٧٨.

١٢. **التحصيل؛** بهمنيار بن المرزبان، تصحيح مرتضى مطهرى، تهران: دانشكاه تهران، دوم، ١٣٧٥.

١٣. **تمهيدات [التمهيدات]؛** إيمانويل كانت، ترجمه غلامعلى حداد عادل، تهران نشر دانشكاهى، دوم، ١٣٧٠.

١٤. **الجوهر النضيد؛** نصير الدين الطوسى، قم: بيدار، ١٣٦٣.

١٥. **جهار براكماتيست؛** اسرائيل اسكفلر، ترجمه محسن حكيمى، تهران: نشر مركز، ١٣٦٦.

١٦. **جيستى علم؛** آلن. ف. جالمرز، ترجمه سعيد زيباكلام، تهران: سمت، ١٣٧٩.

١٧. **الحاشية على تهديب المنطق للتفتازاني؛** عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدى، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامى، دهم، ١٤٢١ ق.

١٨. **الحكمه المتعالية؛** صدر الدين محمد شرازى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠ ق.

١٩. **در آمدى تاريخى به فلسفه علم؛** جان لازى، ترجمه على بايا، تهران: سمت، دوم، ١٣٧٧.

٢٠. **رسائل سبعة؛** محمد حسين الطباطبائي، قم: حكمت، ١٣٦٢.

٢١. **رسالتان في التصور والتصديق؛** القطب الرازي وصدر الدين الشيرازي، تحقيق مهدى شريعتى، قم: اسماعليان، ١٤١٦ ق.

٢٢. **زمنيه روان شناسى [قواعد علم النفس]؛** هيلكارد واتكينسون، ترجمه: زير نظر محمد تقى براهنى، تهران: رشد نهم، ١٣٧٤.

٢٣. **شرح المطالع في المنطق؛** قطب الدين الرازي، قم: انتشارات كتبى نجفى.

٢٤. **شرح المقاصد؛** سعد الدين التفتازاني، استانبول: بى نا، ١٣٠٥ق.

٢٥. **شرح المنطومة (المنطق)؛** الملا هادى السبزواري، قم: نشر ناب، ١٤٢٢ ق.

٢٦. **شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحكم؛** داود القيصري، با شرح جلال الدين آشتيانى، تهران: امير كبير، سوم، ١٣٧٠.

٢٧. **الشفاء (البرهان)،** حسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق دكتر ابولعلاء عفيفى، قم: انتشارات كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى ١٤٠٤ ق.

٢٨. **الشفاء (الإلهيات)؛** ابن سينا تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد، تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٣.

٢٩. **عيون مسائل النفس؛** حسن حسن زاده الآملي، تهران: امير كبير، ١٣٧١.

٣٠. **الفتوحات المكية؛** محيي الدين ابن عربى، بيروت: إحياء التراث العربي.

٣١. **فلسفه دين؛** نورمن. ال. كيسلر، ترجمه حميد رضا آيت اللهى، تهران: حكمت، ١٣٧٥.

٣٢. **فلسفه عمومى با ما بعد الطبيعه؛** بل فولكيه، ترجمه يحيى مهدوى، تهران: دانشكاه تهران، سوم، ١٣٧٧.

٣٣. **كليات فلسفه؛** ريجارد بابكين وأورم استرول، ترجمه جلال الدين مجتبوى، تهران: حكمت، دهم ١٣٧٤.

٣٤. **المباحث المشرقية؛** فخر الدين الرازي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٨ ق.

٣٥. **المبدأ والمعاد؛** صدر الدين محمد الشيرازي، با مقدمه وتصحيح جلال الدين آشتيانى تهران: انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٤.

٣٦. **مجموعه آثار؛** مرتضى المطهري، تهران: صدرا، نهم، ١٣٨٢.

٣٧. **مجموعه مصنفات شيخ اشراق؛** شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح هانرى كربن، تهران: بزوهشكاه علوم انسانى ومطالعات فرهنكى، سوم، ١٣٨٠.

٣٨. **در آمدى بر معرفت شناسى دينى ومعاصر؛** محمد تقي فعالي، قم: نشر معارف، دوم ١٣٧٩.

٣٩. **مسأله شناخت [مسألة المعرفة]؛** مرتضى المطهري، تهران: صدرا، سوم، ١٣٦٨.

٤٠. **معارف قرآن (خدا شناسى) [معارف القرآن (معرفة الله)]،** محمد تقي مصباح اليزدي، قم: در راه حق، ١٣٦٧.

٤١. **معرفت شناسى در قرآن [نظرية المعرفة في القرآن]؛** عبد الله جوادى الآملي، قم: اسراء دوم، ١٣٧٩.

٤٢. **معرفت شناسى؛** محمد حسين زاده، قم: مركز انتشارات مؤسسه آموزشى وبزوهشى امام خميني (قد) هفتم، ١٣٨٠.

٤٣. **من لا يحضره الفقيه.**

٤٤. **المنطق؛** محمد رضا المظفر، قم اسماعليان، جهارم، ١٣٦٨ ش.

٤٥. **المنطقيات؛** أبو نصر الفارابي، تحقيق محمد تقى دانش بزوه، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٨ ق.

٤٦. **نكاهى به معرفت شناسى در فلسفه اسلامى [نظرة حول نظريّة المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة]؛** حسن معلمي، تهران: بزوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامى، ١٣٧٨.

٤٧. **نهاية الحكمة؛** محمد حسين الطباطبائي، تصحيح عباس علي الزارعي السبزواري، قم: جامعه مدرسين، بى تا.

٤٨. **النور المتجلي في الظهور الظلي؛** حسن حسن زاده الآملي، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم: ١٣٧٥.

٤٩. **وسائل الشيعة.**

المصادر الأجنبية:

1. *A Companion to Epistemology*, ed.by L. P. Pojman.

2. *A Companion to Epistemology*, Dancy, Janatn & Sosa (ed.) (New York: Basil Blackwell, 1992).

3. *An Encyclopedia of Philosophy*, G. H. R. Parkinson (ed.) (London: Routledge, 1989).

4. *Epistemic Justification*, W. P. Alston (Ithaca, NY: Cornel University Press, 1989).

5. *Ontological Relativity*, W. V. O. Quine (New York: Columbia n. p., 1969).

6 *The Dictionary of Philosophy*, D. D. Runes (London: Vision Press, 1942).

7. *The Encyclopeadia of Philosophy*, P. Edwards (ed.) (London: Collier Macmilan Press, 1967).

8. *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, L. P. Pojman (California: Wadsworth Press, 1993).

■ سلسلة الدراسات الحكمية ■

■ **رشحات ولائية**

شفيق جرادي.

٢٤٦ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **سراج الصعود**

محسن بينا.

٣٧٢ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **العرفان: ألم استنارة ويقظة موت**

شفيق جرادي.

١٣٥ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **أصول المعارف**

الفيض الكاشاني؛ تحقيق حسن بدران.

٢٠٥ صفحات، ٢٤/١٧ سم.

■ **حكمة الإشراق**

شهاب الدين السهروردي؛ تحقيق إنعام حيدورة.

١٧٠ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **رشحات البحار**

محمد علي شاه آبادي.

١٧٢ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود**

مجموعة من الباحثين.

٢٤٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **مباني وأصول العرفان الشيعي**

قراءة في دعاء عرفة للإمام الحسين بن علي (ع)

الملا محمد علي فاضل.

٢٥٤ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **نظرات في الثقافة العرفانية**

عباس الكعبي؛ تقرير وتحقيق حسين الأكرف.

٢٦٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **الفقيه الأعلى: واحدية الشرع والكشف في مهمة العارف الخاتم**

محمود حيدر.

١٣٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيّات المعرفة**

شفيق جرادي.

٤٣٨ صفحة، ٢١/١٤.

■ **المعاد الجسمانيّ: إنسان ما بعد الموت**

شفيق جرادي؛ تقرير وتحقيق حسين السعلوك.

٣٣٠ صفحة، ٢١/١٤.

■ **الفلسفة والكلام في مدرسة الحكمة المتعالية**

دراسة في آراء الفيض الكاشاني الفلسفية والكلامية

عليّ الكناني.

٣٦٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **كبريات المشكلات العقلية**

محمد بن رضا اللواتي.

٣١٢ صفحة، ٢١/١٤.

■ **رسالة الأربعين الهاشمية**

في شرح جملة من الأحاديث الواردة في العلوم الدينية

نُصرت أمين الأصفهانية.

٥٤٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **فلسفة الإمامة في الفكر الشيعي الإثني عشري**

محمد شقير.

١٢٢ صفحة، ٢١/١٤.

■ **الحسن والقبح بين الاعتبار والواقع**

قراءة في فكر العلمين الطباطبائي والصدر

أحمد جابر.

١٧٦ صفحة، ٢١/١٤.

■ **الوحي ونقد النص الديني**

شفيق جرادي.

١٢٠ صفحة، ٢١/١٤.

■ **المدخل إلى نظرية المعرفة**

دروس تمهيدية

غلام رضا الفيّاضي؛ ترجمة أيوب الحسيني الفاضلي.

١٨٢ صفحة، ٢١/١٤.

المدخل إلى نظرية المعرفة

دروس تمهيدية

نشهد اليوم في الأوساط العلميّة والأكاديميّة تداولًا واسعًا وحضورًا فاعلًا لمسائل نظريّة المعرفة وقضاياها، لأسباب ودوافع مختلفةٍ. ولمّا كانت تلك المسائل والقضايا تشكّل الأساس المعرفي لجميع العلوم، فقد وقع تحت تأثيرها غير واحدٍ من المقولات والمعتقدات كالمعارف الدينيّة والأخلاقيّة. ومن هنا كان التوافر على مبنًى علمي معقولٍ فيها ضمانًا لسلامة المنظومة الفكريّة والدينيّة والأخلاقيّة للبشر كافّةً.

إلّا أنّ ما يؤسف له أشدّ الأسف أنّ أوساطنا العلميّة والجامعيّة – لمكان تطوّر حركة الترجمة في نظريّة المعرفة الغربيّة – باتت أكثر معرفةً بها من نظريّة المعرفة الإسلاميّة، كما يُلاحظ ذلك بوضوحٍ بين طلبة الفلسفة وسائر الاختصاصات العلميّة ذات الصلة.

ولعلّ السبب في نشوء هذه الإشكاليّة يرجع إلى قلّة المصادر الإسلاميّة في هذا المجال، كما هو واضحٌ.

بين يدي القارئ محاولةٌ غرضها الاستجابة لحاجة الأوساط المعرفيّة إلى تبيين أصول هذه النظريّة بالاستناد إلى المباني العقليّة والبرهانيّة القويمة وبالاستمداد من أفكار الفلاسفة المسلمين وآرائهم، مع عرض أهمّ مباحثها على مستوى الدراسات الأوّليّة عرضًا منطقيًّا.

ISBN 978-614-440-098-2

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah