

# الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية

السيد محمد الخامنئي

الكلمات المفتاحية: محمد الخامنئي، الإبستمولوجيا، الفلسفة الإسلامية، الوجود الذهني، الإدراك الحسي، الإدراك العقلي، الخيال المجرد، العلم، العقل.

## 1. الوجود الذهني

صنّف الفلاسفة المسلمون الوجود إلى قسمين: الوجود العيني (الخارجي) والوجود الذهني (النفساني).

الوجود الذهني هو وجود الموضوعات في الذهن حينما يتمّ تصورهما أو عندما تطرح في القضايا لتحمل عليها المحمولات. قد يكون لهذه الموضوعات أو الموجودات الذهنية مصداق في الخارج، وقد لا يكون.

إننا أحياناً نجعل "العدم" موضوعاً، ونسوق له أحكاماً في الذهن أو في القضايا تتسم بالصحة لكنّها بلا عينية خارجية. كذا الحال بالنسبة للأشياء المعدومة والمستحيلة (كاجتماع النقيضين)، أو الكلّيات والموجودات التي نستحضرها في الذهن بنحو مجرد تماماً عن كل خصائصها. الأمور الكلّية سواء كانت تصورات كلية أو تصديقات كلية تحصل في الذهن، ونعلم طبعاً أنّ وجودها انتزاعي، ولكن حيث إن العالم الخارجي ليس وعاءً للتجريد والانتزاع والكلّيات، ولا يمكن أن تتوفر هذه التصورات أو الموضوعات والمحمولات في الخارج، إذًا فهي موجودة في مكان آخر هو الذهن. ويسمى وجود مثل هذه الموجودات وجوداً ذهنيّاً، يُدرك فطريّاً ويشعر به كل إنسان في وجدانه ويسلم له (وهذا بدوره دليل على وجود ما نسميه الوجود الذهني).

تصنيف الوجود إلى ذهني وخارجي يمكن أن يُردّد إلى تقسيم الماهية قسمين اثنين: ماهية خارجية وأخرى ذهنية.

بحسب ما تشير إليه الوثائق، لم تكن هذه المسألة الفلسفية المهمة مطروحةً في الفلسفة اليونانية، بل هي من منجزات الفلاسفة المسلمين والفلسفة الإسلامية، والظاهر أنّ أول من أفرد لها فصلاً مستقلاً هو الفخر الرازي المتكلم الإيراني المعروف، وذلك في كتابه **المباحث المشرقية**. وقد صرح في مقدّمة هذا الكتاب أنّه استقى أفكاره من سبقه من الحكماء والعلماء.

تنطوي فكرة الوجود الذهني على بعدين، فهي من جهة ذات بعد أنطولوجي، لأنّ الوجود الذهني ضرب من الوجود رغم كونه ضعيفًا جدًّا ويفتقر إلى خواص الوجود الخارجي وآثاره. هذا مع أنّه في محله . وليس حيال الوجود الخارجي . وجودٌ خارجي (باعتبار أنّ الإنسان ونفسه وذهنه لها جميعًا وجودها الخارجي) لكننا حينما نضعه إزاء الوجود العيني الخارجي، نسميه الوجود الذهني.

والوجود الذهني من ناحية أخرى له بعده المعرفي أو الإبستمولوجي، ويتعلق بقضايا تكوّن العلم والوعي لدى الإنسان، وعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي.

جرى الفصل في الفلسفة الغربية بين علم المعرفة وعلم الوجود، وصار لكلّ منهما أفقٌ مستقل. ما لم تتضح قضية المعرفة لن تتوفر الأرضيّة لعلم الوجود منطقيًا. أمّا في الفلسفة الإسلاميّة فيمتزج هذان العلمان إلى حدّ ما ويتواشجان. فمعرفة الإنسان وعلمه حالة ترتبط بمعرفة الوجود رغم أنّ علم المعرفة يتقدّم في الدراسات الفلسفية المنهجية على علم الوجود وغيره من المسائل الفلسفية، ويمثل ما يشبه التمهيد لها.

بسط الملام صدرًا البحث في مسألة المعرفة والوجود الذهني جزء منها . في عدّة مواضع، وأورد بحثه المعرفي في كلّ مرة بما يتناسب والموضوع الفلسفي المطروح في ذلك الموضوع. وسنشير إلى شيء من ذلك في مبحث اتحاد العالم والمعلوم والعلم.

يتسنى اعتبار مبحث الوجود الذهني حلقة وصل بين علم الوجود وعلم المعرفة، تفصح عن العلاقة بين العالم والإنسان. تثار في هذا النطاق مشكلة تطابق العالم الخارجي مع الذهن ويصار إلى معالجتها. ويعتقد أغلب الفلاسفة المسلمين أنّ ما يتشكل في الذهن هو الذات أو الماهية، وليس الصورة، حتى أنّ الماهية إذا أُنيطت بالموجود الخارجي، أي إذا كانت من مقولة العلم والمعرفة، كانت هذه الماهية ماهية الشيء الخارجي المنتقلة إلى الذهن مطروحًا منها وجوده العيني وآثاره الخارجية.

سُجّلت على قضية الوجود الذهني إشكالات مهمة و"فنية" عجز العديد من الفلاسفة عن معالجتها. ومن ذلك أنّنا نعلم أنّ العلم والإدراك كيفية تعرض على الذهن والنفس الإنسانية (وتسمى هذه الكيفيات الكيف النفساني)، فإذا دخل جوهر الشيء الخارجي إلى الذهن وجب أن يتبدل إلى كيف نفساني، وتبدّل الجوهر إلى عرض مستحيل.

ثانيًا: حينما نعلم بالشيء من حيث الكمية أو الأعراض الأخرى (ما عدا الكيفية) ونحتفظ به في أذهاننا، نكون في الواقع قد بدلناه إلى كيف نفساني. ومعلوم لدينا طبقًا للتعريف والمعطيات الفلسفية-المنطقية أنّ المقولات العشر (الأرسطية) منفصلة عن بعضها بكلّ ماهياتها وذواتها، ويتعذر أن تتحوّل إلى بعضها.

جهد فريق من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين للإجابة عن هذه الإشكاليات بتسويغات مغلوبة غير صائبة، بل إنّ فريقًا منهم أنكر الوجود الذهني أساسًا لعدم عثوره على إجابات ناجعة. غير أن الملاً صدرا عرض فيما يتصل بهذه القضية واحدةً من روائع أفكاره التي يمكنها أن تستخدم لمعالجة مسائل فلسفية أخرى، واستطاع الإجابة عن الإشكالية وحلّها إلى درجة ينبغي معها اعتبار قضية الوجود الذهني من منجزات المدرسة الصدرائية.

استعان الملاً صدرا لحلّ هذه المسألة بالمنطق من خلال تحليل "الحمل" والإسناد في القضايا المنطقية. حينما يُحمل المحمول على الموضوع ويُنسب إليه، إذا أريد إثبات أو بيان "وجود" المحمول في الموضوع، ستكون هذه الممارسة من وجهة نظر كلية صادقةً وصحيحةً حينما يكون المحمول أعم من الموضوع، والموضوع مصداقًا من مصاديق المحمول. ومثال ذلك قضية: "الإنسان حريص".

يقول الملاً صدرا إنّ ثمة نوع آخر من الحمل نطالعه في قضايا مثل "الإنسان نوعٌ". فالمراد في هذه القضية التعبير عن هوية الموضوع والمحمول، بمعنى الإشارة إلى وحدة ماهيتين متغايرتين ظاهريًا. يسمى هذا السنج من الحمل "حملًا أوليًا وذاتيًا" أما الحمل من السنج الأول كما مرّ بنا فهو «الحمل الشائع الصناعي». يسمى الحمل الذاتي ذاتيًا لأنه يجري في الذاتيات فقط، وهو "أولي" لأنه "أولي الصدق أو الكذب".

النقطة المنطقية الأخرى التي طرحها الملاً صدرا هاهنا وتميّزت بدرجة عالية من الأهمية هي أنّه أضاف شرطًا تاسعًا لحصول التناقض بين الشيعيين، وهذا بخلاف الرأي الشائع بين المنطقيين الذين اشترطوا لتحقيق علاقة "التناقض" بين شيعيين اتحادهما في ثماني مقولات هي (الموضوع، المحمول، المكان، الزمان، القوّة والفعل، الكلّ والجزء، الشرط والإضافة) فأكدّ الملاً صدرا أنّ هناك شرطًا تاسعًا هو أن يكون الشيعيان متحدين في "الحمل" أيضًا. أي لا بدّ أن يكون الحمل في كلا القضيتين من سنج الحمل الشائع أو الحمل الذاتي، وإلا لم يحصل التناقض.

عن هذا الطريق، عالج الملاً صدرا إشكالية الوجود الذهني وقال إن الجوهر أو الكيف الخارجي (أو أي عرض

آخر) حينما يدخل إلى الذهن ويكتسب وجودًا ذهنيًا (فينحسر في الواقع وجوده الخارجي) يمكن أن نتصور له وجودين:

1. يتحد هذا الموجود الذهني مع الموجود الخارجي من حيث الماهية مفهومًا وذاتًا، وبالتالي فهو يُحمل عليه حملًا أوليًا وذاتيًا، 2. أما حينما ندرس وضعه ووجوده في الذهن فسنجده "كيفًا نفسيًا"، لذلك سيكون حملًا شائعًا، لأننا في الواقع نواجه موجوديته. حينما نتصور جوهريًا أو أعراضًا في الخارج فما ذلك إلا حصيلة لآثارها الخارجية، أما عندما تسلب منها آثارها الخارجية، أي حينما تدخل إلى الذهن فستكون مجرد كيف وهذا هو مفتاح حل المسألة. يضرب المثل صدرًا مثاله من كلمة "الجزئي". قضية أن "الجزئي لا يصدق على أشياء كثيرة" مما ينبغي النظر إليه من زاويتين: أولًا من زاوية أنّ الجزئي ليس كليًا في الخارج أي من الناحية الموضوعية العملية، وبذلك فهو مصداق لعنوان "الجزئي". ولكن حيث إن كلمة "الجزئي" في القضية أعلاه تشمل جميع الأشياء الجزئية في العالم، فستكون بحد ذاتها كليًا (مصدقًا للكلي) وليست جزئيًا (أي إن الجزئي هنا كليّ وجودًا وعملاً، لكنه جزئي مفهومًا وماهيةً). وإذا، فالجزئي باعتبار ما ليس كليًا ونقيض للكلي، إلا أنه باعتبار آخر (غير الاعتبار السابق) كليّ له مصاديق كثيرة، لكن القضيتين "الجزئي جزئي" و"الجزئي كلي" غير متناقضتين لأن إحداهما بالحمل الأولي الذاتي والثانية بالحمل الشائع. وفي مسألة الوجود الذهني أيضًا، لأن موجودية جميع الجواهر والأعراض الوافدة إلى الذهن، تتحقق في الذهن وتحمل حملًا شائعًا صناعيًا، فستكون جميعها كيفًا نفسيًا. ولكن من حيث المقارنة أو المفهوم الخارجي يمكن حمل الجواهر أو العرض عليها (بالحمل الأولي الذاتي) ويبقى الجوهر جوهريًا والعرض عرضًا في الخارج.

## 2. اتحاد العاقل والمعقول والعقل

وهي من المسائل المعرفية الأخرى في فلسفة المثل صدرًا، ويعول عليها في معالجة علاقة العلم والمعرفة الإنسانية بالإنسان نفسه. توزع علم المعرفة لدى المثل صدرًا في ثنايا مباحثه الأخرى، فناقش في كل موضع بُعدًا معينًا من علم المعرفة. وفي مبحث "اتحاد العاقل والمعقول والعقل" يجيب عن التساؤلات التالية:

1. هل معرفتنا أجنبية عنا ولا تمثل سوى انعكاس للأشياء الخارجية في الذهن والحواس يشبه انعكاسها في المرآة؟

2. هل المعرفة والمعلومات التي تتوفر للإنسان كما لو يُسكب شيء في إناء فارغ، أي إن العلاقة بين الجانبين

علاقة ظرف ومظروف، أم أنّها من فعل الذهن (النفس) الإنساني ومعلولة له؟

نعلم أن المدارس الفلسفية القديمة، والمذاهب الفلسفية الحديثة في الغرب أثارت العديد من الآراء والافكار حول قضية المعرفة لم يخل أي منها من هفوات ومؤاخذات، ولم يستند أي منها إلى دعامة برهانية منطقية، بينما قدم الملاً صدرا براهين مقبولةً لإثبات العلاقة الذاتية بين العلم والعالم والمعلوم.

أثبت الملاً صدرا بالبراهين الفلسفية اتحاد الشخص المدرك والشيء المدرك في الذهن، والعلم أو المعرفة الحاصلة فهي كلها أمر واحد، وحسب مصطلحاته هو فإن العقل والعقل والمعقول، أو العلم والعالم و"المعلوم بالذات" أمور متحدة مع بعضها. وقد عرفت هذه المسألة بـ"اتحاد العقل والعقل والمعقول".

تتعين الإضافة بأن المراد من الشيء المدرك (أو المعقول) هنا هو الصورة الحاصلة في ذهن الإنسان والتي تسمى اصطلاحاً "المعلوم بالذات" وليس الشيء الخارجي الذي يسمى "المعلوم بالعرض". وتتعلق مسألة اتحاد العقل والمعقول أساساً بوحدة العالم أو المدرك (فاعل المعرفة) بالمعلوم بالذات أي الوجود الذهني أو المعقول والمعلوم في ذهن الإنسان وليس وجوده الخارجي، فمن البين لدى الجميع أن علمنا بالأشياء وإدراكنا لها لا يُدخل أعيانها إلى أذهاننا البتة.

يختلف الفلاسفة حول هذه المسألة في هل أن ماهية الأشياء (الشبيهة بالصورة) في أذهاننا، أي المعلوم بالذات الذي نسميه إدراكاً، متحدةً مع عقل المدرك ونفسه أم لا؟

إذا كانت متحدةً فالعلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة ليس إلا، وتجزئتها إلى ثلاثة أشياء ما هي إلا حصيلة القدرة الذهنية لدى الإنسان، بمعنى أن العلاقة بينهما علاقة خالق ومخلوق، وليست رابطة ظرف ومظروف.

لهذه المسألة سابقها التاريخية، وربما أمكن رصد جذورها في الحكمة الإيرانية القديمة. يقال إن فرفوروس (Porphyre) تلميذ فلوتين (232 . 304م) كان أول من وضع كتاباً بشأنها، ولهذا اشتهرت باسمه. ولم يُذكر لها استدلالٌ أو برهنة قبل الملاً صدرا، أو أن مثل هذه البرهنة لم تصلنا.

لم يوافق ابن سينا ولفيف من الفلاسفة المشائين هذا الرأي، إذ وجدوا أن لا سبيل عقلياً واستدلاليّاً لإثباته. واستمر الوضع على هذا المنوال إلى أن جاء الملاً صدرا فراقه هذا الرأي وعالجه وتعمق فيه واكتشف براهينه أثناء

مكاشفة وقعت له خلال فترة رياضاته وهجرته في ضواحي قم (عام 1037هـ حينما كان في الثامنة والخمسين) فأثبت صحته بأدوات فلسفية.

فضلاً عن كتاب الأسفار الذي ناقش فيه الملاً صدرا هذه المسألة بنحو مستفيض، أثارها أيضاً في كتبه الأخرى، ووضع رسالةً مستقلةً لها. ومن الجلي أن الإثبات الفلسفي لهذه النظرية القديمة المهجورة كان مهمًا جدًا بالنسبة له، بل ربما كانت برأيه المسألة الأهم في علم المعرفة، لأنه يعتبر توفيقه في إثباتها ضروريًا من الإعجاز تأتي له بمعونة مباشرة من الله والقديسة (السيدة المعصومة ابنة الإمام السابع للشيعة الإثنا عشرية المدفونة في قم حيث مزارها) وثمرة رياضاته وأدعيته ونحيبه المتواصل بين يدي خالقه.

يقوم أساس البرهان الذي نخته الملاً صدرا لهذه المسألة على مبادئه وأصوله الأخرى، وأهمها مبدأ أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، وإبداع النفس، وتشكيك الوجود، واختلاف الحمل الأولي عن الحمل الشائع.

لاستيعاب برهان الملاً صدرا يتحتم أولاً فهم معنى "الاتحاد". نعلم طبعاً أن الاتحاد بمعنى توحد الموجودين أو الشئيين أو المفهومين أو الماهيتين المختلفتين اتحاداً تاماً يجعلهما شيئاً واحداً، أمرٌ باطل مستحيل، إذ من المفروض منه أن الشئيين المنفصلين أو المفهومين المتغايرين هما شيئان اثنان على الدوام ولا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً. وهذا هو الإشكال الذي سجله ابن سينا وآخرون على هذه المسألة لأنهم خالوا الاتحاد بين العاقل والمعقول من هذا القبيل.

كما ينبغي في هذا السياق أن نعرف معنى "الإدراك" أو "العلم" أو "التعقل". إدراك الشيء بمعنى حضوره، وحضوره يعني "وجوده" لدى المدرك وليس ظهوره للمدرك، والحضور غير الظهور.

والآن نسأل: هل أن «وجود» أي «صورة» مدركة، مستقل ومنفصل عن وجود المدرك أو العاقل، أم أنه متحدٌ به، وموجودٌ به؟

الجواب هو إذا كان وجودهما منفصلين، تعين إمكان تصور أي منهما بدون الآخر، والحال أنّ الإدراك بدون المدرك مستحيل، والمدرك من دون إدراك مستحيل أيضاً. وعليه: الإدراك والصورة المدركة النافذة إلى الذهن ليست بالشيء المستقل عن الذهن والنفس حتى تظهر للذهن، إنما هي منه وتُصنع من قبله، فهي حاضرة للنفس كوجود النفس ذاتها، وينبغي التذكّر أن ثمة فرقاً بين الحضور والظهور.

البرهان الآخر هو أن هناك علاقةً مزدوجةً متقابلةً بين الشيء المدرك والشخص المدرك، تسمى اصطلاحاً "التضاييف" وهي كعلاقة الأبوة والبنوة، أو الملكية والمملوكية أو الزوجية.

أينما توفرت هذه العلاقة المتقابلة وجب بمجرد وجود أحد الطرفين أو افتراضه أن يوجد الطرف الثاني أو يُفترض، إذ من المستحيل الفصل بينهما. وحسب اصطلاحات الفلسفة الإسلامية يقال إن المتضاييفين متكافئان ومتساويان من حيث الوجود والعدم، والقوة والفعل.

وبالتالي إذا كان ثمة مدرك فلا بد له من مدرك، ولا معنى لأن يكون أحدهما موجودًا بالفعل ولا يكون الثاني موجودًا، وحيث إن هذه العلاقة مجرد "علاقة وجودية"، فلن يكون ثمة معنى لأن يغطيها أكثر من وجود واحد. إذًا، بما أن علاقة المدرك والمدرك علاقة تضاييف، فإنّ لهما وجودًا واحدًا.

لنراجع هذا البرهان مرةً أخرى:

نعلم أساسًا أن الإدراك هو الحضور ووجود صورة الشيء المدرك، إذ ليس في أذهاننا شيء اسمه الإدراك بمعزل عن صورة الشيء المدرك (إلا إذا افترضناهما شيئين منفصلين في التحليل الذهني). الإدراك والمدرك أو الصورة العلمية شيئان في المفهوم، لكنهما في الوجود شيء واحد، أي:

الإدراك (أو العلم أو التعقل) <===> المعلوم والمدرك (المعلوم بالذات)

الإدراك من جهة أخرى هو فعلٌ (أو انفعال) الشخص المدرك، وما من فعل ينفصل عن فاعله، فوجودهما عبارة عن وجودين غير منفصلين، إنما وجود الأفعال والانفعالات في الإنسان هو الذي يُعزى إلى وجود الشخص الفاعل أو المنفعل ذاته.

والنتيجة هي أن وجود الشخص المدرك (أو العالم والعاقل) غير منفصل عن وجود علمه وتعقله، فهما موجودان بوجود واحد، ولهما وجود واحد، أي إنهما متحدان. لذلك، أينما كان ثمة علم كان ثمة عالمٌ، فالعلم والعالم متلازمان إلى درجة أن وجود المدرك إذا زال لم يبق وجود للمدرك. وإدًا:

الإدراك (أو العلم والتعقل) <===> الشخص المدرك (العاقل أو العالم)

نستنتج من الجمع بين هاتين العلاقتين أن العالم والمعلوم (والعلم) مقولات موجودة بوجود واحد، وهما وجودان متحدان بمعنى:

## المُدرك <====> المُدرك

وبديهي أن المراد من الشيء المدرك مفهومه وماهيته الذهنية، وليس معادله الخارجي الموضوعي.

ثمة في العلم والمعرفة دقائق لا تتأتى عن طريق التبسيط الفكري الذي قد يروق لبعض الفلاسفة، إنما تقتضي كثيراً من الدقة والتعمق. الفلاسفة قبل الملاً صدرا كانوا يعتبرون «العلم» وحصائد المعرفة أموراً عارضةً على الذهن أو النفس، شأنها شأن الصباغ التي تُطلى بها الجدران، أو الأغبرة المتراكمة على الطاولة.

رفض الملاً صدرا هذا اللون من التفكير، فقد كان يعتقد أولاً أن النفس خلاقّة، بوسعها أن تسلب الوجود الخارجي من الماهيات الموجودة في الخارج، وتصنعها في داخلها دون أي تغييرات، وتضفي عليها وجوداً ذهنيّاً.

ثانياً "صورة العلم" أي العلم الذي تُصنع صورته في الذهن، تماثل الصورة في الفلسفة الأرسطية من حيث حاجتها إلى المادة (الهيولى)، ومادة الصورة الذهنية والعلم ما هي إلا نفس الإنسان، والواقع أن علم الإنسان وتعلقه جزء من هويته (أي إنه قطعة من نفسه) يمنحه الوجود والتكامل.

يقول المشاؤون إن المادة أو الهيولى أمر موجود بالقوة بالنسبة للصورة، والصورة في حكم العلة بالنسبة للهيولى. حينما تتلقى الهيولى وقوة النفس صوراً من الإدراك والعلم، أو تبادر هي إلى خلقها، فهي في الواقع تمنح نفسها مزيداً من الفعلية وبالتالي مزيداً من النمو والتطور، فهي لا تقطع خطوة في طريق التعقل والإدراك إلا واقتربت خطوة من كمالها.

معنى ذلك أن نفس الإنسان لوح أبيض يمثل قوةً محضّة، كلما ازدادت معلوماتها ومعقولاتها وهي من صناعتها (أي إنها معلومات للنفس ذاتها) تضاعفت بموازاة ذلك فعليتها وكماها.

كان الفلاسفة قبل الملاً صدرا يرون أن طبيعة العلاقة بين العلم (والمعقولات) وبين النفس كطبيعة العلاقة بين الظرف والمظروف، أي إن العلم كمال ثان للنفس، بيد أن الملاً صدرا أثبت أن معلومات النفس ومعقولاتها هي ثمرة



مساعي النفس وحصيلة الحركة والنشاط التكاملي لوجود الإنسان، فكلّ معلومة جديدة تضيف جديدًا إلى وجود الإنسان (أي إنها كمال أولي للنفس) ويتسنى تمثيلها بطابوقة تضاف إلى بناية يراد تشييدها، لا أنها أصباغ ترش على الجدران وتغير لونها، أو مظروف يوضع في ظرف معين.

كل علم يصل نفس الإنسان ويدخلها يضحّم من وجود الإنسان ويكبّره ويزيده اكتمالًا. وبالتالي، علم الإنسان (وإدراك الإنسان وهو مقدمة علمه) يعد جزءًا من وجود الإنسان، وليس عرضًا من أعراضه.

### 3. الخيال المجرد

الخيال، كما يراه العامة من الناس، جملة تصورات حرة، وغير مستندة أحيانًا إلى أي أساس ولا نصيب لها من الحقيقة. يقرر علم النفس أن الخيال ظاهرة أو قدرة لدى الإنسان بإمكانها صناعة الأشياء أو المناظر بمطلق الحرية، وإشغال الإنسان كما تفعل الأحلام والمناومات.

اعتبر المشاؤون الخيال إحدى القوى والإدراكات الداخلية للإنسان. إدراكات الإنسان الخارجية تتحقق بواسطة حواسه الخمس، أما إدراكاته الداخلية فتشمل الحس المشترك، والخيال، والذاكرة، والمتخيلة (المفكرة)، والواهمة. الخيال مخزن الصور التي تفد على الذهن عن طريق الحس المشترك، أما الذاكرة فهي مخزن المفاهيم والمعاني.

والخيال مزود بقوة أخرى تستطيع تركيب الصور الوافدة كما يخلو لها على غرار ما يفعل المخرج الحاذق. أما الواهمة فبمقدورها صناعة المفاهيم كيف ما ترتأي وتحب. كل هذه القوى تتعامل مع الأمور الجزئية، والقوة العاقلة أو العقل فقط هو الذي يُعنى بالأمور الكلية.

ادعى الشيخ السهروردي قطب المدرسة الإشراقية أن الخيال والتخيل له ظرف آخر غير الإنسان هو عالم وسيط (برزخي) بين عالم الحس (المادة) وعالم العقول، أطلق عليه اسم عالم المثال أو الخيال المنفصل. من حيث القوة والأهمية، يفوق عالم الخيال العالم المادي، ويفوقه عالم المعقولات والعقول. بحسب نظريته الإشراقية تكتسب كل الصور غير المادية والماء وراء الحسية وجودها في عالم الخيال والمثال. رغم أن المادة لا وجود لها هناك، بيد أن للأشياء أشكالها ومقاديرها، فهي كالأشياء التي نشاهدها في الرؤى والأحلام من دون استخدام العيون الظاهرية.

قرر الفلاسفة المشاؤون للإنسان عاملين: عالم المحسوسات وعالم المعقولات. غير أن السهروردي اعتبرها ثلاثة

فأضاف إلى ذلكم العالمين عالم الخيال. إنه عالم المثال المقيد الذي سماه ابن عربي أحياناً الخيال وكان أساس رؤيته الكونية.

قال الملاً صدرا أيضاً بالعوالم الثلاثة، فوافق المشائين وسائر الفلاسفة في اعتقادهم بعالمي المعقولات والماديات، وجرى أمثال السهروردي وابن عربي في الاعتقاد بوجود عالم الخيال أو المثال. وذكر الخيال في كتبه كأحد الإدراكات الداخلية للإنسان. إلا أنه خالف هذين التيارين في عدة أمور:

أولاً: بخلاف المشائين الذين رفضوا تجرد الخيال، اعتبره الملاً صدرا على غرار القوة العاقلة منفصلاً عن جسم الإنسان وأعضائه البدنية (التي حدد لها المشاؤون مكاناً في خارطة الدماغ) وله سمات المجردات وخصائصها. طبعاً، يقوم رأي المشائين بتجرد القوة العاقلة وكذلك رأي الملاً صدرا بتجرد القوتين العاقلة والخيالية، على افتراض التسليم والاعتقاد بتجرد النفس فلسفياً، وهو ما أثبتته الفلاسفة ببراهينهم.

مع أن التخيل لدى الإنسان ظاهرة سيكولوجية، لكنه من وجهة نظر الملاً صدرا ليس في قوة الخيال (كما يذهب المشاؤون)، ولا في المخ (الدماغ)، إنما هو مخلوق للنفس ويتوكل بشكل أساسي على الطابع غير المادي لنفس الإنسان.

ثانياً: أكد الملاً صدرا، خلافاً للإشراقيين، أن الخيال موجود في نفس الإنسان وقائم بها. وليس قائماً بذاته في العالم الخارجي. وهو ما سماه الإشراقيون المثال أو الخيال المنفصل. لذلك أطلق على الخيال لدى الملاً صدرا اصطلاحاً اسم الخيال المتصل.

يرى صدر الدين الشيرازي أنّ كافة الإدراكات الإنسانية هي من فعل النفس (وليست من انفعالاتها) وما الحواس والقوى الإدراكية الأخرى إلا أدوات لخدمة النفس البشرية. ولما كانت النفس مجردة فإن إدراكاتها الجزئية والكلية مجردة كلها، أي إنها ليست مادية ولا تحتاج إلى البدن. يستطيع الإنسان بقوة خياله وحتى بدون أي اقتباس لمعطيات الحواس أن يخلق صوراً تناظر الخلق الإبداعي الإلهي (الخلق من العدم) من كل النواحي.

بناءً على نظرية العوالم الواقعية الثلاثة. عالم الحس وعالم المثال وعالم المعقولات. التي استساغها الملاً صدرا، وانطلاقاً من مبدأ تطابق القوى الإدراكية الثلاث داخل الإنسان. الإدراك الحسي والإدراك الخيالي والإدراك العقلي. مع العوالم الثلاثة المذكورة، يرى الملاً صدرا أنّ النفس الإنسانية تتموضع في عالم الحس بإدراكها للمحسوسات، وفي

عالم المثال بإدراكها الخيالي، وفي عالم العقول بإدراكها للكليات والمعقولات.

يعتقد الملاً صدراً أنّ الصور الخيالية على سنخين: الأول هو الصور التي تفد ويستلمها الإنسان حتى من دون استخدام محفوظات الذهن والذاكرة، بل عن طريق انعكاس الحقائق ما وراء الحسية في مرآة النفس الإنسانية أو على شكل تناسق و«ررّنانس» (Resonance) نفس الإنسان (العالم الصغير) مع الإنسان الكبير (أو العالم الكبير Macrocosmos).

والثاني هو الصور التي تصنعها قوة الخيال البشري وتصوغها وتخرجها بمهارة على شكل صور جديدة من تركيب عدة صور من تلك المحفوظة في الذهن مسبقاً. ومثالها الفرس المجنح أو جبل الذهب.

ربما كان مردّ معارضة الملاً صدراً للسهورودي في عدم قبول نظرية الخيال المنفصل، إلى وجود هذا السنخ الثاني من الصور الخيالية قليلة الأهمية التي لم يجد لها الملاً صدراً مكاناً في عالم المثال أو الخيال المنفصل.

#### 4. قضية الإدراكات الإنسانية

قضية الإدراك كانت ولا تزال من أكثر القضايا الفلسفية إثارةً للجدل. وللملاً صدراً في هذه القضية أيضاً نظريته الخاصة التي تبدو أوسع وأدق من آراء الفلاسفة الآخرين.

جارى الملاً صدراً رأي الفلاسفة السابقين في تقسيم الإدراك إلى حسي وخيالي وعقلي ووهمي، إلا أنه عارضهم في كيفية هذه الأنواع الإدراكية ليخلص أخيراً إلى تصنيف الإدراك إلى ثلاثة أنماط هي: الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي.

ويرى أن الموضوعية الخارجية (*Object*) هي مصدر كافة الإدراكات، وبمجرد أن تفد الأعيان الخارجية إلى ذهن الإنسان تكتسب درجةً من التجرد، فتكون كافة الإدراكات البشرية مجردةً لا تعتمد على المادة في الدماغ أو البدن. فالمادة التي تتحرك حركةً جوهريةً وتختلف في كل لحظة عما كانت عليه في اللحظة السابقة. لا تتمتع بالوعي الذاتي، ناهيك عن أن يكون لها وعي بالموجودات الأخرى.

الذهن الذي يعده فريق من الفلاسفة ظرفاً يستوعب في داخله المعلومات، ليس في رأي الملاً صدراً بشيء سوى

هذه الإدراكات والمعلومات بذاتها، والتي تصنعها النفس الإنسانية بإبداعها الخاص.

وقد ناقشنا الإدراك الخيالي بشكل مستقل في صفحات سابقة، وسنسلط الضوء هنا على النمطين الآخرين من

الإدراك وهما الحسي والعقلي:

## أ. الإدراك الحسي

يرسم الملاً صدرا للإدراك الحسي مراحل عدة:

المرحلة الأولى: انعكاس الوقائع الخارجية (Facts) بواسطة الحواس الخمس. وهذه المرحلة تشبه انعكاس الصور على فيلم التصوير، ويعتبرها أنقص وأقل من أن تسمى إدراكًا يوفر للإنسان علمًا. إنها مرحلة العلامات الرمزية التي تبعث في الدماغ صورًا باهتةً (تسمى بتعبير القدماء: الحس المشترك).

تعد هذه المرحلة النصف الأول من طريق الإدراك، لذا يمكن القول عن الحسيين الذين حصروا الإدراك بمجرد انعكاس الأشياء في الحواس، أنهم اقتنعوا بنصف الطريق، وأنكروا خطأً عملية الإدراك بشكلها الكامل.

المرحلة الثانية: وفيها يحين دور النفس الإنسانية لتنتزع العلم من هذه الصور والرموز (Codes). ثم هاهنا عنصران مهمان لا بد منهما للإدراك الحسي: أحدهما "التنبه" والثاني "الوعي". "التنبه" ظاهرة سيكولوجية ليست من فعل الجسم. فما لم تنتبه النفس لأفعال الحواس الخمس، لن يتسنى تسمية أي من العلامات التي تبعثها الحواس إدراكًا.

عمليًا أيضًا، يجرب الإنسان أنه حينما يعبر الشارع لا يدرك كل الأشياء التي يحسها بعينه وأذنيه، إنما يدرك منها ما ينتبه له فقط.

"الوعي" أيضًا ظاهرة نفسانية سيكولوجية ليست من اختصاص الجسم والدماغ. إنه حصيلة "تنبه" الإنسان للأشياء "الحاضرة" بالنسبة للإنسان. الوعي هو حضور الشيء الخارجي في الذهن (والنفس) الإنساني. يطلق الملاً صدرا على هذا التنبه والوعي النفسي اسم "العلم الحضورى".

يتوزع العلم والإدراك في الفلسفة الإسلامية إلى فئتين: العلم الحسولي والعلم الحضورى.

"العلم الحسولي" هو ذلك المتأتي من الإدراكات التي تزودنا بها الحواس الخمس. وهو العلم الذي يمّونّ الذهن بماهية الأشياء (Objects) وليس بوجودها. بحسب مصطلحات الفلسفة الإسلامية تُسمى صورة العلم التي تحصل في ذهن الإنسان "المعلوم بالذات" بينما يسمى الشيء أو الواقع الخارجي المدرك "المعلوم بالعرض".

في العلم الحسولي لا يتعرف الإنسان على "وجود" الأشياء المدركة إطلاقاً، فكما مر بنا في مبحث الوجود الذهني، لا يمكن للوجود الخارجي أن يدخل إلى الذهن من دون الهبوط إلى درجة الوجود الذهني، أي إنه من دون هذا الهبوط لن يكون ممكن الإدراك - لهذا، نحن ندرك النار، إلا أن خواصها الوجودية، أي الحرارة، لا تدخل إلى الذهن. في العلم الحسولي يتعامل الإنسان مع ماهية الأشياء وحسب، من هنا كان علم الإنسان بالظواهر خالياً من خواصها وآثارها، أي إنه علم خال من التأثير.

"العلم الحضورى" هو العلم المباشر الذي لا تتوسط الحواس لحصوله، ويسمى أيضاً "الشهود". ويمتاز بأنه علم وإدراك غير خال من خواص الموجودات المدركة، فالذي ينظر للأشياء بالشهود الباطني كأنما يتحوّل "هو نفسه" إلى ذلك "الشيء نفسه"، ولا يبقى أي فاصل بين فاعل المعرفة أو المدرك وبين الشيء المدرك.

إننا ندرك وجودنا أحياناً من دون تدخل الحواس، فكل إدراكاتنا العاطفية، وميولنا، وأفكارنا، ونزعاتنا، وانفعالاتنا وإدراكاتنا الداخلية وأفعالنا النفسية هي من سنخ العلم الحضورى، وهنا نصل المرحلة الثالثة من مراحل الإدراك الحسي.

المرحلة الثالثة: وهي المهمة من بين مراحل الإدراك الحسي، بعد "التنبه" والعلم الحضورى الذي تحوزه النفس بالعلامات المرسلّة من قبل الحواس الخمس. في هذه المرحلة، تستخدم النفس قدراتها "الإبداعية" وقابليتها على صنع النماذج من تلك العلامات المرسلّة إليها، لتعيد تشكيل "ماهية" الشيء المدرك، فتضعها مكان ماهية ذلك الموجود الخارجي. ومعلومٌ لدينا أن ماهية الشيء هي كل حقيقة ذلك الشيء (بدون الآثار الوجودية للخواص الخارجية طبعاً).

طبقاً لهذا الرأي، ليس إدراك الإنسان حلولاً أو ضيقاً تمثله صورة الأشياء الخارجية، يفدُ على الذهن، إنما هو ضرب من "الخلق" والإبداع النفسي ينتج عن النفس على شكل "صدور"، وما المراحل الإدراكية السابقة إلا عوامل جانبية وفرعية مساعدة أو هي "المعدّات" اصطلاحاً، وليست العلل الحقيقية للإدراك. وإذا، لا يتاح الفصل بين العلم

والعالم (اتحاد العالم والمعلوم).

النقطة المهمة في مثل هذا التفسير للإدراك الحسي، هي قدرته على معالجة قضية التطابق بين الشيء المدرك الخارجي (Object) وبين الإدراك أو العلم (Subject) والذي يُعبّر عنه اصطلاحًا بالتطابق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. تمثل هذه النقطة محور الفلسفة والأساس الذي تنهض عليه العلوم.

معالجة قضية التطابق بين العلم والخارج (الواقع) أو لنسمّها قضية "واقعية العلم والإدراك" وعدم خطئهما، تكمن في وحدة ماهية الشيء المدرك (المعلوم بالعرض Object) والإدراك (المعلوم بالذات Subject). الإدراك الذي لا يكشف عن الواقع لا يعده الملاً صدراً علمياً. الماهية هي الحقيقة الخارجية العينية للأشياء مطروحاً منها لبوس الوجود الخارجي ومخلوفاً عليها رداء الوجود الذهني. ولأن معيار "الكشف" ليس سوى ماهية الأشياء. حدودها وتعريفها. إذًا، أينما أتيح بلوغ ماهية الأشياء بالعلم الحسولي نكون قد اكتسبنا العلم بذلك الشيء. جميع الكيفيات الأولية والثانوية للأشياء وكمياتها وصفاتها وأوضاعها يمكن أن نجدتها في الماهية، ونستطيع إدراكها بالحواس.

لا ينكر الملاً صدراً إمكانية خطأ الحواس، لكنه يعتقد أن ما يُعرف بخطأ الحواس ليس في الواقع خطأً تقع فيه الحواس، إنما هو خطأ في الحكم والمطابقة، وعلى حد تعبيره: تتدخل القوة الواهمة للإنسان في تشخيص الشيء فتوقع الإنسان في الخطأ. أما الأخطاء التي تلاحظ لدى المرضى النفسيين فلا تمثل سوى حالة استثنائية لا تنتقص من القاعدة العامة لصحة الإدراكات.

## ب. الإدراك العقلي

ناقشنا تجرد الخيال والإدراك الخيالي في موضع آخر. و فيما يلي إطلالة سريعة على الإدراك العقلي أو إدراك الكليات من منظور الملاً صدراً. الإدراك العقلي يعني حضور الصورة الكلية للشيء المحسوس في الذهن (والعقل) فيعد ذلك الشيء معقولاً.

"المعقول" هو ما يدركه ذهن الإنسان ونفسه بصورة كلية (بجردة وبمعزل عن الإضافات). وهو على ثلاثة صنوف: "المعقول الأول" و"المعقول الثاني الفلسفي" و"المعقول الثاني المنطقي".

المعقولات الأولية هي القواعد والعلوم الكلية المنتزعة من الظواهر والأشياء العينية الخارجية. ومن ذلك قواعد

العلوم الطبيعية والفيزياء، والكيمياء، وما شاكل. والمقولات الأرسطية أيضًا من هذا القبيل. إنها الأمور والصور الكلية التي يستخلصها البشر من الجزئيات كالأفراد والأشياء. عند دراسة هذه المعقولات والمفاهيم الكلية نصادف أحيانًا أمورًا كليةً مشتركةً بين هذه المعقولات، فهي على سبيل المثال علل أو معلولات، واحدة أو كثيرة، بالقوة أو بالفعل، وغير ذلك، وتلك هي الصفات الكلية التي توصف بها الأشياء خارج الذهن. هذه الكليات ذات الدرجة الثانية تسمى المعقولات الثانية الفلسفية.

إلى جانب ذلك، ثمة معقولات من الدرجة الثانية يقع ظرف اتصافها في الذهن، كانتزاعنا الكلي والجزئي، وتسمى "المعقولات الثانية المنطقية". ما بين هذه الإدراكات الحسية والعقلية علاقة خطية واتصالية يمكن تشبيهها بدرجات حرارة الماء، فهي لا تشبه الدرجات الثابتة على المسطرة مثلاً، بل إنها في الواقع ضرب من تأرجح الأفعال الذهنية والنفسية يؤشر إلى صعود النفس وهبوطها. وقد وردت في كتب الفلسفة إيضاحات وإثباتات لهذه المعقولات.