

نظرية المعرفة عند المسلمين

الدكتور

عادل زامل عبد الحسين الزريجاوي

معهد إعداد المعلمين في النجف الأشرف

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الأمين محمد وآله الطاهرين،
وبعد:

تعد نظرية المعرفة اللبنة الأساسية في أي منظومة معرفية أو فلسفية، وهي عصب الفلسفة في كل عصورها، بل هي موضوع الفلسفة الوحيد، لأن كل ما عداها من الأبحاث والموضوعات متصل بها ومنبثق عنها، أو على صلة مباشرة بها، أو عن طريق غير مباشر، لكون أبحاثها تنصب أساساً على منابع المعرفة وقيمتها، وملاك صحتها وعدمه، ولذا لا يستطيع أي تيار معرفي أن يدعي صحة إنتاجه المعرفي، إلا إذا استطاع أولاً أن يثبت قدرة تلك القناة المعرفية على إنتاج المعارف الصحيحة، وقد بدأت حديثاً العناية بنظرية المعرفة ككل متكامل في الفلسفة الغربية أولاً، ثم بدأت أصداً تلك العناية تتردد في أوساط الفلسفة الإسلامية.

إن الفكر الإسلامي الحديث وعلى الرغم من الأفاق الواسعة التي أخذ يرتادها ويغني بها مسيرته باتجاه التأصيل والإبداع، وباتجاه الإجابة على الأسئلة والتحديات التي يزر بها العصر الحاضر، إلا أن الملاحظ لحركة هذا الفكر يرى أن ثمة فراغاً ما يزال واسعاً في البعد الفلسفي الضروري لتحسين هذا الفكر وترسيخه وتثبيت بنيته، وتمكينه من توفير عنصر الإبداع في مقارنته لشؤون الاجتماع والمعرفة والعلوم، وصياغة الرؤيا المعرفية الشاملة، والقادرة على المساهمة النوعية في التغيير الذي يشهده هذا العصر.

إن استعادة البعد الفلسفي للخطاب الفكري الإسلامي، هي النقلة الضرورية لكي يقترب هذا الفكر أكثر فأكثر من مهمته الجوهرية في مستوى حوار الحضارات، لأن الخطاب السياسي وحده لا يكفي من أجل أن نكون شركاء حقيقيين ومقررين في هذه

المهمة المفصلية في تاريخ الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عامة، إن البعد الفلسفي هو وحده الذي يكفل لرؤيتنا الإسلامية اتجاه الحياة والكون والإنسان والمجتمع أن تأخذ مكانها المؤثر في مواقع الحوار، لذلك فإنني أتطلع باعتزاز وتفاؤل إلى كل محاولة فكرية إسلامية جديدة تتجه إلى إحياء الخطاب الفلسفي الإسلامي، وهذا مما دعاني إلى كتابة هذا البحث، حيث وجدت أن نظرية المعرفة قد دونت بشكل مبثر في ضمن الأبحاث المختلفة للفلاسفة المسلمين، إذ وزعوا مسائل هذه النظرية على أبحاث النفس، والوجود الذهني، والعقل والمعقول وغيرها، لذا كان من المهم جدا أن تبحث هذه النظرية بشكل مستقل ومنهج، فجاء هذا البحث محاولة متواضعة في هذا الاتجاه، وقد تناولت فيه: تعريف المعرفة، وتأسيسها، ومسائلها، وأهميتها، والخصائص العامة للمعرفة في الفلسفة الإسلامية، وأقسام المعرفة، ومراحلها، وقيمتها، ونظرية المعرفة عند أعلام الفلاسفة المسلمين.

اتعريف المعرفة:

إذا أردنا أن نصل إلى حقيقة المعرفة وماهيتها، فإن حجر الأساس في ذلك، هو تحديد القالب الاصطلاحي، والقالب التعريفي للمعرفة، لنعلم ما هي الحدود التي تحد المعرفة، وضمن أي حد، وتحت أي اصطلاح نبحت عنها، لأن اختلاف التصورات والاصطلاحات والمعاني من المشكلات التي لا بد من تلافيها، حيث يواجه الباحث مشكلة في تعريف علم المعرفة، وذلك لأن المعرفة لا يراد بها غير العلم بمعناه الواسع، وبالتالي فإن المقصود هو تعريف العلم، والعلم من المفاهيم البديهية غير القابلة للتعريف، ولا تجتمع فيه شروطه، ولذا فإننا نعرف بالعلم جميع الأشياء ولا نقدر على تعريف العلم إلا بالعلم، مع لزوم محذور الدور العقلي، لأن غير العلم ليس شيئا نستطيع أن نعرف به العلم.

ولهذا فإن التعريفات التي تذكر المعرفة أو العلم، ليست حقيقية بل هي لفظية، كقولهم: ((إن المعرفة عبارة عن الاطلاع على الواقع، أو طريق العثور على الواقع))^(١)، وعرفوا علم المعرفة تعريفا عاما بقولهم: هو ((ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيم ألوانها، ويعين الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها))^(٢)، ولا

بد من الاطلاع على موارد استعمال كلمة المعرفة، حتى لا يؤدي اختلاف الاستعمال والاصطلاح إلى تشويش المعاني والأفكار.

وللمعرفة اصطلاحات عدة، منهم من جعلها في مقابل العلم، فجعل المعرفة إدراك الجزئيات، والعلم إدراك الكليات، ومنهم من جعل المعرفة هي التصور، والعلم هو التصديق، وجعل العرفان أعظم رتبة من العلم، ومنهم من جعل المعرفة مطابقة إدراكين فقال: ((من أدرك شيئاً، وانخفض أثره في نفسه، ثم أدرك ثانياً، وعرف إن الذي أدركه بالإدراك الثاني، هو ما أدركه بالإدراك الأول فهو المعرفة))^(٣)، ومن الممكن أيضاً أن تستعمل المعرفة بمعنى مطلق العلم، وتكون أحياناً بمعنى العلم اليقيني المطابق للواقع، وفرقهما أنه على المعنى الأول المعرفة الصادقة معرفة والمعرفة الكاذبة معرفة، لأنه لا يشترط فيما نطلق عليه معرفة أن يكون مطابق للواقع، وأما على المعنى الثاني يجب أن تكون المعرفة صادقة، والكاذب لا نطلق عليه أنه معرفة لأنه غير مطابق للواقع، وإن هذه الكلمة من الممكن أن تستعمل في أي معنى من المعاني المذكورة وغير المذكورة تبعاً لقصد المعبر بها، ولكن في علم المعرفة يقصد بها مطلق العلم، لأن مسائل العلم ليست مختصة بأي معنى خاص من تلك المعاني، فهي تبحث عن العلم من حيث هو علم، لا من حيث هو مقيد بقيد يخصه ويقيد معناه^(٤)، ومع ذلك قد نجد في بعض الموارد أنها قد استعملت في معنى خاص فيكون هذا الاستعمال قد اقتضته طبيعة البحث، وكذلك كلمة علم قد تستعمل في مورد ما بمعنى خاص وقد تستعمل على إطلاقها، ولا بأس في ذلك ما دام هناك قرينة تدل على المعنى المقصود.

ومن المعاني ما هو أولي الحصول وبديهي الإدراك، يكفي أدنى التفات إليه لينقش على صفحة الذهن، فلا يحتاج إلى تعريف، ومنها ما يحتاج إلى إعمال جهد ونظر، وبذل تشريح وتنقيح للوصول إليه وإدراكه وبالتالي يحتاج إلى تعريف، والمعرفة لا تحتاج إلى تعريف، فملاك الحاجة إلى تعريف هو كون المعرف مبهماً فإن لم يكن كذلك فلا يحتاج إلى تعريف، ومن شروط التعريف أن يكون المعرف أوضح وأجلى من المعرف، ولا يوجد مفهوم أوضح وأجلى من المعرفة ليكون معرفاً لها^(٥).

فالمعرفة مرتبة من الوجود، بل هي عينه، والوجود لا يقبل التعريف لأن مفهومه العام من أبده المفاهيم، والأمور التي هي نوع أو مرتبة من الوجود لا تقبل التعريف، والمعرفة كذلك^(٦).

وإذا أردنا تعريف أي شيء فإنما نعرفه بالمعرفة، فإن أريد تعريف المعرفة بالمعرفة يلزم الدور، وإن أريد تعريفها بغير المعرفة فلا يمكن لعدم وجود ما هو أوضح منها^(٧)، والمعرفة من الحقائق التي آتيتها عين ماهيتها، أي هي من الحقائق البسيطة التي ليس لها أجناس وفصول، فلا يمكن تعريفها بالحد لأنه لا بد للحد من الجنس والفصل، وأما التعريف بالرسم فهو ممتنع لأنه يستلزم الجنس ولا جنس للمعرفة، ومما يدل على عدم الحاجة إلى تعريف المعرفة: أن كل من عَرَفَ شيئاً عَرَفَ أنه عارف بذلك الشيء وهو أمر بديهي لا يحتاج إلى دليل، فإذا عَرَفَ الإنسان أنه عارف، يستلزم أن يكون عارف بأمري: أولاً: الشيء المعروف، وثانياً: معرفته بالشيء، فإذا كان الإنسان عارف بمعرفته يثبت أن حقيقة المعرفة غنية عن الكسب فلا تحتاج إلى تعريف، وإذا لم يكن تعريف المعرفة ممكناً فكيف قيل لها تعريفات من قبيل: أنها عبارة عن الصورة الحاصلة من الأشياء في العقل، أو إنها حصول صورة من المعلوم عند العالم؟، وجوابه هو ((أن ما قيل كتعريف للمعرفة ليس تعريفاً لها حقيقة، بل هو مجرد تنبيه إليها أو توضيح لها، لأن الشيء وأن كان واضحاً وبديهاً لكن قد يغفل عنه الإنسان فيحتاج إلى ما ينبهه إليه، وقد يكون متنبهاً إليه ولكنه يحتاج إلى زيادة توضيح، كما هو حاصل في الوجود الذي هو أعرف الأشياء))^(٨)، وقد يراد من التعريف تعيين المصداق في الحقل الذي يكون مورداً للبحث، كتعريف المنطقيين للعلم بأنه حصول صورة الشيء في الذهن، فقد أرادوا من هذا التعرف الإشارة إلى أن المصداق الذي يبحثون عنه في علم المنطق هو العلم الحسولي، وقد يراد من التعريف جلب النظر إلى رأي المعرف بالنسبة إلى بعض مسائل الوجود، فقد عرفها بعض الفلاسفة بأنها حضور مجرد عند مجرد آخر، وذلك ليشير إلى أن رأيه هو مجرد كل من العالم والمعلوم^(٩).

وقد عرف أبو الحسن الأشعري العلم بأنه: ما يعلم به الشيء - وقد مر أن المعرفة يراد بها مطلق العلم وعلى هذا إذا أطلق العلم في هذا البحث فالمراد منه المعرفة - وقد نسب إليه بأن العلم ما به تصير الذات عالماً، والتعريفان يشتملان على الدور، لأن معرفة

العلم متوقفة على معرفته بعلم ولا يصح الدور في التعريف^(١٠)، وقد عرف المعتزلة المعرفة، بأنها الاعتقاد المقتضي سكون النفس، وأرادوا بما يقتضي سكون النفس المعرفة الجازمة، وهي الاعتقاد، وعد هذا التعريف فاسداً لوجهين: الأول أنه تعريف بالأخص، لأن التصور ليس اعتقاداً، مع أنه من أقسام العلم، ولا بد أن يشمل التعريف، والثاني أنه لا يشمل علم الباري لأن علمه تعالى لا يسمى اعتقاداً^(١١)، أما الفلاسفة فقد عرفوا المعرفة بأنها، صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، وأرادوا من الصورة ماهية الشيء، وهذه الماهية توجد بالنفس بوجود ذهني لا خارجي، وقد شبهت بصورة الشيء التي تحصل في المرأة، فهي ليست الشيء نفسه، بل هي بالنسبة إليه وجود ظلي غير وجوده الأصلي.

إلا أن هذا التعريف غير جامع وغير مانع، فكونه غير جامع لأن هناك موارد كثيرة هي من المعرفة، ومع ذلك لا يشملها هذا التعريف لأنه لا مطابقة لها، وبالتالي فهي لا معرفة، إذ المطابقة تستدعي وجود كل من المطابق والمطابق ومع انتفاء أحدهما تنتفي المطابقة، فإذا انتفت المطابقة لا يصل الكلام إلى أن الصورة تطابقه أو لا تطابقه، لأنها تكون عندها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وبالتالي لن تتعلق المعرفة بهذه الموارد والتي منها الممتعات كالمعدوم والمطلق واللا يمكن، إذ يستحيل أن يكون للمعدوم المطلق فرد خارجي لأنه ضروري العدم، فلا فرد له خارجي، فلم يكن معرفة به، وكذلك بقية الموارد كالمعقولات الثانوية المنطقية، والمعقولات الثانوية الفلسفية، والأرقام الحسابية، والعلم الحضورى، أما عدم الجامعة فلأن المراد من المطابق أعم من أن يكون موجوداً بالفعل أو بالقوة، فقد يكون موجوداً بالفعل كما في قولنا: الشمس طالعة، فطلوع الشمس موجود فعلي، وقد يكون موجوداً بالقوة كما في قولنا: المعدوم المطلق مستحيل، فلا يوجد شيء في الخارج يكون هو استحالة المعدوم المطلق، ولذا وجودها بالقوة لا بالفعل^(١٢)، وعرف الشيرازي العلم بأنه: حصول ماهية شيء لأمر مستقل في الوجود بصورته أو بنفسه حصولاً حقيقياً أو حكماً^(١٣)، وخلص إلى أن العلم يقع في ثلاثة أقسام:

لقسم الأول: وهو أن يحصل الشيء بنفسه لأمر مستقل في الوجود حصولاً حقي، مثل علم الشيء بنفس هوية معلوله العينية، أي إن وجود المعلول هو بعينه وجود لعلته الفاعلة الحقيقية.

القسم الثاني: أن يحصل الشيء بنفسه لأمر مستقل في الوجود حصولاً حكماً، مثل علم الذات المجردة بذاتها، وهذا القسم علم حضوري أيضاً.

القسم الثالث: أن يحصل الشيء بصورته لأمر مستقل في الوجود حصولاً حقيقياً مثل علم النفس بما يحصل في ذواتها وآلاتها من صور الموجودات الخارجية^(١٤).

تأسيس المعرفة:

أسست نظرية المعرفة وطرحت بشكل مستقل في أوروبا منذ حوالي ثلاثة قرون، وأول من كتب فيها هو الفيلسوف الإنكليزي جون لوك، عندما نشر كتابه مقالة في التفكير الإنساني عام ١٦٩٠م، واعتبر أول بحث علمي في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين بها^(١٥)، وجاء بعده الفيلسوف الألماني عما نوبل كانت في عام ١٧٢٤م، ليخصص فلسفته ببحث المعرفة وأدواتها، وقد حظي هذا العلم بعناية بالغة من جانب الفلسفة والفلاسفة الغربيين، ويعود سبب ذلك إلى الحاجة الماسة إلى هذا النوع من البحث وسط الاضطراب الشديد والمتناقضات التي حفلت بها الفلسفة الغربية وصارت طابعها المميز، وهذا على عكس حال الفلسفة الإسلامية التي اتصفت على الدوام بالثبات في مقولاتها الأساسية فلم يتعرض فيها العقل إلى المحنة التي تعرض لها في الغرب ولا اهتزت قيمته في الميتافيزيقيا، من دون أن ينال ذلك من قيمة التجربة الحسية في العلوم الطبيعية، على الرغم من نشوء بعض الاتجاهات المختلفة المخالفة التي لم يكتب لها النجاح ولم تترك الأثر البالغ، ولذا لم يشعر الفلاسفة المسلمون يوماً بالحاجة إلى الدراسة التفصيلية لمسائل المعرفة بعنوان أنها علم خاص، بل اكتفوا ببحث جملة من المسائل حول المعرفة في مناسباتها في علمي المنطق والفلسفة، كما في إبطال قول السفسطائي، وتعريف العلم وأقسامه وأحكامه، وإثبات الوجود الذهني ونحو ذلك^(١٦).

ومما لا شك فيه أن علم المعرفة قد واجه نوعاً من الخمول خلال فترات زمنية طويلة عند شريحة من علماء الإسلام، غلب فيها التقليد على التدوير والتفكير والبحث

والاستدلال والتأمل في الآيات القرآنية، وذلك حينما أخذت معطيات الدين فقها وعقيدة بصورة متحجرة، فضلا عن الرمي بالبدعة كل من حاول النظر والتفكير بالقضايا الدينية، متسلحين بادعاء الإجماع تارة والأثر النبوي تارة أخرى، حتى تحول العلم الذي وظيفته الأولى الدفاع عن عقائد الدين الأصلية والفرعية، وهو علم الكلام، إلى بدعة كبرى لا يعدلها ذنب سوى الشرك، حتى قالوا: إذا ابتلى الله عبدا بكل ذنب سوى الشرك فهو خير له من أن يكون داخلا في شيء من علم الكلام، وقد ترك هذا الموقف أثره على بعض علماء المسلمين فحاولوا صياغة هذا الموقف السلبي بصيغة التعقل الفلسفي، وهو الذي يفسر بقاء علم المعرفة زمنا راكدا من الداخل وساكن من الخارج بنظر بعض المحققين المعاصرين^(١٧).

مسائل المعرفة:

علم المعرفة كأى علم آخر يبحث في مجموعة من المسائل التي تمثل موضع عنايته، وتعكس الهدف الذي يتوخاه، وهذه المسائل بأثرها تتمحور حول فكرة مركزية، تسمى بالموضوع، وعلى هذا فإن المسائل التي تبحث في نظرية ما، لا بد أن تشكل مشكلة يحاول الباحث معالجتها على ضوء النظرية، ومن أهم المشكلات الرئيسة التي تبحث في نظرية المعرفة، هي:

أولاً: التفرقة بين متعلقات العلم سواء المدركات الحسية أو تلك المجردة، وبين العلم البديهي والعلم الكسبي، وانتهاء إلى التحقيق في الشروط المؤدية إلى حصول العلم الضروري اليقيني.

ثانياً: التفصيل بين ما يرجع إلى علم النفس وهو كل ما كان له بعد ذاتي عند المدرك، وبين ما يرجع إلى عالم الطبيعة وهو ما كان له بعد موضوعي في الشيء المدرك.

ثالثاً: البحث في بعض المفاهيم والاصطلاحات ذات الصلة بالمعرفة، من قبيل: المادة، والقوة، والطاقة، والعقل، والظواهر الطبيعية.

ويرى بعضهم أن الظواهر الطبيعية من أهم مسائل نظرية المعرفة^(١٨)، إلا أن بعض الباحثين المعاصرين^(١٩) يرى أن المسائل الرئيسة لعلم المعرفة، هي:

أولاً: البحث في أقسام المعرفة، الراجعة في الواقع إلى انقسامات العلم ابتداء إلى الحضوري والحصولي، ثم التصور والتصديق، ثم الضروري والكسبي، ثم الفعلي

والانفعالي، ثم الكلي والجزئي، ثم التفصيلي والإجمالي، ثم العلمي والعملية، وانتهاء بانقسامه إلى الحقيقي والاعتباري، مع ملاحظة الانقسامات الأولية منها والفرعية.

ثانيا دراسة قيمة المعرفة على ضوء المناهج المعرفية المختلفة.

ثالثا: دراسة أدوات المعرفة من حيث تحديدها وما يمكن أن تقدمه في هذا المجال.

رابعا: دراسة المراحل التي تجتازها المعرفة في تشكيلها وتطورها.

خامسا: تحديد ملاك الحقيقة.

سادسا: البحث في حدود المعرفة.

سابعا: دراسة حقيقة المعرفة، وأنها مادية أو مجردة.

ثامنا: تحديد شروط المعرفة الصحيحة وموانعها^(٢٠).

وفي رؤية تحليلية يرى بعض المحققين المعاصرين^(٢١) ضرورة التركيز في علم المعرفة على نشاط الذهن وعلاقاته بالخارج، لأن ثنائية الذهن والخارج هي المحور الأساسي في البحث المعرفي، ومن هنا يرى أن أهم مسائل علم المعرفة التي ينبغي تركيز البحث فيها هي:

أولاً: إثبات الوجود الذهني في مقابل الوجود العيني والخارجي، فمع عدم قبول الوجود الذهني أصلاً واعتبار الوجود العيني نفسه لم يكن هناك مجال لعلم المعرفة، ولن يكون بالإمكان تغيير الخطأ والاشتباه الذي ليس سوى عدم تطابق الصورة العلمية مع العينية، ولا كيفية إدراك المعلومات الخارجية.

ثانياً: أثر الذهن الذي يتخطى الحالة المرآتية العاكسة للخارج إلى الإضافة والإنتاج للمعرفة، وهو ما يفسر إدراك المعدومات الخارجية والمفاهيم الثانوية المنطقية والفلسفية.

ثالثاً: أثر الإدراك في معرفة الخارج من خلال ارتباطه معه.

رابعا: المعرفة القبلية، وهل هي موجودة أم لا؟ وعلى فرض وجودها فهل هي سابقة على أي إدراك، أم تحدث بنحو متزامن اتفاقاً، ومنفصلاً عن الإدراك الأول؟ ثم هل هي صحيحة بنحو مطلق، أم خاطئة كذلك؟.

خامساً: كيفية انتزاع الذهن للمعقولات الثانوية المنطقية والفلسفية من المعقولات الأولية، وطرق ارتباطها بالخارج وانطباقها عليه، كما في المعقولات الثانوية الفلسفية.

أهمية المعرفة:

تشغل نظرية المعرفة موقعا هاما في ضمن الأبحاث العقلية والفلسفية، بل هي ركن الزاوية في الفلسفة، من جهة أنها الأساس الذي يقوم عليه الفكر الساعي إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، ومن جهة أخرى هي نتاج مجموعة من العمليات العقلية المترابطة التي تنتج نظرية متكاملة حول المعرفة الإنسانية، ومن هنا ميز بعض المحققين الإسلاميين بين مقامي الإثبات والثبوت لنظرية المعرفة، ضمن رؤية تحليلية للقبليّة والبعديّة ترتبط بالفعل والانفعال حسب ظاهر الفكر.

فنظرية المعرفة متأخرة في مقام الإثبات عن كثير من المسائل العقلية وحصولها يتوقف على مقدمات كثيرة، إلا أنها تتقدم في مقام الثبوت على الجميع، فمقام الإثبات هو واقع حال الأفكار خارجا لجهة نشوئها مترتبة على أفكار سابقة هي مقدمات لحصولها، وأما مقام الثبوت فهو واقع الأمر وإن لم يكن ظاهرا، حيث أن أي بحث عقلي سوف لن يكون له أي معنى من دون التسليم المسبق بإمكان حصول العلم بهذا هذا العالم وإدراك حقائق الأشياء، وقد انعكست أهمية المعرفة ومسائلها على بعض العلوم، كعلم المنطق، فجرى تدوينه وتعلمه قبل علمي الكلام والفلسفة، بل أن بعض المسائل المنطقية هي من أمهات المسائل الفلسفية كإثبات أصل العلم وحقيقته المجردة^(٢٢).

الخصائص العامة للمعرفة:

تتميز نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية بصورة عامة، وعلى اختلاف اتجاهاتها بالخصائص التالية:

- ١- الواقعية: ففي قبال السفسطة وكل أشكال إنكار الحقائق، تعني الواقعية أن هناك حقائق في الخارج مستقلة عن الإدراك، وإن الذهن يقوم بتحصيل صورة عنها.
- ٢- نفي القبليات الفعلية: سواء كانت فطرية أو مثلية، وهو ما يفاد من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢٣)، وهذا لا ينافي وجود الفطرة في النفس الإنسانية التي تظهر مكنوناتها مع الوقت لأن المنفي هو الوجود الفعلي للمعلومات لا الإمكاناني^(٢٤).

٣- تحديد مصادر المعرفة التي تدل على الطبيعة الشمولية للمعرفة الإسلامية، مع الالتفات إلى الاختلاف في الأهمية النسبية لكل مصدر، بالآتي:

أ- الحس: وهو ما تنال به الموجودات المادية المحسوسة من النور والصوت والطعم والرائحة والحرارة، ومع التوسع فيه يمكن تعميقه إلى المحسوسات الباطنية غير المادية من المشاعر والأحاسيس والغرائز.

ب- العقل: وهو ما تنال به الحقائق الكلية والمجردة، ويقوم بتركيب المفاهيم الذهنية وتجزئتها وتجريدها وانتزاعها وتعميقها^(٢٥).

ج- القلب: ويقصد به ((مركز المعارف التي لا هي حسية ولا هي عقلية وإنما تتولد وتنبع من أعماق الإنسان بصورة لا إرادية))^(٢٦)، فالمعرفة القلبية هي معرفة إلهامية وإشراقية، تحصل بعد مجاهدة النفس وترويضها على الطاعة وتوجيهها نحو الله تعالى، فتصفو وتصبح ((بمنزلة المرآة تنعكس على صفحتها حقائق الأشياء من عالم الغيب فيقف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحس والعقل))^(٢٧).

د- الوحي: وهو إدراك خاص غير الأقسام الثلاثة السابقة، يختص به الله تعالى من يصطفي من عباده الصالحين، فيحصل للموحي إليه إدراك على نحو القطع واليقين من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو إقامة برهان، وهو مصدر المعارف السمعية والنقلية عن الله تعالى، ولا سيما في مجال العقيدة والشرعية، ومن هنا يتضح أن النص الإلهي هو أحد مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية^(٢٨)، مع ملاحظة ملائكة القبول والتلقي في هذا المصدر، وهو نقل المعصوم عليه السلام عن الله تعالى، ويشمل النص الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

٤- اعتماد المنهج القائم على رجوع المعارف النظرية إلى المعارف الضرورية، والذي يوصل إلى اليقين، وبالتالي عدم الأخذ بغير العلم.

أقسام المعرفة:

قسمت المعرفة إلى أقسام عدة، إذ يمكن إخضاعها لأكثر من تقسيم باعتبارات مختلفة، فقد يكون تقسيم المعرفة تسلسلياً كما في تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، وتقسيم الحصولي إلى تصور وتصديق، وتقسيم التصور إلى كلي وجزئي وهكذا، وقد

يكون تقسيم المعرفة حيثيا، كما في تقسيم الحصولي باعتبار الكلية والجزئية إلى كلي وجزئي، وباعتبار البدهة والكسب إلى بديهي وكسبي، وأقسام المعرفة على النحوين التسلسلي والحيثي كثيرة منها:

أولا: الحضورى والحصولي: ينقسم العلم بالشيء الواقعي على قسمين: تارة يكون الوجود العلمي للشيء وجوده العيني نفسه، كالمجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وأفعالها وأحاديثها النفسية، وأيضا علم العلة بمعلولاتها، لأن العلة تعلم معلولاتها بعلم ذاتها نفسه، ويسمى هذا القسم من العلم بالعلم الحضورى، وتارة يكون الوجود العلمي للشيء غير وجوده العيني، كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا، كالسما والأرض وغيرها، ويسمى هذا القسم من العلم بالعلم الحصولي، ويسمى أيضا بالعلم الانطباعي والعلم الصوري، ويعرفه صدر المتألهين: ((بأنه العلم بالأشياء بواسطة حصول صورة من المعلوم العيني، فإذا علمنا بالأرض مثلا لا تكون الأرض حاضرة بوجودها في أنفسنا، ولذا سمي هذا العلم حصوليا))^(٢٩).

ثانيا: التصور والتصديق: لا بد من الالتفات إلى أن التصور يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين: الأول: هو مطلق الحضور الذهني الذي يرادف العلم، وينقسم إلى تصور وتصديق، وهو شامل لهما ويسمى التصور المقسم، والتصور العام، والثاني: هو الحضور الذهني الذي هو عدم الإذعان بالنسبة، وهو ما لا يكون اعتقادا فيكون قسما من العلم وقسيما للتصديق، ويسمى التصور الساذج والتصور الخاص، وأما انقسام العلم إلى تصور وتصديق فهو انقسام معنى حسبي إلى نوعين متقابلين، أي أن العلم جنس للتصور والتصديق وهما نوعان له، ولكنهما نوعان بسيطان من ماهية العلم، أو كفتان بسيطتان موجودتان في النفس، فوجودهما في النفس ليس وجودا مركبا، بل وجود بسيط، فكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية^(٣٠)، وأما مفهوم التصور والتصديق فهما من المعقولات الثانية المنطقية، وسواء نظرنا إليهما بلحاظ حقيقتيهما أو بلحاظ مفهومهما فهما أمران بسيطان، فبلحاظ الحقيقة والمصادق هما من أنحاء الوجود، والوجود بسيط فيكون تشخيصه بذاته لا بأمر زائد، وبلحاظ المفهوم فهما نوعان بسيطان

مندرجان تحت مفهوم العلم، والتصور هو الصورة مع قطع النظر عن اعتبار الحكم وعدمه، وخصوصية كونه حكما يسمى تصديقا^(٣١)، فالتصور هو الصورة مع اعتبار عدم الحكم، والتصديق هو التصور المستلزم للحكم ويكون مع الحكم.

ثالثا: الكلّي والجزئي: ينقسم العلم إلى كلي: وهو المعنى الذي لا يمنع من وقوع الشراكة فيه، ويكون تصوره نفسه غير ممتنع التصديق على كثيرين، وإلى جزئي: وهو المعنى الذي يمنع من وقوع الشراكة فيه، ويكون تصوره نفسه ممتنع التصديق على كثيرين^(٣٢)، وقد قسم الكلّي أقسام عدة على التوالي، منها:

١- الكلّي الممتنع أفراد، وهو ما لا يكون وجود أفراد له في الخارج كمفهوم اجتماع النقيضين.

٢- الكلّي الممكنة والمعدومة أفراد، وهو ما لا استحالة لوجود أفراد، ولكنها ليست موجودة واقعا، كجبل من الذهب الخالص.

٣- الكلّي الممكنة والموجودة أفراد بوجود واحد غير حقيقي، بأن يكون لهذا الكلّي مصداق واحد اعتباري، كجيش السلطان الفلاني.

٤- الكلّي الممكنة والموجودة أفراد بوجود واحد حقيقي، ولم تمنع بقية أفراد، وذلك بأن يكون لهذا الكلّي مصداق واحد حقيقي، وأما بقية المصاديق فلا يمتنع وجودها، ولكنها غير موجودة خارجا كالشمس.

٥- الكلّي الممكنة والموجودة أفراد بوجود واحد حقيقي، وامتنع غيره من الأفراد، بأن يكون لهذا الكلّي مصداق واحد، مع امتناع وجود غيره من المصاديق، كمفهوم واجب الوجود.

٦- الكلّي الممكنة والموجودة أفراد بوجود متعدد متناه متواطئ، بأن لا يكون لهذا الكلّي مصداق واحد، ولكن مصاديق متعددة خارجا، وكانت هذه المصاديق متناهية العدد، ولم تختلف في صدق المفهوم عليها كالكواكب السيارة فلا يمكن القول أن المشتري أكثر كوكبية من عطارذ أو أقدم وأولى كوكبة منه.

٧- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد متناهٍ مشكك، بأن يكون للكلي مصاديق متعددة متناهيته، ولكنها تختلف في صدق المفهوم عليها كمفهوم العالم، حيث يمكن لنا أن نقول أن فلانا أعلم من فلان، أو أقل علما منه.

٨- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد غير متناهٍ متواطئ، بأن تكون مصاديق متعددة غير متناهية، ولا تختلف في صدق المفهوم عليها، ككلية النفوس الناطقة المفارقة التي هي غير متناهية بالفعل.

٩- الكلي الممكنة والموجودة أفراده بوجود متعدد غير متناهٍ مشكك، بأن يكون للكلي مصاديق متعددة غير متناهية، تختلف في صدق المفهوم عليها كمفهوم العدد، حيث أن العدد مئة أكثر من العدد عشرة^(٣٣).

رابعا: الحقيقي والاعتباري: ينقسم العلم إلى حقيقي واعتباري، والمقسم الذي يتفرع منه هذان القسمان هو التصور الكلي الحسولي الذي تراه يكون حقيقيا وأخرى يكون اعتباريا، والعلم الحقيقي: هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فتترتب عليه آثاره الخارجية، وتارة في الذهن فلا تترتب عليه آثاره الخارجية، أو هو المفهوم الكلي الذي يحصل للذهن عن طريق الاتصال المباشر مع الخارج ويقبل الحمل على الأمور العينية، مثل الإنسان الذي يحمل على زيد وعمر وغيرهما، ويحصل في الذهن من خلال إدراك هذه الأفراد مباشرة، والعلم الاعتباري: هو المفهوم الذي لا يمتلك قابلية أن يكون تارة في الذهن وأخرى في الخارج، ولا يحصل هذا المفهوم عن طريق الاتصال المباشر وليس في الخارج ولا يقبل الحمل على الأمور العينية، ويسمى بالمعقول الثانوي، وهو ينقسم قسمين:

١- المعقول الثانوي الفلسفي: وهو المفهوم الذي لا يؤخذ من الخارج مباشرة وليس له في الخارج مصاديق عيني استقلالي انحيازي، مثلما يكون للمعقول الماهوي مصاديق عيني انحيازي استقلالي.

٢- المعقول الثانوي المنطقي: وهو المفهوم المنطقي الذي لا يؤخذ من الخارج مباشرة، ولا يحكي عن الخارج، بل حيثية مصداقه أنه في الذهن، فمصاديقه غير موجودة في الخارج، ووجودها ذهني فقط، وأما عدم أخذه من الخارج فلا يعني أنه ليس له أي

ارتباط في الخارج، بل يرتبط في الخارج عبر المعقولات الأولية، أي أن المعقولات الأولية تشكل مادة انتزاع المعقول الثانوي المنطقي.

خامساً: الضروري والكسبي: ينقسم العلم إلى ضروري بديهي، وإلى كسبي نظري، ويمكن جعل المقسم في هذا التقسيم كل من التصور والتصديق، فيقال: أن التصور ينقسم إلى ضروري وكسبي، والتصديق ينقسم أيضاً إلى ضروري وكسبي، والبديهي هو ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب نظر، بل يحصل بأدنى التفات، وذلك كتصورنا لمفهوم الوجود، وتصديقنا أن الكل أكبر من الجزء، والنظري هو ما يحتاج في حصوله إلى كسب نظر وفكر، كتصورنا لحقيقة الروح، فلا يكفي مجرد الالتفات إلى الروح لتحصل حقيقتها في ذهننا، بل يحتاج الوصول إلى حقيقة الروح إلى الكثير من الجهد الفكري، وكتصديقنا بأن الأرض متحركة حول نفسها وحول الشمس، حيث أن التصديق بهذه القضية يحتاج إلى النظر الدقيق في علم الفلك لإثباته ولا يكفي مجرد الالتفات إليها^(٣٤)، ومثلما ينقسم العلم إلى ضروري وكسبي، فإن لكل منهما أقسام هي:

أ- أقسام الضروري، وتسمى بالضروريات أو البديهيات ولها أثراً مهماً في المعرفة، لأن القضايا اليقينية تنقسم إلى: البديهيات والكسيات، والكسيات ترجع إلى البديهيات، ولذا كانت البديهيات هي أصل اليقنيات، وتنقسم ستة أقسام هي:

١- الأوليات: وهي القضايا التي يصدق العقل بها بذاتها، فيكفي في التصديق بها تصور الطرفين والنسبة، ليدعن العقل بصحة النسبة بين الطرفين، ويحصل الحكم بأدنى التفات إلى أجزاء القضية، كقولنا: الكل أعظم من الجزء.

٢- المشاهدات: وهي القضايا التي يحكم بها العقل بوساطة الحس، ولا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبة، ويقسم الحس قسمين: ظاهري وهو الحواس الخمس، وباطني، والقضايا المتينة بوساطة الحس الظاهري تسمى الحسيات، كالحكم بأن النار حارة والقضايا المتينة بوساطة الحس الباطني تسمى الوجدانيات، كالعلم بأن لنا جوعاً وألماً ونحو ذلك.

٣- التجريبيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بوساطة تكرر مشاهدتنا لها، وهذا التكرار يؤدي إلى ترسيخ الحكم في النفس بحيث لا يتتابنا به أدنى شك، كحكمنا بأن كل نار حارة.

٤- الحدسيات: وهي القضايا التي يكون مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس، بحيث يزول الشك مع هذا الحدس، ويدعن العقل بمضمونها، كأن نحكم بأن الأرض كرة، لرؤيتنا السفن تغيب تدريجياً عند ابتعادها عن الشاطئ.

٥- المتواترات: وهي القضايا التي تسكن إليها النفس، بحيث يزول الشك مع هذا السكن، وذلك بوساطة إخبار جماعة يمتنع اجتماعهم على الكذب واتفاق خطأهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان البعيدة.

٦- الفطريات: وهي القضايا التي تكون قياساتها معها، أي أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كما هو الحال في الأوليات، فلا بد من وسيط، إلا أن هذا الوسيط ليس ممن يغيب عن الذهن حتى يحتاج إلى فكر، كأن نحكم بأن الاثنين خمس عشرة، فهذا الحكم بديهي، إلا أنه معلوم بوسيط، فالاثنتان عدد قد انقسمت العشرة إليه، وإلى أربعة أقسام أخرى، كل منها يساويه، فهو خمس ذلك العدد^(٣٥).

ب- أقسام الكسبي: ينقسم الكسبي قسمين: كسبي تصوري، وهو التصور الذي يحتاج إلى أعمال الفكر للحصول عليه، وكسبي تصديقي وهو التصديق الذي يحتاج إلى أعمال الفكر للحصول عليه، ولكل منهما أقسام:

١- أقسام الكسبي التصوري: ينقسم الكسبي التصوري إلى حد ورسم، وينقسم كل منهما إلى تام وناقص فتكون أربعة أقسام هي:

أ- الحد التام: وهو التعريف بالجنس القريب مع الفصل، كقولنا الإنسان حيوان ناطق، فالحيوان جنس قريب للإنسان والناطق فصل له، فيكون هذا التعريف حدا تاما.

ب- الحد الناقص: وهو التعريف بالجنس البعيد مع الفصل، كقولنا: الإنسان جسم نامي ناطق، أو بالفصل وحده كقولنا: الإنسان ناطق، ففي المثال الأول الجسم النامي هو الجنس البعيد للإنسان والناطق فصله، وفي المثال الثاني الواقع في تعريف الإنسان الفصل وحده، فيكون كلاهما حدا ناقصا.

ج- الرسم التام: وهو التعريف بالجنس والخاصة، كقولنا الإنسان حيوان ضاحك، حيث أن الحيوان جنس الإنسان والضاحك خاصة له.

د- الرسم الناقص: وهو التعريف بالخاصة فقط، كتعريف الإنسان بأنه ضاحك.

٢- أقسام الكسبي التصديقي: ينقسم الكسبي التصديقي إلى: استقراء، وتمثيل،

وقياس:

أ- الاستقراء: وهو الحكم على الطبيعة الكلية، بسبب ما لوحظ في عدد كبير من أفرادها، كأن نحكم بأن كل حيوان يحرك فكاه الأسفل عند المضغ، لأننا نشاهد أكثر الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ.

ب- التمثيل: وهو شمول حكم أحد الأمرين لآخر، كونهما يشتركان في معنى جامع، وهو ما يسميه الفقهاء بالقياس، ويستعمله الجدليون أيضا.

ج- القياس: وهو قول مؤلف من قضايا يلزمه من حيث الصورة قول آخر^(٣٦).

سادسا: الفعلي والانفعالي: ينقسم العلم إلى فعلي وانفعالي، ومنه ما يكون لا فعليا ولا انفعاليا، أما العلم الفعلي فهو: ما يكون علة تامة لوجود المعلوم في الخارج، كعلم الباري تعالى بما سواه، وكعلم سائر العلل بمعلولاتها، والعلم الانفعالي: هو ما لا يكون علة تامة لوجود المعلوم في الخارج، ويحصل بارتسام الصورة في النفس، ومثاله علم الإنسان بالموجودات العينية، فأكثر ادراكات البشر انفعالية، والعلم الذي لا يكون فعليا ولا انفعاليا هو علم الذات العاقلة بنفسها^(٣٧).

سابعا: الواجب بالذات والممكن بالذات: قد يكون العلم واجب الوجود بالذات، وهو علم الذات الأولى بذاتها، والذي هو عين ذاتها بلا ماهية، وقد يكون ممكن الوجود بذاته، وهو كل العلوم ما سوى علم الله تعالى، وقد تكون العلوم الممكنة جوهرًا وقد تكون عرضًا، فالعلوم الجوهرية مثل علوم الجواهر العقلية بذاتها، والتي هي أعيان ماهيتها، والعلوم العرضية التي هي صفات المعلوم التي تحضر صورها عند العقل، لأن التعقل إنما هو بمشول الصورة بين يدي العقل واتحادها بالنفس، لا بوساطة حلولها بالنفس، وذهب مشهور الفلاسفة إلى أن العلوم العرضية هي العلوم الحسولية المكتسبة، لأن العلم عندهم يقوم بالذهن^(٣٨).

ثامنا: التفصيلي والإجمالي: العلم التفصيلي: هو العلم بالموجودات واحدا واحدا، كأن يعلم الإنسان أن هذا حيوان وأن ذاك شجر وذلك حصان، أي هو العلم بأشخاص الموجودات كل على حدة، والعلم الإجمالي: هو العلم بالموجودات عن طريق العلم بعلتها، لأن العلم بالعلة التامة يوجب العلم بمعلولاتها، ومثاله ملكات العلوم، فالأديب مثلا له ملكة بسيطة للإجابة عن المسائل الأدبية فهذه الملكة البسيطة تسمى بالعلم الإجمالي، أما إذا سؤل عن المسائل الأدبية واستحضرها بشكل مفصل، فيكون علما تفصيليا^(٣٩).

تاسعا: المركب والبسيط: العلم المركب: عبارة عن الإدراك مع الشعور بالإدراك، وهو العلم مع العلم بالمدرک، والعلم البسيط: عبارة عن إدراك الشيء مع الغفلة عن ذلك الإدراك، ومع الغفلة عن المدرک ما هو، وقد يطلق العلم البسيط على علم الله تعالى، لكن بمعنى أنه ليس مركب من جنس وفصل، بل هو عين ذاته، فهو تعالى بسيط الحقيقة، فلا بد أن يكون علمه بسيط الحقيقة أيضا، وفي مقابل العلم المركب والعلم البسيط، الجهل المركب والجهل البسيط، فالجهل المركب هو الجهل مع عدم العلم بجهله، والجهل البسيط هو الجهل مع علمه بجهله^(٤٠).

عاشرا: الأعلى والأوسط والأدنى: العلم الأعلى: هو العلم بأحوال وأوصاف وأثار الموجودات التي لا تحتاج في الوجود إلى المادة، ويسمى بالفلسفة الأولى، والعلم الكلي، والعلم الإلهي، والعلم الأوسط: هو العلم بالأمور التي تحتاج إلى المادة في وجودها الخارجي، أما وجودها العقلي فلا تحتاج فيه إلى المادة، والعلم الأدنى: هو العلم بالأمور التي تحتاج إلى المادة في وجودها الخارجي ووجودها الذهني ويسمى بالعلم الأسفل، والعلم الطبيعي^(٤١).

الحادي عشر: الدنيوي والأخروي: تنقسم العلوم بلحاظ الغاية إلى دنيوية وأخروية، والعلوم الدنيوية: تنقسم أقسام ثلاثة: علم الأقوال، وعلم الأفعال، وعلم الأفكار، وينقسم علم الأقوال حسب متعلقه إلى قسمين: عامي وخاصي، وينقسم العامي حسب موضوعاته أقسام ثلاثة: علم الأصوات، وعلم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وتنقسم علوم

الأفعال أقسام ثلاثة: الأول يتعلق بصحة الأبدان وسقمها، والثاني يتعلق بتدبير المعاش، والثالث يتعلق باكتساب الملكات الفاصلة، وينقسم علم الأفكار أقسام ثلاثة: الأول المنطق، والثاني الرياضيات، والثالث الطبيعي والطبي، أما العلوم الأخروية فهي علوم المكاشفة والمشاهدة، والعلم بالله وملائكته ورسله ولا تزول هذه العلوم بفساد البلدان (٤٢).

الثاني عشر الوراثة والدراسة: ينقسم العلم إلى الوراثة والدراسة، فالأنبياء عليهم السلام بداية يعقلون الأشياء ثم يتخيلونها ثم يحسون بها، وهو علم الوراثة، وأما الحكماء فبداية يدركون الأشياء بالحس، ثم ينتزعون صورة عنها بالخيال، ومن ثم ينتزعون منها الصورة العقلية بالتعقل، وهو علم الدراسة.

مراحل المعرفة وتطورها:

أولاً: مراحل المعرفة: هذا البحث موضع خلاف بين الحكماء فمنهم من قسم مراحل المعرفة أربعة أقسام، ومنهم من جعلها ثلاثة، تبعاً للاختلاف في بعض المراحل من حيث أنها مستقلة أو تابعة لغيرها من بقية المراحل، وهذه المراحل هي:

١- المرحلة الحسية: وهي عبارة عن صورة الأشياء الحاضرة لدينا أثناء الارتباط بالخارج من خلال إحدى الحواس، أو هي إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به، محسوسة معه، من الأين والمتى والوضع والكيف، ويشترط في الإحساس ثلاثة أمور: الأول حضور المادة عند آلة الإدراك، والثاني اكتناف الهيئات مثل، الأين والمتى والوضع والكيف والكم، والثالث كون المدرك جزئياً (٤٣).

٢- المرحلة الخيالية: وهي عبارة عن صورة الأشياء التي تبقى محفوظة في الذهن بعد انقطاع الاتصال الحسي بالخارج، أو هي الشيء على هيئة مخصوصة من الأين والمتى وغير ذلك، لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به، وانتزاع الصورة الخيالية من المادة انتزاع متوسط بين

انتزاع الصورة المحسوسة الناقص، وانتزاع الصورة المعقولة الكامل، ويشترط في التخيل أمران: الأول: اكتشاف الهياث، والثاني: كون المدرك جزئيا^(٤٤).

٣- المرحلة الوهمية: وهي إدراك معنى معقول على أن يكون مضافا إلى جزئي، ولذا لا يكون تصور هذا المعنى المعقول تصورا كليا، بل هو تصور جزئي، واتصافه بالجزئية بسبب إضافته إلى الأمر الشخصي، فلا يكون هذا المعنى مشتركا بين أمور عدة، بل يكون مختصا بأمر واحد، و يشترط في هذا العمل أو المعنى أن يكون المدرك جزئيا، ولذا يختلف عن التخيل في أمر واحد، هو اكتناف الهياث، ويختلف عن الإحساس في أمرين هما: حضور المادة، واكتناف الهياث، ومثاله حب زيد من الناس لشخص معين، فالحب معنى كلي في نفسه، ولكن جزئيته حصلت بسبب كونه حب شخص معين لأخر معين.

٤- المرحلة العقلية: هي الإدراك العقلي القابل للانطباق على أفراد متعددة، فبعد أن يدرك الذهن أفراد عدة معينين يستطيع أن يحصل على القواسم المشتركة الموجودة في كل الأفراد التي أدركها، وبالتالي يقدر الذهن على صنع وإبداع كليات قابلة للانطباق على كل تلك الأفراد، ويمكن أن يقال: أن التعقل هو إدراك الشيء من حيث ماهيته وحده، لا من حيث شيء آخر، إذ الماهية كلية تشترك بين أفراد كثيرين كماهية الإنسان مثلا، ولا بد أن يكون التعقل مجردا عن كل الشروط من حضور المادة واكتناف الهياث وكون المدرك جزئيا، ولذا كانت الصورة العقلية منتزعة نزعا تاما عن المادة^(٤٥).

ثانيا: تطور مراحل المعرفة: إن الكلام عن تطور مراحل المعرفة بين لنا آلية تكون كل مرحلة من المراحل المعرفية، وبالتالي يؤثر في التطور الحقيقي لتلك المرحلة المعرفية، وقد اختلف الحكماء المسلمون في كيفية تطور مراحل المعرفة، فذهب ابن سينا، ونصير الدين الطوسي: إلى أن تطور المعرفة يتم عبر التجريد للصورة، فالصورة الحسية هي الخيالية، والخيالية هي العقلية، والفرق بينهما أن تجرد الخيالية أكثر من تجرد الحسية، كما أن تجرد

العقلية أكثر من تجرد الخيالية، فبعد أن ترد الصورة الحسية إلى الذهن، يقوم الذهن بمحو مشخصات هذه الصورة، من خلال محو مشخصات الأفراد، وبالتالي يحصل على الصورة المجردة عن كل مشخصات وهي صورة الكل^(٤٦).

في حين يرى صدر المتألهين: أن تطور المعرفة يتم عبر عملية الإبداع لا التجريد، أي أن اتصال النفس في الخارج عبر إحدى الحواس، يشكل مثيرا للنفس لأن تبداع القوة الحاسة صورة محسوسة مطابقة للمحسوس الخارجي، كما أن الصورة المحسوسة تشكل مثيرا آخر للنفس لأن تبداع القوة المتخيلة صورة متخيلة مطابقة للصورة المحسوسة، وتفترق عنها بأنه في الحاسة تكون المادة حاضرة، أما في المتخيلة لا تكون المادة حاضرة، وتشكل الصورة المتخيلة مثيرا لأن يصل العقل إلى الصورة العقلية، ولا يحدث تغير في الصورة الحسية، ولا في الصورة الخيالية، بل تبقى كل منهما على حالها، وفرقهما عن الصورة العقلية أنهما جزئيتان، أما الصورة العقلية فكلية، ويمكن القول بعبارة جامعة: أن كل قوة تصنع صورة تتناسب مع مرتبتها، ولا تشكل الصورة في المرتبة الأدنى إلا مثيرا ومعدا للقوة في المرتبة الأعلى لأن تصنع الصورة في رتبها^(٤٧).

قيمة المعرفة:

المسألة الأساسية التي يُبحث عنها في علم المعرفة هي وجود الحقيقة، وماهيتها، وتعريفها، وبعبارة أخرى ما هو الملاك في أن يكون الشيء حقيقيا أو كاذبا، وذلك يتضح من خلال البحث في محورين هما: ملاك الصدق في القضايا، ومعيار الحقيقة:

أولا: ملاك الصدق في القضايا: قبل الدخول في بحث الملاك الخاص لكل قضية على حدة، لا بد من تعريف للقضية يمكن من خلاله تحديد ملاك صدقها بشكل عام، ثم البحث تفصيلا عن ملاك الصدق لكل من القضية الخارجية، والحقيقة الذهنية، على النحو التالي:

١- القضية وملاك الصدق: إن الخبر من المركب التام ما يكون لنسبته مطابق^(٤٨)، أي أن الخبر هو المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب، والمركب التام جنس يشمل الخبر والإنشاء^(٤٩)، وبقيد ما يكون لنسبته مطابق، وقيد يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب، يخرج الإنشاء، لأن هذه القيود من خواص الخبر، فالقضية ما

يكون لنسبتها مطابق، وهي فقط يصح أن نصفها بالصدق أو الكذب، ويتبن من خلال ملاك المطابقة أمور:

أ- مجال طرح هذا البحث العلم الحسولي، أما العلم الحسوري فلا مجال فيه، لأنه في الحسوري نحصل على الواقع بشكل مباشر، من دون أي وساطة، أي أن الواقع يكون حاضرا بنفسه لدينا، فيكون العلم والمعلوم واحدا، وعندها لا يكون مجال للكلام عن خطأ الإدراك وعدم مطابقة العلم للمعلوم، لأن المطابقة وعدمها فرع الاثنية، وعندما يكون العلم والمعلوم أمرا واحدا، فلا اثنية حتى تفرض المطابقة وعدمها، أما في العلم الحسولي، فالذهن لا يرتبط بالمعلوم بشكل مباشر، بل بوساطة الصورة الذهنية التي تقوم بعملية الربط المعرفي بين الذهن والمعلوم، فلا يكون المعلوم حاضرا لدى الذهن، وعندها يكون مجال للكلام عن المطابقة وعدمها، لأنه يوجد اثنية، إذ الصورة الذهنية شيء، والمعلوم الخارجي شيء آخر، فيجري الكلام في ملاك صدق تلك الصورة الذهنية.

ب- يصح فرض المطابقة وعدمها في مورد التصديقات لا التصورات، لأن التصديقات هي التي تتضمن نسبة بين أمرين، يصح معها الكلام في صحة النسبة وعدمها، أي هي التي تتضمن اثنية يعقبها الكلام في صحة المطابقة وعدمها، أما التصورات فلا تتضمن الاثنية وبالتالي لا تدخل في هذا البحث.

ج- يجب أن يحصل إدراك المطابقة وعدمها بشكل حسوري ومن دون وساطة وإلا لو كان إدراك المطابقة يحصل بالعلم الحسولي لوصل السؤال عن المطابقة إلى تلك المطابقة، ويتسلسل السؤال إلى ما لانهاية، ولذا يجب أن نرجع العلوم الحسولية إلى العلوم الحسورية في ملاك المطابقة.

٢- القضية الخارجية: وهي القضية التي يكون موضوعها محققا في الخارج فنلاحظ مجموعة من الأفراد المتحققة ويحكم على الكلي الذي يجمعها، ويكون أثر هذا الكلي أثر الوسيط في إيصال الحكم إلى تلك الأفراد، ومثالها، كل طالب في المدرسة مجد، حيث أن (كل طالب) وإن كان مفهوما كليا، إلا أن المراد بالحكم هو تلك الأفراد الموجودة في المدرسة المعينة، وملاك الصدق في القضية الخارجية

باعتبار نسبتها إلى ما في الخارج حال الحكم، فإذا كان كل طالب من طلاب تلك المدرسة مجدا فالقضية صادقة ولا تكون كاذبة^(٥٠).

٣- القضية الحقيقية: وهي القضية التي يكون الموضوع فيها مقدرا، فلا يكون اللحاظ متعلقا بمجموعة الأفراد المتحققة فقط، بل يشمل الأفراد المفروضة الوجود أيضا، فيحكم على الكلي باعتبار طبيعته هذا الكلي، ويتعلق الحكم بهذه الطبيعة متى ما وجدت في أي فرد من الأفراد، إذ الطبيعة تستدعي ذلك الحكم دائما ومثالها، كل مثلث تساوي مجموع زواياه ١٨٠ درجة، فهذا الحكم يشمل المثلثات الموجودة فعلا والمفروضة الوجود، إذ الحكم ثابت لطبيعة المثلث من حيث هي^(٥١)، وملاك صدق هذه القضية وكذبها هو مطابقتها وعدم مطابقتها مراتب الواقع الذي يكون له منشأ صحيح لانتزاع معنى ما منها، فهذا يعني أنه يصح حمل ذلك المعنى على الطبيعة، أما إذا لم يصح انتزاع ذلك المعنى فلا يصح حمله عليها^(٥٢)، أما الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية فهي:

- أ- الطبيعة في الحقيقة تقتضي الحكم، وفي الخارج لا تقتضيه.
- ب- يشمل الحكم كل أفراد الطبيعة في الحقيقة، وفي الخارج لا يشملها.
- ج- يكون الحكم دائما على أفراد الطبيعة في الحقيقة، وفي الخارج لا يكون دائما.
- ٤- القضية الذهنية: وهي القضية التي يكون موضوعها ذهنيا، أي أن الذهن يبين حكم أمر ذهني، وليس حكم ما في الخارج، فإذا قيل الإنسان كلي يكون الحكم ناظرا إلى الإنسان الذهني، أما الإنسان الخارجي فلا يتصف بالكلية، بل هو جزئي، وملاك صدق هذه القضية باعتبار نسبتها إلى الذهن، فكما يحكي الذهن عن الخارج، فإنه يحكي عن الذهن أيضا، وهذا لا يعني أن القضية الذهنية تحكم نفسها، فلا يكون هنا تعدد في الحاكي والمحكي، وبالتالي لا مجال لفرض المطابقة وعدمها، بل يوجد مرتبة ذهنية تحكي مرتبة ذهنية أخرى، فكما تفرض المرتبة في الواقع العيني تفرض أيضا في الواقع الذهني، وكما يمكن أن يكون المحكي في الواقع العيني، لا الواقع العيني بكليته بل مرتبة منه فكذلك الواقع الذهني، يمكن أن يكون محكيه مرتبة منه، وإذا كان كل حاكٍ ذهنيا، وكل محكي عينيا، فلا بد من القول أن الذهنية والعينية أمر نسبي، فمرتبة من الذهن قد تكون ذهنية إذا لفظنا كونها حاكية، وهي عينها تكون عينية إذا لفظنا

كونها محكية، والنتيجة أن القضية الذهنية تكون صادقة فيما إذا طابقت المرتبة الحاكية المرتبة المحكية، وتكون كاذبة إذا لم تطابقها، ففرض المطابقة وعدمها أعم من أن يكون في الوجود الكل، فيعم أيضا الوجود المرتبة^(٥٣)، ومما ينبغي الإشارة إليه هو أن المطابقة المرتبية هي المنشئية نفسها الصحيحة للانتزاع من حيث الحكم بصحة القضية أو كذبها، وفرضهما أن الملحوظ في المطابقة المرتبية الوجود النسبي، والملحوظ في المنشئية الصحيحة للانتزاع الوجود الإنشائي.

ثانيا : معيار الحقيقة:

إن معيار الحقيقة ليس أمرا خارجا عن إطار المعرفة، بل المعرفة نفسها تقوم بدور تمييز المعرفة الصحيحة عن الخاطئة، ولكن ليس كل معرفة تملك القدرة على هذا التمييز، بل يوجد حصة خاصة من المعرفة تمتلك هذه القدرة، وهي المعرفة البديهية، فإذا وجد الإنسان أية قضية، فإنه يرجعها إلى تلك البديهيات فإن تلاءمت معها تكون صادقة، وإلا فهي كاذبة، فمثلا إذا كان لدينا شيء يساوي شيء آخر وكان هذا الآخر يساوي ثالثا ولم نعلم هل أن الأول يساوي الثالث أم لا يساويه، فنستطيع أن نقول: أن الأول يساوي الثالث، وذلك بناء على أصل المساواة (مساوي المساوي مساوٍ) والذي هو أصل بديهي ترجع إليه جملة من القضايا، وعلى هذا فالقضية إذا كانت المركب التام الخبري الذي يكون نسبته مطابق، فملاك الصدق في القضية الخارجية نسبتها إلى الخارج حال الحكم، وفي الحقيقة نسبتها إلى مراتب الواقع، وفي الذهنية نسبتها إلى الذهن^(٥٤)، كما أن معيار الحقيقة الذي يميز المعرفة الصحيحة عن الخاطئة هو المعرفة البديهية.

نظرية المعرفة عند أعلام الفلاسفة المسلمين:

أولا: ابن سينا: الشيخ الرئيس أبو علي الحسن بن عبد الله المعروف بابن سينا (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ)، يرى ابن سينا أن وسائل المعرفة الإنسانية يمكن تحديدها في ثلاث هي: الحواس، والعقل، والحدس أو البصيرة، ولكنه يركز على الحس والعقل، لأن العارف في نظره هو فيلسوف في نهاية المطاف، وفي ذلك دليل على غلبة الجنبه العقلية المشائية في الفلسفة السينوية، ومن هنا كانت المعرفة أقسام ثلاثة: الحسية، والعقلية،

والذوقية أو العرفانية، وينقسم الحس إلى ظاهر وباطن، أما الحس الظاهر فهو الحواس الخمس: السمع، والبصر، والذوق، والشم، واللمس، وأما الحس الباطن فهو: الحس المشترك، والحافظة، والوهم، والمخيلة، والمتخيلة.

إن المعرفة الحسية تحصل عند اتصال الحس بالعالم المحسوس في وسط ملائم، فتحصل صورة المدرك في ذات المدرك في عملية فعل وانفعال لا محالة، ثم ينتقل الانفعال إلى الحس الباطن، حيث الحس المشترك بخزائنه الحافظة ليميز المحسوس من غيره من الموجودات، وأما الوهم فهو القوة المدركة اللا مادي من خلال المادي وذلك بإدراك الرمز، كما هو الحال في الحيوانات، فالشاة تدرك العداوة من خلال الذئب، لكن المعرفة الحسية والتجريبية تبقى في نظر ابن سينا معرفة نسبية تختمل الكثير من الخطأ ولا تتجاوز عالم المادة، وإن الانتقال من الصورة الحسية إلى الصورة الخيالية ومنها إلى الصورة العقلية هي مرحلة لاحقة، وإنما يتم من خلال عملية تجريد من بعض خصوصياتها، فالصورة الحسية هي الصورة الخيالية نفسها مجردة عن بعض الخصوصيات الخيالية، فالتجريد عملية اختزال وصقل وتصفية للصورة ذاتها لتنتقل إلى عالم أرفع^(٥٥).

ويقسم ابن سينا العقل اعتباريا أقسام أربعة هي: العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المفاد وهذا التقسيم الرباعي هو من حيثية علاقة العقل بموضوع معرفته وإحاطته به إيجابا وسلبا، فالعقل المفاد هو بلحاظ ما أحاط به العقل، والعقل الهولاني أو المادي فهو فيما إذا لم يكن لدى العقل شيء يذكر عن موضوع المعرفة، وأما إذا أحاط العقل بشيء من موضوع معرفته فهو العقل بالفعل أو بالملكة وذلك حسب كيفية تحصيله له، إن هذه المراتب الأربع للعقل هي قوى للنفس يخدم وبشكل تراتبي الأدنى منها الأعلى، ويأتي على رأس هذا الترتيب العقل المفاد وهو عقل قدسي ويمثل الغاية القصوى، ويأتي بعده العقل بالفعل، ثم العقل بالملكة، ثم العقل الهولاني بما فيه من الاستعداد، وعلى الرغم من ذلك فالعقل في نظر ابن سينا غير قادر على إدراك حقائق الأشياء لأن المعرفة العقلية أيضا كالحسية لها شروط هي مقولات تدرج تحتها المدركات كالزمان، والمكان، والوضع والعلية وغيرها، وما يكون خارجا عنها فللعقل اتجاهه أحد موقعين: أما أن ينكر وجوده، أو يسلم به، فمن الضروري التمييز

بين أمرين هما: إدراك العقل للشيء، ووجود الشيء في حقيقته وحد ذاته، والأول ليس سوى معرفة ظاهرية تحتمل الخطأ ويقع فيها الخلاف.

إن للعقل الفعال حضوراً أساسياً في نظرية المعرفة عند ابن سينا حيث أنه آخر العقول العشرة القدسية الصادرة عن واجب الوجود، وهو فعل محض لا قوة فيه، بل يحتوي على كل صور الموجودات في العالم وهو مصدر المعرفة، فيشرق بنوره على كل العقول البشرية، ولا يمكن حصول المعرفة إلا بالاتصال به بأحد طريقين: أما برحلة الحكيم من المحسوس إلى المعقول، وإما بامتلاك مخيلة شديدة القوى، يرى صاحبها باليقظة ما يراه غيره النائم من المغيبات كما هو الحال عند الأنبياء عليهم السلام والكلييات عند ابن سينا هي الوجود الأولاني السابق على التجربة عند العقل الفعال الإلهي، وإن كانت لاحقة للتجربة بالنسبة للعقل الإنساني ولا وجود لها منحاز في الخارج، بل وجودها يُعين وجود أفرادها، فالكليات إذن هي علة ومصدر للمعرفة بالنسبة للعقل الفعال، ومعلولة لها بالنسبة للعقل الإنساني^(٥٦).

ثانياً: السهروردي: شهاب الدين بن يحيى بن حبش (٥٤٩هـ - ٥٨٧هـ)، هو شيخ الأشراف وصاحب الحكمة المشرقية التي تحولت إلى فلسفة مستقلة وهامة داخل المنظومة الفلسفية الإسلامية، وأعادت كثير من الأفكار الحكيمة القديمة من بلاد اليونان والهند وفارس، وإن فكرة الإشراق - وهو يعني السنا والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها - يمكن أن تفهم وكما يقول المستشرق هنري كوربان على أنحاء ثلاثة: فالإشراق يعني الحكمة الدنيوية من خلال إشراق الكائن وظهور نفسه لنفسه، وهي لحظة تجلي المعرفة، والإشراق يعني فلسفة صوفية ناتجة عن تجربة روحية يشاهد فيها الفيلسوف إشراق المعقولات الخالصة، كما ويفهم من الإشراق أن فلسفة الحكماء المشرقيين في بلاد فارس قائمة على الكشف والمشاهدات الصوفية، فالمعرفة في حقيقتها عند السهروردي هي شعور العارف بذاته الذي يشتد ويضعف بمقدار ما يتجافى عن عالم المادة الأرضي^(٥٧). وهناك علاقة جذرية بين الوجود والإدراك فالرتبة الوجودية ترتبط بمدى الإدراك والشعور، والموجود إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه، فإن كان مدركاً فإدراكه أما أن يكون ذاتياً كالنور الأعلى وهو الله تعالى والأنوار الخالصة ومنها النفس الإنسانية، وإما أن يكون إدراكاً متوقفاً على غيره كالنجوم والنار، وهي رتبة وجودية

أدنى بلا شك، وأما إذا كان غافلا عن نفسه، فإما أنه قائم بنفسه فيكون ظلمة كالأجسام الطبيعية، أو يوجد بوساطة موجود آخر كالألوان والروائح، وهذه الجذرية سارية في كل نظام الكون بحيث أن كل الأشياء بحضورها تشهد حضوره وتحليه سبحانه، شهادة معرفة وإدراك.

وهكذا ترتسم صورة العالم رباعية: فأولها عالم العقول المحضة أي الأنوار والملائكة الكبرى والأمهات والعقول المثالية وهو عالم الجبروت، ثم بعده عالم الأنوار التي تدبر الأجسام وهو عالم الأنفس السماوية والبشرية وهو عالم الملكوت، ثم يليه عالم الكواكب السماوية والعناصر ما دون القمر ويسميه البرزخ المزدوج وهو عالم الملك، وأخيرا عالم المثال الذي يتوسط عالمي العقل والحس^(٥٨)، وهنا تظهر ميزة جديدة أيضا في نظرية المعرفة الإشراقية حيث أن شيخ الإشراق، بعد أن يشير إلى أن الإنسان هو أكمل أنواع الحيوانات ويملك قوى النفس النباتية والحيوانية والحواس الظاهرة الخمسة، يتحدث عن خمس حواس باطنية، هي وسائط بين العالم الخارجي والنور الأسفهندي أي نور النفس الإنسانية المجرد الذي يشرق على العالم، ويعددها كالتالي: الحس المشترك، والواهمة، والمدركة، والمتخيلة، والحافظة ويرأس الكل النفس الناطقة وهي النور الأسفهندي^(٥٩)، ويقصد بالحس المشترك القوة البسيطة التي تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس، وأما الواهمة فهي القوة الوهمية التي يدرك بها الحيوان المعاني الجزئية التي لا تحس ولا تنادي إليها من الحواس، وأما الحافظة فهي بمعنى أن يكون فيها قوة تتعلق بها استعداد التذكر والإعادة من عالم الأفلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصور والمعاني على أكمل ما ينبغي، وأما المدركة فهي القوة المتخيلة نفسها عند استعمال العقل وتسمى مفكرة، وتبقى المتخيلة التي يعطيها شيخ الإشراق أهمية معرفية خاصة ويسميتها أيضا المتخيلة الجزئية^(٦٠)، إن المتخيلة في المعرفة الإشراقية ليست مجرد أداة لها وظيفة التركيب والتفصيل، بل هي قوة معرفية وإدراكية نال بها العالم الذي تفاض منه المعرفة والعلم.

ثالثا: الشيرازي: صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين (٩٧٩هـ - ١٠٥٠هـ)، تعد فلسفة الملا صدرا المعروفة بالحكمة المتعالية - ولاسيما نظرية المعرفة فيها - أدق وأمتن النظريات الفلسفية حتى اليوم، وأن هذه الفلسفة هي نقطة الانطلاق في

العصر الفلسفي الجديد^(٦١)، حيث يبدأ في تقديم رؤيته للمعرفة من النفس للوقوف على قواها النظرية والعلمية، ويرى أن العقل النظري له مراتب منها: العقل الهولاني وهو عالم عقلي بالقوة من شأنه أن توجد فيه ماهية كل موجود وصورته من موجودات عالم الإمكان ويشذ عنه أحد أمرين: إما ممتنع الوجود، أو الشبيه بالعدم، كالهولي والحركة والزمان والعدد واللانهاية، حيث أنها في غاية الضعف، وإما شديد الوجود لا يقدر عليه الإدراك ويغلبه كما يغلب الضوء الشديد عين الخفاش، كالقيوم تعالى، وتنطبع في هذه القوة صور المحسوسات، وهي المعقولات الأولية من الأوليات والتجريبات والمتواترات والمقبولات ((وحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة، لأنه كمال أول للعاقلة من حيث هي بالقوة، كما أن الحركة كمال أول لها بالقوة من حيث هو كذلك، فبحصولها يؤدي إلى كمال ثانٍ من حيث كونها بالقوة، وهو كمال أول لما هو بالفعل من حيث هو بالفعل، والكمال الثاني للعاقلة هو العقل بالفعل الذي به يصير الإنسان حيا بالفعل مستغنيا عن المادة بأفعاله الاختيارية وبرهانه العقلي بفيض وتأيد من الحق))^(٦٢)، وأما المرتبة الأخرى للعقل النظري فهي العقل المفاد وهو العقل بالفعل بعينه، ويرى أن غاية خلقه الإنسان مرتبة العقل المفاد، أي مشاهد المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى، فالعقل هو حصول المعلوم بصورته العلمية للعالم، وهو عين المعلوم بالذات، ولازمه اتحاد العالم به سواء أكان معلوما حضوريا أو حصوليا، وهو معنى اتحاد العاقل بالمعقول^(٦٣).

وفي تفسيره لكيفية تشكيل المعرفة في الذهن قدم رؤية مختلفة عما قدمه ابن سينا، فالصورة لها مرتبتها الخاصة ولا تتحول إلى أخرى، بل إن الذهن يتدع الصورة ابتداء في عالم الحس حين اتصال الحواس بالخارج بنحو تكون مماثلة ومتناسبة مع الخارج، وحينما تواجه القوة الخيالية الصورة الحسية وتتصل بها، تبتدع صورة خيالية في عالم الخيال أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده مع بقاء الصورة الحسية على حالها، ثم عندما يواجه العقل الصورة الخيالية يتدع صورة عقلية أعلى وأرقى تتناسب كذلك مع رتبة وجوده مع بقاء الصورة الخيالية على حالها، فما يحصل هو تكثر متعال للصورة وليس انتقال الصورة نفسها من مرتبة إلى أعلى، وتسمى هذه النظرية بنظرية التعالي^(٦٤)، وفي تحليله للمفاهيم الذهنية يقسمها صدر المتألهين أقسام ثلاثة:

١- المفاهيم التي لا أفراد لها في الخارج، مثل معنى الشجرة، إلا أن لها مصداق حقيقي، بمعنى أن يوجد شيء في الخارج يكون مصداقا واقعيا للمفهوم كالوجود، وهذا النحو من المفهوم هو أعلى من المعقول الأولي ويدخل فيه الإمكان الفقري.

٢- المفهوم أو المعقول الثاني المنطقي، مثل الكلية والجزئية، وهي معاني يتصف بها الوجود الذهني لا الخارجي، ولذا كان العروض والاتصاف كلاهما في الذهن، أي أن وجوده المحمولي يكون في الذهن والاتصاف به أيضا في ظرف الذهن لا الخارج.

٣- المفهوم الثاني الفلسفي مثل الإمكان والضرورة، وهو ما كان عروضه على معروضه في الذهن، ولكن المعروض يتصف به في الخارج، كاتصاف الشجرة في الذهن والخارج حقا بالإمكان^(٦٥).

أن معرفة صدر المتألهين هي مزج فريد بين العقل والروح ولا غنى عن أحدهما بالآخر، بل أن السلوك العرفاني له حضوره وتأثيره في تشكيل المعرفة، فالروح الإنسانية إذا تجردت عن أسر البدن والطبيعة وتطهرت عن أدران الماضي والمعاصي وتحررت من سائر المتعلقات أمكن لها مشاهدة الملكوت الأعلى، ولاح لها روح ونور المعرفة المسمى في لسان الحكمة النظرية: بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية: بروح القدس، لأنها بفطرتها صالحة بقبول ذلك ما لم يفسدها الكفر أو يحجبها حجاب المعصية، كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٦٦)، وحيث ستشاهد عجائب آيات الله الكبرى^(٦٧).

رابعا: الصدر محمد باقر (١٣٥٣هـ - ١٤٠٠هـ)، تكمن أهمية عرض مذهب المعرفة عند الصدر في كونها رؤية معاصرة قامت على استيعاب ومناقشة الآراء المختلفة في المثالية، وأنها ركزت على الجانب العقلي المحض في تحليل قيمة المعرفة، وهي تتلخص في خطوط ثلاثة:

الأول: إن الإدراك البشري على قسمين التصور والتصديق، والتصوير لا قيمة موضوعية له لأنه عبارة عن وجود الشيء في الإدراك ولا يبرهن على وجوده في الخارج، بل أن ذلك من خاصية التصديق.

الثاني: إن المعارف التصديقية والحقائق العلمية يجب تشييدها على المبادئ العقلية الضرورية التي يشعر العقل بضرورة التسليم بها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية، ولذا كانت المسائل غير التجريبية كالميتافيزيقيا والرياضيات ذات نتائج قطعية لاستنادها إلى هذه الضروريات وعدم احتياجها إلى التجربة، في حين أن التجريبيات كالطبيعات تتوقف صحة نتائجها على دقة التطبيق والشروط الكاملة للتجربة والتي غالبا ما تكون ناقصة وقاصرة.

الثالث: إن المسألة الجديدة والهامة برأيه هي البحث في مدى تطابق الصورة الذهنية مع الواقع الموضوعي الذي نصدق بوجوده من ورائها، وهنا لا يرى المصدر إمكانية للجواب عليها إلا إذا تم التمييز بين ناحيتين في الصورة الذهنية: الأولى الناحية الذاتية، وهي عبارة عن صورة الشيء ووجوده الخاص في الذهن حيث تتصرف الذات المدركة بها، والثانية الناحية الموضوعية للشيء حيث يوجد في ذلك الواقع ألوان مختلفة من الفعالية والنشاط، يفقدها حينما يتمثل لدى الذهن بسبب التصرف الذاتي، وهو يرى أن ((هذا الفارق بين الفكر والواقع هو في اللغة الفلسفية الفارق بين الماهية والوجود))^(٦٨)، وإن أخذ هذا الفارق بعين الاعتبار شرط ضروري لتحديد مدى التطابق بينهما وهو معيار الحقيقة.

لكن نظرية المعرفة عند المصدر أخذت بعدا أكثر نضجا من خلال دراسة الاستقراء لمعالجة إشكالياته المعرفية المتمثلة بالتعميم اليقيني لنتيجة الخاص، وذلك حين يقول: ((ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب فلسفتنا، سوف نتخذ دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساسا لمحاولتنا هذه))^(٦٩)، ويقصد بالثغرة في الدليل الاستقرائي أن مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يكون مبررا للانتقال بالنتيجة من الخاص إلى العام، لأنه بالإمكان افتراض صدق المقدمات مع كذب النتيجة، إذ النتيجة أعم من المقدمات وهي غير مستبطنة فيها، ثم يقدم رؤيته الجديدة بعنوان المذهب الذاتي ويقول موضحا: ((ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاها جديدا في نظرية المعرفة، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين الذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي))^(٧٠)،

ويمكن ترسيم معالم هذا المذهب على النحو التالي: هناك نقطتان رئيستان في تفسير المعرفة البشرية، هما:

الأولى: تحديد المصدر الأساسي للمعرفة، حيث يؤمن التجريبيون بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة ولا توجد للإنسان معرفة قبلية منفصلة عن الحس، في حين يرى العقليون أن ليس هناك قضايا ومعارف قبلية منفصلة عن الحس، ويرون أن هناك قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية وهي الأساس للبناء الفوقي للمعرفة، ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في هذه النقطة.

الثانية: تفسير نمو المعرفة، بمعنى كيف يمكن أن تتولد معارف جديدة من تلك المعارف القبلية؟ وهنا يختلف المذهب الذاتي للمعرفة عن المذهب العقلي الذي لا يؤمن إلا بطريقة واحدة، هي طريقة التولد الموضوعي الذي يعني أنه: ((متى ما وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها))^(٧١)، في حين يرى المذهب الذاتي أن نحواً آخر من التولد يسميه بالتولد الذاتي والذي يعني: ((أن بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى دون أي تلازم بين موضوعي المعرفة، وإنما يقوم التولد على أساس التلازم بين نفس المعرفة))^(٧٢)، ومن هنا يرى المذهب الذاتي تقسيماً ثلاثياً للمعرفة البشرية يشتمل على: معارف أولية: وهي معارف عقلية قبلية كمبدأ عدم التناقض، ومعارف ثانوية مستنتجة بطريقة التولد الموضوعي، كنظرية الهندسة الأقليدية، ومعارف ثانوية مستنتجة لا بطريقة التولد الموضوعي، بل بطريقة التولد الذاتي ككل التعميمات الاستقرائية، وهذه الأخيرة لا يمكن إخضاعها لقواعد المنطق الأرسطي الصوري الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا على أساس موضوعي، بل لا بد من اللجوء إلى منطق جديد، أي ((إلى منطق ذاتي يكشف الشروط التي تجعل طريقة التولد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى منطق الصورة لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التولد الموضوعي معقولة))^(٧٣)، وهذا يعني أن البحث المنطقي الرياضي مدخل

ضروري عند الصدر لتشييد نظرية المعرفة، وإن كل معرفة ثانوية ينالها العقل وفق التولد الذاتي للمعرفة تمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التولد الموضوعي حيث تكون المعرفة احتمالية ثم يتصاعد الاحتمال إلى درجة كبيرة جدا من دون أن تصل إلى درجة اليقين.

الثانية: مرحلة التولد الذاتي التي ترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين كما هو الحال في كل التعميمات الاستقرائية.

خامسا: الطباطبائي محمد حسين (١٣٢١هـ - ١٤٠٢هـ)، يرى الطباطبائي أن خاصية العلم الأولى هي الكشف والحكاية عن الواقع بمقدار ما يتعلق به، لكن العلم بالواقع بحقيقة الكلمة لا يتحقق إلا بالإحاطة بجميع أجزائه من الأسباب والزمان والمكان وما يرتبط به، وهذا يعني الإحاطة بجميع أجزاء الوجود وبالصانع، وهو أمر يفوق قدرة الإنسان، وإن الإنسان يقف مبهورا أمام عظمة الوجود ولا يملك من العلم إلا بمقدار ما يتعلق به إدراكه من أطرافه، بل وأطراف أطرافه ليفيد به مسيرة حياته، وإنها المحدودية أمام المطلق، وهكذا يرى الطباطبائي مشكلة المعرفة الإنسانية في الجوهر من خلال ثنائية الإنسان والوجود، ومن هنا تتحول المعرفة إلى سعي دؤوب لا ينتهي للإحاطة بالوجود المتعالي الذي لا يحيط به شيء، قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٧٤).

وإن الواقعية أو ما يسميه الطباطبائي إثبات أصل العلم، هي نقطة البدء التي لا بد منها في نظرية المعرفة لإثبات موضوع المعرفة، وهي تعني أن هناك وجودا واقعا خارج الذات تتلمسه من خلال الفعل والانفعال معه ولعله مع بعضه، فنحن ندرك هذه الحقيقة بصورة فطرية لا مجال لإنكارها أو التشكيك بها، وإن حصل تشكيك فإنه لا يعدو أن يكون شكليا باللفظ، ذلك لأن الواقعية حاکمة في حياة الإنسان العملية ولا يقدر على الخروج منها، ((ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على أساس عدم التناقض لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق فإذا سلمنا بها فإننا لا يمكننا حينئذ إنكار أي حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أي حقيقة)) (٧٥)، إن

العلم في حقيقته مجردة من المادة من حيث كونه صورة علمية فعلية لا قوة فيها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا إثنيية في العلم من خلال ثنائية العاقل والمعقول، بل أحدهما عين الآخر^(٧٦)، وذلك لأن العلم بالشيء يرجع إلى حصول المعلوم بصورته العلية ووجوده بنفسه عند العالم، وبالتالي فإن العلم هو عين المعلوم بالذات، وهذا يعني اتحاد العالم به سواء أكان معلوما حضوريا أو حصوليا، لأن المعلوم الحصولي لا يخلو إما أن يكون وجوده جوهريا قائما بنفسه، فوجوده لنفسه وللعالم، فيتعين اتحادهما لاستحالة كون الشيء موجودا لنفسه ولغيره معا، وإما أن يكون وجوده عرضيا قائما في الغير فوجوده لذلك الغير والعالم، فيلزم اتحاد العالم به من خلال اتحاده مع موضوعه، وكذلك حال المعلوم الحضوري^(٧٧).

إن قيمة أي معرفة إنما تتحدد بمقدار ما تكشف عن الواقع وتطابقه لأن واقع العلم الإرادة والكشف عن الخارج، ولذا كان من المستحيل وجود علم يتصف بصفة الكشف عن الواقع وله هذه الخاصية من دون أن يكون له مكشوف خارج عنه، والطباطبائي يبحث في قيمة المعرفة مطولا، يمزا بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، فالعلم الحضوري ليس قابلا للخطأ لأنه حضور المعلوم بنفسه، وفي تأكيده على واقعية المعرفة وحضورها الإيجابي حتى في حالة الخطأ ينبه على أنه: ((في كل مورد يوجد فيه إدراك مخطئ يوجد فيه أيضا إدراك مصيب، كما نلاحظ في الواقع أن لكل كذب صدق أيضا))^(٧٨)، وإن كل تصديقاتنا سواء أكانت بديهية أم نظرية تحتاج في اكتمالها إلى القضية البديهية الأولى، وأولى الأوائل عدم اجتماع وارتفاع النقيضين، وهذه البديهية هي الأساس المتين في نظر الطباطبائي لكل التصديقات العلمية النظرية والعملية ((فما من موقف علمي ولا واقعة عملية إلا ومعول الإنسان فيها على العلم، حتى أنه إنما يشخص شكه بعلمه أنه شك وكذا ظنه أو وهمه أو جهله بما يعلم أنه ظن أو وهم أو جهل))^(٧٩)، وتعتبر مسألة الوجود الذهني من أهم مسائل المعرفة لأن هذا الوجود هو عبارة عن علمنا بماهيات الأشياء والمعنى المعروف عند الحكماء للوجود الذهني هو أن

لماهيات الأشياء نحويين من الوجود: الوجود الخارجي حيث تترتب آثاره الخارجية كالإحراق للنار، والوجود الذهني حيث الماهيات الخارجية لكن من دون آثارها الخارجية وإن ترتبت عليها آثار أخرى.

وذكر الطباطبائي براهين عدة لإثبات الوجود الذهني منها: أننا نتصور الماهيات الخارجية كالإنسان والفرس على نحو الكلية والصرفة، ثم نحكم عليها بذلك، وما ذلك إلا لعلمنا الوجداني بوجود ما لهذه الماهيات الكلية والصرفة، إذ ليس هو الخارج لأن الخارج وعاء التشخيص والاختلاط، فهو وجود آخر نسميه الذهن^(٨٠)، وإن معرفة كيفية حصول التكثر والتنوع في الإدراك تبدأ عند الطباطبائي من الالتفات إلى الأصل في ذلك، وهو العلوم الحضورية التي ترجع إليها سائر المعارف الأخرى، ويقسم العلم الحضورى إلى أربعة أقسام عامة هي: علم النفس بذاتها، وعلمها بأفعالها في أطار وجودها وأثارها، وعلمها بقواها ووسائلها التي تستخدمها في تحقيق أفعالها، والعلم بالخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والقوة الحاسة.

الملخص :

لا يوجد للمعرفة تعريف خاص جامع ومانع ، وإنما يراد بها العلم بمعناه الواسع ، ولهذا فإن التعريفات التي تذكر المعرفة ليست حقيقية بل هي لفظية، ونظرية المعرفة طرحت بصورة علم مستقل في أوروبا منذ حوالي ثلاثة قرون، وكان أول من كتب فيها الفيلسوف الإنكليزي جون لوك عام (١٩٦٠م)، في حين أن هذا العلم واجه نوعاً من الخمول خلال فترة زمنية طويلة عند شريحة من علماء المسلمين، غلب فيها التقليد على التدبر والتفكير، وتوزعت هذه النظرية بشكل مبعثر في أبحاثهم الفلسفية، ولم تظهر بعنوان مستقل كما هو الحال في الغرب، وتشغل نظرية المعرفة موقعا هاما ضمن الأبحاث العقلية والفلسفية، بل هي ركن الزاوية في الفلسفة باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه الفكر الساعي إلى إدراك الحقيقة، والوصول إلى اليقين وإنتاج نظرية متكاملة حول

المعرفة الإنسانية، وإن نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية تتميز بخصائص معينة، على الرغم من اختلاف اتجاهاتها، وقد تميزت بطابع خاص ميزها عن غيرها، كما أن أعلام الفلاسفة المسلمين قد تناولوا هذه النظرية المعرفية بشكل غير مستقل في ضمن ما كتبوه، إذ نجدها في ثنايا أبحاثهم الفلسفية، فهي موجودة عند ابن سينا، والسهروردي، والشيرازي، والصدر، والطباطبائي، وإن تقسيم المعرفة ليس حصريا، بل يمكن إخضاعها لأكثر من تقسيم باعتبارات مختلفة، فيمكن تقسيمها تسلسليا أو حثيا، وإن معرفة مراحل المعرفة له أثر كبير في تقييم الأنواع المختلفة لها، حيث يوضح كيفية الوصول إلى الكليات التي تلعب أثرا مهما في العلوم، وأن معيار الحقيقة ليس أمرا خارجا عن إطار المعرفة، فالمعرفة نفسها تقوم بدور تمييز المعرفة الصحيحة من الخاطئة، وإن المعيار الحقيقي للتمييز هو المعرفة البديهية.

Abstract

There is no special and comprehensive definition of knowledge, it refers to science in its wide meaning, and hence all the definitions are not real but verbal. Epistemology was presented as an independent science in Europe since three centuries ago, the first who wrote about it was the English philosopher June Luke in 1960, while, for the Muslims, it suffered from stability and inactivity for a long time, where imitation dominated thinking, and this theory was scattered within their philosophical research and did not appear as independent title or subject as what had happened in the West, Epistemology occupies an important status within the mental and philosophical researches, it represents the foundation stone of philosophy as it the base of the thought that looks for truth realization and to obtain certainty to produce an integrated theory of the human knowledge, Epistemology in the Islamic philosophy is distinguished with certain characteristics in spite of its different directions, the Muslim philosophers deals with this theory in un independent sections within their writings, we may found it in the works of Avicenna, Al-Sahrwardy, Al-Shirazy Saderuldeen, Al-Sader

MoHammed Baqhir and Al-Tabataba'y Mohammed Hussain, The division of Epistemology is not a restricted one, it could be subjected to more than one division according to different considerations, knowing its stages has a great effect on evaluating its different types that it shows how to reach the predicates which have important effects on the other sciences. The truth criteria do not go beyond the knowledge frame, where knowledge itself distinguishes the right knowledge and the wrong knowledge, the teal standard of distinguishing is the axiomatic knowledge.

هوامش البحث

- (١) اليزدي محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٤٦/١.
- (٢) م . ن: ١٤٦/١.
- (٣) الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب: ١٣٤-١٣٥.
- (٤) ظ: اليزدي محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٥٢/١-١٥٣.
- (٥) ظ: اليزدي محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٥٣/١.
- (٦) ظ: الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢٧٨/٣.
- (٧) ظ: م . ن: ١١٦/٣.
- (٨) سجادي سيد جعفر، مصطلحات فلسفة صدر الدين الشيرازي: ١٦٦.
- (٩) ظ: اليزدي محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٥٣/١.
- (١٠) ظ: الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب: ٩٩.
- (١١) ظ: الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب: ٩٩.
- (١٢) ظ: م . ن: ١٠٢-١٠٧.
- (١٣) ظ: م . ن: ١٠٨-١٠٩.
- (١٤) ظ: الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب: ١٠٨-١٠٩.
- (١٥) ظ: محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب: ٣٨.
- (١٦) ظ: اليزدي محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ١٥١/١-١٥٢.

- (١٧) ظ: الأملي جوادى، نظرية المعرفة في القرآن: ١٨-٢٠.
- (١٨) ظ: محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب: ٤١.
- (١٩) ظ: السبحاني جعفر، نظرية المعرفة: ٢٠/١-٣٠.
- (٢٠) ظ: م . ن: ٢٠/١-٣٠.
- (٢١) ظ: الأملي جوادى، نظرية المعرفة في القرآن: ٤٢ وما بعدها.
- (٢٢) ظ: الأملي جوادى، نظرية المعرفة في القرآن: ١.
- (٢٣) النحل: ٧٨.
- (٢٤) ظ: السبحاني جعفر، نظرية المعرفة: ٨٧.
- (٢٥) ظ: محمدي ري شهري، مباني المعرفة: ١٨٢.
- (٢٦) م . ن: ١٧٩.
- (٢٧) السبحاني جعفر، نظرية المعرفة: ٨٧.
- (٢٨) ظ: م . ن: ١٨٨.
- (٢٩) الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣١٦/٣.
- (٣٠) ظ: الشيرازي صدر الدين، منطق نوين: ٣.
- (٣١) ظ: الشيرازي صدر الدين، رسالة التصور والتصديق: ٣١١-٣١٢.
- (٣٢) ظ: السبحاني جعفر، نظرية المعرفة: ٤٨-٤٩.
- (٣٣) ظ: الشيرازي صدر الدين، الشواهد الربوبية: ١١٢.
- (٣٤) ظ: الشيرازي صدر الدين، رسالة التصور والتصديق: ٣٠٨.
- (٣٥) ظ: الشيرازي صدر الدين، منطق نوين: ٣٣.
- (٣٦) ظ: الشيرازي صدر الدين، منطق نوين: ٣٣.
- (٣٧) ظ: الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣٨٣/٣.
- (٣٨) ظ: م . ن: ٣٨٢/٣.
- (٣٩) ظ: السبحاني جعفر، نظرية المعرفة: ٤٩.
- (٤٠) ظ: م . ن: ١٧٤.

- (٤١) ظ: م . ن: ١٧٢.
- (٤٢) ظ: م . ن: ١٦٧.
- (٤٣) ظ: الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣/٣٦٠-٣٦١.
- (٤٤) ظ: م . ن: ٣/٣٦٠-٣٦١.
- (٤٥) ظ: المطهري مرتضى، أصول فلسفة وروش ورثا لسيم: ١١٣.
- (٤٦) ظ: المطهري مرتضى، شرح المنظومة: ٢٠٩-٢١١.
- (٤٧) ظ: م . ن: ٢٠٩-٢١١.
- (٤٨) ظ: الشيرازي صدر الدين، منطق نوين: ١٣.
- (٤٩) ظ: المظفر محمد رضا، المنطق: ١٤٩.
- (٥٠) ظ: الشيرازي صدر الدين، منطق نوين: ١٤ وما بعدها.
- (٥١) ظ: م . ن: ١٤ وما بعدها.
- (٥٢) ظ: المطهري مرتضى، شرح المنظومة: ٢/٢٦٨-٢٦٩.
- (٥٣) ظ: الشيرازي صدر الدين، منطق نوين: ١٤ وما بعدها.
- (٥٤) ظ: الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٣/٤٣٣-٤٤٤.
- (٥٥) ظ: المطهري مرتضى، شرح المنظومة: ٣/٢٠٩.
- (٥٦) ظ: ابن سينا الحسين بن علي، النجاة: ١٥٨؛ فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق: ٣٤٩-٣٦٢.
- (٥٧) ظ: هنري كوربان، تأريخ الفلسفة الإسلامية: ٣٠٩-٣١٠.
- (٥٨) ظ: م . ن: ٣١٨.
- (٥٩) ظ: نصر حسين، ثلاثة حكماء مسلمين: ١٠٠.
- (٦٠) ظ: الشهرزوري شمس الدين محمد، شرح حكمت الإشراق: ٥٠١-٥٠٨.
- (٦١) ظ: المطهري مرتضى، شرح المنظومة: ٣/٢١٠.
- (٦٢) الشيرازي صدر الدين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ١٠/٢٠٢-٢٠٧.
- (٦٣) ظ: الشيرازي صدر الدين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ١٠/٢٠٢.

(٦٤) ظ: المطهري مرتضى، شرح المنظومة: ٢١١-٢١٠/٣.

(٦٥) ظ: الأملّي جوادى، نظرية المعرفة في القرآن: ٥٤.

(٦٦) المطففين: ١٤.

(٦٧) ظ: الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢٥/٧.

(٦٨) الصدر محمد باقر، فلسفتنا: ١٦٢.

(٦٩) الصدر محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٧-٨.

(٧٠) م . ن : ١٢٣.

(٧١) م . ن : ١٢٤-١٢٥.

(٧٢) م . ن : ١٢٥.

(٧٣) الصدر محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء: ١٣٠.

(٧٤) البقرة: ٢١٦.

(٧٥) الطباطبائي محمد حسين، الفلسفة والمذهب الواقعي: ٦٦/١.

(٧٦) ظ: الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة: ٢٢٧.

(٧٧) ظ: م . ن : ٢٤٠.

(٧٨) الطباطبائي محمد حسين، الفلسفة والمذهب الواقعي: ٦٦/١ وما بعدها.

(٧٩) الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ٤٩/١.

(٨٠) الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة: ٣٤.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم خير ما أبتدى به

١- الأملّي جوادى، نظرية المعرفة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، ط١، ١٣٧٨هـ.

٢- السبحاني جعفر، نظرية المعرفة، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط١، ١٤١١هـ.

٣- سجادي سيد محمد جعفر، مصطلحات فلسفة صدر الدين ي، دار التعارف، بيروت، ط٢،

١٤٢٠هـ.

٤- ابن سينا الحسين بن علي، النجاة، المكتبة المرتضوية، طهران، ط٢، ١٤٠٦هـ.

- ٥- الشيرازي صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين والملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- ٦- الشيرازي صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين والملا صدرا، رسالة التصور والتصديق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط٢، ١٤٠٩هـ.
- ٧- الشيرازي صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين والملا صدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
- ٨- الشيرازي صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين والملا صدرا، مفاتيح الغيب، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٩- الشيرازي صدر الدين محمد بن إبراهيم المعروف بصدر المتألهين والملا صدرا، منطق نوين، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ١٠- شهرزوري شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، دار التعارف، بيروت، طهران، ط١، ١٤١٤هـ.
- ١١- الصدر محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١٢- الصدر محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.
- ١٣- الطباطبائي محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، دار التعارف، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ.
- ١٤- الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين، قم، ط١، ١٤١٧هـ.
- ١٥- الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ١٦- عون فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ١٧- كوربان هنري، تأريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٨- محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٣٩٤هـ.
- ١٩- محمد ري شهري، مباني المعرفة، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران، ط١، ١٤١٢هـ.
- ٢٠- المطهري مرتضى، شرح المنظومة، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

- ٢١- المطهري مرتضى، أصول فلسفة وروش ورثا لسليم، دار صدرا، قم، ط٢، ١٤١٩هـ.
- ٢٢- المظفر محمد رضا، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤٢٣هـ.
- ٢٣- نصر حسين، ثلاثة حكما مسلمين، دار النهار، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- ٢٤- اليزدي محمد تقي مصباح، النهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ.