المَعرِفَةُ
عِندَ العَلَّامةِ الحِلّيِّ وأُصُولُهَا المَشَّائِيَّة

م.م صبا هاشم سلطان
جامعة كربلاء، كلية العلوم الإسلامية
saba.h@uokerbala.edu.iq

أ.د. حسين حمزة شهيد
جامعة الكوفة، كلية العلوم الإسلامية
hussein.alameri@uokufa.edu.iq

رابط البحث: https://doi.org/10.62745/muhaqqiq.v10i26.372

الملخص

يناقشُ البحـثَ قضيَّةَ المعرفةِ عنـدَ العلامة الحليِّ (ت ٧٢٦هـ) بِوَصفِهِ مِن الفلاسـفة والمتكلِّمـين الذين اهتمُّوا بمباحث الفلسـفة الرئيسـة وهي: الوجود والمعرفـة والقيم. أما اختيار شـخصية العلامة الحلي ليكـون مدار البحث في هذا الموضوع فيعودُ إلى مكانته في عصرِهِ، فضلًا عن اهتماماته الفلسفية والكلامية التي شغلت معظم مؤلفاته.

وانقسم البحث على خمسة مطالب وخاتمة، عرضنا في المطلب الأول لموضوع نظرية المعرفة وأهميته في الدراسـات الفلسـفية . أما المطلب الثاني فقد عرضنا فيه للعلاقة بين المعرفة والعلم عند الحلي، وفي المطلب الثالث تطرقنا إلى قوى النفس التي حددها العلامة الحلي بوصفها مدخلاً للبحث في المعرفة الحسـية إذ أنها تمثل المصـدر الأول والرئيـس في المعرفـة التي تضمنهـا المطلب الرابـع. وفي المطلب الخامس بَحَثنَا في المعرفة العقلية، وأهم مبانيها عند العلامة الحلي.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحلي، نظرية المعرفة، المعرفة الحسية، المعرفة العقلية.

Knowledge According to Allama al-Hilli and Its Peripatetic Foundations

Asst. Lect. Saba Hashim Sultan
saba.h@uokerbala.edu.iq
University of Karbala, College of Islamic Sciences
Prof. Dr. Hussein Hamza Shahid
hussein.alameri@uokufa.edu.iq
University of Kufa

Abstract

This study examines the concept of knowledge as understood by Allama al-Hilli (d. 726 AH), who was both a philosopher and a theologian deeply engaged with the principal issues of philosophy: existence, knowledge, and values. The choice of Allama al-Hilli as the focus of this study stems from his prominent status in his era and his considerable philosophical and theological contributions, which dominate much of his scholarly work.

The research is divided into five sections and a conclusion. The first section presents the theory of knowledge and its significance in philosophical studies. The second explores the relationship between knowledge and science in al-Hilli's thought. The third addresses the faculties of the soul as defined by al-Hilli, considering them as an entry point into the study of sensory knowledge, which he regards as the primary and essential source of knowledge—discussed in the fourth section. The fifth section investigates rational knowledge and its foundational principles according to al-Hilli.

Keywords:

Allama al-Hilli, Theory of Knowledge, Sensory Knowledge, Rational Knowledge.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

شغل مبحث المعرفة معظم فلاسفة الإسلام ومتكلميهم وكتبوا في ذلك العديد من الرسائل والمقالات، ويأتي هذا الاهتمام انطلاقًا من أنَّه مبحث يشكل المبحث الثاني والرئيس من مباحث الفلسفة الرئيسة إلى جانب مبحثي الوجود والقيم، فضلًا عن أن التأسيس الفلسفي للوجود والعالم إنما يتأسس على موقف الفيلسوف من نظرية المعرفة .

أما اختيار شخصية العلامة الحلي ليكون مدار البحث حول هذا الموضوع فيرجع إلى مكانته في عصره فضلًا عن اهتماماته الفلسفية والكلامية التي شغلت معظم مؤلفاته.

ويمكننا صياغة إشكالية البحث بعدة تساؤلات:

الأول: ما طبيعة المعرفة عند الحلي؟ وما العلاقة بين المعرفة والعلم؟

الثاني: ما المرجعيات الفلسفية التي اعتمدها الحلي في تصوره لمبحث المعرفة؟ هل هي مصادر فلسفية أو كلامية.

الثالث: ما مصادر المعرفة؟ وما تقسيماتها عند العلامة الحلي؟

وانقسم البحث على خمسة مطالب وخاتمة، عرضنا في المطلب الأول لموضوع نظرية المعرفة وأهميته في الدراسات الفلسفية . أما المطلب الثاني فقد عرضنا فيه للعلاقة بين المعرفة والعلم عند الحلي، وفي المطلب الثالث تطرقنا إلى قوى النفس التي حددها العلامة الحلي بوصفها مدخلاً للبحث في المعرفة الحسية إذ أنها المصدر الأول والرئيس في المعرفة والتي تضمنها المطلب الرابع. وفي المطلب الخامس

تطرقنا إلى المعرفة العقلية وأهم مبانيها عند العلامة الحلي.

أما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التي توصلنا إليها.

المطلب الأول: المعرفة (دراسة في المفهوم ومطالبه)

كان موضوع المعرفة ومشكلاتها موضع اهتمام الفلاسفة جميعًا على مر العصور، وقد اهتم الفلاسفة منذ بداية الفلسفة بهذا الشأن وهو المعرفة الإنسانية ابتداء من السفسطائيين وكذلك أفلاطون ومن بعده أرسطو وفلاسفة العصور الوسطَى، ولكن هذا الاهتمام الذي قام به هؤلاء الفلاسفة لم يكن لإدراكهم أنَّ المعرفةَ تمثِّلُ فرعًا مُستقلًّا من فروع الفلسفة بل زاد اهتمامهم بالمعرفة من خلال اهتمامهم بمسألتي النفس والعقل.

وتقال المعرفة بشكل عام للإدراك مطلقًا تصورًا كان أم تصديقًا، لهذا قيل إن كل معرفة وعلم إما أن يكون تصورًا أو تصديقًا إلا أنهم فرقوا بين المعرفة والعلم، فالمعرفة تقال للإدراك البسيط سواء كان تصورًا للماهية أو تصديقًا بأحوالها، وبهذا يقال عرفت الله دون أن أعلمه من حيث إن متعلق المعرفة هو البسيط الواحد ومتعلق المعرفة هو المركب المتعدد، وتقال المعرفة للإدراك الجزئي سواء كان مفهومًا جزئيًّا أو حكمًا جزئيًّا، أما الإدراك الكلي مفهومًا كان أو حكمًا فإنه يخص العلم[1].

وذكرها إبراهيم مدكور في معجمه الفلسفي أنها: ثمرة التقابل والاتصال بين ذاتٍ مدركةٍ وموضوعٍ مدرَك وتتميز عن باقي معطيات الشعور من حيث إنها تقوم في آنٍ واحدٍ على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين[2].

أما المعرفة فهي قديمة قدم التفلسف وإن لم تقرر لها أبحاث مستقلة إلا على يد «جون لوك» من خلال كتابه (مبحث في العقل البشري)، إذ يعد أول بحث

علمي منظم يتناول أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها، لكن لا يعد لوك أول من ابتكر نظرية المعرفة بل سبقه إلى ذلك فلاسفة آخرون أمثال أفلاطون وأرسطو، فعند أفلاطون تنتظم الجدليات في هذا المبحث وعند أرسطو تدخل بحوث المعرفة في دراسات ما بعد الطبيعة، ويعد كانط أعظم من كتب في نظرية المعرفة بعد لوك وأرسى قواعدها على أسس علمية سليمة.

وقد تعددت التعريفات بالنسب للمعرفة، فهناك تفسير بأنها تحصيل العلم وبهذا يكون البحث في نظرية المعرفة فرعًا من علم النفس الذي يختص بدراسة عمليات الإحساس والإدراك والتفكير وغيرها، وهناك تفسير آخر لنظرية المعرفة وهي أنها البحث في المعرفة التي يتم اكتسابها، لكن قد يؤدي هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية، فالمنطق يبحث في القوانين الصورية للفكر والعلوم الجزئية، ومن أهم مباحثها:

١-تحاول تعريف مادة العلم أو تناقش الشروط التي ينبغي توافرها لكي يتم هذا العلم.

٢-تبحث في التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية، فكل ما يتصل بالذات المدركة يرجع إلى علم النفس وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية.

٣-تبحث في موضوع الوجود والتغيير[٣].

ويراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، أي: هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمأن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته؟ أو إن قدرته على معرفة الأشياء موضع شك؟ وهل هي احتمالية ترجيحية؟ أو أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين؟ ومن ثم، ما منابع هذه المعرفة؟وما أدواتها؟ هل هي الحس؟ أم العقل؟ أم الحدس؟ وما طبيعة هذه المعرفة وما علاقة

الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها؟ هذه هي أهم المباحث التي تختص بها نظرية المعرفة[٤].

المطلب الثاني: المعرفة و العلم

إن المعرفة والعلم ألفاظ مترادفة ومتشابهة في المعنى والاصطلاح، لهذا نجد أن معظم فلاسفة الإسلام ومنهم الحلي كانوا يستعملون لفظ إدراك وعلم كثيرًا، أما لفظ معرفة فلم يستعمل إلا نادرًا، ويبدو أنّهم استعاضوا عنه بلفظ الإدراك، وقد ذهب البعض إلى أن الإدراك هو المعرفة في أوسع معانيها، أي أن الإدراك يشمل المعرفة في أوسع معانيها، المادي والمجرد[٥].

فالمعرفة تطلق في المشهور على معانٍ عدة منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفًا للعلم بمعنى حصول صورة الشيء في العقل، ومنها إدراك الأشياء البسيطة، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات، ومنها إدراك الجزئيات وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكليات، ومنها التصور، وفي مقابلتها العلم بمعنى التصديق [٦].

وأشار الحلي إلى هذا المعنى بقوله «العلم إما تصور ويسميه قوم علمًا، وهو حصول صورة الشيء في العقل مطلقًا فيرادف العلم عندهم، أو مقيدًا بعدم الحكم، وإما تصديق ويسميه قومٌ علمًا، وهو الحكم بأحد المتصورين على الآخر بالإيجاب أو السلب على رأي الحكماء القدماء، أو مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والحكم وإيقاع النسبة[٧].

والعلم عند العلامة الحلي«إما تصور، وهو حصول صورة الشيء في العقل من غير حكم، وإما تصديق، وهو الحكم ببعض المتصورات على بعض إيجابًا أو سلبًا، وكل منهما ضروري ومكتسب»[٨].

فالضروري من التصورات ما لا يتوقف حصوله على طلب وكسب، كتصور الحرارة والبرودة، والمكتسب ما يتوقف، كتصور الجوهر والعرض، والضروري من التصديقات ما يكفي تصورُ طرفيه في الحكم، كالتصديق بأن «الكل أعظم من الجزء» والمكتسب ما لا يكفي، كالحاكم بحدوث العالم[٩].

وكاسب التصور هو الحد، والذي يعني التعريف بالأجزاء أو الرسم وهو التعريف بالأعراض الخارجية، وكاسب التصديق هو الحجة، وهي «إما قياس، إن استدل بالعام على الخاص، وإما استقراء إن كان بالعكس وإما تمثيل، إن استدل بالمساوي على المُساوي»[١٠].

وفي موضع آخر من كتبه، قسم العلامة الحلي التصور إلى تام وناقص، أما التام فهو إدراك الماهية بجميع أجزائها ولوازمها وعوارضها ومعروضاتها، وأما الناقص فهو ما يقابله، والتصديق هو مطلق الحكم الشامل للقطعي وغيره، إما أن يكون جازمًا أو لا، والجازم إما أن يكون مطابقًا أو لا، والمطابق إما أن يكون ثابتا أو لا، فالجازم المطابق الثابت هو العلم، والمطابق غير الثابت هو اعتقاد المقلد للحق، والجازم غير المطابق هو الجهل المركب، وغير الجازم هو الراجح الذي يجوز معه النقيض وهو الظن[١١].

ويلخص العلامة الحلي مفهومي التصور والتصديق على النحو الآتي[١٢]:

التصور أربعة أقسام:

١-التصور التام وهو: العلم بالماهية من حيث هي هي.

٢-التصور الناقص وهو: العلم بها من حيث بعض عوارضها.

٣-تصور ضروري وهو: العلم الذي لا يتوقف على طلب وكسب.

٤-التصور الكسبي: وهو الذي يتوقف على طلب وكسب.

وكما يرى الحلي أن العلماء قسموا التصديق إلى أقسام ستة:

١-تصديق ضروري وهو: الذي يكفي في حصوله تصور طرفيه.

٢-تصديق كسبي وهو: الذي يفتقر مع التصور إلى وسط.

٣-تصديق علمي وهو: الاعتقاد الجازم، والمطابق، والثابت.

٤-اعتقاد المقلد وهو: الاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يكون ثابتًا.

٥-ومنه الجهل وهو: الاعتقاد الجازم الذي لا يكون مطابقًا.

٦-ومنه الظن وهو: الاعتقاد الذي يترجح فيه احد الطرفين على الآخر مع تجويز نقيض.

وهنا يتجلى حضور المعنى الفلسفي المشائي للعلم عند الحلي، فالفارابي يعد أول صنف المعرفة أو العلم إلى التصور والتصديق[١٣]، وهذا التصنيف- كما يرى الشيخ مرتضى المطهري - كان أساسا لتبويب المنطق عند المناطقة المسلمين، فقسموه على التصورات[١٤].

وفي رأي الفارابيّ من الضروري أن يكون للمتعلم في تعلمه أحوال ثلاثة، أحدها أن يتصور ذلك الشيء ويفهم معنى ما سمعه، والثاني أن يقع له التصديق بوجود ما تصوره أو فهمه، والثالث حفظ ما قد تصوره ووقع له التصديق به[١٥].

المطلب الثالث: قوى النفس:

يُخصص العلامة الحلي ثلاثة مباحث من المقالة السادسة من كتابه (الأسرار الخفية) لدراسة قوى النفس النباتية، والحيوانية، والعاقلة، ويبحثها بحثًا فلسفيًّا خالصًا يجاري فيه الشيخ الرئيس ومن شايعه من متفلسفة الإسلام مصحوبًا بالنقدِ والتحليلِ، وهذه القوى ثلاث[١٦]:

أولًا: القوى النباتية: وهي ثلاث: الغاذية، والنامية، والمولدة.

إما الغاذية التي تحيل الغذاء إلى شبيه جوهر المتغذي يخلف ما تحلل، وهذه القوة هي ليست النار، ولو أنها كانت كذلك لما وقف النمو عند حد، فأن النار ما دامت موجودة لا تزال مؤثرة، ولان غاية فعل النار الإحراق وغاية الغاذية الإحالة إلى الجوهر الشبيه بالمغتذي[١٧].

وهذه القوة لها أربع قوى خادمة: (الجاذبة، والماسكة، والهاضمة).

أما الجاذبة فهي التي تأتيها بمدد، واستدل الفلاسفة عليها بأن الأخلاط أذا كانت مخلوطة بالدم في الكبد، فإنَّ كلَّ واحد منها ينصب إلى عضو معين، فلولا أن في ذلك العضو جاذبًا لذلك الخلط المعين وإلا لما اختص الجذب به[١٨].

والقوة الماسكة هي التي تمسك الغذاء في المعدة حتى تهضمه الهاضمة.

والقوة الهاضمة هي التي تحلل الغذاء وتعده للنفوذ المستوفي لقبول أثر الغاذية وتحليل الغاذية إلى ما يليق بجوهر الحيوان.

أما المولدة فهي التي تفصل جزءًا من فصل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من جنسه، وقالوا من شأنها تخليق البزر، وتطبيعه وإفادة أجزائه هيئات تناسبها ما يصلح لمبدئية شخص آخر من نوعه، وهذا ما يرفضه الحلي ويجزم ببطلانه، فإن القوى الطبيعية يستحيل أن تصدر عنها أثار مختلفة[١٩].

ويشكل الحلي على قول الفلاسفة بأن فعل الغاذية إلاحالة والتشبيه والتلصيق، أنما يكون بثلاثة أمور: تحصل الخلط الشبيه بالقوة القريبة من الفعل بالمغتذي، وقد لا يحصل كما في وقت عدم الغذاء، وتصييره جزءًا للعضو وقد لا يحصل كما في الاستسقاء اللحمي، وتشبيهه به في قوامه ولونه، وقد لا يحصل كما في الاستسقاء اللحمي[٢٠].

ويرد العلامة الحلي هذه الحجج على النحو الآتي[٢١]:

١- هذا الكلام برأيه رديءٌ جدًّا حسب ما أثبته الحلي من ضعف قولهم في تناهي التأثير الحاصل من القوى الجسمانية .

٢- يجوز أن يكون التأثير الحاصل من هذه القوى إنما يتم بمشاركة من الغير، فلا تكون مؤثرة على سبيل الاستقلال.

٣-فلانتقاضه بالنفوس الكلية على ما ذهب إليه بعضهم من كونها جسمانية.

أما النامية فإنها قوة توجب الزيادة في أجزاء المغتذي على نسبة محفوظة في الأقطار .

ثانيًا : القوى الحيوانية :

وهي قوتان: مُدرِكة، ومُحرِّكة[٢٢] .

والقوى المُدرِكة منها ظاهرة كالحواس الخمس، ومنها باطنه.

والحاسة يُرادُ بها جسم ذو بنية مخصوصة زائدة على بنية الحياة، فيدرك به ما لا يدرك بغيره، ولا يراد به كل محل فيه حياة، وإلا لزم في جميع الأعضاء أن تكون حواس، ويتابع الحلي نفي أبي هاشم اللمس حاسة، لان محل الحياة يشترك في صحة إدراك الحرارة والبرودة، وهو غلطٌ، لاحتمال اشتراط بعض الحواس بأمور زائدة على بنية الحياة دون بعض[٢٣].

ويرتب الحلي الحواس الخمس الظاهرة بدءًا من حاسة اللمس وصعودًا إلى أكثرها تعقيدا حاسة البصر، ويجعل من حاسة اللمس أنفع من غيرها، لان الحيوان مركب من العناصر وصلاحه باعتدالها وبقاء مزاجها، وفساده بخروج بعضها من الاعتدال وتغالبها، فالحكمة الإلهية اقتضت إيجاد قوة سارية في جميع أجزائه ليدرك بها المنافي، فيحترز عنه، وهو اللمس، وغيره كالذوق والشم يُراد لجلب النفع ودفع الضرر أسبق من جلب النفع[٢٤].

أوَّلًا: الحواس الظاهرة:

١ - **القوة اللمسية**، وفائدتها إدراك صور المحسوسات في الخارج، ويُشير العلامة الحلي إلى هذا المعنى، أنه لما كان الحيوان مركبًا من العناصر، كان بقاؤه على الصحة ببقائها، وإذا استولى فسد المزاج، فلا بد من قوة سارية فيه يدرك بها المناخ ليحترز عنه[٢٥] وقوى اللمس أربع: الحاكمة بين الحار والبارد،وبين الرطب واليابس، وبين الصلب واللين، وبين الخشن والأملس، بناءً على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها أمران، وهو ممنوعٌ عندَ الحليِّ[٢٦].

٢ - **القوة الذوقية**، وتأتي فائدته بعد اللمس، فلا بد للحيوان من الملامسة والتي تحتاج بدورها إلى وسط ناقل وهو الرطوبة اللعابية العذبة، وهي عديمة الطعم، لتؤديه كما هو.

٣ - **القوة الشامة**، وهذه القوة لا تحتاج إلى الملامسة من ذي الرائحة، وإلا لكان في زمان يسير يتحلل من المسك، وغيره من البخار ما ينتشر في بيت كبير بحيث يجده الشامون في كل جزء من أجزاء البيت. ويرفض الحليُّ مَن زَعم أنَّ إدراك الشم يتعلق بالشموم من حيث هو، وهو غاية البعد .

٤ - **السمع**، وهي قوة تدرك الأصوات، والصوت ليس لهو وجود ثابت مستمر كوجود البياض، بل هو أمر حادث متجدد لا يحدث ألا عن قلع أو قرع،

وليس القلع ولا القرع نفس الصوت فإنهما يحسان بالبصر دون السمع، والصوت بالعكس[٢٧] وظن البعض أن التموج الحاصل من القرع أو القلع هو نفس الصوت، وهذا التصور خاطئ كما يراه الحلي، لأنَّ جنس الحركة قد يحس إحساسًا ثابتًا بسائر الحواس «فإن صوت الرعد يعرض منه دك الجبال دون الصوت»[٢٨].

التموج سبب الصوت وليس المراد منه حركة انتقالية لهواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بحالة الماء المتموج، فانه يحصل بالتدافع، صدم بعد صدم، مع سكون بعد سكون[٢٩] وهذا ما سار عليه ابن سينا والرازي من قبل[٣٠].

٥- **الإبصار**، وفيه ثلاثة تفسيرات للحكماء[٣١].

الأول: إن الإبصار إنما يكون لخروج شعاع من العين على شكل مخروط زاويته عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر.

والثاني: إن الشعاع لا يخرج من العين لكن يكيف الهواء بكيفيته فيصير الهواء الآلة في الإبصار.

والثالث: إن المبصر ترد صورته على البصر فتنطبع فيه.

ويذهب الحلي إلى بطلان هذه التفسيرات وعلى النحو الآتي:

نقض التفسير الأول : فلأن الخارج من العين إما أن يكون عرضًا، وهو محال لاستحالة انتقال الأعراض، وإما أن يكون جسمًا، فيلزم أن يخرج من العين جسم يتصل بكرة الثوابت، وانه لو كان جسمًا لزم التداخل. فضلا عن ذلك، فإن الشعاع الخارج من العين في غاية اللطافة فيجب تشوشه عند هبوب الرياح، فيرى الإنسان ما لا يقابله دون مقابلة[٣٢].

ويستمر رفض الحلي لهذه النظرية حتى بقول بعض المحققين، ويقصد هنا- أستاذه الطوسي- هذا ينتقض بأشعة الكواكب النيرة، فهذا القول غير صحيح لأنَّنا لا نقول إن الشعاع ينحدر من تلك الكواكب حتى يلاقي الأجسام السفلية

بل محاذاة النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف، لا بانتقال من النير إليه[٣٣].

وأصحاب الشعاع قالوا بخروج الشعاع من العين إلى المرآة، وينعكس عنها لقائها إلى الوجه مرئيًّا، وهذا التفسير أيضًا باطل عند الحلي؛ لأنَّ الشعاعَ الخارجَ عن العين يكون عند الخروج في غاية صغر الأجزاء، ويلاقي طرف كل خط منه حيزًا مساويًّا له، وينعكس عنه، ولا يقع له فيما يزيد عليه أو لا يعتبر كبر السطح فكان يجب الانعكاس عن السطوح الخشنة، لان سبب الخشونة الزاوية ولا بد في الزوايا من سطوح مُلس وألا لذهبت الزوايا إلى غير نهائية[٣٤].

نقض التفسير الثاني: فلو كان الإبصار يتوقف على الإحالة لكان الإبصار مع المشاركة أتم منه مع الانفراد، ضرورة ازدياد الإحالة في صورة المشترك ولا عين العصفور كيف يعقل خروج نور منها يقتضي إحالة الهواء العظيم.

نقض التفسير الثالث: فلأنه قد ينطبع العظيم في الصغير، وهو محال، حتى وان فسروه بمثال المرآة، فهذا المعنى غير صحيح لا ينطبع في عظمه مع الصغير بل تنطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار، ولا يمكن لأصحاب هذا الرَّأْي أو التفسير القول ههنا بمثل ذلك، لان البصر يدرك العظيم على عظمه، والصغير على صغره. كما أن هذه الفكرة تنتفي لأنَّ الانطباع لا بد وان يكون في موضع معين وحينئذ يستحيل، تغيره لانتقال ثالث[٣٥].

وبعد أن يعرض الحلي آراء السابقين ويبين موقفه منها، يُدلي برأيه وخلاصته، هو أن الإبصار أنما يكون للنفس بمجرد مقابلة المبصر للمَرئيِّ، يقول: «والحق عندنا أن البصر إذا قابل المرئي مع شروط الإدراك، حصل الإدراك للنفس، فالمقابلة سبب معد لا بسبب الانطباع ولا بخروج الشعاع»[٣٦]. وهذا يعني أن العلامة الحلي يجعل من النفس هي المدركة الباصرة بمجرد المقابلة بين الشيء

المرئي، والعين الباصرة، وهذا ما ذهب إليه أبو البركات البغدادي من قبل[٣٧].

وهـذا الإدراك للنفـس كما يعبر عنه الحلي هو (علم خـاص)، ويتابع في موقف أبي هاشم في كون شرط الإدراك متوقفًا على كون الشخص ذا حياة، ووجود المدرك وصحـة الحواس وزوال الموانـع، فيكون التأثر[٣٨]. وهذه الأمـور تكون شروطًا في اقتضاء كونه حيًّا كونه مدركًا، وهو المذهب الحق عند الحلي، لأن كون المدرك مدركًا صفةٌ تجب لو كانت صحيحة، وكل صفة تجب عند صحتها، فإنها تستغني عن معنى يقتضيها، إذ المقتضي لوجوبها نفسُ ذاتها[٣٩].

ويُحدد الحلي عشرة شروط يتوقف عليها الإدراك وهي: سـلامة الحاسة، كثافة المبصر، وقوع الضوء عليه، والمقابلة أو حكمها زمانيًّا، وشـفافية المتوسـط، وعدم إفراط الصغر والضوء والبعد والقرب، وتعمد ذي الآلة الإبصار، وعدم اقتران ما يوجب الغلط[٤٠].

ويلاحظ في سـياق عرضنا لمعنى الإدراك وتفسـيره عند الحلي، وبالخصوص إدراك البـصر، نجـده يتخطى التفسـير المشـائي لإدراك على أنـه «انطباع صورة المـدرك عند المُـدرِك» [٤١] وهي النظرية التي طالما رددها متفلسـفة الإسـلام من الكنـدي وحتى صـدر الدين الشـيرازي، وهذا المعنى إن دل، فإنـما يدل على أن فيلسـوفنا لم يكن متابعا للحكماء السـابقين في دراسـة النفس بمفاصلها كافة، بل نجده يأخذ تارة منهم بما ينسـجم مع مذهبة العقلي ومعتقده، ونجده تارة يرفض ويناقـش وينقـد، الأمـر الذي ينم عـن عمق تفكـير الحلي وهضمـه للاتجاهات السابقة عليه والمعاصرة له.

ويتضح مـن عرض هذه الحواس عند العلامة الحـلي، أنه يرتب هذه الحواس من أبسطها إلى أكثرها تعقيدًا وهو ما سار عليه ابن سينا في كتبه[٤٢].

مقارنته مع فخر الدين الرازي.

ثالثًا: قوى الحس الباطن:

احتلت نظرية قوى الحس الباطنة مكانةً كبيرة في أبحاث علماء الإسلام وفلاسفتهم المتعلقة بالنفس والمعرفة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن النفس لا تصل بذاتها إلى مُدرَكاتها، بل لا بد لها من قوى وآلات تقوم بدور الوسائط بين النفس وبين هذه المُدرَكات؛ لأن النفس قوة بسيطة وواحدة بالذات، في حين أنَّ أفعالها الظاهرة والباطنة تتجاوز حدود هذه الوحدة البسيطة إلى كثرة وتعدد بالغين.

ومن هذا المنطلق نشأت نظرية القوى النفسانية للتغلب على هذه الصعوبة التي واجهت أمر العلاقة بين النفس وما يصدر عنها من أفعال، لتنشأ في الوقت نفسهِ علاقة جديدة تربط النفس البسيطة بالقوى والأفعال ارتباط السببية، بمعنى أن هذه العلاقة تشبه علاقة الأثر المتبادل بين المبدأ والأفعال، والنفس عبر هذه العلاقة تنفعل أو تتأثر بأفعالها[٤٣].

لا شك في أنَّ نظريةَ قُوَى الحسّ الباطن قد اختصَّ بها الفلاسفةُ دون غيرهم من المفكرين، فلا نجد ذكراً لها في نصوص المتكلمين ولا غيرهم من الفقهاء وغيرهم، وإنَّ تناول العلامة الحليّ لهذه القوى فيه إشارة إلى تبنيه الاتجاه الفلسفي وتأثره بالفلاسفة السابقين.

ولا توجد إشارة لهذه القوى قبل أرسطو، ذلك أن فلاسفة اليونان قبله كانوا ينسبون هذه الوظائف النفسية المختلفة إما إلى النفس عمومًا، وإما إلى العقل الذي هو الطريق الثاني من طرق المعرفة زيادة على الحواس الظاهرة[٤٤]، والسبب في ذلك أنهم إما كانوا ماديين يعولون على الحواس الخمس الخارجية، والعقل ليس إلا حسيًّا ماديًّا ومن ثم فلا قول بالقوى النفسية الباطنة، أو كانوا روحيين أو عقليين كأفلاطون الذي يرجع المعرفة إلى عالم المثل والى العقل أصلًا، والحواس الخمس

ليست إلا مذكرات للنفس العارفة التي نسيت بحلولها في البدن معارفها[٤٥].

وقد أخذ فلاسفة الإسلام بهذه النظرية مضيفين عليها تفصيلات وتحليلات أكثر مما كانت عند أرسطو، حيث نجد الفارابي يقول بخمس حواس داخلية جاعلاً مكانها في الدماغ لا في القلب[٤٦] إلا أنه لم يذكر سوى تعريف مختصر لهذه الحواس ولم يحاول أن يقوم بدراستها بشكل مفصل، وهو الأمر الذي تكفل به ابن سينا من بعده ، وعنه انتشرت هذه الدراسة بين مفكري العصور الوسطى من المسلمين والمسيحيين منهم[٤٧]. وأول هذه القوى:

١ - **الحس المشترك**: قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ، ومبادئ عصب الحس، تجتمع عنده مثل المحسوسات، وينسب ابن سينا للحس المشترك ثلاث وظائف، أولها أنَّه يعد الأساس للحواس الأخرى، وكما يقول بأنه مركز الحواس، كما انه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار، فضلاً عن أنه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس[٤٨].

واستدل الفلاسفة على إثباته بأنا نحكم على هذا الملون بأنه صاحب طعم ما، فلا بد من قوة مدركة لهما، والنفس لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة واحدة يجتمع فيها هذان الأمران حتى يتم الحكم، وهو المراد بالحس المشترك، وأيضًا نرى القطر النازل خطا مستقيمًا، والشعلة الجوالة كالدائرة مع أنه ليس في نفس الأمر كذلك، فلا بد من ارتسام النقطة في قوة للإنسان وقبل انمحائها تحصل النقطة في مكان آخر، فترتسم الصورتان معًا في القوة فيحسب خطاً[٤٩].

٢ - **الخيال**: قوة مرتبة في آخر التجويف الأول يجتمع فيها مثل جمع المحسوسات بعد الغيبوبة حافظة لها، وهي خزانة الحس المشترك، واستدلوا على مغايرته للحس المشترك: بأنه حافظ والحس قابل، وهما متغايران كما في صورة الماء[٥٠].

٣- **الوهم**: وهو قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ تحكم أحكامًا

جزئية وتدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة جزئية. وهي القوة الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلًا كما لحكم العقلي بل حكماً تخيليًّا مقرونًا بالجزئية وبالصورة الحسية، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية، ويرفض العلامة الحلي دعوى الفلاسفة بقولهم: «من حيث إنها تدرك المعاني الجزئية كانت مغايرة للنفس، ومن حيث إنها تدرك ما ليس بمحسوس لا تكون حسًّا مشتركًا ولا خيالًا»[٥١].

٤- **المتخيلة**: وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الأوسط لها أن تركب وتفصل بعض المعاني من بعض وتركب أيضا الصورة الحسية مع المعاني وتفصلها، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة، وعند استعمال الوهم متخيلة[٥٢].

٥-**الذاكرة**: وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ من شأنها حفظ أحكام الوهم وجميع تصرفات المخيلة والوهمية، ونسبتها إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك، وهذه القوة تسمى متذكرة وحافظة[٥٣].

أما **القوى المُحرِكة** باعتبارها القوى الثانية من القوى الحيوانية، فإنها تنقسم إلى باعثة وفاعلة، على غرار التقسيم السينوي، فالباعثة هي القوة الشوقية فإنه الحيوان ما لم يشتق إلى ما يدركه حسًّا، أو عقلًا أو خيالًا، لا يتحرك إليه بالإرادة، والشوق غير الإدراك فإنا قد ندرك أشياء لا يقع لنا إليها الشوق، والشوق إنما يكون لجذب ملائم، أو لدفع منافر، والأول هو القوة الشوقية، والثاني هو القوة الغضبية، والفاعلة هي القوة المحركة في الأعصاب والعضلات، يصدر عنها تشنج العضلات لجذب الأوتار والرباطات وإرخائها[٥٤].

المطلب الرابع: المعرفة الحسية

لغويًّا: الحس: صوت الحركة البسيطة، صوت زحف الأفعى.

حسّ: فعل: كلمةٌ تُقال عند الألم المفاجئ.

حسَّ، يَحُسّ، وحَسِيسًا، فهو حاسّ، والمفعول مَحْسوس

حسَّ، الشَّيء: أدركه بإحدى حواسِّـه، علمه وشـعر به، وهوالإِدْراك بإِحدى الحواسّ الخمْس[٥٥].

والحاسـة: قوة طبيعية في الجسـم وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه وما يطرأ عليه من تغيرات، والحواس في العرف العام خمس وهي البصر والسمع والشـم والذوق واللمس وتسمى الحواس الظاهرة، وتقابلها الحواس الباطنة وهي سبيل للمعرفة المباشرة كالشعور والوجدان والحدس[٥٦].

والحاسـة يُرادُ بها جسـم ذو بنية مخصوصة زائدة على بنيـة الحياة، فيدرك به ما لا يـدرك بغـيره، ولا يراد به كل محل فيه حياة، وإلا لزم في جميع الأعضاء أن تكون حواس، ويتابع الحلي نفي أبي هاشم اللمس حاسة، لان محل الحياة يشترك في صحة إدراك الحرارة والبرودة، وهو غلطٌ، لاحتمال اشـتراط بعض الحواس بأمور زائدة على بنية الحياة دون بعض[٥٧].

والفـرق بين الحس والإحسـاس هو إن الأول قوة أو ملكـة في حين أن الثاني ظاهـرة لا غير، أما الحاسـة فهي قـوة طبيعية لها اتصال بأجهـزة عضوية يدرك بها الإنسـان أو الحيوان ما يطرأ عليه من تغيرات، والمذهب الحسي هو القول أن جميع معارفنا ناشـئة من الاحساسات وان المعقول هو المحسوس ويُعد هذا المذهب من صور المذهب التجريبي.

والحسيات جمع حسي وتسمى المحسوسات أيضًا وتطلق في القضايا على معنين:

الأول: على القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر أو الباطن وهي كلها أحكام جزئية حاصلة من المشاهدات، فإذا كانت بواسطة الحس الظاهر سميت محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس وإنارتها ووجود النار وحرارتها، وإذا كانت بواسطة الحس الباطن سميت وجدانيات مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وخوفًا وغضبًا.

الثاني: ما للحس دخل فيه فيتناول التجريبيات وأحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات[٥٨].

وتعرف المعرفة الحسية على أنها الدرجة التي تكون فيها أفكارنا غامضة مبهمة كما هو علمنا بالعالم المادي بواسطة حواسنا الخمس، ولكن هذا النوع من المعارف على الرغم من أنه لم يبلغ درجة اليقين الكاملة كما هو الحال في باقي أنواع المعارف كالمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية إلا إنها على الرغم من ذلك يكون مرجح الصحة والصدق، وهناك دلائل كثيرة على ذلك منها أن جميع البشر يتفقون على صورة حسية واحدة وهذا يعني أن الصورة منطبقة على حقيقتها الباعثة منها[٥٩].

لذا هي معرفة تعتمد أساسًا على ما هو موجود في العالم الخارجي الواقعي، أي وأن هذا النوع من المعارف يساعدنا على إثبات وجود العالم الخارجي مثال ذلك قدرة العقل على التمييز بين الحلم واليقظة، فالمعرفة الحسية هي أكثر يقينا من المعرفة الظنية والاحتمالية لأنها تساعد على إثبات وجود الأشياء في العالم الخارجي[٦٠].

فالحواس هي آلات للاتصال بالمُدرَكات الحسية، وقوة الإحساس أو القوة

الحاسة تُعد إحدى الوظائف الحسية، ولا احد يستطيع أن ينكر وجود الحواس لديه ومن البديهيات أن يشعر المرء ويؤمن بوجود حواسه ويؤُمن بان لها دورًا إدراكيًّا أو معرفيًّا، وكذا يستطيع أن يشعر بحدود هذه الحواس وقيمة المعرفة التي تقدمها فهذا مما يعترف بهم مفكرو الإسلام من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء وغيرهم[٦١].

ومما يدل على اهتمام فلاسفة الإسلام بالحواس بوصفها مصدرًا للمعرفة أن الكندي- وهو فيلسوف العرب الأول، تبدأ المعرفة عنده بادراك الحواس ومباشرتها للمحسوسات[٦٢]،كما اخذ الفارابي عن أرسطو رأيه في أن كل معرفة إنما تكون عن طريق الحواس، ونفى أن تكون هذه المعرفة تذكرًا كما زعم أفلاطون لأنه لا يعتقد بوجود سابق للنفس قبل الجسد، وقال في ذلك:«وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة....والحواس هي الطريق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف»[٦٣]، وكذلك ابن سينا يؤيد ما أقره الفارابي من قبل، من أن المعرفة الحسية مرحلة ضرورية تُهَيء النفس للإدراك، فإن الإنسان يبدأ بالإدراك الحسي، ثم يرقى شيئًا فشيئًا إلى الإدراك العقلي أو إدراك الماهيات[٦٤] وهو في ذلك يُردد ما ردده أرسطو من قبل بقوله:«من يفقد حسًّا فإنه يفقد علمًا»[٦٥].

ويرى العلامة الحلي أن معرفة الإنسان إنما تبدأ بالحس ومن ثم بالعقل، وأوضح هذا المعنى في سياق تعريفه للفلسفة الطبيعية بقول: «هي أقرب الأشياء بالنسبة إلينا، فإننا إنما ندرك الأشياء بحواسنا أولًا، ثم ننتقل منها إلى المعقولات، إذ كانت نظرتنا لا تفي بادراك المعقولات إلا بتوسط المحسوسات، والأشياء المدركة

بالحس إنما هي الأجسام ولواحقها، فالعلم بها ينبغي أن يتقدم على العلم المتكفل بالبحث عن الأمور المجردة عن المادة»[٦٦].

وهنا إشارة واضحة من قبل الحلي إلى أهمية وأسبقية الحواس في المعرفة الإنسانية، وهو بذلك يتبنى الطريق الأرسطي في حصول المعرفة ومن شايعه من فلاسفة الإسلام، فالفارابي يقول في هذا السياق «إن إدراك الحواس إنما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب أما التي تحصل من الكليات للإنسان لا عن قصد فهي إما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور أو أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان أو ما يشابه ذلك من الأسماء»[٦٧].

والى هذا المعنى ذهب ابن سينا من قبل أيضًا بقوله «الشيء قد يكون محسوسًا عندما يشاهد، ثم يكون متخيلًا عند غيبته، بتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته مثلًا إذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولًا عندما يتصور من زيد مثلًا، معنى الإنسان الموجود أيضًا لغيره...»[٦٨].

وفي النص السينوي إشارة واضحة إلى أول مراحل المعرفة والتي تبدأ بالمشاهدة، تعقبها مراحل التجريد مرورا بقوى الحس الباطن وصولا إلى أعلى مراحل التجريد عند العقل.

المطلب الخامس المعرفة العقلية:

وهي قوتان: القوة النظرية والقوة العملية، أما القوة العملية فتقال للنفس عندما تقبل على تصرفات البدن، وإذا أقبلت على ما تفيدها المعقولات تسمى عقلًا نظريًّا[٦٩] قال: «واعلم أن النفس الناطقة عند الأوائل وبعض المتكلمين: جوهر مجرد له قوى وكمالات خلقه الله تعالى خاليًا عن جميع العلوم وقابلًا لها وله قوة التعقل، وهذا التعقل، إما أن يكون باعتبار تأثير هذا الجوهر في البدن الموضوع لتصرفاته مكملًا له تأثيرًا على جهة الاختيار والإرادة، وإما أن يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملةً في جوهرها بحسب استعدادها، والأولى تسمى عقلًا عمليًّا، والثانية تسمى عقلًا علميًّا، والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابه»[٧٠].

والنفس عند العلامة ليست عبارة عن هاتين القوتين، يؤكد هذا المعنى بقوله: «والحق عندي في هذا الموضوع أن هذه القوة ليست إلا مجرد اعتبار وإضافة للنفس، وان النفس واحدة، تارةً تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما فوقها فتؤخذ قابلة لما ينطبع فيها من المعقولات فيكون فيها انفعال للانطباع. وتارة تؤخذ باعتبار قياسها إلى ما دونها وهو البدن، فتؤخذ فاعلة ومحركة له، فيكون فيها فعل، ولا استبعاد في صدور فعل عن شيء واحد منفعل لا باعتبار وجود جهات فيه، بل باعتبار نسب وإضافات يفرضها العقل بالقياس إلى أمور خارجة عنه»[٧١].

ويتجلى في هذا النص حرص ودفاع العلامة الحلي على وحدة النفس، وموقفه هنا امتداد لمواقف سابقة من الفلاسفة منذ ابن سينا، ووصولا إلى أبي البركات البغدادي[٧٢] ويُبين الحلي ضعف أدلة الفلاسفة السابقين على هذا الموضوع، عندما زعموا أنها مختلفة بالنوع؛ لأن بعض النفوس تكون بالغة في الأخلاق الفاضلة، وبعضها متصف بأحد جانبي الإفراط أو التفريط وليس

هذا الاختلاف لاختلاف الأمزجة، فإنا نرى شخصين متقاربي الأمزجة مع التباين الكلي في أخلاقهما، فهذا الزعم مرفوض عند الحلي[٧٣].

والعقل العملي يُقال بالاشتراك على معان ثلاثة: الأول هو القوة التي بها يكون التمييز بين الحسنة والقبيحة، والثاني المقدمات التي تستنبط منها الأمور الحسنة والقبيحة،والثالث القوة التي يكون بها فعل الأمور الحسنة والقبيحة[٧٤]، أما العقل النظري، فيقال بالاشتراك على معانٍ أربعة:العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، قال الحلي «وأما القوة النظرية فلها مراتب متعددة بحسب تعدد مراتبها في الاستكمال، وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة، والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل، والقوة تختلف بحسب الشدة والضعف»[٧٥].

أما قوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى بالعقل الهيولاني، تشبيهًا لها حينئذ بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور مع استعدادها لقبولها، وهي موجودة في جميع أفراد النوع الإنساني بالفطرة. وأما القوة المتوسطة المناسبة للمرتبة المتوسطة، فإنها تسمى عقلًا بالملكة، عند حصول المعقولات الأولى أو البديهيات في النفس، واستعدت بذلك لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم النظرية المكتسبة بالفكر أو الحدس، وأما القوة المناسبة للمرتبة الثالثة فيسمى عقلا بالفعل، عندما تتوفر القدرة للنفس على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس[٧٦].

وهذه القوى الثلاث هي قوى النفس في الإدراك، وأما حصول تلك المعقولات بالفعل، فإنه كمال لنفس، وهو المسمى بالعقل المستفاد، لأنها مستفادة من الله سبحانه وتعالى برأي الحلي وأساتذته، وبرأي الحكماء الأوائل مستفادة من العقل الفعال، الذي يخرجها من العقل الهيولاني إلى العقل المستفاد[٧٧].

وهنا يحدد العلامة الحلي نقطة اختلافه عن المدرسة المشائية، حيثُ إن الأخيرة ذهب فلاسفتها مثل الفارابي وابن سينا إلى أن العقل يخرج من حال القوةِ إلى حال الفعل بفعل قوة خارجية متمثلة بالعقل الفعال،الذي العقل العاشر بموجب نظرية الفيض التي فسروا من خلالها صدور الموجدات عن الباري جل شأنه، في حين نجد أن مخرج العقل عند الحلي هو فيض من الله تعالى مباشرةً وليس من العقل الفعال.

وكعادة فلاسفة الإسلام، يلجأ الحلي إلى لغة التوفيق بين الفلسفة والدين، وذلك في سياق ربطه بين مراتب العقل النظري وبين سورة النور، قوله تعالى﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ﴾[٧٨].

فهذه المراتب النفسية قد وردت في هذه السورة، فالمشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقوب فيها، والزجاجة بالعقل بالملكة، لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم القبول، والشجرة الزيتونة بالفكرة، لكونها مستعدة لأنْ تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب. والزيت بالحدس لكونه اقرب إلى ذلك الزيتونة، والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار بالقوة القدسية، لأنها تكاد أن تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل، والمصباح بالعقل الفعال، لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه، والنار بالعقل الفعال، لان المصابيح تشتعل منها[٧٩].

الخاتمة

يمكن عرض نتائج البحث كما يلي:

١- بحث العلامة الحلي في طبيعة المعرفة ومصادرها، وقد شايع الفلاسفة المشائيين في بحثه هذا،الأمر الذي يُشير إلى تأثره بالفكر الفلسفي الإسلامي وأطروحاته في مبحث المعرفة، من جهة، ومن جهة أخرى إلى ابتعاده من دائرة الشك الى دائرة اليقين.

٢- يذهب الحلي إلى أن المعرفة تطلق في المشهور على معانٍ عدة منها مطلق الإدراك على أن يكون مرادفًا للعلم بمعنى حصول صورة الشيء في العقل، ومنها إدراك الأشياء البسيطة، وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك المركبات، ومنها إدراك الجزئيات وفي مقابلتها العلم بمعنى إدراك الكليات .

٣- فرق العلامة الحلي بين الحس والإحساس من حيث إن الأول قوة أو ملكة في حين أن الثاني ظاهرة لا غير، أما الحاسة فهي قوة طبيعية لها اتصال بأجهزة عضوية يدرك بها الإنسان أو الحيوان ما يطرأ عليه من تغيرات، والمذهب الحسي هو القول أن جميع معارفنا ناشئة من الإحساسات وأنّ المعقول هو المحسوس ويُعد هذا المذهب من صور المذهب التجريبي.

٤- يرى العلامة الحلي أن معرفة الإنسان إنما تبدأ بالحس ومن ثم بالعقل، وأوضح هذا المعنى في سياق تعريفه للفلسفة الطبيعية بقوله: «أقرب الأشياء بالنسبة إلينا، فإننا إنما ندرك الأشياء بحواسنا أولًا، ثم ننتقل منها إلى المعقولات، إذ كانت نظرتنا لا تفي بادراك المعقولات إلا بتوسط المحسوسات، والأشياء المدركة بالحس إنما هي الأجسام ولواحقها، فالعلم بها ينبغي أن يتقدم على العلم المتكفل بالبحث عن الأمور المجردة عن المادة».

٥- آمن الحلي بالمعرفة العقلية بوصفها المصدر الثاني من مصادر المعرفة، وتابع في ذلك فلاسفة الإسلام في تقسيمات العقل إلى قسمين : النظري والعملي .

الهوامش

(١) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص٨١٤.

(٢) المعجم الفلسفي، ص١٨٧.

(٣) المعرفة ،ص٥٣-ص٥٤.

(٤) ثمة إشكالية تتعلق بالعلاقة بين نظرية المعرفة ومصطلح الابستمولوجيا، أما الاخير :فهو مشتق من الكلمة اليونانية (Episteme) والتي تعني المعرفة أو العلم، ولفظ (Logos) يعني نظرية أو الدراسة، أي إن مصطلح الأبستمولوجيا بحكم أصله الاشتقاقي يعني حرفياً (نظرية العلم) أو (نظرية المعرفة العلمية) والتي تهتم بالدراسة النقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروعها ونتائجها.

ويعود هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي ج.ف.فريير الذي كان أول من أطلق هذا اللفظ في كتابه(سنن الميتافيزيقا) عندما ميّز بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة، وإذا كان مصطلح الأبستمولوجيا هو نفسه نظرية المعرفة في اللغة الإنكليزية، فإن الاختلاف يظهر في اللغة الفرنسية ولذلك ظهر موقفان فيما يخص الاختلاف بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة:

-الموقف الأول: يجعل من الابستمولوجيا ونظرية المعرفة شيئاً واحداً ويعبر عن هذا الموقف جان بياجيه صاحب نظرية الابستمولوجيا التكوينية الذي ذهب إلى إن المعرفة في تطور دائم لن تصل فيه إلى تمامها واعتبر أن كل ابستمولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو نظرية في المعرفة أو نظرية معرفة.

-الموقف الثاني:هو الذي يفرق بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة ويحول جنس المعرفة كله إلى نوع واحد فقط هو المعرفة العلمية ويرفض كل ما عداها من المعارف ويعبر عن هذا الموقف لوي روجيه الممثل القوي للوضعية الجديدة في فرنسا، أما بالنسبة للاستخدام العربي لنظرية المعرفة والابستمولوجيا فقد ظهر هناك اتجاهان أيضاً، الاتجاه الأول: يميل أصحاب هذا الاتجاه إلى المطابقة بين المصطلحين، أي إنهم يذهبون إلى ما ذهب إليه أصحاب الموقف الانجليزي، أما الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الفرنسي فهو الذي يتابع الفصل بين المصطلحين كما ذهب إلى ذلك أصحاب الموقف الفرنسي ويميزون بين استخدام نظرية المعرفة في المجال الفلسفي وبين استخدام الابستمولوجيا في المجال العلمي

وفلسفة العلم من حيث إنها تهتم بنوع خاص من المعارف هو المعرفة العلمية. ينظر: أسس الفلسفة، ص٧٢.أيضاً: نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ص٢٧-٣٠. ينظر كذلك المعرفة الحسية عند العلامة الحلي، ص٦٧٥-٦٧٧.

(٥) المقابسات، ص٣١٢. أيضاً: الفلسفة الإسلامية، ص١٠٩.

(٦) ينظر: الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، ص٧٠.

(٧) نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٦٢.

(٨) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٩) المصدر نفسه،ص٢٤.

(١٠) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥.

(١١) المصدر نفسه،ص٦٣.

(١٢) الأسرار الخفية، ص٤٤.

(١٣) نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي وموقف ابن سينا وابن باجة منها، ص١٢٧.

(١٤) ينظر: المنطق، الفلسفة، ج١، ص٢٥-٢٦.

(١٥) ينظر: نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي وموقف ابن سينا وابن باجة منها، ص١٢٨.

(١٦) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٥٨. كذلك: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٣٦٦ وما بعدها.

(١٧) ينظر: إيضاح المقاصد، ص٣٥٧.

(١٨) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٥٩.

(١٩) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢٠) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٣٧٨.

(٢١) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٦٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص.٣٦٣.

(٢٣) ينظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس، ص٩٤.

(٢٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٤-٩٥.

(٢٥) ينظر:الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٦٣-٣٦٤.

(٢٦) ينظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس، ص٩٥.

(٢٧) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٦٤. كذلك: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الصادق، قم، ص٥٦٠-٥٦٢.

(٢٨) الأسرار الخفية، ص٣٦٥.

(٢٩) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٦٦.

(٣٠) ينظر: رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها، ضمن تسع رسائل في

الحكمة والطبيعيات، كذلك: المباحث المشرقية، ج٢، ص٣٠٠.

(٣١) ينظر: تسليك النفس إلى حضرة القدس، ص٩٦. كذلك: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٦٧-٣٦٨.

(٣٢) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٣٧٧

(٣٣) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٦٨-٣٦٩. كذلك: نظرية المعرفة عند العلامة الحلي، العدد ٣، ص١٩٤.

(٣٤) ينظر: الأسرار الخفية، ص٣٦٨. كذلك: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٣٧٨.

(٣٥) تسليك النفس، ص٩٧.

(٣٦) ينظر نظرية المعرفة عند العلامة الحلي، ص١٩٥.

(٣٧) ينظر: المعتبر في الحكمة، ص١٥٥.

(٣٨) ينظر: تسليك النفس، ص٩٤.

(٣٩) ينظر: المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٤١) ينظر: فصوص الحكم، ص١٠-١١. كذلك: رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ص٦١.

(٤٢) ينظر: رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ص١٣٣-١٣٥.

(٤٣) يُنظر: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص٣٧-٣٩.

(٤٤) ينظر: نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، ص٥٥٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٥٥٨-٥٥٩.

(٤٦) ينظر: فصوص الحكم، ص٧٨. ونجد الكندي قبل الفارابي قد اقتصر حديثه عن هذه القوى في ثلاث: القوة الحسية، والقوة المصورة أو المتخيلة، والقوة العقلية. وتارةً يجعل منها قوتين هما العقل والحس. كما نجد إخوان الصفا وان اتفقوا مع ابن سينا في جعل هذه القوى خمسة، فإنهم يسقطون من هذا التصنيف الحس المشترك والمصورة والوهم، وتبدأ هذه القوى عندهم: بالمتخيلة، فالقوة المفكرة، فالحافظة، فالناطقة، ثم القوة الصانعة. يُنظر: رسالة في ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) ج١، ص٢٩٤. كذا: رسائل أخوان الصفا، ج٢، ص٣٥٠-٣٥١.

(٤٧) ينظر: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٣٦.

(٤٨) ينظر: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢١١.

(٤٩) الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٧٥.

(٥٠) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٣٨٢.

(٥١) المصدر نفسه، ص٣٨٣.

(٥٢) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص٣٧٧.

(٥٣) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) لسان العرب، مج٣. ص١١٨ -١١٩.

(٥٦) المعجم الفلسفي، ص٢١.

(٥٧) ينظر: تسليك النفس إلى حضيرة القدس، ص٩٤.

(٥٨) المعجم الفلسفي، ج١ ، ص٤٦٧ -٤٧١.

(٥٩) ينظر: قصة الفلسفة الحديثة، ص ٢١٦.

(٦٠) ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص٢٧٩.

(٦١) يُنظر: الفلسفة الإسلامية، ص١١٥- ١١٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص١١٧.

(٦٣) الكندي فيلسوف العرب، ص١٠٨.

(٦٤) التعليقات، ص٣٨.

(٦٥) يُنظر: عيون الحكمة، ص٤١.

(٦٦) المنطق، ص٣٨٥.

(٦٧) الأسرار الخفية في معرفة العلوم العقلية، ص٢٢٧.

(٦٨) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص٩٨.

(٦٩) الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٣٦٧ -٣٦٨.

(٧٠) ينظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص٣٨٤.

(٧١) معارج الفهم في شرح النظم، ص ٤٥٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٤٥٦.

(٧٣) ينظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص١٣١.كذلك، المعتبر، ج٢، ص٣٣٣.

(٧٤) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٤.

(٧٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٧٨- ٣٨٨.

(٧٦) نهاية المراد في علم الكلام، ج٢، ص٥٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٠.

(٧٨) سورة النور، ٣٥.

(٧٩) نهاية المرام في علم الكلام، ٢/ ٦٠- ٦١.

المصادر والمراجع

* القران الكريم

١. الإدراك الحسي عند ابن سينا، محمد عثمان نجاتي، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

٢. الأسرار الخفية في العلوم العقلية، الحلي، تحقيق: د. حسام محيي الدين الالوسي ود. صالح مهدي الهاشم، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٥م.

٣. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٢، شرح وتعليق: نصير الدين الطوسي، مطبعة إيران، قم.

٤. إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، إيران، ١٩٥٩م.

٥. الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، تحقيق: مجمع: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، إيران.

٦. تسليك النفس إلى حضيرة القدس الحلي، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران .

٧. التعليقات، الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، ط١، إيران، ١٣٧١ش.

٨. دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق عاطف العراقي، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م.

٩. رسالة في القوى الإنسانية وادراكاتها، ابن سينا، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تقديم: د. جميل صليبا، دار بيبليون، باريس، ٢٠١٥م.

١٠. رسالة في ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، الكندي ج١، دراسة وتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده.

١١. رسائل إخوان الصفا أخوان الصفا،ج٢، مطبعة نخبة الاخبار، الهند، ١٣٠٥هـ.

١٢. الطويل، توفيق: أسس الفلسفة، ط٣، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة.

١٣. عيون الحكمة، ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت،١٩٨٠م.

١٤. فصوص الحكم، الفارابي، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٣٤٥، ص١٠-١١.

١٥. الفلسفة الإسلامية، الصاوي، الصاوي أحمد، المتحدة للطباعة، مصر، ١٩٩٨م.

١٦. الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم مصطفى، إبراهيم مصطفى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية، ٢٠٠٠م.

١٧. في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، ط٤، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ١٩٦٩م، ص١٣١.

١٨. قصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين وزكي

نجيب محمود،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة، ١٩٣٦م، ص٢١٦.
١٩. الكندي فيلسوف العرب، الأهواني، احمد فؤاد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، بلا.ت.
٢٠. لسان العرب، ابن منظور، مج٣، ط٤، دار صادر للطباعة والنشر-بيروت، ٢٠٠٥م.
٢١. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج٢، مطبعة إيران، قم.
٢٢. معارج الفهم في شرح النظم الحلي، تحقيق: مجمع: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، إيران.
٢٣. المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، طبعة الهند، بلا.ت
٢٤. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني، عبد المنعم، ط٣، مكتبة مدبولي-القاهرة، ٢٠٠٠.
٢٥. المعجم الفلسفي، مدكور، إبراهيم، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية-القاهرة، ١٩٨٣.
٢٦. المعرفة الحسية عند العلامة الحلي، د.حسين حمزة شهيد وصبا هاشم سلطان، مجلة كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد،٢٠٢١م.
٢٧. المعرفة، الشنيطي: محمد فتحي، ط٥، ١٩٨٠م، دار الثقافة للطباعة والنشر-القاهرة.
٢٨. المقابسات، التوحيدي، تحقيق: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر ط١، ١٩٢٩م.
٢٩. المنطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ج٢. الجمع بين رأيي الحكيمين الفارابي، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط٢، دار المشرق- بيروت.
٣٠. المنطق، المطهري، الفلسفة، ج١، ت: حسين علي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، طهران، ٢٠٠١م.
٣١. نظرية البرهان المنطقية عند الفارابي وموقف ابن سينا وابن باجة منها، نضال ذاكر عذاب، بغداد، ط١، ٢٠١٠م، ص١٢٧.
٣٢. نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، راجح عبد الحميد، مكتبة المؤيد، ط١، الرياض، السعودية، بلا.ت.
٣٣. نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، السكري، عادل، الدار المصرية اللبنانية-القاهرة، ١٩٩٩م.

٣٤. نهاية المرام في علم الكلام، الحلي، ج٢، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الصادق، قم، إيران، ص٥٦٠-٥٦٢.

الدوريات:

١. نظرية المعرفة عند العلامة الحلي، جواد الورد، العدد ٣، مجلة المحقق، العدد ٣.