رؤية الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في المعرفة الحسية

تحليل ونقد

المدرس الدكتور

إبراهيم جاسم كاظم جعفر الموسوي

كلية العلوم الاسلامية – جامعة وارث الأنبياء (عليهم السلام)

almussawiibrahim4@gmail.com

الملخص

موضوع هذا البحث، دراسة رؤية الشيخ مصباح اليزدي في المعرفة الحسية، أي مجموعة المسائل المتعلقة بالمحسوسات الخارجية، مثل حقيقة الادراك الحسي، حصولية او حضورية الادراك الحسي، اثبات المحسوس الخارجي، قيمة هذه المعرفة، المطابقة مع الواقع، وهي مسائل تناولها الشيخ بالبحث والتفصيل، والغاية منها (الدراسة)، اعطاء رؤية توصيفية تحليلية مترابطة تكشف عن مدى قوة هذه الرؤية المعرفية والفلسفية لنجم من نجوم الفلاسفة المسلمين المعاصرين، على حل مشكلة المعرفة الحسية، ومدى امكانيتها من الخروج من اشكاليات هذه المعرفة، والمنهج فيها هو المنهج التحليلي البنيوي للنصوص، ثم قراءتها قراءة نقدية بنائية، من خلال ملاحظة مبدا الانسجام بين اجزاء هذه الرؤية الفلسفية، ومكوناتها. والنتيجة التي توصلنا لها ان هذه الرؤية قدمت بعض الحلول المطروحة في الفلسفة الاسلامية، مع تسليمها اخيرا بقوة اشكالية السفسطة في هذا المجال، وصعوبة الخروج منها.

الكلمات المفتاحية: رؤية، الشيخ مصباح اليزدي، المعرفة الحسية، تحليل، نقد.

The vision of Sheikh Muhammad Taqi Misbah Al-Yazdi in sensual knowledge - analysis and criticism

Dr. Assist.

Ibrahim Jassim Kadhim Jaafar Al-Mousawi

Warith Al-Anbiya "PBUH" University

College of Islamic Sciences, Department of Islamic Sciences

Abstract

This research aim to study Sheikh Misbah Al-Yazdi's vision of sensual knowledge, which is a group of issues related to external sensations, such as the fact of perception, occurrence or presence of sensual perception, and the proof of external sensation, as well as the value of this knowledge, and the conformity with reality, which are issues that the Sheikh discussed in detail. The purpose of it (the study) is to give a coherent, analytical, and descriptive vision that reveals the strength of this epistemological and philosophical vision of one of the stars of contemporary Muslim philosophers, in order to solve the problem of perceptual knowledge, the extent of its possibility of getting out of the problems of this knowledge, and the method in it as the structural analytical method of texts, then reading it is a constructive critical reading, by noting the principle of harmony between the parts of this philosophical vision, and its components. The conclusion that we came to was that this vision presented some of the solutions proposed in Islamic philosophy, and finally delivering it with the power of the problematic sophistication in this area, as well as the difficulty of getting out of it.

Key words: Vision, Sheikh Misbah Al-Yazdi, Sensual Knowledge, Analysis, Criticism.

تمهيد

الدراسات التحليلية النقدية من افضل العوامل المحركة لعجلة العلم والناهضة به؛ لان التحليل يكشف عن بنية الشيء في نفسه، أي اجزاءه المكونة لـه، وبنيته بلحاظ ما هو خـارج عنه، أي المباني والاسس. اما النقد فهو كاشف عن مواضع النقص والكمال، وكل منهما (التحليل والنقد) يعطي للعلم قوة و محركية، ويرفع عنه حالة السكون والجمود، لان قدسية العلم في نهوضه وحركيته، وهي حالة مماثلة للواقع الخارجي المتحرك السيال في مرحلة الفكر او الواقع. الحركة العلمية الناهضة هي سر التقدم الاول في الحضارات والامم المتقدمة؛ لأنها فتحت ابواب العلم واعطت العقل حريته الفكرية في النهوض بها، والا فان الجمود العلمي او الخوف من العلم والنقد هو عبارة عن السكون والتقليد الاعمى، وهو لا يعطي للأمم الا الجمود وتقديس الاسماء.

هذه المقالة هي سير في هذا الطريق العلمي، تمام الغرض منها هو تحليل وتحقيق الواقع المعرفي في واحد من اهم مجالات البحث الفلسفي وهو نظرية المعرفة، وفي واحدة من اهم مسائلها وهي حقيقة المعرفة الحسية وقيمتها.

اما اختيار رؤية الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي؛ فذلك عائد لمكانة هذا الفيلسوف في الحوزة العلمية، وبحثه لجملة من جوانب المعرفة الحسية، واشكالياتها في جملة من كتبه. اضافة ان رؤيته الفلسفية متبناة عند الكثير من طلابه المحققين.

المنهج: عبارة عن قراءة تحليلية بنيوية داخلية، نقدية، وهي قراءة اقتصرنا فيها على شرح الوضع الداخلي لأجزاء هذه الرؤية نفسها، دون ملاحظة ما هو خارج عنها أي المباني والاسس البعيدة او المتوسطة لها؛ مع اجراء نقد وتقويم لها من خلال مبدا الانسجام والترابط، ومدى فاعليتها في اعطاء رؤية معرفية واضحة منسجمة، اما بحثنا الاخر أي القراءة الثانية وهي دراسة الرؤية المعرفية من خلال مبانيها المعرفية والفلسفية والعلمية، هو ما بحثناه في بحث مستقل مفصل، تحت عنوان (مباني رؤية الشيخ مصباح اليزدي في المعرفة الحسية تحليل ونقد)

الفيلسوف محمد تقي مصباح اليزدي

فيلسوف اسلامي معاصر، ولد في عام ١٩٣٤م، في مدينة يزد من مدن ايران المعروفة، من الطلاب المُبَرزين للفيلسوف الاسلامي العلامة محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١- ١٤٠٢هـ. ق)، والاستاذ والطالب من حكماء مدرسة الحكمة المتعالية، وهي المدرسة التي تتبنت المنهج الثلاثي في اكتشاف المعرفة، والوصول لها، (البرهان والعرفان والوحي) والمنهج العقلي في الاثبات والبيان، وهو منهج الفلسفة العام، لكن ما تجلى واضحا في مدرسة الشيخ مصباح اليزدي، هو قبول متبنيات الحكمة المتعالية، واساساتها، مع الركون للعقل والمنهج العقلي فقط،

دون اعتماد منهج الكشف والوحي. لمدرسة الشيخ مصباح اليزدي تاثير واضح في زماننا المعاصر على مجمل الحركة الفكرية في ايران على المستوى الفكري والسياسي، من خلال طلابه وكتاباته الكثيرة. من كتبه، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تعليقة على نهاية الحكمة وغيرها الكثير.

خلاصة اراء الشيخ مصباح اليزدي في المعرفة الحسية

قبل الدخول في الدراسة التحليلية لآراء الشيخ مصباح اليزدي، نشير لعرض موجز لهذه الآراء

١. اهمية المعرفة الحسية وانها بداية المعرفة الحصولية.
٢. شبهة السفسطة بدايتها نشأت من اشكالية المعرفة الحسية.
٣. الادراك الحسي هو ظاهرة مفهومية ومن اقسام العلم الحصولي.
٤. الصور الحسية هي مجردات مثالية، والعلم بها علم حضوري.
٥. الواقع المادي يتم اثباته من خلال الاثار المحسوسة والصور الحسية بضميمة قاعدة العلية.
٦. المطابقة بين الصور والواقع لا يمكن اليقين بها واثباتها لضعف المعرفة الحسية وعدم الدليل على المطابقة.

أهمية المعرفة الحسية

المعرفة المتعلقة بالواقع المادي الخارجي هي من المعطيات الأولى – في الجملة – للمعرفة الحسية، وقولنا (في الجملة) من اجل الاحتراز عن الجوانب المعرفية العقلية او التجريبية المتعلقة بالماديات، أي المعارف التي بنيت على تلك المعطيات المباشرة السابقة، ودخلت في تكوينها معارف عقلية قبلية او بعدية عامة، فان هذا السنخ الثاني من المعارف لا يعد من معطيات المباشرة للمعرفة الحسية، نعم هي (المعرفة الحسية) بنيته الاولى.

المعرفة الحسية عموما هي بداية الانطلاق في تشكيل المنظومة المعرفية للإنسان، ومن عُطلت حواسه كلا او بعضا فهو منقطع وعاجز عن معرفة موجودات هذا العالم، كما تشهد به التجربة والوجدان قبل البرهان، وكما قيل: (من فَقَدَ حسا فَقَدَ علما).

وهذه (المبدئية للمعرفة الحسية) حقيقة معترف بها في كل سطوح الفكر الفلسفي بكل مذاهبه ومدارسه، وإنما البحث **في سعة هذه الدائرة وضيقها، وانحصار الطريق فيها وعدمه**[1].

والمراد من سعة هذه الدائرة، او مسالة انحصارية المعرفية فيها، هو الاشارة لإشكالية وجود طرق معرفية اخرى للإنسان مثل طريق المعارف الوجدانية، والفطرية، والعقلية، والدينية وغيرها، فان هذه تعتبر روافد معرفية كبيرة للإنسان وان كانت لا تصل لحجم مرتبة الادراك الحسي ودوره في البناء المعرفي؛ لذلك سعى جملة من فلاسفة المسلمين الى تقليل مرتبة اهمية المعرفة الحسية وتخفيف اثر اشكاليتها المعرفية؛ من باب وجود هذه الطرق المعرفية الاخرى

التي تستطيع ان تشكل البناء اليقيني للمعرفة. لان الاقرار بوجود روافد اخرى للمعرفة يعني ان اشكالية السفسطة في قيمة المعرفة الحسية لو سلم قبولها – أي اذعنا بعدم الاطمئنان واليقين فيها– لا تسري لجميع ابعاد الفكر الاخرى وانما تبقى في دائرة المعارف الحسية وما يترتب عليها. لكن الكلام هو ان هذه المعارف المبنية على هذه الروافد هل هي مستقلة عن المعرفة الحسية تماما، او مبنية عليها في بعض مراتبها؟ كذلك المنظومة المعرفية للإنسان هل بالإمكان المحافظة عليها من خلال هذه الروافد او انها تؤمن جانبا صغيرا من جوانبها فقط؟ وفي النتيجة ان هذه المحاولات هي اشبه بعمليات تصالح بين السفسطة واليقين، ومقاسمة لدوائر المعرفة، فيسلم للسفسطة الدائرة الاكبر، وتترك لليقين الدائرة الاصغر. وهذه ما نراها في اكثر محاولات الفلسفة الاسلامية المعاصرة وسعيها في المحافظة على الحد الادنى من المعرفة كما سيتبين.

قال: ((**من الطرق الطبيعية لمعرفة العالم الخارجي هو طريق الاستفادة من الحواس الخمس فحواسنا الخمسة هي منافذ تُفتح للعالم الخارجي وتُشكل طرق ارتباطنا معه**))[٢].

فتح المعرفة الحسية لمنافذ الارتباط بالعالم الخارجي لا تنحصر طبعا في غير الدائرة الفلسفية للوجود او للمعرفة او ما شابهها، لان جملة من مسائل الفلسفة الاولى وهي ما تسمى بالأحكام العامة مستقاة من المحسوسات مثل أبحاث الجسم والمقولات، والحركة ومتفرعاتها من المكان والزمان وغيرها الكثير، اضافة من الناحية المعرفية، فان الكثير من المفاهيم الماهوية وغيرها، سواء بطريقة مباشرة او غير مباشرة، تنتهي لانطباعات المعرفة الحسية.

مشكلة المعرفة الحسية

قراءة فلسفة الشك والسفسطة، تكشف بوضوح للقارى اللبيب ان اهم اسسها؛ هو اثبات ضعف قيمة المعرفة الحسية، وهو ما اعتمد في اثباته على وجود الشك القوي، شك بني في اساسه الاول على كثرة اخطاء الحواس، وان هذه الكثرة سالبة للقيمة المعرفية للمعرفة الحسية ومن ثم للادراك ككل، وهو سريان يرجع اما الى احتمالية سريان الخطأ في بقية الادراكات والمعارف المبنية عليها، المباشرة وغيرها، او من باب وجود هذه الاحتمالية للخطأ في الادراكات الاخرى استقلالا؛ اي نحتمل ان الادراك العقلي والقلبي هو مصاب باخطاء ادراكية كحال المعرفة الحسية.

من باب اذ ما يدرينا لعل جميعها اخطاء متراكمة، لان وجود الخطا الاول موجب للتهمة والشك في البقية ايضا ما دام اننا نفقد اليقين في كل ادراك بخصوصه، وهو شك عقلي وعقلائي، مثلما لو فرضنا كتابا في ايدينا ونعلم انه حصل فيه تلاعب واخطاء في صفحاته فان هذا الشك سوف يسري لكل معرفة بنيت على تلك الصفحة، كما يسري لبقية الصفحات ما دمنا لا نمتلك اليقين التام في صحتها.

نعم نحن كبشر اعتيادين نظن واقعية هذه

المعارف ولا نعتني لوجود الشك فيها تماما. وهو ظن لا يعول عليه كثيرا في المعرفة المعرفة الحقيقية ، لان من الناحية المعرفية والفلسفية فان الاحتمالية السابقة صادقة تماما.

قال الشيخ مصباح: ((**ان الشبهة التي تعلق باهدابها السوفسطائيون واصحاب الشك وبينوها بصور مختلفة مع ذكر امثلة متنوعة هي هذه : احيانا يحصل للانسان يقين بوجود شي عن طريق الحس ولكنه يلتفت بعد ذلك الى انه قد اخطا اذن يعلم من هذا ان الادراك الحسي لا يتمتع بضامن لصحته ثم تبعا لذلك يظهر احتمال آخر وهو من اين لنا ان نثبت ان سائر ادراكاتنا ليست خطا ولعله ياتينا يوم ندرك فيه خطاها ايضا ... ونتيجة للك انه لا الحس لايمكن الاعتماد عليه ولا العقل وحينئذ لايبقى للانسان سوى الشك**))[٣].

أقسام الإدراك

تقسم الادراكات في كلمات الحكماء منذ القديم إلى أربعة أقسام، وهي الادراكات الحسية، والخيالية، والوهمية، والعقلية، وهي اقسام مترتبة بلحاظ وحدة المدرَك (بالفتح) باستثناء الادراك الوهمي منها، كما سنوضح ذلك.

والتقسيم الرباعي للأدراك هو التقسيم المشهور والمتداول في كتب كل الحكماء الاسلاميين، المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، بل لا تخلو منه كتاباتهم في بحث الادراك، نعم في بعض كلمات صدر المتالهين وارائه، ان الاقسام ثلاثة مع حذف الادراك الوهمي من التقسيم والحاق هذا القسم بالادراك العقلي[٤].

والمعنى العام المشهور لهذه الادركات في كلمات الحكماء، هو:

الادراك الحسي: هو الادراك المباشر للموجودات المحسوسة، الحاصل حين الاحساس بالاشياء الخارجية، بواسطة الحواس الخمس، كمثل احساس البرودة من مسك الثلج باليد، او احساس الطعم عند تذوق الطعام، واما ما هي حقيقة هذا السنخ من الادراك فهو ما يمثل تحقيقه جزءا من موضوع بحثنا.

الأدراك الخيالي: الصور الذهنية المتمثلة في الذهن نتيجة عملية الاحساس، والباقية بعد انتهاء الاحساس، كمثل الصور التي نستذكرها من حوادث جرت علينا، سواء كان احساسا ظاهريا وهو الاحساس بالاشياء الخارجية مثل وجود النار، او احساسا باطنيا وجدانيا كالاحساس بالافراح والصور الباقية في ذهننا عنها.

نعم من المسائل المطروحة للنقاش، هي هل الادراك الخيالي هو ذات هذه الصور الذهنية المتمثلة ولو حين الاحساس، او انه فقط الصور الذهنية الباقية بعد انتهاء الاحساس، وهي مما اختلفت فيها كلمات بعض الحكماء، كذلك توسعة الادراك الخيالي للمعاني المتوهمة وهو المعنى الاول من الادراك الوهمي، والصور الانشائية اي ما تنشاه النفس من

صور تدخل في مجال العمل الفني والهندسي وغيره، فهي يطلق عليها بمعنى من المعاني ادراكات خيالية.

الادراك الوهمي: للادراك الوهمي معنيان، الاول: التوهمات وهو جميع الصور الذهنية غير الواقعية، اي صور تحدث في مخيلة الانسان، يَحسَبُ الانسان ان لها واقعا، وهي لا واقع لها الا في مخيلة الانسان نفسه، وهذا المعنى من الادراك الوهمي هو ما يبحث عادة في بحث تقسيمات الاقيسة ومبادئها، فيطلق على هذا السنخ من القضايا (الوهميات)[٥].

الثاني: ادراك المعاني العاطفية والوجدانية عند الاخرين والاحساس بها، وهي ما يعبر عنها في كلماتهم، المعاني الجزئية التي لامقدار ولا مادة لها، كالحب والبغض، فان ادراك تحققها الجزئي في نفوس الاخرين، ينسب لقوة الوهم، وهي قوة مخصصة عند المتقدمين من الحكماء لادراك هذه المعاني الجزئية، ادراك واحساس مباشر، لا من طريق الحواس الخمسة، نعم ان للحواس دور في ادراك آثار هذه المعاني وما يترتب عليها، لا نفس وجودها وتحققها.

المثال المشهور لها، وما يضرب بكثرة، ادراك الشاة الصغيرة للعداوة بمجرد رؤية الذئب، وفرارها منه، مع ان هذه العداوة لم تحصل سابقا في تجربتها، مما يقتضي عدم فرارها منه، مع ان النفرة موجودة منذ اول وجودها ورؤيتها له، وهو ادراك يعلل من باب هذه القوة الوهمية، وادراكها لهذه المعاني فقط.

اما المعاني الكلية والعامة للمحبة والعداوة، كما نعبر عنها بمفهوم المحبة العام، فهي مفاهيم كلية راجعة للعقل الانساني لا ربط لها بالادراك الوهمي.

الادراك العقلي: هو ادراك المعاني والمفاهيم الكلية، وحقائق الاشياء، وهي ادراكات غير محسوسة مباشرة بالحس الظاهري او الوجداني او الوهمى، نعم ان الكثير من مصاديقها الجزئية هي حاصلة من مجاري الادراك السابقة[٦].

تنبيه: المعنى السابق للإدراك الوهمي هو المعنى المطابق لرؤية المتقدمين، والمتأخرين من الحكماء،، نعم ممن خالف في ذلك صدر المتالهين، معتبرا ان الأدراك الوهمي هو نوع من الادراك العقلي لا ادراكا مستقلا مباشرا، وهو بحث فصلناه في اطروحتنا للدكتوراه، (حقيقة علم الانسان بالواقع المادي الخارجي الجسماني)، في بحث المقدمات التمهيدية من الفصل الاول.

حقيقة الإدراك الحسي

البحث الاساس في الادراك الحسي من منظار علم المعرفة عند الفلاسفة المسلمين المعاصرين، هو تحديد حقيقته، وهل هو قسم من العلم الحصولي او الحضوري؟ وما هي حقيقة الصورة المحسوسة فيه؟ وهي اسئلة يترتب عليها بيان قيمة المعرفة الحسية، وهي ما سوف نتناولها من خلال التحليل المعرفي لها.

تعريف العلم الحضوري و الحصولي

التعريف الواضح والمقبول للعلمين عند الحكماء المعاصرين، ان العلم الحضوري هو الادراك المباشر للمعلوم من دون واسطة صورة وحاك، و الحصولي هو الادراك من خلال المفهوم والصورة والحاك؛ وهو (الحصولي) ما يقتضي وجود عالم وهو المدرك (بالكسر) وصورة ذهنية (المدرك بالفتح) ومعلوم محكي بواسطة الصورة الذهنية مثلا، وهو ما يطلق عليه بالمعلوم بالعرض، وهو غائب بطبيعته عن ادراك العالم، وان عملية ادراكه قد تمت من خلال الواسطة الذهنية، او المفهوم والحاك، اما العلم الحضوري فان المعلوم فيه حاضر بوجوده للعالم، فهو المعلوم بالذات ولا معلوم بالعرض فيه[٧].

معرفة حقيقة الادراك الحسي وانه مصداق أي من العلمين، لها اهميتها عند الحكماء بلحاظ القيمة المعرفية للعلم الحضوري. للخروج من مشكلة الشك السفسطائي، وهي قيمة مبنية على النظرية المشهورة من ان الخطأ من خصائص العلوم الحصولية لا الحضورية.

جملة من المسائل الاساس في نظرية المعرفة.

١. اهمية العلم الحضوري في البناء المعرفي، وان الطريق الاضمن للخروج عن مشكلة الشك في المعرفة هو التوجه للعلم الحضوري دون العلم الحصولي.
٢. النظرية المعرفية المشهورد في الفلسفة الاسلامية.
٣. فقدان الواسطة المفهومية في عملية الاحساس.
٤. فرضية كثرة اخطاء الحواس المدعاة في هذه المعرفة[٨].

المسائل الثلاث الاخيرة اوقعت بعض الحكماء في حل اشكالية المعرفة الحسية، اذ كيف يمكن الجمع بين فقدان الواسطة المفهومية مع قبول كثرة الاخطاء؟ لان طبق تصور الحكماء ان سبب انتفاء الالخطاء في العلم الحضوري ناتج من عدم وجود الواسطة المفهومية بين العالم والمعلول، والمفروض تحقق انتفاء هذه الواسطة في عملية الاحساس والادراك الحسي ولكن الاخطاء موجودة. وكيف يمكن الجمع بين فقدان الواسطة المفهومية ونفي العلم الحضوري عن الادراك الحسي؟ فان هذا النفي مخالف للتعريف المقبول عند الحكماء للعلمين؛ لان نفي الواسطة يجعله مصداقا للعلم الحضوري لا الحصولي، كما ان قبول كثرة الاخطاء يجعله من مصاديق العلم الحصولي لا الحضوري. طبق تخصيص الاخطاء في دائرة العلوم الحصولية.

التوجه للمسائل السابقة اعطى اشكالية في فهم حقيقة الادراك الحسي، وكيفية الجمع بين مباشرية الاحساس المنتجة للعلم الحضوري، وبين قبول الاخطاء الحسية؛ النافية للعلم الحضوري كما هو الراي المشهور[٩].

تعريف الادراك الحسي عند الشيخ مصباح

قال – في بيان تعريف الادراك الحسي– : ((هي الظواهر الذهنية البسيطة التي تحصل نتيجة لاتصال

أعضاء الحس بالواقعيات المادية مثل صور المناظر التي نشاهدها بأعيننا أو الأصوات التي نسمعها بآذاننا. وبقاء مثل هذه التصورات متوقف على بقاء الاتصال بالخارج وبعد انقطاع الاتصال بالخارج ولو بفترة قصيرة (مثلا عُشر الثانية) فإنها تذهب من صفحة الوجود)) [١٠].

قال: ((عندما نفتح أعيننا على حديقة غناء فان الألوان المختلفة للزهور والأوراق تجذب التفاتنا وتنطبع صور إدراكية متنوعة في ذهننا فإذا أغلقنا أعيننا فإننا لا نعود نرى تلك الألوان الجذابة وهذا هو الإدراك الحسي الذي ينتهي بانقطاع الارتباط بالخارج))[١١].

هل حقيقة التصورات الحسية، هي تصورات مفهومية ناتجة عن الاتصال والتأثر المادي، الذي يكون مقدمةً ومعداً لها، أو ان التصورات الحسية هي نفس التأثّرات المادية والاحساس بها، كإحساس الحرارة المادية عند وضع اليد في الماء الحار؟

الفرق بين الاثنين واضح؛ ان في حالة التأثّر والإحساس المادي توجد معرفة وجدانية بسيطة ليست من سنخ المفاهيم الذهنية العامة، وانما في هذه الحالة الادراكية ان المدرك شيء غير قابل للشك وجدانا، فانا لو شككنا في وجود المرئي لنا خارجا، فليس بالإمكان الشك في اصل الرؤية له، لان هذه الرؤية وجدانية وفعل يجد الانسان بخلاف وجود المرئي متعلق الرؤية.

أما المعرفة الناتجة من هذا الإحساس الوجداني فهي معرفة مفهومية بالوضوح، مترجمة لذلك الاحساس وعاكسة له، أي صوراً عن تلك التأثرات كصورة عن ذلك المنظر المرئي، او الطعم المذاق وغيرها من الاحساسات، وبين الاثنين تقدم وتأخر.

قال الفارابي (٢٦٠ – ٣٣٩ هـ) وابن سينا (٣٧٠- ٤٢٧هـ ق) : ((الإدراك إنّما هو للنفس؛ و ليس للحاسّة إلّا الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال. و الدليل على ذلك؛ أنّ الحاسّة قد تنفعل عن المحسوس و تكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس و لا يدرك)) [١٢].

وعند التحليل نجد ان في عملية الاحساس مراحل ثلاث: مرحلة (الانفعال) وهي المرحلة المادية من التأثر، غير مشروطة بتوجه النفس للشيء المحسوس، اذ التأثر مرحلة سابقة، لها شرائطها الموضوعية الخاصة بها، مرحلة (الاحساس) وهو الجانب الادراكي الحسي الوجداني بالمرحلة السابقة، مشروط بتوجه النفس، اذ الادراك لا يتحقق ما لم يتحقق التوجه النفساني، مرحلة (الادراك الصوري) وهو المتأخر عن الاحساس، وهو عمليّة تَمَثُّل المحسوس في الذهن وانتقاشه الذهني. كما ان الفرق بينهما من جهة اخرى، ان عملية التمثل المفهومي عملية ذاتية الحدوث والبقاء، فليس من شرط حدوث هذه الصور اختيار الانسان، او ارادته لحدوثها، وانما هي تحدث في النفس حين الاحساس وتبقى في الذاكرة والمخيلة، بخلاف المرحلة الثانية

(الاحساس الادراكي المادي) فهي تنتهي بانتهاء التأثير المادي. فطعم البرتقال محسوس ما دام البرتقال متذوقا اما بعد نهاية التذوق فان الموجود هي صورة عن الطعم السابق.

بناءً على ذلك يطرح هذا التساؤل: هل الادراك الحسي طبق البيان السابق للشيخ مصباح اليزدي، هو نفس المرحلة الثانية أي (الاحساس)، او الثالثة أي الصورة المفهوميّة المتأخرة، والناتجة عنه؟

قرائن التفسير الاول

ملاحظة جملة من القرائن في النصين السابقين، تعطي بوضوح ان الادراك الحسي نفس حالة الاحساس أي (المرحلة الثانية)، مثل قوله: ((صور المناظر التي نشاهدها بأعيننا ..)) وقوله في النص الثاني: ((وهذا هو الإدراك الحسي)) فان هذه الاشارة والحصر (هذا هو)، دالة بوضوح على حصر معناه وبيان حقيقته، كما ان التعبير عنه بالانتهاء حين انقطاع الاتصال بالمحسوسات الخارجية، يكشف ان الادراك الحسي المنقطع ادراك غير مفهومي كما هو واضح لان المفاهيم باقية في الذهن.

قرائن التفسير الثاني

مما يدعم هذا التفسير هو التعبير عن الادراك الحسي بالظواهر الذهنية، وبحثه ضمن العلم الحصولي، لا الحضوري، فان الذهن ظرف للعلوم الحصولية، لا الحضورية كما هو الاصطلاح المعروف في الفلسفة، كذلك عدم ذكر الادراك الحسي ولا الاحساس في اقسام العلم الحضوري، يدل ان الادراك الحسي هو المرحلة المفهومية للإحساس[١٣].

الفارق العلمي بين الاثنين

يتجلى هذا الفارق في تفسير حقيقة الصورة المحسوسة، وبيان حقيقة الادراك الحسي، وكونه حضوريا او حصوليا. تفسير الادراك الحسي طبق مرحلة الاحساس (الثانية) ينتج ان هذه المرحلة من الادراك هي ادراك مباشر دون واسطة، لان فيه وجدان النفس هذا الاثر في ذاتها دون واسطة، وهو طبق تعريف العلمين، علم حضوري لأنه ادراك من دون واسطة مفهومية، وهو ما قال به جملة من المتقدمين والكثير من الحكماء المتأخرين والمعاصرين اما تفسيره بالصور والمفاهيم والظواهر الذهنية، فهو علم حصولي لوساطة الصور المفهومية[١٤].

قال العلامة الطباطبائي (١٣٢١- ١٤٠٢هـ): ((وهو أن المحسوسات إنما تقع محسوسة بالحس المشترك بعد وجودها في الحواس الظاهرة كالبصر والسمع واللمس مثلا بأعيانها وعلم النفس بها علما حضوريا من جملة اتحادها بالقوى البدنية نحوا من الاتحاد...)) [١٥].

قال العلامة الطباطبائي: ((فاللامسة مثلا تحصل الكيفية الملموسة كالحرارة في عضوها اللامس عرضا قائما وتتحد بالنفس بها لاتحادها بالبدن ويتّم بذلك استعداد النفس لتصوّر الحرارة التي في الخارج

تصورا عندها، ونظير البيان يجرى في بقية الحواس ... وبان أيضاً ان العلم الحسى الحصولى يعتمد على نوع من الحضور...))[١٦].

اما ما هو اثر هذا الفرق بلحاظ علم المعرفة، فهو ما يتجلى في يقينية العلم الحضوري وعدم قابليته للخطأ، بخلاف الحصولي كما تقدمت الاشارة له سابقا.

تفسير الصورة المحسوسة وكيفية انتزاعها

الاختلاف في تفسير حقيقة الصورة المحسوسة، تارة هو في بيان حقيقتها الوجودية، واختلاف في كيفية حصولها وانتزاعها.

والاول: هل انها صورة مادية منطبعة في آلات البدن، أي الحواس الخمسة، ومدركة من قوى النفس الحسية، مثل قوة الباصرة وغيرها، او صورة غير مادية أي مجردة تجردا مثاليا عن المادة؟ والمراد من المثالية هي مرتبة وجودية بين الماديات المحضة، وبين الامور غير المادية بالكامل، فهي برزخ بين المرتبتين، غير مادية من جهة ذاتها، لكن تحمل جملة من الخصائص مثل الشكل واللون وبعض المقادير، وهي خصائص تتلائم مع الماديات، كما هي الصور الخيالية في اذهاننا.

ثانيا: كيفية انتزاع الصورة المجردة المثالية، ومحل انتزاعها او مشاهدتها، وهو ينحل الى تفسيرات عدة.

قال الشيخ مصباح: ((ويفسرها الماديون بالفعل والانفعالات الفيزيائية الكيميائية والفسيولوجية، ولكنه بالتعمق في مثل هذا اللون من الإدراك يتضح انه لايمكن عد نفس الإدراك أمرا ماديا ويمكن قبول الفعل والانفعالات المادية بعنوان كونها شروطا معدة للإدراك فحسب لأننا نرى صورا كبيرة تساوي مساحتها عشرات الأمتار المربعة وهي اكبر من جميع أجسامنا عدة مرات فضلا عن جهاز البصر أو أي عضو أخر من البدن .. وبما أننا نجد هذه الصورة الإدراكية في أنفسنا إذن لابد أن نسلم بكونها متعلقة بمرتبة من النفس وهي المرتبة المثالية للنفس وبهذه الصورة يتم أثبات تجردها وتجرد النفس أيضا))[١٧].

تحليل النص

١. ان الصور الحسية صور مجردة تجردا مثالياً، لا صورا مادية، واما المادية والانفعالات هي امور مهيأة ومعدة لحصول هذه الصور للنفس.
٢. وجود هذه الصور ومحلها، هو مرتبة النفس المثالية، فالنفس طبق تصور الحكمة المتعالية لها ثلاث مراتب متطابقة مع العالم الخارجي. مرتبة الاحساس تناسب الماديات، والمرتبة المثالية تناسب عالم الصور الادراكية غير المادية، كما ان المرتبة العقلية تناسب الادراك العقلي الكلي غير المادي تماما.
٣. اثبات تجردها من خلال امرين، **الاول**: اثبات وجود هذه الصور في انفسنا (..وبما أننا نجد هذه الصورة الإدراكية في أنفسنا) **ثانيا**: نفي الخصائص المادية عنها من قبيل الكبر والصغر، وهو نفي اثبته من خلال عدم امكانية حضورها

المادي طبق خصائص الواقعية الخارجية، لعدم التناسب بين الظرف والمظروف. اذن: تنتفي ماديتها من خلال حضورها في انفسنا، ويثبت تجردها المثالي..

٤. تجرد هذه الصور المثالي يقتضي ان محلها هو المرتبة المثالية من وجود النفس للتناسب بين الاثنين.

وبلحاظ تاريخي ان هذا الراي في توضيح الصورة المحسوسة هو نفس البيان المعروف عن صدر المتالهين، والعلامة الطباطبائي طبق بعض آرائه[١٨].

واما كيفية تفسير الوجود المثالي للصور المحسوسة، وبيان حقيقة هذا الادراك، فهو ما يمكن توضيحه من خلال جملة من الاحتمالات.

الاول: ان النفس في ادراكها الحسي كرؤية منظر جميل، تشاهد موجودات مثالية في مرتبة المثال المنفصل، (اصطلاح المثال المنفصل يشار به لعالم المثال المتوسط بين عالمي المادة والعقل، اي برزخ بين عالم المادة والطبيعة، وبين الموجودات غير المادية بالكامل، تعتبر موجودات عالم المثال موجودات مماثلة للصور في المنام، لكن لك حقيقية في عالمها، وهذه صور منامية) تتحقق المشاهدة لهذه الوجودات عند الاتصال بالواقعيات المادية، كما هي احدى تفسيرات نظرية ارجاع العلم الحصولي للحضوري، فتكون شبيهة بمشاهدات العرفاء مع فوارق جزئية، مثل المشاهدة عن بُعد او قرب.

وتوضيحه انك لما تنظر لمنظر مادي من خلال الباصرة، فالمشاهَد لك في الواقع امر غير مادي، هو مجرد مثالي؛ بدليل ان الصور الموجودة في نفسك هي صور ادراكية مثالية، وهذه المشاهدة انما تمت بواسطة المنظر الخارجي المادي، فهو مُعدٌّ للنفس، كما ان الاولياء يشاهدون اشياء غير مادية في مكاشفاتهم العرفانية.

وهذا الوجه نسبه الشيخ مصباح - طبق ظاهر عبارته- في تفسير الادراك الحسي- الى شيخ الاشراق، شهاب الدين السهروردي (٥٤٩-٥٨٧هـ)[١٩] وهي نسبة غير دقيقة، لان راي شيخ الاشراق المعروف في بيان الإدراك الحسي، هو العلم الحضوري والمشاهدة الاشراقية للموجودات المادية[٢٠] وهو ما حققناه مفصلا في اطروحة الدكتوراه.

الثاني: ان المنظر المرئي للنفس هو منظر مثالي، متحقق وجوده في مرتبة الموجود المادي، هو عين الموجود المادي المحسوس عند الاتصال به، فيكون فرقه عن السابق ان هذه المشاهدة ليست في المثال المنفصل كما هو الحال في مشاهدات العرفاء، بل مشاهدة الشيء بوجهه المثالي.

وهو نظير ما اشار له صدر المتالهين (٩٨٠-١٠٥٠هـ) في بعض نصوصه، فقال: ((أقول الحق عندنا إن ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لا في الآلة البصرية)) [٢١].

الثالث: ان المُشاهَد (بالفتح) من المنظر الخارجي، هو صور حاصلة في عالم النفس، مجردة تجردا مثاليا، وليس ادراكا لصور خارج افق النفس، فما اراه هو

رؤية لمنظر في عالم النفس، لا خارج عنها، والصوت الذي اسمعه، هو صوت اجده في عالم نفسي، لا صوت خارجي. واما الماديات الخارجية فهي مُعدات لتحقق هذه المشاهدة الداخلية، واما ان تلك الصور في عالم النفس كيف حصلت؟ فالجواب هو انشاء النفس لها، وايجادها لهذه الصور عند الاتصال الحسي، او ايجاد الله لها طبق بعض التفسيرات في ذلك.

قال صدر المتالهين: ((وهو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة- قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله...))[٢٢].

الترجيح بين الاحتمالات

اما الاحتمال الاول فقد نقده الشيخ مصباح نقد الاحتمال الاول ورفضه[٢٣] اما ما يدعم الاحتمال الثاني هو قوله: ((لأننا نرى صورا كبيرة تساوي مساحتها عشرات الأمتار المربعة..)) وهو تفسير للصور المرئية خارجا، فيكون متناسبا مع الاحتمالية الثانية، لأنها رؤية خارجية. واما ما يدعم الاحتمال الثالث، هو قوله: ((وبما أننا نجد هذه الصورة الإدراكية في أنفسنا)) وهو مما يدلل ان الصور المثالية هي صور مثالية مُشاهدة في عالم النفس، لا خارج النفس.

المرجح الواضح للاحتمال الثالث هو ما ذكره الشيخ في مقالة (الادراك) ولكن باعتماد الطريقة العليمة في تفسير الادراك لا المشرب العرفاني الفلسفي كما اتخذه بعض الحكماء الالهيين، كما هو النص السابق لصدر المتالهين، فالتصوير العلمي ان المحسوس للنفس هي الانفعالات الباطنية الحادثة عن طريق الحواس والاعصاب لا المحسوس الخارجي، وان النفس تنتزع الصور المجردة من هذه الانفعالات، فتتم مشاهدتها في افق النفس، لا خارجها[٢٤]. وهو بيان متوافق مع الرؤية الثالثة في التفسير السابق ولكن ضمن الصبغة العلمية.

وقفة نقد وتقويم قصيرة

بلحاظ ما تقدم من المسائل، يمكن ان نسجل عدة نقاط من النقد، وهو تقويم جزئي ينصب على البناء لا المباني، لان نقد المباني هو ما تعرضنا له مفصلا في بحثنا الاخر.

الاولى: اعتبار الادراك الحسي امرا مفهوميا، ومن العلوم الحصولية، مخالف لنفس تعريفه السابق؛ وهو ما بيناه من خلال جملة من القرائن، (انقطاع الارتباط بمجرد قطع الاتصال بالخارج ، فقدان الواسطة المفهومية).

الثانية: لازم البيان المفهومي للإدراك الحسي، وتعريفه به هو عدم الفرق بينه وبين الادراك الخيالي، لان الادراك الخيالي هو الصورة الذهنية الناتجة من هذا الاحساس والباقية في الذهن بعد انقطاع الاتصال

بالمحسوس. مما ينتهي ان الفرق بين هذين النوعين من الادراك اختلاف غير جوهري، وهو اختلاف في التسمية لا غير، فالصورة المفهومية الجزئية الواحدة، حين الاتصال بالمحسوس الخارجي، تسمى ادراكا حسيا، وصورة محسوسة، وهي نفسها بعد نهاية الاتصال وانقطاعه، تسمى ادراكا خياليا، وصورة خيالية، فيكون شرطا الاتصال وبقاءه وانتهاءه شرط تسمية وعرضي لا ربط له بماهية الصورة تماما ولا في التفريق الجوهري بين الادراكين.

ان شرط الادراك الحسي حين الاتصال بالمحسوس لمادي، والانتفاء لهذا الاحساس حين انقطاع الاتصال، هو شرط ذاتي؛ الغاية منه التفريق بين الحالة الاحساسية قبل مرحلة ترجمتها وانعكاسها الذهني، والحالة الاحساسية بعد المرحلة المفهومية، فالإدراك الحسي هو السابق، والادراك اللاحق وهو المفهومي هو الادراك الخيالي.

قال العلامة الطباطبائي: ((فاللامسة مثلا تحصل الكيفية الملموسة كالحرارة في عضوها اللامس عرضا قائما وتتحد بالنفس بها لاتحادها بالبدن ويتّم بذلك استعداد النفس لتصوّر الحرارة التي في الخارج تصورا عندها، ونظير البيان يجرى في بقية الحواس ... وبان أيضاً ان العلم الحسى الحصولّى يعتمد على نوع من الحضور...))[٢٥].

الاحساس والادراك الحسي

بعض المحققين المعاصرين (محمد حسين زاده) سعى للتفريق بين حالة الاحساس، والادراك المفهومي، وهو ان الاول ادراك حضوري لا يقبل الشك، لكن هو احساس فقط، لا ادراكا حسيا، والادراك الحسي، هو الصورة والمفهوم الذهني عن الاحساس وهو علم حصولي[٢٦].

وهو تفريق اعتباري فاقد للمعنى الحقيقي والمبنى المنطقي، وكأنه اشبه بمراعاة لكلمات الفلاسفة في اعتبار الادراك الحسي من العلوم الحصولية، وايجاد حل وسطي، لان الاحساس لما يكن نوعا من الادراك المباشر؛ وهو المعطى الادراكي الأول للحواس وارتباطها مع الخارج. فان تسميته بالإدراك الحسي اولى من تسمية المفهوم والصورة الذهنية المتأخرة عنه؛ والتي هي ادراك خيالي في كلمات الحكماء.

نعم ان السبب في اعتبار الادراك الحسي ادراكا حصوليا؛ هو ما تعارف نقله واشتهر من كثرة اخطاء الحواس ، وهذه الاخطاء غير منسجمة مع خصوصية نفي الاخطاء في الادراك الحضوري؛ لكن نقطة الاشكال تكمن اما في تفسير هذه الاخطاء، او تقويم خصوصية نفي الخطأ عن العلوم الحضوري، لا في تغيير معنى الادراك الحسي. وهذا ما تعرضنا له في البحث الثاني (مباني رؤية الشيخ مصباح اليزدي في المعرفة الحسية).

الثالثة: القول بالتجرد المثالي للصورة المحسوسة؛ وتعميم هذا البيان للصور المحسوسة كافة من جميع الادوات الحسية، امر في غاية الاشكالية، لأنه ان سُلم

في خصوص المرئيات المشاهدة للنفس؛ فلا يمكن التسليم به في بقية الادراكات الحسية مثل محسوسات الذائقة او اللامسة وغيرها، فالإحساس بالطعم الخاص حين التذوق، او الحرارة حين اللمس، فان هذه امور مادية بلا شك ولا ريب، كما ان الدليل السابق في اثبات التجرد المثالي للمحسوسات مثل انطباع الكبير في الصغير وغيره، لا يمكن تطبيقه بلحاظ هذه المحسوسات، فالطعم والحرارة هو اثر مادي حاصل لا يمكن نفيه من باب انطباع الكبير في الصغير.

ومن الشواهد المثبتة لضرورة ان الصور المحسوسة هي آثار مادية لا مجردات مثالية، هو ما سيأتي في البحث ان اهم ادلة اثبات وجود المحسوسات المادية هو العلم الحضوري بالآثار المادية المحسوسة، وهي آثار مادية، لان الايمان انها مجردات مثالية حين الاحساس بها، ينتهي لأثبات عالم المثال لا عالم الموجودات المادية، اهم الادلة عندهم هو الاحساس وان الاحساس دليل وجود المحسوس المادي.

ببيان اخر: ان من الضروري التفريق بين الادراك والمدرك (بالفتح) في بحث الادراك الحسي، الادراك هو وصف للنفس، لكن المدرك المباشر امر مادي محسوس بلا شك، واما الصورة الباقية من هذا الاحساس، هي الظاهرة الذهنية المجردة.

العلم بالصور الحسية

قال الشيخ مصباح: ((وأما الصور الحسية فهي معلومة بالعلم الحضوري ولا تعد من المحسوسات))[٢٧] وقال: ((ومن جملة الأمور التي تدرك بالعلم الحضوري نفس الصور والمفاهيم الذهنية فلا يحصل العلم بها عن طريق صور أو مفاهيم أخرى ...))[٢٨].

في بيان العلم بالصور الحسية ينبغي التفريق بين نفس حضور الصور في الذهن، وبين العلم بالمحكي لهذه الصور الحسية المفهومية، فان العلم الحضوري هو ثبات لنفس حضور هذه الصور، واما المحكي فهو حصولي لأنه علم من خلال الواسطة الذهنية.

الصور الذهنية

الصور الذهنية مرآة الواقع، ولها دور الحكاية والمرآتية للمحكيات الخارجة عنها، وهي خصوصية ذاتية لا تنفك عنها، فانت من خلال هذه الصور في ذهنك تعكس الواقع وترسمه وتتذكره وتحكيه للأخرين، واما خصوصية المطابقة للواقع المنتزعة منه والمحكي لها، عنه، هي فرضية غير ذاتية لها، أي بالإمكان تخلفها عنها. وان تكون هذه الحكاية غير تامة. مثلها مثل مرآة عاكسة لصورة غير واقعية.

قال: ((.. بخلاف موارد العلم الحصولي فان المفاهيم والصور الذهنية تودي فيها دور الواسطة وقد لا تطابق بشكل كامل مع الأشخاص والأشياء الخارجية))[٢٩].

وقال: ((إن الخطأ في الإدراك لا يتصور إلا في حالة ما إذا كانت واسطة بين الشخص المدرك والذات المدركة بحيث إن العلم لا يتحقق إلا بفضلها في مثل هذه الصورة يرد هذا السؤال: هل هذا المفهوم الذي يقوم بدور الواسطة بين المدرِك والمدرَك يعكس المدرَك بدقة ويتطابق معه أم لا؟ وما دام لم يثبت أن هذا المفهوم مطابق للذات المدرَكة بشكل دقيق فانه لا يحصل يقين بصحة الإدراك .. وضمن ذلك اتضح معنى صحة الإدراك وكونه حقيقيا وما يقابل ذلك من معنى كونه خطا أي إن الحقيقة عبارة عن ذلك الإدراك المطابق للواقع بحيث يعكسه تماما والخطأ عبارة عن الاعتقاد غير المطابق للواقع))[٣٠].

دلالات النص

اولاً: إن قوام العلوم الحصولية بلحاظ الكاشفية والحكاية.

ثانياً: العلوم الحصولية موضع للخطأ؛ وذلك لوجود الواسطة فيها، وهي الصور الذهنية وحكايتها غير التامة.

ثالثاً: المطابقة المنظورة ، هي المطابقة التامة، وهي ان يعكس المفهوم والصور الذهنية الواقع بالدقة التامة لا مجرد التشابه الجزئي او الاحتمالي.

رابعاً: المعرفة الحقيقية هي المعرفة الناتجة من العلم بالمطابقة بين علومنا الحصولية والواقع، أي التي نعلم بها بالمطابقة التامة، وما لم نعلم بذلك لا تكون لنا معرفة حقيقية.

خامساً: اليقين بصحة الإدراك أو خطأه، تابع لإحراز المطابقة التامة من عدمها، وما لم تُحرز لا يصدقان.

قيمة المعرفة الحسية

الواضح في نصوص الكثير من الحكماء، ومنهم الشيخ مصباح، هو الاقرار بضعف الادراك الحسي والمعرفة الحاصلة منه، وهو ضعف تمام الدليل فيه مسالة اخطاء الحواس، وان هذه الاخطاء مع وجودها لا يمكن الاقرار بصحة هذه المعرفة، مما ينتهي معرفيا لفقدان اليقين بالمطابقة وحقانية المعرفة.

قال: ((لقد بنى الوضعيون أساسهم على الإدراك الحسي، وهو اضعف نقطة في المعرفة، واقلها قيمة، فالمعرفة الحسية معرضة للخطأ أكثر من غيرها ..)) [٣١].

وقال: ((الصور الحسية لا تتمتع بضمان لصحتها ومطابقتها التامة للمصاديق الخارجية))[٣٢].

وقال: ((..أما الماديون فإنهم يعتمدون على معطيات الحس وهي منشأ أكثر الأخطاء في الإدراك))[٣٣].

وهنا تتبين أهمية بحث حقيقة الإدراك الحسي، وهل هو ادراك حصولي او حضوري، فان تفسيره وارجاعه للعلم الحضوري، يجنبه حالة الشك والاخطاء طبق قانون ان الخطأ مخصوص في المعرفة الحصولية، ويحتم ضرورة تفسير تلك الاخطاء بلحاظ المعرفة المتأخرة المبنية على الادراك الحسي،

وهي محاولة تبناها جملة من الحكماء، اما مع تفسيره طبق العلم الحصولي فان اشكالية الاخطاء والمطابقة و المعرفة الحقيقية منطبقة فيه تماما.

وهذا الارجاع وان كان في نفسه ليس حلاً تاما لإشكالية المعرفة الحسية، وانما البداية الاساس في حل هذه الاشكاليات.

المعرفة بالمحسوسات الخارجية

من المسائل الواضحة في الفلسفة الاسلامية، هو الاقرار ببداهة المعرفة بالمحسوسات الخارجية، فان أي انسان عاقل وذو شعور يجد نفسه عارفا بهذه الموجودات المحسوسة حوله، وهي معرفة توصف بالفطرية أي البديهية (لا الفطرية الاصطلاحية)، لان اصطلاح الفطرة تارة يطلق في كلمات الحكماء بمعنى البداهة، وتارة بمعنى المعارف الفطرية بالمعنى الاصطلاحي لها في كلمات علماء المنطق(الفطريات)[٣٤].

المعرفة البديهية بالمحسوسات من أفضل ادلة الحكماء على ابطال السفسطة والشك المطلق، وهو ما يعبر عنه بالطريقة العملية والوجدانية؛ فان قوام حياة الانسان الخارجية المادية بهذه المعرفة، هو أكبر شاهد عندهم على صحة هذه المعرفة وواقعتيها.

قال الشيخ مصباح: ((وعلى أي حال فالإنسان العاقل الذي لم تلوث ذهنه شبهات السوفسطائيين والشكاكين والمثاليين لا يقتصر على الاعتراف بوجود ذاته ووجود قواه المدركة وصوره ومفاهيمه الذهنية وأفعاله وانفعالاته النفسية وإنما لديه اعتقاد يقيني أيضا بوجود الناس الآخرين والعالم الخارجي ولهذا فهو يتجه لتناول الغذاء الخارجي عندما يشعر بالجوع ويتحرك نحو الأشياء الخارجية ليستفيد منها.. ولا نظن أن السوفسطائيين والمثاليين يسلكون غير هذا اللون من السلوك ولو أنهم تصرفوا بغير هذه الصورة لما استمرت حياتهم طويلا فإما أن يهلكوا من الجوع والعطش وإما أن تقضي عليهم آفة أخرى. ومن هنا يقال إن الاعتقاد بالوجود العيني أمر بديهي فطري ولكن هذا القول يحتاج إلى تبسيط وتفصيل نقوم به..))[٣٥].

دلالات النص

أولاً: أن العلم بالواقع الخارجي أمر غير قابل للشك لكل عاقل.

ثانياً: ان هذا الواقع الذي نؤمن به هو الواقع العام المشتمل على هذه الموجودات الخارجية من إنسان وحيوان ونبات وغيرها، وليس هو واقع مجمل أي يكون واقعا ما ماديا.

ثالثاً: إن عدم ايمان البعض او شكه في المعرفة بالمحسوسات، ناشئ من شبهات وإشكالات السفسطة، وهو شك ذهني لا يخرج عن حدود الذهن والمعرفة النظرية، ولا يتعدى لمرحلة المعرفة العملية، بدليل ان جميع الفلاسفة سواء المؤمنون بالواقعية او السفسطائيون و الشكاكون يتعاملون مع الواقعية بتعامل واحد بلا فرق.

والسؤال الأساس: هو كيف يمكن تبرير هذا

اليقين بلحاظ الشك السابق في المعرفة الحسية، لان مقتضى هذا اليقين هو صحة الاداة المعرفية لمعرفة المحسوسات، مع ان مقتضى الشك في المعرفة الحسية هو بطلان هذا اليقين؟ وهي اشكالية تتعقد اكثر بلحاظ غير مدرسة الشك والسفسطة، لان مدرسة الشك تعتبر ان هذه اليقينية السابقة هي يقينية عملية عرفية فقط، لا تتعدى حدود السلوك العملي، فلا تتنافي مع الشك المعرفي وفقدان اليقين بلحاظ علم المعرفة. نعم بلحاظ غير هذه المدرسة تعتبر اشكالية معقدة خصوصا مع لحاظ دلالات النص المتقدمة.

ولمعرفة الجواب عنها ينبغي ملاحظة موضوعين، **الاول**: كيفية اثبات الواقع المادي. **الثاني**: قيمة المعرفة الحسية ومسالة المطابقة.

إثبات الواقع المادي

مسالة ضرورة اثبات الواقع المادي، من المسائل التي اثارتها السفسطة من خلال مجموع اشكالاتها على المعرفة عموما، ولحاظ قيمة المعرفة الحسية، ومشكلة المطابقة فيها، فان هذا الضعف ادى للتشكيك بوجود الموجودات المادية، من خلال عدم وجود الطريق اليقيني لإثباتها وصحة المعارف المتعلقة بها. ولولا هذا الشك فان هذه المسالة لم تكتسب اهمية بحثية بلحاظ علم المعرفة، ومن هنا بلحاظ تاريخي فان الحكماء المتقدمين، لم يبحثوا هذه المسالة اعتمادا منهم على بداهتها، وعدم ادراكهم ضرورة بحثها او اهمية هذا الشك فيها، بل ان الكثير من مسائل المعرفة كانت غير ذات اهمية. نعم ان الفلسفة المعاصرة اهتمت بشأنها لاهتمامها بالمسائل المعرفية، وعدم امكانية تجاهل إشكالات السفسطة، كما هو السابق.

قال المحقق الطوسي (٥٩٧- ٦٧٢هـ): ((ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل، بل نقول: العقل الصّريح يقتضيه.. لو أثبتنا صحّة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل، لكان الأمر على ما ذكره. لكنّا لم نثبت ذلك إلّا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل))[٣٦].

وهي اشارة فلسفية ان الواقع المحسوس عند الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين بديهي ومستغن عن الدليل بلحاظ اصل ثبوته ولحاظ مطابقته، ولكن في الواقع المعرفي المعاصر فان هذه الاشارة ليست بذات المدلول البديهي كما يتصور سابقا، حتى عند جملة من الفلاسفة اليقينين.

قال الشيخ مصباح: ((إن منشأ الاعتقاد بأصل الواقع العيني هو العلم الحضوري بالواقعيات الوجدانية، وبناء على هذا لا يمكن عد العلم بسائر الواقعيات ومن جملتها الواقعيات المادية (علما بديهيا)؛ وذلك لأنه كما قلنا في الدرس الثامن عشر ان كل ما يمكن عده بديهيا في الواقع ومستغنيا عن أي استدلال هي الوجدانيات والبديهيات الأولية، والحال إن وجود الواقعيات المادية ليس جزءا من إحدى هاتين الفئتين))[٣٧].

قال: ((فان المحسوسات لا تكون يقينية على

الإطلاق؛ لما نرى من كثرة الخطأ في القضايا الحسية فلا يحصل اليقين بالمدركات الحسية إلا بالبرهان))[٣٨].

وهو تفريق واضح بين اثبات الواقع العام، واثبات الواقع المادي، تفريق يتجلى في عملية الاستدلال، ونوعية الدليل وقيمة هذه المعرفة لكل منهما.

فالواقع العام بديهي، راجع للوجدانيات، ودليله المثبت له هو العلم الحضوري، و الواقع المادي نظري، غير مستغن عن الدليل والبرهان العقلي؛ للشك في المحسوسات[٣٩].

توقف اليقين بالواقعيات المادية، كما هو النص السابق، على البرهان العقلي، نقطة معرفية فارقة بين المعرفة عند المتقدمين والمعاصرين مثل الشيخ مصباح، وتفتح بابا من الاسئلة، عن كيفية نفي هذه البداهة مع شعور الانسان الوجداني ببداهتها، وهي بداهة تقدمت الاشارة لها في النصوص المتقدمة للشيح مصباح، فالحاجة للدليل والبرهان العقلي كيف يمكن طرحها بالنسبة للموجودات حولنا من شمس مضيئة او موجودات مادية لا يجد الانسان ادنى شبهة في معرفته ويقينه بها؟! وهل العقل قادر على اثبات هذه الامور المحسوسة بشخوصها مع ان تمام طريقه المعرفي في اثباتها هي الادراكات الحسية الضعيفة المتقدمة؟ او ان هذه المعرفة مقتصرة على اثبات واقع مادي في الجملة دون التفاصيل ولا شخوص هذا الواقع؟ وغير ذلك من اسئلة اخرى.

قال: ((ومن هنا يطرح هذا السؤال: ما هو منشأ الاعتقاد اليقيني بوجود الواقعيات المادية ولماذا أصبح كل إنسان يسلم بوجودها بشكل ذاتي ويقوم على هذا الأساس سلوك جميع الناس؟))[٤٠].

المتبادر الى الذهن ان الجواب، هو من خلال الاحساس، فان الاحساس بالشيء دليل وجوده، فمن يرى الكتاب بين يديه، تمام دليله على وجود الكتاب رؤيته والاحساس البصري به، واستدلاله: انه لو لم يكن موجودا لما رايته وشاهدته، وهو الجواب الواضح حتى في كلمات جملة من الحكماء مثل المحقق الطوسي[٤١]. والفيلسوف بهمنيار (ت ٥٤٨هـ): ((وأوّل أقسام الجوهر الجسم، واثباته مستغنى عنه، لانّه يدرك بالحسّ))[٤٢]. فضلا عن الانسان الاعتيادي.

وهي طريقة استدلالية غير مقبولة عند الشيخ مصباح، واصفا اياها انها نوع من التخيل، والسبب هو ظن بداهة الواقع المادي في كلمات الحكماء.

قال الشيخ مصباح : – تقييما لهذا الدليل– ((وأما التصديق بوجود مصاديق المحسوسات الخارجية في الخارج فهو وان كان البعض يتخيل انه يحصل بمحض تحقق التجربة الحسية ولكن التعمق في هذا المجال يكشف للإنسان أن القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقلي كما صرح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وصدر المتالهين والعلامة الطباطبائي وذلك لان الصور الحسية بمفردها لا تتمتع بضمان لصحتها ومطابقتها التامة للمصاديق

الخارجية))[٤٣]. وقال أيضا: ((إن أي تصديق يقيني لا يحصل بمجرد التجربة الحسية))[٤٤].

و اما السبب في عدم صحة هذه الطريقة من الانتقال، هو عدم مضمونية المطابقة التامة للصور الحسية مع الواقعيات الخارجية، وعدم المضمونية معلول وسببه كثرة اخطاء الحواس، فان هذه الكثرة توجب الشك في صحة كل احساس ومدى كأشفيته ومطابقته[٤٥].

لكن كما هو واضح ان هذا الدليل يثبت عدم العلم بالمطابقة، او نفي اليقين بالمطابقة، والمحسوس بالدقة، لكن لا ينافي صحة الانتقال في اثبات واقع ما؛ بلحاظ ان كل احساس دال على وجود محسوس ما، وهو ما سوف يطبقه الشيخ في ادلة اثبات الواقع المادي.

البرهان العقلي على اثبات الماديات

ما هو البرهان العقلي الذي يحكم لنا بوجود المحسوسات ويعطينا اليقين بالواقع المادي؟ في هذا الموضوع نجد عدة طرق لإثبات الواقع المادي، في كلمات الحكماء.

منها، طريق التجربة الحسية، مع انضمام قاعدة العلية، وهو طريق سلكه بعض الحكماء بتقريرات مختلفة، ومنهم صدر المتالهين في الاسفار[٤٦]، والعلامة الطباطبائي في بعض كتبه[٤٧]، والسيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣- ١٣٩٨هـ) في بعض كتبه[٤٨] وعدل عنه في كتبه الاخرى[٤٩]، والشيخ مصباح في بحثين.

قال الشيخ مصباح: ((يتلخص الجواب بان اعتقاد الانسان بوجود الواقعيات المادية ينبع من استدلال ارتكازي نصف واع .. والعلم بالواقعيات المادية ايضا يحصل في الحقيقة عن طريق هذه الاستنتاجات الارتكازية التي هي بعيدة عن مجال الوعي ولاسيما في فترة الطفولة وعندما نحاول بيانها بصورة استدلال منطقي دقيق فإنها تظهر بهذا الشكل : هذه الظاهرة الادراكية مثلا (احتراق اليد عند مسها النار) معلولة لعلة معينة وهذه العلة اما ان تكون هي النفس (انا المدرك) او شيئا خارجا عنها اما انا ذاتي فلم اوجدها لأنني لا اريد بدا ان تحترق يدي اذن علتها شيء خارج عن نفسي ولكي يتضاعف اعتقادنا بالنسبة للأشياء المادية مع وصف ماديتها ويزول احتمال التأثير المباشر لأمر اخر غير مادي لابد من ضم استدلالات اخرى معتمدة على معرفة خصائص الموجودات المادية واللامادية الى ما تقدم ..))[٥٠].

وقال في البحث اثبات انواع الجوهر: ((لقد تم في الدرس الثالث والعشرين إثبات وجود الواقع المادي وأوضحنا هناك أن تصور كون العالم المادي موجودا في عالم النفس وفي ظرف إدراك الإنسان فحسب، هو تصور لا يتمتع بالصحة؛ لان الإنسان يدرك بالعلم الحضوري انه لا يوجد الصورة الحسية بذاته، إذن لابد من وجود علة خارج ذاته تؤثر بنحو من الأنحاء في ظهور ادراكاته الحسية، وأما فرض كون الله تعالى يوجد هذه الصور الإدراكية في أنفسنا من

دون واسطة – كما يظهر من الكلام المنقول عن باركلي – فهو فرض غير صحيح أيضا؛ لان نسبة الفاعل المجرد إلى جميع النفوس وكل الأزمنة والأمكنة تكون بالتساوي، إذن لا يتم وجود ظاهرة خاصة في زمان معين من دون وساطة الفاعل الإعدادي، وحصول ظروف زمانية ومكانية خاصة ..))[٥١].

وكما هو واضح ان هذا الدليل في البحث الثاني ناظر تماما للبحث الاول كما صرح بذلك، فهو مكمل له، مع فوارق جزئية كما سوف يتضح.

والبحث في دراسة هذين الدليلين، يقع تارةً من جهة تقرير كل منهما وتمامه وعدم تمامه، وتارةً من جهة مقدار اثباتهما، وهل بإمكانهما تبرير اليقين العام بالواقع الخارجي المادي ام لا؟

تقرير الدليلين وتقييمهما

تقرير الدليل الاول

١. حصول ظاهرة انفعالية لنا كالاحتراق والآلام.
٢. هذه الظاهرة لابد لها من علة تطبيقا لقانون حاجة كل معلول للعلة
٣. العلة لهذا المعلول اما النفس الانسانية للمدرك (الشخص المتألم) او شيء خارجي آخر.
٤. النفس المدركة ليست بعلة؛ وهو واضح لأنها كارهة للاحتراق، وغير مريدة له. اذن: العلة امر خارجي. تكملة: هذه العلة حتى نثبت باليقين انها امر جسماني، تحتاج الى ملاحظة الخصائص الجسمانية عموما وتطبيقها على العلة.

تقييم الدليل

السؤال الاساس في هذا التقرير، هو بيان المراد من ظاهرة الاحتراق، هل يراد منها الصورة الذهنية المفهومية، او يراد نفس الاثر المادي للاحتراق الحاصل في اعضاء الحس حين الاحتراق، فان كان **الاول**، يكون الاستدلال بالصورة الحسية للاحتراق، وهي صورة محتاجة لوجود العلة لها، وهو ما يتوافق مع ما سيأتي في التقرير الثاني من الاستدلال بحاجة الصورة الحسية للعلة مطلقا، وهي مقدمة غير تامة في الايصال الى النتيجة المفروضة كما سوف يتبين؛ لان الصورة الذهنية للاحتراق هي صورة مفهومية وبالإمكان ان تكون علتها هي النفس، كما هو الحال في الصور التي تنشأها النفس وتتأذى منها.

وان كان المراد هو الاثر المادي للاحتراق، لا الصورة الذهنية والمفهوم، فالمقدمة صحيحة وتامة، وهو استدلال بنفس الاثر المادي. ولكن مخالف لما تقدم من ان الظواهر الذهنية هي صور محسوسة وهي ليست مادية بل صورة ذهنية مجردة تجردا مثاليا[٥٢].

الثاني: هذا الاستدلال لا يمكن ان يستنج منه الوجود الجسماني كعلة الا مع لحاظ التكملة السابقة، لان اثبات كون العلة غير النفس وهي امر خارجي لا يساوي ان هذا الامر هو امر مادي، اذ لعله امر غير مادي، نعم مع اضافة الخصائص المادية وملاحظتها، بالإمكان الخروج من هذه الاشكالية. وهي ما عبر عنها، بقوله: ((ولكي يتضاعف اعتقادنا..)) وهذه

الخصائص، هي:

١. ان الموجودات المادية ذات امتداد في الجهات الثلاثة.
٢. قابلية الانقسام عقلا الى غير النهاية لامتدادها .
٣. البعد المكاني، و هو معلول واثر للامتداد.
٤. قبول الاشارة الحسية، لكونه ذا مكان. ٥: البعد الزماني[٥٣].

والسؤال: كيف نضم هذه الخصائص للبرهان السابق، حتى يتضاعف لنا اليقين بان العلة للظواهر الذهنية هي امر جسماني؟ وهذه نقطة لم نجد لها توضيحا في بيانات الشيخ مصباح، وهي اضافات ما لم تراعى بها الدقة تنتهي للدور الواضح كما سوف نلاحظه.

لان الخصوصية الثانية (قابلة للانقسام ...) وما بعدها، خصائص متفرعة على الاولى (الامتداد في الجهات الثلاث) ثبوتا واثباتا، والمراد من الثبوت أي الوجود، فان خصوصية الانقسام والاشارة ناشئة من الامتداد، ولولا الامتداد لما وجدت هذه الخصائص، اما اثباتا فهي خصوصية العلم والحكم، فان الدليل المثبت لوجود هذه الخصائص هو متفرع في المرتبة السابقة على الامتداد، فتقول الجسم ذو اشارة حسية لأنه ممتد في الابعاد الثلاثة.

لذلك ملاحظة هذه الخصائص غير ممكن من دون ملاحظة الخصوصية الاولى، فأضافتها غير نافعة، يعني ما لم نثبت ان هذا الشي جسم ممتد، لا يمكن ان نقول عنه ان له مكانا او زمانا، او قابلا للانقسام. فهي كلها من توابع اثبات الاجسام وابعادها؛ فلا يمكن الاستفادة منها قبل ان يثبت وجود الجسم، بل لا يقين بوجودها مسبقا على اثبات الجسمية.

اذن تبقى خصوصية واحدة وهي الاولى، (الامتداد في الجهات الثلاث) وهي ما يمكن اضافتها بهذه الطريقة، وهو ان يقال: الاحساس بالاحتراق وقع بعد الاحساس بشي له امتداد، والامتداد من خصوصيات الاجسام، اذن العلة الخارجية لظاهرة الاحتراق هي هذا الجسم الممتد.

الاستدلال بهذه الطريقة رجوع للتمسك بالإحساس، وان الاحساس بالامتداد دليل على وجود شيء ممتد خارجا، ثم اقران الاحتراق به، أي حدوث الاحتراق مقارنا للإحساس بالامتداد، ومن ثم استنتاج نسبة العلية للشيء الممتد، وهو رجوع لما وصفه الشيخ انه نوع من التخيل[٥٤]. اضافة ان مجرد الاقتران بين الامرين (الاحساس بالامتداد واحساس الاحتراق) لا يعطي العلية ثبوتا ولا اثباتا بين الظاهرتين كما هو واضح بلحاظ علم المعرفة. لان العلية لا تقوم بالتقارن والتعاقب.

والنتيجة: ان البرهان السابق عاجز عن اثبات الوجود المادي، فضلا عن تضاعف اليقين من خلال اضافة الخصائص السابقة، فان هذه الاضافة لا تعطي لنا اليقين ولا تضاعفه، وهو مؤشر واضح ان منطلق البرهان في الرتبة السابقة، مبني على بداهة الواقع المادي مسبقا، والا فهذا البرهان أقصى ما اثبت وجود العلة الخارجة عن النفس لا الموجود المادي المعين.

تقرير الدليل الثاني

وهو الدليل المطروح في بحث اثبات الجوهر الجسماني في بحث اقسام الجواهر، وهو مكمل للدليل الاول وناظر له كما صرح به فقال: (لقد تم في الدرس الثالث والعشرين إثبات وجود الواقع المادي وأوضحنا..)[٥٥] وخلاصة تقريره.

١. حصول الصورة الحسية في النفس، محتاج للعلة.
٢. هذه الصور من خلال واقعها متحيثة بالبعدين الزماني والمكاني.
٣. العلة الموجدة لهذه الصور إما النفس المدركة، أو شيء خارج عنها.
٤. نفي علية النفس للصورة الحسية؛ من خلال علم الانسان الحضوري بعدم ايجاده لها.
٥. العلة الخارجية لهذه الصور، اما الله تعالى من دون أي واسطة الاشياء المادية وغيرها، أو بواسطة الاشياء المادية.
٦. نفي الشق الاول (علية وجود الله من دون وساطة الموجود المادي)؛ وهو نفي من خلال امرين، **الاول**: ان حصول الصورة الحسية كان ضمن مكان وزمان معينين. كما لو ادركت صورة زيد وهو في بيته عند الصباح. **الثاني**: القاعدة الفلسفية، وهي إن نسبة الفاعل المجرد إلى جميع النفوس وكل الأزمنة والأمكنة تكون بالتساوي. الاستنتاج: لابد من وجود سبب متعلق بالزمان والمكان، هو الواسطة في حدوث هذه الصور الحسية عندنا.
٧. وجود الواسطة المتعلقة بالزمان والمكان المعينين، دليل على وساطة الفاعل الإعدادي، وهو الشي المادي.

الفوارق بين الدليلين

بين هذا التقرير والتقرير الاول توجد جملة من الفوارق.

أولاً: الاستدلال في التقرير الثاني، يبدا من الصورة الحسية، وهو اعم مفهوما من الاستدلال بظاهرة مثل احتراق اليد؛ وذلك لشموله كل الصور الحسية بلا فرق سواء ناتجة من الرؤية او السماع او غيرها، وهو مما اعطي تفاوتا واضحا في بقية مقدمات الدليل في كل منهما.

ثانياً: إن الاستدلال على إبطال علية النفس للصور الحسية، مختلف بين الدليلين، وهو في الدليل الاول عن طريق البرهان العقلي، وفي الثاني عن طريق العلم الحضوري، وهو فارق غير جوهري لإمكانية طرح الدليلين في كل منهما من دون تفاوت واضح.

ثالثاً: اضافة فرضية (علية الله المباشرة للصورة الحسية) في التقرير الثاني، بخلاف التقرير الاول، وهي اضافة ضرورية في الاستدلالات الفلسفية طبق الرؤية الدينية.

رابعاً: الاستعانة بإضافة خصوصيات الجسمية وهي الزمان والمكان، في التقرير الثاني يثبت ضرورة ملاحظة هذين البعدين في معرفة السبب المادي واثباته، والا فان تعيين العلة لها ضمن المقدمات السابقة فقط، -من دون هذه الاضافة- عاجز عن اثبات علية الموجود المادي.

تقييم الدليل الثاني

اولاً: اشكالية النقض

وهي الإشكالية التي ذكرها الشيخ في ابطال الانتقال من الاحساس على اثبات وجود المحسوس، واصفا اياها بانها نوع من التخيل، لان عدم معلومية المطابقة واخطاء الحواس تثبت عدم معلومية وجود المحسوس الخارجي يقينا[٥٦]. وهي اشكالية تأتي في تقويم هذا الاستدلال كذلك. لأنه في النتيجة انتقال من وجود الصورة الحسية مع اضافة العلية وهي اضافات، لا تحل مشكلة عدم معلومية المطابقة وكثرة اخطاء الحواس.

من هنا نعرف ان اشكال الشيخ مصباح سابقا على طريقة الحكماء المتقدمين (الاحساس دليل وجود المحسوس) غير تامة تماما، وسبب عدم التمام هو الفارق بين مسالتين، **الاولى**: اثبات وجود العالم المادي. **الثانية**: اثبات صحة معرفتنا بكل معلوم مادي مشخص. واشكالية المطابقة هي اشكالية ناظرة للمرتبة الثانية من البحث لا الاولى.

فالاستدلال (في حدود هذه المقدمة) لأثبات اصل العالم المادي صحيح عند الطرفين. الحكماء المتقدمين والشيخ مصباح اليزدي بلا فرق.

ثانياً: نفي علية النفس للصور الحسية، طبق الدليل السابق نفي غير تام؛ لان المنظور في النفي ان كان نفي العلية التامة للنفس لهذه الصور، فهو صحيح، لان النفس مطلقا ليست علة تامة، وهو متفق عليه بين الحكماء، وان كان المنظور نفي مطلق التأثير للنفس في انشاء الصور وايجادها، فهو نفي غير تام؛ لان من المسلم فلسفيا أن للنفس خلاقية عجيبة ولها مملكة تشبه في كلمات الحكماء بمملكة الباري تعالى، فالنفس من خلال قواها المتعددة بإمكانها من خلال ما عندها من الصور أن تنشى الصور المتعددة، وتركب الصور، وتجزء الصور، وتفصل فيما بينها، وان توجد احساسات توهمية خيالية، وحينئذ بناء على هذا الوجه لا يمكن نفي العلية في حدود التأثير العام؛ فلعل النفس هي من انشأت تلك الصور الحسية.

نعم وجود صور في النفس يثبت وجود (واقع ما) سابق ومتقدم (في الجملة) هو علة لهذه الصور؛ لان النفس في ذاتها واول وجودها صفحة بيضاء فاقدة لكل ادراك، لا يمكنها ان تنشى صورا حسية لو لم يكن عندها ادراكات سابقة، من واقع سابق؛ لفقدانها لكل علم حصولي في ذاتها، واما ان هذا الواقع السابق هو واقع محسوس مادي خارجي او لا، فهو ما يحتاج للإثبات والتدليل.

وهذه المسالة من الاثار المهمة لمسالة حقيقة الإدراك الحسي، وهل انه مفهوم وظاهرة ذهنية او حالة انفعالية وجدانية مادية تدرك بالعلم الحضوري، فتفسير الادراك الحسي بالظاهرة الذهنية والمفهومية يجعله في معرض هذه الاشكالية، واحتمالات انشاء النفس لهذه الظواهر، وفي النتيجة العجز عن اثبات العالم المادي من هذا الطريق، بخلاف تفسيره بحالة التأثر المادي والانفعال عن الخارج، فهو اثر مادي حاصل محسوس، لا صور ذهنية.

ثالثاً: اثبات وجود العالم المادي من ملاحظة خصوصية المكان والزمان، واضافتهما في الدليل السابق، غير تام استدلاليا؛ ومنتهي الى الدور، لان المكان والزمان من ابعاد الوجود المادي؛ فكيف تم العلم بهما قبل اثبات الوجود المادي، لان الفرض في الدليل والمطلوب فيه هو اثبات الوجود المادي، ومع عدم العلم به مسبقا فان جميع ابعاده مجهولة لنا كذلك، فلا معنى للاستفادة من أبعاده وهو غير ثابت. وفي النتيجة انت آمنت به مسبقا قبل اثباتك له.

والنتيجة: ان مع استبعاد خصوصية الزمان والمكان من الاستدلال، تبقى فرضية الايجاد الالهي لهذه الصور من دون واسطة الامر المادي فرضية قائمة، ولا نافي لها، فلعل المبدأ الالهي هو المفيض لهذه الصور الاحساسية المتتالية كما هو خالق كل شيء.

تبرير اليقين العام

وجود اليقين العام بالواقع المادي هو امر لا شبهة فيه، وهو ما تقدمت الاشارة له في كلمات الشيخ المصباح، وهو يقين ساري على الواقع عام، وعلى الكثير من الموجودات، فلنا يقين بوجود الشمس والارض والنباتات والحيوانات، وغيرها، يقين موجود عند الجميع من الانسان الاعتيادي الى الفيلسوف والحكيم، فالكثير من الموجودات التي نعيش وجودها وآثارها لا يشك فيها الفيلسوف اليقيني فضلا عن الانسان الاعتيادي[٥٧].

السؤال الفعلي: ان الدليلين السابقين لو فرضنا صحتهما معرفيا، وقبلنا النتيجة لكل منهما، هل بإمكانهما تبرير هذا اليقين السابق العام بالموجودات المادية؟ – أي نستطيع تبرير اليقين العام والساري من خلال هذين الدليلين او ما يماثلهما– او نقول: ان اقصى مقدار اثبات الدليلين هو وجود واقع مادي في الجملة (واقع ما)؟ وهو يعني ان اليقين العام لا يمكن تبريره استدلاليا طبق رؤية الشيخ المصباح.

نظرة تقويمية اخرى

الواقع ان اليقين العام بالواقع المادي وسيلان هذا اليقين على الكثير من الموجودات، لا يمكن تبريره اطلاقا من خلال هذين الدليلين، وهو ما نستطيع اثباته من خلال مجموعة من القرائن.

اولاً: ان مقدار الاثبات في كلا الدليلين – حتى مع إضافة الخصائص المادية وملاحظتها– هو وجود جسم (ما) ممتد سبب تلك الظاهرة، او وجود علة مادية ما لهذه الصورة، واما تعيين ماهية هذا السبب المادي، فهو مما لم يثبت في كلا الدليلين، خصوصا مع لحاظ الاعتراف بأخطاء الحواس وعدم معلومية المطابقة في التجربة الحسية.

ثانياً: ان ملاك الاثبات في الدليل الاول، هو الجسم في حال تأثيره وايجاده للظاهرة الانفعالية او للصور الحسية، فيكون اثباته محصورا في هذه الحالة فقط، ولازمه انتفاء اليقين عندنا في كل الاجسام التي لا علاقة تأثيرية بيننا وبينها، او الاجسام التي انتهى تأثيرها علينا من خلال فاصل الزمان والمكان؛ لان الاستدلال الارتكازي السابق الذي اعتمد في

الدليل الاول، لا يمكن تطبيقه في غير دائرة وجوده، وهو دائرة التأثر؛ مما يعني ان هذه الموجودات الكثيرة هي في دائرة الشك لا اليقين؛ وهو خلاف الوجدان والبداهة، لان يقيننا بوجود الاجسام حولنا ثابت في تأثيرها وعدم تأثيرها، فالنار البعيدة عنا لنا يقين بها كما هي القريبة منا.

ثالثاً: ان واحدة من القضايا اليقينية الثابتة بالبداهة، هي القضايا التي لا طريق للاتصال بها جسميا، مثل وجود الشمس والقمر، وهذه لا يمكن طرح البرهان السابق فيها تماما، مما ينتهي لضرورة درجها في القضايا الشكية، وهو مخالف للبداهة، واما وجود الحرارة القوية او وجود الضوء للقمر فهو لا يدل بتاتا على وجودها، لعمومية هذه الدلالة.

رابعاً: ان من القضايا البديهية لنا هو وجود الناس الاخرين حولنا، او وجود الموجودات الحية الاخرى مثل الحيوانات، وهي قضايا يقينية لا تقبل الشك تماما، ولا يمكن تبريرها طبق البرهانين السابقين؛ لان ما يثبت بهما هو وجود الجسم، واما كون هذا الجسم ذي روح سواء كان انسانا او حيوانا، فهو خارج عن البرهانين؛ مما يكشف ضرورة تفسير اليقين من خلال طريق اخر يكشف عن بداهة هذه القضايا.

خامساً: ان جملة من القضايا البديهية المحسوسة، مثل وجود النهار والليل وغيرها، ولنا يقين بها، مع انه لا يمكن تماما تبرير هذا اليقين فيها من خلال الدليلين السابقين؛ مما ينتهي لدرجها في المشكوكات، واما اثباتها من خلال بعض الصور الحسية كالضوء والظلام؛ فهو غير مثبت لها؛ لعموم دلالته، مع ان اليقين بها يقين لا يقبل الشك.

وهذه الاشكالات تكشف ان اليقين البديهي بالواقع العام لا يمكن تبريره طبق الاستدلال السابق، الا مع انكار جملة من البديهيات او التشكيك بقضايا لا تقبل الشك وجدانا وبداهة.

اذن: تبرير اليقين العام بالواقع المادي لا يمكن استحصاله من هذا الطريق العقلي والا لانتهى للشك في اكثر الامور اليقينية، اذن لابد من طريق اخر.

إدراك المطابقة وضرورة العلم بالواقع مباشرة

من اهم الابحاث المعرفية المتعلقة بالمعرفة الحسية، هو بحث المطابقة بين الصور الحسية والواقع الخارجي المحسوس، وهو ما يشكل معركة كبرى بين الحكماء من اصحاب مدرسة اليقين ومدرسة السفسطة والشك، و الاساس الاول في شبهة السفسطة والشك، وهو بحث تناوله الشيخ مصباح في مواضع متعددة.

ونقول تمهيدا: ان معرفتنا الظاهرية بالواقع، مثل ان هذا الموجود ماء وهذا حجر وهذا نبات وهكذا بقية الموجودات، هي معرفة لا ينتابنا الشك فيها خصوصا بلحاظ الانسان الاعتيادي، والفيلسوف اليقيني بلحاظ النظر والعمل، والفيلسوف بلحاظ العمل والسلوك.

السؤال: كيف نستطيع ان نثبت صحة هذه المعارف، وان الواقع الخارجي هو نفس ما عرفناه، واخبرنا عنه الان من خلال هذه القضايا الواضحة؟ هذا السؤال يمثل سؤال المطابقة.

قال الشيخ مصباح: ((..وما دام لم يثبت أن هذا المفهوم مطابق للذات المدرَكة بشكل دقيق فانه لا يحصل يقين بصحة الإدراك .. إن الحقيقة عبارة عن ذلك الإدراك المطابق للواقع بحيث يعكسه تماما، والخطأ عبارة عن الاعتقاد غير المطابق للواقع))[٥٨].

تعريف المطابقة بالمحاكاة التامة والدقيقة، لا وجود نوع من التشابه بين الصورة والواقع، هو مما اعطي هذه المشكلة نوعا من الصعوبة والتعقيد؛ خصوصا مع لحاظ العلوم الجديدة واكتشافاتها في اخطاء الحواس، والا مع لحاظ التشابه الجزئي، او المحاكاة الجزئية، فالمسالة سهلة الوصول والمنال.

من الطرق التاريخية التي تمسك بها بعض الحكماء لحل هذه المطابقة في خصوص الصور الحسية، هو التمسك بالدليل العقلي، وهو ان كل صورة حسية لا نحكم بصحتها بنفسها، ما لم يتدخل العقل في حكمه بواقعها الخارجي، فما حكم العقل بمطابقتها نحكم بصحتها وما حكم بعدم مطابقتها نحكم بخطئها. وهي الطريقة التي تمسك بها الفخر الرازي والشيخ مصباح اليزدي وغيرهم.

قال الفخر الرازي (٥٤٤- ٦٠٤هـ): ((وأما المشاهدات: ففيها إشكالان، **الأول**: أنّ الحواس يعرض لها الغلط كثيرا.. ولو لا القوة العقلية لما تميّز الحق فيها من الباطل. فإذا لا تكون الإدراكات الحسية مبادئ أولية، بل ما لم يستند إلى العقل ولم يتصرّف العقل فيها بالتمييز، لم يجز الاعتماد عليها..))[٥٩].

قال الشيخ مصباح- في نقد اشكالية السفسطة المعتمدة على اخطاء الحواس- : ((وأما الجواب الحلي عليه وبيان وجه المغالطة فيه، فهو أن نقول: إن صحة أو خطا الادراكات الحسية لا يمكن إثباتها إلا بأدلة عقلية))[٦٠].

لكن مشكلة هذا الجواب، هو كيفية مدخلية العقل وحكمه، فهل ان العقل يستقي حكمه من غير طريق الصور حتى يعرف واقعها، او من طريق الصور نفسها؟ فبناء على انحصار طريق العقل لمعرفة المحسوسات، بطريق الحواس والصور الحسية، فان الرجوع للعقل وقواعد العلية من السنخية وغيرها هو عبارة عن رجوع للصور الحسية نفسها، مما ينتهي للمشكلة ذاتها، وحتى لو طبق تطبيقا جزئيا؛ فان نتيجته لاتحل المشكلة في اكثر الموارد، وهي (الموارد) التي يصعب تطبيق قوانين العلية عليها، كما هو في المصاديق المحسوسة غير المنطبق عليها الاستدلال الارتكازي السابق على اثبات المحسوس الخارجي، مثل الاجسام البعيدة عنا ولو بمسافة قليلة بحيث يصعب التأثر منها.

قال- في الاشكال على المدرسة الحسية- : ((إن نتيجة التجربة الحسية والعملية لابد من إدراكها بواسطة العلم الحصولي، فيتكرر نفس السؤال حوله: أيوجد ضمان لصحة ذلك الإدراك الحصولي وبأي معيار يمكن تشخيص كونه حقيقيا))[٦١].

وقال: ((إن الإشكال الأساسي في العلوم

الحصولية، هو كيف يمكن تشخيص مطابقتها للواقع، بينما سبيل ارتباطنا دائما بالخارج هي هذه الصورة الإدراكية والعلوم الحصولية؟ إذن لابد من البحث عن مفتاح لحل الإشكال بشكل نستطيع فيه الإشراف على الصورة الإدراكية، وعلى متعلق الإدراك، بحيث ندرك تطابقهما حضورا ومن دون وساطة صورة أخرى))[٦٢].

وهي نصوص تؤكد الاشكالية السابقة بشكل واضح، فمطابقة الصور الحسية لا تحرز للعقل عن طريق الصور نفسها، او تكرارها، وانما الطريق الامثل لحل المطابقة، هو اعتماد العلم الحضوري بالواقع المحسوس، دون العلم الحصولي، فالمطابقة لا تُحرز ولا تتيقن الا مع الاشراف على الواقع لا من طريق الصور الحسية.

معرفة المطابقة بين الصور والواقع، تحتاج الإشراف على الموردين، الصور الإدراكية، و متعلق الإدراك، أي الواقع للصور خارجا، فاذا تمت المشاهدة للاثنين مباشرة تم ادراك المطابقة، وان انتفيت المشاهدة انتفى العلم بالمطابقة.

والسؤال: لاشك ان الاشراف على الصور متحقق، وذلك لحضورها للعقل من دون وساطة صور اخرى، كما تقدم بيان العلم الحضوري سابقا، وانما المشكلة هل ان الواقع المحسوس مدرك حضورا، ولنا اشراف عليه، ام ان جميع اتصالنا بالواقع هو عبارة عن هذه الصور الحسية المنتقلة عن طريق الحواس والتأثرات المادية؟

والجواب: ان راي الكثير من الفلاسفة المعاصرين وغيرهم، هو نفي العلم الحضوري بالخارج المحسوس، وانما الطريق الفعلي هو العلم الحصولي، وهو عبارة عن نفس هذه الصور الحادثة في النفس عن طريق الاتصال بالواقع.

قال الشيخ مصباح: ((إن الصورة التي في ذهني عن هذا الميكروفون هل هي مطابقة مع هذا الميكروفون الخارجي أم تفترق عنه؟ فأخطاء الابصار تثبت انه لا توجد ضرورة في مطابقتها .. لا يوجد طريق لذلك لان كل ما نتوسل به فهو لا يأتي إلينا إلا عن طريق الخارج))[٦٣].

وهو نفي واضح لليقين بالمطابقة؛ بدليل اخطاء الحواس، وفقدان طريق العلم الحضوري بالواقع المحسوس.

والى هنا ننتهي من بحث اجزاء الرؤية المعرفية، مما يثبت من مجموع ما سبق ان هذه الرؤية المعرفية لم تنتهي لأثبات اليقين بالمطابقة لاعتمادها على جملة من المباني المعرفية والفلسفية.

والحمد لله رب العالمين

نتائج البحث

١. ان الادراك الحسي عند الشيخ ظاهرة مفهومية، ومن اقسام العلم الحصولي، لا الحضوري، وهو راي قد بينا وجه النقد فيه. و ان الادراك الحسي هو الاحساس وهو مدرك من خلال العلم الحضوري.

٢. ان المحسوس بالإدراك الحسي، هو صورة ذهنية مجردة تجردا مثاليا، لا امرا ماديا، وهو ما بينا نقده طبق التعريف السابق للإحساس، فالمتعلق للإحساس امر مادي لا مفهوم ذهني.

٣. المعرفة بالصور الحسية معرفة حضورية، والمعرفة بالواقع المحسوس معرفة حصولية، مبنية على كاشفية الصور عن الواقع وحكايتها له.

٤. وجود الموجودات المادية ليس بديهيا لنا، لكثرة اخطاء المحسوسات، وضعف المعرفة الحسية، فاليقين بوجود الاجسام المادية محتاج للبرهان العقلي. وقد بينا عدم انتهاء هذا البرهان للنتيجة المرجوة منه، سواء في اثبات الواقع او تبرير اليقين العام.

٥. ان المطابقة بين الصور الحسية والواقع، لا يمكن ادراكها عن طريق نفس العلم الحصولي؛ ذلك لفقدان الضمان بالمطابقة في كل الصور الحسية؛ بناء على كثرة اخطاء الحواس.

٦. ان الطريق الممكن لأدراك المطابقة في خصوص الصور الحسية، هو العلم الحضوري والاشراف على الصور ومحكيها، مما ينتج امكانية المقايسة بينهما.

٧. ان العلم الحضوري بالواقع المحسوس غير ثابت عند الشيخ مصباح مما ينتهي لعدم امكانية اليقين بالمطابقة بين الصور والواقع.

الهوامش

(١) انظر: ابن سينا، التعليقات ص ٢٢،٢٣، محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة، ج٢، ص٦٣.

(٢) مصباح اليزدي، (بحث الادراك) دومين يادنامه علامه طباطبائي، ص ٢٥٨.

(٣) مصباح اليزدي، المنهج الجديد،ج١، ص١٦٤.

(٤) انظر: صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٣، ص ٣٦١-٣٦٢، ٥١٧، ج٨، ص٢١٦- ٢١٧.

(٥) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ج٣، ص٣٤٨.

(٦) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١ ص ١٨٦-١٨٨، صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٣ ص٣٦٠، ٣٦٢.

(٧) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١ ص ١٧١-١٧٢، ج٢، ص٢٣٢، و ١٤٠٥ ق، ص ٣٤٩، محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة، ج٢، ص ٤٨-٤٩، غلام رضا الفياضي، نهاية الحكمة، ج ٤، ص٩٢١.

(٨) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص ١٧٥، ١٤٠٤ق، ص ٢٦٦- ٢٦٧. غلام رضا الفياضي، نهاية الحكمة، ج ٤ ص ٩٢٨

(٩) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٤٠٤،١٧٥ق، ص٢٦٦-٢٦٧، غلام رضا الفياضي، نهاية الحكمة، ج٤، ص٩٢٨.

(١٠) مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٨٧.

(١١) نفس المصدر، ج١، ص٢٢٩.

(١٢) انظر: ابو نصر الفارابي، الاعمال الفلسفية، ص٣٧٢، ابن سينا، التعليقات، ص ٢٣.

(١٣) انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص١٧٣-١٧٤، ج٢، ص٢٣٣.

(١٤)انظر: صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٨، (حاشية السبزواري) ص٦٥، محمد حسين الطباطبائي، اسس الفلسفة، ج٢، ص٦٣، محمد حسين زاده، بحث (الحواس او الادراكات الحسية من منظار نظرية المعرفة)، مجلة (معرفت فلسفي)، العدد الثالث، ص ٤٦، ٣٩.

(١٥)صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٨ (حاشية العلامة الطباطبائي) ص ٢١٥.

(١٦)محمد حسين الطباطبائي، دومين يادنامه علامة طباطبائي، ص٨٠.

هذا الراي هو ما بينه العلامة بصورة واضحة في رسائله وتعليقاته على الحكمة المتعالية، وهو مغاير لما هو معروف عنه في كتابيه بداية الحكمة والنهاية، من حصولية الادراك الحسي. وهي اراء فصلناها في اطروحتنا للدكتوراه (حقيقة علم الانسان بالواقع المادي الجسماني) راجع ملحق الرسالة، اراء العلامة الطباطبائي.

(١٧)مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج٢، ص٢٣٨.

(١٨)انظر: صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٣ ص ٢٩٦، و ج٣(حاشية العلامة الطباطبائي) ص ٤٥٤.

(١٩)انظر: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٥٥.

(٢٠)انظر: مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص٤٨٦، ج٢، ص١٥٠، ص١٥٣.

(٢١)صدر المتالهين،، الحكمة المتعالية ج٣، ص٢٩٦. و انظر ايضا: ص:٤٦٢- ٤٦٣، العرشية، ص ٢٤٨.

(٢٢)صدر المتالهين، الحكمة المتعالية ج٨، ص١٨٠-١٨١

(٢٣)انظر: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٥٥.

(٢٤)انظر: مصباح اليزدي، بحث (الادراك) دومين يادنامه علامه طباطبائى ص ٢٥٨ – ٢٥٩.

(٢٥)انظر: محمد حسين الطباطبائي، دومين ياد نامه علامة طباطبائي ص٨٠.

(٢٦)انظر: محمد حسين زاده، بحث (الحواس او الادراكات الحسية من منظار نظرية المعرفة)، مجلة (معرفت فلسفي)، العدد الثالث، ص ٤٦، ٣٩.

(٢٧)مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٣٨١.

(٢٨)مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص ١٧٤.

(٢٩)نفس المصدر، ج١، ص١٧٤، ١٧٥.

(٣٠)نفس المصدر، ج١، ص ١٧٥-١٧٦.

(٣١)نفس المصدر،، ج١، ص.٢١٦.

(٣٢)نفس المصدر، ج١ ص٢٤٤.

(٣٣)نفس المصدر، ج١، ص٣٠٩.

(٣٤)انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ج٣، ص٣٣٦.

(٣٥)مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص٣٠٧.

(٣٦)نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص٢٤.

(٣٧) مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١ ص ٣١٢.

(٣٨)مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص٣٨١.

(٣٩) مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص ٢٤٢.

(٤٠) نفس المصدر، ج١، ص ٣١٢.

(٤١)انظر: نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص٢٤.

(٤٢)بهمنيار، التحصيل، ص٣٠٨.

(٤٣)مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١ ص ٢٤٤.

(٤٤)نفس المصدر، ج١ ص ٢٤٥.

(٤٥)انظر: نفس المصدر، ج١، ص ٢٠٩، ٢١٦.

(٤٦)انظر: صدر المتالهين، الحكمة المتعالية، ج٣، ص٤٩٨-٥٠٠.

(٤٧)انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص٢٦٢-٢٦٣.

(٤٨)انظر: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٣٣٤-٣٣٦،٣٤١.

(٤٩)انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الاصول (تقريرات حسن عبد الساتر) ج٨، ص ٣٤٤.

(٥٠) مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١ ص ٣١٢-٣١٣.

(٥١)مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج٢ ص ١٧٤. وانظر: تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٤٠٠.

(٥٢)انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج٢، ص٢٣٨.

(٥٣)انظر:، نفس المصدر، ج٢، ص ١٤٠-١٤١.

(٥٤)انظر: نفس المصدر، ج١، ص ٢٤٥.

(٥٥)انظر: نفس المصدر، ج٢، ص ١٧٤.

(٥٦)انظر: نفس المصدر، ج١، ص ٢٤٤.

(٥٧)انظر: نفس المصدر، ج١، ص٣٠٧.

(٥٨)نفس المصدر،ج١، ص ١٧٥-١٧٦.

(٥٩)الفخر الرازي، منطق الملخص، ص ٣٤٦-٣٤٧.

(٦٠)مصباح اليزدي، المنهج الجديد،ج١، ص ١٦٥

(٦١)نفس المصدر،ج١، ٢٥٣.

(٦٢)وانظر ايضا: (بحث الادراك) دومين يادنامه علامه طباطبائي، ص ٢٦٦.

(٦٣)مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ج١، ص٢٥٤.

(٦٤)مصباح اليزدي، (بحث الادراك) دومين يادنامه علامه طباطبائي، ص٢٧٠.

المصادر والمراجع

١. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، (ترجمة الخاقاني) الطبعة الاولى، دار التعارف، بيروت، السنة ١٤٠٨ ق.

٢. الاعمال الفلسفية، ابو نصر الفارابي، الطبعة الاولى، دار المناهل، بيروت، السنة ١٤١٣ق.

٣. التعليقات، ابن سينا، مكتبة الاعلام الاسلامي، بيروت، السنة ١٤٠٤ق.

٤. التحصيل، بهمنيار، الطبعة الثانية. انتشارات دانشگاه طهران، ، طهران، ١٣٧٥ش.

٥. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، صدر المتالهين، الطبعة الثالثة. دار احياء التراث، بيروت، ١٩٨١م.

٦. العرشية، صدر المتالهين، انتشارات مولى، طهران، السنة ١٣٦١ ش.

٧. المنطق، محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الاسلامي. قم المقدسة.

٨. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، الطبعة الاولى. دفتر انتشارات اسلامي، قم المقدسة، السنة ١٤٠٧ق.

٩. بحوث في علم الاصول محمد باقر الصدر، (تقريرات حسن عبد الساتر) الطبعة الاولى. الدار الاسلامية، بيروت، السنة ١٩٩٦م.

١٠. بداية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، السنة ١٤١٤ ق.

١١. تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، الطبعة الاولى. مؤسسة في طريق الحق، قم المقدسة، السنة، ١٤٠٥ ق.

١٢. تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي، الطبعة الثانية، دار الاضواء، بيروت، السنة ١٤٠٥ ق.

١٣. شرح حكمة الاشراق، شمس الدين الشهرزوري، الطبعة الاولى. مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، السنة ١٣٧٢ ش.

١٤. فلسفتنا، محمد باقر الصدر، الطبعة الاولى. مركز الابحاث والدراسات التخصيصية للشهيد الصدر، قم المقدسة، السنة ١٤٢٤ ق.

١٥. دومين يادنامه علامه طباطبائى، مقالة (الادراك) محمد تقي مصباح اليزدي، الطبعة الاولى، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه اسلامي، طهران، السنة ١٤٠٤ق.

١٦. دومين ياد نامه علامة طباطبائي، الطبعة الاولى. انجمن اسلامي حكمت وفلسفة الاسلامي، طهران، السنة ١٤٠٤ق.

١٧. منطق الملخص، فخر الدين الرازي، الطبعة الاولى، جامعة الامام الصادق، طهران، السنة ١٣٨١ش.

١٨. مجلة (معرفت فلسفي)، (الحواس او الادراكات الحسية من منظار نظرية المعرفة)، محمد حسين زاده، العدد الثالث.السنة ١٣٨٤ش.

١٩. نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، الطبعة الاولى، مؤسسة النشر الاسلامي، قم المقدسة، السنة ١٤١٦ هـ. ق.

٢٠. نهاية الحكمة، غلام رضا الفياضي، الطبعة الرابعة، مركز نشر مؤسسة الامام الخميني للتعليم والبحث. قم المقدسة، السنة ١٤٢٨ ق.