مدركات العقل العملي - قراءة نقدية لإطروحة الشيخ محمد السند [1] في العقل العملي-

م.م. عبد الجواد بد الرزاق/ كلية الآداب/ جامعة واسط

من بين المسائل التي شكلت عنصرا مشتركاً في كل من الفلسفة وعلمي الكلام والأصول، تعد مسألة (العقل العملي) معلماً واضحاً لهذا الإشتراك، والعقل العملي هو المجال المعرفي الذي يتعلق بأفعال وسلوك الإنسان، ما ينبغي منها وما لا ينبغي، وإذا ما علمنا أن إرهاصات هذه المسألة تعود إلى جدلية العلاقة بين العقل و الدين، عندها لا يستغرب من حجم الخلاف الذي انبثق من بين طيات بحث هذه المسألة الأخلاقية.

وفي سياق البحث في قضايا و مدركات العقل العملي، ظهر مساران في الفكر الإسلامي، مسارٌ لم يفرط بقيمة العقل، ولم يسلب الشرعية من أحكامه، بل نظر لها نظرة إكبار جاعلاً منه مصدراً للأحكام الخلقية، وتجلى هذا عند جمهور الحكماء و العدلية[2]. أما المسار الآخر والذي تبنته الأشاعرة، فيرى قصور العقل و عجزه عن أن يكون مصدراً للأحكام الخلقية، فلا حكم للعقل قبل حكم الشرع، وقد عنون هذا الخلاف بـ(مشكلة الحُسن و القُبح)، فذهب الفريق الأول الى الحسن والقبح العقليين، بمعنى أن العقل قادرٌ على الحكم بحسن و قبح الافعال بمعزل عن الحكم الشرعي، فيما ذهبت الاشاعرة الى الحسن و القبح الشرعيين، إذ لا حكم للعقل عندهم قبل ورود حكم الشرع، فالحسِن ما حسنه الشرع و كذا القبيح.

وفي إطار المسار الأول الذي اعترف بحاكمية العقل، حصل خلاف آخر، فبعد الإتفاق على قدرة العقل بالحكم بمعزلٍ عن الشرع، فهل يكون العقل منشئاً لمدركات العقل العملي من حسن و قبح؟ أم أنه مدركٌ لها فحسب ؟، وبعبارة ثانية هل لمدركات العقل العملي واقعاً موضوعيا مستقلاً عن العقل المدرك لها ؟ أم أن العقل هو الذي يقررها و يعتبرها تبعا لسعادته ؟، وفي الموقف تجاه هذا الاستفهام، وجد اتجاهان فيالفكر الإسلامي، الأول ينفي الوجود الموضوعي لمدركات العقل العملي، ليؤكد أن واقعها لا يتعدى إعتبار العقل إياها ووضعه لها، وتسمى نظرية هذا الاتجاه بـ (نظرية الاعتبار)، أما الثاني فيؤكد على الواقع الموضوعي المستقل لهذه المدركات، وإن وجودها ليس من إعتبار العقل، ويمكن تسمية نظرية هؤلاء بـ(نظرية الحقيقة).

إذن، نظرية الاعتبار و نظرية الحقيقة، مبنيتان على الحُسن و القُبح العقليين، أي انهما تفرعتا عن المسار الأول الذي لم يفرط بمكانة العقل، ولم يسلب الشرعية من أحكامه، و بهذا يتضح حجم المسافة بين نظرية الاعتبار و بين المسار الثاني الذي تبنته الاشاعرة.

بعد أن تحدد موقع النظريتين، وعلاقتهما بالمسارين، بقي أمران:

الأول : إن طبيعة البحث في المسارين السابقين كانت خاصة بعلمي الكلام و الأصول، أكثر من أي حقل آخر، أما البحث في نظريتي الاعتبار و الحقيقة فهو ألصق بالبحث الفلسفي، وبهذا فإن محور الحديث يتمثل فيما تفرع عن المسار الأول، أي نظريتي الإعتبار و الحقيقة.

الثاني : قبل الدخول إلى أطروحة الشيخ السند، لا بد من عرض آخر لنظريتي الاعتبار والحقيقة، تمهيدا لذلك، ويبدو أن أصل الخلاف ظهر حول صلاحية دخول قضايا العقل العملي (ما ينبغي و ما لا ينبغي) في مقدمات البرهان، إذ يشترط أن تكون المقدمات في البرهان يقينية، وإلا لم يكن البرهان منتجاً، وهنا حصل الخلاف، فهل قضية (الكذب قبيح) قضية يقينية، بقوة (الكل أكبر من الجزء) أم لا ؟ أصحاب نظرية الاعتبار قالوا أن قضايا العقل العملي لا يمكن لها أن تستخدم في صناعة البرهان، كونها من المشهورات و ليس من اليقينيات، والمشهورات قضايا اشتهرت بين العقلاء نتيجة تطابق الآراء عليها، وهذا يعني أن قضايا العقل العملي لا تملك واقعا سوى تطابق آراء العقلاء عليها، و إتفاقهم على التصديق بها، رعاية لمصالح المجتمع و حفظاً للنظام و استمرار النوع، وهي بهذا إنما تصلح لصناعة الجدل فحسب، ومن أبرز دعاة هذه النظرية هم الشيخ الرئيس ابن سينا (ت٤٢٨ هـ) والشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت١٣٦١ هـ) و العلامة محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، أما أصحاب نظرية الحقيقة فيعتقدون بإن قضايا العقل العملي من اليقينيات و بالتالي تصلح في صناعة البرهان، ذلك لأن قيمة هذه القضايا لا تستمد من تطابق آراء العقلاء، بل إن لها واقعاً مستقلاً، وليس تطابق الآراء عليها سوى كشفاً لها لا تاسيساً و إنشاءً، ومن أبرز أنصار هذه النظرية الشيخ هادي السبزواري (ت١٨٨٩ هـ)، والسيد ابو القاسم الخوئي (ت ١٤١٢ هـ).

أطروحة الشيخ السند: تبنى الشيخ السند نظرية الحقيقة، إذ يرى أن لقضايا العقل العملي وجوداً موضوعياً مستقلاً وراء إدراك العقلاء لها، وهي من اليقينيات التي تشكل مقدمات منطقية للبرهان، فهذه الاطروحة ترفض رأي الأشاعرة الذين ((ينفون كون الحسن و القبح عقليين، وإنما هما إعتباريان بجعل العقلاء و إعتبارهم، فلن تكون أدلتهم برهانية، بل خطابية شعرية))[٣]، وهذه الأطروحة يمكن عرضها _ تمهيداً للنظر فيها _ من خلال جانبين، الأول وهو الجانب التاريخي، إذ تتبع فيه الأطروحة المسار التاريخي لنظرية الحقيقة، بدءاً من قدماء الفلاسفة الذين أعتقدوا بها كما تصوره لنا الاطروحة، أما الجانب الآخر ففيه محوران، الأول يتشكل من العملية النقدية التي قدمتها الأطروحة لنظرية الاعتبار، وقد أنصب النقد على كل من : ابن سينا، الاصفهاني و الطباطبائي، أما الثاني فعبارة عن بعض الأدلة التي ساقتها الأطروحة في سبيل إثبات نظرية الحقيقة.

الجانب التاريخي: تصور لنا الأطروحة تأريخاً حافلاً لنظرية الحقيقة، تمتد جذوره الى الفلسفة الهندية و اليونانية، إذ تؤكد على أن قدماء الفلاسفة من الهند كانوا ينظرون الى مدركات العقل العملي وقضاياه، على أنها أمور واقعية تملك واقعاً مستقلاً بها[٤]، بعد ذلك ينتقل الحديث عن الفلسفة اليونانية، ليتقرر أن الفلسفة الأخلاقية لسقراط(ت٣٩٩ ق.م)، و أفلاطون(ت ٣٤٧ ق.م)، و أرسطو(ت ٣٢٢ ق.م)، كانت مبنية على واقعية قضايا العقل العملي، وهذه النتيجة التي قررتها الأطروحة، جاءت بعد قراءة مطولة لمصادر الفلسفة اليونانية، تمثلت بمحاورات أفلاطون نظير

محاورة (جورجياس) و محاورة (بروتاغوراس) و محاورة (الجمهورية)، فعن المحاورة الأولى استنتجت الأطروحة، ((أن موجب الكمال، و الاستقامة و المنفعة هو موجب الحسن و المدح، والعكس في طرف النقص و المضرة و القبح و الذم... و إن القضايا المؤلفة من الحسن و القبح ، المدح و الذم، التمجيد و اللوم في طرف المحمول ميزان صدقها و مطابقتها للواقع هو وجود الكمال و النقص... و إن مواد تلك القضايا من قضاء الفطرة عند الكل))[٥].

أما استنتاجها من محاورة (بروتاغوراس) فهو ((إن حسن الأشياء و قبحها... حقائق ثابتة متقابلة، لا أنها من الآراء من وضع البشر فيمكن التغير و التبدل، فيكون الشيء الحسن قبيح، والقبيح حسن حسب تواضعهم و إتفاقهم))[٦]، وعلى هذا المنوال جاءت نتائج القراءة لمحاورة (الجمهورية)[٧].

بعد أن فرغت الاطروحة من تأكيد نسبة نظرية الحقيقة لسقراط و أفلاطون، عطفت البحث لإثبات نسبتها لأرسطو، و كان الاعتماد في ذلك على كتاب (الأخلاق النيقوماخية) و هو الكتاب الذي أودع فيه أرسطو فلسفته الأخلاقية، ورأي أرسطو كما تنقله الأطروحه هو ((أن المدح و الذم منه صادق و منه كاذب، أي أن لهما ميزاناً واقعياً يطابقانه تارة، و أخرى لا يطابقانه، فلا بد أن يكون بملاك و بوسط و حيثية واقعية، و إن المدح ليس هو إلا إخبار عن كمال واقعي، لا أنه أمر إعتباري ومن المواصفات العقلائية المختلقات العرفية))[٨].

وبهذا تكون قضايا العقل العملي لدى أرسطو _ كما تقول الأطروحة _ قضايا لها واقع موضوعي، يمثل الكمال الذي يجب على الإنسان بلوغه، إذن هي ليست أمور إعتبارية تخضع في تكوينها الى المصالح التي يرتئيها العقلاء.

وهكذا تستمر الأطروحة بتتبع المسألة تاريخيا لتسجل أن الفيلسوف الإسلامي أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) كان من القائلين بنظرية الحقيقة دون الاعتبار[٩]، وكذا ابن مسكويه (ت٤٢١ هـ)، فلكونه تابع لأرسطو فجاء الاستنتاج بالملازمة[١٠]، وهذا أمر سليم منهجياً، ومن الذين نُسبت ايضاً لهم، كلٌ من : نصير الدين الطوسي (ت٦١٢هـ)[١١]، و قطب الدين الرازي (ت٧٦٦هـ)[١٢]، و محمد مهدي النراقي(ت١٢٠٩هـ)[١٣].

الجانب ألإثباتي: في البحث السابق أنصبت جهود الاطروحة على إثبات أصالة نظرية الحقيقة في الفلسفة، وهذا سحب لبساط الشرعية من تحت نظرية الاعتبار، التي طرأت _ كما تقرر الأطروحة _ على الفكر الفلسفي الإسلامي، نتيجة بعض المغالطات، وبالتالي لا بد من دحضها، عن طريق محوران:

الأول : تصر الأطروحة على الدور السلبي الكبير الذي لعبه ابن سينا في إيجاد نظرية الاعتبار، ولا تستبعد أنه هو الذي ادعى زوراً إذ نسب هذه النظرية إلى قدماء الفلاسفة، فأوهم بذلك من جاء

بعده إذ انخدعوا بكلامه لثقتهم العالية به ! ولا تستبعد أيضا قيامه بتحريف كلمات الحكماء إذ لم ينقلها بأمانة علمية !

وتُسند الأطروحة سبب عدول ابن سينا عن نظرية الحقيقة الى الاعتبار، الى عدة أمور، أهمها أنه تابع أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) الذي ميز بين ثلاثة ألوان من الحسن والقبح، فتارة يراد منهما الكمال و النقص، وأخرى يراد منهما الملائم و غير الملائم، وتارة ثالثة يراد استحقاق المدح و الذم، وهذا التفكيك لا يعدو كونه مغالطة بنظر الأطروحة[١٤]، فهذا التفكيك الذي مارسته المدرسة الأشعرية لمعاني الحسن و القبح، وأنتقل للساحة الفلسفية بجهود ابن سينا؛ تفكيك باطل، إذ لا معنى للحسن و القبح، والمدح و الذم، غير الكمال و النقص، ولما كان الكمال أمراً وجودياً كان المدح منصباً على الواقع الموضوعي، ولازم هذا استقلال قضايا العقل العملي عن العقل الذي يدركها، لأن استحقاق الفعل للمدح تابع لحسنه، وحسنه متفرع عن كماله، والكمال أمرٌ وجودي حقيقي و ليس وضعي إعتباري.

وقد وضع الأصفهاني بعض الأدلة على نظرية الإعتبار[١٥]، وقد كانت موضع نقد من قبل الأطروحة، وسنكتفي ببعض منها كما قررته الأطروحة: الأول : إن مواد القياس البرهاني منحصرة باليقينيات، وليس قضايا الحسن و القبح منها، كونها من المشهورات، إذن هي قضايا اعتبارية[١٦]، الثاني: إن قضايا العقل العملي و أحكامه إعتبارية، ولو كانت حقيقية لما أختلف العقلاء فيها، و لما تغيرت من وضع لآخر، فقتل العدو حسن، والكذب للإصلاح ليس بقبيح، وهذا كاشف عن كونها خاضعة للظروف و الحاجات الاجتماعية[١٧]، الثالث: إن قضايا العقل العملي، لا يعد الموضوع فيها علة مادية للمحمول كما في قضية (الاربعة زوج)، كما أنه لا يوجد مطابق لها في الخارج، حتى يكون إثبات المحمول للموضوع له منشأ خارجي، فلم يبق سوى أن العقل هو الذي اعتبرها لدواع خاصة، وقررها بذاته تبعا للمصالح.

إلا أن الأطروحة لا ترى تمامية هذه الأدلة، لثلاثة أسباب، الأول : إن تطابق جميع العقلاء في كل زمن على مدح بعض الأفعال، وذم الآخر منها، دليل على بداهتها، وبالتالي لا يصح عدها من المشهورات[١٨]، الثاني : إن ما يظهر من الإختلاف حول بعض الأحكام العملية، إنما يعود الى قصور الإدراك البشري عن الوصول الى التشخيص الصحيح، فضلا عن هذا فإن الإختلاف يكون في الجزئيات فحسب[١٩]، الثالث: إن كون القضية واقعية، لا يتوقف على كون الموضوع علة مادية للمحمول، بدليل إن قضية (الدفتر أحمر) قضية واقعية، مع كون الموضوع فيها ليس علة مادية للمحمول، إذ الدفتر من الممكن ان يكون بأي لون[٢٠].

بعد هذا وجهت الأطروحة نقدها صوب ما أورده العلامة الطباطبائي في دعم نظرية الاعتبار[٢١]، وخلاصة ما ذكرته الأطروحة تلخيصاً لموقف الطباطبائي هو إن فاقة الإنسان و حاجته هما ما دعاه الى تكوين قضايا جديدة لسد نقصه و جبر فاقته، وهذه القضايا ليست خارجية، إنما هي من الاعتبارات، ومن جملتها قضايا العقل العملي، بيد إن الأطروحة رفضت هذا الموقف

لسببين، الأول : إن عدم إنتماء قضايا العقل العملي الى دائرة القضايا الخارجية لا يعني إنها قضايا غير حقيقية، لأن دائرة القضايا الحقيقية أوسع من دائرة القضايا الخارجية، وقد أبدى الشيخ السند[٢٢] أستغرابه من غفلة الطباطبائي عن هذه النقطة إذ ساوى بين القضية الحقيقية و الخارجية!. الثاني: إن الحاجة الى الإعتبار نابعة من قصور العقل عن تحديد الجزئيات فحسب، وهنا جاء دور الشرائع لهداية الانسان، أي ان الانسان نتيجة قصوره لا يضطر الى إنشاء قضايا جديدة بقدر ما يحتاج الى موجه يعينه في تحديد المصاديق الجزئية لما أدركه هو بالبداهة.

الثاني : جاءت الأطروحة بجملة من البراهين تأكيداً على نظرية الحقيقة، منها : ((الوجدان والفطرة، فإن الذين ينفون الحسن و القبح العقليين هم في يومياتهم يضطرون و يتعاملون بهما، فينفرون من القبيح و ينجذبون الى الحسن كشيء نابع من فطرتهم، فينكرونها بلسانهم، وفطرتهم مرتكزة عليه))[٢٣]، أيضاً ((دليل تجسم الاعمال.. إن العمل بتكراره يولد مَلَكات و هيئات إما حسنة نورانية أو رديئة ظلمانية عند الانسان.. فيظهر من ذلك أن الحكم بالحسن و القبح ليس حكماً اعتباريا تخيلياً بل حكماً ناشئ من منشأ تكويني))[٢٤]، هذه خلاصة لأطروحة الشيخ محمد السند في قضايا العقل العملي، وحسبنا هذا تمهيداً لإعمال النظر فيها، ومناقشة ما جاء فيها من آراء و أفكار.

نقد الأطروحة. قبل كل شيء هناك نقطتان أساسيتان يجب ملاحظتهما، الأولى هي ان الأطروحة وحدت بين نظرية الأشاعرة و بين نظرية الإعتبار، وهذا غير صحيح، لأنه، و كما أتضح في مقدمة البحث، إن نظرية الإعتبار جاءت في سياق الحسن و القبح العقليين، أما نظرية الاشاعرة فلا تؤمن بقدرة العقل على الإعتبار أصلاً[٢٥]. أما الملاحظة الأخرى فهي أن قضايا العقل العملي عند أصحاب نظرية الاعتبار، هي من القضايا المشهورة التي تستخدم في صناعة الجدل، بينما عدتها الأطروحة من القضايا المستخدمة في الشعر و الخطابة، وهذ حكم خاطئ إذ القضايا المستخدمة في الشعر و الخطابة هي المخيلات دون المشهورات، ومن الناحية المنطقية فإن الثانية أرفع قيمة من الأولى.

نقد الجانب التاريخي: نسبت الأطروحة نظرية الحقيقة الى ثلاثة من أعظم فلاسفة اليونان، هم: سقراط، افلاطون و أرسطو، و تكمن خطورة هذه النسبة في تأصيل نظرية الحقيقة و الحط من نظرية الاعتبار، فلا تكون الأخيرة سوى نظرية سفسطائية لا قيمة لها[٢٦]، في قبال الأولى، فتكون نظرية الحقيقة هي النظرية الفلسفية المعتمدة من قبل هؤلاء الفلاسفة، فضلاً عن غيرهم أمثال الفارابي ومسكويه و الطوسي و الرازي و النراقي، وهذه نسبة أخرى بحاجة إلى تحقيق.

اما نسبة نظرية الحقيقة لسقراط، فهي محل نظر و تأمل، إذ من الصعوبة بمكان الجزم بها، والسبب يكمن في عزوف سقراط عن التأليف و الكتابة، فلم يترك أي كتاب يمكن الرجوع اليه للوقوف على افكاره و نظرياته، الأمر الذي جعل مؤرخو الفلسفة اليونانية حذرين جدا في هذا المجال، يقول الفيلسوف برتراند رسل ((سقراط موضوعه جد عسير على المؤرخ، فلئن كان هناك

من الناس من لا نشك في اننا نعلم عنهم جد قليل، ومن الناس من لا نشك في أننا نعلم عنهم الشئ الكثير، فإن الامر في سقراط هو أننا لا ندري هل نعلم عنه القليل أو الكثير))[٢٧]، فباستثناء الخطوط العامة لحياته و منهجه الفلسفي، فإن كافة النظريات المنسوبة له محل شك و موضع نظر، فقد وصلت نظرياته الفلسفية عن ثلاثة مصادر، تمثلت في كتب أكسينوفون أولاً، و محاورات أفلاطون ثانياً، ثم ما ذكره أرسطو ثالثاً، ((لكن الصورة التي يقدمها كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة.. متباينة جداً عن الأخرى))[٢٨].

وعلى هذا الأساس لا يمكن الاطمئنان لتلك النسبة، كونها تعتمد فقط على محاورات افلاطون، افلاطون الذي وضع نظرياته الفلسفية على لسان سقراط بأسلوب قصصي جميل، وهذا سبب إجمالي يمنع قبول النسبة، أما السبب التفصيلي، فهو أن نظرية الحقيقة جاءت في سياق نظرية المثل، أي أن واقعية القيم الأخلاقية مبنية على نظرية المثل، لكن ما مدى صحة اعتقاد سقراط بوجود المثل[٢٩] ؟ ولئن أجاب أفلاطون بأنه كان معتقداً بها، فإن أرسطو يرفض هذا جملة و تفصيلاً[٣٠]، أي أن سقراط بتحدثه عن القيم الأخلاقية لم يذهب الى استقلالها الوجودي[٣١]، وعليه فلا يمكن قبول نسبة نظرية الحقيقة الى سقراط.

أما أفلاطون، وهو صاحب نظرية المثل بلا شك و لا ريب، وقد تكلم أفلاطون في العديد من محاوراته عن القيم الاخلاقية، خصوصاً في محاورة (أطيفرون)، إذ يتقرر فيها أن قداسة الأفعال لا تُستمد من الآلهة، فليس الفعل الخلقي حسناً لأنه مطابق لأوامر الآلهة، بل هو كذلك لأنه في ذاته حسن، قال أفلاطون واصفاً القيم و قضايا العقل العملي ((إنها محبوبة لأنها مقدسة، وليست مقدسة لأنها محبوبة))[٣٢]، وهذا رأيه في قبال الرأي السائد آنذاك في اليونان الذي يجعل قدسية الأفعال تابعة لمحبوبيتها من قبل الآلهة، وهذا يذكرنا بنزاع المعتزلة و الأشاعرة، ولا ريب أن أفلاطون و المعتزلة _ الى هذا الحد _ متفقين في أن الحسن و القبح عقليان، لكن و كما تقدم فإن مجرد القول بالحسن و القبح العقليين، لا يعني الإيمان بواقعيتهما، بقدر ما يعني قدرة العقل على التعرف على هذه المدركات من دون الإستعانة بالشرع، قد يقال _ وهو قول مشروع الى حد كبير _ إن إعتقاد أفلاطون بنظرية المثل، يتيح لنا القول بإنه يرى إستقلالاً وجودياً لمدركات العقل العملي، على إعتبار ان عالم المثل هو المجال الوجودي الذي تحيى فيه هذه المدركات، لكن هناك ما يقف دون التسليم بهذا، وهي أسباب عدة، منها الخلاف الذي حصل بين شراح الفلسفة الافلاطونية حول طبيعة هذه المثل، فهل هي كليات ذهنية أم كليات واقعية[٣٣]؟، وهب أنها كليات واقعية، فما هي العلاقة بينها وبين الذات الإلهية ؟ فهل هي علاقة العلية أم التقابل الوجودي ؟ ولا يخفى إستحالة الفرض الثاني، فلم يبق سوى الأول، والجدير بالذكر هو أن افلاطون يرجع جميع المثل الى مثال الخير الذي يعد أساس المثل كلها، ومما يؤيد أن مثال الخير معلول للحق تعالى، قول أفلاطون ((فالخير ليس له من مصدر سوى الله))[٣٤]، والى هذا ذهب صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) إذ يرى أن المثل مبدعات إلهية[٣٥]، وبهذا لا تكون مدركات العقل العملي مستقلة إنما

هي أحكام صادرة عن المشرع الأول، أي إن العقل الإلهي _ إذا جاز التعبير_ قد أنشأها[٣٦]، وهذا عين ما ذهب اليه اصحاب نظرية الإعتبار[٣٧]، وبهذا المقدار يظهر ما في نسبة نظرية الحقيقة لأفلاطون من ضعف.

وإذا كان الحديث عن فلسفة سقراط و أفلاطون يؤدي إلى الشك في أوطأ دلالته بالنسبة السابقة، فإن الحديث عن فلسفة أرسطو الأخلاقية يتخذ طابعاً آخراً، إذ أنه من القائلين بنظرية الإعتبار بوضوح لا يشوبه أدنى غموض، فالأخلاق الآرسطية أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، بمعنى أنها تسعى للوصول الى غايات معينة، فالفعل الخلقي وسيلة لتحصيل السعادة، وليس هو في ذاته غاية، الأمر الذي يجعل منه تابعاً لسعادة الإنسان، ويرى أرسطو إن للخير الذي هو سعادة الانسان ((صورٌ مختلفة بمقدار صور الكائن نفسه))[٣٨]، ويقول ((ليس على رأينا خطأ تام أن يتخذ الانسان له معنى من الخير ومن السعادة بما يلقى من المعيشة التي يعيشها هو بنفسه))[٣٩]، إذن سعادة الانسان هي المعيار، وليس المدح و الذم سوى أوصاف تلحق الأفعال نظراً لنتائجها، فـ((كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغي مدحه إلا لأن.. له علاقة ما بشيء آخر))[٤٠]، بعد هذا وضع أرسطو نظريته الشهيرة في الاخلاق و هي الوسط العادل، إذ الفضيلة عنده وسط بين رذيلتين، فالشجاعة وسط بين التهور و الجبن، وبرأي أرسطو فإن سعادة الانسان تكمن بإصابته الوسط الاخلاقي المحفوف بالرذائل، والنقطة المهمة هي إنه لم يجعل الوسط الاخلاقي، حقيقياً ثابتاً، بل جعله أضافياً متغيراً، نظراً لتابعيته لمصالح الانسان المتغيرة، فهو أمرٌ اعتباري لا حقيقي كما أدعت الأطروحة، وقد صرح أرسطو و لأكثر من مرة بإن الفضيلة و الفعل الأخلاقي أمرٌ مكتسب بما يلائم سعادة الانسان، و إن العادات هي أساس القيم الاخلاقية[٤١]، ولما كانت قضايا العقل العملي قضايا إعتبارية قام أرسطو بإستبعادها عن صناعة البرهان، كونها من المشهورات ليجعلها في صناعة الجدل[٤٢].

بعد أن أتضح موقف الفلسفة اليونانية من طبيعة مدركات العقل العملي، و هو موقف مباين تماماً لما رسمته الأطروحة، إذ كانت النتائج في صالح نظرية الاعتبار، تلك النظرية التي ألحت الاطروحة و بالغت في دفعها و إقصائها عن ساحة الفكر الفلسفي، ننتقل لمناقشة ما نسبته الاطروحة لفلاسفة الاسلام.

اولاً: ابو نصر الفارابي : يميز الفارابي بين عدة أنواع من العقل، والذي يهمنا هو تميزه بين العقل المستخدم في صناعة البرهان و بين العقل المستخدم في الاخلاق، إذ يقول ((العقل.. في كتاب البرهان.. قوة النفس التي بها يحصل للانسان يقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية.. واما العقل في.. الاخلاق فإنه.. يحصل بالمواظبة على إعتياد شيء على طول تجربة))[٤٣]، اي ان العقل البرهاني مقوم من قضايا ضرورية صادقة بالضرورة، فيما يتقوم العقل الاخلاقي بمجموعة قضايا يحصل عليها الانسان عن طريق العادة و المواظبة، وعلى هذا الاساس أعتقد الفارابي بإمكانية تغير القوانين الخلقية، إذ ليس القانون الاخلاقي قانوناً حقيقياً يأبى التغير كقوانين العقل

النظري المطلقة مثل (استحالة اجتماع النقيضين)، يقول الفارابي ((وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغير))[٤٤]، أما المعيار في الحسن و القبح فيتبنى الفارابي نظرية الوسط لأرسطو[٤٥]، ولا داعي للإشارة من جديد الى علاقة نظرية الاعتبار مع نظرية الوسط الآرسطية، وختاماً نورد تعريف الفارابي للعقل العملي، إذ يقول ((العقل العملي، هو قوة بها يحصل للانسان عن كثرة تجارب و عن طول مشاهدة الاشياء الحسية، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب))[٤٦]، بهذا يتضح جلياً رأي الفارابي و مدى بعده عما صورته الاطروحة.

ثانياً: نصير الدين الطوسي: أدرجت الاطروحة الطوسي في لائحة القائلين بنظرية الحقيقة، وفي هذا نظر، فالطوسي ترك نمطين من الآثار، نمط فلسفي كشرح الاشارات، وآخر كلامي كتجريد الاعتقاد، فجاءت أفكاره مزدوجة إذ له أكثر من رأي في المسألة الواحدة، وهذه مشكلة شبيهة بمشكلة ابو حامد الغزالي(ت ٥٠٥هـ) الذي تعددت إتجاهاته في التأليف، فصار من العسير الوقوف الرأي الذي يعتقده[٤٧]. ففي شرح الاشارات تبنى الطوسي نظرية الاعتبار[٤٨]، أما في التجريد فقد خالفهم[٤٩]، فحصل خلاف بين المحققين حول هوية الكتب التي تعبر عن رأيه الشخصي، فذهب فريق إلى أنها الكتب الكلامية[٥٠]، فيما ذهب آخرون الى كتبه الفلسفية، معتبرين أفكاره التي أودعها في كتبه الكلامية عبارة عن استعراض الإشكالات المثارة من غير الإشارة الى براهين الفلاسفة[٥١]، وفي ضوء هذا لا يمكن الجزم بتبنيه نظرية الحقيقة، ومن جانب آخر نجد أن نصير الدين الطوسي يعتمد على المنهج الفلسفي في مراسلاته الخاصة، سواء مع صدر الدين القونوي (ت٦٧٣هـ) أو نجم الدين الكاتبي (ت٦٧٥هـ) وغيرهم من الحكماء و المتكلمين[٥٢]، فضلاً عن هذا وضوح النزعة الإشراقية في شخصية الطوسي، وتتجلى هذه النزعة في تحقيقاته العميقة بشأن نظرية العلم الإلهي[٥٣]، حتى شاع بين المحققين بإن شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي (ت٦٨٤هـ) ليس سوى تقريرا لشرح الطوسي، ولا يخفى رفض الاشراقيين لنظرية الحقيقة[٥٤]، وعليه فلا يمكن نسبة نظرية الحقيقة لنصير الدين الطوسي.

ثالثاً: قطب الدين الرازي: قررت الأطروحة بإن الرازي يقول بلونين من مدركات العقل العملي، بعضها بديهي من اليقينيات، والآخر اعتباري من المشهورات. والحق خلاف هذا إذ إنه يقول بوجود لونين من المشهورات، منها بديهيات يقينية، وهي ما تعرف بالمشهورات بالمعنى الاعم، فقد اشتهرت لأنها من الأوليات، ومنها اعتباريات سميت مشهورة لإتفاق العقلاء عليها، وهي ما تعرف بالمشهورات بالمعنى الأخص، قال الرازي: ((المشهورات قضايا.. إما يقينيات كالاوليات و غيرها، لكن لها اعتباران، أحدهما من حيث يعترف بها عموم الناس..وثانيهما من حيث يحكم بها محض العقل))[٥٥]، اي ان المشهورات هي المَقسم، و قسميها اليقينيات والاعتباريات، والثانية هي مدركات العقل العملي، وليس كما صورته الأطروحة بإن جعلت مدركات العقل العملي هي المَقسم و قسميها قضايا اخلاقية يقينية و أخرى اخلاقية اعتبارية، إذن هناك مغالطة في تقرير الاطروحة إذ جعلت القسم مقسماً.

رابعاً: محمد مهدي النراقي : كذلك عُد من القائلين بنظرية الحقيقة، بيد أن الرجوع الى نصوصه يكشف خلاف ذلك، فهو يلتزم بنظرية الوسط الآرسطية، ويؤكد على أن الأخلاق تكتسب، والمعيار في تميز الفعلي الخلقي عن غيره يتمثل بالوسط، والذي بدوره يتفاوت من إنسان لآخر، تبعاً لاختلاف المصالح، يقول النراقي ((ان المراد بإستحقاق المدح هو حكم العقل بوجوب المدح.. فيحكم العقل بلزوم مدحه جلباً للنفع، أو دفعاً للضرر))[٥٦]. وفي ضوء كل ما تقدم من النقاش يفقد الجانب التاريخي من الأطروحة قيمته إلى حدٍ كبير.

نقد الجانب ألإثباتي: أسندت الاطروحة في محورها الاول من هذا الجانب، نظرية الإعتبار الى أبن سينا، وحملته تبعة ذلك كونه ساهم في خداع من جاء بعده من الفلاسفة، وإن تفكيكه بين معاني الحسن و القبح قد مهد الارضية لولادة نظرية الاعتبار، وفي كل هذا نظر، وما تقدم في نقد الجانب التاريخي من الاطروحة كاف لرفع التهمة التي الحت الاطروحة بنسبتها للشيخ الرئيس، فلنظرية الاعتبار تاريخ فلسفي سابق على ابن سينا، بدءاً من ارسطو الى الفارابي واخوان الصفاء [٥٧].

أما سبب القول بنظرية الاعتبار فيستبعد تماماً أن يكون التفكيك السابق سبباً له، إذ المسألة تتجاوز مجرد التفكيك لبعض المصطلحات، فماذا يعني عدم التفكيك؟ إنه يعني التسليم بنظرية الحقيقة، وبطلان الاعتبار، إذن ادعاء نفي التفكيك هو عينه ادعاء نظرية الحقيقة، وهذا يعني إن الحديث عن التفكيك و عدمه، هو بمثابة الحديث عن هل لمدركات العقل العملي واقع أم لا؟ وهذا عينه محل النزاع، وبهذا فإن طرح المشكلة ذاتها بثوب آخر لا يحل المشكلة.

في السياق الفلسفي لا بد من إيجاد مجال وجودي تحيى فيه مدركات العقل العملي على فرض واقعيتها، حتى أن من الفلاسفة القائلين بنظرية الحقيقة أضطر الى القول بإن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود!. والمشكلة الاساسية التي تطرق لها ابن سينا هي طبيعة العلاقة بين الواقع الوجودي لمدركات العقل العملي، وبين الذات الإلهية، إذ يرى الشيخ الرئيس انه لو فرضنا وجود هذه المدركات بصورة مستقلة لأدى ذلك الى نقص في الذات الإلهية، إذ يقول ((إعلم إن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك، أولى و أليق، من أن لا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه لذلك، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً... فهو مسلوب كمال ما، يفتقر فيه الى كسب))[٥٨]، وقال الطوسي في شرحه ((أن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال الباري بالحسن و الأولوية، فيقولون إن إيصال النفع الى الغير حسن في نفسه، وفعله أولى من تركه، فلأجل ذلك خلق الله الخلق، و الشيخ أراد أن ينبه على إن هذه الحكم في حق الله مقتضٍ لإسناد نقص اليه))[٥٩]، وهذا القبح من لوازم نظرية الحقيقة، ونِعم ما قال الشيخ الرئيس ((ما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها، لأن ذلك أحسن))[٦٠].

الآن وصل بنا المسار الى النظر في النقود التي وجهتها الاطروحة لإدلة الاصفهاني و الطباطبائي، هناك ثلاثة أنتقادات وجهة للإصفهاني.

أما الأول، فهو إن تطابق جميع العقلاء و إتفاقهم على حسن بعض الافعال و قبح الآخر منها لدليل على كونها من البديهيات، وبالتالي ينهار ما قاله الاصفهاني في استبعاد هذه القضايا من دائرة اليقينيات و زجها في المشهورات. إضافة الى أن الاختلاف الذي يظهر حول قضايا العقل العملي أنما يكون في الجزئيات فحسب دون أن الكليات، وعليه فلا قيمة لإستدلال الاصفهاني على اعتبارية هذه القضايا بحجة وقوع الخلاف فيها.

وهذين النقدين يمكن ملاحظتهما بوضوح في أبحاث السيد محمد باقر الصدر، إذ قرر بداهة قضايا العقل العملي، و إن الخلاف لا يحصل إلا في الجزئيات،[٦١]، بيد إن ذهاب كبار الفلاسفة الى مشهورية هذه القضايا يمنع قبول رأي الأطروحة، ((إذ كيف يمكن لنا التصديق بهذا الحكم، مع ملاحظتنا إختلاف حكماء البشر حول هذا الموضوع، فهل يمكن أن ندعي إن حكماء المسلمين كإبن سينا و الاصفهاني و الطباطبائي يعتقدون أن الكذب حينما يلمحه العقل بنفسه و بغض النظر عن أي إعتبار آخر فسوف يحكم بإنه أمر لا ينبغي ؟))[٦٢].

ومن جهة أخرى، فهل تعني البداهة الواقعية ؟ أي هل هناك تلازم منطقي بين كون القضية بديهية و بين كونها واقعية ؟ الجواب عن هذا يستدعي بحثاً مستقلاً يتعلق بنظرية المعرفة و مصادرها، ولكن بنحو عام يرى الفيلسوف الالماني عمانؤيل كانت (ت١٨٠٤م) إن قضايا العقل العملي رغم بداهتها وذاتيتها في العقل، غير إنها لا تملك واقعاً وراء واقعها الذهني[٦٣].

أما نقد الأطروحة لثالث أدلة الاصفهاني، والذي ينص _ أي النقد _ على أن القضايا الواقعية لا يلزم أن يكون الموضوع فيها علة مادية للمحمول، بل قد تكون ليس كذلك، ولا يقدح هذا بواقعيتها، بدليل إن قضية (الدفتر أحمر) قضية واقعية مع أن موضوعها لا يستلزم محمولها.

وهذا النقد لا يمكن قبوله لسبب بسيط، وهو إن قضايا العقل العملي كما لا يكون الموضوع فيها مستلزما للمحمول، كذلك لا تحظى بواقع تطابقه يمكن التحقق منه، وعليه لا يمكن نقد الدليل بقضية (الدفتر أحمر) لأنها و إن لم يكن المحمول من لوازم الموضوع، فإن لها واقعا خارجيا يمكن التأكد منه.

أما ما وجهته الاطروحة، من إشكالات على نظرية العلامة الطباطبائي، فغير واردة، إذ لا يجدي إشكال الاطروحة عليها، بإن مدركات العقل العملي في حال كونها ليست من القضايا الخارجية، فهذا لا يعني أنها ليست من القضايا الحقيقة ؛ ذلك لأن العلامة الطباطبائي، لم يستنتج اعتباريه قضايا العقل العملي من جهة كونها غير خارجية، بل لأنها لا تملك مطابقاً خارجياً، سواء كان فعلياً، كما في الخارجية، أو مقدراً، كما في الحقيقية، ومن الغريب جداً أن ترجح الاطروحة أن نظرية الطباطبائي وقعت ضحية الخلط بين القضايا الخارجية و الحقيقية، كيف وهو خلط يتورع منه المبتدئين في صناعة البرهان!.

ولو تنزلنا جدلاً، فإن إشكال الاطروحة لا ينتج أن قضايا العقل العملي حقيقية، لأن بين القضايا الخارجية و الحقيقة، نسبة العموم و الخصوص مطلقاً، أي ليس كل القضايا غير الخارجية هي قضايا حقيقية، بل بعضها، وبالتالي _ تماشياً مع الاشكال_ كما لا يلزم اعتباريتها، كذلك لا يلزم حقيقيتها، وهذا خلل منطقي يعيب الأطروحة خصوصاً و أنه جاء في سياق الدليل الحَلي.

أما رأي الاطروحة بإن الحاجة الى الاعتبار جاءت نتيجة قصور العقل البشري، عن تحديد مصاديق القضايا الكلية، التي أدركها ببداهته؛ فأيضاً فيه نظر، لأن الطباطبائي يتكلم عن كليات القضايا الاخلاقية، وليس عن تطبيقاتها، وإذا علمنا هذا يتضح أن محل النزاع ليس واحداً، فضلاً عن هذا، فإن رأي الاطروحة ينطوي على مصادرة، كونه سلم ببداهة كليات العقل العملي، في حين أن هذا هو محل الخلاف كما أتضح سابقاً.

وفيما يخص أدلة الاطروحة على نظرية الحقيقة، فما تقدم كافٍ لدحضها، نعم يبقى دليل تجسم الاعمال، ومفاده أن اساس الفعل الخلقي لو كان اعتبارياً لما كان بمقدوره أن يولد آثاراً حقيقية في صقع ذات الانسان، لأن الوهميات لا تنتج آثاراً واقعية، إذن لا بد من عد تلك الافعال ذات أساس موضوعي يكون سبباً لتجسم الاعمال. هذا الدليل موجود في آثار الشيخ هادي السبزواري، كما قال الاصفهاني الذي يرى عدم علاقة هذا الامر بالموضوع[٦٤]، هذا صغروياً، أما بصورة عامة فهذا الدليل غير مقبول، لأن المدركات الذهنية وإن كانت غير حقيقية فهذا لا يستلزم سلب الآثار الواقعية عنها، وليس هذا بعزيز، فإن الذي يتوهم السقوط وهو يعتلي شاهقاً، سيسقط، فكان الاعتباري سبباً للحقيقي، إذ إن ((المعاني الوهمية معاني غير واقعية، وفي نفس الوقت لها آثار واقعية))[٦٥].

الهوامش

[١] الشيخ محمد السند البحراني، مرجع ديني معاصر، ولد عام ١٩٦٢م، في مدينة المنامة عاصمة البحرين، أنهى دراسته الثانوية في البحرين، ثم درس الهندسة في لندن، وفي عام ١٩٧٩ هاجر الى إيران للدراسة الحوزوية، فتتلمذ على يد العديد من أعلام الحوزة العلمية بقم، أمثال الشيخ الوحيد الخراساني في أصول الفقه، و الشيخ حسن زادة الآملي في الفلسفة، و الآن يعد الشيخ السند واحداً من أساتذة البحث الخارج في الحوزة العلمية في النجف الأشرف .

[٢] العدلية مصطلح يطلق على المتكلمين الذين يؤمنون بالعدل الإلهي، وأبرزهم المعتزلة و الإمامية، خلافاً للأشاعرة .

[٣] محمد السند، العقل العملي، ط١، منشورات الاجتهاد، قم، ٢٠٠٨، ص٣٣٢.

[٤] ينظر : المصدر نفسه، ص ٣٥.

[٥] المصدر نفسه، ص ٥٣.

[٦] المصدر نفسه، ص ٥٦.

[٧] المصدر نفسه، ص ٧٥.

[٨] المصدر نفسه، ص ٨٢.

[٩] المصدر نفسه، ص ٩٧.

[١٠] المصدر نفسه، ص ١١٩.

[١١] المصدر نفسه، ص ١٧٦.

[١٢] المصدر نفسه، ص ١٨٢.

[١٣] المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

[١٤] المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

[١٥] ينظر : محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق : رمضان قلي زادة المازندراني، ط١، إنتشارات سيد الشهداء، ١٣٧٤ ش، قم، ج ٢، ص ٣١١ و ما بعدها .

[١٦] ينظر : محمد السند، حقيقة الإعتبار، ط١، دار الاميرة، بيروت، ٢٠١٢، ص ٦٣.

[١٧] ينظر : المصدر نفسه، ص٦٣.

[١٨] ينظر : المصدر نفسه، ص ٦٣.

[١٩] ينظر : المصدر نفسه، ص ٦٤.

[٢٠] ينظر : المصدر نفسه، ص ٦١.

[٢١] للوقوف على نظرية العلامة الطباطبائي تفصيلاً، ينظر : الطباطبائي، رسالة الاعتباريات، ضمن : رسائل سبعة، ط١، قم، ١٣٤٢، ص ١٢١_١٤٤. أيضاً : الطباطبائي، أصول الفلسفة، تعليقات: مرتضى المطهري، ترجمة: عمار ابو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر و التوزيع، ج١،ص٣٨٤.

[٢٢] ينظر : محمد السند، حقيقة الإعتبار، ص ٨٠.

[٢٣] محمد السند، العقل العملي، ٣٥٢.

[٢٤] المصدر نفسه . ٣٥٨.

[٢٥] وهذا ما أكده السيد محمد باقر الصدر، ينظر : محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، تقرير : محمود الهاشمي، ط١، مؤسسة الفقه و معارف أهل البيت، قم، ١٤٣٣، ج٤، ص ٤٠ .

[٢٦] وهذا ما أكدت عليه الاطروحة، ينظر : محمد السند، العقل العملي، ص ٣٣٨.

[٢٧] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ج٢،ص١٥٣.

[٢٨] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط١، منشورات ذوي القربى، قم، ١٤٢٧، ج١،ص٥٧٧.

[٢٩] هذا بغض النظر عن أن القول بنظرية المثل لا يؤدي بالضرورة الى نظرية الحقيقة، كما سيتضح.

[٣٠] ينظر: أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، تفسير: ابن رشد، ط١، دار أدريس، دمشق، ٢٠٠٧، ج١، ص٣٧.

[٣١] ينظر: قصة الفلسفة اليونانية، احمد أمين _ زكي نجيب محمود، ط٢، لجنة التاليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٣٥، ص١٥٢.

[٣٢] أفلاطون، المحاورات _ أطيفرون_، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط١، لجنة التاليف و النشر و الترجمة، القاهرة، ص٣٩.

[٣٣] للوقوف على تفاصيل هذا الخلاف ينظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: سليمان دنيا و آخرون، ط١، لجنة التاليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ج٢،ص ٣١١.أيضاً: صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ط٢، منشورات طليعة النور، قم، ١٤٢٨، ج٢،ص٤٢. أيضاً: دراسة فؤاد زكريا في مقدمة ترجمته لجمهورية أفلاطون،ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

[٣٤] افلاطون، الجمهورية، ص ٢٤٩.

[٣٥] ينظر: الشيرازي، الاسفار، ج٢،ص٥٣.

[٣٦] قد يشكل بإن هذه النتيجة تناقض ما قرره افلاطون في محاورة أطيفرون، ففيه إن سياق الحديث هناك كان بصدد تحديد العلاقة بين الفعل الخلقي و الآلهة المتعددة التي كان الاثنيين يعبدونها، أما هنا فالامر مختلف تماماً، فذاك سياق الشرك، وهذا سياق التوحيد.

[٣٧] ينظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ط٦، مؤسسة النشر الاسلامي، قم،١٤٣١، ج٢، ٢٩٣.

[٣٨] أرسطو، علم الإخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم و تعليق: بارتلمي سانتهلير، ترجمة: احمد لطفي السيد، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤، ص١٧٦.

[٣٩] المصدر نفسه، ص ١٨١.

[٤٠] المصدر نفسه، ص ١٨٢.

[٤١] ينظر : المصدر نفسه، ص ٢٢٥، ايضاً : ص ٢٤٨.

[٤٢] ينظر : أرسطو، المنطق، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠، ج٢،ص٥٠٤.

[٤٣] الفارابي، رسالة في معاني العقل، ضمن: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق: فردريك ديتريصي، ط١، ليدن، ١٨٩٠، ص ٤٠_٤١.

[٤٤] الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق: البير نصري نادر، ط٤، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص٩٥.

[٤٥] ينظر : الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، ط١، انتشارات حكمت، قم، ١٤١٢، ص٤٤.

[٤٦] الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري النجار، ط١، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ٥٤.

[٤٧] ينظر: حسام الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٣٧. ويرى الآلوسي ان هكذا مشاكل تحل عن طريق تحديد المنهج و الابتعاد عن خلط المؤلفات بعضها ببعض .

[٤٨] ينظر : ابن سينا، الاشارات و التنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠، ج١،ص٤٠٠.

[٤٩] ينظر: الطوسي، تجريد العقائد، تحقيق: عباس محمد، ط١، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١٢١.

[٥٠] ينظر : عبدالكريم الزنجاني، دروس الفلسفة، ط١، مطبعة الغري، النجف، ١٩٤٠، ج١،ص ١٦.

[٥١] ينظر : غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة، ترجمة: عبدالرحمن العلوي، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧، ج١،ص٢٤٧.

[٥٢] ينظر: نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، تحقيق: عبدالله نوراني، ط١، بزوهشكاه علوم إنساني، طهران، ١٣٨٣.

[٥٣] ينظر: الطوسي، شرح الاشارات، ج٣،ص٢٩٦.

[٥٤] ينظر: شهاب الدين السهروردي، حكمة الاشراق، شرح: شمس الدين الشهرزوري، تحقيق: حسين ضيائي، ط٢، بزوهكشاه علوم إنساني، طهران، ١٣٨٠، ص ١٢٠. والجدير بالذكر هو أن صدرا لدين الشيرازي وافق السهروردي في هذا.

[٥٥] قطب الدين الرازي، المحاكمات، طبع على هامش شرح الاشارات للطوسي، تحقيق: كريم فيضي، ط١، مطبوعات ديني، قم، ج١،ص٣١١.

[٥٦] محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، ط١، منشورات ذوي القربى، قم، ١٤٢٥، ج١. ٩٣.

[٥٧] ينظر : رسائل إخوان الصفاء، تقديم: بطرس البستاني، ط١، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ٢٠٠٥، ج١،ص٢٥١.

[٥٨] ابن سينا، الاشارات و التنبيهات، ج٣،ص١٢٢.

[٥٩] الطوسي، شرح الاشارات، ج٣،ص١٢٢.

[٦٠] ابن سينا، الاشارات و التنبيهات، ج٣،ص١٢٣.

[٦١] ينظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الاصول، ج٤،ص ١٣٨.

[٦٢] عمار ابو رغيف، الاسس العقلية، ط٢، دار الفقه للطباعة و النشر، قم، ١٤٢٦، ص ١٤٤.

[٦٣] ينظر: كانت، أسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ط٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩، ص٩٠.

[٦٤] ينظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج٢،ص٣١٤.

[٦٥] الطباطبائي، اصول الفلسفة، ج١، ص٥٢٤.