

## اتحاد العقل والعقل والمعقول لدى العلامة الطباطبائي

المدرس الدكتور  
طه محمد جواد

### المستخلص :

تعد هذه المسألة من المسائل الخلافية بين بعض أتباع المدرسة المشائية ومدرسة الحكمة المتعالية ، فإتباع المدرسة المشائية يذهبون إلى القول بالاتحاد في مرتبة العقل دون مرتبتي الحس والخيال ، ويظهر إن أول من قال بهذه النظرية فرفيروس . والبحث في هذه المسألة هو : هل من الممكن إن يكون شيء واحدا عاقلا ومعقولا في آن واحد . والمراد بالاتحاد هنا ، هو الاتحاد في الوجود دون مفهوم الماهية ، والدليل الذي أقامه الطباطبائي لإثبات هذه المسألة ، والذي هو من ابتكاراته ومبدعاته الفلسفية . يقسم الطباطبائي العلم إلى العلم الحسولي والحضوري ، وينتهي في نهاية المطاف إلى القول بان العلم الحسولي يرجع إلى العلم الحضوري وله في ذلك جملة أدلة تؤكد على تجرد الصورة العلمية في جميع مراتب النفس الحسية والخيالية والعقلية .

### المقدمة :

لا يخفى ما للطباطبائي من منزلة ومكانة بين الفلاسفة المعاصرين ، وذلك لما قدمه من منجزات ومبتكرات على مستوى التفكير الفلسفي ، وقد اتسمت كتاباته ، بالترتيب والتسلسل المنطقي ، وتخليص المباحث الفلسفية مما لم يعد صالحا للمرحلة التاريخية والاجتماعية ، كما انه بقي وفيا للمنهج العقلي البرهاني ، رغم التوفيق بين مناهج

التفكير المختلفة التي عرفت بها مدرسته الفلسفية ، عمل الطباطبائي على تلافي الثغرات ونقاط الضعف التي وقع فيها أسلافه من مؤسسي الحكمة المتعالية ، وذلك فيما قدموه من أدلة لإثبات مدعياتهم وأقوالهم . ومن بين المسائل التي نقحها وقدم الأدلة الوافية لإثباتها ، مسألة اتحاد العقل والعقل والمعقول ، وتكمن أهمية هذه المسألة فيما يترتب عليها من آثار على مستوى نظرية المعرفة والوجود والعقيدة لذلك اهتم العلامة ببحثها وتقديم الأدلة الكافية لإثباتها وتعد هذه المسألة من المسائل الخلافية بين بعض أتباع المدرسة المشائية ومدرسة الحكمة المتعالية ، فأتباع المدرسة المشائية يذهبون إلى القول بالاتحاد في مرتبة العقل دون مرتبة الحس والخيال ، ويظهر إن أول من قال بهذه المسألة " فرفيوس " يقول ابن سينا في معرض إنكار هذه النظرية : ( وكان لهم رجل يعرف بفرفيوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يشني عليه المشاءون . وهو حشف كله . وهم يعملون من أنفسهم إنهم لا يفهمونه ولا فرفيوس نفسه . وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الأول ) <sup>(١)</sup> . وهي احد الأصول الكلية والمبادئ العامة التي تقوم عليها مدرسة الحكمة المتعالية ، التي ينتمي إليها الطباطبائي ، ولعل من أهم هذه الأصول هي : القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وإن الوجود حقيقة واحدة مشككة ، والقول بالحركة الجوهرية .

#### المطلب الأول : مفهوم اتحاد العقل والمعقول :

البحث في باب اتحاد العقل والمعقول هو في : ( هل من الممكن إن يكون شيء واحدا عاقلا ومعقولا في آن واحد ؟ مع انه لا كلام في إمكان ذلك من حيثيتين ومن جهتين ، إذ يمكن إن يكون الشيء عاقلا ومعقولا من حيثيتين وجهتين ، ولكن الكلام في إمكان ذلك من حيثية واحدة ، أي يكون عاقلا ومعقولا بنفس الحيثية " وهذه المسألة من المسائل المهمة جدا في باب تجرد النفس " وفي باب تعقل الذات لنفسها ، تعقل

الشيء لنفسه ، أي انه يعني نفسه ، فقد صار ذلك موردا لقبول الكل ، حتى منكر اتحاد العاقل والمعقول لم يتردد احد منهم في علم الذات بنفسها . فابن سينا الذي أنكر اتحاد العاقل والمعقول يقبل بوعي الذات لنفسها ( <sup>٢</sup> ) .

وجدير ذكره هنا إن المراد بالاتحاد المعقول بين العاقل والمعقول هو : ( الاتحاد في الوجود دون المفهوم والماهية . فمن البديهي أن ماهية العاقل لا تنقلب إلى ماهية المعقول ، ولا ماهية المعقول تنقلب إلى ماهية العاقل ، كما أن اتحاد مفهومين متباينين يعضهما أو اتحاد وجود بما انه وجود بمفهوم أيضا غير معقول ) ( <sup>٣</sup> ) .

والاتحاد بحسب الوجود يكون بأحد الوجهين : احدهما : ( ما يشتمل اتحاد الرابط بالمستقل ، واتحاد أرابطي بالموضوع . أما الأول فيجري في كل علة مفيدة للوجود مع معلول ، ويرجع إلى التشكيك الخاص في حقيقة الوجود ، ومعناه عدم استقلال المعلول دون العلة وكونه ربطا محضا بها ، فالاتحاد بهذا المعنى حاصل في علم العلة والمعلول يعضهما علما حضوريا ) ( <sup>٤</sup> ) . هذا على مستوى العلم الحضوري ، أما على مستوى العلم الحسولي ، فما كان ( منها من فعل النفس كما في المعقولان الثانية يجري هذا المجرى .... ) ( <sup>٥</sup> ) .

والمعنى الثاني للاتحاد بحسب الوجود فينقسم إلى قسمين : اتحاد العرض بالجوهر ، واتحاد الصورة بالمادة ، ففي الأول ( تكون النسبة من قبيل نسبة العرض إلى موضوعه ، أي لون هذا العلم هو عرض حل في النفس ، فهو شيء والنفس شيء آخر كما في قولنا : الجسم ابيض ، أو حار . فالجسم شيء ، والحررة شيء آخر عرض عليه . وفي هذه الحالة لا بد أن نفترض أن النفس جوهر ثبتت له الصورة ) ( <sup>٦</sup> ) .

أما القسم الثاني فمعناه أن النفس ( تتحول إلى وجود علمي هو وجود ذلك الشيء الذي علمته ، وهذا يعني أن نسبة الوجود العلمي إلى النفس هو نسبة الصورة إلى المادة ) ( <sup>٧</sup> ) . والذي يظهر من كلام العلامة أن الاتحاد عنده يعم جميع هذه الأقسام وقد أورد ابن سينا دليلا في نفي هذا القول مفاده : إن من يدرك يعقل صورة حسية أو خيالية ، أما أن يكون كما كان قبل أن يعقلها أو لم يكن كما كان ، فإن كان هو

قبل أن يعقلها فسواء عقلها أو لم يعقلها لم يحصل الاتحاد ، وإن لم يكن كما كان لم يكن اتحاد باعتبار أن ذاته عدمت وجاءت ذات أخرى فلم يحصل اتحاد ( ان قوما من المتصدرين يقع عندهم إن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي . فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ) وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ( أ ) . فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل ( أ ) ؟ أو بطل منه ذلك . فان كان كما كان فسواء عقل ( أ ) أو لم يعقلها . وإن كان بطل منه ذلك ، أبطل على انه حال له أو على انه ذاته ؟ فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون ( ٨ ) . وهناك دليل أورده في نفس الكتاب أكثر تفصيلا في إبطال القول بالاتحاد ( ٩ ) .

وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء : (وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي ، فاني لست افهم قولهم إن شيئا يصير شيئا آخر ، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون .... ) ( ١٠ ) . وقال في التعليقات : ( وأما ما يقال إننا إذا عقلنا شيئا فانا نصير ذلك المعقول ، فهو محال ، فانه يلزم إذا عقلنا الباري أن نتحد به ونكون هو . وهذا الحكم لا يصح إلا في الأول ، فانه يعقل ذاته ، وذاته مبدء المعقولات ، فهو يعقل الأشياء من ذاته ، وكل شيء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل ) ( ١١ ) .

بخلاف ما ذهب إليه أتباع مدرسة الحكمة المتعالية من أن الاتحاد إنما يكون في جميع المراتب " العقلية والخيالية والحسية " ( ١٢ ) . والبحث في هذه المسألة هو بحث في مطلق العلم اعم من كونه : كلياً أو جزئياً ، حصولياً أو حضورياً .

ومن الجدير ذكره هنا أن العلامة الطباطبائي في كتبه المختلفة قد أطلق على هذا البحث تسميات قد تبدو للوهلة الأولى أنها مختلفة إلا أنها في الحقيقة واحدة ، ففي كتاب بداية الحكمة عنون هذا البحث بـ " اتحاد العلم والعالم والمعلوم " ( ١٣ ) وفي نهاية الحكمة " اتحاد العقل والعقل والمعقول " ( ١٤ ) ولعل السر في ذلك يكمن في أن العلامة قد جرى ما أورده الفلاسفة من تسميات لهذه المبحث ، فمن المعلوم أن

مبحث الإدراك والمعرفة كان مبنوياً بين طيات مسائل الفلسفة المختلفة وبخاصة فيما يتعلق بالنفس وتجردها والوجود الذهني ، وبعضهم قام بجمعها في موضع واحد وأطلق عليها ( العالم والمعلوم ) وبعضهم العقل والمعقول ومن هنا تجد الاختلاف في تسمية العلامة لهذه المسألة .

ومن الشواهد على ما نقول ما ذكره الفخر الرازي في المباحث المشرقية الجزء الأول في الباب الأول في العلم وأحكامه والكلام فيه يتعلق بثلاثة أطراف العلم والعالم والمعلوم <sup>(١٥)</sup> وفي الفصل الثاني من نفس الباب يقول : في إبطال قول من قال العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم <sup>(١٦)</sup> وفي الفصل الخامس قال : في إبطال قول من قال إن التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعقل <sup>(١٧)</sup> .

أما صدر الدين الشيرازي مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية ، فقد ذكر في رسالة له هذه المسألة ، اسمها رسالة اتحاد العقل والمعقول ، حيث ذكر في مستهل رسالته أهمية هذه المسألة وعبر عنها بأنها آية عظيمة من آيات حكمه تعالى وعنايته ، ودرية يتيمة من جواهر بحر جوده ورحمته ، من تحقيق مسألة الاتحاد بين العقل والمعقولات ، ومسألة كون العقل الفعال كل الموجودات . فهاتان مسألتان شريفتان من غوامض علم الإلهيات كأنهما عينان باصرتان يبصر بقوتيهما صور الأشياء ، أو كوكبان نيران يستضيء بهما كل ما في الأرض والسماء <sup>(١٨)</sup> . فقال في الفصل الثاني من هذه الرسالة : في أن التعقل عبارة عن اتحاد العقل بالمعقول <sup>(١٩)</sup> .

بدا العلامة بوجود العلم ( هل البسيطة ) قبل ما الشارحة <sup>(٢٠)</sup> والعلة في ذلك : ان مفهوم العلم واضح لدينا وضوحاً أولياً ، والدليل على وجود العلم كما يقول العلامة هو دليل وجداني " البديهيات الوجدانية " ، وطبقاً لمباني الحكمة المتعالية في كون العلم من سنخ الوجود <sup>(٢١)</sup> فلا يكون له تعريف حدي ، وإنما يكون بخواصه وآثاره ، خلافاً لما عليه المشاءون من إن العلم ماهية داخلية تحت مقولة الكيف وهو : الكيف النفساني ، لذلك قال في نهاية الحكمة : ( وجود العلم ضروري عندنا بالوجدان ، وكذلك مفهومه بديهي لنا ) <sup>(٢٢)</sup> . وكذلك ما أورده في بداية الحكمة

من قوله : ( حصول العلم ضروري ، وكذلك مفهومه عندنا ) (٢٣) . مريدا بذلك ان العلم إنما هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيات ، فإذا كان وجود العلم حاضرا لدينا ، فاخذ المفهوم عنه إنما يكون بلا توسط مفهوم آخر ، وبالتالي يكون مفهوم العلم من التصورات البديهية .

#### المطلب الثاني : خواص العلم :

قسم العلامة العلم إلى : علم حصولي وعلم حضوري .

والعلم الحصولي : هو حصول الأشياء في الذهن بماهياتها لا بوجوداتها الخارجية (قد تقدم في مبحث الوجود الذهني ان لنا علما بالأشياء الخارجة عنا في الجملة ، بمعنى انها تحضر عندنا بماهياتها بعينها ، لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية ، فهذا قسم من العلم ، ويسمى : " علما حصوليا " ) (٢٤) . وهنا يورد البعض أشكالا على تعريف العلامة للعلم الحصولي مفاده : ان العلم الحصولي هو المعرفة غير المباشرة وتكون بواسطة الصور العلمية لا الماهيات ، ذلك ان لنا علما بموجودات وليس لها ماهيات ، كوجود الواجب ، والمعقولات الثانية اعم من المنطقية والفلسفية الثانية ؟ والحقيقة ان هذا الأشكال غير وارد ، ذلك ان معرفتنا بالواجب إنما تكون من خلال الآثار والعلامات ، وهذه لها ماهيات ، اما علمنا بوجود الواجب فهذا إنما يكون بالعلم الحضوري لا الحصولي (٢٥) .

العلم الحضوري : وهو حضور الأشياء بوجوداتها الخارجية الى النفس كعلم الواحد منا بذاته ( ومن العلم أيضا علم الواحد منا بذاته التي يشير اليها ويعبر عنها بـ " انا " فانه لا يلهو عن نفسه ولا يغفل عن مشاهدة ذاته ، وان فرضت غفلته عن بدنه واجتزائه وأعضائه ) (٢٦) .

ويميز العلامة في المقام بين العلم الحصولي والعلم الحضوري ، فالعلم الحصولي بما انه من سنخ الوجود ، والوجود متشخص بذاته ، ومن ثم فان العلم الحضوري طبقا لذلك يابى الصدق على كثيرين ، بخلاف العلم الحصولي ، فانه يتشخص بواسطة الوجود الخارجي والا من حيث هو مفهوم لا يابى الصدق على كثيرين يقول

العلامة : ( وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهية ذاته عند ذاته حضوراً مفهوماً وعلماً حصولياً ، لان المفهوم الحاضر في الذهن - كيفما فرض - لا يأبى بالنظر الى نفسه الصديق على كثيرين ، وإنما يتشخص بالوجود الخارجي ، وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ " انا " أمر شخصي بذاته غير قابل للشركة بين كثيرين . وقد تحقق ان التشخص بالوجود ، فعلنا بذاتنا انما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المترتب عليه الآثار ) (٢٧) . ولذلك انقسم العلم الحسولي الى كلي وجزئي بخلاف العلم الحضورى فانه لا ينقسم ، وذلك لن المعلوم بالعلم الحضورى هو الوجود ، والوجود متشخص ، والتشخص هو الجزئي الحقيقي .

هذا بحسب النظر البدوي كما يقول العلامة الطباطبائي ، انقسام العلم الى حصولي وحضورى ، والا بحسب النظر العميق الدقيق ، فان الحسولي ينتهي الى الحضورى ، بمعنى اننا نتزع العلم الحسولي من العلم الحضورى ، فقولي : انا موجود علم حصولي انتزعت من حضور النفس لذاتها ، وهكذا علمنا بسائر الاشياء الخارجية ، فاننا نتزع علمنا الحسولي بها من واقعها ووجودها الحاضر لدينا ، لا من وجودها الخارجي الذي هو عرضة للتغير والحركة والسيلان يقول : ( وانقسام العلم الى قسمين قسمة حاصرة ، فحضور المعلوم للعالم اما بماهيته وهو العلم الحسولي ، او بوجوده وهو العلم الحضورى . هذا ما يؤدي الى النظر البدوي من انقسام العلم الى الحسولي والحضورى ، والذي يهدي الى النظر العميق ان الحسولي منه ايضا ينتهي الى علم حضورى ) (٢٨) .

ولا ثبات هذا المدعى يقيم العلامة جملة أدلة منها :

الدليل الاول : ان الصور العلمية مجردة عن المادة سواء كانت كلية او جزئية والجزئية خيالية او حسية ، خلافا لما عليه الفلاسفة المشاء من ان الصور الكلية مجردة اما الخيالية والحسية فانها مادية ، وبما ان الصور العلمية مجردة فانها فعلية محضة ، بمعنى انها لاقوة ولا استعداد لها ان تكون شيئا آخر ، لانها لو تحولت او تغيرت الى شيء

آخر كان بينهما تباين ، والحال اننا لا نجد هذا التباين يقول العلامة : ( ان الصورة العلمية - كيفما فرضت - مجردة من المادة عارية من القوة ، وذلك لوضوح انها - بما انها معلومة - فعلية لا قوة فيها لشيء البتة ، فلو فرض اي تغير فيها كانت الصورة الجديدة مابينة للصورة المعلومة سابقا ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير ) (٢٩) .

**الدليل الثاني :** ان الصورة العلمية لو كانت مادية لاحتفظت بخواص المادة من الانقسام والكون في زمان ومكان والحال أنها لا تحتفظ بهذه الخواص فهي اذن مجردة عن المادة يقول العلامة : ( وأيضا لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة الملازمة ، وهي : الانقسام والزمان والمكان . فالعلم - بما انه علم - لا يقبل النصف والثلث مثلا ، ولو كان منطبعاً في مادة جسمانية لانقسم بانقسامها . ولا يتقيد بزمان ، ولو كان مادياً - وكل مادي متحرك - لتغير بتغير الزمان . ولا يشار اليه في مكان ، ولو كان مادياً حل في مكان ) (٣٠) .

وهنا يرد إشكال ذكره العلامة مفاده : ما الضير من قبول الصورة العلمية للانقسام ، فانها علم ، والعلم كيف نفساني ، وكيف النفساني لا يقبل القسمة والنسبة لذاته ، انما يقبلها بتبع بعرض المحل ، هذا اولاً ، وثانياً : أنها في زمان ، بدليل اننا نعلم الصور العلمية للأشياء حال اتصالنا وتفاعلنا معها ، وهذا يعني ان لهذه الصور زمان . وثالثاً : انها في مكان ، كما هو ثابت ومسلم في الطب اليوم ، ان هنالك بعض الاجزاء في دماغ الانسان اذا أصيبت بخلل بانه يؤثر على علم وادراك الانسان ( فان قلت عدم انقسام الصورة العلمية - بما انها علم - لا ينافي انطباعها في جسم كجزء من الدماغ مثلاً ، وانقسامها بعرض المحل ، كما ان الكيفية - كاللون العارض لسطح جسم - تآبى الانقسام بما انها كيفية ، وتنقسم بعرض المحل ، فلم لا يجوز ان تكون الصورة العلمية مادية منطبعة في محل منقسمة بعرض محلها وخاصة بناء على ما هو معروف من كون العلم كيفية نفسانية ) (٣١) .

( وايضا انطباق العلم على الزمان وخاصة في العلوم الحسية والخيالية مما لا ينبغي ان يرتاب فيه ، كإحساس الأعمال المادية في زمان وجودها . وأيضا اختصاص اجزاء من الدماغ بخاصة العلم - بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ما هو المسلم في الطب لاشك فيه ، فللصورة العلمية مكان ، كما ان لها زمانا (٣٢) أجب العلامة إن الجميع متفق على ان العلم من حيث هو علم مجرد ، اما كون المحل مادي فهذا مما لا يمكن قبوله ، والدليل على ذلك انا نشاهد صور السماء والجبال وغيرها فلو كان المحل ماديا لانطبعت هذه الصور الكبيرة بالمحل الصغير وهذا مما لا يمكن قبوله ، فاذن الصورة العلمية والمحل مجردان ( ان اباء الصورة العلمية وامتناعها عن الانقسام بما انها علم لا شك فيه كما ذكر ، واما انقسامها بعرض انقسام المحل - كاجزاء العصبي مثلا - فمما لاشك في بطلانه ايضا ، فانا نحس ونتخيل صوراً هي أعظم كثيراً مما فرض محلاً لها من الجزء العصبي ، كالسماء بإرجائها والأرض بأقطارها والجبال الشاهقة والبراري الواسعة والبحور الزاخرة ، ومن الممتنع انطباع الكبير في الصغير (٣٣) .

فإذا كان الأمر كذلك فما هي طبيعة العلاقة بين هذه الاجزاء المادية والنفس ؟ أجب العلامة بان العلاقة بينهما علاقة العلة المفعلة مع العلة الفاعلية ، فالعلل المعدة لا تعطي ولا تمنح الوجود إنما هي تعطي الحركة والاستعداد بخلاف العلة الفاعلية فانها تعطي الوجود ، فالأجزاء المادية تهيئ النفس لإحضار الصور العلمية لا انها تجعل النفس توجد وتخلق هذه الصور ، فالصور موجودة غير معدومة ،

قال العلامة : (واذ لا انطباق للصورة العلمية في جزء عصبي ولا انقسام لها بعرض انقسامه ، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي وما يعمل من عمل عند الإدراك ارتباط اعدادي ، بمعنى ان ما ياتي به الجزء العصبي من عمل تستعد به النفس لان تحضر عندها وتظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصة بما للمعلوم من خصوصيات) (٣٤) .

فالعلل المعدة توجب استعداد النفس ان تشاهد وتذكر هذا المعلوم المثالي او العقلي فتترقى النفس وترتفع الى مرتبة المثال او العقل فتتحد به ، وهذا هو العلم الحضورى فاذا طبقت النفس هذا المدرك مع الموجود او المصادق الخارجى ووجدت انه مطابق له كان هذا العلم علما حصوليا ، فصورة المعلوم غير مأخوذة من الخارج ، وانما من ذلك العالم المثالي او العقلي ، ولارتباط النفس بالمادة والماديات وانسها بها تتوهم ان هذه الصورة مأخوذة من الخارج ، لذلك يقول العلامة : ( وبتعبير آخر : العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر اليه العقل ، مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالي او عقلي ، حاضر بوجوده الخارجى للمدرك وان كان مدركا من بعيد ) (٣٥) .

ويبين العلامة هذا المطلب بشكل اوضح في بداية الحكمة بقوله : ( ومما تقدم يظهر : أن قولهم : " ان التعقل انما هو بتقشير المعلوم عن المادة والاعراض المشخصة له حتى لا يبقى الا الماهية المعراة عن القشور ، كالانسان المجرد عن المادة الجسمية والمشخصات الزمانية والمكانية والوضعية وغيرها ، بخلاف الاحساس المشروط بحضور المادة واكتناف الاعراض والهيئات الشخصية ، والخيال المشروط ببقاء الاعراض والهيئات المشخصة ، من دون حضور المادة " ) (٣٦) . هذا قولهم - اي فلاسفة المشاء - هو على ( سبيل التمثيل والتقريب ، والا فالحسوس صورة مجردة علمية ، واشترط حضور المادة والاكتناف بالاعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للإحساس ، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل ، وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط تخيل ازيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية ، المعبر عنه بانتزاع الكلي من الافراد ) (٣٧) . فالعلامة هنا يرفض الاخذ بنظرية التقشير ، لانها تخالف ما تم اثباته من ان الصور العلمية ، مجردة عن المادة وهي فعلية محضة ، لا استعداد فيها ولا قوة ولا قبول ، ومن ثم لا يمكن ان تكون شيئا آخر ، فالجزئي - اي الصورة العلمية - لا

يكون كلياً ، ومن هنا يكون مصدر هذا الكلي موجود مجرد عقلي او مثالي كما سيجيء لاحقاً .

**الدليل الثالث :** تقرير هذا الدليل انا كثيراً ما نعلم ونذكر اشياء في الماضي ، وبعد مضي مدة نذكره من دون تغير في هذا المعلوم ، ولو كان متقيدا بالزمان والمكان ومرتبطة بالمادة لتغير بتغيرها ( ومن الدليل على ذلك انا كثيراً ما نذكر شيئاً من المعلومات ونخزنه عندنا ثم نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية من غير اي تغير ، ولو كان مقيداً بالزمان لتغير بتغيره ) (٣٨) .

وهناك دليل آخر يذكره العلامة في بداية الحكمة ، ان المفهوم من حيث هو مفهوم ، او بعبارة اخرى ، ان الصور العلمية حسية او خيالة لا تمتنع عن الصدق على كثيرين لأنها مجردة ، اذ لو كانت مادية لكانت متشخصة ولا تمتنع عن الصدق على كثيرين قال : ( الصورة العلمية ، كيفما فرضت ، لا تمتنع عن الصدق على كثيرين ، وكل امر مادي متشخص ممتنع الصدق على ازيد من شخص واحد ) (٣٩) .

وفي كتابه اصول الفلسفة والمذهب الواقعي يقيم العلامة جملة ادلة يثبت خلالها تجرد الصور الذهنية المركبة عن المادة ، من بين هذه الادلة : الدليل الذي يقوم على امتناع انطباق الكبير في الصغير ، مع ما يحمله هذا الكبير من خصوصيات وآثار ، اذ لو كانت الصور العلمية مادية ومحلها مادي لترتبت نفس الآثار الخارجية والحال اننا نجد في انفسنا خلاف هذا الأمر ، اذن الصور العلمية مجردة يقول العلامة : ( لا يمكننا ان نصدق اطلاقاً ان مشهد هذا الكون الفسيح ، بما فيه من خصوصيات مذهلة ، ومع كل خطوطه وسطوحه واجسامه ، والذي يتجلى امامنا صورة واحدة متصلة ، لا يمكننا ان نصدق انه قد احتل مكانه وحشر في قطعة صغيرة من المادة العصبية ، او في دماغ مركب من اجزاء ، منفصلة ومتراكمة ، اصغر من جسم الانسان ) (٤٠) .

ويضيف العلامة الى ذلك : ( ان التهاافت الذي نلاحظه في المحسوسات حينما نستخدم الحواس " اخطاء الحس " لا يسمح لنا ان نقول اننا ادركنا واقع الكون المادي عن ذواتنا في محل وجوده . اذن لا تحل الصورة المدركة لا في مادة اجسامنا ،

ولا في المادة الخارجة عن ذاتنا (٤١). وينتهي العلامة الى هذه النتيجة وهي : ( ان الصور الذهنية المدركة بحكم عدم اتصافها بالسمات العامة للمادة " الانقسام ، وعدم صدق الكبير على الصغير " ظواهر غير مادية ) (٤٢) .

وثمة برهان آخر يذكره العلامة في المقام ، مفاده : ان حيثية العلم تأبى التغير والحدثان والتحول ، ولا يقتصر الامر على العلم بل يشمل حالات العلم والادراك المختلفة كالعرفة والتذكر ، فان الصور العلمية التي ندركها ، ثم نستعيدها بالتذكر هي هي باقية على حالها ، مع اختلاف وتغير جميع المحتويات المادية للأعصاب والدماغ ، يقول العلامة : ( تكفينا نظرة واحدة في مجال العلم ، فاذا دققنا النظر بوجدان سليم سنرى ان الصورة العلمية لا تتلائم اطلاقاً مع التغير ، وبلغة فلسفية : ان حيثية العلم تختلف عن حيثية التغير والتحول . وبما انه اذا لم يكن ذهنك مستعداً لالتقاط عمق هذه الملاحظة يمكنك ان تعيش حالات الادراك المختلفة كالعرفة والتذكر في هذا المجال ) (٤٣) . ثم يشرع العلامة في تبين حالات الادراك المختلفة ، حيث يقول : ( فالشيء الذي ندركه ثم نعود لادراكه ثانية نلاحظ ان المدرك في الحال الثانية عين المدرك الاولى ، وان الشيء الذي ادركناه ونسيناه او اغفلنا ثم عدنا الى تذكره مرة اخرى هو عين المدرك الاول . واذا لم يكن المدرك واحداً حقيقياً في الحالتين ، ولم يكن له ثبات يحفظ العينية والوحدة لم يكن هناك معنى للتذكر والمعرفة ، بينا نجد ان التذكر والمعرفة يحصلان مع مرور عشرات السنين ، حيث تتغير جميع المحتويات المادية للأعصاب والدماغ خلال هذه المدة عدة مرات ) (٤٤) .

ومن الشواهد على تجرد النفس وتجرد الصور العلمية المدركة ، ادراكنا لذواتنا ، وانها باقية على حالها لا يصيبها التغير والضعف والوهن مع اختلاف سني العمر وضعف القوى الجسدية وانحلالها ، يقول العلامة : ( كل واحد منا " كما ان التجربة والشواهد تدل على ان الكائنات الحية الاخرى لها هذا الاحساس " يشعر بذاته " الانا " يشاهد عياناً انها شيء لا يصدق على اي عضو من الاعضاء ، ولا يتسم بالسمات العضوية ، اذ لا يختلف حاله بزيادة او نقصان الاعضاء . ومع اختلاف

سني العمر وهزال القوى الجسدية واحلالها لا يتغير ، الا باتجاه التكامل والوضوح .  
ويحصل احيانا ان يغفل الانسان عضوا او عدة اعضاء من بدنه و احيانا كل بدنه ،  
لكنه لا يغفل ذاته .....<sup>(٤٥)</sup> .

مما تقدم من ادلة وهي : تجرد الصورة العلمية وخلوها من القوة ، وبهذه  
الخصوصيات التي للصورة في عالم التجرد فهي اقوى وجودا من المعلوم بالعرض  
الذي يكون في نشأة المادة ، وبالتالي لا تظهر معها الاثار والخصوصيات التي لها في  
عالم المادة والتي هي : الانقسام والزمان والمكان والتغير ، ينتهي العلامة الى ان  
العلم الحسولي ينتهي الى العلم الحضور بل هو العلم الحضور ، وما نراه من  
آثار انما هو من توهم المتوهم وارتباطه بالمادة والماديات والا فالمعلوم انما هو من نشأة  
اخرى لا انه جاء نتيجة تقشير وانتزاع من الصورة الحسية والخيالية يقول العلامة : (   
فقد تحصل بما تقدم ان الصورة العلمية - كيفما كانت - مجردة من المادة خالية عن  
القوة . واذ كانت كذلك فهي اقوى وجودا من المعلوم المادي - الذي يقع عليه الحس  
ويتهي التخيّل والتعقل اليه - ولها آثار وجودها المجرد . واما آثار وجودها الخارجي  
المادي الذي نحسبه متعلقا للادراك فلسيت آثارا للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند  
المدرّك حتى تترتب عليه او لا تترتب ، وانما هو الوهم يوهّم للمدرّك ان الحاضر  
عنده حال الادراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجا ، فيطلب آثارها الخارجية ، فلا  
يجدها معها ، فيحكم بان المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية ) <sup>(٤٦)</sup> . ومن  
ثم يكون العلم هو حضور امر مجرد لامر مجرد ، ومن هنا فان المعلوم لنا بالعرض لا  
يكون العالم المادي ، لانه بحسب الحركة الجوهرية متغير ، في الآن السابق هو غيره  
في الآن اللاحق ، والمتغير لا يكون حاضرا ، والذي يحضر اما الموجود المجرد العقلي  
او المثالي ، والصورة بالاضافة الى كونها اقوى وجودا لانها مجردا ذاتا وفعلا ،  
بخلاف النفس فانها مجردة ذاتا لا فعلا ، فان النفس تستكمل بها ، تنقلها من النقص  
الى التمام من القوة الى الفعل .

السؤال هنا : ما هو مصدر هذه الصور ان لم تكن مأخوذة من الواقع المادي ؟ يقول العلامة مصدرها الوجود المجرد العقلي والمثالي ، هي موجودات مجردة ، تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة ، فتتحد بها ان كانت صور جواهر ، وبموضوعاتها المتصفة بها ان كانت اعراضا ، لكننا لاتصلنا من طريق ادوات الادراك بالمواد ، نتوهم انها نفس الصور القائمة بالمواد ، نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة ، فصارت وجودات ذهنية للأشياء ، لا يترتب عليها آثارها (٤٧) .

والدليل الذي يقيمه العلامة لاثبات هذه المسألة - اتحاد العالم والمعلوم - والذي هو من ابتكاراته ومبدعاته الفلسفية يمكن تجزئته الى شقين : الاول : اتحاد العالم مع المعلوم . والثاني : اتحاد العالم مع العلم . وبما ان العلم والمعلوم احدهما عين الآخر فالعالم متحد مع العلم ، ودليل عينية العلم للمعلوم ، ان العلم والمعلوم شيء واحد لكن تارة ننظر اليه في نفسه ، فيكون علما ، وتارة ننظر اليه بالقياس والنسبة الى العالم فيكون معلوما ، فهما من حيث المصادق واحد ، وان اختلفا مفهوما باختلاف الحثيات . فاذا لم يتحد العالم مع المعلوم يلزم : اما ان يكون لشيء واحد وجود في نفسه ولغيره وهذا اجتماع للنقيضين وهو محال . واما ان يكون لوجود عرضي واحد محلان وهو محال ، فلا بد ان يكون العالم متحدا مع الوجود المجرد - المثالي والعقلي - اي لا بد ان يكون نفسه حتى لا تلزم هذه المحالات المذكورة . قال : ( علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم - اي الصورة العلمية - للعالم كما تقدم . وحصول الشيء وجوده ، ووجوده نفسه فالعلم هو عين المعلوم بالذات " هذه المسألة الاولى " . ولازم حصول المعلوم للعالم " هذه المسألة الثانية " وحضوره عنده اتحاد العالم به ، سواء كان معلوما حضوريا او حصوليا ، فان المعلوم الحصولي ان كان امرا قائما بنفسه كان وجوده لنفسه ، وهو مع ذلك للعالم ، فقد اتحد العالم مع المعلوم ، ضرورة امتناع كون الشيء موجودا لنفسه ولغيره معا ، وان كان امرا وجوده لغيره - وهو الموضوع - وهو مع ذلك للعالم ، فقد اتحد العالم بموضوعه ،

والامر الموجود لغيره متحد بذلك الغير ، فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير ، ونظير الكلام يجري في العلم الحضوري مع العالم به ) (٤٨) . وهذا ما ذكره ايضا في بداية الحكمة ، اي اثبات : اتحاد العلم مع المعلوم اولا ، واتحاد العالم مع المعلوم ثانيا ( ثم ان كون العلم حاصلنا ، معناه : حصول المعلوم لنا ، لأن العم عين المعلوم بالذات اذ لا نعني بالعلم الا حصول المعلوم لنا ، وحصول الشيء وحضوره ليس الا وجوده ووجوده نفسه ) (٤٩) . هذه المسألة الأولى وهي اثبات اتحاد العلم مع المعلوم . والثانية قوله : ( ولا معنى لحصول المعلوم للعالم الا اتحاد العالم معه ، سواء كان معلوما حضوريا او حصوليا ، فان المعلوم الحضوري : ان كان جوهرًا قائما بنفسه ، كان وجوده لنفسه ، وهو مع ذلك للعالم ، فقد اتحد العالم مع نفسه ، وان كان امرا وجوده لموضوعه ، والمفروض ان وجوده للعالم ، فقد اتحد العالم مع موضوعه ، والعرض ايضا من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه ، فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه ) (٥٠) .

اما على مستوى العلم الحصولي : فان المعلوم بالعلم الحصولي ، سواء كان جوهرًا موجودا لنفسه ، او عرضا موجودا لغيره ، المهم هو المعلوم بالذات ، فهو امر عرضي ، والعرض شانا من شؤون الجوهر ، او مرتبة من مراتب وجود الجوهر فقد اتحد العالم والمعلوم بالذات ، يقول العلامة : ( وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم ، سواء كان جوهرًا موجودا لنفسه أو امرا موجودا لغيره ، ولازم كونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه ) (٥١) .

ولكن قد ترد بعض الاشكالات على ما ذكره العلامة في الدليل المتقدم ، بعضها مرتبط بالعلم الحصولي ، والبعض الآخر مرتبط بالعلم الحضوري . فالتى تتعلق بالعلم الحصولي مفادها : ان الجوهر جوهر بالحمل الاول ، وليس جوهرًا بالحمل الشائع الصناعي ، بمعنى ان الجوهر بالحمل الاول ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع ، وبما ان الذهن مرتبة من مراتب الوجود فوجود الجوهر في الذهن لغيره لا لنفسه ، فلا يكون جوهرًا ، بمعنى ان الجوهر في الخارج تترتب عليه

آثار الجوهرية وفي الذهن لاتترتب هذه الآثار ، وكذا المعلوم فانه في الخارج له آثاره الخاصة ، وفي الذهن لاتوجد هذه الآثار لانه مفهوم من مفاهيم الذهن ، وبالتالي لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجي مع المعقول الذي هو مفهوم من مفاهيم الذهن ؟ .

اما على مستوى العلم الحضوري : ان العلم الحسولي على مراتب : بعضها : علم النفس بذاتها ، وبعضها علم العلة بمعلولها ، والبعض الآخر علم المعلول بعلة ، وقسم رابع علم معلولي امر ثالث ، وجميع هذه المراتب لا يتحقق فيها اتحاد العالم والمعلوم ؟

بخصوص علم النفس بذاتها ، فالعلم والمعلوم احدهما عين الآخر فلا اثينية بينهما والاتحاد فرع الاثينية . وفيما يتعلق بعلم العلة بمعلولها يلزم منه تاخر ما كان متقدما وهو العلة ، وتقدم ما كان متاخرا وهو المعلول . اما علم المعلول بعلة فيلزم منه تقدم الشيء على نفسه بالوجود . واما علم احد المعلولين بالآخر فوجوب المغايرة بينهما في الشخصية يمنع الاتحاد . ولازم الاتحاد في هذه الصور المختلفة كما يقول المستشكل ان تكون الموجودات العقلية المجردة وجودا واحدا ؟

بخصوص الإشكال المرتبط بالعلم الحسولي اجاب العلامة : ان العلم الحسولي ينتهي الى علم حضوري ، بمعنى ان ما يدركه العالم هي الصورة المأخوذة من ذلك الوجود المجرد المثالي او العقلي ، لا انها مأخوذة من العالم الخارجي ( اما ما استشكل به في العلم الحسولي ، فيدفعه ما تقدم ان كل علم حسولي ينتهي الى علم حضوري ، اذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذ موجود مجرد بوجوده الخارجي الذي هو لنفسه او لغيره ) (٥٢) .

اما الإشكال المتعلق بالعلم الحضوري ، يقول العلامة ان للمعلول بحسب لحاظ الذهن اعتبارين : اعتبار في نفسه مع قطع النظر عن علته ، ومن ثم تكون له ماهية ، فيكون موضوعا يحمل عليه ، ومحمولا يحمل به . واعتبار بالقياس الى وجود علته ، فيكون وجودا رابطا ، والوجود الرابط لا يكون له وجود في نفسه بمعنى لا يكون له

وجود يقول العلامة : ( واما ما استشكل به في العلم الحضورى فليتذكر ان للموجود المعلول اعتبارين : اعتبار في نفسه - اي مع الغض عن علته - فيكون ذا ماهية ممكنة موجودا في نفسه طاردا للعدم عن ماهيته يحمل عليه وبه . واعتبار بقياس وجوده الى وجود علته . وقد تقدم في مباحث العلة والمعلول ان وجود المعلول - بما انه مفترق في حد ذاته - وجود رابط بالنسبة الى علته ، لانفسية فيه ، وليس له الا التقوم بوجود علته من غير ان يحمل عليه بشيء او يحمل به على شيء ) (٥٣) .

وهنا تواجه العلامة مشكلة اخرى وهي : اذا لم يكن للمعلوم وجود في نفسه فلا يكون معلوما للعالم ، لان من شرط كون الشيء معلوما ان يكون موجودا للعالم ؟ اجاب العلامة على هذا الاشكال ان العلة تعلم المعلول بنحو آخر من العلم الحضورى ، فالعلة تعلم المعلول لا بتمام وجودها بل بمرتبة من مراتب وجودها ، باعتبار ان المعلول لا يخرج عن حیطة دائرة وجود العلة ، فعلم العلة بمعلولها هو علم العلة بنفسها ، فالعلة تعلم المعلول بما هو متقوم بالعلة وبما هي مقومة لا بتمام وجودها ، وكذا مآل علم المعلول بالعلة الى علم العلة بذاتها ، لكن علمه بها بمقدار سعته ومرتبته الوجودية قال العلامة : ( لكن المعلول رابط متقوم بوجود العلة - بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها - فكون وجوده للعلة انما يتم بمقومه الذي هو وجود العلة ، فمعلوم العلة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول ، فالعلة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها ، لا بمعنى الجزئية والتركيب . والحمل بينهما حمل المعلول متقوما بالعلة على العلة ، وهو نوع من حمل الحقيقة والرقيقة . ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط ، فكل معلوم رابط معلوم بالعلم المستقل الذي يتقوم به ذاك الرابط ) (٥٤) . ( والحال ان المعلول غير خارج منها - عالمة بالعلة نفسها ، وينسب الى المعلول بما انه غير خارج منها ، ولا ينال من العلم بها الا ما يسعه وجودها ) (٥٥) .

هذا على مستوى علم العلة بمعلولها ، اما علم المعلول بعلته فقال : ( ومآل علم المعلول بعلته الى علم العلة - وهي مأخوذة مع معلولها - بنفسها وهي مأخوذة

وحدها . ومآل علم العلة بمعلولها الى علم العلة - وهي مأخوذة في نفسها - بنفسها وهي مأخوذة مع معلولها ( ٥٦ ) .

وما ابطال به العلامة كلام المستشكل من علم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلة ، يطل قوله في علم معلولي علة ثالثة ، باعتبار ان المعلولين لا يخرجان عن حيلة ودائرة وجود العلة ( وفيما كان العالم والمعلوم معلولين لعلة ثالثة فليس المراد من اتحاد العالم والمعلوم انقلاب شخصين شخصا واحدا ، بل انتزاع ماهيتي - مفهومي - العالم والمعلوم من العالم ) ( ٥٧ ) . فاذا كان كل من العالم وهو العلة والمعلوم له شخصيته التي لا تبطل من الاتحاد بينهما انتهى قول المستشكل كون الموجودات العقلية وجودا واحدا مجردا يقول العلامة : ( وبما تقدم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجردات شخصا واحدا لما ظهر ان شخصية العالم او المعلوم لا تبطل بسبب الاتحاد المذكور ) ( ٥٨ ) .

ولم يرتض الطباطبائي تقسيم فلاسفة المشاء العلم الى كلي ثابت ، وجزئي متغير ، فالعلم بجميع مراتبه ثابت ، نعم هنالك علم بالتغير ، والعلم بالتغير غير تغير العلم ، وتغير ثابت ، والعلم انما يحصل في التغير لا ان العلم يتغير ، ومن الممكن القول بوجود تغير في العلم الا ان هذا التغير ليس تغيرا بالذات وانما هو تغير بالعرض ، تغير من جهة الادوات والحواس لا تغيرا في العلم يقول في المقام : ( العلم بالتغير غير تغير العلم ، والتغير ثابت في تغيره ، لا متغير ، وتعلق العلم بالتغير - اي حضوره عند العالم - انما هو من حيث ثباته ، لا تغيره ، والا لم يكن حاضرا فلم يكن حضور شيء شيء وهذا خلف ) ( ٥٩ ) . فالتغير وفقا لما ذهب اليه العلامة لا يكون حاضرا في الذهن ، وما يحضر لدى الذهن هو ماهية ومفهوم التغير ، وهذا هو الثابت لدى الذهن والا لو لم يكن حاضرا لم يكن معلوما .

ثم ينتقل العلامة الى موضوع آخر وهو انواع التعقل والادراك ، بحسب تقسيم الفلاسفة المشاء ، والتعقل والادراك هو فعل القوة العاقلة ، فاذا كانت هناك معقولات كان هناك تعقل ، واذا لم تكن موجودة لم يكن ثمة تعقل ، ومن هنا قالوا

ان اول مراتب التعقل هو الهولاني لخلوه من المعقولات ، ومع وجود المعقولات إما ان يكون التعقل مميزا لها ، ومرتباً بعضها على بعض ، فيكون التعقل تفصيلياً ، وإما ان يكون التعقل لهذه المعقولات على نحو ونعت البساطة من دون تمييز وترتيب بينها ، فيكون التعقل اجمالياً<sup>(٦٠)</sup> . والفرق بين هذه المسألة والمسألة اللاحقة لها وهي : في مراتب العقل ، ان الاولى تختص بالتعقل والادراك في حين الثانية جزء من الاولى وهي قولنا مميزاها ومرتباً بعضها على بعض ، ففي هذه المسألة يرتب التعقل المعقولات فيكون إما هولانيا او بالملكة او بالفعل او مستفاداً<sup>(٦١)</sup> .

ثم ينتقل الطباطبائي الى مفوض الصور العلمية ( الكلية والجزئية ) ، ومفوض هذه الصور هو موجود مجرد مفارق للمادة والماديات ، ولا يمكن ان يكون مادة او نفسا ، لان المادة اضعف وجودا من المجرد ، والضعيف لا يكون علة للقوي في مرتبة الوجود ، مضافا الى ذلك ان المادي مشروط بالوضع والمجرد لا وضع له ، ولا يمكن ان يكون نفسا ، لان النفس قابل للصور ، فاذا كانت هي المفوض لزمه ان يكون الشيء في مرتبة واحدة فاعلا وقابلا ، وهذا اجتماع للنقيضين وهو محال ، لهذه الامور لا يمكن ان يكون فاعل ومفوض هذه الصور الا موجود مجرد مفارق ، يقول العلامة : ( ومفوضها إما هو النفس تفعلها وتقبلها معا ، وإما امر خارج مادي ومجرد . أما كون النفس هي المفوضة لها الفاعلة فيها فمحال ، لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا . واما كون المفوض امرا ماديا فيبطله ان المادي اضعف وجودا من من المجرد ، فيمتنع ان يكون فاعلا فيها والفاعل اقوى وجودا من الفعل ، على ان فعل العلل المادية مشروط بالوضع ، ولا وضع للمجرد . فتعين ان المفوض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد عقلي هو اقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض ، فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلا اجماليا ، تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها ، فتستفيض منه ما تستعد له من الصور العقلية )<sup>(٦٢)</sup> .

لكن هنا قد يرد اشكال مفاده : لم يكون العقل المجرد عقلا واحدا ولا يكون عقول كثيرة ، فغاية البرهان المتقدم اثبت لنا ان هنالك عقلا ، اما كون هذا العقل واحدا او

كثيرا فلم يشته البرهان<sup>(٦٣)</sup> . اجاب العلامة على الاشكال بأنه قد ثبت في محله ان العقول المفارقة منحصر نوعها في فرد واحد يقول في المقام ( الوجه في ذلك ما تقدم في الابحاث السابقة ان كل نوع مجرد منحصر في فرد )<sup>(٦٤)</sup> . وهنا قد يرد اشكال ايضا ان هذا القول يثبت ان العقول المجردة ينحصر نوعها في فرد واحد ، لكن لا ينفي ان تكون هنالك انواع كثيرة من العقول بنحو عرضي ، والذي يظهر من كلام العلامة انه لا يوجد دليل على نفي واستحالة وجود عقول عرضية خلافا لما عليه الفلاسفة المشاء من الدليل قد دل على استحالة وجود انواع كثيرة من العقول مترتبة بنحو عرضي كما هو الحال في الانواع في عالم المادة من دون ان يكون بعضها علة لبعض . لكن يوجد هنا اشكال على العلامة الطباطبائي وهو : انه في مكان آخر وفي مقام دفع شبهات الشكاكين القائلين نحن وادراكاتنا ، ولا يوجد شيء وراء هذه الادراكات ، يقول العلامة ويدفعه - اي هذا القول - ان الانسان ربما يخطئ في تصويره وادراكه ، كاخطاء الحواس ، التي ترجع في نهاية المطاف الى الخطا في الفكر ، اي في حكم النفس في المطابقة وعدم المطابقة ، بين المعلوم بالذات والمعلوم في العرض ، والذي يفهم من هذا القول ، النفس تقوم بمطابقة الصورة التي لديها في مرتبة الخيال والشئ في الخارج ولا يوجد اي دور للعقل الفعال هنا ، وهذا يبين ما ذكره العلامة من افاضة العقل للصور ، اللهم الا ان يقال في توجيه كلام العلامة ان هذا في مقام النظر البدوي اما في مقام النظر العميق فالامر مختلف ، يقول العلامة : ( ويدفعه : ان الانسان ربما يخطئ في ادراكاته ، كأخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من اغلاط الفكر ، ولولا ان هناك حقائق خارجية يطابقها الادراك او لا يطابقها لم يستقم ذلك . على ان كون ادراك النفس وادراك ادراكاتها ادراكا علميا ، وكون ما وراء ذلك من الادراكات شكوكا مجازفة بينة )<sup>(٦٥)</sup> .

## الخاتمة :

اولا : العلم بحسب تحديد الطباطبائي له بانه : حضور او وجود موجود مجرد لدى موجود مجرد .

ثانيا : ان العلم بحسب هذا التحديد ، سنخ من الوجود ومن ثم يجري عليه كل ما يجري على الوجود من احكام ، ويحمل عليه ما يحمل على الوجود من احوال وصفات ، وليس كيف نفسانيا داخلا تحت مقولة من المقولات كما ذهب الى ذلك فلاسفة المشاء .

ثالثا : ينقسم العلم الى حصولي وحضوري ، وينقسم الحصولي بدوره الى : تصور وتصديق ، وينقسم كل من التصور والتصديق الى : بديهي ونظري ، وينقسم العلم التصوري الى : كلي وجزئي بمعنى ، وكلي وجزئي بمعنى آخر ، كما ينقسم الى فعلي وانفعالي ، واعتباري وحقيقي .

رابعا : ان الدليل الذي استند اليه الطباطبائي لاثبات اتحاد العقل والعقل والمعقول ، لم يرد على لسان مؤسس هذه المدرسة والفلاسفة الذين جاءوا من بعده ، ولذلك يعد من مختصاته ومبدعاه الفلسفية .

خامسا : ينقسم العالم تبعا لتجرد الصور الحسية والخيالية والعقلية الى : عالم العقل والمثال والحس ، بخلاف مذهب المشاء الذين قالوا ان العالم ينقسم الى : عقلي وطبيعي . وبناء على ذلك يكون مفيض هذه الصور موجود مجرد عقلي ومثالي .

## هوامش البحث :

(١) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوسي - النشر البلاغة ط ١ - ١٣٨٣ هـ - ش - ج ٣ - ص ٢٩٥ .

(٢) مطهري ، مرتضى - بحوث موسعة في شرح المنظومة - ترجمة عبد الجبار الرفاعي - انتشارات طليعة النور - ط ١ - ١٣٨٤ هـ - ش - ج ٢ - ص ٨ .

- (٣) اليزدي ، محمد تقي مصباح - تعلية على نهاية الحكمة - مؤسسة طريق الحق - ايران ، قم - ط١ - ١٤٠٥ هـ - ق - ص ٣٥٩ .
- (٤) المصدر نفسه - ص ٣٥٩ .
- (٥) المصدر نفسه - ص ٣٥٩ .
- (٦) مطهري ، مرتضى - بحوث موسعة في شرح المنظومة - ج ٢ - ص ١٠ - ص ١١ .
- (٧) المصدر نفسه - ص ١١ .
- (٨) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات - ج ٣ - ص ٢٩٢ - ص ٢٩٣ .
- (٩) يقول ابن سينا : " اعلم ان القائل : ان شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث ، بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر . قول شعري غير معقول . فانه ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعلوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانياً ومصيراً اياه ، وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر ، بل انما يجوز ان يقال : ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى . فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر " الاشارات والتنبيهات - ج ٣ - ص ٢٩٥ - ص ٢٩٨ .
- (١٠) ابن سينا - الطبيعيات من كتاب الشفاء - الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس - تصدير ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور - منشورات ذوي القربى - ط١ - ١٤٣٠ هـ - ش - ص ٢١٢ .
- (١١) ابن سينا - التعليقات - مقدمة ، تحقيق ، وتصحيح ، سيد حسين موسويان - مؤسسة حكمة وفلسفة إيران - ط١ - ١٣٩١ هـ - ش - ص ٤٧٧ .
- (١٢) الشيرازي ، صدر الدين - رسالة في اتحاد العقل والعقل والمعقول - تحقيق وتصحيح حامد اصفهاني - انتشارات حكمت - ط ٣ - ١٣٨٥ ش - ص ٧٤ - ص ٧٥ .

- (١٣) المؤمن ، محمد مهدي - شرح بداية الحكمة - منشورات ذوي القربى - قم - ط ٢ - ١٣٨٦ هـ - ش - ج ٢ - ص ٢٢٢ .
- (١٤) الطباطبائي - نهاية الحكمة - صححه وعلق عليه على السبزواري - مؤسسة النشر الاسلامي - ط ٤ - ج ٢ - ص ١٥١ .
- (١٥) الرازي ، فخر الدين - المباحث المشرقية - منشورات ذوي القربى - ط ١ - ١٤٣٩ هـ - ج ١ - ص ٤٣٨ .
- (١٦) المصدر نفسه - ص ٤٤٢ .
- (١٧) المصدر نفسه - ص ٤٤٧ .
- (١٨) الشيرازي - رسالة في اتحاد العقل والعقل والمعقول - ص ٦٣ .
- (١٩) المصدر نفسه - ص ٧٠ .
- (٢٠) ما الشارحة هي التي يسأل بها عن حقيقة الشيء قبل وجوده وتحققه ، بخلاف ما الحقيقية وهي التي يسأل بها عن حقيقة الشيء بعد وجوده . اما هل البسيطة وهي التي يكون محمولها الوجود ، اما هل المركبة هي القضية التي يكون محمولها حالة من حالات الوجود .
- (٢١) العلم بحسب الحكمة المتعالية وجود وليس كيف نفساني ، ولذلك فهو يساوق الوجود فكل ما يحمل على الوجود من صفات يحمل على الوجود ، واذا كان الوجود حقيقة واحدة مشككة فان العلم حقيقة واحدة مشككة .
- (٢٢) الطباطبائي - نهاية الحكمة - ص ١٥٣ .
- (٢٣) الطباطبائي - بداية الحكمة - ج ٢ - ص ٢٢٥ .
- (٢٤) الطباطبائي - نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٥٣ ، وبداية الحكمة - ج ٢ - ص ٢٢٥ .
- (٢٥) اليزدي - تعلقة على نهاية الحكمة - ص ٣٤٩ .
- (٢٦) الطباطبائي - نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٥٣ - ص ١٥٤ ، وبداية الحكمة - ج ٢ - ص ٢٢٦ . وهناك قسمة اخرى يذكرها العلامة الطباطبائي وهي : قسمة العلم الى

واجب ويمكن وجوه وعرض وهذه القسمة مترتبة على مباني واصول الحكمة المتعالية التي تر ان العلم مساوق للوجود فكل ما يذكر للوجود من احكام ذاتية تذكر للعلم ، فاذا كان الوجود في بعض مراتبه ، لا ماهية له ، فالعلم يكون واجبا ولا ماهية له كعلم الباري تعالى ، وفي بعضها له ماهية ، كالممكنات ، فالعلم يكون له ماهية كعلم ما عدا الحق ، فالعلم هنا يكون محكوما باحكام الوجود ، واذا كان الوجود جوهريا فالعلم يكون جوهريا كعلم الجواهر العقلية المفارقة ، واذا كان الوجود عرضيا ، فالعلم يكون عرضيا ، كالصور المثالية التي يكون لها طول وعرض وعمق وارتفاع وهناك قسمة اخرى وهي قسمة العلم الى فعلي وانفعالي ، الاول كعلم الباري تعالى ، والثاني كعلم ما عدا الباري ، ومنه لا فعلي ولا انفعالي ، الاول كعلم الذوات العاقلة بانفسها وصفاتها ، فانا اعلم بنفسي من دون ان اكون موجدا لها فهذا ليس بفعلي ، واعلم بصفات نفسي من دون صور ، فهذا ليس بانفعالي .

- (٢٧) المصدر نفسه - ص ١٥٤ ، والبداية - ص ٢٢٦ .
- (٢٨) المصدر نفسه - ص ١٥٤ - والبداية - ص ٢٢٧ - ص ٢٢٩ .
- (٢٩) الطباطبائي - نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٥٤ - ص ١٥٥ .
- (٣٠) المصدر نفسه - ص ١٥٥ .
- (٣١) المصدر نفسه - ص ١٥٥ .
- (٣٢) المصدر نفسه - ص ١٥٥ .
- (٣٣) المصدر نفسه - ص ١٥٥ - ص ١٥٦ .
- (٣٤) المصدر نفسه - ص ١٥٦ .
- (٣٥) المصدر نفسه - ص ١٥٦ - ص ١٥٧ .
- (٣٦) الطباطبائي - بداية الحكمة - ج ٢ - ص ٢٣٧ .
- (٣٧) المصدر نفسه - ص ٢٣٧ .
- (٣٨) الطباطبائي - نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٥٦ - ص ١٥٧ .

- (٣٩) الطباطبائي - بداية الحكمة - ج ٢ - ص ٢٣٤ .
- (٤٠) الطباطبائي - اصول الفلسفة والمذهب الواقعي - ترجمة عمار ابو رغيف - المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع - مجلد الاول - ص ١٢٨ - ص ١٥٠ .
- (٤١) المصدر نفسه - ص ١٥٠ .
- (٤٢) المصدر نفسه - ص ١٥٠ .
- (٤٣) المصدر نفسه - ص ١٦٠ .
- (٤٤) المصدر نفسه - ص ١٦٠ - ص ١٦١ .
- (٤٥) المصدر نفسه - ص ١٨٢ - ص ١٨٨ .
- (٤٦) الطباطبائي - نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٥٧ .
- (٤٧) المصدر نفسه - ص ١٥٨ .
- (٤٨) المصدر نفسه - ص ١٦٠ .
- (٤٩) بداية الحكمة - ج ٢ - ص ٢٢٧ .
- (٥٠) المصدر نفسه - ص ٢٢٨ .
- (٥١) نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٦٠ .
- (٥٢) المصدر نفسه - ص ١٦١ .
- (٥٣) المصدر نفسه - ص ١٦٢ .
- (٥٤) المصدر نفسه - ص ١٦٢ .
- (٥٥) المصدر نفسه - ص ١٦٢ - ص ١٦٣ .
- (٥٦) المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- (٥٧) المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- (٥٨) المصدر نفسه - ص ١٦٣ .
- (٥٩) المصدر نفسه - ص ١٧٠ .
- (٦٠) المصدر نفسه - ص ١٧١ .

(٦١) المصدر نفسه - ص ١٧٣ - ص ١٧٤ .

(٦٢) المصدر نفسه - ص ١٧٤ - ص ١٧٥ . ذكر الفلاسفة لاثبات العقول المفارقة جملة ادلة منها : ما يبتني على نظرية ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وهذا الصادر لا يخلو اما ان يكون جوهر او عرضا ، والجوهر عند الفلاسفة على خمسة انواع : المادة ، والصورة ، والجسم المركب منهما ، والنفس والعقل . ومحال ان يكون الصادر عرضا او جسما او مادة او صورة ، وذلك ان العرض محتاج في وجوده الى المحل ، ولو كان هو الصادر الاول ، لكان علة لما يحتاج اليه في وجوده ، وكذا الصورة لا يمكن ان تكون هي الصادر الاول ، لانها لا تكون مشخصة الا بالمادة ، ولو كانت هي الصادر الاول لكانت مستغنية في وجودها عن المادة وهو محال ، ولا يمكن ان تكون المادة هي الصادر الاول ، لانها محض القبول ، فلا تصلح للفاعلية ، لان نسبة القبول نسبة الامكان ، ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ، ويستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبة الامكان والوجوب ، فاذا بطلت هذه الاحتمالات الخمسة تعين السادس وهو وجود العقول المجردة .

اما الدليل الثاني الذي ذكره الفلاسفة لاثبات العقول المفارقة او المجردة ، فيبتني على جملة مقدمات : الاولى : ان الافلاك التسعة تتحرك حركة مستديرة " دائرية " . الثانية : ان هذه الحركة المستديرة ، حركة ارادية وليست طوعية او قسرية . الثالثة : ان هذه الحركة الارادية لا بد لها من مقصود ومطلوب ، يقصد ويطلب ، والا لكان عبثا ، والعبث لا يدوم فتقطع الحركة ، وهذا الامر المطلوب مما يستكمل به المتحرك . الرابعة : هذا المقصود والمطلوب لا بد ان يكون كمالات في نفسه . الخامسة : ان هذا المقصود الذي هو كمالات في نفسه لا بد ان يكون حاصل بالفعول ، والا لا تقطعت الحركة ، ولا يكون ممكن ان يكون حاصل بالفعول ، والا لا يمكن انقطاع الحركة ، ولا يمكن ان يكون مستحيلا ، لان المتحرك بالحركة الارادية لا يطلب المستحيل ، والا لانقطعت الحركة . السادسة : بعد ان ثبت من خلال هذه المقدمات ان الفلك يتحرك حركة ارادية ، وثبت انه يلزم وجود كمال يقصد بواسطة هذه الحركة ، هذا الكمال يقصد الوصول اليه

والتشبه به ، وهذا الكمال المطلوب الذي لاجله تتحرك الافلاك ، حتى تشبه به ، وتصير مثله ، لا بد ان يكون مجردا ، تختلف اليه الافلاك من حيث الجهة والسرعة والبطء ، ولا يمكن ان يكون هو الله ، لان الله واحد ، ولا بد ان تكون الحركات من حيث السرعة والبطء والجهة واحدة والحال انها ليست كذلك ، فثبت وجود العقول .

اما الدليل الثالث : المذكور في المقام ، فتقريره : ان الافلاك ممكنة ، وكل ممكن محتاج الى علة ، وهذه العلة اما ان تكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا ، اما استحالة كون هذه العلة جسمانيا ، فلأن الجسماني يحتاج الى الغير ، الى المحل وهو الجسم ، ويكون هذا الغير الذي يحتاج اليه الجسماني ، محتاج اليه فيلزم الدور وهو محال . اما ان العلة لا تكون جسما ، لانه اما ان يكون هذا الجسم حاويا للفلك ، والفلك محوي ، او بالعكس ، والثاني محال ، لانه يلزم منه ان يكون المحوي الاضعف علة للحاوي الاقوى ، واما ان لا يكون الجسم حاويا ، فلأن الجسم لا يكون علة الا اذا كان موجودا بالفعل ، والمعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكنا ، وهو انما يكون واجبا عند وجود العلة ووجوبها ، والاشياء المتصاحبة " وهي الفلك والخلاء " تكون متساوية من حيث الوجوب والامكان ، فاذا كان وجود الفلك هو المعلول حال فرض وجود علته انتفى ووجود الخلاء ممكنا ايضا ، فاذا العلة تكون ليست جسما ولا جسمانيا .

جواد ، طه محمد - نظرية الحدوث دراسة مقارنة بين الميرداماد والمحقق السبزواري - اطروحة قدمت الى مجلس كلية الآداب جامعة الكوفة لنيل درجة الدكتوراه - اشراف الدكتور سنار الاعرجي - ٢٠١٤ - ص ٢٨ نقلا عن الطوسي - تجريد الاعتقاد - تحقيق محمد جواد الجلاللي - مكتبة الاعلام الاسلامي - قم - ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ص ١٥٥ - ص ١٥٦ . والحلي - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - تحقيق حسن زاده آمللي - مؤسسة النشر التابعة لمكتب الاعلام الاسلامي - قم - ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ص ٢٦٨ - ص ٢٧٤ . واللاهيجي - شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام - تحقيق اكبر اسد علي - مؤسسة الامام الصادق "ع" - ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ج ٣ - ص ٤١٣ - ص ٤٢٥ .

(٦٣) نهاية الحكمة - ج ٢ - ص ١٧٥ .

(٦٤) المصدر نفسه - ص ١٧٦ .

(٦٥) المصدر نفسه - ص ١٨٤ .

## المصادر :

- ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوسي - النشر البلاغة - ط ١ - ١٣٨٣ هـ - ش - ج ٣ .
- الطبيعات من كتاب الشفاء - الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس - مراجعة وتصدر الدكتور إبراهيم مذكور - منشورات ذوي القربى - ط ١ - ١٤٣٠ هـ - ش .
- التعليقات - مقدمة ، تحقيق ، وتصحيح ، سيد حسين موسويان - مؤسسة حكمة وفلسفة إيران - ط ١ - ١٣٩١ هـ - ش .
- الخلي - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - تحقيق حسن زاده آملی - مؤسسة النشر التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي - قم - ط ١ - ١٤٢٥ هـ .
- الرازي ، فخر الدين - المباحث المشرقية - منشورات ذوي القربى - ط ١ - ١٤٣٩ هـ - ج ١ .
- الشيرازي ، صدر الدين - رسالة في اتحاد العقل والعقل والمعقول - تحقيق وتصحيح حامد اصفهاني - انتشارات حكمت - ط ٣ - ١٣٨٥ ش .
- الطباطبائي - نهاية الحكمة - صححه وعلق عليه على السبزواري - مؤسسة النشر الإسلامي - ط ٤ - ج ٢ .
- الطباطبائي - أصول الفلسفة والمذهب الواقعي - ترجمة عمار أبو رغيف - المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع - مجلد الأول .
- الطوسي - تجريد الاعتقاد - تحقيق ، محمد جواد الجلالی - مكتبة الاعلام الإسلامي - قم - ط ١ - ١٤٢٧ هـ .
- اللاهيجي - شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام - تحقيق اكبر اسد علي - مؤسسة الامام الصادق "ع" - ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ج ٣ .
- المؤمن ، محمد مهدي - شرح بداية الحكمة - منشورات ذوي القربى - قم - ط ٢ - ١٣٨٦ هـ - ش - ج ٢ .

- اليزدي ، محمد تقي مصباح - تعليق على نهاية الحكمة - مؤسسة طريق الحق - ايران ، قم - ط ١ - ١٤٠٥ هـ - ق .
- جواد ، طه محمد - نظرية الحدوث دراسة مقارنة بين الميرداماد والمحقق السبزواري - أطروحة قدمت الى مجلس كلية الآداب جامعة الكوفة لنيل درجة الدكتوراه - إشراف الدكتور ستار الاعرجي - ٢٠١٤ م .
- مطهري ، مرتضى - بحوث موسعة في شرح المنظومة - ترجمة عبد الجبار الرفاعي - انتشارات طليعة النور - ط ١ - ١٣٨٤ هـ .

## (Abstract)

The Union of Reason, Reason and Reason by Al - Tabatabai This issue is one of the controversial issues between some of the followers of the school and the school of wisdom transcendental, follow the school Almchaih go to say the Union in the order of mind without the rank of sense and imagination, and shows that the first to say this theory Fervarius. The question is whether one thing can be both reasonable and reasonable. What is meant by the union here is the union in existence without the concept of the essence, and the evidence that the Tabataba brought to this matter, which is one of its innovations and philosophical creations. Tabatabai divides the science into the knowledge of knowledge and civilization, and ends up in the end to say that the science of access is due to the science of civilization and has evidence that confirms the abstraction of the scientific image in all levels of the psyche, mental and mental and mental.