الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري- قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

النظرية المعرفة

عند

محمد باقر الصدر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تقديم الطالب : **إشراف الدكتور:**

رياض خوضر **إسماعيل زروخي**

أعضاء لجنة المناقشة :

الأسم و اللقب:	الرتبة :	الصفة:	الجامعة الأصلية
الدكتور فريدة غيوة	أستاذة التعليم العالي	رئيسة	جامعة منتوري قسنطينة
الدكتور إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	مشرف و مقررا	جامعة منتوري قسنطينة
الدكتور لخضر مذبوح	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة منتوري قسنطينة
الدكتور علي بوقليع	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة منتوري قسنطينة

السـنة الجامعيــة :2007

الإهداء

المقدمة

إن موضوعات البحث الفلسفي مختلفة ومتشعبة، ووفقـــا لهذا الاختلاف نجد توجها وميولا متباينا، للعديد من المفكرين والفلاسفة لهذه الميادين، فمنهم من اختار الميتافيزيقا ومنهم من اختار فلسفة اللغة وغيرها من المباحث الأخرى. ولعل من أبرز المباحث توجها لدى المفكرين نظرية المعرفة،التي تبقى ميدانا خصبا للعديد من الفلاسفة كونها تهتم بأساسيات المعرفة لدى الإنسان، كبيان طبيعتها وأنواعها ومصـــادرها. وقد كان للتيار العقلي والتجريبي إسهامات عديدة في هذا الميدان مفسرا بذلك كل واحد من هذه التيارات وفق منهجه الخاص، وقد خص محمد باقر الصادر نظرية المعرفة بالدراسة والبحث حيث تناول فيها نقد مجموعة من المذاهب الفلسفية ونذكر منها المذهبين العقلي والتجريبي، ومن خلالهما قدّم منهجه الخاص في المعرفة، ولكن ما ميز موقفه هو توظيف هذه النظرية على الواقع العربي والإسلامي المعاصر خاصة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي إضافة إلى الميدان التاريخي.

وقد كان اختياري لنظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر موضوع بحثي لجملة من الأسباب والدوافع، والتي نذكر منها أهمية نظرية المعرفة عن باقي المباحث الأخرى، وإظهار إسهامات الفلسفة الإسلامية في هذا المجال. كما أن من جملة الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع هو التهميش الفكري الذي عانى منه المفكر وهو على قيد الحياة ثم بعد وفاته، حيث رغم كل الإسهامات الفلسفية والأبحاث التي جاء بها بقيت حبيسة الأدراج، ولم تأخذ نصيبها من البحث والدراسة. وبالتالي ما كان علي كباحث هو كشف اللبس عن هذا المفكر وتقريب فكره من القارىء.

وقد كان هدفي من دراسة هذا الموضوع إظهار قيمة النقد الذي جاء به الصدر مقارنة بنقد سابقيه وتبيان قيمة نظرية المعرفة المشائية بين النظريات الأخرى.انطلاقا من دراستنا لنظرية المعرفة عند الصدر التي تعبر عن هذه الأهمية، فمـــا موقف الصدر من النظريات السابقة عليه في المعرفة ؟ وماهي النظرية التي يرتضي بها ؟ .

وللإجابة عن المشكلة المطروحة وضعت خطة قد تضمن لي معالجة صحيحة للموضوع، حيث قسمنا هذا البحث إلى أربعة فصول مسبوقة بمدخل أتطرق فيه لمفهوم النظرية، ومفهوم كل من المعرفة ونظرية المعرفة. أما الفصل الأول فتعرضت فيه للتعريف بمحمد باقر الصدر ثم أعماله ومشروعه الفكري، وقد كان لزاما علي التعرض لحياته كونه غير معروف لدى القارئ العربي و هذا ما يتضح من خلال ندرة الدراسات عنه إن لم نقل شبه منعدمة ما عاد بعض الدراسات التي لم تتعرض أغلبها للسيرة الذاتية للمفكر هذا ما دفعنا للتعريف به للقراء والباحثين.

وفي الفصل الثاني تطرقت إلى المصادر الأساسية للمعرفة وموقف الصدر منها حيث بدأت بالتصور ومصدره الرئيسي، عرّفت من خلاله الإدراك والتصور ثم المصادر الأساسية له والمتمثلة في نظرية الاستذكار الأفلاطونية والنظرية العقلية وكذا التجريبية. أولا بدأت بنظرية الاستذكار كمصدر للتصور وموقف الصدر منه، ثم النظرية العقلية التي اخترت منها كنموذجين كـــانط وديكارت، واللذان أسهما إسهاما كبيرا في ميدان المعرفة، فبعد عرض وجهة نظر كل مفكر على حدى في ميدان التصور واعتبار العقل المصدر الأساسي له، بينت موقف الصدر من هذه النظرية ونقده لها وتفنيد آرائها ثم النظرية التجريبية بنموذجين أيضا، وهما جـــون لـــوك ودافيـــد هيـــوم.

وقد خص الصدر هذا التيار بنقد عنيف وهذا ما سأبينه في هذا المبحث، وفي الأخير تحدثت عن النظرية التي يقبل بها الصدر كمصدر رئيسي للتصور وهي نظرية الانتزاع التي اعتبرها البديل لكل من النظرية العقلية ونظرية الاستذكار وكذا التجريبية. هذا فيما يخص التصور ومصدره الرئيسي،أما التصديق فتعرضت فيه إلى مفهومه ثم إلى المذهب العقلي الذي يرجع جميع المعارف التصديقية للعقل وحده، كما يرى الصدر فيه المذهب المستحسن لأن مجال العقل أوسع من مجال التجربة، وأن هذا المذهب لا يلغي كذلك دور التجربة وينطلق من بديهيات صادقة ثم يلي هذا المذهب التجريبي والذي يرى في التجربة المصدر الرئيسي لجميع المعارف ، والذي يرفضه الصدر جملة وتفصيلا لجملة من الاعتبارات والتي ذكرناها بالتفصيل.

أما العنصر الثالث في هذا الفصل وهو البديل الذي أتى به الصدر لكل من المذهبين العقلي والتجريبي والمتمثل في المذهب الذاتي للمعرفة، هذا الأخير يؤمن بنشوء المعرفة وفق طريقة التوالد الموضوعي من جهة والتوالد الذاتي من جهة أخرى. ويرى الصدر أن هذا المذهب هو الجامع والوسط بين المذهبين السابقين.

أما الفصل الثالث فتطرقت فيه إلى تطبيقات نظرية المعرفة التي أتى بها الصدر على جملة من العلوم الأخرى كفلسفة التاريخ والميتافيزيقا والجانب الاقتصادي، وكان الغرض من هذا الفصل هو إيضاح دور نظرية المعرفة التي جاء بها الصدر في بعث المشروع الحضاري الإسلامي خاصة في الميدانين التاريخي والاقتصادي، حيث عمد لإضفاء اللمسة الاستقرائية لتفسير الحوادث التاريخية، كما وضع أسس اقتصادية جديدة انطلاقا من اكتشافه مذهب اقتصادي جديد يختلف عن باقي النظم الاقتصادية الأخرى.

وفي الفصل الرابع كانت لنا وقفة عند موقف الصدر من المعرفة وإظهار قيمتها، وبدأنا حين بدا الصدر موضوع قيمة المعرفة وذلك بعرض قيمتها عند كل من: ديكارت وبـــاركلي، واللذان اخترناهما كنموذجين، ثم موقف الصدر من قيمة المعرفة عندهما. وفي الأخير ختمنا هذا الفصل بفكرة يقينية المعرفة والمتمثلة في أشكال اليقين الثلاثة: اليقين المنطقي، اليقين الموضوعي واليقين الذاتي. هذه الأشكال خاضعة لفكرة المطابقة عنـــده.

ولتناول هذه المشكلة اعتمدت على المنهج التحليلي التركيبي، حيث استخدمت عملية التحليل لدراسة النصوص والأفكار بغية توضيحها وقراءتها قراءة صحيحة، خاصة النصوص الأصلية لباقر الصدر. ثم التركيب للوصول إلى النتائج المرجوة من البحث، كما استعملت المنهج المقارن الذي يتمثل في مقارنة النصوص التي أتى بها الصدر لكل من: جـــون لوك و دافيد هيـــوم وبـــاركلي ومقارنتها بالنصوص الأصلية ومن مصادرها لهؤلاء المفكرين، وكذلك إظهار الفرق في الطرح لمشكلة المعرفة بين المفكر العربي والتيارات الفلسفية الأخرى التي خصها بالنقد.

وكباقي الباحثين واجهتني جملة من الصعاب والعراقيل كانت دائما عائقا أمام سير عملية البحث العلمي، ومن بينها جدة الموضوع وعذريته، حيث لم نجد أي دراسة لنظرية المعرفة عند باقر الصدر وباقي المواضيع الفلسفية الأخرى ما عدا بعض الدراسات التي تهتم غالبا بالجانب الديني والعقائدي، مما حتم علي بذل جهد في جمع المادة المعرفية وتحليلها، حيث كان تحليلها مستنبطا أساسا من المصادر الأساسية للمفكر في غياب المراجع القارئة لفكره.

هذا ما جعلني أجد صعوبة في قراءة وتأويل بعض النصوص، وكان دائما ينتابني بعض التردد في القراءة والتحليل خشية الزلل والابتعاد عن المعنى الحقيقي الذي يرمي إليه المفكر، كما كان لنقص بعض المصادر الأثر السلبي في وجه السير الحسن لهذا البحث ونذكر بخاصة كتاب "مجتمعنا" الذي لم نجد له أي أثر مما جعلني أستثني الجانب الاجتماعي من تطبيقات نظرية المعرفة كون هذا المصدر هو المفسر الوحيد للجانب الاجتماعي عند الصدر.

المدخل

1. مفهوم النظرية.
2. مفهوم المعرفة.
3. مفهوم نظرية المعرفة.

إنه وقبل التطرق والبحث في نظرية المعرفة عند باقر الصـــدر، وجـــب علينـــا أولا التطرق لبعض المفاهيم لغويا واصطلاحيا والتي تعتبر بحق مفتاحية كان الغرض من تعريفها هو فهم مختلف الأطر المنهجية والاصطلاحية لنظرية المعرفة، وأيضا ما تعلـــق بمحتـــوى النظرية ذاتها.

1. مفهوم النظرية:

"هي بناء فكري تأملي ترتبط فيها النتائج بالمبادئ أو بالمقدمات وكلمة theory مشـــتقة من اليونانية (تيوريا) ومعناه النظر والتأمل، فاليونانيون بدؤوا فلسفتهم بالنظر إلـــى الكـــون لمعرفة حركة الكواكب والأفلاك. وفي عصر النهضة بدأت المعرفة العلمية بالظهور وفـــق قوانين ومعايير جديدة ودقيقة، فأطلق تعبير نظرية على ذلك النوع من المعرفة الذي يفســـر جوانب من الواقع. وتستعمل كلمة نظرية للدلالة على ما هو نقيض للمعرفـــة الســـطحية أو العامة، وعلى كل معرف تقوم على منهج ونظام مرتبط بمفاهيم دقيقة، وهي إشارة إلـــى أي رأي يطلقه فيلسوف على مسألة معينة"[1]. كما عرّفها **جميل صليبا** بقوله: " النظرية قضـــية تثبت برهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلـــى ربـــط النتائج بالمبادئ"[2].

2. مفهوم المعرفة:

" المعرفة رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة لأنها إن لم تكن كذلك تتحـــد بها نفس العارف ورسم المعروف بلا معرفة.

أو هي إدراك صور الموجودات والأشياء على ما هو عليه، وهي مســـبوقة بنســـيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، وتقال أيضا على استتباب المحصول المُـــدرَك خضـــوعا إذا تكرر إدراكه فإن المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ثم أدركه ثانيـــا وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرِك الأول قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة"[3].

كما جاء تعريفها في **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**:" إدراك الأمـــر الجزئـــي أو البسيط مطلقا؛ أي عن دليل أو لا. كما أن العلم إدراك الكلي أو المركّب، ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ولد فسّرت المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل كما أنه لا يقال يعرف

---

[1] –كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000، ص603.

[2] –جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالمية للكتاب ، دط، 1994، ص377.

[3] –جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، دت، ص811.

الله بل يقال يعلم الله لأن المعرفة تستعمل في العلم الموصوف بتفكر وتدبر، وأيضا لم يطلقوا لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد لأنه ليس له معرفة على دليل"[1].

كما يعرّفها **ابن منظور** بقوله: " عرفت زيدا ونقول عــرف لأن الشــيء لا عــارف وربما وضعوا اعترف موضع عرف كما وضع عرف موضع اعترف، وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا، كما أن العارف هي الوجوه والمعروف الوجه لأن الإنسان يُعرف بــه ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها"[2].

كما يعرّفها **رسل** بقوله : " هي الطرائق التي نرد بها على البيئة المحيطة بنا لا على أنها حالات عقلية متباينة يستحيل على غير صاحبها أن يشاهدها مثلا أنك تشاهد سباقا و أنك في اللحظة الصحيحة قد صحتَ لقد بدأ السباق فهذه الصيحة تجيء منك ردا على بيئتك وهي معرفة"[3].

والمعرفة عند جميل صليبا، إدراك الأشياء وتصوّرها ولها عند القدماء عدة معان منها إدراك الشيء بإحدى الحواس ومنها العلم مطلقا تصورا كان أم تصديقا أو إدراك البســيط أو الجزئي، ومنها الإدراك بعد الجهل. والمعرفة عند المحدثين على أربع معاني : أولها حصول صورة الشيء في الذهن سواءً كان مصحوبا بانفعال أو غير مصحوب به، وثانيا هي الفعــل العقلي تم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقة ما، وثالثا مضمون المعرفــة بــالمعنى الأول. أما الرابع فالمعرفة بدرجات متفاوتة أدناها الحسية و أعلاها العقلية تامة وغير تامــة مطابقة للشيء"[4].

إن النتيجة التي نخرج بها من هذه التعاريف هو كونها تؤكد على معنى يكون شــبه متفق عليه وهو إدراك الشيء وتصوره.

---

[1] –عبد النبي عبد الرسول، الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص863.

[2] –ابن منظور: لسان العرب،ج13، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص153، 154.

[3] –برتراند رسل: الفلسفة بنظرة علمية، تقديم وتلخيص زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلــو المصــرية، القــاهرة، دط، 1960، ص15.

[4] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص393.

3. مفهوم نظرية المعرفة:

إن إيماننا بالتراكمية في العلم والمعرفة يجعل كل واحد منا في حيرة من أمره في تحديد بداية التأريخ لنظرية المعرفة أو بداية النشأة لكن عادة ما يجعل المفكرين والفلاسفة التراث اليوناني ميدانا خصبا لجل إجابتهم الفلسفية. وعلى هذا الأساس يمكننا الرجوع إلى الأبحاث الأفلاطونية في المعرفة حيث كانت معالم نظرية المعرفة بدأت تظهر عند أفلاطون، فقد مرّت نظرية المعرفة عنده بمرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى " وهي حصر نظرية المعرفة أولا بأنها ليس شيئا آخر سوى الإحساس ثم بعد ذلك الحكم الصادق وكذلك هي الحكم الصادق الذي يقع على الخاصة المميزة أو البرهان"[1].

لكن أفلاطون لم يبقي نظرية المعرفة قائمة على هذه التعريفات الثلاثة، فقد ظهر له موقف إيجابي يتمثل في نظرية المثل وهو العالم الأسمى الثابت الذي ندركه بالعقل. "وبالتالي عودة أفلاطون على العقل وإعطائه الأهمية في نظرية المعرفة"[2].

وقد عرفت نظرية المعرفة نقلة نوعية في الفلسفة الإسلامية حيث يرى **الكندي** بأن نظرية المعرفة هي السعي نحو معرفة الحقيقة، حيث يعرّف العلم بأنه وجدان الأشياء وحقائقها، كما تطرّق إلى طرق المعرفة وأدواتها المتمثلة في الوجود الحسي والعقلي والإلهي(النبوة) . "كما لعب التصوف دورا أساسيا في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي مستعملا المنهج التشكيكي للوصول إلى اليقين، كما حصر طرق المعرفة في الحواس الخمس وقوة التمييز التي تحصل لدى الإنسان والعقل والإلهام والنبوة"[3].

وللفلاسفة المحدثين أيضا نظرتهم الخاصة لنظرية المعرفة، وهذا ما نتطرق إليه في أحد العناصر من بحثنا هذا. وانطلاقا من ظروف النشأة المذكورة سابقا وضعت على أساسها تعريفا معجميا لنظرية المعرفة فقد عرّفها جميل صليبا" بأنها البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وقد ميّزها على السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وعن النطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها. وقيل إن نظرية المعرفة هي قسم بين علم النفس الذي يصعب عليه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر

---

(1) –أفلاطون: محاورة تياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي ، دار المعارف، مصر، ط1، 1967، ص208-308.

(2) –محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989، ص20.

(3) –علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، ط1، 2004، ص169-170.

متقدمة عن الفكر نفسه، فنظرية المعرفة بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الـــذات المدرِكة والموضوع"[1].

كما يعرّفها **لالاند** " بأنها دراسة المشاكل التي تطرحها العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة، وقد حدد هذا الموضوع في صورتين أساسيتين : صورة قديمة تبحث مدى تطابق تصور الأشخاص لما هو موجود بشكل مستقل عن هذه التصورات، أمـــا الصـــورة الحديثة المعاصرة فهي البحث في طبيعة موضوع المعرفة المحدد ومعرفـــة قـــوانين هـــذه الطبيعة في تمرس الفكر والعلاقة بينهما "[2]. " وموضوعات نظرية المعرفـــة تنقســـم إلـــى ثلاث: أولا معرفة الأشخاص والأماكن بشرط الإلمام بطبائع الأشخاص أو بوصـــف دقيـــق للأماكن مع استبعاد الرؤيا العابرة للأشخاص، أو الزيارة الوجدانية للأماكن التي لا تؤســـس لمعرفة دقيقة ثانيا. معرفة الوقائع وتعبر عنها في صورة قضايا صادقة نقبلها فـــي غالـــب الأمر. ثالثا معرفة تقوم على اكتساب مهارات يدوية وذهنية تحتاج إلى ممارسة ومران حتى تتأصل لدى من يلم بها"[3].

---

[1] –جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص378.

[2]–LALAND andré : Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, PUF 1er édition, paris 1967, p1129.

[3] –محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص173.

الفصل الأول

*محمد باقر الصدر حياته، أعماله، مشروعه الفكري.

- المبحث الأول: حياته.
- المبحث الثاني: أعماله.
- المبحث الثالث: مشروعه الفكري.

المبحث الأول: حيـــــاتـــــه

"ولد محمد باقر الصدر في الخامس والعشرين ذو القعدة عام 1353هـ الموافق لـ 1933 م في مدينة الكاظمية لأسرة علمية عريقة من جهة الأب والأم، اشتهرت في الحوزات العلمية بالعطاء العلمي الوفير، فوالدة الفقيه هي ابنة الفقيه الشيخ عبد الحسين آل ياسين وأسرة آل ياسين أسرة عريقة بالعلم وإنجاب العلماء، وأم الصدر سليلة هذه الأسرة العلمية ترعرعت في أفياء التقوى والفقاهة"[1].

"واشتهرت أسرة الصدر بالجهاد والتقوى، حيث يذكر منهم السيد هادي الصدر والسيد حسن الصدر والسيد محمد صدر الدين الصدر والسيد عبد الحسين شرف الموسوي ابن عم أسرة آل الصدر. وأسرة آل الصدر من الأسر العربية الأصيلة الواضحة النسب، الكريمة الحسب"[2]. " ويعتبر هذا المحيط الفكري الأسري أحد أبرز العوامل التي ساعدت الصدر على النبوغ واكتساب العلوم، وجعلت منه مفكرا وفيلسوفا. أما المحيط الاجتماعي الذي نشأ به الشهيد الصدر فبدأ في مدينة الكاظمية التي مكث بها إلى سنة 1360هـ، ثم هاجر إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف، حيث درس على يد أخيه إسماعيل عندما كان بالكاظمية، وبعد وصوله إلى النجف تتلمذ على يد عالمين من أبرز فقهائها آنذاك وهما خاله الشيخ رضا آل ياسين والسيد أبو القاسم الخوئي"[3].

من خلال هذين الطرحين في المحيط الأسري والاجتماعي والعلمي "يتضح مدى التكامل بينهما في إيقاظ روح الإبداع في شخصية الصدر، يضاف إلى ذلك العامل الذاتي أي الموهبة والعبقرية التي تفوق بها الصدر"[4].

---

[1]-عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص17.

[2]- موسوعة الإمام محمد باقر الصدر: السيرة الذاتية للإمام محمد باقر الصدر:.http:// alsadr.20.m.com/seera.htm

[3]- عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص18.

[4]- المرجع نفسه، ص19.

"وقد كان للسيد الصدر بعض الصفات والسمات جعلت منه شخصية مميزة في المجتمع، ونموذجا فعليا يقتدى به، ومن بين هذه الصفات الإخلاص التي تجلت في عبادته لمجموعة من القيم الإسلامية وجهاده، فقد كان البعض يتحين الفرص للصلاة خلفه إلا أن الصدر كان يتأخر أحيانا في مصلاه متأملا. وعندما سئل عن هذا قال: أني أليت نفسي منذ الصغر ألا أصلي إلا بحضور قلب وانقطاع"[1].

"و أما الصفة الثانية فتتمثل في زهد الرجل وابتعاده عن حطام الدنيا، بل كان زاهدا في ملبسه و مأكله ولا يسعى لارتداء الملابس الفاخرة ، بل كان يرتدي عباءة لا تزيد عن خمسة دنانير، وكان دائما يهدي مختلف الألبسة التي تهدى إليه إلى طلابه"[2] . "كما كان الصدر صبورا وعافيا عند المقدرة صافحا عمن أساء إليه . وهذا إن دلّ إنما يدل على نبوغ هذه الشخصية"[3]، "كما كانت صفة التواضع الصفة الملازمة للصدر طيلة حياته حيث أنه عندما كان يصدر مؤلفا كان يكتب على غلافه اسمه دون ألقاب أو عناوين أو رتوشات، سابقة عن الاسم عكس ما كان سائدا قبله أين كانت البيئة التي يعيش فيها تضج بالألقاب والعناوين ، حيث أن القارئ لا يدرك اسم المؤلف إلا بعد قراءة نصف صفحة من الكتاب، فالنقطة التي أتى بها الصدر في هذا المجال هي وضع حـــد فاصل للفوضى وإحـــلال التواضع"[4] .

---

[1]- عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص22.

[2]–محمد حسين فضل الله: مقدمة كتاب رسالتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 1984، ص16.

[3]–موسوعة الإمام: محمد باقر الصدر، السيرة الذاتية، الموقع نفسه.

[4]–عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص23.

المبحث الثاني : أعمـــــاله:

إن المحيط الفكري عامة سواء كان أسري أو علمي له الانعكاس الإيجابي على المفكر، ويتجلى ذلك في اكتساب الصدر لغة وفن الكتابة، والتأليف منذ صغره، وقد كان للصدر العديد من المؤلفات في شتى الميادين: فقهية، اقتصادية ، فلسفية. والتي كانت بحق تعالج جملة من القضايا وفق المنظور الإسلامي، كما كانت حلولا لمختلف المعضلات التي عاشتها الأمة الإسلامية، وعلى هذا يمكن تصنيف كتابات الصدر إلى ثلاثة أقسام رئيسية: مجموعة أعمال في العقيدة وأصول الدين والفقه، ومجموعة أعمال فلسفية وأخرى فكرية.

-مجموعة أعمال في العقيدة وأصول الدين والفقه:

"-غاية الفكر في علم الأصول: وهو كتاب مكون من أربعة عشر جزء لم يُطبع ولو جزء واحد.

-دروس في علم الأصول.

-فدك في التاريخ: وهو أطروحة في التاريخ السياسي ومحاولة لبحث مسألة عقائدية هي الإمامة في ضوء واقعة تاريخية"[1].

-بحث في شرح العروة الوثقى.

-بحث حول المهدي.

-بحث حول الولاية.

-الفتاوى الواضحة:وهو مجموعة فتوى الصدر، حيث خص هذا الكتاب بمقدمة عبّر عنها بموجز في أصول الدين جاءت وافية بالتعريف بمعالم المنهج الجديد الذي عاد في إطاره بناء هذا العلم.

-مجموعة أعمال فكرية:

-الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية.

-مقدمة في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم" وهي مجموعة دروس سجلها على أشرطة سمعية أثناء إقامته الجبرية، قام طلبته بجمعها وطبعت في كتاب"[2].

---

[1]–عبد الحكيم هميسي: نقد المنهج التجريبي عند محمد باقر الصدر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1996، ص2.

[2] –المرجع نفسه، ص3.

-الإسلام يقود الحياة.

" هذا الكتاب يلقي الضوء على المعالم الاقتصادية في الإسلام، ويعطي صورة واضحة عن المنهاج الاقتصادي الذي تتبناه رسالة الله في الأرض"[1] وهو يتكون من سبعة كتب رئيسية:

- لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإيرانية.
- صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
- الخطوط التفصيلية عن الاقتصاد الإسلامي.
- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، توضع كخطين ربّانيين يقوم على أساسها مجتمع التوحيد، وتنسيق الحياة الاجتماعية للإنسان على الأرض.
- منابع القدرة في الدولة الإسلامية، بحث في القدرات الهائلة التي تتميز بها الدولة الإسلامية في مجال التطوير الحضاري للأمة، والقضاء على التخلف.
- الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي.
- رسالتنا: مجموعة من المقالات كان ينشرها في مجلة الأضواء الإسلامية، جمعت في كتاب وقدم لها حسين فضل الله.
- تعارض الأدلة الشرعية:

"هذا الكتاب هو الجزء الرابع من القسم الثاني من كتاب بحوث في علم الأصول الذي يمثل بدوره حلقة من حلقات تلك الحركة الفكرية، حيث يعرض آخر ما انتهى إليه الفكر الأصولي في مرحلته الحاضرة من مراحل تطورها لدى علمائها، ويشمل هذا الجزء علم قسم تعارض الأدلة التعادل والترجيح من أبحاث علم الأصول، وقد أفاض الصدر في مباحث التعادل والترجيح بتاريخ 8 شعبان 1390هـ"[2].

"ويمتاز بحث تعارض الأدلة من بين أبحاث علم الأصول بتكلفه أهم القواعد الأصولية دورا، وأكثرها حاجة إليها في الفقه، لأنها ذات اتصال مباشر بممارسات الفقيه لعملية استنباط الأحكام الشرعية"[3].

---

[1] –محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت، لبنان، دط، 1990، ص145.

[2] –محمد باقر الصدر: تعارض الأدلة الشرعية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1980، ص8.

[3] –المصدر نفسه، ص9.

-البنك اللاربوي في الإسلام:

"أطروحة للتعويض عن الربا ودراسة لكافة أوجه نشاطات البنوك في ضوء الفقه الإسلامي"[1].

-مجموعة أعمال فلسفية:

-فلسفتنا:

" هو مجموعة مفاهيم أساسية عن العالم وطريقة التفكير فيه، ينقسم هذا الكتاب على بحثين رئيسيين:

- نظرية المعرفة
- المفهوم الفلسفي العام للعالم"[2].

كما يتناول الكتاب بالدراسة والنقد مختلف التيارات الفلسفية من مادية وعقلانية وتجريبية، ثم يمحصها بالدراسة والنقد، طارحا وجهة النظر الإسلامية في القضايا المعرفية، وفق ما يتماشى مع معطيات الأمة الإسلامية وتفكيرها.

-اقتصادنا:

" يعد بمثابة بحثا عميقا ومسهبا عن الاقتصاد الإسلامي، قارن فيه هذا الاقتصاد مع الخطوط العريضة للاقتصاد الرأسمالي الحاكم على رقعة واسعة من العالم، ومع نظام الاقتصاد الماركسي المتحكم على مساحة واسعة أخرى من المجتمعات البشرية، كما أثبت الصدر في هذا الكتاب أن مبادئ الاقتصاد الإسلامي أجدى للإنسان من أي نظام آخر على قيادة المجتمع نحو الرفاه والرخاء، حيث تقضي على البؤس، وتوفر العمل وتمنع الاحتكار والتنافس على العرض"[3]. كما أن هذا الكتاب يحاول فيه الصدر إظهار عملية اكتشاف لهذا المذهب، ويحدد لهذه العملية أسلوبها وسيرها ومضمونها ونتائجها.

---

[1] –محمد باقر الصدر: البنك اللاربوي في الإسلام، دار المعارف للمطبوعات ، بيروت، لبنان، دط، 1990، ص01.

[2] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط4، 1973، ص7.

[3] –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، دط، 1991، ص6.

- الأسس المنطقية للاستقراء:

" وهي دراسة تكشف عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي الذي يضم كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدم اتجاها جديدا في نظرية المعرفة، يفسر الجزء الأكبر منها تفسيرا استقرائيا مرتبطا بتلك الأسس المنطقية"[1].

المبحث الثالث: مشروعه الفكري.

إن عملية النقد الممارسة من طرف الصدر لم تبق حبيسة النظريات والآراء الفلسفية، بل تعدتها إلى ما هو أهم من ذلك، وهو النقد المذهبي بأكمله، وهذا ما يتضح أكثر في نقده للمذهبين العقلي والتجريبي، إضافة إلى نقد المنطق الأرسطي، أما الجانب الأنطولوجي فقد ركّز الصدر على نقده للمادية وتفسيرها للعالم. إن هذا المنهج النقدي الذي اتبعه الصدر "جعل منه فيلسوفا، وفقيها يغلب على فكره طابع الإحاطة والشمول ووضوح منهجه ودقة التحليل، ناهيك عن ترابط أفكاره وتسلسلها، هذا ما جعل المفكر يحتل مكانة رئيسية وهامة بين العارفين والمريدين، حيث أسهم في حركة النهوض الإسلامي في العصر الحديث"[2].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو، ماهي الدوافع الرئيسية التي جعلت من الصدر يتجاوز العصر الحديث، ويطرق باب العصرنة في التفكير؟.

" يرى محمد حسن الأمين" أن هذا السبب راجع إلى اتصاف العصر الحديث بصفة الذهنية من جهة، وطابع اللاتاريخية من جهة أخرى. فالأولى هو تقديس الفكر الحديث، وإضفاء صفة المشروعية في المعرفة عليه ، وذلك بصياغة واضحة وشاملة للواقع، والتعامل معه، وإهمال ما هو واقعي خارجي بوصفه مادة إحصاء واستقراء ما ينتج عنه معرفة متغيرة ونسبية"[3].

أما الثانية فهي النزعة اللاتاريخية التي تتعامل مع مختلف الظواهر الفكرية، والاجتماعية خارج سياقها التاريخي، ويكون الحكم عليها بمعيار ذهني خالص دون الأخذ بعامل النسبية في عملية النقد المعرفي والتاريخي انطلاقا من الظروف التي أنتجتها"[4].

---

[1] –محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1972، ض507.

[2] –غالب حسن الشابندر: من الفكر الفلسفي عند الصدر http://www.darislam.com/home/dakhtsadr/dat11./htm

[3] –محمد حسن الأمين:آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر
http://www.inna.me.uk/dirasat/29-10/1.htm

[4] –المرجع نفسه، الموقع نفسه.

ولقد كانت مخلفات النزعة اللاتاريخية كبيرة على الفكر الإسلامي عامة، حيث حاول العديد من المفكرين إيهام الغير أن جل المسائل العلمية والاجتماعية قد وضعت من قبل وبنيت معالمها مسبقا، وما على المفكر المعاصر إلا تقبّل هذه الوضعية، والقيام بشرح هذه المعارف، وإضفاء صفة الزيادة أو النقصان عليها، هذا ما كبح عجلة التقدم والتجديد في الفكر الإسلامي، لكن الصدر لم يؤمن بهذه النظرية، بل تحرر كلية من هذه النزعة اللاتاريخية، وتعتبر مدرسة النجف الأشرف عاملا مساعدا من ناحية وعائقا أمامه من ناحية أخرى.

" أما العامل المساعد، فهي تلك القواعد التي تسلّح بها الصدر في هذه المدرسة، كتحرر العقل من جميع السوابق التي تخرج عن حدوده لمواجهة عديد المسائل الإسلامية خاصة منها المسائل الفقهية، أما العامل المعيق لهذا التحرر هو القسوة والصرامة التي تطبقها مدرسة النجف إزاء العديد من القضايا المعاصرة"[1].

لكن رغم هذا العامل المعيق إلا أن الصدر بقي متشبثا بمشروعه الفكري المعاصر، والذي بنى معالمه على مجموعة من الأسس، وهي التاريخية والكلية وانفتاح المنهج. فالأساس الأول هو التاريخية " لعل ما يمنح الصدر ثقافة واستنارة أكثر حدة من أقرانه تلك النزعة التاريخية التي مكنته من استحضار المشهد التاريخي بما يعج به من صورة الانتصار والهزيمة، والهجوم لا الدفاع، والإبداع لا التقليد، وينقل الأمة من النقل إلى الإبداع، ومن الترجمة إلى التوليد، ومن ثم مباشرة عملية إعادة التوليد الذاتي"[2].

" إن هذه النزعة التاريخية في منهج السيد الصدر منبعها قرآني، والتي تهدف إلى وضع عجلة حركة الإنسان على المسار الصحيح، ليكون قادرا على النهوض بمهمة إعمار الأرض وصناعة التاريخ دونما أي خلط بين الإرادة النسبية، والإرادة المطلقة، وبين الفعل البشري والفعل الإلهي"[3].

---

[1] –محمد حسن الأمين: آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

[2] –حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص91.

[3] –المرجع نفسه، ص71.

ومن بين الإجراءات التاريخية التي وضعها الصدر للأمة المنهارة، الإجراء التاريخي الأول، وهي أن تتداعى هذه الأمة أمام غزو عسكري من الخارج، أما الإجراء الثاني، فهو الذوبان والانصهار في مثل أعلى أجنبي، ثم آخر الإجراءات، وهو أن ينشأ في أعماق هذه الأمة بذور إعادة المثل الأعلى من جديد بمستوى العصر الذي تعيشه تلك الأمة"[1].

تلكم هي جملة الإجراءات التاريخية التي يراها الصدر كفيلة بإخراج الأمة الإسلامية من قوقعتها، ومقاومتها للتيارات الأجنبية المهيمنة على ثقافات الأمة الإسلامية.

" ومن بين نتائج النزعة التاريخية عند الصدر، رد الاعتبار للأنا والقضاء على عقدة النقص مقابل الآخر، حيث وقع العديد من المفكرين في فخ المدنية الغربية، فأصبحوا غير قادرين على اكتشاف الأنا إلا من خلال مرآة الآخر"[2].

أما الأساس الثاني وهو الكلية " حيث كان الصدر يتعامل مع أي مفردة من مفردات أي حقل معرفي أو فكري قرآني دون أن يضعها في الإطار العلائقي لذلك الحقل، فعقلية الصدر ليست تجميعية كمية، بل تتميز بالبحث عن الوشائج البينية لأية مفردات متنافرة لاكتشاف الناظم المنهجي بينها؛ أي تجاوز العقلية الفقهية الفتوائية إلى بناء الأطر النظرية، من فقه الأحكام إلى فقه النظريات"[3]. فالصدر بهذا المعنى، أراد أن يجمع شتات الأمة الإسلامية الذي مزقته الأمة الغربية، وفق جملة من الأطر النظرية الجديدة، وهي ما يسمى بفقه النظريات.

أما الأساس الثالث فهو الانفتاح واللانهائية، حيث نرى في أعمال الصدر خير دليل على أن الإسلام كدين، فيه من الإمكانيات الذاتية التي تدل على إطلاقيته، وفيه كحضارة الإمكانية الذاتية على التجديد والاستجابة لتحديات واستفهامات كل عصر، فالتقاعس عن الاجتهاد معنى الجمود وتجسيدا لدور السلبية في المجتمع.

---

[1] - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص69.

[2] –المرجع نفسه، ص68.

[3] –المرجع نفسه، ص72.

فمثال اللانهائية والانفتاح تظهر جليا في اكتشاف المذهب الاقتصادي، حيث يرى بأن الأحكام والمفاهيم هي عملية اجتهادية ذاتية، فليس من المحتوم أن تكون هي الصورة الواقعية، لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن"[1].

إذن المشروع الفكري للصدر يتميز بصفة الانفتاحية من جهة، لأنه لا يتعصب لأي عملية اجتهادية، ولا يرى أي داع لفرضها فرضا. فالجانب الفكري مفتوح على جميع اجتهادات العلماء، والأخذ بها إذا كانت تخدم الأمة وتطورها، شرط أن تدور في فلك الكتاب والسنة، وعلى المجتمع أن يختار ما يشاء من هذه الاجتهادات لوضعها حيز التطبيق والتنفيذ. أما النهائية فمعناها أن كل عمل أو اجتهاد ليس نهائيـــا، بل قابل للرفض والمعارضة في أي لحظة، فهنا لا مجال للمطلقية في المشروع الفكري للشهيد الصدر حسب رأيه، وكل عمل واجتهاد لا يمكن إضفاء صفة الكمال عليه.

إذن فالانفتاح واللانهائية إن عبرتا فإنما تعبران عن تواضع وعظمة الإمام الصدر، ومرونته الفكرية في التعامل مع مختلف القضايا، وعدم كبح القوى التي تمارس العملية الاجتهادية في سبيل تطور الأمة الإسلامية.

إن هذه المميزات التي يتميز بها الفكر الصدرائي، يمكن أن نستشفها من مختلف أعماله منها الفكرية والفلسفية، التي زودتنا بدرجة كبيرة بطريقة تفكير الفيلسوف، ومعرفة منهجه في دراسة القضايا، وتقديم الحلول للعديد من القضايا، مقدما من خلالها الأسس العامة لفكره، وتنظير جديد يحدد وفقه منطلقاته الفكرية وتطلعات الأمة العربية. لكن بقي علينا أن نضع فكر الصدر في مساره التاريخي الصحيح، وإظهار أي حقبة تاريخية فكرية ينتمي إليها، هذا ما يسهل علينا معرفة توجه هذه الشخصية، ومدى تأثره بعديد المفكرين عبر التاريخ. ففي أي خانة يمكن تصنيف فكر الصدر؟ هل في خانة الفكر الإسلامي الحديث؟ أم الفكر الإسلامي المعاصر؟.

---

[1] – حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر،ص85.

" إن الأسلوب التحليلي المصحوب بالنظرة التاريخية، والمطبق على كل إنتاجات الصدر ومشروعه الفكري كفيل بتحديد دائرة انتمائه الفكري، فمن جهة فهو ينتمي إلى خانة الفكر الإسلامي الحديث، وذلك بحسب توجهه الفكري العام، وهو ذلك الفكر الذي تشكل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وامتد إلى العقود الأولى من القرن العشرين. ومن أبرز أعلام هذه المرحلة رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني وغيرهم"[1] " حيث وصف **طه جابر العلواني** هذه المرحلة بمرحلة الصدمة والانبهار المباشر، حيث كان جل قصارى جهد العلماء المسلمين آنذاك هو إعادة الثقة في النفوس، والتأكيد على أن الإسلام صالح لكل مكان وزمان، بغية تحقيق التوازن لأجل الوقوف في وجه الغزو الاستعماري والثقافي الذي تعيشه الأمة الإسلامية"[2].

هذا ما جعل العديد من المفكرين على غرار جمال الدين الأفغاني، الذين دعوا إلى توحيد الأمة ومقاومة الاستعمار، وذلك بالاعتماد على النهج الإصلاحي لتقوية ملكات المقاومة، وقدرة بناء المجتمعات الإسلامية من جديد. كما ركّز أغلب المصلحين والمفكرين على تركيز جهودهم في إيقاظ الوعي وتنمية الأنا العربية المتأصلة في مواجهة الآخر.

هذه الأفكار هي نفسها التي بنى عليها الصدر منهجه الفكري، ومشروعه بصفة عامة، والتي لا تخرج عن إطارها العام؛ لأن وضع الأمة هو الذي يفرض مثل هذه الدعائم والمبادئ النابعة من مقومات الشخصية الإسلامية، لكن على الرغم من كون الصدر كان شديد الصلة بمفكري العصر الحديث وثقافة ذلك العصر، إلا أن هذا لم يمنعه من تجاوز الحداثة إلى المعاصرة، فمن يقرأ لهذا المفكر، سيجد له مكانة في الفكر المعاصر" الذي ارتبط بالواقع الذي جاء بعد نهاية الخلافة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين، وواقع قيام الدولة القُطرية في المنطقة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ويمتد إلى نهاية السبعينيات. ومن أبرز أعلام هذه المرحلة حسن البنا، وسيد قطب، ومالك بن نبي، وعلي شريعتي، وقد استطاع رواد هذه المرحلة أن يبنوا على ما شيده من سبقوهم فشاعت وجوه المقارنة والمقاربة بين الإسلام والثقافة الغربية"[3].

---

[1] - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص20.

[2] –طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي الإسلامي، ط1، 1989، ص7.

[3] - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص21.

حيث جاء على لسان طه العلواني " إننا بدأنا نقرأ في تلك الفترة عن ديمقراطية الإسلام واشتراكية الإسلام، وكثير من الأمور تدلنا على أننا اجتزنا مرحلة الانبهار ودخلنا مرحلة المواجهة"[1].

إذن هناك نقلة نوعية في عملية التفكير الإسلامي بعدما كنا ضحية استعمار أراد الدوس على مقومات الشخصية الإسلامية، ليصبح بعدها هذا الفكر فكر مواجهة وإثبات الذات المتشبعة بالثقافة العربية الإسلامية.

ولعله من مجانبة الصواب، أن نعتبر فكر السيد محمد باقر الصدر ينتمي منهجيا على منهجية المقارنة والمقاربة، إذ أن الصدر استطاع أن يقدم منهجية متجاوزة رغم انتمائه زمنيا إلى هذه المرحلة، ويمكن اعتباره من مفكري العصر الحالي والفكر الإسلامي الذي يركز على التوالد الذاتي للمعرفة.

ولكن ما يمكن قوله، إنه لا يمكن أن نخلع صفة المعاصرة عن فكر السيد الصدر من جهة، وفكرة الحداثة من جهة أخرى. كيف ذلك ؟.

إن تحرر الصدر من الفكر الحديث على الفكر المعاصر، وإضفاء صفة المعاصرة على كتاباته، يتجلى في صورتين رئيسيتين:

" الأولى : تتعلق بتحرر منهج البحث العلمي من أدواته ومصطلحاته القديمة، حيث نجد في نصوص الصدر حتى الفقيهة منها كلمات جديدة ومصطلحات جديدة، تبدو لك من الوهلة الأولى وكأنها غريبة عن الأدوات القديمة، لكنها تدخل في صميم منهج المعاصرة في العلوم الإنسانية. هذه المعاصرة التي يغلب عليها طابع الانفتاح انطلاقا من تمييز الصدر بين مختلف العلوم العربية والإسلامية والحضارة الغربية"[2].

أما الصورة الثانية للمعاصرة عند المفكر، " هو مواجهة التيار الغربي في جميع المجالات الاقتصادية والفكرية، انطلاقا من نقده للنظم الاقتصادية والاجتماعية العربية، إضافة إلى نقده نظريات المعرفة لفلاسفة الغرب التي سيطرت على العصر الراهن، حيث أدخل الصدر من خلال هذه المواجهة الفكر الإسلامي إلى قلب المعاصرة، وتحريره من قوقعته، وبلورة فكرة الحداثة وفق المنظور الإسلامي"[3].

---

[1] - طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، ص22.

[2] – محمد حسن الأمين: آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

[3] – المرجع نفسه، الموقع نفسه.

كما يمكن أيضا كما قلنا، أن نعتبر الصدر من مفكري العصر الحالي، ويؤرخ له ببداية عقد الثمانينات، حيث ارتبط الفكر الإسلامي في هذه المرحلة بواقع شديد التغير، الذي كان من ابرز ملامحه الانبعاث الإسلامي في العالمين العربي والإسلامي، والذي فرض على الفكر وضعيات جديدة، مع تنامي دور الخطاب التجديدي، الذي برز عند حسن الترابي، ومحمد حسين فضل الله، وغيرهم"[1].

[1] –حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص227.

الفصل الثاني

* المصادر الأساسية للمعرفة عند الصدر وموقفه منها.

-المبحث الأول: مفهوم الإدراك.

-المبحث الثاني: مفهوم التصور.

-المبحث الثالث: التصور ومصادره الرئيسية وموقف الصدر منها.

1. تظرية الاستذكار الأفلاطونية.
2. النظرية العقلية.
   أ. ديكارت.
   ب. كانط.
3. النظرية التجريبية.
   أ. جون لوك.
   ب. دافيد هيوم.
4. نظرية الانتزاع عند محمد باقر الصدر.

-المبحث الرابع: مفهوم التصديق.

-المبحث الخامس: التصديق ومصادره الرئيسية وموقف الصدر منها.

1. المذهب العقلي.
2. المذهب التجريبي.
3. المذهب الذاتي في المعرفة عند محمد باقر الصدر.

المبحث الأول: مفهوم الإدراك.

إن البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها يتطلب مجموعة من العمليات الذهنية التي يقوم بها العقل البشري، وأخص بالذكر عملية الإدراك هذه العملية الذهنية تعتبر لبّ نظرية المعرفة وقوامها، حيث يمكن بواسطتها معرفة حقيقة الأشياء واكتشافها والتي يقوم فيها العقل بالدور الأساسي، وعلى ضوء هذه الأهمية التي يكتسبها الإدراك في عملية المعرفة لزم علينا معرفة ما هو الإدراك؟ وما هي أقسامه؟.

لـــــغة:

" الإدراك في اللغة هو اللحاق والوصول، يقال أدرك الشيء بلغ وقته وانتهى، وأدرك التمر نضَجَ، وأدرك الولد بلغ، وأدرك الشيء لحقه، وأدرك المسألة علمها، وأدرك الشيء ببصره رآه، فمن رأى شيئا ورأى جوانبه ونهاياته قيل إنه أدركه، ويصحّ رأيت الحبيب وما أدركه ببصري، فيكون الإدراك بهذا المعنى أخص من الرؤية"[1].

اصطلاحا:

إن الإدراك في الفلسفة العربية يدل أولا على حصول صورة الشيء مجردا أو ماديا، جزئيا أو كليا، غائبا أو حاضرا في ذات المدرك وآلته. فيعرفه ابن سينا " إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا، أو تكون مثال حقيقته مرتسما في حقيقة المدرِك غير مباين له وهو الباقي"[2].

" فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ليس نفس حقيقة الشيء الخارجي، وإنما هي مثال لها مرتسم في ذات المدرِك، والإدراك إذا دلّ على تمثّل حقيقة الشيء من غير حكم سمي تصوّرا، وإذا حدث معه حكم سمي تصديقا. والإدراك يتناول جميع القوى المدرَكَة فيقال إدراك الحس، وإدراك العقل، كما يتناول الحس والخيال والوهم كما يتناول أعلى درجات المعرفة الحاصلة من الكشف الباطني فيقال إدراك الذوق والحس"[3].

---

[1] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص53.

[2] –ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج2، دار المعارف، مصر، ط2، دت، ص259-366.

[3] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص53.

حيث يعرّفه الغزالي وفق هذا المعنى بقوله: " وأما ما عدا ذلك من خواص النبوة، إنما يُدرك بالذوق، من سلوك طريق التصوف، لأن هذا إنما ما فهمته بأنموذج رزقته، وهو النوم ولولاه لما صدقت به"[1].

وقال كذلك:" بل الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها، كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز "[2].

"فالإدراك في الاصطلاحات الصوفية، هو إدراك الوجود الحق سبحانه وتعالى، أما في الفلسفة الحديثة، فإن الإدراك أولا على شعور الشخص بالإحساس أو بجملة من الإحساسات التي تنقلها إليه الحواس، أو شعور الشخص بالمؤثر الخارجي والرد على هذا المؤثر بصورة موافقة، فإذا تناول الشعور الظاهرة النفسية من ناحيتها الانفعالية سميت إحساسا، وإذا تناولها من الناحية العقلية سميت إدراكا. وعلى كل حال فالإدراك يقتضي الإحساس"[3].

كما ورد تعريف آخر للغزالي في كتاب التهافت " حصول مثال المدرِك في نفس المدرَك"[4].

كما يعرّفه **الجرجاني** " حصول الصورة عند النفس الناطقة، أو تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات سمي تصورا ومع الحكم بإحداها سمي تصديقا"[5].

إن الإدراك ينقسم إلى قسمين : أحدهما التصور والآخر التصديق، هذين القسمين الهامين الذين بنى من خلالهما الصدر نظريته في المعرفة وممارسة نقده للمذهبين العقلي والتجريبي. فما هو إذن مفهوم التصور والتصديق؟.

---

(1) –أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1986، ص94.

(2) –المرجع نفسه، ص107.

(3) – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص55.

(4) –أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، دط، 2000، ص209.

(5) - علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1990، ص13.

المبحث الثاني : مفهوم التصور .

" هو مفرد التصورات، وهو الأمر المقصود المعلوم التصـــوري. والتصـــورات أو المعاني، أفكار مجردة عامة كلية، فالتصور فكرة بمعنى أن وجوده ذهني وهو فكرة مجردة في مقابل الإدراك الحسي أو الصورة، وفكرة كلية بمعنى أنها تنطبق على عدد من الأفـــراد من ناحية الصفات التي تدل عليها؛ أي من ناحية مفهومها، وبذلك يختلـــف التصـــور عـــن الحس، حيث أن الحس فكرة كلية عن الأفراد التي تصدق هي عليها"[1].

" والتصور شكلا من الانعكاس الحسي الجزئي، وهو في الإنسان يرتبط ارتباطـــا لا ينفصم بالقيم المنتشرة اجتماعيا، خلال واسطة اللغة، فإنه ذو دلالة اجتماعية ودائما ما يـــتم استيعابه وتحقيقه، والتصور عنصر هام من عناصر الوعي لأنه يربط دائما بين الماصـــدق والمعنى لمفاهيم وصور الأشياء، وهو يمكّن وعينا في الوقت نفسه مـــن أن يعمـــل بحريـــة مستخدما الصور الحسية للأشياء"[2]. كما يعرّفه **الصدر** بأنه" الإدراك السابح كتصور لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت. فالتصور بهذا المعنى يمثل الإدراكات البسيطة، إدراك المعاني المجردة بغض النظر عن وجود ما يقابلها في الخارج"[3].

---

[1]-عبد المنعم حنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، ط3، 2000، ص197.

[2] –رزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974، ص127.

[3] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص55.

المبحث الثالث: التصور ومصادره الرئيسية وموقف الصدر منها.

1. نظرية الاستذكار الأفلاطونية:

إن البحث في المعرفة هو بحث في قيمتها ووسائلها ومصادرها الرئيسية، هذه الأخيرة تعد الشغل الشاغل للعديد من المفكرين والفلاسفة، كونها تمثل الركيزة الأساسية لقيام المعارف. ومن بين المفكرين الذين أولوها الاهتمام الكبير نجد المفكر العربي محمد باقر الصدر، الذي تطرق لمختلف المصادر الأساسية للمعرفة بدءً بنظرية الاستذكار الأفلاطونية، إلى النظرية العقلية والنظرية التجريبية في المعرفة، وخصها بالدراسة والنقد، أولا من جانبها التصوري، وأول ما بدأ به الصدر هو عرضه لنظريات الاستذكار الأفلاطونية والتي عدّت من بين أهم النظريات والمصادر المفسرة للتصور والمعرفة. فما مدى اعتبار نظرية الاستذكار الأفلاطونية مصدر رئيسي لمختلف المعاني التصورية ؟ وما موقف الصدر منها؟.

يرى محمد باقر الصدر" أن نظرية الاستذكار الأفلاطونية هي النظرة القائلة إن الإدراك عملية استذكار للمعلومات السابقة، وقد ابتدع هذه النظرية أفلاطون وأقامها على فلسفته الخاصة في المثل وقدم النفس الإنسانية"[1]. " ولكن قبل أن يقيم أفلاطون صرح المعرفة على نظرية الاستذكار، فقد بدأ أولا نظريته في المعرفة انطلاقا من تفنيده للنظريات الزائفة في تفسير المعرفة، وأول هذه النظريات الزائفة التي يهاجمها هي التي تقول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي"[2] والذي جاء نقده فيها في عدة وجوه نذكر منها:

"إن القول بالإدراك الحسي هو الرجوع إلى أراء **بروتاجوراس** والسفسطائيين، فالحقيقة عندهم هي ما يبدو حقيقي، لذلك الفرد الباحث عن الحقيقة في المستقبل لا تصبح كذلك عندما تقع الأمور، كذلك أن الانطباع الحسي يفضي إلى انطباعات متناقضة، فالشيء يبدو كبيرا عن قرب وصغيرا عن بعد، وإذا كان الإدراك الحسي هو الحقيقة فإن الإنسان يكون هو معيار جميع الأشياء باعتباره مدركا، فهذه النظرية تحطم الموضوعية وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى، ويبدو الشيء حقيقيا وزائفا في الوقت نفسه"[3].

---

[1] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص57.

[2]–وولترستس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987، ص121.

[3] –المرجع نفسه، ص122.

كما تؤدي هذه النظرية إلى استحالة التعليم والحوار، وبطلان الأدلة والبراهين، " فإذا كان كل إدراك يأتي من الحس لا لوم أن يكون إدراك الطفل في مستوى معلميه، فيستحيل على المعلم أن يعلّم، أما الأدلة والبراهين والحوار فليس فيها عناء لأن تنازع شخصين على حقيقة شيء ما بوجود حقيقة خارجية، فإذا كان تناقض إدراكهما له سيكون أحدهما المصيب، أما التسليم بأحقية كل واحد منهما فإن الحوار لا ينتهي إلى شيء"[1].

" وقد شبّه أفلاطون المعرفة الحسية بمعرفة الظلال في قصة الكهف الشهيرة ورؤية الشمس بمعرفة المثل، بحيث أن رؤية الظلال التي أحدثها اللهيب يحسبونها حقائق، ويحسب الأشباح التي كان يراها فيما مضى حقائق أكثر من الحقائق التي يراها، ويرى العالم الأعلى، ويرى اليقينيات، ويتمكن من رؤية الشمس"[2].

يقول أفلاطون:" إذا لاحظت فإنك ترى بعض المحسوسات لا تنبّه فينا عمل التفكير لأنها كلها ضمن دائرة الحس، وأن عوامل أخرى تنبّه فينا فعل التفكير لتفحّصها؛ لأن الاقتصار فيها على شهادة الحواس يؤدي إلى نتائج غير صحيحة"[3] بمعنى أن الحواس غير كفيلة وحدها بمعرفة صحيحة ويقينية ، بل نحن في حاجة على عوامل أخرى تمدنا بهذه المعرفة.

وبناءً على هذا النقد للمعرفة الحسية، جاء أفلاطون بالحل المناسب في تفسير المعرفة ألا وهو نظرية الاستذكار، فيا ترى كيف تحدث عملية الاستذكار؟ وما هو دورها في عملية المعرفة؟.

" لقد ربط أفلاطون نظرية الاستذكار بالنفس الإنسانية، حيث أن هذه الأخيرة لها وجود سابق على هذه الحياة، فلا بد أنها قد عرفت كل شيء منذ القدم ويمكنها التذكر"[4]. فالنفس في هذه الحالة سابقة عن البدن، فقد كانت تحيا حياة عقلية تأملية لمّا كانت متحررة عنه، " ولقد صوّر لنا هذا الوجود بواسطة الأسطورة؛ لأن الأسطورة هي النهج الوحيد الذي يقرّب لنا حقيقة ما لا يقع تحت تجربتنا، فصوّرها جوهرا كليا، وشبّهها بعربة ذات جوادين وسائق وجميعهم قد زوّدوا بالأجنحة، وقسّم النفوس إلى إلهية متآلفة متضامنة أشد تطلعا بعالم

---

[1] –أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر، ط6، 1966، ص105.

[2] –جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص28.

[3] –أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، دت، ص207.

[4] –أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار النصوص للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت، ص182.

المعقولات السامية، في حين أن النفس الإنسانية عرضة للاضطرابات بفعل العنصر الجامح الغير عاقل الذي يبعدها عن عالم المعقولات"[1].

" ويعلل أفلاطون هبوط النفس إلى العالم السفلي بتنكّرها لماهيتها الأصلية بحكم التضاد الذي تتصف به والذي يشبه الحصانين المجنحين، فبعد أن كانت تقيم في العالم العلوي؛ عالم الوجود الحق كما يدعوه، وتحيط بجميع المعارف والفضائل وتتوق إلى التشبه بالآلهة، أصيبت بالارتباك وتجاذبتها القوى المتضادة المتمثلة بالأحصنة المجنحة التي تجرّها، فما لبثت أن هبطت من عليائها وأخذت تتغذى بغذاء الصيرورة"[2].

فالنفس بهذا المعنى سقطت من عالم أسمى وأرفع إلى عالم أدنى منه، عالم تحدث فيه المعرفة إلى عالم تذكّر لتلك المعرفة التي نسيتها من قبل. " ولكن هذا التذكر للنفس الإنسانية متوقف أساسا على ارتباط النفس بعالمها الحقيقي وعملية المعرفة، فالتذكر هو ربط للأجسام الحسية بصورها المثلى؛ أي عند رؤيتنا للأشياء الخارجية تتذكر النفس الإنسانية صورة هذا الشيء لأنها قد عرفته وأدركته في العالم الأعلى أو العالم الأسمى ومن ثم تتعرف عليه"[3]. إن هذا النوع من الإدراك والمعرفة ليس في متناول أي إنسان كان " وإنما وقف على الصفوة منهم على الفلاسفة أولئك الذين خصتهم الطبيعة بمواهب وأنقى النفوس"[4].

إذن عملية التذكر ترتبط بالجسم الذي تسكنه عند هبوطها من العالم الأسمى، فتكون عملية التذكر واضحة عندما تسكن في جسم فيلسوف محب للحكمة، وأقل وضوحا عندما تسكن جسم سياسي إلى غاية أدناها وهو الطاغية، حيث يقول أفلاطون في هذا الصدد:"عندما تسقط النفس في جسم إنساني فقد يكون هذا الكيان فيلسوف محب للحكمة وللمعرفة والجمال، فتكون النفس ذات الرؤية القوية والتذكر الواضح، أو سياسي أو أدناها طاغية، وبعد الموت يحكم على النفوس مرتكبة الآثام بالسقوط إلى هانس أو العالم السفلي لتعذّب وتعود بعد ألف عام لتحيا في الأرض، أما الخيّرة فتصعد إلى السماء لتسعد ألف عام ثم تعود إلى الأرض، ولو استمرت ثلاث مرات على هذا المنوال لحقها الخلاص"[5].

---

[1] –أفلاطون : محاورة فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، ط1، 1986، ص33.

[2] –ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس،دار العلم للملايين، بيروت، ط1،1991، ص88.

[3] –عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط4، 1983، ص102.

[4] –أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص182.

[5] –أفلاطون: محاورة فيدروس، ص34.

والتذكر هو استرجاع ما تعلمته النفس مسبقا في عالم هادس، حيث يقول أفلاطون: "إن التعلم عندنا هو ليس شيء آخر غير التذكر، فإنه ينتج ضرورة أن نكون قد تعلمنا على نحو ما في زمن سابق ما نحن نتذكره الآن، وهذا لن يكون ممكنا إلا إذا كانت نفسا قد وجدت في مكان ما قبل أن تأخذ الشكل الإنساني الحالي لها، وتبعا لهذا يبدو أن النفس شيء خالد"[1] .

وعملية التذكر عند أفلاطون تولّد دائما أفكارا جديدة، فعند تذكرنا لشيء فإننا سنفكر في شيء آخر، وكأن التذكر خاضع لعملية الصيرورة، حيث يقول أفلاطون:" سنتفق أيضا أن المعرفة عندنا هي تذكر المرء شيئا يكون قد عرفه من قبل ذلك، فإذا أخذ شيئا ما أو سمعه أو أدركه بحس آخر، فإنه لن يعرف فقط هذا الشيء، بل وكذلك فإنه سيفكر في شيء آخر ليس موضوعا لهذا العلم، بل لعلم آخر فمن الصواب أن نقول إنه تذكر ذلك جاءته فكرته"[2].

والتذكر على شكلين رئيسيين: فقد يبدأ من المتشابه أحيانا ومن المختلف أحيانا أخرى "إن التذكر يتم أحيانا ابتداءً من المتشابه وأحيانا أخرى ابتداءً من المختلف، وأن النظر إلى شيء يجعل إبصاره يفكرنا بشيء آخر سواه أكان متشابه أم غير متشابها، فإنه من الضروري أن يكون هذا الذي حدث تذكرا"[3].

كما يمكن اعتبار البحث حسب أفلاطون تذكر، وذلك شريطة أن يكون الباحث شجاعا لا يكلّ من عملية البحث" إن النفس قد تعلمت كل شيء فليس هناك ما يمنع أنها بتذكرها لشيء واحد، وهذا هو ما يسميه البشر تعلما لكل الأشياء الأخرى، هذا إذا كان المرء شجاعا ولا يتعب من البحث فما البحث والتعلم بالتالي إلا تذكرا وحسب"[4].

كما أن معرفة الأسرار والوصول إلى الكمال الحقيقي مرهون بمدى تطبيق وسائل التذكر بطرق صحيحة" إذن فمن يلجأ إلى استخدام وسائل التذكر بالطرق الصحيحة يمكنه المشاركة في الأسرار، وهو وحده الذي يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي، ولكن لما كان مثل ذلك الشخص منصرفا على الاهتمام بما يشغل الناس ومتعلقا بما هو إلهي فإن العامة تظنه مجنونا، في حين يكون الواقع ملهما غير أن العامة لا تقوى على تفسير هذا"[5].

---

[1] –أفلاطون: محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للنشر والتوزيع، ط3، 2003، ص144.

[2] –المرجع نفسه، ص145.

[3] –المرجع نفسه، ص 147، 148.

[4] –أفلاطون:محاورة مينون في الفضيلة،ترجمةعزت قرني،دار قباء للطباعة والنشروالتوزيع، القاهرة،دط،2001،ص106.

[5] –أفلاطون: محاورة تياتيتوس، ص84.

ونظرية التذكر مرتبطة بنظرية المثل، كون أن النفس عند اتصالها بالجسد وحين استخدامها لبعض الحواس في المعرفة تضطرب وتضل طريقها، وبالتالي ما عليها إلا العودة إلى العالم الحقيقي الذي هو المعيار الحقيقي للمعرفة والمصدر الوحيد للتذكر. يقول أفلاطون:"إن النفس حينما تستخدم الجسد في فحص شيء ما سواء عن طريق النظر أو عن طريق السمع أو أية حاسة أخرى، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبدا على نفس الحال ولا في ذاته، وإنما تضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى، وذلك بسبب أنها اتصلت بأشياء على تلك الحالة"[1] فيلزم في هذه الحالة " تحول النفس كلها عن العالم الفاني ليمكنها التفكير في عالم الحقيقة، وفي أنهى قسم منه، وهو ما ندعوه صورة الخير"[2].

ويضرب أفلاطون مثالا عن عالم الحقيقة في كتابه **الجمهورية**، يقول:" وإذا قابلت الصعود إلى سطح الأرض ورؤية ما عليها من الأشياء بارتقاء النفس من سجن جهلها إلى العالم العقلي الأعلى، فإنك حينذاك تلمس ظنوني ما دمت ترغب في المعرفة"[3]. إنّ هذا الارتقاء للنفس البشرية لا يضمنه سوى منهج واحد وهو المنهج الديالكتيكي، الذي يستبعد الفروض ويحقق النتائج المرجوة من عمل عملية الاستذكار أو التذكر" فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، وهو وحده القادر بحق أن يخلص عين النفس من وهذة الجهل الفادح الذي تردت فيه، ويرفعها إلى أعلى"[4].

لكن على الرغم من استخدام المنهج الديالكتيكي في عملية التذكر، إلا أن هذا لم يمنع من القول بأن عملية التذكر هذه تستخدم منهجا آخر خلال هذه العملية وهو "منهج التوليد السقراطي، فالتوليد طريقة تمكن المخاطب من الوعي بالمعرفة الكامنة في نفسه، فالعلم تذكر والجهل نسيان"[5].

---

[1] -أفلاطون: محاورة فيدون في خلود النفس، ص160.

[2] –أفلاطون : الجمهورية، ص206.

[3] –المرجع نفسه، ص205.

[4] –المرجع نسه، ص274،273.

[5] –فتحي التريكي: أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر ، تونس، ط2، 1986، ص108.

وخلاصة القول في التذكر، هو أنه عملية هامة في إنشاء التصورات الذهنية عند أفلاطون، وقيام المعرفة عامة، حيث تعد منطقا للعديد من المفكرين، حيث أن أفلاطون وضع حجر الأساس لقيام معرفة أساسها العقل بالدرجة الأولى، لكن رغم هذه الأهمية التي تحتلها نظرية الاستذكار الأفلاطونية كمصدر أساسي في المعرفة، إلا أن محمد باقر الصدر خص هذه النظرية بالنقد والتمحيص، واعتبرها عاجزة تماما عن تفسير عملية الإدراك. ولقد لخّص الصدر هذا النقد في نقطتين هامتين:

" إحداهما أن النفس موجودة قبل وجود البدن في عالم أسمى من المادة، والأخرى أن الإدراك العقلي عبارة عن إدراك الحقائق المجردة الثابتة في ذلك العالم الأسمى، والذي يصطلح عليها أفلاطون بكلمة مُثُل"[1] إذن كيف ذلك؟.

يرى الصدر أن القضيتين خاطئتين معا: " فالأولى أن النفوس في مفهومها الفلسفي المعقول ليس شيئا موجودا بصورة مجردة قبل وجود البدن، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة تبدأ بها النفس مادية متصفة بخصائص المادة وخاضعة لقوانينها، وتصبح بالحركة والتكامل وجودا مجردا عن المادة لا تتصف بصفاتها ولا تخضع لقوانينها"[2]. إذن رفض نظرية الاستذكار الأفلاطونية كونها فسّرت المعرفة على أساس استقلال النفس عن البدن، وهذا ما يرفضه الصدر.

كما يرى الصدر كذلك" أن أفلاطون استخدم نظرية الاستذكار على أساس استقلال النفس عن الجسد وافتراض وجود سابق لها عنه، نتيجة عجزه عن تفسير الارتباط بينهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى عجزه عن إيضاح الظروف التي جعلت النفس تهبط من مستواها إلى المستوى المادي"[3].

أما النقطة الثانية التي رفض من خلالها الصدر هذه النظرية" هو كون الإدراك يمكن إيضاحه مع إبعاد فكرة المثل عن مجال البحث، بما شرحه أرسطو في فلسفته من أن المعاني المحسوسة هي نفسها المعاني العامة التي يدركها العقل بعد تجريدها من الخصائص المميزة للأفراد واستباق المعنى المشترك"[4].

---

[1] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص58.

[2] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لكن رغم كل هذا لا يمكن بأية حال من الأحوال إعطاء صفة المطلقية لهذا النقد الصدرائي، ويمكن التعليق عليه من وجهة نظر ولو منهجية، فالصدر عندما يقول بأن:" كلتا القضيتين خاطئتان كما أوضح ذلك ناقدوا الفلسفة الأفلاطونية" فالحقيقة هنا ليس تعبير عن وجهة نقده الحقيقية، بل هي تعبير عن وجهة نقد الآخر،وليس تعبيرا صريحا لرأيه في نظرية الاستذكار، بل تأكيد رأي الآخر وهم ناقدوا الفلسفة الأفلاطونية والذي لم يحدد منهم أحد. ومن هنا يمكن القول بغياب صيغة التحديد والمرجعية الفكرية في مناقشة الأفكار؛ حيث لا نرى أثرا للنصوص الأفلاطونية في نقده هذا، ما عدا تلك الأفكار العامة عن عملية الاستذكار، أضف إلى ذلك قوله إن أفلاطون قد عجز عن إيضاح الظروف التي جعلت النفس تهبط من العالم الأسمى إلى العالم الأدنى، لكن أفلاطون قد قدم جملة من التوضيحات في محاورة فيدروس عندما قال:" إن النفس البشرية غير متجانسة التركيب، لأن أحد جيادها ذو طبيعة شرسة، وبالتالي حدث لها أن تسهو بسبب الغفلة ويختل توازنها وتسقط في جسم إنساني"[1].

كما يمكن القول بأن شروح أفلاطون هذه يكتنفها الغموض، ولكن لا يعد هذا دافعا مقنعا لإسقاط نظريته في المعرفة وإن عجز أفلاطون عن الإيضاح. فكيف للصدر أن يبرر عجزه عن تفسير استقلال النفس عن المادة، حيث ذكر فقط سبب الحركة الخارجة عن نطاق المادة دون ذكره وتعليله.

إن نقد الصدر لنظرية المثل الأفلاطونية كان منصبا فقط على العلاقة بين النفس والبدن، ولكن ما هو إيجابي عند أفلاطون وهو ما اتفق معه العديد من المفكرين المعاصرين، كون أن المعرفة تتعلق بما هو ثابت له القدر الكبير من الموضوعية، وليس بما هو متغير نسبي، وقد كان تأثير أفلاطون على الكثير من الفلاسفة المسلمين بنظرية استقلال النفس عن البدن، **فالكندي** مثلا يعد أحد نماذج هذا التأثير بقوله:" إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارئ عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس"[2].بمعنى أن النفس مستقلة عن البدن ومفارقة له، وهي شريفة وعظيمة مزودة بمعطيات أو بذكر عن حياتها السابقة، وبالتالي فهي تسعى على العلم وتجنب الحياة المادية

---

[1] –أفلاطون: محاورة فيدروس، ص34.

[2]–الكندي: رسائل فلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، بيروت،دط،1950،ص360.

الحسية التي تحث على النقص والتحول دون الكمال"[1] وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على مدى أهمية نظرية الاستذكار الأفلاطونية، ومكانتها بين النظريات الأخرى كالنظرية العقلية والنظرية التجريبية.

وفي الأخير يمكن القول بأن ما يحسب للصدر هو اهتمامه بنظرية المعرفة، وأصل التصورات العقلية انطلاقا من الفلسفة اليونانية، خاصة بعد إهمال العديد من المفكرين والفلاسفة لنظرية الاستذكار الأفلاطونية، هذا ما جعل الصدر يعيد هذه النظرية إلى ساحة المناقشات الفلسفية في نظرية المعرفة، وهذا ليس من باب النقد وفقط، بل من باب التأكيد على قيمة هذه النظرية التي سيطرة على الفكر الإنساني لمدة طويلة، وكان لها الفضل الكبير في كسر الخرافات السفسطائية القائمة على المغالطة في المعرفة الحسية الخالصة، إضافة إلى إرجاعها القيمة الحقيقية للعقل البشري، ودوره في عملية المعرفة.

2. النظرية العقلية:

لعل من أبرز النظريات المفسرة لنشوء التصورات في الذهن بعد نظرية الاستذكار الأفلاطونية، نجد النظرية العقلية والتي هي لكبار الفلاسفة في أوروبا، كديكارت وكانط وغيرهم، حيث يرون في العقل المصدر الأساسي لنشوء التصورات في الذهن البشري، غير مستبعدين المنبع الحسي الذي يلعب دورا ثانويا بالمقارنة بالعقل. إذن كيف يمكن للعقل أن يكون المصدر الرئيسي لنشوء التصورات في الذهن البشري؟ وما موقف باقر الصدر من النظرية العقلية في تفسير نشوء التصورات العقلية؟.

أ. ديكارت: يعد ديكارت من أبرز الفلاسفة العقليين الذين أسسوا صرح المذهب العقلي؛ حيث وضع المنهج الموصل إلى الحقيقة" حيث يرى بأن العقل هو مصدر المعرفة الإنسانية على اعتبار العقل ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعا، لذا فإنهم قد تصوروا أحكامه مطلقة؛ أي ثابتة لا تتغير بتغير المكان والزمان"[2]. يقول ديكارت:" العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضاؤهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه"[3].

---

[1] –محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993، ص25.

[2] –حربي عباس عطيتو وموزة محمد عبيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 2003، ص164.

[3] –ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، دط، 1991، ص3.

" فالعقل وحده قادر على إدراك الحقيقة، ولكن عليه أن يستعين بالخيال والحواس والذاكرة حتى لا يستبعد أيٍ من ملكاتنا العقلية"[1]. فديكارت بهذا المعنى قد أعاد مكانة العقل ودوره الأساسي هذا في المعرفة انطلاقا من نقده للمعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس، واعتبارها معرفة غير يقينية.

يقول ديكارت:" لكن ما كان غرضنا الآن مقصورا إلى الانصراف إلى البحث عن الحقيقة فبوسعنا أن نشك أولا بعدد الأشياء التي وقعت تحت حواسنا، أو التي تخيلناها إطلاقا، فنتساءل هل فيها ما هو موجود حقا في العالم، وذلك لأن التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا في مواطن كثيرة، وأنه يمكن من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة"[2]. ويقول أيضا:" كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس، غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خدّاعة، ومن الحكمة أن لانطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو لمرة واحدة"[3].

إذن نفهم من هذا أن ديكارت انتقل من معرفة الحواس إلى معرفة العقل، هذه الأخيرة التي تبين مدى يقينية الأفكار، انطلاقا من البداهة التي تعتبر القاعدة الأولى والأساسية في المنهج الديكارتي، والتي بواسطتها نبتغ اليقين، يقول ديكارت:" أنا لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حقا ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك؛ أي أعني تجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة، وأنا لا أدخل في أحكامي إلا ما يمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لديّ معها أي مجال لوضعه موضع الشك"[4]. والبداهة كما يقول في نصه هذا، لا يرقى أي مجال للشك بها، وذلك يعود إلى طبيعة الفكرة البديهية؛ لأنها فكرة مفهومة وواضحة في ذاتها. ونموذج البداهة عند ديكارت هو العلم الرياضي بلا نزاع، والمنهج المطلوب هو المنهج الرياضي باعتباره منهج طبيعي للفكر، ونجاح العلوم الرياضية وتفوقها"[5] ناتج من أن موضوعاتها بسيطة، وأن العقل البشري أوجدها مقتبسا إياها من ذاته دون أن يدين للتجربة بشيء.

---

[1] – رينيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، دط، 2001، ص82.

[2] –رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1993، ص54.

[3] -رينيه ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص73.

[4] - رينيه ديكارت:مقالة الطريقة، ص22.

[5] –مصطفى غالب: ديكارت، منشورات دار مكتبة الهلال، دط، 1985، ص62.

ويؤكد ديكارت على هذا بقوله:" ولما رأيت من الذين بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم لم يستطع أحد غير الرياضيين أن يهتدي إلى بعض البراهين؛ أي إلى بعض الحجج اليقينية والبديهية"[1].

نفهم من هذا أن ديكارت يؤكد على يقينية الحجج والبراهين الرياضية، هذه الأخيرة تعتبر أساس المعرفة الحقيقية والصحيحة في آن واحد " فالبداهة الرياضية هي التي ينشدها ديكارت؛ لأن الأحكام الرياضية شديدة البساطة، وتعتمد على عمليات تفكير الحدس العقلي؛ أي الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة التي يزول معها كل شك، وتكون بذلك اليقينية والكلية والضرورية معيار المعرفة"[2]. الحقيقة والبداهة حسب ديكارت تتصف بخاصيتين رئيسيتين هما الوضوح والتميز" بل إن من الناس من لم يدركوا في حياتهم كلها شيئا كما ينبغي أن يدركوه ليحكموا عليه حكما يقينيا صحيحا؛ لأن المعرفة لا بد أن تكون واضحة متميزة معا"[3]. كما يقول أيضا في هذا الصدد:" إنني قادر على تقدير هذه القاعدة العامة، وهي أن الأشياء التي نتدهنها بوضوح تام وغير تام، هي صحيحة"[4].

إذن فما هو مفهوم الوضوح والتميز؟ وهل يمكن أن تكون الفكرة واضحة ومتميزة في آن واحد؟ .

يقول ديكارت:" إن المعرفة الواضحة هي المعرفة الحاضرة الجالية أمام دهن منتبه، وعلى ذلك نقول إننا نرى الموضوعات بوضوح حينما تكون ماثلة أمام أبصارنا فتؤثر عليها تأثيرا قويا وتجعلها مستعدة لرؤيتها"[5]. فالوضوح إذن هو تعبير عن الفكرة الواضحة الجلية بحد ذاتها التي لا تحتاج إلى تفسير؛ لأن العقل يدعن ولا يشك فيها كما هو الحال بالنسبة إلى الأفكار الغامضة أو المعقدة، التي تحتاج إلى التفسير والتوضيح لتصبح مقبولة لدى الذهن"[6].

---

[1] -رينيه ديكارت:مقالة الطريقة، ص23.

[2] -دافيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1980، ص32.

[3] – رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص84.

[4] - رينيه ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى، ص164.

[5] –المرجع نفسه، ص104.

[6] -مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص105، 106.

أما التميز فيعرفه ديكارت بقوله:" والمعرفة المميزة، هي المعرفة التي بلغ من دقتها وباختلافها عن كل ما عداها أنها تحتوي في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي"[1].

والفكرة المميزة هي الفكرة التي لا يلتبس معها في الذهن مع معنى فكرة أخرى، وإنما يبقى الذهن يميز بينها وبين غيرها من الأفكار، فعند قولي أنا أحب، أتخيل أنه يدخل في نطاق الأفكار البديهية الواضحة المتميزة فيما بينها وبين الأفكار الأخرى، على أساس أنه لا يمكن أن أقوم بهذه الأفعال دون أن أكون معتقدا بوجودي الحسي، ومدركا للتمايز القائم بينها من حيث المعنى"[2].

كما يرى ديكارت بأن الحقائق الشائعة يمكن معرفتها انطلاقا من الوضوح والتميز"أما الحقائق التي تسمى شائعة فمن المستيقن أنه يمكن معرفتها لدى الكثيرين بغاية الوضوح والتميز؛ لأنها إن لم يكن كذلك لما استحقت أن تسمى بهذا الاسم، ولكن من الحق أيضا أن منها ما لا يستحق هذا الاسم في نظر البعض الآخر؛ لأن ليس لديهم بديهية كافية"[3]. والإدراك حسب ديكارت يمكن أن يكون واضحا دون أن يكون متميزا، ومثال ديكارت هو الشخص الذي يحس بالألم" إن معرفة هذا الألم معرفة واضحة بالقياس إليه، وليس من أجل ذلك متميزة، وإنما لأنها يُخلط منها عادة بين الحكم الخاطئ، والذي يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الألم الذي يحسه شبهها بالألم الذي هو في فكره، مع أنه في الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور والفكر المبهم الموجود في نفسه"[4].

وانطلاقا مما تقدم، يمكن القول إن البداهة هي نتيجة فعل بسيط فوري وحدسي للعقل المجرد، أو هي مجموعة الأفكار الصحية كفكرتنا عن المثلث، فكل واحد منا يرى بأن المثلث محدود بواسطة ثلاث خطوط"[5].

---

[1] - رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص84

[2] –مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، ص106.

[3] - رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص84.

[4] –المرجع نفسه، ص85.

[5]-Tahar Benguiza: Le rationalisme concorataire de la philosophie chez leibniz, université tunis, série 6, 2001, p200.

والبداهة بخاصيتها هي الوسيلة الوحيدة للتمييز بين الأفكار عند ديكارت، هذه الأخيرة التي قسمها إلى ثلاث أفكار رئيسية موجودة في النفس الإنسانية، وهذا انطلاقا من اعتبار الإنسان جوهر حسب ديكارت، ماهيته وطبيعته لا تقوم على الفكر حيث يقول:" إن الأنا؛ أي النفس التي أنا بها ما أنا متميزة تمام التميز عن الجسم، بل إن معرفتنا بها أسهل ولو بطل وجود الجسم"[1].

فعلى الرغم من أنه نفى أن يكون له جسما وأنه ليس موجود في مكان ولا في عالم، لكن لا يستطيع أن ينفي وجود ذات مفكرة حاملة لأفكار ثلاث، والتي يذكرها في قوله:"أفكاري على أقسام، فمنها أفكار خالصة؛ أي تصورات للأشياء لا غير مثل فكرة الغول والإنسان والله، ومنها ما يضيف الذهن بفعله شيئا إلى مجرد تمثل الموضوع، فهناك ما هو مفطور في نفسي كفكرة الوجود، وما قد صنعته لنفسي كفكرة الحيوان، ومنها ما هو عارض كالشمس"[2]. فما هو تعريف ديكارت لهذه الأفكار؟ وما هي الأفكار التي يوليها الأهمية و الأسبقية على باقي الأفكار الأخرى؟.

إن تركيز ديكارت على الأفكار باعتبارها تلك التصورات البسيطة التي ينشئها العقل، والتي هي أساس المعرفة هو محاولة منه لتوضيح مدى أهمية كل نوع منها، وإظهار النوع المسؤول عن المعرفة الحقيقية واليقينية، فالأفكار الحسية مثلا" هي الأفكار التي يستقيها الإنسان من الأشياء، أو الموجودات عند اتصاله بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الخمس"[3] كأفكار اللون والحجم والشكل التي تنطبع في أذهاننا عند احتكاكنا بالعالم المادي. هذه الأفكار لا قيمة لها من حيث المعرفة عند ديكارت؛ لأنها لا تمثل معرفة صحيحة ودقيقة للأشياء، لأنها نوع من الإدراك الحسي الخادع. أما الأفكار المصطنعة أو الخيالية يفعلها الخيال على أساس تلك الأفكار الخارجية السابقة، بتركيب فريد يجمع بعضها إلى بعضها الآخر، أو أجزاء بعضها إلى البعض الآخر"[4].

---

[1]- رينيه ديكارت:مقالة الطريقة، ص45.

[2]- رينيه ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى، ص121.

[3]- مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، ص112.

[4] –مصطفى غالب: ديكارت، ص95.

فمن الضروري كذلك إبعاد الأفكار المصطنعة، إذ مهما كان من قيمتها فهي صادرة أصلا عن الأفكار الحسية، وبذلك فهي تحمل ضمنيا ادعاء إلى وجود خارجي لا يمكن تسويفه بأي حال من الأحوال"[1].

أما النوع الأخير من الأفكار، فهي الأفكار الفطرية، هذه الأخيرة التي ترتكز عليها الفلسفة الديكارتية وتعتبر المنبع الأساسي للتصورات التي تنشأ في العقل. فما هي إذن الأفكار الفطرية؟ وما الفرق بينها وبين الأفكار الأخرى ؟ وما مصدرها؟.

"إن الأفكار الفطرية هي الأفكار التي لا دخل للخيال في حياكتها، ولا شأن للملاحظة الحسية والتجربة في صنعها، فهي أفكار بديهية حسية يؤمن بها كل إنسان عاقل؛ لأنها لا تثير أي شك في صحتها، لأنها تتصف بالوضوح المطلق مثل فكرة الكوجيتو والكل أكبر من الجزء"[2]. "يمكن كذلك التعرف عليها بمجرد النظر في طبيعتها، فهي موجودة مهما كان من وجود موضوعات خارجية تقابلها أو عدم وجودها"[3].

إذن فالفكرة الواضحة عن ديكارت، هي التي تحمل البداهة في ذاتها، وهي الفكرة الوحيدة من بين الأفكار الثلاثة التي تتميز بالوضوح والتميز.

" والأفكار الفطرية تمتاز بكونها حقيقية ومتساوية كأحوال للفكر، فكل واحدة منها ذات وجود ذهني لا ريب فيه، وكل واحدة منها تساوي الأخريات في كونها من نسيج عقلي، وإنما يختلف بعضها عن بعض في شيئين اثنين: فهي أفكار أولا تدل على أشياء مختلفة؛ منها ما يدل على الإنسان ومنها ما يدل على الله والملائكة وهي أشياء مختلفة. ومنها ما يدل على أفكار متفاوتة في درجة وجودها، فلا يمكننا أن نعتبر شيئا ولونه من غير تفضيل لأحدهما على الآخر، فالشيء أهم من لونه ووجوده أرسخ من لونه"[4].

إن فكرة الله هي الفكرة الفطرية الوحيدة التي توضح لنا مدى أهمية هذا النوع من الأفكار، ودورها في بناء التصورات كونها الفكرة البديهية الواضحة والمتميزة، والتي تعتبر علتنا وعلة جميع الأفكار. يقول ديكارت:"...أن من عرف شيئا أكمل من ذاته لم يهب الوجود لذاته، إذ أنه لو كان يستطيع ذلك لكان يهب ذاته كل كمال وصل إلى علمه، ويترتب على

---

[1] –مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ص113.

[2] –المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

[3] - مصطفى غالب: ديكارت، ص95.

[4] –الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982، ص33.

ذلك أن لا يستطيع البقاء في الوجود إلا معتمدا على الموجود الحائز بالفعل على جميع هـذه الكمالات هو الله"[1]. " فالله هنا حسب ديكارت علة كل الموجودات، ومصدر كل الأفكـار، فالله يخلق الإنسان مزود بالأفكار الفطرية وهي أساس المعرفة الإنسانية، فهي تخلق مع خلق العقل والروح ذاتها"[2].

فالأفكار الفطرية أوجدها الله فينا منذ الولادة، فنحن مفطورين عليهـا، وقـد جـاء ديكارت لتأكيد هذا القول" لمّا كنت أعرف أن جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحـوما أتصورها"[3]. كما يقـول أيضا:" ولقد بان بالنور الفطري إنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير"[4].

إذن فالله هو منبع كل أفكارنا الفطرية، وهو الذي يزودنا بها، فأول صفاته التي يبـدو من المستحسن النظر فيها ها هنا هي أنه حقا جدا، وأنه منبع كل نور، بحيث أنه من غيـر الممكن أن يضلنا؛ أي أن يكون علة مباشرة للأخطاء التي نكون عرضة لها والتي نبلوها في أنفسنا"[5].

إذن فالمعرفة الواضحة عند ديكارت" هي المعرفة العقلية التي تنظم الأفكار الواضحة المتميزة، وهي طبائع بسيطة لا تحتمل أدنى تحليل، وإنما يقوم بينها روابط وثيقة، ونـدركها بالنور الطبيعي، والله الضامن الوحيد للمعرفة والحقيقة. فالضمان الإلهي هو الدعامة الأولى للمعرفة ووضوح الأفكار وتميزها، باعتباره المعيار العلمي لليقين"[6] هذا اليقين الذي يمكـن بلوغه بتوخي طريقتين أساسيتين هما : الحدس والاستنتاج أو الاستنباط.

---

[1] –رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص66.

[2] –إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي: دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1993، ص84.

[3]- رينيه ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى، ص149.

[4]–المرجع نفسه، ص138.

[5]-رينيه ديكارت:مبادئ الفلسفة،ص73.

[6] – حربي عباس عطيتو وموزة محمد عبيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص165.

وجاء تأكيد ديكارت على هذين الطريقتين بقوله:"...سنعمد إلى إحصاء كل العمليات التي يقوم بها ذهننا، والتي تسمح بأن نبلغ معرفة الأشياء دون الخشية من الوقوع في الزلل، ولا يوجد ما يمكن أن يحظى بالقبول سوى عمليتين اثنتين هما الحدس والاستنتاج"[1] فالحدس هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك الذهن بها بعض الحقائق التي تدعن بها النفس، وتوقن بها يقينا لا سبيل إلى رفضه، وبالتالي " فهو الرؤية التي يغلب عليها طباع الوضوح والتميز. والحدس عند ديكارت لا يقتصر على المعاني والألفاظ، بل يتناول حقائق لا قِبَل لنا بالشك فيها، كما يتناول الطبائع البسيطة والتي لبساطتها تُدرك بالذهن إدراكا مباشرا، ويمكن أن نستخلص منها جميع الطبائع الأخرى"[2].

كما يعرّفه ديكارت بقوله:" وإنما أقصد به التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه على قدر من اليسر والتميز لا يبقى معه مجال للشك"[3]. كما أن الحدس هو ذلك " التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولدا عن نور العقل وحده، وبما أنه أكثر بساطة فإنه لذلك يكون موثوقا به أكثر من الاستنتاج ذاته"[4].

لكن رغم كل هذا، فإن الاستنتاج يظل ملازما للحدس، هذا ما جعل ديكارت يطرح السؤال عن ضرورة إضافة الاستنتاج كطريق للحصول على المعرفة. والاستنتاج عند ديكارت" هو عملية نقصد بها كل ما يستخلص بالضرورة من أشياء أخرى عرفناها معرفة يقينية، ولكن كان عليّ أن أقوم بذلك لأنه توجد أشياء كثيرة أمكن معرفتها بكيفية يقينية، بالرغم من أنها ليست في ذاتها بديهية، فيكفي أن تكون مستنتجة انطلاقا من مبادئ حقيقية معروفة، وعبر حركة متواصلة غير منقطعة، يقوم بها فكر له حدس واضح بكل شيء"[5].

إذن فضرورة الاستنتاج تكمن في كون وجود بعض الأشياء لا تحتمل البداهة في ذاتها، وبالتالي وجب أن تكون مستنتجة انطلاقا من مبادئ عرفت مسبقا وموضوعة آنفا، هذه المبادئ مشروطة بالبداهة.

---

(1) –رينيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ص36.

(2) –عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ط6، 1969، ص87.

(3)- رينيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ص36.

(4) – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5)- المرجع نفسه،ص 37.

" فالاستنتاج أو الاستنباط بهذا المعنى هي قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق ونتيجة حقيقة أخرى أبسط منها، وهو فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها، أو عملية تنتقل من الواحد إلى الآخر، وهو يعرف بالحدس، وليس هو أوثق منه، بل لابد من نقطة يبدأ منها، وهذه النقطة هي الحدس، ولكن يمكن رد كل منهما في الأخير إلى فعل واحد وهو العقل الصريح، الذي هو أعدل قسمة بين الناس حسب ما ذكره ديكارت"[1].

و في الأخير يمكن القول إن الحدس والاستنتاج طريقين أساسيين موصلين إلى المعرفة الصحية والواضحة اليقينية، فالوصول إلى المعرفة الحقة لا يتم إلا بالمرور عبر هذين المنبعين، والذين بدورهما لا يخرجان على نظرية الأفكار الفطرية، والتي تعتبر بدورها الإطار العام لهما، والتي لا يمكن تجاوزها بأية حال من الأحوال.

وإذا قمنا بتقييم نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت، لوجدنا أنها تكتسي من الأهمية ما يجعلها المصدر الرئيسي لنشوء التصورات البسيطة في العقل، لكن على الرغم من هذه الأهمية إلا أن هذه النظرية" لم تسلم من نقد وتعليقات العديد من المفكرين والفلاسفة فهذا **مالبرانش** تلميذ ديكارت، على الرغم من قبوله نظرية أستاذه في تمايز النفس والبدن، إلا أنه لم يقبل الأصل الفطري للأفكار، كما لم يقبل الأصل التجريبي لها مدعيا بأن المعاني والحقائق لكونها أزلية ثابتة ضرورية، فإنها لا تليق إلا بالعقل الإلهي وحده، ولا تقوم إلا فيه، ومن ثم فإن عقولنا ترى في الله معاني الأشياء وحقائقها في نقائها التام ومعقوليتها الخالصة"[2].

" وفي تفسير ديكارت لنظرية الأفكار الفطرية نجد بعض التفاوت والتأرجح بين هذا وذاك، وأحيانا نجده يقول إن الأفكار الفطرية قليلة العدد، وأحيانا تمتد على أن تشمل ماهيات الوجود ما عدا المصطنعة، وأحيانا نجده يتكلم كما لو كان أفلاطونيا عند تأكيده أنه عندما يعرف فإنه لا يتعلم الجديد بل يتذكر"[3].

---

[1]- عثمان أمين: ديكارت، ص89، 90.

[2]-محمد ثابت القندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص157.

[3] –المرجع نفسه، ص158.

وفي مقابل هذا التقسيم والنقد لنظرية الأفكار الفطرية، نجد نقد آخر للمفكر محمد باقر الصدر من زاوية مغايرة للنقد الأول، والذي سنتطرق إليه بعد استكمال عرض التفسير العقلي الكانطي لنشوء التصورات البسيطة في الذهن البشري، هذا التفسير الذي يعد نقلة نوعية في كيفية تفسير بناء التصورات في العقل بطريقة تختلف عن الطريقة الديكارتية. إذن كيف يفسر كانط نشوء التصورات البسيطة في الذهن؟.

ب. إيمانويل كانط :

إن الحديث عن النظرية العقلية في تفسير التصورات سيقودنا حتما إلى الحديث عن قطب هام أولى هذه النظرية غاية الاهتمام، ومنح للعقل درجة كبيرة ودور فعّال في بناء المعاني والتصورات في الذهن البشري، والمقصود بالحديث هنا، هو المفكر الألماني **إيمانويل كانط** ، هذا الأخير الذي أضفى على كل التفسيرات في نشأة التصورات صيغة خاصة خالفت كل التفسيرات السابقة ابتداءً من نظرية الاستذكار الأفلاطونية إلى غاية التفسير الديكارتي. فما هو مصدر التصورات عند كانط؟ وما دور التركيب الفطري لعقولنا في ذلك؟.

إن الإجابة عن هذين السؤالين المطروحين سابقا وجب علينا أولا أن نتوقف عند تلك المراحل الفكرية الهامة عند كانط؛ لأنها تعتبر المدلول الوحيد والمصدر الهام لإجاباتنا عن الطرحين السابقين.

إن كانط قد مر بثلاث مراحل فكرية هامة في حياته، أولها : " المرحلة ما قبل النقدية، وهي ما يسمى بالمرحلة العقلية، وتبدأ هذه المرحلة من خلال كتاب إيضاح جديد للمبادئ الأولى الميتافيزيقية سنة 1755، حيث يتجلى انتماؤه إلى مدرسة **لايبنيز**، حيث يؤكد **عبد الرحمن بدوي** على أن هذا الاتجاه العام انطلاقا من كتابه المذكور، هو النزعة العقلية سواءً في المنهج أو الغاية. والهدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب أو نسق من الحقائق العقلية الضرورية"[1].

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التجريبية أو النزعة التجريبية، وهي تتحدد من خلال مؤلفاته خلال عامي(1762، 1763) وهي على التوالي (بيان ما في أشكال القياس الأربعة من تحذلق زائف)، (بحث في مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق) ومحاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العلمية.

---

[1] –عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977، ص129.

وهذه المؤلفات سعى كانط من خلالها نحو الأخذ بالتجريبية. واكتملت تجربته بعد سنتي(1763، 1762) حيث أصبح كانط يرى بأن التجربة هي التي تفيد في معرفة الواقع لا البراهين القبلية"[1] حيث يقول :" لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيا على التجربة، بل معها تبدأ جميعا"[2].

فهذه المرحلة التجريبية عند كانط جعلت من التجربة المصدر الأول لمختلف التصورات والمعارف، لكن في الحقيقة أن هذه النزعة لم تبقى مسيطرة على كانط، بل أعقبتها مرحلة هامة من مراحل فكره، والتي تعتبر منعرجا حاسما في الفكر الكانطي، والتي جمع من خلالها بين المرحلتين السابقتين، هذه المرحلة الثالثة هي ما يسمى بالمرحلة النقدية.

" وهذه المرحلة ميّز فيها بين العالم المحسوس والعالم المعقول، مع الإقرار بوجود كليهما في رسالته سنة 1770، ثم صاغ فلسفته النقدية في أوائل السبعينيات لا سيما في مؤلفاته نقد العقل المجرد 1781، ونقد العقل العملي1788، ونقد ملكة الحكم 1790"[3].

وقد ارتبطت نظرية المعرفة عند كانط بكتابه نقد العقل المجرد، وانطلاقا من مؤلفه هذا أرجع كانط للعقل مكانته الأساسية في بناء التصورات، واكتساب المعارف دون إهمال دور التجربة كمرحلة أولى في تنبيه العقل، حيث يقول:" تبدأ كل معرفتنا مع التجربة ولا ريب في ذلك البتة؛ لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصطدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث التصورات تلقائيا، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا، إلى مقارنتها وربطها أو فصلها"[4]. كما يقول في موضع آخر:"تتولد معرفتنا من مصدرين أساسيين في الذهن، الأول هو استقبال التصورات(قدرة تلقي الانطباعات) والثاني هو القدرة على معرفة موضوع بهذه التصورات (تلقائية الأفاهيم)"[5]، "فالانطباعات الحسية، وما ينشأ عنها ليست المصدر الوحيد للمعرفة، بل يجب إضافة عنصر آخر يمليه العقل وهو التصورات القبلية"[6].

---

[1] – عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ج1، ص137.

[2] –إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دط، دت، ص45.

[3] –جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، ط1، 1989، ص252.

[4] - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص45.

[5] – المرجع نفسه، ص75.

[6] – محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، ص190.

والقدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي تتأثر بالموضوعات الوافدة تسمى حساسية فبواسطة الحساسية، إنما تعطي لنا الموضوعات، وهي وحدها تزودنا بالحدوس، لكن المفاهمة هي التي تفكر في هذه المواضيع ومنها تتولد الأفاهيم، ويجب على كل فكر أن يكون على صلة في النهاية بحدوس"[1]. وعلى هذا الأساس يميّز كانط بين مصدرين للمعرفة هما الحساسية والفاهمة.

والمعرفة عند كانط مادة وصورة، وقد أكد كانط على هذا بقوله:"وما يتناسب مع الإحساس في الظاهرة أسميه مادتها، أما ما يمكّن متنوع الظاهرة من أن ينسق بموجب علاقات معينة فأسميه صورة الظاهرة، وحيث أن ما يمكّن كل الإحساسات من أن تنسق وتتخذ صورة معينة لا يمكّن هو الآخر إحساسا، وحيث إنها لا تعطي لنا مادة أي ظاهرة إلا بعديا، فإنه يجب أن تكون صورتها قبليا في الذهن، ومهيأة لها جميعا"[2] .

نفهم من هذا النص أن الانطباع الحسي أو ما يتماشى مع الإحساس هو المادة، أما تلك العلاقات والتنسيق الموجود قبليا في الذهن هو صورة المعرفة، هذه الأخيرة تكون مهيأة في الذهن بحسب الإحساسات الخارجية والظواهر الخارجية. "وصورة المعرفة تتجسد أساسا في مظاهر الحيز والزمن، وهما شكلان قبليان للحدس، حدسان قبليان هما بالذات يتميزان عن المظاهر التجريبية أو المضامين البعدية"[3]. يقول كانط:" وللحدس الحسي صورتين محضتين بوصفهما مبادئ للمعرفة القبلية، وهما المكان والزمان"[4].

إن تمييز كانط لمصدرين أساسيين للمعرفة وهما الحساسية والفاهمة، هو تأكيد على أن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا، فهي تثير عقلنا بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعه وترضيه، وبالتالي لابد أن تكون الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة مستقلة عن التجربة، هذه الحقائق من تركيب عقلنا الفطري" فالعقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية، والعقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما"[5].

---

[1] - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض،ص 59.

[2] –المرجع نفسه، ص 59، 60.

[3] –جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص22.

[4] - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض،ص60.

[5] –المرجع نفسه، ص75.

" فالعقل ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه الأحاسيس، بل هو عضو نشيط يسبك وينسق الإحساسات إلى أفكار، و يحوّل ضروب التجربة الكثيرة الغير منظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب، وعملية سبك وتنسيق الإحساسات إلى أفكار تتم وفق ما يسميه كانط بالفلسفة السامية، وهي التي تعنى بالأفكار الفطرية البديهية عن الأشياء. وتتم المعرفة السامية على مرحلتين تتم فيهما عملية تحويل مادة الإحساس إلى إنتاج الفكر التام، الأولى تنسيق الإحساسات الآتية من الخارج، وإضفاء قالبي الإدراك الحسي وتطبيقه عليهما وهما المكان والزمان"[1].

" والمرحلة الثانية وهي تنسيق هذه المدركات الحسية المتطورة عن المرحلة الأولى بتطبيق أنواع الرأي عليهما حتى نخرج منها مدركات عقلية"[2]، " فقد نحس بطعم على اللسان أو رائحة في الأنف أو صوت في الأذن، لكن إذا اجتمعت هذه الأحاسيس حول شيء في المكان والزمان في التفاحة مثلا، فإن هذا يؤدي إلى إدراك الشيء، وبذلك يكون الإحساس قد تحوّل إلى معرفة، فالعقل هو هذا الوكيل الذي يشرف على الاختيار والتنسيق باستخدام وسيلتين أساسيتين هما المكان والزمان"[3].

" فالمعرفة عند كانط تنتقل من ميدان الإحساسات والمدركات الحسية الفسيح الواسع إلى غرفة الفكر الضيقة، من الحس السامي إلى تلك الرافعات التي ترفع المعرفة الإدراكية للأشياء إلى معرفة فكرية ذات علاقات وسياق وقوانين، تلك الإدراكات في العقل التي تصفي وتنقي التجربة إلى علم"[4].

" إن أذهاننا تصنع الطبيعة أو الواقع الفيزيائي، ولكن لا تصنعه من لاشيء فحواسنا تمدنا بالمادة الخام عن طريق ردود أفعالنا إزاء الشيء في ذاته. هذه المادة الخام خليط ليس له قوام أو تنظيم، وكل ما يكسبه من تشكيل أو تنظيم إنما يُفرض عليه من أذهاننا التي تأتي بالإطار أو القالب الذي ينبغي أن تصب فيه الكثرة من الإدراكات غير المهضومة قبل أن تتصف بالمنطقية والمعقولية، فالواقع مصنوع أكثر منه مُعطى، وهو تركيب أكثر مما هو تلقّ"[5].

---

[1]-ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة عبد الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985، ص335، 336.

[2] –المرجع نفسه، ص336.

[3] – المرجع نفسه ، ص337.

[4] –المرجع نفسه، ص441.

[5]-هنترميد:الفلسفة أنواعها ومشكلاتها،ترجمة فؤاد زكريا،دار نهضة مصر للطباعة والنشر،القاهرة، ط1975،1،ص .193

هذا الصنع والتركيب والقدرة على تفكير المفاهيم من اختصاص الفاهمة، " والتي لها إلى جانب ذلك القدرة على الحكم، هذه القدرة المشروطة بوجود المفاهيم، وهذا يعني أن كل حكم يفترض وجود مفاهيم، ومن هنا يعتقد كانط أن الحكم هو المعرفة التي تتوسط قدرة ملكة الفهم من جهة، وفاعلية المفاهيم من جهة أخرى، فوظيفة الحكم هنا هو أنه يوحّد بين التصورات، فإذا كانت لملكة الفهم قدرة على حكم ما فإن وظيفتها هنا إنما هي توحيد التصورات بواسطة حكم معين"[1].

ويقسّم كانط الأحكام إلى قسمين أساسيين: الأحكام التحليلية ويعرّفها كانط بقوله:"فالأحكام التحليلية الموجبة تلك التي يفكر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية"[2].

" فالأحكام التحليلية لا يشير محمولها إلا إلى المعنى المفهوم في الواقع من تصور الموضوع مثل كل الأجسام ممتدة"[3]. " وهي كذلك الأحكام التي يفكر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، وتسمى أحكاما تفسيرية، لأن محمولها لا يضيف جديدا إلى حاملها"[4].

أما الأحكام التأليفية ويعرّفها كانط بقوله:" ويمكن أن نسمي أحكاما تأليفية تلك التي يفكر فيها من دون الهوية المذكورة"[5] " فهي جمع بين فكرتين متضادتين بصورة منطقية مثلا: 5+7=12 غير متضمن في الموضوع، فهو يضيف إلى الموضوع معرفة جديدة، وهذه الأحكام تنقسم إلى قسمين تركيبية قبلية، فهي حاصلة على اليقين بذاتها، ولا تحتاج إلى التجربة كقضايا الرياضيات، أما البعدية وهي تحتاج إلى الخبرة الحسية أو التجربة لمعرفة صوابها من خطئها"[6].

---

[1] –رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، مدخل إلى نظرية المعرفة، دار الكندي، الأردن، ط1، 2001، ص61.

[2] –إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص49.

[3] –عبد الله الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص183.

[4] - رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، مدخل إلى نظرية المعرفة، ص65.

[5] - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص49.

[6] - عبد الله الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص183.

ويمكن القول إن النتيجة التي يمكن أن نخرج بها عن تكوين التصورات والمعارف عند كانط، هي كونها ناتجة عن العقل بالدرجة الأولى، نظرا لما يحتويه من تركيبات فطرية قبلية دون إسقاط التجربة من حساباتنا، ولكن نسبة قليلة مقارنة بالعقل. والنتيجة العامة التي نخرج بها من كانط في نظرية المعرفة، هي أن قدرتنا العقلية محدودة، فليس لنا أن نعرف كل شيء، وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتها، بمعنى " أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء ذاتها، وإنما نعرف فقط الظواهر؛ أي الأشياء كما تظهر من خلال الحدوس وعلاقاتها، وهذا هو معنى نسبية المعرفة عند كانط"[1].

وكخلاصة القول لمجمل النظرية العقلية في تفسير تكوين الأفكار والتصورات من ديكارت إلى كانط، هو أن العقل هو المصدر الرئيسي لانبثاق الأفكار، ونشوئها نظرا لما يملكه من معطيات فطرية قبلية تعدّ تفسيرا هاما وجادا لنظرية التصور عند العقليين. لكن بالرغم من سيطرة هذه النظرية لفترة طويلة على الفكر الفلسفي، إلا أنها تعرّضت للنقد والرفض من عديد المفكرين والفلاسفة، ولعل الصدر يعد من المفكرين الذين وقفوا حجر عثرة في وجه هذه النظرية، حيث رفضها لجملة من الأسباب:

من أهم هذه الأسباب حسب الصدر " هو كون العقليين لم يجدوا لطائفة من المعاني والتصورات مبررا لانبثاقها من الحس لأنها معان غير محسوسة، هذا ما جعلهم يتخذوا من هذه النظرية الوسيلة الوحيدة في تعليل التصورات البشرية وجعلها مستنبطة للنفس استنباطا ذاتيا من صميمها، وبالتالي فهو يرى زوال هذه النظرية انطلاقا من وجود تفسير آخر متماسك هو في غنى عن نظرية الأفكار الفطرية"[2].

وقد فنّد الصدر النظرية العقلية بطريقين رئيسين بالدليل العلمي، ثم بالدليل الفلسفي"فالدليل العلمي حسب الصدر هو تحليل الإدراك وإرجاعه برمته إلى الحس كون هذا الأخير سير كيفية فهم تولد التصورات كافة عنه، هذا ما يجعل هذا التحليل يقضي على نظرية الأفكار الفطرية، لأنها فصلت بعض المعاني عن مجال الحس، فصلا نهائيا، فإن أمكن تعميم الحس لشتى ميادين التصور لم تبق ضرورة للتصورات الفطرية"[3].

---

[1] –محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، ص191.

[2] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص59.

[3] –المصدر نفسه، ص60.

لكن إذا نظرنا إلى هذا النقد الصدرائي بواسطة الدليل العلمي، لوجدنا أنه تعبير عن وجهة نظر تجريبية لفيلسوف تجريبي، وليس نقد للمفكر الصدر ذاته، اللهم إلا إذا سجلنا الصدر في خانة الفلاسفة التجريبيين والمذهب التجريبي، يمكن اعتبار نقده هذا صحيحا وموفقا لأنه تعبير عن وجهة نظر مذهبية لا يجوز الخروج عنها.

وما يؤكد قولنا في ما ذهبنا إليه هو قول الصدر نفسه:" وهذا الطريق هو الذي اتخذه جون لوك للرد على ديكارت ونحو من العقليين وسار عليه رجال المذهب الحسي مثل باركلي ودافيد هيوم بعد ذلك"[1].

إذن نفهم من كلام الصدر هذا، أن نقده مبني أساسا على وجهة نظر جون لوك، وغيرهم من فلاسفة المذهب التجريبي، وبالتالي ما نقده إلا تعبير عن وجهة نظر ونقد هؤلاء الفلاسفة، لا تعبيرا عن نقده ووجهة نظره، وهذا ما جعل الصدر يتميز بميزة خاصة في النقد، هو تستره وراء الفلسفات والآراء لأجل نقد معين لرأي أو وجهة نظر معينة، وبالتالي جعل منها أقنعة من أجل ممارسة عملية النقد، كلما أسقط قناع تستّر وراء الآخر.

والحقيقة أن وجهة النظر هذه ليست حكرا على النظرية العقلية، بل قد تعرضنا لها في نقده لنظرية الاستذكار الأفلاطونية، حينما تحدث عن وجهة نظر ناقدوا الفلسفة الأفلاطونية، ولم يتحدث عن وجهة نظره الخاصة. كما أن نقد الصدر هذا غايته إضعاف وجهة النظرة العقلية من زاوية التجربة، وهنا يمكن تشبيه النقد الممارس من طرف الصدر بالمثال التالي:هو كون الصدر وكأنه يشبه الفكر الفلسفي بآلة طرب ولها وترين رئيسيين هما: العقل والتجربة، يطرب بالعقل ليسمع التجربة، ويطرب بالتجربة ليسمع العقل، وكأنه ينقد العقل بالتجربة والتجربة بالعقل.

والطريق الآخر في النقد عند الصدر هو الدليل الفلسفي للرد على نظرية التصورات الفطرية" ويرتكز حسب الصدر عل قاعدة أن الآثار الكثيرة لا يمكن أن تتصدر عن البسيط باعتباره بسيطا، والنفس بسيطة فلا يمكن أن تكون سببا بصورة فطرية لعدة من الأفكار والتصورات، بل يجب أن يكون وجود هذا العدد الضخم من الإدراكات لدى النفس سبب عوامل خارجية كثيرة، وهي آلات الحس وما يطرأ عليها من مختلف الأحاسيس"[2].

---

[1] – محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص60.

[2] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

واعتمد الصدر في نقده كون أن الأفكار البسيطة الكثيرة والتصورات لا يمكنها بـــأي حال من الأحوال أن يكون مصدرها النفس، لأن النفس بسيطة و ما هو بسيط لا ينتج ما هو مركب ضخم، وبالتالي لابد من إضافة عنصر آخر له دور في العملية، وهـــي الإحساســـات الخارجية. والواضح من هذا النقد أن باقر الصدر يخص النظرية الديكارتية، لكن إذا تمعنـــا في النظرية الفطرية في تفسير التصورات عند ديكارت لوجدنا أن مصدر أفكارنا هـــو الله، فهو المنبع الرئيسي لها، وما النفس إلا مستقبل لهذه الأفكار.

كما أن الهدف من تأكيد ديكارت على أهمية نظرية الأفكار الفطرية، هو كون هـــذه الأخيرة الوسيلة الوحيدة عند ديكارت لإثبات وجود الله وكماله، حيث يقول ديكـــارت:" مـــن البيّن فقط بالنور الفطري أن العدم لا يمكن أن يكون موجدا لشيء مهما يكن، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الأقل كمالا أو تابعا له"[1]. فالأكمل هنا عند ديكارت هي ضربا من ضروب الوجود، وهي حقيقة يكشفها الذهن.

إن اهتمام الصدر بنظرية الأفكار، كان منصبا على الأفكار والتصورات بصفة عامة، ناسيا بذلك الفكرة الجوهرية التي تؤكدها هذه النظرية وهي فكرة الله. وعليه يمكن القول إن نظرية الأفكار الفطرية أقوى دليل قدمه ديكارت أثبت من خلاله وجود الله وكماله، ولا يمكن بأي حال من الأحوال رده بواسطة الدليل الفلسفي المقدم. وإذا كان الصدر كذلك قد اعتبـــر آلات الحس عنصر مساهم في وجود العدد الضخم من الإدراكات لدى النفس، فإن فكـــرة الله تخرج عن هذا النطاق، بل هي فكرة فطرية حسب ديكارت لا دخل للحس فيها..

أما النقطة الثانية في النقد الفلسفي المقدم من طرف الصدر، فهي كونه يؤكد من جهة على هذا النقد، وينقضه من جهة أخرى، حيث يقول:" على أن هذا البرهان إذا أمكن قبولـــه، فهو لا يقضي على نظرية الأفكار الفطرية تماما؛ لأنه إنما يدلل على عدم وجود كثرة مـــن الإدراكات الفطرية، ولا يبرهن على أن النفس لا تملك بفطرتها شيئا محدودا من التصورات يتفق مع وحدتها وبساطتها، وتتولد عنه عدة أخرى من التصورات بصـــورة مســـتقلة عـــن الحس"[2].

---

[1] –رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص65.

[2] –محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص60.

والظاهر للعيان أن تغيير الصدر لوجهة نظره في النقد، هو دليل واضح على زئبقية الفكر الفلسفي الصدرائي الذي يصعب التحكم فيه؛ لأنه ينقد الفكرة ثم يعود لينقد نقده، والذي ما هو إلا تأكيد للفكرة ذاتها. ولعلّ الدليل الآخر الذي يؤكد ما أقول هو عودته ثانية إلى التأكيد على النقد الفلسفي المقدم سابقا بعدما نقده، وذلك في قوله:" إن النظرية العقلية إذا كانت تعني وجود أفكار فطرية بالفعل لدى النفس الإنسانية، أمكن للبرهان الذي قدمناه أن يردّ عليها قائلا:" إن النفس بسيطة بالذات فكيف ولدت ذلك العدد الضخم من الأفكار الفطرية...لأننا جميعا نعلم أن الإنسان لحظة وجوده على وجه الأرض ليس لديه أية فكرة مهما كانت واضحة وعامة في الذهنية البشرية"[1].

كما قدم الصدر تفسيرا آخر للنظرية العقلية ويتلخص " في اعتبار الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوة، وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني"[2].

وبهذا الطرح يكون قد نفى ما أكده سابقا في رده للأفكار الفطرية على الحواس و القول :" باستحالة رد التصور الفطري إلى الحس، وإنما يحتويه وجود النفس لا شعوريا، وبتكامل النفس يصبح إدراكا شعوريا واضحا"[3].

وفي الأخير يمكن القول إن الصدر لم ينصف لا ديكارت ولا نظرية الأفكار الفطرية، أو نفيها. كما أننا لم نجد في كتابات الصدر ما يدل على أهمية ودور النظرية العقلية في تفسير عملية الإدراك والمعرفة بصفة عامة، والتي كانت مصدرا للعديد من الفلسفات العقلية والفلاسفة، ولولاها لما بنى الصدر النقد المقدم سابقا، وبالتالي يمكن اعتبار هذه النظرية بمثابة الأرشيف الفلسفي التي تنطلق منه أغلب الأبحاث والتصورات الفلسفية.

لكن على الرغم من كل هذا التقييم المقدم لنقد الصدر للنظرية العقلية، إلا أنه وجب التأكد على مدى أهمية الدراسة الصدرائية للمدرسة العقلية، والتي تتجلى أساسا في سبر أغوار هذا الفكر الذي كان حبيس الدراسات السطحية خاصة في الفكر العربي المعاصر، كما أن هذه الدراسة ما هي إلا تأكيدا على عدم كفاية العقل في الحصول على التصورات والأفكار، بل تتعداه إلى مصادر أخرى كالتجربة والحدس وغيرها.

---

[1] – محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص 61.

[2] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3. النظرية التجريبية:

يقوم المذهب التجريبي في المعرفة على أساس أن التجربة هي المصدر النهائي لكل معرفة، وأن الحواس وحدها هي أبواب المعرفة، فليس في العقل شيء لم يمر بالحس أولا، وينكر التجريبيون أن يولد العقل مزودا بأفكار فطرية، وقد اهتم التجريبيون بالعلوم الطبيعية التي تعتمد على التجربة، وأنكروا قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق القضايا التركيبية التي تخبرنا بشيء عن طبيعة العالم

وقد نشأ المذهب التجريبي الحديث بوصفه رد فعل للمذهب العقلي، والذي يضم مجموعة من الفلاسفة، من أهمهم : جون لوك، ودافيد هيوم. فيا ترى ما هو موقف الصدر من التجربة كأساس للتصورات؟.

أ. جون لوك:

" يعتبر جون لوك أول من اهتم بالبحث عن أصول المعرفة في الذهن الإنساني، وأول من نقد بشاعة الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت"[1]. وقد جاء هذا الرفض في قوله:" إن الناس يمكنهم الوصول إلى أية معرفة بواسطة استعمال قدراتهم الطبيعية، وبدون الحاجة إلى أية انطباعات فطرية"[2]. وقد رفض جون فطرية الأفكار الفطرية لثلاثة أسباب أو حجج رئيسية:

فالأولى هي حجة الاجتماع أو الاتفاق. يقول لوك:" ليس هناك شيء مسلم به أكثر من القول بوجود مبادئ معينة، نظرية وعملية متفق عليها بين جميع أفراد الناس"[3]. وقد رفض جون لوك هذه الحجة كون أن الاتفاق يشمل كل أفراد المجتمع، في حين نجد مثلا أن مبدأ عدم التناقض لا يحظى بالموافقة الاجتماعية؛ لأنه ليس معروف لدى عدد كبير من الأفراد، وخاصة منه الأطفال والمجانين"[4].

---

[1] –أزفلد كولبة: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ط3، 1995، ص274،275.

[2]–J.Locke : essai philosophique concernant l'entendement humain, tra, M. cost, J. vrain, paris 1972, p7.

[3] IBID, p 8.

[4] –عزمي إسلام: جون لوك، دار المعارف، مصر، دط، 1964، ص39.

" أما الحجة الثانية هي تأكيده على خطأ دعاة الأفكار الفطرية عندما يقولون إن العقل مكتشف لتلك المبادئ الموجودة فيه؛ لأن العقل نفسه ليس إلا قدرة أو وظيفة تقوم باستدلال حقائق غير معروفة-أي مجهولة- من مبادئ أخرى معروفة من قبل، فالإنسان حين يستخدم عقله ويعرف هذه المبادئ يستنتجها استنتاجا من بعض الأفكار الأخرى، وبالتالي فلن يكتشف العقل ما كان فيه من قبل، وبالتالي فلن تكون هذه الأفكار فطرية فيه"[1].

أما الحجة العلمية كما يسميها، فهي تأكيد على أن فكرة عبادة الله فكرة فطرية، بل هناك كثيرا من الأفراد و الأمم لم تدرك، ولم تصل إلى فكرة الله، بل وحتى بين هؤلاء الذين يدرونها نجد أن هناك اختلافا في طبيعة هذه الفكرة"[2].

إن الملاحظ لهذه الحجج سيجدها لا محالة تعبيرا عن رفض المصدر القبلي للمعرفة؛ أي رفض الأفكار الفطرية كمصدر من مصادر المعرفة، هذا الطرح يجعلنا مجبرين على تقديم الاستفسار التالي: إذا كان لوك رفض نظرية الأفكار الفطرية كمصدر للمعرفة، فما هو المصدر البديل الذي أتى به لوك، والذي يفسر نشوء الأفكار والتصورات في أذهاننا؟.

لقد كانت إجابة لوك واضحة في هذا الصدد، حيث قال:" بعد أن طلب منا التسليم بكون النفس صفحة بيضاء، كيف أمكن لها الحصول على ما تحمله من أفكار؟ وبأي وسيلة أمكنها الحصول على هذا الكم المعتبر "[3]. إن هذا الطرح قابلته إجابة مباشرة من لوك بقوله:" سأجيب بكلمة واحدة من التجربة يكمن أساس معارفنا ومنها تستمد مصدرها الأول"[4]." فالعقل صفة بيضاء خالية من كل فكرة حسب لوك"[5].

وعليه يمكن القول إن أول مصدر يزود عقولنا بالأفكار هو موضوعات الحس، والذي يعتمد اعتمادا كليا على حواسنا التي تنتزع تلك الإحساسات وتوصلها لعقولنا هو ما نسميه باسم الإحساس.

---

(1) –راوية عبد المنعم: جون لو إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1996، ص54.

(2) –المرجع نفسه، ص56.

(3)–J.LOCKE: Essai, op, cit, p10.

(4)–IBIDEM.

(5)–François ribe et les autres: Dictionnaire de philosophie, Armand colin éditeur, paris, 1955, p316.

" أما المصدر الثاني الذي يزود عقولنا بالأفكار فهو إدراكنا لعمليات العقل الداخليـــة، تلك العمليات التي تقوم بها النفس حين تفكر وتتأمل في تلك الأفكار التي تكونت في العقـــل بواسطة الحواس، وهي ما يسميها باسم التفكير أو التأمل الذاتي"[1].

والأفكار عند لوك قسمين: " أفكار الإحساسات، تلك الآثار التي تنطبع فـــي عقولنـــا نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا، و أفكار الاستبطان، فيقصد بها أنه حينما ندرك الأشياء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها، نقوم بهذه العمليات ونحن نعرف أننـــا كائنـــات تقوم بهذه العمليات. إذن فالحواس تنقل إلينا الأفكار والانطباعات عن الأشياء الخارجية وعن الكيفيات الحسية، فالنفس تبدأ في الحصول على الأفكار عندما تبدأ في الإدراك الحسي"[2].

كما يقسمها كذلك من حيث التركيب إلى أفكار بسيطة وأخـــرى مركبـــة" فالأفكـــار البسيطة هي انطباع الانطباعات الحسية المنفصلة في الذهن، الذي يكوّن عنها أفكارا وصورا ذهنية واضحة متميزة، تتكون بواسطة الإحساس أو التفكير"[3].

" أما الأفكار المركبة فهي نتيجة قيام العقل بعملياته الفكرية المختلفـــة، مـــن تـــذكر وتصور، ومقارنة وتخيل، وتجريد، فهي تنتج من تأليف أفكار متمايزة مثل أفكار الجـــواهر والعلاقات. فالعقل هنا يقوم بدور إيجابي في إيجاد الفكرة المركبة، وإذا قامت التجربة بخطها على صفحته دون تدخل منه، والعقل يقوم بصنع هذه الأفكار المركبة من البسيطة بعمليـــات ثلاث، التركيب والمقارنة والتجريد"[4].

بعدما قسم لوك الأفكار إلى أفكار الإحساس وأفكار الاستبطان، قسّم المعرفة إلى ثلاث أقسام: أولها المعرفة الحدسية، وهي معرفة بديهية؛ أي لا يحتاج الإنسان فيها إلى برهنة، إنه الحدس الذي تعتمد عليه جميع معارفنا المؤكدة والواضـــحة، وهـــي المعرفـــة الواضـــحة بذاتهـــا"[5].

---

[1] –عزمي إسلام: جون لوك، ص53.

[2] –إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطباعـــة والنشـــر ، الإســـكندرية، دط، 2000، ص263.

[3] –عزمي إسلام: جون لوك، ص56.

[4] - إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص264.

[5] –راوية عبد المنعم عباس: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، ص93.

" ثم المعرفة البرهانية، هي ذلك النوع من المعرفة التي يجب البرهنة علـــى يقينهـــا، والتأكد من مدى سلامتها وصحتها بعد إقامة البرهان عليها، والتي قسمها لوك إلى قسمين:

-الاستدلال الرياضي: من حيث أن النظرة الرياضية تتسم بالصدق والبين، فالمعرفة بالحقائق الرياضية من قبيل المعرفة البرهانية وليست الفطرية.

-الاستدلال على وجود الله، والذي يحاول لوك إثباته بطريق العلة الأولى، حيث يسلم فيه بمبدأ العلية"[1].

" أما النوع الأخير من المعرفة، فهو المعرفة الحسية؛ فهي التي تعتمد أساسا على ما هو موجود في الواقع الخارجي، إذ ليس هناك شيء أكثر يقينا من تلك الفكرة التي تتكون في الذهن عن موضوع خارجي"[2].

والمعرفة عند لوك " تكون يقينية باعتمادها على أساسين وهما الحـــدس والبرهـــان؛ بالحدس نذرك العلاقة إدراكا فوريا كما تدرك العين الضوء، وهي قوة قائمة في الذهن تجعلنا نعرف الحقيقة بيقين مطلق، أما البرهان فيزودنا أيضا بيقين مطلق، ولكنه يختلف عن الحدس في أنه يشمل عنصر الذاكرة، فهو عملية فيها جهد، ومشقة، وانتباه، فالذاكرة تكفـــل للـــذهن القدرة على استرجاع الخطوات التي تمكنه من الوصول إلى النتيجة المطلوبة، ولهذا لا يجب أن نعتمد على البرهان كاعتمادنا على الحدس"[3]. ولكن الحدس الذي تحدث عنه لوك يختلف عنه عند ديكارت، كون أن موضوعه عند لوك ليس موضوعا عقليـــا خالصـــا كمـــا عنـــد ديكارت" وإنما هو علاقة بين بعض معطيات الإحساس والإدراك المنعكس؛ أي بين الأفكار المركبة مستمدا أصلا من هذه المعطيات، وباختصار معرفتنا محدودة بالتجربـــة وحينمـــا لا يكون لدينا أفكار لن يكون لدينا معرفة"[4].

---

[1] – راوية عبد المنعم عباس: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية ، ص94.

[2] - عزمي إسلام: جون لوك، ص158.

[3] –ليبنز: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمـــة أحمـــد فـــؤاد كامـــل، دار الثقافـــة للنشـــر والتوزيـــع، المغـــرب، دط،1983،ص54.

[4] –المرجع نفسه، ص55.

إن تقسيم لوك للمعرفة إلى أقسامها الثلاث، تعد القطرة التي أفاضت كأس التجريبية التي أتى بها لوك، وذلك كون هذا التقسيم كان محلا للنقد من طرف العديد من المفكرين والفلاسفة على رأسهم المفكر محمد باقر الصدر، الذي خص لوك بوابل من النقد ابتداءً من التقسيم المذكور للمعرفة، ثم تقسيمه لكيفيات الأجسام إلى كيفيات أولية وأخرى ثانوية، على الرغم من إيمانه بالمذهب التجريبي، وبعدها عدم الانسجام بين مفهومه للجوهر المادي، ومذهبه الحسي.

يرى محمد باقر الصدر أن " تقسيم لوك للمعرفة إلى أقسام ثلاث يتناقض مع الأسس التي أقامها، وذلك لأن الإدراك حسب لوك يرجع كله إلى الحس والتجربة، والحس هو مصدر الإدراكات، ليس ذا قيمة فلسفية قاطعة في نظرية المعرفة عند لوك، والنتيجة الطبيعية لذلك هي الشك المطلق في قيمة كل معرفة لأنها ليست في حقيقتها إلا إدراكا حسيا اكتسبت بالتجربة الباطنية أو الظاهرية"[1].

إن هذا التقسيم للمعرفة عند لوك يعدّ خللا في تماسك مذهبه حسب الصدر، ومصدر الخلل يكمن في إعطاء القيمة الكبيرة لكل من المعرفة الحدسية والبرهانية على حساب المعرفة الحسية، على الرغم من إيمانه بالمذهب الحسي والتجربة مصدر هام من مصادر المعرفة، وإن دل هذا التفاوت في التقييم لقيمة كل معرفة، فإنما يدل على تشكيك لوك في حد ذاته في قيمة المعرفة.

لكن على الرغم من هذا النقد المقدم والمشروع من طرف الصدر، إلا أن هناك من يبرر هذا التقسيم المذكور سابقا، حيث يرى **عزمي إسلام**" إن قول لوك بالمعرفة الحدسية والبرهانية ليس تعارضا بين رفضه للمعرفة الأولية وبين قوله بأن هناك نوعا من تلك القضايا المنطقية سواءً كانت فكرية أو لغوية تعرف باسم المبادئ الأولية، ولكن معنى الأولوية عنده هي أن هناك بعض المبادئ أو البديهيات التي يدركها العقل، إما بالحدس أو البرهان وضوحا يجعل الإنسان يظن أنها مفطورة فيه"[2].

---

[1] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص109.

[2] - عزمي إسلام: جون لوك، ص 46.

على ذلك " فإنكار لوك لمعنى الفطرية ينصبّ على المبادئ نفسها لا على قدراتنا العقلية؛ بمعنى أن هذه المبادئ الأولية ليست فطرية فينا وليست أولية؛ بمعنى أسبقيتها عن التجربة، ولكنها صحيحة وواضحة بذاتها ولدينا من القدرات العقلية ما يسمح لنا بإدراكها بهذا الوضوح عن طريق الحدس أو البرهان"[1].

إن التسليم بهذا التبرير المقدم، سيقودنا إلى نتيجة مفادها أن فلسفة لوك ليست فلسفة حسية بحتة؛ أي بمعناها الدقيق، بل فيها مما هو عقلي ميتافيزيقي حتى وإن نفى لوك ذلك، والذي تجلى أساسا فيما ذكرنا سابقا من وجود معارف حدسية وبرهانية.

أما النقطة الثانية التي تظهر الخلل في مذهب لوك حسب الصدر، هو تقسيمه للكيفيات الحسية على قسمين: كيفيات حسية أولية مثل الحركة، الشكل، الامتداد، وكيفيات حسية ثانوية كالأصوات والألوان وغيرها. يقول لوك:" بإمكاننا التمييز بين نوعين من الكيفيات التي تخص الأجسام...أولا تلك الكيفيات التي لا تنفصل عن الأجسام والتي أسميها كيفيات أولية، مثل الامتداد والحركة، وهي التي تمدنا بالأفكار البسيطة، وكيفيات أخرى مثل الألوان والأصوات، والتي أطلق عليها اسم الكيفيات الثانوية"[2].

وعلى إثر هذا التقسيم، نجد أن الصدر يقف موقفا معارضا له، حيث يرى" أنه من غير المنطقي تقسيم كيفيات الأجسام إلى أولية وثانوية، لأن لوك قد بدأ بناءه الفلسفي بإبعاد الأفكار الفطرية والإيمان بسيادة الحس على الإدراك كله، فخواص الأجسام لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس، فما هو الفارق الفلسفي بين بعضها والبعض الآخر"[3].

نفهم من كلام الصدر أن الكيفيات الأولية التي تحدث عنها لوك كالامتداد والحركة، هي أفكار فطرية، فكيف للوك أن ينفي الأفكار الفطرية من جهة، ويأتي بما يدلل عليها من جهة ثانية، إن هذا ما هو إلا خروج عن النسق الموضوع سابقا، وهو المذهب الحسي.

---

[1] –فاروق عبد المعطي: جون لوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص51.

[2]–J.LOCKE: essai, liv,2 , op. cit, p90,91.

[3] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص109.

كما يرى الصدر" أن هذا التقسيم جاز لديكارت دون غيره ؛ كون هذا الأخير قد قسم المعرفة إلى عقلية وحسية، ويؤمن باعتبار الأولى من ناحية فلسفية دون الثانية. وتقسيمه للأفكار إلى فطرية وحسية عارضة، الأولى قبلية حقيقية، والثانية بعدية غير موضوعية، وعلى هذا الأساس صح له أن ينوع تلك الخواص إلى أولية وثانوية"[1].

أما النقطة الأخيرة التي تثبت عدم الاتساق في مذهب لوك الفلسفي حسب الصدر، هو تأكيده على وجود الجوهر المادي الذي يمكن إدراكه والاستدلال عليه بواسطة التجربة، يقول لوك:" إن فكرة الجوهر لا تحدث في الذهن إلا بواسطة الاتصال المتكرر للحواس بالمواضيع المدركة"[2]. غير أن الصدر يرى " بأن الجوهر المادي الذي تعرضه الظواهر والصفات لا يدرك بالحسن بل ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقلية الأولية"[3].

ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن لوك قد وقع في تناقض آخر عند رفضه للمبادئ العقلية الأولية في العقل البشري، في حين أن هذه المبادئ حسب الصدر هي من تثبت الجوهر المادي وليس التجربة. وعلى الرغم من هذا الأخذ والرد في فلسفة لوك في تفسير الجوهر المادي في حد ذاته إلا أن هناك" من يبرر ذلك، كون توسع لوك في مفهوم الأفكار جعله يقترب شيئا فشيئا من الاتجاه العقلي الميتافيزيقي، الذي سبق أن رفضه واستحال الوصول إلى ما أراد و هو إثبات الجوهر المادي بالحس، والأمر الذي لا شك فيه أن لوك قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ويحلل، ومن ثم أصبحت الذات في هذه الحالة موضوعا لنفسها"[4].

وفي الأخير يمكن القول إن نظرية المعرفة عند لوك تعد مدخلا أو مقدمة لا غنى عنها لتفسير المذهب اللامادي عند باركلي، الذي يفسر الأشياء انطلاقا من إدراك الإنسان لها. ثم إن إثبات الصدر عجز المذهب التجريبي في تفسير بعض التصورات في الذهن البشري، تعد نقطة الانطلاقة لتوجيه نقد آخر لرائد من رواد التجريبية المتمثل في شخص دافيد هيوم، متخذا بذلك فكرة العلية محورا لعملية النقد. فما موقف الصدر من التفسير التصوري الهيومي لفكرة العلية؟.

---

[1] – محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص109.

[2]–J.LOCKE: essai: draft A, trad : M Delbourgue, Delfhis, J.Virin, paris 1974, p36.

[3] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص64.

[4] –راوية عبد المنعم عباس: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، ص470.

ب. دافيـــد هيـــوم:

إن أولى المقدمات التي يقيم عليها دافيد هيوم فلسفته في التصور، هو تفرقته بين مـــا هو انطباع وما هو فكرة، حيث قسّم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، يقول هيوم:" إن جميع الإدراكات العقلية تنقسم إلى قسمين متميزين هما الانطباعات والأفكار"[1]. فالإدراكـــات إذن انطباعات وأفكار تقوم بينهما مجموعة من العلاقات، ولا يوجد فارق بينهما إلا فـــارق فـــي الدرجة أو الشدة حسب هيوم، والذي أتيح له هذا الرأي إليهما طبيعة متشابهة، وبذلك يكـــون وجود مصدر خارجي للانطباعات"[2]. والانطباعات هي مصدر الأفكار وأسبابها، وذلك كون " الاقتران المتتابع لإدراكاتنا المتماثلة هو دليل كاف على أن بعضها سبب البعض الآخـــر، وأن أسبقية الانطباع هو أكبر دليل على أن الانطباعات هي أسباب أفكارنا"[3]. وتنتج الأفكار من انطباق الانطباع على الحواس ويجعلنا ندرك حرارة ظمأ أو جوعا، وثمة نسخة من هذا الانطباع يحصل عليها الذهن"[4]. وتظل الفكرة عن اللذة أو الألم في النفس انطباعات جديـــدة بالرغبة و النفور بالألم، وهذه الانطباعات تنسخ من جديد بواسطة الذاكرة أو الخيال، وتصير أفكارا، وهذه تؤدي بدورها إلى نشوء انطباعات وأفكارا أخرى.

فالتجربة توضح لنا بأن الانطباع حين يمثل في الذهن يتخذ بعد ذلك مظهـــر فكـــرة، ويحدث هذا على منوالين: الأول عندما يحتفظ في مظهره الجديد بدرجة من حيويته الأولى، فيكون وسط بين انطباع وفكرة، فتقوم الذاكرة باستعادة الانطباع على المنـــوال الأول، أمـــا الثاني هي حالة فقد الحيوية يقوم الخيال باسترجاع الانطباع إلى المنوال الأول"[5].

إن الاستدلال على أي فكرة عند هيوم يعرف انطلاقـــا مـــن إقامـــة علاقـــات بـــين موضوعين أو أكثر سواءً أكانت تلك العلاقة ثابتة أم متغيرة، هذه العلاقات التـــي أحصـــاها هيوم، هي علاقة التتابع بين العلة والمعلول، وعلاقة التداخل المترامة بين العلة والمعلـــول، وعلاقة الاقتران الضروري"[6].

---

[1]–David Huim: traité de la nature humaine, aubier montagne, Tome 1, traduit: André leroy, paris, 1962, p52.

[2] –فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة مصر، دط، دت، ص115.

[3] –رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، ص21.

[4] –المرجع نفسه، ص22.

[5] –المرجع نفسه، ص23.

[6]- David Huim: : traité, op, cit p145.

كما يقول في موضع آخر:" أرى بأنه لا توجد سوى ثلاث مبادئ للاتصال بين الأفكار، والمتمثلة في التشابه، والتشابك في الزمان والمكان، وعلاقة السبب بالمسبب"[1]. "إن هذه العلاقات والمبادئ تجعل أفكارنا مترابطة بعضها ببعض على نحو يجعل الواحدة منها إذا ما حضرت أمام الذاكرة استدعت سواها، بطريقة نلاحظ فيها شيئا من الاطراد والانتظام، ففي التفكير الواعي المنظم ترانا نرتب أفكارنا ترتيبا؛ أي أن الفكرة تستدعي فكرة إذا كان بين الفكرتين وجه نسبة، أو إذا وقعتا في لحظتين من الزمن متتابعتين، أو وقعتا في لحظة واحدة، وإذا كانتا قد وقعتا في موضوع واحد من المكان، أو موضعين متقاربين، وكذلك تدعوا الفكرة فكرة سواها إذا كانت علة لها أو معلولا"[2].

ومن بين العلاقات الثلاث المذكورة سابقا، أعطى هيوم الأهمية للعلاقة الأخيرة، حيث جعل منها فكرة أساسية على حساب العلاقتين الأخريتين، ويؤكد هيوم على هذا بقوله:" لأن شيئا ما يمكن أن يكون متبوعا أو متضمنا في شيء آخر بدون اعتباره علة، ولذلك يجب مراعاة الاقتران الضروري بين العلة والمعلول، هذه العلاقة التي تعد أكبر أهمية من العلاقتين الأخريتين"[3].

وعلى ضوء هذه الأهمية التي يوليها هيوم لفكرة العلية، نجدها تحتل الصدارة في الفكر الهيومي، حيث خصها بالدراسة، وأرجعها إلى التجربة، باعتبار أن التجربة هي مصدر نشوء التصورات في الذهن البشري. والعلية كفكرة من أفكار العقل لا يمكن لها أن تخرج بأية حال من الأحوال عن هذا الإطار" وسنكون مندرين حسب هيوم لعلاقات العلة والمعلول بواسطة التجربة، وليس بواسطة الإدراك العقلي المجرد، وليس هناك أي ظاهرة بسيطة يمكن تفسيرها بواسطة نوعية الأشياء كما تظهر لنا، والتي يمكن رؤيتها مسبقا بدون مساعدة ذاكرتنا وتجربتنا"[4]. وانطلاقا من هذا التفسير لتكوّن فكرة العلية في الذهن عند هيوم، جاء الصدر بنظرة أخرى، حيث كان ممنهجا في طرح القضية، حيث اعتمد أولا على إظهار الفشل الدريع للمذهب الحسي، ثم إعطائه البديل في تفسير مصدر نشوء العلية كفكرة في العقل، وإرجاع جميع مفاهيم التصور البشري إلى الحس.

---

[1]- David Hume: enquête, T, le roy andré, édition montagne, paris, 1949, p59.

[2] –زكي نجيب محمود: دافيد هيوم، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص51،52.

[3]–David Hume : traité, op, cit, p149.

[4]- IBID, p 141,142.

" إذن، فالحس ليس مصدرا لعديد المفاهيم والتصورات وحجة الصدر في هذا أننا نعلم أن الحس يقع على ذات العلة والمعلول، فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض إذا سحبت من تحته المنضدة ففي هذا المثال نحس بظاهرتين متعاقبتين،ولا نحس بصلة خاصة بينهما وهي صلة العلية"[1]. فالصدر " يرى أن الحسيون مهما نادوا بأن التجارب والعلوم التجريبية قائمة على مبدأ العلية لن يحالفهم التوفيق في ذلك، كون التجربة العلمية لا يمكن لها أن تكشف بالحس إلا الظواهر المتعاقبة"[2]. فالتجربة هنا قاصرة عن كشف مفهوم العلية، وعليه يتساءل الصدر ويقول كيف نشأ هذا المفهوم، وصرنا نتصوره ونفكر فيه؟.

وقبل إجابته عن السؤال المطروح واصل عملية نقده لتوجه هيوم في تفسير العلية، حيث يرى " بأن هيوم أدق من غيره في تطبيق النظرية الحسية، فقد أدرك العلية بمعناها الدقيق، لا يمكن أن تدرك بالحس وبالتالي إلى عادة تداعي المعاني"[3]. " هذا التداعي للأفكار وترابطها لها انطباع حاضر كالعادة التي تنتج التداعي"[4].

"والتداعي لفظ يطلق على تعاقب الظواهر النفسية أو على حدوثها معا، وله نوعان: تداعي الأفكار المتعاقبة فهو أن تجيء الأحوال النفسية متتالية حتى تؤلف سلسلة متصلة الحقائق، وهناك تداعي الأفكار الحادثة معا، وهو أن تجتمع حالتان نفسيتان أو أكثر في مركب نفسي واحد حتى إذا ظهرت إحداها جذبت إليها غيرها"[5]. وخير دليل لتوضيح هذه الفكرة هو مثال هيوم عن كرة البلياردو، والتي تتحرك فتصادف كرة أخرى فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهر على تحرك الثانية، لكن الحس الباطني يدل على أن حركة الأعضاء في تعقّب أمر الإرادة دون إدراك العلاقة الضرورية، لكن الواقع أن إنكار هيوم لفكرة العلية لا يحل المشكلة؛ لأن إنكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعية هو عدم تصديقنا للعلية كواقع موضوعي، ولكن فكرة العلية كتصور شيء وكفكرة تصديقية شيء آخر، وهل يمكن للإنسان أن ينفي شيء لم يتصوره"[6] .

---

[1] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص64.

[2] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] –المصدر نفسه، ص65.

[4]- David Hume : traité, op, cit, p 212.

[5] –جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص263.

[6] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص65.

إن هذا الخلط الذي وقع فيه هيوم في فكرة العلية من جانبها التصوري والتصديقي، والذي أدى به إلى إنكارها، صاحبه خلط آخر بين مبدأ العلية وعلاقة العلية وعدم التمييز بينهما، ويتضح هذا من خلال الأدلة التي قدمها هيوم ضد المذهب العقلي، هذا الأخير حسبه يرى بأن علاقة العلية يمكن إدراكها بصورة قبلية، لكن في الحقيقة أن المذهب العقلي نظرته من نظرة المذهب التجريبي في هذه القضية، يقول الصدر: " ونريد بمبدأ العلية المبدأ القائل:إن لكل حادثة سبب، ونريد بعلاقة العلية، العلاقة القائمة بين الحرارة والتمدد، أو بين الغليان والتبخر، أو بين أكل الخبز والشبع، فإن الاتجاه العقلي على الصعيد الفلسفي الذي يسبغ على العلية طابعا عقليا قبليا، يريد بذلك: أن مبدأ العلية من القضايا التي يدركها العقل بصورة قبلية مستقلة عن التجربة، ولا يدعي أن تلك العلاقات الخاصة بين الحرارة والتمدد، أو بين الغليان والتبخر، يدركها العقل بصورة قبلية"[1].

فإذا كان الصدر لم يسر في خط هيوم في نقده للمذهب العقلي انطلاقا من فكرة علاقة العلية، فإنه كان متفقا معه في استحالة استنتاج مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض، وذلك بقوله: " إننا مع هيوم في تأكيده على أن مبدأ العلية لا يمكن استنباطه من مبدأ عدم التناقض، إذ لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض حادثة بدون سبب؛ لأن مفهوم الحادثة لا يستنبط ذاتيا فكرة السبب. وعلى هذا الأساس، يتوجب على الاتجاه العقلي في الفلسفة الذي يؤمن بعقلية مبدأ العلية وقبليته، أن يوضح طريقة تفسيره عقليا لمبدأ العلية، بدون أن يتورط في محاولة استنباطه من مبدأ عدم التناقض مباشرة"[2].

إن رفض الصدر لاستنباط فكرة العلية من مبدأ عدم التناقض، ورفضه أيضا الطرح الهيومي في تفسير العلية قاده لوضع نظرية مفسرة لفكرة العلية، وذلك باعتبار العلية فكرة ثالثة: " فليس تصور العلية تصورا مركبا من تصور الشيئين المتعاقبين، فنحن حين نتصور علية درجة معينة من الحرارة للغليان لا نعني بهذه العلية تركيبا اصطناعيا بين فكرتي الحرارة والغليان، بل فكرة ثالثة تقوم بينهما، فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحس إذا لم يكن للذهن خلاقية لمعان غير محسوسة "[3].

---

[1] –محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص110.

[2] –المصدر نفسه، ص111.

[3] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص65.

فالصدر في هذا النص يقر بخلاقية وابتكار الذهن لهذا المعنى وبالتالي رد مصدر العلية إلى العقل، حيث قوم باختراع المعنى المجرد، حيث يقول في هذا الصدد:" فنحن نحس مثلا بغليان الماء إذا بلغت درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين، ظاهرتي الغليان والحرارة آلاف المرات، ولا نحس بعلية الحرارة للغليان مطلقا، وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العلية في الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور"[1].

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير فكرة العلية وفق ما يسمى بنظرية الانتزاع. فما هو مفهوم نظرية الانتزاع عند الصدر؟ وما هي الجذور التاريخية لهذه النظرية؟.

4. نظرية الانتزاع:

إن البديل الذي قدمه الصدر انطلاقا من نقده للمذهبين العقلي والتجريبي في تفسير نشوء التصورات، وهو ما عبر عنه بنظرية الانتزاع، لا يخرج بأي حال من الأحوال من دائرة الفلسفة الإسلامية، وبخاصة الفلسفة المشائية، وبالتالي يمكن اعتبارها نظرية الفلاسفة الإسلاميين، هذه النظرية التي قسمت التصورات إلى قسمين رئيسيين: تصورات أولية وأخرى ثانوية.

" فالتصورات الأولية حسب الصدر هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة. فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا، فإن الإحساس بكل واحد منها هي السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري"[2]. وعليه يمكن اعتبار التصور الأولي قاعدة لكل تصور في الذهن البشري، وذلك من خلال تأثر الحواس بموضوعات العالم الخارجي، فالإدراك في هذه الحالة يبدأ انطلاقا من عملية التأثير والتأثر بين الذات العارفة والموضوعات المدركة، غير أن هذه المرحلة ما هي إلا مرحلة تمهيدية لا دور لها في عملية إنشاء المفاهيم وابتكار الأفكار، بل هناك ما يسمى بالمرحلة الثانوية حسب الصدر" والتي تتخذ من المعاني الأولية القاعدة الأولية للتصور وينشئ الذهن بناءً على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بدور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ الانتزاع، فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني

---

[1] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص66، 67.

[2] –المصدر نفسه، ص66.

الأولية، والتي هي خارجة عن نطاق الحس، وإن كانت مستنبطة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر"[1].

فالذهن في هذه المرحلة يقوم بدور التكوين انطلاقا من معطيات أولية سابقة، فالموضوعات الخارجية تمدنا بتصورات أولية، والعقل يقوم بعملية تأطيرها ليستخرج منها جملة من المفاهيم.

ولهذا الأساس بالذات، يرى الصدر " بأن هذه النظرية غاية في الاتساق مع البرهان والتجربة، وبإمكانها تفسير المفردات التصورية تفسيرا متماسكا، وعلى ضوئها يمكن فهم كيفية انبثاق العلة والمعلول، والجوهر والعرض في الذهن البشري"[2].

وقد كان لهذه النظرية وجود سابق عن الصدر يرجع تاريخها إلى الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط مع الفارابي، وابن سينا، وابن رشد. والملاحظ لأراء هؤلاء الفلاسفة في الانتزاع هو الاختلاف في التسمية مع الصدر فيما يخص التصورات الأولية والتصورات الثانوية، حيث نجد ما يقابلها عندهم المعرفة الحسية" والمعرفة العقلية أو لفظ الجزئي والكلي، فالفارابي يؤكد على أن المعرفة الحسية لا تدرك المعنى صرفا مجردا عن لواحق المادة، وإنما تدركه من خلال الكم والكيف، لكن المعرفة العقلية تدرك المعنى مجردا من لواحق المادة، معنى هذا أن المعرفة الحسية تدرك الجزئي، والمعرفة العقلية تدرك الكلي المطلق"[3].

" والعقل يدرك المعقولات بعد أن يباشر الحس محسوسه، فتحصل صورها فيه فيؤديها إلى الحس المشترك أو الحس الباطن، فتحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل، والتخيل يرفعها إلى العقل منقحة. والعقل المدرك لهذه الصور هو العقل الفعال وهو العقل بالقوة، لأنه قد أدرك معقولات منتزعة من المادة، ويتم هذا الإدراك بتوسط العقل الفعال الذي يجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل، وصور المحسوسات المعقولة بالقوة معقولات بالفعل"[4].

---

[1] – محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص66.

[2] –المصدر نفسه، ص66.

[3] –محمد محمد الحاج حسن الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مؤسسة الفاو للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1991، ص142.

[4] –المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويؤكد الفارابي هذا القول بقوله:" والعقل قوة إدراك المجردات والمعقولات موجـــودة بالقوة في الصور المحسوسة، ولما كان العقل والقوة (أعني فيه استعدادات لتقبّل المجردات، المعقولات) فلابد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات الجزئية المحسوســـة، ويطبع بها العقل فيخرجه إلى الفعل"[1].

فحصول الإدراك ناتج عن مباشرة الحواس للمحسوسات، و هو مـــا ســـماه الصـــدر "بالتصورات الأولية متبوعة بانتقال الصور من حالة إلى حالة، حتى تصبح مجردة تجريـــدا تاما، وتصل إلى العقل بالقوة فيعقلها ويصبح عقلا بالفعل، وتصبح هي معقولات له بالفعـــل، وهذا بتأثير العقل الفعّال. فالمعرفة هنا إشراقية بفيض عن العقل الفعّال"[2].

" فالعقل النظري عند الفارابي، ووفق هذه العملية يمر بثلاث مراحل رئيســـية: فهـــو عقل ممكن أو عقل بالقوة بالنسبة للمعقولات التي لم يحصلها بعد، وهو عقل بالفعـــل أثنـــاء تحصيله لهذه المعقولات، وهو عقل مستفاد عندما يعقـــل هـــذه المعقـــولات المجـــردة"[3]. "والتجريد على ثلاث درجات حسب الفارابي: في الدرجة الأولى يجرد العقل ماهية الجســـم الطبيعي مما يلابسها من الأعراض والصفات الشخصية، وفي الدرجة الثانية يجرد العقل من الجسم السطوح والحجوم والخطوط، ويترك ما دون ذلك، وفي الدرجة الثالثة يتـــرك العقـــل الشكل أيضا والمادة بالإطلاق ولا يستبقي من الشيء إلا كونه موجودا أو المعاني اللازمـــة للوجود مثل الجوهر والعرض."[4].

والمفاهيم والتصورات حسب الفارابي تنتزع انتزاعا من الشيء وفق ما يسميه بعملية التجريد، ما يسميه الصدر بعملية الابتكار وانتزاع المعنى. ولقد كان لهذه النظرية طرحا آخر سينوي كما هو الحال عند الفارابي قام من خلاله بتعليل نشوء التصورات" فالمعرفة عند ابن سينا لا تكون بالإحساس وحده، لأن الإحســـاس لا يـــدرك المعـــاني المجـــردة ولا يـــدرك الكليات"[5].

---

[1] - أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيين الحكمين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1960، ص33.

[2] – حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002، ص507.

[3] – هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، دط، 2004، ص260.

[4] – أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين الحكمين، ص34.

[5] - جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995، ض258.

فالحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة إلا في المادة، أو مع علائق المادة وعوارضها المحسوسة من كم وكيف، أما النفس فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده منفوضا عنه اللواحق الغريبة." فالنفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع، وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تنقلها من حيز لتضعها في آخر، وبالتالي لن يصير الكلي كليا، ولا المعقول معقولا بالفعل إلا إذا انتزع منه المكان وفهم بعيدا عن عوارض المادة"[1].

وعليه فالتصورات والمفاهيم تنشأ وفق مرحلتين هامتين: حسية وعقلية، " فالمعرفة الحسية تتم بواسطة انفعال الحاسة بمحسوسها كمرحلة أولى، ثم يلي هذه المرحلة مرحلة تمييز المحسوسات التي تتم داخل الحس المشترك، كأن يكون ملموسا ومشموما، ولا يتم هذا التمييز إلا من خلال الصور المحفوظة في الخيال، وبالتالي اختصاص الحس الباطن هو التركيب والتمييز، ويوضح فيها الاختلافات دون أن تزول الصورة، ثم تلي بعد ذلك مرحلة التركيب لتلك الإحساسات، فيتكون لدينا رأي حسي"[2]. فالمعرفة الحسية بهذا المعنى، هي أول درجات الفهم الإنساني، وتعتمد على ما هو خارجي ظاهري.

أما المرحلة الثانية" وهي المعرفة العقلية، وهي التي تخص الإنسان بخاصة وهو تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة تجريدا تاما؛ لأن إدراكه الحسي لا يمكن له أن يحرر الصورة عن لواحق المادة، ومن تم يكون الإدراك إدراكا للماهية والأعراض، وإدراكا للخصائص الذاتية، وإدراكا للخصائص العارضة، ولا يمكن لقوى الحس أن تميز بين ما هو ذاتي وما هو عرضي، بين ظاهر الشيء وباطنه، وبالتالي لا بد من الصعود من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي"[3]. فالمعرفة الحسية بهذا المعنى شرط أساسي للمعرفة العقلية الحاصلة عن طريق العقل الفعّال، فالتصورات تبدأ مع الإحساس وتتشكل المعاني الجزئية، ثم تأتي مرحلة انتزاع، وهي مرحلة ابتكار المعاني الكلية.

---

[1] -محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج2 ، عويدات للنشر، بيروت، لبنان، دط، 2000، ص535.

[2] – محمد محمد الحاج حسن الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، ص146.

[3] –عبد الفتاح العيسوي: نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2000، ص80.

أما نظرية الانتزاع عند ابن رشد، فقد جاءت في ثنايا حديثه عن نظرية المعرفة، هذه الأخيرة" التي تقوم على أن للصورة المدركة وجودين: وجود محسوس إذا كانت في الهيولي، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولي، فالحس يدرك الأجسام المركبة من الصورة والمادة؛ أي الصورة في الهيولي، بينما يدرك العقل صورة الموجودات إذا تجردت من الهيولي.

وعليه فالمعاني عند ابن رشد صنفان: جزئي، وهو إدراك المعنى في الهيولي، وكلي وهو إدراك المعنى مجردا من الهيولي "[1]. يقول ابن رشد:" إن المعاني المدركة صنفان: إما كلي وإما شخصي، وإن هذين المعنيين في غاية التباين، وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجردا من الهيولي، وإدراك الشخص هو إدراك المعنى في الهيولي"[2].

"وعلى هذا التقسيم يمكن القول إن المعرفة تؤسس بداية على وجود الأشياء المحسوسة، ثم يتم الترقي المعرفي من صور الموجودات المحسوسة على وجود في الخيال أرقى من وجودها في الحس، ثم ترتفع على وجود في العقل اشرف من وجودها في الحس والخيال"[3]. ففي المعرفة الحسية يحدث إدراك المعنى الجزئي في الهيولي والحس والخيال، أداة الإدراك "ويتم هذا بتجريد الصفات والخصائص القائمة في الشيء الجزئي موضوع إدراك اللون الأحمر في التفاحة"[4].

"فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل، فهي ضرورة وأداته فاسدة بفساد التخيل"[5]. "أما المعنى الكلي فنجرده تجريدا، وإدراكه لا يرتبط بحس بل يرتبط بالعقل"[6]. فالعقل له القدرة على تجريد الأجسام من الأمور القائمة بها، وهي المعطيات الحسية المتعلقة بها، فيتم تجاوز ما تنقله الحواس من معارف. ويعتمد هذا التجريد على أن

---

[1]– أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دارالوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1،2001، ص12

[2] –ابن رشد: كتاب الرسائل، كتاب النفس، دار المعارف العثمانية،ط1، 1947، ص62.

[3] –أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 2001، ص396-398.

[4] – أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص185.

[5] – ابن رشد: كتاب الرسائل، كتاب النفس، ص65.

[6] - أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص185.

نحس ثم نتخيل (إدراك المعنى في الهيولي) فالقوة الناطقة محتاجة في فعلها إلى قوة الحس وقوة التخيل"[1].

كما أنها لا تدرك المعنى مجردا من الهيولي فحسب، بل تركب بعضها إلى بعض، وتحكم ببعضها على بعض ، وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط، والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصورا، والثاني يسمى تصديقا.

فهذه القوة لها ثلاث وظائف: التجريد، والتركيب، والحكم؛ أي تجريد المعاني من الهيولي وتركيب بعضها على بعض والحكم ببعضها على بعض، وبهذه الوظيفة اختلفت هذه القوة عن غيرها من القوى"[2].

فالمرحلة العقلية بهذا المعنى، هي المرحلة الأخيرة التي يقوم فيها العقل بإنشاء المفاهيم والتصورات انطلاقا من الصور الحسية، أو موضوعات العالم الخارجي، هذه الأخيرة ليس لها أي دخل في عملية الانتزاع والابتكار لمختلف الأفكار والتصورات.

وإذا قمنا بعملية مطابقة بين نظرية الانتزاع عند الصدر، وبين الفلاسفة المذكورين سابقا لوجدنا أن الصدر قد أقام نظريته هذه في التصور على أنقاض الفلسفة الإسلامية، فالمصدر الحسي الأول للتصورات عند الصدر قابلته المعرفة الحسية عند الفلاسفة المسلمين، ودور العقل في الابتكار قابلته المعرفة العقلية، أما التصورات والمعاني: فالتصورات الأولية قابلها ما يسمى بالمعنى الجزئي، والتصورات الثانوية قابلها المعنى الكلي.

وعليه يمكن القول إن نظرية الصدر في تفسير التصورات ليس بالنظرية أو الاكتشاف الجديد، بل هي تأكيد على وجهة نظر الفلسفة الإسلامية في تفسير التصورات والمفاهيم، هذا من جهة، من جهة ثانية يمكن تلخيص وجهة نظر الصدر في التصور فيما يلي:

إن اهتمام الصدر بالتصور جعله يخصه بالأسبقية في الدراسة على التصديق، والتطرق لمختلف المصادر والنظريات المفسرة له. كما تتجلى قيمة التصور في كونه أساس بناء المعارف والعلوم، فالمعرفة الصحيحة أساسها التصور الصحيح في الذهن، أما التصور الخاطئ سيصاحبه حتما معرفة خاطئة. وعلى هذا الأساس نجد الصدر يبحث عن المصدر

---

[1] –زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص222.

[2] - أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، ص399.

الصحيح لنشوء التصور في الذهن لأجل الوصول إلى معرفة صحيحة، هذا ما جعله يطرق باب النقد لمختلف النظريات المفسرة له بدءً بنظرية الاستذكار الأفلاطونية، ثم النظرية العقلية، فالنظرية التجريبية. هذا النقد ليس تحطيما للنظرية الكلاسيكية في المعرفة وإنشاء نظرية جديدة، بل هو محاولة لإظهار قصور بعض هذه النظريات في تفسير نشوء التصورات. فنقد الصدر مثلا للنظرية العقلية، ليس هدفه تحطيم العقل بقدر ما هو إعادة شرعية هذه الملكة في تفسير نشوء الأحكام والمفاهيم غير مقطوعة الصلة بموضوعات العالم الخارجي، فالعقل وحده غير قادر على تزويدنا بمختلف التصورات، ما لم يكن مدعوما بدور الحس الذي هو دائم الاتصال بما هو خارجي، لأجل توليد الانطباعات الأولى والتي تعتبر تمهيدا، وترتيبا أوليا ينطلق منه العقل لبناء تصوراته.

فالصدر بنقده هذا أراد أن يضع حدا لهيمنة المدرسة العقلية في تفسيرها للتصورات، والتي أبعدت بذلك العديد من المدارس والنظريات، خاصة منها النظرية التجريبية، والتي هي الأخرى كانت محل نقد من طرف الصدر، كونها جعلت من الحس مصدر جميع التصورات ردا على النظرية العقلية.

ولعل أهم نقطة تثبت مدى أهمية التصورات عند الصدر، هو دراسته لمبدأ العلية، ومحاولة الكشف عن المصدر الصحيح لتكوين هذا التصور في الذهن، والذي أرجعه كما أسلفنا الذكر إلى نظرية الانتزاع، فمعرفة الصدر الصحيحة لهذا المبدأ هو أساس تعليلنا الصحيح لمختلف المعارف والظواهر؛ لأن هذه الأخيرة قائمة على هذا المبدأ.

ومما لا يرقى إلى الشك، أن تصور العلية وكل تصورات الموجودة في الذهن ستصاحبها لا محالة أحكام ولا تبقى مادة خام في الذهن، وفي هذه الحالة تحول التصور إلى تصديق، والذي بدوره اختلفت النظريات في تفسير مصدره؛ فالعقليون يرون بأن العقل مصدر كل تصديقاتنا، والتجريبيون يرون بأن التجربة هي المصدر الأساسي للمعرفة التصديقية. فما هو موقف الصدر من العقل والتجربة باعتبارهما مصدرين من مصادر التصديق؟ وهل يمكن بناء المعارف وفق المذهبين العقلي والتجريبي؟ أم أن هناك مذهب آخر تُبنى من خلاله المعارف؟.

المبحث الرابع : مفهوم التصديق

يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور، وقيل إن العلم إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق.

" والتصديق فعل عقلي يستلزم نسبة الصدق إلى القائل، وضده الإنكار والتكذيب وهو عند المتكلمين أمر كسبي يثبت باختيار المصدّق، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه. والتصديق له درجات، فإن كان من تجويز لنقيضه سمي ظنا وإلا جزما واعتقادا، والجزم إن لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا، وإن كان مطابقا له ثابتا، أي ممتنع الزوال بتشكيك المشكك سمي يقينا وتقليدا"[1].

كما يعرفه **الصدر الشيرازي** في رسالته عن التصور والتصديق" التصديق هو التصور مع الحكم معناه التصور الذي يعينه هو الحكم"[2].

كما يعرفه باقر الصدر كما يلي :

" التصديق وهو الإدراك المنطوي على حكم كتصديقنا بأن الحرارة طاقة مستوردة من الشمس.

" وهذا النوع من الإدراك هو ما يحصل به الإنسان على معرفة موضوعية، فكل واحد منا يدرك عدة قضايا ويصدق بها تصديقا، ومن تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية، كما في قولنا الجو حار، ومن القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامين كقولنا الكل أعظم من الجزء، وتسمى هذه القضايا بالقضايا الكلية"[3].

---

[1] - عبد المنعم حنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص196.

[2] –الصدر الشيرازي: رسالتان في التصور والتصديق، تحقيق مهدي شريعتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص58.

[3] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص56.

المبحث الخامس: التصديق ومصادره الرئيسية وموقف الصدر منها.

1. المذهب العقلي:

إن المذهب العقلي يرجع جميع المعارف التصديقية إلى أساس واحد وهو العقل بجميع مفاهيمه، وعليه فالمعارف العقلية حسب الصدر تنقسم إلى طائفتين: " إحداهما معارف ضرورية أو بديهية، ونقصد بالضرورة أن النفس تضطر إلى الإذعان بقضية معينة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحتها، كقولنا النفي والإثبات لا يصدقان معا (الكل أكبر من الجزء) وغيرها"[1]. أما الطائفة الثانية" فهي معارف ومعلومات نظرية تستمد صحتها من معارف ومعلومات سابقة تستنبط منها مثل (الأرض كروية الشكل) الحركة سبب الحرارة، ولولا تلك المعارف السابقة الضرورية أو البديهية لما استطاع الذهن البشري أن يصل إلى معارف نظرية على الإطلاق"[2].

والعملية التي نستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة أطلق عليها الصدر " اسم الفكر والتفكير، الذي هو جهد يبدله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة، ويلجأ حينئذ إلى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركز عليه حكمه، ويجعله واسطة للتعرف واكتساب المعارف"[3]. فمعرفة حدوث المادة من قدمها مثلا: " متوقف على واسطة تعتبر خير دليل للوصول إلى المعرفة، فالربط بين الحدوث والمادة يكون عن طريق الحركة التي تعبر عن هذا الحدوث. وعلى هذا الأساس " يؤمن المذهب العقلي بأن الركن الأساسي للعلم بصفة عامة هو المعلومات العقلية الأولية أو العلل الأولى للمعرفة"[4]. وهي على نحوين: " أحدهما ما كان شرطا أساسيا لكل معرفة إنسانية بصورة عامة، وهو مبدأ عدم التناقض، وينص هذا القانون باختصار على أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين معا، وبلغة المنطق فمن المحال أن يكون الشيء ولا يكون في الوقت نفسه، لكن المبتدأ في دراسة الفلسفة قلما يتأثر بهذا المبدأ، فردّ الفعل المعهود لدى الطالب هو قوله بوضوح هذا الشيء بذاته، ليرد عليه صاحب المذهب العقلي بالتأكيد على أن هذا المبدأ ليس مستمد من التجربة، بل هو مبدأ أولي تفهمه كل الأذهان السوية بالحدس"[5].

---

(1) –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص68.

(2) –عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

(3) –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص69.

(4) - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

(5) –هنترميد: الفلسفة مشكلاتها وأنواعها، ص189.

" فهذا المبدأ لازم لكل معرفة، وبدونه لا يمكن التأكد من أن قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها، لأن التناقض إذا كان جائزا فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في الوقت نفسه الذي نبرهن فيه على صدقها؛ ومعنى ذلك أن سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف أنواعها"[1].

وبهذا المعنى " يكون مبدأ عدم التناقض أساس قيام العلوم وتطورها، أما النحو الثاني الذي تحدث عنه الصدر هو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كل واحدة منها سببا لطائفة من المعلومات"[2]. " وهو ما يؤسس لقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعضها الآخر؛ فإن كل معرفة إنما تتولد عن معرفة سابقة، وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأولية التي لم تنشأ عن معارف سابقة"[3].

وعلى ضوء التقسيم المقدم سابقا للمعارف إلى معارف ضرورية وبديهية، ومعارف نظرية، قام المذهب العقلي من خلالها على أساسين هامين هما:

أولا : " أن المعارف العقلية الضرورية هي المقياس الأول للتفكير البشري عامة باعتبارها الركيزة الأساسية التي لا غنى عنها، ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطئها على ضوئها.

ثانيا: أن السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها، من الكليات إلى الجزئيات، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأول وهلة أن الذهن ينقل فيه موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامة، يكون الانتقال والسير فيه من الخاص إلى العام"[4].

ويعتر المذهب العقلي هو المذهب المستحسن عند الصدر لجملة من الاعتبارات" أولها أن هذا المذهب يثبت العقل، بل والتجربة أيضا على أنه المذهب الصحيح في تفسيره لمصدر المعارف بأنها ترتكز على معارف قبلية سابقة، وأن القائلين بالتجربة هم أنفسهم لا يستطيعون أن يؤكدوا قاعدتهم القائلة" التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة".

---

[1] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص70.

[2] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] –المصدر نفسه، ص69.

[4] –المصدر نفسه، ص70.

ثالثا: أن المذهب العقلي يرى أن ميدان المعرفة أوسع من حدود الحس والتجربة، حيث إنه ينطلق إلى ما وراء المادة من حقائق، وبذلك يتحقق للميتافيزيقا إمكان المعرفة، كما أن هذا المذهب يؤمن بالاستحالة وعلاقة السببية"[1].

وأخيرا" فإن المذهب العقلي حسب الصدر لا ينكر دور التجربة الجبار في العلوم والمعارف البشرية، لكنه يعتقد بأن التجربة بمفردها لا تقوم بهذا الدور الجبار دون الاستعانة بالمبادئ البديهية كمبدأ أساسي تنطلق منه"[2]. فالتجربة لا تقرر نتائج وحقائق إلا بالاستعانة بالمعارف العقلية السابقة.

2. المذهب التجريبي:

بعد تطرقنا لوجهة نظر المذهب العقلي من مشكلة المعرفة ومصدرها الرئيسي، والتي اعتبرت العقل المصدر الأساسي لجميع المعارف، سنتطرق على وجهة نظر مخالفة لسابقتها، والتي تتمثل على وجه الخصوص في وجهة نظر المذهب التجريبي، التي ترى في التجربة المصدر الأساسي للمعرفة.

وعلى ضوء هذا التفسير للمعرفة خص الصدر هذا المذهب بالدراسة والنقد مبديا بذلك عديد المغالطات التي وقع فيها التجريبيون. فما هو موقف الصدر من وجهة نظر المذهب التجريبي القائلة بأن التجربة هي المصدر الأساسي للمعرفة؟.

يرى الصدر أن المذهب التجريبي " هو المذهب القائل بأن التجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف البشرية، ويستند في ذلك إلى أن الإنسان حين يكون مجردا عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف أية حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة، ولذلك يولد الإنسان خاليا من كل معرفة فطرية، ويبدأ وعيه وإدراكه بابتداء حياته العلمية، ويتسع علمه كلما اتسعت تجاربه، وتتنوع معارفه كلما تنوعت تلك التجارب"[3].

فالواضح من هذا النص أن التجريبيون يرفضون المعارف الفطرية التي تسبق التجربة، وأن هذه الأخيرة الأساس الوحيد للحكم الصحيح وقيام المعارف.

---

[1] - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر،الموقع نفسه.

[2] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص71.

[3] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

" وقد كانت لهذه الدعوة في تطبيق المنهج التجريبي على كل المعارف الإنسانية، وبدون الإقرار بأي معطيات عقلية سابقة بداية للصدر في مواجهة التجريبيين انطلاقا من مضمون فكر إسلامي مؤسس على الاستدلال العقلي بالدرجة الأولى، مقابل الفكر الوضعي التجريبي الذي أنكر ما وراء المادة، ولم يعترف بغير التجربة سبيلا إلى العلم الحق"[1].

وحتى تلك الأحكام التي ادعى المذهب العقلي أنها ضرورية، لا بد من إخضاعها للمقاييس والاعتراف بها بمقدار تحدده التجربة. ومن ثم تحدد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي، ويصبح من العبث كل بحث ميتافيزيقي على عكس المذهب العقلي تمام. من جهة أخرى، أن السير الفكري للذهن البشري يكون بصورة معاكسة لما يعتقده المذهب العقلي، فهو يسير من الخاص إلى العام، ومن حدود التجربة إلى القوانين والقواعد الكلية معتمدة بذلك على الطريقة الاستقرائية"[2] وهي طريقة الصعود من الجزئي على الكلي في عملية الاستدلال، رافضين بذلك مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام إلى الخاص، كما في الشكل الآتي من القياس: (كل إنسان فان، ومحمد إنسان، محمد فان). "فهذا الرفض يستند إلى أن هذا الشكل من الاستدلال لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن شروط الاستدلال هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات. إذن فالقياس بصورته هذه يقع في مغالطة (المصادرة على المطلوب)"[3].

وانطلاقا من هذا العرض المقدم للمذهب التجريبي قام الصدر برفضه لجملة من الاعتبارات: " أولها أن القاعدة القائلة بأن التجربة هي المعيار الأساسي لتمييز الحقيقة، هل هي معرفة أولية حصل عليها الإنسان من دون تجربة؟ أم هي كسائر المعارف مصدرها التجربة؟. فإذا كانت أولية بطل المذهب التجريبي، وإذا كانت هذه القاعدة محتاجة إلى تجربة، فمعنى هذا أن التجربة ليست مقياس منطقي مضمون الصدق، وعليه فقيام المذهب التجريبي كله متوقف على هذه القاعدة إن كانت خطأ سقط المذهب بسقوطها.

ثانيا: أن المذهب التجريبي عجز عن إثبات ما وراء المادة، بل اهتم بمظاهرها و أعراضها" [4].

---

[1]-محمد الكتاني:جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي الحديث، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص391.

[2] - محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص72.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] –المصدر نفسه، ص73.

أما الاعتراض الثالث الذي تقدم به الصدر في نقده للمذهب التجريبي، هو فكرة الاستحالة، هذه الفكرة التي يراها جون لوك بأنها فكرة حسية نابعة من التجربة، حيث يرى لوك أنه من الخطأ أن تقول" إن طفلا يحمل أفكار الاستحالة وبمعرفة هذا المبدأ وحده، وقبل أن يتلقى الخاصة بالأبيض والأسود، والحلو والمر، يمكنه أن يستنتج أن الشراب الذي يمتصه من ثدي مرضعته ليس له نفس الطعم الذي أحسه من قبل"[1]. فالطفل في هذه الحالة أدرك الحلو والمر عن طريق التجربة أو اللمس، وهذا ما جعله يميز بينهما.

إن هذا التبرير الذي قدمه لوك قوبل بالرفض من طرف الصدر، " حيث يرى بأن الاستحالة ليس مما يدخل في نطاق التجربة، ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكن عدم وجود الشيء لا يعني استحالته، كقولنا مثلا وجود بشر في المريخ من ناحية ووجود جزء أكبر من الكل من ناحية أخرى. وعلى ضوء هذا يكون للتجريبيين سبيلين: إما أن يعترفوا باستحالة بعض الأشياء، كالتي ذكرناها في الطائفة الثانية، وإما أن ينكروا مفهوم الاستحالة من الأشياء جميعا"[2].

" فإن آمنوا باستحالة أشياء كان ذلك الإيمان مستندا إلى معرفة عقلية مستقلة عن التجربة، وإن أنكروا الاستحالة لم يعد هناك فرق بين الطائفتين المذكورتين، وبالتالي سقط مفهوم الاستحالة، ولم يكن التناقض مستحيلا وجواز التناقض يؤدي إلى انهيار جميع المعارف والعلوم"[3].

أما الاعتراض الرابع، فتمثل حسب الصدر " في عجز المذهب التجريبي عن تعليل صحيح لفكرة العلية انطلاقا من إلغائه لفكرة الضرورة، فالتجربة لا يمكنها أن توضح لنا إلا التعاقب بين الظواهر، وأما سببية إحدى الظاهرتين للأخرى، والضرورة القائمة بينهما فهي مما لا تكتشفها وسائل التجربة مهما كانت دقيقة، ومهما كررنا استعمالها"[4].

---

[1]–J. Locke : essai, op.cit, p 43.

[2] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص 74، 75.

[3] –المصدر نفسه، ص75.

[4] –المصدر نفسه، ص76.

ولقد فسّر دافيد هيوم العلية بضرورة سيكولوجية حيث يرى" بأن التشابه بين الحالات يخلق في الذهن انطباعا جديدا هو النموذج الفعلي للفكرة، لأنه بالمرة عندما نلاحظ التشابه في عدد كاف من الحالات، فإننا نحس مباشرة باستعداد الذهن للانتقال من موضوع إلى ذلك الذي يرافقه عادة، وإدراك هذا الأخير بوضوح و أكثر حيوية في استدلالاتنا بسبب هذه العلاقة"[1]. إذن فالانطباع المقصود هنا عند هيوم هو العادة التي تولدت منه فكرة الضرورة التي يراها بأنها ذاتية الانطباع التي تولدت عنه." فالضرورة هي شيء ما يوجد في الذهن وليس في المواضيع"[2].

إن هذا التفسير برأي الصدر" يلزم أن لا نصل إلى قانون العلية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تحكم الرباط بين فكرتي العلة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك، بحيث يمكن أن نستنتج علاقة علّية وضرورة بين شيئين ولا يزداد يقينه شيئا فشيئا انطلاقا من عملية تكرار الحوادث"[3].كما لا تزداد كذلك علاقة العلية قوة من خلال عملية التكرار.

أما فيما يخص النقطة المثارة من طرف الصدر بعد سلسلة الحوادث المتتابعة في الخارج، فهي فكرة العلة والمعلول في الذهن، هل هي علاقة ضرورة بينهما أم علاقة اقتران أو مقارنة، فإن كانت علاقة ضرورية فقد تبت مبدأ العلية واعترف ضمنيا بقيام علاقة غير تجريبية بين فكرتين، وهي علاقة ضرورة، وإن كانت علاقة مقارنة فلم يحقق هيوم ما أراد في تفسير عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول"[4].

كما أن الضرورة السيكولوجية ليس فيها أي اثر للإلزام العقلي؛ أي عند حصول إحدى الفكرتين بمجرد حصول الفكرة الأخرى، وبالتالي يرى الصدر " بأن الضرورة في مبدأ العلية ليس ضرورة سيكولوجية، بل هي ضرورة موضوعية"[5].

---

[1]–DAVID Hume: Traité de la nature humaine, op. cit, p251.

[2]-IBID,p352.

[3] –محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص76، 77.

[4] –المصدر نفسه، ص77.

[5] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما يرى الصدر كذلك" بأن التداعي كثيرا ما يحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلية أحدهما للآخر، فليس الليل علة النهار، ولا النهار علة الليل. فلا يمكن إذن تفسير هذا العنصر بمجرد مجرد التعاقب المتكرر والمؤدي إلى تداعي المعاني"[1].

وإذا كانت الضرورة قائمة على علاقة الاقتران" فإن العلة والمعلول برأي الصدر يكونان مقترنين، ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر، كحركة اليد، وحركة القلم حال الكتابة، فإن حركة اليد وحركة القلم توجدان دائما في وقت واحد، فلو كان مرد الضرورة والعلية على استتباع إحدى العمليتين العقليتين للأخرى بالتداعي، لما أمكن أن تحتل حركة اليد مركز العلة دون حركة القلم، لأن العقل أدرك الحركتين في وقت واحد، فلماذا وضع إحداهما موضع العلة والأخرى موضع المعلول"[2].فإدراك العلاقة بهذا المعنى عقلي وليس خاضعا لرابطة تداعي المعاني .

إن هيوم" قد رفض التسليم بعلاقة العلية كحقيقة موضوعية، إذ لا سبيل إلى إثباتها عقليا ولا تجريبيا، واتجه على هذا الأساس إلى تفسيرها على أساس ذاتي نفسي، فبدلا من أن تكون الضرورة علاقة قائمة بين أكل الخبز والشبع، يتصورها هيوم علاقة قائمة في الذهن بين فكرة أكل الخبز والشبع"[3].

هذا الرفض يثير مشكلتين هامتين حسب الصدر: الأولى " أنه بالإمكان تصور العلية بمعنى الضرورة والحتمية باعتباره نسخة لانطباع معين، والثانية كيف يمكن أن نعتقد بموضوعية العلية دون أن تكشف لنا التجربة عن ذلك، ولا تكشف عن علاقة الضرورة.

إن المشكلة الأولى،لاقت الحل عند هيوم باكتشاف مصدر العلية في انطباعات الأفكار بدل انطباعات الحس. أما المشكلة الثانية، اعترف بها وعلى أساسها قرر بأن علاقة العلية ذاتية لا موضوعية"[4].

---

[1] – محمد باقر الصدر: فلسفتنا ، ص78.

[2] –المصدر نفسه، ص77.

[3] –محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء، ص115.

[4] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن تخلص هيوم من المشكلة الأولى باعترافه بإمكانية تصور العلية وضع الصدر في موضع سائل عن الواقع الموضوعي لتصور العلية، مفترضا بذلك" أن العقل لا يمكن أن يجيب لا بالسلب ولا بالإيجاب على هذه القضية، كقولنا مثلا: هل لفكرة العلية بين الحرارة والتمدد واقع موضوعي" [1].

ولكن هل يمكن للتجربة أن تقوّم هذا الواقع الموضوعي ؟ .

" إن الصدر يؤكد على أن هيوم لا يرى ذلك ممكنا لأنه لا يتصور أن بالإمكان الاستناد إلى التجربة والخبرة الحسية لإثبات شيء ما"[2] إلا إذا كان ذلك الشيء قد ظهر مباشرة في خبرتنا الحسية، وبالتالي فالصدر لا يختلف مع هيوم في معارضته لقبول مبدأ العلية بوصفه قضية قبلية فقط، بل يختلف معه أيضا في اعتقاده بأن مبدأ العلية لا يمكن الاستدلال عليه بالتجربة.

3. المذهب الذاتي في المعرفة:

بعدما تطرق الصدر إلى كل من المذهبين العقلي والتجريبي بالنقد والتحليل، اكتشف مذهبا ثالثا في نظرية المعرفة سماه المذهب الذاتي. فيا ترى ما هو مفهوم المذهب الذاتي في المعرفة؟ وما هو دوره في اكتساب المعارف وتوليدها؟.

قبل التطرق إلى تعريف المذهب الذاتي عند الصدر لابد من التعرض إلى المفهوم المعجمي له أولا.

يعرّف ابن سينا الذاتي " بأنه هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه، والذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال، وفهم ما هو ذاتي له وأخطر بالبال معه لم يكن أن نفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولا، كالإنسان والحيوان، فإنك إذا فهمت ما الحيوان؟ ، وفهمت ما الإنسان؟ ، فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولا أنه حيوان"[3].

---

[1] – محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، ص116.

[2] –المصدر نفسه، ص 117.

[3] –ابن سينا: النجاة تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص13.

كما يعرّف جميل صليبا الذاتي" بأنه المنسوب إلى الذات، ويطلق على ما يقوّم الموضوع ويلزمه اضطرارا، وهو جزء من الماهية منحصر في الجنس والفصل، وكل خارج عن الماهية فهو عرض، مثال ذلك النطق عند الإنسان فهو ذاتي له أي يخصه ويميزه"[1].

والمذهب الذاتي أو الذاتية " يطلق على الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل حكم وجوديا كان أو تقديريا إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية، فإذا كانت المسألة داخلة في علم ما بعد الطبيعة كان المقصود بهذا الاتجاه، إرجاع كل وجود إلى وجود الشخص المدرك، أو إرجاع كل وجود إلى وجود الفكر دون ما عداه من الأشياء، وهذا المعنى قريب من معنى المثالية، وإذا كانت المسألة داخلة في علم المنطق، دلّ هذا الاتجاه على الفلسفة التي تتكر القيمة الموضوعية للفرق بين الحق والباطل ، أو إلى الفلسفة التي ترجع اليقين إلى التصديق الفردي"[2].

"إن المذهب العقلي يؤمن بطريقة واحدة لنمو المعرفة البشرية حسب الصدر وهي ما تسمى التوالد الموضوعي، وهو أنه متى وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا، وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها، فمعرفتنا أن خالد إنسان فان، وأن كل إنسان فان، تتولد منها معرفة بأن خالد فان ، وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كل استنتاج يقوم على القياس الأرسطي"[3].

ومن هذا المنطلق العقلي في تفسير نشأة المعرفة الأساسية، جاء الصدر ليضع مذهب آخر يخالف المذهب العقلي، وحتى التجريبي، حيث يعرّف الصدر المذهب الذاتي بقوله:" أن بالإمكان أن تنشأ معرفة، ويولد علم على أساس معرفة أخرى دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التلازم بين نفس المعرفتين"[4].

---

[1] –جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص581.

[2] – المرجع نفسه، ص 583.

[3] - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص 134، 135.

[4] –المصدر نفسه، ص135.

لكن رغم أن هناك اختلاف بين المذهب العقلي والمذهب الذاتي، إلا أن هذا لا يمنع من وجود نقاط اتفاق بينهما." ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في الإيمان بوجود قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية مستقلة عن الحس والتجربة، وأن هذه القضايا تشكل الأساس للمعرفة البشرية"[1].

ويقسم على ضوء المذهب الذاتي المعرفة إلى ثلاثة أنواع:

" أولا: المعارف الأولية: وهي المعارف العقلية القبلية الضرورية، كمبدأ التناقض.

ثانيا: المعارف الثانوية: التي يتم الحصول عليها بطريقة التوالد الطبيعي، كنظريات الهندسة الإقليدية، ويمكن تسميتها بمعارف التوالد الموضوعي"[2].

ثالثا:المعارف الثانوية: التي يتم الحصول عليها بطريقة التوالد الذاتي كما في التعميمات الاستقرائية، وقد يسميها بمعارف التوالد الذاتي.

فهذا اللون الأخير لا يخضع لقواعد المنطق الأرسطي، الذي يأخذ بالقياس، والذي يربط شكليا بين القضايا، وعلى أساس موضوعي سبيلا إلى العلم اليقيني دون استقراء، بل الاستقراء يحتاج إلى منطق جديد يسميه الصدر المذهب الذاتي، ويكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الطبيعي معقولة"[3].

فالصدر هنا استطاع أن ينتقل بمسألة المنهج " من منهج القياس الأرسطي إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات بعد اكتشافه لمذهبه الجديد في المعرفة غير ما كان معروفا بين المذهبين العقلي والتجريبي"[4].

ومن أهم الأسباب الرئيسية التي جعلت الصدر يفكر في مذهب ثالث للمعرفة هو " اعتقاده بأن العلم الاستقرائي التجريبي؛ أي العلم بالتعميم القائم على أساس الاستقراء والتجربة، لا يمكن أن يفسر بطريقة التوالد الموضوعي، وأن المحاولة التي قام بها المنطق الأرسطي لإعطاء الاستدلال الاستقرائي شكلا قياسيا لكي يقوم على أساس التوالد

---

[1] –عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص122.

[2] - علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص223.

[3] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] - عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص122.

الموضوعي، لم تكن ناجحة، فهي ليست الطريقة الوحيدة التي يستعملها العقل في الحصول على معارف ثانوية، بل يستعمل إلى جانبها طريقة التوالد الذاتي"[1].

تجدر الإشارة إلى أن الشهيد الصدر، لم يقف عند مرحلة الاكتشاف وإنما عمم تطبيقات هذا المنهج إلى حقول معرفية شتى، حيث قام بإعادة بناء أصول الدين وفق هذا المنهج، واعتمد عليه أيضا في إثبات البارئ تعالى.

وفي الأخير يمكن القول إن كل معرفة ثانوية ينالها العقل وفق التوالد الذاتي للمعرفة تمر بمرحلتين: الأولى " هي مرحلة التوالد الموضوعي، التي تكون في دائرة الاحتمال الذي يتصاعد في قوته دون أن يصل إلى درجة اليقين، والثانية هي مرحلة التوالد الذاتي لتصل المعرفة الاحتمالية إلى درجة اليقين في كل التعميمات الاستقرائية، فالاتجاه الذاتي يركز على كيفية توليد المعرفة وإنتاجها، من خلال التجريد والاصطلاح المنطقي، وترميم الدليل الاستقرائي الذي بات يشكل عصب الأبحاث العلمية المعاصرة ومناهجها"[2].

---

[1] – عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي ، ص123.

[2] –علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ص223، 224.

الفصل الثالث

* تطبيقات نظرية المعرفة عند الصدر.

-المبحث الأول: الجانب الميتافيزيقـــــي(دور الدليل الاستقرائي في إثبات الصانع).
-المبحث الثاني : فلسفة التاريخ.
-المبحث الثالث: المسالة الاقتصادية واكتشاف المذهب الاقتصادي.

المبحث الأول: الجانب الميتافيزيقي(دور الدليل الاستقرائي في إثبات الصانع).

يعرّف السيد محمد باقر الصدر الاستقراء" بأنه هو كل استدلال يسير من الخاص إلى العام، وبهذا يشمل الدليل الاستقرائي الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة، والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة"[1].

"والفرق بين الملاحظة والتجربة، هو أن الملاحظة تتمثل في اقتصار المستقرئ على مشاهدة الظواهر على ما هي عليه في الطبيعة، أما التجربة فتعني التدخل الفعلي العملي في تعديل سير الطبيعة، لتبديل ظواهرها ومشاهدة ما ينشأ عن هذا التبديل، وبالتالي أراد الصدر أن يدخل الملاحظة والتجربة في تعريفة للاستقراء، وهذا أمر خالف فيه أرسطو والمنطق الأرسطي الذي لم يميز بصورة أساسية بين الملاحظة والتجربة في موضوع الاستقراء"[2].

وهذا ما جعل الصدر يهتم بنوع واحد من الاستقراء، وهو الاستقراء الناقص، حيث يقول:" إن الاستقراء في مفهومنا لا يمكن أن يقسم إلى استقراء كامل وناقص، لأننا نريد بالاستقراء كل استدلال يسير من الخاص إلى العام، بل تجيء النتيجة فيه مساوية لمقدماتها، ومن أجل ذلك يعتبر الاستقراء الكامل استنباطا لا استقراء، وإنما الاستقراء الذي يسير من الخاص إلى العام هو الاستقراء الناقص"[3].

والأساس الذي بنى عليه الصدر نقده للمنطق الأرسطي، هو أن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يستخدم للاستدلال على القضايا الكلية في العلوم استخداما منطقيا على أساس مبدأ عدم التناقض، ويلخص ذلك في حكمه أن الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياسا، فهو في الحقيقة دليل قياسي وليس دليلا استقرائيا"[4].

ولقد جاء الصدر بنقده هذا " حينما رأى بأن هناك ثغرة في الدليل الاستقرائي لا توجد في الدليل الاستنباطي، ففي الاستنباط يرتكز استنتاج النتيجة من مقدماتها دائما على مبدأ عدم التناقض، ويستمد مسوغة من هذا المبدأ لأن النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدماتها أو أصغر منها، فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة بصدق المقدمات. أما في حالة

---

(1) –محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص13.

(2) –عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

(3) - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص14.

(4) - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

الاستقراء، فإن الدليل الاستقرائي يقفز من الخاص إلى العام لأن النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدماتها، وليس مستنبطة فيها، وبالتالي الاستدلال صحيح من الناحية المنطقية"[1].

والغرض من نقد باقر الصدر للمنطق الأرسطي هو محاولته لدراسة الدليل الاستقرائي وفق مذهب آخر مخالف للمذهب العقلي والتجريبي، حيث يقول في هذا الصدد:"وإلى جانب دراسة الاستقراء على أساس المذهب العقلي والمذهب التجريبي، نريد أن ندرس الدليل الاستقرائي على أساس مذهب ثالث في نظرية المعرفة، نطلق عليه اسم المذهب الذاتي تمييزا عن المذهبين العقلي والتجريبي، ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاها جديدا في نظرية المعرفة، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين الذين يتمثلان في المذهبين العقلي والتجريبي كمصدرين من مصادر المعرفة، فهو لم يكن مع هذا ولا ذاك، وهذا ما حتم عليه إعطاء نظرة جديدة ومذهب جديد، يعالج فيه المعرفة بصفة عامة والدليل الاستقرائي بصفة خاصة، هذا الأخير الذي نال القسط الوافر من الدراسة، حيث كان الصدر يهدف من دراسته للاستقراء إلى استخدام هذا المنهج في الاستدلال على بعض القضايا الميتافيزيقية كإثبات وجود الله، وجعله الوسيلة الصحيحة للوصول إلى هذه الغاية. وكذلك اكتشاف الأسس المنطقية التي تقوم عليها مختلف العلوم كالعلوم الطبيعية، والعلوم الاقتصادية، وفلسفة التاريخ.

ونقطة البداية عند الصدر هو الجانب الميتافيزيقي، حيث عمد إلى إثبات وجود الله الصانع الحكيم لهذا الكون بواسطة الدليل الاستقرائي، ومن هذا المنطلق وجب علينا طرح التساؤلات التالية:

هل يمكن اعتبار كل الاستدلالات القائمة على الملاحظة والتجربة لها نفس الأسس المنطقية مع الاستدلالات القائمة لإثبات وجود الله؟ وما هي الدوافع التي جعلت من الصدر يستدل على وجود الله بالدليل الاستقرائي؟ وكيف يتم ذلك؟.

---

[1] –جميل قاسم: نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر،
http://www.al-minhaj.org/al-minhaj/almen17/men17005.htm-51k

يرى الصدر " أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي الأسس المنطقية نفسها التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات وجود الله الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال كأي استدلال علمي آخر استقرائي بطبيعته"[1].

فالصدر في هذه الحالة بقي محافظا على الأسس المنطقية نفسها التي تستدل بها العلوم في الوصول إلى نتائجها، وطبّقها في استدلاله على وجود الله الصانع الحكيم، متخذا بذلك جملة من الأسباب والدوافع إلى ذلك. فهو يرى" بأن الإنسان لا يحتاج لكي يؤمن بالله إلى استدلال عميق، لأن مسألة الإيمان مسألة فطرية وجدانية، لكن ظهور المذهب التجريبي وشيوع النزعة المادية في الفلسفة الأوروبية أنكرت طائفة من الفلاسفة أي موجود غير محسوس، ولم تؤمن بالمسائل الميتافيزيقية، فأقروا بوجود المادة فقط، ومظاهرها المتنوعة"[2].

كما انتشرت" هذه الأفكار وتبلورت وفق هذه النظرة المادية، مما جعلها عرضة للنشر من طرف أدباء ومثقفين ومفكرين، خصصوا حيزا كبيرا من التبشير بها بين الناس، هذا ما حجب الفطرة ولم يترك للوجدان أي فرصة للاستدلال، بل عملت هذه النظرة على تعكيره، هذا ما جعل الحاجة إلى الاستدلال أكثر من ضرورة من أجل سد الفراغ الذي كان الاستدلال الأبسط والأبده يترك ملأها الوجدان الطليق"[3]." أضف إلى ذلك أن العقل الحديث لم يعد يألف الاستدلال التقليدي وأدواته المعروفة، الذي كان متداولا بين المتكلمين فيما سبق، لأنه بعيد كل البعد عن الحياة اليومية ، وما تزخر به من استدلالات"[4].

ولأجل ذلك اعتمد الصدر على خطوتين:

" فالأولى هي صياغة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات عبر دراسة تحليلية معمقة دقيقة تعتمد على أدوات الرياضة، وتدخل في تفاصيل معقدة ترتبط بالأسس المنطقية والرياضية لقيمة الاحتمال. أما الخطوة الثانية في تطبيق منهج الدليل

---

[1] –محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص 507.

[2] –عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص139.

[3] –المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[4] –المرجع نفسه، ص141.

الاستقرائي في أكثر من حقل انطلاقا من الحياة الاعتيادية للإنسان على إثبات الصانع الحكيم"[1].

ويمر الدليل الاستقرائي عند الصدر في إثباته للصانع الحكيم بمرحلتين رئيسيتين: المرحلة الاستنباطية، والمرحلة الذاتية؛ أي مرحلة التوالد الموضوعي، ومرحلة التوالد الذاتي.

" ففي المرحلة الأولى يقوم الدليل الاستقرائي على أساس التوالد الموضوعي للفكر، لأن الدليل في هذه المرحلة يمارس عملية استنباط عقلي وفقا لقواعد التوالد الموضوعي للفكر التي يحددها المنطق الصوري"[2]. ويكون الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة مفسرا وفق نظرية الاحتمال، وقد بدأ الصدر نظريته في الاحتمال بعرضه تعريفين مشهورين للاحتمال: فالأول هو الاحتمال الافتراضي الذي نعبر عنه بقولنا بأن من المحتمل أن يكون فردا ما من فئة (ل) عضو في (ح)"[3] " كقولنا إذا كان الإنسان عراقيا فمن المحتمل بدرجة كذا أن يكون عراقيا، ففي هذه العبارة نتحدث عن يقين لا عن شك"[4].

أما الاحتمال الثاني فهو الاحتمال الواقعي؛ أي احتمال أن يكون هذا العضو بالذات من أعضاء الفئة (ل) منتميا إلى (ح) "[5]. فمثلا " عندما نأخذ عراقيا معينا، ولا ندري هل هو ذكي أو لا، فنقول من المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكيا"[6]. فالاحتمال هنا واقعي وشك حقيقي.

وعلى ضوء هذين التعريفين المشهورين للاحتمال استخرج الصدر تعريفا ثالثا يراه الأنسب لمعنى الاحتمال، يعتمد فيه على ما أسماه بالعلم الإجمالي، حي يعرفه الصدر بقوله:"ونريد به العلم بشيء غير محدد تحديدا كاملا، فإن العلم- أي علم- له معلوم، والمعلوم قد يكون مشخصا محددا كقولنا بأن الشمس طالعة، فهذا المعلوم لا يقبل الاحتمال،

---

[1] - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص251

[2] - عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص104.

[3] –محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص181.

[4] –المصدر نفسه، ص 178.

[5] –الصدر نفسه، ص 182.

[6] –المصدر نفسه، ص 178.

وقد يكون المعلوم غير محدد، ولا مشخص، كما إذا علمت بأن أحد أصدقائك الثلاثة بـــدون تعيين سيزورك. ويعتبر العلم في هذه الحالة إجماليا"[1].

فالعلم الإجمالي في العبارة الأخيرة يتكون من ثلاثة أطراف: وهي الزيارات الثلاث، وهي أطراف العلم الإجمالي التي تستبطن بطبيعتها الاحتمال.

والعلم الإجمالي عند الصدر على قسمين: أحدهما " العلم الإجمـــالي الـــذي تكـــون أطرافه متنافية؛ أي لا يحتمل أن يجتمع اثنان منهما في وقت واحد، وهذا ما يسميه الصـــدر بالعلم الإجمالي النافع"[2] " والقسم الآخر العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه غير متنافية؛ أي أنه من المحتمل أن يجتمع اثنين منهما"[3].

والعلم الإجمالي أيضا يتجلى في أربع صور رئيسية وهي:

"1. العلم بشيء غير محدد(كلي).

2.مجموعة الأطراف التي يعتبر كل عضو فيها ممثلا احتماليا للمعلوم؛ أي يحتمـــل أنه هو كذلك الشيء غير محدد.

3.مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف.

4. التنافي بين مجموعة الأطراف"[4].

وقد طبّق الصدر طريقة نمو الاحتمال لإثبات الصانع الحكيم، والعديد من الظـــواهر، هذه الطريقة " تتطلب افتراض علم إجمالي على نحو يكون عدد كبير من أعضائه وأطرافـــه مستنبطا للقضية الاستقرائية، فتصبح هي محور العديد من القيم الاحتمالية بقدر ذلك العدد من الأعضاء المستنبطين، أو المستلزم للقضية الاستقرائية، ولابد أن يكـــون العلـــم الإجمـــالي المفترض مرنا بشكل يزداد فيه عدد الأعضاء التي تتضمن إثبات القضية الاستقرائية، وينمو هذا العدد باستمرار تبعا لازدياد عدد التجارب والملاحظات من عملية الاســـتقراء، وبهـــذا يصبح نمو القيمة الاحتمالية للقضية الاستقرائية مطردا مع نمو الاستقراء وامتداده"[5].

---

[1] – محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء ، ص188.

[2] - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

[3] - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء،ص 188.

[4] – المصدر نفسه، ص190.

[5] –المصدر نفسه، ص141.

فالاحتمال " بهذا المعنى ينمو باستمرار، ويسير نمو الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي، حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جدا من الاحتمال، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين"[1].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، هل أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يحققها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى الاستنباطية تتحول إلى يقين في مرحلته الثانية، وهي المرحلة الذاتية؟. وبعبارة أخرى هل للاستقراء قدرة على إيجاد اليقين الموضوعي، وهل هناك مبررات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة من الجزم واليقين؟.

يرى الصدر " أن دراسة الدليل الاستقرائي على ضوء نظرية الاحتمال نجد أن درجة التصديق للقضية الاستقرائية التي يحددها في مرحلته الاستنباطية، هي درجة موضوعية لأنها مستنبطة دائما من درجات موضوعية أخرى للتصديق، غير أن هذه الدرجة هي اقل من اليقين دائما، لأن هناك قيمة احتمالية صغيرة تمثل الخلاف"[2].

إن قصور الدليل الاستقرائي في حصوله على اليقين في المرحلة الأولى لم ينقص من عزيمة الصدر في معالجة هذه المشكلة في مرحلة التوالد الذاتي، وذلك بافتراضه مصادرة مفادها افتراض أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية، ومضمون هذه المصادرة حسب الصدر هو :" كلما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإن هذه القيمة تتحول ضمن شروط معينة إلى يقين فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جدا، فأي قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحول هذه القيمة إلى يقين"[3].

إذن فمن شروط اليقين والجزم، هو فناء القيم الصغيرة أمام القيم الكبيرة، فالمحور يمتص القيم الصغرى، وتبقى القيمة الكبيرة التي تحقق اليقين. إذن فالاستقراء بهذه الطريقة له القدرة على بلوغ درجة اليقين وفقا لضوابط المصادرة المطروحة مسبقا.

---

(1) - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

(2) - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء،ص 366.

(3) –المصدر نفسه، ص368.

ولقد اتبع الصدر خمس خطوات رئيسية لتبيان كيفية تطبيق المنهج الاستقرائي لإثبات الصانع الحكيم:

- " نلاحظ توافقا مضطردا بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة، وبين حاجة الإنسان ككائن حي، وتيسير الحياة له، على نحو نجد أن أي بديل لظاهرة من تلك الظواهر يعني انطفاء حياة الإنسان وتوقفها على الأرض.

- هذا التوافق المستمر يمكن أن يفسر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة ، وهي أن نفترض صانعا حكيما لهذا الكون قد استهدف أن يوفر في هذه الأرض عناصر الحياة، وسير مهمتها، وهذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات"[1].

-" ننتقل بعد ذلك إلى الاحتمالات، فنتساءل إذا لم تكن تلك الفرضية ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعية، ومهمة تيسير الحياة دون أن يكون هناك هدف مقصود"[2]. فإن قلنا " بالاحتمال الثاني فذلك افتراض مجموعة هائلة من الصدف، وافتراض مشابه أو المادة غير الهادفة للفاعل الهادف الحكيم في كل الصفات ضئيل وبعيد جدا.

- إذن نرجح أن تكون فرضية الصانع الحكيم هي الصحيحة.

- نربط بين هذا الترجيح، وبين ضآلة الاحتمال التي توصلنا إليها في الخطوة الثالثة، الذي تزداد ضآلته كلما ازداد عدد الصدف التي لا بد من افتراضها فيه، وهكذا نصل إلى النتيجة القاطعة وهي أن للكون صانعا حكيما بدلالة آيات الاتساق في هذا الكون"[3].

" ويواصل السيد محمد باقر الصدر إثباته للصانع بالدليل الاستقرائي لرسم خطوات أربع لهذا الدليل، وذلك بواسطة المثال الآتي:

يقول الصدر:" نحن حين ندرس الفرضيات المتصورة بشأن تفسير مجموعة من الظواهر، كالمجموعة التي يتكون منها التركيب الفسيولوجي لإنسان معين كسقراط مثلا، يمكننا أن نفرض الفرضيات الأربع التالية:"[4]

---

[1] - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

[2] – المرجع نفسه، الموقع نفسه.

[3] – المرجع نفسه، الموقع نفسه.

[4] - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء،ص 442.

أولا:" فرضية تفسير تلك الظواهر على أساس من صنع ذات حكيمة.

ثانيا: فرضية تفسيرها على أساس أنها صدفة مطلقة.

ثالثا: فرضية تفسيرها على أساس أنها من صنع ذات ليست حكيمة، قد تصرفت تصرفا غير واع لا هادف فأوجدت تلك الظواهر"[1].

رابعا: فرضية تفسيرها على أساس علاقات سببية غير واعية ولا هادفة يفترض قيامها بين المادة وتلك الظواهر.

والمطلوب إثبات الأول من الأمور الأربعة، ونفي الفرضيات الثلاثة بالدليل الاستقرائي، إلى أن نصل إلى إثبات الفرضية الأولى، وهي أن تلك الظواهر من صنع ذات حكيمة"[2].

و إثبات هذه الفرضية، يرى الصدر أنه " لابد قبل كل شيء من تكوين فكرة عن كيفية تحديد القيمة للاحتمال القبلي للمطلوب؛ أي ما هي قيمة احتمال وجود ذات حكيمة تتمتع ما يتطلبه العمل الهادف من وعي ومعرفة لأجل الحصول على علم إجمالي بعدي، ينمي احتمال وجود هذه الذات الحكيمة بالطريقة الاستقرائية، وذلك انطلاقا من مقارنة بين قيمة الاحتمال القبلي والاحتمال البعدي، الذي ينمو بالطريقة الاستقرائية"[3].

ثم " بعد ذلك نفترض أولا أن نحصر الموقف اتجاه مجموعة الظواهر التي يمثلها التركيب الفيزيولوجي لسقراط في إطار الفرضيتين الأوليين لنحصل على علم إجمالي شرطه نفي الفرضية الأولى، فمثلا قولنا لو لم يكن هناك ذات حكيمة صنعت سقراط، لكان من المحتمل أن لا يوجد سقراط، أو يوجد بطريقة (أ) أو بطريقة (ب) أو بطريقة (ن) التي نرمزها إلى نفس الطريقة التي وجد بها فعلا، بكل ما تضم من خصائص وظواهر ، وإثبات ونفي، وبالتالي كل الاحتمالات تنفي صدق الشرط، وبهذا يحصل نفي الشرط؛ أي إثبات الفرضية الأولى"[4].

---

[1] – محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء،ص 442.

[2] - عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

[3] –محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص442.

[4] –المصدر نفسه، ص443، 444.

ولقد " اعتمد الصدر على إثبات الدليل الاستقرائي في هذه المسألة على القرآن الكريم، الذي استخدم هذا الدليل في كثير من آياته الداعية إلى التأمل والتفكير واستقراء الواقع بكل ما فيه من آيات كونية، وآيات في الأنفس"[1] كقوله تعالى (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَواتِ وَ الأرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الفُلْكِ التِي تَجْرِي فِي البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيْفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ والأرْضِ لآيَاتٍ لقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) البقرة الآية 164.

هذه الآيات دعوة لأصحاب العقول إلى تأملها ليعلموا أن الاتساق لابد أن يكون من صنع حكيم .

---

[1]-عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

المبحث الثاني: فلسفة التاريخ.

إن تطبيق المنهج الاستقرائي عند الصدر لم يتوقف عند حد الجانب الميتافيزيقي، وإثبات الصانع الحكيم فحسب، بل تعداه إلى غير ذلك من مجالات أخرى كفلسفة التاريخ، حيث أراد الصدر أن يجعل من هذه الأخيرة علما قائما على أسس وقواعد علمية، وذلك من خلال إضفائه اللمسة الاستقرائية في جل استدلالاته التاريخية، وتتبعه للظواهر التاريخية، واستقراء الأحداث منها.

ولقد كان القرآن الكريم السند الآخر الذي استعان به الصدر من أجل كشف القوانين والأحداث التي تسير حركة التاريخ، لأن القرآن فيه العديد من الشواهد التي تجعل من الإنسان يكتشف التاريخ والقوانين التي تسير مختلف الأحداث التي يعيشها. "ولقد كانت البداية الأولى للصدر في هذا المجال، البحث عن سنن التاريخ في القرآن الكريم، لأجل التأسيس لعلمي التاريخ والعمران البشري من منظور قرآني، وهذا إشارة واضحة إلى إيمانه الكبير بإسلامية العلوم الإنسانية، إذ يؤكد أن القرآن الكريم عطاء وافر في هذا الحقل،كونه بالدرجة الأولى كتاب صناعة الإنسان من جهة، وكونه حاكما على تراث النبوات السابقة من خلال مفهومي الهيمنة والتصديق والاستيعاب،ذو التجاور من جهة أخرى"[1].

"ومما يبهر الملاحظ أن القصص الحق في القرآن الكريم لا يمكن أن يكون مجرد استنساخ لما جاء في كتب العهدين حتى لو افترضنا أن أفكار هذه الكتب كانت شائعة ومنتشرة في الوسط الذي ظهر فيه النبي، لأن الاستنساخ يمثل دورا سلبيا فقط دون الأخذ والعطاء، بينما دور القرآن في عرض القصة إيجابي، فإنه يصحح ويعدل ويفصل القصة عما الصق بها من ملابسات لا تتفق مع فطرة التوحيد والعقل المستنير والرؤية الدينية السليمة"[2].

نفهم من كلام الصدر أن القرآن الكريم هو الذي يكفل المصداقية التاريخية لمختلف الأحداث والقصص وإزالة كل ما هو غامض عنها، لأنه لا يقوم على الاستنساخ بقدر ما

---

[1] –حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص147، 148.

[2] –المرجع نفسه، ص103.

يقوم على عملية التعديل والتصحيح، وبالتالي إعطاء الصورة الحقيقية للقصة أو الحادثة التاريخية، وإبعاد كل الزيف عنها.

ولتوضيح دور القرآن في فهم التاريخ، عالج الصدر هذه القضية على ضوء مجموعة من التساؤلات والإشكاليات. هل يمكن استخراج السنن التاريخية من القرآن واكتشافها؟ وما هي خصائص السنن التاريخية؟ وما دور الإنسان في حركية التاريخ؟.

تلكم هي جملة من التساؤلات التي كانت الشغل الشاغل لهذا المفكر الإسلامي الذي اعتمد على التدرج في حلها، " حيث بدأ في أول الأمر إلى إظهار الأهمية التي يوليها القرآن للتجربة التاريخية مستدلا بذلك على تعاطي ظاهرة الوحي مع الظاهرة البشرية ، فلما نضجت البشرية ووصلت مرحلة البلوغ قُدّمت لها آخر أطروحة إلهية تنطوي على خصائص يمكن أن توجه أي مرحلة عقلية بشرية قادمة، وشكلت هذه الخصائص الأرضية المناسبة لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة"[1]. فالقرآن كان له عامل الأسبقية في حقل السنن التاريخية، حيث يقول الصدر: " إن القرآن الكريم أول كتاب عرفه الإنسان أكد على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصرّ عليه وقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم"[2].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه كيف يفسر الإنسان التاريخ والأحداث؟ هل لطابع العفوية دخل في ذلك؟ أم أن الفاعلية تبعد العفوية في الشرح والتفسير والطرح؟.

إن الصدر كان واضحا في هذه النقطة، حيث يؤكد على أن" القرآن الكريم قاوم النظرية العفوية أو النظرية الغيبية الاستسلامية لتفسير الأحداث، الإنسان الاعتيادي كان يفسر أحداث التاريخ بوصفها كومة متراكمة من الأحداث يفسرها على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله تارة أخرى، وأنه لكي يستطيع أن تكون إنسانا فاعلا مؤثرا لابد لك أن تتعرف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكم فيها، وإلا تحكمت فيك وأنت مغمض العينين"[3].

إن تفسير الأحداث التاريخية حسب هذا الطرح لا يترك أي مجال للعفوية والعشوائية لأن هذين الصنفين في التفسير من صفات الإنسان العادي الذي ينظر إلى الحادثة التاريخية

---

(1) - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص148.

(2) –محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، مركز الأبحاث والدراسات، 1421، قم، ص117.

(3) –المصدر نفسه، ص67.

على أنها مجموعة من الأحداث متداخلة فيما بينها، أو بالأحرى كومة متراكمة يفسرها على أساس الصدفة أو الانصياع لأمر القضاء والقدر.

لكن حسب الصدر، اكتشاف السنن والقوانين التاريخية مرتبطة بالفاعلية الإنسانية التي تبحث عن هذه القوانين لجل التحكم فيها لا العكس من ذلك، فالقوانين والسنن هي التي تتحكم في حركة التاريخ، وقد دعم الصدر قوله بسند تاريخي هام" حيث أكد على محاولات دراسة التاريخ في هذا المجال تعزى إلى المسلمين أنفسهم، حيث قام ابن خلدون بمحاولة دراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه، هذه المحاولة كانت دفعا قويا للفكر الأوروبي في عصر النهضة الذي عمل على تجسيد هذه المفاهيم"[1].

وقد بدأ ابن خلدون في دراسته للتاريخ في ذكر فضائل هذا العلم وفوائده على الأمة، حيث يقول:" اعلم أن فن التاريخ غزير المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأسياد في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم"[2].

وقد كان ابن خلدون على وعي باختلاف هذا العلم عن التاريخ الذي لا يزيد عن الأخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها، ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها العميقة، ولكن ما الذي دفعه إلى أن يتجاوز التاريخ إلى علم جديد هي كثرة الأغاليط"[3] حيث يقول:" حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرويه في أحوال الدين والدينا، فهو محتاج على مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر، وتثبت يفضيان بصاحبها إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط"[4]. وهذا ما يتفق مع الصدر في محاولة تجاوز المزلات والأخطاء عن طريق عملية التمحيص والتدقيق في كل الأحداث التاريخية.

---

[1] - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص149.

[2] –ابن خلدون: المقدمة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن لنشر القرآن الكريم والكتب العلمية، دط، دت، ص6.

[3] –أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1996، ص136.

[4] –ابن خلدون: المقدمة، ص 6، 7.

ولقد أخذ الصدر كذلك بوجهة النظر الخلدونية في عدم الاعتماد على النقل في تفسير الأحداث التاريخية،ــ بل لا بد من إرجاعها إلى مصادرها، ومقارنتها بأشباهها.

وقد نادى ابن خلدون بهذه النظرة لسبب الأخطاء والمغالطات المذكورة سابقا، حيث يقول:" إن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، لا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق، وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل"[1]. كما أن من جملة الأسباب المؤدية إلى الوقوع في الأخطاء والمزلات حسب ابن خلدون، هو أن المؤرخين والمفسرين " لم يعرضوا هذه الأخبار على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[2].

وما يدلل على قول الصدر باعتبار ابن خلدون مصدر للعديد من الأبحاث التاريخية الأوروبية في عصر النهضة، هو رأي **نيكسون**، الذي قال :" بأن ابن خلدون لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع ، أو عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع، أو اكتشاف قوانين التقدم والتهور"[3].

وبعد تطرق الصدر إلى فضل ابن خلدون على فلسفة التاريخ تطرق إلى السنن التاريخية في القرآن الكريم، والتي هي متنوعة بتنوع الأحداث التاريخية، وتتجلى هذه السنن في قوله تعالى(لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ) يونس 49، وقوله أيضا(لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ) الأعراف 34." فالأجل في الآيتين الكريمتين قد أضيف إلى الأمة؛ أي إلى الوجود المجمعي للناس لا إلى هذا الفرد أو ذاك بالذات، وهذا يعني أن وراء الأجل المحتوم لكل فرد أجل آخر للأمة بوصفها

---

(1) - ابن خلدون: المقدمة، ص7.

(2) –المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) –أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص131.

مجتمعا تقوم بين أفراده العلاقات والصلات التي تفرضها المصالح المشتركة بينهم. إنّ هاتين الآيتين تعطيان فكرة كلية واضحة عن أن للتاريخ البشري سننا تتحكم به وهي غير السنن الشخصية"[4].

وكذلك قوله تعالى (وَرَبُّكَ الغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَّاخِذُهُمْ بِمَا كِسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمْ العَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدً لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاَ وَ تِلْكَ القُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمُهْلَكِهِم مَوْعِدَا) الكهف 58-59 وقوله أيضا (وَلَوْ يُؤَّاخِذُ اللّه النَّاسَ بِمَا كِسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ ولَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللّه كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيْرًا) فاطر 45.

يبين الله تعالى لنا أنه لو كان سبحانه يريد أن يؤاخذ الناس بظلمهم بما كسبوا من المعاصي والذنوب والآثام، لما ترك على ظهر هذه الأرض من دابة، ولأهلك الناس جميعا.

وكذلك قوله تعالى(وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الذِيْنَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّة وَاعْلَمُوا أنَّ اللّه شَدِيْدُ العِقَابِ) الأنفال 25.

فهذه الآية المباركة تتحدث عن سنة للتاريخ أوجدها الله تعالى في خلائقه، بحيث لا يأتي عقاب الله سبحانه أو عذابه ليقتص من الظالمين وحدهم، وإنما قد يصيب الجميع أو السواد الأعظم من الجماعة جزاءً بما كسبت تلك الجماعة في غالبيتها، من ثم سعيها بالفساد أو انحرافها عن طريق الحق عاصية بذلك أوامر الله تعالى ونواهيه"[1].

إن هذه السنن التاريخية المستخرجة من النص القرآني، تعد بمثابة الخطوة الأولى التي جعل منها الصدر واسطة لمعرفة خصائص السنن التاريخية والحقائق التي تقوم عليها. فما هي الحقائق التي تقوم عليها السنن التاريخية؟ وما هي خصائصها؟.

- **الاطراد**: "طابع الاطراد في السنة التاريخية يهدف إلى إيجاد شعور في الإنسان المسلم شعورا واعيا متبصرا، لا مستسلما ولا ساذجا، وذلك وفقا لمجرى أحداث التاريخ بصورة طبيعية"[2] كقوله تعالى (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيْلاً) الأحزاب

---

[4] –سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، دار الكتاب المصري، ط2، 1991، ص29.

[1] –سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ص33.

[2] –المرجع نفسه، ص36.

[62]، وقوله أيضا (وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللّه) الأنعام [34]؛ أي أن كلمة الله هي سنة من سنن التاريخ.

" فالاطراد يعني أن السنة التاريخية ليست علاقة عشوائية، وليست رابطة قائمة على أساس الصدفة والحظ والاتفاق، وإنما هي علاقة ذات طابع موضوعي"[(3)].

- ربّانية السنة التاريخية:

إن النصوص القرآنية حسب الصدر قد كشفت عن حقيقة أخرى وخاصية من خصائص السنن التاريخية، وهي الرّبانية، حيث يقول :" إن النصوص القرآنية أكدت على ربانية السنة التاريخية وعلى طابعها الغيبي، يستهدف شد الإنسان بالله سبحانه وتعالى عند استفاده من القوانين الموضوعية للكون وسننه، وهذا لا يعني انعزاله عن الله ،لأن هذه السنن والقوانين هي إرادة الله التي يمارس من خلالها قدرته وتدبيره في الكون"[(1)].

" وربّانية السنة التاريخية معناها أنها من خلق الله سبحانه وتعالى، وهي في علمه وبإرادته ومشيئته، وهذا يعني أن كل قانون من قوانين التاريخ أو سنة من سننه تدبير ربّاني، والاستفادة منها لا يمكن أن تكون إلا رهنا بأمر الله تعالى، فالله يظهر قدرته من خلال هذه القوانين والسنن باعتبارها تمثيلا لإرادته وحكمته"[(2)].

" فالتأكيد على ربّانية السنة التاريخية غايته لفت انتباه الإنسان وتوطيد علاقته مع الله من جهة، وتحسيسه بالاستفادة من مختلف القوانين والسنن التاريخية، فالإنسان في هذه الحالة وهو محور الحدث التاريخي في التفسير التاريخي، الذي غالبا ما يقع في الخلط بين الفعل الإلهي والفعل البشري في عملية التفسير. وقد عالج الصدر هذا الخلط، انطلاقا من تمييزه بين الاتجاه القرآني الموضوعي والاتجاه اللاهوتي"[(3)].

فالاتجاه اللاهوتي يتناول الحادثة ويربطها بالله، ويقطع صلتها مع بقية الحوادث، " فأغسطين مثلا يعد قطبا من أقطاب التفسير اللاهوتي للتاريخ، حيث يرى بأن العقيدة تقدم

---

(3) - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص150.

(1) –محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص71.

(2) - سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ص37، 38.

(3) - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص154.

للتاريخ تفسيرا كليا؛ أي تفسير بدايته وتوضيح ضرورته وتحدد نهايته أو غايته، وهي تفعل كل هذا بفضل مفاهيمها"[4].

" إن الله في حقيقة الأمر هو الذي يوجه ويتحكم في كل شيء كما يحلو له، وإذا كانت أسباب تدبيره خفية علينا، فهل معنى هذا أنها ظالمة، والإجابة بالطبع لا، وهذه الأسباب الخفية التي يتحدث عنها أغسطين لن تتضح إلا بالاستعانة بمفهوم لاهوتي آخر هو مفهوم العلم الإلهي الأزلي، حيث أن الله هو الأزلية، وعلمه كذلك، وهو ما جعل الله يتصور منذ الأزل ما سيحدث"[1].

" وقد ردّ أغسطين على القائلين بالتعاقب الدوري للتاريخ، ذلك أن الحوادث وفقا لهذا الرأي تميل إلى أن تتكرر، بينما اللاهوت المسيحي يجعل من صَلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق، ومن ثم عارض أغسطين القول بالتعاقب الدوري مؤكدا على أفردية الظاهرة التاريخية، ومن ثم استحالة تكرارها، فصَلب المسيح حادثة لن تتكرر"[2]. فأغسطين بهذا المعنى يربط الحوادث التاريخية بالله تعالى، ويجري القطيعة مع بقية الحوادث التاريخية الأخرى.

" بينما التفسير القرآني الموضوعي حسب الصدر يؤكد على أن القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات؛ أي عدم ربط الحادثة مباشرة بالله سبحانه وتعالى، بل يؤكد على وجود الروابط بين الحوادث التاريخية التي تعبر في الحقيقة عن حكمة الله وتدبره وحسن تكوينه للساحة التاريخية"[3].

- الساحة التاريخية:

إن سنن التاريخ هي تلك الضوابط التي تتحكم في عملية التاريخ، وتنشئ ما يسمى بالساحة التاريخية، " والمقصود بالساحة التاريخية، تلك الساحة التي تحتوي على جميع الحوادث والقضايا التي يهتم بها المؤرخون، ويسجلونها في كتبهم، ولكن السؤال الذي يطرح

---

[4]–زينب محمود الحضيري:لاهوت التاريخ عند القديس أغسطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر ط1، 1992، ص65.

[1] - زينب محمود الحضيري: لاهوت التاريخ عند القديس أغسطين ،ص108.

[2] –أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص170.

[3] - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص 152.

نفسه هل جميع الحوادث التاريخية محكومة بالسنن التاريخية، وتتميز عن سنن بقية حدود الكون الطبيعية؟ "[4].

في الحقيقة هناك جزء من هذه الحوادث تحكمه سنن التاريخ، وهناك ما لا يخضع لتلك السنن، بل تحكمها القوانين الفيزيولوجية أو الفيزيائية أو قوانين الحياة. مثلا " موت أبي طالب عم الرسول صلى الله عليه وسلم، وموت وخديجة أم المؤمنين في سنة واحدة يشكلان حادثة مهمة في التاريخ الإسلامي، ورغم ذلك فقد كانت محكومة بقوانين الحياة، فرضت الموت كالعجز مثلا؛ أي موتهما محكوم بقوانين فيزيولوجية"[1].

- **اختيار الإنسان**:

" إن محور تسلسل كثير من الأحداث والقضايا، إنما هو ناشئ عن إرادة الإنسان، هذه الحقيقة التأكيد عليها في مجال استعراض سنن التاريخ مهم جدا، إذ أن البحث في سنن التاريخ خَلَقَ وهْمًا، وهو التعارض بين فكرة السنة التاريخية، وفكرة اختيار الإنسان وحريته، هذا الوهم كان من الضروري للقرآن الكريم أن يزيحه، ومن هنا أكد سبحانه وتعالى على أن المحور في تسلسل الأحداث والقضايا إنما هو إرادة الإنسان"[2]. ويتجلى هذا في قوله تعالى(إِنَّ اللّه لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) الرعد 11. إن التمعن في هذه الآية الكريمة يجعلنا ندرك"أن التغيير يجب أن يكون نابعا من القوم بمباشرة تطبيق إرادتهم بتغيير ما بأنفسهم، لأن تغيير ما بالنفس يكون من نتائجه تغيير السلوك، وعند تغير السلوك سواءً من الأسوأ إلى الأحسن، أو من الأحسن إلى الأسوأ، فإن الله سبحانه وتعالى سيغيّر الأوضاع التي يعيشها هؤلاء الذين غيّروا سلوكهم وتصرفاتهم بحسب ما اختاروا لأنفسهم"[3].

" فالسنن التاريخية لا تجري فوق رأس الإنسان، بل تجري من تحت يديه، إذن هناك مواقف إيجابية للإنسان تمثل حريته واختياره وتصميمه، وهذه المواقف تستتبع أجزائها

---

[4] - سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ص 24.

[1] - سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ص 25.

[2] - حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، ص 152.

[3] - سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، ص 43.

المناسبة وتستتبع معلولتها المناسبة"[4]. فالسنن التاريخية تتعلق بدائرة إرادة الإنسان واختياره، وما عدا ذلك يخضع لقوانين وسنن أخرى.

المبحث الثالث: المسألة الاقتصادية (اكتشاف المذهب الاقتصادي)

بعد الدراسة التي أولاها الصدر لكل من الميتافيزيقا وفلسفة التاريخ في خضم نظرية المعرفة، أخذ منحى آخر في الدراسة، حيث اهتم بالمسألة الاقتصادية وعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي. فما هو مضمون المذهب الاقتصادي المُكتشف عند الصدر؟ وكيف تم الوصول إليه؟.

إن الصدر في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، يعتمد على طريق يختلف عن تلك الطرق التي مارستها المذاهب الاقتصادية الأخرى، انطلاقا من إحساس الباحث بوجود فارق أساسي بين المهمة التي سيواجهها في عملية إنجازه، وبين المواقف الاقتصادية للمذاهب الأخرى، حيث يقول الصدر:" إن العملية التي تمارسها دراستنا للمذهب الاقتصادي تختلف عن طبيعة العمل الذي مارسه الرواد المذهبيين الآخرون، فإن الباحث الإسلامي يحس منذ البدء بالفارق الأساسي بين موقفه من المهمة التي يحاول إنجازها، وموقف أي باحث مذهبي مارس عملية البحث المذهبي الاقتصادي"[1].

والسؤال المطروح، ما الذي جعل الصدر يبحث عن نظام اقتصادي يخالف به الأنظمة الاقتصادية الأخرى؟.

" إن السبب حسب الصدر يرجع إلى كون أن المفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز تم وضعه، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية، وإبراز ملامحه الأصيلة، ونفض غبار التاريخ عنها، والتغلب بقدر الإمكان عن إيحاءات التجارب غير الأمينة"[2].

فالصدر بهذا المعنى يريد تجاوز المعالم الاقتصادية الموضوعة والمنجزة سابقا، ومحاولة إظهار مختلف أوجهها الحقيقية، وكشف القناع عنها، ووجود هذه الأنظمة التي لا تعكس تطلعات الأمة الإسلامية، ولا تتماشى مع مقوماتها الشخصية، تعد الدافع الرئيسي الهام

---

[4] –محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية،ص74، 75.

[1] –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص367.

[3] –المصدر نفسه، ص368.

الذي أدى به إلى ضرورة التغلب بقدر الإمكان عن هذه التجارب غير الأمينة التي هي غريبة عن المجتمعات الإسلامية، وبالتالي وجب " التحرر على حد قول الصدر من أطر الثقافات غير الإسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء وفقا لطبيعتها واتجاهها في التفكير"[3].

كما أن الوصول إلى المذهب الاقتصادي الإسلامي عند الصدر يختلف عن طريقة الرأسماليين والاشتراكيين، يقول الصدر: إن العملية التي نمارسها هي عملية اكتشاف، وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية، فهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه"[1]، " فهو يوضح كيفية استخلاص وصياغة مذهب الإسلام الاقتصادي في ضوء معطيات القرآن الكريم والسنة الشريفة والتراث الفقهي، وأماط اللثام عن مجموعة المشكلات التي تمنى بها مثل هذه العملية الاجتهادية والسبل الكفيلة لتفادي الوقوع في تلك المشكلات التي تمنى بها مثل هذه العملية، بعد تحديد الإطار المرجعي النظري الذي يقوم على أساسه النسق العام لبناء المذهب"[2].

فما الفرق إذن بين اكتشاف المذهب وتكوينه؟ .

إن اكتشاف المذهب الاقتصادي يبدأ من القانون المدني لأنه يمثل طابقا فوقيا له، ويستمد منه اتجاهاته، أما " عملية التكوين فتمارس بصورة مباشرة وضع النظريات العامة للمذهب الاقتصادي،، وتجعل منها أساسا لبحوث ثانوية وأبنية علوية من القوانين ترتكز على المذهب، وتعتبر طابقا فوقيا بالنسبة إليه"[3]؛ أي تعتمد على عملية التدرج من الأساس إلى التفريعات، ومن القاعدة إلى البناء العلوي.

" إن عملية الاكتشاف التي يمارسها الصدر، هي نابعة من الاقتصاد الإسلامي، وإن كان بالإمكان أن نستنبطها بطريقة مباشرة من النصوص، غير أن الحصول على بعض النظريات من النصوص مباشرة حتم علينا حسب الصدر الرجوع إلى هذي الأحكام الذي نظم بها الإسلام العقود والحقوق"[4].

---

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[1] –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص368.

[2] – عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص74.

[3] - محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص369.

[4] –المصدر نفسه، ص370.

" وفي ضوء هذا المنهج المتبع في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي، نجد الصدر قد تغلب على المشكلات المنهجية التي كان يمنى بها البـــاحثون فـــي الفكـــر الاقتصـــادي الإسلامي، حيث تتجه أبحاثهم نحو الاتجاه التجزيئي، فتارة نرى أن المذهب الاقتصادي فـــي الإسلام يتطابق مع الرأسمالية، وتارة أخرى مع الاشتراكية، لكن الأكيد أن هذه الدراسات لم تتقدم ولو خطوة واحدة إلى الأمام لأجل تأصيل الهيكل العام والأركـــان الأساســـية لهـــذا النظام"[1].

" غير أن الصدر تبنى النظرة الكلية الموضوعية وما تنتهي إليه هـــذه النظـــرة مـــن تأصيل الموقف النظري العام للإسلام من شؤون الحياة الاجتماعية المختلفة، حيث نظر إلى الإسلام ككل مترابط متسق متوازن في مختلف الدراسات، الذي يحقق للفكر الإسلامي مـــن خلالها فتوحات هامة، وينقله نقلة كبيرة إلى آفاق جديدة لا يمكن أن يصلها لو ظل يتحرك في إطار النظرة التقليدية التجزيئية" [2].

والمذهب الاقتصادي عند الصدر قائم على مجموعة الأبنية الفوقيـــة المســـاهمة فـــي عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي، وتعتبر اللبنات الأولى لأية نظرية اقتصادية أو تنظيـــر اقتصادي. وقد حدد الصدر بنيتين رئيسيتين إضافيتين على بنى أخرى إضافية ثانوية.

" أولها القانون المدني : والقانون المدني حسب الصدر هو التشـــريع الـــذي يـــنظم تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد، وحقوقهم الشخصية والعينية، وعلى هذا الأســـاس لا يمكن أن يعتبر المذهب الاقتصادي نفس قانونه المدني"[3]. فالرأسمالية مثلا بوصفها المذهب الاقتصادي لدول كثيرة في العالم ليست هي نفس القوانين المدنية في تلك الدول.

كما يؤكد الصدر على نقطة هامة، وهي عدم الخلط بين المذهب والقانون، كـــون أن التشريعات والقوانين ليست مستمدة من المذهب، هذا ما جعل العديد من المفكرين المســـلمين يقعون في نفس الخلط لأجل الخروج بمذاهب اقتصادية، حيث يقول:" ولأجل هذا يكون مـــن الخطأ أن يقدم الباحث الإسلامي مجموعة من أحكام الإسلام التي هي في مســـتوى القـــانون

---

[1] - عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص 69.

[2] –المرجع نفسه، ص70.

[3] –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص363.

المدني حسب مفهوم اليوم ويعرضها طبقا للنصوص التشريعية الفقهية بوصفها مذهبا اقتصاديا إسلاميا"[4].

لكن إذا كان القانون غير مستمد من المذهب، هل يمكن الفصل بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني؟.

إن قول الصدر بعدم الخلط بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني لا يعني بأي حال من الأحوال الفصل بينهما، بل هناك رابطة تجمع بينهما.

" ونحن حين نؤكد على ضرورة التمييز بين الكيان النظري للمذهب الاقتصادي، وبين القانون المدني، لا نحاول بذلك قطع الصلة بينهما، بل نؤكد على العلاقة المتينة للمذهب بالقانون"[1].

" هذه العلاقة هي علاقة اندماج في مركب عضوي نظري واحد، فالمذهب الاقتصادي بنظرياته وقواعده يشكل قاعدة لبناء فوقي من القانون، ويعتبر عاملا مهما في تحديد اتجاهه العام، وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بدوره بناءً علويا لقاعدة ترتكز عليها، فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري، فالقانون هو الطابق العلوي منها الذي يتكيف وفقا للمذهب، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب"[2].

أما ثاني الأبنية الفوقية للمذهب الاقتصادي المكتشف عند الصدر هو النظام المالي: فبعد تطرقه للقانون المدني باعتباره إحدى البنى الفوقية المهمة في تشكيل المذهب الاقتصادي، ركز اهتمامه على عنصر آخر لا يمكن إهماله بأي حال من الأحوال، فالنظام المالي هو ثاني بنية من الأبنية العلوية، حيث يرى الصدر" من الضروري بهذا الصدد أن نضيف إلى القانون المدني النظام المالي أيضا بوصفه أحد الأبنية الفوقية للمذهب الاقتصادي، وتكثيف مقتضياته، فكما يمكن الاستفادة في عملية الاكتشاف من إشعاعات المذهب المنعكسة على القانون المدني، كذلك يمكن الاستفادة من إشعاعات مذهبية مماثلة في النظام المالي"[3]، وذلك " انطلاقا من تأثير فكرة الدومين، وهي الأموال المملوكة للدولة كالأراضي بالناحية

---

[4] – المصدر نفسه، ص 364.

[1] – محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص364.

[2] –المصدر نفسه، ص365.

[3] –المصدر نفسه،ص371.

المذهبية، حيث كادت أن تختفي تحت تأثير الحرية الاقتصادية عندما ساد النظام الرأسمالي، لكن الدولة اعتمدت على الضريبة في ماليتها العامة للمحافظة على إيراداتها، ثم استأنف الدومين وجوده وأصبح مصدر مهم بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكية نحو التأميم"[4].

" هذا المثال يوضح لنا بحق الصلة بين المذهب والمالية العامة، حيث أن " إيرادات الدولة تختلف وظيفتها تبعا لنوع الأفكار المذهبية التي تأثرت بها، فالمظاهر الاقتصادية تبرهن على تكييف المالية العامة للمجتمع تبعا لقاعدة مذهبية"[1].

إن تركيز الصدر على القانون المدني، والنظام المالي كبنيتين علويتين، لا يعني هذا بالمرة استبعاده لمجموعة من القواعد الأخرى الداخلة في اكتشاف تأسيس المذهب الاقتصادي التي لها بحق كل الأهمية والأحقية بالدراسة، فما هي هذه القواعد؟ وما مدى أهميتها في بناء المذهب الاقتصادي الإسلامي؟.

إن من جملة القواعد والأسس التي يقوم عليها المذهب الاقتصادي المكتشف عند الصدر، هي عملية التركيب بين الأحكام والمفاهيم ومنطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي.

-التركيب بين الأحكام:

يرى الصدر أنه حين نتاول مجموعة من أحكام الإسلام التي تنظم المعاملات، ويتحدد الحقوق والالتزامات نجتازها إلى ما هو أعمق إلى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام"[2].

" إن دراسة الصدر لأحكام الإسلام بشتى أنواعها سواء كانت أحكام معاملات أو حقوق، كان الهدف منها هو الوصول إلى الأسس الرئيسية في تشكيل المذهب الاقتصادي، واضعين مسبقا في الحسبان أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة، ترتبط بنظريات أساسية ترتبط بتطورات رئيسية لأحكام الإسلام وتشريعاته في مجال الحياة الاقتصادية، وترتبط بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي في الإسلام"[3].

إذن بعد اكتشاف القواعد والأحكام المشكلة للمذهب الاقتصادي، كيف يمكن دراستها؟ هل ندرس كل حكم بمعزل عن الآخر؟ أم نتبع الجانب التركيبي بين الأحكام والمفردات؟.

---

[4] – المصدر نفسه، ص 381.

[1] -محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص382.

[2] –المصدر نفسه، ص373.

[3] - عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص373.

يرى الصدر " أنه يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام بصورة منعزلة ومستقلة عن الأحكام الأخرى، لأن طريقة العزل أو الانفرادية في بحث كل واحد من تلك الأحكام إنما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، كما يحتم علينا أن ننجز عملية تركيب بين المفردات؛ أي أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءً من الكل، وجانبا من صيغة عامة مترابطة لينتهي إلى اكتشاف القاعدة العامة من خلال الكل أو المركب" [1].

فالعلاقة الموجودة بين الأحكام هي علاقة ترابط، وتركيب فيما بينها، لا تميز ولا انعزال لأن هذين الأخيرين لا يوصلان إلى عملية الاكتشاف، لكن الصدر يرى بأن العملية التركيبية لا تكون بطريقة عشوائية، بل تكون حين التأكد من صحة هذه الأحكام شرعا، حيث يقول:" لابد بعد التأكد من صحتها شرعا أن تدرس مترابطة، ويركب بينها ليتاح لنا الخروج منها بالقاعدة الإسلامية"[2].

-**المفاهيم**: يعتبر الصدر المفاهيم بمثابة جزءً هاما من الثقافة الإسلامية، والمفهوم عند الصدر" كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعا كونيا أو اجتماعيا أو تشريعيا، فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعبير عن مفهوم معين للإسلام عن الكون"[3]، قال تعالى (ولِلـه مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيْطًا) النساء 127، فالمفاهيم هي وجهات نظر وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقته أو أي حكم من الأحكام الشرعية، والمذهب الاقتصادي مليء بالمفاهيم المتعلقة بالحياة الاقتصادية.

" ولتوضيح دور المفاهيم في تحديد معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام، استند الصدر إلى مفهوم الإسلام للملكية القائل بأن الله تعالى استخلف الجماعة على المال والثروة في الطبيعة، وجعل تشريع الملكية الخاصة أسلوبا يحقق الفرد ضمنه متطلبات الخلافة"[4].

" هذا المفهوم يهيئ الذهنية الإسلامية، ويعدّها لتقبل نصوص الشريعة التي تحد من سلطة المالك وفقا لمتطلبات المصلحة العامة للجماعة، لأن الملكية بموجب ذلك المفهوم

---

(1) –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص373.

(2) –المصدر نفسه، ص374.

(3) –المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) –المصدر نفسه، ص375.

وظيفة اجتماعية نسبها الشارع على الفرد ليساهم في حمل أعباء الخلافة التي شرف بها الله الإنسان"[5].

-منطقة النزاع في التشريع الاقتصادي:

يرى الصدر" أنه حينما نقول منطقة فراغ فإنما نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام الذي عاشته الأمة في عهد النبوة"[1].

هذا يعني أن منطقة الفراغ تخص الشريعة وجميع نصوصها وأحكامها، وليس واقع الأمة الإسلامية في فترة النبوة، لأن ملء النبي لهذا الفراغ ليس بصفته نبي، بل بصفته ولي أمر، تعامل مع ظروف الحياة المعاشة، وعليه فوجود منطقة الفراغ يقابلها مباشرة النصوص والأحكام التي تشكل المذهب لسد الفراغ وملئه، فهي بذلك الدافع الرئيسي لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي وفقا لظروف المعيشة في فترة ما.

إذن فالمذهب الاقتصادي الإسلامي قائم على مجموعة من الأسس والمبادئ، وهذه الأخيرة كانت بمثابة الدعامة الأولى التي انطلق منها الصدر في وضع أركان الاقتصاد الإسلامي، والتي هي مبدأ الملكية المزدوجة، ومبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود والعدالة الاجتماعية.

" فالملكية المزدوجة تعني أن النظام الإسلامي يقرر الأشكال المختلفة للملكية في آن واحد، فهو يؤمن بالملكية الخاصة والملكية العامة"[2]. أما مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود عكس النظام الرأسمالي الذي يمارس فيه الأفراد حريات محدودة والنظام الاشتراكي الذي يكرس حرية الجميع"[3].

" أما العدالة الاجتماعية، فهي قائمة على مبدأين: مبدأ التكافل العام، ومبدأ التوازن الاجتماعي، وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي تتحقق القيم الاجتماعية العادلة"[4].

---

[5] –المصدر نفسه، ص376.

[1] –محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص378.

[2] –المصدر نفسه، ص280.

[3] –المصدر نفسه، ص282.

[4] –المصدر نفسه، ص287.

الفصل الرابع

* موقف الصدر من المعرفة.

-المبحث الأول: قيمة المعرفة عند ديكارت وموقفه منها.
-المبحث الثاني: قيمة المعرفة عند باركلي وموقفه منها.
-المبحث الثالث: يقينية المعرفة عند الصدر.

المبحث الأول : قيمة المعرفة عند ديكارت وموقف الصدر منها.

بعد أن تطرقت إلى نقد الصدر لمختلف النظريات العقلية والتجريبية في التصور والتصديق، ثم إعطاءه البديل والمتمثل في نظرية الانتزاع في إطار ما سمي بالمذهب الذاتي للمعرفة، أعطى أيضا نموذجا خاصا انطلاقا من تطبيقات هذه النظرية في شتى العلوم الأخرى كاليتافيزيقا، والميدان الاقتصادي وفلسفة التاريخ، وانطلاقا من هذا التطبيق استخرج الصدر القيمة الأساسية للمعرفة من خلال عرضه للعديد من آراء المفكرين والفلاسفة، ولعل من أبرز هؤلاء المفكرين نجد الاتجاه العقلي بزعامة ديكارت، والمثالي بزعامة باركلي، وقد كان تركيزنا على هذين العنصرين بالدراسة نظرا للنقد الذي تعرضا له من طرف الصدر.

فيا ترى ما هي قيمة المعرفة عند ديكارت، وما موقف الصدر منها؟ .

إن الشك عند **ديكارت** هو ما يسمى بالشك المنهجي، وقد مرّ هذا الشك بثلاث مراحل، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن قيمة المعرفة عند ديكارت تكمن أساسا في الشك.

هذا الشك هو الموصل الوحيد للحقيقة التي يريدها ديكارت، والشك عند ديكارت مرّ بثلاث مراحل أساسية:

فالمرحلة الأولى هي الشك في الحواس والمعرفة الحسية، فالحواس خداعة حسب ديكارت، والذي يقول في هذا الصدد: " وهكذا فإني لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحيانا فرضت أن لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس"[1].

أما المرحلة الثانية فهي "الشك في الأحلام، فلا يمكننا أن نتأكد من أن ما يتراءى لنا في أحلامنا يماثل ما يجري في العالم الواقعي"[2].

إذن فديكارت بهذا العنى ليس له الثقة لا في الحواس من جهة ولا في أحلام اليقظة من جهة أخرى. وفي ذلك يقول ديكارت: " وأخيرا لمّا لاحظت أن جميع الأفكار التي تعرض لنا في اليقظة قد ترد علينا في النوم، دون أن يكون واحدا منها صحيحا، عزمت على أن أتظاهر بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن أصدق من ظلالات أحلامي، ولكن سرعان ما لاحظت وأن أحاول على هذا المنوال أن أعتقد بطلان كل شيء"[3].

---

[1]–رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ص43.

[2]–راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط2، 2003، ص22.

[3]–رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ص44.

أما المرحلة الثالثة "هو الشك في الاستدلال عن طريق افتراض شيطاني ماكر الذي يبدل كل ما في وسعه ليضله"[1].

لكن ديكارت يرتقي بشكه هذا ولا يبقى حبيس الشك الافتراضي الشيطاني إلى مرحلة الضمان الإلهي، " ذلك أن المعرفة التي غرسها الله في الإنسان عند خلقه، هي الضامنة لوضوح أفكاره وتمييزها لأن الله صادق لا يكذب ولا يخدع ويحول دون أن يتسلط روح خبيث يضل الإنسان في أهم قضية في حياته هي إمكان المعرفة، ولذلك فإن المعرفة تتأسس في إمكانها ويقينيتها على معرفة الإنسان لذاته ومعرفته لله"[2].

كما أن ديكارت كان يشك في الأدلة الرياضية وذلك من خلال قوله" وكذلك لما وجدت أن هناك رجال يخطئون في استدلالاتهم حتى في أبسط مسائل الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات وإن كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس اعتبرت باطلا كل استدلال كنت أحسبه من قبل برهانا صادقا"[3].

"لكن حجر اليقين عند ديكارت ينطلق من الذات العارفة إلى الذات الموجودة، أو من الذاتية إلى الموضوعية، أو من الفكر إلى الوجود بدأ بذاته واستدل على وجودها من حقيقة أنا أفكر أنا موجود لأنها هي الحقيقة الواضحة والتي يثبتها ديكارت عن طريق فكرة الله مباشرة دون واسطة"[4].

فالحقيقة التي لا يراودها أي شك هي أنا أفكر إذن أنا موجود هي الفكرة الوحيدة الواضحة يقول ديكارت:" ولما رأيت أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود هي الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين مهما يكن فيها من شطط حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي كنت أفتش عنها"[5].

أما فيما يخص جواز الشك في وجود الله هنا فديكارت " يؤكد على ضرورة التمييز بين شك يتعلق بالعقل وآخر بالإرادة؛ بمعنى أن يشك الناس في وجود الله شكا عقليا مادامت عقولهم عاجزة على ذلك، ولا مانع أن يؤمنوا بها إيمانا راسخا، وذلك بمعرفة الحقيقة معرفة

---

[1]- أحمد محمود صبحي و صفاء عبد السلام جعفر: في فلسفة الحضارة،دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص127.

[2]– راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، ص125.

[3]–رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ص43، 44.

[4]- راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، ص 118، 119.

[5]- رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ص 44.

أدق وأكبر يقينا دون حصول شك في العقيدة"[1]، وبالتالي فالشك عند ديكارت هو شك منهجي يرجى من خلاله الحكم في أول الأمر. " والشك كذلك فعل من أفعال الإرادة فهو ينصبّ على الأحكام لا على التصورات والأفكار في ذاتها من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة، بل الصادق أو الكاذب هو الأحكام التي نطلقها على الأفكار"[2]، وبالتالي إذا انصب الشك على الحكم كان غايته دوما مناشدة الحقيقة.

بعد عرض الصدر لموقف ديكارت في قيمة المعرفة والمتمثل أساسا في الشك المنهجي الموصل إلى الحقيقة، اتخذ الصدر من هذا المنهج مادة خصبة لتوجيه جملة من الانتقادات للفيلسوف العقلي. فما هو إذن موقف باقر الصدر من قيمة المعرفة عند ديكارت؟.

لقد بدأ الصدر نقده لديكارت انطلاقا من القاعدة الشهيرة أنا أفكر إذن أنا موجود، حيث يرى الصدر " بأن هذه القاعدة لا يمكن أن تعتبر أسلوبا من الاستدلال العلمي على وجود الإنسان المفكر ذاته فليس للإنسان أن يبرهن على وجوده عن طريق فكره، فحين يقول أنا أفكر أنا موجود، إن كان يريد أن يبرهن على وجوده بفكره الخاص فقط فقد أثبت وجوده الخاص، وأما جعله الفكر المطلق دليلا عل وجوده فهو خطأ، لأن الفكر المطلق يحكم بوجود مفكر مطلق لا مفكر خاص، فالوجود الخاص لكل مفكر يجب أن يكون معلوما بصرف النظر عن كل الاعتبارات بما فيها شكله وفكره"[3].

أما النقطة الثانية التي أثارها الصدر في نقده لديكارت وهي إقامة ديكارت صرح الفكر كله على نقطة واحدة، "وهي أن الأفكار التي خلقها الله في الإنسان تدل على حقائق موضوعية، فلو لم تكن مصيبة لكان الله خادعا، والخداع مستحيل عليه، وبالتالي يتضح حسب الصدر خلط ديكارت بين المعرفة التأملية والمعرفة العلمية في برهانه، فالخداع مستحيل ترجمة غير أمينة للخداع قبيح، هذه الأخيرة فكرة عملية إذن كيف يشك ديكارت في كل شيء ولم يشك في هذه المعرفة"[4].

---

[1]–عثمان أمين: ديكارت، ص124.

[2]–المرجع نفسه، ص121.

[3]–محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص107.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما أن الصدر يرى" بأن ديكارت لا مبرر له في إيمانه بصدق المسألة الإلهية والتي لا تحتاج لأي برهان، بل العكس من ذلك هذه القضية تحتاج بدورها إلى إثبات لتكون مضمونة الصدق"[1].

لكن ما يؤخذ على الصدر، هو عدم خوضه في فكرة الله والحقيقة الموضوعية التي تدل عليها، حيث لا نجد مناقشة هذه الفكرة من طرف الصدر، حيث لاحظ الخلط بين الفكرتين إلا أنه لم يحرك ساكنا في توضيح هذا الخلط مكتفيا بالقول:" وأخيرا فلسنا بحاجة لتوضيح خلط آخر صدر من ديكارت بين فكرة الله والحقيقة الموضوعية التي تدل عليها"[2].

كما أن الصدر لم يغص في مناقشة بعض أفكار ديكارت، بل عمد في تحليله إلى إبداء وجهات نظر لا تحليلات عميقة لهذا المفكر، وذلك باعترافه شخصيا، حيث يقول:" وليس هدفنا بالفعل التوسع في مناقشة ديكارت وإنما عرض وجهة نظر في قيمة المعرفة الإنسانية"[3]. كما أن الصدر وصف ديكارت بصاحب الشك المطلق في قوله:" ويؤكد ديكارت على ضرورة هذا الشك المطلق"[4] .

لكن في الحقيقة لم يكن شك ديكارت مطلقا طلاقية الشك اللاإرادي باعترافه وقوله:"وما كنت في ذلك مقلّد الربيين الذين لا يشكون إلا للشك، ويتظاهرون دائما بالتردد لأن غرضي كله عكس ذلك لا يرمي إلا إلى الظفر باليقين"[5].

وبالتالي فشك ديكارت إرادي مقصود غايته الوصول إلى الحقيقة، وليس شكا مهدما للمعرفة الإنسانية.

---

[1]- محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص 108.

[2]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، ص108.

[4]– المصدر نفسه، ص104.

[5]–رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ص37.

المبحث الثاني: قيمة المعرفة عند باركلي وموقفه منها.

بعد تطرق الصدر لقيمة المعرفة عند ديكارت وإبداء موقفه منها، طرق مجددا باب المثالية الحديثة بزعامة المفكر **باركلي**، حيث كان للصدر موقف آخر لهذا المذهب المثالي متخذا من باركلي نموذج لنقذه. فما هي قيمة المعرف عند باركلي؟ وما موقف الصدر منها؟.

إن باركلي في كتاباته وخاصة خالف موقفا تقليديا، هذا الموقف الذي يرى بأن وجود الأشياء في الخارج مفارقا للعقل، غير أن باركلي يرى العكس من ذلك، حيث يرى" بأنه لا يوجد شيء محسوس خارج العقل"[1] ، وبالتالي لا يمكن فصل الشيء أو وجوده عن العقل إطلاقا، ويؤكد باركلي على ذلك في كتابه المحاورات الثلاثة بقوله:" لا يمكن أن أقول بأن بواسطة الأشياء الحساسة اسمع فقط ما يمكننا استقباله عن طريق الحواس، فالأشياء الحساسة هي التي نستقبلها آنيا بواسطة الحواس"[2].

وبالتالي لا تمييز لباركلي لعملية إدراك الشيء ووجوده في الخارج، فهو يقول في هذا الصدد:" أن يوجد الشيء وأن يكون مُدرَكا شيئا آخر فوجود الشيء هو إدراكه"[3]. معنى هذا أن الوجود شرط الإدراك؛ أي أسبقية الإدراك العقلي عن الإدراك الحسي. وقد أبرز باركلي الأسبقية في إحدى محاوراته وهي محاورة **هيلاس** و**فلانوس**، حيث يسأل الأول الثاني فيقول: "هل يمكنك بناء فكرة ألم أو لذة بشكل عام مجردة، أو بعيدة عن فكرة خاصة عن الحرارة والبرد والروائح، فيجيب هيلاس بأنه لا يرى إمكانية لذلك، فالحرارة العالية لا يمكنها أن توجد إلا في عقل مُدرِك يحس بها"[4].

وقد أثبت باركلي مقولته الشهيرة إن يوجد هو أن يُدرك، في المحاورة نفسها، حيث يسأل فيلانوس هيلاس فيقول:" أليس عيبا أن تفكر أن ليس الشيء يمكن أن يكون حارا وباردا في نفس الوقت، فيجيب الآخر: بالتأكيد، ويقول له أيضا: أتقبل أن تكون إحدى يديك باردة والأخرى حارة وأن تغمسهما معا في إناء به ماء وحرارة معتدلة، ألا يمكن أن يكون الماء حار على يد وبارد على الأخرى، فيقول هيلاس: بالطبع ذلك"[5].

---

(1) –BERKLY : L'immatérialisme, textes choisis, presses universitaire de France, saint germain, paris 1961, p67.
(2) –BERKLY : trois dialogues, textes choisis, trad, A le roy montagne, paris 1944, p15.
(3) –IBID , p17.
(4) - BERKLY : trois dialogues,op. cit, p19.
(5) –IBID, p25.

وانطلاقا من هذا المثال يوجه فيلانوس تساؤلا آخر لهيلاس: " حسب مبادئك ألا يجب علينا أن نستخلص بأنها حارة وباردة في نفس الوقت، أو حسب اعترافك تؤمن بشيء مناف للواقع، فيعترف هيلاس بإمكانية ذلك، وعليه يخلص فيلانوس إلى أن المبادئ نفسها هي التي أخطأت لأنه لا يوجد مبدأ يقودنا إلى التضاد مع الواقع ويقودنا إلى الاستحالة"[1].

وعليه أكد باركلي في هذه المحاورة بطلان القاعدة العكسية لقاعدته، وهي ما يدرك غير ما يوجد، ليؤكد في الأخير على حقيقتين رئيسيتين هما الذات المدركة والعقل، والأخرى هي الله الحقيقة الخلاقة لإحساساتنا.

لقد اعتمد الصدر في دحضه لمثالية باركلي في قيمة المعرفة على تلك الأدلة التي اعتمدها باركلي نفسه في إثبات وجود نفس مدركة والإدراكات التي تتابع داخل هذه النفس. فما هي الأدلة التي اعتمد عليها باركلي لإثبات ذلك، وما موقفه منها؟.

-**الدليل الأول**: يرى باركلي "أن جميع الإدراكات البشرية ترتكز على الحدس وترجع إليه، فالحس هو القاعدة الرئيسية لها، وهذه القاعدة مشحونة بالتناقضات فحاسة البصر تناقض دائما في رؤيتها الأجسام عن قربها وبعدها"[2].

"فقد نرى أن الشيء يزيد حجمه عندما يقترب منا، وينقص عندما يبتعد عنا، دون أن نعتقد حقيقة بزيادة أو نقص حجمه، وانكسار العصى المغموسة في الماء، ليس حادثة فعلية حقيقية في عقولنا ولولا التأويل العقلي كذلك لاختلطت علينا الأشياء الطبيعية بالأشياء الاصطناعية"[3].

إن باركلي حسب الصدر أراد أن يحط من قيمة المعرفة انطلاقا من رفضه للواقع الموضوعي للمادة، وتأكيده على الإحساسات الموجودة فينا. فالصدر رفض هذا الدليل لجملة من الاعتبارات منها:

أولا: "أن المعرفة البشرية لا ترتكز على الحس فقط، بل هناك معارف أولية ضرورية للعقل أكد عليها المذهب العقلي"[4].

---

(1) – BERKLY : trois dialogues,op. cit, p25.

(2)– محمد باقر الصدر: فلسفتا، ص113.

(3)–جمال الدين بوقلي حسن: قضايا فلسفية، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984، ص293.

(4)- محمد باقر الصدر: فلسفتا، ص113.

إن ما يلاحظ على هذا التبرير الذي قدمه الصدر ما هو إلا استنجاد بالمذهب العقلي الذي رفضه الصدر مسبقا، والذي عاد إليه لتفنيد التفسير المثالي لقيمة المعرفة عند باركلي.

ثانيا:" إن هذا الدليل يتناقض مع القاعدة الفلسفية لمثالية باركلي ومع الحسية، وذلك أن باركلي يعتبر مبدأ عدم التناقض حقيقة ثابتة ويستبعد من بداية الأمر إمكان التناقض في الواقع الموضوعي"[1].

ثالثا: إن الصدر يرى "بأن تميزنا بوجود واقع موضوعي للإدراكات ومطابقة هذا الواقع لما يبدو لنا في إدراكنا وحواسنا، استطعنا أن نعرف بأن تناقض الإحساسات ليس برهانا على عدم وجود واقع موضوعي، وإنما يدل على عدم تكافؤ فقط بين المعنى المُدرك بالحس والواقع الموضوعي الخارجي"[2].

-**الدليل الثاني**: "هو الاعتقاد بوجود الأشياء خارج روحنا، وتصورنا إنما يقوم على أساس أننا نراها ونلمسها؛ أي الاعتقاد بوجودها يولد إحساسنا بها. والإحساسات ليست سوى أفكار تحتويها روحنا، وبالتالي فالأشياء ما هي إلا أفكار لا توجد خارج روحنا، أما الإيمان بالواقع الموضوعي للأشياء مرتبط بالاتصال بذلك الواقع مباشرة، وإذا جاز لنا الاتصال بالأشياء خارج الروح سندركها لا محالة في إدراكنا، وبالتالي لا وجود سوى تلك التصورات والأفكار"[3].

إن هذا الدليل الذي قدمه باركلي حسب الصدر "يؤدي إلى مثالية ذاتية تنكر الآخر، مادامت الحقيقة مقتصرة على نفس الإدراك ولا تتعدى حدوده، فما يهمني هو إدراكي أنا ولست على اتصال بإدراك الآخر كما لا اتصال لي بالطبيعة"[4].

ولتوضيح سر المغالطة عند باركلي، بدأ الصدر من المصادر الأساسية للمعرفة من انقسام الإدراك إلى تصور وتصديق و إعطاء الأولوية للتصور في المعرفة في إطار مذهبه التصوري الذي لا يعترف إلا بالإدراك الحسي في المعرفة والحس بهذا المعنى شكلا من أشكال التصور.لكن التصور حسب الصدر " لا يشق لنا الطريق للانتقال من المجال الذاتي

---

[1]- محمد باقر الصدر: فلسفتا، ص113.

[2]–المصدر نفسه، ص114.

[3]–المصدر نفسه، ص115.

[4]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى الموضوعي، لأن وجود صورة للمعني في مداركنا شيء، ووجود ذلك العني بصورة موضوعية شيء آخر"[1].

انطلاقا من هذا المعنى نفهم بأن باركلي حسب الصدر يؤمن بوجود الشيء في مداركنا ونفي وجوده في الواقع؛ أي كحقيقة موضوعية.

كما يرى الصدر أن باركلي أكد فقط على وجود الإدراك الحسي ناسيا ومتجاهلا للإدراك التصديقي. فالتصديق يقول الصدر:" هو من ينقلنا من التصورية على الموضوعية، فالنفس وإن كانت لا تتصل مباشرة إلا بإدراكاتها، إلا أن هناك لونا من الإدراك يكشف ذاتيا عن شيء خارج حدود الإدراك، وهو الحكم أو المعرفة التصديقية"[2].

فالتصديق هو من ينقلنا من الذاتية إلى الموضوعية، انطلاقا من عمل الذات بتأليفها بين الصور، وهذا بواسطة خاصية الكشف الذاتي؛ أي الكشف عن الواقع.

وقد ذهب الصدر في تفنيده لهذا الدليل إلى أبعد حدوده، فقد كشف خطر هذا الموقف على التجريبية ذاتها، فهي" مضطرة إلى قبول الحجة التي قدمها باركلي، لأن النفس البشرية وفق هذا المبدأ لا تملك معارف فطرية، فهي تعتمد على الحس في إدراكاتها الذي هو لونا من ألوان التصور، فرغم وجوده لا يتجاوز حدوده الصورية، ولا نصل من خلاله إلى الموضوعية"[3].

-**الدليل الثالث**: في هذا الدليل يطرح الصدر" فكرة المطابقة من عدمها للمعرفة التصديقية لتلك المواضيع التي نريد إثباتها، وما هذا في الحقيقة إلا مشكلة وحاجزا في وجه الفلسفة الواقعية، التي تستخدم الكشف الذاتي للوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحية"[4].

فهناك مثلا الكثير من المعلومات والأحكام لدى الناس هي إدراكات خاطئة، ولا تكشف شيئا من الواقع، " كما أن العديد من العلماء يؤكدون صحة نظرية ما، ثم تظهر في الأخير خاطئة، فالكشف الذاتي في هذه الحالة لا يعدّ خاصية من خواص العلم، وبهذا المعنى ما بقي للواقعيين إلا التنازل عن هذه الصفة، وإذا تنازلوا عنها تحتم عليهم الانضمام إلى صف الفلاسفة المثاليين"[5].

---

[1]–محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص117.

[2]–المصدر نفسه، ص118.

[3]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]–المصدر نفسه، ص119.

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالصدر بهذا الطرح، يريد إسقاط فكرة الإدراك التصديقي على الفلسفة الواقعية لإيضاح مغالطة باركلي وعدم مشروعية فكرته حتى في الفلسفة الواقعية، إلا إذا أراد الواقعيون قبول ذلك والتنازل عن واقعيتهم، لكن حل هذا المشكل عند الصدر ليس بالشيء العسير، بل يتحتم علينا حسب قوله إعطاء معنى واضح للكشف الذاتي للعلم، والذي معناه" أن يرينا متعلقا ثابتا في الواقع الخارج عن حدود إدراكنا وشعورنا، فعِلمنا بأن الشمس طالعة يجعلنا نرى طلوع الشمس في واقع مستقل عنا، فهو يقوم بدور المرآة وإراءته لنا هي كشفه الذاتي" [1]. فالكشف هو المنقذ الوحيد الذي يخرجنا من قوقعة الذاتية ومفاهيمها، وينقلنا إلى عالم الواقعية والإدراك التصديقي.

- الدليل الرابع:

إن خطأ المعرفة التصديقية في عديد المرات إن دلّ إنما يدلّ على أن كشفها الذاتي لا يصونها من الوقوع في الخطأ، وبالتالي جاز القول بأن جميع المعارف التصديقية خاطئة. ولكن ما من سبيل حسب الصدر الذي يدعونا إلى عدم الشك في هذه المعارف ويمنع العلم التصديقي من الوقوع في الخطأ.

ويرى الصدر أن هذه المحاولة أكثر تعقيدا وخطورة من المحاولة الأولى" هذه الأخيرة التي اعتبرت المعارف البشرية ذاتية لا تشق لنا طريق الواقع الموضوعي"[2]. أما هذه المحاولة الجديدة " فهي تقصد إزالة المعارف البشرية نهائيا من التفكير البشري مادامت معرّضة للخطأ" [3]، وبالتالي مع زوال هذه المعارف البشرية يزول معها الواقع الموضوعي، وبالتالي لا يجد الإنسان ما يبرر وجود هذا الواقع الموضوعي.

لكن ما يبعد الشك عن جميع المعارف التصديقية هي المعرفة القبلية التي يستخدمها أصحاب المذهب العقلي لما لها من قوة الصدق وضمان الصحة، حيث يقول الصدر:" ولكن الذي يقضي على هذا الشك هو المذهب العقلي، فهو يقرر وجود معارف ضرورية مضمونة الصحة لا يقع فيها الخطأ مطلقا، وإنما يقع أحيانا في طريقة الاستنتاج منها"[4].

---

[1]–محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص119.

[2]–المصدر نفسه، ص120.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]–المصدر نفسه ، ص121.

وعليه، وجب على باركلي حسب الصدر الإيمان بهذه القاعدة ومبادئ العقل المتمثلة في مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية. فإيمانه بمبدأ عدم التناقض يعني" إذا كان التناقض ممكننا فلا يصح أن يستنتج من تناقض الإحساسات عدم موضوعيتها"[1]. أما مبدأ العلية" فالإنسان يقيم دليلا على رأيه لإيمانه بأن الدليل علة ضرورية للعلم بصحة ذلك الرأي"[2].

تلكم هي الأدلة الأربعة التي أقامها الصدر ضد مثالية باركلي، والذي نحن ملزمين بمقارنتها بالنصوص الأصلية لباركلي، وانطلاقا من مقارنتها هذه، استوقفتنا نقطتين هامتين مما قاله الصدر في نقده لمثالية باركلي:

فأما الأولى هو قول الصدر:" من المؤكد أن باركلي ليس سفسطائيا ولا شاكا في وجود العالم وما فيه من حقائق وكائنات، بل هو يعترف بوجود ذلك كله من ناحية فلسفية، ولا يختلف من هذه الناحية عن سائر الفلاسفة" [3]. في هذه النقطة نتفق مع الصدر في اعتبار باركلي لا بالشكاك ولا بالسفسطائي، لكن ما لم نجده في كتابات باركلي هو اعترافه الفلسفي بوجود الكائنات والعالم كله، بل العكس من ذلك فهو رفض الجواهر والكائنات رفضا فلسفيا وليس معقولا وواقعيا ، ويتجلى ذلك في قول باركلي نفسه:" إنني لا ألغي الجواهر خارج عالنا المعقول، وإنما ألغي فقط المعاني الفلسفية لكلمة جوهر"[4].

"فالمادة إما أن تكون قابلة للإدراك أو غير قابلة، فإذا كانت قابلة للإدراك فإنها لن تكون في هذه الحالة إلا اسما آخر للمحسوس ولن تكون هي المادة أو الجوهر المادي، أما إذا لم تكن قابلة للإدراك فهي بالضرورة ليس بينها وبين ما يكون قابلا للإدراك أي شبه، ولذلك فإن استخراج نسخة أو صورة من المادة غير ممكن"[5].

أما النقطة الثانية فهي فكرة الإدراك التصديقي التي لم نجد لها هي الأخرى أثر في كتابات باركلي، وبالتالي رفضه لفكرة التصديق مستثنيا إياها في جميع آثاره وكتاباته.

---

[1]–محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص121.

[2]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]–المصدر نفسه، ص112.

[4] - BERKLY : L'immatérialisme, op.cit, p116.

[5]– يحي هويدي: باركلي، دار المعارف، مصر، دط، 1960، ص67.

- المبحث الثالث :يقينية المعرفة عند الصدر:

بعدما تطرّق الصدر إلى المصادر الأساسية للمعرفة وذلك من خلال نقده للعديد من المذاهب الفلسفية، أخذ منحى آخر هو تحديد القيمة الأساسية للمعرفة ومدى كشفها عن الحقيقة والواقع الموضوعي. فيا ترى أين تكمن القيمة الحقيقية للمعرفة عند الصدر؟.

" تتمثل قيمة المعرفة عند الصدر إجمالا في مدى درجة اليقين التي تصل إليه إدراكاتنا تصورا كانت أم تصديقا، أو بمعنى آخر فهي مدى إمكان كشف المعرفة عن الحقيقة، كما تتمثل من ناحية أخرى في الإيمان بإمكانية المعرفة" [1]؛ أي مدى مطابقة الفكر الذهني للواقع الموضوعي.

وقد خص الصدر هذين الجانبين الهامين في قيمة المعرفة بالدراسة، بعدما تأكد كما أسلفنا الذكر بأن مرحلة التوالد الموضوعي ليست وحدها كفيلة للوصول إلى الحقيقة، بل لجأ بعدها إلى مرحلة هامة تصل بنا إلى درجة كبيرة من التصديق ويقينية المعرفة، وهي المرحلة الذاتية التي يوليها الصدر أهمية كبيرة دون إهمال المرحلة الأولى(مرحلة التوالد الموضوعي) ووفق هذين المرحلتين يحصل ما سمي بفكرة اليقين الفلسفي، ويتضح مدى مطابقة الفكر لواقعه الموضوعي. واليقين عند الصدر يمر بمراحل ثلاث:

فالأولى مرحلة اليقين المنطقي(الرياضي) " وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي، وهو العلم بقضية معينة والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم، واليقين المنطقي مركب من علمين ما لم ينظم العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقينا في منطق البرهان"[2].

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة اليقين الذاتي، " وهو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها، وليس من الضروري اليقين الذاتي أن يستبطن أي فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما عُلم، فالإنسان قد يرى رؤية مزعجة في نومه فيجزم بأن وفاته قريبة، ولكن في الوقت نفسه لا يرى أي استحالة أن يبقى حيا؛ لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل" [3].

---

[1]–عائشة يوسف المناعي: نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، الموقع نفسه.

[2]–محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص356، 357.

[3]–المصدر نفسه، ص358.

أما الثالثة فهي اليقين الموضوعي، " وهو يستلزم الصحة في مطابقة القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع إضافة إلى الصحة في درجة التصديق من حيث مطابقته لمبررات موضوعية تفرض درجات التصديق تلك، فحين يوجد في نفسك يقين بأن جارك قد مات، تواجه قضية تعلق بها اليقين، وهي أن فلانا مات وتواجه درجة معينة من التصديق يمثلها هذا اليقين"[1].

فاليقين الفلسفي عند الصدر هو الجمع بين درجات اليقين الثلاث: يقين منطقي، وآخر ذاتي، والآخر موضوعي. معنى هذا أن الوصول إلى حقيقة موضوعية تكشف الواقع يتطلب بلوغ هذه الدرجات الثلاث من اليقين، وقد ميّز الصدر بين كل من اليقين الذاتي واليقين الموضوعي " فاليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلا، أما اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السيكولوجي من المعرفة، وعليه فقد يوجد يقين موضوعي ولا يقين ذاتي؛ أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبررات الموضوعية هي درجة الجزم، ولكن إنسانا معينا لا يجزم فعلا نظرا إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به" [2].

" وكما يوجد يقين موضوعي مقابل اليقين الذاتي، يوجد احتمال موضوعي في مقابل الاحتمال الذاتي، فالأول درجة التصديق فيه تفرضها مبررات موضوعية، أما الثاني يعبر عن الدرجة الاحتمالية الموجودة في نفس شخص معين سواء كانت مطابقة مع تلك المبررات الموضوعية أم لا " [3]. لكن يبقى في الأخير أن بلوغ درجة عليا من اليقين هو الاتحاد بين الأشكال الثلاثة من اليقين وتكاملها.

واليقين عند الصدر مرتبط بفكرة المطابقة، هذه الأخيرة هي من توضح مدى الصحة والخطأ في المعرفة البشرية، وعليه قسم الصدر التطابق إلى قسمين" هناك تطابقان في كل يقين تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وتطابق درجة التصديق التي يمثلها اليقين مع الدرجة التي تحددها المبررات الموضوعية"[4].

---

[1]–محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص358.

[2]–المصدر نفسه، ص360.

[3]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4]–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فالتطابق الأول " تكون الحقيقة والخطأ فيه راجعة إلى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة وإلا فهو مخطئ" [1]. معنى هذا تطابق الصورة المحسوسة مع واقعها الموضوعي، " فإذا رأينا مثلا قطعة خشب على شكل مربع فنحن نواجه في الحقيقة صور محسوسة موجودة في جهازنا الحسي تتصف بالتربيع، ولهذه الصورة واقع موضوعي، هو الذي سبب إثارة تلك الصورة، ورغم الثنائية بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي، نتجه إلى الاعتقاد بأن صفة التربيع التي نلاحظها في الصورة المحسوسة ذاتية في الواقع الموضوعي لتلك الصورة المحسوسة، ولكن يبدو هناك در من التشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي لا يمكن التنازل عنها" [2].

أما التطابق الثاني تكون الحقيقة مرتبة بدرجة التصديق، فقد يكون اليقين مصيبا في شكله الأول ومخطئ في شكله الثاني. " فإذا تسرع شخص مثلا وهو يلقي قطعة نقد فجزم بأنها تبرز وجه الصورة نتيجة لرغبة نفسية، وبرز وجه الصورة فعلا، فهذا اليقين صادقا من ناحية القضية التي تعلق بها اليقين لأنها طابقت الواقع، وخاطئ من ناحية درجة التصديق التي اتخذها بصورة مسبقة لأنه ليس من حقه أن يعطي درجة التصديق بالقضية مسبقا"[3]، فاليقين في هذه الحالة يكون صحيحا أو خاطئا في درجة التصديق وفق مبررات موضوعية، وعليه يمكن القول في الأخير، إن اليقين في المعرفة عند الصدر يحدث بتطابق القضية مع الواقع، وتطابق درجة التصديق التي يمثلها اليقين مع جملة الدرجات التي تفرضها المبررات الموضوعية.

---

[1]–محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص358.

[2]– كمال الحيدري: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، دار الهادي، لبنان، ط2، 2004، ص249.

[3]- محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص359.

الخاتمة

بعد دراستي لنظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر، وصلت إلى جملة من النتائج، وأول هذه النتائج هو مدى تأثير الحياة الثقافية والفكرية التي عاشها الصدر، وكان لها الفضل الكبير في هذا التنوع الفكري الذي غلب عليه الطابع التقليد من جهة وطابع التجديد من جهة أخرى. وعليه فقد مرت نظرية المعرفة عند الصدر بثلاث مراحل أساسية:

فالمرحلة الأولى، هي مرحلة التقليد في نظرية المعرفة أو المحافظة على الطرح الكلاسيكي، ثم مرحلة الإبداع، ثم تلتها بعد ذلك مرحلة ما بعد التنظير الفلسفي، وهي مرحلة التطبيق لجل الأفكار الفلسفية التي أتى بها.

أولا: المرحلة الأولى: مرحلة التقليد أو الطرح الكلاسيكي لنظرية المعرفة، إن الصدر لم يأت بنظرية جديدة في المعرفة، بل أراد التأكيد على اتجاه تقليدي كان سائدا في نظرية المعرفة، هو الطرح الإسلامي المشائي في المعرفة، الذي يقوم على التحليل العقلي المحض، وقد عالج الصدر المعرفة وفق محاور ثلاث:

-المحور الأول:هو تقسيم الإدراك إلى تصور وتصديق، فالتصور هو حصول صورة الشيء في الذهن، أما التصديق فهو ذلك التصور المتبوع بحكم، وقد أكد الصدر على توزيع المعارف على هذين النوعين من الإدراك، واتبع المنهج النقدي في هذا المجال إيمانا منه باستحالة المعرفة بطريقة أو مصدر واحد، وعلى أساسه قام بنقد العديد من المذاهب الفلسفية، كالمذهب العقلي والتجريبي، حيث كان كل طرف يميل إلى مذهبه في تفسير نشوء المعرفة، فالمذهب العقلي يؤمن بالعقل كطريق واحد للمعرفة، والمذهب التجريبي يأخذ بالتجربة المصدر الوحيد للمعرفة، غير أن الصدر أكد على ضرورة الأخذ بوجهة النظر الإسلامية في المعرفة، بإعطاء كل من العقل والتجربة دوره الحقيقي في نشأة المعارف، وذلك انطلاقا من الجمع بين التصور والتصديق، باعتبار التصور مرحلة أولى في المعرفة، تليها مرحلة التصديق.

-المحور الثاني: هو تأكيد الصدر على أهمية التصديق في المعرفة، وبناء المعارف التصديقية على المبادئ العقلية الضرورية، والتي يسلم بها العقل البشري كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية، وهي المبادئ التي تشمل مختلف العلوم.

-المحور الثالث: يقينية المعرفة، ومدى التطابق بين الصورة الذهنية والواقع الموضوعي، حيث يرى الصدر أن الحقيقة واليقين في المعرفة يكمن اساسا في مطابقة الفكر للواقع، وعليه كانت الصورة الذهنية عنده على وجهين: الوجه الذاتي؛ أي وجود الصورة في الذهن أو ما سمي بالوجود الخاص في الذهن، والوجه الموضوعي؛ أي ما يماثل تلك الصورة الذهنية في الواقع.

ثانيا : المرحلة الثانية:مرحلة الإبداع الفكري، وهي الموقف الوسط الذي اتخذه الصدر بين المذهبين العقلي والتجريبي، ووضعه لمذهب جديد في المعرفة، وهو المذهب الذاتي، حيث يختلف هذا المذهب عن المذهبين السابقين، فالمذهب التجريبي يرى في التجربة المصدر الوحيد لنشوء المعرفة، ويرى المذهب العقلي أن نشوء المعارف يكون وفق التوالد الموضوعي، غير أن المذهب الذاتي يرى بأن المعرفة تنشأ وفق طريقة التوالد الذاتي، فبالتالي هو يرى بأن المعرفة تنشأ عن طريق التوالد الموضوعي كخطوة أولى، تم يليها التوالد الذاتي كخطوة ثانية.

ويقسم هذا المذهب المعارف إلى ثلاث أنواع، معارف أولية وهي تلك المعارف القبلية العقلية كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية، ومعارف ثانوية يحصل عليها العقل بطريقة التوالد الموضوعي (كالنظريات) ومعارف ثانوية أخرى نحصل عليها بطريقة التوالد الذاتي، كالتعميمات الاستقرائية، وهي ما تسمى بمعارف التوالد الذاتي.

ثالثا: المرحلة الثالثة: وهي مرحلة تطبيق الأفكار المعرفية في نظريته الخاصة في المعرفة على بعض المباحث الفلسفية الأخرى، كفلسفة التاريخ معتمدا على الطريقة الاستقرائية في تحليل الأحداث التاريخية ، كما طبق ذلك الدليل الاستقرائي في إثبات الصانع الحكيم، وهي نظرة جديدة في الجانب الميتافيزيقي، كما ظهرت تطبيقات نظرية المعرفة عند الصدر في اكتشاف المذهب الاقتصادي، منتقدا بذلك الأنظمة الاقتصادية السابقة، ليضع بعدها النظام الاقتصادي السليم للأمة الإسلامية.

لكن إذا نظرنا إلى ما جاء به الصدر في نظرية المعرفة، لتوقفنا عند نقطة سلبية في إبداعات هذا المفكر، وهي غياب المرجعية التي أخذ منها أفكار بعض المفكرين والفلاسفة، على غرار ديكارت، وهيوم، و جون لوك، وباركلي، وغيرهم، حيث اعتمد على بعض الأفكار العامة لهؤلاء المفكرين المنشورة هنا وهناك، دون ذكر لمصدر واحد من هؤلاء

الفلاسفة الذين انتقدهم، هذا ما حتم علينا العودة إلى المصادر الأساسية لأغلب المفكرين الذين خصهم الصدر بالدراسة والنقد، ومع ذلك يبقى الصدر من أبرز الفلاسفة المعاصرين في الأمة الإسلامية بأبحاثه ومؤلفاته، لأنه حقق نقلة نوعية في التفكير الإسلامي الحديث، وإرساء معالم الخطاب المعرفي الإسلامي المعاصر للأمة الإسلامية.

الملحق

- فهرس آيات القرآن الكريم
- فهرس الأعلام

أولا : فهرس آيات القرآن الكريم .

الآيـــــة	رقمها	السورة	الصفحة
(إنَّ فِي خَلْق السَّمَواتِ وَ الأرْض وَاخْتِلاَفِ اللَّيْل وَ النَّهَار وَ الفُلْكِ التِي تَجْري فِي البَحْر بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أنْزَلَ اللّه مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيْفِ الرِّيَاح والسَّحَاب المُسَخَّر بَيْنَ السَّمَاءِ والأرْض لآيَاتٍ لقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).	164	البقرة	92
(لِكُلِّ أُمَّةٍ أجَلٌ إذَا جَاءَ أجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ) .	49	يونس	96
(لِكُلِّ أُمَّةٍ أجَلٌ فّإذَا جَاءَ أجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ) .	34	الأعراف	96
(وَرَبُّكَ الغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤّاخِذُهُمْ بِمَا كِسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمْ العَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدً لَنْ يَجدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاَ و َتِلْكَ القُرَى أهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لمُهْلَكِهِم مَوْعِدَا).	59-58	الكهف	97
(وَلَوْ يُؤّاخِذُ اللّه النَّاسَ بِمَا	45	فاطر	97

كِسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ ولَكِنْ يُؤَخِّرُهُم إِلَى أَجَل مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللّه كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيْرًا).			
(وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الذِيْنَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّة وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّه شَدِيْدُ العِقَابِ).	25	الأنفال	97
(وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيْلاً).	62	الأحزاب	97
(وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللّه) .	34	الأنعام	97
(إِنَّ اللّه لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْم حَتَّى يُغَيِّرُا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)	11	الرعد	100
(ولِلّه مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْض وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيْطًا).	127	النساء	106

ثانيا : فهرس الأعـــــــــلام .

الاســـــم	الصفحـــــــات
ابن منظور	8
ابن سينا	65،25
ابن خلدون	95،96
ابن رشد	65،66
أغسطين	98، 99
أفلاطون	9، 28 ، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 43، 44، 50، 70

باركلي	3، 50، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 118
بروتاجوراس	28
جميل صليبا	7، 8، 9، 80
جون لوك	2، 3، 24، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 76
جمال الدين الأفغاني	21
حسن البنا	21
حسن الترابي	23
دافيد هيوم	3، 50، 53، 59، 60، 61، 62، 76، 77، 78
ديكارت	2، 3، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 50، 51، 52، 56، 59، 105، 106، 107، 108، 109
رسل	8
رفاعة الطهطاوي	21
سيد قطب	21
طه جابر العلواني	21، 22
عبد الرحمن بدوي	44
علي شريعتي	21
فيلانوس	110، 111
كانط	2، 45،44، 46، 47، 48، 49
لالاند	10
لايبنيز	44
مالك بن نبي	21
محمد باقر الصدر	1، 3، 11، 12، 13، 14، 15، 17، 18، 19، 20، 22،

	23، 27، 29، 34، 43، 49، 50، 51، 52، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 68، 69، 73، 74، 75، 78، 79، 80، 82، 85،84، 86، 87، 88، 89، 90، 92، 94، 95، 96، 98، 99، 100، 101، 102 ،103، 104، 105، 106، 107، 109 ،112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 120، 121، 122
نيكسون	96
هيلاس	113، 114
الجرجاني	26
الشيراني	73
الغزالي	8، 26
الفارابي	65، 66
الكندي	9، 34

قائمة بالمصادر والمراجع

- قائمة بالمصادر والمراجع -

أ- المصـــــــادر :

1.محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار الفكر، بيروت، لبنـــان، ط1، 1972.

2. محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط4، 1973.

3.محمد باقر الصدر:تعارض الأدلة الشرعية، دار الكتاب اللبنـــاني، بيـــروت، ط2، 1980.

4.محمد باقر الصدر:الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت، لبنان، دط، 1990.

5. محمد باقر الصدر: البنك اللاربوي في الإســـلام، دار المعـــارف للمطبوعـــات ، بيروت، لبنان، دط، 1990.

6. محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، دط، 1991.

ب- المراجـــــــع :

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم : مفهوم العقل في الفكر الفلسفي: دار النهضة للطباعـــة والنشر، بيروت، دط، 1993.

2. إبراهيم مصطفى إبراهيم: : الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيـــوم، دار الوفـــاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية، دط، 2000.

3. ابن خلدون :المقدمة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن لنشر القرآن الكـــريم والكتـــب العلمية، دط، دت.

4. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج2، دار المعارف، مصر، ط2، دت.

5. ابن سينا: النجاة تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.

6. ابن رشد: كتاب الرسائل، كتاب النفس، دار المعارف العثمانية،ط1، 1947.

7. أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1986.

8. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهـــلال، دط، 2000.

9.أبو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأيين الحكمين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1960.
10. أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، مصر، ط6، 1966.
11.أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 2001.
12.أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2001.
13. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 1996.
14.أحمد محمود صبحي و صفاء عبد السلام جعفر:في فلسفة الحضارة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000.
15.أزفلد كولبة: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ط3، 1995.
16. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، دت.
17. أفلاطون: محاورة تياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي ، دار المعارف، مصر، ط1، 1967.
18.أفلاطون : محاورة فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، ط1، 1986.
19.أفلاطون:محاورة مينون في الفضيلة،ترجمة عزت قرني،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،دط،2001
20.أفلاطون: محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للنشر والتوزيع، ط3، 2003.
21. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار النصوص للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، دت.
22. إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، دط، دت.

23.برتراند رسل: الفلسفة بنظرة علمية، تقديم وتلخيص زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1960.
24.جمال الدين بوقلي حسن: قضايا فلسفية، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984.
25. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983.
26. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995.
27. جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
28. حسن العمري: إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
29. حربي عباس عطيتو وموزة محمد عبيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 2003.
30. حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002.
31. دافيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، 1980.
32.ديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1969.
33. ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، دط، 1991.
35. ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1993.
34. ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس، دط، 2001.
35. راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط2، 2003.

36.راوية عبد المنعم: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1996.
37.رسول محمد رسول: المعرفة النقدية، مدخل إلى نظرية المعرفة، دار الكندي، الأردن، ط1، 2001.
38. زكي نجيب محمود: دافيد هيوم، دار المعارف، مصر، دط، دت.
39.زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية، العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998.
40.زينب محمود الحضيري:لاهوت التاريخ عند القديس أغسطين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر ط1، 1992.
41. سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي، دار الكتاب المصري، ط2، 1991.
42.طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي الإسلامي، ط1، 1989.
43. عبد الجبار الرفاعي: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
44.عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977.
45. عبد الفتاح العيسوي: نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2000.
46.عبد الله الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
47. عزمي إسلام: جون لوك، دار المعارف، مصر، دط، 1964، .
48.علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي، ط1، 2004.
49.عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط4، 1983.
50. عثمان أمين: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ط6، 1969.

51.فاروق عبد المعطي: جون لوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
52.فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة مصر، دط، دت.
53.فتحي التريكي: أفلاطون والديالكتيكية، الدار التونسية للنشر ، تونس، ط2، 1986.
54. كمال الحيدري: المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، دار الهادي، لبنان، ط2، 2004.
55. ليبنز: أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ترجمة أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، دط،.1983
56. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس،دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991.
57. محمد الكتاني:جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي الحديث، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
58. محمد ثابت القندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.
59. محمد حسين فضل الله: مقدمة كتاب رسالتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 1984.
60. محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989.
61. مصطفى غالب: ديكارت، منشورات دار مكتبة الهلال، دط، 1985.
62. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج2 ، عويدات للنشر، بيروت، لبنان، دط، 2000.
63. محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1993.
64. محمد محمد الحاج حسن الكمالي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، مؤسسة الفاو للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1991.
65.محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2001.

66.مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
67.هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها،ترجمة فؤاد زكريا،دار نهضة مصر للطباعة والنشر،القاهرة، ط1، 1975.
68.هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، دط، 2004.
69.ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة عبد الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985.
70.وولترستس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987.
71. الربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982.
72. الصدر الشيرازي: رسالتان في التصور والتصديق، تحقيق مهدي شريعتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
73. الكندي: رسائل فلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، بيروت،دط،1950.
74. جماعة من الأساتذة السوفيات: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، ط1، 1989.

ج- المراجع باللغة الفرنسية:

1-Tahar BENGUIZA: Le rationalisme concorataire de la philosophie chez LEIBNIZ, université de Tunis, série 6, 2001.
2-J. Locke : Essai philosophique concernant l'entendement humain, Tra.M cost, J.Vrain, Paris 1972.
3- J. Locke : Essai Draf A, Tra, M.Delbourg, Delphis, J.Vrainm pqris 1974.
4-David HUME: traité de la nature humaine, aubier montagne, Tome 1, Traduit, André LE ROY, paris 1962.
5- David HUME: enquête, Traduit, André LE ROY, édition montagne, paris 1949.
6-Berkly : L'immatérialisme, textes choisis, presses universitaires de France, saint GERMAIN, paris 1961.
7- Berkly : Trois dialogues, textes choisis, Tra, A.LE ROY, édition montagne, paris 1944.

د- الموسوعات والمعاجم :

- الموسوعات باللغة العربية :

1-كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000.

2- جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، دط، دت.

3-عبد النبي عبد الرسول، الأحمد الأنكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997.

4-روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1974.

-المعاجم باللغة العربية:

1-ابن منظور: لسان العرب ، ج13، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.

2-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، دط، 1994.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالمية للكتاب، دط، 1994.

4-عبد المنعم حنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.

5- علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان ، بيروت، دط، 1990.

- المعاجم باللغة الفرنسية:

1-Laland ANDRE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, 1er édition, paris 1967.

2-François RIBE et les autres: Dictionnaire de la philosophie, ARMAND COLIN, éditeur, paris 1955.

هـــ-الرسا ئل الجامعية :

1. عبد الحكيم هميسي: نقد المنهج التجريبي عند محمد باقر الصدر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1996.

و -مواقع الأنترنات :

1. موسوعة الإمام محمد باقر الصدر: السيرة الذاتية للإمام محمد باقر الصدر.
- http:// alsadr.20.m.com/seera.htm.
2. غالب حسن الشابندر: من الفكر الفلسفي عند الصدر.
-http://www.darislam.com/home/dakhtsadr/dat11./htm.
3. محمد حسن الأمين:آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر.
-http://www.inna.me.uk/dirasat/29-10/1.htm.
4. جميل قاسم: نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر.
- http://www.al-minhaj.org/al-minhaj/almen17/men17005.htm-51k.

الفهرس

* الفهرس *

المقدمة ..... أ-ث
المدخل 10-7
1. مفهوم النظرية 7
2. مفهوم المعرفة 8-7
3.مفهوم نظرية المعرفة 10-9
الفصل الأول: محمد باقر الصدر حياته، أعماله، مشروعه الفكري 23-12
المبحث الأول: حياته 13-12
المبحث الثاني:أعماله 17-14
المبحث الثالث:مشروعه الفكري 23-17
الفصل الثاني: المصادر الأساسية للمعرفة عند الصدر وموقفه منها 82-25
المبحث الأول: مفهوم الإدراك 26-25
المبحث الثاني:مفهوم التصور 27
المبحث الثالث:التصور ومصادره الرئيسية وموقف الصدر منها 70-28
1. نظرية الاستذكار الأفلاطونية 35-28
2. النظرية العقلية 52-35
أ. ديكارت 44-35
ب. كانط 52-44
3.النظرية التجريبية 64-53
أ.جون لوك 59-53
ب. دافيد هيوم 64-60
4. نظرية الانتزاع عند محمد باقر الصدر 70-64
المبحث الرابع: مفهوم التصديق 71
المبحث الخامس: التصديق ومصادره الرئيسية وموقف الصدر منها 82-72
1.المذهب العقلي 74-72
2.المذهب التجريبي 79-74
3.المذهب الذاتي في المعرفة عند محمد باقر الصدر 82-79
الفصل الثالث:تطبيقات نظرية المعرفة عند الصدر 107-84
المبحث الأول:الجانب الميتافيزيقي (دور الدليل الاستقرائي في إثبات الصانع) 92-84
المبحث الثاني: فلسفة التاريخ 100-93
المبحث الثالث: المسألة الاقتصادية واكتشاف المذاهب الاقتصادي 107-101
الفصل الرابع: موقف الصدر من المعرفة 121-109
المبحث الأول: قيمة المعرفة عند ديكارت وموقفه منها 112-109
المبحث الثاني: قيمة المعرفة عند باركلي وموقفه منها 118-113
المبحث الثالث: يقينية المعرفة عند الصدر 121-119
الخاتمة 125-123
الملحق 129-127
قائمة بالمصادر والمراجع 138-131
الفهرس 140