

نظريّة المعرفة وعلم الوجود في رؤية الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

الشيخ حسن أحمد الهادي⁽¹⁾

مُستخلص:

يتميّز الفكر الفلسفيّ للشيخ مصباح بمحوريّة الإنسان والنظر إلى حاجاته الوجوديّة في ضوء الأهداف الإلهيّة، ومن حاجات الإنسان الإجابة عن الأسئلة المصيريّة: من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟ وذلك لإرضاء غريزة حبّ المعرفة والشعور بالأمان، عن طريق استخدام العقل بنحو مُستدلّ لتكوين فهم فلسفيّ للعالم، وهذا يقتضي البحث عن حجّية العقل وقيمة مدركاته، وهو ما يتكفّل به علم المعرفة الذي يعتمد على الأسلوب التعقّليّ في معالجة قضاياها، دون التجريبيّ. وهذا ما يطرح إشكاليّات دوريّة، إذ كيف يمكن إقامة البرهان العقليّ على صحّة البرهان العقليّ؟! والحلّ أنّ علم المعرفة يقوم على أساس البديهيّات الأولى بلا حاجة إلى مصادر وأصول موضوعة.

وأهمّ مسائل علم المعرفة هي قيمة المعرفة، أي إثبات قدرة العقل على معرفة الواقع وحلّ المشكلات الميتافيزيقيّة، فالفلسفة الأولى علم حقيقة، مقابل من يعتبرها لغوًّا؛ لكون قضاياها لا تثبت بالتجربة الحسيّة. ووظيفة الفلسفة الأولى دراسة الأحوال العامّة للموجود المطلق في ضوء

(1) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، لبنان.

المنهج البرهانيّ المفيد لليقين، وموضوعها، أي الوجود، بديهيّ التصوّر والتصديق، وسرّ بدايته ينطلق من نشاط التجربة الباطنيّة للنفس مع شؤونها وحالاتها، ومفهوم الوجود مشترك المعنى فيما يُحمّل عليه من الماهيّات، والواقع العينيّ الذي تترتب عليه الآثار هو مصداق بالذات لمفهوم الوجود، فهو الأصيل دون الماهيّة، وهذا الوجود واحد حقيقة رغم تكثّر الموجودات العينيّة حقيقةً، لكون ما به الاشتراك عين ما به الاختلاف، فلا يؤدّي إلى التركيب في ذات الوجود البسيط، ولا يجعله قابلاً للتحليل إلى معنى جنسيّ وفصليّ.

كلمات مفتاحيّة:

الشيخ مصباح، نظريّة المعرفة، علم الوجود، المنهج البرهانيّ، الأسلوب التعلّليّ، الأسلوب التجريبيّ، قيمة المعرفة، القضايا، المعرفة الحصوليّة، المعرفة الحضوريّة، مفهوم الوجود، أصالة الوجود، وحدة الوجود.

الفلسفة الإلهية ومحورية الإنسان:

يتميز فكر الشيخ مصباح عمومًا -كما يظهر بالتتبع- بمنح الإنسان موقعًا محوريًا في نظامه الفكري، فتراه يعالج القضايا المعرفية والفلسفية ناظرًا إلى الطبيعة البشرية، رابطًا حاجاتها بالأهداف الإلهية. فالإنسان يختلف عن الحيوانات التي تؤدي أفعالها بشعور وإرادة ناشئة من الغريزة الطبيعية، حيث إنه يتمتع بقوة العقل التي ترشد الإرادة والرغبات، وإلا كانت غرائزه المشتركة مع الحيوان هي الدوافع المحركة لسلوكه فلا يتميز عنها⁽¹⁾.

وإذا تأمل الإنسان ذاته، فسيعثر على مجموعة أسئلة وجودية قلقة، مثل: ما هو مبدأ نشوء العالم؟ وهل لنا موجد مبدع أم وُجدنا صدفة؟ وهل جميع الموجودات تتصف بالزوال أم ثمة ثابت؟ وهل ينحصر وجود الإنسان بالبعد المادي أم هناك بعد مفارق؟ وماذا بعد الموت؟ هل هناك حياة أخرى أم هو العدم المحض؟ وإذا وُجدت حياة أخرى، فهل يوجد ارتباط بين الحياتين⁽²⁾؟...

بدافع إرضاء فطرة البحث عن الحقيقة، وإشباع غريزة الشعور بالأمان، يضطر الإنسان إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، ليتردد عن ذاته ما يسببه تصور اللاشيئية وعبثية الحياة من مشاعر التشاؤم والكآبة والقلق⁽³⁾... بل إن التغافل عن محاولة البحث عن أجوبة صحيحة للأسئلة السابقة يُخرجه عن نطاق الإنسانية ويلحقه بالدواب، ويجعل منه موجودًا ساكنًا بل خطرًا، وطرق الحل الخاطئة من قبيل المادية والعبثية لا تستطيع أن توفر الاطمئنان النفسي والسعادة للإنسان⁽⁴⁾.

(1) انظر: البيزدي، محمد تقي مصباح: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار المعارف للطبوعات، 1428هـ-2007م، ج1، ص91.

(2) انظر: البيزدي، محمد تقي مصباح: دروس في العقيدة الإسلامية، بيروت، دار الحق، 1993م-1414هـ، ج1، ص31-33؛ وج3، ص10-11.

(3) انظر: البيزدي، محمد تقي مصباح: الإيديولوجية المقارنة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، ط1، بيروت، دار المحجة البيضاء: دار ومكتبة الرسول الأكرم، 1413هـ-1992م، ص45-46، ص51.

(4) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م، س، ج1، ص135.

والحلّ الصحيح للأسئلة المصيريّة - من وجهة نظر الشيخ المصباح- يتوقّف على توظيف العقل في الإجابة عنها بنحو مُستدلّ وصولاً إلى اليقين وسكون النفس، ومجموع الأجوبة التي ينطق بها العقل تشكّل ما يصطلح عليه الفهم الفلسفيّ للعالم. "وليس إثبات هذه المسائل يحتاج إلى الاستدلالات العقلية فحسب، وإنّما حتى الذي يريد إبطالها أيضاً مضطراً لاستخدام الأسلوب العقليّ؛ لأنّه كما أنّ الحسّ والتجربة وحدهما عاجزان عن إثبات هذه الأمور، فإنّهما لا يستطيعان نفيها وإبطالها"⁽¹⁾.

فالتفكير العقليّ العنصر المميّز لماهيّة الإنسان، وتعلّق التفكير بالوجود رافق الإنسان العاقل منذ اللحظات الأولى، حيث "كانت هذه الأفكار مقرونة بالعقائد الدينيّة، ومن هنا يمكن القول: إنّ أقدم الأفكار الفلسفيّة لا بدّ من البحث عنها خلال الأفكار الدينيّة الشرقيّة"⁽²⁾، وهكذا تمتزج الفلسفة بالدين، ليشكّلا معاً عوناً عظيماً لطرد الوسوس الشيطانيّة وردّ المذاهب الماديّة والإلحاديّة، وصيانة الإنسان عن الانحراف في فكره، وتزويده بقدرة الدفاع عن الاتجاهات الصحيحة والهجوم على الأفكار الباطلة⁽³⁾.

دوافع البحث عن نظريّة المعرفة وعلم الوجود:

وبناءً عليه، يصبح البحث عن حجّية العقل وقيمة مُدركاته في الإجابة عن الأسئلة الوجوديّة متقدّماً على البحث الفلسفيّ، وهذا ما يتكفّل به علم المعرفة.

يقول الشيخ المصباح: "إنّنا في البدء نواجه هذا السؤال: أيستطيع العقل البشريّ أن يحلّ هذه المسائل؟

(1) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج 1، ص 89.

(2) م.ن، ج 1، ص 15.

(3) انظر: م.ن، ج 1، ص 97، و ص 138.

إنّ هذا السؤال يشكّل النواة المركزيّة لمسائل "علم المعرفة"، وما لم تحلّ مسائل هذا القسم، فإنّ الدور لا يصل إلى دراسة مسائل "علم الوجود" وسائر العلوم الفلسفيّة؛ وذلك لأنّه ما دامت لم تثبت قيمة المعرفة العقليّة فإنّه يصبح من العبث الادّعاء بطريق حلّ واقعيّ لمثل هذه المسائل، ونواجه سؤال: من أين لنا الاطمئنان بأنّ العقل قد توصل إلى حلّ صحيحٍ لهذه المسألة؟⁽¹⁾.

ما هو علم المعرفة؟

يعتبر الشيخ المصباح أنّ مفهوم المعرفة بديهيّ، بل هو من أوضح المفاهيم بداهةً، حيث إنّ لا يحتاج إلى تحديد؛ بل يستحيل تعريفه، وكلّ ما ذكر في بيانه مثل أنّه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل أو حضور شيء عند موجود مجرد، ليس تعريفًا حقيقيًّا، بل من باب تعيين المصداق⁽²⁾.

والتعريف الأفضل من وجهة نظره أنّ العلم عبارة عن "حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلّي عند موجود مجرد"⁽³⁾.

ويرى أنّ المعرفة التي تشكّل موضوعًا لعلم المعرفة، تساوي مطلق العلم والإدراك، أعمّ من أن يكون جزئيًّا أم كليًّا، أو يقينيًّا مطابقًا للواقع أم لا⁽⁴⁾. ويرتّب عليه، استيعاب علم المعرفة لأيّ لون من ألوان الإدراك والوعي، كالبحث عن حقيقة الوحي والإلهام وألوان المكاشفات والمشاهدات العرفانيّة.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص147.

(2) الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، علق عليه الأستاذ الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي، لا ط، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ج2، ص193.

(3) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص153.

(4) انظر: اليزدي: الأيديولوجيّة المقارنة، م.س، ص49.

فعلم المعرفة هو "ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقمّ
أوانها ويعيّن الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها"⁽¹⁾.

منهج البحث في علم المعرفة:

يشكّل منهج البحث في أيّ علم النقطة البنيويّة لذلك العلم، والمنهج
يعني طريقة دراسة قضايا العلم لإثبات محمولاتها لموضوعاتها أو التنبيه
عليها، ويختار الشيخ المصباح الأسلوب التعقّلي منهجاً للبحث في علم
المعرفة، ويقصي الأسلوب التجريبيّ عن أن يكون له أيّ دور في البين.
نعم، ثمة مجال للعلم التجريبيّ يتعلّق بدراسة الانفعالات الفيزيائية
والكيميائية التي تحدث أثناء حصول الإدراك، أو دراسة الأجهزة العصبية
وفسيولوجيا المخ...⁽²⁾.

هنا، تتولّد تلقائياً مجموعة إشكاليّات متداخلة:

1- الإشكاليّة الأولى: إذا كانت الفلسفة تعتمد على الأسلوب التعقّليّ من
جهة، وقيمة الأسلوب التعقّليّ تتوقّف على علم المعرفة، فالنتيجة:
حاجة الفلسفة الأولى إلى علم المعرفة، مع أنّهم صرّحوا بأنّ الفلسفة
أعمّ العلوم جميعاً، ولا تتوقّف في ثبوت موضوعاتها على شيء من
العلوم⁽³⁾.

2- الإشكاليّة الثانية: أنّ علم المعرفة يحتاج إلى الفلسفة في إثبات بعض
قضاياها، وإذا توقّف البحث الفلسفيّ عليه، لزم الدور؟!!

يقول الشيخ جواد أملي: "تقع نظريّة المعرفة في مقام الإثبات بعد
كثير من المسائل العقلية، إذ إنّ تحصيل مسألة المعرفة سيكون أمراً عسيراً

(1) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص153.

(2) انظر: اليزدي، محمد تقي مصباح: تعليقة على نهاية الحكمة، ط1، قم، مؤسسة في طريق الحق،
1405هـ-ج2، ص200.

(3) انظر: الطباطبائي: نهاية الحكمة، كلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة، م.س، ج12.

دون طيِّ مقدّمات كثيرة، ولكنها متقدّمة على الجميع في مقام الثبوت؛ لأنّه ما دامت نظريّة المعرفة غير واضحة المعالم، وما دام لم يبيّن مقدار معرفة الإنسان بنفسه وما يحيط به، فسوف لن يكون هناك أيّة فائدة في طرح المسائل الفلسفيّة والكلاميّة"⁽¹⁾.

ويعالج الشيخ جوادي الإشكاليّة بطريقة تقرّب بها، فيقول: "من الصعب تأمين جميع مسائل المعرفة من دون الاستعانة ببعض الأصول الموضوعية"⁽²⁾.

3- والإشكاليّة الثالثة: إن كان أسلوب البحث في علم المعرفة عقليّاً، فيلزم ثبوت حجّية العقل قبل علم المعرفة؛ لأنّ العلم لا يبحث عن حجّية منهجه، وعليه فما فائدة البحث عنها فيه؟!؟

يعالج الشيخ المصباح الإشكاليّة الأولى باعتبار القضايا التي تحتاجها الفلسفة الأولى مباشرة بديهيّة، وكلّ التوضيحات حولها في علم المعرفة أو المنطق هي تنبيهات وليست استدلالات. فضلاً عن أنّ حجّية العقل ذاتيّة وقيمة مُدركاته بديهيّة، لا تحتاج إلى دليل أو واسطة من الخارج، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، فكيف يمكن إقامة البرهان العقليّ على صحّة البرهان العقليّ⁽³⁾؟!؟

أما الإشكالية الثانية، فيخالف المصباح وجهة نظر الشيخ جوادي، قائلاً: "إنّ علم المعرفة ليس بحاجة إلى أصول موضوعية، ويتمّ تبين مسأله على أساس البديهيّات الأولى فحسب"⁽⁴⁾.

(1) آملّي، جوادي: نظريّة المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسرائ للتحقيق والنشر، ط1، بيروت، دار الصفوة، 1417هـ-1996م، ص1.

(2) م.ن، ص3.

(3) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص159-160.

(4) م.ن، ص158.

إمكان المعرفة: نقد السوفسطائية واللاأدرية:

يدرك الإنسان العاقل بوجوده القطعي معرفته بعض الأشياء، ويحاول اكتساب العلم حولها. فإن إمكان المعرفة ووقوعها أمر ليس قابلاً للشك أو الإنكار، ويرى الشيخ المصباح أنّ الشخص الذي يدعي عدم إمكانية تحقق أي معرفة يقينية كالسوفسطائي، بسبب أنّ خطأ بعض المعارف يؤدي إلى احتمال خطأ الجميع فيحصل الشك فيها؛ فينبغي أن يُسأل: هل تعلم أنّك تشك؟ فإن قال: نعم، فقد أثبت العلم، وإن قال: لا أعلم، بل أشك في شكي. فإنه إما مشوّش الذهن بسبب الشبهات التي تؤدي إلى إصابته بالأمراض النفسية أو العقلية، وعندها لا بدّ من معالجته طبيّاً، وإما أنه معاند للحق فينبغي تأديبه⁽¹⁾.

يقول ابن سينا في المعاندين: "... فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار، إذ النار واللانار واحد، ويضربوا، فإنّ الألم واللاألم واحد"⁽²⁾.

أما جواباً، فنسأل: ما هو الخطأ؟ أليس عدم مطابقة المعرفة للواقع؟ وهذا يلزمه أن نعلم بمجموعة من المعارف الواقعية؛ لأنّ الخطأ يُعرف بضده ونقيضه، فما لم يكن ثمة معرفة صادقة، فلا معنى لكون إدراك ما خطأً، كما أنّ لازمه العلم بإدراك الخطأ، والعلم بالصورة الذهنية المخالفة للواقع⁽³⁾.

إطلاق المعرفة: نقد النسبية:

يقوم المنطق العقليّ على قدرة العقل على تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ، أي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع المانع من النقيض، بحيث تكون

(1) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج2، ص242.

(2) ابن سينا: إلهيات الشفاء، مراجعة: الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب فتواتي؛ وسعيد رايد، لا ط، لا مكان، مركز تحقيقات كمبيوترية علوم إسلامي، لا ت، ص11.

(3) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص153.

علاقة محمول القضية بموضوعها: ذاتية، ضرورية، كلية، فيكون الحكم ثابتاً للموضوع على نحو العموم الفرادي والزمكاني⁽¹⁾.

هذا المنطق يتنافى مع نسبية المعرفة البشرية، بمعنى تأثرها بطبيعة الجهاز الإدراكي للإنسان، والظروف المكانية والزمانية، فتكون قضية ما صحيحة بالنسبة إلى شخص في ظرف زمني خاص دون شخص آخر يمتلك بنية جهاز إدراكي مختلف، فتختلف الحقيقة بتغير الأفراد والأزمنة والأمكنة.

هنا، يسأل الشيخ المصباح: هل القضية القائلة: "لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق"، مطلقة أم نسبية؟ إن أجاب النسيون بأنها مطلقة، ثبت المطلوب، ولو في مورد واحد؛ لأن السلب الجزئي نقيض الإيجاب الكلي، وإن قالوا: إنها قضية نسبية ومؤقتة، فمعنى ذلك أنها ليست صحيحة في بعض الموارد، ولا بد أن يكون ذلك المورد الذي لا تصدق عليه هذه القضية أمراً مطلقاً وكلياً ودائماً، لامتناع اجتماع النقيضين، فثبت المطلوب⁽²⁾.

انقسام المعرفة إلى حصولية وحضورية:

تنقسم المعارف البشرية بمعنى مطلق الانكشاف إلى قسمين على نحو الحصر العقلي:

1- الأول: العلم الحسولي، وعُرف بأنه العلم بماهيات الأشياء. واختار الشيخ المصباح أن الأحسن تعريفه بأنه عبارة عن حصول صورة ومفهوم المعلوم في الذهن، فهو علم غير مباشر وبوساطة الصورة العلمية؛ وذلك لأن للإنسان علوماً تتمثل في المعقولات الثانية كالوجوب والإمكان، والعلّة

(1) انظر: الطباطبائي، محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، كتاب البرهان، تحقيق الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فذك لإحياء التراث، ط1، 2007م، ص244-245.

(2) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م، س، ج1، ص163-164.

والمعلول، والمادّية والتجرّد...، وهي حصوليّة، ولو كان العلم الحصولي مختصّاً بالماهيّات لما تعلّق بما لا ماهية له كواجب الوجود.

2- والقسم الثاني: العلم الحضوريّ، وعُرّف بأنّه العلم بوجودات الأشياء. واختار المصباح تعريفه بأنّه وجدان المعلوم نفسه، أي العلم المباشر وبلا وساطة الصورة العلميّة⁽¹⁾.

وثمة مصاديق عديدة للمعرفة الحضوريّة، منها: علم الإنسان بذاته، وصوره الذهنيّة، وحالاته النفسيّة، وقواه المدركة والمحرّكة. ومنها: معرفة المعلول بعلته، ولكن بسبب ضعف المرتبة الوجوديّة للإنسان وانغماسه في الدنيا ينزوي هذا العلم في اللاوعي أو نصف الوعي⁽²⁾. ومنها: علم العلة بالمعلوم علماً حضورياً⁽³⁾.

والعلم مطلقاً بكلا قسميه، بل أقسامه التي ستأتي (العقليّة، الخياليّة، الحسيّة) هو أمر مجرد عن المادّة لكونه فاقداً لخواصّها، من قبول الانقسام أو إمكان الإشارة الحسيّة إليه أو الحصول التدريجيّ زماناً، والصورة العلميّة ليست قابلة لذلك⁽⁴⁾.

أقسام المعرفة الحصوليّة:

تنقسم المعرفة الحصوليّة إلى أقسام مختلفة⁽⁵⁾، أوّل هذه التقسيمات إلى: التصرّ والتصدّق.

والتصدّق: هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول. ويأتي بمعنى القضية ذاتها التي تكون متعلّقاً له.

(1) انظر: تعليقة على نهاية الحكمة، ج1، ص30؛ وج2، ص194.

(2) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص161-168.

(3) انظر: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج2، ص198.

(4) انظر: م.ن، ج2، ص204.

(5) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص174.

أما التصوّر: فهو عبارة عن حصول صورة الشيء ومفهومه في الذهن. وينقسم إلى: الكلّي والجزئي⁽¹⁾.

والتصوّرات الكلّية أو المعقولات لا يمتنع صدقها على أكثر من واحد. وتشكل محور البحث الفلسفي والمنطقي. أما الجزئي فهو ما يكون بخلافه، وينقسم إلى: الحسي والخيالي.

والتصوّر ليس له قوّة حكاية عن الواقع بالفعل، بل العلم التصديقي هو الذي يملك هذه الخاصية.

وعليه يقع البحث في نظرية المعرفة عن ثلاث نقاط: التصورات، التصديقات، المعرفة الحضورية.

المعقولات الأولى الماهوية والثانية الفلسفية والمنطقية:

تنقسم التصوّرات الكلّية إلى ثلاثة أقسام: الماهوية، والمنطقية، والفلسفية⁽²⁾. ويعتبر الشيخ المصباح أنّ هذا التقسيم من مبتكرات الفلاسفة المسلمين، ويلعب دوراً رئيساً في حلّ معضلات معرفية كثيرة، وعدم الدقّة في فهم طبيعة هذه المعقولات الثلاثة وتمييز بعضها عن بعض يؤدّي إلى مشاكل معقّدة في الفلسفة، وكثير من زلّات الفلاسفة الغربيين ناتجة عن الخلط بينها كما في آراء هيجل وكانط⁽³⁾.

1- المعقولات الأولى الماهوية، يعرفها الشيخ المصباح بأنها ما يقبل الحمل على الأمور العينية، أي أنّ اتّصاف الموضوع بالمحمول خارجي، وعروض المحمول على الموضوع خارجي، وينتزعها الذهن بصورة آلية من الموارد الخاصة، أي بمجرد حصول إدراك واحد أو أكثر يظفر العقل

(1) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج2، ص215.

(2) لعلّ أفضل من بحث هذه المعقولات رابطاً لها بنظرية المعرفة هو الشيخ مرتضى مطهري. انظر: مطهري، مرتضى: شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية، ط1، قم، مؤسسة البعثة، 1414هـ، ج2، (ص37-92)، وج3، (ص208-269)

(3) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص185.

- بالمفهوم الكلّي، وهي تحكي ماهية الأشياء وتعيّن حدود وجودها⁽¹⁾.
- 2- المعقولات الثانية المنطقية: هي ما يقبل الحمل على الأمور الذهنية، أي يكون عروضها واتصافها ذهني، كالكلية والجنسية والنوعية والفصلية...
- 3- المعقولات الثانية الفلسفية: هي ما يقبل الحمل على الأشياء الخارجية، فالاتصاف خارجي والعروض ذهني، ويتوقف انتزاعها على جهد ذهني وعلى مقارنة الأشياء، مثل: مفهوم العلة والمعلول والوجود والإمكان...⁽²⁾

ويفرّع الشيخ المصباح على هذا التقسيم أن "استخدام المفاهيم في التفكير والاستدلال ليس دائماً بشكل واحد وفي جميع العلوم العقلية. واختلاف كيفية الاستفادة من المفاهيم يعود من ناحية إلى الاختلاف الذاتي بين المفاهيم أنفسها، كالاختلاف الموجود بين المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، فميزة كل فئة من هذه تؤدي إلى اختصاصها بفرع معين من العلوم، ويعود من ناحية أخرى إلى كيفية استخدام المفاهيم وطريقة التفات الذهن إليها، فمثلاً مفهوم الكلّي لا يمكن جعله مرآة للأمور الخارجية والعينية؛ وذلك لأن الأشياء الخارجية توجد دائماً بصورة "شخصية"، ولا يمكن إطلاقاً أن يتحقق موجود خارجي مع صفة "الكلية"... إذن عدم الاستفادة من مفهوم "الكلّي" بعنوان كونه مرآة للأمور الخارجية يعود إلى الخاصّة الذاتية لهذا المفهوم... على العكس من المفاهيم الماهوية والفلسفية التي يمكن أن تصبح مرآة بنحو من الأنحاء للأشياء الخارجية"⁽³⁾.

وعليه، ينبغي في مجال استعمال المعقولات التنبّه إلى أمرين:

- الأول: خصائص كل نوع من المفاهيم، فلا نتورط في تعميم حكم مختصّ بنوع منها إلى غيره.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م، س، ج، 1، ص 283.

(2) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م، س، ج، 1، ص 24.

(3) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م، س، ج، 1، ص 283.

- الثاني: أن لا نعديّ خصائص المفاهيم إلى المصاديق، وبذلك نجني أنفسنا من الوقوع في مغالطة اشتباه المفهوم بالمصدق.

- كيفية تعرّف الذهن على التصوّرات الكلّية:

يطرح الشيخ المصباح عدّة نظريّات، نكتفي بعرض اثنتين منها:

1- الأولى: نظريّة ملا صدرا والعلامة الطباطبائيّ⁽¹⁾، من أن الاتصال الحسيّ بالمادّة وسيلة كي تستعدّ النفس لإدراك الكلّيات بمشاهدة الحقائق المجرّدة العقليّة أو المثاليّة من بعيد، فتنال من الأشياء نفس وجوداتها نيلاً حضورياً، ثمّ تقوم القوّة المدركة بالتقاط صورة عن الواقعيّة والاحتفاظ بها في الذهن، فتنشأ الماهيّات والمفاهيم⁽²⁾.

2- الثانية: نظريّة أرسطو، وهي أن المفاهيم الكلّية لون خاصّ من المفاهيم الذهنيّة التي تتحقّق مع وصف الكلّية في مرتبة معيّنة من الذهن والعقل هو المدرك لها.

ويناقش المصباح نظريّة أستاذه العلامة الطباطبائيّ بالنقض عليها بالمفاهيم التي لا مصداق خارجيّ لها كالمعدوم والامتناع، متبنيّاً رأي أرسطو.

أصالة الحسّ أم العقل في التصوّرات:

من الأسئلة المهمّة في علم المعرفة أنه هل وظيفة العقل البشريّ هي تجريد الإدراكات الحسيّة وتعميمها وتغيير شكلها أم أنه يتمتّع بإدراك مستقلّ؟ وبعبارة أخرى هل العقل البشريّ تابع للحس فقط ويتصرّف في المعطيّات الحسيّة أم له مجاله الإدراكيّ المستقلّ؟

(1) انظر: الحكمة المتعاليّة، ج3، ص454، حاشية الطباطبائي (2)، وج1، ص284، وج3، ص280، ونهاية الحكمة، م12، ف15.

(2) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج2، ص202.

ثمة نظريتان:

1- أطروحة أصالة الحسّ:

يعتقد القائلون بأصالة الحسّ أنّ ذهن الإنسان خلق خاليًا من أيّ تصوّر، ثمّ تحصل التصورات بعد الاتصال الحسيّ بالخارج، ووظيفة العقل تنحصر في دائرة التصرفّ في المعطيات الحسيّة وتغيير شكلها ليبدّلها إلى إدراك عقليّ، فكلّ إدراك عقليّ مسبق بإدراك حسيّ⁽¹⁾.

2- نظرية أصالة العقل:

أمّا أصحاب الاتجاه العقليّ، فيعتقدون أنّ العقل له مُدركات مستقلة عن الحسّ، وهي من لوازم وجوده، فلا يحتاج في إدراكها إلى إدراك قبليّ. ويتبنّى الشيخ المصباح أنّ التصورات العقلية مسبوقة دائمًا بإدراك جزئيّ ناشئ من الحسّ الظاهريّ أو الباطنيّ. فوجود المفاهيم الكلية في الجملة متوقّف على الحسّ بعنوان كونه يمهد أرضية ظهورها.

ويناقش المصباح أصالة الحسّ بأربع نقاط:

1- الأولى: ثمة مفاهيم لا علاقة لها بالحسّ الظاهريّ إطلاقًا، وإنّما تحكي عن الحالات النفسية كالحبّ والخوف... فلو لم يكن ثمة تجربة باطنية، لما أمكن إدراك مثل هذه المفاهيم الماهوية إطلاقًا.

2- الثانية: أنّ المفاهيم العقلية معانٍ جديدة، بدليل بقاء الإدراك الحسيّ السابق على حاله بعد ظهورها، خصوصًا مع الاعتقاد بتجرّد العلم الحسيّ والخياليّ وعدم قابليّته للتغيير.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م، س، ج، 1، ص 213-216.

3- الثالثة: أن المفاهيم الفلسفية ليس لها صورة حسية لتكون ناتج تغييرها. فتكفي التجربة الباطنية في انتزاع المفاهيم الفلسفية، كأن يقيس الإنسان شؤون نفسه بالنسبة إلى ذاته، فينتزع أن النفس علّة والحالة النفسية معلولة، وأن العلاقة بين النفس وتلك الحالة هي الوجوب واللزوم...

4- والرابعة: أن موطن المفاهيم المنطقية هو الذهن، فليس لها مصداق خارجي لتحصل عن طريق تغيير شكل المدركات الحسية.

أصالة العقل في التصديقات:

بعد حصول المفاهيم التصورية -حتى مع التسليم بتبعيتها للحس- يأتي السؤال: هل إسناد المحمول للموضوع والحكم باتحادهما في القضية الحملية أو الحكم بالتلازم أو التعاند في القضية الشرطية متوقف دائماً على التجربة الحسية؟ أم أن العقل قادر بشكل مستقل على إصدار حكمه بالاتحاد أو التلازم أو التعاند بين المفاهيم التصورية دون حاجة إلى الاستعانة بالحس؟

يعتقد التجريبيون بعجز العقل عن إصدار أيد حكم ما لم يستعن بالتجربة الحسية. والشيخ المصباح يخالف التجريبيين متبنياً كون العقل في أحكامه الخاصة لا يحتاج إلى التجربة الحسية، وأن التصديقات التي يستقلّ العقل بها إما أن تنبع من العلوم الحضورية، وإما أن تحصل نتيجة لتحليل المفاهيم التصورية ومقارنة علاقة بعضها ببعض كتجربة ذهنية⁽¹⁾.

أقسام القضايا بين البداهة والبرهنة:

يعتقد المنطق العقلي أن المعرفة البشرية لا يمكن أن تسير إلى الخلف بمتراجعة غير متناهية، فلا يمكن أن تكون كافة العلوم نظرية

مُستدلّة، وإلاّ لزم التسلسل، فلا يحصل الذهن على أيّ معرفة أصلاً، فلا بدّ من الاعتقاد بوجود مجموعة قضايا بديهية مستقلة تكوّن رأس مال إنتاج المعرفة.

ومن المعروف أنّ المنطق الأرسطيّ قسم البديهيّات إلى أوّليّة وثانويّة، والأوّليّة هي القضايا التي لا يحتاج التصديق بها إلاّ إلى تصوّر الموضوع والمحمول بدقّة، مثل قانون التناقض وقانون الهوية وقانون السببية...

والثانوية هي القضايا التي يحتاج التصديق بها إلى عامل وراء نفس تصوّر الموضوع والمحمول، كاستخدام الحواس مثلاً في الحسيّات.

وأقسام البديهيّات الثانويّة ستّة: الحسيّات، الوجدانيّات، الحدسيّات، الفطريّات، التجريبيّات، المتواترات.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هنا، أنّ الشيخ المصباح يتميّز عن المنطق الأرسطيّ في تقسيم البديهيّات، فيقول: "الحقيقة أنّ جميع القضايا ليست بديهية، وهناك فئتان من القضايا فحسب يمكن عدّها بديهية بكلّ معنى الكلمة، وهما البديهيّات الأوّليّة والوجدانيّات التي هي انعكاس ذهنيّ للعلوم الحضوريّة، والحدسيّات والفطريّات هي من القضايا القريبة للبديهية، وأمّا سائر القضايا فلا بدّ من اعتبارها نظريّة ومحتاجة إلى البرهان"⁽¹⁾.

فالأوّلويات مثلاً، لا تحتاج في التصديق بها إلى التجربة الحسيّة، بمعنى أنّه وإنّ أمكن أن يحتاج العقل في تصوّر المحمول بمفرده أو الموضوع بمفرده إلى التجربة الحسيّة، لكن بعد تصوّر الموضوع والمحمول لا يحتاج العقل في التصديق باتحادهما إلى استخدام الحواس. وهذا شأن كلّ القضايا التحليلية التي يُستخرج فيها المحمول من بطن الموضوع، وإنّما ينشأ الشكّ في القضايا الأوّليّة إمّا من فقدان التصرّو الدقيق عن الموضوع أو المحمول، وإمّا بسبب الأمراض النفسيّة والعقليّة.

(1) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص224.

والقضايا الوجدانية يكمن منشأ بدايتها في أنها حاصلة من انعكاس المعرفة الحضورية في الذهن، ولا علاقة لها بالتجربة الحسية، فالتصديق بالقضايا الوجدانية يحكي علماً حضورياً لا يقبل الخطأ.

أما القضايا الحسية، فبسبب كثرة الخطأ فيها، لا يحصل اليقين بوجود مصاديقها في الخارج بمحض التجربة الحسية، فتحتاج إلى البرهان العقلي⁽¹⁾.

والقضايا التجريبية، يرد عليها ما يرد على المحسوسات من احتمال الخطأ لابتنائها عليها، فضلاً عن حاجتها إلى البرهان العقلي في تعميم النتيجة لغير الأفراد المستقرة.

قيمة المعرفة البشرية:

يتمحور البحث في علم المعرفة من وجهة نظر الشيخ المصباح حول قيمة المعرفة، معتبراً أنّ سائر ما يبحث حول المعرفة هو مقدمات له أو من توابعه، في ضوء طرح السؤال التالي: هل للإنسان قدرة الكشف عن الحقائق والاطلاع على الواقعيّات أم لا؟ وإذا كانت لديه تلك القدرة، فمن أيّ طريق يستطيع الوصول إليها؟ وما هو المعيار لتمييز الحقائق من التوهّمات غير الصحيحة والمخالفة للواقع؟

وخلاصة رؤية الشيخ المصباح إثبات قدرة العقل البشريّ على الإجابة عن الأسئلة الوجودية الفلسفية وحلّ المشكلات الميتافيزيقية⁽²⁾.

وفي التفصيل، نعالج قيمة المعرفة الحضورية والحوصلية.

(1) انظر: البيزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج2، ص 237.

(2) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص 250.

قيمة المعرفة الحضورية:

نطلق من البحث عن قيمة المعرفة الحضورية، بلحاظ محوريّتها في النظام المعرفي والفلسفي للشيخ المصباح، حيث إنه يحلّ الكثير من المعضلات المعرفية في ضوئها.

والمعرفة الحضورية هي حضور واقع المعلوم لدى العالم بلا واسطة صورة ذهنية، وهذا يعني أنه ليس ثمة ثنائية بين الذات والموضوع، إذ إنها تنشأ من التباين بين الصورة العلمية والواقع المحكي، فصورة الماء هي غير واقع الماء، ومن هنا قد يقع الخطأ في العلم الحسولي، بتوهم وجود الماء من بعيد، ثم عندما يقترب الإنسان منه يجده سراباً. أمّا في المعرفة الحضورية، فواقع المعلوم أي الشعور بالخوف مثلاً حاضر في الذات البشرية دون توسط صورة علمية عنه، نعم، قد ينتزع الذهن صورة علمية عن الخوف، إلا أنها معرفة حصولية بالمعرفة الحضورية- وبما أن المعرفة الحضورية هي إدراك الواقع ذاته، وبما أنه لا سبيل للخطأ إلى الواقع، فلا مجال للخطأ فيها، وعليه تتمتع بقيمة الصدق، لا بمعنى مطابقة العلم للواقع، بل بمعنى كون العلم هو عين الواقع.

ويسجّل الشيخ المصباح بعض الملاحظات حول المعرفة الحضورية:

1- الأولى: إذا كان العلم الحضورى عين المعلوم، فيلزم أن تصبح الصور الذهنية علوماً حضورية وحصولية في الوقت ذاته؟

ويجيب بأن الصور الذهنية لها جنتان: الأولى: اللحاظ الاستقلالي وما به يُنظر، ومن هذه الجهة تعلم النفس بها حضورياً بلا واسطة صورة أخرى، وإلا لزم التسلسل⁽¹⁾. واللحاظ الثاني: الآلي، وما فيه ينظر، أي الصورة بما هي مرآة تكشف عن الأشياء الخارجية، فهي علم حصولي.

(1) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج2، ص195. و ص204.

2- الملاحظة الثانية: أنّ المعرفة الحضورية ذاتية؛ لأنّه لا يمكن ترحيل الواقع عينه إلى الآخرين، وبالتالي فإن حجّيتها تكون مختصة بصاحبها، أمّا تعميم حجّيتها للغير فيتوقف على تحويلها إلى معرفة حصولية مُستدلّة، وهذا ممكن التحقّق؛ لأنّ الله تعالى جعل الجهاز الإدراكيّ للذهن البشريّ ذاتيّ الحركة، فيلتقط صوراً عن المعارف الحضورية بسرعة فائقة ويخزنها ويحلّلها.

فسبب وقوع الخطأ في المعرفة الحضورية، كونها دائماً تلازمها معرفة حصولية، فيُسرّي الإنسان حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، أي ينسب الخطأ في العلم الحسوليّ إلى الحسوريّ. والاحتراز عن التورط في الانحرافات والاشتباكات يتوقف على الدقّة في التفكيك بين المعرفة الحضورية في ذاتها وما يقارنها من تفسيرات ذهنية.

3- الثالثة: أنّ العلوم الحضورية بمفردها غير قادرة على سدّ حاجات الإنسان العلميّة، فلا يمكنه الاكتفاء بها في التفكير والاستدلال، إلا إذا أخذت منها مفاهيم ذهنية وصيغت في قوالب اللغة والألفاظ، مما يضطر الباحث إلى دراسة العلم الحسوليّ وأقسامه، وبيان دور الحسّ والعقل فيها⁽¹⁾.

معيّار صدق قضايا المعرفة الحسوليّة:

يتمحور البحث حول قيمة المعرفة الحسوليّة في الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن إثبات أنّ المعرفة الحسوليّة مطابقة للواقع؟ والجواب يقتضي التمهيد بأربع نقاط:

- الأولى: أنّ الخطأ في المعرفة الحسوليّة ينشأ من ثنائية الصورة العلميّة/ الواقع المحكيّ حال عدم المطابقة بينهما.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج 1، ص 250، 283.

- الثانية: معيار الصدق أو الصحة أو الحقيقة: هو مطابقة مضمون القضية للواقع ونفس الأمر. أما الكذب أو الخطأ فهو مخالفتها له⁽¹⁾.

- الثالثة: المراد بنفس الأمر هو نفس الأمر المحكي بالقضية، أي ما وراء مفاهيمها من واقع، وطريق تشخيص الصدق في كل قضية هو بملاحظة واقعها الخاص⁽²⁾.

- والرابعة: هذا يقتضي وجود واقع تطابقه الصورة الذهنية كي نحكم بحقائبة مضمون القضية، والمقصود بالواقع ما يشمل العالم الطبيعي والمجرد، والخارج والذهن والنفس بمراتبها، وعليه يفتح المجال أمام القضايا الميتافيزيقية والمنطقية والعرفانية ليكون لها واقع تطابقه، واعتبار قضاياها لا واقع لها اشتباه في تضيق مفهوم الواقع واختزاله في العالم المادي المحسوس⁽³⁾.

معيار صدق القضايا الخارجية والتجريبية:

وعليه، إن كانت القضية حاكية عن الخارج، فمصادق نفس الأمر هو الواقع الخارجي، فمعيار صدق القضية الشخصية الحاكية عن ثبوت أمر خارجي لموضوع ثابت في الخارج بالفعل هو في مطابقتها للخارج، ومعيار صدق القضية التجريبية "كل ماء يغلي على درجة حرارة مئة على مستوى سطح البحر" مثلاً، مطابقتها مع الواقع المادي.

معيار صدق القضايا المنطقية:

القضايا المنطقية تحكي عن معقولات ثانية منطقية قائمة في الذهن، كالحكم بأن الكلي ينقسم إلى ذاتي وعرضي... ومصادق نفس الأمر فيها هو مرتبة من مراتب الذهن؛ لذا يتوقف فهم معيار صدقها على فهم مراتب الذهن

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص251.

(2) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص42-43.

(3) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص258.

وكون بعضها بالنسبة إلى بعض بمنزلة الذهن إلى الخارج في الحكاية⁽¹⁾. فالحاكي والمحكي وإن وقعا في مرتبتين من مراتب الذهن، ولكن حضورهما عند النفس هو بواقعيّتهما، فتدركهما النفس بالمعرفة الحضورية والتجربة الباطنية دون توسّط الحواس الظاهرة، فقضية " مفهوم الإنسان كليّ"، قضية صادقة بهذا اللحاظ، من باب مرجعيّتها إلى المعرفة الحضورية.

معيّار صدق القضايا الفلسفية:

أمّا القضية الحاكية عن أمر اعتباريّ فمصادقها وعاء الاعتبار⁽²⁾، ومرجعها إلى كون الواقع بحيث ينتزع العقل منه مفهوماً اعتبارياً خاصاً⁽³⁾. فالقضايا الفلسفية التي تثبت أحكاماً اعتبارية من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية لموضوعات ماهوية أو فلسفية... كالحكم بأنّ الإنسان ممكن الوجود أو الممكن يحتاج إلى علة؛ ملاك صدقها في مطابقتها للواقع الخارجيّ بحيث ينتزع العقل منه هذه المعقولات⁽⁴⁾.

قيمة المعرفة الحولية:

هل الإدراك العقليّ للحقيقة هو من لوازم كفيّة تكوين العقليّ البشريّ بحيث يدرك عقل موجود آخر كالجنّ مثلاً هذه القضايا نفسها بشكل مختلف، أو لو كان عقل الإنسان قد خلُق بشكل آخر، فإنّه سيدرك الأمور بصورة أخرى؟ أم أنّ هذه الإدراكات مطابقة للواقع تماماً وهي تعكس الأشياء كما هي في نفس الأمر، وكلّ موجود آخر يتمتّع بالعقل، فإنّه سيدركها بهذه الصورة نفسها؟

(1) انظر: البيزدي: تعليقة نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص43.

(2) مصطلح الاعتبار مشترك لفظي له معانٍ عديدة، منها الاعتبار بمعنى الوهم، ومنها الاعتبار بمعنى المفاهيم القيمية، ومنها الاعتبار بمعنى المعقولات الثانية الفلسفية ... انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص203.

(3) انظر: م.ن، ج1، ص44.

(4) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص259.

من الواضح، أنّ الشكّ الثاني هو الذي يجعل للمعرفة العقلية قيمة واقعية. وعليه، فالسؤال الأساس: كيف يمكن تشخيص مطابقتها لمتعلقاتها في حين أنّ كلّ صلة وصلنا بالخارج هو الصور الذهنية؟

يجيب الشيخ مصباح بأنّ نقطة الارتكاز في تمكّنا من الإشراف على الصور العلمية من جهة وعلى متعلقاتها من جهة أخرى يخولنا إدراك التطابق بالمعرفة الحضورية. فوجهة نظره أنّ إثبات قيمة المعارف الحسولية ينبغي أن نبحت عنه في المعارف الحضورية، فما يمكن أن يعرضه الخطأ أو يحمل قابلية الشكّ فيه، لا بدّ من أن ينتهي إلى معرفة غير قابلة للشكّ فيها، في ضوء قانون أنّ ما بالغير لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات. وعليه، إذا استطعنا أن نرجع المعارف الحسولية إلى المعارف الحضورية، فهذا يعني أننا تمكّنا من إرجاعها إلى معرفة لا شكّ فيها⁽¹⁾.

1- قيمة القضايا الوجدانية:

القضايا الوجدانية هي نحو من القضايا يكون متعلّق الإدراك فيها أمراً موجوداً للنفس بواقعه، كالحبّ والخوف...، كما أنّ الصورة العلمية الحاكية عنه حاضرة بواقعها في النفس، وبالتالي قضية: "أنا خائف"، معيار صدقها مطابقتها للواقع النفسي الذي تحكي عنه. فالوجدانيات قضايا لا تقبل الشكّ لرجوعها إلى المعرفة الحضورية، فهي أولى القضايا التي يتمّ إثبات قيمتها بصورة كاملة⁽²⁾. هذا، مع تحقّق شرط الدقّة من حيث عدم اختلاط الوجدان بالتفسيرات الذهنية الخاطئة.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص256-257.

(2) انظر: م.ن، ج1، ص254.

2- قيمة القضايا الأوليّة:

أما القضايا الأوليّة فموضوعاتها ومحمولاتها -كقانون التناقض والسببية وغيرهما- من سنخ المعقولات الثانية الفلسفية، وهي مفاهيم تنتهي إلى المعرفة الحضورية، حيث تنتزع من الوجدانيات بلا واسطة الحواس، وندرك بالمعرفة الحضورية مطابقتها لمنشأ انتزاعها، وهكذا نظفر أيضاً بمنبع ضمان صحّتها.

3- قيمة القضايا النظرية:

أما القضايا النظرية فسرّ رفضها للخطأ، يكمن في إرجاعها إلى قضايا بديهية يقينية واستنتاجها منها ضمن الضوابط المنطقية للاستنتاج الصحيح مادةً وصورةً.

ما بين المنهجين العقلي والتجريبي:

اتضح مما تقدّم أنّ الشيخ المصباح يعتقد بأنّ العقل قادر على معرفة الواقع، وتحصيل اليقين بالقضايا إذا تحرّك في ضوء المنطق الاستنباطي المنتج لليقين، وإلاّ لما استطاع الإنسان حلّ أيّ مشكلة فلسفية أو منطقية أو رياضية أو طبيعية...

أما المنهج التجريبي، فإنّ فهمه يتوقّف على فهم طبيعة الاستقراء الناقص الذي هو عبارة عن مشاهدة أفراد كثيرة لماهية معينة، فنكتشف خاصية مشتركة بينها فنعمّم الحكم بأنّ تلك الخاصية ثابتة لتلك الماهية وموجودة في جميع أفرادها⁽¹⁾. والحركة الفكرية التي يعتمد عليها الاستقراء الناقص لا تؤدّي إلى اليقين بنحو لا يرتفع إليه الشك؛ لأنّ النتيجة دائماً تكبر المقدمات التي تساهم في تكوينها، فيبقى احتمال عدم وجود هذه الخاصية في الأفراد التي لم تتمّ دراستها قائماً مهما كان ضئيلاً. فحتى

(1) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص105.

الاستقراء الناقص القائم على أساس حساب الاحتمالات إنّما يمكن أن يكون له قيمة معرفيّة لو اعتمد على القياس المنطقي⁽¹⁾.

وعليه، لا تكون التجربة أسلوباً مستقلاً في مقابل القياس المنطقيّ، ولا تتمتع بقيمة معرفيّة إلا في القضايا الطبيعيّة؛ لأنها تتموضع في دائرة المحسوسات والأمور القابلة للتجربة العمليّة. هذا أيضاً، فيما لو قامت على أساس المنطق الاستنباطي لتظهر بصورة قضايا كليّة، ولكنها لا تصلح في معالجة قضايا المنطق والميتافيزيقا والرياضيات المحصّنة⁽²⁾.

فالأسلوبان التجريبيّ والتعقليّ يشتركان في الحاجة إلى القياس المنطقيّ، فلا يكمن الفرق بينهما في استنباطيّة الثاني واستقرايّة الأوّل، بل في أنّ الأسلوب التعقليّ يعتمد على البديهيات الأوّليّة فحسب، أمّا التجريبيّ، فيعتمد على المقدمات التي تعدّ من البديهيات الثانويّة⁽³⁾.

والخلاصة: لا يمكن معالجة القضايا الطبيعيّة في ضوء الأسلوب التعقليّ، فمهما ضغط فيلسوف على عقله ليكتشف أنّ الأجسام مركبة من العناصر الكذائيّة، أو كوفيد 19 هو كذا، أو علاجه بكذا... إلخ، لن يتوصّل إلى نتيجة إلا بالتجربة الحسيّة.

في المقابل، لا يمكن فهم الوجود العام ومحمولاته الذاتيّة، وعالم المجرّدات والأمور الغيبيّة، والمعقولات الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة... في

(1) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص107. ثمّة وجهة نظر مخالفة للسيّد محمد باقر الصدر، حيث حاول في دراسته عن الأسس المنطقيّة للاستقراء بما اصطلح عليه المذهب الذاتيّ للمعرفة أن يثبت وجود طريقة مغايرة للمنهج الذي يعتمده المنطق العقليّ في إنتاج المعرفة عن طريق التوالد الموضوعيّ القائم على أساس وجود علاقات التلازم بين المقدمات والنتائج، هذه الطريقة الأخرى هي التوالد الذاتيّ القائم على أساس أنّه يمكن أن تنشأ معرفة على أساس معرفة أخرى دون أيّ تلازم بين موضوعي المعرفة، بل على أساس التلازم بين نفس المعرفتين، وكلّ التعميمات الاستقرايّة من وجهة نظر الشهيد الصدر هي معارف ثانويّة مستنتجة بطريقة التوالد الذاتيّ من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد بينها وبين التعميم أيّ تلازم. انظر: الصدر، محمّد باقر: الأسس المنطقيّة للاستقراء، ط5، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1406هـ-1986م، ص 124-127.

(2) انظر: البيزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص107.

(3) انظر: البيزدي: الأيديولوجية المقارنة، م.س، ص22.

ضوء التجربة الحسيّة لا إثباتاً ولا نفيّاً، فلا يمكن للمختبرات بأيّ وسيلة علميّة اكتشاف استحالة التناقض، أو قانون السببيّة العام، أو حقيقة الروح المجرّدة... فينحصر البحث عن هذه المسائل في ضوء الأسلوب التعقّليّ، ومن هنا يفتح الباب أمام البحث الفلسفيّ والمنطقيّ في ضوء المنهج العقليّ البرهانيّ الذي يتمتّع بقيمة معرفيّة يقينيّة⁽¹⁾.

هل الفلسفة علم؟

الفلسفة كاسم عامّ لجميع العلوم الحقيقيّة النظرية والعملية كانت سابقاً في النقطة المقابلة للسفسطة⁽²⁾، وبقي الحال كذلك إلى حين انتشار النزعة الحسيّة، في أوروبا بعد عصر النهضة، فنشأ اتجاه قويّ ينكر قيمة الأسلوب التعقّليّ ونما شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبح المنهج التجريبيّ القائم على الملاحظة الحسيّة للظواهر الطبيعية هو الذي يمكن الاعتماد عليه في معرفة الواقع. ولزم عنه في المقابل، أن يُنظر إلى قضايا الفلسفة على أنّها إمّا لا يمكن إثباتها، وإمّا أنّها فارغة المعنى، ودعا هذا الاتجاه إلى بناء الفلسفة على أساس تجريبيّ مطلقاً عليها اسم "الفلسفة العلميّة"، وأصبح العلم مرادفاً للتجربة الحسيّة، فما يمكن إثباته بواسطتها فهو قضية علميّة، وما عدا ذلك ليس علميّاً، بل خرافات وأساطير.

يقول الشيخ المصباح إنّهُ إذا كان قصر كلمة "العلم" على العلوم التجريبيّة من قبيل الاصطلاح، فلا مشاحة في الاصطلاح، ويمكن قبوله بهذا العنوان، بشرط أن لا يُساء استخدام مصطلح الميتافيزيقا على أنّها أمور ظنيّة وتخيّليّة⁽³⁾.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص110.

(2) انظر: م.ن، ج1، ص19.

(3) انظر: م.ن، ج1، ص66.

واتضحت في مباحث علم المعرفة حجّية العقل وقيمة مدركاته في معرفة الواقع، وأنّ إنكار منزلة العقل، ليس إلاّ معاندة أو نتيجة شبهات لوّثت الذهن⁽¹⁾. وعليه، فالفلسفة الأولى علم حقيقة، والقول بأنّها ليست علمًا بإعطاء تعريف العلم معنى خاصًا -وهو القضايا التي تثبت بواسطة التجربة والملاحظة الحسيّة، ثم نفي الفلسفة عن كونها علمًا لعدم اعتمادها على الملاحظة الحسيّة- هو من باب مغالطة المشترك اللفظي التي تعمّم معنى مصطلح على مضمون آخر لوحدة اللفظ⁽²⁾.

موضوع علم الوجود:

يعتقد المناطق أنّ العلم عبارة عن مجموعة من القضايا المتناسبة التي يدور البحث فيها حول موضوع واحد. ويضاف العلم إلى ذلك الموضوع فيصغ بلونه اصطلاحًا، فيقال: علم المعرفة، علم الوجود، علم النبات، علم الحيوان... وموضوع كلّ علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أي المحمولات المنتسبة إلى الموضوع، بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه.

ويصرّح العلامة الطباطبائيّ بأنّ "الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيّة لا يبتني على مجرد الاصطلاح والمواضع، بل هو مما يوجبه البحث البرهانيّ في العلوم البرهانيّة"⁽³⁾.

واختلفت كلماتهم في تعيين موضوع علم الفلسفة، بحيث يمكن جعل المحمولات المتكثّرة عوارض ذاتيّة له، فقال ابن سينا: "إنّ موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود"⁽⁴⁾.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص65.

(2) انظر: م.ن، ج1، ص50-52.

(3) م.ن، ج1، ص30-31.

(4) ابن سينا: إلهيات الشفاء، م.س، المقالة الأولى، الفصل الأول والثاني.

وقال صدر المتألهين: "للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية، فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق"⁽¹⁾.

وثمة وجهة نظر للشيخ المصباح تخالف مشهور الفلاسفة والمناطق، فإنه يرى أنّ القدماء لما جمعوا المعارف الإنسانية، وأخذوا في ترتيبها وتنسيقها، سمّوا كلّ مجموعة متناسبة منها باسم علم خاص، فكانت الفلسفة عندهم اسماً عاماً لتلك العلوم التي أشرنا إليها سابقاً، ومع إمكانية التقسيم حسب الأغراض والغايات أو أساليب البحث والاستدلال (التجريبي، العقلي، النقلّي) لم يكن التقسيم بحسب الموضوعات أمراً متعيّناً عقلاً لا تصحّ مخالفته؛ لذا يعتبر الشيخ المصباح أنّ العلاقة بين موضوعات المسائل وموضوع العلم ليست أمراً برهانياً -مخالفاً العلامة الطباطبائي-، ولا وجه لاعتبار كون محمولات المسائل ذاتية لموضوع العلم، بل غاية ما يلزم أن يكون محمول المسألة ذاتياً لموضوع نفس المسألة.

ويعتبر أنّ الفلاسفة القدماء عندما نظروا إلى المسائل النظرية وجدوا بعضها يتمحور حول محور خاصّ وهو الجسم الطبيعيّ فسموها الطبيعيّات، وبعضها الآخر حول الرياضيات، ثمّ قسموا كلاّ منهما إلى علوم أكثر جزئية، وثمة فئة ثالثة من المسائل النظرية تدور حول واجب الوجود، فأطلقوا عليها "معرفة الربوبية". وبقيت فئة أخرى من المسائل العقلية النظرية وهي تتميز بموضوع أكثر شمولاً من الموضوعات المذكورة، بحيث إنه لا يختصّ بموضوع خاصّ⁽²⁾. والظاهر أنهم لم يجدوا لهذه المسائل اسماً خاصاً مناسباً، وبمناسبة البحث عنها بعد الطبيعيّات أطلقوا عليها اسم "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا"... فجعلوا الموجود المطلق أو الموجود بما هو موجود موضوع علم ما بعد الطبيعة، ليتسنى لهم أن يتناولوا فيه

(1) الشيرازي، محمد (المعروف بصدر المتألهين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لا ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1419هـ-1999م، ج1، ص24.

(2) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م، س، ج1، ص79.

المسائل التي لا تختص بموضوعات العلوم الخاصة، وإن كانت كل هذه المسائل لا تشمل جميع الموجودات.

وعلى أي حال، فإن الأمر يدور بين أن نأخذ بعين الاعتبار سائر المسائل النظرية غير الطبيعيات والرياضيات بعنوان كونها علماً واحداً، فنتكلف له موضوعاً واحداً، أو نعتبر الملاك في اتحادهما هو وحدة الهدف والغاية، أو أن نأخذ بعين الاعتبار كل فئة من المسائل التي تتميز بموضوع محدد فنعدها علماً برأسه، ومن جملتها المسائل العامة للوجود، فإننا ندرسها تحت عنوان الفلسفة الأولى⁽¹⁾.

والحاصل، أنه يمكن جعل موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود بما ينتزع منه المعقولات الثانية الفلسفية العامة، كما أنه يمكن توسيع التعريف بحيث يشمل مسائل المبدأ والمعاد جمعاً لموضوعين أو أكثر لها، كما يمكن إدراج جميع المسائل التي تثبت بالمنهج العقلي المحض فيها؛ لذا يمكن جعل الفلسفة علماً عاماً شاملاً لكل العلوم البرهانية وجعل موضوعها مطلق الوجود، ولا يلزم من شيء من ذلك مخالفة عقل أو وحي سماوي⁽²⁾.

تحديد مفهوم علم الوجود:

مع ذلك، يطلق الشيخ المصباح اصطلاح الفلسفة بشكل مطلق على الفلسفة الأولى، ويتبنى إجرائياً أن موضوع الفلسفة هو "الموجود المطلق" أو "الموجود بما هو موجود"، لا مطلق الوجود، معتبراً أن من جملة القيود التي يمكن إضافتها إلى عنوان الموضوع هو "قيد الإطلاق"، فالفلسفة الأولى يجري البحث فيها عن أحكام ثابتة لذات الموضوع بشكل مطلق دون أن تؤخذ بعين الاعتبار تشخيصاته⁽³⁾.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص80-81.

(2) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص10-11.

(3) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص76.

بناءً عليه، يكون تعريف الميتافيزيقا هي العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق أو العلم الدارس للأحوال العامة والكلية للوجود (أو الموجود بما هو موجود) قبل أن يُقيد بقيد "الطبيعي" أو "الرياضي"⁽¹⁾.

فالبحث الميتافيزيقي يعالج القضايا المتعلقة بما وراء الطبيعة وتلك المتعلقة بعالم المادة، فلا تكون الميتافيزيقيا مقابل المادية، لأن البحث عن البعد المادي للوجود وأعراضه الذاتية من صميم مباحثها⁽²⁾.

منهج البحث في الفلسفة الأولى:

يمكن لنا تعريف المنهج باختصار بأنه الأسلوب الذي يعتمد عليه الباحث لإثبات محمولات القضايا النظرية لموضوعاتها أو التنبيه عليها في علم معين⁽³⁾. ولكل علم -حسب نوع مسأله- أسلوب خاص للدراسة وإثبات المواضيع، والأسلوب التعقلي القائم على أساس القياس المنطقي البرهاني المفيد لليقين بالمعنى الأخص هو منهج البحث في دراسة الوجود لإثبات محمولاته لموضوعاته، فميزة المفاهيم الفلسفية عدم إمكانية الحصول عليها من طريق الحس والتجربة⁽⁴⁾.

وثمة نقطة اختلاف بين المصباح وبين أستاذه العلامة الطباطبائي في المنهج البرهاني، يقتضي منّا توضيح نظرية العلامة أولاً.

يرى العلامة أنّ البرهان اللمي -وهو ما يكون الحد الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر- لا يستعمل في الفلسفة، لأنه يقوم على سير العقل من العلم بالعلة إلى العلم بالمعلول الملازم لها، وموضوع الفلسفة هو أعم الأشياء، فيوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه، فلا علة له، فلا برهان لمي عليه. وأيضاً، برهان الإن لا يجري في الفلسفة، لأنه سلوك من المعلول

(1) اليزدي: الأيديولوجيا المقارنة، م.س، ص30.

(2) انظر: م.ن، ص31.

(3) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص78.

(4) انظر: م.ن، ج1، ص70.

إلى العلة، أي ما يكون الحدّ الأوسط معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، وهو لا يفيد اليقين المطلوب تحصيله في البحث الفلسفيّ، الذي هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات⁽¹⁾.

فينحصر البرهان المستخدم في الفلسفة الأولى -عند الطباطبائيّ- ببرهان الملازمات العامّة، الذي ينتقل فيه الذهن من العلم بأحد المتلازمين العامّين كصرافة الوجود إلى العلم بالمتلازم الآخر كوحده، في ضوء قاعدة صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرّر.

يناقش الشيخ المصباح أستاذه العلامة في رفضه استخدام البرهان اللمّيّ في الفلسفة، معتبراً أنّ ذلك من الإمكان بمكان، لأنّ شرط البرهان اللمّيّ ليس هو كون الحدّ الأوسط علةً للحدّ الأصغر في نفسه، بل علةً لثبوت الأكبر للأصغر، وعليه فعدم وجود العلة للموجود المطلق لا ينافي ثبوت العلة لحمل الموجود على شيء، ولا لحمل مفهوم آخر للموجود المطلق، وخاصةً بالنظر إلى أنّ المراد بالعليّة هو أعمّ من العليّة العينيّة بمعنى التأثير الخارجي، ليشمل العليّة بين الاعتبار العقلية، فالإمكان مثلاً علة حاجة الممكن إلى الواجب، فقولهم: العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى واجب، هو من قبيل البرهان اللمّيّ.

وثانياً: إنّ عدم وجود علة للموجود المطلق لا يستلزم عدم علة لحصّة خاصّة أو لمرتبة خاصّة منه، ويكفي في ذاتيّة المحمول أن يكون ثابتاً لحصّة من موضوع العلم.

وثالثاً: بناء على كون المسائل الإلهيّة من مسائل الفلسفة لا مناص عن قبول إمكان إقامة البرهان اللمّيّ فيها، فإنّ الأفعال الإلهيّة يمكن إثباتها من طريق الصفات التي هي عين الذات الإلهيّة تبارك وتعالى، فيسلك من العلة إلى المعلول وهو برهان لمّيّ.

(1) انظر: الطباطبائي: نهاية الحكمة، م، س، ص 9-11؛ والشيرازي: الحكمة المتعالية، م، س، ج 1، ص 30، الحاشية (1).

ولكن يمكن النقد على الشيخ المصباح بالحد الأدنى في الوجهين الأخيرين، بأن هذا النقاش مع العلامة هو خلاف المبنى المنطقي للعلامة الطباطبائي، فإن كان ثمة نقاش للشيخ المصباح مع العلامة، فينبغي أن يكون في المبنى دون البناء، وذلك لأن العلامة يعتقد بأن العرض الذاتي لموضوع الفلسفة الأولى هو ما كان مساوياً له لا أخص منه؛ " إذ لو كان أخص لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع حتى يتقيد بشيء يخصه، وهو ظاهر. ولو كان أعم كان القيد المخصص للموضوع لغواً غير مؤثر في عروض المحمول، وهو ظاهر. ومن هنا يظهر أن القسمة يجب أن تكون مستوفاة، وإلا لكان أخص من الموضوع فلا يكون ذاتياً له..."⁽¹⁾.

فالمبنى المنطقي للعلامة بتطبيقه في الفلسفة، وباعتبار أن موضوعها أعم الأشياء ولا ثبوت لأمر خارج منه، يفترض أن المحمولات المثبة لموضوعات القضايا الفلسفية ينبغي أن تكون إما مساوية للموضوع كما في قضية كل موجود -بحيثية الموجودية- واحد، كل موجود -بلحاظ الموجودية- بالفعل... إلخ، وإما أن تكون غير مساوية للموضوع بل أخص منه مثل: العلة موجودة -وإن كانت من قبيل عكس الحمل-، الممكن موجود... إلخ، لكن هذه المحمولات ليست شيئاً غير الوجود، فالعلة وإن كانت أخص من الموجود لكنها ليست حيثية خارجة من الموجودية العامة، وإلا لبطلت العلية، لأنه لا ثبوت لما هو خارج الموجودية العامة، لكن هذه القضايا من وجهة نظر العلامة لا تكون قضية فلسفية تامة، بل هي أحد أقسام التردد للقضية العملية الفلسفية، فالقضايا من هذا النوع تعود مع ما يقابلها إلى قضايا مرددة المحمول، تساوي أطراف التردد فيها الموجودية العامة، مثل: كل موجود إما واجب وإما ممكن، كل موجود إما علة وإما معلول... وأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم⁽²⁾.

(1) الشيرازي: الحكمة المتعالية، م.س، ج1، ص28، الحاشية (1) و30-32، الحاشية (1).

(2) انظر: الطباطبائي: نهاية الحكمة، م.س، ص9-10.

وعليه، لا يصحّ إثبات العليّة لقسم من الموجودات باعتماد برهان اللّم في الفلسفة؛ لأنّ أحد أطراف التردد لا يشكل قضية فلسفيّة مستقلة.

بداهة مفهوم الوجود ووحدته:

تقدّم أن موضوع علم الفلسفة هو الوجود، وهذا يقتضي البحث عن نقطتين:

الأولى: المبدأ التصوّريّ، أو السؤال: ما هو الوجود؟

والثانية: المبدأ التصديقيّ، أو السؤال بهل البسيطة: هل مفهوم الوجود له عينيّة وواقعيّة؟

ويمكن فرض تصوّرين حول النقطتين:

أن يكون مفهوم الموضوع " الوجود " والتصديق بواقعيّته إمّا بديهياً وإمّا نظرياً.

يرى الشيخ المصباح بأنّ موضوع الفلسفة "الموجود" من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن بداهة، وليس ثمة مفهوم أوضح منه يمكن أن يكون مبيّناً له.

ومفهوم الوجود بمعنى واحد -أي مشترك معنويّ- فيما يحمل عليه من الماهيّات، وليس بمعانٍ متعدّدة⁽¹⁾، مقابل من يرى اشتراكه اللفظيّ مطلقاً أو بين الواجب والممكن، معتبراً أنّ منشأ تلوّث هذه الشبهة للذهن هو الخلط بين خصائص المفهوم وخصائص المصداق، فالاختلاف الوجوديّ بين الواجب والممكن أو بين الممكنات فيما بينها ليس مفهوماً بل مصداقيّ، فتوجد وحدة مفهوميّة وتشكيك مصداقيّ.

ووحدة مفهوم الوجود تمّ انتزاعها من حيثيّة واحدة، أي أنّ العقل

(1) انظر: الزيدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص20.

ينظر إلى حيثية طرد العدم وينتزع مفهوم الوجود الواحد من المصاديق المتعددة⁽¹⁾.

انقسام مفهوم الوجود إلى اسميٍّ وحرفيٍّ:

ينقسم مفهوم الوجود إلى قسمين:

- الأول: الوجود المحمولي، الذي يقع محمولاً في الهليات البسيطة ويكون من المعاني المستقلة بالمفهومية.

- والثاني: الوجود الربطي، وهو ما يقع رابطة في الحملات الموجبة، وهو من قبيل المعاني الحرفية غير المستقلة بالمفهومية، أي معناه ليس قابلاً للتصور مستقلاً⁽²⁾.

وقد حاول العلامة الطباطبائي إثبات الوجود العيني للرابط، عن طريق القول إن القضايا التركيبية مثل: عليٌّ عالم، فيها ثلاثة أجزاء، وكلُّ جزء يحكي عن متعلِّق مطابق، له محكيٌّ خارجيٌّ، فالموضوع: عليٌّ له مطابق في الخارج، وكذا المحمول: عالم، والرابط أي النسبة الاتحادية بينهما يحكي النسبة في الخارج، فهناك في الخارج لون من الوجود الربطي⁽³⁾.

وينقد الشيخ المصباح على هذا اللون من التفكير⁽⁴⁾، بأنه خلط بين

(1) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص295.

(2) انظر: اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص71.

(3) انظر: الطباطبائي: نهاية الحكمة، م.س، المرحلة الثانية: في الوجود المستقل والرابط، الفصل الأول.
(4) ثمة نظرية للسيد علي السيستاني حول التكثر الإدراكي تستحق الدراسة، حيث يعتقد أن الوجود الرابط ليس له حقيقة عينية بحيث يكون لدينا في الخارج مثلاً زيد وقيام وربط واقعي بينهما، بل هو مجرد عمل إبداعي ذهني، ويربط السيد السيستاني هذا البحث بنظريته حول التكثر الإدراكي، والتي تعني أن الذهن البشري ليس صندوقاً أميناً في استقبال المعلومات الخارجية، كما كان يذكر قدماء الفلاسفة بأن الذهن البشري كالمراة ترتسم فيها صور المحسوسات بلا تغيير، بل الذهن قد يتلقى بعض الصور بعدة وجوه لحكومة العوامل الخارجية والنفسية على الذهن أثناء تصوّره، ويمكنه تصوّر حقيقة واحدة بسيطة بصورة تفصيلية مركبة، وهذا دليل على الفعالية الذهنية في كثرة مدركاتها، وعليه فالخارج لا يحوي غير وجودين جوهريّ وعرضيّ كزيد والقيام، فعرضية العرض متقومة بكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره دون حاجة لوجود رابط وراء ذلك، والذهن عندما يتلقى صورة القيام وزيد يتلقاها على نحوين بمقتضى نظرية التكثر الإدراكي: الأول: الوجودية والاهوية والاتحاد بين الوجودين كأنهما وجود واحد، والثاني: ثبوت شيء لشيء، فيحتاج الذهن إلى عمل إبداعي هو الدمج والربط. انظر: القطيفي، منير السيد عدنان، الرافد في علم الأصول، محاضرات آية الله العظمى السيد علي السيستاني، ط1، بيروت، دار المؤرخ العربي، 1414هـ-1994م، ص18-19.

الأحكام المنطقية من جهة، والأحكام الفلسفية من جهة أخرى، حيث عممت أحكام القضية المتعلقة بالمفاهيم الذهنية لتشمل المصاديق الخارجية، مع أن غاية ما يمكن قوله هو أن النسبة في الهليات البسيطة علامة على وحدة مصداق الموضوع والمحمول، وفي الهليات المركبة علامة على الاتحاد العيني بينهما⁽¹⁾.

يقول الشيخ المصباح: "لكن يُلاحظ عليه أن ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لا يكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني. والرابطة في القضايا إن دلت على شيء خارجي، فإنما تدل على اتحاد مصداق الموضوع والمحمول، وهو أعم من ثبوت أمر رابط بينهما، فإن اتحاد الجوهر والعرض أو اتحاد المادة والصورة في الخارج مثلاً لا يستلزم وجود رابط بينهما، بل يكفي كون أحدهما من مراتب وجود الآخر..."⁽²⁾.

والخلاصة، أن روابط القضايا مفاهيم حرفية لا تحكي عن وجودات عينية، وبالتالي لا يُسأل عن ماهياتها، لأن الماهيات مختصة بالمفاهيم المستقلة.

التفكيك بين الدراسات الفلسفية والأبحاث اللغوية:

يرى الشيخ المصباح ضرورة التفكيك بين البحث الفلسفي وبين الأبحاث اللغوية، ويفرّع عليه مسائل عديدة، منها: أن البحث عن الفرق بين الوجود والموجود من أن الوجود مبدأ اشتقاق الموجود، والأول مصدر يتضمّن معنى الحدث، والثاني اسم مفعول... يضلّل الذهن عن إدراك المعاني المقصودة عند الفلاسفة، "فالفلاسفة عندما يستعملون كلمة "الوجود" لا يقصدون منها المعنى المصدريّ الدالّ على الحدث، وعندما يستعملون كلمة "الموجود" لا يقصدون المعنى المشتقّ واسم المفعول"⁽³⁾.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص297.

(2) اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص72، وص77.

(3) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص299.

وبهذا يتّضح الجواب عن إشكاليّة السهرورديّ التي جعلت الموجوديّة اعتباريّة بناءً على أنّه ما يلزم من وجوده تكرّره فهو اعتباريّ، وبما أنّ الموجود اسم مفعول فلو كان حاصلًا في الأعيان كان موجودًا؛ لأنّ الحصول هو الوجود، وللوجود وجود... فيتسلسل.

والجواب، أنّ معنى "موجود" في عرف الفلسفة أعمّ من أن يكون المتصّف به نفس الوجود، بحيث يكون الوصف عين الموصوف، أو أمرًا يتّصف به، بحيث يكون الوصف زائدًا على الموصوف، وعليه يكون معنى الوجود موجود أنّ الوجود عين الموجوديّة بذاته لا بوجود زائد عليه⁽¹⁾.

وكذلك، القول: الله وجود، لا يُشكّل عليه بأنّ الله ذات، فكيف تحملون المصدر عليه؟

أو إذا قلنا: الله موجود، فلا يُسأل بأنّ مقتضى اسم المفعول أن يكون له فاعل، فمن أوجد واجب الوجود؟

فهذه الدراسات اللغويّة لا مجال لها في الفلسفة، وإقحامها لا يحلّ المشكلات الفلسفيّة وإنّما يضيف إليها مشكلات جديدة⁽²⁾.

المبدأ التصديقيّ: واقعيّة الوجود:

كما أنّ مفهوم الوجود بديهيّ، كذلك فإنّ التصديق بواقعيّة الوجود أو الموجود، وهو موضوع الفلسفة الأولى، بديهيّ أيضًا، فالاعتقاد بعينيّة الوجود أمر فطريّ والتصديق بحقيقة الوجود الخارجيّة أمر بديهيّ مستغن عن الاستدلال⁽³⁾. فحتى السوفسطائيّ يعترف بواقعيّة ما في الجملة وهي واقعيّة وجوده الخاصّ.

(1) انظر: اليزدي: التعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص34.

(2) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص287.

(3) انظر: م.ن، ج1، ص306-312.

أما من سوّلت له نفسه إنكار واقعية الوجود العينيّ مطلقاً بحيث لا يبقى ثمّة موضوع للفلسفة، بل لا يبقى ثمّة موضوع لأيّ علم، فلا بدّ من إجماعه عملياً إلى الاعتراف بالواقع، -كما تقدّم-؛ لأنّ إنكار الواقع مطلقاً واعتبار العالم فراغاً محضاً هو كلام لا يصدر من عاقل واع غير مغرض.

سرّ بدهة أصل الواقعية:

يشير الشيخ المصباح إلى أنّ الفلاسفة قد اكتفوا بالقول إنّ مفهوم الوجود معقول ثانٍ بديهيّ التصوّر، دون أن يتعرّضوا لكيفية حصول الذهن على هذا المفهوم، وفي هذا العصر أوّل من تعرّض له أستاذنا العلامة الطباطبائيّ من فلاسفتنا في من نعلم⁽¹⁾.

ويقول في عرض نظرية أستاذه الطباطبائيّ: "إنّ الإنسان في البدء يدرك بالعلم الحضوريّ الوجود الرابط في القضايا، وهو في الواقع فعل النفس، ثمّ يأخذ الذهن منه مفهوماً حرفياً، ثمّ ينظر إليه بصورة مستقلة وينتزع المفهوم الاسميّ للوجود بقيد الإضافة (الوجود المضاف)، ثمّ يقوم بحذف قيده، فيدرکه بشكل مطلق. مثلاً في هذه الجملة "عليّ عالم"، في البدء يأخذ معنى الوجود الرابط من حكم النفس بثبوت العلم لعلّيّ، وهو معنى حرفيّ لا يمكن تصوّره إلّا في ضمن الجملة، ثمّ يلاحظه بصورة مستقلة، كما يلاحظ المعنى الحرفيّ لـ"من" مستقلاً ويفسّره بـ"الابتداء"، فيقول كلمة "من" تدلّ على الابتداء. وبهذه الصورة يحصل على معنى "ثبوت العلم لعلّيّ" وهو مفهوم إضافيّ يتضمّن معنى النسبة، ثمّ يحذف حيثيّة الإضافة والنسبة، فيظفر بالمعنى المستقلّ والمطلق لـ"الوجود"⁽²⁾.

(1) انظر: اليزدي: التعليقة على نهاية الحكمة، م.س، ج1، ص248.

(2) اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص322؛ والتعليقة على نهاية الحكمة، م.س،

ج2، ص248-249.

ثم يطرح الشيخ مصباح مثلاً أوضح لتبسيط الفكرة، ويرتب عليه نتيجة عامة في كيفية انتزاع الذهن للمعقولات الفلسفية، أنه عندما تشاهد النفس في ذاتها إحدى الكيفيات النفسانية كالخوف مثلاً، فإنها بعد زوالها تقوم النفس بالمقارنة بين حالتها: حالة الخوف وحالة فقدانه، فيستعدّ الذهن لانتزاع مفهوم "وجود الخوف" من الحالة الأولى، ومفهوم "عدم الخوف" من الحالة الثانية، وبعد تجريدهما من قيد الإضافة والنسبة فإنه يظفر بمفهومي "الوجود" و"العدم" بصورة مطلقة.

فمنشأ الاعتقاد بأصل الواقع العيني هو المعرفة الحضورية بالواقعيات الوجدانية.

نعم، تبقى نقطة مهمة وهي أن القول بواقعية الوجود في الجملة لا يلزمه القول بأن وجود جميع أقسام الواقعيات بديهي، بل ثمة كثير من الواقعيات يحتاج إثباتها إلى البرهنة، وهذا أهم أهداف البحث الفلسفي، وهو إثبات الأنواع الخاصة من الواقعيات.

الاعتقاد بالواقع المادي بين البدهية والبرهان:

لا يمكن اعتبار الاعتقاد بالواقعية المادية معرفة بديهية؛ لأن ما يمكن أن يكون مستغنياً عن الاستدلال كما ذكرنا في قسم نظرية المعرفة هو الوجدانيات والبديهيات الأولية، والاعتقاد بوجود الواقع المادي ليس من أي من القسمين. ومنشأ الاعتقاد اليقيني بالواقعيات المادية وتسليم الناس بها بشكل ذاتي يقوم على أساس استدلال ارتكازي نصف واعٍ.

يوضح الشيخ المصباح ذلك بقوله: "في كثير من الموارد يستنتج عقل الإنسان بفضل ما ظفر به من معارف نتائج معينة بسرعة فائقة وبصورة ذاتية تقريباً من دون أن يكون لهذا الاستنتاج انعكاس واضح في الذهن، ولا سيما أثناء فترة الطفولة، حيث لم تنضج معارف الإنسان، فإن هذا السير الذهني يكون مقروناً بإيهام أكبر، وهو حينئذ أقرب إلى اللاوعي منه إلى

الوعي. ولهذا يتخيّل البعض أنّ هذا العلم قد حصل من دون سير فكريّ من المقدمات إلى النتيجة، وبعبارة أخرى فهو ذاتيّ فطريّ، ولكنّه كلّما ازداد وعي الإنسان واطلع بشكل أكبر على نشاطاته الذهنيّة الباطنيّة، فإنّ ذلك الإبهام يتقلّص ويتخذ تدريجيّاً صورة الاستدلال المنطقيّ الواعي".

ويمكن صياغتها منطقيّاً على الشكل التالي: هذه الظاهرة الإدراكيّة (احتراق اليد عند مسّها النار) معلولة لعلّة معيّنّة، وهذه العلّة إمّا أن تكون هي النفس (أنا المُدرِك) أو شيئاً خارجاً عنها، أمّا أنا ذاتي فلم أوجدها لأنني لا أريد أبداً أن تحترق يدي، إذن علّتها شيء خارج عن نفسي. ثمّ نضمّ استدلالات أخرى معتمدة على معرفة خصائص الوجودات الماديّة واللاماديّة...

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة:

يستظهر الشيخ المصباح أنّ بذرة القول بأصالة الوجود بدأت من نظريّة الفارابيّ في أنّ التشخّص بالوجود، حيث شكّلت نقطة انعطاف في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، وذلك أنّ الماهيّة كانت محور الدراسات الفلسفيّة، حيث التركيز على معرفة الموجودات الخارجيّة بواسطتها فحسب، لكن بعد فكرة الفارابي التي نمت تدريجيّاً التفت الفلاسفة إلى الوجود، وعرفوا أنّ للوجود العينيّ أحكاماً خاصّة لا تُعرف عن طريق الماهيّات، حتى ظهرت في زمن صدر المتألّهين بصورة مسألة مستقلّة في الحكمة المتعالية⁽¹⁾، ويرى أنّه ليس صحيحاً تقسيم الفلاسفة بين قائل بأصالة الوجود وهم المشائيّة، وقائل بأصالة الماهيّة وهم الإشراقيّون، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ المسألة لم تكن مطروحة بهذا العنوان في الفلسفتين قبل صدر المتألّهين⁽²⁾.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص320، وص338، ص344.

(2) انظر: م.ن، ج1، ص345.

ويؤكد على محوريتي مسألتي أصالة الوجود والتشكيك فيه، معتبراً أن هاتين القضيتين تشكّلان جناحي فلسفة الحكمة المتعالية، ويتوقف عليهما حلّ كثير من المسائل الفلسفية المهمة بنحو لا يمكننا القول بأصالة الماهية من حلّها⁽¹⁾.

أما في كيفية معالجته للمسألة، فبعد بيان المبادئ التصورية لمصطلحات: الأصالة، الاعتبار، الماهية، الوجود، واختيار أنّ الأصالة بمعنى حكاية الواقع العيني بنحو تترتب عليه الآثار الخارجية، يقول الشيخ المصباح بأنّ الواقع العينيّ ينعكس في الذهن بصورة "هليّة بسيطة" موضوعها مفهوم ماهويّ ومحمولها مفهوم الوجود⁽²⁾، فكلّ ممكن هو زوج تركيبّي من ماهية ووجود. فالشخص الخارجيّ يمكن أن يُحمل عليه أنّه إنسان ويمكن أن يُحمل عليه أنّه موجود.

وهذا الواقع العينيّ لماهية ما هو واحد بسيط، وتعدّد المفاهيم إنسان/ وجود، مختصّ بعالم الذهن. وهنا يأتي السؤال: هل الواقع العينيّ هو مصداق ذاتيّ لمفهوم الإنسان أم الوجود؟

فإنّ كان مصداقاً بالذات للوجود بلا وساطة الماهية فالوجود أصيل، وإن كان مصداقاً ذاتياً لمفهوم الماهية كالإنسانية بلا وساطة الوجود فالماهية أصيلة، وأصالة أحدهما تعني أنّه يُحمل على الآخر بواسطة الأول.

فلا يمكن عدّ الماهية أصيلة ولها واقع عينيّ مع كون الوجود أصيلاً، وكذا العكس، فتنحصر الأصالة بأحدهما ويبطل القول بأصالتهما معاً؛ لأنّ التركيب بينهما هو ذهنيّ، ولا يوجد في متن الأعيان حيثيّتان متميزتان، بحيث تكون إحداهما بإزاء المفهوم الماهويّ والأخرى بإزاء مفهوم الوجود.

(1) انظر: البيزدي: التعليقة على نهاية الحكمة، م، س، ج، 1، ص 22، و ص 48.

(2) انظر: م، ن، ج، 1، ص 30-31.

ويختار الشيخ المصباح أنه مصداق ذاتي لمفهوم الوجود، والمقصود بالمصداق الذاتي أن الواقعية العينية لا تحتاج إلى حيثية تقييدية وواسطة في العروض في حمل الوجود عليها، وهذا لا ينافي حاجته إلى الحيثية التعليلية والواسطة في الثبوت، وبهذا تنتفي شبهة أنه بناء على هذا المعنى لأصالة الوجود يصبح كل موجود واجباً بالذات.

معتبراً أن أسهل طريق لإثبات أصالة الوجود أو الماهية هو بالتأمل في نفس هذه المفاهيم، فعندما نتممّ في مفهوم ماهوي كالإنسان مثلاً نجد أن هذا المفهوم وإن كان يُطلق على عدد من الموجودات الخارجية، وهو قابل للحمل عليها حملاً حقيقياً من دون تجوّز في عرف المتحاورين، ولكن هذا المفهوم يكون بحيث يمكن سلب الوجود منه دون أن يحصل تغيير في مفاده، وهذا الأمر متفق عليه بين الفلاسفة، حيث يقولون إن الماهية من حيث هي ماهية لا موجودة ولا معدومة، أي لا تقتضي الوجود ولا تقتض العدم؛ ولهذا فهي تقع موضوعاً للوجود وتقع موضوعاً للعدم، إذن الماهية بذاتها لا يمكن أن تعكس الواقع الخارجي، وإلا أصبح حمل المعدوم عليها نظير حمل أحد النقيضين على الآخر كما هو حمل العدم على الوجود⁽¹⁾.

وحدة الوجود في عين كثرته:

في معالجة وحدة الوجود وكثرته، يطرح الشيخ المصباح عدّة نقاط:

- 1- الأولى: أن المحققين اتفقوا على أن مفهومي الكثرة والوحدة بديهيان غنيان عن الاكتساب.
- 2- الثانية: أن الوحدة الشخصية لكل موجود عيني لا تتنافى مع الكثرة الحقيقية لجميع الموجودات.

(1) انظر: اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، م.س، ج1، ص358.

3- الثالثة: هل يمكن إثبات سنخ من الوحدة لكل الموجودات بما يشمل الذات الإلهية المقدسة؟

يطرح المصباح الآراء الأربعة المعهودة⁽¹⁾:

3-1- الرأي الأول: عقيدة الصوفيّة بوحدة الوجود والموجود، أي أنّ الوجود واحد شخصيّ منحصر بالله تعالى. ويردّه، بأنّه على ظاهره خلاف البدهة والوجدان، ونوع من السفسطة وخروج عن طور العقل، إلا إذا أرجعناه إلى القول الرابع.

3-2- رأي المحقق الدواني: وحدة الوجود وكثرة الموجود، فالوجود الحقيقيّ هو الله تعالى حصراً، أمّا الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود الحقيقيّ، فيشمل جميع المخلوقات.

ويردّه بأنّه يستلزم الاشتراك اللفظيّ لمفهوم الوجود، ومبنيّ على أصالة الماهيّة، وكلاهما باطل.

3-3- نظريّة المشاء: كثرة الوجود والموجود، أي أنّ الموجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، فكثرة الموجودات أمر بديهيّ، وكلّ واحد من الموجودات حقيقة بسيطة، فكلّ موجود مباين للآخر بتمام الذات، ودليلهم أنّ الوجودات العينيّة لو كان لها ما به الاشتراك لأصبحت نظير الماهيّات النوعيّة والجنسيّة، ولازم ذلك كون حقائق الوجود العينيّة مركّبة، وهو خلاف فرض بساطتها.

ويعتبر المصباح هذا الدليل غير صحيح، لأنّ ما به الاشتراك في الوجودات العينيّة هو لون آخر من الوحدة وراء ما هو من قبيل الماهيّة النوعيّة أو الجنسيّة، والتي لا ينفىها هذا الدليل.

(1) انظر: اليزدي: التعليقة على نهاية الحكمة، م، س، ج، 1، ص 53.

3-4- نظرية صدر المتألهين: وهي الوحدة في عين الكثرة، فحقائق الوجود العينية بينها جهة اشتراك وجهة اختلاف، وما به الاشتراك هو عين ما به التمايز والاختلاف، بنحو لا يؤدي إلى التركيب في ذات الوجود العيني البسيط، ولا يجعله قابلاً للتحليل إلى معنى جنسي وفصلي، فلا يرد إشكال المشائية، لأن الاختلاف مستند إلى مراتب الوجود التي تختلف فيها بينها بالشدة والضعف، وهما أي الشدة والضعف ليسا شيئاً وراء الوجود، فشدة مرتبة لا تعني تركب تلك المرتبة من الوجود وشيء غير الوجود، فالوجود الشديد ليس شيئاً إلا الوجود، وكذلك الضعي؛ لذا لا يلحق هذا الاختلاف في الشدة والضعف بين مرتبتين من مراتب الوجود أي ضرر ببساطة حقيقة الوجود، وبهذا يكون للوجودات العينية اختلاف تشكيكي يعود ما به الامتياز إلى الوجود الذي به الاشتراك أيضاً. ويناقد المصباح دليل ملاً صدرا -القائم على أساس أن وحدة مفهوم الوجود تكشف عن حيثية عينية مشتركة بين جميع الواقعيات العينية- بأن مفهوم الوجود هو من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، ووحدتها وكثرتها ليست دليلاً قاطعاً على وحدة وكثرة الجهات العينية⁽¹⁾، مقيماً دليلاً على المراتب التشكيكية للوجود، مفاده أن وجود المعلول عين الربط بوجود علته المفيدة للوجود، وهو مرتبة من مراتب وجودها، إذن كل عالم الوجود في سلسلة علله ومعلولاته لا استقلال له بالنسبة إلى الله تعالى، وهي جميعها من مراتب تجليات الحق تعالى. إلا أن هذا الدليل -كما يصرح المصباح- يقتضي القول بالتشكيك الخاص بين المعلولات وعللها الموجدة لها، دون أن يثبت ذلك للمعلولات الواقعة في رتبة واحدة، فلا بد من اعتبارها متباينة بتمام الذات.

(1) انظر: اليزدي: التعليقة على نهاية الحكمة، م، س، ج، 1، ص 55.

خاتمة:

يستنتج المشتغل على الفكر الفلسفيّ للشيخ المصباح اليزدي، أنّ البحث فيه عمل شيق وشاقّ، شيق لتذوّق أصالة الفلسفة وعمقها بلغة سهلة مبسّطة، نتيجة قوّة تسلّطه على مباحثها، وتمكّنه من فنّ البيان وتقنيات التعبير؛ وشاقّ، لكونه مُخلصًا للمنهج البرهانيّ المنطقيّ، فلا يضطرّه إيمانه بصدق قضية فلسفيّة إلى أن يكون جدليًّا أو خطابيًّا، فيحشد أيّ دليل كان مادّة وصورة ليدافع عنها ويلزم بها. ولعلّ ذلك تحت وقع تأثره بأسلوب أستاذه العلامة الطباطبائيّ، الذي جرّد المباحث الفلسفيّة عن الاستدلالات الدينيّة - الآيات والأخبار-، والدوقيّات العرفانيّة، والنكات الأدبيّة والأشعار؛ لذا يشدّد الشيخ المصباح على ضرورة التفكيك بين البحث الفلسفيّ والدراسات اللغويّة، لسدّ الطريق على نفوذ الأمور الاعتباريّة إلى ميدان الفلسفة.

وإن أمكن اعتبار الشيخ المصباح منتمياً إلى مدرسة الحكمة المتعالية، ومتأثراً بمباني ملاً صدرا وأستاذه العلامة الطباطبائيّ، إلا أنّ له شخصيته الفلسفيّة المستقلّة والتميّزة، التي تتمتع بالتفكير الحرّ، فهو ليس مقلداً في الدليل فضلاً عن المدلول، بل صاحب رأي فلسفيّ ولنقل إنه مجتهد وناقد بصير يميل مع البرهان والدليل، فيناقش ملاً صدرا وأستاذه العلامة وغيرهما في كثير من أدلّتهم واستنتاجاتهم، طارحاً أفكاراً جديدة بديلة في الفلسفة الإسلاميّة.

فحقّ أن يُقال فيه ما قاله الشيخ جواديّ آملي في الطباطبائيّ بأنّه صدرائيّ المبنيّ سينيويّ المنهج⁽¹⁾.

وتزيدك متعة منهجيّته المقارنة، فلا تكاد تخلو فكرة عن المقاربات الداخليّة بين الفلسفات الإسلاميّة - المشائيّة، الإشراقيّة، والحكمة

(1) انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، م.س، ص 446-447.

المتعالية، بل والعرفان والكلام أحياناً- أو الخارجية في المساحة المشتركة بين الفلسفتين الإسلامية والغربية بقراءة نقدية، مسجلاً على الفلسفة الغربية أن سر انحطاطها في علم الوجود والإلهيات يكمن في نظرياتها المعرفية التي تؤدي إلى الشك؛ كونها لم تظفر بقاعدة محكمة تتمتع بقوة لا تتعرض للزلزل، لثقتها المطلقة في قدرة المنهج التجريبي-العلمي على حل مشكلات الإنسان، وتحطيم الميتافيزيقا.

وبسبب تغلغل هذه الأفكار الغربية في محافلنا الثقافية وجامعاتنا، بنحو يؤدي إلى التشكيك في كثير من مسلّمات الفلسفة الإلهية، يدعو الشيخ المصباح إلى تجديد الفلسفة الإسلامية من حيث الأساليب والمسائل والموضوعات والتنظيم، وعدم الاقتصار على الفلسفة الماضية؛ لأنها ستدفع إلى سوء الظن بالفلسفة الإسلامية.

وتبقى النقطة المحورية في النظام الفكري للشيخ المصباح هي أنه فيلسوف ديني بامتياز، يحاول دائماً أن يفكك ما يبدو من تعارض بين الفلسفة والدين من جهة، وأن يجعل الفلسفة في خدمة الدين، بتوظيفها في توضيح حقائق الإسلام والدفاع عنها، والهجوم على التيارات المنحرفة والاتجاهات المادية.