

نظريّة المعرفة الدينيّة  
دراسة مقارنة بين عَضِدِ الدِّينِ  
الإيجيّ (ت ٧٥٦هـ) والعلامة الحليّ  
(ت ٧٢٦هـ)

*Theory of Religious Knowledge  
A Comparative Study Between Adhed  
Al-Ddyn Al-Aejy (D. 756 A.H.) and  
Allama Al-Hilli (D. 726 A.H.)*

أ.م.د. محمّد سعيد مهر

فرزاد فتّاحي

جامعة تربيت مدرّس / قسم الفلسفة

ترجمة أيّوب ناصر نعمة

مراجعة أ.د. عليّ عبّاس الأعرجيّ

*Asst. Prof. Dr. Muhammad Saeed Muhr*

*Farzad Fattahi*

*University of Education/Department of Philosophy*



## الملخص

لا يخفى على كل ذي لب إضافات العلماء والمتكلمين المسلمين في مجال نظرية المعرفة، والمعرفة الدينية، وسيحاول هذا البحث تسليط الضوء على طروحات العلامة الحلي والإيجي وما قدموه وأضافوه ونقاط الالتقاء والاختلاف فيما بينهم، وسبب الدراسة أننا حين نطالع طروحات الباحثين المعاصرين إلا واستشهدوا بأثار العلامة في كتابه (مناهج اليقين في أصول الدين) وما بحثه في هذا السياق لا يخفى على المتابع والمتخصص.

وكذا المتكلم الإيجي؛ إذ بسط الكلام في كثير مما يتعلق في نظرية المعرفة، والمعرفة الدينية في كتابه (المواقف)؛ فمثلاً بحث ماهية العلم وأقسامه: الضروري، والكسبي، والشك، ومساحته، وإمكان المعرفة، وكذا إمكان المعرفة الدينية، وضرورة وجوب المعرفة الإلهية، وهي أولوية.

وسرى أن كلاً من العلامة والإيجي بيدآن من نقطة مهمة في خريطة المعرفة، وهي العلم إما ضروري، إما نظري، ولا ثالث لهما، وكلاهما إما تصوّر، إما تصديق، ولا بد من رجوع ما هو نظري إلى ما هو نظري لما تقدّم بيانه، وأدلته؛ فراجع.

ويتفق الإيجي والعلامة على وجوب معرفة الله تعالى، ويختلفان في إثبات هذا الوجوب؛ فالإيجي يتمسك بالإجماع، والنقل، بينما العلامة يصرّ على الوجوب العقلي مع أنه يطرح ما ذهب إليه الأشاعرة من الدليل الشرعي.

ناقش الإيجي الأدلّة الدالّة على الوجوب العقليّ، بينما العلامة أجاب عن الإشكالات، ودافع عن الوجوب العقليّ، كما مرّ آنفاً.  
وسنرى بالعموم من أنّنا يمكننا القول: إنّ آراء العلامة، والإيجي في نظريّة المعرفة متقاربة نوعاً ما، وإن كان كلّ واحدٍ منهم له نظامه المعرفيّ الخاصُّ به.

## Abstract

The additions of Muslim scholars and speakers in the field of epistemology and religious knowledge are not hidden to everyone, and this research will attempt to shed light on Al-Allama Al-Hilli and Al-Aejy, what they presented and added, and the points of convergence and difference between them.

The reason for the study is that when we read the theses of contemporary researchers, they only cited the effects of Al-Allama in his book (Menahij Al-Yaqin fi 'Usul Al-Ddyn), and what he discussed in this context is not hidden from the observer and the specialist.

As well as Al-Aejy as he simplified the speech on much of epistemology and religious knowledge in his book (Al-Mawaqif); For example, an examination of the essence of knowledge, its necessary parts, the expository, doubt, and its area, the possibility of knowledge, as well as the possibility of religious knowledge, and the necessity of the necessity of divine knowledge, which is a priority.

We will see that both Al-Allama and Al-Aejy start from an important point in the map of knowledge, which is knowledge either necessary, either theoretical, and not a third of them, and both of them are either conceivable or validation Review.

Al-Aejy and Al-Allama agree on the necessity of knowing Allah Almighty, and they differ in affirming this obligation. Al-Aejy clings to the consensus and the transmission, while Al-Allama insists on rational imperative even though he proposes what the Ash'ari went to from the jurisprudential evidence.

Al-Aejy discussed the evidence indicating mental necessity, while Al-Allama answered the problems, and defended the mental necessity, as mentioned above. And we will see in general that we can say: The views of Al-Allama and Al-Aejy in epistemology are somewhat close, even if each one of them has his own knowledge system.

## تقديم

تُعَدُّ المعرفةُ الدينيَّةُ من المعارفِ البشريَّةِ؛ فهي داخلةٌ في دائرة المعرفة عموماً، وفرعٌ منها، الأمر الذي أوجبَ البحثَ في بادئ الأمر في المعرفة العامَّة بنحوٍ كليٍّ.

كما حظيتِ المعرفة الدينيَّة في العصر الحديث باهتمام الفلاسفة، وأصحاب الاتجاه العقليِّ، والنزعة الإيمانيَّة.

وكان طرح المتكلمين المسلمين (نظريَّة المعرفة الدينيَّة) أسبقَ من الفلاسفة، كما لا يخفى.

وأنَّ المتكلمين الإسلاميين بحثوها بشكلٍ أكثر وأوسع في مصنفاتهم.

ومن بحثها المناطقة، وما يتعلَّق بها من مباحث علم النفس، وغير ذلك.

ويتناول المتكلمون في مستهلِّ كتِّبهم بحثاً تحت عنوان (نظر)، ومنه نرى تطبيقات

كثيرةً للمعرفة الدينيَّة فيه.

ويتَّضحُ عبرَ مطالعة الكتب الكلاميَّة سواء كانت القديمة أم الحديثة؛ إذ نجدها

تُبحثُ في ماهيَّة العلم، والمعرفة وأقسامها، وطريقة تحصيلها، ومسألة الشكِّ،

ومحدوديَّته في العلم، وما يتعلَّق بها.

ونقرأ أيضاً في مسفوراتهم المعرفة الدينيَّة، مثلاً: وجوب النظر في المسائل العقديَّة

بوصفها أوَّل مسألة تُبحث في مداخل الكتب الكلاميَّة.

كما جاء في أوّل كتابٍ شيعيٍّ كلاميٍّ وصل لنا؛ أعني: الياقوت للنوبختي<sup>(١)</sup>،<sup>(٢)</sup>.

ولا نريدُ أن نخوضَ في تقييم آراء المتكلِّمين في هذا الباب، ولكنّ ممّا يدعو إلى التأمُّل في هذا المجال إنَّ كثيرًا ممّا تعرَّض له علماء الكلام تكلم به علماء الغرب؛ إذ خصَّصوا فصلاً مستقلاً، أو أكثر<sup>(٣)</sup> لما يتعلَّق بنظرية المعرفة، كتعريف العلم، والمعرفة، وأقسامه المختلفة، وإمكانية المعرفة الدينية، والنزعة الشكيّة، ومصادر المعرفة، وتبرير الصّدق، وجُلُّ هذه الموضوعات ذكرها المتكلِّمون الأوائل، وتناولها فلاسفة الغرب بالنتقد والتحليل.

نحاول في هذه المقالة الماثلة بين يديك استخراج آراء العلامة الحليّ في نظرية المعرفة الدنيّة بوصفه فقيهاً متكلِّماً إمامياً، وكذا أقوال عَضدِ الدين الإيجي<sup>(٤)</sup> في هذا الباب بوصفه متكلِّماً أشعرياً.

ونسعى لمعرفة آرائهم في نظرية المعرفة بنحوٍ عامٍّ، والمعرفة الدنيّة بشكلٍ خاصٍّ. ويمكن فهرسة المحاور التي تناولها العلامة، والإيجي في نظرية المعرفة عبر متابعة ما كتبنا في هذا السّياق هي:

١. تعريف العلم، وإمكان حصوله مقابل ما يقوله الشكّاك.
  ٢. إمكان حصول العلم، والمعرفة في المجال الدينيّ (المبدأ والمعاد).
  ٣. طريق معرفة الله تعالى الكسبيّة، وإفادة العلم بذلك.
  ٤. النّظر في معرفة الله تعالى واجبة وضروريّة (شرعيّة أم عقليّة).
- ذكر الجرجانيّ في شرحه على المواقف للإيجيّ في «المرصد الثاني في تعريف العلم المطلق» مراحل نظرية المعرفة، كما جاء في كلام الإيجيّ:



(«المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم» من هاهنا شرع في مقاصد علم الكلام، وما تقدّم في المرصد الأوّل كان مقدّمةً للشُّروع فيه، ولا بدّ للمتكلّم من تحقيق ماهيّة العلم أوّلاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروريٍّ، ومكتسبٍ.

ثانيًا: ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضّروريّة التي إليها المنتهى.

ثالثًا: ومن بيان أحوال النّظر، وإفادته للعلم.

رابعًا: ومن بيان الطّريق الذي يقع فيه النّظر، ويوصل إلى المطلوب.

خامسًا: إذ هذه المباحث يتوصّل إلى إثبات العقائد، وإثبات مباحث أخرى تتوقّف

عليها العقائد...)<sup>(٥)</sup>.

## ١. ماهيّة العلم والمعرفة وأقسامهما<sup>(٦)</sup>

ينتمي بحث ماهيّة العلم إلى نظريّة المعرفة، ويُعدُّ من مسائلها. وقد تناول المتكلّمون في مصنّفاتهم تحليل المعرفة وتعريفها، وتعرّضوا لتقد بعض التعاريف لها. وعدّ المتكلّمون البحث عن العلم والمعرفة<sup>(٧)</sup>، وما يتّصل بها هو مقدّمة للبحث في نظريّة المعرفة.

سعى علماء الكلام المسلمون، ومنهم العلامة الحليّ، والإيجي، إلى تعريف العلم تعريفًا جامعًا مانعًا، ونحن هنا نتفحص آثارهما لمعرفة آرائهما، ومنه نقوم بدراستها، وتحليلها.

وقع خلاف بين العلماء في إمكانيّة تعريف العلم؛ فمنهم من ذهب إلى أنّه ضروريٌّ لا يحتاج إلى تعريف، واعتقد آخرون أنّه نظريٌّ، ويحتاج إلى تعريف. ثمّ إنّ القائلين بإمكانية تعريفه انقسموا على قسمين:

القسم الأوّل: منهم من قال بصعوبة تعريف العلم بتعريف جامع مانع. القسم الثّاني: رأوا إمكانيّة تعريفه، إلّا أنّهم اختلفوا في تعريفه؛ فكلُّ واحدٍ منهم سلك مسلكًا في ذلك.

وذكر عضد الدين الإيجي في المواقف طرفًا من الأقوال، والآراء في حقيقة العلم.

وبعدما عرض الإيجي النظريات في المقام وناقشها، ذكر المختار عنده.

ونعرض بنحو مختصر ما نقله الإيجي من آراء في العلم، وهي:

أ. يؤمن بعض المتكلمين، ومنهم الفخر الرّازي (ت ٦٠٦هـ) إلى القول ببداية العلم تصوّراً، ومعه لا يحتاج إلى تعريف، كما تمسك الرّازي بدليلين على هذه الدّعوى<sup>(٨)</sup>.

ب. ذهب جملة من العلماء إلى إمكانية تعريفه، ولهم نظريتان في هذا المضمار:

الأولى: ما اعتقده جماعة، ومنهم الغزالي (ت ٥٠٥هـ) من إمكانية تعريفه، وأنه نظري لا بديهي، ولكن يعسر تحديده؛ فيكون تعريفه من قبيل شرح الاسم، والمثال<sup>(٩)</sup>.

الثانية: يؤمن بعض العلماء أنّ حقيقة العلم نظرية؛ فهي قابلة للتّعريف.

وهذا الاتجاه فيه آراء أيضاً؛ فكلّ مشرب سلك مسلكاً في تعريف العلم ينسجم، وما يتبناه من منظومة فكرية، وقد أشار عضد الدّين إلى مجموعة من تعاريف العلماء للعلم في المواقف.

ونعرض هنا بعض تعاريف علماء الكلام للعلم:

١. نقل عن المعتزلة تعريفهم العلم بأنّه: «اعتقاد الشّيء على ما هو عليه»، وأضاف

أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ): «مع سكون النّفس إليه عليه»<sup>(١٠)</sup>.

٢. عرّف القاضي أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٢هـ) العلم بأنّه: «معرفة المعلوم على

ما هو عليه».

٣. عرّف أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٤هـ) العلم بتعريفين من حيثين

مختلفين:

الأوّل: بلحاظ محلّ العلم: «هو الذي يوجب كون من قام به عالمًا»، أو «هو الذي يوجب كون من قام به اسم العالم».

الثاني: بلحاظ متعلّق العلم «إدراك العلوم على ما هو عليه».

٤. عرّف ابن فورك الأشعريّ (ت ٤٠٦ هـ) العلم بأنّه: «ما يصحُّ ممّن قام به إتقان الفعل»؛ أي: إحكامه، وتخليته عن وجوه الخلل<sup>(١١)</sup>.

وهذا اللون من التعريف يعدُّ العلم متّصلاً بالعمل، ويعتقد صاحب هذا التعريف: العلم هو استحكام العمل، وإتقان العمل.

ذكرنا في ما سبق أنّ الفخر الرّازيّ يعتقد أنّ العلم بديهيّ، ولا يحتاج إلى تعريف، ولكن في موضعٍ آخر عرّفه: «أنّه اعتقاد جازم مطابق لموجب»<sup>(١٢)</sup>.

يلاحظ أنّ الرّازيّ في هذا التعريف يشترط المطابقة مع الخارج، وصدقه على أساس موجب؛ أي: إمّا عن ضرورة، أو عن دليل<sup>(١٣)</sup>.

كما نقل الإيجيّ تعريف الحكماء، والفلاسفة قال: «هو حضور صورة الشّيء في العقل»، أو «تمثّل ماهيّة المدرك في نفس المدرك»<sup>(١٤)</sup>.

ونقد الإيجيّ ما نقله من أقوالٍ مختلفة في تعريف العلم، وحاول إعطاء تعريفٍ جامع، مانعٍ له.

عرّف بعض العلماء العلم<sup>(١٥)</sup>: «العلم بأنّه صفةٌ توجب محلّها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل نقيض ذلك التمييز»<sup>(١٦)،(١٧)</sup>.

ويتبنّى القائل بهذا التعريف، وكذا صاحب المواقف عبر تقيّد التعريف بـ«بين المعاني»<sup>(١٨)</sup>، من أنّ إدراك الحواسّ الظاهرة، ليس بعلم؛ بل إدراكٌ مخالفٌ لماهيّة العلم يحصل بالحواسّ<sup>(١٩)</sup>.

وخرَجَ بَقِيد (لا يَحْتَمِل نَقِيضَ ذَلِكَ التَّمْيِيزَ) الظَّنَّ، والشكَّ، والوهمَ، والجهلَ المرَكَّبَ.

ويلاحظ على هذا التعريف أنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل إدراكات الحواس الظاهرية، وكذا لا يشمل علم الله تعالى إلا أن نقول: علمه تعالى صوراً تحل في ذاته، تعالى عن ذلك، وأيضاً لا يشمل العلم الحضوري.  
وأما ما نظر له العلامة الحلي في هذا السياق:

«في الاعتقادات، وهي أمور غنية عن التعريف يمكن الحكم فيها بالنفي، والإثبات، وهي إما أن تكون جازمة، أو لا، والأول إما أن تكون مطابقة أو لا، والأول إما أن تكون ثابتة أو لا، والأول هو العلم، والثاني هو التقليد للمحقق، وغير المطابق، وهو الجهل المركب، وغير الجازم هو الظن.»

وقد لاح من ذلك أن الاعتقاد جنس لهذه، وقد أخرج بعضهم الظن منه، وأبو الهذيل أخرج العلم أيضاً، وجماعة قسموا غير الجازم إلى ما يرجح أحد طرفيه على الآخر، وإلى ما لا ترجح؛ فالذي ترجح هو الظن، والذي لا يرجح إن تساوى الطرفان فيه؛ فهو الشك، وإلا فهو الوهم، وقد أدخل هؤلاء في الاعتقاد ما ليس منه، وهو الوهم والشك، كما أخرج أولئك من الاعتقاد ما هو منه»<sup>(٢٠)</sup>.

ويتضح من النص السابق أن العلامة من القائلين إن مقسم العلم بديهي، ولا يحتاج إلى تعريف؛ فالعلامة له تفصيل مطوّل في هذا المجال في كتابه القيم (نهاية المرام في علم الكلام)؛ إذ تعرّض إلى حقيقة العلم، ونقل أقوال العلماء فيه، ومنشأ الاختلاف بينهم؛ فراجع<sup>(٢١)</sup>.

مع أن العلامة يرى أن العلم المطلق لا يحتاج إلى تعريف؛ فإنه يعرف أقسامه، مثلاً،

يقول: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع».

فيضع العلامّة شروطاً له، وهي أن يكون جازماً، ومطابقاً، وثابتاً، ويبتني إمّا على الضّرورة، أو الاستدلال.

## ٢. أقسام العلم

ذكر العلماء تقسيماتٍ للعلم، ومنها أنه ينقسم إلى قديمٍ، وحادثٍ، والعلم القديم من مختصاتِ الباري تعالى؛ فلا يتَّصف بالضرورة، والاكْتساب؛ لأنَّها فرع العلم الحادث، وعلم الله قديم؛ فلا يتَّصفُ بهما.

ذكر صاحب المواقف تعريفًا للعلم الضَّروريّ الذي يقابل العلم النَّظريّ، ثُمَّ عرَّف النَّظريّ؛ لتكون الصُّورة أوضح في الفرق بينهما.

نقل تعريف القاضي الباقلاني<sup>(٢٢)</sup> للعلم الضَّروريّ أوَّلًا، ثُمَّ نذكر تعريف الإيجيِّ للمُقارنة بينهما.

قال القاضي أبو بكر: العلم الضَّروريّ: «هو الَّذي يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يجد عن الانفكاك عنه سبيلًا»<sup>(٢٣)</sup>.

وقال الإيجيُّ في تعريفه: «هو ما لا يكون تحضُّله مقدورًا لمخلوق»<sup>(٢٤)</sup>.

وعليه لا تعلقٌ لقدرة المخلوق في العلم الضَّروريّ.

يرى الباقلانيّ، والإيجيُّ نحو علاقة وارتباط بين تعريف العلم الضَّروريّ، وقدرة الإنسان (أو سائر مخلوقات العالم).

وثمة مفارقةٌ بين نظرية الباقلانيّ، والإيجيِّ، وهي:

إنَّ الباقلانيّ يعدُّ العلم الضَّروريّ لا قدرة للإنسان لانفكاكه بعد حصوله، على

حين يرى الإيجيّ عنده العلم الصّوريّ هو لا مدخل لقدرة الإنسان في تحصيله.  
وجعل الإيجيّ مقابل العلم الصّوري العلم الكسبيّ: «والكسبيّ يقابل الصّوريّ؛  
فهو المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة»<sup>(٢٥)</sup>.

ومّا يجدر الإشارة إليه: أنّه لما كان منهجُ الإيجيّ أشعريّاً، مبناهم في الأفعال  
الاختيارية، وما يعتقدونه في بابه من القدرة في الفاعل المختار في الحادث ومساحته قيّد  
بـ(الحادثة).

كما عرّف الإيجيّ العلم النَّظريّ «أمّا النظريّ: فهو ما يتضمّن النظر  
الصّحيح»<sup>(٢٦)</sup>.

وما أثاره الإيجيّ في هذا التعريف من العلاقة النَّظر الصّحيح، والعلم النَّظريّ  
يطرح سؤالين:

الأوّل: ما هو النَّظر؟ والثاني: ما العلاقة بين النَّظر الصّحيح، والعلم النَّظريّ؟.

السؤال الأوّل جوابه موكولٌ إلى بحث النَّظر.

أمّا السؤال الثاني فيتضح من شراح المواقف، وما يؤمن به الإيجيّ من ملازمة بين  
النَّظر الصّحيح، والعلم النَّظريّ: «وأمّا النَّظريّ؛ فهو ما يتضمّن النظر الصّحيح»، هذه  
عبارة القاضي، قال الآمديّ: «معنى تضمّنه له أنّها بحالٍ لو قدر انتفاء الآفات، وأضداد  
العلم كالنوم والغفلة لم ينفك النَّظر الصّحيح عنه بلا إيجاب، وتوليدٍ مع أنّه لا يحصل إلّا  
معه، ولم نقل ما يوجبه النَّظر الصّحيح كما قاله بعضهم؛ (إذ ليس) إيجاب النَّظر للعلم  
(مذهبننا)؛ بل حصوله عقبيه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل أيضًا (ما يحصل عقبيه إذ  
يدخل في الحدّ) حينئذٍ (بعض الصّوريّات)، أعني ما يحصل من الصّوريّات عُقب  
النَّظر الصّحيح كالعلم بما يحدث به من الألم، واللذة، والفرح، والغم...»<sup>(٢٧)</sup>.



فضلاً عن أن كلمات الإيجي غير واضحة في معنى (ما يتضمّنه)؛ فإنه لا يؤمن أن الملازمة أو العلاقة بنحو الإيجاب، وهو مذهب الحكماء، ولا التوليد وهو رأي المعتزلة، ولا التوالي وهو المعروف عن الأشاعرة من أن عادة الله جرت هكذا.

وعليه فنصوص الإيجي لا تساعدنا بالخروج بنتيجة في هذا السياق.

ولعل مراده من (ما تضمّنه) أنه ينطوي على معنى سلبي، لا إيجابي.

وأما العلامة الحليّ كالإيجي أيضاً قسّم العلم بنحو عام إلى ضروري، وكسبي: «العلم على ضربين: ضروري، ومكتسب، وفاعل الضروريّ الله تعالى، وفاعل المكتسب هو نفس العالم؛ لأننا نجد من أنفسنا أن المكتسب يوجد عند قصدنا ودواعينا، ويتنفي عند وجود صوارفنا.

والضروريّ منه ما يحصل ابتداءً كالعلم بأن الوجود والعدم لا يجتمعان، ولا يرتفعان، وقد يحصل عند سبب كالمشاهدات والمجردات.

وعند الأوائل أن العلوم الضرورية تنقسم إلى أوليات، ومُشاهدات، ومجردات، وحُدسيّات، ومُتواترات وفطرية القياس، وفاعلها هو الله تعالى عقيب الاستعداد، والحاصل من الحواس، والعلوم النظرية حاصلة بفعالنا عند حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية»<sup>(٢٨)</sup>.

ثم عرّف العلامة الضروريّ في باب التّصوّرات، والتّصديقات: «الضروريّ: هو الذي لا يفتقر إلى طلب، وكسب، هذا في باب التّصوّرات، وفي أن التّصديقات هو الذي يكون تصوّر طرفيه؛ أي طرفي القضية، كافيًا في الحكم، والمكتسب: ما يقابلها»<sup>(٢٩)</sup>.

ذكرنا غير مرّة أنّ العلامة يعرف العلم بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو

قابل أن يتّصف بالصدّق، أو الكذب، وهذه خواصُّ الاعتقاد، ومعه يكون العلم، ومن هنا لا يدخل التصوُّر في نظر العلامة في دائرة العلم.

ولكن نلاحظ العلامة في موضع آخر عندما يقسّم العلم الصّوريّ يذكر التصوُّر قسماً منه، وهذا لا ينسجم مع ما تقدّم.

يعتقدُ العلامة - كما تقدّم - أنّ فاعل العلوم الصّوريّة الله تعالى، وهذه العلوم منتسبةٌ له، وأمّا في العلوم الكسبيّة؛ فالفاعل هو العلم نفسه.

وذكر الله دليلاً على هذه الدّعى: «لأنّنا نجدُ من أنفسنا أنّ المكتسب يوجد عند قصدنا، ودواعينا، ويتنفى عند وجود صوارفنا»<sup>(٣٠)</sup>.

وصرح الله بأنّ الفاعل للعلوم الصّوريّة هو الله ﷻ كما نقلنا في النصوص السّابقة: «وعند الأوائل أنّ العلوم الصّوريّة تنقسم إلى أوليّات، ومُشاهدات، ومجرّدات، وحدسيّات، ومُتواترات، وفطريّة القياس، وفاعلها هو الله تعالى عقيب الاستعداد، والحاصل من الحواس، والعلوم النظريّة حاصلة بفعلنا عند حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الصّوريّة»<sup>(٣١)</sup>.

### ٣. إمكانية حصول العلم والمعرفة (خلاف ما يذهب إليه المشككون)

تمتدُّ مسألة الشكِّ في التاريخ البشريِّ إلى ما قبل سُقراط، ولعلَّ السُّفسطائيِّين من آثار ذلك.

وتصدَّى الفلاسفةُ، والمحقِّقون من المتكلِّمين للردِّ عليهم، ومن جملتهم العلامةُ الحليُّ والإيجيُّ، كما نطالع في مصنَّفاتهم ذلك.

وكان من الطَّبيعيِّ من العلامَّة، والإيجيِّ أن يكتُّبا، ويردَّا على الشكَّاكين؛ إذ استأنفتِ النزعة الشكيَّة في عصرهم نشاطها.

وبدأ العلامَّة، والإيجيُّ في منظومتهم المعرفيَّة - وهي تقعُ في الطَّرف المقابل لمذهب الشكِّ - وهي أنَّ التَّصور، والتَّصديق؛ إمَّا نظريَّان، أو ضروريَّان، ولا ثالثَ لهما، وكلُّ نظريٍّ يرجع إلى ما هو ضروريٌّ.

ومن هنا بعد تعريفُ العلم، وتقسيمه إلى ضروريٍّ، ونظريٍّ، والضروريِّ إلى أقسام، لا بدَّ من إثباته والتَّدليل عليه.

وإثبات «النَّظر» بوصفه طريقًا لكسب المعرفة، والعلم الحُصُوليِّ لمن كان يطلب الحقيقة.

### ٣-١ إثبات العلوم الضّروريّة

يكتفي الإيجي لإثبات العلوم الضّروريّة بالوجدان:

«بعضه ضروريٌّ بالوجدان».

فالوجدان حاكٍ أنّ بعض التصوّرات، والتّصديقات هي ضروريّة، ويدّعي أنّ كلّ واحدٍ منّا عندما يراجع نفسه يجد بالضرّورة بعض التصوّرات ضروريّة، وكذا التّصديقيّة:

«فإنّ كلّ عاقلٍ يجد من نفسه أنّ بعض تصوّراته، وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرةٍ منه، ولا نظر فيه»<sup>(٣٢)</sup>.

فلا يذكر دليلاً إلاّ أنّه يسوق بعض الأدلّة للتّنبيه على ذلك؛ فيقول الجرجانيّ في شرح عبارة الإيجي: «لو لا أنّ بعضاً من كلّ منهما ضروريٌّ (لزم الدّور أو التّسلسل)؛ إذ حيثنّذ يكون كلّ واحدٍ من التصوّر، وكذا كلّ واحدٍ من التّصديق نظريّاً؛ فإذا حاولنا تحصيل شيءٍ منهما كان ذلك التّحصيل مستنداً إلى تصوّر، أو تصديقٍ آخر هو أيضاً نظريٌّ مستند إلى غيره من التصوّرات، أو التّصديقات؛ فإمّا أن يدور الاستناد في مرتبة من المراتب، أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى (وهما يمتنعان الاكتساب)؛ لأنّهما باطلان ممتنعان كما سيأتي؛ فما يتوقّف عليهما كان باطلاً ممتنعاً، وحيثنّذ يلزم أن لا يكون شيءٌ من التصوّر، والتّصديق حاصلًا لنا، وهو باطلٌ قطعاً (لا يُقال) إذا فرض أنّ الكلّ نظريٌّ (فهذا) الذي ذكرته من لزوم الدّور، أو التّسلسل، وكونها مانعين من الاكتساب، ومفضيين إلى أن لا يكون شيءٌ من الإدراكات حاصلًا لنا (أيضاً نظريٌّ) على ذلك التّقدير، وحيثنّذ (يمنتع إثباته)؛ لأنّ إثباته إنّما يكون بنظريٍّ آخر؛ فيلزم الدّور، أو التّسلسل لما ذكرتم بعينه، والحاصل أنّ دليلكم على بطلان كون الكلّ نظريّاً ليس يتمّ بجميع مقدّماته؛ لأنّ كونه تامّاً كذلك يستلزم المحال المذكور...»<sup>(٣٣)</sup>.

وفي ضوء هذا النصّ يتّضح أنّ الإيجي يتمسك في إثبات العلوم الضرورية بالدور، أو التسلسل، وكلاهما باطل، كما تقدّم بيانه.

وأما العلامة الحليّ ذكر دليلاً لإثبات ذلك بعيداً عن التعقيد، قال: «اعلم أنّ العلم منه ما هو ضروريّ، ومنه ما هو كسبيّ؛ فإن كانت العلوم بأسرها بديهية، لما جهلنا شيئاً؛ والتالي باطل بالضرورة؛ فالمقدّم مثله؛ لو كانت بأسرها كسبيّة لزم الدور، أو التسلسل، وهما باطلان»<sup>(٣٤)</sup>.

### ٣-٢ أقسام العلم الضروريّ وإثباتها

لا يخفى عليك أهمية إثبات أقسام العلم الضروريّ لما يترتب عليه؛ فهي المبادئ الأولى للعلوم الكسبيّة؛ فإذا لم تثبت برتبة مقدّمة لا تحقق حينئذٍ للعلم الكسبيّ. ومن تلك العلوم العلم الدينيّ؛ فلا بدّ من العالم الدينيّ إن ثبت ذلك، ومنه ينطلق لإثبات مقولاته العقديّة.

«أي بيان ثبوتها، وتحققها، والردّ على منكريها، ولا بدّ لنا من ذلك - إذ إليها المنتهى - فإن العلوم الكسبيّة من العقائد الدنيّة، وغيرها تنتهي إليها، وهي المبادئ الأولى، ولولاها لم تتحصّل على علم أصلاً»<sup>(٣٥)</sup>.

يقسم الإيجيّ الضروريات إلى ثلاثة أقسام: الوجدانيّات، الحسيّات، البديّيات. ولما كان الإيجيّ أشعريّاً؛ فهو يعتقد أنّ نفع الوجدانيّات في العلوم قليل، ورأى أنّها لا تستعمل في العلوم؛ لأنّها متفاوتة من شخصٍ إلى شخصٍ آخر؛ فلا يمكن التمسك، والاحتجاج بها، وعليه فهو يغضّ النظر عن الحديث عنها، ويصبّ بحثه في الحسيّات، والبديّيات.

ثمَّ يعرّج الإيجي على المذاهب، والأقوال في الحسيّات، والبديهيّات، وأيّ منها ضروريّ، ويقينيّ، يقول الجرجانيّ في شرح كلامه: «والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات العقليّة باعتبار قبولها معاً، وردّها معاً، وقبول إحداها دون الأخرى. (الفرقة الأولى المعترفون بهما، وهم الأكثرون).

الظاهرون على الحقّ القويم، والصّراط المستقيم إلى العقائد الدينيّة، وسائر المطالب اليقينيّة.

(الفرقة الثّانية القادحون في الحسيّات فقط).

أي: دون البديهيّات (وهذا) القدح (ينسب إلى أفلاطون، وأرسطو، وبطليموس، وجالينوس) صرّح بهذه النسبة الإمام الرازيّ، ولمّا كان هذا القدح منهم مستبعداً جدّاً أشار المصنّف إلى تأويله على تقدير صحّة النسبة إليهم بقوله (ولعلّهم أرادوا) بقولهم إنّ الحسيّات غير يقينيّة (أي جزم العقل) بالحسيّات (ليس بمجرد الحسّ بل) لا بدّ له (مع) الإحساس من (أمور تنضمُّ إليه) أي: إلى الحسّ (فتضطرّه) أي: تلجئ تلك الأمور العقل (إلى الجزم) بما جزم به من الحسيّات (لا نعلم ما هي) أي ما تلك الأمور المنضمّة إلى الإحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت)؛ فلا تكون الحسيّات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينيّة، وهذا حقّ لا شبهة فيه (وإلّا) أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيّات ما ذكرناه من التّأويل (فإليها) أي إلى الحسيّات (تنتهي علومهم)؛ فيكون القدح الحقيقيّ فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها، وذلك لا يتصور ممّن له أدنى مسكة؛ فكيف من هؤلاء الأذكاء الأجلّاء؛ وإنّما قلنا بانتهاء علومهم إليها؛ لأنّ العلم الإلهيّ المنسوب إلى أفلاطون مبنيّ على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحسّ، وأكثر أصول العلم الطّبيعيّ المنسوب إلى

أرسطو كالعلم بالسَّماء، والعالم، وبالكون، والفساد، وبالأثار العلويَّة، وبأحكام المعادن، والنبات، والحيوان مأخوذ من الحسِّ، وعلم الأرصاد، والهيئة المنسوب إلى بطليموس مبنيٌّ على الإحساس، وأحكام المحسوسات، وعلم التجارب الطبيَّة المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات، وهذا وقد صرَّحوا بأنَّ الأوَّلِيَّات إنَّها تحصل للصبَّيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيَّات؛ فالقدح في الحسيَّات يؤوَّل إلى القدح في البديهيَّات.

(قالوا لو اعتبر حكم الحسِّ فإمَّا في الكلِّيَّات)؛ أي في القضايا الكلِّيَّة (أو في الجزئيَّات)؛ أي في الأحكام الجارية على الجزئيَّات الحقيقيَّة، (وكلاهما باطلٌ، أمَّا الأوَّل) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلِّيَّات؛ (فظاهرٌ)؛ لأنَّ الحسِّ لا يدرك إلا هذه النَّار، وتلك النَّار لا جميع النَّيران الموجودة في الحال، ولو فرض إدراكه إيَّها بأسرها؛ فليس له تعلق قطعاً بأفرادها الماضية، والمستقبله؛ فلا يُعطى حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيِّئاً وقد ذهب المحقِّقون إلى أنَّ الحكم في قولنا: النَّارُ حارَّةٌ ليس على كلِّ نارٍ موجودة في الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بلَّ عليها، وعلى) جميع (الأفراد المتوهِّمة) الوجود في الخارج (أيضاً، ولا شكَّ أنَّه لا تعلق للحسِّ بها)؛ أي: بالأفراد المتوهِّمة (البتة)؛ فكيف يعطى حكماً متناولاً إيَّها، والحاصل: إنَّ الحكم لا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً، ولا خارجياً؛ فلا يتصوَّر اعتبار حكمه في الكلِّيَّات قطعاً.

(وأمَّا الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيَّات؛ (فلأنَّ حكم الحسِّ في الجزئيَّات يغلط كثيراً)، إذا كان كذلك؛ فحكمه في أيِّ جزئيٍّ كان في معرض الغلط؛ فلا يكون مقبولاً معتبراً، وإنَّما قلنا يغلط كثيراً (لوجوه الأوَّل إنَّا نرى الصَّغير كثيراً كالنَّار البعيدة في الظُّلَّة) هذا إذا لم تكن بعيدة جداً...



(الفرقة الثالثة القادحون في البديهيّات فقط)؛ أي: لا في الحسيّات؛ فإنّهم معترفون بها (قالوا: هي أضعف من الحسيّات؛ لأنّها فرعها)، وذلك لأنّ الإنسان في مبدأ الفطرة خالٍ عن الإدراكات كلّها؛ فإذا استعمل الحواسّ في الجزئيّات تنبّه لمشاركات بينها، ومباينات، وانتزع منها صوراً كليّة يحكم على بعضها ببعض إيجاباً، أو سلباً، إمّا ببديهة عقله كما في البديهيّات، أو بمعاونة شيءٍ آخر كما في سائر الضّروريّات، والنظريّات؛ فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصوّرات، والتصدّيقات، (ولذلك) قيل: (من فقد حسّاً فقد علماً) متعلّقاً بذلك الحسّ ابتداءً، أو بواسطة (كالأكمه)؛ فإنّه لا يعرف حقائق الألوان، ولا يحكم باختلافها في الماهيّة؛ لعدم إحساسه بجزئيّاتها...»<sup>(٣٦)</sup>.

نلاحظ أنّ الإيجيّ توسّع في الفرقة الثالثة، وهي ما أثبتت اليقين، والضّرورة للحسيّات، وأنكرتهما في البديهيّات، وهذا المذهب يعتقد أنّ البديهيّات متفرّعة من الحسيّات، ومعه فهي أضعف من الحسيّات؛ فالإنسان خُلِق، وهو خالٍ عن كلّ علم، ومع مرور الأيام عبر تعميل الحواسّ أدرك الأمور الجزئيّة، ومنها انتزع صوراً كليّة، وجعل لها أحكاماً كليّة (أعمّ من البديهيّ، والضّروريّ، والنظريّ)، ومن هنا اعتبروا الحسيّات فرع البديهيّات، كما هو مشهور «من فقد علماً فقد حسّاً».

واعتبروا هذا استدلالاً على إنكار البديهيّات؛ لأنّها الفرع، والحسيّات الأصل. وطحوا أيضاً أنّ العقل يحكم في موارد، إلّا أنّها ليست بديهيّة، أو ضروريّة، وبالاستناد إلى هذه الموارد خرجوا بنتيجة وهي: لا يعتمد على جزم العقل في بعض القضايا من أنّها بديهيّة، يقينيّة، أو ضروريّة<sup>(٣٧)</sup>.

وأجاب الإيجيّ عن هذا الإشكال حتّى لو سلّمنا بما تقدّم؛ فإنّه لا يلزم من أنّ



الأحكام العقلية لا تنتج البدييات، واليقينيات، والضروريات.

«الفرقة الرابعة: المنكرون لهما)؛ أي للحسيات، والبدييات (جميعاً، وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما)؛ أي: الحسيات، والبدييات (والنظر فرعهم)؛ فيبطل بطلان أصله المنحصر فيهما (ولا طريق) إلى العلم (غيرهما)؛ أي غير الضرورة، والنظر (وأمثلهم)؛ أي: أفضل السوفسطائية (اللاأدرية) القائلون بالتوقف؛ فإنهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي، والعقلي؛ فلا بد من حاكم آخر، وليس ذلك الحاكم هو النظر؛ لأنه فرعها فلو صححناها به لزم الدور، وليس لناشئ يحكم سوى الضرورة، والنظر، وقد بطلا؛ فوجب التوقف في الكل؛ فإذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه بطلان الحسيات، والبدييات، والنظر جميعاً وبوجوب التوقف؛ فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً) بذلك البطلان، والوجوب؛ (فيتناقض) بنفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكاً؛ فأنا شاكٌ) في بطلان تلك الأمور، ووجوب التوقف (وشاكٌ) أيضاً (في أنني شاكٌ، وهلمَّ جرّاً)؛ فلا ينتهي بي الحال إلى قطع شيء أصلاً؛ فيتم مقصودنا بلا تناقض» (٣٨).

ولإثراء الموضوع ننقل ما قاله الرازي في المقام:

«الفرقة الرابعة:

السوفسطائية الذين قدحوا في الحسيات، والبدييات، قالوا: ظهر بكلام الفريقين، تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي، والخيالي، والعقلي؛ فلا بد وأن يكون فوقها من حاكم آخر، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال؛ لأنه فرعها؛ فلو صححناها به، لزم الدور، ولا نجد حاكماً آخر؛ فإذا لا طريق إلا التوقف.

لا يقال هذا الكلام الذي ذكرته، إن أفادك علماً بفساد الحسيات، والبدييات؛ فقد

ناقضت، وإلا فقد اعترفت بسقوطه.

لأنّا نقول: هذا الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت.

والذي ذكرته أنا يفيد التّهمة، والشك؛ إنّها يتولّد من هذه المآخذ.

فأنا شاكٌّ، وشاكٌّ في أنّي شاكٌّ، وهلمّ جرّاً.

واعلم أنّ الاشتغال بالجواب عن هذه الشّبهة يحصل غرضهم على ما قرّروه في كلماتهم؛ فالصّواب أن لا نشتغل بالجواب عنها؛ لأنّنا نعلم أنّ علمنا بأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ النّار حارّة، والشّمس مضيئة لا يزول بها ذكره، بل الطّريق أن يعدّبو حتّى يعترفوا بالحسيّات، وإذا اعترفوا بها؛ فقد اعترفوا بالبدهيّات، أعني الفرق بين وجود الألم، وعدمه<sup>(٣٩)</sup>.

وأضح ممّا تقدّم أنّ السفسطائيّين ينكرون العلم الصّروريّ، والنظريّ على حدّ سواء.

واقفنى الإيجيّ أثر العلماء في عدم مناقشة ومحاوره التّيّار السفسطائيّ؛ فلا ثمره منه معهم.

ويقترح صاحب المواقف اقتراحاً في المقام إذا اتّفق لأحد، وناظرهم:

«بل الطّريق معهم في إلزامهم، ودفع إنكارهم (أنّ تعدّ عليهم أمورٌ لا بدّ لهم من الاعتراف بثبوتها)، والجزم فيها (حتّى يظهر عنادهم) في إنكار الأشياء كلّها (مثل أنّك هل تميّز بين الألم، واللذّة، أو بين دخول النّار، والماء، أو بين مذهبك، وما يناقضه؛ فإنّ أبوأ إلا الإصرار) على الإنكار، (أو جعوا ضرباً، وأصلوا ناراً، أو يعترفوا)؛ أي إلى أن يعترفوا بالألم، وهو من الحسيّات، وبالفرق بينه وبين اللذّة، وهو من البدهيّات...»<sup>(٤٠)</sup>.

وأما العلامة رحمته الله فمنهجه كان مقارِبًا في إنكار الشكّاكين؛ فإنَّ السِّمةَ الأساسيّةً  
للسفسطائيين إنكارُ العلم بنحوٍ مُطلق؛ فعلى هذا قَسَمَ العلامة هؤلاء إلى ثلاثة فرق:

«إنَّ جماعةً أنكروا الحسيّات، وآخرون أنكروا البديهيّات، وطائفة أخرى أنكروهما  
معاً، وهؤلاء هم السوفسطائيّة، وفرقهم ثلاثة:

أمثلهم طريقةً اللأدريّة، وهم الذي يقولون: إنّنا لا نعرف ثبوت شيء، ولا انتفاءه،  
بل نحن متوقّفون في كلّ الأقسام.

ومنهم فرقة تسمّى العناديّة، وهم الذين يعاندون ويقولون: نحن نجزم بأنّه  
لا موجود أصلاً.

ومنهم فرقةٌ أخرى تسمّى العنديّة، وهم الذين يقولون: إنّ حقائق الأشياء تابعة  
للاعقادات، لا أنّ الاعتقادات تابعة للحقائق؛ فمن اعتقد في العالم أنّه قديم، كان العالم  
قديمًا في حقّه، ومن اعتقد أنّ العالم حادثٌ كان حادثًا في حقّه.

وأيضًا من السوفسطائيّة من أنكروا الحسيّات، واعترف بالبديهيّات، ومنهم من  
عكس، ومنهم من أنكروهما معاً...»<sup>(٤١)</sup>.

وللعلامة الحليّ بيان آخر للسوفسطائيين مع بعض الأجوبة:

«أنكر السوفسطائيّة العلم مطلقًا، وهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

العنديّة: وهم الذين يعترفون بجميع الأشياء.

والعناديّة: وهم الذين ينكرون الأشياء معاندة.

واللأدريّة: وهم الذين أنكروا جميع الأشياء؛ لعدم صحّة المقدمات التي يبني  
عليها البراهين، قالوا: لأنّ أجلى القضايا، وأوضحها هو العلم بأنّ النفي والإثبات

لا يجتمعان، ولا يرتفعان، وهذا القول باطل؛ فلا يكون شيء من القضايا حقًا.

وبيان بطلانه أنّ هذا التصديق مسبوّق بتصوّر النفي، وهو غير متصوّر، وإلا لكان متميّرًا عن غيره، والمتميّر عن غيره متعيّن، والمتعيّن ثابت، والنفي ليس بثابت.

سؤال: يكون ثابتًا ذهنيًا؟.

جواب: الثّابت ذهنيًا أحد أقسام مطلق الثّابت، والنفي المطلق مقابل المطلق الثّابت؛ فلا يكون قسمًا منه، وأيضا النفي والإثبات قد يُنسبان إلى وجود الشّيء في نفسه، وقد يُنسبان إلى وجوده لغيره، والأوّل باطل، وإلا لكان الوجود إمّا نفس الماهيّة؛ فقولنا: الماهيّة موجودة يتنزّل منزلة قولنا: الماهيّة ماهيّة، وهذا خُلف، وإمّا مغايرًا لها فيلزم وصف المعدوم بالموجود.

والثّاني باطل؛ لأنّ الموضوع والمحمول إنّ اتّحدا كان ذلك كحمل الأسماء المترادفة؛ فلا يكون مفيدًا، وإنّ تغيّرا كان ذلك حكمًا على الشّيء بأنّه غيره، وذلك حكم بوحدة الاثنين.

واعلم أنّ هؤلاء لا يستحقّون الجواب؛ لأنّ المناظرة إنّما تكون بعد تسليم مقدّمات بين الخصمَيْن توضع لبيني أحد الخصمَيْن عليها مطلوبه، ومن ينكر مثل هذه القضايا لا يمكن مباحثته؛ فإنّ هذه القضايا يناظر في جميع المطالب، وهي المبادئ للعلوم؛ فيجب الذبُّ عنها، وكيف يناظر من يجمع بين النقيضين، فإنّ أقصى مراتب المناظر أن يبيّن أنّ الذي ذكره دليل دالٌّ على مطلوبه؛ فالخصم يقول مسلّم أنّه دليل، لكن لم لا يجوز أن يكون غير دليل أيضًا.

ومع ذلك فإنّنا نقول في جواب هذا الشّاك: إنّ المنفي لم لا يجوز أن يكون ثابتًا ذهنيًا؛ فإنّ الذي لا يكون ثابتًا في الدّهن، ولا في الخارج تصوّر لما ليس بثابت،

ولا متصوّر فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك التصوّر، ولا يصحّ من حيث إنّه ليس بثابت؛ فالموضوعان مختلفان، والمقابل قسّم باعتبارين كما نقول: الموجود إمّا ثابتة في الذّهن، أو لا يكون؛ فالثّابت في الذّهن من حيث إنّه مفهوم ثابت في الذّهن، وليس بثابت من حيث هو مقابل للثّابت، ولا استحالة في ذلك.

قوله في الوجه الثّاني: الوجود إن كان زائداً لزم وصف المعدوم بالموجود، قلنا: الحكم بالزيادة في الوجود ليس بثابت في الخارج؛ فإنّه ليس في الخارج ماهية يتّصف بالوجود كما في الماهية والسّواد، على أنّ حلول الوجود في الماهية لا يلزم منه حلول الموجود في المعدوم؛ فإنّ الماهية لا يقيّد الوجود، ولا يلزم أن يكون معدومة، فإنّه حينئذ يكون أخذنا للماهية أخذاً للماهية لها مع قيد العدم، وليس كذلك.

وأيضاً الوجود ليس بموجود، ولا معدوم.

قوله: الموضوع والمحمول إن تغايرا كان حكماً بوحدة الاثنين، قلنا: إنهما لا بدّ وأن يتّحدا من وجه، ويختلفا من وجه، ووجه الاتحاد قد يكون أحد الطرفين، وقد يغايرهما، وقد أجاهم بعض الفضلاء بالصّرب بالخشب؛ فإن لم يحسّوا به فقد خرجوا عن حيز الإنسانيّة، وإن أحسّوا به، وفرّقوا بين حال الصّرب وعدمه، اعترفوا بالقضايا العقلية.

وهذا ضعيف؛ فإنّ هؤلاء يعترفون بوجود الألم، ولكن يقولون: إنّه يجوز أن يكون هذا الذي أحسنناه خطأ كما في سائر أغلاط الحسّ» (٤٢).

ومن اللافت في نصّ العلامة أنّه يضعف طريقة الصّرب، ووجود الألم.

#### ٤. معرفة كيميّة حصول العلم النظريّ

انتقل علماء الكلام المسلمون في نظريّة المعرفة في المرحلة الثانية هي كيميّة تحصيل العلم النظريّ، كما تناوله الإيجيّ، والعلّامة؛ فهما عقدا له بحثاً تحت عنوان (النظر)، إذ عرّفوه، وقسّموه ويبيّنوا علاقته بالعلم والمعرفة.

#### ٤-١ تعريف النّظر

بحث الإيجيّ بعد بحث العلم النّظر، وطريقة تحصيل العلم النظريّ بوصفه متكلماً يريد أن يثبت العقائد الدينيّة، ومنها معرفة الله تعالى؛ فلا بدّ له من بحث النّظر بنحوٍ دقيق.

جاء في شرح المواقف أربع تعاريف للنّظر:

أ. قال الباقلانيّ: النّظر: «هو الفكر الذي يُطلب به علم، أو غلبة ظنّ».

ففي نظره يُطلب بالفكر العلم، أو غلبة الظنّ، ويُفهم من عبارته هذه أنّ النّظر أحد أقسام الفكر.

وبعبارةٍ أخرى، في نظر الباقلانيّ الفكر بمنزلة الجنس، وطلب العلم، أو غلبة الظنّ بمنزلة الفصل له، وهذا يعني أنّه لا يمكن اعتبار كيف ما كان الفكر فهو نظراً؛ إنّما الفكر الموصل للعلم، أو غلبة الظنّ.

وسعى الإيجيّ بقوة في الدّفاع عن هذا التّعريف، ورفع ودفع الإشكالات عنه.

ويمكن القول إنَّ الإيجيَّ يتبنَّى هذا التعريف، وإن لم يصرِّح بذلك.

ب. واعتقد أربابُ التعاليم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات، قالوا: النَّظر: «ترتيب أمور معلومة، أو مظنونة؛ للتأدي إلى أمرٍ آخر».

وهذا النَّحو من التعريف يُنبأ عن أنَّ طريقة إكساب المجهولات هي عن طريق المعلومات السَّابقة.

ج. عرّفه بعضُ: «النَّظر مجرد التوجُّه إلى المطلوب الإدراكي».

هذا بناءً على أنَّ المبدأ عام الفيض؛ فمتى توجَّهنا إلى ذلك المطلوب، أفاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة<sup>(٤٣)</sup>.

د. ما ذهب إليه الرَّازي؛ فإنَّه لا يؤمن بوجود كسبٍ، وإكساب في التصرّوات<sup>(٤٤)</sup>، ولذا يختصر تعريفه المعلوم النظريِّ والكسبيِّ؛ فيعرِّف النَّظر: «عبارة عن ترتيب تصديقات يتوصَّل بها إلى تصديق آخر»<sup>(٤٥)</sup>.

وأما العلامه فقد عرّف النَّظر:

«النَّظر: وهو ترتيب أمورٍ ذهنيّة يتوصَّل بها إلى أمرٍ آخر»<sup>(٤٦)</sup>.

والأمور الذهنيّة تشمل المفردات كالأجناس، والفصول، والخواصّ المتوصَّل منها إلى معرفة المحدود والمرسوم، وتشمل المركّبات كالمقدّمات؛ سواء كانت علميّة، أو ظنيّة، أو تقليديّة، أو اعتقاديّة اعتقاد الجّهال<sup>(٤٧)</sup>.

تعرّض العلامه لتعريف النَّظر المتقدّمة، وسجّل ملاحظته عليها<sup>(٤٨)</sup>، ورَجَّح هذا التعريف، وأشار أنَّه أتمّ وأفضل؛ لأنَّه:

«وأكمل الحدود ما اشتمل على الأربع، وهذا الحدُّ قد اشتمل على العلل الأربع؛ أمّا



الصُّورة؛ فهي التَّرتيب، وأمَّا المادَّةُ فهي المقَدِّمات، وأمَّا الغاية فهي التَّوصُّل.

وفي قولنا (ليتوصَّل) إشارة إلى الفاعل، وهو النَّاطِر؛ فيكون هذا الحدُّ أكمل الحدود.

قال: فإن صحَّتِ المادَّةُ والصُّورة؛ فصحيح، وإلَّا ففاسد»<sup>(٤٩)</sup>.

#### ٤-٢ وجوب النَّظَرِ في معرفة الله تعالى

ذكر الإيجي النَّظَرَ في معرفة الله تعالى تحصيلها واجب إجماعاً.

«منَّا (الأشاعرة)، ومن المعتزلة، وأمَّا معرفته تعالى؛ فواجبة إجماعاً من الأُمَّة».

ولكن وقع الاختلاف بينهم في طريق ثبوته:

عند الأشاعرة السَّمْع، وعند المعتزلة العقل.

واستدلَّ الأشاعرة في إثبات وجوب النَّظَرِ المؤدِّي إلى المعرفة بمسلكين:

الأوَّل: الاستدلال بالظواهر من الآيات، والأحاديث الدالَّة على وجوب النَّظَرِ

في المعرفة، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وقوله تعالى:

﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾، فقد أمر بالنَّظَرِ في دليل

الصَّانع، وصفاته (والأمر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه، «ولمَّا نزل: ﴿إِنَّ فِي

خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، قال عليه

الصَّلَاة والسَّلَام: (ويل لمن لاكها)؛ أي: مضغها (بين لحييه) أي جانبي فمه، (ولم يتفكَّر

فيها)، فقد أوعد بترك التفكُّر في دلائل المعرفة (فهو واجب)؛ إذ لا وعيد على ترك غير

الواجب، وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيًّا غير قطعيِّ الدَّلالة؛ لاحتمال الأمر غير

الوجوب، وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد.



المسلك الثاني: وهو المعتمد في إثبات وجوب النَّظَر، إنَّ معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً من المسلمين كافة، وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، لكنَّه ظنيٌّ؛ لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب؛ ولأنَّ العلم قد يطلق لعة على الظنِّ الغالب، وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظرٍ كما ذكره الرَّازي، وهي لا تتمُّ إلا بالنَّظر، وما لا يتمُّ الواجب المطلق إلاَّ به؛ فهو واجب كوجوبه<sup>(٥٠)</sup>.

وعليه فصاحب المواقف يرفضُ منهج المعتزلة في طريق إثبات وجوب النَّظر، والمعرفة، ويرفض أيضاً ما ذهب إليه بعض الأشاعرة من التمسك بظاهر الآيات، والأحاديث، ويتمسك بإجماع المسلمين على وجوب المعرفة.

على حين أنَّ العلامة يتبنَّى ما ذهب إليه المعتزلة من أنَّ الوجوب عقليٌّ، ويدافع عنه، ويقرِّره بشكلٍ أنيقٍ.

وأيضاً يطرح الوجوب الشرعيّ الذي تبناه الأشاعرة.

واستدلَّ عليه على وجوب المعرفة بالعقل:

«الحقُّ أنَّ وجوب معرفة الله تعالى مستفادٌ من العقل، وإن كان السَّمع قد دلَّ عليه بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾؛ لأنَّ شكر المنعم واجبٌ بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة؛ فيجب أن نشكر فاعلها، وإنما يحصل بمعرفته؛ ولأنَّ معرفة الله تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة»<sup>(٥١)</sup>.

هذا الاستدلال مبتنٍ على قاعدة أصولية، وفقهية، وهي (مقدِّمة الواجب واجبة)؛ فالمعرفة من دون نظرٍ لا تحصل؛ فلا بدَّ بحكم العقل من النَّظر حتَّى تحصل المعرفة.

ويلمح العلامة أنَّه لا طريقَ لمعرفة الله بنحوٍ واضحٍ إلاَّ بالنَّظر.

كما يؤكّد أنّ معرفة الله نظريّة، وليست بديهية؛ فلا سبيل إليها إلاّ النَّظر، وهذه طريقة العقلاء في تحصيل الأمور النَّظريّة<sup>(٥٢)</sup>.

ولا بأس أن نشير إلى بعض ما أورده الإيجي من إشكالاتٍ على المعتزلة، ومقولتهم: إنّ الوجوب عقليّ.

أ. ما تقدّم من دليلٍ غير تامّ؛ فإنّ أكثر النَّاس لا يخطر ببالهم أنّ هناك اختلافاً بين النَّاس فيها ذكر، وأنّ لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشُّكر عليها؛ بل هم ذاهلون عن ذلك؛ فلا يحصل لهم خوفٌ أصلاً.

وإن سلّم حصول الخوف فلا نسلم أنّه - أي العرفان الحاصل بالنَّظر - يدفعه - أي الخوف - إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصَّواب؛ لفساد النَّظر؛ فيكون الخوف حينئذٍ أكثر.

ب. لا نسلم أنّه - أي العرفان الحاصل بالنَّظر - (يدفعه) - أي الخوف - (إذ قد يخطئ)؛ فلا يقع العرفان على وجه الصَّواب؛ لفساد النَّظر؛ فيكون الخوف حينئذٍ أكثر (لا يقال النَّظر فيه)؛ أي: في عرفانه تعالى (أحسن حالاً قطعاً من المُعرض) عنه بالكليّة، (لأنّنا نقول) ذلك (ممنوع)؛ لأنّ النَّظر قد يؤدّي إلى الجهل المركَّب الذي هو أشدُّ خطراً من الجهل البسيط.

ج. لا يجب عقلاً، بل سمعاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ نفي الله سبحانه وتعالى التَّعذيب مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً (قبل البعثة، وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم)؛ إذ لا يجوزون العفو (فيتنفي الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل)؛ إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرُّسل، ومحصوله: أنّه لو كان وجوب عقليّ لثبت قبل البعثة، ولا شبهة في

أنَّ العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذٍ، فيلزم أن يكونوا معذَّبين قبلها، وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرَّسول) في الآية الكريمة هو (العقل)؛ لاشتراكهما في الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنَّا معذَّبين بترك الواجبات الشَّرعية)، وليس يلزم من ذلك نفي التَّعذيب بترك الواجبات العقلية<sup>(٥٣)</sup>.

كما يعتقد الإيجيُّ هذا ظاهر الآيات، ولا يمكن تأويلها وتفسيرها خلاف ظاهرها؛ إذ لا موجب لذلك.

وأما العلامة؛ فهو يردُّ على أدلَّة الأشاعرة من الوجوب السمعيِّ؛ فإنَّه يلزم منه لوازم باطلة.

«لوم يكن وجوبه عقلياً لزم إفحام الأنبياء من تكذيبهم، وذلك محال، بيان الملازمة إنَّ النبيَّ ﷺ إذا جاء إلى المكلف، وأمره بالتَّباعه؛ فقال له المكلف لا أنفكر حتى أعرِف صدقك، ولا أعرِف صدقك إلا بالنَّظر، والنَّظر لا أفعله إلا إذا وجب عليّ، ولا يجب عليّ إلا بقولك، وقولك الآن قبل النَّظر ليس حجةً؛ فينقطع النبيَّ ﷺ».

أما لو قلنا: إنَّ وجوبه عقليٌّ، اندفع هذا المحال؛ لأنَّ قوله لا يجب عليّ النَّظر إلا بقولك يكون باطلاً<sup>(٥٤)</sup>.

حاول الإيجيُّ أن يجيب حلاً ونقضاً على ما ورد على الوجوب الشرعيِّ، هو يعتقد به الأشاعرة.

ويسعى جاهداً لرفع الإشكال المتقدِّم من أنَّ الوجوب الشرعيِّ يلزم منه إفحام الأنبياء (صلَّى الله على نبيِّنا وآله وعليهم السلام).

أما الجواب النَّقضيُّ فهو: ما يرد على الوجوب السمعيِّ نفسه أيضاً يرد على الوجوب العقليِّ:

«أي: ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعيّ الذي هو مذهبنا، والوجوب العقليّ الذي هو مذهبكم؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا، وإنّما كان مشتركاً (إذ لو وجب) النَّظَرُ (بالعقل فبالنَّظَرِ اتِّفَاقاً)؛ لأنَّ وجوبه ليس معلوماً بالضرورة؛ بل بالنَّظَرِ فيه، والاستدلال عليه بمقدّمات مفتقرة إلى أنظارٍ دقيقة من أنّ المعرفة واجبة، وأنّها لا تتمُّ إلَّا بالنَّظَرِ، وأنَّ ما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجب؛ (فيقول) المكلف حينئذٍ (لا أنظر) أصلاً (ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر)؛ فيتوقّف كلُّ واحدٍ من وجود النظر مطلقاً، ووجوبه على الآخر»<sup>(٥٥)</sup>.

وأما جواب الإيجيّ الحليّ على الإشكال المتقدّم من أنّ الوجوب الشرعيّ يلزم منه إفحام الأنبياء (صلّى الله على نبينا وآله وعليهم السّلام).

الحلُّ: وهو (أنَّ قولك لا يجب) النَّظَرُ (على ما لم يثبت الشّرع) عندي (قلنا: هذا إنّما يصحُّ لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الأمر (موقوفاً على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشّرع (لكنّه لا يتوقّف) الوجوب في نفس الأمر على العلم به (إذ العلم بالوجوب موقوفٌ على الوجوب)؛ لأنَّ العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه؛ فإنّه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً؛ (فلو توقّف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدّور)، ولزم أيضاً أن لا يجب شيءٌ على الكافر؛ بل نقول الوجوب في نفس الأمر يتوقّف على ثبوت الشّرع في نفس الأمر، والشّرع ثابت في نفس الأمر علم المكلف بثبوته، أو لم يعلم نظراً فيه أو لم ينظر، وكذلك الوجوب، وليس يلزم من هذا تكليف الغافل؛ لأنَّ الغافل من لم يتصوّر التّكليف لا من لم يصدّق به..

وهذا معنى ما قيل: إنَّ شرط التّكليف هو التّمكن من العلم به لا العلم به، وبهذا الحلّ أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة؛ فيقال: قولك لا يجب النَّظَرُ على ما لم

أنظرُ باطلٌ؛ لأنَّ الوجوب ثابتٌ بالعقل في نفس الأمر، و لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب، والنظر فيه<sup>(٥٦)</sup>.

وأجاب العلامة الحليّ عن النقص والحلّ قائلاً:

«هذا جوابٌ عن إلزام الأشاعرة، وتقديره: أنَّ النظريّ على قسمين: فطريّ القياس، وغير فطريّ القياس؛ ونعني بفطريّ القياس ما يكون حاصلًا من مقدّمتين بديهيتين لا يخلو الذهنُ منها؛ فإنَّ تلك النتيجة لا يخلو الذهنُ منها أيضًا كقولنا:

الاثنان نصفُ الأربعة؛ لأنَّه حصل من مقدّمتين: إحداهما الاثنان عدد انقسمت الأربعة إليه، وإلى ما يساويه، وكلُّ عددٍ انقسمت الأربعة إليه، وإلى ما يساويه فهو نصفُ الأربعة؛ فينتج أنَّ الاثنان نصفُ الأربعة، فهذه النتيجة لمَّا حصلت من مقدّماتٍ لا يخلو الذهنُ عنها كانت تامّة في الذهن دائمةً، بخلاف الاستدلال على حدوث العالم؛ فإنَّه إنّما يكون بمقدّمات نظريّة يخلو الذهنُ عنها؛ فيخلو عن نتيجتها.

ووجوب النظر من قبيل القسم الأوّل؛ فالذهن لا يخلو عن معرفة وجوبه، وإن كان نظريًا، وحينئذٍ لا يلزم الإفحام؛ لأنَّ النبيّ إذا قال للمكلف: أتبعني، قال: لا أتبعك حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلا بالنظر، والنظر لا أفعله حتّى أعرف وجوبه؛ فيقول النبيّ له: إنَّك تعرف وجوب النظر لدفعه الخوف، فيتنبّه المكلف لوجوب النظر، فحينئذٍ ينظر بخلاف الأوّل»<sup>(٥٧)</sup>.

## النتيجة

أتضح ممَّا تقدَّم الجهود القيِّمة، والثَّمينة من المتكلِّمين المسلمين، ومنهم العلامة الحليّ والإيجيّ في مجال نظريَّة المعرفة، والمعرفة الدينيَّة.

ويلاحظ أنَّ كثيرًا ممَّا يتناول من أبحاثٍ مُعاصرة في حقل نظريَّة المعرفة، والمعرفة الدينيَّة نجده في آثار هؤلاء الأكابر؛ فمثلاً نطالع في آثار العلامة كتابه (مناهج اليقين في أصول الدِّين) وما بحثه في هذا السِّياق لا يخفى على المتابع.

وكذا المتكلِّم الإيجيّ؛ إذ بسط الكلام في كثيرٍ ممَّا يتعلَّق في نظريَّة المعرفة، والمعرفة الدينيَّة في كتابه (المواقف)؛ فمثلاً بحث ماهيَّة العلم، وأقسامه الضَّروريّ، والكسبيّ، والشكّ، ومساحته، وإمكان المعرفة، وكذا إمكان المعرفة الدينيَّة، وضرورة وجوب المعرفة الإلهيَّة، وهي أولويَّة.

كما عرَّف الإيجيّ العلم:

«بأنه صفةٌ توجب محلَّها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل نقيض ذلك التَّمييز».

على حين أنَّ العلامة يعتقد أنَّه لا يحتاج إلى تعريف العلم المطلق يقسِّمه ثمَّ يعرفه، هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

وقسَّم الإيجيّ العلمَ على قديمٍ وحادثٍ، والحادثُ أمَّا ضروريّ، أو نظريّ، كما أنَّ الضَّروريّ لا يرتبط بقدره المخلوق.

وعرّف الإيجي العلم النظريّ: هو ما يتضمّن النّظر الصّحيح.

وأما العلامه الحليّ فقسم العلم على قسمين رئيسين: الضّروريّ، والكسبيّ، وكلّ منهما إمّا تصوّريّ، أو تصديقيّ.

والمقصود من التصوّر الضّروريّ: هو ما لا يحتاج إلى كسبٍ لحصوله.

والمراد من التصوّر الكسبيّ ما يحتاج إلى كسبٍ.

والتّصديق الضّروريّ: هو مجرد تصوّر الطرفين كافٍ في الحُكم.

والتّصديق النظريّ: هو ما يحتاج إلى مقدّماتٍ، واستدلالٍ.

يتّفق العلامه، والإيجي - تقريباً - في ما يخصّ إمكان المعرفة في مقابل المشكّكين، والمنكرين.

فيبدأ العلامه، والإيجي من نقطه مهمّه في خريطة المعرفة، وهي العلم إمّا ضروريّ، إمّا نظريّ، ولا ثالث لهما، وكلاهما إمّا تصوّر، إمّا تصديق، ولا بدّ من رجوع ما هو نظريّ إلى ما هو نظريّ لما تقدّم بيانه وأدلّته؛ فراجع.

عرّف الإيجي النّظر تبعاً للباقلانيّ: «هو الفكر الذي يطلب به علمٌ، أو غلبة ظنّ».

بينما العلامه عرّفه: «و هو ترتيبُ أمورٍ ذهنيّة يتوصّل بها إلى أمرٍ آخر».

ويتّفق الإيجي والعلامه على وجوب معرفة الله تعالى، ويختلفان في إثبات هذا الوجوب؛ فالإيجي يتمسّك بالإجماع، والنقل، بينما العلامه يصرّ على الوجوب العقليّ، مع أنّه يطرح ما ذهب إليه الأشاعرة من الدليل الشرعيّ.

ناقش الإيجي الأدلّة الدالّة على الوجوب العقليّ، بينما العلامه أجاب عن الإشكالات، ودافع عن الوجوب العقليّ، كما مرّ آنفاً.

وما يتعلّق بالإشكال المتقدّم «من إفحام الأنبياء (صلى الله على نبينا وآله وعليهم السلام)»؛ فالمتكلّم الأشعريّ يقول: الوجوب الشرعيّ بحسب الأمر نفسه، بينما المتكلّم الإماميّ يتمسك بفطريّة القياس في وجوب النظر.

وبالجملّة يمكن القول: إن آراء العلامة والإيجي في نظريّة المعرفة متقاربة نوعاً ما، وإن كان كل واحدٍ منهم له نظامه المعرفي الخاصّ به.



## هوامش البحث

- (١) لاحظ: الياقوت في علم الكلام: ٢٧-٢٩.
- (٢) إبراهيم بن إسحاق بن سهل من أكابر المتكلمين ومن عظماء الشيعة الإمامية في أواسط القرن الرابع له كتب منيفة منها كتابه (الياقوت) في علم الكلام وهو كتاب نفيس من أقدم كتب الكلامية ومورد لتوجه الأعلام حتى شرحه بشرح منها كتاب (أنوار الملكوت في شرح الياقوت) للعلامة الحلي رحمته الله. قال في ديباجة هذا الشرح: كتاب الياقوت حاوٍ لأشرف المسائل الكلامية وجامع لأسنى مباحثها، وشرح السيد عميد الدين ابن أخت العلامة كتاب خاله المعظم (أنوار الملكوت) وحاكم بين الماتن والشارح، ولا يخفى أن نسبة كتاب الياقوت إلى إسماعيل بن إسحاق النوبختي كما عن رياض العلماء وكتاب الشيعة وفنون الإسلام خطأ. انظر: ريجانة الأدب: ٤ / ٢٤٠، وموسوعة مؤلفي الإمامية: ١ / ١٤١. (د. علي الأعرجي).
- (٣) بل كتب ومقالات في هذا الإطار كثيرة جداً.
- (٤) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فإت مسجوناً، من تصانيفه: المواقف في علم، الكلام، والعقائد العضدية، والرسالة العضدية في علم الوضع. ينظر: الأعلام: ٣ / ٢٩٥. (د. علي الأعرجي).
- (٥) شرح المواقف: ١ / ٦١.
- (٦) لا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً، ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً، ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً، ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً، إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد، وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر. شرح المواقف: ١ / ٤١.
- (٧) تستعمل (العلم)، و(المعرفة) في مواضع مختلفة، وقد يطلق بمعنى مترادف، والمستخدم في هذا البحث إطلاقها بمعنى واحد.

(٨) قال الرازيّ: اختلفوا في حدّ العلم، وعندني أنّ تصوّره بديهيّ؛ لأنّ ما عدا العلم لا ينكشف إلّا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له؛ ولأنّني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهيّ، فتصوّر العلم بديهيّ. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ١٥٥.

(٩) لاحظ تفصيل ذلك: منطلق ومعرفة در نظر غزالي: ٧٤-٨١.

(١٠) أصول الدين (للبيضاوي): ٥.

(١١) راجع فيما نقلناه من تعاريف المتكلمين شرح المواقف: ١/٦٩-٧٦.

(١٢) جاء في شرح المواقف تعليقا على ما ذكره الرازيّ: «وإنّما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً».

شرح المواقف: ١/٧٥. (المترجم)

(١٣) لاحظ تفصيل ذلك المحصل: ٣٤٣.

(١٤) شرح المواقف: ١/٧٦.

(١٥) نسبه الفخر الرازيّ إلى أكثر المتكلمين في (المطالب العالية): ٣/١٠٤، والجرجانيّ إلى جماعة من

الأشاعرة في (شرح المواقف): ١/٧٧، و٣/٦. (المترجم).

(١٦) شرح المواقف: ١/٧٧.

(١٧) ورد هذا التعريف بصيغة مقارنة: «العلم صفة توجب محلّها تميّزا لا يحتمل متعلّق ذلك التميّز

نقيض ذلك التميّز»: ١/٤١٢. (المترجم).

(١٨) لاحظ تفصيل ذلك: شرح المواقف: ١/٨٤.

(١٩) ويقول بين المعاني أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحسّ الظاهر خرج إدراك الحواس

الظاهرة، وهذا عند من يقول إنّه ليس بعلم بل إدراك مخالف لماهيّة العلم يحصل بالحواس وأما

من يقول بكونه حسّاً من العلم كالشيخ الأشعريّ فيترك هذا القيد من التعريف. موسوعة كشاف

اصطلاحات الفنون والعلوم: ٢/١٢٢٣. (المترجم).

(٢٠) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٦٠.

(٢١) انظر: نهاية المرام في علم الكلام: ٢/٥-٦.

(٢٢) محمّد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر، أبو بكر: قاضٍ، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه

الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفّي فيها من كتبه (عجاز القرآن)،

و(الإنصاف)، و(مناقب الأئمّة)، و(دقائق الكلام)، و(الملل والنحل)، و(هداية المرشدين)،

و(الاستبصار)، و(تمهيد الدلائل)، و(البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة)، توفّي ٤٠٣ هـ.

انظر: الأعلام: ٦/١٧٦. (د. عليّ الأعرجي).

(٢٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٢٦.

- (٢٤) شرح المواقف: ٣٧/١.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٩٥/١.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٩٦.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٦٥.
- (٢٩) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٤.
- (٣٠) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٦٥.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) شرح المواقف: ٩٨/١.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٤.
- (٣٥) شرح المواقف: ١٢٣/١.
- (٣٦) شرح المواقف: ١٣٧/١-١٤٤.
- (٣٧) راجع تفصيل ذلك: المحصل (للرازي): ٩٣-١١٨.
- (٣٨) شرح المواقف: ١٤٣/١.
- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) المصدر نفسه: ١٨٨/١.
- (٤١) نهاية المرام في علم الكلام: ٨٩/٣.
- (٤٢) مناهج اليقين في أصول الدين: ١٧٤-١٧٦.
- (٤٣) يلاحظ هذه التعاريف وشرحها وما ورد عليها في: شرح المواقف: ١٨٩-٢٠٣.
- (٤٤) انظر تفصيل ذلك: المحصل: ٨١-٨٢.
- (٤٥) راجع: شرح المواقف: ١٢١/١.
- (٤٦) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٣، ومعارج الفهم في شرح النظم: ٧٥، ومناهج اليقين في شرح أصول الدين: ١٨١.
- (٤٧) معارج الفهم في شرح النظم: ٧٥.
- (٤٨) لاحظ: مناقشة العلامة لتعاريف القوم: معارج الفهم في شرح النظم: ٧٦، وأنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٤.
- (٤٩) معارج الفهم في شرح النظم: ٧٦.

- (٥٠) راجع تفصيل ذلك: شرح المواقف: ١/ ٢٥١-٢٥٢.
- (٥١) نهج الحق وكشف الصدق: ٥١.
- (٥٢) وراجع تفصيل ذلك: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٣-٧، ومناهج اليقين في أصول الدين: ١٨٩-١٩٢، ومعارج الفهم في شرح النظم: ٨٣-٨٦، ونهج الحقّ وكشف الصدق: ٥١.
- (٥٣) راجع تفصيل ذلك: شرح المواقف: ٢٥٢-٢٧٤.
- (٥٤) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٧.
- (٥٥) لاحظ: شرح المواقف: ١/ ٢٥٣.
- (٥٦) لاحظ تفصيل ذلك: شرح المواقف: ٢٧٣.
- (٥٧) معارج الفهم في شرح النظم: ٨٩، ولاحظ تفصيل ذلك: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٧، ومناهج اليقين في أصول الدين: ٨٦، نهج الحقّ وكشف الصدق: ٥٢.

### المصادر المراجع

١. إبراهيم ديناني، غلام محسن، منطق ومعرفت در نظر غزالي، أمير كبير، طهران.
٢. الإيجيِّ عضد الدين، المواقف في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبين المرام، عالم الكتب، بيروت.
٣. الباقلائي، أبو بكر محمد بن طيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت.
٤. باترسون مايكل وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد النراقي وإبراهيم السلطاني، طرح نو، طهران.
٥. الجرجاني، عليّ بن محمد، شرح المواقف، الشريف الرضي، قم.
٦. الخوّاجة، نصير الدين محمد بن محمد، تلخيص المحصل، مؤسّسة مطالعات إسلامي، طهران.
٧. العلامة الحليّ، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، الشريف الرضي، قم.
٨. معارج الفهم في شرح النظم، دليل ما، قم.
٩. مناهج اليقين في أصول الدين، دار أسوة، طهران.
١٠. نهاية المرام في علم الكلام، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.
١١. نهج الحقّ وكشف الصدق، دار الكتب، بيروت.
١٢. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصل، دار الرازي، عمان.
١٣. النوبختي، أبو إسحاق إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، مكتبة المرعشي، قم.