تقييم نظريات التفكيك بين العقلين النظري والعملي في الفلسفة الإسلامية

م. م سجاد صالح شنيار

كلية الدراسات التاريخية/قسم التاريخ الاسلامي

١٤٣١هـ ٢٠١٠ م

المقدمة

ان غاية الخطاب الفلسفي هو الوقوف على الحقيقة وملامسة الواقع الموضوعي بما هو هو. وان السير على صراط الحقيقة لايتم الا بعد تكافئ كفتي ميزان البحث منطقياً ونجاحه في مختبر الفحص الابستمولوجي. ونحن هنا نقف بازاء محطة مهمة من محطات الشأن الفلسفي ومسألة من امهات مسائل هذا العلم؛ لأن عنوان البحث غارق في العمق الفلسفي والاسلامي، ونحن سنغور في عمقه الاسلامي، ونحاول ان نستنطق ونشرح نصوص فلاسفة من العيار الثقيل نظير ابن سينا والفارابي . . . الخ والاستفهام المركزي هو هل هناك مصداقية وتبرير مقبول للتعدد الانطولوجي للعقلين النظري والعملي؟ وماهي آليات انتاج المعرفة في هكذا مسألة؟ نحن هنا نجد انفسنا نجذف بأدوات علم النفس الفلسفي، ولاتقاطع معرفي في البين، بل تتكامل عدة علوم لاعطاء الصورة كاملة، تُرى فما هو الجديد في تقنيات البحث الفلسفي المطروح غير تحليل النصوص الفلسفية، واستجلاء مضامينها؟ هذا ما سنقف عليه من خلال البحث.

ومن اجل الوصول الى حقيقة المسألة لابد من ان تثار تساؤلات مهمة من قبيل: ما هي جهات التمييز بين العقلين؟ وما هو نوع العلاقة بين الحكمتين العملية والنظرية من جهة والعقلين من جهة اخرى؟ ان التفريق بين الحكمتين النظرية والعملية، والعقلين النظري والعملي يبعث استفهاماً: هل ان هناك تساوقاً بين الحكمة النظرية والعملية من جهة، ومدركات العقلين من جهة أخرى، أم ان الأمرين اجنبيان عن بعضهما، وان طريقة فهم احدهما بالآخر تجانب الصواب؟ ثم ماهي غاية البحث الفسفي من بحث تعدد القوى، وهل ان هناك عقلين في البين؟ هل ان الأختلاف والتمايز بين مدركات الإنسان ماهوي نوعي؟ وعليه فهل للإنسان نحوان من الإدراك حقيقي واعتباري؟ أم ان التغاير الماهوي منعدم بين المدركات الإنسانية سواء منها المرتبطة بالحقائق غير العملية ام المرتبطة بالأعمال الإختيارية للإنسان؟ على الرغم من انها من سنخ واحد.

هل هناك مناط متفق عليه ومعتمد في الدوائر الحكمية والكلامية في تمييز قوة من قوى النفس؟ بل ماهو الملاك في التفكيك بين قوى النفس؟ ومن ثَمَّ ما هو الملاك في التفكيك بين العقلين؟

وهل ثمة منشأ واقعي لتفسير العقلين محل البحث، ام ان الإصطلاح والإعتبار هما رائد الميدان؟ والثاني يقودنا الى القول بأن التفاسير المختلفة ناظرة الى لحاظات مختلفة، والواقعية لاتعدد فيها، ويدعونا الى القول بأن الإطلاقات الأسمائية على النفس هي اعتبار في اعتبار، أما على القول بالمناشيء الواقعية المتعددة للأفعال، فالمسمى واقعي تماماً.

ادراكات الانسان هي الاخرى تأخذ حيزاً من النظر، فهل هناك تغاير ماهوي بين سنخين من الادراكات العلمية والعملية؟ ثم يعرج البحث على شيء من البحث الدلالي، ليقف على حقيقة اصطلاح العقلين لمعرفة المبررات الدلالية والمنطقية التي تقف وراء الجعل الاصطلاحي، فهل ان التفكيك بين العقلين يطوي تفكيكاً آخر بين الحكمتين؟ إذن نحن إزاء حفريات لمعرفة جذور التفكيك والتفكيك الآخر المركب، وهناك جملة من الاشارات المهمة المثرية للبحث محل النظر.

ثم جمع البحث شتات النظريات التي عالجت مسألة العقلين، وجَدوَلها ضمن سياقها الفلسفي، وعرّف بأهم معتنقي هذه الرؤى، ثم وقف في مرحلته الاخيرة متفحصاً وناقداً لهذه الاطروحات؛ ليرشح الرأي الصواب، ويحدد ماهية مسألة العقلين، ومدى الصدق المنطقي والعرفي لمثل هذه الاصطلاحات وماهو موقفها ازاء الملاكات التي تقف خلف عملية التفكيك؟ اذن البحث لا يقنع بتحديد نظرية دون أخرى في مجال العقلين، بل يحاول ان يستجلي ماهية المسألة، فهل كان طرح كبار الفلاسفة بصدد وجود عقلين، ام كان بصدد وصف شؤون الادراكات وما يترتب عليها؟ وما هي العلاقة بين هذه الادراكات والواقع الموضوعي؟ وهل بالامكان اقامة علاقة بين نوعي الادراكات، ام القطيعة هي الصواب . . .؟! نجانب الصواب اذا اعتبرنا الطريق معبداً

للوصول الى الحقيقة، فالبحث يحتاج ان نسود صفحات عدة لعرض النظريات بشكل موسع، والمقارنة بينها، وهذا ما لا يسعه بحث بهذا الحجم كما ان الوقوف على كل نصوص الحكماء الآخرين هو الآخر يقتضي امتطاء صعاب جمة، منها: ضيق البحث عن نصوص هؤلاء، وحاجة البحث الى وقت طويل لملامسة آراء كل الفلاسفة المسلمين .

١- مبادئ نظريات التفكيك

١-١ جذور التفكيك بين العقلين:

ان العلة الغائية التي تقف وراء البحث، هي كشف المستندات الفلسفية التي لجأ اليها القوم في التفريق بين العقلين، واعادة صياغتها فلسفياً بعد عرضها على معايير العقل (النظري)، وهل ان هناك جذور نابتة في العمق الفلسفي لهذه الأطروحة؟

فإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإن نفس الجواب يطرح سؤالاً؟ فهل ان هذا المنشأ هو تفكيك آخر؟

في المقام نقول: نعم. فإن منشأ التفكيك هو تفكيك آخر قد تم عند تصنيف العلوم وترتيبها في الفلسفة.

فأرباب الفلسفة منذ زمن ليس بقريب كانوا يطلقون على مجموعة العلوم الحقيقية اسم الحكمة والفلسفة، والحكيم فيما بينهم كان بمعنى العالم، والحكمة وفقاً لمعايير تصنيف العلوم وتفكيكها تنقسم الى حكمة نظرية وأخرى عملية. وعرّفوا النظرية بأنها مجموعة العلوم الحقيقية التي تعنى بواقعيات العالم، أو هي العلم بالموجودات التي لايكون وجودها موقوفا على الحركات الارادية لافراد البشر، اما العملية، فهي تلك العلوم التي ترتبط بالأعمال والسلوكيات، والتدبيرات العملية مباشرة، او هي العلم بما يكون وجوده مناطا بتصرف الجماعة وتدبيرها. وتشتمل الحكمة العملية على علوم مفاد قضاياها (ينبغي ولا ينبغي) وتتمثل في الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن (السياسات). [١]

وينتقل الفلاسفة من هذا التقسيم (التفكيك) بين الحكمتين الى تفكيك آخر، لكنه بين قوى النفس المدركة لهاتين الحكمتين، فاختص العقل العملي بعلوم الحكمة العملية، حين انفك العقل النظري عنه، ليدرك علوم الحكمة النظرية.

ومن هنا، فنحن نقف على نقطة جوهرية في البحث الا هي مبنى نظريات التفكيك بين العقلين وأصلها، حيث عدّ الفلاسفة وأهل الرأي ان التفكيك بين الحكمتين يختزن ويستبطن تفكيكا آخرا. كما ان اتخاذ موقف حاسم ونهائي ازاء صحة التعليل الأول من عدمه يحيلنا الى موقف طردي ازاء التفكيك الثاني سلباً وايجاباً. وعليه فإن تحديد طبيعة مسائل الحكمة النظرية والعملية وماهيتيهما له أثر عليّ في تفسير التعليل الثاني.

ونحن هنا اذ نحدد مسار البحث يحتاج ان نضع النقاط على الحروف، فإن كان اختلاف مسائل الحكمتين وقضاياها جوهريا ماهويا، فإنه يحيلنا الى القول – لزوماً – بالإختلاف والتعدد القطعي لوسيلة الإدراك. او ان نقول ان تبويب مسائل الحكمتين وتباين العلوم فيهما نحو من التصنيف لا غير، فإن هناك واحدية ادراكية لكلا الحكمتين، ودعوى التعدد هي مجازية اعتبارية.

١-٢ ملاك التفكيك بين قوى النفس

نحاول من خلال هذا المطلب ان نلج مباحث علم النفس الفلسفي حيث تمت معالجتها في الفلسفة العربية الإسلامية على رغم تبنيها القول بتجرد النفس وبساطتها.

فأغلب رواد علم النفس الفلسفي على القول بأن تفكيك القوى عن بعضها لايستلزم تركيب النفس من أجزاء[٢] ، وهو ما قالت به مدرسة الحكمة المتعالية: [٣] ان النفس بلحاظ قدراتها المختلفة وأعمالها المتنوعة واحدة ذات قوى متعددة [٤]

ويمكن هنا ان نشير الى (أصلين موضوعين) مهمين كمصادرة هي بحكم البديهة قبل الشروع بعملية التفكيك :

أولاً: انه لايمكن (عقلاً) نسبة تعدد الأعمال الصادرة من النفس الى قوة واحدة بعينها.

ثانياً: ان تفكيك قوى النفس ليس محض اعتبار وليس جعلاً فرضياً، ومن هنا ذهب الفلاسفة إلى استنباط معايير معقولة وواقعية من تعدد النشاط والسلوك والاعتبار يصلون عبرها الى القول بتعدد القوى.

فطرحت ملاكات ومعايير متعددة في الفلسفة الإسلامية للتفكيك بين القوى، وهي ذات قيمة معرفية عالية؛ والقراءة المتأنية لهذه الأطروحات يبلغ حد الضرورة في الأهمية؛ لتحديد المعيار الصحيح الذي يتم وفقه التفكيك بين العقلين والتمييز بينهما. وجمع مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي[٥] شتات هذه الآراء والملاكات في كتابه الكبير (الأسفار العقلية) تحت عنوان (قاعدة تستعلم منها تعدد القوى)، وعرض هناك ملاكات عدة، وأشكل على خمس منها في حين قبل ملاكين. ونحن بدورنا سنقبل هذين المعيارين، ونعدهما اساسين نحتكم اليهما في اجراء التفكيك بين العقلين، ونلتزم بهما كميزان نزن به الأطروحات التي حاولت التفكيك بين قوى النفس، استقرأ الشيرازي هذه البيانات والآراء التي اعتمدها الحكماء كملاكات للتمييز:

"وأعلم ان الذي يظنه الناس منشأ لإختلاف القوى والمبادئ خمسة أوجه: أحدها: اختلافُ المفهومين مثلُ اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي والمعنى الحساس، فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادة وصورة، هما بدن نباتي ونفس حساسة، وكذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة. ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة، وعلى هذا القياس في كل حالة مادة وصورة. وثانيها: الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل التحريك والتسكين والعلم والجهل واليقين والشك. وثالثها: بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد، أو زيادة الهوة ونقصانها في الاختلاف، أو العظم والصغر في الأبدان. ورابعها: السرعة والبطء كالتحدس والتفكر.

وخامسها: اختلاف الآثار بالنوع، اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة، واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الألوان والأصوات، واما القريب والبعيد كالإدراك والتحريك" [٦]

ثم احكم صدر الدين نقض هذه الأوجه الواحد تلو الآخر، ثم عطف على حجج متأخري الحكماء، كالشيخ الرئيس، وغيره، فصدها بدلالة بساطة النفس، فالبسيط لا يصدر عنه بالذات سوى فعل واحد، فنفى مبدئية النفس لأكثر من فعل بالذات بل بالعرض والواسطة [٧]

بعد ذلك شرع في عرض برهانه على تعدد قوى النفس، وهو احد امرين على نحو الحصر لاتخطٍ عنهما:

"أحدهما انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى فدل على تغايرهما؛ وذلك لبطلان النامية مع وجود الغاذية في الحيوان، بل النبات أيضاً، فحكم بأن القوة النامية تغاير القوة الغاذية، وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية.

والثاني: تناقض الفعلين الوجوديين، كالجذب والدفع، أو القبول والحفظ. وأما مجرد إختلاف الآثار ماهية ونوعاً فلا يستلزم تعدد القوى لجواز ان تكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كل حيثية نوع آخر من الفعل، كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكده جوهر عقلي آخر، ومن جهة مصدره وماهيته المحكمة جوهر فلكي، لكن الجهات الفاعلية لم يجر ان تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد" [٨]

اذن فان احد الامرين من قابلية الانفكاك، او تناقض الفعلين الوجوديين سيكون ملاكا كافيا في اعتبار قوتين ما من قوى النفس، ويصحح التفكيك بينهما.

١-٣ قواعد دلالية وأصولية ضرورية:

أولاً: يجب النزول عند قواعد الوضع العرفي، وعدم الاصطدام بمبادئ العقل الواضحة.

ثانياً: ان نثبت ان هناك قوة محددة موجودة حتى نتمكن من ان نضع لها اصطلاحاً، فالوضع يستلزم (موضوعاً له) او بأزاءه.

ثالثاً: ان يحكي الوضع خصوصيات تتوفر في الموضوعات والمصاديق الخارجية، (اي تكون هناك مناسبة بين الموضوع له والموضوع)، فلو أعتبر الفيلسوف أن القوة التي تهتم بالشؤون العملية عقلاً نظرياً، فإنه يكون قد خالف ضرورة من ضروريات الوضع.

رابعاً: ان لايناقض هذا الوضع الجديد وصفاً صحيحاً أقر مسبقا (للموضوع له)؛ إذ ان التناقض يرفض الجمع، فيلزم صحة احد الوضعين دون الآخر، وعليه فلا يحق للباحث والفيلسوف ان يعتبر (العقل العملي): قوة في النفس وظيفتها ادراك القضايا الحسية الشخصية لأنه يلزم الخلط الوظائفي في عمل قوتين من قوى النفس. ولايمكن ان يتبادل العقلان وظيفتيهما، بأن يقوم العقل النظري بإدراك القضايا العملية والعملي بأدراك القضايا النظرية؛ لانه يتنافى وتسميتهما وهو مرفوض بداهة.

وبناءاً على هذه الاسس – من علم الدلالة – سنجد من خلال جمع شتات الآراء ان بعض النظريات التي عالجت الموضوع محل البحث قد اصطدمت بهذه الأسس، ووضعت اصطلاحات خالفت فيها قواعد العرف اللغوي، وعلمي المنطق والدلالة.

١-٤ تعريف ببعض المصطلحات:

- الادراكات الحقيقية: هي الادراكات الناظرة لعالم الواقع ويصح ان نصفها بالصدق والكذب. والادراكات الاعتبارية: هي ادراكات انشائية جعلية اتفاقية غير ناظرة للواقع، ولايصح ان نصفها بالصدق والكذب.
- الابتناء: ان تكون قضية ما مبدأ لجعل قضية اخرى وانشائها من قبل العقلاء، فيقال: ان الاخيرة ابتنت على الاولى. اما الاستنتاج: ان تكون القضية الثانية مما يمكن استنباطه وتوليده منطقيا من الاولى.
- الفرق بين الابتناء والاستنتاج:

اذا كان (الاكل يوجب الشبع) و(الشبع مطلوبي)، فمن الناحية المنطقية: سنصل الى هذه النتيجة: (يجب ان اعمل عملا يؤدي الى شبعى) الضرورة الاولى ضرورة فلسفية؛ لانها نتيجة لمقدمات القياس، بينما الاخيرة ضرورة ادعائية مجازية نتيجة الجعل والانشاء، وليست نتيجة لمقدمات القياس، بل لازمة لها مبتنية عليها.

- الاختلاف الماهوي الحقيقي: وهو ما يكون فيه انفصال تام بين النوعين من القضايا كل واحدة من سنخ يختلف عن الاخرى لدرجة اننا لانستطيع ان نبني بعضهما على البعض الاخر، ولانستنتجه بمعنى انه لايمكن ان ننشئ القضية الاخيرة، او نجعلها بالاستفادة من الاولى كما لايمكن ان نستنبط الثانية منطقيا من الاولى.
- التماثل الماهوي: وفيه تكون القضايا العملية من سنخ القضايا النظرية بان تكون كلتاهما حقيقيتين او اعتباريتين، وبهذا يمكن استنتاج بعضها من البعض الاخر.
- الاختلاف الاعتباري: وهو اختلاف غير حقيقي، ويكون اما جهويا او لحاظيا، وبذلك يكون الرابط بين القضايا النظرية والاخرى العملية هو الابتناء بمعنى ان القضايا العملية تبتني على النظرية والعكس.

- يترتب على ذلك:

١- ان قول الفيلسوف بكون العقل العملي يحتاج الى النظري يدلنا على ان هناك ارتباط بين القضايا النظرية والعملية، وان العلاقة بينهما اما ابتناء او استنتاج.

٢- اذا كانت الحكمة تساوق العلم بالحقائق واعتبرت القضايا العملية ـ بنظر الفيلسوف ـ من الحكمة فهذا يدل على انها واقعية وبهذا تكون علاقتهما علاقة الاستنتاج ولامجال لطرح الاختلاف الماهوي.

٣- اذا تعدد الادراك وكان السبب في ذلك نوعه دون متعلقه فالاختلاف ماهوي، فلايتحقق ابتناء ولا استنتاج.

٤- اذا تعدد الادراك بسبب متعلق الادراك فقط لا نوعه فالاختلاف غير ماهوي، بل هناك تماثل ماهوي بين الادراكين مما يعني امكانية الاستنتاج بينهما.

٢- نظريات التفكيك بين العقلين:

هناك اطروحات فلسفية عدة قدمت نفسها كستراتيجية للتفكيك بين العقلين، الا ان القراءة المتأنية لامكاناتها الاستدلالية يقف حائلا دون الاعتراف بهندسة البناء المعرفية فاحيانا قد نلحظ تفكيكا بين العقلين ونعتقد لاول وهلة انه حقيقي، لكننا وبعد دراسة النظرية والتأمل بالاقوال فيها نستكشف ان التفكيك قد وقع في نحو الادراكات وعليه يكون بينها اختلاف ماهوي واحيانا في متعلقاتها والسنخية هي الحاكمة في المقام وليس من اختلاف ماهوي موجود، بل تماثل، كما وبالمقابل قد نجد احيانا انه يقع في مستوى القوى ويكون حينئذ حقيقيا وفي هذه الصورة يكون عندنا عقلان لاعقل واحد.

٢-١النظرية الاولى: في النفس عقلان مدركان للكليات من دون ان يكون ثمة اختلاف ماهوي بين ادراكاتيهما:

التفكيك في هذه النظرية قد وقع على مستوى القوى فقط، ولما كانت الحكمة تنقسم الى نظرية وعملية، والحكمة هي العلم بالحقائق، فيكشف لنا هذا الامر امكانية الاستنتاج، وقال بهذه النظرية الفارابي بشكل صريح، وبصورة غير صريحة كل من ابن رشد، وابن باجه على رأي.

فالعقل النظري في هذه النظرية مجاله امور شأنها ان تعلم ولاتعلق لها بالأفعال الاختيارية حسنها وقبحها، والتي هي من شأنية العقل العملي، وهي امور شأنها العلم والعمل.

وفي هذا القول ان محل النزاع هو الاعتبار، ولا يوجد هناك خلاف ماهوي وحقيقي بين العقلين، فإن الاختلاف محله نفس المدركات التي ترتبط بعضها بالافعال الإختيارية للانسان وبعضها الاخر لا يرتبط بها. وشأن كلا المُدرَكين المعلومية، والعقل بلحاظ كلا مدركاته (علاّم). وان كمال المدركات من النوع الأول العمل بها لوقوعها في طريق العمل. ومن الجدير بالذكر ان المُدرَكات بكلا نوعيها حقيقية، ولا اختلاف ماهوي بينها. وينسب هذا الرأي الى الفارابي [٩] اول فيلسوف قال به.

اذ قسم هذا الفيلسوف معارف البشر الى مجموعتين بلحاظ شأنية هذه المعارف للعلم والعمل، فالمعارف التي من شأنها ان تعلم من قبيل (العالم حادث) تقع في دائرة المجموعة الاولى، اما المعارف التي لها – بالاضافة لشأنها العلمي – شأن آخر وهو ان يعمل بها نظير (العدل حسن) او (الاحسان للوالدين حسن) فموقعها المجموعة الثانية، فقد ذكر انه:

"ينبغي ان نقول في التمييز، فنقول أولاً في جودة التمييز (ثم في السبيل الذي به تحصل لنا جودة التمييز)، فأقول: ان جودة التمييز هي التي بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الاشياء التي للإنسان ان يعرفها، وهي صنفان: صنف شأنه ان يعلم وليس شأنه ان يفعله انسان، لكن انما يعلم فقط. مثل علمنا ان العالم محدث وان الله واحد، ومثل علمنا باسباب كثيرة من اشياء محسوسة. وصنف شأنه ان يعلم ويفعل، مثل علمنا ان بر الوالدين حسن، الخيانة قبيحة، وان العدل جميل، ومثل علم الطب بما يكسبه الصحة. وما من شأنه ان يعلم ويعمل فكما له ان يعمل. وعلم هذه الاشياء متى حصل ولم يردف بالعمل كان العلم باطلاً لا جدوى له" [١٠]

وفي موضع آخر ذهب الى ان مدرك المجموعة الاولى هو العقل النظري، ومدرك المجموعة الثانية هو العقل العملي، وذلك في كتابه السياسة المدنية:

"فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح في الاعمال والاخلاق، بها يروي فيما ينبغي ان يفعل ولا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي. والناطقة منها نظرية وعملية، والعلمية منها مهنية ومنها مروية، فالنظرية هي التي يحوز الانسان علم ما ليس شأنه ان يعمله انسان اصلاً، والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه ان يعمله الانسان بإرادته، والمهنية هي التي بها تحاز الصناعات والمهن، والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي ان يعمل او لا يعمل" [١١]

ففي رؤية الفارابي الفلسفية ان مدرك الحكمتين النظرية والعملية هو العقلان النظري والعملي، فالادراكات النظرية يدركها العقل النظري، والادركات العملية يدركها العقل العملي، وعلى اثر ذلك قسم الفلسفة الى نظرية وعملية [١٢] ، ومن هنا يمكننا ان نستنتج ان ادراكات العقلين عند الفارابي هي ادراكات حقيقية ناظرة للواقع او لا اقل لايوجد تغاير ماهوي بينها باعتبار ان الحكمة هي معرفة الحقائق كما هي.

فهمت احدى الباحثات المعاصرات في قراءتها ان (ابن باجه)[١٣] لم يصرح بنظريته حول العقلين الا انه يمكن ان يستوحى له نظر من خلال كلماته حيث قالت: ((**اذا كان ابن باجه لم يشر صراحة الى ان النفس الناطقة تنقسم ال العقل النظري والعقل العملي الا اننا نجد انه كثيرا ما يشير في نصوصه الى نوعين من المعقولات او الصور، معقولات لاتحصل الا عن التجربة والتجربة لاتكون الا بالاحساس اولا والتخيل ثانيا (الصور الروحانية الخاصة) ومعقولات عامة لاتوجد لكل الناس على السواء، بل انها توجد في بعضهم حسب درجة تجردهم من العلائق المادية يقول: ان الفضائل الفكرية منها عملية ومنها نظرية، وربما تكون هذه الاشارة الوحيدة التي يفهم منها ان هناك نوعين للعقل عقل عملي واخر نظري...العملية على الايجاز مهن وقوى والمهن كل ما استعمل فيه البدن كالتجارة والسكافة وهذه انما اعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها فان الصنائع المستعملة لغايتها لو لم تكن الغاية موجودة لكان وجودها باطلا فهي بالطبع خادمة. واما القوى فهي كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة... والعقل النظري لايوجد لسائر الناس بل لقلة منهم، وهذا العقل ليس بمعد اصلا ليخدم به الانسان شيئا ما بوجه ولا على حال، بل انما هو معد ليكمل به ذلك المحرك الاول (العقل بالفعل)**)) [١٤]

اما موقف ابن رشد [١٥] في المسألة نفسها فقد لاحظ ان وجود القوة النظرية وامكاناتها الفكرية لم تكن بلحاظ الجنبة العملية ومتعلقاتها المحسوسة وانما من جهة الوجود الافضل مطلقا ((**لم تقتصر الطبيعة على اعطاء الحيوان الناطق مبادئ الفكرة المعينة في العمل، بل يظهر انها اعطته مبادئ اخرى ليست معدة نحو العمل اصلا، ولا هي نافعة في وجوده المحسوس لانفعا ضروريا، ولكن من جهة الافضل: وهي مبادئ العلوم النظرية واذا كان ذلك كذلك، فانما وجدت هذه القوة من جهة الوجود الافضل مطلقا، لا الافضل في وجوده المحسوس**)) [١٦] ، ثم اشار الى ان هذه القوة تنقسم على قسمين: ((**احدهما للعقل العملي والاخر للعقل النظري، والقوة العملية هي القوة المشتركة لجميع الاناسى التي لايخلو انسان منها، وانما يتفاوتون فيها بالاقل والاكثر، والقوة النظرية يظهر من امرها انها الهية جدا وانها انما توجد في بعض الناس وهم المقصودون اولا بالعناية في هذا النوع**)) [١٧]

٢-٢النظرية الثانية: عقل واحد مدرك لنحوين من الادراكات من دون اي اختلاف ماهوي بينهما:

التفكيك في هذه النظرية قد وقع في متعلق الادراك، وقال بها كل من نصير الدين الطوسي، وهادي السبزواري، والحكيم الاصفهاني الكمباني، ومحمد رضا المظفر، ومحمد باقر الصدر، وجعفر السبحاني، ومحمد تقي اليزدي، وفي هذه النظرية يكون الاستنتاج ممكنا.

والعقل النظري عند الطوسي [١٨] له توجه الى المبادئ العالية بخلاف العقل العملي الذي يتجه بنظره الى مادون، اي البدن. كما لايؤمن نصير الدين بالتعدد الانطولوجي للعقلين، بل ان منشأ هذا التغاير هو الاعتبار، فالنفس على وحدتها ينظر اليها من جهتين باعتبارين مختلفين. ويمكن للمتتبع الى كلامه ان يعثر على ابحاث تشير الى امكانية استنتاج مدركات العقل العملي من مدركات العقل النظري، وهو مايعرف بالعلاقة بين الرؤية الكونية والايديولوجيا [١٩] . ويمكن توجيه هذا المطلب على اساس عقيدته في باب الحكمتين النظرية والعملية اللتين هما متعلق ادراك العقلين (النظري والعملي) [٢٠] .

يرى الطوسي ان من شؤون العقل العملي ادراك الكليات مستنيراً في ذلك من العقل النظري. وان الجزئي يقع متعلقاً لادراك العقل العملي، وهو يقوم بهذا الاجراء عن طريق ضم الاراء الكلية الى المقدمات الجزئية، وان العقل العملي يصل الى مراميه عن طريق العمل بمدركاته الجزئية، وتتلخص مهام العقل العملي بتدبير البدن والنظر اليه والتأثير فيه، فنظرته تتجه الى مادون، بخلاف العقل النظري الذي يتجه الى ما هو فوق. وظاهر كلماته ان الحكمتين النظرية والعملية وجدت بحكم تعدد وجهات النفس الى عقل نظري وعملي، وان

اطلاق لفظ عقلين لا يدل على تعدد وجودي انطولوجي، بل هو تعدد جهوي اعتباري يطلق على النفس باعتبارين، فهي عقل نظري بلحاظ وعملي بآخر. ويعتقد ان لا محل للتعدد الماهوي في مدركات العقلين الذي يمنع رجوع مدركات احد العقلين الى الآخر؛ ودليله على ذلك امكان استجلاء مفاد القضايا (ينبغي ولا ينبغي) التي هي من مختصات العقل العملي من خلال الوجود، او مدركات العقل النظري ومقدماته، ومن هنا فكلاهما يعدان من المباحث الفلسفية وجزءا من الحكمة (النظرية والعملية) [٢١]

وبالرغم من ان الطوسي – شارح ابن سينا – في مقام بيان مطالب الشيخ الرئيس الا ان الرجل ينفرد بآراء خاصة. فهو يخالف ابن سينا الذي جعل ادراك الكليات من خصائص العقل النظري سواء منها النظرية ام العملية، في حين تقع الجزئيات مَدرَكاً للعقل العملي، وهذا خلاف الطوسي.

(العقلان النظري والعملي لهما وظيفة ادراك الكليات) هذا ما يستفاد من بيانات هادي السبزواري [٢٢] وهما – اي العقلان – بعدان للنفس الناطقة. ونحن عندما ننسب الفعل للعقل فهو – عند السبزواري – من باب انه فاعل بالعناية، لا ان العقل العملي محرك، بل ان العلم فيه علة للفعل، فقد قال:

"واما العقل النظري والعقل العملي فكلاهما شأنهما التعقل، لكن النظري شأنه العلوم الصرفة الغير المتعلقة بالعمل المطلوب منها نفسها مثل: الله موجود وواحد وان صفاته عين ذاته والفلك بسيط وكروي ونحو ذلك العملي شأنه العلوم المتعلقة بكيفية العمل مثل التوكل حسن والرضا والتسليم والصبر محمودة والصلابة واجبة وقيام الليل مستحب الى غير ذلك وكلاهما مجرد لا موضع لهما في الدماغ وغيره هذا العقل هو المعروف في الحديث بقوله (ع): ((العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان)) وهو المستعمل في علم الاخلاق والفعل والتأثير المنسوبان اليه هما كما في العلم الفعلي اعني العلم الذي هو علة للمعلوم فليس العقلان كقوتين متباينتين او كضميمتين احدهما كالمدركة عاقلة والاخرى كالمحركة خالية عن التعقل، بل هما كجهتين لشيء واحد هو النفس الناطقة العاقلة واحدى الجهتين. يخالف الآخر سيما ان احدهما ينفك عن الاخرى كما في الكامل في العلم فقط كانه لا عقل عملي منه سيما الكسبي منه وكما في الكامل في العمل فقط كأنه لا عقل نظري فيه سيما الكسبي منه العقل النظري اكثر استعمالاً في الإلهي" [٢٣]

وذكر – السبزواري – في مواضع اخرى من كتبه نظرية الفارابي، وقطب الدين الرازي[٢٤] ، وابن سينا[٢٥] في الاشارات دون الرد عليها [٢٦] . على الرغم من تفاوت هذه الآراء فيما بينها كلياً.

كما انه في موضع آخر اختار قول الشيخ الرئيس كون العقل النظري مدرك للكليات والعقل العملي مدرك للجزئيات، وعد الحكمتين العملية والنظرية من مدركات العقل النظري [٢٧] ، وهذا لايستقيم وقوله الاول؛ اذ لازمه ان الحكمة النظرية من الشؤون الادراكية للعقل النظري، وتقع الحكمة العملية ضمن الدائرة الادراكية للعقل العملي، وخلاصة القول: انه ذهب الى ان العقلين النظري والعملي بعدان من ابعاد النفس الناطقة لا قوتين مستقلتين، وان استنتاج الادراكات العملية من الادراكات النظرية ممكن، والعكس ليس بمحال (سواء أكانت ادراكات للعقل العملي ام للنظري، وسواء اكانت حقيقية ام اتفاقية اعتبارية). فضلا عن ذلك انه يعتقد أن العقل النظري هو النفس الناطقة بلحاظ التأثير (التوجيه) مما هو فوق، والعقل العملي هو النفس الناطقة بلحاظ (التأثير) فيما هو دون.

ليس للعقل زجر ولا بعث ولا تحريك، وما شأنه الا الادراك، عقيدة تحصر مهمة العقل بين (النفي والاثبات) يؤمن بها الحكيم الاصفهاني [٢٨] وهو احد متبني النظرية السابقة. وهذه الادراكات اما ان يكون متعلقها الافعال او لا.

قال: **"لايذهب عليك ان المراد بوجوب العمل عقلاً ليس الا اذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع لا ان هناك بعثاً وتحريكاً من العقل والعقلاء والاحكام العقلائية عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وابقاءاً للنوع لحسن العدل وقبح الظلم والعدوان ولا ينبغي الارتياب من احد من اولي الالباب انه ليس في هذا الباب حكم جديد من العقل، بل الفرض تطبيق الكبرى العقلية الحاكمة باستحقاق العقوبة على المعصية لامر المولى ونهيه من المورد بمجرد تعلق القطع به"** [٢٩]

ونتلمس من هذا النص ان هناك اعترافاً ضمنياً بنوع من الاستنتاج لنوعي الادراكات، وان كانت بعض كلماته تشعر بالتغاير الماهوي بين القضايا الاخلاقية وغير الاخلاقية.

وتابع محمد رضا المظفر[٣٠] استاذه الكمباني الاصفهاني في نظريته فقال: **((ليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك - بالفتح - ممايَنبغي ان يفعل او لايفعل مثل: حسن العدل وقبح الظلم فيسمى ادراكه عقلا عمليا، وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: ((الكل اعظم من الجزء)) الذي لاعلاقة له بالعمل، فيسمى ادراكه عقلا نظريا))))**[٣١] واشكل على نظرية النراقي صاحب جامع السعادات قائلا: **((ومن العجيب ماجاء في جامع السعادات اذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة ان مطلق الادراك والارشاد انما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المنفذ لاشارته، وهذا منه خروجا عن الاصطلاح ومانذري مايقصد من العقل العملي اذا كان الارشاد والنصح للعقل النظري؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا واخرى نظريا، وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والارادة، وتسمية الارادة عقلا وضع جديد في اللغة))** [٣٢]

واختارها محمد باقر الصدر[٣٣] وقرر ان القضايا العملية يدركها العقل العملي بنحو الاقتضاء، اي ان العقل يدرك وجوب الصدق ووجوب الوفاء بالامانة لابمعنى مطلق، بل يرى اقتضاء الصدق للوجوب، واقتضاء الوفاء بالامانة بالوجوب[٣٤]. ويرى الصدر ان مدركات العقل العملي امور واقعية متقررة في لوح الواقع، وهو اوسع من عالم الخارج وانها مباديء اولية قبلية، وحجته على قبليتها وبداهتها الوجدان [٣٥]

وممن تبنى هذه النظرية جعفر سبحاني[٣٦] مصرحا: **((انه ليس لنا عقلان احدهما يدرك ما من شأنه ان يعلم والثاني يدرك ما من شأنه ان يعلم، وانما هي قوة ادراكية واحدة تارة تدرك مامن شأنه العلم، واخرى مامن شأنه العمل))**[٣٧].

وذهب بصورة صريحة الى وجود صلة بين الحكمتين وانها على نحو المقتضي، وهي النظرية المتوسطة بين النفي والاثبات التام [٣٨]

وكذلك اختارها محمد تقي مصباح اليزدي[٣٩] قائلا: **((ان الملاك في صدق وكذب القضايا الاخلاقية والقانونية او صحتها وخطئها هو مدى تاثيرها في الوصول الى الاهداف المطلوبة، ذلك التأثير الذي لايكون تابعا لرأي احد ولا لسليقته ولالرغبته وانما هو من الواقعيات الموصوفة بنفس الامر، ومثل سائر الروابط العلية والمعلولية))**[٤٠]. واكد على ان اسس الاخلاق والقانون من القضايا الفلسفية القابلة للاستدلال بالبراهين العقلية [٤١]

وخطّأ قول الذين يتصورون ان هذه القضايا غير متعلقة بعقل آخر غير العقل النظري؛ وعلى هذا الأساس، اعتبروا الاستدلال عليها بالمقدمات الفلسفية المتعلقة بالعقل النظري امرا غير صحيح[٤٢]

٢-٣النظرية الثالثة: وحدة العقل العملي والنظري وتعدد الادراكات والاختلاف الماهوي فيما بينها وابتناء بعضها على البعض الاخر.

يقع التفكيك في هذه النظرية في نحو الادراكات، ويقول بذلك كل من ابن سينا، والطباطبائي، والمطهري؛ إذ تتحقق هنا امكانية الابتناء فقط.

فمدركات احد العقلين تنتمي الى عالم الحقيقة التكويني، في حين تقع ادراكات العقل الآخر في دائرة الجعل والاعتبار والاتفاق، وتخضع قضاياه للتبديل والتحويل فيما بينها، ولا استنتاج منطقي بين بعضها والبعض الآخر العقل النظري يلامس المجموعة الاولى من الادراكات وتكون موضوعات قضاياه لا محل للجعل والاعتبار فيها. بينما يستغرق العقل العملي من عالم الاعتبار ولا يلامس عالم الحقيقة . ولادخالة هنا للتعدد الماهوي في الادراكات بالتعدد الوجودي للعقلين، فالكلام هنا اعم من ان يسمح بالحكم بالتعدد او التوحد فكلا الصورتين واردة.

ويتصدر الفيلسوف المعاصر محمد حسين الطباطبائي [٤٣] معتنقي هذه النظرية، ويعد من ابرز المنظرين لها تحت عنوان (مفاد ينبغي ولا ينبغي) ويذهب الى القول بالضرورة الادعائية، وببيان اوضح ان ضرورة الانبغاء

واللا انبغاء هي ضرورة اعتبارية جعلية اتفاقية يلجأ اليها الانسان عندما يروم تحقيق اهدافه المطلوبة فيبعث بها ذاته ويحركها بل ويحول ذوات الآخرين حينما يفترض ان العلاقة الامكانية بين ذاته وفعله الاختياري تجري ضمن قانون الضرورة.

ويرى صاحب الميزان ان (الخير والشر والنفع والضر والوجوب واللاوجوب) في الاعمال من مدركات العقل العملي، اما (الوجود والعدم والحق والباطل) في الامور النظرية من مدركات العقل النظري [٤٤]

ونتلمس هذه الآراء من خلال ما بثه من افكار في تفسيره الكبير المعروف بالميزان في تفسير القرآن: فقد ورد فيه ان "لفظ العقل يطلق على الادراك من حيث ان فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الانسان عليه من ادراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات حيث خلقه الله سبحانه خلقه يدرك بها نفسه في اول وجوده، ثم جهزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الاشياء واخرى باطنة يدرك معانٍ روحية بها ترتبط نفسه مع الاشياء الخارجة عنها كالارادة، والحب والبغض والرجاء والخوف ونحو ذلك، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعلم، فيقضي فيها في النظريات والامور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءاً نظرياً، وفي العمليات والامور المربوطة بالعمل قضاءاً عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الاصلية، وهذا هو العقل" [٤٥]. وجاء في مورد آخر ان **"العقل الذي يدعو الى ذلك ويأمر به هو العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح دون العقل النظري المدرك لحقائق الاشياء، والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الأساسات"** [٤٦].

مرتضى المطهري [٤٧] – تلميذ الطباطبائي – هو الآخر ممن تبنى هذه النظرية وآمن بلوازمها. فالاختلاف بين العقلين ماهوي، وهو ناتج عن تغاير نوعية الادراكات فأحد الادراكات من سنخ الجعل والاعتبار والنوع الآخر يغايره في السنخية، وما تقسيم الحكمة الى عملية ونظرية الا بلحاظ هذا التغاير والانفكاك.

ونتيجة لازمة لهذا القول تنتفي العلاقة الانتاجية والاستنتاج المنطقي الذي يقتضي الترابط السنخي بين المقدمات والنتيجة. نعم يمكن استنزال الوجوب واللاوجوب بصرف النظر الى الوجود والعدم اي ان النفي لم يكن بنحو السالبة الكلية. ان اول من تعرض لهذه النظرية – على رأي المطهري – هو الشيخ الرئيس ابن سينا وان هناك (تناص) بالتعبير الادبي بين ابن سينا ومن ركب مركبه، فهم عيال على صاحب الاشارات [٤٨]

٢-٤النظرية الرابعة: العقل النظري قوة مدركة لمطلق الكليات والعقل العملي قوة مدركة للجزئيات المتعلقة بالعمل

وقع التفكيك فيها على مستوى القوى، وكذلك على مستوى نحو الادراكات ومتعلقاتها، وقال بها ارسطو بقراءة يوسف كرم والنشار، وقال بها كل من ابن سينا، وصدر الدين الشيرازي، والفيض الكاشاني، والعامري، وشيخ الاشراق، وابو البركات البغدادي، ومحمد السند، وفيها نرى امكانية الاستنتاج بوضوح.

ان كلا العقلين على مبنى هذه النظرية (علاّم) مُدرك، ولكن التغاير يقع بينهما في متعلق الادراك نتيجة لاختلاف نحو الادراك، بل في نوعية المُدرَك من حيث الكلية والجزئية.

ويمكن نسبة هذه النظرية الى ارسطو بدليل انه قد عدّ الادراكات التي تقف في طريق العمل من شؤون العقل العملي هذا اولاً. ووجد ان النفس بلا وساطة الصور الخيالية (الجزئية) لا يمكنها ان تندفع وتكون لها الباعثية نحو العمل ولا النفور من عمل آخر ثانيا. وهاتان المقدمتان بتضافرهما يشكلان باب المقدمة لهذه النظرية التي ترى انفتاح العقل العملي على الجزئيات التي يكون متعلقها الافعال ويقع ضمن دائرته الادراكية الخير والشر، وعمله لا ينفك عن الصور الخيالية [٤٩]

محققو الفلسفة قد قرأوا ارسطو بهذه القراءة وهذا يوسف كرم احد مؤرخي الفلسفة ممن ذهب الى هذه القراءة: **" العقل على ماهو معلوم، نظري موضوعه الكلي الضروري، وعملي او حاسب موضوعه الوسائل الجزئية لارضاء الشهوية المستقيمة ويشترك العقلان في انهما يطلبان الحقيقة، لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة، والعملي يطلب الحقيقة في**

وقت ما، لذا كان هو الذي يحرك ويدفع الى العمل. ويختلف العقلان في منهج البحث. فإن النظري ينظر من المبادي الى النتائج، ويترقى العمل من آخر يتجه الى اعلى مبدأ، اي ان آخر طرف يصل اليه النظري هو اول وسيلة يدركها العملي. فمثلاً العقل النظري يعلم ان الصحة تقوم في نسبة ما بين اخلاط الجسم، وان هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة او البرودة في الجسم، وان هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو او ذاك، وان هذه الحالة يحدثها دواء معين. فلأجل تحقيق الصحة، ما علينا الا ان نعود القهقري فترى الدواء وسيلة لاحداثه حالة ما في عضو ما، وهذه الحالة سبباً في زيادة حرارة الجسم او برودته وهذه الزيادة، سبباً في المطلوبة للصحة" [٥٠]

ويذكر كرم كلاماً آخر له يوضح فيه تفسيره للعقل: **"والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات باعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف: فهو يدرك ماهية الماء ويدرك ان هذا المعلوم بالحس ماء باعتباره مدركا للماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزوع اليها او النفور منها، سمي عقلاً عملياً. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة ان الحس يدرك اللاذ او المؤلم في حقيقته المتشخصة، والعقل العملي يدركه الخير اوالشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل"** [٥١]

في حين قرأه محمد عبد الهادي ابو ريدة بشكل مختلف في تحقيقه وتقديمه على رسائل الكندي الفلسفية قائلا: **((من المعروف في مذهب ارسطو ان النفس الانسانية تجمع في ذاتها قوى النفس التي دونها، ولكنها تمتاز بشيء يزيد على ذلك، هو القوة الفكرية او العقل، هذا العقل واحد بالذات، ولكن ارسطو يميز بين ناحيتي فعله، فيسميه تبعا لذلك: فهو من جهة قوة فكرية، ويستعمل ارسطو في تسميتها عبارات شتى، مثل: الفكر، عقل نظري، والقادر على المعرفة، القوة العلمية، وهو من جهة اخرى، المرشد في الاعمال، ويستعمل ارسطو في تسميته عبارات مثل: القوة الفكرية العملية او العقل العملي، والعقل المفكر المقدر، القوة المقدرة))** [٥٢] وقال ايضا: **((واذن فليس في النفس عقلان حقيقة، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين، احداهما له بذاته والاخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله في الاحساس والتخيل))**[٥٣] ثم يتساءل عما اذا كان ارسطو يقول بعقل نظري وعقل عملي لكل منهما مبادئه وغايته، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الانساني، فهل معنى ذلك وجود عقلين متمايزين حقيقة؟ وكيف كان يمكن ان يتم نظام الحياة الانسانية مع وجودهما؟ ويجيب: فالحق انه لايصح ان نعتبر كلام ارسطو عن فاعل ومنفعل في النفس دليلا على ان العقل ليس واحدا بالذات، وان كان متعددا بحسب نواحي فعله من جهة او بحسب حالته مفارقا او متصلا بالبدن من جهة اخرى، وليس كل تمييزات ارسطو التحليلية دليلا على التعدد الحقيقي [٥٤].

وقرأه مصطفى النشار بما يؤكد قراءة يوسف كرم: ((**فقد ميز ارسطو بين قوتين من قوى العقل، هما العقل النظري والعقل العملي ولهذا التمييز اهميته من جانبين، الجانب الاخلاقي والجانب المعرفي، اما الجانب الاخلاقي فقد افاد ارسطو من هذا التمييز في تمييزه بين الفضائل الاخلاقية والفضيلة العقلية، اما الجانب المعرفي فقد تحدث عنه في كتابه (النفس) حيث اوضح ذلك التمييز بين قوتى العقل العملي والنظري على اساس ان قوة من العقل تتجه الى مايجب طلبه او تجنبه من المحسوسات، فتساعد على التنبؤ بالحوادث المستقبلية بالنسبة لماهو مؤلم وماهو لذيذ، وعندئذ نهرب من المؤلم او نطلب اللذيذ، وهكذا يكون الامر بالنسبة للعمل على العموم وهذا مايختص به العقل العملي، ولذلك مادام يتعلق باللذيذ والمؤلم، بالحسن والقبيح فهو شخصي يختلف من شخص الى اخر، اما العقل النظري فهو مايتعلق بالادراك لذات الادراك، يتعلق بادراك المجردات، حيث ان الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا. ويعبر ارسطو عن هذا التمييز ايضا في كتاب (الاخلاق الى نيقوماخوس) حين يقول: ((ان للنفس جزأين احدهما موصوف بالعقل والاخر غير عاقل ومن جزئي النفس هذين نسمي احدهما الجزء العملي والاخر الجزء المفكر والحاسب))، وان كان ارسطو يتحدث عن قسمين لايقصد بها الا التمييز بين وظائف مختلفة للنفس او وظائف مختلفة للعقل، ثم الى ان العقل النظري ليس له اهل في مجال الاخلاق العملية الا وضع القواعد النظرية التي تحكم السلوك الاخلاقي للشخص الفاضل اما العقل العملي فدوره يرتبط بتحقيق غرائز النفس وهذا التحقيق لتلك الغرائز يرتبط بالاختيار الاخلاقي، والاختيار الاخلاقي يقوم به العقل العملي على اساس من تلك القواعد النظرية المميزة بين الحق والباطل التي يصفها العقل النظري))** [٥٥]

لكن عادل العوا، اشار الى ان ((**الحكمة العملية والعقل العملي يختلفان في نظر ارسطو عن العلم، ولايمكن ان يكون البحث في الاخلاق بحثا دقيقا بالمعنى الرياضي لمفهوم دقة العلم**))[٥٦]

وهذا ما اكده أحمد محمود صبحي من لزوم القطيعة بين الميتافيزيقيا والاكسيولوجيا حيث يقرر ان: **((الابتداء بالوقائع المشاهدة الواضحة، لان المبدأ الحق في كل الموضوعات – في نظره – انما هو الواقع، وهذا يعني استبعادا تاما لصدور الاخلاق عن مبادئ او عقائد او على الاصح ميتافيزقيا))** (٥٧)

وفي كلام محمد عابد الجابري مايؤيد قراءة الاخيرين حينما يتحدث عن المنهج القياسي يستشهد بكلام ارسطو الذي يرى ان هذا المنهج **((صلح في الرياضيات والعلوم البرهانية عامة، فلا يصلح لميدان الاخلاق الذي هو ميدان الاختلاف وتعدد الاراء والعادات والامزجة...))** (٥٨)

ونجد ان كل قراءة تدفع برأي ارسطو تحت طائلة نظرية من النظريات فقراءتا يوسف كرم والنشار مفادهما واحد وهو ان العقل النظري مدرك للكليات والعقل العملي مدرك للجزئيات المتعلقة بالعمل واما قراءة ابو ريدة مفادها انه لايوجد عقلان، بل عقل واحد وله وظيفتان متناقضتان (متضادتان) وهو في الحقيقة رأي مغاير لكل الاراء والنظريات من جهة ومخالف لقاعدة تعدد القوى من جهة اخرى.

اما قراءة عادل العوا وصبحي والجابري فانها تجعل من العقل العملي مدركا للاخلاقيات والعمليات وفي نفس الوقت تعدها من الاعتباريات التي هي نسبية تتبدل وتتغير ولاترتبط بالادراكات الحاصلة من العقل النظري وليست من سنخها وتذهب الى ان المنهج المتبع فيها هو الاستقراء والجدل لا القياس البرهاني. وهذه القراءة مردودة على اساس موقف ارسطو في تصنيف العلوم الفلسفية الذي يتضمن العمليات والافعال كحكمة عملية، وذهابه الى ان الفلسفة هي من العلم بالحقائق. وعليه، يمكن القول – على نحو الاحتمال – ان ارسطو أجبر على ان يضع الجزئيات مَدَرَكاً للعقل العملي عندما كانت الكليات تأبى ان تقع في طريق العمل وكانت نظريته مضمرة في انه يعد الكليات مدركاً للعقل العملي. الا ان هذا مجرد احتمال لا تؤيده القرائن ولا تدعمه الشواهد فيترجح ان ارسطو قال بكلية مدركات العقل النظري وجزئية مدركات العقل العملي.

ابن سينا المعروف بالشيخ الرئيس يُعد الرائد الاول لهذه النظرية في الفلسفة الاسلامية واول من نص قلمه عرض هذه النظرية (كلية مدركات العقل النظري وجزئية مدركات العقل العملي) وعرّف العقلين: **"القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعَل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي"** (٥٩)

ومما يؤكد ذلك ايضاً قوله: **" العقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة ما هي كلية والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من اجل غاية مظنونة او معلومة"** (٦٠)

ومن خلال تتبع نظريته في عدد من اثاره كعيون الحكمة، والمبدأ والمعاد، والشفاء، ومنطق المشرقين، والمباحثات انه يرى ان العقل النظري مدرك للكليات مطلقاً (سواء المرتبطة منها بالعمل او غير المرتبطة به) وتقع الجزئيات المرتبطة بالعمل متعلقاً للعقل العملي. وعنده الفلسفة والحكمة تنقسم على الحكمة النظرية والحكمة العملية، كما حد الفلسفة بانها: العلم بالحقائق، والحقائق في نفسها تنقسم على ما له تعلق بالافعال الاختيارية وما ليس له ذلك ومدرك كلا الحكمتين هو العقل النظري. واكد على ان العقل العملي بلحاظ كونه مدرك للآراء التي تنتهي بالعمل يدعى بالقوة المحركة او العاملة، وان العقل المستفاد هو الفعلية الاخيرة للعقل النظري بعد ملامسة جميع الحقائق واستنزال الفيض الالهي في حين يكون تدبير البدن وتهذيب النفس والوصول الى العدالة اقصى نظر العقل العملي، وان العقل العملي يتوسل في سبيل ادراكاته الجزئية بالعقل النظري كما يستمد العون من ادراكاته الكلية. وفي منظومة ابن سينا يكون للحكمة معنيان:-

أ- معرفة الامور الكلية التي تقسم على حكمة نظرية واخرى عملية.

ب- الفضيلة الاخلاقية التي تقع في جانب الشجاعة والعفة ومجموعهما العدالة.

وينبغي الاشارة الى ان ما ورد من توصيفات ابن سينا للعقل العملي بالقوة العاملة لا تنصرف الى القوة الشوقية او غيرها، بل هو قوة لإدراك الجزئيات التي تقع في طريق العمل.ولا يبعد احتمال ان تقوم بعمل

مزدوج، فهي تدرك الجزئيات العملية وتعمل بموجبها، فينسب اليها العمل كما ينسب اليها الادراك وهذا الاحتمال يستظهر من كلمات نصير الدين الطوسي شارح ابن سينا.

والنقطة المهمة في بيانات الشيخ الرئيس انه لا يؤمن بالتباين الماهوي بين مدركات الحكمة العملية والنظرية– كما نسبه اليه المطهري [٦١] – فهو يعد ادراكات الحكمتين العملية والنظرية ادراكات كلية وجزء من الفلسفة والعلم بالحقائق، فيندفع بهذا جعلية مدركات العقل العملي واعتباريتها.[٦٢]

(القوة العالمة والقوة العاملة) اصطلاحان وردا في كلمات صدر الدين الشيرازي وهما – عنده – العقلين العملي والنظري على التوالي. فهو يتبنى هذه النظرية. وللعقل – عند صدر الدين – جهتين: جهة قبول مما فوق، وهي للعقل النظري وجهة تأثير فيما دون وهي للعقل العملي. وذكر الشيرازي ايضاً فقر العقل العملي لمدركات العقل النظري اي انه يرى نحو ربطٍ بين مفاد (ينبغي ولا ينبغي) وقضايا الوجود. كما يقول ايضاً بالمماثلة بين نوعية ادراكات العقلين، فالعقل العملي – كما النظري – يتوافر على – ادراكات بديهية واخرى نظرية.

وادرج صاحبنا الحكمتين في نطاق الفلسفة والحكمة وان ادراك كل منهما هو ادراك للحقائق الكلية [٦٣] والعقل العملي عنده ذو مراتب متتالية: تهذيب الظاهر، وتهذيب الباطن، وتنوير الباطن، وللعقل النظري مراتب ايضاً: العقل الهيولاني بالملكة، والعقل المستفاد[٦٤].

احد اهم شارحي صدر الدين الشيرازي الا وهو الحكيم السبزواري هو الآخر انتهى الى هذه النظرية من خلال تعليقته على كلام صدر الدين، فالعقل النظري هنا ايضاً يتعلق ادراكه بالكليات سواء النظرية منها، او العملية، وتبقى الجزئيات من مهمة العقل العملي: **"اي الآراء الجزئية بالروايات الجزئية كما نمثل لك واما الكليات ولو في الاعمال فبالعقل النظري ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعملية كلتاهما على العقل النظري لأن ادراك الامور الكلية سواء كانت متعلقة بالعلم كالعلم بان الفلك مستدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بأن العدل حسن وظيفة النظري ثم ان الاعمال الجزئية التي بها يتعلق العقل العملي اعم من المصاديق المذكورة في الحكمة العملية ومن المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليها الآثارالمطلوبة منه"** [٦٥] ويثبت صاحب النص امتلاك العقل النظري كبرى قياس العقل العملي فيقول : **"ويكون الرأي الكلي عند النظري مثلاً لنا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به، ينتج: ان الصدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأي كلي يدركه العقل العملي اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، يقول: هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به. وهذا رأي جزئي ادركه العقل العملي مستمداً من النظري، ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملي كما انها في الحيوان تخدم الوهم والخيال . . . "** [٦٦]

هذا كلام السبزواري في شرح نصوص صدر الدين فهل تُحمل – هذه الشروح – كآراء للشارح؟ في المقام نقول: ان الشارح كان في مقام بيان وتوضيح نصوص غيره لاغير، ويمكننا جمعاً لآراء هذا الحكيم ان ننسب له موقفين: الأول التفكيك بين العقلين بلحاظ المدركات، وقد ابرزه في حاشيته على شرح المنظومة. ورأيه الثاني يفهم من شرح الشواهد الربوبية لصدر الدين الشيرازي وهذا – الرأي الأخير – لايقف مع الرأي الأول على خط مستقيم.

فالسبزواري شارح الشواهد يذهب الى كلية مدركات العقل النظري سواء منها العملية ام النظرية، وعلى هذا تبتني الحكمتين على اساس العقل النظري، فالمدركات الكلية في الامور النظرية كالعلم بأن الفلك مستدير، ام في صورة الامور العملية كالعلم بان العدل حسن يقع كلاهما متعلقاً للعقل النظري [٦٧].

فالسبزواري شارح الشواهد ليس هو نفسه صاحب التعليقة على المنظومة، فهو في مقام التعرض لتفسير نصوص الشواهد يرى ان العقل العملي مجاله الوحيد هو رصد الامور الجزئية، فهي وحدها محل ادراكه، وعند تعرضه للعقل النظري، فهو يضع الكليات النظرية والعملية نصب عينيه، فهي متعلقة لادراكي، ومن هنا فالمرتكزات المبنائية التي تقوم عليها الفلسفة والحكمة تقع متعلقاً للعقل النظري، فالقضايا التي تكون في صورة الامور العملية من قبيل العدل حسن او لا تقع صورة لها كالفلك مستدير تقع ضمن المساحة الادراكية للعقل النظري ومن الواضح ان الموقف هنا – في شرح الشواهد – يغاير موقفه في الحاشية على المنظومة.

كما ذهب الى هذه النظرية محسن الفيض الكاشاني[٦٨] في عين اليقين ((**فللنفس الانسانية في ذاتها- باعتبار مايخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها – قوتان: علامة وفعالة. فبالاولى يدرك التصورات والتصديقات، ويعتقد الحق والباطل، فيما يعقل ويدرك ويسمى بالعقل النظري، وبالثانية يستنبط الصناعات الانسانية، ويعتقد الجميل والقبيح، فيما يفعل ويترك ويسمى بالعقل العملي. وهي التي تستعمل الفكر والروية في الافعال والصنائع، مختارة للخير، او مايظن خيرا، ولها الجربزة والبلاهة والتوسط بينهما المسمى بالحكمة، وهي من الاخلاق، لامن العلوم المنقسمة الى الحكمتين: العملية والنظرية؛ لانها – وخصوصا الاخيرة منها – كلما كانت اكثر كانت افضل، وهذه القوة خادمة للنظرية، مستمدة بهـــــا في كثير من الامور**)) [٦٩]

ويظهر من نص لابي البركات البغدادي [٧٠] قوله بهذه النظرية بوجه صريح حيث صرف الحكمة والعقل النظري الى الادراكات الكلية وترك للعقل العملي الادراكات الجزئية بشرط وقوعها في طريق العمل واكد التعاظد البنائي بين مدركات الحكمتين: ((**واما الافعال العقلية فقسموها على قوتين عقلية نظرية وهي محصلة الاراء والمعاني الكلية وعقلية عملية وهي مقدرة الافعال الجزئية ومصرفتها بحسب الغايات والمقاصد النظرية**)) [٧١]

كما ذهب اليها العامري [٧٢] وقد اوضحت منى احمد ابو زيد موقفه من المسألة قائلة: ((**للنفس الناطقة عند العامري: نوعين من القوى، احداهما عالمة والاخرى عاقلة، وهو يذكر هذا التقسيم قائلا: واما النفس النطقية فهي علامة فعالة معا: فالقوة العاقلة عملها تحري صدق اليقين في المعتقدات والقوة العالمة عملها تحري الجميل في المطلوبات، فاحدى هذه القوى وهي الاولى نظرية والقوة الاخرى قوة عملية**)) [٧٣] وقالت في موضع اخر: ((**للعقل قوتان: ولذا يقال: انه ذو ثنائية احدهما قوة التصور للمعاني الكلية، والثاني: قوة المحبة لافاضتها على كل ما اقتبسها منه وهاتان القوتان احدهما قوة علمية وهي القدرة على التصور والاخرى قوة عملية وهي افاضته المحبة في العمل**)).[٧٤]

وتبنى ذلك صاحب حكمة الاشراق السهروردي[٧٥]: ((**ان للنفس قوتين: احدهما: نظرية بها تدرك الكليات وهي وجه عقلي لها الى القدس والثانية: عملية بها تدرك الامور المتعلقة بالبدن فيما يتعلق بمصالحه ومفاسده، وتستعين بالنظرية وبها التحريك وهي وجه عقلي للنفس الى البدن**)) [٧٦]

العقل النظري وهو الذي يدرك القضايا النظرية الكلية والجزئية، فالقضايا الكلية يدركها بذاته، والقضايا الجزئية يدركها بمعونة آلاته، اما العقل العملي فمدركاته جزئية من قبيل: هذا الفعل حسن، او هذا الفعل قبيح، اما المدركات العملية الكلية من قبيل كل عدل حسن، او كل ظلم قبيح، من مدركات العقل النظري والقضايا الجزئية العملية هي المحركة للانسان، فتكون العلة القريبة للفعل الاختياري، ومن ذلك تعرف علة تسميته بالعقل العملي، باعتباره مبدأ للعمل.[٧٧]

محمد السند[٧٨] -من المتأخرين- هو الاخر ممن شارك في تأييد وتثبيت هذه النظرية وآمن بلوازمها من القول بالاستنتاج والتوالد المعرفي بين قضايا الحكمتين عندما قال: ((**العقل النظري يدرك قضايا ذات نمطين، قضايا عملية في الحسن والقبح وقضايا نظرية لاترتبط بالحسن والقبح مثل ان الوجود الامكاني المادي متناه، وكمال العقل العملي ان ينقاد للعقل النظري، اذا كان مايدركه العقل النظري من قضايا صادقة ولو كان العقل يذعن بقضايا كاذبة، فليس ذلك من كمال العقل، بل من دركاته**)) [٧٩].

٢-٥ النظرية الخامسة: العقل النظري مدرك والعقل العملي محرك

جاء التفكيك في هذه النظرية منصبا على نوع الفعل والنشاط وقال بها كل من: بهمنيار، والغزالي، وقطب الدين الرازي، ومسكويه، ومحمد مهدي النراقي، من إن امكانية الاستنتاج بين مدركات العقل النظري العملية والنظرية امر في غاية البداهة.

ابتدع هذه النظرية جهابذةٌ علماء من امثال بهمنيار [٨٠] ، وقطب الدين الرازي صاحب المحاكمات، وصاحب جامع السعادات الفيلسوف الاخلاقي محمد مهدي النراقي.

فالعقل العملي هنا قوة عاملة ومحركة فقط ولا شأن له غير التحريك. وتبقى جميع شؤون الادراك من حصة العقل النظري.

تلميذ ابن سينا صاحب التحصيل كان يرى ان لنفس الانسان بالنسبة الى الاشياء علم وادراك، ولها في البدن تصرفات وتحريكات، وبلحاظ هذين العملين يلزم ان يكون عندها قوتان احدهما مبدأ للادراك، والاخرى مبدأ للعمل والتحريك. الاولى هي العقل النظري، والثانية هي العقل العملي.

الحكمة في رؤية بهمنيار خروج نفس الانسان من مرحلة الجهل وعدم الاعتدال الى العلم والاعتدال والعدالة، فالنفس الانسانية في مقام العلم تدرك الموجودات كيفما كانت، فيحصل لها بالنسبة اليها – الى الموجودات – تصور وتصديق، وفي مقام تنال الخلق والعدالة [٨١]

وفي الاتجاه نفسه يسير صاحب المحاكمات – قطب الدين – فقد صنف الامور التي شأنها الادراك لتقع في طريق العمل او التي لاتقع كالفلك يدور في خانة العقل النظري، فالعقل هنا قوتان قوة مدركة للحكمة النظرية واخرى مدركة للحكمة العملية [٨٢]

وقد اثقل – قطب الدين – ميزان العقل العملي عندما وهبه حظاً من الادراك ولم يسلبه إياه مطلقاً، وقد تكون ادراك الامور الجزئية المتعلقة بالعمل هي حظوة العقل العملي.

النراقي – محمد مهدي [٨٣] – هو الآخر القى رحله في قبال بهمنيار وقطب الدين، عندما انتهى بالعقل النظري الى الادراك وبالعقل العملي الى التحريك، والقى على عاتقه مهمة تنفيذ احكام العقل النظري واضاف هذا الفيلسوف الاخلاقي للعقل العملي تأثيراً في قوة الشهوة والغضب، ونفى اي تدخل للعقل العملي في الشؤون الادراكية، وسلبه حتى ادراك الفضائل والرذائل فهي ليست من وظائف العقل العملي (العمّال).

ويقوم بعد ذلك النراقي بالاشارة الى استعدادات كلا القوتين فيصف العقل النظري بالاستعداد للادراك وخزن المدركات، ويصف العقل العملي بالاستعداد لتزيين الظاهر والباطن [٨٤].

واللافت هنا في بيانات صاحب المحاكمات، والنراقي، انهما صنفا مجموعة المدركات العملية ومجموعة المدركات النظرية تحت نطاق الحكمة وجزءاً من الفلسفة وهي عندهم – اي الفلسفة – علم بالحقائق، وهنا يمكننا ان نقف على نتيجة مهمة الا وهي التقارب مع الفارابي، وابن سينا في الادراكات الاخلاقية وقواعدها الكلية، بل محل النزاع لفظي فهما يختلفان في الاصطلاح والتسمية.

ونرى الموقف ذاته عند مسكويه [٨٥] **((فالكمال الخاص بالانسان كمالان، وذلك ان له قوتين احداهما العالمة والاخرى العاملة، فلذلك يشتاق باحدى القوتين الى المعارف والعلوم، وبالاخرى الى نظم الامور وترتيبها ، وهذان الكمالان هما اللذان نص عليهما الفلاسفة فقالوا: الفلسفة تنقسم الى قسمين الجزء النظري والجزء العملي فاذا اكمل الانسان الجزء النظري والجزء العملي فقد سعد السعادة التامة اما كماله الاول باحدى قوتيه، اعني، العالمة، وهي التي يشتاق بها الى العلوم، فهو ان يصبر في العلم بحيث يصدق نظره وتصح بصيرته وتستقيم رويته، فلايغلط في اعتقاد ولايشك في حقيقة، وينتهي في العلم بامور الموجودات على الترتب الى العلم الاعلى الذي هو اخر مرتبة العلوم، ويثق به ويسكن اليه ويطمئن قلبه، وتذهب حيرته وينجلي له المطلوب واما الكمال الثاني الذي يكون بالقوة الاخرى، اعني القوة العاملة ... هو الكمال الخلقي ومبدؤه من ترتيب قواه وافعاله الخاصة، حتى لاتتغالب وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر افعاله كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة، كما ينبغي وينتهي الى التدبير المدني الذي يرتب الافعال والقوى بين الناس، حتى تنتظم الى ذلك الانتظام ويسعدوا سعادة مشتركة، كما كان ذلك في الشخص الواحد))** [٨٦]

وشارك في تأكيد هذه النظرية ابو حامد الغزالي[٨٧] فذكر في رسائله المنطقية ان الاسناد الحقيقي للقوة العاملة هو التحريك والتشويق نحو العمل ولا صلة لها بالجنبة الادراكية التي استفرد بها العقل النظري بجميع انواعها وهذا ما نصه: **((اما العقل النظري فهو قوة للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة ماهي كلية ... واما العقل العملي فقوة للنفس هي مبدا التحريك للقوة الشوقية الى ما تختاره من الجزئيات لاجل غاية مظنونة او معلومة وهذه قوة محركة ليست من جنس العلوم، وانما سميت عقلية، لانها مؤتمرة للعقل ومطيعة لاشارته بالطبع، فكم من عاقل يعرف انه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة لالقصور في عقله النظري بل لقصور هذه القوة التي سميت العقل العملي، وانما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات))** [٨٨]

واوضح من ذلك ماجاء في ميزان الاعتدال **((واما النفس الانسانية، من حيث هي انسانية فتنقسم قواها الى: ١- قوة عالمة ٢- وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة منهما عقلا، ولكن على سبيل الاسم المشترك، اذ العاملة سميت عقلا؛ لكونها**

خادمة للعالمة، مؤثرة لها فيما ترسم، فاما العاملة، فهي قوة ومعنى للنفس، هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافعال المعينة الجزئية، المختصة بالفكر والروية، على ماتقتضيه القوة العالمة النظرية وهذه القوة النظرية العالمة، هي التي من شأنها ان تتلقى المعاني الكلية المجردة عن العوارض التي تجعلها محسوسة جزئية)) [٨٩]

٣- تقييم نظريات التفكيك:

نروم بعد استعراض مجمل النظريات الفلسفية التي ادلت بدلوها في تحليل استراتيجية التفكيك ان نزن هذه النظريات بميزان ملاكات التفكيك المقبولة ونخضعها لمختبر التحليل الفلسفي؛ لنشخص مدى صمودها امام معاول النقد التي تستقي وجودها من علم النفس الفلسفي وعلم الدلالة، وعلم المنطق، والجو الفلسفي بنحو عام. ومما يجدر الاشارة اليه ان بؤرة المشكل المعرفي الذي يخلف استلزامات خطيرة هو مسألة الانبغاء واللا انبغاء، فعندما تنقطع عرى الوصل بين الحكمتين يتهدد البناء الاخلاقي بالانهيار، فهي أس اساسات البناء الفلسفي للفكر الاخلاقي.

ويجري البحث في هذا السياق مساجلات فلسفية هدفها وضع اقدام البحث على ارضية معرفية متينة قائمة على اساس القوة اليقينية للبرهان تنتهي الى ترشيح نظرية تستجمع شروط امكانها من خلال صمودها امام مجمل الاشكالات المنهجية التي تهدد مقبوليتها الفلسفية.

١- تصوغ النظرية الرابعة بناءا فلسفيا يقوم على مرتكزات اعتبارية او وضعية لغوية اكثر مما ترنو الى صياغة بنية تحتية متماسكة امام معاول النقد الفلسفي، فهي ترى ان للانسان قوة ادراكية تقوم بالتأمل في الامور الكلية وتسمى بالعقل النظري، واخرى تقوم بالتروي والتفكر بالامور الجزئية وتشخص المصالح والمفاسد وتسمى بالعقل العملي. وبناء عليه فان العقل يصدق على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي مع انه على اساس التعريف الذي تم طرحه لهما لايوجد ثمة اختلاف جوهري بينهما، بل اختلافهما في متعلقاتهما او مجالهما الاشتغالي، فمتعلق احدهما الاراء الكلية للوجودات والعدميات والوجوبات واللاوجوبات، ومتعلق الاخر هو الاراء الجزئية في الوجوبات واللاوجوبات اي عالم الانبغاء واللا انبغاء، واذا كان الامر بهذا السياق، فلماذا يكون العقلان قوتين متمايزتين عن بعضهما البعض في حين انه بالامكان عدهما قوة واحدة او مرتبتين لقوة واحدة؟ وهذا ينسجم مع ملاك التفكيك بين قوى النفس، اذ انه لايوجد اي اختلاف بين القوتين في نشاطيهما ولاتناقض وبالتالي فهما قوة واحدة، هذا ويأتي الاشكال نفسه على النظرية الاولى القائلة ان العقل النظري قوة مدركة للكليات النظرية، والعقل العملي قوة مدركة للكليات العملية، وهنا تنخرم الاساسات التي تقوم عليها هاتان النظريتان.
٢- وتهاجم هذه النظرية وما على شاكلتها بأن النسبة الادراكية التي توجه للعقل العملي باعتباره قوة تميز بين الخير والشر والمنافع والمضار والحسن والقبيح والجميل والرديء والواجب وغير الواجب، ونسبة العقل النظري الى قوة تدرك الصدق والكذب او الحقيقة والخطأ وتميز بينهما لا تمتلك مبررا عقلائيا لهذه النسبة ولا تقوي نفسها بقرائن تتاخم مستوى المقبولية لدى اهل الفن والا فما المانع من القول بان العقل النظري بامكانه ان يتروى ويفكر بالامور العملية بصورة صرفة او بالاضافة الى ادراك الصدق والكذب والحقيقة والخطأ ايضا؟ فيبقى السؤال مفتوحا لهذه النظرية مما يعد ثغرة ابستمولوجية تهدد قيمتها المعرفية.

وهناك فجوة اخرى لم تردم داخل المنظومة الفلسفية لها فهي لم تجب على استفهام مركزي حول نوعية مدركات العقل العملي، فهل تتسم هذه الادراكات بالمعرفية فتشاطر العقل النظري فيها فتنعدم الاثنينية ام تنحصر مدركاته في قضايا الفلسفة الاخلاقية كالحسن والقبح والمضار والمنافع والوجوبات واللاوجوبات؟

٣- تقع النظرية الرابعة في حيز الاستفهام مرة اخرى؛ اذ انها اغفلت احدى زوايا بناءها الهندسي عندما افرطت بالقضايا الجزئية غير العملية، ولم تضع لها مقعدا تستند عليه. ففي مفروض تعريف العقل العملي ادراكه للامور الجزئية العملية كوظيفة خاصة به، وان وظيفة العقل النظري هي ادراك الامور الكلية اعم من النظرية والعملية، فيبقى السؤال منهجيا: بأي قوة سيتم ادراك (القضايا) الجزئية غير العملية؟ سنحاول ان ندفع عن النظرية هذا الاشكال، فنقول: إن العقل النظري علاوة على ادراكه للامور الكلية، فانه يدرك هذه القضايا ايضا نظير (سقراط فان) التي هي نتيجة القياس (كل انسان فان، وسقراط انسان، فالنتيجة ان سقراط فان)، الا ان هذا الامر كمحصلة لا ينسجم مع مبانيهم، من ان ((العقل النظري له وجه الى مافوقه وهو العقل الفعال، ويستلم منه معارف كلية)) وليس معارف جزئية تمر من مرحلة الاحساس الى الخيال، ومن ثم تصل بالتجريد الكامل الى مرحلة العقل والادراك العقلي. وبهذا النقض تصبح النظرية الرابعة غير تامة وتفقد شروط مقبوليتها.

٤- عندما ننسب الى العقل العملي العملية الادراكية، ونجرده من الحكم على القضايا، مع اننا نقوم بوظائف تصديقية، ونحكم ونذعن ونشك، ولازمه وجود هذه الملكة في حاق انفسنا، فاي قوة تتعهد باصدار الاحكام من قبيل: ((يجب العدل او لاينبغي الظلم)) (اعدل) (لاتظلم)؟ فهل للنفس قوة الحكم مباشرة، او ان هناك وجوه اخرى يمكن تصورها؟ من الممكن ان يخطر في الذهن ان للنفس قوة اخرى غير العقل العملي تقوم بهذه الوظيفة او ان يقال: ترجع الاحكام الى ادراك العقل ومعرفته، بمعنى ان النفس والعقل يدركون الانبغاء واللاانبغاء والقبح والحسن، الا انها لاتصدر حكما بشأنها من قبيل وجوب العدالة، او عدم انبغاء الظلم، وبعبارة اخرى (العدالة جميلة ولازمة)، و(الظلم قبيح وغير ضروري). والنفس والعقل ليس لهما حكم مستقل غير هذه المعرفة، ومثل هذه الاحكام تعابير اخرى عن هذه الادراكات تبين بنحو انشائي.

وفي المقام مجموعة من الاستفهامات الاستراتيجية التي تتخلل الرؤية الفلسفية لمسألة التفكيك بين العقلين ودون اعتبار هذه الاستفهامات الجوهرية يهدد البناء المركزي لمجمل النظريات المطروحة بالانهيار، ومن بين هذه الاسئلة استفهامات بالهلية المركبة من قبيل: هل ان العقل النظري مدرك والعقل العملي حاكم؟ هل ان احكام او مدركات العقل العملي كالوجوب، والضرورة، والانبغاء، واللانبغاء، والقبح، والحسن، امور اعتبارية لاتتحق خارج وعاء الادراك، او انها مفاهيم واقعية ومن سنخ المفاهيم الفلسفية؟ هل هناك طريق للبرهان في احكام وادراكات العقل العملي او ان الاستدلال فيها يتم باسلوب جدلي فقط يتألف من المشهورات والمسلمات؟ بناء على النظرية التي تذهب الى ان العقل العملي، هو قوة علامة، فهل باستطاعتها نيل ادراك نفع الافعال الانسانية وضررها، كالخير والشر، والمصلحة والمفسدة، والانبغاء واللانبغاء، والقبح والحسن، وتشخيص حكم عملي خاص بزيد الذي هو امر جزئي ومرتبط بالسلوك ينجز او لا، ونافع او ضار، فيه مصلحة او مفسدة، وما اشبه ذلك؟ التي هي على عاتق العقل العملي، والعقل العملي بادراك هذه الامور يدرك صدقها المتعلق بوعائها ايضا.

لماذا صدق او مطابقة قضية مع الواقع يختلف بحسب المفاهيم ومحكياتها او مطابقاتها، وعلى سبيل المثال (الجو ممطر هذا اليوم؟) وفي اي حال تكون هذه القضية صادقة؟ واضح ان صدق هذه القضية يتعلق بالمنطقة التي تحيط بنا وطبيعة الجو فيها، معنى ذلك ان القضية الحسية تكون صادقة متى ما كان مطابقها في ظرف عالم المحسوسات مطابقاً وهي تحكي عن عالم المحسوس بصدق. والقضايا الفلسفية والرياضية والتجريبية يكون صدق كل منها متوقفاً على الظرف الذي تحكي فيه عن ذلك الشيء، وتكون منطبقة عليه.

وفي مورد القضايا التي يتم ادراكها عن طريق العقل العملي، فكيف يكون صدقها؟ وباي نحو تقيم؟ ولاجل الاجابة على هذا السؤال، فان هناك مسائل كثيرة تعد من المباني لهذه المسالة يجب ان تحل حلا مناسبا قبل ذلك، وهي مسائل من قبيل ماهي حقيقة مفاهيم كالوجوب او الحرمة، والحسن او القبح، والانبغاء او اللانبغاء، التي هي مدركات او احكام العقل العملي؟ وماهو موقعها من تصنيف المفاهيم؟ وهل هي مفاهيم حقيقية او اعتبارية؟

بعبارة اخرى، لو العقل العملي فرض مدركا فهل ياترى يدرك المعاني والمفاهيم الاعتبارية التي ليس لها خارج ظرف الادراك تحقق فحسب، او انه يدرك المفاهيم الواقعية والحقيقية كالمفاهيم الفلسفية التي تصف الواقعيات الخارجية؟ ولو قلنا ان المفاهيم امور اعتبارية، فمن الواضح انه بشأنها لايمكننا القول بالصدق او الكذب، فانهما من اوصاف القضايا الحقيقية لا الاعتبارية . فاولئك الذين يرون ان هذه المفاهيم اعتبارية محضة بالتالي ليس لها منشأ انتزاع في الخارج، ومن هذه الجهة ميزوا بين العقل النظري و العقل العملي وادراكاتهما لايمكنهم ان يقبلوا ان القضايا التي تشكلت من هذه المفاهيم توصف بالصدق او الكذب، والصورة الوحيدة التي يمكننا ان نصفها بالصدق او الكذب فيها هي عندما تتشكل من المفاهيم غير الاعتبارية وتخرج عن حد الاعتبار. من وجهة نظر سديدة، في فلسفة الاخلاق ان المفاهيم كالقبح، او الجمال، او الحسن، او المصلحة، او المفسدة، او النفع، او الضر، او الخير، او الشر، او الوجوب، او الحرمة وما الى ذلك، تحكي عن واقعية فى ظرفها الخاص مثل المفاهيم الفلسفية، من هنا، فستصبح القضايا التي تتألف منها تتصف بالصدق او الكذب. واجمالا يمكن القول: ان المفاهيم كالضرورة، والوجوب، واللانبغاء واللزوم تحكي عن الضرورة بالقياس بين الافعال الانسانية ونتائجها، او الفعل وكمال فاعله، فالقضايا التي تتشكل منها هذه المفاهيم ليست كالقضايا الحاكية عن احساسات قائلها وعواطفه، التي هي امور اعتبارية محضة توجد في ظرف الاعتبار والادراك الاعتباري، وليس لها تحقق في خارج ظرف الادراك. وعليه فبالقضايا التجريبية والحسية ندرك المحسوسات الخارجية، وبالقضايا الرياضية والفلسفية ندرك مطابقاتها في ظرفها الخاص بها وبالقضايا الاخلاقية والحقوقية وامثالها ندرك مطابقاتها في ظرفها الخاص وندرك صدقها، واما الانشائيات من قبيل (اذهب واكتب) وغيرها شبه قضايا وليست قضايا، ومن هنا لاتتصف بالصدق او الكذب، لكن الاحكام الاخلاقية التي تأتي بشكل انشائي يمكن ارجاعها الى الى القضايا، فالاحكام الاخلاقية سواء أكانت بشكل انشائي ام بشكل اخباري، فانها مفيدة معنى ما وتتصف بالصدق او الكذب وانها امور واقعية وحقيقية لها واقعية عينية خارج ظرف الاعتبار وادراك المعتبر لها مثل مطابق القضايا الفلسفية، فهي اوصاف للواقعيات العينية.

٥- استنادا الى معطيات النظرية الخامسة، وهي نظرية بهمنيار وقطب الدين الرازي، التي تنص على ان العقل العملي قوة عاملة ومنفذة، في قبال ادراكية العقل النظري، وان الحكمة النظرية والعملية جزء من الفلسفة، وان الفلسفة هي العلم بالحقائق، وبذلك فان مدركات الحكمتين لايقع بينها اي اختلاف ماهوي، حيث تخرج مدركات الانبغاء واللا انبغاء من حيز الاعتبار الى الحقيقة، ويترتب عليه امكانية الاستنتاج فيما بين مدركات الحكمتين، وقضاياهما، وابتناء احداهما على الاخرى.

الا ان ما يشوب هذه النظرية بعد ان خرجت من اشكالات النظريات الاخرى بنجاح، انها خالفت اصلا دلاليا يتعلق بطبيعة الوضع اللغوي الذي يؤمن بوجود مناسبة بين الاسم والمسمى، حيث ان العقل العملي من سنخ القوى المدركة؛ لذا فان نسبة العمل الى العقل نسبة الى غير ماهو له؛ اذ ان العقل سواء أكان نظريا ام عمليا، فان دائرته ونطاقه الادراك لا العمل، وان اطلاق العقل العملي على القوة العاملة انما هو اصطلاح جديد في باب العقلين، فتخرج هذه النظرية عن المقبولية من باب علم الدلالة وضوابطه المنهجية.

ان عملية استنطاق النصوص، واستجلاء مكنوناتها، يمر احيانا بعقبات من قبيل الخلاف والاختلاف في بيانات الفلاسفة، وتهافت اراء بعضهم في نصين الموضوع نفسه، ولا ينبغي ان يحمل هذا التشظي الظاهر على التناقض والتهلهل الفكري، اذ ان القراءات والتفكيكات المتأخرة اقتطعت هذه الاراء بما يناسب رؤيتها في التفكيك، فالتفكيك في طرائق الفلسفة المتقدمة لم يطرح كبناء فلسفي مكتف ومستقل، لانه ربما يكون ذلك الفيلسوف يرى للعقل العملي والنظري وظائف مختلفة؛ ولمناسبة معينة تحدث عن بعضها، وفي مناسبة اخرى تحدث عن البعض الاخر، وهذان النوعان من الوظائف قابلان للجمع لاسيما ان هذا البحث لم يطرح من قبل كبحث مستقل غير متفرق.

٦- لا تحمل النظريات التي تقول بالتفكيك والتعدد الانطولوجي بين العقلين في جعبتها دليلا مقنعا يصحح نسبة التفكيك الى متقدمي الفلاسفة، وان مرادهم فيها غير تقسيم المدركات، بأن يكون احدهما مرتبط مباشرة بهدف استكمال النفس، والاخر ليس كذلك. بل الدليل قائم على ضده؛ حيث انهم في باب التعرض لقوى النفس وتعددها لم يطرح التفكيك كمفردة في هذا السياق، فيترتب على الشيء مقتضاه.

٧- لم تكن عادة السابقين التعرض لمسائل الخلاف، واختلاف وجهات النظر، وذكر الاراء المختلفة في العقل العملي، وهذا الاحتمال يقوي في الذهن عدم وجود تباين جوهري في مبتنياتهم، وعلى الاقل بالنسبة لبعض المعاني، بل حقيقته اختلاف ظاهري يرجع الى الاختلاف في وضع الاصطلاح باعتبار جهة معينة لا ان يحمل على نحو الوجود الواقعي.

٨- من المخالفات المنطقية التي وقعت فيها احدى القراءات لابن سينا في النظرية الرابعة انها اسندت فعلين متخالفين لقوة واحدة تكون مدركة وعاملة، وهذا الاجتماع يستلزم انها تكون من الحيثية الاولى (الادراك) منفعلة، ومن الحيثية الثانية (العمل) فاعلة، والجمع بين الفعل والانفعال في قوة واحدة غير معقول.

٩- الاشكال لازم على النظرية التي تذهب الى ان للنفس عقلين مدركين للكليات كما في النظرية الاولى، فان ذلك وفقا للمعايير الصحيحة لتفكيك قوى النفس التي تم قبولها من قبل كأصل موضوعي تكون غير صحيحة.

١٠- من الثابتات الفلسفية التي فرغ منها اهل الفن، ان التفكير في الامور الجزئية على قسمين: احدهما: مرتبط بادراك الكليات المتعلقة بالسلوكيات والوجوبيات الاخلاقية، والقسم الاخر: مرتبط بتشخيص مصاديقها في ظرف وجودها، والحال ان القوم نسبوا للعقل العملي القسم الثاني ايضا مع وجود قوى مختلفة لها دور اساس في الحس والتجربة والحفظ، ومن هنا فلا مبرر لنسبة التروي في الامور الجزئية للعقل العملي مع وجود القوى المذكورة، فهي نسبة ليس الى ما هو له، لا اقل في عرف الاعتبار الاصطلاحي للعقل العملي.

١١- ان النفس في بيانات علم النفس الفلسفي لها وظيفتان متباينتان، هما: الادراك والتحريك، وينقسم الاول على ادراك الامور العملية وادراك الامور غير العملية، وادراك للكليات واخر للجزئيات.

ومما لا يختلف فيه اثنان ان النفس ذات قوى متعددة بتعدد الفعل او متعلقه، لكن محل التردد والاختلاف في كون هذه القوى مستقلة عن النفس وتحت تدبيرها، او القول بوحدة النفس مع قواها وهو مبتنى الحكمة المتعالية (ان النفس في وحدتها كل القوى)، وان قوى النفس هي مراتب وابعاد مختلفة لنفس واحدة، وعلى جميع الاحتمالات، فأن هناك قوى متعددة بالمعنى الاعم، وكل قوة تمتلك اسما معينا من عالم الاعتبار يميزها المتلقي عن غيرها بهذا الاصطلاح، الا ان محل النظر والتأمل في الجعل الاصطلاحي الذي غرقت به نظريات التفكيك ووقعت اسيرة له حيث انه لا يعكس تعدد وجودي، بينما يكون البحث الحقيقي ناظرا الى الوظائف المختلفة للنفس واختلافها واشتراكها، ومن الممكن ان يدعي صاحب نظرية ان القوة المدركة مطلقا هي العقل النظري، وان القوة المحركة هي العقل العملي، كما ذهبت اليه النظرية الخامسة، او ان النفس باعتبار ادراك الامور الكلية تسميه عقلا نظريا وباعتبار ادراك الامور الجزئية تسميه العقل العملي، ونختار اسما اخرا للقوة المحركة، كما في النظرية الرابعة، التي رجحت هذا الاصطلاح، او الامور الكلية المرتبطة بغير الافعال عقل نظري وتنسب الادراكات الجزئية للعقل العملي كما قد اختارت غيرها.

لكن المهم فلسفيا هو قبول ادخال الادراكات العملية حيز الفلسفة التي تنقسم بحسب بديهيات اهل الفن على الحكمة العملية والنظرية، وان متعلقها الامور الكلية، وانها علم بالحقائق لا اعتبارية مجازية، ولااتفاقية جعلية، كما اختار هذا المسار الطباطبائي والمطهري، كما ان النسبة التي نسبها المطهري الى كبار الفلاسفة كابن سينا، والطوسي، والفارابي للقول بمفاد نظريتهم غير تامة.

ولا يندرج كلام الاصفهاني والمظفر الى رأي الطباطبائي والمطهري على وجوب القرب بينهما، لكن من غير الصحيح اعتبارها متحدة وفي الاتجاه نفسه.

١٢- ان تحرير محل النزاع وازالة شوائب الاصطلاح تضيق لنا مساحة الانفلات المنهجي والتباين، وتدخلنا حيز السجال الفلسفي لا الجعلي واللحاظي، حيث ان البحث الفلسفي هو في اثبات الوجودات لا التشقيق والاعتبارات، حيث لايختلف الفلاسفة بان للنفس تحريكات وادراكات وان ادراكاتها كلية وجزئية، والكلية اما نظرية او عملية وانما اختلفوا في تسمية القوى المدركة والمتحركة، وجعلوا بازاءها اصطلاحات. ان ماهو موضع الاختلاف انما هو تسمية كل واحد بالعقل النظري والعقل العملي، وهذا الاختلاف في الواقع اختلاف في جعل الاصطلاح، لا اختلاف في امر حقيقي وواقعي حتى يبرر التعدد من عدمه.

١٣- ان هناك شبه اجماع فلسفي على القول بأن الفلسفة والحكمة علم بالحقائق والواقعيات، وقسموا هذا العلم على الحكمة النظرية والعملية، وعدّو كلا الامرين علما بالحقائق، وقسموا -على اثر ذلك- الحقائق الى ما من شأنها ان تعلم فقط والى التي من شأنها ان يعمل بها، فاختلاف الادراكات في رأي اغلب هؤلاء الفلاسفة ليس من قبيل الاختلاف الماهوي الذي يمنع التواصل بين الحكمتين وانما هو بلحاظ نوع الادراكات، فالمقسم بين الحكمتين ليس القوى وانما الادراكات لا بشرط.

١٤- بعد ان تبددت ضبابية الاصطلاحات من تعدد الجعل والاعتبار بلا مستند او منشئ واقعي حول العقلين، فاتباع اي اصطلاح من بين هذه الاصطلاحات يعد افضل من غيره؟ فهل هو اصطلاح ارسطو ام الفارابي؟

فلو اعتبرنا ان الرأي الصحيح هو ماكان له البداية فسيترجح اصطلاح ارسطو لكننا اذا اعتبرنا الملاك هو السير المنطقي للبحث سيترجح اصطلاح الفارابي حينئذ، من هنا نجد ان اكثر الفلاسفة قد رجحوا اصطلاح الفارابي على اصطلاح ارسطو وابن سينا.

١٥- ان اصطلاح العقل العملي والنظري وتعدده لايقدح بالحقائق المتضمنة في هذا الباب وفي الحقيقة والواقع لم يوجد بين القائلين بهما اختلاف ماهوي ايضا وما طرح انما هو اشبه بجعل الاصطلاحات المتعددة منه الى البحث والنزاع الحقيقيين.

١٦- ان اختلاف الادراكات الكلية المتعلقة بالافعال الاختيارية (الحكمة العملية)، والادراكات الكلية المتعلقة بغير الافعال (حكمة نظرية) ليس اختلافا ماهويا.

١٧- بالالتفات الى مفاد ينبغي ولاينبغي وانها ضرورة بالقياس، وبالغير تنشآن من العلاقة بين الفعل ونتيجته، والعلاقة بينه وبين الفاعل وبالقول بعدم اعتبارية واتفاقية الادراكات المتعلقة بالافعال الاختيارية والقواعد الكلية للاخلاق، فانها ستعطي مزيدا من الوضوح والقطعية. وهو موضوع خارج عن نطاق هذه المقالة.

١٨- حقيقة ادراكات العقل العملي والنظري او الحكمة النظرية والعملية يستتبع نتيجة مهمة وقيمة، وهي الاستنباط المنطقي والعقلي للاخلاق من حقائق علم الوجود، علم الانسان ومعرفة المعالم الفلسفية، وايضا ان الوجوب واللاوجوب تبتني على الوجود والعدم، وهو ابتناء منطقي وتوليدي واستنتاجي، لا ابتناء بمعنى مبدأ الجعل ومنشأه وظهيره.

١٩- ان جميع الفلاسفة سوى الطباطبائي والمطهري لايرون ان الادراكات الاخلاقية اعتبارية، جعلية، بل يرونها جزءا من الفلسفة والعلم بالحقائق.

٢٠- نظرية نصير الدين الطوسي (النظرية الثانية) اتم النظريات المطروحة. لخلوها من الاشكالات المتقدمة.

الخاتمة

بعد ان انتهت مسيرة البحث في تحديد مساراته العلمية والوصول الى فعليته الاخيرة شرع في تقنين اهم المطارحات الفلسفية التي ولجها وتحديد مقدار الزخم المعرفي في كل نظرية، ومدى صمودها امام البرهان الفلسفي.

انتهى البحث الى وجود اصل فلسفي في تخوم الفلسفة القديمة يشرعن وجود هذا التفكيك بين العقلين، واسند ظهره الى ملاكين كمناط لهذا التفكيك استلهما على اساس علمي من مبرهنات الحكمة المتعالية بعد ان تم طرح الملاكات الاخرى للتفكيك؛ لوجود شوائب معرفية تتخللها، وقدم البحث اصولا موضوعة، وتصورا مفهوميا لبعض المفاهيم الاشتغالية التي تواكب مسيرة البحث، ثم شرع في بيان خمس نظريات طرحت نفسها كسبيل منهجي لهذا التفكيك.

تبنت النظرية الاولى القول بوجود عقلين مدركين للكليات النظرية والعملية دون ان يكون ثمة اختلاف ماهوي بين مدركاتهما، **ورد عليها** ١. ان الاختلاف في متعلق المدركات لا في نفس القوى المدركة، فهو اعتباري لحاظي لا حقيقي. ٢. ما المانع من ادراك العقل النظري للامور العملية الكلية، والعقل العملي لعكسها ٣. انها تخالف ملاكي التفكيك اللذين ثبتا مسبقا. ومع النظرية الثانية هناك عقل واحد وتعدد في المدركات دون اختلاف ماهوي بينها، فالنظر هنا بلحاظ نوع المدركات، فهي مع العقل النظري الامور الكلية الوجودية، ومع العملي الكليات والجزئيات العملية، ويمكن الاستنتاج بين نوعي المدركات. **ولم يرد عليها اي اشكال**، في حين ترى النظرية الثالثة وحدة العقل النظري والعملي وتعدد الادراكات والاختلاف الماهوي بينها مع ابتناء بعضها على البعض الاخر، فمدركات النظري حقيقية لها مستند من الواقع، اما العقل العملي فقضاياه محض اعتبار، ونتيجة لازمة لهذا القول نفي العلاقة الانتاجية بين نوعي القضايا، **ويرد عليها**: ١. ان نسبة هذه النظرية الى كبار الفلاسفة بالقول بالتغاير الماهوي غير تام. ٢. ان هناك شبه اجماع فلسفي على القول بعدم اعتبارية قضايا العقل العملي، بل القول بانها جزء من الفلسفة، وبالتالي الواقعية. ٣. ان المفاهيم العملية لها منشأ واقعي، والجمل الانشائية تستبطن قضايا خبرية. اما مع النظرية الرابعة فالعقل النظري قوة مدركة لمطلق الكليات والعملي قوة مدركة للجزئيات المتعلقة بالعمل، **ويرد عليها**، ١. ان الاختلاف هنا في متعلق الادراك ونوعه، لا بين قوتين مستقلين، فلا يوجد مبرر فلسفي لعزل القوتين عن بعضهما. ٢. لم تجب النظرية عن قوة ادراك القضايا الجزئية غير العملية، ٣. ان هناك قوى نفسانية كالحس والتجربة والحفظ تقوم بوظيفة ادراك الجزئيات العملية ٤. انها تخالف ملاكي التفكيك المعتبرين كمرتكز مبنائي للبحث. وتخالف النظرية الخامسة باقي النظريات عندما تذهب الى ان العقل النظري مدرك وتنسب الى العقل العملي مهمة التحريك، فالاول له مهمة الادراك مطلقا اما الثاني فهو مبدأ للتحريك وهو بمثابة القوة التنفيذية المدبرة بناء على تشريعات العقل النظري، **ويرد عليها** انها تخالف العرف الاصطلاحي للعقل الذي وظيفته الادراك، فنسبة العمل له جعل اصطلاحي يخالف عرف اهل الفن.

وتحفظ النظرية الثانية بناءها الفلسفي من معاول النقض والابرام وتترشح من بين هذه النظريات بمقبولية اثباتية. وتنبغي الاشارة الى ان مبحث التفكيك لم يدخل معترك الصراع الفلسفي الا متاخرا، والاحالات الفكرية الى فلاسفة قدماء لا تحمل على اليقين، كما ان الاطلاقات الاسمائية هي من عالم الاعتبار قابلة للتغير من فيلسوف لاخر مع حفظ المضمون قارا... ويمتاز هذا الموضوع بخصوبة معرفية وقراءات متعددة تؤهله لريادة فكرية على صعيد الرسائل والاطاريح الاكاديمية.

الهوامش

١) راجع: الطوسي: نصير الدين، اخلاق ناصري، ص٨٦-٨٧، ترجمة وتقديم محمد صادق فضل الله، دار الهادي، بيروت ، ط١،سنة ٢٠٠٨م.

٢) استدل صدر الدين بقاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء، وليس بشيء منها على ان النفس الناطقة الانسانية على رغم تعدد قواها فهي متحددة معها وفي الوقت نفسه، فهي بسيطة. فالنفس بسيطة بذاتها وكل بسيط الحقيقة فهو كل الاشياء (علي الحاج حسن: الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٦٣)

٣) الحكمة المتعالية: هي نظام فلسفي متكامل، كالنظام المشائي لابن سينا، والنظام الاشراقي للسهروردي، وهي تشمل مباحث الالهيات بالمعنى الاعم، والالهيات بالمعنى الاخص، وعلم النفس، فيما تشكل مسألة (اصالة الوجود واعتبارية الماهية) الفصل الذي تمتاز به الحكمة المتعالية عن النظامين الفلسفيين المشائي والاشراقي، وتعتمد عليها في حل الكثير من المسائل الفلسفية، اسسها الفيلسوف الاسلامي الكبير محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بصدر المتألهين، الذي له مؤلفات كثيرة منها الاسفار العقلية، العرشية، وغيرها، وله اتباع الى يومنا هذا. (راجع: عبوديت: عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: على الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ج١، ص٧٨و٧٩.)

٤) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، دار احياء التراث، بيروت، ١٩٨١م، ج٩، ص٥٨.

٥) الشيرازي: هو صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف (بالملا صدرا) و(بصدر المتألهين) توفي عام (١٠٥٠هـ) في البصرة وهو متوجه الى الحج، وذلك في عصر الشاه الثاني الصفوي. ولم تعرف سنة ولادته بالتحديد، وان كان يعرف محل ولادته بمدينة تدعى شيراز عاصمة فارس انذاك، اسس مدرسة فلسفية تسمى بالحكمة المتعالية وابتكر اراء جديدة وعديدة في الفلسفة كاصالة الوجود وحقيقة الوجود الواحدة المشككة وغيرها وله مؤلفات جمة اهمها واضخمها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية. وكان اعظم فيلسوف اسلامي ظهر في القرن الحادي عشر للهجرة. (راجع: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم، دار الكتاب الاسلامي، قم، ١٩٨٧م، ص٣٨٦-٤١٢)

٦) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، مصدر سابق، ج٨ ص ٥٧و٥٨.

٧) المصدر السابق، ج٨، ص٥٩و٦٠.

٨) المصدر السابق، ج٨، ص٦١و٦٢.

٩) الفارابي: هو محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ يكنى بابي نصر ويلقب بالفارابي والمعلم الثاني في قبال ارسطو (المعلم الاول) نسبة الى فاراب احدى الولايات التركية،ولد سنة ٨٧٣م، وهو فيلسوف المسلمين غير مدافع واوسعهم اطلاعا على الفلسفة اليونانية؛ لاشتغاله بترجمة نصوصها وشرحها، اشتهر بالزهد، وكان كثير الاسفار، يحسن اكثر من سبعين لسانا وقد كتب ما يقارب من ثمانين مؤلفا في شتى ميادين المعرفة، ومن اهم مؤلفاته: شرح العبارة لارسطو، احصاء العلوم، الحروف، مراتب العلوم، فصوص الحكم، اراء اهل المدينة الفاضلة، في تحصيل السعادة، توفي فيلسوفنا سنة ٩٥٠م، (عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، ص ٥٦٧.)

١٠) الفارابي: محمد،التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر ال ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، ص٦٣-٦٤، فصول منتزعة، تحقيق فوزي نجار، دار الزهراء(ع)، ايران، ط٢، ١٤٠٥م، ص٥٤-٥٩.

١١)نفس المصدر السابق.

١٢)الفارابي: محمد، التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص٦٦-٦٧ .

١٣)ابن باجة: هو ابو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، ولد في سرقسطة عام ١٠٨٥م، ولانعرف عن حياته اكثر من انه كان في اشبيلية عام ١١١٨م بعد سقوط سرقسطة، ثم بعد ذلك في غرناطة، ثم انتقل الى فاس حيث التحق ببلاط المرابطين، ومات عام ١١٣٨م. كانت مؤلفات ابن باجة شروحا للمذهب الارسطي اقرب منها الى ان تكون مذهبا فلسفيا خاصا به. على ان اهم مايلفت النظر عنده هو طريقته في بيان تكامل العقل الانساني ومبلغ الانسان من العلم ومكانه بين الموجودات. ولابن باجة كتاب ((تدبير المتوحد)). (راجع: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٥٨).

١٤)عفيفي: زينب، ابن باجه واراؤه الفلسفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٢٨.

١٥)ابن رشد هو فيلسوف وفقيه وقاض وطبيب. ولد ١١٣٦م في قرطبة بأسبانيا، وتوفي في مراكش عام ١١٩٨م. اشتهر بشروحه على ارسطو، حتى قال معاصروه: لقد فسر ارسطو الطبيعة، اما ابن رشد فقد فسر مؤلفات ارسطو، غير ان ابن رشد لم يكتف بشرح مؤلفات ارسطو، بل وتناولها بالتنقيح والتعديل والتطوير. ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات ارسطو ثلاثة شروح مختلفة هي الملخصات والشروح المتوسطة والشروح الطويلة. وقد كتب شرحا على جمهورية افلاطون، وفند ابن رشد هجوم الغزالي على الفلاسفة في كتابه: تهافت التهافت. (راجع: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، مصدر سابق، ص٦٠)

١٦)العراقي: عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط٥، سنة ١٩٩٣م، ص٩٦.

١٧)نفس المصدر السابق، ص٩٦ و٩٧.

١٨)الطوسي: هو ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن المعروف بنصير الدين الطوسي ولد ٥٩٧هـ في طوس، هو من العباقرة الذين لم تنتج الدنيا منهم الا القليل بالعلم والفلسفة والفللك والرياضيات والارصاد، ساهم في بناء وتأسيس مرصد ومكتبة مراغة، وفي تحقيق كثير من المسائل في علم الرياضيات والفلك والفلسفة. كتب في الهندسة والجبر والمثلثات والفيزياء والفلك وعلم الكلام والسياسة والاخلاق، وقد اختلف في عدد مؤلفاته مابين (١٤-٢٧٤) مؤلفا، اهمها تجريد الاعتقاد، اوصاف الاشراف، تحرير اقليدس، قواعد العقائد، توفي ٦٧٣هـ في بغداد. (فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم عبد الله نعمة ص٥٦٧).

١٩) المراد من الرؤية الكونية، ما يسمى بالحكمة النظرية ويراد من الايدلوجية مايسمى بالحكمة العملية (راجع: السبحاني: جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين- وتليها رسالة في فلسفة الاخلاق والمذاهب الاخلاقية، مؤسسة الامام الصادق (ع) ، قم، ط١، ١٤٢٠هـ، ص ١٠٦).

٢٠)راجع: ابن سينا: حسين بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي والمحاكمات لقطب الدين الرازي، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم، ط١، ١٣٨٤ش، ج٢، ص٤١١.

٢١)راجع: نفس المصدر السابق، والاخلاق الناصرية، مصدر سابق، ص١١٢.

٢٢) هادي السبزواري: هو هادي بن مهدي السبزواري ولد عام ١٢١٢هـ،اشهر فيلسوف اسلامي في القرن الثالث عشر الهجري، تمتع بمكانة مرموقة بين المفكرين، عاش الفلسفة بكل معانيها، وكان الى رسوخ قدمه في العلم والفلسفة، ورعا وزاهدا، مستقيم الطريقة، راسخ العقيدة، من مؤلفاته: اسرارالحكمة، رسالة الاجوبة الاسرارية، شرح دعاء الجوشن الكبير، كتاب اصول الدين، كتاب الحكمة. توفي سنة ١٢٩٥هـ، (راجع: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم، مصدر سابق، ص ٦٢٢).

٢٣)راجع: السبزواري: هادي، شرح منظومة الحكمة (غرر الفرائد) ،الحاشية، منشورات مكتبة مصطفوي، ص٣٠٥. والحديث((العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان)) ورد في كتاب منتخب ميزان الحكمة، الريشهري، محمد، مركز الطباعة والنشر في دار الحديث، الطبعة الثالثة١٤٢٣ق، قم، نقلا عن الكافي:١/١١/٣، ٢/١١٦/٢٠.

٢٤) قطب الدين الرازي:هو ابو جعفر محمد بن محمد الرازي، ولد سنة ٧١٢هـ، من مفكري الشيعة وعلماءها البارزين ومن ائمة المنطق والفلسفة وغيرها، ومن اشهر من ظهر في القرن الثامن من العلماء، اشتهر بشرحه على كتاب (الشمسية)، وعلى كتاب (المطالع) في المنطق، كما اشتهر بكتابه (المحاكمات) بين شارحي (الاشارات) في الفلسفة و الشرحان هما لنصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي. اما مؤلفاته فاشهرها: (شرح الشمسية، شرح المطالع) في المنطق، (شرح الحاوي، شرح الاشارات) في الحكمة، (بحر الاصداف، وتحفة الاشراف) في التفسير، و(المحاكمات بين شرحي الاشارات). توفي سنة ٧٧٦هـ، (راجع: عبد الله نعمة فلاسفة الشيعة، حياتهم واراؤهم، مصدر سابق، ص ٥٢٨.)

٢٥)ابن سينا : هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سيناء، الملقب بالشيخ الرئييس اشهر اطباء العرب ومن اعظم فلاسفتهم ، ولد في عام ٩٨٠م في افشنة، وتوفي في همذان عام ١٠٣٧م. من مؤلفاته الفلسفية: الشفاء، الحكمة المشرقية، المبدأ والمعاد، النجاة، الاشارات والتنبيهات (راجع: روني ابلي ألفا، موسوعة اعلام الفلسفة العرب والاجانب، تقديم: شارل حلو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، عام ١٩٩٢م، ج١، ص٢٩).

٢٦)السبزواري: هادي، السبزواري، شرح منظومة الحكمة (غرر الفرائد)،المتن ،مصدر سابق ص٣٠١و٣٠٦.

٢٧) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية مع تعليقة وحاشية للحكيم هادي السبزواري، تصحيح: جلال الدين الاشتياني، جامعة مشهد،١٣٤٦ش، ص٦٦٣.

٢٨)الاصفهاني: وهو الشيخ محمد حسين الاصفهاني النجفي نابغة الدهر وفيلسوف كبير، ولد سنة ١٢٩٦ هـ في النجف، صاحب مؤلف تحفة الحكيم، له كتاب في اصول الفقه، والعديد من الرسائل، كرسالة في الطلب و الارادة، ورسالة في الحقيقة الشرعية. توفي سنة ١٣٦١هـ، الانوار القدسية (ر اجع: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم واراءهم، مصدر سابق، ص ٥٢٨. والمصطفوي: محمد كاظم، الحكمة المتعالية في شرح المنظومة تحفة الحكيم، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ط١، ص٦)

٢٩) الاصفهاني: محمد حسين، نهاية الدراية، دار مهدوي، اصفهان، ج٢،ص٣.

٣٠) المظفر: هو الشيخ محمد رضا المظفر، ولد في ٥ شعبان عام ١٣٢٢هـ. ونشأ في البيئة النجفية وامتاز بعمق النظر ودقة الإلتفاته وسلامة الذوق وبعد التفكير. وهو شاعر معروف، ألم بعلوم الرياضيات والعلوم الطبيعية والعروض وبعض الثقافات المعاصرة وغير ذلك. له دور كبير في تطوير مناهج الدراسة واطفصلاح في العلوم الدينية، إذ أسس منتدى النشر ١٣٥٣هـ والمدرسة العالية للعلوم الدينية ١٣٥٥هـ وكلية الفقه ١٣٧٦هـ وله آثار مهمة منها ١-المنطق، ٢-أصول الفقه، ٣-الفلسفة الإسلامية. (راجع: الشهركاني، ابراهيم اسماعيل، المفيد في شرح اصول الفقه، منشورات مؤسسة الهداية، ج١، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٣م)

٣١) الشهركاني: ابراهيم اسماعيل، شرح اصول الفقه للمظفر،المتن، مؤسسة الهداية، بيروت، ط٢٠٠٣،٢م، ج١، ص ٣٧٥.

٣٢) نفس المصدر السابق، ج١، ص ٣٧٦.

٣٣)الصدر: هو السيد محمد باقر بن حيد بن اسماعيل بن صدر الدين ولد في الكاظمية في ٢٥ ذي القعدة عام ١٣٥٣هـ، اختار طريق الدراسة الحوزوية منذ نعومة اظفاره، بعد ان تلقى جانبا من الدراسات الحديثة في مدارس منتدى النشر الإبتدائية في الكاظمية. هاجروا الى النجف الأشرف عام ١٣٦٥هـ، امتاز بالنبوغ الفكري المبكر، استطاع تأسيس مدرسة فكرية تتسم بالشمول والموسوعية،

والإستيعاب والإحاطة، والإبداع والتجديد، والمنهجية والتنسيق، أراد ان يغير الواقع السياسي في العراق وسعى في سبيل ذلك إلى ان اغتاله النظام الحاكم عام في ١٩٨٠/٤/٩م، أهم مؤلفاته ١-غاية الفكر في علم الأصول، ٢-فلسفتنا، ٣-اقتصادنا، ٤-المدرسة الإسلامية، ٥-المعالم الجديدة للأصول، ٦-الأسس المنطقية للإستقراء، ٧-البنك اللاربوي في الإسلام.(راجع:النعماني، محمد رضا، الشهيد الصدر سنوات المحنة وايام الحصار، الناشر سعيد بن جبير، ط٣، ص٤٢-٨٩)

٣٤) راجع: ابو رغيف: عمار، الاسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه، دار الثقلين، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص١٥٠.

٣٥) المصدر السابق، ج١، ص ١٥٠و١٥١.

٣٦)السبحاني: هو جعفر، عالم دين، وباحث كبير، واستاذ بارز في الفقه والاصول في الحوزة العلمية في قم، وهو من اشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام والفلسفة. (يراجع: مقالة الانسجام الاسلامي والوحدة القومية، نصوص معاصرة، العدد ١٠، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٧م، ص٩١. وأيضاً: مقالة التعددية الدينية، مجلة التوحيد، مؤسسة الفكر الاسلامي، طهران، السنة ١٩، خريف ٢٠٠٠م.)

٣٧) السبحاني: جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين- وتليها رسالة في فلسفة الاخلاق والمذاهب الاخلاقية، مصدر سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

٣٨)راجع: نفس المصدر السابق، ص١١٣.

٣٩) اليزدي: هو محمد تقي مصباح، ولد في ١٧ ربيع الاول سنة ١٩٥٣ ش، في مدينة يزد، عالم دين، وفيلسوف كبير، استاذ من اساتذة الحوزة في قم، تتلمذ على يديه الكثير منهم اساتذة في الجامعات والحوزات حالياً، وله آثار متعددة منها: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الآيديولوجية المقارنة، دروس في الفلسفة، دروس فلسفة الاخلاق، تعليقة على نهاية الحكمة، شرح برهان الشفاء . . . وغيرها، ولايزال على قيد الحياة. (يراجع : المستشاري: ابو القاسم، كانت والمفكرون المسلمون، مؤسسة تحقيق ابن سينا، طهران، ١٣٧٨ ش، ص ٢٦٢-٢٦٤.)

٤٠) اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط٤، ١٤١٦هـ ،ج١، ص٢٧٠.

٤١) نفس المصدر السابق، ص٢٧١.

٤٢)نفس المصدر السابق، ص٢٧١.

٤٣)الطباطبائي: هو محمد حسين بن محمد بن محمد حسين علي اصغر التبريزي، ولد في تبريز ١٣٢١هـ من اسرة عريقة معروفة بالفضل والعلم وهو فيلسوف ومفسر ومتكلم من الطراز الاول، امتاز نشاطه العلمي باحياء العلوم العقلية والفلسفية والعقائدية التي لم تكن رائجة في وقته،كما وربى جيل من العلماء والمحققين في فروع العرفان والفلسفة والكلام والتفسير بلغ بعضهم رتبة الاجتهاد في هذه العلوم. اهم مؤلفاته: تفسير الميزان في القران، اصول الفلسفة، بداية الحكمة، نهاية الحكمة، تعليقات على كتاب الاسفار واصول الكافي وكفاية الاصول. (راجع: الحيدري: كمال، دروس في الحكمة المتعالية شرح بداية الحكمة، دار فراقد، ط٢، ١٤٢٤هـ، ج١، ص٦-٢٦).

٤٤)الطباطبائي: محمد حسين،الميزان في تفسير القران، مؤسسة اسماعليان، قم، ط٣، ١٩٧٣ م ، ج٢، ص١١٥.

٤٥) نفس المصدر السابق، ج٢، ص٢٤٩.

٤٦)نفس المصدر السابق، ج٢، ص١٤٨.

٤٧)المطهري: ولد مرتضى المطهري في اقليم خراسان، وكان مسقط راسه (فريمان) في بداية العقد الخامس من القرن الخامس العشر الهجري. له مساهمات كبيرة في تحديث دراسة المعقول الاسلامي، حيث انبرى لتدريس المنطق، والفلسفة، و علم الكلام المعاصر . ويقف المطهري على راس مجموعة من العلماء من تلامذة الفيلسوف الاسلامي محمد حسين الطباطبائي الذين اسهموا في الدرس في الفلسفي الحواظر العلمية والجامعات في ايران بصورة ليس لها نظير في الحواظر العلمية التقليدية في العالم الاسلامي. اهم مؤلفاته: شرح اصول الفلسفة و المذهب الواقعي، شرح المنظومة المختصر، شرح المنظومة المطول، محاضرات في الفلسفة الاسلامية، تعليقة على شرح المنظومة ، التعليم والتربية في الاسلام ،المجتمع والتاريخ، نظام حقوق المرأة في الاسلام، اغتيل سنة ١٤٠٠هـ،(راجع: الرفاعي: عبد الجبار، مقدمة بحوث موسعة في شرح المنظومة للمطهري، دار طليعة النور، قم، ١٤٢٧هـ)

٤٨) راجع: المطهري: مرتضى، نقد على الماركسية، دار صدرا، قم، ١٣٥٧ش، ص١٨٧و١٨٨.

٤٩) ارسطو، اخلاق نيقوماخوس، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، مقالة ٦، ص٢٠٧و٢٠٨. والنفس، دار الحكمة، طهران، ط ٣، ١٤١١هـ، ص ٢٥٨ و٢٤٩ و٢٤و٣٦٧و٢٦٠.

٥٠) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص١٩٦

٥١) نفس المصدر السابق، ص١٦٤

٥٢) الكندي: ابو يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي ابوريده، دار الفكر العربي، مصر، عام ١٩٥٠م، ص٣٣٣.

٥٣) نفس المصدر السابق، ص٣٣٩.
٥٤) نفس المصدر السابق، ص٣٣٩-٣٤٠.
٥٥) النشار: مصطفى، نظرية المعرفة عند ارسطو، دار المعارف، ط٣، سنة ١٩٩٥، ص٧٨-٨٠.
٥٦) العوا: عادل، المذاهب الاخلاقية، عرض ونقد، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، عام ١٣٧٨هـ، ج١، ص٨٦.
٥٧)صبحي: احمد محمود، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعرفة الجامعية، عام ٢٠٠٠م، ص١٩.
٥٨)الجابري: محمد عابد، العقل الاخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فيي الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٦٧ ويسشهد بكتاب الاخلاق ترجمة حنين بن اسحاق ص٦٨-٨٨، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق.
٥٩): ابن سينا: حسين بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي والمحاكمات لقطب الدين الرازي، مصدر سابق، ج٢، ص٤١٠-٤١١.
٦٠) ابن سينا، رسالة الحدود ضمن رسائل منطقية فيي الحدود والرسوم للفلاسفة العرب- ابن حيان-الكندي-الخوارزمي- ابن سينا- الغزالي، تحقيق وتقديم: عبد الامير الاعسم، دار المناهل، بيروت،١٩٩٣م، ص١٢٤.
٦١) مطهري ينسب هذا الرأي لابن سينا في الصفحة (١٠) من البحث.
٦٢)راجع: ابن سينا، المبدأ والمعاد، مؤسسة الدراسات الاسلامية، جامعة طهران، ط١، ١٣٦٣ش، ص٩٦-١٠٠، ومنطق المشرقيين، قم، سنة ١٤٠٤هـ، ص٧، والمباحثات، تحقيق: محسن بيدار، قم، ط١، ١٤١٣هـ، ص١٨٩-١٩٢ والشفاء- الالهيات، دار ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٣ش، ص٣و٤، وعيون الحكمة، شرح الفخر الرازي، تحقيق: احمد حجازي السقا، منشورات مؤسسة الامام الصادق(ع) ، طهران، ط١٤١٥،١هـ، ص٢٧٩.
٦٣)راجع: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص٢٠٢-٢٠٧ والاسفار الاربعة، مصدر سابق، ج٨، ص١٣١-١٣٠ ، ج٣، ص٤١٨-٤١٩ ،ج١، ص٢١-٣٠.
٦٤)راجع الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص٢٠٢-٢٠٧
٦٥) الشيرازي: محمد بن ابراهيم،الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص٦٦٣
٦٦) نفس المصدر السابق، ص٦٦٦
٦٧)نفس المصدر السابق، ص٦٦٣
٦٨)الفيض الكاشاني: هو محمد بن المرتضى بن محمودالمتوفى عام ١٠٩١هـ من ائمة العرفان والحكمة والالهيات والحديث، ومن تلاميذ صدر الدين الشيرازي في الفلسفة والتصوف، ومن بيت نبغ منه عدد وفير من العلماء والفقهاء. وله اتجاه كبير الى الطريقة العرفانية والمذاهب الصوفية، ويشبه في طريقته الغزالي، بل اقتبس كثيرا منه في مؤلفاته واهم كتبه المحجة البضاء وانوار الحكمة وعلم اليقين في اصول الدين وعين اليقين في اصول الدين، كتاب الحقائق، كتاب التوحيد، تفسير الصافي. (راجع: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم واراءهم، ص ٦٠١-٦٠٤)
٦٩) الكاشاني: محسن، عين اليقين الملقب بالانوار والاسرار، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، انوار الهدى، قم، ط١، ١٤٢٧هـ، ج ٢،ص٢٦٥.
٧٠) ابو البركات البغدادي: هو هبة الله علي بن ملكا البغدادي المتوفي سنة ٥٤٧هـ، قد كان ابو البركات يهودي العقيدة، ثم اسلم قبل تحرير كتابه (المعتبر) وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة في فلسفة ابن سينا في عصر يموج بالفلسفة السينوية(راجع: محمد علي ابو ريان:تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، سنة ١٩٧٣م، ص٣٧٧).
٧١) البغدادي: ابو البركات هبة الله ابن على، الكتاب المعتبر في الحكمة، منشورات جامعة اصفهان، ط٢، ١٤١٥هـ ، ج٢، ص٣١١.
٧٢)العامري: هو ابو محمد بن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، ولد في اوائل القرن الرابع الهجري، وينتمي الى اصل عربي فينسب الى قبيلة بني عامر اليمنية، وقد انتقل اجداده الى منطقة بخارى ونيسابور، وكان ابوه احد اعلام عصره، فكان قاضيا ببخارى ووزيرا، ولد بنيسابور ، وتلقى تربية دينية واسعة، وحظى بثقافة نقلية وعقلية، فتعلم العلوم النقلية مثل الحديث والفقه واللغة والادب، ثم انتقل الى مدينة شامستيان وبخارى والشاسى ثم عاد الى نيسابور سنة ٣٤٣هـ ومارس عمله الفلسفي وفي سنة ٣٥٣هـ رحل الى الري وفي سنة ٣٦٠هـ رحل لاول مرة الى بغداد وصدمته مقابلة فلاسفة مدرسة يحيى بن عدي ثم عاد الى بخارى وبعدها الى نيسابور وتوفي فيها سنة ٣٨١هـ اهم مؤلفاته: الامد على الابد والسعادو والاسعاد والاعلام بمناقب الاسلام. (راجع ابو زيد: منى احمد، الانسان في الفلسفة الاسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص ٧و٨)
٧٣)ابو زيد : منى احمد، الانسان في الفلسفة الاسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري،ا لمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط١، ١٩٩٤م، ص٥١.
٧٤)نفس المصدر السابق، ص٥٤.

٧٥)السهروردي: هو ابو الفتوح يحيى بن حبشي بن اميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، ولد بين (سنة ٥٤٥هـ ـ ٥٥٠هـ) ببلدة سهرورد من اعمال زنجان في عراق العجم. قتل سنة ٥٨٧هـ وهو مؤسس المدرسة الاشراقية الفلسفية في الاسلام وهي فلسفة تقوم على الانوار، له مؤلفات من اهمها حكمة الاشراق، المقاومات، هياكل النور، الالواح العمادية، المشارع والمطارحات. (راجع: علي عبد المنعم، شيخ الاشراق حياته، اثاره، خصائصه الفكرية، دار العلم، بيروت، سنة ٢٠٠٢م، ص٦٠)

٧٦) السهروردي: شهاب الدين يحيى، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، مركز تحقيق العلوم الا نسانية والدراسات الثقافية، طهران، ط٣، ١٣٨٠ش، ج٤،ص٢٥٦ـ٢٥٧.

٧٧)المصري: ايمن، اصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، سنة ٢٠١٠، ص ٦٤ـ٦٥.

٧٨)السند: هو محمد سند ولد في مدينة المنامة من بلاد البحرين سنة ١٣٨٢هـ ، دخل المدارس الأكادمية فيها في سن مبكرة جداً، فأنهى المرحلة الثانوية قبل سن السادسة عشر من عمره . ثم واصل الدراسة الجامعية في لندن لمدة سنتين ثم هاجر بعد ذلك الى مدينة قم المقدسة في سنة ١٤٠٠هـ ق، لدراسة العلوم الدينية في حوزتها الشريفة. أنهى دراسة مرحلة المقدمات والسطوح والسطوح العالية [بما يوازي البكلورياس والماجستير في الدراسات الأكادمية] في مدة دون الأربع سنوات أي عند نهاية العام ١٤٠٣هـ ق وذلك لمواصلته التحصيل بكثافة بحيث كانت مستوعبة للعطل الصيفية وغيرها، بل حتى في الساعات المسائية من يومه الدرسي، فدرس الكتب الحوزية المقررة في العلوم الأدبية من النحو والصرف والبلاغة والعروض، ودرس كذلك المنطق والفقه والأصول، وعلم الهيئة والفلك. له مؤلفات اهمها ١ـالإمامة الإلهية، ٢ـمقامات فاطمة الزهراء ع، ٣ـدعوى السفارة في الغيبة الكبرى، ٤ـالعقل العملي وبحوث الإعتباريات. (راجع: موقع محمد السند http://sh-sanad.net/site/autohtml٢.php?filename=Capitolo_I/index.html)

٧٩)السند: محمد، العقل العملي دراسات منهجية في الحسن والقبح العقليين والبرهان في الجزئيات والادراكات الاعتبارية، مؤسسة ام القرى، بيروت، ط١، سنة ١٤١٨هـ، ص٣٤٣.

٨٠)بهمنيار: هو ابو الحسن بهمنيار بن المرزبان، من تلاميذ ابن سينا، له كتب منها التحصيل،البهجة والسعادة، وغيرها، يعتبر بهمنيار مشائي المسلك، في البداية كان زرادشتيا ثم اسلم، يمتاز بحدة الذهن، وشدة الذكاء، وقد كتب ابن سينا كتاب المباحثات في الاجابة على ايرادات هذا التلميذ، توفي في ٤٥٨هـ (الكوهساري: اسحاق الحسيني، تاريخ الفلسفة الاسلامية، طهران، ط١، ١٣٨٧ش، ص١٥٢)

٨١)بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق مرتضى المطهري، جامعة طهران، طهران، ١٣٤٩ش، ص٧٨٩ـ٧٩١.

٨٢)راجع: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي والمحاكمات لقطب الدين الرازي، مصدر سابق، ج٢، ص٤١٠و٤١١.

٨٣)النراقي : محمد مهدي بن ابي ذرالنراقي، لايعرف تاريخ ولادته وهو على وجه التقريب ١١٢٨هـ ، وهو احد شيوخ الشيعة ومجتهديها البارزين في الفلسفة والرياضيات والاخلاق والفقه.عاش في فترة طغت فيها نزعتان على السلوك الديني هما نزعة التصوف والاخبارية، وقد وضع كتبا عديدة في الفلسفة والاخلاق والفقه والرياضيات، منها: جامع الافكار وناقد النظار، قرة العين في الوجود والماهية، جامع السعادات، التجريد في الاصول، مشكلات العلوم، توفي في النجف سنة ١٢٠٩هـ، (عبد الله نعمة فلاسفة الشيعة حياتهم واراءهم ص٥٦٧.)

٨٤)النراقي: محمد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة اسماعليان، قم، ط٣، ١٩٦٣ م، ج١، ص٥٧. وله ايضا: اللمعة الالهية والكمالات الوجيزة ، تعليق وتقديم جلال الدين الاشتياني، نشر انجمن فلسفة، طهران، ١٣٥٧ش، ص١٠٤.

٨٥) مسكويه: هو احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه الخازن الرازي الاصل، الاصفهاني المسكن توفي في اصفهان عام ١٠٣٠م ودفن في خاجو محلة من اصفهان، يطلق عليه ((ابي علي الخازن)). ومسكويه لقب لجده، وقيل انه لقب لنفس ابي علي، وهو من اعيان العلماء واعلام الفلاسفة، جمع الى الحكمة والرياضيات والكلام والاخلاق، والطب واللغة والادب والتاريخ وغيرها. ولد حوالي ٣٢٥ هـ. ومن مؤلفاته: الفوز الاكبر وهو في الاخلاق والفوز الاصغر وهو في اصول الديانات نور السعادة ادب الدين والدنيا انس الفريد، السياسة السلطانية، الاشربة، ترتيب السعادات وتهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق وغيرها(راجع: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم، ص١٣٣ـ١٥٠، دار الكتاب الاسلامي، قم، ط١، سنة ١٩٨٧م).

٨٦) الرازي: ابو علي احمد بن محمد بن يعقوب (مسكويه)، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، دار بيدار، قم، ط٥،سنة ١٤١٣هـ، ص٥٧ـ٥٨.

٨٧) الغزالي: هو ابو حامد الغزالي، ولد في طوس بخراسان، سنة ١٠٥٩م ، ودرس علم الكلام في نيسابور على امام الحرمين الجويني، ثم قدم على مجلس نظام الملك – وزير السلطان السلجوقي – وظل فيه حتى اسند اليه منصب التدريس في بغداد. وكانت الشكوك قد اخذت تستبد به، فطفق يدرس الفلسفة، غير متعرض لنقدها. ثم الف كتابا هو ((مقاصد الفلاسفة))، يلخص فيه مسائل الفلسفة، غير متعرض لنقدها. ثم الف كتابا هو ((تهافت الفلاسفة)) للهجوم على المشائية الشرقية، ولاسيما اراء الفارابي وابن سينا. وانقطع عن التدريس، لكن الشكوك كانت ماتزال تستبد به. وبعد تردد شديد بين نوازع الدنيا ودواعي الاخرة، هتف به هاتف باطني، فاعتزل وخلا الى نفسه يروضها استعدادا لماهو مقبل عليه. وغادر بغداد حيث لبث عشر سنين متنقلا، ينصرف ال العبادة والى

التأليف، واكبر كتبه هو ((احياء علوم الدين)). ثم عاد الى وطنه حيث استأنف مهنة التدريس في نيسابور، ومات في طوس عام ١١١١م. (راجع: فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٥٣).

٨٨) الغزالي: ابو حامد، رسالة الحدود ضمن رسائل منطقية في الحدود للفلاسفة العرب ابن حيان-الكندي-الخوارزمي- ابن سينا- الغزالي، مصدر سابق، ص١٧٨-١٧٩

٨٩) الغزالي: ابو حامد، ميزان الاعتدال، دار المعارف، ط٢،ص٢٠٣-٢٠٥.