محاضرات

في الفلسفة الإسلامية

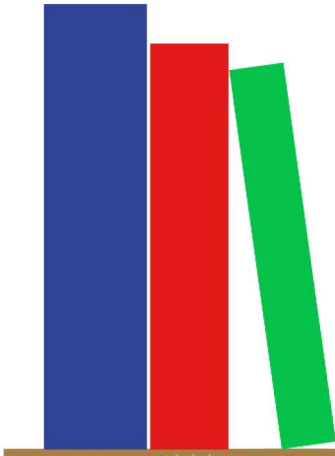
تأليف

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

نقله إلى العربية

عبد الجبار الرفاعي

دار الكتاب الإسلامي



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

محاضرات

في الفلسفة الإسلامية

محاضرات
في الفلسفة الإسلامية

تأليف

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

نقله إلى العربية

عبد الجبار الرفاعي

دار الكتاب الإسلامي

□ اسم الكتاب:	ـ محاضرات في الفلسفة الاسلامية ـ
□ المؤلف:	الأستاذ الشهيد مرتضىٰ المطهري
□ الناشر:	مؤسسة دار الكتاب الاسلامي
□ المترجم:	عبد الجبار الرفاعي
□ الطبعة:	الأولىٰ
□ تاريخ النشر:	١٤١٥هـ
□ طبع منه:	١٠٠٠نسخة
الليتوغراف :	تيزهوش

□ جميع الحقوق محفوظة للناشر □

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمة المترجم

عملت حركة الاستشراق علىٰ قراءة التراث الفلسفي الاسلامي قراءة إرجاعية، تحيل كل مفردة فيه إلىٰ أصول خارج دائرة الحضارة الاسلامية، وبالذات إلىٰ الفلسفة اليونانية، فمثلاً يصرح المستشرق ت. ج. دي بور، في كتابه «تاريخ الفلسفة في الاسلام» بان الفلسفة الاسلامية ظلت (علىٰ الدوام فلسفة انتخابية، عمادُها الاقتباس مما تُرجم من كتب الاغريق، ومجرىٰ تاريخها أدنىٰ أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً، ولم تتميَّز تميُّزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجِّلها لها... ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنىٰ الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا ان يردّوا أنفسهم عن التفلسف... ولنَدَع الآن رد كل فكرة من أفكارهم إلىٰ أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته..)[1].

وتصدر هذه الرؤية عن موقف عنصري، يقوم علىٰ اعتبار الجنس السامي، يمثل تركيباً أدنىٰ للطبيعة البشرية، ولذلك فهو غير جدير بالابتكار والابداع، في أي منحىٰ من مناحي التفكير، لا سيما التفكير الفلسفي، الذي يتطلب مستوىٰ متطور من العقل البشري.

لقد كرست العديد من الكتب المهتمة بتاريخ الفلسفة هذه الرؤية ولم يتحرر من هيمنتها عدة أجيال من المستشرقين، الذين ظهروا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ولعل المستشرق الفرنسي المعروف «رينان»، هو أول مَنْ عبر عن

---

(١) ت، ج، دي بور. تاريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م، ص ٥٠ ـ ٥١.

هذه الرؤية بصراحة في كتابه «تاريخ اللغات السامية ص٤ ـ ٥»، إذ يقول:

(أنا أول مَنْ عرف أن الجنس السامي، إذا قوبل بالجنس الهندي الأوربي، يعتبر حقاً تركيباً أدنىٰ للطبيعة الإنسانية...)[١].

وعلىٰ هذا الأساس قدّمَ رينان رأيه المشهور، باعتبار الفلسفة الاسلامية ليست إلّا اقتباساً وتقليداً بحتاً للفلسفة اليونانية، في كتابه «ابن رشد ومذهبه»، حين يقول:

(ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية، ومن عجائب القدر ان هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمىٰ درجاتها، لم يثمر أدنىٰ بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين، إلّا اقتباساً صرفاً جديباً، وتقليداً للفلسفة اليونانية)[٢].

ثم جاء بعد رينان آخرون ذهبوا مذهبه هذا، علىٰ تفاوت في مواقفهم بين غال ومعتدل، ومن أبرز هؤلاء المستشرق الفرنسي ليون جُوتييه، الذي ذهب إلىٰ (ان أقل المتوسمين أو الملاحظين، يستطيع من أول الأمر، أن يكشف اختلافات في النواحي المتعددة، بين الجنس السامي والجنس الآري، فالزائر الأوروبي لبلد من البلاد العربية يتبين بأدنىٰ نظر مفارقات عديدة، تقوىٰ وتشتد حتىٰ تصل إلىٰ التعارض الحاد، وتظهر بوضوح بمجرد المقارنة السريعة بين شؤون البيئة السامية التي وصل اليها، وشؤون البيئة الغربية التي يعيش فيها... وما قلناه عن عرب الجزائر ينطبق علىٰ سائر الشعوب من الجنس نفسه، انهم تقريباً سواء في أعماق نفوسهم، ويبدون مناقضين في جميع

---

(١) جوتييه، ليون. مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية. ترجمة: محمد يوسف موسىٰ. القاهرة: دار الكتب الأهلية، ١٩٤٥م، ص٧.

(٢) عبد الرازق، مصطفىٰ. تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. ص١١.

النواحي الجوهرية للجنس الآري، بل انهم وهـذا الجـنس يكـوِّنون تـقابلاً حـيّاً فـي التفكير)[١].

ثم يؤكد المستشرق جوتييه علىٰ تفوق العقلية الآرية علىٰ العقلية السامية، موضحاً ان (العقلية السامية تميل إلىٰ قرن الأشباه والأضداد، دون ربطها بما يجعل منها وحدة، بل تتركها منفصل بعضها عن بعض، ثم تنتقل من إحداها إلىٰ الآخـر ـدون واسـطة ـ بوثبة فجائية. أما العقلية الآرية فالأمر بالعكس، إذ أنها تنزع إلىٰ الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلىٰ آخر إلّا بدرجات لا تكاد تكون مُـحساً بـها بالقدر الممكن، إنها تسير علىٰ نظام الألوان المذاب بعضها فـي بـعض... واذاً فـلنسم بالمذهب المفرِّق العقلية السامية، العقلية العربية، التي تترك الضدين مفترقين لا صلة بينهما، ولنسم بالمذهب المجمِّع أو الموحِّد العقلية الآرية، التي تجمع بين الأضـداد بوسائط متدرجة متوالية، وتجمعها بذلك في كل واحد...)[٢].

لكي تتضح لنا محددات هذه الرؤية بجلاء، لابد من ربطها بمكوناتها المنهجية في داخل الفكر الأوروبي عموماً، وصورة الاسـلام والتـراث الاسـلامي فـي هـذا الفكـر خصوصاً، تلك الصورة التي تشكلت في سياق الصراع الحضاري التاريخي المستمر بين الاسلام والغرب، وما نتج عنه من رواسب دفينة تراكمت مع مرور الأيام، وظلت تؤسس للنزعة العدوانية أزاء التراث الاسلامي في الوعي الغربي.

وعلىٰ هذا الأساس لم تنفك المؤلفات التي أرخت للعلوم الاسلامية والفلسفة منها بالذات، من هيمنة هذه الرؤية، عندما أحالت علىٰ حكم مسبق، يقوم علىٰ عجز الانسان المسـلم عـن الابـتكار والابـداع، ولذلك عـملت عـلىٰ إرجـاع كـل مـعطيات العـقل

---

(١) جوتييه، ليون. مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية. ص ١٤ـ ١٦.

(٢) ن. م، ص ١٠٥ـ ١٠٦.

الاسلامي إلىٰ خارج موطن الحضارة الاسلامية، واختزال كافة عناصر الأصالة فيها، واجتزاء كل جديد جاء به المسلمون، واقتطاعه من الكل الذي ينتمي اليه، واقصائه إلىٰ منظومات فكرية أخرىٰ، تنتمي في النهاية إلىٰ أوروبا، وتقويم تجربة الابداع العظمىٰ في العلوم الاسلامية، باعتبارها لا تتجاوز دور الشرح والتعليق في أفضل الأحوال، وإلّا فان الوظيفة الوحيدة للعقل المسلم، انما هي باعتباره ساعي بريد، أو واسطة بين التراث اليوناني القديم وأوروبا في العصور الوسطىٰ.

وعلىٰ هذا اعتبرت الفلسفة الاسلامية، مجرد واسطة بين الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بل ان اهتمامات الاستشراق بالفلسفة الاسلامية وتاريخها، انما جاءت كمحاولة أخرىٰ لمواكبة حركة الفلسفة الأوروبية، ومتابعة أدوارها التاريخية، حين اغتربت عن أرضها فترة من الزمن، ثم عادت تواصل مشوارها في داخل الأرض التي أبدعتها، ولذا يعود اهتمام المستشرقين بالفلسفة الاسلامية، إلىٰ متابعة مسار تاريخ الفلسفة الأوروبية، واكتشاف أدائها وتأثيراتها في خارج أوروبا، كما يقول لنا المستشرق الفرنسي دي بور، في ان (الفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة، نشأت في بلاد اليونان... ولتاريخ الفلسفة في الاسلام شأن أيضاً، لأنه يرينا أول محاولة للتغذّي بثمرات الفكر اليوناني...)[1].

وهو ما جهر به مواطنه المستشرق رينان من قبل، حين ذهب إلىٰ انه (من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ علىٰ المعاني أن نطلق علىٰ فلسفة اليونان المنقولة إلىٰ العربية لفظ «فلسفة عربية» مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مباديء

---

(١) دي بور. تاريخ الفلسفة في الاسلام. ص ٥٠ ـ ٥١.

ولامقدمات، فكل ما في الأمر انها مكتوبة بلغة عربية...)[١].

لقد ظلت هذه العقدة مستحكمة في مؤلفات الاستشراق حول تاريخ الفلسفة الاسلامية حتىٰ مطلع القرن العشرين.

ويمكننا اكتشاف حضور واضح لرؤية الاستشراق بشأن الفلسفة الاسلامية، في أعمال الفلاسفة الأوروبيين أنفسهم، فقد جزم هيغل منذ حين في (ان الشرق لم يشهد الفلسفة، لأنه لم يعرف المفهوم)[٢].

ولم يشأ الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، أن يفلتوا من أسر هذه الرؤية، فيعترفوا ولو بشيء من التراث الفلسفي الواسع، الذي خلَّفه العقل المسلم، وقد احتضن هذه الرؤية أبرز الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين، مثلما فعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز، وصاحبه المحلل النفسي فليكس غتاري، في كتابهما: ما هي الفلسفة، الصادر في باريس عام ١٩٩١م[٣].

فقد استبعد دولوز وصاحبه التجربة الفلسفية عند المسلمين، وتجاهلا كل معطيات هذه التجربة، وكأنه لم يكن هناك في تاريخ الفلسفة أسماء لفلاسفة عظام، ولا أية انجازات متميزة لهم[٤].

ولم يزل فلاسفتنا يتعرضون لنفي واقصاء في المناهج الدراسية الغربية، كما يقول

---

(١) عبد الرازق، مصطفىٰ. تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. ص١١.

(٢) حرب، علي. نقد النص. بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣) صدر الكتاب بتعريب الدكتور جورج سعد، عن دار عويدات الدولية، بيروت ـ باريس: ١٩٩٣م.

(٤) حرب، علي. المصدر السابق: ص٢٥٥.

الأستاذ علي حرب: (نعم أنا أعرف ان فلاسفة العرب لا يدخلون في برامج التدريس في الغرب، لا في الثانويات ولا في الجامعات، على عكس ما هو عندنا خصوصاً في لبنان، حيث ندرس أعلام الفلسفة من افلاطون حتى سارتر...)[١].

ومن المؤسف ان يقع بعض الباحثين في ديارنا تحت تأثير هذه العقدة، فيعمد إلى تبني الرؤية الاستشراقية، ويستعير المعايير والأحكام التي فرضتها حركة الاستشراق، فيقرأ التراث الفلسفي الاسلامي، في سياق التراث الفلسفي اليوناني، ولا يتوخى الموضوعية والدقة في دراسة هذا التراث، وتصنيفه في سياق منظومة العلوم الاسلامية، كي يصل إلى اكتشاف ابداعات العقل المسلم، وما انجزته الحضارة الاسلامية من مكتسبات هائلة في كافة حقول المعرفة الانسانية.

ان التحرر من سلطة المعرفة الاستشراقية، والافلات من احكامها المسبقة الجاهزة، شرط أساس لأية محاولة علمية جادة، للتعرف على إسهامات الفلاسفة المسلمين في إثراء وتخصيب وابتكار، نظريات ومقولات وافكار فلسفية هامة، اغتنت بها مسيرة الفلسفة الانسانية.

لقد أكد بعض الباحثين في الفلسفة الاسلامية عندنا، على ان الفلسفة الاسلامية انتهت بوفاة ابن رشد، حيث اندثر بوفاته التفلسف، واقفلت الفلسفة أبوابها، فيما ذهب آخرون مذهباً آخر حين زعموا انها انتهت قبل ذلك، أي حينما ألف الغزالي كتابه «تهافت الفلاسفة»، الذي كان بمثابة رصاصة الرحمة، التي أُطلقت على الفلسفة في الاسلام، فأقبرتها إلى غير رجعة.

وربما لا نعثر على أحد ممن أرخ للفلسفة الاسلامية، قد تحرر من هيمنة هذه

---

(١) ن.م: ص٢٥٦.

الرؤىٰ إلّا نادراً، ومن المعلوم ان هذه الرؤىٰ تصدر عن تلك المعايير والأحكام، التي أشاعتها دراسات المستشرقين حول الفلسفة الاسلامية.

وهكذا يسدل الستار علىٰ قرون عديدة، من تاريخ أعظم تجربة للتفكير الفلسفي، خصوصاً في حقل الفلسفة الإلهية.

من هنا سنحاول إلقاء ضوء سريع علىٰ شيء من مكتسبات هذه التجربة الفلسفية، لنتعرف علىٰ الظلم الفادح، الذي نشأ عن تعميم المنهج الاستشراقي في دراسة الفلسفة الاسلامية.

* * *

بلغت المسائل التي ورثها الفلاسفه المسلمون من مدرسة أثينا والاسكندرية، حوالي (٢٠٠) مائتي مسألة في حدها الأعلىٰ، بينما يتشكل رصيد الفلسفة الاسلامية في أدوارها المتأخرة «الحكمة المتعالية»، من (٧٠٠) سبعمائة مسألة تقريباً[١]، وهذا التفاوت الذي يبلغ (٥٠٠) خمسمائة مسألة، ذو دلالة هامة في تقويم روح الابداع الفلسفي في الحضارة الاسلامية، لا سيما اذا لاحظنا ان التطوير والتوضيح امتد ليشمل حتىٰ المائتي مسألة الموروثة، فلم تبق هذه المسائل بالصورة التي وصلت عليها للمسلمين، وانما أُعيد انتاج بعضها في ضوء منظومة التفكير الفلسفي الاسلامي، بينما إتشح غيرها برداء آخر، وانحصر ما ظل علىٰ صورته القديمة منها في مسائل محدودة.

بيد ان التصور التسلطي في الثقافة الغربية، انتج فهماً خاصاً للفلسفة الاسلامية،

---

(١) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين. «صدر الدين بن ابراهيم شيرازي مجدد فلسفة اسلامي در قرن ١١ هجري»، في: ياد نامه ملا صدرا (بالفارسية). طهران: كلية علوم المعقول والمنقول، ١٣٨٠هـ، ص ٢١.

طمس فيه تمام ما تجلىٰ فيها من مظاهر ابتكار وابداع، وسعىٰ لسلخها من عناصرها الخاصة، ودمجها في نسق حضاري آخر، لا يمت للأرض التي نبتت وازدهرت فيها بصلة.

لكن مثل هذه المحاولات لا يمكن ان تطمس وتحجب تجربة عقلية ووجدانية مكثفة، تواصلت قرون عديدة، وتعاطت مشكلات معرفية ووجودية متنوعة، وقدمت مقولات ونظريات، مثلت وعياً فلسفياً عميقاً، تأسس علىٰ معطيات الوحي، وخلاصة التجربة الفلسفية الانسانية، بعد استيعابها وتمثلها، وتوليف مجموع عناصرها في نسق فلسفي خاص، يتوائم والرؤية الكونية التوحيدية.

وفيما يلي تعداد سريع لأبرز ما أبدعه العقل المسلم في الفلسفة والمنطق، من قضايا ونظريات لم تعرف من قبل، ففي الفلسفة مثلاً ظهرت هذه المسائل:

١ـ أصالة الوجود.

٢ـ وحدة الوجود.

٣ـ الوجود الذهني.

٤ـ امتناع إعادة المعدوم.

٥ـ مناط احتياج الشيء إلىٰ العلة.

٦ـ مسألة الجعل.

٧ـ اعتبارات الماهية.

٨ـ المعقولات الثانية الفلسفية.

٩ـ بعض أقسام التقدم.

١٠ـ أقسام الحدوث.

١١ـ بعض أقسام الوحدة والكثرة.

١٢ـ انواع الضرورة والامتناع والامكان.

١٣ـ الحركة الجوهرية.

١٤ـ تجرد النفوس الحيوانية.

١٥ـ التجرد البرزخي للنفس الانسانية، مضافاً إلىٰ التجرد العقلي.

١٦ـ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

١٧ـ الفاعلية بالتسخير.

١٨ـ وحدة النفس والبدن.

١٩ـ نحو تركب المادة والصورة، هل هو انضمامي أم اتحادي؟

٢٠ـ الوحدة في كثرة قوىٰ النفس.

٢١ـ ارتباط المعلول بالعلة يعود للاضافة الإشراقية، وان المعلولية تعود إلىٰ التجلي والتشأن.

٢٢ـ المعاد الجسماني البرزخي.

٢٣ـ كون الزمان بعداً رابعاً.

٢٤ـ قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء.

٢٥ـ العلم البسيط الاجمالي للباري في عين الكشف التفصيلي.

٢٦ـ إثبات إتحاد العاقل والمعقول.

٢٧ـ التحقيق في العلاقة بين المتغير والثابت، والحادث والقديم.

٢٨ـ برهان الصديقين علىٰ اثبات الواجب، وتوحيده.

٢٩ـ تجرد قوة الخيال.

٣٠ـ تحقيق في حقيقة الإبصار، وسائر الادراكات الحسية.

اما في المنطق، فهذه نماذج للمسائل التي ظهرت علىٰ يد المسلمين:

١ـ تقسيم العلم إلىٰ: تصور، وتصديق.

٢ـ اعتبارات القضايا.

٣ـ تقسيم القضية إلىٰ: خارجية، وذهنية، وحقيقية.

٤ـ تكثير الموجهات، بعد البحث والتعمق في القضية المطلقة الأرسطية.

٥ـ تقسيم القياس إلىٰ: اقتراني، واستثنائي.

٦ـ بيان نوع آخر من عكس النقيض.

٧ـ تفكيك القضية معدولة الطرف عن القضية السالبة الطرف[١].

هذه بعض أبرز المسائل التي تجلىٰ عنها إبداع العقل المسلم في الفلسفة والمنطق، لا يسعنا تفصيل البحث في كل واحدة منها، لكن أوردناها هنا كي ندلل علىٰ تهافت ما تكرسه الدراسات الحديثة في الفلسفة الاسلامية، حين تذهب إلىٰ نفي عناصر الأصالة والابتكار في هذه الفلسفة، وتصر علىٰ استنساخ الرؤية الاستشراقية، وتهتم بالترويج لها، وتتجاهل الأداء الفعال للعقل الفلسفي الاسلامي، وبالأخص في الفلسفة الإلهية.

تجدر الاشارة إلىٰ ان الابداع، لا يعني جدة الأفكار فحسب، وانما يعني أيضاً التمكن من امتصاص وهضم معطيات التجربة البشرية، واستيعابها وتمثلها، وإعادة انتاجها وتوليفها في نسق آخر، أي ان كل مفردة متلقاة من الخارج تنتظم في اطار هذا الكل الجديد، فتكتسب روحاً جديدة، وتؤدي وظيفة أخرىٰ، ربما لا تتماثل مع ما كانت عليه في نسقها الأصلي.

من هنا يتبين ان الفيلسوف المبدع، لايبدأ من الصفر، ولا ينفي كل مكتسبات

---

(١) مطهري، الشهيد الشيخ مرتضىٰ. مقالات فلسفي. طهران: انتشارات حكمت، ١٣٦٩ش، ج٣: ص٢٩ـ ٣٠، ٤٣ـ ٤٤، ٨٠ ـ ٨٢(بالفارسية).

الفلسفة السابقة عليه، وانما لابد له من التأثر والاستفادة من سلفه، فالتأثر لا يعني الاتباع، والاستفادة من العناصر الايجابية الحية في التراث الانساني لا تعني التقليد.

الفيلسوف المبدع يعيد صياغة وتشكيل كل تلك القضايا الحية التي وصلته من الماضي، في منظومة جديدة متكاملة، تأخذ فيهاكل واحدة من تلك القضايا المتلقاة من سلفه، أو القضايا التي ابتكرها هو، سياقها المنطقي في اطار هذا الكل الجديد، وآنئذ يأتلف منها ومن سواها في هذا الكل، نظام للأفكار ومنهج للتفكير لا يتطابق مع ما سواه، ويحقق قفزة تؤدي إلىٰ اهتزاز الكيان الفلسفي السابق بأسره.

دور العلامة المطهري في تجلية ابداعات الحكماء المسلمين

كان الشهيد المطهري أحد أبرز أساتذة الفلسفة الاسلامية، ومدرسة الحكمة المتعالية بالذات في الحوزة العلمية في قم، وكلية الالهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران، ولذلك وقعت مصنفاته في الفلسفة وحدها، في أكثر من «٢٥» مجلداً، طبع الكثير منها، فيما لا يزال البعض الآخر ينتظر دوره في الطبع، مضافاً إلىٰ انه أسهم في الإشراف علىٰ «٢٢» اطروحة دكتوراه، و«٢٠» اطروحة ماجستير، مقدمة في قسم الفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران، في الفترة الواقعة ما بين عامي ١٩٦٥ـ ١٩٧٩م[1].

وقد اتسمت أعماله الفلسفية بالدقة، والعمق، والموسوعية، مع الوضوح، والاستيعاب، والتفصيل، والمقارنة، حتىٰ أضحت أعقد النظريات والمقولات والمفاهيم الفلسفية واضحة، ميسرة، سلسلة، في بيانه، إذ تميز بقدرة فائقة علىٰ التمثيل، وتصوير الأفكار العقلية المجردة بأمثلة محسوسة، تيسر فهمها وادراكها حتىٰ لمن لم يُلِم بألف باء الفلسفة، فأضحت الكثير من المسائل المعقدة والمبهمة

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار. «الاتجاه الفلسفي لدىٰ العلامة المطهري». التوحيد ع٦٦ (١ـ٢ / ١٤١٤هـ) ص: ٩٠ـ٩١.

في تراثنا الفلسفي، في متناول قطاع واسع من طلاب الفلسفة وهواتها، بعد ان ظلت لزمن طويل حكراً علىٰ طائفة محدودة من الفلاسفة وأساتذة الفلسفة.

لقد استطاع الشهيد المطهري ان يعمم الثقافة الفلسفية بين الدارسين وطلاب العلوم الاسلامية خاصة، وعموم المهتمين بدراسة التراث، كما أسهم في إشاعة التفكير العقلي، وتأكيد النزعة المنطقية العقلية في البحث، وترسيخ منهج التفكير المستقيم، من خلال جهوده الجبارة، التي تواصلت لسنوات عديدة، في تدريس الفلسفة الاسلامية، واعادة تدوين علوم المعقول عند المسلمين، وشرحها وتفسيرها بنحو جلي.

وبهذا تنزلت الفلسفة علىٰ يديه من عليائها، وصارت سهلة المنال علىٰ طلابها، وأصبحت جهازاً معرفياً في متناول كل الدارسين والمثقفين، فتحطم بذلك برج الفلسفة الذي لم يكن ليبلغه أحد من غير أهلها، فيما سلف.

وليس من المبالغة القول، بأن ممن يتوفر لديه الحد الأدنىٰ من مقدمات العلوم الاسلامية «كالمنطق» مثلاً، فانه سيتمكن من فهم واستيعاب الدراسات الفلسفية للمطهري، من دون عناء يذكر.

لقد تميز الدرس الفلسفي لدىٰ الشهيد المطهري، بالاهتمام في تاريخ المسائل الفلسفية، والحفر والتنقيب الواسع في المراحل المختلفة للتراث الفلسفي، لأجل اكتشاف جذورها التاريخية، ولحظات ولادتها، وتحديد الظروف والملابسات الفكرية التي اكتنفت نشأتها، والتعرف علىٰ مستوىٰ الحياة العقلية عند تأسيسها.

ولذا استطاع أن يبرهن علىٰ نفي بعض الآراء الشائعة حول تاريخ نظريات فلسفية هامة، كان للحكماء المسلمين دوراً تأسيسياً في تأصيلها، ويحدد بدقة لحظة ولادتها، وأول فيلسوف إبتكرها.

من هنا أعاب علىٰ بعض الفلاسفة وأساتذة الفلسفة الاسلاميين، كالمرحوم ملا هادي السبزواري في «شرح المنظومة»، إسقاطهم للإشكاليات الفلسفية للعصر الذي عاشوا فيه على الفلسفة القديمة، مثلما نسبوا القول «بأصالة الوجود»، و«وحدة الوجود»، وغيرهما من إبداعات الحكماء المسلمين، إلىٰ عصور سابقة، من دون ان يتبينوا اشكالياتها الحقيقية، التي تحيل اليها لغتها وكلماتها الخاصة، وانما حاولوا ان يفهموها ويحددوا معانيها، في نسق لغتهم الخاصة بتمام دلالاتها وايماءاتها، وفي اطار الحياة العقلية السائدة في عصرهم، وما تزخر به من مفهومات وأفكار جديدة.

وبذلك انتهىٰ بحثه إلىٰ فرز وتصنيف دقيقين لإنجازات العقل المسلم في الفلسفة والعرفان، وبرهن علىٰ ابداع هذا العقل لطائفة كبيرة من النظريات والمسائل الفلسفية، التي احتلت موقعاً أساسياً في دراسات المعقول في القرون الأربعة الأخيرة في الحوزة العلمية[1].

وسنلتقي في هذا الكتاب «محاضرات في الفلسفة الاسلامية»، بدراسات قيّمة تنصب علىٰ بيان دور الحكماء والعرفاء المسلمين في الابداع الفلسفي، وسيتضح لنا حجم الاتباع والتقليد في الفلسفة الاسلامية للفلسفة اليونانية ووليدتها الفلسفة الاسكندرانية.

لقد أماط الشهيد المطهري اللثام، وكشف عن الحقيقة، ونقض الكثير من الاشتباهات والأخطاء الشائعة في نسب المسائل الفلسفية، في المؤلفات الفلسفية المعروفة ولذا يعد كتابه هذا من الأعمال الأساسية، التي تبلور فيها منهج جديد مبتكر في دراسة الفلسفة الاسلامية، وتقصي حدود الابداع والاتباع فيها.

---

(١) ن. م، ص: ٩١ـ ٩٥.

يتألف هذا الكتاب من مجموعة دراسات ومحاضرات، كان الشهيد المطهري قد كتبها، أو ألقاها في حياته على تلامذة الفلسفة في كلية الإلهيات في جامعة طهران، وقد نشرت باللغة الفارسية قبل سنوات في طهران، تحت عنوان «مقالات فلسفي» في ثلاثة أجزاء، بيد ان بعض المترجمين عمد إلى تعريب جُل هذه الدراسات والمحاضرات، فيما استثنى ما يرتبط منها بمباحث فلسفية بحته، أو ما يرتبط بتاريخ الفلسفة، فوجدنا ان تلك المباحث التي أعرض عنها المترجم من أهم ما جاء في هذا الكتاب، ولذا آثرنا نقلها إلى العربية، كي يتعرف المهتمون بالدراسات الفلسفية من الناطقين بالعربية، على صورة الابداع في فلسفتنا، ويتنبه أساتذة وطلاب الفلسفة في بلادنا إلى خطأ ما أشاعه المستشرقون وردده إتباعهم، من أن الفلسفة الاسلامية ختمت بابن رشد.

ان هذه الدراسات يقدمها خبير قضى عمره الشريف في دراسة وتدريس الفلسفة الاسلامية، وأُتيح له ان يحضى برعاية خاصة من أبرز فيلسوف اسلامي معاصر، وهو أستاذه العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ولذلك تكتسب أعماله أهمية خاصة، لانها تعبر عن نظرات ورؤى نقدية تحليلية دقيقة، تمخصت عن معايشة متواصلة للتراث الفلسفي الاسلامي، ناهزت الخمسة عقود.

لما كانت هذه البحوث أغلبها محاضرات مضبوطة على أشرطة التسجيل، وقد نشرت بعد نقلها من الأشرطة مباشرة من دون إعادة تحرير، لذلك طغى عليها الاسلوب المدرسي، حيث تكرر بحث بعض المسائل فيها، لأن طابع الدرس يقتضي التوضيح، والتلخيص، والتكرار.

وفيما ظهر تفصيل واستطراد في بعض المباحث، جاءت مباحث اخرى بنحو موجز، أي بمثابة مستخلص مكثف لتلك المباحث أو غيرها.

وقد حاولنا ان نحافظ علىٰ النص كما هو، من دون تصرف بعبارات المؤلف، وترتيبه للأفكار، ولم نعمد إلىٰ استعمال ألفاظ أخرىٰ، عندما تكون دلالة الألفاظ والمصطلحات الفلسفية هي نفسها بالفارسية والعربية، وتوخينا الدقة في تعريب تمام الجمل والألفاظ، ولم نهمل شيئاً منها أو نتصرف بها، كي تجيء الترجمة معبرة بنحو تام عن مفهومات المؤلف وأسلوبه وبيانه الخاص، وتكون مطابقة للنص الفارسي.

عبد الجبار الرفاعي القحطاني

١٢ ربيع الأول ١٤١٥هـ

فائدة المنطق والفلسفة

لما كان المقرر الدراسي لهذا العام يبدأ من منتصف السنة[1]، ولما لم يبق حتىٰ نهاية هذا العام أكثر من خمس حصص دراسية، لذا فنحن مضطرون لأن نبحث في هذه الحصة بعض المطالب، التي ستكون بمثابة الأصول والمقدمات لدروسنا في الأعوام الآتية.

وهذه الأصول مضافاً إلىٰ كونها مقدمات للدروس القادمة، تشتمل أيضاً علىٰ فوائد جمة.

ينبغي أن نحدد الهدف الكلي من بحثنا، قبل الدخول في صُلب الموضوع، لأنه لو لم يكن هناك هدف مُحدد للتعليم والتعلم، وعندما يغفل المعلم أو الطالب عن الهدف، فلن تتحقق أية نتيجة حينئذ.

إن الهدف الكلي لهذه المباحث، هو تنمية ايماننا بما وراء الطبيعة، بالطرق المنطقية والفلسفية، ودحض الاتجاهات المادية، التي تزعم انها تعتمد الأساليب والتفسيرات العلمية.

من هنا سيكون المحور الأساسي لحديثنا هو المنطق والفلسفة، لأجل أن تعتمد العقيدة التي نتبناها علىٰ ركائز فلسفية متينة، ستتضح معالمها ومميزاتها بالتدريج، كما نسعى لدعم عقيدتنا بالمعطيات والأدلة العلمية.

ومما تجدر الإشارة اليه، انني سأكون ممتنّاً لأي واحد من الطلاب الأعزاء، يثير سؤالاً أو ملاحظة، حتىٰ لو كان خارج الصف، أو علىٰ ورقة.

نحن أَتباع دين من أصوله الأساسية التعقل، والتفكير، وإتّباع العقل والحكمة، كما

---

(١) ألقىٰ الشهيد المطهري هذا البحث، كدرس افتتاحي لمقرر الفلسفة، علىٰ طلاب مرحلة الليسانس، في كلية الالٰهيات بجامعة طهران، للعام الدراسي ١٣٤٣ / ١٣٤٤ش.

نصَّ علىٰ ذلك القرآن الكريم بشكل صريح، بقوله:

﴿أدعُ إلىٰ سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحَسَنَة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[1].

ولا نجد في أي دين ومذهب آخر ما نجده في الاسلام من التأكيد والحث الصريح لأتباعه، وأمرهم بورود مسائل ما وراء الطبيعة، من خلال الحكمة، أي عن طريق العقل والعلم.

هذا مضافاً إلى أن القرآن الكريم يعتبر أحد نتائج وآثار بعثة النبي، هو تعليم الحكمة.

ينبغي تخصيص دروس خاصة لبحث ودراسة الحكمة، وما يرتبط بذلك من مباحث في القرآن الكريم.

لقد استشهدت بالقرآن الكريم هنا، لكي أدلل علىٰ أن وظيفتنا الدينية تقتضي التسلح بالحكمة، أي بسلاح المنطق والعقل في مسائل ما وراء الطبيعة.

---

(١) سورة النحل، الآية ١٢٥.

لماذا ندرس المنطق والفلسفة؟

يتفرع هذا السؤال إلى سؤالين، هما:

أولاً: ما هي الضرورة لدراسة المنطق؟

ثانياً: ما هي الضرورة لدراسة الفلسفة؟

الجواب على السؤال الأول:

المنطق من الفنون التي أدركت البشرية أهميتها منذ عصور قديمة، وفي القرون الحديثة ازداد الاهتمام فيه عما سبق، سنوضح ذلك لاحقاً بضمن درس تحت عنوان: «نظرة في تاريخ المنطق والفلسفة».

أما فائدة وأهمية المنطق في حياة الانسان، فيمكن التعرف عليها من جهتين:

الجهة الأولى:

ان المنطق هو فن التفكير الصحيح، ولذا فهو يُمكِّن الانسان من بلوغ النتائج الصحيحة في عملية التفكير، فأي شخص اذا كانت لديه معلومات وأفكار حول موضوع ما، اذا كان عارفاً بقواعد المنطق، يستطيع أن ينتهي إلى نتائج أصح وأدق بالنسبة إلى ذلك الموضوع، بالقياس إلى مَنْ لا يعرف تلك القواعد.

حينما يفكر الانسان في المسائل العلمية والفلسفية والاجتماعية، فما الذي تعنيه عملية التفكير؟

إنَّ التفكير حول موضوع ما، يعني ان الانسان يخلق فكرة جديدة، يستنتجها من مجموع المعلومات والأفكار التي لديه، بشأن ذلك الموضوع.

وعلىٰ هذا الأساس، نلاحظ ان الانسان أحياناً يحصل من معلوماته علىٰ نتيجة صحيحة ومطابقة للواقع، فيما تكون النتيجه في أحيان أخرىٰ خطأً، وتعلُّم المنطق يهب الانسان القدرة علىٰ الاستنتاج الصحيح من معلوماته.

وعندما يريد الانسان التفكير بمسألة علمية، أو فلسفية، أو اجتماعية، ويريد الحكم عليها، فانه يحاول ان يستحضر كلَّ ما لديه من معلومات حولها، ثم يسعىٰ للحصول علىٰ فكرة جديدة، واكتشاف نتيجة جديدة، بالتركيب، والتفصيل، والتأليف، والتحليل.

إنَّ التفكير عبارة عن انواع التصرفات، والتفسيرات، والتحليلات، التي تجري للحصول علىٰ نتيجة، وهذا العمل يمكن ان يتحقق بنحوين:

الأول: تكون فيه النتيجة صحيحة ومطابقة للواقع.

والثاني: تكون فيه النتيجة خاطئة.

ولذلك فان تعلم قواعد المنطق، يمكِّن الانسان من الحصول علىٰ نتائج صحيحة في تفكيره.

الجهة الثانية:

ان الفائدة الأخرى للمنطق، تتمثل في وقاية الانسان من التحليلات والأفكار الخاطئة، التي أنجزها الآخرون عن قصد أو دون قصد، وحولوها بهيئة استدلالات فلسفية وعلمية.

وهذه أحدى أكبر الفوائد المعنوية للانسان، وهي ان لم تكن أهم من الأولى، فانها لا تقل عنها أهمية.

ان المجتمع الذي يعيش فيه الانسان، محل طبيعي لعرض مختلف الأمتعة المادية والمعنوية، الأمتعة المادية التي تعرض علينا هي ما نراه بأعيننا في الأسواق

والشوارع، أما الأمتعة المعنوية، فهي الأفكار التي تعرض علينا.

وكما اننا يمكن أن نعثر علىٰ أنواع مختلفة في الأمتعة المادية، منها السالم، والمغشوش، والمعيب، ولكن لا يمكن ان يميّز الانسان بين ما هو صحيح وغيره، إلّا إذا كان خبيراً، كذلك الأمر في الأمتعة المعنوية، فانه يمكن العثور علىٰ أنواع مختلفة منها، فما أكثر الأفكار العلمية، والفلسفية التي تعرض وتطرح علينا، بينما ليست هي إلّا أخطاءً وضلالاً.

في الدروس الآتية سنبحث مسائل حساسة في الحكمة الالهية، لابدلنا عندها من بحث نظريات الفلسفة المادية ونقدها، كي نثبت انها نظريات بعيدة عن الأسس العقلية والعلمية، وانها ليست إلاّ أخطاء وضلال.

بناء على ذلك إذا لم نكن عارفين بالأصول المنطقية، فلن نتمكن من الاستفادة منها، وتمييز الخطأ من الصواب.

إذاً احدىٰ فوائد المنطق، هي تبيينه لما هو خطأ، أي كشفه عن الأخطاء المستخدمة عمداً أو سهواً في عملية الاستدلال.

وبتعبير آخر يمكن القول ان فائدة المنطق ذات بُعدين:

البُعد الايجابي «المثبت».

والبُعد السلبي «المنفي».

أما البُعد الأول فيتمثل في هدايته للفرد في تفكيره الشخصي، بينما يتمثل البُعد الثاني في وقاية الانسان من المغالطات والأخطاء، والأنخداع بالتضليلات الشبيهة بالبراهين والأدلة العقليه.

ولا تنحصر فائدة المنطق في فرع واحد من العلوم، كذلك هو ضروري في العلاقات الاجتماعية، بيد أن الفلسفه تحتاج إلى المنطق أكثر من أي فن آخر، فان

الفلسفة لما كانت معرفة نظرية مائة بالمائة، وتتضمن استدلالات مُعقّدة ملتوية، لذا كانت حاجتها إلى المنطق أكثر من سواها.

لذلك يمكن البحث في أي علم وفن آخر، والاستفادة منه بنحو ما، قبل دراسة المنطق، بخلاف الفلسفة، فان المنطق يعتبر شرطاً لازماً في تعلمها.

وعلى هذا الأساس اعتبرنا المنطق جزءاً من بحثنا، مع ان هدفنا الأساسي في هذه الدروس هو تعليم الحكمة الالهية.

لماذا ندرس الفلسفة

الفلسفة هي علم معرفة الوجود، ومعرفة أحواله ومبدأه ومنتهاه، ودراستها ضرورية للانسان من جهتين:

الأولى فكرية.

والثانية عملية.

أما الأولى: فان الانسان يرىٰ نفسه جزءاً من عالم لا يعلم مبدأه، ومنتهاه، وحقيقته، وكُنهه، وغاية أُمنية الانسان ان يكتشف سر هذه الحقيقة، بالقدر الذي يتيسر له.

ولذلك لا يمكن أن يوجد انسان في هذه الدنيا، لا يحاول ان يفسر العالم والوجود في نفسه، حتىٰ لو التقينا بعجوز أُمية، فانها لابد أن تكون قد فكرت بهذا الأمر، ثم أقنعت نفسها بتبريرات وتفسيرات عاميّة، وهذا ما نراه لدىٰ كافة طبقات البشرية واصنافها، لكنهم «حينما لا يجدون الحقيقة، يلجأون إلىٰ الأسطورة».

لقد ثبت في علم النفس وعلم الاجتماع، ان كل شيء ضروري بالنسبة لوجود الفرد أو المجتمع، فانه ما لم يتحقق بالطريقة الصحيحة، فسيتحقق بطريق الخطأ.

ولما كان تفكير الانسان حول الوجود، أي ما يسمىٰ بالفلسفة، هو أحد ضروريات الحياه البشرية، فانه ما لم يتحقق بنحو معقول ومنطقي، فان أفكار الشباب ستدخل هذه المسائل من قنوات خاطئة، بغفلة من أولياء الأمور، وهكذا حصلت الانحرافات، ووجدت الأفكار الضالة طريقها إلىٰ عقول أفضل شبابنا.

واما الثانية: وهي ضرورة الفلسفة عملياً، فلأن طريقة تفكير وعقيدة الانسان حول العالم، والوجود، واللّه، والمادة، والروح، تؤثر تأثيراً مباشراً علىٰ سلوكه في الحياة، فطريقة عمل أي فرد في الحياة، ترتبط ارتباطاً تاماً بكيفية ونوع «نظرته عن الكون». وبعبارة أخرىٰ ان أعمال الانسان ترتبط بنوع أخلاقه، وملكاته النفسية، ونوع أخلاقه، وروحياته، وملكانه النفسية، ترتبط بدورها بطريقة تفكيره حول العالم والوجود، وطريقة تفكير الانسان حول العالم والوجود، يمكن ان تخلق منه إنساناً نشطاً، وحيوياً، وفعالاً، ويمكن ان تجعله جافاً، جامداً، بارداً، أي يمكن أن تجعله جاداً فعالاً، ويمكن أن تجعله كسولاً لا أُبالياً، يمكن أن تكون بحيث تصيِّره متفائلاً يملك حسن الظن بالعالم والعالمين، رحيماً، عطوفاً، ويمكن أن تصيِّره علىٰ العكس متشائماً، سيء الظن، قاسي القلب،... وهكذا.

وسنورد لكم أمثلة حول تاثير «النظرة الكونية الإلٰهية»، و«النظرة الكونية المادية»، علىٰ الأخلاق، والسلوك، بالاستناد إلىٰ شواهد تاريخية من سيرة النبي الأكرم (ص)، والامام علي (ع)، وعدة أمثلة تاريخية أخرى، من الماديين المعاصرين، وبالذات الشيوعيين.

نظرة إجمالية
في تاريخ الفلسفة في الاسلام

إثنا عشر قرنا تمر علىٰ دخول الفلسفة للعالم الاسلامي، وفي الحقيقة فان لدىٰ المسلمين لمدة اثني عشر قرناً نوعاً من الحياة العلمية، التي يمكن ان تُعبر عنها بالحياة الفلسفية.

بينما تقارن الحياة العقلية للمسلمين ظهور الاسلام، وتشكيل المجتمع الاسلامي، فالقرآن الكريم يعتمد اعتماداً كبيراً على الحياة العقلية، حيث استعمل بعض الاستدلالات القياسية والمنطقية.

كما ان في الكلمات المأثورة عن رسول اللّه(ص)، وبالخصوص في الآثار المروية عن أمير المؤمنين(ع)، أبحاث عقلية دقيقة وعميقة بكثرة، ينبغي أن تُبحَث بشكل مستقل.

لقد مارس المتكلمون المسلمون البحوث العقلية والاستدلالية، قبل أن تُترجَم الكتب الفلسفية، وعلىٰ هذا فالحياة العقلية للمسلمين ذات تاريخ طويل، حيث يمر عليها اليوم أربعة عشر قرناً.

أما الحياة العقلية التي ظهرت بعد قرنين من بزوغ الاسلام، فهي تمثل نوعاً خاصاً من الحياة العقلية، وهي ما نعبر عنه بالحياة الفلسفية، وقد بدأت هذه الحياة بترجمة الآثار اليونانية والاسكندرانية، وان كان عهد الترجمة لم يدم طويلاً، حيث تعود الترجمات للقرن الثاني والثالث والرابع الهجري، وكانت قمة الترجمة وأوجها في القرن الثالث، وفي هذا القرن بدأ المسلمون عهد التأليف، والتصنيف، والتحقيق.

ويُعد يعقوب بن اسحاق الكندي المتوفىٰ سنة ٢٦٠هـ[1]، أول فيلسوف اسلامي،

---

(١) الفهرست. تحقيق: رضا تجدد. طهران، ص ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٨٣، ٣٨٥.

ترك آثاراً وتآليفاً كثيرة، طبقاً لما ذكره ابن النديم في «الفهرست».

ما ينبغي بحثه والتحقق منه، هو التعرّف علىٰ انجازات المسلمين في هذه القرون الاثني عشر، فهل كان عمل المسلمين مجرد ترديد لأقوال السابقين؟

وهل ان دورهم في تاريخ الفلسفة، لا يتجاوز كونهم واسطة لنقل الفلسفة من اليونان القديمة إلىٰ أوروبا الحديثة، وليس لهم أي دور آخر سوىٰ ذلك؟

وهل ان الفلسفة الاسلامية ـ كما هو معروف ـ ختمت بابن سينا، والغزالي، وابن رشد، ثم لا نلتقي بمسألة جديرة بالاهتمام بعد هؤلاء؟

هل توجد مسائل في الفلسفة الاسلامية، تستحق المقارنة مع غيرها في الفلسفة الأوروبية الحديثة؟

هذه مجموعة أسئلة، لابد من الإجابة عليها، ومن البديهي ان الجواب الصحيح والدقيق عليها ليس بهذه السهولة، وانما يحتاج إلىٰ وقت وفرصة واستعداد كافي.

ومما يسعدنا ان كلية الالهيات والمعارف الاسلامية تنبهت لهذه المسألة فأضافت لمناهجها مقرراً جديداً، في قسم الفلسفة الاسلامية، بعنوان «تاريخ الفلسفة في الاسلام» لسنتين، وانّا نأمل ان تكون قادرة علىٰ الوفاء بهذه المهمة.

ان تاريخ الفلسفة في الاسلام، هو جزء من تاريخ العلوم في الاسلام، سواء العلوم التي أبدعها المسلمون، وهي: الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث، والدراية، والرجال، والصرف، والنحو، والمعاني والبيان والبديع، أو العلوم التي تُرجِمت من خارج عالم الاسلام، ثم أضحت جزءاً من علوم المسلمين، وهي: الطب، والنجوم، والحساب، والهندسة، والمنطق، والفلسفة.

يتفق المحققون والمؤلفون في تاريخ العلوم، علىٰ ان كل هذه العلوم، تطورت وتكاملت في العالم الاسلامي، وان للمسلمين دوراً عظيماً في تقدم الثقافة البشرية، وتكامل العلوم.

لقد أكد دليس اوليري، في حديثه عن العلوم اليونانية التي وصلت إلىٰ المسلمين، علىٰ ان «ما وصل من اليونان إلىٰ العرب (المسلمين)، لم ينتقل إلىٰ الآخرين كما كان في البداية وبدون أي تغيير، وانما لابد من القول، بأن العلوم اليونانية، كانت قد اتخذت لنفسها حياةً، ونشوءاً، ونمواً خاصاً، في المحيط العربي (الاسلامي)، فلقد استوعب هؤلاء أعمال الهنود واليونانيين في النجوم، والرياضيات، ثم نظموها ورتبوها ترتيباً جيداً، ولهذا تقدَّم هذان الفرعان من العلوم تقدُّماً ملحوظاً، علىٰ أيدي الناطقين بالعربية.

ويمكن القول، بأن علم الجبر، والمثلثات المستوية والكروية، كانت من العلوم التي أوجدها العلماء العرب (المسلمون) ووسعوها، فلقد أفلح هؤلاء في الارصاد الفلكية، واعداد كتب الزيجات[1]، بمهارة كاملة، ولم يكتفوا بتوسعة ما أخذوه عن اليونان، بل دققوا في الزيجات والأرصاد القديمة، وقاموا باصلاحها».[2]

ان دراسة تطورات وتحولات العلوم الاسلاميه، اذا أُريد لها ان تؤدىٰ بصورة صحيحة، فيجب ان يقوم بها المسلمون أنفسهم، أي الأفراد الذين تنفسوا في فضاء الثقافة الاسلامية، وبلغوا رشدهم العلمي في هذا الجو، وتعرفوا علىٰ هذه العلوم عن قرب بنحو مباشر.

بينما لا يستطيع المستشرق الذي استنشق هواءً آخر، وبلغ رشده العلمي في جو غير هذا الجو، ان يؤدي هذه المهمة بشكل مناسب، ومن البديهي ان هذا العمل

---

(١) الزيج: لفظ يُطلق علىٰ الجداول الفلكية القديمة، أصله فارسي، أشهر الأزياج العربية: الزيج الصابي للبتاني، والزيج الكبير الحاكمي لابن يونس، والزيج الشاهي للطوسي، وزيج الخوارزمي.(المترجم).

(٢) انتقال علوم يوناني به عالم اسلامي. ص ٦.

ليس عمل شخص واحد أو عشرة أشخاص، كما انه ليس عمل عام واحد أو عشرة أعوام.

ما نودُّ ان نلقي نظرة اجمالية عليه في هذه المقالة، هو تاريخ الفلسفة في الاسلام، ونعني بالفلسفة، الفلسفه بالمعنىٰ الأخص، أي الفلسفة الأولى، أو علم ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقيا».

وبالنظر للتمازج الكبير بين المنطق والفلسفة الأولىٰ، فقد يجر بحثنا إلىٰ المنطق أيضاً، كما هو الحال في مباحث النفس، التي تدخل في الفلسفه الأولىٰ لسبب خاص.

وعلى هذا، فان البحث في تاريخ الفلسفة في الاسلام، يشتمل علىٰ أربعة أقسام، وهي:

١ـ الأمور العامة.

٢ـ الالهيات بالمعنىٰ الأخص.

٣ـ مباحث النفس.

٤ـ المنطق.

لقد حازت الفلسفة قصب السبق من حيث غموض مسارها التاريخي، بين كل العلوم والمعارف الاسلامية، ويعود السبب في ذلك إلىٰ إبهام وتعقيد المسائل الفلسفية.

ومما يؤدي إلىٰ صعوبة التحقيق أكثر، هو أن الفلاسفة المسلمين، في بعض الأحيان ولأسباب خاصة، سببوا الابهام والغموض والشبهة فيها، كما أطلقوا أقوالاً وكلمات غامضة.

وبرأينا فان الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الاشراق، كان قد

أبدىٰ أكثر من أي فيلسوف آخر، آراءً مبهمة، من حيث الجذور التاريخية للمسائل.

كما ان المرحوم الحاج ملا هادي السبزواري، حكيم وعارف القرن الثالث عشرالهجري، له هو الآخر دور كبير وفعال، في إبهام الأفكار، من حيث جذورها التاريخية، بيد ان السبب الذي جعل آراء السبزواري ليست ذات قيمة تاريخية، يغاير السبب الذي يصدق علىٰ شيخ الاشراق.

ان عدم توفر المصادر، والاعتماد علىٰ ما نقله الآخرون، وبالأخص حرص هذا الرجل العظيم علىٰ تأويل وتفسير كلمات السابقين، علىٰ محمل مقبول، هو السبب الأصلي لهذا الأمر.

ففي أقوال المرحوم السبزواري كثيراً ما نلتقي، قوله بصورة قاطعة، كلاماً كهذا:

«في المسألة الفلانية هكذا قال الاشراقيون، وهكذا قال المشاؤون».

وبذلك لا يتردد الطالب، الذي أُلقي اليه ان الاشراقيين أتباع افلاطون، والمشائين أتباع أرسطو، في ان هذه المسألة كانت مطروحة، منذ عصر أرسطو وافلاطون، واستمرت حتىٰ عصرنا الحاضر، لكنه عندما يراجع كتب القُدامىٰ، سوف لن يجد حتىٰ إسم لهذه المسألة في كتبهم.

في بعض الأحيان يسأل الطلاب مثلاً:

أين توجد مسألة أصالة الوجود، وأصالة الماهية، في كتاب «الشفاء»، أو «النجاة»، أو «الإشارات»، من كتب ابن سينا؟

فاذا لم يجدوا لكلمة أصالة الوجود وأصالة الماهية وجود في مؤلفات ابن سينا، الذي يعتبر شيخ المشائين الاسلاميين، فانهم يندهشون، إذ كيف يقال:

ان المشائين يقولون بأصالة الوجود، والاشراقيين يقولون بأصالة الماهية؟!.

آنئذ سيعلمون بأنه لا افلاطون ولا أرسطو، لديهم خبر بالكثير من المسائل

المطروحة فيما بعد في الفلسفة الاسلامية، باسم المشائين والاشراقيين، وان وضع المشائين والاشراقيين مقابل بعضهم، بهذه الصورة القاطعة من قِبَل السبزواري، انما هو من مستحدثات العهد الاسلامي.

ومما تجدر الاشارة اليه ان المرحوم السبزواري، يؤول ويُفسر، ويوجه بعض المسائل المنقولة عن القدماء أحياناً، بنحو يناقض فيه ما نقله هو سابقاً، كأن يقول مثلاً:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكّك تعم

ما يُستنبط من هذا البيت، هو ان الفلاسفة الذين عبر عنهم السبزواري، تبعاً لشيخ الاشراق، «بالفهلويين»، يرون ان الوجود في الحقيقه ليس سوىٰ واحد ذو مراتب.

ويعلم أهل الفن أن نظرية كهذه تنحل لنظريتين:

الأولىٰ: هي ان الحقيقة هي الوجود لا الماهية.

الثانية: هي ان الوجود الذي هو الحقيقة، واحدٌ ذو مراتب.

مع ان الجميع يعرفون، بأن دليل المرحوم السبزواري وسنده في هذا الكلام هو شيخ الاشراق، فقد أشار إلىٰ ان شيخ الاشراق هو صاحب هذه العقيده، الذي أدّعىٰ وجود حكماء في ايران القديمه، يتبنون هذه النظرية.

وهذا الشيخ نفسه ينكر بشده أصالة وحقيقه الوجود، ويقيم أدلة عديدة في كتابه «حكمة الاشراق»، تحت عنوان: «في عدم زيادة الوجود علىٰ الماهية»، علىٰ ان الوجود أمر اعتباري، فالشخص الذي يعتبر الوجود امرا اعتبارياً، كيف يدعي أن «الوجود حقيقة ذات مراتب تعم مراتباً مختلفاً غنىً وفقراً».

في الحقيقة ان شيخ الاشراق، الذي اعتمد عليه السبزواري فيما ذكره، لم يتفوه أبداً، في ان حكماء ايران القديمة «الفهلويون»، كانوا يعتبرون الوجود حقيقة واحدة ذات

مراتب، كما انه لم ينسب هذه النظرية لنفسه، بل انه نفاها تماماً، وكان يقول باعتبارية الوجود أينما حلَّ.

إنَّ الأمر المعروف هو ان شيخ الاشراق، أقام أساس فلسفته علىٰ «النور والظلام»، معتبراً النور حقيقة ذات مراتب، حيث يقول في الفصل الثالث من المقالة الفلسفية الأولىٰ من كتابه (حكمة الاشراق):

«ينقسم الشيء إلىٰ النور وغير النور، النور أيضاً ينقسم إلىٰ النور المجرد والنور العارض...إلخ»، فهو يعتقدان النور ذو مراتب، يكون في مرتبة واجباً وفي مرتبة أخرىٰ ممكناً، وفي مرتبة جوهراً، وفي مرتبة أخرىٰ عرضاً.

وقد اعترض عليه الفلاسفة القائلون بأصالة الوجود، وبالذات صدر المتألهين مؤسس أصالة الوجود بالشكل الفلسفي، اعترضوا عليه بقولهم:

ان ما تريد إثباته باسم النور، انما هو حقيقة الوجود، وهو الشيء الذي تصر علىٰ كونه اعتبارياً، فالنورية ليست إلّا حكماً من أحكام الوجود.

من هنا ذهب بعض الفلاسفة أمثال المرحوم السبزواري، ممن يحرصون بشده علىٰ توجيه وتأويل أقوال الآخرين، وحملها علىٰ أحسن محمل، إلىٰ ان من الأفضل أن نقول: ان قصد شيخ الاشراق من النور أيضاً هو حقيقة الوجود.

لكننا نعلم ان مثل هذا التوجيه لا يتلائم اطلاقاً مع تصريحات شيخ الاشراق وأرائه، نعم ان لم يكن شيخ الاشراق قد صرح باعتبارية الوجود، واكتفىٰ فقط بذكر قاعدة النور، لما كان هناك أي مانع، من أن يؤول كلامه ويُفسَر، علىٰ أن قصده من النور ليس مختصاً «بالماهية»، وانما هو حقيقة الوجود.

ولكن مع ورود هذه التصريحات منه، فلا مجال لتفسير كهذا، والنتيجة الحتمية لتفسير وتوجيه كهذا، ليس هي إلّا تضليل ذهن الطالب، وإبعاده عن المسار التاريخي الصحيح للمسائل.

بالطبع توجد نماذج أخرى في كتاب السبزواري من هذا القبيل، وقد ذكرنا هذا النموذج، كي ننبه القاريء المحترم إلىٰ ان كتب القدماء، مضافاً إلىٰ انها لا تساعدنا علىٰ التعرّف علىٰ المسار التاريخي الصحيح للمسائل، كذلك تسبب لنا صعوبات جمة في معرفة ذلك.

لقد حاولت أن أدرس قبل سنوات تاريخ مسألة «الوجود الذهني»، واكتشفت نكاتاً كثيرة في ذلك، لعلي أوفق يوماً ما لنشرها[1].

من جملة هذه النكات، هي ان بيان «شرح المنظومة» للمسار التاريخي لهذه المسألة، ليس صحيحاً، وعندما قارنت ذلك بكتاب «الأسفار»، لاحظت ان بيان هذا الكتاب أدق وأكثر إتقاناً، ويعود السبب في ذلك إلىٰ ان السبزواري لم تتوفر لديه مصادر كثيرة، خلافاً لصدر المتألهين الذي توفرت لديه مصادر أكثر.

---

(١) لاحظ بحث «الوجود الذهني» في هذا الكتاب(المترجم).

التقسيم التاريخي لمباحث الفلسفة الاسلامية

يمكن أن أقسّم مسائل الفلسفة الاسلامية تاريخياً إلى أربعة أنواع، وهي:

١ـ المسائل التي بقيت علىٰ صورتها الأولىٰ تقريباً، ولم يحدث فيها أي تصرف وتغيير وتكميل.

٢ـ المسائل التي أكملها الفلاسفة الاسلاميون، لكن إكمالهم لهاكان بتثبيت أسسها وترسيخ استدلالاتها، بتغيير شكل برهانها، أو إضافة براهين أخرىٰ عليها.

ان زيادة البراهين لها قيمة كبيرة في الفلسفة، بخلاف الرياضيات، ففي الرياضيات كالهندسة مثلاً يعد الإكثار من البراهين ضرباً من التفنن الفكري لا غير، كما في العمل الذي يقال ان نصير الدين الطوسي وغيره قاموا به، في شرح «تحرير اقليدس»، حيث أثبتوا المسائل من طرق مختلفة.

إنَّ المفاهيم الرياضية لسهولتها تقتنع الأذهان ببرهان واحد عليها، بينما الأمر في الفلسفة غير هذا، فطرق الفلسفة كالمعابر والممرات الضيقة، صعبة العبور، وربما كان أحد البراهين أسهل بالنسبة لبعض الأذهان من البراهين الأخرىٰ، ولذلك يعتبر الاكثار من البراهين في الفلسفة عملاً قيّما جداً.

٣ـ المسائل التي رغم انها ظلت علىٰ عنوانها السابق، ولكن محتواها تغير كلياً، وأضحت شيئاً آخر، فما بقي في العهد الاسلامي بنفس الاسم وتم إثباته، يختلف عما كان عليه في السابق.

٤ـ المسائل التي طرحت ابتداءً في العصر الاسلامي، وهي جديدة، فان عنوانها فضلاً عن محتواها لم يطرح من قبل.

إنَّ ما ذكرناه حتىٰ الآن يرتبط بمسائل الفلسفة، وفي الحقيقة يرتبط بالمواد التي تتألف منها الفلسفة، فأنه بالاضافة للتغيير الذي طرأ علىٰ المواد، فقد طرات مجموعة تغييرات علىٰ الشكل والصورة والنظم للمطالب، فلو تأملنا في ترجمة «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، وقارناه بكتب الفلاسفة الاسلاميين المتأخرين، من حيث النظم والترتيب، فسنجد ان التشابه بينهما قليل.

بالاضافة إلىٰ ذلك، فان هناك بعض المسائل التي كانت تعتبر في العصور الماضية جزءاً من المنطق أو الطبيعيات، لكنها نُقِلت بالتدريج في العصر الاسلامي لتحلَّ بين مسائل الفلسفة الأولىٰ، ولهذا أُعتبِرت من مسائل الفلسفة الأولىٰ ـ أي من أحكام وعوارض الموجود بما هو موجود ـ وليست من المعقولات الثانية المنطقية، ولا من عوارض الجسم الطبيعي.

فمثلاً المقولات، ذكرها أرسطو في المنطق، كما إنَّ ابن سينا أيضاً ذكرها تبعاً لأرسطو في «منطق الشفاء». و«منطق النجاة»، ولكن وبالتدريج اعتبر الفلاسفة المقولات جزءاً من الفلسفة الأولىٰ، وصارت مرادفة للمسائل الفلسفية.

وهكذا مباحث الحركة، فقد جاء بها أرسطو وابن سينا في الطبيعيات، باعتبار ان الحركة من عوارض الجسم الطبيعي، بينما نفىٰ صدر المتألهين ان تكون الحركة منحصرة بعوارض الجسم، بناءاً علىٰ قوله بالحركة الجوهرية، ولذلك يمكن ان تكون الحركة الحقيقية مقوماً لوجود الجسم، اذن الحركة ليست من عوارض الجسم البحتة، لكي تُذكر في الطبيعيات.

لقد أثبت صدر المتألهين ان الحركة من الأقسام الأولية «للموجود بما هو موجود»، وليست من الأقسام الثانوية، بمعنىٰ ان انقسام الموجود إلىٰ متغير وثابت، من قبيل انقسام الموجودات الىٰ واجب وممكن، وحادث وقديم، لا من قبيل انقسام

الموجود إلىٰ أبيض وأسود، أو صغير وكبير... وأمثال ذلك.

وعلى هذا فان البحث حول الحركة لابد ان يكون في الفلسفة الأولىٰ، وليس في الطبيعيات، ولذا ذكرت مباحث الحركة بضمن مباحث الأمور العامة في كتاب «الأسفار».

كما ان مباحث النفس تعد جزءاً من الطبيعيات في فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا أيضاً، وبناء علىٰ ما أفاده ابن سينا في بداية «إلهيات الشفاء»، وصدر المتألهين في تعليقاته علىٰ «إلهيات الشفاء»، من أن بعض المسائل ذات وجهين، فهي من جانب تدخل في الطبيعيات، فيما تدخل من جانب آخر في الفلسفة الأولى، فان صدر المتأليهين تبنىٰ الاعتبار الثاني، وأدرج هذه المباحث في الفلسفة الأولىٰ.

لقد قام صدر المتألهين بتطبيق السلوك العقلي الفلسفي علىٰ السلوك القلبي العرفاني، وعلىٰ منوال الأسفار الأربعة الروحية المعنوية للعرفاء، قسّم مباحث الفلسفة الأولى إلىٰ أربعة أسفار عقلية، وهي:

١ـ السفر من الخلق إلىٰ الحق (الأمور العامة في الفلسفة، التي تعتبر مقدمة لمعرفة ذات الباري).

٢ـ السفر بالحق في الحق (الالهيات بالمعنىٰ الأخص، والمباحث المتعلقة بشؤون وأسماء وصفات ذات الباري).

٣ـ السفر من الحق إلىٰ الخلق بالحق (المباحث المتعلقة بأفعال الباري وعوالم الوجود الكلية).

٤ـ السفر بالحق في الخلق (مباحث النفس والمعاد).

من البديهي ان النظر إلى المسائل الفلسفية بهذا المنظار، يتغاير في نظمه وشكله مع المنظار الأرسطي، والسينوي.

المسائل التي بقيت علىٰ شكلها الأول

أكثر مسائل المنطق، مبحث المقولات العشر، العلل الأربع، تقسيمات العلوم، تقسيم وعدد قوىٰ النفس، كلها من هذه المسائل.

بالطبع ليس المقصود هنا ان هذه المسائل ظلت علىٰ صورتها الأولىٰ، من دون ان يطرأ عليها أي تغيير، وانما المقصود هو ان هذه المسائل قد احتفظت بمظهرها العام بصورة اجمالية، وإلّا فنحن نعلم ان ابن سينا ترك لنا تحقيقات قيمه وفريدة في باب المقولات، كما ان ابن سهلان الساوجي ذهب إلى ان المقولات أربع لا عشر، فيما اعتبرها شيخ الاشراق خمس، المقولات الأربع التي قال بها ابن سهلان، بالاضافة إلىٰ الحركة، فان السهروردي يعتبر الحركة مقولة مستقله، كما ان هناك تحقيقاً لابن سينا وصدر المتألهين حول الجسم التعليمي، انتهوا فيه إلىٰ ان الفرق بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، يعود لأمر تحليلي عقلي، بمعنى ان الجسم التعليمي ليس عرضاً خارجياً للجسم الطبيعي، وانما هو «عارض» عقلي وتحليلي، بل ان المقادير عموماً تبرز بصورة أعراض خارجية.

ولكن بالرغم من كل ذلك، فان مقولات أرسطو العشرة لازالت تحتفظ بشكلها ومظهرها القديم.

كما ان شيخ الاشراق كان قد أبدع بعض النظريات الجديدة في تقسيمات العلوم، إلّا انها لم تقع مورداً للقبول لدىٰ المتأخرين.

المسائل التي تم إكمالها

من هذه المسائل: مسألة امتناع التسلسل، تجرد النفس، إثبات الواجب، توحيد الواجب، امتناع صدور الكثير عن الواحد، إتحاد العاقل والمعقول، جوهرية الصور النوعية.

مما تجدر الإشارة اليه في هذه المسائل، هو البراهين القيّمة التي أُضيفت اليها، وان كانت هذه البراهين ليست بنفس الدرجة من الإحكام، التي اتسمت بها براهين أرسطو أو شراحه الاسكندرانيين، وربما كانت محكمة جداً في بعض الأحيان.

فمثلاً يقيم المتأخرون عشرة براهين علىٰ امتناع التسلسل، بينما لم يؤثر عن أرسطو سوىٰ برهان «الوسط والطرف»، وهو البرهان الذي اعتبره كل من الفارابي، وابن سينا، وغيرهما من البراهين المعتبرة، وقد طرحه ابن سينا بصورة أشمل وأكمل، وقد نقل صدر المتألهين هذا البرهان بتقرير ابن سينا معبراً عنه بـ «أسدّ البراهين».

كما توجد براهين أخرىٰ كثيرة علىٰ امتناع التسلسل، وهي في نظري لا تقل أهمية عن برهان الوسط والطرف، مثل برهان «الاسدّ والأخصر» للفارابي، وبرهان نصير الدين الطوسي، من طريق «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، ولعل صدر المتألهين قد غفل ذكر برهان الطوسي في باب امتناع التسلسل حسبما أتذكر، ولكنه ذكره في بداية الإلهيات بالمعنىٰ الأخص.

وهناك براهين اخرىٰ اقيمت من قبل الميرداماد وغيره، مثل: برهان الترتب، برهان الحيثيات، برهان التضايف، برهان التطبيق.

وبحسب إطلاعي فان كل هذه البراهين أُقيمت بعد ابن سينا.

ولو لاحظنا مسألة أخرىٰ، وهي مسألة إثبات الواجب، فلم يؤثر عن القدماء قبل

العصر الاسلامي أي برهان، سوىٰ برهان «المحرك الأول»، والذي لا يعد ذا قيمةٍ كبيرة، ثم استطاع المسلمون أن يقيموا براهين عديدة ومتينة، لإثبات هذا المدعىٰ العظيم.

فقد أقام ابن سينا برهاناً عن طريق الوجوب والامكان، ولقد كان مسروراً بالاهتداء لهذا البرهان، وأسماه برهان «الصدِّيقين»، لكن صدر المتألهين طالعنا ببرهان آخر يتميز عن برهان ابن سينا، حيث أقامه علىٰ أصول فلسفته، وادعىٰ ان الاسم الخليق به هو برهان الصديقين أيضاً.

وفي باب توحيد الواجب أقام المسلمون براهين عديدة أيضاً، بالأخص ابن سينا في كتابيه «الشفاء»، و«الاشارات»، فضلاً عن غيره الذين أقاموا براهين أخرىٰ، كما أقام صدر المتالهين برهاناً يرتكز علىٰ المباني الخاصة له، موازياً لبرهان الصديقين.

أما في باب تجرد النفس فلم يصلنا شيء من أرسطو، بل لا نعلم استناداً إلىٰ تاريخ الفلسفة، ما اذا كان أرسطو من القائلين بتجرد النفس وبقائها أم لا، مع العلم ان شارحيّ أرسطو الاسكندرانيين المشهورين: الاسكندر الافريدوسي، وثامسطيوس، كان لهما رايان مختلفان في هذه المسألة.[1]

بينما اهتم المسلمون اهتماماً شديداً باثبات تجرد النفس، فقد ذكر صدر المتألهين في شرح الهداية:

«من أراد مطالعة براهين تجرد النفس فليراجع كتب ابن سينا وشيخ الاشراق»، حيث أفرد ابن سينا رسالة خاصة في هذا الباب بعنوان «الحجج العشر»، فيما أقام صدر المتألهين أحد عشر برهاناً علىٰ هذه المسألة، في المجلد الرابع من كتاب «الأسفار».

---

(١) راجع: «اسئلة ابي ريحان الفلسفية لابي علي» في: مقالات فلسفي، للمؤلف، ج١: ص١٠٥.

وحاولت في فترة سابقة التعرف علىٰ مجموع البراهين التي ذكرها صدر المتألهين علىٰ هذه المسألة، في كتاب «الأسفار»، و«الشواهد الربوبية»، و«المبدأ والمعاد»... وغيرها، فوجدت انها تساوي أربعة عشر برهاناً، بعد حذف المكرر منها، بيد انها لم تكن بمستوىٰ واحد من حيث قيمتها العلمية، ولعل بعضها أشبه بالمؤيدات منها إلىٰ البرهان الواقعي.

المسائل التي تغير محتواها

هناك مجموعة من المسائل بالرغم من قدمها، إلاّ انها لا تخلو من بعض الابهام، وقد اتضحت هذه المسائل بالتدريج، وفي الحقيقة بالرغم من ان عنوانها واسمها بقي على وضعه السابق إلّا أنَّ محتواها تغير واختلف.

ويمكن القول ان التغيير الذي طرأ علىٰ تلك المسائل في الفلسفة الاسلامية، بلغ إلىٰ درجة، بحيث لو عُرِضت على قائلها الأصلي، فانه لن يكون إلاّ مصدقاً للمثل القائل: «ان تراه انت لن تعرفه».

وأنا اعتقد ان «المُثُل الافلاطونية» من هذا القبيل، وكما هو معروف فان صاحب هذه النظرية هو افلاطون، وقد أنكرها أرسطو، وفي العصر الاسلامي هاجمها ابن سينا بشدة، وعلىٰ العكس من ذلك تبناها شيخ الاشراق وحاول إثباتها، ومع ان الميرداماد كان من المشائين، لكنه أيدّها، ثم جاء صدر المتألهين ليدافع عنها بشدة، ويهاجم ابن سينا لانه أنكرها.

ولو حاولنا ان نرجع إلىٰ المؤلفات التي نقلت نظرية افلاطون مباشرة، سنجد انه بالرغم من أوجه الشبه بين ما يُسمىٰ بـ«المُثُل» لدىٰ الفلاسفة الاسلاميين وافلاطون، فان هناك اختلافاً كبيراً بينهما، بل ان ما يريده شيخ الاشراق كان يختلف عن ما أراده الميرداماد بنفس الاسم فيما بعد.

المسائل المستحدثة

الأصل والأساس هو هذا القسم، فهذه المسائل بمثابة العمود الفقري للفلسفة الاسلامية، وان بعض هذه المسائل هي المحور الأساسي لأكثر المسائل الأخرىٰ.

المسائل الأساسية في هذا القسم هي مسائل الوجود، أي:

أصالة الوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، أحكام العدم، امتناع إعادة المعدوم، وكذلك مسألة الجعل، مناط احتياج الشيء إلىٰ العلة، اعتبارات الماهية، المعقولات الثانية الفلسفية، بعض أقسام التقدم، أقسام الحدوث، أنواع الضرورة والامتناع والامكان، بعض أقسام الوحدة والكثرة، الحركة الجوهرية، تجرد النفوس الحيوانية، التجرد البرزخي لنفس الانسان بالاضافة إلىٰ التجرد العقلي، النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء الفاعلية بالتسخير، وحدة النفس والبدن، نوع تركب المادة والصورة، الوحدة في كثرة قوىٰ النفس، ارتباط المعلول بالعلة يعود إلىٰ الاضافة الاشراقية، المعاد الجسماني البرزخي، كون الزمان بُعداً رابعاً، قاعدة بسيط الحقيقة، العلم البسيط الاجمالي للباري في عين الكشف التفصيلي.

أما في المنطق، فهي:

تقسيم العلم إلىٰ التصور والتصديق، يبدو ان أول من طرح ذلك هو الفارابي، اعتبارات القضايا، تقسيم القضية إلىٰ خارجية وذهنية وحقيقية، وهي من أكثر المسائل المنطقية قيمة، وقد طرحت للمرة الأولىٰ من قبل ابن سينا، تكثير الموجهات، وقد تحقق ذلك من خلال التعمق في القضية المطلقة الأرسطية، مثل:

القضية العرفية العامة، التي طرحها لأول مرة فخر الدين الرازي، كما ينقل نصير الدين الطوسي، ومن هذا القبيل، تقسيم القياس إلىٰ اقتراني واستثنائي، وكون

نقيض القضية المركبة الجزئية هو الحملية الضرورية المحمول، بعكس ما ذهب اليه القدماء، من ان نقيض هذه القضية هو المنفصلة مانعة الخلو، المركّبة بدورها من نقيض الجزأين الأصليين، بيان نوع آخر من عكس النقيض، غير ما هو معروف، تفكيك القضية السالبة الطرف عن معدولة الطرف.

ربما يندهش بعض القراء، لذكرنا مسائل مثل «وحدة الوجود»، وقاعدة «بسيط الحقيقة»، في عداد المسائل المستحدثة، ولا شك انهم سيقولون: ان وحدة الوجود من المسائل القديمة جداً، فهي تعود لآلاف السنين الماضية في الهند واليونان، وأساساً فان فكرة وحدة الوجود هي من الافلاطونيين الجدد، بالأخص افلوطين، ثم وصلت إلىٰ المسلمين فيما بعد.

وفي الجواب علىٰ ذلك نقول:

اذا أردنا ان نخوض في هذا البحث بدقة، فيلزم منا ان نقدم دراسة مستقلة، ولا يسعنا هنا إلّا ان ننبه إلىٰ انه إن أُريد ان يُحكم علىٰ المسائل بشكل عشوائي، فان الحق سيكون بجانب المعترض، ولكن لو حاولنا ان نراجع المسألة بدقة، سنلاحظ ان الوحدة التي كان يراها العرفاء المسلمون، ومن بعدهم الفلاسفة المسلمون، في العالم، والتي عبروا عنها بوحدة الوجود، تختلف تماماً عن الوحدة التي تراها المذاهب الأخرىٰ، والتي يصطلح عليها كلها الأوربيون وحدة الوجود.

وعلىٰ سبيل المثال نظرية افلوطين التي تدعي بان:

الوجود، الشيئية، كلها من شؤون المخلوقات، وتجليات ذات الباري، وذات الباري فوق الوجود والشيئية، فانهاكيف يمكن ان تتطابق مع نظرية العرفاء والحكماء المسلمين، الذين يعتبرون حقيقة الوجود وحقيقة الشيئيه مساوية لذات الحق، ويعتبرون غيره «فيء» وليس «شيء».

لقد كان هدفنا من هذه المقالة إلقاء نظرة اجمالية علىٰ المسار التاريخي للفلسفة في الاسلام، اما التحقيق التام حول المسائل المذكورة، فيلزم كل واحدة مقالة مستأنفة.

الفلسفة الاسلامية قبل صدر المتألهين

قبل الدخول في البحث، يلزم ان أشكر السادة المحترمين المشرفين على الجامعة، وكل الأخوة الأكارم الذين ساهموا في تأسيس هذا المجمع العلمي النقدي، فان تأسيس مثل هذه المجامع لأجل طرح الأفكار ونقدها، سيساعد في توضيح المسائل، فضلاً عن انه سيؤثر في التقدم العلمي.

الموضوع الذي أُنيط بي بحثه هو «الفلسفة الاسلامية قبل ملا صدرا»، ومن المعلوم ان الفلسفة الاسلامية بناء على مفهومها القديم تشمل جميع شعب الحكمة النظرية والعملية، وان ما نريد أن ندرسه هنا هو قسم من الفلسفة الاسلامية، مما يرتبط بأفكار ونظريات ملا صدرا، والتحقيقات المذكورة تعتبر استمراراً لها.

وعلى ذلك سيكون بحثنا اليوم عبارة عن نظرة إجمالية نسلطها على هذا القسم من الفلسفة، والذي يشتمل على الفلسفة الكلية، والالهيات بالمعنى الأخص، وعلم النفس، والمنطق إلى حد ما، وذلك لأن هذه الأقسام هي المجال الذي قدم فيه صدر المتألهين آراءه وأفكاره ونظرياته الخاصة.

أما في غير هذه الأقسام فلا نلتقي بنظريات خاصة له فيها، كما انه لم يدع ان له تخصص وتبحر فيها، بل كان يرى أن على الانسان، الذي منحه الباري تعالى قريحة وذكاء فوق العادة، كالذي مُنح لابن سينا، أن يخصص كل وقته وهمه لهذه المسائل، تاركاً المسائل الأخرى لغيره، ولذا كان يعتقد بأن سبب عجز ابن سينا عن حل الكثير من المسائل الإلهية، بالرغم من ذكائه الخارق وفطنته المفرطة، هو انه صرف أكثر وقته في الطب والرياضيات، وأحيانا في اللغة ونظائرها.[1]

---

(١) هذا نص عبارة صدر المتألهين في «الأسفار» ج ٩: ص ١١٩ (الطبعة الجديدة):

«فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود= =

يضاف إلىٰ هذا، ان تحقيقات المسلمين في الطب، والنجوم، والرياضيات، والطبيعيات، مع ما تحقق للعلماء فيما بعد من اكتشافات، انما هي جزء من تاريخ العلم، وليس العلم نفسه، بمعنىٰ ان العلم مرَّ بمراحل منها هذه، وأما ما اهتم به المسلمون من تحقيقات وصولاً إلىٰ ملا صدرا والمتأخرين من بعده، فهو يعتبر متن العلم.

ربما كان هذا الإدعاء مثيراً للدهشة لدىٰ البعض، ولكن لا نستطيع ان نؤدي حق هذا الموضوع في غضون محاضرة أو محاضرتين، وان كنا نستطيع ان نذكر نموذجاً لذلك في هذه المحاضرة، مع ان مهمتنا هنا لا تتجاوز التعرف علىٰ الأقسام الأربعة التي سبق ذكرها.

وتجدر الإشارة إلىٰ ان البحث في تاريخ العلم أو الفلسفة، أصعب من بحث المسائل العلمية والفلسفية نفسها، لأن ذلك يستلزم معرفة وفهم هذه المسائل، ليس بصورتها الأخيرة التي وصلتنا، وانما بصورها المتنوعة عبر التاريخ، مضافاً إلىٰ معرفة طبيعة العلاقات بين هذه الصور بعضها ببعض.

ولذلك فيلس هناك كتاب يكون في معرض الشك والنقد، كالكتب التي أُلفت في هذا المجال، مع ما أبداه مؤلفوها من جهد ودأب وتبحر خارق للعادة.

ولابد من الإشارة إلىٰ ان هذا العمل صعب جداً في الفلسفة الاسلامية، وذلك لأنه بالاضافة إلىٰ عدم وجود أي عمل جاد في هذا المضمار، فان كتب الفلاسفة

وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة، ودقائق الحساب، وفن ارثماطيقي وموسيقي، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة والمعاجين وأحوال الدرياقات والسموم والمراهم والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق اللّه لكل منها أهلاً».(المترجم).

الاسلاميين، وبالأخص المتأخرين منهم، تثير الدهشة، من حيث التساهل والايقاع بالشبهة، في نسبة المسائل والعقائد والآراء إلىٰ المذاهب الفلسفية.

وعلىٰ سبيل المثال، كثيراً ما نقرأ في كتاب الملا هادي السبزواري قوله في مسألة ما مثلاً:

هكذا قال المشاؤون، وكذا قال الإشراقيون، فنحسب ان الاختلاف في هذا المسألة كان موجوداً منذ القديم، بين أتباع أرسطو وأتباع افلاطون، ولكن بعد البحث والتنقيب نكتشف ان عمر القضية لا يتجاوز الأربعة قرون أو أكثر بقليل.

لقد تنبهتُ لهذه المسألة قبل اثني عشر عاماً، وأشرت اليها في أحد هوامش كتاب «أصول الفلسفة»، واني لسعيد إذ أرىٰ اهتمام الفضلاء والعلماء بهذه المسألة، ولكن التساهل والاشتباه في نسبة الأفكار والمسائل لا يختص بمذهب المشائين والاشراقيين، بل نراه في الكثير مما هو منسوب إلىٰ علماء الاسلام أيضاً.

ولإجل إيفاء هذا الأمر حقه سنذكر نموذجاً لذلك في الختام، وهو المسألة المعروفة بالوجود الذهني.

أزاء كل هذه المشكلات، ينبغي ان نتنبه إلىٰ ان التحقيق في تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي في الأقسام الأربعة المذكورة، يعد عملاً بكراً مائة بالمائة، إذ لم يطرق هذا الباب بصورته الصحيحة، لا في الغرب ولا في الشرق، ولذا يجدر ان تؤسس كلية الالهيات المحترمة كرسياً خاصاً لهذا الأمر.

لكي نتعرف علىٰ الفلسفة الاسلامية قبل ملا صدرا، يلزم ان نلقي نظرة إجمالية علىٰ مجموع التغيرات التي حدثت في هذا المجال، حتىٰ نعرف المقدار الحاصل قبله، والمقدار الذي أحدثه هو، وما تحقق بعده أحياناً.

وقد لا نبحث هنا ما تحقق علىٰ يد ملا صدرا، أو من بعده إلّا استطراداً.

الكل يعلم ان البُنية الأساسية للفلسفة الاسلامية، هي الفلسفة اليونانية والاسكندرانية، وهنا ينبغي ان نعرف ماذا فعل المسلمون، منذ الزمن الذي لم يكتفوا فيه بترجمة أقوال السابقين وتدريسها، وانما دخلوا الميدان بأنفسهم محققين وشارحين، أو بالأحرىٰ منذ عصر الكندي وما تلاه؟

هل كانت تحقيقاتهم لا تتجاوز ترديد ما تعلموه من الآخرين، وفي أفضل الأحوال التلفيق والتركيب من النظريات المختلفة، أم انها كانت شيئاً أعظم من هذا؟

في ضوء مطالعاتي وما أتذكره ـ من دون أن أدعي كفايتها، وانما حسبي أن أدعي بأنها مفتاح لمطالعات أكمل، أقوم بها أنا أو غيري ـ فان مسائل الفلسفة الاسلامية يجب ان تقسم إلىٰ أربعة أقسام من هذه الجهة، وهي:

١ـ المسائل التي بقيت علىٰ صورتها الأولىٰ تقريباً، ولم يتصرف بها المسلمون أو يكملوها، أو ان ما أجروه عليها لم يكن بالمقدار الذي يغير شكلها ومظهرها.

٢ـ المسائل التي أكملها الفلاسفة المسلمون، وكان تكميلهم لها من خلال تثبيت قواعدها، وترسيخ براهينها وتعزيزها، بتغيير شكل البرهنة عليها، أو إضافة براهين جديدة.

ومما لاشك فيه ان الاكثار من البراهين اذا جيء به في الهندسة مثلاً، فلن يكون ذا قيمة كبيرة جداً، وانما يمكن ان يعد تفنناً فكرياً، مثلما يقال ان نصير الدين الطوسي فعله في شرح «تحرير اقليدس»، وذلك لأن بساطة وسهولة الرياضيات لا تقتضي أكثر من برهان بسيط للاقتناع بها، بخلاف الفلسفة التي يكون الاكثار من البراهين من طرق مختلفة فيها، ذا قيمة كبيرة.

٣ـ المسائل التي كانت مبهمة وغامضة في الفلسفة اليونانية القديمة، فاتضحت وتلاشىٰ إبهامها في الفلسفة الاسلامية، وان لم يتغير اسمها وعنوانها، إلّا اننا نلاحظ اختلافاً بيناً بين شكلها اليوناني القديم وشكلها الاسلامي الجديد.

٤ـ المسائل الجديدة حتىٰ في عنوانها، والتي لم تطرح ولم تطرق موضوعاتها من

قبل، وانما بحثت في العالم الاسلامي فقط.

ويمكننا ان نعتبر أكثر مسائل المنطق، ومبحث المقولات العشر الأرسطية، والعلل الأربع الأرسطية، وتقسيمات قوىٰ النفس، من مسائل القسم الأول.

وينبغي التنويه إلىٰ اننا لا نعني بذلك، انه لم يطرأ علىٰ هذه المسائل أي تصرف وتحقيق، ولكن نريد القول بأن هذه المسائل لم تتغير عناوينها وأسماؤها في الفلسفة الاسلامية، لأننا نعلم ان الكثير من علماء المسلمين أنكر المقولات العشر الأرسطية، فمثلاً لم يقل صاحب «البصائر النصيرية» بأكثر من أربع مقولات، فيما قال شيخ الأشراق بخمس مقولات، فقد قبل مقولات ابن سهلان الأربع، وأضاف اليها مقولة الحركة، إذ اعتبرها مقولة مستقلة بذاتها.

كما ان لدىٰ ابن سينا وصدر المتألهين بياناً معيناً في الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، يقتضي إخراج مقولة الكم من المقولات العرضية.

وقد ذكر الفلاسفة المسلمون نظريات جديدة، وبراهين مبتكرة كثيرة، بالأخص في مجال تباين المقولات، لكن مع كل ذلك لم تزل مقولات أرسطو العشر، تحتفظ بشكلها ومظهرها في الفلسفة الاسلامية.

والأمر نفسه يصدق علىٰ العلل الأربع الأرسطية، فان لابن سينا وصدر المتالهين بياناً خاصاً، في عدم مدخلية مادة الشيء في ماهية الشيء، بحيث لا يمكن الحفاظ علىٰ قانون العلل الأربع.

وقد ذكر ابن سينا وملا صدرا هذا المطلب في مباحث المادة والصورة، كما انهما في الوقت نفسه ذكرا قانون العلل الأربع في بحث العلة والمعلول، ويعود السبب في ذلك اما إلىٰ انهما لم يعنيا بالتحقيق في ذلك، واما انهما كعادتهما، لم يرغبا ان يكون كلامهما ضرباً من الاعتراض علىٰ ما أفاده الاقدمون.

ويمكن ان نلاحظ ذلك في تقسيمات العلوم، فان شيخ الاشراق لم يغير سوىٰ القليل، بينما نجد لملا صدرا بياناً خاصاً في ذلك، في المجلد الثاني من الطبعة القديمة «للأسفار»، بيد انه بالرغم من ايمانه بكلامه، لكنه يعتبر التقسيم القديم المنسوب لأرسطو صحيحاً أيضاً، ويصدق هذا الأمر في بيان قوىٰ النفس، ولكن لا مجال لشرح ذلك هنا.

اما القسم الثاني، أي المسائل التي غيَّر الفلاسفة الاسلاميون برهانها، أو أقاموا عليها براهين أخرىٰ، فهي كثيرة، ومن أمثلة ذلك: مسألة امتناع التسلسل، تجرد النفس، اثبات الواجب، توحيد الواجب، امتناع صدور الكثير من الواحد، إتحاد العاقل والمعقول، جوهرية الصور النوعية.

ان ما يجدر الانتباه اليه في هذا القسم، هو معرفة قيمة البراهين التي أُقيمت بعد ذلك، وحسبما أتذكر كان البرهان الوحيد الذي يقام علىٰ امتناع التسلسل مثلاً، قبل الفلاسفة الاسلاميين، هو برهان الوسط والطرف المعروف، وقد كرر هذا البرهان الفارابي وابن سينا في كتبهم، لكن الفارابي نفسه لديه برهان خاص باسم «الأسدّ والأخصر»، كما ان لنصير الدين الطوسي برهاناً آخرا بينه من طريق وجوب المعلول بوجوب علته، وهو في نظري يتفوق علىٰ البرهانين السابقين، وقد أوضحته في هوامشي علىٰ كتاب «أصول الفلسفة،المجلد الثاني من الطبعة الأولىٰ».

كما أُقيمت براهين أخرىٰ أيضاً علىٰ ذلك، بأسم: التطبيق، التضايف، الترتّب، الحيثيات، وبحسب اطلاعي فان كل هذه البراهين اقيمت بعد ابن سينا، وبعضها بعد نصير الدين الطوسي وقبل ملا صدرا، مع العلم ان ملا صدرا لم يذكر برهاناً خاصاً في هذا المجال، إلّا اننا أقمنا برهاناً آخراً طبقاً لأصول ومباني ملا صدرا، لا أحسبه عديم الرجحان والمزية، وان كان ملا صدرا نفسه يعتبر برهان الوسط والطرف أسدَّ البراهين.

اما في مسألة إثبات الواجب، فان المعروف عن العصر اليوناني والاسكندراني القديم، هو برهان الحركة واثبات المحرك الأول، ولكن الحكماء الاسلاميين أقاموا براهين أخرى، لا يعد برهان الحركة بأزائها أمراً مهماً، فابن سينا يقيم برهاناً في «الاشارات» يسميه برهان الصديقين[١]، وملا صدرا يقيم برهاناً آخر، بحسب مبانيه الخاصة، ويرىٰ انه هو البرهان الجدير بأن يسمىٰ ببرهان الصديقين.[٢]

وهكذا الحال في براهين التوحيد، وتجرد النفس، ولكن تجنباً للاطالة نغض الطرف عن ذكرهما، والأمر كذلك في المنطق، بالأخص في أبواب القياسات المختلطة نلتقي ببراهين جديدة ذكرها المناطقة الاسلاميون علىٰ بعض المطالب.

واما القسم الثالث، أي المسائل التي اتضحت في العصر الاسلامي، فيجب ان نذكر منها:

رابطة الحركة بالعلة، رابطة اللّه والعالم، المسألة المعروفة بالمُثُل الافلاطونية، مسألة كون الواجب صرف الوجود.

اذا كان صحيحاً ما ذكره الكتاب المحدثون، فان هناك اختلافاً بين تصور افلاطون عن المُثُل، وتصور شيخ الاشراق الذي يُعدُّ مدافعاً قوياً عنها، كما ان تصور ملا صدرا يختلف أيضاً عن تصور شيخ الإشراق إلىٰ حد ما، فيما عبّر عنها الميرداماد تعبيراً آخر، والذي يُعدُّ شيئاً مثيراً بحد ذاته.

ومن المسائل الأخرىٰ. المسألة المطروحة في الفلسفة الاسلامية بعنوان «الواجب ماهيته انّيّته»، لا أدري هل كانت مطروحة في الفلسفة اليونانية والاسكندرانية القديمة أم لا؟

---

(١) شرح الإشارات. أواخر النمط الرابع.

(٢) الأسفار. المجلد الثالث، ص٦ «الطبعة القديمة».

لو فرضنا انها كانت مطروحة منذ ذلك الحين، كما عرضها ابن سينا في كتبه، فلابدّ من القول بأن هذه المسألة كانت مبهمة وغامضة جداً في السابق، بينما اتضحت واستعادت قيمتها في الفلسفة الاسلامية.

لازلت أتذكر قبل عدة أعوام، حينما كنت أقرأ مقدمة «كنز الحكمة» للشهرزوري، بقلم المرحوم ضياء الدين درّي، لاحظت ان المرحوم يدعي أن كل أقوال ملا صدرا، كانت مقتبسة من الآخرين، ولأجل إثبات مدعاه، ذكر هذه المسألة كواحدة من أدلته، فقال: ان ملا صدرا ذكر في كتابه نفس المطلب في هذا العنوان، الذي كان الشيخ قد أورده بهذا العنوان.

لقد علقت بذهني ومنذ أيام دراستي للفلسفة في قم ذكرىٰ طيبة مع زميلي الذي كنت أتباحث معه، فقد تعجبت كثيراً إذ كيف لم ينتبه هذا الرجل، إلىٰ ان ما قاله ملا صدا، في الالهيات بهذا الخصوص، يختلف كلياً مع ما قاله الشيخ وغيره، وربما كان المرحوم الدرّي، قد لاحظ بيان ملا صدرا في المجلد الأول، وغفل عن ملاحظة بيانه في المجلد الثالث، بينما يصرح ملا صدر بقوله:

اننا احياناً نتكلم في البدايات طبقاً لمسلك القوم، لكننا نقول عقيدتنا الخاصة في النهايات.[1]

ومن هذه المسائل التي يجب ان نذكرها في هذا الباب، هي المسائل التي أزال الفلاسفة المسلمون عنها الغموض الذي اكتنفها، عن طريق تكثير أقسامها وتحديدها، مثل:

بيان أقسام التقدم، أقسام الحدوث، أنواع الضرورة والامكان، أقسام الوحدة والكثرة.

---

(١) الأسفار، المجلد الأول: ص ٢٠ (الطبعة القديمة).

أما القسم الرابع، أي المسائل التي طُرحت وعنونت لأول مرة في العالم الاسلامي، فان هذه المسائل فضلاً عن كثرتها، هي مسائل قيمة ومهمة جداً، ومن هذه المسائل:

مسائل الوجود الأساسية، أي: أصالة الوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، أحكام الوجود السلبية، وكذلك مسألة الجعل، مناط احتياج الشيء إلىٰ العلة، قاعدة بسيط الحقيقة، الحركة الجوهرية، تجرد النفس الحيوانية، تجرد نفس الانسان في مرتبة الخيال، اعتبارات الماهية، أحكام العدم خصوصاً امتناع إعادة المعدوم، المعقولات الثانية، قاعدة امكان الأشرف، العلم البسيط التفصيلي للباري، الامكان الاستعدادي، كون الزمان بعداً، الفاعلية بالتسخير، النفس جسمانية الحدوث، المعاد الجسماني، وحدة النفس والبدن، نحو تركيب المادة والصورة هل هو إنضمامي أو إتحادي؟، تحليل حقيقة ارتباط المعلول بالعلة، الوحدة في كثرة النفس وقوىٰ النفس.

أما في المنطق فلابد من ذكر هذه المسائل:

انقسام العلم إلىٰ تصور وتصديق، وهي كما يبدو من ابتكارات الفارابي، اعتبارات القضايا، وتقسيم القضية إلىٰ خارجية وحقيقية وذهنية، والتي كانت بدايتها علىٰ يد ابن سينا، ثم تبلورت علىٰ يد المتأخرين، تكثير الموجهات بعد التعميق والغور في القضية المطلقة لأرسطو، والقضية العرفية العامة، والتي هي من أقسام القضية الأرسطية المبهمة، وقد عنونها الفخر الرازي لأول مرة، كما نقل ذلك نصير الدين الطوسي، وان كانت بدايتها قد ولدت علىٰ يد ابن سينا.

ومن هذا القبيل: تقسيم القياس إلىٰ اقتراني واستثنائي، وتقسيم الاقتراني إلىٰ شرطي وحملي، كما رتَّبَ ذلك ابن سينا، وان نقيض القضية المركبة الجزئية حملية

ضرورية المحمول، والاشكال علىٰ القدماء الذين كانوا يحسبون ان نقيض هذه القضية مثل سائر القضايا المركبة، هو المنفصلة مانعة الخلو المركبة من نقيض الجزأين الأصليين، وقد تلقىٰ المتأخرون هذا القول من ابن سينا، كذلك وجد بيان نوع آخر من عكس النقيض بين المتأخرين عن ابن سينا والطوسي، وربما كان الكاتبي هو أول من ذكره.

ومن هذا القبيل: تفكيك القضية معدولة الطرف عن القضية سالبة الطرف، والتي طرحت بعد عصر ابن سينا.

وبامكاننا ان نتعرف علىٰ الكثير من هذه المسائل في المنطق، وهي كلها مسائل جديرة بالاهتمام، ويجب اعتبارها مكملة للمنطق.

هنالك مسألتان من المسائل المنطقية المذكورة، أهم من سواهما، وهما:

١ـ تقسيم العلم إلىٰ تصور وتصديق، والتي لم تزل في كتب علم النفس.

٢ـ تقسيم القضية إلىٰ خارجية وحقيقية وذهنية، وهي الأهم، وبما انها تبلورت علىٰ يد المتأخرين عن ابن سينا، لذا لا نجد لها انعكاساً في فلسفة الغرب، إذ قد نجد أحياناً مطالب في كتابات الغربيين، ناجمة عن عدم تمييز هؤلاء بين الأقسام الثلاثة للقضية.

ان التطرق إلىٰ قيمة المسائل الجديدة، التي أُدخلت إلىٰ الفلسفة، ومعرفة أثر بعضها في إحداث تغيير كلي وأساسي في الفلسفة، يعتبر من البحوث الجيدة، التي ان أُريد لها أن تؤدىٰ حق الأداء، فيجب ان تُبحث وتدرس بصورة مستقلة.

وأود هنا ان ألفت النظر إلى نقطة معينة، وهي اننا اعتبرنا بعض المسائل جديدة، بينما تُنسب هذه المسائل أحياناً إلىٰ عصر ما قبل الاسلام، كوحدة الوجود، وقاعدة بسيط الحقيقة.

وهنا لا يسعني إلّا ان أُنبه إلىٰ انه إذا أردنا أن نحكم علىٰ المسائل بصورة عشوائية، سيكون الأمر كما نُسِب، اما لو أردنا أن نحصل علىٰ جذور وخصوصيات أحدىٰ النظريات الفلسفية بدقة، نظير وحدة الوجود بين العرفاء والحكماء الاسلاميين، ونتعرف علىٰ طريقة تفكيرهم الخاصة، سنجد ان ذلك خاص بالاسلاميين.

بينما نلاحظ البعض يزعم أن كل نظر فلسفي يقول بنوع من الوحدة للعالم، يمكن ان يعتبر وحدة وجود بالمفهوم الاسلامي.

قد يقال:

متىٰ واين ظهر القول بوحدة الوجود؟

في الجواب علىٰ ذلك نقول:

من المعلوم ان لكل شخص الحق في انتخاب أي مصطلح يشاء، كما انه وبعد أكثر من ثلاثة قرون شاعت فيها أصالة الوجود بيننا بمفهوم خاص، فأن مترجمينا اليوم ترجموا الوجودية بأصالة الوجود.

لكن هل يظن أحدما ان جان پول سارتر، كان قد تلقىٰ فلسفته من العرفاء والحكماء الاسلاميين؟

وهل هناك تشابه سوىٰ التشابه اللفظي؟

بيد أن اللعب بالمصطلحات شيء، والتحقيق حول جذور المسائل شيء آخر.

يبدو أن مسألة وحدة الوجود، كانت عبارة عن أمر مجهول غير قابل للفهم، في نظر المرحوم محمد علي فروغي، لأنه عندما كان يواجه مسألة مشكلة لا يستطيع تفسيرها، يقول انها نوع من وحدة الوجود.

فبعد توضيح خاطيء لاختلاف وجهات النظر بين الساميين والآريين، وفي اطار

شرح آراء فيلون اليهودي، يقول المرحوم فروغي:

«بعبارة أخرىٰ، فان مذاهب حكماء اليونان، بل كل الأقوام الآرية، كلٌّ منها عبارة عن نوع من وحدة الوجود، واما اليهود والذين أخذوا عقائدهم الفلسفية من التوراة، فقد حكموا بأن اللّه أوجد العالم من العدم المطلق، واعتبروا الخلق شيئاً منفصلاً عن الخالق، فاعتبروا العلاقة بينهما علاقة الصانع والمصنوع».[1]

لقد فرض في هذا البيان، ان لازمة الحدوث الزماني، بينونة المخلوق عن الخالق، وان لازمة قدم العالم، ستكون من جهة هي إنكار الخلق والايجاد والصنع والابداع، ومن جهة أخرىٰ هي وحدة الوجود.

لا أعلم كيف نفسر موقف ابن سينا مثلاً، في ضوء ما قاله فروغي، فان ابن سينا من القائلين بالصنع والابداع، وأيضاً بِقدَم العالم، فلماذا لم يدع ابن سينا انه من القائلين بوحدة الوجود، كما لم يدع غيره نسبة القول بوحدة الوجود لابن سينا؟!

كذلك قال بضمن بيانه لمسلك آنسلم الفلسفي:

«اما بالنسبة لأمر الخلق، فان له راياً بين وحدة الوجود والابداع، يقول ان اللّه أوجد الموجودات من العدم، حيث ان الموجودات كانت **أولاً** في علم اللّه فقط، ولم تكن موجودة، ثم شاءت مشيئة اللّه ان يمنحها وجوداً خارجياً».

طبقاً لهذا البيان، فان عامة الناس من أتباع الأديان، يفكرون في حالة وسط بين وحدة الوجود والإبداع، لأن جميع هؤلاء يعتقدون بأن الموجودات، هي في علم اللّه منذ الأزل، وفيما لا يزال هي موجودة، وبذلك يتضح بأن القائلين بالابداع، أي الساميون يعتقدون بأن اللّه تعالىٰ ليس لديه علم بالموجودات في الأزل.

---

(١) سير حكمت در اروپا«تاريخ الحكمة في أوروبا»، المجلد الأول.

ذكر المرحوم فروغي بضمن إشارة ناقصة جداً وغير ناضجة، لبحث الكليات المعروفة في القرون الوسطىٰ بين الأوروبيين، والذين يقولون: هل ان الكلي حقيقة مستقلة عن الأفراد، أم ان الموجودين هم الأفراد والكلي لا وجود له إلّا في الذهن، أم ان الكلي لا وجود له في الخارج ولا في الذهن، وانما هو لفظ فارغ؟، يقول فروغي: «تلاحظون ان البحث في الكليات، لم يكن بحثاً عبثياً وفارغاً، بل كان باعتبار ما نزاعاً بين المعتقدين والمنكرين لوحدة الوجود».[1]

أما أنا، فلم يسعفني تفكيري إلىٰ وجود أدنىٰ تشابه بين وحدة الوجود ومسألة الكليات، وليخبرني بعدها من يجد ذلك رجاءً.

ان وحدة الوجود بغض النظر عن كونها صحيحة أم لا، هل يجب ان تنتهي فكرة بُحثت ولقرون عديدة بين شعب بل عدة شعوب، في مجال توضيحها وشرحها إلىٰ هذا المصير؟!

* * *

يعتبر القسم الرابع بالنسبة إلىٰ تاريخ الفلسفة، هو موضوع إبداعات المسلمين، وهو الذي يتطلب منا التحقيق أكثر من غيره، من هنا ينبغي ان نعرف الأسباب التي أدت إلىٰ طرح وعنونت هذه المسائل.

يقال عادة ان فلسفة ملا صدرا، بمثابة ملتقىٰ لأربعة طرق، حيث تتصل بواسطتها، فلسفة المشائين، وفلسفة الاشراقيين وطريقة العرفاء، وطريقة المتشرعة.

ان هذا القول قول صحيح، لكنه بحاجة إلىٰ توضيح، انني في هذه الوهلة سأترك الخوض في فلسفة ملا صدرا نفسها وكيف أضحت مُلتقىً لطرق أربعة، وسينصب

---

(١) نظير هذه المسألة، مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء، فقد نسبها البعض إلىٰ افلوطين، فيما نسبها آخرون إلىٰ السبزواري.

اهتمامي علىٰ توضيح هذه الطرق الأربعة، التي اقتربت من بعضها بالتدريج، حتىٰ أضحىٰ الكلام والفلسفة لدىٰ ملا صدرا أمراً واحداً، واستنادا إلىٰ مطلقي هذه المقولة فان الطريق الرابع الذي أوجده ملا صدرا، ليلتقي بفلسفة المشائين، والاشراقيين، وطريقة العرفاء، هو طريق المتكلمين.

لابد من القول، ان هذا التصور خاطيء، فالفلسفة الاسلامية لم تتقدم حتىٰ خطوة واحدة نحو الكلام، وانما الكلام وقع تحت تأثير الفلسفة بالتدريج، ليهضم فيها في نهاية المطاف.

لقد أثر المتكلمون كثيراً في الفلسفة الاسلامية، ولكن ليس بالنحو الذي استطاعوا فيه أن يجرو الفلاسفة الىٰ قبول إدعاءاتهم، ولكن في دعوتهم المتكررة للفلاسفة للمناظرة والنيل من أفكارهم وانتقادها والتشكيك فيها، والسعي أحياناً لاغلاق الطرق بوجههم، وقد دعىٰ هذا التشكيك والانتقاد الفلاسفة، لإبداء ردود فعلهم والبحث عن أساليب لحل إشكالات المتكلمين.

ان ردود فعل الفلاسفة الاسلاميين علىٰ الكلام، أسفرت عن ميلاد مسائل جديدة، لم تكن مطروحة من قبل في الفلسفات اليونانية والاسكندرانية القديمة.

لقد أسهم كل من العرفاء والمتكلمين في بلورة مسائل الوجود، التي تشكل الأساس لفلسفة ملا صدرا، وان كان إسهام العرفاء أكثر، بل ينبغي أن نعتبرهم مبتكري هذه المسائل، اما المتكلمون فكان لهم دور فعال وكبير في التشكيك بالوحدة المفهومية للوجود، التي وصلتنا من أرسطو، والتشكيك في الوجود الذهني أيضاً، ولذا كان لإشكالاتهم وتشكيكاتهم دور كبير في ابتكار الفلسفة الاسلامية لنظرية أصالة الوجود.

اهتم المتكلمون منذ البداية بمسألة حدوث العالم، فكانت المعلولية تساوي

الحدوث الزماني لديهم، وقد بذل الفلاسفة جهداً هائلاً لدحض هذا الإدعاء، ونشأ عن ذلك مسألة مهمة جداً في باب العلة والمعلول، وهي البحث في ما هو مناط الاحتياج إلىٰ العلة؟ هل هو الحدوث أم الامكان؟

لقد برهن الفلاسفة علىٰ ان مناط الاحتياج إلىٰ العلة هو الامكان وليس الحدوث، وهذه المسألة القيمة جداً في الفلسفة الاسلامية، ولدت في فضاء الجدل بين المتكلمين والفلاسفة، ثم تدرجت في سلم التكامل والتطور، ولا يسعنا ان نفصل ذلك هنا.

كما قدم المتكلمون لاثبات المعاد مسألة إعادة المعدوم، وهذا البحث قد لا يبدو مهماً في عرض المتكلمين له، ولكن تجلت أهميته في النتيجة التي تمخضت عنه، وهي معرفة مراتب الوجود، وكون مرتبة كل وجود مقوم لذاته، وان كان ابتكار هذه النظرية ولد علىٰ يد العرفاء، لكن تشكيكات المتكلمين، هي التي قادت الفلاسفة إلىٰ أعتاب هذا الرأي العرفاني الهام، واثباته بالبراهين العقلية.

علىٰ أية حال فليس صحيحاً ما يقال، من أن الفلسفة الاسلامية اتجهت نحو الكلام بالتدريج، لأنه لا يمكننا أن نعثر علىٰ مسألة واحدة، من المسائل الخلافية بين الفلسفة والكلام، سلَّمَ فيها الطرف الأول للثاني، بل ان الأمر علىٰ العكس، فالكلام هو الذي استسلم للفلسفة بالتدريج، وهذا ما نراه عند المقارنة بين الكتب الكلامية المؤلفة في القرن الثالث والرابع الهجري، مثل «مقالات الاسلاميين» للأشعري، والكتب الكلامية المؤلفة في القرن السابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر، مثل كتاب «التجريد»، و«المواقف»،و«المقاصد»، و«الشوارق».

الطريق الرابع الذي ربط فلسفة ملا صدرا، بطرق المشائين والاشراقيين والعرفاء، هو معارف القرآن، بالرغم من ان الفلسفة الاسلامية استوعبت الكلام، إلّا انها وبمرور

الزمن استسلمت أكثر لمعارف القرآن، وآثار الاسلام العرفانية.

ينبغي الفصل بين معارف «القرآن»، و«نهج البلاغة»، وقسم آخر من مصادر المعارف الاسلامية، عن بحث الكلام، فقد كان الكلام أبعد من الفلسفة عن هذه المعارف، بل انه كان حاجزاً في طريق هذه المعارف.

واما ما يقال من أن فلسفة ملا صدرا تعبر عن ملتقىٰ لأربعة طرق، وهي فلسفة المشائين، والاشراقيين، والعرفان، وطريقة المتكلمين أو طريقة المتشرعة، فليس صحيحاً، والتعبير الأصح هو ان نعبر بمعارف الاسلام الأصلية، بدل طريقة المتكلمين أو طريقة المتشرعة.

اذا لاحظنا أحياناً ان ابن سينا يستند بعد ذكره لبرهان الصديقين إلىٰ هذه الآية الكريمة:

﴿سَنُرِيهِم آياتِنَا في الآفاقِ وفي أنفُسِهِم حتىٰ يَتبيَّنَ لهُم أنَّهُ الحقُّ أَوَلَم يَكفِ بربِّك أنَّهُ علىٰ كُلِّ شيءٍ شهيدٌ﴾[1]، فلا ينبغي ان نعبر عن ذلك، بعنوان تأثير الكلام في الفلسفة.

لو أردنا ان نستدل، علىٰ التأثير العميق لمعارف القرآن على الفلسفة الاسلامية، فيجب ان نأخذ مواداً من القرآن الكريم، والمؤلفات «المتون» الاسلامية، لنثبت كيف أن هذه المواد دفعت الفلاسفة نحو التفكير، وكيف وقعوا تحت تأثيرها العميق بالتدريج، فإنه من المحال ان نعرف الفلسفة والعرفان الاسلامي، من دون الإلتفات لمعارف الاسلام الأصلية، وهكذا الفرض بأن الاسلام وأقوال المتكلمين شيء واحد، إذ من الخطأ القول بأن الاسلام لا تأثير له في هذا المجال.

---

(١) فُصّلت: ٥٣.

يقول المستشرق الغربي نيكلسون، في موضوع تأثير القرآن في العرفان والتصوف: «نرىٰ في القرآن هذه الآيات:

اللّهُ نُورَ السمواتِ والأرضِ، هو الأوّلُ والآخرُ والظاهِرُ والباطِنُ، هو اللّهُ الذي لا إله إلّا هُوَ، كُلُّ شيءٍ هالِكٌ إلّا وجهه، ونَفَختُ فيهِ من روحي، إنّا خَلَقْنَا الإنسانَ وَنَعْلَمُ ما توسوسُ به نفسُه ونحنُ أقربُ إليه من حبل الوريد، أينما تُولّوا فثمَّ وَجهُ اللّه، مَنْ لم يَجعلْ اللّهُ لهُ نوراً فما لهُ من نور... ان جذر وبذرة التصوف في هذه الآيات بالتأكيد».[١]

وهذا يعني ان تأثير المعارف الاسلامية في الفلسفة الاسلامية، يختلف عن تأثير الكلام، فان تأثير المعارف الاسلامية هو ما يمكن ان يصح عنده قولنا: ان ملا صدرا بايجاده ملتقىٰ الطرق الأربع، استطاع ان يصل العقل والوحي والمكاشفة ببعضها، بينما كان تأثير الكلام بالفلسفة، عبارة عن صراع حاد مع الفلسفة، وقد نشأ عن ذلك تحرر الفلسفة من حالة الجمود، بواسطة ما خاضته من مقاومة ودفاع أزاء ذلك، فولدت إثر ذلك ثمرات قيمة جداً في الفلسفة الاسلامية.

فمثلاً تصل الفلسفة الاسلامية في باب الزمان، إلىٰ الدرجة التي تعلن فيها عن الزمان، بعنوان كونه بُعداً من أبعاد الطبيعة، في مقابل الأبعاد الثلاثة الأخرى[٢]، وحسبما أرىٰ فان ظهور هذا الرأي كان نتيجة التشكيك المعروف لفخر الدين الرازي، في باب خروج الشيء من القوة إلىٰ الفعل، فلقد شغل هذا التشكيك أفكار الفلاسفة لسنين عديدة، حتىٰ جاء الميرداماد ليعلن لأول مرة، ان الحركة التوسطية اعتبارية والحركة القطعية حقيقية، وأوضح بأن الزمان امتداد واقعي وليس موهوماً[٣].

---

(١) كتاب «ميراث اسلام»، ص ٨٤.

(٢) الأسفار، ج ٣: ص ١١٥ ـ ١٨٣ (الطبعة الجديدة).

(٣) الأسفار، ج ٣: ص ١٠١.

لقد استطاع ملا صدرا، الذي تلقىٰ هذه الفكرة من الميرداماد من جهة، كما وفق لإثبات الحركة الجوهرية من جهة أخرىٰ، استطاع ان يستنتج بأن نفس الزمان بُعد من أبعاد الطبيعة.

وقد أسدت تشكيكات فخر الدين الرازي، والتي كانت نابعة من الروح الكلامية، وخصيصة لصراع الكلام والفلسفة، خدمة فائقة للفلسفة الاسلامية، من هذه الناحية.

ويمكن القول ان الغزالي والفخر الرازي، كانا قد أسديا خدمة عظيمة للحرية الفكرية في العالم الاسلامي، من خلال حوارهم المتواصل مع الفلسفة والفلاسفة، ودعوتهم لتحطيم هيمنة الأسماء الرنانة لسقراط وافلاطون وأرسطو علىٰ العقل الاسلامي.

ولم تتجاوز أهمية الغزالي هذا الحد، بينما اسطاع الفخر الرازي ان يقود الفلاسفة إلىٰ طرق مسدوده، من خلال ما أثاره من تشكيكات واشكالات علىٰ الفلسفة أدت إلىٰ تحير الفلاسفة في تقديم الإجابات عليها.

اما تشكيكات الغزالي، وأجوبة ابن رشد عليها، فلم تنل إهتماماً واسعاً في الفلسفة الاسلامية، إذ لا نجد من بين العشرين مسألة التي أوردها الغزالي في «تهافت الفلاسفة» في نقض آراء الفلاسفة شيئاً جديراً بالاهتمام، ولعل البيان الوحيد الذي كان يستحق الاهتمام فيما أفاده، هو المقارنة بين تناهي أبعاد الزمان والمكان، واما ما عدا ذلك فلم نعثر علىٰ مطلب آخر يجدر بالفيلسوف أن يشغل ذهنه فيه.

اما الشهرة الواسعة التي اكتسبها الغزالي وابن رشد، باعتبارهما من فلاسفة الاسلام الكبار، فتعود إلىٰ الغرب، حيث ترجم الغربيون مؤلفاتهما إلىٰ اللغات الأوروبية في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلادي، أما وجهة النظر بشأنهما في دنيا الاسلام، فمن الخطأ الكبير ان نعتبر الغزالي وابن رشد فيلسوفين كبيرين.

وتجدر الإشارة إلىٰ ان الغزالي مفكر علىٰ درجة عالية من الايمان في العالم الاسلامي، كما ان ابن رشد أيضاً طبيب وفقيه وشارح كبير لأرسطو، ولكن هذا لا يعني أن نجعلهما في مستوىٰ الفلاسفة الاسلاميين الكبار.

ان العيب الأساسي في عمل الغزالي، هو انه كان يسعىٰ ودونما عناء التلقي من أستاذ، ان يستوعب الفلسفة بعمق، كيما يبدي نقاط ضعفها، فيما انطوىٰ عمل ابن رشد علىٰ عيب أساسي آخر، وهو تعصبه الشديد لأرسطو، واعتبار مخالفات ابن سينا له ذنب لا يُغتفر.

ومما ينبغي الإشارة إليه، ان التحولات التي طرأت علىٰ الفلسفة المشائية في العالم الاسلامي، وظهور أو تجديد الفلسفة الاشراقية علىٰ يد الشيخ شهاب الدين السهروردي، والتقاء الفلسفتين في فلسفة صدر المتألهين، لكل ذلك قصه مفصلة جداً، لو أردنا ان نعطيها حقها من البحث والتحليل، ربما لزمنا من الوقت ما يتجاوز عمر شخص واحد.

* * *

ذكرت في بداية الحديث، ان الشيء الذي يعرقل عملية البحث والتحقيق في تاريخ الفلسفة الاسلامية، ويوقع الشخص في الاشتباه أحياناً، هو عدم اعتناء المؤلفين الاسلاميين، بتاريخ المسائل، وبداية ظهورها، ومسارها التاريخي، فقد وجد تساهل في هذا المجال، يؤدي إلىٰ تحريف أفكار الطلاب شئنا أم أبينا.

ففي كتب المتأخرين، مثل السبزواري نقرأ: ان المشائين قالوا هكذا، فيما قال الاشراقيون كذا، ومع الأخذ بنظر الاعتبار بأن المشائين هم أتباع أرسطو، والاشراقيين أتباع افلاطون، فسيبدو لنا ان هذا الاختلاف كان قائماً منذ القديم بين أرسطو وافلاطون واتباعهما، بينما لو رجعنا إلىٰ المصادر القديمة، فلا نجد هذه

المسألة مطروحة في العشرة قرون الماضيه بين المسلمين، فضلاً عن كونها مطروحة في عصر أرسطو وافلاطون.

ولو حاولنا ان نلقي نظرة اجمالية علىٰ كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» للفارابي، الذي ذكر فيه موارد الاختلاف في الرأي بين افلاطون وأرسطو ـ وهي في الحقيقة موارد الاختلاف بين مذهبي المشائين والاشراقيين-ان هذه النظرة تكفي لأن نعرف بأن المسائل التي كانت مورداً للاختلاف بين الحكماء المشائين الاسلاميين والحكماء الاشراقيين الاسلاميين، انما هي مجموعة مسائل جديدة، غير تلك المسائل السابقة، وهي تعتبر أساسية أكثر من المسائل القديمة.

في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» لا نعثر مطلقاً علىٰ مسألة أصالة الوجود أو الماهية، أو مسألة تباين أو سنخية الوجودات، أو مسألة الجعل... وأمثال هذه المسائل.

وفيما يلي سأذكر نموذجاً لهذا التسامح، وهو يعبر ضمناً أيضاً عن تاريخ مسار الأفكار الفلسفية في العالم الاسلامي، وهو مسألة «الوجود الذهني»، كما طرحها الحكماء المتأخرون، أي منذ عصر صدر المتألهين فما يليه، وسأعطي التوضيحات اللازمة لرأيي في هذا المجال.

لخص السبزواري في «شرح المنظومة» مسائل الوجود الذهني في تسعة أبيات، عرض في البيت الأول منها مدعىٰ الحكماء:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدىٰ الأذهان

ثم ذكر في بيتين آخرين أدلة هذا المُدعىٰ:

للحكم ايجاباً علىٰ المعدوم ولانتزاع الشيء ذي العموم

صرف الحقيقة الذي ما كثرا من دون منضماتها العقل يرىٰ

وفي بيتين آخرين أشار إلىٰ الإشكالين اللذين ذُكِرا علىٰ مدعىٰ الحكماء في مسألة الوجود الذهني:

والذات في أنحاء الوجودات حفظ جمع المقابلين منه قد لحظ
فجوهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع

عندها يعرف هذين الاشكالين كمبدأ ومنشأ لظهور الآراء والعقائد حول الوجود الذهني، حيث تنكر بعض هذه الآراء الوجود الذهني بصورة صريحة، فيما يستلزم البعض الآخر منها إنكاره.

لقد ذكر السبزواري في شرحه الذي كتبه علىٰ هذه الأبيات، ان الاشكال الثاني حيّر الكثيرين، فذهبت كل مجموعة إلىٰ جهة، للعثور علىٰ سبيل الخلاص من هذا الاشكال، وبذلك انتخبت لنفسها رأياً وعقيدة في باب الوجود الذهني، أي ان هذا الاشكال كان هو المنشأ لظهور هذه العقائد والآراء، كما قال السبزواري:

«فهذا الاشكال جعل العقول حيارىٰ، والأفهام صرعىٰ، فاختار كل منها مهرباً».[١]

ثم أوضح سبل الخلاص من هذا الاشكال، بهذه الأبيات:

فأنكر الذهني قوم مطلقاً بعض قياماً من حصول فرَّقا
وقيل بالاشباح الاشيا انطبعت وقيل بالأنفس وهي انقلبت
وقيل بالتشبيه والمسامحه تسمية بالكيف عنهم مفصحة
بحمل ذات صورة مقولة وحدتها مع عاقل مقولة

المتبادر من مجموع بيانات الحكيم السبزواري، في متن المنظومة وشرحها، ان هذا المدعىٰ للحكماء، كان منذ القديم، يفسر العلم باعتباره الماهية المعلومة في

---

(١) شرح المنظومة، للسبزواري، تحقيق: فاضل الميلاني. مشهد: دار المرتضىٰ، ص ٧٤.

النفس، وقد استدلوا علىٰ هذا المُدعىٰ بثلاثة أدلة، كما أورد عليه إشكالان.

وذُكِرت عدة حلول لهذين الإشكالين، وبالذات الاشكال الثاني، كان بعضها التزاماً بالاشكال، ورفعاً لليد عن مُدعىٰ الحكماء، فيما كان بعضها الآخر جواباً علىٰ الإشكال، لكنها أجوبة غير واضحة، مع العلم ان هناك طريق واحد للجواب علىٰ هذا الاشكال، وهو يمثل الطريق الحقيقي لنقضه، وهو ما اقترحه صدر المتألهين في الجواب عليه.

أما لو تتبعنا تاريخ هذه المسالة، فسنلاحظ ما يلي:

١ـ ان هذه المسألة لم تكن مطروحة بين الحكماء في العصر الاسلامي الأول إلىٰ عصر ابن سينا، وما بعده بقليل، واذا كان من غير المؤكد ان يكون مثل هذا الإدعاء متداولاً بين الحكماء المسلمين في الفترات الاسلامية الأولىٰ، فكيف بأرسطو وافلاطون.

٢ـ بعض الأدلة التي ذكرها الحكيم السبزواري، مثل الدليل الأول، لم يؤت بها لاثبات مدعىٰ حكماء، مع انها ليست كافية لذلك الإدعاء، ولقد جيء بهذا الدليل بعد ظهور أحد الأقوال بالوجود الذهني، وهو القول بالاضافة، بعنوان رد لهذا القول، كما ان قيمة هذا الدليل لا تتجاوز ذلك، بالطبع طرأت تطورات وتغيرات في أشكال هذا الدليل، لا مجال لبحثها الآن.

٣ـ ليس صحيحاً ما ذكر، من أنه ظهر في البداية إشكالي الوجود الذهني المعروفان، ثم تلتهما الأقوال والآراء، التي ذكرها الحكيم السبزواري، باعتبارها مهرباً من هذين الاشكالين.

٤ـ لا تصح نسبة الحكيم السبزواري، انكار الوجود الذهني والقول بالاضافة لفخر الدين الرازي، لأن هذا القول ظهر قبل فخر الدين الرازي بوقت كبير بين المتكلمين،

طبقاً لما يستفاد من «نقد المحصل، ص١٥٧» لنصير الدين الطوسي، و«شرح المواقف».

فان أول شخص أبدىٰ هذا الرأي، هو أبو الحسن الأشعري، حيث أنكر الوجود الذهني، وادعىٰ ان العلم ليس سوىٰ اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، وقد عبر عن هذه النسبة بـ«التعلق».

بالرغم من أن فخر الدين الرازي، لم يكن يعتبر حقيقة العلم سوىٰ إضافة، ففي كتاب «المحصّل» أنكر هو وجود الصورة في الذهن، لكنه اعترف بشكل صريح في «المباحث المشرقية، ج ١: ص ٣٣١»، بوجود الصورة الذهنية، وان كان يقول بأن هذه الصورة ليست العلم، وانما العلم عبارة عن نسبة واضافة بين العالم والمعلوم، وفي كتابه الآخر «الملخص» أكد علىٰ انه: سواء كانت هناك صورة في الذهن أم لا، فان حقيقة العلم عبارة عن إضافة بين العالم والمعلوم.

وكما هو معروف فان أبرز كتب فخر الدين الرازي الفلسفية، هو «المباحث المشرقية»، ومع ذلك فلا يمكن ان نعتبر الفخر الرازي منكراً للوجود الذهني.

ان تاريخ مسألة الوجود الذهني بدأ واتخذ مجراه، عندما جاء بضمن كلمات الفلاسفة، في باب المقولات، أو في مباحث العقل والمعقول، ما يشعر بأن العلم عبارة عن ايجاد المعقول في ظرف الذهن.

ان ما نتمكن من نسبته إلىٰ أرسطو والسابقين بصورة مؤكدة، هو انهم كانوا يقولون في المنطق:

الوجود اما عيني، أو ذهني، أو كتبي، أو لفظي، ومن البديهي ان هذا المقدار لا يدل علىٰ ان العلم عبارة عن وجود ماهية المعلوم في الذهن، وان كان نظير هذا التعبير، في كلمات الحكماء في العصر الاسلامي الأول، إذ يقال:

«المعقول من الشيء، هو وجود مجرد من ذلك الشيء» كما يقول ابن سينا في

طبيعيات «الشفاء»: «النفس تعقل، بأن تأخذ في ذاتها صورة المعقولات مجرده عن المادة»[١]، كذلك يقول في النمط الثالث من «الاشارات» نظير هذا البيان.[٢]

لقد أعطىٰ هذا المبحث مبرراً للمتكلمين، كي يصروا علىٰ القول، بأنه اذا كان العلم عبارة عن حضور المعلوم في ظرف الذهن، فيلزم ان يتصف الذهن بصفات المعلوم، فمثلاً مع تصور الحرارة يصبح حاراً، ومع تصور البرودة يكون بارداً.

وقد كانت ايرادات المتكلمين علىٰ الحكماء ابتداء، من هذا النوع.

نفس المتكلمين انتخبوا نظرية الاضافة، حيث أنكر المتكلمون في البداية، وجود الصورة في الذهن كلياً، فقال الحكماء في جوابهم، إذا لم تكن هناك أية صورة في الذهن، فكيف يتسنىٰ للذهن تصور المعدومات والحكم عليها، وتصور الكليات والحكم عليها.

لقد كان مريدو الحكماء يبحثون في جواب ايرادات المتكلمين، حتىٰ تبلورت لديهم فكرة، طرحت في القرن السادس للمرة الأولىٰ، مفادها، ان ما يقصده الحكماء، من كون العلم عبارة عن تمثّل صورة المعلوم في الذهن، ليس هو ان توجد ما هية المعلوم في الذهن واقعاً، وانما قصدهم هو وجود شبح من المعلوم في الذهن، نظير الظل الذي يظهر للشخص وهو واقف تحت الشمس، أو الصورة التي تنعكس عنه في الماء.

---

(١) طبيعيات «الشفاء» (كتاب النفس)، مقالة ٥، بداية الفصل السادس.

(٢) ذكر في الاشارات عبارات عديدة في هذا المجال، منها: «درك الشيء، هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المُدرِك، يشاهدها ما به يدرك...» (الاشارات، النمط الثالث ص٣٠٨)، وجاء في محل آخر ص٣٢٣: «... وأما العقل فيقتدر علىٰ تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة، مستثبتاً اياها، كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً».

تاريـــــــخ
الفلسفـة فـي الاسـلام
منذ عصر الميرداماد حتىٰ العصر الحاضر[1]

(١) تشكل مطالب هذا الفصل القسم الأساس، من بحث تاريخ الفلسفة في الاسلام من عصر الميرداماد حتىٰ العصر الحاضر، التي دُرست في الفصل الثالث، لطلاب دورة الدكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الالهيات، والمعارف الاسلامية بـجامعة طـهران، للـعام الدراسـي ١٣٥١ / ١٣٥٢ش.

الحدوث الدهري

مسألة الحدوث الدهري، هي أهم مسألة بحثها الميرداماد، بينما لم يبحثها صدر المتألهين اطلاقاً، ويبدو لي ان ملا صدرا لم يقبل هذه النظرية، إلّا انه لم يرغب ان يهاجم ما ذهب اليه أستاذه الميرداماد، لا سيما انه يذكره باجلال في المجلد الثاني من «الأسفار»، في بحث الجواهر والأعراض.

ماذا يعني الحدوث؟

الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم، أما العدم فهو ينقسم إلىٰ عدم ذاتي، وعدم زماني.

والحدوث مفهوم عام تتعدد مصاديقه، كما في: المصباح، الميزان، و...الخ.

عندما نقول:

زيد انسان، فلا تقتضي ماهيته الوجود والعدم، وهو يتصف في مرتبة الذات بنوع من العدم، نعبر عنه بـ«الامكان الذاتي» بعد الامكان الايجاب ثم الوجود.

فالشيء قرر (بالتقرّر الماهوي)، فأمكن، فاحتاج، فأوجب، فوجب، فاوجد، فوجد، فحدث.

المراحل التي ينتزعها العقل

١ـ التقرر الماهوي.

٢ـ مرحلة الامكان.

٣ـ مرحلة الاحتياج.

٤ـ مرحلة ايجاب العلة: أي أن العلة تقتضي وجوب المعلول.

٥ـ مرحلة وجوب المعلول.

٦ـ مرحلة الايجاد: أي انتساب الشيء إلىٰ العلة
٧ـ مرحلة الوجود: أي انتساب الشيء الىٰ الوجود
} في ظرف الخارج شيء واحد

٨ـ مرحلة الحدوث، وهي نفس الوجود، لكنها تسمىٰ بالحدوث بعد الوجود.

في هذه المراتب العقلية بعد تقرر الماهية، الامكان، والامكان عدة مراحل قبل الوجود، ولكن هذه القبلية والسبق ليس زمانياً وانما ذاتياً.

كل ممكن الوجود، وبدليل ان وجوده مسبوق بالامكان الذاتي، والامكان عبارة عن العدم ـ لأن الامكان عبارة عن عدم الاقتضاء ـ إذاً وجود كل شيء، مسبوق بعدم اقتضاء ماهية الشيء، إذاً كل ممكن الوجود حادث ذاتاً، لأن هذا النوع من مسبوقية الوجود بالعدم ذاتي.

قال الحكماء في جوابهم علىٰ المتكلمين:

ان هناك اجماع علىٰ حدوث العالم، لكن تعبيركم بانحصار الحدوث بالحدوث الزماني غير صحيح.

لقد قال الحكماء بمصاديق أخرىٰ للحدوث، من جملتها «الحدوث الذاتي».

اما الميرداماد فقد ذهب، إلىٰ ان ما أسماه الحكماء بالحدوث الذاتي، لا يمثل اكتشافاً لمصداق جديد للحدوث، وانما هو ليس سوىٰ إصطلاح جديد.

لأن مسبوقية الوجود بعدم الاقتضاء «بالامكان»، هي غير مسبوقيته بعدم ذاته، إذ لابد ان يكون السابق «العدم»، والمسبوق «الوجود»، متعلقاً بشيء واحد، أي ان وجود زيد، مسبوق بعدم زيد.

اما هنا فهو مسبوق بعدم الاقتضاء، أي بالامكان الذاتي، وليس مسبوقاً بعدم هذا الشيء ذاته، بينما حدوث الشيء يعني مسبوقيته بعدم ذاته. «يعبر عن الامكان الذاتي بالعدم المجامع».

وعلىٰ هذا أثبت الميرداماد مسبوقية وجود الأشياء، بنوع من عدم هذه الأشياء

ذاتها، وهو ليس عدماً زمانياً، وانما عدم الشيء نفسه، أي ليس هو عدم هذا الشيء زماناً، وانما عدم هذا الشيء دهراً.

مقدمات

الوجود قسمان:

١ـ القسم الطولي.

٢ـ القسم العرضي.

القسم العرضي: سلسلة الموجودات فيها في عرض بعضها الآخر، وهي الموجودات الزمانية نفسها، فمثلاً زيد مسبوق بوجود أبيه، وأبوه مسبوق بأبيه... وهكذا، هذه السلسلة الموجودات فيها، من حيث المرتبة الوجودية في عرض بعضها الآخر، بمعنىٰ ان الانسان في هذا اليوم حيوان ناطق، كما ان الانسان في الماضي كان حيواناً ناطقاً أيضاً.

القسم الطولي: مرتبة العلل الواقعية، بمعنىٰ اذا كان زيد بحسب الظاهر معلولاً لأبيه، لكنه في الواقع مسبوق بـ «العقل الفعّال»، والعقل الفعّال أيضاً معلول للعقل التاسع، حتىٰ تنتهي العلل إلىٰ ذات الباري.

تسمىٰ هذه السلسلة بالسلسلة الطولية، وتكون الموجودات فيها، كل واحدة أكمل من الأخرىٰ.

ما هو العدم؟

هل العدم أمر كائن في الزمان؟

في الحقيقة العدم ليس شيئاً، ولكن العدم الذي نذكره في باب الحدوث الزماني، هو معنىٰ اعتباري، لأن الأزمنة السابقة كلها ملأها الوجود.

ان وجود زيد في الخمسين عاماً الأخيرة، ليس في مرتبة وجود سعدي في

الـ(٧٠٠) عام الماضيه، وهـذا يـعني نـفي وجـود زيـد فـي ذلك الزمـان، أي قـبل (٧٠٠) عام، فانه متصف بالعدم آنذاك، ولكن واقعاً هل ان عدم وجود زيد في ذهننا في مرتبة الوجودات السابقة؟

ان زيداً غـير مـوجود فـي مـراتب الوجـودات الـسـابقة، وبـهذا الاعـتبار نـقول: «عدم زيد» موجود آنذاك، أي نعتبر العدم الزماني والحدوث الزماني.

لقد اكتشف الفيلسوف السلسلة الطولية أيضاً.

فكما ان سعدي عدم لزيد، كذلك مرتبة وجود العقل الفعال أيضاً عدمٌ لزيد، أي ان هنالك نوع من السبق الواقعي لعدم زيد علىٰ وجوده في السلسلة الطولية، وبما ان ظرف وجود السلسلة الطولية هو «الدهر» كما يـقال، ولهـذا سُـمي هـذا الحـدوث بـ«الحدوث الدهري»، من هذه الجهة.

ان لمسبوقية عدم الشيء علىٰ وجوده، الذي هو معنىٰ الحدوث، مصداقاً هنا، بمعنىٰ ان وجود زيد ليس في ظرف وجود العقل الفعال، بناء علىٰ ذلك يكون زيد حادثاً، لكنه حادث دهري.

اتضح من البيان السابق ان الميرداماد، استطاع ان يثبت نوعاً من الحدوث للأشياء، غير الحدوث الزماني الذي قاله المتكلمون، وغير الحدوث الذاتي الذي يعتقده الحكماء.

اما المطلب الآخر الذي قرره الميرداماد، وكان له أثر كبير في الحكمة من بعده، فهو عبارة عن إثبات الحركة القطعية، واثبات الهوية التدريجية للزمان في الخارج، وفيما يلي بيان سريع لذلك.

للحركة معنيان:

الأول هو الحركة التوسطية.

والثاني هو الحركة القطعية وقد كان هذا المصطلح موجوداً قبل الميرداماد أيضاً.

الحركة التوسطية عبارة عن «كون الشيء بين المبدأ والمنتهىٰ»، وأحياناً تكون الحركة عبارة عن أمر متصل متدرج الوجود، مثل الزمان الذي هو امتداد متصل.

هل الحركة الحقيقية هي الحركة القطعية أم التوسطية؟

كان الحكماء قبل الميرداماد يعتقدون ان الحركة التوسطية حقيقية، وفي هذه الصورة يكون الزمان أمراً اعتبارياً، وذهننا هو الذي يعتبر الامتداد له، بينما سيكون امتداد الزمان أمراً حقيقياً، فيما لو كانت الحركة القطعية حقيقية.

لقد أثبت الميرداماد ان الحركة القطعية حقيقية، فأجاب علىٰ إشكال الفخر الرازي في هذا الباب، وهيأ الأرضية لملا صدرا كي يقول بأن الزمان هو البعد الرابع،

كما ذكر ذلك في مبحث القوة والفعل، الفصل العاشر من «الأسفار»، تحت عنوان «في الحركة والسكون».

فقد أورد في خاتمة هذا الفصل موضوعاً تحت عنوان «عقده وحلّ»، ذكر فيه كلام الفخر الرازي، في كتابيه «المباحث المشرقية»، و«شرح عيون الحكمة»، والذي أصله من ابن سينا، في مورد التشكيك في خروج الشيء من القوة إلىٰ الفعل تدريجياً، ثم أجاب عليه، مع العلم ان هذه الشبهة وهذا التشكيك ورد في كلمات الأقدمين، كما نقل ذلك بهمنيار عنهم، وان كان الجواب الذي قدمه بهمنيار وآخرون، يتمثل في ان هذا التشكيك انما يرد علىٰ أساس الحركة القطعية وليس الحركة التوسطية.

يقول صدر المتألهين:

«إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلاً إيّاها عمن سبقه من الأقدمين، وأبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنىٰ القطع، وهي غير موجودة في الأعيان، والموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور، وهو ليس إلّا أمراً سيّالاً، لا يكون منقضياً ولاحقاً، وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين إنه منهج الحكمة، إلّا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله، حيث أفاد ان النافين للحركة بمعنىٰ القطع قائلون، بأن التوسط المذكور يرسم في الوهم أمراً حادثاً تدريجياً علىٰ نعت الاتصال، وان اجتمعت هناك أجزاؤه علىٰ التدريج، وإذا كان حصول الشيء الواحد علىٰ سبيل التدريج غير معقول، فلم يتصور ذلك سواءٌ كان في الأعيان أو في الأوهام، وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك أيضاً، إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً، واللازم خلف، وقد اجتمعت الآراء علىٰ بطلانها، كيف وقد برهن علىٰ اتصال الجسم وعدم انفصاله، إلىٰ غير المقسمات الوضعية، كما سيجيء في مباحث الجوهر، وخروج الجسم من أين إلىٰ أين آخر مشاهد محسوس، وذلك الخروج أمر تدريجي

منطبق علىٰ المسافه المتصلة، فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة علىٰ كمية متصلة قارة، ولو في الخيال، من الضروريات التي لا يمكن إنكارها، فالحري قلع أساس الاشكال وتخريب بنائه، بإفشاء الغلط فيه، وذلك غير متعسر علىٰ من وفق له، بل ميسر لمن خلق له، فان وجود الشيء بتمامه في الآن، غير وجوده في الزمان، إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان، وليس وجوده إلّا وجود جزء منه في الآن، بل وجود نهاية منه، ونهاية الشيء خارجة عنه، لأنه عدمه وانقطاعه، ووحدة الشيء لا يأبىٰ ذلك أصلاً، لأن الحركة والزمان وما يجري مجراهما، من الأمور الضعيفة الوجود، التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره، والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان، الذي هو أيضاً متصل واحد شخصي في نفسه، بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن...»[1]

لقد أثبت الميرداماد بأن للحركة القطعية وجود حقيقي، وليست هي من عمل الذهن، كما قام بتحقيق تام، في نحو وجود الأشياء التدريجية الوجود، وفي معنىٰ وجود الشيء في «الآن»، ووجود الشيء في الزمان، كذلك قام بتحقيق معنىٰ ومفهوم الابتداء في وجود الأشياء، وقد وقعت هذه التحقيقات مورداً لقبول صدر المتألهين، وكان لها تأثير في فكره، في مسألة كون الزمان بُعداً رابعاً.

* * *

المسألة الأخرىٰ التي ينبغي بحثها، هي مسألة تقسيمات الوجود إلىٰ نفسي، ورابطي، ورابط، وهي تقسيمات واضحة كما يرىٰ السبزواري، مع انها لم ترد في كلمات ابن سينا والقدماء.

لقد تعرض صدر المتألهين في آخر فصل، من المنهج الأول، من المرحلة الأولىٰ،

---

(١) الأسفار، ج٣: ص٢٧ـ ٢٨ (الطبعة الجديدة)، «نقلنا ما لخصه المؤلف بتمامه من الأسفار، كي يتضح المقصود، مع المحافظة علىٰ ما أفاده المصنف قدس سره»(المترجم).

لهذا البحث، فأفرده بفصل تحت عنوان «في الوجود الرابطي»، حيث أثبت في هذا الفصل بأن للوجود الرابطي مصطلحان، وأوضح ان الفرق بين الوجود الرابط والرابطي، يكون موجباً للاشتباه غالباً.

ولكن صدر المتألهين، وان كان لم يذكر الميرداماد في هذا الفصل، إلّا انه كما اشار السبزواري في الحاشية، كان قد استفاد من كتاب استاذه الميرداماد «الأفق المبين»، في هذا الفصل.

وتجدر الإشارة إلىٰ ان هناك نوعاً من التشويش اللفظي، في هذا الفصل من «الأسفار».

الأمر الآخر هو ان للميرداماد رسالة مطبوعة باسم «الايقاضات»، بحث فيها حول القضاء والقدر والجبر والاختيار، وأبدىٰ فيها نظرات خاصة.

كذلك الف الميرداماد رسالة أخرىٰ بعنوان «رسالة في مذهب أرسطا طاليس»، بحث فيها حول الصنع والابداع، وحول نظرية الحكماء في قدم المادة، وقدم حلاً لما كان مورداً للاختلاف بين افلاطون وأرسطو.

حكمة صدر المتألهين

تحققت طفرة في الحكمة الالهية علىٰ يد صدر المتألهين، وكانت هذه الطفرة مسبوقة بسلسلة تغيرات تدريجية، تحققت علىٰ أيدي فلاسفة آخرين.

من المعلوم ان مسلك حكمة المشائين، يختلف عن مسلك حكمة الاشراقيين، وهما يختلفان عن مسلك العرفان، كما ان علم الكلام مستقل هو الآخر عن الثلاثة.

بيد أن صدر المتالهين أوجد مسلكاً فلسفياً آخر، استطاع من خلاله ان يحل الاختلاف بين المشائين والاشراقيين، إذ لم يتقيد بما ذهب اليه المشاؤون أو الاشراقيون، وانما وافق هؤلاء في بعض المسائل، فيما وافق اولئك في مسائل غيرها، كذلك استطاع أن يحل الاختلاف بين الفلسفة والعرفان في موارد كثيرة، واتضحت كثير من وجوه الحقائق الاسلامية، من دون الاعتماد علىٰ الأساليب الكلامية المتعارفة.

وعلىٰ هذا الأساس تعتبر فلسفة صدر المتالهين، بمثابة ملتقىٰ لطرق أربعة، وهي: المشاؤون، الاشراقيون، العرفاء، المتكلمون.

ان المسألة الأساسية التي يجب بحثها في فلسفة ملا صدرا، هي:

هل ان عمله كان مجرد وتلفيق بين أقوال الفلاسفة، أم انه تمكن من ابتكار وصياغة مذهب فلسفي مستقل؟

لقد حاول الفريق الذي يتهم عمل ملا صدرا بانه تجميعي، ان يعتمد علىٰ المقتبسات الموجودة في كتاب «الأسفار» من كتب الفلاسفة والعرفاء.

ففي العصر القاجاري كان الفلاسفة في طهران يشكلون مجموعتين، تتبنىٰ احداهما فلسفة ملا صدرا، كالمرحوم آقا محمد قمشه اي، والمرحوم آقا مدرس

زنوزي، فيما كانت المجموعة الأخرى تتبنىٰ فلسفة ابن سينا، مثل ميرزا جلوه.

حيث اهتمت المجموعة الثانية، بالتنقيب عن منابع فلسفة ملا صدرا، كي تثبت انه مجرد ملفق لا فيلسوف، وربما استعمل البعض عبارات قاسية أحياناً في حقه، أونسب له السرقة، ويعتبر المرحوم ضياء الدين الدري المتوفىٰ قبل عشرين عاماً، والذي كان استاذا في كلية الالهيات في طهران «المعقول والمنقول آنذاك»، من أشرس خصوم ملا صدرا، وأنصار ابن سينا، حتىٰ انه أشار في مقدمة كتاب «كنز الحكمة» للشهرزوري، إلىٰ بعض كلام ملا صدرا المقتبس من كتب ابن سينا وغيره، فاتهمه بالسرقة من هذه الكتب.

وهكذا كان يفعل المرحوم جلوه ـ استاذ المرحوم الدرّي ـ فقد كانت له تحقيقات كثيرة في كشف منابع «الأسفار»، مع العلم ان نسخة الأسفار المخطوطة، التي كانت بيد المرحوم جلوه، موجودة الآن في مكتبة مجلس الشورىٰ في طهران، وهي مملؤة بالتعليقات، التي كتبها بين سطورها، لكن التغليف الرديء لهذه النسخة، جعل الاستفادة من حواشيها غير متيسرة، إلاّ ان مراجعتها لا تخلو من فائدة للتعرف علىٰ المصادر التي اعتمد عليها ملا صدرا، كذلك تتوفر في مكتبة كلية الالهيات، نسخة الأسفار المطبوعة، التي كانت بيد المرحوم الدري، وان مراجعتها مهمة أيضاً، للتعرف علىٰ مصادر صدر المتألهين في كتابه «الأسفار».

لكن طالب الحقيقة، يرىٰ خلاف ذلك، لو طالع كتب ملا صدرا مطالعة دقيقه من جهة، ومطالعة المصادر التي اعتمد عليها في كتبه من جهة أخرىٰ، حيث سيتجلىٰ له بوضوح تام، ان لفلسفة ملا صدرا نظام فلسفي خاص، لا يتوفر لدىٰ مَنْ سبقه، ومن غير الممكن ان يتحقق نظام فلسفي خاص، من خلال الجمع والتلفيق بين المسالك المختلفة، مضافاً إلىٰ ان أصول وأركان فلسفة ملا صدرا كانت معلومة ومشخصة، كما سنشير إلىٰ ذلك لاحقاً.

ان اصول وأركان فلسفة ملا صدرا، لم يستنسخها من محل آخر، وان روح الابتكار بارزة فيها، لكن لو ألقينا نظرة علىٰ مؤلفات ملا صدرا كدورة فلسفية واحدة، فمن المعلوم ان ما سوىٰ نظرياته الفلسفية الخاصة، كان قد اقتبسه من غيره.

وهذا نظير ما لو حاول أحد العلماء في الطب، أن يؤلف كتاباً خاصاً يتضمن اكتشافاته وابتكاراته، التي توصل اليها من خلال تجاربه الطبية الخاصة، ففي هذه الحالة يعتبر اقتباسه من الآخرين سرقة، بينما لو حاول هذا العالِم أن يؤلِف دورة كاملة في الطب، تستوعب نظرياته الخاصة أيضاً، فمن البديهي انه لا يستطيع ان يبتكر تمام ما جاء في هذه الموسوعة من أولها إلىٰ آخرها لفظاً ومعنىٰ، بل لابد ان يعتمد في القسم الأساسي منها، علىٰ ما أفاده السابقون له في مؤلفاتهم في هذا المضمار، حتىٰ انه غالباً ما يلجأ للاعتماد علىٰ نفس عباراتهم.

الحالة الثانية تنطبق علىٰ مؤلفات صدر المتألهين، لأنه كان بصدد تدوين دورة فلسفية كاملة، فلجأ للاقتباس من الآخرين، مع العلم ان هذه الاقتباسات لم تدخل في صلب نظرياته الخاصة، التي تمثل أركان فلسفته، وتعبر عن منظومته الفلسفية الخاصة.

وكأن المرحوم الدرّي، يريد من عناوين فصول كتاب «الأسفار»، ان لا تكون نفس العناوين المتداولة في الفلسفة، ولهذا فانه يشير في حاشية فصول «الأسفار»، إلىٰ موارد تطابق العناوين مع ما ورد في رسائل ابن سينا، فقد أشار في بعض عناوين مباحث العشق، في المجلد الثالث من «الأسفار»، إلىٰ انها مقتبسة من «رسالة العشق» لابن سينا، ومن الغريب ان المرحوم الدرّي لم يتنبه إلىٰ ان بعض الموارد، التي يكون فيها عنوان الفصل واحداً، تختلف في محتواها اختلافاً كلياً، فنراه يقول مثلاً، عن الفصل الذي ورد في الأمور العامة، في «الأسفار»، تحت عنوان «الحق ماهيته إنّيّته»،

انه مقتبس من الآخرين، غافلاً عن أن صدر المتألهين، كان قد أورد هذا البحث في موضعين من «الأسفار»، **الأول** في الأمور العامة، و**الثاني** في الإلهيات بالمعنىٰ الأخص، علماً بأنه بحثَ المطلب في الموضع الثاني خصوصاً، بناء علىٰ أصوله ومبانيه المبتكرة الخاصة، فانتهىٰ إلىٰ نسخ تمام النظريات السابقة عليه في هذا الباب، ولذا حاول السبزواري ان يدافع عن السابقين، في حاشيته علىٰ الأسفار، لكنه لم يُفلح في ذلك.

* * *

ذكرنا فيما سبق ان فلسفة صدر المتالهين، تمثل منظومة فلسفية متسقة، لا تفوقها غيرها من المنظومات الفلسفية، كفلسفة ابن سينا، وفلسفة السهروردي، ان لم تكن أكثر إتساقاً منها، ولذلك أكدنا علىٰ انه لا يمكن ان تأتلف هذه المنظومة الفلسفية الموحدة، من مجموعة ملتقطات ملفقة من مؤلفات الآخرين.

ولو تنزلنا وفرضنا ان الأمر هكذا، فان هذا العمل يعد نوعاً من الابتكار، وهو نظير ما لو تمكن شخص ما، من صناعة ماكنه، بالاعتماد علىٰ مجموعة قطع، أخذها من مكائن مختلفة، كانت تؤدي كل واحدة منها غرضاً محدداً، فأضحت ماكنته تؤدي غرضاً مختلفاً عن جميع تلك الأغراض.

كذلك ذكرنا بأن الأركان الأساسية لفلسفة ملا صدار، هي من ابتكاراته الخاصة، وهي تتمثل في نوعين:

فاما لم تطرح في كتب السابقين لملا صدرا، من فلاسفة وعرفاء، واما قد تكون طرحت ونُفيت، بمعنىٰ انها كانت مردودة ومنفية في تراث السابقين، بينما استطاع ملا صدرا إثباتها، وقد تكون مطروحة في كتب العرفان، ومتلقاة علىٰ انها فوق الإستدلال، لكن ملا صدرا بيَّن لها مبنىً فلسفياً متقناً وثابتاً.

وكان صدر المتألهين، علىٰ عكس ما زعم خصومه ـ من انه نسب أقوال الآخرين لنفسه ـ كان ينسب أقواله إلىٰ القدماء، كي تكون مورداً للقبول، لدىٰ أولئك الذين كانوا يتعاملون في قبول ورد الأفكار، علىٰ أساس عظمة قائليها.

وسنحاول ان نذكر النظريات الخاصة لصدر المتألهين ـ سواء كانت غير مطروحة قبله، أو طُرحت من قبل ولكن لم يبرهن عليها ـ سنذكرها واحدة واحدة.

وحينئذ لو استطاع شخص، أن يثبت ان المسائل التي تشكل أركان منظومة صدر المتألهين الفلسفية، كانت قد حُقِقت من قبله علىٰ يد علماء آخرين، عند ذلك يمكن القول ان فلسفته فلسفة إقتباسية.

ومن المعلوم أن أحداً من مخالفيه، لم يتمكن من إثبات ذلك، بيد انهم وقع نظرهم علىٰ المطالب التي ذكرها في كتبه، وباعتباره كان يؤلف دورة فلسفية، فقام بتلخيص بعض النظريات السابقة، وعرضها ببيان جيد، ولانها لم تكن مطالب جديدة وخافية، فلم يذكر أصحابها، فظن مخالفوه انه ينسب هذه الاقوال لنفسه.

من خلال استقصائنا لكتاب «الأسفار»، لاحظنا ان صدر المتألهين، وفي موارد كثيرة، حينما يريد ان ينسب مسألة ما لنفسه، فانه يحمد اللّه ويشكره، إذ وفقه لبيان هذا المطلب لأول مرة، ولذا ينبغي ان نبحث عن هذه المسائل، التي ينسبها لنفسه، حين يشكر اللّه علىٰ توفيقه لحلها، وآنئذ سنكتشف هل ان فلسفته تختزن الابداع والابتكار، أم انها تعبر عن اقتباس ونقل؟

ومن الواضح ان اقتصاره علىٰ نسبة هذه المسائل المعدودة لنفسه، يدل علىٰ انه لا يدعي نسبة كل ما جاء في كتبه لنفسه.

في ضوء ذلك يتضح الفرق بين الكتب العلمية والفلسفية من جهة، والكتب الأدبية من جهة أخرىٰ، فان اكتشاف العلوم والفلسفة هي بمثابة القصر الكبير الذي

يشيده مجموعة من العمال بصورة تدريجية، فان الكل يساهم في البناء، والمبدع هو مَنْ ينجح في إضافة شيء جديد، في بناء القصر، وهكذا الحال في العلم والفلسفة الواقعية، فلا يمكن ان تكون لها قصور عديده، لأن الحقيقة واحدة لا تتعدد.

من هنا لابد ان يعتمد التاريخ، والرياضيات، والطب، مثلاً، علىٰ قبول النظريات الصحيحة للسابقين، بخلاف الشعر والأدب، الذي يعبر عن الذوق الفني والابداع والخيال، فليس للشاعر ان يذكر شعر الآخرين في ديوانه، من دون التنويه بقائلة، فإن ذلك يعد سرقه، فالشاعر والأديب يسعىٰ لإبداع قصر جميل، من وحي ذوقه الفني وخياله، فالحقيقة لا تتعدد لكن الجمال له صور متعددة.

وبعبارة أخرىٰ: ان العلماء في كافة التخصصات العلمية، وهكذا الفلاسفة الحقيقيون، كل في تخصصه هم بناة قصر واحد، لكن الأدباء، والشعراء، والفنانين، لكل واحد منهم قصره الخاص (الذي يعكس ذوقه الفني، ويجسد روح الابداع لديه)[1]، ولهذا لا يجوز الاقتباس في الشعر، فيما يجوز في العلوم.

لقد ألّفَ صدر المتالهين بين المسلك العقلي للفلسفة، والمسلك القلبي للعرفان، وهذا نوع من الابتكار بحد ذاته، حتىٰ انه وضع كتابه «الأسفار الأربعة» علىٰ هذا الأساس، كما انه أخذ بنظر الاعتبار ذلك في تسميته لهذا الكتاب.

اما فلسفته فقد أسماها «الحكمة المتعالية»، وهناك **احتمالان** في تفسير هذه التسمية:

الاحتمال الأول:

ان هذه التسمية مرادفة للحكمة العليا، في مقابل الرياضيات، والطبيعيات، وبناء

---

(١) ما بين المعقوفين إضافة من المترجم.

علىٰ هذا المفهوم، تكون الحكمة المتعالية هي الفلسفة الأولىٰ بنحو مطلق.

الاحتمال الآخر:

وهو ما تحكي عنه القرائن الموجودة في كلماته، فيكون ما يعنيه بالحكمة المتعالية هو مذهبه الخاص في الفلسفة الأولىٰ.

تجدر الإشارة إلىٰ ان صدر المتألهين، لم يكن أول من انتخب هذا المصطلح، وبحسب إطلاعنا فان الشيخ الرئيس استعمل هذا المصطلح لأول مرة، في أواخر كتاب الإشارات[1]، وكلا الاحتمالين السابقين اللذين ذكرناهما حول استعمال صدر المتألهين لهذا المصطلح، يصدقان علىٰ استعمال الشيخ للمصطلح.

لنعد لبيان المسائل التي تعد أركان الحكمة المتعالية لصدر المتألهين، وتتجلىٰ بها منظومته الفلسفية.

---

(١) ذكر ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات ج٣: ص٣٩٩ـ ٤٠١»: (قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً علىٰ وجه كلي، ثم قد تنبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية، تصدر عن رأي جزئي، ولا مانع من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، ثم إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستوراً إلاّ علىٰ الراسخين في **الحكمة المتعالية**...»

وعلق علىٰ هذا القول نصير الدين الطوسي، في شرحه علىٰ الإشارات: (**وانما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأن حكمة المشائين حكمة بحثيّة صرفة، وهذه وأمثالها إنما** يتم مع البحث والنظر، بالكشف والذوق، **فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلىٰ** الأول).

كذلك ورد مصطلح الحكمة المتعالية في قول القيصري شارح الفصوص، في رسالة له في التوحيد والنبوة والولاية، «رسائل القيصري ص١٥»:

(والمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلي وجزئيه، لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفتين، كما ظن المحجوبون ممن لا يعلم الحكمة المتعالية...) (المترجم)

وفيما يلي تعداد إجمالي لهذه المسائل؛ ثم نأتي علىٰ بيانها فيما بعد:

١ـ أصالة الوجود.

٢ـ وحدة الوجود.

٣ـ حل إشكال الوجود الذهني.

٤ـ التحقيق في حقيقة الوجوب الذاتي الأزلي، وحقيقة الامكان في الممكنات، واكتشاف نوع من الامكان باسم «الامكان الفقري».

٥ـ التحقيق في مناط الاحتياج إلىٰ العلة.

٦ـ التحقيق في حقيقة العلية، وكيفية ارتباط المعلول بالعلة، وان إضافة المعلول إلىٰ العلة إضافة إشراقية، وإرجاع المعلولية إلىٰ التجلّي والتشأن.

٧ـ إثبات الحركة الجوهرية.

٨ـ التحقيق في العلاقة بين المتغير والثابت، والحادث والقديم.

٩ـ إثبات إتحاد العاقل والمعقول.

١٠ـ إثبات الحدوث الزماني للعالم.

١١ـ إثبات نوع من الوحدة، عبر عنها «الوحدة الحقة الحقيقية».

١٢ـ إثبات ان تركيب الجسم من المادة والصورة، هو تركيب إتحادي.

١٣ـ برهان «الصديقين»، لإثبات الواجب.

١٤ـ برهان خاص يبتني علىٰ برهان الصديقين، علىٰ توحيد الواجب.

١٥ـ تحقيق حول علم الواجب، وبيان ان علم الواجب بالأشياء علم بسيط إجمالي في عين الكشف التفصيلي.

١٦ـ تحقيق في قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء.

١٧ـ إثبات ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

١٨ـ تحقيق في حقيقة الإبصار وسائر الإدراكات الحسية.

١٩ـ تجرد قوة الخيال.

٢٠ـ إثبات ان «النفس في وحدتها كل القوىٰ».

٢١ـ إثبات ان الكلي هو نحو تعالٍ، وليس صرف تجريد وانتزاع.

٢٢ـ إثبات المعاد الجسماني.

أصالة الوجود

المفهوم الذي طرحته فلسفة ملا صدرا لأصالة الوجود، هو: ان كل ممكن الوجود مركب من حيثيتين، وهما:

حيثية الوجود، وحيثية الماهية، ولابد ان تكون أحداهما أمراً حقيقياً وواقعياً، ومنشأ لترتب الآثار، فيما يكون الآخر أمراً اعتبارياً، من انتزاع الذهن، وان الأصيل منهما هو «الوجود»، أما «الماهية» فأمر اعتباري.

لقد ذكرنا في هوامش المجلد الثالث من «أصول الفلسفة»، ان مسائل الوجود أو معرفة الوجود «انطولوجي»، تطورت وتنوعت في الفلسفة الاسلامية، لأنه لم تطرح من مسائل الوجود الأثنتي عشرة الأساسية، إلاّ اثنتين أو ثلاث مسائل قبل الاسلام، مثل بداهة الوجود، والاشتراك المعنوي للوجود.

كما ذكرنا هناك ان أول من طرح هذه المسألة بهذا الشكل، أي ان كل ممكن الوجود له حيثيتان، لابد ان تكون احداهما أصلية، وتكون الأخرىٰ اعتبارية، هو الميرداماد، لكنه قال بأصالة الماهية، بينما خالف صدر المتألهين أستاذه فقال بأصالة الوجود، واقتفىٰ أثره من جاء بعده حتىٰ اليوم، فالكل قالوا بأصالة الوجود، باستثناء اللاهيجي صاحب الشوارق، الذي عدل عن القول بأصالة الوجود، كذلك دافع بعض الاشخاص، من غير أصحاب النظر وممن لم يتضلعوا بالفلسفة، عن أصالة الماهية، مثل المرحوم الشيخ محمد صالح المازندراني المعروف بالعلامة السمناني.

علىٰ أية حال فان أول من برهن علىٰ أصالة الوجود، علىٰ طريقة الحكماء، هو صدر المتألهين، وان كانت لهذه المسألة سابقة بأشكال أخرىٰ.

اما العرفاء (منذ عصر محيي الدين بن عربي وفيما بعد، بحسب إطلاعنا) فقد عنونوا مسألة كون الأصيل هو الوجود، لكنهم يرون ان الوجود مساوي لذات الحق، وكل ما عدا ذلك من أشياء، هي ليست وجود، وهي وهم وخيال، أي ان العارف لم يقل بحيثيتين للممكنات **أحدهما** حقيقية و**الأخرىٰ** اعتبارية.

اما ما ورد في كلمات الفلاسفة، من قبيل ابن سينا، وبهمنيار، ونصير الدين الطوسي، فهو ان «الوجود» حتىٰ في الممكنات، أمر حقيقي وواقعي، ولم يرد في عباراتهم ذكر المسألة بنحو الترديد ودوران الأمر بين أصالة الوجود وأصالة الماهية، بمعنىٰ اما أن يكون الوجود هو الأصيل أو الماهية، فاذا كان الوجود أصيلاً تكون الماهية اعتبارية.

كما انهم لم يتنبهوا إلىٰ آثار ولوازم أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولذا نجد بعض أقوالهم تبتني علىٰ أصالة الماهية، بالرغم من تصريحهم بأن الوجود أمر أصيل.

وكأنهم يقولون بأصالة الوجود والماهية معاً، لأن هذه المسألة لم تتضح بشكل جلي لدىٰ اولئك الفلاسفة، لذلك لا نلاحظ أي فصل وتفكيك دقيق لها.

ان هنالك ثلاثة عوامل في نظري، ساهمت في تبلور هذه المسألة بالتدريج، وتتمثل هذه العوامل في: نظرية العرفاء من جانب، وبحوث المتكلمين وجدلهم في باب زيادة الوجود علىٰ الماهية، أو عينية الوجود والماهية، من جانب آخر، بالاضافة إلىٰ مسألة «واجب الوجود ماهيته انيته»، أي ان ماهية واجب الوجود عين وجوده، من جانب ثالث.

لقد تواصلت هذه الأبحاث، حتىٰ طرح الميرداماد مسألة دوران الأمر بين «أصالة الماهية»، و«اعتبارية الوجود»، أو «أصالة الوجود»، و«اعتبارية الماهية»، للمرة الأولىٰ، حيث اختار هو القول بأصالة الماهية.

وبعد ان جاء صدر المتألهين، وجد هذه المسالة المهمة مهيأة ـ ولكنها مستنبطة بشكل غير صحيح ـ فاقتفىٰ أثر استاذه الميرداماد، لكنه خالفه بعد مدة، وتبنىٰ القول بأصالة الوجود، وحشد الأدلة والبراهين علىٰ هذا القول، في مواضع عديدة من كتبه، ثم جمع السبزواري هذه البراهين المتفرقة في كتبه، وجعلها في موضع واحد.

وعلىٰ هذا يتبين ان القول، بأن المشائين يقولون بأصالة الوجود، وان الاشراقيين يقولون بأصالة الماهية، ليس له أساس من الصحة، وان نسبة أصالة الوجود إلىٰ المشائين، لا تتعدىٰ ما أوضحناه في قول ابن سينا، وبهمنيار، والطوسي، اما نسبه أصالة الماهية إلىٰ الاشراقيين، فلا تتعدىٰ ما ورد عن شيخ الاشراق، في كتابه «حكمة الاشراق»، تحت عنوان «في عدم زيادة الوجود علىٰ الماهية».

نفهم بوضوح من مطالعة ما أفاده شيخ الاشراق، ان القول بكون الوجود حقيقي وأصيل، يلازم من هذه الجهة كون الوجود له واقعية في الخارج بالاضافة إلىٰ واقعية الماهية، وهذا يعني ان مسألة دوران الأمر بين أصالة أحدهما واعتبارية الآخر، لم تطرح من قبل شيخ الاشراق.

مع العلم اننا نجد هذه المسألة مطروحة بهذا الشكل، في نفس تعابير صدر المتألهين، أي ان المشائين يقولون بأصالة الوجود، وان الاشراقيين يقولون بأصالة الماهية، ولذا تعتبر هذه المسألة من اشتباهات المتأخرين، من أمثال السبزواري.

وحين نفتش مؤلفات ملا صدرا، لا نرىٰ موضعاً واحداً ذكر فيه، ان المشائين قالوا كذا، وان الاشراقيين يقولون بكذا، تعبيراً عن رأيهم في هذه المسألة.

وحدة الوجود

هناك عدة احتمالات في باب حقيقة الوجود، وهي:

١ـ اعتبارية الوجود.

٢ـ أصالة الوجود ووحدته، بنحو لا يكون معه للكثرة سبيل.

٣ـ أصالة وكثرة الوجود، بمعنىٰ ان حقيقة الوجود في كل ذات تباين وتغاير كل الموجودات الأخرىٰ، وان الوجود في كل ماهية أمر بسيط، ولازم هذه النظرية ان مفهوم الوجود ليس مشتركاً معنوياً، وانما هو مشترك لفظي.

٤ـ أصالة الوجود ووحدته، بحيث تكون وحدته في عين الكثرة، وكثرته في عين الوحدة، أي انه حقيقه مشكّكة ذات مراتب.

النظرية الأولىٰ من هذه النظريات، هي التي اختارها وصرح بها وأقام البرهان عليها شيخ الاشراق، كذلك يمكن استنباطها من بعض أقوال الآخرين، وان لم يقولوها بشكل واضح وصريح.

اما **النظرية الثانية** فهي نظرية العرفاء.

بينما نُسِبت **النظرية الثالثة** للمشائين، وان كنا نعتقد ان هذه النسبة بدون أساس، إذ لم نجد لحد الآن شخصاً واحداً يقول بهذه النظرية.

وقد نُسِبت **النظرية الرابعة** إلىٰ الحكماء الفهلويين، كما قال السبزواري:

الفهلويون الوجود عندهم ... حقيقة ذات تشكّك تعم

ولكن في الحقيقة هذه النسبة لا أساس لها، وهي عارية عن الصحة، وذلك:

١ـ ان هذه المسألة متفرعة علىٰ القول بأصالة الوجود، ولا سابقة للقول بأصالة الوجود آنذاك.

٢ـ ليس في متناول أيدينا أثر عن حكماء ايران القدماء، يمكن الاعتماد عليه كدليل لنسبة هذا القول لهم.

ويعتبر شيخ الاشراق هو المصدر الأساس لأرائهم، فقد ذكر نظريتهم تحت عنوان «النور»، لكنا نعلم بأن شيخ الاشراق الذي تبنىٰ قاعده «النور»، ونسبها إلىٰ الحكماء القدماء، يعتقد باعتبارية الوجود، فكيف يمكن ان تكون مثل هذه النظرية لحكماء ايران القدماء؟

والصحيح هو انا لو أردنا أن ننسب النظرية الرابعة لأحد، فيجب نسبتها إلىٰ بعض العرفاء، ولكن مع قليل من الاختلاف بين نظر العرفاء، ونظرية صدر المتالهين في باب الوجود الامكاني، فان العرفاء بالرغم من قولهم بنحو من أنحاء المراتب للوجود، لكنهم لم يقبلوا ببعض المراتب، وهي مرتبة الامكان الفقري، خلافاً لفلسفه صدر المتألهين فان هذه المسألة ـ الامكان الفقري ـ تعتبر من مرتكزاتها.

(يمكن اكتشاف رأي العرفاء في باب الوجود، بمراجعة المقدمة التي كتبها داود القيصري علىٰ «فصوص الحكم» لابن عربي، الفصل الأول، كذلك مراجعة مباحث العلة والمعلول من «الأسفار»، أي ما يُعرف بعرفانيات «الاسفار»).

اما سبب نسبة نظريه وحدة الوجود التشكيكية للحكماء الفهلويين، فهو ان شيخ الاشراق نقل عنهم كلاماً في باب النور، يتطابق مع ما قاله الحكماء المتأخرون في حقيقة الوجود، حيث صرح الحكماء المتأخرون، بأن حقيقه الوجود عين النوريَّة، ولماكان الحكماء المتأخرون، في الغالب بصدد توضيح وتوجيه النظريات التي قالها القدماء، قيل ان الحكماء الفهلويين يقولون بوحدة الوجود التشكيكية، بينما لم ينقل

ذلك عن القدماء، أو عن ناقل نظريتهم ومؤيدها ـ السهروردي ـ ان النور يساوي الوجود، بل ان ما هو مذكور هو الضد لهذه النظرية، إلّا ان الحكماء المتأخرين هم الذين طرحوا المساواة بين الوجود والنور.

هذا بالاضافة إلىٰ ان نظرية شيخ الاشراق والحكماء السابقين، تقوم علىٰ تقسيم الموجودات إلىٰ النور والظلمة، أي ان بعض الحقائق في عين كونها حقائق خارجية موجودة، فانها مساوية للظلمة في نظر هؤلاء الحكماء، وهذا نوع من الثنوية الفلسفية، التي لا تتطابق مع نظرية مساواة الوجود بالنور، والعدم بالظلمة، والتي تعبر عن نحو من التوحيد الفلسفي.

الوجود الذهني

مسألة الوجود الذهني، من المسائل التي لم تطرح بشكل مستقل، ولم يخصص لها باب في تراث الفلاسفة القدماء، إلىٰ عصر نصير الدين الطوسي «بحسب ما يخطر بذهني»، فلم يفرد ابن سينا فصلاً لهذه المسألة في كتبه، بل لم يتفوه هو بهذا المصطلح، وان كان لأصل مدعىٰ الوجود الذهني، وهو كون حقيقة العلم عبارة عن تمثّل حقيقة الأشياء في الذهن، ذكر في عبارات ابن سينا، فقد ذكر هذا المعنىٰ في «الإشارات»، وفي «الشفاء».

في ضوء ذلك يتضح خطأ بعض التصورات البسيطة، التي تعتبر كافة المسائل الواردة لدىٰ المتأخرين نظير صدر المتألهين، مستنسخة من كلمات القدماء، مثل ابن سينا، وتعدىٰ البعض ابن سينا، فاعتبرها متلقاة من أرسطو.

عندما نراجع هذا البحث في الأسفار، نجده يحتل خمس عشرة صفحة من القطع الرحلي «حجم الموسوعات»، من كتاب «الأسفار»، بينما لا توجد سوىٰ بضعة أسطر، حول هذا الموضوع في كتب ابن سينا.

لقد كان بحث الوجود الذهني لدىٰ الاسلاميين القدماء، حول حقيقة العلم والإدراك، لكن لا من حيث معرفة حقيقة العلم والادراك، وتحت أية ماهية ومقولة يدخل، لأن البحث في العلم والإدراك، من هذه الجهة، أي معرفة المقولة التي يقع تحتها، يطرح في مبحث المقولات عادة، اما ما يطرح في باب الوجود الذهني، فهو ما يرتبط بعلاقة العلم بالمعلوم، وفي الحقيقة فانه يرتبط بمدىٰ واقعية العلم والادراك، أي ما هو محتوىٰ الادراكات من الحقيقة؟، وبعبارة أخرىٰ ان البحث هنا

حول قيمة المعلومات وقيمة الإدراكات الذهنية للانسان.

ومن المعلوم ان البحث عن قيمة المعلومات، يحظىٰ باهتمام واسع في العصر الحديث، وربما كان ديكارت أول من ولد علىٰ يديه هذا البحث في هذا العصر، وان كان ديكارت قد أنكر قيمة حكاية الحواس عن الواقع، لكنه أعطىٰ قيمة للعقل والمعقولات.

اما في المراحل اللاحقة للفلسفة، فقد حصل تردد في قيمة العقل، حيث كان محور فلسفة كانت، هو نقد قيمة العقل، وانكر برجسون في اوائل القرن العشرين قيمة العقل أيضاً، وساوىٰ بينه وبين الحواس من هذه الجهة، وقال بقيمة واقعية للكشف والشهود العرفاني.

اما قيمة المعرفة لدىٰ الفلاسفة الاسلاميين، فترتبط مائة بالمائة بنظرية الوجود الذهني لديهم، فان إنكار الوجود الذهني، يساوي نفي وإنكار قيمة العلم والادراك مطلقاً عندهم. (لأجل التوسع في هذا الموضوع، راجع المقالة الرابعة في «أصول الفلسفة»، تحت عنوان «قيمة المعلومات»).

❊ ❊ ❊

تُبحث مسألة الوجود الذهني في **ثلاثة أقسام أساسية**:

١ـ بيان النظريات المختلفة حول الوجود الذهني.

٢ـ البراهين التي أقامها الحكماء علىٰ إثبات مدعاهم.

٣ـ الإشكالات الواردة علىٰ مدعىٰ الحكماء، وأجوبة الحكماء علىٰ هذه الاشكالات.

لقد توسع البحث في هذه الأقسام الثلاثة بنحو تدريجي، بعد ان ظهرت في عصر الشيخ، إذ توجد إشارة في كلماته للإشكال المعروف حول الوجود الذهني، وقد

أجاب الشيخ بما يقتضيه الإشكال، ولم يكن هذا الجواب بعيداً عما أجاب به المتأخرون علىٰ هذا الاشكال، وربما تطابق معه إلىٰ حد ما.

تتلخص الإشكالات الأساسية علىٰ الوجود الذهني، في إشكالين، أوضحهما السبزواري في المنظومة بهذا البيت:

فعرض مع جوهر كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كلٌّ قد وقع

الاشكال الثاني، هو الإشكال الأهم من هذين الإشكالين، لدىٰ الحكماء، حتىٰ قال عنه السبزواري:

«هذا هو الذي جعل العقول حيارىٰ والأفهام صرعىٰ».

لقد طرح صدر المتألهين في معرض جوابه علىٰ الإشكالين، مسألة ترتبط بالمنطق، وهي:

ان هناك تقسيم للقضايا الحملية، مضافاً إلىٰ سائر تقسيماتها الأخرىٰ، فان القضية الحملية كما هو معروف تنقسم إلىٰ:

شخصية، ومهملة، ومحصورة، وطبيعية.

وتنقسم إلىٰ

معدولة، ومحصلة.

وتنقسم إلىٰ:

موجّهة، ومطلقة.

أكد صدر المتألهين علىٰ تقسيم آخر، ونبه إلىٰ ضرورة الفصل والتمييز بين الأقسام، كي لا نقع بالاشتباه، ويتمثل هذا التقسيم، بقوله ان الحمل علىٰ قسمين، وهما:

الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشايع الصناعي.

فهو يعتقد ان منشأ الإشتباه والإشكال، في مسألة الوجود الذهني، هو الخلط وعدم

التمييز بين هذين النوعين من الحمل، كما جاء ذلك مفصلاً في بحث الوجود الذهني في «الأسفار»، وإلىٰ حد ما في «شرح المنظومة».

لقد حقق صدر المتالهين نتيجة أخرىٰ في المنطق، يمكن أن تعد من مبتكراته الخاصة، وهي:

انه لابد من اضافة وحدة أخرىٰ في التناقض، غير الوحدات الثمان المعروفة، وهذه الوحدة هي «وحدة الحمل».

الظاهر ان اكتشاف هذين النوعين للحمل، في باب القضايا ورد للمرة الأولىٰ في كلمات صدر المتألهين. (للتوسع في هذا الموضوع، راجع تعليقات صدر المتألهين علىٰ حكمة الإشراق، قسم المنطقيات، الفصل الخاص بالتناقض، بالإضافة إلىٰ المؤلفات الحديثة في المنطق، مثل «مدخل منطق صورت» للدكتور مصاحب، و«منطق صوري» للدكتور خونساري[1]، و«المنطق الصوري» للدكتور علي سامي النشار).

---

(١) الكتابان الأول والثاني باللغة الفارسية. (المترجم).

الامكان الفقري

المسألة الرابعة: هي التحقيق في حقيقة الوجوب الذاتي الأزلي، وحقيقة الإمكان في الممكنات، واكتشاف نوع من الامكان باسم «الامكان الفقري».

مصطلح «الضرورة الذاتية»، أو «الوجوب الذاتي» من المصطلحات المشتركة بين المنطق والفلسفة، في مقابل الامكان الذاتي، والامتناع الذاتي، وان كان هناك اختلاف في استعمال المصطلح بين المنطق والفلسفه، فلدىٰ المنطقي تلاحظ مطلق القضايا والنسب، سواء كانت القضية ثنائية، بمعنىٰ ان موضوعها الماهية ومحمولها الوجود، أم ثلاثية، بمعنىٰ ان موضوعها الماهية المفروضة الوجود، ومحمولها من عوارض الوجود.

اما لحاظ الفيلسوف. فيختص بالقضايا الثنائية، أو ما يصطلح عليه بالهليات البسيطة، فاذا ذكر الفيلسوف الوجوب والامكان، فان نظره منصب علىٰ وجوب الوجود وامكان الوجود.

لقد ذكر المناطقة نوعين من الوجوب الذاتي:

١ـ «الوجوب الذاتي الأزلي»، أو ما يسمىٰ «الضرورة الذاتية الأزلية».

٢ـ صرف «الوجوب الذاتي والضرورة الذاتية».

ويختلف الوجوب الذاتي عن الوجوب الأزلي، هو ان الوجوب الذاتي مشروط بـ«مادامت الذات»، كما في قولنا: «الانسان حيوان ناطق»، و«الأربعة زوج»، حيث يكون مفاد القضية كالآتي:

اذا فرضنا وجود ذات الانسان فان الحيوانية والناطقية ثابتة لها.

اما لو لم يكن هناك انسان، فانه ليس هناك انسان، وهذا من باب «السالبة بإنتفاء الموضوع».

بينما لا يحتاج الموضوع هذا الشرط والفرض، في الضرورة الأزلية، لأن المفروض ليس ممكناً، وانما هو واجب يأبىٰ العدم، كما في: «اللّه تعالىٰ واجب»، أو «اللّه تعالىٰ عالم».

ولم يتجاوز ما قاله المناطقة والفلاسفة هذه الحدود، حول الضرورة الذاتية، والضرورة الأزلية.

اما ما يقال من أن صدق الوجود علىٰ حقائق الأشياء، من سنخ الوجود لا من سنخ الماهية، بنحو الضرورة الذاتية، وان الاختلاف بين ذات واجب الوجود، وحقيقة سائر الأشياء، هو ان ذات واجب الوجود، موجود بـ«الضرورة الأزلية»، وحقيقة سائر الأشياء، أي الموجودات والأشياء الاخرىٰ، موجودة بـ«الضرورة الذاتية»، فان هذا القول من مختصات فكر صدر المتألهين.

وعلىٰ هذا، فلا مانع من أن تكون حقيقة ما، واجبة بالغير، بحسب التقسيم الفلسفي للوجوب، إلىٰ ذاتي، وغيري، وتكون هذه الحقيقة الواجبة بالغير، في نفس الوقت واجبة بالذات، بحسب مصطلح المناطقة في مورد الوجوب والضروة، وتقسيمها إلىٰ الوجوب والضرورة، الذاتية، والوصفية، والوقتية.

إذاً وجود الممكنات واجب بالذات، طبقاً لمصطلح المناطقة، وهو واجب بالغير، طبقاً لمصطلح الفلاسفة.

لقد ذكرنا هذه النكتة للمرة الأولى، في مقدمة المقالة الثامنه، من «أصول الفلسفة»، مع العلم انها لم توضح في كلمات صدر المتألهين، وان ما أوضحناه هنا مستنبط من مبانيه، وان كان لايمكن استنباطه من ظاهر كلماته.

ان التحقيق في حقيقة «الوجوب الأزلي للوجود» في ذات الحق، والوجوب الذاتي للوجود في غير ذات الحق، من مختصات فكر صدر المتألهين.

اما حقيقة الامكان في تعابير جميع الحكماء من دون استثناء، فهو كيفية النسبة في عموم القضايا (بحسب المصطلح المنطقي)، أو نسبة خصوص الوجود إلىٰ الماهية (في المصطلح الفلسفي)، ويعتبر الامكان من لوازم الماهية، ومن شؤون الماهيات، ولم يستعمل مصطلح الامكان لدىٰ الحكماء بالنسبة إلىٰ الوجود، فقد كان الامكان في نظر الفلاسفة قبل ملا صدرا، عبارة عن «لا اقتضاء الماهية الوجود والعدم»، وبعبارة أخرىٰ: «تساوي نسبة الماهية إلىٰ طرفي الوجود والعدم».

اكتشف صدر المتألهين أصالة الوجود، وكان يعتقد في مسألة الجعل والعلية، بأن العليّة والمعلوليّة، والجاعلية والمجعولية، وهي من شؤون الوجود، وهو الذي أعطىٰ للامكان في باب الوجودات معناه «التعلّقي»، أي انه عين التعلّق، وعين الاضافة، وعين الارتباط، وعين الفقر، بالنسبة للوجود، وليس هو اللا اقتضاء، أو التساوي بين الطرفين، وهذا هو ما اصطلح عليه «الامكان الفقري».

مناط الاحتياج إلىٰ العلة

المسألة الخامسة من تحقيقات صدر المتألهين: التحقيق في مناط الاحتياج إلىٰ العلة، فان مسألة الحدوث أو القدم الزماني للعالم، هي من الموضوعات التي كانت مورداً للجدل، بين المتكلمين والفلاسفة، فالفلاسفة يقولون تبعاً لأدلتهم الخاصة في مورد ذات الحق، ان انقطاع الفيض محال، وتبعاً لأدلة أخرىٰ في باب حدوث الحادثات، يدّعون ان كل حادث مسبوق زماناً، باستعداد وانه حامل لهذا الاستعداد، الذي يسمونه المادة، وبناء علىٰ ذلك انكروا الابتداء الزماني للعالم، وقالوا ان العالم قديم زماني.

بينما خالف المتكلمون الفلاسفة في ذلك، معتمدين علىٰ نوعين من الأدلة، أحدهما نقلي والآخر عقلي، فمن حيث النقل يدعي المتكلمون، ان اجماع الملل قائم علىٰ الحدوث الزماني للعالم، وان قول الفلاسفة يخالف جميع الملل، أي يخالف قول كل أرباب الأديان، وهذا أحد موجبات تكفير الغزالي لابن سينا.

أما من حيث العقل، فقد قالوا: ان المخلوقية تلازم الحدوث، والقدم يلازم عدم المخلوقية، وبناء علىٰ ذلك، لو كان العالم قديماً، فلا يمكن ان يكون مخلوقاً ومعلولاً، وانما يكون واجب الوجود، وهذا ما يخالف قول الفلاسفة انفسهم، ان العالم ممكن الوجود، وأنهم أقاموا البراهين علىٰ ان هذا العالم، أي عالم الزمان والمكان، هو عالم الكون والفساد، وهو لا يمكن ان يكون واجب الوجود.

لقد اشتد النزاع حول هذه المسألة بين المتكلمين والفلاسفة، حتىٰ تبلورت مسألة

جديدة اثر ذلك في العالم الاسلامي، لم تكن لها سابقة في الفلسفة اليونانية، وهذه المسألة هي:

ما هو مناط الاحتياج إلىٰ العلة؟

وبعبارة أخرىٰ: أية حيثية من حيثيات المعلول جعلته محتاجاً إلىٰ العلة؟

ادعىٰ المتكلمون، ان الحدوث هو ملاك احتياج المعلول إلىٰ العلة، أي ان الشيء الحادث محتاج إلىٰ العلة من حيث هو حادث، لكن الفلاسفة من قبيل الفارابي، وابن سينا، وهما من أوائل الفلاسفة الذين عارضوا المتكلمين، قالوا:

ان مناط الاحتياج إلىٰ العلة هو الامكان لا الحدوث، فالامكان الذاتي للماهية، هو الحيثية التي جعلت المعلول محتاجاً إلىٰ العلة، وبتعبير آخر: ان مناط الاحتياج إلىٰ العلة هو الخلاء الذاتي للمعلول.

كان هذا الاعتقاد رائجاً حتىٰ مجيء صدر المتألهين، ولم يرد صدر المتألهين هذا القول مباشرة، وانما أيده في مواضع عديدة، ورد فيها هذا القول بشكل رسمي، بيد أن الأصول التي أسسها في باب أصالة الوجود في الجعل وفي التحقق، تقتضي بالضرورة ان يرد نظرية الفلاسفة، كما رد نظرية المتكلمين.

فانه بناء علىٰ القول بأصالة الوجود في الجعل، وفي التحقق، فان المحتاج، والحاجة، وملاك الحاجة، كلها تعني أمراً واحداً، يعود إلىٰ مرتبة الوجود الامكاني.

وبغض النظر عن أن أصول صدر المتألهين تقتضي ذلك، فانه صرح بذلك، في غير المواضع الرسمية لهذا البحث. (يراجع تفصيل هذا البحث في كتابنا «الدوافع نحو المادية»، فصل قصور المفاهيم الفلسفية[1]، وكذلك المجلد الثالث من «أصول الفلسفة»، مباحث الضرورة والامكان، ومباحث العلة والمعلول).

---

(١) الدوافع نحو المادية. ترجمة: محمد علي التسخيري. بيروت: دار التعارف، ط ٢، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٤٦ ـ ٦٨.

نحو ارتباط المعلول بالعلة

المسألة السادسة: هي تحقيق صدر المتألهين في حقيقة العلّيّة، ونحو ارتباط المعلول بالعلة، وكون إضافة المعلول إلىٰ العلة إضافة إشراقية، وان المعلولية ترجع إلىٰ التجلي والتشأن.

ان ما هو متعارف في باب رابطة العلة والمعلول، هو ان العلة هي التي تمنح المعلول الوجود، وكأن الأمر بمثابة ان شيئاً ما يعطي لشيء آخر شيئاً ثالثاً، الشيء **الأول** هو العلة، **والثاني** هو المعلول، **والثالث** هو الوجود، فالعلة مُعطي، والمعلول مُعطَىٰ اليه، والوجود مُعطَىٰ، مضافاً إلىٰ عمليتي الإعطاء والأخذ، ومن الطبيعي ان توجد نسبة بين المُعطي والمُعطَىٰ اليه، لا تختلف عن النسب القائمة. بين الأشياء الأخرىٰ، كالنسبة بين الأب والابن مثلاً، فان حقيقة هذه النسبة، هي ان ذاتين مختلفتين تنسب أحداهما إلىٰ الأخرىٰ، باعتبار ان وجود الابن من آثار الأب، والأب هو منشأ ظهوره، لذلك يطلق علىٰ النسبة بينهما الأبوة والبُنوة، مع ان ذات الأب شيء، وذات الابن شيء آخر، والنسبة والاضافة بينهما أمر ثالث، وهكذا الحال في العلة والمعلول، فان العلاقة بينهما هي نوع من النسبة، تُعبر عنها بالعلية والمعلولية، أو مُعطي الوجود، وآخذ الوجود، وهذه النسبة التي بين العلة والمعلول، ليست هي عين العلة، ولا عين المعلول، وانما هي صرف نسبة وإضافة بينهما، كما هو حال الإضافة بين الأبوة والبنوة.

إلّا ان التحقيق الذي قام به صدر المتألهين، في باب أصالة حقيقة الوجود في

التحقيق، وفي الجعل، انتهىٰ إلىٰ ان العلة الحقيقية (العلية التي تُبحث في الالهيات)، ليست هي إضافة ونسبة بين العلة والمعلول، أي انها أمر ثالث غيرهما، فان القول بذلك خطأ محض، لأن هذه الكثرة من عمل الذهن، ولكن الحقيقة في باب العلية، هي ان المعطي، والآخذ، والنسبة بينهما، التي نعبر عنها بالاضافة، كلها شيء واحد لا غير، وبناء علىٰ هذا، فحقيقة وجود المعلول، هي عين ايجاد المعلول، والفيض عين الافاضة، والمضاف عين الاضافة، فليس المعلول شيئاً، والاضافة بينه وبين العلة شيئاً آخر، بل ان حقيقة المعلول عين إضافته بعلته.

إذاً هذه الاضافة غير الاضافة المقولية المذكورة في باب المقولات، والتي تعتبر احدىٰ المقولات العرضية، وانما هذه الاضافة لا تقع تحت المقولات، فليست هي جوهر، ولا عرض، وانما هي جوهر في الجوهر، وعرض في العرض ويصطلح علىٰ هذه الاضافة «**الاضافة الاشراقية**».

وبما ان حقيقة المعلول هي عين العلة، وليست هي ذات مضافة إلىٰ العلة، إذاً المعلول تجلي من تجليات العلة، وشأن من شؤونها، واسم من اسمائها، وهذا هو معنىٰ ما يقال، من ان مرجع العلية الإلهية إلىٰ التجلّي والتشأن، وفي هذه المسألة وقع نزاع شديد ومتواصل بين الفلاسفة والعرفاء، ذكرناه في دراستنا حول العلاقة بين الفلسفة والعرفان[1]، ولا نريد تكراره هنا.

من هنا نقيد العليّة دائماً بانها العليّة في مصطلح الحكمة الالهية، احترازاً من العليّة في مصطلح العلوم الطبيعية، كذلك قال الفلاسفة مراراً، ان العلة في نظر عالِم الفيزياء والطبيعة، تعني المبدأ الفاعلي للحركة، فالعلة الطبيعية هي فاعل ومُعطي الحركة،

---

(١) راجع ذلك في البحث الخاص بالعلاقة بين الفلسفة والعرفان من هذا الكتاب (المترجم).

وليست مُعطي الوجود، بينما الفاعل في مصطلح العلم الالهي، هو فاعل ومعطي الوجود.

لقد حصل ومازال يحصل خلط واشتباه بين المصطلحين، خصوصاً في عبارات الفلاسفة المحدثين. (من أجل أن يتضح هذا الموضوع أكثر، راجع المجلد الثالث، من «أصول الفلسفة»).

الحركة الجوهرية

المسألة السابعة: هي الحركة الجوهرية، من التقسيمات الأولية للموجود بما هو موجود، تقسيمه إلىٰ: ثابت ومتغير، حيث يقال: ان الموجود اما ثابت أو متغير، **الموجود الثابت:** عبارة عن الموجود الذي لا يختلف حاله، ولا يحصل فيه أي نوع من أنواع التحول، فهو ملازم لحالة واحدة، علىٰ مر الزمن.

اما الموجود المتغير: فهو الذي ينتقل من حالة إلىٰ حالة أخرىٰ.

الموجودات في عالم الطبيعة، وبحكم ان هذا العالم، هو عالم القوة والاستعداد، مضافاً إلىٰ انه عالم تزاحم العلل والأسباب، فان هذه الموجودات تقبل التغيير، اما الموجودات الماورائية (ما وراء الطبيعة)، وبحكم كونها مبرّأة من القوة والاستعداد، فهي مبرّأة من أي نوع من أنواع التغيير.

لقد أُثير سؤال حول الموجودات الطبيعية، التي تقبل التغيير، وهو:

هل ان تغييرها بصورة دفعية آنية، أم انه تدريجي وزماني؟، حيث يسمىٰ التغيير الدفعي والآني **الكون والفساد**، فوجود الشيء الدفعي يسمىٰ «**كون**»، وفساده الدفعي يسمىٰ «**فساد**»، اما التغيير التدريجي والزماني فيسمىٰ «**حركة**».

لا يشك أحد من الفلاسفة، في ان عالم الطبيعة متغير، بمعنىٰ انه عالم التغير والتحول في تمام أجزائه، لكن قد يقال:

هل ان التغيرات في عالم الطبيعة، بنحو الكون والفساد، أي انها دفعية، أم انها بنحو الحركة، أي انها تدريجية، أم ان بعضها دفعية وبعضها الآخر تدريجية؟

واذا كان بعضها دفعي وبعضها تدريجي، فما هو الدفعي وما هو التدريجي؟ وما الدليل علىٰ ذلك؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ، نحن نعلم بأنه مع فرض كون التغيّرات دفعية، فان معنىٰ كون الأشياء متغيرة، هو انها تحمل إمكان التغير، اما فعلية التغير فانها تقع في آنات معينة.

اذاً يمكن ان نقول: انها ثابتة في الامتداد الزماني، أي في هذا الامتداد الزماني، الذي نعبر عنه بالزمان، هي ثابتة، وبتعبير أدق: ان التغيير يحصل فيها في آن من الآنات، فتكون هذه الموجودات ثابتة ومتغيرة أيضاً، هي ثابتة في امتداد الزمان، ومتغيرة في آنات معينة، وان كان الثبات يحكمها في الغالب، كذلك يمكن القول ان هذه الموجودات ثابتة نسبية، ومتغيرة نسبية، فهي بالنسبة إلىٰ الموجودات المتغيرة، التي يكون تغيرها تدريجي وزماني، أي تحكمها الحركة، تكون ثابتة، فيما تكون بالنسبة للمجردات، التي هي مبرأة من أي شكل من أشكال الاستعداد والقوة، والامكان الاستعدادي، وهي فعلية خالصة، لا يطرأ عليها أي تغيير، تكون هذه الموجودات متغيرة.

من المعلوم ان أحد الأعمال التي اضطلع بها الفلاسفة، هي تصنيف الموجودات، إذ يعتقد الفلاسفة ان كافة الموجودات في العالم ذات ماهية، أي ان جميع الموجودات باستثناء ذات الباري داخلة في هذا التصنيف، ويتمثل هذا التصنيف، بجعل كل مجموعة من الماهيات، تحت ماهية عامة، أطلق عليها العلماء المسلمون اسم «المقولة».

ويطلق علىٰ المقولات في اللغة اليونانية «كاتيگوري»[١]، ثم أضحىٰ هذا الاسم «قاطيغورياس» بعد تعريبه.

لقد حصل اختلاف في عدد المقولات، وبعبارة أخرىٰ: في مجموع الماهيات التي تندرج تحتها ماهيات الأشياء، فذهب أرسطو إلىٰ انها عشر مقولات، وهي المقولات المعروفة:

الجوهر، الكم، الكيف، الأين، الوضع، المتىٰ، الاضافة، الجده، أن يفعل، أن ينفعل.

بينما ذهب البعض إلىٰ انها أقل من ذلك، مثل شيخ الاشراق، وصاحب «البصائر النصيرية»، اما الفلاسفة المحدثون، مثل الفيلسوف كانت، فقد بينوها بشكل آخر.

ليس المهم أن نعرف عدد المقولات، هل انها عشر، أم أكثر، أم أقل؟

لا يهمنا هنا ما اذا كانت ماهيات الأشياء تقع تحت عشرة أجناس أم أقل، ولكن نريد ان نعرف هل ان التغييرات التي تقع في هذه المقولات دفعية أم تدريجية؟

القول المو ـوث عن أرسطو بهذا الصدد، هو ان التغييرات التي تحصل في ثلاث مجموعات من هذه الماهيات، وهي الماهيات المندرجة تحت مقولة «الكم»، والماهيات المندرجة تحت مقولة «الكيف»، والماهيات المندرجة تحت مقولة «الأين»، هي تغييرات تدريجية وزمانية ومستمرة، أي انها متحركة، بخلاف المقولات السبع الأخرىٰ، وقد أضاف ابن سينا لها مقولة، وهي مقولة «الوضع»، لكن في الحقيقة ان ابن سينا لم يكتشف حركة جديدة، وانما استطاع أن يكتشف ان بعض

---

(١) يُعبَر عن المقولة بالفرنسية «*categorie*»، وبالانجليزية «*category*»، وباللاتينية «*praedicamentum*»، المعجم الفلسفي، للدكتور. جميل صليبا، ج٢: ص٤١٠.(المترجم).

الحركات، التي كان يعتبرها الحكماء مندرجة تحت الحركات الأينية، هي من نوع الحركة الوضعية، وعلىٰ هذا فان ابن سينا لم يكتشف وجود حركة معلومة الماهية، وانما اكتشف ماهية حركة معلومة الوجود.

وهكذا فمنذ عصر ابن سينا اشتهر القول، بوقوع الحركة في أربع مقولات فقط، اما غيرها من المقولات فانها ليست متحركة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ، فانه من المعلوم ان مقولة الجوهر هي المقولة الأساسية، من بين المقولات، وطبقاً لما يعتقده أرسطو، وابن سينا، وعموم الفلاسفة أيضاً، فان وقوع الحركة في هذه المقولة محال، مع ان كافة المقولات الأخرىٰ، هي فرع وتابع لمقولة الجوهر، فالجوهر بمنزلة الذات، وهي كلها ليست مقولة، وانما بمنزلة الصفات.

بناء علىٰ هذا النظرية، فعندما نلاحظ العالم وصفاته، سنجد ان جميع الذوات فيه تتمتع بالثبات الزماني دائماً، ونجد الحركة في بعض الصفات، وهي الصفات: الكمية، والكيفية، والأينية، والوضعية.

إذاً الحركة، أي التغيير التدريجي في الزمان، منحصرة في بعض الصفات، وهذا يعني اننا حين نلاحظ العالم بهذا الشكل، فسنرىٰ انه يحكي الثبات أكثر مما يحكي التغير.

ان من جملة الأفكار الثمينة جداً لصدر المتألهين، والتي غيرت وجه الفلسفة، وفي الواقع غيرت وجه العالم، في نظرنا، هي اثباته للحركة الجوهرية، وهي تعني ان جواهر هذا العالم، وتبعاً لها أعراض العالم، في تغيّر دائم ومستمر، وأساساً لا يوجد ثبات في عالم الطبيعة.

اذاً ما ذكرناه سابقاً من قول الفلاسفة، بأن الموجود اما ثابت مطلق «المجردات»،

أو متغير مطلق «المقولات الأربع المعروفة»، واما ثابت نسبي، ومتغير نسبي، الذي يطغىٰ جانب تغيّره، وهو «المقولات الست الباقية، بالأخص، ما هو أساسها، وهو مقولة الجوهر»، كل هذا الكلام غير صحيح، ولابد من تقسيم بشكل آخر، وهو:

ان الموجود اما ثابت مطلق، أو متغير مطلق، فالمجردات تساوي الثابت، والماديات تساوي الحركة والتغيير التدريجي، وبتعبير آخر، ينقسم الوجود إلىٰ:

وجود ثابت ومجرد، ووجود سيّال ومادي.

لقد أقام صدر المتألهين براهين عديدة، على اثبات الحركة الجوهرية، أهم هذه البراهين، هو تبعية العرض للجوهر، في التغيّر والثبات، وهذا البرهان هو في الحقيقة، عن طريق المعلولات وآثار الجواهر.

البرهان الآخر: عن طريق ربط المتغيّر بالثابت، وهذا البرهان يرتبط في الواقع بعلل الجواهر.

البرهان الثالث: عن طريق الزمان، أساساً لايمكن ان يقع الشيء في امتداد الزمان ويكون ثابتاً، وهذا البرهان يرتبط في الحقيقة بظرف الأشياء.

البرهان الرابع: يرتبط بواقعية الوجودات المادية، التي هي دائماً تطوي الطريق من الاستعداد إلىٰ الفعلية، مع انه لايمكن ان يطوىٰ هذا الطريق بنحو دفعي، بل لابد ان يكون بنحو تدريجي.

تجدر الإشارة إلىٰ ان كل واحد من هذه البراهين، يحتاج إلىٰ شرح وتفصيل، يطلب في الموضع الخاص به.

العلاقة بين الثابت والمتغير

المسألة الثامنة: هي التحقيق حول روابط الثوابت والمتغيرات، ليس المقصود بهذا التعبير، هو التحقيق حول المسألة المعروفة، وهي ربط المتغير بالثابت، وانما أعني كيفية الارتباط بين الثوابت والمجردات من جهة، والمتغيّرات والماديات من جهة أخرىٰ.

مع العلم ان صدر المتألهين لم يطرح هذه المسألة بهذه الكيفية، لكن من المناسب ان نبحثها في باب، تحت هذا العنوان.

هنالك ثلاثة أنواع من الروابط، وهي:

الأول: رابطة الثوابت «المجردات» بالماديات، أي رابطة الفاعل بالفعل، بمعنىٰ ان المجردات هي الموجد والمظهر للماديات، وبعبارة أخرى: ان رابطة الماديات بالمجردات، هي باعتبار ما رابطة «عنه»، وباعتبار آخر رابطة «له»، باعتبارها رابطة نزولية، أي ان الماديات ما تنزله المجردات.

الثاني: رابطة حافظ الوحدة، بمعنىٰ ان الماديات بحكم حركتها الدائمة، فان أولها ووسطها وآخرها، يختلف بعضها عن البعض، وفي نفس الوقت تتمتع بنحو من الوحدة والانسجام والارتباط والنظام، فالذي يوحد الماديات هو الحقائق المجردة الثابتة.

ان عالم المادة بذاته مفكك، فاقد للانتظام، والوحدة، وانه يستمد شكله، ونظامه، من أصول ثابتة، تتلقاها الماده بنحو التسخير، ويمكن ان نسمي هذه الرابطة، رابطة «به».

الثالث: رابطة العالم المتغير بالعالم الثابت، وهي رابطه «اليه»، بمعنىٰ ان عالم المادة بحكم ناموس التكامل، يتكامل تكاملاً جوهرياً، في الصور النوعية، وليس تكاملاً آلياً، أي انه يسير من المادية نحو التجرّد، ومن النقص نحو الكمال، ومن التغير نحو الثبات، ومن الفناء والزوال نحو الخلود.

فلسفة صدر المتألهين

ذكرنا في الدرس السابق، قبل ثلاثة أسابيع[1]، بعض الأمور الكلية حول حياة وفلسفة صدر المتألهين، وقد طلب منا بعض الأخوة توضيحاً لهذه المسائل على الأقل، كي تتجلى إلى حد ما.

لقد انقدح في ذهني سؤال، وربما ورد في أذهان الآخرين ايضاً، وهو:

ما هي الفائدة من معرفة هذه الفلسفة؟

يمكن البحث حول مثل هذه المسائل من زاويتين، وهما:

١ـ هل ان هذه الفلسفة صحيحة بحد ذاتها؟

٢ـ وعلى فرض صحة هذه الفلسفة، فهل هي ذات قيمة وفائدة أم لا؟

تكامل البشر في تحرره من المادة

كلما مر زمان على الانسان، وقطع شوطاً باتجاه تكامله، فانه يسير نحو التحرر من الشروط الطبيعية والاجتماعية ـ خلافاً لما تراه الماركسية ـ فهو يتحرر بالتدريج من الأمور المادية، متجهاً نحو أصالة الفكر والايديولوجية ـ أي انه يسير نحو تشخيص خط سيرة وتحديد ايديولوجيته ـ مع العلم ان التكامل الأصلي الحقيقي للبشر، ليس التكامل التقني، وانما هو التكامل الانساني، وكل خطوة يخطوها الانسان نحو تكامله الانساني، فانه يتحرر من المادة، ويقترب أكثر من الايمان والايديولوجية.

ولا نعني بتحرره من المادة، تخليه عن المادة، وعيشه في خلاء بعيداً عنها، وانما

---

(١) ألقى المرحوم العلامة الشهيد المطهري هذه المحاضرة، في يوم الاثنين الموافق ١٩ ـ٨ ـ ١٣٥٤ش، في كلية الآداب بجامعة طهران، ومن المؤسف ان القسم الأول منها لم يتم العثور عليه.

نعني بذلك ان يكون الانسان هو الحاكم علىٰ المادة، وليس محكوماً لها، حيث كان الانسان في الماضي، محكوماً للأمور المادية والاجتماعية، بيد انه مع تقدم الزمان إلىٰ الأمام، فانه يسيطر أكثر فأكثر علىٰ علاقته مع المحيط المادي والاجتاعي، ويصبح أكثر قدرة علىٰ التحكم به.

إرتباط الايديولوجية بالرؤية الكونية

لابد للانسان من أيديولوجية يحيىٰ بها، مع العلم ان كل ايديولوجية يجب أن تبتني علىٰ «رؤية كونية»، وهذه الرؤية الكونية هي التي تفسر الايديولوجية.

وباعتبار الانسان ذو فكر، فاذا حاول ان يسير طبقاً لايديولوجية محددة، يجب ان يؤيد الفكر هذه الايديولوجية، كما يلزم ان تتوفر رؤية كونية لكل ايديولوجية، وهذا يعني ان هناك ركن منطقي لكل ايديولوجية، ويتمثل هذا الركن المنطقي بالرؤية الكونية، كذلك هنالك ركن عاطفي لها يرتبط بالاحساس.

ومما لاشك فيه ان أفضل رؤية كونية، هي التي يؤيدها المنطق، وهي التي تلهم المفاهيم العميقة، ولايكون بينها وبين مفاهيمها وقيمها أي تضاد، مضافاً إلىٰ ذلك لابد ان تحتضن الرؤية الكونية الأهداف السامية والمقدسة، نحن بحاجة إلىٰ رؤية كونية عميقة جداً، من هنا فلا ينبغي ان نتسائل عن فائدة هذه الأبحاث.

من المعلوم ان صدر المتألهين، تميز بتقديم رؤية كونية فلسفية لا نظير لها، بين ما قدمه الفلاسفة والمفكرون في العالم الاسلامي، وبحدود ما اطلعتُ عليه من فلسفة الغرب، والشرق، فان لهذه الفلسفة عمق خاص، سيتضح مداه للغرب فيما بعد، وأخال انه من السابق لأوانه ان يدرك الغرب هذه الفلسفة بعمق.

وسأحاول في هذه المحاضرة بيان بعض المسائل، ذات العلاقة الشديدة في هذا المورد.

أصالة الوجود

تعتبر هذه المسألة، من أهم المسائل التي ترتكز عليها فلسفة صدر المتألهين، فهي المحور الذي تتفرع علية وتنشأ عنه المسائل الأخرىٰ.

ومن المناسب ان نشير إلىٰ شعاع محدود وصغير جداً جداً، ظهر هذا العصر في الفلسفة الغربية، وسُلِط فيه الضوء علىٰ أصالة الوجود.

وهذا الشعاع وان كان محدوداً جداً، لكنه ربما يساهم في فتح الطريق، لإدراك أصالة الوجود لملا صدرا، أو علىٰ الأقل يسهل فهمها وإدراكها، من هنا ينبغي ان نشير باختصار إلىٰ الوجودية.

يذهب أصحاب المذهب الوجودي إلىٰ ان الوجود في الانسان يتقدم علىٰ الماهية.

ماذا يعني قولهم هذا؟

يعني ان كل شيء غير الانسان، كالماء مثلاً، له طبيعة وماهية، وهذه الماهية يتحقق لها الوجود، وبحسب تعبيرهم ان هذه الماهية مشخصة قبلاً.

لكن ما هو الشيء الذي سيوجد؟

انه الماء، وهو ذو طبيعة تختلف عن الهواء، والحجر.

اما بالنسبة للانسان، فهل يمكن القول، ان للانسان طبيعة خاصة معينة، بينما للهواء ماهية خاصة؟

يقال: كلا، ليس للانسان أية ماهية، وانما للانسان وجود، ثم بعد ذلك هو بنفسه

يحقق الماهية لنفسه، لان كل شيء غير الانسان مخلوق، اما الانسان فهو الشيء الذي يكون كيفما يريد أن يكون.

ان لهذه المسألة أساس في حرية الانسان، وهي صحيحة، وهي من المسائل التي يعتقد صدر المتألهين، بانها تعبر عن الفرق بين الانسان وغيره، فان كل شيء تكون أفراده متساوية، لكن أفراد الانسان ليست كذلك، بل ان الانسان نفسه يكون له خلال طول عمره أنواع مختلفة، بمعنىٰ ان وجوده منزلق بين الماهيات، والانسان هو الذي يرسم بيده وجهاً مشخصاً لنفسه.

لقد تجاوز صدر المتألهين الانسان في بحثه، فاستوعب بذلك تمام الأشياء في العالم.

يقول صدر المتألهين:

ان ذهن الانسان يدرك معنيين لكل شيء، **الأول** هو ماهيته **والثاني** هو وجوده، فمثلاً الماء له طبيعة معينة، فاذا قلنا: ما هو؟ نجد جواباً علىٰ هذا السؤال، وهكذا الحال بالنسبة للتراب، يمكن ان نجيب علىٰ السؤال عنه، بما هو؟، كما ان لكل من الماء والتراب وجود أيضاً، وانهما يشتركان معا بالوجود، لا في الماهية.

لقد انتهىٰ بحث صدر المتألهين، إلىٰ ان الماهيات من صنع ذهننا، فالذهن هو الذي يلتقط صورة للشيء، اما الشيء الذي تترتب عليه الآثار، والذي يشكل بناء العالم، فهو الوجود، وليس الماهية.

الوجود والماهية لا يمكن ان يكون كل منهما موجوداً، كما دل علىٰ ذلك البرهان، وهكذا لا يمكن ان يكون كل منهما غير موجود، كما قال أتباع السفسطائيين.

اذاً لابد من وجود أحدهما دون الآخر، فأحدهما موجود والآخر يصنعه ويجسمه الذهن. (أوضحنا هذا المطلب بشكل مفصل في المجلد الثالث، من «أصول الفلسفة»).

وأخيراً انتهىٰ إلىٰ ان الوجود هو الأصل، وهو حقيقة واحدة واسعة.

بحث الحركة

بعد ان وفق صدر المتألهين إلىٰ إثبات أصالة الوجود ببراهين عديدة، انتهىٰ إلىٰ نتائج كثيرة، من هذه النتائج بحث الحركة في الفلسفة، حيث تغير وجه هذا البحث بنحو آخر، فأضحت الحركة علىٰ يديه، غير ما كانت عليه من قبل.

كان الحكماء قبل صدر المتألهين يقولون بالحركة أيضاً، منذ افلاطون ثم أرسطو إلىٰ ابن سينا، وان كان بعض الكتّاب يتجاوز الموضوعية في حديثه عن هذه المسألة، فلا يعطي صدر المتألهين حقه، ويبين إنجازه الحقيقي هنا، فان فلسفة صدر المتألهين استطاعت ان تقدم تفسيراً للحركة، لم يقل به أحد حتىٰ الآن في الشرق أو الغرب، حيث أضحت الطبيعة تساوي الحركة في هذا التفسير، أو ان الطبيعة هي الحركة.

صحيح ان أولئك قالوا بأن الأشياء تنقسم إلىٰ قسمين:

الثابت، والمتغير، لكنهم لم يتجاوزوا هذا القول، ولم يقولوا بأكثر من ذلك.

بينما تمكن صدر المتألهين، بناء علىٰ قوله بأصالة الوجود، أن يثبت ان كل شيء في عالم الطبيعة، وكل شيء يقع في الزمان والمكان، أي كل عالم الطبيعة في حالة سيلان دائم، وان الحركة لا تقع في الأعراض وحالات الأجسام فقط، وانما نفس الذوات في تحوُّل وتغيّر دائم، ولو لم تكن ذوات الأشياء متغيرة، فان أحوالها وصفاتها وأعراضها لن تتغير، بل ذهب صدر المتألهين إلىٰ ان الذوات والأجسام ليست متغيرة فحسب، وانما هي عين الحركة والتغيّر، هي عين الصيرورة والتحوُّل.

كان القدماء يقولون:

الجسم اما ثابت أو متغير، ولكن فلسفة صدر المتألهين تقول: لا معنىٰ للثبات في الجسم، بل ان هذا الوجود ـ يعني هذه الحقيقة الواحدة الأصيلة ـ في بعض مراتبه

ثابت، وفي بعضها الآخر سيّال، الوجود الثابت يساوي ما وراء الطبيعة.

وهذا بخلاف ما ذهب اليه أرسطو، من وقوع الحركة في الأعراض، بتفصيل لا يتسع المقام لبيانه.

لقد جعل السابقون الجسم مقسماً للحركة، حين قالوا: ان الجسم اما متغيّر أو غير متغيّر، أما فلسفة صدر المتألهين فقد جعلت الوجود هو المقسم، فقالت: الوجود اما ثابت أو سيّال، والوجود السيّال يساوي عالم الطبيعة من أوله إلىٰ آخره.

لقد طُرِح في الفلسفة الحديثة بحث بعنوان «الصيرورة»، حيث قالوا ان كل ما هو موجود في حالة «صيرورة»، مع العلم ان فلسفة صدر المتألهين تشتمل علىٰ بحث «الصيرورة»، وتؤكد علىٰ ان كل ما في الطبيعة في حالة صيرورة.

إن الفلسفة الأوروبية قبلت ما انتهىٰ اليه العلم بالنسبة للحركة، حيث أثبت العلم ان الحركة تنفذ إلىٰ قلب الأشياء وعمقها، بخلاف ما افترضه القدماء، لكن الفلاسفة الغربيين لم يقدموا تفسيراً صحيحاً لمفهوم «الصيرورة».

فقد طرح هيغل مثلاً هذا البحث بشكل آخر، فذهب إلىٰ ان الصيرورة هي المركب الحاصل من اجتماع الوجود والعدم، ثم انتهىٰ إلىٰ نتيجة معينة، وهي ان اجتماع النقيضين ليس محالاً.

اما بناء علىٰ القول بأصالة الوجود، فان الوجود ينقسم إلىٰ نوعين:

نوع من الوجود هو «الصيرورة»، نفس الصيرورة هي نوع من الوجود، وليست هي ما يكون من اجتماع الوجود والعدم.

مع العلم ان للوجود والعدم نحو اجتماع في الصيرورة، لكن ما نقصده بهذا الاجتماع غير اجتماع العدم والوجود المتناقضين، وهذا هو الاشتباه الذي وقعت فيه الفلسفة الأوروبية، بينما لم تقع فلسفة صدر المتألهين في ذلك.

مضافاً إلىٰ ان «الصيرورة» التي قالتها الفلسفة الأوروبية، ما هي إلّا اسم فقط، فهذه الفلسفة لا تجيز القول بصيرورة الطبيعة.

لكي تتضح هذه المسألة، نشير إلىٰ مسألة تبحث في باب المادة، وهي معرفة حقيقة المادة نفسها، فما هي حقيقة المادة، وهل ان الأشياء الموجودة كالشجرة مثلاً، ليست هي إلّا جمع ميكانيكي لأجزاء المادة؟ أي انها مثل البناية والماكنة، فعندما نجزيء ونفكك الماكنة، سنجدها عبارة عن مجموعة قطع حديدية وبلاستيكية، وليست هي «الماكنة» ما هية أخرىٰ، بل هي تأليف وتركيب فيزيائي وكيميائي جديد لهذه القطع، ولكن هل يمكن ان يقال عن الشجرة بانها مجموعة خلايا نباتية؟

وآنئذ نقول:

ما هي الخلية؟

يقال في الجواب:

هي عبارة عن غشاء، ونواة، وأجزاء أخرىٰ، وعندها نقول:

ما هو الغشاء، ما هي النواة، ما هي الأجزاء الأخرىٰ؟، فسنصل أخيراً إلىٰ الذرة، اذاً يعود الكل بالتحليل الأخير إلىٰ الذرة، وحينئذ سنعرف ان الشجرة بمثابة الجهاز.

ان ما نعنيه بـ«الصيرورة»، من ان الأشياء دائماً في حالة تحول وتغيّر مستمر، وان العالم في حالة صيرورة، هو خطأ عندهم، فان ما يتغير هو الشكل الظاهر فحسب.

وعلىٰ هذا فماذا يعني كون بدنك في حالة صيرورة دائماً؟

ان بدن الانسان يتكون من اجتماع مواد مختلفة، وبهذه الصورة تتشكل الأشياء في العالم، وهذا تغيير بسيط للأعراض.

اما الجانب النفسي للانسان، وكيف يتكامل الانسان، فقد ذهبوا إلىٰ ان الانسان عبارة عن مادة ترابية، تسمىٰ بالمخ دائمة العمل، وعلىٰ هذا الأساس يكون مخ ذلك الوحش في غابات افريقيا، وعقل جان پول سارتر، كل منهما مادة، وهكذا الانسان في المستقبل، مع تقدمه فانه لن يتجاوز هذا المدار.

بناء علىٰ ذلك، حينما لا يكون في العالم شيء سوىٰ هذه الأجزاء المادية، إذاً

يعود التكامل إلىٰ التنظيم الواسع لها، وإلّا لا يمكن ان يكون شيء ما شيئاً آخراً، وهذا ما يصدق عليه قول لافوازيه: «المادة لا تفنىٰ ولا تُستحدث».

وأخيراً نقول: ان الصيرورة تعني حصول وجود جديد وتحققه في ساحة الوجود، ولا تعني حصول صورة جديدة فقط.

أصل المادة والصورة والتكامل

يجب ان نقبل بالأصل الذي قاله القدماء، الذي ينظر اليه المعاصرون بعين الاحتقار، وهو أصل «المادة والصورة» [أو نذكر التكامل الواقعي في العالم]، ويبتني هذا الأصل علىٰ أن نسيج العالم يتكون من المادة، ومن تلك القوة الحاكمة علىٰ المادة، مع العلم ان المدار في هذه القوة غير مغلق، إذ لو كانت المادة لوحدها لكان المدار مغلقاً، وحينئذ لا يكون معنىٰ للتكامل الواقعي، سوىٰ حصول التشكيلات الكبرىٰ.

ان التكامل الواقعي، والصيرورة الواقعية، لا معنىٰ لها، لو قلنا بان نسيج العالم منحصر بالمادة فقط، لأن المدار فيها مغلق.

ان مما يثير الحيرة ان بعض الفلسفات المعاصرة، مثل الوجودية، التي تقول: بان الانسان في كل يوم يكون شيئاً آخر، لا يبتني كلامها علىٰ اساس، لأنه لا يمكن ان يتضح معنىٰ لهذا الكلام ولا يصح توجيهه، إلّا علىٰ القول بالصور النوعية، واتحاد العاقل والمعقول.

لقد اعتمد تفسير التكامل في العالم، وفي الانسان، علىٰ أساس متين، لا يرد عليه اشكال، في نظرية الحركة الجوهرية، بينما لم تستطع الفلسفات الأخرىٰ في العالم، ان تقدم مثل هذا التفسير للتكامل، فهؤلاء الذين يقولون بأن الانسان نشأ عن تطور الحيوان، لم يتمكنوا ان يقدموا تفسيراً صحيحاً للتكامل، إذا لا يصح ان نسمي ذلك تكاملاً، وانما هذا يعني ان الفرق بين الانسان وأجداده من الحيوانات، كالفرق بين الطائرة الحديثة والطائرة القديمة.

اما بناء علىٰ القول بالحركة الجوهرية، فليست الاعراض أي الحالات فقط هي التي تتغير، بل ان الذوات أيضاً تتغيّر، وهي عين التغيّر، وهذا التغيّر هو الحركة، وهو مستمر لا يتوقف، وعلىٰ هذا فليست مسألة الزمان كما يتصورها عامة الناس.

هذا هو الوجه الآخر لمسألة أصالة الوجود، فالعالم كله عين الحركة، ومن خلال مسألة الحركة ننتهي إلىٰ حلّ مسألة مهمة أخرىٰ، وهذه المسألة هي ثنائية ووحدة جوهر الانسان، أي مسألة البدن والنفس.

مسألة اتحاد النفس والبدن

هذه المسألة من المسائل التي حصل فيها افراط وتفريط، فهناك من يرىٰ ان شخصية الانسان هي عبارة عن هذا البدن لا غير، وينفي وجود النفس، فيما يرىٰ آخرون أصالة النفس كما يقال عن البعض في أوروبا.

ومن النظريات المشهورة في هذا المجال، النظرية الثنوية، التي تقول ان الروح جوهر، والبدن جوهر آخر، مع العلم ان هناك اختلاف في هذا القول، فقد ذهب افلاطون إلىٰ ان النفس موجودة قبل البدن، ثم اتحدت مع البدن بعد وجوده، فيما ذهب أرسطو وابن سينا، إلىٰ ان الروح والجسم يخلقان معاً، فيوجدان في وقت واحد.

اما في أوروبا، فقد تبنىٰ ديكارت فكرة الثنوية بشدة، فوضع جداراً بين البدن والنفس، واعتبر كل واحد منهما مستقلاً عن الآخر، مثلما يعبر شعراؤنا في شعرهم ونثرهم، فيمثلون لهذه المسألة بالحمامة التي تعيش في القفص.

بينما استطاعت فلسفة صدر المتألهين ان تقدم حلاً آخر، يمثل الحل النهائي لهذه المسألة، ويمكن اجماله بما يأتي:

بناء علىٰ ان الحركة تكاملية وجوهرية، وان الأصالة للوجود، والماهية ليست شيئاً، فهذا يعني ان البدن يتبدل إلىٰ روح في سيره التكاملي، وليست الروح شيئاً آخر، يحل في البدن حال وجوده، ويغادره حال الموت، وانما يرىٰ ملا صدرا ان لا

تضاد بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بل هما بمثابة مرتبتين لوجود واحد، المرتبة الأولىٰ ناقصة، والمرتبة التالية أكمل، فيقول: كنتُ في يوم ما حبة قمح، ثم صرتُ أنا، وأنا الآن جوهر، الجوهر لا يفنىٰ، وانما هذه المادة المتغيّرة غير الثابتة، تتبدل إلىٰ وجود ثابت، إذاً لا ثنائية ولا وحدة.

يقول صدر المتألهين حول مسألة اتحاد النفس والبدن: عندما أتدبر في هذه الآيات القرآنية: ﴿**ولَقَد خَلَقنَا الإنسانَ من سُلالةٍ مِن طينٍ * ثُمَّ جَعَلناهُ نُطفةً في قرارٍ مَّكينٍ * ثُمَّ خَلَقنا النُّطفَةَ عَلَقةً فَخَلقنا العَلَقَةَ مُضغَةً فَخَلَقنَا المُضغَةَ عِظاماً فَكَسَونَا العِظامَ لَحماً ثُمَّ أنشأنَاهُ خَلقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللّهُ أَحسَنُ الخَالِقِينَ**﴾[1]، كأني ألهمت بأن تعبير القرآن الكريم هذا يشير إلىٰ ان هذا الشيء نفسه جعلناه شيئاً آخر، فلم يقل جئنا به من محل آخر، بل قال: هو نفسه جعلناه شيئاً آخر.

إذاً الشيء في حركته من دُنيا الأبعاد الثلاثة والأربعة، إلىٰ دُنيا بدون أبعاد، أي سيصل إلىٰ دنيا، لا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا زمان فيها.

من هنا قال ملا صدرا، ليس هنالك انفصال، كي نفكر بالثنوية، ولذا عبر عن هذا المطلب بقوله: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، واتيح له استنتاج مسائل أخرىٰ عديدة من ذلك.

---

(١) سورة المؤمنين: ١٢ـ ١٤.

مسألة الكليات

من هذه المسائل، مسألة الكليات، التي أشرنا لها في المحاضرة السابقة، وسنحاول توضيحها في هذه المحاضرة بنحو أفضل.

لا شك في ان تصور الكليات، من أعجب أعمال الذهن، حتىٰ ان هذا الأمر أثار اعجاب جميع الفلاسفة، فان ذهن الانسان حينما يواجه الاشياء، يواجهها كجزئيات، فمثلاً إذا لاحظ الانسان شيئاً ما، فانه يراه مع شروطه الخاصة، من زمان خاص، ومكان خاص، فلو لاحظ العدد مثلاً، فانه يراه كشيء محدود ومخصوص، وهكذا حين يلاحظ الانسان، فانه يراه من خلال أفراده، فالحواس هي التي ترفد الذهن بالتصورات الجزئية، ثم يصنع الذهن بعد ذلك من هذه التصورات مفهوماً كلياً، مفهوماً شاملاً، غير مقيد بالمكان، ولا مقيد بالزمان، ولا مقيد بالعدد، وانما هو مفهوم كلي يصدق في كل زمان، وكل مكان.

كيف يتسنىٰ للذهن ذلك؟

من المعلوم ان الذهن لم يخلق ذلك بنحو مبهم، وان القضايا جميعها كلية لديه، لأن العلم يعني التصديقات بهذه القضايا الكلية، فلو كانت هذه التصديقات مبهمة، فلا يوجد لدينا علم، إذ البشر يدركون عادة الضابطة الكلية التي تصدق في جميع أنحاء الدنيا.

اذاً كيف يتاح للذهن ان يصنع قانوناً كلياً يصدق في الطبيعة؟

لقد حدث جدل واسع بين العلماء، حول كيفية تشكُّل الكليات ووجودها، لكن علىٰ أية حال، المفهوم الكلي موجود في أذهاننا.

لقد ذهب الفلاسفة السابقون لملا صدرا، إلىٰ ان التصور الكلي هو نحو من

التحليل، بمعنىٰ ان الذهن يدرك شيئاً جزئياً أول مرة، ثم يدرك شيئاً جزئياً آخر، وهكذا حتىٰ يدرك سلسلة من هذه الأمور، فمثلاً عندما يرىٰ زيداً بمشخصاته الخاصة، من طول ولون وغيرها، ويرىٰ عمرا بمشخصاته أيضاً، والتي تختلف عن مشخصات زيد، ثم يرىٰ بكراً بمشخصات أخرىٰ، تغاير سابقيه، وهكذا يرىٰ أشخاصاً آخرين، فانه سيلغي كافة الاختلافات بينهم، فلا يبقىٰ لديه إلّا المفهوم الكلي للانسان، بعد ان نفىٰ كل المشخصات الشخصية.

وهذا نظير ما لو جئنا بمجموعة مسكوكات، ثم محونا نقوشها المختلفة، فانها ستكون نوعاً واحداً بعد ذلك.

ان هذه الاستدلات لم تحل المشكلة، ولم تفسر لنا كيفية حصول المفهوم الكلي الشامل والمستوعب، لكن صدر المتألهين استطاع ان يقدم حلاً لهذه المشكلة، حيث ذهب إلىٰ ان هناك عدة مراحل متفاوتة لنشوء «كلي الانسان» مثلاً، فان له نشأة في قوة الخيال، ونشأة في قوة العقل، ونشأة في قوة الحواس، ونشآت أخرىٰ، وكل واحدة من هذه النشآت لها كلي خاص بها.

فمثلاً هذا الجزئي هو جزئي في الحس، وفي الخيال له شكل آخر، ولم تتكون هذه النشأة في الداخل، وانما العقل هو الذي يستنبطها بنحو خاص، فان الوجود العقلاني واسع، بحيث يشمل الكلي، والجزئي، وان الجزئي يتعالىٰ، حتىٰ يرتقي إلىٰ الكلي، وليس هذا الكلي هو الجزئي المنقوص المشخصات.

وأخيراً مما تجدر الإشارة اليه، انه لا يمكن لاي شخص أن يعطي رأيه في فلسفة صدر المتألهين، ما لم ينفق عشرة إلىٰ خمسة عشر عاماً من حياته في مطالعة هذه الفلسفة، لأن ملا صدر أنفق حوالي ستين عاماً من العمل المتواصل حتىٰ انتهىٰ إلىٰ هذه النتائج.

مسألة اتحاد العاقل والمعقول

هذه المسألة واحدة من مسائل فلسفة صدر المتألهين، وقد بحثها الفيلسوف كانت في العصر الحديث، بعنوان آخر.

وتتلخص هذه المسألة، في ان الانسان عندما يحس بالجزئي، فهل ان هذا الاحساس بالجزئي شيء وأنا شيء آخر، أم ان هذا التخيل هو جزء منه، أي ان هذا العلم هو نفس وجود الانسان؟

ان الجواب علىٰ هذا السؤال يوضح قيمة الأفكار بالنسبة للانسان، فان «أنا» كل شخص متحدة مع أفكاره، وان كل شخص هو ذلك الشيء الذي له فكره، فأنا هو تفكيري.

ما هو تفكيري؟

الجواب: هو كما تريد أنت، فان احدىٰ ركائز المعرفة الاسلامية، ان الانسان هو نفس تفكيره، الذي في ضميره، فاذا كنت تفكر بجمع المعادن فأنت معدن، وان كنت تطلب العلم فأنت علم، وان كنت تطلب الشرف فانت الشرف.

لقد ردد الشعراء ذلك كثيراً، ولكن أية فلسفة تبرهن علىٰ ذلك؟، فالشعر خيال، والفلسفة هي التي قالت بذلك وبرهنت عليه، ولكن أية فلسفة هذه التي نزلت إلىٰ الميدان لتبرهن علىٰ هذه المدعيات، إذا وجدتم فلسفة أخرىٰ غير فلسفة صدر المتألهين فاخبرونا؟!.

العلاقة بين الفلسفة والعرفان

نعني بالفلسفة الالهيات ـ الفلسفة الأولىٰ أو الإلهية ـ التي تتناسب مع العرفان، وليس الفلسفة بالمعنىٰ الواسع للكلمة.

تنقسم الحكمة الالهية ـ في مصطلح المتأخرين ـ إلىٰ فنين، وهما:

الأمور العامة أو **الالهيات بالمعنىٰ الأعم، والالهيات بالمعنىٰ الأخص**، وان كان هذا لم يرد في مصطلحات الشيخ.

ان ما تهدف اليه الفلسفة الالهية بشأن الانسان: هو ان يصبح الانسان في النظام الفكري عالماً كلياً، وفي نظر الفكر عالماً عقلياً.

اما ما يهدف اليه العرفان بشأن الانسان، هو ان يصل الانسان بكل وجوده إلىٰ الحقيقة «اللّه تعالىٰ»، الفناء في اللّه، الوصول إلىٰ اللّه،...

ان طريق الحكيم غير طريق العارف، فطريق الحكيم هو طريق المنطق والبرهان، بينما طريق العارف هو طريق التزكية والتصفية والسير والسلوك.

الوسيلة تختلف أيضاً بينهما، فمركب الحكيم هو العقل، بينما مركب العارف القلب.

قد يقال:

متىٰ أصبح العرفان علماً؟ العلم الذي يشتمل علىٰ موضوع وفائدة.

ان عرفان محي الدين يختلف عن عرفان الشبلي مثلاً، ففي عرفان الشبلي نجد أُناساً أهل عمل، فيما نلتقي في عرفان محي الدين بكتب ورسائل علمية نظرية، ألفها ونشرها ابن عربي وتلامذته.

ما هو موضوع العرفان؟

موضوع العرفان هو الوجود أو الوجود المطلق، والمقصود به «اللّه تعالىٰ».

يمكن ان نلاحظ هنا شبهاً قريباً بين العرفان والحكمة الالهية، لأن موضوع الحكمة الالهية، هو «الموجود بما هو موجود»، والفرق بين الحكيم والعارف في ذلك، هو ان الحكيم يعتبر الموجود بما هو موجود مفهوماً كلياً له مصاديق متعددة، بينما لم تطرح مسألة المفهوم في نظر العارف، فهو يعتقد بحقيقة واحدة هي ذات الحق تعالىٰ.

الحكيم يرىٰ ان ذات الحق هي «الموجود المطلق»، حيث يقسم الموجود بما هو موجود إلىٰ:

الموجود الذي يكون الوجود عين ذاته، وهو اللّه تعالىٰ.

والموجود الذي يكون وجوده زائد علىٰ ذاته، وهو غير اللّه.

متىٰ انتهىٰ الحكماء إلىٰ ان «الحقّ ماهيتُه إنّيّته»؟، هل ان هذه المسألة طرحت منذ عصر أرسطو، أم انها طُرحت في الفلسفة الاسلامية فقط، وانها جزء من المسائل التي نشأت نتيجة تصادم آراء الفلاسفة والمتكلمين؟

من المؤكد ان كلام ارسطو وافلاطون لا يتضمن مطلباً كهذا، لكننا نجده في كلام ابن سينا.

هل ان المذاهب التي ظهرت في الفترة بين أرسطو وابن سينا ـ مثل الافلاطونية الجديدة ـ كانت تتبنىٰ هذه الآراء، فتلقىٰ منها ابن سينا ذلك، أم لا؟

ربما، وإلّا فان أرسطو نفسه ليس لديه تصور عن اللّه سوىٰ انه المحرك الأول.

نفس هذا السؤال يطرح في العرفان، فهل ان نظر العرفاء باعتبار وجود الحق موضوع علمهم مبتكر، أم ان آخرين قبلهم كان لهم رأي كهذا أيضاً؟

لأجل التحقيق في هذه المسألة يجب مراجعة أفكار الغنوصيين والأفلاطونيين الجدد[١].

إن الحكمة الالهية علم يبحث عن «عوارض الموجود بما هو موجود»، وإثبات وجود اللّه ـ وجود واجب الوجود ـ إحدىٰ مسائل هذا العلم، إثبات ان الموجود واجب أو ممكن، جوهر أو عرض،...كل هذا من عوارض «الموجود بما هو موجود».

تعتبر مسألة وجود الواجب من مسائل الحكمة الالهية، فما يعتبره العارف موضوع علمه «الموجود المطلق»، هو من مسائل الحكمة الالهية.

وبما ان موضوع كل علم لا يتم إثباته في ذلك العلم، وانما يثبت في علم كلي آخر، لذا لا يحتاج العارف ان يثبت ان «اللّه = موضوع العرفان»، لكن الحكيم يثبت ذلك، لأنه يعتبر من مسائل الحكمة الالهية.

الخلاصة:

نستخلص مما سبق ان وجود اللّه بنظر الفيلسوف هو مسألة العلم، اما في نظر العارف فان وجود اللّه هو موضوع العلم «الوجود = وجود الحق».

كما ان موضوع العلم في نظر الفيلسوف ـ الموجود بما هو موجود ـ أمر بديهي لا

---

(١) راجع حول هذه المسألة: مقدمة الدكتور أبو العلاء عفيفي علىٰ «فصوص الحكم»، ومقدمة كيوان سميعي علىٰ «شرح گلشن راز»، و«محاضرات» الدكتور عبد الرحمٰن بدوي في كلية الالهيات بجامعة طهران، و«ارزش ميراث صوفية»، و«سه حكيم مسلمان»، و«بحثي در تصوف» للدكتور غني.

يحتاج إلىٰ إثبات، واللّه تعالى في نظر العارف بديهي أيضاً ولا يحتاج إلىٰ اثبات، لكن صفاته يجب إثباتها.

ان الموضوع هنا موضوع بديهي، وهذا لا يعني ان كل موضوع هو بديهي ولا يحتاج إلىٰ إثبات.

أما مسائل العرفان فهي: صفات، أسماء وتجليات ذات الحق.

وجه الاختلاف الآخر بين الحكماء والعرفاء، هو ان العرفاء يعتقدون بأن التجليّ واحد، ولا يعتقدون بالتكرار في التجلّي، طبقاً للآية الكريمة «وما أمرنا إلّا واحدة...»[1]، فان للّه تجلٍ واحد، هو «الوجود المنبسط»، ويُعبّرون عنه أحياناً «الحق المخلوق به»، وغير ذلك من الألقاب الأخرىٰ، مع العلم ان العرفاء لا يعبرون عن التجلي بالعليّة.

اما الحكيم فيقول بمراتب للوجود والموجودات، وهي:

الصادر الأول، الصادر الثاني، كذلك يقول بعلة غير ذات الحق، وهي في طول ذات الحق.

لكن العارف لما كان لا يعبر بالعلية، فهو لا يعتقد بتجلٍ أول، وثاني، وثالث....، وان كان في طول ذات الحق، فهو لا يقول: ان التجلي الأول هو الصادر الأول من ذات الحق، ومنه صدر التجلي الثاني....

يقول العارف بتجلٍ واحد، يعبر عنه بـ«الوجود المنبسط»، وان تمام الأشياء «تمام الماهيات»، ظهرت في نفس هذا التجلي، ولا يقول مثل الفيلسوف، ان العلة بعدد الماهيات.

---

(١) سورة القمر: ٥٠.

كذلك يقول العارف: ان تمام الماهيات «الأعيان الثابتة»، ظهرت بتجلٍ واحد، ومن لوازم تجلّي الحق ظهور هذا التجلي نفسه.

وهو يعتقد ان «الوجود المنبسط» ظل، والرتبة الجمعية «أي المرتبة التي تجمع فيها الاعيان الثابتة كلها».

الكثرات التي يقول بها الحكيم، الكثرات الطولية والعرضية، الأفلاك والعناصر و...، بنظر العارف كلها من لوازم الوجود المنبسط، ولذا فهو يقول بالوجود المنبسط، «الحق المخلوق به».

لقد انتقد ميرداماد كلام الحكماء ـ القائل أن الصادر الأول هو العقل الأول ـ فقال: ان الصادر الأول يجب ان يكون موجوداً هو «كل الأشياء»، ولا يمكن ان يكون موجوداً في طول الموجودات الأخرىٰ، وهنا ينحو ميرداماد في الواقع نحو العرفاء.

مما يعتقد به العرفاء ان الأشياء تتجدد في كل آن ، ففي نظرهم العالم دائماً يفنىٰ ويوجد، وان كنا نتخيل ان العالم شيء ثابت.

مسألة العليّة

الصدور، والمصدر، والصادر، من المسائل المطروحة لدىٰ الحكماء، أي ان الفلاسفة يعتقدون بنظام من الموجودات الصادرة عن ذات الحق بالترتيب: الصادر الأول، الثاني، الثالث، ....، بينما لا يعتقد العرفاء بالصدور والمعلولية، ولا بتكثر ما يصدر، فالعارف عدو الكثرة، ومخالف للقول بالوجود الثاني للحق، وان كان هذا الثاني معلولاً، وصادراً عن الحق، العارف يعتقد ان أي موجود في جنب الحق شريكاً للباري، والاعتقاد به شرك، بناء علىٰ ذلك ينفي العارف أي نحو للعليّة.

العارف يعتقد بالتجليّ، بينما يرىٰ الحكيم، ان مفهوم «الخلق» الذي جاء في القرآن، يعني «علية» ذات الحق، خلافاً لما يراه العارف، من انه «تجليّ» ذات الحق،...

هل هذا النزاع لفظي، أي ان العارف عبر عن «الخلق» القرآني تجلياً، فيما عبر عنه الحكيم عليّة، أم لا؟

في التجلي والظهور، هناك نوع وحدة بين الظاهر والمظهر، فالمظهر هو الظاهر، حقيقة التجلي، نفس المتجليّ، تجليّ الشيء ليس شيئاً ثانياً، تجلي حقيقة ما، هو مرتبة من مراتب نفس الحقيقة، وليس موجوداً آخر في جنب هذه الحقيقة.

من الاعمال الكبيرة التي قام بها صدر المتألهين، هو التقريب بين مفهومي العليّة والتجلي، فقد أثبت ان المعلول الواقعي «ليس إلّا شأناً من شؤون العلّة، وظهوراً من ظهورات العلة، ووجهاً من وجوه العلة»، وبذلك أرجع العلية في الواقع إلىٰ التجلي.

لقد زعموا فيما سبق، ان هنالك رابطاً يربط العلة والمعلول ببعضهما، فذات

المعلول، ذات مستقلة، وترتبط بالعلة من خلال هذا الرابط الزائد على ذات المعلول، فمثلاً إذا كان (أ) علة، (ب) معلولاً، فـ(ب) تنتسب إلىٰ (أ) حقيقة.

بينما أثبت ملا صدرا أن المعلول الواقعي بتمام حقيقته، هو عين الانتساب للعلة، حقيقة المعلول عين الإضافة للعلة، لا ان العلة تُشرِق المعلول، والمعلول شيء تعلق به الاشراق.

ان الايجاد عين الموجد، والاضافة عين المضاف، حينئذ سيكون الاشراق عين الاشراق، وليس المعلول شيئاً تعلّق به الاشراق.

لقد أثبت ملا صدرا بالبرهان، ان حقيقة العليّة تعود إلىٰ التجلي.

لكن العرفاء لا يقبلون القول بالعلية ـ العليّة التي كان يقول بها الفلاسفة فيما سبق ـ بناء علىٰ ما كان يقوله الفلاسفة، من أن ذات الحق علة الأشياء، فذات الحق الذي هو علّة، هو نفسه شيء، وعليته أي خلقه وايجاده شيء آخر، أما وجود المخلوق فشيء ثالث.

بينما ذهب ملا صدرا إلىٰ ان الخلق والمخلوق أمر واحد، فالخلق والمخلوق من شؤون العلة، وليس امراً منفصلاً وثانياً في قبال العلة، بمعنىٰ ان اختلاف العليّة والمعلول، أي اختلاف الايجاد والوجود، هو أمر ذهني محض، ان كثرة الايجاد والوجود من صنع الذهن، لكن كثرة العلة والمعلول كثرة واقعية، وان كانت في نفس الوقت لا تخلو من نوع وحدة، إذ ان المعلول ليس أمراً ثانياً بالنسبة للعلة، وانما هو شأنها، وبمثابة الاسم وصفته، مثلما الموصوف والصفة والمسمىٰ والاسم، فهو مرتبة من مراتبها.

اذا لاحظنا حقيقة الأشياء «وجودها»، فلا نستطيع ان نفصلها عن المضاف اليه «اللّه»، ولكن بما اننا ندرك ماهيات الموجودات، نلاحظ الكثرة لا الوحدة.

لقد وفقت فلسفة ملا صدرا بين عقيدة الفلاسفة والعرفاء، عندما انتهىٰ ملا صدرا إلىٰ ان العليّة ليست إلّا التجلي، والتجلي لا يمكن ان يكون غير العليّة.

نظرية الخلق الجديد لدىٰ العرفاء

تعني نظرية الخلق الجديد عند العرفاء، قولهم بالانفصال، ومعنىٰ الانفصال هو ان العالم يتجدد لحظة بلحظة، بينما لا توجد رابطة اتحادية بين هذا «الجديد» وذلك «القديم»، بل معنىٰ ذلك القبض والبسط المتعدد.

لكن العرفاء لم يستدلوا علىٰ هذا الإدعاء، وانما قالوا اننا اكتشفنا ان: «الوجود المنبسط فعله والوجودات الخاصة أو الماهية أثره».

يقول السبزواري:

«الماهيات موجودة بالوجود المنبسط، والعالم عبارة عن الماهيات»، حيث تظهر الماهيات بتجلي نفس الوجود المنبسط.

ان هذه الماهيات تنسب إلىٰ نفس الوجود، والمراد من «العالم» عند العرفاء، هو نفس هذه «الماهيات»، ولكن بناء علىٰ القول بالحركة الجوهرية، هذا المطلب غير صحيح، لأن لازمة الحركة الجوهرية، هي كون الوجود سيّالاً متصلاً، بمعنىٰ ان الوجود يكون في طول الزمان شيئاً واحداً مستمراً، كما انه بناء علىٰ القول بالحركة الجوهرية، فالشيء المتحرك هو الذي يتحرك، يتصف في الجوهر أو في العَرَض المعين بوجود جوهره أو عرضه، وهذا مؤيد لنظرية الوجود السيّال، لا أن يُعدم ويوجد، في الحركة الجوهرية ليس هناك ايجاد وانعدام.

ان موضوع الحركة مادة باعتبار ما، وباعتبار آخر موضوع الحركة ومافيه الحركة هو شيء ما، فاختلاف الموضوع وما فيه الحركة، باعتبار لا بشرط، وبشرط لا، مثل البياض والأبيض.

ففي باب الحركة الجوهرية أيضاً الأمر هكذا، لأن الحركة قائم بالذات، فان «ما قام به الحركة» في حركة العرض، غير الحركة.

الحركة العرضية موضوعها الجوهر، وما فيه الحركة هو نفس العرض، أي ان المتحرك هو الجسم في البياض.

وعلىٰ هذا فالخلق الجديد صحيح في نظر صدر المتألهين.

لم يقل أحد قبل صدر المتألهين، ان العالم يتجدد آناً فآناً، وذلك لأنهم لم يقولوا بالحركة الجوهرية، فيمكن ان تبقىٰ الصور كصورة الحجر والشمس والفلك ملايين السنين، واما تبدل صورة التراب بصورة النبات فلا يكون آناً فآناً، إذ قالوا ان الأعراض هي المتغيرة وليس الجوهر.

بناء علىٰ هذا فان نظرية العرفاء ليست صحيحة أبداً عند الحكماء القدماء، لكن بحسب نظرية ملا صدرا صحيح ان العالم يوجد آناً فآناً «بل هم في لبس جديد...»، ولكن لا بمعنىٰ التجدد الانفصالي.

وبناء علىٰ الاعتقاد بأصالة الماهية، يلزم المحال من القول بأن الأنواع غير متناهية، إذ يلزم ان يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرتين، اما بناء علىٰ القول بأصالة الوجود، فان هذه الماهيات اللامتناهية تُنتَزَع من مراتب الوجود.

لقد بحث صدر المتألهين في الفن الخامس، من المجلد الثاني، في «الأسفار»، الحركة الجوهرية، تحت هذا العنوان: «في أن نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلّا علىٰ سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء»، فذكر في هذا الفن عدة فصول، حيث نقل في بعض هذه الفصول كلمات الفلاسفة القدماء، من قبيل أرسطو إلىٰ حكماء الاسكندرية، وأراد ان يحصل علىٰ مؤيد من هذه الكلمات علىٰ مدعاه.

كما خصص الفصل الأخير من هذا الفن لكلمات العرفاء، فذكرها تحت عنوان:

«في نبذٍ من كلام أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دثور العالم وزواله»، وهنا ينقل قطعتين عجيبتين من كلمات محيي الدين بن عربي، وهما:

(قال المحقق المكاشف محي الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكيّة:

قال تعالىٰ: «وان من شيء إلّا عندنا خزائنه ومانزّله إلّا بقدر معلوم»، أي من اسمه الحكيم، فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي، وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلىٰ وجود أعيانها.

ثم قال بعد كلام طويناه:

فبالنظر إلىٰ أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلىٰ كونها عند اللّه في هذه الخزائن.

ثم قال:

وأما قوله تعالىٰ: «ما عندكم ينفد» صحيح في العلم، لأن الخطاب منها لعين الجوهر، والذي عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده اللّه في محله من الصفات والأعراض والأكوان، وهي في الزمان أو الحال الثاني من زمان وجودها أو حال وجودها ينعدم من عندنا، وهو قوله تعالىٰ: «ما عندكم ينفد وما عند اللّه باق» وهو تجدد للجواهر الأمثال والأضداد دائماً من هذه الخزائن.

وهذا معنىٰ قول المتكلمين: العرض لا يبقىٰ في زمانين، وهو قول صحيح حسن لا شبهة فيه لأنه بعث الممكنات.

قال:

وأما صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا، لأنه تنبيه نبوي لا نظر فكري،

وصاحب النظر مقيّد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال.

وقال أيضاً في الباب السابع والستين وثلاثمأة، يحكي عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبي عليه السلام بهذه العبارة:

قلت له: اني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف، أخبرني أنه من أجدادي وسمىٰ نفسه، فسألته عن زمان موته فقال:

أربعون ألف سنة، فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته، فقال لي:

عن أي آدم تسأل؟

عن آدم الأقرب؟

قلت:

بلىٰ، فقال:

صدِّق انني نبي، ولا أرىٰ للعالم مدّة يقف عليها بجملتها، إلّا أنه بالجملة لم يزل خالقاً ولا يزال دنياً وآخرة، والآجال في المخلوق بانتهاء المدة لا في الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد.

فقلت له:

فما بقي لظهور الساعة؟

فقال:

اقتربت الساعة: «اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون».

فقلت:

عرّفني بشرط من شروط اقترابها، فقال:

وجود آدم من شروطه، فقلت:

فهل كان قبل الدنيا دار غيرها؟

قال:

دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلّا بكم، والآخرة ما تميّزت إلّا بكم، وانما الأمر في الأجسام أكوان، واستحالات، وإتيان، وذهاب لم يزل ولا يزال، انتهىٰ كلامه الشريف)[١].

وردت في كلمات العرفاء، مصطلحات من قبيل «الموجود والمعدوم»، «الواحد والكثير»، «الجوهر والعرض»، «الحادث والقديم»، «الحق والخلق»، وأمثالها، كما انها متداولة في لغة الفلاسفة، لكن مفهوم الفيلسوف يختلف عن مفهوم العارف من هذه المعاني، ويعود جذر هذا الاختلاف إلىٰ ان «توحيد العرفاني»، لا يقول بأي شريك لذات الحق - حتىٰ في الموجودية ـ فالقول بموجود حقيقي غير الحق، هو نوع من الشرك، وبعبارة أخرىٰ:

ان أساس هذا الاختلاف، يعود إلىٰ ان الفيلسوف يقول بـ «الكثرة الوجودية»، والعارف يقول بـ «الوحدة الوجودية»، ففي نظر الفيلسوف هناك موجودات حقيقية منفصلة عن بعضها، بحيث لا يمكن القول ان هذا الموجود عين ذلك الموجود، ولا يمكن القول ان ذلك الموجود عين هذا الموجود.

أحد هذه الموجودات متباين الذات عن الموجودات الاخرىٰ، فهو الأكمل، واللامتناهي، والأزلي، والأبدي، والغني عن أي موجود آخر، وهو عين العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، هو واجب الوجود، اما بقية الموجودات باختلاف الدرجات والمراتب، فبعضها مجرد، والآخر مادي، وبعضها جوهر، والآخر عرض، وبعضها أكمل من الآخر، فهي كلها «ممكنة الوجود».

مع العلم ان ممكن الوجود بتصف بصفات هي من مختصاته، ويجب ان يتنزه

---

(١) الأسفار، ج ٥: ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨ (الطبعة الجديدة).

ذات الحق من هذه الصفات، وهي من قبيل: «المخلوقية»، و«الكثرة»، و«الحدوث»، و«الجوهرية»، و«العرضية»، و«المحدودية»، وأحياناً «الجسم»، و«الحركة»، و«التغيير»، وأمثال هذه الصفات.

ويعتقد الفلاسفة ان توصيف ذات الحق بصفات كهذه ليس صحيحاً ـ بدليل انها تنشأ من نقص ومحدودية الممكن ـ وهي من مختصات الممكن، وان توصيف الباري بها يصطلح عليه «التشبيه»، يعني تشبيه الحق بالخلق، وهو ما ورد النهي عنه في الروايات الشريفة.

ولكن ماذا يقول العارف حول ذلك؟ فهل ان العارف ـ الذي يقول بوحدة الوجود، ولم يقل بأي شريك للحق في الموجودية ـ يحذف هذه المصطلحات، أي «المحدودية، والمخلوقية، والكثرة، والحدوث، والجوهرية، والعرضية»، من قاموسه، أم انه يظل يستعملها؟ واذا استعملها فكيف يكون ذلك؟ هل يستعملها في غير اللّه تعالىٰ، مع العلم انه لم يقل بثانٍ للوجود، وهو يردد دائماً «ليس في الدار غيره ديّار»؟

ولو استعمل هذه المعاني والمفاهيم حول ذات الحق، فكيف يتاح له ذلك؟ فهل يعتبر ذات الحق محدوداً وغير محدود في آن واحد؟ وأيضاً خالقاً ومخلوقاً؟ وحادثاً وقديماً؟ ومجرداً ومادياً؟ كيف يكون ذلك؟

الحقيقة هي: ان العارف القائل بوحدة وجود الأشياء، ينفي الأشياء، حيث يعتبر وجودها:

أولاً: «وجوداً ظليّاً وظهوريّاً»، وليس «وجوداً حقيقياً»، فهو ينفي الوجود الحقيقي، وان كان لم ينف الوجود الظلي.

ثانياً: انه يعتبر الأشياء أي الوجودات الظليّة، كلها ظهورات الحق، وتجليات

الحق، وأسماء وصفات الحق. بناء علىٰ ذلك وباعتبار ذات الحق في مرتبة الذات، تسلب جميع الصفات الخاصة بالمخلوقين عنه، وهنا يحكم بـ«التنزيه» الكامل له.

هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ، فان شؤون وأسماء وصفات الحق، لا تعتبر ثانياً للحق، وانما هي نفس الحق في مرتبة الأسماء والصفات، من هذه الجهة فان الحق يتصف في مرتبة الأسماء والصفات بكافة شؤون المخلوقات، من قبيل المخلوقية، والمحدودية، والوحدة، والكثرة، وأمثالها، ومن هنا يحكم في هذه المرتبة بـ«التشبيه».

وعلىٰ هذا يسمي العرفاء «الخلق» «حقاً مقيداً»، وبحسب وجهة نظرهم ينتفي النزاع المعروف بين المتكلمين، بشأن ما اذا كان «التنزيه» هو الصحيح، أم «التشبيه»، لأن لازم «التنزيه المطلق» هنا عدم امكان المعرفة.

العرفاء يقولون بالتنزيه في عين التشبيه، والتشبيه في عين التنزيه، وفي مسألة عينية الذات مع الصفات، يقولون من جهة بالصفات في مرتبة الذات، وعينية هذه الصفات مع الذات، فيما يقولون من جهة أخرىٰ بالأسماء والصفات الزائدة علىٰ الذات «أي المخلوقات»، مع انها في عين الحال متحدة مع الذات.

وبما انهم يعتبرون العالم ـ الذي هو مجموعة من الأضداد بنظر معين ـ شيئاً واحداً مع ذات الحق، فيدعون ان ذات الحق جامع بين الأضداد، إذ قالوا:

«ان اللّه تعالىٰ لا يعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها» (فصوص الحكم، الفص الرابع، الفص الادريسي).

يستعمل العارف مصطلحي الجوهر والعرض، وهو يعتقد ان النسبة التي يعرفها الحكيم بين الجوهر والعرض، هي نفسها بين ذات الحق وجميع الموجودات الأخرىٰ، بمعنىٰ ان كافة الموجودات هي «عرض» وحالة وصفة بالنسبة لذات الحق،

وذات الحق هو جوهر كل الجواهر والأعراض، فكما ان الجوهر يحتوي الأعراض، فذات الحق تعود اليه كافة الاشياء.

ذكرنا ان العارف يعتبر الوجود الحقيقي منحصراً بذات الحق، فيما يعتبر سائر الأشياء معدومات بنظرما، وان نسبة ذات الحق للعالم في نظر العارف، هي نسبة «الشخص» و«الظل»، ونسبة «الشيء» و«الفيء»، ونسبة «العاكس» و«العكس».

هذه هي التعبيرات التي جاء بها نفس العرفاء في كلماتهم، حيث يقول محيي الدين بن عربي في «الفص اليوسفي» من «فصوص الحكم»:

(اعلم أن المقول عليه «سوىٰ الحق» أو مسمّىٰ العالم، هو بالنسبة إلىٰ الحق كالظل للشخص، وهو ظل اللّه، وهو عين نسبة الموجود إلىٰ العالم، لأن الظل موجود بلا شك في الحس، ولكن إذا كان هنا من يظهر فيه ذلك الظل حتىٰ لو قدّرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل، كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمّىٰ بالعالم انما هو أعيان الممكنات، عليها امتدّ هذا الظل فتدرك هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذوات)[1].

اذاً في نظر العارف، تسمىٰ ماهيات الأشياء أعيان الممكنات، المظهر ومحل ظهوره هو الذي يسميه العرفاء «ظل اللّه»، وهو نفسه «الوجود المنبسط» باصطلاح ما، و«اضافة الوجود» باصطلاح آخر.

وقال أيضاً:

(فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو

---

(١) فصوص الحكم: ص١٠١.

وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوىٰ الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلّاً هو الحق، لأنه الواحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم)[١].

قلنا ان العارف في نفس الوقت الذي يقول فيه بوحدة الحق والخلق، لا يعتبر الخلق مبايناً للحق، ولا يقول بوجود مستقل له، بل ان الخلق في نظره امتداد لنور وجود الحق.

كما ان المراتب محفوظة، فالحق في مرتبة الذات له حكم، وفي مرتبة الخلق له حكم آخر.

ذكر محيي الدين في «الفص الشعيبي» من «فصوص الحكم»[٢]، معرفة النفس في مناسبة ما، وكما هو معلوم ان العرفاء يعتقدون بأن معرفة النفس بنحو حقيقي، لا تحصل إلا عن طريق السير والسلوك، فأحياناً نلاحظ في كلمات العرفاء أشياء كهذه: تحققت لفلان العارف في الوقت الفلاني في اليقظة أو المنام «معرفة النفس»، واحياناً يعبرون عنها بـ«التجرد»، فيقولون: «حصل له تجرد».

يقول محيي الدين:

معرفة النفس بهذا النوع من المعرفة، عين معرفة الحق، وليس مفاد الحديث المعروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، هو حصول معرفة أخرىٰ من معرفة النفس وهي معرفة الرب، كما هو في القياسات الفكرية من العلم بالمقدمتين، العلم الذي يولد النتيجة، انما معرفة النفس بذلك النحو من المعرفة هي عين معرفة الرب، لأن

---

(١) المصدر السابق: ص١٠٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٢٥.

الخلق من جهة عين هوية وحقيقة الحق، والنفس أكمل صور الخلق، لأن «ان اللّه تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته».

وأضاف محيي الدين:

لم يصل أحد إلىٰ معرفة النفس بالصورة الحقيقية إلّا الأنبياء والعرفاء، وما قاله الحكماء والمتكلمون في هذا الباب لم يصل إلىٰ الحقيقة.

ثم يأتي محيي الدين هنا بمثال فيقول:

كل من يبحث عن معرفة النفس عن طريق الفلسفة، فقد استَسمَنَ ذا وَرَمٍ ونَفَخَ في غيرِ ضَرَمٍ.

ويقول أيضاً: ان هؤلاء مصداق للآية **﴿الذينَ ضلَّ سعيُهُم في الحيٰوةِ الدُنيا وهُم يحسبونَ أنَّهم يُحسِنُون صُنعا﴾**[1].

---

(١) هذا نص كلام ابن عربي في «الفص الشعيبي» من «فصوص الحكم»:

(... فمن نفسه عرف نفسه، وليست نفسه بغير لهوية الحق، بل هو عين الهوية.....، وصاحب التحقيق يرىٰ الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الأسماء الالهية، وان اختلفت حقائقها وكثرت، انها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولىٰ تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلىٰ جوهر واحد هو هيولاها. فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه علىٰ صورته خلقه، بل هو عين هويته وحقيقته، ولهذا ما عثر أحد من العلماء علىٰ معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر علىٰ حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبداً. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم، لا جرم أنهم من «الذين ضل سعيُهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صُنعاً).

فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، ص١٢٢ـ ١٢٥ (المترجم).

علىٰ أية حال فان العرفاء ـ بخلاف الحكماء الذين يعتبرون «الأنا» الحقيقية موجوداً مستقل الذات ـ يعتبرون «الأنا» الحقيقية، لو عُرفت بالمعرفة العرفانية، فهي تعتبر بنظر ما عين ذات الحق، أي انه في نظرهم «أنا» تساوي «هو».

عندما يدعي العارف مثلاً «اني أنا اللّه»، فان ما يدركه هو من «أنا»، هو غير ما يفهمه الآخرون من كلامه، يظن الآخرون أنه يشهد نفس هذا الموجود المحدود الخلقي في إدراكه لـ «أنا»، فينسب لنفس هذا الموجود الإلوهية، أو يتصورون أنه يعتقد ان ذات اللّه حلت فيه، بينما يشعر العارف ان نفسه فُنيت، والشيء الذي لا يراه أبداً، هو نفس الشيء الذي يفهمه الآخرون من «أنا»، والتي هي في نظر العارف لا شيء محض. يقول ابن الفارض ـ العارف المصري المعروف في القرن السابع ـ والذي يعتبر في العرفان الاسلامي من بين العرفاء العرب، مثل حافظ في العرفان الفارسي، وربما أقوىٰ من حافظ، يقول في قصيدته التائية المعروفة:

متىٰ حُلْتُ عن قَوْلي أنا هي أو أقُل وحاشا لِمِثلي أنَّها فيَّ حَلَّتِ

كما أورد معنىٰ هذا الشعر محمود الشبستري في «گلشن راز»، حيث أفراد هناك فصلاً للبحث في حقيقة «الأنا» بنظر العرفان.

من هنا نعرف ان أحدىٰ موارد اختلاف وجهات النظر بين العرفاء والحكماء هو «معرفة النفس»، حيث يذهب العرفاء إلىٰ تخطئة الحكماء جداً في معرفة النفس.

وأخيراً نذكر ما قاله محيي الدين في «الفص الشعيبي» حول «الخلق الجديد»، الذي أشرنا له سابقاً:

(وما أحسن ما قال اللّه تعالىٰ في حق العالم وتبدلّه مع الأنفاس: «في خلق جديد» في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم: «بل هم في لبس من خلق جديد»، فلا يعرفون تجديد الأمر معْ الأنفاس لكن قد أثرت....)[1].

(١) نفس المصدر: ص١٢٥.

الوجود الذهني

إحدىٰ القضايا التي تخص العلم والمعلوم، والتي من الجدير بها أن تكون الأهم، هي القضية المعروفة باسم «الوجود الذهني» في الفلسفة الاسلامية، وهي قضية تخص حقيقة العلم والادراك، وتتحدث عن هذه الحالة النفسية التي أسميناها علماً وادراكاً، وتقول لنا أي وجودٍ هي، وما هي علاقتها العميقة والخاصة بالشيء الخارجي الذي نسميه المعلوم والمُدرَك؟

من بين الحالات النفسية العديدة الموجودة لدينا، كالرغبة، والارادة، واللذة، والألم، والخوف، والجرأة، هنالك حالة خاصة تعرف باسم العلم أو الوعي أو الادراك، نتعرف من خلال هذه الحالة على وجودنا، ووجود عدة أمور أخرىٰ خارجة عنا.

هنا، توجد عدة قضايا يمكن أن تطرح، منها معرفة هذا الوعي والادراكات، من أي نوع هي؟ أو ماهي علاقة هذه الحالة بالشخص المُدرِك؟ أو ما هي علة وعينا لأنفسنا، أو وعينا للأشياء الخارجة عنا؟

ما هي حقيقة العلم؟

العلم من أقسام الوجود.

هنالك قضية تتحدث عن حقيقة العلم والوعي أساساً، وهي كيف يعي الشيء نفسه، ويعثر عليها، وكيف يعي غيره وينكشف له الغير؟.

وهنا لابد أن يكون لهذه المسألة قسمان:

الأول: وعي الشيء الواعي لذاته.

الثاني: وعي الشيء لغيره.

وقضية الوجود الذهني هي القسم الثاني لهذه المسألة، فمما لا شك فيه، وما يمكن أن يكون أساساً للتحليل، والتجزئة، والاستنتاجات الفلسفية، هي أننا نحمل

وعياً لأنفسنا، ولأشياء أخرىٰ خارجية، نفس هذا الاتجاه يمكن أن يقودنا تدريجياً إلىٰ نحو الوجود العقلي للأشياء، وعلاقة الوعي بالشيء الخارجي الذي له علاقة بالذهن.

أما الجواب الذي أجاب به الحكماء على القسم الثاني من المسألة، فهو أن العلاقة العميقة والخاصة الموجودة بين الادراك والشيء المُدرَك، هي علاقة ماهوية، والعلم عبارة عن حضور ماهية المعلوم لدىٰ العالم.

* * *

لقد جعل الحكماء والفلاسفة الأوروبيون الجدد الذين قاموا بأبحاث وتحقيقات قيّمة حول العلم والمعلوم، فصلاً مفيداً بعنوان «قيمة واعتبار العلم».

قيمة واعتبار العلم

ان الذي يُبحث في هذا الفصل هو مدىٰ مطابقة محصولات الفكر البشري عبر المحسوسات والمعقولات للواقع، وأي قدرٍ من الحقيقة تمتلك؟

وكما هو واضح فان هذا أيضاً نوع من الحديث حول علاقة العلم بالمعلوم أو الادراك بالشيء المُدرَك.

الطريق الوحيد نحو الواقعية

بالرغم من ان الحكماء الاسلاميين لم يخصصوا عنواناً أو فصلاً لقيمة واعتبار العلم، ولكن ما قالوه واختاروه عن الوجود الذهني يعطي نفس النتيجة، بل سوف يقال ضمن بعض أدلة الوجود الذهني: أنه لا يمكن القول بقيمة واعتبار العلم ومطابقته للمعلوم الّا عن طريق العلاقة الماهوية، ولابد لكل الذين يقولون بقيمة واعتبار للعلم أن يقبلوا نظرية العلاقة الماهوية، وأساساً تكمن طريقة التفكير بما يسمىٰ الواقعية، في نفس النظرية المتحدثة عن الوجود الذهني.

تاريخ بحث الوجود الذهني

تدل المطالعة في كتب ومذاهب الفلسفة الاسلامية، على أنه لم يوجد بحث باسم الوجود الذهني حتىٰ القرن الخامس والسادس الهجري في الفلسفة، ولم تكن هنالك أية أدلة لإثبات هذه المسألة، ولم تذكر الاشكالات التي كان بالامكان ظهورها بعد ذلك، ولا العقائد والآراء العديدة التي ظهرت فيما بعد، حيث أن هذه المسألة عنونت رسمياً في كتب الفلسفة والكلام منذ القرن الخامس والسادس الهجري[1]، وبدأت تظهر حولها عقائد وآراء مختلفة، وتذكر عنها الأدلة والاشكالات، ثم توسعت وانتشرت تدريجياً، ويبدو أن الدور الذي قام به قدماء اليونان، والمتكلمون المسلمون، والعرفاء، كان بنفس النسبة، في هذه المسألة.

دور العرفاء، والحكماء، والمتكلمين في المسألة، دور القدماء

ربما يمكن القول أن دور اليونانيين كان يتعلق باهتمامهم والتفاتهم لأصل المدعىٰ في باب الوجود الذهني، طبعاً لا يمكننا أن نقطع، بوجود عقيدة أو رأي كهذا في عصور ما قبل الاسلام في اليونان أو الاسكندرية عبر مطالعتنا للكتب الاسلامية، ولكننا يمكن أن نفهم هذا من خلال أقوال المتقدمين من الحكماء الاسلاميين أمثال الفارابي، واذا فرضنا أن كل هذه الأقوال يمكن رؤيتها عند اليونانيين وسائر المتقدمين، يجب أن نقول أن أساس المُدعىٰ كان مثار إهتمام وقبول من قبلهم، فقد قالوا في تعريف العلم والادراك:

---

(١) ربما كان الفخر الرازي هو أول من أعطىٰ عنواناً مستقلاً لهذا المطلب في «المباحث».

أن العلم عبارة عن الوجود المجرد لماهية المعلوم في نفس العالم.

يقول الفارابي في كتاب «التعليقات»:

«المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء»[١]، وقد ذكر ابن سينا في طبيعيات «الشفاء»[٢] نظير هذا التعبير.

المواضع التي طرح فيها الحكماء الاسلاميون هذا البحث:

قبل أن يُفرد فصل خاص باسم «الوجود الذهني»، كان الفلاسفة يبحثون اما في باب المقولات، أو مباحث النفس، أو مباحث العقل والمعقول، أو مباحث الكلي، حول العلم والادراك، والقضايا المتعلقة به.

ويمكن الاستفادة من بعض الكلمات التي قيلت هناك، أن مُدعىٰ باب الوجود الذهني كان محرزاً ومسلماً بالنسبة لهم، وكذلك كانت الاشكالات التي أثارها المتكلمون على الفلاسفة مبنية علىٰ أساس التسليم بهذا الأصل، وان أنكر الكثيرون التسليم بأصل المدعىٰ منذ القرن السابع فما بعد، حيث ظهرت نظرية الأشباح في توجيه كلام الفلاسفة.

لقد اعتبر كل مؤيدي نظرية الاشباح أن آراءهم هي نفس آراء الفلاسفة السابقين، وزعموا أن رأي الماضين يوافق نظرية الأشباح، بينما شك فريق آخر في مقصود الفلاسفة.

الشك في مُدعىٰ الحكماء من قبل مير سيد شريف:

يقول مير سيد شريف في حاشية «شرح حكمة العين»[٣]:

---

(١) التعليقات، طبعة بمبي: ص٩.

(٢) طبيعيات «الشفاء»، الطبعة القديمة: ص٣٥٨.

(٣) حاشية «شرح حكمة العين»: ص٩١.

لقد عبّر الحكماء دائماً عن الوجود الذهني بالصورة والمثال، والأشبه أن قصدهم هو وجود نفس الماهية لا شبح الماهية.

نظرية اللاهيجي

صاحب «الشوارق» بالرغم من انه من مريدي النظرية الماهوية، لكنه يعتقد أيضاً ان المتقدمين عموماً كانوا يقولون بنظرية الأشباح، اما نظرية وجود نفس الماهية في الذهن فهي من إبداعات المتأخرين[١].

نظرية صدر المتألهين

لكن صدر المتألهين يقول في «الأسفار» بصراحة، ان نظرية الأشباح استحدثها

---

(١) هذا نص ما أفاده الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي في «شوارق الإلهام»، قال:

(واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين:

أحدهما: القول بان معنىٰ وجود الأشياء في الذهن، هو حصول صورها وأشباحها، الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار، وهذا القول للقدماء.

وثانيهما: القول بان حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن، وهذا القول للمتأخرين.

فالأولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن، أرادوا بها شبحه وشبيهه، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته، وأنت خبير بأن الوجوه الدالة علىٰ ثبوت الوجود الذهني انما دلّلتها علىٰ وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن، لا الأمر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الأعراض، فان الحكم علىٰ شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته، لا ثبوت أمر مغاير له وان وافقه في بعض الأعراض، فالحق أن ماهيات الأشياء في الذهن لما لم يظهر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا انهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن، وان هناك مذهبين).

شوارق الالهام ج١: ص٥١ ـ ٥٢ (المترجم).

قوم من المتأخرين، اما رأي عموم القدماء فينطبق علىٰ النظريه الماهوية[١].

نحن أيضاً نعتقد ان الحق هو ان رأي القدماء كان علىٰ القول بنظرية الماهية، وان نظرية الأشباح ظهرت فيما بعد، أثر ظهور عدة طرق مسدودة، لكن تشكيك البعض فيما اذا كان نظر القدماء يتطابق مع نظرية الأشباح، وجزم البعض الآخر بذلك، يشير بوضوح إلىٰ ان هذه المسألة لم تكن مطروحة ومشخصة بين الاسلاميين المتقدمين، كالفارابي، وابن سينا، فكيف يمكن إرجاع هذا الرأي ونسبته بشكل قاطع إلىٰ دورة ما قبل الاسلام.

نعم، ان مما لا شك فيه، ان افلاطون، وأرسطو، وأتباعهما، كانوا يصدقون بمطابقة العلم والمعلوم بنحو اجمالي، وذلك أزاء السفسطائيين والشكاكين، الذين كانوا يشكون في وجود أي تطابق بين العلم والمعلوم، ولكن هذا لوحده لا يدل علىٰ ان نظر افلاطون وأرسطو هو القول بنظرية الماهية، ذلك لانه ـ كما سنرىٰ ـ

فان مؤيدي نظرية الأشباح، لم يكونوا ينكرون تطابق العلم والمعلوم، كما هو شأن القائلين بمادية العلم والادراك، الذين ظهروا في القرون الحديثة، فانهم لا ينكرون تطابق العلم والمعلوم، بل انهم يدافعون عنه بشدة، اما الاشكالات المثارة علىٰ مدعاهم، أو كون تطابق العلم والمعلوم لا يتفق إلّا مع نظرية الماهية، فانها قضية أخرىٰ.

ان ورود ايراد واشكال علىٰ رأي شخصي لا يمكن ان يغير تاريخ الفلسفة.

---

(١) هذا نص كلام صدر المتألهين في «الأسفار»، قال:

(إعلم ان قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني، وتعسر عليهم التخلص عن الجميع، اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه).

الأسفار ج ١: ص ٣١٤ (الطبعة الجديدة)(المترجم).

دور المتكلمين «الدور التخريبي»

كان دور المتكلمين في هذه القضية، كما هو في الكثير من قضايا الفلسفة الاسلامية الأخرىٰ دوراً سلبياً، أي انه تمثل بالتخريب والخدش، فقد كان سعي المتكلمين دائماً يدور حول قمع آراء الفلاسفة والتشكيك فيها، وإظهار آراء أخرىٰ إزاء آرائهم، وكان ذلك بالطبع يهيء الأرضية المناسبة لتصادم العقائد والآراء، وقد أثيرت خلال هذه التصادمات والاحتكاكات الكثير من الأفكار الجديدة، وعلىٰ هذا فالفلسفة الاسلامية تدين في كثير من تطورها إلىٰ تشكيكات المتكلمين.

لقد نمّت اشكالات المتكلمين في باب الوجود الذهني مسألة الوجود الذهني، وشخّصتها، وأبرزتهاكقضية مستدلة ومبرهنة ومتشعبة، وسوف يتضح هذا الأمر عبر القضايا القادمة.

دور العرفاء

لقد كان دور العرفاء أكثر أساسية من غيره، وقد انعكس دور العرفاء في فلسفة صدر المتألهين فحسب، ولا يمكن تثبيت أسس نظرية الوجود الذهني الّا برأي العرفاء الخاص في باب الوجود ومراتبه وتنزلاته، ورأيهم في أن لكل نشأةٍ حضرة، وتطابق العوالم، وكون الماهية الواحدة ذات عين ثابتة، وأنها من لوازم الأسماء والصفات الالهية، وان لها وجود في هذه المرتبة، ووجود آخر في عالم الأرواح، ووجود في عالم المثال، ووجود في عالم الحس، ووجود في الأذهان الانسانية.

يرىٰ العرفاء أن قضية ظهور وجود في الذهن لكل شيء خارجي، هي جزء من

قضية كلية، تقول أن لكل حقيقة وجودات في المراتب والعوالم المختلفة، ومن جملتها العالم الانساني، ويصطلح العرفاء أحياناً على هذه الوجودات أسماء الوجود العلمي الالهي، والوجود الخارجي، والوجود المثالي، والوجود الحسي، والوجود الذهني[١]، ويسمون هذه المراتب «الحضرات الخمس» نظراً لأنها كلها ليست إلّا تجلياً وظهوراً لحقيقة واحدة.

يرىٰ الفلاسفة أن العلم والادراك عارض من أعراض النفس، وهذا ماجعلهم يتورطون في الاشكال المعروف حول اجتماع العرض والجوهر، بينما صرح العرفاء بما يلي:

ان العلم والادراك هو ما فوق من أن يُعتبر كعرض نفساني[٢].

وبعبارة أخرىٰ، فان رأي الفلاسفة مبني على أساس أن علاقة الادراك بالشيء المُدرَك علاقة ماهوية، بينما علاقة الادراك بالشيء المُدرِك هي علاقة العرض بموضوعه، في حين يرىٰ الفلاسفة أن علاقة الادراك بالمُدْرَك علاقة ماهوية، وعلاقة الادراك والمُدرِك علاقة اتحادية، والادراك الانساني ليس سوىٰ قضية أن الشيء المُدرَك الذي له وجود وظهور في كل نشأة وعالم متناسب مع ذلك العالم، فهو موجود في عالم ذهن ونفس الانسان أيضاً، وأية مرتبة يحتلها الذهن والنفس، وفي أية نشأة من الوجود تكون، يكون العلم والادراك أيضاً معها في نفس المرتبة، بل هو عين هذه المرتبة، إذاً فان العلم والعالم والمعلوم متحد.

ولا يمكن إلّا حسب رأي العرفاء القول بحق وبدون شائبة مجاز، إن الانسان

---

(١) راجع: مقدمة القيصري علىٰ «شرح الفصوص» أواخر الفصل الثالث، وتمام الفصل الخامس، والفص الاسحاقي من «فصوص الحكم»، و«مصباح الأنس» ص: ١٠٣.

(٢) شرح الفصوص للقيصري.

يصبح عالماً مشابهاً للعالم الخارجي بواسطة العِلم بحقيقة الأشياء.

وكما سنرىٰ فيما بعد، فان نظرية الماهية لا يمكن أن تُوجّه الّا مع قبول رأي العرفاء، وان اشكالات الوجود الذهني لا يمكن أن تحل الّا حسب هذا الرأي، كما سنرىٰ من جهة أخرىٰ أن هذه النظرية هو الرأي الوحيد الذي يستحق القبول والدفاع عنه في باب العلم والادراك.

رأي شيخ الاشراق

وفي هذا الصدد لا يمكن غضّ النظر عن دور شيخ الاشراق، ودور صدر المتألهين، فشيخ الاشراق وان لم يُفرد فصلاً مستقلاً لهذه القضية، ولكن أصوله الفلسفية في باب النور والظلمة، اضطرته لأن يعتبر العلم والادراك من سنخ النور، وأن يفسر الادراك بالظهور.

وهو يرفض قول المشائين بأن ملاك ادارك الشيء لذاته تجرده من المادة، ويقول أن ملاك الادراك هو النورية لا التجرد[1]، في حين يوفق صدر المتألهين بين رأي شيخ الاشراق والمشائين في الاصول التي يقيمها في باب الوجود، ويرجع الرأيين الى أصل واحد.

الدور الآخر الذي قام به شيخ الاشراق، تمثل في اقامته البرهان الخاص حول الصورة النفسانية، التي سوف نذكرها فيما بعد، أما صدر المتألهين فقد تمثل دوره في التوفيق والجمع بين رأي المشائين، وشيخ الاشراق، والعرفاء بأصوله الخاصة، فاستقرت كل الآراء على أصول برهانية، وفي نفس الوقت فقد كان له دور مؤثر وقيّم في حل بعض اشكالات الوجود الذهني المعقدة كما سيأتي لاحقاً، وسندخل الآن في ذكر الأقوال وبيان أدلة واشكالات الوجود الذهني، والاجابة عليها، في ضوء سيرتها التاريخية.

---

(١) حكمة الاشراق، طبعة هنري كربن: ص ١١٤.

الأقوال في الوجود الذهني

١ـ الرأي الماهوي:

طبقاً لهذا الرأي فان ماهية الشيء المعلوم تحضر واقعاً في الذهن، وان الوجود ينقسم في تقسيم حقيقي إلىٰ ذهني وخارجي، وهذه هي النظرية المنسوبة الى الفلاسفة.

يقول السبزواري في المنظومة:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدىٰ الأذهان

٢ـ القول بالاضافة، نظرية الاضافة للاشعري:

حسب هذا الرأي فان حقيقة العلم عبارة عن نوع من الاضافة بين الشخص المُدرِك والشيء المُدرَك، أي تحصل اضافة ونسبة، كالاضافة والنسبة القائمة بين شخصين جالسين متقابلين.

كان قدماء المتكلمين من مؤيدي هذه النظرية، وكانوا يسمونها بـ «التعلق»، وحسب نقل الخواجة نصير الدين الطوسي في «تلخيص المحصل»[1]، فان أول من أعلن عن هذه النظرية هو أبو الحسن البصري الأشعري.

ويمكن تقسيم مؤيدي هذه النظرية إلىٰ فريقين:

القائلون بوجود صورة من المُدرَك في النفس، ولكن ولأسباب ذكروها، فان العلم ليس هو نفس هذه الصورة، بل العلم هو اضافة بين الشخص وتلك الصورة.

---

(١) ذيل «محصل أفكار المتقدمين»: ص ٦٩.

بينما أنكر البعض الآخر وجود الصورة ولم يعتبروا العلم سوىٰ اضافة بين الشخص المُدرِك والشيء المُدرَك.

رأي الفخر الرازي

يختار الفخر الرازي القول الأول في «المباحث المشرقية»، ويختار القول الثاني في «المحصّل»، بينما يقول في «الملخص»، أن العلم اضافة سواء وجدت صورة في النفس أم لم توجد.

فالقول بالاضافة وخلافاً لما هو شائع، ليس من إبداعات الفخر الرازي، بل كان موجوداً قبله، كما أن ما عُرف عنه من أنه منكر للوجود الذهني[١]، ليس صحيحاً تماماً، فالفخر الرازي يعترف بصراحة في كتابه «المباحث المشرقية» الذي يعتبر أهم كتبه، بوجود الصورة الذهنية، لكنه يقول أن تلك الصورة ليست هي العلم والادراك، انما العلم والادراك عبارة عن اضافة بين الشخص وتلك الصورة[٢].

---

(١) السبزواري في «شرح المنظومة»، وصدر المتألهين في باب الوجود الذهني في «الأسفار».

(٢) هذا نص ما ذكره الفخر الرازي في المباحث المشرقية، قال:

(العلم والادراك والشعور، حالة إضافية، وهي لا توجد إلّا عند وجود المضافين، فان كان المعقول هو ذات العاقل، استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول إلّا عند وجوده. فلا جرم لا حاجة إلىٰ إرتسام صورة أخرىٰ منه فيه، بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلىٰ ذاته من حيث هو معقول، وتلك الاضافة هي التعقل.

واما ان كان المعقول غير العاقل، أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو، ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو، حال كون ذلك المعقول معد وما في الخارج، فلابد من ارتسام صورة أخرىٰ من ذلك المعقول في العاقل، لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما.

وعلىٰ هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلة، فان الحجة لما قامت علىٰ انه لابد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها، ولما قامت الحجة علىٰ ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا إضافة زائدة علىٰ تلك الصورة الحاضرة، ولما حصرنا الأقسام =

٣ـ القول بالأشباح:

حسب هذا الرأي فان العلم والادراك عبارة عن صورة ومثال للشيء المُدرَك في نفس المُدرِك، أو في بعض اجهزته العصبية، كمثل ظل الشخص على الجدار، والرسم على الورقة، والصورة في المرآة.

فالعلاقة بين هذه الصورة والمثال مع الشيء المُدرَك ليست سوىٰ تشابه، وليست هي علاقة ماهوية، وقد اختار كل من القاضي البيضاوي في «طوالع الأنوار»، وشارح كلامه أبو الفتح شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمٰن الاصفهاني في «مطارح الأنظار»[١]، وكذلك شارح «حكمة العين»ابن مباركشاه المعروف بميرك البخاري في «شرح حكمة العين»[٢]، وقطب الدين الشيرازي في «درة التاج»[٣]، وشارح «المقاصد»[٤] اختاروا جميعاً هذا الرأي وزعموا أن رأي الفلاسفة يتفق معه، وطبقاً لقول صاحب «الشوارق» فان كل القدماء كانوا مؤيدين لنظرية الأشباح.

أصول الأقوال حول حقيقة العلم

لا يوجد سوىٰ ثلاثة أقوال حول حقيقة العلم والادراك، كما لو أن مؤيدي هذه الأقوال اختلفوا مع بعضهم الآخر من جوانب أخرىٰ، ويبدو أن مؤيدي الرأي الماهوي اختلفوا من جهة أن الادراك من أي المقولات، فقد اعتبر البعض العلم من

= وابطلنا ما سوىٰ هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك).

المباحث المشرقية، ج ١: ص ٣٣١ (المترجم).

(١) مطارح الأنظار في شرح طوالع الأنوار، ص ٩٣، ٩٥، ٩٦.

(٢) شرح حكمة العين: ص ٩١.

(٣) درة التاج، ج ٣: القسم الأول: ص ٨٢.

(٤) شرح المقاصد، ج ١: ص ٢٢٤.

مقولة الكيف (قدماء الفلاسفة)، بينما اعتبرها البعض الآخر من مقولة المعلوم (المحقق الدواني)، في حين رأىٰ البعض أنها من مقولة المعلوم بشرط أن تنقلب إلىٰ مقولة الكيف، واعتبرها البعض أيضاً خارج المقولات (صدر المتألهين)، كما ان مؤيدي رأي الاضافة انقسموا إلىٰ عدة فرق ذكرنا فريقين منهما[١]، كذلك اختلف مؤيدو نظرية الأشباح في محل الأشباح، هل هو النفس المجردة أم جزء من أعصاب العقل والدماغ، أم ان محل ادراك الصور الحسية، هي الأعصاب، ومحل ادراك الصور العقلية، هي النفس الناطقة؟

الحقيقة أن أياً من رأيي الاضافة والأشباح لا يعتمد على دليل خاص، بل القضية هي انه عندما طُرحت بعض الاشكالات الصعبة للنظرية الماهوية، ورأىٰ بعض المطلعين أنهم عاجزون عن حلها، اختاروا أحد هذين الطريقين كطريقة للهروب، والّا فانه ليس هنالك دليل، يدل مباشرة على أن العلم والادراك هو اضافة بين الشخص والشيء المُدرَك، أو أنه (العلم) شبحٌ وصورة تحصل في الدماغ أو النفس، ويبدو أن ليس بالامكان اقامة برهان كهذا، وحتىٰ ما ذكر في العلوم المعاصرة من قبل مؤيدي مادية العلم والادراك، فليس بالامكان أن يصبح دليلاً على ادعائهم[٢].

اذاً المهم هو ذكر أدلة النظرية الماهوية، ثم طرح الاشكالات التي دعت البعض للقول بنظرية الاضافة، والبعض الآخر للقول بنظرية الأشباح.

الأدلة التي ذكرت بعنوان اثبات النظرية الماهوية، ورغم أنها مختلفة وأن البعض منها لا ينتهي الّا بنفي نظرية الاضافة، وليس اثبات أصل المدعىٰ، ولكن بما أن

---

(١) القول بالاضافة المحضة، قال به الأشعري والفخر الرازي في «المحصل»، اما القول بالاضافة بين الصورة الذهنية والنفس، فهو للفخر الرازي في «المباحث المشرقية».

(٢) راجع: أصول الفلسفة، ج ١: المقالة الرابعة.

مقصود مقيمي هذه البراهين هو اثبات أصل المدعىٰ، فان البعض لم يلتفت إلىٰ أن هذه الأدلة يمكن أن ينتج عنها نفي نظرية الأشباح، ككل الأشخاص الذين لم يفرضوا فرقاً بين نظرية الحكماء ونظرية الأشباح، كما اعتقد البعض الآخر أن نفس هذه الأدلة كافيةٌ لنفي نظرية الأشباح، مثل صدر المتألهين في «الأسفار» ج١: ص٧٨، وصاحب «الشوارق» في ج١: ص٥٢، والسبزواري في «شرح المنظومة» باب الوجود الذهني، لذلك سنذكر كل تلك البراهين كادلة لاثبات النظرية الماهوية، ثم ننتقدها، ونختار ما نراه تاماً منها.

أدلة الوجود الذهني

١ـ ذكر في «الأسفار» دليلاً عن طريق تصور المعدومات، وبالطبع فمن الواضح أن هذا الطريق لا يثبت سوىٰ وجود صورة في العقل، بينما لا يثبت المطابقة الماهوية، اذ أن هناك اشكال في المطابقة الماهوية لصورة العدم أو حقيقة العدم، تعرض له في الكتاب.

نعم اذا كان القصد مجرد اثبات نظرية وجود الصورة (في مقابل القول بالاضافة)، وتثبت الوحدة الماهوية من خلال العلم لن يكون هنالك إشكال.

٢ـ الدليل الثاني هو «انا نحكم علىٰ أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة، وكذا نحكم علىٰ ما له وجود، ولكن لا نقتصر في الحكم علىٰ ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً...».

ذكرت ثلاثة اشكالات على هذا الدليل، اما الاشكال الأول الذي هو وارد ومقبول، فالقول ان هذه القضايا ليست فعلية خارجية، بل هي حقيقية تقديرية، والحكم بهذا النحو يلزم وجود الموضوع تقديراً لا فعلاً.

ويمكن تقوية هذا الاشكال عبر الطريقة التي ذكرناها نحن، حيث ان احدىٰ مقدمات هذا الدليل هي قاعدة الفرعية، وهذه القاعدة توجب وجود الموضوع في ظرف إتصاف الموضوع بالمحمول، لا في أي ظرف يقع (وهذا بنفسه اشكالٌ مستقل)، وهذا في «كل عنقاء طائر» و«كل مثلث فان»، أما في قضايا«اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين»، و«شريك الباريء ممتنع»، فالحق هو أنها من نوع قضايا «زيدٌ معدوم بالضرورة»، وهي في الحقيقة قضايا سالبة ذكرت بصورة موجبة،

وقد اشتبه السبزواري في عدها من جملة القضايا الحقيقية هنا وفي مبحث الحمل، لأن القضايا الحقيقية في المركبات، وهذه قضايا سالبة بسيطة.

٣ـ هنا يجب أن نبحث في عدة جوانب:

أحدها: ما اذا كانت القضايا الحقيقية فعلية أم تقديرية؟ كي يُردّ على صدر المتألهين، وهنا لابد من شرح مفاد القضايا الحقيقية حسب ما قاله الشيخ.

والأخرىٰ: فيما اذا كان ظرف الاتصاف في القضايا الحقيقية الذهن أم الخارج؟ واذا كان الذهن فما هو الفرق بين الذهنية والحقيقية؟ واذا كان الخارج فما هو الفرق بين الحقيقية والخارجية من حيث الصدق؟ بل ما هو الفرق بين الحقيقية والقضايا الشخصية؟

وما اذا كانت الحقيقية تصدق مرة واحدة أم تصدق مرات؟

كما يُبحث عما اذا كان جعل الاحكام بنحو القضايا الحقيقية أم بنحو القضايا الخارجية؟

وهل كان السبزواري منشأ خطأ الشيخ الانصاري في هذا الصدد؟

وكذلك ما هو سنخ قضايا «شريك البارىء ممتنع»، وهو اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين؟

٤ـ هنالك فرق بين «كُلّما وجد ألف كان ب»، وبين «كلُّ ما لو وجد كان ألفاً فهو بحيث لو وجد كان ب»، و...

في الأولىٰ القضية شرطية محضة، تبدأ بالأدوات «كلّما» و«لو» وهي تقديرية بحته، أما في الثانية فانها تبدأ بـ «كل ما»، وموضوع «ما» موصولة أو موصوفة، وهي إشارة إلىٰ الماهية، يعني «كل ماهية صفتها أنها لو وجدت كانت ألفاً».

والمحمول أيضاً شأنية، واقتضاء، وصلاحية الماهية، وكونها بالقوة، لأنه على

تقدير الوجود بحيث تكون «ب».

٥ـ توجد في عبارة الخواجة نصير الدين الطوسي «لبطلت الحقيقية»، ولكن المتأخرين حرفوها وقد أخطأ ملا صدرا في الاستنباط رغم أنه قرر العبارة بشكل جيد في مقام تقرير القضية الحقيقية.

٦ـ يوافق صدر المتألهين في جواب الاشكال السادس علىٰ الوجود الذهني، علىٰ أن القضية غير البتيه لا ترجع للشرطية، وان قال انها مساوقة للشرطية.

٧ـ في «الشوارق»، يختلف برهان «لبطلت الحقيقة»، مع برهان «للحكم إيجاباً على المعدوم»، وربما يمكن القول أن السبزواري كان يقصد البرهان الثاني في «الشوارق»، ولم يكن يعني برهان الخواجه نصير الدين الطوسي وتقرير صدر المتألهين.

[ملاحق] الوجود الذهني

١ـ الإدراك لغة، يعني الحصول علىٰ الشيء بعد طلبة، واستعمال كلمة الإدراك بمعنىٰ العلم من المصطلحات الفلسفية، اذ لم يستعمل في اللغة بمعنىٰ العلم، ومعناه في اللغة من هذا القبيل:

«ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه».

كلمة الخطأ في اللغة مقابل الاصابة، لكن الحكماء لم يستعملوا كلمة الاصابة وانما استعملوا كلمة الادراك، ومفهوم هذه الكلمة هو رؤية الواقع والوصول اليه، وهو ما يُدعىٰ في الوجود الذهني (المعتبر ج ٢: ص ٣٩٤)، راجع هامش رقم ٤٦.

٢ـ يقول في «المعتبرج ٢: ص ٣٩٤»، بعد بيان كلمة الإدراك، ما يلي:

(فمن الادراك وجودي حاصل بحركة جسمانية، ومنه ذهني حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية، وكلاهما لقاءُ المُدرَك للمُدرِك الذات للذات).

٣ـ في «المعتبر» يفرّق بين الشعور، والفهم، والمعنىٰ، والادراك، باعتبارات مختلفة.

٤ـ يمكن للمشائين القائلين بوجود الصور المرتسمة، أن يقولوا بنوع من المطابقة فقط، وليس بالضرورة ان يعتقدوا بوجود عين الحقيقة بوجود خاص، ولا يلزم ان يقبلوا الصور المرتسمة، بينما تضطرهم مبادئهم الفلسفية للقول بالظهور الظلي والوجود الذهني.

٥ـ إلىٰ أي حد كان دور الفلاسفة، والعرفاء، والمتكلمين؟ كان دور الفلاسفة بمقدار ابتناء كلامهم علىٰ العلم بحقائق الأشياء، فالتفتوا إلىٰ الاشكال القائل:

«فعرض مع جوهر كيف اجتمع»، وأجابوا بنصف جواب، ولم يتمكنوا من إعطاء حل كامل.

اما دور العرفاء فتمثل في مسألة ظهور المراتب، فيما تمثل دور صدر المتألهين في تأسيس الأصول الفلسفية علىٰ مبنىٰ الظهور الظلي.

٦ـ يبدو ان اشكال: «أم كيف تحت الكيف كل قد وقع»، من افادات صدر المتألهين. راجع «تعليقات الشفا، ص١٢٦».

٧ـ مسألة نظرية التعالي ونظرية التنازل في باب الكلي.

٨ـ مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

٩ـ تراجع في هذا الباب الكتب التالية: «شرح المواقف»، و«شرح المقاصد»، و«النجاة»، و«منطق الشفاء»، و«منطق أرسطو»، و«المباحث المشرقية»، و«نقد المحصل»، و«كتب شيخ الاشراق»، و«فصوص» الفارابي، و«فصوص» ابن عربي، و«مفتاح الغيب» للقونوي، و«نهاية الاقدام»، و«المصارع» للشهرستاني.

١٠ـ نسب صدر المتألهين في «الأسفار ج ١: ص٧٨» القول بالأشباح إلىٰ قوم من المتأخرين، بينما ذكر السبزواري في الحاشية: «قد ينسب القول بالشيخ إلىٰ القدماء».

١١ـ حول العلاقة بين مسألة الوجود الذهني، ومسألة عجز البشر عن الوقوف علىٰ حقائق الأشياء، راجع رسالة «التعليقات ص٤» للفارابي.

١٢ـ يقول الفارابي في «التعليقات ص٩»:

(المعقول من الشيء، هو وجود مجرد من ذلك الشيء، فان كان وجود ذلك الشيء....).

١٣ـ مسألة العلم بالمقادير، أي المقادير الواردة في مباحث تجرد النفس، والوجود الذهني، والمباحث المتعلقة بـ «كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد»، كلها

مبنية علىٰ أصل الوجود الذهني، بمعنىٰ نفي الشبح. راجع هامش رقم ٤٦، «المعتبر».

١٤ـ يجب أن يوضع القول بالشبح في عرض كل الأقوال الأخرىٰ، اما القول بالاضافة، أو الانقلاب، أو التفكيك بين القيام الصدوري والحلولي وغيرها، مثل القول بالوجود الظلي، فانه من شؤون العلم بالحقيقة ورؤية الواقع، فقد صرح الفارابي في «التعليقات ص٩» بان الصورة المعقولة هي الوجود الظلي.

١٥ـ لو ان نظرية الشبح، التي هي نظرية مادية، كانت قد ظهرت بين الفلاسفة المسلمين، لكانت نوعاً من التشكيك والتحريك المفيد والمثمر.

١٦ـ راجع «الحكمة الإلهية ج١:ص١١٧» للقمشه اي.

١٧ـ في كل مورد عرّفَ فيه المتكلمون والمناطقة العلم بقولهم:

«العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»، نسبوا ذلك إلىٰ الحكماء، وهذا نفسه دليل آخر علىٰ أن هذا المسلك منسوب إلىٰ الحكماء من القدم.

١٨ـ يقول في «شرح المواقف ج٢: ص١٦٩» (الموقف الثاني، المرصد الأول، المقصد الرابع ـ تجدر الإشارة إلىٰ ان شارح المواقف قسم الكتاب الىٰ: مواقف، وكل موقف الىٰ مراصد، وكل مرصد إلىٰ مقاصد، فالموقف الأول في المقدمات، وهي تشتمل علىٰ ستة مراصد، والموقف الثاني في الأمور العامة -) بشأن الوجود الذهني:

(في الوجود الذهني: احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور:

الأول: انا نتصور ما لا وجود له في الخارج، كالممتنع، واجتماع النقيضين، و...، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية وانه يستدعي ثبوتها، أو ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه... وأجاب عنها الامام الرازي، بمنع أنا نتصور ما لا وجود له...).

من هنا نستدل علىٰ ان الاستدلال بـ«الحكم ايجاباً علىٰ المعدوم»، كان قبل الفخر الرازي، ولذا ينبغي العثور علىٰ المستدل الأول.

يستدل في «المواقف ص١٧٨»، بتصور الكليات، ثم في «ص١٧٩»:

(الثالث: لو لا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع، والتالي باطل، فاذا قلنا: الممتنع معدوم[1]، فلا نريد به ان الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعاً، بل ان الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم، وهذا بالحقيقة عائد إلىٰ الأول).

لكنه ذكر في «الشرح ص ١٨٠»:

(قد يقال: لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية، كقولك: «كل مثلث تساوي زواياه قائمتين»، إذ ليس الحكم فيها مقصوراً علىٰ الأفراد الخارجية، واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين بوجهين...).

١٩ـ يذكر شيخ الاشراق في «هياكل النور»، الهيكل الثاني في إثبات التجرد ومغايرة النفس الناطقة للبدن، يذكر اسلوباً ثالثاً، هو قوله:

(لا تدرك أنت شيئاً إلّا بحصول صورته عندك، فانه يلزم ان يكون ما أدركته مطابقاً له، وإلّا لم تكن قد أدركته كما هو ...).

كذلك ذكر في أول التقسيم للتصور والتصديق، ما يلي:

(هو ان الشيء الغايب عنك إذا أدركته، فانما إدراكه ـ علىٰ ما يليق بهذا الموضع ـ هو بحصول مثال حقيقته فيك، فاستوىٰ حالتا ما قبل العلم وبعده، وان حصل منه أثر فيك لم يطابق، فما علمته كما هو، فلابد من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي

---

(١) كان صاحب «المواقف» يتصور ان قضية «الممتنع معدوم» قضية حقيقية، لكنها وقعت مورداً لايراد المتأخرين من بعده.

فيك مثاله). «منطق حكمة الاشراق، الطبعة الجديدة، ص١٥»، راجع هامش رقم ٤٧.

٢٠ـ «المباحث المشرقية ج١: ص٤١» مبحث الوجود الذهني، يشرح ويوضح المطلب مثل الآخرين تقريباً، فيقول بعد مقدمة في «ص٤٢»:

(انا اذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بانها ممتازة عن غيرها، فلا بد وأن يكون لها ثبوت، وتبوته المعتبر في صحة كونها محكوماً عليها، اما ان يكون هو الوجود الخارجي، وهو باطل، وإلّا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه، وأيضاً فلأنه وان كان في الخارج، لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج، فعلمنا أن الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل...).

كما يذكر نظير هذا الاستدلال في مباحث الكيفيات، مبحث العلم «ج١: ص٣٢٠».

٢١ـ يقول الشيخ في النمط الثالث من «الاشارات ج٢: ص٣٠٨»:

(ادراك الشيء، هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المُدرِك).

٢٢ـ يدعي في «المباحث المشرقية ج١: ص٣٢٤»، ان كلام الشيخ في حقيقة العلم مضطرب، ولكن الانتباه والتدقيق يدلان بسهولة على انه لا اضطراب في أقوال الشيخ المختلفة.

٢٣ـ هل ان تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي، مما أفاده شيخ الاشراق؟، طبعاً يمكن ملاحظة مسألة العلم الحضوري في كلمات الشيخ أيضاً.

٢٤ـ على خلاف ما صرح به في «الأسفار» في مباحث العقل والمعقول، فان الفخر الرازي يقول في «الملخص»، ان العلم حقيقة ذات الاضافة، وان اعتباره لحقيقة العلم اضافة أمر مشهور، مع انه لم ينكر الصورة الحاصلة، وقد ذكر هذه الأدلة في «المباحث»، بل انه يدعي ان حقيقة العلم ليست نفس الصورة، وانما هي إضافة بين العاقل والصورة المعقولة، قال في «ص٣٢٢»:

(... والجواب عما ذكروه ثالثاً انما يلزم إذا جعلنا العلم نفس الانطباع، وأما إذا جعلناه إضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غير لازم).

ثم يقول في الصفحة التالية:

(في ابطال قول من قال: العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم).

وفي «ص٣٢١» يقول بصراحة:

(وأما القسم الثالث، وهو أن يكون العلم حالة إضافية من غير أن يكون هناك أمر آخر فذلك باطل أيضاً، لما بيّنا أن الإضافات لا تتحصل إلّا عند وجود المضافات، ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الأعيان).

بعد ذلك يقول في «ص٣٢٧»:

(وأما القسم الرابع فهو متعين لأن يكون هو الحق، وذلك لأن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة).

وفي «ص٣٣١» يقول:

(فنقول: العلم، والادراك، والشعور، حالة إضافية وهي لا توجد إلّا عند وجود المضافين، فان كان المعقول هو ذات العاقل... وأما ان كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو، أن يعقل ذلك المعقول من حيث هوهو، حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج، فلابد من ارتسام صورة أخرىٰ من ذلك المعقول في العاقل، لتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما، وعلىٰ هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلة، فإن الحجة لمّا قامت علىٰ أنه لابد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها، ولما قامت الحجة علىٰ أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة علىٰ تلك الصورة الحاضرة، ولمّا حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوىٰ هذا القسم تعيّن أن يكون الحق هو ذلك).

٢٥ـ لم يذكر الفخر الرازي القول بالشبح بين الأقوال، ويبدو انه رأي مستحدث ظهر بعد الرازي، لكن ينبغي ان نرىٰ ما اذا كان هناك ما يشير اليه في كلمات نصير الدين الطوسي أم لا.

٢٦ـ يقول الفخر الرازي في «محصل أفكار المتقدمين ص٦٩»:

(قيل: العلم سلبي، وهو باطل لأنه... وقيل: انه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم، وهو باطل، وإلّا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً.

لا يقال: المنطبع صورته ومثاله، لأنا نقول: الصورة والمثال، ان كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور وإلّا بطل قولهم... احتجّوا بأنا نميّز بين المعلومات «المعدومات» عن بعض، فوجب أن يكون ثابتاً، لأن العدم الصرف لا تميز فيه.

وإذ قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج، فهو في الذهن، جوابه: هذا يقتضي... وقيل: انه أمر إضافي، وهو الحق بما أنه لا يمكننا معرفة كون الشيء عالماً إلّا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً، والقائلون به منهم من سمّىٰ هذه الاضافه بالتعليق، وأثبت «ظ» أمراً آخر يقتضي هذا التعليق، ومنهم من قال: (العلم عرض يوجب العالمية والمعلومية حالة «حال» تتعلق بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا أموراً ثلاثة، وأما نحن فلا نقول إلّا بهذا التعلق...).

من هنا يتضح:

أولاً: ان القول بالاضافة كان موجوداً قبل الفخر الرازي، فقد قال نصير الدين الطوسي في تلخيص «المحصل»، في ذيل الكتاب ما يلي:

(والذي سمّىٰ هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومَنْ تبعه، والقول بأن العلم عرض يوجب العالمية، هو قول القائلين بالأحوال).

وثانياً: ان رأي الفخر الرازي في هذا الكتاب، يختلف عن رأيه في كتاب «المباحث المشرقية»، فهو في «المباحث» لا ينكر الصورة المنطبعة، بينما ينكرها هنا.

مع العلم ان كتاب «المباحث» ذو منحىٰ فلسفي بعيد عن المجادلات الكلامية، فكان من الأجدر ان يُذكَر رأي الفخر الرازي فيه.

وثالثاً: ان الاستدلال بتصور المعدومات علىٰ الوجود الذهني، كان موجوداً سابقاً، وقد ظهر هذا الاستدلال قبل حدوث القول بالشبح في مقابل القول بالاضافة.

ورابعاً: ان الاستدلال طبقاً لما نقله الفخر الرازي، اكتفىٰ بتصور المعدومات، ولم يستند علىٰ «للحكم ايجاباً علىٰ المعدوم».

٢٧ـ في بداية المجلد السادس من «المواقف»، بضمن الكيفيات النفسانية، يلج في مبحث العلم، فيقول:

(لابد فيه من إضافة بين العالم والمعلوم، وهو الذي نسميه «معاشر المتكلمين ـ الشرح» التعلق، وقيل: هو صفة ذات تعلق «والقائل به جماعة من الأشاعرة، وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل ـ الشرح»، فثمّة أمران هما العلم «تلك الصفة ـ الشرح»، والعالمية «أي ذلك التعلق»، وأثبت القاضي «الباقلاني ـ العلم الذي هو صفة موجودة، والعالمية التي هي من قبيل الأحوال عنده وأثبت» معهما تعلقاً للعلم فقط أو للعالمية فقط، فهيهنا ثلاثة أمور.

وقال الحكماء: العلم هو الوجود الذهني، إذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج «كالممتنعات وكثير من الممكنات، ألا ترىٰ أنا نحكم عليها... ولا يمكن ذلك إلّا بتعلقها، ولا شبهة أيضاً في أن بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً»، والتعلق انما يتصور بين شيئين، فاذاً لا حقيقة له إلّا الأمر الموجود في

الذهن وهو العلم... و«ص٧» قال المتكلمون هو باطل لوجهين:

الأول: لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول، فمن عقل السواد والبياض، يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض، فيكون الذهن أسود وأبيض، وأيضاً يجتمع الضدان.

الثاني: حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة).

من هنا يتضح، ان هناك ثلاثة أدلة، وهي:

أـ لزوم أن يكون الذهن حاراً وبارداً، وابيضاً وأسوداً، و...

ب ـ لزوم اجتماع الضدين.

ج ـ لزوم وقوع أشياء عظيمة، مثل السماء، والبحر، والجبل، في الذهن، وهو واضح البطلان.

وهذا الدليل الثالث يمثل فرداً أعلىٰ من الدليل الأول، الذي افترض قبول اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة، والسواد والبياض.

ثم يجيب في «ص٨» علىٰ الاستدلالات الثلاثة.

٢٨ـ في «ص١٢» من «شرح المواقف» ينقل الشارح كلام الفخر الرازي من «الملخص»، وهناك بعد ان ذكر ان تحديد العلم بديهي، وان العلم ليس أمراً سلبياً وعدمياً، يقول في «ص١٤» ما يلي:

(واذا لم تكن تلك الحالة عدمية، فهي وجودية حقيقية أو إضافية، أما الحقيقية، فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك، وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك، فإن أُجيب عنه بأن العلم ليس حصول ماهية الشيء لآخر، بل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة، والجماد ليس ذاتاً مجردة، قلنا: فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول.

واما ان تكون أمراً مغايراً للصورة، وذلك مما لم تقم عليه دلالة، وان قال به جماعة «ربما يشير إلىٰ القول بالشبح، أو ما قاله الباقلاني وأمثاله فيما سبق».

واما الاضافية فلا شبهة في تحققها، لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلّا عند إضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به، واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة أمر آخر حقيقي أو اضافي أو عدمي؟ فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم).

يتضح هنا انه تردد في «الملخص»، بين القولين اللذين اختار كل واحد منهما لأحد كتابيه «المباحث»، و«المحصل» بصورة جازمة.

٢٩ـ قال في ذيل «شرح المواقف ج٦: ص١٠»:

(قد بيّن الشيخ في «منطق الشفاء»، في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف كالعلم لأنواع المضاف بما لا مزيد عليه).

راجع كتاب المقولات «منطق الشفاء» في باب العلم، لترَ ما اذا كان هناك نقل للأقوال أم لا؟ وكذلك الجواهر والأعراض في «الأسفار».

كما يقول أيضاً في ذيل «شرح المواقف ج٦: ص١١»:

(قال في «الشفاء» «الطبيعيات ص٣٥٩»، في فصل مراتب أفعال العقل: (ان النفس تعقل بأن تأخذ في ذاتها صور المعقولات مجردة عن المادة وكون الصورة مجردة،**اما ان تكون بتجريد العقل إياها، واما ان تكون، لأن تلك الصورة في نفسها مجردة، فيكون النفس قد كفيت المؤنة في تجريدها، والنفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتاً يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك**).

من هنا يتضح انه كان هناك أمران مسلمان لدىٰ الحكماء منذ القدم:

أحدهما: كون الصورة مطابقة للمعلوم في النفس.

والآخر: ان هذه الصورة مجردة عن المادة.

وقد ناقش شيخ الاشراق في الأمر الثاني، راجع «حكمة الاشراق ص ١١٥، ١١٦، ١٥٣».

وصرح مير سيد شريف في حاشية «شرح حكمة العين» [شارح حكمة العين، هو شمس الدين محمد بن مباركشاه الشهير بمبرك البخاري]، وميرزا جان المعروف بالفاضل الباغنوي، الذي رجع أيضاً إلىٰ شرح ميرك، فيكرر «قال الشارح»، وكذلك إلىٰ حاشية السيد، حيث يقول «قوله قدس سره»، كما رجع أيضاً إلىٰ المتن، فيشير إلىٰ ذلك بقوله «قال المصنف»، صرح في «ج١:ص ٧٤»[1]، بأن الفخر الرازي لم يكن منكراً للوجود الذهني، بالرغم من قوله بالاضافة، فقد قال السيد في جواب شارح «حكمة العين»، الذي كان قد قال:

(وعند المتكلمين ما كان عبارة عن نسبة يتحقق بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة أنكروه).

قال في جوابه:

(فيه ان ما تقدم لا يجوز أن يكون علة لانكارهم، فان الامام قائل بأن العلم صفة ونسبة، ومع هذا قائل بالوجود الذهني لجواز أن يكون الوجود الذهني غير تلك النسبة أو الصفة).

وبذلك يتضح ان نسبة السبزواري في «شرح المنظومة» هذا القول «فأنكر الذهني قومٌ مطلقاً»، إلىٰ الفخر الرازي، ليس صحيحاً بنحو تام.

٣١ـ استدل في «حكمة العين» أيضاً بـ «للحكم ايجاباً علىٰ المعدوم»، وكذلك بـ «وأن الحقائق الكلية لا وجود لها إلّا في الأذهان، إذ كل موجود في الأعيان فهو مشخّص».

---

(١) راجع: هذا المطلب في حاشية السيد علىٰ «المطالع»: ص٨، سطر ١٢.

٣٢ـ نقل في «حكمة العين ج١: ص ٩٠» الاشكال المعروف، بقوله:

(لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان في الذهن، لزم اجتماع الضدين، ولكان الذهن حاراً وبارداً معاً).

ويقول السيد في الحاشية:

(لا حاجة إلىٰ قوله «معاً» لأن المحذور هو حصول الأمور المنفية، وان قلت: ان المحذور هو الاجتماع، فنقول: حينئذ يرجع إلىٰ الأول وهو لزوم اجتماع الضدين).

اما الفاضل الباغنوي، فقد قال:

(الأولىٰ ترك ذكر الكلية، ليكون المعارضة غير مختصة بالدليل الثاني «الاستدلال من طريق الكلية: ولانتزاع الشيء ذي العموم»).

وبعد ذلك في «ص٩١» قال المصنف «الكاتبي»:

(لأنا لا نسلم تحقق التضاد بين الأمور الكلية، ولا نسلم اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة).

وقال الشارح ابن مباركشاه، في ذيل لا نسلم الأولىٰ:

(... ولا نسلم ان الحرارة والبرودة الكليتين، لو حصلتا في الذهن، يلزم كون الذهن حاراً وبارداً معاً، وانما يلزم ذلك لو كان الحاصل فيه بعينهما، وليس كذلك بل صورتهما وشبحهما).

وأورد السيد الشريف حاشية علىٰ الجملة الأخيرة للشارح، قال فيها:

(اذا حمل مراد القوم من الوجود الذهني علىٰ ذلك، فالجواب ظاهر... وأما اذا حمل علىٰ ان الموجود فيه الماهية، فالجواب ما نذكره بعد هذا في الحاشية الأخرىٰ.

وضابطة الكلام في هذا المقام، ان القوم صرحوا بأن الموجود في الذهن، هو

صورة الأشياء ومثلها، فان أرادوا بالصور نفس الماهيات الموجودة في الذهن، فمناط دفع الشبهة الفرق بين الوجود بين «مع حفظ الماهية»، بترتيب الآثار وظهور الأحكام وعدمها، وان أرادوا منها غير ذلك، فالجواب أظهر، لكن الأشبه بكلامهم هو الأول، وقد صرح بذلك جماعة من المحققين، وبعضهم نظر إلىٰ ظاهر العبارة فاختار الثاني).

وقال الشارح في ذيل لا نسلم الثانية:

(قال الامام مجيباً عن هذا المنع، أن صورة الحرارة وشبحها، ان كانت هي الحرارة بعينها فالاشكال باق، وإلّا بطل القول بحصول الحرارة في الذهن والمفروض ذلك).

ثم قال الشارح:

(وهو ضعيف «يعني كلام الفخر الرازي»، لانا لا نسلم ان المفروض ذلك بل المفروض أن صورة الحرارة حاصلة فيه، لا يقال: صورة الحرارة ان كانت هي بعينها عاد الاشكال، وان كانت غيرها لم يكن إدراكنا الحرارة إدراكاً لها، لأن الحرارة إذا كان عبارة عن حصول صورتها في الذهن، فعند حصولها تكون الحرارة مُدرَكة، سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة، لكن لا نسلم ان الذهن قابل لهما، إذ لابد من العلة القابلية للأثر...).

وأورد السيد الشريف حاشية علىٰ لا يقال، قال فيها:

(لاخفاء في أن المُدعىٰ ان للأشياء وجوداً علىٰ نحو آخر غير الوجود العيني، فالمنسوب اليه فيهما شيء واحد، فاذا فرض أن الموجود في الذهن ليس ماهية الحرارة، والموجود في العين هو ماهيتها، فلا يكون لماهية الحرارة وجودان، وعلىٰ هذا لا يتم ما ذكره الشارح، بل الجواب...).

يمكن استفادة المطالب التالية مما سلف:

أ ـ ان القول بالشبح ظهر لدىٰ المتأخرين، حيث برز هذا القول في مقام جواب إشكالات الوجود الذهني من قبل المتفلسفين «وليس المتكلمين»، ليس علىٰ اشكال «فعرض مع جوهر كيف اجتمع»، بل علىٰ اشكال «يلزم أن يكون الذهن حاراً وبارداً»، واشكال جمع المتضادين، وأمثالهما.

ب ـ لم يسبق ان شوهدت كلمة شبح، لدىٰ أحد قبل شارح «حكمة العين»، أي اني لم أر ذلك بنفسي، وان ما نقلته عن الفخر الرازي بصورة ترديد، يبدو انه من تعابير الشارح لا الرازي نفسه.

ج ـ من المعلوم ان أصل فرضية الشبح، ذكرت في كلام الفخر الرازي بصورة ترديد واحتمال، ولم تنقل بصورة قول، وكما أسلفنا، فقد جمع الرازي الأقوال في «المباحث»، من دون ان يسمي القول بالشبح.

د ـ يقول السيد الشريف: لقد حمل البعض كلام الحكماء علىٰ معنىٰ الشبح، لكنه لم يخبر بهذا البعض، وهل كان يعني بقوله كلام الشارح أم غيره، أو انه أيضاً لم يرَ ذلك في غير كلام الشارح، وان كان يبدو من ظاهر الكلام انه كان هناك آخرون غير الشارح.

هـ ـ السيد الشريف نفسه بعّول علىٰ انه مقصود الحكماء من الوجود الذهني، هو وجود نفس الماهية، لكنه لم يشر إلىٰ انه لولا وجود نفس الماهية في الذهن، لما كان للادراك معنىً، ولعل كلام الشارح الذي قال فيه: ان معنىٰ الادراك هو صورة وشبح الشيء في الذهن، لم يكن يعتبره أمراً باطلاً وخطأً في حد ذاته، وكان يعتقد فقط ان الحكماء لم يقصدوا ذلك.

و ـ ان كلام الكاتبي بنفسه، لا يدعي صراحة انه يقصد الشبح، كما فسره الشارح، أو كما قال السيد الشريف.

يقول الفاضل الباغنوي في ذيل كلام الكاتبي، وابن مباركشاه «حكمة العين ص ٩٢»، في مقام توجيه كلام الشارح، يقول:

(أما لفظ المثال والشبح فما دلّ... فلا دلالة في كلام الشارح علىٰ القول بالشبح علىٰ ما هو المشهور).

من هنا يتضح ان نسبة القول بالشبح لشارح «حكمة العين» كان أمراً معروفاً ومشهوراً.

ثم يقول الفاضل الباغنوي في «ص ٩٤»:

(أقول: المذهب المشهور في تصور الأشياء بحصول صورتها في الذهن، لما انحصر في مذهب التحقيق، وهو ان ما هيات الأشياء تحصل في الذهن بأن تكون قائمة به، ومذهب الشبح وهو ان الماهيات لم تحصل في الذهن حقيقة، بل شبحها قائم بها، وحصولها في الذهن مجاز عن قيام شبحها به، علىٰ ما نقله المحققون مذهبهم، ولما لم يمكن حمل كلام الشارح علىٰ الأول بزعمه حمله علىٰ الثاني...).

وبعد ذلك يشير إلىٰ كلام القوشجي بقوله:

(قد رد عليه الأستاذ ـ رحمهما اللّه ـ في الحاشية، بأنه جمع بين مذهب التحقيق والقول بالشبح).

يظهر ان الفاضل الباغنوي، كان يعتقد بوجود قائلين بنظرية الشبح، ولذا يقول:

(علىٰ ما نقله المحققون مذهبهم)، وهو لا يعني أحداً سوىٰ السيد الشريف، كما ذكرنا ذلك سابقاً، حيث كان قد نسبها للبعض.

ويمكن ملاحظة الكثير من هذه التساهلات في نقل الأقوال، إذ لم يكن هناك أدنىٰ اهتمام بتاريخ الفلسفة، فمثلاً عندما يقول السبزواري في حاشية «الأسفار ص ٣١٤»: (قد يُنسب القول بالشبح إلىٰ القدماء)، فان نظره كان لكلام الفاضل الباغنوي.

إذ يمكن ان نعلم من خلال طبيعيات «المنظومة»، ان «حكمة العين»، وربما حتىٰ شرحها، وكذلك «تعليقات» ملا ميرزا جان المعروف بالفاضل الباغنوي، كانت موجودة قبل السبزواري.

ولكن سيقال فيما بعد ان كلام السبزواري المتقدم، الذي ذكره في حاشية «الأسفار»، بقوله: «قد يُنسب القول بالشبح إلىٰ القدماء»، ان نظره فيه إلىٰ «الشوارق»، وانه نقله منه.

٣٣ـ يقول الشيخ في النمط الثالث من «الاشارات ص٣٠٨»:

(درك الشيء، هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المُدرِك، يشاهدها ما به يدرك، فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المُدرِك إذا أدرك، فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة، مما لا يتحقق أصلاً، أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المُدرِك [غير مُباين له] وهو الباقي)، لا يبعد ان تعود جذور كلام نصير الدين الطوسي في «التجريد» «وإلّا لبطلت الحقيقية»، إلىٰ هذا المطلب.

٣٤ـ يقول صدر المتألهين في تعليقات «حكمة الاشراق ص ٤٠»، ما يلي:

(اعلم ان للقوم في اثبات الصور العلمية في العلم الحصولي لنا، الذي هو عبارة عن نحو وجود الأشياء في أذهاننا، مسلكين مشهورين، أحدهما: ما نسب إلىٰ الشيخ ـ قدس سره ـ ولم نجد في كلام غيره، وثانيهما: ما أشار اليه الشارح بقوله: ومما يستدل «إدراك المعدومات والممتنعات»، أما الأول فقد أورده المصنف في هذا الكتاب اجمالاً، وذكره في المطارحات بوجه تفصيلي...).

ان كان ما يقصده صدر المتألهين من قوله الشيخ، هو ابن سينا، فربما كان

مقصوده، هو نفس استدلال «الاشارات»، وان كان المقصود شيخ الاشراق، اذاً هو واضح، والعجيب ان صدر المتألهين لم يهتم بهذا الاستدلال في «الأسفار».

من هنا يتضح ان نظر صدر المتألهين والسبزواري في الأدلة المشهورة، ليس فقط الجواب علىٰ القول بالاضافة، بل اثبات أصل المطلب، خلافاً لما قاله السيد الطباطبائي.

٣٥ـ يمكن اجمال المطالب حتىٰ الآن بما يلي:

أ ـ كان الحكماء منذ القدم، يعتبرون العلم صورة حاصلة من ماهية الشيء لدىٰ العقل.

ب ـ اعتبر الحكماء التجرد شرطاً للعلم.

جـ ـ لم يعتبر شيخ الأشراق التجرد ملاكاً للعلم، بل اعتبر الظهور، أما صدر المتألهين فقد جمع بين الكلامين، ولم يقل بالتنافي.

د ـ كانت عقيدة المتكلمين أول عقيدة مخالفة، في باب حقيقة العلم، في باب كون العلم إضافة «تعلق»، وقد كانت هنالك اختلافات في خصوصيات القول بالأضافة.

هـ ـ ان نظرية الاضافة كانت موجودة قبل الفخر الرازي «فأبو الحسن البصري، هو الذي أسماها بالتعلق»، وهي عقيدة جمهور القدماء والمتكلمين.

و ـ لم يقل الفخر الرازي في «المباحث» بالاضافة المحضة، وان قال بها في «المحصَّل»، اما في «الملخص» فلم يرَ انه من اللازم البحث في هذا الصدد.

ز ـ نقل الشيخ في مقولات «الشفاء» نظرية شبيهة بنظرية الاضافة، ولكنها غير نظر المتكلمين المعروف.

ح ـ ظهرت نظرية الشبح بعد نصير الدين الطوسي، ويبدو انها طُرحت لأول مرة

من قبل الكاتبي، وشارح «حكمة العين»، بعنوان دفاع وتوجيه لنظر الحكماء، ولم تكن قبل ذلك، لهذا نجد السبزواري ينسب انكار الوجود الذهني في «المنظومة» إلىٰ المتكلمين، والقول بالشبح إلىٰ جماعة من الحكماء، وقد نسب صدر المتألهين في «الأسفار» نظرية الشبح إلىٰ المتأخرين، ويقول السبزواري في الحاشية: «وقد يُنسب إلىٰ القدماء»، ولكن يبدو ان كلام السبزواري ليس له مصدر.

ط ـ ظهرت نظرية الانقلاب، ونظرية كون العلم نفياً للكيف، في القرنين التاسع والعاشر، من قبل السيد الصدر، والملا جلال الدين الدواني.

ي ـ ان استدلال الشيخ في النمط الثالث من «الاشارات»، وشيخ الاشراق في «المطارحات»، و«حكمة الاشراق»، و«هياكل النور»، هي غير الاستدلالات المعروفة في «الأسفار»، و«المنظومة».

ك ـ ان استدلال «للحكم ايجاباً علىٰ المعدوم»، وهكذا الاستدلالين الآخرين، كافية لنفي القول بالاضافة.

وعندما جيء بها لم تكن نظرية الشبح موجودة، ولكن هذه الاستدلالات لم تعد كافية بعد ظهور نظرية الشبح، طبعاً لم تورد هذه الاستدلالات منذ البداية لنفي القول بالاضافة فقط، اما استدلال «وإلّا لبطلت الحقيقة» فهو تام.

ان شرّاح «التجريد»، والمتأخرين عن نصير الدين الطوسي، لم يُدركوا منظوره في التجريد، والذي لعله كان متكئاً علىٰ إشارة الشيخ في شرح «الاشارات»، وهكذا صدر المتألهين، والسبزواري.

ان أدلة صدر المتألهين علىٰ الوجود الذهني، تنطوي علىٰ قصور من ثلاث جهات:

الجهة الأولىٰ: انه ترك الاستدلال المعروف للشيخ، ولشيخ الاشراق.

الجهة الثانية: قصور بيانه في الاستدلال بالقضية الحقيقية.

الجهة الثالثة: اكتفائه بكل تلك الاستدلالات، لأجل نفي القول بالشبح فقط.

ل ـ الاشكال علىٰ الوجود الذهني «فَعَرضٌ مَع جوهر كيفَ اجتَمَع» يعود للشيخ، والاشكال «أم كيفَ تحتَ الكيفِ كلٌّ قد وَقَع» لا يوجد في غير كلام الآخوند ملا صدرا، ولكن يستفاد من كلامه في تعليقات «الشفاء»، ان السيد الصدر كان ملتفتاً إلىٰ هذا الاشكال.

اما سائر الاشكالات فكلها تعود للمتكلمين، وبالخصوص الفخر الرازي، كما وردت في مؤلفاته، ونقلها نصير الدين الطوسي في شرح «الاشارات».

م ـ تكمن أهمية الدور الذي اضطلع به صدر المتألهين في مسألة الوجود الذهني، من حيث توجيه ورفع الاشكالات، وليس من حيث تقرير البراهين والأدلة.

٣٦ـ قال في «شرح المقاصد ج ١: ص ٧٦»:

(... ثم الوجود في الأذهان، وهو وجود غير متأصل، بمنزلة الظل للجسم، يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء، بمعنىٰ انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء، كما أن ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر)، ثم يذكر بعد ذلك في المتن ثلاثة أدلة علىٰ الوجود الذهني، فيقول:

(فانا نحكم ايجاباً علىٰ ما لا ثبوت له في الخارج... وبأنا نجد من المفهومات ما هو كلي... ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها علىٰ الموجود في الخارج...).

يمكن ان نستفيد عدة مطالب مما سبق:

أ ـ استدل بالقضايا الحقيقية، لاثبات أصل الوجود الذهني فقط، في مقابل القول بالاضافة، لا بالنحو الذي برهنا نحن عليه، فينتفي حتىٰ القول بالشبح أيضاً.

ب ـ لم نعثر علىٰ الدليل «صرف الحقيقة الذي ما كثرا»، حتىٰ الآن في كلمات الحكماء والمتكلمين القدماء.

ج ـ لم يرد اسم الشبح لا في المتن، ولا في الشرح.

ثم تعرض لإشكالات الوجود الذهني، لكنه اقتصر على بيان اشكالات المتكلمين فقط، ولم يذكر الاشكالين المعروفين، اللذين أورد أحدهما الشيخ، فقال في المتن في الجواب ما يلي:

(ورد بأن ذلك في الموجود المتأصل، فالحار وما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والمحال حصول هويات السموات في الذهن لا صورها، والحاصل في الذهن صورة المعدوم، وفي الخارج هوية الذهن، بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار).

ومن هنا يمكن ان نستفيد عدة مطالب، وهي:

أ ـ لم يسلك في «المقاصد»، خلافاً «للمواقف» مسلك المتكلمين، أي القول بالاضافة، وانما سلك سبيل الحكماء.

ب ـ لم يتضح بنحو دقيق، طبقا لنظر الحكماء، ما اذا كان المقصود من الصورة هي الماهية واقعاً، أم انها تكون بنحو يتفق مع الشبح، لأن نفس كلمة الصورة فسرها مؤيدو الحكماء بالشبح، عند توجيه كلامهم.

ج ـ ليس صحيحاً ما ذكره السبزواري في «شرح المنظومة»، بعد ذكره لإشكال «فعرض مع جوهر كيف اجتمع»، واشكال «أم كيف تحت الكيف كل قد وقع»، من قوله «فاختار كل منهما مهرباً»، لأن المتكلمين تاريخياً لم يتعرضوا أبداً إلىٰ هذين الاشكالين، بل كانوا مهتمين بالاشكالات الأخرىٰ فقط، بل ان اشكال «أم كيف تحت الكيف كل قد وقع»، لم يكن مطروحاً إلىٰ حوالي زمان السيد الصدر.

يقول الشارح في «ص٧٩»، وهو في مقام الشرح ما يلي:

(... ومعنىٰ المطابقة بينهما أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية،

والهوية إذا جُرّدت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية...).

من هنا يتبين ان شارح «المقاصد»، أوضح المطلب بنحو أفضل من شارح «حكمة العين».

٣٧ـ قال في «المقاصد ج ١: ص ٣٢٤»، في مقام بيان الكيفيات:

(ومنها الادراك... لاخفاء أنا إذا أدركنا شيئاً، كان له تميّز وظهور عند العقل، وليس ذلك بوجوده العيني، إذ كثيراً ما يدرك ولا وجود، أو يوجد ولا إدراك، بل لوجوده العقلي وهو المعني بالصورة.

فحقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل، اما بحقيقته كادراك النفس ذاتها وصفاتها، فيكون التغاير اعتبارياً وهو كاف، كالمعالج يعالج نفسه، ومثله المعلِّم بالعلم، فلا يلزم وجود مالا يتناهىٰ، واما بصورته المنتزعة كما في الماديات، أو غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات).

اما في الشرح، في «ص ٢٢٥» فقد فسر الصورة الذهنية بقوله:

(بمعنىٰ أن يحصل فيه أثر يناسب ذلك الشيء، بحيث لو وجد في الخارج لكان إيّاه، وهذا هو المعني بحصول الصورة وحضورها وتمثلها، وارتسامها، ووصول النفس اليها، ونحو ذلك، ولا يفهم من ادراك الشيء سواه).

يمكن شم نظرية الشبح من هذه الكلمات، لا سيما قوله بشكل قاطع ان المقصود من «الصورة الحاصلة» هو هذا.

ثم يذكر عقائد المتكلمين والايرادات التي استحدثوها، وقد حاول ان يستقصي اشكالات الوجود الذهني تقريباً.

٣٨ـ في كتاب «مطالع الأنظار»، طبعة مصر سنة ١٣٢٣هـ تأليف: أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة ٧٤٥هـ والذي هو شرح

علىٰ «طوالع الأنوار» للقاضي البيضاوي المتوفىٰ سنة ٦٧٥هـ [لمير سيد شريف حواشي مختصرة علىٰ هذا الشرح طبعت في بدايته]، قال في «ص٩٣» من المتن:

(والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالِم، والذي يدل علىٰ وجود هذه الصورة في العقل، انا نتصور المعدوم ونميّزه عن غيره تمييزاً لا يتحقق إلّا بعد الثبوت، وليس هو في الخارج، فهو في الذهن.

واعترض عليه، بأنه يوجب كون الذهن حاراً بارداً، مستقيماً مستديراً معاً عند تصورها، والحق نهم ان قصدوا بالصورة مايشبه المتخيل في المرآة فصحيح، وان أرادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل، لانها عرض، والمتصور قد يكون جوهراً، والشيء قد يتصور نفسه، فلو حصل فيه لزم اجتماع المثلين... وقيل تعلّق خاص بين العالم والمعلوم، فيتعدد بتعدد المعلومات، وقيل صفة توجب العالمية، وهي حالة لها تعلق بالمعلوم، فعلىٰ هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات...).

وقال في «ص ٩٥» من الشرح:

(والتصور أي تصور الشيء الخارج عن النفس، هو وجود صورة المعلوم عن العالم... واعترض عليه بأنه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم، لوجب أن يكون الذهن -حاراً وبارداً... والحق انهم أن أرادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة، فيحتمل أن يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم، فانه حينئذ يكون التصور، هو وجود مثال المعلوم في العالم، والمثال يكون مغايراً في كثير من الأحكام، فما له المثال... وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة، والاستقامة والاستدارة، هو حصول نفس ماهياتها، وليس كذلك، بل الحاصل مثالها، وان أرادوا بالصورة ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل...).

وفي جواب الاعتراض «فعرض مع جوهر كيف اجتمع»، قال الشارح في «ص٩٦»:

(انا لا نسلم أن الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية. قوله «المعترض»: لان انتساب الماهية إلىٰ الوجود الذهني، وإلىٰ الوجود الخارجي، لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية.

قلنا: نسلم ذلك، ولكن لا نسلم ان المنتسب إلىٰ الوجود الذهني هو ماهية المعلوم، بل شبحها ومثالها، والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له، وان كان مطابقاً له، علىٰ معنىٰ ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح، واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول، لايلزم من جوهرية المعقول جوهرية الصورة العقلية، فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهراً وعرضاً).

يمكن استفادة بعض النكات من المطالب الآنفة الذكر.

٣٩ـ راجع «سير حكمت در اوروبا ج١: هامش ص٢٠٧، و٢٨٩»، و«فلسفة كانت»، و«فلسفة هيغل»، و«قصة الفلسفة» لديورانت، فصل نظرية السوفسطائيين والشكاكين.

٤٠ـ مع وجود فلسفة الشك في اليونان القديم، ينبغي ان نبحث عن العلم وقيمته الواقعية في فلسفة أرسطو، وفلسفة الاسكندرانيين، وفي ترجماتها باللغة العربية.

بيد انه ليس هنالك شيء من هذا القبيل، ويظهر ان بحث ارسطو لا يتعدىٰ تقسيمه للوجود في بداية المنطق إلىٰ عيني، وذهني، ولفظي، وكتبي.

وكذلك قولهم في تعريف الحكمة:

(هو العلم بأحوال أعيان الموجودات علىٰ ما هو عليها).

بناء علىٰ هذا فان ميراث اليونانيين في مسألة الوجود الذهني صفر، ولعل الفخر الرازي هو أول من قسم الوجود رسمياً إلىٰ: عيني، وذهني، في مباحث الوجود والعدم، من الأمور العامة، في كتابه «المباحث».

٤١ـ ان تعريف الفلسفة بانها: (صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني)، يتناسب مع القول بالوجود الذهني، واتحاد العاقل والمعقول.

لكن يجب ان نتحقق فيما اذا كان هذا التعبير قد صدر عن الفلاسفة القائلين باتحاد العاقل والمعقول فقط، أم ان هنالك مَنْ استخدم هذا التعبير غيرهم[1]، ولو بقصد المجاز؟ (راجع كتاب «رأي المفكرين الاسلاميين حول الطبيعة» اخوان الصفا).

٤٢ـ راجع «التجريد»، مباحث الكيفيات، بحث العلم ص١٢١، وشروح «التجريد» في هذا الباب، ومن جملتها النسخة المخطوطة لمقولات «التجريد»، والتي عليها حواشي المرحوم «جلوه»، في مكتبة مجلس الشورىٰ في طهران برقم ٨٤، وحاشية «الخفري» علىٰ الشرح الجديد «للتجريد»، المخطوطة في المكتبة نفسها برقم ٨٧.

٤٣ـ جاء في «رسائل اخوان الصفا ج١: جزء ٢:ص ١٢٠، باب ايساغوجي»:

(واعلم ان العلم ليس بشيء، سوىٰ صورة المعلوم في نفس العالم).

٤٤ـ تعرض إلىٰ هذا المطلب في «درّة التاج ج٣: ق١: ص٦، ٤٧، ٨٠»، وقد اكتفي في «ص٦» بان قال: انا نتصور المعدومات، ونميزها عن بعضها، وهذا دليل علىٰ الوجود الذهني.

وأشار في «ص٤٧» إلىٰ ان الجواهر الذهنية هي جواهر، بهذه العبارة:

(ويدخل فيها كليات الجواهر المرتسمة في الذهن، لانها وبالرغم من كونها في حال «كذا» في الموضوع، ولكن يصدق عليها ان كانت خارج الذهن، ان وجودها لا

---

(١) جاء هذا التعبير في أواخر الهيات «الشفاء».

في الموضوع، بالرغم من ان هذه الكليات المرتسمة في الذهن بأعيانها لا تنتقل من الذهن إلىٰ الخارج، لكن الذي في الخارج مماثل لها، لا بشرط ان يكون مماثلاً لها من كل الوجوه).

ثم يقول في «ص ٨٠»، بعد ان يبحث في باب الادراك، طبقاً لمسلك شيخ الاشراق: (يكون الادراك اما بزوال حدٍ منا، أو باضافة شيء لنا).

وفي «ص ٨٢» يقول:

(بعد حصول شيء لنا، وهذا الشيء ان لم يكن مطابقاً للمُدرَك، اذاً إدراك هذا الشيء لا يكون أولىٰ من إدراك غيره، إذاً لابد من مطابقته للمُدرَك، بمعنىٰ انه لابد ان يكون الأثر الحاصل في النفس، من أي مُدرَك مناسباً له، بنحو لا يكون فيه الأثر الذي لهذا المُدرَك، هو بعينه الأثر الذي لذلك المُدرَك، وكذلك غيرها من الأمور التي من شأن النفس إدراكها، وهذا هو المراد من حصول الصورة لدىٰ المُدرِك).

من هنا يتضح ان قطب الدين الشيرازي، وان لم يذكر إسماً للشبح، لكن بيانه هنا (وربما رغماً عنه)، ينطبق علىٰ القول بالشبح.

مع العلم ان العلاقة التي ذكرها ليست علاقة ماهوية، وانما هي أشبه بالعلاقة بين العلة والمعلول.

٤٥ـ قال بهمنيار في «التحصيل» عند بحثه لمساوقة الشيئية للوجود، وعند إشارته لمسألة الإخبار عن المعدوم المطلق، ان هاتين المسألتين ظهرتا بعد مسألة الوجود الذهني، ومشاجرة الحكماء والمتكلمين في هذه المسألة.

٤٦ـ تعابير «المعتبر» ج ١: ص ١٢، ٣٤، وج ٢: ص ٣٢٢، ٣٣٤، وج ٣: ص ١٢،...

٤٧ـ عطفاً علىٰ هامش «رقم ١٩»، في «المحاكمات»، ينقل في ذيل «شرح الاشارات ج ٢: ص ٣٠٨»، استدلال شيخ الاشراق، ولكنه يقول:

(وهذا الكلام وان كان جيداً، إلّا أنه لا دلالة فيه علىٰ أن الصورة ماهية المدرك، بخلاف ما ذكره الشيخ) [ما ذكره الشيخ تقدم في الهامش رقم٣٣].

٤٨ـ عطفاً علىٰ الهامش «رقم٤٦»، قال نصير الدين الطوسي في «شرح الاشارات ج٢: ص٣١٧»:

(... أو علىٰ مَنْ ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصور المتخيّلة تنطبع في النفس..).

٤٩ـ ان عبارة نصير الدين الطوسي في مباحث الكيفيات، في «التجريد»، توهم بالقول بالشبح، ولذا حمل كل من العلامة الحلّي، والقوشجي ذلك بصراحة علىٰ الشبح، لكن صاحب «الشوارق» صرح بخلاف ذلك، فقد نقل اللاهيجي، في المجلد الأول، مبحث الوجود الذهني ص٥٠، من «الشوارق»، عبارة عن نصير الدين الطوسي، في «رسالة العلم»، تعني انه كان يعتقد، بأن العلم هو حصول ماهية الشيء في العقل.

وقد اعتبر في «الشوارق ص٥١» القول بالشبح جزءاً من أقوال الوجود الذهني، ومن المعلوم ان الوجود الذهني يعني ما يقابل القول بالاضافة فقط، لكنه ادعىٰ في نهاية البحث، ان أدلة الوجود الذهني المعروفة، تنفي القول بالشبح أيضاً، كما تصور ذلك كلٌ من صدر المتألهين، والسبزواري.

كما يزعم صاحب «الشوارق»، ان القول بالشبح هو قول القدماء، والقول بأن نفس ماهية الأشياء تحضر في الذهن، هو قول المتأخرين، فيسعىٰ لتأويل قول القدماء.

ان مدرك السبزواري في حاشية «الأسفار» علىٰ قوله:

«وقد ينسب هذا القول إلىٰ القدماء»، هو كلام صاحب «الشوارق».

خلافاً لما ورد في «الأسفار»، حيث نسب صدر المتألهين القول بالشبح للمتأخرين، والحق هو ما قاله.

٥٠ـ لملا اسماعيل في أول بحث الوجود الذهني، في «الشوارق» حاشية جيدة.

٥١ـ ما ينقل في «شرح المقاصد ص١٨٦»، و«درة التاج ص١٨٩»، يوضح انهم حملوا بشكل قطعي الصورة الحاصلة علىٰ الصورة المناسبة.

٥٢ـ راجع مقدمة «شرح الفصوص» للقيصري، آخر الفصل الثالث، تحت عنوان «هداية للناظرين»، والفصل الخامس من المقدمة ذاتها، بحث الحضرات الخمس، و«مصباح الأنس ص١٠٣»، بحث الحضرات الخمس.

٥٣ـ راجع «حكمة الاشراق ص١١٤»، قسم الفلسفة:

(حكومة في أن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته، لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين).

٥٤ـ الأعلام الذين نحرز أو نحتمل، القول بالشبح في كلامهم، هم:

أ ـ نصير الدين الطوسي في مقولات «التجريد»، طبقاً لرأي العلامة الحلّي، والقوشجي، وليس اللاهيجيي.

ب ـ صاحب «طوالع الأنوار»، وشارحه.

ج ـ ابن مباركشاه في «شرح حكمة العين»، اما الكاتبي نفسه فلم يتضح موقفه.

د ـ قطب الدين الشيرازي في «درة التاج».

هـ ـ «شرح المقاصد».

اما بناء علىٰ قول صاحب «الشوارق»، فان القدماء كافة كانوا يقولون بالشبح.

بينما ذكر صاحب «المحاكمات» [ذيل «شرح الاشارات ج٢: ص٣٠٨»] بان: استدلال شيخ الاشراق، لا يثبت أصل الماهية.

٥٥ـ برهان المقالة الرابعة للسيد الطباطبائي، هو برهان مستقل علىٰ الوجود الذهني، بمعنىٰ وجود نفس الماهية.

٥٦ـ البرهان الأول للآخوند ملا صدرا في «الأسفار»، جاء في «المحصل»، وقد أوردناه في الهامش رقم ٢٦.

٥٧ـ في باب الحضرات الخمس، راجع «تعريفات الجرجاني ص٧٩ـ ٨٨»،

وقارن ذلك «بمقدمة ابن خلدون ج ٢: ص ٩٩٣» ترجمة الگنابادي.

٥٨ـ ان عبارة نصير الدين الطوسي في «التجريد»، خصوصاً في مباحث الكيفيات توهم بالشبح، ولذا حملها العلامة الحلّي والقوشجي علىٰ الشبح، لكن اللاهيجي صرح بخلاف ذلك.

٥٩ـ نقل القوشجي في المجلد الأول ص ٥٠، عبارة عن «رسالة العلم» للطوسي، يعتبر فيها الماهيات موجودة بأنفسها في الذهن. (راجع «رسالة شرح مسألة العلم» التي نشرها نوراني).

٦٠ـ اعتبر في «الشوارق، آواخر ص ٥١»:

أولاً: القول بالشبح أحد أقوال الوجود الذهني.

وثانياً: نسب ذلك إلىٰ القدماء، ويبدو ان السبزواري في حاشية «الأسفار» اعتمد عليه في هذا الرأي.

وثالثاً: قوله بأن نفس الماهيات موجودة في الذهن، منسوب للمتأخرين، خلافاً لما جاء في «الأسفار»، فمع ايهما الحق؟ ينبغي مراجعة «الشوارق».

٦١ـ حمل كلام نصير الدين الطوسي «لبطلت الحقيقية» علىٰ معناه البسيط.

٦٢ـ راجع مصنفات ناصر خسرو، وبابا أفضل، وبهمنيار.

٦٣ـ جاء في «الشوارق»، في نهاية البحث بيان، يدل علىٰ أن أدلة الوجود الذهني، خصوصاً «للحكم ايجاباً علىٰ المعدوم»، تنفي القول بالشبح أيضاً.

□ المحتويات □

مقدمة المترجم ٧

فائدة المنطق والفلسفة ٢٣

لماذا ندرس المنطق والفلسفة ٢٧

لماذا ندرس الفلسفة ٣١

نظرة إجمالية في تاريخ الفلسفة في الاسلام ٣٣

التقسيم التاريخي لمباحث الفلسفة الاسلامية ٤٣

المسائل التي بقيت علىٰ شكلها الأول ٤٦

المسائل التي تم إكمالها ٤٧

المسائل التي تغير محتواها ٥٠

المسائل المستحدثة ٥١

الفلسفة الاسلامية قبل صدر المتألهين ٥٣

تاريخ الفلسفة في الاسلام منذ عصر الميرداماد حتىٰ العصر الحاضر ٧٩

الحدوث الدهري ٨١

تاريخ الفلسفة ٨٥

حكمة صدر المتألهين ٨٩

أصالة الوجود ١٠٠

وحدة الوجود ١٠٣

الوجود الذهني ١٠٦

الامكان الفقري ١١٠

مناط الاحتياج إلى العلة ١١٣
نحو ارتباط المعلول بالعلة ١١٥
الحركة الجوهرية ١٢٨
العلاقة بين الثابت والمتغير ١٢٣
فلسفة صدر المتألهين ١٢٥
تكامل البشر في تحرره من المادة ١٢٧
ارتباط الايديولوجية بالرؤية الكونية ١٢٨
أصالة الوجود ١٢٩
بحث الحركة ١٣١
أصل المادة والصورة والتكامل ١٣٤
مسألة إتحاد النفس والبدن ١٣٥
مسألة الكليات ١٣٧
مسألة إتحاد العاقل والعقول ١٣٩
العلاقة بين الفلسفة والعرفان ١٤١
ما هو موضوع العرفان؟ ١٤٤
مسألة العليّة ١٤٨
نظرية الخلق الجديد لدىٰ العرفاء ١٥٠
الوجود الذهني ١٦١
ما هي حقيقة العلم ١٦٣
الطريق الوحيد نحو الواقعية ١٦٤
تاريخ بحث الوجود الذهني ١٦٥

المواضع التي طرح فيها الحكماء الاسلاميون هذا البحث..... ١٦٦
نظرية اللاهيجي..... ١٦٧
نظرية صدر المتألهين ١٦٧
دور المتكلمين..... ١٦٩
دور العرفاء ١٧٣
رأي شيخ الاشراق ١٧١
الأقوال في الوجود الذهني ١٧٢
أصول الأقوال حول حقيقة العلم..... ١٧٤
أدلة الوجود الذهني..... ١٧٧
ملاحق الوجود الذهني..... ١٨١
المحتويات ٢٠٩

❊ ❊ ❊