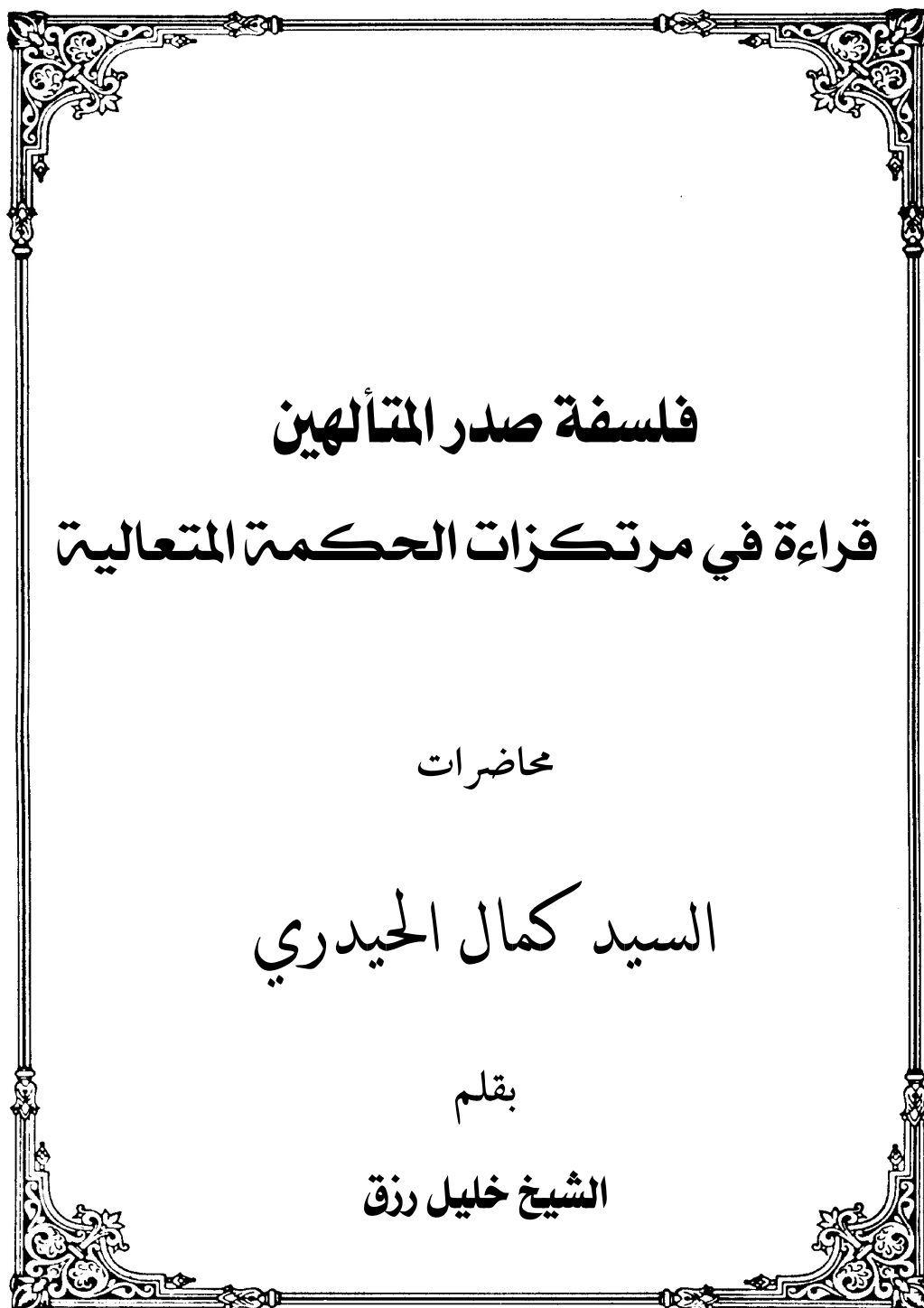




فلسفة صدر المتألهين

قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية

محاضرات

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ خليل رزق

جميع الحقوق محفوظة للناشر

فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية

محاضرات السيد كمال الحيدري

تأليف..... الشيخ خليل رزق
التنضيد والإخراج الفني..... محمد البديري
المراجعة اللغوية..... عبد الرضا افتخاري
الناشر..... دار فراق
الطبعة..... الأولى ١٤٣٠ هـ
المطبعة..... ستاره
ISBN..... ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٤٠ - ٨

الناشر: دار فراق للطباعة والنشر
إيران - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



للفكر والثقافة

القسم الأول

الرؤية الكونية والمدارس الخمس

- مقدمة في أهمية البحث الفلسفي
- المدارس وأنواع الرؤية الكونية
- خاتمة في الفوائد المترتبة على البحث الفلسفي



مقدمة :

أهمية البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسته

لكي يتّضح الدور الأساسي الذي ينهض به البحث الفلسفي في حياة الإنسان على مختلف مستوياته وطبقاته على مرّ التاريخ الإنساني الطويل، لا بدّ من الوقوف - ولو قليلاً - للتعرفّ على بعض خصائص هذا الموجود الحيّ وما امتاز به عن الموجودات الحيّة الأخرى التي تشاركه في كثير من الخصوصيات.

ومن هنا فلا بدّ من البحث في النقاط التالية:

١ - بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن سائر الموجودات.

٢ - بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان.

٣ - بيان الحاجة إلى تكوين رؤية كونية.

٤ - مقدمة منهجية.

١. بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن سائر الموجودات

نحن نعلم أنّ الإنسان - كما قرأنا في المنطق - حيوان ناطق، فهو نوع من الحيوان، ومن خلال ذلك فله مشتركات كثيرة مع باقي الحيوانات، إلّا أنّ هذه تعبّر عن الجهة المشتركة، وهذا لا يعني عدم وجود مختصّات وفروق أساسية تميّزه عن سائر الحيوانات بنحو يمكن أن يقال: إنّ الإنسان - من خلال ما نعرفه من خصوصياته - لا نظير له في عالم الوجود الإمكانى، وهذا التفاوت هو ملاك إنسانية الإنسان التي كانت منشأ لبناء الحضارات

والثقافات المتعدّدة على مسرح التاريخ.

ويكفي أن نلقي نظرة - ولو عابرة - على المصنّفات التي أرّخت لتاريخ الحضارات الإنسانية^(١) لنقف على عمق التفاوت والامتياز الذي يفصل هذا الموجود الحيّ عن باقي الحيوانات.

ويمكن تلخيص هذا التفاوت في أمرين أساسيين:

الأول: يرتبط بسعة وعمق معلومات الإنسان.

الثاني: بالميل التي تحكم وجوده ويصبو للوصول إليها.

فالحيوانات - غير الإنسان - حسب ما نعلم من خلال الأدلة العقلية والنقلية والتجارب العلمية التي أُجريت عليها، مضافاً إلى تاريخها الطويل لا تتجاوز معلوماتها عن العالم الخارجي الذي يحيط بها النقاط التالية:

الأولى: حيث إنّ هذه الموجودات لا طريق لها للارتباط بالعالم الخارجي إلا من خلال الحواسّ الظاهرة؛ فمعلوماتها عن العالم الخارج عنها لا تتجاوز ظواهر الأشياء، فلا تستطيع النفوذ إلى بواطن الأشياء وحقائقها للتعرف على العلاقات الواقعية والتكوينية التي تربط الموجودات بعضها ببعض.

الثانية: يترتب على النقطة الأولى أنّ معلوماتها - الحيوانات - جزئية لا يمكنها أن ترقى للوقوف على القوانين الكلية التي تحكم عالم المادة بل الوجود كلّ، وهذا معناه أنّها لا تستطيع إدراك الكليات والقوانين الكلية.

(١) انظر: قصّة الحضارة، ول ديوارنت، دار الفكر، مصوّر عن طباعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، د.ت؛ تاريخ الحضارات العام، بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريد. م. داغر، وفؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت - لبنان.

الثالثة: إنّ معلوماتها لا تتجاوز المحيط والبيئة الجغرافية التي تعيش فيها.

الرابعة: إنّ معلوماتها لا تتجاوز الزمان الفعلي الذي تعيش فيه، فهي منقطعة من حيث الزمان عن الماضي والمستقبل.

إذن فالحيوان - من حيث سعة المعلومات وعمقها - لا يعرف من العالم الخارجي إلا ظواهر الأشياء بنحو جزئي وفردّي، وتلك المعلومات ترتبط بمحيطه الخاصّ والزمان الحاضر، فهو رهين هذه الخصوصيات التي أشرنا إليها ولا يمكنه أن يخرج عن إطارها، ويفكر في المستقبل ويعمل له، فهو مقطوع الصلة عن الماضي والمستقبل.

وإذا وجدنا في بعض الحيوانات - أحياناً - خلاف ما أشرنا إليه فإنّه لا يعبر بالضرورة أنّ تلك التصرفات نابعة عن علم وشعور وانتخاب، بل لعلّه ناشئ من التسخير الإجباري النابع من الغرائز التي رُكبت في وجود هذه الأحياء بالنحو الذي تقوم بهذه الأفعال من غير علم وشعور وانتخاب لها.

أمّا فيما يرتبط بالأمر الثاني فيمكن أن يقال إنّ تلك الخصوصيات المرتبطة بمعلومات الحيوان سوف تنعكس على ميوله وغاياته في هذه الحياة، لأنّه كما سيّضح لنا بعد ذلك أنّ الميول والأهداف والغايات إنّما تنبع من خلال المعلومات التي يملكها موجود من الموجودات، سواء كان مدركاً وملفتاً إليها أم كان غافلاً عنها. وعلى هذا الأساس يمكن أن نشير إلى خصائص الميول والغرائز والأهداف التي يريد الحيوان تحقيقها من خلال النقاط التالية:

أولاً: إنّها مادّية، أي لا تتجاوز حدود الأكل والشرب والنوم واللعب

١٠..... فلسفة صدر المتألهين

والجنس وما شاكل من الأمور المرتبطة بالبدن والمادّة، ولا يمكنها أن ترقى إلى الأمور المعنوية والأخلاقية والقيمية.

ثانياً: إنّها شخصية وفردية، وإذا توسّعت كما في بعض الأحيان، فإنّها لا تشمل إلا دائرة خاصّة، وكذلك فإنّها محدودة من حيث الزمان و المكان، كما أشرنا إليه.

فالحيوان إذا كان له غاية يسعى للوصول إليها فإنّها لا تخرج عن هذه الدائرة الضيقة المشار إليها، وإذا وجدنا في بعض الحيوانات أحياناً خلاف ذلك - كما هو المشاهد في بعض الحيوانات الاجتماعية كالنمل والنحل - فإنّه أيضاً لا يكشف عن كون تلك الأعمال صادرة عن علم وانتخاب. ولكن عندما نأتي لنفتش عن الخصوصيات التي يمتاز بها الإنسان عن الموجودات الأخرى والتي جعلت منه سيّد عالم الإمكان، نجد أنّه:

أولاً: له القدرة على النفوذ من ظواهر الأشياء إلى حقائقها وماهياتها واستكشاف العلاقات والروابط الواقعية التي تحكمها وتحدّد مسيرتها.

ثانياً: يترتب على ما سبق أنّه قادر على أن يترقّى من الموارد الجزئية والفردية للوصول إلى القوانين والسنن الكلّية والعامة التي تحكم مسار هذا العالم، من غير تقيّد بزمان أو مكان خاصّ، فليس هو حبيس المحيط والبيئة الجغرافية التي يعيش فيها، ولا هو رهين الزمان الحالي الذي يولد فيه، بل هو قادر على تجاوز المكان، فيتعرّف على كلّ ما يحيط به من الجبال والبحار والنبات والحيوان، بل يحاول أن يتجاوز هذه الكرة التي يعيش عليها للوقوف على أسرار الكواكب الأخرى - كما هو مشاهد لنا في كلّ يوم - وعلى تجاوز الزمان الحاضر فينفذ إلى أعماق التاريخ ليتعرّف على ماضي الإنسان والأدوار التي مرّت عليه، ليتّخذ منها دروساً وعبر تعينه على أن

يحيا حياة أفضل ويخطط لمستقبل أحسن، بل نجد أنّ هذا الإنسان استطاع الوقوف على بعض الحقائق الوجودية اللامتناهية والمطلقة.

فمن مجموع هذه الامتيازات التي يملكها الإنسان استطاع أن يكون موجوداً لا ندّ له ولا نظير في هذا العالم، بل استطاع أن يسخر كلّ شيء في هذا العالم المحسوس لأجل الوصول إلى الأهداف والغايات التي يعتقد أنّها تحقّق الكمال المطلوب له.

ولعلنا إذا أردنا أن نكشف عن السرّ الذي جعل من هذا الموجود الخاصّ سيّد عالم الإمكان فإننا نستطيع القول إنّّه موجود مفكّر، ونعني بذلك أنّه يستطيع أن يستفيد من معلوماته التي يحصل عليها من خلال المسيرة الطويلة للجهد البشري في مختلف مجالات الحياة، للكشف عن المجهولات^(١) التي تواجهه والتي تكون عائقاً للوصول إلى الأهداف والغايات التي يروم تحقيقها.

هذا كلّه فيما يرتبط بالبعد الأوّل من شخصية الإنسان.

أمّا البعد الثاني في شخصيته التي امتاز بها فهي ميوله وإحساساته الفطرية التي تنبع من كيانه - كموجود مفكّر - أمّا تلك الميول والإحساسات الفطرية التي لا تفارق الإنسان - أيّ إنسان - فهي خمسة:

١- حبّ الاطلاع والكشف عن المجهولات والوصول إلى الحقائق.

٢- حبّ الخير والفضيلة - الأخلاق والقيم.

٣- حبّ الجمال والميل إليه.

(١) عُرّف الفكر بأنّه: إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى العلم بالمجهول الغائب. /المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الثالثة، نشر فيروزآبادي، قم - إيران: ج ١، ص ٢٣.

٤- الميل إلى الإبداع.

٥- العشق والعبادة^(١).

ولعلّ أهمّ هذه الفطريات - والتي يمكن إرجاع الباقي إليها - فطرة حبّ الكمال؛ يقول الإمام الخميني قدس سره:

«وبالجُملة الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق، ويتبع هذه الفطرة، فطرة أخرى هي فطرة الانزجار عن النقص، أيّ نقص كان»^(٢).

وعلى أساس هاتين الفطرتين الأصلية والتبعية، يحاول الإنسان من خلال ما يعتقد أنه كماله، أن يرسم لنفسه الأهداف والغايات التي ينشد الوصول إليها.

إلى هنا استطعنا أن نقف على الخصائص الأساسية التي ميّزت هذا الموجود الحيّ عن باقي موجودات هذا العالم، فهو موجود مفكّر أولاً، وعاشق للكمال المطلق ثانياً.

٢. بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان

لكن ما هو الطريق للوصول إلى الغاية التي يريجوها الإنسان؟ وأساساً أيوجد سبيل للوصول إلى تلك الغاية التي يحصل عندها الاطمئنان القبليّ والنفسيّ للإنسان، أم كتب على هذه القافلة في مسيرتها الطويلة والشاقّة أن لا انتهاء ولا هدف لها؟

إذا فتّشنا الأدوار المختلفة لقصة الحضارة الإنسانية على مرّ التاريخ،

(١) الفطرة، مرتضى المطهري: ص ٧٤.

(٢) رسالة الطلب والإرادة، السيد الإمام الخميني، ترجمة وشرح «سيد أحمد الفهري»، مركز انتشارات علمي وفرهنگي (النشر العلمي والثقافي): ص ١٥٢.

نجد أنّ القافلة البشرية انقسمت إلى فئتين:

الفئة الأولى: أنكروا أن يكون لهذا العالم مبدأً ومنتهاً، ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(١) وبتعبير بعضهم: إنّ القافلة الإنسانية مثلها مثل السفن التي تظهر باستمرار في عرض المحيط فتتقاذفها الأمواج العابثة حتى تغرق في أعماق البحر من دون أن تصل إلى شاطئ الأمن والاطمئنان، وهذه هي الفئة التي عاشت مشكلة الضياع والانتماء؛ وهي «قصة إنسان عصرنا الذي حقق تقدماً تكنولوجياً هائلاً فأصابته الحيرة وضاع ولم يدر من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وإلى أيّ جهة لابدّ أن يتّجه؟ وأيّ سبيل يسلك؟ وهكذا انتشرت في عصرنا مذاهب العبث، فدبّت كالسرطان في فكر الإنسان المتمدّن وروحه، وكدودة الأرض تنخر أسس الإنسانية وتحطّمها»^(٢).

وهي المشكلة التي عبّر عنها أستاذنا السيد محمد باقر الصدر قدس سره: «أنّها تعيق حركة الإنسان في تطوّره عن الاستمرار الخلاق المبدع الصالح، لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنّه صيرورة مستمرة تائهة لا تنتمي إلى مطلق يسند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقّة الطويلة المدى. فالتحرّك الضائع بدون مطلق، تحرّك عشوائي كريشة في مهبّ الريح تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثر فيها»^(٣).

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة: ج ١، ص ١٣١.

(٣) الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان: ص ٧٠٧.

٣. بيان الحاجة إلى الرؤية الكونية

وأما الفئة الثانية: فإنّها لم تقبل مثل هذا الجواب وأخذت تبحث عن المبدأ والمنتهى والطريق المستقيم الموصل إلى الغاية^(١). وهؤلاء هم العلماء الواعون الذين كانوا يتمتّعون بالاستعداد الكافي للتفكير الجادّ في هذه التساؤلات وقدّموا للبشرية أجوبة متعدّدة عن ذلك.

وهذه الإجابات هي التي كوّنت الأسس المنطقية لأنواع الرؤية الكونية التي يزخر بها قاموس الحضارات البشرية. ونعني بالرؤية الكونية: النظام الفكري والعقائدي الذي يحدّد سلوك الإنسان في الحياة في مختلف المجالات.

ويمكن تقسيم هذه التساؤلات إلى ثلاثة أقسام:

١ - معرفة الوجود.

٢ - معرفة الإنسان.

٣ - معرفة السبيل.

ففي مجال معرفة الوجود يقع البحث عن بعض المواضيع التي تؤهّل لكسب رؤية عامّة عن الكون والوجود بقطع النظر عن الظواهر الخاصّة، ليتّضح لنا: أهذا الوجود مساوٍ للمادّة وظواهرها المتنوّعة، أم ليست المادّة إلا جانباً من جوانب الوجود؟ وعلى الفرض الثاني، هل ثمة رابطة بين عالم المادّة وما وراءها؟

(١) مقتبس من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: رحم الله امرأً أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه وعلم من أين، وفي أين، وإلى أين. راجع: *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م: ج ١، ص ٢٢.

إنّ الجواب على هذه التساؤلات يؤدّي إلى معرفة الله سبحانه وتعالى.

وفي مجال معرفة الإنسان، يقع البحث عن حقيقة الإنسان؛ أهو هذا البدن المحسوس، أم هو - بالإضافة إلى ذلك - يملك روحاً غير مادية ولا محسوسة؟ وعلى الفرض الثاني، هل تبقى الروح بعد الموت وتلاشي البدن؟ وهل من الممكن أن يبعث الإنسان مرّة أخرى؟ وأخيراً حياة الإنسان، أهى محدودة أم خالدة؟ ثمّ هل توجد علاقة بين الحياتين؟

الجواب على هذه التساؤلات يقودنا إلى معرفة المعاد.

وأما في المجال الثالث، فيقع البحث عن مواضيع تربط مبدأ الإنسان بمعاده وتبيّن دور الخالق في هداية الإنسان نحو سعادته الأبدية. وبفضل الإجابات الموضوعية لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجة فحواها أنّنا نملك سبيلاً مضمونة لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفردية والاجتماعية، وأنّ سلوك هذا السبيل ليس فقط يوفرّ لنا السعادة الدنيوية المحدودة والسريعة الزوال، وإنّما يوفرّ لنا - بالإضافة إليها - السعادة الأبدية الخالدة. إنّ هذا السبيل هو: «الوحي» الذي ينزل على الأنبياء من قبل الله تعالى والذي يوضع في متناول أيدي الناس بواسطة هؤلاء، وهي سبيل مضمونة الصّحة من قبل الله تعالى^(١).

مما تقدّم يتّضح أنّه ليس اعتباطاً ولا عبثاً أن يطلق علماء الإسلام اسم «أصول الدين» على هذه المسائل الثلاث. فمعرفة الله تقع جواباً للسؤال الأوّل: «من أين؟». ومعرفة المعاد تقع جواباً للسؤال الثاني: «إلى أين؟». ومعرفة الوحي والنبوة تقع جواباً للسؤال الثالث: «في أين؟». وأما

(١) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، محمد تقي مصباح يزدي: ص ١٤.

«العدل» فهو من فروع التوحيد. و«الإمامة» فهي من فروع النبوة، وقد أسماها الشيعة الإمامية «بأصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم عن سائر المذاهب الأخرى.

إذن فالأيديولوجيات - ونعني بها الأفكار والقواعد القانونية والأخلاقية التي تتعلّق بسلوك الإنسان مباشرة، والتي تحتوي على عبارة «ينبغي أن تفعل كذا» و«لا ينبغي أن تفعل كذا» أو «يجب أن تفعل كذا» و«يمنع أن تفعل كذا» - تنبثق جميعاً من الرؤى الكونية. فمثلاً الحكم العملي القائل: «تجب عبادة الله»؛ هذا ينبثق من الحكم النظري القائل: «إن الله خالق العالم والإنسان والكائنات الموجودة». وما لم يثبت هذا الحكم النظري فإنه لا مجال لذلك الحكم العملي الذي يحدّد سلوكاً معيناً للإنسان. ومن الواضح أن الاعتقاد بوجود الله لا يتعلّق بسلوك الإنسان مباشرة، لأنّ هذه القضية لا تتضمّن «الوجوب أو المنع» فهي تؤلّف جزءاً من الرؤية الكونية، وهذا على العكس من الاعتقاد بـ «وجوب عبادة الله» فإنّها ترتبط مباشرة بسلوك الإنسان وتحدّد له نوعاً من المسؤولية تجاه ذلك المعتقد.

يقول العلامة المطهري: «لماذا نرى هذا الفرد يدافع عن هذه الأيديولوجية، بينما يدافع الآخر عن أيديولوجية أخرى، وإذا سألت هذا الفرد أو ذاك عن السبب الذي أدّى به إلى الاعتقاد بهذه الأيديولوجية دون تلك لوجدت أنّ الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونية التي يحملها الفرد عن الإنسان والعالم والتاريخ والوجود. وعليه فالأيديولوجيات هي وليدة الرؤى الكونية، فإذا اختلفت هذه الرؤى بعضها عن بعض فإنّها ستؤدّي إلى تفاوت واختلاف الأيديولوجيات فيما بينها؛ لأنّ الأساس الفكري الذي تنطلق منه الأيديولوجية هو التفسير الذي يملكه الإنسان عن العالم

والإنسان والوجود»^(١).

مما قدّمناه اتّضحت العلاقة الوطيدة التي تربط الأيديولوجية بالرؤية الكونية، فإذا كانت الأخيرة قائمة على أساس الإيمان بالله والمعاد والنبوة والوحي - وهي الرؤية التوحيدية - فإنّ السلوك العملي الذي تتطلّبه مثل هذه الرؤية يختلف تماماً عن السلوك العملي الذي تتطلّبه الرؤية الكونية المادّية التي تبني على إنكار المبدأ والمعاد وتقول: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(٢).

وقد عبّر فلاسفتنا عن الرؤية الكونيّة بـ «الحكمة النظرية»، وعن الأيديولوجية بـ «الحكمة العملية».

٤. مقدمة منهجية

قبل بيان أقسام الرؤية الكونية لابدّ من الإشارة إلى مقدّمة منهجية مفادها: أنّنا تارة نبحث في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن حقائق الموجودات الخارجية كما هي في الواقع ونفس الأمر، وأخرى نتكلّم في الأسلوب الذي لابدّ من اتّباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

من الواضح أنّ النتيجة المترتبة على البحث الأوّل قد لا تكون قابلة للإثبات للآخرين، فمثلاً الحقيقة التي يصل إليها الإنسان من خلال الكشف والوحي والرؤيا والحدس ونحوها لا يمكن إيصالها للآخرين، فمست الحاجة إلى اتّباع منهج يمكن من خلاله إثبات تلك الحقائق للآخرين.

(١) شناخت (المعرفة - بالفارسية)، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم: ص ١٣.

(٢) الجاثية: ٢٤.

ومن الواضح أنّ النتائج المترتبة على البحث الثاني هي التي تقوم بدور تجميع معطيات الجهد البشري، فيقع عليها النقض والإبرام. ومن خلال هذا (البحث الثاني) تتكامل العلوم والفلسفات، وتتكوّن منها الحضارات والمدنات الإنسانية على مسرح التاريخ. وإلاّ لو توقّف الجهد العلمي للإنسان على البحث الأوّل لما استطاعت الأفكار أن تتلاقح فيما بينها لتنتهي إلى نتائج أكمل وأفضل، لأنّ المفروض أنّ كثيراً من معطيات البحث الأوّل لا يمكن إثباتها للآخرين.

على هذا الأساس قد تختلف المدارس بعضها عن بعض في البحث الأوّل - وأعني به الطريق الموصل لتكوين رؤية كونية في المسائل الأساسية المطروحة أمام الإنسان - ولكن هذا لا يعني أنّ الأسلوب الذي تتبعه هذه المدارس للحوار العلمي فيما بينها يختلف أيضاً، بل قد تكون متّفقة في الأسلوب الذي تتبعه في البحث الثاني، وأعني به المنهج المتّبع لإيصال الحقائق إلى الآخرين.

فمثلاً نجد أنّ الأسلوب العقلي الذي يعتمد من حيث الهيئة والصورة القياس الأرسطي، ومن حيث المادّة والمحتوى اليقينيّات الأرسطية - وهو القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة - قد تتّفق مجموعة من المدارس الفكرية لاتباعه في البحث الثاني وإن كانت هذه المدارس مختلفة فيما بينها في البحث الأوّل، لأنّ لكلّ منها طريقته الخاصة للوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء. وهذا ما نجده واضحاً في المدرسة المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية، فإنّها متّفقة جميعاً في اتباع المنهج العقلي - وإن كان بدرجات متفاوتة - في البحث الثاني، وإنّما وقع الاختلاف الكبير فيما بينها في البحث الأوّل. وربما اطردت هذه القاعدة في العرفان النظري وعلم

الكلام أيضاً.

فعندما نتكلّم عن المدارس والمسالك المختلفة التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني لتكوين هذه الرؤية الكونية أو تلك، إنّما ينحصر حديثنا في المقام الأوّل من البحث، وهو السبيل للوقوف على حقائق الأشياء. وهنا تختلف الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمون فيما بينهم، حيث اختار كلّ فريق طريقاً ومنهجاً للوصول يختلف عن الآخر، فتعدّدت الرؤى واختلفت؛ من فلسفية وكلامية وعرفانية.

لعلنا نوفّق - بإذن الله وعنايته - لوضع دراسة مفصّلة تبين لنا تفاصيل هذه المدارس التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني في تاريخه الطويل، ثمّ بيان ما هو الحقّ الذي لا بدّ أن يتّبع؛ لأنّ الحقّ أحقّ أن يتّبع. ولكن ما لا يُدرك كلّهُ لا يُترك جلّه. ولهذا سوف نقتصر في هذا الكتاب على ذكر إجمالي لأصول هذه المدارس الفكرية والعقائدية.

وسيتّضح لنا أنّ هذه المدارس الفكرية تتّفق على الأغلب في البحث الثاني، حيث تحاول بأجمعها الاستعانة بالأسلوب والمنهج العقلي لإيصال هذه الحقائق إلى الآخرين، وإن كان التوفيق قد حالف بعضها وجانب بعضها الآخر، كما سيتّضح ذلك في البحوث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

والضابط الذي ذكره المحقّقون لهذا التقسيم هو ما أشار إليه الحكيم السبزواري^(١)؛ قال: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلّم

(١) الحكيم السبزواري هو الفيلسوف هادي بن مهدي السبزواري، ولد عام ١٢١٢ هـ، وتوفّي عام ١٢٩٥ هـ. ويعتبر من أشهر فلاسفة الشيعة الذين ظهوروا في القرن الثالث عشر الهجري، درس على يد الشيخ أحمد الإحسائي ... وتخرّج عليه عدد كبير من المتضلعين بالفلسفة والحكمة والمنطق.

والحكيم المشائي والإشراقي والصوفي: أنّ المتصدّين لمعرفة حقائق الأشياء إمّا أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب فيقال لهم المتكلّمون، وإمّا أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، إمّا أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم الصوفية، وإمّا أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم المشاؤون؛ فإنّ عقولهم في المشي الفكري، فإنّ النظر والفكر عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب، وإمّا أن يجمعوا بين الأمرين فيقال لهم الإشراقيون؛ فإنّهم لتجافيتهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور، مستشفون إلى عالم النور، فتشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور^(١).

= معظم مؤلفات السبزواري في الفلسفة، وقد أوردت لنا المصادر بعضاً منها، وهي: أسرار الحكمة في الفلسفة ودقائق المعارف، ورسالة الأجوبة الأسرارية، وشرح دعاء الجوشن الكبير، ورسالة في الجبر والاختيار، وحاشية على الشواهد الربوبية، وحاشية على الأسفار، واللائي المنتظمة، وهي أرجوزة في المنطق والميزان، وغرر الفوائد وهي أرجوزته في الفلسفة والحكمة وقد شرحها بنفسه بشرح وجيز. وتقدّم شخصيّة السبزواري العلمية على منظومته وشرحها في المنطق والفلسفة التي عكف على درسها وقراءتها طلاب الفلسفة في كثير من المعاهد العليا الإسلامية، كالنجف وقم وطهران وسواها.

وتعدّ منظومة السبزواري من المصادر الفلسفية المشهورة، وهي تؤلّف الحلقة الأولى من مراحل الدراسات الفلسفية، وقد حظيت هذه المنظومة باهتمام العلماء وعنايتهم، فشرحوها وعلّقوا عليها وأوضحوا غوامضها. كما في: فيض الباري في إصلاح منظومة السبزواري للسيد هبة الدين الشهرستاني، وحاشية عليها للشيخ محمد بن معصوم بن علي الهيدجي الزنجاني، ودرر الفوائد في شرح غرر الفوائد للسيد ميرزا محمد حسين الشهرستاني، وحاشية المنظومة للشيخ محمد تقي الآمل، وحاشية الميرزا مهدي الآشتياني. (١) شرح الأسماء الحسنی، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي: ص ٢٣٤.

وقريب منه ما ذكره اللاهيجي^(١) في شرح رسالة المشاعر^(٢).
هذا إجمال الكلام وأمّا تفصيله فهو ما يلي :

(١) اللاهيجي هو عبدالرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي الجيلاني القميّ، توفّي عام ١٠٥١ هـ . وهو من ألمع من ظهر من العلماء في القرن الحادي عشر الهجري، ومن كبار الفلاسفة والمنطقيين، ومن تلامذة الفيلسوف الكبير صدرالدين الشيرازي، وهو صهره زوج ابنته.

كان مدرّساً في مدرسة قم للفلسفة والكلام إلى أن توفّي فيها.
وقد ترك آثاراً كثيرة في الحكمة والكلام والمنطق، وأهمّها: مشارق الإلهام في شرح تجريد الكلام للفيلسوف نصير الدين الطوسي، وكتاب الشوارق في الفلسفة، وشرح الهياكل في الحكمة المشرقية للسهروردي، ورسالة في حدوث العالم، وحاشية على شرح الإشارات في الفلسفة لابن سينا ...

(٢) شرح رسالة المشاعر للملا صدرا، تأليف: الملاّ محمد جعفر لاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: السيد جلال الدين آشتياني: ص ٤.

(١)

المدرسة المشائية الخلفيات والمكونات العامة

- خصائص المدرسة
- الموقف من الشريعة
- التقويم

خصائص المدرسة

تمتد جذور المدرسة المشائية إلى فلاسفة اليونان سقراط وإفلاطون^(١)

(١) ولد أفلاطون سنة ٤٢٨ قبل الميلاد في جزيرة قريبة في أثينا تسمى إيجينا، وتوفي سنة ٣٤٨ في أثينا عن عمر يناهز الثمانين أو الحادية والثمانين. كان أفلاطون في أسرة شريفة النسب من جهة الأب والأم، سُمي أولاً باسم جدّه (أريستوكلس) على عادة اليونانيين، ثم لُقّب بعد ذلك بأفلاطون، ومعناه العريض، أي العريض الجبهة أو المنكبين أو الواسع الصدر أو الفكر.

عند ما بلغ العشرين من سنّه اتّصل بسقراط، وانقطع إليه مدة ثماني عشرة سنة، وعندما مات أستاذه سقراط راح يضرب في الآفاق من أثينا إلى ميجارا، إلى مصر، إلى قورينا إلى صقلية وجنوبي إيطاليا... عاد إلى أثينا سنة ٣٨٧ ق. م، وهو في الأربعين في سنّه، وأنشأ على أبوابها في بستان يسمى (أكاديموس) أقدم جامعة في العالم، وهي المسماة بالأكاديمية. كتب أفلاطون محاورات تدور بين أشخاص معروفين في مكان معيّن وزمان معيّن، وهو يسمّي كلّ محاوره من محاوراته باسم الشخص الذي صنّف له. مثال ذلك حوار سّماه (لاخس) في الشجاعة، وحوار سّماه (خرميدس) في العفة، وآخر سّماه (غورجياس) في الأخلاق والسياسة...

وصلنا من هذه المحاورات ٣٦ محاوره. واتخذت طريقة أفلاطون في الكتابة طريقة الحوار، والجدل، والقصة، وجميع محاوراته تجري على لسان سقراط ومن خلالها وصلت إلينا آثار سقراط، حتى قال بعضهم إنّ قسماً كبيراً من آراء أفلاطون مستمدّ من سقراط. ولكن الحقّ أنّ فلسفة أفلاطون لا تنحصر في آراء سقراط وآراء غيره من المتقدّمين. ترك أفلاطون آثاراً ونظريات متعدّدة في الفلسفة وعلم النفس والمعرفة والسياسة والدولة العادلة (له في السياسة كتابات: الجمهورية والنواميس). يقول أحدهم في أفلاطون الفيلسوف: «تصدّر أفلاطون كلّ المسائل التي ما زال المفكّرون والكتّاب إلى يومنا =

وأرسطو^(١)، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي

= هذا يكتبونها ويناقشون فيها، إن كتبه توراة المتعلمين منذ اثنين وعشرين قرناً...
فالقديس أوغسطينوس وكوبرنيكس، ونيوتون، وبهمن، وسويدنبرغ، وغوته، مدينون
له. إنه الرائد وهم التابعون، ومن الإنصاف أن ننسب إلى هذا المعلم العظيم كل
التفاصيل التي تستخرج في فلسفته. أفلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي أفلاطون».
وهو الحكيم الإلهي، ومعلم أرسطو.

استقرّ أفلاطون في نهاية المطاف في أثينا، وانقطع إلى التأمل الفلسفي، حتى وافاه الأجل
سنة ٣٤٨ - ٣٤٧ ق. م، محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبّونه، كما كان هو نفسه يحبّ معلمه
سقراط.

راجع تاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا: ص ٣١ - ٦٠.

(١) هو أرسطوطاليس بن نيقوما خوس، ولد في مدينة (اسطاغير) سنة ٣٨٤ ق. م من
أسرة توارثت الطب كابرًا عن كابر، وتوفي في (خاليكس) سنة ٣٢٢ - ق. م.
عندما بلغ أرسطو الثامنة عشرة من سنّه انتقل إلى أثينا، والتحق بأكاديمية أفلاطون،
وبقي فيها عشرين عاماً حتى وفاة صاحبها، سنة ٣٤٨ ق. م. في عام ٣٤٣ ق. م
استدعاه (فيليبوس) المقدوني ووكّل إليه أمر تربية ابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث
عشرة سنة، فقام أرسطو بهذا الأمر مدّة أربع سنوات متواصلة، عاد بعدها أرسطو إلى
أثينا في أواخر سنة ٣٣٥ ق. م، نظراً لانشغال الإسكندر بالحروب والمعارك واعتلائه
عرش الملك على مقدونية.

أنشأ أرسطو مدرسة في أثينا في ملعب رياضي يسمى (لوقيون) بالقرب من هيكل أبولو
اللوقي، فعرفت مدرسته بهذا الاسم، وكان من عادته في هذه المدرسة أن يلقي دروسه
ماشياً في رواق يغشاه التلاميذ ويسيرون من حوله، فلُقّب لذلك هو وأتباعه بالمشائين.
لقّبهُ أفلاطون بـ «العقل» لذكائه الخارق، وبـ «القراء» لاطّلاعه الواسع، ولقّبهُ العرب بـ
«المعلم الأوّل»، وصار اسم الحكيم عندهم علماً لا يطلق على غيره.
ترك أرسطو مصنّفات للشباب وهي محاورات على طريقة أفلاطون ولم يصل إلينا منها
شيء.

وترك مصنّفات تشتمل على الكتب المنطقيّة (الأورغانون) أي الآلة الفكرية، والكتب
الطبيعية وكتب في علم ما بعد الطبيعة، وفي الأخلاق والسياسة وفي الخطابة والشعر.

الإنساني بعدة خصائص:

الأولى: المنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإنّ هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.

الثانية: إنّ الروح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وبيحوث الميتافيزيقيا التجريدية عموماً.

الثالثة: محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإنّ فلسفة سقراط هي أوّل فلسفة يونانية اهتمّت بالقضايا الأخلاقية، وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية، لذا قيل: إنّ سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الأرض؛ كناية عن البعد العملي الذي طُعّمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتّى جوانبها.

ثمّ جاء دور أرسطو تلميذ إفلاطون وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق، الملقّب بـ «المعلّم الأوّل»، حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير تأسيس مدرسة فلسفية جبّارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتى اتجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علمي دقيق. وهذه القواعد المنطقية، وإن كانت تؤلّف الأساس الفكري لسقراط وإفلاطون - بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم - إلّا أنّ الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطي، يعود إلى «المعلّم الأوّل». هذا مضافاً إلى دوره في إرساء أركان المدرسة الفلسفية العميقة التي وضع أسسها، وما تزال عدّة من أصولها وقواعدها خالدة وباقية إلى يومنا هذا، لم

تستطع كلّ العواصف الفكرية والفلسفية أن تنتقص من سلطتها المطلقة على مدى هذه القرون المتهادية.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشائية من خلال ترجمة الفلسفات اليونانية إلى اللغة العربية، نجد أن فيلسوف العرب «يعقوب بن إسحاق الكندي»^(١) كان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين، الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلسفات، إلا أن دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها متطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي. ولد بالكوفة في مطلع القرن التاسع الميلادي (زهاء عام ١٨٥ هـ - ٨٠٣ م)، وتوفي في بغداد زهاء عام ٢٦٠ هـ - ٧٨٣ م. ظهر الكندي في عصر النهم الفكري، الذي أظّل المجتمع الإسلامي في عصر المأمون، بألوان عديدة من الفلسفة الدخيلة على التفكير الإسلامي، وعاش عصر الدور الانتقالي الكبير في الثقافة والمعرفة، وذلك عندما أخذ الفكر العربي الإسلامي يعتمد على روافد أجنبية أغريقية وفارسية وهندية، ويوم نشطت أعمال الترجمة لثقافات الأمم الأعجمية. كتب الكندي ٢٧٥ رسالة في كلّ شيء - في الحساب، والهندسة النظرية، والهيئة، والظواهر الجوية، وتقويم البلدان بالطبيعة، والسياسة، والموسيقى، والطب والفلسفة... - وكان يرى ما يراه أفلاطون من أنه ليس في وسع إنسان أن يصبح فيلسوفاً من غير أن يكون قبل ذلك عالماً في الرياضة.

أما مظاهر تأثره بالفلاسفة اليونانيين فيمكن أن نستنتج من رسائله الكثيرة وبخاصة التي تتناول سقراط، فقد وضع خمس رسائل فيه.

يعتبر أبو يوسف الكندي من أبرز وأقدم الفلاسفة الإسلاميين، الذين أطلق عليهم اسم «فيلسوف». كان طبيباً حاذقاً، وفيلسوفاً عظيماً، ومنجماً ماهراً، كما كان رياضياً مشهوراً. وشملت جهوده المتشعبة في التصنيف أكثر جوانب المعرفة البشرية، ولم يترك ناحية من نواحي الأبحاث الفلسفية إلا وضع رسالة أو كتاباً فيها، حتى أحصى ابن النديم مؤلفات «فيلسوف العرب»، وذكر أنها تبلغ زهاء ٢٣٨ رسالة وكتاباً، وأحصاها غيره وأنهاها إلى ٢٦٥ رسالة وكتاباً وضعها في مختلف العلوم.

وهكذا كانت الحركة الفكرية في العصر الإسلامي تمضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علمين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية هما: «أبو نصر الفارابي»^(١) الملقب بالمعلم الثاني،

(١) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخات بن أوزلغ المعروف باسم الفارابي، ولد سنة ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م. في مدينة «فاراب»، وهي إحدى مدن الترك ما وراء النهر، وكان أبوه فارسياً، تزوج من امرأة تركية.

كان في بداية حياته قاضياً، ولما شعر بالمعارف نبذ القضاء، وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو، فاتفق أن ينظر فيها، فوافقت منه قبولاً، ومال إلى قراءتها، حتى أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة.

توجه الفارابي بعد أسفار متعددة من مصر إلى بغداد وحطّ رحاله في الشام حيث قدم على سيف الدولة صاحب حلب، فضمه سيف الدولة إلى علماء بلاطه، ثم اصطحبه في حملته على دمشق سنة ٣٣٤، وعاش فيها حتى أدركه الأجل سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م. وله من العمر ثمانون عاماً، فصلّى عليه سيف الدولة، ودُفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير. ترجع مكانة الفارابي العلمية إلى أنه أنشأ مذهباً فلسفياً كلامياً، وقام في الفلسفة العربية بالدور الذي قام به أفلاطون في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وكما لقب أرسطو بالمعلم الأول، فكذلك لقب الفارابي بالمعلم الثاني.

اطّلع المستشرقون والمؤرخون في أوروبا وأميركا على فلسفة الفارابي ودرسوها وتأثروا بها، وخرجوا بالقول إنَّ الفارابي مؤسس الفلسفة في عصره والمقدم فيها، وهو المرجع وعليه الاعتماد.

والفارابي هو أول من حمل المنطق الصوري اليوناني تاماً منظماً إلى العرب، وقد أعجب بأرسطو، فشرح كتبه المنطقية وعلّق عليها، فأظهر غامضها، وكشف سرّها. وربما - كما قيل - إنَّ الفارابي كان أول من ظهرت إليه فكرة «الواجب» و «الممكن» بدلاً من فكرة «الحادث» و «القديم».

للفارابي كتب كثيرة، منها مقدّمات ومختصرات، ومنها شروح وتعليقات، ومنها ردود على المتقدمين، ومنها تصنيفات تتضمّن بعض ما انفرد به من الآراء. ومن كتبه الخاصة :
١. الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ٢. فصوص الحكم ٣. آراء أهل المدينة الفاضلة ٤. السياسات المدنية ٥. رسالة في السياسة ٦. تحصيل السعادة.

و«أبو علي بن سينا»^(١) الملقَّب بـ«الشيخ الرئيس» أي رئيس المدرسة المشائية

(١) وُلد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا سنة ٣٧٠ هـ - ٩٨٠ م في قرية (أمنشنة) بالقرب من بخارى، وتوفي سنة ٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م . كان أبوه رجلاً فارسياً من أهل (بلخ). هو ألمع اسم في تاريخ العلم والفكر والطب، ومن أكبر الفلاسفة المسلمين، الذين برزوا في الفلسفة والطبيعات والطب، وهو من الذين دفعوا عجلة الفكر والعلم إلى الأمام في خطوات كثيرة ... امتد أثره إلى الشرق والغرب على السواء، وبخاصة بعد أن تُرجمت آثاره إلى اللغة اللاتينية وسواها، وعلى نظرياته وآرائه العلمية كان المعوّل للمدارس الفلسفية والطبية إلى عهد قريب. وقد ظلّ كتابه (القانون) في الطب مرجعاً لطلاب الطب في جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر. وسيطرت آراء (ابن سينا) الفلسفية على المفكرين والفلاسفة، وامتدّت جذورها إلى (توما الأكويني)، الذي كانت فلسفته من ثمرات تعاليم (ابن سينا). ومما يدلّ على نبوغه العلمي أنّه عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره كان قد أحاط بجميع علوم زمانه من القرآن إلى التفسير، والأدب، واللغة، والفقه والحساب، والهندسة، والمنطق، والطب، والكلام، والفلسفة. وكان أيضاً سياسياً تولّى الوزارة في عهد السامائيين وسواهم حتى لقّب بـ«الرئيس» وهو لقب سياسيّ.

بلغ عدد المصنّفات التي تركها ابن سينا في مختلف العلوم زهاء ٢٧٦ كتاباً ورسالة. فمن كتبه المنطقية: منطق المشرقيين، والموجز في المنطق، والأوسط الجرجاني في المنطق، ومن كتبه الفلسفية: إلهيات الشفاء، وإلهيات النجاة، وكتاب الإشارة، والحاصل والمحصول، وكتاب التعليقات، والحكمة العروضية، وكتاب التعليقات، ورسالة التوحيد، ورسالة الحكمة العرشية، ورسالة في إثبات النبوة، ورسالة القضاء والقدر ... ومن كتبه النفسية: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، رسالة في أحوال النفس، رسالة في بقاء النفس الناطقة، رسالة في تعلّق النفس بالبدن، القصيدة العينية في النفس ... ومن كتبه في السياسة والأخلاق والتصوف: رسالة السياسة، رسالة الأرزاق، رسالة الأخلاق، رسالة العهد، رسالة الحثّ على الذكر، رسالة في الصلاة، رسالة الدعاء، رسالة العلم اللدني. ولعلّ أجلّ كتب ابن سينا الفلسفية كتاب الشفاء، وهو موسوعة فلسفية ألفها للعامّة من مزاولي علوم الفلسفة، ويشتمل على أربعة أقسام : المنطق والرياضيات، والطبيعات، والإلهيات، وكتاب النجاة وهو مختصر كتاب الشفاء، وكتاب الإشارات، وهو إشارات إلى أصول وتنبيهات تشتمل على تذييب ووهم ونكتة وتذكّرة وهداية وتحصيل ونصيحة =

في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولا نبالغ إذا قلنا إنه لم يكن للفلسفة قبلهما - بصيغتها الجديدة - كيان مستقل عن الفلسفة الأرسطية وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربية، وعلى هذا الأساس استحقاقاً هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما؛ تعبيراً عن الجهود الجبارة التي بذلها في سبيل ترويح الفلسفة والأبحاث العقلية. ونحن لو أردنا أن نشخص المحور الأساسي الذي يقام عليه البناء الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها. فلهذا ذكر السبزواري أن المدرسة المشائية تكتفي بمجرد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء.

على هذا الأساس نجد أن من أهم الخطوط العامة التي تحكم الفكر المشائي موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود، حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها، بينما سنرى أن المدرسة العرفانية وقفت في الطرف الآخر من هذه المدرسة، وادّعت أن لا سبيل لمعرفة الحقائق واكتساب المعارف إلا عن طريق المجاهدة وتصفية القلب.

ولكن هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو الاتجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلفاته (كما في الإشارات والتنبيهات، حيث عقد نمطاً

= وفائدة، وغيرها. أتى فيها ابن سينا على المنطق والطبيعات والإلهيات والتصوف.

مستقلاً وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين) أنه آمن أن الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر - في المقام الأول من البحث - في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقي معتقداً أن السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومما ذكرناه يتبين الخلط الذي وقع فيه الباحث المغربي محمد عابد الجابري - في كتابه «نحن والتراث» - حيث زعم أنه لا بد من تصنيف «ابن سينا» على الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود، ولا يصح جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي^(١).

الموقف من الشريعة

بقيت هناك مقولة أشار إليها السبزواري، ويرددها آخرون أيضاً، تفيد أن الفلسفة المشائية في العصر الإسلامي لا تعنى كثيراً بمطابقة مقولاتها الفلسفية التي انتهت إليها من خلال أصولها العقلية وقواعدها المنطقية، لظواهر الشريعة المقدسة، بل هي مؤمنة بتلك المقولات الأساسية في هذه المدرسة سواء طابقت ظواهر الشريعة الإسلامية أم لا.

إلا أنه لا يمكن الإذعان لهذه الدعوى على إطلاقها؛ لأن المفروض بهذه المدارس أنها تتصف جميعاً بـ «الإسلامية»، وهذا يستلزم أن تكون موافقة في أصولها العامة وخطوطها الكلية للأفكار الأساسية التي جاء بها الإسلام.

(١) ينظر: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦: ص ٨٧ فما بعد.

على هذا الأساس فنحن نعتقد أنّ جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية - وثمّ شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا - ولم يكن ذلك مقصوداً على الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتجاه الكلامي والعرفاني أيضاً، لأنّ هؤلاء جميعاً كانوا مؤمنين بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلّمين وعرفاء.

والأساس الذي كان ينطلق منه هؤلاء الحكماء هو أنّهم كانوا معتقدين «أنّ الشريعة الحقّة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقّة بصفقتها صادرة عن مبدأ العقل وقيومه» وهذا ما نجده واضحاً في كلمات الفارابي وغيره كما سيأتي في كلمات صدر المتألّفين الشيرازي.

التقويم

أجل يبقى الكلام في نجاح الفلسفة المشائية في مجال التطبيق، والسؤال: أَسْتَطَاعَت هذه الفلسفة التي نضجت واكتملت في بيئة الفكر الإسلامي، أن توفّق لهذا التطبيق الذي كانت تسعى إليه أم أخفقت في هذا المجال، ولم تستطع بناء صرح فلسفي يكون قادراً على إثبات المعطيات الدينية الأساسية من خلال القواعد العقلية والموازن المنطقية؟

يمكن القول: إنّ المدرسة المشائية لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، بالأخصّ في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل

الأساسية الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفياً وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجدّه في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث إنّها كانت موفّقة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

ولكن يبقى هذا التساؤل: لم لم توفّق أصول الفلسفة المشائية لذلك؟ وما هو السبب الرئيسي الذي أدّى بها إلى هذا الإخفاق؟

في مقام الإجابة يمكن القول إجمالاً: إنّ هذه الخيبة يمكن أن ترجع لعدة إشكالات يرتبط أهمّها بالمقولات الفلسفية والقواعد العقلية التي أسّسوها وافترضوا أنّ معطياتها كنصوص سماوية معصومة عن الخطأ، وقضايا عقلية ضرورية لا تقبل النقد والتمحيص، ومن خلال ذلك أخذوا يفكّرون في المعطيات الدينية محاولين تطبيقها على قواعدهم الفلسفية التي انتهوا إليها، ووقعوا في ورطة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية.

بتعبير آخر: كان الذي يكمن في التفكير الباطني لهؤلاء الفلاسفة أنّ معطيات العقل غنيّة عن البحث والتفسير والنقد والتمحيص، على عكس معطيات الشريعة، فإنّها قابلة لكلّ تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا منشأً لابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحو أو بآخر، فاتّهموا من قبل خصومهم المتكلّمين بأنّهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية، وإنّما الذي يهتمّهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفية مهما أمكن، ولعل هذا هو السبب الذي دعا السبزواري إلى أن يقول عنهم ما نقلناه عنه فيما سبق.

وكيفما كان لا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذا الاتجاه الفلسفي في الفكر

الإسلامي استطاع أن يُحكم قبضته الفكرية وتكون له السلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية»، وعندها أخذ نجم هذا الاتجاه بالأفول.

من أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي: الفارابي والطوسي^(١)

(١) ولد نصير الدين بطوس في ١١ جمادي الأولى سنة ٥٩٧ هـ - ١٢٠١ م، ونشأ بها، ولذلك اشتهر بالطوسي، وتوفي في بغداد في ١٨ ذي الحجة سنة ٦٧٣ هـ - ١٢٧٤ م، ودُفن عند الإمامين الكاظمين عليهما السلام.

تعمق الطوسي بالفلسفة والكلام، وكانت له قدم راسخة في المعقول والطبيعات وغيرهما، لكن شهرته لدى باحثي العصور المتأخرة قائمة على مواهبه وآثاره في الرياضيات والفلك والجغرافيا.

وصفه تلميذه العلامة الحلّي شارح كتبه، فقال: «وكان هذا الشيخ أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية» وعبر عنه في موضع آخر بأنه: «أستاذ البشر والعقل الحادي عشر».

التحق الطوسي في أواخر حياته بهولاكو ولازمه حتى وفاته بالكاظمية، وفي هذه المرحلة اقترح الطوسي في مراغة على هولاكو أن القائد المنتصر يجب أن لا يقنع بالتخريب فقط، فأدرك المغولي المغزى، وخوّله بناء مرصد عظيم على تل شمالي مراغة، وتمّ هذا العمل في اثنتي عشرة سنة، ورصد الطوسي وجماعته الكواكب، عيّنوا طولها ودرجات عرضها، وصنّف الطوسي الزيج الإيلخاني، كما كتب المؤيد العرضي (مؤيد الدين برمك بن مبارك العرضي) وهو من الذين استعان بهم الطوسي على بناء المرصد، وقد جلب الطوسي لإتمام هذا المشروع الضخم من البلاد الإسلامية نخبة فريدة من كبراء علماء الفلك المشهود لهم بالقدرة العلمية.

ترك الطوسي آثاراً ومؤلفات كثيرة، منها: تجريد الاعتقاد (في الكلام)، وشرح إشارات ابن سينا (في الفلسفة)، والتذكرة (في علم الهيئة)، واختيارات المهمات، واختبارات النجوم، واستخراج التقويم، وتجريد الهندسة، وتحرير إقليدس، والجبر والاختيار ...

٣٦..... فلسفة صدر المتألهين

(شارح الإشارات) والمحقق الداماد^(١) (أستاذ صدر الدين الشيرازي) وغيرهم. وأمّا في المغرب الإسلامي فأبرز أتباعها هم: ابن رشد^(٢)، وابن

(١) هو السيد محمد باقر بن شمس الدين محمد الحسيني الاستر آبادي المعروف بـ «الداماد»، توفي عام ١٠٤١ هـ ودفن في النجف الأشرف.

كان من أئمة الحكمة والفلسفة، والكلام والفقه والآثار وغيرها. وصفه الخونساري في كتاب «الروضات» بالقول: «المتكلم الحكيم ... من أجل علماء المعقول والمشروع ... وكان إماماً في فنون الحكمة والأدب ... الماهر في العقليات». وهو ابن بنت الشيخ علي بن عبد العالي الكركي العاملي الشهير بالمحقق الثاني. وقد نال حظوة كبيرة لدى ملوك إيران الصفويين، وجاهاً عريضاً. وكان بينه وبين الشيخ البهائي العاملي من التآخي والخلطة والصدقة ما يندر وجود مثله بين عالين متعاصرين. تخرّج على يديه جملة من الفلاسفة الكبار منهم: الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي، والفيلسوف عبد الرزاق اللاهيجي، والحكيم ملا محسن الفيض الكاشاني.

يغلب على تفكير السيد الداماد الروح الإشرافي، ويتحرّك في تيار الروح العرفانية. ولعلّ أسماء كثيرة من كتب السيد الداماد توحى لنا بهذه الروح الإشرافية. له مؤلفات كثيرة في الفلسفة والحكمة الإشرافية والكلام والهندسة والشريعة والتفسير والحديث وسوى ذلك، ومن كتبه: القبسات، والصراط المستقيم، والحبل المتين (ثلاثتها) في الحكمة، وكتاب خلسة الملوكوت، وتقديم الإيمان، واللوامع الربانية في ردّ شبه النصرانية.

(٢) هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. ولد في مدينة قرطبة سنة ٥٢٠ هـ

- ١١٢٦ م، وكان ينتمي إلى أسرة أندلسية عريقة معروفة بالعلم والفقه والقضاء. وحظي بمكانة هامة عند عبد المؤمن أوّل ملوك الموحّدين في المغرب، ثم عند ولده أبي يعقوب يوسف، ثم عند ولده يعقوب أبي يوسف الملقّب بالمنصور سنة ١١٨٤ م. وظلّ ابن رشد ينعم باحترام وتقدير المنصور حتى نقم عليه المنصور، وعزله من منصبه ونفاه إلى (اليسانة) وهي بلدة يهودية قريبة من قرطبة.

وقد اختلف المؤرّخون في أسباب محنة ابن رشد منها - بل أوضحها - اشتداد التعصّب على الفلسفة، وشغب الفقهاء عليهم، فلما قرّب المنصور ابن رشد ورفع مقامه أثار ذلك حسد الحاسدين، ونقمة الناقمين، فدسّوا عليه الدسائس، وهيجوا عليه العامة، فرأى المنصور وهو في حرب مع الونس التاسع ملك قشتالة، أن يعمل على إرضاء الشعب، فأوقع النكبة فيمن كان يعظّمهم إرضاء للفقهاء.

=

باجة^(١)، وابن صائغ وغيرهم.

تلخّص مما مرّ: أنّ الاتجاه العامّ السائد لدى أبناء هذه المدرسة في المقام الأوّل من البحث هو الطريقة العقلية للوصول إلى الكشف عن الحقائق، وهذا ما يجعلها منسجمة تماماً مع المقام الثاني من البحث وهو المنهج المتّبع لإيصال هذه المعارف والحقائق إلى الآخرين.

= ولابن رشد آثار كثيرة في الفلسفة والإلهيات، منها كتاب جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات، وكتاب الجوامع في الفلسفة، وشرح كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ومقالة في الردّ على ابن سينا، وكتاب تهافت التهافت ... وفي المنطق منها: كتاب الضروري في المنطق، وتلخيص كتاب البرهان لأرسطو وشرح كتاب القاموس لأرسطو، ومقالة في القياس ... وفي الفلك والطبيعيات منها: تلخيص كتاب السماع لأرسطو، وشرح كتاب السماء والعالم لأرسطو، وشرح كتاب الأسطقسات لجالينوس، وشرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، وفي النفس منها: شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، ومقالة في العقل، والمسائل على كتاب النفس، ومقالة في علم النفس ... وفي الأخلاق والسياسة منها: تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، وجوامع سياسة «أفلاطون». وفي الفقه والأصول والكلام منها: كتاب التحصيل، وكتاب المقدمات، وكتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد، ومختصر كتاب المستصفى للغزالي.

(١) يمثّل ابن باجه أحد أركان الفلسفة العربية في المغرب، ومن أهمّ أقطابها: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون.

لم يصل من أخبار حياته إلا القليل، منها أنّه ولد بسرقة في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد (القرن الخامس للهجرة)، وتوفّي بفاس سنة ١١٣٨ م - ٥٣٣ هـ، ومنها أنّه اشتغل بالسياسة، وأكثر مصنّفاته شروح على مذهب أرسطو منها: شرح كتاب الطبيعيات لأرسطو، وشرح كتاب أيساغوجي أو المدخل لفرفوريوس، وشرح رسائل ثلاث للفارابي. أمّا مؤلّفاته الخاصّة فمنها: رسائل في الرياضة والنفس، ومقالات في الفلسفة، والطبّ، والتاريخ الطبيعي، ورسالة الوداع المشتملة على آراء طريفة في العقل، وفي الغاية التي وجد الإنسان من أجلها، وهي التقرّب إلى الله، والاتصال بالعقل الفعّال.

(٢)

المدرسة الكلامية

الوظائف والمسار العام

- التعريف
- وظائف علم الكلام
- المقارنة بين الاتجاهين
- التقويم
- سبب التسمية

يعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وإن حاول بعض المستشرقين من الذين يسعون لنفي أيّ إبداع فكري للعلماء المسلمين وإنكاره، أن يرجعوا بهذا اللون من المعرفة إلى جذور مسيحية سبقت الإسلام والفكر الإسلامي، إلا أنّ هذه المحاولة محكومة بالفشل، ولسنا الآن بصدد تحقيق المسألة تاريخياً، وإنّما غرضنا الأساسي الذي لأجله عقدنا البحث هو بيان الأصول والمباني الأساسية لهذه المدرسة، لنقف من خلال ذلك على نقاط الافتراق التي يميّز بها هذا الاتجاه عن الاتجاهات الفلسفية والفكرية الأخرى.

التعريف

عرّف علم الكلام الإسلامي بأنّه «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»^(١).

ولتوضيح هذا التعريف إجمالاً نقول: إنّ مجموعة التعاليم والأحكام التي جاء بها الإسلام ويتألّف منها الدين الإسلامي هي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قسم العقائد أو «أصول الدين»: ويعنى بالمسائل والأمور التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها؛ من قبيل: الإيمان بوجود الله تعالى

(١) آشنایی با علوم اسلامی - فارسی - (التعرّف على العلوم الإسلامية)، مرتضى مطهري، علم الكلام، انتشارات صدرا، مطبعة مهر، قم: ص ١٦.

وصفاته الذاتية، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد وما شاكل ذلك. ولا يخفى أنّ هناك اختلافات ليست بالقليلة بين الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية، إلاّ أنّ نقاط الاتفاق والاشتراك بينها ليست بأقلّ من ذلك أيضاً، إن لم نقل أكثر منها.

الثاني: قسم الأخلاق: ويعنى بالمسائل والتعاليم التي ترتبط بما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في صفاته المعنوية والروحية، من قبيل العدالة، والتقوى، والشجاعة، والوفاء، والأمانة ونحوها.

الثالث: قسم الأحكام أي «فروع الدين»: ويرتبط بسلوك وأفعال الفرد المسلم من حيث علاقته بربه، وارتباطاته مع مجتمعه وأفراد عائلته، وما يجوز له أن يفعل وما لا يجوز، من قبيل الصلاة والصوم والجهاد والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعاملات والنكاح والطلاق والإرث، فهو يُعنى بالجانب الحقوقي في إدارة المجتمع الإسلامي.

إنّ العلم الذي يتصدّى للقسم الأوّل هو «علم الكلام»، والعلم الذي يهتمّ بالثاني هو «علم الأخلاق». أمّا العلم الذي يبحث عن القسم الثالث فهو «علم الفقه»، وأمّا المقسم لهذه العلوم والمعارف جميعاً فهو الدين الإسلامي وتعاليم الإسلام.

ومن الواضح أنّ القسم الأوّل يرتبط بالرؤية الكونية والحكمة النظرية، والقسمين الآخرين يدخلا في الأيدولوجية والحكمة العملية.

وظائف علم الكلام

يمكن تلخيص الوظائف الأساسية التي يتبنّاها علم الكلام الإسلامي في النقاط الثلاث الآتية:

١ - تبين «أصول الدين» وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلامية.

٢ - إثباتها بالأدلة العقلية.

٣ - الدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك.

وهذه الوظائف المشار إليها تعبر، من جهة، عن المسؤولية الملقاة على عاتق عالم الكلام، متمثلةً بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلامية، وتكشف من جهة أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلم في المقام الأول من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وصوله إلى هذه الأصول التي أثبتتها ودافع عنها، لأجاب: إن ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة^(١).

وهذا يعني أن هذه المدرسة يمكن تصنيفها على الاتجاه النقلي في المقام الأول من البحث. أجل، عندما نكون بصدد إثبات هذه المعارف للآخرين - وأعني به المقام الثاني من البحث - فيمكن تصنيفها على الاتجاه العقلي، حيث إن أصحاب هذا الاتجاه كانوا يحاولون الاستعانة بالمعطيات العقلية لإثبات تلك المدعيات الدينية. وبعبارة أخرى: كانوا بصدد تطبيق المقولات والقواعد العقلية على الأفكار الدينية.

وهنا يأتي التساؤل نفسه، الذي أشرنا إليه في الاتجاه المشائي، وهو هل استطاع علماء الكلام أن يؤسسوا منظومة عقلية كاملة ومنسجمة ومتقنة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكل الظواهر الدينية المتعلقة بـ«أصول

(١) لا يقال: لماذا لا تُبدل لفظة السنة بالعترة - كما ورد في حديث الثقلين - ؟ لأنه يقال: إن البحث الكلامي لا يختص بالمدرسة الإمامية، وإنما هو أعم، ومن هنا عبرنا بالسنة ليكون شاملاً لجميع المدارس الكلامية، العامة والخاصة.

الدين»؟

يلحظ في الإجابة عن ذلك: أنَّ المدرسة الكلامية لم يحالفها التوفيق في هذا المجال، ويرجع السبب الأساسي إلى أنَّ هؤلاء تعاملوا مع الظواهر العقلية بنحو يرفض أيَّ تفسير أو شرح أو نقد لها، مع أنَّها لا تفيد في كثير من الأحيان غير الظنِّ، والظنُّ لا يغني عن الحقِّ شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلَّم في المعارف المرتبطة بـ«أصول الدين»، والثابت في محلِّه أنَّ الظنَّ ليس حجةً في القسم الأوَّل من المعارف الدينية.

وكيفما كان فإنَّ الاتجاه الكلامي، لما فرض أنَّ الظواهر الدينية غنيَّة عن التفسير والنقد، حاول أن يستعين بأيِّ وجه عقليٍّ لإثبات تلك المدَّعيات، وحيث إنَّه لم يستطع أن يجد المبادئ العقلية اليقينية لإثبات ما هو بصدده، استعان بجملة من القواعد الجدلية في هذا المجال. ومن هنا اتَّهمت المدرسة الكلامية عامَّة أنَّ المنهج المتَّبَع في إثبات مدَّعياتها هو الجدل لا البرهان، وترتَّب على ذلك أنَّ الغاية التي كان يهدف إليها المتكلِّم هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني فإنَّ المطلوب منه هو الوصول إلى الحقِّ والواقع.

المقارنة بين الاتجاهين

لو قمنا بعملية مقايسة بين الاتجاه المشائي والاتجاه الكلامي لوجدنا أنَّهما يختلفان في المنطلق، والوسيلة، والهدف.

أمَّا المنطلق، فالاتجاه الأوَّل يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلَّا بالمنهج والأسلوب التعقُّلي، وهذا خلاف الاتجاه الثاني الذي يرى أنَّ الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنة.

وأما الوسيلة، فالأول يرى أنه لا بدّ من اعتماد المقدمات البرهانية لإثبات تلك الحقائق والمدّعيّات، خلافاً للثاني فإنّه يستعين بالمقدمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأما الهدف، فإنّ الاتجاه الأول يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية، ويبحث في ظواهر الشريعة؛ محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف أصحاب الاتجاه الثاني على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أنّ الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمسّ بأيّ نحو من الأنحاء، وإنّما يجب على العقل ومعطياته أن يطبّق نفسه على تلك المدّعيّات.

وهذه الاختلافات بين الاتجاهين أدّت في تأريخ الفكر الإسلامي إلى مصادمات فكرية حادة أفضت في بعض الأحيان إلى اتهامات بالخروج عن الدين، ولم تكن نتائجها سلبية دائماً، بل كانت إيجابية في كثير من الأحيان وبناءة؛ لأنّ الإشكالات والانتقادات التي كانت توجهها المدرسة الكلامية للقواعد الفلسفية كان لها الأثر الكبير في تطوير وتعميق القواعد العقلية. فلم يكن الفلاسفة منفردين في الميدان العلمي، وإنّما كان في قباهم خصم عنيد يراقبهم في كلّ صغيرة وكبيرة علمية، وهذا ما أدّى بالفلاسفة إلى أن يكونوا أكثر دقّة في استنباط قواعدهم التي يستندون إليها لفهم معطيات الشريعة.

لا نبغي هنا الدخول لبيان قصّة هذه المشاجرات العلمية، بل نكتفي بالإشارة لبعضها، من قبيل ما وقع بين الغزالي وابن رشد، في «تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، وما وقع بين الشهرستاني والطوسي في «مصارع الفلاسفة»، و«مصارع المصارع»، وما حدث بين الرازي

والطوسي، في الانتقادات الشديدة التي وجهها الإمام الرازي إلى فلسفة الشيخ الرئيس، والإجابات الدقيقة والعميقة التي أدلى بها المحقق الطوسي في قبال ذلك، والتي أعادت للفلسفة اعتبارها العلمي. فإنّ مثل هذه المصادمات أدّت إلى ثراء الفلسفة من جهة، واستغناء الكلام عن الفلسفة من جهة أخرى، حيث إنّه لم يكن بالإمكان أن يدافع المتكلّم عن نفسه أمام هجمات الحكماء بالأسلحة والقواعد ذاتها التي نقّحت في الأمور العامّة من الفلسفة وبنيت عليها القواعد الفلسفية.

من هنا حاول المتكلّمون أن يؤسّسوا بناءً عقلياً مستقلاً عن القواعد العقلية للفلاسفة؛ لكي يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم أمام هجمات خصومهم.

وإذ لا يسع المجال للدخول في الأمور العامّة التي بناها المتكلّمون لأجل الدفاع بها عن معطيات الشريعة، يكفينا شاهداً على ذلك ما اعتمده المتكلّم قبال الفيلسوف من قواعد، من قبيل استحالة التسلسل، وبقاء العرض زمانين، والترجيح بلا مرجّح، والحدوث الزماني للعالم، وجواز إعادة المعدوم، وعدم احتياج المعلول إلى العلّة بقاءً، وغيرها من القواعد التي وقع فيها الاختلاف بينهما، وحاول المتكلّمون أن يستغنوا بها عن الفلاسفة.

لكن لم تستمرّ هذه المصادمات كثيراً، بل خمد أوارها من خلال المحاولة التي قام بها المحقق الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فإنّه استطاع أن يدوّن علم الكلام على الأسس العقلية التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، وناقش كلّ القواعد العقلية التي بناها المتكلّمون لأنفسهم في الأمور العامّة. وهذه المحاولة - بغضّ النظر عن كونها كانت موفّقة أم لا -

لابدّ أن تدرّس جيداً من الناحية العلمية؛ لمعرفة آثارها وفيما إذا كانت إيجابية أم سلبية كما يقول بعض المفكرين المعاصرين.

التقويم

حيث انتهى بنا المطاف إلى المقارنة بين اتّجاهين يعدّان من الاتّجاهات الأساسية التي حكمت الفكر الإسلامي على مدى قرون عديدة، لا بأس بالإشارة إلى المحاكمة ما بينهما أيضاً ولو بنحو الاختصار.

فيما يتعلّق بالاتّجاه المشائي، فإنّنا لا يمكن أن ندّعي أنّ كلّ ما وصل إليه الجهد البشري على مدار تاريخه العلمي الطويل والشاقّ في مجال القواعد العقلية والفلسفية هو مطابق للواقع، وأنّه لا يقبل النقد والتمحيص - كما يظهر من بعضهم - لأنّ المفروض أنّ هذه القواعد هي نتيجة جهد بشريّ غير معصوم، إذن فهناك عدد منها - قلّ أو أكثر - بجانب الصواب والحقّ، وفي مثل هذه الحالة سيخطئ أصحاب هذا الاتّجاه - ولو في بعض الموارد - عندما يحاولون تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع قواعدهم العقلية.

وهذه المشكلة التي واجهت الاتّجاه الأوّل سارية في الاتّجاه الثاني (الاتّجاه الكلامي) بالقوّة نفسها، إن لم نقل بنحو أقوى وأشدّ. والسبب في ذلك أنّ أصحاب هذا الاتّجاه اعتمدوا الظواهر - كتاباً وسنّة - للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية التي تتعلّق بـ «الرؤية الكونية» أو «أصول الدين»، وكان طريقهم لذلك فهمهم البشري، ومن الواضح أنّ الإنسان غير المعصوم يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، التي تختلف من ذهن إلى آخر تبعاً إلى أنسه الذهني وعلاقاته، مضافاً إلى الإطار الثقافي والفكري الذي يحمله الفرد، فإنّ هذه العوامل وغيرها لها الأثر الكبير في إلقاء الضوء

على النصوص وفهمها.

وهذا ما أدّى بالمفكر الكبير محمد باقر الصدر قدس سره إلى التمييز بين نوعين من الظهور، هما: الظهور الذاتي والظهور النوعي للنص الديني. يقول الصدر: «إنّ المراد بالظهور الذاتي: الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كلّ شخص. وبالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمت عرقيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثر بظروف وملابسات وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام من اللفظ.

ومن هنا يُعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيّ، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر. وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين متعيّنة، وإن شئت عبّرت بأنّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنّه يعقل الشكّ فيه؛ لكونه حقيقة ثابتة قد لا يجرزها الإنسان وقد يشكّ فيه.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان، فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، الحجج والأمارات، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر قدس سره، بقلم السيّد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٥ هـ: ج ١، ص ٢٩١.

ولعلّ هذا هو أحد العوامل والأسباب الأساسية التي أدّت إلى وقوع هذا الاختلاف الكبير بين علماء الكلام، بالنحو الذي لم نعهد نظيره بين الفلاسفة.

يقول الطباطبائي: «اختلف الباحثون في التفسير في مسالكهم، بعدما عمل فيهم الانشعاب في المذاهب ما عمل، ولم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلا لفظ لا إله إلا الله محمد رسول الله، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال، والسموات وما فيها، والأرض وما عليها، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والثواب والعقاب، وفي الموت والبرزخ والبعث، والجنة والنار، وبالجملة في جميع ما تمسّه المعارف الدينية - ولو بعض المسّ - فتفرّقوا في طريق البحث عن معاني الآيات، وكلُّ يتحفّظ على متن ما اتّخذه من المذهب والطريقة»^(١).

إنّ النقطة المشتركة التي أدّت إلى أن لا يكون التوفيق حليفاً لهما؛ هو أنّ كلا الاتجاهين كان أحاديّ التفكير في عملية التطبيق ما بين الأصول العقلية والمعطيات الدينية. وسيأتي توضيح ذلك في مدرسة الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقيت نقطة أخيرة هي: لماذا سمّي هذا الفرع من فروع المعرفة بعلم الكلام؟

ذكر المحقّقون وجوهاً متعدّدة لذلك، منها:

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان (ومنشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المقدّسة): ج ١، ص ٥.

١ - أنّ المتصدّين لهذا اللون من المعرفة كانت عاداتهم في الكتب التي ألّفوها لهذا الغرض أن يعبروا في أوّل كلّ مسألة «الكلام في كذا».

٢ - أنّ الوجه هو أنّ الحديث في هذا العلم كان ينبغي السكوت فيه وعدم الخوض في مسأله كما تعتقد مدرسة الحديث؛ حيث إنّ البحث في هذا العلم إنّما ينصبّ حول «الذات وصفاتها» والمسائل المتعلّقة بذلك، وبزعم هؤلاء ينبغي السكوت وعدم الكلام، إلّا أنّ هؤلاء العلماء تكلموا فيها، فسمّوا بـ«علماء الكلام».

٣ - أنّ البحث في هذا العلم إنّما بدأ من مسألة أنّ كلام الله مخلوق أم لا؟ حادث أم قديم؟ وقد شغلت هذه المسألة بال العلماء والمفكرين الإسلاميين في عصر الخلفاء، وحدثت بسبب ذلك مشاجرات بل صدامات دامية ذكرها التاريخ وسجّل تفاصيلها، وعُرفت بـ«محنة خلق القرآن». وربّما كان هذا الوجه هو المشهور.

هذه بعض الوجوه التي ذكرت في كلمات الأعلام في سبب التسمية. وأمّا الفرق والمذاهب الكلامية فهي كثيرة ومتشعبة. ولكنّ المعروف منها في تاريخ الفكر الكلامي: المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية. وتفصيل الحديث عن هذه المذاهب، وذكر مؤسسيها، والعوامل السياسية والفكرية التي أدّت إلى ظهورها، موكول إلى دراسة أخرى مناسبة لها.

إلى هنا انتهى الحديث عن المدرسة الكلامية، وقد تبين أنّ النصّ الديني والحفاظ على ظواهره ما أمكن، هو الأساس الذي تنطلق منه هذه المدرسة. لذلك أطلق عليها المفكّرون المعاصرون مدرسة «الاتّجاه النصّي».

والسؤال الآن: ما هو الفرق بين هذا الاتجاه واتجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟

لا يخفى أنّ مصطلح أهل الحديث قد يُطلق ويراد به أولئك الذين اعتمدوا الحديث والرواية في مقام استنباط الفروع الدينية، ويقع في قباهم أهل القياس مثلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وقد يُطلق ويراد به الذين اعتمدوا النصّ الديني في مقام الاستدلال على «أصول الدين» في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفترون عن المتكلمين حيث إنهم اعتمدوا النصّ الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلمين حيث لم يعتمدوا النصّ إلّا في المقام الأوّل، كما تقدّم.

(٣)

المدرسة العرفانية

المكونات والاتجاهات والخط العام

- العرفان النظري
- المقام الأول : الطرق الموصلة
- مزايا المدرسة
- موقع العقل ودوره
- التقويم
- العرفان العملي

العرفان النظري

ينقسم العرفان إلى قسمين:

القسم الأول: العرفان النظري. وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجليّاته ومراتبه. بعبارة أخرى: إنّ العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكن العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل كأيّ لون من ألوان المعرفة الأخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين أيضاً:

المقام الأول: الطرق الموصلة

يتناول هذا المقام الطريق الموصول لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه، خصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد. فالمشرب العرفاني يعتقد أنّه لا طريق لتلك المعرفة إلّا من خلال تصفية القلب وتركيبته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الآملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسمي اكتسابيّ، وإرثيّ إلهيّ، فالعلم الرسمي الاكتسابيّ يكون بالتعليم الإنساني على التدرّج، مع نصّب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة. والعلم الإرثيّ الإلهيّ يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدرّج وغير التدرّج مع روح وراحة في مدّة يسيرة. وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكن الثاني - أي العلم الإرثيّ - يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون العلم الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه.

وإليهما أشار النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «**العلم علمان: علم اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع**»^(١)، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**العلم علمان: مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع**»^(٢).

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين لكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل. ومع تقديرهما، الأصلح والأنفع منهما لا يكون إلّا العلم الثاني أي الذي هو في القلب؛ لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنّه كذلك المضرة منه متوقّعة، بل هي واقعة حاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقية والعلوم الإرثية التي هي سبب المنفعة دنيّاً وآخرّة.

بيان ذلك هو أنّ النفع من العلوم - في هذا المكان - هو تحصيل معرفة

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة محمّد باقر المجلسي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ، مؤسسة الوفاء بيروت - لبنان: ج ٢، ص ٣٣، باب ١، ح ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٢١٨، باب ١، ح ٤٤.

الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى؛ لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله تعالى على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه، عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسمية.

أمّا الأوّل - أي معرفة الله - فلا تُهمّ أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحقّ ووجوده، وقالوا: نحن ما نعرف منه إلّا أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أنّ الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً - عند التحقيق - لا يشهد إلّا بجهلهم...

وأمّا الثاني - أي معرفة النفس - فلا تُهمّ عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، فضلاً عن غيرها^(١).

«وأمّا كيفية تحصيل العلوم الحقيقية - أي الإرثي الإلهي - فهو في غاية السهولة، لأنّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة ويوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأمّا إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنّها هبة إلهية وعطية ربّانية، فيمكن حصولها بأقلّ من ذلك»^(٢).

وقال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فيما كتبه إلى الغزالي - صاحب الإحياء - يعاتبه فيها على ترك طريق الرياضة والمجاهدة، وتحصيل المعارف

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، السيد حيدر الأملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية: السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٣٩ م: ص ٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٣٤.

عن طريق العلوم الكسبية: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولا سيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله صلى الله عليه وآله فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا الَّذِينَ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾^(١) ومثلك من يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»^(٢).

مزايا المدرسة

مما تقدّم من كلام هذين العَلَمين يتبيّن أنّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم - على ما هي عليه - ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنوية. ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي، أو النصّي - الكلامي لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

يمكن أن يقال بالاستناد إلى ما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة: إنّ هذا العدول كان لسببين:

الأوّل: أنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح إليه وتسكن له؛ لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم على أيّ حال؛ يقول ابن عربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى حال المقلد

(١) الكهف: ٦٥.

(٢) جامع الأسرار، مصدر سابق، حيدر الأملي: ص ٤٩١.

المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن. فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرّف الفكري، فإذا ينبغي للعقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه، فإنّه على شبهة في ذلك»^(١).

ويقول السيّد حيدر الآملي: «والغرض أنّ العلوم الرسمية الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»^(٢).

الثاني: لو غرضنا النظر عن الإشكال الأوّل، فإنّ غاية ما يقال في تلك المناهج أنّها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها. والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتماه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(٣).

وأما العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها، هي مشاهدة جمال الحقّ وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء. ومن الواضح أنّ الفرق كبير جداً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنية، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشائي، والثاني حال العارف المكاشف.

(١) جامع الأسرار: ص ٤٩١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٩٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، وطبعة طهران، ٢٠٠٣م: ج ١ ص ٢٠.

يقول الطباطبائي قدس سره: «إنَّ العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلُّص إلى الحقِّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء عليهم السلام»^(١).

بعبارة أخرى: إنَّ اليقين على ثلاث مراتب: علم اليقين، وعين اليقين، وحقُّ اليقين. كما أُشير إلى ذلك في القرآن الكريم: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^(٢) و﴿إِنَّ هَذَا هُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾^(٣).

يقول الأملّي: «إنَّ تعريف اليقين بحسب التقسيم المتقدّم، هو أنَّ علم اليقين ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحقُّ اليقين ما كان بنعت العيان.

فعلم اليقين لأرباب العقول، أعني أرباب العقول المؤيّدة من عند الله، كعقول الحكماء الإلهيين المطلّعين على حقائق الأشياء على ما هي عليه، المخصوصين بالخير الكثير في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٤) والخير الكثير هو العلوم والحقائق والاطّلاع على سرِّ القدر، الحاصلة من الحكمة الإلهية المخصوصة بهم، أي بالحكماء الإلهيين لا الحكماء الفلاسفة المبعدين عنها.

(١) رسالة الولاية، العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠ هـ: ص ١٧.

(٢) التكاثر: ٥ - ٧.

(٣) الواقعة: ٩٥.

(٤) البقرة: ٢٦٩.

وعين اليقين لأصحاب العلوم - أي العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية المتقدم ذكرها - التي هي علوم الأنبياء والأولياء والمرسلين، الحاصلة لهم بالوحي والإلهام والكشف، الواصلة إلى تابعيهم بالإرث، لقوله عليه السلام: **العلماء ورثة الأنبياء**.

وحقّ اليقين لأصحاب المعارف أي الأنبياء والأولياء والكمّل الذين حصّلوا معرفة الله ومعرفة الأشياء - على ما هي عليه - بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء وغير ذلك.

ومثال هذه المراتب الثلاث، مثال شخص وُلد في بيت مظلم وهو مكفوف العين، وما كان يقدر أن يطلع ولا أن يشاهد جرم الشمس وأنوارها المشرقة على الآفاق، ولكن سمع بذكرها واطّلع على أوصافها وكيفية طلوعها وغروبها وكمال إشراقها وغير ذلك. فإذا طلع من البيت وفتح عينيه وشاهد طلوع الصبح الصادق الذي هو أعظم علامة من علامات طلوع الشمس فهو بمثابة علم اليقين، لأنّه لا يشكّ أحد في أنّ بعد طلوع الصبح يكون طلوع الشمس؛ لأنّه يعرف بالحقيقة أنّ الصبح والضياء من آثار أنوار الشمس وشعاعها المشرق، وإذا طلعت الشمس وانتشر إشراقها على الآفاق، وشاهدها الشخص على هذا الوجه مع جرمها العظيم أيضاً، فهو بمثابة عين اليقين، لأنّه شاهد بعينه الآن ما علمه بعلمه قبل ذلك. وإذا وصل هذا المشاهد إلى جرم الشمس وزالت كثافته وصار نوراً محضاً، وحصل بينه وبينها مناسبة ذاتية بحيث صارت هي هو أو هو هي، فهو بمثابة حقّ اليقين^(١).

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٦٠٢.

موقع العقل ودوره

ثمّ تساؤل آخر هو: أتؤمن المدرسة العرفانية بالعقل والاستدلال العقلي في المقام الأوّل من البحث أم ترفض ذلك؟

للإجابة عن ذلك يمكن أن يقال: إنّ هناك اتّجاهين في هذا المجال:

الأوّل: هو الاتّجاه المتطرّف الذي ينكر أيّ دور للاستدلالات العقلية في مجال الكشف عن الحقائق الوجودية، وهذا ما يظهر من خلال بعض كلمات العرفاء.

• منها ما ذكره الآملي حيث قال: «إنّ النفع من العلوم هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء - على ما هي عليه - التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه، لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم الرسمية»^(١).

• ومنها ما ذكره ابن فناري في «مصباح الأنس» حيث قال: إنّ «معرفة الأشياء على ما هي عليه»^(٢) بالأدلة النظرية متعذّرة لوجوه. ثمّ استعرض وجوهاً متعدّدة للاستحالة.

• ومنها ما عن عبد الرزاق الكاشاني، فإنّه رجع من العلوم الرسمية إلى العلوم الحقيقية، وصنّف في التصوّف كتباً ورسائل، حتى قال في خطبة

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٧٣.

(٢) مصباح الأنس، لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملّي: ص ٩.

بعض رسائله، وهي الاصطلاحات الصوفية: «الحمد لله الذي نجّانا من مباحث العلوم الرسمية بالمنّ والإفضال، وأغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأنقذنا مما لا طائل تحته من كثرة القيل والقال، وعصمنا من المعارضة والمناظرة والجدل والجدال، فإنّها مثار الشبهة ومظانّ الريب والضلال والإضلال»^(١).

وبعد أن ينقل السيّد حيدر الآملي جملة من هذه الأقوال في ذمّ الاستدلال العقلي والعلوم البحثية يقول في خاتمة كلامه: «والغرض إظهار رداءة العلوم الرسمية ونفاسة العلوم الحقيقية وشرف أهلها وحسنها؛ لينظر العاقل فيهما ويختار ما هو مناسب بحاله منهما»^(٢).
إلاّ أنّ هذا الاتجاه وإن كان يظهر من بعضهم، ولكنّه غير تامّ كما هو المحقّق عند المحقّقين من العرفاء، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه إجمالاً في البحوث اللاحقة.

الثاني: وهذا الاتجاه وإن كان يعتقد أنّ تفسير الوجود ونظامه وتجليّاته لا يتمّ إلاّ على أسس المكاشفة والشهود، إلاّ أنّه لا يرفض كلّ الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، بل يسمح له ولكن في حدود معيّنة؛ لعدم قدرته على نيل ما وراء ذلك، كما سيأتي عند بيان دور العقل والمنهج العقلي في مدرسة الحكمة المتعالية.

إلى هنا انتهينا إلى أنّ العارف - وخلافاً للحكيم المشائي - يعتقد في المقام الأوّل من البحث أنّه لا طريق للوصول إلى حقائق الأشياء إلاّ من خلال المكاشفة والشهود.

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٩٩.

المقام الثاني: عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلاً لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادعاءات التي لا دليل قطعي يؤيدها أو يشبها، فلا تكون حجة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

قال الأوّل: «إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظنّ والتخمين، وما ذكر فيه مما يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعبي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»^(١).

وقال الثاني: «وأما الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبو حامد - محمد الأصفهاني المشتهر بـ(تركة) فإنه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إمطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقلات شائبة خدشة فيما هو الحقّ من تلك اليقينيّات...

(١) شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ منشورات بيدار، قم: ص ٤.

ثمَّ إنَّه لما كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنَّما هو على مساق أهل الاستدلال ناسب أن نصدر الكلام بمقدِّمة^(١).

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنَّ كثيراً من المكاشفات العرفانية غير قابلة للبيان من خلال العبارات والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوَّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهودية من خلال القوالب اللفظية والعبارات اللغوية فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي ولد من بطن أمه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوَّة السامعة»^(٢).

التقويم

والبحث في هذه المدرسة لابدَّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: أكانت موفِّقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانية فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقلية والظواهر الشرعية، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض؟ وهذا يستدعي استعراض الأصول الكلِّية لمذِّعات هذه النظرية للوقوف على أسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

(١) تمهيد القواعد، صائن الدين علي بن محمَّد التركية، (آقا محمَّد قمشئي وآقا ميرزا محمود قمي)، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، الطبعة الثانية: ص ١٠.

(٢) مجموعة مقالات الطباطبائي «برسشها وباسخها» (بالفارسية)، إعداد: السيّد هادي خسروشاهي، مكتبة النشر والإعلام الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م: ج ١، ص ٣٩.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت في المرحلة الأولى، أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظرية كاملة حول الرؤية الكونية - من خلال مشاهدات العارف - أفاستطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلّية لمذّعاتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ الانتقال بعد ذلك إلى الاستدلالات العقلية أو النقلية القطعية التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

يمكن القول إجمالاً: إنّها حقّقت إنجازات أساسية على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر مما توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وفّقت فيه على صعيد المرحلة الأولى، وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية؛ لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلّة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّة أساسية نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

أجل، استطاع صدر المتألهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك، كما سيّضح من خلال استعراض أصول مدرسة الحكمة المتعالية إن شاء الله.

هذا ما يتعلّق بالقسم الأوّل من العرفان وهو النظري.

العرفان العملي

القسم الثاني: العرفان العملي. وهو الذي يتعهّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدّم المجاهدة والتصفية والتركية.

أمّا الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه، فهي الوصول إلى مقام من لا يرى في الوجود غيره تعالى. أي أنّ العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فَأَيْنَمَا

تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴿١﴾ يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنَّه تعالى: ﴿يَحُولُ بَيْنَكَ الْمَرْءَ وَقَلْبِهِ﴾ ﴿٢﴾.

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح الله - عزَّتْ آلاؤه - في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم» ﴿٣﴾.

وورد عنه أيضاً: «قد أحى عقله وأمات نفسه حتى دقَّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربَّه» ﴿٤﴾.

وخلاصة الكلام أنَّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها» ﴿٥﴾.

فإذا كان السمع إلهياً فإنَّه لا يسمع إلاَّ الحقَّ، وإذا كان البصر إلهياً فإنَّه لا

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) الأنفال: ٢٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٠.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

(٥) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات لبنان، ودار الكتب الإسلامية، إيران: ج ٢، ص ٣٥٢.

يرى إلا الحق، وإذا كان اللسان إلهياً فإنه لا ينطق إلا بالحق، وإذا كانت اليد إلهية فإنها لا تبطش إلا بالحق، فيكون هذا العبد إلهياً في كل حركاته وسكناته، ويصير مصداقاً للحديث: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^(١).

هذه الإمامة عن هذه المدرسة، أمّا التفاصيل فمتروكة إلى الكتب المختصة بهذا الفن، منها «شرح منازل السائرين» لعبد الرزاق الكاشاني و«شرح التلمساني على منازل السائرين» وغيرهما.

لهذه المدرسة أتباع كثيرون في تاريخ الفكر الإسلامي منهم: بايزيد البسطامي، الحلاج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو القاسم القشيري، ابن فارض المصري، المولوي الرومي، وأمثالهم كثير.

ولكن يعدّ الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي على رأس مدرسة العرفان النظري؛ لأنّه الذي استطاع أن يجعل هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاً له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في ذات الدائرة التي وضع أسسها هذا العارف المحقّق.

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

(٤)

المدرسة الإشراقية

عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

- الآفاق والتحويلات
- العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية
- المزاوجة بين العقل والكشف
- اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان
- العناصر الأساسية والتقويم
- سبب التسمية

يعدّ شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلاف فيما إذا كان هذا الاتجاه امتداداً للاتجاه الإفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟

الآفاق والتحوّلات

كيفما كان، ففي الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشد» مشغولاً في المغرب الإسلامي في الدفاع عن المدرسة المشائية التي تعرّضت جملة من قواعدها وأصولها لنقد هزّ أسسها ومبانيها من قبل حجّة الإسلام «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تكوّن مدرسة فلسفية أخرى وضع أسسها السهروردي في كتابه الرئيس «حكمة الإشراق».

أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلماذا نجد أنّ ما كان له أهمية خاصّة في الفكر المشائي (وهو النظر والاستدلال) لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهمية هناك (وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية) صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إنّ ظهور المدرسة الإشرافية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، يؤلّف انعطافة أساسية في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر الحكمة الإشرافية على أفق الفلسفة والعلم، إلى تغييرات أساسية في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشائية، التي كانت لها الهيمنة التامة على الأجواء الفكرية والفلسفية، ممّا أدّى بدوره إلى توقّف الحركة الفلسفية - ولو لأمد - وهذا هو القانون السائد في كلّ المدارس الفكرية والفلسفية التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكنّ الفلسفة الإشرافية استطاعت من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها، أن تذيب بظهورها ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفة جديدة قائمة على أسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشائية، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي.

العناصر الأساسية للفلسفة الإشرافية

يمكن تمييز هذه المدرسة عن المدارس الأخرى التي تقدّمت الإشارة إليها من خلال الأسس والقواعد التي تعتمدها في المقام الأوّل من البحث، وهو المنهج المتّبع للتعرفّ على حقائق الوجود، والسبيل الذي لا بدّ من اختياره لتأسيس رؤية كونية عن «الله» و«العالم» و«الإنسان».

وأما في المقام الثاني من البحث، وأعني به الطريق الذي تثبت تلك المدّعات للآخرين فهو - كما قلنا مراراً - الاستدلال العقلي البرهاني، فلا يختلف هذا الاتجاه عن الاتجاهات السابقة عليه.

ومن الخير أن نتبّع كلمات مؤسّس هذه المدرسة للتعرّف على النهج الذي اختاره للوصول إلى الغاية التي يبتغيها.

يقول السهروردي: «وأما أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب، وتداوم على الأمور المقرّبة إلى القدس، فقد حدّثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»^(١).

المزاوجة بين العقل والكشف

الواضح من عبارة السهروردي هذه أنّ الطريق لدرك العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية إنّما يكمن بتهذيب النفس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والطهارة. ولكن هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي - كما قد يتوهّم بعض من أنّ هذا الاتجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني - بل بالعكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهميّة دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتّبعه للوصول إلى الغاية المطلوبة، فلهذا يقول: «إنّه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشراقية ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية». والشاهد على ذلك هو أنّه ينصح بمطالعة كتاب «التلويحات» ثمّ «المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبر عنه صدر الدين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون

(١) فلسفة السهروردي أو شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي (بالفارسية)، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة: ص ٤٧.

أصحاب المعارف والأذواق»^(١).

يقول في كتاب «المطارحات»: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية به، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة الإشراق)، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بـ(التلويحات)»^(٢).

وهذه العبارة خير دليل على أنّ الحكمة الإشراقية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به. ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. فالعقل والكشف كلّ واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

يقول في «حكمة الإشراق»: «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحث عديم التأله.

ثالثها: حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث...».

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التأله والبحث. وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث»^(٣).

يقول قطب الدين الشيرازي - شارح حكمة الإشراق - في ذيل هذه

(١) المبدأ والمعاد، تأليف صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر: ص ١٩١.

(٢) فلسفة السهروردي، ديناني، مصدر سابق: ص ٤٧.

(٣) شرح حكمة الإشراق، للفاضل المحقق والنحرير المدقق الحكيم الإلهي محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي: ص ٢٢.

العبارة: «إنّ الطبقة الأولى هم أكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبدالله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي. وإنّ الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين كأكثر المشائين من أتباع أرسطو ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإنّ الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحداً من المتقدّمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب».

وعلى هذا فالحكمة الإشراقية وإن كانت مخالفة لكثير من المباني المشائية، إلّا أنّها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتبع عند المشائين، يؤيد ذلك أنّنا نجد أنّ الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشائين جعلها تحت عنوان «كشف المغالطات» حيث قال: «الفصل الثالث - في بعض الحكومات - في نكت إشراقية والنظر في بعض القواعد (أي للمشائين) ليعرف فيها الحقّ ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات»^(١).

وهذا التعبير يكشف أنّ العقل كان حجّة قاطعة عند الحكمة الإشراقية، وإنّما المرفوض منه المغالطات التي جاءت في كلمات المشائين.

اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان

وعلى هذا الأساس يتّضح بأنّ المنهج المتّبع عند المدرسة الإشراقية ليس هو المنهج نفسه المتّبع عند الاتجاه العرفاني - كما قد يُتوهّم - بل إنّ هناك نقطة اشتراك بينهما ونقطتي تمايز، أمّا وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتجاهين

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ١٧١.

على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، وأمّا وجه الامتياز بينهما فيتلخص في أمرين:

الأول: أنّ المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أنّ الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته - كما تقدّم من خلال نقل بعض كلمات القوم - وهذا بخلافه في الاتجاه الإشراقي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبني على مقدّمات برهانية يقينية، ولكن لا بمفرده بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً. فهو وإن أقرّ القواعد العقلية في عملية اكتشاف الحقيقة، إلّا أنّه يرفض كفاية ذلك وحده في هذا المجال، وإنّما يعدّ الاستدلال أحد أسباب كشف الحقيقة، ومن هنا تعدّ الفلسفة الإشراقية فلسفة استدلالية سلوكية تريد الاتّصال بالحقيقة مباشرة، لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط.

الثاني: إنّ الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والإدراك العلمي الحسولي كمالاً للإنسان. وهذا بخلاف الإشراقي، كأبي حكيم وفيلسوف آخر، الذي يريد إدراك الحقيقة وفهمها. والفرق بينهما كما يقول صدر المتألهين: «والفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصّحة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً وكذلك مقابل هذه المعاني»^(١).

ومن الأصول الأساسية التي اعتمدتها المدرسة الإشراقية في الوصول

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، ١٩٨٧ م، إيران، قم: ج ٧، ص ١٠.

إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه هو تأكيدها وحثها على لزوم التمسك بالكتاب والسنة وعدم تخطيها وتجاوزهما. يقول السهروردي في رسالته حكمة التصوّف: «أول ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطلّ من توكلّ عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العتب وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوي غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل هو ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ ثُمَّ هَدَى ﴿قُدْرَتَهُ أَوْجَدَتْكَ، وكلمته أرشدتك﴾»^(١).

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار - بالكلية - وترك ما لا يعينكم من قول أو فعل، وقطع كلّ خاطر شيطاني»^(٢).

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمّل في مضامينها العالية واستخراج نكات لطيفة دقيقة منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتجاهات السابقة عليه. يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلّا في شأنك فقط»^(٣).

(١) سه رسالة از شيخ اشراق (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران: ١٣٩٧ ص ٨٢ (بالفارسية).

(٢) فلسفة السهروردي، ديناني، مصدر سابق: ص ١٧.

(٣) سه رسالة از شيخ اشراق، مصدر سابق: ١٢٩.

ويقول في أمر الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلُّ معدٍّ لما يناسبه»^(١).

العناصر الأساسية والتقويم

هذا مجمل الأصول والمباني الأساسية التي تنطلق منها هذه المدرسة لمعرفة الحقائق الوجودية والوقوف عليها وهي:

١ - المشاهدة والمكاشفة.

٢ - العقل والاستدلال.

٣ - ظواهر الكتاب والسنة.

ومن الواضح أنّ هذا كلّه فيما يرتبط بالمقام الأوّل من البحث، وأمّا إذا انتقلنا إلى المقام الثاني، وهو السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو - كما قلنا - طريق عقليّ يعتمد المنهج والأسلوب العقلاني للوصول إلى ذلك الهدف السامي.

أجل يبقى الكلام في أنّ المدرسة الإشراقية، كما كانت موفّقة في اكتشاف منابع المتعدّدة للوصول إلى معرفة الأشياء، فهي لم تبتلّ بما ابتليت بها المدارس السابقة عليها في عملية التطبيق ما بين معطيات الشريعة الحقّة، وبين ما انتهت إليها من القواعد العقلية، أو المشاهدات الذوقية، أو الظواهر الدينية، حيث إنّنا وجدنا تلك الاتجاهات جميعها أحادية التفكير وتدور حول محور واحد، وأصل فارد، وهذا ما نجت منه المدرسة الإشراقية؛ إذ استطاعت أن تنطلق من هذه منابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها

(١) فلسفة السهروردي، ديناني، مصدر سابق: ص ٤١.

عن الكون والحياة.

ولكن هل حالفها التوفيق في المقام الثاني من البحث أيضاً، فاستطاعت تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على إثبات كل تلك المدعيات التي انتهت إليها في المقام الأول؟

لكي يمكن إعطاء رأي علمي قائم على أسس صحيحة، لابد من الوقوف تفصيلاً على المباني والقواعد العقلية التي أسستها هذه المدرسة، حيث نعرف أن السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمل في المعطيات العرفانية للعرفاء، ووقف على القواعد التي يمكن استخلاصها من الدين الإسلامي الحنيف، فاستخلص منها جميعاً أصولاً وأسساً اعتمدها في فلسفته.

ولكن يمكن القول - بنحو الإجمال -: إنها لم تستطع أن تحقق النجاح الذي حققته في المقام الأول من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقي تساؤل لابد من الإجابة عنه، هو: لماذا سميت هذه المدرسة بـ «الإشراقية»؟

قال المحققون: إن سبب ذلك هو أن العلم نور يشرق في قلب العارف، لأن هؤلاء يعتقدون «أن مثل القلب مثل المرآة المجلوة المصقولة محاذياً للوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلهية، فكما لا يمكن أن يكون شيء محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثر فيها، فكذلك لا يمكن شيء أن يكون محاذياً للوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبية الصافية.

وعن حقيقة الأدران الحاصلة والأوساخ العارضة للمرأة القلبية بسبب التعلقات الدنيوية أخبر الله تعالى بقوله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١) وبقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٢) وبقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾^(٣) وغير ذلك من الآيات: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^{(٤)(٥)}.

فمثل أهل النظر والاستدلال في تحصيل المعارف، وأهل المكاشفة والتصفية في مشاهدة الحقائق، كمثل أهل الروم والصين في صناعتهم للتصوير الذي حكاه الغزالي في إحياء العلوم عنهم، وهو: «إنَّ أهل الروم قاموا وتوجَّهوا إلى سلطان الصين ودخلوا عليه وقالوا: نحن جئنا من الروم في دعوى مع أهل الصين في صناعتهم التي هم مشهورون بها، أعني صناعة النقش والتصاوير.

فقال لهم السلطان: فكيف نعرف صنعتكم وصنعتهم؟

فقال أهل الروم: عيَّن لنا موضعين بحيث ما يطلع أحد منا على الآخر حتى نعمل صنعتنا، فذاك الوقت أنت تحكم بيننا.

فعيَّن لهم السلطان صفة كبيرة، وحال بينهما بستر مانع فصل كل واحد منهما عن الآخر. فاشتغل كل منهما بنقش حائط من حيطان الصفة، فأهل الروم لما عرفوا مهارة أهل الصين وصناعتهم وتحقَّقوا أنَّهم ليسوا من

(١) المطففين: ١٤.

(٢) البقرة: ٧.

(٣) البقرة: ١٠.

(٤) العنكبوت: ٤٣.

(٥) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٥٣٥.

رجالهم اشتغلوا بصقل حائطهم وتصفيته مدة اشتغال أهل الصين بتصويره وتزويقه، فلما فرغ أهل الصين من شغلهم توجهوا إلى السلطان، وقالوا: فرغنا من شغلنا ولا بد من الحكم بيننا.

فقام السلطان ودخل الصفة وأمر برفع الستر بينهما، فحين ارتفع الستر انعكس النقش الذي كان على حائط أهل الصين فظهر في حائط أهل الروم أحسن وألطف من ظهوره على حائطهم، لأنه كان يظهر في حائطهم كأنه متحرك لصقالته ولطافته، فحكم السلطان بأن هذا ألطف وأحسن.

يقول السيد حيدر الأملي معلقاً على الحكاية: «إن تحصيل علوم أهل الظاهر مثل أهل الصين في صناعتهم، ومثال أهل الباطن مثال أهل الروم في صقلتهم، أعني أن المدة التي يقضيها أهل الظاهر في نقوش العلوم على ألواح خواطهم بقلم التحصيل يقضيها أهل الباطن في تصفية قلوبهم وصقلها من الرين والختم الحاصلين لها بسبب التعلقات الدنيوية، حتى إذا ارتفع الحجاب حصل لهم بذلك من العلوم والمعارف دفعة بقدر ما حصل لأولئك بسنين كثيرة، بل وأضعاف ذلك بمرار كثيرة»^(١).

(١) جامع الأسرار، الأملي، مصدر سابق: ص ٥٣٧.

(٥)

مدرسة الحكمة المتعالية

مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

- صدر المتألهين
- الحكمة المتعالية
- التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان
- مركب العقل والشهود
- موقع الشريعة
- حدود العقل
- مع المدارس الأخرى
- التقويم العام
- أصول المدرسة ومقولاتها
- التقويم الخاص
- سبب التسمية

ننتهي أخيراً إلى مدرسة الحكمة المتعالية التي وضع أسسها صدر الدين الشيرازي المعروف في الأوساط العلمية والفلسفية بـ «صدر المتألهين».

صدر المتألهين

لم يذكر أصحاب التراجم سنة لولادة الشيرازي، ولكن قالوا إنّ وفاته كانت سنة ١٠٥٠ من الهجرة. إلا أنّ المحقق السيّد جلال الدين الأشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألهين أنّ سنة ولادته هي سنة ٩٧٩ هـ. وعلى هذا الأساس فعمره الشريف حين الوفاة هو إحدى وسبعون سنة^(١).

«ولد في شيراز من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز وأنه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي، وهذا الوزير لم يولد له ذكر. فنذر لله أن ينفق مالا خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رُزق ولداً ذكراً صالحاً موحّداً، فكان ما أراد في شخص ولده هذا محمد صدر الدين، فتربّى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معزّزاً مكرّماً، وقد وجّهه لطلب العلم، ولما توفّي والده الذي لم نتحقّق سنة وفاته، رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم

(١) شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا (بالفارسية)، السيّد جلال الدين أشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان، وكذلك مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م: ص ١.

والسلطان يومئذ في عهد الصفوية»^(١).

الحكمة المتعالية

لكي تتضح أهمية الدور الذي نهضت به هذه المدرسة للكشف عن حقيقة المعارف التي جاء بها الإسلام في الرؤية الكونية التي ترتبط بـ«الله» و«الإنسان» و«العالم»، لابد أن نرجع قليلاً إلى المسالك والمشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة؛ لنقف على القواعد والأصول التي أسستها كل واحدة منها، حيث نجد أن الحكمة المشائية كانت تنطلق من أسس لتفسير الوجود والنظام الذي يحكمه تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشرافية، وهما يفترقان عن المنهج العرفاني، وهكذا حال علم الكلام حيث كان له قواعد وأصول أخرى تختلف عن سابقتها. وهذا الاختلاف في المنهج المتبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسرار أدّى إلى اختلافات أساسية في القواعد والأصول التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونية المتعددة، فكانت هناك رؤية كونية فلسفية، أو عرفانية، أو دينية، وغير ذلك.

وهذا الاختلاف ألقى بظلاله على فهم القرآن الكريم الذي يعدّ المنبع الأساسي لهذه المعارف والحقائق، فحاولت كل طائفة أن تحمل القرآن على تلك النتائج التي انتهت إليها وتفهمه من خلالها، فانبثق فهم عرفاني للقرآن، وفهم فلسفي - عقلي، وفهم كلامي، وفهم روائي وهكذا. لقد تقدّم عن الطباطبائي أن الاختلاف بين المذاهب بلغ حدّاً لم يبق معه

(١) مقدّمة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر للحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ١

جامع بين أهل النظر إلّا لفظ «لا إله إلّا الله، ومحمد رسول الله» وأنّ ذلك كان معلولاً لاختلاف المسائل والآراء العلمية^(١).

لقد أدّت هذه المسالك والاتّجاهات المتعدّدة إلى وقوع مصادمات فكرية حادّة بين أتباعها، بل كانت في بعض الأحيان سبباً لوقوع مصادمات دموية بين الفلاسفة والعرفاء من جهة وبين المتكلّمين والفقهاء من جهة أخرى. وخير شاهد على ذلك ما نجده واضحاً في كتابي «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، وكذلك ما ينقله لنا التاريخ من الإعدامات التي أودت بحياة بعض العرفاء الذين جاهروا بعقائدهم، إثر اتهامهم بالكفر والزندقة والحلول والاتّحاد من قبل خصومهم الفقهاء والمتكلّمين، فهذا هو شيخ الإشراق السهروردي قد قتل ظلماً وزوراً بسبب التماس عدّة من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشر بها.

هذه هي النظريات الفلسفية والعقائدية التي كانت قائمة بين علماء المسلمين، وقد انطلقت مبادرات عديدة لجمع هذه الأصول والقواعد ضمن منظومة فلسفية واحدة توفّق بين مكاشفات العارف والقواعد والأصول التي يقولها الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي يتكئ عليها المتكلّم والمحدّث من جهة أخرى، وهذه هي مقولة الجمع ما بين العرفان والبرهان والقرآن.

ربما كان أوّل من تنبّه إلى ذلك وحاول أن يجعل الأبحاث الفلسفية قائمة على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع هو أبو نصر

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، مصدر سابق: ج ١، ص ٥.

الفارابي كما يذهب لذلك الطباطبائي^(١)، ثم جاء بعده دور ابن سينا في مقامات العارفين من الإشارات، لتنضج الفكرة أكثر على يد شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى المنهج الذي اتبعه في مدرسته، ثم ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة والمحقق الطوسي شارح الإشارات.

لكن هذه المحاولات أخفقت بأجمعها في الرسو على مقولات أساسية لإنشاء منظومة فلسفية تكون قادرة على التوفيق ما بين المعارف القرآنية من جهة وبين القواعد العقلية والمكاشفات العرفانية من جهة أخرى، وهذا لا يعني أنها لم تحقق نجاحاً في هذه المجالات، وإنما المقصود أنها لم تحقق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة، حتى انتهى الأمر إلى صدر المتألهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمة التاريخية الجبارة التي خرج منها مظفراً منتصراً بالمقارنة مع من سبقه.

التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ أهو بمعنى التوفيق ما بين الأصول الفلسفية للمشائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسسها المتكلمون في أبحاثهم الكلامية، بحيث تنتهي الحصيعة الى أن تكون الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة من هذه المدارس؟ أم ليس الأمر كذلك بل إن تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية هي بمنزلة العناصر والبنى الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكونة لها صيغتها الخاصة بها، وامتزجت واتحدت هنا في منظومة فلسفية مستقلة

(١) مجموعة مقالات، الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦.

دونما تنافٍ لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟

زعم بعض الباحثين أنّ الشيرازي لم يكن عنده شيء جديد وأنّ كلّ ما أتى به هو التلفيق ما بين الأصول التي وجدت في المدارس السابقة عليه. بيد أنّ هذه الدعوى تجانب الحقيقة كثيراً. فالحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركّبة ولكنها موحّدة ومبتكرة، وقد استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية من خلال طريقتها الخاصّة وفي ضوء الأسس التي اكتشفتها «فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى، ودججت العناصر المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألّهين وأدّى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئيهما ومبدأ الكل»^(١).

يقول العلامة مطهري: «إنّ المحقّق إذا طالع بدقّة كتب صدر المتألّهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتّضح له - بنحو لا ريب فيه - أنّ فلسفة صدر المتألّهين تعدّ منظومة فلسفية منظّمة ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقّق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة»^(٢) بل ومتخالفة.

ويقول العلامة الطباطبائي: «إنّ التأمّل الدقيق في الحقائق الدينية

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صحّحه وقدم له محمّد خواجهوي، مؤسسة الدراسات الثقافية: ص م ب.

(٢) مقالات فلسفي، الأستاذ مطهري، منشورات الحكمة: ج ٣، ص ٧٥، (بالفارسية).

والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيأت أرضية جديدة لصدر المتألهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحرّكة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفي وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي»^(١).

على هذا، نستطيع القول: إنّ المدرسة الفلسفية التي وضع أسسها صدر المتألهين لم تكن تلفيقاً ولا اقتباساً من الآخرين؛ لأننا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقّحها وبرهن عليها نجدّها على أقسام:

الأوّل: إنّ بعض تلك القواعد لم تكن مطروحة في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين، وإنّما طرحت في كلماته لأوّل مرّة.

الثاني: كان قسمٌ منها مذكوراً في كلمات السابقين ولكنه كان مرفوضاً لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: إنّ هناك جملة من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلّا أنّها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

اتّضح مما تقدّم أنّ المنهج الذي اتّبعه صدر المتألهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسرارها لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، كما رأينا في الحكمة المشائية، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان كالتكلّمين، وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

(١) مجموعة مقالات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألهين أنه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلمية إلى أنه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض - الذي هو مسلك المشائين - للوصول إلى الحقائق العلمية وخصوصاً في المعارف الإلهية، بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكلية الفلسفية من خلال القياسات المنطقية، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود. وكما أن بعض نتائج القياسات المنطقية والاستدلالات العقلية لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها الخصوصية المتقدمة نفسها، وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرق أيضاً بين المعارف الدينية التي يخبر عنها الدين، والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد، وبين نتائج البراهين العقلية والقطعية.

من هنا جعل صدر المتألهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث عموماً، والإلهية خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهية عن طريق المقدمات البرهانية، والمشاهدات العرفانية، والمواد الدينية القطعية»^(١).

وما ذكره الطباطبائي عن فيلسوفنا الشيرازي نجد شواهد واضحة جلية في مصنفاته حيث يمكن تتبع كلماته للوصول إلى أنه اعتمد هذه العناصر الأساسية التي تألفت منها الأصول الأولية للحكمة المتعالية. ويمكن أن نقف على ذلك من خلال المراحل التي مرّ بها في نشأته العلمية.

(١) مجموعة مقالات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥.

المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم

وهي الفترة التي اشتغل فيها بتحصيل العلوم العقلية من خلال تتبع آراء الفلاسفة ومناقشاتهم، والوقوف على المذاهب الكلامية ومسالك المتكلمين، ولم يكتفِ بذلك، بل حاول دراسة العلوم النقلية، من الحديث والفقه والتفسير وغيرها من العلوم، وقد أعانه على ذلك أساتذة كبار كالمحقق السيّد محمد باقر المعروف بـ«مير داماد» والشيخ بهاء الدين محمد العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي».

يقول صدر المتألهين عن هذه المرحلة من حياته العلمية: «ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسّطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبحار ضمائرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء العلّمين، تحصيلاً يختار الباب عن كلّ باب ويجتاز عن التطويل والإطناب»^(١).

وتمّ من الدراسات المعاصرين من يفصّل هذه البرهة في حياة صدر الدين، على النحو التالي:

«أولاً: درس الفلسفات والآراء الدينية والعرفانية درساً متعمّقاً متجنباً عن الانحياز إلى رأي خاصّ أو فلسفة خاصّة من دون أن يسانده البرهان، واكتشف في دراساته أصول المذاهب والآراء والفلسفات وطرقها الإثباتية وفهم صلاتها ومميزاتها، وعلم - بمقدار كبير - جهات كمالها ونقصها، فاطّلع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٤.

بذلك على الفلسفات والآراء والمعارف في تطورها الأغريقي، الفارسي، الإسلامي.

وثانياً: درس المذاهب الكلامية درساً متهادياً في الأطراف واجتنى منها ما أثمرت من التفسيرات العقلية والدينية، ولم يحذفها كلها بمجرد أن أدلتها أدلة جدلية غير منساقة مع الطرق المنطقية، بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة وأخذ منها ما تلاءمت مع الأصول المنطقية^(١).

والذي يظهر من خلال كلماته التي وقفنا عليها، أن مسلكه العرفاني لم ينضب في هذه المرحلة من حياته، بشهادة ما سيقوله عن نفسه كما سنشير إليه. وهنا لا بأس بالإشارة إلى أن هناك من يعتقد أن صدر الدين الشيرازي أظهر الندم على ما ضيع في هذه المرحلة من عمره، ويجعل ذلك دليلاً على ذم الفلسفة والعلوم العقلية، ويستشهد بما ذكره في الأسفار: «وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث»^(٢).

إلا أن هذا الكلام غير دقيق، لأن هذا النص لا يكشف عن ذم العلوم العقلية والآراء الفلسفية بنحو الإطلاق، وإنما يقتصر على ذم «آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام» فهو قد بين أن الذي استغفر منه هو سنخ خاص من العلوم البحثية؛ بقرينة ما ذكره بعده بقليل حيث قال: «إن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم».

فليس من الصحيح نسبة هذه المقولة إليه، وإلا فإنه كتب الأسفار الأربعة في المرحلة الأخيرة من عمره الشريف.

(١) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: المقدمة، ص عج.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ١١.

المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة

بعد نهاية المرحلة الأولى من حياته التي صار فيها أستاذاً كاملاً في العلوم الرسمية والكسبية، أدرك أنّ هذه لا تشفي الغليل، وأنّ هناك مرحلة أخرى لابدّ من طيها والوصول إليها، فلهذا غادر تلك الديار وتوجّه إلى مدينة قم المقدّسة واستقرّ في إحدى قراها وهي قرية «كهك» كما قيل^(١)، واستمرّت هذه العزلة خمسة عشر عاماً، اشتغل خلالها بالمجاهدات والرياضات المعنوية، حتى استطاع أن يفتح نافذة إلى عالم القدس والملكوت، فشاهد بعين البصيرة ما كان قد حصل عليه عن طريق الاستدلال العقلي في المرحلة الأولى.

يقول صدر المتألهين عن هذا التحوّل في حياته: «وإنّي كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظّار حتى ظننت أنّي على شيء. فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي - وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان - فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلّا بالذوق والوجدان، وهي الواردة في الكتاب والسنة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورسله، ومعرفة النفس وأحوالها من القبر والبعث والحساب والميزان والصراط والجنة والنار وغير ذلك مما لا تعلم حقيقته إلّا بتعليم الله، ولا تنكشف إلّا بنور النبوة والولاية»^(٢).

(١) سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، المحدث المتبحر الجامع المحقق الشيخ عباس القمّي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت: ج ٢، ص ١١٧، الهامش.

(٢) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، مصدر سابق: ج ٧، ص ١٠.

«فتوجَّهت توجَّهاً غريزياً نحو مسبِّب الأسباب وتضرَّعت تضرَّعاً جبلياً إلى مسهِّل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض أوْدِيه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس أَلْقِيه، أو تأليف أتصرَّف فيه، اشتعلت نفسي - لطول المجاهدات - اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلَّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألفاف الإلهية، فأطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كلَّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته - مع زوائد - بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربَّانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية»^(١).

مما تقدّم يتبيّن أنّ فيلسوفنا المترجم له، يعتقد أنّ معرفة الحقائق يمكن أن تحصل عن طريق البحث والاستدلال العقلي القائم على الأقيسة والمقدّمات المنطقية، ويمكن الحصول عليها أيضاً عن طريق المكاشفات التي تحصل للعارف والسالك بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله تعالى، بعد تصفية الباطن ورفع الحجب عن النفس.

بتعبير آخر: إنّ تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها والتخلّص من أدران الدنيا وأوساخها، تصقل مرآة القلب المعنوي فتنبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي.

والفرق بين العلمين - كما تقدّم منه - هو الفرق بين من يعلم الحلاوة

(١) /الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٨.

بالوصف والحدّ، ومن يعلمها بالذوق والوجدان، وإنّ الثاني أقوى وأحكم ولا يمتنع وقوعه، بل هو واقع - فعلاً - للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

مركب العقل والشهود

على هذا الأساس فصدر الدين الشيرازي لا يكتفي بأحد الطريقتين دون الآخر، بل نجده يذمّ القائلين بالاستغناء بأحدهما عن الآخر، وإنّما الطريقة الحقّة عنده هي الجمع بين المنهجين والطريقتين.

قال في ذمّ المكتفين بالطريقة البحثية: «إنّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاّك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»^(١).

وقال أيضاً: «لا على مجرّد الأنظار البحثية التي ستغلب - بالمعوليين عليها - الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلّما دخلت أمة لعنت أختها»^(٢).

وكذلك ذمّ أولئك الذين اقتصروا على مجرّد الذوق والوجدان، ورفضوا البحث والبرهان، حيث قال: «لأنّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأمّا نحن فلا نعتد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكيمة»^(٣).

وقال أيضاً: «ولا تشتغل بترّهات عوامّ الصوفية من الجهلة ولا تركز

(١) مفاتيح الغيب، صدر المتألهين، مصدر سابق: ص ١٤٢.

(٢) مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٩.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ١١.

إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنّها فتنة مضلّة وللأقدام عن جادّة الصواب مزلة، وهم الذين: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^(١) وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرف عين^(٢)

إنّ المنهج الحقّ الذي يجب اتّباعه - في عقيدة الشيرازي - أنّه لا غنى للإنسان الطالب للحقيقة بأحد الطريقتين عن الآخر، «وقد كرّر ذلك في كتبه وأكّده مرة بعد أخرى، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع فبلغ باباً لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية»^(٣).

قال صدر المتأهّلين: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتأهّلين من الحكماء والمليّين من العرفاء، فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضلته وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظنّ أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم، دون أئمتّهم ومتقدّمهم كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعّم أن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان، من مشايخ الصوفية من سابقهم ولا حقيهم».

«إذن لا المشاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرّد بالجمع بين مسلك

(١) سورة غافر: ٨٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، المقدمة: ج ١، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ١٠.

الطائفتين والتوفيق بينهما»^(١).

وقال أيضاً في الطريقة التي اتبعتها في كتابة الأسفار الأربعة - الذي هو أجل وأعظم كتب الفلسفة، ولولا خوف المغالاة لقلنا إنه أعظم كتاب فلسفي أنتجه إلى زماننا ذهن بشري غير معصوم، وهو موضوع للدراسات العميقة في ميدان مشاكل الكون العظمى يعالجها بطريقة مبتكرة غير معهودة - قال: «إنه قد اندمجت فيه العلوم التأهية في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع»^(٢).

موقع الشريعة

إلى هنا اتّضح أنّ صدر الدين الشيرازي استند إلى المعطيات العقلية البرهانية إلى جنب المكاشفات العرفانية للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسرارهِ، ولكن مع هذا كلّهُ نجد أنّ موقف فلسفته تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبياً أو هامشياً، وإنما كان موقفاً يعبر عن أصالة الآراء الدينية وأنها قادرة على أن تكون عنصراً أساسياً في النسيج الذي اعتمده لتأسيس رؤيته عن مسائل الكون والوجود. وقد أعانه على ذلك دراسته المعمّقة للمذاهب التفسيرية المتعدّدة حول القرآن، وهذا ما نشاهده في التفسير الكبير المسمّى بـ «تفسير القرآن الكريم»، وكذلك وقوفه على التراث الروائي الوارد عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: المقدمة، ج ١، ص ١٠ نقلاً عن المبدأ والمعاد.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٩.

الطاهرين عليهم السلام، كما يتجلّى واضحاً في شرحه العميق لكتاب «أصول الكافي».

إنّ هذه الخبرة الواسعة في الآراء الدينية أفادته كثيراً في بناء صرح فلسفته الجبّارة، حيث اتخذها بمثابة أصول عقلية يقينية، ففرّع عليها نتائج أساسية وعميقة، والسبب الذي جعله يتعامل مع المعطيات الدينية القطعية كقضايا عقلية يقينية هو أنّ هذه المعطيات «بصفتها صادرة عن مبدأ العقل والوجود، والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل، هي قضايا يقينية وضرورية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وبهذا العنصر الغنيّ - الذي أدخله الشيرازي في فلسفته - استجدّت الفلسفة تطوّرها بقفزات جبّارة وأثمرت عدداً كبيراً من المسائل الجديدة التي لم تكن تعهدها الفلسفات السابقة في الإغريق والفرس ولا في غيرهما من معاهد الفلسفة والحضارة، فبلغت مسائل الفلسفة الإسلامية الحديثة عدداً كبيراً يثير الإعجاب»^(١)، فبعد أن كانت المسائل الفلسفية في العصر اليوناني لا تتجاوز (٢٠٠) مسألة بلغت على يد الفلسفة التي أشادها صدر المتأهّلين (٧٠٠) مسألة^(٢). فتضاءلت عند بريقها ولمعانها أضواء الفلسفات الغابرة، كما تتضاءل النجوم في مشهد ضوء الشمس.

إذن النقطة المحورية الثانية في فلسفة صدر المتأهّلين هي اعتقاده بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكمية. وعلى هذا الأساس قال في الأسفار الأربعة: «كلّ ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبويّة الصادرة عن قائل مقدّس عن شوب الغلط والكذب،

(١) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: المقدمة: ص عج.

(٢) مجموعة مقالات، الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٢، ص ١١.

مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية»^(١).

وهذا النص يدلّ بوضوح أنّ قول المعصوم القطعي يمكن أن يقع حدّاً أوسط في البرهان ويعطي نتيجة يقينية على حدّ نتائج البراهين العقلية والرياضية.

وقال أيضاً: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدّقون بالأشياء إلّا بمكافحة الحسّ للمحسوس، ولا يدعونون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلّة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^(٢).

وقال أيضاً: «هيئات، هيئات، قد خاب على القطع والبتات، وتعلّق بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن والخبر، مثاله المعارض لنور الشمس والقمر مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالشرع مع العقل نور على نور»^(٣).

ثمّ يعترض على أولئك الذين اكتفوا بأحدهما واستغنوا عن الآخر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨، ص ٣٠٣.

(٣) شرح أصول الكافي، صدر المتألهين، الطبعة الحجرية: ص ٤٣٨.

بقوله: «وعرفوا أنّ من ظنّ من الحشوية وجوب الجُمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا إلّا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا إلّا من حيث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط»^(١).

هذه هي الأركان الثلاثة التي تؤلّف المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين للكشف عن الحقائق والوقوف عليها، وهي: البرهان، والعرفان، والقرآن. إلّا أنّ الذي يتبادر إلى الذهن من هذا الكلام، أنّ هذه الطرق الثلاث تعدّ عند مؤسّس هذه المدرسة في عرض واحد ولا يوجد لبعضها تقدّم على بعض، وهذا ما لا يقبله الشيرازي نفسه حيث يرى أنّ قطب الرّحى في هذه الأركان الثلاثة إنّما هو القرآن الكريم والشرعية الحقّة، والعرفان والبرهان يدوران حيثما دار. يقول شيخنا الأستاذ جوادى: «إن الحكمة المتعالية وجدت كما لها في الجمع بين الأدلّة: البرهان، والعرفان، والقرآن، وأنّه لا يوجد أيّ اختلاف بينها، وإنّما هي في توافق وانسجام تامّ، نعم في مقام المقايسة الداخلية بين هذه الطرق الثلاث فإنّ المحورية والأصالة هي للقرآن، والآخرا يدوران حوله، لا ينفكّان عنه»^(٢).

ولعلّ أصرح تعبير صرّح به الشيرازي بأنّ الشريعة الحقّة هي الميزان الذي يزن به تمام المعارف والحقائق الإلهية هو قوله في كتاب «العرشية»: «ختم ووصية، يقول هذا العبد الذليل: إنّّي أستعيز بالله ربّي الجليل في جميع

(١) المصدر نفسه: ص ٤٣٨.

(٢) رحيق مختوم، شرح حكمت متعالية أسفار أربعة، آية الله جوادى آملي (بالفارسية): القسم الأول من المجلد الأول، ج ١، ص ١٧؛ والقسم الأول من المجلد السادس: ج ١، ص ٣٩.

أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنّفاي من كلّ ما يقدر في صحّة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآله أفضل صلوات المصلّين) أو يُشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسك بحبله المتين، لأنّي أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أن يعبد الله - كما هو أهله ومستحقّه - إلّا بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتي الأخرى والأولى^(١).

حدود العقل

ثمّ إنّّه تجدر الإشارة إلى أنّ الدائرة التي يقول فيها العقل والاستدلال العقلاني كلمته، تختلف عن تلك التي يقول فيها العرفان والمكاشفة مقولته، فليس أحدهما في عرض الآخر حتى يقع التنافي والتضادّ ما بينهما، وإنّما يأتي دور المكاشفة حيث ينتهي دور العقل.

يقول صدر المتألهين: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله فهو أخسّ من أن يخاطب، فليترك وجهه»^(٢).

وقال أيضاً: «ثمّ إنّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنّما يعرف بطور الولاية والنبوة،

(١) عرشيّة، صدر المتألهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملاصدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني: ص ٢٨٥.

(٢) الرسائل، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران: ص ٢٨٣.

ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحس إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرف هناك^(١).

ومراد الشيرازي من طور الولاية هو المكاشفة والعيان، فهو لا يخطئ العقل فيما يصل إليه ولكن يعتقد أن له حداً يقف عنده الاستدلال والبرهان. فالفلسفة الصدرائية ترى أن العقل وركائزه يمكن أن تتقدم لاكتشاف حقائق الوجود إلى حدٍّ معين لا تستطيع تجاوزه بعد ذلك؛ لقصورها عن إدراك ما وراء ذلك الحد، وهنا يبدأ دور المكاشفة والشهود لاكتناه سر الوجود بالاتصال بربه مباشرة.

على هذا الأساس لا يقع أيّ تصادم أو تعارض بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على اكتناهاها؛ لأنّ المكاشفة تبدأ من حيث ينتهي دور العقل، فهي في طوله لا في عرضه فلا تنافي بينهما، وهذا معنى قول العرفاء المتأهّلين: «إنّ المكاشفة طور وراء طور العقل»^(٢)، وليس مرادهم أنّ المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل أن يناهاها.

مع المدارس الأخرى

وهذه إحدى المميزات الأساسية التي تفترق بها الحكمة المتعالية عن الفلسفة المشائية، فبينما كان موقف الأخيرة من العرفان والقواعد العرفانية

(١) شرح أصول الكافي في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلامة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية: ص ٤٦١.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، النصّ الإبراهيمي، الفصّ العزيزي: ص ٣٠٤.

سلياً على وجه العموم - بمعنى أنّ هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكالشفة والشهود ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها والإيمان المنطقي بها، فرفضت كلّ قيمة لمعطيات العرفان العملي - نجد أنّ الحكمة المتعالية سلكت اتّجهاً آخر يقول: «إنّ الأصول العقلية ليست بمثابة يمكن بناء صرح علميٍّ شامخ عليها؛ وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق الوجودية التي تخضع عندها قوّة العقل، لا لمنافاتها ومخالفتها لتلك الحقائق. إذن يجب أن نحصل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرّة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلّا الأسس المكالشفة وقواعد الشهود، أعني الأسس والقواعد التي أنتجها الاتّصال بسرّ الوجود مباشرة - كما يقول علم العرفان - ثمّ إذا تحصّلت هذه الأسس والقواعد إمّا بالكشف المباشر والشهود المتّصل بالغيب وإمّا بالإيمان بمن يدّعي ذلك، فللباحث عن العرفان أن يستخرج المسائل عن تلك الأسس استخراجاً مبنياً على أصول العقل وضوابطه. فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتُتلقّى بمثابة البنيات الأساسية للقضايا، بدلاً عن ذلك تلعب هنا - أي في طور العرفان - دور التنظيم والاستخراج، كالـدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلالية»^(١).

وأما الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية فقد اتّضح أيضاً؛ لأنّ الحكمة المتعالية تعطي دوراً أساسياً للاستدلال العقلي في مجال اكتشاف الحقائق الوجودية، إلّا أنّها لا تعتقد أنّ العقل قادر على نيل كلّ الحقائق من خلال المنهج العقلاني وإنّما تسمح له في حدود معيّنة وترفض قدرته على ما وراء ذلك، بخلاف ما وجدناه في بعض النصوص التي أشرنا إليها في

(١) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: المقدمة، ص كر.

المدرسة العرفانية التي أنكرت أن يكون للعقل أيّ دور في مجال الكشف عن حقائق الوجود والنظام الذي يحكمه.

إلى هنا وقفنا على العناصر الأساسية التي تكوّن العمود الفقري لفلسفة صدر المتألهين في المقام الأوّل من البحث. وقد تبين أنّ المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان والعرفان والقرآن على حدّ سواء، بنحو أدّى إلى التوافق والانسجام التامّ ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتّجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أنّ كلّ واحدة منها تختطّ لنفسها طريقاً معيّناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرّض لها بنحو الشاهد والمؤيد.

والحاصل أنّ ما يُستوضح من أسلوبه في التأليف أنّ له فكرة واحدة يسعى إليها جاهداً في كلّ ما ألّف، وملخصها عبارته المتقدّمة من «أنّ الشرع والعقل متطابقان».

«ففي الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلّفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى في الفلسفة الإلهية»^(١).

بهذا انتهى الكلام في المقام الأوّل من البحث، وهو بيان المنابع والمصادر التي اعتمدها الشيرازي في تأسيس رؤيته الكونية عن الوجود وأسراره والعلاقات التي تحكم أجزائه.

(١) /الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المظفر، مصدر سابق، المقدمة، ج ١، ص ١٢.

التقويم العام

المقام الثاني: هو مقام الحديث في أنّ تلك الرؤية الكونية التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي اعتمدها، هل استطاعت أن تؤسس منظومة فلسفية متقنة تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات عن طريق المنهج العقلي والبرهاني؟

لا ريب أنّ النجاح الذي حقّقه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً جداً بنحو لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخصّ في المدرسة الإشرافية، التي حاولت ذلك ولم توفّق له، مع أنّ عناصر الاتجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل مشتركة؛ وربّما كان هذا هو سرّ نجاح هذه المدرسة وتحوّلها إلى إطار فكريّ وفلسفيّ ظلّ سائداً لقرون عديدة إلى يومنا هذا.

في هذا المقام من البحث تجلّت عبقرية صدر المتألهين، حيث استطاع أن يحقّق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدّت إلى بناء نظام عقليّ جديد قائم على أسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكانى وعلاقته بمبدئه المتعالي. ولسنا الآن بصدد بيان تلك القواعد ولعلّنا سنعود إلى الإشارة إليها لاحقاً.

يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأما نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية».

وقال أيضاً: «وظنّي أنّ هذه المطالب وإن أشارت إليها كلمات الأولين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحقّقين، إلّا أنّه لم يتفق لأحد إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه الأصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزت آراء المتأمّلين بل زلّت أقدام أكثرهم عن سمت

سبيلها وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها. فله الحمد وليّ الفضل والرحمة ومعطي النور والنعمة»^(١).

وأوضح تصريح في الباب هو قوله: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما أنّ مجرد البحث من غير مكاشفة نقصانٍ عظيم في السير، والله المعين»^(٢).

وفي هذا الضوء يقرّر مطهري: «قد أُسست هذه الفلسفة المعروفة بالحكمة المتعالية على يد صدر المتأهّين الشيرازي المشهور ملاّ صدرا في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ هذا التاريخ فما بعد اتخذت الدراسات الفلسفية في إيران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذّ في المواضيع الفلسفية المهمة محوراً لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتأهّين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثّل صدر المتأهّين بصورة رائعة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولا سيما إفلاطون وأرسطو، واستطاع أيضاً هضم ما قدّمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسير أو من إبداع، واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحى من أذواقهم وقوّة عرفانهم، ثمّ شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرّق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج

(١) شرح أصول الكافي، صدر المتأهّين، مصدر سابق: ص ٣٧٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٣٢٦.

الفلسفة من التبعر والتشتت في طرق الاستدلال. ومنذ عصر أرسطو، ذلك الفيلسوف الثائر ضد آراء أستاذه إفلاطون، نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متوازٍ، ويعتبر إفلاطون ممثلاً لأحد هذين التيارين. أمّا أرسطو فهو الممثل للتيار الآخر، وقد وُجد أتباع لكل واحد من هذين المذهبين في كلّ مرحلة تاريخية لاحقة، وعُرف هذان المذهبان الفلسفيان في أوساط المسلمين باسم «مذهب الإشراقيين» و«مذهب المشائين». واستمرت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتجاهين فترة تزيد على الألفين من الأعوام بين اليونانيين ثمّ في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين، ثمّ بين الأوربيين في القرون الوسطى.

وقد وضع صدر المتألهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنى لوقوف أحد هذين الاتجاهين في مقابل الآخر، وقد لاحظ كلّ من جاء بعده واطّلع على فلسفته أنّ النزاع الذي امتدّ لألفي عام بين المشائين والإشراقيين قد حُسم على يد هذا الفيلسوف العظيم^(١).

هذا هو المنهج الذي اتّبعه صدر المتألهين في المقام الثاني من البحث، وهو الاعتماد على القواعد العقلية لتأسيس منظومة فلسفية - هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري - تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات التي انتهت إليها من خلال العناصر الأساسية التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

(١) أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشهيد مرتضى مطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت: ج ١، ص ١٣.

أصول المدرسة ومقولاتها

أمّا القواعد التي نهضت عليها تلك المدرسة والأصول التي أسست لها، فيمكن تقسيمها إلى ما يلي:

الأول: ما يتعلق بالأمور العامة من الوجود.

الثاني: ما يتعلق بالمبدأ.

الثالث: ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي - الإنساني.

الرابع: ما يتعلق بالمعاد.

القسم الأول: ما يتعلق بالأمور العامة من الوجود

١ - أصالة الوجود واعتبارية الماهية: تعدّ هذه المسألة والمسألة اللاحقة لها، الركّنين الأساسيين اللذين انطلق منهما صدر المتأهّلين لبناء منظومته الفلسفية، حيث نجده يستعين بهذين الركّنين المهمّين في كلّ مسألة من المسائل الفلسفية التي يتعرّض لها.

والمقصود من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، هو أنّه عندما ندرك الأشياء الخارجية نجدها مختلفة بعضها عن بعض ولكنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية. بعبارة أخرى: ما ندركه في الخارج هو شيء واحد ولكنّ العقل يحلّله إلى حيثية مختصّة وحيثية مشتركة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، الشجر موجود، الشمس موجودة، وهكذا. فهذه القضايا فيها حيثية مختصّة هي «الإنسان»، «الشجر»، «الشمس»، وحيثية مشتركة هي «الوجود». وهنا وقع النزاع بين الفلاسفة؛ الواقع الخارجي الواحد أهو مصداق للحيثية المشتركة أم للحيثية المختصّة؟ أصحاب الاتجاه الأوّل هم القائلون بـ«أصالة الوجود واعتبارية الماهية»،

وأصحاب الاتجاه الثاني هم القائلون بـ «أصالة الماهية واعتبارية الوجود». كان صدر الدين الشيرازي مؤمناً بالاتجاه الثاني تبعاً لأستاذه الداماد، إلا أنه عدل عن ذلك إلى الاتجاه الأول، حتى جعل ذلك الحجر الأساس لجميع استدلالاته الفلسفية.

يقول الشيرازي: «وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيناً أنّ الأمر بعكس ذلك وهو أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات ما شمت رائحة الوجود أبداً»^(١).

٢ - أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة: وقع الكلام بين الفلاسفة والعرفاء عن حقيقة الوجود أواحدة هي أم كثيرة؟ بناءً على القول بأصالة الوجود، وجدت عدة أقوال أو احتمالات:

أ - إنّ حقيقة الوجود واحدة ولا توجد فيها أيّ كثرة. وهذا هو القول بـ «وحدة الوجود الشخصية» المنسوب إلى العرفاء.
ب - إنّ الوجود كثير حقيقة، وإنّ هذه الوجودات حقائق متباينة. وهذا هو المنسوب إلى المدرسة المشائية.

ج - إنّ الوجود في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. بعبارة أخرى: إنّ الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مشككة. وهذه هي النظرية التي اختارها الشيرازي في كتبه الفلسفية.

٣ - إثبات الإمكان الفقري في قبال الإمكان الماهوي.

٤ - بيان مناط احتياج المعلول إلى العلة، وأنه كامن في وجوده.

(١) /الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٩.

- ٥ - بيان كيفية ارتباط المعلول بالعلّة، وأنّه بنحو الوجود الرابط القائم في غيره، لا بنحو الوجود القائم في نفسه كما يقوله المشاؤون.
- ٦ - إثبات الحركة الجوهرية في العالم المادّي، وأنّ الحركة لا تختصّ بالمقولات العرضية كما هو المشهور بين الفلاسفة قبل الشيرازي.
- ٧ - بيان كيفية ارتباط الثابت بالمتغيّر. وهذه المسألة كانت تعدّ من المسائل المعقّدة في التفكير الفلسفي.
- ٨ - إثبات الحدوث الزماني للعالم المادّي، وهي من المسائل الأساسية التي وقع فيها النزاع بين الفلاسفة والمتكلّمين.
- هذه هي أصول المسائل المرتبطة بـ«الأمر العامّة» من الفلسفة الإسلامية التي نقّحها وبرهن عليها الشيرازي، واستطاع أن يفيد منها في موارد كثيرة من فلسفته.

القسم الثاني: ما يتعلق بالمبدأ

- القواعد التي أسّسها الشيرازي فيما يرتبط بالمبدأ وهو الحقّ تعالى، هي:
- ١ - تحقيق عميق يتعلّق بعلم الحقّ تعالى التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها، من خلال قاعدة فلسفية عميقة هي: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها».
- ٢ - إثبات وجوده تعالى عن طريق برهان «الصدّيقين»، وله تقريب خاصّ لهذا البرهان.

القسم الثالث: ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي - الإنساني

- للشيرازي نصيب وافر في هذا القسم حيث استطاع أن يبرهن على قواعد أساسية في هذا المجال، منها:

- ١ - إثبات اتّحاد العقل والعقل والمعقول.
- ٢ - إثبات أنّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.
- ٣ - إثبات أنّ القوّة الخيالية مجرّدة عن المادّة.
- ٤ - إثبات أنّ النفس في عين وحدتها هي كلّ القوى.
- ٥ - نظريته في كيفية وجود المفاهيم الكلّية.

القسم الرابع: ما يتعلق بالمعاد

لقد خرج الشيرازي بقواعد أساسية في هذا الباب أيضاً، منها:

- ١ - بطلان التناسخ الملّكي.
 - ٢ - إثبات المعاد الجسماني.
 - ٣ - إثبات أنّ الإنسان ليس نوعاً أخيراً بل هو مختلف الحقيقة في الباطن، وهي نظرية تجسّم الأعمال.
 - ٤ - إثبات خلود الكفّار في العذاب والآلام.
- هذه هي أصول المسائل التي نقّحها وبرهن عليها الشيرازي في فلسفته، وقد أسلفنا أنّ هذه المجموعة يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف، هي:
- الأوّل: ما يدخل في ابتكاراته الخاصّة به.
- الثاني: ما كان مرفوضاً؛ لعدم الدليل عليه.
- الثالث: ما كان مقبولاً ولكنّه غير مبرهن عقلياً.

التقويم الخاص

يبقى تساؤل أخير: هل كان التوفيق حليفاً للشيرازي في المقامين؟ أعني: هل استطاع الشيرازي أن يحقّق ما عجزت عنه المدارس السابقة عليه

في إعطاء رؤية كونية كاملة منسجمة عن «العالم» و«الله» و«الإنسان» قائمة على أساس القرآن والعرفان والبرهان، وكان أوفر حظاً من الاتجاهات التي سبقته في هذا المجال؟ هذا على صعيد المقام الأول.

أمّا على مستوى المقام الثاني: هل استطاع تحقيق هذه الأمنية الإنسانية المتمثلة ببناء صرح عقليّ برهانيّ يكون قادراً على تفسير الوجود وأسراره - بكلّ ما تعنيه هذه المقولة - ولم يخفق في ذلك؟

في الإجابة عن التساؤل الأول يمكن أن يقال: إنّ الشيرازي كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عملية التطبيق ما بين القواعد العقلية والمعطيات الدينية، فجاءت رؤيته الكونية في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جداً بل متطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسية للدين الإسلامي. ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألهين لاكتشاف تلك الرؤية.

فيما يلي نحاول الوقوف على بعض المجالات التي حقّق فيها الشيرازي ذلك النجاح:

الأول: موقفه في الأسس الأولى لتفسير نظام الوجود، فقد وافقت أصوله في ذلك المعطيات الدينية الواردة في هذا المجال، إذ نجد أنّ الاستفادة من ظواهر الشريعة الحقّة يُقرّ تلك الأصول ويركّز عليها.

الثاني: موقفه في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وهنا تتجلّى المشابهة التامة بين الفلسفة الصدرائية وتعاليم الشريعة الحقّة، إلّا في المواضع التي قصرت الفلسفة عن تناول أسرار المعطيات الدينية.

الثالث: حقّق نجاحاً كبيراً في كثير من المسائل المتعلقة بالمعاد.

الرابع: موقفه فيما يرتبط بـ«علم النفس الفلسفي» وهو موقف فعّال ناجح إلى حدّ كبير.

الخامس: موقفه في السلوك والرجوع إلى الغايات، وهو موقف قد واكبت فيه الفلسفة الصدرائية معطيات الشريعة الحقّة مواكبة تامّة لم تشذّ عن تعاليمها إلّا بذلك القدر الذي يلازم قصور الذهن البشري غير المعصوم^(١).

ولكن هذا لا يعني أنّ هذه المدرسة كانت موفّقة في كلّ النتائج التي انتهت إليها، وإن كانت أكثر المدارس والاتّجاهات الفلسفية توفيقاً في هذا المجال.

وأما فيما يتعلّق بالتساؤل الثاني، فيمكن أن يقال: إنّ ما أنتجه العقل الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية، يعدّ أروع متنوّج وأبدع منسوج للعقل البشري، ولكنّ الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان هي أرفع مما يخلّق إليه طائر الذهن البشري. وعلى هذا الأساس لا تصوّر أنّ ما انتهى إليه الشيرازي في مدرسته هو تعبير عن نهاية المرحلة التي بدأ عمله فيها، وإنّما يمكن عدّ ذلك بداية الطريق، إذ ينبغي لنا أن نؤدّي مسؤوليتنا ونكمل ما ابتدأه، فهو وإن ابتدأ طريقة الحكمة المتعالية لكن هذا لا يعني أنّه أكمل الطريق وأعطى صورة تامّة ونهائية في ذلك. وهكذا كانت سنّة الله في القرون الخالية، وهكذا ستجري في الأعصار الآتية إذ لم يقتصر شيء من سنّة الله على فرد أو أمة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٢).

(١) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: المقدمة، ص نب.

(٢) الحجر: ٢١.

ولا يخفى أنّ ما ذكر ليس شاملاً للأفراد الذين اصطفاهم واختارهم لمقام النبوة والإمامة.

إلى هذا المعنى يشير صدر الدين، بقوله: «وإني أيضاً لا أزعم أنّي قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاً، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تخصي، ومعارف الحق لا تتقيّد بما رسمت ولا تحوى، لأنّ الحقّ أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»^(١).

سبب التسمية

ربما كان ابن سينا أوّل من استخدم اصطلاح «الحكمة المتعالية» حيث قال في الفصل التاسع من النمط العاشر من المجلد الثالث من كتابه (الإشارات):

«ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية».

وقال المحقّق الطوسي في شرحها: «وإنّما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة، وهذه وأمثالها إنّما تتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأوّل»^(٢).

واستعملها القيصري (شارح الفصوص) في رسالة في «التوحيد والنبوة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقّق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، مؤسسة النعمان، بيروت: ج ٣، ص ٤٠١.

والولاية»، فقال: «والمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلي وجزئيّه لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفين كما ظنّ المحجوبون ممن لا يعلم الحكمة المتعالية»^(١).

فالحكمة المتعالية تتعالى عن الحكمة المطلقة بعدم اعتمادها على البحث الصرف والاعتناء بالكشف والذوق، وقد وجد صدر المتألهين بغيته في هذه الطريقة، وعلى هذا الأساس سمّى بها كتابه الأساسي والكبير «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة». قال: «واعلم أنّ للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث يقابل الأوّل، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، والرابع يقابل الثاني من وجه لأنّه بالحقّ في الخلق.

فرتبّت كتابي هذا على طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميّته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية»^(٢).

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢ المقدمة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣.

خاتمة في:

الفوائد المترتبة على البحث الفلسفي

بعد أن اتضح لنا أهمية الدور الذي يلعبه المنهج العقلي في اكتشاف الرؤية الكونية، ومن المعلوم أنّ الذي يقوم بهذا الدور إنّما هو البحث الفلسفي، تمييزاً للفائدة نذكر بعض الفوائد والغايات التي تترتب على هذا البحث من خلال النقاط التالية:

١. تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية

وهذا يستلزم الوقوف على المراد من الموجودات الحقيقة والاعتبارية والوهمية. توضيح ذلك: «أنّ الإدراكات من وجهة نظر الفيلسوف تنقسم إلى ثلاث فئات رئيسية:

أ- الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج.

ب - الاعتباريات: وهي المفاهيم التي ليس لها مصاديق واقعية في الخارج ولكنّ العقل يعتبر لها مصاديقاً، أي أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصاديقاً واقعياً لهذه المفاهيم يعتبره مصاديقاً. ولكي يميّز القارئ الكريم الإدراكات الحقيقة من الإدراكات الاعتبارية في الجملة، نذكر هذا المثال.

لو شكّل ألف جندي فوجاً من الجيش فإنّ كلّ جندي يعتبر جزءاً من هذا الفوج، أمّا الفوج فهو عبارة عن مجموعة الجنود، ونسبة كلّ فرد إلى

المجموع هي نسبة الجزء إلى الكل، ونحن ندرك كل فرد من هؤلاء، ولنا أحكام مختلفة حول الأفراد، وندرك أيضاً مجموع الأفراد الذي أطلقنا عليه اسم «الفوج» ولنا أحكام معينة بحقه.

فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقي لأن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أما إدراكنا للمجموع فهو اعتباري، لأن المجموع لا مصداق له في الخارج، والذي له تحقق في الخارج إنما هو كل فرد من الأفراد وليس المجموع.

ج - الوهميات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الخارج وهي باطلة من أساسها مثل تصوّر الغول والعنقاء وأمثالها^(١).

ومن هنا فربما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوهم أنه لا رابطة ضرورية بين الأفعال والغايات المترتبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبة به، وهذا هو الحظ السعيد. وأما المراد من الغول فهو حيوان متوهم لا واقع ولا مصداق له في الخارج.

وقد يكون الأمر معكوساً فنعتقد ما هو واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهمون أن حقيقة الإنسان لا تتعدى هذا الوجود المادي المشهود أمامنا، ولكن الفلسفة الإلهية تقول إن هذا البدن المادي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجردة عن المادة وقوانينها وهي التي تؤلف حقيقة الإنسان.

وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة إلى فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الآخرين، وتمييز الأمور الاعتبارية - التي تبدو كأنها حقيقة - من الحقائق

(١) الغول والعنقاء: إشارة إلى حيوانين وهميين لا تحقق لهما في الواقع الخارجي.

يعتبر من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة^(١). وكذلك ما يعتقده جماعة من المتكلّمين من أنّه لا وجود لمجرّد سوى الله تعالى فينكر وجود العقل الذي هو موجود إمكانيّ مجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

والهدف الذي يروم الفيلسوف الوصول إليه من خلال تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها، هو أنّ الإنسان بحسب جبلّته مفطور على طلب الحقيقة والبحث عنها.

ويكمن هذا الأمر الفطري في وجود كلّ إنسان من خلال مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّ الإنسان يجد بالوجدان أنّ له حقيقة وواقعية، وأنّه إذا استطاع أن ينكر أو يشكّ في كلّ شيء فإنّه لا يستطيع أن ينكر أو يشكّ أنّ له تحقّقاً وواقعية. وهذا في قبال طائفة من السوفسطائيين الذي أنكروا كلّ حقيقة وواقعية حتى واقعية أنفسهم.

الثانية: أنّ الإنسان يجد بالوجدان أيضاً أنّ هناك واقعية وحقيقة وراء وجوده الخاصّ به، وهذا في قبال أولئك المنكرين لكلّ شيء ما عدا ذواتهم وأفكارهم. وهذه طائفة ثانية من السوفسطائيين ولكن أحسن حالاً من الطائفة السابقة.

الثالثة: أنّ الإنسان يجد من نفسه القدرة على أن يقف على تلك الحقائق والواقعيّات وأن يدركها كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، ولكن بنحو الموجبة الجزئية. وهذا في قبال أولئك الذين آمنوا بواقعية أنفسهم، وتحقّق

(١) أسس الفلسفة، الطباطبائي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٦.

واقع خارج عن وجودهم، ولكنهم أنكروا - أو لا أقلّ شكّوا - في قدرة الإنسان على إصابة الواقع الخارجي والوقوف على حقيقته، كما هو عليه في نفس الأمر.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدمات هي أنّ الإنسان لا يطلب شيئاً إلا من جهة أنّه ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. وهذا الأمر الفطري لا يختصّ بالإنسان البالغ العاقل وإنّما نجده في الطفل أيضاً.

والسبب الأساس الذي يكمن وراء طلب الإنسان للحقيقة والبحث عنها هو حبه للكمال وهروبه من النقص، وهما أمران فطريان، كما تقدّمت الإشارة إليه في مقدّمة هذه الرسالة. فمن خلال وقوفه على الموجودات الحقيقية وتمييزها عن غيرها يحاول أن يطلب تلك الحقائق التي تنسجم مع كماله الوجودي، ويهرب من تلك الموجودات التي تتنافر ولا تتلاءم معه. وبتعبير الحكماء: يطلب لأن «يصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(١)، وهذه هي النتيجة النهائية التي يريد الفيلسوف من بحثه عن الحقائق الوجودية التحقّق بها، وهو أن يكون عالماً عقلانياً مطابقاً للعالم العيني الخارجي.

ولكن حيث إنّ الإنسان لا يستطيع أن يتوفّر على بحث جميع الموجودات الجزئية لمعرفة كونها أهي متحقّقة وموجودة أم لا، لأنّها خارجة عن وسعه وقدرته، فلا محالة توفّر سعيه لمعرفة الموجودات على وجه كليّ، أي الوقوف على الأحكام العامّة «للموجود بما هو موجود» ومن هنا قال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشيرازي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠.

الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «فمست الحاجة بادئ ذي بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك. والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية»^(١).

٢. معرفة العلل العالية للموجود وبالأخص العلة الأولى

من الفوائد الأساسية التي تترتب على الأبحاث الفلسفية الوقوف على العلل الفاعلية والموجدة لهذا العالم المادي المشهود لنا، وبالأخص الوقوف على معرفة الله تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العليا. ويمكن عدّ هذه الفائدة من أهمّ الفوائد والغايات المترتبة على الفلسفة الأولى. وبتعبير آخر: لو لم نحصل على ثمرة من البحث الفلسفي غير هذه الثمرة الطيبة لكان ذلك كافياً للحثّ على دراسة هذا الفنّ والوقوف على مسائله، ولأنّ معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله تشكّل مجموعة من المسائل التي تتمّ دراستها في علم «الإلهيات بالمعنى الأخصّ».

ومن الواضح أنّ كلّ هذه المسائل مبنية على مجموعة أخرى من المسائل الأكثر عموماً وكلية بحيث تدخل في نطاقها الأمور الحسية والمادية أيضاً.

فمن هذا القبيل أنّ الموجودات محتاجة لبعضها في وجودها وبقائها، وترتبط بينها علاقة الفعل والانفعال، والتأثير والتأثر، والعلية والمعلولية. إنّ جميع الموجودات التي ينالها حسّ الإنسان وتجربته تتّصف بالزوال، فلا بدّ إذن من وجود موجود آخر يستحيل عليه الزوال بل لا سبيل للعدم والنقص إليه. إنّ نطاق الوجود ليس منحصرّاً في الموجودات المادية

(١) *بداية الحكمة*، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة: ص ٧.

والمحسوسة، وليس مقصوراً على الموجودات المتغيرة والمتحوّلة والمتحرّكة، وإنّما هناك أنواع أخرى من الموجودات التي لا تتميز بهذه الخصائص، وعليه فلن تكون محتاجة إلى الزمان والمكان.

إن البحث حول هذا الأمر (هل من لوازم الوجود التغيّر والزوال والارتباط؟ وبعبارة أخرى: هل هناك موجود ثابت ومستقلّ وغير مرتبط ولا يقبل الزوال؟) إنّما هو بحث يؤدّي الجواب عليه بالإيجاب إلى تقسيم الموجود إلى المادّي والمجرّد، الثابت والمتغيّر، واجب الوجود وممكن الوجود... وما لم يتمّ حلّ هذه المسائل ولم يثبت مثلاً وجود الواجب والمجرّدات، فإنّ الأساس الذي تستند إليه بعض العلوم من قبيل معرفة الله ومعرفة النفس الإنسانية سيكون واهياً.

وعلى هذا فقد اتّضح أنّ هناك عدداً من المسائل المهمّة والأساسية مطروحة أمام الإنسان، ولا يستطيع أيّ علم من العلوم الخاصّة أن يقدّم الجواب عليها، بل لابدّ من وجود علم آخر يتناول البحث فيها (وهو الميتافيزيقيا أو العلم الكلّي أو الفلسفة الأولى) لا يختصّ موضوعه بأيّ نوع من أنواع الموجودات أو الماهيات المتعيّنة المشخّصة^(١).

ومن خلال الوقوف على المسائل الأساسية للتوحيد و«الإلهيات بالمعنى الأخصّ» يمكن الانتهاء إلى الأصول الأساسية الأخرى وهي «المعاد» و«النبوة» و«الإمامة» ونحوها. وهذه هي الرؤية الكونية التي أشرنا إليها في مقدّمة الأبحاث، وقلنا إنّ هناك علاقة وطيدة بينها وبين الأيدولوجية.

يقول الشيخ مصباح: «إن علاقة العلوم الفلسفية بالبعد المعنوي

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٢.

للإنسان أقرب من علاقة العلوم الطبيعية، وإن كانت العلوم الطبيعية أيضاً ترتبط بالبعد المعنوي للإنسان بفضل العلوم الفلسفية، وتتجلى هذه العلاقة في معرفة الله ثم في معرفة النفس الإنسانية وفلسفة الأخلاق أكثر من أي مجال آخر، وذلك لأن الفلسفة الإلهية تعرّفنا على الله سبحانه وتعالى وعلى صفات الجمال والجلال التي يتميز بها فتهيئ لنا الأرضية للاتصال بمنبع العلم والقدرة والجمال اللانهائي. وعلم النفس الفلسفي ييسر لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه، ويعرّفنا جوهر الإنسانية ويوسع رؤيتنا بالنسبة لحقيقة أنفسنا ويهديننا إلى ما وراء الطبيعة ووراء الحدود الضيقة للزمان والمكان، ويفهمنا أن حياة الإنسان ليست محدودة في الإطار الضيق والمظلم للحياة المادية والدينية. وفلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق يبينان لنا الطرق العامة لتجميل الروح وتنظيف القلب وكسب السعادة الأبدية والكمال النهائي. ولكن الظفر بجميع هذه المعارف القيمة التي لا بديل لها، يتوقف على حل مسائل علم المعرفة وعلم الوجود.

إذن الفلسفة الأولى هي مفتاح خزائن عظيمة لا تنفذ، تبشر بسعادة وتمتع خالد، وهي غصن مبارك من الشجرة الطيبة، التي تحمل ألوان الفضائل العقلية والروحية والكمالات المعنوية الإلهية اللانهائية، وتقوم بأعظم الأدوار في تهيئة الأرضية لتكامل الإنسان وتعالیه^(١).

٣. إثبات موضوعات العلوم الأخرى

من الأهداف الأساسية التي تحقّقها الفلسفة الأولى على صعيد العلوم الأخرى هي أن جميع العلوم بفروعها المختلفة - سواء كانت طبيعية أو

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصباح يزدي: ج ١، ص ٦٢.

غيرها - تحتاج في إثبات موضوعاتها إليها.

توضيحه: أنَّ الإنسان يبحث عن الحقائق الوجودية على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: البحث عن وجودها وعدمها، وهو ما يعبر عنه بـ «كان التامة». وهو العلم الباحث عن الشيء هل هو موجود؟ وإذا كان موجوداً فما هي كيفية وجوده؟ هل هو مادي كالجسم، أم مجرد كالنفس؟

النحو الثاني: البحث عن الخواص والآثار المرتبطة بها، وهو المعبر عنه بـ «كان الناقصة». وهو العلم الباحث عن ثبوت حالة أو أثر لشيء أو عدم ثبوته، كالبحث عن الجسم هل هو حارّ أم بارد؟ ساكن أم متحرك؟ ونحوهما.

النحو الثالث: البحث عنها من حيثية إنّها «ينبغي أن توجد» و«لا ينبغي أن توجد». وهو العلم الباحث في أنّ «العدل» مثلاً ينبغي أن يفعل، وأنّ «الظلم» لا ينبغي أن يفعل.

فالإجابات التي نحصل عليها من خلال النحو الأول هي التي تؤلف المسائل الفلسفية بالمعنى الأخصّ، والإجابات التي نتوفّر عليها من خلال النحو الثاني هي التي تعطينا سلسلة العلوم الطبيعية والرياضية، والإجابات التي نقف عليها من خلال النحو الثالث هي التي تتكوّن منها المسائل الأخلاقية.

وعلى هذا يتّضح الدور الذي تقوم بها الفلسفة بالنسبة إلى العلوم الأخرى، لأنّنا كلّما اقتحمنا فرعاً من فروع العلم المختلفة وجدنا أنّه يبحث عن الأحوال والأعراض التي تعرض موضوع ذلك العلم، ومن الواضح أنّ ثبوت حالة لشيء أو تحقّق أثر له لا يمكن إلا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه، وهذا قانون عام لا يشذّ عنه فرع من فروع المعرفة النظرية والعملية

حتى الفلسفة الأولى، إلا أنّ الفرق بين موضوع الفلسفة الإلهية وباقي موضوعات العلوم الأخرى يكمن في أنّ موضوع الفلسفة - وهو الموجود - بديهيّ التصور وأوّلّي التصديق؛ فلا يحتاج إلى علم آخر يقوم بدور تعريف هذا الموضوع وإثبات وجوده الخارجي. وهذا بخلاف موضوعات العلوم الأخرى فإنّها محتاجة في تبيين مبادئها التصوّرية والتصديقية إلى الفلسفة، لأنّه قد تقدّم أنّ موضوع أيّ علم يؤلّف محور مسائل ذلك العلم، وهو الجامع بين موضوعات مسأله. وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهيّاً فإنّه سوف يحتاج إلى إثبات، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل العلم نفسه، لأنّ مسائل أيّ علم تقتصر على القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرّض لوجوده^(١).

هذا مضافاً إلى أنّ جميع العلوم التي تعتمد المنهج التجريبي لتحقيق مسائلها، غير قادرة لإثبات أصل وجود موضوعاتها لأنّ ذلك إنّما يثبت من خلال الاستدلال العقلي البرهاني، وهذا ما لا يتيسر إثباته من خلال المناهج الحسيّة. ففي مثل هذه الموارد أيضاً، لا يوجد سوى الفلسفة الأولى التي تستطيع أن تقدّم العون لهذه العلوم فتثبت موضوعاتها بالبراهين العقلية.

فمثلاً علم الأخلاق لا يتعرّض لمسألة هل الإنسان له نفس وراء هذا البدن؟ وإذا كانت النفس موجودة فمجرّدة هي أم مادّية؟ وإذا كانت مجردة أفكذلك هي حدوثاً وبقاءً، أم أنّها مادّية حدوثاً ومجرّدة بقاءً؟ ونحوها من المسائل المتعلّقة بـ«علم النفس الفلسفي»، فإنّها جميعاً تقع على عهدة الفلسفة الأولى لبيان حدودها وإثبات وجودها.

(١) /المنهج الجديد، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٨

نعم علم الأخلاق يبين لنا الطرق العامة لتهديب النفس وتجميل الروح وتنظيف القلب للوصول إلى الغاية الحقيقية والكمال النهائي للإنسان المتحقق بـ«القرب الإلهي» وذلك لأنّ موضوع «علم الأخلاق» هو «النفس الناطقة» التي هي حقيقة الإنسان ولبّه، وهو أشرف الأنواع الكونية، وهذا لا يمكن البرهنة عليه وإثباته إلا من خلال الأبحاث الفلسفية.

وكذلك العلوم الطبيعية فإنّها إذ تبحث عن الجسم - وهو الشيء الذي له أبعاد ثلاثة - لا تبحث هل له وجود خارجي أم - كما يقول بعض المتكلّمين - أنّ ما نحسّ به أنّه جسم ذو ثلاثة أبعاد ليس في الواقع إلا مجموعة من الذرّات الخالية من أيّ بعد؟ وإنّما يقع هذا البحث على عاتق الفلسفة للإثبات أو النفي.

نعم تدور الأبحاث المرتبطة بالعلوم الطبيعية حول الأعراض والأحوال التي تعرض الجسم المفروض وجوده في الواقع الخارجي. وهكذا الحال في العلوم الرياضية.

يقول الآملي: «إنّ نسبة موضوع العلم الأعلى إلى موضوعات سائر العلوم نسبة الكلّي إلى أفرادها، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق موضوع العلم الأعلى، ولهذا صار هو العلم الأعلى، واستحقّ بأن يكون له الرياسة العامة المطلقة على سائر العلوم وسمّي بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى، ووجه تسميته بالعلم الأعلى فهو لتقدّم موضوعه على موضوعات كلّ العلوم، وبالفلسفة الأولى فلتقدّم مرتبته على مراتب سائر العلوم بتقدّم موضوعه»^(١).

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم: ج ٢، ص ١٢٦.

ومنه يتّضح وجه تسميتها - أي الفلسفة بالمعنى الأخصّ - بأنّ العلوم؛ حيث إنّ العلوم جميعاً تحتاج إليها في مبادئها تصوّرية والتصديقية. وهذا بخلاف «الفلسفة» فإنّها مستغنية عنها في ذلك.

ومن الأسماء التي تذكر لهذا اللون من المعرفة: «الميتافيزيقا» و«العلم الكلّي» و«ما قبل الطبيعة». أمّا الأوّل فهو أنّ هذا اللفظ مأخوذ في الأساس من أصل يوناني هو «متاتافوسيكاً» وبعد حذف حرف الإضافة «تا» وتبديل «الفوسيكاً» إلى «فيزيقاً» أصبحت «الميتافيزيقاً». وقد ترجمت إلى ما «بعد الطبيعة» في اللغة العربية. وحسب ما ينقله مؤرّخو الفلسفة، فإنّ هذا اللفظ في البدء قد جُعِل اسماً لأحد كتب أرسطو، وهو من حيث الترتيب يأتي بعد كتاب الطبيعة، ويدور البحث فيه عن الأمور العامّة للوجود وهي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلامي اسم «الأمور العامّة»^(١).

وقد يُذكر وجه آخر لتسميتها بـ«ما بعد الطبيعة» «وهو تأخرها في التعليم والتعلّم عن العلوم الطبيعية والرياضية»^(٢).

وأما وجه تسميتها بـ«ما قبل الطبيعة» فهو لما تقدّم من أنّ الوجود يثبت أولاً وبالذات للعلّة المفيضّة للوجود، وثانياً وبالغير للمعلول، وحيث إنّ عالمنا المشهود معلول لعالم علويّ آخر، فيكون ذلك العالم متقدّماً بحسب الواقع ونفس الأمر على نشأة الطبيعة، فتسمّى تلك الأبحاث المرتبطة بتلك النشأة بـ«ما قبل الطبيعة».

وأما وجه تسميتها بـ«العلم الكلّي» فقد اتّضح من الأبحاث السابقة.

(١) /المنهج الجديد، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٣.

(٢) /درر الفوائد، الآملي، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٢٦.

٤. أن العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنها كلية وقطعية

ومن النقاط الأساسية التي تحتاج فيها العلوم الطبيعية والرياضية وغيرهما إلى الفلسفة: أن عدداً من مبادئ التصديقية - سواء كانت من الأصول الموضوعية أو المتعارفة - يتم إثباتها والبرهنة عليها في الأبحاث الفلسفية، وأهمها مبدأ العلية وقوانينها الفرعية.

«فإن كل القوانين الكلية العلمية متوقفة في قطعيتها وقانونيتها على أصول عامة لا يمكن إثباتها إلا في ظل الفلسفة»^(١).

وقد أوضح الشهيد الصدر^(٢) هذه الحقيقة بقوله: «إن النظريات العلمية

(١) أصول الفلسفة، الطباطبائي: ج ١، ص ٥٦ الطبعة العربية.

(٢) هو السيد محمد باقر بن حيدر بن إسماعيل الصدر، ولد في الكاظمية سنة ١٣٥٣ هـ، واستشهد في ٢٤ جمادى الأولى سنة ١٤٠٠ هـ.

هو من بيت اشتهر بالعلم، ومنذ أيام دراسته الأولى عُرف بالنبوغ المبكر واتسم حضوره العلمي حتى في فترة التلمذة بالأصالة والحرية الفكرية. وصل إلى مرتبة الأساتذة الكبار في النجف الأشرف ابتداءً من سنة ١٣٧٨ هـ.

وهو مؤسس مدرسة فكرية إسلامية أصيلة تماماً، اتّسمت بالشمول من حيث المشكلات التي عنت بها وميادين البحث، فكتبه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء» و«المرسل والرسول والرسالة» عاجلت البنى الفكرية العليا للإسلام، في حين أن «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام» و«الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، عنت بطرح التطور الإسلامي لمشاكل الإنسان المعاصر، هذا بالإضافة إلى كتبه في الفقه والأصول التي قدّم فيها إضافات هامة وأصيلة.

لا تفوتنا الإشارة إلى مجموعة محاضراته حول «التفسير الموضوعي للقرآن» التي طرح فيها منهاجاً جديداً في التفسير اتّسم بعبقريته وأصالته

لاحقه النظام «البعثي» الحاكم في العراق، فمُنِع من إقامة الصلاة في فترات كثيرة، ومنع من التدريس واعتقل عدة مرّات ثم وضع تحت الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف، وحيل بينه وبين الناس تماماً مدّة ثمانية أشهر، مضى بعدها شهيداً سعيداً. =

في مختلف ميادين التجربة والملاحظة تتوقف بصورة عامة على مبدأ العلّية وقوانينها توقفاً أساسياً. وإذا سقطت العلّية ونظامها الخاص من حساب الكون، صار من المتعذر تماماً تكوين نظرية علمية في أيّ حقل من الحقول. وليتضح هذا نجد من الضروري أن نشير إلى عدّة قوانين من المجموعة الفلسفية للعلّية التي يركز عليها العلم وهي كما يلي:

أ - مبدأ العلّية القائل: إنّ لكلّ حادثة سبباً.

ب - قانون الحتمية القائل: إنّ كلّ سبب يولّد النتيجة الطبيعية له بصورة ضرورية، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها.

ج - قانون التناسب بين الأسباب والنتائج، القائل: كلّ مجموعة متّفقة في حقيقتها من مجاميع الطبيعة يلزم أن تتّفق أيضاً في الأسباب والنتائج.

وبعد أن عرفنا الفقرات الرئيسية الثلاث (العلّية والحتمية والتناسب) لنعد الآن إلى العلوم والنظريات العلمية، فإنّنا سوف نجد بكلّ وضوح أنّ جميع النظريات والقوانين التي تزخر بها العلوم مرتكزة في الحقيقة على أساس تلك الفقرات الرئيسية، وقائمة على مبدأ العلّية وقوانينها. فلو لم يؤخذ هذا المبدأ كحقيقة فلسفية ثابتة لما أمكن أن تقام نظرية ويشاد قانون علمي له صفة العموم والشمول، ذلك أنّ التجربة التي يقوم بها العالم الطبيعي في مختبره لا يمكن أن تستوعب جميع جزئيات الطبيعة، وإنّما تتناول

= وكان بحقّ جديراً بلقب الشهيد الثالث.

أجيز بالاجتهاد في سنّ الثامنة عشرة ثم استقلّ بالدرس والبحث، وبعد وفاة السيد محسن الحكيم برزت أهليّته للمرجعية، وبدأ الأخذ عنه وكثر تلاميذه، وحين استشهد كان قد أصبح مهياً للمرجعية العامة في النجف، ولو امتدّت به الحياة لساد في جميع أقطار الشيعة. *أعيان الشيعة*، تحقيق حسن الأمين: ج ٩، ص ١٨٤.

عدّة جزئيات محدودة متّفقة في حقيقتها فتكشف عن اشتراكها في ظاهرة معيّنة، وحيث يتأكّد العالم من صحّة التجربة ودقّتها وموضوعيّتها يضع فوراً نظريّته أو قانونه العامّ الشامل لجميع ما يماثل موضوع تجربته من أجزاء الطبيعة. وهذا التعميم - الذي هو شرط أساسي لإقامة علم طبيعيّ - لا مبرّر له إلا قوانين العلّية (بصورة عامّة) وقانون التناسب منها (بصورة خاصّة) القائل: إنّ كلّ مجموعة متّفقة في حقيقتها يجب أن تتّفق أيضاً في العلل والآثار. فلو لم تكن في الكون علل وآثار، وكانت الأشياء تجري على حسب الاتفاق البحت، لما أمكن للعالم الطبيعي القول: إنّ ما صحّ في مختبره الخاصّ يصحّ على كلّ جزء من الطبيعة على الإطلاق.

وهكذا نعرف أنّ وضع النظرية العامّة لم يكن ميسوراً دون الانطلاق من مبدأ العلّية، فمبدأ العلّية هو الأساس الأوّل لجميع العلوم والنظريات التجريبية.

وبتلخيص: إنّ النظريات التجريبية لا تكتسب صفة علمية ما لم تعمّم لمجالات أوسع من حدود التجربة الخاصّة وتقدّم كحقيقة عامّة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلا في ضوء مبدأ العلّية وقوانينها، فلا بدّ للعلوم عامّة أن تعدّ مبدأ العلّية وما إليها من قانوني الحتمية والتناسب، مسلّمات أساسية وتسلم بها بصورة سابقة على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبية^(١).

ومن الواضح أنّ «مبدأ العلّية» وقوانينها الفرعية ليست نظرية علمية تجريبية، بل هي قانون فلسفيّ عقليّ فوق التجربة، كما هو محقّق في مباحث العلة والمعلول من الفلسفة.

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة: ص ٣٠٥.

«وعلى أيّ حال فإنّ ضرورة أيّ قانون كلّ وقطعيّته - إن كان مثل هذا القانون يمكن اكتشافه بالأسلوب التجريبي في الطبيعيات - مرهونة بقبول مبدأ العلّية وفروعه. وإثبات هذه القوانين إنّما هو من جملة المساعدات التي تقدّمها الفلسفة للعلوم»^(١).

٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى

لقد غزا العالم الإسلامي - منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين - سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم الحضارية ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمدّ الاستعمار امتداداً فكرياً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمة وسرّ أصالتها المتمثل في الإسلام.

ثمّ وفدت بعد ذلك إلى أراضى الإسلام السلبية، أمواج أخرى من تيّارات الفكر الغربي ومفاهيمه الحضارية، لتنافس المفاهيم التي سبقتها إلى الميدان، وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة على حساب الأمة وكيانها الفكري والسياسي الخاصّ.

وكان لابدّ للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع المرير، وكان لابدّ أن تكون تلك الكلمة قويّة وعميقة، صريحة وواضحة، كاملة وشاملة، للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظام، ليتاح للأمة أن تعلن كلمة «الله» في المعترك، وتنادي بها وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم^(٢).

(١) /المنهج الجديد، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢١.

(٢) /فلسفتنا، مصدر سابق، المقدمة: ص ٦.

ومن الواضح أنه لم يكن للإسلام أن يقول كلمته تلك من خلال الاقتصار على القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمة المسلمين عليهم السلام؛ ذلك لأن الغزو الثقافي الفكري الذي غزا العالم الإسلامي كان يستهدف أولاً القرآن العظيم لإسقاطه عن الاعتبار والاعتماد. وبغض النظر عن مدى نجاحه في محاولته تلك إلا أنه لم يكن هناك طريق لرد تلك المذاهب المادية والفلسفات المنحرفة والملحدة إلا من خلال الاستدلال القائم على المنطق العقلي والقياس البرهاني، لأنه هو المقياس المشترك في التفكير البشري على مسرح التاريخ.

وهذا ما وجدناه جلياً في المحاولات التي قام بها فلاسفتنا المعاصرون ونخص بالذكر منهم: الطباطبائي، والصدر، والمطهري، وجوادي آملي وغيرهم من أعلام هذا الاتجاه الذين حاولوا أن يقفوا أمام ذلك الغزو الفكري من خلال المنهج العقلي الذي اتبعوه في مؤلفاتهم المختلفة.

والهدف الأساسي الذي حاولت تلك الدراسات وما يناظرها تحقيقه: هو صون الإنسان المسلم من الانحراف في التفكير وألوان الزلل، وتسليحه في ميدان الصراع العقائدي بسلاح لا يهزم وأن تزوده بقدرة الدفاع عن الرؤى والاتجاهات الصحيحة والهجوم على الأفكار الباطلة.

«وبناءً على هذا فإن للفلسفة - علاوة على دورها الإيجابي الذي لا نظير له - دوراً هجوماً لا بديل له، ولها تأثير ضخم في مجال نشر الثقافة الإسلامية وتحطيم الثقافات اللاإسلامية»^(١).

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٧.

القسم الثاني

قراءة في فلسفة صدر المتألهين

وفيه مباحث

١. مدرسة الحكمة المتعالية: المنهج والمحتوى
٢. مسائل الوجود
٣. نظرية الحركة الجوهرية
٤. الآثار المترتبة على الحركة الجوهرية
٥. التوحيد والعلم الإلهي
٦. نظرية المعاد الجسماني عند صدر الدين الشيرازي
٧. نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم
٨. الحركة الجوهرية ومباحث النفس

(١)

مدرسة الحكمة المتعالية

المنهج والمحتوى

- المنهج والمحتوى
- تمايز الاتجاه الفلسفي

مدرسة الحكمة المتعالية: المنهج والمحتوى

ذكرنا في الأبحاث المتقدمة أنّ المدارس الفلسفية تنقسم عموماً إلى ثلاثة أقسام:

المدرسة الأولى: المدرسة المشائية.

المدرسة الثانية: المدرسة الإشراقية.

المدرسة الثالثة: مدرسة الحكمة المتعالية.

أمّا المدرسة المشائية فلها امتدادات، أو ربما أُسست في الجوّ الفلسفي اليوناني على يد أرسطو كرمز ومؤسس، ثمّ كان لها امتدادات، في الجوّ الإسلامي، وكان ابن سينا وحلقات أخرى - ربما في الجوّ الإسلامي - من دعائم هذه المدرسة.

وأسست المدرسة الإشراقية في الجوّ الفلسفي اليوناني كالمشائية، وقد كان المؤسس للإشراق أفلاطون على مستوى المنهج والمحتوى والمقولات، وصار لها امتداد في الجوّ الفلسفي الإسلامي، وانبثقت من داخل الجوّ الإسلامي مدرسة ثالثة لم تتأثر بالمقولات اليونانية، بل نشأت ونمت في التربة الإسلامية، وأبصرت النور في أحضان العصر الإسلامي، وكانت بمثابة الحلقة التأسيسية للفلسفة الإسلامية، ونعني بها مدرسة الحكمة المتعالية.

وهذه المقدمات في الحديث عن المدارس الفلسفية لابدّ منها لأنّها تُعتبر حلقة الوصل مع ما نصبو إليه وهو تحديد معالم المدرسة الفلسفية لصدر

١٣٨ فلسفة صدر المتألهين

الدّين الشيرازي، وأين تقع مقولاته ومدرسته الفلسفيّة من بين هذه المدارس.

ولعلّ الملاكات والضوابط التي تجعلنا نحكم على الاتّجاه الفلسفي لهذا، والاتّجاه الفلسفي لذاك وكونه يشكّل مدرسة فلسفيّة أو لا، هي ضوابط ثلاثة:

• الأولى: ضابطة المنهج، بأن يكون الفيلسوف صاحب منهج مستقلّ، والمنهج في التعريف المعاصر يُطلق على معنيين:
الأوّل: طريقة تنظيم التفكير، وهي مجموعة أدوات تُفترض ويُنظر إليها على أنّها محدّدات التفكير.
والثاني: أداة توليد المعرفة.

• الثانية: ضابطة المحتوى، بأن يكون المنهج متميّزاً في محتواه الفلسفي، وفي مقولاته الفلسفيّة.

• الثالثة: ضابطة الاتّجاه، بمعنى أن يكون المنهج قد ترك بصمات قويّة في الجوّ الفلسفي. فما هي مدرسة الحكمة المتعالية على صعيد المنهج والمحتوى والاتّجاه؟

إنّ المنهج الذي اعتمدته مدرسة الحكمة المتعالية، لا يمكن اعتباره منهجاً جديداً، بل هو نفس منهج المنطق الأرسطي - أي الذي وضع مبادئه وأصوله أرسطو - وكَمُل على يد الشيخ الرئيس، فنفس هذا المنهج هو المستعمل في الاستدلال على المسائل، وفي توليد المعرفة.

نعم، يقع التجديد في هذه المدرسة في المحتوى والبصمات التي تركها هذا المحتوى، فالمدرسة المشائيّة كانت تعتمد في إثبات الدليل على العقل

ليس إلا، ثم تبدأ عملية الاستدلال للاستفادة من المنهج الموجود عندها لإثبات ذلك المطلوب، أو ذلك المدعى الذي وصلت إليه.

أما المدرسة العرفانية فكان منبعها القلب، ونعني به الكشف والعرفان.

وللتمييز بين هذين الطريقتين في الاستدلال (طريقة العقل وطريقة القلب أو الكشف) نأخذ مثلاً على ذلك النار، فمن خلال وجود الدخان نصل إلى معرفة وجود النار، فحيث إن الدخان أثر يحتاج إلى مؤثر، فلا بد أن هناك مؤثراً، ومن خلال خصائص هذا الأثر نستطيع الوصول إلى معرفة أن المؤثر هو وجود النار، ومن دون ذلك لا يمكن أن تصل إلى حقيقة النار.

وأيضاً عندما ننظر إلى هذا العالم نجد فيه الإتقان والدقة في الصنع والعلم والقدرة، فنقول حينئذ بأن المؤثر الذي أوجد هذا العالم لابد أن يكون حكيماً عالماً قادراً ونحو ذلك من الصفات. وهذه هي الطريقة العقلية التي ترى أن الوصول إلى المؤثر يكون من الخصائص التي تكتشفها في الأثر.

وهناك طريقة ثانية لفهم المؤثر وهي أن تقترب من النار فتضع يدك في النار مباشرة أو قريباً منها فتشعر وتحس بالحرارة وجداناً، فلا يقال عندئذ أن هناك مؤثراً له حرارة، أو أنك علمت بصورة الحرارة، بل علمت بالحرارة هنا وجداناً.

فالفلسفة المشائية أو البحثية تعتمد الطريق الأول، أي تعتمد الصورة والعلم الحسولي وعن طريق ذلك تحاول أن تقيم البرهان. أما المدرسة العرفانية فإنها ترى أنه بالرياضيات وبتهديب القلب وبصقل النفس يمكن إقامة الدليل والبرهان، فالبون شاسع بين الطريقتين والمدرستين لأن الأولى

تريد أن تتعرّف على المؤثر من خلال الأثر، والثانية تريد التعرّف عليه من خلال وجدان المؤثر، لا من خلال خصائصه.

فهاتان المدرستان منفصلتان بعضهما عن بعض، فلا المدرسة المشائيّة استطاعت أن تقترب من المدرسة العرفانيّة، ولا المدرسة العرفانية استطاعت أن تثبت بالبرهان والدليل، ما وصلت إليه بالوجدان والقلب وبالمكاشفة والعرفان، ولا أن تقيم الدليل على مدّعياتها ولا أن تثبت ذلك بالأدلة، وغاية ما قالت أن دليلها على ما تقول هو الوجدان.

إلى أن جاء صدر المتألهين فأخذ الحكمة المشائيّة البحثيّة كاملة، وكان مع ذلك عارفاً فاستطاع أن يكتشف أو يصل بالوجدان وبالعرفان إلى هذه المدّعيات، ثمّ أقام برهاناً على صحتها.

فالدعوى التي كانت تدّعيها المدرسة العرفانيّة لم تكن عندها من الأدلة ما يثبتها، فصارت مقولاتها غير قابلة للانتقال؛ وذلك من قبيل البصير الذي يرى الشيء ثمّ يقول للأعمى: أنا رأيت كذا، فيقول له الأعمى: ما الدليل؟ فيجيب: أنت لا بصر لك حتّى أريك ما أراه. ولكنّ لسان حال صدر المتألهين لصاحب الحكمة المشائيّة البحثيّة: أنا أرى الشيء، وأعبر عنه بلغتك؛ لأنّك قادر على رؤية ما أرى بالاستدلال والمنطق؛ فإنّ لغة الاستدلال والمنطق هي لغة المشائين، وبها خاطبهم صدر المتألهين وأثبت مقولات العرفاء من خلال العقل أو البرهان، واستطاع أن يجعل مدّعيات العارف وكشفيّاته بالقلب مدّعيات ثابتة بالمنهج العقلي، وفي هذا الصدد يقول: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقيّة مطابقة للقوانين البرهانيّة»^(١).

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٦٣.

وهنا تبرز عبقرية هذا الفيلسوف الرباني؛ لأنّ كلّ المباني للمدّعات العرفانية النظرية الواردة في كلمات الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي أو غيره من تلامذة هذه المرحلة من أمثال القيصري شارح كتاب الفصوص ليس هناك أيّ دليل أو برهان يثبتها بالمنهج العقلي، وهذه المباني التي جاء بها صدر المتألهين من قبيل أصالة الوجود ووحدّة الوجود، والمعاد الجسماني، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وأنّ النفس مادية الحدوث روحانية البقاء، وأنّ العلم مجرد بكلّ مراحل من التعقّل والخيال والحسّ... كلّ هذه المباني موجودة في كتب هؤلاء العرفاء من غير أدلّتها، ولكن صدر المتألهين تميّز بذكرها وإيرادها مع أدلّتها. وبقيت الحكمة المشائية بذلك أسيرة للعقل، فيما بقيت الحكمة الإشرافية أسيرة الكشف والدعوى، إلّا في مدرسة صدر المتألهين التي لها منبعان: العقل والقلب.

والمتكلّمون وإن كانوا قد سبقوا صدر المتألهين في الاستفادة من المنهج العقلي لإثبات كلّ ما ورد في المعارف في الآيات والروايات، لكنّ هناك فرقاً بين وظيفة المتكلّم ووظيفة الحكيم. فصدر المتألهين دخل إلى المعارف الدينية بعنوان كونه فيلسوفاً لا متكلماً، أمّا المتكلّم فدخل إليها على أساس اعتبارها من المسلّمات التي يريد أن يدافع عنها. هذه المعارف بالنسبة إلى صدر المتألهين هي قواعد فلسفية عقلية مبرهنة. لقد تزوّد بسلاح العقل وجاء إلى هذه المعارف، فما وجدها تتوافق مع العقل والبرهان العقلي قبلها، وما وجدها لا تتوافق حاول أن يتصرّف في ظهورها.

فالمتكلّم ينطلق من النصّ، والحكيم ينطلق من العقل لا من النصّ، ويستفيد من الدين كمنبع من منابع المعرفة، فإن ثبتت الدعوى بالعقل والبرهان قبلها، وإلّا ردّها أو انصرف عنها.

ولذا كان المنبع الثالث من منابع المعرفة عند صدر المتألهين هو الدين، فجمع بين «البرهان» و«العرفان» و«القرآن»، أي «المعارف» التي جاءت في القرآن الكريم وفي الروايات الشريفة.

يقول في بعض كلماته: «وحاشا الشريعة الحقّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^(١).

فهو يعتقد أنّ كلّ ما جاء في القرآن وفي الروايات قابل لإقامة البرهان العقلي عليه، وهي ليست مجرد مدّعات فقط، أو ما يعبر عنها بأنّها أمور ميتافيزيقية وخارجة عن القدرة فيجري التعبد بها من حيث إنّ الشارع المقدّس أمرنا بالإيمان بها. كلا، الأمر ليس كذلك. ومن هنا سمّيت هذه المدرسة بالحكمة المتعالية، وهي لم تكن موجودة، بل هي مستحدثة على يد صدر المتألهين. نعم، في كلمات الشيخ الرئيس ابن سينا وردت هذه العبارة في كتاب الإشارات، في مبحث الوجود وعلله حيث يقول: «ثم إنّ ما كان يلوحه ضربٌ من النظر مستوراً إلاّ على الراسخين في الحكمة المتعالية»^(٢).

وفي شرح هذه العبارة يقول المحقّق الطوسي رضوان الله تعالى عليه:

«وإنّما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة (أي منبعها العقل) وهذه - أي المسألة التي أشار إليها ابن سينا - وأمثالها إنّما تتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق (أي لا بدّ أن نجمع فنأخذ هذا المنبع وذاك، ثمّ نقيم البرهان على ما يدّعيه الكاشف).

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٠٣.

(٢) الإشارات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٠٩.

وعن سبب تسميتها «متعالية» يقول: «فالحكمة المشتملة على الذوق والكشف متعالية بالقياس إلى الأوّل»؛ أي بالقياس إلى الحكمة المشائية، فصارت الحكمة التي أتى بها صدر المتألهين هي حكمة متعالية أعلى مرتبة من حيث المنهج الذي وإن كان واحداً، ولكن منبع المعرفة يختلف، فصارت مدّعياته بذلك أسمى؛ لإضافة منبع جديد لها وهو القلب الذي له مجال أن يصعد فوق العقل.

فالعقل لا يتناقض مع القلب ولا يقع في عرضه، وإنّما العقل يصل إلى مرتبة معيّنة ولا يستطيع أن يعطي شيئاً بعدها فينتهي دوره، فمثلاً العقل يثبت وجود اليوم الآخر والحساب والمعاد بالدليل حتّى لو لم تنصّ الشريعة على ذلك؛ لأنّ العقل يستطيع أن يثبت عالماً ونشأة أخرى وراء نشأة الدُّنيا، ولكن العقل عاجز عن معرفة أحكام هذه النشأة كالصراط والميزان وتطابير الصحف والكتب الذي ورد في الآيات الكريمة، لأنّها أمور جزئية. وأمّا العارف فبكشفه يستطيع أن يذهب إلى هذه الموارد التي هي طورٌ وراء طور العقل، وهذا ما يُعبّر عنه صدر المتألهين بقوله: «الكشكش طورٌ وراء طور العقل»، ولا يقول بأنّه طورٌ في قبال العقل، وهذه الكلمات موجودة أيضاً في عبارات الشيخ والمحقق الطوسي، بل موجودة في كلمات القيصري شارح الفصوص أيضاً.

وبهذا تركت مدرسة صدر المتألهين بصماتها في الفلسفة الإسلامية لأنّها فتحت منابع متعدّدة، فأعطت من منبع الدّين ومنبع العرفان ومنبع البرهان كمنهج للإثبات، وبذلك فتحت آفاقاً جديدة للمعرفة باعتبار أنّ كشف العارف لا ينتهي ولا يقف عند حدّ معيّن، بل يبقى ويستمرّ، والمعارف التي جاء بها القرآن الكريم والتي وردت في روايات النبيّ صلى الله عليه وآله

وأهل بيته عليهم السلام أيضاً تتجدد ويستطيع كل إنسان أن يحقق فيها ويستخرج منها كنوزاً للمعرفة.

فصدر المتألهين يعدّ واحداً من الذين فتحوا أفقاً جديداً في الفلسفة، وكلّ الذين جاءوا بعده في القرن الحادي عشر والثاني عشر... والرابع عشر من العلماء والفلاسفة يمثلون هذه المدرسة وامتداداتها ومنهم الميرزا مهدي الأشتياني وأبو الحسن الرفيعي الشعراي والسيّد العلامة الطباطبائي وكذلك السيّد الإمام الخميني الذي هو أحد أهمّ أقطاب هذه المدرسة في عالمنا المعاصر، وبعد هؤلاء (الطباطبائي والإمام الخميني) تأتي طبقة تلاميذ هذه المرحلة كالشيخ جواد آملّي والشيخ حسن زاده آملّي.

تمايز الاتجاه الفلسفي

من المواضيع التي ينبغي الإشارة إليها المعيار الذي نستطيع في ضوئه تحديد الاتجاه الفلسفي لكل مدرسة من المدارس الفلسفية الموجودة؟ أي كيف يكون هناك اتجاه فلسفي يمثل مدرسة معينة، واتجاه فلسفي آخر لا يمثل مدرسة، أو القول مثلاً بأنّ الاتجاه الفلاني يمثل المدرسة الفلسفية؟

عندما نقول بأنّ هناك مدارس فلسفية فإننا تارةً نتكلّم على مستوى المنهج، وأخرى نتكلّم على مستوى المحتوى. فالمدارس الفلسفية تفرق بعضها عن بعض على مستوى المنهج - كما تقدّم - أو فقل على مستوى طريقة التفكير والاستدلال، أو المنطق إن صحّ التعبير، وبتعبير أدقّ: هذا المنهج هو منطق التفكير وكيفية التفكير للوصول إلى النتائج المطلوبة، وكذلك تختلف هذه المدارس ليس على مستوى المنهج فحسب، بل على مستوى المادّة والمحتوى والمضمون أيضاً، إذ إنّ في عملية الاستدلال توجد

عندنا مادة ويوجد عندنا منهج، وبتعبير المنطقة توجد هيئة وتوجد مادة، وقد يكون المنهج واحداً بين المدارس الفلسفية، ولكن المحتويات التي يُراد إثباتها تختلف من مدرسة إلى أخرى، أو العكس أي يكون المحتوى واحداً، ولكن المنهج لإثبات هذا المحتوى ولإثبات هذه المادة وتلك الدعوى مختلف.

والمدارس المعروفة في الفلسفة خصوصاً في الفلسفة الإسلامية يمكن تقسيمها إلى المدرسة المشائية، والمدرسة الإشراقية، ومدرسة الحكمة المتعالية، وهذه المدارس بعضها له وجود حقيقي كمنهج ومدرسة قبل المدرسة الإسلامية، وبعضها ليس كذلك. فمثلاً عندما نأتي إلى المدرستين المشائية والإشراقية نجد بأن هاتين المدرستين كمنهجين موجودتان في الفلسفة اليونانية التي ابتدأت كمنهج قائم على يد أفلاطون، أمّا بالنسبة لسقراط فإنه وإن كان فيلسوفاً لكنه لم يأت منه أي أثر يدل على وجود مدرسة فلسفية في زمانه، وإنما المدرسة الفلسفية بدأت كمدرسة على يد أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وبعد ذلك تجد تلميذه أرسطو أيضاً له منهج في الفلسفة يختلف تماماً عن المنهج الذي اتخذه أستاذه أفلاطون.

(٢)

مسائل الوجود

أولاً: أصالة الوجود واعتبارية الماهية

أ: هل الأصالة للوجود والماهية؟

ب: البرهان على أصالة الوجود

ج: الآثار المترتبة على القول بأصالة الوجود أو الماهية

ثانياً: الوجود حقيقة واحدة مشككة لا متباينة

أ: أدلة القول بالتشكيك

ب: حمل الوجود على ما تحته بالتشكيك

ثالثاً: وحدة الوجود

(١)

أصالة الوجود واعتبارية الماهية

من الأركان الأساسية للمنظومة الفلسفية لصدر الدين الشيرازي القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، حيث نجده في كل مسألة من المسائل الفلسفية التي يتعرّض لها يستعين بهذا الأصل لبناء منظومته.

المقصود من أصالة الوجود واعتبارية الماهية: هو أننا عندما ندرك الأشياء الخارجية نجدها مختلفة بعضها عن بعض ولكنها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية.

بعبارة أخرى: إنّنا ندرك شيئاً واحداً في الخارج ولكنّ العقل يحلّله إلى حيثية مختصة وحيثية مشتركة. فيقول - مثلاً - : الإنسان موجود، الشجر موجود، الشمس موجودة... وهكذا.

فهذه القضايا فيها حيثية مختصة وهي الإنسان، الشجر، الشمس، وحيثية مشتركة وهي «الوجود». ومثال على ذلك:

حين يتصوّر الذهن النار ينعكس هذا التصوّر فيه بصورة قضية بسيطة مفادها: «النار موجودة». ومن المعلوم أنّ النار لها آثار في الخارج كالحرارة والإحراق والإضاءة، وهذه الآثار إمّا أن تكون مترتبة أولاً وبالذات على الوجود أو على الماهية. فعلى القول بأنّ منشأ الأثر الخارجي هو وجود النار، فالوجود هو الأصل. وعلى القول بأنّ منشأ الآثار هو ماهية النار، فالماهية هي الأصلية حيثئذ.

فالصورة الذهنيّة للنار هنا تنحلّ بحسب التحليل الذهني إلى مفهومين، الأوّل مفهوم مختصّ وهو الماهيّة، والثاني مفهوم مشترك وهو مفهوم الوجود. وحيث إنّّه قد ثبت في الأبحاث الفلسفيّة أنّ الماهيّة (وهي ما يقال في جواب ما هو) مغايرة مفهوماً للوجود، وأنّ الوجود يُحمل عليه بالاشتراك المعنوي، يصحّ التعبير حينئذ عن الماهيّة بالجزء المختصّ، إذ القضايا تختلف باختلاف الموضوعات لا المحمولات. كما يصحّ التعبير عن الوجود الذي هو المحمول بالجزء المشترك؛ لأنّه مشترك معنويّ. فهذه الآثار الخارجيّة للنار هل هي ناشئة من الجزء المختصّ أم من الجزء المشترك؟ وعلى القول الأوّل فالأصالة تكون للماهيّة، وعلى الثاني تكون للوجود. وإذا ثبتت أصالة أحدهما تثبت اعتباريّة الآخر. وعليه فالاعتباري هنا هو ما لا يكون منشأ لترتب الآثار بالذات.

مثال آخر: عندما يأتي للإنسان تصوّر عن الخارج، أو يواجه شيئاً في الخارج، فإنّ هذا الشيء عندما تنطبع صورته في الذهن يحلّله إلى مفهومين؛ مفهوم أنّه موجود ومفهوم أنّه إنسان أو أنّه شجرة، فيعبّر عن هذا المفهوم الخارجي بمفهومين، فيقول: الشجر موجود، أو الإنسان موجود، بمعنى أنّ له تحقّقاً وواقعيّة، وله منشأ أثريّ في الواقع الخارجي.

هذان المفهومان وقع الخلاف بين الحكماء في أيّهما الأصيل في الواقع الخارجي، أو أيّهما له مصداق في الواقع الخارجي، فيكون الآخر تحليلاً عقلياً واعتباراً من العقل، وليس له واقع في الخارج؟ فالواقع الخارجي الواحد مصداق لأيّ الحثيّتين؛ الحثيّة المشتركة أم الحثيّة المختصّة؟ أصحاب الاتجاه الأوّل يقولون بـ «أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»، وأصحاب الاتجاه الثاني يقولون بـ «أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود».

ذهب صدر المتألهين إلى أنّ المسألة كانت عند المشهور وقبل أن يقوم بتحقيقها وبحثها هي القول بأصالة الماهية، ومنهم أستاذه المحقق الداماد صاحب القبسات، حيث ذهب إلى أنّ الماهية هي المتأصلة. وقد صرح صدر الدين الشيرازي في بعض كتبه أنّه كان من القائلين بأصالة الماهية وأنّه دافع عنها، ولكنه بعد ذلك تحوّل إلى القول بأصالة الوجود. قال: «وإني كنت شديد الذّب عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصل الماهيات، حتّى هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود»^(١).

والمراد من الماهية ذلك الجزء المختصّ في مثل قضية (الإنسان موجود)، (الشجر موجود)، (السماء موجودة) فهنا يوجد جزء مختصّ في كلّ قضية قضية وهو: الإنسان - السماء - الشجر... فهذه أجزاء مختصة، وهناك جزء مشترك في هذه القضايا وهو الوجود. فالمصداق للواقع الخارجي يعود لأيّ المفهومين؛ المفهوم الوجود أم لمفهوم هذه الماهيات؟

«القائلون بأصالة الماهية هم المعتقدون بأنّ تلك الواقعة الخارجية هي مصداق للمفاهيم الماهويّة، ومعنى الوجود الصّرف هو مفهوم من دون مصداق يُنتزع من الواقعيّات الماهويّة. أمّا أصحاب أصالة الوجود فيعتقدون أنّ الواقعة الخارجية هي مصداق مفهوم الوجود، والماهيات أمور تبعيّة يمكن انتزاعها من حدود ومراتب الوجود الخارجية»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤٩.

(٢) رحيق مخموم (شرح الحكمة المتعالية بالفارسية) عبد الله جوادي الآملي، الناشر إسرائ، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ : الفصل الأوّل، ج ١، ص ٢٩٥.

وهذه المسألة لم تكن معنونة في كلمات السابقين حتّى في الفلسفة الإسلامية، فضلاً عن فلسفة أرسطو، وهي من المسائل المستحدثة في فلسفة صدر المتألهين كعنوان، نعم يوجد في مطاوي كلمات الحكماء إشارة إلى هذا الموضوع، ولكن كمسألة فلسفية لها قواعدها وبراهينها واستدلالاتها فإنّ ذلك لم يتحقّق إلّا على يد صدر المتألهين حيث ذهب إلى القول بأصالة الوجود دون الماهية، وأنّ الماهيات أمور اعتبارية لا تتحقّق لها في الواقع الخارجي؛ لذا يقول شيخنا جوادى آملي: «من المعروف أنّ بحث أصالة الوجود لم يطرح في أبحاث المتقدمين بالأخصّ أهل الكلام القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود، فهؤلاء يعتبرون الوجود في حمله على الماهيات المختلفة ليس له معنى منفصل عن تلك الماهيات ليتمكن بعدها السؤال عن أصالة أو اعتبارية الوجود أو الماهية في الذهن.

أمّا عدم عنوانها في أبحاث القائلين بأصالة الوجود فهو أنّ الوجود والعينية التي يظهر بها الوجود والماهية في الخارج منع من البحث عنهما بشكل مستقلّ على الرغم من ظهور علامات أصالة أحدهما أثناء كلماتهم. وقد أشار البعض إلى أنّه يمكن أن يفهم من كلمات المشائين قولهم بأصالة الوجود»^(١).

أ: هل تكون الأصالة للوجود والماهية؟

لا يمكن أن تكون الأصالة ثابتة لكلّ من الوجود والماهية معاً بحيث يكون لكلّ منهما واقعية خارجية يترتب عليها الأثر الخارجي، إذ الاحتمالات في المسألة - بحسب الاستقراء العقلي - لا تخرج عن أربعة:

(١) المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٢٠.

الأول: أن يكون كل من الجزئين المختص والمشارك أصيلاً.

الثاني: أن يكون كل من الجزئين المختص والمشارك اعتبارياً.

الثالث: أن يكون الجزء المختص أصيلاً، والجزء المشارك اعتبارياً.

الرابع: أن يكون الجزء المشارك أصيلاً، والجزء المختص اعتبارياً.

أما الاحتمال الأول: وهو كونها أصيلين معاً، فهو خلاف الوجدان، فإن كل إنسان يجد من نفسه أنه واحد لا أكثر، وهو حين يعبر عن نفسه أنه واحد لا أكثر، أو حين يعبر عن نفسه بقوله: «أنا موجود» لا يقصد بذلك الإشارة إلى وجود ثنائية في ذاته، بحيث يتصور واقعية أخرى مع ذاته زائدة عليها.

وأما الثاني: وهو القول باعتبارية كل من الوجود والماهية، فيلزم منه السفسطة وإنكار تحقق الأشياء في الخارج. ونحن نعلم بأن من أغراض الفلسفة تمييز الحقائق الواقعية عن غيرها، فالفلسفة تنهض على أرضية صلبة هي الإيمان بالواقعية، والتي يشهد لها وجدان كل إنسان.

وعليه، فمع بطلان الاحتمالين السابقين يدور الأمر بين الاحتمال الثالث والاحتمال الرابع.

وصدر الدين الشيرازي وإن كان قد أقام الأدلة والبراهين على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، إلا أنه في الواقع يرى أنه لا ضرورة إلى ذلك، ومن هنا يذهب في كتابه الشواهد الربوبية إلى أن الوجود أجدر شيء بالتحقيق؛ لأن غيره يتحقق به، وأنه الشيء الذي يصل به كل ذي حق إلى حقه، إذن كيف يمكن عدّه أمراً اعتبارياً كما يذهب إلى ذلك المحجوبون عن الشهود، وهو على عكس الماهية ليس مجعولاً بالذات^(١).

(١) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥.

ب: البرهان على أصالة الوجود

استدل أصحاب نظرية أصالة الوجود ببراهين كثيرة، نذكر واحداً منها.

إنّ تغاير الوجود الذهني والخارجي في الآثار دليل على أصالة الوجود، وتوضيح ذلك من خلال هاتين المقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ الوجود الذهني يرتبط بالوجود الخارجي عن طريق الماهية، فما يوجد في الذهن لا يصدق على ما يوجد في الخارج إلا إذا تطابعا في الماهية. فالماهية تقوم بدور الرابط بين الذهن والخارج بحيث تكون ماهية الخارج عين ماهية الذهن، وهذا ما يعبر عنه في الاصطلاح بـ «الاتحاد الماهوي» وبأنّ الماهية محفوظة في الوجودين الخارجي والذهني.

المقدمة الثانية: حيث إنّ الاختلاف والتغاير بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ليس في الماهية للاتّحادهما فيها، فيكون في الوجود. وإلاّ لو لم يكن التغاير بالوجود، للزم أن يحترق الذهن بمجرد أن يدرك النار مثلاً.

النتيجة: أنّه لو كانت الماهية أصيلة ومنشأ لترتب الآثار، فتكون منشأ لترتب الآثار خارجاً وذهناً للاتّحادهما في الماهية على الفرض، وحيث إنّها ليست كذلك فلا تكون منشأ لترتب الآثار، ومعه يتعيّن أن يكون المنشأ لترتب الآثار هو الوجود، وهو المطلوب.

ويعتقد صدر المتألهين أنّه لا يمكن تصوّر الوجود بالحدّ والرسم المنطقيين؛ لأنّ تصوّر الموجود الخارجي عبارة عن حصول معناه وانتقاله من الخارج إلى دائرة الذهن، في حين يجري هذا الموضوع على كلّ شيء عدا

الوجود، فالوجود لا يمكن أن يرى إلا بصورة المشاهدة الصريحة والشهود العياني بدون إشارة الحدّ والبرهان أو تفهيم العبارة^(١).

وهذه المنظومة الفلسفية التي بناها صدر المتألهين على أساس القول بأصالة الوجود تركت بصماتها على كلّ الفلاسفة والحكماء الذين جاءوا من بعده وساروا على منهجه، ومنهم الإمام الخميني الذي مشى على هذا الخطّ في أبحاثه الفلسفية والأصولية، وأيضاً العلامة الطباطبائي، ومن الفلاسفة المعاصرين القائلين بأصالة الوجود تلاميذ مدرسة الحكمة المتعالية وتلاميذ الإمام الخميني والسيد الطباطبائي.

ولو تجاوزنا مدرسة قم الفلسفية وذهبنا إلى مدرسة النجف الأشرف نجد أنّ جملة من المفكرين الكبار أيضاً تبنّوا هذه النظرية كالسيد الشهيد محمد باقر الصدر الذي ذهب إلى القول بأصالة الوجود في أبحاثه الأصولية وفي كتابه فلسفتنا، وهكذا أيضاً السيد الخوئي، والمحقق الأصفهاني قدس الله أسرارهم.

ج: الآثار المترتبة على القول بأصالة الوجود أو الماهية

لكي تتبيّن الآثار العملية لهذه النظرية والخلاف القائم بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، وحتى لا تبقى هذه الفكرة أو النظرية أمراً مجرداً لابدّ من بيان الآثار التي تنعكس على العلوم والمعارف من خلال هذا النقاش الدائر، ونقدّم لذلك مثلاً مع توضيح المصطلح:

ذكرنا بأنّ الماهية الجوهرية هي تلك الماهية التي إذا وجدت في الخارج

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥.

لا تحتاج إلى موضوع تقوم به، من قبيل الماء، ووجودي أنا ووجودك أنت... فعندما توجد أنت لا تحتاج إلى موضوع تتكىء عليه، أمّا اللون الذي نسمّيه ماهيّة عرضيّة، فهذا عندما يوجد في الخارج يفتقر إلى الجسم حتّى يوصف الجسم به. ولهذا نسمّيه ماهيّة عرضيّة، وهي التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، أو أنّها ذلك الموجود الذي وجوده في نفسه عين وجوده لغيره وليس لنفسه، فالأبيض من الألوان التي تحتاج إلى محلّ تقوم به هذه الأعراض. ولهذا لا يمكن أن يوجد في خارج العالم المادّي جوهر دون أن توجد له أعراض، وهذه الأعراض إمّا كمّية: (طول، عرض، عمق)، وإمّا كيفيّة (كالألوان والمشمومات والمذوقات)، وإمّا أينيّة (كالانتقال من مكان إلى آخر)، وإمّا زمنيّة نسمّيها مقولة المتى (فالزمن يحتاج إلى شيء يقع فيه فتقول: وقع في الزمان الكذائي)، أو في المكان الكذائي... وهكذا على حسب الاختلاف القائم بين الحكماء في عدد المقولات.

فالجوهرية والعرضيّة هي تقسيمات الماهيّة، ونحن إذا قلنا بأصالة الماهيّة، فهذه الماهيّات متحقّقة في الخارج، وأمّا إذا قلنا بأصالة الوجود، فالماهيّات اعتباريّة وموجودة في الذهن، ومن هنا تفرق المدرسة الأرسطيّة عن مدرسة الحكمة المتعالية التي تقول بأنّ الوجود أصيل، والماهية أمرّ اعتباريّ، والمدرسة المشائية أو الأرسطيّة فإنّها عندما تأتي إلى تقسيمات الماهيّة تقول: هذه كلّها متحقّقة في الخارج.

وفي مباحث علم الأصول هناك أبحاث مفصّلة في اجتماع الأمر والنهي - على سبيل المثال - حيث تختلف ثمرة هذا البحث بين القول بأصالة الوجود أو بأصالة الماهيّة.

وهناك بحث مفاده أنّ الإنسان أوّل ما يأخذ من الواقع الخارجي يأخذ الماهيّة أم يأخذ الوجود؟

بناءً على أصالة الوجود فإنّه يأخذ الوجود، وبناءً على أصالة الماهيّة يأخذ الماهيّة.

ومن هنا أيضاً بناءً على أصالة الماهيّة يقولون بأنّ الماهيّات معقولات أوّليّة، أمّا الوجود وأحكامه فهي معقولات ثانويّة لأنّها منتزعة من الماهيّات.

وعندما تأتي إلى مبنى صدر المتألّمين ترى أنّ المعادلة تنعكس تماماً، فالوجود وأحكامه تكون معقولات أوّليّة، والماهيات وأحكامها معقولات ثانويّة متفرّعة عليها. وهذا ما تظهر آثاره المهمّة في علم المنطق.

فمبحث أصالة الوجود يدخل في كلّ فروع المعرفة سواء في الفقه أو الأصول أو المنطق أو العقائد، وأيضاً في الرؤية الكونيّة التي تكوّن الأرضيّة الهامّة للأيدولوجيا. فالرؤية الكونيّة إذا كانت مبنية على أساس معيّن فإنّها بالضرورة تؤثر على الأيدولوجية، ومرادنا منها العقل العملي، والمراد من العقل العملي الأساس الاجتماعي والتغييري، فالعمل الخارجي يبتني على أيدولوجيا والأيدولوجيا تبتني على أساس رؤية كونيّة.

فمثلاً إذا قلنا بأصالة الوجود فوجود العالم كلّ وجود، لا أنّه وجودات متكرّرة، بل كلّ وجود واحد؛ لأنّ الجهة الواحدة هي المتحقّقة، ومن هنا يفتح لدينا طريق أنّ الله سبحانه وتعالى واحد لم يصدر منه إلّا موجود واحد، هذا في العقيدة، وإذا عكسنا ذلك في الاجتماع، أي في الأيدولوجيا وانتقلنا إلى الواقع التغييري، فإنّ القول بأصالة الوجود وأنّ هناك حركة

جوهرية في هذا الوجود يؤدي إلى حقيقة مفادها أنك تستطيع في كل مرتبة وجودية أن تترقى إلى مرتبة وجودية لاحقة. أمّا لو فرضنا أن الوجودات متباينة بعضها عن بعض فالتكامل لا يمكن أن يوجد.

ومن هنا في الحركة الاجتماعية ونظرية التكامل لابد أن نرى أن الإنسان عندما يوجد، أيوجد ويموت بلا تكامل، أم يوجد وفيه تكامل؟ وهذه تؤثر على وضعه العملي، كما هو واضح.

فالاختيار الفلسفي لدى الفيلسوف أو المتكلم أو الفقيه أو العالم بشكل عام، يؤثر على اختياراته الاجتماعية، والموقف المعرفي يعكس نفسه كثيراً على الموقف العملي.

ولأجل ذلك اعتبر صدر المتألهين أن معرفة الوجود هي الأساس الذي تقوم عليه العلوم كافة حيث يقول: «لما كانت مسألة الوجود أسس القواعد الحكمية، ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحي علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه... فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله إلى أمّهات المطالب ومعظّماتها بالذهول عنها، فانت عنه خفيّات المعارف وخبائتها، وعلم الربوبيّات ونبوّاتها ومعرفة النفس واتّصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»^(١)، والأهمّ من ذلك أنّه اعتبره من أوّل الأوّلّيات ومن الأمور البديهية الحاصلة بالفطرة حيث لا يحتاج معرفته إلى عناء وإقامة دليل...^(٢)

(١) كتاب المشاعر: صدر الدين الشيرازي، مكتبة طهوري، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ م: ص ٤.

(٢) الواردات القلبية في معرفة الربوبية: صدر الدين الشيرازي، تحقيق وترجمة: د. أحمد شفيعي، جمعية فلسفة إيران، ١٣٩٩ هـ: ص ٥٦.

(٢)

الوجود حقيقة واحدة مشكّكة

لا حقائق متباينة

من الأصول التي بنى عليها صدر الدين الشيرازي منظومته الفلسفية القول بأن هذه الوجودات المتحقّقة في الخارج هي حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف والتقدّم والتأخّر وغير ذلك، وليست هي حقائق متباينة.

ولتوضيح المراد من التباين وعدمه نشير إلى هذا المثال؛ وهو أنّنا لو أخذنا الشجر والسماء كماهيّتين فسنرى أنّه لا يوجد تلاقي بين هذين المفهومين، وهي مفاهيم متباينة لا علاقة لأحدها بالآخر - وهذا في عالم المفهوم والذهن -.

أمّا حينما نأتي إلى الوجودات الخارجية فالسؤال هو هل هذه الوجودات الخارجية متباينة بعضها عن بعض، أم أنّ الوجودات ليست كذلك؟

والخلاف في هذا البحث وقع بين القائلين بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، ونُسب ذلك إلى الفهلويين من الفرس، وهذا ما ذهب إليه صدر المتألهين وأنّ هذه المصاديق المتكثّرة تعبّر عن حقيقة واحدة، غاية الأمر أنّ هذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعدّدة.

وفي المقابل ذهب الشيخ الرئيس القائل بأصالة الوجود إلى أنّها حقائق متباينة بعضها عن بعض، ولا يوجد جامع بينها إلاّ في مفهوم الوجود، وهذا يعني عدم وجود جسور رابطة بين هذه الوجودات، ولا يمكن الانتقال من وجود إلى وجود آخر، فمن دخل في هذا الوجود لا يمكنه أن يكون وجوداً آخر، ومن دخل في ذلك الوجود لا يمكنه أن يكون الوجود الأوّل، وهذا ما يُعبّر عنه في لغة الفلسفة بأنّ الوجودات حقائق متباينة بتمام الذوات.

وأبرز مثال بيّنه أصحاب القول بأنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدّة والضعف هو النور الحسيّ الذي له مراتب ودرجات متعدّدة، وهذه المراتب والدرجات ترجع إلى حقيقة واحدة هي حقيقة النور التي تكون ظاهرة في ذاتها ومظهرة لغيرها. ومن الواضح أنّ هذه الحقيقة واحدة في جميع المراتب المختلفة، ووحدتها لا تتنافى مع كثرة المراتب. فالشدّة في النور القويّ والضعف في النور الضعيف لا يكونان من قبيل الناطقيّة والحيوانيّة، لأنّ الشدّة في النور إذا كانت جزءاً مقوّماً للنور، فيلزم أن لا يكون النور الضعيف نوراً، بسبب فقدانه لذلك الجزء.

فالشدّة والضعف في النور الشديد والضعيف هما من مراتب الحقيقة النوريّة الواحدة، كما هو الحال في العدد، إذ يشكّل العدد «اثنان» مرتبة من العدديّة، والعدد «ثلاثة» مرتبة أخرى، وهكذا... وتختلف كلّ واحدة من المراتب عن الأخرى لاختلاف خواصّها وآثارها، فالعدد «أربعة» مثلاً يقبل القسمة على العدد «اثنين» فيما لا يقبل العدد «ثلاثة» ذلك، والاثنان نوع، والثلاثة نوعٌ آخر... ومع ذلك فإنّ هذه المراتب تتفق جميعها في حقيقة واحدة وهي العدد، إذ إنّ كلّ منها هو عدد، فالثلاثة ليست جزءاً مقوّماً

للعدد، وإلاّ لو كانت كذلك لما كانت الأربعة عدداً، إذن فالشدة في النور ليس معناها أنّ المرتبة الشديدة مركّبة من جزئين أحدهما أصل حقيقة النور والآخر شدة النور، بل إنّ كلّ مرتبة من مراتب النور بسيطة في ذاتها، فلا يتركّب النور الضعيف من النوريّة والضعف، كما لا يتركّب النور الشديد من النوريّة والشدة.

وعلى هذا تكون حقيقة الوجود واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعدّدة، وهذا التعدّد والتكثّر في المراتب لا ينافي وحدة تلك الحقيقة. وهذا هو مراد القائلين إنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.

أ- أدلة القول بالتشكيك

توضيحاً لهذا المبحث واستيفاءً حقّه، نستعين بما أورده الدكتور الديناني حيث قال: «طبقاً لمقتضى مبدأ التشكيك في الوجود، تعدّ حقيقة الوجود ذات مراتب مختلفة، كما لو قيل بأنّ الوجود علّة في مرتبة ومعلول في مرتبة أخرى، ومجرّد في مرتبة ومادّي في مرتبة أخرى، وأنّه بالفعل في مرتبة وبالقوّة في مرتبة أخرى، ويُقال للتفاوت في هذه المراتب: التفاوت الطولي، ومعنى هذا الكلام هو أنّ الاختلاف في المراتب هو بالنحو الذي يمكن تبريره عن طريق الشدة والضعف أو المحيط والمحاط. بتعبير آخر: إنّ معنى الاختلاف في المراتب الطولية هو أنّ كلّ موجود في المرتبة العليا يشتمل على المرتبة التي هي أدنى منه أيضاً، وكلّ موجود في المرتبة السفلى من ذلك ومنطوٍ في الموجود الذي هو أعلى منه مرتبة، رغم أنّه واقع في درجة من درجات الوجود، إذن فكلّ مرتبة من المراتب الأعلى شاملة للمراتب التي هي أسفل منه ومحيط بها، كما أنّ كلّ مرتبة من المراتب السفلى محاطة

بالمراتب الأعلى وواقعة في باطنها. فهذا النوع من التفاوت في الوجود الذي يُعرف بـ «التفاوت بالشدة والضعف» يُدعى أيضاً بـ «التفاوت الطولي» أو «التشكيك في الوجود»^(١).

والنظرية التي ذهب إليها الشيخ الرئيس من أن الوجود حقائق متباينة تقبل بأن الله سبحانه وتعالى واحد، وأن الموجد واحد، وأن عالم الإمكان الذي أوجده الله تعالى كثير، ولكن هذا الكثير لا يوجد - على مبناه - فيه ترابط. ومن هنا وجّه إشكال عويص على مسألة الحقائق المتباينة في الوجودات الإمكانية، وهو أن هناك قاعدة فلسفية تقول: بأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، فإذا كان الموجد واحداً بحسب أدلة التوحيد، والواجب واحد لا ثاني له، فكيف صدر منه هذا العالم الكثير؟

وحاول الشيخ الرئيس أن يتوسّل بنظرية العقول العشرة كي يوجّه الكثرة في العالم، وهذه النظرية تفيد بأن الله أوجد العقل الأول، والأول أوجد الثاني، والثاني أوجد الثالث... إلى أن نصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعّال. وأمّا منظومة صدر المتألهين ففيها أن الوجود هو الأصيل، وأنّ عالم الإمكان وجودات متكرّرة، ولكنها لا تقبل بأنّ هذه الوجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها. وهنا فإنّ هذه الوجودات وإن كانت عند صدر المتألهين كثيرة ولكنها ترجع إلى وحدة؛ ولذلك آمن بنظرية التشكيك الأخصّي^(٢).

(١) القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية: ديناني، د. غلام حسين الإبراهيم، تعريب:

عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ج ٢ ص ٧٦.

(٢) يُطلق التشكيك على موارد مختلفة:

= فقد يُطلق على الشكّ في مقابل اليقين كما في اللغة.

فصدر المتألهين يعتقد بأن الوجود الواحد وهو الله تعالى صدر منه الكثير، ولكن هذه الكثرة يمكن إرجاعها إلى الوحدة، وهذه الكثرة ليست متباينة، وإنما كثرة تشكيكية ترجع إلى الوحدة، وهذه الوحدة يمكن أن تكون في هذه الكثرة.

ففي مثال العدد المتقدم لو جئنا إلى الأعداد ٦ و ٧ و ٨ فمراتب الأعداد مراتب متكثرة وليست واحدة، ولكن هذه الأعداد التي تكثرت تمايزت بالعدد وليس بشيء آخر، فالعدد ٦ تمايز عن العدد ٧ بالعدد، يعني العدد ٦ بإضافة رقم واحد يصير ٧، والعدد ٧ بإضافة واحد يصير ٨ وهكذا... فعندما تأتي إلى العدد ٦ وإلى العدد ٧ تجده عدداً، فهذه جهة الاختلاف، وجهة الاتفاق هي الأصل، أي العدد.

ولهذا تجد في العدد أن جهة الاختلاف وجهة الامتياز هي شيء واحد، وهي العدد، وفي مثال النور أيضاً فإن درجة النور في هذا المصباح مئة، وفي المصباح الثاني ألف، فهذا التمايز بين المصباح الذي درجة نوره مئة، والمصباح الذي درجة نوره ألف نجد أن ما به التمايز وهو النور هو ما به الاشتراك، فالحقيقة التي تمايز بها هي نفس الحقيقة التي اشترك بها.

وهذا ما يسمّى في اصطلاحاتهم بالتشكيك في الوجود؛ أي ما به

= وقد يُطلق على المفهوم الكلي الذي يصدق على أفراد كثيرة، ويكون وصفاً للمفهوم بلحاظ صدقه على أفراد، فإن كان حيثية ما به الاشتراك غير حيثية ما به الامتياز يسمّى تشكيكاً عاماً، فما به الاشتراك ماهية، وما به الامتياز ماهية أخرى، وهذا في المنطق. وقد يُطلق على ما يسمّى بالتشكيك الفلسفي، ويكون وصفاً للحقيقة الخارجية، وهذا التشكيك يختلف عن السابق بأن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، ويسمّى التشكيك الخاصي، وهذا التشكيك هو المقصود بالبحث.

الاشتراك يرجع إلى ما به الامتياز.

ب: حمل الوجود على ما تحته بالتشكيك

يعرض لنا صدر المتألهين جملة من الأدلة على أنّ الوجود يحمل على ما تحته بالتشكيك، منها:

«وأما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولية والأولية والأقدمية والأشدية، فلأنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء، دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتم وأقوى، فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كلّ واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر متقدّم على وجود العرض. وأيضاً فإنّ الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادّي، خصوصاً وجود نفس المادة القابلة، فإنّها في غاية الضعف حتّى كأنّها تشبه العدم، والمتقدّم والمتأخّر، وكذا الأقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات، وإن لم يكن كذلك للماهيات، فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من المراتب لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق...»^(١).

وهذا الاصطلاح عن الوجود في كونه حقيقة واحدة أو حقائق متباينة مأخوذ من علم المنطق حيث قسّمت المفاهيم فيه إلى قسمين: مفاهيم متواطئة ومفاهيم مشكّكة، وفي علم المنطق: إنّ الكلّي إمّا متواطئ وإمّا مشكّك، كلّفظ الإنسان الذي تطلقه على هذا المفهوم الكلّي. فأنت عندما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٦.

تطلق لفظ زيد وعمرو وبكر وخالد تدخلها تحت هذا المفهوم الكلي بنحو واحد وليس بأنحاء مختلفة.

أمّا مفهوم البياض فهو كليّ قد يصدق على مصداق، أشدّ من صدقه على مصداق آخر، لأنّ البياض الموجود فيه غير مخلوط بأيّ لون آخر، أمّا البياض الموجود في الآخر فإنّه مخلوط بلون آخر، لذا تقول: هذا أشدّ بياضاً من ذلك. وفي مثال الإنسان لا تستطيع أن تقول: هذا الإنسان أشدّ إنسانيّة من ذلك. ومن هنا قالوا: إنّ المفهوم قد يكون متواطياً أي يصدق على مصاديقه بنحو واحد، وقد يكون مشكّكاً أي تختلف مصاديقه.

وأمّا أصل المصطلح أي «التشكيك»، فممنشأه أنّ المصاديق عندما تباينت درجاتها، فأنت تتصوّر أنّ هذا المصداق يدخل تحت كليّ، وذلك المصداق الذي اختلف معه لا يدخل تحت هذا الكليّ، وإنّما يدخل تحت كليّ آخر، وهذا ما يوقعك في الشكّ. فإذا وقعت في الشكّ فأنت تحتمل أو تتوهم أنّ هذا المصداق داخل تحت البياض، ولكن ذلك المصداق الأشدّ بياضاً ليس داخلاً تحت مفهوم البياض، وإنّما هو داخل تحت مفهوم آخر.

ومن هنا حيث وقع الإنسان في الشكّ يسمّى المفهوم مُشكّكاً، ولكن هنا مسألة تجدر الإشارة إليها، وهي: أنّ هذا الجسم أبيض وذاك الجسم الآخر وهو الثلج أبيض، هذان يتفقان في شيء وهي (الجسميّة)، ويختلفان في شيء آخر وهي شدّة البياض، فهنا نجدن بأنّ ما به الاختلاف شيء وما به الاتّفاق شيء آخر.

أمّا في التشكيك الذي قال به صدر المتألّهين - كما أشرنا - فإنّ ما به الاتّفاق هو نفس ما به الاختلاف. فهذا الوجود أشدّ من هذا الوجود، ولكن هذا الوجود يختلف عن هذا الوجود - بناءً على أصالة الوجود -

بالوجود، لأنّ هذا وجود وذاك وجود.

ولذا آمن صدر المتألهين بأنّ الوجودات كثيرة ولكنه لم يوافق المشائين والشيخ الرئيس بأنّها حقائِق متباينة، بل قال إنّها وجودات ترجع إلى حقيقة واحدة، وإنّ هذا الوجود الكثير له وحدة.

وهذه الوحدة التي قال بها صدر المتألهين ليست هي وحدة الوجود العرفاني التي يقوها العارف والصوفي. ويعبّر عنها بوحدة الوجود الشخصية، بل المراد منها عند صدر المتألهين وحدة الوجود النوعية.

المراد من وحدة الوجود النوعية التي قال بها صدر المتألهين هي: «أنّ ما به الاشتراك يرجع إلى ما به الامتياز، وأنّ ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك».

وهذا ما تقدّم به صدر المتألهين على المدرسة المشائية وعلى رأسها الشيخ الرئيس الذي يقول بأنّ الوجودات حقائِق متباينة كثيرة، ولكنها لا ترجع إلى وحدة. وأمّا صدر المتألهين فقال بأنّ هذه الوجودات الكثيرة ترجع إلى وحدة. ومن هنا لم يواجه المشكلة التي واجهها المشاؤون من أنّ الواحد ماذا صدر منه؟ حيث قال: بأنّ الواحد لم يصدر منه إلاّ واحد، ولكن هذا الواحد هو هذه الوحدة النوعية التي تشمل كلّ مراتب الوجود.

واستدلّ بهذه الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً كَلَمَجٍ بِالْبَصَرِ﴾^(١) وأنّ هذا الواحد ليس واحداً شخصياً، بل هو واحد نوعيّ يشمل كلّ مراتب الإمكان.

(٣)

وحدة الوجود

من المسائل المتفرّعة على مبحث الوجود وأصالته وبعد إثبات أصالة الوجود بالأدلة والبراهين، يجري الحديث حول واحدة من المسائل المهمة في هذا المبحث وهي مسألة وحدة الوجود وهل هي وحدة شخصيّة أم وحدة نوعيّة؟

ذهب العرفاء إلى الاعتقاد بوحدة الوجود الشخصيّة، ولكنهم لم يقيموا عليه الأدلة الراسخة والبراهين المحكمة. والاستدلالات التي جاءوا بها هي أشبه باستدلالات المتكلمين التي تعاني من النقص والخلل.

وجاء الفيلسوف الكبير صدر المتألّهين الشيرازي ونهض بإنجاز هذه المهمة وإقامة الأدلة والبراهين على ما اعتقد به العرفاء.

والجدير ذكره أنّ صدر المتألّهين كان يقول في بداية الأمر بالوحدة النوعيّة للوجود ذات المراتب التشكيكيّة، ثمّ في نهاية المطاف وبعد تبلور أفكاره في مسائل ومباحث الوجود ذهب إلى القول بالوحدة الشخصيّة للوجود، وهي عين رأي العرفاء الإلهيين.

وصرّح الشيرازي بهذا الرأي في العديد من كتبه، ونحن ننتقي بعض كلماته الواردة في كتابه أسرار الآيات ممّا يشير به إلى عدم وجود أيّ شيء في

الوجود عدا الذات والصفات والأفعال الإلهية والتي هي عبارة عن صور أسمائه ومظاهر صفاته.

يقول في قاعدة إثبات وجوده تعالى:

«اعلم إنّ أعظم البراهين وأسدّ الطرق وأنور المسالك وأشرفها وأحكمها هو الاستدلال على ذاته بذاته، وذلك لأنّ أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى، وليس شيء من الأشياء غير الحقّ الأوّل نفس حقيقة الوجود؛ لأنّ غيره إمّا ماهية من الماهيات، أو وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص أو قصور أو عدم...»^(١).

وفي قاعدة توحيده تعالى وأحديته يقول:

«البرهان على واحديته أيضاً ذاته، كما دلّت عليه آية ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢) فإنّك قد علمت أنّه حقيقة الوجود وصرفه، وحقيقة الوجود أمر بسيط لا مهية له ولا تركيب فيه أصلاً، فثبت أنّه أحدٌ صمد...»^(٣).

وفي قاعدة توحيده تعالى في الإلهية يصرّح بذلك تصرّيحاً لا يشوبه الشكّ فيقول: «... فمن جملة الطرائق فيه النظر في وحدة العالم، فإنّه قد ثبت بالبرهان أنّ العالم كلّ شخص واحد وحدة طبيعية بعض أجزائه أعلى وأشرف من بعض...»^(٤).

(١) أسرار الآيات، صدر الدّين الشيرازي، تصحيح: محمّد خواجوي، دار الصفوة، بيروت،

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م: ص ٢٦.

(٢) آل عمران: ١٨.

(٣) أسرار الآيات: ص ٣٢.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٤.

وهكذا في قاعدة توحيد صفاته الكمالية يقول:

«... وكلّ صفة منه حقّ صمد فرد يجب أن يكون قد خرج فيه جميع كمالاته إلى الفعل لم يبق شيء منها في مكنن القوة والإمكان، لأنّه لا جهة فيه سواه، فكما أنّ وجوده تعالى حقيقة الوجود من غير شوب عدم وإمكان، فيكون كلّ الوجود وكلّه الوجود، فكذلك جميع صفاته الكمالية التي هي عين ذاته، فعلمه حقيقة العلم، وقدرته حقيقة القدرة...»^(١).

وفي كتابه الأسفار يذهب إلى القول: بأنّ جميع الوجودات الإمكانية والهويات التعلّقية، تمثّل اعتبار وشؤون الواجب وظلالاً نسبةً إلى نور القيوم. فالحقيقة إذن واحدة وهي الحقّ تعالى، وما عداه شؤون وأطوار وانعكاس وظلّ لتجليات الذات الإلهية.

«إنّ العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه - الضمير يعود إلى الشيخ الرئيس ابن سينا - ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أنّ جميع الوجودات الإمكانية والأنيات الارتباطية التعلّقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي وأشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وإنّيات مستقلة؛ لأنّ التابعة والتعلّق بالغير، والفقر والحاجة عين حقائقها...»

كلّ ما في الكون وهمٌّ أو خيال أو عكوسٌ في المرايا أو ظلال»^(٢).

ومّا قاله أيضاً في تأسيسه لهذه المقولة بأنّ الوجود والموجود كليهما متحد من حيث الذات والحقيقة في عين الكثرة، وأنّه سيقدم برهاناً قاطعاً

(١) أسرار الآيات: ص ٣٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٧.

على أنّ الوجودات ورغم أنّها متكثّرة ومتمايزة، إلّا أنّها جميعاً من مراتب تعيّنات الحقّ الأوّل وظهورات نوره وشؤوناته ذاتة، وأنّ البرهان على هذا الأصل يُعدّ من جملة الأشياء التي منحها الله له بحسب العناية الأزليّة وأنّه قد استخدمها في طريق إكمال الفلسفة وإتمام الحكمة؛ لأنّ هذا الأصل في منتهى الصعوبة وأنّ طريق الوصول إليه شائك وبلوغ قمّته صعب، والكثير من الحكماء يجهلونّه.

«ومّا يجب أن يعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجود المتكثّرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعدّدها وتكثّرها لا ينافي ما نحن بصددّه من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين. وسنقيم البرهان القطعي على أنّ الوجودات وإن تكثّرت وتمايزت، إلّا أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأوّل، وظهورات نوره وشؤوناته ذاتة، لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة، وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه وانتظره مفتشاً».

(٣)

نظرية الحركة الجوهرية في كلمات الشيرازي

أولاً: منشأ القول بالحركة الجوهرية

ثانياً: معنى الحركة الجوهرية

ثالثاً: أدلة القول بالحركة الجوهرية

رابعاً: شبهة المنكرين للحركة الجوهرية

الحركة الجوهرية في كلمات صدر المتألهين

من الأصول الأساسية في مدرسة الحكمة المتعالية التي اقترن اسمها بمؤسس هذه المدرسة وهو صدر الدين الشيرازي القول بالحركة الجوهرية. فالمدارس الفلسفية وجميع الحكماء قبل زمن صدر المتألهين كانت ترى بأن الحركة تختص ببعض المقولات العرضية، ولا ترتبط بمقولة الجوهر. ولم يكتفوا بعدم إثبات الحركة في الجوهر، وإنما كانوا يعتبرونها أمراً مستحيلاً. ولم نجد بين فلاسفة اليونان القديمة من يتناول - بصراحة - الحركة في الجوهر ويثبتها إلى أن جاء صدر المتألهين على خلاف سائر فلاسفة العالم المشهورين وأثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحركات التي تقع في العرض لا بد أن تكون مسبقة بحركة في الجوهر؛ لأنّ مبدأ المتغير لا بد أن يكون متغيراً، وعلّة المتغير لا بد أن تكون متغيرة أيضاً، ولا يمكن أن يكون المبدأ ثابتاً والعلّة متغيرة.

وأعلن صدر المتألهين عن هذا الرأي ودافع عنه بقوة وشجاعة معتقداً أنّ حلّ الكثير من مسائل الفلسفة والعقائد يقوم على ذلك.

وأكد في تعليقاته على حكمة الإشراق أنّه قد استفاد هذا المطلب بقوة من الملكوت الأعلى وليس عن طريق مطالعة الكتب الموروثة عن الحكماء وهو أنّ الحركة واقعة في الجوهر وأنّ طبائع الأجسام في حالة تجدد وتبدل في ذاتها باستمرار، كما أنّ الجمع بين الحكمة والشرعية في الاعتقاد بحدوث

العالم الذي لا بداية له، لا يمكن إلا بهذه القاعدة.

وهذا الكلام جعل البعض يعتقد بأن صدر المتألهين استفاد القول بالحركة الجوهرية من تعاليم العرفاء المتقدمين عليه الذين تحدّثوا عن التكامل في قوس الصعود، هذا بالإضافة إلى أن صدر المتألهين يعتبر العشق هو سبب الوصول إلى الكمالات والعرفاء أيضاً اعتبروا أن أساس الخلق قائم على أساس العشق، والحركة تقوم على أساس العشق والانجذاب.

ومن رفض القول بالحركة الجوهرية فلائّه خشي الإشكالات التي تبرز خلال إثباتها ومن بينها بقاء الموضوع - كما سنبين ذلك في الاعتراضات الواردة على هذا الرأي - وهذا كله لم يمنع صدر المتألهين من الدفاع عن هذه النظرية وإقامة الأدلة عليها والتأكيد على وقوع الحركة في الجوهر، حيث يقول: «إن من اكتحل عين بصيرته بنور الإيمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان، يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدلة، وطبايع الصور والأكوان متحوّلة متزايلة.

فهي أبداً في السيلان والزوال والحركة والانتقال حركة جوهرية وتجدد ذاتي لا بمجرد الصفات والأعراض فقط وفي المعقولات الأربعة لا غير، لما زعمه المحجوبون من أهل النظر، بل كما أقيم عليه البرهان مطابقاً لما وجدته أصحاب المكاشفة والعيان من أن الطبيعة السارية في أجسام هذا العالم هي حقيقة سيّالة متجددة الذات غير قارّة بحسب الجوهر...»^(١).

من هنا نرى أن صدر المتألهين حشد الكمّ الهائل من البراهين العقلية

(١) تفسير سورة الواقعة، صدر الدين الشيرازي، تصحيح وإشراف محمد خواجوي، انتشارات مولی، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م: ص ١٣٩.

لتأييد مقولته، ثم أضاف إليها مؤيّدات من القرآن الكريم تشير إلى وقوع الحركة في الجوهر، فيقول:

«فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٢)، وقوله إشارة إلى تبدل الطبيعة: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ أُنثَىٰ دَخِرِينَ﴾^(٥)»^(٦).

وفي موضع آخر يشير أيضاً إلى أنه استلهم القول بالحركة الجوهرية من خلال كتاب الله العزيز فيقول:

«... لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ أَمَثَلَكُمُ وَنُنشِئَكُمُ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٧) وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(٨)».

وبذلك يميّز صدر المتألّهين منهجه الفلسفي في الحكمة المتعالية حيث

(١) النمل: ٨٨.

(٢) ق: ١٥.

(٣) إبراهيم: ٤٨.

(٤) فصلت: ١١.

(٥) النمل: ٨٧.

(٦) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١١٠ - ١١١.

(٧) الواقعة: ٦٠ - ٦١.

(٨) كتاب العرشية، صدر الدين الشيرازي، انتشارات مهدي، أصفهان - إيران، د. ت: ص ١٤ - ١٥.

يضيف إلى الدليل العقلي مؤيّدات من الدليل النقلي القرآني والروائي.
وللسيد الطباطبائي تعليق هامّ على القول بأنّ الفلاسفة قبل زمن صدر المتألهين كانوا ينكرون وقوع الحركة في الجوهر حيث يرى بأنّ المعارضين للحركة في الجوهر قد صرّحوا في كلماتهم بوقوعها فيقول: «القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العرضيّة، وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء، لكنّ المحكيّ من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر غير أنّهم لم ينصّوا عليه. وأوّل من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين وهو الحقّ»^(١).

أولاً: منشأ القول بالحركة الجوهرية

اختصّ صدر الدين الشيرازي ببعض المباني الفلسفيّة التي كانت من إبداعاته دون أن تكون موروثاً عمّن سبقه من الفلاسفة وذلك من قبيل أصالة الوجود، ووحدّة الوجود، وحقيقة الوجود النوعيّة.
ومن أبرز مقولاته التي أدخلها إلى المنهج الفلسفي مسألة الحركة الجوهرية حيث كان كلّ من سبقه من الفلاسفة يعتقد بأنّ الحركة تختصّ بالأعراض، بل ببعضها دون البعض الآخر كالكيف والكمّ والوضع والأين ونحو ذلك، أمّا صدر المتألهين فإنّه قال بالحركة في الجوهر.
والسبب الذي دفع صدر المتألهين إلى هذا القول هو أنّ هناك قاعدة فلسفيّة مؤدّاها أنّ علّة المتغيّر لا بدّ أن تكون متغيّرة، والحركة في العرض

(١) نهاية الحكمة: محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق: عبّاس علي المزروعى السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٢٠هـ: ص ٢٦١.

متغيرة، وإن كان تغيرها تدريجياً وليس على نحو التغير الدفعي. ومعنى الحركة هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فهذا الشيء قبل الحركة يكون فاقداً لكمال وبعد الحركة يكون واجداً لذلك الكمال.

ثم إن هذا التغير التدريجي يحتاج إلى علة وفقاً للقاعدة الفلسفية القائلة بأن كل حادث يحتاج إلى محدث أو إلى علة أوجدت ذلك الشيء. فنحن إذن نحتاج إلى علة هذا التغير، ولكن هذا التغير يحتاج أيضاً إلى علة. ولو قلنا بأن علة هذا المتغير في نهاية السلسلة الوجودية تصل إلى الله سبحانه وتعالى فسوف نصطدم بمشكلة أساسية وهي أن الله تعالى - كما هو محقق في علم التوحيد - ثابت لا حركة ولا تغير ولا خروج فيه من الحركة إلى الفعل، فكيف يمكن أن نربط هذا المتغير بذلك الثابت؟

وهنا قال صدر المتألهين: بأن هذا المتغير وهي الحركة العرضية له علة، وعلته أيضاً متغيرة وهي الجوهر، وهذا أيضاً مبني على قاعدة فلسفية تقول: بأن المبدأ لكل الحركات العرضية هي الصورة النوعية، وهي ذلك الوجود الجوهرية الذي تعتمد عليه هذه الأعراض لأنها وجودات متكئة على غيرها، والصورة النوعية كالصورة الإنسانية لكل فرد. فالإنسان فيه مادة - وهي الجسم - تشترك مع الآخرين، وفيه صورة نوعية يتميز بها عن الآخرين وهي النفس الناطقة، والمبدأ لكل الحركات العرضية هو الصورة النوعية، ومرادنا من المبدأ هو العلة، فإذا تحصل لدينا أن علة الأعراض المتغيرة هي الصورة النوعية، والصورة النوعية هي جوهر، فإذا علة الجوهر في الأعراض هي الحركة في الجوهر.

فإذا انتهينا إلى هنا تبقى عندنا قضية أخرى وهي أن هذا الجوهر المتغير من الذي أوجده؟ والجواب: أنه الله سبحانه وتعالى. ولقائل أن يقول هنا:

كيف أوجد الثابت المتغير؟

والجواب: إنه تعالى لم يوجد المتغير، وإنما أوجد وجوداً ذاته التغير، وبتعبير الفلاسفة والمناطق لم يوجد المتغير بالجعل المركب، وإنما أوجد التغير بالجعل البسيط.

فثبت بذلك أن هناك حركة في الجوهر في قبال هذه الحركة الموجودة في العرض.

يقول الشيرازي: «والتأخرون من الحكماء كأبي علي (ابن سينا) ومن يحدو حذوه مصرّون غاية الإصرار على نفي هذه الاستحالة الجوهرية - أي لا يقبلون الحركة في الجوهر - ولذا قصّروا وعجزوا عن إثبات كثير من المقاصد الحقّة»^(١).

ويقول الشيرازي في كتاب (تعليقات حكمة الإشراق)، وكتاب حكمة الإشراق من الكتب القيّمة في نظرية الإشراق للشيخ السهروردي وقد علّق عليه صدر المتألهين بتعليقات قيّمة، وهي حواشٍ على الكتاب؛ يقول فيه: «والذي استخرجناه بقوة استفادة من الملكوت الأعلى - وهذه إشارة إلى أن هذا الأمر انكشف له بالكشف والمشاهدة المدعومة بالبراهين العقلية وفق منهجه - أن الحركة واقعة في الجوهر، وأن طبائع الأجسام النوعية دائمة التجدد والتبدّل في ذاتها ليست ثابتة، ليس فقط بأعراضها.. ليست ثابتة، بل ذواتها وجواهرها أيضاً ليست ثابتة»^(٢).

(١) أسرار الآيات، صدر الدين الشيرازي، ترجمة وتعليق: محمّد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي (الدراسات والأبحاث الثقافية)، ١٩٨٤م: ص ١٤٦.

(٢) تعليقات حكمة الإشراق، صدر الدين الشيرازي: ص ٢٣٩.

فالتفاحة مثلاً لو أنها يتغيّر من الأخضر إلى الأصفر إلى الأحمر، وهذا تبعٌ لتغيّر الموجود في الجوهر، فإن قلت: لماذا لا ندرك تلك الحركة في الجوهر؟ قلت: إنّ الجوهر لا يمكن إدراكه بالحواسّ، ونحن إنّما نستطيع أن ندرك فقط عوارض الجوهر.

ومن هنا نرى أنّ بعض الفلاسفة الغربيّين والمفكرّين ومنهم (باركلي) يقول: بأنّه لا يوجد عندنا شيء وراء الأعراض، وكلّ ما نجده أو نجربّه أو تتناوله حواسّنا هي أعراض فقط، فلا يوجد شيء وراء الأعراض في منهجه التجريبي والحسيّ.

وتعليقاً على ذلك يرى الطباطبائي (صاحب تفسير الميزان) أنّ هؤلاء أرادوا أن ينكروا الجوهر، ولكنّهم أثبتوا جواهر متعدّدة، لأنّه إذا قلنا لا يوجد وراء هذه الأعراض جوهر، فهذه الأعراض تكون قائمة بنفسها لا غيرها، فتكون جواهر، وهم أنكروا الجوهر. فإذا هؤلاء أرادوا أن ينكروا الجوهر ولكنّهم بدلاً أن ينكروا جوهرًا واحدًا أثبتوا جواهر متعدّدة.

والإنسان لم يزود بحاسة يستطيع أن يدرك فيها الجوهر، لأنّه فقط بالعين يدرك المحسوسات كالألوان والنور، وباليد أيضاً يدرك عوارض الشيء وأنّه خشن أو ناعم، ونحو ذلك من الأمور، وباللمس يستطيع أن يدرك أنّه حارّ أو بارد. فالإنسان إذن كما قلنا لم يزوده الله تعالى بحاسة يستطيع أن يدرك الجوهر بها، بل هو يدرك الأعراض فقط. ومن هنا فإنّه لا يستطيع أن يدرك الحركة في الجوهر بالحواسّ، بل يدرك ذلك بواسطة العقل.

ولا يخفى علينا بأنّ الحركة غير قابلة للإدراك بالحواسّ. فمثلاً نحن ندرك

أنّ هذا الجسم مثلاً وقع من فوق إلى أسفل، فهو كان في الآن الأوّل ثمّ في الآن الثاني فيقع فيكون في الموقع الثالث... وهذا الجسم الذي بدأ ويتحرّك نحن في الحقيقة لا نجد هذا الجسم يتحرّك وإنّما هو في الآن الأوّل في الموقع الأوّل، وفي الآن الثاني في الموقع الثاني، وفي الآن الثالث في الموقع الثالث... والتحرّك إنّما أدركناه بالعقل الذي يقول لنا بأنّ هذا الجسم لو لم يكن متحرّكاً لكان في الآن الثاني في الموقع الأوّل، وإلاّ لماذا صار في الآن الثاني في الموقع الثاني.

إذن عندما نقول: بأنّ هناك حركة في الجوهر وأنّ هذا التفّاح الذي يتحرّك في أعراضه، في كمّه، وفي كيفه، فعندما يتحرّك لا يعني هذا أنّه منعزل عن حركته في الجوهر، بل مبدأ هذه الحركة في العرض هي الحركة في الجوهر.

ولذا فإنّ السيّد الطباطبائي في حواشيه على الأسفار يقول:

«والحقّ أنّ في وقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوع الحركة في جميع المقولات، لأنّ هذه المقولات العرضيّة مبدؤها الجوهر، وعلّتها الجوهر، فإذا كانت متغيّرة يستحيل أن يكون المعلول ثابتاً، ولا بدّ أن يكون المعلول متغيّراً تبعاً لتغيّر علّته، والمصنّف - أي صدر المتألهين - وإنّ تنبّه في وقوع الحركة فيها، وبذل الجهد في كتبه في بيانه وإقامة البرهان عليه، غير أنّه لم يستوفِ البحث عن فروع هذه المسألة المهمّة التي تحوّل الفلسفة الإلهيّة إلى أساس قيّم جديد... وله - لصدر المتألهين - مع ذلك المنة العظيمة على الباحثين من بعده في هذا الشأن، شكر الله سعيه»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٧٨.

ثانياً: معنى الحركة الجوهرية

توضيحاً لمعنى وقوع الحركة في الجوهر التي أثبتها صدر الدين الشيرازي، نقول:

إنَّ المنظومة الفلسفيَّة لأرسطو كانت تعتمد على المقولات، وهي أقسام الماهيَّات، فقالوا بأنَّ مقسم المقولة هو الماهيَّة، وقسّموا المقولات إلى الجوهر والعرض، وكذلك كلٌّ من الجوهر والعرض ينقسمان إلى أقسامهما المختلفة.

وعرّف الجوهر بأنّه ماهيَّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده، أي أنّها إذا تحقّقت في الواقع الخارجي لا تستند في وجودها على غيرها، بل تقوم بنفسها.

وقسّموا الجوهر - تقسيماً أوّلياً - إلى خمسة أقسام: المادّة والصورة والجسم والنفس والعقل. وعرّف العرض بأنّه ماهيَّة إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغنٍ عنها.

والأعراض تسعة، هي المقولات والأجناس العالية، ومفهوم العرض عرضيٌّ لها، لا جنس فوقها، كما أنّ المفهوم من الماهيَّة عرض عامٌّ لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها. والمقولات التسع العرضيَّة هي: الكمّ، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجدّة، والإضافة، وأنّ يفعل، وأنّ يفعل. وهذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنّ الأعراض أربعة، بجعل المقولات النسبيَّة - وهي المقولات السبع الأخيرة - واحدة، وذهب شيخ الإشراق إلى أنّها خمسة، وزاد على هذه الأربعة الحركة.

وعرّفوا الكمّ بأنّه عرض يقبل القسمة الوهميّة (أي العقلية) بالذات، وهي التي تقع في مقابل القسمة الخارجيّة، فالخطّ مثلاً يقبل القسمة العقلية، ولكنه إذا انقسم بالقسمة الخارجيّة فإنّه ينعدم، وقسموا الكمّ إلى متّصل ومنفصل.

فالكمّ المتّصل هو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء، ويكون بين أجزائه حدّ مشترك، والكمّ المتّصل تارة يكون قارّاً بحيث تكون أجزاؤه مستقرّة مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، وأخرى يكون غير قارّ بحيث تكون أجزاؤه غير مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، بل تكون أجزاؤه متدرّجة ومنبسطة على أجزاء الزمان.

والمتّصل غير القارّ هو الزمان، والزمان هو مقدار الحركة، فإنّ الزمان كمّ يعرض الحركة. فكما أنّ للحركة وجوداً واحداً متّصلاً تدريجيّ الحصول سيّلاً، فالزمان أيضاً كذلك، فإنّه كمّ عارض على الحركة، فإذا كان المعروض متصرّماً فالعارض أيضاً يكون متصرّماً، ولهذا يكون غير قارّ، وعليه يستكشف من تصرّم الزمان، وعدم اجتماع أجزائه في زمان واحد أنّ المعروض أيضاً كذلك، فيكون له وجود واحد متّصل سيّال.

والكمّ المتّصل القارّ الذي توجد أجزاؤه في الخارج في زمان واحد على ثلاثة أقسام؛ فهو إمّا حجم أي الجسم التعليمي الذي له ثلاثة أبعاد (طول، عرض، عمق)، وإمّا سطح، وإمّا خطّ.

والكمّ المنفصل هو ما لا يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّ مشترك. وهو ما كانت أجزاؤه منفصلة بعضها عن بعض، كما في مراتب العدد.

وعرّفوا الكيف بأنّه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وقسموا

نظرية الحركة الجوهرية..... ١٨٣

الكيف بالقسمة الأوليّة إلى أنواع رئيسيّة أربعة، وهي: الكيفيّات النفسانيّة، والكيفيّات المختصّة بالكميّات، والكيفيّات الاستعداديّة، والكيفيّات المحسوسة.

وأما المقولات النسبيّة المتبقية فهي التي أخذت النسبة فيها جميعاً، مع اختلاف متعلّق النسبة في كلّ منها.

فالأين: هي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى مكان ما.

والمثى: هي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى زمان خاصّ.

والوضع: هو نسبة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصّة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

وأما الجدة، ويقال له الملك، فهو هيئة حاصلة من إحاطة الشيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط، سواء كانت الإحاطة تامّة، كالتجلبب، أو ناقصة كالتقمص والتنعل.

وأما الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرار النسبة بين شيئين، فإنّ مجرد النسبة لا يوجب إضافة مقوليّة، وإنّما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث أنّه مُنتسب إلى شيء هو مُنتسبٌ إليه لهذا المُنتسب، كالأب المنسوب - من حيث أنّه أب لهذا الابن - إليه من حيث أنّه ابن له.

وأما الفعل: فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثّر، كالهيئة الحاصلة من تسخين المتسخن ما دام يتسخن.

ومن زمن أرسطو إلى زمن الشيخ الرئيس وحتى زمن صدر المتألهين

كانوا يقولون بأنّ الحركة تقع في المقولات الأربع (الكمّ - الكيف - الأين - الوضع) فقط، أمّا سائر المقولات والجوهر فلا تقع فيها حركة، بل هي ساكنة ثابتة لا حركة فيها.

ولكنّ صدر المتألهين استطاع أن يثبت ببراهين جليّة أنّ الحركة إنّما تكون أوّلاً للجوهر، وتبعاً لها تكون الحركة في الأعراض، ومن هنا سمّيت الحركة الجوهرية أي الحركة الواقعة في الجوهر قبل الحركة الواقعة في العرض.

فبذلك أضاف صدر المتألهين رأياً وهو أنّ الحركة كما تقع في المقولات العرضية تقع أيضاً في المقولة الجوهرية.

وهذا يفنّد تلك الدعوى الموجودة لدى بعض المفكرين بأنّ الفلسفة الإسلامية اجترار وتكرار ولا يوجد فيها أي شيء جديد، فمن خلال مدرسة الحكمة المتعالية والمقولات التي أسّسها صدر المتألهين انقلبت المنظومة الفلسفية رأساً على عقب.

ثالثاً: أدلة القول بالحركة الجوهرية

استدلّ صدر الدين الشيرازي على وقوع الحركة في الجوهر بعدّة أدلّة وبراهين، منها:

الدليل الأوّل: إذا ثبت وقوع الحركة في الأعراض فإنّ ذلك يستلزم وقوع الحركة في الجوهر، وحيث إنّ الحركة تقع في مقولة الأين، والوضع، والكمّ، والكيف، فيكون مقدّم الشرطيّة ثابتاً.

ويبقى الكلام في وجه الملازمة، وإثباتها يتوقّف على أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ العلة القريبة والفاعل المباشر للأعراض المتغيرة هي

الجواهر، فإنّ الأفعال الكثيرة المختلفة لها مبادئ مختلفة، وتلك المبادئ ليست هي المادّة الأولى ولا الصورة الجسميّة؛ لأنّ المادّة الأولى والصورة الجسميّة مشتركة وواحدة فلا تكون منشأ لاختلاف الآثار، فلا بدّ أن يكون مبدأ هذه الأعراض هو الصور النوعيّة التي هي جواهر لا أعراض، فالصورة النوعيّة هي المبدأ القريب لهذه الحركات العرضيّة.

الأمر الثاني: أنّ علّة المتغيّر لا بدّ أن تكون متغيّرة، لأنّه قد ثبت أنّ المحرّك يجب أن يكون غير المتحرّك، أي أنّ الفاعل للحركة غير القابل لها. فالفاعل المباشر للحركة لا بدّ أن يكون متحرّكاً، ولا يمكن أن يكون ساكناً.

فإذا ثبت هذان الأمران تثبت الملازمة بين المقدّم والتالي، وبذلك يثبت وقوع الحركة في الجوهر. ويتّضح بذلك أنّ الصورة النوعيّة - ابتداءً من صورها العنصريّة - متغيّرة، كما يتّضح أنّ الأعراض معلولة والصور النوعيّة علّة. ومن الواضح أنّ العلّة غير المعلول، وأنّ المعلول قائم بالعلّة ومحتاج إليها. كذلك هنا، فإنّ الجوهر وجود والعرض وجود آخر، ولكن العرض لا يوجد في الخارج إلّا بواسطة الجوهر.

الدليل الثاني: ومن الأدلّة التي استدلّ بها صدر المتألّهين على وجود الحركة في الجوهر هو الدليل الذي يتمّ الحصول عليه من معرفة حقيقة الزمان بعنوان كونه بُعداً سيّالاً ومتصرّماً من أبعاد الموجودات المادّية، وشكله المنطقي بهذه الصورة:

كلّ موجود مادّي فهو متّصف بالزمان وله بُعد زمنيّ، وكلّ موجود يتميّز ببعد زمنيّ يكون تدريجيّ الوجود. والنتيجة هي أنّ وجود الجوهر المادّي تدريجيّ، أي أنّ له حركة.

أما المقدمة الأولى: فحاصل بيانها أنّ الزمان امتداد متصرّم للموجودات الجسمانيّة، وليس ظرفاً مستقلاًّ تحتله الأجسام، ولو لم يكن للظواهر الماديّة مثل هذا الامتداد المتصرّم لما كانت قابلة للقياس بالمقاييس الزمانيّة كالساعة واليوم والشهر والسنة، كما أنّها لو لم تكن ذات امتدادات مكانيّة ومقادير هندسيّة لما كانت قابلة للقياس بمقاييس الطول والسطح والحجم، وأساساً فإنّ قياس كلّ شيء بمقياس خاصّ علامة على السخية بينهما، ولهذا فإنّه لا يمكن إطلاقاً معرفة وزن شيء بمقياس الطول، ولا بالعكس، أي لا يمكن معرفة طول شيء بمقياس الوزن، وهذا هو السبب في أنّ المجرّدات التامة ليس لها عمرٌ زمنيّ، ولا يمكن اعتبارها متقدّمة بالزمان على حادثة ولا متأخرة عنها، وذلك لأنّ وجودها الثابت ليس له سخيّة مع الامتداد المتصرّم والمتجدّد للزمان.

وأما المقدمة الثانية: فهي أنّ الزمان أمرٌ متصرّم، وأجزاؤه التي هي بالقوّة توجد بصورة متعاقبة، فما لم يمض منه جزء فإنّ الجزء الآخر لا يتحقّق، وفي نفس الوقت فإنّ لمجموع أجزائه التي هي بالقوّة وجوداً واحداً، وبالاتفات إلى حقيقة الزمان يمكن أن نعرف بسهولة أنّ كلّ موجود يتمتّع في ذاته بمثل هذا الامتداد فإنّ وجوده يكون تدريجيّ الحصول وتصبح له أجزاء ممتدّة على بساط الزمان، ويغدو امتداده الزمانيّ قابلاً للتقسيم إلى أجزاء بالقوّة متعاقبة بحيث لا يجتمع أبداً جزءان زمنيّان منها مع بعضهما، فما لم يمرّ واحد منهما وينعدم فإنّ الجزء الآخر منه لا يوجد. وبالنظر إلى هاتين المقدّمتين يُستنتج أنّ وجود الجوهر الجسمانيّ وجودٌ تدريجيّ ومتصرّم ومتجدّد، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر^(١).

(١) راجع النهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصباح اليزدي: ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٣١. وللتفصيل =

رابعاً: شبهات المنكرين للحركة في الجوهر

الشبهة الأولى: احتياج الحركة إلى موضوع

إنّ كلام الذين يتصوِّرون الحركة في الجوهر مستحيلةً يدور حول هذا المحور؛ وهو أنّ من لوازم بل من مقدّمات كلّ حركة هو وجود المتحرّك، وحسب الاصطلاح «موضوع الحركة»، كما إذا قلنا إنّ الكرة الأرضيّة تدور حول نفسها وحول الشمس، أو إنّ التفّاحة تتحوّل من اللون الأخضر إلى الأصفر ثمّ إلى الأحمر، أو إنّ فسيل الشجرة أو طفل الحيوان والإنسان ينمو وينضج، فإنّه في جميع هذه الموارد توجد ذات ثابتة تتغيّر تدريجيّاً صفاتها وحالاتها. وأمّا إذا قلنا إنّ نفس الذات أيضاً لا ثبات لها وكما أنّ صفاتها وأعراضها تتغيّر فجوهرها متغيّر، فإلى أيّ شيء ننسب هذا التغيّر؟

بعبارة أخرى: إنّ الحركة في الجوهر سوف تكون حركةً من دون متحرّك، وصفةً بلا موصوف، ومثل هذا الأمر غير معقول.

حل الشبهة

إنّ منشأ هذه الشبهة هو قصور في التحليل الذي قدّموه حول الحركة، وبالتالي اعتبرها البعض من الأعراض الخارجيّة، ولهذا رأوا من الضروريّ وجود موضوع وموصوف عينيّ ومستقلّ لها حيث يبقى ثابتاً خلال الحركة والتغيّر إليه بعنوان أنّها عرض وصفة له.

ولكن باعتبار أنّ الحركة ليست سوى سيّلان وجود الجوهر والعرض، وليست هي عرضاً إلى جانب سائر الأعراض.

= راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر المتألّهين: ج ٣، ص ١٠٣،
وص ١١٥-١١٨، وج ٧، ص ٢٩٠-٢٩٥.

بعبارة أخرى: إنّ مفهوم الحركة ليس من قبيل المفاهيم الماهويّة وإنّما هو من قبيل المعقولات الثانية الفلسفيّة.

وبعبارة ثالثة: الحركة هي من العوارض التحليليّة للوجود، وليست هي من الأعراض الخارجيّة للموجودات. ومثل هذا المفهوم لا يحتاج إلى موضوع بالمعنى الذي يتمّ إثباته للأعراض، ويمكننا اعتبار منشأ انتزاعه الذي هو نفس الوجود الجوهريّ أو العرضيّ السيّال موضوعاً له بالمعنى الذي يُنسب فيه الموضوع إلى العوارض التحليليّة، أي ذلك الموضوع الذي يكون وجوده الخارجيّ عين العارض، ويستحيل انفكاكهما إلّا في ظرف تحليل الذهن.

وبناءً على هذا إذا قلنا: «هناك جوهر يتغيّر» فكأنّا قلنا: «لون التفّاحة (وليس نفس التفّاحة) يتغيّر»، ومن الواضح أنّه لا يوجد لون ثابت أثناء تحوّل اللون حتّى يُنسب إليه التحوّل. وحتّى الموضوع المستقلّ الذي يُنسب إلى الحركات العرضيّة فإنّه بلحاظ كونه عرضاً وليس بلحاظ كونه حركةً، ومن هنا حتّى إذا كانت الأعراض ساكنةً فإنّها ستكون بحاجة إلى موضوع، كما أنّ لون التفّاحة سواء أكان ثابتاً أم في حالة تغيير فهو بحاجة إلى التفّاحة نفسها.

والحاصل: أنّ الحركة والثبات هما من الصفات التحليليّة للوجود السيّال والثابت، ومثل هذه الأوصاف لا تحتاج إلى موصوف عينيّ مستقلّ عن الوصف، فكما أنّ وصف الثبات ليس عرضاً يعرض الوجود في الخارج بحيث يكون ذلك الوجود متّصفاً بعدم الثبات إذا قطعنا النظر عن عروضه، فكذا وصف الحركة فإنّه ليس عرضاً خارجياً يعرض وجوداً معيّناً بحيث يكون متّصفاً بالثبات وعدم الحركة إذا صرفنا النظر عن

عروضه. وحسب الاصطلاح فإنّ العوارض التحليليّة ليست بحاجة إلى موضوع مستقلّ وإنّما يكون وجودها عين وجود معروضها.

الشبهة الثانية: ارتباط المتغير بالثابت

ومن أبرز وأهمّ الإشكالات التي اعترضت هذه المقولة:

إنّ علّة المتغيّر لا بدّ أن تكون متغيّرة، وهذا ما نسلّم به، فإذا كانت الأعراض متغيّرة فالجوهر - الذي هو علّة الأعراض - أيضاً يكون متغيّراً، وإذا كان الجوهر متغيّراً فلا بدّ أن تكون علّته متغيّرة، وعلّة الجوهر فاعل إلهيّ لا طبيعيّ؛ إذ الفاعل الطبيعيّ مبدأ الحركة لا الوجود، فالجوهر لا يحتاج إلى فاعل طبيعيّ وإنّما إلى فاعل إلهيّ. وحيث إنّ علّة المتغيّر لا بدّ أن تكون متغيّرة، والفاعل الإلهي علّة، فيعود الإشكال إلى كيفيّة ارتباط الثابت بالمتغيّر.

وعليه يدور الأمر بين الالتزام بالتغيّر في المبدأ الأوّل، أو رفع اليد عن القاعدة القائلة بأنّ علّة المتغيّر متغيّرة.

الجواب: إنّ الحركة تارة تكون صفة زائدة على المتحرّك، من قبيل العلم الذي هو صفة زائدة على الإنسان؛ فقد توجد هذه الصفة في الإنسان وقد لا توجد. فإذا كانت الحركة من هذا القبيل فتحتاج إلى فاعل قريب وفاعل بعيد، أي تحتاج إلى فاعل طبيعيّ وإلى فاعل إلهيّ، وفاعلها الطبيعي لا بدّ أن يكون متحرّكاً.

وتارة أخرى تكون الحركة عين وجود الشيء لا أنّها صفة زائدة عليه، كأن تكون نسبة الحركة إلى الجوهر نسبة الحيوان الناطق إلى الإنسان، فيكون المتحرّك والحركة شيئاً واحداً، والحركة التي تكون زائدة على الموصوف

تحتاج إلى فاعل طبيعيّ متغيّر، وأمّا الحركة التي تكون عين الشيء فتوجد بنفس إيجاد الشيء، لأنّ الحركة أمرٌ ذاتيّ له.

فالواجب سبحانه وتعالى حين أوجد الجوهر المتحرّك، أوجد شيئاً واحداً لا شيئين - بناءً على الحركة الجوهرية - وهذا الشيء الواحد ذاته فيه سيلان وحركة، فإذا الحركة لا تحتاج إلى جعل وراء جعل الجوهر؛ لأنّ الذاتي لا يحتاج إلى جعل وراء الذاتي، ويسمّى جعل الحركة بنفس جعل الجوهر بالجعل البسيط في مقابل الجعل المركّب.

بعبارة أخرى: الحركة ثابتة للجوهر بمفاد كان التامة وليس بمفاد كان الناقصة، وعلى هذا يمكن أن يكون الثابت علّة لموجود ذاته المتغيّر.

وخلاصة الجواب: هو التحفّظ على قاعدة أنّ علّة المتغيّر لا بدّ أن تكون متغيّرة، فلا يلزم محذور التغيّر في المبدأ الأوّل، وذلك لأنّ الله سبحانه وتعالى عندما أوجد الجوهر فكأنّه أوجد الحركة، لأنّ حركة الجوهر هي نفس وجود الجوهر وليست شيئاً وراء وجود الجوهر، فإيجاد الجوهر هو بعينه إيجاد للحركة^(١).

(١) انظر المنهج الجديد، لليزدي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٧ وما بعدها، وشرح بداية الحكمة للسيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق، دار الهادي، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

(٤)

الآثار المترتبة على الحركة الجوهرية

أولاً: حقيقة الزمان وحدوث العالم

ثانياً: القدم الزماني للعالم الجسماني

ثالثاً: كل جسم مسبق بعدم وملحوق بعدم

رابعاً: حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء

* نظرية الفيض والسنن الطبيعية

الآثار المترتبة على القول بالحركة الجوهرية

أفرزت هذه المسألة التي قال بها صدر المتألهين مشكلة مرتبطة ببحث التوحيد، حاصلها: أنه إذا قبلنا أن كل متغير لابد أن تكون علته متغيرة، فلا بد أن ننتهي إلى أن المبدأ الذي أوجده لابد أن يكون متغيراً وهو الخالق، أي الله سبحانه وتعالى، كما أنه بناءً على هذه القاعدة لا يمكن أن يكون ثابتاً، بل لابد أن يكون متغيراً، وهذا مخالف لما هو ثابت عندنا في أبحاث التوحيد من أن الله تعالى لا مجال للحركة ولا للتغير إليه.

والإجابة عن هذه المسألة وغيرها هي أن صدر الدين الشيرازي استطاع أن يعتمد على هذه المسألة لحل الكثير من المسائل الفلسفية الغامضة والعديد من المشكلات التي عجزت عنها الفلسفات السابقة عليه، ومن هذه المسائل التي عالجها صدر المتألهين بناءً على مقولة الحركة الجوهرية والتي سيكون القسم الكبير منها مورد أبحاثنا:

أولاً: حقيقة الزمان، وحدوث العالم.

ثانياً: القدم الزماني للعالم الجسماني.

ثالثاً: أن كل جسم مسبوق بعدم وملحوق بعدم.

رابعاً: حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء.

خامساً: التوحيد والعلم الإلهي.

سادساً: إثبات المعاد الجسماني لكل الوجود.

سابعاً: اليوم الآخر ونظرية اتحاد العالم والعالم والمعلوم.

ثامناً: تجسّم الأعمال وإبطال التناسخ.

تاسعاً: مسائل هامة في النفس:

١ - مراتب النفس.

٢ - التجرد البرزخي للقوى الفعلية.

٣ - إنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

وغيرها من المسائل الكثيرة التي يتفرّع عنها أيضاً مئات المسائل التي أسّس لها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي لتشكّل بمجموعها مدرسة فلسفية متكاملة.

أولاً: حقيقة الزمان، وحدوث العالم

من الآثار المهمة التي تترتب على الحركة الجوهرية مسألة حقيقة الزمان ودخوله كبعد رابع في وجود الأجسام وفي العالم الجسماني.

فما هو المراد من أنّ الزمان يدخل كبعد رابع في وجود الأجسام؟

العالم الجسماني الذي نعيش فيه ونعبّر عنه بعالم المادة، أو بعالم الجسم والجسمانيات يوجد فيه موجودات لها أبعاد؛ وهي الطول والعرض والعمق، فالجسم عندما يشغل حجماً معيناً لا يمكن أن يأتي بعد ذلك جسم آخر في نفس ذلك الحجم ليشغل نفس ذلك الحجم، وهذا معناه أنّ العالم هو عالم الجسم، وبمعنى آخر عالم الأبعاد الثلاثة.

وهنا يأتي سؤال آخر: هل لهذه الأجسام بُعد آخر وهو الحركة، أو

ليست لها حركة؟

قبل صدر المتألهين كان القول الشائع عند الفلاسفة أنّ هذا الجسم بما هو جوهر له هذه الأبعاد الثلاثة فقط، وليست له حركة، والحركة إذا لم تكن موجودة في الجسم فليس للجسم أيضاً زمان مخصوص، إلاّ أنّ صدر المتألهين بعد أن أثبت وقوع الحركة في الجوهر أثبت دخول الزمان كبعد رابع في وجود الأجسام، وبيان ذلك بالمثال:

الكتاب الموجود أمامي هو جسم لأنّ فيه أبعاداً ثلاثة (الطول، العرض، العمق) وهو يشغل حجماً معيّناً وحيّزاً معيّناً، وهنا قال صدر المتألهين إنّّه بالإضافة إلى وجود هذه الأبعاد الثلاثة في هذا الجسم فإنّه أيضاً متحرّك بحركة جوهرية، وجوهره ليس ثابتاً، وإنّما في حركة دائمة.

وعلى هذا فالزمان داخل في حقيقة الأجسام وليس ظرفاً تقع فيه الأجسام، وذلك من قبيل قولك: هذا الجسم مكانه في كذا، فهنا تفترض أنّ المكان ظرف، وهذا الجسم واقع في ذلك الظرف، وقولك أيضاً: إنّ الجسم أو الموجود الكذائي وقع في الزمان الكذائي، فما هو الزمان هنا؟ أظرف خارج عن الجسم، أم أنّه داخل في حقيقة الجسم؟

قبل صدر المتألهين كانوا يرون أنّ الزمان ظرف وهذا الجسم يقع في هذا الظرف من قبيل الماء الذي تضعه في الإناء، فالزمان عندهم ظرف، والأجسام التي تقع فيه مظروفات. أمّا صدر المتألهين فقال: بأنّ الزمان حقيقته أنّه مقدار الحركة، فزمان الجسم هو مقدار حركته الجوهرية.

والشاهد على ذلك هو أنّ البعض يتصوّر ويسأل: لماذا لم أُخلق في الزمان السابق؟ أو لماذا لم أُخلق في الزمان اللاحق؟ وجواب ذلك: أنّه لو كان في الزمان السابق فهو ليس هو، بل هو شيء آخر؛ لأنّ الزمان جزء من

وجوده، ولو لم يكن هو في هذا الزمان لما أمكن أن يكون هو، فمثلاً لو رجعنا إلى صدر المتألهين فلا يمكننا أن نسلخه عن زمانه ونأتي به إلى زماننا، لأن الزمان ليس ظرفاً له، بل الزمان جزء من حقيقته، وإذا جاء موجود في هذا الزمان ونحن نعتبر أنه صدر المتألهين، فلن يكون هو الذي وجد في هذا الزمان، بل موجود آخر له أنحاء أخرى، وله وجود آخر، وله خصوصيات أخرى.

والحاصل: أن صدر المتألهين يعتبر الزمان مقدار الحركة الجوهرية، فالطبيعة السيالة لها امتدادات أحدهما تدريجي قابل للقسمة الوهمية إلى المتقدم والمتأخر، والآخر دفعي بالنسبة لمقدار الامتداد بنسبة المتعين إلى المبهم، إذ الزمان من العوارض واللوازم التحليلية للوجود السيال، وعروضه كعروض الأعراض الخارجية على معروضاتها، ولا يوجد له وجود مستقل عن منشأ انتزاعه الذي هو الوجود السيال^(١).

بتعبير آخر: إن صدر المتألهين يرى أنه بالإضافة إلى وجود الأبعاد الثلاثة في الجسم، فإن الجسم متحرك بحركة جوهرية، وجوهره ليس ثابتاً، وإنما في حركة دائمة، وإذا كان متحركاً فهذا يعني أن كل موجود في هذا العالم ليست له أبعاد ثلاثة، بل له بُعد رابع وهو الحركة. وهذه الحركة لا بد من تعيين مقدارها؛ لأن الحركة «كم» فهي تبدأ من مكان وتنتهي في مكان، وذلك كحركة الإنسان من بيته مثلاً إلى مكان معين، فهذه تمثل مقداراً من الحركة، وهذا المقدار من الحركة نسميه «كمّاً»، وإذا أردنا أن نعين هذه الحركة في هذا الكم نقول: أي مقدار يوجد لهذه الحركة؟ وهذا يأتي في

(١) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٤١ وما بعدها.

جواب «الكم» وما يأتي في جواب الكمّ نسّميه الزمان. فالزمان يؤخذ ويتنزع من حركة الجسم الذي له بحسب فلسفة صدر المتألهين أبعاد أربعة هي الطول والعرض والعمق والحركة، وهذه الحركة نستطيع أن نقدّرهما بزمان معيّن، وهذا معنى أن يكون للجسم بُعداً رابع وهو الزمان.

فهذا هو الزمان بحسب الاصطلاح الفلسفي، أي مقدار حركة الجسم في الحركة الجوهرية، وفي مقابل ذلك عندنا الزمان الاجتماعي أي اليوم والليلة والساعة والنهار والشهر والسنة والقرن ونحو ذلك، فهذه تسمّى بالأزمنة الاجتماعية التي وضعها البشر لتنظيم حياتهم الاجتماعية، حيث جعلوا مقداراً معيّناً للزمان العام، من قبيل حركة الشمس وحركة القمر وقاسوا إليها باقي الحركات لأجل تنظيمها.

بناءً على هذا تصوّر للجسم ودخول الزمان كبُعد رابع فيه، تنحلّ عندنا العديد من المشاكل وأهمّها الإجابة عن حقيقة الزمان؛ حيث هناك أقوال عجيبة نُقلت حول ذلك، وأشار إليها الشيخ الرئيس ابن سينا في طبيعيات الشفاء، فموضوع الزمان وحقيقته من المواضيع الفلسفية التي اهتمّ بها دائماً العلماء والفلاسفة، وقد احتفظ بحداثته وطرأوته باستمرار، ولم يطرأ عليه القدم ولا تراكم عليه غبار النسيان ولم يُقبر في متاحف الآثار.

ومع أنّ نوابغ الفلسفة في الشرق والغرب قد أطلّوا فيه التفكير وتحديثوا عنه، ومن جملتهم فيلسوف الشرق الكبير ابن سينا الذي أسهب في الكلام عنه، إلا أنّ المجال لا يزال واسعاً للتأمل فيه والتعمّق في زواياه.

ونظريّات الفلاسفة وأصحاب الرأي مختلفة ومتناقضة حول الزمان وتشتمل على آراء غريبة، قلّ من المسائل الفلسفية ما يمكن مقارنته إلى هذه

المسألة في هذا المضمار؛ فمثلاً: من جهةٍ اعتبر البعض الزمان من الجواهر المجردة، ومن جهةٍ أخرى نزل به البعض الآخر إلى حدّ اعتباره من الأمور الوهميّة، واعتبره «كانت» الفيلسوف الألماني الشهير من الأمور الذهنيّة، وحسب تعبيره «صورة الحسّاسيّة»، ولكن أغلب الفلاسفة عدّوه من الأعراض الخارجيّة.

ومن بين هؤلاء حاز قصب السبق الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي في مسألة الزمان، فعرض هذه النظريّة المهمّة والمحكمة جدّاً والتي يمكن اعتبارها القول الفصل في هذه المسألة^(١).

وما يميّز نظريّة صدر المتألهين في حقيقة الزمان عن غيرها من النظريّات ما يلي:

أولاً: أنّ الزمان أمرٌ ممتدٌّ ويقبل الانقسام إلى ما لا نهاية وهو من الكمّيّات بأحد المعاني.

ثانياً: بين الزمان والحركة علاقة قريبة لا تقبل الانفصال، وكلّ حركة لا تتحقّق من دون زمان، كما أنّه لا يمكن أن يتحقّق زمان من دون وجود لون من الحركة والتغيّر المستمرّ والتدرّجيّ. ويعتبر تصرّم أجزاء الزمان واحداً بعد الآخر لوناً من ألوان التغيّر التدرّجي (الحركة) للشيء ذي الزمان.

وما لم يقبله صدر المتألهين من كلام الفلاسفة حول الزمان وحقيقته عبارة عن:

أولاً: أنّهم يعتبرون الزمان والحركة من الأعراض الخارجيّة للأشياء،

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقي مصباح اليزدي: ج ٢، ص ١٣٣.

بينما هو يرى أنّهما من العوارض التحليلية، فهما ليسا بنحو يمكن اعتبار وجود منحاز لهما عن وجود موضوعاتهما، وإنّما في ظرف الذهن فحسب يمكن تفكيك الصفة عن الموصوف، والعارض عن المعروض، وإلاّ ففي ظرف الخارج ليس لهما سوى وجود واحد.

ثانياً: أنّهم قصرُوا الحركة على الأعراض، ولهذا أنكروا انتساب الزمان للأجسام بلا واسطة، بينما الحركة الجوهرية لا بدّ من اعتبارها أكثر الحركات أصالةً، لأنّه يستحيل أن يصبح شيء ليس له في ذاته امتداد متصرّم متّصفاً بالكمية المتصرّمة بواسطة أمر آخر، فإذاً لا بدّ من نسبة الزمان إلى الأجسام مباشرةً باعتباره بُعداً رابعاً لها.

والحاصل: أنّه حسب نظرية صدر المتألهين يكون الزمان عبارة عن بُعد وامتداد متصرّم لكلّ موجود جسمانيّ علاوةً على ما له من أبعاد مكانية غير متصرّمة (الطول والعرض والسّمك)^(١).

وهنا يأتي بحث آخر متفرّع عن البحث المتقدّم وهو: هذه الحركة التي توجد في الجسم أتبقي معه، أم هناك موقف يقف الجسم عنده ولا يتحرّك بعده؟

عقائدنا الإسلامية تقول بأنّه ما دام الإنسان في عالم الدُّنيا وفي عالم المادّة فهو في حركة دائماً إلى أن ينتقل إلى العالم الآخر أي إلى الآخرة أو النشأة الأخرى التي لا حركة فيها لأنّها دار القرار والاستقرار كما في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَآ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾^(٢). فهي في

(١) المصدر نفسه: ص ١٤٩.

(٢) يس: ٣٨.

جريان دائم إلى أن تصل إلى دار القرار، فلما تصل إلى هذه الدار تنقطع عنها الحركة.

وبهذا نفّس الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام كما في «اليوم عمل ولا حساب، وغداً حساب ولا عمل» وعدم وجود العمل غداً ليس لأن الله يمنعك من العمل وأنت تريده، بل لأنّ العالم ليس عالم العمل، وليس عالم الحركة، أو عالم التكامل، بل هو نشأة أخرى، وهذا معنى قوله تبارك وتعالى: ﴿عَلَى أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١). فتلك النشأة ليست مثل هذه النشأة، ولو كانت قوانينها نفس قوانين هذه النشأة فلماذا قال: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ بل سيقول: (وننشئكم في ما تعلمون) لأننا علمنا قوانين هذه النشأة.

ولعلّ الموضوع يحتاج إلى تفصيل أكثر وهو موكول إلى أبحاث المعاد التي سيأتي الحديث عنها.

فإذن الثمرة الأولى المترتبة على الحركة الجوهرية هي إثبات أنّ الزمن بُعد في وجود الجسم، وأنّ حقيقة الزمن هي مقدار الحركة.

ووفقاً لما قاله صدر المتألهين في حقيقة الزمان ينتهي النزاع القائم بين الفلاسفة القائلين بالقدم الزماني للعالم وبين المتكلمين القائلين بالحدوث الزماني للعام.

فقد رأى صدر المتألهين أنّه لا تنافي بين الإيمان بكون العالم أزلياً وبين قولنا بأنّه حادث؛ وذلك لأنّه في كلّ آن آن هو محتاج إلى الله سبحانه وتعالى، ومن هنا يقول الحكيم السبزواري الذي يُعتبر أحد أقطاب مدرسة الحكمة

(١) الواقعة: ٦١.

المتعالية:

والفيض منه دائم متّصل والمستفيض دائر وزائل

أي إنّ الفيض ليس بمنقطع، وليس بحادث زماني كما يقول المتكلم. فلا تنافي إذن بين أن يكون الفيض أزلياً وبين أن يكون المستفيض في زوال مستمرّ وفي دثور؛ لأنّ فيه حركة جوهرية، والمتكلم يعتقد أنّ سبب احتياج العالم إلى الله تعالى هو حدوثه، فعلة الاحتياج في العالم الجسماني إلى الله تعالى هي أنّه حادث. فإذا حدث ووجد فإنّ علة الاحتياج قد ارتفعت، وهذا معنى قولهم بأنّ العالم الجسماني إنّما يحتاج إلى المبدأ في الحدوث فقط لا في البقاء، ولذا صرح بعض المتكلمين في الكتب الكلامية حيث قالوا: لو جاز عدم الواجب - الواجب لا يُعدم ولكن لو فرضنا ذلك عليه - لما ضرّ وجود العالم شيء. أي تنتهي مسألة احتياج العالم إليه.

ومثلوا لذلك بالبناء والبناء، فعندما يبني البناء البيت ويموت فإنّه لا يؤثر على وجود البيت؛ لأنّ البيت كان يحتاج إلى البناء في حدوثه، أمّا في بقاءه فلا يحتاج إليه.

أمّا بناءً على الحركة الجوهرية فإنّ العالم في كلّ لحظة وفي كلّ آن آن يحتاج إلى الله سبحانه وتعالى، ونتيجة هذا الأمر من الناحية العقائدية أنّ الإنسان في كلّ آن آن لابدّ أن يرتبط بالله سبحانه وتعالى، فالأسباب ليس لها أثر، ولا تستطيع أن تكون هي الوسائط الواقعية بين الإنسان وخالقه. فالنظرية التي تقول بأنّ الله تعالى خلق العالم وفوض أمر إدارته إلى موجودات معينة هي التي تدير هذا العالم غير سليمة، والإنسان عندما يحتاج إلى شيء لابدّ أن يتوجّه إلى مسبب الأسباب وليس إلى هذه الأسباب التي هي محتاجة في كلّ آن آن؛ لأنّ فيها حركة جوهرية فهي محتاجة.

وهذا لا ينفي التوسل بالأنبياء والأئمة في الدعاء؛ لأن ذلك من باب ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(١)، فهذه الوسيلة والواسطة وظيفتها فقط أن توصل إليك الفيض من الله تعالى، لا أنها تفعل وتعطي وتمنع كما تشاء، أو أن الله تعالى فوض إليها إدارة هذا العالم.

وهذا من قبيل أنه يوجد عندك رسالة تريد أن توجهها إلى الملك أو الرئيس ولعدم قدرتك على الوصول إليه مباشرة فتوسط شخصاً ليوصل إليه الرسالة ويأتيك بالجواب منه. وإن قلت: لماذا لا يذهب الإنسان مباشرةً ويأخذ الفيض من الله وبلا وسيط؟ قلت: هذا ليس قصوراً في فاعلية الفاعل بل هو عجز القابل الذي لا يستطيع أن يأخذ الفيض مباشرةً.

ثانياً: القدم الزماني للعالم الجسماني

من المسائل الأساسية التي وقع الخلاف والنزاع فيها بين الفلاسفة والمتكلمين هل هذا العالم الذي نعيش فيه، عالم الجسم والجسمانيات، حادث أم قديم؟

وهذه من المسائل القديمة في التراث الإسلامي منذ أن بدأ البحث العقلي عند علماء المسلمين، ومرادنا من العالم الجسماني الذي نعيش فيه هو ذلك الموجود الذي له أبعاد ثلاثة أي الطول والعرض والعمق.

وبعد أن أثبت صدر المتألهين الحركة في الجوهر قال: بأن الأبعاد أربعة، وصار الزمان عنده بُعداً رابعاً، لأن الزمان مقدار حركة الجوهر، فالفلسفة قبل صدر المتألهين كانت تؤمن بأن الجوهر ثابت، ولذا كانت ترى بأن أبعاد

الجسم هي هذه الثلاثة فقط ولا يوجد عندنا بُعدٌ رابع.

وهنا جاء البحث في هذا العالم الجسماني بأنّه حادث زمنيّ أم قديم زمنيّ؟

ذهب المتكلّمون من علماء المسلمين إلى أنّه حادث زمنيّ؛ لأنّهم تصوّروا بأنّه إذا ثبت وجود شيء قديم، فالقدم يُغنيه عن الاحتياج إلى العلة، ولذا أسّس علماء الكلام قاعدة تقول: كلّ ما ثبت قدمه، امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب، فإذا صار العالم قديماً يستوجب ذلك أن يستغني عن العلة. وهذا خلاف ما أثبتته الأديان السماوية بالإجماع من أنّ هذا العالم يحتاج إلى علة وإلى مبدأ وهو الله سبحانه وتعالى.

وفي قبّال هذا القول يوجد قولٌ آخر للحكماء الذين قالوا بالقدم الزماني لهذا العالم الجسماني، واستدلّوا على ذلك بوجود مغالطة في دليل المتكلّمين، وبيان ذلك:

المتكلّم يقول: العالم لو ثبت قدمه امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب. وهنا نسأل بأنّ قدم العالم هل ثبت بالذات أم بالغير؟ فإن كان قدمه بالذات امتنع عدمه بالذات ليكون واجباً بالذات.

والحكيم إنّما يقول: العالم قدمه بالغير لا بالذات، فليكن العالم قديماً بالغير، وكلّ ما ثبت قدمه بالغير، فهو ممتنع بالغير، وهو واجب بالغير، ولا محذور في ذلك.

وأما صدر المتألّهين فيلتزم بأنّ العالم حادث، ولكن مع ذلك يلتزم بقدم العالم، وقد جمع بين الرأيين والقولين (قول الحكيم وقول المتكلّم) بدليل وهو: أنّنا عندما نأتي إلى أيّ جزء من أجزاء هذا العالم نجد أنّه متغيّر في

جوهره (وفقاً لمقولة الحركة في الجوهر). وهذا يعني أنّه في الآن السابق هو موجود، وفي الآن اللاحق معدوم؛ لأنّه متغيّر، وذلك بمعنى أنّه في هذا الآن ليس بموجود في الآن الذي كان قبله، وليس موجوداً في الآن الذي بعده، وكذلك تنتقل للآنات التي بعده، ولهذا في كلّ آن آن هو غيره في الآن السابق، وهو غيره في الآن اللاحق، وهكذا لو وضعت يدك على أي موجود في هذا العالم سوف تجده حادثاً زمانياً.

ومعنى كونه قديماً أنّنا لا نصل إلى مكان لا نجد موجوداً مادّياً، وأنّى امتدنا زماناً نجد أنّه يوجد عندنا موجود مادّي، ولكن هذا الموجود المادّي غير مستغنٍ عن الواجب لأنّه في كلّ آن يوجد عنده زوال.. وجود.. زوال.. وجود.. وهكذا، باعتبار أنّه توجد حركة في جوهره.

ومن هنا فإنّ صدر المتألهين يؤمن من جهة بأنّ الله تعالى دائم الفيض وأنّ من الأزل كان له فعل، وكان له علم، وكان له خلق، ومن جهة أخرى لا يتنافى هذا مع القول بأنّ كلّ جزء جزء حادث زمني، لأنّه في كلّ آن آن هو غيره في الآن السابق، وغيره في الآن اللاحق.

وذلك كلّ لا يتمّ إلاّ ببركة الحركة في الجوهر، وإذا لم نؤمن بالحركة في الجوهر وقلنا بالقدم الزمني للعالم يلزم أن توجد عندنا موجودات زمنية قديمة، وصدر المتألهين لا يقول بذلك، بل يقول بأنّ كلّ موجود في كلّ آن هو حادث.

فصدر المتألهين لا يثبت فقط الحدوث الزمني للعالم، بل يرى أنّه في كلّ آن آن في تجدد دائم وفي تغيّر دائم، فهو حادث في كلّ آن آن.

ولهذا فهو لم يثبت فقط دعوى المتكلّم الذي يقول بالحدوث الزمني

الذي لا يحتاج بعده إلى شيء، بل زاد على ذلك القول بأنه بعد الحدوث الزماني يحتاج إلى علة في كل آن آن، ويترتب على ذلك نتيجة مهمة على صعيد البحث الفلسفي والكلامي وهي أن العالم يحتاج إلى العلة ليس فقط حدوثاً، بل يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، وذلك كله قد ثبت ببركة نظرية الحركة الجوهرية وليس بنظرية المتكلمين.

ثالثاً: أن كل جسم مسبوق بعدم وملحوق بعدم

الحركة الجوهرية تفيد بأن كل جسم لا يبقى آين على وضع واحد، بل هو في الآن السابق شيء وفي الآن اللاحق شيء آخر، ومن هنا فإننا عندما نضع يدنا على أي جسم فإن هذا الجسم كان مسبوقاً بعدم وهو ملحوق بعدم، بمعنى أن هذا الجسم الذي هو الآن موجود في حالة تكامل ولا يقف على ما كان عليه، بل ذاك الذي كان عنده ليس موجوداً الآن، والذي يريد أن يحصل عليه لم يأت.

ومن هنا فإن كل جسم هو بالحركة الجوهرية مسبوق بعدم وملحوق بعدم، وهذا الجسم في هذا الآن ليس هو نفس الجسم الذي كان قبل آن آخر، بل هو في تكامل وتطور، وهو ليس نفس الجسم الذي سيكون بعد آن بل سيتكامل.

وإن قال قائل بأننا لا نرى هذا التكامل؟ فنقول: إن الأبحاث العقلية والدليل العقلي لا يتوقف على رؤية ذلك التكامل بالحس، ولهذا نظير في الأمور الطبيعية حيث يقولون بأن الأمواج الضوئية التي تصدر من المصباح ليست مترابطة بل هي ذبذبات عالية جداً ولكن المسافات الزمنية الموجودة بينها قليلة جداً، ولهذا نتصور أن النور متصل وواحد، ولكنّه في الواقع

٢٠٦ فلسفة صدر المتألهين

ليس بمتّصل، ولذا لا يصحّ الاعتراض على ما يقوله صدر المتألهين بأننا لا نرى بالنظر ولا نسمع ولا نشمّ ولا نلمس وما شاكل ذلك.

وعلى كلّ حال فإنّ الثمرة الثانية المهمة المترتبة على هذا الأمر هي أنّه لا يوجدن في عالمنا الذي نعيش فيه وهو العالم الجسماني شيءٌ ثابت وقارٌّ، بل كلّ شيء في كلّ آنّ آنّ حادث ومسبق بعدم زمنيّ. وأهميّة هذه المسألة تنبع من وجود نزاع بين المتكلّمين وبين الفلاسفة والحكماء في أنّ هذا العالم الذي نعيش فيه هل هو حادث زماناً؟

فالمتكلّمون كانوا يقولون بالحدوث الزمني للعالم، والفلاسفة كانوا يقولون بالقدم الزمني للعالم.

وصدر الدّين الشيرازي لم يثبت فقط الحدوث الزمني الواحد للعالم، بل أثبت الحدوث الزمني للعالم في كلّ آنّ آنّ، وأنّ هناك حدوثاً زمنيّاً للعالم متجدّداً لا يتوقّف وأنّ كلّ جزء فيه مسبوق بعدم زمنيّ ولا يبقى جزء منه في آنين.

رابعاً: حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء

من النتائج المترتبة على نظريّة الحركة الجوهرية في العالم أنّ هذا العالم يحتاج إلى المبدأ والخالق وإلى العلة، وحاجته إلى ذلك في الحدوث والبقاء وليس في الحدوث فقط، والنظريّات الكلاميّة التقليديّة التي كانت موجودة قبل صدر المتألهين كانت تقول بأنّ هذا العالم يحتاج إلى الله تعالى في حدوثه، فإذا أحدثه فلا يحتاج بعد ذلك إليه سبحانه وتعالى، ولذلك كانوا يقولون إنّ نسبة العالم إلى خالقه هي نسبة البناء إلى البناء، فكما أنّ البناء عندما يوجد البناء يبقى فكذلك الأمر والحال بالنسبة إلى الله عزّ وجلّ الذي أوجد هذا

العالم، وبعد أن أوجده فإنه لا يحتاج بعد ذلك - أي العالم - إلى الله تعالى خالقه وموجده.

ومن هنا صرح بعض المتكلمين بأنه لو جاز على الله تعالى العدم لما ضر وجود العالم بشيء، فقالوا: إن الله تعالى لا يجوز عليه العدم إذ هو واجب الوجود، ولكن لو فرضنا - وفرض المحال ليس بمحال - أنه يجوز عليه العدم، فإن هذا العالم لا يُعدم؛ لأن العالم المادي كان محتاجاً إليه في المبدأ وفي الحدوث فقط، أما في البقاء فلا يحتاج إليه.

وخالف صدر المتألهين هذا الرأي بأنه: أساساً لا يوجد عندنا بقاء بل هو حدوث بعد حدوث وهكذا... فالتعبير بالبقاء هو تعبير مسامحي لا حقيقة له ولا واقع وراءه؛ لأنه في كل آن أن يحتاج إلى إفاضة من المبدأ، فلو انقطع الفيض أو انقطع الخلق آنما إذن لانعدم العالم. وكان هذا الرأي انتصاراً كبيراً للفلسفة الإسلامية ولفلسفة صدر المتألهين باعتبار أن هذا المفهوم لم يكن موجوداً في كلمات الحكماء السابقين ولا في كلمات المتكلمين الذين سبقوا صدر المتألهين، بل له إشارات كثيرة في القرآن وفي الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، إلا أن هذا الموضوع النقلي السمعي في القرآن والروايات لم يستطع أن يُقيم الدليل العقلي البرهاني عليه أحد من المتكلمين والفلاسفة، وبركة هذه المباني التي ذكرها صدر المتألهين صار هذا الأمر النقلي قطعياً لا مجال للمناقشة فيه.

يقول صدر المتألهين: «وهم وتنبه: ما أشد في البطلان وأغرز في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الرديّة المهلكة لنفوس معتقديها من يتوهم أن العالم مُستقل بذاته مُستغنٍ في وجوده عن فيض باريه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء، فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده - كما

علمت - يضرّ صاحبه في المعاد... وأما من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحّدين القائلين بأنّ العالم محدث مخترع مطويّ في قبضة بارئه يحتاج إليه في بقائه، ويفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين، وامتداد الفيض لحظة فلهظة أنا فأنّا، بل فيضه أمرٌ واحد متّصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهافتت السماوات وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب، وهدمت الأركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعةً واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ ^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ^(٢). فهذا من أحد الآراء الجيدة، والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى الرأي يكون دائماً متعلّق القلب برّبّه معتصماً بحبله، متوكّلاً عليه في جميع أحواله، مسنداً ظهره إليه في جميع تصرّفاته، داعياً له في كلّ أوقاته، سائلاً إياه حوائجه، مفوضاً إليه سائر أموره، فيكون له قربة إلى ربّه، وحياة لنفسه، وهدوة لقلبه، ونجاة من المهالك» ^(٣).

فالثمرة الأخرى المترتبة على نظرية الحركة الجوهرية التي أثبتها صدر المتألهين هي أنّ العالم محتاج إليه سبحانه وتعالى في كلّ آن آن، ولا يمكن أن تنقطع رحمته عن هذا العالم وإلاّ فإنّه سيكون بحكم العدم.

(١) فاطر: ٤١.

(٢) الزمر: ٦٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٦.

وبهذا فسرّوا هذه الآية: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(١) بأنّها تعني أنّ الله سبحانه وتعالى يفيض وجوداً في كلّ آن وأن.

وبعضهم قال بأنّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٢) هو إشارة إلى هذا المعنى، وأنّنا لسنا مخلوقات سابقة بل نحن خلقٌ بعد خلق.

ونظراً لكون هذه المسألة من موارد الخلاف المهمّة بين المتكلّمين والفلاسفة، ولما يترتب عليها من أثر كبير وهامّ في الجانب الاعتقادي لابدّ من تفصيل الكلام فيها فنقول:

إنّ ملاك احتياج الممكن إلى العلّة أختصّ بمرحلة الحدوث بأن يحتاج إلى العلّة في مرحلة الحدوث فقط أم يشمل مرحلة البقاء أيضاً بأن يحتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً؟ والمراد من الحدوث هو الوجود بعد العدم، ومن البقاء هو الوجود بعد الوجود. فيكون المقصود من أنّ الممكن محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً هو أنّه في وجوده بعد العدم يحتاج إلى العلّة، وفي وجوده بعد الوجود لا يحتاج إلى العلّة.

وبناءً على أنّ ملاك الاحتياج هو الحدوث لابدّ من الالتزام بأنّ الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث فحسب، وبعد تماميّة الحدوث تنتفي الحاجة إلى العلّة ولا يعود الممكن محتاجاً إليها. وهذا يعني أنّه بعد إيجاد عالم الإمكان يصير هذا العالم مستغنياً عن الله سبحانه وتعالى، بل لو جاز على الواجب سبحانه العدم لما ضرّ ذلك بوجود العالم؛ لأنّ حاجة العالم إلى العلّة

(١) الرحمن: ٢٩ .

(٢) ق: ١٥ .

تنتفي بمجرد حدوث العالم.

وبناءً على أنّ ملاك الاحتياج هو الإمكان، فإنّ هذا الملاك موجود في مرحلة الحدوث وفي مرحلة البقاء أيضاً؛ لأنّ الإمكان لازم ذاتي للماهية ولا ينفكّ عنها أينما تحقّقت، سواء كان وجودها حادثاً أو قديماً. نعم قد تكون الماهية واجبة بالغير، ولكن وجوبها بالغير لا يغنيها عن العلة، فتكون متعلّقة بالغير على نحو الدوام.

ومن الشبهات التي أدّت ببعض المتكلّمين إلى الاعتقاد بأنّ الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث دون البقاء، أنّه لو كان المعلول محتاجاً إلى العلة حدوثاً وبقاءً للزم من انعدام العلة أن ينعدم المعلول، وحيث إنّ من الثابت بالوجدان أنّ المعلول يبقى حتّى بعد انعدام علته، كما أنّ البناء يبقى ويستمرّ حتّى بعد وفاة الباني له، فيكشف ذلك عن أنّ المعلول يحتاج إلى العلة في حدوثه فقط، ولا يحتاج إليها في البقاء. ومن هنا التزموا بأنّه لو جاز على الواجب العدم لما ضرّ ذلك وجود العالم بشيء.

والجواب على هذه النظرية بناءً على أصالة الوجود فإنّ صدر الدين الشيرازي يرى بأنّ ملاك الاحتياج إلى العلة هو فقر الممكن وضعفه وحاجته في وجوده، لأنّ وجوده وجود رابط والوجود الرابط يحتاج إلى وجود مستقلّ، تماماً كما يحتاج الوجود الفقير إلى وجود غنيّ، وحيث إنّ الوجود فقير بل هو عين الفقر، فلا يفرّق في الفقر الوجودي بين الحدوث والبقاء، فكما أنّه يحتاج إلى العلة حدوثاً كذلك يحتاج إليها بقاءً.

وأما الجواب عن الشبهة فإنّه يتّضح من خلال التميّز بين العلة الفاعلية التي توجد الشيء وتفيض عليه الوجود بعد العدم، والعلة المعدّة التي تعدّ

الأرضية لإفاضة الصورة والوجود من العلة الحقيقية، كما في الزرع الذي يحتاج إلى إعداد الأرضية من وضع البذرة في الأرض الصالحة للزراعة، وتوفير المقدار اللازم لها من الماء والهواء والشمس... فإذا قام الفلاح بتهيئة الأرضية لإفاضة الزرع على هذا الوجود، فإن المولى سبحانه وتعالى يحقق فيها الزرع، والقرآن الكريم يقول: ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^(١) بل إن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، ولا يوجد فاعل حقيقي في الوجود سواه. وكل ما في عالم المادة فاعل معد، وهو يبيئ الأرضية لإفاضة الوجود من الله سبحانه وتعالى، ويستحيل أن يوجد فاعل حقيقي غير الله تعالى في عالم المادة؛ لأنه في هذا العالم لا يمكن إيجاد شيء من العدم وإعدام شيء موجود، وإنما يمكن إحداث تغييرات في أعراض الشيء، أما العلة الفاعلية الحقيقية فهي التي توجد الشيء بعد العدم.

والبناء في المثال المتقدم ليس علة فاعلية بل هو علة معدة للبناء، فهو يعد الأرضية فحسب، بأن يجمع بين الحجارة المتفرقة بنحو من الأنحاء، وعند ذلك يتحقق البناء من خلال القوانين التي وضعها الله تعالى في عالم المادة.

وإلى هذا المعنى وهذه الأمثلة الدالة على المطلوب يشير صدر المتألهين في كلامه: «فإذن ما أسهل لك أن تتيقن أن وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه، لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام، بل كوجود ضوء الشمس

(١) الواقعة: ٦٤ .

في الجوّ المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء في الجوّ، لكنّ شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أنّ الكلام ليس جزء المتكلّم بل فعله وعلمه أظهر بعدما لم يكن فعل، وكذا النور الذي يُرى في الجوّ ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته، بل فضلٌ وفيضٌ يفضّل به ويفيض، ولا ينبغي أن يتوهّم متوهّم أنّ وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعاً بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجوّ طبعاً بلا اختيار منها، ولا يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنّها مطبوعة على ذلك؛ لأنّ الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختارٌ في فعّاله بنحو من الاختيار أجلّ وأرفع ممّا يتصوّر العوامّ مثل المتكلّم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكت، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته، وإن شاء أمسك عن الفضل والوجود كما ذكر في آية إمساك السماوات والأرض^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢١٦.

نظرية الفيض والسنن الطبيعية

هناك بعض الإشكالات التي قد تُثار حول نظرية الفيض الإلهي على هذا العالم وأنه يحتاج في كل لحظة وفي كل آن إلى فيض إلهي لكي يستمر. فهناك من يقول - وبالذات الاتجاهات الفلسفية المعاصرة - بأن نظرية الفيض قد تكون بديلاً لنظرية السبب والمسبب أو العلة والمعلول، فكيف يمكن التوفيق بين القولين؟ بمعنى هل تكون نظرية الفيض فعلاً لاغية للأسباب والمسببات الطبيعية للسنن والقوانين الطبيعية؟

ولإجابة عن هذه الإشكالية نقول:

إن القرآن الكريم يصنّف ويقسّم القوانين التي تحكم عالم الوجود إلى قسمين:

أولاً: القوانين التي تحكم عالم المادة.

ثانياً: القوانين التي تحكم عالم الوجود العام الذي هو أعمّ من المادة، وعالم ما وراء المادة.

ويعبر عن القوانين التي تحكم عالم الوجود وبضمنها العالم المادي في القرآن الكريم بالسنن، فنحن لا نجد تعبير القانون في القرآن وإنما نجد بديلاً عنه وهو التعبير بالسنة أو السنن، وهذا ما ورد في صريح القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَنَجْجِلِسُنَّةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١) ﴿وَلَنَجْجِلِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٢).

(١) الأحزاب: ٦٢، وفاطر: ٤٣، والفتح: ٢٣.

(٢) فاطر: ٤٣.

فإنَّ السنن الإلهية والقوانين الطبيعية وغير الطبيعية بمقتضى هاتين الآيتين وبشرائط خاصة لا تتخلّف ولن تتخلّف.

فمثلاً: عندما جعل الله سبحانه وتعالى النار تحرق، فهذا قانون، كذا إذا تحقّقت الشرائط الكذائية فالعين السليمة تبصر، وأيضاً إذا تحقّقت الشرائط الكذائية الأخرى فإنّ الماء ينتقل ويكون سحاباً ثمّ يكون مطراً، وهكذا سائر القوانين التي تحكم عالمنا المشهود، فهذه كلّها تدخل في إطار القوانين التي قال عنها القرآن الكريم ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾.

وهنا نشير إلى مسألة عرضية خارجة عن بحثنا وهي كيفية التوفيق بين المعجزة وبين هذه القوانين التي تحكم عالم المادّة؟

فمثلاً: الخشبة لا يمكن أن تكون أفعى، ولكن القرآن الكريم يقول بأنّ عصى موسى صارت حيّة تسعى، فكيف نوفق بين هذين القانونين؟

ولهذا قلنا في المقدمة بأنّه يوجد لدينا قسمان أو سنخان من القوانين، فهناك قوانين الوجود العامّة، وهناك قوانين لعالم المادّة. والقانون الموجود في عالم المادّة قد يخرمه الله سبحانه وتعالى ولكن ضمن القوانين التي تحكم عالم الوجود وليس خارجها، فالمعجزة ليست خارج قوانين العالم وسنن الله تعالى، بل هي خاضعة لتفسير العلّية والمعلوليّة والسنن الكونيّة، وهذه المسألة ليست مورد بحثنا...

وعلى كلّ حال فإنّ نظريّة الفيض يُراد منها بيان أنّ هذه النار تريد أن تُحرق، والذي يُحرق هو النار، ولكن هذه النار تُحرق ما دام الله يفيض عليها الوجود، أمّا إذا قطع الله تعالى عنها الوجود فإنّه ليس فقط أنّها لا تكون مُحْرقة بل تُعدم ولا يبقى منها شيء.

ولتقريب المسألة إلى الذهن من خلال الصور الذهنية نضرب مثلاً:

إذا تصوّرت في ذهنك إنساناً له خمسة رؤوس، فإنّ هذا الإنسان (صاحب الخمسة رؤوس) يبقى في ذهنك ما دمت ملتفتاً إليه، وأمّا إذا لم تعد ملتفتاً إليه فلا يبقى في الذهن ولا تبقى له صورة أيضاً، وهكذا فإنّ الله تعالى مادام يُفيض الوجود على النار فهي تقوم بعملية الإحراق، أمّا إذا قطع عنها الفيض - كما لو أنّنا قطعنا الالتفات إلى الصورة - فلا تبقى نار حتّى تحرق.

فإذا كانت نظرية الفيض تفيد بأنّ الله سبحانه وتعالى يعطي الوجود في كلّ آن آن، فهذا لا يتنافى مع ما جعله الله سبحانه وتعالى في القوانين والسنن التي تحكم النار وهي في عالم المادة.

ونحن لا نريد أن نقول بمقولة الأشاعرة من أنّ هذه النار لا تبقى آثارها والله تعالى يعطلّ مفعولها، بل نقول بأنّ الذي يحرق هو النار ولكن بإذنه تعالى الذي خلقها وأوجدّها إذا أراد لها أن لا تكون محرقة فإنّه يقطع عنها الوجود، فإذا قطع عنها الوجود تكون عدماً، وتكون بتعبير المناطقة سالبة بانتفاء الموضوع لا سالبة بانتفاء المحمول.

فالقوانين والسنن الكونية التي يلزم الانخراط فيها هي التي إذا قلنا بأنّها سالبة بانتفاء المحمول؛ أي القول بأنّ النار موجودة ولكنّها لا تحرق، فهذا يعتبر خرمًا للقوانين والسنن الموجودة في هذا العالم، فكما أنّ العين إذا كانت سليمة والشرائط كلّها متوافرة والموانع مرتفعة ولكن مع ذلك تأخذ هذه الورقة أمام العين فلا تراها فإنّ هذا يعتبر خرمًا وخرقًا للقوانين الطبيعية، وهذا ما لا يمكن أن يتحقّق، وهذا ما يقوله المتكلّمون، أمّا وفقاً لما نقوله

فإنّه إذا توفّر الإبصار الصحيح بشروطه وعدم موانعه فلا بدّ أن تتحقّق الرؤية؛ لأنّ الله تعالى جعلها هكذا، إلّا إذا انعدم البصر أو انعدمت العين ولم تعد موجودة، أو إذا لم تتوفّر الشرائط ولم ترتفع الموانع فحينئذ لا يكون هناك بصر ورؤية، وما قلناه بالنسبة إلى المتكلّمين فإنّما هو رأي الأشاعرة، أمّا المعتزلة فلهم رأي آخر حيث يقبلون بقانون العليّة كما هو عند الإماميّة.

(٥)

التوحيد والعلم الإلهي

أولاً: علم الله بالأشياء قبل الإيجاد

أ- الدليل القرآني

ب- الدليل الروائي

ج- الدليل العقلي

الدليل الأول: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

الدليل الثاني: معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له

ثانياً: النظريات الأخرى في علم الله بالأشياء

أ- نظرية المشائين

ب- نظرية الإشراقيين

* الفاعل المباشر والقريب

التوحيد والعلم الإلهي

المباني التي أرسى قواعدها الفيلسوف الكبير صدر المتألهين قد أرخت بظلالها وتركت بصماتها على جملة من المباحث المرتبطة بالتوحيد التي كتب فيها ونظر لها كبار علماء الفلسفة والكلام من مختلف الفرق الإسلامية.

ونظريّة صدر المتألهين في أصالة الوجود وكونه تشكيكياً وغيرها من الفروع المترتبة على هذه المسألة استطاعت أن تؤثر وتوجد بعض المباحث المعرفيّة الأساسيّة في التوحيد، إذ إنّنا عندما نرجع إلى المسائل المرتبطة بالتوحيد الإلهي قبل صدر المتألهين نجد أنّ هناك مجموعة من القضايا المرتبطة به، وذلك من قبيل:

١ - مسألة علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

٢ - مسألة فاعليّة الله وأنّه سبحانه وتعالى علّة بعيدة للأشياء، أم علّة قريبة ومباشرة فيها (حسب تعبير المشائين)؟

٣ - مسألة أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد، التي هي من القواعد الموروثة عن الحكماء اليونانيّين وفلاسفتهم، ومفادها البحث في إمكانيّة توجيه وحدة لهذا العالم... فكيف يمكن أن نقول بأنّ هذا العالم واحد لكي نستطيع أن نبيّن مصداقاً لقاعدة «أنّ الله واحد ولا يصدر منه إلاّ الواحد؟».

وغیرها من المسائل الأخرى الموجودة في التوحيد من قبيل البحث في الصفات الذاتيّة هل هي عين الذات، أم زائدة على الذات؟ - كما يقوله الأشاعرة وأنكره المعتزلة - .

أولاً: علم الله بالأشياء قبل الإيجاد

حيث إنه لا يمكن في هذه الدراسة المختصرة الدخول في تفاصيل هذه الأبحاث المعقدة والمطوّلة، كان لابدّ من تسليط الضوء على بعضها، ولاسيّما المسألة الأولى المتعلقة بعلم الله تعالى بالأشياء، وخلاصة القول فيها: إنّ مسألة علم الله تعالى بالأشياء استحوذت على اهتمام الفلاسفة منذ القديم، وقد تشعبت آراء الفلاسفة واتّجاهاتهم وتعدّدت آراؤهم فيها وازدادت تنوعاً في العصر الإسلامي، وأنهى بعض المحقّقين القول فيها إلى سبعة مذاهب يضمّ كلّ مذهب عدداً من الآراء التي تنتمي إلى رموز فلسفيّة أو كلاميّة أو عرفانيّة، كما فعل ذلك صدر الدّين الشيرازي، الذي سعى أن يقدّم استعراضاً موجزاً للمسألة في نطاق التاريخ الفلسفي بدءاً من العهد اليوناني وانتهاءً بالقرن الهجري العاشر^(١).

وخلاصة نظريّة صدر المتألهين في مسألة علم الله تعالى بالأشياء هي أنّ ذاته المقدّسة عبارة عن العلم التفصيلي بتمام الأشياء بالنحو الذي لا تخرج أيّة ذرّة عن دائرة علمه. إذن حضور ذات الحقّ لذاته عبارة عن العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، حيث إنّ علم الله التفصيلي بالأشياء عين وجودها.

فعلم الله تعالى بالأشياء الممكنة علمٌ فعليّ وسببٌ لوجود الأشياء في الخارج؛ لأنّ علمه بذاته بمثابة وجود ذاته نفسها، وهذا العلم بعينه علم الأشياء، وهو بعينه سبب وجود الأشياء في الخارج والتي تدعى بالصورة

(١) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨٠ فما بعد.

العقلية والتي تليها في الظهور الصور الطبيعية ثم المواد الخارجية^(١).

«إذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها، فعلمه بالأشياء الممكنة علمٌ فعليٌ سبب لوجودها في الخارج، لما علمت: أن علمه بذاته هو وجود ذاته، وذلك الوجود بعينه علم الأشياء، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية، وهي الوجودية، فالحق بوجود واحد يعقلها أولاً قبل إيجادها، ويعقلها ثانياً بعد إيجادها، فبعقل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً، وبعين واحدة كان يراها في الأزل واحدة وبعد الأزل متكثرة..»^(٢).

واعتبر صدر المتألهين في بعض كلماته أن مسألة علم الله بالأشياء من المسائل الغامضة التي لا يمكن الاهتداء إليها إلا ببلوغ أعلى طبقات الكمال الإنساني.. وقد زلت فيها أقدام الكثيرين حتى الشيخ الرئيس وشيخ أتباع الرواقيين وغيرهم «.. وأما كيفية هذا العلم بالأشياء... هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء؟... فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهياً للمقدس بل من حزب الملائكة المقربين، ولصعوبة دركها وغموضه زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه في إثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ أتباع الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد، فإذا كان حال هذين الرجلين - مع فرط ذكائهما

(١) راجع: صدر المتألهين فيلسوفاً وعارفاً، محمد خواجهي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٤هـ -

٢٠٠٣م: ص ٧٧-٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طبعة دار إحياء التراث العربي، السفر الثالث:

ج ١، ص ٢٨٣.

وشدة براعتها... فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء...»^(١).

وقد أثبتت الروايات - فضلاً عن القرآن الكريم - وثبت بالدليل العقلي أنّ الله تعالى يعلم الأشياء علماً تفصيلياً حين خلقها وبعد الخلق، ولكن السؤال: هل كان سبحانه يعلمها على النحو التفصيلي ذاته قبل أن يخلقها؟ وحيث إنّه لم ينكر أحد علمه تعالى بالأشياء حين الإيجاد فقد وقع النزاع والخلاف في علم الله تعالى بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد أو ما يُعبر عنه بـ «العلم الذاتي». وهذا هو مدار البحث في كلام صدر المتألهين وكيفية إثباته ذلك من الأدلة القرآنية والروائية والعقلية، والتي سنعرضها فيما يلي:

أ- الدليل القرآني

سلّط القرآن الكريم الضوء على مسألة العلم الإلهي كاشفاً عن جزئيات علمه سبحانه وتعالى بالأشياء على أدق وجه ومنها الآيات التالية:

١ - قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ * وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢)

٢ - قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ تَخْشَوْنَ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ بُدُّوا يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٣).

(١) المصدر نفسه: ج ١، ص ١٧٩.

(٢) الأنعام: ٥٩ - ٦٠.

(٣) آل عمران: ٢٩.

٣ - قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ * عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ * سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾^(١).

٤ - قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٢).
وغيرها من الآيات المباركة.

ب- الدليل الروائي

من النصوص الشريفة التي استوفت بحث المسألة في جميع جوانبها بما يثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد ما ورد في جملة من الروايات منها:

١ - ما ورد في خطب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة، ومن ذلك:

«ولا يعزب عنه عدد قطر الماء، ولا نجوم السماء، ولا سواقي الرياح، ولا دبيب النمل على الصفا، ولا مقيل الذرّ في الليلة الظلماء. يعلم مساقط الأوراق، وخفيّ طرف الأحداق»^(٣).

ويقول عليه السلام «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا الْعِبَادُ مَقْتَرِفُونَ فِي لَيْلِهِمْ وَنَهَارِهِمْ، لَطْفٌ بِهِ خَبْرًا، وَأَحَاطَ بِهِ عِلْمًا، أَعْضَاؤُكُمْ شُهُودُهُ،

(١) الرعد: ٨ - ١٠.

(٢) يونس: ٦١.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٨.

وجوار حكم جنوده، وضماؤكم عيونهم، وخلوتكم عيانه»^(١).

وفي كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام ما هو أكثر دلالةً ووضوحاً من هذه النصوص، ومنها:

• عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»^(٢).

وفي النص دلالة واضحة على أن هذه الأشياء كلّها كانت موجودة في العلم. و«كان المعلوم» هي كان التامة بمعنى «وجد».

• عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «كان الله عز وجل ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»^(٣).

هذه الرواية تؤكد بما لا يقبل اللبس أن علمه سبحانه وتعالى بالأشياء حين الخلق وبعد أن كانت، هو كعلمه بها قبل أن تكون، من دون فرق بين الحالين.

• عن أيوب بن نوح أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكونها أم لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق، وما كوّن

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٢.

(٢) أصول الكافي، محمد بن يعقوب: ج ١، ص ١٠٧.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ١٠٧، ح ٢.

عندما كَوَّن؟ فوقَّع بخطّه: «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء»^(١).

• عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما كَوَّن، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كَوَّن»^(٢).

ج: الدليل العقلي

للاستدلال العقلي على مبدأ علم الله بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد صيغ متعدّدة في بنائه والمرتكزات التي يقوم عليها، وكيفية تقريره وبيانه، وكلّ صيغة تصلح أن تكون دليلاً مستقلاً على المطلوب. وبما أنّ هذه الأدلّة كثيرة متشعبة فسوف نكتفي باستعراض بعضها، ومنها:

الدليل الأول: بسيط الحقيقة كل الأشياء

يعود تقرير هذا البرهان إلى صدر الدين الشيرازي، ويقوم على القاعدة الفلسفية المعروفة بقاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها». التي برهن الشيرازي على إثباتها خلال بحوثه الفلسفية، وأكّدها في مواضع متعدّدة من كتابه الأسفار، بل بلغ من اعتزازه بهذه القاعدة، أن قال فيها نصّاً:

«إنّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا

(١) المصدر نفسه: ح ٤.

(٢) بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، دار المعارف - بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م: ج ٤، ص ٨٩، ح ٢٩.

مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض مَنْ له علمٌ بذلك»^(١).

ويعتبر صدر المتألهين هذه القاعدة من غوامض العلوم الإلهية، ويرى أنّ إدراكها لا يتحقق إلاّ لأولئك الذين يهديهم الله تعالى لمنابع العلم والحكمة، ويعتقد بأنّ أحداً غيره لم يدرك هذه القاعدة، ويعتبرها من خصائص فكره. وطبقاً لما أورده السبزواري في حاشية الأسفار فقد أورد ملاّ صدرا في موضع من كتاب الأسفار أنّه لم يجد أحداً على وجه الأرض لديه علم بهذه القاعدة.

وعلى الرغم من أنّ مفاد هذه القاعدة يمكن ملاحظته في كتب وكلمات العرفاء، إلاّ أنّ الحقّ يُقال بأنّ صدر المتألهين كان له الدور الأساس في تشييد أركانها وتنظيم براهينها وأدلتها، بل يمكن أن يُنسب إليه تأسيس هذه القاعدة كمبحث فلسفي.

ويقول في كتابه الأسفار: «لكن البرهان قائم على أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجودية إلاّ ما يتعلّق بالنقائص والأعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الجهات، فهو كلّ الوجود والوجود كلّ»^(٢).

وينطلق الشيرازي في إثبات القاعدة من نفي التركيب، فكلّ هويّة صحّ أن يُسلب عنها شيء فهي متحصّلة من إيجاب وسلب، وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب وسلب، وبمعكس النقيض: فإنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة لا يُسلب عنها شيء، وقد ثبت أنّ الله بسيط الحقيقة، فإذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ١١٠.

وبتعبير صدر المتألهين نفسه: «إنَّ الهويَّة البسيطة الإلهيَّة لو لم تكن كلَّ الأشياء لكانت ذاته متحصِّلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركَّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيَّتين مختلفتين، وقد فُرض وثبت أنَّه بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمفروض بأنَّه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون «أ» دون «ب» فحيثيَّة كونه «أ» ليست بعينها حيثيَّة كونه «ليس ب» وإلاَّ لكان مفهوم «أ» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أنَّ البسيط كلَّ الأشياء»^(١).

وبعبارة أوضح: إذا كان الله واجداً لشيء، وفاقداً لشيء آخر، فإنَّه يلزم التركيب، وحيث ثبت أنَّ الله سبحانه ليس مركَّباً، بل هو بسيط من كلَّ جهة، إذن بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء وليس بشيء منها.

في ضوء هذه القاعدة أسَّس الشيرازي مبدأ علم الواجب سبحانه بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد.

وفي صياغة أخرى لهذا المطلب يقول في كتابه العرشيَّة:

«كلَّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلَّ الأشياء لا يعوزه شيءٌ منها إلاَّ ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات، فإنَّك إذا قلت «ج» ليس «ب» فحينئذ كون «ج» إن كانت بعينها حيثيَّة كونه ليس «ب» حتَّى يكون «ج» بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته، فكانت ذاته أمراً عديمياً، ولكان كلَّ من عقل «ج» عقل «ليس ب»، لكنَّ التالي باطل، فالمقدِّم كذلك، فثبت أنَّ موضوع الجيميَّة مركَّب الذات ولو بحسب الذهن من معنى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١١١ - ١١٢.

وجودي به يكون «ج» ومن معنى عديمي به يكون «ليس ب» وغيره من الأمور المسلوقة عنه، فعلم أنّ كلّ ما يسلب عنه أمرٌ وجودي، فهو ليس بسيط الحقيقة، فغير مسلوب عنه أمرٌ وجودي، وليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركّبة من جهتين؛ جهة بها هو كذا، وجهة بها هو كذا. فثبت أنّ البسيط كلّ الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والأعدام، وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها عنده على وجه أعلى بسيط الحقيقة أعلى وأتمّ، لأنّ العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة، فافهم يا حبيبي واغتنم^(١).

ويكتب في موضع آخر من بحث العلم الإلهي في الأسفار، ما نصّه:

«إذا تمّهت هذه الأصول، فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كلّ الأشياء. ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء... فإذا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء. وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة بذاته قبل وجود ما عداها، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها

(١) كتاب العرشية: صدر الدّين الشيرازي، تصحيح وتعليق: فتن اللبون فولادكار، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠١م: ص ١٣.

وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط»^(١).

هذا هو البرهان الأول لإثبات علم الواجب بما عداه في مرتبة ذاته قبل الإيجاد، وقد عبّر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

الدليل الثاني: معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له

خلق الله سبحانه كلّ شيء ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢) سواء كان في أصل وجوده (ما يُطلق عليه بكان التامة) أو بالكمال الذي يرتبط بكلّ موجود (ما يُطلق عليه بكان الناقصة) حيث يستطيع كلّ موجود أن يبلغ الكمال الذي هيّأه الله له وفق قاعدة «كُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» التي ينصّ عليها الحديث النبوي.

تفيد المقدمة الأولى: إنّ الله سبحانه خالق كلّ شيء وواهبه كماله الذي يستحقّ ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٣).

أمّا المقدمة الثانية فهي: إنّ معطي الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له، هذه كبرى عقلية يكفي لإثباتها تصوّر أطرافها.

هكذا يكون أمامنا قياس من الشكل الأول: إنّ الله تعالى معطي كلّ شيء خلقه، وكبراه: إنّ معطي الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له، والنتيجة: يستحيل أن يكون الله تعالى فاقداً لأيّ شيء، ولو فقد العلم التفصيلي قبل الإيجاد لكان فاقداً، وإذا كان فاقداً لا يمكن أن يكون معطياً، والتالي باطل

(١) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٢٦٩ - ٢٧١.

(٢) الرعد: ١٦.

(٣) طه: ٥٠.

لأنّه أعطى، فإذاً لا بدّ أن يكون واجداً.

فمفاد هذه ثابت بالفطرة السليمة؛ إذ إنّ الذي يعطي شيئاً لا بدّ أن يكون عنده ذلك الشيء.

وتصدق هذه القاعدة على العلة الفاعلية التي هي أهمّ العلل الأربع، لأنّ الإعطاء أو الإيجاد يصدق على وجود الأشياء، وتعدّ العلة الفاعلية التي لا تنفصل عن العلة الغائية قطّ، من علة الوجود، بينما تُعدّ العلة المادية والعلة الصورية من علة القوام أو الماهية.

إذن فجميع أولئك الذين يعترفون بوجود العلة الفاعلية في باب قانون العلية، يأخذون بمفاد هذه القاعدة أيضاً، بينما أولئك الذين ينكرون علة الوجود - أي الفاعل والغاية - في باب العلية ولا يعترفون إلاّ بالعلة المادية الفاقدة لأيّ شعور، لا يقولون بهذه القاعدة، بمعنى محصّل في باب العلية، لأنّ العلة عندهم ليس لديها معنى الإعطاء والإيجاد.

طبقاً لما سبق يتّضح أنّ هذه القاعدة معتبرة من قبل الحكماء الإلهيين الذين يقسمون العلة إلى أربعة أقسام ويعتبرون العلة الغائية والعلة الفاعلية من علة الوجود.

بعض الحكماء ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك فاعتبروا المعلول شأناً من شؤون العلة أو مرتبة متنزّلة لها، ويمكن مشاهدة هذا النمط من التعابير في آثار صدر المتألهين بشكل خاصّ. أمّا الفلاسفة الذين سبقوه فغالباً ما كانوا يعبرون عن العلة والمعلول بالمفيد والمستفيد، أو المفيض والمستفيض^(١).

(١) القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، د. غلام حسين الإبراهيمي الديناي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٨ - ٢٠٠٧ م: ج ١، ص ٣٦٣.

واستخدام صدر المتألهين لهذه القاعدة في باب صفات واجب الوجود وإثبات علم الله تعالى بذاته يظهر بما استدللّ عليه بذلك في قوله:

«.. سبق أن مبدع الأشياء على الإطلاق هو ذاته تعالى. ومن جملة ما يستند إليه هو الذوات العالمة والصور العلميّة. والمفيض لكلّ شيء أوتي بكلّ كمال غير متكثر لئلاّ يقصر معطي الكمال عنه، فكان الواجب عالماً، وعلمه لا يزيد على ذاته»^(١).

ويستند صدر المتألهين أيضاً إلى هذه القاعدة في باب قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» - التي مرّ ذكرها - وإثبات أن الحقّ تعالى جميع الأشياء، فيقول: «إنّ العرفاء قد اصطَلَحُوا في إطلاق الوجود المطلق والوجود المقيّد على غير ما اشتهر بين أهل النظر، فإنّ الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عمّا لا يكون محصوراً في أمر معيّن، محدوداً بحدّ خاصّ، والوجود المقيّد بخلافه، كالإنسان والفلك والنفس والعقل. وذلك الوجود المطلق هو كلّ الأشياء على وجه أبسط، وذلك لأنّه فاعل كلّ وجود مقيّد وكماله، ومبدأ كلّ فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ، فمبدأ كلّ الأشياء وفيّاضها يجب أن يكون هو كلّ الأشياء على وجه أرفع وأعلى»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٦، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه.

ثانياً: النظريات الأخرى في علم الله تعالى

من يراجع تأريخ الفكر الفلسفي في الجانب الإلهي يلمس بوضوح أنّ قضية العلم الإلهي بالجزئيات كانت مداراً للبحث الفلسفي منذ القدم، فقد ترك عدد من حكماء اليونان آراء في الفلسفة منهم أفلاطون وفرغوريوس وغيرهما.

وعندما بدأت تتشكّل ملامح العصر الإسلامي على مستوى النظر العقلي بمستوييه الكلامي والفلسفي وقعت هذه المسألة معركة للآراء بين المتكلمين والفلاسفة والعرفاء، بعد أن دخل العرفاء على الخطّ وقدم العرفاء رؤاهم النظرية جنباً إلى جنب الفلاسفة والمتكلمين.

وعلى كثرة الرؤى والنظرات والأقوال التي برزت في حياة المسلمين العقلية والفكرية إلا أنّ ذلك لم يمنع هيمنة الاتجاهات رئيسية على المشهد النظري في العصر الإسلامي كان لها - وما يزال - بصمات قوية تنطلق أساساً في موقف محدّد في نظرية المعرفة، ليمتدّ تأثيرها بعدئذٍ إلى الجوانب الأخرى، ومنها المعرفة التوحيدية.

وبرزت على هذا الصعيد الاتجاهات والآراء المتعددة في علم الله تعالى وحاصلها:

- ١ - الاتجاه الكلامي.
- ٢ - الاتجاه العرفاني.
- ٣ - الاتجاه الفلسفي، الذي يضمّ بين دفتيه مدارس عدّة أبرزها:
- أ - المدرسة المشائية.

ب - المدرسة الإشراقية.

ج - مدرسة الحكمة المتعالية.

وبعد الحديث فيما مضى عن مدرسة الحكمة المتعالية وموقف صدر المتألهين ورأيه في علم الله تعالى ننقل الكلام إلى البحث المختصر الذي نتناول فيه مسألة العلم الإلهي وفقاً لنظريات المشائين والإشراقيين والعرفاء.

أ - نظرية المشائين في العلم الإلهي

شهدت الساحة الفلسفية اختلافاً كبيراً في تحديد نظرية المشائين حيال العلم الإلهي، حتى تنوع ما ينسب إلى هذا الفريق بحسب ما فهمه الناقلون لكلماتهم، وفي هذا المجال ننقل رأيهم وفقاً لما قدّمه صدر المتألهين في قراءته لرأي هذا الفريق.

يقول الشيرازي في الأسفار: «في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء، أحدها توابع المشائين، منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين، وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي»^(١).

وفي تقريره لنظرية المشائين يقتفي السيد الطباطبائي خطى صدر المتألهين، فيقول: «في علمه تعالى: الثامن: ما يُنسب إلى المشائين: أن له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية، وعلماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه

(١) /الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص ١٨٠. ومقصوده من الشيخين أبي نصر وأبي علي: الفارابي وابن سينا، أمّا بهمنيار فهو تلميذ ابن سينا.

الدخول بعينية أو جزئية، بل نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكلية، بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم - على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم - فهو علم عنائي يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً^(١).

ووفقاً لكلام هذين العلمين يمكن القول بأن نظرية المشائين تركز على عدد من المبادئ التي تتألف منها، هي:

١ - أن علمه سبحانه بذاته هو علمٌ حضوري، بيد أن علمه بما سواه من الأشياء قبل الإيجاد يتم بنحو من العلم الحسولي لا الحضوري، يدل على ذلك ما نسبته إليهم الشيرازي والطباطبائي من القول بالصور الارتسامية (وهي النظرية المعبر عنها بنظرية الصور المرتسمة في ذاته تعالى).

وهذا العلم وإن كان علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد إلا أنه علمٌ حسولي.

٢ - كما تكتسب بعض الأشياء في فعل الله بالواقع العيني عنوان العلة وبعضها عنوان المعلول؛ بعضها الصادر الأول، وبعضها الصادر الثاني، كذلك في العلم. فالله تعالى يعلم الأشياء على الترتيب الموجود في الخارج أيضاً لكن بنحو من العلم الحسولي.

٣ - إن هذه الصور المرتسمة ليست عين الذات ولا جزءها، بل على نحو قيام هذه الصور بالثبوت الذهني، أي بنحو الوجود الذهني، كما يدل عليه تعبير السيد الطباطبائي، بالأخص قوله: «لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بالثبوت الذهني».

(١) نهاية الحكمة، محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص ٢٩١ - ٢٩٢.

ومن ثمَّ فإنَّ هذا العلم الحسولي بالأشياء قبل الإيجاد لا هو عين الذات، ولا هو جزء الذات، إنّما قائم بالذات.

ونلاحظ أنَّ نظريّة «علم الله بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيلياً لكن بنحو العلم الحسولي» لم تقتصر على الفلاسفة وحدهم بل تخطّتهم إلى جمهور المتكلّمين، كما أشار إلى ذلك السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة حيث يقول بعد بيانه لنظريّة المشائين: «واعلم أنَّ أكثر المتكلّمين على هذا القول»^(١).

ولكن هذه النظريّة واجهت مشكلات معقّدة لم تقدر أن تتخلّص منها، ولا أن تدافع عن نفسها إلى أن وصل الدور إلى صدر المتألّهين حيث رأى أنَّ هناك ارتباطاً حقيقياً بين العلّة والمعلول، فالمعلول بحسب قوله رقيقة العلّة، والعلّة تشكّل حقيقة هذه الرقيقة^(٢).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٢.

(٢) توضيحاً لهذه المصطلحات نقول: عندما يصدر منك شيء، لا بدّ أنّك واجد لهذا الشيء بنحو أقوى من هذا الفعل الذي يصدر منك، وإلاّ فإنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً له، وهذا الفعل الذي صدر منك هل تملكه تكوينياً أم اعتبارياً؟ فإنّ الملك الاعتباري قابل للزوال، أمّا الملك التكويني فهو الملك القائم بغيره، من قبيل الصور القائمة في ذهنك فأنت تملكها ملكاً تكوينياً بالنحو الذي إن غفلت عنها أنّا ما صارت عدماً، فالصور التي ترسمها في ذهنك لو غفلت عنها ستعدم ولا يمكن أن تبقى، وهذه الموجودات مملوكة، بمعنى أنّ كلّ مملوك هو مملوك لعلّته ملكاً تكوينياً؛ لأنّ وجوده قائم بعلّته، ولولا العلّة لما كان للمعلول وجود، وهذا ما يعبر عنه القرآن الكريم بـ «الغنى والفقر» حيث يقول: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. ومفاد ذلك أنّكم أنتم عين الفقر، لا أنّكم شيء ثبت له صفة الفقر؛ لأنّ هناك فرقاً بين أن نقول بأنّ الفقر صفة وهذا الموجود موصوف به، وبين القول: إنّ كلّ وجودك هو عين الفقر والحاجة والارتباط.

وحاصل الإشكال على نظرية المشائين هو:

أولاً: أنّ الموقف الفلسفي للمشائين يرى أنّ هذا العلم زائد على الذات، ليس داخلاً فيها لا بنحو العينية ولا بنحو الجزئية، وهذا يلزم منه خلوّ الذات عن الكمال. فالذات بما هي ذات مادامت خالية من العلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، فهي فاقدة لكمال، وهذا الخلوّ ينعكس نقصاً وحداً وفقرًا. وهو محال؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى كامل لا نقص فيه، وغني لا فقر فيه، وعلم كلّ لا جهل فيه، وهو وجود صرف لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجودية، بل له من كمال أعلاه وأشرفه، وحيث يكون فاقداً لكمال العلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، فلا يكون علماً كلّ لا جهل فيه. ثانياً: تقضي نظرية المشائين إلى ثبوت العلم الحسولي للمجرّد، وهذا خلاف ما ثبت في محله من أنّ المجرّد ذاتاً وفعلاً ليس له علم حسولي.

ب- نظرية الإشراقين في العلم الإلهي

عرض لهذه النظرية صدر المتألهين في الأسفار، ونسب إليها القول بأنّ علم الله تعالى بما سواه علمٌ إجماليّ، يعلم بالأشياء كلّها قبل إيجادها على وجه

= فالمعلول لا بدّ أن تكون العلّة واجدة له بنحو أقوى لا مساو ولا أضعف، لأنّه من المحال أن تكون بنحو أضعف إذ لا يمكن أن يكون الأضعف علّة للأقوى، ولا بنحو مساو وإلاّ فلماذا تكون علّة وذلك معلولاً؟ فليكن إذن الأمر معكوساً. فلا بدّ إذن أن تكون العلّة واجدة للمعلول بنحو أعلى وأشرف وأكمل وأتمّ، وهذا ما يعبرون عنه بالقول: إنّ المعلول رقيقة لأنّ حقيقته موجودة في ذات علّته. فالعلّة واجدة لهذا المعلول ولكن واجدة له بكماله، ومن هنا نسمّيها حقيقة هذا الشيء، ونسمّي هذا الشيء (المعلول) رقيقة تلك العلّة. فهذا الموجود في العلّة كان شديداً جدّاً، وإذا أراد أن يكون معلولاً سيكون أضعف، فيترقّق، فالرقيقة إذن أضعف وجوداً من وجود علّتها أو حقيقتها، وهذا ما عبر عنه صدر المتألهين بأنّ كلّ علّة واجدة لكمال المعلول وزيادة.

مع أن هذه النظرية تنتسب إلى شيخ الإشراق السهروردي (٥٤٩ هـ - ٥٨٧ هـ) واضع بذور الاتجاه الإشراقي في الفلسفة، إلا أن عدداً من المحققين قد اتبعه على قوله هذا في العلم الإلهي، يُذكر من بينهم الخواجة نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٣) الذي لم يوافق نظرية الشيخ الرئيس في شرحه «الإشارات والتنبيهات» بينما تبني نظرية شيخ الإشراق^(٢).

ولصدر المتألهين كلام في نظرية السهروردي فهو يعتبرها أقرب النظريات إلى الحق من بين سائر النظريات حيث يقول: «أما مذهب الشيخ (شيخ الإشراق) ومتابعيه في علمه تعالى، فليعلم أنه أقرب إلى الحق من الأقوال السابقة وأقلها مفسدة، وهو إثبات العلم له تعالى على قاعدة الإشراق مبناها على أن علمه تعالى بذاته هو كونه نوراً لذاته، وعلمه بالأشياء الصادرة عنه، وهو كونها ظاهرة له، إما بذواتها كالجواهر والأعراض الخارجية، أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للأشياء الإدراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها أو نفوسها، أو غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية، فعلمه تعالى محض إضافة إشراقية عنده...»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٣٨، فصل ٩.

(٢) يُنظر: الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا: ج ٣، في علم ما قبل علم الطبيعة، مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣ هـ: ص ٣٠٤.

(٣) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، تصحيح جلال الدين اشتياني، الجمعية الملكية الإيرانية (انجمن شاهنشاهی ایران)، سيد حسين نصر: ص ١٠٧.

وذهب صدر الدين الشيرازي إلى القول بأنّ نظريّة السهروردي شكّلت حجر زاوية لمن جاء من بعده، حيث كتب: «وهذا مذهب أكثر المتأخرين»^(١).

لقد عرض صدر المتألهين لنظرية شيخ الإشراق وناقشها تفصيلاً^(٢)، إلّا أنّ السيّد الطباطبائي عرض منطوقها بصيغة مكثّفة، وقال:

«الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق وتبعه جمع ممّن بعده من المحقّقين، أنّ الأشياء - أعمّ من المجرّدات والمادّيات - حاضرة بوجودها العيني له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد، فله تعالى علمٌ إجماليّ بها يتبع علمه بذاته»^(٣).

ومؤدّي هذه النظريّة ما يلي:

- ١ - تؤمن دون تردّد أنّ الله سبحانه عالم بذاته.
- ٢ - تذهب إلى أنّ الله تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد علماً إجمالياً لا علماً تفصيلياً. نقصد بالإجمال ما يقابل التفصيل، وليس الإجمال الذي يقابل التركيب، ليصير معناه العلم البسيط، ومن ثمّ يكون العلم التفصيلي أشرف من العلم الإجمالي كما في علم الأصول.
- ما يُنسب إلى شيخ الإشراق أنّ الله يعلم بالأشياء قبل الإيجاد إجمالاً، ويعلم بها سبحانه بعد الإيجاد تفصيلاً.
- ويضرب لتقريب هذه الحالة إلى الذهن مثلاً من عمل الرسّام، فالرسّام

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٢٣٨ - ٢٤٥.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٠.

التقدير يستطيع أن يرسم لوحات فنية ممتازة، ولو سُئِلَ فيما إذا كان بمقدوره رسم عشر لوحات لأجاب بالإيجاب جزماً، لكنّه لا يعلم تفاصيل هذه اللوحات، إنّما يحمل عنها صورة إجمالية، تتحوّل إلى علم تفصيلي حين الإيجاد. تماماً كما أنّ بمقدور الإنسان أن يخلق أيّ صورة يشاء في ذهنه. هذه القدرة على الخلق قبل الإيجاد يُطلق عليها العلم الإجمالي، لكن مع الإيجاد يصير العلم تفصيلياً.

نُوقِشت النظرية بعدد من الردود، أهمّها:

ما دامت النظرية تذهب إلى أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء تفصيلاً حين الوجود لا قبل الوجود، يلزم من ذلك أن تكون الذات خالية عن العلم التفصيلي. وهذا مخالف لما ثبت أنّ الذات الإلهية حاوية لكلّ كمال بأعلاه.

الفاعل المباشر والقريب

اعتماداً على النظرية التي شيّد أركانها صدر المتألهين في العلم الإلهي ووفقاً لمقولته بأنّ كلّ موجود إذا كان معلولاً فعلته واجدة له بنحو أشرف وأعلى وأكمل وأشدّ وأقوى... انطلق هذا الفيلسوف الكبير وتصدّى لمسألة أخرى في غاية الأهمية تعكس لنا مدى الهفوة التي سقط فيها فلاسفة المدرسة المشائية، وهي في العلة المباشرة لهذا العالم.

فأرباب النظرية المشائية قالوا بأنّ العلة والخالق لهذا العالم هو الله سبحانه وتعالى، ولكنهم قالوا بأنّ الله خلق موجوداً، والموجود الثاني خلق ثالثاً، والثالث خلق موجوداً رابعاً وهكذا... فإذن صار الله تعالى فاعلاً بعيداً، وهذه الموجودات فاعلة متوسطة إلى أن نصل إلى الفاعل البعيد وهو الله تعالى.

فهؤلاء كأنّهم جعلوا الله تعالى جالساً في رأس السلسلة التي تُدار بواسطة فواعل متوسطة.

أمّا صدر المتألهين فقد خالف هذا الرأي وقال بأنّ هذا العالم إذا كان علته هو الله، فإنّه سبحانه وتعالى هو العلة المباشرة له، واستدلّ على ذلك بأنّ هذا العالم لما كان عين الفقر والحاجة إلى الله سبحانه وتعالى، ولا يوجد غنيّ في هذا العالم غيره سبحانه وتعالى، فالمتعلّق به في جميع هذا الوجود هو الله تعالى، والفاعل المباشر أو المعطي المباشر لهذا الوجود هو الله تعالى.

وهذه النظرية هي المعبر عنها في مدرسة الحكمة المتعالية بأنّه: لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى، ولا موجد لهذا الوجود إلاّ الله تعالى، لأنّ كلّ ما

فُرضَ دونه فهو عين الفقر، والفقر لا يملك شيئاً فيعطي غيره.

ولا مجال حينئذ للموافقة على ما ذهب إليه المشاؤون بوجود علل متوسطة، لأنَّ العلل المتوسطة هي أيضاً عين الفقر والحاجة إلى الله سبحانه وتعالى، وبناءً عليه فإنَّ العلة المباشرة لكلِّ شيء هو الله تعالى، وهو أيضاً الفاعل المباشر.

ولهذه النظرية شواهد ومؤيّدات في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾. وهو نقض صريح لما تقوله النظرية المشائية التي صوّرت أنَّ الله خلق العقل الأوّل، والعقل الأوّل خلق العقل الثاني، والثاني خلق الثالث... إلى أن وصلنا إلى العقل العاشر والعقل الفعّال الذي خلق المادّة. والتأمّل في الآية المباركة يفيد بأنَّ الله خلق كلّ الأشياء.

وهذا لا يتنافى أبداً مع ما ورد في القرآن الذي ينسب التوفّي مرّةً إلى الله مباشرةً، ومرّةً ينسبه إلى الملائكة، لأنَّ هذه تعمل ضمن الدائرة التي أَرادها الله، فهو فعل الله، وفعل هذه المتوسّطات، ولا تنافي بينهما.

إلى هنا نكون قد أثبتنا أمرين أساسيين هما:

الأمر الأوّل: أنَّ كلّ علة واجدة لكمال المعلول.

الأمر الثاني: أنَّ العلة للجميع هو الله سبحانه وتعالى.

وعليه فإنَّه سبحانه وتعالى واجد لكلِّ شيء، وهو عالم بكلِّ شيء قبل الإيجاد؛ لأنَّه هو الذي أراد أن يوجده، فلا بدّ أن يعلم به.

وأما المسألة الثالثة التي أشرنا إليها في صدر البحث فهي القاعدة الفلسفيّة القائلة بأنَّ «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد»، ففي البرهان الفلسفي ثبت أنَّ الله واحد، وأنَّه تعالى بسيط أيضاً، فإذاً لا بدّ أنّه لا يصدر

منه إلا واحد بسيط.

النظرية المشائية عندما أبصرت النور في هذا الوجود لم تستطع أن توائم بين هذه القاعدة الفلسفية وبين الواقع، حيث إنَّ هذا العالم ليس واحداً، بل متنوع ومركب ومتكثّر.

أمّا الفيلسوف صدر الدين الشيرازي فقد حلَّ هذه المعضلة من خلال إثبات أنَّ هذا الوجود واحد ولكن وحدته مشكّكة لها مراتب، ولتقريب المسألة إلى الأذهان نحن ذكرنا في ما تقدّم أنَّ صدر المتألهين قال بأنَّ الإنسان واحد لأنَّ الوجدان يقول عن الشخص والفرد بأنّه واحد، ولكن هذا الشخص ليس له بُعد واحد بل له مراتب وجودية متعدّدة كمرتبة الروح ومرتبة البدن... وهكذا.

وهذا لا يعني أبداً أنَّ الإنسان مركّب من وجودين (الروح والبدن)، بل هو وجود واحد له مراتب متعدّدة، والنفس مع أنّها واحدة حقيقة، لا تتنافى هذا مع كثرة مراتبها. والحاصل أنَّ هذه الوحدة لا تتنافى مع الكثرة، وهي تنسجم معها تمام الانسجام، فهي وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة.

نفس هذا الكلام قاله الشيرازي في عالم الإمكان، فهو وجود واحد حقيقة، وصدر من الله سبحانه وتعالى، ولكن هذه الوحدة الحقيقية الموجودة لهذا العالم لا تتنافى مع وجود مراتب متعدّدة له وذلك باعتبار أنَّ هذه الوحدة التي نقولها للعالم ليست هي الوحدة العددية، لأنَّ الوحدة لو كانت عددية فإنّها تتنافى مع الكثرة^(١).

(١) قسّم العرفاء الوحدة إلى وحدة عددية ووحدة حقّة حقيقية، لأنَّ الواحد قد يكون =

فالوحدة العددية تقابلها كثرة؛ لأنني عندما أقول هذا واحد، فهذا لا يمكن أن يكون إثنين، أمّا الوحدة التي أثبتها صدر المتألهين للعالم فهي ليست وحدة عددية وإثما هي وحدة حقّة كوحدة النفس، فكما أنّ النفس واحدة ولها مراتب متعدّدة فهذا العالم الذي صدر منه سبحانه وتعالى أيضاً واحد، ولكن هذا لا يتنافى مع تعدّد مراتبه باعتباره أنّ هذا العالم ظلّ ذلك الوجود وهو الله تعالى، وهذا العالم رقيقة تلك الحقيقة بحسب تعبير صدر المتألهين.

وفي كلمات الإمام أمير المؤمنين ما يشير إلى ذلك حيث يقول عليه السلام:

= واحداً حقيقياً وقد لا يكون، والواحد الحقيقي قد تكون وحدته حقّة وقد لا تكون. وعند الرجوع إلى القرآن الكريم الذي ينسب الوحدة إلى الله ويصفه بها، فنحن نسأل ما هي طبيعة هذه الوحدة؟ أوحدة حقيقية هي أم وحدة غير حقيقية؟ وإذا كانت حقيقية فهي وحدة حقيقية حقّة أم غير حقّة؟ وقد أُجيب عن تلك الوحدة المنسوبة إلى الله تعالى بأنّها وحدة حقّة حقيقية، وهي عين الذات لا أنّها صفة زائدة على الذات، والمراد من الوحدة الحقّة الحقيقية سنخ واحد لا نهاية له، ولا يقبل الثاني، فثمّ فرق كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني، ولكن لا يوجد ثان، وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساساً. وتوضيح الفارق بالمثال: الوحدة العددية هي التي إذا انضمت إليها شيء صارت اثنين، وإذا انضمت إلى الاثنين شيء صار ثلاثة وهكذا. ومن أهمّ خصائص الوحدة العددية المحدودية والانتها، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، فلا يُقال للكتاب ثان إلاّ عندما ينتهي الأوّل، أمّا لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثمّ مجال لكتاب ثان، فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثان. وفي وحدانية الله تعالى المراد أنّه لا يوجد له ثان، بل يستحيل أن يكون له ثان، وهذا لا يتحقّق إلاّ برفض أن تكون وحدته وحدة عددية. وللتفصيل في هذا المطلب راجع كتاب التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته للسيد كمال الحيدري، تقرير جواد كسار، ج ١، القسم الأوّل، التوحيد الذاتي.

«مَن وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه» .

فلو كان وجود الله تعالى وجوداً عدديّاً، فسيكون حادثاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وهذا قياس استثنائيّ تدركه الفطرة السليمة حتّى من غير فهم الاصطلاح والكيفيّة الفنيّة التي يتألّف منها.

فلو قيل إنّ الله واحد عدديّ لكان معناه أنّه حادث، ولو صار حادثاً لاحتاج إلى محدث، وإذا احتاج إلى محدث صار ممكناً وليس واجباً، ومن ثمّ كان فقيراً وليس غنياً، وذلك لاحتياجه إلى إيجاد الغير له، والفقير هو ما يحتاج إلى الغير، وهكذا يجري التسلسل الذي يفضي إلى النتيجة ذاتها.

كذلك قوله عليه السلام: «واحد لا بعدد» حيث أثبت لله وحدانيّته، ونفى أن تكون هذه الوحدة عددية.

وفي الاتجاه ذاته يقول عليه السلام: «الأحد بلا تأويل عدد» أي لا ترجع وحدته إلى الوحدة العددية.

وبهذه المباني التي أسّسها صدر المتألهين استطاع أن يثبت أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد، وهذا ما عجزت عنه المدارس الأخرى.

وهذه هي بعض المبادئ الأساسيّة التي استفاد منها صدر المتألهين في مسألة التوحيد.

(٦)

نظرية المعاد الجسماني

في مدرسة صدر الدين الشيرازي

- أولا: تأريخ المسألة
- ثانيا: الأقوال في المعاد (الجسماني والروحاني)
- ثالثا: مكن النزاع
- رابعا: المعاد الجسماني وكيفية إثباته عند الشيرازي
- خامسا: المعاد روحاني وجسماني
- سادسا: شبهة الخلود في النار

نظرية المعاد الجسماني في مدرسة صدر الدين الشيرازي

أولاً: تاريخ المسألة

من المسائل المعروفة في جميع الشرائع الإلهية والسمائية ولا سيما ضمن الأصول الاعتقادية للدين الإسلامي مسألة المعاد الجسماني.

ولأن حقيقة الإنسان ليس فيها بُعد واحد، وإنما لها بُعدان؛ الأول هو البعد المجرد عن المادة، والثاني البعد المرتبط بالمادة، فقد اختلف الحكماء في أن الذي يُحشر من الإنسان في يوم القيامة هو أحد البُعدين أم كلا البُعدين؟ بمعنى أن الحشر في يوم القيامة والذي نطقت به الآيات والروايات هل ينال الجسد - المادة - والروح معاً، أم يختص بالروح فقط دون المادة؟

يؤمن صدر المتألهين كغيره من علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام بكلا المعادين، وهذا ما صرح به في قوله:

«من أقسام معاده (للإنسان) معادان: جسماني وروحاني.

أمّا الجسماني فلأنّه يعاد قبل بدنه الذي اضمحل وتلاشى، وصار عظاماً نخرة، على ما أخبر عنه الكتاب العزيز: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُوراً﴾^(١).

(١) الإسراء: ٩٩.

أي الخالق لكلية الأجسام كيف لا يقدر أن يخلق بدنًا شخصيًا جزئيًا من أبدان الحيوان، بل هذا بالطريق الأولى»^(١).

وعندما نرجع إلى تاريخ هذه المسألة نجد أن الاعتقادات الدينية والأديان السماوية اتفقت على أن المعاد كما هو روحاني - في البعد المجرد - كذلك هو جسماني - في البعد المادي، إلا أننا عندما نأتي إلى كلمات الحكماء والفلاسفة نجد أن المسألة تتعثر شيئاً فشيئاً.

فابن سينا الذي هو بتعبيرهم رئيس العقلاء من حيث قوته العقلية في مثل هذه المجالات نجد أنه عندما يصل إلى هذه المسألة في كتابه الشفاء أو الإلهيات من الشفاء في الفصل السابع من المقالة التاسعة يقول: «يجب أن يُعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل لإثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث»^(٢).

فالشيخ الرئيس يرى أن المعاد الجسماني لا يمكن للعقل أن يثبته وهو عاجز عن إقامة البرهان عليه، أما المعاد الروحاني فيمكن إقامة الدليل عليه وإثباته، ولكن حيث إن الشريعة الحقة وهي الشريعة الإسلامية قالت بالمعاد الجسماني فهو يسلم به من هذه الناحية فقط.

وبالطبع فإن هذا يؤدي إلى الخلل في المنهج العقلي إذا لم نستطع أن نثبت كل مدّعات الشريعة من خلال الدليل العقلي، وتبقى حينئذ مدّعات

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدين الشيرازي، تصحيح وتقديم أحمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی (الدراسات والبحوث الثقافية): ص ٦١٦.

(٢) النجاة، الشيخ الرئيس أبو علي (ابن سينا)، مطبعة المرتضوي، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م: ص ٢٩١. والشفاء، قسم الإلهيات، المقالة التاسعة، تحقيق: حسن زاده الآملی، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ: الفصل ٧.

الشريعة بلا غطاء من العقل، وتصبح القاعدة فيها إمّا الإيمان والتسليم بها مطلقاً وعلى أيّ حال، أو عدم الإيمان بها لعدم توفر الدليل العقلي.

ثانياً: الأقوال في المعاد الجسماني والروحاني

وقبل الكلام في ما أنتجته مدرسة صدر المتألهين، نشير إلى كلمات تذكر الأقوال والآراء الموجودة في كيفية المعاد:

١ - قال الرازي: «اختلفت أقوال أهل العلم في أمر المعاد على وجوه:

أ - أن المعاد ليس إلّا للنفس، وهو مذهب الجمهور من الفلاسفة.

ب - أن المعاد ليس إلّا لهذا البدن، وهو قول نفاة النفس الناطقة، وهم أكثر أهل الإسلام.

ج - أن المعاد للأمرين، وهم طائفة كبيرة من المسلمين»^(١).

٢ - قال العلامة الحلي: «اتفق المسلمون على إعادة الأجسام خلافاً للفلاسفة»^(٢).

٣ - قال الدواني: «المعاد الجسماني هو المتبادر من إطلاق أهل الشرع، إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره، وهو حق، لشهادة نصوص القرآن في مواضع متعدّدة بحيث لا تقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾^(٣). قال المفسّرون نزلت هذه الآية في أبيّ بن كعب فإنه خاصم رسول الله صلى الله عليه وآله وأتاه بعظم قد رمّ وبلى، ففتّه بيده وقال: يا محمّد، أترى الله يُحيي هذه بعدما

(١) نقله العلامة المجلسي في البحار، مصدر سابق: ج ٧، ص ٤٨ عن نهاية العقول.

(٢) شرح الياقوت: ص ١٩١.

(٣) يس: ٧٧.

رمت؟ قال: نعم، ويبعثك ويدخلك النار. «وهذا ما يقلع عرق التأويل بالكلية، ولذلك قال الإمام الرازي: إنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي وإنكار الحشر الجسماني»^(١).

٤ - قال صدر المتألهين: «اتَّفَقَ المحقِّقون من الفلاسفة والمليين على أحقية المعاد، وثبوت النشأة الباقية، لكنهم اختلفوا في كَيْفِيَّتِهِ، فذهب جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط، بناءً على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد، والزيت في الزيتونة، وذهب جمهور الفلاسفة وأتباع المشائين إلى أنه روحاني أي عقلي فقط؛ لأن البدن ينعدم بِصُورِهِ وأعراضه لقطع تعلُّق النفس بها، فلا يُعاد بشخصه تارةً أخرى، إذ المعدم لا يُعاد، والنفس جوهر باقٍ لا سبيل للفناء إليه، فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلُّقات بالموت الطبيعي.

وذهب كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كالغزالي والكعبي والحليين والراغب الأصفهاني وكثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد، وأبي جعفر الطوسي، والسيد المرتضى، والمحقق الطوسي، والعلامة الحلي، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين، ذهاباً إلى أن النفس مجرّدة تعود إلى البدن»^(٢).

٥ - قال العلامة المجلسي: «اعلم أن القول بالمعاد الجسماني ممّا اتَّفَقَ عليه جميع المليين وهو من ضروريّات الدِّين، ومنكره خارج من عداد المسلمين،

(١) شرح العقائد العضدية: ج ٢، ص ٢٤٧.

(٢) الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٥.

والآيات الكريمة على ذلك ناصّة لا يعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها ولا الطعن فيها^(١).

إلى هنا يمكن القول بأنّ النزاع في مسألة المعاد وكونه جسمانياً أو روحانياً إنّما يتصوّر بين القائلين بالمعاد، وأمّا الملاحدة والدهريّة ممّن أنكر حشر النفوس والأجساد فلا مجال لهذا النزاع عندهم لانتفاء أصله، وإنّما اختلف المحقّقون من الفلاسفة والمليّين في كيفيّة المعاد بعد أن اتّفقوا على حقيقته وثبوت النشأة الباقية، فحصيلّة الآراء فيما اختلفوا فيه ثلاثة هي:

١. المعاد الجسماني: لقد حصر جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث المعاد بالجسماني؛ وذلك لأنّ النفس عندهم جسم سارٍ في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد، فالإنسان ليس مركّباً من روح وجسم بل حقيقته هو أنّه جسم. فهذا قصر وحصر للمعاد في الجسماني دون غيره.
- ٢ - المعاد الروحاني: وهو مذهب جمهور الفلاسفة، الذين حصروا المعاد بالروحاني دون الجسماني، واستدلّوا لمنع عودة الجسم بعد تحلّله وفنائه.
- ٣ - المعاد جسماني وروحاني: وهو مذهب المحقّقين من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وأعاضم المتكلّمين من الإماميّة وغيرهم، وهو القول الذي لا يأتيه بالباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ثالثاً: مكن النزاع

إنّما يرجع النزاع والاختلاف في المعاد في كونه جسمانياً لا غير، أو روحانياً كذلك، أو هو جسماني وروحاني، إلى الاختلاف في حقيقة الإنسان في النشأة الأولى. فمن اعتقد بأنّ هويّة الإنسان وحقيقته بجسمه لا بشيء

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧، ص ٤٦.

آخر وكان من القائلين بالمعاد، فلا بدّ أن يحصر المعاد بالجسماني دون غيره، وأما الذي حصر هويّة الإنسان وحقيقته بروحه لا بجسده فإنّ المعاد سيكون عنده روحياً ليس إلّا، إذ العود للشيء وشيئته الشيء بحقيقته وهويّته وهي روحانيّة فمعاده لا يكون إلّا روحانياً، بينما الذي وجد أنّ الإنسان في الدُّنيا حقيقة واحدة ذات بُعدين أحدهما روحاني وهو روحه التي بين جنبيه، والآخر بدنه الذي يعتبر آلة تنجز روحه من خلاله الأفعال، ووجد أنّ لكلّ من هذين البُعدين أحكامه الخاصّة به، فالجسم محكوم بالزمان والمكان والحركة والمقدار بينما الروح غير محكوم بمثل هذه الأحكام، فهو ثابت لا يتغيّر، غير محدود بزمان ولا مكان، ولا مقدار له، ولكلّ منهما كمالاته الخاصّة به، ونقائضه أيضاً، فأمرض الروح غير أمراض البدن، ولذا إذ الروح غير البدن، إذن فحقيقة الإنسان في هذه النشأة مزيج من بُعدين يوجدان بوجود واحد، فالذي يعتقد بمعاد هذه الحقيقة لابدّ أن يقول بمعاد مزيج لها، فتلتدّ بلذائذ حسّية وأخرى روحانيّة، والحسّية لابدّ لنيلها من جسم وكذلك الروحانيّة لا تُنال إلّا بمبدأ يتناسب مع طبيعته، فلو كان المعاد روحانياً فقط لحرم الإنسان في النشأة الآخرة من اللذائذ الحسّية، وأكثر الخلق إنّما يكون همّهم في الدُّنيا مثل هذه اللذائذ فيُحرمون في الآخرة من اللذائذ. ولو كان جسمانياً فقط لحرم الأولياء والمقربون من اللذائذ العقلية الروحانيّة التي جاهدوا في سبيلها الجهاد الشاقّ والمُضني في الدُّنيا لكي يصلوا إلى لذّة القُرب الإلهي ولذّة العلم والمعرفة، فحرموا أنفسهم من مُتّع الحياة في سبيل الحصول على تلك اللذّة، بل قد عرّض البعض نفسه للمهالك والمخاطر لأجل لذّة علميّة ومنتعة عقليّة. إذن فيكمن النزاع في معرفة حقيقة الإنسان في الدُّنيا وما له من لذائذ.

رابعاً: المعاد الجسماني وكيفية إثباته عند الشيرازي

انبرى صدر المتألهين في منهجه العقلي لإثبات كل ما جاءت به الشريعة الإسلامية قائلاً بأن كل ما نطق به الشريعة الحقّة نحن نستطيع إثباته بالبراهين العقلية، وتباً لفلسفة لا توافق قوانينها الشريعة البيضاء... فهو لا يقبل ديناً لا يستطيع العقل أن يثبت قوانينه وخصوصاً في الأمور المتعلقة بالجانب العقائدي.

وهذا المبنى في التوفيق بين العقل والشرع وحاجة كل واحد منهما إلى الآخر لم يتفرد فيه صدر الدين الشيرازي وحده، إذ هو مذهب جميع العرفاء والحكماء.

يقول السيد حيدر الآملي في تفسيره (المحيط الأعظم) في بيانه لمسلك ومنهج العرفاء في هذه المسألة:

«.. إنّ الشرع ليس بمستغنٍ عن العقل، ولا العقل عن الشرع، وقد ذهب إلى هذا أكثر العلماء والعرفاء، وأكثر الحكماء الإسلاميين، ومنهم الشيخ الكامل أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني تغمّده الله بغفرانه، فإنّه ذكر في كتابه المسمّى بـ (تفصيل النشأتين في تحصيل السعادتين) بيان ذلك مفصلاً وهو قوله:

(اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع، والشرع لن يتبيّن إلاّ بالعقل، فالعقل كالأسّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ).

وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال الله تعالى:

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾^(١).

وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت لم يشتغل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيئ الزيت^(٢).
وفي موضع آخر يقول:

«وهما - أي العقل والشرع - يتعاضدان بل يتحدان... فالعقل إذا فقد عجز الشرع عن أكثر الأمور الكلية، كما إذا فقد الشرع فإنّ العقل يعجز عن أكثر الأمور الجزئية»^(٣).

ولذا نجد أنّ صدر المتألهين عندما يأتي إلى مقولة المعاد الجسماني يبيّن: أنه بحمد الله استطاع أن يثبت بالبرهان العقلي أنّ المعاد الجسماني حقٌّ لا ريب فيه. يقول في كتاب «النهاية الأثيرية»: «وإنّ منكر المعاد الجسماني كافر»^(٤).

ويشرح لنا صدر المتألهين معنى المعاد الجسماني ورأيه في منكره فيقول:
«المعاد الجسماني هو أنّ لهذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً يعود في الآخرة، بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في

(١) المائدة: ١٥ - ١٦.

(٢) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، حيدر الأملي، تحقيق: محسن التبريزي، المعهد الثقافي نور على نور، ط ١، ١٤٢٢ هـ: ج ٣، ص ٩٤ - ٩٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩٥ - ٩٦.

(٤) ص ٤٨٣. ونحن ننقل هذه الكلمات لصدر المتألهين لأنّ هناك من ينسب إليه عدم إيمانه بالمعاد الجسماني وأنّه يؤمن بالمعاد الروحاني فقط.

الدُّنيا. ومَن أنكر هذا فقد أنكر ركناً عظيماً من الإيمان، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً. ولزمه إنكار كثير من النصوص، ويصير من الملاحدة والدهريّة، من الذين لا اعتداد بهم في الفلسفة ولا اعتماد عليهم في العقليّات ولا نصيب لهم من الشريعة وهم الذين ينكرون حشر الأجساد والنفوس، زعماً منهم أنّ الإنسان إذا مات مات فات وليس له معاد، أولئك أراذل الناس (أرذل الناس رأياً) ونقل من جانيّوس التوقّف في أمر المعاد لتردّده في أمر النفس هل هي المزاج، فيفنى أم صورة مجرّدة فيبقى»^(١).

ويعتبر صدر المتألّهين أنّ إثبات المعاد الجسماني بالدليل العقلي من افتخاراته، ولذا فإنّ الإمام الخميني قدس سره حين يبيّن المقام العلمي الشامخ لصدر المتألّهين في أوّل شرح دعاء السحر يصفه بهذه العبارة: «صدر المتألّهين وما أدراك ما صدر المتألّهين، هذا الإنسان الذي استطاع أن يحلّ مشكلة المعاد الجسماني التي عجز عنها الشيخ الرئيس ابن سينا».

هذه المقولة من الإمام الخميني إحدى الشهادات التي تثبت عظمة صدر المتألّهين أولاً، وتبيّن حجم العقدة في هذه المسألة التي عجز عنها شيخ فلاسفة الإسلام ابن سينا.

وفي كتابه الأسفار في أوّل الجزء التاسع من كتاب المعاد يذكر صدر المتألّهين ما يقارب تسعة عشر أصلاً من مسائل أصول الحكمة المتعالية.

بتعبير آخر: إنّ النتيجة التي يصل إليها صدر المتألّهين في بحث المعاد الجسماني تترتّب على مجموعة من المسائل والأصول بحيث إنّ عدم القبول

(١) المظاهر الإلهيّة، صدر الدّين الشيرازي، تحقيق: جلال الدّين أشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي: ص ١٢٥، رقم ٥١١.

بواحدة من هذه المسائل يؤدّي إلى انهيار النتيجة في قضية المعاد، وهذه الأصول هي الحركة الجوهرية، وأصالة الوجود، وأنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، واتّحاد العقل والعقل والمعقول...؛ فمجموع هذه الأصول لابدّ من تقديمها أولاً حتّى نأخذ نتيجة المعاد الجسماني التي قال بها وأثبتها صدر المتألهين.

ولو أنّ شخصاً على سبيل المثال قال بالحركة الجوهرية وأنكر أصالة الوجود فحينئذ لا يستطيع أن يثبت المعاد الجسماني، ولو قال بأصالة الوجود ولكنه أنكر نظرية اتّحاد العقل والعقل والمعقول فلن يستطيع أن يثبت المعاد الجسماني وهكذا...

فالمنظومة الفلسفية لدى صدر المتألهين تتعاقد بعضها مع بعض، وتتعاون بعضها مع بعض لتثبت لنا المعاد الجسماني، وإلاّ لو أنكرنا واحدة من هذه القواعد التي أسّسها لما استطاعت أن تؤتي هذه المدرسة أكلها، وهي أشبه شيء بالمعادلة الرياضية، كما عبّر عن ذلك أحد أركان هذه المدرسة في عصرنا صاحب تفسير الميزان العلامة الطباطبائي الذي قال بأنّ صدر المتألهين جعل الفلسفة جزءاً من الرياضيات، فكما في مسألة العدد نرى أنّ العدد ثلاثة مثلاً لا يمكن أن يأتي دوره إلاّ بعد العدد اثنين، ولا يمكن تجاوز العدد اثنين للوصول إلى الثلاثة لأنّ مرتبة الأخير هي بعد الاثنين، والأربعة بعد الثلاثة، والخمسة بعد الأربعة وهكذا... فصدر المتألهين استطاع أن يحلّ كلّ المشكلات الفلسفية بنحو رياضي، فالمسألة الأولى تنقلك إلى الثانية واللاحقة، والمسألة التي بعدها تنقلك إلى التي بعدها وهكذا..

يقول صدر المتألهين في موضوع بيانه للمعاد الجسماني:

«وأما بيانه بالدليل العقلي، فلم أرَ في كتاب أحد إلى الآن... وإني لم أرَ أحداً من الفضلاء عنده خير تحقيق في هذا المرام الذي هو قرّة عيون الكرام» باعتبار أنه يؤلف واحداً من أصول الشريعة والاعتقادات الإسلامية «ولا وجدت في كلام أحد من علماء الإسلام من السابقين واللاحقين ما كان فيه شفاء لغليل هذا الداء العضال، وقليل من فحول أساطين الحكماء الربانيين من حقق علم المعاد الجسماني على النهج اليقيني»^(١).

ونشير إلى أنّ رأي صدر المتألهين في المعاد الجسماني كان موجوداً في كلمات السابقين، ولكن في المنهج العرفاني لا الفلسفي، ولكنه كان يفتقر إلى البرهان والاستدلال، أي إلى عدم وجود دليل عقلي يثبته.

وعبارات صدر المتألهين كثيرة في هذا المجال، ومنها ما ورد في كتابه «تفسير القرآن» حيث يقول: «فاعتقادنا في حشر الأبدان يوم الجزاء هو أن يُبعث من القبور أبداناً لو رأيت كلّ واحد منها لقلت هذا فلان، وذاك فلان، اعتقاداً مطابقاً للواقع - لا أن تكون تلك الأبدان مثلاً وأشباحاً للأشخاص الإنسانية، وذلك لأنّ المعلوم من الآيات والمفهوم من الشرايع والديانات أنّ المعاد في المعاد هو مجموع النفس والبدن بعينهما دون مجرد النفس كما رآه المشاؤون، أو مع بدن آخر عنصريّ كما رآه بعض، أو مثاليّ كما ذهب إليه الإشراقيون. وهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل والشرع، فمن صدّق وآمن في المعاد بهذا فقد آمن بيوم البعث والحساب

(١) راجع الشواهد الربوبية: لصدر المتألهين، تعليق وتصحيح: جلال الدين أشتياني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٢م: ص ٢٧٠. ومفاتيح الغيب: مصدر سابق: ص ٦٠٥.

والجزاء، وقد أصبح مؤمناً حقاً، والنقصان عن هذا خذلان بل كفر وطغيان»^(١).

وقول صدر المتألهين هو القول المطابق والموافق للقرآن الكريم حيث فيه: ﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَن تُسَوَّىٰ بَنَاهُ﴾^(٢) وهذا إشارة إلى أَنَّ الله تعالى يعيد البدن، بل حتّى يعيد تلك الأجزاء الدقيقة التي يتمييز بها كلّ بدن عن بدن آخر، وهذه أيضاً من افتخارات صدر المتألهين.

خامساً: المعاد جسماني وروحاني

ما أردنا إثباته هنا هو رأي صدر المتألهين في مسألة المعاد الجسماني، وذلك في مقابل أولئك الذين نفوه وقصروا المعاد على الروحاني فقط، وهذا لا يعني أَنَّ صدر المتألهين ينكر المعاد الروحاني، بل هو من أصحاب القول - كما تقدّم - بكلا المعادين الروحاني والجسماني، كما ذكرنا في المقدمة.

ولقد تقدّم أَنَّ المحققين من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وأعظم المتكلمين من الإماميّة وغيرهم ذهبوا إلى أَنَّ للإنسان معادين أحدهما جسماني وآخر روحاني، وهو الحقّ الصراح؛ «لأنّ الحقّ أَنَّ شَيْئَةَ الشَّيْءِ بصورته، وصورة الإنسان اثنتان: إحداها صورته الباطنة؛ أعني ما به الشيء بالفعل وهي النفس، وثانيتهما صورته الظاهرة، وكلتاها باقيتان في الآخرة وهذيته محفوظة...»^(٣).

فكما أَنَّ الناس متفاوتون في دنياهم فهم كذلك في أُخراهم، فالناس في

(١) تفسير القرآن الكريم: صدر الدّين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، انتشارات بيدار، إيران، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ: ج ٦، ص ٧٣.

(٢) القيامة: ٤.

(٣) تفسير القرآن الكريم: صدر الدّين الشيرازي.

الدُّنيا ما بين مستغرق بالصورة الدنيوية الدائرة والذَّات العاجلة والغايات الوهمية الفانية، وما بين مَنْ غلبَ على تفكيره ما في الجنة من لذات آجلة باقية ككنكاح الحور وسكنى القصور، وما بين مستغرق يرجو النظر إلى كرامة الله وشهود جماله وجلاله، فإذا كان الناس متفاوتين هذا التفاوت في الدُّنيا - وهو واضح - فلا يعقل أن ينالوا نفس الدرجة من الجزاء الأخروي، فالصنف الأوَّل من الناس يكون مصيره الحسرة والندامة، والنكال والوبال؛ وذلك لأمرين: «أحدهما من جهة انفصاله ممَّا يؤنسه من اللذات العاجلة والنعم الدائرة، وثانيهما من جهة حرمانه من اللذات الآجلة والنعم الباقية ممَّا يخصُّ بالمقربين وأصحاب اليمين»^(١).

وأما الصنف الثاني من الناس فمآله إلى النعيم وإلى ما تنتهي إليه همَّته، بينما الذين تعلَّقوا بالذَّات العقلية فمآلهم إلى الانخراط في سلك العقول المجردة والقيام عند ربِّ العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

سادساً: شبهة الخلود في النار

تبقى لدينا مسألة أخيرة مرتبطة بعلم المعاد والتي وقع الخلاف فيها بين الحكماء والعرفاء، وهي مسألة خلود الكفار في نار جهنم، وقد وردت هذه المسألة في كلمات محيي الدين ابن عربي صاحب فصول الحكم وصاحب كتاب الفتوحات المكية بأنَّ الكافر بحسب علمنا سيدخل النار وهذا أصلٌ مسلم، والدليل قائم على أنَّ الكافر يخلد في النار وهذا أيضاً أصلٌ مسلم، لكننا لا نقبل بأنَّه عندما يخلد في النار سيكون خلوده في العذاب والألم، بل إنَّ ما نقوله ونعبر عنه بـ «عذاب» من العذب، أي أنَّ الكافر يستعذب بالنار

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٤٣٥.

لأنَّه بنار جهنم، من قبيل ذلك الموجود الذي لا يستذوق الروائح الكريهة، ولكن عندما يعيش مدّة طويلة في أجواء الروائح الكريهة فعند ذلك يتكيّف معها بنحو لا يتأدّى منها، وهذا الأمر له مصاديق كثيرة في الواقع الخارجي.

فكلام ابن عربي ليس فيه نفي لدخول الكافر إلى النار، وهو معتقد بخلوده فيها ﴿خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ ولكنه يعتقد بأنّ نار جهنم بعد مدّة تكون عذاباً لهم يعتادون عليها، فيستأنسون بها ولا يتألّمون بنار جهنم، وتبع ابن عربي على هذا الرأي تلميذه وربيّه وناشر أفكاره صدر الدّين القونوي.

يقول ابن عربي في الفتوحات المكيّة:

«ولابدّ لأهل النار من فضل الله ورحمته في نفس النار، بعد انقضاء مدّة موازنة أزمان العمل، فيفقدون الإحساس بالآلام في نفس النار، لأنّهم ليسوا بخارجين من النار، فلا يموتون فيها ولا يحيون، فتتخدّر جوارحهم بإزالة الروح الحسّاس منها.

وثمة طائفة يعطيهم الله بعد موازنة المدد بين العذاب والعمل نعيماً خيالياً، مثل ما يراه النائم وجلده، كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ﴾^(١).

فزمان النضج والتبديل يفقدون الآلام، لأنّه إذا انقضى زمان الإنضاج خمدت النار في حقّهم، فيكون في النار كالأمّة التي دخلتها، وليست من أهلها، فأماهم الله فيها إماتة، فلا يحسّون بما تفعله النار في أبدانهم»^(٢).

ويقول أيضاً: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لا بدّ

(١) النساء: ٥٦.

(٢) الفتوحات المكيّة، تحقيق: إبراهيم مذكور وعثمان يحيى: ج ٤، ص ٤٠٣.

لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب، أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم.

فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقي في النار، فإنّه عليه السلام تعذّب برؤيتها، وبما تعود في علمه وتقرّر...^(١).

وهناك شبهة في الأذهان مفادها أنّ صدر المتألّهين يميل إلى رأي ابن عربي في مسألة خلود الكافر في النار، ولكن الحقّ بأنّ كُتب صدر المتألّهين ومؤلفاته على طوائف متعدّدة، فطائفة من الكتب ينقل فيها أقوال العلماء فقط، وهذا معناه أنّه إلى تلك الفترة كان متردّداً في المسألة، أي لم يجزم بها، ولم يؤيّد كلام ابن عربي، ولم يذكر بأنّ كلامه صحيح أو غير صحيح، لذا فهو لا يدلي بدلوّه في المسألة. وفي كُتب أخرى يحاول أن يميل إلى مباني ابن عربي كما في أواخر الجزء التاسع من كتاب «الأسفار» في بحث المعاد.

ولكن صدر المتألّهين له كتاب كتبه في أواخر حياته باسم «العرشيّة» وهو ليس كتاب استدلال، بل من قبيل الفتوى، حيث استودع فيه خلاصة آرائه الفلسفيّة بنحو الفتوى والعنوان بلا أن يذكر الدليل، تماماً كما يكتب الفقهاء رسائلهم العمليّة إلى مقلّديهم والتي تكون مجردة من الاستدلال.

وفي كتاب «العرشيّة» يقول ما مفاده: كانت بالنسبة إلينا المسألة غامضة... إلى أن يصرّح في آخر المطاف: ولكن قد انكشف لنا بالبرهان وبالكشف والعيان أنّ الكافر يدخل نار جهنّم وهو مخلّد فيها، ولا يستأنس بها، ولا يعتاد نار جهنّم حتّى لا يتألّم، بل يكون دائم الألم، ومخلّداً في

(١) فصوص/الحكم، محيي الدّين ابن عربي، تحقيق: أبي العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م: ص ١٦٩.

العذاب، وليس العذب والاستئناس.

وقد عبّر صدر المتألهين عن هذا الرأي في كتاب التفسير حيث قال:

«فصل: عذاب الكفار وخلودهم في النار:

اتَّفَق أهل الإسلام على أنَّه يحسن من الله تعذيب الكفار، وقال بعضهم لا يحسن، أمّا الفرقة الأولى فمستندهم أدلّة سمعيّة كالكتاب والخبر والإجماع، وأمّا الفرقة الثانية فمستندهم دلائل عقليّة...»

وبعد أن ذكر هذه الأدلّة قال: «وأما على أصولنا الحكميّة والإيمانيّة، فالجواب عنها بما مرّ من أنّ العقوبة إنّما لحقّ الكفار لا من جهة انتقام منتقم خارجيّ يفعل الإيلاء والتعذيب على سبيل القصد وتحصيل الغرض حتّى يردّ السؤال في الفائدة وعدم الفائدة، أو في كون المنفعة عائدة إليه تعالى أو إلى العبد، بل العقوبة إنّما يلحقهم من باب اللوازم والتبعات والنتائج والثمرات، فهذا هو بحسب الأصول الحقّة عن الإشكال الوارد على أصل العقاب...»

حتّى أنّ الشيخ العارف السبحاني محيي الدّين ابن عربي وتلميذه الشيخ صدر الدّين القونوي قدّس سرّهما صرّحا القول بانتهاء مدّة العقاب وعدم تسرمد العذاب، وتبعهما غيرهما من شراح الفصوص ومن يحدو حدوهم^(١).

وفي بعض كلماته ما محصّله: وأمّا أنا فالذي لاح لي بما أنا مشغول به من الرياضات العلميّة والعمليّة - مراده من الرياضة العمليّة البراهين العقليّة -

(١) راجع تفسير القرآن الكريم، صدر الدّين الشيرازي، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٦٥ - ما قبلها وما بعدها.

أنّ دار الجحيم ليست بدار نعيم، وإنّما هي موضع الألم والمحن وفيها العذاب الدائم، وليس هناك موضع راحة أو اطمئنان... وقال ما نصّه:
«فلذلك كان موجب تحيّر الحكماء وتدهّش أفاضل العرفاء...»^(١).

ولعلّ الشبهة التي أوقعت ابن عربي وغيره في هذا المأزق هي عدم التكافؤ بين المعصية والعذاب، فالإنسان يقوم بمعصية محدودة في الدنيا فكيف يعذب عذاباً خالداً؟ وهذه واحدة من الإشكالات التي ذكرها صدر المتألهين في سياق إirاده لأدلة النافين للخلود في نار جهنّم حيث قال:
«الخامس: إنّ تعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال تعالى: ﴿فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^(٣)، ثم إنّ العبد هبّ أنّه عصى طول عمره، فأين عمره من الأبد، فيكون العذاب المؤبد ظلماً»^(٤).

وهذه المشكلة وإن كانت من المشاكل المعقّدة إلّا أنّ الروايات أجابت عنها بأنّ الإنسان يعاقب على النية، والله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ بِوَاعَتِهِ﴾^(٥) أي أنّ الله تعالى يعلم بأنّ هؤلاء الكفار العصاة المذنبين لو بقوا في الدنيا ليس مئة سنة فحسب بل ألف سنة أو عشرة آلاف أو مليون سنة فسيبقى عملهم على ما هم عليه، ولذا استحقّوا العذاب الأبدي.

(١) تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق: ص ٣٦٥.

(٢) الإسراء: ٣٣.

(٣) الشورى: ٤٠.

(٤) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، مصدر سابق: ص ٣٦٤.

(٥) الأنعام: ٢٨.

ولكن تبقى المشكلة أنّ هذا الإنسان لم يُجرّم إلاّ سبعين عاماً أو مئة عام، فلماذا لا بدّ أن يُعذّب إلى الأبد؟

وقد حلّ صدر المتألهين هذه الإشكاليّة وفقاً لمبانيه: بأنّ الإنسان عندما يقوم بعمل ما فإنّ هذا العمل يتّحد معه. وهذه مقدّمة أولى، بناءً على الحركة الجوهريّة بأنّ العامل يتّحد مع عمله، فيكون العامل نفس ذلك العمل.

والمقدّمة الثانية: إنّ الأعمال ستجسّم يوم القيامة، فالعمل الخبيث سيكون ناراً، لا أنّ الإنسان يدخل إلى النار ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(١). فهذا العمل ظاهره أكل مال اليتيم، ولكن باطنه هو أكل النار، وهذا العمل سوف يظهر يوم القيامة ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^(٢).

ولتوضيح المسألة نضرب هذا المثال: لو نظرت إلى قطعة من الفحم الأسود، فهذا الفحم لونه أسود، ولكنّه عندما يجتذب النار إليه يكون جهرّاً، ثمّ يكون بعد ذلك هو النار بعينها، ويصبح بعد الحرارة هو منشأ لتلك الحرارة، فلو افترضنا أنّ هذه القطعة من الفحم الأسود كانت موجوداً له شعور وعلم، فهل سيتألّم؟

نعم، هذا الموجود بالتأكيد سوف يتألّم، وهو في السابق قبل أن يتّحد مع النار وقبل أن يكون ناراً كان لا يتألّم.

ونقيس الأمر على الإنسان الذي صار بعمله ناراً، وذاته صارت النار، فلا بدّ أن يتألّم بما فعل، وهذه النار لا تنطفئ (بما يناسب فعل الإنسان

(١) النساء: ١٠.

(٢) الطارق: ٩.

السيِّئ) لأنَّ الخلود في النار كان باعتبار أنَّ هذا الإنسان لو بُعث وُخِّلِدَ في الحياة الدُّنيا لاستمرَّ على فعله السيِّئ ولبقي عمله نفسه. ولذا فإنَّ البُعد الروائي يحلُّ لنا جزءاً كبيراً من هذه المعضلة.

نضرب مثلاً آخر لتوضيح المسألة أكثر:

مرّة يأتيك الحاكم ويقول لك: بأنك لو قمت بالعمل الكذائي فأنا سأسجنك، وهذا نوع من الجزاء. ومرّة تأتي إلى الطبيب فيقول لك: لو أكلت الطعام الفلاني فستصاب بعد شهر بالمرض الكذائي، وهذا نوع ثانٍ من الجزاء.

ومرّة يأتي الأب ويقول لابنه الصغير: لا تلعب بالنار، فإنَّ اللعب بالنار سيحرقك، فنفس اللعب هو الحرق والإحراق.

ونحن عندما نقول إنَّ الإنسان سيُعَذَّب يوم القيامة ويدخل نار جهنّم، فمن أيِّ الحالات يكون العذاب؟ أمّن قبيل إدخال الحاكم المجرم إلى السجن؟ أم من قبيل المرض الذي يُصيب الإنسان عندما يأكل الطعام المعين؟ أم هو من قبيل اللعب بالنار؟

بناءً على نظرية الحركة الجوهرية لصدر المتألهين فإنَّ ذلك من قبيل اللعب بالنار، وهذا هو صريح الآيات القرآنية؛ لأنَّ القرآن لا يقول إنَّ الذي يأكل أموال اليتامى سيدخل في نار جهنّم، بل يقول: إنَّ الذي يأكل أموال اليتامى إنّما يأكل ناراً ولكنّه غير ملتفت لذلك.

(٧)

نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم (العاقل والمعقول)

أولاً: اتحاد العاقل والمعقول في رأي صدر المتألهين

ثانياً: معنى المصطلح

ثالثاً: تاريخ المسألة

رابعاً: اتحاد العمل والعامل؛ الفلسفة والواقع الاجتماعي

تجسم الأعمال

أولاً: معنى تجسم الأعمال

ثانياً: المبادئ التصورية للنظرية

ثالثاً: تجسم الأعمال في الحركة الجوهرية

تجسم الأعمال وإبطال التناسخ

التناسخ الموافق للشريعة

التناسخ في اللغة والاصطلاح

التناسخ والمعاد الجسماني

(١)

اتحاد العاقل والمعقول

في رأي صدر المتألهين

يذهب صدر المتألهين في كتاب الأسفار إلى أنّ مسألة تعقل النفس للصور المعقولة للأشياء، من أعقد المسائل الفلسفية التي لم ينقحها علماء الإسلام، ويقول بأنّه حينما شاهد تعقيد هذه المسألة ولم يشاهد في كتب هؤلاء القوم ما يروي الغليل ويشفي العليل فقد اتّجه اتّجهاً ذاتياً إلى مسبب الأسباب وتضرّع تضرّعاً غريزياً إلى مسهل الصّعب علّه يرشده إلى جهله، فأفاض الله عليه من خزائن علمه علماً جديداً وفتح عليه من أبواب رحمته فتحاً مبيناً.

وتحدّث في المبدأ والمعاد عن كيفية حصوله على هذا المطلب وتفردّه في استنباط أصول هذه النظرية وإقامة الأدلّة عليها فيقول:

«وأما على الوجه الذي سيقرع سمعك القول به في مباحث النفس فهو نمط حقيقته أنا، وقد تفرّدت باستنباطه بناءً على أصول مقرّرة عندي، فهو نمط آخر من الكلام لا يصل إليه أفهام جماهير الأنام، لأنّه مرتقى عالٍ ومقصد شريف عالٍ، ويحتاج دركه إلى فطرة ثانية بل ثالثة»^(١).

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدّين الشيرازي: ص ١٠٨.

ويعتبر صدر المتألهين هذه المسألة وبلوغ عمقها وتوفيق إدراكها من المسائل المعقّدة وبحاجة إلى تهذيب النفس وتصفية الذهن والرياضات العلميّة والعملية.

وفي كتابه الأسفار يقول: بأنّه تضرّع بمعقوله إلى الله تعالى ومدّ يديه الباطنيين لا الفانيتين إليه طالباً منه كشف هذه المسألة وأمثالها^(١).

وعن كيفية هذا الاتحاد الذي يتعلّقه صدر المتألهين فإنّه يشير إلى ذلك في مضامين كلماته حيث يرى بأنّ النفس حينما تتعلّل شيئاً تصبح عين الصورة العقلية لذلك الشيء. والتعلّل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول، بل إنّ الإدراك عبارة عن اتحاد جوهر المدرك بالمدرك. وهذا يعني أنّ عقلنا بالفعل يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات إذا كانت معقولات بالفعل. وهكذا يتّضح أنّ كلّ عاقل إنّما هو عقل ومعقول. وكلّ معقول إنّما هو عقل وعاقل نظراً لاتّحاده مع العاقل، في حين إنّ الصورة المعقولة للشيء والتي هي مجرّدة من المادّة، معقولة بالفعل، سواء تعلّلها عاقل من الخارج أم لم يتعلّلها. ولكلّ ناقص بلغ الكمال مُخْرَج أخرج من القوّة إلى الفعلية، ولا بدّ لهذا المخرج أن تكون لديه تلك الفعلية إذ لا يمكن لمعطي الشيء أن يكون فاقده.

ويعتبر صدر المتألهين ذلك المخرج هو العقل المفارق والذي هو نفس العقل الفعّال في مقام التعلّل والإدراك، فيفيض العقل الفعّال الصور العلميّة على النفس^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣١٣.

(٢) راجع صدر المتألهين فيلسوفاً وعارفاً، محمد خواجوي، تعريب: عبد الرحمن العلوي: ص ٧٥، وراجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣١٢.

(٢)

معنى المصطلح

المراد من هذه المصطلحات في الفلسفة الإسلامية أنّ الإنسان من الموجودات التي فيها قابليّة أن تعلم شيئاً كانت تجهله بغضّ النظر عن كون هذه القابليّة موجودة في موجودات أخرى أو غير موجودة.

فمن القابليّات التي زوّد بها الإنسان في خلقته أنّه يستطيع أن يتعلّم شيئاً لم يكن يعلمه، كما تقول بعض النظريّات بأنّ الإنسان يخرج من بطن أمّه وهو لا يعلم شيئاً، استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١)، فالتوصّل إلى المعرفة يتمّ عن طريق الحواسّ.

وهنا وقع الكلام بين المحقّقين من الحكماء والفلاسفة بأنّ الإنسان الذي لا يعلم ثمّ علم، ماذا يُضاف إليه؟ وهل يُضاف إليه بنحو إضافة العرض إلى الجوهر؟

ومرادنا من الإضافة العلم، ومرادنا من العالم من كان فيه قابليّة العلم وليس العالم بالفعل، والمعلوم هو تلك الصورة التي جعلت ذلك الإنسان متّصفاً بالعلم.

فمثلاً أنت لا تمتلك صورة شيء ماء، وعندما حصلت صورته وتصوّره فهذا يسمّى معلوماً، وهو نفسه أيضاً علم. ومن هنا قالوا إنّ

(١) النحل: ٧٨.

العلم والمعلوم شيء واحد، ولكنهما يختلفان بالاعتبار، لأنك إذا نظرت إلى نفس الصورة تسميها معلوماً، وإذا نظرت إليها بما هي سبب لجعلك عالماً تسميها علماً، فإذا العلم والمعلوم اختلفا اعتباري وحقيقتهما شيء واحد، وهذا من قبيل ما يقولونه عندما يحصل كسر وانكسار، فأنت تقول كسرت الإناء فانكسر، فهنا الكسر والانكسار شيء واحد وحقيقة واحدة وهي انكسار الإناء، ولكن هذا الفعل إذا نسبته إلى الفاعل تقول كسر، وإذا نسبته إلى الشيء المنكسر تقول إنكسار - انكسر الشيء - .

وفي العلم والمعلوم إذا نسبت الشيء إلى من اتصف به تقول: هذا علم له، وإذا نسبته إلى نفس الصورة تقول هذا معلوم له. فالعلم والمعلوم حقيقة شيء واحد، ولكن العالم هو وراء العلم ووراء المعلوم. فقبل هذا العلم كان فيه قابلية أن يكون عالماً، وبعد أن حصلت هذه الصورة التي هي المعلوم صار عالماً. إذن في حقيقة الأمر نحن عندنا عالم وعلم، أو عالم ومعلوم، فإن العلم والمعلوم مرجعهما إلى شيء واحد حقيقةً، واصطلاحاً «اتحاد العلم والعالم والمعلوم» يُطلق على مراتب متعددة كالعلم الكلي، العلم المثالي، العلم الجزئي، وهذه كلها تسمى علوماً. وهي مراتب النفس من الحس والتخيل والعقل، أمّا عندما تطلق «العقل» فالمراد منه المرتبة الكلية ولا يشمل المراتب الجزئية، لذا فالتعبير الصحيح والأدق أن نقول: «العلم والعالم والمعلوم». أمّا تعبير «العقل والعقل والمعقول» فهو أخص من العلم والعالم، وبحسب الاصطلاحات الفلسفية يستعملان كالمترادفين، وإن كان بحسب الدقة أحدهما أخص والآخر أعم. ولكنهم بحسب الاصطلاح قد يعبرون بالعلم والعالم والمعلوم، وقد يعبرون بالعقل والعقل والمعقول^(١).

(١) تعود نسبة هذه القاعدة إلى هذا الفيلسوف «فرغوريوس» الذي ولد في سوريا عام =

ويمكن تلخيص مضمون ومحتوى هذه النظرية بأنه عندما يُقال اتّحاد العاقل بالمعقول، فالمقصود بالعاقل هو الذات، وبالمعقول ما تدركه النفس في مرتبتها العاقلة، حيث تدرك بهذه المرتبة الكلّيات، في قبال المرتبة التي تكون فيها النفس مدركة للجزئيات التي هي إمّا حاسة أو متخيّلة، وإنّما يتردّد دائماً اتّحاد العاقل بالمعقول على سبيل المثال لا الحصر، وإلّا فالكلام هو الكلام في اتّحاد الحاسّ والمحسوس واتّحاد المتخيّل والمتخيّل، والاتّحاد بينهما إنّما يكون باتّساع الذات وتكاملها بالمدركات، وذلك من خلال تشكيلها معه وجوداً واحداً أشدّ درجة ممّا كان عليه قبل ذلك الاتّحاد، وهذا ما رآه صدر المتألّهين رحمه الله بخلاف الشيخ أبي علي الذي رأى أنّ جوهر النفس يبقى ثابتاً من الطفولة حتّى الشيخوخة، وكلّ ما يحدث هو إضافات ونقوش طارئة وتبقى كذلك على صفحة ذلك الجوهر، بينما يعتبر صدر المتألّهين المسألة أرقى وأعمق؛ فالنفس تتحوّل إلى ما تعلم، وكلّ شيء تعلمه فهو ذلك الشيء، فالنفس جوهر دائم الحركة في مراتب كمراتب النور في الشدّة والضعف، بينما تكون عند ابن سينا ثابتة لا تتغيّر متواطئة في جوهرها، فلا فرق من هذه الجهة بين نفس النبيّ صلى الله عليه وآله وبين نفس الطفل الصغير، وإنّما التفاوت بينهما في الطوارئ والعوارض^(١).

= ٢٣٢م وتوفي في روما عام ٣٠٤م. كان تلميذ كلّ من نوجين وأورجين وأفلوطين، وأحد فلاسفة مدرسة الإسكندرية ومن الأفلاطونيين الجدد.

له كتاب يحمل عنوان «المقدمة» يبرز فيه أفكار أفلوطين، كما يقدّم في كتاب آخر يدعى «حياة أفلوطين» معلومات مهمّة عن أستاذه، ويعتبر من المعارضين للمسيحية، وقيل إنّهُ ألّف ١٥ كتاباً ورسالة ضدها. ولديه كتاب آخر يحمل عنوان «فيغا غورس».

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي، السيّد كمال الحيدري، بقلم: عبدالله الأسعد، دار فراق، قم، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م: ص ٨١.

(٣)

تاريخ المسألة

من جملة الذين كانوا قد طرحوا مسألة: «العلم والعالم والمعلوم» فرفر يوس وهو من حكماء اليونان القدامى، ولعلّه من تلامذة أرسطو، كما طرحت أيضاً في الأزمان السابقة ولكنها لم تكن منقّحة بالنحو الصحيح، وعندما جاء الشيخ الرئيس أشار إليها ولكنه اعترض عليها اعتراضاً شديداً، إلى أن انتهى الدور إلى صدر المتألهين الذي أقام الأدلة والبراهين العقلية عليها بعد أن كانت مطروحة من دون دليل.

يقول العلامة الشهيد مرتضى مطهري حول أصل نشوء هذه النظرية ومؤسّسها: «.. أول شخص تُنسب له هذه النظرية هو فرفر يوس، وهو من فلاسفة ما قبل الإسلام، ومن أتباع مدرسة أرسطو»^(١).

وهو صاحب كتاب إيساغوجي أو المدخل، وهو الذي يُنسب له ما يُسمّى بشجرة فرفر يوس، التي يظهر فيها «تراتبية الأجناس والأنواع من حيث تداخل الأنواع تحت الأجناس، وتضمّن الأجناس للأنواع»^(٢).

ويسمّى بفرفر يوس الصوري، لأنّه ولد في مدينة صور وهي من مدن الجنوب اللبناني في العصر الحاضر.

(١) شرح المنظومة، مرتضى مطهري، ترجمة: السيّد أبو رغيف، منشورات أمّ القرى، قم: ص ٧٤.

(٢) الشمسية في القواعد المنطقية، فضل الله مهدي، تقديم وتحليل، تعليق وتحقيق: د. فضل الله، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٠ م.

من هنا تجد صدر المتألهين يشير في كلماته إلى أنّ هذه المسألة ذكرها المتقدمون من الفلاسفة في الآثار والكتب فيقول: «فهاتان المسألتان؛ اتحاد العاقل والمعقول وكون العقل الفعّال كلّ الموجودات، شريفتان من غوامض علم الإلهيات كأنّهما عينان باصرتان يبصر بقوّتهما صور الأشياء... قد جرى ذكرهما على ألسنة بعض المتقدمين، وخلت عن فهمها أذهان كافّة المتأخرين»^(١).

ولعلّه يشير إلى جذور هذه المسألة الموجود في المذاهب الفلسفية اليونانية حيث يستبطن نظرية أفلاطون في الاستدكار القول بالاتحاد بين العاقل والمعقول، وهكذا في الآثار المنقولة عن أفلوطين وتلميذه فرفيوس. وينقل صدر المتألهين عن الشيخ الرئيس ابن سينا كلاماً يحمل فيه على فرفيوس باعتباره من القائلين بهذه المقولة.

ويعتبر ابن سينا في طليعة المنكرين لقاعدة اتحاد العاقل والمعقول ومن أولئك الذين عبّروا عن معارضتهم لأنصارها بقوّة، ولقد بحث هذه القاعدة في معظم آثاره الفلسفية وبرهن على إبطالها؛ يقول ابن سينا في هذا المجال: «إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ)، وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (أ)، فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (أ) أو بطل منه ذلك؟

فإن كان كما كان، فسواء عقل (أ) أو لم يعقلها، وإن كان بطل منه ذلك

(١) رسالة اتحاد العاقل والمعقول (من مجموعة رسائل فلسفية)، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م: ص ٦٣.

أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته. فإن كان على أنه حال والذات باقية، فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون، وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئاً آخر. على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركّب لا بسيط.

.. وأيضاً إذا عقل (أ) ثم عقل (ب)، أيكون كما كان عندما عقل (أ) حتّى يكون سواء عقل (ب) أو لم يعقلها، أو يصير شيئاً آخر؟ ويلزم منه ما تقدّم ذكره.

.. حكاية.. وكان لهم رجل يُعرف بفروريوس قد عمل في العقل والعاقل والمعقولات كتاباً يشني عليه المشاؤون، وهو حشف كلّهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فروريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل...

إعلم أنّ قول القائل: إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منها ثالث، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعري، غير معقول^(١).

وابن سينا يرى جواز الاتحاد بين شيئين، عن الطريقتين التاليتين فقط:

١ - استحالة الشيء إلى شيء آخر.

٢ - تركيب الشيء مع شيء آخر.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٢٣، وراجع الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس ابن سينا: ج ٣، ص ٢٩٥، النمط السابع. وفي بعض النسخ راجع: ج ٢، ص ٢٩٢ - ٢٩٥. ونقل الشيرازي هذا القول عن الشيخ الرئيس من الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء.

يقول ابن سينا في ذلك: «وما يُقال من أنّ ذات النفس تصوير هي من المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون؟ فإن كان بأن يخلع صورة ثمّ يلبس صورة أخرى، وتكون هي مع الصورة الأولى شيئاً ومع الصورة الأخرى شيئاً، فلم يصّر بالحقيقة الشيء الأوّل الشيء الثاني، بل الشيء الأوّل قد بطل وإنّما بقي موضوعه أو جزء منه. وإن كان ليس كذلك، فلننظر كيف يكون.

فنقول: إذا صار الشيء شيئاً آخر فإنّما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً. فإن كان موجوداً فالثاني الآخر إمّا أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد، وإن كان معدوماً فصار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً، وهذا غير معقول. وإن كان الأوّل قد عدم، فما صار شيئاً آخر، بل عدم هو وحصل شيء آخر»^(١).

ولهذه المسألة أيضاً جذورها في الفلسفة الإسلامية حيث ذكرها الفيلسوف الكندي في رسائله الفلسفية، والفارابي في (الثمرّة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مقالة في معاني العقل).

أمّا صدر المتألّهين فقد ذكر في الأسفار تأكيده للقبول باتّحاد العاقل والمعقول وتعرّض لأقوال المنكرين لهذه المقولة وناقش الشيخ الرئيس مناقشة مستفيضة مستعرضاً أقواله ليفنّدها بالأدلة والبراهين، واعتبر صدر المتألّهين أنّ هذه النظرية موجودة في كلمات وأقوال ابن سينا؛ قال: «إعلم أنّ

(١) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا: ص ٣٥٩.

الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول بالذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلاً بالفعل بحصولها له لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها»^(١).

ومما قاله الشيرازي أيضاً:

«والعجب من الشيخ الرئيس وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الردّ والإنكار على ما ينسب إلى فرغوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات، مع أن هذا التحقيق الذي ذكره هاهنا وفي مواضع أخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد، فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون إضافتها إليه، إضافة بسيطة لا إضافة شيء له وجود غير كونه مضافاً فذلك مما يوجب أن لا يتصور بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود...»^(٢).

وليس المقصود من اتحاد العاقل والمعقول هنا هو الاتحاد بين المعاني والمفاهيم المختلفة في الوجودية بحيث يكون هناك شيئان أو عدة أشياء مختلفة من حيث المعنى ولكنها متحدة من حيث الوجود والتحقق، ويكون الاختلاف الواقع بينها هو في التصور فقط، وهذا النوع من الاتحاد هو الحاصل من اتحاد الجنس والفصل في وجود النوع وما شابه ذلك، وليس

(١) الشفاء، الطبيعيات: ج ٣، ص ٤٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٢١٤ - ٢١٥.

المقصود أيضاً اتحاد شيئين موجودين واقعين في عرض بعضهما الآخر كالاتحاد بين زيد وعمرو، أو اتحاد النار والماء؛ لأنّ هذا النوع من الاتحاد مُحال، بل المقصود هو اتحاد أمرين واقعين في طول بعضهما بمعنى أنّ أحدهما ناقص الوجود والآخر هو الصورة الكمالية للناقص بحيث يستكمل من خلاله، كالطفل يصبح شاباً، والجاهل يصبح عالماً^(١).

وهناك اتجاهاً في كيفية العلاقة القائمة بين العلم وعلمه.

النظرية الأولى تقول: إنّ العلاقة القائمة بين العلم وعلمه هي علاقة الجوهر بالعرض، ومن الواضح أنّ الجوهر هو القائم بنفسه، أي الموجود بنفسه لنفسه، والعرض هو القائم بغيره، وفي الوجود الجوهر والوجود العرضي عندنا وجودان ولكن أحدهما متكئ على الآخر، من قبيل الجسم واللون الذي يعرضه فإنّ الجسم وجود واللون الذي يعرضه أي البياض مثلاً وجود آخر، ولكنّه متكئ على الجسم.

فهذه النظرية تعتقد بأنّ العلاقة الموجودة بين العلم والعلم هي من قبيل العلاقة الموجودة بين الجسم والبياض، فكما أنّ البياض عرض ووجود خارج عن وجود الجوهر، كذلك العلم عرض خارج عن وجود العالم، وعن جوهر حقيقة العالم، فهما وجودان ولكن أحدهما مرتبط بالآخر، وهذه النظرية هي المعروفة عند المشائين الذين يسمّون العلم بالكيف النفساني وهو من أقسام العرض، وسبب تسميتهم العلم بأنّه كيف نفساني هو أنّهم يقولون بأنّه هيئة ولكن قيامها بالنفس. وهذه النظرية اعتمدها

(١) راجع للتفصيل: اتحاد عاقل به معقول - فارسي - ، أبو الحسن رفاعي، مركز انتشارات علمي وفرهنگي: ص ٨ - ٩.

الشيخ الرئيس.

النظرية الثانية: وهذه كانت موجودة قبل زمن الشيخ الرئيس وتعتقد بأن العلاقة بين العالم والعلم ليست هي علاقة الجوهر بالعرض، وإنما هي علاقة أخرى، فهي علاقة المادة بالصورة. فعندما قلنا سابقاً بأن النفس ليست مركبة من وجودين (المادة والمجرد) بل هو موجود واحد له بُعدان، وله مرتبتان؛ كزيد المركب من مادة وصورة، بمعنى أن فيه ما هو محل الاستعداد أن يكون شيئاً آخر، وفيه محل الفعلية، ما هو بالقوة وما هو بالفعل، فالنسبة القائمة بين العالم والعلم هل هي نسبة الجوهر والعرض؟ أو نسبة وجود واحد له مرتبتان؟ أجابت هذه النظرية بأن هذا الموجود قبل العلم كان في مرتبة من الوجود، وبعد العلم يكون في مرتبة أعلى من الوجود، فنفس الحقيقة تترقى وتتكامل، وهذا بأثر الحركة الجوهرية التي تجعل هذه النفس التي كانت في مرتبة معينة قبل العلم وبعد أن يأتي العلم تنقلها إلى المرتبة الجديدة. وهذا لا يعني بأنه قد أُضيف إليها شيء عرضي بنحو يمكن إزالته منها؛ لأنها اتحدت فصارت النفس هي العلم والصورة الجديدة والوجود الجديد.

يقول صدر المتألهين - بناءً على هذه النظرية - في حالة حصول العلم للإنسان فإنه لا يأتي العلم إلى الإنسان، وإنما يصعد الإنسان إلى العلم؛ إذ هناك فرق بين أن تكون جالساً في مرتبتك الوجودية ويأتي العلم إليك وبين أن تتصاعد وتتكامل فتذهب إلى المرتبة الوجودية الموجودة في العلم. فبالحركة الجوهرية أنت تذهب إلى العلم لا أن العلم يأتي إلى خدمة العالم، فالإرادة الإنسانية تلعب دوراً بارزاً وهاماً إذ إن الحركة الجوهرية ليست ذاتية في العالم وإنما هي تابعة لما تحصله إرادة الإنسان والسنن الطبيعية

والعلم والعمل، فبمقدار ما يجاهد الإنسان و يترقى في مراتب الكمال يحصل على النتيجة والثمرة في عالم الآخرة، كما تشير إلى ذلك الروايات التي تفيد بأن المؤمن يُقال له يوم القيامة اقرأ وارقا في مراتب الجنة، ولا يعني ذلك القراءة لآية من القرآن فحسب، بل إنّ ذات تلك الآية التي عملت بها في الدنيا صارت جزءاً من وجودك بل من مراتبك الوجودية في الدنيا وبها تترقى في مراتب الجنة في الآخرة، ومن هنا تكون الدنيا مزرعة الآخرة، وبمقدار ما تزرع فأنت تحصل على النتيجة والثمرة هناك: «اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل».

هذا وقد أقام صدر المتألهين البراهين والأدلة المتعددة التي تثبت نظريته، نذكر منها هذا الدليل مع مقدّماته:

المقدمة الأولى: إنّ الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد إياها عن المادة، أم بحسب الفطرة، فهي معقولة بالفعل. بمعنى أنّ اتصافها بالمعقولية لا يحتاج لأيّ واسطة أعمّ من الواسطة في العروض أو الثبوت.

المقدمة الثانية: إنّ الصورة المعقولة بالفعل يكون وجودها لنفسها عين وجودها للعقل (وهذا باتّفاق الجميع)، أي إنّ هويّتها ليست شيئاً آخر سوى نسبتها وإضافتها للعقل.

النتيجة: أنّ الصورة المعقولة بالفعل عاقلة لذاتها، وبالتالي فهي عاقلة ومعقولة، وإلاّ لزم انفكاك المعقول بالفعل على العقل بالفعل^(١).

(١) راجع هذا الدليل وغيره في *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*: ج ٣، ص ٣١٣ وما بعدها...

(٤)

اتحاد العمل والعامل

من الفروع والمسائل المترتبة أو المستتبعة لنظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم مسألة اتحاد العمل والعامل.^(١)

قال أستاذنا الشيخ حسن حسن زاده آملي: «اعلم أن الإنسان ليس إلا علمه وعمله وهما يتحدان بالنفس اتحاداً وجودياً، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتحاد، فإن وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلاً مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلا هي، والنفس تتسع بهما اتساعاً وجودياً، والعلم مشخّص الروح الإنساني، والعمل مشخّص بدنه الأخروي..»^(٢).

المرحلة الأولى: الحال. ونعني بها حصول حالة معينة لدى الإنسان بعد قيامه بعمل ما، ولكن هذه الحالة سرعان ما تزول بزوال المؤثر، وهي من قبيل صفرة الوجل وحمرة الخجل، ومن قبيل أن يسمع الإنسان موعظة في مسجد ما وتحصل لديه حالة نفسية معينة كحبّ الإنفاق أو رغبة في الجهاد، ولكن هذه الحالة لا تستقرّ طويلاً بل سرعان ما تزول بمجرد أن يخرج من المسجد وتمرّ على الموعظة فترة زمنية قصيرة، فيعود البخل إلى بخله والجبان إلى جنبه وتحاذله، فلا يغيث إذا استغيث ولا ينصر إذا استنصر:

قامت تشجّعني هندٌ فقلتُ لها: إن الشجاعة مقرونٌ بها العطبُ

(١) راجع هذا المبحث في كتاب *علم النفس الفلسفي*، للعلامة الأستاذ السيّد الحيدري، مصدر سابق، بقلم: عبدالله الأسعد: ص ٨٥ وما بعدها.

(٢) *عيون مسائل النفس*، حسن زاده آملي، الناشر أمير كبير، طهران، ١٩٩٢ م: ص ٧٧١.

لا والذي منع الأبصار رؤيته ما يشتهي الموت عندي من له أدب
للحرب قوم أضلَّ الله سعيهم إذا دعتهم إلى نيرانها وثبوا^(١)

المرحلة الثانية: الملكة. ونعني بها اشتداد الحالة السابقة وقوتها في وجود
الإنسان بحيث يتعذر ويتعسر زوالها، كملكة الشجاعة في الشجاع، وملكة
العدالة في العدل، والبخل في البخل:

يقتري عيسى على نفسه وليس بباق ولا خالد
ولو يستطيع لتقتيره تنفس من منخر واحد

وإذا زالت هذه الملكات فإنها سرعان ما تعود.

المرحلة الثالثة: الاتحاد. وهي المرحلة التي تكون فيها الملكة جزءاً من
وجود الإنسان بحيث لا يمكن زوالها منه، وهي أول درجات العصمة،
ولذا لا يمكن تصوّر صدور المعصية من المعصوم؛ لأن ملكة العدالة
والاستقامة بلغت من الاشتداد حتى صارت جزءاً من وجوده المبارك، فلا
يصدر عن وجوده اتحاد معه تلك الملكة إلا ما يسانحها من أعمال،
والمعصية لا تكون أثراً لتلك الذات القدسيّة؛ فالنور لا تصدر عنه ظلمة.

وبالتالي فإن حشر الإنسان يوم القيامة يكون على أساس عمله، ﴿وَمَنْ
كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٢)، ﴿وَمَا نَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ
مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(٣) وغيرهما من الآيات التي تصرّح بأنّ كفيّة
حشر الإنسان يوم القيامة إنّما تكون بناءً على ملكاته النفسانيّة التي كانت

(١) العقد الفريد، ابن عبد ربّة محمد الأندلسي: تحقيق وشرح وتعريف: د. محمد التوبخي،
دار صادر، بيروت، ٢٠٠١م: ج ١، ص ١٥٢.

(٢) الإسراء: ٧٢.

(٣) البقرة: ١١٠.

تتحد به راسخةً مستحكمة حتى شككت مع نفسه وجوداً واحداً مصبوغاً بصبغها. وهذا ما تؤكده الروايات أيضاً، حيث ورد في الأحاديث المعراجية أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ليلة أُسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أمتي في عذاب شديد». ثم راح صلى الله عليه وآله يبين تمثلات الملكات الإنسانية هن: «ورأيت امرأة رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار وعليها ألف ألف لون من العذاب، ورأيت امرأة على صورة الكلب، والنار تدخل من دبرها وتخرج من فيها، والملائكة يضربون رأسها وبدنها بمقامع من النار».

ثم راح صلى الله عليه وآله يكشف عن الأعمال التي أوجدت مثل هذه التمثلات: «وأما التي كان رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار فإنها كانت نمّامة كذّابة، وأما التي كانت على صورة الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها فإنها كانت قينة نّواحة حامدة...».

فالنفس تبدأ جسمانية أي مادية ثم تتكامل بالحركة الجوهرية حتى تصل إلى مرحلة التجرد عن المادة، وهذا أمرٌ يمكن استشعاره من خلال عدد من الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(١) أي نفس هذه المادة أنشأناها خلقاً آخر، لا أنه انضم إليها شيء آخر، بأن كانت لها نشأة ثم أُضيفت لها نشأة أخرى.

إذن فعلى المبنى المختار يتّضح السرّ في الحثّ على أكل المال الحلال، أو أنّ هذا الحثّ يشير إلى علاقة القرب الشديد بين الروح والبدن بحيث يكون للطين مدخلة في عاقبة الإنسان وتكامله إمّا في الدرجات أو الدركات، لذلك عندما نتناول ولادة الزهراء عليها السلام نجد هذا الأمر

جليّاً حيث كانت هناك عناية إلهيّة خاصّة بنطفتها المقدّسة صلوات الله عليها فقد انعقدت من ثمر الجنّة في مراسم تتجلّى فيها الرعاية الإلهيّة المباشرة لسيّدة نساء العالمين من الأوّلين والآخرين.

وأما على ممشى المشاء فكلّ هذا لا مبرّر له حيث لا علاقة بين الروح والبدن إلّا التركيب الاصطناعي، وكذلك من حيث المعاد الجسماني فإنّ علاقة الروح بالبدن على ممشى الحكمة المتعالية تجعل للجسم مدخليّة في هويّة النفس التي تسير في صراط الكمال في الدرجات أو في الدرجات. بعبارة أخرى: إنّ هناك علاقة أكيدة بين النفس والبدن حيث تكون مرتبطة به ارتباطاً يكون داخليّاً في هويّتها لا في ماهيّتها، وليس الأمر كذلك عند المشاء حيث ذهبوا إلى أنّ هذا الارتباط - أي ارتباط النفس بالبدن وإضافتها إليه - إنّما هي عارضة كعروض الأبوة على زيد مثلاً، فإذا انتقلت النفس إلى نشأة أخرى زالت هذه الإضافة، وليس الأمر كذلك بالنسبة للنفس على ممشى الحكمة المتعالية، فإنّ النفس لا تكون إلّا مع البدن لكن مع البدن الذي يتناسب مع النشأة التي تنتقل إليها النفس، وهنا يكمن سرّ نجاح مدرسة الحكمة المتعالية في إثبات المعاد الجسماني بالبرهان، الأمر الذي عجزت عنه مدرسة المشاء التي ذهبت إلى عدم مدخليّة الإضافة في الهويّة، بل هي عارضة على النفس، فإذا زالت تبقى النفس نفساً.

فالنفس عندهم غير متقوّمه بالتدبير، وعلى هذا فعود النفس لا يستلزم بالضرورة عود الجسم، وليس الأمر كذلك على ما عرفت من مذهب الحكمة المتعالية، وقد عجز الفكر الغربي أيضاً عن تصوير وجود النفس والبدن معاً، إذ كيف لوجود واحد وهو الإنسان مثلاً أن يتركّب من حقيقتين إحداها من عالم والآخر من عالم آخر؟!

دفع استغراب

قد يستغرب البعض من كون المادّة من مراتب النفس، لكن سرعان ما يزول هذا الاستغراب بعد تصوّر الدقيق للعلاقة بين المادّة والنفس، فالمادّة - أي البدن - محلّ والنفس من حيث اعتبارهما لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر حملاً صحيحاً، والحمل الصحيح يكشف إنّاً عن وجود جهة اتّحاد بين الطرفين، وما هذه الجهة إلاّ الوجود حيث يتّحد البدن مع النفس وجوداً، وأمّا التغاير بينهما فهو بضرب من الاعتبار وعلى مستوى بشرط لا، فالبدن مرتبة نازلة للنفس «والنفس تمام البدن، والبدن تجسّد الروح وتجسّمه وصورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة بلا تجافٍ من الطرفين»^(١).

الفلسفة والواقع الاجتماعي

من خلال ما ذكرناه يظهر لنا أنّ القول بالحركة الجوهرية أو القول الفلسفي أساساً يقتضي الفعل والإرادة، لأنّ القول الفلسفي ليس قولاً مجرداً ومفصلاً عن الواقع الاجتماعي والسياسي والنفسي... وما إلى ذلك. فالفلسفة إذن ترتبط بواقع الإنسان وعمله، وهناك آثار كبرى تظهر للحركة الجوهرية في علم الأخلاق وعلم النفس الاجتماعي بناها صدر المتألهين وتتجلّى في علم الأخلاق العملي، وفي كلّ مجالات الحياة، لأنّ الأخلاق ليست عملاً فردياً للإنسان، والأخلاق تشمل الجانب الفردي والاجتماعي والأسري وغيرها من الأمور التي تدخل في البعد الأخلاقي، والإسلام لا يبيّن على أصالة الفرد في المجتمع.

(١) عيون مسائل النفس: الناشر: أمير كبير، إيران: ص ٢١٥.

ومن المقولات الأساسية لصدر المتألهين التي تدحض الاعتقاد السائد بأن القول الفلسفي مجرد قول تجريدي لا صلة له بالواقع ومفصول عنه، أن الإنسان لا يستطيع أن يترقى في مدارج العلم بلا حواس، وبلا ارتباط بالواقع، وفي نظره أن هناك ارتباطاً أساسياً بين الواقع التجريدي وبين الواقع المادي، أي بين الواقع العملي والواقع النظري، ولا يمكن للإنسان أن يجلس في بيته ويترقى في مراتب الكمال بلا ارتباط بالواقع.

وبتعبير آخر: فإن الإنسان بحواسه يرتبط بالواقع وحينئذ يستطيع أن يترقى في مراتب الكمال، وهذا ما جعل البعض يتصور أن مدرسة صدر المتألهين هي مدرسة حسية.

وكل من لم يلتفت إلى صدر المتألهين وأنه من أين يبدأ وأين يريد أن ينتهي، يتصور أنه حسي، باعتبار أن منشأ نظريته أن النفس جسمانية الحدوث، تبدأ من المادة، فإذا لا بد أن يبدأ أيضاً من المادة، وهذا ما يثبت أن صدر المتألهين يريد القول بأن العالم مجرد، عالم الكمال، عالم التكامل، عالم العلم... وبلا أن يبدأ الإنسان من المادة فهذا غير معقول وغير ممكن.

فالعرفاء من أمثال الإمام الخميني قدس سره، مع كونه حكيماً، فيلسوفاً، فقيهاً، أصولياً، متكلماً... فهو مؤسس لثورة، ومقيم لدولة... وسبب ذلك ومنشأه أن الإمام الخميني عندما جاء إلى العرفان وإلى الفلسفة وإلى الكلام، بل إلى القرآن والروايات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وجد أن هذين الأمرين لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بل أحدهما مرتبط ارتباطاً عضوياً بالآخر، وهذا يشبه ما ذكرناه سابقاً في الحديث عن النفس والبدن وأنها حقيقة واحدة لها بُعدان: مادي ومجرد. ومعارف الإسلام كلها قائمة على هذا، أي على أن الإنسان فيه جانب مادي

وفيه جانب مجرّد. ويظهر ذلك جلياً في سلوك أمير المؤمنين عليه السلام الذي كان يُغمى عليه في الليل خوفاً من الله تعالى، ولكنّه في النهار أسد في المعارك والحروب، ولا تنافي بين الأمرين، لأنّ ذاك الجانب يحتاج إلى هذا الجانب، والجانب الروحي المجرّد إنّما يروي ذاك الجانب، ويُعطي القدرة والفاعليّة لجانب المادّة، والمادّة لا يمكن أن يستفاد منها إلّا ببُعدها المجرّد، وكذا البُعد المجرّد لا يمكن للإنسان أن يدخل إليه إلّا من خلال المادّة.

ومن هنا نرى الإمام الخميني يُشكّل على أولئك الصوفيّين الذين يقولون نحن يمكننا أن نتجاوز ظاهر الشريعة إلى باطنها بلا احتياج إلى ظاهرها، ويقول الإمام بأنّ هذا الأمر مُحال، كما يشير إلى ذلك في كتابه «الآداب المعنويّة» حيث يصرّح بأنّه محال للإنسان أن يتجاوز الظاهر إلى الباطن؛ لأنّ هذا الباطن طريقه من الظاهر، من الشريعة وأحكامها، ومن الارتباط بالناس... وفي نظره الشريف صحيح أنّ التقوى لها بُعدها الفردي كالصلاة والصيام.. ولكن الإنسان إذا لم يَقم بوظائفه الاجتماعيّة فتقواه ناقصة. وهذا يقودنا إلى البحث والتأمّل في معنى الشخص العادل، فهل العادل هو الذي يصوم ويصلي ولا يكذب ولا يسرق...؟ أو أنّه عليه بالإضافة إلى ذلك القيام بالوظائف الاجتماعيّة؟ نعم، إنّ عدم القيام بمثل هذه الوظائف الاجتماعيّة يؤدّي إلى الخلل في التقوى، والخلل في الرؤية وفي العمل.

نظرية تجسم الأعمال

من الآثار المترتبة على الأقوال المتقدمة التي ظهرت من فلسفة صدر المتألهين في مبحث اتحاد العلم والعالم والمعلوم، ومن أقواله وآرائه في المعاد والنفس مسألة تجسم الأعمال.

معنى تجسم الأعمال

ثمة معنيان لتجسم الأعمال من وجهة نظر القرآن:

الأول: إنَّ الإنسان يُحْشَرُ في الآخرة على صورة هويته الدنيوية التي اكتسبها من خلال أعماله الصالحة أو الطالحة.

الثاني: هو عبارة عن تجسم أعمال الإنسان ونيّاته وأفكاره في يوم القيامة، وحضورها معه بصورها المجسّمة.

فأعمال الإنسان ونيّاته وأفكاره وإن بدت بصورة «عرضية»، إلاَّ أنّها في الواقع ونفس الأمر ليست كذلك، وإنّما لها حقيقة وواقع. أي أنّ أعمال الإنسان وإن بدت في الظاهر مرتبطة به، وأنّها تُعَدَم بعد القيام بها، إلاَّ أنّ هذا النظر لا يعكس إلاَّ الصورة الظاهرية للحقيقة. أمّا الوجه الآخر لهذه الحقيقة، فيتمثل بتجسم أفعال ونيّات الإنسان، وحضورها مع صورها التي تناسبها، معه وإلى جانبه في صفّ المحشر، وهكذا فإنّ أفعال ونيّات الإنسان لا تُفْنَى ولا تُعَدَم بعد قيامه بها، وإنّما تستحيل إلى صور تتجسّم على هيئتها^(١).

(١) راجع: اليوم الآخر، حسين مظاهري، ترجمة: خالد توفيق، مؤسسة الثقليين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ: ص ٩٦.

يقول الفيض الكاشاني: «والسرّ في ذلك أنّ لكلّ خلق من الأخلاق المذمومة والهيئات الرديّة المتمكّنة في النفس صورة نوع من أنواع الحيوانات، وبدناً يختصّ بذلك، كصور أبدان الأسود ونحوها لخلق التكبر والتهوّر - مثلاً - وأبدان الثعالب وأمثالها للخُبث والروغان، وأبدان القرد وأشباهها للمحاكاة والسخرية..»^(١).

ومن وجهة النظر القرآنيّة فإنّ أعمال الإنسان وما يقدّمه لنفسه لها صلة بنعم الجنّة ولذائدها، وعذاب النار وأهوالها، فهي التي تصنع قصوره في الجنّة، وهي أيضاً التي تدفع به إلى ألوان عذاب جهنّم.

هذه الأعمال التي يقوم بها الإنسان في الدّنيا تتجسّم بعد الموت بصورها الحقيقيّة وترافق الإنسان وتبقى معه، وقد بيّن القرآن هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾^(٢).

ومن الآيات الدالّة على تجسّم الأعمال قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْنَاءًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٣). فهي تتحدّث بصراحة عن رؤية الإنسان لأعماله، لا رؤيته لجزاء الأعمال. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾^(٤).

(١) علم اليقين في أصول الدّين، محمّد بن المرتضى الكاشاني، دار البلاغة، بيروت، ١٤١٠ هـ -

١٩٩٠ م: ج ٢، ص ٩٠١ - ٩٠٢.

(٢) آل عمران: ٣٠.

(٣) الزلزلة: ٥ - ٨.

(٤) الأنبياء: ٤٧.

فالآية صريحة في الدلالة على إحضار الله سبحانه وتعالى لعمل الإنسان حتّى لو بلغ من الصغر حبة خردل، وفي الآية ما يشير كذلك إلى دقّة الحساب. وبذلك يتبيّن أنّ ما يعمل به الإنسان من خير أو شرّ وإن قلّ، سيأتي به الله ويحضره أمام الإنسان في صفّ المحشر.

فأفعال وأعمال الإنسان وأقواله لها أثران:

الأوّل: ما ينطبع في النفس، بمعنى أنّ أعمال الإنسان إذا كانت صالحة، فهي تترك آثارها الحسنة على نفسه، أمّا إذا كانت أعماله سيئة فستسقط نفسه لتصل إلى حضيض الحيوانية.

الثاني: هو رجوع الأعمال في يوم القيامة إلى الإنسان، كما جاء في الحديث الشريف: «إنّما هي أعمالكم رُدت إليكم».

وفي هذا يقول صدر المتألّهين: «كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدُّنيا مشحوناً بأصناف السباع وأنواع المؤذيات، مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والرياء وغيرها، وهي التي لا تزال تفتّسه وتنهشه...، إلّا أنّ أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف الغطاء بالموت ووضع في قبره عاينها وهي محدقة عليه، وقد تمثّلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه العقارب والحيات قد أهدقت، وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن وقد انكشفت له صورها الطبيعيّة. فإنّ لكلّ معنى صورة تناسبه، ولكلّ حقيقة مثلاً يحكيه... وقد مرّ أنّ هذه الصورة حسّية عينية لا أنّها وهميّة محضة وإن كان (الإنسان) سعيداً تمثّل له ما يناسب أخلاقه الحسنة وملكاته المرضيّة»^(١).

(١) مفاتيح الغيب، صدر الدّين الشيرازي، مصدر سابق: ص ٦٣٨.

وعندما نرجع إلى الروايات خصوصاً تلك التي وردت في قضية معراج النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حيث رأى الجنة وما فيها، والنار وما فيها، ثم رأى أفراد أُمته على طوائف متعدّدة، وكان صلى الله عليه وآله يسأل جبرئيل عليه السلام عن أفعال كلّ طائفة، وكان الجواب: بأنّ هذه الطائفة من أُمّتكَ كانت تعمل في الدُّنيا النّميّة، أو الغيبة، أو السرقة أو... إلى غير ذلك من الأعمال التي كانوا يقومون بها.

فهذه الروايات تشير إلى حقيقة هامّة وهي أنّ هذه الأعمال التي يقوم بها الإنسان في الدُّنيا سوف تتجسّم له يوم القيامة، وسوف تتحقّق بحقيقة أخرى يوم القيامة، وأنّ على الإنسان أن يعرف بأنّ الأعمال التي يقوم بها في عالم الدُّنيا والأفكار أيضاً والمعارف التي يعتقد بها ستجسّد يوم القيامة، ولذا ورد في الروايات: «*إنّ الناس يحشرون على نياتهم يوم القيامة*» أي على معارفهم ومعتقداتهم، وما نووه في الحياة الدُّنيا.

المبادئ التصورية للنظرية

قبل عرض كلام صدر الدّين الشيرازي في مسألة تجسّم الأعمال وما يترتب عليها من آثار لابدّ أن نشير إلى المبادئ التصورية لهذه النظرية.

هذا البدن وبهذا الشكل ليس للإنسان مدخلية في صنعه، حيث اقتضت الحكمة الإلهية أن يوجد الإنسان بهذه الهيئة، بينما البدن الذي يُحشّر به الإنسان فإنّه مخلوق للإنسان - بإقداره تعالى - وذلك من مواد هي عبارة عن الملكات والاعتقادات والأفعال الخارجيّة التي أدمن عليها الإنسان، فبعض هذه قد تكون موادّ لبدن خنزير وبعضها الآخر لقرد وهكذا، والموت يلفت انتباه الإنسان إلى هذا البدن الذي أوجده بنفسه وكان معه في

الدُّنيا لکنّه کان فی غفلة عنه.

لو نظرنا إلى العلوم والملكات لوجدناها أعراضاً، فكيف تكون سبباً
لوجود وجودات جوهرية؟

والجواب بالالتفات إلى تلك المسألة التي تناولناها في الفقرة الثانية من
أضواء هذه الغرر: إنّ شيئاً واحداً يكون في نشأة عرضاً وفي أخرى يكون
جوهرًا، فالأعمال والملكات في نشأة أعراض بينما في نشأة أخرى تكون هي
جواهر مناسبة لتلك الملكات والعلوم والأعمال؛ إذ للأعمال ظاهر وباطن،
وباطن الأعمال إمّا جنّة وإمّا نار، فالإنسان وهو في هذه النشأة إمّا في جنّة
وإمّا في نار ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(١)، ولا حاجة
تدعو للتصرّف في ظهور هذه الآية وأمثالها وحملها على المستقبل مع قيام
الدليل والبرهان عليه، فالآخرة مع الدُّنيا لكنّ أكثر الناس في غفلة عنها،
لذلك ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِخَلْقِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ
فَلَيْسَ مِنَّا»، وكذلك ما رآه النبي صلى الله عليه وآله من أصناف أمته ليلة
المعراج فإنّه بحسب باطن هؤلاء.

توجد لا من شيء

الصور التي يُحشَر بها الإنسان تختلف باختلاف خلقه وملكاته كما
تقدّم، وهي أربع ليس على نحو الحصر، بل لأنّ هذه الأربعة وردت في
الروايات والآيات، وقد ذكر المصنّف رحمه الله أنّ هذه الصور توجد لا من
شيء، وهذا يحتاج إلى وقفة قصيرة لبيان هذا المصطلح فنقول: الأشياء على
نحوين:

(١) التوبة: ٤٩.

١ - منشآت: وهي موجودات توجد، من دون عناصر قبلية، ومثالها الواضح الصور التي يوجد فيها الإنسان في صفحة نفسه، وذلك بإقدار من الله تعالى.

٢ - مكونات: وهي التي نشأت من مواد أولية قبلها لوجودات علمنا هذا.

فالصور الأربع المذكورة هي من المنشآت أي الموجودات لا من شيء، أي لا من عناصر أولية، وإلا يأتي السؤال ولا ينقطع عن المواد الأولية هل هي منشآت أم مكونات؟ فإن كانت منشآت فهو، وإلا يتسلسل الأمر إلى غير النهاية^(١).

تجسم الأعمال في الحركة الجوهرية

مسألة تجسم الأعمال يوم القيامة وفقاً لنظرية الحركة الجوهرية يمكن تصويرها على هذا النحو:

إن النفس تتحرك في جوهرها بعد أن كانت كذا، فتكون في حقيقتها يوم القيامة وعندما تُبلى السرائر شيئاً آخر، وفي كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان، وذلك ميت الأحياء».

ولا يختل النظام الاجتماعي بناءً على تجسم الأعمال؛ لأن الله سبحانه وتعالى جعل الصور متساوية من حيث الظاهر، ولكنه يوم القيامة عندما تظهر الحقائق ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^(٢) للناس، يتبين أن فلان الذي كان عمله في الدنيا كذا وكذا ستكون صورته في الآخرة كذا وكذا.

(١) انظر: بحوث في علم النفس الفلسفي، السيد الحيدري، مصدر سابق: ص ٣٧٠ - ٣٧١.

(٢) الطارق: ٩.

وفي الآية الكريمة: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾^(١). فهي لا تكتفي بتسميتهم: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ﴾ بل تقول: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ باعتبار أن الأنعام ليس لها عقل، أما هذا الإنسان الصادق الحق فقد صار حيواناً، مع أن الله كان قد منحه العقل، فلهذا يكون مآله إلى العذاب والحزي الشديد.

فالعلاقة بين تجسّم الأعمال وبين نظرية صدر الدين الشيرازي هي أن هذه الأعمال تكون مثلاً حقيقي، وأكون أنا ذاك العمل الذي قمت به، فإذا كان العمل حسناً، أكون ذلك العمل الحسن في الخارج، وإذا كان العمل سيئاً أكون ذلك العمل السيئ في الخارج، فيتحقّق بما هو عليه، لأننا فرضنا بأن الأعمال والنيات ليست أعراضاً، وإنما هي حقيقة الأشياء وفقاً لنظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم.

والجدير ذكره أن مسألة تجسّم الأعمال تختلف عن مسألة التناسخ المرفوضة عند علمائنا، نعم يمكن أن نتعلّل التشابه بينها وبين المعنى الآخر للتناسخ الذي لم ينكره العلماء والفلاسفة، وهو ما سنشير إليه في الفقرة اللاحقة حيث يبيّن صدر الدين الشيرازي مفهوماً خاصاً للتناسخ وارتضاه وفقاً لما جاء في القرآن الكريم.

تجسّم الأعمال وإبطال التناسخ

هذا الرأي عند صدر المتأهّلين في مسألة تجسّم الأعمال يؤدّي إلى إبطال مبدأ التناسخ؛ لأنّ النفس إذا خرجت من القوّة إلى الفعل فإنّ نظريّة التناسخ تقول برجوعها إلى القوّة مرّة أخرى، أمّا صدر المتأهّلين فيقول بأنّ

(١) الأعراف: ١٧٩.

ما خرج إلى الفعل يستحيل أن يرجع إلى القوّة.

والتناسخ يقول بأنّ هذه النفس التي كانت لزيد مثلاً وكانت بالفعل، هي الآن عندما تأتي إلى عمرو المولود الجديد تبدأ بالقوّة، وصدر المتألهين يقول بأنّ هذا مستحيل لأنّ ما خرج من القوّة إلى الفعل يستحيل أن يرجع إلى القوّة مرّة أخرى.

ويكتسب بحثنا في إبطال التناسخ الأهميّة البالغة؛ لأنّه بمثابة سدّ لشجرة قد يتسلّل من خلالها البعض لإنكار المعاد واليوم الآخر، وأنّ للإنسان نشأة غير هذه النشأة، فمن دون سدّ هذه الشجرة لا يمكن إثبات تلك النشأة الأخرى التي لها أحكامها الخاصّة بها والتي لا تشاركها فيها نشأتنا هذه.

التناسخ في اللغة والاصطلاح

التناسخ في اللغة مأخوذ من النسخ بمعنى النقل، أو بمعنى إزالة شيء بشيء يتعقّبه، كنسخ الشمس الظلّ، والشيب الشباب^(١).

وفي المعجم الوسيط قال: «النسخ بمعنى الإزالة، يُقال: نَسَخْتُ الرِّيحَ آثار الدِّيَارِ، ونَسَخْتُ الشَّمْسُ الظِّلَّ، ونَسَخَ الشَّيْبُ الشَّبَابَ، ويأتي أيضاً بمعنى النقل، فيُقال: نسخ الكتاب: نقله وكتبه حرفاً بحرف»^(٢).

فالنسخ يتضمّن معنيين: الأوّل هو النقل، والثاني هو التحوّل، وكلا المعنيين نُقِلَا إلى المعنى المصطلح عليه في التناسخ الذي هو عبارة عن حالة تنقل وتحوّل خاصّة.

فالنسخ في الاصطلاح هو: «.. انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر في

(١) راجع: أقرب الموارد، ج ٢، مادّة النسخ، والمفردات في غريب القرآن، مادّة نسخ.

(٢) انظر: المعجم الوسيط.

نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم..... ٢٩٧

هذه النشأة، فإذا مات البدن الثاني انتقلت إلى ثالث، وهكذا بلا توقف أبداً، والبدن المنتقل إليه قد يكون بدن إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد... وطريق الانتقال غالباً هو التعلق بجنين الإنسان أو الحيوان، أو بالخلية النباتية^(١).

وذكروا بأنّ للانتقال أقساماً ثلاثة هي:

- ١ - الانتقال من النشأة الدنيوية إلى النشأة الأخروية (وهذا هو المعاد).
 - ٢ - الانتقال من القوة إلى الفعل، كانتقال النفس في ظل الحركة الجوهرية إلى كمالها الممكن.
 - ٣ - انتقال النفس بالموت، من البدن المادي إلى بدن مثله في هذه النشأة. وهذا النوع من الانتقال هو التناسخ المصطلح عليه والذي ذهب إليه بعض الفلاسفة من البراهمة والهندوس وغيرهم.
- فالتناسخ المصطلح عليه: انتقال النفس من البدن الذي تتعلّق به إلى بدن آخر وتديرها لهذا البدن الجديد.
- وبتعبير صدر المتألهين: «التناسخ أعني انتقال النفس الشخصية من بدن إلى بدن محال، سواء كان البدن عنصرياً أو فلكياً أو طبيعياً أو برزخياً...»^(٢).
- والتناسخ بهذا المعنى رفضه صدر المتألهين وكذلك جميع الحكماء والمتكلمين المسلمين، وقد أوردوا العديد من الأدلة على هذا البطلان، غير أنّ صدر الدين الشيرازي لا يرى خلوها من الإشكال، وأقام برهاناً قائماً

(١) انظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، جعفر السبحاني، بقلم: حسن مكّي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ: ج ٤، ص ٢٩٩.

(٢) أسرار الآيات، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص ١٤٨.

على الحركة الجوهرية، واعتبر البراهين التي استدلت بها على ذلك من فضل الله وإلهامه، قال: «بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً سواء كان بطريق النزول أو الصعود...»^(١).

وهذا الدليل الذي ألهمه صدر المتألهين رحمه الله، وذكره في بعض أبحاثه حيث يبطل فيه التناسخ مطلقاً سواء كان بطريق النزول أو الصعود نوره على نحو الإجمال ثم على نحو التفصيل.

الدليل مجملًا: هناك مواكبة بين خروج كل من النفس والبدن من القوة إلى الفعل، فكلما ارتقت النفس درجة ارتقى البدن درجة تتناسب مع درجة ارتقاء النفس تلك، وارتقاء البدن يكشف عن ارتقائه درجة تتناسب الدرجة التي ارتقاها، فلو كان الأمر كذلك - وهو كذلك إذ هو مقتضى التركيب الاتحادي بينهما - وتعلقت نفس رجل كهل مثلاً (حيث بلغت درجة معينة من الفعلية) ببدن جنين تمت خلقته للتو لكان هذا التعلق محالاً.

الدليل مفصلاً: هذا الدليل مبني على مقدمات مفصلة مذكورة بشكل واضح ذكرها الحكيم الأملي رحمه الله، ونحن نكتفي بإيراده مع شيء من التصرف اختصاراً حيناً وتوسعةً حيناً آخر.

تعلق النفس بالبدن ذاتي وليس عرضياً، وقد تقدم معنى التعلق الذاتي للنفس، حيث قلنا: إن تعلق النفس بالبدن مأخوذ في هويته فلا يكون الشيء نفساً من دون تعلق ببدن يدبره.

تقدم أيضاً - في الأمور العامة من هذا الكتاب - أن التركيب بين المادة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طبعة دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، السفر الرابع: ج ٢.

والصورة تركيب اتّحاديّ لا انضماميّ، وقد عرفت أنّ النفس صورة نوعيّة للبدن والبدن مادّة لها، فالتركيب بين النفس والبدن اتّحاديّ لا انضماميّ.

لكلّ من البدن والنفس حركة جوهرية تواكب إحداها الأخرى «فهما يخرجان معاً من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كلّ نفس معيّنة بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاصّ بها ما دام تعلّقها البدني»^(١)، وهذه المواكبة في الحركة والتكافؤ في الخروج من القوّة إلى الفعل إنّما هي وليدة ذلك الاتّحاد بين النفس والبدن.

النتيجة

فلو أنّ نفساً خرجت عن بدن بعد بلوغها فعليّة ما - لا سيّما إذا كانت فعليّة شديدة - وتعلّقت ببدن لا فعليّة له، فيلزم اتّحاد أمرين لا يتصوّر الاتّحاد بينهما، سيّما الذي يكون بين النفس والبدن، وذلك لعدم التكافؤ بين المتّحدين، إذ أحدهما - وهو النفس - ذو فعليّة بينما الآخر لا فعليّة له؛ إذ هو في مرتبة القوّة، فكيف يقع اتّحاد بين أمرين هذا حالهما، هذا أمرٌ ممتنعٌ وقوعاً؛ لأنّه بخلاف العناية الإلهيّة التي اقتضت عدم عود شيء من الفعل إلى القوّة، وإنّما اقتضت أن تصل الأنفس بل كلّ الموجودات إلى غايات هي فعليّات لا قوّة معها وذلك كلّ بحسبه، والقول بعود النفس لكي تتحد مع بدن بالقوّة إنّما هو قولٌ يساق عود النفس إلى نقطة الصفر التي انطلقت منها أوّل مرّة.

أمّا البراهين والأدلة التي ذكرها فمنها:

«إنّ النفس كما علمت مراراً لها تعلّق ذاتيّ بالبدن، والتركيب بينهما

(١) شرح العيون في شرح العيون: ص ٦٧٩.

تركيب طبيعي اتّحادي وإنّ لكلّ منهما مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، والنفس في أوّل حدوثها أمر بالقوّة في كلّ ما لها من الأحوال، وكذا البدن، ولها في كلّ وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سنّ الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها، وهما معاً يخرجان من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كلّ نفس معيّنة بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاصّ به ما دام تعلّقها البدني، وما نفس إلاّ وتخرج من القوّة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانيّة، ولها بحسب الأفعال والأعمال حسنة كانت أو سيّئة ضربٌ من الفعلية والتحصّل في الوجود (الوجود)، سواءً كان في السعادة أو الشقاوة، فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارةً أخرى في حدّ القوّة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة وعلقة، لأنّ هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتّفاق، فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيماً أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوّة، والآخر بالفعل، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوّة، وذلك ممّتنع لأنّ التركيب بينها طبيعي اتّحادي، والتركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة»^(١).

وقال في أسرار الآيات: «وبالجملة النفس والبدن يتحرّكان معاً في التحوّلات الطبيعيّة، ويستكملان معاً في الكمالات التي تناسب كلاّ منهما بحسبه إلى أن يقع لها التفرد بذاتها منسلخة عن البدن، والحاصل أنّ لكلّ طبيعة حركة جوهرية ذاتية إلى غاية ما، ولها في كلّ حدّ من حدود الانتقال مرتبة من الوجود يكون بحسبها فعلاً وقوّة، فعلاً بالقياس إلى سابقها،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، السفر الرابع: ج ٢، ص ٢.

نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم..... ٣٠١

وقوة بالقياس إلى لاحقها، وكلّ موجود صار بالفعل شيئاً، فلا يمكن عوده إلى الحالة التي كان فيها بالقوة، ولأنّ الحركات الطبيعية متوجّهة إلى ما لها من الكمال، فيمتنع أن يقع شيء منها على وجه الانتكاس مخالفاً للمجرى الطبيعي.

فإذا تمهّد هذا نقول: كما لا يمكن أن تصير القوة الحيوانية نباتية ولا النباتية معدنية ولا المعدنية صورة عنصرية على عكس ما هو المجرى الطبيعي الذي فطر الله الأشياء عليها، فكذا يمتنع أن تتعلّق النفس التي كانت متعلّقة ببدن وخرجت في بعض ما لها من الأحوال من القوة إلى الفعل تارةً أخرى بمادة بدنية حادثة عند أوّل تكوّنها كالنطفة أو الجنين ونحو ذلك، فإنّ النفس المنسلخة عن بدن من الأبدان قد خرجت في بعض ما لها من كمالات الوجود من القوة إلى الفعل، وظاهر أنّه لا يمكن فرض تعلّقها الثانوي ببدن جديد إلّا عند حدوثه وأوّل تكوّنه، فإذن يلزم من انتقال النفس إلى بدن آخر كون إنسان واحد بحيث يكون نفسه بالفعل وبدنه بالقوة، وهذا مُحال كما أوضحناه، فثبت أنّ التناسخ بالمعنى المذكور محال^(١).

وتوضيحاً لما قاله صدر المتألّهين في الأسفار فيما ذكره ردّاً على إبطال التناسخ نقول:

قد ثبت في محله أنّ تركيب البدن والنفس تركيب طبيعي اتّحاديّ، لا تركيب انضماميّ، فليس تركيبهما كتركيب السرير من الأخشاب والمسامير، ولا كتركيب العناصر الكيميائية وتأثير بعضها في بعض.

(١) أسرار الآيات، صدر المتألّهين الشيرازي، مصدر سابق: ص ١٤٩.

والنفس في أول حدوثها متّسمة بالقوّة، في كلّ ما لها من الأحوال، وكذا البدن، ولها في كلّ وقت شأن آخر من الشؤون الذاتيّة بإزاء سنّ الطفولة والصبا والشباب والشيخوخة والهزم. وهما معاً يخرجان من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كلّ نفس معيّنة بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاصّ بها ما دامت متعلّقة به. فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارةً أخرى في حدّ القوّة المحضّة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه تمام الخلقة، نطفة وعلقة.

فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيماً أو غير ذلك، يلزم كون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل، وذلك ممتنع، لأنّ التركيب بينهما طبيعيّ اتّحاديّ، والتركيب الطبيعيّ يستحيل بين أمرين، أحدهما بالفعل والآخر بالقوّة^(١).

ومن أقواله في إبطال التناسخ ما ذكره في المبدأ والمعاد حيث يقول:

«أمّا التناسخ فلاّنه إذا اشتغلت النفس بتدبير نطفة استعدّت لقبول التأثير والتدبير واستحقّت لإفاضة النفس عليه من الواهب الذي هو مبدأ النفوس والصور على كلّ قابل مستحقّ استحقاقاً بالطبع لا بالجزاف، فيؤدّي ذلك إلى أن يجتمع لبدن واحد نفسان، وهو محال؛ لامتناع كون الشيء ذا ذاتين أعني ذا نفسين، وما من شخص إلّا وهو يشعر بنفس واحدة له، فالتناسخ مطلقاً ممتنع»^(٢).

(١) راجع: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن مكّي، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ: ج ٢، ص ٨٠٥ - ٨٠٦.

(٢) المبدأ والمعاد، صدر الدّين الشيرازي، مصدر سابق: ص ٢٣٨.

أمّا لجهة النصوص والأحاديث الشريفة فقد اعتبرت القول بالتناسخ من مستلزمات الكفر والضلال؛ لأنّه يعني عدم الإيمان بيوم القيامة وإنكار الحساب والجنّة والنار والثواب والعقاب في عالم الآخرة كما يعتقد بذلك أصحاب نظرية تناسخ الأرواح، ولهذا السبب فإنّ هذه النظرية تتعارض مع الأسس التي تقوم عليها رسالات الأنبياء وبالتالي تتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي حيث إنّ الأئمة عليهم السلام أعلنوا بكلّ صراحة ووضوح بأنّ نظرية التناسخ هي كفر محض.

ورد في الحديث أنّ المأمون العباسي قال للإمام الرضا عليه السلام: يا أبا الحسن، ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال عليه السلام: «من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم يُكذّب بالجنّة والنار»^(١).

وروي أنّ أحد الزنادقة وجّه أسئلة مختلفة للإمام الصادق عليه السلام ومن بينها هذا السؤال: ما هو أساس الاعتقاد بتناسخ الأرواح؟ وما هي الأدلة والبراهين التي يذكرها أصحاب هذه العقيدة لإثبات عقيدتهم؟ وقد أجاب الإمام الصادق عليه السلام على هذا السؤال بشكل مفصّل، وقال عليه السلام ما معناه:

لقد أضاع القائلون بالتناسخ طريق الدين القويم واستحسنوا سُبُل الضلال في ضمايرهم وأطلقوا العنان لشهواتهم الحيوانية وأهوائهم النفسية «وزعموا أنّه لا جنّة ولا نار ولا بعث ولا نشور، والقيامة عندهم خروج الروح من قلبه وولوجه في قالب آخر، فإن كان محسناً في القالب الأوّل أُعيد في قالب أفضل منه حُسنًا في أعلى درجة من الدُّنيا وإن كان مُسيئاً أو

(١) سفينة البحار، القمي، مادة نسخ: ص ٥٨٥.

غير عارف صار في بعض الدوابّ المتعبة في الدنيا أو هوامّ مُشوّهة الخلقة»^(١).

التناسخ الموافق للشریعة

في بعض كلمات الملاّ صدر الدّین الشیرازی ما يشير إلى قبوله بأحد معاني التناسخ بغير المعنى المرفوض الذي ذكرناه وهو ما ورد في بعض كلماته حول التناسخ حيث يقول: «ما من مذهب إلاّ وللتناسخ فيه قدمّ راسخ...»^(٢).

وفي إشارة صريحة أكثر يقول: «والتناسخ بهذا المعنى ثابت عند أئمة الكشف والشهود، مصرّح به في مواضع من الكتاب والحديث، وعلى هذا المعنى فيُحمل كلام أساطين الحكماء المتقدّمين، القائلين بالنقل، لا على تعلّق النفس من بدن عنصريّ إلى بدن آخر، لنهوض البرهان القطعي من العرشيّات التي ألهمني الله تعالى بها بفضلها وكرمه على استحالتها...»^(٣).

وهذا ما صرّح به في تفسير القرآن الكريم حيث يقول: «عدد الحيوانات الحاصلة في الإنسان في النشأة الثانية بحسب النوعيّة أكثر من عدد الحيوانات في هذا العالم، لأنّه يستظهر منها في القيامة أقسام من الحيوانات لم يعهد مثلها في هذه الدار، لحصولها بالمسخ الحاصل لبعض النفوس من امتزاج أوصاف حيوانات متعدّدة اجتمعت في باطنها ورسخت بكثرة

(١) الاحتجاج: ص ٨٩.

(٢) أجوبة المسائل الكاشانيّة، صدر الدّین الشیرازی، ضمن مجموعة رسائل فلسفيّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م: ص ٢٠.

(٣) تفسير القرآن الكريم، صدر الدّین الشیرازی، تصحيح محمّد خواجهوي، انتشارات بيدار، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ: ج ٤، ص ٤٧.

الأعمال المؤدّية إليها بطول الزمان، أو بشدّة التعلّق من تلك النفوس بفنون دواعي تلك الحيوانات وأغراضها ومقاصدها، فحشرت هي في القيامة على صورة تحسن عندها القردة والخنزير كما ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، والتناسخ بهذا المعنى ثابت...»^(١).

وإلى هذا المعنى أشار أيضاً بقوله: «أمّا التناسخ بمعنى تحوّل النفس وانتقالها على سبيل الاتّصال من نوع إلى نوع فليس بممتنع، كنقل الصورة الطبيعيّة لمادّة خلقه الإنسان من الجماديّة إلى النباتيّة ومنها إلى الحيوانيّة ومنها إلى الإنسانيّة ثمّ إلى الملكيّة وما بعدها، أو على وجه النزول كما في أمّة موسى عليه السلام ظاهراً وفي هذه الأمّة باطناً، وهذا الانتقال على وجه النزول لا ينافي ما ذكرناه آنفاً، من توجّه كلّ نفس إلى ما فوقها، وذلك لأنّ الخروج من القوّة إلى الفعل في شيء من الكمالات الحيوانيّة لا ينافي الشقاوة في الآخرة بل يؤكّده... ومّا ورد في مسخ الباطن لهذه الأمّة قول النبيّ صلى الله عليه وآله في حقّ طائفة: «إخوان العلانية أعداء السريرة، يلبسون جلود الكباش وقلوبهم كالذئاب، ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أَمَر من الصبر»^(٢).

وهذا النوع من التناسخ لم يرفضه أحد من العلماء لوقوعه في الأمم السابقة وتصريح القرآن الكريم بذلك؛ لأنّ التناسخ المرفوض أحد أمرين: الأول: تعدّد البدن، فإنّ في التناسخ بدنين: أحدهما البدن الذي تنسلخ عنه الروح، والثاني: البدن الذي تتعلّق به ثانياً بعد المفارقة سواء كان نباتاً أو حيواناً أو جيناً.

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر الدّين الشيرازي، مصدر سابق: ج ٤، ص ٤٧.

(٢) أسرار الآيات، صدر الدّين الشيرازي، مصدر سابق: ص ١٤٩.

الثاني: تراجع النفس الإنسانية من كمالها إلى الحد الذي يناسب بدنها المتعلقة به في نبات أو حيوان أو جنين أو إنسان.

وكلا الشرطين مفقود في المقام، فإن الأمة الملعونة والمغضوبة مسخت إلى القرودة والخنازير بنفس أبدانها الأولى، فخرجت عن الصورة الإنسانية إلى الصورة القرديّة والخنزيريّة من دون أن يكون هناك بدنان، كما أنّ نفوسها السابقة بقيت على الحد الذي كانت عليه، وذلك لتنظر إلى الصورة الجديدة التي عرضت عليها، فتعاقب وتنزجر. وإلاّ، لو انقلبت نفوسها من الحد الذي كانت عليه إلى حدّ النفس الحيوانيّة، فلا شكّ أنّها ستكون قرودة بالحققة، وعندئذ لا يترتب عليه عقاب ولا يصدق عليه النكال، مع أنّه سبحانه يصفه نكالا، ويقول: ﴿فَجَعَلْنَهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١). وهذان الأمران يفصلان المسخ في الأمم السالفة عن القول بالتناسخ^(٢).

فهذا النوع من التناسخ وإن قلنا به وبوقوعه ولكن في الحقيقة هو يخالف التناسخ الذي قال به البعض ورفضه وأنكره العلماء لما يترتب عليه من آثار من حيث إنكار القيامة وما شاكل ذلك.

ولذلك يقول صاحب الميزان العلامة الطباطبائي قدس سره: «لو فرضنا إنساناً تغيّرت صورته إلى صورة نوع آخر من أنواع الحيوان كالقرد والخنزير، فإنّما هي صورة على صورة، فهو إنسان خنزير، أو إنسان قرد، لا إنسان بطلت إنسانيّته وحلّت الصورة الخنزيريّة أو القرديّة محلّها، فالإنسان إذا اكتسب صورةً من صور الملكوت، تصوّرت نفسه بها، ولا دليل على

(١) البقرة: ٦٦.

(٢) راجع: الإلهيات، للشيخ السبحاني، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٠٧-٨٠٨.

نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم ٣٠٧
استحالة خروجها في هذه الدنيا من الكمون إلى البروز على حد ما ستظهر
في الآخرة بعد الموت.

فالمسوخ من الإنسان إنسانٌ ممسوخ، لا أنه ممسوخ فاقد للإنسانية.
وبذلك يظهر الفرق بين المقام والتناسخ، فإن التناسخ هو تعلق النفس
المستكملة بنوع كمالها بعد مفارقتها البدن، ببدن آخر، بخلاف المقام^(١).

التناسخ والمعاد الجسماني

فصلنا الحديث سابقاً حول نظرية صدر المتألهين في المعاد الجسماني حيث
اعتبر إنكاره مساوياً للكفر والضلال، وهو بالمعنى الذي بيناه قد يوهم
البعض أنه يساوي القول بالتناسخ، ومن هنا استدرك صدر المتألهين القول
منعاً للتوهم فقال: «ستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي، وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عليه السلام كما حكى الله تعالى
عنه بقوله: ﴿وَجَعَلْ مِنْهُمْ الْفَرْدَ وَالْخَنَازِيرَ﴾^(٢). فالتناسخ بمعنى انتقال النفس
من بدن عنصري أو طبعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال، سواء كان
في النزول إنسانياً وهو النسخ أو حيوانياً وهو المسخ أو نباتياً وهو الفسخ أو
جمادياً وهو الرسخ أو في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه...»^(٣).

هذا بالنسبة إلى التناسخ المرفوض، وأمّا التناسخ الموافق للقول بالمعاد
الجسماني فيشير إليه بالقول: «وأمّا تحوّل النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى
النشأة الأخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصوّرة بصورة

(١) تفسير الميزان، الطباطبائي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٠.

(٢) المائدة: ٦٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، السفر الرابع: ج ٢، ص ٤.

أخروية حيوانية أو غيرها حسنة بهية نورية أو قبيحة رديّة ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسية لتلك الصورة والهيئات، فليس ذلك مخالفاً للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان، مُحَقَّقٌ عند أئمة الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقّة وسائر الأديان، دلّت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسّم النفس بصور أخلاقها وعاداتها ونيّاتها واعتقاداتها تصرّيحاً وتلويحاً كما في: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أَنْبَيْتُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣)...

فصورة الكلب مثلاً ولسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي هو الشرّ، وعلى سوء باطنه وعادته، وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيئة... إلى غير ذلك من آيات النسخ^(٤).

(١) الأنعام: ٣٨.

(٢) المائدة: ٦٠.

(٣) فصلت: ٢٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: السفر الرابع، الجزء الثاني، ص ٤.

(٨)

الحركة الجوهرية ومباحث النفس

- أولا: النفس في وحدتها كل القوى
- ثانيا: النظريات في مراتب النفس
- ثالثا: التجرد البرزخي للقوى الفعلية
- رابعا: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء
- خامسا: النظريات والأقوال في النفس
- سادسا: مع صدر المتألهين في نظريته وأدلته
- الفلسفة الإسلامية والنزعات المادية

النفس في وحدتها كل القوى

الحديث عن النفس تارةً يقع في البُعد التجريبي، وهو ما يبحث عنه في العلوم المعاصرة في علوم النفس، وأُخرى يقع في البُعد الفلسفي، أي بما يرتبط بالقواعد الفلسفية، وعندما نتكلّم عن النفس فإنّنا نعني بذلك النفس الإنسانيّة، بمعنى أنّنا عندما نأتي إلى الإنسان فنقول: له نفس، وهذه النفس تمثّل الحقيقة التي على أساسها نتصوّر صورة هذا الموجود وذاك الموجود... وهويّة الإنسان إنّما تكون بنفسه لا ببادئه ولا بجسده، وإلاّ فإنّ هذا الجسد، وهذه المادّة تتغيّر وتزول ويبقى زيد مثلاً يقول: أنا زيد حتّى لو تغيّرت هذه المادّة عشرات المرات.

ومن هنا وقع الحديث في حقيقة النفس الإنسانيّة وما هي؟

إنّنا عندما نلاحظ الإنسان وأفراده في الخارج، كزيد وخالد وبكر... نجد أنّه تصدر منه أفعال متعدّدة، فواحد من الأفعال التي تصدر منه عمليّة الهضم، وعمليّة الامتصاص وعمليّة الدفع، ونحو ذلك من الأفعال التي يعبرّ عنها في علوم النفس بالقوى المادّية أو القوى الطبيعيّة والبدنيّة عند الإنسان.

ومن هذه الأفعال التي تصدر عن النفس الإنسانيّة عمليّة الإرادة، وعمليّة الإحساس، فالإنسان يشعر ويحسّ بالبرد، ويتحرّك بالإرادة،

وهاتان العمليتان، أو هذين النوعين من الأفعال، وهي فيما يرتبط بالهضم والدفع والجذب، أو الحركة والإرادة، هي ليست من الأمور المختصة بالإنسان، بل توجد في باقي الموجودات، فالحيوان أيضاً توجد لديه عملية الجذب والدفع والهضم ونحو ذلك، والنبات أيضاً توجد فيه عملية الجذب والدفع، ففي هذه الأمور لا يوجد فارق أساسي بين الإنسان والحيوان أو النبات، وهي جهات مشتركة.

أمّا عندما نترقى درجة جديدة نجد أنّ الحيوان كالبقرة والغنم فإنّه بالإضافة إلى عملية الدفع والجذب عنده عملية الإحساس والتحرك بالإرادة ولكنها غير موجودة في النبات، وإذا ما ترقينا خطوة جديدة في عملية الوجود نجد أنّ هناك في الإنسان بالإضافة إلى هذه الأفعال التي تصدر منه فعلاً آخر وهو إدراك الكليات، وعملية التفكير، وعملية الاستدلال والبرهنة ونحو ذلك.

إذن توجد عند الإنسان جميع هذه الأنواع الثلاثة من الأفعال، ومن هنا وقع الكلام في أنّ الإنسان هل يملك نفساً واحدة أم يملك نفوساً متعدّدة؟

(٢)

النظريات في مراتب النفس

ههنا وجدت نظريات متعددة:

النظرية الأولى: النظرية المنسوبة إلى أفلاطون وتبعه جمهور المتكلمين الإسلاميين وهي التي ترى أن الإنسان - كزيد مثلاً - فيه نفوس ثلاثة، النفس الأولى هي النفس النباتية، وفيها قوى تؤثر في أعمال هذه النفس النباتية، والنفس الثانية هي النفس الحيوانية، وفيها قوى تخدم هذه النفس الحيوانية، والنفس الثالثة هي النفس الناطقة أو الإنسانية، ولها قوى تخدمها.

النظرية الثانية: وهي التي تبناها الشيخ الرئيس ابن سينا في العصر الإسلامي، وتقول بأن الإنسان ليس مركباً من نفوس ثلاثة وأن لكل نفس قوى متعددة، بل إن الإنسان له نفس واحدة، ولكن له قوى متعددة، فهناك قوى تقوم بأفعال التفكير، وقوى تقوم بأفعال الحس والحركة، وقوى تقوم بأفعال الجذب والدفع، ولكن تبقى النفس هي المخدومة، وتبقى هذه القوى هي الخادمة، فالنفس لا تنجز أعمالها بنفسها مباشرة، وإنما تنجز أعمالها بواسطة خدمتها.

فالنفس بناءً على نظرية ابن سينا إذا أرادت أن تبصر فإنها لا تستطيع أن تبصر الشيء بلا أداة، وبلا قوة الباصرة، نعم تستطيع أن تستخدم قوة

الباصرة فتبصر شيئاً، وهكذا عندما تريد أن تذوق، وعندما تريد أن تهضم، وتدفع وتجذب... إلى غير ذلك.

فالخصوصية الهامة في هذه النظرية أنها فصلت النفس عن الأعمال المباشرة، وبعبارة فلسفية فإن النفس تعتبر علّة بعيدة لهذه الأعمال، وتعتبر هذه القوى العلّة المباشرة لهذه الأعمال.

النظرية الثالثة: هي نظرية صدر المتألهين وهي ترى بأن النفس تبدأ جسمانية الوجود ثم تترقى بالحركة الجوهرية إلى مراتب وجودية، وهذه النظرية تقوم على أساس أن النفس واحدة وهي بذاتها كلّ القوى؛ يقول الملا صدرا: «أما الذي استقرّ عليه اعتقادنا فهو أن النفس كلّ القوى، وهي مجموعها الوحداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوّة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها، وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير، فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض، وكلّ ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف، فالنفس التي لنا أو لكلّ حيوان فهي جامعة لأسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنًا لها، وهي أيضاً التي تغذيه وتنميه وتكمّله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتوليد...»^(١).

ونفت هذه النظرية وجود نفوس متعددة لها قوى مختلفة، ونفت وجود نفس واحدة لا تنجز أعمالها مباشرة وأنّ لها قوى مسخرة لتلك النفوس. وقال صدر المتألهين بوجود نفس واحدة هي بنفسها تقوم بأعمالها، ولكن في مرتبة الأعمال الطبيعية، فإنّ النفس هي طبيعة هذه الأعمال، وليس شيئاً آخر وراءها. وفي مرتبة أعمال الحسّ والحركة، فإنّ النفس في هذه المرتبة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، السفر الرابع: ج ١.

تقوم بأعمالها، لأنّ النفس موجود له مراتب متعدّدة، وبحركة جوهرية تنتقل من مرتبة إلى مرتبة أخرى.

يقول صدر المتألّهيّن في كتاب الشواهد الربوبية ما حاصله: «إنّ النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلديها وحدة جمعيّة هي ظلّ الوحدة الإلهية، فهي بذاتها عاقلة ومتخيّلة وحسّاسة ونامية ومحركة بذاتها طبيعة سارية في الجسم... فالنفس تنزل في مقام إدراكها للمحسوسات إلى درجة الحواسّ، وتستخدم آلة الحواسّ، فهي إذن بصيرة في مقام الرؤية وسامعة عند السماع، وهكذا في جميع الحواسّ، كما أنّها ترتفع في مقام إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعّال وتتحد معه وتصبح العقل الفعّال»^(١).

وجوهر النفس ورغم أنّه واحد شخصيّ إلاّ أنّه من حيث سعة الوجود ونهاية إحاطته بالحقائق، ليس بحاجة في ذاته إلى الآلات، فهو يرى ويسمع ويتذوّق ويشمّ؛ لأنّ جميع القوى الموجودة خارج النفس مجموعة بأشكال مختلفة مع ذاتها وباطنها بوجود واحد في مقام الجمع، وذكر صدر المتألّهيّن في الأسفار بأنّ المتأخّرين من أئمة الحكمة يرون أنّ لكلّ بدن نفساً واحداً، وأنّ باقي القوى معلولة لها، أمّا اعتقاده فيقوم على أنّ النفس تمثّل تمام القوى وهي عبارة عن الجمعيّة ومبدئها وغايتها. وقال فيه أيضاً بأنّه عرض جميع الإشكالات المتعلّقة بالنفس على كثير من علماء ومفكرّي زمانه ولم يجد لدى أيّ منهم القابليّة على حلّها، إلى أن أضاء الله تعالى قلبه وهداه إلى الطريق القويم، وأنّه حينما نظر إلى نفسه وجدها إثنيّة صرفة وخالصة^(٢).

(١) رسالة الشواهد الربوبية، صدر الدّين الشيرازي، تحقيق: حامد ناجي الأصفهاني، انتشارات حكمت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ: ص ٢٢٧.

(٢) راجع: صدر المتألّهيّن فيلسوفاً وعارفاً، خواجهي، مصدر سابق: ص ٨٤.

والشيخ الرئيس كان يقول بأن النفس مجردة في مقام ذاتها، ولكنها في مقام الفعل تحتاج إلى المادة، أما صدر المتألهين فرأى بأن النفس في أول وجودها لا تكون مجردة، بل تكون مادية ذاتاً وفعلاً، وفي مرحلة القوى الطبيعية (أي الهاضمة والدافعة والجاذبة) تقوم بأعمالها، وتنجز أعمالها مباشرة وليس بواسطة القوى التي تخدمها، والنفس بحركة جوهرية تتكامل فتكون مجردة في مقام الذات ومادية في مقام الفعل، فتنجز أعمالها في هذه المرتبة، وهكذا إلى أن تصل إلى المرتبة الثالثة فتنجز أعمالها.

بعبارة واضحة: النفس حقيقة واحدة ولكن لها مراتب متعددة، وفي كل مرتبة هي تنجز أعمالها بنفسها، ولكن بما ينسجم مع تلك المرحلة.

وهذا ما بينه صدر المتألهين في كتابه «كسر أصنام الجاهلية» حيث يقول: «إن النفس مع وحدتها وتجردتها، يصدر منها لذاتها جميع الأعمال والتحريكات البدنية الحيوانية والطبيعية، حتى الجذب والدفع الطبيعيين، كما يصدر عنها كذلك جميع الأفعال والانتقالات العقلية. ولا دخل لقواها وآلاتها في تأثيراتها، بل هي معدّات ومخصّصات لأفاعيلها، وجهات مكثّرات لآثارها الصادرة عن وحدانية ذاتها، بل لها نحو تنزل في مرتبة القوى، وضرب اتحاد بالآلات ومقتضياتها. فهي بحسب كل قول وفعل وعمل، تصير في مرتبة آلة ذلك القول أو الفعل والعمل، فتكون عند فعل الإبصار باصرة وعند الاستماع سامعة، وعند التحريك قوة محرّكة وعند الشهوة بهيمية، وعند الغضب سبعا، وعند إدراك المعقولات ملكاً عقلاً، وعند تحرى القوة العملية في الخيرات والمصالح ملكاً عملياً. فإذا تمرّنت في عمل من الأعمال صارت بحيث يغلب عليها خاصية ذلك العمل ويصعب عليها الانتقال منه، ما لم يكن قبل ذلك بهذه الصعوبة، ويكون حكمها

بحسب الآخرة ما تحتّم به عاقبة أمرها...»^(١).

والسبب الذي دفع هؤلاء إلى القول بالنفوس المتعدّدة هو اعتقادهم أنّ النظام الذي وجدّ عليه الإنسان هو هذه المراتب الثلاث، لأنّ النظام التكويني في الخارج هو كذلك، فهم عندما جاءوا إلى نظام التكوين في العالم (عالم الإمكان) قالوا أيضاً بأنّه مركّب من مقاطع ومراتب ثلاث: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة. والإنسان برأيهم خُلِقَ كصورة وآية لهذا العالم، واستشهدوا بهذا البيت المنسوب لبعض الحكماء:

أترعّم أنّك جرّمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ولذا سمّوا الإنسان العالم الصغير، والعالم الخارجي سمّوه بالعالم الكبير؛ لأنّ هناك تطابقاً بين العوالم التي تحكم وجود الإنسان ووجود العالم الخارجي.

أمّا صدر المتألّهين فقد استطاع بهذه الطريقة، وبالاكتفاء على الحركة الجوهرية أن يقول إنّ النفس تبدأ مادّية فتتجزأ أفعالها بنفسها، وليس لها قوى تخدمها، ومن هنا فإنّها عندما تنجز أفعالها لا تقول بأنّ الذي قام بالعمل القوى المستخدمة بل تقول هي التي قامت بالعمل.

وتوضيح الفارق بالمثال: أنّه - بناءً على نظرية ابن سينا - عندما أقول: إنّني أبصرت فإنّ هذه النسبة نسبة مجازية؛ لأنّ الذي أبصر هو العين حقيقة، وأنا لم أبصر بل أبصرت من خلال الباصرة، أمّا بناءً على نظرية صدر المتألّهين فإنّني إذا قلت: إنّني أبصرت فتكون النسبة حقيقة، وإذا قلت عيني

(١) كسر أصنام الجاهلية، صدر الدّين الشيرازي، تحقيق: محمّد تقي دانش پژوه، مطبعة جامعة طهران، ١٩٦٢م: ص ١٠٠.

أبصرت تكون النسبة أيضاً حقيقيّة، لأنّي أنا والباصرة شيءٌ واحد، ولكن الباصرة مرتبة من مراتب النفس، والنفس لها هذه المرتبة، ولها مراتب أخرى.

وهذا ما يُعبّر عنه الحكيم السبزواري في هذا البيت من الشعر:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعله في فعلها قد انطوى

وما ذهب إليه صدر المتألهين في نظريّته عن النفس مصدره ومنبعه القرآن الكريم حيث يقول في عمليّة التوفيّ: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾^(١) فهنا ينسب الفعل إلى الله تعالى، ولكن في آية أخرى يقول: ﴿تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا﴾^(٢) فينسب التوفيّ إلى الرُّسل، وفي آية ثالثة ينسب التوفيّ إلى ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾^(٣).

والنسبة في كلّ واحدة هي نسبة حقيقيّة، لأنّ الله سبحانه وتعالى ليس هو الفاعل البعيد، وملك الموت هو الفاعل القريب، كما تقول النظرية المشائية التي كانت تفترض أنّ الله تعالى فاعل بعيد، وتفترض أنّ ملك الموت فاعل قريب، فصدر المتألهين نفى ذلك كلّه وقال بأنّ هذه الأنظمة تعمل ضمن سنّة كونيّة، ولكنّها مع ذلك هي فعل الله سبحانه وتعالى. وهذا معنى القول بأنّه لا تنافي بين أن تكون السنّة كونيّة ولا تتخلّف السنّة، ومع ذلك هي فعل الله، ولا يقع شيء إلاّ بإذنه سبحانه وتعالى.

والرياح التي تلقّح ضمن نظام دقيق لا يختلف ولا يتخلّف ﴿وَلَكِنْ يَجِدَ

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) الأنعام: ٦١.

(٣) السجدة: ١١.

لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا^(١). ﴿وَلَنْ يَجْدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٢)، فمن جهة أخرى يقول تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾^(٣). وهذا يعني أنه لا فرق بين أن يكون الذي أرسل الرياح لواقح هو الله تعالى، أو تكون القوانين الطبيعية، فليس هناك اثنان قاما بالعمل، فاعل بعيد وفاعل قريب كما هو في مخلّفات الفلسفة اليونانية، بل هناك فاعل واحد حقيقة.

(١) فاطر: ٤٣.

(٢) الأحزاب: ٦٢، وفاطر: ٤٣، والفتح: ٢٣.

(٣) الحجر: ٢٢.

(٣)

التجرد البرزخي للقوى

هذا العنوان إشارة إلى واحدة من الموضوعات المهمة التي انفرد بها صدر المتألهين في أبحاثه عن النفس حيث استطاع إثبات الحشر والمعاد للحيوانات من خلال ذلك، وبيانه:

وصلنا مع صدر المتألهين في الفقرة السابقة إلى أنه بناءً على الحركة الجوهرية فإنَّ للنفس مراتب ثلاث وهي:

١ - مرتبة إدراك الكلّيات.

٢ - مرتبة إدراك الجزئيات.

٣ - مرتبة الارتباط بالحسّ مباشرةً.

ويمثّلون لهذه الأمور فيقولون بأنَّ الإنسان عندما يقف أمام منظر طبيعيّ فيه غابات وفيه أشجار... إلى غير ذلك، وما دام مرتبطاً به، يكون في مرتبة الإحساس، بمعنى أنَّ الصورة الموجودة صورة إحساسية، أو صورة مرتبطة بالحسّ الخارجي مباشرةً. ولو أغمض عينه فإنَّه لا يستطيع أن يرتبط بها بشكل مباشر، وتصبح الصورة خيالية، وليس مرادنا من الخيالية هنا الصورة التي ليس لها واقع في الخارج؛ لأنَّ الخيال في الفلسفة له اصطلاح يغيّر الخيال في العرف الذي هو تصوّر الذي لا واقع له، أمّا في الفلسفة فالخيال يساوي الصورة الواقعية التي انقطع ارتباطها بالحسّ.

وهذه الصورة الخيالية تنتقل وتكون صورة كلية.

والشيخ الرئيس كان يعتقد أنّ الصورة الخيالية التي توجد في الذهن هي مادية، إلى أن جاء صدر المتألهين بالبراهين التي ذكرها في علم النفس الفلسفي وأثبت أنّ النفس في مرتبة الخيال هي مجردة وليست مادية، فالصورة الخيالية عنده ليست صورة مادية منطبعة في المادة، وإنما هي مجردة عن المادة.

والثمرة في هذا البحث (التجرد الخيالي للنفس) تظهر في علم المعاد، وهي أنّ الحيوانات لها حشر يوم القيامة، وهذا ما أثبتته القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَلْحُوشُ حُشِرَتْ﴾^(١) ولم يثبت ذلك على مباني الشيخ الرئيس؛ لأنّ الحيوانات إذا لم يكن لها تجرد وكانت مادية، فإنّ المادة تفتى، والذي يمكن أن يُحشر هو المجرد، لأنّ الذي يبقى هو المجرد - يعني الروح - فإذا قلنا بأنّ الحيوانات كالبحر والغنم لها أرواح، وأرواحها مادية وليست مجردة، فيعني ذلك أنّه ليس لها حشر.

أمّا صدر المتألهين فبعد أن أثبت في علم النفس الفلسفي بأنّ هذه الأرواح أيضاً مجردة عن المادة استطاع أن يثبت بالبرهان أنّ الحيوانات لها حشر كما أنّ للإنسان حشراً يوم القيامة. وهذه من الآثار المترتبة على التجرد للقوة الخيالية، ويسمونه بالتجرد البرزخي، وأنّ هذا التجرد ليس هو تجرداً تامّاً؛ بمعنى أنّه واقع في الوسط بين التجرد التام وبين الماديّ الصرف، والماديّ الصرف هو عالمنا، والتجرد التام هو عالم العقول.

وعالم العقول هو ذلك العالم الذي لا توجد فيه المادة ولا آثارها،

(١) التكوير: ٥.

٣٢٢ فلسفة صدر المتألهين

وعندنا بالإضافة إلى ذلك تجرّد آخر نسّميه التجرّد الناقص، أو نسّميه التجرّد البرزخي، وهو أنّه لا توجد المادّة ولكن آثارها من الطول والعرض موجودة.

ومثال على ذلك: أنّك في النوم ترى الإنسان، ترى كلّ شيء، فهنا المادّة غير موجودة، ولكن آثار المادّة من الطول والعرض موجودة، وهذا ما نسّميه بالتجرّد البرزخي لأنّه متوسّط بين التجرّد التامّ الذي لا توجد فيه لا المادّة ولا آثار المادّة (الطول والعرض) وبين المادّة الصرفة.

(٤)

النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

من الآثار المترتبة على الحركة الجوهرية فيما يرتبط بأبحاث النفس معالجة المشكلة القائمة بين النظرية الأفلاطونية التي تؤمن بوجود النفس قبل البدن، وبين النظرية الأرسطية التي تؤمن بوجود النفس بالتزامن مع البدن، حيث ذهبت كل مدرسة إلى رأيها متمسكة به ورثت على ذلك معتقدات إلى أن جاء صدر الدين الشيرازي وخالف كلا الرأيين فقال ما مضمونه: لا إشكال ولا شبهة أن هذا الإنسان الذي أمامنا وهو زيد أو خالد يحتوي على بُعد ثابت وبُعد متغير. وهذا لا يعني أننا نريد القول بأنه مركب من حيثيتين نفس وبدن، لأن كل واحد منا يرى بالوجدان أنه ليس شيئين وإنما هو شيء واحد.

وهذا التعبير أن الإنسان مركب من شيئين روح وبدن لعله أحد الأسباب التي بعّدت الفكر الغربي عن قبول النفس كبُعد مجرد في الإنسان؛ لأنهم عندما رجعوا إلى الإنسان وجدوا أنه شيء واحد فكيف يمكن القبول بأن هذا مركب من نفس وبدن، وهذه النظرة إلى الإنسان أبعدهم عن حقيقة النفس.

وهؤلاء إنما وقعوا في هذا الاشتباه لأنهم لم يسألوا السؤال الصحيح عن نفس الإنسان، بل سألوا سؤالاً خاطئاً ولهذا ابتعدوا عن الجواب الصحيح،

ومن المعلوم أنّ السؤال الصحيح نصف الجواب.

وعلى كلّ فإنّ ما تراه الفلسفة الإسلامية الصحيحة أنّ في الإنسان - بلا إشكال ولا شبهة - بُعداً ثابتاً، وبُعداً متغيّراً، والبُعد المتغيّر هو هذا الذي نجده في جسمه ومادّته حيث نرى أنّ الخلايا في تغيّر دائم، وفترات تغيّرها تحدّد العلوم الطبيعّية الحديثة، ولا يوجد أيّ ثبات في هذه الخلايا أو المادّة التي تقع تحت مشرحة العلوم الطبيعّية. وأمّا البُعد الثابت الذي لا يتغيّر فهو الذي يُعبّر عنه الإنسان منذ أن التفت إلى نفسه فيقول «أنا» سواء أكان عمره خمس سنوات أو عشر أو بلغ الخمسين أو المئة سنة فيظّل يقول: «أنا»، وحتى لو فرضنا أنّ عمره أصبح ألف سنة فأيضاً يقول «أنا»، مع أنّ هذا الضمير الـ «أنا» لو بحثنا عن مرجعه فمن اليقين أنّنا لا يمكن أن نقول بأنّه هو هذه المادّة لأنّها في تغيّر دائم ومستمرّ، وفي زوال وحركة مستمرّة.

فهذا الذي يشير إليه كلّ واحد منّا بـ «أنا» ليس هو البُعد المتغيّر فيه، وإنّما هناك البُعد الثابت، وهذا هو الذي جاء في الاصطلاحات الفلسفيّة بعنوان «النفس» في مقابل «البدن»، وليس المراد من تعبير النفس والبدن أنّ هناك وجودين وقد التصق أحدهما بالآخر فيكون أحدهما نفساً والآخر بدنًا.

هذه المشكلة ونعني بها مشكلة العلاقة بين الثابت والمتغيّر وارتباط الثابت بالمتغيّر هي نفسها التي أشرنا إليها في الرؤية الكونيّة عن المشكلة المطروحة بأنّ العالم متغيّر وعلة المتغيّر لا بدّ وأن تكون متغيّرة، فكيف تكون ثابتة، وكلامنا هنا يفيد بأنّ هذه الإشكاليّة ليست مرتبطة بالرؤية الكونيّة فقط، وإنّما نجد لها بُعداً في الرؤية الفلسفيّة وبنفس النظرة.

وقد أراد الفيلسوف صدر المتألهين أن يحلّ كلّ المشكلات الفلسفية بقاعدة واحدة وبطريق واحد ليستطيع بذلك أن يحلّ كلّ المشاكل المرتبطة بالرؤية الكونية، والنفس، والمعاد، ونحو ذلك، وكأنّه يريد أن يفتح في العلم باباً يُفتح منه ألف باب؛ لأنّ في اعتقاده أنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله عندما علّم أمير المؤمنين عليه السلام باباً من العلم يفتح منه ألف باب كان مراده صلى الله عليه وآله أن يبيّن له قاعدة، وهذه القاعدة تستطيع أن تحلّ كلّ المشكلات الفلسفية سواء فيما يرتبط بالرؤية الكونية، أو فيما يرتبط بالنفس أو بالمعاد، أو بالتوحيد وغير ذلك ممّا سنشير إليه.

والمهمّ أنّ هذه المسألة وهي كيفية ارتباط المتغيّر بالثابت وجدت لها أجوبة متعدّدة قبل صدر المتألهين، ومن أهمّ الأجوبة التي وجدت لهذه النظرية هي المنسوبة إلى أفلاطون، والنظرية الثانية هي المنسوبة إلى أرسطو وهي النظرية المشائية التي اختارها أيضاً الشيخ الرئيس ابن سينا وتبعه عليها جمهور من الحكماء والفلاسفة.

النظرية الأولى التي قال بها ودافع عنها أفلاطون أستاذ أرسطو ترى بأنّ هذه النفوس وهي نفوس البشر كنفس زيد وخالد ومحمّد... وهي نفوس جزئية - وليس مرادنا ما عندهم من نفوس كلية لا علاقة لها ببحثنا - شخصية يُعبّر عنها كلّ منّا بـ «أنا» فهذه النفوس هل وجدت قبل البدن أم مع البدن؟

يعتقد أفلاطون بأنّ هذا الموجود وُجد قبل البدن، أي قبل أن يُخلق هذا البدن المختصّ بهذه النفس، فالله سبحانه وتعالى أوجد هذه النفوس قبل تحقّق أبدانها، ثمّ عندما وُجد البدن الخاصّ ألحق سبحانه وتعالى تلك النفس الخاصة بذلك البدن الخاصّ، ثمّ إنّّه بعد ضعف وموت البدن ترجع

إلى مكان آخر، وحضورها في البدن كوجود الملاح في السفينة، وهذه هي النظرية المعروفة بوجود الأرواح قبل الأبدان، والبعض يحاول أن يستدل على صحة هذه النظرية ببعض الروايات الواردة بـ «أن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بالفي عام».

ولذلك تجد في بعض كلمات العلماء والفلاسفة المسلمين من يؤيد هذه النظرية، ويعتقد بأن الأرواح خلقت قبل الأجساد، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ الصدوق رضوان الله عليه، وهؤلاء يستشهدون في هذا المجال ببعض الأحاديث والروايات ومن بينها هذا الحديث الشريف عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بالفي عام»^(١).

ولكن الشيخ المفيد نور الله ضريحه في شرحه لعقائد الصدوق ردّ هذا الكلام فقال: «وأما ما ذكره أبو جعفر ورواه أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بالفي عام، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، فهو حديث من أحاديث الآحاد وخبر من طرق الأفراد، وله وجه غير ما ظنه من لا علم له بحقائق الأشياء، وهو أن الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بالفي عام فما تعارف منها قبل خلق البشر ائتلف عند خلق البشر، وما لم يتعارف منها إذ ذاك اختلف بعد خلق البشر»^(١).

النظرية الثانية: هي نظرية المشائين وترى بأن النفس لم توجد قبل البدن وإنما وجدت بالتزامن مع البدن، فالله تعالى خلق نفساً لزيد عند تحقق بدنه، وعند اكتمال الأجزاء التي يحتاجها البدن حتى تلحق به الروح فعندئذ أوجد

(١) راجع: تصحيح اعتقادات الإمامية، محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م: ص ٨١.

لها نفساً.

فالبدن عند هؤلاء بالنسبة إلى النفس هو جسمٌ طبيعي وأداة تتمكّن النفس من خلالها إعطاء الفعلية لقواها، وبناءً على تعريف أرسطو للنفس فإن معرفتها ممكنة ولكن من خلال أعمال الجسم، وذلك لأنّ البدن بسبب استعداده لقبول النفس يكتسب كماله الأوّل من النفس، أي أنّ الجسم يحصل على حياته وفعلية صورته من النفس.

وعلى هذا فالنفس والبدن ليسا واقعيتين مجزئتين عن بعضهما بل هما جزءا جوهر واحد.

ونقل صدر المتألهين عن أرسطو تعريفه للنفس بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة - فهي أمرٌ آليّ - .

وهذه النظرية في النفس التي وضع أسسها أرسطو استكملت عملية بنائها وتطوّرت على يد الشيخ الرئيس ابن سينا.

فالنظريّتان تتفقان من جهة وتختلفان من جهة أخرى، وجهة الاتفاق أنّ كلّ منها تقول بأنّ النفس مجردة، أي ليست محكومة بقوانين المادّة، وليس لها زمان، وليس لها مكان، ولا تدخل في العلوم الطبيعية وغير ذلك من المسائل التي ترتبط بعالم المادّة والجسمانيّات، لأنّ الجسم هو الذي له أبعاد أربعة بناءً على الحركة الجوهرية، فله طول وله عرض وله عمق وله بُعد زمنيّ، وهذا معنى قولنا بأنّ الجسم له بُعد زمني ومكاني، وما له بُعد مكانيّ يشغل حيّزاً، أمّا المجرد فهو الذي لا يشغل حيّزاً وليس له مكان بهذا المعنى، وإن كان له طول وعرض وعمق كما يقولون، وليس له زمان أيضاً، وبعبارة أخرى - كما قلنا - ليس محكوماً بأحكام المادّة.

فمن أحكام المادّة مثلاً أنّ هذا الجدار يمنعك أن ترى ما خلفه، ولكن في عالم التجرّد لا يمكن أن يكون هناك حاجز أو حركة أو نحو ذلك.

وأما من جهة الاختلاف بين النظريّتين فهو أنّ النظرية الأفلاطونية ترى أنّ النفس موجودة بما هي مجرّدة قبل البدن، والنظرية المشائية ترى أنّ النفس موجودة مجرّدة ولكن مع البدن.

واعترض صدر المتألهين على النظريّتين معاً، فأشكل في كلّ منهما إشكالاً خاصّاً بها، فالنظرية الأفلاطونية أشكل عليها بإشكالاتها المختصّة بها، والنظرية الأرسطية أشكل عليها بإشكالاتها المختصّة بها، وليس هذا مجال بحثنا، وإنّما لدينا إشكال مشترك واحد عليهما ومفاده بحسب مضمون كلام صدر المتألهين: أنّنا لا يمكن أن نتعلّق كيف يمكن التزاوج بين أمر مجرّد وأمر مادّي، فأنتم تفترضون أنّ النفس موجود، وأنّ هذا البدن موجود آخر، ولا بدّ أن يقع بينهما التصاق أو اقتران وما شاكل ذلك، فنحن لا نتعلّق هذا الأمر ولا أنتم تستطيعون أن تقيموا أيّ دليل على كيفة اقتران الموجود المادّي مع موجود مجرّد بالنحو الذي إذا أراد معه هذا الموجود المجرّد أن يتحرّك فلا بدّ أن ينقله الموجود المادّي، فعلى سبيل المثال أنا جالس في هذا المكان المعيّن من الغرفة وإذا أردت الخروج فالنفس هي التي تريد ذلك لا البدن، ولكن النفس لا تستطيع أن تكون خارج الغرفة بلا أن ينقلها البدن، مع أنّ النفس مجرّدة وعندما تكون مجرّدة يفترض أنّها تستطيع الانتقال.

وعلى هذا فما هي العلاقة التي ربطت النفس بهذا البدن بالنحو الذي صارت أسيرة له؟ ومن هنا أنكر صدر المتألهين كلتا النظريّتين. فأنكر أنّ

النفس والبدن موجودان وأن أحدهما مقترن بالآخر، وهذا سواء أكانت النفس موجودة قبل البدن أو معه، لأننا قلنا بأن النظريتين تتفقان في هذه الجهة وهي أن النفس حيثة أخرى وراء البدن ولكنها تلتصق به.

فهذه هي الشبهة الأساسية أي كيفية ارتباط النفس بالبدن وأن كل واحد منا يرى أنه موجود واحد لا أنه اثنان، وهي التي دعت صدر المتألهين إلى أن يتدع نظرية ثالثة وهي النظرية المعروفة بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فما هو المراد بهذه النظرية؟

النظريات والأقوال في النفس

قبل استعراض رأي صدر المتألهين وقوله بأن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، نشير إلى أن هذا القول هو واحد من الأقوال المتعددة والكثيرة التي اختلف فيها علماء النفس إلى درجة بلغ الاختلاف في هذه المسألة إلى ما يقارب المئة قول.

وقد ذهب صدر المتألهين إلى هذا الرأي الذي تبعه عليه الكثير من الفلاسفة الذين جاءوا من بعده.

وعلى الرغم من التباين والاختلاف إلا أن عمدة الأقوال الأساسية في ذلك هو الأقوال والآراء التالية:

الأول: النفس جسمانية الحدوث والبقاء

يرى أصحاب هذا الرأي أنه لا مجال للقول بالتجرّد في النفس، وإلى هذا أشار صاحب المنظومة بالقول: «فأعور جسمها شبّهها». وقد اختلف أصحاب هذا القول في حقيقة هذه النفس إلى أقوال أيضاً:

أ - النفس هي الروح البخاري.

ب - النفس هي الدم.

ج - النفس أجرام بسيطة كروية الشكل يستنشقها الإنسان بالنفس.

ويرى البعض أنّ منشأ انحراف هؤلاء عن جادة الصواب هو العور في العين اليمنى، حيث لم يعملوا العقل الذي هو الجهة الشريفة في الإنسان، إذ كلّ يمين شريف؛ لأنّه من اليمن والبركة، وهو قول المتكلمين والطبايع والدهرية.

الثاني: النفس روحانية الحدوث والبقاء

والنفس برأي أصحاب هذا الاتجاه منزّهة عن كلّ أمر ماديّ، وهو قول المشائين. فالروح تحدث مع الأبدان مرتبطة معها ارتباطاً طارئاً غير مأخوذ في وجودها وماهيّتها.

مع صدر المتألهين في نظريته وأدلتها

تنطلق هذه النظرية من رفض مقولة أنّ النفس توجد قبل البدن أولاً، وهي نظرية أفلاطون، ورفض مقولة أنّ النفس توجد مع البدن ولكنها توجد بوجود مجرد ثانياً، وهي نظرية أرسطو.

ويرى صدر المتألهين بأنّ النفس توجد مع البدن ولكن بوجود ماديّ لا بوجود مجرد، فقد خالف اعتقاد أفلاطون ومن تبعه بقوله: «النفس جسمانية في حدوثها»، أي أنّها لم تصدر قبله بل تصدر عن مادة البدن ثم تقوم بصناعة صورة نفسها، وخالف المشائين بالقول إنّ النفس جوهر متحرّك فرأى أنّها كالزمان أمر متحرّك، فالنفس عنده لها جانبان:

الأول: من جهة ذاتها فهي مجردة ومن سنخ المفارقات.

والثاني: من جهة فعليّتها وسلوكها الجسماني حيث إنّها لا تفارق الجسم.

ومّا قاله صدر المتألهين في تصريحه الواضح حول هذا الرأي في النفس: «الحقّ أنّ النفس الإنسانية جسيائية الحدوث والتصرّف، روحانية البقاء والتعقّل، فتصرّفها في الأجسام جسماني، وتعقّلها لذاتها وذات جاعلها روحانيّ...»^(١).

«النفس الإنسانية جسيائية الحدوث، روحانية البقاء، فهي أولاً صورة طبيعية لمادّة حسية وفي قوّتها قبول الصورة العقلية التي تحصّلها عقلاً بالفعل وتتحد بها اتحاداً عقلياً...»^(٢).

وحينما يتناول صدر المتألهين هذا المنهج الذي اتّبعه في مسألة النفس وكيفية حدوثها خلافاً للمدرسة الإشراقية والمشيائية يقول ما ملخصه:

«إنّ الراسخين في العلم الجامعين بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان يعتقدون أنّ للنفس شئوناً وأطواراً كثيرة، ومع بساطتها لديها أكوان وجودية مختلفة بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة والبعض الآخر بعد الطبيعة، ويرون أنّ النفس الإنسانية كانت موجودة قبل الأبدان بحسب كمال العلة وسببها، والسبب الكامل يلزمه مرافقة المسبّب له، إذن فالنفس موجودة مع سببها لأنّ سببها لديه ذات كاملة وإفاضة تامّة، ولهذا لا تنفصل عن مسببها، غير أنّ تصرّفها في البدن يعتمد على استعداد خاصّ وشروط معينة. ومن المسلّم به أنّ النفس تحدث حين الاستعداد التامّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، السفر الرابع: ج ١، ص ٣٤٧.

(٢) رسائل فلسفية (اتحاد العاقل بالمعقول)، مصدر سابق: ص ١٥٠.

للبدن، وتبقى بعد البدن إذا بلغت الكمال»^(١).

وإنما قال صدر المتألهين بذلك ليتخلص من مشكلة الاقتران بين المجرد والمادي. وهو لا يعني بذلك أن النفس الإنسانية مادية محضة، بل مراده أن هذه النفس الإنسانية التي بدأت مادية ثم بالحركة الجوهرية انتقلت من عالم المادة إلى عالم التجرد.

فهذه النفس تبدأ مادية ثم بحركة جوهرية تكون مجردة، وبعد تجردها تصل إلى مرحلة لا تحتاج معها إلى البدن لإنجاز أفعالها فتترك البدن. فإذن أول وجودها مادية، وفي وسط وجودها يقول بأنها مجردة تجرداً ناقصاً، بمعنى أن النفس صارت مجردة ولكن في مقام أفعالها تبقى محتاجة إلى البدن، ولهذا عندما تريد أن تكون خارج الغرفة تحتاج إلى البدن لينقلها إلى خارج الغرفة، وهذا ما نسميه أنها مجردة في مقام ذاتها ولكنها مادية في مقام فعلها، وبعد هذه المرحلة وهي المرحلة الثالثة للنفس تكون النفس مجردة ذاتاً وفعلًا وتستطيع أن تنجز أعمالها بلا احتياج إلى المادة، وإذا وصلت إلى هذه المرحلة يتحقق الموت.

فلا ينبغي أن نستغرب من قول صدر المتألهين في كون المادة من مراتب النفس؛ لأن هذا الاستغراب سرعان ما يزول بعد التصور الدقيق للعلاقة بين المادة والنفس، فالمادة - أي البدن - محلّ والنفس من حيث اعتبارهما لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر حملاً صحيحاً، والحمل الصحيح يكشف إننا عن وجود جهة اتحاد بين الطرفين، وما هذه الجهة إلا الوجود حيث يتحد البدن مع النفس وجوداً، وأما التغاير بينهما فهو بضرب من الاعتبار

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

وعلى مستوى بشرط لا، فالبدن مرتبة نازلة للنفس «والنفس تمام البدن والبدن تجسّد الروح وتجسّمه وصورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة بلا تجافٍ من الطرفين»^(١).

وقد عرض صدر المتألّمين جملة من الأدلّة في الأسفار وفي مفاتيح الغيب والمبدأ والمعاد لمقولته في النفس، ونحن على طريقتنا في هذا الكتاب نذكر دليلاً واحداً أو أكثر، ومن هذه الأدلّة التي ذكرها قال:

الدليل الأول: «... والحقّ أنّ النفس الإنسانيّة بما هي نفس حادثة بحدوث البدن، وربما هي في علم الله من حيث حقيقتها قديمة بقدم علمه تعالى، فهي جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، عندما استكملت وخرجت من القوّة إلى الفعل.

والبرهان على ذلك أنّ كلّ مجرّد عن المادّة وعوارضها لا يلحقه عارض قريب، لما ثبت وتقرّر أنّ جهة التجدّد والحركة بالاستعداد، راجعة كلّها إلى أمر هو في ذاته قوّة محضة لا يحصل لها إلّا بما يحلّها من الصور والهيئات، وليس هو إلّا المادّة الجرمانيّة، فإذا كان الأمر كذلك فيلزم كون كلّ حادث جسمانيّاً وأنّ المجرّد الصرف بما هو كذلك غير مادّي، فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو إمّا أن تكون موجودة في بدن آخر فيلزم التناسخ وهو محال كما ستعلم، وإمّا أن تكون مفارقة عن الأبدان كلّها، فيلزم عروض التجدّد وسنوح التغيّر الزماني على أمر خارج عن عوالم المواد وحركاتها واستعداداتها وهذا محال...»^(٢).

(١) بحوث في علم النفس الفلسفي: ص ٩٠، نقلاً عن عيون مسائل النفس، للشيخ حسن حسن زاده آملّي، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٩٢ م: ص ٢١٥.

(٢) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ص ٦٢٢ - ٦٢٣.

الدليل الثاني: «لو كانت النفس قبل البدن، فلا يخلو إمّا أنّها كانت بحسب جوهرها عقلاً صرفاً ثمّ عرضت لها النفسيّة، أو كانت نفساً دائماً، وكلاهما ممتنع، ففي الأوّل يلزم في عالم العقل حدوث صفة وسنوح حالة لم تكن من قبل، وفي الثاني يلزم كونها معطّلة ولا معطل في الوجود»^(١).

ومحصّل أدلّته في كون النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء هو حاجة النفس إلى البدن لكون المجرّد المحض يحتاج في الاستعداد والحركة إلى أمر يكون في ذاته القوّة، وهذا ليس سوى المادّة الجسمانيّة، فالنفس إذن تحتاج إلى المادّة الجسمانيّة. وهي لو كانت قبله لكانت إمّا موجودة في بدن آخر وهذا باطل لاستلزامه التناسخ وهو باطل، وإمّا أن تكون مفارقة لكلّ الأبدان وهذا يلزم منه تحقّق التغيّر الزماني في غير المادّة، وهذا أيضاً باطل.

من هنا استطاع أن يحلّ المشكلة المتعلّقة بحقيقة الموت حيث ذهب إلى القول بأنّ النفس كانت تحتاج إلى البدن في مرحلة من مراحلها وبعد أن استغنت وصلت إلى مرحلة كمالها التي تشعر معها أنّها لا تحتاج إلى البدن، وعند ذلك تترك البدن وتخرج فتستطيع عند ذلك أن تنجز أفعالها بلا مادّة.

ومن هنا أيضاً حلّت مشكلة أخرى كانت مستعصية في الطبّ القديم حيث كانت هناك مجموعة من النظريّات ومنها تلك النظريّة التي تفسّر الموت وحقيقته بأنّ النفس الإنسانيّة إنّما تترك البدن لخرابه، فالبدن عندما يخرب لا تستطيع النفس أن تستقرّ فيه فتتركه، وكانت هذه النظريّة هي الشائعة والمتعارف عليها قبل صدر المتألهين.

ثمّ جاء هذا الفيلسوف الكبير وعكس المطلب ونفى الارتباط والتعلّق

(١) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

الذاتي بين النفس والبدن فقال: إنَّ البدن يخرب لأنَّ النفس تأخذ بعدم الالتفات إليه، إذ تصل إلى مرحلة تستغني عنه، فيبدأ الانهدام بالبدن ويظهر حينئذ الشيب والضعف على البدن، لا كما تقول تلك النظرية بأنَّ النفس تترك البدن لأنَّ الضعف يظهر فيها، بل إنَّ الضعف يظهر في البدن لأنَّ النفس هجرته إلى عالم آخر - وهذا طبعاً من آثار الحركة الجوهرية - فاستطاع صدر المتألهين بذلك أن ينتقل من المادة إلى التجرد الناقص إلى التجرد التام بفعل الحركة الجوهرية وبنفس المنهج الذي ينطبق على الرؤية الكونية؛ «لأنَّ كلَّ شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلّق به نوعاً من التعلّق، إذ كلُّ أمرين ليس بينهما تعلّق ذاتي وارتباط عقليّ، فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر. التعلّق الذاتي بين الشيئين إمّا بعليّة أو بمعلوليّة، المعبر عنهما بالتقدّم والتأخّر، وإمّا بمعلوليّة الجميع المعبر عنهما بالمعيّة والتكافؤ في الوجود، فإن كان البدن متقدّماً على النفس أي علّة لها، والعلل أربع، فإنّما أن يكون فاعلاً للنفس معطياً لها الوجود، أو قابلاً لها، أو صورة غائيّة، وهذه الوجوه الأربع كلّها غير ممكنة»^(١).

الفلسفة الإسلامية والنزاعات المادية

كثُر الحديث في الاتجاهات المعاصرة للفكر العربي عن نزعات مادية في الفلسفة الإسلامية حتّى كتب بعضهم تحت هذا العنوان كما في كتاب الكاتب اللبناني حسين مروّة الذي أسماه «النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»، ومن المشاريع المشهورة على هذا الصعيد مشروع للكاتب السوري صاحب الاتجاه الماركسي الدكتور الطيب تزيّني حيث نحا هذا

(١) المصدر نفسه: ص ٣٨٣.

المنحى للبحث عن النزاعات المادية في فلسفة الفارابي، وأيضاً هناك كاتب ثالث من العراق ذو اتجاه ماركسي اعتمد على ذات المنهج الماركسي لاكتشاف ما يسميه بالنزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية.

وكتب هادي العلوي كتاباً مستقلاً في الحركة الجوهرية بحث فيه عن المنحى المادي في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي متمسكاً بقوله: «إن النفس مادية الحدوث».

ولعل الرؤية الإسلامية لتكوين الإنسان من مادة ونفس سببت الكثير من المشكلات للفكر الإسلامي، وإن كانت هذه المقولة الإسلامية تبدو من الناحية الثقافية مقولة عادية.

ولكن كما يبدو واضحاً أن هناك اجتزاء من مقولة صدر المتألهين بحيث إن هؤلاء أخذوا بداية المقولة ولم يكملوا الشوط مع صدر المتألهين الذي لم يبق المقولة مطلقة بأن النفس مادية الحدوث ومادية الاستمرار، وهذا يعني بأنه قد حصلت فجوة في أعمال هؤلاء في تقديمهم للفلسفة الإسلامية وجعلها تتضمن نزعات مادية. وهذا التعبير منهم «بالنزعات المادية في الفلسفة الإسلامية» فيه الكثير من التسامح إن لم نقل المغالطة بحيث لا يمكن لفيلسوف كصدر المتألهين أن يقبل به.

نعم يبدو هناك ثنائية في فكر «كانت» و «ديكارت» اللذين لم يستطيعا حل هذه المشكلة، ولهذا نجد الاتجاهات الغربية إما آمنت بالمادة ورفضت النفس، وإما أنها آمنت بالنفس - بمثالية النفس - ورفضت المادة.

ولهذا حصل الانفصال أو الانشطار العنيف بين المادية والمثالية، ومنشأ ذلك أن السؤال بالأساس كان خاطئاً وهو كون الإنسان مركباً من روح وبدن، فمعنى هذا التركيب يوحي لنا بأن الإنسان مركب من مادة ومجرد،

وذلك من قبيل أن الماء مركّب من الأوكسجين والهيدروجين، كما أننا عندما نرجع إلى الماء نجده مركّباً من عنصرين، فتصوّر هؤلاء بأنّ الإنسان مركّب من عنصرين، مع أنّ الأمر ليس كذلك فهو واحد حقيقي، ولكن هذا الواحد الحقيقي يُعبّر عنه مرّةً ببعده الثابت حيث تكون النفس، وأخرى ببعده المتغيّر فعبر عنه بالبدن، ولكنه بدأ من البدن أي من المادّة ثمّ بحركة جوهرية انتقل إلى مرحلة أخرى، ومن غير الصحيح أن يتبادر إلى الذهن أنّ القول بأنّه «انتقل من المادّة إلى المجرد» يعني أنّه ترك المادّة، إذ إنّ هناك تعبيرين في الفلسفة الإسلامية.

أحدهما: التنزّل على نحو التجافي.

والثاني: التنزّل على نحو التجلي.

والمراد من الأوّل أنّ هذا الكتاب عندما يكون في هذا الموضع الأوّل ثمّ ننقله إلى الموضع الثاني، فهو غير موجود في الموقع الأوّل الآن. وهذا التعبير ورد في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾^(١) يعني عندما يقوم فإنّ جنبه فارق المضجع.

والمراد من الثاني غير ذلك وهو أيضاً تعبير قرآني حيث يعبر القرآن عن نفسه بالتنزّل لا بالتجافي فيقول: ﴿تَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ﴾^(٢)، فما هو الفرق بينهما؟ نوضح ذلك بالمثال:

إذا كان عندنا مطلب عقليّ في الذهن وأردنا كتابته على الورقة، فعندما ننقل هذا المطلب من الذهن إلى الورقة فهل هذا المطلب الموجود في الذهن هو على حاله؟ بالطبع نعم؛ لأنّه موجود ولكن نسخة منه نزلت على الورق.

(١) السجدة: ١٦.

(٢) فصلت: ٣٠.

فهذا لا نعبر عنه بالتجافي لأنّه لو كان تجافياً لكان ينبغي حين ينتقل من
الذهن إلى الورقة، أن يصبح الذهن خالياً من هذا المطلب العقلي.

أمّا في التنزّل على نحو التجلّي فإنّ المرتبة الوجوديّة تنزل إلى مرتبة
وجوديّة أخرى لكن مع الاحتفاظ بالمرتبة السابقة.

وعندما نقول بأنّ البدن يبدأ مرحلة يكون فيها مجرداً فهذا لا يعني أنّه
يفقد المرحلة المادّية، بل يبقى محتفظاً بمرحلة المادّية وإضافة شيء جديد،
وعندما يصعد لا يعني ذلك أنّه ترك المادّية، بل أضيف إليه في مراتب
الوجود شيء لم يكن يملكه في المرتبة السابقة، فقولنا بأنّ البدن يتحرّك
بحركة جوهرية فيكون نفساً ليس معناه بنحو التجافي ولا تفقد النفس هذه
الجنبّة المادّية - أي بعدها المتغيّر - بل هي تحتفظ ببعدها المتغيّر وبنفس الوقت
تحصل على بُعد ثابت بالحركة الجوهرية.

والذين رأوا أنّ هناك نزعات مادّية في الفلسفة الإسلاميّة وفي مقولة
صدر المتألهين لو التفتوا إلى قضية التفريق بين التجافي والتجلّي، لما كانوا قد
تصوّروا أنّ صدر المتألهين عندما يقول: «بأنّ البدن بحركة جوهرية يكون
نفساً» أنّه يفقد مرحلة البدنيّة ويفقد البعد المتغيّر، ولوعوا أنّه يبقى محافظاً
على ذلك.

ومن هذا الضوء الذي نستلّه من فلسفة صدر المتألهين الشيرازي نقول
بضرورة أن يتأمّل المفكّر والباحث والإسلامي في مواضع القدم بشكل
جيد، وعليه أن يعيد صياغة الإشكاليّات وصياغة الأسئلة بشكل واضح
ومحدّد لكي لا نعطي مجالاً لطعونات وانتقادات الآخرين على الفكر
الإسلامي.

الفهارس العامة

فهرس الآيات

رقم الآية السورة رقم الصفحة

البقرة

- ٧: ﴿ حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ ٨٠
١٠: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ ٨٠
٦٦: ﴿ فَعَلَّانَهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ ٣٠٦
١١٠: ﴿ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ يَّجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ ٢٨٣
١١٥: ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ ٦٧
٢٦٩: ﴿ يَتَوَقَّى الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُوتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ ٦٠

آل عمران

- ١٨: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ ١٦٨
٢٩: ﴿ قُلْ إِن تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ يُعَلِّمَهُ اللَّهُ ﴾ ٢٢٢
٣٠: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِّنْ خَيْرٍ مَُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ ﴾ ٢٩٠

النساء

- ٥٦: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ ﴾ ٢٦٠
١٠: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ﴾ ٢٦٤

المائدة

- ١٥: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ ٢٥٤

- ١٦: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ ٢٥٤
 ٣٥: ﴿وَاتَّبَعُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ ٢٠٢
 ٦٠: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ ٣٠٧، ٣٠٨

الأنعام

- ٢٨: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ ٢٦٣
 ٣٨: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ ٣٠٨
 ٥٩: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ ٢٢٢
 ٦٠: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ ٢٢٢
 ٦١: ﴿تَوَفَّاهُ رُسُلُنَا﴾ ٣٢٠

الأعراف

- ١٧٩: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ ٢٩٥

الأنفال

- ٢٤: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرَّةِ وَقَلْبِهِ﴾ ٦٧

التوبة

- ٤٩: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ ٢٩٣

يونس

- ٦١: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾ ٢٢٣

الرعد

- ١٠-٨: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى... وَمَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌّ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ﴾ ٢٢٣

فهرس الآيات ٣٤١

١٦: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ٢٤١، ٢٢٩

إبراهيم

٤٨: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ ١٧٥

الحجر

٢١: ﴿وَلَمِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ ١١٤

٢٢: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوْفِحَ﴾ ٣١٩

النحل

٧٨: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ ٢٧١

الإسراء

٣٣: ﴿فَلَا يُسْرِفَ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ ٢٦٣

٧٢: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ ٢٨٣

٩٩: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ ٢٤٧

الكهف

٦٥: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾ ٥٨

طه

٥٠: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ ٢٢٩، ٧٧

الأنبياء

٤٧: ﴿وَإِنْ كَانَتْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ ٢٩٠

المؤمنون

١٤: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ ٢٨٤

النمل

- ١٧٥ : ٨٧ ﴿وَكُلُّ أُنثَىٰ دَاخِرِينَ﴾
 ١٧٥ : ٨٨ ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾

العنكبوت

- ٨٠ : ٤٣ ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾

السجدة

- ٣٢٠ : ١١ ﴿قُلْ يَنُوفِقُكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ﴾
 ٣٣٧ : ١٦ ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾

الأحزاب

- ٣١٩ ، ٢١٣ : ٦٢ ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾

فاطر

- ٢٣٥ : ١٥ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾
 ٢٠٨ : ٤١ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا﴾
 ٣١٩ ، ٢١٤ ، ٢١٣ : ٤٣ ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾

يس

- ١٩٩ : ٣٨ ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾
 ٢٤٩ : ٧٧ ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَنُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾

الزمر

- ٣٢٠ : ٤٢ ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ﴾
 ٢٠٨ : ٦٧ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ﴾

غافر

٨٣: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ ٩٧

فصلت

١١: ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ١٧٥

٢٠: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ ٣٠٨

٣٠: ﴿ تَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ ٣٣٧

الشورى

٤٠: ﴿ وَحَزَنُوا سَيِّئَةَ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا ﴾ ٢٦٣

الجاثية

٢٤: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ ١٧، ١٣

الفتح

٢٣: ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ ٣١٩، ٢١٣

ق

١٥: ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ١٧٥، ٢٠٩

القمر

٥٠: ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ ١٦٦

الرحمن

٢٩: ﴿ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ ٢٠٩

الواقعة

٦٠-٦١: ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَ كُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ١٧٥، ٢٠٠

٦٤: ﴿ وَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ ۖ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ ٢١١

٣٤٤ فلسفة صدر المتألهين

٩٥: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ ٦٠

القيامة

٤: ﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾ ٢٥٨

التكوير

٥: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ ٣٢١

المطففين

١٤: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ٨٠

الطارق

٩: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ ٢٦٤، ٢٩٥

الزلزلة

٨٥: ﴿يَوْمَ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْنَاءًا لِّرَوْا أَعْمَالِهِمْ ... وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ٢٩٠

التكاثر

٧-٥: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ... ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ ٦٠

فهرس الأحاديث

- «الأحد بلا تأويل عدد» ٢٤٤
- «إخوان العلانية أعداء السريرة ... ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم» ٣٠٦
- «الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف» ٣٢٦
- «إن الله تعالى لا يخفى عليه ما العباد مقترفون في ليلهم ونهارهم» ٢٢٤
- «إن الله جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة» ٦٧
- «إن المؤمن ينظر بنور الله» ٦٨
- «إن الناس يحشرون على نياتهم يوم القيامة» ٢٩٣
- «إنما هي أعمالكم رُدَّت إليكم» ٢٩٢
- «خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام» ٣٢٦
- «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» ٣٢٦
- «رأيت امرأة رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار» ٢٨٤
- «رحم الله امرأ أعد لنفسه واستعدّ لرمسه وعلم من أين، وفي أين» ١٤
- «العلماء ورثة الأنبياء» ٦١
- «العلم علمان علم اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم وعلم في القلب» ٥٦
- «العلم علمان: مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع» ٥٦
- «قد أحيى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه» ٦٧

٣٤٦..... فلسفة صدر المتألهين

- ٢٩٥ «الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان، وذلك ميّت الأحياء»
- ٢٢٤ «كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه»
- ٢٢٥ «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما كوّن، فعلمه به قبل كونه»
- ٢٢٩ «كلّ ميسّر لما خُلق له»
- ٢٢٥ «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما»
- ٢٢٤ «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم»
- ٢٨٤ «ليلة أُسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أُمّتي في عذاب شديد»
- ٣٠٣ «من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم يُكذّب بالجنة والنار»
- ٢٩٤ «مَنْ لم يؤمن بخلق الجنة والنار فليس منّا»
- ٢٤٤ «مَنْ وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزلّه»
- ٢٤٤ «واحدٌ لا بعدد»
- ٦٧ «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبّته»
- ٢٢٣ «لا يعزب عنه عدد قطر الماء، ولا نجوم السماء، ولا سواقي الرياح»
- ٢٥٠ «نعم، ويبعثك ويدخلك النار»
- ٢٢٣ «يعلم مساقط الأوراق، وخفيّ طرف الأحداق»
- ٢٠٠، ٢٨١ «اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل»

فهرس المصادر

نهج البلاغة ٦٧، ٦٨، ٢٢٣، ٢٢٤

خطب الإمام علي عليه السلام، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده،
الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، دار الذخائر، قم.

١. الاحتجاج ٣٠٤

أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، منشورات النعمان،
النجف الأشرف، ١٣٨٥ هـ.

٢. الإشارات والتنبيهات ٢١، ٣٠، ٣١، ٣٦، ٨٨، ١١٥، ١٤٢، ٢٣٧، ٢٧٦

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع شرحي المحقق نصير
الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمد بن
محمد بن أبي جعفر الرازي، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩٢ م.

٣. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل ٢٤٨، ٢٧٥، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٦

الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: حسن مكّي، منشورات المركز العالمي
للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.

٤. اتحاد عاقل به معقول ٢٧٥، ٢٧٩

أبو الحسن رفيعي، مركز انتشارات علمي وفرهنگي - فارسي -.

٥. أجوبة المسائل ٣٠٤

صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح وتقديم: سيّد جلال الدين أشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي.

٦. أجوبة المسائل الكاشانية (العويصة) ٣٠٤

صدر الدين الشيرازي، نُشرت ضمن كتاب مجموعة رسائل فلسفيّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

٧. أسرار الآيات ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٨، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٥

صدر الدين الشيرازي، مقدّمة وتصحيح: محمّد خواجهوي، منشورات الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ١٤٠٢ هـ. ودار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

٨. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ١٠٨، ١١٩، ١٢٨

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: الشهيد مرتضى مطهري تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٩. آشنایی با علوم إسلامي ٤١

(التعرّف على العلوم الإسلاميّة، فارسي)، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، مطبعة مهر، الناشر: صدرا، قم.

١٠. أصول الكافي ٦٧، ٩٩، ٢٢٤

أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، قم، ١٩٨٦ م.

١١. أعيان الشيعة ١٢٩

العلامة السيد محسن الأمين العاملي، حقّقه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت - لبنان.

فهرس المصادر..... ٣٤٩

١٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٥٦، ٩٤، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٣٠٤

العلامة محمد باقر المجلسي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ودار التعارف، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

١٣. بحوث في علم الأصول ٤٨

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، بقلم السيد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٤. بحوث في علم النفس الفلسفي ١١٤، ١٢٥، ٢٧٣، ٢٨٣، ٢٩٤، ٣٢٣، ٣٣٣
محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: عبدالله الأسعد، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

١٥. بداية الحكمة ١٢١، ١٩٠

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٦. تاريخ الحضارات العام ٨

بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريد. م. داغر، وفؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت - لبنان.

١٧. تاريخ الفلسفة العربية ٢٦

للدكتور جميل صليبا.

١٨. تصحيح اعتقادات الإمامية ٣٢٦

محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

..... ٣٥٠ فلسفة صدر المتألهين

١٩. تفسير القرآن الكريم ٧٦، ٩٤، ٩٨، ١١٦، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٣٠٤، ٣٠٥
صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، انتشارات بيدار، إيران، قم،
الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ، ١٩٩٧ م.

٢٠. تفسير سورة الواقعة ١٧٤
صدر الدين الشيرازي، تصحيح وإشراف محمد خواجهوي، انتشارات
مولی، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٢١. تمهيد القواعد ٦٤، ٦٥
صائن الدين علي بن محمد التركة، (آقا محمد قمشي وآقا ميرزا محمود قمي)،
تقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتياني، منشورات الاتحاد الإسلامي
للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، الطبعة الثانية.

٢٢. التوحيد، بحوث في مراتبه ومعانياته ٢٤٣
للسيد كمال الحيدري، تقرير جواد كسار، دار فراق، قم - إيران.

٢٣. جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالت نقد النقود في معرفة
الوجود ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٨٠، ٨١

السيد حيدر الأملي، تحقيق وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل
يحيى (الترجمة الفارسية: السيد جواد طباطبائي)، المركز الفرنسي
للدراستات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٣٩ م.

٢٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١، ٢، ١٤، ٣٤، ٣٥،
٤٩، ٥٩، ٦٣، ٦٦، ٧٢، ٧٩، ٨٣ - ٨٩، ٩٢ - ١١٦، ١٢٠، ١٣٣ - ١٤٠، ١٤٢، ١٤٥،
١٥١ - ١٥٦، ١٦٤، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٧، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٢،
٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٧٠، ٢٧٦،
٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٤، ٣٣١، ٣٣٢

صدر الدين الشيرازي، منشورات مصطفىوي، قم، الطبعة الثانية، و دار

إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م والطبعة الرابعة، ١٩٩٠ م، وطبعة طهران، ٢٠٠٣ م.

٢٥. درر الفوائد ١٢٦، ١٢٧، ٢٥٩

تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلامة الشيخ محمد تقى الآملى، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم.

٢٦. رحيق مختوم ١٠١، ١٥١

(شرح الحكمة المتعالية، بالفارسية)، الشيخ عبد الله جوادى الآملى، الناشر: الزهراء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ، وإسراء، ١٤١٧ هـ.

٢٧. رسائل فلسفية ٢٧٥، ٣٠٥، ٣٣١

صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

٢٨. الرسائل ١٠٢

صدر الدين محمد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران.

٢٩. رسالة الطلب والإرادة ١٢

السيد الإمام روح الله الحميني، ترجمة وشرح «سيد أحمد الفهري»، مركز انتشارات علمي وفرهنكي (النشر العلمي والثقافي)، إيران.

٣٠. رسالة الولاية ٦٠

الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ضمن رسائل سبعة، مؤسسة الأستاذ الطباطبائي العلمية والفكرية، قم، ١٩٨٣ م، ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ومنشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠ هـ.

٣٥٢..... فلسفة صدر المتألهين

٣١. سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار ٩٤، ٣٠٣

المحدث المتبحر الجامع المحقق الشيخ عباس القمي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت.

٣٢. سه رسالة از شيخ اشراق ٧٧

(ثلاث رسائل لشيخ الإشراق: الألواح العبادية، كلمة التصوف، اللوحات)، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، انتشارات أنجمن فلسفة إيران (الجمعية الفلسفية الإيرانية)، طهران، ٢٠٠٠ م.

٣٣. شرح أصول الكافي ١٠٠، ١٠٣، ١٠٧

العلامة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠ (في آخر كتاب مفاتيح الغيب)، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، الطبعة الحجرية، ١٣٩١ هـ.

٣٤. شرح الأسماء الحسنى ٢٠

للحكيم المتأله المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي.

٣٥. شرح بداية الحكمة

محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣٦. شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا ٨٥

السيد جلال الدين آشتياني (بالفارسية)، الناشر: نهضت زنان مسلمان (حركة المرأة المسلمة)، وكذلك مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩ م.

٣٧. شرح حكمة الإشراق ٧٤، ٧٥
للفاضل المحقق والنحرير المدقق الحكيم الإلهي محمد بن مسعود
المشهور بقطب الدين الشيرازي.
٣٨. شرح رسالة المشاعر للملا صدرا ٢١
تأليف: الملا محمد جعفر لاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: السيد
جلال الدين آشتياني.
٣٩. شرح العقائد العضدية ٢٥٠
٤٠. شرح فصوص الحكم (للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي) ٦٤، ١٠٣
القيصري، منشورات بيدار، قم.
٤١. شرح المنظومة للسبزواري ١٢٦، ٢٧٤
تأليف الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: السيد أبو رغيف، منشورات أمّ
القرى، قم.
٤٢. شرح الهداية الأثيرية
صدر الدين الشيرازي، ضبط وتصحيح محمد مصطفى فولادكار، دار
إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ م.
٤٣. شرح الياقوت ٢٤٩
٤٤. شعاع اندیشه وشهود در فلسفة سهروردي ٧٣
(فلسفة السهروردي) - بالفارسية - د. غلام حسين إبراهيمي ديناني ،
منشورات الحكمة.
٤٥. الشفاء، الإلهيات، الطبيعيات، ٢٧٧، ٢٧٨
ابن سينا، تحقيق: حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام
الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٣٥٤..... فلسفة صدر المتألهين

٤٦. الشفاء، كتاب النفس ٣٠، ١٩٧، ٢٤٨، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨

ابن سينا، تحقيق: حسن زاده الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٧هـ.

٤٧. الشمسية في القواعد المنطقية ٢٧٤

تقديم وتحليل، تعليق وتحقيق: د. مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٠م.

٤٨. شناخت (المعرفة) ١٧

الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، بالفارسية.

٤٩. الشواهد الربوبية ٢٠، ١٥٣، ٢٥٧، ٣١٥

صدر المتألهين، تعليق وتصحيح: جلال الدين أشتياني، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

٥٠. صدر المتألهين فيلسوفا وعارفا ٢٢١، ٢٧٠، ٣١٥

محمد خواجوي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

٥١. العرشية ١٠٢، ١٧٥، ٢٢٨

صدر الدين الشيرازي، تصحيح وتعليق: فتن محمد خليل اللبون فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، وانتشارات مهدوي، أصفهان، إيران.

٥٢. العقد الفريد ٢٨٣

ابن عبد ربه محمد الأندلسي، حققه وشرحه وعرف أعلامه الدكتور محمد التوبخي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م

٥٣. علم اليقين في أصول الدين ٢٩٠

محمّد بن المرتضى الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، دار البلاغة، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٥٤. عيون مسائل النفس ٢٨٢، ٢٨٦، ٣٣٥

للشيخ حسن حسن زاده آملی، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٩٢ م.

٥٥. الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٣

محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.

٥٦. الفتوحات المكية ٢٥٩، ٢٦٠

محيي الدين محمد بن علي ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم مدكور وعثمان يحيى، دار صادر، بيروت.

٥٧. فصوص الحكم ٢٩، ٦٤، ٢٦١

محيي الدين ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ)، تحقيق: أبي العلاء عفيفي، منشورات الزهراء، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م.

٥٨. الفطرة (مرتضى المطهري) ١٢، ٢٤٤، ٢٨١

٥٩. فلسفتنا ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٥٥

محمد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة.

٦٠. قصة الحضارة ٨

ول ديوارنت، دار الفكر، مصوّر عن طباعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، من دون تاريخ.

٦١. القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية ١٦٢، ٢٣٠

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٥٦ فلسفة صدر المتألهين

٦٢. كتاب المشاعر ١٥٨

صدر الدين الشيرازي، مع الترجمة الفارسية (بديع الملك ميرزا عماد الدولة) طهران، ١٣٤٢ هـ، ومكتبة طهوري، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ م.

٦٣. كسر أصنام الجاهلية ٣١٨، ٣١٧

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، مطبعة جامعة طهران، ١٩٦٢ م.

٦٤. المبدأ والمعاد ١٧، ٧٤، ٩٧، ٩٨، ٢٣٧، ٢٦٩، ٢٧٨، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٣٤، ٣٣٥

صدر الدين الشيرازي، بتقديم وتصحيح السيد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيد حسين نصر، الجمعية الفلسفية الملكية في إيران.

٦٥. مجموعة مقالات الطباطبائي ٦٥، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٩

إعداد: هادي خسروشاهي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

٦٦. محاضرات في الأيديولوجية المقارنة ١٥

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.

٦٧. المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ٢٥٤

حيدر بن علي بن حيدر الأملي، تحقيق: محسن التبريزي، المعهد الثقافي نور على نور، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٦٨. مصباح الأنس في شرح (مفتاح غيب الجمع والوجود) لصدر الدين محمد بن إسحاق قونوي ٦٢

لمحمد بن حمزة بن محمد العثماني (ابن فناري)، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زاده آملی.

٦٩. المظاهر الإلهية ٢٥٥

صدر الدين الشيرازي، تحقيق: جلال الدين أشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

٧٠. مفاتيح الغيب ٨٩، ٩٣، ٩٦، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١١٤، ٢٤٨، ٢٩١، ٣٣٣

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدم له محمد خواجهوي، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، طهران، ١٩٨٤ م.

٧١. مقالات فلسفي ٨٩

الأستاذ مطهري، شرح المنظومة، ترجمة: السيد أبو رغيف، منشورات أم القرى، قم، ومنشورات الحكمة.

٧٢. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين

السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم، ١٤٢٦ هـ.

٧٣. من الخلق إلى الحق، رحلات السالك في أسفاره الأربعة

محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٧٤. المنطق ٧، ١١، ٢٠، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٧، ١٠٤، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٤، ١٥٧، ١٦٣، ١٦٤

الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الثالثة، فيروزآبادي، قم - إيران.

٧٥. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ١٣، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٣١

١٩٨، ١٩٠، ١٨٦، ١٣٢

الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٥٨ فلسفة صدر المتألهين

٧٦. موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي

سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.

٧٧. الميزان في تفسير القرآن ٤٩، ٨٧، ١٧٩، ٢٥٦، ٣٠٧

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان (ومنشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المقدّسة).

٧٨. النجاة ٣٠، ٢٤٨

الشيخ الرئيس أبو علي (ابن سينا)، مطبعة المرتضوي، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م.

٧٩. نحن والتراث؛ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ٣٢

د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦.

٨٠. نهاية الحكمة ١٧٦، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٨

محمد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق: عباس علي المزروعى السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٢٠ هـ.

٨١. الواردات القلبية في معرفة الربوبية ١٥٨

صدر الدين الشيرازي، تحقيق وترجمة: د. أحمد شفيعي، الجمعية الفلسفة الإيرانية، ١٣٩٩ هـ.

٨٢. اليوم الآخر ١٤٣، ١٩٤، ٢٨٩

حسين مظاهري، ترجمة: خالد توفيق، مؤسسة الثقليين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.

فهرس الموضوعات

القسم الأول

الرؤية الكونية والمدارس الخمس

مقدمة : أهمية البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسته

١. بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن سائر الموجودات ٧
٢. بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان ١٢
٣. بيان الحاجة إلى الرؤية الكونية ١٤
٤. مقدمة منهجية ١٧

المدارس الخمس

- (١) المدرسة المشائية؛ الخلفيات والمكونات العامة ٢٣
- خصائص المدرسة ٢٥
- الموقف من الشريعة ٣٢
- التقويم ٣٣
- (٢) المدرسة الكلامية؛ الوظائف والمسار العام ٣٩
- التعريف ٤١
- وظائف علم الكلام ٤٢
- المقارنة بين الاتجاهين ٤٤
- التقويم ٤٧
- سبب التسمية ٤٩
- (٣) المدرسة العرفانية؛ المكونات والاتجاهات والخط العام ٥٣

.....	٣٦٠	فلسفة صدر المتألهين
.....	٥٥	العرفان النظري
.....	٥٥	المقام الأول : الطرق الموصلة
.....	٥٨	مزايا المدرسة
.....	٦٢	موقع العقل ودوره
.....	٦٥	التقويم
.....	٦٦	العرفان العملي
.....	٦٩	(٤) المدرسة الإشرافية؛ عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان
.....	٧١	الآفاق والتحويلات
.....	٧٢	العناصر الأساسية للفلسفة الإشرافية
.....	٧٣	المزاوجة بين العقل والكشف
.....	٧٥	اختلاف المنهج بين الإشراف والعرفان
.....	٧٨	العناصر الأساسية والتقويم
.....	٧٩	سبب التسمية
.....	٨٣	(٥) مدرسة الحكمة المتعالية؛ مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان
.....	٨٥	صدر المتألهين
.....	٨٦	الحكمة المتعالية
.....	٨٨	التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان
.....	٩٢	المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم
.....	٩٤	المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة
.....	٩٦	مركب العقل والشهود
.....	٩٨	موقع الشريعة
.....	١٠٢	حدود العقل
.....	١٠٣	مع المدارس الأخرى

فهرس الموضوعات	٣٦١
التقويم العام	١٠٦
أصول المدرسة ومقولاتها	١٠٩
القسم الأول: ما يتعلق بالأمور العامة من الوجود	١٠٩
القسم الثاني: ما يتعلق بالمبدأ	١١١
القسم الثالث: ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي - الإنساني	١١١
القسم الرابع: ما يتعلق بالمعاد	١١٢
التقويم الخاص	١١٢
سبب التسمية	١١٥

الفوائد المترتبة على البحث الفلسفي

١. تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية ١١٧
٢. معرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى ١٢١
٣. إثبات موضوعات العلوم الأخرى ١٢٣
٤. أن العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنها كلية وقطعية ١٢٨
٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى ١٣١

القسم الثاني

قراءة في فلسفة صدر المتألهين

- (١) مدرسة الحكمة المتعالية؛ المنهج والمحتوى ١٣٥
- تمايز الاتجاه الفلسفي ١٤٤
- (٢) مسائل الوجود ١٤٧
١. أصالة الوجود واعتبارية الماهية ١٤٩
- أ: هل تكون الأصالة للوجود والماهية؟ ١٥٢
- ب: البرهان على أصالة الوجود ١٥٤

.....	٣٦٢	فلسفة صدر المتألهين
ج: الآثار المترتبة على القول بأصالة الوجود أو الماهية	١٥٥	
٢. الوجود حقيقة واحدة مشكّكة لا حقائق متباينة	١٥٩	
أ- أدلة القول بالتشكيك	١٦١	
ب: حمل الوجود على ما تحته بالتشكيك	١٦٤	
٣. وحدة الوجود	١٦٧	
(٣) نظرية الحركة الجوهرية في كلمات الشيرازي	١٧١	
الحركة الجوهرية في كلمات صدر المتألهين	١٧٣	
أولاً: منشأ القول بالحركة الجوهرية	١٧٦	
ثانياً: معنى الحركة الجوهرية	١٨١	
ثالثاً: أدلة القول بالحركة الجوهرية	١٨٤	
رابعاً: شبهات المنكرين للحركة في الجوهر	١٨٧	
الشبهة الأولى: احتياج الحركة إلى موضوع	١٨٧	
الشبهة الثانية: ارتباط المتغير بالثابت	١٨٩	
(٤) الآثار المترتبة على الحركة الجوهرية	١٩١	
أولاً: حقيقة الزمان، وحدوث العالم	١٩٤	
ثانياً: القدم الزماني للعالم الجسماني	٢٠٢	
ثالثاً: أن كل جسم مسبوق بعدم وملحوق بعدم	٢٠٥	
رابعاً: حاجة العالم إلى العلة في الحدوث والبقاء	٢٠٦	
نظرية الفيض والسنن الطبيعية	٢١٣	
(٥) التوحيد والعلم الإلهي	٢١٧	
أولاً: علم الله بالأشياء قبل الإيجاد	٢٢٠	

فهرس الموضوعات	٣٦٣
أ- الدليل القرآني	٢٢٢
ب- الدليل الروائي	٢٢٣
ج: الدليل العقلي؛ الدليل الأول: بسيط الحقيقة كل الأشياء	٢٢٥
الدليل الثاني: معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له	٢٢٩
ثانياً: النظريات الأخرى في علم الله تعالى	٢٣٢
أ- نظرية المشائين في العلم الإلهي	٢٣٣
ب- نظرية الإشراقين في العلم الإلهي	٢٣٦
الفاعل المباشر والقريب	٢٤٠
(٦) نظرية المعاد الجسماني في مدرسة صدر الدين الشيرازي	٢٤٥
أولاً: تاريخ المسألة	٢٤٧
ثانياً: الأقوال في المعاد الجسماني والروحاني	٢٤٩
ثالثاً: مكنم النزاع	٢٥١
رابعاً: المعاد الجسماني وكيفية إثباته عند الشيرازي	٢٥٣
خامساً: المعاد جسماني وروحاني	٢٥٨
سادساً: شبهة الخلود في النار	٢٥٩
(٧) نظرية اتحاد العلم والعالم والمعلوم (العقل والمعقول)	٢٦٧
معنى المصطلح	٢٧١
تاريخ المسألة	٢٧٤
اتحاد العمل والعامل؛ المرحلة الأولى: الحال	٢٨٢
المرحلة الثانية: الملكة؛ المرحلة الثالثة: الاتحاد	٢٨٣
دفع استغراب	٢٨٦
الفلسفة والواقع الاجتماعي	٢٨٦

فلسفة صدر المتألهين	٣٦٤
نظرية تجسم الأعمال	٢٨٩
المبادئ التصورية للنظرية	٢٩٢
توجد لا من شيء	٢٩٣
تجسم الأعمال في الحركة الجوهرية	٢٩٤
تجسم الأعمال وإبطال التناسخ	٢٩٥
التناسخ في اللغة والاصطلاح	٢٩٦
النتيجة	٢٩٩
التناسخ الموافق للشريعة	٣٠٤
التناسخ والمعاد الجسماني	٣٠٧
(٨) الحركة الجوهرية ومباحث النفس	٣٠٩
١. النفس في وحدتها كلّ القوى	٣١١
٢. النظريات في مراتب النفس	٣١٣
٣. التجرد البرزخي للقوى	٣٢٠
٤. النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء	٣٢٣
النظريات والأقوال في النفس	٣٢٩
الأول: النفس جسمانية الحدوث والبقاء	٣٢٩
الثاني: النفس روحانية الحدوث والبقاء	٣٣٠
مع صدر المتألهين في نظريته وأدلته	٣٣٠
الفلسفة الإسلامية والنزاعات المادية	٣٣٥
فهرس الآيات	٣٣٩
فهرس الأحاديث	٣٤٥
فهرس المصادر	٣٤٧
فهرس الموضوعات	٣٥٩

صدر للسيد كمال الحيدري

١. التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعانيه (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار
(الطبعة السادسة)
٢. معرفة الله (جزءان)
بقلم: طلال الحسن
(الطبعة الثانية)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين (في جزأين)
(الطبعة الثانية)
٤. بحث حول الإمامة
حوار بقلم: جواد علي كسار
(الطبعة السابعة)
٥. العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني
تقرير: محمد القاضي
(الطبعة الثانية عشرة)
٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعانيها
(الطبعة الثانية)
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعاني.
(الطبعة الأولى)
٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة
(الطبعة الثالثة)

٣٦٦.....فلسفة صدر المتألهين

٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان) (الطبعة الرابعة)

١٠. شرح بداية الحكمة (جزءان) (الطبعة الثالثة)

تقرير: الشيخ خليل رزق

١١. التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة)

١٢. من الخلق إلى الحق.. رحلات السالك في أسفاره الأربعة

بقلم: الشيخ طلال الحسن (الطبعة الثانية)

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي (الطبعة الرابعة)

تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد

١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين (الطبعة الثانية)

ويشمل الرسائل التالية:

* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)

* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا

* المدارس الخمس في العصر الإسلامي

* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن

* خصائص عامة في فكر الشهيد الصدر

١٥. عصمة الأنبياء في القرآن (الطبعة الخامسة)

تقرير: الشيخ محمود نعمة الجياشي

١٦. يوسف الصديق.. رؤية قرآنية (الطبعة الثانية)

تقرير: محمود نعمة الجياشي

١٧. التفقه في الدين (الطبعة الثانية)

بقلم: الشيخ طلال الحسن

- ١٨ . التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)
- ١٩ . مفهوم الشفاعة في القرآن (الطبعة الثانية)
- تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي
- ٢٠ . التوبة: دراسة في شروطها وآثارها
- ٢١ . مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق
- تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي
- ٢٢ . مقدمة في علم الأخلاق
- وقد جمعت الكتب (١٩ - ٢٢) في كتاب مستقل بعنوان:
- ٢٣ . (في ظلال العقيدة والأخلاق)
- ٢٤ . الإيجاز بين النظرية والتطبيق (الطبعة الثالثة)
- بقلم: الشيخ محمود الجياشي
- ٢٥ . لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي (الطبعة الخامسة)
- ٢٦ . القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)
- بقلم: محمود نعمة الجياشي
- ٢٧ . الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)
- بقلم: محمود نعمة الجياشي
- ٢٨ . العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية
- بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)
- ٢٩ . معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغير في
- الفقه الاسلامي؛ بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

٣٦٨.....فلسفة صدر المتألهين

٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر)
في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم
(الطبعة الأولى)
٣١. مدخل إلى الإمامة
(الطبعة الخامسة)
٣٢. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية
بقلم: الدكتور علي العليّ
(الطبعة الأولى)
٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة
الإلهيات بالمعنى الأعم؛ الجزء الأول. بقلم: الشيخ قيصر التميمي
(الطبعة الأولى)
٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي
(الطبعة الأولى)
٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده
ومنابع إلهامه، بقلم: الشيخ خليل رزق
(الطبعة الأولى)
٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع
بقلم: الشيخ علي العبادي
(الطبعة الأولى)

بشرى

لقد تم - بتوفيق الله تعالى - طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلداً، في «دار فراق» للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: (مجموعة العلامة الحيدري).