المدارس الفلسفية
في العصر الإسلامي

المرجع الديني
السيد كمال الحيدري

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان ـ بيروت ـ الغبيري ـ
مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام

العراق ـ كربلاء ـ شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق ـ النجف ـ سوق الحويش ـ مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق ـ بغداد ـ الكاظمية المقدّسة ـ باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة

الغرض الأساسي الذي دعانا إلى كتابة هذه الرسالة حول المناهج المعرفية لدى علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم هو بيان أنّهم جميعاً ـ إلا من شذّ منهم ـ متّفقون على حجّية الدليل العقلي في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، بل نجد ذلك حتى عند المدارس المادّية في الفكر الإنساني، حيث إنّهم وإن أنكروا ما وراء المادّة ولكنّا نجدهم في مقام الاستدلال والبحث العلمي يعتمدون المنهج العقلي أيضاً.

نعم إن كان هناك اختلاف وتعدّد في الرؤى الكونية بنحو قسّمهم إلى متكلّمين وفلاسفة وعرفاء وتجربيين، فهذا يرجع إلى جهة أخرى من البحث وهي اختلاف هؤلاء العلماء في المنهج المعرفي الذي لابدّ من اتّباعه لكشف حقائق الوجود والوصول إليها.

من هنا حاولنا في هذه الدراسة المختصرة الوقوف على المناهج التي اتُّبعت عند هذه المدارس العقلية لاستنباط مسائل الكون الأساسية، وبتعبير آخر مسائل أصول الدين، لنتعرّف على الأسباب التي أدّت بعلماء المسلمين لأن يختلفوا كلّ هذا الاختلاف، وما إذا كان يرجع إلى الاختلاف في حجية الدليل العقلي كما يحاول بعضٌ أن يصوّره، أم إلى جهة أخرى. واتّضح لنا من خلال تتبّع كلمات روّاد هذه المدارس المعروفة (المشّائية والكلامية والعرفانية والإشراقية والحكمة المتعالية) أنّ هؤلاء

جميعاً كانوا متّفقين على حجية الدليل العقلي ولكن في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، وإن اختلفوا فيما بينهم في الطريق الذي سلكوه للوقوف على تلك الحقائق واكتشافها.

ولم نكن ـ في هذه الرسالة ـ بصدد تقييم تلك المناهج والمدارس المعرفية لديهم وتشخيص أيّ منها يصيب الواقع أو يجانبه، وإنّما كان هدفنا اكتشاف الأساس المعرفيّ الذي أدّى بهم إلى هذا الاختلاف الفاحش بالنحو الذي لم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلا لفظ: لا إله إلا الله ومحمد رسول الله صلى الله عليه وآله.

هذا إن دلَّ على شيء فإنّما يدلُّ على أهمّية الدور الذي تؤديه نظرية المعرفة في الكشف عن الرؤية الكونية التي تحاول إعطاء إجابات علمية ومتقنة حول المبدأ والمعاد والنبوّة والإمامة وغيرها من المسائل الأساسية التي يتألّف منها البناء العقائدي في النظرية الإسلامية، ومنها تنطلق الأفكار والآيديولوجيات التي ترتبط بسلوك الإنسان مباشرة. ومن ثمّ لا يمكن الوقوف على العقائد الأساسية في الإسلام عموماً وفي الرؤية القرآنية خصوصاً إلّا بعد تشخيص المنهج المعرفيّ المتّبع لاستنباط تلك العقائد.

وهنا قد يُتساءل عن المراد من مقولة العقل والمدركات العقلانية أوّلاً، وما هو الدليل على حقّانية هذه المدركات ثانياً. وهذا ما سنوكل الحديث عنه إلى رسالة مستقلّة ـ إن شاء الله ـ حول حجّية الدليل العقلي في نفسه وهل هو بديهيّ أم نظريّ. نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد إنّه سميع مجيب.

تمهيد

أهمّية البحث الفلسفي

والحاجة إلى دراسته

١. بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات.
٢. بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان.
٣. بيان الحاجة إلى تكوين رؤية كونية.
٤. مقدّمة منهجيّة.

لكي يتّضح الدور الأساسي الذي يقوم به البحث الفلسفي في حياة الإنسان على مختلف مستوياته وطبقاته على مرّ التاريخ الإنساني الطويل، لابدّ من الوقوف ـ ولو قليلاً ـ للتعرّف على بعض خصائص هذا الموجود الحي وما امتاز به عن الموجودات الحية الأخرى التي تشاركه في كثير من الخصوصيات.

ومن هنا فلابدّ من البحث في النقاط التالية:

١. بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات.

٢. بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان.

٣. بيان الحاجة إلى تكوين رؤية كونية.

٤. مقدّمة منهجيّة.

(١)

بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات

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

ويكفينا أن نلقي نظرة ـ ولو عابرة ـ على المصنّفات التي أرّخت لتاريخ الحضارات الإنسانية[1] لنقف على عمق التفاوت والامتياز الذي يفصل هذا الموجود الحيّ عن باقي الحيوانات.

ويمكن تلخيص هذا التفاوت في أمرين أساسيين:

الأوّل: يرتبط بسعة وعمق معلومات الإنسان.

---

(١) انظر: **قصّة الحضارة**، ول ديوارنت، دار الفكر؛ **تاريخ الحضارات العام**، بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريد. م. داغر، فؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان.

الثاني: بالميول التي تحكم وجوده ويصبو للوصول إليها.

فالحيوانات ـ غير الإنسان ـ حسب ما نعلم من خلال الأدلّة 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 للتعرّف على العلاقات الواقعية والتكوينية التي تربط الموجودات بعضها ببعض.

الثانية: يترتّب على النقطة الأولى أنّ معلوماتها ـ الحيوانات ـ جزئية لا يمكنها أن ترقى للوقوف على القوانين الكلّية التي تحكم عالم المادّة بل الوجود كلّه، وهذا معناه أنّها لا تستطيع إدراك الكلّيات والقوانين الكلّية.

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 ـ من حيث سعة المعلومات وعمقها ـ لا يعرف من العالم الخارجي إلا ظواهر الأشياء بنحو جزئيّ وفرديّ، وتلك

المعلومات ترتبط بمحيطه الخاصّ والزمان الحاضر، فهو رهين هذه الخصوصيات التي أشرنا إليها ولا يمكنه أن يخرج عن إطارها، ويفكّر في المستقبل ويعمل له، فهو مقطوع الصلة عن الماضي والمستقبل.

وإذا وجدنا في بعض الحيوانات ـ أحياناً ـ خلاف ما أشرنا إليه فإنّه لا يعبّر بالضرورة أنّ تلك التصرّفات نابعة عن علم وشعور وانتخاب، بل لعلّه ناشئ من التسخير الإجباري النابع من الغرائز التي رُكِّبت 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 سيتّضح لنا بعد ذلك أنّ الميول والأهداف والغايات إنّما تنبع من خلال المعلومات التي يملكها موجود من الموجودات، سواء كان مدركاً وملتفتاً 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 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

والمكان، 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 ـ كما هو المشاهد في بعض الحيوانات الاجتماعية كالنمل وزنبور العسل ـ فإنّه أيضاً لا يكشف عن كون تلك الأعمال إنّما هي عن علم وانتخاب.

ولكن عندما نأتي لنفتّش 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: يترتّب على ما سبق أنّه قادر على أن يترقّى من الموارد الجزئية والفردية للوصول إلى القوانين والسنن الكلّية والعامّة 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 ـ كما هو مشاهد لنا في كلّ يوم ـ 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 ويخطّط 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 يسخّر كلّ شيء في هذا العالم المحسوس لنا لأجل الوصول إلى الأهداف والغايات التي يعتقد أنّها تحقّق الكمال المطلوب له.

ولعلّنا إذا أردنا أن نكشف عن السرّ الذي جعل من هذا الموجود الخاصّ سيّد عالم الإمكان فإنّنا نستطيع القول إنّه 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[1] 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 ـ كموجود مفكّر ـ أمّا تلك الميول والإحساسات الفطرية التي لا تفارق الإنسان ـ أيّ إنسان ـ فهي خمسة:

١. حبّ الاطّلاع والكشف عن المجهولات والوصول إلى الحقائق.

---

(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 ـ إيران، ج١، ص٢٣.

٢. حبّ الخير والفضيلة ـ الأخلاق والقيم.

٣. حبّ الجمال والميل إليه.

٤. الميل إلى الإبداع.

٥. العشق والعبادة[١].

ولعلّ أهمّ هذه الفطريات ـ والتي يمكن إرجاع الباقي إليها ـ فطرة حبّ الكمال؛ يقول الإمام الخميني قدّس سرّه:

«وبالجملة الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق ويتبع هذه الفطرة، فطرة أخرى هي فطرة الانزجار عن النقص، أيّ نقص كان»[٢].

وعلى أساس هاتين الفطرتين ـ الأصلية والتبعية ـ يحاول الإنسان ـ من خلال ما يعتقده أنّه كماله ـ 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.

---

(١) **الفطرة**، مرتضى المطهري، ص٧٤.

(٢) **رسالة الطلب والإرادة**، السيد الإمام الخميني، ترجمة وشرح سيد أحمد الفهري، مركز انتشارات علمي و فرهنكي: ص١٥٢.

(٢)

بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان

ولكن ما هو الطريق للوصول إلى هذه الغاية التي يرجوها 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 لقصّة الحضارة الإنسانية على مرّ التاريخ، نجد أنّ القافلة البشرية انقسمت إلى فئتين:

الفئة الأولى: أنكروا أن يكون لهذا العالم مبدأ ومنتهى،﴿**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ**﴾[1] 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 واللاانتماء؛ وهي «قصّة إنسان عصرنا الذي حقّق تقدّماً تكنولوجياً هائلاً فأصابته الحيرة وضاع ولم يدرِ من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وإلى أيّ جهة لابدّ أن يتّجه؟ وأيّ سبيل

(١) الجاثية: ٢٤.

يسلك؟ وهكذا انتشرت في عصرنا مذاهب العبث، فدبّت كالسرطان في فكر الإنسان المتمدّن وروحه، وكدودة الأرض تنخر أسس الإنسانية وتحطّمها»[١].

وهي المشكلة التي عبّر عنها أستاذنا السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه: «أنّها تعيق حركة الإنسان في تطوّره عن الاستمرار الخلاّق المبدع الصالح، لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنّه صيرورة مستمرّة 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»[٢].

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ج١، ص١٣١.

(٢) **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ص٧٠٧.

(٣)

بيان الحاجة إلى الرؤية الكونية

وأمّا 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.

---

(١) مقتبس من كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «**رحم الله امرأ أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه وعلم من أين، وفي أين، وإلى أين**» **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، المتوفى سنة ١٠٥٠هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ج١، ص٢٢.

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

إن 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 ـ بالإضافة إلى ذلك ـ يملك روحاً غير مادّية ولا محسوسة؟ وعلى الفرض الثاني، هل تبقى الروح بعد الموت وتلاشي البدن؟ وهل من الممكن أن يبعث الإنسان مرّة أخرى؟ وأخيراً حياة الإنسان، أهي محدودة أم خالدة؟ ثمّ هل توجد علاقة بين الحياتين؟ الجواب على هذه التساؤلات يقودنا إلى معرفة المعاد.

وأمّا في المجال الثالث، فيقع البحث عن مواضيع تربط مبدأ الإنسان بمعاده وتبيّن دور الخالق في هداية الإنسان نحو سعادته الأبدية. وبفضل الحلول الموضوعة لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجة فحواها أنّنا نملك سبيلاً مضمونة لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفردية والاجتماعية، وأنّ سلوك هذا السبيل ليس فقط يوفّر لنا السعادة الدنيوية المحدودة والسريعة الزوال، وإنّما يوفّر لنا ـ بالإضافة إليها ـ 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 الصحّة من قبل الله تعالى[١].

ممّا 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 والنبوّة تقع جواباً للسؤال الثالث: «في أين؟» وأمّا «العدل» فهو من فروع التوحيد. و«الإمامة» فهي من فروع النبوّة، وقد أسماها الشيعة الإمامية «بأصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم عن سائر المذاهب الأخرى.

إذاً فالآيديولوجيات ـ 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» ـ تنبثق جميعاً من الرؤى. 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 فإنّه لا مجال لذلك الحكم العملي الذي يحدّد سلوكاً معيّناً للإنسان. ومن الواضح أنّ 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 «بوجوب عبادة الله» فإنّها ترتبط مباشرة بسلوك الإنسان وتحدّد له نوعاً من المسؤولية تجاه ذلك المعتقد.

---

(١) **محاضرات في الآيديولوجية المقارنة**، محمد تقي مصباح يزدي، ص١٤.

يقول العلاّمة المطهّري: «لماذا نرى هذا الفرد يدافع عن هذه الآيديولوجية، بينما يدافع الآخر عن آيديولوجية أخرى، وإذا سألنا هذا الفرد أو ذاك عن السبب الذي أدّى به إلى الاعتقاد بهذه الآيديولوجية دون تلك لوجدت أنّ الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونية التي يحملها الفرد عن الإنسان والعالم والتاريخ والوجود. وعليه فالآيديولوجيات هي وليدة الرؤى الكونية، فإذا اختلفت هذه الرؤى بعضها عن بعض فإنّها ستؤدي إلى تفاوت واختلاف الآيديولوجيات فيما بينها؛ لأنّ الأساس الفكري الذي تنطلق منه الآيديولوجية هي التفسير الذي يملكه الإنسان عن العالم والإنسان والوجود»[1].

مما قدّمناه اتّضحت العلاقة الوطيدة التي تربط الآيديولوجية بالرؤية الكونية، فإذا كانت الأخيرة قائمة على أساس الإيمان بالله والمعاد والنبوّة والوحي ـ وهي الرؤية التوحيدية ـ فإنّ السلوك العملي الذي تتطلّبه مثل هذه الرؤية يختلف تماماً عن السلوك العملي الذي تتطلّبه الرؤية الكونية المادّية التي تبتني على إنكار المبدأ والمعاد وتقول: ﴿**مَا هِيَ إِلّا حَياتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ**﴾.

وقد عبّر فلاسفتنا عن الرؤية الكونية: بالحكمة النظرية، وعن الآيديولوجية: بالحكمة العملية.

---

(١) **شناخت**، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، ص١٣ (بالفارسية).

(٤)

مقدّمة منهجية

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

من الواضح أنّ النتيجة المترتبّة 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، فمسّت الحاجة إلى اتّباع منهج يمكن من خلاله إثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومن الواضح أنّ النتائج المترتّبة على البحث الثاني هي التي تقوم بدور تجميع معطيات الجهد البشري، فيقع عليها النقض والإبرام. ومن خلال هذا ـ البحث الثاني ـ تتكامل العلوم والفلسفات، وتتكوّن منهما الحضارات والمدنيات الإنسانية على مسرح التاريخ. وإلّا لو توّقف 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 ـ وأعني به الطريق الموصل لتكوين رؤية كونية في المسائل الأساسية المطروحة أمام الإنسان ـ 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 اليقينيات الأرسطية ـ وهو القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة ـ قد تتّفق مجموعة من المدارس الفكرية لاتّباعه في البحث الثاني وإن كانت هذه المدارس مختلفة فيما بينها في البحث الأوّل، لأنّ لكلّ منها طريقتها الخاصّة للوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء. وهذا ما نجده واضحاً في المدرسة المشّائية والإشراقية والحكمة المتعالية، فإنّها متّفقة جميعاً في اتّباع المنهج العقلي ـ وإن كان بدرجات متفاوتة ـ 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 اختلف الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمون فيما بينهم، حيث اختار كلّ فريق طريقاً ومنهجاً للوصول يختلف عن الآخر، فتعدّدت الرؤى واختلفت؛ من فلسفية وكلامية وعرفانية.

لعلنا نوفَّق ـ بإذن الله وعنايته ـ لوضع دراسة مفصّلة تبيّن لنا تفاصيل هذه المدارس التي وجدت على مسرح الفكر الإنساني في تاريخه الطويل، ثمّ بيان ما هو الحقّ الذي لابدّ أن يُتّبع؛ لأنّ الحقّ أحقّ أن يتّبع. ولكن ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك كلُّه. ولهذا سوف نقتصر في هذه الرسالة 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.

أمّا المدارس وأنواع الرؤى الكونية التي يقع الحديث عنها، فهي:

١. المدرسة المشّائية.

٢. المدرسة الكلامية ـ الدينية.

٣. المدرسة العرفانية.

٤. المدرسة التوفيقية، التي تنقسم بدورها إلى:

أ. المدرسة الإشراقية.

ب. مدرسة الحكمة المتعالية.

الضابط الذي ذكره المحقّقون لهذا التقسيم هو ما أشار إليه الحكيم

السبزواري؛ قال: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلّم والحكيم المشّائي 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، فإمّا أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم الصوفية، وإمّا أن يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم المشّاؤون 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 لتجافيهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور، مستشرفون إلى عالم النور، فتشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور»[١].

وقريب منه ما ذكره اللاهيجي في شرح رسالة المشاعر[٢].

---

(١) **شرح الأسماء الحسنى**، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي، ص ٢٣٤.

(٢) **شرح رسالة المشاعر للملا صدرا**، تأليف: ملا محمد جعفر لاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال آشتياني، ص٤.

(١)

المدرسة المشّائية

الخلفيات والمكوّنات العامّة

- خصائص المدرسة
- الموقف من الشريعة
- التقويم

خصائص المدرسة

تمتدّ جذور المدرسة المشّائية إلى سقراط وإفلاطون وأرسطو، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي الإنساني بعدّة خصائص:

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

الثانية: أنّ الروح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وببحوث 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: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الارض؛ كناية عن البعد العملي الذي طُعِّمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى 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 اتّجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علميّ دقيق. وهذه القواعد المنطقية، وإن كانت تؤلّف الأساس الفكري لسقراط وإفلاطون ـ بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم ـ إلّا أنّ الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطي، يعود إلى «المعلم 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 المتمادية.

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

وهكذا كانت الحركة الفكرية في العصر الإسلامي تمضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علَمَين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية هما: «أبو نصر الفارابي» الملقّب بـ«المعلم الثاني»، و«أبو علي بن سينا» الملقّب بـ«الشيخ الرئيس» أي رئيس المدرسة المشّائية 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 إنّه لم يكن للفلسفة قبلهما ـ بصيغتها الجديدة ـ كيان مستقلّ عن الفلسفة الأرسطية وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربية، وعلى هذا الأساس استحقّا هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما؛ تعبيراً عن الجهود الجبّارة التي بذلاها في سبيل ترويج الفلسفة والأبحاث العقلية.

ونحن إذا أردنا أن نشخّص المحور الأساسي الذي يقام عليه البناء الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها. فلهذا ذكر السبزواري أنّ المدرسة المشّائية تكتفي بمجرّد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء.

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

ولكن هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو الاتّجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلّفاته ـ كما في الإشارات والتنبيهات، حيث عقد نمطاً مستقلاً وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين ـ أنّه آمنَ أنّ

الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر ـ في المقام الأوّل من البحث ـ في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنّما يمكن أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقي معتقداً أنّ السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومما ذكرناه يتبيّن الخلط الذي وقع فيه الباحث المغربي محمّد عابد الجابري ـ في كتابه نحن والتراث ـ حيث زعم أنّه لابدّ من تصنيف «ابن سينا» على الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود، ولا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي[1].

الموقف من الشريعة

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

إلّا أنّه لا يمكن الإذعان لهذه الدعوى على إطلاقها؛ لأنّ المفروض بهذه المدارس أنّها تتّصف جميعاً بـ «الإسلامية»، وهذا يستلزم أن تكون

---

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

موافقة في أصولها العامّة وخطوطها الكلّية للأفكار الأساسية التي جاء بها الإسلام.

على هذا الأساس فنحن نعتقد أنّ جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية ـ وثمّ شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا ـ ولم يكن ذلك مقصوراً على الاتّجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتّجاه 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 بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيّومه» وهذا ما نجده واضحاً في كلمات الفارابي وغيره كما سيأتي في كلمات صدر المتألّهين الشيرازي.

التقويم

أجل يبقى الكلام في نجاح الفلسفة المشّائية في مجال التطبيق، والسؤال: أَستطاعت 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 والموازين المنطقية؟

يمكن القول: إنّ المدرسة المشّائية 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 سنجده في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث إنّها كانت موفّقة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبيين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا لم توفَّق أصول الفلسفة المشّائية 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، فاتُّهموا من قبل خصومهم المتكلّمين بأنّهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية، وإنّما الذي يهمّهم 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 الاتّجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي استطاع أن يُحكم قبضته الفكرية وتكون له السلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أُسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية»، وعندها أخذ نجم هذا الاتّجاه بالأفول.

ومن أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي، الفارابي والمحقّق الطوسي (شارح الإشارات) والمحقّق الداماد (أُستاذ صدر الدين الشيرازي) وغيرهم. وأمّا في المغرب الإسلامي فأبرز أتباعها هم: ابن رشد، وابن باجة، وابن صائغ وغيرهم.

تلخّص مما مرّ: أنّ الاتّجاه 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.

(٢)

المدرسة الكلاميّة

الوظائف والمسار العامّ

- التعريف
- وظائف علم الكلام
- المقارنة بين الاتّجاهين
- 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، إلّا 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 يتميّز بها هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات الفلسفية والفكرية الأخرى.

التعريف

عُرّف علم الكلام الإسلامي بأنّه «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»[1].

وتوضيح هذا التعريف يعود إجمالاً إلى أنّ مجموعة التعاليم والأحكام التي جاء بها الإسلام ويتألّف منها الدين الإسلامي هي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قسم العقائد أو «أصول الدين»: ويعنى بالمسائل والأمور

---

(١) **آشنايى باعلوم إسلامي**، مرتضى مطهّري، علم الكلام، انتشارات صدرا، مطبعة مهر، قم، (بالفارسية).

التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها؛ من قبيل: الإيمان بوجود الله تعالى وصفاته الذاتية، والنبوّة العامّة والخاصّة، والمعاد وما شاكل ذلك. ولا يخفى أنّ هناك اختلافات ليست بالقليلة بين الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية، إلّا 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 بربّه، 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 الأخيرين يدخلان في الآيديولوجية والحكمة العملية.

وظائف علم الكلام

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

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

٢. إثباتها بالأدلّة العقلية.

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

وهذه الوظائف المشار إليها تعبّر، 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 المتكلّم في المقام الأوّل من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وصوله إلى هذه الأصول التي أثبتها ودافع عنها، لأجاب: إنّ ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنة[1].

وهذا يعني أنّ هذه المدرسة يمكن تصنيفها على الاتّجاه النقلي في المقام الأوّل من البحث. أجل، عندما تكون بصدد إثبات هذه المعارف للآخرين ـ وأعني به المقام الثاني من البحث ـ فيمكن تصنيفها على الاتّجاه العقلي، حيث إنّ أصحاب هذا الاتّجاه كانوا يحاولون الاستعانة

---

(١) لا يقال: لماذا لا تُبدل لفظة السنّة بالعترة ـ كما ورد في حديث الثقلين ـ لأنّه يقال: إن البحث الكلامي لا يختصّ بالمدرسة الإمامية، وإنّما هو أعمّ، ومن هنا عبّرنا بالسنّة ليكون شاملاً لجميع المدارس الكلامية، العامّة والخاصّة.

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 الاتّجاه المشّائي، هو هل استطاع علماء الكلام أن يؤسّسوا منظومة عقلية كاملة ومنسجمة ومتقنة تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكلّ الظواهر الدينية المتعلّقة بـ«أصول الدين»؟

يلحظ في الإجابة عن ذلك: أنّ المدرسة الكلامية لم يحالفها التوفيق في هذا المجال، ويرجع السبب الأساسي إلى أنّ هؤلاء تعاملوا مع الظواهر النقلية بنحو يرفض أيّ تفسير أو شرح أو نقد لها، مع أنّها لا تفيد في كثير من الأحيان غير الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلّم في المعارف المرتبطة بـ«أصول الدين»، والثابت في محلّه أنّ الظنّ ليس حجّة في القسم الأوّل من المعارف الدينية.

وكيفما كان فإنّ الاتّجاه الكلامي، لمّا فرض أنّ الظواهر الدينية غنيّة عن التفسير والنقد، حاول أن يستعين بأيّ وجه عقلي؛ لإثبات تلك المدّعيات. وحيث إنّه لم يستطع أن يجد المبادئ العقلية اليقينية لإثبات ما هو بصدده، استعان بجملة من القواعد الجدلية في هذا المجال. ومن هنا اتّهمت المدرسة الكلامية عامّة أنّ المنهج المتّبع في إثبات مدّعياتها هو الجدل لا البرهان، وترتّب على ذلك أنّ الغاية التي كان يهدف إليها المتكلّم؛ هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني فإنّ المطلوب منه هو الوصول إلى الحقّ والواقع.

المقارنة بين الاتّجاهين

إذا قمنا بعملية مقايسة بين الاتجّاه المشّائي والاتّجاه الكلامي لوجدنا أنّهما يختلفان في المنطلق، والوسيلة، والهدف.

أمّا المنطلق، فالاتّجاه الأوّل يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلّا بالمنهج والأسلوب التعقّلي، وهذا خلاف الاتّجاه الثاني الذي يرى أنّ الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنّة.

وأمّا الوسيلة، فالأوّل يرى أنّه لابدّ من اعتماد المقدّمات البرهانية لإثبات تلك الحقائق والمدّعيات، خلافاً للثاني فإنّه يستعين بالمقدّمات الجدلية للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأمّا الهدف، فإنّ الاتّجاه الأوّل يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفية، ويبحث في ظواهر الشريعة؛ محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف أصحاب الاتّجاه 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 المدّعيات.

وهذه الاختلافات بين الاتّجاهين أدّت في تأريخ الفكر الإسلامي إلى مصادمات فكرية حادّة أفضت في بعض الأحيان إلى اتّهامات بالخروج عن الدين، ولم تكن نتائجها سلبية دائماً، بل كانت إيجابية في

كثير من الأحيان وبنّاءة؛ لأنّ الإشكالات والانتقادات التي كانت توجّهها المدرسة الكلامية للقواعد الفلسفية كان لها الأثر الكبير في تطوير وتعميق القواعد العقلية. فلم يكن الفلاسفة منفردين في الميدان العلمي، وإنّما كان في قبالهم 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 وجّهها الإمام الرازي إلى فلسفة الشيخ الرئيس، والإجابات الدقيقة والعميقة التي أدلى بها المحقّق 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 ذاتها والقواعد التي نقّحت في الأمور العامّة من الفلسفة نفسها 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 مرجح، 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 المحقّق الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فإنّه استطاع أن يدوّن علم الكلام على الأُسس العقلية التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، وناقش كلّ القواعد العقلية التي بناها المتكلّمون لأنفسهم في الأُمور العامّة. وهذه المحاولة ـ بغضّ النظر عن كونها كانت موفّقة أم لا ـ لابُدّ أن تدرس جيداً من الناحية العلمية؛ لمعرفة آثارها وفيما إذا كانت إيجابية أم سلبية كما يقول بعض المفكّرين المعاصرين.

التقويم

وحيث انتهى بنا المطاف إلى المقارنة بين اتّجاهين يعدّان من الاتّجاهات الأساسية التي حكمت الفكر الإسلامي على مدى قرون

عديدة، لابأس بالإشارة إلى المحاكمة ما بينهما أيضاً ولو بنحو الاختصار.

فيما يتعلّق بالاتّجاه المشّائي، فإنّنا لا يمكن أن نذعن 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 ـ كما يظهر من بعضهم ـ لأنّ المفروض أنّ هذه القواعد هي نتيجة جهد بشري غير معصوم، إذن فهناك عدد منها ـ قل أو أكثر ـ يجانب الصواب والحقّ، وفي مثل هذه الحالة سيخطئ أصحاب هذا الاتّجاه ـ ولو في بعض الموارد ـ عندما يحاولون تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع قواعدهم العقليّة.

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 ـ كتاباً وسنةً ـ للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية التي تتعلّق بـ«الرؤية الكونية» أو «أُصول الدين»، وكان طريقهم لذلك فهمهم البشري. ومن الواضح أنّ الإنسان غير المعصوم يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، التي تختلف من ذهن إلى آخر تبعاً إلى أُنسه 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 بالمفكّر الكبير محمّد باقر الصدر (قدِّس سرُّه) إلى

التمييز بين نوعين من الظهور، هما: الظهور الذاتي والظهور النوعي للنصّ الديني.

يقول الصدر: «إن المراد بالظهور الذاتي: الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص. وبالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثر بظروف وملابسات وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنىً مخصوص لا يفهمه العرف العامّ 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 يحرزها الإنسان وقد يشكّ فيه.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان؛ فيخطئ الظهورُ الذاتيُّ الشخصيُّ الظهورَ الموضوعيَّ»[1].

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، الحجج

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 إلّا لفظ لا إله إلّا الله محمّد رسول الله، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال، والسموات وما فيها، والأرض وما عليها، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والثواب والعقاب، وفي الموت والبرزخ والبعث، والجنّة والنار، وبالجملة في جميع ما تمسّه المعارف الدينية ـ ولو بعض المسّ ـ فتفرّقوا في طريق البحث عن معاني الآيات، وكلٌّ يتحفّظ على متن ما اتّخذه من المذهب والطريقة»[1].

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

والأمارات، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٢٩١.

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ج١، ص٥.

سبب التسمية

بقيت نقطة أخيرة هي: لماذا سمي هذا الفرع من فروع المعرفة بـعلم الكلام؟

ذكر المحقّقون وجوهاً متعدّدة لذلك، منها:

١. أنّ المتصدّين لهذا اللون من المعرفة كانت عادتهم في الكتب التي ألّفوها لهذا الغرض أن يعبّروا في أوّل كلّ مسألة «الكلام في كذا» و«الكلام في كذا».

٢. أنّ الوجه هو أنّ الحديث في هذا العلم كان ينبغي السكوت فيه وعدم الخوض في مسائله 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 تكلّموا فيها، فسمُّوا 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 والمفكّرين الإسلاميين في عصر الخلفاء، وحدثت بسبب ذلك مشاجرات بل صدامات دامية ذكرها التاريخ وسجّل تفاصيلها، وعُرفت بـ«محنة خلْق القرآن». وربّما كان هذا الوجه هو المشهور.

هذه بعض الوجوه التي ذكرت في كلمات الأعلام في سبب التسمية.

وأمّا الفِرق والمذاهب الكلامية فهي كثيرة ومتشعّبة. ولكنّ المعروف

منها في تاريخ الفكر الكلامي: المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية. وتفصيل الحديث عن هذه المذاهب، وذكر مؤسّسيها، والعوامل السياسية والفكرية التي أدّت إلى ظهورها، موكول إلى دراسة أُخرى مناسبة لها.

إلى هنا انتهى الحديث عن المدرسة الكلامية، وقد تبيّن 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 الاتّجاه واتّجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟

لا يخفى أنّ مصطلح أهل الحديث قد يُطلَق ويراد به أُولئك الذين اعتمدوا الحديث والرواية في مقام استنباط الفروع الدينية، ويقع في قبالهم أهل القياس مثلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وقد يُطلَق ويراد به الذين اعتمدوا النصّ الديني في مقام الاستدلال على «أُصول الدين» في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفترقون عن المتكلّمين حيث إنّهم اعتمدوا النصّ الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلّمين حيث لم يعتمدوا النص إلّا في المقام الأوّل، كما تقدّم.

(٣)

المـدرسـة العرفانية

المكوّنات والاتجّاهات والخطّ العامّ

- العرفان النظري
  - ✓ مزايا المدرسة
  - ✓ موقع العقل ودوره
- العرفان العملي

ينقسم العرفان إلى قسمين:

القسم الأوّل

العرفان النظري

وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلّياته ومراتبه. بعبارة أُخرى: 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 الأُخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين أيضاً:

المقام الأوّل

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

يقول السيّد حيدر الآملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين:

رسميّ اكتسابيّ، وإرثيّ إلهيّ، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدريج، مع نصَب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة. والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدريج وغير التدريج مع روح وراحة في مدّة يسيرة. وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكن الثاني ـ أي العلم الإرثي ـ 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 النبيّ صلَّى الله عليه وآله بقوله: «**العلم علمان، علم اللسان فذلك حجّة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع**»[1]، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع**»[2].

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين لكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل. ومع تقديرهما، الأصلح والأنفع منهما لايكون إلّا العلم الثاني أي الذي هو في القلب؛ لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنّه كذلك المضرّة منه متوقّعة، بل هي واقعة حاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقية والعلوم الإرثية التي هي سبب المنفعة دنياً وآخرة. وبيان ذلك هو أنّ النفع من العلوم ـ في هذا

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٢، ص٣٣، باب١، ح٢٦.

(٢) **بحار الأنوار**: ج١، ص٢١٨، باب١، ح٤٤.

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

وأمّا الثاني ـ أي معرفة النفس ـ فلأنّهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»[1].

«وأمّا كيفية تحصيل العلوم الحقيقية ـ أي الإرثي الإلهي ـ فهو في غاية السهولة، لأنّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة وبيوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأمّا إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنّها هبة إلهية وعطية ربانيّة، فيمكن حصولها بأقلّ من ذلك»[2].

(١) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، السيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية: السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ص٤٧٢.

(٢) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص ٥٣٤.

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي فيما كتبه إلى الغزالي ـ صاحب الإحياء ـ يعاتبه فيها على ترك طريق الرياضة والمجاهدة، وتحصيل المعارف عن طريق العلوم الكسبية: «فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر ـ إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة ـ. ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولا سيّما 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 صلَّى الله عليه وآله فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿**عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾[1] ومثلك مَن يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»[2].

مزايا المدرسة

ممّا 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 المشّائي، أو النصّي (الكلامي) لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

---

(١) الكهف: ٦٥.

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

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 أدّاهم فكرهم إلى حال المقلِّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن. فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرّف الفكري، فإذن ينبغي للعاقل 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 غضضنا 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 وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»[٣].

---

(١) **جامع الأسرار**: حيدر الآملي، ص٤٩١.

(٢) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٤٩٢.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

وأمّا 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 جدّاً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنية، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشّائي، والثاني حال العارف المكاشف.

يقول الطباطبائي قدِّس سرُّه: «إن العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادّية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء عليهم السلام»[1].

وبعبارة أخرى: إنّ اليقين على ثلاث مراتب، علم اليقين وعين اليقين، وحقّ اليقين. كما أُشير إلى ذلك في القرآن الكريم: ﴿**كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئذ عَنِ النَّعِيمِ**﴾[2] و﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾[3].

يقول الآملي: «إن تعريف اليقين بحسب التقسيم المتقدّم، هو أنّ

---

(١) **رسالة الولاية**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠ هـ، ص١٧.

(٢) التكاثر: ٥ ـ ٧.

(٣) الواقعة: ٩٥.

علم اليقين ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحقّ اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، أعني أرباب العقول المؤيّدة من عند الله، كعقول الحكماء الإلهيين المطّلعين على حقائق الأشياء على ما هي عليه، المخصوصين بالخير الكثير في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[1] والخير الكثير هو العلوم والحقائق والاطّلاع على سرّ القدر، الحاصلة من الحكمة الإلهية المخصوصة بهم، أي بالحكماء الإلهيين لا الحكماء الفلاسفة المبعدين عنها.

وعين اليقين لأصحاب العلوم ـ أي العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية المتقدّم ذكرها ـ 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 ـ على ما هي عليه ـ بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء وغير ذلك.

ومثال هذه المراتب الثلاث، مثال شخص وُلد في بيت مظلم وهو مكفوف العين، وما كان يقدر أن يطّلع ولا أن يشاهد جرم الشمس وأنوارها المشرقة على الآفاق، ولكن سمع بذكرها واطّلع على أوصافها

---

(١) البقرة: ٢٦٩.

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»[1].

موقع العقل ودوره

وثَمّ تساؤل آخر هو: أَتؤمن 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: «إن النفع من العلوم هو تحصيل معرفة

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٦٠٢.

الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء ـ على ما هي عليه ـ 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 فنارى في مصباح الأنس حيث قال: إنّ «معرفة الأشياء على ما هي عليه»[٢] بالأدلّة 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 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»[٣].

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٤٧٣.

(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 الكيلاني أشكوري وآية الله حسن زاده آملي: ص٩.

(٣) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٤٩٨.

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»[1].

إلّا أنّ هذا الاتّجاه وإن كان يظهر من بعضهم، ولكنّه غير تامّ كما هو المحقَّق عند المحقِّقين من العرفاء، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه إجمالاً في البحوث اللاحقة.

الثاني: وهذا الاتّجاه وإن كان يعتقد أنّ تفسير الوجود ونظامه وتجلّياته لا يتم إلّا على أُسس المكاشفة والشهود، إلّا 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 ـ وخلافاً للحكيم المشّائي ـ يعتقد في المقام الأوّل من البحث أنّه لا طريق للوصول إلى حقائق الأشياء إلّا من خلال المكاشفة والشهود.

المقام الثاني

عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنّه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، ص٤٩٩.

والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلّا لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادعاءات التي لا دليل قطعي يؤيدها أو يثبتها، فلا تكون حجّة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدّمة 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 بالظن والتخمين، وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»[1].

وقال الثاني: «وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي ـ أبو حامد ـ محمّد الأصفهاني المشتهر بـ(تركة) فإنّه 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 إماطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربة في العقليات شائبة خدشة فيما هو الحقّ من تلك اليقينيات...

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ منشورات بيدار، قم ص٤.

ثمّ إنّه لمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال ناسب أن نصدّر الكلام بمقدّمة»[١].

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من المكاشفات العرفانية غير قابلة للبيان من خلال العبائر والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل 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 أُمّه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»[٢].

التقويم

والبحث في هذه المدرسة لابدّ أن يقع في مرحلتين:

الأولى: أكانت موفّقة 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

---

(١) **تمهيد القواعد**، صائن الدين علي بن محمّد التركة، آقا محمّد قمشه اي وآقا ميرزا محمود قمي، ط٢، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ص١٠.

(٢) **مجموعة مقالات الطباطبائي** «برسشها وباسخها» (بالفارسية)، إعداد: سيد هادي خسروشاهي، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ ش، ج١، ص٣٩.

الأصول الكلّية لمدّعيات هذه النظرية للوقوف على أُسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت في المرحلة الأولى، أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظرية كاملة حول الرؤية الكونية ـ من خلال مشاهدات العارف ـ أفاستطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلّية لمدعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ الانتقال بعد ذلك الى 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 وفقت 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 المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك، كما سيتّضح من خلال استعراض أصول مدرسة الحكمة المتعالية إن شاء الله.

هذا ما يتعلّق بالقسم الأوّل من العرفان وهو النظري.

القسم الثاني

العرفان العملي

وهو الذي يتعهّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.

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 تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[1] يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنّه تعالى: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرءِ وَقَلْبِهِ﴾[2].

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 لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم**»[3].

وورد عنه أيضاً: «**قد أحيى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق وسلك به السبيل**

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) الأنفال: ٢٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٠.

وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»[١].

وخلاصة الكلام أنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «**لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها**»[٢].

فإذا كان السمع إلهياً فإنّه لا يسمع إلّا الحقّ، وإذا كان البصر إلهياً فإنّه لا يرى إلّا الحقّ، وإذا كان اللسان إلهياً فإنّه لا ينطق إلّا بالحقّ، وإذا كانت اليد إلهيةً فإنّها لا تبطش إلّا بالحقّ، فيكون هذا العبد إلهياً في كلّ حركاته وسكناته ويصير مصداقاً للحديث: «**إنّ المؤمن ينظر بنور الله**»[٣].

هذه إلمامة عن هذه المدرسة، أمّا التفاصيل فمتروكة إلى الكتب المختصّة بهذا الفنّ، 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، الحلاّج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو القاسم القشيري، ابن فارض المصري، المولوي الرومي، وأمثالهم كثير.

ولكن يعدّ الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي على رأس مدرسة

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٨.

(٢) **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، ج٢، ص٣٥٢.

(٣) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٨.

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 أُسسها هذا العارف المحقّق.

(٤)

المدرسة الإشراقيّة

عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

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

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

الآفاق والتحولات

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

أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشّائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلهذا نجد أنّ ما كان له أهمّية خاصّة في الفكر المشّائي ـ وهو النظر والاستدلال ـ لم يعدّ هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهمّية هناك ـ وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية ـ صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إنّ ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر

الفلسفي الإسلامي، يؤلّف انعطافة أساسية في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر الحكمة الإشراقية على أُفق الفلسفة والعلم، إلى تغييرات أساسية في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشّائية، التي كانت لها الهيمنة التامّة على الأجواء الفكرية والفلسفية، ممّا أدّى بدوره إلى توقّف الحركة الفلسفية ـ ولو لأمد ـ وهذا هو القانون السائد في كلّ المدارس الفكرية والفلسفية التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكن الفلسفة الإشراقية 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 أُسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشّائية، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي.

العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية

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 للتعرّف على حقائق الوجود، والسبيل الذي لابدّ من اختياره لتأسيس رؤية كونية عن «الله» و«العالم» و«الإنسان».

وأمّا في المقام الثاني من البحث، وأعني به الطريق الذي تثبت تلك المدّعيات للآخرين فهو ـ كما قلنا مراراً ـ الاستدلال العقلي البرهاني، فلا

يختلف هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات السابقة عليه.

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

يقول السهروردي: «وأمّا 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 إلّا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»[1].

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 ـ كما قد يتوهّم بعضٌ من أنّ هذا الاتّجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني ـ بل بالعكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهمّية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه 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

---

(١) **شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي**، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة، ص٤٧ (بالفارسية).

«المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبّر عنه صدر الدين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون 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 المشّائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاصّ 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 متوغّل في التألّه عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحّاث عديم التألّه.

ثالثها: حكيم إلهي متوغّل في التألّه والبحث...».

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث. وكتابنا هذا

---

(١) **المبدأ والمعاد**، تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر، ص١٩١.

(٢) **فلسفة السهروردي**، دييناني، ص٤٧.

لطالبي التألّه والبحث»[١].

يقول قطب الدين الشيرازي ـ شارح حكمة الإشراق ـ في ذيل هذه العبارة: «إن الطبقة الأولى هم كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبدالله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي. وإن الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين كأكثر المشّائين من أتباع أرسطو ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإن 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 المشّائية، إلّا أنّها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتّبع عند المشّائين، يؤيّد ذلك أنّنا نجد أنّ الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشّائين جعلها تحت عنوان «كشف المغالطات» حيث قال: «الفصل الثالث ـ في بعض الحكومات ـ في نكت إشراقية والنظر في بعض القواعد (أي للمشّائين) ليعرف فيها الحقّ، ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات...»[٢].

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

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، للفاضل المحقق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، ص٢٢.

(٢) **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق: ص١٧١.

اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان

وعلى هذا الأساس يتّضح بأنّ المنهج المتّبع عند المدرسة الإشراقية ليس هو المنهج نفسه المتّبع عند الاتّجاه العرفاني ـ كما قد يُتوهّم ـ بل إنّ هناك نقطة اشتراك بينهما ونقطتي تمايز، أمّا وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتّجاهين على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العملية، وأمّا وجه الامتياز بينهما فيتلخّص في أمرين:

الأوّل: أنّ المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أنّ الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته ـ كما تقدّم من خلال نقل بعض كلمات القوم ـ وهذا بخلافه في الاتّجاه الإشراقي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبتني 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 الحصولي كمالاً للإنسان. وهذا بخلاف الإشراقي، كأيّ حكيم وفيلسوف آخر، الذي يريد إدراك

الحقيقة وفهمها. والفرق بينهما كما يقول صدر المتألّهين: «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 الصحّة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً وكذلك مقابل هذه المعاني»[١].

ومن الأصول الأساسية التي اعتمدتها المدرسة الإشراقية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه هو تأكيدها وحثّها على لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة وعدم تخطّيهما وتجاوزهما. يقول السهروردي في رسالته حكمة التصوّف: «أوّل ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطّل من توكّل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل هو ﴿**الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْء خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾ قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك»[٢].

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم، ج ٧، ص١٠.

(٢) **سه رسالة أز شيخ اشراق** (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، ١٣٩٧ ص٨٢ (بالفارسية).

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار ـ بالكلّية ـ وترك ما لا يعنيكم من قول أو فعل، وقطع كلّ خاطر شيطاني»[١].

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسّس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمّل في مضامينها العالية واستخراج نكات لطيفة دقيقة منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتّجاهات السابقة عليه.

يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلّا في شأنك فقط»[٢].

ويقول في أمر الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلٌّ معدّ لما يناسبه»[٣].

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

---

(١) **فلسفة السهروردي**، ديناني، ص١٧.

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

(٣) **فلسفة السهروردي**، ديناني، مصدر سابق: ص٤١.

٣. ظواهر الكتاب والسنّة

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

أجل يبقى الكلام في أنّ المدرسة الإشراقية ـ كما كانت موفّقة في اكتشاف المنابع المتعدّدة للوصول إلى معرفة الأشياء ـ فهي لم تبتلِ بما ابتُليت 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 الاتّجاهات جميعها أحادية التفكير وتدور حول محور واحد، وأصل فارد، وهذا ما نجت منه المدرسة الإشراقية؛ إذ استطاعت أن تنطلق من هذه المنابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها عن الكون والحياة.

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

لكي يمكن إعطاء رأي علميّ قائم على أُسس صحيحة، لابدّ من الوقوف على المباني والقواعد العقلية التي أسّستها هذه المدرسة تفصيلاً، حيث نعرف أنّ السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمّل 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 ـ بنحو الإجمال ـ: إنّها لم تستطع أن تحقّق النجاح الذي حقّقته في المقام الأوّل من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألّهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

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

قال المحقّقون: إنّ سبب ذلك هو أنّ العلم نور يشرق في قلب العارف، لأنّ هؤلاء يعتقدون «أنّ مثل القلب مثل المرآة المجلوّة المصقولة محاذياً للّوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلهية، فكما لا يمكن أن يكون شيء محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثّر فيها، فكذلك لا يمكن شيء أن يكون محاذياً للّوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبية الصافية.

وعن حقيقة الأدران الحاصلة والأوساخ العارضة للمرآة القلبية بسبب التعلّقات الدنيوية أخبر الله تعالى بقوله: ﴿**كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[1] وبقوله: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم**﴾[2] وبقوله: ﴿**فِي قُلُوبِهِم مَرَض**﴾[3] وغير ذلك من الآيات: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا**

---

(١) المطففين: ١٤.

(٢) البقرة: ٧.

(٣) البقرة: ١٠.

لِلنّاسِ وَما يَعقِلُها إلّا الْعَالمُونَ﴾[1][2].

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: «إنّ أهل الروم قاموا وتوجّهوا إلى سلطان الصين ودخلوا عليه وقالوا: نحن جئنا من الروم في دعوى مع أهل الصين في صناعتهم التي هم مشهورون بها، أعني صنعة النقش والتصاوير.

فقال لهم السلطان: فكيف نعرف صنعتكم وصنعتهم؟

فقال أهل الروم: عيّن لنا موضعين بحيث ما يطّلع أحد منّا على الآخر حتى نعمل صنعتنا، فذاك الوقت أنت تحكم بيننا.

فعيّن لهم السلطان صفّة كبيرة، وحال بينهما بستر مانع فصل كلّ واحد منهما عن الآخر. فاشتغل كلّ منهما بنقش حائط من حيطان الصفة، فأهل الروم لمّا عرفوا مهارة أهل الصين وصناعتهم وتحقّقوا أنّهم ليسوا من رجالهم اشتغلوا بصقل حائطهم وتصفيته مدة اشتغال أهل الصين بتصويره وتزويقه، فلمّا فرغ أهل الصين من شغلهم توجّهوا إلى السلطان، وقالوا: فرغنا من شغلنا ولابدّ من الحكم بيننا.

فقام السلطان ودخل الصُّفة وأمر برفع الستر بينهما، فحين ارتفع الستر

---

(١) العنكبوت: ٤٣.

(٢) **جامع الأسرار**، الآملي، مصدر سابق: ص٥٣٥.

انعكس النقش الذي كان على حائط أهل الصين فظهر في حائط أهل الروم أحسن وألطف من ظهوره على حائطهم، لأنّه كان يظهر في حائطهم كأنّه متحرّك لصقالته ولطافته، فحكم السلطان بأنّ هذا ألطف وأحسن».

يقول السيّد حيدر الآملي معلّقاً على الحكاية: «إن تحصيل علوم أهل الظاهر مثل أهل الصين في صناعتهم، ومثال أهل الباطن مثال أهل الروم في صقالتهم، أعني أنّ المدة التي يقضيها أهل الظاهر في نقوش العلوم على ألواح خواطرهم بقلم التحصيل يقضيها أهل الباطن في تصفية قلوبهم وصقلها من الرين والختم الحاصلين لها بسبب التعلّقات الدنيوية، حتى إذا ارتفع الحجاب حصل لهم بذلك من العلوم والمعارف دفعة بقدر ما حصل لأولئك بسنين كثيرة، بل وأضعاف ذلك بمرار كثيرة»[1].

(١) **جامع الأسرار**، الآملي، مصدر سابق: ص٥٣٧.

(٥)

مـدرسـة الحكمة المتعالية

مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

- التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان
- المرحلة الأولى: دور التلمذة
- المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة
- مركّب العقل والشهود
- موقع الشريعة
- حدود العقل
- مع المدارس الأخرى
- التقويم العامّ
- أصول المدرسة ومفعولاتها
- التقويم الخاصّ
- سبب التسمية

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

صدر المتألّهين

لم يذكر أصحاب التراجم سنة لولادة الشيرازي، ولكن قالوا إنّ وفاته كانت سنة ١٠٥٠ من الهجرة. إلّا أنّ المحقّق السيّد جلال الدين الأشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألّهين 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 وأنّه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي، وهذا الوزير لم يولد له ذكَر. فنذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً صالحاً موحّداً، فكان ما أراد في شخص ولده هذا محمّد صدر الدين، فتربّى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معزّزاً مكرّماً، وقد وجّهه لطلب العلم،

---

(١) **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا**، السيد جلال الدين آشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان، ص١ (بالفارسية).

ولمّا توفّي والده الذي لم نتحقّق سنة وفاته، رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية»[١].

الحكمة المتعالية

لكي تتّضح أهمّية 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»، لابدّ أن نرجع قليلاً إلى المسالك والمشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة؛ لنقف على القواعد والأصول التي أسّستها كلّ واحدة منها، حيث نجد أنّ الحكمة المشّائية كانت تنطلق من أُسس لتفسير الوجود والنظام الذي يحكمه تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشراقية، وهما يفترقان عن المنهج العرفاني، وهكذا حال علم الكلام حيث كان له قواعد وأصول أخرى تختلف عن سابقاتها. وهذا الاختلاف في المنهج المتّبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسراره، أدّى إلى اختلافات أساسية في القواعد والأصول التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونية المتعدّدة، 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 كلّ طائفة أن تحمل

---

(١) مقدّمة العلاّمة الشيخ محمّد رضا المظفر **للحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١ ص٤.

القرآن على تلك النتائج التي انتهت إليها وتفهمه من خلالها. فانبثق فهم عرفانيّ للقرآن، وفهم فلسفيّ ـ عقليّ، وفهم كلاميّ، وفهم روائيّ وهكذا.

لقد تقدّم عن الطباطبائي أنّ الاختلاف بين المذاهب بلغ حدّاً لم يبق جامعاً بين أهل النظر إلّا لفظ «لا إله إلّا الله، ومحمّد رسول الله» وأنّ ذلك كان معلولاً لاختلاف المسائل والآراء العلمية[1].

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 كتابَي «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 عدة من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشّر 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

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٥.

والأصول التي يقولها الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي يتّكئ 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 الفارابي كما يذهب لذلك الطباطبائي[1]، ثمّ جاء بعده دور ابن سينا في مقامات العارفين من الإشارات، لتنضج الفكرة أكثر على يد شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى المنهج الذي اتّبعه في مدرسته، ثمّ ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة والمحقّق 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 أنّها لم تحقّق نجاحاً في هذه المجالات، وإنّما المقصود أنّها لم تحقّق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة، حتى انتهى الأمر إلى صدر المتألّهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمّة التاريخية الجبّارة التي خرج منها مظفراً منتصراً بالمقارنة مع من سبقه.

---

(١) **مجموعة مقالات**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢، ص٦.

التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ أهو بمعنى التلفيق ما بين الأصول الفلسفية للمشّائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسّسها المتكلّمون في أبحاثهم الكلامية، بحيث تنتهي الحصيلة الى أن تكون الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة من هذه المدارس؟ أم ليس الأمر كذلك بل إنّ تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية هي بمنزلة العناصر والبنى الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكوّنة لها صيغتها الخاصّة بها، وامتزجت واتّحدت هنا في منظومة فلسفية مستقلّة 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 ولكنّها 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، ووحّدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من

ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أُخرى، ودمجت العناصر المشّائية 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 مبدئهما ومبدأ الكلّ»[١].

يقول العلاّمة مطهّري: «إنّ المحقّق إذا طالع بدقّة كتب صدر المتألّهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتّضح له ـ بنحو لا ريب فيه ـ 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 العلاّمة الطباطبائي: «إن التأمّل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيّأت أرضية جديدة لصدر المتألّهين لكي يحقّق تقدّماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحرّكة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر

---

(١) **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ص مب.

(٢) **مقالات فلسفي**، الأستاذ مطهّري، منشورات الحكمة، ج٣، ص٧٥، (بالفارسية).

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 أُسسها صدر المتألّهين لم تكن تلفيقاً ولا اقتباساً من الآخرين؛ لأنّنا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقّحها وبرهن عليها نجدها 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 ولكنّه 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 ممّا تقدّم أنّ المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسراره لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، كما رأينا في الحكمة المشّائية، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان كالمتكلّمين، وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألّهين أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلمية إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي

---

(١) **مجموعة مقالات**، مصدر سابق: ج٢، ص٦.

بالاستدلال العقلي المحض ـ الذي هو مسلك المشّائين ـ للوصول إلى الحقائق العلمية وخصوصاً في المعارف الإلهية. بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكلّية الفلسفية من خلال القياسات المنطقية، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود. وكما أنّ بعض نتائج القياسات المنطقية والاستدلالات العقلية لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها الخصوصية المتقدّمة نفسها، وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحّة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرق أيضاً بين المعارف الدينية التي يخبر عنها الدين، والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد وبين نتائج البراهين العقلية والقطعية.

ومن هنا جعل صدر المتألّهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث عموماً، والإلهية خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهية عن طريق المقدّمات البرهانية، والمشاهدات العرفانية، والموادّ الدينية القطعية»[1].

وما ذكره الطباطبائي عن فيلسوفنا الشيرازي نجد شواهده واضحة جلية في مصنّفاته حيث يمكن تتبّع كلماته للوصول إلى أنّه اعتمد هذه العناصر الأساسية التي تألّفت منها الأصول الأوّلية للحكمة المتعالية. ويمكن أن نقف على ذلك من خلال المراحل التي مرّ بها في نشأته العلمية.

---

(١) **مجموعة مقالات**، مصدر سابق: ج٢، ص٥.

المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم

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

يقول صدر المتألّهين 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 قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب عن كلّ باب ويجتاز عن التطويل والإطناب»[1].

وثَمَّ من الدراسين المعاصرين من يفصّل هذه البرهة في حياة صدر الدين، على النحو التالي:

«**أوّلاً**: درس الفلسفات والآراء الدينية والعرفانية درساً متعمّقاً متجنّباً عن الانحياز إلى رأي خاصّ أو فلسفة خاصّة من دون أن يسانده البرهان، واكتشف في دراساته أصول المذاهب والآراء والفلسفات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٤.

وطرقها الإثباتية وفهم صلاتها ومميزاتها، وعلم ـ بمقدار كبير ـ جهات كمالها ونقصها، فاطّلع بذلك على الفلسفات والآراء والمعارف في تطوّرها الأغريقي الفارسي الإسلامي.

وثانياً: درس المذاهب الكلامية درساً متمادياً في الأطراف واجتنى منها ما أثمرت من التفسيرات العقلية والدينية، ولم يحذفها كلّها بمجرد أنّ أدلّتها أدلّة جدلية غير منساقة مع الطرق المنطقية، بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة وأخذ منها ما تلاءَمت مع الأصول المنطقية»[1].

والذي يظهر من خلال كلماته التي وقفنا عليها، أنّ مسلكه العرفاني لم ينضج في هذه المرحلة من حياته، بشهادة ما سيقوله عن نفسه كما سنشير إليه.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى اعتقاد بعض أنّ صدر الدين الشيرازي أظهر الندم والأسف على ما ضيّع في هذه المرحلة من عمره، ويجعل ذلك دليلاً على ذمّ الفلسفة والعلوم العقلية، ويستشهد بما ذكره في الأسفار: «وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث»[2].

إلّا أنّ هذا الكلام غير دقيق، لأنّ هذا النصّ لا يكشف عن ذمّ العلوم العقلية والآراء الفلسفية بنحو الإطلاق، وإنّما يقتصر على ذمّ «آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام» فهو قد بيّن أنّ الذي استغفر

---

(١) **مفاتيح الغيب**، المقدمة، ص عج.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١١.

منه هو سنخ خاصّ من العلوم البحثية بقرينة ما ذكره بعده بقليل حيث قال: «إن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم» فليس من الصحيح نسبة هذه المقولة إليه، وإلّا فإنّه كَتبَ الأسفار الأربعة في المرحلة الأخيرة من عمره الشريف.

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 أُخرى لابدّ من طيها والوصول إليها، فلهذا غادر تلك الديار وتوجّه إلى مدينة قم المقدّسة واستقرّ في إحدى قراها وهي قرية «كهك» كما قيل[1]، 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 المتألّهين 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 ـ وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان ـ

---

(١) **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، المحدّث المتبحّر الجامع المحقّق الشيخ عباس القمّي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت، ج٢، ص١١٧، الهامش.

فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلّا بالذوق والوجدان، وهي الواردة في الكتاب والسنّة 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 النبوّة والولاية»[1].

« فتوجّهت توجّهاً غريزياً نحو مسبّب الأسباب وتضرّعت تضرعاً جبليّاً إلى مسهّل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال منقطع الآمال، منكسر البال، متوفّراً على فرض أؤدّيه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرّف فيه، اشتعلت نفسي ـ لطول المجاهدات ـ اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فأطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته ـ مع زوائد ـ بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية»[2].

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ فيلسوفنا المترجم له، يعتقد أنّ معرفة الحقائق

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين، ج٧، ص١٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٨.

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 فتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي.

والفرق بين العلمين ـ كما تقدّم منه ـ هو الفرق بين من يعلم الحلاوة بالوصف والحدّ، ومن يعلمها بالذوق والوجدان، وإن الثاني أقوى وأحكم ولا يمتنع وقوعه، بل هو واقع ـ فعلاً ـ للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

مركّب العقل والشهود

وعلى هذا الأساس فهو لا يكتفي بأحد الطريقين 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: «إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاّك والعرفاء وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»[1].

---

(١) **مفاتيح الغيب**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٤٢.

وقال أيضاً: «لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستغلب ـ بالمعوّلين عليها ـ الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلّما دخلت أُمّة لعنت أُختها»[١].

وكذلك ذمّ أُولئك 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 نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية»[٢].

وقال أيضاً: «ولا تشتغل بترّهات عوامّ الصوفية من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنّها فتنة مضلّة وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة، وهم الذين: ﴿**فَلَمّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون**﴾[٣] وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرف عين»[٤]

إن المنهج الحقّ الذي يجب اتّباعه ـ في عقيدة الشيرازي ـ أنّه لا غنى للإنسان الطالب للحقيقة بأحد الطريقين عن الآخر، «وقد كررّ ذلك في كتبه وأكّده مرة بعد أُخرى، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما، كما جمع هو

---

(١) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٩.

(٢) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** ج١، ص١١.

(٣) سورة غافر: ٨٣.

(٤) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج١، ص١٢.

وتفرّد بهذا الجمع فبلغ باباً لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية»[١].

قال صدر المتألّهين: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليّين من العرفاء، فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظنّ أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشّائين ومتأخّريهم، دون أئمّتهم ومتقدّميهم كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوّة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم».

«إذن لا المشّاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرّد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما»[٢].

وقال أيضاً في الطريقة التي اتّبعها في كتابة الأسفار الأربعة ـ الذي هو أجلّ وأعظم كتب الفلسفة، ولولا خوف المغالاة لقلنا إنّه أعظم كتاب فلسفي أنتجه إلى زماننا ذهن بشري غير معصوم، وهو موضوع للدراسات العميقة في ميدان مشاكل الكون العظمى يعالجها بطريقة

---

(١) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٠.

(٢) **مقدمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٠ نقلاً عن المبدأ والمعاد.

مبتكرة غير معهودة ـ قال: «إنّه قد اندمجت فيه العلوم التألّهية في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع»[١].

موقع الشريعة

إلى هنا اتّضح أنّ صدر الدين الشيرازي استند إلى المعطيات العقلية البرهانية إلى جنب المكاشفات العرفانية للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسراره، ولكن مع هذا كلّه نجد أنّ موقف فلسفته تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبياً أو هامشياً، وإنّما كان موقفاً يعبّر عن أصالة الآراء الدينية وأنّها 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 المسمى بـ«تفسير القرآن الكريم»، وكذلك وقوفه على التراث الروائي الوارد عن الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله والأئمة 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 اتّخذها بمثابة أصول عقلية يقينية، ففرّع عليها نتائج أساسية وعميقة، والسبب الذي جعله يتعامل مع المعطيات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٩.

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 الغني ـ الذي أدخله الشيرازي في فلسفته ـ 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 المتألّهين (٧٠٠) مسألة[٢]. فتضاءلت عند بريقها ولمعانها أضواء الفلسفات الغابرة، كما تتضاءل النجوم في مشهد ضوء الشمس.

إذن النقطة المحورية الثانية في فلسفة صدر المتألّهين 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، مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية»[٣].

---

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

(٢) **مجموعة مقالات**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢، ص١١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩، ص١٦٧.

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

وقال أيضاً: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدّقون بالأشياء إلّا بمكافحة الحسّ للمحسوس، ولا يذعنون 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»[١].

وقال أيضاً: «هيهات، هيهات، 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 المعترض لنور الشمس والقمر مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالشرع مع العقل نور على نور»[٢].

ثمّ يعترض على أولئك الذين اكتفوا بأحدهما واستغنوا عن الآخر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٨، ص٣٠٣.

(٢) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، الطبعة الحجرية، ص٤٣٨.

بقوله: «وعرفوا أنّ من ظنّ من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتّباع الظواهر ما أتوا إلّا من ضعف العقول وقلّة البصاير، وأن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أُتوا إلّا من حيث الضمایر، 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 الرحى في هذه الأركان الثلاثة إنّما هو القرآن الكريم والشريعة الحقّة، والعرفان والبرهان يدوران حيثما دار. يقول شيخنا الأستاذ جوادي: «إن الحكمة المتعالية وجدت كمالها 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، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه»[٢].

---

(١) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، ص٤٣٨.

(٢) **رحيق مختوم**، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي

ولعلّ أصرح تعبير صرّح به الشيرازي بأنّ الشريعة الحقّة هي الميزان الذي يزن به تمام المعارف والحقائق الإلهية هو قولـه في كتاب «العرشية»: «ختم ووصية، يقول هذا العبد الذليل: إنّي أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي من كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآله أفضل صلوات المصلين) أو يُشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسّك بحبله المتين، لأني أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أن يعبد الله ـ كما هو أهله ومستحقّه ـ إلّا بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمّل خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتي الأخرى والأولى»[1].

حدود العقل

ثمّ إنّه 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.

آملي، القسم الأول من المجلد الأول، ج١، ص١٧ (بالفارسية)؛ **شرح حكمت متعالية أسفار أربعة**، آية الله عبدالله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد السادس، ج١، ص٣٩ (بالفارسية).

(١) **عرشية**، صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملاصدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني ص٢٨٥.

يقول صدر المتألّهين: «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 مالا يناله، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليترك وجهله»[١].

وقال أيضاً: «ثمّ إنّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنّما يعرف بطور الولاية والنبوّة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرّف هناك»[٢].

ومراد الشيرازي من طور الولاية هو المكاشفة والعيان، فهو لا يخطّئ العقل فيما يصل إليه ولكن يعتقد أنّ له حدّاً يقف عنده الاستدلال والبرهان. فالفلسفة الصدرائية ترى أنّ العقل وركائزه يمكنه أن يتقدّم لاكتشاف حقائق الوجود إلى حدّ معيّن لا يستطيع تجاوزه بعد ذلك؛ لقصوره عن إدراك ما وراء ذلك الحدّ، وهنا يبدأ دور المكاشفة والشهود لاكتناه سرّ الوجود بالاتّصال بربّه مباشرة.

على هذا الأساس لا يقع أيّ تصادم أو تعارض بين العقل وقدرته

---

(١) **الرسائل**، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران، ص٢٨٣.

(٢) **شرح أصول الكافي** في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلاّمة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية، ص٤٦١.

على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على اكتناهها؛ لأنّ المكاشفة تبدأ من حيث ينتهي دور العقل، فهي في طولها لا في عرضها فلا تنافي ما بينهما، وهذا معنى قول العرفاء المتألّهين: «إن المكاشفة طور وراء طور العقل»[1]، وليس مرادهم أنّ المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها.

مع المدارس الأخرى

وهذه إحدى المميزات الأساسية التي تفترق بها الحكمة المتعالية عن الفلسفة المشّائية، فبينما كان موقف الأخيرة من العرفان والقواعد العرفانية سلبياً على وجه العموم ـ بمعنى أنّ هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكاشفة والشهود ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها والإيمان المنطقي بها، فرفضت كلّ قيمة لمعطيات العرفان العملي ـ نجد أنّ الحكمة المتعالية سلكت اتّجاهاً آخر يقول: «إن الأصول العقلية ليست بمثابة يمكن بناء صرح علميّ شامخ عليها؛ وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق الوجودية التي تخضع عندها قوّة العقل، لا لمنافاتها ومخالفتها لتلك الحقائق. إذن يجب أن نحصّل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرّة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلّا أُسس المكاشفة وقواعد الشهود، أعني

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، النص الإبراهيمي، الفص العزيزي، ص ٣٠٤.

الأسس والقواعد التي أنتجها الاتّصال بسرّ الوجود مباشرة ـ كما يقول علم العرفان ـ 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 مبنيّاً على أصول العقل وضوابطه. فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتتلقّى بمثابة البنيات الأساسية للقضايا، بدلاً عن ذلك تلعب هنا ـ أي في طور العرفان ـ دور التنظيم والاستخراج، كالدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلالية»[1].

وأمّا 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 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 المتألّهين في المقام الأوّل من البحث. وقد تبيّن أنّ المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان

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

والعرفان والقرآن على حد 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 والمؤيّد.

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

«ففي الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشّائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلّفاته، جعلت منه مؤسّساً لمدرسة جديدة بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى في الفلسفة الإلهية»[1].

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

التقويم العامّ

المقام الثاني: وهو الحديث في أنّ تلك الرؤية الكونية التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي اعتمدها، فهل استطاع أن يؤسّس

---

(١) مقدمة **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، المظفر، مصدر سابق: ج١، ص١٢.

منظومة فلسفية متقنة تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات عن طريق المنهج العقلي والبرهاني، أم لم يكن موفّقاً في ذلك؟

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

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

يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأمّا 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 الأوّلين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحقّقين، إلّا أنّه لم يتّفق 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. فللّه

الحمد وليّ الفضل والرحمة ومعطي النور والنعمة»[١].

وأوضح تصريح في الباب هو: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرّد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أنّ مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير، والله المعين»[٢].

وفي هذا الضوء يقرّر مطهّري: «قد أُسست هذه الفلسفة المعروفة بالحكمة المتعالية على يد صدر المتألّهين 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 المهمّة محوراً لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألّهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثّل صدر المتألّهين 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 بوحي من أذواقهم وقوّة عرفانهم، ثمّ شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضي بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا

---

(١) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٣٧٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧، ص٣٢٦.

أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتت في طرق الاستدلال.

ومنذ عصر أرسطو ـ ذلك الفيلسوف الثائر ضد آراء أُستاذه إفلاطون ـ نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز، ويعتبر إفلاطون ممثلاً لأحد هذين التيارين. أمّا أرسطو فهو الممثل للتيار الآخر، وقد وُجد أتباع لكلّ واحد من هذين المذهبين في كلّ مرحلة تاريخية لاحقة، وعُرف هذان المذهبان الفلسفيان في أوساط المسلمين باسم «مذهب الإشراقيين» و«مذهب المشّائين». واستمرّت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتّجاهين فترة تزيد على الألفين من الأعوام بين اليونانيين ثمّ في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين، ثمّ بين الأوربيين في القرون الوسطى.

وقد وضع صدر المتألّهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنى لوقوف أحد هذين الاتّجاهين في مقابل الآخر، وقد لاحظ كلّ من جاء بعده واطّلع على فلسفته، أنّ النزاع الذي امتدّ لألفي عام بين المشّائين والإشراقيين قد حُسم على يد هذا الفيلسوف العظيم»[1].

هذا هو المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين في المقام الثاني من البحث، وهو الاعتماد على القواعد العقلية لتأسيس منظومة فلسفية ـ هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري ـ تكون قادرة على إثبات

---

(١) **أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، ج١، ص١٣.

كلّ تلك المعطيات التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

أصول المدرسة ومقولاتها

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

الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود.

الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ.

الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفي ـ الإنساني.

الرابع: ما يتعلّق بالمعاد.

الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود

١. أصالة الوجود واعتبارية الماهية: تعدّ هذه المسألة والمسألة اللاحقة لها، الركنين الأساسيين اللذينِ انطلق منهما صدر المتألّهين لبناء منظومته الفلسفية، حيث نجده يستعين بهذين الركنين 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 توجد فيها حيثية مختصّة هي «الإنسان»، «الشجر»، «الشمس»، وحيثية مشتركة هي «الوجود». وهنا وقع النزاع بين الفلاسفة؛ هل الواقع الخارجي الواحد هو مصداق للحيثية المشتركة أو للحيثية المختصّة؟ أصحاب الاتّجاه الأوّل هم القائلون بـ«أصالة الوجود واعتبارية الماهية»، وأصحاب الاتّجاه الثاني هم القائلون بـ«أصالة الماهية واعتبارية الوجود».

كان صدر الدين الشيرازي مؤمناً بالاتّجاه الثاني تبعاً لأستاذه الداماد إلّا أنّه عدل عن ذلك إلى الاتّجاه الأوّل، حتى جعل ذلك الحجر الأساس لجميع استدلالاته الفلسفية.

يقول الشيرازي: «وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات، حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك وهو أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[1].

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، وإن هذه الوجودات حقائق متباينة.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص٤٩.

وهذا هو المنسوب إلى المدرسة المشّائية.

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

٣. إثبات الإمكان الفقري في قبال الإمكان الماهوي.

٤. بيان مناط احتياج المعلول إلى العلّة، وأنّه كامن في وجوده.

٥. بيان كيفية ارتباط المعلول بالعلّة، وأنّه بنحو الوجود الرابط القائم في غيره، لا بنحو الوجود القائم في نفسه كما يقوله المشّاؤون.

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، هذه المسألة التي 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 أُصول المسائل المرتبطة بـ«الأمور العامّة» من الفلسفة الإسلامية التي نقّحها وبرهن عليها الشيرازي، واستطاع أن يفيد منها في موارد كثيرة من فلسفته.

الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ

القواعد التي أسّسها 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.

الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفي ـ الإنساني

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

١. إثبات اتّحاد العقل والعاقل 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.

الرابع: ما يتعلّق بالمعاد

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

١. بطلان التناسخ الملكي.

٢. إثبات المعاد الجسماني.

٣. إثبات أنّ الإنسان ليس نوعاً أخيراً بل هو مختلف الحقيقة في الباطن، وهي نظرية تجسم الأعمال.

٤. إثبات خلود الكفّار في العذاب والآلام.

هذه هي أصول المسائل التي نقّحها وبرهن عليها 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 الخاصّ

يبقى تساؤل أخير، هل كان التوفيق حليفاً للشيرازي في المقامين؟ أعني بذلك: 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، وهل كان أوفر حظّاً من الاتّجاهات التي سبقته في هذا المجال؟ هذا على صعيد المقام الأوّل.

أمّا على مستوى المقام الثاني: هل استطاع تحقيق هذه الأمنية الإنسانية المتمثّلة ببناء صرح عقلي برهاني يكون قادراً على تفسير الوجود وأسراره ـ بكلّ ما تعنيه هذه المقولة ـ ولم يخفق في ذلك؟

في الإجابة عن التساؤل الأوّل 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 تنوّع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألّهين لاكتشاف تلك الرؤية.

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

الأوّل: موقفه في الأُسس الأوّلية لتفسر نظام الوجود، فقد وافقت أصوله في ذلك المعطيات الدينية الواردة في هذا المجال، إذ نجد أنّ المستفاد من ظواهر الشريعة الحقّة يُقرّ تلك الأصول ويركّز عليها.

الثاني: موقفه في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وهنا تتجلّى المشابهة التامّة 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 المتعلّقة 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[1].

---

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

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

وأمّا فيما يتعلّق بالتساؤل الثاني، فيمكن أن يقال: إنّ ما أنتجه العقل الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية، يعدّ أروع منتوج وأبدع منسوج للعقل البشري، ولكنّ الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان هي أرفع مما يحلّق إليه طائر الذهن البشري. وعلى هذا الأساس لا نتصوّر 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، وهكدا ستجري في الأعصار الآتية إذ لم يقتصر شي من سنّة الله على فرد أو أُمّة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْء إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَر مَعْلُوم**﴾[1].

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

إلى هذا المعنى يشير صدر الدين، بقوله: «وإني أيضاً لا أزعم أنّي قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاًّ، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا

---

(١) الحجر: ٢١.

تحصى، ومعارف الحقّ 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 المشّائين حكمة بحثية صرفة، وهذه وأمثالها إنّما تتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعاليةٌ بالقياس إلى الأوّل»[٢].

واستعملها القيصري (شارح الفصوص) في رسالة في «التوحيد والنبوّة والولاية»، فقال: «والمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلّي وجزئيه لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفين كما ظنّ المحجوبون ممّن لا يعلم الحكمة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١، ص١٠.

(٢) **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي ابن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، ج٣، ص٤٠١.

المتعالية»[١].

فالحكمة المتعالية تتعالى عن الحكمة المطلقة بعدم اعتمادها على البحث الصرف والاعتناء بالكشف والذوق، وقد وجد صدر المتألّهين 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.

فرتّبت 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: ج١، ص٢٢ المقدّمة.

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

خاتمة

الفـوائـد المتـرتـّبـة

على البحث الفلسفي

١. تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية
٢. معرفة العلل العالية للوجود وبالأخصّ العلّة الأولى
٣. إثبات مواضيع العلوم الأخرى
٤. إن العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنّها كلّية وقطعية
٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى

بعد أن اتّضح لنا أهمّية الدور الذي يلعبه المنهج العقلي في اكتشاف الرؤية الكونية، ومن المعلوم أنّ الذي يقوم بهذا الدور إنّما هو البحث الفلسفي، فتتميماً للفائدة نذكر بعض الفوائد والغايات التي تترتّب 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. وتوضيح 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 مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم ـ يعتبره مصداقاً ـ ولكي يميّز القارئ الكريم الإداركات 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 الكلّ، ونحن ندرك كلّ فرد من هؤلاء، ولنا أحكام مختلفة حول الأفراد، وندرك أيضاً مجموع الأفراد الذي

أطلقنا عليه اسم «الفوج» ولنا أحكام معيّنة بحقّه.

فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقيّ لأنّ له مصداقاً واقعياً خارجياً، أمّا إدراكنا للمجموع فهو اعتباريّ، لأنّ المجموع لا مصداق له في الخارج والذي له تحقّق في الخارج إنّما هو كلّ 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».[1]

ومن هنا فربما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحقّ، حقّاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوهّم أنّه لا رابطة ضرورية بين الأفعال والغايات المترتّبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتّبة به، وهذا هو الحظّ السعيد. وأمّا المراد من الغول فهو حيوان متوهّم 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 يتوهّمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود أمامنا، ولكن الفلسفة الإلهية تقول إنّ هذا البدن المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجرّدة عن المادّة وقوانينها وهي التي تكوّن حقيقة الإنسان.

وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة إلى فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الأخريين. وتمييز الأمور الاعتبارية ـ التي تبدو كأنّها حقيقة ـ من

---

(١) الغول و العنقاء: إشارة إلى حيوانين وهميين لا تحقّق لهما في الواقع الخارجي.

الحقايق يعتبر من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة[١].

وكذلك ما يعتقده جماعة من المتكلّمين من أنّه لا وجود لمجرد سوى الله ـ تعالى ـ فينكر وجود العقل الذي هو موجود إمكانيّ مجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

والهدف الذي يروم الفيلسوف الوصول إليه من خلال تمييز الموجودات الحقيقة 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.

---

(١) **أسس الفلسفة**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١، ص٤٦.

الثالثة: أنّ الإنسان يجد من نفسه القدرة على أن يقف على تلك الحقائق والواقعيات وأن يدركها ـ كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر ـ ولكن بنحو الموجبة الجزئية. وهذا في قبال أولئك الذين آمنوا بواقعية أنفسهم، وتحقّق واقع خارج عن وجودهم، ولكنّهم أنكروا ـ أو لا أقلّ شكّكوا ـ في قدرة الإنسان على إصابة الواقع الخارجي والوقوف على حقيقته، كما هو عليه في نفس الأمر.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدّمات 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 حبّه 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 عالَماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»[1]، وهذه هي النتيجة النهائية التي يريد الفيلسوف من بحثه عن الحقائق الوجودية التحقّق بها، وهو أن يكون عالماً عقلانياً مطابقاً للعالم العيني الخارجي.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الشيرازي: ج١، ص٢٠.

ولكن حيث إنّ الإنسان لا يستطيع أن يتوفّر على بحث جميع الموجودات الجزئية لمعرفة كونها أَهي متحقّقة وموجودة أم لا، لأنّها خارجة عن وسعه وقدرته، فلا محالة توفّر سعيه لمعرفة الموجودات على وجه كلّي، أي الوقوف على الأحكام العامّة «للموجود بما هو موجود» ومن هنا قال الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «فمسّت الحاجة بادئ ذي بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصّة به ليميّز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك. والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية»[1].

٢. معرفة العلل العالية للوجود وبالأخصّ العلّة الأولى

من الفوائد الأساسية التي تترتّب على الأبحاث الفلسفية هي الوقوف على العلل الفاعلية والموجدة لهذا العالم المادّي المشهود لنا، وبالأخصّ الوقوف على معرفة الله تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العليا. ويمكن عدّ هذه الفائدة من أهمّ الفوائد والغايات المترتّبة على الفلسفة الأولى. وبتعبير آخر لو لم نحصل على ثمرة من البحث الفلسفي غير هذه الثمرة الطيّبة 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».

---

(١) **بداية الحكمة**، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ص٧.

ومن الواضح أنّ «جميع هذه المسائل مبنيّة على مجموعة أخرى من المسائل الأكثر عموماً وكلّية بحيث تدخل في نطاقها الأمور الحسّية والمادّية أيضاً.

فمن هذا القبيل أنّ الموجودات محتاجة لبعضها في وجودها وبقائها، وتربط بينها علاقة الفعل والانفعال، والتأثير والتأثّر، والعلّية والمعلولية. إنّ جميع الموجودات التي ينالها حسّ الإنسان وتجربته تتّصف بالزوال، فلابدّ إذن من وجود موجود آخر يستحيل عليه الزوال بل لا سبيل للعدم والنقص إليه. إنّ نطاق الوجود ليس منحصراً في الموجودات المادّية والمحسوسة، وليس مقصوراً على الموجودات المتغيّرة والمتحوّلة والمتحرّكة، وإنّما هناك أنواع أخرى من الموجودات التي لا تتميّز 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 لا بد 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[1].

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

يقول الشيخ مصباح: «إن علاقة العلوم الفلسفية بالبعد المعنوي للإنسان أقرب من علاقة العلوم الطبيعية، وإن كانت العلوم الطبيعية أيضاً ترتبط بالبعد المعنوي للإنسان بفضل العلوم الفلسفية، وتتجلّى هذه العلاقة في معرفة الله ثمّ في معرفة النفس الإنسانية وفلسفة الأخلاق أكثر من أيّ مجال آخر، وذلك لأنّ الفلسفة الإلهية تعرِّفنا على الله سبحانه وتعالى وعلى صفات الجمال والجلال التي يتميّز بها فتهيّئ لنا الأرضية للاتّصال بمنبع العلم والقدرة والجمال اللانهائي. وعلم النفس الفلسفي ييسّر لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه، ويعرّفنا جوهر الإنسانية ويوّسع رؤيتنا بالنسبة لحقيقة أنفسنا ويهدينا إلى ما وراء الطبيعة ووراء الحدود الضيّقة للزمان والمكان، ويفهمنا أنّ حياة الإنسان

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصباح يزدي، ج١، ص٩٢.

ليست محدودة في الإطار الضيّق والمظلم للحياة المادّية والدنيوية. وفلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق يبيّنان لنا الطرق العامّة لتجميل الروح وتنظيف القلب وكسب السعادة الأبدية والكمال النهائي. ولكن الظفر بجميع هذه المعارف القيّمة التي لا بديل لها، يتوقّف على حل مسائل علم المعرفة وعلم الوجود.

إذن الفلسفة الأولى هي مفتاح خزائن عظيمة لا تنفد، تبشّر بسعادة وتمتّع خالد، وهي غصن مبارك من الشجرة الطيّبة، التي تحمل ألوان الفضائل العقلية والروحية والكمالات المعنوية الإلهية اللانهائية، وتقوم بأعظم الأدوار في تهيئة الأرضية لتكامل الإنسان وتعاليه[1].

٣. إثبات مواضيع العلوم الأخرى

من الأهداف الأساسية التي تحقّقها الفلسفة الأولى على صعيد العلوم الأخرى هي أنّ جميع العلوم بفروعها المختلفة ـ سواء كانت طبيعية أو غيرها ـ تحتاج في إثبات مواضيعها إليها.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يبحث عن الحقائق الوجودية على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: البحث عن وجودها وعدمها، وهو ما يعبّر عنه بـ«كان التامة» وهو العلم الباحث عن الجسم ـ أو النفس مثلاً ـ هل هو موجود؟ وإذا كان موجوداً فما هي كيفية وجوده؟ أهو مادّي كالجسم،

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصباح يزدي، ج١، ص٦٢.

أم مجرّد كالنفس؟

النحو الثاني: البحث عن الخواصّ والآثار المرتبطة بها ـ وهو المعبر عنه بـ «كان الناقصة» وهو العلم الباحث عن ثبوت حالة أو أثر لشيء أو عدم ثبوته، كالبحث عن الجسم أهو 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 يُفعل، وأنّ «الظلم» لا ينبغي أن يُفعل.

فالإجابات التي نحصل عليها من خلال النحو الأوّل هي التي تؤلّف 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 عامّ 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 ـ وهو الموجود ـ بديهي التصور وأوّلي التصديق؛ فلا يحتاج إلى علم آخر يقوم بدور تعريف هذا الموضوع وإثبات وجوده الخارجي. وهذا بخلاف موضوعات العلوم الأخرى فإنّها محتاجة في تبيين مبادئها التصورية والتصديقية إلى الفلسفة، لأنّه قد تقدّم أنّ موضوع أيّ علم يؤلّف محور مسائل ذلك العلم، وهو الجامع بين موضوعات مسائله. وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهياً فإنّه سوف يحتاج إلى إثبات، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل العلم نفسه، لأنّ مسائل أيّ علم تقتصر على القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرض لوجوده[1].

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 يتّيسر إثباته من خلال المناهج الحسّية. 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 يتعرض لمسألة هل الإنسان له نفس وراء هذا البدن؟ وإذا كانت موجودة أَمجرّدة هي أم مادّية؟ وإذا كانت مجردة

---

(١) **المنهج الجديد**، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج١، ص١١٨

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.

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

وكذلك العلوم الطبيعية فإنّها إذ تبحث عن الجسم ـ وهو الشيء الذي له أبعاد ثلاثة ـ لا تبحث أَ له وجود خارجيّ أم ـ كما يقول بعض المتكلّمين ـ 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 أفراده، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق موضوع العلم الأعلى، ولهذا صار هو العلم الأعلى، واستحقّ بأن يكون

له الرياسة العامّة 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].

ومنه يتّضح وجه تسميتها ـ أي الفلسفة بالمعنى الأخصّ ـ بأمّ العلوم حيث إنّ العلوم جميعاً تحتاج إليها في مبادئها التصوّرية 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 «متاتافوسيكا» وبعد حذف حرف الإضافة «تا» وتبديل «الفوسيكا» إلى «فيزيقا» أصبحت «الميتافيزيقا». وقد ترجمت إلى ما «بعد الطبيعة» في اللغة العربية. وحسب ما ينقله مؤرّخو الفلسفة، فإنّ هذا اللفظ في البدء قد جُعل 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»[٢]. وقد يُذكر وجه آخر لتسميتها بـ«ما بعد الطبيعة» «وهو تأخّرها في التعليم والتعلّم عن العلوم الطبيعية

(١) **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، ج٢، ص١٢٦.

(٢) **المنهج الجديد**، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج١، ص٦٣.

والرياضية»[١]. وأمّا وجه تسميتها بـ«ما قبل الطبيعية» فهو لما تقدّم من أنّ الوجود يثبت أولاً وبالذات للعلّة المفيضة للوجود، وثانياً وبالغير للمعلول، وحيث إنّ عالمنا المشهود معلول لعالم علويّ آخر، فيكون ذلك العالم متقدّم بحسب الواقع ونفس الأمر على نشأة الطبيعة، فتسمّى تلك الأبحاث المرتبطة بتلك النشأة بـ«ما قبل الطبيعة».

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

٤. أنّ العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنّها كلّية وقطعية

ومن النقاط الأساسية التي تحتاج فيها العلوم الطبيعية والرياضية وغيرهما إلى الفلسفة هو أنّ عدداً من مبادئها التصديقية ـ سواء كانت من الأصول الموضوعة أو المتعارفة ـ يتمّ إثباتها والبرهنة عليها في الأبحاث الفلسفية، وأهمّها «مبدأ العلّية وقوانينها الفرعية».

«فإنّ كلّ القوانين الكلّية العلمية متوقّفة في قطعيتها وقانونيتها على أصول عامّة لا يمكن إثباتها إلّا في ظلّ الفلسفة»[٢].

وقد أوضح الشهيد الصدر[٣] هذه الحقيقة بقوله: «إن النظريات

---

(١) **درر الفوائد**، الآملي، مصدر سابق: ج٢، ص١٢٦.

(٢) **أصول الفلسفة**، الطباطبائي، ج١، ص٥٦ الطبعة العربية.

(٣) 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 أيّام دراسته الأولى عُرف بالنبوغ المبكّر

العلمية في مختلف ميادين التجربة والمشاهدة تتوقف ـ بصورة عامّة ـ

واتّسم 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 عنيت بها وميادين البحث، فكتبه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء» و«المرسل والرسول والرسالة» عالجت البنى الفكرية العليا للإسلام، في حين أن «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام» و«الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، عنيت بطرح التطوّر الإسلامي لمشاكل الإنسان المعاصر، هذا بالإضافة إلى كتبه في الفقه والأصول التي قدّم فيها إضافات هامّة 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، فمُنع من إقامة الصلاة في فترات كثيرة، ومنع من التدريس واعتقل عدة مرّات ثم وضع في الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف، وحيل بينه وبين الناس تماماً مدّة ثمانية أشهر، مضى بعدها شهيداً سعيداً. 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 مهيأً للمرجعية العامة في النجف، ولو امتدّت به الحياة لساد في جميع أقطار الشيعة. **أعيان الشيعة**، تحقيق حسن الأمين، ج٩، ص١٨٤.

على مبدأ العلّية وقوانينها توقّفاً أساسياً. وإذا سقطت العلّية ونظامها الخاصّ من حساب الكون، يصبح من المتعذّر تماماً تكوين نظرية علمية في أيّ حقل من الحقول.

وليتّضح هذا نجد من الضروري أن نشير إلى عدة قوانين من المجموعة الفلسفية للعلية التي يرتكز عليها العلم وهي كما يلي:

أ. مبدأ العلّية القائل: إنّ لكلّ حادثة سبباً.

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

ج. قانون التناسب بين الأسباب والنتائج، القائل: إنّ 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 ـ في الحقيقة ـ 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 جزئيّات الطبيعة، وإنّما تتناول عدة جزئيّات محدودة متّفقة في حقيقتها فتكشف عن اشتراكها في ظاهرة معيّنة، وحيث يتأكّد العالم من

صحّة التجربة ودقّتها وموضوعيتها يضع فوراً نظريته أو قانونه العامّ الشامل لجميع ما يماثل موضوع تجربته من أجزاء الطبيعة. وهذا التعميم ـ الذي هو شرط أساسي لإقامة علم طبيعيّ ـ 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 الاتّفاق 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 العليّة، فمبدأ العليّة 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، فلابُدّللعلوم عامّة أن تعدّ مبدأ العلّية وما إليها من قانوني الحتمية والتناسب، مسلّمات أساسية وتسلّم بها بصورة سابقة على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبية[1].

---

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

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

«وعلى أيّ حال فإنّ ضرورة أيّ قانون كلّي وقطعيّته ـ إن كان مثل هذا القانون يمكن اكتشافه بالأسلوب التجريبي في الطبيعيات ـ مرهونة بقبول مبدأ العلّية وفروعه. وإثبات هذه القوانين إنّما هو من جملة المساعدات التي تقدّمها الفلسفة للعلوم»[1].

٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى

لقد غزا العالم الإسلامي ـ منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين ـ 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 الأمّة وسرّ أصالتها المتمثّل في الإسلام.

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

وكان لابدّ للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع المرير،

---

(١) **المنهج الجديد**، مصباح يزدي، مصدر سابق: ج١، ص١٢١.

وكان لابدّ أن تكون تلك الكلمة قويّة وعميقة، صريحة وواضحة، كاملة وشاملة، للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظام، ليتاح للأمّة أن تعلن كلمة «الله» في المعترك، وتنادي بها وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم[١].

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

وهذا ما وجدناه جليّاً في المحاولات التي قام بها فلاسفتنا المعاصرون ونخصّ بالذكر منهم: الطباطبائي، والصدر، والمطهري، وجوادي آملي وغيرهم من أعلام هذا الاتّجاه الذين حاولوا أن يقفوا أمام ذلك الغزو الفكري من خلال المنهج العقلي الذي اتّبعوه في مؤلّفاتهم المختلفة.

والهدف الأساسي الذي حاولت تلك الدراسات ـ وما يناظرها ـ تحقيقه هو صون الإنسان المسلم من الانحراف في التفكير وألوان الزلل، وتسليحه في ميدان الصراع العقائدي بسلاح لا ينهزم وأن تزوّده بقدرة

---

(١) مقدّمة **فلسفتنا**، مصدر سابق: محمد باقر الصدر، ص٦.

الدفاع عن الرؤى والاتّجاهات الصحيحة والهجوم على الأفكار الباطلة.

«وبناءً على هذا فإنّ للفلسفة ـ علاوة على دورها الإيجابي الذي لا نظير له ـ دوراً هجومياً لا بديل له، ولها تأثير ضخم في مجال نشر الثقافة الإسلامية وتحطيم الثقافات اللاإسلامية».[1].

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصدر سابق: ج١، ص٩٧.

المصادر

١. **أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات.

٢. **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي ابن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي.

٣. **آشنايى باعلوم إسلامي**، مرتضى مطهّري، علم الكلام، انتشارات صدرا، مطبعة مهر، قم (بالفارسية).

٤. **أصول الفلسفة**، الطباطبائي، الطبعة العربية.

٥. **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات.

٦. **أعيان الشيعة**، تحقيق حسن الأمين.

٧. **قصّة الحضارة**، ول ديوارنت، دار الفكر.

٨. **تاريخ الحضارات العام**، بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية: فريد. م. داغر، فؤاد. ج. أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان.

٩. **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، الحجج والأمارات، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٥هـ.
١٠. **بداية الحكمة**، للأستاذ العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
١١. **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم.
١٢. **تمهيد القواعد**، صائن الدين علي بن محمّد التركة، آقا محمّد قمشه اي وآقا ميرزا محمود قمي، ط٢، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران.
١٣. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، السيد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية: السيد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية.
١٤. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الشيرازي.
١٥. **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلّامة الشيخ محمد تقي الآملي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان.
١٦. **رحيق مختوم**، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الأوّل من المجلد الأوّل (بالفارسية).

١٧. **شرح حكمت متعالية أسفار أربعة**، آية الله عبدالله جوادي آملي، القسم الأوّل من المجلد السادس (بالفارسية).

١٨. **الرسائل**، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران.

١٩. **رسالة الطلب والإرادة**، السيد الإمام الخميني، ترجمة وشرح سيد أحمد الفهري، مركز انتشارات علمي وفرهنكي.

٢٠. **رسالة الولاية**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠ هـ.

٢١. **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، المحدّث المتبحّر الجامع المحقّق الشيخ عباس القمّي، دار المرتضى، بيروت، ج٢، ص١١٧، الهامش.

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

٢٣. **شرح أصول الكافي** في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلاّمة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١ هـ الطبعة الحجرية.

٢٤. **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، الطبعة الحجرية.

٢٥. **شرح الأسماء الحسنى**، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي.
٢٦. **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ منشورات بيدار، قم.
٢٧. **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا**، السيد جلال الدين آشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان (بالفارسية).
٢٨. **شرح حكمة الإشراق**، للفاضل المحقق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي.
٢٩. **شرح رسالة المشاعر للملا صدرا**، تأليف: ملا محمد جعفر لاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال آشتياني.
٣٠. **شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي**، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة (بالفارسية).
٣١. **شناخت**، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، (بالفارسية).
٣٢. **عرشية**، صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملاصدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني.
٣٣. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، الطبعة الثالثة، نشر فيروزآبادي، قم ـ إيران.
٣٤. **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات.

٣٥. **الفطرة**، مرتضى المطهري.
٣٦. **فلسفة السهروردي**، ديناني.
٣٧. **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة.
٣٨. **المبدأ والمعاد**، تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر.
٣٩. **مجموعة مقالات الطباطبائي** «برسشها وباسخها» (بالفارسية)، إعداد: سيد هادي خسروشاهي، الطبعة الأولى ١٣٧١هـ. ش.
٤٠. **محاضرات في الآيديولوجية المقارنة**، محمد تقي مصباح يزدي.
٤١. **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 الكيلاني أشكوري وآية الله حسن زاده آملي.
٤٢. **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية.
٤٣. **مقالات فلسفي**، الأستاذ مطهّري، منشورات الحكمة، بالفارسية.
٤٤. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، (ت: ١٠٥٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٤٥. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٤٦. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصباح يزدي.
٤٧. **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
٤٨. **نهج البلاغة**.
٤٩. **نحن والتراث**: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦.

الفهرس

مقدّمة ٥

تمهيد

أهمّية البحث الفلسفي والحاجة إلى دراسته

بيان حقيقة الإنسان وفرقه عن باقي الموجودات ١١

بيان المشكلة الأساسية التي يعاني منها الإنسان ١٧

بيان الحاجة إلى الرؤية الكونية ١٩

مقدّمة منهجية ٢٣

(١)

المدرسة المشّائية الخلفيات والمكوّنات العامّة

خصائص المدرسة..... ٢٩

الموقف من الشريعة ٣٢

التقويم ٣٣

(٢)

المدرسة الكلاميّة الوظائف والمسار العامّ

التعريف..... ٣٩

وظائف علم الكلام..... ٤١

المقارنة بين الاتّجاهين..... ٤٣

التقويم ٤٥
سبب التسمية ٤٩

(٣)

المدرسة العرفانية المكوّنات والاتجّاهات والخطّ العامّ

القسم الأوّل: العرفان النظري ٥٣
المقام الأوّل ٥٣
مزايا المدرسة ٥٦
موقع العقل ودوره ٦٠
المقام الثاني ٦٢
التقويم ٦٤
القسم الثاني: العرفان العملي ٦٦

(٤)

المدرسة الإشراقيـّة عقلانية لا تتقاطع مع البيان والعرفان

الآفاق والتحولات ٧١
العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية ٧٢
المزاوجة بين العقل والكشف ٧٣
اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان ٧٦
العناصر الأساسية والتقويم ٧٨
سبب التسمية ٨٠

(٥)

مـدرسـة الحكمة المتعالية مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

صدر المتألّهين ٨٥
الحكمة المتعالية ٨٦
التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان ٨٩
المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلم ٩٣
المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة ٩٥
مركّب العقل والشهود ٩٧
موقع الشريعة ١٠٠
حدود العقل ١٠٤
مع المدارس الأخرى ١٠٦
التقويم العامّ ١٠٨
أصول المدرسة ومقولاتها ١١٢
الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود ١١٢
الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ ١١٤
الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفي ـ الإنساني ١١٥
الرابع: ما يتعلّق بالمعاد ١١٥
التقويم الخاصّ ١١٦
سبب التسمية ١١٩

خاتمة

الفوائد المترتّبة على البحث الفلسفي

١. تمييز الموجودات الحقيقية عن الموجودات الاعتبارية والوهمية . ١٢٣
٢. معرفة العلل العالية للوجود وبالأخصّ العلّة الأولى..... ١٢٧
٣. إثبات مواضيع العلوم الأخرى..... ١٣٠
٤. أنّ العلوم تحتاج إلى الفلسفة في إثبات أنّها كلّية وقطعية ١٣٥
٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى..... ١٣٩
المصادر **١٤٣**
الفهرس **١٤٩**