



الْحَوْزَةُ الْعِلْمِيَّةُ الرَّادِيَّةُ الْبَغْدَادِيَّةُ

HAWZA OF NAJAF LEADER IN INNOVATION



مَوْسُوعَةٌ

إِعْلَامُ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ رِضَا الْبُطْقَةِ

المجلد السادس

الْفَلَسَفَةُ لِسَانِ امْتِي



دِرَاسَاتٌ وَبُحُوثٌ فِلَسْفِيَّةٌ

المجتهد المجدد

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدٍ رِضَا الْبُطْقَةِ



الجمهورية الإسلامية الإيرانية
HAWZA OF NAJAF LEADER IN INNOVATION



مؤسسة
العلامة الشيخ محمد رضا النجفي

المجلد السادس

الفلسفة الإسلامية

المجتهد المجدد

الشيخ محمد رضا النجفي

إعداد

سيد محمد في الطباطبائي البزنجي



البيت النجفي لزعامة الخيرة
HOUSE OF NAJAF LEADER IN INNOVATION



موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

الكتاب: الفلسفة الإسلامية.

تأليف: العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره).

اعداد: السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي.

الإشراف العام: اللجنة التحضيرية

الاخراج الطباعي: محمد قاسم النصراوي.

التصميم: محمد قاسم عرفات.

الهاتف: +٩٦٤ ٧٦٠ ٢٣٢٣٨٠٠

Web: www.h-najaf.iq

E-Mail: info@h-najaf.iq



الطريحي، محمدجواد محمدكاظم كاتب، ١٩٥١-

موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر قنس سره / تأليف الدكتور محمد جواد الطريحي. - الطبعة الاولى - [كربلاء، العراق]: العتبة العباسية المقدسة: مؤسسة بحر العلوم الخيرية، ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦.

١٠ مجلد: صور: ٢٤ سم. (الحوزة العلمية رائدة للتجديد)

المصادر.

المحتويات: المجلد ١. المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) -- المجلد ٢. عقائد الامامية -- المجلد ٣. شرح كتاب المكاسب للشيخ الانصاري: البيع والخيارات / اعداد وتحقيق جعفر الكوثري العالمي -- المجلد ٤. أصول الفقه -- المجلد ٥. المنطق -- المجلد ٦. الفلسفة الإسلامية / اعداد السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي -- المجلد ٧. سير وتراجم نجفية -- المجلد ٨. من وحي الفكر: مقالات. خطب. دراسات. حوزات -- المجلد ٩. ديوان الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) / محمد رضا القاموسي -- المجلد ١٠. البحوث المشاركة في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره).

١. المظفر، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ١٣٢٢-١٣٨٤ -- نقد وتفسير. ٣. العلماء المسلمون -- الشيعة الامامية -- استرجاع. الف. العنوان. ب. السلسلة

BP80.M954 T8 2016

مركز الفهرسة ونظم المعلومات

المقدمة

الفلسفة من العلوم الصعبة الادراك ولا يتسنى لكل شخص الوقوف على مطالبها، فضلاً عن دقائقها إلا من كان له حظ وافر من العلم وعقل ثاقب وذهن وقاد، بدأت حركتها منذ قرون قديمة ترجع الى اليونان القديمة وحضارة الاغريق ، وعند حركة الترجمة في العصر العباسي نقلت الفلسفة القديمة الى الساحة الاسلامية فولدت عند بعض المسلمين شبهات عدة كان لتلاميذ الائمة الاطهار (عليهم السلام) الدور البارز في ردها كهشام بن الحكم ، نمت الحركة الفلسفية في ذلك الوقت حتى اخذت موقعها المتميز عند علماء الاسلام فيما بعد ، فقد برز علماء وفلاسفة من المسلمين بقدرات كبيرة نقحو المباني الفلسفية ونقدوا الشبهات وفندوا بعض المباني التي تتعارض مع الثوابت الاسلامية ، وانتفع بها العلماء اشد الانتفاع لا سيما عند الرد على الدهريين والماديين ، فكتب جملة من اعلامنا الكبار في هذا الحقل العلمي واشتهر من بينهم ابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس (ت ٤٢٧هـ) ، الشيخ نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) ، المحقق السيد محمد باقر الداماد (ت ١٠٤٠هـ) ، الشيخ محمد الشيرازي الملقب بـ (صدر المتألهين) (ت ١٠٥٠هـ) ، ولم يتوقف الدور الفلسفي الى زماننا هذا حيث برز فيه فلاسفة كبار امثال الشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمباني (ت ١٣٦١هـ) صاحب رسالة (تحفة الحكيم) الفلسفية ، وهو استاذ شيخنا المظفر ومن تأثر بفلسفته كثيراً ، واستاذ الفيلسوف الشهير العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) ، وبفضل جهود هؤلاء الاعلام اصبحت الفلسفة الاسلامية لها الموقع المتميز في الدراسات العلمية الحديثة ، حتى

غدت فيما بعد تُعرف بالفلسفة الاسلامية ، وتُقسم الفلسفة بشكل عام إلى قسمين: الفلسفة النظرية التي يُبحث فيها عن الالهيات والرياضيات والطبيعات ، والفلسفة العملية التي يُبحث فيها عن الاخلاق والسياسة وشؤون التدبير ، والكتاب الذي بين يديك يقع تصنيفه على القسم الاول (الفلسفة النظرية) ويختص بمبحث الالهيات ، واساس هذا الكتاب انه وضع محاضرات لطلبة كلية الفقه في النجف الاشرف يلقيها عليهم الشيخ محمد رضا المظفر ، وقد قسمه (قدس سره) على السنوات الدراسية الاربع ، فوضع للسنة الاولى سبعة دروس تناول فيها مباحث الوجود ، ثم وضع للسنة الثانية تسعة دروس تناول فيها مباحث الوجود الذهني ، ثم وضع للسنة الثالثة مواضيع متفرقة كالقول بالصدفة والتسلسل وغيرها ، ثم وضع للسنة الرابعة اثنين وثلاثين درساً تناول فيها الفلسفة وعلم الكلام ، ومباحث الالهيات بالمعنى الاخص التي تتعلق بوحدانية الله وصفاته مستشهداً بالنصوص الدينية ، فامتاز هذا الكتاب بسهولة العبارات وادبائها الجميلة ، والتي تكشف عن قوة بيان مصنفها (قدس سره) وخلاصة المادة العلمية الفلسفية مع مراعاة ذهنية وعقلية الطالب في المراحل الاولى من الدراسات الاكاديمية الدينية ، وقد تسلسلت هذه المحاضرات وفقاً لمباحث الفلسفة الالهية بشكل عام ، ولم يكن آنذاك كتاب بهذه البساطة والعذوبة كي يرجع اليه الطلبة ، فكان هذا الدرس هو الباب الاول الذي يطرقه الطالب لدراسة الفلسفة والوغل فيها ، ولعل اسلوب الشيخ في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه يسمى بالسهل الممتنع ، فهو يتمكن من ايصال المادة العلمية بكل بساطة ووضوح وبطريقة لا يجيدها الا الحريف في هذا المجال، ستجد حلاوة الكلام وعذوبته عند تلاوة النصوص الاولى من هذه المادة الفلسفية ، وكل هذا الجهد الكبير يحسب للشيخ المظفر ، فقد ربى جيلاً كبيراً من الطلبة خلال هذه السنوات التي قضاهم بينهم مدرساً ومربياً ، وهذه الاثار انما تدل بكل

وضوح على تلك الرؤية الثاقبة التي كان يتمتع بها الشيخ المظفر ، وتفننه بأكثر من علم دليل آخر ايضاً ، فلقد كان كلية لوحده ، في الفقه والاصول والفلسفة والمنطق ، رحم الله شيخنا المظفر وجزاه الله خيراً كثيراً لما قدم من منجزات هامة على الصعيد العلمي والتوعوي.

اللجنة التحضيرية

السنة الأولى :

مباحث الوجود

الدرس الأول

تمهيد

ان لكلمة الوجود اطلاقين واستعمالين:

١ . أن يطلق ويراد به الوجود بالحمل الأولي وهو المفهوم .

٢ . أن يطلق ويراد به الوجود بالحمل الشايع وهو حقيقته ومصادقه وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره .

والأول معنى انتزاعي اعتباري وهو مفهوم كلي، ولكنه بالنسبة الى مصاديقه عرض عام، فيصدق عليها صدقاً عرضياً كمفهوم الشيء الذي هو عرض عام بالنسبة الى جميع الأشياء، وليس هذا المفهوم من حقيقة الوجود، أي انه ليس وجوداً بل مفهوم له الوجود، وذلك عند تصوره في الذهن، فلا يكون الا عنواناً للوجود الحقيقي ومرآة له، وشأنه في ذلك شأن مفهوم العدم بالنسبة الى ما هو بالحمل الشايع عدم، فان مفهوم العدم ليس بعدم، وكذا مفهوم الحرف ليس بحرف، ومفهوم الجزئي ليس بجزئي، ومفهوم الممتنع ليس بممتنع .

فجميع هذه العناوين ليست بالنسبة بينها وبين معنوياتها ومصاديقها نسبة الكيل الى أفرادها، بل نسبة العنوان الى معنونه، يعني ان العنوان ليس من حقيقة المعنون، بل

يصح سلب العنوان عنه. وفرق كبير بين الكلي وأفراده، وبين العنوان ومعنونه، فإن الكلي بالنسبة الى أفراده لا يصح فيه سلب حقيقته عنه، فإن مفهوم الإنسان يصدق عليه أنه حيوان ناطق كما يصدق على زيد مثلاً أنه حيوان ناطق، ولكن لا يصدق على مفهوم الحرف أنه لا يخبر عنه، كيف وقد أخبر عنه بأنه لا يخبر عنه. وبعبارة أوضح ان بعض الأمور لها صورة في العقل حاكية عنها تكون الصورة نفس طبيعة ذي الصورة من جهة صدق تعريف واحد عليها، والصورة هي المفهوم، وذو الصورة هو المصدق، فإذا علمت بالصورة فقد حصل لك العلم بكنه تلك الطبيعة لذي الصورة، وبعض الأمور ليس لها صورة في العقل كالعدم والوجود والحرف والجزئي والممتنع ونحوها، بل العقل لأجل التوصل الى التعبير عنها والتعرف على أحكامها يجعل ويخلق بحسب ماله من قوة متصرفة بعض المفهومات التي يخترعها من نفسه لتكون صورة وعنواناً لتلك الأمور للحكامية عنها بعد أن كان لا يمكنه ان يحصل صورة في الذهن لطبيعتها. وعدم امكان تحصيلها إما لفراط تحصيلها كالوجود، وإما لفراط بطلانها كالعدم والممتنع والمعنى الحرفي، فيلتجئ الى اختراع صورة وعنوان يكون المرأة في حكايتها عن ذي الصورة مع أن المرأة ليس من طبيعة ذي الصورة في شيء، ولعدم وضوح الفرق بين المفهوم والمصدق في الوجود للاختلاط الذهني بينهما لم يحصل لكثير من الناس التفرقة بين أحكام مفهوم الوجود وأحكام حقيقة الوجود فرقت جملة من الشكوك في مباحث الوجود. وسر الاختلاط في الذهن أن مفهوم الوجود حين الحكم على حقيقة الوجود بحكم، يؤخذ وجهها وعنواناً حاكياً عن الوجود الحقيقي وآلة للملاحظة، فهو - أي مفهوم الوجود - عند بالحكاية ليس بشيء ولا ملحوظاً بالذات، بل هو صرف مرآة للملاحظة حقيقة الوجود. ولأجل هذا كان ذلك مصححاً للحكم على الوجود الحقيقي، فيختلط على الذهن بين المرأة وذو الصورة المحكية بها، فيتخيل ان الحكم الذي أعطي للمحكي

قد كان للحاكي وكذا العكس، وعلى الطالب ان يتدبّر جيداً الفرق بينهما لينكشف له كثير من الأبحاث التي وقع فيها النزاع، ولعله يستطيع ان يوقع التصالح بين المتنازعين برفع المغالطة الذهنية.

الدرس الثاني

تعريف الوجود

إن الوجود بأي اعتبار أخذ لا يصح تعريفه، بل يمتنع سواء أريد منه مفهومه أو حقيقته.

١. مفهوم الوجود فانه من أعرف الأشياء، بل كل الأشياء إنما تعرف به، لأنه معنى مرتكز في الذهن ومرتسم فيه ارتساماً أولياً فطرياً، فاذا قصد اظهار هذا المعنى بالكلام فيكون ذلك تنبيهاً للذهن واطحاراً بالبال وتعييناً له بالإشارة من بين سائر المرتكزات في العقل، لا افادته بأشياء هو أشهر منها وأعرف، يكون تعريف الوجود على هذا ليس الا تعريفها لفظياً.

٢. حقيقة الوجود، فانه لا يمكن تعريفه؛ لأنه يستحيل أخذ صورة ذهنية عنه تكون كنهه؛ لأن كل ما كانت حقيقته انه في الأعيان يمتنع ان يكون في الأذهان، والالزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها، فالوجود اذن يمتنع ان تحصل حقيقته في ذهن من الأذهان. نعم يمكن العلم بالوجود علماً حضورياً كعلم النفس بذاتها وأفعالها، ولكن هذا العلم ليس من نوع العلم المقصود بالتعريف، فان معنى تعريف الشيء هو تحصيل صورة عنه عند العقل وهو العلم الحسولي.

الدرس الثالث

اشتراك الوجود

ان العلم الضروري حاصل لكل أحد بان المفهوم من لفظ الوجود معنى واحد في جميع ما يحمل عليه من المصاديق، فهو - أي مفهوم الوجود - مشترك بين تلك المصاديق اشتراكاً معنوياً، ومن زعم ان الوجود غير مشترك وان لكل موجود مفهوماً خاصاً يباين مفهوم الموجود الآخر فقد كذب نفسه بنفسه، وقد قال باشتراكه وهو لا يشعر من حيث يظن أنه قائل بعدم اشتراكه؛ لأنه حينما يقول بأن الوجود غير مشترك فما هو هذا المعنى الذي حكم عليه بأنه غير مشترك، انه لا بد قد تصور مفهوماً جامعاً أي مشتركاً وحكم عليه بأنه غير مشترك فناقض نفسه.

ولا يتأتى له أن يتصور مفهومات لا نهاية لها لكل موجود وباعتبار كل واحد منها يحكم عليه بانه مشترك او غير مشترك. والحاصل ان اشتراك مفهوم الوجود أمر بديهي يكاد يكون في بداهته قريباً من بداهة نفس مفهوم الوجود. وقد أكل الدهر وشرب على اولئك القائلين بعدم اشتراكه، فنحن في غنى عن الاستدلال على اشتراكه. ولعل القائلين بعدم اشتراك الوجود غرضهم منه تباين الوجودات الخاصة، والتي هي موجودات بالحمل الشايع، لا أن لكل موجود مفهوماً منتزعاً يأبى المفهوم المنتزع من الآخر. ولكن ضاق بهم التعبير فأوهم كلامهم ذلك، للخلط الذي يحصل بين ما هو وجود بالحمل الأولي ووجود بالحمل الشايع الصناعي، أي بين العنوان والمعنونات بحدودها الخاصة.

الدرس الرابع

زيادة الوجود على الماهية

من الأمور التي وقع فيها الخلاف ان الوجود زائد على الماهية عارض عليها، أو أن الوجود عين الماهية.

ونحن اذا فرّقنا جيداً بين مفهوم الوجود وحقيقته فانا نستطيع ان نوفق بين القولين ونوقع التصالح بين المتنازعين، فان من قال بزيادة الوجود على الماهية أراد مفهوم الوجود، فان العقل يحلّل كل شيء الى شيئين: ماهية ووجود، أي ان كل ممكن موجود، ومعنى ذلك أنه شيء ثبت له الوجود، ولذا قالوا: ان كل ممكن زوج تركيبي، فيكون الوجود زائداً على الماهية تعقلاً ومعنى.

وأما من قال بأن الوجود عين الماهية فلا أظنه يزعم أنه عينها تصوراً ومعنى وأن المعقول من الماهية نفس المعقول من الوجود، فان هذا لا ينبغي ان يتوهمه عاقل، بل المراد أن حقيقة كل شيء موجود هو نحو وجوده الخاص. فالوجود تحققاً نفس الماهية، فهما متحدان هوية اتحاداً حقيقياً من باب اتحاد اللاقتضاء مع الاقتضاء، كالاتحاد بين الجنس والفصل، واللاقتضاء من جانب الماهية إذ أنها من حيث هي ليست الاهي، لا تقتضي وجوداً ولا عدماً وانما توجد بالوجود، ومعنى وجودها بالوجود ثبوتها وتحققها، ولا ثبوت شيء لها، وبهذا يقع التصالح بين الطرفين وكلا القولين صحيحان فان الوجود زائد عارض الماهية تصوراً ومعنى، ولكنه عينها تحققاً وخارجاً، ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته: «ان الوجود عارض الماهية تصوراً واتحاداً هوية» وعليه

فليس معنى زيادة الوجود على الماهية وعروضه عليها انها متباينان بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء كما قلنا هو نحو وجوده الخاص، كما أنه ليس معنى ذلك ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام الاعراض بموضوعاتها حتى يلزم أن يكون للماهية سوى وجودها الخاص وجود آخر قبله فيتسلسل الى غير النهاية، بل معنى زيادة الوجود على الماهية ان الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتمل على معنى آخر هو غير حقيقة الوجود منتزع منه منبعث عنه امكانه وقصوره، وهذا المعنى الآخر هو الذي نسميه بالماهية، فيكون المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية، ويكون الوجود في التصوّر عارضاً على الماهية محمولاً عليها.

حينما نقول: الإنسان موجود، الشجر موجود، الماء موجود وهكذا... ولكن هذا الحمل اذ لحظ باعتبار الذهن فان معناه ثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة واذا لحظ باعتبار الهوية والخارج فان معناه ثبوت الشيء الذي هو مفاد كان التامة. وسيأتي ما يوضح كيفية هذا الحمل الاعتباري.

الدرس الخامس

أصالة الوجود

من المسائل الفلسفية التي أثير البحث عنها عند المتأخرين من فلاسفة الدورة الإسلامية مسألة ان الاصل في التحقق هو الوجود أو الماهية، وليس في عبارات المتقدمين ما يشير الى انهم قد عنوا بالبحث عن هذه المسألة حتى مثل الفارابي والشيخ الرئيس، وكانت عباراتهم لا تعدم ما يشير الى اختيار أحد القولين، لاسيما القول بأصالة الوجود في عبارات الشيخ الرئيس.

والرأي السائد الى ما قبل الملا صدر المتألهين كان على أصالة الماهية حتى أنه هو نفسه كان يذهب الى هذا الرأي أول نشأته الفلسفية تبعاً لأستاذه الحكيم السيد الداماد، وهو فيما نعلم أول باحث أوضح رأي أصالة الوجود وبرهن عليه، ولاحق هذا الرأي في فلسفته. وبنى عليه كثيراً من آرائه العلمية في المسائل العويصة المشكلة والمهم لنا:

أولاً: ان نفهم ماذا يعنون من أصالة الماهية. فنقول: انهم يعنون من ذلك أن المتحقق حقيقة في الأعيان والمشار إليه بكلمة هذا والذي له الأثر والتأثير والتأثر ما هو؟ هل هو الوجود أم الماهية، فالذي هو المتحقق المشار إليه وصاحب الأثر هو الأصل والآخر يكون أمراً انتزاعياً اعتبارياً ينسب إليه التحقق والأثر والتأثير والتأثر بالتبع وثانياً وبالعرض. وبعبارة أخرى أدق مفهوم الوجود وكذا مفهوم ما هو ماهية كمفهوم الإنسان مثلاً مفهوم انتزاعيان، ولكنها منتزعان من شيء واحد في العين وهوية متحققة واحدة شخصية، وكل واحد منهما يكون حاكياً عن تلك الهوية، ويشار إليه

وهذا الاختلاف فيه، وإنما الخلاف في أن هذه الهوية العينية الواحدة ماذا تحاذي من هذين المفهومين ويكون حاكياً عنها أولاً وبالذات على وجه يكون حاكياً بلا حيثية أخرى ولا قيد. ويكون المفهوم الآخر ليس ما يحاذيه ويحكي عنه إلا بحيثية المفهوم الأول وقيد. فيكون هذا المفهوم الآخر إنما يحكي عن الهوية العينية بتبع الأول وثانياً وبالعرض.

فقائل يقول: إن المفهوم الأول هو الوجود فيكون هو الأصل وقائل يقول: إن المفهوم الأول هو الماهية فتكون هي الأصل، وبعبارة أخصر أن الهوية العينية يصح التعبير عنها بالوجود ولا شك في ذلك، ولكن عم يحكي مفهوم الموجود أولاً وبالذات وما هو الأحق والأولى والأصل في صدق الموجود عليه هل هو الوجود أو الماهية؟ وأيهما كان فإن الآخر إنما يكون موجوداً بالتبع وثانياً وبالعرض.

وبهذه التقديرات في بيان وتوجيه النزاع أظنه أصبح واضحاً لديك معنى الأصل المقصود في المقام، كما يصبح واضحاً أيهما الأصل: الوجود أو الماهية.

فإن الوجود إذا قيل عنه أنه موجود، فإنه بنفسه موجود لا يحتاج في انتزاع مفهوم (موجود) عنه إلى قيد آخر أو حيثية أخرى، فإن ذاته بذاته أحق بصدق الموجود وأولى، فهو الأصل وغيره هو الفرع، فإن الإنسان مثلاً إنما يحمل عليه أنه موجود لاتصافه بالوجود، أي لأنه شيء ثبت له الوجود، أما الوجود فهو موجود بذاته بلا حاجة إلى ضم وجود آخر إليه، فليس هو شيئاً ثبت له الوجود، وهذا نظير البياض مثلاً، ومعرضه الجسم، فإن الجسم أبيض ولكن لا بذاته بل يضم البياض إليه، أما البياض فهو أبيض وأحق أن يقال له أبيض، لأنه أبيض بذاته بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه.

فالهوية العينية إنما تحاذي كلمة الوجود، والوجود حاكٍ عنها أولاً وبالذات، وليست الماهية بحاكية عنها إلا بالتبع، لأنها اتصفت بالوجود، وعليه فالمتحقق المتأصل

والمشار إليه وصاحب الأثر والتأثير والتأثر هو الوجود، والماهية - كالإنسان - إنما تتحقق ويشار إليها وتكون صاحبة الأثر بالوجود، والحاصل ان الوجود نفس ثبوت الماهية الذي هو مفاد كان التامة لا ثبوت شيء للماهية. فلا ثبوت للماهية مع قطع النظر عن الوجود، فكيف تكون هي المتأصل، والوجود يكون فرعها عنها، بل التحقق انها يكون للوجود فهو الأصل، والماهية منه تنتزع، والماهية من حيث هي ليست إلأهي لا موجودة ولا معدومة، وانما المتأصل هو المصدق والمعنون، أي ما هو بالحمل الشائع، ولكن القائلين بأصاله الماهية غلب عليهم الوهم فلم يستطيعوا التفرقة بين مفهوم الوجود ومصداقه، ولا بين عنوانه ومعنونه، ولم يحسنوا ان يتصوروا معنى ان الوجود هو الوجود، فلذلك تشبثوا بالقول بأصاله الماهية، ونفى تحقق الوجود بما هو مشهور عندهم وهو قولهم: ان الوجود لو كان حاصلًا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود، وكل موجود له وجود فلو وجوده وجود الى غير النهاية، والجواب يعلم مما تقدم، فان الوجود وكونه موجوداً هو بعين كونه وجوداً، اذ هو موجودة الشيء في الاعيان لا ان هناك وجوداً آخر حتى يتسلسل الى غير النهاية، بل هو الموجود من حيث هو موجود بلا حيثية اخرى ولا قيد آخر غير نفس ذاته الموجودة المنتزعة من نفس مقام الوجود، فالوجود موجود بنفسه، وهو أحق بالوجود والتحقق مما يكون تحققه بالوجود، وهي الماهية. واعتبر ذلك في التقدم والتأخر في الزمان والزمانيات، فان الزمانيات وهي التي يكون الزمان ظرفاً لها متقدمة بعضها على بعض، اما نفس الزمان فأن اجزاءه متقدمة بعضها على بعض بنفسها، وهي أحق بوصف التقدم والتأخر من الزمانيات التي يكون تقدمها وتأخرها بالزمان، فلا يلزم من تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ان يكون لها زمان آخر فيتسلسل. والحاصل ان الوجود أمر عيني، ولا يهمننا ان يصح في اللغة او لا يصح اطلاق الوجود عليه، فإن الموجودة منتزعة من نفس ذاته

سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا، فان معنى مفهوم الوجود شيء واحد وهو ما ثبت له الوجود، سواء كان من ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع الى انتزاع هذا المفهوم من نفس ذات لا بإضافة حيثية اخرى، أم كان من باب ثبوت شيء لغيره الذي يرجع الى انتزاع هذا المفهوم من اضافة حيثية أخرى الى الموضوع، فيكون محمولاً بالضميمة. ولو فرض ان اللغة لا تساعد على ذلك فلا مناقشة في الاصطلاح، فان المطلوب هنا معرفة الحقائق على ماهي عليه في نفس الأمر. على ان الحق ان اللغة العربية لا تأبى ذلك، وان كان الرأي الغالب في المشتق انه مركب وينحل الى شيء ثبت له المبدأ، ولكن الصحيح ان المشتق بسيط كما حقق في علم الاصول.

الدرس السادس

العدم مفهوم واحد والمعدوم ليس بشيء

ان من الأمور التي ترتسم في الذهن ارتساماً اولياً فطرياً مفهوم العدم المقابل للوجود البديل له، فان نقيض كل شيء رفعه، ونقيض الوجود رفعه، وهو العدم، وبداهة ذلك كبداهة الوجود نفسه، فاذا اخذ الوجود مطلقاً فنقيضه البديل له هو العدم مطلقاً، واذا أخذ الوجود مقيداً كوجود زيد وعمرو فنقيضه البديل له هو عدم هذا المقيد، وحينئذ تكون بحسب تعدد ما أضيف إليه العدم أعدام متعددة، فعدم زيد غير عدم عمرو، وعدم عمرو غير عدم بكر، وعدم العلة غير عدم المعلول وهكذا، ويمكن فرض أعدام متميزة متعددة الى ما شاء الله، فهل تمايز هذه الاعدام يدل على ان للعدم مفهومات متعددة، وان في الاعدام المتمايزة شيئاً من التحقق والثبوت في الخارج؟ وان المعدوم شيء من الاشياء؟ الحق في الجواب ان العدم ليس له الا مفهوم واحد، وان المعدوم ليس بشيء، فان من الأمور البديهية ان مفهوم العدم في نفسه ليس الا أمراً بسيطاً ساذجاً متحد المعنى، ليس فيه اختلاف وامتنياز، والامتنياز انما يحصل من جهة ما أضيف إليه، وليس في الواقع ولا في الأوهام اعدام متميزة في ذاتها، ولذا قيل في القول المعروف: «لا ميز في الاعدام»، نعم، العقل يتصور أشياء متميزة في ذاتها أو في عوارضها، فالعلة والمعلول، والشرط والمشروط، نضيف اليهما مفهوم العدم، فيحصل عنده عدم العلة مثلاً متميزاً عن عدم المعلول، فيقال عدم المعلول مستند الى عدم العلة، ويحصل عنده: عدم الشرط متميزاً عن عدم المشروط، فيقال عدم المشروط مستند الى

عدم الشرط، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم ولا معدوم عن معدوم، فيكون التمايز بين الاعدام تمايزاً عرضياً ينسب الى العدم ثانياً وبالعرض، والى ما أضيف إليه أولاً بالذات، فان الوهم بما يجد أن زيداً متميز عن عمرو، فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، فإذا ألغيت الاضافة الى تلك الاشياء تلغى تلك الحصص، ويتنزع العقل المفهوم العام الجامع، وبهذا يتضح ان المعدوم ليس بشيء، ولا ثبوت له ولا تحقق، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم، فالعدم بما هو عدم بالحمل الشايع لا يكون معقولاً ولا يكون موجوداً، وإنما يكون الثبوت والتحقيق لمفهومه في الذهن، اد الذهن من شأنه ان يخترع المفهوم لما يريد التعبير عنه، ليكون عنواناً وكاشفاً عما يعرض له من مصداق، فهذا الثبوت انما هو ثبوت ذهني للمفهوم الذي يخترعه الذهن من غير أن يكون حاكياً عن حقيقة من الحقائق، ومفهوم العدم بما هو مفهوم العدم ليس بعدم كما سبق ان قلنا: ان مفهوم الوجود ليس بوجود، فوزان العدم بالحمل الشايع وزان الوجود بالحمل الشايع، من جهة ان كلا منهما مستحيل ان يكون معقولاً وموجوداً في الذهن، غاية الأمر ان العدم انما لا يكون معقولاً لفرط بطلانه، وان الوجود لا يكون معقولاً لفرط تحصله.

الدرس السابع

إعادة المعدوم

من المباحث التي تتعلق بمباحث الوجود والعدم، مبحث إعادة المعدوم، وقد أخذ هذا البحث من أفكار المتكلمين مأخذاً عظيماً؛ لأنهم ظنوا أن العقيدة بالمعاد الجسماني لا تتم الا اذا قلنا بإمكان إعادة المعدوم، فدافعوا عن هذا القول دفاعاً حاراً جازمين بأن القول بالاستحالة يساوق الكفر والمروق عن الدين. وعليه فيجب ان ننظر الى المسألة من ناحيتين: من ناحية ارتباطها بعقيدة المعاد الجسماني، ومن ناحية النظرة الفلسفية الخالصة.

اما من الناحية الأولى، فالحق انه لا ارتباط بين الرأيين، أي ان صحة المعاد الجسماني لا تتوقف على القول بإمكان إعادة المعدوم كما ظنوا؛ لأن الجسم بالموت إنما تتفرق أوصاله، وتنحل أجزاؤه، ويصير رميماً، فلا تنعدم أجزاؤه الأصلية، وهي ذراته بل تبقى سابحة في الكون المادي، ومعه هو جمعها مرة ثانية بعد تفرقها وبعثها حية سوية، وليس هذا من إعادة المعدوم في شيء، بل هو جمع المتفرق، وتأليف المنحل، واحياء العظام وهي رميم، فالمعاد الجسماني - اذن ليس من إعادة المعدوم حتى نحتاج الى تصحيح إعادة المعدوم.

واما من الناحية الفلسفية الخالصة، فينبغي أن يكون من الواضح البديهي امتناع إعادة المعدوم اذا اريد به إعادة شخص ذلك الموجود أولاً كما هو المقصود في المعاد؛ لأنه قد تقدم منا ان وجود الشيء عين هويته الشخصية، فقوام تشخص الشيء بوجوده،

بل الوجود عين الشخص، فالوجود الثاني بعدم العدم وجود شخص ثانٍ لا عين الأول، فيكون مثله لا نفسه، وإلا لكان الواحد اثنين والاثنين واحداً ولو فرض بقاء ذات الموجود بعد عدمه ليكون الوجود الثاني طارئاً على ذات المعدوم لكان هذا الفرض مساوياً لفرض ان المعدوم بالحمل الشائع له ذات ثابتة، وقد سبق أن أقمنا الدليل على أن المعدوم ليس بشيء، وليس له أية ذات وأي ثبوت - والخلاصة ان تشخص كل شيء إنما هو بوجوده الخاص، فالوجود الثاني بعد العدم شخص ثانٍ مباين للأول في تشخصه، ولو فرض انه كان مشابهاً له من جميع الجهات فلا يكون الا مثلاً له من جميع الجهات لا عيناً له.

السنة الثانية

(مباحث الوجود الذهني)

- الوجود الذهني
- الملجئ الى انكار الوجود الذهني
- رد لشبهتي منكري الوجود الذهني (أقسام الجعل)
- الجعل قسمان
- ما هو المجعول لذاته؟ الوجود أم الماهية؟ (تقسيم الوجود الى المحمولي والرابط)
- قسّم الحكماء الوجود الى قسمين
- تحقيق في معنى الوجود الرابط
- مواد القضايا وجهاتها
- الجهات اعتبارات ذهنية
- النتيجة

السنة الثانية

مباحث الوجود الذهني

الدرس الثامن

الوجود الذهني

أصبحت من أدق المباحث الفلسفية مسألة الوجود الذهني، والنزاع وقع فيها من جهة ثبوته وعدمه، إذ أثبتته عامة الفلاسفة ونفاه جماعة من الباحثين، وليس في هذا البحث فائدة لنا.

الذي يبدو لأول وهلة ان نفيه من أسخف الآراء، فيعجب الإنسان كيف يتسنى لأحد أن ينكره أو لا يعترف به، لا شك ان الإنسان يتصور ويفكر ويعقل ويعلم ويتخيل وهذا هو الوجود الذهني، لو كان النافون يقصدون نفي التصور والعلم.. الخ لكان سخفاً ولكنهم قطعاً لا يقصدون ذلك، اذن ماذا يقصدون من هذا النفي؟ انهم ينكرون ان يكون للماهية تحقق ووجود لدى الذهن في مقابل الوجود الخارجي، بل يقولون ان التصور ليس الا اضافة بين الذهن وبين الشيء المتصور، فالوجود الذهني عندهم ليس الا وجود هذه الاضافة، لا أنه هناك شيء يتحقق لدى الذهن، وعلى قولهم ينتزع من هذه الاضافة عالم ومعلوم، وعاقِل ومعقول، حاس ومحسوس وهكذا، وهي بذلك نظير الاضافة الوضعية بين الشيئين التي ينتزع منها أمام وخلف أو فوق وتحت، أو مستقبل أو مستدير، أما الحكماء المثبتون فيعنون ان للماهيات سوى هذا الوجود الظاهري العيني الخارجي نحواً آخر من الوجود، وظهوراً ثانياً لدى الذهن،

وسموه بالوجود الذهني، باعتبار ان محل ظهوره وأفق تحققه هو الذهن وهو هذا الذي يحصل للإنسان من التصوّر والتخيّل والتعلّل في مداركه الذهنية ومشاعره الحسية، وقد يسمونه بالظهور الظليّ والوجود النوري، وبنص العبارة نقول: أنهم يعنون من قولهم هذا أن للماهية الواحدة بذاتها وذاتياتها وبنفسها طورين ونحوين من الوجود، فهذه الماهية الواحدة محفوظة في الوجودين، فكما ان لها وجوداً مستقلاً في خارج الذهن على وجه يكون الخارج ظرفاً لوجودها فيكون الأمر الخارجي مصداقاً لها، كذلك لها وجود مستقل قائم لدى الذهن على وجه يكون ظرفاً لوجودها ويكون الأمر الذهني مصادقاً لها.

والمنكرون للوجود الذهني القائلون بانه محض الاضافة يبطل قولهم تصور المعدومات؛ لأن الاضافة - أية اضافة فرضتها - تستدعي وجود طرفين لها والمعدوم لا وجود له حسب الفرض، فما هو الطرف الثاني للذهن يكون مضافاً إليه التصور لينتزع منه أنه معلوم ومعقول؟ وهذا لا يرد على القائلين بثبوت الوجود الذهني، فانهم يقولون بالعلم بالمعدومات أي أن ماهية المعدوم تتحقق بنفسها لدى الذهن فتكون موجوداً ذهنياً، وإن لم يكن لها وجود خارجي في الوجود الذهني ان يكون خارجياً.

وأمتن الأدلة على الوجود الذهني صحة الحكم الإيجابي على المعدومات التي لا وجود لها في الخارج مثل: (اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين)، ولا شك في ان الموجبة تستدعي وجود موضوعها؛ لان وجود شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له، وحيث لم يكن هذا الثبوت في أفق الخارج؛ لأنه معدوم حسب الفرض فلا بد أن يكون الثبوت في أفق آخر وليس هو الا الذهن.

الدرس التاسع

الملجئ الى إنكار الوجود الذهني

وبعد ذلك الدليل يحق لنا ان نتساءل عما ألبأ النافين للوجود الذهني الى هذا الانكار، فانه بيت القصيد في المسألة فنقول: ان الذي ألبأ هؤلاء الى انكاره شبهات عويصة نذكر بعضها.

منها: انه اذا كان معنى الوجود الذهني انه تحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء، فلو تصورنا الحرارة لوجب ان يكون الذهن حاراً. فيلزم اتصاف النفس بصفات تلك الاشياء. واتصافها بالأمور المتضادة في آن واحد، وبطلان هذا من أوضح الواضحات.

ومنها: أنه لو كان الوجود الذهني تنحفظ فيه ذاتيات المعلوم، فيلزم ان يكون المعلوم الذهني من الجوهر جوهرأ، والجوهر حقيقة هو الموجود لا في موضوع، مع انهم قد جعلوا جميع التصورات الذهنية كفيات، أي أنها أعراض من مقولة الكيف موجودة لموضوعها وهو النفس، فيلزم أن يكون شيء واحد موجوداً لموضوع موجوداً لا في موضوع، ويلزم اندراج حقيقة الجوهر في الكيف المبين له في حقيقته وهو محال. وأجاب عنهم البعض: ان الموجود في الذهن ليس حقائق تلك المعلومات، بل اشباحها الحاكية عنها بوجه. والفرق بين هذا القول وبين القول بالوجود الذهني واضح، فان هذا القول يمكن ان نسميه من الآن القول بالشبح، ونسمي القول الثاني بالقول بالمثل وان كان هؤلاء أيضاً يعبرون بالشبح والظل ولكن يقصدون به معنى آخر، انهم يقصدون أن الموجود الذهني شبح لما في الخارج وظل له، لكونه مثلاً له باعتبار ان الماهية الواحدة

على قولهم اذا كان لها وجود خارجي فلها فردان: فرد خارجي وفرد ذهني، والفرد الذهني مثل للفرد الخارجي، ومن هذه الجهة يكون شبهاً له حاكياً عنه، أما القائلون بالشبح فلا يقولون بأنه شبح لما في الخارج، بل شبح عن نفس الماهية او المفهوم او المعنى ما شئت فعبر، فالوجود الذهني عندهم ليس فرداً من تلك الماهية، بل من حقيقة اخرى تكون حاكية وشبهاً عن نفس الماهية، فالتصور يكون شبهاً عن نفس الماهية لا عن فردها الخارجي.

وهذه المحاكاة عندهم تشبه محاكاة اللفظ عن المعنى مع تباينهما بحسب الحقيقة، وتشبه محاكاة النقوش الكتابية عن الألفاظ مع تباينهما، غير أن محاكاة اللفظ عن المعنى ومحاكاة الكتابة عن اللفظ إنما هي بحسب الوضع والاعتبار، ومحاكاة النقوش الذهنية عن الماهية بحسب الطبيعة.

وبهذا المسلك (مسلك الشبح) حاولوا أن يجمعوا بين أدلة الاثبات وأدلة النفي، فإنه لما دل الوجدان والبرهان على ان الذهن يتصور الحقائق، ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها، وامتنع أن توجد نفس الحقائق في الذهن، فلا بد أن يكون الموجود ما يحكي عنها وهي أشباحها وظلالها. ولكن هذا القول بالشبح لا يظن أنه يكون جمعاً بين الأدلة، فان دليل الوجود الذهني - اذا صح - حسب ما يعترفون به، فإنه يدل على ان للماهيات بنفسها وجوداً في الذهن، ولذا يصح الحكم عليها، لا ان هناك أمراً آخر مبانياً لها بحقيقتها كالنقوش الخطية والهيئات الصوتية، فان الاتحاد المصحح للحكم بين النقوش واللفظ وبين اللفظ والمعنى انما هو اتحاد جعلي باللاحظ والتتزيل، والمفروض انه ليس هناك جعل ووضع ولا اتحاد حقيقي حسب قولهم، فكيف صح الحكم على الماهيات بسبب الحكم على أشياء مغايرة لها بحقائقها؟

هذا ولكن من جهة اخرى قد يجيب القائلون بالشبح عن هذا الاشكال بأنه كيف تصنعون بالمعدومات، فان مفهوم العدم ليس من حقيقة العدم، ومثله الحرف فان مفهومه ليس من حقيقة الحرف، وهكذا، فالموجود في الذهن منها نفس ما يحكم عليه بالحكم الإيجابي الخارج، فلا بد ان يكون ما في الذهن شبحاً لما يحكي عن حقيقة هذه الأشياء، واذا كان الأمر في الوجود الذهني لمثل هذه الأشياء على نحو الشبح، فليفرض كذلك في جميع الأشياء الاخرى. على ان دليل القائلين بالمثل إنما هو في خصوص المعدومات التي لا بد ان يكون الأمر فيها كما قلنا على نحو الشبح، وغاية ما يدل عليه دليل القائلين المذكور أنه لا بد من وجود موضوع القضية ذهنًا، فليفرض ان هذا الموضوع هو الشبح الحاكي، وأما الاتحاد المصحح للحكم على ما يحكي عنه الشبح فلا ينحصر بالجعل والوضع، ولا بالاتحاد الحقيقي، فإنه باعتبار ان الذهن لما امتنع عليه ان يوجد صورة حقيقية لبعض الأمور فإنه يلتجئ لأجل التوصل الى التعبير عنها والتعرف لأحكامها ان يخلق بحسب ماله من قوة متصرفه بعض المفهومات، ويخترعها من نفسه، فيجعلها عنواناً لتلك الأمور لغرض الحكاية عنها والتعبير عنها، ولكن بفرضه الاتحاد بين الحاكي والمحكي عنه، وهذا من خصائص الذهن الطبيعية، اذ أعطاه الله هذه القوة المتصرفه، لغرض التعبير عما يريد التعبير عنه، مما لا يناله بنفسه، فجعله خلافاً للمعاني والمفهومات: لما له مصداق حقيقي موجود في الخارج ولما يفرض ان له مصداقاً وأن لم يكن موجوداً خارجاً.

أقول: هذا غاية ما يمكن ان يتشبث به القائلون بالشبح ونحن نقول لهم في الجواب: نعم، إن الذهن كما قلتم خلاق للمعاني لغرض الحكاية عما وراءها مما هو من مصاديقها الحقيقية او المفروضة، ولكن من يقول بالمثل لا يريد ان يقول: ان معنى وجود حقيقة الإنسان مثلاً بالذهن ان مفهوم الإنسان يصدق عليه انسان بالحمل الشايع، بمعنى

ان يكون مصداقاً للإنسان من جهة ما هو مفهوم حتى تقولوا ان مفهوم العدم ليس من حقيقة العدم، اذ لا يصدق عليه انه عدم بالحمل الشائع، وكذلك الحرف والجزئي ونحوهما، وإنما غرض هذا القائل ان ما هو معلوم وموجود في الذهن نفس مفهوم الإنسان لا شبحه والحاكي عنه، أي ما هو انسان بالحمل الأولي وهذا هو الذي يخلقه الذهن للتعبير عما يقصد الحكاية عنه، فالعدم بنفس حقيقته، اي بنفس حقيقة مفهومه الذي جعله العقل يكون موجوداً في الذهن.

وعلى كل حال فجميع المفاهيم الموجودة في الذهن هي مفاهيم بالحمل الأولي، لا تخرج عن كونها كذلك، أي لا ندعي أنها يصدق عليها المفهوم مرة أخرى بالحمل الشائع، نعم، بعض المفاهيم قد يكون لها هذا الشأن لخصوصية فيها باعتبار كونها مفاهيم مثل مفهوم شيء فانه شيء بالحمل الأولي وشيء بالحمل الشائع باعتبار وجوده الذهني والشيئية ترافق الوجود، فكل ما هو موجود بأي نحو من أنحاء الوجود، فهو شيء من الأشياء، ومثله مفهوم الكلي، ومفهوم الماهية، فان مفهوم الكلي كلي بالحمل الأولي والشائع معاً، وكذا مفهوم الماهية.

الدرس العاشر

رد لشبهتي منكري الوجود الذهني

وإذا انتهينا الى هنا من تقريب ما يرمي إليه القائلون بالمثل، علينا ان نرجع الى ما ذكرنا من الشبهتين اللتين وجهتا على هذا القول:

اما الأولى وهي لزوم أن يكون الذهن حاراً بارداً عند تصور الحرارة والبرودة وهكذا، فقد اتضح الجواب عنها مما أومأنا إليه، من أن الذهن خلاق للصور الذهني بها أودع الله فيه من قوة الابداع والتصوير، فجعل النفس مثلاً له في الابداع والابداع لا مثلاً له، فانه تعالى منزّه عن المثل لا عن المثال، فجعلها كذلك لتكون مرآة لمعرفته كما في الحديث الشريف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» لأنها على مثاله، ومما يشير الى هذا المعنى من خلق النفس للصور الذهنية قول الإمام الباقر عليه السلام أو الصادق عليه السلام: «كل ما تصوّرتموه بأوهامكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم» وإذا كان الأمر كذلك فقيام الصور في النفس قيام صدور وإيجاد وفعل، لا قيام انفعال وحلول، فلا يجب أن تكون وصفاً لها، والله تعالى مفيض الوجود ومبدع الاشياء، وكل ما في الكون قائم به قيام صدور وخلق، ولكن الاشياء ليست قائمة به قيام الصفة بموصوفها، والحال بمحلّه فلا تكون نعتاً له ووصفاً وهذا جلي واضح، الا ترى ان الحواس الظاهرية تدرك الاشياء المحسوسة، ولكنها لا تنفعل بها كانهفعال الأجسام بها، لتكون وصفاً ناعماً لها، والسّرّ أن الصور المحسوسة موجودة للحواس بنفس وجود الحواس وجود صدور لا حلول، فيتحد بها اتحاد المعلول بعلته، مثلاً حاسة اللمس اذ تحس بالخشونة مثلاً

لا تتصف بالخشونة، وحاسة السمع تدرك الغناء مثلاً ولكنها لا تكون مغنية، وهكذا القول في جميع القوى الادراكية لصور الاشياء.

وأما الشبهة الثانية المستعصية كما قلنا، فهي إنما تكون مستعصية على من يذهب الى ان قيام الصور الذهنية في النفس قيام العرض بمعرضه من مقولة الكيف، او من مقولة الانفعال، أو أية مقولة أخرى، والحق أن العلم ليس الانحواً من الوجود الاشراقي في النفس، فلا يدخل في كيف ولا في أية مقولة أخرى، وأي ملزم لنا بالالتزام بأن العلم من إحدى المقولات التي لها وجودات خارجية، بل المقولات كلها من انتزاع الذهن وفرضه، والماهيات كما قررنا سابقاً أمور اعتبارية يعتبرها الذهن للموجودات.

وليس المعلوم الأنفس العلم وجوداً، ومفهوم الجوهر اذ يوجد في النفس فهو مفهوم الجوهر لا أكثر، وهكذا جميع المفاهيم، ولا يدعي القائل بالمثل ان المفهوم ينقلب فيكون مصداقاً للمفهوم مرة اخرى بل هو مفهوم الى الأبد، أي ما يصدق عليه المفهوم بالحمل الأولي، فالجوهر بحقيقته الجوهرية اي بحقيقة مفهومه جوهر بالحمل الأولي، وهو كذلك موجود في الذهن، لا في حقيقته الخارجية، أي ما هو جوهر بالحمل الشايع موجود في الذهن، وإنما تتأتى الشبهة كلها اذا توهمنا ان معنى وجود المفهوم بحقيقته في النفس ان يكون هو المفهوم بالحمل الشائع.

أقسام الجعل

الدرس الحادي عشر

الجعل قسمان:

١. (الجعل البسيط): وهو افاضة النفس الشيء وإيجاده، فمتعلق الخلق نفس الشيء أو نفس وجوده، دون أن يكون مشوباً بتركيب، والأثر المترتب عليه هو مفاد كان التامة، فيقال: كَوْن الشيء فكان، ويسأل عنه بهل البسيطة، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(١) ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٢).

٢. (الجعل المؤلف) ويسمى الجعل المركب والتأليفي، وهو جعل الشيء شيئاً واثبات شيء لشيء، فمتعلقه ثبوت شيء لشيء أو وجوده له الذي يسمى باصطلاحهم (الوجود الرابط)، أي وجود النسبة بين طرفين، لذلك يستدعي الجعل المؤلف طرفين مجعولاً ومجعولاً له، أو فقل موضوعاً ومحمولاً بخلاف الجعل البسيط، مثاله: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾^(٣).

تنبيه

الجعل المؤلف يختص بتعلقه بالأمور العرضية المفارقة، كجعل الجسم أبيض والانسان ضاحكاً، لخلو الذات عنها بحسب الواقع، أما بالنسبة الى الذات، فلا يعقل

(١) الأنعام: ٦.

(٢) الأنبياء: ٣٠.

(٣) النبأ: ١٠ - ١١.

ان تجعل الذات ذاتاً، او يجعل الإنسان انساناً؛ لأن الذاتي لا يعلل، نعم، انما المعقول هو جعل الذات بالجعل البسيط.

وأما الأمور العرضية اللازمة غير المفارقة (كالذاتيات)، فلا يعقل أيضاً تخلل الجعل المؤلف بينها وبين ملزوماتها، فان ثبوت اللازم للزومه ضروري، ولذا سمياً لازماً وملزوماً فيستحيل انفكاكه عنه، واذا استحال انفكاكه عنه استحال جعله جعلاً مؤلفاً.

واذا قيل ان العرض اللازم مجعول، فينبغي ان يكون المراد منه انه مجعول بالجعل البسيط يتبع جعل ملزومه جعلاً بسيطاً، فان جعل الأربعة مثلاً جعل للزوجة بجعل واحد ينسب الى الأربعة بالذات والى الزوجية بالتبع، لا أن الأربعة مجردة عن كونها زوجاً ثم نجعل الزوجية لها بالجعل التأليفي، لاستحالة وجود الأربعة دون وجود الزوجية.

الدرس الثاني عشر

ما هو المجعول لذاته؟ الوجود أم الماهية؟

ما هو الأثر الناتج عن الجاعل والمعلول للعلة والمجعول للجاعل أولاً وبالذات الوجود أم الماهية؟

المشائيون: أتباع المعلم الأول أرسطو على الأول، وينتزع عندهم من الوجود الماهية فهي مجعولة بالعرض وبالتبع.

الاشراقيون: أتباع استاذهم أفلاطون على العكس، والجعل للماهية عند افلاطون يستلزم موجودية الماهية، فالوجود امر عقلي منتزع ومصدقه نفس الماهية، وصدق الوجود عندهم على الذات نظير الماهية، فهي لا تحتاج ان تجعل موجودة، فيلزم من ذلك ان الوجود لازم الماهية لزوماً غير مفارق، واللازم ضروري للزومه فيستحيل جعله الا بالتبع والحق عندنا هو الأول.

وقولهم مبتني على جعل الوجود اعتبارياً وعارضاً ذهنياً، فلا يوصف بالحدوث والزوال والطريان.

وقد اشكلوا على كون الوجود هو المجعول بالذات بأنه: لو كان تأثير العلة في الوجود لكان كل معلول لشيء يصح لأن يكون معلولاً لغيره من العلل، ولجاز أن تكون كل علة لشيء علة لجميع الأشياء، اذ المفروض ان الوجود حقيقة واحدة، فلا بد ان تكون علة كل فرد منه صالحة لعلية فرد آخر؛ لان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا

يجوز واحد، ولا شك ان هذا اللازم ظاهر البطلان.

والجواب واضح بعدما قدمنا في صدر مبحث الوجود، من أن الفرق بين مفهوم الوجود ومصادقه من باب الفرق بين العنوان والمعنون، ولكن قد اختلط على المشكل هذا الفرق البديهي، فتخيل ان صدق مفهوم الوجود على مصاديقه من باب صدق الكلي على أفرادهِ.

وعليه فنحن نقول للمشكل: نعم ان مفهوم الوجود واحد كلي ولكن صدقه على مصاديقه ليس من قبيل صدق الكلي على أفرادهِ، وليست الوجودات بأفراد له، وأما المعنون وهو الوجود بالحمل الشائع فليس هو ماهية كلية ولا جنسية ولا نوعية ولا عرضية حتى تكون لها أفراد متماثلة، (ولا مثل للوجود)، بل حقائق الموجودات متباينة بأنفسها، وحصص الوجود ومراتبه مختلفة بذاتها، ومن حدودها الخاصة تنتزع الماهيات، ولذا قيل ان ما به الافتراق في الوجود عين ما به الاشتراك.

فالوجود في الخارج ليس الا الوجود بالذات؛ لان عنوان موجود منتزع من نفس ذاته بغير ضميمه أخرى، واما ما يسمى بالماهية فإنها هو متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد، وهو اتحاد اللاقتضاء مع الاقتضاء، بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعاً منه ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع، فالمحكي هو الوجود والحكاية هي الماهية.

نعم، ان الوجود أيضاً ينتزع منه امر مصدري وهو عنوان الوجود، وهو الوجود بالحمل الأولي الذي يعرض للماهية عند اعتبار العقل اياها وهو - كما قلنا - ليس من حقيقة الوجود في شيء فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهية، لا سبب ذاته، فالوجود بما هو وجود وان لم يضاف إليه شيء غيره يكون علة ويكون معلولاً،

ويكون شرطاً ويكون مشروطاً... وهكذا، والوجود العلي غير الوجود المعلولي، والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي، كل ذلك بنفس كونه وجوداً، لا بانضمام شيء زائد على ذاته، وهذه هي الدقة في الموضوع التي تسبب اختلاط الذهن وارتبأكه.

الدرس الثالث عشر

تقسيم الوجود الى المحمولي والرابط

قسم الحكماء الوجود الى قسمين:

١. الوجود المحمولي: ويقصدون به نفس ثبوت الشيء، أي ما هو مفاد كان التامة والذي يقع محمولاً في هل البسيطة، كوجود الإنسان والحجر والبياض والقيام ونحو ذلك من الموجودات، وإنما سمي محمولاً لأنه يحمل على الماهية، فيقال مثلاً: الإنسان موجود، والبياض موجود، والقيام موجود.. وهكذا...

٢. الوجود الرابط، ويقصدون به ثبوت شيء، أي ما هو مفاد كان الناقصة، وهو ما يقع رابطة في العمليات الموجبة، ولا يقع محمولاً حتى في مفاد كان الناقصة، وستأتي زيادة توضيح لذلك.

ثم الوجود المحمولي قسموه الى قسمين أيضاً:

١. الوجود النفسي: ويقصدون به تحقق الشيء في نفسه ولنفسه، كوجود الجوهر.

٢. الوجود الرباطي: ويقصدون به تحقق الشيء في نفسه أيضاً، ولكن في عين الحال يكون ثابتاً لغيره، يعني أنه بعين ثبوته في نفسه هو ثابت في شيء آخر أو ثابت لشيء آخر، فهو على نوعين: مثال ما هو ثبوته في نفسه عين ثبوته في شيء آخر، وجود العرض المقابل للجوهر، كوجود السواد في الجسم، فإن السواد ثابت في نفسه، ومع ذلك بعين ثبوته نفسه هو ثابت في الجسم أي حال فيه. ومثال ما ثبوته في نفسه عين ثبوته لشيء

آخر، وجود المعلول لعلته، لا قيام العرض بمحلّه، بل قيام المعلول بالعلة، كما سبق قيام صدور لا قيام حلول، فالوجود الرابطي غير مختص بالأعراض كما توهمه بعضهم، ولأجل هذا فرقنا في التعبير، فقلنا مرة ان الرابطي يكون تارة في غيره، واخرى لغيره لنوضح شموله للنوعين، والا فكثيراً ما يقولون: إن العرض موجود لموضوعه، فيأتون باللام مكان في وهو تعبير صحيح، فلذلك يمكننا ان نعبر تعبيراً واحداً يجمع النوعين فنقول: الوجود الرابطي ما كان وجود في نفسه عين وجود لغيره.

وعلى كل حال فلنوضح معنى ان ثبوته في نفسه عين ثبوته لغيره، فنقول: أنه لو قيل مثلاً: البياض موجود في الجسم، فهنا اعتباران: اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في عين الحال هو موجود في الجسم، لكنه بقطع النظر عن ذلك، فيكون بهذا الاعتبار محمولاً لهل البسيطة، ومفاداً لكان التامة كما لو قلت هل وجد البياض، أو كان البياض؟ والاعتبار الآخر هو ان يلاحظ موجوداً في الجسم وان كان بعين الحال هو موجوداً في نفسه، وهذا مفهوم آخر غير مفهوم تحقق البياض في نفسه وإن كان احدهما عين الآخر واقعاً، ولكن ملاحظة حيثية تحققه في الجسم غير ملاحظة تحققه في نفسه، فيكون بهذا الاعتبار الأخير محمولاً لهل المركبة، ومحمولاً في مفاد كان الناقصة.

وعليه فيكون مفاد الوجود الرابطي؛ أنه حقيقة ناعية ليس وجود في نفسه لنفسه، بل وجوده في نفسه لغيره.

الدرس الرابع عشر

تحقيق معنى الوجود الرابط

قلنا فيما سبق: ان الوجود الرابط هو ثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة، وقد يتوهم انه لا فرق على هذا بين الوجود الرابط والوجود الرابطي؛ لأنه قد قلنا أيضاً ان الوجود الرابطي ما كان ثبوته في نفسه هو عين ثبوته لشيء آخر، وهذا معناه ان الوجود الرابطي هو ثبوته لشيء آخر، فالثبوت لشيء آخر يكون معنى جامعاً للرابط والرابطي معاً، فأى فرق بينهما؟ ولعله لأجل هذا استعمل بعض الحكماء أحد التعبيرين مكان الآخر، فسمى الوجود الرابط رابطياً، اذ لا يرى فرقاً بينهما. قلت: فرق عظيم بين المعنيين ولا جامع بينهما اصلاً، فإن معنى الوجود الرابطي انه ثبوت الموجود في نفسه لشيء آخر، فلذلك ينتزع منه انه ثابت لغيره، فيكون معنى استقلالياً لا تعليقياً، ومعنى الوجود الرابط انه ثبوت شيء لشيء لا ثبوت الموجود نفسه، فلا يكون هذا الثبوت ثابتاً لغيره بل الذي يصح أن يقال: ان الثابت لغيره هو ذلك الشيء المضاف إليه الثبوت لا نفس الثبوت.

ويتلخص من هذا أن الوجود الرابط هو نفس الثبوت من دون ان ينتزع منه أنه ثابت للغير، فحقيقة التعلق والربط هو نفس الوجود من دون ان يكون نفسه موجوداً لغيره، بل ما أضيف إليه يصح ان ينتزع منه انه ثابت وموجود لغيره، بخلاف الوجود الرابطي فانه هو الثابت للغير، فمعناه انه هو المتعلق لا التعلق.

وعلى هذا فالوجود الرابط في حقيقته يباين الوجود المحمولي، ولا جامع بينهما، فان

اطلاق الوجود على الرابط من باب المسامحة والمجاز، أو أنه لفظ مشترك بين المعنيين، أي بين الوجود بمعناه المعروف الذي ينتزع منه أنه موجود وثابت، وهو الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة ثابتة، وبين الوجود بالمعنى الرابط الذي كما قلنا لا ينتزع منه أنه ثابت وموجود، بل هو نفس ثبوت شيء لشيء، نفس تعلق شيء بشيء وارتباطه به، ولذلك عبرنا فيها سبق عن الوجود الرابطي بأنه ثابت لغيره.

ولو كان ثبوت شيء الذي هو معنى الوجود الرابط يستدعي ان يقال له انه ثابت لغيره، فهذا يحتاج الى ربط بينه وبين الغير الثابت له، وننقل الكلام الى هذا الرابط الآخر، وهو أيضاً يستدعي ان يكون ثابتاً للغير فيحتاج الى ربط ثالث، وهكذا، فيذهب الى غير النهاية.

والحاصل ان معنى الوجود الرابط وجود هذه النسبة المحضة، ومحض التعلق والنسبة لا تكون منسوبة، والا لكانت لها نسبة اخرى فيتسلسل الى غير النهاية، نعم لو التفت إليه الذهن على انه معنى الثبوت والوجود، فانه في حال التفات الذهن إليه وملاحظته يخرج عن كونه رابطاً ونسبة، بل يكون معنى اسماً ووجوداً محمولاً ثابتاً ملحوظاً بالاستقلال، وهذا حينئذٍ يحتاج الى ربط، ولكن لا يلزم التسلسل المحال، والالانائية الممتنعة؛ لأن هذا الرابط الثاني ككل ربط يجب ان يلاحظ بالاستقلال ويلتفت إليه بنفسه، ولكن لو التفت إليه ولو حظ مستقلاً بمحض الاختيار، فانه ينقلب أيضاً بمعنى اسماً يحتاج الى رابط.... وهكذا ولكن هذا ليس بالتسلسل المستحيل؛ لان هذه الالانائية الحاصلة في تضاعيف لحظات الفكر وخطرات الوهم تنقطع بانقطاع الملاحظة، ولا يجب استمرار هذه اللحظات والخطرات حتى تذهب الى غير النهاية.

وهذا الاصل في الالانائية للتفرقة بين ما هو مستحيل وما هو غير مستحيل يجب

ان يبقى في ذهنك تنتفع به في موضع آخر.

ولأجل هذا السر الذي ذكرناه في الوجود الرابط، قلنا في كتاب أصول الفقه:
إن المعاني الحرفية مبانية في حقيقتها وسنخها للمعاني الأسمية، وان وجود الروابط
والنسب في حد ذاته متعلق بالغير، ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين، واستنتجنا من
ذلك أن وضع الحروف غير وضع الأسماء.

الدرس الخامس عشر

مواد القضايا وجهاتها

من المعاني التي ترسم في الذهن ارتساماً أولياً فطرياً معنى الضرورة واللاضرورة، فان الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيء مفهوماً أقدم وأوضح من معنى الضرورة، ولذلك يكون مثل هذا غنياً عن البيان والتعريف.

إذا عرفت هذا، فاذا نظرنا الى حال الاشياء وقسناها الى ما ينسب إليها، فلا يخلو واقعها من احدى حالات ثلاث: ضرورة الثبوت، او ضرورة العدم، أو لا ضرورة الثبوت والعدم، هذا واقع كل قضية، بحيث انها لا تخرج عن احدى هذه الحالات، ولذلك تسمى مواد القضايا، سواء لاحظها من يحكم بالقضية ام لم يلاحظها، وسواء عبّر عنها بكلام أم لم يعبر عنها.

أما اذا لاحظها في حكم وعبر عنها بكيفية من كيفياتها، فان القضية حينئذ تسمى (موجهة) والتعبير عن تلك القضية او ملاحظتها يسمى (جهة القضية) هذا بالقياس الى كل محمول ينسب الى موضوعه، وبالاخصوص الوجود اذا نسب الى الماهية فواقعه لا يخلو أيضاً عن احدى هذه الحالات الثلاث، ويختص الوجود باصطلاحات خاصة باعتبار هذه الحالات.

١. إذا كان الوجود ضرورياً سمي (واجب الوجود).

٢. إذا كان العدم ضرورياً سمي (ممتنع الوجود).

٣. إذا لم يكن الوجود ولا العدم ضروريا سمي (ممكناً).

وأما احتمال كون الشيء ضروري الوجود والعدم، فيرتفع بأدنى التفات، فالأقسام المتصورة ثلاثة. وعلى هذا فالوجوب هو ضرورة الوجود، والامتناع هو ضرورة العدم، والامكان سلب الضرورتين، وهو المسمى بـ(الإمكان الخاص).

وأنت في ملاحظتك للضرورة لك ان تلاحظ حال الماهية بالقياس الى الوجود كما وصفنا فيما تقدم، فتقسم الشيء الى واجب الوجود، وممتنع الوجود، وممكن الوجود، ولك مرة أخرى ان تلاحظ نفس الوجود، فتقسمه الى واجب وممتنع وممكن، فتكون هذه الأحوال صفة لنفس الوجود بالذات لا للماهية.

وهذه الملاحظة الأخيرة هي الأصح، وهي المطابقة للواقع التي ينتهي إليها البرهان، ويكون حينئذ للوجوب والامتناع والامكان معنى آخر غير ما خرج أولاً من معنى التقسيم الأول، فان الملاحظة الأولى إنما هي لسهولة التعليم، اذ ينظر فيها الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود، وبعد ما تبين بالبرهان ان واجب الوجود لا ماهية له، بل هو صرف الوجود، لا بد ان ينظر في التقسيم الى حال الوجود نفسه، وتبطل الملاحظة الأولى، أي إنه لا واقع لها، فيظهر حينئذ للوجوب معنى آخر، وهو تأكيد الوجود وغناه، اذ يكون صفة للوجود، ولا معنى لأن نفرض في الوجود أنه ضروري الوجود وواجب الوجود، ولذا قال ابن سينا - كما نقل عنه -: ان قولهم يجب وجوده تصحيف لقولهم بحت وجوده، او بحت الوجود).

وكذلك يظهر للإمكان معنى آخر، هو نفس الفقر والحاجة، ولا معنى لأن يفرض في الوجود، أنه مسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم، وكذلك الامتناع، لا يكون معناه ضرورة عدم الماهية، بل محض البطلان والاستحالة للوجود، وسيأتي لهذا البيان زيادة توضيح ان شاء الله تعالى.

الدرس السادس عشر

الجهات اعتبارات ذهنية

سبق لك ان علمت ان كل حكم وكل وصف لا يخلو واقعه من ان يكون واجباً او ممكناً او ممتنعاً، وهذا التعبير ليس واضحاً بهذه البساطة، لما دخلت عليه من الشبهات التي شغف بها المشككون في كل أمر واضح، ولأجل ان تدفع عن نفسك تلك الشبهات لابد من توضيح حقيقة هذه الجهات الثلاثة، تأمل في نفسك حينما تقول مثلاً: الإنسان موجود فتلاحظ نسبة الوجود الى الإنسان من جهة الضرورة فماذا تحكم عليه؟

لاشك في أنك تحكم بأن الإنسان ممكن الوجود، وهذا الحكم تقتضيه فطرتك السليمة غير المشوبة بالشبهات، وتراه حكماً قطعياً واقعياً حقيقياً، ولكن هذا الحكم الجلي الواقعي قد تدخل فيه الشبهة حينما يأتيك المشكك فيقول لك: ان هذا الامكان الذي حكمت به على الإنسان هل موجود خارجاً او معدوم؟ وكلاهما لا يصح، ولا ثالث لهما لان النقيضان لا يرتفعان!!

فان قلت انه موجود فيقول لك المشكك: ان هذه صفة الامكان الثابتة - حسب الفرض - هي كسائر الصفات والأحكام، ولا يخلو واقعها من احدى الجهات الثلاث، ولاشك في أنها واجبة الثبوت، اذ ان ثبوت الامكان للممكن ضروري، والا لا تقلب فصار واجباً أو ممتنعاً، واذا كانت صفة الامكان واجبة الثبوت، فهذا الثبوت أيضاً صفة ثابتة، فتنتقل الكلام إليها، وهي أيضاً لابد ان تكون على نحو الوجوب، وإلا لزم الانقلاب، فننتقل الكلام الى هذه الصفة صفة الوجوب الثانية، وهكذا الى غير النهاية، وإن قلت:

الامكان معدوم فيقول لك قولك الإنسان ممكن الوجود حكم صحيح صادق واقع يحكي عنه، ولو كان الامكان معدوماً فلا تكون له حقيقة ولا واقع، فعمّ يحكي هذا الخبر؟ اذ يكون اخباراً عن لا شيء - حسب الفرض - وبعبارة أخرى: لو كان الامكان معدوماً لم يبق فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي، أي لم يبق فرق بين (لا امكان) و(امكان لا) اذا لا تمايز بين الاعدام، ولا شك أن الامكان صفة ثابتة للإنسان. وهكذا يقال في صفة الوجوب والامتناع، فهل هذه الجهات موجودة أو معدومة؟ فإذا تحدثس في حل هذا التشكيك؟

وأنت اذا تفتنت الى ما مر عليك من أبحاث، فانك تستطيع بكل سهولة ان تحل هذه المغالطة، بأن تقول للمشكك: ماذا تقصد من الامكان الذي تحكم عليه بأنه موجود او معدوم؟ فإن الإمكان قد يقصد منه الوجود الرابط، وهو حقيقة الإمكان ومعنون هذا العنوان الذي هو من أحوال النسبة، وقد يقصد منه الوجود الرابطي الذي عنوان الإمكان، وهو المفهوم الذي ينتزعه الذهن ويلاحظ معنى مستقلاً، فتصف به الشيء وتحكم عليه اذ تقول: (الإنسان ممكن) أو (الوجود ممكن).

فان أردت من الممكن الوجود الرابط وما هو نسبة قائمة بطرفين، فقد عرفت تحقيق حال الوجود الرابط وأنه لا يتصف بأنه موجود ولا ينتزع منه انه ثابت، ويتبع ذلك لا يتصف بأنه معدوم؛ لأنه لا يلزم من كونه غير متصف بأنه موجود أن يتصف بأنه معدوم. وهذا ليس من العجيب، ولا يكون هذا من باب ارتفاع النقيضين، واعتبر ذلك في العدم فإنه لا يتصف بأنه موجود، ولكن لا يلزم منه ان يتصف بأنه معدوم أي منفي ولو اتصف العدم بأنه معدوم ومنفي، فان سلب السلب إيجاب، فيلزم ان يكون نقيضه أي سلب العدم وهو الوجود متحققاً.

وعلى كل حال فنحن نقول: ان الوجود الرابط في الاعيان، ولا نعني انه شيء من الاشياء حتى يتصف بأنه موجود؛ لأنه سنخ حقيقة ليست قابلة لهذا التوصيف، كما قلنا في العدم وانه لا يلزم ارتفاع النقيضين.

وفي العدم تكرر نفس هذه الشبهة، فيقال: إن كان ثابتاً فيلزم ان يكون العدم موجوداً فيتصف بنقيضه، واذا كان منفياً فسلب السلب إيجاب، فيلزم ان يكون نقيضه وهو الوجود متحققاً.

والجواب: ان حقيقة العدم ما هو بالحمل الشايع، ويكون عدماً رابطاً لا يوصف بانه موجود، كما لا يوصف بأنه معدوم، وكذلك يقال في الوجود الرابط.

والحاصل انه لا فرق بين عدم ولا عدم فاذا قلنا بأن (العدم لا) يلزم منه ألا يكون عدماً، وكذلك الامكان الذي هو نسبة ووجود رابط فانه (امكان لا) أي لا يتصف بأنه موجود في الخارج، ويلزم منه ألا يكون امكاناً.

وان اردت من الامكان الوجود الرابطي ما يحمل على الشيء كقولك: الإنسان ممكن، فهذا أمر انتزاعي يخترعه الذهن للتعبير عما هو حقيقة الامكان، فهذا مفهوم استقلالي لا وجود له الا في الذهن، فنحن نختار انه موجود في الذهن فقط، ولا يلزم من كونه موجوداً في الذهن التسلسل المحال، بل التسلسل اللازم إنها هو بمعنى (لا يقف)، ولكنه ينقطع بانقطاع اعتبار الذهن وملاحظته على ما مرّ تفصيلاً.

والحاصل ان توصيف الشيء بالإمكان لا بد ان يكون له احدى الحالات الثلاث في الواقع، ولكن لا يجب ملاحظة تلك الحال على نحو الاستقلال حتى يجب ان يكون له أيضاً نسبة اخرى، ولكن اذا لاحظناه معنى مستقلاً منظوراً إليه بالذات كان له نسبة، وكان لا بد ان تكون في الواقع هي الوجوب أو الامكان او الامتناع... وهكذا على ما

شرحناه في باب الوجود الرابط.

النتيجة:

فتحصل في جميع ما ذكرناه ان الجهات الثلاث هي موجودات ذهنية واعتبارات عقلية، لأنها مما يعتبرها العقل حالة للماهية او الوجود، هذه الاعتبارات الذهنية هي عناوين حاكية عما هو حالة النسبة، فواقعها ومعنوياتها وحقائقها من نحو الوجود الرابط، فمعنوياتها في الأعيان، ولكن ليس معنى انها في الاعيان انه ينتزع منها انها موجودة في الاعيان.

ولهذا اشتهر عندهم ان النسبة يكون الخارج طرفاً لها لا لوجودها كسائر الاشياء الموجودة.

السنة الثالثة

(مباحث العلة والمعلول)

- تمهيد
- القول بالصدفة
- السببية الطبيعية
- التسلسل في العلل
- برهان التطبيق
- والخلاصة
- البرهان على استحالة التسلسل

السنة الثالثة،

مباحث العلة والمعلول

تمهيد،

من أهم المباحث الفلسفية الإلهية التي يركز عليها اثبات الصانع وما إليه هي مباحث العلة والمعلول، فلذلك أثرنا الاستعجال بالبحث عنها لتقريب الغاية التي نحن بصددتها.

والعلية من المفاهيم البديهية الأولية المستغنية عن التعريف، وليس الغرض من تعريفها الا التنبيه على المعنى المقصود منها، ولفت النظر إليه، بتبديل لفظ مكان لفظ آخر.

والظاهر أن العلية لها معنيان أو فقل - على الأصح - ان لها اطلاقين واستعمالين لا انها لفظ مشترك.

والأول من الاستعمالين اطلاقها وارادة التأثير في الوجود على وجه اذا وجدت العلة وجب وجود المعلول، ويستحيل التخلف عنها، وان انعدمت انعدم المعلول. ولا يبعد ان اطلاق كلمة السببية على هذا المعنى أوضح من كلمة العلية. وعلى كل حال فإننا من الآن فصاعداً نريد من كلمة العلية هذا المعنى ما لم نص على خلافه.

والثاني من الاستعمالين اطلاقها وارادة مطلق التوقف في الوجود على وجه اذا انعدمت العلة لا بد أن ينعدم المعلول، وأعم مما كان وجود المعلول يجب بوجود العلة أو لا يجب.

وبهذا المعنى تنقسم الى علة تامة وعلة ناقصة، والعلة الناقصة الى علة صورية ومادية وغائية وفاعلية، وسيأتي تبيان هذه المصطلحات والمصطلحات الأخرى كالمقتضي والمانع والشرط والمُعَدّ.

وفي العلة وقعت أبحاث فلسفية كثيرة ونحن نقتصر على أهمها في مباحث:

١. القول بالصدفة،

من أهون ما خلفت لنا القرون البعيدة أوهام بعض السوفسطائيين اليونانيين في قولهم بالصدفة والاتفاق، كما ينسب ذلك الى (ديموقريطس)، فزعموا ان العالم وجد بالصدفة والاتفاق، أي بلا علة وسبب. أي إنهم ينكرون لزوم السببية بين الأشياء.

أي إنهم يجوزون أن يوجد الممكن من غير علة توجب وجوده، وينسّق على هذا القول قول من جَوَزَ الترجيح بلا مرجح، بل قول من جَوَزَ الترجيح بلا مرجح كما ينسب هذا القول الأخير الى الأشاعرة.

ولكن نفس انكار السببية من القائلين بالصدفة ودليلهم عليه ينطوي على الاعتراف العميق في عقلهم الواعي بالسببية واللابدّية من حيث يشعرون أو لا يشعرون كما سنوضحه ان شاء الله تعالى.

ونحن نقول لهم قبل البحث عن دليلهم: إن الإنسان بفطرته يدرك وببديهه عقله يعرف ان لكل ممكن سبباً، وان الممكن بحاجة في حقيقة ذاته الى من يمدّه بالوجود ويوجب وجوده، وكما سبق بيانه، فإن حقيقة الامكان هو سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم، لا اقتضاء في حد ذاته للوجود ولا اقتضاء في حد ذاته للعدم، فاذا فرض وجود فلا بد أن يفرض سبق علة لوجوده؛ لأنه يستحيل ان ينبثق وجوده من نفس ذاته، والمفروض انه ممكن لا اقتضاء في ذاته للوجود، والا فما فرضناه ممكناً لا

يكون ممكناً بل واجباً، فلا بد من فرض شيء خارج عن ذاته يقتضي وجوده وهو العلة. وبعبارة أخرى إن فرض الامكان في شيء فرض فيه الحاجة والفقر. والفقر الذي في حد ذاته الفقر والحاجة ولا يكون غنياً بذاته، فانه خلف محال فلا بد ان يكون غناه بغيره.

هذا ما تدركه فطرة العقول من أولياتها البديهية، فنفس تصور معنى الامكان في الممكن كافٍ للحكم بحاجته الى العلة في وجوده، كتصور معنى الكل والجزء، فانه بنفس يقتضي الحكم بأن الحل أعظم من الجزء بلا حاجة الى فرض شيء آخر ومعنى آخر.

وهذه البديهية العقلية متحكمة في مصير الإنسان وفي كل شيء من حياته وتفكيره، ولولاها لما عاش هذه القرون الطويلة يفكر ويعمل ويسعى ويكد ويكتشف ويؤلف ويختزن علومه ومعارفه للآخرين، فانه لولا ادراكه الفطري بأن لكل شيء ممكن سبباً لوجوده وكل شيء ممكن فقير ومحتاج بنفس ذاته الى علة توجده، فان اعمها كلها كانت باطلة وضرباً من العبث واللغو، ولترك الأمور للصدفة تعمل عملها فيها، ولما تحمل المشاق والاعباب في سبيل تحصيل غاياته، وكل الابحاث العلمية تبنت في حقيقتها على الشعور العميق المرتكز في النفس بضرورة حاجة الاشياء الممكنة الى العلة. وكل الاكتشافات ترتكن في جوهرها على العثور بالبحث على السبب الحقيقي لظاهرة كونية، وبصريح القول نقول: إن هنا بديهتين أوليتين يدركهما كل انسان حتى الطفل. وهما:

أولاً: كل ممكن لا بد له من علة توجبه، أي يستحيل وجود الشيء الممكن بلا علة.

ثانياً: انه اذا وجدت العلة لا بد ان يوجد المعلول، أي يستحيل تخلف المعلول عن

العلة.

ومن ينكر هاتين البديتين فإنما ينكر أولى البدييات العقلية، ومنكر البدييات سوفسطائي يضيق معه الكلام والبحث كمن ينكر شعوره ووجدانه ووجوده.

ولأجل ان نتعمق في البحث ننقل بعض المقالات القديمة والحديثة في الموضوع ونكتفي بنقل مقالتين قديمة وحديثة:

الأولى: المقالة المنسوبة الى ديموقراطيس اليوناني، فقد قيل: انه زعم أن وجود العالم انما كان بالاتفاق والصدفة؛ لأنه فرض أن مبادئ العالم اجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها، وهي مبثوثة في خلأ غير متناهٍ وهي متشاكلة الطباع مختلفة الاشكال دائمة الحركة، فاتفق ان تصادفت جملة منها واجتمعت على هيئة مخصوصة وتكوّن العالم منها.

ونحن نقول له: إن فرض هذا في جوهره ينطوي على الاعتراف بان للعالم علة، وهي هذه الاجرام الصغار التي فرضتها لا تتجزأ وانها تصادمت واجتمعت على هيئة مخصوصة.

ونقول له: إنه إذا كان - كما تخيلت - يجوز ان يقع الحادث الممكن بلا علة، بالمصادفة والاتفاق وهو تصادم هذه الاجرام واجتماعها على هيئة مخصوصة، فلم لا تفرض من أول الأمر وتستريح ان العالم قد وجد بالمصادفة والاتفاق بلا مصادمة من هذه الأجرام واجتماع لها؛ لأنه اذا جاز تصادم هذه الاجزاء المفروضة واجتماعها على هيئة مخصوصة بلا علة توجب هذا التصادم والاجتماع، فلم لا يجوز ان يتكون العالم بالصدفة بلا علة توجهه حتى من الأجرام الصغار؟

ان شعوره العميق غير الواعي بالبديهة العقلية التي لا يمكن ان يتلخص منها، وهو صورة حاجة الممكن الى العلة هو الذي فرض وحتم عليه وهو لا يشعر، بأن يفترض الاجرام الصغار في مبادئ العالم، أي حتم عليه أن يفرض أن للعالم مبدأ أي

علة، فناقض الرجل نفسه بنفسه من حيث لا يشعر، واعترف مقهوراً بما يريد أن ينكره من الحاجة الى العلة، فأنكره بلسانه واعترف به في أعماق نفسه. وبعد هذا البيان ننتقل معه الى الكلام على هذه الاجرام الصغار المفروضة فنقول له: من الذي أوجدها؟

وما هو مبدؤها؟ فان كانت ممكنة في حد ذاتها كالعالم الذي فرضته قد تكون من تصادمها واجتماعها على هيئة مخصوصة، فلا بد ان يكون سبيلها سبيل العالم في وجوب فرض مبدأ يقومها ويكوّنها وقد نشأت منه، فما هو ذلك المبدأ؟ ولا بد أن نفرض شيئاً آخر وراءها قد أوجدها، وليس هو الا واجب الوجود أو ما ينتهي إليه، وهذا ما يريد أن ينكره هذا القائل، ونحن نريد ان تثبته.

فان كانت هذه الاجرام في حد ذاتها واجبة الوجود مستغنية عن العلة والمؤثر فقد فرضت - اذن- أن مبدأ العالم واجب الوجود، وهو نفس مطلوبنا الذي تريد أن تنكره، غاية الأمر أن الفرق بيننا وبينك: انك تزعم ان مبدأ العالم لا شعور له ولا اختيار ونحن نقول: ان مبدأ العالم لا بد أن يكون مختاراً مريداً عالماً، وسيأتي ما يثبت ان نفس قانون السببية النافي للاتفاق والصدفة قد ينفي ان يكون مبدأ العالم متجرداً عن الاختيار والعلم، يعني ان نفس قانون السببية يقضي بثبوت العلم والاختيار والقدرة لمبدأ العلم وسببه الأول، أعني واجب الوجود.

على أن نفس فرض الاجرام الصغار التي لا تتجزأ لصلابتها، قد ثبت فلسفياً وعلمياً أنه فرض مستحيل وباطل لا واقع له. لا سيما بعد اكتشاف تفجير نواة الذرة وتحولها الى طاقة فتتلاشى، ولكن هذا أمر آخر لسنا الآن بصدد.

الثانية: المقالة التي اشتهرت في أوروبا في أخريات القرن التاسع عشر الميلادي، فان ذلك الوهم اليوناني القديم الذي أكل الدهر عليه وشرب وهزأ به العلم في جميع أدواره

فصار اضحوكة العلماء قد بدأ في هذا العصر الحديث يحبره افراد مرة أخرى بثبوت آخر يناسب التعبيرات الحديثة، فسموا الاجرام الصغيرة (ذرات) وقالوا: ان مبدأ العالم هي هذه الذرات غير المنتهية في الفضاء اللامتناهي، فأصل العالم عندهم هي المادة اذا اصطدم بعضها ببعض فتكونت منها هذه الاجرام السماوية الهائلة المثبتة في الفضاء.

وفرضوا مثلاً في وجود الأرض والكواكب السيارة حول الشمس ان كتلة هائلة من كبرها كانت تائهة على غير هدى في الفضاء، فاقتربت بالمصادفة من الشمس قبل ملايين السنين، ولا ندري أي سنين هي قبل حدوث السنة الأرضية؟ ومن جهة حدوثها قوة هائلة من الجذب الواقع على قرص الشمس انفجرت تلك الكتلة التائهة فتناثرت أشلاؤها في الفضاء مثلما تتناثر قطرات الماء في قمة الموجة، ومن ذلك الحين الملايين ظلت هذه الكتل المتناثرة تدور حول الشمس بقوة الجذب، وبالتدريج بردت هذه الكتل التي منها أرضنا، وبعد مدة طويلة انبثقت بقدرة غير قدير منها الحياة الى ان ترقت فيها الحياة فكانت هذه الأحياء العجيبة، وكان هذا الإنسان العجيب.

ومن العجيب أن هذا الخيال الشعري الهائل يدخل في مناهج التعليم في المدارس الحديثة ويسمونه - ظلماً وعدواناً - ثقافة وعلماً، والأعجب أن يتخذوه عقيدة علمية ثم يؤكدون أن هذا الحادث النادر الوقوع الذي حدث للأرض والكواكب السيارة الأخرى كان نتيجة حتمية - للمصادفة - ويقولون: لا ينبغي أن تثير كلمة المصادفة الدهشة عند المفكرين؛ لأنها جائزة الوقوع.

ونقل عن رجل يدعى (هكسلي) انه قرب الى المفكرين لثلاثيندهشوا هذه المصادفة النادرة الوقوع بقوله:

لو فرضنا وجود ستة قروود تقوم بالطبع غير المعين على ستة آلات كاتبة، واشتغلت

بالضرب على هذه الآلات على غير هدى ملايين ملايين السنين، فانه لابد أن يأتي زمن تكون فيه هذه القروء قد أتت على طبع جميع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني مثلاً. وبدلاً من أن يثير هذا الخيال الشعوري وهذه الفروض الوهمية السخرية والاستهزاء من المفكرين، نجد أن أرباب الثقافة الأوروبية يعتبرون هذه المصادفة النادرة حقيقة واقعة لأنها؛ جائزة الوقوع فقط.

وفي الحقيقة أن هذا الخيال هو اجترار لقول ذيموقراطيس بتعبير آخر أرق منه خيالاً وقد قلنا: ان هذه المقالة تتطوي في جوهرها على الاعتراف بالسببية وما فيها من وجود الممكنات، وفرض هكسلي القردة الستة وضربها على الآلات الستة ملايين السنين حتى تأتي على مجموعة الكتب الموجودة في المتحف البريطاني، هو فرض لليلة الموجبة لحدوث تلك الكتب، ولكنها علة غير مفكرة وغير شاعرة.

واذا اعترف الخصم بلا بدئية السببية في حدوث الكائن الممكن، فلا بد أن تنتهي معه الى الاعتراف بواجب الوجود لذاته؛ لأن الشمس حادث ممكن والذرة حادث ممكن، والكتل الفضائية حادث ممكن، وقوانين الكون حوادث ممكنة، وكلها لابد ان تنتهي الى سبب مستغنٍ عن كل سبب.

واذا انتهينا الى القول بسبب مستغنٍ عن كل سبب، فقد وفقنا على نقطة الانطلاق الى الاعتقاد بخصائص هذا السبب المستغني عن كل سبب وهو واجب الوجود؛ لأن نفس فرض واجب الوجود او السبب المستغني عن كل سبب يستدعي فرض كماله وتنزهه عن كل نقص في الوجود، فلا بد أن يكون كامل العلم وكامل الاختيار، وإلا لما كان واجب الوجود، بل كان محتاجاً فقيراً الى غيره، وهو خلاف الفرض، أنه خلف محال.

والمقصود ببيانه مع هؤلاء الخصوم هو أن نفس هذه الفروض التي يفترضونها لتقريب المصادفة هي نفسها تتضمن الاعتراف بلا بدئية السببية، فهي تنفي دعواهم بنفسها، ونفس قولهم: هذا نتيجة حتمية للمصادفة هو اعتراف صريح بحتمية السببية وان شاؤوا أن يسموها مصادفة فهي لقلقة لسان فقط، لا تصح لإثبات مدعاهم، قلنا: اذا اعترفوا بحتمية السببية فلا بد أن يعترفوا بحتمية واجب الوجود الذي يتحتم ان يتصف بكل كمال مطلق، والا لما كان ما فرضناه واجب الوجود واجب الوجود، وهذا ما يبطل المصادفة بأي معنى فرض للمصادفة حتى اذا كانت بمعنى فقدان العلم والاختيار.

ونقول لهذا الرجل (هكسلي) الذي يدعي العلم: إنه لو فرض أنه جاز لقروود ستة ان تعيش ملايين ملايين السنين بقدرة غير تقدير تعمل ليل نهار عملها غير المنظم، وفرض أنه جاز لآلات كاتبة ان تعمل بقدرة غير تقدير ملايين السنين، ولا يصيبها العطل وفرض ان لها من الورق ما يملأ السماوات والأرض، ولو فرض كل هذه الاحتمالات أفلا يجوز - وهو من جملة الاحتمالات - في هذه القردة وآلاتها ان تضرب على حرف واحد فقط من الحروف التي في الآلات، فانه لا يخرج من ضربها على حرف واحد إلا صحف مكتوبة بحرف واحد، فكيف تقدر أنه لابد ان يأتي زمن تكون فيه هذه القروود قد أتت على طبع جميع كتب المتحف البريطاني؟

وكذلك نقول في الاحتمالات التي يتكون منها الكون، فمن أين يتبين حتمية صدور هذا الكون العظيم الدقيق في قوانينه من الصدفة التائهة؟ الا اذا صدرت جميع الاحتمالات ومن الذي يضمن صدور كل الاحتمالات حتى يتكون الكون من أحد هذه الاحتمالات؟

ان فرض وقوع جميع الاحتمالات حتى يقع الاحتمال الذي يتكون منه الكون أو مكتبة المتحف البريطاني مثلاً ليس فرضاً حتمياً من دون علة توجهه، لجواز ألا يتكرر إلا احتمال واحد أو احتمالان مثلاً كما قلنا، ومن يضمن لها ان تطبع على جميع الحروف بلا ترتيب ولا تشويش وتكرر طبعتها على جميع الحروف غير مرتبة ولا مشوشة؟ ومن يضمن لها من دون قوة مدبرة حتى لطبعتها على جميع الحروف بلا ترتيب ولا تنظيم لتستوفي جميع الاحتمالات؟ وعلى كل حال، فإنه لا يثير الدهشة ان يكون للكون سبب جائر الوقوع من قبيل ما احتملوه من مصادمة كوكب تائه للشمس، لأننا لابد أن نقول: ان الشيء ما لم يكن جائر الوقوع أي ممكناً، فإنه يستحيل ان يقع، ومع ذلك نقول أيضاً: ان الممكن الذي هو احتمال في جنب ملايين ملايين الاحتمالات الاخرى لا يمكن ان يقع بالخصوص ويتعين من بين باقي الاحتمالات بغير سبب يعينه ويحتمه، أما أن يعينه نفس احتماله وجواز وقوعه فهو السفسطة بعينها التي تصادم أوضح البدييات الأولية، إذ احتمال السبب لا ينبغي أن يسمى أكثر من ذلك ولكنه احتمال من ملايين ملايين الاحتمالات التي ينقطع معها النفس في تعداد الملايين فيها، وسيبقى كذلك لا يخرج عن دائرة الاحتمالات ما دام الدهر الا اذا قدر لنا ان نرجع القهقري الى الوراء الى ما قبل ملايين ملايين السنين - كما يقدرّون - لشاهد بأم أعيننا تلك الكتلة التائهة في الفضاء تصطدم بالشمس وتتناثر، ولو فرض أننا شاهدنا ذلك، فانه مع ذلك لا يصح ان ندعي انه وقع هذا الاحتمال من بين ملايين ملايين الاحتمالات بالصدفة، لان كل شيء لابد له من سبب يرجع إليه، فما الذي جعل هذه الكتلة تتيه في الفضاء حتى تصطدم بالشمس فيقع هذا الاحتمال بالخصوص من بين سائر الاحتمالات المليونية، لأنه جائر الوقوع فقط؟ هكذا دوايك نقول وننقل الكلام الى أسباب هذه الحادثة وأسباب أسبابها الى غير النهاية حتى تنتهي الى فاعل مختار وغني بذاته؟

ولأجل ان نوضح مسألة الاحتمالات المليونية الهائلة التي تفرض في جنب الاحتمال الذي قدر وقوعه، وجعلوه علماً وثقافة في تفسير تكوين الكون المادي، نرجع لحساب هذا الرجل الذي يدعى (هكسلي) في فرضه للقروود وآلاتها الكاتبة نقول له: لو فرض ان هذه القروود الستة تستطيع بقدرة غير تقدير أن تؤلف مقاطع من كلمات كل واحد منها مؤلف من عشرة حروف فقط مع التبادل بين تلك الحروف، نفرض أيضاً تنازلاً منا له انها لا تكرر الحرف للمقطع الواحد أكثر من مرة الى عشر مرات، فإنها حينئذ تكون على الأقل عدد المقاطع الحاصلة من طبعها غير المعين (بمقتضى نظرية التبادل في علم الجبر) يبلغ عشرة مضروباً في نفسه عشر مرات، أي ١٠ فيكون حاصل الضرب يساوي واحداً متبوعاً على يمينه بأصفار عشرة يعني عشرة آلاف مليون مقطع.

ثم اذا فرضنا أيضاً انها تطبع بقدرة غير تقدير صفحات كل واحدة منها مؤلفة من ١٠ مقاطع لا أكثر مع التبادل بين تلك المقاطع عشرة الملايين، مع فرض انها قد تكرر المقطع الواحد في الصفحة الواحدة أكثر من مرة الى عشر مرات، فيكون حاصل الضرب يساوي واحداً متبوعاً على يمينه بمائة صفر.

ثم لو فرض انها تؤلف بين هذه الملايين الهائلة من الصفحات بقدرة غير تقدير كتباً ذات عشر صفحات فقط متبادلة في تلك الصفحات الهائلة، فانه يحتاج الى ان تضرب تلك الملايين أي الواحد متبوعاً بمائة صفر في نفسها عشر مرات، فيكون حاصل الضرب يساوي واحداً متبوعاً على يمينه بألف صفر، هذه عشرة حروف في فرضنا لمقاطع مؤلفة من عشرة حروف في صفحات كل منها مؤلف من عشرة مقاطع لكتب كل منها مؤلف من عشر صفحات، فكيف اذا كانت حروف المطبعة بعدد الحروف الهجائية على أنواع ثلاثة: اولى ووسطى وأخيرة، والمقاطع تؤلف من حرفين فأكثر الى ما شاء الله من الحروف، وكل واحدة من الصفحات مؤلفة من عدد من المقاطع يزيد وينقص

الى غير حدود، وأريد تأليف كتب من الصفحات المختلفة في حجومها من الصفحتين فأكثر الى عدد غير محدود أيضاً، ان الكتب المحتملة حينئذ ستبلغ عددا هائلاً قد يحتاج الى أصفار مرصوفة على يمين الواحد تستمر الى عدة أميال، واذا ادخلنا حساب تبادل الزمن لتأليف هذه الكتب وحساب تبادل المؤلفين لنعثر على قصيدة للمتنبي مثلاً أو على كتاب لمؤلف من المؤلفين، فان هذا الحساب الهائل الذي يفوق حد التصور سيحتاج الى أصفار مرصوفة الى يمين الواحد قد تستمر الى أكثر من يحيط الأرض.

ان هذا الفرض الذي يؤيده (هكسلي) من وقوع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني مصادفة من عمل القرود (الكاتيين الكرام)، انه لفرض ضئيل بل أحقر من كل ضئيل في جنب ذلك العدد المدهش من الاصفار التي تزيد على محيط الأرض آلاف المرات بل ملايين المرات.

واذا جاريناه وأردنا ان نفرض كتب المتحف مجموعة منظمة بقدرة غير قدير كما هي موجودة الآن في المتحف، فان هذه المصادفة المجنونة تحتاج الى عملية اخرى من التبادل قد يحتاج حاصل ضربها الى ان تزحف الاصفار امام الواحد من الأرض الى القمر، (تبارك الله أحسن الخالقين).

ان احتمال ان يقع هذا العمل بالمصادفة تائها واحده كاحتمال ان يصطدم الكوكب التائه بالشمس، فينتج الأرض، ثم ينتج الاحياء الموجودة على الأرض، يبدو بعد ما قدمناه أسخف من السخيف، وان كان جائز الوقوع، بمعنى امكانه الذاتي، لأنه لو كان مستحيلاً لما وقع، وقد وقع المتحف البريطاني بالفعل، وقد وجدت الأرض وأحيائها وقوانينها المنظمة بالفعل، ولكنه انها وقعت هذه الاشياء وأمثالها بعلتها المدبرة العاقلة الواعية، ولولاها فليست بجائزة الوقوع أبداً، أي انها ممتنعة بالغير، وقد تقدم تفسير

الممتنع.

وبعد هذا نقول مماشاة لهكسلي: لو سلمنا انه وقع من هذه القروود العجيبة مثل تلك العملية العظيمة بأن تكتب كل تلك المجاميع التي تكبر محيط الأرض بملايين المرات، لا خصوص كتب المتحف البريطاني، فانها طبعا ستكون عملية هذه القروود علة لوقوع تلك المجاميع التي من بينها المتحف، وحينئذ لم يقع المتحف بالمصادفة بل بعلته، ولكنها علة حسب فرض هذا القائل غير مختارة ولا عالمة ولا مدبرة.

فإذن تصدر كتب المتحف عن شعور وعلم، وعليه فليست هي نفس كتب المتحف الموجودة فعلاً، لأن هذه صدرت عن شعور وعلم من قبل مؤلفيها، والنتيجة ان ما هو واقع فعلاً لا يدخل في جملة احتمالات عملية القروود النائية، ونحن يجب ان نتكلم عن هذا المتحف الصادرة كتبه عن ادارة وشعور وعلم، وهذا يستحيل ان يكون من نتائج عملية تلك القروود المفروضة.

وهكذا اذا تحدثنا عن الأرض والحياة العجيبة عليها، والتنظيم الدقيق والدقة القصوى في قوانينها التي تبلغ أقصى ما يمكن فرضه من تنظيم ودقة، فانا نقول: إنها كتب الله التكوينية الناطقة بعظمة خالقها وقدرته وعلمه وادارته، فيستحيل ان تكون نتاجاً لمجموعة من تلك الاحتمالات الهائلة لو فرض أنها وقعت كلها، فضلاً عن أن تكون نتيجة حتمية لمصادفة عمياء في احتمال تائه من احتمالات تبلغ ملايين ملايين الى ان ينقطع النفس ولا ينقطع عددها (تبارك أحسن الخالقين).

٢. السببية الطبيعية:

من الأمور التي شغلت أفكار المتكلمين من أقدم العصور الإسلامية حينها هجمت الفلسفة اليونانية على المحيط الإسلامي مسألة البحث عن السببية الطبيعية للأشياء،

فقد رأى الكثير من المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة ان ينكروا السببية الطبيعية بين الاشياء، باعتبار أنه لا سبب حقيقي الا الله تعالى، ولا يتحقق شيء في الوجود الا بإرادته وقدرته التي هي العلة التامة لكل موجود.

وما هذه السببية التي نشعر بها ويحكم بها وجداننا، ونقضي بها بديهة عقولنا، إلا سببية ظاهرية عادية مجعولة من الله تعالى بالجعل التأليفي بين ذات السبب وكونه سبباً، وفي الحقيقة ليس هناك سبب حقيقي ولا علة ذاتية على نحو العلية بين الأشياء، ومعنى ذلك انه تعالى جرت عادته في تقديره ان يوجد الاشياء ويخلقها عندما يوجد أشياء أخرى نسميها بالأسباب؛ لأننا نراها كذلك تترتب في وجودها، وإلا فيمكن عقلاً أن يحصل السبب كالنار مثلاً مع توفر كل شروط الاحراق ولا يحصل المسبب، ويمكن عقلاً أن يحصل المسبب وهو الاحتراق مثلاً، ولا نار ولا سبب آخر الا ارادة الله تعالى.

وعليه فلا تكون الأسباب التي نسميها أسباباً إلا أسباباً عادية لا علاقة ذاتية بينها وبين مسبباتها التي نسميها بالمسببات، ولا علاقة ذاتية بين الأشياء، وكل القضايا الشرطية لا تكون الا من نوع القضايا الاتفاقية في واقع الأمر.

ونحن ننقل لكم نص بعض عباراتهم للتأكد من صحة مقالتهم، قال ابن روزبهان الأشعري في رده على العلامة الحلي في مبحث الرؤية: (ان الاشياء عندهم - الأشاعرة - انها تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته - أي الله تعالى - التي هي العلة التامة، فلا يكون شيء واجباً عند حصول الأسباب الطبيعية، ولا يكون شيء مفقوداً بحسب الوجود عند فقدان الأسباب والشرائط، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات، ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها، وتنعدم عند انعدامها، الى ان قال: بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء - أي المسبب - وجاز تحققه مع انتفاء الشرائط، اذ

لم يلزم منه محال عقلي.

وكأن الذي دعاهم الى هذه المقالة، أنهم تصوروا أنه لو كان للأسباب تأثير حقيقي في المسببات للزم القول بأن الله شركاء في الخلق بعدد الأسباب الطبيعية، اذ تصوروا أن معنى التأثير الحقيقي للسبب، انه يكون فاعلاً للوجود، وخالقاً له، فيلزم تعدد الخالقين بعدد الأسباب، ويكون السبب شريكاً لله في الخلق، وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد، بل هو من أقبح الشرك، فانه ليس الفاعل الحقيقي إلا الله، ولا خالق سواه، وان رحمته وسعت كل شيء، ويستحيل ان يخرج مخلوق عن سلطانه.

ولعل مما دعاهم أيضاً الى هذه المقالة تصحيح المعجزات والكرامات للأنبياء والأولياء، ظناً منهم بأن الأسباب الطبيعية لو كانت هي المؤثرة وان لا بد منها في ايجاد المسببات، وانه يستحيل تخلف المسبب عن سببه، كيف صح وقوع المعجز كتسييح الحصى، وانشقاق القمر، وحنين الجذع، وصيرورة النار برداً وسلاماً على ابراهيم عليه السلام، وابراء الأكمة والأبرص، وانقلاب العصا حية تسعى، ورجوع الشمس، ونحو ذلك من الأشياء، ولا تمتنع اثبات وتصحيح هذه المعجزات ونحوها.

وقد رتبوا على هذا الاصل عدة امور ذهبوا إليها:

(منها) جواز رؤية الله يوم القيامة على ما روي عنهم من ان الله تعالى يرى يوم القيامة كالقمر الطالع (راجع رسالة الرؤية للسيد شرف الدين)، فانه - بناءً على أصلهم المتقدم - لا يشترط عندهم في تحقق الرؤية ان تتحقق شروطها التي يسميها الناس شروطاً، فيجوز أن يتجلى الله لمخلوقاته فتراه بعيونها المجردة كما يرون الأجسام المنيرة، وان كان هو تعالى منزها عن الجسمية وعوارضها، ومنزها عن الجهة والتحيز، ولا مانع عقلي عندهم من ذلك، و(منها) القول بالجبر فان الله تعالى اذا كان فاعلاً لجميع الأشياء،

فالبعد ليس الا موضعاً لفعل الله، ولا يستحق ان يسمى فاعلاً بالمعنى الحقيقي، اذ ان كل الموجودات هي من الله تعالى، وهي افعاله، وكل أفعال العبد هي أفعال الله تعالى، كما قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(١)، فلا سبب حقيقي الا الله تعالى ولا فاعل الا الله.

الى غير ذلك من الآراء التي تنشأ من مقالة انكار السببية الطبيعية بين الأشياء.

أقول: ان مقالة انكار السببية الطبيعية بين الاشياء لا تقصر عن مقالة انكار أصل السببية في انها مصادمة للبديهية العقلية، فانا أشرنا فيما سبق الى ان الشعور بالسببية بين الأشياء، واليقين بها، هو المتحكم في مصير الإنسان، وفي كل شيء من حياته وتفكيره وقوانينه، ولولا هذه السببية بين الأشياء و يقينه بها لا تمتنع عليه ان يستيقن بأي شيء في الوجود، وبأي نتيجة من نتائج الأعمال، لأنه اذا جاز عنده ان يتخلف المسبب عن سببه الطبيعي، ويوجد المسبب بلا سبب طبيعي، فانه مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال عنده لليقين بأي شيء في الوجود.

وهذه بعينها مقالة السوفسطائيين الذين يشكون بكل شيء، ولا يوقنون بأي موجود، والانسان الذي ينكر البديهيات الأولية ويتنكر لها، فان العلم يعجز عن اقناعه، بل لا ينبغي ان يعد من البشر؛ لأنه لا بد ان يبقى غير واثق ببشريته وانسانيته، وبنفسه، ولكن الإنسان مهما بالغ في التشكيك في الاشياء، لا يمكنه ان ينكر نفسه وذاته، فلا يمكن ان ينكر شعوره ووجدانه، والعلوم البديهية الأولية التي تحصل للإنسان هي من وجدانياته بل هي من أوضح وجدانياته، فكما لا يستطيع الإنسان أن يشك في انه جائع او عطشان أو خائف أو آمن أو مسرور أو حزين، لا يستطيع ان يشك في أنه عالم بهذه

الأمر البديهية، ومع علمه بأنه عالم بها كيف يفرض شاكاً بها؟ الا اذا كان مغالطاً لنفسه خائئاً لها.

ومن أجل هذا يعد من أوضح مواضع السفسطة الفكرية والمغالطة الذهنية أن يحاول الإنسان ان يقنع نفسه ان تحصل له الرؤية بالعين الباصرة للشيء المجرد عن الجسمية والحيز والجهة، وما هو الأكمن يومهم نفسه أنه يستطيع ان يرى القمر وهو فاقد للبصر، ويعد ذلك جائزاً في العقول.

وكيف يجزم بأن مثل هذا الجائز الوقوع، والجزم كسائر الممكنات لا بد له من علة توجبه، واذا انكر لزوم تأثير العلة فمن أين يأتيه هذا الجزم ولا مستند عنده؟
واما قصة خلق الاعمال فلاجل كشف المغالطة التي وقعت للناس فيها قانا نقول:
ان الفاعل فاعلان: فاعل ما منه الوجود وفاعل ما به الوجود.

١. (فاعل ما منه الوجود) هو الذي يفيض الوجود ويخلقه، أي ما هو بذاته مفيد نور الوجود ومعطيه ومصدره، وهذا منحصر في واجب الوجود الغني بوجوده عن كل ما سواه، فلا يجوز أن ينسب الى غيره افاضة الوجود واعطاؤه وافادته، وإلا لكان ذلك الشيء شريكاً له في الخلق شريكاً له في سلطان الوجود، والله تعالى مالك كل شيء، مالك السموات والأرض واليه ترجع الأمور، ولذا نقول ان المفوضة الذين ينسبون التأثير الى الأسباب الطبيعية بمعنى ان منها وجود الممكنات، هم في عداد المشركين، بل قولهم أقرب كل شرك؛ لأنه تعدد الشركاء عنده على عدد الأسباب الطبيعية في الوجود.

٢. (الفاعل ما به الوجود) هو السبب الطبيعي المباشر لفعل الاشياء، سواء كان سبباً ذا اختيار واردة كالإنسان، أو سبباً بالطبع لا اختيار ولا ارادة كالنار في الاحراق مثلاً، فان السبب الطبيعي والمباشر يكون واسطة في فيض الوجود من خالق الوجود،

فيمر فيض الوجود منه الى غيره، وهذا منحصر في غير الله تعالى؛ لأنه تعالى لصرافة وجود ولتنزهه يستحيل فيه الاتحاد مع الممكنات، ليكون مباشراً للحركات والأفعال.

واذا عسر عليك تعقل هذا الأمر فاعتبر ذلك لتمثيله في ذهنك بمرور فيض نور الشمس من المرآة مثلاً على شيء آخر ينعكس ضوءها عليه، فان المباشر الى استنارة هذا الشيء هو المرآة، ولكن في عين الوقت، إن هذا النور المفاض هو نور الشمس حقيقة بلا تجوز ولا تأويل، لا نور المرآة، اذ لا نور ذاتي لها لولا نور الشمس، ولكن لولا المرآة لما اكتسب هذا الشيء النور من الشمس، بل إنما الذي انعكس عليه إنما هو نور المرآة حقيقة؛ لأنها مستنيرة ومضيئة حقيقة، غير أن نورها بنفسه هو نور الشمس بلا تجوز ولا تأويل.

فالمرآة بالنسبة الى استنارة هذا الشيء كفاعل ما به الوجود، والشمس بالنسبة إليه كفاعل ما منه الوجود، وكل منهما له التأثير الحقيقي في استنارة الشيء، لكن جهة تأثير المرآة غير جهة تأثير الشمس، وليس ذلك من باب اشتراك علتين مستقلتين في إيجاد شيء واحد أحدهما في عرض الآخر، ولا من باب اشتراك علتين يكون مجموعهما علة واحدة لشيء يتعاونان على إيجاده، بل شأن المرآة الإعداد للفيض، وهي جهة تختص بها المرآة دون الشمس، وشأن الشمس افاضة النور، وهي جهة تختص بها الشمس دون المرآة، فلا يصح ان تعتبر الشمس افاضة النور، وهي جهة تختص بها الشمس دون المرآة، فلا يصح ان تعتبر الشمس معدة لافاضة النور، لأن النور منها، ولا يصح ان نعتبر المرآة مفيضة للنور، ولأنها ليس لذاتها نور مستقل غير مستفاد من الغير، ومع ذلك هي مصدر نور ذلك الشيء، ولولاها لما اكتسب هذا النور.

وهكذا يقال في نور الوجود المفاض على جميع الكائنات من الله تعالى، فانه الخالق

لكل موجود ووجود، ولكن افاضة النور على الاشياء الطبيعية الموجودة بواسطة أسبابها المباشرة لها التي تكون وسائط في الفيض، وهي المعدات لافاضة نور الوجود على معلولاتها.

ومن هنا قال أئمتنا عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين» فان هذا هو الأمر بين الامرين، فانه لو كان الله تعالى هو الفاعل ما منه الوجود وما به الوجود، لكان الجبر، ولبطل التكليف، وبطل الثواب والعقاب، ولو كان السبب الطبيعي هو الفاعل ما منه الوجود وما به الوجود، لكان التفويض، ولكان كل سبب شريكاً لله في الخلق، ولكنه لا هذا ولا ذاك، بل فاعل ما به الوجود هو السبب الطبيعي، ويستحيل ان ينسب الفعل من هذه الجهة الى الله تعالى، بل الاشياء اذا طلبت بلسان استعدادها عند حصول أسبابها الطبيعية كاملة ان تدخل في نظام الوجود، فان الله تعالى كريم عليم خيره، ولا بخل في ساحته، فلا بد أن يفيض الوجود على هذه الأشياء الطالبة بلسان استعدادها للوجود ان يشملها برحمته التي وسعت كل شيء.

والحاصل ان السبب الطبيعي لما كان وجوده من الله تعالى، وفي ذاته الفقر إليه والحاجة، فيستحيل ان يكون مستقلاً في اليجاد، اي خالقاً لوجود مسببه، سواء كان مختاراً كالإنسان أو غير مختار كالأسباب الطبيعية الفاعلة بالطبع، والا لكان خارجاً عن سلطان الله، وكان خالقاً في قبال الله تعالى، فيكون شريكاً له في الخلق وهو محال، ولما كان السبب الطبيعي مباشراً للفعل ومصدراً للوجود، فانه يكون فاعلاً حقيقة، ويستحيل ان يتصف الله تعالى بهذه الفاعلية اي مباشرة الافعال والأعمال، وإلا لكان متحداً مع الممكنات ومحدوداً بحدودها، وهو لصرافة وجوده منزّه عن كل ذلك، ولذا ترى ان الله تعالى خالق لوجود النوم فينا، ولكن لا يصح ان نسميه نائماً، وهكذا، فان كونه خالقاً لوجود الاشياء والأفعال لا يلزم منه ان يتصف بها اتصاف الفاعل المباشر

لها، وانما كما قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١).

وبهذا يتضح كيف تنتفي شبهة الجبر في افعال الإنسان، فان الإنسان هو الفاعل حقيقة لأفعاله باختياره وإرادته، وهو المباشر لها، واذ تحصل الإرادة من الإنسان الموجبة لوجود المراد، فان الله تعالى - كما قلنا - كريم لا يخل في ساحته، فيفيض الوجود على ذلك الفعل، أي انه بإرادة الإنسان واختياره يدخل فعله في نظام الوجود، فانه تعالى وان كان مريداً لفيض الوجود على ذلك الفعل، لكن ما يريده حيث يصدر باختيار الإنسان وإرادته، فلا يوجب ذلك أن يسلب إرادة الإنسان واختياره، بل هو يؤكد اختيارية الإنسان في أفعاله وكونها مرادة له.

وشبيه الجبر انما تتحكم إذا لم تسطع التفرقة بين الفاعل ما منه الوجود وبين الفاعل ما به الوجود، فإذا فهمنا من كون الله خالقاً لأفعال الأنسان، أنه الفاعل لها بجميع معنى الفاعلية، حتى الفاعل بمعنى ما به الوجود، فلا شك حينئذ يكون الانسان مسلوب الإرادة والاختيار في فعله، ولا قيمة لاختياره في جنب اختيار الله، وحينئذ يكون المجبر على حق فيما ذهبوا اليه، ولكن فهم هذا من فاعلية الله وخالقيته للأشياء ناشئ من القصور عن فهم معنى الخلق، فأختلط على هؤلاء معنى الفاعل بمعنى ما منه الوجود والفاعل ما به الوجود، وتحيلوا ان انكار الجبر انكار لفاعلية الله، فيؤول إلى القول بالتفويض، واخراج الله تعالى عن سلطانه، ونسبة الخلق إلى الأسباب الطبيعية، فيتعدد الشركاء لله في الخلق بعدد الاسباب.

فالأمريين الامرين هو الحق الصريح في تفسير القضاء والقدر، كما يقتضيه البرهان الصحيح، ونطق به أهل بيت العصمة الذين لم يسبقهم إلى التصريح به سابق، وعجز

فيه ذوو العقول: وهذا من اعظم الادلة على امامتهم وبلوغهم الغاية في ادراك حقيقة الاشياء، وفي عصر اعتصم فيه المسلمون الأفكار الفلسفية وراموا التحليق بها إلى فهم حقائق الدين والكون من دون الالتجاء إلى ائمة الهدى، فحصدت اجنحتهم ووقعوا في هوة من الأوهام مهلكة، بأن شرّق قوم فقالوا بالجبر، وغرّب آخرون فقالوا بالتفويض.

ولا نعدم من القرآن الكريم اشارة بل تصريحاً بالأمر بين الامرين كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبُهُ...﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٣) ولولا هذا المعنى من الأمر بين الأمرين لكان قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾^(٤) معارضاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٥).

٣. التسلسل في العلل،

سبق أن اشرنا في مناقشتنا للقائلين بالصدفة (في البحث الأول) إلى ضرورة رجوع الممكنات في وجودها إلى علة اولى واجبة الوجود، إليها تنتهي كل نهاية، لبداهة أن كل ممكن محتاج في وجوده إلى العلة، فلا بد من الانتهاء إلى علة مستغنية عن كل علة وهي واجب الوجود.

وهذه الطريقة في اثبات خلق الكائنات هي الطريقة التي تسمى بـ (البرهان الأنّي)، أي الاستدلال بالعلول على العلة، ويقابلها طريقة (البرهان اللمي) أي الاستدلال

(١) الرعد: ١١.

(٢) التغابن: ١١.

(٣) يونس: ١٠٠.

(٤) الشورى: ٣٠.

(٥) التغابن: ١١.

بنفس العلة التي سيأتي التعرض لها في اثبات خالق الكائنات في بحث مستقل، وهي طريقة الصديقين وطريقة الخواص من الالهيين، وطريقة البرهان الأنّي طريق عامة الناس، كما قال ذلك الاعرابي في قوله المشهورة: (البعرة تدل على البعير، واثار الاقدام على المسير، وسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير؟).

وهذه الطريقة في حقيقتها تبني على بطلان التسلسل في العلل إلى غير النهاية، إذ للمجادل أن لا يسلم بوجود انتهاء العلولات الممكنة إلى واجب الوجود المستغنى عن كل علة، حينها يتخيل امكان أن تذهب السلسلة إلى غير النهاية، كما يتصور الناس امكان اللانهاية في الابعاد إذ يقولون: الفضاء اللامتناهي، وكما يتصور الالهيون اللامتناهي في معلومات واجب الوجود ومخلوقاته، فيقيس اللانهاية في الإيجاد والمعلومات على اللانهاية في العلل، فلا يفرق بين القسمين، ويعتبر وجود ما لا يتناهي مطلقاً ليس بمستحيل في نفسه، سواء في العلل او في غيرها..

وهذا التصور والتخيل في امكان اللانهاية مطلقاً، أخذ دوراً خطيراً من افكار الناس الماديين المنكرين لوجود خالق الكائنات، لا سيما في العصور المتأخرة، حتى اخذوا يهزؤون من دعوى بطلان التسلسل^(١) وعدوا ذلك من خيالات الالهيين، وما لهجوا به وكرروه من كلمة (القضاء اللامتناهي)، انما يراد منه تركيز الاقتناع بصحة اللانهاية في كل شيء.

والمذاهب في اللانهاية في الموجودات ثلاثة:

١. مذهب الماديين وهو امكن كل لا نهائية في الموجودات حتى في العلل.
٢. مذهب الحكماء المتقدمين، وهو استحالة اللانهاية في العلل، وفي كل عدد ذي

(١) يراد من التسلسل في اصطلاح المتكلمين خصوص اللانهاية في العلل لا مطلق اللانهاية.

ترتب كالأبعاد والأناث، اما اللانهائية في العدد غير ذي الترتب كمعلومات اباري ومخلوقاته فلا دليل عندهم على استحالتها.

٣. مذهب بعض الحكماء المتأخرين، وهو استحالة اللانهائية في العلل فقط دون غيرها، فلا دليل عندهم على استحالة اللانهائية في الموجودات من عجة اللانهائية، وان كانت ذات ترتب كالأبعاد.

أما القول باستحالة كل لا نهائية من جهة اللانهائية فقط، فالظاهر انه لم يقل به احد والماديون إذ يقولون بإمكان كل لا نهائية حتى في العلل، إذ ينكرون بطلان التسلسل، فهم انما يقولون ذلك بأنستهم، ولئن جحدوا بهذه الحقيقة فقد استيقنتها انفسهم من حيث يدرون أو لا يدرون، كيف وهم إذ فرضوا الانتهاء إلى المادة، وانها اصل الاشياء، فقد التجؤوا إلى ان يفرضوا مع قدمها وازليتها عدم بقائها؟ وما ذلك إلا ليطمئنوا في دخيلة نفوسهم إلى ما جبلت عليه فطرتهم من الاعتقاد بوجود انتهاء سلسلة الموجودات الممكنة إلى ما هو قديم مستغن عن العلة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، وهذه هي مقانتنا ولا يكون اختلافنا معهم إلا في ثبوت العلم والاختيار والارادة والتجرد للعلة الاولى، وسيأتي حسابهم العسير على فرض المادة واجبة الوجود.

فإذن يتفق الماديون معنا بالحقيقة في استحالة اللانهائية في العلل، وإن ابوا أن يعبروا بهذا التعبير، وانكروا بطلان التسلسل باللسان.

وينبغي بعد هذا ان تذكر الدليل على بطلان اللانهائية في العلل، واستحالة التسلسل، وللحكماء نوعان من الادلة على بطلان التسلسل: نوع يعم كل عدد ذي ترتب بناء على مذهبهم الذي اشرنا إليه في استحالة اللانهائية في كل عدد ذي ترتب، ونوع يختص باللانهائية في العلل، ونحن نكتفي بذكر نموذج من النوع الأول ومناقشته

التي يعرف منها مناقشة كل الأدلة التي ذكروها من هذا النوع، ثم تعقب ذلك بالدليل على بطلان خصوص التسلسل فتقول:

برهان التطبيق:

من البراهين المشهورة عند الفلاسفة في الاستدلال على استحالة اللانهاية في كل عدد ذي ترتب (برهان التطبيق) ولكنه برهان مخدوش لا يصح الاعتماد عليه، قال الحكيم العظيم السيد محمد باقر الداماد في كتابه (القبسات): أما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجذواه ولا تعويل على برهانيته، بل أن فيه تدليساً مغالطياً، وخلاصة هذا البرهان: انه لو وجد فرضاً سلسلة أخرى أيضاً كذلك، وكان ينطبق طرف التناهي في أحداها على طرف التناهي في الأخرى، فإنه لا ينبغي الشك في أن السلسلتين عندئذ يكونان متساويين، فلو انقصنا من إحدى السلسلتين شبراً واحداً أو أي عدد متناه آخر، ثم سحبنا هذه السلسلة الناقصة لينطبق طرف تناهيها مرة أخرى على طرف تناهي الثانية، فتقول: إن وقع بإزاء كل جزء من السلسلة التامة جزء من السلسلة الناقصة، لزم تساوي التام والناقص، وهو مستحيل بالبدهة العقلية، وإن لم يقع كذلك، فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة في الطرف الآخر الذي زعم انه غير متناه، وهذا معناه انقطاع الناقص وانتهائه، وإذا كانت الناقصة منتهية في الطرف الآخر، كانت التامة أيضاً منتهية، إذ إنها حسب الفرض لا تزيد عليها إلا بجزء واحد أو بأجزاء متناهية، فإذاً لا بد أن تكون السلسلتان متناهييتين، ويستحيل وجودهما غير متناهييتين، وهو المطلوب.

والجواب عن هذا الجواب المغالطة وامثاله يعلم بالرجوع إلى بديهية عقلية غابت عن اذهان هؤلاء الفلاسفة، وهو أن فرض التساوي والمفاضلة في العدد، إنما يصح

ويمكن في الأعداد المتناهية، أما الأعداد غير المتناهية سواء كانت ذات ترتب أو لم تكن، وسواء كانت غير متناهية من جانب واحد أو من أكثر من جانب، لا معنى لفرض التساوي فيها أو المفاضلة والتفاوت بالزيادة والنقص؛ لأن هذه أمور من خواص الأشياء المحدودة والمحددة، بما هي محدود ومحددة، وعليه فنحن من أول الأمر لا نسلم لهم مقدمتهم التي بنوا عليها دليلهم، وهي ان السلسلتين المفروضتين متساويتان عند انطباق طرق التناهي من أحدهما على طرف التناهي من الأخرى، فضلاً عما رتبوا على هذه المقدمة عندما ينقص شيء محدود من أحدهما وطبق طرف أحدهما على الأخرى مرة أخرى، فإننا لا نسلم أنه يدور الأمر بين أن يبقى التساوي وبين أن يحصل التفاوت، فإنه في الحقيقة لا تساوي من أول الأمر بينهما، فكيف يصح السؤال عند بقاءه بعد تنقيص أحدهما وتطبيقها ثانياً؟ والسر في ذلك واضح فإن كل ما فوضته جديد لتحقيق التساوي بينهما، فهنا حدود أخرى فوقه، وهكذا إلى غير النهاية، كلما فرضت حداً فوقه حد، فتبطل الحدود، فلا حد حتى يفرض التساوي، فكيف يصح ان نفرض التفاضل بنقص شيء من إحدى السلسلتين ليذهب التساوي الموهوم؟

ولأجل أن توضح هذه البديهية العقلية، نذكر مثل هذا الدليل في لا تناهي الأعداد غير ذات الترتب، كمعلومات الباري تعالى التي يقولون باستحالة تناهيها فنقول: هذه الأعداد اللامتناهية، لو أردنا بفرض الوهم ان نقسمها إلى آلاف مثلاً، ثم نفسها إلى مئات، فعدة الآلاف فيها غير متناهية طبعاً، وعدة المئات أيضاً غير متناهية، فعدة الآلاف اما ان تكون مساوية لعدة المئات أو أكثر أو أقل، وكل هذا محال، وما يلزم المحال محال، فبنتج ان اللاتناهي في الأعداد مطلقاً محال.

أما أن التساوي محال؛ فلأن عدة المئات يجب ان تكون أكثر عشر مرات من عدة الآلاف، وكذلك بطريق أولى لا يصح أن نفرض أن عدة الآلاف أكثر من عدة المئات،

واما استحالة ان عدة الآلاف أقل من عدة المئات فلأن كلاً منهما غير متناه حسب الفرض، ودفع هذه الشبهة واضح بعدما قدمناه من خواص العدد، فإن اصل فرض التقسيم في اللامتناهي لا معنى له، سواء قسمته على ألف أو أكثر أو أقل، لا يكون له حاصل قسمة، فإن حاصل القسمة لو فرض ايضاً يكون غير متناه، فلم تتغير قيمة العدد، فلا حاصل للقسمة على الألف أو على المائة، حتى يقال أن عدد الآلاف أكثر أو أقل أو مساوٍ لعدة المئات، بل تسمية اللامتناهي بالعدد لا معنى له لأنه فوق التعداد، والعدد مأخوذ من العد والحصر، فما لا حصر له لا عد له وما لا عد له لا يسمى عدداً.

والخلاصة:

ان جميع النسب في العدد من التساوي والتفاضل والتضعيف لا معنى لفرضها فيما لا يتناهي، بل إنها صفات وخصائص للعدد المحصور، فإذا لا يكون عد ولا حصر، لا تفرضوا هذه الصفات. واعتبر ذلك بصفة الزوجية والفردية، فإنهم يقولون: ان العدد أما زوج واما فرد، ولكن هذا الحصر في خصوص العدد المحدود، فهو من خواص المنتهية، أما ما لا يتناهي، فلا يصح ان يقال انه زوج أو فرد؛ لأنه لا ينقسم بمتساويين حتى يفرض كونه زوجاً، ولا يمكن فرض زيادة أحد قسميه على الآخر بواحد حتى يمكن فرضه فرداً. فما لا يتناهي لا زوج ولا فرد.

وهكذا كل خواص العدد لا يلحق إلا ما يتناهي، أي لا تلحق إلا العدد واما ما لا يتناهي فليس بعدد، حتى يصح فيه العمليات الحسابية، من الحكم بالتساوي أو الزيادة أو النقيصة أو التضعيف والقسمة، فمن اراد ان يستدل على استحالة اللامتناهي في أي شيء من الأعداد أو غيرها بمثل هذه الأدلة، فقد غلط في حكمه على الاشياء بغير احكامها.

ومن هنا تذهب سدى كل الادلة التي ذكروها على تناهي الابعاد في العلوم الطبيعية ولا حاجة إلى التطويل في ذكرها وردها، كما تذهب سدى كل الادلة المذكورة لبطلان التسلسل التي هي من هذا النوع الذي وقعت فيه المغالطة من عدم التدقيق في خواص العدد، إذ أعطى فيها خواص العدد لما لا يتناهى فضاء عليه الطريق السوي.

البرهان على استحالة التسلسل:

بعد اتضاح فساد ذلك النوع الأول من الادلة على بطلان التسلسل التي تبنى على تلك المغالطة التي خفيت على اولئك الفلاسفة، فعلينا الآن ان نذكر الادلة التي هي من النوع الثاني الخاص ببطلان اللانهاية في العلل أي التسلسل، ونكتفي بذكر واحد منها نموذجاً لها، وهو احسنها وأوضحها، بل هو البرهان الوحيد على هذه المسألة، وكل ما عداه في الحقيقة يرجع إليه، ويسمى البرهان الاسد الاحسن وتوضيحه: ان بديهية العقل حاکمة بأن كل ما هو بالعرض لابد ان ينتهي إلى ما بالذات، أي يستحيل لدى العقل بالبداهة ان يوجد شيء أو أشياء هي بالعرض دون ان يوجد ما هو بالذات بالنسبة إليها، بل يستحيل فرض ما بالعرض دون ما بالذات، وهذه القضية من القضايا الأولية التي يكفي في الحكم بها مجرد تصور طرفيها، لأنه هنا نفس تصور معنى ما هو بالعرض ومعنى ما هو بالذات يكفي في الحكم بانه يستحيل وجود الاول بدون الثاني، كالحكم بأن الكل اعظم من الجزء، فان نفس تصور الكل والجزء كاف في الحكم بأن الكل اعظم من الجزء، ولا شك في أن السلسلة من العلل والمعلومات الممكنة إذا كانت كلها ذاهبة إلى غير النهاية من دون ان تنتهي إلى ما هو علة بالذات، فإن آحادها غير المتناهية بأسرها يصدق عليها ان وجودها بالعرض، إنها كلها ممكنة حسب الفرض، لا اقتضاء في ذواتها للوجود ولا للعدم، فكل شيء في الوجود من هذه السلسلة مهما ذهبت إلى غير النهاية يكون وجوده بالعرض، فلو لم يكن وراء هذه الموجودات غير المتناهية ما هو بالذات

استحالة وجودها بمقتضى تلك البديهية العقلية الأولية، فإذا لا بد أن تنتهي موجودات الكون إلى ما هو علة بذاته، وهو واجب الوجود المستغني عن كل شيء، وينبغي أن يعلم أنه على هذا الدليل حتى لو فرضنا تسلسل هذه السلسلة إلى غير النهاية، فإنها مع ذهابها إلى غير النهاية لا بد أن يكون من ورائها ما يعطينا الوجود ويقبض عليها الحياة ويمنحها القدرة، وهو الموجود لذاته الحي القادر القيوم، والفرض أنا لا تقول إن لا نهائية العلة مستحيلة من جهة اللانهاية فيها، فلنفرض أن العلة في الوجود غير متناهية فعلاً لا في المبدأ ولا في المنتهى، ولكن المستحيل هو أن تكون هذه العلة المتسلسلة موجودة وليس ما وراءها ما هو علة بذاته هو واجب الوجود مستغن بنفسه عن كل علة وعن كل شيء؛ لأنه - كما قلنا - إذا كانت كل أفراد هذه السلسلة غير المتناهية المفروضة ممكنة لا اقتضاء في حد ذاتها للوجود، فمن أين كان لها الوجود ومن أي شيء بدأت تلك السلسلة حتى يوجد شيء ما بعده؟

محاضرات فلسفية

املاها المرحوم الحجة الشيخ

المظفر على طلبه الصف الرابع في

كلية الفقه عام ١٩٦١ - ١٩٦٢ م

وكتبت بدقة وأمانة

الفلسفة وعلم الكلام

الدرس الأول

نشأة علم الكلام

الثلاثاء ١٠/١٠/١٩٦١م

الفلسفة تبحث عن الموجودات بما هي موجودة وثابتة من حيث هي في نفس الأمر والواقع. وتنقسم الفلسفة إلى فلسفة عامة وفلسفة الهية، فالعامة كالبحث عن العلة والمعلول، والالهية مثل البحث عن وجود الله تعالى وصفاته.

وتفترض الفلسفة عن علم الكلام، أن الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين والفلسفة ليس فيها طابع ديني، ولا تسلك مسلكاً معيناً أو تتبع ديناً بخصوصه، بل تبحث عن الحقائق على ما هي عليه، وهذا التجرد قد يحمل الفيلسوف على تبني رأي مخالف للشريعة الإسلامية أو لظاهر الشريعة الإسلامية، مما يوجب الخروج عن الدين في واقع الأمر أو في نظر المسلمين. والفيلسوف لا يبالي أن ينقض البرهان الذي أقامه ديناً أو مذهباً.

ولما انتشرت الفلسفة اليونانية قلدها بعض العرب تقليداً أعمى ومن غير نضج، فأوجب بلبلة في الأفكار عند المسلمين، وشعر المسلمون بأنهم مهاجمون من قبل الفلسفة اليونانية، كما أوجدت الفلسفة الحديثة في عصرنا الحاضر بلبلة في أفكارنا.

ولما كانت طبيعة الفلسفة النظر إلى حقائق الأشياء غير مقيدة برأي ولا عقيدة،

واصطدمت هذه الفلسفة اليونانية ببعض مواقف الدين الاسلامي وافكاره، تصدى المسلمون للدفاع عن عقائدهم بأسلوب البراهين الفلسفية، وحاولوا التنسيق بين الآراء الرائجة في الفلسفة وبين نظريات الاسلام، فنشأ من ذلك علم الكلام، فعلم الكلام انما نشأ للدفاع عن العقيدة الإسلامية عندما هاجمتها الفلسفة اليونانية، واستخدموا الاساليب البرهانية التي تستخدمها الفلسفة - كما تراجع اليوم آراء الغربيين - فما ينفعنا في خدمة الدين أخذنا به، وليس معنى ذلك تصحيح الافكار الغربية، ولكن لتقنع اولئك بشكل من الاشكال، مثل ان تقول بأن الصلاة تحتوي على رياضة بدنية، ليرضى بها المتفرنجون؛ لأنهم يقدسون الرياضة، ويعتبرونها فوق الاديان والعقائد.

فعلم الكلام على مستقل لا علاقة له بالفلسفة، فالفلسفة هي البحث عن الوجود واقسامه والبحث عن الاشياء الموجودة بها هي هي، اما علم الكلام لا يشبه الفلسفة لأنه انما نشأ عند المسلمين كرد عادية الفلسفة المهاجمة خوفاً من ان تؤثر على العقيدة الإسلامية او ما يروونه عقيدة اسلامية.

وقد نهانا ائمة الهدى عليهم السلام وحذرونا من اتباع المتكلمين من غير دليل لأنهم علمونا اتباع الاسلام بأكمله، ونهونا عن اتباع رأي علمي من غير علم ويقين، وقد يحتمل ان يصبح رأي غير علمي في يوم من الايام أضحوكة للعالمين، ويجب على المسلمين الأخذ بأفكار الدين الاسلامي ولو تعبدوا وان فقدنا البرهان العلمي والعقلي على ذلك، وهل من الضروري إقامة البرهان على افكار واحكام رسالة محمد صلى الله عليه وآله المبرهن عليها سلفاً بصورة تفصيلية؟ أم يجب التسليم؟ كالاتقاد بالجنة والنار، فإذا لم يثبت ذلك بالدليل الفلسفي أو العلمي فهل ينبغي لنا الرضا مع إيماننا بالشرعية الإسلامية؟ فقد حفظ ائمتنا عقيدة الاسلام من الانهيار امام التيارات اليونانية بمحاربتهم المبدعين المضلين، ولا نجد فيلسوفاً عظيماً في عهد الائمة إلا وهو من اتباع مدرسة اهل البيت عليهم السلام.

الدرس الثاني

هدف الفلسفة، وهدف علم الكلام

الخميس ١٢/١٠/١٩٦١

وهدف الفلسفة معرفة حقائق الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، وهذا التعريف للفلسفة تعريف بالغاية، وعلم الكلام هدفه تصحيح العقائد الاسلامية.

لما هاجمت الفلسفة افكار المسلمين وأوجبت اضطرابهم وتبلبلهم وقد كان الناس في السابق يقدسون الفلسفة ويتلقون أفكارها كوشي منزل، نشأ من ذلك حالة من الازدواجية تدعو إلى التوفيق مهما كلف الامر بين ما جاءت به الفلسفة، في الحالة التي يوجد فيها تغاير وتعارض بين الاثنيين، فنشأت مذاهب ومدارس فكرية مختلفة متناحرة، نتج عنها فتن كثيرة سالت فيها دماء كثيرة، فهناك المعتزلة، وهناك المفضول على الفاضل، واختلفوا في القرآن هل هو مخلوق أم لا؟ وفي الوعد والوعيد وفي أمور كثيرة، واختلفوا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾^(١)... فما هي هذه الاشياء الثمانية التي تحمل العرش؟ لا بد ان تكون هي الصفات الالهية الثبوتية وبحثوا في هذه الصفات ووجدوها سبعة، وعندما اضطروا إلى اضافة صفة اخرى لتكون ثمانية، اضافوا الكلام النفسي، واعتبروه قديماً، لأنه صفة من صفاته تعالى، وصفاته مثل ذاته قديمة كما قالوا ولما كان القرآن من كلامه عز وجل فهو قديم، والقائل بحدوثه كافر عندهم يستحق القتل، فنشأة علم الكلام كانت عند المسلمين في أول

الأمر عاملاً في افساد كثير من العقائد.

ونتج عن ذلك مصادرة للحريات، وصار البحث حول الأدلة التي تؤيد الأفكار المتبناة، لا البحث عن الواقع كما جاء في الأثر، واختفت الفلسفة والفلاسفة، وصارت تدرس سرّاً لأن الفلسفة تضمن للإنسان حرية الفكر، ونشأ في الشيعة كثير من الفلاسفة خفية، ونتج عن ذلك الجو فساد المجتمع واضطراب أفكاره وكثرة الفتن فيه، وابتعد الناس عن ينبائع الاصلية للفكر للإسلامي، ولم يراجعوا ما كان صدورهم قطعياً من الآثار، ولم يهتموا بما جاء عن أهل البيت في تصحيح الأفكار، وقد كان هدف ائمة الهدى ان يذكروا الناس بما جاء به جدهم رسول الله ﷺ، واعتمد الناس على ما رواه واكثر فيه ابو هريرة الذي روى ان الله تعالى يضع رجله في النار يوم القيامة، فتقول قطني، قطني، وانتشرت افكار الجبر والتفويض، وانتشر بين الناس ما رواه أبو هريرة من ان الله يرى يوم القيامة كالبدر الطالع، وحاول بعضهم تبرير كل ذلك من الناحية الكلامية، واعتباره فكراً اسلامياً له أدلته! ولكن هل هذا من المبادئ الاسلامية التي تدافع عنها تؤمن بها؟ كلا! إن من مفاخر الاسلام ومعاجزه انه لم يكن منه شيء قطعي يناقض شيئاً قطعياً من الفلسفة، ولم يحو القرآن على أي شكل من اشكال التناقض والتهافت، على الرغم من مرور مئات السنين على صدورهم، ولو كان غيره لظهر، ولو بعد مائة عام ما يدل على نقصه وعدم كماله، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١). وكان سبب ظهور المصادر الأخرى، ولو بالتأويل والتمحل، مع ان الصحيح هو أخذ أفكار الاسلام من ينبائه الاصلية الثابتة بطريق قطعي، حينذاك لا تحتاج تلك الافكار إلى برهنة عليها إلا كوسيلة للإقناع، فمن كان يريد الهداية عليه ان يأخذ بما ثبت من الاسلام قطعاً، أما المظنون فيحق للشخص احتماله وترجيحه، ولكن

لا على ان يعتبره عقيدة قطعية لا نقاش فيها.

وما ابتلي به الشيعة انهم وقعوا في المناقشات الكلامية، واضطروا ان يدرسوا ما خلفه اهل السنة من نظريات كلامية، على الرغم من نهي الائمة عليهم السلام عن سلوك هذا الخط.

وقد تبلورت اخيراً آراء ونظريات كلامية للشيعة الامامية، ولكن هناك رؤية قد تكون غير واضحة عند البعض منهم، على سبيل المثال الصدوق إلى الصفات الثبوتية، وتفسيرها تفسيراً سلبياً، بمعنى العلم هو عدم الجهل، ومعنى القدرة هو عدم العجز، ومعنى الحياة هو عدم الموت، فجعل الله مكوناً من أعدام، والذي دعاه إلى هذا أن الصفات لو كانت ثبوتية لا صبحت متعددة، وهذا ينافي التوحيد المطلق الذي يدين به الشيعة.

وكان الشيخ الطوسي أعظم مصلح في حينه لعلم الكلام عند الشيعة، فقد صحح ما عند الشيعة من روايب غير صحيحة. وكلمة نقولها لطلابنا ان علينا ان نبحت بحرية وبموضوعية وتجرد، ونأخذ ما ثبت قطعياً من الاسلام فإن فهمناه وإلا اعتقدنا به تعبدأ على كل حال لأن مصدره الاسلام، ونحن لا نزال قاصرين عن ادراك حقائقه.

الدرس الثالث

أشرا الأراء اليونانية على أفكار المسلمين

السبت ١٤/١٠/١٩٦١م

الاحكام التي يراد اثباتها للمسائل الفلسفية لا يجوز ان تكون بالاستحسانات، بل بما يؤخذ من فطرة العقل التي لا شك فيها، فإن العقل في سلامته الفطرية لا يقبل في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١) ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) أن يكون لله عرش مادي، أو يد مادية، كما هو ظاهر هاتين الكلمتين.

اساس الاختلاق بين المسلمين عقائدياً هو تأثرهم الشديد بالأفكار الفلسفية التي سرت إليهم من هذه الفلسفة اليونانية، وجرى الشيعة على منهج السنة أحياناً في أسلوب التقليد المنهجي، مفسرين عينية الصفات للذات والأمر بين الأمرين بهذه القواعد الكلامية، والآن توجد بعض الحرية الفكرية، وبإمكاننا أن نؤثر على غيرنا ونغزوا العقول لو استطعنا ايصال صوتنا، وبسطنا آراءنا بوضوح أمام الآخرين.

فعلم الكلام أفسد أكثر مما أصلح، لا بأس ان يقرأ الانسان العلوم، ولكن لا على ان يستقي منها عقيدته بالله واليوم الآخر، فالإنسان حين ينظر إلى نفسه واموره يجد لها خالقاً مدبراً، ولكننا ندرس الفلسفة لرد الشبهات وللإقناع وتوسيع أفق الذهن وزيادة المعلومات، ولا تأخذ منها عقيدتنا، والفلسفة أبعد ما تكون عن العقيدة الصافية

(١) طه: ٥.

(٢) الفتح: ١٠.

الخالصة الصحيحة.

ولا يجب ان نعتقد بالله على طريقة الفلاسفة؛ لأن الله لم يكلفنا بذلك بل العقيدة العامة تكفي عند الله، ولكنك لا تستطيع ان تفهم المصطلحات والبحوث الفلسفية دون ان يكون لك إلمام بالفلسفة. إن الذي لا عقيدة له ويريد ان يستند في عقيدته إلى مثل هذه الفلسفة فهو يضرب بحديد بارد.

الدرس الرابع والخامس

الأربعاء والاثنين ١٨، ٢٣ / ١٠ / ١٩٦١ م

قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا....﴾^(١) لا تحتوي هذه الآية على أية شبهة من الناحية العقائدية، فنحن نرى ان الفعل ينسب إلى الله وإلى العبد في وقت واحد بدون مجاز ولا تجوز، بنحوين من الانتساب، لا على انها شريكان ولا على ان احدهما في عرض الآخر، وجهة الانتساب إلى كل منهما مختلفة، فجهة انتسابه إلى العبد هو المباشرة، وجهة انتسابه إلى الله افاضة الوجود، فأنت تزرع بلا مجاز، والله تعالى هو الزارع بلا مجاز ايضاً لأنه هو مفيض الوجود، فلذلك قلنا: أن الله كريم إذا طلب الشيء بلسان استعداده أن يدخل في نظام الوجود فهو يفيض عليه الوجود؛ لأنه لا بخل في ساحته. والفيض لا يكون إلا خيراً وعلى طبق ما تقتضيه الاسباب الطبيعية، فإن كانت تقتضي الوجود الكامل جاء الفيض كاملاً، وان كانت تقتضي الناقص جاء الفيض ناقصاً، فالزيج وجود ناقص بسبب تأثير الاسباب الطبيعية وعدم قابليتها للوجود الكامل^(٢).

الشر منسوب إلى العبد باعتبار عدم قابليته على الوجود الكامل؛ وذلك لأن الوجود خير محض، والعدم شر محض، ونسبة الشيء إلى الخالق تعالى من ناحية وجوده، ونسبته إلى الإنسان من ناحية نقيصته وحصته من العدم، والقابلية انما تأتي من الذات

(١) آل عمران: ٨.

(٢) مقصودة (رحمه الله) من الاسباب الطبيعية: الانسان وارادته، ومقصوده من عدم القابلية:

المجعلولة بالجعل البسيط.

أما ما ذكره السيد الرضي من الآراء في الآية فهي كالاتي:

١. القول الأول: قول بالتفويض لأنه يظهر منه ان افعالنا ليست مرتبطة بالله تعالى، وان الله تعالى يعلم بها علماً حصولياً لا حضورياً، وليس هذا هو الأمر بين الأمرين.

٢. القول الثاني: هذه الأسباب اما ان تكون علة تامة فيكون قولاً بالجبر وإن كانت مجرد تهيئة موضوع، وإلا فيكون قولاً بالتفويض، ولا تكون هناك علاقة بين الله وبين الفعل.

٣. القول الثالث: هو الأمر بين الأمرين وهو ما نقول به، وتعلمناه من مدرسة اهل البيت، ويمكن تفسير الآية بدون أي شبهة أو اشكال على ضوءه، فعلى غير قولنا لا تتم ولا تسلم هذه الآية من الاشكال والشبهة لأن الازاغة أما ان تكون منة الله فهو الجبر، أو من العبد صرفاً فهو التفويض، وقولنا يصحح الانتساب إلى الجهتين باختلاف النسبة.

٤. القول الرابع: ويرجع إلى وجهين:

الاول: ان نسبة الزيف والازاغة إليه تعالى نسبة مجازية، فقد ساءهم زائعين مجازاً، وهذا التأويل يتشيق من الروح التفويضية.

الثاني: انه بعد ان منع أطافه عنهم زاغوا وان لم يقصد ازاغتهم وهذا يشم منه رائحة الجبر.

هذه الآية محكمة وليست متشابهة، وكذلك كل الآيات التي تجري مجراها، وهنا يأتي سؤال: أليس الازاغة بعد الزيف تحصيل حاصل؟ الجواب: كلا! لأن نسبة الزيف إلى

كل من الفاعلين مختلفة، وانما يكون تحصيلاً لحاصل مع اتحاد النسبة، وهما ليسا فاعلين متعارضين، ولا مشتركين، ولا متعاونين، وهذا الفعل الواحد ينسب في آن واحد غير زماني إلى فاعل ما به الوجود، وإلى فاعل ما منه الوجود وجهة الانتساب مختلفة، نسبة الزبغ إلى الله لا تحتاج إلى تأويل، وانما تحتاج إلى تأويل حين يضيق بنا التعبير، ونفهم ان نسبة الفعل إلى الله معناها الجبر.

الله مع كل الاشياء لا بمقارنة، فهو معنا، وغير كل الأشياء لا بمزايلة، أي لا يوجد هناك شيان منفصلان، فالأشياء لا شئية لها إلا به، فهو اولى بوجودها من انفسها، لأن العلة اولى بالوجود من معلولها^(١).

ويمحل على هذا كل من الآيات التي تحتل بادئ الرأي خلاف ذلك.

فمنها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ...﴾^(٣) وفي آية أخرى فمن انفسكم، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^(٥).

فلا مناص لغير المتعمق اما ان يقول بالجبر او التفويض، فإذا هرب من احدهما فلا

(١) المقصود من العلة هنا: الخالقية وليس العلة الفلسفية التي لا ينفك عنها معلولها، ومن الجدير بالانتباه ان وصفه تعالى بأنه علة لم يرد في الكتاب والسنة ولكن استعملت كلمة فاطر وخالق كل شيء وأمثال هذا، والأمر سهل.

(٢) الصف: ٥.

(٣) النساء: ٧٩.

(٤) التغابن: ١١.

(٥) آل عمران: ٨.

بد أن يقع في الآخر.

ونظرية الأمر بين الأمرين معناه لا هذا ولا ذلك، ولكن ليس معناه شيئاً من هذا
وشياً من ذلك، وانما هي شيء جديد بينه لنا ائمة الهدى عليهم السلام.

الدرس السادس

الجبر والتفويض

الأربعاء ٢٥/١٠/١٩٦١م

سأل ابن زياد الامام زين العابدين عليه السلام ما اسمك؟ قال: «علي بن الحسين»، قال ابن زياد: أليس قد قتل الله علياً؟ قال الامام عليه السلام: «كان لي اخ اكبر مني قتله الناس!» ابن زياد: بل الله قتله! قال الإمام: «الله يتوفى الانفس حين موتها»، فجريمة القتل بها هي جريمة صادرة من الناس، ولكن الله يتوفى الانفس، هذا هو الامر بين الأمرين، فناحية النقص والشرور منسوبة إلى العبد، والله تعالى يفيض الوجود على الاشياء إن طلبت بلسان استعدادها؛ فالشرور اعدام، وليست وجودات فنقصان الوجود يأتي من انضمام الاعداد إليه، فإيتاء الملك في الآية: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾^(١) امر وجودي، فهو من الله؛ لأن كل شيء تحت سلطانه، ولو خرج الشيء عن سلطانه لانعدم، ولكن سوى التصرف من العبد، ولم يؤته الله اياه فهو عدم خير. والعدميات تستند إلى عدم تامة فاعل ما به الوجود، وعدم قابلية المحل القابل لافاضة الوجود الكامل.

لو كان الله فاعل ما به الوجود بالنسبة إلى القتل مثلاً لما استحق القاتل العقاب، فالشر لا يفاض من الله، وانما يقال في الوجود الناقص، أنه ليست له قابلية استيعاب الوجود والفيض الكامل، لأنه افيض عليه النقصان أو العدم، الله يؤتي الملك من يشاء

(١) آل عمران: ٢٦.

وليس هذا خلاف مذهبنا، فالذي يستطيع أن يستولي على الملك بدون القدرة الموهوبة يكون شريكاً لله عز وجل فلا بد أن يكون الايتاء من الله بعد أن تقتضيه الاسباب الطبيعية.

الوجود نور، ولا يعقل ان يتحول النور إلى ظلمة، والوجود نور الله في ارضه، وعدم تلقي الحائط لكل نور الشمس، ليس لنقص في نور الشمس، بل لعدم قابلية الحائط لذلك، فإذا قلنا ان هذا النور هنا مظلم فقد ارتكبنا مجازاً، ونعني بذلك ان القابلية على التلقي لم تصل إلى درجة الكمال.

من ناحية فاعل ما به الوجود، فالفاعل مستقل، وليس الله تعالى شريكاً له، ومن ناحية ما منه الوجود، فالله مستقل، ولست شريكاً في ذلك.

كل من المجبرة والمفوضة نظروا إلى جهة وغفلوا عن الجهة الأخرى، ولكن الانسان يجب ان يكون ذا عينين لا ذا عين واحدة فمن نظر بعين واحدة كان أعور، ينظر إلى افاضة الوجود من جهة واحدة فيتصور ان الناس مجبورون، وينظر من الجهة الاخرى وهو ان الناس يعملون أعمالهم باختيارهم، فيتخيل انهم مفوضون، ولكن لو انقطع فيض الله تعالى عني لحظة واحدة لانعدمت وانعدمت افعالي، وانا اسبح في سلطانه وعظمته.

معنى الجبر ان فاعل ما منه الوجود هو فاعل ما به الوجود، وهو الله تعالى، ومعنى التفويض ان العبد هو فاعل ما به الوجود وما منه الوجود، ولكن القوم لم يلتفتوا إلى هذه النكتة، وهي ان العبد فاعل ما به الوجود، والله تعالى فاعل ما منه الوجود، فمن ناحية فاعل ما به الوجود لا جبر، ومن ناحية فاعل ما منه الوجود لا تفويض، فيصح في العقل ما جاء في الأثر عن أهل البيت عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين».

الدرس السابع

الجبر والتفويض

الأحد ٢٩/١٠/١٩٦١م

في معنى إيتاء الملك من يشاء ونزعه ممن يشاء احتمالات:

١. معنى مالك الملك اي انك تملك عبادك، فمن اطاعك تؤتاه الملك، ومن عصاك تسلبه الملك.

٢. باعتبار خلقه للأشياء فهو مالك لها، ويلزم من ذلك عدم ملكه للأشياء والاعمال غير المباحة، ويكون حكام الجور مستقلين عن قدرة الله تعالى، وهو التفويض غير المقبول، فيستقل العبد في العمل والقدرة، ولكن نقول: ان الله ارادة تكوينية و ارادة تشريعية فهو تعالى مكنهم بالإرادة التكوينية ونهاهم بالإرادة التشريعية، وانما يكونون ملومين لنقصان انفسهم^(١) واجترائهم على الحرام، وملخص هذا القول: تعز من تشاء يعني المؤمنين وتذل من تشاء يعني الكافرين، وإذا وجدت عند الكافرين عزة ظاهرية، فهي ليست من الله، وليست هي بعزة اصلاً.

٣. ان الآية نزلت في مورد خاص وقضية واقعة، فلا يلزم الجبر ولا التفويض، وهذا تهرب من الاشكال لا حل له.

٤. الآية غير ناظرة إلى استملاك الكافرين، فالمراد من الملك الملك المعنوي، فيكون ملكاً تشريعياً. هذا خلاف الظاهر، ولا علاقة له بالجبر والتفويض.

(١) المقصود هو سوء الاختيار كما تفسره الجملة التالية (واجترائهم على الحرام).

الدرس الثامن

ماهية واجب الوجود انيته

الاحد ١٩٦١/١١/٥م

نبدأ في عامنا هذا ان شاء الله تعالى البحث في الالهيات بالمعنى الاخص واهم المباحث في الالهيات:

الأول: اثبات واجب الوجود.

والثاني: اثبات ان ماهيته انيته يعني ان ماهيته هي محض وجوده.

والثالث: صفاته والبحث في أنها هل هي نفس ذاته أو زائدة عليها؟

اما مسألة إثبات واجب الوجود، فقد تقدم ما يكفي للكلام فيها، هناك طريقتان:

احدهما: طريقة العامة، وهو اثبات واجب الوجود تعالى عن طريق معلولاته^(١) وهو ما يسمى بالدليل الإني.

والثانية: طريقة الخاصة وهو الدليل اللمي، وهو الاستدلال على واجب الوجود بنفس البحث عن الوجود.

نبدأ أولاً في معنى ان ماهيته إنيته:

الفلاسفة يقولون: ان الله تعالى هو محض الوجود، اي ليس له ماهية تتزعزع، فيقال

(١) المقصود: مخلوقاته.

كذا له الوجود، كما يعبر عن باقي الماهيات الممكنة التي هي زوج تركيبى فليس له ماهية يعرض عليها الوجود كما في سائر الممكنات التي يحللها العقل إلى شيء ثبت له الوجود. وإذا ثبت ذلك يثبت بطريق واضح بطلان نظرية الماديين الذين يقولون: ان العلة الاولى للاشياء هي المادة، ونحن نقول: ان الوجود هو الاصل، وقولنا يكفي لدفع قولهم، إذ لو كان الاصل ماهية لها الوجود وجاز أن تكون هذه الماهية هي المادة، كان لا بد للمادة من اصل ترجع إليه ويكون موجداً لها، وكذا قال الدهريون الذين فرضوا ان هناك شيئاً آخر هو واجب الوجود، ولكنه ليس محض الوجود، مادة أو طبيعة او دهرأ او غيره.

الفاعل الأول يجب ان يكون محض الوجود، لأنه لو كان له ماهية لخرج عن كونه واجب الوجود.

ما معنى ان ماهيته انيته؟ وما مدى فائدة هذا البحث؟. معناه ان الواجب هو صرف الوجود. ان اول الاشياء لا يمكن أن يكون ممكناً لانه لا يمكن ان يوجد بالعرض ولا بد ان يفرض في حد ذاته واجب الوجود، فمن اين هذا الوجود؟ إذا كان وجوده مستعاراً فلا بد للمجاز من حقيقة لا يمكن فرض العالم كله مجازاً لا حقيقة وراءه فهذا الذي هو (ما بالذات) سموه ما شئتم يجب ان نفرضه واجب الوجود؛ لأنه ان فرضته ممكناً محتاجاً فوجوده مستعار، فالمستعار منه اي شيء هو؟ وإذا كان وجوده بالعرض فالموجود بالذات أي شيء هو؟ فلا بد ان يفرض ما وجوده بالذات واجب الوجود، وواجب الوجود لا بد ان يكون محض الوجود، اي ليس له ذات يعرف لها الوجود، وعدم تعقل هذا المعنى هو الذي جوز على بعض العقول أن يفرضوا ان يكون مصدر كل الاشياء مادة، وصعب عليهم ان يستعملوا ان واجب الوجود هو صرف الوجود،

وعلى قولنا لا يمكن ان يكون صرف الوجود مادة ولا طبيعة. ولا بد أن يكون متصفاً بجميع صفات الكمال.

هذه المسألة هي اثبات الالوهية لواجب الوجود تتركز على ان ماهيته إنيته اي إنه صرف الوجود، لأننا حينما نفرض ان له ماهية يعرض عليها الوجود، جاز ان تكون تلك الماهية مادة أو طبيعة ولا يصح في العقل ان يكون واجب الوجود ماهية لها الوجود، لأن ذلك محال ولا يمكن ان يكون واجب الوجود إلا إذا كان صرف الوجود، لأنه إذا كان له ماهية عرض لها الوجود، فما فرضته واجب الوجود يخرج عن كونه واجب الوجود. فيجب ان يكون واجب الوجود محض الوجود وصرف الوجود ولا حد له.

ما معنى الماهية هنا؟ بعد ان قلنا: إن الأصل هو الوجود، وانه المشار إليه، وذو الأثر، فالماهية حد من حدود الوجود، وهذا التحديد بالنسبة إلى واجب الوجود محال، لأنه لا يقبل التحديد، لأنه متى ما حدد بأي حد، فمعناه أنه حصر بشيء من الأشياء، ومعناه أنه احتاج إلى الوجود، فيفتقر إلى الغير، في حين ان معنى واجب الوجود انه غني عن أي شيء غيره.

فلذلك لا يعقل في واجب الوجود الظرفية، والمكانية، والزمانية، والأولية، والنهائية الزمانية، فيقال: لا اولية لأوليته.

نحن نتكلم الآن من الناحية الفلسفية غير مقيدين بأي رأي، وتنظر في الموضوع من حيث هو.

بعد ان قام البرهان على ثبوت واجب الوجود، ولم يكن مبرراً لأن تكون كل الموجودات ممكنة، لذا اضطرروا أن يقولوا: إن المادة أو الطبيعة أزلية، ولكنها كلها محدودة، فإذا فرضت واجبة الوجود، لابد أن تكون صرف الوجود وغير محدودة.

ثم ما معنى الموجود الذي له ماهية؟ هل ان هناك ماهية موجودة طراً عليها الوجود؟ نحن عندما نفرض عروض الوجود على الماهية، انما نفرض ذلك في الذهن، لافي الخارج، وليس يعني ذلك ان الماهية توجد ثم يعرف عليها الوجود، وانما نحلل بالتحليل العقلي هذا الموجود إلى انه ماهية ووجود، الوجود هو الموجود وهو المتأصل، وتتزعج الماهية منه وتكون من حدوده، ووجود الماهية بالوجود، ومعنى وجود الماهية انه شيء محقق.

أما واجب الوجود فلا يعقل ان يكون محدداً بحدود عدمية؛ لأنه إذا فرض ان له ماهية يكون الوجود عارضاً عليها فيكون محدداً، ومعناه انه غير واجب، ففرض انه واجب ينافي التحديد، فما فرضته انه واجب الوجود لا يكون واجب الوجود، وهذا نسميه (قانون الذاتية) يعني ان الشيء هو هو ولا يكون غيره، فالشيء إذا فرضته واجب الوجود، لا يمكن ان يكون غيره، والا لكان خلفاً وتناقضاً، فنفس فرض كونه واجب الوجود معناه أنه غير محدود، وهو معنى كونه لا ماهية له، لذا قال ابن سينا: ان قولهم يجب وجوده تصحيف لجملة (بحث وجوده) اي صرف محض؛ لأن الكتابة يومذاك كانت بدون تنقيط.

فلا يمكن ان نتعقل انه واجب الوجود، وله ماهية، وهذا يرجع إلى أوليات القضايا.

الدرس التاسع

البديهيات العقلية الاولى

الاثنين ١٣/١١/١٩٦١م

ليس المهم اثبات ان هناك واجب الوجود؛ لأن ذلك لا يحتاج إلى دليل، لأن نفس البديهية التي تقول: ان كل ممكن لا بد له من علة، تفرض وجود واجب الوجود، وهي بديهية يعلم بها كل احد وان انكروها بالسنتهم، ولكن قد استيقنتها انفسهم، وكلام الماديين لا يتضمن انكار واجب الوجود، بل يرجع كلامهم إلى انكار العلم والاختيار في واجب الوجود، وقد قالوا بأزلية المادة، إذن لا بد من مبدأ للعالم باعتراف الجميع، وبضرورة عقل الجميع، وكلما نحتاجه هو اقامة الدليل على الصفات الكمالية لواجب الوجود.

فأول شيء تثبته في هذه الجهة هو انه صرف الوجود، وان ماهيته إنيته، ومعنى ذلك انه غير محدود، بعد ان ثبت ان الماهية هي حد للوجود، الاشياء المميزة المحددة للشيء تكون معرفة له، أما ما كان يستحيل فيه ان يعرفه شيء؛ لأنه ليس بمحتاج فلا حد له، ولا ماهية، وهذا لا نسميه بالبرهان، بل ان فهم معنى واجب الوجود يقتضي هذا المعنى، وهو من الاوليات التي ندركها بوجداننا بمجرد تصور الطرفين، ونحن نريد ان ترجع كل أفكارنا إلى الاوليات التي يستحيل ان يرفضها العقل أو يحجدها وهي في المقام كما يلي:

١. كل ممكن لا بد له من علة.

٢. كل ما بالعرض لابد ان ينتهي إلى ما بالذات، فكل الاشياء لابد ان تصل إلى واجب الوجود، وهذا لا يحتاج إلى برهان، ولكننا نريد اقناع هؤلاء الذين جحدوها واستيقنتها أنفسهم، وان ما قالوا بحصوله بالصدفة يرجع في نهاية المطاف إلى اعترافهم ضمناً بواجب الوجود، ولكنهم يسلبون عنه العلم والقدرة.

وقد قلنا أن ماهيته انيته، يعني انه صرف الوجود، فلو لم يكن كذلك لكان ممكناً ومحدوداً، ولخرج عن كونه واجب الوجود، فما فرضه واجب الوجود اصبح غير واجب، وهو مستحيل، وهذا هو مفاد قانون الذاتية، وهو البديهية العقلية التي تحكم بأن الشيء هو هو لا يكون غيره، فمثلاً ان (م) هو (م) ولا يمكن في حالة كونه (م) ان يكون (ب)، فلا يعقل ان يكون ما فرضته واجباً ممكناً؛ لأنه يلزم من ذلك الخلف، ويشبه من ناحية الاستحالة قانون التناقض مع فارق ان التناقض هو نسبة المحمول إلى الموضوع الخارج عن ذاته.

فالمرحلة الاولى التي يجب ان نبتدئ منها هي:

١. لابد من انتهاء الاشياء الممكنة إلى واجب الوجود.

٢. ما كان واجب الوجود لا ماهية له بمقتضى قانون الذاتية، ولا يجوز ان يكون محدوداً بحد، هو حقيقة الوجود المطلق من دون ان تكون له ماهية، بعد ان ثبت أن ماهيته انيته، يعني صرف الوجود، وانه الوجود المطلق الذي لا حد له، بعد هذا يمكن التوصل إلى معرفة صفاته، وانه يجب ان يكون كاملاً ومستجمعاً لجميع صفات الكمال. فالدليل اللمي: اننا حين نفهم انه تعالى صرف الوجود، ونفهم انه كامل الوجود، وان وجوده ذاتي، وان ذاته بذاته منشأ الانتزاع، إنه موجود مطلق فلذلك لا حد له، وهو كامل من جميع الجهات، فإذا دخل فيه العدم من جهة من الجهات، لم يكن واجب

الوجود، مثلاً إذا كان مجرداً عن العلم دخل في حقيقته الجهل، وهو نقص وضعف وفقر وعدم، فكان محدوداً، ولما كان حقيقة الواجب انه صرف الوجود، وان حقيقة ذاته بذاته، فما فرضته واجب الوجود لم يكن واجب الوجود، فقانون الذاتية كما يفرض ويثبت وجوب وجوده، كذلك يفرض علينا الاذعان بأنه كامل من جميع الجهات.

هناك كمال للوجود، وهناك كمال للماهية يعني كمال للنقص كالكمال الجسماني، مثلاً ان من كمال الانسان انه يستطيع حمل ٥٠ كغم فهذا كمال للجسم وليس كمالاً للوجود، ومرة نقول: ان نفس الوجود يقتضي هذا الكمال مثل العلم والقدرة والحياة. مثال آخر على كمال الماهية ان نقول: ان كمال المثلث ان يكون متساوي الاضلاع.

اما الذي كان كمالاً للوجود، فإن صرف الوجود لا يعقل ان يدخل فيه النقص، والا لخرج عن كونه صرف الوجود، وهو خلاف بديهية العقل وقانون الذاتية، فلا بد عند تصور واجب الوجود ان ندرك انه كامل من جميع الجهات، وان له صفات ذاتية هي عين ذاته، وليست زائدة عليه، ولا خارجة عنه، فكل كمال للوجود لابد ان يتصف به الواجب، ولا بد ان تكون الصفات الكمالية عين الذات، وإلا كانت الذات في حد ذاتها مجردة عن الكمال، وهذا يدعو إلى التساؤل: أيها اكمل هل الذي صفاته عين ذاته اكمل أم الذي صفاته زائدة على ذاته؟ طبعاً يحكم العقل بان الذي صفاته عين ذاته اكمل. فالذي يجب ان يتصف بجميع صفات الكمال لابد ان تكون متصفاً بأكمل صورة من صور الكمال، وحيث ان الكمال غير المكتسب أكمل من الكمال المكتسب، فيجب ان يكون متصفاً بذلك الكمال الذاتي غير المكتسب؛ لأنه إذا دخلت أية صيغة من صيغ العدم في ذاته لم يكن واجب الوجود.

الدرس العاشر

خطواتنا في البحث الالهي

الأحد ١٩/١١/١٩٦١م

في بحثنا الالهي نخطو خطوات ونجتاز مراحل:

١. الخطوة أو المرحلة الاولى: في اثبات اصل واجب الوجود أنه قد ثبت بنفس بديهية العقل ان كل ممكن بحاجة إلى علة، فلا بد ان تنتهي الممكنات إلى واجب لذاته، واعترف بذلك الماديون، ولكن اعتبروا الواجب هو: الطبيعة أو المادة، ولدى النزاع في التسمية، فهذه هي اللبنة الاولى لاثبات العقيدة الالهية بجميع فروعها وهذه البديهية العقلية تعني اعتقاد الانسان في صميم قلبه بأن هناك علة ترجع إليها كل الاشياء، أيا كان الاسم، فكل عاقل مضطر إلى الاعتراف بها وان جحدتها نفسه.

٢. المرحلة الثانية:

بعد ان ثبت ان هناك واجب الوجود، لابد ان يكون هو صرف الوجود، أي يستحيل كونه ماهية ذات حدود؛ لأنه عندما يحذر لا يكون واجباً، فالواجب لا يحذر بحد يشوبه العدم، وإلا فما فرضته واجباً يخرج عن كونه واجب الوجود، ونحن نبنى آراءنا على بديهيات يؤمن بها الفرد في دخيلة نفسه، وان غلط وتظاهر بانكارها أو التشكيك فيها. وهذه الخطوة الثانية تتنبي على فكرة اولية بديهية هي (قانون الذاتية)، والخلف، فقانون الذاتية بديهي، بمعنى ان الشيء بما هو هو ولا يكون غيره، والالزم الخلف، وهو مستحيل بديهية، يعني ان ما فرضته واجباً مثلاً ليس واجباً، يعني ان قانون الذاتية

بديهي، ومخالفته مستحيل لأنه خلف، فلو كان محدوداً لما كان واجب الوجود لذاته، أي كان محتاجاً، فإذا فرضته محتاجاً، فقد فرضته ممكناً، والممكن لا يكون واجباً، إذن يجب ان يكون صرف الوجود، ولا ماهية له، فهو حقيقة الحقائق، وأصل الأصول، وهو الوجود المحض الذي لا يحد بحدود.

٣. المرحلة الثالثة:

بعد ثبوت ان هناك واجب الوجود، وانه صرف الوجود، ولا ماهية له، فننتقل إلى المرحلة الثالثة، وهي وحدانيته، لأنه إذا ثبت انه صرف الوجود، فلا بد ان يكون واحداً، لأن صرف الشيء لا بد ان يكون واحداً، وإلا لم يكن صرف الشيء، وإذا كان عارياً من كل حد فلا يعقل ان يتعدد، لأن الاشياء انها تتمايز بالحدود.

شبهة ابن كمونة كالآتي:

لماذا لا يمكن فرض هويتين متميزتين كل واحدة منهما واجبة الوجود، وإذا كان ذلك جائزاً، فلا بد أن يقع لأن الجواز بالنسبة إلى واجب الوجود لا بد أن يقع، ولا يمكن إلا أن يقع، ولكن هذا الفرض لا صحة له، لأن صرف الشيء لا يتكرر ولا يتعدد، وحين يتعدد فإنه يتحدد، أي أن المتميزين لا بد انهما تميز بحد معين، وإلا لم يتميزا، يعني ان هذا يكون محدوداً بحد لا يحد به الآخر، بل يحد بغيره، فقد تتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز، وتبانيا لأجل الامتياز، ولكل منهما حد يختلف عن الآخر، فلم يكن كل منهما صرف الوجود، لأن صرف الوجود معرى من جميع الحدود، فما فرضته صرف الوجود لم يكن صرف الوجود، وصرف الوجود لا يعقل ان يتعدد، ومتى كان محدوداً ومتى كان محدوداً خرج عن كونه صرف الشيء، فما فرضته صرف الوجود لم يعد صرف الوجود، فلم يعد واجباً، وهذا من البديهيات، ودليلها معها.

الدرس الحادي عشر

في مراحل البحث الالهي

الاثنين ٢٠/١١/١٩٦١م

استمراراً في المرحلة الثالثة نقول: هل ان الواجب هو صرف الوجود حين تقول بأنه لا بد ان تكون واحداً، هل يلزم منه ان يكون الاله والخالق واحداً، هل يصح ان يكون واجب الوجود واحداً، ولكن غيره يفيض الوجود على المخلوقات؟ الاسباب الطبيعية هل هي معطية الوجود لمسبباتها أم لا؟ وهل معنى وحدة واجب الوجود ان مفيض الوجود واحد ايضاً؟

نقول: إذا اقتنعنا بأن واجب الوجود هو صرف الوجود، فكل ما عداه ممكن لا استقلال له، فما لا استقلال له في الوجود كذلك لا استقلال له في افاضة الوجود، فلا بد ان يكون الفيض من واحد قيوم، يعني ان كل وجود الكون من فيضه، فلا يعقل ان يكون في مقابل ذلك فاعل مستقل، فنفس فرض واجب الوجود هو نفس فرض وحدة الخالق، فالقول بأن الاسباب الطبيعية هي الموجودة قول بالتفويض. ونحن إذ نقول بالأسباب الطبيعية لا بمعنى ان منها الوجود، بل بها الرجال، وكل المخلوقات ترجع إلى الله، لا استقلال لها، ولا انفصال عن قدرته وارادته، لو كان في العالم إلهان لفسد العالم، وهو مفاد قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) وهو ما يسمى بدليل التنازع، فوحدة واجب الوجود يلزمه وحدة مفيض الوجود، فلا يعقل ان يكون له

شريك في الخلق. فالتوحيد لا ينحصر في الاعتقاد بوحدة واجب الوجود، وانه صرف الوجود، بل هو تعالى واحد في خلقه وفيضه، فكل الاشياء من فيضه وتجليات لنوره.

هناك برهان للقدماء على التوحيد وهو كما يلي:

العالم واحد فلا بد ان يكون الخالق واحداً، فهناك تلازم بين وحدة الخالق ووحدة المخلوق وهو العالم، بحيث لو فرض وجود عالين لفرض وجود إلهين اثنين، وهو مقولة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، أما قولهم بوحدة العالم، فينبع من افتراضهم ان الارض في وسط الكون، وان الكون منتهي الابعاد، والعالم واحد لأنه كرة على ما تصوروا فإذا كان هناك عالمان فالعالم الذي في جنب هذا العالم لابد ان يكون كرة ايضاً، وهاتان الكرتان لا تلتقيان إلا في نقطة التماس، فليزِم الخلاء بين نهايتي العالمين، لعدم التماس التام بينهما، والخلاء ممتنع على ما برهنوا عليه، فإذا تمتنع ان يوجد عالمان، وإذا كان فالعالم واحد، إذن الخالق ايضاً واحد، هذا كله مبني على اشياء وهمية، فنتاهي الابعاد مبني على امتناع اللانهاية في العدد، في حين أن براهينهم التي اقاموا على هذا الامر فاسدة واللانهاية الممتنعة انها هي لا نهائية الاسباب والمسببات، ولكن اللانهاية من حيث هي لا دليل على امتناعها، وبرهان التطبيق مبتنى على اشياء غير صحيحة، لأنه مبتنى على اشياء محدودة، في حين ان اللانهاية غير محدود فكون العالم محدوداً، وكونه كرة، وكون العالم الآخر المفروض يلزم ان يكون كرة، وامتناع الخلاء، كل هذا مبني على أسس واهية وفاسدة، لا تقرها، ولا تستند إلى أساس صحيح.

والمفارقات التي وقعت للبشر بسبب استعمالهم آلات شتى في غير مواضعها، وآلات الزراعة لا تستعمل في الطبابة، ولا تقاس الاشياء كلها بمقياس واحد، وآلات الاسباب الطبيعية هو الحس، وقد حاول القدماء اخضاعها إلى النظر العقلي ففشلوا، والعصريون

لم يستعملوا الحس في مواضعه، وحين يريدون اقحامه في ما وراء الطبيعة والمادة، فإنهم يفشلون ولا يصلون إلى نتيجة صحيحة، في حين لا يمكن تحصيل المحسوسات عن طريق القضايا العقلية، ولا يمكن معرفة غير المحسوسات عن طريق الحس، فالخسبون يقولون: ان ما لا يناله الحس لا حقيقة ولا واقع له وان الميتافيزيقا شيء باطل وهمي.

أين وجدانكم؟ اين احساسكم الباطني؟ أليست هناك قضايا أولية يدركها الانسان، وإليها ترجع كل القضايا؟ حتى التجارب والاحكام الكلية والحسيات تستند إلى قضايا أولية، ولا يمكن ان تقوم تجربة دون هذه الأوليات، هناك اشياء يدركها الانسان بالفطرة، مثل معنى الكل والجزء والوجود والعدم، والضرورة، والامكان، غاية الامر أن الطفل لا يدركها، لأنه غير ملتفت إليها، وسيدركها بعد ان يقوى ادراكه، وعندما يفهمها بلا واسطة، ومن دون استخدام الحس فيها، وهذا واضح.

الدرس الثاني عشر

خطوات البحث الإلهي

السبت ٢٥ / ١١ / ١٩٦١ م

٤ . الخطوة الرابعة: في صفاته الكمالية

المشهور انهم يقسمون الصفات إلى ثبوتية كمالية جمالية، وسلبية تنزيهية جلالية، المهم هو اثبات الصفات كمالية او تنزيهية. الصفات الكمالية حصروها في ثمانية، باعتبار انه في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾^(١) فلا بد أنهم فهموا من هذا العدد انه هو الصفات الثمان كما أولها المتكلمون، وأما الحكماء فقد أولوها بالأفلاك الثمانية أو العقول الثمانية، لأن العرش عندهم يراد به الكون المخلوق. وحين فرضوا ان يحصروا الصفات في ثمانية، وحين بحثوا فيها وجدوها سبعة، فأضافوا صفة التكلم، ونشأ من ذلك فتنة في بعض عصور العباسيين أدت إلى ازهاق ارواح وسفك دماء محرمة.

نقول: لا حاجة إلى فرض أي عدد للصفات، انما المهم ان يقال بأن الله يجب ان يتصف بأعلى صفات الكمال، فأی صفة كمال للوجود بما هو وجود، لا بد أن يتصف بها، وصفات التنزيه كذلك، لأنه إذا كان يتصف بكل كمال، فلا بد أن يتنزع عن كل نقص يتصور وجوده في المخلوقات الممكنة، ولا يهمننا ان ثبت عدد الصفات الثبوتية

(١) الحاقة: ١٧.

والسلبية، فلذلك نقول: أنه تعالى لما ثبت أنه صرف الوجود، وأنه واحد لا شريك له، فلا بد أن يكون في أعلى درجات الكمال، لأنه محض الوجود، ولا يمكن أن يدخل في ذاته شيء من النقص، لأن النقص عدم، والعدم هو لا يخالط الوجود المحض، لأن محض الشيء يستحيل أن يدخل في حقيقته نقيضه، لأنه حين ينقص عن أي درجة كمال، فمعناه أنه ناقص، وقد دخل في حقيقته العدم، إذن لا بد أن يتصف بكل كمال للوجود بأعلى مراتبه، فحقيقته بما أنه صرف الوجود لا يمكن أن يدخل في حقيقته نقص، فإذا دخل في حقيقته نقص كان محتاجاً لأن النقص حاجة، وعلى هذا لا يصح أن يكون واجباً. فما فرضته واجب الوجود وصرف الوجود لم يكن كذلك، فنفس تصور محض الوجود وصرف الوجود هو تصور كماله، فلا بد أن يتصف بأعلى درجة من الكمال بحكم العقل، وليس كماله ككمال الممكنات، لأن الممكنات حقيقتها النقص والحاجة فكذلك صفاتها مهما بلغت من درجة قوة الوجود هي انزل من واجب الوجود، ولا تقاس بواجب الوجود، فهي صفات مستعارة كوجوده، المستعار، وهي ظلال وجود الله تعالى، فصفاته ليست بالمعاني التي نفهمها في المخلوقات، ولا شبه بينه وبينها، ولا يشبهه شيء، وليس كمثله شيء.

فيجب أن يتصف الواجب بأعلى صفات الكمال، فالوجود المحض يرافقه العلم المحض، والقدرة المحضة، لأن واجب الواجب بما أنه بالغ أعلى وجود، لا بد أن يبلغ أعلى صفة، ومن هذا الأسلوب في التفكير والاستدلال انبثقت نظرية ملا صدرا في الحركة الجوهرية، كل موجود بنفس ماله من الوجود على جانب من التحرك والتطور باتجاه الأفضل وفيه شيء من الإدراك والشعور، لا بمعنى الشعور المعقد بل الشعور البسيطة، فكل الموجودات لها درجة من الحس على حسب استعدادها ضعفاً أو قوة،

واستشهد بهذه الآية: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(١). فالأشياء تسبح بالمعنى الحقيقي للتسبيح، وهو الطاعة لله تعالى، فكل الأشياء بما لها من الوجود تشهر بوجودها، وبعظمة خالقها بالشعور البسيط، والحركة الجوهرية تعني خطأً من الحركة، والحياة لكل الأشياء، غاية الامر أن حياة كل شيء وحركته وشعوره يتناسب مع حظه من الوجود، وحياة الجمادات كالجبال التي نراها جامدة وهي تمر مر السحاب، الحاصل أن حقيقة الوجود ترافقه هذه الحقائق: الارادة، الحياة، الشعور، الحس، القدرة، وهذه الصفات ليست زائدة على الوجود، بل هي نفس الوجود، لا يمكن أن يكون الوجود المحض مجرداً عنها ثم يتحلّى بها، بل معنى الوجود يعني هذه الصفات بالذات، غاية الامر أنه إذا كان الوجود قوياً أصيلاً، كانت الصفات قوية وأصلية، فالله تعالى حي بالحياة الحقيقية العليا التي ليس فوقها شيء، فهو حي بذاته؛ لأن الوجود نفسه يقتضي ذلك، فنفس الوجود بما هو وجود يقتضي هذه الصفات. فهو تعالى، بما انه حقيقة الوجود، هو القدرة، وهو الاختيار، وهو العلم، وهو الارادة، بأعلى ما يتصور.

الصفات على قسمين:

١. المحمول بالضميمة كالقائم والقاعد

٢. صفات منتزعة من الذات كالحى والمريد، والذي يتبادر إلى الذهن من الصفات هي التي تكون محمولة بالضميمة، وهي التي يتفاهم بها عرفياً، ومقصود الامام أمير المؤمنين عليه السلام هو المعنى العرفي من الصفات، وفي الممكن تكون الصفات مغايرة للذات «لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة».

الباري تعالى هو الوجود، وهو نفس الحياة، فليست الحياة طارئة عليه، فالصفات

ترافق الذات، وهي عينها، وفي غيره تضعف وتقوى حسب قوة الوجود وضعفه، وهنا نستطيع ان نخطو الخطوة الخامسة، وهي عينية الصفات للذات، وان صفاته عين ذاته.

الدليل الأول: على عينية الصفات للذات: انه متصف بأعلى درجات الكمال، فإنه إذا افترضنا أن صفاته زائدة على ذاته، أو انها عين ذاته، فأى الفرضين أكمل؟ قطعاً ان عينية الصفات للذات اكمل، أبيضية البياض أولى، يعني ان اللون الأبيض أولى بالتصاف بالبياض من غيره، وصفته منتزعة من ذات اللون الأبيض، فهو هو لا غيره اذن بعد ان علمنا انه يجب ان يتصف بمنتهى كل كمال، لان الدرجة التي دون الكمال الذي ما فوقه كمال، نقص وهو عدم لا يتخلل الوجود المحض، لأن واجب الوجود إذا تخلله عدم (نقص) خرج عن كونه واجباً، فيجب ان تكون صفاته عين ذاته، وإذا كانت الصفات زائدة على الذات لزم اشكال، وهو تعدد القدماء، وكون القدماء المتعددة ثمانية، وهو قول مليء بالشرك.

وكل هذه الادلة التي نسلکها أدلة لمية.

ملاحظة:

الذاتي لا يعمل في الممكنات منطبق ايضاً يعني ان بياض اللون الأبيض ذاتي للون الابيض، وهو لا يعني أنه خارج عن قدرة الله بل انها يعني انه مجعول بالجعل البسيط، لا الجعل التأليفي، فجعل الحياة -للإنسان مثلاً- هو بجعل الوجود جعلاً واحداً لا بجعل آخر، وليست تعني القاعدة المتقدمة ان هذا الممكن حين استعملنا فيه هذه القاعدة انه غير مجعول حتى بالجعل البسيط، ليتحول إلى واجب، ولكن تفينا عنه فقط الجعل التركيبي الموجود في الممكنات.

الدرس الثالث عشر

عينية الصفات للذات

الاحد ٢٦ / ١١ / ١٩٦١ م

كان الحديث في عينية الصفات الثبوتية، وقلنا ان هذه هي الخطوة الخامسة.

الصفات تنقسم إلى صفات سلبية، وصفات ثبوتية، والثبوتية تنقسم إلى صفات كمالية، وصفات اضافية، فالصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة والحياة، والصفات الإضافية هي تتصور بالإضافة إلى مخلوقاته كالرازقية والخالقية، مثل كونه خالقاً رازقاً مدبراً منعماً رحيماً، فهذه الصفات تسمى صفات ثبوتية اضافية، فحديثنا في عينية الصفات للذات ينطبق على الصفات الكمالية، اما الصفات الاضافية فلها حديث آخر.

وقد ذكرنا الدليل على عينية الصفات للذات وقلنا: ان الله لا يمكن ان يدخل في حقيقته العدم، فلو كانت صفاته زائدة زيادة حقيقية كما يزعم الاشاعرة، لكان ذلك مستحيلاً في حقه تعالى؛ لأن الذات حينئذ تكون مجردة عن كل كمال، هذا نقص يتنزع الله عنه، لأنه صرف الكمال وصرف الوجود.

وينسب إلى بعض حكمائنا ان الصفات عين الذات لكنها تتعدد بتعدد الحيثية في الذات، فوجود العلم نفس وجود الذات، فهو عالم من حيث ان الاشياء حاضرة لديه، وقادر من جهة اخرى، فنقول أن هذا لي تصحيحاً لعينية الصفات للذات، ان وجود

الصفات عين وجود ذاته غاية الامر أن حيثية الصفات غير حيثية الذات، يمكن ان نقيسه بالنفس، فالنفس وجودها وجود واحد، وصفاتها متعددة، فالصفات موجودة بوجود النفس، فهي واحدة بوجودها، فالقدرة موجودة بحيثية غير حيثية كونه عالماً، فالصفات عين الذات اي ليس لها وجود مستقل ولكن لكل صفة حيثية غير حيثية الصفة الأخرى، ويقولون: ان هذا لا يلزم منه تعدد الذات، لأن الوجود واحد، فظنوا ان تعدد الحيثية كاف لحفظ فكرة التوحيد بدون اية شائبة.

وبعضهم قال ان تعدد الصفات بتعدد الاعتبارات، فالذهن يعتبر انه تعالى عالم وقادر وحي على نحو المجاز، لأنه إذا قلنا: إنها اشياء حقيقية يلزم تعدد واجب الوجود، وتعدد الحيثيات أو الاعتبارات لا يحل الاشكال، وينتهي إلى تعدد الذات ايضاً.

فالأقوال في المسألة كما يلي:

١. الصفات زائدة على الذات، ولكنها لازمه لها، أي واجبة الوجود ايضاً، هذا قول الاشاعرة.

٢. قول الكرامية بأن الصفات زائدة على الذات، ولكنها غير لازمة لها، لأنه لو كانت لازمة لكانت واجبة الوجود، وحينئذ يلزم تعدد واجب الوجود.

٣. وقول بأن وجود الصفات نفس وجود الذات، أي متحدة بالوجود مع تعدد الحيثية، كتعدد حيثيات صفات الانسان، فالنفس في وحدتها كل القوى أي وجوداً.

٤. وقول بأن هذا التعدد اعتباري، أي ليس هناك تعدد في الوجود ولا في الجيثرات، وانما يعتبرها الذهن، ومنشأ الاعتبار هو نفس الذات. فهذه الاقوال جميعا لا نرتضيها؛ لأنها كلها غير صحيحة، وانما نشأ الخلط في دقة النظر في فهم عينية الصفات للذات.

الاشاعرة لم يفهموا معنى عينية الصفات للذات، وظنوا ان معنى ذلك انه تعالى لا صفات له، والكرامية قالوا: إن الصفات لو كانت ملازمة للزم تعدد واجب الوجود، والقائلون بتعدد الحشيات قالوا بأن هذا لا يثلم عقيدة التوحيد، والقائلون بالاعتبار قالوا: ان القول بتعدد الحشيات غير معقول.

والعجيب من الشيخ الصدوق في تفسير الصفات الثبوتية من القصور في فهم عينية الصفات للذات، فتصور انها ترجع إلى امور سلبية، وفي نظره يمكن تصور انطباق عدة سلوب على موضوع واحد، فهو يذكر في عقائده ان معنى الصفات الثبوتية عين الذات، هو باعتبار انها ترجع إلى السلب، فمعنى الحياة هو عدم الموت، ومعنى العلم عدم الجهل، ومعنى القدرة عدم العجز، فهذه سلوب يمكن انطباقها على ذلك واحدة، فتبين من هذا الكلام ان الله تعالى هو مجموعة سلوب، نحن نحترم الشيخ الصدوق كمحدث وناقل فإذا تحدث عن مثل هذه الامور، فلا نقبل آراءه، فنحن نريد ان نقول: انه لا تعدد حقيقي ولا من حيث الحشية ولا تعدد اعتباري؛ لأن التعدد من ناحية الاعتبار ومن ناحية الحشية لا قيمة له، فالفكرة التي نؤمن بها يعرب عنها الفارابي بقوله: «هو عالم من حيث قادر وقادر من حيث هو حي، وحي من حيث هو عالم»، إن هذه الصفات ليس فيها تعدد حقيقي، ولا تعدد حشية؛ لأن جهة العلم ليست غير جهة الحياة. فالتعدد الذي نتصوره هو بالمفهوم فقط، ولا نقصد بالمفهوم المعنى الانتزاعي الذي لا يحكي عن حقيقة، بل نقصد المفهوم الذي يحكي عن حقيقة، وتعدداه عين وحدتها، مرة تقول ان هناك ماهيات متعددة موجودة بوجود واحد، وهذا هو القول بتعدد الحشيات، ويترتب على هذا ان لا يكون الله صرف الوجود، ويلزم ان تكون له ماهية، فصار مركباً وناقصاً ومحدوداً، ولكن الله هو صرف الوجود ومحضه، ولا يعقل ان نفرض فيه حشيات متعددة، حتى لو كان لها وجود واحد خارجي، ففرض واجب

الوجود مع تعدد الحثيات، يجعله ممكناً ذا ماهية، فخرج عن كونه صرف الوجود، وواجب الوجود، اذن يمتنع ان تكون له حثيات زائدة على الذات، حتى لو اتحدت في وجودها. ومعنى التعدد الاعتباري انه شيء ينتزعه الذهب وليس له واقع خارجي، بل لقلة لسان ليس وراءها شيء، نحن نقول: انه عالم من حيث هو قادر، وهي حثيات واقعية، ولكن لا بمعنى أن لها وجودات مستقلة، بل بمعنى ان نفس الوجود هو بنفسه العلم، وهو بنفسه القدرة، لا أنا لقدرة موجودة بذلك الوجود لتكون حثية مقابلة لتلك الحثية، فهذه الصفات وان كانت حقيقية وواقعية ففي عين تعددها هي واحدة، وتعدد هذه المفاهيم يكشف عن معنى حقيقي، ولكن ليس هناك تعدد حتى بالمعنى، وهذا العمق في هذا القول هو الذي غاب عن أفكار اصحاب الاقوال السابقة.

أما القول بالاعتبار الذي معناه ان الصفات لا واقع خارجي لها، فنحن نعتبر هذا الكلام غير صحيح لأن الله تعالى وصف نفسه بأنه عليم حكيم قادر، هو محض القدرة والعلم والحياة، لا أنه ذات لها القدرة والعلم والحياة، ولكن هذه الصفات متغيرة بالمفهوم الذي يفهم منه لدى الذهن، لأنها الفاظ غير مترادفة، فتغايرها اعتباري مفهومي فقط، فلا تغاير في الصفات وجوداً، ولا من حيث الحثية، ولا تعددها اعتباري كما ذكروا، بل هناك تعدد مفهومي بحث عن حقيقة هو كل الحقائق.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن وصفه فقد عده...»

أليس هو قد وصفه بصفات كثيرة؟ ولكنه يعني ان من وصفه بصفات زائدة على الذات فقد عده، إذا كان الواصف يتصور حثيات مغايرة للذات، وهي الصفات المتعارفة المجمولة بالضميمة، فأمر المؤمنين عليهم السلام يريد بكلامه هذا نفي الوصف بحثية زائدة عن الذات، بحيث يوجب تعدد الذات وتعدد القدماء، ويخرج عن كونه واجب

الوجود، وحين يقول ﷺ: «ومن قال فيم... ومن قال علام... ومن قال أين ... الخ» فهو يعني ان من يسأل عن مكانه وزمانه ومبدئه ومنتهاه فقد ارتكب إثماً مبيناً؛ لأن هذه الاسئلة تصح إذا كانت له ماهية مركبة محتاجة ممكنة... وكلمات الائمة ائمة الكلام.

الدرس الرابع عشر

شرح كلمات امير المؤمنين عليه السلام في خطبة التوحيد

الاثنين ٢٧/١١/١٩٦١م

أول الدين معرفته، كمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فد اشار إليه، ومن اشار إليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه، ومن قال علام فقد اخلى منه، كائن لاعت حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة.

«أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به».

هذا تدرج في معرفة الله تعالى، فلا دين إذا لم يبتن على معرفة الله، أصول الدين أولها وقبل كل شيء معرفة الله تعالى، لكن أي معرفة؟ المعرفة العامة، لكن كمال المعرفة التصديق به، فالمعرفة الاولى المعرفة التصورية، يتصور ان هناك الها واجب الوجود، ثم يترقى ذلك التصور، فيتحول إلى تصديق، وهذا هو اصلنا العلمي الذي ارتكزنا عليه، إذ قسمنا الاشياء والموجودات إلى ممكن وواجب، فالمرحلة الاولى ان نتصور ان هناك واجب الوجود ثم ننقل إلى التصديق؛ لأن الممكن لا بد ان يرجع إلى الواجب، لأن كل ما بالعرض لا بد ان يرجع إلى ما بالذات، فإذا كان كل من في الوجود على نحو الامكان

فكيف وجدت الاشياء، فلا بد للمجاز من حقيقة، فالتصديق بواجب الوجود ينبعث من نفس تصور ان هناك واجب الوجود.

فقال عليه السلام: «كمال الدين معرفته» وكمال الشيء يعني القسم المتطور فيه الذي لا يضاف إليه شيء، يعني معرفة ثانية تضاف إلى المعرفة الأولى فهي بنفسها تترقى والتصور بنفسه يترقى فيكون تصديقاً، فمن نفس هذه الفكرة وهذا التقسيم إلى الممكن والواجب نترقى إلى الاعتراف أو التصديق بواجب الوجود.

«وكمال التصديق به توحيده».

لأنك إذا صدقت بواجب الوجود، فلا بد ان يكون تصديقك به على أساس أنه صرف الوجود، فلا بد ان يكون واحداً، لأن صرف الوجود لا يعقل ان يتعدد، فهذه المعرفة التصديقية بواجب الوجود بنفسها تكمل وتكون الاعتراف بعقيدة التوحيد بواسطة البدييات، وهو ترقى في العقيدة وليس عقيدة ثانية.

«وكمال توحيده للإخلاص له».

والفكرة العامة للإخلاص هو الاخلاص بالعبادة، ولكن هذا المعنى لا يترتب على ما قبله ولا ينسجم مع ما بعده، فالاخلاص يعني تنزيهه من كل النقائص ومن كل شيء يقدح في كونه واجب الوجود، فهو اعم من الاخلاص في العمل والعبادة، فالتوحيد لا يكون توحيداً حقيقياً إلا إذا وحدته من جميع الجهات في ذاته وصفاته وفعاله وعبادته ايضاً، فالإخلاص له يعني التوحيد من جميع الجهات، وتنزيهه عن الشريك من جميع النواحي، فلذا قال:

«وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه».

لأنه مع اثبات الصفات بالمعنى العرفي المتداول يكون القول بتعدد الشركاء على

عدد الصفات. فالإخلاص في التوحيد إنما يكون في تنزيهه عن الصفات الزائدة عن الذات التي تجعل مقابل الذات، ولا يكون توحيد إلا مع نفي الصفات الزائدة عنه ويكون هذا قمة الإخلاص بدليل قوله ﷺ:

«الشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة».

يعني إذا كانت الصفة غير الموصوف، فبذلك يتعدد الواجب، سواء قلنا بتعدد الوجود للصفات، أو بوحدة الوجود مع تعدد الحثيات، فلا بد من نفي الصفات عنه، قال ﷺ «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه».

لأنه إذا وصفه فقد قرنه بغيره في وجوب الوجود.

«ومن قرنه فقد ثناه».

أي قال بأكثر من واجب الوجود، بل قال بالتعدد على عدد الصفات، لأن الصفة العرفية الزائدة على الذات تستدعي التعدد، وأما الصفة المتزعة من نفس مقام الذات فلا تستدعي التعدد.

«ومن ثناه فقد جزأه».

يعني إذا قال إنه اثنان فقد قال إنه مركب، أي يلزم من الثنية التجزئة، أي إن الثنية تجعل كل طرف جزءاً، نفس الثنية تستدعي تجزئ كل واحد منهما، أي لا يمكن أن تجمع بين حقيقتين بسيطتين مع كونهما بسيطتين، والاعتراف بأن الحقيقة بسيطة من جميع جهاتها لا ينسجم مع إضافة حقيقية بسيطة أخرى إليها، نقول: لا يمكن أن يكون بسيط الحقيقة إلا واحداً، ولا يعقل أن يكون له ثان، وحين يكون له ثان يخرج عن كونه بسيط الحقيقة، ويلزم أن يتعدد ويتركب.

الكلام في ان التثنية توجب التجزئة نقول: هذا واضح لأن معنى التثنية ان هذا غير هذا، ان كل اثنين متباينان فأحدهما غير الآخر، وإلا لما صار اثنين، فكل منهما يصدق عليه انه غير الآخر، والمفروض ان كلاً منهما أمر وجودي، وهذا بديهي، وهذا هو مقتضى التثنية، فالتثنية معناها التجزئة لكل منهما لأنه عندما نقول: ان (أ) غير (ب) معناه ان (أ) نفس حيثة انه ليس (ب) وهذا غير معقول لأن كلاً منهما حسب الفرض امر وجودي، وهذا القيد عديمي، فيلزم ان يدخل في ذاته العدم. لما كان كل من (أ) و (ب) امرين وجوديين ويصدق ان (أ) ليس (ب) ولا منتزعاً من مقام (ب) فلا بد أن يكون (ب) منتزعاً من حيثة وجودية اخرى، فيكون كل منهما محدوداً بأمر عديمي، ولا يكون هو صرف الوجود، اذن لا يعقل التباين بينهما مع الاعتراف بأن كلاً منهما هو صرف الوجود، فلا يعقل ان يكون (أ) غير (ب) إلا إذا حددت (أ) بحد عديمي، والمفروض أن كل واحد منهما أمر وجودي، ولما انتزعت من (أ) انه ليس (ب) فقد فرضته محدداً بحد عديمي، فينقلب الواجب إلى ممكن.

الدرس الخامس عشر

شرح كلمات امير المؤمنين في التوحيد

السبت ١٢/٢/١٩٦١م

وبيان آخر نقول: إن نفس الوجود لا يمكن إلا أن يتصف بهذه الصفات، فالوجود هو الحياة، وهو القدرة، فإذا لم تكن قدرة لم يكن وجود، وإذا لم تكن حياة لم يكن وجود. كل موجود فيه حظ من الحياة والقدرة والعلم بالمعنى البسيط، فالذات المتحركة لو لم تكن عالمة بنفسها بالعلم البسيط لما تحركت، وكذلك حركة الدم والقلب والمعدة لو لم تعلم بذاتها لما تحركت، غاية الامر أن الانتباه لهذا العلم لا يكون إلا للموجودات العالية كالإنسان والملائكة والجن، ممن يعلم بعلمه ويشعر بشعوره، والعلم البسيط يعني انه يعلم، ولكن لا يعلم انه يعلم، فالعلم المركب هو العلم بالشيء، والعلم بأنه يعلم. فنفس الوجود يقتضي ان يكون متصفاً بهذه الصفات «ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّاه».

يفهم من هذا الكلام ان الثنية هي التجزئة بلا واسطة، فإنه إذا كان هناك إلهان فليزم ان يشتركا بجهة جامعة، ويفترقا بجهة مميزة، فليزم أن يكون كل منهما مركباً وهذا الدليل لا يحتاج إلى واسطة في الاستدلال؛ لأن الثنية نفسها توجب التجزئة بدون واسطة، ولو كانت هناك واسطة لبينها الامام، فنفس كونها اثني يوجب تركب كل واحد منهما، لا أن الثنية توجب شيئاً وذلك الشيء يوجب التجزئة، بل ان نفس الثنية توجب التجزئية فهو قد رتب الامور المذكورة، فجعل التوصيف تقريناً والتقرين ثنية

والثنائية تجزئة بدون واسطة.

معنى الثنائية ان يفرض كل من الاثنين موجوداً كاملاً الوجود واجب الوجود، فنقول: ان سلب شيء كامل الوجود عن شيء آخر لابد ان يكون لجهة عدمية، وإلا لما صح السلب، وتوضيح ذلك: ان مقارنة الشيء بأشياء أخرى مرة تكون مقارنة بشيء دونه أو بمساوٍ له أو بأعلى منه، حينما ينسب الانسان إلى الفرس مثلاً ونقول: ان الانسان ليس بفرس وهذه الليسية متزعة من كمال الانسان زيادة على الفرس، وان هذا الانسان يحتوي على كمال لا يحتويه الفرس، جملة: الانسان ليس بفرس يعني: ان الانسان ليس بدرجة النقص التي للفرس، تعني هو اكمل من الفرس، فبقياس وجود الانسان إلى وجود الفرس صح ان تنفي الفرس عن الانسان، وتنفي الانسان عن الفرس، فمنبع هذا السلب هو الكمال الوجودي للانسان، وإذا قلنا ان الفرس ليس بانسان فمن جهة ان الفرس لم يبلغ درجة الكمال الموجودة في الانسان، فلذلك صح سلب الانسان عن الفرس، أو سلب الفرس عن الإنسان، فمعنى ذلك أن الفرس اتصف بأمر عدمية، وأن كماله لم يبلغ الكمال الموجود في الإنسان، وهذا السلب ليس منبعثاً من الفرس، بل هو من جهة عدمية، فهناك حيثتان حيثية وجودية موجودة للفرس وهي لا تستدعي سلبها عن الانسانية، وانما الذي يستدعي ذلك هو نقصان درجة الفرس عن الانسان. فإذا في الفرس جهتان: جهة وجود وكمال لائق بها، وجهة نقصان عن الكمال الموجودة في الانسان، والسلب ليس منبعثاً من وجود الفرس، وإلا كان الفرس أكمل من الإنسان، بل صح سلب الانسانية عن الفرسية لجهة النقص في الفرس، وليس من جهة وجود الفرس، فجهة النقص هو المصحح لسلب الانسانية عن الفرس، في حين ان المصحح لسلب الفرسية عن الانسان كان منبعثاً من كمال وجود الانسان، وسلب الفرس عن الانسان كان منبعثاً عن نقصان الفرس عن الانسان، فإذا السلب ليس دائماً منبعثاً من

النقصان.

فالنسبة بين وجودين كاملين واجبي الوجود، حسب الفرض قوامها التغير، فإذا كان بينهما تغاير وكلاهما كاملاً واجباً الوجود، فأحدهما يتصف بأنه هو وليس غيره، هذا معنى الاثنينية، فمعنى ذلك انه اتصف بالنقصان فجهة السلب هو جهة فقدانه للكمال الذي في الآخر، فصار مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز فنفس الاثنينية تقتضي تجزئته كل منهما، أي فرض ان له جزءاً وجودياً وجزءاً عدمياً؛ لأنه فاقد للكمال الذي في الآخر، فكل شيئين إذا نسب احدهما إلى الآخر لا بد أن يكون في كل منهما جهة كمال في نفسه وجهة نقصان عن الآخر.

وإذا قال شخص بوجودين كاملين واجبي الوجود فقد قال بتجزئة كل منهما؛ لأن كل واحد منهما فيه جهة وجود وجهة سلب؛ لأن احدهما غير الآخر.

الدرس السادس عشر

الأثنينية توجب التجزئة

الاثنين ١٢/٤/١٩٦١م

تحدثنا في الدروس الماضية عن الخطوات في معرفة الله، وان الخطوة الاولى هي معرفة واجب الوجود، كما ذكر مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته»، ثم تأتي المراحل الاخرى، وانه صرف الوجود، وإن إنيته ماهيته، وان لا ماهيته له، وكل هذه الأبحاث بنيناها على أمور وجدانية واضحة، فمبدؤها معرفة العلة، وان الممكن لا بد له من واجب الوجود لذاته؛ لأن ما بالغرض لا بد ان ينتهي إلى ما بالذات، لأنك عندما تفرض انقسام الموجودات إلى واجب ووممكن، فالممكنات ليس لها الوجود الذاتي فوجودها عرضي اذن، ومن ينكر ان هذا بديهية عقلية ينكر وجدانه ونفسه، ولا كلام لنا معه، فنحن ندرك ان الممكن بها هو ممكن لا اقتضاء له للوجود ولا للعدم، وكيف يوجد إذا لم ينته إلى واجب الوجود؟ والمجاز لا بد ان ينتهي إلى الحقيقة، حتى السلسلة غير المتناهية من الموجودات اي لا نهائية فرضتها في الكون وتصور اللانهائية امر ممكن إلا اللانهائية في العلل فلا تتصور ممكنة، هذه السلسلة لا بد ان تنتهي إلى علة العلل والعلة الأخيرة، وهو واجب الوجود، لأن كل العلل الطبيعية ممكنة، فمن اين فرضت لها الوجود؟ والماديون يعترفون بهذه البديهية، وإن انكروها بألسنتهم ومقالاتهم، فهم لا ينكرون فرض (كذا) واجب الوجود وراء الأشياء الممكنة. والبديهية العقلية تدعونا إلى الجزم بأن الاشياء لا يمكن ان توجد بلا علة، قانون العلية وضرورة وجود واجب

الوجود وراء الممكنات، كل هذا هو الأساس الذي تبنى عليه عقيدتنا في إثبات واجب الوجود وتوحيده. وإذا اعترفنا بأن هناك واجب الوجود، فلا بد أن تنفى عنه الماهية؛ لأنها تحدّه، ويدخل في حقيقته العدم، ويحتاج، فيفتقر في ذاته، ولا يكون غنياً في ذاته، إلا إذا كان مطلق الوجود، ولا يحد حد. توجد غيرية بين الله وبين مخلوقاته لكن لا بمعنى الغيرية التي توجب حدوداً وانفصالاً، فهو غير كل شيء لا بمباينة، على حد تعبير أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ لأنه إذا كان محدوداً يكون محتاجاً، ولذلك نقول: الثنية توجب التحديد، والتحديد يوجب التجزئة، يعني تكون فيه جهة عدمية، فيكون محتاجاً إلى الكمال، كل النقائص ترجع إلى شيء واحد وهو الامكان، والامكان هو عدم الضرورة، وسلب العدم هو إيجاب؛ لأن سلب السلب إيجاب، وهذا الإيجاب يعني الضرورة ويعني الكمال.

سلب الأشياء الممكنة عن الله تعالى هو عين التوحيد، يعني نسلب عنه حدودها العدمية، سلب السلب إيجاب، وليس هو سلباً للوجود، والسلب للوجود هو الذي يوجب الثنية والتجزئة وسلب الممكنات عنه ليس معناه سلب الوجودات، بل سلب الحدود العدمية، ومن كمال وجوده أن نسلب عنه النقائص، بما هي ناقصة هي غير الله تعالى، فالغيرية حقيقية. ووحدة الوجود التي تقول بها بعض المتصوفة كلام فارغ، لأنه بمقتضاه تكون المخلوقات هي الله تعالى، فنحن نقول بتعدد الوجود والموجودات، وباتحاد الوجود والموجودات بالشكل الذي بيناه، وبما ينسجم مع عقيدتنا في التوحيد. فإذا قطعنا النظر عن الخصوصيات، فلا موجود ولا وجود إلا الله، وإذا نظرنا إلى الخصوصيات فالموجودات متكثرة، فنحن إذ نبطل كلام المتصوفة نقصد: أنه لا واجب بذاته إلا الله، ولا موجود بذاته إلا الله تعالى، والمخلوقات متباينة بحدودها وخصائصها، وليست متباينة بوجودها. نور الجدار نور بلا مجاز ولا تجوّز، ونور الشمس نور بلا مجاز

ولا تجوّز، بلا زيادة في نور الشمس أو نقصان منه، فالنور في الشمس نور حقيقة وفي الجدار نور حقيقة بلا مجاز في أي منهما، فواجب الوجود لذاته هو كل الاشياء، وهو مع الاشياء، وهو اقرب إلينا من حبل الوريد، ولكن النور اولى ان يضاف إلى الشمس؛ لأنه هي على النور، وكل شيء يضاف فأضافته إلى العلة أولى من اضافته إلى المعلول، فمن نقصان نور الجدار يقال إنه نور الجدار، لا بما هو نور الشمس. قلنا أن الصفات السلبية تتلخص في نفي صفة الإمكان عنه تعالى، والامكان هو سلب الضرورة، وسلب السلب إيجاب، لا يمكن أن يتصف الله بالسلب؛ لأن ما هو صرف الوجود لا يعقل ان يدخل في حقيقته العدم الذي هو نقيضه، وإلا لما كان صرف الوجود، فهو اذن لا يعقل ان يتلبس بأية صفة عدمية، والصفات السلبية ليست سلباً للكمال الموجود في شيء آخر ولا يلزم منها الإثنية ولا التجزئة، وانما هي سلب نقائص، وسلب السلب إيجاب، فسلب الجسمية والحركة في الحقيقة ترجع إلى سلب النقائص وسلب الحدود الممكنة، ومبعثها صفة الإمكان، والامكان هو سلب الضرورة، وسلب السلب إيجاب، فسلب صفة الامكان والممكن عنه هو كماله، ويستحيل ان يتصف بصفات عدمية فيها نقص. ولذلك نتعجب من قول الصدوق، حيث ارجع الصفات الثبوتية إلى مجموعة سلوب، لعدم تعقله ان الصفات الكمالية هي عين ذاته، ولم يرَ في ذلك ثلماً للوحدانية.

السلوب قد تكون سلب كمال، ولا يعقل ان يتصف بأي صفة سلبية من هذا القبيل؛ لأنه يلزم منه التركيب والتجزئة والحاجة، ولكن السلب الذي يصح اسناده إليه انما هو سلب النقائص، وهو يرجع إلى سلب السلب، وسلب السلب إيجاب كما يقولون.

فالمراحل التي خطونها سبع:

١. انه موجود

٢. انه صرف الوجود

٣. انه واحد لا يتكرر؛ لان حقيقة الوجود والحقيقة وصرف الشيء لا يتكرر

٤. انه لا بد ان يتصف بجميع صفات الكمال

٥. ان صفاته عين ذاته

٦. الكلام في الصفات السلبية

٧. وجاء الآن دور الكلام عن الصفات الكمالية من قبيل العلم والقدرة والحياة، وعليها تركز عقيدتنا في التوحيد، ويفترق فيها اهل التوحيد عن الملحدون، فالملحدون يعترفون بواجب الوجود وان انكروه بأقوالهم، يعترفون بأن هناك وراء الكون واجب الوجود، فبعضهم يسميه مادة، وبعضهم يسميه طبيعة، بعضهم يسميه دهرأ، لكن اولئك يغفلون عن خواص واجب الوجود.

الدرس السابع عشر

في علمه تعالى

الاثنين ١٢/٢٥/١٩٦١م

ان الله تعالى يجب ان يكون عالماً بذاته وبجميع الاشياء التي دونه، اي عالم بمعلوماته؛ لأن كل ما دونه معلول ومخلوق له، ومن فيض وجوده، ولا يمكن ان يخرج شيء عن سلطانه؛ لانه لا يمكن أن يفرض شيء في قبالة، شيء مستقل الوجود ولألزم تركب ذاته من وجود وعدم؛ لأنه لو كان هناك شيء مباين له لكان يجب ان يدخل في ذاته العدم، في حين انه صرف الوجود، ويستحيل أن يتصف بصفة عدمية حقيقة. الذات الموجودة إذا كانت مباينة لذات أخرى موجودة، فلا بد ان يكون وجودها مبايناً في حد ذاته للذات الأخرى، أي إن هذا اللىسية والغيرية تنتزع من نفس مقام الذات وتكون (أ) من حيث هي ليست (ب) فلا بد ان التغير من فقدان (أ) للوجود الذي (ل) (ب) لأنها ان كانت واجدة له ما كانت مباينة لها، فيلزم ان يدخل في حقيقته العدم، وهو محض الوجود، ويستحيل ان يدخل في حقيقته العدم، فلا يعقل ان تكون اي ذات مباينة لذات الله تعالى بمعنى ان يكون هناك غيرية حقيقية بينهما، فهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة، فلو كان غيرها بمزايلة لكان فاقداً لمزيتها، وكان داخلاً في حقيقته الفقدان والعدم، فلم يكن صرف الوجود، ومن ثم لم يكن واجب الوجود، فما كان صرف الحقيقة لا يعقل ان يدخل في حقيقته عدم تلك الحقيقة فما فرضناه واجب الوجود لم يكن واجب الوجود، وهذا ليس معنى عرفانياً، بل يرجع إلى أمر بديهي يفهمه

كل انسان، وهو قانون الذاتية، وهو ان الشيء هو هو لا يكون غيره، وهو من الأمور التي يحكم بها الانسان بمجرد تصوّر طرفيها، مثل الكل اعظم من الجزء، ومثل قانون التناقض والذين يشكون في ذلك، انما يشككون بأنفسهم وبتجاربهم وعلومهم، فهذا الكلام -أي الكلام في الالهيات بالمعنى الاخص- نحن نبنيه على البديهيات الاولى، وأولى البديهيات هو قانون الذاتية. مسألة (وحدة الوجود) مسألة مفهومة بشكل مشوه جداً. وان الحقائق تشوّه من جراء التلاعب بالألفاظ، فوحدة الوجود بمعنى اتحاد الخالق مع المخلوق واتحاد الممكن مع الواجب، هذا شيء مستحيل ولا يمكن أن يكون المخلوق خالقاً أو الخالق مخلوقاً ولا يمكن أن يتصوره عاقل، وإذا أُريد من تعدد الوجود هو تعدد حقيقة الوجود على ان تكون هناك وجودات مستقلة، فيلزم منه تعدد واجب الوجود. وهذا مستحيل ان كانت المخلوقات لها بينونة مستقلة فلا يكون الله تعالى صرف الوجود، بل نقول: إنه تعالى اقرب إلينا من حبل الوريد، كما جاء في القرآن، وكل المخلوقات في تصرفه وفيض قدرته، فهو مع الاشياء لا بمقارنة، بحيث يكون هناك اتحاد بينهما، فهذا محال. وإذا كان كل شيء على نحو المزايلة، فيلزم ان يتصف بصفات عدمية، وتكون المزايلة بينه وبين المخلوقات كالمزايلة بين بعض المخلوقات وبعض، والله تعالى هو اللانهاية المحضة لا يمكن ان يحد بحدود. إن الله تعالى في عين كونه عين الموجودات فإن كل الموجودات مغايرة له، أي إن الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة، ويرشدنا إلى ذلك كلام الامام، وهذا شيء لا نستطيع ان نتصوره ولا ان نتمثله ونهضمه؛ لأن المتناهي لا يمكن أن يدرك اللامتناهي، «وكل ما تصورتوه في اذهانكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم» غاية ما نفهمه هو ان الله تعالى خالق ومتصرف، وانه أمرنا بأوامر، ويجب علينا اتباعها، أما كيف عمله؟ وكيف وجوده؟ وكيف يفيض الوجود على الكائنات فلا نستطيع ان نتمثله لأنه لامتناهٍ،

ونحن لا نستطيع ان نعلم إلا بمقدار ما لنا من الحدود المتناهية، فنقول باتحاد الوجود والموجود في عين تغاير الوجود والموجود بلا تناقض، فالنفس علمها معلول لها، فهو غيرها، وفي عين الوقت هو ذاتها. فهو معلول لها متحد معها، وهو عينها فهو غيرها من ناحية الصدور، وذاتها من ناحية انه كمال لها، فعين التغاير هو اتحاد، فليس علم النفس بالاشياء هو بمقارنة، اي ليس شيئاً قرنته إلى شيء، وهو غيرها لا بمزايلة اي لا بانفصال، والنفس تكمل بالعلم، ولكن الله تعالى لا يكمل بمخلوقاته، فإذا كان مع كل شيء بمقارنة، هذا مستحيل، لأن حدود الممكن تكون نفس حدود الواجب، وإذا كان غير كل شيء بمزايلة بمعنى مزايلة الاشياء لخالقها، فمعناه أن ما كان خالقاً لم يكن خالقاً، وما فرضته موجوداً لم يكن موجوداً، وما فرضته واجب الوجود لم يكن واجب الوجود، فقولنا هو امر بين الوحدة والتعدد لا وحدة ولا تعدد، لا وحدة بحيث يكون الوجود واحداً والموجود واحداً. ولا تعدد بمعنى المغايرة والانفصال، بل هو حد وسط.

الله تعالى يجب أن يعلم بالاشياء؛ لأنه خالق، ولأنه كامل الوجود وصرف الوجود فلا بد أن يكون صرف الكمال، والجهل نقص فلا بد ان يكون عالماً. واما كيف يعلم بالاشياء فهذا شيء وقع فيه الخلاف.

١. يقول ابن سينا: إنها يكون علم الله تعالى بالارتسام، فلذا ينكر علم الله تعالى بالجزئيات، كالصانع عندما يريد ان يبني بيتاً فيتصوره، ثم يخلق على طبق ما تصوره، فالله عندما خلق الانسان تصور خريطته مثلاً وخلقها، وهذا مذهب الفارابي وابن سينا.
٢. الاشرقيون يقولون: إن الله تعالى عالم بالاشياء علماً حضورياً من أزل الأزليين.
٣. رأي المعتزلة: المخلوقات ثابتة في علم الله تعالى في الأزل ثابتة بعلمه ثم توجد،

غاية الأمر أنها توجد بزمانها.

٤. المتصوفة يقولون: إنها موجودة في أفق نفسه وأفق ذاته.

وسُئل الشيخ المظفر عن الفرق بين قول المتصوفة والاشراقيين، فأجاب بأن الاشراقيين يقولون: إن الموجودات هي علم الله تعالى، وإن الأشياء الخارجية هي موجودة لله تعالى، والمتصوفة يقولون إن الأشياء لها وجودات عينية في علم الله تعالى قبل وجودها الخارجي.

الدرس الثامن عشر

علم الله تعالى

الاحد ٣١/١٢/١٩٦١م

نعم، فالله تعالى يجب ان يتصف بالعلم؛ لأنه كمال بل من أفضل الكمالات وعدمه عدم محض، فلو كان الغني بذاته لا يتصف بالعلم، لكان ناقصاً، ودخل في ذاته العدم، وما كان كامل الوجود من جميع الجهات لا يعقل ان يدخل في ذاته العدم هذا هو البرهان الحقيقي لوجوب اتصاف الواجب تعالى بجميع صفات الكمال، ومنها العلم، ولا شك ان العلم كمال للموجود، وهو امر وجودي، وليس عديمياً كما تصوروا.

أما الاستدلال بأدلة أخرى كما قيل من أن معطي الشيء لا يمكن ان يكون فاقداً له، ففيها بعض المناقشات التي لا يسعنا ذكرها، ولكن كفانا هذا البرهان اللّمي.

بقي أن نرى كيف ان الله يعلم بالأشياء، إذا كان وجود العلم عين الذات ومن كمال الوجود، فبأي معنى يفرض علمه بالأشياء، وهنا وقعت معركة بين الفلاسفة، لا يهمنا ان نخوضها، بل يكفيننا ان نعلم انه تعالى لا بد ان يتصف بهذه الصفة العليا، ولا يمكن ان يتجرد عنها، أما كيف يعلم، فلا يهمنا اثباته، وان كانوا قد اتعبوا أنفسهم في ذلك.

هذه الاشياء الخاصة أو الخارجية كيف يعلم بها الله تعالى، هل بارتسام صورة أو بأنه مثلاً بناء على نظرية افلاطون في المثل أن الله خلق أشياء هي من قبيل القوالب هي مثالات الاشياء الخارجية، فهو يعلم بها، وإذا علم بالمثل علم بالمثل، فإذا علم

بالقوالب علم بالأشياء الحادثة. الشيء الذي نذكره هنا على نحو الاجمال ونذكر الاقوال حوله استثناساً نقول: ان العالم أول شيء في علمه ان يكون عالماً بذاته، وأساس العلم كله هو العلم بالذات، فالإنسان يعلم بذاته؛ لأن ذاته حاضرة لديه، فعلمه تعالى بذاته بالعلم الحضورى، أي أنه لا يجرد من نفسه صورة، ويكون عالماً بنفسه بتلك الصورة، بل الذات لما تكون حاضرة لذاتها ولها قابلية العلم فهو يشعر بها فلما تحضر له الذات لا بد أن يكون شاعراً بها وبمعلولاتها وتجلياتها، فالإنسان عندما يشعر بنفسه يشعر بجميع ما بها من صفات وافكار وخيالات وعلوم، باعتبار أنها معلومات للنفس فهي حاضرة للنفس كحضورها لنفسها، كما ان النفس حاضرة لذاته فكذلك افعالها حاضرة لها بنفس حضورها لذاته، بل نحن نترقى فنقول: ان علم النفس بالأشياء علماً حصولياً مرجعه إلى العلم الحضورى؛ لأن الصورة حاضرة لها، فالصورة التي تخلقها النفس هي علم حضورى؛ لأن النفس واجدة لها بهذا الانطباع، فتكون عالمة بها، وبالنسبة إلى العلم الخارجى يكون علماً حصولياً، وبالنسبة إلى النفس فهو علم حضورى. فالنفس ليس لها إلا العلوم الحضورية، وانما ترسم في النفس صور يقال إنها تعلم بها علماً حصولياً، فالعلم الحصولى مرجعه إلى العلم الحضورى، فالنفس لما كانت لها قابلية الشعور والعلم، وتحضر نفسها لذاته، فتكون عالمة بذاتها وبكل تجليات وافعال نفسها؛ لأنها حاضرة ايضاً، فالعلوم الحصولية راجعة إلى الحضورية، باعتبار وجدان النفس لها؛ لأنها من فعل النفس وهي تجليات للنفس، وهذه الصورة تخلقها نفسي، وتعلم بها، وليس علمي بها علماً مستأنفاً أي لا أخذ صورة اخرى واعلم بها.

فهذه النفس التي تعلم بهذه الاشياء تكون افعالها حاضرة لديها، فإذا غفلت عنها انعدمت، ولكنها تبقى موجودة بالعلم الارتكازى، فالعلوم الذاتية التي تنطبق في النفس وتكون ملكات للنفس هي جزء من النفس، وتبقى ببقاء النفس، ولكنها قد تغفل عنها،

ولكنها لا تنعدم من صفحة النفس، بل هي موجودة في العلم البسيط أو العقل الباطن أو العقل الفعال أو أعماق النفس، فالنفس لتجردها تنطبع فيها هذه الأشياء وتكون ترقّيات لها، فبالنسبة إلى الصورة علم حضوري، ولكنها بالنسبة إلى ذي الصورة علم حصولي، فالنفس تكون واجدة لهذه الأشياء، فعلمها بها علم حضوري مشاهد.

فعلم الله بالأشياء باعتبار أنها مخلوقاته، وأنه أفاض عليها الوجود، وأنه عالم بذاته وبجميع أفعاله، فهو عالم بكل ذرة في السموات والأرض، فهي حاضرة لديه بنفس وجودها، لا بصورة منتزعة منها.

الله تعالى ليس يقارن بزمن، فإذا قيل أنه أزلي، فليس معناه أنه أزلي في الزمن، فليست أزليته زمنية، ولا قدمه قدم زماني بل ذاتي، فلا أول لأوليته ولا آخر لآخريته، فعلمه بالأشياء المتقدمة زماناً كعلمه بالتأخرة. ولكننا لا نعلم بالغد إلا علماً حصولياً لأنه غائب عنا، ولكن الموجودات الزمنية بالنسبة إلى الله حاضرة كلها لديه، لا نقول حاضرة في آن واحد، لأنه لا آن له، ولكن يشبه أن يكون في آن واحد؛ فلا سبق ولا تأخر فكلها حاضرة لديه حضوراً فعلياً واحداً، فكل الأشياء المتقدمة والتأخرة حاضرة لديه وليست غائبة عنه وإنما تكون الغيبة فيما بينها.

سؤال: كيف تفسر جملة (كان الله....) التي وردت في القرآن كثيراً مع أن كلمة كان ناقصة وليست تامة؟

الجواب: الأصح أنه يستحيل أن تدل كان على الزمن، وإنما ينتزع منها الزمن في الزمانيات، أما بالنسبة إلى المجردات فهي تدل على التقدم الذاتي فمعنى الكينونة هنا التقدم الذاتي، وبما أن الإنسان مغمور بالزمن، فلا يستطيع أن يتصور شيئاً مجرداً عن الزمن، ويتمثله في نفسه؛ لأن الذهن البشري لم يألّف إلا الزمان والمكان، فلا يستطيع أن

يتصور المجرد إلا في حدود الزمان والمكان وبشكل محسوس، فإذا قلنا كان الله ولم تكن الأشياء، فباعتبار انه خالق الأشياء، وليس هناك تقدم زمني، وليس تقدمه يعني انه كان هناك زمان كان الله وحده فيه، ولم يكن معه شيء.

وليس معنى قولنا: إنه تنكشف لي أحوالي أو حوادث الغد أنها موجودة هذا اليوم أو الآن، بل علمت الآن انها موجودة في حينها، فهي منكشفة لله في ظرف وجودها، وهي معلولة له، والزمان ملغى بالنسبة إليه، وكلها حاضرة لديه على قدم المساواة. فإذا قلت: إنني أعلم بحوادث الغد، فليس يعني ذلك انها صارت حوادث اليوم، فالعلم حاضر والمعلوم غائب، بالنسبة لنا، أما بالنسبة إلى الله فهي حاضرة لديه على قدم المساواة، والمساواة هنا غير زمنية، وفهم هذه الأمور يحتاج إلى سليقة سليمة.

الدرس التاسع عشر

علمه تعالى بالأشياء

الاثنين ١/١/١٩٦٢م

الأقوال في كيفية علمه تعالى كما جاء في كتاب الاسفار (وكان الاستاذ يقرأ من الاسفار ويعلق).

الأول: مذهب توابع المشائين والفارابي وابن سينا وبهمنيار تلميذ ابن سينا وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلي، أي إنه تعالى ليس عالماً بالأشياء بنفس وجودها، بل يتصورون ان العلم الحضورى علم بسيط، ولا يكون إلا بسيطاً، وعلم الله يعني التوجه للشيء، ولا يكون ذلك إلا بالارتسام وهو العلم الحصىلى، فعلمه لا بد ان يكون حصولياً لا حضورياً، وارتسام الصورة في الذهن لا يكون إلا كلياً، والصور وإن كانت حاكية عن أمور جزئية هي صور كلية؛ لأنه قد يكون مصداقها هذا الفرد أو ذلك. وهذا مذهب غير مقبول.

الرأى الثانى: القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج سواء كانت مجردات او ماديّات مركبات أو بسائط مناطاً لعاميته تعالى بها، أي نفس وجودها في الخارج هو علمه بها. وهو يعلم بها علماً حضورياً، لديه حضوراً ذاتياً بنفس وجودها الخارجى، ولا يحتاج الى انتزاع صورة منها وهو مذهب الاشراقىين.

الرأى الثالث: وهو المنسوب الى فرفورىوس من تلامذة أرسطو وهو صاحب

المذهب المشهور، باتحاد العاقل والمعقول، ويقول عنه ابن سينا في الاشارات: «إن له رسالة في اتحاد العاقل والمعقول حَشَفُ كلها». فهذا يذهب الى أن الله تعالى إذ يعقل المعقولات يتحد بها، فهو عاقل ومعقول وعقل، وكذلك الإنسان حينما يعقل الأشياء يتحد معها، فمناط علمه تعالى بالأشياء هو اتحاده بالمعقولات، فاذا يتحد بها يكون عالماً بها، فالمعلوم هو نفس العالم، فهو نفسه يعلم بنفسه فيعلم بمعقولاته، وهذا القول يؤيده ملا صدرا.

الرأي الرابع: مذهب افلاطون صاحب المثل الافلاطونية، هنا نقطة لابد من بيانها، وهي ان المتجددين يجعلون ويعتبرون كل من يقول بالروحانيات قائلاً بالمثل، ومقابل ذلك الماديون الحسيون، فمقابل أفلاطون مثلاً أرسطو، ويسمونه واقعياً، وهذا تحريف وظلم أشاعه المحدثون، وظلموا به أصحاب الآراء، فمجرد كون الشخص مثالياً لا يعني كونه خيالياً، وليس واقعياً، وهذا الظلم كالظلم في التفرقة بين العلم والفلسفة، حيث جعلوا العلم للأمر المحسوسة والفلسفة لما وراءها، في حين أن كلاً منهما كلمة عامة، وإنما وقفوا هذا الموقف ليوحوا للسامع أن الفلسفة إنما هي مجموعة أمور غير واقعية، يعني ما وراء الطبيعة وأبحاثها، أي إن الفلسفة كلها خيالية.

ويفرض أفلاطون في نظريته أن كل موجود من الأنواع الموجودة له فرد مجرد مستقل عن الأفراد، يعني ان كل نوع له فرد واحد هو صرف الحقيقة، هو صورة موجودة بلا مادة، أي أنه يوجد انسان كامل مجرد يتصف بأعظم صفات الكمال الإنساني، فالقانون الذي يكون به الإنسان إنساناً هو موجود في عالم الروحانيات أو المثل الإلهية، مثل القلب الواحد يخرج أفراداً كثيرة فكل الأنواع الجوهرية أو العرضية أو الصفات لها فرد كامل أعلى، فكلها أي كل أفراد النوع تطلب فردها الكامل، فكل فرد يطلب كمال نوعه الذي يسميه رب النوع، الذي هو السبب في وجود تلك الأفراد، وإنما سمّي أعلى لأنه جامع

لجميع الكمالات التي يصلح لها هذا النوع، والأفراد تطلب ذلك الكمالات، فكل الأنواع لها قانون موجود في عالم الروحانيات يكون سبباً في وجود الأفراد والجزئيات، وهو فرد غير محسوس، وله وجود خارجي مجرد، والفكرة اليونانية القائلة بتعدد الآلهة، مثل إله الخير وإله الجمال منبثقة عن نظرية المثل. كل الأنواع المادية لها فرد واحد، ويستحيل أن يكون أكثر من فرد واحد معه جميع كمالات ذلك النوع، وكل فرد من الأفراد له شوق للوصول الى ذلك الكمالات، كل انسان يسعى إلى أن يكون مثلاً للمثال الذي له بأن يكون على قلبه وعلى قانونه، فهو قانون الموجودات المادية. فالله تعالى أوجد تلك الأسباب لتوجد الأفراد، فهي علة فاعلية ما به الوجود لا ما منه الوجود، ويترتب على هذا أن الله تعالى عالم بالأشياء بسبب حضور تلك المثل عنده، فما دامت موجودة ومخلوقة لله تعالى وعلى نسقها وقانونها يخلق الله تعالى الموجودات، فهو يعلم بهذه الموجودات الجزئية كعلمه بأسبابها الطبيعية الروحانية الموجودة في سابق علمه، فمناط علمه هو نفس حضور تلك الأسباب الحقيقية عنده، يعني ان نفس حضورها هو حضور الأفراد فيكون عالماً بها. وما نسب الى أفلاطون أنه يقول بنظرية الاستدكار ليس صحيحاً بل له نظرية أخرى.

الدرس العشرون

علمه تعالى

١٩٦٢/١/٧ م

قلنا: إن القول بالمثل مصحح لعلمه تعالى بالموجودات عند القائلين بالمثل. ابن سينا يدعي أن افلاطون يرى بأن لكل نوع من الأنواع فرداً موجوداً بالعقل واحداً مجرداً من كل مادة، فهذا الفرد المجرد هو الكلي الذي يقال له الكلي الطبيعي الذي يشمل الأفراد ويتحد مع جميع الأفراد. هل أن أفلاطون يرى أن الكلي الطبيعي هو الفرد المعقول وأنه موجود بوجود أفرادهِ أو انه يرى أن المثال فرد من الكلي الطبيعي وأن الكلي الطبيعي يشملهِ ويشمل الأفراد المحسوسة، وهو فرد كسائر الأفراد له وجود مستقل، إلا أنه أبدي، وينطبق عليه الكلي الطبيعي، أي أن الكلي الطبيعي له فردان جزئي معقول وجزئي محسوس، غاية الأمر أن الفرد المعقول لا يكون إلا واحداً وهو المثال. في المحسوسات يمكن تكثر الأفراد، ولكن الأشياء المعقولة لا تتعدد؛ باعتبار أن الحقيقة صرفاً ومحضاً لا تتعدد، لأنها مجردة من كل شيء. ابن سينا يتخيل أن يكون الكلي الطبيعي فرداً شخصياً موجوداً مستقلاً عن الأفراد؟ ويرى أن التشخص ليس هو إلا تشخص الأفراد. والتفسير الآخر للمثل قول من ذهب إلى أن المثال ليس هو الكلي الطبيعي بل فرد من الكلي الطبيعي ووحدته وحدة شخصية لا نوعية، وأنه متشخص معقول ومجرد.

نريد أن نتبين الداعي إلى القول بالمثل والصور النوعية، ما هي الأسباب لفرض

هذه المثل؟ وما هو الدليل اللّمي عليها؟ فهذا الذي يتصوره ابن سينا من أنهم يقولون: إن المعرفة لا تتم الا بفرض المثل اي لا يمكن للإنسان وحتى الله ان يعلم بوجود الأشياء إلا بواسطة وجود أشياء معقولة، والعقول هي التي تنال تلك الاشياء المعقولة، ولا تنال المحسوسات فلا بد أن توجد تلك الاشياء المعقولة، وهي موجودة في عالم الإله، وموجودة في النفس أيضاً، أي انها السبب لمعقولية الأشياء المحسوسة، وهي لا تنالها العقول، فلا بد أن تدرك بإدراك صورها، فلها مثال هو المدرك، وبهذه المثل تدرك المحسوسات فهي كلي طبيعي بالنسبة الى الخارج وجزئية بالنسبة الى العقل. اذن لا معرفة الا بالتجريد ووجود معقول في النفس يكون متحداً معها، وهو ما يسمى بالمثال، فادراك الله للأشياء أيضاً كذلك كما قالوا اذن سبب قول أفلاطون بالمثل هو تصحيح العلم بالمحسوسات، فلا معرفة بدون مثل، هذا بناء على فهم ابن سينا والفارابي لنظرية المثل.

وأما بناء على أن المثل هي أفراد من الكلي الطبيعي متشخصة موجودة في الخارج، وهي العلة الطبيعية لما في الخارج، أي ان فيض الوجود يمر منها فلذا سمي كل صورة للنوع (رب النوع) أي إن كل موجود له قانون متشخص في الخارج، بناء على هذا يكون سبب القول بالمثل ليس هو تصحيح العلم والمعرفة بل شيء آخر وهو العلية والوساطة في الفيض، كالأب بالنسبة الى الابن، فتكون هذه القوانين الموضوعة خلقها الله تعالى لكي تكون قوالب للموجودات، لكل موجود قالب، وكل موجود يطلب الكمال في رب نوعه.

والسبب في وجودها هي أن الله - على ما يقولون - لا يمكن ان يياشر الأعمال الا بواسطة المثل؛ لأنه لا يمكن مباشرة الله للأشياء الخارجية إلا باتحاده معها، ففاعل ما به الوجود المباشر لهذه الأفعال لا بد ان يفرض سبباً مجرداً توجد عليه الاشياء بحيث لا

تتعدى هذا القانون، فهو فرد من الكلي الطبيعي موجود متشخص هو قانون للأشياء موجود في عالم الإله وعلى نسقه توجد الأشياء وتخلق. فنظرية المثل إنما تصحح نظرية المعرفة على ما فهمه ابن سينا والفارابي منها. وعلى رأي آخر فإنها علة ما به الوجود.

نحن نقول: ان كل الاشياء حاضرة لديه تعالى بنفس وجودها، ولسنا بحاجة الى كل هذا الكلام.

الدرس الحادي والعشرون

علمه تعالى بالأشياء

الاثنين ١٩٦٢/١/٨ م

الرأي الخامس: مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها، وهم المعتزلة، فعلم الله عندهم إنها تعلق بالمعلومات قبل وقوعها، بسبب تصورهم ثبوت الممكنات في الأزل، فهم يقولون بأن المعدومات ثابتة في الأزل، وهي معدومة ثابتة في علم الله، فالمعدوم بها هو معدوم ثابت (ويقرب من هذا ما ذهب إليه المتصوفة من ثبوت الأشياء ثبوتاً علمياً لا عينياً) وذلك ما يسمونه بالماهيات الثابتة، يعني أنها ثابتة في علمه تعالى قبل وجودها.

قلنا: إن الله يعلم بالشيء بوجوده الخارجي في أزل الأزلين، يعلم به في ظرفه والزمن تقاس به الأشياء في التقدم والتأخر فيما بينها، لا بالنسبة إلى الله تعالى. فالتقدم والتأخر بالنسبة إليه سواء. لأنه خالق الزمان والمكان، وهو فوق الزمان والمكان، وهو يعلم بالأشياء قبل وجودها قبلية ذاتية لا زمانية، وإنما قالوا بهذه الأقوال لأنهم لم يتعقلوا علم الله تعالى بالأشياء قبل وجودها، وتصوروا هذه القبليّة قبلية زمانية فقالوا بالماهية الثابتة أو ثبوت المعدومات أو المثل الأفلاطونية.

الرأي السادس: مذهب القائلين أن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات، فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء، وهو مقارن لها، وبالتفصيل تظهر، مثل علمي بألف مسألة بالإجمال، ولكن حينما تعرض لي مسألة أستطيع أن أتكلم حولها، فأنا عالم

بالعلم الفعلي لكنه اجمالي، ولكن حين تعرض الحاجة أتذكر المسألة، فالإنسان عالم بكل معلوماته التي يعرفها بالفعل لا كالكتاب المبسوط، بل بمعنى أنه حينما يأتي سبب ظهورها تظهر، فالله عالم بالأشياء كلها، وكلها حاضرة لديه بالعلم الاجمالي، ولكن لما يوجد الشيء يعلم به تفصيلاً؛ لأنه لا يجوز العلم بالشيء ولا يصح قبل وجود ذلك الشيء، هكذا قالوا.

الرأي السابع: ان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول واجمالي بما سواه، فكل عامة عالمة بالتفصيل بمعلولها، وبالإجمال بمعلول معلولها، فالله تعالى يعلم بالتفصيل المعلول الأول، وبالإجمال بقية المعلولات.

ولكن بعد كل هذا الذي نقلناه من الأقوال. فالمهم هو الذي سبق ان قلناه في مسألة البرهان على وجود علم الله تعالى بالأشياء، البرهان الذي يرجع الى الأمور البديهية: أنه لما كان محض الوجود وصرف الوجود لا يعقل ان يدخل في حقيقته العدم، فدخل أي نقص في ذاته خلاف الفرض الذي فرضناه وهو أنه صرف الوجود، ولا يجوز دخول العدم في حقيقته بنفس كونه واجب الوجود وصرف الوجود الذي يجب ان يكون في أعلى درجات الكمال، والجهل نقص وعدم ولا يمكن ان يدخل في ذات ما هو صرف الوجود.

أما كلمة أن فاقد الشيء لا يعطيه فيجعله الكلاميون دليلاً على علمه تعالى؛ لأن معطي العلوم لا يمكن ان يكون فاقداً لها، فهذه الجملة المعروفة لا تنطبق على الله تعالى، فالله يعطي الوجود لا خصوصيات الماهية، والله يعطي القدرة على المشي وهو غير ماشٍ، فهو معطي الوجود، والأشياء الذاتية لا يمكن ان تجعل بالجعل التأليفي، بل الله يخلقها بالجعل البسيط، فالكمال الذي هو الوجود بما هو هو لا بما هو متعلق بماهية من الماهيات

فيض من الله تعالى، فالله يفيض الوجود، فالوجود من حيث هو من فيض الله تعالى، أما حدود الوجود فهو من فعل ما به الوجود، أي السبب الطبيعي. فالقاعدة التي ذكرناها آنفاً صحيحة أساساً لكن الله مفيض الوجود، أما حدود الماهيات فليس الله متصفاً بها؛ لأنه فاعل ما منه الوجود لا ما به الوجود، والقاعدة المذكورة حين تؤخذ على إطلاقها، فيمكن أن يقال أن الله معطي المشي فلا بد أن يكون ماشياً، ولكنه تعالى يعطي وجود هذه الأشياء فهو يعطي الوجود والعلم والقدرة، فإذا الدليل البرهاني يجب أن يكون من ناحية الوجود لا من حيث أن معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له.

الدرس الثاني والعشرون

القدرة

الثلاثاء ٦/٣/١٩٦٣م

قلنا إن أساس معرفتنا لله تعالى وصفاته هو الأساس اللّمي، أي ليس عن طريق معرفة المعلولات كما يصنع الناس، فالناس ينظرون الى الاشياء من زاوية المعلولات على قدر ما يفهمون المعلولات ودقة تنظيمها، فيقولون ان خالقها لا بد ان يكون قادراً مختاراً حكيماً، وهذا يتبع مدى معرفة الإنسان بالمعلولات، والمعرفة الإنسانية أقل من أن تحيط بمدى دقة المعلولات، وهي على رغم ذلك طريقة صحيحة؛ لأن الإنسان يعجب من دقة المعلولات ونظمها الذي يكشف عن المنظم، ولكننا قلنا سابقاً إننا سلكنا مسلك اللّمية، فأول تفكيرنا انصب على الأمور الموجودة المتصورة وهي لا تخلو إما أن تكون واجبة أو ممكنة، والإمكان معناه سلب الضرورة لطرفي الوجود والعدم، فلو قدر أن تكون كل الموجودات ممكنات لكان معنى ذلك أن تكون المعلولات بلا علة، ومعنى ذلك أيضاً أن لا يرجع كل ما بالعرض الى ما بالذات، وهذا غير معقول؛ لأن معنى قولنا إن هذا الوجود ممكن هو أن وجوده مستقلى من الغير وهو واجب الوجود.

وهنا تبدأ نقطة الخلاف بين الإلهيين والماديين، فالإلهيون يقولون ان واجب الوجود لا بد ان يكون غير مادي، والماديون يقولون ان المادة قديمة وهي واجبة الوجود، فهم يقولون بشيء لا أول له ولا نهاية له، كقولهم بلا نهائية الفضاء، والمادة هي أساس الكون لا أول لها ولا آخر، ولا يحدها زمان ولا مكان، فنقول انهم وان لم يصرحوا بذلك، وان لم

يسموا الأشياء بأسمائها خوفاً من ان يُلزموا بما لا يريدون الاعتراف والاقرار به، ولكن فحوى كلامهم هو ذلك، فنقطة الخلاف ليس في أصل أن مبدأ الكون واجب الوجود، ولكن الخلاف في أن هذا الأصل هو المادة أو غيرها. نحن نقول لهم: إن هذه المادة التي تقولون إنها واجبة الوجود هل لها ماهية؟ وكل جزء منها أليس له مكان وزمان وطول وعرض وجهة، وهذه كلها صفات الممكن لا يكون واجب الوجود متصفاً بهذه الصفات، فما فرضته واجب الوجود ليس بواجب الوجود. ولا يعقل أن يكون واجب الوجود الا متصفاً بجميع صفات الكمال، ولا يعقل ان يدخل في ذاته العدم ولا يعقل ان تكون له ماهية؛ لأنك لما حددته بشيء فقد ثبتيته وجزأته وقد قلت: إنه ليس بواجب الوجود، كما في كلمة أمير المؤمنين التي سبقت. وان كانت هذه المادة ممكنة فهي محتاجة الى واجب الوجود؛ لأن ما بالعرض يحتاج الى ما بالذات.

من جملة صفات الواجب هو أن يكون قادراً، لأن العجز نقص، فيجب أن يكون متصفاً بأعلى درجة من القوة والا لم يكن واجب الوجود، ولكن ما معنى القدرة؟ القدرة لها تفسيران:

١. صحة الفعل والترك.

٢. تعبير آخر عن القادر هو إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل.

وكلمة القدرة لها اصطلاحان: القدرة بمعنى القوة والقوة لها اصطلاحان: القوة في مقابل الفعلية كما تقول: البذرة في قوة ان تكون شجرة أي لها قابلية أن تكون شجرة، والقوة في مقابل العجز، فحينما نقول: ان الله قادر فليس المقصود المعنى الأول، بل هو عين الفعلية، نعم، القوة فينا تكون بمعنى الاستعداد، أنا لي قدرة التكلم، أي استعداد على التكلم، والطبيعة والأجسام فيها القوة بالمعنى الأول كالقوة الموجودة في بذرة

الشجرة ونطفة الإنسان ونطفة الحيوان، فنطفة الإنسان إنسان بالقوة، وهذا - أي القوة - نقص فعلي في الممكنات، ولا يمكن ان يوصف الله تعالى به؛ لأنها نقص وعدم، وقد قلنا انه يستحيل ان يدخل في ذاته العدم، فلا بد ان تكون فعليته تامة، فالقوة في الله تعالى تعني الفعلية المحضة وليس الاستعداد، فلا معنى لصحة الفعل والترك بالنسبة إليه تعالى، لأن معنى إمكان ان يفعل أو يترك أن يدخل في حقيقته الامكان، فلا بد أن تفسر القوة بأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهو تمام الفعلية فيه. ومن أغرب العبارات عبارة الآخوند: انه تعالى ان شاء فعل وان شاء ان لا يفعل لا يفعل، وهذا تسامح منه، وتفسير للقدرة على خلاف المشهور؛ لأن القدرة لا تتعلق بالعدم، بل يكفي في العدم عدم العلة؛ لأن الشيء اذا تمت علته فلا بد أن يوجد، واذا نقص من علته شيء لا يوجد، لا أنه يحتاج في عدمه الى علة، ولذلك يقال من باب التسامح: عدم العلة غلة العدم، وهذا ليس من قبيل العلية؛ لأن العلية بمعنى التأثير وهنا لا يمكن التأثير، فنستطيع ان نقول: إن العدم لا يمكن ان تتعلق به القدرة، فالقدرة على العدم طبع القدرة على الوجود، فإذا لم يشأ لم يفعل، لا أنه استمرار للعدم، والعدم لا وجود له حتى يكون مستمراً.

الدرس الثالث والعشرون

القدرة

الاثنين ١٢/٣/١٩٦٢م

هناك اصطلاح الملكة وعدمها كالبصر والعمى والنور والظلمة، فالعمى هو سلب البصر مما من شأنه ذلك، والظلمة عدم النور مما من شأنه ان يكون مضيقاً، والعدم ليس من شأنه ان تتعلق به القدرة؛ لأنه لا يمكن فيه التأثير والتأثر، ويكفي في العدم عدم العلة الموجدة، فلا يصح التعبير: ان المختار القادر هو الذي ان شاء فَعَلَ وإن شاء الا يفعل لم يفعل؛ لأن العدم لا يحتاج الى مشيئة بل يكفي عدم المشيئة، والقدرة لا تتعلق بالأعدام، وكذا الخلق والإرادة مما يفرض علة للوجود لا يمكن نسبته للعدم بالأصالة، بل ينسب الى العدم على نحو التبعية والمجاز؛ لأن المعدوم لا وجود فيه فلا تأثير ولا تأثير.

بقي تفسير القدرة بصحة الفعل والترك، فاذا أريد منه امكان الفعل والترك فهذه صفة ليس في القادر، بل صفة للشيء وللفاعل، ويمكن للفعل ان يوجد وألا يوجد، وهو معنى الامكان وسلب الضرورة عن الطرفين، ويشترط في كل قدرة امكان المقدور. اما الامكان وصحة الفعل والترك من الفاعل أن يمكنه إن يفعل وإن لا يفعل، أي لا يمتنع عليه فهو صحيح، ويرجع الى قولنا: ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، ولكن لا يصح بالنسبة الى الله تعالى؛ لان القدرة عنده تكون عين الفعلية، فعندما نفترض انه قادر فلا بد ان تكون قدرته كاملة فعلية، فلا معنى للإمكان فيه، فاذا أريد بالقدرة وصحة الفعل

والترك معنى الإمكان، فلا يصح نسبة القدرة بهذا المعنى الى الله تعالى؛ لأنه تام من جميع الجهات، لا يمكن ان يدخل في حقيقته الإمكان والنقص والعدم؛ لان ذلك ينافي كونه صرف الوجود، ومعنى الإمكان هو عدم الضرورة، والعدم لا يمكن ان يدخل في حقيقة من ينتزع الوجود من نفس ذاته، وهو محض الوجود والوجود، فلا بد أن يكون الله قادراً على كل شيء، بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، فالقدرة التي تنصف بها نحن لا يمكن نسبتها الى الله تعالى؛ لأنها بمعنى الإمكان وبمعنى القوة، التي تقابل الفعلية، ولا يصح أن ينسب هذا الى الله، وهو محض الفعلية والوجود، فنحن نَصِفُ الله بأنه عالم، ولكن لا على المعنى الذي يصدق علينا، فكذلك قدرته وسائر صفاته، أما كيف تتجدد الأشياء وقدرته قديمة، وهي عين ذاته، فلأن الحدوث هو ضعف ونقص في القابل لا في الفاعل القادر المختار؛ لأن القدرة إنما تتعلق بالشيء القابل على ما فيه من نقص، فيوم الخميس لا بد أن يأتي بعد الأربعاء وقبل الجمعة، وإلا لم يكن يوم الخميس، فقدرته تسع كل شيء اذا كان الشيء له استعداد للوجود في هذا الظرف فالتنقص ليس في القدرة بل في المقدور. كل شيء لا بد ان تكون له قابلية حسب ظروفه الخاصة، وعليه فلا بد ان يتجدد وكل شيء يتجدد على حسب قابليته، وتتجدد المخلوقات ليس معناه تجدد القدرة فيه، وذلك كما قلنا في علمه تعالى: ان جميع الأشياء حاضرة لديه بدون تقدم ولا تأخر، وان كانت فيما بينها متقدمة ومتأخرة، وكل الأشياء حاضرة لدى قدرته كذلك، وكما تعقلنا ان الحادث يكون معلوماً لله تعالى وعلمه قديم كذلك نتعقل ان يكون الحادث مخلوقاً لله ومقدوراً لقدرته؛ لأن قدرته محيطة بكل شيء، وهو على كل شيء قدير، وكل شيء بحسب استعداده وظرفه الزماني والمكاني يكون مشمولاً لقدرته تعالى.

فالله تعالى حيث إنه واجب الوجود من جميع الجهات، فقدرته واجبة الوجود من

جميع الجهات، وليست كالقدرة فينا مشوبة بالإمكان والقصور.

ولما كان الشيء موجوداً، فلا بد ان يكون حياً قادراً شاعراً، غاية الأمر انه يتصف بهذه الصفات بمقدار حظه من الوجود فلذا نقول: كل ذرة في العالم قادرة على الحركة وعالمة وشاعرة بحركتها، بل هذه الصفات هي صفات نفس الوجود، وكلما يترقى الوجود تترقى معه هذه الصفات.

الدرس الرابع والعشرون

الحياة

السبت ١٧/٣/١٩٦٢م

من جملة صفاته الثبوتية العينية أنه حي، وقد نطق بذلك القرآن الكريم والروايات عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، ولكن ما معنى الحياة فيه التي هي عين ذاته؟

نفهم من الحياة والحيوية الحركة أو قوة الحركة أو قوة النمو، وهذه أمور لا يمكن نسبتها الى الله تعالى، وكذلك نفهم من الحياة القدرة على الفعل والقدرة على التصرف فما هي الحياة التي يمكن ان ننسبها الى الله، ونحن لا نريد اصطلاحاً لغوياً غير ما نفهمه من الحياة عند سائر الأحياء، غاية الأمر إنها عند الله أقوى بحيث لا يقاس به شيء آخر بموجب قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١). فكما نفهم معنى العلم عند الإنسان كذلك نفهم معنى علم الله، لكنه عند الله أعلى ولا يقاس به شيء، وكذلك القدرة، فالحياة التي يصح أن نطلقها على الله تعالى لا بد أن تكون هي التي نفهمها من سائر الموجودات، لكن عنده أقوى من جميع الجهات ولا يقاس به شيء. والحياة التي نستطيع ان نفهمها وتنطبق على كل حي هي التي ترافق الوجود، بحيث يكون الوجود والحياة متلازمان مقابل الميت. ففي الحقيقة ان معنى الحياة يلازم معنى الوجود، وكل موجود يكون حياً، غاية الأمر أن الحياة تكون بقدر ما له من حصة في الوجود، وكلما يقوى الوجود تقوى معه القدرة والحياة والعلم، وهذه الصفات تلازم الوجود بما هو وجود. فالحياة

ترافق الوجود خارجاً وان لم تتحد معه مفهوماً، فلا يمكن فرض موجود بدون حياة، ولا يمكن فرض حي بدون وجود، وهذه المعاني التي نفهمها من الحياة كالقدرة على التصرف والقدرة على الحركة، هي مظاهر الحياة وليست هي الحياة، والحياة في الحقيقة هي الموجود، وفي مقابلها الموت ويعني العدم، وسر استكشاف ملا صدر للحركة الجوهرية يظهر من هنا، حيث أدرك أن كل موجود لابد أن يكون حياً، وان الجمادات لابد أن تحتوي على الحياة والقدرة والشعور، والعلم الحديث أيد ذلك، إذ أكد أن كل ذرة فيها من الحركة ما يدهش العقول. فالحياة ترافق الوجود تحقّقاً ووجوداً وثبوتاً وإن غايته مفهوماً، وكلما فرض الوجود فرضت معه الحياة، وتختلف باختلاف مراتب الوجود، فما كان وجوده ضعيفاً كانت حياته ضعيفة وما كان وجوده قوياً كانت حياته قوية، فإن كان أقوى وجوداً كانت الحياة أقوى حياة، وهذا هو برهاننا على أن الله حي؛ لأنه تعالى واجب الوجود، وهذا هو الدليل اللّمّي، ولا يهمننا الدليل الإيّ الذي يذكره المتكلمون، فنحن عندما نعرف أنه موجود نعرف أنه حي، وهذا هو برهاننا ولا نحتاج الى برهان آخر.

يقول الطوسي: «ان الحي أفضل من الميت، فيجب ان يكون الله حياً»، ولكن في هذا الدليل ضعفاً، فهل يمكن ان يصدق هذا بالنسبة الى قولنا الطويل أفضل من القصير؟ فليس كل صفة يجب أن يتصف بها الله بأفضل صورها، بل الصفات التي هي كمال للوجود فيجب أن يتصف بها على أعلى درجاتها. وهذا هو الدليل اللّمّي أي ليس استدلالاً بالمخلوقات على الخالق، فالله أجلّ من أن يعرف بخلقه بل الخلق يعرف به.

ويستحيل مفارقة الحياة للوجود، فإذا كان الله تعالى واجب الوجود، فلا بد أن يكون واجب الحياة، ويقولون: إن فاقد الشيء لا يعطيه فمعطي الحياة لابد أن يكون هو حياً، ولكننا لا يمكن ان نأخذ هذه القاعدة على إطلاقها؛ لأن معطي البياض قد لا

يكون هو أبيض، فالشيء الذي لا يرتبط بالوجود لا يمكن ان يقرن الله به، وهو المنزه عن صفات الممكنات بما هي ممكنات لا بما هي موجودات، أي أنه منزّه عن الصفات المرافقة للإمكان لا الصفات المرافقة للوجود، فهو أولى بها؛ لأنه الموجود الأصل والحقيقي، فلا معنى لأن يتّصف من صفات الممكنات بأفضلها، بل يجب ان يتّصف من صفات الوجود بأفضلها وأكملها.

الدرس الخامس والعشرون

الحياة - السمع والبصر

الثلاثاء ٢٠/٣/١٩٦٢م

كان البحث السابق في أنه تعالى حي، وقلنا إن هذا يفهم بالاستدلال على حياته من كونه تعالى موجوداً، وإن الحياة كمال الوجود، بل هو عين الوجود واقعاً، فلا وجود لمن لا حياة له، ولا حياة لمن لا وجود له، فكل حي موجود، وكل موجود حي، غاية الأمر إن الحياة تتبع الوجود ضعفاً وقوة، فإن اختلفت مراتب الحياة فذلك بسبب اختلاف مراتب الوجود، فإذا دل الدليل على أنه تعالى موجود، وأنه واجب الوجود، فوجب أن يكون بذاته حياة، وليست الحياة شيئاً زائداً على الذات، بل هو عين الذات. ومن هنا قلنا: إن الملا صدر استنتج الحركة الجوهرية في الأشياء، أي إنه لا جماد حقيقي، بل كل موجود فيه حركة - وهي مظهر الحياة - أي كل الموجودات المادية هي متحركة متصاعدة متطورة، وقد كشف العلم الحديث عن صدق هذه الدعوى، والملا صدر هو الذي انتبه إلى هذا، وهو أن الحياة ترافق الوجود، وكل موجود لابد أن يكون حياً، وما ليس بحي فليس بموجود، غاية الأمر تختلف الحياة بحسب مراتب الوجود.

فانه تعالى يقال له حي لا من حيث الدليل الذي يقول بأنه معطي الحياة، فلا بد أن يكون حياً، وإن فاقده الشيء لا يعطيه، ولا من حيث إن الحي أفضل من الميت؛ لأن الكمالات التي ليست من حيث الوجود لا يجب أن يتصف بها الله تعالى، فإذا قلت: الجميل أفضل من القبيح، واللين أكمل من الخشن، فهذه صفات ليست أكمليتها من

حيث الوجود، فلا تنسب الى الله، بل تناسب الموجودات المادية وهي مما لا يتصف بها الله تعالى، بل انما يتصف بكمال الوجود بها هو وجود، فكمال الماهية غير كمال الوجود، والصفة التي تكون كمالاً في الوجود من حيث هو وجود، يجب ان يتصف الله تعالى بأعلى درجاتها، لأنه في أعلى درجات الوجود.

وهذا هو الدليل اللّمّي أي الاستدلال من العلة على المعلول، أي إننا بعد علمنا بأنه تعالى موجود، وأنه أكمل الوجود، فلا بد أن يتصف بأعظم كمالات الوجود.

ومعنى الحياة هو قوة التصرف غاية الأمر انه قد يكون من شأن الحي الحركة أو الادراك او غير ذلك، فالحياة قوة موجودة في الشيء تستدعي الانتاج والتمير والتأثير والحركة والادراك، اما التعبير الحقيقي عن معنى الحياة الذي نفهمه، فيقصر اللسان واللغة عن تأدية معناها، وإنما نعرفها بآثارها. فنحن لا نقول إنه - أي الشيء - حي لأنه تحرك أو نما، بل نقول إنه تحرك، لأنه حي، أما الشيء الذي يكون به الشيء حياً، فنحن لا نستطيع أن نعرفه، فنحن اذا فككنا شيئاً ثم أردنا ان نجعله فراه قد فقد الحياة، ولا يعود كما كان، فالروح جزء غير عادي، ولكنه مرتبط بالجسم المادي، فنحن نعرف الحياة بآثارها، ولا نستطيع ان نعرفها بحقيقتها، كما لا نستطيع ان نفهم حقيقة الوجود، وعدم معرفتنا لحقيقة الشيء بالحمل الشايع الصناعي لا يلزم منه عدم فهمنا لمفهومه، فالحياة كمفاهيم العامة البسيطة لا يمكن تعريف مفاهيمها ولا مصاديقها كالوجود. انتهى الكلام عن الحياة وكونه تعالى حياً.

وستحدث عن كونه سميعاً بصيراً، وقد ورد هذا في القرآن والروايات بكثرة، لذا بحث المتكلمون والفلاسفة في معنى السمع والبصر لا في أصله. ما نفهمه من السمع والبصر بواسطة الآلة السامعة والباصرة يستحيل اطلاقه على الله تعالى، فما هو

السمع والبصر عند الله؟ مع ان هاتين الصفتين من صفات الممكنات، وهو لا يجوز أن يتصف بصفات الممكنات، فهل يطلق عليه ذلك مجازاً فتكون من قبيل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١)؟ وهذا هو المشهور عند المتكلمين وبعض الفلاسفة، فمعنى كونه سميعاً بصيراً عندهم: أنه عالم بالمسموعات والمبصرات، كما أنا أعلم بالمسموعات والمبصرات عن طريق الآلة فهو يعلمها بدون آلة، وإنما سمي بصيراً وسميعاً لأنه علم بما أبصر به وسمع به غيره، وهذا اطلاق مجازي؛ لأن اسم الفاعل انما يطلق حقيقة على المتلبس بالمبدأ، اما اطلاقه عند المتكلمين فمجاز لأنه علم ما سمعه وأبصره غيره فهو من الاسناد لغير ما هو له - فهل كل هذه الأمور مجاز؟ ولكن الظاهر من تمدح الله بهذه الصفات في القرآن أنها من الكمالات. وهي على تقدير المجازية لا تزيد على العلم، وعلى هذه يصدق عليه أنه ذائق ولا مس؛ لأنه يعلم بالمذوق والملموس، فلماذا هذا الاهتمام بهاتين الصفتين، وهذين القسمين من الاحساس دون غيرهما. والذي يظهر من القرآن انه كمال الله تعالى، في حين ان الذي نفهمه من السمع والبصر ليس كمالاً لله بل كمالاً للممكن فلا ينبغي ان يوصف به الله تعالى بل يشترط فيما يوصف به الله أن يكون صفة كمالية للوجود بما هو وجود لا للممكن بما هو ممكن. فتبين ان حمل السمع والبصر على المجاز خلاف الظاهر؛ لان صفة كونه بصيراً غير كونه عالماً. هذا أولاً، وأما ثانياً ما هو وجه الاهتمام بهاتين الصفتين اذا كان المراد منهما شيئاً غير زائد على العلم؟ فهل نستطيع أن نفهم أن السمع والبصر هو من كمال الموجود بما هو موجود؟ هل هما صفتان للموجود بما هو موجود؟ او للممكن بما هو ممكن؟ فإذا استطعنا ان نفهم أنها صفتان للموجود بما هو موجود فاتصافه تعالى بهما يكون على سبيل الحقيقة بل يجب ان يتصف بهما كما اتصف بالحياة والقدرة.

وهنا سؤال، هل الآلة هي السامعة أم النفس هي السامعة؟ وإنما لا بد من آلة للحس لعدم اتصال النفس بالمسموعات مباشرة، ولا تستطيع ان تعلم بالمسموعات إلا بهذه الآلة، فهذه الذبذبة تحصل في الاذن وتحس بها النفس، اما هذه الآلة المادية فليست هي السامعة، بل هي موضع للذبذبة، وان الاذن ليس فيها حس بل هي موضع ذبذبة الصوت، وهذه الذبذبة تحس بها النفس فتسمع، فقولنا للأذن: إنها سامعة مجاز، والواقع ان النفس هي التي تدرك الصوت، فهي الحاسة، وكذلك البصر، فالعين تنطبع فيها الصورة المواجهة لها فتحس النفس، فالنفس تحس بهذه الانطباعات فتبصر.

إذن فالسمع والبصر ليس بالأذن أو العين، بل النفس تبصر وتسمع بمعونه الآلة، أما كيف يتم الإحساس؟ فهذا لا يعلمه إلا الله تعالى. فالإنسان يحس بعينه لا ان العين تحس فتحس بعدها النفس، فالإحساس للنفس أولاً وآخرأ غاية الأمر أنها قد تحس بواسطة الآلات، وقد تحس بدون آلات كما في الأحلام. فهذه مقدمة نعرف منها أن السمع والبصر من كمال الموجود بها هو موجود لا من كمال الممكن بها هو ممكن.

الدرس السادس والعشرون

في السمع والبصر

الأحد ٢٥/٣/١٩٦٢م

قلنا: إن هاتين الصفتين مما ثبت نقلاً جواز وصف الله تعالى بهما، والقرآن الكريم صريح في ذلك، وكذلك الأحاديث، فهذا ثابت نقلاً على نحو القطع، وإنما الكلام في معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً، فالطوسي في تجريده استدل على ثبوتها نقلاً، واستشكل في معناهما، فهما بالنسبة الى الإنسان -مثلاً- لا يكونان إلا بواسطة الآلة، وهذا من صفات الأجسام، والعقل دل على استحالة نسبة صفات الأجسام الى الله تعالى.

فلا بد أن تكون النسبة على وجه آخر بحيث لا يكون سبحانه، محلاً للحوادث، ولا يتصف بصفات الأجسام، ولم يتطرق الطوسي الى أنه تعالى كيف يسمع ويبصر لذلك جرى البحث في معنى كونه سميعاً بصيراً، فهل هما صفتان زائدتان على العلم؟ أم هما نفس العلم؟ فمعنى كونه سميعاً أي يعلم بالمسموعات لغيره ومعنى كونه بصيراً أي يعلم بالمبصرات لغيره، فليس هو سميعاً حقيقة بل مجازاً؛ لأن السمع هنا ليس منتزعاً من ذات الشيء، ويشترط في كل مشتق التلبس بالمبدأ بأي نحو من أنحاء التلبس، وإلا لم يصح اتصافه به إلا على نحو المجاز، فحينما نقول إنه سميع بصير وفهمنا هاتين الصفتين على معناهما اللغوي، فلا بد أن يكون المبدأ قائماً به تعالى، وإذا عرفنا استحالة نسبته إليه تعالى، فمعنى أنه سميع هو أنه عالم بالمسموعات لغيره، أي أن المبدأ ليس قائماً به بل عالم بما سمعه غيره لا بما يسمعه هو، فمبدأ السمع يكون مجازاً بالنسبة إليه، ولا يكون

قائماً به، بل قائماً بالغير (غيري جنى وأنا المعذب فيكم) اذن فهو غير سميع بهذا المعنى، فاطلاق السميع عليه مجاز.

هذا هو القول الأول الذي يطبق عليه كثير من الفلاسفة، ويلاحظ على هذا القول شيئان:

١. ان الظاهر من الآيات والروايات ان تسميته تعالى بالسميع والبصير على نحو الحقيقة غاية الأمر أنه يسمع ويصبر لا بألة.

٢. ان سميع وبصير صيغة مبالغة، أي ان سمعه وبصره أكثر من غيره، وأما اذا كان معناه العالم بالمسموعات والمبصرات وكان على نحو المجاز فأى مبالغة في هذا المجاز؟ والمبالغة إنما تصح في المعنى الحقيقي، والمجاز اذا كان في الاسناد فلا معنى للمبالغة، واما اذا كان المجاز في الكلمة فيكون مرادفاً لمعنى كلمة عليم، فلا يتقيد بالعلم بالمبصرات بل هو العليم بكل شيء، فلا وجه للمبالغة في العلم بأشياء معينة.

نقول: إنه بناء على تفسيرهم يكون استعمال السمع والبصر مجازاً كما يقول المتكلمون وجل الفلاسفة، حتى ان نصير الدين الطوسي وهو من نوابغ البشر لم يستدل على السمع والبصر إلا بالنقل، وهذا المجاز إما أن يكون مجازاً في الاسناد أو مجازاً في الكلمة ومعنى المجاز في الاسناد أن السمع والبصر أي المبدأ قائم بغيره ونسبته إليه على نحو المجاز كما تقول لراكب السفينة متحرك، فالمعنى لم يتغير، ولكن الاسناد كان الى غير أهله، فحينما نقول: إن الله تعالى سميع بصير فهو ذلك السمع والبصر الذي نفهمه غاية الأمر أن المبدأ قائم بغيره والنسبة إليه على نحو المجاز؛ لأنه عالم به؛ لأنه لما كان عالماً بالمسموع فكأنه سميع، ولما كان عالماً بالمبصر فكأنه أبصر، فمعناهما اللغوي لم يتغير، وإنما كان المجاز في الاسناد، وهذا هو الظاهر من كلماتهم. ومرة نقول: إن المجاز في الكلمة،

أي إن كلمة سميع لم تستعمل في المعنى الموضوع له، بل استعملت بمعنى عليم، فقد استعملت الكلمة في غير معناها، وهذا هو المجاز في الكلمة، والظاهر انهم يريدون المجاز في الاسناد، لأنهم يجعلون ذلك كصفة اخرى غير العلم، ونحن اعترضنا، وأنكرنا أن يكون ذلك الاستعمال مجازاً أصلاً، لا في الاسناد ولا في الكلمة، والاستعمال المجازي المدعى خلاف ظاهر الروايات والآيات، وارتكابه يحتاج الى برهان قطعي، نعم، إذا قام دليل قطعي على استحالة وصفه بذلك لجأنا الى المجاز، ولكن هل قام البرهان على ذلك؟ نعم، قام البرهان على أنه ليس محلاً للحوادث وليس سمعه وبصره بآلة، ولكن لماذا نفسر السمع والبصر بما ينطبق على سمعنا وبصرنا ليستحيل نسبة مثل ذلك الى الله؟ ولماذا نفسر كلمة السمع والبصر بشيء يرتبط بالآلة مع أن الآلة ليست دخيلة في المعنى اللغوي أصلاً، فلماذا التأويل؟ ولماذا المجاز؟ ولماذا لا يصح ان يكون للسمع والبصر معنى يصح نسبته الى الله تعالى من غير أن يكون محلاً للحوادث وبدون أن يستعين بآلة، ولا يبقى بعد ذلك أي سبب للالتجاء الى المجاز الذي هو خلاف ما يظهر من الآيات والروايات، ومن تمجيد الله نفسه بأنه سميع عليم، وصریح نهج البلاغة من أنه سميع بصير. اذن يجب ان نفهم ما معنى السمع والبصر؟ وما معنى كونه سميعاً بصيراً؟ صحيح أن العرف يفهم من كلمتي السمع والبصر الاستعانة بآلة ولكن لا يجب ان يكون ذلك هو المعنى اللغوي، فهل نستطيع ان نجد لهما معنى يمكن ان يتّصف به الله تعالى على سبيل الحقيقة دون المجاز؟ فان امتنع اتصافه بذلك بالمعنى الحقيقي لجأنا الى المعنى المجازي، وإلا حملناها على المعنى الحقيقي.

الدرس السابع والعشرون

في أنه سميع بصير

الاثنين ٢٦/٣/١٩٦٢م

قلنا سابقاً أن كل ما هو كمال للوجود يجب أن يتصف به تعالى، وليس يكون ذلك صفة زائدة على الذات بل هو عين الذات.

والقاعدة العامة في كل صفات الله الثبوتية التي يجب أن يتصف بها أن تكون من كمال الوجود بها هو وجود، ويستحيل عدم اتصافه بها؛ لأنه يلزم من ذلك نقصانه، إذ لا يمكن فرض موجود كامل ليس بعالم أو حي، فما فرضناه موجوداً ليس بموجود، فنفس فرض أنه واجب الوجود يلزم منه فرض أنه قادر مختار حي سميع بصير.

فإن كان السمع والبصر من صفات كمال واجب الوجود وجب أن يتصف بها الله تعالى، وليس هناك برهان عقلي آخر يمكن أن يثبت لنا هذه الصفات، وإنما هي براهين اقناعية مثل: فاقد الشيء لا يعطيه. أو مثل: أننا نجد موجودات منظمة فلا بد أن يكون خالقها عالماً قديراً - فأساس فكرتنا التي نؤكد عليها أنه أنها يصح وصفه تعالى بالصفة الثبوتية إذا كانت من كمال الوجود بها هو وجود، والا فلا ضرورة للاتصاف، ولا برهان على أنه تعالى يجب أن يتصف بكل صفة تبدو في أعيننا كمالاً، كما نقول الناعم أفضل من الخشن، والابيض أفضل من الأسود؛ لأنها ليست من صفات كمال الوجود بها هو وجود. واطلاق الصفات الثبوتية على الله تعالى لا تتوقف على الفهم العرفي؛ لأن العرف قد يفهم شيئاً، لأنه لا يرى إلا هذا الفرد مثلاً فيطبق اللفظ على هذا المعنى المأنوس

لديه، مع انه بحسب الحقيقة أوسع معنى مما يفهمه العرف، فكثيراً ما يتخيل العرف بأن الصفات لها حدود خاصة؛ لأنه لا يراها الا محدودة بتلك الحدود. وكثيراً ما يخطئ العرف في التطبيق، ونحن يجب علينا أن نفهم المعنى من اللفظ من حيث هو هو، لا باعتبار ما يفهمه العرف. فنحن نتساءل عن حقيقة السمع والبصر من الناحية الفلسفية، وهل يتوقف السمع والبصر على الآلة أم لا؟ قلنا فيما سبق إن الآلة ليست إلا موضع الاحساس وهي في الحقيقة مَحَسَّة لا مَحْسَّة، فإحساس النفس او ادراكها الحسي بذلك الشيء ليس حتماً بمعنى وساطة الآلة الحاسة، بمعنى أن الآلة تحس اولاً وبواسطتها ثانية وبالعرض تحس النفس، وإنما ثبت علمياً في القديم والحديث ان الآلات تكون موضع تأثر لا موضع حس، فالأذن مثلاً ليست سامعة، مثلاً هناك من يسمع من فمه، يضع الساعة في فمه فيسمع فكيف يسمع؟ تحدث دذبذبات تحس بها النفس، فتبين ان السمع في الحقيقة ليس للأذن، وإنما الأذن ناقلة للتموجات تتأثر بالدذبذبات، لذا تختلف الاسماع، فبعضنا يسمع الصوت الخفيف، وبعضنا لا يسمع إلا الصوت القوي؛ لأن طبلة أذنه لا يهزها الا الصوت القوي، ولولا النفس لما كانت هذه الآلات أية قيمة، فالنفس لا تحس بإحساس الأذن، ولا تبعاً لإحساس الأذن، انما النفس تحس بالأذن، فالإحساس ليس مشتقاً من الأذن بحيث اذا لم تكن فلا يكون حس ولا حاسة - نحن نريد ان نقول ان النفس بذاتها تحس، والدليل على ذلك ما يراه النائم، وما يسمع مع تعطل سمعه وبصره عن العمل، ومن دون ان يكون حتى مسموع ومُبَصَّر، ولما كان من عادة الإنسان في اليقظة ألا يسمع ولا يبصر إلا بآلة، فقد جرى العرف على ذلك، ولكن قد يسمع ويرى بدون آلة، وقد لا يسمع ولا يرى حتى مع الآلة، كما اذا كانت النفس مشغولة بما هو أهم، فالصور تنطبع على العين ولا رؤية، والصوت يقرع طبلة الأذن ولا يسمع؛ لأن النفس في شغل عن ذلك، فالسمع هو الحس السمعي بالمسموع لا المسموع

الخارجي، وكذا البصر.

وعندنا المعلوم معلومان، والمسموع مسموعان، والمُبَصَّر مبصران، معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، فالمعلوم بالذات هو الذي ينخلق في النفس وينكشف لها فتسمعه، فالمسموع بالذات هو الموجود في النفس، وهو جزء من النفس فتحس به، وكيف تحس النفس بالأصوات الخارجية وهي أمر خارجي لا صلة للنفس به، والمحسوس في الواقع هو الحس الذي يتقوم بالنفس وهو عين النفس.

الدرس الثامن والعشرون

في كونه سمياً بصيراً

الثلاثاء ٢٧/٣/١٩٦٢م

إذا جردنا مفهوم السمع والبصر عن الآلة فلا استحالة من هذه الناحية في أن يتّصف الله سبحانه بالسمع والبصر؛ لأن الآلة واسطة لمن لا يستطيع ان يسمع بنفسه ابتداءً اما من كان له سمع وبصر ذاتي ويستطيع ان يتصل بالسموع وبالبصر ابتداءً بدون آلات فليس ذلك مستحيلاً ان يسمع ويبصر بدون آلة، فهذا التأويل الذي ذكره لتبيين السمع والبصر لا محل له، ولا حاجة الى هذه التأويلات والتمحّلات.

بقيت ناحية واحدة، وهو أن السمع والبصر هو التأثير بمعنى الانفعال، فتكون النفس موضعاً للحوادث، فمن هذه الناحية يستحيل اتصافه تعالى بهذا؛ لأنه يستحيل أن يكون محلاً للحوادث.

نقول: ألا نستطيع ان نتصور حساً بدون أن يكون الحاس محلاً للحوادث؟

قلنا في الوجود الذهني إن قيام المحسوسات بالنفس قيام صدور لا قيام حدوث وحلول أي إنها تخلق العلم لا ان العلم من العوارض على النفس، فتجلي هذه الأشياء للنفس هو تطور للنفس واشعاع لها، فهو من افعال النفس، فهو من قبيل الاشعاع كالنور عندما يعطي الخيوط الشعاعية، وهي ليست عوارض على النور وإنما هي اشعاعات وتجليات، فالنفس خلقة، وليس قيام الحس والادراك في النفس كقيام العارض على

معروضه، وليس من قبيل الانفعالات، بل النفس لها قدرة على إيجاد العلم والاعتقاد، فلذلك يحدد ويستيقن، ويظن ويتخيل، وكل ذلك من فعل النفس، وإذا تهيأت أسباب العلم والاحساس وغيره، فالنفس فياضة، والنفس اذا تجلت لها هذه الاشياء تعلم بها، ولا تستطيع ألا تعلم بها لأن أسبابها قد تهيأت، وكذلك تحكم النفس بالبدهيّات، كما نقول في الله تعالى: ان الشيء اذا طلب بلسان استعداده الانخراط في سلك الوجود، فالله تعالى فياض لا بخل في ساحته، فيفيض الوجود عليه. وبالدليل اللّمي كما برهنا على انه حي قادر، فيكون اطلاق السميع البصير عليه تعالى على سبيل الحقيقة، بل هو أمر لا بد منه ولا نحتاج الى التأويل، ولا بد من الاعتقاد به، وتكون هذه الاسماء من الاسماء الحسنى التي يكون بها تمجيد الله تعالى، فالمسموعات والمبصرات له لا لغيره، وسمعه وبصره أعلى من جميع من سواه ولا يقاس به شيء أبداً.

وسئل الاستاذ: وهل يخلق الله علمه مع ان علمه عين ذاته؟ فأجاب: النفس تتطور فتحس وحيث كان الله كما لا محضاً فيكون علمه واحساسه بالمسموع والمبصر من ذاته في ذاته وعين ذاته.

تبقى شبهة، وهي ان الحواس الخمس كلها احساسات بدنية، واذا كان الاحساس كله على درجة واحدة، ويكون بواسطة الآلات بالنسبة الى الموجودات المادية، ويمكن ان نتصورها بدون آلات كما في الله تعالى، فهل يصح ان نصفه تعالى بأنه شام ذائق لامس؟ ولماذا خص السمع والبصر بالذكر في الآيات والروايات، فنقول: يجوز أن يكون السبب هو أن اللمس يشعر بحركة اللامس وكذلك الذوق يشعر بحركة اللسان والشم يشعر بحركة جهاز الشم، إذن، فلا يجوز نسبتها الى الله تعالى، ولأن أسماؤه توقيفية، والمسألة فيها دقة وعمق لا يتسع لها صدر هذا الحديث، والاشكال بظاهره وارد على برهاننا.

ومن جملة صفاته انه متكلم، ما معنى الكلام؟ هل معناه انه يخلق الكلام فلا يخرج عن كونه خالقاً قادراً، أم المراد صفة أخرى غير الصفات الأخرى، وقد اكملوا بهذه الصفة الصفات الثانية، فلا بد ان تكون صفة الكلام متميزة عن غيرها، ولا تكون بمعنى خلق الكلام. فمراد الأشاعرة من كونه تعالى متكلماً: أن الكلام صفة ذاتية لنفس وجوده، غير قدرته وادراكه وحياته، وأما إن كانت هذه الصفة داخله تحت عنوان صفة أخرى، لم تكمل الثانية فلا يصدق قوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾^(١)!!!

وهم لأجل ان يقولوا بالكلام النفسي قالوا: اننا نبحث في نفوسنا (والنفس مثال الله وان لم تكن مثله)، فنجد فيها كلاماً نفسياً مقابل الحياة والقدرة والعلم، وليس المقصود هو اللفظ. فنحن يجب ان نبحت أولاً في أنفسنا ثم نتكلم عن الله تعالى وكيف يصدق عليه انه متكلم، هل عندنا صفة تسمى كلاماً وهي موجودة في النفس ليس بالوجود العلمي فإن كان معنى الكلام النفسي انه - أي الإنسان - يعلم الألفاظ والمعاني فلا تكون صفة زائدة على العلم، غاية الأمر انه علم بمعاني الكلام، علم بالألفاظ. مرة تخلق النفس العلم بالكلام، ومرة تخلق الكلام في مقابل العلم، فان كان الكلام موجوداً بوجود العلم، فليس هو صفة غير العلم، فاذا أردتم قياس الله تعالى على النفس، فاذا كانت النفس تخلق الكلام، فالله تعالى يخلق الكلام، واذا كان الكلام من صفات الوجود فيجب أن يتصف بها، وأما اذا اريد منه العلم بالكلام وارادته، فليس صفة أخرى غير العلم والارادة، فليس ذلك من صفات الوجود ولا يجب ان يتصف الله بها.

وان كان معناه ان النفس تخلقها فهذا معنى لا نفهمه، صحيح أنني اخلق معاني واحاديث في نفسي ولكن ما معنى هذا؟ هل معناه انه يوجد الكلام في النفس ابتداء،

او يوجد العلم بالكلام. هل هناك كلام نفسي له وجود غير الوجود العلمي الذهني، غير وجود المعاني في الذهن، هذا هو الذي لا نتعقله، فاذا أراد الاشاعرة هذا المعنى وهم يريدونه ويسمونه الكلام النفسي ويعتبرونه صفة أخرى غير العلم والارادة بحيث تكون النفس ظرفاً لوجوده، فنحن في هذا لا نتعقل الكلام النفسي فينا، فكيف ندرج الى الله تعالى لنفهم صفة الكلام فيه على هذا المعنى المجهول؟

الدرس التاسع والعشرون

الكلام

الاثنين ٢٠/٤/١٩٦٢م

على أي أساس يقوم الاعتقاد بأنه تعالى متكلم؟ قلنا فيما سبق انه إذا كانت الصفة من صفات الموجود بها هو موجود، فيجب اتصاف الله بها، فهل الكلام من صفات كمال الموجودات المادية أو من كمال أصل الوجود؟ مهما فرضنا الكلام فهو من صفات الآلات أو الأشياء المادية، فلا يعقل ان يكون قائماً في ذات واجب الوجود، فقيامه به غير ممكن اذا كان الكلام بمعنى الصوت، فالأشاعرة لا يقصدون كونه متكلماً بمعنى الصوت المسموع وإنما يقولون:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل الكلام على الفؤاد دليلاً
فليس الغرض قطعاً من كونه تعالى متكلماً أن اللسان يظهر الصوت فلذا يستدلون
على كلامه بهذا البيت.

فنقول: ان الكلام الذي يكون بقرع الأصوات ليس هو ذلك الكلام الذي يجب أن يتصف به الله تعالى، هذا قطعاً ليس مقصودهم؛ لأنه أمر لا يمكن ان يتفوه به موحد؛ لأن الصوت من صفات الممكنات، ولا يعقل اتصاف واجب الوجود بها، وإنما يتصف تعالى بصفات الوجود بها هو موجود، وكل صفة للممكن بها هو ممكن يستحيل أن يتصف الله تعالى بها، بل تسلب عنه كما نقول: انه ليس له جسم، ولا زمان، ولا مكان، الى آخر هذه الصفات السلبية. فكل الصفات السلبية ترجع الى صفة واحدة

هي وجوب الوجود، ووجوب الوجود يرجع الى سلب صفات الإمكان، أي سلب الإمكان والإمكان يعني سلب ضرورة الطرفين الوجود والعدم. وسلب السلب للضرورة يرجع الى اثبات الضرورة وهو نفس وجوب الوجود، فنفي الصفات السلبية يرجع الى وجوب الوجود، فيستحيل أن يتصف الله تعالى بأية صفة سلبية؛ لأنه صرف الوجود، ويستحيل أن يدخل في حقيقته العدم، والا لم يكن صرف الوجود. ولذا نقدنا مَنْ أرجع الصفات الثبوتية الى السلبية، فقال: إن العلم معناه عدم الجهل والقدرة معناه عدم العجز، وهكذا بقية الصفات، وتصوروا أن تعددها يمنع من كونها عين الذات، أما اذا كانت سلبية فتنتزع من نفس الذات، ولكن ما كان محض الوجود يكون عين التحقق والصفات السلبية اذا كانت منتزعة من نفس الذات صارت الذات أمراً عذمياً، ولم يكن محض الوجود، فهذا القول أفطع ما يتصور في العقيدة وهو أفطع من القول بأن الصفات الثبوتية زائدة على الذات، وقد ذهب الى هذا القول وابتدأ به الصدوق وعجيب من المتكلمين المتأخرين التزامهم بهذا.

وعلى كل حال، إن صفة الكلام لا يمكن أن يراد منها الصفة الممكنة؛ لأن كل صفات الممكن بها هو ممكن يجب أن يتنزه عنها واجب الوجود؛ لأنه محض الوجود، والا لم يكن صرف الوجود. إذ هم متفقون معنا أن صفة الكلام الذي يكون بالآلات ليست من صفات الله تعالى، بل من صفات الممكنات، والله تعالى منزّه عن ذلك، بل هم يقولون أن هذا الكلام الصوقي يدل على صفة نفسية كمالية، وهي التي يتصف بها الله تعالى؛ لأنها من صفات الوجود، وهي صفة مستقلة في مقابل العلم والقدرة، ولما وجب أن يكون الله عالماً قادراً وجب أن يكون متكلماً، لأن الكلام هو من كمال الوجود لا من صفات الممكنات بها هي ممكنات، كالعلم والارادة، فلا بد أن يكون الكلام من صفات الله تعالى. لا شك أن الإنسان حينما يتكلم يهيم كلامه في نفسه، فينطق به ليعبر عنه.

فالكلام موجود في النفس والقلب فهو موجود، فالكلام أساسه في الحقيقة احضاره في النفس ثم ابرازه بالصوت، فالصوت مبرز للكلام لا غير، وليس معنى عدم اخراجه بالصوت أنه غير موجود، فهو من صفات النفس، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه. هكذا قالوا. بحثنا سابقاً في أن الكلام الذي يريدونه هو الذي يحضره الإنسان بالتخيل والعلم والارادة، فمعنى أنه يناجي نفسه أي انه يحضّر الألفاظ ويحضّر المعاني في ذهنه. هل الإنسان خلق الكلام أو خلق العلم بالكلام؟ هذه الألفاظ الذهنية والمعاني هل هي بنفسها موجودة كالعلم موجودة في الذهن؟ أم هي من الموجودات الذهنية أي إنها توجد بالعلم والارادة، فتكون متعلقة للعلم والارادة، فلا تكون صفة زائدة على نفس العلم والارادة، فلا تتصف النفس بصفة أخرى غير العلم. المعلوم بالذات وجوداً نفس العلم لكن مع ذلك زائدة على الارادة والعلم، أم هي في الحقيقة متعلقة للعلم والارادة، وإذا كانت متعلقة للعلم والارادة فتكون موجودة بوجود العلم، فلا تكون صفة زائدة عليها. هم يتصورون أن هذه الصفة قائمة في النفس زائدة على النفس والعلم والارادة، فاذا ثبت ذلك فيجوز اتصاف الله تعالى بها؛ لأنها من صفات الموجود بما هو موجود. نقول: لا بد أن يعنوا من صفة الكلام أنها هي صفة للوجود في مقابل العلم، أما اذا كان بمعنى عالم بالكلام فلا تزيد عن حقيقة العلم، فلماذا تعدونها من جملة الثمانية؟ هم لا يريدون ذلك بل يريدون ان صفة الكلام النفسي هي صفة قائمة بالنفس، فلذا يقولون بأن القرآن الكريم قديم، ولكن اذا كان القرآن من مخلوقات الله تعالى فلماذا يكون قديماً، في حين أنهم لا يقولون بقديم العالم؟ بل يقولون بأنه - أي الكلام النفسي - من صفات الله، وما دام الله تعالى قديماً فكلامه قديم، والقرآن من كلام الله فهو اذن قديم، فيجعلون الكلام صفة ثابتة في مقابل العلم والارادة، فلذا يقولون بقديم القرآن، وكل من قال بحدوثه عوقب بالقتل في فتنة افتعلها بنو العباس.

هل الكلام النفسي قائم بالنفس بقيام علمي وارادي؟ فيدخل تحت العلم فلا يكون صفة زائدة على العلم، وأما ان كان في مقابلها - أي صفة العلم - فهي من صفات الموجود بها هو موجود فيجب ان يتصف الله تعالى بها، فتكون واجبة الوجود وقديمة.

الدرس الثلاثون

في اتحاد الطلب والإرادة

السبت ١٩٦٢/٤/٧م

هذه المسألة منبثقة من مسألة ان الله متكلم. الامامية يقولون باتحاد الطلب والارادة، والأشاعرة يقولون بتعدد الطلب والارادة، كيف ينبعث هذا من مسألة ان الله متكلم وكيف يترتب عليه؟ نحن نقول: إن الله متكلم بمعنى انه موجد الكلام وخالق له، ولكن ذلك لا يزيد على الخلق والارادة، فليس هناء أن هناك كلاماً نفسياً موجوداً في مقابل الصفات الموجودة بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله تعالى. ولكن هم يستدلون على الكلام النفسي: بأنه في موارد الامتحان اذا امتحن شخص أحداً بأمر لا يريد وقوعه في الخارج لتجربة العبد ومدى طاعته وانقياده، والأمر جدي وحقيقي، واذا تخلف العبد عُدَّ عاصياً، واستحق العقاب، ومع ذلك فان الله لا يريد وقوع ذلك العمل خارجاً، فليست هناك ارادة جدية من الأمر. فهنا طلب ولا ارادة فهي من أفراد الكلام النفسي، اذن فالطلب بزعمهم غير الارادة، وهو موجود في النفس بشكل مستقيل عن الارادة، فهو صفة في النفس ليست إرادة ولا علماً ولا شيئاً آخر، ويعتبرون هذا هو المصادق الواضح للكلام النفسي، فيعتبرون الطلب والأمر الامتحاني قائماً في النفس قياماً مستقلاً، وليس بإدارة ولا علم فيفككون بين الطلب والارادة. والامامية في مقابلهم يقولون: ان الطلب هو الارادة، واذا لم يكن طلب فلا تكون ارادة، ولا ارادة بلا طلب، فكيف نعرف وجود الارادة في الأمر الامتحاني في قول الامامية؟ شيخنا

صاحب الكفاية تعرّض الى هذه المسألة فقال قولاً عجيباً: انه لا نزاع حقيقي بين القوم وإنما هو نزاع لفظي - مع أن الواقع ان النزاع حقيقي - قال: عندنا شيان إرادة واقعية حقيقية أي ما هو إرادة بالحمل الشائع، وإرادة إنشائية وهي تسمى بالطلب، فمن قال باتحاد الطلب والإرادة قال: إن الإرادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي. فعندنا طلب إنشائي وطلب حقيقي، وإرادة إنشائية وإرادة حقيقية، فالطلب الإنشائي عين الارادة الإنشائية، والإرادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي. ومن يقول (الأشاعرة) بعدم اتحادهما قصده ان الطلب الانشائي أي الارادة الانشائية مغايرة للإرادة الحقيقية، فافترق الطلب عن الارادة، ونحن أيضاً نقول بافتراقهما بهذا المعنى لأن الارادة الحقيقية بالنفس، ولا علاقة لها باللفظ، والارادة الانشائية تتعلق باللفظ، هذا خلاصة ما افاده صاحب الكفاية في هذه المسألة. نحن نقول: ان هذا النزاع أصيل وليس لفظياً؛ لأنهم يقولون ان الطلب الحقيقي القائم بالنفس الذي تدل عليه الأوامر الامتحانية لا ارادة حقيقية وراءه، والارادة هنا انشائية فقط، لأن الأمر يريد أن يظهر الأمر فقط، فنحن نتساءل ما معنى وجود طلب بدون ارادة؟ الألفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بما هي خارجية ولا للذهنية بما هي ذهنية، أي إن ما في الخارج يستحيل نقله باللفظ، وكذلك ما في الذهن كما قرر في علم الأصول، إنما الألفاظ موضوعة في قبال نفس المعاني بما هي هي لا من حيث هي موجودة في الخارج او في الذهن لان ما في ذهني لا يمكن ان ينقل الى ذهنك والا لزم ان يكون للوجود وجود وهو تحصيل للحاصل، وإنما ينتقل المعنى لا بما هو موجود ذهني، فيوجد بوجوده ذهني آخر في ذهنك، فاللفظ دوره فقط أنه يحضر المعنى، فالألفاظ تكون بديلاً لما في الخارج أو الذهن، فليست الألفاظ تدل على المعاني بما هي موجودة في الخارج او الذهن، بل بما هي هي.

في مقام الإنشاء يكون الفرض هو إيجاد ذلك المعنى بواسطة اللفظ، وهو إيجاد

اعتباري لا حقيقي، فكلمة (بَعْتُ) ايجاد لهذا المعنى الاعتباري، اما البيع الخارجي فلا يوجد باللفظ، بمعنى ان يكون اللفظ علة له، بل يوجد بأسبابه، وهو اعتبار الله واعتبار المعتبر، فالألفاظ حكمها إظهار المعاني واحضارها، وليس معناها الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية، ولا يعني ان الطلب قائم بالنفس، وإنما انشأت الطلب، وقد يكون هذا الطلب حقيقياً او امتحانياً او بداعي التعجيز او سائر الدواعي الأخرى، فهذه قصود تكون في النفس هي التي تدعو الى انشاء هذه الألفاظ، فليس هناك صفة موجودة أخرى في النفس تسمى بالطلب الحقيقي في مقابل الارادة الحقيقية أو الانشائية وكل الصفات موجودة في النفس بوجود العلم والارادة.

الدرس الحادي والثلاثون

في اتحاد الطلب والارادة

الاحد ٨/٤/١٩٦٢م

ذكر العلامة في مسألة الجبر والتفويض أن الأشاعرة الذين ينكرون الحسن والقبح العقليين، لأنه لا يمكننا ان نتحكم في الله فنقول هذا حسن وهذا قبيح، بل الله يفعل ما يشاء حتى الظلم، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١)، فهم ينكرون السببية الطبيعية، ويقولون بأنه سبب كل شيء، ولا سببية طبيعية بين الأشياء، وان الله فاعل ما به الوجود وفاعل ما منه الوجود، فكل الاشياء تصدر عنه، وان الفاعلين جميعاً المختارين وغير المختارين ليسوا فاعلين حقيقة، فكل الاشياء الواقعة إنها تقع بفعله. هذا ما نسبته العلامة اليهم.

وقد جاء عن الأشاعرة: إن الله يريد ما لا يأمر به ويكره ما يأمر به، ودليلهم على ذلك: أن الله فاعل كل شيء، وهو يفعل بإرادة، فالله يريد لكل هذه الأشياء. فالمعاصي التي يرتكبها العصاة إنما فعلها الله تعالى؛ لأن كل ما فيه الكون مخلوقاته، ففعل العاصي مراد له تعالى. هو كامل القدرة والسلطة ولا يخرج عن سلطاته شيء في الأرض ولا في السماء، ففعل الكافر ما دام داخل الوجود فهو مراد له، اذن فقد نهاه عن الفعل وهو يريد، ويأمره بالشيء وهو لا يريد، فنقول لهم هذا قبيح عقلاً، فيقولون لا قبح عقلي. فنقول: الارادة على قسمين: ارادة تكوينية وارادة تشريعية، وهذه لم تدخل في بحوث

(١) الانبياء: ٢٣.

الاشاعرة، والارادة التكوينية هي ان تتعلق الارادة بفعل الإنسان. فمثلا انا اريد ان اتكلم فهذه ارادة تكوينية، واريدك ان تسمع كلامي فهذه ارادة تشريعية، فسماعك لا يصدر عني بل يصدر عنك، فأنا أحب ان يصدر الفعل من الغير فأوجه الدعوة إليه ليفعل، فاذا فعل فقد حصل مرادي التشريعي لا مرادي التكويني فالذي عملته هو توجيه الدعوة فهو مرادي بالإرادة التكوينية، أما فعل الغير فهو ما اردته ارادة تشريعية أي إني احدث في نفسه الشوق الى هذا الفعل، فيقوى هذا الشوق حتى تكون ارادة تكوينية له فيفعل، بتوضيح آخر: لما كنت راغباً في فعل شخص فابعثه على هذا الفعل بالطلب، فإنشاء الطلب فعل صدر مني بالإرادة التكوينية، فاذا سمع المخاطب طلبي ورغب بالفعل فيفعل بإرادته التكوينية وإرادتي لفعله إرادة تشريعية، وإرادته هو لفعله وإرادتي لفعلي وأمرى - أي صدور أمرى ارادة تكوينية. والارادة التشريعية غير الارادة التكوينية؛ لأن معنى الارادة التشريعية أي اريد ان يصدر الفعل من غيري، فاذا عصى فمعناه انه لم يحقق الارادة التشريعية، فقوام الارادة التشريعية هو ارادة صدور الفعل من الغير بشرط صدوره من الغير، والشوق مهما تأكد عند الأمر لا يكون ارادة لنفس الفعل. يعني ان الشوق التشريعي مهما تأكد فلن يكون تكوينياً، أي لا يمكن ان أقوم أنا بالفعل بنفس الشوق الذي أريد به ان يقوم غيري بالفعل، فاذا أردت القيام بذلك الفعل فهي ارادة تكوينية فنقول: ان الله تعالى له ارادة تشريعية وارادة تكوينية، وكل الاشياء صادرة عنه بإرادة تكوينية، والاوامر والنواهي صادرة بإرادة تشريعية، فعند التعبير (أراد ما نهى عنه) لا مقابلة بينهما لأنه ارادة بالإرادة التكوينية، ونهى عنه بالإرادة التشريعية، وكذلك التعبير (كره ما أراده) أي كره تكويناً ما أراده تشريعاً، فلا تناقض ولا محال، فأنا كرهت ان يصدر مني ولكن أريد ان يصدر من الغير ولا يكون تناقض؛ لأن التناقض انما يقع اذا كانت الإرادة في كلا الطرفين تكوينية.

كذلك حينها نقول: أمر بما يكره أي أراد ما يكون أي أراد بالإرادة التشريعية ما كره ان يصدر عنه بالإرادة التكوينية.

هم يقولون: إن فعلي هو فعل الله، فهو يكره ان يصدر مني الفعل، ولكن يفعله، فيكون تناقض في قولهم؛ لأنه يريد ويكره بالإرادة التكوينية، فإذا كان فعلي هو فعل الله مباشرة، وقد أراده، وان كان يكره ان يصدر مني، فليس هو كاره لنفس الفعل، بل بما هو صادر مني مكروه لله، وبما هو فعله محبوب له، غاية الأمر انه يلزم منه القبيح، ولا نقول بالقبح العقلي، هذا ما نسب اليهم - أي الأشاعرة-.

بقي ان نبحث في مسألة كيفية دخول الشيء في القضاء الإلهي، اذا كان الله خالقاً كل شيء. وهي مسألة مهمة ينبغي ان نتأمل فيها.

الدرس الثاني والثلاثون

دخول الشيء في القضاء أو القدر

الأربعاء ١١/٤/١٩٦٢م

كان كلامنا فيما نسب الى الأشاعرة من ارادة ما يكره او كراهة ما يأمر به، وأن افعال البشر كلها مخلوقة لله، فالمعاصي التي يفعلها البشر قد نهاهم عنها، ولكنه خلقها، وقلنا ان هذه تناقضات، وقبيح نسبة القبيح الى الله تعالى. والأشاعرة يمكنهم أن يقولوا مثل هذا ولا أقول إنهم قالوا نفس هذا الكلام؛ لأن الأشاعرة لم يذكروا الإرادة التكوينية والتشريعية، بل هم اعترفوا بالاشكال الذي وجه اليهم، ولكن قالوا إن الأمر لا يجب ان يصدر عن ارادة ولا يجب ان يصدر النهي عن كراهة.

ويمكن توجيه كلامهم من غير لزوم المحال وهو أنه عندما يأمر بشيء فهو يريد إرادة تشريعية ولكن قد لا تتعلق به الإرادة التكوينية وان تعلقت به الإرادة التشريعية فقد فیرتفع التناقض، غير أن هذا قبيح.

فهذا التناقض الذي يبدو لأول وهلة يزول اذا قلنا ان هناك ارادة تشريعية وارادة تكوينية تتعلق احدهما بشيء وتتعلق الاخرى بشيء آخر، فيأمر بما لا يريد وينهى عما يريد.

ولكن قبيح ان يكون الفعل فعل الله وان صدر في الظاهر من العبد، فالعبد ليس مستقل الارادة في أفعاله وإنما هو موضع للفعل في مفروض الأشاعرة، وكل الموجودات

والأفعال هي أفعال الله تعالى، فهل يفرضون ان الله نهى عن شرب الخمر وهو يفعل شرب الخمر، يعني يريد بالإرادة التكوينية، نفس ما نهى عنه بالنهي التشريعي، فهو يكره تشريعاً ما يريده تكويناً، هذا قبيح لأنه لا يجوز عقلاً ان اكره شرب الخمر ثم أُلجئته الى الشرب جبراً واعاقب عليه. وهذا يعني اني اكره تشريعاً ان يصدر هذا الفعل من زيد ولكن أفعله تكويناً، واکره ان اقوم به انا ولكن أريد ان تقوم به أنت. حل الاشكال على الاشاعة لا يكون كما فعله صاحب الكفاية باختلاف متعلق الارادة التشريعية والتكوينية؛ لأن هذا يمكن تصوره بالنسبة الى العبد، ولكن لا ينسب هذا الى الله. ففي العبيد، الأمر والمأمور كل منهما مستقل عن الآخر، ولكن هذا لا يصدق بالنسبة الى الله لأن العبد ليس له استقلال في الأعمال فيتحد متق النهي التشريعي والارادة التكوينية، فهو يأمرني ويجبرني على الترك، وينهاني ويجبرني على الفعل فكيف يتعقلونه؟

فليس هذا - أي التفريق بين الارادتين - حلاً للموضوع المشكل، وصاحب الكفاية حل هذا الاشكال على مذهب الامامية، ولكن هذا لا يكون حلاً بالنسبة الى الأشاعرة؛ لأن الفاعل واحد على كل حال.

فإذن كيف نحلها على طريقة الامامية؟ على طريقة الأمر بين الأمرين.

المحتويات

المقدمة

٣

السنة الأولى مباحث الوجود

٧

الدرس الأول / تمهيد

١٠

الدرس الثاني / تعريف الوجود

١١

الدرس الثالث / اشتراك الوجود

١٢

الدرس الرابع / زيادة الوجود على الماهية

١٤

الدرس الخامس / أصالة الوجود

١٨

الدرس السادس / العدم مفهوم واحد والمعدوم ليس بشيء

٢٠

الدرس السابع / إعادة المعدوم

السنة الثانية / (مباحث الوجود الذهني)

٢٥

الدرس الثامن / الوجود الذهني

٢٧

الدرس التاسع / الملجئ الى إنكار الوجود الذهني

٣١

الدرس العاشر / رد لشبهتي منكري الوجود الذهني

٣٣	الدرس الحادي عشر / الجعل قسمان:
٣٥	الدرس الثاني عشر / ما هو المجعول لذاته؟ الوجود أم الماهية؟
٣٨	الدرس الثالث عشر / تقسيم الوجود الى المحمولي والرباط
٤٠	الدرس الرابع عشر / تحقيق معنى الوجود الرباط
٤٣	الدرس الخامس عشر / مواد القضايا وجهاتها
٤٥	الدرس السادس عشر / الجهات اعتبارات ذهنية

السنة الثالثة / (مباحث العلة والمعلول)

٥١	تمهيد:
٥٢	١ . القول بالصدفة:
٦٢	٢ . السببية الطبيعية:
٧٠	٣ . التسلسل في العلل:
٧٥	والخلاصة:
٧٦	البرهان على استحالة التسلسل:

محاضرات فلسفية

الفلسفة وعلم الكلام

٨١	الدرس الأول / نشأة علم الكلام
٨٣	الدرس الثاني / هدف الفلسفة، وهدف علم الكلام
٨٦	الدرس الثالث / أثر الآراء اليونانية على أفكار المسلمين

٨٨	الدرس الرابع والخامس
٩٢	الدرس السادس / الجبر والتفويض
٩٤	الدرس السابع / الجبر والتفويض
٩٥	الدرس الثامن / ماهية واجب الوجود انيته
٩٩	الدرس التاسع / البديهيات العقلية الاولى
١٠٢	الدرس العاشر / خطواتنا في البحث الالهي
١٠٤	الدرس الحادي عشر / في مراحل البحث الالهي
١٠٧	الدرس الثاني عشر / خطوات البحث الإلهي
١١١	الدرس الثالث عشر / عينية الصفات للذات
١١٦	الدرس الرابع عشر / شرح كلمات امير المؤمنين عليه السلام في خطبة التوحيد
١٢٠	الدرس الخامس عشر / شرح كلمات امير المؤمنين في التوحيد
١٢٣	الدرس السادس عشر / الأثنينية توجب التجزئة
١٢٧	الدرس السابع عشر / في علمه تعالى
١٣١	الدرس الثامن عشر / علم الله تعالى
١٣٥	الدرس التاسع عشر / علمه تعالى بالأشياء
١٣٨	الدرس العشرون / علمه تعالى
١٤١	الدرس الحادي والعشرون / علمه تعالى بالأشياء
١٤٤	الدرس الثاني والعشرون / القدرة
١٤٧	الدرس الثالث والعشرون / القدرة
١٥٠	الدرس الرابع والعشرون / الحياة
١٥٣	الدرس الخامس والعشرون / الحياة - السمع والبصر

- ١٥٧ الدرس السادس والعشرون/ في السمع والبصر
- ١٦٠ الدرس السابع والعشرون/ في أنه سميع بصير
- ١٦٣ الدرس الثامن والعشرون/ في كونه سميعاً بصيراً
- ١٦٧ الدرس التاسع والعشرون/ الكلام
- ١٧١ الدرس الثلاثون/ في اتحاد الطلب والإرادة
- ١٧٤ الدرس الحادي والثلاثون/ في اتحاد الطلب والارادة
- ١٧٧ الدرس الثاني والثلاثون/ دخول الشيء في القضاء أو القدر



الْحَوْزَةُ الْعِلْمِيَّةُ لِنَجَافِ الْعِرَاقِ
HAWZA OF NAJAF LEADER IN INNOVATION



مَوْسُوعَةٌ
لِلْعِلْمِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ رِضَا النَّظْفَرِي

دِرَاسَاتٌ وَبُحُوثٌ فِلْسَفِيَّةٌ

الْمَجْتَهِدُ الْمُجَدِّدُ

لِلشَّيْخِ مُحَمَّدِ رِضَا النَّظْفَرِي

إِعَادَةٌ وَتَحْقِيقٌ

لِلدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ عَلِيِّ الطَّرِيفِيِّ



الجمهورية الإسلامية الإيرانية
HAWZA OF HAJJAH LEADER IN INNOVATION



موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

الكتاب: دراسات وبحوث فلسفية.

تأليف: العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره).

اعداد وتحقيق: الدكتور محمد جواد الطريحي.

الإشراف العام: اللجنة التحضيرية

التدقيق اللغوي :

الاخراج الطباعي: علاء سعيد الأسدي.

التصميم: محمد قاسم عرفات.

الطريحي، محمدجواد محمدكاظم كاتب، ١٩٥١-

موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره / تأليف الدكتور محمد جواد الطريحي. - الطبعة الاولى - [كربلاء، العراق] : العتبة العباسية المقدسة : مؤسسة بحر العلوم الخيرية، ١٤٣٧ هـ = ٢٠١٦.
١٠ مجلد : صور ؛ ٢٤ سم. (الحوزة العلمية رائدة التجديد)
المصادر.

المحتويات : المجلد ١. المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) - المجلد ٢. عقائد الامامية - المجلد ٣. شرح كتاب المكاسب للشيخ الانصاري : البيع والخيارات / اعداد وتحقيق جعفر الكوثرياني العاملي - المجلد ٤. اصول الفقه - المجلد ٥. المنطق - المجلد ٦. الفلسفة الإسلامية / اعداد السيد محمد تقى الطباطبائي التبريزي - المجلد ٧. سير وتراجم نجفية - المجلد ٨. من وحي الفكر : مقالات . خطب . دراسات . حوارات - المجلد ٩. ديوان الشيخ محمد رضا المظفر (١٣٢٢-١٣٨٣ هـ) / محمد رضا القاموسي - المجلد ١٠. البحوث المشاركة في المؤتمر الدولي حول التجديد في فكر الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره).
١. المظفر، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ١٣٢٢-١٣٨٤-الاثار العلمية. 2. المظفر، محمدرضا بن محمد بن عبدالله، ١٣٢٢-١٣٨٤-نقد وتفسير. ٣. العلماء المسلمون-الشيعة الامامية-ستراجم. الف. العنوان. ب. السلسلة

BP80.M954 T8 2016

مركز الفهرسة ونظم المعلومات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ
أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

تصدير

بسم الله المنعم المفضل

من دواعي التوفيق - والله الحمد - أن تنهياً الفرصة للاهتمام بتكريم شخصية الشيخ المظفر بتبني مشروع نشر لأثاره القلمية فنقدم للطبعة الثانية من كتابه الرائع (أحلام اليقظة) الذي طالما تشوّقت أعلام الفضيلة إلى مطالعته ولا أكتف أن الفرحة - بطبعته الأولى - غمرت صدور المعنيين بالدراسات الفلسفية خاصة للوقوف على معالم فلسفة صدر المتألهين بما أفاض به البحث المظفري سواء بما قدّمه من دراسة وافية في السيرة أو ما طرحه من أفكار وأفاد به من مؤاخذات عليه بما يعدّ فتحاً كبيراً في الكتابة الفلسفية حيث يتّضح من ذلك المكانة الجليلة لاهتمامات المظفر وعمقه الفلسفي مما يزيد - بلا شك - مسؤوليتنا عن وعي معطيات الدرس الفلسفي في جامعة النجف الأشرف آنفاً وحاضراً ومستقبلاً وإعداد الأرضية المناسبة لإغناء أمثال هذه الأطروحات العلمية الرائدة بالدرس والنقد الموضوعي وإنهاء الدور السلبي للتجاهل والمعارضة.

كما أود الإشارة إلى ما أضفناه إلى هذه الطبعة من الدراسات والبحوث الفلسفية التي سترسم حتماً للقارئ الكريم صورة متكاملة - إلى حدّ ما - عن أسلوب الدراسة الفلسفية التي يطرحها الشيخ والتي تمثّل معلماً مهماً من ريادة فكره التجديدي بخاصة ما يتعلق بنظريّة المعرفة عند الإمام علي عليه السلام أو ما يتعلّق بتحليل الفكر الفلسفي عند ابن سينا والكندي آملين بعونه تعالى أن نستكشف في المستقبل دراسات أخرى لم نطّلع عليها الآن.

ويسعدني بهذه المناسبة أن أتقدّم بالشكر والتقدير إلى أعضاء اللّجان المشكّلة لإعداد المؤتمر العلمي العالمي وإنجاحه هذه المبادرة الكريمة.
ومن الله السداد.

محمد جواد الطريحي

غرة شهر ربيع الأول ١٤٣٧

٢٠١٦ / ١ / ١١

هولندا

القسم الأول

أحلام اليقظة

مع الفيلسوف صدر المتألهين

تقديم

لقد كان من حسن التوفيق تشرفي للاهتمام بدراسة الدور الحضاري لمدينة النجف الأشرف^(١) ومكانتها المتميزة على مستوى الفكر والثقافة الإسلامية الرائدة التي تجلّت في مواقف أعلامها بما سجله تاريخها الغابر والحاضر في تنمية العقل المسلم وتطويره وإعادة تشكيله وفق مقتضيات التفاعل والتلاقح والتأثير في صياغة العقلية الإسلامية في ضوء مستجدات ما يحصل على الساحة الفكرية في التاريخ الحديث والمعاصر، مع تمييزها بالحفاظ على الثوابت ووعي متطلبات المرحلة، فحين واجه العالم خطاب النهضة الحديثة كان لحاضرة النجف العلمية مساهماتها المؤثرة في العدة والعدد لاستقطاب المنجز النوعي في مفاهيم التجديد ومواكبة مسيرة الإصلاح، والقرار المناسب في القضايا الاجتماعية والسياسية والمشاركة في تأسيس البنى الهادفة لتطلعات الأمة الناهضة بأسباب الرقي الذهني، والوسطية في التقابل بين الأصالة والمعاصرة في مساحة متوازنة لتأصيل العلوم الشرعية، وأسلمة العلوم العصرية بما يقدم لمستقبل الأجيال زاداً معرفياً يستوعب هموم الإنسان والمجتمع ويسمو في عطائه الإنساني نحو تأصيل لغة الحوار مع الآخر والتسامح والمحبة والسلام.

وفي ضوء ما سبق نكتشف دور الريادة والتأسيس لشيخ الفكر الإصلاحية المجتهد المجدد سماحة آية الله الشيخ محمد رضا المظفر - تَدَّ - الذي بذل قصارى جهده ووقف

(١) بدأت منذ أكثر من ثلاثة عقود بإعداد المشروع لم أنقطع خلالها عن جمع المعلومات وتصنيفها وفق خطة مدروسة في وقتها وإلى الآن وقد كان من محاور الدراسة المهمة ما يتعلق بـ (الموسوعة الكاملة للشيخ المظفر) ومنها هذه الحلقة التي تمثل جزءاً من الجانب الفلسفي.

نفسه الغالية لتحقيق ما تصبو إليه المؤسسة الدينية في النجف في حاضرها التي كانت تعيشه والتخطيط لمستقبل جامعتها العلمية في دراسات الشريعة والعقيدة الإسلامية ورفد مسيرة تقدمها بمختلف اتجاهاتها الواعدة ومنها دراسات الحكمة والفلسفة العالية. وقد اجتمعت لديه مقومات النجاح في الدرس والتدريس والمباحثة والتأليف فانبرى يصدر عن نفس مطمئنة بخطى واثقة ليضع اللبنة الأساسية في كيان معرفي حالم ومجاهداً بعلمه وعمله، بقلمه وخطاه، متوثباً بقلب شجاع ليتحمل بالصبر والرضا ما يواجهه المصلحون عادة من أبناء الزمان، متحلياً برباطة جأشه لإيمانه بأن الإخلاص لله ينمو ويخلد.

ومن دواعي الفخر والاعتزاز أن أتصدى لجمع تراث الشيخ المظفر وأعماله الفكرية سواء كانت كتاباً أو بحثاً أو مقالة أو رأياً، وأن تبني المشروع جمعية منتدى النشر في النجف متمثلة في عميدها العلامة الأستاذ الدكتور الشيخ محمود المظفر - دام عزه -.

وبعد إنجاز بدايات موفقة كانت تصلح أن تتحقق فيها نقطة البدء كانت الظروف القاسية في العراق قد حالت دون ذلك، ولم يفتّ في ساعدي ما جرى حيث توفرت لي أسباب التوفيق - على الرغم من ظروف الهجرة ومضايقاتها - للتواصل مع المشروع والإصرار على إنجازه.

ويقضي الله أمراً ليولد الحلم من جديد يافعاً حيث تجدد جمعية المنتدى شبابها لتغذّ سيرها في إشرقة بهية تطالع نهضتها الجديدة في باكورة أعمال فكرية جليلة - كما عهدناها -.

ويبادر أخي الأستاذ الفاضل محمد رضا القاموسي - دام توفيقه - بمفاتحتي وإعلامي برغبة الجمعية وطموحها لإحياء (التراث المظفري) ابتداءً بإصدار البحث

الموسوم بـ (أحلام اليقظة)^(١) ويتفضل فيزودني بمصورة النسخة المخطوطة لأضيفها إلى أصول ما جمعته من البحث، فعدت - والله الحمد على نعمائه - لإعادة النظر في الأصل المطبوع^(٢) منه والمخطوط.

ولاستكمال البحث من ما يتعلق به كافة أضفت إليه مقدمة كتاب الأسفار الأربعة التي كتبها المظفر لكتاب الاسفار ودوّن فيها لمؤاخذته على صاحب الكتاب، وأعددتها للنشر على الصورة التي يجدها القارئ الكريم.

وما لا بد من تسجيله من خلال تحقيق النص ومقابلته أمور:

أولاً: حرصت على الالتزام بما أثبتته الشيخ المظفر في بحثه من دون زيادة أو تغيير لما أشار إليه من مصادره التي استقى منها؛ فلم أثقله بهوامش تطفئ على روحية أسلوب البحث الذي طمح كاتبه تبسيط مادته بلغة قصصية أدبية، وتقديم المفاهيم والأفكار الفلسفية زاداً شهياً وأما أهل الفن والاختصاص فهم أدري بموارد المادة العلمية في مظانها المعروفة والمتيسرة في عالم اليوم.

ثانياً: كان لا بد من الهوامش لبعض ما ينبغي الإشارة إليه كاستخراج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، أو تراجع الأعلام، أو ما إلى ذلك.

ثالثاً: لقد أغنانا استيفاء موضوع البحث أساساً من قبل الشيخ المظفر وعرضه بأسلوب فني رائع تماماً عن أية زيادة محتملة أخرى.

(١) سَمَاهُ الشيخ في النسخة المخطوطة بـ (حلم اليقظة) ونشره في مجلة العرفان وغيرها بـ (أحلام اليقظة).

(٢) سبق أن نشر الشيخ المظفر في حياته قسمًا من الأحلام في عدة مجلات منها الدليل والفكر، وأعدت مجلة (تراثنا) الصادرة في قم عن مؤسسة آل البيت بالعديد (٨١ - ٨٢) للسنة (٢١) بتاريخ محرم - جمادى الأولى ١٤٢٦ هـ نشر الحلم الأول والثاني المنشورين في المجلد (٣٣) من مجلة العرفان الصيداوية بتحقيق الأخ الفاضل الشيخ هادي القيسي العاملي.

رابعاً: ارتأيت كتابة مقدمة مختصرة عن تاريخ دراسات الفلسفة في حوزة النجف الأشرف^(١) تابعت فيها الاتجاه الفلسفي في فكر المظفر وتراثه.

وأخيراً - وليس آخرأ - أكرر التقدير لجمعية منتدى النشر بشخص رئيسها الأستاذ الدكتور المحمود على تعاونه لإنجاز هذا العمل الجليل وتيسير نشره. ولكل من ساهم معي في إتمامه ولا سيما عائلتي الكريمة التي صبرت معي، ولولدي العزيز قرة عيني (علي) لإنجاز ما يخص الإخراج الفني ولكل من أعان وأفاد معتذراً عما شطّ به القلم من الخطأ والسهو، داعياً المولى بالسداد والإحسان، ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً﴾^(٢).

ولله الحمد من قبل ومن بعد.

محمد جواد الطريحي

غرة شوال المكرم ١٤٢٩هـ

١ / ١٠ / ٢٠٠٨م

هولندا

(١) لكتاب هذه السطور دراسة موسعة عن تاريخ الدرس الفلسفي في النجف.

(٢) الكهف ١٨: ٤٦.

دراسة الفلسفة في النجف الأشرف رؤى وملامح^(١)

أصالة السمة الحضارية

تعدّ مدينة النجف الأشرف إحدى المنارات الكبرى بين عواصم المعرفة الإسلامية والثقافة الدينية في العالم، وتحتل مكانة الحاضرة الأولى للمسلمين الشيعة الإمامية.

وقد عُرف امتيازها طوال الحقب التاريخية إلى اليوم بالتراث العلمي الضخم الذي أسسته، وعنايتها بعلوم الشريعة والآداب العربية التي كانت شاهداً على ريادتها ومراحل تنميتها عبر ما يفوق الألف عام من الزمان.

وما يدلّ على دورها الحضاري وتفوقها في التأسيس والتطوير للعلوم العربية والإسلامية ذبوع شهرتها باعتبارها معلماً خلاقاً في جوانب مهمة من الإبداع الذهني بها لها من دور في صياغة العقل الإسلامي وتشكيل مساحات معرفية رائعة في اتجاهات التفكير الديني والعقلي، والنهوض بواقع الفكر الإسلامي بما اتصف به من أصالة ذاتية في آفاق التربية والتعليم وتهذيب السلوك، وبناء أسس رصينة المبنى، دقيقة المنهج في أصول المباحث الفقهية والأصولية والكلامية مع التواصل التام والتلاقح في تجسير ما يطرق ساحة المعرفة الدينية باتجاهاتها المذهبية المتعددة على التصويب أو التوفيق بالمقارنة أو تقريب وجهات النظر واحترام الرأي والرأي الآخر، يقابل ذلك عملية وعي وفهم

(١) يمثل هذا البحث إطلالة موجزة في ضوء السيرة العلمية للشيخ المظفر تيّز وجهوده دارساً ومدرساً وباحثاً تطلعات دراسات الفلسفة وآفاقها، وبحوث علم المعقول في المدرسة النجفية بما يؤشر إلى أصالتها وتجذرها، ونفي ما علق بالأذهان من مناهضتها في هذا المضمار.

ما شهدته تاريخ العلوم العصرية بمستوى إنجازاته العقلية، وإبداعاته التكنولوجية، والرؤى الفكرية المعاصرة، ونزعات التحرر الوطنية والعقدية، فقد كان للنجف رؤيتها وموقفها الفاعل ومشاركتها على مسرح الأحداث والوقائع بما تعنيه من التفاعل والأثر على تطلعات خطاب النهضة الحديثة ومعطيات التغريب والاستعمار الحديث في واقع الأمة العربية الإسلامية.

ويشهد التاريخ النجفي بترائه العريق معالم من شهادات الحضور والمجاورة والإقامة والتوطن فيها لصفوة من علماء الشريعة وأساطين الحكمة الإلهية، ونوابغ المعرفة الإسلامية الذين تعاقبوا وما برحوا يتوافدون على رغم الصعاب وشدة المحن التي تراكمت مرّ الأحقاب لنيل شرف الانتساب علمياً إلى مدرستها، والتشرف بالدفن في ثراها المقدّس.

إن هذه السمة الحضارية للنجف تمثل سر عظمة النجاح والاطراد فيما أبدعته عقول علمائها ومفكرها بما عرفوا به من الشفافية والمرونة في التعاطي والاتصال وسرعة الإنجاز لما يمتلكونه من إجادة ومهارة في أداء مسؤولياتهم تجاه العقيدة والفكر والتاريخ. وما يبرز قوة الشخصية النجفية وسمو تفكيرها وحرصها أن لها في كل قضية تهم الإسلام والمسلمين موقفاً ورؤية، وما أحاديث إقصائها وتهميشها إلا بحكم الدليل القاطع على مدى تأثيرها الفاعل في الأحداث المحلية والإقليمية والعالمية.

ومع ضخامة ما أبدعته مدرسة النجف في دلالات التراكم المعرفي فقد التبس الأمر على البعض وبخاصة ما يتعلق بريادتها لدراسات الفلسفة والحكمة الإلهية وفنون المعقول ومصادرة إغناؤها هذا المضمار^(١) بما يمتلكه من أهمية أشاد بها أحد الأفاضل

(١) مما يفنّد هذا المدّعى أن للفلسفة الإسلامية - بوجه أخص - وجوداً في أوساط الحوزات العلمية طلابها وأعلامها على مستويات تختلف من حيث القوة والضعف بحسب الظروف الموضوعية

من خريجي جامعتها بقوله: «إن العقيدة الشيعية هي من أعمق العوامل وأبعدها أثراً في التوجيه وفي تكوين الروح الفلسفي في نفوس أتباعها. فالفكرة الشيعية قائمة في أكثر جوانبها على التأمل والمنطق المبنية على تفهم الواقع الإنساني وعلى فهم الروح العامة في الشعوب ولا سيما في موضوع الإمامة والعصمة والجبر والاختيار، وكانت نظريات الشيعة وخاصة السياسية أثبت جذوراً وتأثيراً»^(١)، «وإن في النجف الأشرف علماء في الفلسفة كما فيها علماء في الفقه وأصوله، فلماذا لا يكتبون في هذا الموضوع؟ لماذا لا يثبتون بالأرقام للعالم كله أن للمسلمين فلسفة مستقلة عن كل فلسفة وأنهم مستقلون لا ناقلون عن اليونان وأن الفرق بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية كالفرق بين المركب الشراعي وبين المركب البخاري»^(٢).

وقد أثبت الواقع العلمي والعملي ما يشخص مستوى الرصانة والإثارة لثربة النجف الخصبة للفلسفة إذ نبنت وتعمقت فيها النظريات اللغوية والاجتماعية التي يتناولها علم الأصول بالدرس والنظر وفق المنهج العقلي.

وإذا ما واكبنا مسيرة التفكير العقلي عند المسلمين وتطور النظريات والأفكار فسوف نكتشف أن لمدرستي الفلسفة والكلام في النجف - وما يدور مدارهما من علوم - الجوانب الواسعة المدى بأبعادها الجديرة بالبحث والتدوين فيما قدمته هذه الحاضرة العلمية العميقة الجذور من ثمار ونتائج نوعية ومفصلية تبدو أهميتها جليلة في أصالتها وتطوير مراحل التفكير العقلي في الإسلام الذي رسمته آيات القرآن الكريم، وتوافرت

ومقتضى الاتجاهات الفكرية السائدة زماناً ومكاناً تشهد على ذلك سير الأعلام ومصنفاتهم وتأثير مناهج العلوم الشرعية بمناهج العلوم العقلية.

(١) العلامة الراحل محمد جواد مغنية، مقدمة كتاب فلاسفة الشيعة للشيخ عبد الله نعمة.

(٢) محمد جواد مغنية في مقاله الموسوم (متى نقرأ كتاب النجف في ألف عام) وقد عهد إليه

مهمة تدريس مادة الفلسفة الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

على تعميقه معارف أهل البيت - عليه السلام - في ضوء التخطيط لها وبناء قواعدها ومتابعة نشوئها وترسيخ معطياتها وتقويم مساراتها.

وعند إمعان النظر في آفاق التأسيس للجامعة النجفية يتضح أن الإمام علياً - عليه السلام - كان «فلك الحقيقة، وخزانة العقل، والإنسان المتأله إذ استكمل الحكمة النظرية بالقوة القدسية، بل كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوس»^(١)؛ فهو لذلك قد ارتقى بدوره الرسالي لوضع حجر الأساس في مدرسة الحكمة العقلية عندما بادر إلى طرح إفاضاته وبنات أفكاره بخطب نهج البلاغة على منبر الكوفة^(٢)، وبدروسه التي كان يملئها على صرح (الذكوات البيض)^(٣) في بقعة الغري المشرفة على صفوة النخبة الذين اختارهم من أصحابه، ثم تواصلت المسيرة العلمية برعايته الخاصة التي ملأ صداها الزمن الغابر والحاضر في تأسيس حلقة الدرس في المباحث الإلهية فكان هو الرائد لفكرة علم التوحيد الذي تعلمه واستفاده من فيوضات صاحب الرسالة المحمدية - عليه السلام -. وبعده تعاقبت أدوار أبنائه أئمة أهل البيت عليهم السلام^(٤) برفد هذا المنحى الفكري في أجيال استغرقت

(١) معراج نامه لابن سينا طبعة رشت: ١٧، وانظر هامش الشفاء الطبعة الحجرية القسم الإلهي: ٥٦٤، إلهيات الشفاء المقالة العاشرة: ٤٥٥.

(٢) للشيخ المظفر رحمته الله محاضرتان إحداها بعنوان (نظرية المعرفة عند الإمام علي عليه السلام) تطرق فيها إلى آثار فلسفة الإمام في الإسلام وأخرى بعنوان (معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه) سيجدهما القارئ الكريم في قسم البحوث الفلسفية من هذا الكتاب.

(٣) جمع الذكوة وهي الجمرة الملتهبة يقال للشمس (ذكاء) لأنها تذكو عند الشروق كما تذكو النار واكتسبت قدسيته بعد دفن جسد الإمام علي عليه السلام بين ظهرانيها وقد تسمى الربوات أو أن الذكوات تصحيف للربوات وهي مرتفعات تطل على الوادي ثم أخذت مسميات جديدة لكل منها. ففي محلة العمارة (جبل شرف شاه) وفي محلة المشراق (جبل الديك) وفي محلة البراق (جبل النور). انظر الدكتور حسن الحكيم، المفصل في تاريخ النجف الأشرف ١: ٢٥٢ وما بعدها.

(٤) يشير الشيخ المظفر إلى البرودة بين أهل الدين وطلاب الفلسفة مع تظاهر الفلسفة الإلهية بتأييد الدين الإسلامي وظهور نتائج اتفاقها مع العقائد الثابتة، واستمرار الحرب العوان بين الطرفين

قروناً من الزمن تخرجت فيها مئات الآلاف من مفاخر العلماء الحكماء لتأصيل دراسات الفلسفة الإسلامية التي نهلت من المعين الصافي لمدرسة النبوة والإمامة.

عمق المسار الحضاري

لقد كانت المبادرة العلوية منفردة رائدة تلمح فيها صيغة التأصيل والتأسيس للمعرفة العقلية في الإسلام^(١) بمعزل عن تجربة التفكير الفلسفي في تاريخ الإنسانية في مخاضها العلمي من حيث الزمان والمكان بدلالة نظرية المثلث الحضاري^(٢) وارتباطها بتوطئة الإمام علي - عليه السلام - والتمهيد لحاضره العلمية بما يتجسد في غمار البحث التاريخي لجغرافية المنطقة في تواصل الإرث المعرفي^(٣) لمدينة (الحيرة) في التلقي والتلاقح بحضارة (بابل) و(سورا) وميراثها القديم وما شهدته هذه المدينة عهد مملكتها العربية باعتناق ملوك الحيرة الديانة النصرانية وفق المذهب النسطوري الذي جعلها مفتوحة على تيارات الفلسفة اليونانية فقد كان هؤلاء يميلون إلى النظر العقلي خلافاً للمسيحية

على الرغم من محاولات التطابق أو عدم الاختلاف. وانعكاس ذلك على التباعد بين علم الكلام والفلسفة فيما سجل أئمة آل البيت تحذيرهم ونهيهم من اتباع المتكلمين من غير دليل لأنهم علمونا اتباع الإسلام بأكمله، ونهونا عن اتباع رأي علمي من غير علم ويقين. ولعل معرفة هذا الأمر يوضح دعوى مناهضة دراسة الفلسفة في إطار الحوزة العلمية من بعض الوجوه. أنظر البحث القيم في مجلة البذرة (ابن سينا وعلاقة الدين بالفلسفة) للشيخ المظفر ومحاضراته المطبوعة على طلابه بكلية الفقه في الفلسفة الإسلامية: ٧٦.

(١) أنظر الفلسفة الإسلامية المصدر السابق من الدرس الرابع عشر إلى الدرس السابع عشر:

١٠٣ - ١١١.

(٢) تنطق هذه النظرية بالأصالة الحضارية للنجف وملخص ما تعنيه من العمق الحضاري في المنطقة التي تبدأ أطراف المثلث فيها بالحيرة ثم الكوفة ثم النجف. وهناك رؤية أخرى ترى قدم الكوفة وسبقها على هذا الترتيب كما يرد لاحقاً.

(٣) مع الاحتفاظ بقدسية المبادرة العلوية وخصوصياتها بمدينة النجف وأسس تكوينها المعرفي.

المنتشرة في داخل الجزيرة العربية وبعض القبائل الحجازية واليمينية التي كانت تعتقد بطبيعة واحدة للسيد المسيح وتميل إلى الرهينة وكانوا يختلفون عن الكنيسة البيزنطية التي كانت رؤيتها في مقولتهم هرطقة وتجديفاً بحق السيد المسيح مما دعاها إلى اضطهادهم بسبب أنهم كانوا قد درسوا في (نصيبين) كتب اليونان وفلسفتهم وترجموا كتب أرسطو إلى السريانية ثم أصبحت الحيرة مقراً لهم بعد إخراجهم من نصيبين واتجه بعضهم إلى (كسكر)^(١) حيث شاركوا في تدريس الفلسفة اليونانية وجعلوا من منطقة جنوب العراق مركزاً للفلسفة اليونانية بترجمة سريانية وبقيت هذه الترجمات معتمدة حتى فترة متأخرة^(٢).

أما مدينة الكوفة فقد أسست فيها قديماً مدرسة سريانية عرفت باسم (مدرسة عاقولا) بقيت إلى عهد الرومان الذين احتلوا العراق وانتقلت إليها الدراسات اليونانية ولما اندرست عاقولا نهضت الحيرة وما حولها من الديارات والكنائس بواقعها الفكري ثم انتقل ما في الحيرة إلى الكوفة ثم انتقل ما في الكوفة إلى النجف الأشرف.

وتأتي أهمية مدرسة الكوفة العلمية تعبيراً عن اتجاه فلسفي في الفكر الإسلامي أرساه ورسخ قواعده الإمام علي عليه السلام حيث جعل الدين موضوعاً من موضوعات التفكير والتأمل ومن هنا بدأ النظر والتأويل الفلسفي في الفكر الإسلامي^(٣).

إن انفتاح ملوك المناذرة على آفاق الفكر اليوناني والمقولات الكلامية المسيحية كان له الأثر البالغ الذي تجدد فيما بعد في العصر الإسلامي وربما يعدّه الباحثون من الأسباب التي تفسّر الطبيعة المعقدة للكوفة بعد تأسيسها وكثرة ظهور الفرق والفتن فيها، في

(١) مدينة تقع قرب واسط التي تشمل اليوم مدينتي الكوت والعمارة.

(٢) أنظر معدن الجواهر بتاريخ البصرة والجزائر تأليف نعمان بن محمد بن العراق: ١٦، تحقيق

الدكتور محمد حميد الله، باكستان ١٩٧٣.

(٣) النجف الأشرف مدينة العلم والعمران، محمد كاظم الطريحي: ١٦.

مقابل ما عرفت به هذه الحاضرة من ولائها للإمام علي الذي تقف مع خطه السياسي والفكري. وإن من المؤكد أنه - عليه السلام - كان على وعي بحركاتها الفكرية التي اتصفت بعمق المحتوى العقائدي والتجذر الديني وتفاعل شريحتها الاجتماعية بهذا الواقع.

تأسيس الفكر الفلسفي في الإسلام

إن البحث في تاريخ المعطى الفلسفي عند المسلمين يمتد إلى جذور عميقة نمت وتطورت في أصول العقيدة الإسلامية بإرسائه المنهج القرآني ونوّهت به السنة المطهرة في عصر الرسالة. فإن في آيات القرآن عرضاً مهماً (للرد على المنحرفين الملحدّين في حوار عقلي مؤثر وبأسلوب من أروع الأساليب الاستدلالية وأسدّها)^(١) واستمرت على مستوى ما خطه أئمة الهدى من أهل البيت - عليهم السلام - حيث «إن الأئمة سبقوا الناس إلى إعطاء الفكرة النهائية لجميع الموضوعات التي بحثها علم الكلام والفلسفة من قبل أن يظهرها عند المسلمين»^(٢).

ولما كان «كل علم حيث يبدأ أول ما يبدأ في بحث بعض المسائل البسيطة المتعلقة به ثم يأخذ في النمو والتطور حتى يتكامل فيصبح بنية أو كيانه قائماً بذاته متميزاً عن غيره»^(٣) أتضح أن العقل الإسلامي قد تمحور زماناً ومكاناً بحسب متطلبات المرحلة يتطور في عطاءاته في ضوء ما يؤسسه الإسلام، وأما الناس فقد جبلوا على طبيعتهم بالتباين فيما يحكمون به تجاه النزعات الفكرية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ

(١) الدكتور محمود المظفر في مقاله (علم الكلام) المنشور في مجلة النجف العدد ٦ من السنة الخامسة شوال ١٣٨٢ هـ - آذار ١٩٦٣ م: ٧٨.

(٢) المصدر السابق، نقلاً عن محاضرات الشيخ المظفر في الفلسفة الإسلامية، أنظر الدكتور المظفر في بحثه بمجلة النجف: ٦٦.

(٣) المصدر السابق، الدكتور المظفر: ٧٨.

أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۖ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلَئِكَ خَلَقَهُمْ ﴿١١﴾.

وإذا كانت الحقائق تؤكد أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ التصادم بين الأمزجة البشرية وأن لهذا الاختلاف شأنًا عظيمًا في ميدان الفن والأدب والسياسة فمن المفيد الإشارة إلى عثور الباحثين «على نصوص سريانية من مخلفات العهد الإسلامي الأول في العراق وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التي تكلمت عن المسيحية نقلها السريان إلى لغتهم في مطلع غزو المسلمين لما بين النهرين لكي يناقشوا مضمونها»^(١).

وقد وقع الخلط لدى الباحثين في أصالة الفلسفة الإسلامية من حيث تأثرها وتبعيةها لعصور الفلسفة القديمة بمدارسها المختلفة، بل إن البعض أكد منافاة الفلسفة لطبيعة الروح الإسلامية وبلغ إلى نتيجة عدم قدرة المسلمين على إنتاج عمل فلسفي^(٢) وأنه لم يكن عند واحد من المشتغلين روح فلسفية بالمعنى الصحيح وتجنّى غيره في هذا المنحى بأن الحضارة الإسلامية «متقبلة لا منتجة، آخذة لا معطية، مقلّدة لا مجتهدة، لا ابتداء ولا خلق، بل نقلت إليها الحضارة اليونانية أو التراث اليوناني فأخذت منه ما أخذت وشوّهت ما شوّهت، ولكن لا خلقت جديدًا ولا أبدعت أصيلاً»^(٣).

وفي الحقيقة يجد من يحاول استكشاف تاريخ نشوء الفلسفة وتطورها الفكري بشكل عام أنها تأثرت بعوامل متعددة مكانية وزمانية وشخصية.

أما بخصوص تأسيس الفلسفة الإسلامية فلا شك أن انتشار الفلسفة اليونانية أثار انتباه بعض العرب حيث قلّدوها «تقليدًا أعمى من غير نضج؛ فأوجد بلبلة في الأفكار

(١) هود ١١: ١١٨-١١٩.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار ١: ٩٢، ١٠٨.

(٣) أنظر عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

(٤) الدكتور النشار المصدر السابق، المقدمة.

عند المسلمين وشعر المسلمون أنهم مهاجمون من قبل الفلسفة اليونانية - كما أوجدت الفلسفة الحديثة في عصرنا الحاضر بلبله في أفكارنا - . ولما كانت طبيعة الفلسفة النظر إلى حقائق الأشياء غير مقيدة برأي ولا عقيدة واصطدمت هذه الفلسفة اليونانية ببعض مواقف الدين الإسلامي وأفكاره تصدى المسلمون للدفاع عن عقائدهم بأسلوب البراهين الفلسفية، وحاولوا التنسيق بين الآراء الرائجة في الفلسفة وبين نظريات الإسلام.^(١)

وأما سبب نشوء علم الكلام عند المسلمين فقد كان «للدفاع عن عقائدهم بأسلوب البراهين الفلسفية حيث حاولوا التنسيق بين الآراء الرائجة في الفلسفة وبين نظريات الإسلام للدفاع عن العقيدة الإسلامية عندما هاجمتها الفلسفة اليونانية، واستخدموا الأساليب البرهانية التي تستخدمها الفلسفة.

وقد نهانا أئمة الهدى - عليهم السلام - وحذرونا من اتباع المتكلمين من غير دليل لأنهم علمونا الإسلام بأكمله ونهونا عن اتباع رأي علمي من غير علم ودليل».^(٢)

ويمثل هذا الاتجاه أسلوب التوفيق الذي استعيرت به وسائل الفلسفة لغرض الاستدلال مما ينسجم من أفكارها مع روح العقيدة الإسلامية بما نشأ منه بالتالي (علم الكلام) وهو يعبر بالذات عما قدّمه أئمة أهل البيت - عليهم السلام - حين قاموا «بحفظ عقيدة الإسلام من الانهيار أمام التيارات اليونانية بمحاربتهم المبدعين المضللين، ولانجد فيلسوفاً عظيماً في عهد الأئمة عليهم السلام إلا وهو من أتباع أهل البيت - عليهم السلام».^(٣)

وإذا استنتقنا ما سطره يراع شيخنا المظفر في معرض بحثه عن الفيلسوف الكندي

(١) الشيخ المظفر في محاضراته حول الفلسفة الإسلامية: ٧٥، ٧٦.

(٢) المظفر في محاضراته الفلسفية: ٧٥، ٧٦.

(٣) المصدر السابق.

نراه يقرّر أنّه ظهر في عصر طغت فيه جولات طوائف المتكلمين واتجاهات أفكارهم وتلقّوا الآراء اليونانية غير منقحة إذ شاعت بين المسلمين بترجمتها فشوّت كثيراً من العقائد التي لم يتلقوها من مصادرهما الإسلامية الأصلية، ولم يكتفوا بالعقيدة القرآنية الخالصة فراحوا يدافعون عن العقائد الإسلامية أو ما تخيلوه عقيدة إسلامية بما عثروا عليه من أبحاث يونانية غير ناضجة التماساً للأدلة العقلية أو شبه الأدلة العقلية مما يظنونه كان صالحاً لتأييد تلك العقائد وقد لا تكون هي العقيدة الإسلامية التي جاء بها الإسلام.

وهذا مما يبعث الاطمئنان في الاعتقاد بأن هناك وراء تلك المظاهر مدرسة فلسفية جاهدة سبقت الكندي وأثّرت فيه تعاليمها وتوجيهاتها وقد خفيت علينا معالمها وأقطابها، وإلا فما أَسْتَطِيع أن أؤمن أن يغور رجل بمفرده إلى أعماق المباحث الفلسفية فيلتقط لآليها خالصة من مشوهات الأوهام في مثل عصره، ولا أنكر أن يكون له فضل صقلها وعرضها، وأصغر دليل على ما أقول ما عرضه في رسائله من المصطلحات الفلسفية المستقرة إلى اليوم مع تعريفاتها العميقة لاسيما رسالته في حدود الأشياء ورسومها وهذه المصطلحات لا يصح فيها إلا إذا كانت قد مرّت عليها أطوار من التآرجح والتطور وبالأبحاث المستمرة حتى استقرت في عصره أو على يديه ولا بد من أن نفرض أن هناك مجامع علمية تعاونت على وضعها ولنفرض أن الكندي أحد أقطابها على أكثر تقدير. وهذه المدرسة الفلسفية هي التي ألجأت المسلمين إلى اصطناع الأبحاث الكلامية لغرض الدفاع عن الإسلام من عاديّتها فيما كانوا يظنون.^(١)

(١) الشيخ المظفر، بحثه عن الكندي المنشور في - العدد الممتاز الصادر بمناسبة الذكرى الألفية للفيلسوف الكندي - من مجلة النجف العدد الثالث من السنة الخامسة رجب ١٣٨٢ هـ - كانون الأول ١٩٦٢ م: ٣.

الفلسفة وعلم الكلام

كثيراً ما يقع الخلط عند الدارسين بخصوص الحديث عن علم الكلام واعتباره جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة أو أنه أحد وجوهها، لكن حقيقة التأمل والدراسة تدفع اللبس والتوهم في بيان مدى العلاقة والارتباط بين مواضيع الدراسة الفلسفية وبحوث علم الكلام.

فمن جملة الأسباب استعانة المتكلمين في بداية نشأة البحث الكلامي بالبراهين الفلسفية وذلك لأن أساس الاختلاف بين المسلمين عقائدياً هو تأثيرهم الشديد بالأفكار الفلسفية التي سرت إليهم من هذه الفلسفة اليونانية، وجرى الشيعة على منهج السنة أحياناً في أسلوب التقليد المنهجي، ووقعوا في المناقشات الكلامية، واضطروا إلى أن يدرسوا ما خلفه أهل السنة من نظريات كلامية على الرغم من نهي الأئمة - عليهم السلام - .

إلا أن الأئمة من آل البيت - عليهم السلام - قد كشفوا الكثير من المسائل الكلامية في كثير من أحاديثهم وخطبهم واحتجاجاتهم... من أمثال ما ورد عن الإمام علي - عليه السلام - مع معاوية والخوارج ومع الانقلابيين والمرتدين وأضرابهم من المشككين والحاقدين والمنافقين أيام السقيفة والشورى والجمل وصفين^(١).

وقد برزت في عهد الخلافة العلوية ظاهرة الآراء الفكرية والعقائدية والسياسية وظهور الفرق لأول مرة كالخوارج والأزارقة والحرورية، ومما يروى أن ابن الكواء سأل الإمام علياً - عليه السلام - عن القدر فأجابه بقوله: بحر عميق لا تلجه فأمهل ثم سأل فقال: ستر الله فلا تكشفه نقول بظاهر ما نرى ثم يقضي الله تعالى بغيب ما يعلم^(٢).

(١) الدكتور محمود المظفر، علم الكلام مقاله السابق الإشارة إليه: ٦٥.

(٢) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر ٢: ٩. وفيه (ابن الكواء هذا) قال عنه ابن دريد في

كتاب الاشتقاق: إنه «كان خارجياً كثير المساءلة لعل بن أبي طالب وكان يسأله تعتاً».

أما في شأن مخاض التأسيس لعلم الكلام فنجد أن عيسى بن روضة الإمامي التابعي وحيد عصره في علم الكلام «وهو الذي فتق بابه وكشف نقابه» وله كتاب في الإمامة، وهناك رواية تشير إلى أن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية كان إمام علم الكلام بالاتفاق وله حق التقدم على عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء. ومن مشاهير المتكلمين الأوائل قيس بن سعد بن عبادة وسليم بن قيس وكميل بن زياد وخالد بن عيسى بن العاص وصعصعة بن صوحان العبدي وميثم التمار وأويس القرني^(١)، ومحصلة كل ذلك «أن الأئمة - عليهم السلام - سبقوا الناس إلى إعطاء الفكرة النهائية لجميع الموضوعات التي بحثها علم الكلام والفلسفة من قبل أن يظهرها عند المسلمين»^(٢).

ثم تبلورت أخيراً آراء ونظريات كلامية للشيعة الإمامية تجسّدت في الأعمال الفكرية لأعلام الطائفة كالشيخ المفيد والسيد المرتضى، وكان الشيخ الطوسي أعظم مصلح في حينه لعلم الكلام عند الشيعة؛ فقد صحّح ما عند الشيعة من رواهب غير صحيحة.

وهكذا تباعد علم الكلام عن الفلسفة كثيراً لأنه إنمّا يسعى لتحصيل البرهان على العقيدة المفروضة الصدق والتسليم، والفلسفة تسعى لنيل العقيدة من طريق البرهان فصاحب علم الكلام يعتقد فيبرهن، والفيلسوف يبرهن ليعتقد.

ومن أجل هذه الحقيقة قيل: إن علم الكلام لم ينجح في التوفيق بين الدين والفلسفة

(١) السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٥٠. الشيخ عبد الله المامقاني، تنقيح المقال المجلد الثاني باب عيسى. السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، الجزء الأول، محاضرات الشيخ محمد رضا المظفر في الفلسفة، مقال الدكتور محمود المظفر، علم الكلام: ٦٦ الذي يستعرض فيه مختلف النظريات المطروحة في نشأة علم الكلام ثم يخلص إلى أن لكل من الأقوال نصيباً من الصحة لوفرقتنا بين كل من النشوء، والنمو، والتكامل: ٧٧.

(٢) المصدر السابق.

في وقت الحاجة إلى التوفيق لاسيما أن النظريات الفلسفية التي أخذت في موضع الاعتبار عند المتكلمين يوم نشأ علمهم لتقرير براهينهم قد تبدلت وتطوّرت وقد ظهر بعد حين خطأها لدى الباحثين وهذا هو السرّ في نهي أئمة أهل البيت عليهم السلام عن علم الكلام وتحذير الناس منه - ابتداءً - لاسيما أن الإمام الصادق عليه السلام قد نشأ في عصره هذا العلم، وكان كثيراً ما يحاجج المتكلمين بأسلوبهم.^(١)

ومن هنا يتبين مستوى الوعي المبكر في المدرسة الإمامية^(٢) بتوجيه أئمتهم وانتباههم لهذه المسألة بما لها من انعكاسات على سلامة العقيدة الإسلامية من خلال التفرقة بين علم الكلام والفلسفة في نواحي عديدة، منها أن الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين، والفلسفة ليس لها طابع ديني ولا تسلك مسلكاً معيناً أو تتبع ديناً بخصوصه، وعلم الكلام إنما نشأ للدفاع عن العقيدة الإسلامية عندما هاجمتها الفلسفة اليونانية واستخدموا الأساليب البرهانية التي تستخدمها الفلسفة... فعلم الكلام علم مستقل لا علاقة له بالفلسفة.. وهدف الفلسفة معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، وعلم الكلام هدفه تصحيح العقائد الإسلامية، ثم يستطرد المظفر بالتطرق إلى ما أنتجه التعارض من نشوء مذاهب ومدارس فكرية متناحرة نتج عنها ظهور فتن كثيرة سالت بها دماء ومصادرة للحريات، واختفت الفلسفة والفلاسفة وصارت تدرّس سرّاً ونشأ في الشيعة كثير من الفلاسفة خفية... إلى أن يقول: إن من

(١) الشيخ المظفر في محاضراته الفلسفية: ٧٧ - ٨٠ ومقاله عن ابن سينا والعلاقة بين الدين والفلسفة وقد حاولنا التلخيص بينهما في عباراته مع الحفاظ على طابع الفكرة العامة لنتائج البحث.

(٢) ومن أثر ذلك انتباه الأئمة عليهم السلام إلى الفتنة التي أثارها المعتزلة بشأن خلق القرآن فقد ردّوا بما يحول دون وقوع الشيعة في تلك الفتنة وبيان كون القرآن حادثاً ومخلوقاً في الوقت نفسه باستعمال تعابير مثل (الله وحده الخالق وما عداه مخلوق، وما القرآن سوى كلام الله ويجب أن لا تطلق عليه الأسماء عواهرة) راجع الشيخ الصدوق كتاب التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة قم: ٢٢٣ - ٢٢٥.

مفاخر الإسلام ومعاجزه أنه لم يكن منه شيء قطعي يناقض شيئاً قطعياً من الفلسفة، ولم يحتو القرآن على أي شكل من أشكال التناقض والتهافت على الرغم من مرور مئات السنين على صدوره قال تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١). ولكننا ندرس الفلسفة لردّ الشبهات وللإقناع ولتوسيع أفق الذهن وزيادة المعلومات ولا نأخذ منها عقيدتنا، والفلسفة أبعد ما تكون عن العقيدة الصافية الخالصة الصحيحة.

ولا يجب أن نعتقد بالله على طريقة الفلاسفة لأن الله لم يكلفنا بذلك بل العقيدة العامة تكفي عند الله، ولكنك لا تستطيع أن تفهم المصطلحات والبحوث الفلسفية دون أن يكون لك إلمام بالفلسفة، إن الذي لا عقيدة له ويريد أن يستند في عقيدته إلى مثل هذه الفلسفة فهو يضرب بحديد بارد^(٢).

ولابد لمعرفة التفرقة بين علمي الفلسفة والكلام من التعرف على حقيقة نشئها وغايتها واتجاهاتها وعلى جهود الفلاسفة المسلمين في مسيرة التقييم والتقويم والإضافة ثم الصياغة مجدداً لمدرسة فلسفية قد سبقت، وتأصيل معالمها^(٣) وهو ما تستلزمه موضوعية البحث العلمي الجاد في ضرورة دراسة كل منها باستقلالية وحيادية من حيث النشأة والتطور والتكامل وحدود التداخل بينهما من حيث الموضوع، وآليات المنهج، وطبيعة الاستدلال والنتائج والآثار، وفك الارتباط المزعوم بينهما على رغم انفتاح المسلمين مبكراً على المباحث العقلية واعتبارها من الوسائط في إثبات وترسيخها العقيدة ورد دعاوى الزنادقة والمشكّكين.

(١) النساء ٤: ٨٢.

(٢) الشيخ المظفر: محاضراته في الفلسفة الإسلامية المشار إليها سابقاً (بتصرف).

(٣) وهو ما توصل إليه شيخنا المظفر في بحثه القيم السابق الذكر عن الفيلسوف الكندي

والإشادة بجهده الفلسفي.

ومن المهم إثبات حقيقة أن معرفة آراء الديانات السابقة وتطويرها في مجال فكري إسلامي يستتبع وجود مصطلحات خاصة امتدت إلى علم الكلام الإسلامي وصارت جزءاً من تكوينه، ولا يستغرب ورود ألفاظ اصطلاحية أخرى كما هو الحال في كتاب نهج البلاغة.

وقد زخر عصر الأئمة المعصومين - بسبب تبني السلطات الحاكمة لوعاظ السلاطين وشيوع الأفكار الجديدة على المسلمين نتيجة الترجمة - بالعديد من الحوارات في الجانب العقائدي وإثارة المغالطات والشبهات من المشكّكين والزنادقة وطلاب الجاه والفتنة لكن أهل البيت عليهم السلام كانوا بالمرصاد والتصدي لهذه الموجات الضالة بأنفسهم وبتربيتهم وتوجيه تلامذتهم لمجابهة هذه التيارات وقمعها بالنقاش الموضوعي وإيراد الحجج الدامغة.

وإذا بحثنا الموضوع على مستوى العلوم العقلية والحكمة والفلسفة ومجالات التأسيس والتطوير وتنمية الأفكار والمناهج نجد أنّ ما قدمه علماء الشيعة كان بيناً وله أثره في هذا السبيل وإغناؤه بالمساهمة الفكرية فكرة وتأليفاً وتراثاً بما نقف على مصداقيته في الدراسة الموضوعية في آفاق تاريخ الدراسات الفلسفية عند الشيعة الإمامية، في مدرسة الحوزة النجفية على وجه الخصوص.

ومن المعلوم أن الجهد الفكري للإنسان لا يمثله زمان أو مكان معين بل هو ثمرة مراحل وأدوار اجتمعت وتلاقت في جذور التكوين كما أنها تضاربت وتقاطعت في أحيان كثيرة حتى استخلصت النتائج؛ فكان لكل جيل دور يمهّد لآخر بعده ومن حكمة الرب وجود التباين الذي يمثل أحد ملامح الإبداع في سرّ الخليقة لتتضافر مع بعضها البعض من أجل رفد الإنسانية في مجالها المعرفي.

ومن المفيد الإشارة هنا إلى موضوع تجاهل ما للفكر الشيعي من أهمية دوره

التأسيسي في مجال العلم والفكر والبحث الفلسفي حيث «إن جانب ما يتعلق بفلاسفة الشيعة محاط بكثير من الغموض والإيهام وهناك مؤلفات أهملت قروناً في ظل ظروف صعبة كان الرعب والتشريد يطال الشيعة في كل درب واختفاء مفكرهم، وضياح آثارهم ومؤلفاتهم وتراكم الأساطير من حولهم في الوقت الذي نادراً ما تجد عالماً شيعياً فقيهاً وليس له سهم وافر من علوم الفلسفة والكلام والرياضيات والفلك».^(١)

العرفان والتصوف

يرى البعض حين يحاول أن يفسّر الدين باعتباره في الأساس يمثل ظاهرة طقوس وتقاليد خاصة يؤديها الفرد فيجد من نفسه بعد مدة من ممارستها وهو يعيش هالة من التقديس والإجلال فيسمى حينئذ متديناً أو مقدساً كما يحلو في التعبير الذي تعارف عليه الناس.

وإذا أمعنا النظر فلا ضير في أن ينصرف مفهوم الدين أساساً لتوصيف تلك الحالة التي تصطبغ بها شخصية المسلم الذي يؤدي فروضه الدينية بكيفية من الأداء الدقيق الملتزم في تفاصيله لكل ما يمت بالأسس التي قررها الشرع من حيث طبيعة العبادات ورسومها وصورها وأوقاتها، أو ما يصح التعبير عنه بعمومية الصياغة الشاملة للعبادة من حيث الكم أو النوع أو الزمان أو المكان، فنظام العبادات في الشريعة الإسلامية يمثل أحد أوجهها الثابتة التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة، وظروف التطور المدني في حياة الإنسان إلاّ بقدر يسير.

ولكن الحق الذي ينبغي تبينه من خلال نافذة العبادات في نفس المؤمن هو ذلك الأثر التربوي الذي يعبر عن مدلول كلمة الدين وآفاق ذلك في سلوك الإنسان.

(١) محمد جواد مغنية، مقدمة كتاب فلاسفة الشيعة للشيخ عبد الله نعمة.

وهنا لابد من تقرير أن الحديث عن الفلسفة وماهيتها واتجاهاتها يعكس صوراً للمقاربة أو الافتراق وانعكاسات ذلك على مستوى ظواهر روحية لها بصماتها الواضحة في مجمل حركة العلوم العقلية بما تضيفه من معالم ورؤى وأفكار تؤسس المنابع المعنوية لمواطن القرب الرباني، واستلهاهم المعرفة الحقة. وفي صدد بحثنا لأبعاد الدرس الفلسفي في مدرسة النجف نكتشف جانباً مهماً من العلاقة بين ظهور دراسات الفلسفة ونظائرها، وأثرها فيها يتعلق ببناء المدرسة العرفانية في النجف المعروفة بخصائصها ومميزاتها كما سيتضح لاحقاً.

ولا مناص من معرفة أن العرفان يعدّ في سياق العلوم الإسلامية التي نمت وترعرعت في إطار المعرفة والثقافة العقلية في الإسلام^(١)، ولا يمتلك الباحثون جواباً دقيقاً في تحديد تاريخ إطلاق هذه التسمية سوى الإشارة إلى شيوعها في القرن الثالث الهجري^(٢) ومن المهم التنويه بأن العرفان يغطّي الساحة الإسلامية على تنوع انتماءاتها

(١) للعرفان ناحيتان: عملية ونظرية، فالعملية عبارة عن علاقة الإنسان وواجباته تجاه نفسه والكون وخالقه؛ فيكون العرفان كالأخلاق إلّا أنّ بينهما فوارق تذكر في مظانها، ويطلق على هذا العرفان بـ(علم السير والسلوك) ولا بد لبلوغه من مراحل بإشراف إنسان سلك هذا الطريق للوصول إلى التوحيد.

أما العرفان النظري فهو الذي يتعرّض إلى تحليل الوجود ويبحث بشأن الخالق والكون والإنسان فهو يشابه الفلسفة الإلهية التي تعمل على دراسة الوجود والفارق بينها أن الفلسفة تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية في حين أن العرفان يجعل من المكاشفات مادة رئيسة في استدلالاته ثم يوضحها ويبررها عقلاً، وهناك آراء واسعة مطروحة بين العرفاء والمحدثين والفقهاء تتعلق بمسألة التضاد بين العرفان والإسلام أو بخصوص الشريعة والطريقة والحقيقة ولكن نتيجة الدراسة الحيادية المتأنية توحى بحسن النوايا والإخلاص للمبادئ الإسلامية في توجهات العرفاء. انظر للتفصيل كتاب الشيخ مرتضى المطهري، مدخل في العلوم الإسلامية ٣: ٥٩ - ١٠٧.

(٢) مما ظهر من كلمات السري السقطي - ت ٢٤٣هـ - أنظر تذكرة الأولياء للشيخ عطار كما في المطهري، المصدر السابق: ٧٨، حيث أشار بهذا الصدد إلى أن أبا نصر السراج الطوسي ذكر في كتاب

العقائدية والمذهبية. فهو تيار فكري يمتاز بالأصالة^(١) والعمق ويصطف في طليعته طبقات من العلماء وأئمة الدين وطلاب الحقيقة، وإن اختلفوا بينهم في مسائل اختص بها بعضهم دون البعض الآخر، أو تباينت فيهم مذاهب الباحثين من المسلمين وغيرهم، فهم قد جمعتهم وحدة الهدف الذي يسمو للارتقاء في مدارج العشق الإلهي، وتسّم مراقبة الإخلاص في التوحيد عن طريق طي مراحل السير والسلوك وتركيز النفس وتنقيتها من الأدران التي تحجبها عن أنوار الملكوت والابتعاد عن الزهد والعبادة الفارغة وإن تعددت الطرق، وتنوعت الوسائل.

والمهم معرفته أن أصول العرفان الحقيقية ما دلّت عليه الآيات القرآنية والسنة النبوية الشريفة وأشارت إلى مبانيه سنّة الأئمة المعصومين في أحاديثهم والمروي من أدعيتهم وسيرتهم وهذه المصادر مما ينبغي اتخاذها أسساً سليمة المسلك في الوصول، ومنبعاً للإلهام الروحي وتربية المؤمنين على طريق الله الذي أشار إليه الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها».

وفي سيرة الرسول الأكرم ﷺ المثل الأعلى للسالكين في عبادته ومناسكه وانصهاره في الذات الإلهية مما يستلهمه العارفون ويرتشف من منهله القاصدون.

وأما الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام فقد أجمع طلاب العرفان على الاقتداء به،

اللمع: ٤٢٧ كلاماً لسفيان الثوري يلوح منه أن هذه التسمية قد ظهرت في النصف الأول من القرن الثاني تقريباً.

(١) هناك من يذهب إلى التشكيك في هذه الأصالة الإسلامية ومنهم بعض المستشرقين بادعاء التأثير برهبانية النصراني أو اليهود، أو بسبب ردود فعل ضد الإسلام والعرب، أو أنه نتاج فلسفة الأفلاطونيين المحدثين أو الغنوصيين، أو نشوئه من الأفكار البوذية. وبقدر ما أشيع بهذه الدعاوى فإن العرفان الإسلامي أشاد هيكله الإسلام.

واتخذوه القطب الأكبر في السير والسلوك حيث ينهون إليه سلسلتهم الذهبية التي تصلهم برسول الله ﷺ بإجماع الطوائف الإسلامية مستندين إلى ما أفاده عليه السلام في خطبه^(١) وأقواله وما أثر عن سلوكه العبادي الذي أبانه في التعبير عن الإخلاص وحقيقة العبادة في كلمته المعروفة: «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك».

وقد عرف تاريخ التشيع عبر أدواره معالم مشرقة من العرفاء الذين تميّزوا عن غيرهم؛ «فقد كانوا في واقعهم من أهل السير والسلوك والعرفان. وهؤلاء هم العرفاء الحقيقيون دون الجموع التي اخترعت لنفسها مختلف الآداب والسلوكيات، وأحدثت من البدع ما أحدثت»^(٢).

وإذا كان تاريخ التصوف قد بدأ مبكراً في مدينة الكوفة فإننا يوحى ذلك إلى أنه يمثل لوناً من الأجواء الروحية، وعرف بها له من صلة وثقى بالمذهب العقلي، ومن خصوصياته اتجاه المتصوفة للانتماء إلى جهة المناجاة والانشداد بين الوجد والجذب^(٣) مما

(١) من ذلك خطبته في وصف السالك إلى الله تعالى، بقوله: «قد أحيا عقله، وأمات نفسه، حتى دق جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق، وسلك به السبل، وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربه» الخطبة ٢١٧ من النهج، أو ما قاله لكميل بن زياد بشأن أولياء الحق: «هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين واستلنوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الناس بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى» الخطبة ١٤٧ من نهج البلاغة.

(٢) المطهري، المصدر السابق: ٧٠ وانظر ما بعده من البحث المتمتع في تفصيل الحديث واستعراضه حول الموضوع.

(٣) لابد من بيان أن الصوفية على الإجمال ترى أن المعرفة الكاملة لا تتم إلا بالاتصال روحياً بالله والبقاء معه وهذا الاتصال هو غاية النفس البشرية ولا يحصل إلا بانصراف النفس عن الدنيا وقهرها بسلسلة من الأعمال والعبادات. وقد بدأت منذ القرن الأول وتألفت منها جماعات كبرى ولكل منها طقوس ومراسيم وأذكار وشيخ مرشد ونظرة خاصة في مسائل الاعتقادات وتفسير

يوشي بالمقاربة بينه وبين العرفان من بعض الوجوه إلا أن هذه العلاقة غير ممتدة بينهما على مفترق من الطرق وفق حيثيات متعددة عند دراسة الأسس والمباني والآليات لكلا الظاهرتين خاصة إذا أحكمنا النظرة إلى ما بلغته مسيرة التصوف من الشذوذ والشطحات التي بلغت حدّ المروق من الدين والكفر والشرك استناداً إلى دعوى الاتحاد والحلول^(١)، وما آل إليه حال بعض المتصوفة بابتعادهم عن الإيمان الحقيقي والمعاني الروحية للزهد والعزلة المعبرة عن حسن الاعتقاد بالقرب والصلة بالإضافة إلى خصومتهم التقليدية وعداوتهم للمبادئ الإسلامية والتشيع على الأخص.

أما ما سجله تاريخ النجف فقد كانت - وستبقى - كعبة القصاد ومهوى الصالحين الأبدال نظراً لتميزها بالثرى المقدس للإمام علي عليه السلام وما فيه من شأن ومهابة قدسية في نفوس المؤمنين الذين بذلوا مهجهم لتحصيل الزلفى والرجاء بالقرب من ساحة القدس.

ويتباهى المؤمنون فيما بينهم بزيارة المرقد العلوي فكيف إذا حلّوا قاطنين بجواره الشريف للتزود من بهائه، وارتشاف مناهل العرفان الحقيقي بقربه متمثلين الطريقة

ظواهر الكون ومن المهم التمييز فيما بينهم بحسب مبانيهم واتجاهاتهم التي بالغ البعض منهم فيها فجانبوا الحق وضلّوا فخرجوا عن الصراط.

(١) يشير الشيخ صفي الدين الطريحي - من أعلام القرن الحادي عشر الهجري - إلى أمثال هؤلاء بقوله: واعلم أن المتصوفة خصوصاً في زماننا هذا قد «زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ» (النمل ٢٧: ٢٤، العنكبوت ٢٩: ٣٨) فاعتقدوا أموراً مستحيلة من الحلول والاتحاد كأن يرقوا إلى السماوات، ويشاهدوا المغيبات. ويخاطبوا الأنبياء والأئمة بالمشافهات وهم مع ذلك يزعمون أنهم منتظمون في سلك الشيعة وغير خارجين عن سمت الشريعة لعنهم الله بما يفترون وقاتلهم الله أتى يؤفكون «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (المائدة ٥: ٤٤)، وقد تكثرت الروايات عن الأئمة الهداة عليه السلام بالإنكار عليهم والبراءة من دينهم. مطارح النظر في شرح الباب الحادي عشر: ١٣٥، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، مطبعة الآداب بالنجف ١٩٥٨.

المثلى التي خطّها بعلمه وعمله وعبادته التي كانت لها الخطوة عند العارفين الذين وقفوا عند أعتابه متوسّلين إلى الله تعالى أن يمنحهم منه القبول والرضا.

وقد وجد العارفون في المكوث والمجاورة والسكنى بالنجف معاني روحانية تسمو بها ذات الإنسان في درجات عالية من الوله والنسك والذكر وكمال التعبّد بقدر ما يتوصلون إليه من فيوضات باب مدينة العلم والحكمة الإلهية وبركاته.

ومن أجل ذلك فقد اهتم رواد المعرفة والسلوك بالورود وإغناء مسيرتهم في التهذيب والمراقبة بالمجاورة منذ القدم، كما تصدى أعلام الحوزة النجفية لإقرار مناهج للسلوك العرفاني والتهجّد وتأليف مصنّفات في الدروس الأخلاقية بمستوى ما كانت تمضي به سير العلم في دراسات الشريعة فقد كان للعرفاء سواء من علماء الحوزة أو من خارجها سعيّاً جاداً ومواظبة حثيثة للمواصلة والتهذيب علماً وعملاً بحيث يتمكن من التسليم بوجود مدرسة عرفانية في النجف لها خصائصها وسماتها وتراثها^(١). وهي في جملة ظروفها متواصلة الحلقات يفضي السلف منها إلى الخلف وتتظم بحلقات مخصوصة بين طلابها وأساتيذها مع التأكيد على أن مسارها الموحد في بلوغ الغاية يتباين من حيث التجربة والدرجات^(٢).

ومن المعلوم أن المدرسة العرفانية امتدّت عبر مراحل تأسيس النجف منذ دفن الإمام علي عليه السلام حتى العصور المتأخّرة، وتميّزت كل مرحلة برجالها الذين أغدقوا بمعارفهم الروحانية وتربية جيلهم على منهج السير والسلوك على هذا المنهج الذي لا

(١) لا يتسع بحثنا للإفاضة والتفصيل في هذا المجال إلا بقدر الإشارة العابرة من أجل أن نصل إلى ما يهمننا عرضه بموازة عصر الشيخ المظفر.

(٢) تكاد حركة العرفاء أن تكون غير واضحة بل سرّية لا يفهمها ولا يتعرف عليها إلا الخواص من الناس بسبب ما تكتنزه من روحية الزهد والابتعاد عن الظهور للعيان، وقد لا تعرف منزلة العارف منهم إلا بعد وفاته وشيوع ذكره بأخباره ومريدته.

يختص بشكل معيّن إلاّ بمن طلبه، وسعى إليه، وجاهد من أجل الوصول إلى مراتب سامية فيه ولذلك نجد أن جلّ أعلام الدين ممن جاور النجف يتمتع بخاصية التأثير بروحانية البركات للمجاورة العلوية ولكنهم يفترون من حيث الدرجات والجاهزية والتواصل؛ والدليل على ذلك اهتمامهم بتخصيص كتب في الأذكار والأدعية والأعمال، وتوجّههم للعبادة العلوية المباركة بقصد الاستزادة من نفحاتها القدسية والتوسل إلى الله بإجابة الدعوات، وانعقاد مجالس الذكر والتربية السلوكية لمحاضرات التهذيب والأخلاق، ومن هذه الحلقات المنعقدة انطلقت سمات نظام خاص سلكه العارفون في سلسلة ذهبية تشابه إلى حد كبير سلسلة رواية الحديث واختص الطلاب بأساتذتهم وأتقن الأساتذة دور المراقبة وتوجيه السير ونتج عن ذلك ما يمكن أن نعبّر عنه بطبقات العرفاء في هذه المدينة التي احتضنت على ربها الطاهرة كوكبة من العلماء المقدّسين نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر المقدس الأردبيلي وجمال العارفين السيد علي بن طاووس والشيخ الطوسي والسيد عبد الرحمن القدسي والسيد حيدر الأملي حتى «أن النصف الثاني من القرن الثامن شهد ازدهاراً مجدداً في مدرسة النجف أتيح لها معه هذه المرة أن تساهم بفعالية مشهودة في تأسيس الحكمة العرفانية عند الإمامية على يد السيد حيدر الأملي وربما كان عبد الرحمن القدسي أستاذ الأملي صاحب الحظ الأوفر في ذلك... وتعتبر محاولة الأملي أول محاولة لترسيخ المنحى التأويلي في التراث الإمامي وقد مهد هذا المنحى لولادة اتجاه متميز بعد أقل من قرنين ثم تعاضم دور هذا الاتجاه لدى الشيعة الإمامية بمرور الزمان ولم تجهضه الردود المتنوعة التي أطلقها المحدثون والفقهاء والمتكلمون من علماء الإمامية الذين أصرّ الكثير منهم على شجب هذا المنهج في تفسير القرآن وفهم المأثور عن الرسول وأهل البيت (صلوات الله عليهم)»^(١).

(١) د. الرفاعي عبد الجبار، تطور الدرس الفلسفي في النجف: ٣٠. موسوعة النجف للدجيلي

وقد عرف سيد العرفاء السيد محمد مهدي بحر العلوم برسائله المنسوبة إليه (السيرة والسلوك)، ثم عرف من بعده درس العارف السيد علي الشوشتری الذي كان الشيخ الأنصاري يحث تلامذته على حضور دروسه الأخلاقية والعرفانية ويصطحبهم بنفسه وفي الوقت نفسه كان السيد علي الشوشتری أستاذاً للشيخ الأنصاري في الأخلاق وهذه من العلاقات النادرة إذ كان كل منهما أستاذاً وتلميذاً للآخر في آن واحد... وقد ربت مدرسة السيد الشوشتری الكثيرين من العرفاء العظام وهؤلاء ربوا بدورهم عدداً آخر من طلاب الحق تعالى وأبرز خريجي مدرسة السيد الشوشتری هو الفقيه حسين قلي الهمداني الذي تفرغ للقيام بهذه المهمة التعليمية الشمولية والتربوية السلوكية ووسع نطاق مدرسة أستاذه الشوشتری وبلورها في صورة جامعة بين الفقه والأصول والأخلاق والسلوك والعرفان وربى كوكبة من العلماء الربانيين فكانوا فقهاء مجتهدين وعرفاء كاملين واصلوا منهجه وأنشأوا حوزات تربوية على غرار مدرسة أستاذهم ومن هؤلاء كبار العارفين السيد أحمد الكربلائي والسيد مرتضى الكشميري والميرزا جواد الملكي التبريزي والمولى محمد البهاري والسيد محمد سعيد الحبوبي والشيخ باقر القاموسي والسيد جمال الدين الأفغاني والسيد مهدي الحكيم والسيد علي القاضي^(١) وغيرهم.

ومن الأمور الجديرة بالذكر أن طوائفاً من أصحاب الطرق يتعشقون الرحاب الروحاني الذي يتجلى في الحرم العلوي فقد كانوا منذ القديم يقصدونه ويتنظم جمعهم بأفقه المضمخ بعطر الولاء والمحبة.

ج ٨.

(١) صدرت في الآونة الأخيرة كتب ومؤلفات عن الكثير من ذكرناهم. أنظر عرفان محمود، الحوزات الأخلاقية والعرفانية في النجف: ١٥٨ - ١٩٠، موسوعة النجف للديجي ج ٨.

وأما إذا درسنا اتجاهات الحكمة الإلهية عند الشيعة في مسار تطورها نعلم أنها تظهر في الشروحات العرفانية حيث يبرز دور صدر المتألهين لأن «العقيدة التي يصوغها على هامش نصوص الأئمة تمثل كل معرفة حقيقية باعتبارها كشفاً أو ظهوراً، وذلك أن القلب (هذه اللطيفة النورانية ومركز الذكاء) عنده ملكة تجمع الحقائق وكل ما هو قابل للمعرفة غير أن المعارف التي تتجلى له من حجب الغيب يمكن أن يكون مصدرها العلم الشرعي أو معطيات الشريعة كما يمكن أن تكون علماً عقلياً وبالتالي آتية مباشرة من معطي المعطيات»^(١).

ولما تحمله النجف من أهمية روحانية فقد قصدتها طلاب المعرفة الروحية من المتصوفة^(٢) وأصحاب الطرق وقاموا بتأدية طقوسهم بالقرب من العتبة الحيدرية.

حيث أن «الشيخ محمد الرضوي الملقب ببيكتاش (١٢١٠ - ١٢٧٠هـ) وهو من تلاميذ الشيخ أحمد اليسوي^(٣) الذي دفعه للذهاب إلى النجف وعندها هاجر من خراسان إلى العراق وأقام مدة في النجف الأشرف مجاوراً مرقد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) واعتكف في إحدى حجر صحن مرقد الشريف وبعد توسعة الصحن

(١) هذه المقالة صدى لما ذهب إليه الملا صدرا في شرحه على أصول الكافي. راجع هنري كوبان، تاريخ الفلسفة الإسلامية بمراجعة وتقديم الإمام موسى الصدر: ١١٨.

(٢) لابد من التنويه بأن الصلة بين التشيع والتصوف منفية تماماً «لأن التصوف مدرسة مستقلة عالمية تسربت إلى الشيعة بعدما غزت العالم الإسلامي كله ولأن التصوف يعد مفتاحاً لانتقال جميع الأديان والمذاهب بعضها على بعض ولا يختص بالتشيع تبعاً ولا سداً». مقدمة السيد موسى الصدر لكتاب هنري كوبان في تاريخ الفلسفة: ٣٦.

(٣) الشاعر المتصوف العلوي الشيخ أحمد اليسوي، من شعراء القرن الثاني عشر الميلادي له ديوان الحكمة ومما يقول فيه: «ان العاشق الذي يعرف شروط الشريعة، يعرف - ايضاً - ايها الاحبة، معنى الطريقة. وان من يؤدي شعائر الطريقة، يخوض في بحر الحقيقة، ايها الاحباب». لأن العلوية تؤمن بان الطريقة قرين الحقيقة والشريعة معاً.

الغروي عمر موضع معتكف بكتاش هذا تعميراً جيداً فخماً وجعلته البكتاشية^(١) من الأتراك تكية، أي مقرّ لهم في النجف الأشرف. وفي سنة ١٢٩٦ هـ كنّا ندخل إلى التكية هذه بدعوة من علماء الأتراك وقضاةهم ومرشديهم فنشاهد فيها شعارات الدروشة كالفؤوس الخاصة والكشاكيل الثمينة معلقة في الجدار القبلي من التكية وللحاج بكتاش كتاب عربي اسمه (مقالات) يبدو منه اتباعه لعقيدة الاثنى عشرية^(٢).

وما يهمنّا هنا أن العاشقون للولاية من أهل الطرق والأذكار الذين قصدوا مدينة النجف وجاوروا أو مروا فيها كان لهم صدى مؤثر على طابع الحياة الروحية والأدبية والنفسية^(٣) لما كانوا يقدمونه من طقوس وتقاليد تقرّأ إما في مجالسهم المخصصة أو أمام العامة وقد أدركنا في عصرنا من هذه الطوائف ما كان يمارسه البعض من أهل الذكر حين يدخل النجف منطلقاً بمسيره عبر السوق الكبير حتى العتبة العلوية في زيّ خاص ويديه كشكول أو مبخرة وهو يردد أشعاراً في حب الإمام علي وأهل بيته وكان منهم بقية إلى قبل عقدين من الزمان يدعون بالترابية يجاورون المسجد الجامع في الكوفة بإشراف مرشد اسمه الحاج مطهر وكانوا يمارسون طقوساً معينة لا تخرج عن الذكر والصلوات والمدائح، ولهم تكية يسكنون بها تقع مقابل الجامع لكنها مغلقة الآن لأنهم تفرّقوا بالبلاد جراء ما وقع بالعراق في العهد المباد من الظلم والتعسف ضد كل ظاهرة دينية.

(١) الطريقة العلوية البكتاشية التي تناغمت مع الطريقة المولوية الصوفية لمؤسسها جلال الدين الرومي مع طرق أخرى ومن الأمور الجدلية بالبحث أن العلوية انتشرت في أوساط الشعراء المتصوفة الذين تغنوا بالعشق الإلهي وبالحق والعدالة وحب أهل البيت عليه السلام.

(٢) حرز الدين الشيخ محمد، مرآة المعارف ١: ١٩٥ - ١٩٦.

(٣) إن هذه الحالة بها لها من آثارها ما يشابهها في مدن العتبات المقدسة وحواضر العالم الإسلامي عامة كالحرمين الشريفين بمكة والمدينة والقدس ومدن القاهرة وفاس والقيروان وغيرها.

الفلسفة والفنون الأدبية

لا شك أن أسلوب الكتابة الفلسفية يمتاز بالرصانة والدقة اللتين تستعصيان على من يحاول فهم مدلولات الألفاظ والكلمات المستعملة في التعبير عن الفكرة التي يسعى إليها المتخصصون بطرح الأفكار والمسائل الفلسفية.

ولذا نجد أن النخبة من أهل الفن هم الرواد الحقيقيون الذين يردون هذه الموارد دون غيرهم ويأنسون بحل ألغازها ومعرفة مضامينها... ومن مصاديق ذلك ما أفاده الشيخ المظفر في دراسته عن الملائة صديراً بقوله: «والمعهود في كتب الفلسفة الغموض والرمز والتعقيد.. ومن تعاليم الفلاسفة أن يكتموا آراءهم إلا على فئة خاصة من تلاميذهم يفتحون لهم رموزهم حيث يجدون منهم استعداداً لفهم مقاصدهم والاستنارة بهم».

وفي هذا الصدد نكتشف أهمية ما حققه الأذكياء من الفكر والأدب الذين قدّموا مفاهيم الفلسفة وأسرارها العميقة على مائدة الفنون الأدبية بألوان متعددة ألفها المتأدّبون والمتعلّمون من طلاب المعرفة بعيدة عن اللغة الصعبة التي قررها أساطين الفلسفة، وكان لها التأثير في المسلمين من جهة، وفي الفلسفة والفلاسفة من جهة أخرى؛ وذلك «لما هاجمت الفلسفة أفكار المسلمين وأوجبت اضطرابهم وتبليبلهم وقد كان الناس في السابق يقدّسون الفلسفة ويتلقون أفكارها كوشي منزل نشأ من ذلك حالة من الازدواجية تدعو إلى التوفيق - مهما كلف الأمر - بين ما جاء به الإسلام وما جاءت به الفلسفة...»^(١).

وأسلوب تعاطي الفنون الأدبية في هذا المضمار قديم جداً في تاريخ الإنسانية وتوصيلها الرؤى الفلسفية على هذا النسق بل «أن استحضار عالم الخيال أو الرمز لعرض الأفكار الفلسفية أو للتعبير عنها في قالب فني من الأساليب التي عهدها

(١) المظفر محمد رضا، الفلسفة الإسلامية: ٧٧.

الفلسفة منذ نشأتها وفي ذلك أمثلة لا تحصى فيها على سبيل الذكر استخدام أفلاطون للترهات الإغريقية وللأساطير إطاراً أو على سبيل الاستشهاد في محاورته طيماوس وكريتياس من الشعر وتشوانغ تزو من القصص قوالب لعرض الفلسفة الطاوية^(١).

وعلى مستوى التراث العربي الإسلامي نجد ابن سينا في قصيدته العينية، وأبا العلاء المعري في رسالة الغفران، وما ابتكره الطبيب الفيلسوف الأندلسي أبو بكر محمد بن طفيل في قصة حي بن يقظان يمثل القمة والانفراد في الابتكار والتأسيس لبناء القصص الفلسفية الأوروبية ابتداءً من القرن الثامن عشر حتى اليوم من فولتير وروسو وسارتر وكامو وغيرهم بما يجسد القيم الجمالية للفن الأصيل وبراعتها في المعطى الفلسفي.

ومن هنا نتلمس ما اصطبغت به ألوان الثقافة الفلسفية في ذاكرة النجف العلمية وما نعني الإشادة به عند شيخنا المظفر في (أحلام يقظته) الرائعة وما أمتاز به من حسن الديباجة التي أضفها على أسلوبه الأخاذ الذي أخضع به إبهام الألباز في فلسفة صدر المتألهين بالإيضاح وحل الرموز بقدرة حكيم ماهر يغوص في اللجج فيختار اللآلئ اليتيمة ويصوغ منها خواتيم المعرفة النادرة وشأن القارئ الكريم ما يجول به فكره من اكتشاف الفكرة الصائبة، واقتناص المتابعة النافعة.

أما إذا تفحصنا التاريخ النجفي في غابره وحاضره فحسبك من هذه المدينة العلمية اهتمام أعلامها وما أفاضوه من التأليف والتصنيف في مجالات اختصاصاتهم بالعلوم الشرعية والعقلية حيث دأبوا على كتابة الشروح والخواشي والتعليقات على مصنفات لكبار المجتهدين والحكماء ظهرت بين حين وآخر ومنها ما تحوّلت إلى منظومات شعرية. وما يرسم صورة من الإبداع والتميز ظهور الشعر التعليمي في النجف مبكراً بنظم

(١) أنور أبو بندورة، الأبعاد الفلسفية: ١ - ٢.

متون العلوم والفنون والآداب في الأراجيز^(١) التي أصبح ينظمها العلماء من الفقهاء والأصوليين وأساتذة الفلسفة والحكمة الإلهية فضلاً عن منظومات العلوم العربية والمنظومات الفلسفية لتبسيط المعرفة بتلك العلوم، وتيسير الفهم والمتابعة المنهجية للطلاب. «وقد تفشى استعمال هذا اللون عند أدباء النجف فقد نظموا فيه عشرات المنظومات - إن لم أقل المئات - التي تكفلت علم النحو والصرف والمنطق والعروض والأصول والفقه والفلسفة والهيئة والحساب والرجال كما قاموا بوصف علم الشطرنج بصورة تفهم المتذوق كيفية استعماله بحفظه الرجز»^(٢).

ومن المفيد معرفة أن مدرسة النجف الفلسفية تبنت هذا اللون من الأدب في تبسيط معالم البحث الفلسفي لتذوقيه وطلابه فصدرت عن المعنيين بالفلسفة أراجيز غطت مساحة كبيرة مما يدور مدار الفلسفة ويختص في دروسها منها أراجيز في علم المنطق، أو العقيدة والمباحث الكلامية، أو الردود والمعارضات للقضايا والأراجيز، أو منظومات لعلم اللاهوت أو لمتن معين، أو دفع الشبهات وتفنيد المطاعن، أو ما يجري مجرى الشعر التعليمي لسهولة حفظه من الطلاب، أو لفتات تدور مدار الحكمة والفلسفة بكلمات يصطلح عليها عند الفلاسفة أو رسائل متبادلة بين اثنين من الأعلام أو الأدباء، أو ما

(١) الأراجيز ويسمى قائلها راجزاً، واحدها أرجوزة: وهي شعر يسهل في السمع ويقع في النفس لخفته منظوم على قافية بحر الرجز، وهو نوع من أنواع الشعر يكون كل مصراع منه مفرداً، والأرجوزة غير القصيدة لأن القصيدة يكون البيت فيها مكوناً من مصراعين والشعر العربي كله إما رجز وإما قصيد. وإنما سمي الرجز رجزاً لأنه تتوالى فيه حركة وسكون ثم حركة وسكون؛ وهو يشبه في هذا بالرجز في رجل الناقة ورعدتها وهو أن تتحرك وتسكن ثم تتحرك وتسكن ويقال لها حينئذ رجزاء. وزنه التام (مستعلن) ست مرات. وقد يستعمل هذا البحر بشكل غير كامل. الدكتور أحمد فوزي، بحر الرجز والأراجيز اختلاف واختلاف، مجلة الموقف الأدبي دمشق ع ٢٠٠٥، ١٣ م٤١٣.

وبما ذكره الرواة أن الشعر أصلاً كان رجزاً حتى كان المهلهل وامرؤ القيس فحولاه إلى قصيدة.

(٢) الخاقاني علي، شعراء الغري ١: ٢٥.

يعبر عن إيمان بروحية عالية وهيام عرفاني^(١).

وقد عنى شيخنا المظفر بهذا اللون الفني من الأدب فيما سطره بدراسته عن أستاذه الشيخ محمد حسين الكمباني وفي استعراضه للأراجيز التي نظمها شيخه قائلاً «وتظهر آراؤه وتحقيقاته الفلسفية واصطلاحات الفلسفة على جميع آثاره وأبحاثه حتى في أرجوزته في مدح النبي المختار وآله الأطهار (عليهم جميعاً الصلاة والسلام) بل أرجوزته هذه قطعة فلسفية رائعة أفرغها في ثوب من الأدب العالي قد أوضحت رأي الفلاسفة المؤمنين في محمد وآل بيته نور الأنوار وعلل الكائنات على ما أشارت إليه الآيات القرآنية وصرحت به الأحاديث الصحيحة.

وأغلى آثاره الفلسفية وأعلاها أرجوزته في الحكمة والمعقول (تحفة الحكيم) التي هي آية من آيات الفن مع أسلوبها العالي السهل الممتنع جمعت أصول هذا الفن وطرائف هذا العلم بتحقيق كشف النقاب عن أسرار وأزاح الستار عن شبهاته وإن دلت على شيء فإنما تدل على أن ناظمها من أعظم فلاسفة الإسلام الذين لا يسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباعدة أمثال ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه والأصول وانقطع إليهما عن الظهور بالفلسفة.. وإليك بعض أبيات أرجوزته هذه الشاهدة على سلامة ذوقه وطول باعه في الأدب وقدرته على التصرف في الألفاظ العربية السهلة الواضحة في أدق المعاني العلمية. فقد قال في أصالة الوجود:

يَخْتَصُّ بِالْوُجُودِ طَرْدُ الْعَدَمِ إِذْ مَا سِوَاهُ عَدَمٌ أَوْ عَدَمِي

(١) أنظر ما دونه المؤرخون في تاريخ النجف كما في الذريعة إلى تصانيف الشيعة وطبقات أعلام الشيعة للمحقق الطهراني، وشعراء الغري للخواقاني، وماضي النجف وحاضرها للشيخ جعفر محبوبة، ومعجم رجال الفكر والأدب للشيخ محمد هادي الأميني وغير ذلك.

وليسَتِ العلةُ للمعلولِ مناطَ طردِ العَدَمِ البديلِ
وهو مدارُ الوحدةِ المعترَبةِ في الحملِ بلْ كانتْ بِهِ المغايرةُ
ومركزُ التوحيدِ ذاتاً وصفةً وفعلًا ايضاً عندَ أهلِ المعرفةِ
وقال في مبحث تعريف الوجود:

الحَدُّ كالرَّسَمِ على التحقيقِ يُوصَفُ بالأسميِّ والحقيقي
ولا يقالُ في جوابِ (الشارحةِ) إلا حدودٌ أو رسومٌ شارحةٌ

وقد كشف في هذين البيتين عن حقيقة الشارحة تنبيهاً على الغلطة التي عقلت في أذهان أهل العلم عن مرادفة التعريف اللفظي لشرح الاسم ومطلب (ما) الشارحة وإن كان قد يراد من شرح الاسم التعريف اللفظي أحياناً. ومنشأ هذا الاشتباه ما ذكره الحكيم الفيلسوف السبزواري في شرح منظومته من ترادف التعريف اللفظي ومطلب (ما) الشارحة؛ فأوقع الباحثين في هذا الاشتباه حتى كشفه شيخنا في هذين البيتين الرصينين، وأوضحه في شرحه لـ (الكفاية)^(١) في المطلق والشروط من مقدمة الواجب. وقوله في الجعل والمجعول بالذات:

الجعلُ للشيءِ بسيطاً يعرفُ وجعلُ شيءٍ شيئاً المؤلفُ
وليسَ جعلُ الذاتِ ذاتاً يُعقلُ إذ ليستِ الذاتُ لها التخلُّلُ
كذلكَ لا يعقلُ جعلُ الذاتي أو عرضيٍّ لازمٍ للذاتِ
ولا كذلكَ العرضُ المفارقُ فإنَّ إمكانَ الثبوتِ فارقُ
والحقُّ مجعولية الوجودِ بالذاتِ لا ماهية الوجودِ

فانظر إلى هذا البيان الجزل والقول الفحل والأسلوب السهل والتعبير الرصين عن أدق معاني الفلسفة وأسماها بغير تكلف وبلغة سليمة ناصعة لا تجد فيها فضولاً ولا

(١) إشارة إلى تأليف الكمباني نهاية الدراية في شرح الكفاية للآخوند الخراساني.

خللاً كما وجدنا المنظومات الأخرى في الفنون لاسيما بعض المنظومات الفلسفية النابية ومن أين متحت دلوك في هذا القلب تغترف الماء الزلال بل الدر الثمين وما سقناه من الأبيات إنما هو غيض من فيض كشاهد على ما نقول»^(١).

وفي الجملة نلاحظ أن الأدب النجفي يتضمن في سماته العامة رؤى روحانية تسمو إلى عالم التجرد سواء كان يمثل الغزل والنسيب أو الرثاء والتفجع أو الحكمة والعرفان ولا يخفى أثر التنوع المجتمعي وانعكاسات المعتقدات والإيديولوجيات المختلفة التي تعيش في النجف بما تمثله من إثنيات عرقية وقومية فقد مارس شعراء النجف وأدباؤها ترجمة الكثير من روائع الأدب العالمي واستوقفتهم الأبعاد العرفانية وروح الزهد والتفرغ للعبادة، كما أن من الأسباب لهذا التوجه وجود مقبرة كبرى ربما تعد في المرتبة الثانية إذا لم تكن الأولى حيث كان لها وقع واسع على أخيلة الأدباء ومنظوماتهم.

وقد زخر التاريخ الأدبي للنجف في مجال شعر الحكمة والأراجيز والمنظومات الفلسفية، ومن أمثلة ذلك المعارضات الشعرية التي نظمها أعلام النجف حول (طلاسـم إيليا أبي ماضي الشهيرة بـ«لست أدري») كما في الرائعة الفلسفية للشيخ عبد الحميد السماوي بحيث أنه تلقى رسالة من أبي ماضي يطربه فيها بالتقدير والإعجاب بل يذكر الحوماني عندما زار أبا ماضي في نيويورك أنه قال له عن السماوي: أقول بكل صراحة ولا تثريب علي في ذلك قد كان عقلي سلبياً واصبح إيجابياً وقد تراجعت عن بعض آرائني والاعتراف بالواقع فضيلة»^(٢).

كما أن للسماوي قصيدة من مزدوجاته عنوانها (آراء وصور) عارض بها (الأشباح

(١) الشيخ المظفر، مقدمة حاشية المكاسب.

(٢) نشر محمد علي الحوماني في مجلته (العروبة) معارضة الطلاسـم لإيليا أبو ماضي بقصيدته الرائعة (أنباج الطبيعة) ثم اتفق له إن زار الشاعر في مهجره بأمريكا. أنظر الحاقاني شعراء الغري ٣:

الثلاثة) لإيليا أبو ماضي^(١).

وكذلك الشاعر المبدع صالح الجعفري في موشحاته ومزدوجاته ومثلثاته ورباعياته وما ترجمه من الشعر الرائق الذي يعكس صورة من هموم الأديب النجفي وانعكاس قراءته للفلسفة الاجتماعية.

ومثل ذلك ما في شعر الشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ محمد حسين الكمباني، والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، والشيخ محمد جواد الجزائري، والشيخ محمد طاهر الشيخ راضي، والشيخ محمد رضا الشيبلي، والشيخ عبد المنعم الفرطوسي، والسيد مير علي أبو طبيخ، والسيد عباس شبر، والشيخ علي الشرقي، والسيد محمد سعيد الحبوبي، والسيد محمود الحبوبي، والشيخ مهدي الحجار، ومحمد صالح شمس، ومحمد صادق القاموسي، ومحمد جمال الهاشمي، والقائمة تطول، بل جلّ الشعراء النجفيين.

وليس هناك أشهر من رباعيات الخيام التي ترجمها الشاعر الكبير أحمد الصافي النجفي وكل ما قدّمه بدواوينه من أفكار فلسفية طبعت خواطره وهواجس نفسه بسبب ولعه الخاص بالشعر الصوفي وكان لعنايته واهتماماته بالدراسات الفلسفية أثر واضح يفسّر تعمقه في الجانب التأملي لعقلانيّته وتفكيره الفلسفي الذي انطبع على ذاته ونفسيته وهناك عوامل أخرى مؤثرة فيه كتعلمه اللغة الفارسية وإطلاعه على شعر الخيام وبهار وعشقي والرومي والمنو جهري وسعدي وعارف القزويني فضلاً عن الدراسات الدينية في النجف التي تمنح الطالب اهتماماً في مناهجها للفلسفة والمنطق^(٢).

(١) المصدر السابق ٣: ٣٠١.

(٢) أنظر فوزي علاوي رستم الطائي، رسالته المخطوطة لنيل درجة الماجستير الموسومة بالحكمة والزهد في شعر أحمد الصافي النجفي، كلية الآداب، الجامعة الحرة في هولندا ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

وفي صدد هذا الحديث لابد من استعراض ما فاضت به قريحة المظفر من شعر
 «نزع في قسم منه إلى تصوير بعض الخواطر الفلسفية والنفسية كما نال استحسان الأدباء
 له»^(١)، ومن ذلك قصيدته في رثاء الإمام الجواد قوله:

حيّ قلباً تذيبهُ الحسراتُ إنما الموتُ في التصابي حياةً
 إنَّ من عاش في الحياة خليّاً ميّت عاش فارتمتُهُ الحياةُ
 كلُّ ما في الوجود عندي - لولا فئةٌ تجتني الغرام - جناهُ
 كلُّ ما تعرف الورى عن حياة النفس في غير حبّها منكراتُ

أيّها الخليّ حيّ على الحب فهذي المناهلُ المترعاتُ
 خلّ في ذلك الفضاء سبيلَ القلب ... حيثُ القلوبُ متتهلاتُ
 أترى القلبَ يستقيمُ سبيلاً وحنايا الضلوعِ منحنياتُ
 إنّما الماءُ بالإناء، فلا تُطبع إلا بظرفه الهيئاتُ

ايها المدجلون للمنهل العذب .. قفوا لي فللرفيق أناةُ
 أوقدوا لي من نور حبّي مصباحاً فقد اظلمتُ بي الطرقاتُ
 ظلماتُ هذي الحياةُ ولا مصباح إلا ما اوقدته (الهداةُ)
 (عنصرٌ) في الوجود كونه (الله) فكانت بنوره النيراتُ
 مثلُ النورِ والزجاجةِ والمصباحِ أنتم وأنتمُ المشكاةُ
 أنتم (النورُ) للكليم على الطور ... وأنتم لأدم (الكلماتُ)^(٢)

(١) الخاقاني في شعراء الغري ٨: ٤٦١.

(٢) مخطوطة الديوان الذي قام بإعداده وجمعه الأخ الفاضل محمد رضا القاموسي. وانظر

خلاصة الجهد الفلسفي في السيرة العلمية للشيخ المظفر

يجد الباحث في قراءة السيرة العلمية للمظفر أنه اتجه منذ بواكير حياته العلمية نحو الاهتمام بدراسة العلوم العقلية والحكمة، وقد تهيأت له فرص البحث والدراسة والوقوف على دقائق هذه العلوم المعقدة التي تحتاج إلى التأمل والفحص والتروي عند الإحاطة بالأفكار التي تطرح في مباحثها.

ومن حسنات الدهر أنه أحرز خلال حياته الدراسية توفيقاً يتمثل في أصالة المكوّن الذاتي لشخصيته وهيمته العالية المتجدرة من الواقع العلمي والتربوي لأسرته الكريمة المنبت، العريقة المحتد التي انطبعت سماتها على متبنياته الفكرية، وارتسمت فيما خطه وسجله بقلمه، وما كسبه من ثمرة تحصيله بحضوره على الأفاضل من أهل الفن والاختصاص، مع قوة شغفه والجاذبية الروحية لما عرف به من الوفاء لأساتذته مما أثرى تطلعه إلى الاستزادة من الدقة والتنقيب بدرجة طغت على مفردات اهتماماته في شتى ما خطط له من مناهج وآليات، أو فيما كتبه ونشره من دراسات وبحوث.

وقد تميزت دراساته بالجدة، والإحاطة الموضوعية، والوصول إلى نتائج تنبئ عن إلمام واسع وإطلاع في محصلة الأفكار المطروحة فقد توصل -رحمه الله- إلى نتائج في غاية الدقة والصوابية سواء بما طرحه من أفكار^(١)،

الحاقاني شعراء الغري ٨: ٤٥١ - ٤٨٤.

(١) يغنينا شهاداً تأليفه المنشورة المشهورة وفي مقدمتها كتاباه المنطق وأصول الفقه وهما لم يزايا منذ نصف قرن إلى اليوم مصدر الدراسات في الجامعات الدينية، ومن الجدير بالإشارة إلى تقريرص الإمام الراحل السيد الخوئي وهو يستعرض مراحل التطوير لمدرسة النجف في الدراسات الأصولية فيقول «وكننت منذ زمن بعيد أرغب في أن يؤلف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية ويعمم تدريسه على طلاب العلوم الدينية حتى قدم إلي العلامة الحجة المظفر ما رتبه من المباحث الأصولية ترتيباً جميلاً، فألفيته بحمد الله وأفياً بالمقصود، وجامعاً بالموجز من القواعد والأصول التي تدور عليها رحي الأبحاث في عصرنا الحاضر. وجدير بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب ليتهيأ

أو ما تطلع إليه^(١)، أو نجح فيه من طموحات^(٢)، ولا أجدني مبالغاً لو قلت: إنه (رائد التجديد في الفكر والإصلاح الديني) في الجامعة النجفية.

ولا شيء أدل على ذلك من اهتمامه وسعيه الدؤوب في ضرورة التفكير إلى إعادة النظر في المنهجية التي يجب التماسها في عرض الفكر الكلامي والتراث العقدي والرؤى الفلسفية لبنية الفكر الإسلامي الحديث في مواجهته لخطاب النهضة الحديثة إبان القرن الماضي وإبراز الدور المعرفي الضخم الذي تميزت به مدرسة النجف بروائع اتجاهاتها الفكرية والإيديولوجية وملاحقتها لمستوى التطور في الساحة العلمية إسلامياً وعالمياً حيث نراه يعيش هذا الهم الكبير لذا نراه يقرر بقوله: «نحن اليوم في قمة الصراع العقائدي والفكري الذي يستهدف فيه القضاء على البقية الباقية من الإسلام. وكل مسلم مؤمن برسالة الدين الإسلامي لابد من يشعر شعوراً عميقاً بأن عليه واجباً ثقيلاً ناء بالحمل الأبطال المجاهدون من الرجال»^(٣).

ومما يبرز جهده الفلسفي بهذه المتانة والاستيعاب حضوره الأبحاث العالية في أصول الفقه والفلسفة عند أستاذ الفن الأصولي الفقيه العارف المتأله الشيخ محمد حسين الكمباني الأصفهاني^(٤) حيث لازمه ملازمة قوية دامت خمسة عشر عاماً وانطبع

بذلك للارتفاع بالدراسات العالية». أنظر مقدمة أصول الفقه للمظفر الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧ هـ.

(١) أنظر مذكراته التي دونها ونشرت أخيراً بتحقيق أحنيا بالروح محمد رضا القاموسي، وما أفاضه الشيخ من خواطره وهواجسه في أثره المخطوط (آراء صريحة).

(٢) مؤسساته الخالدة متدى النشر والمجمع الثقافي وكلية الفقه وغير ذلك وقد استوعبت جميعها طلابه الذين يمثلون طليعة المفكرين والعلماء من رواد النهضة الحديثة في العراق وخارجه.

(٣) المظفر، افتتاحية مجلة النجف السنة الخامسة العدد الأول جمادى الأولى ١٣٨٢ هـ - تشرين

الأول ١٩٦٢ م.

(٤) أشار المظفر في مقدمة كتابه المنطق إلى أنه تلقى دروساً في الفلسفة عند السيد الميرزا حسن البجنوردي. وذكر تلميذ المظفر المرحوم السيد محمد حسن القاضي في كتابه المخطوط عن أستاذه ما

بكثير من آرائه في الأصول والفلسفة وكتب الكثير من أبحاثه ودروسه، فقد ترسم خطى منهجيته لدراسة الأصول في كتابه (أصول الفقه) وتقسيم مباحثه^(١) الذي يمتاز بتبويبه الحديث الذي استقاه من أستاذه.

كما يلمس القارئ هذا الشعور والوفاء فيما كتب المظفر عن أستاذه في مقدمات كتبه الفقهية والفلسفية وفي مقدمته لكتاب الأسفار وغير ذلك من رسائله ومقالاته.^(٢) وأما كتابه المنطق الذي أجاد فيه (التوفيق بين ما يسميه هو بمنطق الفلاسفة والمنطق الدارج).^(٣)

وقد أفضى اطلاع المظفر وتوقّره على الإحاطة بدراسات علم الفلسفة واهتمامه بتدريسه لتلاميذه سواء في جلسات درسه الخاص الذي كان يعقده لخاصّة طلابه، أو محاضراته التي ألقاها في أكاديميته العلمية (كلية الفقه في النجف)^(٤)، وإن هذه الدروس

دلّ فيه على تلقيه دروساً في الفلسفة والعرفان عند والده العارف المقدس الشهير الميرزا السيد علي القاضي.

(١) كما يشير المظفر، أصول الفقه ١: ٧.

(٢) محمد رضا القاموسي، مقدمة مخطوطة ديوان المظفر.

(٣) مقدمة كتاب المنطق للمظفر للطبعة الأولى.

(٤) طبع البعض منها في أعداد من مجلة النجف، وأعادت طباعتها عام ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م دار

الزهراء في بيروت بعنوان (قطوف دانية).

وبإعداد تلميذه السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي وعنايته طبعت مجموعة بعنوان (الفلسفة الإسلامية) تتضمن محاضراته التي ألقاها بنفسه بين عامي (١٩٥٨ - ١٩٦٢ م) على تلاميذه في أثناء تدريسه الفلسفة الإسلامية في السنوات الثلاث الأولى لتأسيس كلية الفقه في النجف الأشرف، وقد ذكر الناشر في كلمته أنها: «تمثل في الواقع الكراسات والأوراق التي وزعها الشيخ في حينه بعد أن تم طبعها على جهاز رونيو (استنسل) في سنوات التدريس، حفظها بعض تلاميذه حينما أضاعها آخرون ومضى على ما حفظ منها كَرّ الغداة ومَرّ العشي حتى آلت إلى الاصفرار وكادت أن تنمحى فلا يبقى لها أثر ولا عين».

الفلسفية خلّت بحد الإمكان عن التعقيدات اللفظية والمبهات المعنوية التي توجد غالباً في تأليف من كتب قبله في هذا الموضوع^(١).

وما يبرز عناية الشيخ وفهمه للفلسفة ما غطّته بها مساحة كتاباته ومحاضراته على الرغم من ما يعسر منها على غيره فقد تميّز بأن «يصوغها صياغة أدبية أو يفرغها في قالب أدبي من التعبير وأن يضم إلى عمق المادة جمال العرض وأكثر ما يبدو في كتابه أحلام اليقظة حيث يناجي فيها صدر المتألهين، ويتحدث معه فيما يتعلق بنظرياته في الفلسفة الإلهية العالية، ويتلقى منه الجواب بصورة مشروحة وبعرض قصصي جميل.

ولأبالمع إذا قلت: إن الكتاب فتح كبير في الكتابة الفلسفية فلا تشكو الفلسفة شيئاً كما تشكو الكتابة التي لا تخضع لها أدواتها، وقد حاول الشيخ المظفر أن يخضع الكتابة للفلسفة أو يخضع الفلسفة للكتابة ويجمع بينهما في كتابه هذا»^(٢).

وإن أسلوب الحوار القصصي الذي استعاره المظفر كان له فيه قصب السبق لفهم

(١) طبعت المحاضرات للمرة الأولى بمطبعة أمير في قم عن مؤسسة دار الكتاب «الجزائري» ١٤١٣ هـ. وهي في (١٤٩ صفحة) موزعة بين طيات الكتاب على شكل دروس منها سبعة دروس ألفت على طلاب السنة الأولى بعنوان (مباحث الوجود) تبدأ بالتمهيد وتنتهي بالدرس المعنون بـ (إعادة المعدوم) وثمانية دروس لطلاب السنة الثانية الدرس الأول منها في (مباحث الوجود الذهني) وآخرها في بحث موضوع (الجهات اعتبارات ذهنية) وكانت المحاضرات في السنة الثالثة تتعلق في مباحث (علة والمعلول). وأما محاضرات المظفر الفلسفية على طلبة الصف الرابع - وهي السنة المنتهية في كلية الفقه - فقد أملاها عام ١٩٦١ - ١٩٦٢ م وهي موزعة على اثنين وثلاثين درساً يبدأ الدرس الأول منها حول (الفلسفة وعلم الكلام) وتاريخ إلقاءه يوم الثلاثاء المصادف ١٠/١٠/١٩٦١ م والدرس الأخير في البحث حول (دخول الشيء في القضاء والقدر) وتاريخ إلقاءه يوم الأربعاء ١١/٤/١٩٦٢ م.

(٢) الشيخ محمد مهدي الآصفي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها مطبعة النعمان في النجف: ٦٨. ومقاله كذلك بعنوان (الشيخ محمد رضا المظفر من رموز الإصلاح في مدرسة النجف الأشرف) جريدة الشهادة العدد (٢٢٤ - صفحة ١٣) بتاريخ الثلاثاء ٢٩/أيلول/١٩٨٧ م.

الكثير من القضايا الفلسفية^(١) «كما أن له انعكاسات على أسلوبه في جلّ كتاباته التاريخية والأدبية بسبب أنه «كان يجري في الكتابة كما يجري الماء من غير أن يظهر عليه شيء من الكلفة أو التصنع، وينساق القارئ معه كما ينساق الماء على منحدر من الأرض من دون أن يعرقل سيره شيء ولا يصطنع في الكتابة هذه المحسنات البديعية التي تصرف الكاتب عن الانسياق مع الفكرة وتصرف القارئ عن مجارة الموضوع»^(٢).

ومن آثاره الفلسفية كتاب شرع في تأليفه بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا باسم «فلسفة ابن سينا»، نشر منه مقالات بعنوان: المشاؤون والإشراقيون وابن سينا^(٣)، والمثل الأفلاطونية عند ابن سينا، وفلسفة ابن سينا^(٤)، وبحوثه الرائعة في حرية الإرادة ومسألة القضاء والقدر، ودراسته عن الفيلسوف الكندي، يضاف إلى ذلك كتابه عقائد الإمامية الذي هو جزء مما كان يطمح لإنجازه كموسوعة عقائدية للشيعية الإمامية الإثني عشرية وغير ذلك كثير مما نشر أو لم ينشر بعد.

ويجد الدارس لحياة المظفر العلمية وجهوده الفلسفية ما نوهنا به من تأثير دراسته للفلسفة في أسلوب بقية ما اهتم به وسجله من تراجم الأعلام إلى مقدمات الكتب التي دوّن تصديراً لها ومنها على سبيل المثال مقدمة كتاب (جامع السعادات) للمولى النراقي فقد ضمنها دراسة ضافية لعصر النراقي والتيارات الفكرية التي سادت فيه منطلقاً

(١) ربما كان الشيخ نديم الجسر مؤلف كتاب (قصة الإيمان) قد سبق له أن اطلع على بحوثه فجرى على منواله في كتابه المذكور لأن المظفر ألف كتابه في ١٢ / ربيع الثاني / ١٣٦٥ هـ. انظر القاموسي في مقدمة ديوان المظفر. خاصة أنه نشر في مجلات عديدة منها العرفان والهاتف والدليل والفكر وغيرها.

(٢) الشيخ الأصفي، المصدر السابق.

(٣) نشرت في مجلة العرفان، انظر القسم الثاني: دراسات وبحوث فلسفية.

(٤) نشرت في نشرة البذرة في النجف التي كان يحررها طلاب منتدى النشر، انظر القسم الثاني.

من اهتمامه وعنايته الفائقة بما يخص ملامح مما تعكسه دراسات الفلسفة وتأثيرها في مستوى الأخلاق مآراً بالظروف التي أنتجت نزعات اتسمت بالروحانية ولكنها غريبة في مؤداها عن السلوك الديني السليم بسبب المغالاة والتطرف وما أولدته في مخاضها من فرق وطوائف قريبة من المنحى الباطني.

ومما اعتبره الشيخ سبباً لظاهرة الفتور العلمي وظهور النزعات الغريبة «الوضع السياسي والاجتماعي في ذلك القرن من نحو التفكك واختلال الأمن والحروب بين الأمراء والدول التي اضطبغت على الأكثر بصبغة مذهبية... فأوجب ضعف ارتباط رجال الدين بالحياة الواقعية والسلطات الزمنية ويدعو عادة إلى الزهد المغالي في جميع شؤون الحياة ونشوء نزعة التصوف على أنقاض الفلسفة الإشرافية الإسلامية المطاردة المكبوتة التي سبق أن دعا لها أنصار أقوياء كالمولى صدر الدين الشيرازي وأضرابه وأتباعه..»^(١).

وفي مقدمة دراسته لتخميس القصيدة الشهيرة بالأزرية تراه عندما يتطرق الحديث عن ثقافة ناظم القصيدة الشيخ محمد كاظم الأزرى ابنه على أنه «لم يذكر عن شاعرنا ماذا درس في النجف وعلى من تتلمذ وبأية درجة كانت ثقافته غير أن الذي يقرأ شعره يرى فيه لفات الفاضل العالم بالمعارف الإسلامية، بل أكثر من ذلك يجد أنه درس الفلسفة وفهم دقائقها وإنه كان يقول:

كُفِّي رُويدكٍ وأقصري يا هذي هيهاتَ ليسَ الفيلسوفُ بهاذي

وإلا فلا تحال غير الدارس للفلسفة المتذوق لها يتمكن أن يقول في ألفيته في مدح أمير المؤمنين (عليه السلام):

وهو الآيةُ المحيطة في الكونِ ففي عين كلِّ شيءٍ تراها

(١) مقدمة كتاب جامع السعادات بقلم الشيخ المظفر.

وهو الفرد الذي مفاتيح علم
 وهو طاووس روضة الملك بل
 وهو الجوهر المجرد منه
 لم تكن هذه العناصر إلا
 الواحد الفرد غيرُهُ ما حواها
 ناموسها الأكبر الذي يرعاها
 كل نفس مليكها سواها
 من هيولاه حيث كان أباه
 ففي هذه الأبيات:

أولاً - تلمح النزعة الإشراقية إلى القول بوحدة الوجود ذلك قوله (ففي عين كل شيء تراها) وأراد بالعين الوجود العيني للشيء كما هو اصطلاحهم.

وثانياً - قوله: (طاووس روضة الملك) وهو اصطلاح عرفاني المسمى عندهم بالعنقاء، ويقصدون به الملك الروحاني المدبر أو العقل الفعّال وكذلك كلمة (ناموسها الأكبر) من اصطلاحهم.

وثالثاً - في البيتين الأخيرين يشير من طرف خفي إلى نظرية المثل الأفلاطونية في أحدث تفاسيرها الدقيقة فيطبق المثل المجرد للنوع الإنساني على الإمام كما هو رأي بعض الفلاسفة الإشراقيين؛ ولذلك هو يعبر عن الإمام بالجوهر المجرد الذي منه أشخاص النوع تمتد في تكوينها وتزكية أخلاقها بتدبير المليك المصور تعالى شأنه.

ويشير إلى نظرية السببية استطراداً وهي عنده بموضع الاعتبار فيقول من قصيدة:

هُبِّي لَه تَصْلِي إِلَى حَرَمِ الْغَنَى لَا بَدَّ مِنْ سَبَبٍ لِكُلِّ مُسَبِّبٍ

وهكذا نجد في أبيات كثيرة إذا تدبرتها أن الرجل صاحب فلسفة وعلم فضلاً عما

ينطق به شعره وبراعته من دراسته للعلوم العربية والإسلامية.^(١)

(١) مقدمة تخميس الأزرية من منشورات المطبعة الحيدرية في النجف ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م.

ولا نستطيع بهذه الدراسة السريعة استعراض جميع ما رشح عن يراع شيخنا المظفر الذي توزع على مساحة واسعة من الدوريات العراقية والعربية فقد عالج - نذكر - في بحوثه مسائل في غاية الأهمية والدقة والتعقيد بخاصة ما يعنى العقيدة والحكمة الإلهية^(١) حيث حاول من خلالها تبسيط مفاهيمها وعرضها بأسلوبه الرائع ليضعها في متناول المعنيين.

وفي تصديره لكتاب (مشهد الإمام)^(٢) يستشعر روحانية مدينة النجف بقدسية جدث الإمام علي عليه السلام فيها فتراه في الختام يقول:

وحقيق بمن تمسك بالعروة الوثقى من خدمة سيد الكونين ورئيس الموحدين وإمام الإلهيين أن يستلهم من روحه الجبارة ونفسه العظيمة الطاهرة المؤمنة ما يجعل منه عاشقاً للحقيقة المجردة وملهماً يرنو إلى نور الحق الأبلج^(٣).

ونخلص بالتالي إلى نتيجة:

١ - أصالة مدرسة الفلسفة الإسلامية في النجف وازدهارها عبر تاريخ طويل يمتد بأصوله إلى مدرسة الحكمة الإلهية التي رسخ كيائها إمام الموحدين علي بن أبي طالب عليه السلام مساهمة الجادة بأعلام الفن والبناء بالتدريس والتأليف ومواكبة التطوير وما

(١) من ذلك أجوبته على أسئلة شغلت الساحة الفكرية، وبحوث حول الإمامة وكذلك ما ألمح إليه في ثنانيا مقالاته وخطبه التي نأمل أن تأخذ طريقها إلى النشر لتحظى بدراسات في مسعى الوفاء لهذه الشخصية المعطاء.

(٢) كتب الشيخ تصديره للجزء الأول بتاريخ ١٧/ جمادى الأولى/ ١٣٧٢ هـ. والكتاب من تأليف محمد علي جعفر التميمي، وطبع في مطبعة دار النشر والتأليف بالنجف ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م.

(٣) هذا ما اقتضاه الاختصار في استعراض اهتمامات الشيخ المظفر الفلسفية ومدى تفاعله مع دراساته وطموحاته في العلوم العقلية. عسى أن يحالفنا التوفيق لاستكمال ذلك في دراسة موسعة في المستقبل.

يستجد بالساحة الفكرية نظراً لما تمتاز به من التنوع وتلاقح الأفكار بين رجالها الذين استوطنوا للمجاورة والتحصيل والمحاورة وهم ينحدرون من مجتمعات وشعوب مختلفة جمعتهم وحدة الهدف ونبل الغاية بل أن ما يوفره الدرس النجفي للفلسفة ميزة الترابط والاتصال النوعي المباشر بعيداً عن عامل الزمان والمكان، وبسبب انفتاح هذه المدرسة الإمامية في التلقي والإضافة وتجديد مفاصلها وعدم ضمورها منذ نشأتها عبر العصور كان لها انعكاسات فلسفية على دراسات الفقه والأصول والعقائد والأدب والمنطق، وكذلك تأثيرها في إقامة البنية المعرفية للتصوف والسلوك والسير والعرفان مما اختص بسماً ومواصفات متميزة.

٢ - إن ما أثير حول محاربة الفلسفة ومواجهتها المضادة في مدرسة النجف لا يرقى إلى مستوى المبالغات التي شاعت عنها إلا بقدر ما يتناسب مع الظروف المحيطة زماناً وموضوعاً ومواقف منسوبة إلى شخصيات معينة كانت تتبنى آراءً في منهجيتها العلمية وهي حالة طبيعية صحية في إطار الدراسات الحوزوية، «ومن الملفت للنظر أنه بالرغم من التشديد والمواجهة القاسية لدارسي الفلسفة فإن شعلة الدرس الفلسفي لم تنطفئ في النجف، وأضحى مدرسة النجف الفلسفية هي المدرسة الأم التي شجّ منها الدرس الفلسفي في هذا العصر إلى حواضر مهمة في العالم الإسلامي فأوقدت فيها جذوة المنحى العقلي في التفكير، وأشاعت تداول دراسة الفلسفة مثلما فعل السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني فإنه بعد أن مكث تلميذاً في النجف لأربع سنوات هاجر إلى مصر فاهتم بتعليم الفلسفة هناك وتأسست على يديه حركة نشطة برز فيها

مجموعة من تلامذته كالشيخ محمد عبده كانت تعنى بفن المعقول^(١) والقول الفصل هو الدليل الذي يوفره تاريخ البحث الفلسفي للنجف الدال على التواصل والإبداع.

٣ - كان لعمق دراسة الشيخ المظفر للفلسفة وتعلق نفسه بمباحثها إلى حد كبير الأثر الواضح في مجمل دراساته وبحوثه وأفكاره ومنهجه وأسلوب تفكيره، والسبب في ذلك أنه اتجه إلى البحث الفلسفي منذ بواكير حياته العلمية، و- كما ألمحنا سلفاً- توفيقه للتلمذة على أساطين العلماء الربانيين وإدراكه جيلاً من صفوة العارفين الذين يندر أن يجود بهم الزمان، في ظروف كانت تشهد العصر الذهبي للنجف في سيرها العلمي وهي تعيش مخاض التطلع إلى التجديد في مناهج البحث وطرق الدراسة التي أدرك من خلالها الشيخ المظفر أهمية الخبرة بالقواعد الفلسفية والمنطقية بخاصة تلك التي تركز عليها الأصول الفقهية بمختلف أشكالها، فقدم أطروحته في المنطق وعلم الأصول ودراساته الفلسفية.^(٢)

٤ - من مزايا المنهج العلمي الذي التزمه المظفر الموضوعية في الطرح لدقائق المسائل المهمة التي تطرق إلى بحثها وتنعكس من خلالها ألمعية شخصيته الاجتهادية التي اكتسبها بسبب تعمقه بدراساته، وتأثره بالإفادة من أساتذته بخاصة في علم أصول الفقه بها أكسبه خبرة وممارسة جادة برزت معطياتها على كتاباته من ذلك النظريات

(١) الدكتور عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في النجف الأشرف: ٦٨ من بحوث موسوعة النجف الأشرف (الجزء الثامن) التي أصدرها الوجيه طيب الذكر المرحوم الحاج جعفر الدجيلي، دار الأضواء ببيروت ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٢) نشير إلى تقديم الإمام الخوئي لكتاب أصول الفقه السالف الذكر، وإلى رسالة الشيخ مرتضى آل ياسين حول كتاب المنطق بقوله مخاطباً: «فما أجدرك منذ اليوم أن تدعى (المظفر) حقاً؛ إذ فتح الله على يديك هذا الفتح المبين» أنظر آخر كتاب المنطق. وانظر السيد محمد تقي الحكيم الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٧٢.

العلمية التي اختص بها في تفسير (الأمر بين الأمرين) ومسألة (اجتماع الأمر والنهي) وما شاكل ذلك^(١) بل له مطارحات فكرية ولغوية وغيرها مع كبار الأعلام.^(٢)

٥ - ربما لا نجانب الواقع إذا قررنا أن ما حققه المظفر من نجاحات في مضمار نتاجه الفكري على مستوى الفلسفة والمنطق والعقيدة والأصول كان السبب الداعي إليه إيمانه بجدوى المبادرة وإيجابيتها للبدء بخطاب النهضة الجديد^(٣) وترسيخ دعائم الإصلاح الديني^(٤) بمختلف الاتجاهات والأساليب التي تحققت على يديه ولم يدركها تمام الإدراك جيله الذي عاصره إلا النخبة الذين يملكون رؤية مستقبلية صائبة بعيدة النظر^(٥)، وتلاميذه ممن لحق بركبه المبارك لإكمال الشوط الذي بدأه أستاذهم المظفر في أفكاره وخطاه وفي علمه وعمله.

(١) الآصفي محمد مهدي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها: ٦٩.
(٢) منها حواراه مع الدكتور أحمد أمين حول تشكيل مؤتمر يجمع لواء الشيعة والسنة على صفحات مجلة الرسالة المصرية، ونقاشه مع الدكتور مصطفى جواد حول دخول حرفي اللام والألف على كلمة فوضى على صفحات جريدة الهاتف النجفية، وما روي عنه بلفت النظر الى ورود خمسة أغلاط لغوية في رسالة مجمع اللغة العربية في مصر التي أرسلها إلى المجمع العلمي العراقي - عندما كان المظفر عضواً فيه - وما نشره من إفادات حول (القضاء والقدر) في مجلة النجف. أنظر المصدر السابق: ٧٦، جريدة البلد مقال محمود شيت خطاب المنشور بتاريخ ٢٥/٢/١٩٦٤ م.
(٣) حيث ظهرت بوادر ذلك في أسلوب الكتابة الحديثة الذي بدأه المظفر في بحوثه ومقالاته واستكمل طلابه المسار من بعده.

(٤) يصف المظفر الشعور الذي كان يساور مفكري الإصلاح في تلك الفترة بأنهم «أشبه بجمعيات سرية أو مجالس تمهيدية في طريق الإصلاح... وهي على بساطتها تمثل لي - والكلام للشيخ - مقدار التكتف والخوف، وكان عملنا وتفكيرنا مقتصرأ على تفقد المفكرين من أصحابنا الذين يحسون بالداء مثلنا...».

(٥) ومنهم المراجعان العظيمان السيد أبو الحسن الأصفهانى والسيد البروجردى - قدس

سرهما -.

هذا هو القدر المستطاع تسجيله مختصراً لما يتعلق بموضوع البحوث التي دوّنها شيخنا المظفر - نصر الله وجهه - في هذه الإصمامة من إفاداته النافعة، وهناك مسائل أخرى لها العلاقة بما لم نستطع الإفاضة فيه عسى أن يكون بعد العسر يسراً.

وفي الختام نبتهل إليه تعالى للتوفيق والسداد لما يحبه ويرضاه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد جواد الطريحي

صدر المتألهين الشيرازي^(١)

منزلته العلمية

يلدّ لي الحديث كثيراً عن المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي مؤلف كتاب «الأسفار» المشهور على لسان الناس بـ(الملا صدري) وعلى لسان تلامذة مدرسته بـ(صدر المتألهين) أو (صدر المحققين).

وأنا أحد المعجبين بعقله، وقوة عارضته، وسموّ نفسه وحرية تفكيره وحسن بيانه، ونضج أفكاره، وصراحته^(٢) في نشر آرائه مع ما لاقى من عنت وتكفير.

وكلّ ذلك استشعرته من كتبه ورسائله قبل أن أفهمه من حديث الناس المترجمين له.

وقبل (١٢ عاماً) وضعت محاضرات رمزية في عرض فلسفته، تخيلته فيها كأنه يحدثني في الأحلام، ولكن من طريق مؤلفاته. فتألفت منها رسالة سميتها (أحلام اليقظة) نشر أكثرها في المجلّات السيارة.

(١) تعدّ هذه الدراسة في سيرة هذا الحكيم المتأله من أولى البحوث الرائدة، وكل فصل منها بحث مستفيض قائم بذاته، وهي بمجموعها تؤلف مقدمة لكتاب (الأسفار الأربعة) في طبعته الحروفية الأولى الصادرة في طهران عن دار الكتب الإسلامية، ولكن الناشرين توقفوا من نشر فصول (المؤاخذات عليه) خشية أن تؤثر في سمعة الكتاب ومؤلفه، بينما أن هذه الفصول تجلّي اتجاهه الفكري، وقد نشرت كاملة على صفحات مجلة النجف ابتداءً بالعدد ١٥ للسنة الثانية الصادر بتاريخ ١٩٥٨/١١/٢٦ م. وقد اعتمدناها لثقتنا بأنها نشرت تحت أنظار شيخنا المظفر - تبحّر - .

(٢) (الإعلان) وردت هذه الكلمة في طبعة طهران التي سنشير إليها برمز ط - ن.

فاستجابتي الآن لوضع ترجمة له في مقدمة كتابه «الأسفار» العظيم أملتها عليّ تلك اللذة وذلك الغرام^(١) وها أنا ذا أقتبس جملة من أفكار تلك الأحلام في هذه الترجمة.

والحقُّ أنَّ صاحبنا من عظماء الفلسفة الإلهيين الذين لا يوجد بهم الزمن إلا في فترات متباعدة من القرون، وهو بعد المدرس الأول لمدرسة الفلسفة الإلهية في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية، والشارح^(٢) لهما والكاشف عن أسرارهما.

ولا تزال الدراسة عندنا تعتمد على كتبه لاسيما «الأسفار» الذي هو القمة في كتب الفلسفة قديمها وحديثها والأتم لجميع مؤلفاته هو.

وكُلُّ من جاء بعد من الفلاسفة في هذه البلاد فإنَّ فخر المجليّ منهم أن يقال عنه انه يفهم أسرار كلامه أو إنه من تلاميذه ولو بالواسطة.

ومن الطريف حقاً أن نجد أساتذة فنِّ المعقول - كما يسمّونه - يفتخرون باتصالهم به في سلسلة التلمذة، حتى أن بعضهم يبالغ في حفظ أسماء أشخاص هذه السلسلة، كالعناية بسلسلة رواية الحديث.

وأكثر من ذلك أنَّ شيخنا وأستاذنا العظيم المحقق الحجة الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ - ١٣٦١ هـ) سمعت عنه أنه كان يقول: «لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه وان كان في أقصى الديار». وكانَّ أستاذنا (قدس الله نفسه الزكية) يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسرارهِ، أو أنه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اكتناه مقاصده العالية.

(١) (الإعجاب) ط - ن.

(٢) (الشارع) ط - ن.

وأزيدك إني من المؤمنين بأن صاحبنا صدر المتألهين أحد أقطاب أربعة^(١) في الدورة الإسلامية: هو، والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي المتوفى حدود ٣٤٠ هـ، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣ - ٤٢٧ هـ)، والخواجه^(٢) نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٣ هـ)^(٣). هؤلاء هم في الرعيّل الأول، وهم الأصول للفلسفة^(٤)، وصاحبنا خاتمهم والشارح لآرائهم والمروّج لطريقتهم والأستاذ الأكبر لفتّهم^(٥). ولو لا خوف المغالاة لقلت هو الأول في الرتبة العلمية، لاسيما في المكاشفة والعرفان^(٦).

والرجل نشأ مطارداً منقوماً عليه حتى كان يقول عن نفسه كما سيأتي في البحث الثالث: «ما كان له رتبة أدنى من أحاد طلبة العلم». ولكنه في أيامه الأخيرة أقبل الناس على فلسفته والتلمذة عليه حتى نبغ من بينهم جماعة منهم صهره على ابنته الحكيم المحدث المشهور ملا محسن (الفيض) والحكيم الآخر الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي (الفياض) صاحب شوارق الإلهام. والفيض والفياض لقبان وضعهما لهما أستاذهما وأب زوجتيهما صاحبنا صدر المتألهين.

أما بعد حياته فقد بعد صيته وأقبل طلاب الفلسفة إقبالاً عظيماً على مؤلفاته يتدارسونها ويكتبونها ويتلمذون عليها، وسادت مدرسته الفلسفية ومؤلفاته وطغت على كل مدرسة ومؤلفات أخرى حتى على مؤلفات الشيخ ابن سينا، والخواجه نصير

(١) (أربعة) لم تذكر في ط - ن.

(٢) (والمحقق) ط - ن.

(٣) سنة الوفاة (٦٧٢ هـ) ط - ن.

(٤) وقد نجد خامساً لهم هو محيي الدين بن العربي (المتوفى ٦٣٨ هـ). والعهد في عدّه من هذه الطبقة بل فوقها على صاحبنا الشيرازي وسيأتي في بحث المؤاخذات عليه رأيه فيه. (منه)

(٥) (فهم) ط - ن.

(٦) إلى هنا ما ورد في ط - ن. والعبارة من (والرجل نشأ)... إلى (المطابع الحجرية بإيران)

أثبتناها من طبعة النجف.

الدين الطوسي. وبالأخير -أي قبل مائة سنة فما بعدها- طبعت جميع مؤلفاته في المطابع الحجرية بإيران.

نشأته العلمية

لم نتحقق من التاريخ سنة ولادته، وقد توفي سنة ١٠٥٠هـ في البصرة في طريقه للحج للمرة السابعة أو بعد رجوعه، وأكبر الظن أنه تجاوز السبعين أو ناهزها، فيكون تولده في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري.

وكل ما عرفنا عنه أنه تولد في (شيراز) من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوّامي، وقيل: كان أحد وزراء دولة فارس^(١) التي عاصمتها شيراز، وإنه من عائلة محترمة وهي عائلة (قوامي). وهذا الوزير لم يولد له ذكر، فنذر الله أن ينفق مآلاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق ولداً ذكراً صالحاً موحداً، فكان ما أراد في شخص ولده هذا (محمد صدر الدين).

فتربى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معززاً مكرماً، وقد وجهه لطلب العلم. ولما توفي والده الذي لم نتحقق سنة وفاته رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية.

ويظهر أنه حين انتقل إلى أصفهان كان ذا ثقافة ممتازة، لأن أول حضوره كان على الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ - ١٠٣١هـ)، وما تظن بمن يحضر درس الشيخ البهائي وهو شيخ الإسلام يومئذ!

ومن ولعه في طلب العلم أنفق كل ما خلفه والده من المال في تحصيله، وأشرب

(١) ولم نتحقق اسم تلك الدولة ولا ملوكها، خصوصاً مع أنه في عصر الصفوية الذين شمل

حكمهم جميع إيران. (منه)

المذهب الصوفي الفلسفي (العرفاني) الذي كان هو السائد في ذلك العصر، والذي كان يجهر به حتى مثل الشيخ البهائي، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي فأولع فيه ولوعاً أخذ عليه جميع اتجاهاته، وخلق منه صوفياً عرفانياً وفيلسوفاً إلهياً فريداً قل نظيره أو لا نظير له.

وقد صرّح هو بهذا الولع في مقدمة الأسفار^(١) فقال: «قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أُوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطني من السعي الموفور».

ومن أثر ولعه بالفلسفة واتجاهه هذا كان انقطاعه إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد محمد باقر المتوفى ١٠٤٠ هـ، وكان يعظّمه كثيراً ومما قاله فيه قوله في شرح أصول الكافي في شرح أول حديث منه: «سيدي وسندي وأستاذي واستنادي في العالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية...». وبهذا ومثله يعبر عنه في كلّ مناسبة تدعو إلى ذكره.

والذي استنتجته^(٢) أنّ صاحبنا صدر المتألهين مرّت له في نشأته العلمية ثلاث مراحل رئيسية، كوّنّت منه عظيماً من جملة عظماء تاريخ الفلسفة:

(المرحلة الأولى) دور التلمذة وهو دور البحث وتتبع آراء المتكلمين والفلاسفة ومناقشتهم^(٣) ويظهر أنه لم ينضج يومئذ مسلكه العرفاني، وذلك ما يشير إليه قوله في مقدمة تفسير سورة الواقعة:

«وإني كنتُ سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة

(١) ص ٢.

(٢) (استنتجته) ط - ن.

(٣) (ومناقشتهم) ط - ن.

كتب الحكماء والنظار، حتى ظننتُ أني على شيء، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي - وذلك طبعاً بعد المرحلة الأولى هذه - رأيت نفسي - وإن حصلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان - فارغة من العلوم الحقيقية وحقائق العيان، مما لا يدرك إلا بالذوق والوجدان. ويريد من العلوم الحقيقية المكاشفات العرفانية.

وقد أظهر الندم مما فرط في أول عمره في سلوك مسلك أهل البحث، فقال في مقدمة الأسفار^(١): «وإني لأستغفر الله مما ضيَّعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة^(٢) والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جريزتهم في القول وتفننهم في البحث». ولئن أظهر الندم والأسف على ما ضيَّع في هذه المرحلة من الوقت فإنه استفاد منها كثيراً للمرحلة الأخيرة من حياته وهي دور التأليف الذي جمع فيه بين المسلك البحثي والمسلك العرفاني، وسنذكره في البحث الآتي (مدرسته العلمية).

على أنه في هذه المرحلة لم يسلك مسلكاً بحثياً صرفاً، بل كان مشوباً بالمسلك العرفاني وإن كان بعد لم ينضج عنده، ولذا كان يقول بوحدة الوجود فيها، وألف فيها رسالة طرح الكونين^(٣) في وحدة الوجود على ما سيأتي.

ومن هذا القول وأمثاله مما كان لا يتورع من التصريح به والإعلان بتحبيذه كان مضيقاً من الناس إلى درجة أشرقوه بريقه جزعاً على ما صرح به في عدة مناسبات في كتبه، ويشير بها إلى هذه المرحلة الأولى بالذات؛ فالتجأ إلى أن يفر بنفسه منهم، وينتقل

(١) ص ٤.

(٢) (الفلسفة) ط - ن.

(٣) الأسفار ١٠: ١ ويرجى من كل من يريد الرجوع إلى الأسفار في معرفة ما نشير إليه أن يرجع

إلى الطبعة الحجرية بعد ترقيم نسخته. (منه)

إلى:

(المرحلة الثانية) وهي دور العزلة والانقطاع إلى العبادة في بعض الجبال النائية، وقيل إنها (كهك)^(١) من قرى قم، وإنه استقام في هذه العزلة خمسة عشر عاماً، وهي مدة طويلة.

وقد حكى لنا قصّة هذه الفترة من حياته في مقدمة الأسفار وغيرها، فانه كما يقول لما رأى الحال على ذلك المنوال من خلو الديار من أهل المعرفة، وضياح السير العادلة وإشاعة الآراء الباطلة ضرب صفحاً عن أبناء الزمان والتجأ إلى أن ينزوي في بعض نواحي الديار، منكسر البال منقطع الآمال، متوفراً إلى العبادة، لا على درس يلقيه ولا تأليف يتصرف فيه.

ويعلل عدم توفره على الدروس والتأليف - على عادته في التسجيع - بأن هذه أمور تحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال، عما يوجب الملل والاختلال، وتحتاج إلى فراغ البال. ولا تحصل هذه الأشياء لمن يسمع ويرى من أهل الزمان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف، وخفض الأعالي والأفاضل، ورفع الأداني والأراذل، وظهور الجاهل والعامي على صورة العالم التحرير وهيئة الخبر الخبير... إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد.

وهكذا يتشكى من أبناء زمانه (ومثلهم أبناء كل زمان)^(٢)، ولم يتبين نوع تلك الاعتسافات التي كان يلاقها. ولكنها - على كل حال - أرهقته حتى طفق يرتئي بين أن يصول بيد جذاء (وما أدري هل كان يريد أن يعارك أبناء الزمان بالسيف

(١) راجع سفينة البحار ٢: ١٧ في الحاشية. (منه)

(٢) (لودرى) ط - ن.

ويجاهدهم؟^(١)، أو يصبر على طخية عمياء. فرأى بالأخير أن الصبر على هاتا أحجى، فصبر. وفي العين قذى وفي الحلق شجى، اتباعاً - كما قال - لسيرة أمير المؤمنين عليه السلام واقتداءً به، فأمسك عن الاشتغال بالناس، واختار العزلة والاستتار زمناً مديداً وأمداً بعيداً، (وقد قلنا إن هذا الأمد البعيد قدّروه بـ ١٥ عاماً).

وهو في كلّ هذا الأمد البعيد ليس له شغل وعمل إلاّ العبادة والمجاهدات والرياضات، متوجّهاً توجّهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب، ومتضرّعاً تضرّعاً جبلياً إلى مسهّل الأمور الصعاب - على حدّ تعبيره.

وهو يعتقد أن الإنسان يتمكن من الحصول على العلم الدني والانكشاف اليقيني، بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله تعالى، بعد تصفية الباطن ورفع الحجب عن النفس. لذلك قال نتيجة لتلك العزلة: «اشتعلت نفسي لطول المجاهدات، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألفاظ الإلهية. فاطلعت على أسرار لم أكن اطلعت عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان...». وهكذا يكرر هذا المعنى في كثير من مؤلفاته.

ولما حصلت له هذه الحالة النفسية نتيجة لتلك العزلة انفتح له أن ينتقل إلى:

(المرحلة الثالثة) وهي دور التأليف، إذ ألهمه الله تعالى الإفاضة مما شعر^(٢) به (في المرحلة الثانية) جرة للعطاش الطالبين، فبلغ الكتاب أجله، وأراد الله تقديمه وقد كان أجله - هكذا يقول ورأى أن يخرج من القوة إلى الفعل، ونهضت عزيمته بعدما كانت

(١) بين القوسين لا توجد في ط - ن.

(٢) (شربه) ط - ن وهو الأنسب.

قاعدة، واهتز الخامد من نشاطه فصنّف كتاباً إلهياً، ويعني به الأسفار. وهو أول كتبه بعد تلك العزلة الطويلة، ويظهر أنه اشتغل في تأليفه وهو لا يزال في موطن عزلته^(١).

ولم يصنّف كتاباً قبله - فيما عثرنا على نصوصه - غير ثلاث رسائل، إذ أشار إليها في الأسفار، وهي رسالة طرح الكونين^(٢)، ورسالة حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية^(٣)، ورسالة حدوث العالم^(٤)، وإن كان هذا ليس دليلاً وحده على سبقها على الأسفار بمجرد الإشارة إليها فيه، لأنه في رسالة الحدوث أيضاً يشير إلى الأسفار نفسه والشواهد الربوبية الذي قيل إنه آخر مؤلفاته وذلك ص ٣٢ من الرسالة، ولعله يدخل الإشارة إلى كتبه الأخرى بعد تأليف الكتاب بمدة؛ فذكر الإشارة إلى كتاب في كتاب آخر لا يعني^(٥) على سبق تأليف ما أشار إليه.

وفيما أظن أن الرسالة الوحيدة التي سبقت تأليف الأسفار ووقعت في المرحلة الأولى، هي رسالة (سريان الوجود) التي سيأتي ذكرها في مؤلفاته، لاشتغالها على آراء في الوجود عدل عنها في الأسفار، كما أظن أنها نفس رسالة (طرح الكونين).

وعلى كلّ حال، فإن كتاب (الأسفار) هو أول مصنفاته في المرحلة الثالثة من حياته، وقد شحنه بكلّ ما عنده من أفكار وآراء^(٦) ومكاشفات^(٧) وشواهد ربوبية وواردات قلبية ومشاعر إلهية. وكلّ كتاب ألفه^(٨) وكل رسالة صنعها بعد ذلك فالجميع مجرد منه

(١) راجع سفينة البحار ١٧: ٢ (منه).

(٢) ١٠: ١.

(٣) ١٧٦: ١.

(٤) ٢٣٣: ١.

(٥) (لا يدل) ط - ن.

(٦) (جديدة) ط - ن.

(٧) (عرفانية) ط - ن.

(٨) (بعده) ط - ن.

ومقتبس من عباراته وآرائه؛ ولذا قلنا: إنه الأُمُّ لباقى مؤلفاته حتى كُتب التفسير التي ألفها - على ما يظهر - لغرض تطبيق فلسفته على القرآن الكريم.

وإذ انتهينا إلى هنا فإنه يحسن بنا أن نتحدث عن مدرسته العلمية التي كان يدعو إليها^(١)،^(٢):

مدرسته العلمية الجديدة

إنَّ فيلسوفنا يرى أنَّ المعرفة تحصل من طريقين: طريق البحث والتعلم والتعليم الذي يستند على الأقيسة والمقدمات المنطقية، وطريق العلم اللدني الذي يحصل من طريق الإلهام والكشف والحدس.

وهذا الأخير إنما يحصل بسبب تجريد النفس عن شهواتها ولذائدها، والتخلص من أدران الدنيا وأوساخها؛ فتنجلي مرآتها الصقيلة وتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي، إذ تتحد النفس بالعقل الفعّال حينما تحدث لها فطرة ثانية بذلك.

ويرى أنَّ الفرق بين العلمين كالفرق بين علم من يغلم الخلاوة بالوصف، وبين علم من يعلمها بالذوق. وأنَّ الثاني أقوى وأحكم، ولا يمتنع وقوعه، بل هو واقع فعلاً للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

قال في مفاتيح الغيب في المشهد الثامن من المفتاح الثالث: «إنَّ كثيراً من المتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاّك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم، قائلين: ما معنى العلم إلّا الذي يحصل من تعلم أو فكر وروية».

(١) وإلى الملتقى في الفصل الآتي.

(٢) (قبل الحديث عن مؤلفاته) ط - ن.

بل ذمَّ مجرد الأنظار البحثية أشد ذم، فقال في الأسفار^(١) «.. لا على مجرد الأنظار البحثية التي ستلعب بالمعولِّين عليها الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلما دخلت أمة لعنت أختها».

ثم أثنى على كبار الحكماء والأولياء في مشاهداتهم النورية، وذلك في موضوع المثل الأفلاطونية، فقال: واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم، لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه. وليس لأحد أن يناظرهم فيه. وكيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص بوسيلة الحس المثار للغلط، فبأن يعتبروا أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أرسادهم العقلية المتكررة التي لا تحمل الخطأ كان أخرى».

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في الثناء على الأرساد العقلية: ليس لأحد أن ينازعهم فيها. لا تحمل الخطأ. إنَّ هذا شيء عجيب!

ولكنه مع قوة عقيدته هذه في المكاشفات العرفانية يرى أنه لا غنى للإنسان السالك بأحد الطريقتين عن الآخر. وقد كرّر ذلك في كتبه وأكدّه مرة بعد أخرى، فأصرَّ على ضرورة الجمع بينهما، كما جمع هو وتفرد بهذا الجمع فبلغ ما لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية. قال في المبدأ والمعاد^(٢): «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمجازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء».

ثم قال متبجحاً: «فإنَّ ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضل وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد مما لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة

(١) ١: ٧٥.

(٢) ص ٢٧٨.

المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدميهم كأرسطو ومن سبقه ولا أزعـم إن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقهم ولأحقـيهم».

إذن، لا المشاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان. فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما.

ثم قال ليؤكد سر تفوقه في منهجه: «وطني أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من الأمة المرحومة من الواهب العظيم والجواد الرحيم، لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله من الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم إلى جانبه، حتى أنه كان في الدنيا مدة مديدة - وكأنه يشير إلى دور العزلة - كئيلاً حزيناً ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم، ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال قدر أقل تلاميذهم».

وصرح هو مرة في الأسفار^(١) بجمعه بين الطريقتين إذ علل اختلافه مع بعض المشايخ الصوفية في بعض أقوالهم فقال: «لأن من عادة الصوفية الاقتصاد على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكيمية».

ولم يزل يشنّع على من يستعمل أحد المسلكين دون الآخر، كقوله في مفاتيح الغيب^(٢) ومثله في الأسفار^(٣): «ولا تشتغل بترهات الصوفية ولا تركز إلى أقاويل

(١) ٤: ١٦١.

(٢) ص ٣.

(٣) ص ٤.

المتفلسفة، وهم الذين إذا ﴿جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^(١) وقانا الله وإياك - يا خليلي - من شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين».

بل عبّر في مقدمة تفسير الفاتحة عن الطائفة الأولى بالمبتدعين المضلّين، وعن الثانية بالمعطّلين الضالّين. ثم قال: «لأنّ كلهم من أولياء الشياطين وأبناء الظلمات وأهل الطاغوت».

إذن فلسفته التي يدعو إليها ويلحف فيها هي الجمع بين طريقة المشائين وطريقة الإشرقيين والتوفيق بينهما لم يعرف له نظير فيها.

وعلى ذلك تبتني مدرسته العلمية في تعليمه وإرشاده لأبنائه الروحانيين، ولأجلها ألف معظم كتبه لاسيما الأسفار إذ قال في مقدمته^(٢): «قد اندجحت فيه العلوم التأهية في الحكمة البحثية، وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، ولا يوجد غنى للسالك بإحدى الطريقتين عن الأخرى، كما تقدم».

وهذه في الحقيقة مدرسة جديدة للفلسفة الإلهية لم يعهد لأحد قبله سلوكها والدعوة إليها صراحة، إلّا ما قد يظن في أستاذه السيد الداماد؛ فيكون عنه أخذها فجلاًها وبين معالمها فإن لم يكن هو المؤسس المجدد فهو الموضح لها المشيّد لأركانها المعلن بها.

ثم - بعد هذا - يرى أنّ الشرع والعقل متطابقان في جميع المسائل الحكميات^(٣). وأعقب هذا التصريح بقوله: «حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية. وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب

(١) غافر ٤٠: ٨٣.

(٢) آخر صفحة ٣.

(٣) الأسفار ٤: ٧٥.

والسنة».

وهذه مدرسة أخرى له في المعرفة، وهي التوفيق بين الشرع الإسلامي وبين الفلسفة اليقينية. وعلى هذا لم يفتأ يستشهد على كل مسألة حكمية عويصة بالآيات القرآنية والآثار الإسلامية، وهو بارع حقاً في تطبيق ما يستشهد به على فلسفته.

والحق أنه في هذه المدرسة مؤسس مجدد أيضاً، لم نعرف له نظيراً فيها.

وحاشا أن يكون استشهاده بالأدلة السمعية - كما يسميها - رياءً لغرض عادية المتهمين له بالخروج على الشرع بل هو دائماً يتبجح بأنه لا يرى أحداً يفهم أسرار القرآن الكريم والسنة المطهرة كما يفهمها هو ويبالغ في التوفيق بين فلسفته والدين مبالغة تجعله أبعد ما يكون عن الرياء والدجل، حتى يكاد أن يجعل كتبه الفلسفية تفسيراً للدين، وكتبه الدينية - كتفسير القرآن وشرح الكافي - تفسيراً للفلسفة؛ ولذا نقول: إنَّ كتبه في التفسير وشرح الحديث هي امتداد لفلسفته.

والحاصل، إنَّ الذي نستوضحه من أسلوبه في التأليف أنَّ له فكرة واحدة يسعى إليها جاهداً في كل ما ألَّف، وهي ما تلخصها عبارته المتقدمة من «أنَّ الشرع والعقل متطابقان».

ولهذه الفكرة العميقة جزءان أو طرفان:

(الطرف الأول) تأييد العقل للشرع و (الطرف الثاني) تأييد الشرع للعقل ولكل من الطرفين جعل كتباً فكتبه الفلسفية ألَّفها ويستهدف فيها تأييد ما جاء في الشرع الإسلامي بالفلسفة، وكتبه الدينية ألَّفها ويستهدف فيها تأييد ما جاء في فلسفته بالشرع. فحق أن نعدَّ كتبه الفلسفية كتباً دينية أي كلامية، ونعدَّ كتبه الدينية كتباً فلسفية وهذا معنى ما قلناه آنفاً أنَّ كتبه الدينية كانت امتداداً لفلسفته.

وهو بهذا الأسلوب - من المزج بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما سواءً كان مصيباً أو مخطئاً - كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها حقاً، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجه نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام.

بل في الحقيقة إنَّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة - بكلِّ ما لهذه الكلمة من معنى - في الفلسفة الإلهية ويمثلها حق التمثيل من كتبه أسفاره الأربعة.

وبعد هذا وجب علينا أن نتكلم عن منهجه العلمي في مؤلفاته.

منهجه العلمي في التأليف

تبتنى فلسفته في كلِّ ما ألَّف - حتى كتبه الدينية التي قلنا إنها جزء من فلسفته وامتداد لها - على حصر العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية في العلم بالله وبصفاته وملكه وملكوته، والعلم باليوم الآخر ومنازله ومقاماته، لانه يجد أنَّ الغاية المطلوبة - وكم يكرر ذلك في كتبه لاسيما في مقدماتها - هي تعليم ارتقاء الإنسان من حضيض النقص إلى أوج الكمال الذي لا حد له بالنسبة إلى الإنسان خاصة من بين سائر المخلوقات، وبيان كيفية سفره إلى الله تعالى قال في الأسفار عن كتابه^(١): غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق، وكيفية السير إلى الله.

إنَّ هذا الهدف وحده يبتني عليه منهج التأليف في كتبه المطولة والمختصرة، وهو قطبها وعليه تدور رحاها، حتى كتبه الدينية التي يعنيه منها تطبيق الشرع على فلسفته، كما سبق آنفاً.

ولهذا الهدف حسب تقريره^(١) ستة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول، وثلاثة كاللواحق وركّز مؤلفاته على الدعائم وهي:

١ - معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره وهو (فنُّ الروبيات) الذي هو جزء من (الفلسفة الكلية). وإذا بحث عن الفلسفة الكلية - كما في الأسفار - فابحث عنها إنما هو عنده لهذه الغاية ليس إلا.

٢ - معرفة الصراط المستقيم، ودرجات الصعود إليه تعالى، وكيفية السلوك إليه. وهو (علم النفس) الذي هو جزء من (العلم الطبيعي). وإذا بحث عن العلم الطبيعي - كما في الأسفار أيضاً - فابحث عنه لهذه الغاية عنده.

٣ - معرفة المعاد والمرجع إليه تعالى وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته وهو (علم المعاد).

هذه الدعائم الثلاث هي محور مؤلفاته، عليها تدور ولها تستهدف.

وأما (اللواحق) فلم يفرد لها تأليفاً، وإنما يذكرها عرضاً وبالتبع في غضون أكثر مؤلفاته لأنها لواحق تلك الدعائم وهي:

١ - معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفس، وهم قواد سفر الآخرة ورؤساء القوافل يعني الأنبياء والأوصياء بل الأولياء.

٢ - حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم وهم قطاع الطريق في سفر الآخرة.

٣ - تعليم عمارة المنازل والمراحل في ذلك السفر، وكيفية أخذ الزاد والراحلة له، والاستعداد بريضة المركب وعلف الدابة (ويقصد بالمركب والدابة النفس) وهو الذي يسمى «علم الأخلاق».

(١) راجع رسالة المظاهر المطبوعة على هامش المبدأ والمعاد: ٢٣٢ (منه).

وهو^(١) في تحصيل ذلك الهدف سلك الطريقة المتقدم ذكرها، وهي الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، أي أنه يذكر الأدلة المنطقية على مطلوبه ويذكر مكاشفاته ومشاهداته العرفانية، ويستشهد بالأدلة السمعية.

وهذا المنهج مسلكه في أكثر كتبه لاسيما في أمها الأسفار نعم بعض المؤلفات خصّه بالمسلك العرفاني، وبعضها الآخر خصّه بالمسلك البحثي.

أما المختصة بالمسلك العرفاني فهي (الشواهد الربوبية) و(العرشية) و(أسرار الآيات) و(الواردات القلبية) على ما بينها من الاختلاف في التطويل والاختصار وفي الأسلوب والأداء وأسماؤها تنم عن ذوقها العرفاني.

وفي خصوص الأخير (الواردات القلبية) سلك مسلك الكهان المتحذلقين في التسجيع والتعقير وتلمس الإغراب، كأنها يريد أن يظهرها بمظهر الإلهامات الإلهية التي ورد بها أمر قلب ودفعت إليها إشارة مشير غيب - على حد تعبيره في مقدمة الشواهد^(٢) - فامتثل ذلك الأمر والمأمور معذور ويبدو أنه يريد أن يقول: إنه يكاد أن يكون فاقداً للاختيار وأنه مجبور، فهي تشبه ان تكون عنده من نحو النصوص الدينية والأحاديث القدسية، كما يرى هو ذلك في كلمات ابن عربي، قال في مقدمة العرشية «بل هذه قوالب مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة، من غير ان تكتسب من مناولة الباحثين ومزاولة صحبة المعلمين».

وسلك في شرحه للهداية الأثرية، وشرحه لإلهيات الشفا مسلك البحث الصرف اتباعاً لطريقة المتن فيها.

(١) وصاحبنا ط - ن.

(٢) ص ٣.

ولذا لما ندّت منه بادرة في السلوك العرفاني في شرحه للشفا اعتذر عن ذلك فقال^(١) من هذا الشرح: «وليعذرنا إخوان البحث في الخروج عن طورهم تشوقاً إلى طور المكاشفة ونحنّا إلى عالم الملكوت».

ثم هو حينما يسلك الطريقين في تأليفه (لا سيما في الأسفار) يشرع أولاً في البحث عن طريقة النظّار وأهل البحث، ثم يذكر مشاهداته العرفانية ومكاشفاته اليقينية شفقة على المتعلمين كما يقول وهي عادة الفلاسفة لسهولة التعليم ثم قال^(٢) في صفحة بعدها: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكننا أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفرق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً بهم».

وفي الحقيقة إنّ هذا المنهج العلمي هو متفرد به، بل هو المؤسس لمدرسته كما قلنا. ولم يعهد كالأسفار كتاب جمع بين الطريقين بأوسع ما يمكن من الجمع والتوفيق، فاحتشدت فيه آراء الناس على اختلاف مشاربهم، ومحاسبتها حساباً دقيقاً علمياً، مع نصوع العبارة ورصانتها وسلامتها وحسن أداء المقاصد والصراحة في إيضاحها والمعهود في كتب الفلسفة الغموض والرمز والتعقيد.

فسهولة التعليم التي أشار إليها بريئة منها كتب الفلسفة المتقدمة عليه بل المتأخرة عنه. كيف ومن تعاليمهم أن يكتموا آراءهم إلّا على فئة خاصة من تلاميذهم يفتحون لهم رموزهم، حيث يجدون منهم استعداداً لفهم مقاصدهم والاستنارة بها.

(١) ص: ١٦٧.

(٢) الأسفار ١: ١٨.

وصاحبنا هو أيضاً يوصي بهذه الوصية في كتمان مطالبه على الجلود الميتة^(١) اتباعاً للحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار كما يقول ولكن لم يأخذ بها في اتخاذ الرمز والتعقيد والغموض سبيلاً لكتمان آرائه لاسيما في الأسفار بل بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار حسبها أوتي من مقدرة بيانية وحسبها يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ. وهو معبر^(٢) موهوب لعله لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره من أمثاله من الحكماء.

وإذا كان أستاذه الجليل السيد الداماد يسمى أمير البيان، فإن تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكناً من البيان السهل، وإنما كان امتياز السيد باستعمال المجاز والكنایات والألفاظ المتخيرة والتسجيع؛ ولأجله أعطي هذا اللقب (أمير البيان) وتلميذه في نظري أحقُّ به وأولى.

وإن كان هو يرى «أن الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ؛ فإن الاصطلاحات وطبايع اللغات مختلفة»^(٣) ولقد أحسن جداً في هذا التعبير الحكيم، وتلك حقيقة واقعة معروفة. لكنه لم يدخر وسعاً في تقريب مقاصده من مكان قريب وبعيد في كتابه الأسفار، وجاء فيه بأقصى جهد الكاتب البليغ في توضيحها، ووفق توفيقاً لم يتهياً لمثله.

فجاء - كما قال في مقدمته - :^(٤) بحمد الله كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب، ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه، حافظاً للأوضاع، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع قريباً من الأفهام في نهاية علوه، رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه.

(١) الأسفار في المقدمة: ٤، والمبدأ والمعاد: ٤ وغيرهما (منه).

(٢) كاتب ط - ن.

(٣) الأسفار ١: ٥١ (منه).

(٤) آخر ص ٣.

ثم قال: «واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع»، ثم قال: «انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور، ثم ارجع البصر كرتين إلى ألفاظه هل ترى فيه من فطور؟».

وفي الحقيقة إنَّ كتابه «الأسفار» تحقيق بهذا الوصف، لاسيما قوله فيه: «قريباً من الأفهام في نهاية علوه»؛ فإنَّ قربه من الأفهام باعتبار سهولة عبارته ورصانتها ونهاية علوه باعتبار ما حوى من الآراء الدقيقة والأفكار العالية التي هي في مستوى كبار العلماء المنتهين، فانه كما قال في المبدأ والمعاد: «وإنّا عملنا لمن له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه أبلغ وأوفر كتاباً جامعاً لفنون العلوم الكمالية التي هي ميدان لأصحاب الفكر، وفيها جولان لأرباب النظر، سميّناه الأسفار الأربعة»^(١).

مؤلفاته^(٢)

قد سبق الكلام مستوفٍ عن منهج تأليفه ولم يؤلف شيئاً - فيما نعلم - في غير الفلسفة، حتى كتبه في التفسير - كما قلنا - هي امتداد لفلسفته؛ لأنه يرى أن ليس للرجل الإلهي الاشتغال بغير العلوم الحقيقية المحضة، وهي التي يسمّيها العلوم الكلية ونقد الشيخ الرئيس أشدَّ نقد^(٣)؛ إذ كان يشتغل بالعلوم الجزئية كالطب ونحوه وكم نقد المشتغلين بغير الحكمة من العلوم والفنون كما هو جليّ في خلال كلماته.

وقد وفقت كلّ كتبه أو أكثرها للطبع على الحجر في أواخر القرن الماضي وأوائل

(١) ص ٣.

(٢) مقدمة كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لملا صدرا، الجزء الأول، طبعة

طهران.

(٣) الأسفار ٤: ١٢٧.

هذا القرن^(١) على الرغم من المقاومة العنيفة لفلسفته والعداء لها. ونحن الآن نعدّها جميعاً حسبها وصل إليه بحثنا الميسور:

١ - (الأسفار الأربعة) ويسمّيها أيضاً (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية) وقد سبق منا في البحث المتقدم ما يجلي قيمته العلمية. وقلنا هناك: إنه الأم لباقى مؤلفاته، والقمة لجميع كتب الفلسفة قديمها وحديثها، والأول من مؤلفاته في المرحلة الثالثة من حياته العلمية.

كما إنه الأول من كتبه الذي تناولته المطابع بالنشر، فإنه طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلدات كبار سنة ١٢٨٢هـ^(٢) مجموعها يقع في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير بحاشية الحكيم الحاج المولى هادي السبزواري على ثلاثة مجلدات منه. وقد حظي هذا الكتاب بتسع حواش قيمة ذكرها في الذريعة^(٣).

والسفر بفتحيتين: مأخوذ من المسافرة، لا السفر - بكسر وسكون - بمعنى الكتاب كما تخيله بعض كتّاب العصر). شبهها بالأسفار العقلية الأربعة التي للعرفاء كما ذكره في المقدمة وهي السفر من الخلق إلى الحق، والسفر بالحق في الحق، والسفر من الحق إلى الخلق بالحق، والسفر بالحق في الخلق.

وليس معنى ذلك أن مجلداته الأربعة هي طبق هذه الأسفار العرفانية، بمعنى أن الأول للأول، والثاني للثاني... وهكذا. بل إنها هي صرف تشبيه تيمناً وتفاوتاً. ولذلك

(١) طبعت المؤلفات بعد ذلك باهتمام المعنيين طبعات جميلة متعددة: ٤٧.

(٢) هكذا سجل في آخر السفر الرابع في التعليقة. وفي آخر السفر الأول سجل أنه طبع سنة ١٢٢٢ هجرية وهو غلط، لأن المعلق وهو الحكيم السبزواري تولده كان سنة ١٢١٢ هـ، فهل كتب تعليقاته وطبعه وهو ابن عشر؟! (منه).

كانت محاولة تطبيقها من بعض المعلقين محاولة غير موفقة^(١).

والمجلدات الأربعة هي كما يلي:

١ - في الأمور العامة، وهو - كما قال - في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية.

٢ - في العلم الطبيعي.

٣ - في العلم الإلهي، أو المعرفة الربوبية والحكمة الإلهية.

٤ - في علم النفس من مبدأ تكوينها إلى آخر مقاماتها وهو (المعاد).

وقد ألفه في حضرة أستاذه الداماد المتوفى سنة ١٠٤٠هـ، لأنه يدعو له فيه بطول البقاء عند ذكره^(٢).

بل تأليفه له كان قبل سنة ١٠١٥هـ لأنه في آخر النسخة الخطية للمبدأ والمعاد التي ستأتي الإشارة إليها انتهى منه سنة ١٠١٥هـ وفي مقدمته^(٣) ذكر سبق تأليف الأسفار عليه.

٢ - (المبدأ والمعاد) يشتمل على ٣٧٠ صفحة بالقطع المتوسط، طبع سنة ١٣١٤هـ وهو في فنين: الربوبيات والمعاد، متوسط في البيان، ينهج فيه أسلوب الأسفار في الجمع بين مسلكي أهل البحث والعرفاء. وقد تقدم ما يشير إلى أنه متأخر في التأليف عنه. وله نسخة خطية قديمة في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ٤٢١، وعندنا منه نسخة خطية كتبت بتاريخ ١٢٣٥هـ.

(١) راجع تعليقة الحكيم السبزواري، وبعض البيانات في هذا السبيل طبعت في حاشية تفسيره

في آخر صفحة منه. (منه)

(٢) ٢: ١١١.

(٣) ٣.

٣ - (الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية) كتاب لطيف مرتب مختصر على طريقته العرفانية يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٢٨٦هـ. والمعروف عند أساتذة الفن أنه آخر مؤلفاته. وهو في الحقيقة خلاصة آرائه في المسائل الحكيمة جمعها فيه كما أشار إلى ذلك في مقدمته، وعندي أن تدريسه للمبتدئين أولى بكثير من تدريس شرح منظومة السبزواري، وفي مكتبتنا نسخة خطية منه^(١) كتبت بتاريخ ١٢٣٥هـ، هي والمبدأ والمعاد بخط واحد.

٤ - (أسرار الآيات وأنوار البينات) في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنائه وحكمه، على الطريقة العرفانية، مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر أبحاثه يقع في ٩٢ بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٩١هـ وطبع مكرراً.

٥ - (المشاعر) على الطريقة العرفانية أيضاً، يقع في ١٠٨ صفحات بالقطع الصغير، طبع سنة ١٣١٥هـ طبعاً جيداً مع تعليقات وحواشٍ لجملة من اعلام الفلسفة.

٦ - الحكمة (العرشية) على الطريقة العرفانية أيضاً، يقع في ٩٦ صفحة بالقطع الصغير طبع مع المشاعر المتقدم في مجلد واحد. وقد ردّ عليها وعلى المشاعر الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي.

٧ - (شرح الهداية الأثرية) نهج فيه منهج أهل البحث فقط، تبعاً للمتن يقع في ٣٩٧ صفحة بالقطع المتوسط طبع سنة ١٣١٣هـ. والهداية تأليف الحكيم أثير الدين مفصل الأبهري من فضلاء القرن السابع الهجري قيل: توفي سنة ٦٦٣هـ.

٨ - (شرح إلهيات الشفاء) نهج فيه منهج المتن، أي المنهج البحثي يقع في ٢٦٤ صفحة بالقطع الكبير طبع سنة ١٣٠٣هـ، مع إلهيات الشفاء في مجلد واحد. وهو غير

(١) المعروف أن الشيخ المظفر أضيفت مكتبته إلى مكتبة جمعية منتدى النشر السابقة ولم يعرف مصير المكتبة بعد إلغاء الجمعية وكلية الفقه التابعة لها.

كامل انتهى به إلى شرح نهاية المقالة السادسة والشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا.

٩ - (رسالة الحدوث) مبسوبة في مسألة حدوث العالم، تقع في ١٠٩ صفحات بالقطع المتوسط طبعت سنة ١٣٠٢هـ في مجموعة تحتوي على ثماني رسائل أخرى. نذكرها بالتسلسل إلى رقم ١٧ وقد ذكرها في الأسفار في عدة مواقع منها (١: ٢٣٣).

١٠ - (رسالة اتصاف الماهية بالوجود) تقع في ١٠ صفحات وطبعت أيضاً على هامش رسالة التصور والتصديق الآتية.

١١ - (رسالة التشخيص) في ١٢ صفحة.

١٢ - (رسالة سريان الوجود) التي نظن أنها نفس رسالة (طرح الكونين) الآتية تقع في ١٦ صفحة وهي متقدمة بالتأليف على الأسفار بدليل اشتغالها على القول بما عدل عنه في الأسفار من نحو القول بأصالة الماهية، فانه قال في الأسفار^(١): «إني قد كنت شديد الذب عن العرفاء في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أنَّ الأمر بعكس ذلك»، كما أنَّ مشربه في وحدة الوجود في هذه الرسالة لا يتفق مع مشربه الأخير الذي بنى عليه في الأسفار.

١٣ - (رسالة القضاء والقدر) في ٩٠ صفحة.

١٤ - (رسالة الواردات القلبية) في ٤٠ صفحة تقدم بعض وصفها في بحث

منهجه العلمي.

١٥ - (رسالة إكسير العارفين) في معرفة الحق واليقين في ٦٣ صفحة.

١٦ - (رسالة حشر العوالم) في ٣٠ صفحة. وطبعت أيضاً على هامش المبدأ والمعاد

ص ١٨٤، وعلى هامش كشف الفوائد للعلامة الحلي^(٢)، وهو المطبوع سنة ١٣١٢هـ،

(١) ١: ١٠ (منه).

(٢) ص ٩٤ (منه).

قال عنها الناشر: «وطني أنها الرسالة الموسومة بطرح الكونين» وفي فهرست مكتبة السيد محمد مشكاة يذكر رسالة الحشر بهذا الاسم (طرح الكونين في حشر العالمين). والذي يبدو لي أنه ظن غير صحيح بدليل أنه حينما يشير في الأسفار إلى طرح الكونين^(١) يقول: «وعملنا فيه رسالة على حدة سمينها بطرح الكونين» ويريد به مطلب وحدة الوجود، على أنه في فصول الحشر من الجزء الرابع من الأسفار لم يشر إلى هذه الرسالة ولو كانت هي نفس طرح الكونين المتقدم تأليفها على الأسفار لأشار إليها عادة.

١٧ - (رسالة خلق الأعمال) في ٧ صفحات وطبعت أيضاً على هامش كشف الفوائد^(٢) ص ٣٤٠.

١٨ - رسالته إلى المولى شمس الجيلاني في بعض المسائل العويصة. وهو شمس الدين محمد الجيلاني الأصفهاني أحد تلاميذه أو معاصريه المتوفى ١٠٩٨ هـ، طبعت على هامش المبدأ والمعاد^(٣) وفي الذريعة: «رأيت في كتب الحاج عماد الأصفهاني التي وقفها للخزانة الرضوية».

١٩ - (أجوبة المسائل الثلاث) التي كان وجهها الخواجه المحقق الطوسي إلى شمس الدين الخسر وشاهي فلم يجب عليها. طبعت على هامش المبدأ والمعاد^(٤) وشرح الهداية^(٥).

٢٠ - (رسالة التصور والتصديق) في ٣٠ صفحة بالقطع المتوسط طبعت سنة

(١) ١٠: ١ (منه).

(٢) ص ١٤٩ (منه).

(٣) ص ٣٤٠ (منه).

(٤) ص ٣٧٢ (منه).

(٥) ص ٩٣ (منه).

١٣١١ هـ ملحقة بكتاب (الجوهر النضيد) في المنطق للعلامة الحلي.

- ٢١ - (رسالة في اتحاد العاقل والمعقول) وأنَّ العقل الفعال كُلُّ الوجودات رأيت نسخة منها مخطوطة في المكتبة الحسينية^(١) بالنجف الأشرف في مجموعة برقم ١٤٢ الصنف السابع تقع في ٣٥ صفحة بالقطع المتوسط، قال في الذريعة: «طبع في إيران».
- ٢٢ - (كسر الأصنام الجاهلية) في كفر جماعة الصوفية مذكور في جملة مؤلفاته لم أقف عليه.

٢٣ - (جوابات المسائل العويصة) ذكرها في الذريعة ولعلها هي أجوبة المسائل الثلاث، أو أجوبة مسائل مظفر حسين الكاشاني، نسخة منها خطية في مكتبة السيد محمد مشكاة المهداة إلى جامعة طهران برقم ١٠٣٠.

٢٤ - (رسالة حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية) ذكرها في الأسفار^(٢) (١ - ١٧٦)، والحكيم السبزواري قال عنها في التعليقة: «لم نر تلك الرسالة».

٢٥ - حاشية على شرح حكمة الإشراق للسهروردي طبع سنة ١٣١٦ هـ.

٢٦ - رسالة في الحركة الجوهرية.

٢٧ - رسالة في الألواح المعادية.

٢٨ - حاشية على الرواشح للسيد الداماد.

٢٩ - (شرح أصول الكافي) يقع بين ٥٠٠ و ٦٠٠ بالقطع الكبير لم يؤرخ طبعه

انتهى منه إلى الحديث ٤٩٩ (باب أنَّ الأئمة ولادة أمر الله وخزنة علمه).

٣٠ - (رسالة المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية) طبعت على هامش المبدأ

والمعاد^٢.

(١) المعروفة بـ (الشوشتري) المنقرضة حالياً، وقيل: إن بعض نفائسها وصلت إلى بعض المكتبات

في إيران.

(٢) ١٧٦: ١ (منه).

- ٣١ - (مفاتيح الغيب) يقع في ٢٠٠ صفحة تقريباً بالقطع الكبير. طبع مع شرح أصول الكافي المتقدم، وفي صدره ترجمة مختصرة للمؤلف بقلم الناشر. ألفه مقدمة لتفسيره الآتي.
- ٣٢ - (تفسير القرآن الكريم) يشتمل على تفسير جملة من السور والآيات، لم يتم ويظهر انه ألفه وكان من نيته تأليف تفسير كامل فلم يمهل القدر (راجع مقدمة تفسير سورة السجدة) طبع سنة ١٣٢١هـ أو ١٣٢٢هـ في ٦١٦ صفحة بالقطع الكبير، وهو كل ما عثر عليه الناشر من تفسيره حسبما قال.
- ويحتوي على تفسير (الفاتحة) في ٤١ صفحة، وتفسير (سورة البقرة) في ٢٤٨ ص إلى الآية ٦٥ ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، (آية الكرسي) في ٦٧ ص وله تفسير آخر فارسي لها ذكره في الذريعة وتفسير (آية النور) في ٦٧ ص، وطبع منفرداً سنة ١٣١٣هـ، وتفسير (سورة السجدة) في ٣٣ ص، وتفسير (سورة يس) في ٨٦ ص تم تأليفه حسبما قال في آخره سنة ١٠٣٠هـ، وتفسير (سورة الواقعة) في ٢٥ ص وطبع مستقلاً بقطع صغير، وتفسير (سورة الحديد) في ٤٢ ص، وتفسير (سورة الجمعة) في ٢٩ ص، وتفسير (سورة الطارق) في ٩ صفحات رتبه على عشر تسييحات وطبع أيضاً مع كشف الفوائد سنة ١٣١٣هـ، وتفسير (سورة الزلزلة) في ٧ صفحات وتفسيره آية ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾^(١) في ٣ صفحات.
- ٣٣ - (تفسير سورة الضحى) ذكره في الذريعة أنه طبع في ضمن مجموعة تفسيره سنة ١٣٢٢هـ وإذا كان يقصد المجموعة المتقدمة - كما يبدو - فليس فيها تفسير هذه السورة.

محمد رضا المظفر

النجف الأشرف

١٨ صفر ١٣٧٧هـ

من المؤاخذات على صدر المتألهين^(١)

كثر التشنيع على هذا الرجل بعد وفاته عند رجال الدين حتى كان اسمه ومؤلفاته مثار السخط والاشمئزاز. ويكفي أن نعرف أن الشيخ أحمد الأحسائي المتوفى سنة ١٢٤٣ هـ كَفَره الناس لميله إلى بعض آراء صاحبنا^(٢). ومن المفارقات العجيبة في تلك العصور أن الأحسائي نفسه كان يقول بكفر صاحبنا ويشنّع عليه. وبلية الأحسائي كلها أنه قرأ كتبه من دون حضور على أستاذ فلم يفهمها كما يجب وكان ذكياً معتدّاً بنفسه فأصيب بداء الغرور فاشتطّ من جهته في تأثره بها عقيدة واشتطّ من جهة أخرى في بحث آرائه ناقداً. وفي كلتا الجهتين كان متورطاً.

بل صاحبنا قد لاقى من العنت في زمانه ما دفعه إلى إعلان تدمره من أهله والسخط عليهم في عدة تصريحات ثائرة عنيفة في أكثر كتبه لاسيما في مقدماتها. بل ألجأه ذلك إلى أن يهرب بنفسه فينزوي في بعض النواحي البعيدة على ما سبق ومن أمّص التشنيعات عليه في نظري أن يقال^(٣) في صدد الثناء على ولده ميرزا إبراهيم: «وهو في الحقيقة مصداق يخرج الحي من الميت». وعلّل ذلك بأنه «كان على ضد طريقة والده»^(٤) في التصوف والحكمة» بينما أن الوالد هذا لا يرى في غير الحكمة والعرفان حياة للنفس الإنسانية بل من يتجرد عن ذلك يقسو عليهم فيعبر عنهم بأهل الجلود الميتة. ومن اللازم أن نشير إلى جملة من المؤاخذات البارزة التي سجّلت عليه من قبل المترجمين له.

(١) أنظر الهامش رقم ١ في ص ١٩.

(٢) قصص العلماء: ٣٧ وما بعدها.

(٣) روضات الجنات: ٣٣١.

(٤) يقصده صاحب رياض العلماء، أنظر أعيان الشيعة (٥: ٣٥٢) وتكملة أمل الآمل ٢: ٢٩:

«وكان مبايناً لطريقة والده لا يعتني بالملوك، وهو ألف تلك ملك عصره».

أولاً: رأيه في وحدة الوجود

إن الرأي المعروف بـ (وحدة الوجود) على إجماله يعتبر من سمات المتصوفين التي تدفعهم إلى الشطحات والمواجدة وعلم المغيبيات وما إليها ويعد من أكبر الوصيات فيهم الملازمة لطعنهم بالكفر والزندقة. وهو يساوق - عند الناس - مقالة الحلول والتناسخ وهذه الكلمات وحدها مدعاة لإثارة الشعور بكرهية القائل بها وللاستنكار لأقواله والتسرع بنسبته إلى الكفر وإن لم تتحدد معانيها ومفاهيمها ولم تعرف العامة السر في التكفير بها.

قال الشيخ أحمد الأحسائي في شرحه للعرشية ناقداً للمولى محسن الفيض^(١): «فإذا لم يكن قوله هذا قولاً بوحدة الوجود المجتمع بين العلماء على تكفير معتقدها فما القول بوحدة الوجود إذن». وموضع الشاهد نقله الإجماع على تكفير معتقد وحدة الوجود.

أما السر في التكفير بها فقد قيل: إن لازم هذه المقالة أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام وقاتله ابن ملجم مثلاً ومدوحين ناجيين. وكذا موسى وفرعون والحسين عليه السلام ويزيد وهكذا الخلق كلهم سعيدهم وشقيهم إما لا شقي أولاً سعيد. وقيل: إن لازمها أن يتصف الله تعالى بصفات الممكنات أو تتصف الممكنات بصفات الواجب أو تكون هو إياها أو هي إياه فتكون واجبة الوجود أو معبودة فتصح العبادات لفرعون والأصنام والشمس والقمر وهكذا. قال الشيخ أحمد الأحسائي في شرح العرشية^(٢) مخاطباً للمولى محسن الفيض متهمهما: «قل: أنا الله ولا تخف؛ فإنك بالتصريح تستريح وتريح».

وعلى كل حال فقد اقترنت مقالة «وحدة الوجود» بإطار من صفة المروق عن الدين والكفر والزندقة مع أن لها - كما سيأتي - عدة معان ربما لا يكون لأحدها تلك

(١) ص ١٢.

(٢) ص ١٧.

اللوازم الباطلة ولا غيرها. ولكن لا صبر للرأي العام على التفكير في ذلك والتفكير بين المعاني وتوجيه كلام القائل بها. ولذلك كان يتحاشى صاحبنا صدر المتألهين التعبير بعبارة (وحدة الوجود) تعبيراً صريحاً واضحاً. أما تلامذة مدرسته فقد بالغوا في تصوير القول بالوحدة على الوجه الذي لا يلزم منه تلك اللوازم الباطلة ولا غيرها وأنه ليس المراد من الوحدة الاتحاد الذي يفهم من ظاهر الكلمة وعندهم إن هذا المعنى لا يفهمه إلا الأوحدي من الأذكياء والفضلاء. وإذا انطلى على العامة وأشباه العامة لفظ (وحدة الوجود) فذلك شأن من لا يفهم الأسرار الفلسفية فيشنع على قائلها. وقال هو في تفسير سورة البقرة^(١): «إن أكثر الناس يتنازعون في مسألة لا يعرفون بعد موضوعها ولا محمولها فقبل تحرير محل النزاع يخاصم بعضهم بعضاً ويكفر بعضهم بعضاً» ويتندرون بقصة ذلك الشيخ محمد كاظم في الروضة الحسينية حينما كان في تعقيبه بعد صلاة الصبح يلعن بتسييحه كاملة الملا صدرا وكل واحد من جماعة آخرين بتسييحه كاملة منهم المولى محراب (وهو الحكيم المولى محراب علي الأصفهاني من أعلام القرن الثاني عشر). وكان هذا الحكيم صدقة جالساً إلى جنبه يستمع إلى هذه التسييحات القدسية وهو لا يعرفه - وقيل: إنه جاء متخفياً فاراً إلى كربلاء من أصفهان بعد تكفيره فيها - فقال للشيخ: لماذا تلعن هؤلاء؟ أتعرفهم؟ فقال: لأنهم يقولون بوحدة (واجب) الوجود فلم يفرق بين وحدة الوجود ووحدة واجب الوجود فقال له ببرودة دم متكبهاً: حق لمثلك أن يلعن من يقول بوحدة (واجب) الوجود حتى لا ينتشر هذا الاعتقاد.

وسواء صحت هذه القصة الطريفة أم لم تصح فإنها ترمز عندهم إلى عداة أشياء: (منها) عدم تمييز العامة للواضحات واضطهادهم للحكماء بما لا يعرفون و(منها) اللوم على الحكماء أن يصّر حوا بما لم تتحمله عقول العامة ويحق عليهم اللعن من هذه الجهة

و (منها) إن القول بوحدة الوجود الذي يذهب إليه هؤلاء العرفاء راجع في الحقيقة إلى القول بوحدة واجب الوجود. أي أن التوحيد الحقيقي الذي لا يشاب بالشرك لا يصح إلا إذا قلنا بوحدة الوجود لأن التوحيد توحيد بالعبادة وتوحيد في الخلق وتوحيد في الوجود. ويعبر عنه صدر المتألهين في كثير من المواقع بالتوحيد الخاص أو التوحيد الأخص. فإذا كان التوحيد كفراً فعلى الإسلام السلام. بل يقولون: إذا نفينا وحدة الوجود التي يفسرها صدر المتألهين يلزمن القول بالشرك في الحقيقة. وهو دائماً يقول: إنما الناس يعبدون أصناماً ينحتونها بأوهامهم ويستشهد^(١) بكلام لإمامنا الباقر (عليه السلام): «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مصنوع مثلكم مردود عليكم».

ولأجل أن نجلي غرض صدر المتألهين وتلاميذ مدرسته في هذا الباب نقول: إن الأقوال في المسألة يمكن تصويرها في ثلاثة وجوه:

١ - تعدد الوجود والموجود وهذا هو الذي يتصوره عموم الناس.

٢ - وحدة الوجود والموجود وإن التعدد الذي يبدو للعامة في الوجود والموجود إنما هو تعدد ظاهري مجازي وفي الحقيقة لا تعدد لكل منهما. وهذا هو المذهب المنسوب إلى المتصوفة الذي قال عنه الأحسائي أن العلماء مجمعون على تكفير معتقده باعتباره أنه يفهم منه الحلول أو الاتحاد بين الخلق والمخلوق.

٣ - وحدة الوجود وتعدد الموجود. وهو المنسوب إلى بعض المتألهين كما حكاه في الأسفار^(٢) وردّ عليه من عدة وجوه ولكنه نفسه في رسالة سريان الوجود يظهر منه الميل إليه ومن هنا نستظهر أن هذه الرسالة ألفها في مرحلته الأولى من حياته العلمية.

(١) راجع تفسير الفاتحة: ١٠ وغيرها (منه).

(٢) ١٦: ١.

قال فيها^(١) عن الممكنات: «فهى موجودات متعددة متكثرة فى الخارج ولها كثرة حقيقة عينية فالوجود واحد والموجود متعدد متكثر».

هذه الاحتمالات الثلاثة المتصورة كل واحد منها به قائل ولم يبق إلا الاحتمال الرابع وهو (تعدد الوجود ووحدة الموجود) فليس به قائل لوضوح استحالة.

أما الذى استقر عليه رأى فىلسوفنا فى كتاب الأسفار وغيره فلا يتفق مع تلك الأقوال الثلاثة كلها بل إن لم يكن قولاً رابعاً فهو جمع بين الأقوال، يعنى أنه يقول: إن الاحتمالات الأربعة كلها صحيحة ويجب القول بها جمعاً. فإن الذى يراه أن الوجود متعدد حقيقة وكذا الموجود متعدد حقيقة ولكنه فى عين الحال الوجود واحد حقيقة والموجود أيضاً واحد حقيقة فإن شئت قلت بتعدد الوجود والموجود أو بوحدة الوجود والموجود أو بوحدة الوجود وتعدد الموجود أو بتعدد الوجود ووحدة الموجود فكله صحيح ولكن بشرط الجمع بين هذه الأقوال كلها. وهذا من العجيب حقاً ويبدو أنه متهاف متناقض غير أنه يصّر عليه كل الإصرار ويقول: إن فهمه يحتاج إلى فطرة ثانية. ويرتفع التهاف الظاهر بأن يكون معنى الوجود متعدداً حقيقة أنها الحقيقة فى قبال المجاز اللغوى ومعنى أن الوجود واحد حقيقة أنها الحقيقة فى قبال المجاز العرفانى. قال فى المبدأ والمعاد^(٢): «ليس إطلاق الوجود على ما سوى الله مجازاً لغوياً بل مجازاً عرفانياً عند أهل الله».

ولكن يجد «أن العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبُعد غوره، فيشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول. ولذا طعنوا فى كلام الأكابر بأنه مما

(١) ص ١٣٨.

(٢) ص ١١٤.

يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح»^(١).

ونكتة الغموض في هذا المسلك وبعد غوره أنه يرى أن الوحدة في الوجود والوجود عين الكثرة والكثرة فيهما عين الوحدة. وهذا هو معنى المجاز العرفاني في التعدد لا «إن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام احتمالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار»^(٢). فإن هذا هو ليس معنى المجاز الذي يراه.

ولما كانت الوحدة عين الكثرة فإن الظاهريين لما نظروا إلى الوجود والوجود بعين واحدة وهي اليسرى واقتصروا عليها رأوا الكثرة والتعدد. والمتصوفون لما نظروا إليهما بعين ثانية وهي اليمنى واقتصروا عليها رأوا الوحدة ولم يروا سوى الله. «أما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين، ويعلم أن كل ممكن زوج تركيبى له وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق - أي وجه ربه -؛ فيعلم أنه الفائض على كل شيء والظاهر في كل شيء؛ فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال. وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق - أي وجه نفسه -؛ ويعلم أنه ليس له حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ولا شأن إلا قابلية الشؤون والتجليات وفي ذواتها أعدام ونقائص قائلاً لسان مقاله طبق لسان حاله:

رَقَ الزَّجَاجُ وَرَقَتِ الْحَمْرُ فَتَشَابَهَا وَتَشَاكَلَ الْأَمْرُ
فَكَأَنَّهُ خَمْرٌ وَلَا قَدْحٌ وَكَأَنَّهُ قَدْحٌ وَلَا خَمْرٌ^(٣)

والسر في ذلك: «أن الوجودات وإن تكثرت وتمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول، وظهورات نوره، وشؤون ذاتة. لا أنها أمور مستقلة، وذوات

(١) ١: ١٩١.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٠.

(٣) البيتان للشهروردي، ورجَّح البعض أنها للصاحب بن عباد، المصدر السابق: ١٩٦.

منفصلة»^(١). باعتبار أنها معلولة للحق الأول والمعلول طور من أطوار العلة وشأن من شؤونها «فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنواع الظهور ومظهر لغيره وبه تظهر الماهيات وله معه وفيه ومنه. ولولا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء»^(٢).

ويستشهد دائماً بكلمات أمير المؤمنين عليه السلام لأداء هذا الغرض كقوله: «هو مع كل شيء لا بمقارنة - وفي كلمة أخرى لا بممازجة - وغير كل شيء لا بمزايلة -، وفي حكمة أخرى لا بمباينة -» لأن وجوده منبسط على جميع الكائنات وجميع الموجودات إنما هي رشحات نوره وإن كان كل موجود بحدوده العدمية وبقيدوده الإمكانية غير الله تعالى. ويضرب لذلك أمثلة في الأسفار لتقريب هذا المعنى يطول ذكرها كتقريبه بانبساط نور الشمس على المرثيات وبصورة المرأة وبأمواج البحر.

وعلى كل حال ففيلسوفنا يتفق مع القائلين بتعدد الوجود والموجود من دون تجوز. ولكن «لما كان كل وجود معلولاً فهو في حد ذاته متعلق بغيره ومرتب به؛ فيجب أن تكون ذاته الوجودية ذاتاً تعلقية ووجوده وجوداً تعلقياً لا بمعنى أنه شيء وذلك الشيء موصوف بالتعلق بل هو بما هو عين معنى التعلق بشيء»^(٣) إلى أن يقول: «ولا يمكن للعقل أن يشير في المعلول إلى هوية منفصلة عن هوية موجدته حتى تكون هناك هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية: إحداهما مفيضة والأخرى مفاضة».

ويتفق أيضاً مع المتصوفة في القول بوحدة الوجود والموجود من دون تجوز ولكن

(١) كذلك: ١٦.

(٢) كذلك: ١٥.

(٣) تفسير الفاتحة: ١٥.

لا بأن يفهم من ذلك الحلول والاتحاد لأن ذلك معناه الاثنينية في أصل الوجود ولا بأن يفهم أن الممكنات اعتبارات محضة؛ كيف «وإن لكل منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأً أثر خارجي ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه»^(١).

والحاصل «إذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات إلى حقيقة واحدة بسيطة ظهر أن لجميع الموجودات حقيقة واحدة - هي الموجدة لها - ذاته بذاته وجود وموجود وموجد. فهو الحقيقة والباقي شؤونه»^(٢).

فهذا معنى وحدة الوجود والموجود: أن الوجود والموجود المستغني بذاته واحد لا شريك له وهو الذي يصدق عليه أنه وجود وموجود وموجد بنفس ذاته لا بجعل جاعل وليس هو إلا الواجب تعالى. وما سواه فهو محض الفقر والفاقة والتعلق والارتباط بالواجب لا استقلال له في الوجود وهذا معنى المجاز العرفاني.

وفي الحقيقة ليس هذا قولاً بوحدة الوجود ولا ينبغي التعبير عنه بوحدة الوجود كما لم يعبر هو وإنما هو قول بالتوحيد الخالص الذي يسميه التوحيد الخاص أو الأخصي ولسنا أعداء لكلمة «التوحيد» بل أعداء «الاتحاد».

قال في الشاعر^(٣): «إياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات وتتوهم أن نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول أو الإتحاد ونحوهما هيهات! إن هذه تقتضي الاثنينية في أصل الوجود».

وإذا سلّم صاحبنا في هذه المؤاخذة فكل مؤاخذة أخرى يهون أمرها وليس الإنسان

(١) الأسفار ١: ١٩٠.

(٢) تفسير الفاتحة: ١٥.

(٣) ص ٨٣.

معصوماً من الخطأ إلا من خصه الله برحمته من الأنبياء وأوصيائهم وإن ظنّ في نفسه وفي العرفاء أهل الأرصاد العقلية العصمة أو شبهها فسيأتي بعض حسابهم.

ثانياً، رأيه في ابن عربي

يُكثر من النقل عن محي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ في جميع كتبه ولا يذكره إلا بالتقديس والتعظيم كالتعبير عنه بالحكيم العارف والشيخ الجليل المحقق ونحو ذلك. بل في بعض المواضع ما يشعر بأن قوله عنده من النصوص الدينية التي يجب التصديق بها ولا يحتمل فيها الخطأ.

هذا رأيه فيه بينما إن ابن عربي هذا سمّاه بعض الفقهاء بمميت الدين أو ماحي الدين^(١) بل قيل: «إن كل من يرى في ابن عربي حسن اعتقاد ويعتقد بآرائه فإن الفقهاء لا بد من أن يعدوه كافراً»^(٢) ولئن دافع عنه القاضي السيد نور الدين التستري في مجالس المؤمنين وأول كثيراً من كلماته فإن صاحب الروضات^(٣) لم يرضه ذلك وقال: «لو كان الأمر كذلك لما بقي على وجه الأرض كافر ولا هالك».

وكان صاحبنا صدر المتألهين إستشعر هذه المؤاخذة عليه فأعذر عن ذلك في شرحه لاصول الكافي الذي له قراء مخصوصون غير كتبه الفلسفية فقال في مقدمته^(٤): «وليعذرني إخواننا أصحاب الفرقة الناجية^(٥) ما أفعله في إثناء الشرح وتحقيق الكلام وتبيين المرام من الاستشهاد بكلام بعض المشايخ المشهورين عند الناس وإن لم يكن مرضي الحال

(١) روضات الجنات للخونساري: ٧٠٥. وأظن أن السر في ذلك قوله بوحدة الوجود وإعلانه لها وتقديسه لئني أمية وأضرابهم وتصحيح أعمال يزيد بن معاوية ونحوه.

(٢) قصص العلماء: ٢٥٢.

(٣) ص ٧٠٥.

(٤) ص ٥.

(٥) من هذه العبارة نستشعر جهة المؤاخذة عليه في اعتياده على ابن عربي.

عندهم نظراً لما قاله أمير المؤمنين عليه السلام: لا تنظر إلى من قال وأنظر إلى ما قال» وطبعاً لم يقصد ببعض المشايخ غير ابن عربي لأنه لا يستشهد بكلام غيره من مشايخ الصوفية إلا نادراً جداً.

ولكن هذا الاعتذار وتبريره بقول أمير المؤمنين عليه السلام لم يرفع المؤاخذة عليه في الاستشهاد بكلامه لأنه - أولاً - لم يعتذر عنه في كتاب آخر و - ثانياً - حينما يخالفه في الرأي كثيراً ما يحاول توجيه كلامه على الوجه الذي يليق به إكباراً له باعتباره من أعظم الإلهيين القديسين عنده خذ مثلاً لذلك مخالفته في مسألة علم الله فإنه استعظم عليه أن يقول بثبوت العدومات^(١) فقال في الأسفار معتذراً عنه وذكره بلفظ الجمع باعتباره الممثل لطائفة مشايخ الصوفية: «لكن لحسن ظننا بهؤلاء الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا مما لا شك فيه حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملاً صحيحاً ووجهاً وجيهاً...» ثم ذكر توجيهه لقوله. وهذا الاعتذار عنه يجعل الاعتذار عن الاستشهاد بأقواله لا قيمة له في نظر من يرى في ابن عربي مميتاً للدين أو ماحياً له.

وأعظم من ذلك أنه في مسألة حدوث العالم في السفر الثاني من الأسفار يذكر فصلاً فيه بعنوان «فصل في نبذ من كلام أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملة البيضاء في حدوث العالم»^(٢). ولا يذكر في هذا الفصل إلا كلمات لأمر المؤمنين عليه السلام ثم يقول: «وأما كلام أهل التصوف والمكاشفين» فينقل عبارات لابن عربي فقط وحينما يختمها يقول: «انتهى كلامه الشريف».

فعده من أئمة الكشف والشهود وجعله في صف أمير المؤمنين عليه السلام ووصف كلامه

(١) راجع الأسفار ٣: ٣٧. والمبدأ والمعاد: ٦٨.

(٢) ص ١٧٦.

بالشريف يجعله أعظم من أن يصح فيه الاعتذار بأنه «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قيل». وهو - بعد - لا يجعل أحداً من الفلاسفة في رتبته حتى الشيخ الرئيس والشيخ نصير الدين الطوسي. فإنه لا يتأخر عن نقدهما ولا يتحرج من تفنيد آرائهما دون ابن عربي. وقد سمعت كيف كان يتحاشى من مخالفته ويوجه كلامه. وإذا خالفه في بعض نكات البحث فإنه يرقق العبارة بما لا يوجب طعناً فيه^(١) إلى الضد من مخالفته للشيخين الرئيس والطوسي.

وأكبر الظن أن الذي أخذ بمجامع قلب صاحبنا صدر المتألهين من هذا الشيخ إعجابه بآرائه في الوجود التي قال عنها كما تقدم: «لما نظرنا في كتبهم وجدنا منهم تحقيقات شريفة مطابقة لما أفاض الله على قلوبنا» وتغافل عن آرائه الأخرى التي يختلف معه فيها أو لم يطلع عليها على أبعد الفروض. وفي الواقع لا يريد من التعبير بكتبهم إلا هذا الشيخ وتلاميذه. ولا يريد من التحقيقات إلا آراءه في الوجود وأحكام الموجودات التي هي - أعني هذه الآراء - سر فلسفة صاحبنا في جميع مذهبه العرفاني. قال في المشاعر^(٢): «ولما كانت وحدة الوجود رأس القواعد الحكيمة ومبنى المسائل الإلهية والقطب الذي تدور عليه رحي علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد وكثير مما تفردنا به باستنباطه وتوحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظمتها والذهول عنها».

وكم يتبجح في كل مناسبة بأنها لم تنفتح لغيره من ذوي الأبحاث النظار كالشيخ الرئيس وأضرابه وفي جنب ذلك يستشهد بكلام ابن عربي لتأييد آرائه، قال في

(١) راجع الأسفار ٤: ١٦١ - ١٦٦.

(٢) ص ٥.

الأسفار^(١): «إن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية... ولا يكفي فيها القواعد البحثية...» ثم قال بعد صفحة عن الشيخ الرئيس: «والعجيب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة تبدل ذهنه وظهر منه العجز».

وفي موضع آخر من هذا السفر^(٢) يقول - ويعني نفسه - : «إني أعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أسراراً تقصر الأفهام الذكية عن دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء والله الحمد وله الشكر».

وبالطبع لا يقصد بزبر المتأخرين ما يشمل زبر ابن عربي؛ كيف وهو لا يفتر من الاستشهاد بأقوال هذا الشيخ في أكثر هذه المجالات تأييداً لآرائه.

ثالثاً: موقفه مع الفقهاء

من الأمور التي سجلت على فيلسوفنا تعامله على الفقهاء وتوهمه لهم بل على كل من اشتغل في العلوم عدا من لهم رسوخ في الحكمة العرفانية.

قال صاحب المستدرک^(٣): «قد أكثر في كتبه من الطعن على الفقهاء وحملة الدين وتجهيلهم وخروجهم من زمرة العلماء».

والحق أن صاحبنا تجاوز الحد في الشكوى الثائرة والنقد القاسي الذي لا يطاق^(٤).

(١) ١٢٤: ٤.

(٢) ص ١٣٠.

(٣) ج ٣.

(٤) راجع الرسائل الثمان له ص ٢٥٨ في رسالة الواردات القلبية.

وفي تفسيره^(١) حينما بحث عن مسألة انقطاع العذاب واستشعر مخالفة كلامه لإجماع الفقهاء أخذ يقارن بين أصحابه أصحاب الشهود والعرفان وبين الفقهاء فالفقهاء عنده وإن كانوا عالمين بأحكام الله إلا أنهم في معرفة الذات والصفات والأفعال الإلهية كباقي المقلدين من المؤمنين بخلاف أهل التوحيد اليهودي.

ثم يطلب من خصومه - وهم الفقهاء - ألا يظن أحد منهم في أهل التوحيد اليهودي «أن ورعهم في أمور الدين واحتياطهم في عدم القول في مسألة شرعية بمجرد الظن والتخمين يكون أقل من ورع غيرهم واحتياطهم. هيهات! هذا من بعض الظن». ثم يأخذ بالثناء على أهل التوحيد اليهودي بما يرفع من ضبعهم ثم يقيسهم بغيرهم - وهم الفقهاء - فيقول: «وأنى يوجد لغيرهم ما كان لهم. وهم في الحقيقة أولياء الله وقوام الدين وفقهاء شريعة سيد المرسلين».

وهنا حتى كلمة «الفقهاء» يريد أن يسلبها من علماء الفقه ويعطيها لأصحاب الشهود.

وزاد على ذلك حتى جعل كل آية قرآنية وكل حديث نبوي في مدح المؤمنين مختصا بأهل الشهود التوحيدي إلى أن يقول: «فالقدح من أحد فيهم في مسألة اعتقادية دينية يدل على قصور رتبة القادح وسوء الفهم وقلة إنصافه». وأكد اختصاص صفة «المؤمنين» بالعرفاء في أسرار الآيات^(٢) بل لا يرى للفقهاء شأنًا في المعرفة والعلم والدين؛ إذ هو من جهة ينقد هم في تعظيمهم للفقه ولا يرى من الجدير بالإنسان أن يصرف عمره فيه ومن جهة ثانية ينقد تهاونهم بالحكمة والفلسفة وأهلها مع ما يشكوه مّر الشكوى في

(١) تفسير آية الكرسي: ٣٥٢.

(٢) ص ٧.

تحقيرهم له^(١)، «إذ ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم ولا عند العلماء الذين أكثرهم أشقى من الجهلاء قدر أقل تلاميذهم». وما أقسى كلمته عنهم: «أكثرهم أشقى الجهلاء».

ولا ندري هل أن تحامل بعضهم عليه في مبدأ أمره هو الذي دفعه إلى تعميم هذا النقد القاسي أو أن تحامله عليهم هو الذي دفعهم إلى نقده وتوهمه.

وعلى كل حال فهو لم يختص بنقد الفقهاء بل تجاوز إلى نقد جميع الناس على اختلاف طبقاتهم وطرقهم من الحكماء أصحاب البحث والمتكلمين إلى المتصوفين والأطباء وعلماء اللغة والمؤرخين. بل اعتبر جميع الناس هالكين وأن الإيمان الحقيقي في غاية الندرة بل لا يوجد في كل عصر إلا واحد أو اثنان^(٢) بل عنده أكثر أهل الإسلام ظاهراً أهل الكفر والشرك باطناً.

ولم يرض أن يشتغل أحد بغير الحكمة العرفانية وكل ما عداها علوم جزئية غير ضرورية والاشتغال بها مضیعة للعمر وابتعاد عن الوصول إلى النعيم الدائم فنقد ابن سينا^(٣) في اشتغاله بالعلوم الجزئية كاللغة ودقائق الحساب وفزارنامة طيقي وموسيقى وتفصيل المعالجات في الطب وذكر الأدوية المفردة والمعاجين وأحوال الدرياقات والسموم والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات.

وكأنه إنما يعدد كل هذه التفاصيل لأجل توهمه في نظر القارئ وتسخيفها باعتبارها أموراً غير ضرورية والاشتغال بها اشتغال بأمور الدنيا وحبائلها مع أن ابن سينا في نظره «يجب أن يكون معرضاً عن الخلق طالباً للخلوة آنساً بالله آيساً عن غيره».

(١) المبدأ والمعاد: ٢٧٨.

(٢) أسرار الآيات: ٧.

(٣) الأسفار: ٤: ١٢٧.

ومن تهكماته بالمشتغلين بغير الحكمة العرفانية قوله في أسرار الآيات^(١): «إن كنت من أهله وإلا فغضّ بصرك عن مطالعة هذا الكتاب - يعني أسرار الآيات - والتدبر في غوامض القرآن. وعليك بممارسة القصص والأخبار والروايات وعلم السير والأنساب وتتبع العربية واللغة وتحمل الرواية من غير دراية وما هو عندك كالنتيجة للكل - يعرض بما يذكره الفقهاء في علم الأصول من لزوم دراسة بعض العلوم مقدمة للفقهاء - من البحث في المسائل الفرعية الخلافية ونوادير تفرعات الطلاق والعتاق والسلم والرهن والإجارة وقسمة الموارث...».

إلى أن يقول: «وقد نصب الله لها كسائر الأمور التي هي أدون منزلة منها أقواماً يعظمون الأمر فيها ويصرون عليها ويفرحون بها. وكل حزب بما لديهم فرحون قيمة كل امرئ على قدر همته».

وهكذا ينقم على الفقهاء علمهم كما ينقم على غيرهم ولا يرضى بغير الحكمة علماً وبغير الحكماء علماء.

وهذا كله غلو مفرط في فلسفته ولا لوم على الفقهاء ولا على غيرهم إذا كان عندهم موضع التهمة والتجريح وفي الحقيقة لم يقسوا عليه كما قسا هو عليهم.

وإذا أردنا أن نأخذ برأيه كله في هذا الباب لوجب أن نعطل جميع المعارف والعلوم وجميع الأعمال والمكاسب وجميع الأمور المدنية ليبقى الإنسان معتكفاً في الكهوف منتظراً للواردات القلبية والمشاهدات العقلية فيكون - على تعبيره - صوفياً صفاً قلبه وخلص ضميره من كل شوب وغرض.

كان المنتظر من صاحبنا - كفيلسوف خبر النفس الإنسانية ومتطلباتها - أن تكون نظرفته إلى الإنسان الاجتماعي بالطبع غير هذه النظرة الأنانية المتشائمة. والمنتظر منه - كمسلم عرف الشريعة الإسلامية وما وضعت للبشر من تكاليف وأنظمة وقوانين - أن

يكون حكمه على الإنسان غير هذا الحكم الرهباني الذي ما أنزل الله به من سلطان. وعلى كل حال فإنه - وهو يعرف أن كل إنسان ميسر لما خلق له كما كرر ذلك في كتبه - كان يجب أن تكون نظرتَه إلى أفراد الناس أكثر تقديراً للواقع وإنصافاً في الحكم وحباً في الخير ولا يبرر تعامله على الناس ذلك التحامل القاسي أنه لاقى عنتاً منهم أشرفه بريقه فإن هذا ليس من شيمة العلماء الإلهيين الذين يتطلبون صلاح البشر وهدايتهم إلى الله تعالى فلا ينبغي أن ينتقم لنفسه منهم.

وإذا كان قصده إقلاعهم عما هم عليه وإقباهم على الحكمة والمعرفة الفلسفية فليس هذا طريق ترغيب البشر وتحبيذ سبل النجاة لهم بالعنف والشتم والتحقير. بل يلزم أن يأخذ بيد الناس إلى الخير بالرفق والشفقة والمحبة.

وأكبر الظن أن فيلسوفنا كان مصاباً بكبت عنيف نتيجة لحرمان قاسٍ وهو الذي دفعه - فيما أظن - إلى العزلة الطويلة في الجبال النائية خمسة عشر عاماً كما تحدثنا عنه في الفصول السابقة ودفعه إلى النفرة من الناس والنظر إليهم بمنظار أسود قاتم.

وإن كنت لم أستطع أن أقف على ظروفه الخاصة لأحكم على مصدر ذلك الكبت ونوع ذلك الحرمان.

ولعل ذلك الكبت قد رافقه منذ الصغر وهو الذي حدد له إتجاهه الفلسفي وطريقته العرفانية الصوفية. وإن كان قد يعتقد أن تفكيره وعقله الواعي هو الذي ساقه إلى اختيار هذا السبيل.

وقد نجد ما يشير إلى ذلك الكبت والحرمان إعلانه للتذمر والقسوة في النقد كلما وجد لذلك مجالاً: على الفقهاء، على المتكلمين، على الحكماء، على الصوفية. وتكاد تكون أكثر تلك الاندفاعات لا شعورية منبعثة من عقله الباطن. وكونه الولد الوحيد المدلل لأبيه الوزير وقد فقدته في حادثه سنه ما يعين على هذا الاستنتاج، ويقربه إلى التصديق.

حلم اليقظة

- مع العبد محمد المنصور -

بسم
محمد المظفر

١٤٦٥

حلم اليقظة

صورة غلاف النسخة المخطوطة من أحلام اليقظة

وله الحمد والشكر على ما أدى به وصولنا من خاتم سلكه وسيدنا سيادة محمد وآله الهدى

مدخل العلم

يلتزم في العلم كثيرا عن المولى صدر الدين محمد بن أبيهم الشيرازي والفقيه
المشهور فلان اهل هذا العصر (بالله صدق) ، وأنا من المذنبين بمقتضى
وقفة عارضة ، وسيتوقف ، وحديثي فيكون انصتبه لأدائه وصله في هذا
مع ما لقي من غنى فكيف يحسنه ~~بإضافة المصنف~~ ~~بإضافة المصنف~~
والتي إذا الرجل كان صاحب رسالة إلى الناس يدعوهم فيها إلى الله تعالى
وتوحيد الله الذي عليه (أهل الله) الذين وصلوا إلى حقيقة نبوته هدايته
فلقد كان يرى أن أكثر الناس يعبدون غير الله ، بل جميعهم - عدا العارفين -
لا يعبدون الله حقيقة ، لأن آلهتهم هي الحقيقة صور اصنام يتخونونها بالآلات
أو هاهم ، ولهم فرق كثير - عنده - بينهم وبين عباد الدنان الآبالفاظ
ويستشهد على تخمين رأيه الفلسفي بقوله تعالى : لا ما يؤمن أكثرهم بالله الآ
«هم مشركون»

واقيدك اني من المستحقين بان صاحبنا لهذا قطب الدين في هذا
الهموم : هو ، والمعلم الثاني ابو نصر الفارابي ، والشيخ الرئيس ^{الشيخ} ابن سينا

صورة الصفحة الأولى من المخطوطة

أحلام اليقظة

مع الفيلسوف صدر المتألهين

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد والشكر على ما أولى، وصلواتنا على خاتم رسله وسيد أنبيائه محمد وآله

الهداة

مدخل الحلم

يلدّ لي الحديث كثيراً عن المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (القوّامي) المشهور في لسان أهل هذا العصر (بالملا صدرى)، وأنا من المغرمين بعقله وقوة عارضته، وسمو نفسه، وحرية تفكيره، وتصلّبه لأرائه، وصراحته في نشرها مع ما لاقى من عنت وتكفير.

والحق أن الرجل كان صاحب رسالة إلى الناس يدعوهم فيها إلى الله تعالى وتوحيده الخالص الذي عليه (أهل الله) الذين وصلوا إلى معرفته بنور هدايته، فإنه كان يرى أن أكثر الناس يعبدون غير الله، بل جميعهم - عدا العارفين - لا يعبدون الله حقاً، لأن آهتهم هي بالحقيقة صور أصنام ينحتونها بآلات أو هامهم، فلا فرق كثير - عنده - بينهم وبين عبّاد الأوثان إلا بالألفاظ. ويستشهد على تحقيق رأيه الفلسفي بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(١).

وأزيدك أني من المعتقدين بأن صاحبنا أحد أقطاب أربعة في فلاسفة الإسلام:

(١) يوسف ١٢: ١٠٦.

هو، والمعلم^(١) الثاني أبو نصر الفارابي والشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا^(٢)، والخوaja الشيخ نصير الدين الطوسي^(٣). هؤلاء هم في الرعيّل الأول وهم الأصول في الفلسفة الإسلامية، وصاحبنا خاتمتهم والشارح لأرائهم والكاشف عن رموزهم، والمستنبط لألغازهم، والمروّج لطريقتهم، والأستاذ الأكبر لفنهم. ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأول في ترتيبهم والسابق عليهم في المضمار في خصوص المكاشفة والإشراق.

وقد نجد خامساً لهم هو محيي الدين بن العربي^(٤). والعهدة في عدّه في هذه الطبقة

(١) الفيلسوف الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ولد في وسيج إحدى قرى منطقة فاراب من بلاد الترك فيها وراء النهر في أرض خراسان سنة ٢٥٩هـ وتوفي في دمشق عام ٣٣٩هـ - ٩٥٠م من أكبر فلاسفة المسلمين ويسمى بالمعلم الثاني وكانت مؤلفاته قد مهدت لظهور ابن سينا وابن رشد وقد اطلع المستشرقون والمؤرخون في أوروبا وأمريكا على فلسفته وتأثروا بها. ووضع مؤلفاته في الفلسفة السياسية على ضوء أفكار أفلاطون مثل المدينة الفاضلة وآراء أهل المدينة الفاضلة فعلى الرغم من إعجابه بفلسفة اليونان وبخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو كان متميزاً بأصالة تفكيره وشخصيته الفكرية المستقلة وأهمها تأثره بالعنصر الإسلامي على اختلاف نزعاته. (م - ج)

(٢) هو الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا ولد في قرية أفشنه من قرى بخارى سنة ٧٣٠هـ - ٩٧٩م) وتوفي بهمدان سنة ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م) من أشهر الفلاسفة الإسلاميين وقد ترجمت آثاره في الفلسفة والطب إلى اللغة اللاتينية وظل كتابه (القانون) في الطب مرجعاً للطلاب في جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر وسيطرت آراؤه الفلسفية على المفكرين والفلاسفة وامتدت جذورها إلى (توما الاكويني) وفضلاً عن شهرته بالفلسفة فقد كان طبيباً اكتشف كثيراً من العلوم الطبية وشاعراً أديباً وسياسياً تولى الوزارة في عهد السامانيين ومنها لقب بالرئيس. (م - ج)

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ولد بطوس عام ٥٩٧هـ - ١٢٠١م) وتوفي في بغداد في (١٨ ذي الحجة عام ٦٧٢هـ - ١٢٧٤م) من نوابغ أعلام الفلاسفة وعلوم الفلك والرياضيات وأشهر علماء القرن السابع على حد تعبير بروكلمان وكان يدعى من بين البشر بأستاذ البشر والعقل الحادي عشر كما عبر عنه العلامة الخلي شارح كتبه ومن أعماله الخالدة إقناعه هولاءكو ببناء مرصد مراغة سنة ١٢٥٩م وبقربه واستيزاره استحوذ على عقل هولاءكو وروضة بذلكه بنقلة نوعية إلى أعمال حضارية كما أن الطوسي قام بتأسيس مكتبة في بلخ عدد كتبها ٤٠٠ ألف مجلد. (م - ج)

(٤) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي ومن ألقابه محي الدين. ويكنى

العالية بل فوقها على شيخنا صدر المتألهين نفسه، فإنه لم يفتر عن ذكره والاستشهاد بكلامه في كل مناسبة في كتابه (الأسفار) وغيره، وعظم قدره ورفع من منزلته، ولوح إلى أنه من الأصفياء المقربين، بل صرح [بذلك] في عدة مناسبات.

وكم أتمنى لو أن الحظ كان قد ساعدني فجعلني من جملة تلامذة هذا الشيخ صدر الفلاسفة، فألتقى آراءه مشافهة، وأناقشه مواجهة، وأتمنى فوق ذلك أن أتعرّف إلى خلجات نفسه عن الناس، وما كان يحمله عليهم من حقد وألم، وأن أعرف ما كان يستهدفه في حياته وطريقته الفلسفية في التأليف ومحاورات الناس، وكان لم يأل جهداً في نشر دعوته بقلمه البليغ ولسانه الذرب، وقد أوتي حظاً وافراً منهما في حسن البيان ومتانة الأسلوب وسهولة التعبير حتى لتخاله في كثير مما يكتب من كتاب العصر الحاضر. ستجد ذلك عندما أتركه يتكلم عن نفسه فيني في محاوراتي على الأكثر أفتطف نص عباراته في كتبه ولا سيما كتاب الأسفار؛ فإنه من أهم مصادري في استنباط آرائه وحافظت على أن أنقل منه نص عباراته. فكان من أعظم اللذات عندي أن أراه في (حلم اليقظة) أو يقظة الحلم رجاء أن يحقق بعض ما أتمناه ويقولون: إن الأحلام في أكثر الأحيان نتيجة رغبة مكبوتة، وكذلك الخيالات.

وللنفس الإنسانية - على رأي الفلاسفة لاسيما رأي صاحبنا - القوة على اختراع

بأي بكر ولقب بابن عربي لدى أهل المشرق تمييزاً بينه وبين القاضي أبي بكر العربي ولد عام ٥٦٠ هـ - ١١٦٥ م). كانت له رحلات خارج الأندلس إلى مكة وبغداد والقاهرة ثم الإسكندرية وحلب إلى أن استقر في دمشق حتى وفاته فيها سنة ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م). وكانت الغاية من تنقلاته في البلدان للاستزادة العلمية ومنذ بواكير حياته تطلع إلى أسرار الحياة الصوفية وتعمق في هذا المسلك بحيث عدّ الشيخ الأكبر له مؤلفات كثيرة من أهمها: الفتوحات المكية وفصوص الحكم وترجمان الأشواق وغير ذلك. (م - ج)

الصور من غير مادة، ومشاهدتها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن وبلا استعانة بآلاته (الحواس الظاهرة)، لأن النفس لها في ذاتها، سمع وبصر وشم وذوق ولمس، وهذه الحواس النفسية التي في ذات النفس أتم وأصفى لأن الآلات البدنية كالعقشور لها.

ويتهيأ للنفس اختراع الصور من غير مادة ومشاهدتها، عندما تستريح من الشواغل الدنيوية، وعند جمع المهمة وعزل الحواس الظاهرة عما لها من الأفعال أما بالنوم، أو بانصراف النفس عن استعمالها وتوجهها إلى الجنبه العالية بقوة فطرية كالأنبياء والأوصياء، أو بقوة مكتسبة من الرياضات والمجاهدات، فتغتنم النفس حينئذ الفرصة، فتفر من سجنها وترجع إلى ذاتها بعض الرجوع ولو بمثل لمح البصر.

أو فقل - على حد تعبير حديث - : يتنبه العقل الباطن ويصل إلى منطقة الشعور، وبالأحرى يخرج من حد القوة إلى حد الفعل، أو من حد اللاشعور إلى حد الشعور.

والفرق بين التعبيرين والمسلكين أن الرأي الحديث يرمي إلى أن للنفس الإنسانية عقلاً باطناً موجوداً في قعرها وفي منطقة داخلية منها مغفولاً عنه لدى العقل الظاهر وهو خزانة علمها يعمل ويفكر دائماً لا يفتر ويطلع على أمور يعجز عنها الشعور والعقل الظاهر بل يدرك الحقائق ويطلع على الأسرار والمغيبات، فإذا اتفق له أن يخرج من مكمنه ومن منطقته الحصينة إلى منطقة الشعور والعقل الظاهر فيشرق عليها بنوره الوهاج لحظة أو لحظات لأسباب فطرية أو مكتسبة يكون بذلك إلهام النفس وتأتي بالمعجزات.

أما الرأي القديم فلا يختلف عن ذلك من ناحية النتائج والثمرات وإنما يقول بوجود عقل مستقل في وجوده هو الروح الكلي على بعض التعبيرات أو العقل الفعال على تعبير آخر وهو في عالم أرفع من عالم النفس لا هو خارج عنها على نحو المبينة ولا

داخل فيها. ولا يقول بخروجه من مكمنه إلى الشعور بل النفس ترتفع إليه عندما تنطلق من حبسها فتتحد به ولو لحظة أو لحظات وحينئذ تتطلع على الأسرار والمغيبات وتدرک الحقائق كما هي لأنها تكون بذلك عقلاً بالفعل.

وعلى كل حال عندما تتحد النفس بذلك العقل بخروجه من مكمنه إليها أو بصعودها إليه، وسواء سميناها عقلاً باطنياً أو عقلاً فعلاً فإن النفس تقدر على إيجاد أمور صورية إدراكية يكون إيجادها عين شهودها، بل قد تكون ملاقاتها لتلك الصور الغائبة أقوى مشاهدة وأكثر تأثيراً في الرغبة والرغبة واللذة والألم من ملاقات الصور بسبب الحواس الظاهرة كما نشاهد في الحالم والمنوّم تنوياً مغناطيسياً.

وكل هذه الفلسفة - سواء كانت صحيحة أو خيالية - قد أغرتني على أن أستسلم لأحلامي، وأنقطع عن آلامي، وأنزع رداء حسي الظاهر، وأدخل إلى أعماق نفسي وأغوارها لأسبح في بحر الخيال، أو أصعد إلى أوج العقول لأطير في سماء شهودها كيما أكاشف شيخ الحكماء وصدر الفلاسفة وخاتمة المتألهين.

ثم دفعني رغبة لا أعرف مأتاها إلى أن أفصح هذه الأحلام بل الأسرار فأذيعها على الناس، ولعليّ بذلك أكون قد ترجمت لصاحبنا العظيم، وهتكت الستر عن آرائه لعامة الناس، لاسيما للمثقفين بالثقافة الحديثة، وهم لا يعرفون عنه شيئاً.^(١)

(١) على الرغم من أهمية صدر المتألهين في عطائه الفلسفي وشخصيته المتألقة في عالم الفكر الإنساني وذبوع آرائه عند متذوقي أهل الفن والاختصاص وكثرة ما كتب في معاجم السير والتراجم وتدریس مؤلفاته في حوزات العلم فإنه لم يزل بعيداً عن مستوى دراسات المناهج الفلسفية بخاصة على ساحة المؤلفات الأكاديمية سوى النزر القليل الذي ينحصر ببعض المعنيين وفي طليعتهم الفرنسي الكونت دوغوبينو الذي كان أول غربي يذكر اسم الملا صدرا في كتابه المعروف بـ (الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى المطبوع عام ١٨٦٥م)، سوى ما يحفل به بعض الدارسين والمهتمين في المجامع العلمية بصورة خاصة ممن يسعى إلى علم من أجل العلم ويبتعد عن الطائفية المقيتة والتذوق المذهبي الوخيم. (م - ج)

وأكون أيضاً قد هيأت الجوَّ لرواج فلسفته في التوحيد والتوجه إلى مسبب الأسباب التي لأجلها مات مكموداً في البصرة في طريقه إلى الحج للمرة السابعة.

وأقول له الآن: يا صدر المتألهين لا تأسف على ضياع فلسفتك في عصرك وطعنك بالمروق عن الدين وأنت أول المنافحين عنه بعلم وبصيرة، فقد عادت لها بعدك سوق رائجة، ولا رواجها اليوم بين رجال الدين. ولعلّه يسرّك أن أشهر بك اليوم عند من لم يسمع بك أو لم يعرفك حق عرفانك، وهل هذا التشهير يؤدي بعض حقدك على من تذوّق بذوقك.

محمد رضا المظفر

(١) لا تركز إلى أقاويل المتفلسفة وأهل الكلام!

غفوت، وإذا بي أتمثل - في خيالي - شيخاً فوق المربع، وشبحاً ممشوقاً ليس بالنعيف، ذا عمة بيضاء ناصعة لا تظهر عليها العناية، على رأس أصلع ليس بالكبير النابي، وينفتح قليلاً حول جبهته في موضعي النزعتين، وتعلو جبيناً أبلج، كأن السنين والجهود لم تؤثر فيه تجعيداً إلا ما يبين من موضع السجود الذي يطلّ على عينين واسعتين، تبدو عليهما آثار العناية الإلهية في جمالهما وتوقدهما ذكاءً وفطنةً، لو لا أن لحظتهما تبدو وكأنها لا تثبت على مواجهة المرئيات أمامها. وبينهما ينساب العرين رقيقاً حيث يميل إلى التثوّ، وقد حفّ بخدين أسيلين وعارضين خفيفين، ويستقبله فم يشف عن ابتسامة حلوة وصحة ضاحكة ونفس مطمئنة، ثم تنحدر لحيته وهي بين البياض والسواد، لتؤلف مع الوجه شبه مخروط قاعدته الجبين.

فتقدمت عليه، وقد جذبتني إليه جذبة الحب الهائم، فانقدح في خاطري أنه (المولى صدر المتألهين) وكأنّي أعرفه، وكأن من عادتي الجلوس إليه لاستماع دروسه. إلا إنه نفر مني وأنكر عرفاني إنكار مستوحش من الناس.

فقلت: ألسنتك تلميذك منذ سنوات، وقد تلقيت منك بعض المعارف فقال (بنفور وقد تجهم وجهه): لا أعهدك تلميذاً، ولا أثبت شخصك!

(أما أنا فقد صدمتني هذه المجابهة صدمة قويّة جعلتني أفرع إلى أغوار نفسي لأستنجد بخيالي. وهنا تذكرت أي في حلم من الخيال، وأين مني زمانه، وقد توفي سنة ١٠٥٠ للهجرة وأنا الآن سنة ١٣٦٥هـ).

(ولكنني سرّيت عن نفسي، فحدثتها أي اتصلت بأفكاره عن طريق كتبه، فلا بد من أن روحه السابحة في فضاء القدرة الإلهية عرفتنى حق العرفان...).

(وسألت نفسي لماذا هذا التنكّر عليّ إذا؟ أكنت أسأت فيمن أساء إليه؟

- لا !

الأنني لم أحسن فهم كلامه ومغازي إشاراتِه في كتبه؟ أم ماذا؟

إذا فلاخصمه على طريقته الفلسفية، ولأفتح معه باب البحث من هذا الطريق!).

فقلت: يا حضرة المولى، إني اتصلت بروحك بواسطة بعض مؤلفاتك كالأسفار التي أفضت بمجلداتها الأربع إلى الناس، فأفرغت فيها نفسك، وسافرت أنت بها من الخلق إلى الحق، ثم بالحق في الحق، ثم من الحق إلى الخلق بالحق ثم بالحق في الخلق. والسفر ليس عندكم إلا سير النفس وتوجّه القلب، وقد سافرت أنا بتوجه قلبي إليك على متن أسفارك.

هو: كيف؟ هذا كلام غير مفهوم، وليس من أسفارنا - نحن معاشر أهل الله - السفر من الخلق إلى الخلق.

أنا: ليكون ليس من أسفاركم على ما تصطلحون، ولكنه على كل حال سفر للنفس وتوجّه للقلب نحوك.

هو: أعوذ بالله مما تصفون، إن هذا هو الشرك بعينه، أن يتوجّه الإنسان بقلبه لغير الله، وليست أسفارنا باصطلاحات خالية من الحقيقة.

أنا (وقد جفّ ماء فمي): أمهلني دقيقة حتى أجمع نفسي.

هو: أمهلتك ألف سنة مما تعدون.

أنا (بعد التفكير): أنت طريقي إلى الله لأنني درست أفكارك وآراءك؛ فتوجهي إليك

توجّه إلى الله بك.

هو: تخلص حسن ونظرة دقيقة، لو أن نفسي من وسائط وجود نفسك أو أن نفسي تجلّت لنفسك فتعارفاً، ولكن كل منهما لم يكن.

أنا: هذا الأخير هو الذي أريد أن أتوصّل إليه، أليس الكتاب وجوداً لوجود الكاتب لأنه من رشحاته بل من تجلياته وتنزلاته وشؤونه؟ فنفسك - إذن - موجودة في كتبك، وقد سافرت إليها، وناجيتها وناجيتني، فكيف صح نكران معرفتي؟ وكيف لم يشاهدني حسّك الباطن؟ وكيف لم تتجلّ نفسك لنفسي؟

هو: أتهزل؟

أنا: أستعيز بالله من الهزل؟ وأنا إنما جئتكم للاستفادة مما وهبكم الله في العلم والفهم ونور البصيرة والملاحظة وكلامي هذا مأخوذ من فلسفتك في الوجود والعلة والمعلول! هو: يا سبحان الله! مثل هذا الكلام والتوهم هو الذي يضايقني من الناس، فكنت أقرّ منهم ما استطعت، وكلّما جاهدت أن أوضح مقاصدي بالبيان المبسّط والدليل المقنع أراهم لا يزيدون إلا تبليداً وللواضحات إلا جحوداً، وكأنك من هذه الفصيلة، ومع ذلك تطلب مني النجدة! إليك عني!

أنا: ألسنت قد نصبت نفسك في مؤلفاتك هادياً للناس ومرشداً لمن كانت ضالته الحكمة! وأملّي أن أكون من طلاب الحقيقة. فأفرض عليّ مما آتاك الله تعالى من المعرفة، وأوضح لي التوهم إذا كان!

هو: أنت في محاولتك هذه تستدرجني لترجع بي إلى الدنيا وغواشيها بعد أن منّ الله تعالى عليّ فأدخلني بالموت في عالم البرزخ (عالم الصور الإدراكية الحسيّة المجرّدة عن المادة)، وانقطعت علائق نفسي بالدنيا وقويت قوّتها وتأكدت فعليتها، وأصبحت

مصرفوفة الهمة إلى فعل التخيل والتصور، وغير مرتبهة بما يزعمها ويؤذيها، بما يمنحها من الرجوع إلى ذاتها، ولها عالم خاص من نفسها فيه كل ما تريده وتشتهيه، وأصبحت متمكنة من الصعود إلى مرتبة المقرّبين، وترى الأشياء بعين اليقين.

فلست بحاجة - اليوم - وأنا في عالم الشهادة إلى الأدلة والبراهين ولا إلى الخصومة واللجاج، فاتركني من أوهام أهل الدنيا ونقاشها، وقد تركت لكم كتباً مبسطة فيها الغنى لمستزيد، وخلّني مشرح الصدر مبتهجاً بما أوتيت من اليقين بما لم تسمع به إذن ولم تره عين.

أنا: إن النفس - على ما قررت في فلسفتك - لسعة وجودها ووفور نورها في هذا العالم العلوي، ذاتها تتطور بالشؤون والأطوار، وتنزل إلى منازل القوى والأعضاء، فكما أنّ لها الصعود إلى مرتبة العقل الفعّال فلها النزول إلى مرتبة الحواس والآلات الطبيعية في آن واحد من غير مشقة وكلفة... فما كان عليك لو تنزّلت فجاريتني في النقاش كما تنزّلت في خطابي ومشافهتي، لنكشف سرّ تلك الغلطة التي قلت عنها في كلامي.

ولئن لم يزدك ذلك كمالاً واستعداداً لكمال فإن نفسي لما استعدت لتلقي نور العلم وفيض المعرفة بتجرّدها بهذا الحلم عن الحوائل المادية والموانع العنصرية والحواجز الحسية، فإنها تطلب منك بلسان استعدادها ألا تبخل عليّ من فيض قدسك، وليس لك أن تبخل، وحاشاك.

هو: أحسنت! إنك عن صبوح ترقق، وإلى مسلك دقيق تشير، وهذا ما أحكمنا بنيانه في فلسفتنا وإن كنت قد أخطأت المرمى بعض الشيء، ولكن لتثق أن هذا لا يقنعني للدخول معك في المجادلات الكلامية، والأبحاث البحثية، فإنّي قد مللت من تتبع أمثال هذه السخافات والأوهام فيما ألّفت لما كنت في عالمكم الدنيوي، وأضعت

الوقت الكثير بذكر هذه المجازفات وردّها. وكان عذري أن أصحابها كانوا يعدّون عند الناس من أهل النظر والرأي فيتّبعونهم على أهوائهم وسفسطاتهم، وأنت الآن تريد أن تعيدها عليّ جذعة! لماذا هذا الإزعاج؟

أنا: ما كنت أتحيل إن هذا يزعجك! مع أن نفسك في رضوان وابتهاج دائم وإفاضتك عليّ من نور علمك هي عين الابتهاج ومحض الرضا، وصرف الكمال لنفسك أليست هذه فلسفتك؟

هو: هذا صحيح لو أن نفسي بإيّتها وحقيقتها تتجلى لك، فتفيض عليك نور العلم، وتؤثر فيك كما توهّمت أولاً، وهذا التوهّم سرّ المغالطة عندك، ولكن لتعلم أن تخيلك لي وتصورك لوجودي هو عين نفسك، وتطوّر لوجودها وتقوّ لقوّتها، لأنه مخلوق لها وفعلها وأثرها.

قال سيدي أوّل الأئمة قسيم الجنّة والنار أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم»^(١).

ما أعظم هذه الكلمة لهذا الإمام القدّوسي الربّاني والحكيم العظيم الإلهي، وقد مرّت على مسامع الأجيال المتعاقبة، فما كان لأحد أن يكون أهلاً لإدراك مغزاها أو ليحوم حول مرماها، ولو لم تكن له سواها لكفتني دليلاً على إمامته وعصمته، وأن علمه من لدن حكيم عليم من غير تعليم وتلقين، فإنه لو كان بشراً من سائر الناس في ذلك العصر وتلك الأمة البعيدين كل البعد عن المعارف الكونية والعلوم الفلسفية، وهذه الدقائق العلميّة العالية لما استطاع أن يتوصّل إلى شَمّ رائحة هذه النظرية.

على أن هذه الفلسفة لم يتوصّل إليها البشر إلا بعد أبحاث ومجاذلات وحدوث نظريات وافتراضات سوّدت فيها الصحف فملأت الطوامير، ومرّت عليها القرون

واشتركت فيها مئات العلماء العظام، وقد كشفناها في أسفارنا كما يرام، ولم يسبقنا إليها إلا هذه الكلمة من سيد الكونين ﷺ، وكلمة أخرى من العارف المحقق محيي الدين بن العربي^(١)، ذكرناها في بحث الوجود الذهني في السفر الأول.

وإذا استطعت أن تعرف ما رمينا إليه فإنه يسهل عليك أن تعرف أن تصوراتك الباطلة، وتوهماتك المريضة إنها هي انزعاج لنفسك في الحقيقة، وآلام لروحك، ومرض ونقص في وجودك، وكذلك اعتقاداتك الصحيحة وآراؤك المطابقة للواقع هي تطوّر في وجود نفسك، وترقّ إلى مراقبي الأنبياء والصالحين، وانتقال من مرتبة النقص إلى مرتبة الكمال، واستعداد للرجوع إلى ذاتك والاتحاد مع العقل الفعّال.

أنا: لقد بعدنا - أيها المولى - عن الهدف وعن مسألتنا التي طلبت كشفها، وكأنك تفرّ من توضيح تلك المغالطة التي أشرت إليها.

هو: لو كنت من أهل طريق الكشف واليقين، ومن عني نفسه بالمجاهدات العقلية والرياضات البدنية، لكنت انتفعت بهذه الرموز والإشارات، ولاستغنيت بها عن مجادلات الكلاميين وأصحاب المباحثة والنظر البحث، ولعرفت كيف حلّلت لك المسألة من أقرب طرقها.

وإني لأستغفر الله تعالى كثيراً مما ضيّعت أول الأمر شطراً من عمري في تتبع تلك التدقيقات والمجادلات وتعلّم جريزتهم في القول. وأنصح كل من يريد أن يسلك مسلك الكرام الإلهيين، ويتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصور واللذات المحسوسة فيفتح له طريق الحقائق أن يبدأ أولاً بتزكية نفسه عن هواها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا^(٢)، وباستحكام أساس المعرفة والحكمة بالتقوى ليرق

(١) أنظر ترجمته ص ١١٠-١١١.

(٢) الشمس ٩١: ٩ - ١٠.

ذراها وإلا كان ممن ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾^(١).

وأنصحته ألا يشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا يركن إلى أفاويل المتفلسفة وأهل الكلام جملة، فإنها فتنة مضلة، وجميعها ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(٢).

وآخر نصيحتي أن يلقي بزمام أمره إلى الله تعالى وإلى رسوله النذير الأمين، فكل ما بلغه منه آمن به وصدقه من غير أن يتخيل له وجهاً عقلياً ومسلكاً بحثياً، بل يجب أن يقتدي بهديه وينتهي بنهيهِ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٣) حتى يفتح الله على قلبه ويجعل له نوراً يمشي بين يديه.

(بيننا أنا في نشوة من الابتهاج باستماع هذه النصائح الخالدة وإذا بي أستيقظ من رقدتي، ولم أتمكن من حمله على الدخول في محاورات أهل النظر).

(١) النحل ١٦: ٢٦.

(٢) النور ٢٤: ٤٠.

(٣) الحشر ٥٩: ٧.

(٢) فلسفته في العلة والمعلول على خلاف المتكلمين

جمعت نفسي هذه المرة لأستسلم لأحلامي بعد ذلك الحلم اللذيذ المزعج الذي لاقيت فيه العنت مع شيخ الفلاسفة، وقد امتنع عليّ أن يدخل في المحاورات التي أردتها، وإن كان أفاض بكثير مما يجب العلم به؛ من تنفيذ طريقة أهل الكلام والنظر، ومن نظريته في خلق النفس لتصوراتها، ومن عقيدته في إمامنا أمير المؤمنين (عليه السلام)، ومن رأيه في الأخذ بظواهر الكتاب والسنة ونقمة على أهل التأويل.

فهوّم لي تراءى لي صاحبنا صدر المتألهين؛ فرأيته جالساً كأنه ينتظرنى، ولكن ما جلست إليه إلا وظهر لي أنه لا يزال متكرراً عليّ مستوحشاً منّي، فعظم خطبي، وكدت أن آيس من أن أخفض جناح تصلبه لولا أنّي تذكرت أنه الآن في صفوف الملائكة المقربين. والملائكة لسلامة طويّاتهم وطهارة نفوسهم قد يندعون بحيل الإنسان وحذلة شياطين الإنس فتحاملت على نفسي لأبتدع له أسلوباً من الحديث أثير حفيظته فأبلغ منه ما أريد.

فقلت: أيها المولى، أراك لا تزال تنكرني، مع أنّي أقمت البرهان على أنك تعرفني.

هو: البرهان!

أنا: نعم، البرهان

هو: أظنكم تكتفون من حظوظكم من العلم ومن ادّعاءكم الفلسفة أن تسمّوا مجازفاتكم وأوهامكم براهين وأدلة من دون أن تعرفوا من ذلك إلا الاسم، وإن كان ما تسمونه بزهاناً ليس إلا سخافة ومضحكة.

أنا: راقفة بنا يا صدر الفلاسفة إن هذه لصواعق محرقة، على أني لا أدري من تقصد
بخطاب الجمع؟

هو: لو تدري من أقصد!

أنا: إذاً أبيت فلربّما، وعلى كل حال لا أحب أن ترجّني في فئة صوّبت لها سهام
نقدك اللاّذع، وقد تعلّقت بأذيال فلسفتك، والبرهان الذي أقمته فيما تقدم مأخوذ كما
قلت أولاً من فلسفتك في الوجود والعلة والمعلول، وأراك تتهرّب من الجواب عنه، وقد
يظنّ الظان أن ذلك كان عجزاً وقد نسيت المباحثات النظرية لما شغلت بمشاهدة الحقّ
بعين اليقين نفسك، أو هزيمة من الالتزام بنتيجة البرهان وأنت تريد أن لا تتعرف على
أحد ابتهاجاً بما عندك.

هو: الصحيح أن تقول: وأنت لا تريد أن تتعرف على أحد، لأن المختار من إذا شاء
فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، لا كما يقوله بعض المحجوبين عن نور الحق: (إذا شاء فعل وإذا
شاء لم يفعل) لأن عدم المعلول بعدم علته ولا يحتاج العدم إلى العلة، فالإنسان لا يريد
أن يفعل، لا أنه يريد ألا يفعل.

أنا: نعم كما تفضلت، أرجو المسامحة.

هو: إذاً لم أكن قد نسيت المباحث النظرية.

أنا: مليح! ولكن يبقى ظن الأخرى وهي (الهزيمة).

هو (وقد تملل من هذه المضايقة): أصحيح أنك تعتقد أن ما لفّقته كان برهاناً
منطقياً.

أنا: قلت: إنه مأخوذ من فلسفتكم.

هو: أية فلسفة تعني؟

أنا: أليس الكاتب علة في وجود الكتاب؟

هو: بلى!

أنا: وأنت تقرّر في مؤلفاتك أن وجود كل معلول طور من أطوار وجود العلة وشأن من شؤونه، بل ليس لحقيقة المعلول هوية مباينة لحقيقة علته، ولا يعقله العاقل إلاّ مضافاً إلى العلة، فما يقال في النظر الفلسفي البحثي إن في الوجود علة ومعلولاً، فهو في نظر أهل المكاشفة والإشراق يرجع آخر الأمر إلى كون العلة أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته، ورجعت عليّة الشيء الذي يسمّى علة وتأثيره في المعلول إلى معنى أن المعلول يتطوّر بتطوّر العلة ويتحيّث بحيثّيّتها، لا انفصال شيء مابين عنها^(١).

فأنت إذاً موجود في كتبك، وقد اتصلت بها فلا بد من أيّ اتصلت بنفسك فعرفتني.

هو: أهذا كل مبلغ علمك، وأنت تدعي أنك أخذت الفلسفة عني، وتعلمدت على

كتبي، وقد غالطت نفسك وحسبك؟

أنا: لماذا؟ إن كلامي منطقي برهاني ينطبق على قواعدك الفلسفية، فقولي: (الكتاب

معلول للكاتب) صغرى للقياس وهي صادقة، وقولي: (كل معلول وجود للعلّة) كبرى

وهي صحيحة حسباً ملأت به طواميرك ومسطوراتك - على حد تعبيرك -، فيتألف

من هاتين المقدمتين قياس من الشكل الأول، فينتج أن الكتاب وجود للكاتب، فأنت

موجود في مؤلفاتك أليس كذلك!

هو: يا سبحان الله! ألم أقل: إنكم تكتفون من الحقائق بالأسماء، فتسمون المغالطة

برهاناً والجريزة قياساً، وأنا أطلب إليك الآن أن تنصف من نفسك فيما أضرب لك من

الأمثلة لتتكشف لك المغالطة من غير كثير عناية بطريق نظري بعد أن حاولت كشفها

(١) هذا التقرير الذي يلهج به ملا صدرا في كل مناسبة - هو اساس (فكرة الوجود) عنده.

لك من طريق إشراقي في جلساتنا السابقة فلم تنكشف. أتعاهدني على ذلك.

أنا: لك عليّ ذلك.

هو: إذا فأ نصف من نفسك! لو أنك أرسلت كتاباً إلى أحد، واطلع عليه آخرون أفترض أنك ستعرفهم لمجرد أنهم قرأوا كتابك؟

أنا: لا!

هو: حسن، واعتبر أيضاً بالباني للدار، أليست هي معلولة له كالكتاب بالقياس إلى المؤلف؟ فهل تظن أن الباني سيعرف كل من يدخل إلى الدار أو يشاهدها لأنه كان قد بناها ليس إلا؟

أنا: لا!

هو: إذا فاكشف الغطاء عن بصيرتك واعترف بالحق...! فإن هذا الكلام يجري في كل صانع لشيء ما، فلا يمكن أن يعرف كل من يستعمله أو يراه لمجرد أنه قد صنعه، فأنا لا أعرف كل من يقرأ كتيبي ويفهم مضامينها لمجرد أنها تألّفي وسجلّ آرائي. أنا: وعليه، فالكبرى التي فهمتها من فلسفتك ليست بصحيحة، وهي (كل معلول من أطوار وجود العلة).

هو: بل صحيحة، وهي الركن الركين في التوحيد.

أنا: والصغرى أيضاً صحيحة باعترافكم، فلماذا تتخلّف النتيجة! فلم يبق إلا أن نفرض أن العلة في الأمثلة المذكورة ليست علةً إلا في حال الحدوث فقط، أمّا البقاء فلا يحتاج إلى العلة، ولذا تغيب علة الحدوث عن المعلول بعد بقائه في هذه الأمثلة، فلا يكون بقاؤه من أطوار وجود علته التي فرضناها علةً للحدوث فقط.

مع أنكم تشعّعون في فلسفتكم أشد التشنيع على من يقول بأن منشأ الحاجة إلى

العلّة هو حدوث المعلول كما يذهب إلى ذلك المتكلمون من الأشاعرة حتى رميتهم قائلها بالسخف، وسخرتم به بلاذع الكلام.

وبرهنتم على أن منشأ الحاجة إلى العلة هو الإمكان في المعلول الذي لا يزول عنه لازم له في حال حدوثه وبقائه، ولذا قلتم: لا يستغني المعلول عن العلة، ولا يغيب عنها طرفة عين أبداً، بل قلتم: إن حقيقة المعلول حقيقة الحاجة والفقر إلى العلة في جميع حالاته، فكيف نوفق بين الكلامين؟

هو (وقد بدا عليه التأثير والحماس لقول الحق): لقد زدت الموضوع على نفسك تعقيداً بهذه المغالطات المتتابعة، وقد نصحتك ألا تركز إلى أبحاث المتفلسفة والمتكلمين، ولماذا تزجني معك في الدخول فيها؟

أنا: إن المجاز قنطرة الحقيقة كما تقولون، فلا بد من تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتفنّنتهم في البحث لكي يتبيّن آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم.

(صمت طويلاً)

أنا (أيضاً): فلماذا سكّت عن جوابي؟ وأنت أيها الحكيم أدججت في كتبك الحكمة البحثية في العلوم التأهيلية، ومزجت البيانات التعليمية في الأسرار الإلهية، وعذرَكَ في ذلك هو عذري في إصراري على هذا النوع من البحث.

هو: أخشى.

أنا: من أين تخشى؟

هو: أخشى ألاّ يسع فهمك بعض الأبحاث الدقيقة، فيختلط الأمر عليك وتضلّ عن طريق الحق من حيث لا تدري.

أنا: اكشف لي هذه المغالطة، ولك عليّ ألاّ أدخل في بحث إلّا بإذذك.

هو (وكأنه قد رَقَّ لي وشعر بحاجتي): يا حبيبي، ما أشد سخافة توهم من يرى أن حاجة المعلول إلى العلة في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرَّح بعض هؤلاء القائلين بهذا الرأي جهلاً وعناداً: أن الباري لو جاز عدمه لما ضرَّ عدمه في وجود العالم بعده لتحقق الحدوث بإحداثه. وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد.

على أن كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجوداً ودواماً، ومن الشواهد على ذلك حرارة النار التي تفيض من جوهرها التسخين على ما حولها من الأجسام، وإفاضة الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له، والرطوبة ذاتية للماء كحرارة النار، وكذلك النفس تفيض الحياة على البدن والحياة ذاتية لها، فلا تزال الحياة تنشأ منها على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حيّ بالنفس مادام صالحاً لإفاضة الحياة عليه منها، فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلَّت عنه وارتحلت.

وأما نسبة الإيجاد إلى المؤلَّف والمركب (بالكسر فيها) كالبناء للدار والكاتب للخط والخيَّاط للثوب فهي مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلة علة، فإن أكثر ما يظنونه فاعلاً ليس بفاعل في الحقيقة، وذلك كالأب للأولاد والزارع للزرع، فليست هذه ونحوها عللاً مفيدة لوجود ما ينسب إليها، بل إنها هي معدات من جهة تسببها، وعلل بالعرض لا بالذات، والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿١﴾، فما يسميه الجمهور فاعلاً ليس إلّا مباشر الحركات ومبدأ التغيّرات، وأما فاعل الصور ومعطي الوجود فهو الحقّ عزَّ اسمه لا شريك له في خلقه، بل إن شئت فقل: في كل معلول وعلة وفي كل فعل وفاعل حتى فيما قيل إنه علة ذاتية كالنار: إن الفاعل الذي يفيض الوجود ومنه الوجود وواهب الصور هو الله وحده، والفاعل الذي به يستعد الشيء للوجود ويتهيأ لقبول الصور غيره تعالى؛ فلا يصح أن

نقول: أن من منه الوجود غيره تعالى، فهو شرك، ولا يصح أن نقول: إن من به الوجود المباشر للحركات هو الله؛ فهو جهل وكفر.

فإذا قلنا نحن: إن المعلول طور من أطوار العلة، وإن العلة مع معلولها وجوداً ودواماً فالمقصود بالحقيقة هو الفاعل الذي منه الوجود وهو الله تعالى، وعلى هذا الأساس المتين تبنى نظرية أفعال العباد فيما كشف عنها أئمتنا وسادتنا في قولهم المعروف: (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)، هذا القول الذي قصرت أفهام الباحثين عن إدراك مغزاه (وقد وضعنا فيه رسالة مختصرة سميناها رسالة خلق الأعمال). وكم خبط الناس في الجبر والتفويض والقضاء والقدر، وجاءوا بالمضحكات المبكيات.

ألا تعتبر أنت الآن فيما اشتبهت فيه وتشبّثت به، بما لو أودعته عند أحد أمانة، فإن إيداعها فعلك أمّا بقاءها عنده فهو فعل الأمين لا يبقى لك فيها سلطان ولا فعل، وكذلك مؤلف الكتاب إنما فعله نقش صور هذه الألفاظ وهو سبب معدّ لبقائها، أمّا بقاءها على الورق وبقاء الورق فليس داخلياً في سلطانه وفعله، وقد يأتي غيره فيتصرف فيها ما يشاء من إضافة وتغيير أو نسخ ونقل أو إتلاف ومحو.

على أن نفس خطّك وتفكيرك هو فعلك من جهة لأنك الفاعل الذي به الوجود المباشر له، ومن جهة أخرى هو فعل الله تعالى وهو الخالق المصوّر له وحده لا شريك له لأنه الفاعل الذي منه الوجود (لا جبر ولا تفويض...).

وأظنه إلى هنا اتضح لك أن مغالطتك كانت في الصغرى؛ إذ اشتبه عليك معنى العلة فيها، فلم يتكرّر الأوسط، لأن معنى العلة في الصغرى العلة بالغير، ومعنى العلة في الكبرى العلة بالذات.

ولم يتمّ كلامه حتى استيقظت من غفوتي وفي النفس ما فيها من تطلّع إلى البحث.

(٣) يخاصمون الحكماء والعرفاء

الحق أني ندمت على المحاوراة السابقة التي ضايقت بها شيخنا العظيم قبل أوانها وهي تتطلب من القارئ والسامع دقة في النظر وتأملاً ليس بالهين على كثير من الناس ولكن ساقطها ضرورة البحث، ولا يخلو عرضها من فائدة لفهم فلسفته في الوجود والعلة والمعلول مقدمة لما قد يأتي من الأبحاث، على أن فيها أهم المباحث التي يخالف فيها أنظار المتكلمين والتي تبني عليها جملة من الخلافات الجوهرية.

ورجوت في هذا الحلم أن أتعرف إلى سرّ حملاته على أصحاب البحث والكلام ومخاصمة الناس له، فأسلمت نفسي لتخيلاتنا في حلم يقظتها.

دخلت عليه فحيّته، وأملّي أن أجده هذه المرة أكثر استيناساً بمحاورتي بعد الذي كان، فابتدرني بعد جواب التحية، من الرجل؟

أنا: تلميذك. لا زلت لا تعرفني؟

هو: أي تلاميذي؟

أنا: الذي أقمت البرهان على معرفتك لي، فلم أنجح.

هو: إذا كنت لم تنجح فمن أين أعرفك؟

أنا: كفت تلك المحاورات السابقة لأن تحدث عندك معرفتي.

هو: أظنه قد غاب عنك أن النفس الإنسانية لا تحدث عندها صور جديدة بعد

الموت، إنما ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(١) في دار الدنيا، وهذا سرّ خلود السعادة والشقاء لها، وهذا هو السرّ في أن الدنيا دار الأعمال والآخرة دار الجزاء، فليس لها أن تعمل بعد الموت لتترقّى في وجودها أكثر مما عملته قبل الموت. ألا ترى النادم كيف يقول ﴿رَبِّ اَرْجِعُونِي لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾^(٢)..

نعم يتم ارتفاع الحجاب للنفس عند الموت، وبه ينكشف الغطاء لها، فتكون كل تصوّراتها وتخيّلاتها واعتقاداتها وأوهامها السابقة فعلية تامّة الفعلية فتقوى قوّتها وتتأكد فعليّتها، فإما السعادة والنعيم وإما الشقاء والجحيم.

أمّا تخيلك لي وتصورك لوجودي فقد قلت لك: إنه عين نفسك وتطوّر لوجودها وتقوّ لقوّتها، لأنه مخلوق لها وفعلها، ولا علاقة له بنحو من الانحاء بوجود نفسي الخاص.

أنا: فأنتي لي أن أتحريك كيف أشاء؟

هو: نعم لك، وعليك إذا أخطأت.

أنا: فأنا مطلق العنان في حديثي معك.

هو: نعم مطلق العنان، واحتفظ ألاّ تتعمّد تشويه الحقيقة.

أنا: إني لأتعجب الآن من نفسي كيف توهمت تأليف ذلك القياس المغالطي لأثبت عرفانك لي، مع أن هذه أمور درستها في كتبك، وهي من البديهيات الواضحة، ولكن لا أكتمك أن الذي كان في دخيلة نفسي شيء والذي طفر إليه تفكيري ولساني شيء آخر. هو: نعم، كثيرًا ما يقع ذلك للإنسان إذ تكون له في قرارة نفسه فكرة لا يعرف كيف

(١) البقرة ٢: ٢٨٦.

(٢) المؤمنون ٢٣: ٩٩ - ١٠٠.

يعبر عنها حتى لنفسه، فإذا جاءت إلى سطح ذهنه كانت شيئاً آخر، فيرتبها على ما هو مألوف عنده من التفكير، وهذا من عجائب النفس الإنسانية التي لا تنقضي عجائبها. والسر في ذلك أن النفس إذا كانت مشغولة بالشهوات والشواغل الحسية لا يصفوها جوهرها وتنطمس بغواش من الهواجس وسقم التفكير وضعف الملاحظة. ولك أن تشبّـهـها بالمرأة التي يتسخ سطحها، فإنها وإن كانت تنطبع فيها صور المراتب أمامها ولكن لا تظهر واضحة مجلوة بكاملها كما هي بسبب غطش الأوساخ لمعالمها.

ولذلك نوصي من يريد الاضطلاع بمهمة الوصول إلى الحقائق، ويحاول أن تتجلى له الصور العقلية بأن ينزّه نفسه من الشهوات ويقطع علائقه مع الدنيا الفانية وأوساخها القذرة ويخلع عنه رداء حواسه الظاهرة وينقطع إلى جوهر نفسه لتصفو له ذاته، فتكون كالمرأة الصافية المجلوة ترى فيها صور الأشياء واضحة بيّنة.

أنا: تفتأ تذكر صفاء الباطن وتنزيه النفس كأنه كل شيء في تحصيل المعارف الصحيحة، فيذكرني ذلك بحملاتك الشعواء على أهل الكلام والبحث البحت، مع أن كتبك - لاسيّما الأسفار - مملوءة بالمباحثات النظرية والمحاکمات البحثية، فأنت تصنع ما تنقم من غيرك.

هو: نحن إنما ننقم على أصحاب اللقطة والجدل الذين استعملوا أفكارهم في موارد الألفاظ التي صدرت عن الأوائل، وغابوا عن الأمر الذي أخذوه عن أولئك الرجال تلقفاً من غير بصيرة، وقد استولى عليهم حب الغلبة على الأقران، والمهارة، واستحكم في قلوبهم مرض الجاه وحب الرئاسة على وجه لا يرجى زواله سرمداً، فأذّهم الله كما أذلوا العلم، وصغّـرهم كما صغّـروه.

وأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم في الدين وإن كانوا عند أنفسهم وعند بعض الحمقى والجاهلين يحسبون من العقلاء. ومن كانت له بصيرة قلبية يراهم وقد ختم الله على

قلوبهم، وأصمهم وأعمى أبصارهم، مع الدعوة العريضة أنهم أفضل العالم.

وحاشا العاقل الحكيم أن يكون على هذه الصفة، ونحن لا ننكر الوصول إلى الحقائق من طريق البرهان بالتعلم والكسب.

وهذا على نحوين فاعرفهما حتى يتضح لك الحق في ذلك، وتحصل عندك قوة التمييز:

فان التعلم إما أن يكون من الخارج، وهو طريقة التعلم المعهود بين الناس باستماع الألفاظ من الأستاذ، أو بالنظر في الكتب والآثار. وإما أن يكون من الداخل، وهو الاشتغال بالتفكير.

والتفكير في الباطن بمنزلة التعلم من الخارج، ولعله أقوى تعليمًا وأشد تأثيراً، بل التعلم ليس إلا بالتفكير أبداً، لأن العلوم مركوزة في أصل النفس بالقوة كالبذر في الأرض، والتفكير الذاتي أو بعد التعلم إخراج ذلك الشيء الذي هو بالقوة إلى الفعل بسقي التعليقات المتتالية أو التأملات النفسية لمزرعة نفسه، وبإزالة أشواك الشكوك وبتهذيب المزرعة من نباتات الاعتقادات الباطلة، حتى إذا قويت وكملت نفس المتعلم بعد صقلها من رين المعاصي والشبهات ورفع حجب التقليد والوساوس وتوجيه وجهها شطر الحق تعالى تكون النفس حيثئذ كشجرة مثمرة ﴿تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾^(١). أنا: ما زلت على عادتك لا تترك تحاملك على هذه الفئة من الناس، وهذا الذي جرّ عليك ما جرّ من النقد والتجريح.

هو: ما يهمني الآن من هؤلاء ومن غيرهم، على أنه ليست هذه الفئة وحدها جرّت علي الويلات، فإن هناك فئة أخرى من الظاهريين لا قيت منها الأمرين، على الرغم من

ما يزعمون من أنهم بعيدون كل البعد عن الفئة الأولى في آرائها ومعتقداتها، ولو فتشت عن جذور ما في نفوسهم بعد حرثها لوجدت فيها من بقايا معتقدات تلك الفئة الأولى الشيء الكثير وإن كانوا لا يشعرون به كإنكار تأثر الأسباب الطبيعية والقول بالصدفة والاتفاق، ونحوها مما يستلزم إنكار خالق الكائنات وكثيراً من المعتقدات الباطلة، فإنهم يطعنون في آراء تلك الفئة الأولى في كتبهم، ومع ذلك يلتزمون بآثارها من حيث لا يعلمون.

ومن أعظم الفتن والمصائب أنهم مع عقولهم الناقصة وآرائهم السخيفة يخاصمون الحكماء والعرفاء أكثر من الخصومة والعداوة للكفار واليهود والنصارى، ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقائد المسلمين، وغاية تقويتهم للدين أن يقولوا: إن الحكمة ضلال وإضلال وإن تعلّمها بدعة ووبال، وإن علم النجوم باطل في أصله، وإن الكواكب جمادات، وإن الأفلاك لا حياة لها ولا نطق، وإن الطب لا منفعة فيه، وإن الهندسة لا حقيقة لها، وإن علوم الطبيعيات والإلهيات أكثرها كفر وزندقة وأهلها ملاحدة... إلى غير ذلك من مقالاتهم المشحونة بالتلبيس، المخالفة أكثرها لما في كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير أهلها ومدح الناظرين المتفكرين.

أنا: الحمد لله لقد كشف العلم الحديث خطأ كثير من نظريات الفلاسفة في الأفلاك والعلوم الطبيعية، فقد كان المنكرون لمقالاتكم على حق، فلا يصح تحاملكم عليهم. هو: لئن كشف العلم خطأ نظريات السابقين في بعض الأمور الطبيعية فلا يدل على أن منتقدي طريقة الحكماء كانوا على صواب؛ لأنه ليس معنى ذلك أن الاشتغال في الحكمة يستلزم الكفر والإلحاد، وليس الخطأ بعزيز على أهل العلم. وهذا شيء آخر غير الاعتقاد بالله وتنزيهه تعالى من أوهام المدلسين وتدليسات الملحدّين، وأن غير الحكمة في نفسها كفر وزندقة.

أنا: ألا تظنّهم أنّما خاصموك لأنهم اعتقدوا بأنك قد خالفت في كثير من آرائك نصوص الشريعة الإسلامية؛ فلذلك نسبوك إلى الكفر أو الزندقة.

هو: حاشا الشريعة الحقّة الإلهية أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة، وإن من طريقتي المحافظة على ظواهرها وعدم جواز التخيّل لتأويلها بتخييل وجه عقلي ومسلّك بحثي كما يصنع أكثر المحجوبين عن نور الحق من المتفلسفين.

أنا: نعم تقول أنت ذلك بلسانك، ولكنهم أحصوا عليك كثيراً مما خالفت به نصوص الشريعة الإسلامية، ويقول بعض الناس إنك إنما ترجع كل قول لك إلى الكتاب أو السنة وتظاهر بالتمسك بظواهرهما لتدفع عنك عادية خصومك، ولتتألف قلوبهم.

هو: أعوذ بالله من التلبس والتدليس ومن هذه التهمة الشنيعة! لو كنت كما وصف هذا القائل لما صارحت بخصومة هؤلاء وحملت عليهم تلك الحملات المبنوثة في غضون مؤلفاتي، وإنك لا تجد من الحكماء من هو أصرح منّي في القول وأكثر حرية في الرأي، وما اتقيت يوماً في إظهار خلاف ما أعتقد، نعم قد أكتم بعض الآراء خوفاً على الناس لا منهم لئلا يضلّوا بها وهم لا يدركون حقيقتها.

وأما أنهم أحصوا عليّ مخالفاتي لنصوص الشريعة المطهرة فأود أن تبرز لي أنت أو واحد من الناس للحساب لعرف من هو المخالف للشريعة.

أنا: أطلب منك المهلة إلى فرصة أخرى لأفتش عن ذلك.

هو: لك ذلك، ولكن قبل أن تفارقني أودّ أن أطلب منك أن تنصف من نفسك وتتوجه إلى الله تعالى وحده لتكون ممن لا تأخذه لومة لائم في الحق، وليس ذلك بالأمر

اليسير على الإنسان، كما أرجو أن تكون على بصيرة مما أقول لك في هؤلاء الباحثين بهذه الشؤون.

فإن أكثر من رأيانهم وجدناهم يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق والرياضيات، ولا يعرفون من العلوم الدينية إلا المسائل الخلافية، وليس غرضهم في العلم إصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب من أرجاس الصفات والملكات، بل طلب الرئاسة والجاه ورجع الخلائق إليهم؛ ومن أجل ذلك يضمرون النفاق ويعادون أهل الحكمة والمعرفة، والسواد من الناس إلى مثلهم أميل لأنهم يجارون السواد على أوهامهم وجهالاتهم؛ فيشتنعون علينا بمخالفة السنة المطهرة ويخدعون رعاة الناس لمطاردتنا والتنكيل بنا خوفاً على ما عندهم من منزلة ورئاسة.

أنا: مهلاً أيها المولى! لا يبلغ بك سوء الظن إلى هذا الحدّ، وقد يخالف ذلك بعض تعاليم شريعتنا، والمرجو من مثلك أن تكون أوسع صدراً وإن لاقيت ما لاقيت ويجب أن نشكر الله تعالى أنا في عصر لا يشبه عصرك في هذه الناحية ولما أن بلغت هذا الكلام انتبهت من رقدتي ففراً من حملة أخرى لا أقوى على استماعها إلى حيث اللقاء.

(٤) وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ^(١)

غفوت هذه المرة، وقطعت علائقي عن شواغل الحس، وأنا على ثقة بأنّي قد تألفت شيخ الفلاسفة وصدرهم (الملا صدرا) بعد تلك المحاورات أكثر مما سبق، فأستطيع أن أستفيد من محادثة أكثر، وإن كنت على وجل من حملة شعواء يحملها لكلامي الأخير الذي فارقت عليه في الجلسة السابقة؛ فنويت أن أحل عليه قبل أن يحمل عليّ لأشغله عني وما طلعت عليه حتى ابتدأني...

هو: هل أحصيت المواقع التي تدّعون مخالفتي فيها لنصوص الشريعة، فأحضرتها؟ أنا: لا! أرجو أن تمهلني إلى فرصة أخرى قد لا تكون قريبة.

هو: لك ذلك، ولكن لماذا عاودت إليّ؟

أنا: لقد بقيت في حيرة من أمرك أيها المولى، تنقم على أهل الكلام، وتطعن في المتفلسفة وأهل البحث، وتتحامل على الظاهريين أو الفقهاء كما يبدو من بعض تصريحاتك، ولا ترضى عن سواد الناس فمن بقي سالماً ترضى بعقيدته ولا تطعن في خالص توحيده، أفجميع الناس مشركون وأنت الموحد، وكل الناس مخطئون وأنت على صواب؟! إن هذا لا يرضاه لنفسه منصف ولقائل أن يقول حينئذ: إنك شاذ عن الطريق السوي بإجماع طبقات المسلمين، لأن جميع تلك الطبقات قطعاً لا ترضى طريقتك، لما كنت تنقم عليها قاطبة.

هو: أنا لا أقول: جميع طبقات الناس على خطأ.

أنا: إذاً ماذا تقول؟

هو: أقرأت القرآن الكريم؟

أنا: ربما!

هو: أقرأت هذه الآية الكريمة ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، ثم هذه الآية الناصعة ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٢)؟

أنا: قرأتها، وكأني لم أقرأهما قبل هذه الساعة!

هو: ماذا تقول في دالتهما على إيمان أكثر الناس؟

أنا: نعم هما ظاهرتان في أن أكثر الناس غير مؤمنين حقاً، ولكن لابد من التأويل!

هو: لابد من التأويل! لماذا؟ وهما صريحتان في المقصود؟ أليست تدعي أنك عربي تفهم لغة العرب! فإن الأولى دلّت على أن المؤمنين أقل الناس، والثانية دلت على أن المؤمنين الذين هم أقل الناس بحكم دلالة الأولى أكثرهم مشركون في الحقيقة، فإذاً يكون المؤمنون الذين لا يشوب إيمانهم شرك القليل من القليل.

فأنا أخذ بصراحة هاتين الآيتين ولا أجزئ لنفسي تأويلهما، والعلم دلّني على أن العرفاء المتألهين الذين جعل الله لهم نوراً بين أيديهم لشهود الحق هم المؤمنون حقاً وهم الذين أوتوا الخير الكثير بما آتاهم الله من الحكمة والبصيرة، أما غيرهم فلا تسلم عقائدهم وإيمانهم من شوب الشرك بما ينحتون بآلات أو هامهم من صور أصنام يعبدونها، وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فيما تقدم من قوله: «كل ما تصورتموه في أوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم»^(٣).

(١) يوسف ١٢: ١٠٣.

(٢) يوسف ١٢: ١٠٦.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٢٩٣. وقد ورد أول الحديث «كل ما ميّزتموه بأوهامكم...».

وإن استغربت مع ذلك سلامة القليل من الناس فاعتبر بقول نبينا رسول الرحمة ﷺ في افتراق أمته على ثلاث وسبعين فرقة: (فرقة ناجية والباقيون في النار)، ونحو ذلك من كلماته وكلمات أئمتنا عليهم الصلاة والسلام.

أنا: يجوز أن تكون هذه الفرقة الناجية هي أكثر المسلمين أفراداً وإن كانت واحدة من فرق كثيرة، على أنه ما من فرقة إلا وتدّعي هي الفرقة الناجية (وكلّ يدعي وصلاً بليل) فهل تظن أن المقصود بها العرفاء المتألهون؟ هذا ما لم نسمع به في زبر الأولين.

والعمدة في استدلالك الآيتين: أما الآية الأولى فنحن نبقّيها على صراحته ولا نوّولها لأن أكثر أمم الأرض اليوم وقبل اليوم ليسوا بمؤمنين بالله ورسوله، ومن ينكر ذلك! وأما الآية الثانية أفلا يجوز أن يراد بها أن المؤمن لا يؤمن إلا بعد أن يمرّ توهم الشرك عليه في أول نشأته وتفكيره لقصوره في أول عهده بالتفكير عن معرفة خالص التوحيد، لا أن المراد أن المؤمن مشرك في حال إيمانه حتى تكون دليلاً على مقصودكم؟ وكيف يجتمع الإيمان والشرك في آن واحد؟

هو: هيه! لقد رجوت لك أن تبعد عن أمثال هذه المباحقات، وتفكّر في سلامة من سليقتك وصحة من ذوقك وعلى طبع من فطرتك، حتى لا تتخيّل بتخييل مثل هذا التأويل، ولقد كان المفسرون أكثر منك إنصافاً وإدراكاً لظاهر الآية الأخيرة، فلم ينكروا ظاهرها بل صراحته في أن أكثرهم مؤمن في حال أنه مشرك وإنما أولوها برجوع ضمير أكثرهم تارة إلى مشركي قريش وأخرى إلى مشركي العرب، وثالثة إلى أهل الكتاب، ورابعة إلى المنافقين، وإن كانوا لم يتفطّنوا إلى أن الأمر لو كان كما يتخيّلون لما كان ينبغي أن يقول تعالى: أكثرهم، بل كلّهم، كما أنهم تغافلوا أنه لم يتقدم ذكر لطائفة من هؤلاء في السورة، إنما تقدم ذكر الناس في الآية الأولى التي ذكرناها وهي تسبق هذه الآية بآيتين. ما أدري لماذا هذه التمحّلات والتخيّلات؟! أكل ذلك كان فراراً من صرامة الحق

المر، وصراحة الواقع الثقيل على السمع؟ الله يخبركم ويقول لكم: لا يؤمن به أكثركم إلا وهو مشرك، وهو المطلع على السرائر، ليحملكم على التفكير والتوجه إلى خالص التوحيد، وأنتم يحملكم العناد والأنانية على الفرار من النمير العذب إلى ﴿سَرَابٍ بَقِيعةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمآنُ ماءً﴾^(١) فلا يزيد إلا عطشاً وحاجة إلى ما يروي غليله الصادي.

ومن العجيب أنك تحاول أن تكون من الفئة الآخذين بنصوص الشريعة والذين يتهمونني بمخالفتها، ولم تنفطن إلى أن تأويلك للآية مخالف لنص ما جاء عن نبينا خاتم الرسل ﷺ «كل إنسان يولد على الفطرة»^(٢) إذ توهم أن المؤمن أول ما يمر عليه الشرك قبل الإيمان، وحديث الفطرة حديث شيق وبحث دقيق لا ندخل فيه الآن، وهو صريح بأن الإنسان أول ما يمر عليه الإيمان قبل الشرك.

يا أخي لو كنت ممن يتبصر ويرجع إلى أحاديث أئمتنا الأطهار ﷺ لاستغنيت وأغنيتني عن كل هذه التمحلات، فقد روي عن الصادق عليه السلام أن المراد بالشرك في الآية «شرك الطاعة لا شرك العبادة»^(٣) وروي عن الرضا عليه السلام «لأنه شرك لا يبلغ به الكفر»^(٤) ونحن كذلك نقول: إن الشرك عند أكثر المؤمنين لا يبلغ حد الكفر، ولا يقصد بالمشركين في الآية المشركين الذين يعبدون الأصنام والأوثان، بل القصد ما قلت لك؛ فإن أكثر الناس إيمانهم مشوب بالشرك لأن آلهتهم صور أصنام ينحتونها بآلات أو هامهم وهي

(١) النور ٢٤: ٣٩.

(٢) الحديث «كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» رواه عبد الرزاق والطبراني عن الأسود بن سريع وفي رواية البخاري عن أبي هريرة ورواه مسلم، أنظر الكافي ١٢: ٢، وعن أبي عبد الله عليه السلام كما في علل الشرائع ٢: ٣٧٦.

(٣) تفسير القمي ١: ٣٥٨، ورواية زرارة في العياشي ٢: ١٩٩، ورواية الإمامين الصادق

والرضا عليه السلام في الكافي ٢: ٢٩٢.

(٤) المصدر السابق.

مخلوقة لهم مردودة عليهم، وإن كانوا يعتقدون أنهم المؤمنون حقاً ويشهدون بالتوحيد، وقد يدافعون عنه بحرارة إيمان وصدق نية عن جهل بما هم عليه، وليس الفرق بينهم وبين المشركين الحقيقيين لو حلت الأمر إلّا بالألفاظ وفي ظاهر من الاعتقاد؛ ولهذا صح أن يقال: إنهم مؤمنون في حال أنهم مشركون، أو أن إيمانهم مشوب ومخلوط بالشرك.

أنا: لو كان الأمر كما تذكر فهل أرسلت الرسل لقوم مخصوصين من العرفاء، وكل هذه الناس على ضلال؟ وهل الجنة والنعيم خلقتهما لأفراد لا يعدّون بالأصابع؟

هو: وأقول أنا: هل تريد أن تعرف سرّ الله في خلقه وحكمته في رسله بهذا الكلام والجدل؟ ولا بد من أن تعرف يا حبيبي أن من يؤمن بالله ورسوله فعليه أن يأخذ بما جاء به الرسول وخلفاؤه الأبرار تقليداً على ما جاءوا به من غير تأويل ولا تصرّف ولا التماس وجه فلسفي أو علمي، لأنه بعد الاعتقاد بأن ما جاءوا به عن الله تعالى لا بد من الرضوخ له والتسليم به وبترك علمه ومعرفة سره إلى الله تعالى كما ورد عنهم في القضاء والقدر «أنه سر الله فلا تتكلفوه»^(١)، فإذا صنع الإنسان ذلك واستطاع أن ينزّه نفسه عن المعاصي فإن له من السعادة مقاماً يغبط عليه، وليس هذا التقليد من التقليد المذموم بعد أن كان قد آمن بالله ورسوله عن حجة ودليل.

نعم قد فهمنا من القرآن الكريم أنه قد حثّ الناس على التفكّر والتأمّل في خلقه وأثنى على العلماء وأهل البصيرة والحكمة، وجعل لهم مقاماً رفيعاً هو مقام المقرّبين والأولياء، فعلمنا أن النظر في ملكوت الله تعالى والتفكّر في خلقه يكسب للإنسان سعادة وشرفاً حقيقيين غير سعادة وشرف من يأخذ الاعتقاد بالحق عن غير بصيرة

(١) قال الإمام علي عليه السلام: «وقد سئل عن القدر: «طريق مظلم فلا تسلكوه»، ثم سئل ثانياً فقال: «بحر عميق فلا تلجوه»، ثم سئل ثالثاً فقال: «سرّ الله فلا تتكلفوه». نهج البلاغة - قصار الحكم: ٢٧٨، بحار الأنوار ج: ١، الكشكول للشيخ البهائي: ١، أنظر التوحيدي، البصائر والذخائر ٢: ٩.

وحكمة وإن كان اعتقاده مطابقاً للواقع، فإن هؤلاء هم أهل السلامة ولهم سعادة تناسبهم كالزهاد والصلحاء. وأما أهل الله العارفون فلهم مقام محمود وسعادة حقيقية لا يناها إلا ذو حظّ عظيم. هذه عقيدتنا في الناس.

ونحن ندعو الناس إلى الإخلاص في الإيمان والنزاهة من الشرك والتدبّر في الكون كما أمرنا الله تعالى فإن وجد الإنسان نفسه أهلاً لهذه المنزلة الرفيعة فليوطن نفسه على الكد والمجاهدة والتفرّغ للمعرفة، وإلاّ فليقنع بالتقليد والتمسك بما جاء عن رسله وأوليائه مسلماً لهم من غير تكلف للمعرفة وهو ليس لها أهلاً، والناس يختلفون اختلافاً عظيماً في فطنتهم وذكائهم «كلّ ميسّر لما خلق له».

ولذلك نحن نلوم أولئك الذين يتمحلون المعرفة ويظنون أنهم من العقلاء ويتوهمون أنهم يحسنون صنعاً فيما يسلكون من طريقة أهل الكلام والجدل وأهل البحث والنظر، وهم لا يكلفون أنفسهم التفكير والكد الدؤوب تهاوناً واستهانة بالعرفان، ويكتفون بما نشأوا عليه من الأوهام والخيالات الطفيلية في منبت عقولهم، فلا يحرثونها بآلات المجاهدة والانقطاع عن علائق الشهوات ولا يسقونها بالتوجه شطر الحق تعالى فيضلون ويضلون معهم سواد الناس ورعاع الضعفاء المساكين.

ولو أنهم استطاعوا ما وصفنا من الكد والمجاهدة والتوجه، لخرجت في أرض قلوبهم بذرة الأفكار الصائبة، فتنمو وتزدهر بالأثمار اليانعة والأزهار الزكية. وقبل أن يتمّ كلامه ويشفي غليله المعتلج في صدره انتبهت من رقدتي.

(٥) هذه هي طريقتنا في الإشراق

استسلمت لأحلامي في هذه المرة الخامسة، ولا يزال صوته المندفع في محاكمة خصومه يرّ في أذني، وأنا أتوجس خيفة من إثارته من جديد، وقد بقي في نفسي أن أتعرّف إلى فلسفته الإشراقية وسرها، وهو لم يدع لي المجال فيما مضى للسؤال عنها، مع أنه يتمجد بها ويرحب بأصحابها في كل مناسبة.

فلما تمثل لي لم أمهله في توجيه سؤالي فقلت:

إن كل فلسفتك وكلامك - أيها المولى - مرتكزان على ادعاء الكشف والشهود، فبودي أن تنورني عن هذه الطريقة التي تدعو الناس إليها وكيف تحصل للإنسان؟

هو: إن النفس الإنسانية في أول نشأتها - كما تعلم - خالية عن جميع العلوم والمعارف، ولكنها بحسب أصل فطرتها لها قوة على اكتسابها، وصالحة لمعرفة حقائق الأشياء، فهي كالمرآة في قبولها للصور المحسة، ولكن لها حجب من أصلها أو تعرضها تحول بينها وبين انطباع صور الحقائق كما هي، فلا بد من زوالها حتى ترسم فيها الصور الحقيقية، وذكرنا في كتبنا أن الحجب للنفس خمسة أنواع فصلناها في مواضعها.

وزوال حجاب المرآة تارة يكون بعمل يد متصرف فيه عن اختيار وأخرى بهبوب ريح من الخارج تزيله، وكذلك الإنسان قد يزِيل حجاب نفسه بقوة فكره المتصرف، فيظفر بإدراك الحقائق، وذلك عقيب طلب اكتساب وبحث ونظر وهذه تسمى طريقة العقلاء النظّار، وهي طريقة سديدة لتحصيل العلوم، وقد يزول حجاب النفس وترتفع الغواشي عن عين البصيرة بهبوب رياح الألفاف الإلهية من غير اكتساب ونظر، فتظفر

النفس أيضاً بإدراك الحقائق ويحصل للقلب من الله تعالى علوم كمالية وأنوار عقلية.

وهذا تارة يكون عند المنام، إذ تتخلى النفس عن آلات الحس وتقطع علائقها بعض الشيء بالبدن، وأخرى ينقشع الحجاب في اليقظة بلطف خفي من الله تعالى؛ فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب الأسرار، ويهجم عليه كأنه ألقى عليه من حيث لا يدري، فربما يدوم وربما يكون كالبرق الخاطف، ودوامه شاذ نادر.

وهذا النوع الأخير أعني هجوم النور على القلب قد يكون عقيب طلب وشوق ومجاهدة بشروطها، وقد يكون بدون ذلك، ويسمى هذا النوع حدساً أو إلهاماً أو وحياً، وبعض أنواعه يختص بالأنبياء والعرفاء، وطريقة الكشف والشهود مأخوذة من هذا المعنى، فهي طريقة الإلهام وانكشاف الحقائق بهبوب رياح الألطف الإلهية بعد المجاهدة والكد والأنقطاع إلى الله تعالى، والتخلي عن البدن وشهواته، وآلات الحس الظاهر وغواشيها.

أنا: إن بعض الناس ينكر هذا الإلهام الذي تدعونه، ويقول: إن هذا من خيال المتصوفة، إذ يتحاملون على أنفسهم في المجاهدة، ويحصرون أفكارهم ويعصرون نفوسهم عسراً، فتقوى عندهم المتخيلة، ويظنون في أنفسهم الظنون، وكل ذلك وهم في وهم وخيال في خيال.

هو: هذه أقوال من غير برهان، ومن لم يذق حلاوة السكر فإنها لا تحصل له بالوصف فمن ذاقه عرفه، وكذلك طريقة تحصيل العلوم الكشفية، فلا يكاد يصل النظر إليها إلا بذوق ووجدان وفطرة ثانية.

ومع ذلك فما أظن أحداً يستطيع أن ينكر أن في صدر كل امرئ منا خواطر جمة لا يعرف مأتاها، ويشعر من حيث يدري أو لا يدري أن في مكان من عقله كنز لا يفنى.

وما نظن هذا الاعتقاد الموجود في كل نفس من وجود قوة خفية مدبرة يلتجئ إليها عند الشدائد! وما ذلك إلاّ وحي الفطرة وإلهام خاصة النفس، إنها الفطرة التي فطر الإنسان عليها.

وكم تلمع في دخيلة نفس الإنسان خواطر وأفكار ولا يدري بها صاحبها كيف حصلت؟ ومن أين؟ وبأي سبب؟ ألسنت تعتقد أن الكل أعظم من الجزء وأن النقيضين لا يجتمعان وأن لكل سبب سبباً؟! أتعرف من أين جاءت هذه الاعتقادات التي يتساوى فيها جميع الناس على السواء، وأمثالها كثيرة لا تحصى وقد يحل الباحث مشكلة ويظن أنه اهتدى إليها بالبرهان ولكنه في الواقع وارد قلبي لمع في خاطره ثم التمس له برهاناً منطقياً كما يصنع أكثر الناس في التماس البرهان على وجود الله تعالى ووحدانيته والشعراء والكتاب والخطباء المجيدون أكثر الناس اتصالاً بالواردات القلبية التي لا يدرون من أين مصدرها، وأعرفهم بها إذ يلهم الشاعر البيت كأنها يقفز إلى خاطره من وراء ستر وهو لا يدري، وما ذاك إلاّ بإشعاع البديهة وإلهام القلب، وكذلك الكاتب الأديب والخطيب المفوه، فقد يطفر من القلم أو اللسان جملة أو فكرة لم يكن صاحبها بانتظارها.

والسر في ذلك أن الإنسان على الأغلب في أول نشأته تتوقد منه جذوة لاستنباط القوى المكنونة من عقله، فمن استطاع أن يستخدم هذه الجذوة فلا يدعها تنطفي تبقي له ملتتهبة متوقدة، وتزداد توقداً على مرور الأيام كلما أحسن الاستنارة بها، ولكن من سوء الحظ أن تربية أكثر الناس على نحو من التفكير الجاف البارد والأخذ بالتقليد في كل شيء تطفئ فيهم هذه الجذوة إذا كبروا، إذ تتراكم على عقولهم أكداس من الأوهام والخيالات الفاسدة، فيطمسوا نور العقل الوهاج.

ونسبة نور العقل الذي هو غريزة القلب إلى المعلومات كنسبة نور البصر وهو

غريزة في العين إلى المبصرات، والموازنة متحققة بين بصيرة الباطن وبصر الظاهر، فيصيب القلب العمى كما يصيب العين بل هو أعظم أثراً من عمى العين بل حس البصر الحقيقي إنما هو في النفس وليس آلة البصر الظاهر إلاّ قشراً ﴿إِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(١).

ولذلك يحتاج الإنسان في كبره إلى المجاهدة ليستطيع أن يرفع الحجب والصدأ عن مرآة نفسه بعد صبر وزمان طويلين، فتستعد نفسه لفتح عين قلبه من جديد بعد العمى أو الكلل ويتلقى حينئذ أشعة صور العلم والحقائق وقد شرحنا في كتبنا ورسائلنا طرق المجاهدات العقلية، وأنواع حجب النفس، وهي ليست بعيدة عن تناول الأفهام والعقول.

ومع ذلك فإن الناس يختلفون في قابلية نفوسهم الذاتية، وقد يختلفون في المجاهدة شدةً وضعفاً وطولاً وقصراً، فلذلك لا يتساوون في الاستنارة بالأشعة الواردة على القلب، بل قد يبلغ العمى في القلب إلى درجة لا يرجى زواله وانفتاح عين بصيرته.

ومن الغباوة أن يظن الإنسان أنه ينال الدرجات الرفيعة من العلم ويصل إلى الحقائق وترد على قلبه الأنوار القدسية وهو منغمر في شهواته مستولٍ عليه الكسل وبوائق النفس في الحسد والتكبر والتقليد ونحوها، ومن العجيب أنه لا ينجل مع ذلك، فينبري لمعارضة أهل العلم والعرفان ويخطئهم بما لا يعلم ولا يكون ذلك إلاّ جهلاً وعناداً.

أنا: إذاً يمكن للإنسان أن يسلك طريقة أهل المكاشفات محضاً في تحصيل جميع المعارف، عندما يتقن هذه الطريقة، وينقطع إليها، فجميع معلوماته تكون بالعلوم الإلهية.

هو: نعم، هو ممكن في نفسه.

أنا: إذا لماذا البحث والتفكير والتعب في الاستدلال والمناظرة ودرس العلوم؟ ولماذا ملأتم كتبكم بالأبحاث والمجادلات وذكر الأقوال والبراهين وإيراد الحجج والأقيسة؟ ولا شك في أن الأسهل على الإنسان أن يظهر نفسه ويصفيها كل التصفية، ويعدها لتفتح له باب السماء فتهجم على قلبه الحقائق مرة واحدة، وحينئذ تكون أفكاره كلها صواباً، ويطلع حينئذ على كل سرّ مصون وعلم مكنون قد لا يصل إليهما البحث والقياس أبداً ولا يناله المنطق والتفكير البرهاني.

هو: أرجو ألاّ تسخر، فتكون من أهل العناد، ومن حقت عليهم نقمة رب العباد وتحرم من النعيم الدائم.

أنا: أعوذ بالله من السخرية والباطل، إنما أقول لازم قولكم أن يسهل على الإنسان سلوك هذه الطريق محضاً؛ فيستريح ويأمن من الغلط والخطأ.

هو: نحن لا ننكر إمكان هذه الطريقة بل وجودها وإفضاءها إلى المقصد، وأنها أكثر أحوال الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، وبها نالوا درجة النبوة والإمامة.

ولكن هذه الطريقة وعرة المسالك بعيدة المنال حتى على أرقى الناس ذكاء وقوة نفس، واجتماع شروطها ومحو العلائق بالدنيا وشهواتها إلى الحد الذي يبلغه النبي أو الإمام متعذر بل قد يكون ممتنعاً على سائر الناس، ولو حصل في حال خاطفة فثباته أبعد وأبعد لاسيما إذا دنا وسواس أو خاطر يشوشان القلب، ولا يخلو منها إنسان عادي، وفي أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، وقد تشبث بالنفس خيالات فاسدة تطمئن إليها النفس مدة طويلة، فيحتاج إقلاعها إلى زمن طويل قد ينقضي العمر دون النجاح فيه، فكم من صوفي بقي في خيال واحد ثلاثين سنة أو أكثر

من دون أن ينفتح له شيء.

وعلى هذا فنحن بحاجة شديدة إلى الاشتغال بطريقة التعلم، لأن كثيراً من حجب النفس لا ترتفع إلا به وهو أوثق وأقرب إلى الغرض، فينبغي للسالك أولاً أن يشتغل في تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه، ثم يتوجه بنفسه شطر الحق انتظاراً لما يفتح الله على قلبه عند ما تصفو مرآة نفسه، فيشاهد بعين بصيرته الحقائق ويجسها بذوقه، فيجتمع له البرهان والوجدان.

فالأليق بالسالك أن يمزج بين الطريقتين، فلا تكون مجاهداته تصفية خالية من التفكير ولا تفكيراً خالياً عن التصفية، بل يسلك طريقاً برزخاً جامعاً بين الطريقتين. هذه هي طريقتنا في الإشراف، وهذا ما سلكناه في كتبنا وأبحاثنا وهو منهج الحكماء الإشرافيين، ولا منافاة بين الطريقتين، وبهذا المسلك المؤيد يكون الإنسان أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ والارتباب.

أنا: كيف تظنون فيمن سلك سبيل النظر البحت فقط؟ أترأه لا يصل إلى عرفان الحقائق والأسرار الخفية كما عليه طريقة المشائين.

هو: اعلم - يا حبيبي - أن مبدأ العلوم كلها من عالم القدس، ومن سبب مستور على الحواس، حتى ممن يصطنع الحدود الوسطى والبراهين، ويعبر عليها جسراً لإدراك النظريات، فإنها في الحقيقة أسباب ظاهرة ونسميها أسباباً معدة لاستعداد النفس بها لتلقي المعارف، وليس هي بموجبات.

فمن اقتصر على هذه الأسباب الظاهرة المعدّات قد يختلف عنده الوصول إلى المعلومات وقد يتخلف فلا يصل. على أن الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس، فرب إنسان بالغ في جهود القريحة وخمود الفطنة على وجه لو أكّب طول عمره على مسألة

واحدة لتعذر عليه تحقيقها، ورب إنسان يكون بضد ذلك حتى أنه لو التفت ذهنه إلى الشيء بأدنى التفاتة حصل له العلم والمعرفة.

فليس الناس على درجة واحدة، والقلوب مختلفة صفاء وكدورة في القرينة وقوة وضعفًا في الذكاء وقلة وكثرة في الحدس، وقلنا: إن كل إنسان لا يخلو من قوة حدس مهما كانت ضعيفة، فقد يلمع خاطره بحقيقة من الحقائق ويسبق ذهنه إليها من غير مزاوله لحدودها الوسطى، وإن كان قد يلتمس لها البراهين بعد ذلك، وقد يكابر نفسه وإن كان لا يشعر أن مآتي أفكاره وواردات قلبه كلها بواسطة محاكمات تفكيره وصنيع ذهنه بترتيب الحدود ولاسيما إذا كان من المولعين بالنظر والبحث.

والنتيجة من كل ذلك إنا نكر أن يستقل إنسان له استعداد نفس في تحصيل معلوماته على البحث والبراهين البحثية، من دون أن تطفّر إلى ذهنه بعض المعارف من سبب لا يدري به بطريقة الحدس والإلهام.

ولكن - مع ذلك - أن من انغمر في الطريق البحثية الصرفة، ولم يربّ في نفسه ملكة الذوق والإشراق يكون في إدراكه للحقائق بالبرهان وحده كالأعمى الذي توصف له المرثيات، فيعلمها علم الغائب عن مشاهدتها، وإن كان علمه مطابقاً للواقع أو كفاقد الذوق الذي يدرك معنى حلاوة السكر بالوصف. وليس هو كمن له ذوق شهودي وإشراق نفسي؛ إذ ينظر إلى الحقائق بعين باطنه البصيرة، فيكون كالمبصر الذي يرى المنظورات مشاهدة، أو كمن ذاق السكر فيجد حلاوته، فيعلم من كيفيتها ما لا يعرف بالوصف مهما كان بالغاً في الدقة.

فهذا هو التفاوت العظيم بين أنظار الباحثين وبين العرفاء المتألهين على أنه قد يصل العارف إلى بعض الدقائق من أحكام الموجودات مما لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالمكاشفات الباطنة والمشاهدات السريّة والمعانيات الوجودية، ولا يكفي فيه حفظ

القواعد البحثية والاصطلاحات العلمية، فيحرم صاحب النظر من كثير من الدقائق التي لا يناها النظر البحث... ثم سكت منتظراً لما قد أقوله.

أما أنا فشكرت شيخ الفلاسفة على بيانه المبسط عن طريقته ثم انتبهت من غفوتي مسروراً. ولا أزال مستغرباً من إيمانه الذي لا يتزلزل بطريقته الإشرافية.

(٦) مع الشيخ الرئيس ابن سينا

رجعت إلى حلمي وفي نفسي ما فيها عن الطريقة الإشراقية، لاسيما أن الرئيس العظيم ابن سينا لا يرى هذه الطريقة، فحدثت نفسي لو أسأله عن رأيه في هذا الفيلسوف الشيخ الكبير، فقلت:

أيها المولى، أترى أن الرئيس الشيخ ابن سينا يقصر عن إدراك الحقائق الفلسفية وأحكام الوجود، وهو لا يرى طريقة الإشراقين، ولا يقيم وزناً لما تسمّونه المكاشفات الباطنية، ولا يعتمد إلّا على ما يسوق إليه قائم البرهان.

هو: نحن نعظم شأن هذا الشيخ ونكبر قدره، ولا نرى في حكماء الدورة الإسلامية من يدانيه في توقد ذهنه واستعداد نفسه وقوة عارضته، وما كان خلّواً من المكاشفات، ولكنه كان قد صرف الوقت في أمور غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب والطب ونحوها من العلوم الجزئية التي خلق الله لكل منها أهلاً، واشتغل أيضاً بأمور الدنيا وعلايقها، وطلب الجاه والرفعة قبل استكمال نفسه وتمام ذاته بالرياضات والمجاهدات، فلم يبلغ مبلغ من لا يشغله شأن عن شأن، وقد اعترف في جوابه لأحد تلاميذه بذلك، وقد سأله أن يعيد تأليف تصنيف له مفقود فقال: «بأنه قد انسلخ من العلم لكثرة أعماله حتى لا يلحظه إلّا من وراء سجف ثخين»، وله شبهه هذا الكلام في جواب تلميذ آخر.

فلذلك وقع هذا الشيخ العظيم في الزلات والقصورات الناشئة في الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامه. والعجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبدّل ذهنه وظهر منه العجز، وقد أحصينا عليه

مواضع تلك القصورات التي تنوف على الثلاثين في السفر الرابع في بحث (كيف تكون قوى النفس شخصية منسوبة إلى نفس شخص مع تبدلها وتبدل أفاعيلها)، وأهم تلك القصورات عجزه عن إثبات حشر الأجساد، وإنكار اتحاد العاقل والمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال، وإنكار الصور المفارقة أي المثل الأفلاطونية... إلى غير ذلك مما هو مسطور في كتابنا.

أنا: يا سبحان الله! إن بعض هذه الأمور التي شنت بها على الشيخ الرئيس قد أحصيت عليك مؤاخذات لا تغتفر في مخالفتك له بالرأي فيها، بل نُسبتَ في بعضها إلى ما لا ينبغي أن أذكره، منها مسألة اتحاد العاقل والمعقول.

على أنه ليس وحده في حكماء الإسلام قد أنكر اتحاد العاقل والمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال، وقد سبقه إليه الفارابي ولحقه الشيخ نصير الدين الطوسي، بل ليس في حكماء الدورة الإسلامية من يوافق الأقدمين في القول بالاتحاد ويعدونه قولاً شعرياً غير معقول، ووصف الرئيس في الإشارات كتاب (فروريوس) في العقل والمعقولات الذي كان يثني عليه المشاؤون بأنه حشف كله، وقال: «هم يعلمون في أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فروريوس نفسه».

هو: وأما بنعمة ربك فحدث، إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة، واتحادها بها من أغمض المسائل الحكمية التي لم تفتح لأحد من علماء الإسلام إلى يوم تألّفي للأسفار. ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة توجهنا توجهاً جلياً إلى مسبب الأسباب، وتضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مهّل الأمور الصعاب، إذ كنّا قد جربنا مراراً لاسيما في باب إعلام الخبرات العلمية وإلهام الحقائق الإلهية لمستحقّيه ومحتاجيه أن عادته الإحسان والإنعام، وشيمته رفع أعلام الهداية، وبسط أنوار الإفاضة، فأفاض علينا من خزائن علمه علماً جديداً، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً ميبناً،

و﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^(١).

فقد تم عندي بالبرهان الذي ألهمني الله تعالى به اتحاد العاقل والمعقول، وكأن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الأوائل لم يتوارثه أحد من العلماء النظّار أولي البحث والاعتبار لولا أن من الله تعالى على بعض الفقراء المساكين (ويعني نفسه) وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم.

وإذا كان هذا حال هؤلاء المعترين من الفضلاء كأبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس والمحقق الطوسي في هذا الأمر العزيز المنال، فماذا تنتظر من أصحاب الأوهام والخيالات وأولي وساوس المقالات والجدل غير الإنكار والتشنيع، وليس لهم سلاح إلاّ التكفير والتشهير.

وبينا هو في هذه الثورة النفسية ينحدر كالسيل في تفنيد آراء خصومه إذ تنبّهت إلى نفسي فانتبّهت من رقدي إلى حيث اللقاء.

(١) المائدة ٥: ٥٤، الحديد ٥٧: ٢١، الجمعة ٦٢: ٤.

(٧) نشأته العلمية

مرت تلك الأحلام المثيرة التي يطغى عليها شيء من الخصومة المنبهة للعواطف فيظهر عليها شبح الحرب التي لا هوادة فيها بين الفلاسفة وبين سائر الناس الذين يرون في الفلسفة المروق عن الدين والخروج على التقاليد والاستحقار للبشر.

مرت تلك الأحلام فنبّهت في داعي الفضول إلى معرفة النشأة العلمية لصاحبنا شيخ الفلاسفة وأثر تلك الحرب فيها وفيما جرى عليه من طريقة في تأليفه ونشره الفلسفة وكفاحه في سبيلها.

ولما أن استسلمت نفسي لأحلامها بادرت به بالسؤال:

أيها المولى الجليل، لو كنت قد سرت في حياتك على منهاج والدك ألم يكن أجدى لك، وكنت أهدأ بالاً وأقل عناءً من تلك الخصومات والملاحاة، وقد كان أبوك من الصالحين، ومن أجلّ الوزراء المحترمين لدولة فارس في (شيراز).

هو: إني إنما وفقني الله تعالى إلى ما أنا فيه من الوصول إلى مقام المقرّين فبدعوة والدي الصالحة، فقد كان رحمه الله لم يولد له ولد ذكر قبلي، فدعا الله تعالى بدعوات خالصة، ونذر أن ينفق أموالاً خطيرة على أهل العلم والفقراء المؤمنين إذا أعطاه الله ولداً ذكراً صالحاً موحداً وقد استجاب الله تعالى دعوته وقبل نذره بولادتي، فوفى بما نذر، وكان لهذا النذر والإنفاق الذي كان ينفقه من أجلي أثره البالغ في نفسي، فتوجّهت توجّهاً غريزياً إلى طلب العلم وإلى الله تعالى، وأنفقت ما خلّف لي والدي في سبيل ذلك من حطام الدنيا الفانية.

ولما انتقل والدي من دار الفناء إلى نشأة البقاء، وبلغت أشدي بعد أن درست العلوم الأولية أراد بي الكريم المنعم أن يؤتيني الخير الكثير، فسافرت من (شيراز) مسقط رأسي ومحل نشأتي إلى (أصفهان) عاصمة العلم والسلطان يومئذ، فوفقني الله تعالى لأن أتصل بالشيخ الجليل أستاذي ومن عليه في العلوم النقلة استنادي عالم عصره وشيخ دهره مجد المذهب على رأس المائة الحادية عشرة الشيخ (بهاء الدين محمد العاملي)^(١) نور الله قلبه بالأنوار القدسية المتوفى ١٠٣١ هـ.

وكانت أصفهان يومئذ تزخر بالعلم والعلماء وبأهل الله والمتأهين كهذا الشيخ الجليل، وللفلسفة والتأله سوق خفية وعليها ستار من التقية من غلبة الظاهريين وأعداء الحكمة واليقين على أنها رائجة بين أقوام تنوروا بنور الهداية ولا حظوا أعلام القدرة الإلهية، وملوك العصر السادة الصفويون يجذبون على الحركات العلمية ويمدونها من مكان قريب بنفحاتهم، وللعلماء عندهم منزلة عالية لا تدانيها منزلة أي شخص آخر، مما يشجع أهل العلم والمعرفة على الزهد بما في أيدي الناس وما عليه أهل الدنيا من الاستكثار منها للشرف العاجل والتفوق الزائل.

ولا أنسى فضل هذا الشيخ العظيم الإلهي على تربيتي وأثره في توجيهي وتغذيتي بما أعدني للرواشح الإلهية، فإنه - وهو هو في منزلته العلمية ومقامه الرفيع في المعارف وهو (شيخ الإسلام) - لما أعجب بي بعد أن مثلت بين يديه لحضور دروسه مدة ليست بالقصيرة تواضع لله تعالى وأبت نفسه الشريفة إلا أن يشير علي بالحضور لدى السيد الجليل أستاذي الأكرم في المعالم الدينية واستنادي في العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية

(١) الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الجبعي العاملي الحارثي الهمداني ولد في بعلبك سنة ٩٥٣ هـ وتوفي في أصفهان سنة ١٠٣١ هـ ودفن في مشهد الإمام الرضا عليه السلام شيخ الإسلام ومن أكابر العلماء الربانيين تشهد له آثاره التي تخطت إطار العلوم الشرعية ومؤلفاته الدالة على سمو مقامه. محمد حرز الدين، مرآة المعارف ١: ٢٠٤.

الفيلسوف العظيم والرباني المتأله أعجوبة الزمان وأمير البيان في عصره السيد محمد باقر الداماد^(١) المتوفى ١٠٤١ هـ الذي كان يضيء إشراق نوره مستديماً على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين.

فإن الشيخ رحمه الله أرسلني إلى السيد المذكور في طلب كتاب يستعيره منه وكان ذهابي إليه في وقت إلقاء درسه، فصادفت تدريسه، ولم أعلم أن وراء الأكمة ما وراءها، فلما رجعت كشف لي عن غرضه النبيل الذي لم يكن على ظاهره من طلب الكتاب، وإنما أرادني أن أتعرف إلى سيدي ويتعرف بي؛ فأعرف بنفسي عظمة ما عنده من علم وفضل، وشدة حاجتي إلى الحضور لديه، ثم أمرني أن أتلقى عليه علومي بعد أن اعترف له بمزله العلمية وباستغنائي عن الاستمرار على الحضور عنده نفسه.

ولم يكن يصدر مثل هذا التواضع لله إلا من نفس علت فبلغت أوجها وزكت فلم تفرق بين ما لها وما عليها من شؤون هذه الدنيا الزائلة، وما اصطلاح عليه أهلها من أمثال الجاه والخذاع والادعاء والترفع عن الحق والاستنكاف عن الصدق لما ارتكسوا في غرورها وارتطموا في أهوائها.

فكان هذا الحادث من أعظم ما صادفت في حياتي العلمية ويصادفه إنسان، فوثب بنفسي وثبة يعلم الله أين منتهاها، وشعرت أي بين نفوس لا يبلغ البيان وصف عليها، فكانت نوراً بين يدي اهتديت به في الظلماء وسرت بإشراقه إلى مراقي العلياء.

وإني لأحمد الله تعالى على ما أوتيت من النعمة التي يقصر عن شكرها اللسان ويعجز

(١) السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي المعروف بالميرداماد، لم يعرف تأريخ ولادته توفي بالنجف سنة ١٠٤١ هـ عن عمر يناهز الثمانين، الحكيم المتأله المتكلم تتلمذ لدى الشيخ حسين عبد الصمد والد الشيخ البهائي وعلى خاله الشيخ عبد العالي بن علي الكركي من أبرز تلاميذه صدر المتأمن الشيرازي والفيض الكاشاني والشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، أشهر مؤلفاته الرواشح السماوية والصرط المستقيم والقبسات والسبع الشداد.

عن إحصائها البيان ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(١)، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٢).

فإن من فاز بالمعارف الحقّة وأنست نفسه لذكر الله، وأحكمت المسائل، وأتقنت العلوم والمعارف على أتم وجه وأبلغه كما يقع للراسخين في العلم فإنه يجد من اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ﴿فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^(٣)، وأظنه لم يخف عليكم أن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في الآخرة وحصول البهجة الكاملة في دار الخلود، حيث يبلغ المرء درجات المقربين ومصاحبة القديسين الذين لا سعادة فوق مشاهدتهم.

فكيف بعد هذا - يا رفيق وحدتي - تتمنى لي أن أكون على منهاج أبي الصالح؛ فأتنزّل عن هذا المقام الكريم، ألا تعلم أن الشرف والسعادة الحقيقيين إنما يحصلان للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها وأمّا ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلّقها بالبدن وإضافتها فليس لها بحسبه من الاغتراب إلاّ السلامة من المحنة والبلاء والطهارة من الشين والرجس، وهذا بمجرد لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج التام العقلي، وإن كان لأهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضرب آخر من السعادة تناسبهم.

أنا: لقد أطلت أيها المولى المتأله في التحدث عن نفسك وأعتقد أنه من باب الامتثال لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(٤) وإني ليلدّ لي الاستزادة من مثله، وقد وجدتكم تعظم أستاذكم السيد الداماد كثيراً، فهل فلسفتك عين فلسفته، ومنها أخذت

(١) الجمعة ٦٢: ٤.

(٢) البقرة ٢: ٢٦٩.

(٣) الزخرف ٤٣: ٧١.

(٤) الضحى ٩٣: ١١.

طريقتك في الإشراق؟

هو: إن هذا السيد لعظيم المنزلة جليل القدر في المكاشفات والوصول إلى غوامض الأسرار، وقد تلمذت عليه فأخذت منه أصول هذا العلم زمناً طويلاً حتى إذا بلغت ما يشعر به المرء من الاعتداد بنفسه وبتفكيره وما يستعد به لتلقي الهواتف القلبية وقد صادفت في أثناء غوري في بحر الحكمة الزاخر أصدافاً علمية مدعمة بدعائم البراهين حاولت أن أشق تلك الأصداف، وأستخرج منها دررها الثمينة في كتاب جامع بعد رسائل صغيرة ألقتها كرسالة طرح الكونين ورسالة التصور والتصديق لأحرر الفلسفة لطالبيها، وأكشف عن غوامضها الستار وأنشأها بين أهلها وأزيتها لعيون من يتغاضى عنها لولا أنني رأيت الناس قد استرذلوا العرفان وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين بقيمتها جهلاً وعناداً، وقد اندرس العلم وأسراره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولاقيت من عدائهم للمعرفة وحرية الرأي ما أشرقني بريقي وضيق عليّ مصدري وموردي، ومن العجيب أن كل من كان في بحر الجهل والحمق أولج كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل وعند أرباب الزمان أعلم كيف ورؤساؤهم قوم عزّل من سلاح الفضل عاريةً مناكبهم من لباس العقل والرشاد، فلما رأيت الحال على ما وصفت ضربت عن أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشحاً وانزويت في بعض جبال قم واستترت بالخموم والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه، إذ التصرف في العلوم وتبين المقاصد ودفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملل والخلل واستقامة الأحوال مع فراغ البال، وأين ذلك ممن يسمع ويرى من قلة الإنصاف وكثرة الظلم وخفض الأعالي ورفع الأداني وظهور الجاهل الشرير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير.

فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى وأمسكت عن مغالطة الناس وآيست من مرافقتهم وسهلت عليّ معاندتهم ومعاودة الدوران، وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم، وتوجهت توجهاً غريزياً نحو سبب الأسباب، ولما بقيت على هذا الحال زمناً طويلاً وأمدأ بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، فاطلعت على أسرار لم أكن اطلعت عليها وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان، فزكا العقل وإذا به ماء ثجاج وبحر مَواج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، فاقترضت رحمته ألاّ يختفي في البطون، فألهمني الله تعالى أن أولف كتاب (الأسفار) بعد أن كنت ألفت في سالف الزمان بعض الرسائل، فنهضت عزيمتي بعد أن كانت قاعدة، واهتز الخامد من نشاطي، فبلغ الكتاب أجله، وتفرّدت فيه بأمور شريفة عالية خلت عن مثلها زير الأولين وإن كانوا من الأساطين وكثير منها مما لم يمكن أن أنص عليه خوفاً من الاشتهار ولقصور الطبع غير المهذبة عن دركها من الكتابة أو المقال قبل تهذيبها بنور الأحوال.

وقد ألفت الأسفار ولا يزال سيدي الأجل الأستاذ في قيد الحياة، وإليه الإشادة من أهل العلم وعليه الاستناد، وإن كانت الحوائل أبعدتني عنه، والشواغل منعتني عن الاتصال به، وله الفضل عليّ في شق الطريق لي إلى بلوغ الدرجة الرفيعة، وإن خالفت نظره الكريم في جملة من المسائل العويصة، كمسألة أصالة الوجود وحدوث العوالم حدوثاً زمنياً، وأصالة الوجود هي أساس فلسفتنا وبها ينكشف كثير من غوامض العلم وأسرار الحياة، وقد كنت تبعاً لأستاذي الجليل شديد الذب عن القول بأصالة الماهية، حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات ما سمّت رائحة الوجود أبداً.

أنا: فلماذا لم تذكروا المواقع التي خالفتم فيها أستاذكم كما صنعتم في مخالفتكم للرئيس ابن سينا وغيره.

هو: إني لأجل أستاذي ومن كان عليه معولي في العلوم عن أن أذكره في مقام المعارضة والنقد والمناقشة والرد؛ فلذلك أكتفي ببيان الحق وما يقود إليه البرهان تأدباً معه وابتعاداً عن النص على مخالفته.

وبينا استمع إلى هذا الحديث الممتع إذ استيقظت من غفوتي أسفاً على انقطاعه.

(٨) طريقته في التأليف ونشر الفلسفة

استسلمت لتهويم خيالي في هذه المرة الثامنة، ليكشف لي عن طريقته في التأليف ونشر الفلسفة، وسر مناهضة الناس له، ولما تمثل لي شبحة المهيب سألته:

أيها المولى الجليل ذكرت في الأسفار أنك لم تنص على بعض الأمور خوفاً من الاشتهار ولقصور الطباع غير المهذبة عن دركها من الكتابة أو المقال قبل تهذيبها بنور الأحوال وما أحسبك احتطت في كثير من المسائل التي استرسلت بها في البيان حتى قلت في رسالة الحدوث: (ولما كانت هذه المسألة عندي في غاية الوضوح والإنارة لم أجد من نفسي رخصة في كتبها... على من يستأهلها...) وهكذا كانت طريقتك في كثير من الدقائق العلمية والمسائل المستعصية لاسيما في (الأسفار).

ولذا رُميت بما رُميت به مع أن أستاذك ومرشدك سلم من الحملات التي وجهت إليك، فما السر في ذلك؟

هو: من ظريف المصادفات أني رأيت أستاذي فيما يرى النائم بعد وفاته، فشكوت إليه أمر الناس وسألته هذا السؤال نفسه وقلت: كيف سلمت أنت من أذى الناس دوني مع أن ما رُميت بسببه من القول فعنك أخذته كالقول بوحدة الوجود، فقال: الذنب ذنبك، لأنني كلمت الناس بآبن عم الكلام، فلم يفهم مقاصدي إلا الخاصة من أهل المعرفة، وأنت تبسطت في بيان آرائك حتى طمع فيها كل قارئ، وهذه أمور لا يطلع على مغزاها إلا من رزق طريق الكشف واليقين، ولا يتتفع بها إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء.

ولقد كان هذا الحلم صحيحاً، فإني أردت أن أحيي ما انطمس من العلم بعد أن رأيت الجهل فاشياً كما وصفت لك، فضحيت بنفسي وتحريت جهد استطاعتي التأنق في العبارة وسهولة الأداء ووضوح البيان، حتى لا يبعد الطريق على طلاب الحقيقة، وأستطيع التأثير في القارئين والسامعين.

على أي مع ذلك لم أقصّر في الاحتياط، أما من جهة بياني الشفوي فكنت أحاول أن أسحر السامعين وأجلب قلوبهم لأنتقي منهم تلاميذ ذوي فضل أكشف لهم أسرار العلم، وكنت أسعى ألا أثير كوامن الريبة في نفوس الظاهريين، فأنتقي في كشف آرائي، وكنت إذا هبطت مدينة أحرص على زيارة علمائها والتودد إليهم، وأجلس في آخر الناس وأطيل الصمت، فإذا تكلمت أنطق بكل هدوء وسكينة، وإذا سُئِلْتُ عن المعارف العالية لا أشير أبداً إلى أي أغنى بالفلسفة، وإذا طلبوني للتدريس أجعل عنوان درسي باباً من أبواب الفقه أو الأصول أو الكلام، ثم أزيد المسألة تدقيقاً على نحو ما يفعله أمهر العلماء في نظرياتهم، حتى أتوصل بالآخر إلى نشر الحقائق العلمية وبيان المعارف الحقيقية في الوجود والتوحيد والنبوة والإمامة ومعاد الناس وبقائهم بعد الموت.

وأما من جهة بياني التحريري في مؤلفاتي فما أحسب أحداً يستطيع أن يصل إلى مغازي ما أرمي إليه من دون أن يتلقاها مني مشافهة أو من أحد تلامذتي الموفقين أو تلاميذ تلاميذهم، مع ما بالغت فيها في كثير من المواضع من وضوح العبارة وسهولة البيان، غير المواقع التي تعمدت فيها الرمز والإيحاء على عادة الفلاسفة المتقدمين، والسر في ذلك أن المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة ليست الفائدة منها إلا مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار ذوي الأنظار، لتجعل الطالب مستعداً لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان ممن يقتدي بطريقة الأبرار.

أنا: إذاً مع هذا الاحتياط كيف رُميتَ بما رميتَ به؟ وأغلب الظن أنك لو بسطت

آراءك كل البسط لما كان مجال لظعن الطاعنين، كما أنك لو تعمدت اللّغز فيها كالمؤلفين السابقين لبعدت عنك أنظار المهاجمين، فلما سلكت طريق الوسط طمع في فهم كلامك المتطفلون على مائدة العلم وفتح لهم مجال الظنون.

هو: ليس الأمر كما تظن؛ فقد ذكرت لك أن بعض الأمور والمعارف لا يمكن أن تصل إليها الأفهام من المقال مهما كان واضحاً فضلاً عن الكتابة والنقوش على الورق ما لم يتدرّع السالك بالمجاهدات العقلية والتوجه إلى الله تعالى بتصفية الباطن.

والظاهريون المساكين يرمون كل باحث في الفلسفة بالكفر والإلحاد معاداة لها وعناداً وإن لم يطلّعوا على رأي الباحث ومذاهبه، وأما أستاذنا السيد الداماد فالذي حفظه عن أنظار الناقمين أنه كان يتكتم حتى في العناية بمسائل الفلسفة، على أن له من مقام رفيع ومنزلة اجتماعية مهابة ما يوقف المغرضين عند حدهم.

أنا: إذاً كان غرضك من نشر الفلسفة ما ذكرت أولاً، وقد وُظّنت نفسك على أن يسلقوك الناس بالسستهم الحداد فلماذا تكثر اللّوم على الناس وأنت قد عاينت منهم معاداتهم لأهل الحكمة والعرفان وقصور أكثرهم عن الوصول إلى حقائق الفلسفة وأسرارها؟

هو: ليس قصورهم مما يدفع ذماً أو يقصّر من لوم، مع أنهم مطالبون بالإنصاف وعدم التسرع في الطعن بما لا يعلمون إذا سلّمنا أنهم لم يكونوا مسؤولين عن تقصيرهم في المعرفة وعدم سلوكهم طريق أهل الله الأصفياء.

على أنهم مسؤولون عن ذلك؛ فإن معرفة الله تعالى وعلم المعاد المطلوبين في الشرع ليس المراد بهما الاعتقاد الذي يتلقاه العامي أو المتفقه وراثته وتلقفاً من طريق التقليد أو من طريق تحرير الكلام والمجادلة أو من مجرد البحث والبحث.

ثم إن حملاتي التي تشير إليها أرمي بها شيئا آخر على الأكثر، إنما أقصد إلى تقليل خصومي والتأثير في تلاميذي والآخذين بطريقتي حتى لا يتأثروا بأقوال الظاهريين، فإني أكشف بذلك نواياهم وجهلهم.

وهذه - طريقة التنديد بالخصوم - يتبعها المصلحون وتقتضيها ضرورة نشر الإصلاح، ألم تقرأ القرآن الكريم وما فيه من تقرير للكافرين ومن لا يدخل في زمرة المؤمنين؟

أنا: إن الإنسان من جبلته الاعتداد بنفسه وبأفكاره، فإذا رزقه الله تعالى شيئا من الفهم والقدرة على ملاحظة الأشياء يتناول؛ فيظن الظنون في نفسه فلا يشعر بنقصانها، وأنتم - معاشر الفلاسفة - لماذا أكثرتم من الوصية في عدم إذاعة الفلسفة لغير أهلها، أليس ذلك خوفاً من النفوس الضعيفة ألا تصل إلى مقاصدكم؛ فترميكم بالمروق عن الدين، حتى قلت أنت في مقدمة الأسفار: «واقصد بقول سيد الكونين أمير المؤمنين: لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموها»، ثم قلت: «فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة، وإياك واستيداعها إلا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار».

وأنت بتأليفك لهذه الكتب الواضحة المبسطة، وبإكثارك منها جعلت لكل أحد الطمع في قراءتها واكتناها كما قلت سابقاً، فأفشيت ما أوصيت بإخفائه، فكنت أنت الذي فتح الباب على نفسه.

هو: إنما نوصي بتلك الوصية خوفاً على النفوس الضعيفة من أن تضل عن الصواب وشفقةً عليها من سوء فهم مغازي الحكماء، لا خوفاً منها أن ترمينا بها نحن براء منه، ولا ينبغي لمن يتكل على الله تعالى أن يخشى الناس.

أنا: إذا لماذا الجزع والتقية؟

هو: نحن إنما نجزع ونتقي من فئة يعادون الحكمة والاستنارة بنور العقل، ويخاصمون المفكرين العقلاء على كل حال خوفاً على ما عندهم من جاه عريض ومنزلة بين سواد الناس، أولئك هم المفتونون بالدنيا، فيضللون العوام والضعفاء والبلهاء عن عمد وعناد، فيحولون دون انتشار العلم وإذاعة الحقائق.

ولسنا نخشى المغفلين والمستضعفين ومن ليس في قلوبهم داء العناد وحب الشهوات.

ألا أذكر لك بعض حوادث هؤلاء المغفلين المسليّة.
أنا: لا بأس.

هو: بعد أن أفتى بعضهم بكفر أحد تلاميذي بالواسطة وهو (الملا محراب علي) على القول بوحدة الوجود خرج هارباً بحياته من إيران حتى إذا وصل متنكراً إلى كربلاء ودخل الحرم رأى شيخاً مكباً على ورده من التسييح، ولما أصغى إليه سمعه يسبح بلعن الملا صدرا والملا محراب علي، فعرف أن خبر الفتوى قد سبقه إلى هنا، فأعجبه أن يكشف لهذا المسكين غفلته، وسأله وهو لا يعرفه طبعاً:

- هل تعرف الملا محراب علي؟

- لا.

- فلماذا تسبّه وتسب الملا صدرا بتسييحك.

- إنّه يقول بوحدة (واجب الوجود) تبعاً لأستاذه المذكور.

- عجيب! يقولان بوحدة (واجب الوجود)؟! إنها حقيقتان باللعن من أمثالك

المؤمنين.

وهنا شعر المطارد المسكين الملا بالخيبة؛ إذ كان هذا مبلغ فهم هؤلاء المغفلين؛ فلم

يفرق هذا الجاهل بين وحدة الوجود ووحدة واجب الوجود، فخرج هارباً من أرض
تعتبر الموحّدين مشركين والمؤمنين كافرين انقياداً لأولئك المعاندين.
وإلى هنا انتبهت من رقدتي، وتمنيت لو يرى رواج فلسفته في العصور المتأخرة،
وكيف أثر جهاده في الإصلاح الذي كان ينشده.

(٩) عشق الظرفاء

الحق أن صاحبنا المرحوم المولى صدر الدين الشيرازي من عظماء الفلاسفة الإلهيين الذين لا يجود بهم الزمن إلّا في فترات متباعدة من القرون، وقد مضى حتى الآن على وفاته أكثر من ثلثائة عام ولم نعرف في العالم الإسلامي من جاء في هذه الفترة وهو يستحق أن يشقّ غباره، وكل من جاء بعده فإننا فخر المتقدم منهم أن يقال عنه: إنه يفهم أسرار كلامه، أو إنه من تلاميذه ولو بالواسطة، فتجد أساتذة الفن يفخرون أنهم يتّصلون به في سلسلة التلمذة، حتى أنهم يبالغون في العناية بحفظ أسماء أشخاص هذه السلسلة على نحو العناية برواية الحديث الشريف.

وأكثر من ذلك أن أستاذنا الأعظم المحقق الجليل الحجة الشيخ محمد حسين الأصفهاني المتوفى سنة ١٣٦١هـ^(١) وهو هو في منزلته العلمية التي لا تجارى في هذا الفن سمعت أنه كان يقول: «لو كنت أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال أين ما كان في أنحاء المعمورة لأدرسه عليه»، وكأنّ شيخنا يريد بهذا أن يفتخر بأنّه بلغ وحده إلى درجة من العلم أدرك فيها أنه عاجز عن اكتناه كل أسرار الأسفار، أو يريد أن يقول: ليس أحد يفهمه غيري.

(١) محمد حسين ابن الحاج محمد ابن الحاج محمد حسن معين التجار المعروف بالكمباني (١٢٩٦-١٣٦١هـ) من أجلّاء المجتهدين والفلاسفة تخرّج في النجف على كبار أساطين العلم والاجتهاد وفي طليعتهم الشيخ الآخوند الخراساني وعُدّ من أكابر أساتذة النجف له مؤلفات قيّمة حيث كان مشاركاً في الكلام والتفسير والحكمة والعرفان والأدب. وقد كتب عنه المرحوم الشيخ المظفر دراسة مستفيضة منشورة. معجم رجال الفكر والأدب في النجف للأميني ١: ١٣٤.

وعلى كل حال فمن مميزات هذا الرجل العظيم زيادة على سمو تفكيره وحرية رأيه وصراحته في تسجيل أفكاره، واعتداده بعقله، وإن خالف رأيه، جميع الناس حتى كان يقول: (المتبع هو البرهان وإن كان فيه أحداث قول لم يقل به أحد).

ومن المباحث التي ظهرت فيها شجاعته الأدبية المسألة التي ذكرها في السفر الثالث تحت عنوان (عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان)، ويعني بعشق الظرفاء الحب العفيف للملاح من الغلمان خاصة، فذهب إلى وجوده، وأنه ممدوح بل لازم لمن أراد السلوك إلى الله تعالى، واستعمل في هذه المسألة البيان الواضح الأخاذ، وآراؤه الجريئة فيها تعد من المآخذات عليه عند الناس.

فلذا أستمحيكم العذر في أن أستهضره في حلمي هذا التاسع لاستعراض رأيه في هذا الموضوع الشيق، وأنا واثق أنه سوف لا يشجع العشاق على الاستزادة من ولهم أو جنونهم، ولا يغري الخلي على الوقوع في محنة الهوى وله عقل، وإن كنت أظن أنه سيطلع رؤوس بعض العاشقين الذين يقبعون على أنفسهم وهم يحسون بالوحشة عندما يفتضح سرهم.

تهياًوا! الآن أحضره في (حلم اليقظة)، فلاستفهم منه!

- هل تسمح لي - أيها المولى الجليل - بالسؤال عن رأيك في عشق الظرفاء، على ما يشاع عنك؟

هو: سل ما بدا لك.

أنا: أو تأذن بإذاعة حديثنا بين الناس؟

هو: أي مانع من ذلك؟

أنا: لقد اتفق لي أي أطلعت بعض المتفقيين الأفاضل على هذا الموضوع من كتابك الأسفار، وكان درسنا الفقهي في جواز النظر، فأظهر الشامة بك إذ يسجل قلمك مثل هذا الرأي الغريب، وطلب بإلحاح أن يذاع هذا الموضوع في الصحف السيارة انتقاماً منك لأجل أن تفضح آراؤك حتى لا يغترّ الناس بك.

هو: إني لأرغب في إذاعة آرائي العلمية حتى يعم الانتفاع بها، ومن يسجل رأيه في كتاب مثل الأسفار أتراه يحرص على كتمانها؟ ولا ينبغي أن يكتّم إلا على أهل الجلود الميتة.

أنا: إن ما يسجل من الآراء يصبح ملكاً مشاعاً لجميع القراء، فمن لنا باختيار من نرغب فيه منهم، ولو احتطنا فاستعملنا الرموز فلا يمنع ذلك من قراءة من يتخيل أنه قادر على حلها، فتكون المصيبة أعظم، فأرجو أن تحييني بالصراحة التي استعملتها في كتابك، أفصحح أنك تستحسن هذا العشق؟

هو: نعم! إن هذا العشق أعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والحب المفرط لمن وجدت فيه الشوائب اللطيفة وتناسب الأعضاء وجودة التركيب لا ينبغي الشك بحسنه وأنه ممدوح، ويدل على ذلك النظر الدقيق وملاحظة الأمور عن أسبابها الكلية ومبادئها العالية، وغاياتها الحكيمة، ولا نصغي إلى من يقول: إنه رذيلة، فيذمه ويذكر مساويه إذ يجعله من فعل البطالين والعاطلين، لأننا نجده موجوداً على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تكلف وتصنع، فهو لا محالة من جملة الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها المصالح والحكم، فلا بد من أن يكون مستحسناً ممدوحاً.

أنا: ماذا تقصدون من كونه مستحسناً ممدوحاً؟ أتقصدون أنه ممدوح عند العقلاء أي أنه من القضايا المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء كحسن العدل والإحسان

فإن الواقع يكذّبه، وأنت نفسك ذكرت اختلاف الحكماء فيه على أقوال كثيرة، وربما كان اختيارك هو القول النادر من بينها؟

أم تقصدون أنه ممدوح في الشريعة المطهرة فقد اعترف أحد العلماء من اتباعك وهو الحكيم الشهير السبزواري^(١) في حاشيته على الأسفار بأنه ممنوع منه شرعاً، وعلى كلٍّ لم يثبت هذا المدح في الشريعة حتى على نحو الرمز والإشارة.

هو: أقصد أنه ممدوح شرعاً، ولكن إثباته من طريق عقلي لا من طريق الأدلة اللفظية.

أنا: كيف؟

هو: تقدم ذكر الطريق.

أنا: لم أفهمه.

هو: ألسنا قلنا: إنه موجود على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم من غير تصنع! هذا هو طريقنا العقلي إلى إثبات أنه ممدوح شرعاً، لأننا نعلم أن الله تعالى لا يخلق شيئاً في جيلة النفوس إلاّ لحكمة جليّة وغاية صحيحة، والعشق لا شك أنه مما جبل عليه الإنسان الرقيق القلب اللطيف الطبع وموجود في نفسه كسائر الأمور الطبيعية، لا من العادات التي تكتسب اكتساباً لوجوده في نفوس الأكثر، فيكون من الأمور المستحسنة المحمودّة عند الله التي ترتب عليها مصلحة عامة للبشر.

أنا: ألا تعترف بأن الحسد والغضب ونحوهما من الصفات النفسية المذمومة قد

(١) الشيخ ملا هادي ابن ملا مهدي بن هادي بن مهدي الملقب بـ(أسرار) والمشهور بالسبزواري ولد في سبزوار سنة ١٢١٢ هـ وتوفي بها سنة ١٢٨٩ هـ، علم متضلّع بالعلوم العقلية متفرّد بتدريس الحكمة والفلسفة الإشراقية. اشتهر من مؤلفاته منظومته في الفلسفة. أنظر مرآة المعارف للشيخ محمد حرز الدين ١: ٣٤٠.

خلقها الله تعالى في جبلة البشر، ولعل وجودها في نفوس الناس أكثر بكثير من وجود العشق، فهل تقولون بحسنها أيضاً، إذا كان هذا مناط حسن الأشياء عندهم.

هو: نحن لم نجد أحداً ممن له قلب رقيق وطبع لطيف وذهن صاف ونفس رحيمة خالياً عن هذا العشق في أوقات عمره، بينما نجد سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبايع الجافة من بعض الأمم خالية عن هذا النوع من الحب، وإنما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال للنساء والنساء للرجال طلباً لإشباع الشهوة الجنسية كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها هذه الشهوة.

ومن هنا يأتي الافتراق بين العشق وبين ما قست عليه من الصفات الذميمة؛ فإنها تختلف معه في المبادئ ثم الغايات، لأن مبادئ هذه الصفات مبادئ شيطانية لأجل غايات دنيئة، إذ أن مثل الحسد والغضب مبدأه حب النفس والكبرياء والجبروت وغلظة القلب وقساوته الذي لا يجب الخير لغيره، وغايته العدوان على الغير وظلمه وسلب نعمته من مال أو منزلة واحترام وعز ونحو ذلك.

أما العشق فهو يقع من مبادئ فاضلة لأجل غايات شريفة، وهذا يحتاج إلى شرح أما المبادئ فلأننا نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم والصناعات والآداب والرياضات مثل أهل فارس والعراق والشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصناعات اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشأه استحسان شئائل المحبوب، فهو منبعث كما قلنا أنفاً عن القلب الرقيق والطبع اللطيف والذهن الصافي والنفس الرحيمة.

وأما الغاية منه فلما يترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية والصناعات الدقيقة والآداب الحميدة والأشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة والقصص والأخبار والحكايات الغريبة والأحاديث المروية،

إلى غير ذلك من الكمالات النفسانية، فإن الأطفال والصبيان إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأساتذة والمعلمين، وحسن توجيههم والتفاتهم إليهم بنظر الإشفاق والتعطف.

فمن أجل ذلك أوجدت العناية الإلهية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان، وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعياً إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة، وإلا لما خلق الله تعالى هذه الرغبة والمحبة في أكثر الظرفاء والعلماء عبثاً وهباءً.

ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها، فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات، لا من جملة الرذائل والسيئات.

أنا: لقد تبسّطت أيها الشيخ الجليل في هذا البيان، ولم يعهد فيك مثل هذا التطويل والتوضيح في المسائل الدقيقة، ولكن يظهر أن الموضوع اعتبرته خطيباً، فأردت أن تؤثر في مشاعر تلاميذك، وإلا فما أحسبه يقف هذا البيان أمام الحساب الدقيق.

هو: لقد ادعيت عظيماً!

أنا: أرجو العفو إذا كنت قد أخطأت، ولكن ألا تتفضل باستماع ما عندي.

هو: الحق يجب أن يصغى إليه، ونحن لا ننظر إلى من قال بل إلى ما قيل.

أنا: أمّا أنك لم تجد أحداً ممن له قلب لطيف خالياً عن هذا العشق فأظنك تعترف أنه استقراء ناقص، لأنك لا شك لم تختبر واحداً من آلاف الناس من الذين شاهدتهم بعينك في بلادك، فضلاً عن أهل البلدان البعيدة الذين لم ترهم، بل فضلاً عن الأمم السابقة على عصرك الذين لم يحصهم إلا الله تعالى.

على أنك حصرت كلامك في عشق الغلمان، ولعل هذا النوع لم يكن معروفاً في

الأمم الخوالي على الوجه الذي تذكره، ولم يعرف ذلك في الأمة العربية حتى أيام الدولة العباسية عندما تم الامتزاج بالأمم الأخرى، ولو كان من الأمور الطبيعية والأوضاع الإلهية لما تخلف عن أحد ولا عن أمة، ولم يختلف عصر مع عصر، وقد اعترفت أنت بعدم وجوده في بعض الإمم باعتبار أنهم من أهل القلوب الغليظة والطباع الجافة، فهل تجد أن لا مصلحة في تربية أبنائهم وتأديبهم.

وأما ما ذكرته من ناحية المبادئ فنقول كلمتنا فيه: إننا نعرف أن الله تعالى خلق في الإنسان غرائز ثابتة لمصالح جليلة في حياته وبقاء نوعه كالغريزة الجنسية، وغريزة حب التفوق والسيطرة وحب البقاء وشهوة الأكل والشرب وأمثالها، وهذه الغرائز موجودة في كل إنسان وإن اختلفت قوة وضعفاً في أفرادها، وليست هذه الغرائز توصف بالحسن ولا بالقبح، لأنها ليست من الأفعال للإنسان، وليس في قدرته إزالتها عن نفسه.

ولكن هذه الغرائز تتطلب من الإنسان أن يشبعها وتلح عليه دائماً أن يسكن من شدتها، وإشباعها تارة يكون من طريق صحيح حسن، وأخرى من طريقة قبيح يذم عليه، كإشباع الشهوة الجنسية بالنكاح الشرعي أو إشباعها بالزنا ونحوه، فالذي يمدح عليه الإنسان أو يذم هو الفعل الذي به إشباع شهوته.

وقد لا يتأتى للإنسان إشباع شهوته لسبب ما؛ فبقى في نفسه كالنار المتأججة تلهب عواطفه للاندفاع، فيلتجئ إلى كبته والضغط عليها، فتصبح كالنار تحت الرماد أو كالبخار المضغوط في الإناء، والبخار إذا زاد ضغطه على تحمّل الإناء لا بد من أن ينفس عن نفسه فيفتح له طريقاً للخروج ولو من غير النافذة الطبيعية إذا امتنعت عليه، وهكذا الغرائز المكبوتة، وتعتبر طرق إشباع الشهوة النوافذ الطبيعية للتنفيس عنها، فإذا امتنعت عليه هذه النوافذ لا بد من أن يفتح له نوافذ أخرى للتنفيس، وإن كان من غير شعور من الإنسان بأنها نوافذ للتنفيس، بل على الأكثر لا يشعر بذلك، وقد

نسَمي هذه النوافذ غير الطبيعية بطرق التعبير عن الغرائز، مثل أن يحدث اعتلال في الصحة أو اختلال في التفكير أو غضب وهم شديدان أو تألم من كل حادثة وإن كانت اعتيادية، أو بكاء لأي سبب تافه أو استهانة بالناس ومقت لهم أو الانعزال والوحشة منهم ونحو ذلك، وهذه طرق للتعبير عن أكثر الغرائز المكبوتة كالغريزة الجنسية وحب التفوق والسيطرة.

وقد تختص الغريزة الجنسية بطرق أخرى للتعبير مثل الالتذاذ الشديد بالموسيقى والغناء أو شرب الخمر أو بترية الحيوانات والحذب عليها أو باللعب بالطيور أو القمار، وهذه الطرق تصير مع الزمن عادة للإنسان لا يسهل عليه تركها لاسيما إذا كان تعلقه بها يبلغ إلى حد الغرام، وإن تمكن بعد ذلك من إشباع شهوته بطريقها الطبيعي.

ولعل الغرام بالملاح إذا كان حباً عنيفاً هو أحد الطرق للتعبير عن الغريزة الجنسية المكبوتة وإن كان بغير شعور من العاشق الواله، وبهذا يفترق عن الحب غير العفيف لغاية إشباع الشهوة الجنسية، فنحن نصدق بعض العشاق الذين يدعون النزاهة في حبهم لاسيما إذا كانوا ممن يتورعون في المحارم ويستنكرون الموبقات؛ فيكون عشقهم طريقاً للتنفيس عن الشهوة المكبوتة وللتعبير عنها وإن كان بغير شعور.

وعلى هذا البيان لا نسلم أن العشق يحصل من تلك المبادئ الفاضلة كما قررتم وإن اصطحب رقة الطبع وخفة الروح وصفاء النفس وسجاجة الخلق، وليس بالبعيد أن تكون هذه الصفات من آثاره لا من مبادئه، ومبدأه الحقيقي تلك الغريزة الجنسية المكبوتة، فإذا عشق المرء اتصف بهذه الصفات لا أنه اتصف بها فسيبت له العشق، وهذا ما يسمى في صناعة المغالطة بإيهام الانعكاس.^(١)

(١) مصطلح في علم المنطق من باب المغالطات المعنوية وهو أن يقع الخلل في الجزأين معاً وذلك بأن ينعكس موضعهما فيجعل الموضوع محمولاً وبالعكس، أو يجعل المقدم تالياً وبالعكس وأكثر ما يقع

ثم أنكم قلتم هنا: إن كل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنایع اللطيفة والآداب الحسنة لا يخلون عن هذا العشق، وهذا اعتراف منكم بأنه يحصل بتأثير التربية، فليس هو من الأمور الطبيعية والأوضاع الإلهية حتى يستكشف بذلك أنه موجود في الإنسان لحكمة جليلة ومصلحة نافعة.

وأما الغاية التي تفضّلت بها للعشق العفيف فهي من العجائب، فإن هذا العشق كما يكون للعلمان يكون للنساء، فما الحكمة والمصلحة في عشقهن عندك؟ هل هي التربية أيضاً؟ على أن الملاح من العلمان الذين يُعشقون هم أقلّ القليل فيهم، فمن لذوي الوجوه الدميمة المساكين؟ فهل خلق الله تعالى هذا العشق في نفوس الرجال لتربية فئة قليلة من الصبيان وأهمّل هؤلاء المحرومين من الجمال وهم الأغلب ليحرموا من الكمال أيضاً؟ أفكان ذلك بقاعدة أن الله جميل يحب الجمال؟! حقيق بهم أن يصرخوا بالاحتجاج على هذه الإهانة والحرمان، وأغلب الظن أنك - يا سيدي - كنت تتمتع بجمال فاتن؛ فلم تشعر بهذه الصفة كما يشعر بها أمثالي.

أما مصلحة التربية فيمكن أن يقال فيها: إن الله تعالى لما خلق في نفوس الآباء والأمهات الحب والشفقة على أبنائهم لحكمة بقاء النوع وهذا الحب هو من فروع الغريزة الجنسية فإنه كاف في حصول تربية الأبناء، فإن عجز الآباء والأمهات عنها بأنفسهم هيأوا بداعي الشفقة المربين والمعلمين بالأجر المناسب كما هي عادة البشر إلى يومنا هذا، ولا تحتاج هذه المصلحة إلى خلق العشق للعلمان في نفوس الرجال ومهمة التعليم موجودة من القديم كسائر المهن التي يطلب بها الرزق.

هو: إني لأنكر أشد الإنكار أن يكون مبدأ العشق هو الشهوة البهيمية، لأن المحبوب

في الأمور الحسية ومثاله: لما كان كل عسل أصفر وسيّالاً فقد يظن الظان أن كل ما هو أصفر وسيّال فهو عسل، وأمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامة. المظفر، المنطق: ٤٣٤.

في الحقيقة ليس هو الجلد واللحم ولا شيئاً من البدن، بل لا يوجد في عالم الأجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل المحبوب صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم، فالصورة هي المعشوقة بالذات وأما الأمر الخارجي وهو ذو الصورة فهو معشوق بالعرض، والسر في ذلك أن العشق من صفات النفوس لا من صفات الأجرام، فتتحد نفس العاشق بصورة معشوقه على نحو اتحاد النفس العاقلة بصورة المعقول واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس كما شرحناه في مبحث اتحاد العاقل والمعقول.

وذلك الاتحاد يحصل بعد تكرار المشاهدة وشدة الفكر والذكر حتى تصبح صورة المعشوق متمثلة حاضرة في نفس العاشق وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي أن مجنون ليلي كان مستغرقاً في خياله، فجاءته ليلاه ونادته: (يا مجنون، أنا ليلي)، فلم يلتفت إليها وقال: (لي عنك غنى بعشقتك) وقال أحد الشعراء:

أنا مَنْ أهوى وَمَنْ أهوى أنا نحن روحان حَلَلْنَا بدنا
فإذا أبصرْتَنِي أبصرْتُهُ وإذا أبصرْتُهُ أبصرْتَنَا^(١)

وإذا كانت الصورة الذهنية المتمثلة هي المعشوق الحقيقي لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسم الحبيب والاستفادة من شخصه، بل الحبيب حاضر عنده أبداً، كما قال الشاعر:

خيالك في عيني وذكري في فمي ومثواك في قلبي فأين تغيب^(٢)

(١) البيتان للحلاج، وهو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محيي البضاوي، ولد عام ٢٤٤هـ - ٨٥٨م) في قرية الطور في الشمال الشرقي من مدينة البيضاء من مدن مقاطعة فارس بإيران إلى الشمال من مدينة شیراز، نزل واسط بعد مقتل أبيه ثم قصد تستر (شوشتر) على نهر كارون ثم وصل بغداد وأخذ عن الجنيد البغدادي، ألقي عليه القبض بتهمة القرمطة سنة ٣٠١ هـ وقتل معلقاً بحبل ببغداد مدة ثلاثة أيام.

(٢) ينسب البيت إلى أبي الحكم الإشبيلي دفين مراکش، ويلحق به البيت التالي:
لأن غبت عن عيني وشط بك النوى فأنت بقلبي حاضر وقريب

بل التحقيق إنه لا يوجد وصال في هذا العالم ولا تصل ذات إلى ذات في هذه النشأة أبداً وإنما هو القرب في المكان فقط، ولذلك كلما قرب الحبيب من العاشق يجده لا يزال بعيداً، كما قال الشاعر:

ولو كانَ مَنْ أهواهَ بَيْنَ جَوَانِحِي لقلتُ ادنْ مِنِّي أيُّهَا المتباعدُ^(١)

بل يزداد شوقاً وهياماً بالقرب، ألا ترى أن العاشق إذا اتفق له ما كان غاية ما يتمناه وهو الدنو من معشوقه ومحادثته تمنى ما هو فوق ذلك وهو الخلوة به بغير رقيب، فإذا سهل ذلك تمنى المعانقة والتقبيل، فإن تيسر ذلك تمنى الدخول في غطاء واحد والالتزام بجميع الجوارح في أكثر ما ينبغي، ومع ذلك فالشوق بحاله بل يتضاعف ويتضاعف معه الاضطراب كما قال أحد العشاق:

أعانفُها والنفسُ بعدُ مشوقَةٌ إليها وهل بعدَ العناقِ تَدانُ
وألثمُ فاهِ كي تَزُولَ حَرَارَتِي فيزدادُ ما ألقى مِنَ الهيجانِ
كأنَ فؤادي ليس يُشفي غليلُهُ سوى أن يرى الروحين يتحدانِ^(٢)

فلو كان الاتصال البدني غاية العشق لانهى أهله بالوصال والقرب.

أنا: لقد ملكت علينا مشاعرنا أيها المولى بهذا الأسلوب الأخاذ، ومع ذلك فإني أصّر على رأيي، ولا أجد قيمة لخيال الشعراء وأوهام العشاق في الحقائق العلمية، فإننا إذ نقول: إن العشق مبدؤه الغريزة الجنسية نقول: هو أحد طرق التعبير عنها عند كتبها من غير شعور من العاشق، وليس معنى ذلك أن العشق يكون إشباعاً لها، وكذا الوصال المجرد لا يكون إشباعاً لها، بل يزيد في كتبها، فكيف يسكن من سورتها؛ ولذا كان الوصال يلهب نار العاطفة كما قرّرتهم، وهذا دليل لنا، ولا يسكن من ثورة العاطفة

(١) لم نتوثق من نسبة البيت إلى قائله.

(٢) نسبت هذه الأبيات إلى الحلاج، وقد أشرنا إلى ترجمته.

إلا الإشباع بالطريق الطبيعي، فيبطل الحب عنده كما اشتهر عند العشاق: (إن الحب إذا نكح فسد).

ونحن لا نضايقكم في تصوير معنى العشق وأنه الاتحاد بين العاشق والصورة الروحانية للمعشوق التي هي المعشوقة بالذات، فهذا شيء آخر لا ينافي ما نقول ولا علاقة له بمبدأ العشق، ثم أنتم لم تحيونا عن إشكالنا فيما ذكرتموه من غاية العشق للغلمان.

هو: لا أكتمك أن ما ذكرنا من الدليل كان إقناعياً على طريقة أهل البحث والجدل، وهذه عادتنا نحن في أكثر مقاصدنا الخاصة حيث نسلك أولاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطباع عما نحن بصده في أول الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع كلامنا في أسماعهم موقع القبول إشفاقاً بهم كيما نتمكن بالأخير من بيان مقصدنا من طريق إشراقي مستمد من نور الحق.

أنا: هل لكم في هذا الأمر طريق إشراقي؟

هو: نعم تقريباً.

أنا: تفضلوا علينا ببيانه!

هو: يطول شرحه، وأخشى ألا يدرك مغازيه من لم يتنور بنور الأحوال.

أنا: ولو بالإشارة، والله تعالى هو الهادي لسواء السبيل.

هو: مما يجب أن يعلم أولاً أن المشايخ أمروا مريدهم في الابتداء بالعشق للسلوك العرفاني لأن العشق العفيف أوفى سبباً في تلطيف النفس وتنوير القلب، ولأنه يترك النفس فارغة عن جميع هموم الدنيا إلا همّاً واحداً وهو الاشتياق إلى رؤية جمال إنساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي

أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ^(١)، فيجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنها تطلب شيئاً باطنياً مخفياً عن الحواس، فتقطع عن الشواغل الدنيوية، ويعرض عما سوى معشوقه، فلأجل ذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي وهو الله تعالى أسهل على صاحبه من غيره؛ فإنه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيرة بل يرغب عن واحد إلى واحد، فينبغي استعمال هذا العشق العفيف الذي هو العشق المجازي في أواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة وإخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية، وأما عند استكمال النفس بالعلوم الإلهية وصيرورتها ذات ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بهذا العشق لأن مقامها صار أرفع؛ فيكون منها قبيحاً معدوداً من الرذائل، ولذا قيل: (المجاز قنطرة الحقيقة) وإذا وقع العبور إلى الحقيقة فالرجوع إلى القنطرة مرة أخرى يكون قبيحاً مستهجناً.

فيكون الغرض الأقصى من هذا العشق هو التنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة النفس بها مدة لتخرج من القوة إلى الفعل وتترقى من الأمور الجسمانية إلى الأمور النفسانية ومنها إلى محاسن الأمور الدائمة الكلية، وتتشوق إلى لقاء الله تعالى ولذات الآخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسنها وصلاح معادها، وذلك لأن جميع المحاسن وكل المشتبهات المرغوبة للنفس التي نراها على ظواهر الأجسام جعلت دلالات على المحاسن الأخروية ومثلاً للصور البهية الروحانية، فإذا نظرت النفس إلى هذه المحاسن حنت إلى المحاسن الروحانية وإذا وصلتها تعمقت في إدراك كنهها فتتزع منها صوراً روحانية صافية عن المواد، ولا تزول هذه الرسوم والصور وإن غابت تلك الأجسام ذات الصور عن مشاهدة الحواس، ثم إذا قويت النفس وصارت إلى مقام العقل انتقلت معها الصور من ذلك المقام إلى ما فوقه

فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمية عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولا دثورها أبد الأبدين.

وأيضاً لما كان الإنسان الصغير أنموذجاً عما في الإنسان الكبير - أعني العالم كله لأن العالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي أبرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الإلهية وما كتاب الإنسان إلا مجموعة مختصرة فيه آيات الكتاب المبين - فمن عشق الإنسان الصغير وتأمل فيه وتدبر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير ويسهل معها العروج إلى مطالعة جمال الله وجلال أحديته؛ فيرى الكل منظوياً في كبريائه مضمحلاً تحت أشعة نوره وضياءه.

وهكذا ظل صدر المتألهين مستمراً في هذا البيان الغريب وأنا أخشى التعليق عليه خوف أن يطعنني بأني لم أدرك مغازيه لأنني لم أنتور بنور الأحوال حتى استيقظت فزعاً مرعوباً.

(١٠) سريان العشق في جميع الموجودات

كل شيء في الكون - بوجوده الخاص - يغمره الحب والعشق لكماله اللائق به حباً شعورياً أو لا شعورياً يسيطر على حركاته وحياته، بل هو السر في حياة المخلوقات وبقاء أنواعها.

فإذا ابتدأنا في المخلوقات من أصغرها وهو الذرة نجد أجزائها متكاثفة على أساس الشوق العميق، فانظر إلى نواتها المستقرة في قلبها كيف تحتوي على أجزاء متماسكة مصممة يشد بعضها بعضاً خشية الانفلات، فتؤلف بذلك قوة يعجز عن فلّها وتفكيكها أقوى المخلوقات في التدبير والعقل، وهو الإنسان، ولما توفى أخيراً بحيلته إلى تفكيكها بعض الشيء ملأت الدنيا - على صغرها الذي تقتحمه العيون بل المكبرات - صراخاً وعويلاً في قبيلتها الذرية، فأحرقت الأخضر واليابس، وانتقمت أشد نقمة عرفها التاريخ من هذا المخلوق الذي تحدّاه وتجراً على إفلاتها.

ثم هي - هذه الذرة - تحوي أيضاً أجزاء أخرى صغيرة تحوم حول نواتها بسرعة فائقة التي تعطينا الكهرباء والضوء والدفع وما إليها عشقاً والتياحاً لا تملّ من دورائها السريع في دأب ونظام دقيق، وهي التي يسمونها الإلكترونات.

ثم إذا انتقلنا من بناء الذرة إلى ما هو أكبر منها قليلاً، وهو الجزيء الذي ينعم بوجود عدة ذرات في كيانه وجدناه يتمتع في أجزائه وتركيبه بنعمة الشوق الذي ألّف بين متفرقات ذراته، فكوّنها وحدة مستقلة ذات سيادة وقوة، وبعد ذلك نجد كيف تتألف الأجسام من الجزيئات بسبب الحب الذي هو في ذاتها، وكلّما زاد فيها الحب

تراصت وأعطت للجسم المؤلف منها صلابة وقوة ومتانة وكثافة.

ثم تنتقل في طوافنا إلى أفق أوسع من أفق الذرة وبناء الأجسام، تنتقل إلى أفق الكون المرئي لعيوننا، لنفحص الأجسام الحية والجامدة، فإننا سنشعر بهاجس الحب فيها يسيطر على جميع حركاتها، وينظم حياتها، ويعطيها الاستمرار في أنواعها، وما هذه الجاذبية في الأجرام السماوية إلا نوع من أنواع هذا الحب الذي يهيمن على الموجودات.

هذه إشارة مجملة إلى حكاية الحب في الموجودات وتقريبه إلى الأذهان، هذا الحب الذي يذهب إليه بعض أرباب الفلسفة القديمة، وطبقناه نحن على الرأي الحديث في بناء الأجسام وذراته وجاذبية الأجرام السماوية. فماذا ترى يكون هذا الحب في ادعاء هذا القائل؟

أتراه من باب التعبيرات المجازية لتقريب التأثيرات الطبيعية، فشبّه تطور الوجود فيها والتأثير والانقياد للمؤثرات بالحب المعروف في الإنسان، وإن كانت تلك المخلوقات خالية من الحياة والشعور اللذين بهما قوام الشوق؟

أو أنه يدعي الحب الحقيقي ولكن لا يشترط فيه الحياة والشعور، ويفرض ذلك لتعليل تلك الظواهر الطبيعية في الموجودات، إذ يعسر التعليل المعقول بها، فالنبات والحيوان - مثلاً - لهما ميل طبيعي إلى النحو الذي هو كما لهما، فينمو كل منهما استجابة لهذا الميل وإن كانت استجابة لا شعورية، وكذلك الجمادات لها هذا الميل إلى كما لها المناسب لها.

أو أنه يدعي أن الموجودات كلها حتى الجمادات لها حياة وشعور وحس مناسب لها، فلها شوق ورغبة إلى الكمال اللائق بها، غير أن الحب في الإنسان يقترن بالاختيار،

فيكون للاختيار تأثير معه في ظهور أفعاله وآثاره الاختيارية، وإن كان فيه من الميول الطبيعية التي أيضاً تكون عن حس وشعور ما لا يصل إلى منطقة الاختيار والإرادة كباقي الموجودات، مثل أعمال الدورة الدموية والتنفس والتغذية والنمو الجسمي ونحوها؟

هذه ثلاثة فروض محتملة في ادعاء الحب في الموجودات قاطبة ثم قد يتوسع السائل، فيستفهم عن المحبوب ما هو أو من هو؟ ثم قد يسأل: ألهما محبوب واحد، أو لكل نوع من الموجودات محبوب خاص تسعى للوصول إليه، أو لكل موجود عدة ميول وأشواق ولكل منها محبوب خاص؟

هذه أسئلة دقيقة تجيب عنها بعض كتب الفلسفة، فتدخل في أعماق من البحث بعيدة الغور قد لا تصل إليها رشاء أكثر العقول، وأنا أستطيع القراء عذراً لو أضطر إلى التعمق في البحث والتعقيد عندما نخون اللغة لاسيما لغة القلم عن التعبير عن بعض المعاني والخواطر، كما هي مرسومة في لوحة النفس، فيلتجئ الكاتب إلى التعبير عن حاشية المعنى ليرمز إليه على أنه يجب ألا أفرض القارئ من الطبقات الذين تخفى عليهم أسرار الكلام.

استعرضت هذه الفكرة الخاطفة عن الحب العام في الموجودات بين يدي هذا الحلم العاشر مع صاحبنا صدر المتألهين فرأيت لو أتمكن من تقريب تفكيره عن الحب العام في هذا الحلم، ولا أضمن أن آتي بجميع بياني واضحاً مفهوماً لكل أحد لما قدمت من السر في ذلك.

وقد امتنع عليّ شيخنا صدر المتألهين هذه المدة، فمضت فترة طويلة على مفارقتي له

بعد الحلم الأخير، وكأنه استشعر مني محاولة استدراجه إلى الخوض في دفاثن الفلسفة ودقائق في البحث لا يصلح إذاعتها بين العامة بالأسلوب الواضح، وإلى مناقشة آرائه التي يؤاخذ عليها عند الناس، وما أدري أتراه طاوعني الآن لأني أعرضت عن تلك المحاولة في هذا الموضوع.

نعم! لقد طاوعني هذه المرة فحضر لي في شهود الحلم، وهو في أعظم بهجة واستيثار يتّان عن لذّة عقلية دائمة وعن جمال قدسي طافح على نفسه العاشقة للكمال، وإذا به منقطع إلى نفسه يناجيها مناجاة العارفين ويسبح ربه تسبيح القديسين، وهو يقول في مناجاته^(١):

(هلم أيها العارف نسّج ونقدس لربنا، هلم يا أخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعوقيّم العالم وناظم الملك والملكوت ورباط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كتيب حاضر، ولسان ذاكر، وصدر منشراح بنور الذكر والمعرفة، ودمع ساكب.

بادر يا عارف، بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة إليه حتى ننادي ربنا نداء خفيا ونتضرع إليه في ظلم الليالي، ندعوه دعاء المحبين المتأدبين ونناديه نداء الخاشعين ونتضرع إليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين.

سبحانك لا إله إلا أنت خلّصنا من عذاب نار الفرقة وألم القطيعة، يا محيي الأموات، وباعث الأرواح من القبور الدارسات، ومعطي الخيرات ومنزّل البركات أفضّ على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى أرواحنا سواطع خيراتك، يا من إذا تجلّى لشيء خضع له.

يا من رش من نوره على ذوات مظلمة، وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة، فنورها

وصورها وشوقها إلى جماله وساقها إلى طلب لقائه، يا من قذف بشعلة شوقه على السماوات فهيجها ورقصها ودورها وأخضع كل من فيها بالتعشيق وطوفها أسبوعاً في كل سبعة آلاف سنة حول البيت العتيق - خلّصنا بنورك من ظلمات القبور ولا تعذب أرواحنا بعلائق أشباح عالم الزور ومعدن الغرور، وثبت أقدامنا على المنهج الأبلج القويم والصراط الحق المستقيم، إنك أنت الجواد الكريم...) إلى آخر مناجاته.

فأصغيت إلى هذه الأنشودة الدينية والمناجاة الإشرافية التي تستقى من منبع فلسفته في الوجود وآرائه في نظام الكون وخلق الموجودات وعلاقتها بمديرها ولفت نظري ذكره لعشق الموجودات وشوقها إلى لقاء ربها ومعنى ذلك، فتوجّهت له بهذا السؤال:

أنا: هل تعتقدون أن جميع الموجودات عاشقة لربها؟

هو: نعم جميعها عاشقة لله سبحانه مشتاقة إلى لقائه والوصول إلى دار كرامته.

أنا: حتى الجمادات؟

هو: حتى الجمادات.

أنا: إن هذا الغريب، يصعب علينا أن نصدق أن الإنسان العاقل عاشق لربه فكيف يأتي لنا أن نصدق وجود العشق فيما يفقد الشعور بل الحياة.

هو: أتخال أن الجمادات خالية من الحياة والشعور؟ إن كنت تخال ذلك فإنه من خيال الجمهور الذين لا يبعد نظرهم إلى أبعد من الظواهر البسيطة على إجمالها، فإذا أطلقوا (الحيوان) فهموا منه ما له حس ظاهر وحركة إرادية وحركة منظورة من مكان إلى مكان، أما معاشر العرفاء فعندهم أن كل موجود حيّ وقد بينا في كتبنا مراراً أن الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها، لأنّا بينا أن الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة فكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقاً فكذا لا

يتصوّر موجود لا يكون له علم وفعل يناسبه وكل ما يعلم ويفعل بأي وجه كان فله حياة.

فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بسيطاً أو مركباً له حياة وشعور فلا بد من أن نقول: إن له عشقاً وشوقاً.

أنا: هذا كلام لا يخرج من أن يكون فتوى بلا دليل ظاهر، على أنك بنيت على وحدة الوجود، والقول بها من أكبر المؤاخذات على فلسفتك، ولا بد من أن تفسح لي المجال في فرصة أخرى لمناقشة هذا القول.

هو: أمتعد أنت للبرهان على هذا الأمر العالي أعني عشق الموجودات، وهو يتطلب منك كثيراً من المعرفة والصبر والعلم بكثير من القضايا الفلسفية؟

أنا: أعني الآن من الدخول في أبحاث لا أطيقها، ولكن نفس تصور أن الجمادات لها شعور وحياة وكذلك النباتات وأن لها عشقاً وشوقاً مما يثير في النفوس السخرية والضحك، ويكفي هذا اللطعن في هذه الفلسفة في أنظار العامة، وأيضاً كيف يقرّ لك الدين هذه الاعتقادات الشاذة!

هو: ما قيمة آراء العامة وسخريتهم؟ ولماذا تربطون كل شيء في الدين على أن الدين الإسلامي متى نهى عن الحكمة والتفكير؟

بل لو عقلتم وتدبرتم في الآيات والروايات لعرفتم أن الدين الإسلامي قد حثنا على التفكير في خلق السماوات والأرض، ودعانا إلى الحكمة والبصيرة في حقائق الأشياء، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١) والقرآن الكريم في خصوص مسألتنا صرح بما نقول، وهو المنبع الفياض لاعتقاداتنا وفلسفتنا، ولكنكم لا تفقهون، ألم يقل: ﴿وَإِنْ

(١) البقرة ٢: ٢٦٩.

مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ^(١)، وقال: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ^(٢)﴾.

أترى أن التسبيح والسجود استعمالاً على نحو المجاز وهو يقول ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٣)، أم هي الحقيقة التي نقولها والتي يؤيدها البرهان والوجدان! ولم يتيسر حتى للشيخ الرئيس ابن سينا ولا لأحد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا تحقيق هذا الأمر إلا لأهل الكشف من الصوفية، فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتاب والسنة إن جميع الأشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن العزيز، ونحن بحمد الله تعالى عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً؛ فاختص هذا الأمر بنا بفضل الله وحسن توفيقه.

أنا: إن الشيخ الرئيس وضع رسالة مستقلة في عشق الموجودات، فكيف تقول: لم يتيسر ذلك.

هو: ما ذكره الشيخ الرئيس في تلك الرسالة لا يفيد إثبات معنى العشق في البسائط التي سماها غير حية إلا على ضرب من التشبيه ولم يذكر في الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضرباً من الشعور في الطبيعة الجسدية أو في العرض الذي ذكر أنه عاشق لموضوعه وادّعى فيه الظهور وهو من أخفى الأشياء وأدقها، وأنت تعلم أن إثبات العشق بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد تسمية لا أكثر ونحن نقول بوجود العشق الحقيقي في الموجودات قاطبة.

أنا: لنعد إلى حديث الآيتين الكريمتين والعشق، أترون أن للمخلوقات أيضاً لساناً

(١) الإسراء ١٧: ٤٤.

(٢) النحل ١٦: ٤٩.

(٣) الإسراء ١٧: ٤٤.

تنطق به كما كان لها حياة وشعور، وذلك الذي يدل عليه لفظ التسبيح؟ وكيف يكون سجود الجمادات والنباتات ونحوها؟

هو: لا! لا! إن تسبيح المخلوقات ليس من نوع الكلام؛ ولذلك لا تفقهون تسبيحهم، بل هو من نوع الانقياد والطاعة وتقديس خالقها وباريها بالخضوع والتعظيم، وليس التسبيح لغة هو قول: سبحان الله، وإن كان لقلقة لسان فقط، بل هو تأدية ما تتضمنه كلمة (سبحان الله) التي معناها إنشاء تنزيه الله وتعظيمه، وهذا الإنشاء كما يكون باللفظ عند الآدميين يكون بالفعل والانقياد عند غيرهم مع الشعور به المناسب لذلك الموجود، كما أن السجود معناه الخضوع وإظهار العبودية، وإنما كان السجود عند الآدميين بهذه الأفعال المخصوصة المعروفة لأنها عندهم هي مظهر العبودية، ويتعارف عندهم الخضوع للتعظيم بها، لا أن معنى السجود لغة هذه الأفعال المخصوصة.

ولئن كنتم تنكرون أن يكون لغير الحيوانات شعور وانقياد فيها إذا يمكنكم تأويل هذه الآية الكريمة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(١)، فكيف يعرض الله الأمانة على ما لا شعور له ولا حياة، وكيف يأبى حملها ثم يشفق منها من لا إدراك له، ثم إذا كان الإنسان ظالماً لنفسه وجهولاً إذا قبل الأمانة فبقريته المقابلة يعلم أن الظلم والجهل منفيان عن الجبال والأرض والسماوات؛ إذ أبين حملها والظلم والجهل إعدام ملكات وسلب السلب إيجاب فسلب الجهل هو العلم وسلب الظلم هو العدل ومعنى ذلك بالأخير يرجع إلى أن الملكات المقابلة لها ثابتة لهذه الأمور وهي - أي الملكات - العدل والعلم أو الحلم ولا تثبت هذه لما لا شعور له وحياة.

وإذا كنتم تستغربون التسبيح والسجود من التي تسمونها (جمادات) وهي حية

تسعى بإذن الله تعالى فماذا تقولون في الحيوانات والله يقول على لسان نبيه سليمان ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾^(١)، فللطير منطق نحن لا نفقهه، بل يفقهه من علمه الله إياه وأيضاً تصرح الآية بحديث النمل وشعورها في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(٢) وسليمان قد فهم قولها بتعليم الله تعالى فتبسم.

أنا: إذا كنا استطعنا أن نفهم أن لكل من الموجودات حياة وشعوراً مناسباً لها ولو في التسليم لكم فكيف يبلغ بنا هذا الفهم إلى درجة التصديق بأنها عاشقة والهة، وأن معشوقها هو الله تعالى، فهل تزيد في المعرفة على الإنسان العاقل، وليس كل إنسان له المعرفة بالله إلى درجة يكون عاشقاً للقاءه.

هو: أنسيت قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٣) وإذا لم تقتنعك هذه الآية الكريمة فنحن لنوح لك بالبرهان على هذا المقصد العظيم الدقيق، فإذا أثبتنا أن لكل موجود شعوراً وحياة فإن كل موجود ذا شعور يعشق ذاته وكمال ذاته قطعاً، لأن الوجود في نفسه خير لذيد، وعليه فكل موجود عاشق لذاته ولكمالها.

ثم نقول: إن كمال كل معلول إنما هو بعلته، بل العلة في الحقيقة هي كمال المعلول وتمامه، فإذا كان الموجود عاشقاً لكماله فمعناه أنه عاشق لعلته، والله تعالى هو علة العلل بل علة غيره فهو معشوق لجميع الموجودات، لأنه كمال جميع الموجودات، فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللايقة بها طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال، فالباري تقدست أسماؤه هو غاية جميع الموجودات

(١) النمل ٢٧: ١٦.

(٢) النمل ٢٧: ١٨.

(٣) الإسراء ١٧: ٤٤.

ونهاية مراتبها ولولا العشق والمعشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية ولو خلا ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود وطالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل ما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه وإدامته بما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم إلاّ بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تنحفظ ولا تدوم إلاّ بحرارة أقوى منها والنور لا يكمل إلاّ بنور أكمل منه فكل وجود ناقص لا يصير كاملاً إلاّ بما هو أقوى منه وهو علته ومديم ذاته ومحقق هويته وكل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه إلى كماله ويتمسك به عند نيّله والحصول عليه فيكون كل شيء لا محالة عاشقاً لكماله مشتاقاً إليه عند فقدّه فالعشق حاصل للشئ دائماً سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال وأما الاشتياق والميل فإنما يحصلان للشئ حال فقدان الكمال وما الغرائز الموجودة في النفوس الحيوانية والإنسانية إلاّ من نوع ذلك الحب والعشق الإلهي إلى الكمال كحب البقاء والغريزة الجنسية وحب التفوق والاستعلاء وحب الاستطلاع مما يطول شرحه وكلما كانت الموجودات أعلى وأشرف كانت محبوباتها ألطف وأعلى.

بل نقول حتى الهوى الأولى لها مرتبة من الشوق إلى صورها لأن لها مرتبة من الوجود وحظاً من الكون وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس الفضل في الماهية.

وإذا كان لها نحو من الوجود وسنخ الوجود واحد متحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعوراً ضعيفاً على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها، فتكون لأجل

شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع، ولما كان كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه يكون مشتاقاً إلى حصول ما يفقد منه شوقاً بأزاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه وطالباً لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فتكون الهوى في غاية الشوق إلى ما يكملها ويتممها في الصور الطبيعية المحصلة إياها نوعاً خاصاً من الأنواع الطبيعية.

ولست أقول: إن فيها شعوراً حسب ما تشتاق إليه من جميع الكمالات العليا كيف وأن لها نحواً ضعيفاً من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض أن لها قابلية الاستكمالات بحسب الصور الكمالية وإن كانت في أزمئة غير متناهية ومتدرجة من الأضعف إلى الأعلى.

فالهوى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما خلوها في ذاتها عن صورة وإذا تحصلت بصورة كالذرة مثلاً فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة المكمل لها لم يتم لها السلوة والاطمئنان والغنى، بل الشوق يحصل لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثابتة فيها وهكذا فإن كل صورة حصلت للهوى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنها كفت حاجتها إلى نفسها فتبقى الهوى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور.

فكل صورة حصلت للهوى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشر ما يكون بالإمكان بإزائه من الكمالات والخيرات غير المتناهية لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل إلا إلى قدرتنا...

وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الإضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفساني على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصى والصورة بلا

شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فتقف عنده الحركات وتسكن لديه الاضطرابات وتطمئن إليه الانزعاجات وتنقطع له الأشواق وتتم فيه الخيرات.

أنا: هذا كلام أشبه ما يكون بالتخيلات ولا نستطيع أن نفهم كنهه فهل تريد أن تقول بنظرية التطور الحديثة وبقاء الأصلح؟

هو: لا أدري ما تقولون ولكن هذه هي الحقيقة ما شئتم فعبّروا عنها في لغتكم.

أنا: نعود إلى الشيخ الرئيس فإنه مع عظمتة الفكرية وكلامه في عشق الموجودات صرح في طبيعيات الشفا عن عشق الهوى للصورة بأن هذا شيء لست أفهمه ثم بعد أن ردّ هذا الشوق المدعى للهوى قال: فمن هذه الأشياء تعسر عليّ فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه.

هو: إني لأجل محافظتي على التأدّب بالنسبة إلى مشايخي في العلوم وأساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم أشباه آبائي الروحانية وأجدادي العقلانية لست أجد رخصة في كشف الحقيقة فيما أعترف مثل الشيخ الرئيس بالعجز عن دركه والعسر في معرفته بل رأيت السكوت عما سكت عنه أولى وأحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه أخرى وأليق لولا أني رايت هذا الأمر واضحاً عندي منقحاً لدي حتى أقترح عليّ بعض إخواني في الدين أن أوضح بيان الشوق الذي أثبتته أفاحم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء وأنا أوضحته بقدر ما وسعني فليرجع إليه من أراد.

ووصيتي الأخيرة لكم ألا تظنوا أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم ظاهراً على القوانين

الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقّة الحكّمية ناشئ عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا فمرتبة مكاشفات هؤلاء فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة، وما وقع في كلام بعض من قوله: (إن كذبتهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة) معناه أن تكذيبهم كان بما سمّيته برهاناً وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود.

مصادر الحلم^(١)

(من مؤلفات العلماء):

١. روضات الجنات للسيد محمد باقر الخونساري - طبع إيران.
٢. الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي - طبع العرفان صيدا.
٣. سلافة العصر (للسيد علي خان المدني الشيرازي).
٤. الفيلسوف الفارسي العظيم (صدر الدين الشيرازي) للشيخ أبي عبد الله الزنجاني (عضو مجمع اللغة العربية بدمشق) طبع دمشق.
٥. ترجمة مختصرة له (عن صدر الدين الشيرازي)، مطبوعة في أول كتابه مفاتيح الغيب. (من مؤلفاته المطبوعة في إيران):

١. الأسفار الأربعة
٢. شرح أصول الكافي
٣. مفاتيح الغيب
٤. الشواهد الربوبية
٥. رسالة الواردات القلبية
٦. رسالة الحدوث
٧. رسالة القضاء والقدر
٨. رسالة سريان الوجود

(١) حرصنا على إثباتها كما أوردها الشيخ في المخطوطة دون زيادات.

٩. رسالة إكسیر العارفين

١٠. رسالة في الحشر

١١. رسالة خلق الأعمال

مصادر التحقيق

الكتب

- القرآن الكريم.
- الاشتقاق لابن دريد.
- الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم ١٣٩٩ هـ.
- أعيان الشيعة، محسن الأمين، نشر دار التعارف بيروت بلا.
- البصائر والذخائر، أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي المتوفى نحو ٤٠٠ هـ، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر بيروت بلا.
- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، حسن الصدر، منشورات الأعلمي طهران بلا.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوبان، مراجعة وتقديم: موسى الصدر، منشورات عويدات بيروت ٢٠٠٤ م.
- تذكرة الأولياء (فارسي)، الشيخ العطار النيشابوري، طبعة باكستان بلا.
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدري، وكالة المطبوعات بيروت ١٩٨٠ م.
- تكملة أمل الآمل، السيد حسن الصدر، دار المؤرخ العربي بيروت ٢٠٠٨ م.
- تنقيح المقال، الشيخ عبد الله مامقاني، المطبعة المرتضوية في النجف ١٣٥٩ هـ.
- التوحيد، الشيخ الصدوق، جماعة المدرسين قم بلا.

- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الملا صدرا الشيرازي، شركة دار المعارف الإسلامية طهران بلا.
- الحكمة والزهد في شعر أحمد الصافي النجفي، فوزي علاوي رستم الطائي، رسالة ماجستير في كلية الآداب الجامعة الحرة هولندا (غير منشورة).
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، أغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي بيروت ٢٠٠٩م.
- السير والسلوك، رسالة منسوبة الى السيد مهدي بحر العلوم بلا.
- شعراء الغري، علي الخاقاني، المطبعة الحيدرية النجف ١٩٥٤م.
- صحيح مسلم، نشر دار الفكر بيروت بلا.
- صفحات مطوية من تاريخ الحركة الإصلاحية، محمد حسن القاضي (مخطوط).
- صفحات من تاريخ الأعلام في النجف، محمد حسن القاضي، مؤسسة المنار قم، بلا.
- طبقات أعلام الشيعة، أغا بزرك الطهراني، المطبعة العلمية في النجف ١٩٥٤م.
- فلاسفة الشيعة، عبد الله نعمة، دار الكتاب الإسلامي ١٩٨٧م.
- قصة الإيمان، نديم الجسر، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٩م.
- الكشكول، محمد بن الحسين بن عبد الصمد بهاء الدين العاملي البهائي، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، دار إحياء الكتب العربية للتحلي بالقاهرة ١٩٦١م.
- اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، لأبو نصر السراج عبد الله بن علي الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨ هـ، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة دار الكتب الحديثة / مكتبة المثنى بغداد ١٩٦٠م.
- ماضي النجف وحاضرها، جعفر محبوبة، دار الأضواء بيروت ١٩٨٦م.
- مدخل في العلوم الإسلامية، مرتضى مطهري، دار الكتاب الإسلامي قم ٢٠٠٦م.

- مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، محمد مهدي الآصفي، مطبعة النعمان النجف بلا.
- مرآة المعارف، الشيخ محمد حرز الدين، منشورات مكتبة سعيد بن جبير قم ٢٠٠٧ م.
- مشهد الإمام، محمد علي جعفر التميمي، مطبعة دار النشر والتأليف في النجف ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م.
- مطارح النظر في شرح الباب الحادي عشر، صفى الدين الطريحي، تحقيق: محمد كاظم الطريحي، مطبعة الآداب النجف ١٩٥٨ م.
- معارف الرجال، محمد حرز الدين، منشورات مكتبة السيد المرعشي قم ١٤٠٥ هـ.
- معجم رجال الفكر والأدب في النجف، محمد هادي الأميني، الطبعة الثانية بيروت ١٩٩٢ م.
- معدن الجواهر بتاريخ البصرة والجزائر نعمان بن محمد بن العراق، دار الفكر الحديث للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٧ م.
- معراج نامه (إلهيات الشفاء)، ابن سينا، طبعة رشت بلا.
- المفصل في تاريخ النجف الأشرف، د. حسن الحكيم، منشورات المكتبة الحيدرية قم ١٤٢٧ هـ.
- موسوعة النجف الأشرف، جعفر الدجيلي، دار الأضواء بيروت ١٩٩٧ م.
- النجف الأشرف مدينة العلم والعمران، محمد كاظم الطريحي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٢ م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف ١٩٦٥ م.
- هكذا عرفتهم، جعفر الخليلي، المكتبة الحيدرية قم ١٤٢٦ هـ.

المقالات

- الأبعاد الفلسفية في قصة حي بن يقضان عند ابن طفيل، أنور أبو بندورة، شبكة المعلومات ٢٠٠٦م.
- تحقيق نهج البلاغة واقتراح منهج جديد، عبد الرحيم حسن، شبكة نهج البلاغة، بلا.
- تطور الدرس الفلسفي في النجف، د. عبد الجبار الرفاعي، موسوعة النجف الأشرف للدجيلي.
- الحوزات الأخلاقية والعرفانية في النجف، عرفان محمود، موسوعة النجف الأشرف للدجيلي.
- علم الكلام، الدكتور محمود المظفر، منشور في مجلة النجف.
- الكشف والشهود في مناهج الحوزة العلمية، كريم المحروس، شبكة ديوان العرب ٢٠٠٦م.
- مقدمة كتاب الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد للشيخ الطوسي، الدكتور محمود المظفر، إصدار جمعية منتدى النشر بالنجف ١٣٩٩هـ.

مؤلفات وبحوث الشيخ محمد رضا المظفر

- ابن سينا وعلاقة الدين بالفلسفة.
- آراء صريحة، مخطوطة.
- أصول الفقه.
- تخميس الأزرية، منشورات الطبعة الحيدرية النجف ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.
- حاشية المظفر على المكاسب، تحقيق: جعفر الكوثراني، نشر حبيب، ١٤١٥ هـ.
- حرية الإرادة والقضاء ومسألة القضاء والقدر، بحث نشر في مجلة النجف.
- ديوان الشيخ محمد رضا المظفر، صنعة وتحقيق: محمد رضا القاموسي، مخطوطة في

مكتبتي.

- عقائد الإمامية، مؤسسة الإمام علي ١٤١٧ هـ.
- فلسفة ابن سينا، مجلة البذرة العدد الخاص بالذكرى الألفية لابن سينا.
- الفلسفة الإسلامية، دروس الشيخ المظفر التي ألقاها على طلبة كلية الفقه بين عامي (١٩٥٨ - ١٩٦٢)، إعداد: محمد تقي الطباطبائي التبريزي، مؤسسة دار الكتاب الجزائري في قم ١٤١٣ هـ.
- فلسفة الكندي، مجلة النجف، العدد الثالث السنة الخامسة.
- قطوف دانية، بحوث ومقالات للمظفر، دار الزهراء بيروت ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
- فلسفة الكندي، العدد الممتاز الصادر بمناسبة الذكرى الألفية للفيلسوف الكندي، مجلة النجف العدد الثالث رجب ١٣٨٢ هـ / كانون الأول ١٩٦٣ م.
- المثل الأفلاطونية عند ابن سينا، مجلة البذرة النجفية.
- المشاؤون والإشراقيون، مجلة العرفان.
- معجزة أمير المؤمنين (ع) في علمه، مجلة النجف.
- مقدمة تحفة الحكيم للكمباني، المطبعة الحيدرية النجف بلا.
- المقدمة الكاملة للأسفار، مركز الدراسات العقائدية في النجف، مطبعة الرائد ٢٠٠٧ م.
- من أوراق الشيخ المظفر، إعداد وتقديم: محمد رضا القاموسي، مجلة آفاق نجفية العدد الثامن السنة الثانية ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م وما بعدها.
- المنطق، منشورات المهدي ١٤٠٨ هـ.
- نظرية المعرفة عند الإمام علي (ع)، مجلة النجف.

المجلات والصحف

- البذرة، نشرة أصدرتها لجنة تأخي الطلاب في متدى النشر في النجف.
- الدليل، رئيس تحريرها المرحوم الشيخ عبد الهادي الأسدي، النجف.
- الرسالة، أصدرها أحمد حسن الزيات، القاهرة - مصر.
- الشهادة (جريدة)، قسم الإعلام للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، طهران.
- العرفان، رئيس تحريرها أحمد عارف الزين أصدرها في صيدا - لبنان.
- الفكر، رئيس تحريرها محمد جواد الغبان، بغداد.
- الكحلأ (جريدة)، رئيس تحريرها أحمد فائق، العمارة.
- المرشد العربي، أصدرها الشريف عبد الله الفضل، اللاذقية.
- الموقف الأدبي، اتحاد الأدباء العرب، دمشق.
- النجف، رئيس تحريرها السيد هادي فياض، النجف.
- الهاتف، رئيس تحريرها جعفر الخليلي، النجف.
- الهدى، أصدرها السيد عبد المطلب الهاشمي، العمارة.

القسم الثاني

الدراسات والبحوث

نظرية المعرفة عند الإمام علي (عليه السلام) ^(١)

إن أوّل شيء يعرض على تفكير الإنسان بعد معرفة أن ما وراء الطبيعة وجوداً مطلقاً هو إله الكون وخالق الموجودات هو السؤال عن إمكان معرفة هذا الوجود المطلق وكيف يعلم...؟؟

وفي الجواب عن هذا السؤال اعتمدت الأفكار على كثير من الجدليّين والمفكرين: فمنهم من فرط فظن أن تنزيهه تعالى يقضي أن تنفي عنه كل معرفة ولا يجوز أن يعلم بحال، وهذا معناه: التعطيل، ومنهم من أفرط فزعم أنّه تعالى يُرى في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط كالقمر ليلة البدر، وهذا معناه: التجسيم والتشبيه... إلى آراء ذهب أشتاتاً وشيعاً.

ولكن البحث العلمي الصحيح الذي عليه المحققون من الحكماء والفلاسفة المتأخرين انتهى إلى ما أوجزه الإمام (عليه السلام) في كثير من كلماته القدسيّة على النحو الذي ننبّه عليه فإن كلامه في هذا الموضوع يمكن تصنيفه في طوائف ثلاث يفسر بعضها بعضاً:

١. ما نفى فيه نفياً باتاً أن يكون المخلوقون يستطيعون معرفته تعالى كقوله: «عظم عن أن تثبت ربوبيّته بإحاطة قلب أو بصر» وقوله: «لا تناله الأوهام فتقدّره ولا تتوهمه

(١) في عام ١٣٧٦ هـ عقد في مدينة كراتشي الباكستانية برئاسة الأمير المهراج محمد أمير أحمد المحمدي الاحتفال العالمي بمناسبة مرور أربعة عشر قرناً على ميلاد أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) وقد حضره وفد من علماء النجف ساهم به الشيخ المظفر وألقى هذه المحاضرة القيمة وقد نشرت في مجلة النجف بعددها الرابع من السنة الأولى الصادر بتاريخ ٢٤ / رجب / ١٣٧٦ الموافق ٢٥ / ٢ / ١٩٥٧ ص ٣-٧.

الفتن فتصوّره» وقوله: «لا يدركه بعدُ الهمم ولا يناله غوصُ الفطن» وقوله: «لا يدرك بوهم ولا يقدر بفهم» إلى أمثال ذلك في كلماته المبثوثة في نهج البلاغة، وامتدح الملائكة على اعترافهم بالعجز عن معرفته.

٢. ما جعل المعرفة أول الدين كما في الخطبة الأولى من النهج وما صرح فيه بجواز المعرفة كقوله: «المتجلّي لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجّته» وقوله: «الظاهر لا برؤية».

٣. ما جمعت بين النفي والإثبات مثل قوله: «لا تستلمه المشاعر ولا تحجبه السرائر» وقوله: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» وقوله: «فلسنا نعلم كنه عظمتك إلّا أننا نعلم أنك حيّ قيوم» وقوله: «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته» بعد أن يقول في هذه الخطبة «فلا عين من لم يره تنكره ولا قلب من أثبتته يبصره» وهنا تكمن الدقّة في كلامه ﷺ واللفتة الرائعة إلى أدق المعاني العلمية وأسماها تأمل كيف لا تنكره العين وهي لم تره؟ وكيف لم يبصره القلب والمفروض أنه قد أثبتته؟

إن هذا الأمر بين الأمرين في نظرية المعرفة الدقيق في مرماه السامي في هدفه لم يهتد إليه الباحثون من الجدليّين والمفكرّين حتى ظهر للمتأخّرين من أقطاب الفلسفة الإسلامية كالمولى صدر الدين الشيرازي العظيم ومن أقطاب الفلسفة المغربية كالفيلسوف كانت وغيره فأحكموا أركانها وأشادوا بنيانها.

وقد يظن الظان أن المراد من الوسط في المعرفة الذي يرمي إليه الإمام هو أن المستحيل معرفته بالكنه أما المعرفة الاجمالية بأوصافه التي تعبّر عنه والمفاهيم العامّة التي تحكي عنه فلا مانع منها، وهو الواجب من المعرفة، وقد يستشعر ذلك من قوله ﷺ: «فلسنا نعلم كنه عظمتك إلّا أننا نعلم أنك حيّ قيوم». ولكن هذا المعنى بعيد من كلامه

إذا أردنا المعرفة التصورية لمفاهيم تحكي إجمالاً عن ذات الله وصفاته؛ فإنه صرح بأن كل ما يتوهمه الفكر من صفته فهي ليست له حقيقة ولا تناله ولا تحكي عنه في الحقيقة كقوله ﷺ: «لا تقع الأوهام على صفته» وقوله: «وكمال الإخلاص نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة» بل هو يقول: «كل ما تصوّرتموه في أوهامكم بأدق معانيه فهو مخلوق لكم مردود عليكم» إذن كل تصوّر تتصوّره لمعناه مجملاً أم مفصلاً فليس له حقيقة بل مردود علينا لأنه مخلوق لنا ومن صنع أفكارنا واختراعها إنه في الحقيقة على حد قوله: «لا تقع الأوهام على صفته» أبداً لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

وعليه ما المراد من الرأي الوسط في نظرية المعرفة الذي لفت الإمام أنظارنا إليه؟ اسمحوالي أن أشير إلى هذا البحث الدقيق وإن كان فيه جهد فكري عليكم قد لا يليق أن أفرضه عليكم في هذا الموقف لكنني أعتقد أنكم تعذرونني بل تشاركونني فيما أطمح فيه من بيان عظمة الإمام في سبقه للأجيال اللاحقة له بأداء أدق الحقائق العلمية بأوجز عبارة وأروعها وأحكمها أداءً وبلاغاً ولعلي أستطيع أن أتوفق لتقريبه إلى ذهن السامع وإن كنت لا أبلغ الغاية وتوضيحه.

سادتي:

أنا أقول أولاً إنه تستحيل معرفته تعالى -أي بكنهه- لأن العلم علمان: علم حصولي وعلم حضوري في اصطلاح الفلاسفة، والعلم الحصولي: هو المعروف لدينا من معنى العلم وهو أن تحصل صور الأشياء ومعانيها في أذهاننا، وهذا المعنى من العلم يستحيل في حقه تعالى لأنه ليست حقيقته إلّا وجوده العيني الخاص به وهو محض الوجود وصرف الوجود الذي لا يتناهى ولا يحدّ بحدّ محدود، وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً حتى يمكن أن يفرض فيه أنه يوجد ثانياً في الذهن كما يمكن أن يوجد

معنى الإنسان المبهم في الخارج تارة وفي الذهن أخرى لأن المتعين بها هو متعين يمتنع أن يتعين ثانياً فكيف إذا كان لا يتناهى ولا يحدّ كل معنى تتصوره لتمثيله تعالى في أذهاننا وأوهامنا فإنه معنى نحن نخترعه ونتزعه مخلوق لنا مردود علينا على حد تعبير الإمام التقدّم حتى التعبير عنه بأنه الوجود أو الموجود مخلوق مخترع لنا أما حقيقة الوجود وما نشير إليه بكلمة وجود الذي هو الواقع المتعين فلا يعقل أن يتعين في أذهاننا وتسعه عقولنا.

هذا حال العلم الحسولي وأما العلم الحضورى الذي قد يعبر عنه بالوجدان أو الكشف والشهود فهو كعلمنا بأنفسنا وأفعالنا وآثارنا فإن علمنا بها لا لأجل أن صورها نستحضرها كعلمنا بالأشياء الخارجة عن نفوسنا بل لأجل أنها حاضرة لذواتنا بذواتها بل هي ذواتنا حاضرة لذواتنا لأن كل شيء حاضر لذاته وفعله أيضاً حاضر بنفسه لذاته لأنه من شؤون ذاته، وكل معلول حاضر بنفسه لعلته، فعلمنا بأنفسنا علم إحاطة وحضور أي أن يكون المعلوم حاضراً بنفسه لا بصورته.

والفرق بين العلمين كالفرق بين من يعرف معنى السرور أو الجوع مثلاً وليس مسروراً ولا جائعاً وبين من هو مسرور فعلاً ويحس بسروره أو من هو جائع فعلاً ويحس بجوعه.

وهذا النحو من الحضور والإحاطة بمعنى حضور الخالق لمخلوقه وإحاطة المخلوق بخالقه من أوضح المستحيلات وإلا لكان الخالق مخلوقاً والمعلول علة، بل المخلوقات هي الحاضرة لديه والمعلول من شؤون علته فلها حصول تام عنده وليس له حصول تام عندها، وكيف يمكن أن يحيط المتناهي بما لا يتناهى! ولذا قال الإمام عليه السلام: «عظم أن تثبت ربوبيته بإحاطة قلب أو بصر»، وأوضح من ذلك قوله: «إنك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيفاً ولا في روايات خواطرها فتكون محدوداً مصرفاً»

وهذه كلمة بليغة رائعة ولفتة فلسفية دقيقة فإنها جمعت بين نفي العلمين:

ففي الجملة الأولى نفت العلم الحصري فإن وجوده الذي لم يتناه في العقول يستحيل أن يكون مكيفاً في مهب الفكر أي تكون له صورة فكرية هي من مقولة الكيف لأن الفكر لا يمكن أن يحدّ ويسع إلا ما كان محدوداً متناهيّاً كما في الأشياء المبهمة التي يصطلح عليها الفلاسفة بالماهيات.

وفي الجملة الثانية نفت العلم الحصري لأنه لو أمكن أن يكون حاضراً لرويات الخواطر كما تحضر لنفوسنا ذواتنا وأفعالها لكان محدوداً مصرفاً بيننا أنه هو المتصرف فينا الذي وسعنا رحمته وبهرتنا قدرته وقهرنا سلطانه، وكذلك ينفي العلمين بقوله: «ولا تناله التجزئة والتبعيض ولا تحيط به الأبصار والقلوب» فالتجزئة والتبعيض بتحديدته بالعلم الحصري لأن التجزيء لا يكون إلا لما له أجزاء من جنس وفصل، والإحاطة به بالعلم الحصري أفرأيت كلمات الإمام كيف تشير من قريب إلى هذه المعاني الفلسفية الدقيقة بعبارات بارعة دقيقة على اختلاف أسلوبها وألفاظها.

ونقول ثانياً بعد أن عرفت استحالة العلم بالله تعالى فإنه ليس معنى ذلك أن وجوده تعالى لا يكون مشهوداً لوجدان أحد مخلوقاته أصلاً بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتحديد والمنزّهة عن الأمكنة والجهات، لكن يلاحظها ويشاهدها على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يشهد ويلاحظ المفيض إذ إن كلاً من المخلوقات ينال من تجاه ذاته بقدر وعائه الوجودي له ويحوم منه بقدر ضعفه وقصوره وبقدر بعده عن منبع الوجود فإن لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد غيره كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١) مبالغة في القرب وإن كان هو في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى فلا يمكن للمخلوقات مشاهدته

بكنهه والإحاطة بلا تناهيه لفرط نوره، كما لا يمكن للعين مشاهدة نور الشمس الباهر بل عجز المخلوقات عن مشاهدة نور الحق أعظم وأعظم، ولكن للمخلوق أن يشاهده من وراء حجب بواسطة مشاهدة نفس ذات المخلوق الذي هو فيضه تعالى ومن نور وجوده لأن وجود كل شيء ليس حقيقته إلا هويته الوجودية المرتبطة بخالقها فيشهد الإنسان ذلك من نفسه مشاهدة وجدان حضورية وقد يعبر عنها بالمعرفة اللدنية التي يتلقاها الإنسان مباشرة من نفسه وشعوره بها.

ولأجل أن كل شيء ممكن ليس حقيقته إلا هويته الوجودية المرتبطة بخالقها قال إمامنا عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه»^(١).

وإلى هذه المشاهدة الوجدانية يشير الإمام بل يصرح في جوابه لدعبل البياني حينما سأله: أرأيت ربك؟ وقال: أفأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»^(٢).

ومن البيان المتقدم نستطيع أن نعرف السرّ في قوله: «المتجلى لخلق بخلقه» ما أدقّها من كلمة! وفي قوله: «فلا عين من لم يره تنكره» لأنّه لم تره العين بمشاهدة العيان لاستحالة ذلك فإنّه لا تنكره برؤية ما تجلّى في وجود ذات الشخص، والغرض عدم إنكار النفس لا العين وإرجاع الضمير إلى العين من لطف التعبير الدقيق لبيان أن عدم الإنكار من نوع المشاهدة الوجدانية التي يصحّ التعبير عنها بالرؤية ولكنها قلبية.

ومما تقدّم نستطيع أيضاً أن نعرف السرّ في قوله: «لم تحط به الأوهام بل تجلّى لها بها، وبها امتنع منها» فهو في الوقت الذي حكم بتجلّيه للأوهام أي مشاهدتها له حكم بعدم

(١) شرح أصول الكافي لمحمد صالح المازندراني ٣ / ٨٣ / ١. الأسفار الأربعة ١: ١١٧.

تفسير الميزان ٨: ٢٦٦.

(٢) نهج البلاغة ٢: ٩٩. بحار الأنوار ٤: ٥٣. الكافي ١: ٩٨. جامع السعادات ٣: ١٦٧.

إحاطتها به وسببها امتنع منها، والرائع الدقيق في هذه الجملة بيان أن السبب في امتناعه من الأوهام هو الأوهام نفسها مع تجلّيه لها، وهذا إشارة بل تصريح بما قلناه سابقاً: إن قصورنا وضعفنا وبُعدنا عن منبع الوجود هو الذي يحجبنا ويحط درجتنا عن الوصول إلى مشاهدة الحق مع تجلّيه ووضوحه فوق كل وضوح كما قال هو ﷺ: «الظاهر فلا شيء فوقه، والباطن فلا شيء دونه» وإلاّ فليس في تجلّيه قصور تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولا في وضوحه خفاء كما قاله ﷺ: «أحق وأبين مما تراه العيون». وهذا القصور في الممكن المخلوق ذاتي له يستحيل أن يزول عنه إلاّ إذا جاز أن يكون الممكن واجباً.

سادتي:

لقد أطلت عليكم على أن في الكلام مزيداً لا أجد من نفسي الرخصة للإفاضة فيه أكثر من ذلك، وكل همّي إن صدقتني المحاولة أن أكشف تطبيق لفتات الإمام في كلماته الرائعة على أقصى ما بلغته الأنظار الفلسفية التي لم تنكشف لهم إلاّ في وقت متأخر وقد كان السامعون يمرّون عليها وقد لا تنطبع في أذهانهم إلاّ صور متأرجحة ولا يرونها إلاّ تفنّناً في التعبير البليغ، والحمد لله فقد أراني قد أدّيت الغرض الذي أردت واعدروني في إغلاق البحث؛ فإن الذنب ذنب البحث الدقيق نفسه لا ذنبي وقد جاهدت في إيضاحه حدّ المقدور.

نسبة الله إلى خلقه :

من المسائل التي ذهبت بها آراء الباحثين أشتاتاً وتشعبت أفكار المتجادلين متناقضة نسبة الله إلى خلقه أو نسبتهم إليه وكيف هو يحيط بهم وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١) فضاقت الأفكار ذرعاً بمعنى القرب لأن

القرب المكاني على كل حال يستحيل بالنسبة إليه تعالى وهو المحيط بعباده فأية إحاطة هي يستطيع أن يمثلها الوهم في تصوّره؟ ونلخص أهم الأقوال فيما يأتي:

١. قول بعض المتصوّفة إن الله تعالى متّحد مع خلقه فهو هي وهي هو وهو القول المعروف في وحدة الوجود الذي له معنيان: وحدة الوجود والموجود أو وحدة الوجود وتعدد الموجود.

٢. قول بعض المتصوّفة أيضاً إن الحق تعالى كالكلي الجنسي والموجودات أفراداه وأنواعه.

٣. القول بأنه حال في مخلوقاته كالقول بحلول الله في عيسى بن مريم وأصحابه يسمّون الحلوليّة.

٤. القول بأن نسبته إليهم كنسبة النفس إلى البدن المدبرة له المتّحدة به.

وكل هذه أقوال باطلة سخيّة ونقدها وتمحيصها لا يتحملها هذا الموقف وحسبنا أنها أصبحت منبوذة من كل أحد ويوكل أمر بحثها إلى كتب الفلسفة والمذهب الحق الذي ناصره البرهان أو انتهت إليه أفكار أهل الله في العصور المتأخرة ما رمز إليه سيد الكائنات أمير المؤمنين (عليه السلام) بأقواله التي تتعلّق عن الوحي ولا يأتي بها إلا الإلهام الإلهي كقوله: «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة» وقوله: «لم يقرب من الأشياء بالتصاف ولم يبعد عنها بافراق» وقوله: «داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عن الأشياء لا بمزايلة» وقوله: «ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج» وقوله: «لم يحل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن» إلى أمثال ذلك من أقواله الكثيرة.

فإنظر إلى هذه التعبيرات الرفيعة المختلفة في أداء معنى واحد يقصر عن بلوغه وهم

الإنسان المفكر لأول وهلة وينحط عن إدراكه مرضى القلوب.

وسرّ هذا المرام العالي أن الوجودات الإمكانية كلها ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي وليست هي أنوار مستقلة بخياله وهيئات وجودية منفصلة بذواتها.

كيف وهي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة الوجود ولكنها بحدودها الإمكانية التي هي سرّ نقص كانت غيره لا بمزايلة ولا بمباينة ولا بمفارقة كيف ووجودها فيض وجوده والمزايلة والمباينة والمفارقة معان تستدعي المغايرة الحقيقية بين الشئيين واستقلال كل منهما بالوجود والسكنات ليست وجودات مستقلة وإلا لكانت مستغنية عن خالقها ومدبرها مع أنها فيضه وأشعة وجوده.

ولأجل أنها فيض وجوده تعالى وظهورات نوره كانت قريبة منه لا بمعنى الالتصاق والتماس والمقارنة لأن هذه المعاني إذا كانت بين الشئيين استدعت أيضاً استقلال كل منها في الوجود.

سادتي:

إن فهم معنى الوجود وكيف تكون الماهيات موجودة بالوجود وكيف عروض الوجود عليها هو الذي يكشف عن المعنى المقصود وعن السر الذي رمى إليه إمامنا عليه السلام والبحث عن ذلك من أدق مباحث الفلسفة وأرقاها؛ تحتاج إلى ذوق سليم وتأمل طويل وذكاء رفيع.

سادتي:

بالله عليكم من أين تلقى أمير المؤمنين هذه المعاني الدقيقة وعبر عنها -روحي فداء- بهذه التعبيرات البليغة ومع اختلافها تستهدف معنى واحداً وهو ابن تلك الصحراء الجرداء القاحلة من المعارف والعلوم والعلماء والكتب كلما فكّرت في هذا التعبير: «مع

كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة» يدهشني؛ فأصعق لهذه العظمة الفكرية المؤداة بهذه التعبيرات الرصينة البليغة المختصرة الواضحة الأداء الدقيقة في مرماها، لاسيما إذا رجعنا إلى كلمات الفلاسفة الأعلين فضلاً عن الكلاميين والجدليين وقارناها بكلماته فنعجب كيف تحتل عبارتهم وتختلج أوهامهم ويقصر أداؤها عن بلوغ هذه الرتبة العالية من البيان العالي الساحر! أو ليس ذلك المعجز حقاً؟!

والعجب الأعجب أن يتوهم متوهم من كتاب هذا العصر بمصر^(١) أن هذه التعبيرات الفنيّة في نهج البلاغة تدلّ على أنه منحول لأن هذه العلوم والتعابير لم تكن معروفة في عصره! وكأنما فات هذا المتجنّي على الحقيقة أن هذه التعبيرات الفنيّة الدقيقة لم يكن يعرفها أولئك المتهمون عنده بوضعها وآتى لرجال عصر السيد الشريف الرضي والعصور السابقة عليه أن يرتقوا إلى هذه الدرجة من الأفكار العالية وقد كانوا يحبون في المعرفة ولم يكشفها البحث إلّا في عصور متأخرة حتى مثل ابن سينا هذا العظيم فإنّه متّهم عند أهل الله في إدراكه لهذا التسامي من المعرفة.

وعلى هذا يجب أن نقلب القول على ذلك الكاتب الأديب فنقول: إن هذه التعبيرات الفنيّة من أقوى الأدلّة على أنها للإمام نفسه كما هي من أقوى الأدلّة على إمامته الحقّة.

(١) إشارة إلى من أثار هذه الشبهة وهو أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام وهي فرية قديمة نسج عليها القوم أوهامهم كابن خلكان وتابعه كثيرون مثل ابن تيمية في منهاج السنة والذهبي في ميزان الاعتدال وابن حجر في لسان الميزان ومن المحدثين جرجي زيدان في آداب اللغة العربية ومحمد كرد علي في الإسلام والحضارة العربية وأحمد الزيات في تاريخ الأدب العربي ومحمد سيد كيلاني في أثر التشيع في الأدب العربي إلّا أن الجواب على ذلك تصدّى له أعلام أفاضل برودود علميّة مقنعة وفي مقدمتها كتاب (مصادر نهج البلاغة وأسانيده) للمرحوم السيد عبد الزهراء الخطيب فضلاً عن ما توفر في شبكة الإنترنت من الكتب.

معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه - المبحث الأول^(١)

يا من دل على ذاته بذاته^(٢)

إن للاستدلال على الله تعالى طريقين رئيسيين:

الأول: سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على أفعاله.

والثاني: سبيل المتكلمين والطبيعيين وغيرهم الذين يتوسلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره كالإمكان للماهية والحدوث للخلق والحركة للجسم وغير ذلك وهي أيضاً دلائل على ذاته وشواهد على صفاته.

ولكن السبيل الأول أحكم وأشرف وقد أشير إليه في القرآن الكريم ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٣). وهي طريقة مستقيمة يصح أن يعبر عنها بالمشاهدة الوجدانية أيضاً وقد ذكرها منصور بن حازم أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وتلاميذه حينما عرض على الإمام معتقداته لتصحيحها فقال: «إن الله أجل وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله»^(٤).

(١) نشرت المقالة في مجلة النجف السنة الأولى العددان الثامن والتاسع بتاريخ ٢٣ / شوال ١٣٧٦ الموافق ٢٣ / أيار / ١٩٥٧ ص ٢ - ٣.

(٢) العبارة الشريفة من دعاء الصباح للإمام علي عليه السلام.

(٣) فضّلت ٤١: ٥٣.

(٤) أصول الكافي ١: ١٦٨. كتاب الحجة.

ونحن ندعي كما أشرنا إليه فيما سبق أن هذه المعرفة حاصلة بالفطرة لكل أحد وإن غفل عنها الكثير ولذا قال النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة وإنا أبواه يهودانه أو ينصرانه» ولكن تحقيق الالتفات إليها وتقريبها إلى الذهن يحتاج إلى ذوق رفيع ودقة في البيان لسنا مسوقين إليها في هذا الموقف وبعبارة أخرى جديدة أن هذه المعرفة موجودة مركوزة في منطقة اللاشعور - العقل الباطن - والشعور بها والتوجه إليه أو فقل إيصالها إلى منطقة الشعور يحتاج إلى التنبيه وقوة الحدس، ولا بأس بتقريبها بالبيان الموجز؛ فنقول: إن الوجود حقيقة عينية يحكم العقل عليه بأنه موجود لذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه فإن كل شيء ما عداه إنما هو موجود بالوجود أما نفس الوجود فهو موجود بنفسه لا بوجود آخر فلا يعقل أن تكون العينية الوجودية له مأخوذة مما هو خارج عن ذاته وإلا لما كان وجوداً بل كان ذا وجود مثل أن يقال: إن البياض أبيض بذاته لا ببياض آخر وإلا كان ذا بياض لا بياضاً فكما لا يعقل أن تكون أبيضية البياض من بياض آخر كذلك لا يعقل أن تكون موجودية الوجود من وجود آخر بل هو الموجود بنفسه المستغني بوجوده عما عداه استغناءً ذاتياً وكل موجود عداه فإنها هو موجود به وبسببه، فإذا كانت الموجودات الإمكانية لا وجود لها بذاتها بل موجودة بالوجود فلا بد من أن يكون الوجود الصرف الذي تكون به الموجودات موجودة موجوداً بنفسه لا بوجود آخر غنياً بنفسه لا بعلّة أخرى واجب الوجود لذاته.

إن هذا المعنى من الاستشهاد به تعالى عليه لم يصرّح به أحد كتصريح مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) حتى من الفلاسفة الأقدمين وذلك هو قوله في دعاء الصباح: «يا من دلّ على ذاته بذاته وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته» ويحمل عليه قوله السابق: «المتجلّي لخلقه بخلقه». فما أعظمك حكيماً يا سيد الكونين!

صفاته عين ذاته

المعروف عند الكلاميين أن صفات الله تعالى على قسمين ثبوتية كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها وجعلوها ثنائية وسلبية كنفي الجسم والمكان والزمان ونحوها. واختلفوا في الصفات الثبوتية فذهب قوم أن صفاته الثبوتية زائدة على ذاته لاحقة لها لازمة قديمة كقدم الذات وهذا القول معروف عن الأشاعرة وذهب قوم أنها زائدة ولكنها ليست قديمة لازمة بل حادثة منار وهذا القول معروف عن الكرامية.

ولكن الفلاسفة المحققين أثبتوا أن صفات الكمال فيه تعالى واجبة لازمة ولكن ليس وجود هذه الصفات إلا وجود ذاته بذاته فهي وإن تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه موجودة بوجود واحد كما قال الفارابي فيما ينقل عنه: (وجود كلاً وجوب كلاً علم كلاً قدرة كلاً حياة كلاً) يعني ليس شيء منه علماً وشيء آخر قدرة وهكذا لأنه بذلك يلزم التركيب في ذاته ولا أن شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة لأنه بذلك يلزم التكثر في صفاته الحقيقية.

وليس معنى عينية الصفات أن معانيها ومفهوماتها ترجع إلى معنى واحد ليست متغايرة بالمعنى وإلا لكانت العلم والقدرة والحياة والإرادة ونحوها في حقه مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر؛ فلا فائدة في إطلاق شيء منها عليه بعد إطلاق إحداها بل المقصود من العينية أن هذه الصفات الحقيقية الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية بمعنى أنه ليست ذاته في الوجود متميزة عن صفته على وجه يكون كل منها شخصاً على حدة ولا صفة متميّز عن صفة أخرى بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته بل هو عالم من حيث هو قادر وقادر من حيث هو عالم وهكذا.

ولو كانت هذه الصفات زائدة على الذات لكانت ذاته عارية عن هذه النعوت الكمالية؛ فلم يكن - مثلاً - في حد ذاته بذاته عالماً ولا قادراً بل يكون حينئذ مستكماً

بغيره وهذا يُنافي وجوب وجوده على أن بديهية العقل حاكمة بأن ذاتاً إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجمل الأولى بذاتها والثانية بما هو خارج عن الذات وما يتجمل بذاته أشرف وأكمل مما يتجمل بغير ذاته وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من الكمال والبهاء والشرف والجمال لأن ذاته مبدأ سلسلة جميع الوجودات وواهب جميع الخيرات والكمالات فيستحيل أن يتّصف بأي نقص لأنه محض الوجود وصرف الوجود لا يعقل أن يدخل في حقيقته العدم.

وقد سبق إمامنا عليه السلام العصور الإسلامية اللاحقة بالتنبيه على هذا الأمر العلمي الخطير ولم يكن يومئذ من تحدّثه نفسه أن يتكلّم بهذا الموضوع ويبحث عنه. أو يدركه ولكنه أراد أن يرشد الناس فيما يجب أن يتعلّموه حتى لا يذهب في الأرض ضالاً فإنه قال كلمته الذهبية التي ذكرناها سابقاً: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصفه فقد قرّنه». وليس المراد من نفي الصفات أنه لا يوصف أصلاً كيف ونهج البلاغة محشو بوصفه تعالى بأشرف النعوت وأكملها ولكنه أراد نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات وكل وصف يبدو كذلك في نظر العرفي والعامي وذلك بدليل تعليقه لنفيها بالشهادة العرفية بلزوم التغاير بين الصفة والموصوف. وهذه الشهادة العرفية برهان علمي في الحقيقة على نفي الصفات العارضة سواء كانت قديمة أو حادثة فإن الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف والتغايران في الوجود متميزان بشيء من الأشياء لا محالة، فيلزم حينئذ أن يكون كل منهما مركباً من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذاته تعالى. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «فمن وصفه فقد قرّنه» أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرّنه بغيره في الوجود.

معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه - المبحث الثاني^(١)

حرية الإرادة

من المسائل التي أخذت الحصة الوافرة من التفكير الإسلامي ولعبت دوراً خطيراً في تاريخه وحياته الفكرية مسألة حرية الإرادة التي هي أهم مسائل القضاء والقدر ويصح أن نسميها بمسألة السببية وهي في أصلها ترجع إلى الخلاف الموروث من اليونانيين.

فذهبت طائفة إلى أن كل أفعال الإنسان كسائر الموجودات الكونية هي أفعال الله تعالى بإرادته وليس دخول إرادة الإنسان واختياره دخولاً حقيقياً فيها، ومرجع ذلك إلى إنكار السببية بين الأشياء وسميت هذه الطائفة بالمجبّرة عند الكلاميين والدافع لهذا القول زعمهم أن هذا من لوازم قدرة الله تعالى الشاملة لكل شيء وإحاطته تعالى بجميع الموجودات وسلطانه عليها فلو قيل بحرية الإرادة وتأثيرها حقيقة في الأفعال كأنها فيما يعتقدون تُخرج الإنسان من سلطان الله تعالى.

وذهبت طائفة ثانية إلى أن أفعال الإنسان هي أفعاله حقيقة وهو مختار فيها وله السلطان عليها دون أن يكون لله عليه سلطان فيها لأن إرادته هي السبب الحقيقي في وجودها، وسميت هذه الطائفة بالمفوضة باعتبار أن لازم القول بحرية الإرادة تفويض العبد في أفعاله، والدافع لهذا القول زعمهم بأن دخول أفعال الإنسان في سلطان الله ودخول إرادته لها يستلزم فيما يعتقدون أن يكون عقابه للمذنبين ظلماً وحسابهم جوراً.

(١) نشرت هذه المقالة في مجلة النجف. السنة الأولى العدد العاشر بتاريخ ١٢ / ذي القعدة /

فشرّقت الأولى وغرّبت الثانية والرأي الذي أيّده العلم والبرهان هو مذهب آل البيت عليهم السلام المعروف وهو الأمر بين الأمرين والوسط بين الرأيين وكلمتهم المشهورة القيمة هي «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين»^(١) وهي من أدقّ الآراء العلمية بل لعلها أشكل مسألة فكرية تقصر عنها كثير من الأفكار الاعتيادية، ولذا جاء النهي عن بحث هذه المسألة لمن ليس أهلاً لهذه المعرفة وليست مما يجب على المسلم أن يعرفها ويبحث عنها بل يكفيه التسليم وردّ ما لا يعلم إليه تعالى قال مولانا أمير المؤمنين في هذا الصدد لما سئل عن القدر: «طريق مظلم فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسرّ الله فلا تتكلفوه»^(٢).

ولكن المسلمين - على كل حال - أبوا أن يأخذوا بهذه النصيحة الغالية وحب الاستطلاع غريزة في الإنسان لاسيما فيما يحجر عليه علمه ويحذر منه فتكلّفوا وتورّطوا في بحث هذه المسألة ولم يأخذوا بالتسليم بما جاء عن أمناء الوحي، وأمير المؤمنين عليه السلام لم ييخل علينا بالإشارة إلى حل هذه المسألة الدقيقة لمن عقلها واستقبل بكلماته العالية في هذا الباب جدل المتكلفين الذين جاءوا بعد عصره ليفيء إليها المسترشد المؤمن.

وسر المسألة أن الفاعل فاعلان والسبب سبيان:

الأول سبب مفيض للوجود وهو الذي يعبر عنه بالخالق ونسميه للتوضيح «الفعل ما منه الوجود». والقول بمشاركة غير الله تعالى في هذا المعنى من الفاعلية من أعظم الشرك الباطل لأنه «لا شريك له في خلقه». فإذا كان مراد المفوضة من أن الإنسان مختار في أفعاله أنّه يخلق أفعاله ويفيض عليها الوجود فهو من أشنع الشرك الظاهر لأنه حينئذ يكون شركاء في الخلق على عدد المخلوقات والأسباب قال مولانا وإمامنا: «كل

(١) روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنظر الكافي ١: ١٦٠، الحديث ١٣.

(٢) نهج البلاغة الحكمة ٢٨٧.

شيء خاضع له، وكل شيء قائم به».

والثاني سبب معد لفيض الوجود من الله تعالى باعتبار أن الشيء إذا استعد للوجود بحصول مقتضياته واستعداد مادته وخلوه عن الموانع فإنه يطلب بلسان استعداداته الدخول في نظام الوجود وقبول أشعة نوره والله تعالى تام الفاعلية لا بخل في ساحته ولا نقص.

وحينئذ بمقتضى جوده وكرمه يفيض الوجود على ذلك الشيء الذي حصلت معداته، ونسمي هذا النوع من السبب «الفاعل ما به الوجود». فإنه إذا كان مراد المجبرة أن الإنسان ليس فاعلاً لفعله حقيقة بهذا المعنى من الفاعلية وأن هذه الفاعلية والسببية تنسب إليه تعالى فهو قول باطل لأنه تعالى مبرأ عن المادة ومباشرة الأفعال الإمكانية ومنزه عن النقائص الوجودية قال إمامنا عليه السلام: «فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، أنشأ الخلق إنشاء» ولو صح نسبة أفعالنا إليه تعالى بهذا المعنى من النسبة لكان تعالى قائماً قاعداً ماشياً نائماً وهكذا تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فالحق الذي يجمع القولين والأمر بين الأمرين أن ننزهه تعالى عن الشركات من جهة ونقول: إن الخالق المفيض الموجود هو الله تعالى وحده لا شريك له في خلقه قد (أنشأ الخلق إنشاء) وكل شيء خاضع له وقائم به على حد تعبيره المتقدم عليه السلام ومن جهة ثانية ننزهه عن مباشرة الأفعال المادية ونقول: إن غيره الفاعل بمعنى الحركات والآلة، فلا ننكر السببية بين الأشياء وتأثير إرادة الإنسان واختياره في أفعاله؛ فلا جبر ولا ندعي أن الإنسان هو المفيض للوجود على أفعاله المفوض المستقل في الوجود بسلطانه؛ فلا تفويض.

وقد أوضح هذا الأمر في محاورته للسائل الشامي لما قام إليه فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟

أمير المؤمنين: والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر.

فقال السائل: عند الله أحسب عنائي والله ما أرى لي من الأجر شيئاً.

أمير المؤمنين: بلى أيها الشيخ لقد عظم الله أجركم بمسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين.

السائل: وكيف لم تكن مضطرين والقضاء والقدر ساقانا وعنهما مسيرنا ومنصرفنا!

أمير المؤمنين: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدرأً حتماً! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب» حتى قال: «الله تعالى أمر تخيراً ونهى تحذيراً» فنفى بقول هذا الجبر ثم قال: «لم يُعص مغلوباً ولم يُطع مكرهاً» فنفى بقوله هذا التفويض.

ومن أبرع ما يدل على ذلك قوله لما انتقل من ظل جدار مائل للانهدام فتساءل أحدهم كيف تفر من ذلك وكل شيء بقضاء وقدر فقال عليه السلام: «نفر من قضاء الله إلى قدره»^(١). فترى الإمام غير العبارة فقط مع أن القضاء والقدر في المآل واحد وما ذاك إلا تفتناً في التعبير للإشارة إلى بيان سببية الأسباب الخارجية فإنه إذا انهدم الجدار عليهم فلسبب منهم وكذلك سلامتهم بالفرار بسبب منهم أيضاً مع قضاء الله تعالى بذلك. وعلى كل تقدير فالهلاك والنجاة بقضائه وقدره لأن فيض الوجود والخلق منه على كل حال.

(١) توحيد الصدوق باب القضاء والقدر: ٣٦٩. بحار الأنوار للمجلسي ٥: ١١٠. كنز العمال

١: ٣٤٨، الحديث ١٥٦٧. مطالب السؤل: ٢٦.

ابن سينا وعلاقة الدين بالفلسفة^(١)

ليس الأديان إلا نوعاً من الفلسفة للحياة لتفسير حقيقة الكون وللجواب عن جملة من الأسئلة التي يوجهها الإنسان إلى نفسه عن أصل الكائنات ومبدئها وعن منتهاها وغايتها تلك الأسئلة التي لا يخلو منها إنسان مفكر وتجلب له كثيراً من الحيرة وعدم الاستقرار حتى يتوفّق إلى تحصيل الحل المقنع المطمئن له، ولا شك أن الدين على نحو العموم خير الحلول الذي يطمأن إليه باعتبار أنه نزل من الله تعالى العالم بكل شيء الذي لا تخفى عليه خافية فينبغي اتباعه المؤمنين به عن اللجوء إلى الطرق العقلية للجواب عن تلكم الأسئلة الملحة.

فالدين - والحال هذه - لا يدع حاجة إلى الفلسفة ولا تصبح عنده ذات موضع فإذا أرادت الفلسفة عند ذلك أن تفرض نفسها على المؤمنين به فإنها - لا شك - ستحل ضيفاً ثقيلاً بل طفيلياً لا يعبأ به، لأنها إذا جاءت طارقة فهي تريد أن تبحث عن الموضوعات التي فرغ منها الدين وأقرّها إقراراً لا يقبل التبديل والتحويل وتحاول الاستقلال عنه في حرية من التفكير وهذه المحاولة منها مهما جاءت في النتائج مطابقة لمقررات الدين فإنها لا بد من أن تضايق المتدينين؛ إذ إنها في الأساس تعتبر تحدّياً لدينهم، وتنطوي ضمناً على عدم الاعتراف به حينها تثير الشك عند ابتداء البحث في تلك المقررات الدينية.

(١) نشرت هذه المقالة موشحة بقلم فيلسوف كبير في نشرة البذرة العدد الخاص بابن سينا السنة الثانية العددين الخامس والسادس. وقد أشار إليها الشيخ المظفر في بحثه الموسوم بـ(المشاؤون والإشراقيون وابن سينا) الذي سيأتي لأنه من قلم الشيخ المظفر.

وهذا هو السر الأصيل في البرودة التي تقع دائماً بين الدين والفلسفة أو - بالأصح - بين أهل الدين وطلاب الفلسفة ولا يُطْمِئِنُّ المؤمن أبداً الى صيحات الفلاسفة أن الفلسفة الحقّة والدين الصحيح متوافقان ومتفقان لأن الدين - وأعني بالخصوص الدين الإسلامي - قد أوضح مقاصده وعقائده ليتّبعها الناس منزلة بوحى لا ريب فيه، فلا يبقى عند اتباعه مجال للشك فيما جاء به وهدمه ثم البحث عنه من جديد بالطرق الفلسفية وإن جر ذلك الشك والبحث بالأخير إلى الاعتراف به.

ومن هنا نعرف السر في مطاردة رجال الدين للفلسفة من يوم ظهورها في الأوساط الإسلامية، مع تظاهر الفلسفة الإلهية بتأييد الدين الإسلامي ومناصرته ودعوتها إلى التوحيد والإخلاص لله تعالى بل مع ظهور نتائج الفلسفة المتفقة مع العقائد الدينية الثابتة ومبالغة كثير من الفلاسفة العظام في تطبيقها كالشيخ الطوسي الخواجه نصير الدين وكالمولى صدر الفلاسفة الشيرازي صاحب الأسفار.

وما زال رجال الدين إلى يومنا هذا ينظرون إلى الفلاسفة بالنظر الشرر والفلاسفة - بطبيعة الحال حرصاً على فلسفتهم واطمئنانها - يشنّعون على رجال الدين بالجمود وضيق النظر وهكذا أنشأت واستمرت الحرب العوان بين الطرفين وكان يشب سعيها كلما تقدّم الزمن.

على الرغم من تلك الحرب فإنها - أعني الفلسفة - أخذت من مبدأ الأمر تتأثر لنفسها بزيادة تأثيرها في عقول الناس حتى أصبح لها بمرور الزمن أنصار ومؤيدون أقوياء، وهذا التأثير ما يفسر نشوء علم الكلام إلى جانب الفلسفة؛ إذ اضطر إليه يومئذ رجال الدين لغرض الدفاع عن العقائد الإسلامية من عادية الفلسفة؛ لأن علم الكلام في أصله ليس إلا محاولة من رجال الدين للبرهان على تلك العقائد من طرق عقلية على النحو المألوف عند المتفلسفين لغرض إشباع شهوة المتطلّعين للفلسفة من جهة ولرد

الشبهات الفلسفية من جهة أخرى وفي سرّ نفوسهم - من جهة ثالثة - يريدون أن يفهموا المعجيين بالثقافة الجديدة على المسلمين ذلك اليوم أن الدين الإسلامي - بما يفهمونه هم طبعاً - يطابق الفلسفة أو على الأقل لا يختلف معها.

وهكذا تباعد علم الكلام عن الفلسفة كثيراً فإنه إنما يسعى لتحصيل البرهان على العقيدة المفروضة الصدق والتسليم، والفلسفة تسعى لنيل العقيدة من طريق البرهان فصاحب علم الكلام يعتقد فيبرهن والفيلسوف يبرهن ليعتقد.

ومن أجل هذه الحقيقة لم ينجح علم الكلام في التوفيق بين الدين والفلسفة في وقت الحاجة إلى التوفيق، إذ لم ينجح في إشباع شهوة الاستطلاع والبحث عند الناس ولا في رد الشبهات التي طفت تأخذ مفعولها في النفوس لاسيما أن النظريات الفلسفية التي أخذت في موضع الاعتبار عند المتكلمين يوم نشأ علمهم لتقرير براهينهم قد تبدلت وتطوّرت وقد ظهر بعد حين خطأها لدى الباحثين^(١).

وفي الوقت الذي لم ينجح فيه علم الكلام وبقي صناعة باهتة تقليدية تقدّمت الفلسفة أشواطاً وتمكّنت من الأوساط العلمية عند المسلمين، وليس نبوغ أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وليد الصدفة من دون سابق أبحاث طويلة للفلسفة في أوساط كبيرة نشطة وإن كان قد يتخيل ذلك بعض المؤرخين لحياة هؤلاء العظماء لأول وهلة.

ومن نتائج فشل علم الكلام في التوفيق بقاء الحرب مستعرة بين الدين والفلسفة والتجاء رجال الدين أحياناً إلى التنكيل بالفلاسفة ومطاردتهم والجانب الديني يتغلب دائماً لقوة سلطانه على النفوس ومن هنا تجد محالة التوفيق بين الدين والفلسفة تظهر

(١) هذا هو السر في نهي أئمة أهل البيت عليهم السلام عن علم الكلام وتحذير الناس منه لاسيما الإمام الصادق عليه السلام الذي نشأ في عصره هذا العلم مع أنه كان هو كثيراً ما يحتاج المتكلمين بأسلوبهم.

مرة أخرى عند الفلاسفة أنفسهم وطبعاً ستحدس مما سبق أن هذه المحاولة منهم كانت بدوافع تشبه دوافع المتكلمين ولكن على اتجاه معاكس أي أن علم الكلام نشأ للمدافعة عن العقائد الدينية من عادية الفلسفة إخلاصاً للدين ومحاولة الفلاسفة هذه نشأت للمدافعة عن الفلسفة من عادية رجال الدين إخلاصاً للفلسفة ففسروا كثيراً من النصوص الدينية أو أولوها حسبما توحى إليه فلسفتهم.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام أن الفلاسفة كانوا بعيدين عن الدين ولا يخلصون له، كلا، فإن عظماء فلاسفة الإسلام كانوا من أشد العلماء تمسكاً بدينهم بل كانوا أقرب إلى التوحيد الخالص الذي دعا إليه الإسلام من المتكلمين وأشياعهم، غير أن الذي يجب أن يقرّر أن الفلاسفة لم يكونوا يتقيّدون بظواهر الآثار الدينية إذا كانت تخالف ما تنتهي إليه فلسفتهم من نتائج هي عندهم لا تقبل الشك؛ فيضطرون إلى التوسع في التأويل بما يصح وما لا يصح وهذا ما لا يعطي له المتكلمون مجالاً وقد يتساحون في التوسع في مدلولات الألفاظ بما لا تساعد عليه اللغة فمثلاً يقولون: إن المراد من الحكمة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١) هي (الفلسفة) لأنهم يسمّونها بالحكمة، وهذا لا شك لا يخرج عن كونه اصطلاحاً لهم لم يكن في اللغة مفهوماً بهذا المعنى.

وعلى كل حال فصاحبنا الشيخ الرئيس، أبو علي ابن سينا الذي يهّمنا الترجمة له في هذا الحديث هو من أولئك الفلاسفة الذين حاولوا الصلح بين الفلسفة والدين وقد لاقى العنت والمضايقات فحاول تفسير جملة من النصوص الدينية حسبما توحى إليه فلسفته.

وللتدليل على براعته في هذا التفسير أو التطبيق نذكر تفسيره لآية النور بقوى

النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال والآية هي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

فهذه الآية الكريمة، تشبه نور الله تعالى بأمر مركّب يتمثّل في المصباح الموضوع في زجاجة التي هي كالكوكب الدرّي. وهذا المصباح في زجاجة موضوع في كُرَّة (مشكاة)، ويوقد من شجرة زيتونة، ولكنها لا كالشجر بل هي مباركة لا شرقية ولا غربية، وزيتها يكاد يضيء بنفسه بلا حاجة إلى مس النار، فلذلك هذا المصباح مع الزجاجة المضيئة بنفسها نور على نور.

هذا معناها تحت اللفظ، ولكن الشيخ الرئيس يذهب في تفسيرها إلى أبعد من ذلك، فيحمل المراد من النور هو نور العلم، ويطبق هذا التشبيه على قوى النفس العلمية الأربع المتدرّجة في الكمال فعنده:

١. إن (العقل الهيولاني) وهو قوة استعداد النفس للعلم هو المقصود بـ (المشكاة) في الآية، لأن الكوة مظلمة في ذاتها، قابلة للنور فهي تشبه النفس قبل العلم، وعند الاستعداد له.

٢. إن (العقل بالملكة) وهو قوة النفس لإدراك المعقولات الثانية عند حصول المعقولات الأولى فيها هو المقصود بـ (الزجاجة)، لأن الزجاجة شفافة في نفسها، قابلة للنور أتم قبول، فهي تشبه النفس بعد حصول المعقولات الأولى عندها.

٣. إن (العقل المستفاد) وهو كمال النفس بالخروج من الملكة إلى الفعل بحضور

المعقولات الثواني بالفعل هو المقصود بـ(نور على نور) لأن الصور المعقولة نور، والنفس القابلة لها نور آخر، لحصول المعقولات الأولى لها.

٤. إن (العقل بالفعل) وهو قوة استحضار المعقولات الثواني وملاحظتها مرة بعد أخرى، هو المقصود بـ(المصباح)، لأنه نير بذاته، من غير حاجة إلى نور آخر يكتسبه. ثم أن حصول المعقولات الثواني بالخروج من العقل بالملكة إلى العقل المستفاد، لابد من أن يكون بطريقتين:

أحدهما طريق الفكر، وهو المقصود بـ(الشجرة المباركة الزيتونة).

وثانيهما طريق الحدس والإلهام، وهو المقصود بـ(الزيت)، وصاحب المرتبة الأخيرة، ذو قوة قدسية، وهي التي (يكاد زيتها يضيء).

أما السبب الذي يخرج النفس من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة، ثم من العقل بالملكة إلى العقل المستفاد فهو (العقل الفعال). أي المحصل للمعقولات الأولى والثواني في النفس، وهو المقصود بـ(النار) في الآية الكريمة، لأن مصابيح العقول تشتعل به.

ولأجل أن نتأكد من هذا التأويل الغريب للشيخ نقل نص عبارته في الاشارات ص ٨٧ طبع إيران، قال: «ومن قواها - أي النفس - ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل، فأولها قوة استعدادية لا نحو المعقولات، وقد يسميها قوم (عقلاً هولانيا) وهي المشكاة»، وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي (الشجرة الزيتونة) إن كانت ضعفى أو بالحدس، وهي (زيت) أيضاً إن كانت أقوى من ذلك فتسمى (عقلاً بالملكة) وهي (الزجاجة)، والشريفة البالغة منها قوة قدسية (يكاد زيتها يضيء)، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال، أما الكمال فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن

وهو (نور على نور)، وأما القوة فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروق منه كالمشاهد، متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب وهو (المصباح)، وهذا الكمال يسمى (عقلاً مستفاداً) وهذه القوة تسمى (عقلاً بالفعل). والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة هو (العقل الفعال) وهو النار.

وأتى للمدقق من ناحية أدبية ولغوية أن يطبق الآية الكريمة على هذا التفسير الغريب، ولكن على كل حال أراد الشيخ الرئيس لغاية في نفس يعقوب أن يُري الناس أن الفلسفة حتى باصطلاحاتها ليست بعيدة عن القرآن الكريم، أو أن القرآن فيه مرموزات الفلسفة.

وهذا الجهد المضني في هذا التطبيق لا تستطيع أن تجد له ملتمساً في القواعد العربية، ولا يبدو أنه يحتفظ بالوحدة الظاهرة من الشجرة ذات الزيت الذي يكاد يضيء بنفسه ولو لم تمسه نار، كما لا يحتفظ بالترابط بين المشكاة والمصباح والزجاجة كما يظهر من الآية، وقد يخيل إليك بسببه، إن صاحبه لا يقف عنده نص وارد يعجزه تفسيره بمثل هذا التفسير، ويستطيع أن يحوّر كل لفظ حسبما تشتهي فلسفته.

ولكنه مع ذلك كلّه وقف موقف المعترف بالعجز في مسألة المعاد الجسماني، إذ لم يكن عنده موضع للتأويل في النصوص الواردة فيه وإن كان بنحو هذا التأويل في آية النور؛ فسلم تسليم المؤمن بالعقيدة الدينية باعتبارها أنها فوق مستوى عقول البشر بعد أن عجز عن التماس البرهان العقلي عليه، فقال في آخر (إلهيات الشفا) في فصل المعاد: «إن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروحه معلومة لا تحتاج إلى أن تتعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتاناً بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن». ومثل هذه العبارة جاءت في

النجاة ص ٢٩١ طبع مصر.

وإن هذا كله من الانصياع إلى الدين، وتفسير نصوصه طبقاً لفلسفته لم يخفف من حدّة التوتر بينه وبين رجال الدين، ولا خفف من العنت الذي لحقه بسبب فلسفته، فأمضى حياة مرّة، وحياة نكبات، على ماله من منزلة مرموقة في عصره، والمعتقد أن كل ذلك كان من جراء نزعة الفلسفية، وكانت عودته من الولايات عند الملوك وشفيعه لديهم علمه بالطب وحاجتهم إليه في ذلك، حتى أن الأمير شمس الدولة لما نفاه وكان وزيره بسبب هيجان الجند على الشيخ لم يكن له شفيع عنده إلا ابتلاؤه بالقولنج والتجاءه إلى طبيبه، فلم يشفع له علمه ولا شخصيته العظيمة ولا مكانته العالية. بل كانت الحاجة إليه في الطب هي التي حافظت على حياته، ومهدت له السبيل إلى الاتصال بالملوك والأمراء والإدلال عليهم، كما هي التي مهدت له التوسّع في المعارف، والاطلاع على الكتب العلمية والفلسفية في دار كتب السلطان نوح بن منصور، إذ عاجله وهو يومئذ دون الثامنة عشرة.

المثل الأفلاطونية عند ابن سينا^(١)

المقدمة

أثر الفكرة الأفلاطونية في تعابيرنا:

يكثر التعبير عندنا في هذا العصر بكلمة (المثل العليا)، وتذكر خاصة في صدد التعبير عن الأخلاق الفاضلة. و(المثل) بضمّتين جمع (مثال)، وإليه ينسب في تعبيرنا فيقال: (رجل مثالي) أي من يعمل لوجه الأخلاق الفاضلة. لا لغرض شخصي نفعي. وإذا أردنا أن ندقق في البحث عن مصدر هذا التعبير (أو هذا الاصطلاح) لم نجد له مصدراً قديماً في اللغة العربية، بل هو على التحقيق من التعبيرات المستحدثة؛ ودليلنا على ذلك أن (المثال) معناه في اللغة: الشبه، المقدار، القصاص، الفراش الذي ينام عليه، الشيء، وكل واحد من هذه المعاني لا يصلح في بادئ الرأي أن يكون معنى لهذا التعبير ويبدو لأول وهلة أن المراد منه الصفات العليا كما هو معنى قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٢) أي الصفة العليا ولكن كلمة (مُثَل) بضمّتين كما قلنا مفرد كلمة (مثال) وليس من معانيه الصفة أو الخلق بل (مُثَل) بفتحّتين هو الذي يعطي معنى الصفة، ولكنه لا يجمع على مُثَل بضمّتين، ومن الغريب أن نجد في كلمات بعض كتاب هذا العصر التعبير (بالمُثَل الأعلى) ويريد به مفرد (المُثَل العليا).

وعليه فهذا التعبير (المثل العليا) على الرغم من شدة ألفه استعماله عندنا، وأنس

(١) نشرت المقالة في نشرة البذرة، العددان الخامس والسادس من السنة الثانية.

(٢) النحل ١٦: ٦٠.

أذهاننا به لا نفهم منه إلا معنى سطحياً فيه معنى الأخلاق الفاضلة وعند التدقيق فيه يتأرجح معناه، ولا تظهر للذهن منه صورة واضحة دقيقة لاسيما بعد أن يتضح أنه ليس يعطي - كما يبدو لأول وهلة - معنى الصفات العليا.

غير أن الذي أؤكد في نفسي أن هذا التعبير ينحدر أصله من (الفكرة الأفلاطونية) التي ذهب إليها أفلاطون الحكيم ذو العقل الجبار وشيد أركانها تبعاً لأستاذه سقراط الحكيم، ونحن قد وضعنا هذا البحث لأجل إيضاحها ولتحقيق رأي الشيخ الرئيس ابن سينا فيها.

فقد كان أفلاطون يقول - على ما هو المنقول عنه - بوجود صور مجردة لجميع الموجودات المادية في عالم الإله^(١) واصطلح عليها العرب الذين نقلوا فلسفته بعبارة (المثل الإلهية) أو (المثل الأفلاطونية) يريدون به جمع (مثال) بمعنى الشبه باعتبار أن تلك الصور هي مثال للموجودات في هذا العالم المحسوس (عالم الناسوت) وشبه لها، فللنوع الإنساني مثال مجرد هو أعلى أفرادهِ وكل فرد مادي من الإنسان يشبهه في الصورة وكذا لكل نوع من أنواع الحيوانات والنباتات والجمادات مثال مجرد تشبهه أفراد نوعه المادية الموجودة في عالم الطبيعة.

وإذا كان هذا المثال المجرد للإنسان فرداً كاملاً أعلى فله صفات الإنسانية الكاملة في الأخلاق والجمال وغيرهما وكما أنه مثال أعلى للنوع الإنساني فكذلك صفاته مثل عليا لصفات أفراد هذا النوع.

وبهذا العرض المختصر للفكرة الأفلاطونية نجد أننا وجدنا ما كنا نبحث عنه وهو

(١) هو عالم ما وراء الطبيعة، ويعبر عنه باصطلاح الفلاسفة بعالم الجبروت مقابل عالم الناسوت الذي هو عالم الطبيعة والماديات، وإنما سموه بعالم الإله لأنه عالم تغلب فيه أحكام الوجوب على أحكام الإمكان.

الصورة الذهنية للتعبير بكلمة (المثل العليا) الشائعة في هذا العصر وأن هذا التعبير يستقي من هذه الفكرة، وإن كان فلاسفة العرب القدامى لم ينحوا بكلمة (المثل العليا) هذا المنحى المتعلق بخصوص الأخلاق الفاضلة.

وعلى كل حال فقصدنا - في مقدمة البحث - أن نجد في لغتنا الجارية أثراً للفكرة الأفلاطونية وإن لم تكن نشعر بها على التحقيق حينما نقول مثلاً: (المثل العليا للإنسانية) ولا شك أن للفلسفة اليونانية بنحو العموم الأثر الكبير في لغتنا وفي الصور الذهنية للألفاظ في تحريرها وتوجيهها وإن لم تبلغ أحياناً درجة الاصطلاح في اللغة، وكثير من الألفاظ والتعبيرات تنحدر من أفكار فلسفية يونانية لا نشعر بها العامة بل حتى الخاصة على الأكثر إلا بعد التدقيق والتحصيص، ومن يمعّن النظر في اللغة يجد أمثلة كثيرة ومن ذلك كلمة (الجهل) ويقصد بها مقابل العلم في حين أنها في اللغة الأصلية تفيد معنى الحماقة وعدم التدبير ونحو كلمة (الظن) ويقصد بها ترجيح أحد طرفي القضية مع احتمال الطرف الآخر بينما هي في اللغة بمعنى التخمين والحدس وإن بلغ درجة القطع الجزم، ومن الألفاظ المحوّرة عن أصلها كلمة (القطع) المقصود بها الجزم واليقين وكلمة الإرادة والشوق والشك والوهم ونحو ذلك مما لسنّا الآن بصدد إحصائه والتدقيق فيه.

خلاصة الفكرة الأفلاطونية :

نسبت نظرية (المثل) إلى أفلاطون خاصة لأنه هو الذي أشاد بها وغالى فيها وانقطعت إليه بعد أن أنكرها تلميذه العظيم أرسطو فتبعه تلامذته المشّاون ومنهم (الشيخ الرئيس ابن سينا) الذي حبّب إلى نفسه أن يتلمذ على أفكار أرسطو فألحق مركبته بعجلة المشّائين فصال على هذه الفكرة الأفلاطونية، ونقدها بأمر نقد في (إلهيات الشفا).

ولا بد قبل عرض الفكرة بالتفصيل ونقدها في مذاق الشيخ الرئيس من أن نلخصها للقارئ ونقرّبها إلى ذهن المتوسط من القراء حسبما يبدو أنها هي الفكرة المنسوبة إلى شيخ الفلاسفة أفلاطون.

وخلاصتها: أن هناك فيما وراء علم الطبيعة في جميع أنواعه فكل صورة طبيعية في هذا العالم المادي هي موجودة في ذلك العالم العقلي إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وأكمل إذ أنها هنا متعلّقة بالمادة وهي هناك مجرّدة عن المادة فهناك سماء عقلية وأرض عقلية ونجوم وشموس وإنسان وحيوانات ونباتات وهواء وماء ونار ونحو ذلك كلّها عقلية بحسب مجرّدة عن المادة غير أن كل نوع من هذه الأنواع لا توجد منه في ذلك العالم العقلي إلا صورة واحدة شخصية لأنه لا يمكن أن يوجد من كل نوع إلا صورة مجرّدة واحدة، وهذه الصورة الواحدة هي أكمل وأعلى أفرادها الحسيّة بل هي الأصل والمبدأ والمدبّرة وسائر أفراد النوع الحسية فروع ومعلولات وآثارها؛ ولذلك اصطلح على هذه الصورة باسم (رب النوع) عند الفرس لأنها المدبّرة والعلّة لأفرادها الحسية وبالأصح أنها الواسطة في فيض الوجود على الأفراد من الله تعالى. والآلهة عند اليونانيين فكرتها مستقاة من فكرة المثل، إذ يصفون صنماً لكل واحد من تلك المثل لأن يتقرّبوا إليه ويعبدوه باعتبار أنه مصدر ذلك المعنى الذي يتمثّلونه في الصنم مثل إله الخير وإله الفن وإله الجمال وإله البحر وما إلى ذلك من الآلهة المشهورة في الأدب اليوناني وتاريخهم.

وهذه الصور أو المثل الإلهية أو أرباب الأنواع ما شئت فعبر عنها هي عند القائل بها باقية بقاءً دهرياً لا زمانياً لا تندثر ولا تفسد وإنما الذي يفسد ويندثر هي هذه الموجودات الحسية الموجودة في هذا العالم المادي عالم الكون والفساد.

غير أنه إلى هنا لم يتّضح جيداً عدة أشياء عن الفكرة:

أولاً: ما الذي يحدو إلى الاعتقاد بالفكرة؟ أي السؤال عن طبيعتها.

ثانياً: ماذا يترتب على الفكرة من آثار في المعرفة وفي عمل الإنسان؟ وبعبارة أخرى أدق ما هي نتائج الفكرة من ناحية علمية ومن ناحية عملية لنا؟

ثالثاً: المقصود من التعبير عنها بالصور، ولا ينقطع السؤال عن سر التعبير عنها بالصور المجردة بينما هي في الوقت نفسه نفس الماهيات المعقولة التي هي تقبل الصور وتعرض لها لا نفس الصور.

رابعاً: إذا كانت هذه المثل أو الصور جزئيات مشخّصة كيف صح التعبير عنها بالكليات عندهم؟ وقد وقع ذلك فعلاً في جملة من التعبيرات المنقولة عن أصحاب هذه الفكرة.

خامساً: إذا كان رب النوع هو من نفس أفراد النوع كيف جاز أن يؤثّر في أفرادهِ الأخرى ويكون علّة لها لأن المفروض أنه علّة في ذاته لأفراد نوعه وليست العلّة مكتسبة من شيء خارج عن ذاته؛ فلا بد من أن تكون العلّة ذاتية له لا تتخلف ولا تختلف فيجب أن يكون كل فرد من أفراد النوع الأخرى له هذه الصفة صفة العلّة وإلاّ لما كان في خلق ذاته علّة.

سادساً: وهذا يُنسّق على الخامس أنّه كيف تختلف أفراد حقيقة واحدة في التجرد وعدمه لأنّه إذا كان ذلك من اقتضاء نفس تلك الحقيقة فأما أن تكون الأفراد كلّها مجرّدة أو كلّها مختلطة بالمادة.

سابعاً: إن هذه المثل هل هي خاصة بالأنواع أو تشمل الأجناس بل الأعراض بل المعاني مثل الخير والعلم والجمال؟ وشموها لغير الأنواع يثير كثيراً من المشاكل الفلسفية المستعصية بينما أن المنقول عن أصحاب الفكرة شموها حتى للمعاني كنظرية الخير المعروفة عند أفلاطون المستندة إلى نظرية المثل، والتي شنع عليها أرسطو الحكيم في كتبه.

إن هذه الشكوك والأسئلة وأمثالها مما يثار حول هذه الفكرة قد حيرت كثيراً من حكماء الدورة الإسلامية كالفارابي والشيخ الرئيس وإصراهما في تأويلها وتطبيقها على قواعدهم الفلسفية، وكل اختار طريقاً للتأويل لأن الفكرة بعد إثارة الشكوك حولها تبدو غريبة على الأذهان، ويعسر التصديق بها ما لم تؤوّل تأويلاً مقبولاً معقولاً.

ولما كنا الآن في صدد البحث عن الفكرة عند الشيخ الرئيس فيجب أن ننظر إليها من الكوة التي نظر منها نفسه، أو سنرى أننا سنلتجئ إلى أن نحوّر كثيراً في التصوير الذي ذكرناه للفكرة وإنما قدّمنا هذا التصوير سواء كان خاطئاً أو مصيباً فلأننا أردنا أن نضع بين يدي القارئ منهج البحث عن تفكير الشيخ الرئيس فيها، ونسير فيه على خطى الأسئلة التي أثارناها.

١. لمية الفكرة الأفلاطونية أي منشؤها،

إن الشيخ في إلهيات الشفا - الفصل الثاني من المقالة السابعة - بعد أن ذكر نشأة الفلسفة عند اليونانيين وانتقالها وهي فجة غير ناضجة من الخطابة إلى المغالطة، ثم من القسم الطبيعي إلى التعليمي ثم إلى الإلهي قال: (وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوّشوا فظن قوم أن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسمّوا الموجود المفارق موجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها تتلقى العقول إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول، وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط وفرطان في هذا الرأي ويقولان: إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق).

فانظر كيف قسا هذا الحكيم على أسلافه؛ فصوّر أن القول بالمثل الإلهية نشأ من عدم نضج الصناعة عندهم وإنما قالوا بها عندما ابتدأوا في بحثهم ينتقلون عن المحسوسات إلى المعقولات فتشوّشوا عند ابتداء البحث وخلطوا في تفكيرهم عنها على ما يأتي من وجوه الخلط التي يذكرها عندما نتحدّث عنه، واعتقد الشيخ أن السبب الذي دعاهم إلى القول بهذا الرأي الفجح حسبما يرى هو أنهم ظنّوا أن القسمة للمعقول والمحسوس تقضي بهذا القول لأنه لا شك أنه إذا كان كل شيء محسوساً لا بد من أن يكون معقولاً أيضاً؛ فلا بد من أن تقسم ماهية الشيء بالقسمة الحاضرة إلى ما هو محسوس وما هو معقول وما هو معقول بمقتضي القسمة لا بد من أن يقابل المحسوس، ولما كان المحسوس بمقتضي طبيعة كونه محسوساً يجب أن يكون متغيّراً فاسداً مخلوطاً بالمادة فالمعقول يجب أن يكون ثابتاً غير متغيّر، أبدياً لا يفسد مفارقاً للمادة ومجرّداً عنها.

ولتدقيق البحث أكثر من ذلك نقول: إن هناك فكرتين:

(الأولى) إن الكلّي الطبيعي الذي هو الماهية لا بشرط والذي يسمى أيضاً الماهية المجردة أي الماهية من حيث هي هي، ويشترك فيه الأشخاص الموجودة هو المقصود به من المثال الأفلاطوني وإن أصحاب فكرة المثل يدّعون أنه موجود في عالم العقل أبدي لا يتغيّر.

(والثانية) إن الكلّي الطبيعي المفروض ليس هو المثال الأفلاطوني بل هو مقسم ينقسم إلى المثال المفارق الموجود في عالم العقل فيكون أحد أفراد ذلك ذلك الكلّي الطبيعي وإلى المحسوس الموجود في عالم الطبيعة غير أنه لا يمكن أن يوجد من القسم الأول إلا فرد واحد بينما القسم الثاني وهو المحسوس يجوز أن يتكثّر إلى ما لا نهاية له لأنه مخلوط بالمادة التي هي مثار الكثرة، فعلى الفكرة الأولى يكون المثال المفارق نفس الكلّي الطبيعي وتكون تسمية المثل بالكليّات على الحقيقة، وعلى الفكرة الثانية يكون

المثال فرداً من الكلي الطبيعي وتسمية المثل حينئذ بالكليات تكون على نحو المجاز على النحو الذي سيأتي.

والذي يظهر من كلام الشيخ هنا وفي اعتراضاته الآتية على نظرية المثل أنه يعتقد أن القائلين بالمثل خلطوا بين الفكرتين وظنوا أن إحداهما هي الأخرى ولم يُميّز بينهما فعندما أرادوا في بادئ الأمر أن يتصوّروا المعنى المعقول للشيء في قبال المحسوس توهموا أنه يجب أن يكون قسماً من الكلّي الطبيعي وموجوداً مستقلاً عن أفراده المحسوسة في حين أنه هو نفس الكلّي الطبيعي في نظره الذي لا وجود له إلا بوجود أفرادهم فيلزمهم حينئذ أن يقولوا بوجوده وتشخصه مستقلاً وبعبارة أخرى حينما أرادوا أن يتصوّروا المعنى المعقول الذي هو نفس الكلّي الطبيعي تصوّروه موجوداً في عالم المثال وأنه قسم من الكلّي الطبيعي وبهذا قد خلطوا في عدة أشياء حسبما يصوره الشيخ الرئيس.

١. (ظنهم أن الشيء إذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجرداً في الوجود عنه كأنه إذا التفت إلى شيء وحده ومعه قرين فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة إذا نظر إليه بشرط المقارنة فقد ظن أنه نظر إليه بشرط غير المقارنة حتى أنه إنها صلح أن ينظر فيه لأنه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا أن المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل يناها من غير أن يتعرّض لما يقارنها أن العقل ليس ينال إلا المفارقات منها).

أي أن هؤلاء بلغت بهم الغباوة إلى درجة لم يفرّقوا بين الماهية لا بشرط وهي الكلّي الطبيعي أي الماهية من حيث هي مجردة عن غيرها وبين الماهية بشرط لا، أي بشرط عدم المقارن فظنوا عند ملاحظة العقل للماهية مجردة عن المشخصات أنه يلاحظها حينئذ بشرط التجرد فتكون مفارقة وهكذا يناها العقل، ولا شك أن هذا خلط بين الاعتبارين المتباينين وهو باطل واضح البطلان عند كل من له إلمام بالفلسفة لوضوح الفرق بين السالبة البسيطة ومعدولة المحمول ولا شك أن الأولى لا تستلزم الثانية وإن

جاز اجتماعهما وصدقها على شيء واحد.

ولكن هذا الطعن القاسي بعيد كل البعد عن شيخ الفلاسفة أفلاطون وعن سلفه سقراط الحكيم بل المأثور عن هؤلاء أنهم يذهبون إلى (الفكرة الثانية)، أي أنهم يقولون: إن الكلي الطبيعي له فرد معقول هو المثال لأفراده المحسوسة وهو الذي يتلقاه العقل ومن بعده تأتي بالدرجة الثانية الأفراد المحسوسة فهم يميزون بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا والأول يعبرون عنه بالشيء (مجرداً عن كل قيد) والثاني يعبرون عنه بالشيء (في حد ذاته) وهو المثال عندهم ولذا أن المعلم الأول في كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) المترجم من الفرنسية قال - في الجزء الأول الصفحة (١٨٣) - في صدد تفنيد نظرية المثل: (قد يمكن أن يتساءل أيضاً عما هو الشيء في حد ذاته وماذا يعني بتطبيق هذا التعبير (في حد ذاته) على كل شيء بالنسبة للإنسان في ذاته، وبالنسبة للإنسان الحد هو حد واحد بعينه وهو حد الإنسان من جهة كونه إنساناً فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أي فرق) فأنت ترى أن أرسطو إنما نقدهم في تفرقتهم بين الاعتبارين لا في عدم تفرقتهم بينهما معتقداً أنه ما دام حد الإنسان في حد ذاته هو نفس حد الإنسان فلا يوجد فرق بين الاعتبارين فاعترف أنهم يذهبون إلى الفكرة الثانية واقع لها، بل مردّها إلى الفكرة الثانية ولكنّه يعتقد أنها فكرة خاطئة لا واقع لها بل مردّها إلى الفكرة الأولى أي أنه ليس في واقع الحال إلا فكرة واحدة هي الأولى وهي أنه ليس هناك إلا الكلي الطبيعي الذي له الحد وهو المشترك بين الأفراد المحسوسة. ويفهم منه أن أصحاب المثل يعترفون بأن الكلي الطبيعي لا وجود له غير وجود أفراد.

والحق أن أساس القول بنظرية المثل ليس على البساطة التي تصوّرها الشيخ الرئيس في حق أصحابها فإنهم قالوا بها لتصحيح عقل الأشياء وهي معدومة لأن المعدوم المطلق لا يمكن أن يناله العقل بالإدراك فلا بد من أن يُفرض للمعقولات قبل

وجوداتها المحسوسة الحادثة وجود أبدي ثابت لتناها العقول وليس ذلك الوجود إلّا في عالم العقل عالم المجردات.

ولنا أن تتساءل بعد هذا فتوجّه كلامنا إلى المعلّم الأوّل فنقول: إن الحدّ واحد بعينه على كل حال حتى بالنسبة إلى أفراد الشيء الموجودة في عالم الحس ففرد الإنسان الخارجي أيضاً يحمل عليه أنه حيوان ناطق وعلى الإنسان في حد ذاته كذلك فهل هذا يدعوننا أيضاً إلى عدم التفرقة بين الإنسان الخارجي وبين الإنسان من جهة كونه إنساناً أي الكلّي الطبيعي؟

وعلى كل حال فإن نظرية المثل سواء كان هناك ما يبررها أو لم يكن لم تطرأ على أصحابها كما حسبه الشيخ الرئيس من الخلط في التفكير وعدم التفرقة بين اعتبارات الماهية بل لها أساس من التفكير العميق يتّصل بنظرية المعرفة التي حيّرت الألباب وألجأت قسماً من أهل النظر إلى القول بالماهيات الثابتة وقسماً آخر إلى القول بالواسطة بين المعلوم والموجود على أن لها خطوطها المقومة للمذهب الأفلاطوني في الأخلاق وفي ما وراء الطبيعة على ما سنشير إليه فيما يأتي.

٢. (غلطهم في أمر الواحد فإننا إذا قلنا: إن الإنسانية معنى واحد لم يذهب فيه إلى أنه عدده معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون لكثيرين بل هو كآباء لأولاد متفرّقين) أي أنهم خلطوا بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد فلزمهم أن يقولوا بأن الإنسانية مثلاً لما كانت واحداً بالمعنى وجبت أن تكون واحداً بالعدد والوجود وهذا يشهد أيضاً بأن الشيخ الرئيس فهم من نظرية المثل أنهم يقولون بأن الكلّي الطبيعي هو المقصود بالمثل ولكنه في الحقيقة لم يخلطوا بين الوجودتين وإنما رأوا أن للكلّي الطبيعي فرداً مثالياً موجوداً في مقابل الأفراد الحسيّة كما نهنا عليه فيما سبق والشأن كل الشأن في إثبات هذا الموجود المثالي.

٣. (جهلهم بأن قولنا أن كذا من حيث هو كذا شيء آخر مبين في الحد له قول مناقض) أي أنهم جهلوا أن قولهم بالمثل متهافت يناقض نفسه لأنهم قالوا: إن الشيء في حد ذاته واحد في نفسه ومعنى أنه في حد ذاته أنه يلاحظ مقصور النظر على ذاته وذاتياته مجرداً عن كل ما عداه حتى عن الوحدة والكثرة والتجرد وعدمه لأن الوحدة والتجرد ليسا داخليين في حد ذاته فكيف يلاحظ مع ذلك أنه واحد في نفسه ومجرد ومعنى ذلك أن وصف الوحدة والتجرد داخلان خارجان في آن واحد وهذا هو التهافت الذي جهلوه وغفلوا بالفكرة الأولى أي أن الكلي الطبيعي هو نفس المثال المجرد، أما إذا كانوا يذهبون إلى الفكرة الثانية فإن الماهية من حيث هي أي الكلي الطبيعي شيء و الماهية الواحدة المجردة التي هي المثال شيء آخر فلا تناقض ولا تهافت.

٤. (ظنهم أننا إذا قلنا إن الإنسانية توجد دائماً باقية إن هذا القول هو قولنا إنسانية واحدة أو كثيرة، وإنما يكون هذا لو كان قولنا الإنسانية وإنسانية واحدة أو كثيرة معنى واحد، ولذلك لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا إنسانية أزلية يعني أنهم تخيلوا أن معنى دوام الإنسانية الواحدة بقيد أنها واحدة لأنهم لم يفرقوا بين الإنسانية وبين الإنسانية الواحدة بقيد أنها واحدة، بينما أن دوام الإنسانية كما يجوز أن يكون بدوام أفرادها الكثيرة لوجودها بوجود أفرادها يجوز أن يكون بدوام فرد واحد أزلي فما هو الملمزم لتعيين الثاني ولم لا يجوز أن يكون دوام الإنسانية - على تقدير تسليمه - إنما كان بدوام أفرادها الكثيرة، وهذا الاعتراض أيضاً يبتني على أن نظرية المثل تحوم حول الفكرة الأولى.

من هذه الاعتراضات الأربعة ومن كلامه في تقرير أصل النظر فيه نعرف ما إذا كان يفهم الشيخ الرئيس من نظرية المثل، وهو حسب ما يفهم منها بصدقها على قدر محدود

فهو يعتقد أنه إذا قالوا: إن في معنى الإنسانية إنسانين: إنساناً فاسداً محسوساً وإنساناً مفارقاً أبدياً معقولاً فهو حق على شريطة أن يراد من المعقول نفس الكلي الطبيعي إذ كما أن زيدا يصح أن يحمل عليه أنه إنسان كذلك القدر المشترك بين الأناسي يصح أن يحمل عليه أنه إنسان أيضاً.

وإذا قالوا: إنه موجود فهو بحق ولكن بمعنى أنه الكل الطبيعي موجود بوجود أفرادهِ فيكون من قبيل الآباء بالنسبة إلى أبناء متفرقين لا كالأب الواحد بالنسبة إلى الأبناء.

وإذا قالوا إنه واحد فهو حق ولكن إذا أريد من الواحد، الواحد بالنوع لا الواحد بالعدد والوجود.

وإذا قالوا: إنه شخص فهو حق، بمعنى أنه متشخص في الذهن لأن كل موجود ذهني فهو جزئي في الذهن وإن كان كلياً بالقياس إلى أفرادهِ الخارجية.

وإذا قالوا إنه مجرد فهو حق بمعنى أنه لوحظ من حيث هو هو مجرداً عن خصوصيات الأفراد لا بمعنى ملاحظته بشرط التجرد على وجه يوجد كذلك.

وإذا قالوا: إنه باق أبدي فهو حق بمعنى أنه باق محفوظ بتعاقب أشخاصهِ إنما الدائر الزائل نفس الأشخاص لا إنه يوجد مجرداً أبدياً دائماً.

فكل ما قالوه حق - عند الشيخ الرئيس - إذا أرادوا من هذا المثال الإلهي والصور النورية - على حد تعبيرهم - نفس النوع الطبيعي، أي القدر المشترك بين أفراد النوع المحسوسة الذي ينتزعه الذهن منها، وأريد من وجودهِ وتشخصهِ ووحدته وتجردهِ وأبديته ما ذكرناه وأما إذا أريد من الوجود والتشخص والأبدية والتجرد ما يفهم من ظاهر مقالتهُم فالشيخ الرئيس يراه من الخلط وتشويش الفكرة عندهم، وهو

لا يشك أنهم يرون هذا الظاهر المفهوم من مقالتهم، ولذلك يعتقد في هذه الفكرة نشأت عندهم من عدم نضج الفلسفة يومئذ وإلّا فما للمفكر الذي تحوّلت له أصول الفلسفة أن يذهب هذا المذهب الفج.

٢. نتائج فكرة المثل من ناحية علمية وعملية :

مادام الشيخ الرئيس يرى أن القول بالمثل نشأ عن الغفلة والسهو عن القواعد العقلية الصحيحة فلذلك لم يكلف نفسه عناء البحث عن نتائج الفكرة ولوازمها على أنه لم يعدم الإشارة إلى مساس الفكرة بنظرية المعرفة فقال من جملة عبارته التي نقلناها في مبدأ البحث السابق: (وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها تتلقى العقول، إذا كان المعقول أمراً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول).

قد أشرنا فيما سبق إلى السبب اللامي الذي دعا أصحاب المثل إلى القول بنظريتهم وهي لتصحيح عقل الأشياء وهي معدومة، ومسألة علم الله بالمعدومات من أهم مسائل الفلسفة الإلهية التي تورّط فيها كثير من عظماء الفلاسفة منهم الشيخ الرئيس نفسه إذ قال بأرقام صور الأشياء في ذاته تعالى وزيادتها عليه إن لم يؤوّل كلامه تأويلاً يرفع منه الغرابة.

وتوجيه المسألة إن الله تعالى لا بد من أن يعلم بالأشياء من الأزل ولما امتنع تحقق العوالم بأجزائها في الأزل فيلزم القول بتحقيق العلم بالمعدوم الصرف وهو محال لأن العلم يستدعي تعلقاً بين العالم والمعلوم ونسبة بينهما ولا شك أن النسبة تستوحيه نحقق الطرفين معاً بوجه من الوجوه فكيف تتحقّق النسبة بين الله تعالى وهذه المعدومات بل العلم معناه انكشاف المعلوم عند العالم وتميّزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميّز

وبعبارة أصرح: إن العلم هو انكشاف الواقع والمعدوم لا واقع له.

وللتخلص من هذه العويصة الفلسفية ذهب كل إلى مذهب خاص، فالتزم بعضهم بأن المعدوم شيء وأن المعدومات في حال عدمها متميزة بعضها من بعض ويقرب منه قول بعضهم بالماهيات الثابتة.

والتزم بعضهم بالواسطة بأن المعدوم والموجود وهو المسمى (بالحال) عندهم وهو الماهية من حيث هي. وقالت طوائف أهل النظر: إنها تلك المعلومات موجودة بوجود عقلي صوري عند الباري من الأزل فذهب بعضهم إلى أنها موجودات منفصلة عن الواجب تعالى وهم أصحاب المثل الأفلاطونية على ما يظهر من مقالاتهم إذ يذهبون أنها صور مفارقة ومثل عقلية وهي العلوم الإلهية بها يعلم الله الموجودات كلها وذهب آخر إلى أنها زائدة على ذاته متصلة بها مرتسمة فيها وهو المعروف من مذهب أرسطو وشيخنا الرئيس.

فأنت ترى أن المذهب الأفلاطوني يستقي من المنبع الذي يستقي منه مذهب الشيخ الرئيس لأنه بعد امتناع تعلق العلم بالمعدومات فلا بد من فرض وجودها بالوجود العقلي لتصحيح العلم بها، وعند هذا يلتقي المذهبان ثم يفترقان.

فأفلاطون يذهب إلى أنها منفصلة عنه بوجودها، وأرسطو والشيخ يذهبان إلى أنها مرتسمة في ذاتها لاحقة له، كما ذهبت طائفة ثالثة إلى القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة إذا لم نقل: إن نظرية المثل تنحو هذا المنحى.

فالمذهب الأفلاطوني بني على أساس تصحيح علم الله تعالى بمخلوقاته المتجددة كمذهب الشيخ نفسه، ومنه يتفرع تصحيح إدراكنا للمعقولات بأن تكون النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً عقلية مجردة، ولكن لا بتجريد النفس إياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عند أرسطو وكالشيخ الرئيس وأتباعه، بل بانتقال

لها من المحسوس إلى المتخيل ثم إلى المعقول، ولذلك كانت المعرفة فطرية عند أفلاطون لا مكتسبة تتبع الجزئيات ولا كما عند أرسطو وأتباعه، وهذا فرق عظيم أساسي في نظرية المعرفة يتفرّع عنه كثير من المسائل العلمية، ولعلّه لذلك كان أفلاطون يقول: أن العلم تذكّر والجهل نسيان، باعتبار أن النفس قبل وجودها متّحدة بمثلها فهي تعلم الحقائق بفطرتها الأولى، ولكن بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسّر لها مشاهدة تامة إياها وتلقّ كامل لها، فتذهل وتنسي ويذهب عنها ما كانت تعلمه فإذا تهياً لها أن تتصل اتصالاً إشراقياً بتلك الصور العقلية من الأنواع المتأصلة في عالم الإبداع، فهي تتذكّر وتتعلّم من نفسها لنفسها تلك العلوم والمعارف فتخلق النفس حينئذ العقول التفصيلية والعلوم النفسانية ولكن مع ذلك لا تتلقّاها على الوجه الكامل لضعف إدراك النفس وكلاهما في هذا العالم المادي بواسطة تعلّقها كما قلنا بالجسمانيات الكثيفة الحاجة لها عن المشاهدة التامة، ونظرية الإلهام والحدس تنزع إلى هذا الاتصال الروحي بعالم العقول.

وعلى هذا فليس وظيفة المعلم ولا المطالعة والبحث إلاّ توجيه النفس لتتعلم من نفسها بنفسها فليس التعلم في الحقيقة إلاّ من داخل النفس لا من خارجها والإنسان هو الذي يعلم نفسه بتذكر المعقولات بالدرس والتلقين، أو بقطع علائق النفس بشهوات البدن وظلماته بالرياضة والمجاهدة لتتمرد من غواشي البدن فتتصل بعالم العقول.

والشيخ الرئيس وكذا مرجعه أرسطو الحكيم المعلّم الأول لا ينكر أكثر لوازم المذهب الأفلاطوني في المعرفة والشيخ الرئيس هو الذي أشاد بالقوة القدسية (العقل الفعال) في كتبه لاسيما في الإشارات (النمط الثالث - المسألة السادسة من القسم الثاني) بل ذهب إلى أبعد من ذلك لما في (المسألة الثامنة من النمط الأول من الإشارات) أن تكون صور العناصر عللاً مطلقة للهيولى ولا آلات ومتوسّطات مطلقة فإنه استنتج من ذلك أن يكون هناك سبب خارج عنها وقال: (وههنا سرّ آخر) وغرضه كما فسّره الشيخ

الطوسي العظيم الشارح لها هو أن برهانه الذي ذكره لنفي عليّة صور العناصر كما يدل على وجود مبدأ للكائنات فإنه يدل على أنه دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ولا بد من أن يكون ذلك الشيء واحداً بالعدد.

وهذا في الحقيقة نفس المذهب الأفلاطوني في المثل إلاّ بفرق بسيط وهو أن هذا المبدأ المفارق للكائنات مثال للنوع وصورة له مجرّدة عند أفلاطون. وشيء آخر مباين في الحد للنوع عند الشيخ الرئيس.

وإذا استطعنا أن نصل إلى هذه المرحلة في تفكير الشيخ الرئيس فيسهل أن نخطو خطوة أخرى لإثبات أن المبدأ لا يباين أفراد النوع المحسوسة في الماهية وعسى أن نتلمس له شاهداً فيما يأتي. وهذا الفرق لا يستحق تلك الحملات التي شنّها الشيخ في إلهيات الشفا على المثل الأفلاطونية لو كان يتجلّى له ساعتئذ هذا الفرق بين المذهبين ولعله أدرك مقاربتة لتفكير المثاليين عندما ألّف كتاب الإشارات فأغفل ذكر المثل فيها بالمرّة لا تأييداً ولا تزييفاً.

وإذا شاهدنا كيف كانت (نظرية المثل) لها نتيجة مقبولة بعض الشيء في قصة المعرفة. وكيف كانت أحد الحلول المعقولة لإدراك المدومات نسوق البحث إلى نتيجة أخرى للنظرية هي أروع شيء في قصة طبع الإنسان؛ إذ تقضي النظرية أن يكون الإنسان مجبولاً بفطرته على حب الخير كما هو مجبول بفكرته على المعرفة الحقّة كما ورد في الحديث النبوي المقدس: (كل إنسان يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه) ولكن الشيخ الرئيس في تصويره لمنشأ ذهاب المثاليين إلى نظريّتهم بتشويش أفكارهم عند التفكير في المعقولات كان أبعد من أن يتابع أفكارهم إلى أقصى ما تتوصل إليه نظريّتهم وفي الواقع أنهم كانوا يعنون ما يقولون عندما ذهبوا إلى نظرية المثل كما رأينا أثرها في أخلاق الإنسان فنقول:

لا شك عند الحكماء أن الموجودات جميعاً لها حب التشبّه بمبدئها، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة علتها، والحركة نحوها، ونقل عن الشيخ الرئيس أنه صرّح في عدّة مواضع من كتابه (التعليقات): بأن القوى الأرضية كغيرها من القوى العلوية في أن الغاية في أفاعيلها ما فوقها؛ إذ الطبايع والنفوس الأرضية لا تحرّك موادها لتحصيل ما تحتها، بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبّه بما فوقها.

وإذا أضفنا إلى هذا نظرية المثل وفرضنا معهم أن المثال جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبّر لأفراد نوعه وعلّة لها وهو الأصل والمبدأ وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل فالأفراد طالبة له، مشتاقة إليه ساعية للتشبه به لتحصل على كمالها اللائق بها وإذا خصّصنا الحديث في الإنسان فحينئذ يبدو لنا أنه بفطرته السليمة يسعى إلى التخلق والتشبه بصاحب نوعه والمسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه والذي له الكمال الإنساني التام المجرد عن كل شائبة نقص تلحق الأفراد المقهورة لظلمات المادة وعلى هذا فكما كان الإنسان - على رأي المثاليين - مفطوراً على المعرفة لا بتكسب فهو على رأيهم أيضاً مفطور على حب الكمال الذاتي، والمحاسن النفسية والفضائل الأخلاقية لا بتكسب غير أن النفس الإنسانية من جهة انغماسها بالكثافات المادية والملذّات الجسمية والشهوات البدنية تعاق عن أن تهج مقتضى فطرتها فكما يعوقها ذلك عن إدراك المعقولات الحقّة، كذلك يعوقها عن التخلّق بالأخلاق الفاضلة ولأجل الوصول إلى كمالها اللائق بها من جهة علمية وعملية لا بد لها من المجاهدة والرياضة لتخرج من تأثير الشهوات وسلطان الملذّات الحسّية.

وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، وقلنا: إن هذه المثل النورية أرباب الأنواع هي أيضاً في شوق دائم للتشبه بمبدئها الأول الذي هو خير محض تحصل لنا أن كل فرد من أفراد

الإنسان له توقان ونزوع إلى الخير لذات الخير من أصل طبعه لأن الخير هو غاية الغايات وعلة العلل.

وهنا تظهر جلياً خطوط المذهب الأفلاطوني في أخلاق الإنسان إذ يعتبره محباً للخير لذات الخير في فطرته وجبلته وإنه بحصوله على الخير تتحقق له سعادته الذاتية وعلى هذا الأساس بنى نظرياته الأخلاقية بينما يرى أرسطو الحكيم المفكر للمثل الإلهية أن سعادة الإنسان في الحصول على خيره الذاتي الذي يجمع بين الفضيلة والملاذات الحسية من الثروة والجمال وحب الناس ونحوها، وبعبارة يرى أرسطو أن غاية الحياة في الإنسان هي السعادة التي تدخل في تقويمها اللذات الحسية بينما أن المذهب الأفلاطوني لا يرى غاية للحياة إلا الخير المطلق والفضيلة وينشق من هذا الخلاف الأصيل مذهبان: المثالية والواقعية.

وقد أورد أرسطو الحكيم في كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) - ترجمة معالي الأستاذ أحمد لطفي السيد - كثيراً من الشكوك في المذهب الأفلاطوني عن الخير (راجع الجزء الأول الصفحة (١٨١ - ١٨٨) ولكن الشكوك كلها على اعتبار أن الخير في حد ذاته مثال من المثل الأفلاطونية لأفراد نوع واحد، وهذا يبتني على شمول نظرية المثل للمعاني. وعسى أن نكون في تقرير الرأي الأفلاطوني عن مذهبه الأخلاقي وجهنا السبيل لدفع تلك الشكوك على اعتبار أن نزوع الإنسان في طبعه إلى الخير يأتي من ميله الفطري إلى التشبه برب نوعه الذي هو ينزع في عشقه إلى الخير تشبهاً بالمبدأ الأول؛ فيتم لنا القول بأن الموجودات كلها عاشقة للخير المطلق على حسب استعداد كل موجود منها في فطرته الخاصة، لا أن الخير مثلاً هو رب النوع لجميع الخيرات كما يفترض ذلك أرسطو في توجيه شكوكه، ولا شك أن البحث يضيق عن ملاحقة الشكوك بالنقد واحداً واحداً.

وعلى كل حال فقد المعنا إلى بعض النتائج العلمية والعلمية لنظرية المثل تلك النتائج التي لم تخطر في بال الشيخ الرئيس أن يواصل البحث عنها في صدد نقد هذه النظرية اعتقاداً منه بأنها نظرية ذهب إليها أصحابها جزافاً في بادئ الرأي لما تشوّشوا في تفكيرهم عن المعقولات بإزاء المحسوسات وقد تجلّى لنا كيف كان الشيخ بعيداً عن فهم هذه النظرية على حقيقتها.

بل ذهب الفيلسوف المولى صدر الدين إلى أبعد من ذلك في تقرير نتائج البحث فقال في ختام مبحث الوجود الذهني من كتابه الشواهد الربوبية عن نظرية المثل:

(وأعلم أن لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين: الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانية).

٣. المثل الأفلاطونية صور نورية :

كثر التعبير عن المثل الأفلاطونية بأنها صور وقد يشتهب ذلك على بعض من ليس له الإمام الكافي باصطلاحات الفلاسفة فيتوهم أن المثل لا تستحق مثل هذا التعبير لأن الصورة ما تتقدم به المادة فلا تصدق على المجردات أو لأن هذه المثل هي نفس الماهيات المعقولة والصورة دائماً جزء من الماهية لا نفسها ويؤكد هذا الوهم نفس كلام الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا محاولاً فيه تصحيح تسمية المثل بالصور قال (الفصل الرابع من المقالة السادسة: (قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون لجواهر المعقولة صوراً بهذا المعنى) إلى أن يقول (وقد يقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً).

وعلى هذا فتسمية المثل بالصور باعتبار أنها معقولة وهو اصطلاح آخر للصورة غير ما هو المعروف منها الذي هو جزء الماهية، وما تتقوم به المادة ولكن الشيخ نفسه

في موضع آخر من الشفا صرح: (أن صورة الجسم الطبيعي هي ما هيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته) ثم قال، (وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته، وربما لم يكن أما في البسائط فإن الطبيعة هي الصورة بعينها) وفي الحقيقة إذا تأمل الإنسان في جميع موارد استعمالات الصورة لوجدناها متفقة بالذات في معنى واحد هو أن يكون الشيء هو هو بالفعل ولذلك تم للشيخ أن يقول (صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو) فالصورة في الحقيقة ليست جزء من الماهية حتى في المركبات فضلاً عن البسائط.

والسرّ كل السرّ في تسمية المثل بالصور أنها على مذهبهم موجودة في الأعيان مشخّصة في عالم العقل واحد بالعدد والوجود فن حقيقتها حقيقة الصور لأنها ماهيات متحقّقة موجودة وليس إطلاق الصورة مقابل المادة إلّا فيما له مادة المركّبات، لا أن معنى الصورة دائماً في مقابل المادة كما أن الصورة تكون جزء من الماهية، إنّما ذلك أيضاً في المركبات خاصة، على أنها بالتدقيق هي نفس الماهية حتى في المركبات، كما صرح به الشيخ نفسه في الكلام السابق الذي نقلناه وتحصيل هذا المعنى للصورة يحتاج إلى فضل بيان نشفق على القراء أن نكلّفهم تتبعه هنا في هذه العجالة.

٤. هل المثل كليّات:

تسمية المثل بالكليّات مشهورة على لسان كل من يروي قصة المثل وينساق إلى الذهن إن هذه التسمية هي التي جعلت الشيخ الرئيس يظن في أصحاب المثل أنهم أرادوا من نفس المثل الكليّ الطبيعي ولكن هذا إفراط في سوء الظن بأولئك الفلاسفة العظام وقد يلتبس التأويل لهذا التعبير من نفس نظريّتهم.

أما أولاً: فإنهم يقولون إن رب النوع (المثال النوري) له التأثير والتدبير لجميع

أفراد نوعه المادية فهو من هذه الجهة يسع جميع الأفراد ويحيط بها فإفراد من الكلّي أي الوسيط المحيط بالأفراد كما يقولون الفلك الكلّي ويقصدون به المحيط في سعتة.

وأما ثانياً: فلأن تلك الحقائق النورية القائمة بذواتها المتشخصة بأنفسها لما تتلقاها نفوسنا بالمشاهدة فتدركها لا تدركها وهي متشخصة إدراكاً كاملاً لما قلناه من ضعف نفوسنا وكلاهما في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات بل تلاحظها ملاحظة ناقصة، وتشاهدها مشاهدة ضعيفة كمن يرى شبحاً من بعيد فيشك في أنه أي شخص هو أو من أي نوع فيحتمل المثال النوري كذلك عند النفس الكلية والإبهام والعموم إلى نحو هذه الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود فيكون هذا القصور والإبهام الذي يستحق بسببه وصف الكلّيّة إنما كان من جانب العقل المدرك وهي النفس لا من جانب المعقول المدرك، وهو المثال النوري وقد تلتبس تأويلات أخرى لا حاجة إلى ذكرها.

٥ و ٦. كيف جاز اختلاف المثال مع أفراد نوعه في العلية والتجرد،

تقدّم أن هناك سؤالين يتوجّهان على نظرية المثل قد يستعصي حلّها عند من ألف القواعد البحثية المعروفة وهما:

السؤال أولاً: عن اختلاف مثال النوع مع أفرادها في العلية والمعلوليّة.

والسؤال ثانياً: عن اختلافه معها في التجرد وعدمه... مع أن حقيقة واحد لا يجوز اختلاف أفرادها في ذلك، لأنه إن كانت طبيعة النوع تقتضي لذاتها أن تكون علة لشيء أو مجردة فيجب أن تكون باقي الأفراد كذلك، وإن لم يكن لها هذا الاقتضاء فكيف كانت المثل عللاً ومجردة لذاتها.

والشيخ الرئيس بالغ في إلهيات الشفاء (الفصل الثالث من المقالة السابعة) في إبطال وجود المثل والتعليقات بمثل هذه الحجّة وأطال فيها وخلاصتها: أن الحقيقة

الواحدة هي ذات حد واحد وماهية واحدة لا يختلف أفرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة إلى المادة والمعنولية والمحسوسية.

غير أنه بناء على أصالة الوجود وتشكيكه لا يبقى مجال لهذا الإشكال، فإنه يجوز عليه أن تكون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا يجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها أو غنائها، بل الغني يكون غنياً لذاته، والفقر فقيراً لذاته كاختلاف أفراد حقيقة الوجود وحقيقة النور.

المشأؤون والإشراقيون وابن سينا^(١)

ظهرت في الدورة الإسلامية فرقتان رئيسيتان أو طريقتان للفلسفة: إحداهما طريقة المشائين وأهم رؤساء هذه الطريقة أبو نصر الفارابي وصاحبنا الشيخ الرئيس ابن سينا والشيخ خواجه نصير الدين الطوسي، وثانيتهما طريقة الإشراقيين، وأهم رؤسائها محيي الدين ابن عربي وشيخ الإشراق.

ومرد الطريقتين معاً يرجع إلى أفلاطون الحكيم الذي جمع في نفسه بينهما في أسلوبه الفلسفي.

أما طريقة (المشائين) فهي تعتمد في استخلاص النتائج والمعقولات الثواني على المقدمات البرهانية وبعبارة ثانية إنها تستحصل المعلومات من طريق الفكر والبحث لا طريق الحدس والإلهام، تلك الطريق التي يعبر عنها الشيخ الرئيس: (الشجرة الزيتونة) تفسيراً لآية النور الكريمة ويقابلها طريق الحدس والإلهام التي يعبر عنها، (الزيت الذي يكاد يضيء ولم تمسه نار) تفسيراً لآية الكريمة، أيضاً على ما شرحناه في بحث آخر تحت عنوان «علاقة الدين بالفلسفة وابن سينا».

ولأجل أن نوضح هذا الأمر بالتفصيل للقارئ الذي لم يلم بدقائق الفلسفة القديمة نوجه إلى أنفسنا هذا السؤال: كيف يفكر الإنسان عندما تعرض له مشكلة فيحلها؟

(١) من كتاب للكاتب شرع في تأليفه بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس ابن سينا باسم (فلسفة ابن سينا)، نشرت المقالة في مجلة العرفان الجزء الخامس من المجلد التاسع والثلاثين الصادر في شهر رجب / ١٣٧١ الموافق شهر نيسان / ١٩٥٢.

وللجواب عن هذا السؤال بدقّة علينا أن نرجع إلى نفوسنا فنفحصها عند التفكير وكل منا باستطاعته أن يحلّل أفكاره فيعرف كيف يفكر، فإنه - الإنسان - يمرّ عند التفكير بمراحل ذهنية تبلغ خمس مراحل حتى يصل إلى الخامسة وهي المرحلة الأخيرة الحاسمة التي بها حصول النتيجة وحل المشكلة، وذلك أنه:

أولاً: يبدأ به ليفكّر هو (مواجهة المشكل) أي الأمر المشكوك فيه، وهذا أمر واضح، لأنه إذا لم ينتبه الإنسان إلى مشكلته لا يبدأ بالتفكير بحلّها.

ثانياً: معرفة نوع المشكل، فإنه بعد مواجهته والتنبه له لا بد من أن يتردّد ذهنه باحثاً عن المشكل إنه من أي نوع من أنواع المسائل التي ألفها وعرفها أو التي يمكن أن يعرفها: أمن مسائل ما وراء الطبيعة أم من المسائل الطبيعية أم الرياضية أم الاجتماعية أم غيرها.. وهكذا يتردّد في أنواع مسائل العلوم والمعارف، فإذا استطاع وقد لا يستطيع فيبقى في مكانه متحيراً أن يعيّن نوعها لا بد من أن يفزع ذهنه إلى مرحلة ثالثة.

ثالثاً: والمرحلة الثالثة هي حركة العقل من المشكل إلى المعلومات، بأن يتحرّك ذهنه من المشكل وقد عرف نوعه حينئذ إلى المقدمات والوسائل التي تناسبه مما اختزن عنده من المعلومات، وهذه أولى حركات الفكر.

رابعاً: حركة العقل بين المعلومات، فإنه إذا حصلت له المرحلة الثالثة وتحرك ذهنه إلى المقدمات لا بد من أن يتردّد فاحصاً عن المقدمات المعلومة التي اختزنها عنده والتي تصلح لحل المشكل وكشفه، وهذه ثانية حركات الفكر، فقد يبقى متحيراً هنا لا يهتدي إلى شيء وقد يمضي فكره حتى يعثر على المعلومات ويرتبها ولو بحسب زعمه.. وهذه المرحلة الفكرية يمتاز المفكّرون وعندها تزل الأقدام ويتورّط المغرورون، فإذا استطاع أن ينجح في الحصول على المعلومات التي تكشف المشكل لا بد من أن ينتقل توّاً إلى:

المرحلة الخامسة: وهي الأخيرة التي بها حل المشكل وكشفه؛ إذ يحصل له العلم

به بسبب مقدماته التي حصل عليها في المرحلة الرابعة، وهذه هي ثلاثة حركات الفكر، وهي (حركته من المعلوم إلى المجهول) ليصير له معلوماً.

وهذه الحركات الثلاث الأخيرة هي التي تسمى عندهم بالفكر، ولذا عرّف الشيخ الرئيس الفكر بأنه «حركة العقل بين المعلوم والمجهول» وهذا التعريف أدق تعاريف الفكر وأحسنها، وقد تفرد به الشيخ الرئيس.

والمشاؤون يعتمدون في تحصيل العلوم والمعارف على هذه الحركات الفكرية، وهي طريقة شيخنا الرئيس في أحكامه وعلومه، وهو يصرّح في كتبه ورسائله أنه اختار هذه الطريقة للمعرفة^(١).

وانما سمّوا المشائين لأن أفلاطون الحكيم كان يدرّس تلاميذه على هذه الطريقة وهو ماشٍ احتراماً للفلسفة وتقديساً لها، واتبع طريقته تلميذه أرسطو العظيم وأسس مدرسته عليها فسمّيت بمدرسة المشائين. وأغلب الظن أن هذا الاسم رمز إلى المشي الفكري في تلك الحركات والمراحل الثلاث الأخيرة، وإن أخذ في مبدئه من المشي على القدم.

ومن أجل هذه الطريقة نظم أرسطو علم المنطق، لأن علم المنطق هو الذي يتكفّل بيان الأساليب الفكرية الصحيحة التي إذا اتبعها المفكر يصل إلى مطلوبه من معرفة المجهولات التي تعترضه، فيعطي علم المنطق القدوة للإنسان على تحليل أفكاره وعلى تسهيل تحصيل المعلومات الصحيحة من مقدماتها، ولذا عرفوه بأنه (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر).

وقد غالى الشيخ الرئيس في الاعتماد على علم المنطق والأخذ بطريقة المشائين للمعرفة، حتى كان يضع بين يديه عند البحث والمطالعة - على ما يحدّثنا عن نفسه -

(١) راجع على الأقل مقدمة كتابه (القانون) الصفحة الأولى.

هوراً (الأولاً) يسجل فيها تحليل أفكاره والمقدمات ويرتبها حسب الأصول المنطقية لغرض معرفة أسلوب ونوع القياس ومعرفة ما إذا كان منظماً على القواعد الصحيحة. وهي طريقة في حد ذاتها جميلة إن لم تكن ضرورية أحياناً لمن أراد أن يدقق في البحث ويفحص عن صحة الأدلة، والإنسان وإن كان في كل أفكاره لابد من أن يتبع حسب فطرته وسليقته طريقة من طرق الاستدلال المعروفة في المنطق لكنه غالباً يتبعها وهو لا يشعر بالطريقة التي استخدمها بالخصوص، حتى أولئك المنطقيون الذين قضوا أعمارهم في دراسة المنطق، كالذي يقرض الشعر بسليقته وهو غير متنبه إلى نوع الوزن ومقاطيعه بالتفصيل وإن كان عالماً بالعروض، ومن هذه الغفلة عن دفتن أسلوب التفكير يقع الخطأ في الأفكار.

ومن أجل هذا ينتقد الشيخ الرئيس من يأخذ بالأدلة والأقيسة وهو عابر بغير تدقيق في تحليلها، فلا يعرف هداه وسبيله إلى المعرفة كمن يمشي في الظلام أو مغمض العينين؛ فهو لا يعرف بالتفصيل مواضع قدمه ويمشي متكئاً، وهو - والحال هذه - غير مأمون من العثرة والسقطة. ومن السلوك في غير الصراط المستقيم، على عكس من كان مفتاح العين ماشياً في نور من نور بصيرته؛ إذ يعرف مواضع قدمه وسبيله اللاحظ حتى يصل إلى الغاية مطمئناً.

أما الإشرافيون، أو أهل الإشراق، أو العرفاء، أو أهل الله ما شئت فعبّر فهم يعتمدون في المعرفة على الحدس ونوع من الإلهام، ويسمونه الذوق والوجدان.

والحدس هو أن يلغي الإنسان المراحل المتوسطة الثلاث التي ذكرناها آنفاً؛ وذلك عندما يكون الذهن من الصفاء والقوة على حالة يتمكن بها عند مواجهة المشكل من الانتقال رأساً من المقدمات المعلومة إلى المطلوب والنتيجة، وبتعبير آخر ينتقل رأساً من المبادئ إلى المقاصد بغير أن يلتجئ ذهنه إلى الفحص عن نوع المشكل، ثم إلى الحركة منه

إلى المعلومات، ثم إلى الحركة بالفحص بين المعلومات.

وهذه الطريقة من المعرفة اعترف الشيخ نفسه في عدة من كتبه بإمكانها، بل بأنها أقوى من طريق الفكر وأعلى وأشرف، وتستمد من قوة قدسية إلهية، وإذا عبر عنها كما تقدم تفسيراً لأية النور بأنها الزيت الذي يكاد يضىء ولو لم تمسه نار. وعقد فصلاً في آخر الإشارات عن العرفاء والعرفان، وأثنى عليهم، ورفع منزلتهم، وبيّن طريقتهم ودرجات سلوكهم.

والإشراقيون يعتقدون بإمكان هذه الطريقة من المعرفة، بل واقعة لهم فعلاً وهي أعلى وأشرف وأوصل من طريقة الفكر، لأنها معرفة بالوجدان والمشاهدة، ويقولون بأن الفرق بين العارف والفيلسوف يشبه الفرق بين البصير الذي يرى الأشياء بالمشاهدة وبين الأعمى الذي يعلمها بالسمع، فإنه كل منهما عالم بذلك المشاهد الموصوف، ولكن أين العيان من السمع من ناحية الانكشاف ووضوح المعلوم.

وحجّتهم في إمكان هذا النوع من المعرفة أن العلم في جملته نور يفيضه الله تعالى على عقل الإنسان بواسطة اتصاله بالعقل الفعال باصطلاح الفلاسفة، فإن الملقى للعلوم على النفس المستعدة - حسب قولهم - هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلّم شديد القوى بالأفق الأعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء، ويكتئى عن هذا العقل الفعال (بالنار) تفسيراً لأية النور كما تقدم ذكره من الشيخ الرئيس.

وإفاضته نور العلم على القلب تارة من طريق الفكر بالبحث والتكرار والسمع من معلّم بشري وأخرى من طريق توجّه النفس إلى الحق فيحصل لها العلم بالحدس والإلهام، فالمبادئ العلمية والمقدمات ليست إلاّ معدّات لفيض النور العلمي من الحق تعالى وهو الفاعل الحقيقي للمهم للعلوم عندما يتصل عقل الفرد بعقل الكل وهو العقل الفعال المستور عن الحواس شديد القوى. وكما تكون المقدمات معدّات له كذلك تكون

الرياضات الفكرية وتجرّد النفس عن الشهوات وعلاق البدن وتوجّهها إلى الحق تعالى معدّات لفيض ذلك النور العلمي الإلهي.

ويجب ألاّ يغيب عن البال أنهم يرون في كل إنسان أن له من قوة الحدس ما يتمكّن بها من تحصيل بعض المعلومات، فيتعلّم من نفسه بنفسه، ولكن هذه القوة تتفاوت في الأفراد: فرب إنسان جامد القريحة لا يفتح له شيء عند التأمل، ورب إنسان وقاد الفكر ينتقل إلى المطلوب بأدنى توجه، ويختلفون في ذلك بدرجات كثيرة جداً حتى يصل الإنسان في الطرف الأعلى إلى درجة الأنبياء والقديسين، ومثل هذا الإنسان يحيط علماً بالحقائق من غير طلب وشوق، بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج بمجرد ملاحظتها ومنها إلى أخرى حتى يحيط بنهايات الدرجات البشرية، وتلك القوة فيه تسمى (القوة القدسية).

وهم يشترطون فيمن يبلغ الدرجة العليا أو ما بدونها من الدرجات العلى أن يرتاض رياضة فكرية بالتأمل في الكائنات ومطالعة ملكوت السماوات والأرض بعد تصفية الباطن ورياضة البدن بالعبادات والأذكار والانقطاع إلى الحق فلا يحب إلاّ إياه ولا يعشق سواه ولا يلتفت بوجه نفسه إلى غيره، وبعد أن يقطع درجات السلوك إليه على حسب ما يصفونه من تعاليم وإرشادات.

وإذا استطاع الإنسان أن يحصل على ذلك بعد طول المجاهدات وكانت نفسه مستعدة في ذاتها لقبول هذه المنزلة ترتفع به إلى الأفق الأعلى حسب استعدادها وتجرّد عن غواشي البدن التي تحط بالنفس إلى حضيض الجهل والغباوة، ويتصل عقله بالعقل الفعال بل يصبح هو إياه، فيشاهد حقائق الموجودات كما هي غير مطموسة ولا محجوبة.

ولهم في ذلك طرق واصطلاحات تضيق عنها هذه الرسالة ذكر بعضها الشيخ الرئيس في آخر الإشارات، ومنهم نشأ التصوف وتعاليمه، وعليهم اتكت الطرق الذكرية

وأوهامها ونشأت التكايا والحلقات، وإن كان العرفاء بالدليل على صحة دعواهم العريض الطويلة هذه - فبطبيعة حال فلسفتهم لا يقتنعونه بالطرق البحثية، بل لا بد من أن يحيلوه إلى سلوك طريقتهم، ليرتاض برياضتهم، ليرى بنفسه ما شاهده، وكل ما يستطيعونه في ترغيب الإنسان أن أهل الله الذين راضوا أنفسهم بأنواع الرياضات، وصار علمهم لندياً إلهامياً، واستغنوا عن الطرق البحثية والمذاهب الفكرية.

ومن أجل هذا لا يسعنا تكذيبهم إلا إذا جربنا تجربتهم القاسية في بضع سنين ينقطع فيها المرء عن ملذاته ونزعاته، ومن أعظم الشروط الإيمان بفلسفتهم قبل كل رياضة، وآتى للمشككين الحائرين مثل هذه التجربة المستحيلة في حقهم.

وأظن أن صاحبنا الشيخ الرئيس لم تطاوعه نفسه الجبارة الوثابة على الانخراط في سلك هذه الطائفة بريضة نفسه على تلك المجاهدات المضنية والأعمال الشاقة والانزواء في الخبايا والزوايا للعبادة والتبتل، وهو قوي القوى كلها مفرط فيها حتى في قوة الشهوة الجنسية، وهو الذي يقول - كما حدثوا عنه-: إني أحب الحياة عريضة قصيرة ولا أحبها ضيقة طويلة، على أنه يجد من قواه العقلية العجيبة ما يمكنه من أنواع الطرق البحثية بدون التجاء إلى سلوك رياضيات العارفين، وإن كان هو لم يعدم الالتجاء إلى الله تعالى بصلاة ركعتين في أحد المساجد عندما يضيق عليه حل إحدى المسائل العلمية.

وإذا كان صحيحاً ما ينقله تلميذه (الجوزجاني) من أنه كان يجمع تلاميذه بعد الفراغ من الدرس ليلاً، فيحضر الشراب والمغنين فما أبعد عن سلوك الطريق الإشرافية والسلوك الأخلاقي، وما أبعد كذلك إذا كان كما قيل عنه: إنه قوي الشهوة الجنسية إلى حد الإفراط حتى انهكته فمرض ولم يعرف عنه أن له قرينة ولا ذرية!

بل أنى له أن يكون من العرفاء الواهين وهو الذي انهك في السلطة واشتغل في عدة وزارات وصاحب الملوك والأمراء ونادهم!

لا شك أنه لم يعد في زمرة الإشراقيين العرفاء وإن وصفهم أحسن وصف في كتبه وأثنى عليهم، بل لم يدع هو ذلك لنفسه، وإنما كان يحشر نفسه صريحاً في ركاب المشائين، بل هو المحيي للطريقة المشائية والمنظم لفلسفتها.

ولا أدل على بعده عن طريقة العرفاء من أنه لما يؤس من الحياة ونفص يديه من الدنيا في مرضه الأخير اغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه وأعتق مماليكه وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة... ثم مات»، فتأمل كلمة (تاب) وكلمة (رد المظالم على من عرفه) بل تأمل كلمة (اغتسل) وكلمة (وجعل يختم...) لتعرف كيف كان هو في حياته.

والدليل الأخير على بعده عن الطريقة الإشراقية إن من سمات هذه الطريقة القول بوحدة الوجود، بل هي عنوان فلسفتهم والروح النابضة في عباراتهم وإشاراتهم تطلع رأسها في كل بحث ومسألة فلسفية، وأنت لا تجد في كتب شيخنا الرئيس الرئيسية أثراً لهذا القول ولا ريحاً من هذه الوحدة إلا ما بعد من الرموزات التي قد تحيي بالمجازة كقوله في رسالة التصوف: «ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة»^(١).

ومن آثار عدم تأثره بطريقة الإشراقيين عدم استطاعته تحقيق عدة أمور لم يدعها إلا العرفاء وأهل الكشف المحققون، مثل القول بالمعاد الجسماني من طريق عقلي، والقول باتحاد العاقل والمعقول، والقول باتحاد عقل الإنسان عند التعقل بالعقل الفعال، والقول بالمثل الأفلاطونية والقول بحدوث العالم.... ولا بد من عرض رأيه في هذه الموضوعات في أبحاث أخرى.

(١) الصفحة ٣ من النسخة الفوتوغرافية في المجمع العلمي العراقي.

فلسفة الكندي^(١)

الحمد لله ملهم الحق الذي لاحق سواء والصلاة والسلام على رافع راية الحمد وآله هداة الخلق.

يحيا فيلسوفنا الكندي هذا اليوم حياة جديدة حيث ذكراه الألفية. ولا أخاله كان يحلم بهذه الحياة حينما كان يصوّر للناس معانيها، وما هي إلاّ جزءاً وفقاً لإخلاصه للحق، فقد قال الحق للحق اتبع الحق للحق. وما أسمى هذه القنية النفيسة عند ذوي الحق - على حد تعبيره - ولا شيء أولى بطالب الحق من الحق كما كان يقول.

إن هذه القنية - أعني صفة الإخلاص للحق - صفة من شأنها أن ترفع من شرف الإنسان وكرامته، بل تجعل من صاحبها إنساناً كاملاً وحيّاً خالداً وقوة هائلة، بل هي الركيزة الأولى الثابتة التي تشاد عليها حياة المجتمع الإنساني، وتبنى عليها سعادته في كل مجالات الحياة.

وفي طيّات النفوس البشرية من التلايف المعقّدة والمسارب البعيدة الأغوار ما تتيه في مجاهيلها هذه القنية المخلصة. وكم تضيق عند أكثرهم دروبها وتنطمس في قلوبهم معالمها؛ فتطغى عليهم موجات من مشبهات الإخلاص للحق ومتشابهات الحق، ويفقد الإنسان يومئذ حرية الرأي والتفكير، بل يفقد إخلاصه لنفسه من حيث يظن خلاصها، وهذه بليّة الإنسان يوم كان.

(١) نشر البحث في مجلة النجف العدد الثالث من السنة الخامسة شهر رجب ١٣٨٢ - كانون الأول ١٩٦٢ الصفحة ١ - ١٠.

وقليل من استطاع أن يفلي طيّات نفسه، فيبصر دربه فيها، ويزيح غشاواتها عنها ليستضيء بنور الإخلاص. وما أحسب أخا كنده هذا الفتى العربي إلّا من أولئك الأفاذا ذوي النفوس الجبارة التي تمكّنت من تخليص أنفسها من عقد تلك التلايف، لاسيما أنه كان في عصر مني بتلايف آراء الطوائف الكلامية البلهاء.

وإني لشاعر بأن لهذا الرجل المخلص للحق حقاً كبيراً على المؤمنين. وما حقه إلّا أن تتجلى آراؤه لتشيّع، وما الإخلاص له إلّا إن تنفق مقاصده فتزكو، والعلم يزكو على الإنفاق. ولأجل هذا وحده باركت لطلاب كليتنا فيما عزموه على تخصيص عدد من مجلتهم (النجف) في ذكره الألفية، وانصعت طائعاً لإرادتهم في المشاركة بتقويمه وتقديم هذا العدد.

وإني لأكبر من الرجل سمو تفكيره الفلسفي وفهمه للدقائق العلمية وصفاء ذهنيته في تلقي آراء كبار الفلاسفة الأقدمين. والمهم في الأمر أنه ظهر في عصر طغت فيه جولات طوائف المتكلمين واتجاهات أفكارهم، وقد تلقوا الآراء اليونانية غير منقحة إذ شاعت بين المسلمين بترجمتها، فشوّهت كثيراً من العقائد التي لم يتلقوها من مصادرها الإسلامية الأصيلة، ولم يكتفوا بالعقيدة القرآنية الخالصة فراحوا يدافعون عن العقائد الإسلامية أو ما تخيلوه عقيدة إسلامية بما عثروا عليه من أبحاث يونانية غير ناضجة التماساً للأدلة العقلية أو شبه الأدلة العقلية مما يظنونه كان صالحاً لتأييد تلك العقائد وقد لا تكون هي العقيدة الإسلامية الصحيحة التي جاء بها الإسلام.

وهذا مما يبعث الاطمئنان في الاعتقاد بأن هناك وراء تلك المظاهر مدرسة فلسفية جاهدة قد سبقت الكندي وأثرت فيه تعاليمها وتوجهاتها، وقد خفيت علينا معالمها وأقطابها، وإلّا فما أستطيع أن أؤمن أن يغور رجل بمفرده إلى أعماق المباحث الفلسفية فيلتقط لآليها خالصة من مشوّهات الأوهام في مثل عصره. ولا أنكر أن يكون له فضل

صقلها وعرضها. وأصغر دليل على ما أقول ما عرضه في رسائله من المصطلحات الفلسفية المستقرّة إلى اليوم مع تعريفاتها العميقة، لاسيما رسالته في حدود الأشياء ورسومها. وهذه المصطلحات لا يصح فيها إلا إذا كانت قد مرّت عليها أطوار من التآرجح والتطور بالأبحاث المستمرة حتى استقرّت في عصره أو على يديه. ولا بد من أن نفرض هناك مجامع علمية تعاونت على وضعها، ولنفرض أن يكون الكندي أحد أقطابها على أكثر تقدير.

وهذه المدرسة الفلسفية هي التي ألجأت المسلمين إلى اصطناع الأبحاث الكلامية لغرض الدفاع عن الإسلام من عاديّتها فيما كانوا يظنون.

وها أنا ذا أكتفي بأن أتحسس لمحات من تفكيره الأصيل فيما التقطه من اللآلي في رسائله للتدليل على ما أقول من العمق في رأيه مما يؤيد سوابق تلك المدرسة الفلسفية المنكتمة:

(منها) ما يتعلق بنظرية المعرفة، فقد اهتدى إلى أن (الأوليات) هي أسبق كل معرفة عند الإنسان. وأن لها من المجالات ما لا تبلغها الخواص ولا التجربة. وبالعكس في مجالات الحواس والتجربة لا تبلغها الأوليات وحدها.

قال - في صفحة ١١٢ - من رسائله: «وكذلك لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر» .. إلى أن يقول: «فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، وفي البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً، فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة. وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا».

وفي الحقيقة إن بليّة البشر من القديم هذا الخلط في أسباب المعرفة وعدم الانتباه

إلى أن الأوليات (القضايا) وهي التي يكفي في العلم بها نفس تصوّر طرفيها هي اللبنة الأولى للمعرفة حتى في الأمور التجريبية، ولكن لوضوحها عند الإنسان بل لأنها هي الإنسان العاقل في تفكيره وعقله في كل ما يفكر فيه يخفى عليه الانتباه إليها وإلى أنها مصدر كل معرفة عنده.

فمن أنواع هذا الخلط ما وقع للتجريبيين إذ نجحوا في إخضاع الأمور الطبيعية إلى التجارب لأنها مما تنالها التجربة والحس فدفعهم الغرور العلمي إلى أن يحاولوا إخضاع كل شيء للتجربة حتى فيما لا تناله التجربة مثل أبحاث ما وراء الطبيعة، ولذلك لما امتنعت عليهم أن ينالوها بتجاربهم ضاقت نفوسهم ذرعاً فنبذوها وحصروا المعرفة كلّها فيما تناله التجريبيات، وما عداه حسبوه من الأوهام والخيالات. وقد تنبّه الكندي إلى ذلك فقال فيما سبق: «ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً».

ومن أنواع هذا الخلط أيضاً ما وقع للعقليين من الفلاسفة إذ أرادوا أن ينالوا الأمور الطبيعية بالأمور العقلية المجردة فعجزوا، فتنبّه الباحثون في النهضة الحديثة فأخضعوها إلى التجارب لأنها مما تنالها التجربة والحس، وقد أحسنوا، حتى تطوّر البحث في الطبيعيات هذا التطوّر الهائل باختراع الآلات التي أعانت الحس ومكّنت الإنسان من التجارب الدقيقة المنتجة التي لم تكن في متناول الأقدمين. وقد تنبّه الكندي إلى ذلك فقال فيما سبق: «ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية». فأكد على هذا الجانب من وجهة نظريته الصائبة في المعرفة: «فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا».

وقد ظهر كيف أخطأ التجريبيون من جهة إذا أرادوا إخضاع المباحث الإلهية للتجربة، وأخطأ العقليون من جهة أخرى إذ أرادوا إخضاع العلم الطبيعي إلى الجوامع الفكرية على حد من تعبير الكندي وكثير من أخطاء البشر كان سببها هذا الخلط في

المنهج الذي عناه الكندي، إذ قال: «وكذلك لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر».

إن هذه اللفتة الكريمة لهذا الفيلسوف البارع مما ترفعه في القمّة وتؤكد على أنه في محل رفيع من التفكير. وكم تظهر من أخطاء للبشر لنا إذا تحفظا هذه الشرائط التي ذكرها هذا الرجل في منهجه البحثي. مثل ما يظهر لنا خطأ من ينكر الحسن والقبح العقليين، إذ باب هذه المعرفة ترجع إلى الآراء المحمودّة التي ترجع إلى المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة، ففاس المنكرون للحسن والقبح هذه القضايا بالقضايا الأولية التي لها واقع تحكيه فخلطوا بين الاثنين وأخطأوا المنهج في البحث.

و(منها) ما يتعلق بإثبات الخالق وصفاته، إذ رجع فيه إلى طريقة الصديقين وهي طريقة الاستدلال بالعلّة الذي يسمى بالبرهان اللمي.

وهي تبني على البديهيات الأولية التي هي أساس كل معرفة حتى فيما يخضع للتجربة، وهذا هو منهج الكندي فيما أكّده في أبحاثه الإلهية، إذ لا ينبغي عنده أن تنال من منهج آخر وقد سبق أن قلنا: إن البديهية الأولية هي التي يكفي في الحكم فيها نفس تصور طرفيها من دون حاجة في الحكم إلى أي شيء آخر وراء تعقل الطرفين: الموضوع والمحمول، أي لا تحتاج إلى حس ولا إلى تجربة ولا إلى حدس فضلاً عن الحاجة إلى الدليل أو البرهان، مثل حكمنا بأن الكل أعظم من الجزء وكل أحكامنا في القوانين العلية وقانون الذاتية وقانون التناقض... وما إلى ذلك.

بل القضية الأولية هي برهان كل برهان ودليل كل دليل، وهي مرجع كل فكر وتعقل ورأي وحكم وتجربة، ولولاه لما حصل لنا علم أبداً كما قال الكندي - في صفحة ١١٢ - من رسائله: «لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علماً ألبتة».

وهذا أمر يجده الإنسان في فطرته الأولى، وليس شيء في الدنيا للإنسان أوضح من وجدانياته التي يشعر بها شعوراً ذاتياً حضورياً، فالإنسان يشعر بذاته ويشعر بأنه يشعر من دون حاجة إلى دليل فلا بد من أن يشعر بها يشعر من أوليات ومن وجدانيات، وإذا أراد أن ينكر حتى هذا الأمر الوجداني في نفسه فهو في الحقيقة ينكر نفسه، ومن ينكر نفسه ومشاعرها ووجدانياتها فلا كلام لنا معه وأجدر بأن يعد من فصيلة الحيوانات، بل دونها.

ويبدو - واضحاً - على الكندي في بحثه عن الإلهيات في رسالته الأولى منهجه الذي أشرنا إليه من رجوعه إلى الأوليات واعتياده عليها، ومنها ينطلق تفكيره الفلسفي الدقيق.

فهو حينما يبدأ لإثبات الخالق وصفاته يفترض أن هناك أزلياً، لأنه لا بد من فرض وجوده بعد أن تكون الموجودات إما أزلية أو غير أزلية. و متمسك الماديين هو بافتراض أزلية المادة، وإلا فلا يمكن لبشر أن يفترض كل ما في الوجود غير أزلي.

ومن هنا - أي من فرض وجود الأزلي وكأن هذا شيء عنده لا يحتاج إلى برهان وهو كذلك - يبدأ في البرهان على استحالة أزلية المادة ولا نهاية الجرم، ويتمسك في كل خطواته بقانون الخلف الذي يرجع في الحقيقة إلى قانون الذاتية، هذا القانون الذي تحدث عنه مرة بعد عرض وجهة نظره في الحقيقة الأولية والقضية الأولية بأنه (مصدق في النفس محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية اضطراراً) فيذكر قانون الذاتية كمثال للحقيقة الأولية ويقول - في صفحة ١٠٧ - : «كهو لا هو، غير صادقين في شيء بعينه» يعني أن الشيء الذي نحكم عليه بأنه (كذا) لا يمكن أن نحكم عليه بعينه أنه (ليس كذا)، وهذا قانون الذاتية من الأوَّلِيَّات البديهية التي يدركها الإنسان مجرد تصوّر الطرفين فيها: هو، لا هو فصدقها محقق في النفس متيقن لا يحتاج إلى برهان.

ويستتج من هذا القانون أن ما يحكم عليه بأنه أزلي - ويعني أنه أزلي لذاته وبعينه - يستحيل أن يحكم عليه في عين الحال وبعينه أنه غير أزلي.

والمادة في برهانه من شأنها أن تكون غير أزلية وكذلك كل جرم، لأن معنى كون الشيء أزلياً أنه لا علة له ولا موضوع ولا محمول ولا فاعل ولا سبب - يعني من أجله كان -، والمادة لها علة ولها فاعل ولها محمول ولها موضوع فهي إذن لا تكون أزلية.

وهكذا يذهب قدماً في نفي خصائص الأزلي عن المادة والجرم، ونفي خصائص المادة والجرم عما هو أزلي بنفس إدراكنا لمعنى الأزلي - أي ما هو أزلي لذاته -.

فالأزلي - إذن - لا جنس له، وقيم البرهان على ذلك.

والأزلي - إذن - لا يفسد، وقيم البرهان على ذلك.

والأزلي - إذن - لا يتبدل ولا يستحيل.

والأزلي - إذن - لا يمكن أن يكون ناقصاً، ولا يستحيل إلى ما هو أنقص منه ولا إلى ما هو أفضل منه، لأنه يجب أن يكون بأعلى درجات الكمال والفضل.

وترجع كل براهينه في هذه الخطوات ونحوها إلى ما نتعقله من معنى الأزلي.

وهذا برهان في أصل أسسه صحيح، بل هو أساس كل برهان ومعرفة وإن غفل عنه الناس، هو برهان ينبثق من فهم معنى الأزلي لذاته، أو ما هو واجب الوجود لذاته بتعبير آخر، وقد يكون التعبير بالأزلي أوفق وأقرب إلى الفهم من التعبير بواجب الوجود، ولذا اختاره في التعبير.

إنه برهان الصديقين الذي عبّر عنه مولانا سيد الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام في أحد أدعيته بقوله: «يا من دل على ذاته بذاته، وتزّه عن مجانسة مخلوقاته»، فإن هاتين الجملتين تجمع كل ما قاله الكندي من شرح طويل معقد.

ثم لا يكفي الكندي بذلك لنفي أزلية المادة والجرم، بل يعتمد إلى وضع الأوليات الرياضية المعروفة ليستنتج منها - بطريقة برهان التطبيق - استحالة أزلية الجرم ولا نهايته، ثم استحالة كل ما له كمية وكيفية ومنهما الزمان والحركة، ليبتل بذلك دعوى الماديين في أزلية العالم، ويبتل في هذا البرهان مع لف ودوران.

وفي الحقيقة كان في غنى عن الالتجاء إلى برهان التطبيق بعد أن اتخذ من البرهان العلمي طريقاً لإبطال أزلية العالم المادي، فإن برهان التطبيق فيه مغالطة ظاهرة كشفناها في أبحاثنا الفلسفية لطلاب كلية الفقه، وبالاختصار: لأن هذا البرهان يطبق بديهية التساوي بين الكميات التي ليس منها شيء أعظم وأكبر من شيء على الشيئين غير المنتاهيين، ولكن غير المنتاهي لا تصدق عليه أنه كمية لأنه لا كمية إلا للمحدود والمعدود، فلا تصدق صفة التساوي ولا النقص والزيادة على غير المنتاهي، وعليه فلا يتحقق الخلف المحال الذي يفترضه عندما يفصل من اللامتناهي جرم متناهي العظم، لأنه بهذا الفصل يبقى أيضاً غير متناهٍ العظم مهما كان الجرم المفصول عظيماً، ولو زيد عليه ما أخذ منه لا يكون أعظم مما كان، لأنه ليس ما لا يتناهي أعظم من آخر لا يتناهي ولا أصغر ولا يتساويان، لأنها ليسا بمحدودين ولا معدودين فليسا بكميتين.

وبنفس الأسلوب الأول - وهو البرهان اللمي - يستدل على وحدانية السبب الأول وعلى صفاته السلبية، فيفترض - أنه لا بد من أن يكون هناك واحد حق مرسل على نحو افتراض وجود الأزلي، وينوع البراهين على استحالة كثرة بلا وحدة ووحدة بلا كثرة بأسلوب بارع واضح يرجعها كلها إلى قانون الذاتية لينتهي في استنتاجه إلى أن الكثرات تنتهي اضطراراً إلى علة واحدة حقة لا كثرة معها بجهة من الجهات، وذلك بنفس فهم معنى الكثرة والوحدة المرسلة، ويقول بالأخير بعد طول التطواف - صفحة ١٥٣ - : «فإذن الواحد الحق أزلي، ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً».

وهو في تصويره القيم لمعنى الوحدة الحقّة المرسلّة يتبيّن عنده - صفحة ١٦٠ - :
 «أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات - والأصحّ في العبارة المقولات - ولا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كلّ، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير...».

وهكذا يمضي في نفي صفات الممكنات والآحاد وحدة إضافية، فيسلك بذلك سبيل الصديقين ليدخل في باب التوحيد إلى حصن التوحيد، ومن إدراك الواحد الحقيقي المرسل إلى التصديق بالواحد الحقيقي المرسل، وبهذا ينفي عنه جميع صفات الممكنات لينزله عن مجانسة مخلوقاته.

وفي الحقيقة أن رسالته الأولى كلّها تستقى من هذا المنبع العلمي الفيّاض، وإن أطال في بعضها وكرّر واستعان باللف والدوران على نفسه ليخرج بنتيجة برهانية مقنعة، وإن فاته أن يسلك من هذا السبيل لإثبات صفات الله الثبوتية صفات الكمال من القدرة التامة والإرادة والعلم والاختيار.

والإنصاف أن رسائله في جملتها تكشف عن أصالة في التفكير وعمق في الرأي ونضج في البحث لاسيما في إبعاده عن مسالك الكلاميين وهوساتهم حتى طائفة المعتزلة التي ألصق بها إصافاً.

حرية الإنسان ومدى ارتباطها بالقضاء والقدر^(١)

سؤال وجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) جواب سؤال ورد لمجلة النجف الصادرة عن كلية الفقه بالنجف نشر في العدد السابع من السنة الخامسة ذي القعدة/ ١٣٨٢ - نيسان / ١٩٦٣، الصفحة ٥٩ - ٦٨. وقد قدّمت إدارة المجلة الآتي:

تلقت المجلة الرسالة التالية من صاحب التوقيع:

هيئة تحرير مجلة النجف الموقرة

تحية

قرأت لبعض المستشرقين رأياً ينسب التناقض فيه إلى القرآن الكريم ويضرب المثل على ذلك بأمثال هذه الآيات: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ .. ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، فهل بوسعكم التفضل بتوجيه سؤال حول الموضوع إلى أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الفقه وإذا كان من الممكن له الإفاضة في موضوع حرية الإنسان ومدى ارتباطه بقضاء الله وقدره من جهة وعلاقة ذلك بالأسباب الطبيعية من جهة أخرى تمهيداً للإجابة على دعوى ذلك المستشرق وغيره، ونحن في انتظار قراءة الجواب في العدد القادم ولكم الشكر.

بغداد

محمد علي جعفر

وقد وجّهت المجلة بدورها هذه الرسالة إلى أستاذنا العميد ورجته إجابة طلبه فوافانا سماحته مشكوراً بهذا الجواب القيم، وبالمناسبة نرجو أن نكون عند حسن ظن قرائنا دائماً، ونحن على استعداد لوضع كل ما نملكه من إمكانيات علمية وثقافية تحت تصرفهم خدمة للمبدأ الذي نؤمن به جميعاً وتحقيقاً لرسالتنا الإسلامية المقدسة.

هيئة التحرير

من الأمور التي شغلت بال المسلمين من أقدم عصورهم مسألة السببية الطبيعية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة حرية الإرادة للإنسان ومسألة القضاء والقدر، بل إن هذه المشاكل أثّرت من أقدم العصور الفلسفية، وما أثّرت عند المسلمين إلاّ من نتيجة هجوم الآراء اليونانية المترجمة على المحيط الإسلامي.

لقد أثّرت هذه المشاكل والناس على العموم انقسموا فيها على أنفسهم إلى طائفتين: طائفة لاحظت أن نظام الحياة يقوم على العلة والمعلول والسبب والمسبّب فرأت أن المسبّب لا بد له من سبب وأن السبب التام إذا وجد لا يتخلّف عنه المسبّب فقصروا رأيهم وملاحظتهم على هذه الناحية، فظنّوا أن السبب الطبيعي هو كل شيء في وجود المسبّب. وهذا هو رأي المفوّضة التي غالت في حرية الإنسان فنسبت إليه خلق أفعاله.

وطائفة ثانية لاحظت أن قدرة الله شاملة لكل شيء فهو السبب الحقيقي لوجود الأشياء فقصروا رأيهم وملاحظتهم على هذه الناحية، فظنّوا أنه لا سبب طبيعي للأشياء وإنما جرت عادة الله تعالى على أن يوجد شيء على أثر وجود شيء سابق عليه فسمي الأول مسبباً والثاني سبباً.

ولا أعلم مفكراً في العالم القديم والجديد استطاع أن يحلّ هذه المشكلة الفكرية العالمية التي رافقت تفكير البشر من القديم كما حلّها أئمة آل البيت في كلمتهم الخالدة: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» إلى كلمات أخرى تؤدّي هذا الهدف الدقيق. وسنعود إليها.

خلاصة مقالة منكري السببية

وخلاصة ما يقوله المجبرة: أنه لا سبب حقيقي إلاّ الله تعالى لا يتحقق شيء في الوجود إلاّ بإرادته وقدرته التي هي العلة التامة لكل موجود. وما هذه السببية التي

نشعر بها ويحكم بها وجداننا وتقضي بها بديهة عقولنا إلا سببية ظاهرية مجعولة من الله تعالى بالجعل التأليفي بين ذات السبب وكونه سبباً.

ويقولون: إنه في الحقيقة لا علاقة ذاتية بين الأشياء وبين الأسباب ومسبباتها ومعنى ذلك أنه تعالى جرت عادته في تقديره أن يوجد الأشياء ويخلقها عند ما يوجد أشياء أخرى نسميها بالأسباب لأننا نراها كذلك تترتب في وجودها، وإلاّ فيمكن عقلاً أن يحصل السبب كالنار مثلاً مع توفر كل شروط الإحراق ولا يحصل المسبب وهو الإحراق. كما يمكن عقلاً أن يحصل المسبب وهو الإحراق ولا نار ولا سبب آخر إلاّ إرادة الله.

وعلى هذا فكل القضايا الشرطية عندهم لا تكون إلاّ من نوع القضايا الاتفاقية في واقع الأمر.

قالوا: «إن الأشياء إنما تحصل وتوجد بإرادة الفاعل المختار وقدرته وهو الله تعالى وإرادته العلة التامة لوجود الأشياء، فإذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون شيء واجباً عند حصول الأسباب الطبيعية ولا يكون شيء مفقوداً بحسب الوجود عند فقدان الأسباب والشرائط، ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات أن الأشياء تحصل عند وجود شرائطها وتعدم عند انعدامها .. بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلّف ذلك الشيء وجاز تحقّقه مع انتفاء الشرائط إذ لم يلزم منه محال عقلي».

وكأن الذي دعا هذه الطائفة من المسلمين إلى مقاتلهم الحفاظ على بعض العقائد الإسلامية التي رأوا أنها لا تتم إلاّ بهذه المقالة، إذ تصوّروا أنه لو كان للأسباب تأثير حقيقي فيلزم القول بالتفويض، إذ لم يتصوّروا هناك فكرة ثالثة تجمع بين السببية الطبيعية وإن كل شيء بخلق الله وقضائه. وحينئذ اعتقدوا بأن القول بالسببية الطبيعية يلزم أن يكون لله شركاء في الخلق بعدد الأسباب الطبيعية. وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد

في الخلق، بل هو من أقبح أنواع الشرك، فإن التوحيد أن نعتقد أنه ليس الفاعل الحقيقي إلا الله ولا خالق سواه، إذ إن رحمته وسعت كل شيء ويستحيل أن يخرج مخلوق عن سلطانه.

ولعل مما دعاهم أيضاً إلى هذه المقالة تصحيح المعجزات والكرامات للأنبياء والأولياء، إذ ظنوا أن الأسباب الطبيعية لو كانت هي المؤثرة وأنه لا بد منها في إيجاد المسببات وأنه يستحيل تخلف المسبب عن سببه استحالة وقوع المعجز كتسييح الحصا، وحنين الجذع، وجعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم، وإبراء الأكمه والأبرص من المسيح، وانقلاب العصا حية تسعى بيد موسى .. إلى غير ذلك من معجزات وقعت من دون حصول أسبابها الطبيعية.

ومما رتبوه على هذا الأصل عدة آراء اتفقوا عليها:

(منها) جواز رؤية الله يوم القيامة على ما روي من أنه تعالى يرى يوم القيامة كالقمر الطالع، فإنه بناء على أصلهم المتقدم لا يشترط في تحقق الرؤية الحقيقية أن تتحقق شروطها التي يسميها الناس شروطاً، فيجوز أن يتجلى الله لبصر الإنسان لا لبصيرته فقط، فتراه عينه كما يرى الأجسام المنيرة، وإن كان هو تعالى منزهاً عن الجسمية وعوارضها، ومنزهاً عن الجهة والتحيز. ولا مانع عقلي عندهم من ذلك.

(منها) إنكار اختيارية الإرادة في الإنسان والقول بأنه مجبور، لأنه إذا كان الله هو الفاعل لجميع الأسباب ومنها أفعال الإنسان واختياره وإرادته فالعبد ليس إلا موضعاً لفعل الله ولا يستحق أن يسمى فاعلاً بالمعنى الحقيقي ولا مختاراً.

إلى غير ذلك من آراء تنشأ من مقالة إنكار السببية الطبيعية بين الأشياء.

تلك خلاصة مقالة منكري السببية الطبيعية، وهي لا تقصر في الحقيقة عن مقالة

منكري أصل السببية في كون كل منها مصادمة للبديهية العقلية المتحكمة في مصير الإنسان وفي كل شيء في حياته من تفكيره وقوانينه وعلومه وأعماله، ولولا اليقين بالسببية بين الأشياء والشعور بها شعوراً ذاتياً لا تمتنع عليه أن يستيقن بأي شيء في الوجود وبأية نتيجة من النتائج العلمية والعملية، لأنه إذا جاز عنده أن يتخلف المسبب عن سببه الطبيعي ويوجد المسبب بلا سبب طبيعي فإنه مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لليقين بأي شيء في الوجود إلا بما هو موجود فعلاً. بل حتى هذا لا يمكنه اليقين به إذ يجوز عنده أن ينظر غير المنظور وأن يلمس غير الملموس وأن يسمع غير المسموع وهكذا...

وهذه بعينها مقالة السوفسطائيين الذين يشكون بكل شيء ولا يثقون بأي موجود. والإنسان الذي ينكر البديهيات الأولية ويتنكر لها ليعجز العلم عن اقناعه، بل لا ينبغي أن يعد من البشر لأنه لا بد من أن يبقى غير واثق بنفسه ولا بشريته وإنسانيته.

والإنسان مهما بالغ في التشكيك في الأشياء لا يمكنه أن ينكر نفسه وذاته فلا يمكن أن ينكر شعورها ووجدانها. والعلوم البديهية الأولية التي تحصل للإنسان هي من وجدانياته بل هي من أوضح وجدانياته، فكما لا يستطيع أن يشك في أنه شاك وأنه جائع وعطشان، خائف أو آمن، سرور أو حزين كذلك لا يستطيع أن يشك في أنه عالم متيقن بهذه الأمور البديهية. ومع علمه بأنه عالم بها كيف يصح له أن يفرض نفسه شاكاً بها إلا إذا كان مغالطاً لنفسه خائئاً لها.

ومن أجل هذا يعد من أوضح مواضع السفسطة الفكرية والمغالطة الذهنية أن يحاول الإنسان أن يقنع نفسه بأنه تحصل له الرؤية بالعين الباصرة للشيء المجرد عن الجسمية والحيز والجهة، وما هو إلا كمن يوهم نفسه أنه يستطيع أن يرى القمر وهو فاقد للبصر ويعد ذلك جائزاً في العقول.

وكيف يجزم بأن مثل هذا جائز الوقوع والجزم كسائر الممكنات لا بد له من علة توجبه، وإذا أنكر لزوم تأثير العلة، فمن أين يأتيه هذا الجزم ولا مستند له عنده.

وأما قصّة خلق الأفعال فلاجل كشف المغالطة التي وقعت للناس فيها فإننا نقول: إن الفاعل فاعلان فاعل ما منه الوجود وفاعل ما به الوجود.

١. (الفاعل ما منه الوجود): هو الذي يفيض الوجود ويخلقه أي ما هو بذاته مفيض نور الوجود ومعطيه ومصدره. وهذا منحصر في واجب الوجود الغني بوجوده عن كل ما سواه، فلا يجوز أن ينسب إلى غيره إفاضة الوجود وإعطاؤه وإفادته وإلا لكان ذلك الغير شريكاً له في الخلق وشريكاً له في سلطان الوجود، والله تعالى مالك كل شيء مالك السماوات والأرض وإليه ترجع الأمور، ولذا نقول: أن المفوضة الذين ينسبون التأثير إلى الأسباب الطبيعية بمعنى أن منها وجود الممكنات هم في عداد المشرّكين، بل قولهم أقبح من كل شرك، لأنه تتعدّد الشركاء على عدد الأسباب الطبيعية في الوجود على قولهم.

٢. (الفاعل ما به الوجود): هو السبب الطبيعي المباشر لفعل الأشياء سواء كان سبباً ذا اختيار وإرادة كالإنسان أو سبباً بالطبع لا اختيار له ولا إرادة كالنار في الإحراق مثلاً، فإن السبب الطبيعي المباشر يكون واسطة في فيض الوجود من خالق الوجود فيمر فيض الوجود منه إلى غيره. وهذا منحصر في غير الله تعالى لأنه تعالى لصرافة وجوده ولتنزيهه يستحيل فيه الاتحاد مع الممكنات ليكون مباشر الحركات والأفعال.

وإذا عسر عليك تعقل هذا الأمر فاعتبر ذلك لتمثيله في ذهنك بمرور فيض نور الشمس من المرأة - مثلاً - على شيء آخر ينعكس ضوءها عليه، فإن المباشر إلى استنارة هذا الشيء هو المرأة، ولكن في عين الوقت إن هذا النور المفاض هو نور الشمس حقيقة بلا تجوز ولا تأويل لا نور المرأة إذ لا نور ذاتي لها لولا الشمس، ولكن لولا المرأة لما

اكتسب هذا الشيء النور من الشمس بل إنها الذي انعكس عليه إنما هو نور المرأة حقيقة لأنها مستنيرة حقيقة ومضيئة حقيقة غير أن نورها بنفسه هو نور الشمس بلا تجوز وتأويل في كل ذلك.

فالمرأة بالنسبة إلى استنارة هذا الشيء كفاعل ما به الوجود والشمس بالنسبة ما منه الوجود، وكل منهما له التأثير الحقيقي في استنارة الشيء لكن جهة تأثير المرأة غير جهة تأثير الشمس. وليس ذلك من باب اشتراك علتين مستقلتين في إيجاد شيء واحد أحدهما في عرض الآخر، ولا من باب اشتراك علتين يكون مجموعهما علة واحدة للشيء يتعاونان على إيجاده، بل شأن المرأة الإعداد للفيض وهي جهة تختص بها المرأة دون الشمس وشأن الشمس إفاضة النور وهي جهة تختص بها الشمس دون المرأة. فلا يصح أن نعتبر الشمس معدة لإفاضة النور لأن النور منها، ولا يصح أن نعتبر المرأة مفيضة للنور لأنها ليس لذاتها نور مستقل غير مستفاد من الغير، ومع ذلك هي مصدر نور ذلك الشيء ولولاها لما اكتسب هذا النور.

وهكذا يقال في نور الوجود المفاض على جميع الكائنات من الله تعالى فإنه الخالق لكل موجود ووجود، ولكن إفاضة النور على الأشياء الطبيعية الموجودة بواسطة أسبابها المباشرة لها التي تكون وسائط في الفيض، وهي المعدات لإفاضة نور الوجود على معلولاتها.

ومن هنا قال أئمتنا: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين»، فإنه هذا هو الأمر بين الأمرين، فإنه لو كان الله تعالى هو الفاعل ما منه الوجود وما به الوجود لكان الجبر وبطل التكليف وبطل الثواب والعقاب، ولو كان السبب الطبيعي هو الفاعل ما منه الوجود وبه الوجود لكان التفويض وكان كل سبب شريكاً لله في الخلق، ولكنه لا هذا ولا ذلك بل فاعل ما منه الوجود هو الله تعالى وحده لا شريك له في خلقه وما هو

فاعل ما به الوجود هو السبب الطبيعي، ويستحيل أن ينسب الفعل من هذه الجهة إلى الله تعالى، بل الأشياء إذا طلبت بلسان استعدادها عند حصول أسبابها الطبيعية كاملة أن تدخل في نظام الوجود فإن الله تعالى كريم عليم خيره ولا بخل في ساحته، فلا بد من أن يفيض الوجود على هذه الأشياء الطالبة بلسان استعدادها للوجود أن يشملها برحمته التي وسعت كل شيء.

والحاصل أن السبب الطبيعي لما كان وجوده من الله تعالى وبذاته الفقير إليه والحاجة فيستحيل أن يكون مستقلاً في الإيجاد أي خالقاً لوجود مسببه سواء كان مختاراً كالإنسان أو غير مختار كالأسباب الطبيعية الفاعلة بالطبع، وإلا لكان خارجاً عن سلطان الله، وكان خالقاً في قبال الله تعالى، فيكون شريكاً له في الخلق وهو محال، ولما كان الطبيعي مباشراً للفعل ومصدراً للوجود فإنه يكون فاعلاً حقيقة ويستحيل أن يتّصف الله تعالى بهذه الفاعلية إلى مباشرة الأعمال والأفعال، وإلا لكان متّحداً مع الممكنات ومحدوداً بحدودها، وهو لصرفه وجوده منزّه عن كل ذلك. ولذا ترى أن الله تعالى خالق لوجود القيام فينا ولكن لا يصح أن نسميه قائماً وخالق لوجود النوم فينا ولكن لا يصح أن نسميه نائماً وهكذا، فإن كونه خالقاً لوجود الأشياء والأفعال لا يلزم أن يتّصف بها اتصاف الفاعل المباشر بها، وإنما كما قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١).

وهذا يتّضح كيف تنتفي شبهة الجبر في أفعال الإنسان فإن الإنسان هو الفاعل حقيقة لأفعاله باختياره وإرادته وهو المباشر لها، وإذ تحصل الإرادة من الإنسان الموجبة لوجود المراد فإن الله تعالى كما قلنا كريم لا بخل في ساحته فيفيض الوجود على ذلك الفعل أي أنه بإرادة الإنسان واختياره يدخل فعله في نظام الوجود فالله تعالى وإن كان مريداً لفيض الوجود وعلى ذلك الفعل لكننا نريده حيث يصدر باختيار الإنسان

وإرادته. فلا يوجب ذلك أن يسلب الإنسان عن اختياره بل هو يؤكد اختيارية الإنسان في أفعاله وكونها مرادة له.

وشبهة الجبر إنما تتحكم إذا لم نستطع التفرقة بين الفاعل ما منه الوجود وبين الفاعل ما به الوجود، فإذا فهمنا من كون الله خالقاً لأفعال الإنسان أنه الفاعل لها بجميع معنى الفاعلية حتى الفاعل بمعنى ما به الوجود فلا شك حينئذ يكون الإنسان مسلوب الاختيار في فعله ولا قيمة لاختياره في جنب اختيار الله، وحينئذ يكون المجبرة على حق فيما ذهبوا إليه. ولكن فهم هذا من فاعلية الله وخالفته للأشياء ناشئ من القصور عن فهم معنى الخلق، فاختلط على هؤلاء معنى الفاعل بمعنى ما منه الوجود والفاعل ما به الوجود، وتحيلوا أن إنكار الجبر إنكار لفاعلية الله فيؤول إلى القول بالتفويض وإخراج الله تعالى عن سلطانه ونسبة الخلق إلى الأسباب الطبيعية، فتعدّد الشركاء لله في الخلق على تعدد الأسباب.

فالأمر بين الأمرين هو الحق الصريح في تفسير القضاء والقدر كما يقتضيه البرهان الصحيح ونطق به أهل بيت العصمة الذين لم يسبق إلى التصريح به سابق من قبلهم وعجز عن فهمه ذوو العقول. وهذا من أعظم الأدلة على إمامتهم وبلوغهم الغاية في إدراك حقائق الأشياء في عصر اعتصر فيه بعض المسلمين الأفكار الفلسفية وراموا التحليق بها إلى فهم حقائق الدين والكون من دون الالتجاء إلى أئمة الهدى فَحَصَّتْ أجنتهم ووقفوا في هوة من الأوهام مهلكة، إذ شرق قوم فقالوا بالجبر وغرب آخرون فقالوا بالتفويض.

ولا نعدم من القرآن الكريم إشارة بل تصريحاً بالأمر بين الأمرين كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ

يَهْدِ قَلْبَهُ»^(١). وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢). ولولا هذا المعنى من الأمر بين الأمرين لكان قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾^(٤) معارضاً لقوله تعالى المتقدم: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٥).

وبهذا المعنى من فهم القضاء والقدر لا يعسر علينا أن نفهم كثيراً من النصوص القرآنية التي ظنوا أنها متعارضة بطواهرها.

(١) التغابن ٦٤: ١١.

(٢) يونس ١٠: ١٠٠.

(٣) النساء ٤: ٧٩.

(٤) الشورى ٤٢: ٣٠.

(٥) التغابن ٦٤: ١١.

حقيقة القضاء والقدر^(١)

سؤال وجواب

تحت عنوان منبر النجف ورد السؤال الآتي:

ما هو توجيه جواب إمامنا الكاظم عليه السلام بقوله: «إن المعصية لا تخلو من ثلاث، إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء. فليس للحاكم أن يأخذ عبده بما لم يفعل، وإما أن يكون من العبد ومن الله والله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأقوى أن يأخذ الأصغر بذنب هما فيه سواء، وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء فإن شاء عفا وإن شاء عاقب»^(٢).

فأقول:

ما هو تأويل هذا الحديث؟ وهل تكون المعصية من الله تعالى مؤثرة على العبد كما ذكر في الحديث الآنف لأننا قلنا: إن الله تعالى لا يصدر منه قبيح ولا يجبر عبده على فعله ولا تكون أفعال العباد من خير وشر وقبيح من قضاء الله وقدره لأنه إن كانت كذلك لما ترتب الثواب والعقاب والتهديد. فما جوابكم؟

الجواب:

(١) مجلة النجف السنة الثانية العدد الأول في ٦ / رجب / ١٣٧٧ - ٢٦ / كانون الثاني /

١٩٥٧.

(٢) أنظر أهل البيت محمد جواد مغنية: ١٣٤. الفصول المختارة من العيون والمحاسن للسيد

الشریف المرتضى ٧٢ - ٧٣. والاحتجاج على أهل اللجاج لأبي منصور أحمد بن علي الطبرسي ٢:

١٥٨ - ١٥٩.

وردتني أسئلتكم فأعجبت بها إذ كشفت لي عن عنايتكم بالبحث وإن دلت على شيء فقد دلّنتني على حرصكم على الحق وتمتعكم بالروح الدينية العالية وأرجو أن أكون موفقاً في الجواب عليها.

١. سؤالكم عن الحديث المروي عن إمامنا الكاظم (عليه السلام)، فإن تقريركم تمهيداً للسؤال عن إجماله حق لا غبار عليه.

وظنّي أنكم لو أعدتم النظر ثانياً في الحديث وكرّرتم قراءته لذهب ارتياحكم ولو تأملتم في الحديث وجدتم أن الإمام يريد أن يقرر هذه الحقيقة التي ذكرتموها في التمهيد بعد إبطال الوجوه الأخرى.

إن الإمام لم يقل إن المعصية في واقع الحال على ثلاثة أقسام، بل قال: «لا تخلو من ثلاث».

أي أن الاحتمالات فيها ثلاثة إما كذا وإما كذا وقد أبطل الوجهين الأولين، فتعين الاحتمال الثالث.

إنه (عليه السلام) أبطل الاحتمال الأول بقوله: «فليس للحاكم أن يأخذ عبده بما لم يفعل» أي أن المعصية لو كانت من الله لكان تعالى يعاقب عبده على فعل لم يفعله وهذا ظلم قبيح ببديهة العقول. والنتيجة أن المعصية لا تكون على هذا الاحتمال الباطل.

وأبطل الاحتمال الثاني بقوله «فليس للشريك الأقوى أن يأخذ الأضعف بذنبهما فيه سواء» لأن هذا أيضاً ظلم قبيح، فلا تكون المعصية - إذن - من نوع الاحتمال الثاني.

وحينئذ يتعين الوجه الثالث وهو أن المعصية من العبد وحده والله تعالى إن شاء عفا وإن شاء عاقب.

فأية شبهة ارتبت فيها في الحديث؟ أفي اختيار الإمام للوجه الثالث؟ ومذهب آل البيت عليهم السلام معروف في مسألة الجبر والتفويض وهو قولهم المشهور «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين». وهذا الوسط في الرأي عجز عن فهمه الفلاسفة الأقدمون عدا من تنوّر بنور معرفتهم من الفلاسفة الإسلاميين. ويقال إن بعض فلاسفة الغرب المتأخرين أدركوا هذه الحقيقة الدقيقة في القضاء والقدر ولعلهم تخيلوها أنها من اختراعاتهم فتبجّحوا بها.

نظرية الصدفة^(١)

مقال وسؤال

تحت عنوان «العلم في تطوّر» نشرت مجلة النجف المقال التالي بعد عرضه على سماحة الشيخ المظفر للجواب على ما فيه من مفارقات فأجاب عليه بالمقال اللاحق الموسوم بنظرية الصدفة:

العلم في تطوّر... الشمس الميتة^(٢)

* العالم الفلكي جيمس جينز في

إن عدد الأجرام السماوية المعروفة التي تكاد تكبر أرضنا بقليل معدودة، ولكن الأغلبية من الكبر بحيث أنها تكبر الأرض بمئات الألوف من المرات^(٣).

وقد توجد بعض الأجرام الهائلة التي قد تكبر الأرض بملايين المرات. أما مجموع هذه الأجرام في الكون فإنها من الكثرة بحيث إنه يصح القول بأنها بعدد ذرات الرمال الموجودة على شواطئ بحار العالم. وعليه فأن ضآلة أرضنا التي نعيش عليها تبدو

(١) مجلة النجف السنة الثانية العدد الخامس في ٥ / شوال / ١٣٧٧ - ٢٤ / نيسان / ١٩٥٨.

(٢) عرض لأسرار الكون عن كتاب عجائب الكون ترجمة عبد الرزاق مجيد.

(٣) لا يمكن اعتبار هذه الأرقام حقائق تائهة والمعلوم أن العلماء يضعون النظريات العلمية

فإذا ما ثبت بطلانها انهارت وأقيمت على أنقاضها نظريات جديدة والظاهر أن نظريات علم الفلك قد دخلت في طورها العملي وأصبح تصديقها أمراً واقعاً في عصر الذرة والصواريخ حيث تدور فوق رؤوسنا جثة الكلبة لا يكه.

واضحة جليّة لو قورنت بالمادة الموجودة في الكون.

إن هذا العدد الفخم من الأجرام السماوية الهائلة تهيم في هذا الفضاء الواسع. وإن الأجرام التي تسير على شكل مجاميع قليلة جداً. أما الغالبية فإنها تضرب في الفضاء منفردة حيث تنطلق في فضاء من السعة العظيمة بحيث يكون من الندرة العسيرة اقتراب جرم من آخر. فلو جاز لنا أن نشبّه الأجرام السماوية بسفن تمخر عباب الفضاء فإن معدّل المسافة بين سفينة وأخرى لا بد من أن يكون أكثر من مليون ميل.

وعلى هذا الأساس يمكن التصرّو لماذا يندر أن تقترب سفينة من أخرى بهذه المسافات الشاسعة.

ومع ذلك فإننا نعتقد بأنه قبل أكثر من مليون وألفي سنة وقعت هذه الحقيقة النادرة، وذلك باقتراب أحد الأجرام السماوية الضاربة في عرض الفضاء من الشمس. وكما تحدث كتلة القمر المد في المحيطات على سطح الأرض فقد أحدث هذا الجرم مدّاً هائلاً على سطح الشمس ولم يكن المدّ الذي حدث مثل المدّ الذي تحدثه كتلة القمر الصغيرة، فلا بد من أن المدّ ازداد ارتفاعاً كلّما اقترب ذلك الجرم إلى الشمس. وقبل أن يبتعد الجرم عن الشمس كانت قوّة الجذب الواقعة على الشمس قد بلغت أشدّها مسبّبة بذلك انفجار الجبل الخارق وتناثر أشلائه إلى كتل مثلما تتناثر قطرات الماء من قمة الموجة. ومنذ ذلك الحين ظلّت هذه الكتل الصغيرة والكبيرة تدور حول أمّها الشمس والتي ندعوها اليوم بالكواكب السيّارة حيث تعتبر الأرض إحداها.

إن الشمس والنجوم التي نشاهدها في السماء شديدة الحرارة بصورة فضيعة وبدرجة لا تسمح للحياة أن تنشأ فيها وهكذا كانت الكتل التي انفصلت عن الشمس في أول الأمر. وبصورة تدريجية وعلى مر الأزمان أخذت هذه الكتل تبرّد حتى يومنا هذا حيث بقيت فيها حرارة ذاتية قليلة بالإضافة إلى الحرارة التي تأخذها من الشمس عن

طريق الإشعاع المستمر.

وفي تعاقب الأزمان - لا ندري كيف ومتى حصل ذلك - ولكن الذي حدث أن إحدى هذه الكتل الباردة قد انبثقت فيها الحياة مبتدأة بعضويات بسيطة جل فعاليتها التكاثر والموت.

ومن هذه البدائيات البسيطة انبثق عنها ينبوع الحياة الذي استمر بالتطور والتقدم والتعقيد حتى بلغ الذروة في أحياء تتركز فيها الأحاسيس والمطامح وفي أديانها التي تكمن فيها أنبل وأحب أمانيتها وعلى الرغم من أننا لا نتمكن من التأكيد على صحة ما نقول لكن يبدو أن الإنسانية جاءت إلى الوجود بطريقة لا بد من أنها تشابه ما قدمنا. ولو وقفنا على جزئين ميكروسكوبي من الرمل لنحاول معرفة الطبيعة وغاية الكون الذي يحيطنا في الفضاء والزمان فأن الفكرة الأولى التي تعترينا تقرب من الفزع؛ لأننا نجد أن الكون رهيب بمسافاته المدهشة، مفرع بأزمانه الطويلة التي يبدو تاريخ الإنسانية فيها كلمح البصر، ومفرع أيضاً لوحدة الإنسانية التامة في هذا الكون ولمادة كوكبنا التافهة في الفضاء التي يمكن اعتبارها كجزء واحد من مليون جزء لذرة الرمل بالنسبة لرمال شواطئ بحار العالم.

وأهم من هذا كله فإن الكون يبدو وكأنه غير مكترث بالحياة مثل أحاسيسنا وأهدافنا وأمانينا. والظاهر أن الفنون والأديان تعتبر أيضاً غريبة تماماً عن خطته.

ومن الجدير بالذكر أن نقول بأن الكون يناهض الحياة. فالفضاء الموجود بارد لدرجة التجمّد، وإن معظم المادة الموجودة في الكون شديدة الحرارة لدرجة تصبح معها الحياة مستحيلة، علاوة على أن الأجرام السماوية نفسها معرضة لإشعاعات مختلفة مؤذية ومن المحتمل أن تكون مبيدة للحياة^(١).

(١) الأشعة الكونية وغيرها من الإشعاعات التي يتوفّر على دراستها العلماء حالياً «الترجم».

في مثل هذا الكون المخيف جئنا، وإذا لم يكن مجيئنا هذا ناجماً عن الخطأ المحض فإنه على الأقل نتيجة حتمية لما يدعونه بالمصادفة. وإن كلمة المصادفة لا ينبغي أن تثير الدهشة عن وجود الأرض، فالمصادفة جائزة الوقوع، وإذا قدر للكون أن يستمر إلى زمن طويل فإن كل مصادفة معقولة محتملة الوقوع.

يقول هكسلي: (لو افترضنا وجود ستة قروود تقوم بالطبع اللامعين على ست آلات كاتبة لملايين الملايين من السنين فلا بد أن زمناً يأتي تكون فيه القردة قد أتت بالطبع على جميع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني).

ولو تفحصنا الصفحة الأخيرة التي قام بطبعها أحد القروود ووجدناها بالصدفة إحدى قصائد شكسبير فيمكن القول آنذاك إنها مصادفة غريبة تسترعي الانتباه. ولو نظرنا خلال ملايين الملايين من الصحائف التي طبعها القردة في ملايين غير معدودة من السنين فبالإمكان التأكيد بوجود إحدى قصائد شكسبير بينها، وهي ما يصح أن ندعوه بحصيلة المصادفة).

وبنفس الطريقة فأن ملايين الملايين من الأجرام السماوية التي تجول في عرض الفضاء لملايين الملايين من السنين لابد من أن تلتقي بكل نوع من المصادفات. ولكن عدداً محدوداً منها ربما التقى بتلك المصادفة التي أوجدت المجموعة الشمسية. ومع ذلك فإن الأرقام تسيّرنا أن مثل هذه المجموعات قليلة جداً إذا قورنت بمجموعة النجوم في الكون.

ومن هنا يتحتم القول بأن المجموعات الشمسية نادرة الوجود في الفضاء لدرجة قصوى. إن مثل هذه الظاهرة أي ندرة المجموعات الشمسية في الكون مهمة. فإن نوع الحياة التي نعهداها على الأرض لا يمكن أن تنبثق إلا على كواكب مشابهة للأرض، وذلك عندما تتوافر لها أحوال فيزيائية معينة تساعد على ظهورها أهمها أن تتوفر درجة

حرارة معينة بحيث تحفظ المواد السائلة بخاصيتها السائلة.

إن الأجرام السماوية نفسها لا تصلح للحياة إطلاقاً لحرارتها الهائلة التي يمكن أن نصوّرها بأنها كتل نارية مبعثرة في أرجاء الفضاء، وإلى جانب هذه الحرارة الهائلة تهبط درجة الحرارة في الفضاء الخارجي لدرجة لا يمكن للعقل البشري أن يتصوّرها.

إن الحياة لا يمكن أن تظهر إلا في المناطق المعتدلة الضيقة التي تحيط بالأجرام الملتهبة في مسافات معينة ما بين الانجذاب داخل الفضاء والاحتراق في منطقة الحرارة للكتل الملتهبة.

وفي حساب تقديري يمكن تعيين مساحة هذه المناطق المعتدلة بواحد من مليون المليون من حجم الفضاء. ومع ذلك فإن وجود الحياة داخل هذه المناطق المعتدلة نادرة جداً لأن انفصال كواكب سيارة ودورانها حول تلك الأجرام الملتهبة في هذه المناطق مثلما حصل في الشمس أمر غير اعتيادي.

ومن المحتمل أن يكون لكل جرم سماوي من مائة ألف جرم كوكب سيارة يدور في المنطقة المعتدلة التي تصلح للحياة.

نظرية الصدفة^(١)

* بقلم الشيخ محمد رضا المظفر

من أو هن ما خلّفت لنا القرون البعيدة المدى أو هام بعض السوفسطائيين اليونانيين القائلين بالصدفة والاتفاق، كما ينسب ذلك إلى ديمقراطيس وأناباذقلس، فزعموا أن العالم أنها وجد بالصدفة والاتفاق، وذلك لأن مبادئ العالم - حسبما يفترضه

(١) البحث القيم الذي قدّمه سماحة الحجّة الشيخ محمد رضا المظفر للجواب على ما جاء في المقال السابق من مفارقات تتعلّق بـ«نظرية الصدفة»، وقد آثرنا نشر المقال والجواب عليه لتوضيح الحقيقة.

ديمقراطيس - أجرام صغار لا تتجزأ وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشكلة الطبائع مختلفة الأشكال فاتفقت أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فوجد منها هذا العالم.

وهذه الفكرة أكل عليها الدهر وشرب فانطمست وهزأ بها العلم في جميع أدواره فصارت أضحكة للعلماء لأن نظرية السببية هي المتحكممة في مصير الإنسان وفي كل شيء من حياته وتفكيره. ولولا أن يدرك بفطرته وبديهة عقله أن لكل مسبب سبباً يفعلُه، ولكل معلول علّة توجده ولكل ممكن حاجة إلى من يمدّه بالوجود ويوجب وجوده ويقرّره في حدوده لما عاش هذه القرون الطويلة يفكر ويعمل ويسعى ويكد ويخترع ويؤلف ويخزن علومه ومعارفه للآخرين.

ولكن في القرن التاسع عشر - كما يسمّونه - أيضاً بدأ أفراد يجترونها تلك الأوهام مرة أخرى بثوب آخر يناسب مكتشفات هذا القرن التي تناقض في جوهرها تماماً فكرة المصادفة (أو قانون المصادفة إذا صح أن يكون لها قانون). ولم تتم تلك المكتشفات إلاّ على أساس من الاعتراف العميق بنظرية السببية والعلّية والمعلولية.

ومن بين هؤلاء الأفراد صاحب هذا المقال المترجم (العلم في تطوّر) المنشور في هذا العدد من النجف الغراء، الذي جاء به صاحبه وكأنّها قد فتح باباً من الحقائق العلمية كان مغلقاً، وكأنّ المترجم - رعاه الله - في ترجمته وكأنّ صاحب المجلة - حفظه الله - في نشره أراد أن يفشي هذه الآراء الطائشة التي يراها بعض الشباب التائه في بيداء التقليد. فإنّ هذا الرأي في فرض وجود الأرض والحياة عليها بالصدفة أصبح من المجترّات والمكرّرات الممجوجة في هذا العصر. فهزأ به العلم أخيراً حتى بدأ من جديد أضحكة للعلماء - والحمد لله -.

على أن صاحب هذا المقال المسمّى (جيمس) لم يستطع أن يتبنى فكرة المصادفة كما

تخيّلها، لأنه ناقض نفسه عدّة مرّات بما يثير العجب حقّاً: فمثلاً يفتح كلامه فيقول: (أنا نعتقد بأنه قبل أكثر من ألفي مليون سنة - لماذا لم يقل أكثر من مليون مليون سنة مثلاً؟ لا ندري ولا هو يدري - وقعت هذه الحقيقة النادرة، وذلك باقتراب أحد الأجرام السماوية الضاربة في عرض الفضاء من الشمس)، فهو إذ يقول هنا نعتقد يعدل بعد ذلك فيقول: (أنا لا نتمكّن من التأكيد على صحّة ما نقول) فإذا كان لا يتمكّن من التأكيد على صحّة قوله كيف أعتقد به؟ هذا هو التناقض والسفسطة.

على أن ما يفترضه هو احتمال من ملايين ملايين الاحتمالات والفرضيات - حسباً يعترف به وسنوضّحه - فكيف يطفر هذا الفرض البعيد إلى أن ينقلب فيكون اعتقاداً، ويعبّر عنه بـ (الحقيقة النادرة)؟! إن الاحتمال إذا بلغ الخمسين بالمئة لا يستحق أن يسمّى ظناً ولا اعتقاداً، لأنه احتمال (لا يتمكّن أحد من التأكيد على صحّته). فماذا تراه إذا بلغ في نسبة الواحد إلى ملايين الملايين؟! ومع ذلك عند هذا الرجل يعتبره اعتقاداً وحقيقة نادرة! فهل مغالطة في الرأي أبلغ من هذه المغالطة؟

ثم هو يقول مرّة أخرى ويعدل عن فرضه إلى فرض آخر مجهول: (ولكن يبدو أن الإنسانية جاءت إلى الوجود بطريقة لا بد أنها تشابه ما قدّمنا). إن هذه الأبدية التي يؤكّدها تطغى على قلمه وتفكيره من حيث لا يشعر، لأنها منبثقة عنده لا شعورياً من فكرة السببية التي هي موجودة في أعماق نفسه ونفس كل إنسان. فهو إذ يحاول - في تفكيره الواعي - أن يتشبّث بالمصادفة لخلقة الأرض ووجود الحياة عليها، يرجع مرغماً إلى القول بالعلية في عقله الباطن الذي يعترف بها اعترافاً عميقاً بديهاً لا شعورياً ليس له مفرّ منه، فيفترض أن الأرض وجدت ووجدت الحياة عليها عن علّة وسبب. ولكن يفترض أن السبب بالفرض البعيد جاء صدفة أي بلا سبب. ثم يعتقد هذا الفرض ويؤكّده لتكون العلّة المفروضة - حسباً يحاول - علّة عمياء لا تدبير لها ولا قصد.

ونحن نقول له هنا:

(أولاً) إذا جاز أن تقع المصادفة تلك بلا سبب فلماذا لا نفرض أن الأرض انبثقت من الشمس بغير اصطدام كوكب آخر؟ أو نفرض أن الأرض هكذا وجدت تدور حول الشمس قبل ملايين السنين من دون انبثاقها من جرم آخر ووجدت فيها الحياة بجميع شؤونها ودقائقها وأنظمتها ابتداءً بلا سابقة؟ فإذا كان هذا لا يصح فلأن لكل مسبب سبباً.

(وثانياً) إذا وجدت الأرض عن علة الاصطدام، وقد كان هذا احتمالاً واحداً من ملايين الاحتمالات إلى أن ينقطع النفس ولا ينقطع تعداد تلك الملايين فإن مصادفة وقوع هذا الاحتمال الذي يشتمل على النظام الدقيق بأقصى ما يتصور من نظام ودقة، من دون باقي تلك الاحتمالات ليدل على أن وقوعه بالخصوص وبالذات لا بد من أن يكون عن علة مدبرة مختارة حكيمة قادرة ليست بعمية لأن كل مسبب لا يقع بلا سبب. ولا بد من أنها تعمل لغرض وغاية ليست عابثة ولا لاعبة ولا تائهة لأن كل معلول لا بد له من علة تناسبه.

ثم يقول هذا الكاتب: (وإذا لم يكن مجيئنا هذا ناجماً عن الخطأ المحض فإنه على الأقل نتيجة حتمية لما يدعونه بالمصادفة) وهذا القول من الخطأ المحض حقاً. فإن ما يدعونه بالمصادفة هو نفس الخطأ المحض ليس شيئاً آخر غيره. ثم كيف يكون الشيء نتيجة حتمية لمصادفة هي عين السبب والاتفاق. إذن قد فرض من حيث لا يشعر السببية الحتمية ولكن لصدفة عمياء لا تصلح للحتمية.

ثم أننا نتنقل مع الكاتب إلى مرحلة أخرى من الكلام حاسمة في الموضوع هي

موضع مناقشتنا له، قال: (إن كلمة المصادفة لا ينبغي أن تثير الدهشة عن وجود الأرض فالمصادفة جائزة الوقوع). فنقول له: إن هذا الكلام شعري هائل وجعجة بلا طحن سبق أن قاله أولئك المتشبهون بالصدفة. وكل ما عندهم للاستناد إلى الصدفة أنها جائزة الوقوع.

ونحن نشرح هذا الكلام الشعري ونحلّه، فنقول: ليس من المصادفة عندهم هنا إلّا احتمال وجود الأرض عن مصادمة الكوكب التائه للشمس، ثم احتمالات ومصادفات متسلسلة تطرأ على شظية هذا الكوكب حتى صارت أرضاً ووجدت عليها الحياة. وهي جائزة الوقوع. نعم نقول معهم إنها جائزة الوقوع، لأنه لو لم تكن جائزة الوقوع لما كانت محتملة. فجواز الوقوع هو الاحتمال لا أكثر. ولكنه احتمال واحد من ملايين ملايين الاحتمالات، فلماذا نفرضه هو المتعين في الوقوع؟ ومن أين؟ ومجرد أن يكون الشيء جازئ الوقوع لا يجعله واقعاً وإن كل الاحتمالات الأخرى جائزة الوقوع أيضاً فلماذا لم تقع؟

إذا وقع واحد من الاحتمالات الجائزة الوقوع يتعين أن يكون وقوعه عن سبب، لا لأنه جازئ الوقوع فقط.

وعلى كل حال لا يثير الدهشة أن يكون للكون سبب جازئ الوقوع من قبيل ما احتملوه من مصادمة كوكب تائه للشمس، لأننا لابد من أن نقول: إن الشيء ما لم يكن جازئ الوقوع أي ممكناً لا يقع، لأن المستحيل لا يقع. ومع ذلك نقول أيضاً أن الممكن الذي هو احتمال في جنب احتمالات أخرى لا يمكن أن يقع بغير سبب يعينه ويحتمه نفس إجماله وجواز وقوعه فهو السفسطة بعينها. إن هذا احتمال للسبب لا أكثر، وسيبقى كذلك لا يخرج عن دائرة الاحتمال ما دال الدهر إلّا إذا قدر لنا أن نرجع القهقري إلى الورا إلى ما قبل ملايين ملايين السنين كما يقدّرون ونشاهد بأم أعيننا ذلك

الكوكب التائه في الفضاء يصطدم بالشمس ويتناثر. ولو فرض أنا شاهدناه كذلك فإنه مع ذلك لا يصح أن ندّعي أنه وقع أيضاً بالصدفة ولا ينبغي أن ندّعي، لأن كل شيء لا بد له من سبب يرجع إليه، فما الذي جعل هذا الكوكب يتيه حتى يصطدم بالشمس، فيقع هذا الاحتمال بالخصوص من بين بقية الاحتمالات المليونية إلا أنه جائز الوقوع فقط؟ وهكذا دواليك نقول وننقل الكلام إلى أسباب هذه الحادثة وأسباب أسبابها إلى غير النهاية أو تنتهي إلى فاعل مختار غني.

ولأجل أن نوضح مسألة المصادفة التي يستعين الكاتب على بيانها بكلمة هكسلي نعقب كلمة هذا المتفلسف بها مجليها، فنقول:

يفترض هكسلي - لأجل أن ينكر وجود العلة المدبرة - ستة قرود تقوم بالطبع غير المعين على ست آلات كاتبة لملايين ملايين السنين، لتنتج لا محالة جميع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني.

لنترك الآن مناقشته في أن هذه القروء الستة المفروضة من أين تفرض لها قوة هذا العمل الهائل المستحيل فيها من دون علة مدبرة تعطيها هذه القوة الخارقة وتجدها لها؟ ومن أين تفرض لآلاتها الستة هذا الإتقان الهائل في عملها المبدع الخارق من دون علة مدبرة قديرة؟ فهل يمكن أن يصح ذلك بالمصادفة؟ ولكن فرض الحال ليس بمحال كما يقولون إلا أنه محال على كل حال.

لنترك كل ذلك الكلام الشعري ومناقشته، ولنتحدث في صلب موضوعه الفرضي، فنقول:

لو فرض أن هذه القروء الستة تستطيع - بقدرة غير قدير - أن تؤلف مقاطع من

كلمات كل واحد منها مؤلف من عشرة حروف فقط، مع التبادل بين تلك الحروف، ونفرض أن آلتها الست لها عشرة حروف فقط غير متكررة، مع فرض أنها قد تكرر الحرف الواحد للمقطع الواحد أكثر من مرة إلى عشر مرات - لأننا فرضناها تطيع بغير تعيين - فإنها حيثئذ يكون على الأقل عدد المقاطع الحاصلة من طبعها غير المعين (بمقتضى نظرية التبادل في علم الجبر) يبلغ ١٠ مضروباً في نفسه ١٠ مرات، أي ١٠ أس ١٠، فيكون حاصل الضرب يساوي واحداً متبوعاً على يمينه بعشرة أصفار، يعني عشرة آلاف مليون مقطع.

ثم لو فرض أيضاً أنها تطيع - بقدرة غير قدير - صفحات كل واحدة منها مؤلفة من ١٠ مقاطع مع التبادل بين تلك المقاطع عشرة الملايين، مع فرض أنها قد تكرر المقطع الواحد في الصفحة الواحدة أكثر من مرة إلى عشر مرات - فإنها حيثئذ يكون على الأقل عدد الصفحات عشرة آلاف مليون مضروباً في نفسه إلى عشر مرات، فيكون حاصل الضرب يساوي واحداً متبوعاً على يمينه بمائة صفر، يعني عشرة آلاف مليون الملايين إلى ١٦ مرة مكرّر مليون.

ثم لو أريد أن تؤلف بين هذه الأعداد الهائلة الفلكية من الصفحات كتب متبادلة من هذه الصفحات ذات عشر صفحات فإنه يحتاج إلى أن نضرب تلك الملايين الهائلة في نفسها ١٠ مرات. فيكون حاصل الضرب يساوي واحداً متبوعاً عن يمينه بألف صفر. هذه عشرة حروف لمقاطع مؤلفة من عشرة حروف، في صفحات كل منها مؤلف من عشرة مقاطع، لكتب كل واحد مؤلف من عشر صفحات فكيف إذا كان حروف المطبعة تحتوي على جميع الحروف الهجائية على أنواع ثلاثة: أولى ووسطى وأخيرة، والمقاطع تؤلف من حرفين فأكثر، وكل واحدة من الصفحات مؤلفة من عدد من المقاطع يزيد وينقص، وأريد تأليف كتب من الصفحات مختلفة الحجم؟! إن الكتب

المحتملة حينئذ ستبلغ عدداً هائلاً جداً قد تحتاج إلى أصفار مرصوفة على يمين الواحد تستمر إلى عدة أميال.

وإذا أدخلنا حساب تبادل الزمن لتأليف هذه الكتب، وحساب تبادل أفراد المؤلفين لنحصل على قصيدة شكسبير مثلاً، أو على كتاب لمؤلف آخر فإن هذا الحساب الهائل الذي يفوق حد التصور سيحتاج إلى أصفار مرصوفة على يمين الواحد قد تستمر إلى أكثر من محيط الأرض.

إن هذا الفرض الذي يريده هكسلي من وقوع جميع الكتب الموجودة في المتحف البريطاني مصادفة من عمل القردة (الكرام الكاتين) إنه لفرض ضئيل بل أحقر من كل ضئيل في جنب ذلك العدد المدهش من الكتب التي تكبر حجم الأرض آلاف المرات بل ملايين المرات.

وإذا جاريناه وأردنا أن نعزل كتب المتحف مجموعة - كما هي موجودة الآن في المتحف - بالمصادفة المجنونة أيضاً فإنها تحتاج إلى عملية أخرى من التباديل قد يحتاج حاصل ضربها إلى أن ترحف الأصفار أمام الواحد من الأرض إلى القمر (تبارك الله أحسن الخالقين).

إن احتمال أن يقع هذا المتحف وحده تائهاً بالمصادفة - كاحتمال أن يصطدم الكوكب التائه بالشمس فيتج الأرض وأحياءها - يبدو بعد ما قدمنا أسخف من السخيف، وإن كان جائز الوقوع بمعنى إمكانه الذاتي، لأنه لو كان مستحيلاً ذاتاً لما وقع، وقد وقع المتحف البريطاني فعلاً، ولكنه إنما وقع بعلته المدبرة العاقلة الواعية، ولولاها فليس بجائز الوقوع أبداً، أي ممتنع بالغير كما يعبر عنه الفلاسفة الأقدمون.

وبعد هذا نقول مماشاة لهكسلي: لو سلمنا أنه وقع من هذه القروء العجيبة مثل تلك العملية العظيمة بأن تكتب كل تلك المجاميع (التي قد تكبر الأرض ملايين المرات) لا

خصوص كتب المتحف، فإنه طبعاً ستكون عملية هذه القردة علّة لوقوع تلك المجاميع التي من بينها المتحف، وحيثُذ لم يقع المتحف بالمصادفة بل بعلة، ولكنها علّة حسب فرض هذا القائل غير مختارة ولا مدبرة.

فإذن لم تصدر كتب المتحف عن شعور وعلم، وعليه ليست هي نفس كتب المتحف الموجودة فعلاً، لأن هذه صدرت على شعور وعلم من المؤلفين، والنتيجة أن ما هو واقع فعلاً لا يدخل من جملة احتمالات عملية القردة التائهة، ونحن يجب أن نتكلّم عن هذا المتحف الصادرة كتبه عن إرادة وشعور وعلم، وهذا يستحيل أن يكون نتاجاً لعملية تلك القردة المفروضة.

وهكذا إذا تكلمنا عن الأرض والحياة العجيبة عليها والتنظيم الدقيق فيها الذي بلغ أقصى ما يمكن فرضه من تنظيم فإننا نقول: إنها كتب الله التكوينية الناطقة بعظمته وقدرته وعلمه وإرادته، فيستحيل أن تكون نتاجاً لمجموع تلك الاحتمالات الهائلة لو فرض أنها وقعت كلّها فضلاً عن أن تكون نتيجة حتمية لمصادفة عمياء في احتمال تائه من احتمالات تبلغ ملايين الملايين إلى أن ينقطع النفس ولا ينقطع عددها (تبارك الله أحسن الخالقين).

المحتويات

٥	تصدير
٧	القسم الأول / أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين
٩	تقديم
١٣	دراسة الفلسفة في النجف الأشرف رؤى وملامح
٥٩	صدر المتألهين الشيرازي
١٠٥	أحلام اليقظة مع الفيلسوف صدر المتألهين
١٠٩	مدخل الحلم
١١٥	(١) لا تركز إلى أقاويل المتفلسفة وأهل الكلام!
١٢٢	(٢) فلسفته في العلة والمعلول على خلاف المتكلمين
١٢٩	(٣) يخاصمون الحكماء والعرفاء
١٣٦	(٤) وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ
١٤٢	(٥) هذه هي طريقتنا في الإشراف
١٥٠	(٦) مع الشيخ الرئيس ابن سينا
١٥٣	(٧) نشأته العلمية
١٦٠	(٨) طريقته في التأليف ونشر الفلسفة
١٦٦	(٩) عشق الظرفاء

- ١٨٠ سريان العشق في جميع الموجودات
- ١٩٣ مصادر الحلم
- ١٩٥ مصادر التحقيق
- ٢٠١ القسم الثاني / الدراسات والبحوث
- ٢٠٣ نظرية المعرفة عند الإمام علي عليه السلام
- ٢١٣ معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه - المبحث الأول
- ٢١٧ معجزة أمير المؤمنين عليه السلام في علمه - المبحث الثاني
- ٢٢١ ابن سينا وعلاقة الدين بالفلسفة
- ٢٢٩ المثل الأفلاطونية عند ابن سينا
- ٢٥١ المشاؤون والإشراقيون وابن سينا
- ٢٥٩ فلسفة الكندي
- ٢٦٩ حرية الإنسان ومدى ارتباطها بالقضاء والقدر
- ٢٧٩ حقيقة القضاء والقدر
- ٢٨٢ نظرية الصدفة